



El simbolismo del ídolo en el sufismo persa

Parviz Noruziyan

*Le dije a mi corazón, no te conviertas en adorador de ídolo, adora a Dios.
Me contestó: “En la morada del amor, los enamorados adoran a ambos”.*

—Divān de Hāfez

*El ídolo, el cingulo y el cristianismo, en esta vecindad,
son todos pura infidelidad. Si no, ¿dime qué son?*

(*El jardín del misterio*, p. 457)

La pregunta que hace Amir Hoseini Herawi, un conocido gnóstico del Jorāsān (noreste de Irán) del siglo VII/XIV, a su compatriota, el *sheij* Mahmud Shabestari (m. 720/1320-1321), alude tanto al sentido literal del ídolo, que según el Islam representa infidelidad (*keofir*), como a su sentido interior, un sentido que los sufíes utilizan a menudo en sus escritos para expresar un estado espiritual. Los términos ídolo e idolatría, además de su interpretación como algo opuesto a Dios y a la adoración de Dios, poseen para los sufíes otros sentidos espirituales. La respuesta del *sheij* Mahmud Shabestari a la pregunta de Herawi está recogida en su obra maestra *El jardín del misterio* (*Golsban-e rāz*).¹ El *sheij* escribe en su respuesta:

*Aquí, el ídolo es la imagen del amor y de la Unidad,
y atarse el cingulo es dedicarse a servir.*

(*El jardín del misterio*, p. 457)

En su comentario a estos versos, el maestro Lāhiyī escribe:

Has de saber que con el amor se hace aquí referencia a la Realidad absoluta. El maestro 'Erāqi escribe en su obra *Lama'āt*: «Para la gente de los desvelamientos visionarios y de la visión directa, que son los sufíes de puro corazón, la totalidad de las partículas existentes son el reflejo de aquella Realidad absoluta. Él es el que se manifiesta bajo la forma de todas las cosas».

El maestro contesta que en este contexto, para los señores de la perfección, el ídolo es símbolo del amor, que es la Esencia absoluta de Dios, y la Unidad divina es otra forma de aludir a este amor. Porque es la Verdad absoluta la que se ha manifestado bajo la forma de cada ídolo y es así como contempla al ídolo la gente de la perfección. Toda forma bajo la que se manifiesta Dios es conocida como ídolo, ya que es el Amado absoluto el que se ha manifestado bajo la forma de todo lo visible.

En cuanto al cingulo, para la gente de los estados espirituales representa la dedicación al servicio y a la obediencia al Amado absoluto² (*El jardín del misterio*, p. 457).

El *sheij* Mahmud Shabestari continúa con su respuesta:





*Como la infidelidad y la religión
están basadas sobre la existencia,
la Unicidad divina es la misma idolatría.
Dado que todas las cosas son
símbolos manifestados de la Existencia [de Dios]
también el ídolo es una de ellas.*

(*El jardín del misterio*, p. 458)

Lāhiyī escribe al respecto de estos versos:

Como la infidelidad y la religión, que son aparentemente contradictorias, están basadas ambas sobre el ser y la existencia y Dios es la única existencia verdadera, la Existencia absoluta, la profesión de la Unicidad divina (*Tamhid*) y hablar de un Dios único es entonces lo mismo que la idolatría. Pues si se consideran la infidelidad y el ídolo, desde el punto de vista de su realidad interior, como algo diferente de Dios, se cae entonces en el politeísmo y, como consecuencia de ello, se está lejos de poder realizar la verdadera Unicidad divina.

*En los templos de los ídolos, no adora sino a Tí
aquel que se postra ante la piedra, el barro o la madera.³*

Como todas las cosas existentes, todas las criaturas son manifestaciones de Dios; el ídolo, que es una cosa, es entonces también la manifestación del Ser absoluto, de la Existencia absoluta. De ahí que el que adora un ídolo esté adorando a una de las manifestaciones de Dios. En otras palabras, es en realidad adorador del mismo Dios» (*El jardín del misterio*, p. 458).

En resumen, en opinión de Shabestari, si el ídolo es visto por la persona como una de las infinitas manifestaciones externas de Dios, entonces la idolatría es lo mismo que adorar a Dios. Para el maestro, el infiel es aquel que sólo ve la forma externa de las cosas y no su realidad interior, que es la misma Verdad absoluta. Por ello, continúa en uno de los versos siguientes:

*No ve en el ídolo sino la forma aparente;
por eso es, según la Ley, un infiel.*

(*El jardín del misterio*, p. 460)

A continuación, el maestro define lo que llama la «infidelidad verdadera» (*kojfr-e haqiqi*) como sinónimo de la verdadera fe, la de los realizados, frente a lo que llama el «Islam figurado» (*Islām-e majāzi*), el Islam exotérico y oficial. El maestro define el «Islam figurado» como la visión de la forma externa del ídolo sin la percepción de su realidad interior, que es Dios; mientras que la «infidelidad verdadera» es ver a Dios bajo la forma externa del ídolo, en definitiva, de todo lo creado. Y escribe:

*Si no ves, tú tampoco, la Verdad oculta en él,
no eres un musulmán a los ojos de la Ley.
Del Islam figurado, sintió hastío
aquel a quien se manifestó la infidelidad verdadera.*

(*El jardín del misterio*, p. 460)

En el comentario de estos versos, Lāhiyī dice:

Como la causa de la infidelidad del politeísta es ver

sólo la forma externa del ídolo, tú también, musulmán, que te consideras adorador de Dios, si no percibes la Realidad divina en cada cosa y sólo ves la apariencia de las cosas, eres así mismo un infiel a los ojos de la Ley de los poseedores de la visión y los testigos de la Unidad divina.

