

SUFISMO: HUIJWIRI Y EL AMOR DIVINO

MANUEL RUIZ F.
El Colegio de México

Introducción

MAHABBAH O AMOR ES UNO de los elementos claves en casi todos los sistemas místicos debido al papel que se supone desempeña en las relaciones entre Dios y el hombre.

Ya sea por deducciones filosóficas o por experiencia personal, los místicos descubrieron que la mejor manera de poseer un objeto y de alcanzar una cierta identificación con él, se da a través del entendimiento y de la voluntad. Conocer y amar es un patrón constante que se encuentra en la cima de un largo camino que pasa a través de diferentes, y a veces penosas, preparaciones. Y el hecho de que sea Dios el objeto que los místicos tratan de poseer, presenta especiales problemas que han sido resueltos de maneras distintas, no sólo por los diversos sistemas místicos, sino también de acuerdo con cada místico en particular. Por ahora deseamos presentar la concepción de Mahabbah de los místicos del Islam, y en particular de un sufi persa del siglo V/XI, Ali b. Uthman al-Hujwiri en su obra *Kashf al-Mabjub*.*

Abu al-Hasan Ali b. Uthman b. Ali al-Ghaznawi al-Jullabi al-Hujwiri nació en Gazna de la que Jullab y Hujwiri eran dos de sus suburbios.¹ La fecha de su nacimiento es desconocida, por lo que Nicholson la coloca en "la última década del siglo X o la primera del siglo XI d. C."² De su vida poco se conoce y casi sólo por el *Kashf al-Mabjub*. La obra pertenece a los últimos años

* Las notas a pie de página se refieren a la traducción del *Kashf al-Mabjub* de Nicholson, Londres, 1911.

¹ Nicholson, p. xvii, en su traducción del *Kashf al-Mabjub*.

² *Ibid.* p. xix. Nicholson supone que se encontraba en su primera juventud cuando murió el Sultán Mahmud, en 421/1030, si bien hay una anécdota en un tratado del siglo xv: el *Risalat-i Abdaliyya* de Ya qub b. Uthman al-Ghaznawi (m. 1450 d.C.), refiriendo que en alguna ocasión al-Hujwiri discutió en la presencia de Mahmud con un filósofo indio. Nicholson duda del valor histórico de ésta anécdota. *Ibid.*

de su vida y fue escrita durante su estancia en Lahore, adonde parece ser que fue llevado como prisionero.³ Murió en Lahore entre 465 y 469. En una obra del siglo XVII d. C., el *Riyad al-Awliya*, de Bakhtawar Khan (m. 1680), se nos cuenta que se lo veneraba como santo y que su tumba en Lahore era visitada por numerosos peregrinos.

Por el *Kashf al-Mahjub* sabemos que viajó extensamente, visitando por ejemplo Adharbajan, Bistam (la tumba de Abu Yazid), Damasco, Ramla, Tus, Uzokand, Minha (la tumba de Abu Sa'id b. Abi al-Khayr), Merv, etc. Parece ser que por mucho tiempo se estableció en Iraq, donde después de haberse enriquecido contrajo enormes deudas. De un pasaje, se puede deducir que tuvo una experiencia matrimonial corta y desdichada.⁴

Entre sus maestros de sufismo menciona a Abu al-Fadl Muhammed b. al-Hasan al-Khuttali (discípulo de Abu al-Hasan al-Husri, m. 371), Abu al-Abbas Ahmad B. Muhammad al-Ashgani o Shaqani, Abu Qasim Jurjani (m. 496/1076-77) y Khwaja Muzaffar.

Los amplios conocimientos adquiridos por sus lecturas, viajes y tradición oral, se ponen de manifiesto en los capítulos que dedica a algunos sufis en particular, a sectas y teorías. Por título sólo menciona al *Kitab al-Mababbah*, de Amr al-Makki, y al *Kitab al-Luma*, de Abu Nasr al-Sarraj (m.377/8/988),⁵ en el que el *Kashf al-Mahjub* se basa en parte para su plan general. Hace referencia a obras de Sulami y Qushayri, probablemente el *Tabaqat al-Sufiyah* y el *Risalah* del que traduce algunas partes al persa. El hecho de que no mencione títulos de otras obras podría explicarse en parte por estar privado de sus libros que habrían quedado en Gazna. El libro fue concebido en respuesta a ciertas preguntas dirigidas a Hujwiri por un convecidano suyo, Abu Sa'id al Hujwiri a quien desea explicar paso a paso la ciencia del Sufismo y sus diferentes problemas y controversias. En esta forma, sigue un método parecido al de

³ *Kashf*, p. 91. Se queja de no haber tenido la suerte de traer consigo sus libros que dejó en Gazna.

⁴ p. 364: "Fue mi destino enamorarme [...] y durante todo un año me vi absorbido por la pasión que mi religión[...] hasta que Dios me liberó", ocasión que aprovecha para acusar a las mujeres de ser la causa de toda maldad mundana y religiosa.

⁵ pp. 323, 341, 309.

Kalabadhi y Qushayri. Hujwiri, sin embargo, cita también algunas anécdotas, incluso de su propia experiencia, como la de su vida matrimonial.

Su intención al escribir el libro no es solamente apologética. Ciertamente adopta una segura posición intermedia en algunos puntos discutidos y opta abiertamente por la opinión común, evitando extremos peligrosos. Así, por ejemplo, en el problema capital de la validez del Sharía, afirma que aun los sufis que han alcanzado el más alto grado de santidad no están exentos de su obediencia.⁶ Su obra nos parece también dirigida a mostrar al sufismo como la verdadera interpretación del Islam, precediendo en esta forma la obra de al-Ghazali, como puede colegirse del título y de su explicación que da en la introducción. "El Universo-dice- es el habitáculo de los misterios divinos que están depositados en las cosas creadas. Sustancias, accidentes, elementos, criaturas, formas, cualidades, son todos velos de los divinos misterios... pero el entendimiento no puede con facilidad entender estos divinos misterios".⁷ Por tanto, es necesario recorrer la vía del sufismo para develar estos misterios divinos.

Llegamos a la misma conclusión al examinar el modo como presenta las doctrinas y las máximas de diferentes sufis. No las interpreta para mostrar su conformidad con el Islam "ortodoxo" como sería de esperar si su intención fuera solamente apologética. El ejemplo clásico de al-Hallaj es la mejor ilustración de este punto. Aunque lo defiende de las acusaciones de magia y panteísmo y deja el juicio a Dios, considera erróneos otros aspectos de su doctrina. Lo mismo puede decirse al tratar a otros sufis: en cada uno encuentra algo que aprobar o reprobar.

Nos ha parecido pues de utilidad determinar cuál es el lugar que le asigna a *Mahabbah* en el develamiento de lo oculto y qué problemas y teorías pone a discusión en relación con el amor.

Hujwiri divide el capítulo del amor en cinco diferentes secciones.

⁶ *Ibid.*, pp. 312 y 383.

⁷ *Ibid.*, pp. 8 y ss.

