



'Eyn-ol Qozāt Hamadāni:

El caballero (*ḡawānmard*) martirizado

Terry Graham



El Profeta dijo que el Islam es una religión del exilio y nadie pudo manifestarlo mejor que el principal discípulo de Ahmad Qazāli, 'Eyn-ol Qozāt Hamadāni, el segundo de los tres grandes mártires del sufismo clásico —después de Mansur Hallāy (m. 309/922) y antes de Yahyā Sohrawardi (más conocido como el *sheij* de la iluminación) (m. 587/1191), ambos compatriotas suyos. En contraste con sus compañeros mártires, había alcanzado la cúspide de los logros sociales y había llegado a ser juez Shāfi'iya (una de las cuatro escuelas jurídicas islámicas) del nivel más elevado —al igual que Ḣoneid (m. 297/910), maestro eminente y uno de los teóricos principales del sufismo— pero, a diferencia de Ḣoneid, no ocultaba la realidad sufí por temor a la sociedad sino que la proclamaba, al igual que Hallāy, el inconformista discípulo de Ḣoneid.

Sin embargo, a diferencia de Hallāy, la motivación de 'Eyn-ol Qozāt no era el rapto divino ni el ir más allá de su ser, sino una naturaleza noble y apasionada que le llevaba a sobrepasar los límites del compromiso con los principios. De hecho, fue el exponente por excelencia del «exilio» del Islam evocado por el Profeta, lo que es, de hecho, el culto a la consciencia de los sufíes. El libro mismo que escribió en prisión, en el que expone sus puntos de vista, se titula *Shakwa al-qarib* (*La queja del exiliado*). El significado de «exilio» en este contexto es, por supuesto, la lejanía del seno de la Unidad Divina, la obligación de morar en el mundo material o, por cierto, en cualquier

plano de la existencia que esté apartado de la presencia directa de lo Divino.

Abol Ma'āli 'Abdollāh Hamadāni, nació en el año 492/1098 en Hamadān, la ciudad más antigua del centro de Irán. Su tatarabuelo 'Ali Miyānagi (Miyānaji en árabe) había emigrado de la ciudad de Miyāna hacia el norte, hasta la famosa ruta de la seda que une China con Europa. No se sabe por qué la familia eligió Hamadān para asentarse, pero está claro que ellos y sus descendientes se sentían en su hogar en esta ciudad barrida por el viento.

Hamadān, la antigua Ecbatana (Ha[m]gmatana), capital del imperio medo en el siglo VI a.C., se extiende por un altiplano situado a la sombra de los picos gemelos del monte Alvand y es la ciudad más fría de Irán. Es una ciudad de clima estimulante, muy apreciado por 'Eyn-ol Qozāt, al igual que por su conciudadano el maestro y poeta Bābā Tāher Hamadāni (m. 410/1020), conocido como el desnudo (*'Oryān*) por su austeridad en las heladoras nieves invernales. De hecho, el entusiasmo de 'Eyn-ol Qozāt por estas frías alturas se pone de manifiesto en un vibrante poema a Māwashān, un altiplano al pie del Alvand, un lugar que servía de parada a las caravanas procedentes de Bagdad antes de que bajaran a la ciudad de Hamadān.

Por frío que fuera el lugar en el que creció, fue el heredero y el exponente más destacado de la escuela del sufismo amoroso persa más caluroso, de la que su maestro Ahmad Qazāli (m. 520/1126) es uno de los maestros



más eminentes¹; no sorprende, pues, que siendo tan apasionadamente receptivo a las enseñanzas de su maestro, esto le condujera a sacrificar por ello incluso su propia vida. Tenía un carácter inclinado a una fidelidad extrema hacia los principios, algo característico de su familia; su abuelo Abol Hasan 'Ali (m. 441/1049), también juez de Hamadān, fue martirizado antes que él, asesinado durante sus oraciones matinales y su padre también murió de muerte violenta, aunque en circunstancias más oscuras.

Fue, en una de sus cartas, el primer escritor sufí que se atrevió a citar por su nombre el tratado doctrinal censurado de Hallāy, el *Tawāsin* (Massignon 1982, II, p. 165), aludiendo a un comentario de su maestro en el sentido de que uno debería aprender de Iblis (Satan) sobre la adhesión a la Unidad Divina². Esto demuestra la audacia de la que era heredero tanto por su sangre como por su espíritu: el legado de un carácter osado por parte de su padre y de su abuelo y el de una doctrina atrevida expuesta por su maestro, por el maestro de su maestro, Abu Bakr Nassāy Tusi (m. 487/1094) y por el maestro de éste, Abol Qāsem Korrakāni (m. 450 ó 469/1058 ó 1076), todos ellos procedentes de la vibrante región del Jorāsān (noreste de Irán), semillero a lo largo de los años de las doctrinas del amor místico.