En el segundo verso, la infidelidad verdadera (*kojfr-e haqiqi*) es el anonadamiento (*fanā*), que es la disolución de la existencia irreal del discípulo —la cual es origen de la falsa existencia de un «otro-que-Dios» y de la dualidad— ante la manifestación de la Unidad y la Unicidad de Dios. En cuanto a la fe verdadera, simboliza la subsistencia, ya que la verdadera fe, que es el testimonio de la Unicidad de Dios lejos de toda duda e incertidumbre, sólo será realizada después de que el discípulo, yendo más allá de su propio anonadamiento, experimente la subsistencia en el Único real, un lugar donde el viajero se vuelve uno con la Unidad divina del Ser.

Lo que quiere decir el maestro es que aquel que alcanza la infidelidad verdadera, es decir, el anonadamiento de su ser relativo y de todas las formas individuales en el Ser único, en Dios, alcanza la fe verdadera, que es la subsistencia en Dios, y siente hastío y rehuye este Islam figurado. Uno puede objetar que la doctrina de la religión islámica es que el ser de los seres contingentes es absolutamente diferente e independiente del Ser de Dios.⁴ Es decir, que la palabra de los realizados es entonces un sacrilegio y está en contra de su doctrina. Esto es una objeción cierta y por eso el maestro habla del Islam figurado porque, tal como explicó, si la persona no ve a Dios oculto en el seno del ídolo, es decir, si ve a Dios y al ídolo como dos cosas independientes entre sí, es un infiel, pues para los poseedores de los estados espirituales y los señores de la visión, todo lo existente es símbolo manifestado de la Esencia sagrada de Dios, o sea, el Ser de lo Necesario y el ser de lo contingente son idénticos» (*El jardín del misterio*, pp. 460-461).

Shabestari sigue:

*En cada ídolo se esconde un alma
y bajo la infidelidad se halla oculta la fe.*

(*El jardín del misterio*, p. 462)

En el seno de cada ídolo, forma o cosa existente hay un alma, un espíritu, una Realidad oculta. Y bajo cualquier forma de infidelidad aparente hay una fe oculta. Aquella alma, aquella fe, oculta en el ídolo y en la infidelidad, es el mismo Ser necesario que se ha manifestado bajo su forma, ocultándose bajo su determinación individual.

*Cuando se aparte la máscara de Majestad
del bello rostro del Amado,
se hará claro que adoraba a Dios el idólatra.
Ninguna partícula está privada de la Belleza de Tu cara,
espejo de la Belleza de Tu rostro es todo cuanto existe.*

(Lāhiyī, *El jardín del misterio*, p. 462)

Para desarrollar más su punto de vista, Shabestari interpreta bellamente el significado del término *kojfr* (infi-



delidad). Con este propósito y apoyándose en el versículo coránico: *No hay ninguna cosa que no celebre Sus alabanzas* (17,44), escribe:

*La infidelidad alaba permanentemente a la Verdad,
como dice claramente: No hay nada que no celebre Sus alabanzas.*
(*El jardín del misterio*, p. 463)

Como vemos en estos versos, el ídolo es sinónimo de cualquier cosa creada. Aquí el *sheij* Shabestari se fija en el sentido literal de la palabra de raíz árabe, *kofr*, que significa ocultar, cubrir. Pues, como las cosas fenoménicas velan a Dios, no nos permiten contemplar directamente Su divina Faz. De modo que la infidelidad (*kofr*) representa al mundo de la creación, y el infiel es aquel que no ve en el mundo sino el velo de Dios, es decir, a las cosas fenoménicas.

De ahí que para Shabestari la «infidelidad verdadera» represente la visión de Dios tras el velo de las cosas creadas, y sea, por ello, más elevada que el «Islam figurativo». En otras palabras, la contemplación del bello rostro de Dios en el seno de las formas de las cosas creadas —contemplación a la que el maestro denomina «la infidelidad verdadera»—, no sólo no es algo censurable en la Senda sufi, sino que es algo perfecto y signo de la realización del hombre.