Sección 1: *Datos del Qur'an y "hadith". Etimología de "mahabab"*

Hujwiri se refiere al amor de Dios por sus criaturas, como lo hacen la mayoría de los tratados sobre sufismo: solamente en relación con el amor del hombre a Dios. Y, como ellos, también empieza citando las aleyas del Corán y tradiciones referentes a la materia. Generalmente suelen citarse tres versos coránicos: 2,160: "Hay quienes asocian compañeros a Dios (*i.e.*, ídolos) y los aman igual que a Dios. Pero los que creen, aman a Dios por sobre todas las cosas"; 3,29: "Díles, si amáis a Dios, seguidme; Él os amará y perdonará vuestros pecados; Él es indulgente y misericordioso. Obedeced a Dios y al Profeta, pero si vosotros os alejáis, sabed que Dios no ama a los ingratos"; 5,59: "Oh, vosotros que creéis, si abandonáis vuestra religión, Dios traerá otro pueblo en lugar vuestro. Dios los amará y ellos lo amarán". Hujwiri omite el 3,29.

Dentro de los miles de *hadith qudsi* referentes al amor, ha escogido tres. El *hadith al-nawafil* (o de las obras supererogatorias) es el primero y el más conocido.

"Dios dijo: «El que desprecia a uno de mis amigos, declara la guerra contra mí. En nada titubeo tanto como en tomar el alma de mi leal siervo a quien me desagrada herir y a quien la muerte desagrada, pero de esto no hay escape; y no importa los medios por los que mi siervo busque mi favor, me complacen más que la ejecución de las obligaciones que he impuesto sobre él. Y mi siervo busca continuamente mi favor por obras suererogatorias hasta que yo lo amo, y cuando lo amo, yo soy su oído y su vista, su mano y su socorro»".

Este *hadith* se encuentra en la *Risa ah* de Qushayri, en el *Luma* de Sarraj y en el *Hilyah* de Muhasibi, y en su *Kitab al-Masa'il*,⁸ los tres autores citados frecuentemente por Hujwiri. Este *hadith* es el más conocido entre los que hablan del amor, debido a que es uno de los pocos *hadith qudsi* aceptados en las colecciones canónicas. Aunque se encuentra solamente

⁸ Qushayri, *Risalab*, pp. 42, 143; *Luma* p. 59 presenta la interpretación de Junayd.; *Hilya*, p. S2; *Masa'il*, 127a. Véase J. Van Ess, *Die Gedankenwelt des Harit al-Muhasibi*, p. 224. Véase también H. Ritter, *Das Meer der Seele*, p. 559

en Buhari,⁹ no deja de llamar la atención por su contenido audaz que apunta claramente a una *unio mystica* con Dios. De hecho, Muhasibi trata de evitar tal conclusión y lo explica en una forma aceptable para cualquier teólogo: "El significado es que Dios da comprensión y órganos para la obediencia, pero no que él habite (*yaskuma*) en los miembros. Lejos esto de Dios".¹⁰ Por el momento, Hujwiri no agrega ningún comentario, aunque en la sección 2 seguirá el mismo camino. Bukhari transmite este *hadith* por la autoridad de Abu Hurayrah, Qushairi lo refiere a Uns b. Malik, y Hujwiri no da ninguna fuente.¹¹

Las otras dos tradiciones son:

"Dijo el mensajero de Dios: «A Dios le agrada encontrarse con los que aman encontrarlo y le desagrade encontrar a quienes les desagrade encontrarse con él»; y dijo también: «Cuando Dios ama a alguien le dice a Gabriel: yo amo a éste, ámalo tú también»; Gabriel lo ama y dice a los habitantes del cielo: «Dios ama a éste», y ellos también lo aman. Entonces Dios le confiere su gracia en la tierra y así es amado por todos los habitantes de la tierra, y lo que sucede respecto al amor, pasa también respecto al odio".

De estas dos, la última es más conocida y es citada también por Qushayri.¹² Después de esta simple citación del Corán y *hadiths*, Hujwiri discute la etimología de la palabra *mahabbah*. Este tipo de especulación etimológica era muy apreciada por los sufis, aunque no siempre están científicamente fundadas. Hujwiri presenta seis posibles derivaciones de la palabra, que citaremos brevemente por su contenido poético e imaginativo:

- 1) Se dice que *Mahabbah* deriva de *hibbah*, las semillas que caen en la tierra, porque el amor es la fuente de la vida, así como las semillas son el origen de las plantas.

⁹ Vol. iv, p. 231.

¹⁰ Van Ess, *Ibid.* p. 224.

¹¹ Van Ess no está de acuerdo con Massignon en atribuir este *hadith* a Ibrahim b. Adham. *Ibid.*, p. 224. Qushayri, *Risalab*, p. 143, Bab al-Mahabbah. En el Bab al-Walayah, p. 117, se presenta bajo la autoridad de A'ishah.

¹² *Risalab*, pp. 143 y ss.

- 2) Otros dicen que deriva de *hubb*, que significa una jarra llena de agua, porque cuando el amor llena el corazón ya no hay lugar para otros pensamientos excepto el del amado.
- 3) Otros lo derivan de *hubb*, en el sentido de cuatro pedazos de madera de los que cuelga un jarrón de agua, porque el amante sobrelleva con facilidad cualquier cosa que le requiera su amado.
- 4) Dicen otros que se deriva de *habb*, plural de *habbat*, que es el núcleo del corazón donde reside el amor.
- 5) Otros lo derivan de *habab*, las burbujas de agua y su efervescencia cuando cae la lluvia, porque el amor es la efervescencia del corazón que anhela unirse con su amado.
- 6) Otros, finalmente, lo derivan de *hubb*, referido al amor puro, porque *habbat al-insan* significa el blanco puro del ojo humano (la esclerótica), mientras que *habbat al-qalb* es el negro puro (el núcleo) del corazón. El primero es la sede de la visión y el segundo, la sede del amor.

Sección II: *Discusiones teológicas*

Nos ha parecido necesario hacer algunas consideraciones preliminares que podrían ayudar a entender mejor los puntos que Hujwiri se propone discutir. En esta sección trata de aclarar dos temas interrelacionados: cómo debe entenderse el amor de Dios por el hombre y cuál es el amor que el hombre tiene a Dios. Estando consciente de los peligros de un punto de vista extremista, Hujwiri es sumamente prudente al establecer su opinión. Si en un contexto cristiano es perfectamente normal decir que el hombre ama a Dios y que Dios ama al hombre, tal afirmación fue aceptada en el pensamiento islámico sólo después de penosas y largas controversias, y de trágicos eventos. A riesgo de simplificar, bosquejaremos brevemente el desarrollo histórico.

Hay dos puntos en especial que influyen profundamente la concepción de las relaciones entre Dios y el hombre en el mundo islámico. Primero, el monoteísmo estricto, que aísla por completo a Dios del hombre y de todo lo creado. Es único, solo, el totalmente distinto. Cualquier idea de inhabitación,

encarnación o semejantes, se consideran heréticas, *shirk*, politeísmo, por lo que se dificulta en extremo el acercamiento a Dios a la manera sufi, a través de una unión personal, identificación y desaparición en él.

El segundo punto puede tomarse como un corolario del primero, y es que, puesto que no hay la menor igualdad o comparación entre el hombre y Dios, la relación entre ambos puede, con más justeza, definirse como la relación de señor a esclavo. Dios, como padre, es una idea extraña, completamente fuera de lugar en el contexto islámico.