Una de las características de esta doctrina que más escandalizaba a los ortodoxos era el concepto de Iblis, que es visto como el enamorado de Dios en el sentido más puro, por su deseo de soportar la cólera de Dios por lo que no es más que una desobediencia externa en el servicio de su amor a Dios. Korrakāni se definía incluso como discípulo de Iblis, al que llamaba «maestro de los maestros» (*jāya-ye jāyagān*) y «caudillo de los marginados» (*sarvar-e mahjūrān*). (Ibíd.)

Qazālī convirtió en doctrina las enseñanzas de su maestro, pero fue su discípulo 'Eyn-ol Qozāt quien hizo una exposición más completa, especialmente en su obra *Tambidāt*, su comentario al elocuente compendio doctrinal realizado por su maestro,

el *Sawāneh al-'oshsāq* (*Las inspiraciones de los enamorados*). Massignon lo resume de esta forma tan acertada: «De acuerdo con esta enseñanza, Dios impulsa a todas las criaturas a amarlo a Él, tanto a los elegidos como a los condenados, cada uno a su manera; las denominaciones confesionales son meras apariencias; más allá de la fe y de la infidelidad está la *ejlās*, la pureza de intención de los santos hacia el Amado». (Ibíd., p. 164)

A pesar de ser un juez honorable y un respetado maestro sufí, este hombre prodigioso fue juzgado por exponer dicha doctrina y condenado por las autoridades de la Ley (*sbari'at*) para ser brutalmente ejecutado en el año 525/1131 a la edad de 33 años, los mismos que tenía Jesús cuando fue crucificado. Las circunstancias se explicarán más adelante, pero la audacia de las expresiones de 'Eyn-ol Qozāt, su caballerosidad (*jāwānmardī*)³ y su intrepidez aportan algo de luz sobre el contexto en el que se produjeron estos acontecimientos.

Debido a la escasez de referencias sobre sus primeros años, es a partir de sus primeros textos, escritos con unos veinte años, cuando nos encontramos con retazos de su vida, como cuando describe las sesiones de audición sufí (*samā*) en las que participó durante su aprendizaje. Cuenta, por ejemplo, en el *Tambidāt*: «Estábamos reunidos mi padre y yo, junto a un grupo de eminentes personajes de nuestra ciudad, en la casa del sufí Muqaddam [uno de sus discípulos]. En un momento dado, comenzó la sesión de audición (*samā*) y Bu Sa'id Termezi [otro discípulo] cantó unos versos» (Farmanish 1959, p. 54). Habla luego de una sesión en la que recordó a Hallāy: «Rezo por ser martirizado como él en el transcurso del *samā*. ¡Ay, cuánto queda aún!... Sé que os estáis preguntando qué clase de oración se puede decir durante el *samā*» (Ibíd.). A continuación, explica que sus oraciones no son sino los versos extáticos de Hallāy. Por tanto, ya tenía un cierto sentimiento de su destino paralelo al de Hallāy, desde una edad muy temprana, al menos desde que finalizó su recorrido de la Senda e inició la etapa de su vida

como guía y maestro en la década final de su corta vida.

Por referencias en sus escritos, sabemos que se formó para su profesión de jurista en un seminario dirigido por la escuela Shāfi'ya de jurisprudencia. Además de su formación legal, está claro que era un gran erudito, con conocimientos en los campos de las matemáticas, la literatura, la transmisión de las tradiciones proféticas (*ahadis*), la teología, la filosofía y la doctrina sufí.

En su apología, la *Shakwa al-qarib*, escrita en vísperas de su ejecución, describe de este modo la situación a la que llegó a la edad de veinte años: «Realmente, este campo [el de la literatura], por atractivo que pueda resultar para la naturaleza humana, por delicadamente que acaricie al oído, incluso en la madurez, lo aparté y me despedí de él. Buscaba las ciencias religiosas y recorría la Senda del sufismo. ¡Qué atroz es para un sufí apartarse de algo, volver después a ello e implicarse en ello incondicionalmente!» (Hamadāni 1981, p. 33)

Esta afirmación aporta nuevas pruebas al hecho de que con veinte años estaba ya muy versado en la doctrina y en la práctica del sufismo y sugiere que consideraba que se había limitado, hasta ese momento, a meros escauceos y que había llegado el momento de comprometerse seriamente.

Continuó sus estudios de teología hasta los veintidós años, concentrándose en ello por encima de todo lo demás. Al no hallar en ella ni soluciones ni consuelo, llegó a un punto en el que, tal como lo describe en el *Zobdat al-haqāyiq* (*La quintaesencia de las realidades*): «Las bases de las diferentes sectas y escuelas de pensamiento acabaron confundiendo en mi mente. Me sumergí en un abismo que no puedo describir en pocas palabras y que no aportaría nada positivo a la mayoría de la gente por escucharlas... Esta crisis me mantuvo en un estado de agitación y confusión. Perdí toda capacidad de disfrute, hasta que el Guía de los confundidos me mostró el camino en el valle de la perplejidad y en Su munificencia me ayudó. Al final, con el favor de Dios,

emprendí el estudio de los trabajos del honorable [Abu Hamid] Muhammad Qazālī (hermano de Ahmad y famoso teólogo), lo que me salvó del desastre en este tremendo aprieto. Estuve aproximadamente cuatro años estudiando su obra, durante los cuales contemplé grandes maravillas que me sirvieron para librarme de la falta de fe, de la desviación, de la perplejidad y de la ceguera» (citado en la introducción a Hamadāni 1962, p. 48).