Otro gran maestro de Shirāz (suroeste de Irán), Ruzbahān Baqli (m. 606/1209), habla ampliamente sobre la naturaleza de esta contemplación visionaria en su obra *El jazmín de los enamorados* (*'Abbar-ol 'āsbeqin*). Desde el punto de vista de Ruzbahān, el amor posee diferentes formas. Su forma más sublime es el amor divino, el amor a Dios, al que divide en dos tipos: el de la gente común y el de los avanzados. El primero es lo que surge en la persona al contemplar cualquier cosa bella y armoniosa en el mundo de la creación y al contemplar los dones y favores de Dios hacia sí misma. Este afecto-amoroso eleva la fe en el corazón del fiel. En cuanto al segundo, tiene su raíz en el Día de la Alianza preeterna (*alast*), cuando la creación fenoménica todavía no había aparecido. En esta aurora de la creación, Dios se dirigió a los espíritus de los seres humanos y les preguntó: *¿No soy Yo vuestro Señor? [Y ellos] Dijeron: ¡Sí, damos fe!* (Qo 7,172)⁵. Esta pregunta y su contestación hacen referencia, en opinión del *sheij* de Shirāz, a la contemplación visionaria de Dios por parte de los espíritus de los seres humanos. La dulzura y el gozo de esta visión fueron grabados en lo más hondo de estos espíritus, y una vez que vinieron a este mundo, o como dice el *sheij* Shahāb-ol dīn Sohrawardi (m. 587/1191), se encontraron en este «exilio», buscaron de nuevo esta visión primordial y la pena por la lejanía de la visión de aquel Amado preeterno generó en ellos un fuego de anhelo al que llaman amor. Cuando estos espíritus descubrieron que no es posible disfrutar de la misma visión de una forma directa en este mundo, contemplaron a Dios en el seno de Sus manifestaciones [las cosas creadas]. Es por ello que vieron a Dios en todo

cuanto vieron en el mundo. Tal como algunos maestros han manifestado: «No vi nada sin ver a Dios en ello».

Sobre la cualidad de esta contemplación visionaria, Ruzbahān explica que cuando el sufi contempla a Dios en el espejo de la forma humana, está experimentando la «contemplación visionaria segunda» y su amor es el amor de los avanzados. Es aquí donde los términos ídolo e idolatría toman connotaciones gnósticas. El maestro añade que si en este estado los impedimentos humanos no perturban al sufi, éste contempla al Amado preeterno directamente y sin el velo de lo creado [el ídolo], y se eleva aún más su amor.⁶

El punto muy importante y sutil que subyace en la experiencia de la contemplación visionaria de Dios bajo el velo de la belleza aparente de un ídolo [cualquier cosa bella en la creación] —punto sobre el que Shabestari hace especial hincapié en los versos siguientes—, es que el fulgor de la Belleza de Dios, por Su divina voluntad, atrapa al elegido con el lazo del amor desde el seno de la belleza del ídolo.

*¿Quién ha adornado la cara del ídolo con tanta belleza?
¿Quién se convertiría en idólatra si Dios no lo quisiera así?*
(*El jardín del misterio*, p. 464)

Lāhiyi hace el siguiente comentario sobre este verso:

El ídolo, al igual que el idólatra, es también creado por Dios. Es Él, de hecho, el que se ha manifestado bajo esta forma. Todo lo que hace el Amado es bello y digno de adoración. De ahí que cuando el mismo Dios es el que crea y embellece al ídolo y es Él también el que lleva a uno hacia la idolatría, si no hay voluntad propia de la persona de por medio, ¿cómo puede entonces tacharse de infiel o de hereje a la persona?

*Lo que tú consideras malo, al venir de Él, no puede serlo.
Es más, el mal no tiene existencia.
La idolatría es la misma devoción a Dios,
¿cómo puede entonces reprobarse a alguien por ella?
La infidelidad de esa persona no es infidelidad sino la fe misma,
su rechazo no es rechazo sino la misma benevolencia de Dios.*
(Lāhiyi, *El jardín del misterio*, p. 464)

Para el *sheij* Shabestari, el enamoramiento se debe a la suma de tres factores en la persona amada: no sólo posee forma y belleza, sino que en su belleza se oculta un rayo de luz de las luces de la gracia específica de Dios, luz a la que el maestro denomina «luz manifestada» (*nur-e báber*), y escribe:

*¿Qué hay en la hermosura del rostro de los bellos?
No es sólo esa hermosura, entonces dime, ¿qué es?
Salvo la Verdad nadie puede robar los corazones,
pues la Divinidad no tiene asociado alguno.*
(*El jardín del misterio*, pp. 382-363)

En los dos primeros versos el maestro pregunta qué hay en la hermosura de los poseedores de belleza que atrae a los corazones hacia ella. Naturalmente, el origen



de esta atracción no es sólo esa hermosura, que es mera armonía exterior, ya que muchos poseen esta hermosura, esta belleza externa, pero no poseen esa atracción. Se pregunta entonces ¿qué es?