Estos dos puntos de vista se radicalizaron aún más por las controversias político-religiosas en los primeros tiempos del Califato Omeya. En las controversias acerca de la predeterminación y el libre albedrío y al establecer si las obras o sólo la fe hacen al verdadero musulmán, se hizo tal hincapié en la absoluta autoridad de Dios y autosuficiencia (*istaghna*) que prácticamente se anuló la actividad del hombre ante Dios. Es probable que la concepción preislámica del destino (*dahr*) sea el trasfondo de la idea que Dios dispone sólo de acuerdo con su voluntad y que la acción del hombre no constituye ningún derecho para ganarse su misericordia. Es obvio que en esta atmósfera la actitud que prevalece ante Dios es la del temor (*khauf*). Hay innumerables *hadiths* de ascetas y sufis de este período, e incluso de períodos posteriores, que muestran la incertidumbre básica del hombre respecto a su destino después de la muerte.¹³ La insondable voluntad de Dios puede súbitamente cambiar, como en el ejemplo clásico de Satán, que aparece como la víctima de esta insoluble contradicción. En efecto, él será castigado después de miles de años de leal obediencia a Dios. Representativo de esta etapa es Hasan al-Basri (m.110/728) quien presenta el temor y una concepción jurídica de la obediencia como lo esencial en la búsqueda de Dios.

Esta tendencia, sin embargo, provocó su contraparte. Pronto otras voces surgieron para defender la justicia de Dios. Sin negar la absoluta superioridad de la autoridad de Dios, le

¹³ Véase Ritter, *Meer der Seele*, pp. 68 y ss. y pp. 137 y ss. Véase, por ejemplo, Sulayman al-Darani.

atribuyen también al hombre una parte en el resultado de su propio destino. Sin embargo, el reconocimiento oficial de la *Mu tazila* fue sólo una victoria efímera. Al final prevaleció la opinión de que el poder de Dios es más importante que su justicia, o por lo menos, se enfatizó más. Esta idea que acentúa la distancia y la diversidad entre Dios y el hombre, no es, por supuesto, la más favorable al sufismo. No obstante, los místicos también se dieron cuenta de que Su Poder, Majestad, Absoluta Autoridad, etc., no son el único aspecto de Dios, sino que también Él es compasivo, misericordioso, etc.; es decir, que al lado de *jalal* coexiste *jamal*, como otro aspecto de Dios. Por tanto, es posible acercarse a Dios no sólo con temor, sino también con confianza y familiaridad, y aun con amor. Hay un famoso *hadith qudsi* basado en la autoridad del austero Hasan al-Basri en el que el amor mutuo entre Dios y el hombre se afirma con toda claridad: el amor del hombre a Dios es devuelto por Dios (*Man ashiqani ashiqtuhu*).¹⁴ Después de Hasan, la gran poetisa sufi de Basrah, Rabi'ah al-Adawiyah (m. 185/801) cantará, sin temor, su amor a Dios. Mientras tanto Ja Far al-Sadiq (m. 148/765) en su *Tafsir*, comentando algunos pasajes (2, 160; 3, 29; 5, 59) asentará las bases para un desarrollo posterior llevado a cabo por otros sufis. Después de Ja far algunos predecesores de la escuela de Bagdad continuarán desarrollando la doctrina del amor mutuo entre Dios y el hombre. Así, por ejemplo, Abu Shu'ayb Qallal (m. 160) y Maruf Kharkhi (m. 200/815-6). Qallal, sin embargo, fue condenado por los Mutakallimun por su tesis de que Dios muestra amor hacia sus santos.¹⁵ Maruf, de acuerdo a algunos relatos del *Hilyat*,¹⁶ parece haber enseñado igualmente la doctrina del amor puro a Dios, si bien se atribuyen a otro sufi de Bagdad, Sari al-Saqati (m. 251/865), tío y maestro de Junayd.¹⁷ La doctrina del amor puro sostiene que Dios debe ser amado, no

¹⁴ Citado en el *Hilyat al-Awliya*, 6/165, contando la vida de Abd al-Wahid I. Zayd (+ 177/783), atribuido a Hasan al-Basri. Véase Massignon, *Passion*, p. 609; y H. Ritter Meer, p. 560. Un *hadith* semejante en el *Risalah* de Qushayri, p. 103, de Junayd y de Sari al-Saqati.

¹⁵ Massignon, *Essai*, pp. 206 y ss.

¹⁶ Vol. 8, pp. 364 y 366.

¹⁷ *Sharh al-Hikam*, I, pp. 112 y ss, citado por Ritter, Meer, p. 508.

por temor al infierno o por esperanza del paraíso, sino por sí mismo y sin esperar ninguna recompensa. La teoría supone una superación de la relación señor esclavo. Por esta época, la tesis del amor mutuo entre Dios y el hombre está ya bien afirmada en la escuela sufi de Bagdad, fundamentada en el Corán y los *hadiths*, debido especialmente a la doctrina de Harith al-Muhasibi (m.243/857), continuada por ai-Nuri (m.295/907). Por otra parte, la oposición proveniente de los Mutakallimun y los Fuqaha no se detuvo y esto puede explicar la prudente reserva de algunos sufis de Bagdad, en particular al-Muhasibi y Junayd.¹⁸

Hay también otros sufis no tan reservados, que osaron describir el amor hacia Dios con audaces imágenes, usando símbolos materiales y sensuales,¹⁹ lo que provocó una muy fuerte reacción. Al-Nuri y, en especial, Sumnun (m.298/910) y Abu Hamzah al-Baghdadi, fueron acusados ante el Califa al-Muwaffaq por Ghulam al-Khalil (m. 275/888), si bien fueron absueltos.²⁰ Según Ghulam, constituía una *bid'ah* hablar del amor mutuo en relación a Dios y nadie podría decir: "Yo amo a Dios y Dios me ama". Lo más que podría tolerarse era hablar del amor del hombre a Dios y no viceversa, aunque era preferible hablar del temor a Dios. La oposición a la doctrina del amor proviene no solamente de los Mutakallimun ash aritas o hanbalitas sino también de los Mutazilitas y de los Fuqaha. El hecho de que el amor exija unión e igualdad entre al amante y el amado constituía una fuerte razón de oposición. Los Mutazilitas además, combatían cualquier forma de antropomorfismo y su oposición a esta doctrina del amor es obvia, si se toma en cuenta su concepción atomista y materialista del hombre. A su parecer, el amor no es otra cosa que una atracción física y material y aplicarlo a Dios era simplemente una herejía (*zandaka*). Los Fuqaha, como suele suceder, no fueron capaces de

¹⁸ Mencionamos anteriormente la interpretación de Muhasibi del "hadith al-Nawafil", J. Van Ess hace notar lo cuidadoso que es para no describir el amor a Dios con marcado tono emocional y piensa que cuando Muhasibi va más lejos, se debe al influjo de Dhu l-Nun; *Gedankenwelt*, pp. 38 y ss.

¹⁹ Massignon, *Passion*, pp. 38 y ss.