En respuesta a esta pregunta el maestro dice que, salvo Dios, nadie más puede ser el origen de esa atracción, de esa belleza que roba el corazón, y Él, en su Divinidad, es uno y único, nadie más puede asociarse con Él. Es la Belleza absoluta del Amado la que brilla bajo las formas bellas de todo lo manifestado. Él es quien atrae y roba los corazones (Lāhiyi, *El jardín del misterio*, pp. 362-363).

Lo que roba el corazón, es decir, la «luz manifestada», se conoce en el simbolismo del sufismo amoroso persa como el «joven cristiano/a» (*tarsā bache*)⁷:

*El ídolo, la joven cristiana, es la Luz manifestada,
que se manifiesta en el rostro de los ídolos.*

(*El jardín del misterio*, p. 494)

Los otros sentidos simbólicos que los sufíes consideran para la expresión el «joven cristiano/a» son: las afluencias espirituales (*wāred*) que descienden sobre el viajero desde lo Invisible; el resultado de [la experiencia] del estado espiritual de la teofanía del Amado de una forma absoluta [es decir, tanto de la Belleza como de la Majestad divinas]; y también el maestro perfecto, es decir, la luz divina que brilla en el ser del maestro perfecto.⁸

Shabestari describe la experiencia del encuentro con su maestro en los siguientes versos:

*Al alba entró por mi puerta esa luna
y me hizo reconocer el sueño de la negligencia.
Su rostro iluminó el retiro de mi alma,
a través de él vi qué era [realmente] yo.
Cuando contemplé su bello rostro,
salió un suspiro del fondo de mi alma.*

(*El jardín del misterio*, pp. 499-500)

Como la contemplación visionaria de la Belleza divina origina ebriedad espiritual en el sufí, normalmente atribuyen al «joven cristiano/a» la cualidad de vender vino, cualidad por la que esta expresión alude también al maestro perfecto, pues él llena la copa del corazón del discípulo con el vino del amor divino.

*Cuando aquella luna vio que,
ante su rostro [iluminado] como el sol,
había abandonado toda esperanza en mi alma,
llenó una copa que me dio a beber
cuya agua prendió fuego en mí.
Y me dijo: “Ahora, con este vino sin color ni olor,
lava toda imagen en la tabla de la existencia”.
Tras apurar por completo esa copa pura,
caí ebrio en el polvo.
Ahora, ni estoy en mí, ni no estoy;
no estoy consciente, ni lánguido, ni ebrio.*

(*El jardín del misterio*, pp. 502-503)

La contemplación visionaria de este «ídolo cristiano» por el maestro Ruzbahān va acompañada de una conver-

sación en la que expresa puntos sutiles del amor. El ídolo de Ruzbahān es también de luz y lo denomina la «amada de bella figura» (*lo'bat-e chini*), como sinónimo de la expresión el «bello ídolo» (*bot-e chagal*) que en la literatura persa, desde los tiempos antiguos, era el patrón de la belleza.

En su libro *El jazmín de los enamorados*, Ruzbahān escribe:

Vi entonces ante mí a una «bella figura» (*lo'bat-e chini*) cuya gracia y hermosura sometían al coqueteo del amor a todos los seres de este mundo [...]. Perplejo, miré hacia ella, rasgué el velo del pudor del rostro del ascetismo y, con lengua enmudecida, le dije:

*¡Oh tú!, a la que Dios ha moldeado de luz;
¡Oh tú!, por cuyo reflejo del rostro,
el demonio [se vuelve tan bello] como el ángel.
¡Oh tú!, por la que el tiempo es siempre festivo y año nuevo.
¡Oh tú!, de cuya bella cara la tierra es el espejo.*

Ella, altiva, me regaló con su atención y me dijo: «¿Qué mirada es esa tuya? ¿[acaso no sabes] que en el sufismo mirar hacia otro que Dios representa infidelidad y peligro [de interferencia del *nafs* (alma baja) y sus placeres]...?».

Desde mi corazón encantado le dije: «Para los enamorados gnóstico y los gnósticos enamorados, ¡oh bella imagen!, eres eminentemente digna, incluso si no participas con nosotros del vino del amor en la asamblea del raptó». Ella me contestó: «Apartarse del mundo divino es una falta de negligencia. Hacer de mí el objeto de tu contemplación sería el lugar de tu pérdida, ¿acaso has perdido el camino [de la prudencia]?».

Yo dije: «En el camino del amor son muchos los perdidos [...]; dime, tal como eres en la mirada de Dios, ¿quién eres?».

Ella dijo: «Yo soy el secreto de la Divinidad (*lābut*) [oculta en el seno de la forma humana], sin el equívoco de la encarnación [de lo Divino] en el ser humano. Y la belleza del ser humano es el reflejo de la Belleza de la Divinidad. Conmigo comienza la creación y en Dios halla su culminación [...]. Y [entonces] percibí el misterio de la Belleza divina en la imponente hermosura de la naturaleza innata de la imagen de barro de aquella bella novia» (*El jazmín de los enamorados*, pp. 13-14).

La bella amada advierte al maestro contra los placeres del alma baja y le explica que para lograr la visión de Dios en su forma debe mirarla con los mismos ojos de Dios, ya que en ella reside el misterio de Dios, y que no debe permitir que el *nafs* y sus bajos placeres interfieran en esta visión.

Ruzbahān continúa: «Después de esto, me dijo para ponerme a prueba: “¡Oh sufí!, en ese amor [divino], ¿qué tiene que ver este amor [humano]?”».

Dije: «El amor [humano es precisamente] el principio de aquel amor [divino]. Aquel amor [el amor divino], tanto para el novicio como para el avanzado, [sumergidos] en la ebriedad del amor divino, [aparece] necesariamente disfrazado (*eltebās*) [de una forma bella]». (*El jazmín de los enamorados*, p.16)



A continuación, para demostrar la validez de sus palabras sobre la relación del amor hacia lo creado con el amor hacia Dios, el maestro cuenta la historia de José y la mujer de Putifar, así como la tradición sagrada donde se dice: «Quien ama a Dios, en Dios y por Dios, ama cualquier forma bella», y las palabras del Zolnun Mesri (m. 245/859): «Quien disfruta de la intimidad de Dios, ama cualquier cosa bella, cualquier sonido armonioso y cualquier fragancia agradable».

Las palabras de Shabestari sobre su encuentro con su maestro y las del Ruzbahān sobre su contemplación visionaria de la teofanía del Amado bajo la forma humana demuestran que la Belleza divina en su más alta perfección se manifiesta en el espejo de una criatura con atributos humanos. Por esta razón, Ruzbahān termina su conversación con aquella bella amada hablando del amor humano.

Además, Ruzbahān define los conceptos del sufismo: el recorrido (*soluké*) y el rapto (*jazbah*) en el contexto del amor. Sobre el recorrido escribe: «El amor humano es la escalera hacia el amor divino [...]. Lee los libros en los que se consignan los recuerdos de los profetas para que entiendas que en el amor esta opinión no es algo erróneo y que en el amor divino nos resulta imposible cruzar el torrente de la Unicidad divina sin pasar por el puente del amor humano. Los profetas y los amigos de Dios, en [su experiencia del] amor humano, están libres de toda sospecha asociada a las concupiscencias de la naturaleza carnal. Este es un punto sutil que, en materia de amor, conoce bien la gente [que experimenta la manifestación de la Divinidad bajo el] disfraz [de algo creado][...]. Los relatos del amor de Layla y de Maýnun, de Ýamil y de Bosaina, etc., son bien conocidos por los sabios y los eruditos. Los conocedores de la gnosis saben que este sentimiento de afinidad, este amor puro, está por encima de la sospecha ligada a la naturaleza carnal. También les sucedió a algunos grandes maestros en la gnosis que, en los inicios de su viaje en la Senda, el ave de sus almas fuese atrapada en el lazo del amor humano» (*El jazmín de los enamorados*, pp. 18-19).

En resumen, este amor divino es fruto de la voluntad de Dios y la persona no tiene volición alguna en ello. Cuando Dios quiere llevar a alguien hacia Su amor, primero le hace saborear el amor humano.

Al definir el rapto, Ruzbahān escribe: «Ocurre que algunos de los elegidos de entre los testigos de la Unicidad divina son, desde el principio, raptados por la visión de la Belleza de Dios sin intermediario alguno [la belleza de la criatura]. Sin embargo, esto es algo muy raro».

Para Ruzbahān, el amor es la más corta y más segura vía para alcanzar la meta del sufismo. Daryush Shayegan escribe: «El credo del amor para Ruzbahān y para los maestros y poetas de la tradición sufi persa es la base fundamental de toda búsqueda gnóstica. Henry Corbin considera esta vía como una de las singularidades del sufismo persa»⁹. En esta Senda no se habla de moradas y de prácticas como la abstinencia, el ascetismo, la mortificación, la pobreza, los conceptos de lo lícito y lo ilícito de

Contigo siempre

Ven y sálvame de todos tus cuerpos, de la música,
del vino sangre, de los pájaros imposibles
que alborotan estas riberas y que no entiendo,
de este río furioso del que hiciste mi vida.
Sálvame tú, pena preciosa, en la quietud sálvame,
y dame quietud, que más ya no puedo.
Eres excesiva; el amor me dejó sin fuerzas,
¿quién sobrevive a tanta mudanza? Ven entonces,
mi niña cruel, y dame casa donde entregarme
muerto; venga ya a mí el cuarto de paredes vivas,
el silencio exquisito, una vela inextinguible,
los muros como mapas con tus nombres trazados
para recordarte siempre libre de disfraces,
desnuda, siempre tendida, yo siempre en tus labios,
ahora murmuras, ahora besas, soplos de luz,
satisfecho pavor, contigo siempre.