²⁰ Hujwiri, quien recuerda también el incidente, lo atribuye a un sueño milagroso que tuvo el Califa, en *Kashf*, p. 137.

superar una concepción estrecha y legalista de la vida. El amor, por tanto, se debe reducir a una mera obediencia de "lo mandado y lo prohibido", es decir, al servicio (*ibadah*) de Dios y no más. En esta forma el famoso shafii Ibn Surayj (m.306) declaraba que el amor a Dios, es decir, la obediencia a la ley, era una obligación estricta (*fard*) en el Islam.²¹ Al-Ghazali los llamará despectivamente los *ulama al-rusum*, como más tarde Ibn Arabi se mofará de ellos y los pondrá en ridículo.²²

A pesar de estas oposiciones y persecuciones, la tesis del amor a Dios continuó su desarrollo entre los círculos sufis, en particular con al-Hallaj (m. 309/922). Para él, el amor no es solamente un atributo de Dios, como para el Ibadita Khazim.²³ Hallaj lo llama "atributo eterno" (*sarmadiyah*) y "gracia eterna" (*inayah azaliyah*); más aún, "es la esencia de la esencia de Dios" (*hya dhat dhatibi*).²⁴ En otras palabras, Dios, por su esencia, es amor, y su amor es la fuente de todas sus acciones internas y externas. Más no se puede decir. Contemporáneamente a Hallaj, otra concepción del amor había ganado terreno, especialmente entre los Zahiritas, una combinación de ideas platónicas y *Udhris*. El más conocido exponente de esta doctrina es Muhammad b. Dawud (m.297/909), en su *Kitab al-Zabrah*, considerado por H. Ritter como el más antiguo texto sobre el amor que se conoce en el mundo islámico.²⁵ La concepción Zahirita del amor se basa en la teoría griega de que el amor es una fuerza ciega e inevitable, purificada por el ideal de serenidad y pureza de los Banu Udrah. El que ama pero

²¹ Véase Goldziher, "Die Gottesliebe in der Islamischen Theologie", en *Der Islam*, 9 (1919), p. 144. En este artículo Goldziher sigue el desarrollo de la controversia sobre el amor de Dios.

²² Goldziher, *Ibid.*, p. 145, *rasm* como opuesto a *baqiqab*, p. 153. Ibn Arabi consideraba a los *fuqaha* superiores (*absan*) a los Mutakallimun, cuyas especulaciones consideró desprovistas de todo valor en su libro *Futubat*, I. 325, citado por Goldziher, *Ibid.* Hujwiri también acusa a los *ulama* por su equivocada interpretación del sufismo, p. 7.

²³ Massignon, *Passion*, p. 609.

²⁴ Massignon, *Passion*, pp. 604 y ss.

²⁵ "Phiilogika VII", en *Der Islam* 21 (1933), p. 85, aunque antes de este libro en el sentido propio, al-Jahiz (m.250) había escrito la *Risalah fi al- ishq wa al-Nisa*. Según Ritter, el más antiguo libro conocido sobre el amor escrito por un sufi es el *Kitab atf al-alif al-Ma'luf ala al-lam al-Ma'uf*, de Abu al-Hasan Ali b. Muhammed al-Daylami (m.1030) discípulo del famoso sufi Ibn Khafif (m.371h/982), también discípulo de Abu Hayah al-Tawhidi.

muere castamente sin revelar su secreto, muere como un mártir.²⁶ Esta concepción platónica del amor está en total desacuerdo con la tesis sufi.²⁷

Volviendo a Hujwiri, advertimos que esta sección está dividida en dos partes; la primera se refiere al amor de Dios, y la segunda al amor del hombre a Dios. Al tratar del amor por parte de Dios, omite la discusión de si es posible aplicar este término a Dios. Que Dios ama, es un hecho perfectamente confirmado por el Corán y las tradiciones (Ahadith qudsi), como aparece en las citas mencionadas anteriormente. El único problema es ver qué significa y en qué sentido se puede decir que Dios ama. "Los Ulama —dice— emplean el término amor con tres significados": 1) el deseo insaciable por el objeto del amor, que incluye la pasión (*hawa*) y la inclinación de uno a otro como sucede en las criaturas. En este sentido no se puede aplicar a Dios. "Hay un grupo de Mutakallimun que niega no solamente esta clase de amor por parte de Dios, sino cualquier otra. Para ellos el amor pertenece a esa clase de atributos, como su rostro, sus manos, su estar sentado en el trono (*istiwa*) que desde el punto de vista de la razón aparecen imposibles, pero puesto que han sido revelados, estos Mutakallimun los aceptan pero suspenden todo juicio en relación con ellos". Hujwiri piensa que no basta decir que Dios ama, sino que es posible al mismo tiempo explicar en qué consiste su amor y así aplica a Dios las otras dos formas de amor; 2) "Su beneficencia y el conferir especiales privilegios y *karamat* a un grupo particular de hombres", es decir, sus *awliya*; y 3) "El premio que Dios otorga al hombre por una buena acción". El amor de Dios, sin embargo, no puede reducirse simplemente a sus acciones; más bien sus acciones son el signo de su amor. El amor de Dios, según Hujwiri, es "su buena voluntad hacia el hombre". "Su voluntad es un atributo eterno con el que Él quiere sus accio-

²⁶ Massignon, *Passion*, pp. 173 y ss. Ritter, *Philologica*, p. 85. *Id. Meerder Seele*, pp. 437 y 383 y ss. El mismo Ibn Dawud murió contemplando al joven Ibn Jami (Massignon, *Recueil*, p. 240).

²⁷ Massignon, *Opera minora*, vol II, p. 249, corrigiendo su opinión anterior, expresada en *Passion*, piensa que Ibn Dawud se oponía a Hallaj no sólo en razón de su teoría de *l'amour courtois* sino también por razones filosóficas. La tesis de Hallaj le parecía solamente una *vaine sottise* que infecta al corazón.

nes". Por otra parte la voluntad de Dios "tiene diferentes nombres: satisfacción, enojo, misericordia, etc., y entre estos nombres están también amor. Cuando Dios distingue a un hombre con su favor ésta especialización de su voluntad se llama amor". La concepción de Hujwiri es muy cercana a la de Qushayri, quien considera al amor de Dios hacia el hombre como una de las *Sifat al-fil*.²⁸

Aunque se puede apreciar un cierto tono emocional al llamar al amor de Dios "su buena voluntad hacia el hombre" prevalece un cuadro sobrio desprovisto de todo aspecto psicológico por parte de Dios. Dios aparece como una personalidad ética, una figura majestática desprovista de cualquier característica propia de amor humano; ni siquiera se le atribuyen, como lo hicieron otros sufis, los celos.²⁹ Aunque estos dos tipos de amor por parte de Dios (a los *awliya* y a los otros hombres), "están relacionados íntimamente uno con el otro", vale la pena hacer notar que Hujwiri atribuye a Dios dos formas diferentes de amar: al hombre común (*ammab*) y a sus elegidos y amigos (*kbassab*), definición comúnmente aceptada por todos los sufis. Este punto de vista se aclara más en el capítulo sobre *wilayah*, donde defiende la tesis de Tirmidhi (m.320/932), quien afirma que existe una clase especial de hombres escogidos y elegidos por Dios, separados del resto de la humanidad, dotados de privilegios, de especiales estados, estaciones y *karamat* que constituyen la jerarquía invisible del universo ("los gobernantes de su reino") que gozan de una relación especial con Dios, como sus amigos "a quienes Él ama y quienes lo aman" (Corán 5,59).³⁰

Sarraj, en el *Kitab al-Luma* (pp. 57-59), en el capítulo sobre *mahabbah*, distingue tres tipos de hombres: el *ammab*, los *sadiqun* y *mutabaqiqun* y los *siddiqun* y *arifun*. La razón de

²⁸ *Risalab*, p. 144.

²⁹ Algunos ejemplos, especialmente de sufis posteriores, en Ritter, *Meer*, pp. 337 y sig. "No hay nadie más celoso que Dios, *la abada aghyaru min Allah*", en *Sharh al-Hikam* 1/136, de Muhammad al-Rundi (m.792/1390). Véase también pp. 525 y ss. Dios está celoso de Rabi ah (*Risalab*, p. 116, Bab al-Ghayrah); de José en Egipto (*Musibatname*, 37/7, de Farid al-Din Attar, m.617/1220)

³⁰ Pp. 210-41 en contra de los Mutazilites y antropomorfistas (*Hashwiyah*) quienes negaban que un musulmán pudiera ser más privilegiado que otro, p. 213.

esta distinción no se encuentra por parte de Dios, sino del hombre, es decir, en el porqué el hombre ama a Dios: los *ammah* en razón de su bondad (*ihsan*) hacia ellos; los *sadiqun* y los *mutabaqqun* en consideración de su *jalál*, *azamah*, *ilm* y *qudrab*; los *sidiqun* y *arifun* en cuanto consideran y conocen (*ma rifab*) que el amor eterno de Dios no tiene causa (*illah*). Es importante notar que en este tercer grupo, el amor proviene (*tawalladatmin*) de *ma rifab* y parece tener su fundamento en ella. Sarraj no nos explica en qué consiste el amor de Dios; solamente nos dice que precede al del hombre por él.

Según Hujwiri, una verdadera y real relación de amor se da solamente entre los *awliya* y Dios. Para el resto de los hombres el amor de Dios se reducirá al servicio (*ibadah*) y obediencia de los mandamientos y prohibiciones de Dios, es decir, a una relación de señor-esclavo, mientras que el amor que proviene de Dios, "el premio por una buena acción", es "su palabra (*kalam*) que es increada", es decir, el Corán, una misericordia de Dios para toda la humanidad, donde están contenidos el *amr* y *nahi*. Los *awliya*, en cambio, han superado la condición de esclavos y entrado al nivel de intimidad y amistad con Dios. Muhasibi, a quien Hujwiri atribuye la misma doctrina, destaca dos clases de amor a Dios: el simple servicio-obediencia (*ibadah*) y una relación más especial en la cual se incluye el amor mutuo.³¹ Ser amigo de Dios es una elección por parte de Dios a la que el hombre estaba predeterminado y predestinado desde la eternidad y cuyos efectos se manifiestan ahora.³²

Hujwiri explica el amor del hombre a Dios en estos términos: "Es una cualidad (*sifah*) que se manifiesta en el corazón del piadoso creyente en la forma de veneración y reverencia (*ta zim wa takrim*), en tal forma que trata de complacer a su amado y se vuelve impaciente y sin reposo en su deseo por verlo y no encuentra descanso fuera de él y se vuelve asiduo del *dhikr* y renuncia al recuerdo de todo lo demás. El descanso se vuelve prohibido para él [...]. Renuncia a todos sus hábitos, relaciones y a la pasión sensual, se vuelca hacia el poder (*sultan*) del amor y se somete a la ley del amor y conoce a Dios

³¹ J. Van Ess, *Ibid.*, pp. 219-221.

³² Van Ess, *Ibid.*, p. 221. Hujwiri no toca expresamente el tema de la predestinación.

por sus atributos de perfección." En esta descripción, obviamente Hujwiri se está refiriendo exclusivamente al amor místico. Con el fin de excluir cualquier rasgo materialista en este amor, distingue entre el amor entre iguales, "que es un deseo instigado por el alma inferior y que busca la esencia (*dhat*) del objeto amado a través del intercurso sexual", y el amor de uno, "que es distinto al objeto de su amor". El primero está, por supuesto, excluido. "Los amantes de Dios son los que se entregan a la muerte para estar cerca de él, no los que buscan su naturaleza o esencia (*kayfiyah*)". Si bien los *awliya* gozan de una posición especial en la amistad con Dios, Hujwiri quiere recordar y hacer hincapié, por una parte, en la absoluta trascendencia de Dios, y por tanto, en la desigualdad entre Dios y el hombre, y por la otra, que esta gracia de la intimidad es totalmente gratuita por parte de Dios. "Los verdaderos amantes de Dios son aquellos que se declaran vencidos porque una criatura no puede alcanzar al Eterno, salvo por la omnipotencia del Eterno". Termina la sección distinguiendo dos tipos de amantes de Dios: 1) aquellos que en consideración de sus favores y beneficios son llevados al amor del Benefactor, y 2) una forma superior de amor de "aquellos que en consideración del Benefactor son llevados a sus favores, porque están tan cautivados por el amor que reconocen que todos los favores son un velo". Ésta es la doctrina del amor puro que mencionábamos anteriormente. Esta distinción, como la de Serraj, se basa o proviene por parte del hombre.

Sección III: *Las Doctrinas de Sumnun y Amr b. Utman al-Makki*

"Sumnun",³³ dice Hujwiri, "sostiene una doctrina peculiar en relación al amor". Tal doctrina puede reducirse a tres puntos: 1) sostiene que el amor es la fundamentación (*asl*) y principio (*qa idah*) del camino hacia Dios; 2) que todos los

³³ Abu al-Hasan Sumnun I. Hamzah fue contemporáneo y amigo de Junayd; murió en el mismo año (298/910); lo cita Sulami en *Tabaqat*, 187/192. Fue en particular conocido por su doctrina sobre el amor, razón por la que fue acusado por Ghulam Khalil. Se le solía llamar al-*Mubibb* (el amante) aunque él prefería llamarse a sí mismo al-*Kadbbab* (el mentiroso). Hujwiri, p. 137.

estados (*ahwal*) y estadios (*maqamat*) son grados (*manazil*) del amor; y 3) que todo grado y estación (*mabal*) es susceptible de destrucción, excepto el del amor que es indestructible en tanto que el camino mismo siga existiendo.

"Todos los sufis están de acuerdo en este punto-dice Hujwiri- pero puesto que deseaban que la doctrina del amor permaneciera oculta,³⁴ en lugar de llamarla «amor» le dieron el nombre de *safwah* (pureza) y al amante lo llamaron *sufi*; o bien usaron la palabra *faqr* (pobreza) y llamaron al amante *faqir* (pobre)". Concluye Hujwiri: "He explicado la doctrina de la pureza y de la pobreza al principio del libro", sin agregar más comentarios. De hecho, la doctrina de la pobreza o la pureza, según la interpreta Hujwiri, y la del amor de Sumnun pueden considerarse como la misma realidad, vista bajo diversos aspectos. Después de discutir el punto controvertido de si la pobreza o la riqueza es superior una a la otra, Hujwiri concluye: 1) sólo Dios es rico, y sólo metafóricamente un hombre es rico, aunque realmente no lo sea; 2) tanto la riqueza (material o espiritual) como la pobreza, son dones de Dios; 3) un hombre es verdaderamente rico cuando posee al Benefactor y no los beneficios. En este sentido todo hombre es pobre, aun cuando sea un príncipe, y en este sentido ni la riqueza ni la pobreza es mejor la una que la otra.³⁵ Lo que cuenta es la actitud interior y el espíritu del hombre. "El hombre pobre no se contenta con otra cosa sino con Dios; el sentido es que tú no te harás rico excepto por Dios y que cuando lo hayas ganado, entonces serás rico". De acuerdo con esta opinión, el sufismo puede explicarse y reducirse a una cuestión de pobreza. Así, agrega: "Tu ser, es «ser otro» que Dios, y no puedes adquirir riquezas sino renunciando al «ser otro». Tu «ser tú», es un velo entre ti y la riqueza; cuando este velo sea removido entonces serás rico", y así se conectan la pobreza y la doctrina del *fana*.

Lo mismo puede decirse de pureza. "*Safa* es lo opuesto de

³⁴ Probablemente para evitar persecuciones y mal interpretaciones. "Sumnun y sus contemporáneos fueron afortunados, porque en su tiempo existía sólo un adversario pero hoy día existen cientos de Ghulams al-Khalil", *Kashf*, p. 137.