—Luis Carrero

la ley religiosa, etc. Para el credo del amor, el amor, que es una gracia y favor de Dios, es el único factor que atrae y rapta al alma del viajero desde el mundo de la naturaleza material al mundo de la Divinidad. Porque no hay fuego más ardiente que el amor para que calcine y borre la yoidad del discípulo. El bienamado, como objeto del amor, es un símbolo epifánico (*mazhar*) de la manifestación de Dios ya que, como dice Ruzbahān: «El que fue regalado con la dicha de las luces del amor y fue embellecido con el privilegio de la Belleza divina, encontró una elevada posición en las moradas del corazón de la gente de la Verdad. Por ello se dice de aquel que por la Belleza divina es acogido por todos los corazones, que es la finalidad de Dios en la tierra, el amado de Dios entre los hombres.» (*El jazmín de los enamorados*, p. 28). A tal persona se le conoce también como el ídolo, el bello amado, el Hombre perfecto, el maestro perfecto, etc.

El maestro Ruzbahān, al igual que otros maestros, como 'Attār (m. 617/1220) que habla de las siete ciudades del amor, considera diferentes etapas para el amor y, al determinar estas etapas, dibuja el proceso del amor de los sufíes. Él escribe: «Has de saber, oh viajero del amor, que existe un preludio del amor. El amor empieza con la atracción que conduce a la devoción (*erādat*), luego al servicio (*jedmat*)¹⁰, luego a la armonización (*movāfeqat*) [con el Amado], luego al agrado (*rezā*). Su realidad es el afecto-amoroso (*mahabbat*). Este procede, por una parte, de los favores [que uno recibe] del Amado y, por otra, la consideración [en la que se tiene] al Amado. El primer [tipo de afecto-amoroso] es el de los creyentes comunes y el segundo pertenece a los elegidos. Cuando [este



agrado] alcanza su perfección se convierte en un anhelo (*shoq*) ardiente y, cuando domina hasta el punto de inundarlo todo, toma el nombre [específico de] amor (*'eshq*)» (*El jazmín de los enamorados*, p. 23).

En el capítulo tercero de su obra, el maestro determina otra condición para que el buscador pueda alcanzar el comienzo de esta Senda de los elegidos. Apoyándose en el versículo coránico: *A quienes hayan creído y obrado bien, el Compasivo les dará amor* (19,96) y también en el dicho: «El amor está en el corazón de los creyentes», considera que sólo la gente piadosa, los que creen en Dios y obran bien, pueden ser bendecidos con la dicha del amor de Dios. En otras palabras, la primera morada del credo del amor es la última y más alta morada de la fe y de la virtud. Aunque este amor es una gracia divina que otorga Dios, es, sin embargo, un cazador que elige su caza de entre los creyentes virtuosos. Como dice un proverbio sufi: «El amor es algo que llega, pero sólo llega al corazón despierto».

Ruzbahān opina que la semilla de este amor, el origen de este afecto-amoroso, es la Belleza divina. Considera dos patrones para la Belleza. Uno es el ser humano y, apoyándose en la tradición: «Dios creó al hombre (Adán) a Su propia imagen», considera que Adán, el ser humano, es el mismo Dios revestido con el ropaje de la existencia [fenoménica]. El maestro escribe: «El Ave del jardín de la preeternidad había quedado oculta en el nido del Acto [la criatura, el ser humano] por el velo del acto creador. Se había vestido con el ropaje: *Hemos creado al hombre dándole la mejor complejión* (Qo 95,4). Esta es la vestidura de la gracia y la Belleza. La gracia de: *Os ha formado armoniosamente* (Qo 40,64 y 64,3) y la Belleza del sentido interior de esta expresión: «Dios creó al hombre (Adán) a Su propia imagen». La creatividad del Creador se había reintegrado en el mismo Creador» (*El jazmín de los enamorados*, p. 12). En este contexto, el maestro escribe en relación al instante de la creación de Adán: «Cuando los espíritus santos [los ángeles] tuvieron noticias de la creación de Adán, fueron a la corte del Poder y contemplaron a este príncipe recién llegado desde la preeternidad. Involuntariamente se arrojaron al suelo postrándose ante él, porque vieron que su luz era de la Fuente de la Belleza divina». Igualmente, cualquier ser humano en este mundo tiene oculta en sí la luz de aquel Amado preeterno, de modo que los enamorados contemplan esa luz del Amado preeterno en los de bello rostro. En este contexto, cuanto más bello es uno más refleja aquella luz.

Otro patrón de esta Belleza es la belleza del mundo, de todas las cosas existentes en este mundo. El maestro opina que, salvo el ser humano, todo lo bello en este mundo lo es porque es paradisiaco. Este paraíso es aquella misma corte del Poder donde los ángeles contemplaron la Belleza del Amado preeterno bajo la forma de Adán. Para el maestro, la diferencia entre la belleza del ser humano y la belleza de las demás cosas reside en que la hermosura del ser humano «es el reflejo de las luces de la teofanía de la Esencia sagrada de Dios, mientras que la hermosura de las demás cosas es fruto de la belleza del Acto de Dios». Ruzbahān explica que lo que origi-

na el amor divino es la visión de la Belleza manifestada en el ser humano, mientras que lo que genera la fe es la contemplación de la belleza en el mundo. De ahí que la visión de la belleza del mundo (el Paraíso) sea el deseo de los ascetas y la visión de la Belleza en el ser humano sea el objeto de la visión de los enamorados.