³⁵ Aunque él prefiere la pobreza a la riqueza, porque el Corán y Sunnah la declaran superior, p. 23.

kadar (impureza) y *kadar* es una de las cualidades del hombre". El hombre deberá, por tanto, pasar de la impureza a la pureza. "El verdadero sufi es el que deja atrás la impureza". Dice Hujwiri citando a al Nuri: "Los sufis son aquellos cuyos espíritus han sido liberados de la contaminación de la humanidad [...], han encontrado reposo con Dios y han huido de todo excepto de él". Y también dijo: *al-Sufi Alladhi la Yamlik wa la Yumlak*, "esto denota la esencia de la aniquilación (*fana*) puesto que aquel cuyas cualidades han sido aniquiladas no posee ni es poseído. Esta purificación se realiza a través del amor: «El que ha sido purificado por el amor, es puro, y el que ha sido absorbido por el amado y ha abandonado todo, es un sufi" (p. 34). "La pureza es una cualidad de Dios que ama y el amante es el que ha sido aniquilado (*fani*) en sus atributos y permanece (*baqi*) en los atributos del amado" (p. 32).

Así, puede verse que la esencia del sufismo y el último objetivo de los sufis es uno y el mismo: la unión con Dios (*fana-baqa*) y la "pureza", "pobreza" y "amor" son sólo imágenes que expresan diferentes aspectos de la misma realidad. Otra imagen predilecta es la de *ma rifah*, que en opinión de la mayoría de los sufis es el más alto grado de unión con Dios. No así, sin embargo, para Sumnun, quien, como menciona Qushayri, considera a *mahabbah* superior a *ma rifah*.³⁶

Al discutir la teoría de Amr b. Uthman al-Makki,³⁷ Hujwiri trae a colación el tema de la "preexistencia", que por sí mismo requeriría un estudio particular. Este tema se encuentra a través de la literatura islámica tanto en escritores sufis como no sufis en diferentes contextos y con diferentes finalidades. De modo general, entre los escritores sufis parece emplearse con el fin de acortar la distancia entre Dios y el hombre: sería

³⁶ *Risalab*, p. 147. Sufis de tiempos anteriores colocan *ma rifah* y *mahabbah* en paralelismo y no en oposición; véase Hartmann, *al-Kushayris Darstellung des Sufitums*, p. 62. También menciona que Qushayri en otro pasaje invierte el orden: "La sede de *ma rifah* son los corazones (*qulub*); la sede de *mahabbah*, los *arwab*; la sede de *Mushabadah*, los *asrar*. *Ibid.*, p. 74.

³⁷ Al-Makki, discípulo de Junayd (*Kashf*, p. 138), autor de destacadas obras, desgraciadamente perdidas, murió en Bagdad en 291/903-4; no hay que confundir con Wuhayb b. Wahb, asceta y tradicionalista (m.353/964), ni con Abu Talib, autor del famoso *Qut al-qulub*, (m.386/996).

como tender un puente entre el hombre y la absoluta trascendencia de Dios. Mencionaremos brevemente algunos de los usos que hemos encontrado al preparar este trabajo.

En el contexto del *mithaq* o pacto pretemporal entre Dios y los hijos de Adán (Corán 7, 172). Éste es uno de los más audaces intentos por estrechar la brecha entre lo divino y lo humano. En la interpretación de al-Junayd, existe una dualidad intradivina; más aún, en cierto sentido Dios necesita de las criaturas para su plena existencia, conclusión ésta que será expresamente formulada por Ibn Arabi.³⁸ Los sufis se vieron obligados a encontrar una base común, una cierta igualdad entre el hombre y Dios para poder explicar la experiencia mística (*fana'y baqa*); es decir, es posible que el hombre alcance a Dios y se una con él. Y esto lo hicieron mediante una concepción mítica de acontecimientos metatemporales o pretemporales que demuestran una afinidad entre ambos. H. Ritter la llama "Uraffinitat" o "Urbekanschaft",³⁹ es decir, una afinidad y conocimiento primordial u original. Esta tesis será posteriormente desarrollada con amplitud por los sistemas teosóficos del *wahdat al-wuyud*.

En otros místicos, la idea de la preexistencia no aparece en el contexto inmediato del *mithaq*, pero con la misma intención de explicar el por qué los hombres, o por lo menos algunos de ellos (los sufis), llevan en sí mismos el deseo inextinguible y la tendencia de amar y unirse a Dios. Esto se explicará como una "relación o afinidad con Dios, primordial y esencial" (*munasabatun asliyatun dhatiyah*), como lo hace Sadra al-Din Qonawi (m.672/1263).⁴⁰ Farid al-Din Attar explica que, debido a que a las almas en la preexistencia se les dio a escoger entre el mundo, el paraíso, el infierno y Dios, los efectos de tal elección pretemporal se manifiestan en la existencia terrenal.⁴¹ Esta *munasabah* o *Ashnai* (afinidad o conocimiento pretemporal)

³⁸ *Fusus al-Hikam*, p. 56, ed. Afifi.

³⁹ *Meer*, pp. 509 y ss. y 264.

⁴⁰ *Meer*, p. 506, "durch eine wesenhafte Urbeziehung".

⁴¹ *Meer*, pp. 507 y ss. El término empleado por Attar es *Ashnai*, equivalente a *Munasabah*, p. 510. Hallaj usa la expresión "*ma rifah asliyah*" y Muhasibi, "*Mahabbah Asliyah*". La interpretación no es segura. Van Ess, pone en duda la interpretación de Massignon de "amor en la preexistencia" (*Passion*, 608) *Gedankenwelt*, p. 223.

se interpreta a veces como una fuerza potencial o latente que más adelante se volverá activa, ya que las almas al llegar a esta existencia terrenal olvidaron su relación original con Dios.⁴² Esta potencialidad permite, por ejemplo, que Benjamín reconozca a su hermano José en Egipto, o Ayaz a Mahmud.

Semejanzas con estas ideas se encuentran en la teoría de al-Makki. Según ésta, "Dios creó los corazones (*dilba*)⁴³ 7000 años antes que los cuerpos y los preservó en un estado de proximidad (*qurb*) y creó los espíritus (*janba*) 7000 años antes que a los corazones y los preservó en un grado de intimidad (*uns*) y creó las partes más íntimas (*sirrba*) 7000 años antes que a los espíritus y los preservó en un grado de unión (*wasl*) y reveló al *Sirr* la epifanía de su belleza 360 veces cada día e hizo oír a los espíritus la palabra del amor y manifestó al corazón 360 favores de intimidad; y todos ellos observaron el universo creado y no viendo nada más hermoso que ellos mismos, se llenaron de vanidad y orgullo. Entonces Dios los sometió a prueba: aprisionó al *Sirr* en el espíritu, al espíritu en el corazón y al corazón en el cuerpo; entremezcló con ellos a la razón (*aql*), y envió profetas y promulgó mandamientos; entonces, cada uno de ellos empezó a buscar su estado original (*maqam*) y Dios les ordenó orar. El cuerpo se entregó a la oración, el corazón alcanzó el amor, el espíritu obtuvo la cercanía con Dios y el *Sirr* encontró reposo en la unión con Él".

Se plantean algunos problemas en relación con esta teoría: 1) ¿Por qué al-Makki hace mención del *aql*? ¿Es sólo porque el *aql* es la facultad de conocimiento en esta existencia terrenal y es por ella que el hombre da su primer paso hacia su estado original? Makki, en efecto, dice: "Entonces cada uno de ellos empezó a buscar su estado original". ¿O tal vez menciona al *aql* por una polémica velada contra los filósofos? 2) Tampoco se explica cuál sería la función específica de los profetas. 3) En cambio el papel de los mandamientos es más claro: "Dios les ordenó orar. El cuerpo se entregó a la oración, el corazón alcanzó el amor, el espíritu obtuvo la cercanía con Dios y el *Sirr* encontró reposo en la unión con Él". Los mandamientos

⁴² Meer, pp. 339, 623.

⁴³ Nicholson traduce *dilba* como almas, *janba* como espíritus y *sirrba* como corazones.

aparecen como el instrumento o el medio por el cual, corazones, espíritus y *Sirr* alcanzan su relación original con Dios por su cumplimiento y obediencia; pero puesto que es el cuerpo (un elemento terrenal no presente en la preexistencia) el que obedece al mandamiento, se podría pensar, por paralelismo, que la función de *aql*, profetas y mandamientos, es necesaria sólo en la existencia temporal que aparece como un castigo por el pecado de vanidad y orgullo. De otro modo no habría necesidad de cuerpos, *aql*, profetas y mandamientos. 4) La idea de aprisionamiento podría sugerir una influencia platónica. Sin embargo, la palabra por sí sola no puede ser suficiente para afirmar tal proveniencia, sobre todo si consideramos en qué consistió su "pecado original", es decir, "orgullo y vanidad". Inmediatamente recordamos el Corán 2,34, el castigo de Iblis por su orgullo (*istakbara*). El contenido, por tanto, es más bien coránico, revestido con términos platónicos. Elementos platónicos se pueden apreciar con más claridad en otras teorías sufis o no sufis que explican el origen del amor. Por ejemplo, en el anteriormente mencionado *Kitab al-Zabrah* de Ibn Da wud, en el *Rawdat al-Muhibbin wa Nuzhat al-Mushtaqin* de Ibn Qayim al-Jawziyah (m.751/1350) y en el *Mashariq anwar al-qulub wa Mafatih Asrar al-Ghuyub* de Abd al-Rahman b. Muhammad al-Ansari, conocido como Ibn al-Dabbagh.⁴⁴ Ellos dicen que Dios creó las almas en forma esférica y las dividió enseguida por mitad, dando un cuerpo a cada una, lo cual explica el origen y la causa del amor en esta existencia terrena. Ibn Dabbagh nos habla también de una afinidad o relación preestablecida entre el amante y el amado, a la que llama *munasabah al-qadimah* o *munasabah bi al-fitrah al-ula*.

Entre los sufis esta doctrina fue adoptada por Abu Said Ibn Abi al-Khayr (+ 440/1049) al explicar por qué los sufis se unen entre ellos por una relación particular más estrecha que los lazos de sangre. "Dios creó a las almas 4000 años antes que a los cuerpos y las preservó en un grado de intimidad con Él y las cubrió de luz [...] hasta que fueron saciadas. Las que en este

⁴⁴ *Zabrah*, 15; *Rawdat*, 84 y 154. Ibn Dabbagh 18a y 3a. Véase Ritter, Meer, pp. 404 y ss. y *Philologica* VII, pp. 84 y 107 y sig.

mundo viven en alegría y acuerdo unas con otras deberán haber sido familiares una de la otra en el más allá. Aquí se aman uno al otro y se les llama amigos de Dios. Estas almas se conocen una a la otra por el olor, como los corceles [...]".⁴⁵ El objeto de esta tesis es explicar algunos fenómenos humanos, en especial el amor, que aparece como una atracción irresistible e irracional no sólo hacia los seres humanos sino también hacia Dios, sin lo cual parece no haber otra explicación. De ahí el recurrir, como en algunas otras religiones, a una serie de acontecimientos míticos pretemporales en los que Dios, revelando su amor, legitimó, mediante un sustrato común, la pretensión humana de unirse a Él. Las palabras de Hujwiri que concluyen esta sección parecen apuntar y confirmar esta conclusión: "Si todo el mundo quisiera atraerse el amor, esto no sería posible y si hiciera los máximos esfuerzos por rechazarlo, tampoco sería posible. El amor es un don divino, no es una cosa que pueda conquistarse". "La explicación del amor no es el amor, porque el amor es *hal* y *hal*, nunca es más que palabras (*qal*)". Estas últimas palabras nos dan la ocasión de mencionar que Hujwiri consideraba *mahabbah* como *hal* y no como *maqam*.⁴⁶

Sección IV: *Sobre "ishq"*

"En cuanto a *ishq*, hay grandes disputas entre los shaykhs", son las palabras introductorias de Hujwiri. La razón es por las connotaciones que implica el término. En efecto, apunta hacia los aspectos más materialistas del amor, considerados impropios hacia Dios. Especialmente pasión e intensidad, un amor sin medida o excesivo, como traduce Nicholson.⁴⁷ Por lo demás, no es un término coránico como *mahabbah*. La oposición al uso de este término proviene no sólo de la "ortodoxia" sino también de los sufis. De los argumentos que expone Hujwiri, se puede apreciar que se trató de una controversia muy seria y

⁴⁵ *Asrar*, 309, citado por Nicholson, *Studies in Islamic Mysticism*, p. 56.

⁴⁶ Hay algunos sufis anteriores que consideraban *mahabbah* como *maqam*. Véase Ritter (*Meer*, p. 505).

⁴⁷ P. 310, "Übermassig" como traduce Hartmann, *Ibid.*, p. 62; *ishq* es también rechazado por Qushayri, *Risalah*, p. 145, Bab al-Mahabbah.

vivaz. El caso más antiguo del uso por escrito de este término parece ser el famoso *hadith qudsi* atribuido a Hasan al-Basri, antes mencionado (*man ashqani ashiqtubu*). Así, el término *mahabbah* empleado ya por Rabí ah y Ja far al-Sadiq, parece haber suplantado a *ishq*, especialmente después de Ma ruf Kharki y Muhasibi, y gradualmente se convirtió en el término técnico comúnmente aceptado para expresar el amor a Dios, por lo menos en árabe.⁴⁸

En relación a Hallaj, Massignon ha corregido su opinión, expresada en *Passion*. En su artículo: "Notion de l' essentiel désir", *Opera Minora* II, pp. 226-253, basándose ahora en textos de Hallaj citados por Daylami en su *atf*,⁴⁹ en vez de la traducción persa de Baqli, sostiene que Hallaj defendió el término *ishq* contra *mahabbah*, aun cuando no sea coránico, por haber sido el término de la escuela de Basrah y el que Abd al-Wahid b. Zayd aplicó a *a une réciprocité vitale d'amour, a une attraction entre Dieu et l'ame*,⁵⁰ valiéndose de un *hadith* atribuido a Hassan al-Basri. La mayoría, sin embargo, prefirió *mahabbah* debido a una *fidélité latéraliste* al Corán, que él llama *nominalisme lexical*. Hallaj, pues, contribuyó a la victoria del *ishq* así como a la del *al-Haqq*, fuera de los países árabes. Aparentemente la preferencia por *ishq* parece también tener una base filosófica. *Ishq* es (como *eros*) dinámico; el *essentiel désir (ishq dhati)* libera a Dios de la imagen caricaturesca, característica de algunos teólogos que ven en Dios a un viejo avaro sentado sobre sus tesoros o como un *démiurge polytechnician insensible et doucement méprisant l'oeuvre de ses mains*. "Dios no es un estado sino un Acto, una Vida, un llamado a esta infinitud abierta[...]" Massignon piensa que el descubrimiento de los textos de Daylami nos permite decir que la teoría de Hallaj sobre *l' essentiel désir* fue el punto de contacto de la filosofía con el sufismo.⁵¹ También, según Massignon,⁵² antes de Hallaj Dhu l-Nun había puesto *ishq* como la *supreme étape* del camino del hombre a Dios.