El maestro continúa con una bella explicación en la que define lo que es considerado como algo feo y su comparación con lo que es bello. Explica que la belleza es el espejo de la gracia de Dios y lo feo es el espejo de Su cólera. En este contexto, lo bello es el medio de conocer a Dios y lo feo es el medio de no conocimiento de Dios. Al mismo tiempo, define la cólera de Dios como estar atrapado en el lazo de la yoidad individual, ya que lo que nos impide lograr la visión y el conocimiento de Dios es precisamente esta yoidad relativa nuestra, este individualismo y egoísmo del ser humano. Como dice un proverbio sufi: «Entre tú y Dios no hay otro velo que tu propio yo». De ahí que ver fealdad en el mundo sea algo relativo, y su relatividad siga subsistiendo mientras uno se relacione con el mundo desde detrás del velo de la yoidad, del egocentrismo, ya que, en realidad, la fealdad no posee una existencia real e independiente en sí. El maestro escribe: «Si algún charlatán objeta que lo que se manifiesta en el rostro del ser humano es lo mismo que lo que se manifiesta bajo la forma cuya fealdad causa rechazo, es que no es consciente de la maravillosa creación inicial ni de la posteridad que le sigue. Tú no hagas caso a los hechizos de ese imprudente, ni a su impostura, ni a sus sofismas y a sus absurdos discursos, pues todo ello carece de sentido. Sin embargo, los testigos de la Unidad divina saben que la fealdad es algo relativo, pues en la Esencia del Eterno no hay fealdad. No obstante, la forma de Su cólera le da [a lo creado, a tus ojos,] los rasgos de la fealdad, mientras estás bajo el velo de tu yoidad; si sales de tu yoidad, se aparta el velo de la cólera y sólo ves lo Eterno en su estado puro. Pero, en [el Ser de] lo Eterno no hay signo del no-ser [el ser fenoménico]; [por ello] con los ojos simples [los ojos físicos] no puedes ver lo absolutamente Eterno» (*El jazmín de los enamorados*, p. 43).

Al mismo tiempo, Ruzbahān advierte del peligro que existe en el camino del amor humano. Él considera que la afinidad entre la gente es una necesidad natural del ser humano; sin embargo recuerda que: «El espíritu pasional ha sido hecho connatural con el espíritu animal y, en el basurero de los malos temperamentos, toma el color de esos temperamentos. La seducción que siente por vivir en compañía no es sino la atracción de la concupiscencia y la excitación de la naturaleza material. Para las almas ciegas la afinidad humana sólo existe por medio de la naturaleza carnal, porque estas personas no entran en la morada de la dicha [del amor] sino a través del amor hacia una forma material. Su inclinación es tan sólo la activación de sus pasiones sensuales. Cuando contemplan la forma exterior de los seres bellos, su ojo no ve más allá de la apariencia. De la hermosura del Acto divino, del color del Atributo divino, de la teofanía de la Esen-



cia —cosas que están todas ellas en la jaula del cuerpo humano, sin que ejerza la más mínima influencia [sobre ellos] el pájaro del espíritu que lo habita—, es decir, de toda esa grandeza majestuosa que aparece alrededor del ser humano, de todo ello no ven nada (*El jazmín de los enamorados*, p. 95).

Ruzbahān denomina esta inclinación carnal en el sufismo amoroso como el «politéismo latente» (*sberk-e jafi*) y lo considera un signo de la existencia de la yoidad en el sufi. Dice al respecto: «Este discurso no está hecho para aquel que es incapaz de ver el rubí de la mina de Dios en la mina de las personas de bello rostro. El que no es capaz de ver en sus ojos la luz de la Gloria divina, no es un íntimo entre los enamorados. Aquel que no ve el tulipán de la eterna Faz divina en el jardín de una cara bella es un extraño al amor, y el que no entiende estas palabras no es más que un insensato a los ojos de los sabios del amor (*El jazmín de los enamorados*, p. 43).

*Si Hāfez se prosterna ante ti no le reproches.
Porque el infiel del amor, oh mi bello ídolo, no tiene culpas.*
Hāfez



Notas:

1.- Las respuestas del *sheij* Mahmud Shabestari a las quince preguntas que le formula Amir Hoseini Herawi sobre los diferentes conceptos del sufismo, sobre cuestiones metafísicas, doctrinales, sobre simbolismo, etc., están recogidas en el libro *El jardín del misterio* (*Golsban-e rāz*), una de las obras más importantes del sufismo amoroso persa. Este libro, junto con el comentario más apreciado sobre él, obra de otro gran maestro, el *sheij* Mohammad Lāhiyī (m. 912/1506), ha sido publicado en lengua española por la editorial Nur, publicaciones del centro sufi Nematollāhi, Madrid 2008.

2.- Recordamos aquí que, para los grandes maestros de la tradición sufi amorosa persa, servir a las criaturas de Dios es la única forma de servir y de obedecer a Dios. En este contexto, dice el maestro Abol Hassan Jaraqāni: «El sabio se levanta por la mañana y busca aumentar su sabiduría. El asceta se despierta por la mañana y busca aumentar su ascetismo. Y Abol Hassan se despierta por la mañana y busca llevar felicidad al corazón de un hermano» (*Tazkerat-ol Olīyā*, 'Attār).

Sa'di escribe:

*La oración y el acto devocional no son
sino servir a las criaturas.
No tienen nada que ver con el rosario,
la alfombra de oración o el hábito.*

3.- Esta actitud de no despreciar ninguna fe o creencia, de no culpar a nadie con acusaciones de herejía, es una de las características más notables de la tradición sufi amorosa persa. Esta tolerancia absoluta hacia los demás es una de las características de los antecesores de los sufíes, los *javānmardān* (los caballeros, los jóvenes de espíritu), los seguidores de la teosofía de los reyes (*bekmat-e josramāni*) y, en general, de todas las escuelas de sabiduría y de las religiones arias que nacieron en el Irán preislámico, como el zoroastrismo, el mitraísmo, el maniqueísmo, etc.

Es conocido que en los centros sufíes en el Irán islamizado estaba escrito: «A quien entra no le inquietas por su fe, comparte

tu alimento [espiritual] con él». Los dichos, las obras y la poesía de los grandes sufíes y poetas de esta tradición, como Bāyazid Bastāmi, Hallāyī, Abu Sa'id, Ruzbahān, Rumi, Sa'di, Hāfez, etc., están repletos de expresiones que revelan e insisten en esta noble actitud. Todo el libro de Shabestari y, en especial, su respuesta a esta pregunta, es un claro ejemplo de ello.

4.- En realidad, el Islam, y no sólo el Islam figurado, es decir, el divulgado por los teólogos y las autoridades islámicas, rechaza en esencia la Unidad del Ser (*vahdat-e wojud*). El concepto de la Unicidad divina (*Tawhid*), tal como la utilizan los sufíes, es decir, el testimonio y la visión directa de la Unidad del Ser —en otras palabras, en toda la creación no existe sino un único Ser, que es Luz, Amor y Existencia absoluta, y todo cuanto existe son Sus manifestaciones y Sus determinaciones—, difiere radicalmente de la definición de la Unicidad divina según la doctrina del Islam, la cual es la profesión de que Dios es uno y que no hay otro Dios sino Él.

5.- Esta Alianza divina entre Dios y los hombres en la preeternidad representa uno de los conceptos más importantes del sufismo. También en la tradición zoroastriana, en el libro avéstico *Bundehe-shn*, Ormazd (Dios) pregunta a las *fravarti* (almas de los hombres al nacer) si prefieren que las haga nacer en el mundo de la materia para que combatan al *druj* (Ahriman, el mal) y lo vencan, o que las deje eternamente al abrigo de una confrontación de esta categoría. Las *fravarti* eligieron el combate sagrado, sellando de esta manera un pacto de fe con el Creador.

6.- El culto a la belleza está tan arraigado en la cultura persa, y en especial en su tradición sufi, que incluso en el siglo II/IX apareció en Shirāz una orden sufi de seguidores del maestro Abu Holmān Shirāzi, conocidos como los Holmāniān, compuesta por viajeros de carácter agradable y con un gusto extraordinario que, siguiendo a su maestro, dondequiera que veían un rostro u otra cosa bella, se prosternaban ante ella y la adoraban. Abu Holmān predicó su camino más allá de las fronteras de Irán, llegando hasta Damasco. Esta orden sufi perduró hasta el siglo XII.

7.- En la lengua persa no existe género.

8.- Para más información sobre los sentidos gnósticos que los sufíes atribuyen a esta expresión, véase el libro del Dr. Javad Nurbakhsh *El Simbolismo sufi*, tomo 2, p. 252. Editorial Nur, Madrid 2004.

9.- Henry Corbin. *La topographie spirituelle de l'Islam iranien*. Daryush Shaegan, p. 358 (edición persa). Éditions de la Différence. Paris 1990.

10.- Véase la nota: 2.

Referencias:

—*El jardín del misterio*. Mahmud Shabestari. Editada por el Dr. Javad Nurbakhsh. Nur, publicaciones del centro sufi Nematollāhi, Madrid 2008.

—*El jazmín de los enamorados* ('*Abbar-ol 'āsbeqin*). Ruzbahān Baqli. Editada por el Dr. Javad Nurbakhsh. Publicaciones del centro sufi Nematollāhi, Teherán 1970.

—Henry Corbin. *La topographie spirituelle de l'Islam iranien*. Daryush Shaegan, p. 358 (edición persa). Éditions de la Différence. Paris 1990.