⁴⁸ Véase Massignon, *Essai*, pp. 189 y 174; *Id.*, *Passion*, p. 609.

⁴⁹ Véase la nota 25.

⁵⁰ *L'essentiel désir*, en *Opera Minora*, vol. II, pp. 246 y ss.

⁵¹ *Ibid.*, p. 249.

⁵² *Ibid.*, p. 247.

Contra el *ishq* Hujwiri presenta los siguientes argumentos de algunos sufis: Tal amor es una cualidad de los que han sido privados de su amado, por tanto, puede decirse del hombre pero no de Dios.

Otros dicen que Dios no puede ser el objeto de tal amor: *a*) porque este amor lleva en sí una pasión más allá de los límites y Dios no es limitado; *b*) porque *ishq* es un deseo de alcanzar la esencia; *c*) porque mientras *mahabbah* puede nacer del oído, *ishq* no puede surgir sino por una visión real de Dios, y Dios no puede ser visto en este mundo. Este argumento, por sus implicaciones teológicas, es el más importante. También implica que el oído (*sama*) es superior a la visión, la que, por lo demás, juega un papel insignificante en la revelación. Finalmente, otros sostienen que puede decirse de Dios en razón de que ni Dios ni el *ishq* tiene un opuesto. Este argumento estaría basado en la distinción teológica entre *sifat al-dhat* y *sifat al-fi'l*. *Sifat al-dhat* son aquellas cualidades cuyo opuesto no puede decirse de Dios ni puede atribuírsele la capacidad de practicarlo. Aquí se estaría entendiendo que el amor excesivo es un absoluto sin opuesto.

Sección V: *Máximas sufis explicando la verdadera naturaleza del amor*

Dos de las máximas citadas por Hujwiri nos parecen dignas de señalar: una de Qushayri y la otra de Sahl b. Abdallah al-Tustari. Dice Qushayri: "El amor es la obliteración de los atributos del amante y la instauración de la esencia del amado".⁵³ De esta máxima Hujwiri explica la naturaleza del amor relacionándola con la teoría de *fana* y *baqa*. Por su naturaleza misma, dice, por los celos (*ghayrah*) del amor, el amor lleva a la autodestrucción (*fana*) y a la instauración del amado. Ningún amante puede subsistir por sus propios atributos, porque en tal caso no tendría necesidad de la belleza del amado; así, cuando sabe que su vida depende de la belleza del amado, necesariamente busca aniquilar sus atributos que son un velo

⁵³ Se trata de una cita exacta *Mabw al-Muhibb bisifatibi wa itibat al-mahabbub bidhatibi, Risalah*, p. 144, al final.

entre él y su amado. Al respecto, Hujwiri podría haber citado otra máxima de Qushayri, atribuida a al-Sari: "No hay auténtico amor entre dos hasta que uno dice al otro: *ya ana*."⁵⁴ La máxima de Sahl al-Tustari: "El amor consiste en apegarse a la obediencia y en evitar la desobediencia", da ocasión a Hujwiri para refutar a "aquellos herejes que declaran que el hombre puede alcanzar tal grado de amor que puede prescindir de la obediencia", pacificando en esta forma a los enemigos del sufismo al afirmar con toda claridad que la Ley nunca será abrogada.

Conclusión

Con base en el Corán y *hadith*, Hujwiri admite no solamente la posibilidad de amor mutuo entre Dios y el hombre sino que lo considera como un elemento esencial del sufismo. Si se le pidiera una definición de sufismo, podría contestar: "Sufismo es pureza" o "Sufismo es amor" o "Sufismo es pobreza". Las tres son sólo diferentes aspectos de la misma realidad que están presentes desde los primeros pasos de iniciación a través del largo camino (*Tariqah*) hasta su consumación en Dios (*fana* y *baqa*).

El amor mutuo entre Dios y el hombre no es una experiencia que se realice en el mismo grado en todos los hombres, puesto que el amor es un don divino. Para el creyente común el amor es obediencia a la Ley y el amor de Dios hacia él será un premio por sus buenas acciones. Solamente un grupo de hombres viven el verdadero amor con Dios, sus amigos, los *awliya*: "Él los ama y ellos Lo aman" (Corán 5, 59). Pero aun en este caso prevalece un sobrio cuadro de Dios, purificado de las características del amor humano, y el amor de los *awliya* por Dios se encuentra también espiritualizado y desprovisto de la materialidad, pasión y excesos (*ishq*) del amor humano. No obstante, *mahabbah* constituye el lazo de unión con Dios e implanta (*ithbat*) la esencia del amado en el amante humano. Por tanto, ni las teorías filosóficas ni la estrecha interpretación

⁵⁴ Qushayri, *Risalah*, p. 146.

de los *fuqaha*, sino sólo el sufismo constituye la verdadera interpretación del Islam.

Pero si el amor es un don divino que al igual que la esencia de Dios no puede alcanzarse por ningún esfuerzo humano, ¿cómo es posible entonces que pueda ser alcanzado por los *awliya*? Una respuesta podría ser que Dios distribuye gratuitamente sus dones a quien quiere, lo que por otra parte no resolvería el problema de la trascendencia de Dios, o sea, la distancia infinita entre Dios y el hombre. Quizá por esta razón, Hujwiri nos presenta la tesis de al-Makki de la preexistencia, por la cual se establece un fundamento común entre Dios y el hombre, es decir, una relación o afinidad pretemporal entre ambos.

Bibliografía

- ARBERRY, A.J., *Sufism*, Londres, 1950.
- GOLDZIEHER, I., "Die Gottesliebe in der islamischen Theologie", en *Der Islam*, 9 (1919), 144-158.
- HARTMANN, R., *Al-Kuschairis Darstellung des Sufitums*, Berlin, 1914.
- HUJWIRI, *Kasbf al-Mabjub* (trad. A. R. Nicholson), Londres, 1911.
- MASSIGNON, L., *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane*, Paris, 1928.
- — — *La Passion d'Al-Hosayn ibn Mansour al-Hallaj, martyr mystique de l'Islam exécuté la Bagdad le 26 Mars 922*, 2 Vol, París, 1922.
- — — "Notion de l'Essentiel Désir", en *Opera Mmora*, vol. II Beirut, 1963, pp. 226-253.
- NICHOLSON, A., *Studies in Islamic Mysticism*, Cambridge, 1921.
- QUSHAYRI, *Al-Risalat al-Qushayriyah*, Cairo, 1946.
- RITTER, H., "Philologica VII. Arabische und Persische Schriften über die profane und die mystische Liebe", en *Der Islam*, 211 (1933), 84-109.
- — — *Das Meer der Seele*, Leiden, 1955.
- SARRAJ *Kitab al-Luma* (ed. Nicholson A.R.), Leiden, 1914.
- SULAMI *Tabaqat al-sufiyah*. (ed. Pedersen), Leiden, 1960.
- VAN ESS, J. *Die Gedankenwelt des Harit al-Muhasibi*, Bonn, 1961.