A esas alturas, parece que ya se había relacionado con al menos dos maestros, el *sheij* Baraka Hamadāni y Muhammad b. Hamuya Ŷowayni (m. 617/1220). Ambos son mencionados en cartas de 'Eyn-ol Qozāt y citados en las reseñas que sobre ellos realiza 'Abol Rahmān Ŷāmi (m. 898/1492). El primero parece que fue un hombre del pueblo, posiblemente analfabeto y con seguridad alguien que hablaba únicamente el dialecto local, sin conocimiento ni del árabe ni del persa culto. De él, 'Eyn-ol Qozāt dice en una carta: «Del Qorán no conoce de memoria más que la *Fatiha* y unas pocas suras cortas [en otras palabras, lo necesario para la oración obligatoria diaria] y sólo puede recitarlas a duras penas. No conoce nada de gramática árabe. Y a decir verdad, no puede ni siquiera contar una simple tradición profética, ¡incluso en el dialecto de Hamadān! Pero sí estoy seguro de que es perfectamente consciente del verdadero significado del Qorán, algo de lo que yo, en comparación con él, sé muy poco y no lo bastante como para hacer ni una exégesis ni cualquier clase de interpretación correcta. Todo lo que he aprendido de él ha sido estando a su servicio» (Hamadāni 1998, p. 51).

Por supuesto, su humildad es auténtica y expresa además su devoción hacia este maestro que, sin ninguna pretensión por enseñar, fue capaz de llevar a un discípulo tan erudito hasta una etapa crítica en su desarrollo espiritual; un maestro para el que aprender no era importante, un aprendizaje que el mismo 'Eyn-ol Qozāt veía como un impedimento si no se tiene cuidado (véase la discu-

sión de los expertos en el Qorán que se debate en las cartas siguientes).

Cuenta en otra carta: «Me dijo mi maestro Ahmad Qazālī que Abol Qāsem Korrakāni nunca dijo “Iblis”. Si mencionabas este nombre, siempre se refería a él como el “maestro de los maestros” y el “caudillo de los marginados”. Cuando le conté esto a Baraka, dijo que “caudillo de los marginados” era mejor que “maestro de los maestros”» (Ŷāmi, p. 420).

Entre sus amigos sufíes, 'Eyn-ol Qozāt menciona en sus cartas a otro maestro con pocos estudios, el *sheij* Fatiha. Cuenta que el *sheij* Baraka decía que Iblis afirmaba: «En el mundo, Fatiha es incluso más despreciado que yo, que ya es decir». Tras esta alusión a la humillación de ese sufí en lo mundanal, 'Eyn-ol Qozāt indica en otro lugar lo sublime de su estado espiritual: «Cuando los maestros son perfectos, saben qué morada puede finalmente alcanzar cada discípulo, y muchos han oído a Fatiha decir qué estado alcanzaría éste o aquél» (Ibíd.).

Es muy probable que 'Eyn-ol Qozāt fuese iniciado y formado espiritualmente por Ŷowayni, o quizás por Baraka. Ŷāmi deja bastante claro que Ŷowayni fue su maestro antes que Qazālī, lo cual tiene sentido pues era obvio que había avanzado lo necesario para tener el conocimiento interior que demuestra en el *Zobda*, así como para poder completar el recorrido del camino en el poco tiempo que estuvo con Ahmad, un trabajo de toda la vida para la mayoría de aquellos que finalmente son capaces de completar esta tarea, la más difícil de todas.

Según Ŷāmi, 'Eyn-ol Qozāt equi-para a Ŷowayni con los hermanos Qazālī en cuanto a sus conocimientos tanto exotéricos como esotéricos; por otra parte, elogia su nivel como maestro de la Senda y le atribuye un importante tratado sobre sufismo (Ibíd., p. 418).

Ŷowayni era discípulo de Abol Hasan Busti, de quien hay citados dos estrofas en el *Tamhidāt* a modo de exposición concisa de la doctrina secreta de los sufíes del Jorāsān:

'Eyn-ol Qozāt: *el caballero martirizado*

*Vimos la constitución del universo
y la realidad del mundo,
y nos liberamos cómodamente
de la causa y del efecto.*

*Sabe que la luz negra está más allá
del «misterio del lā»⁴.*

*Nosotros hemos ido aún más allá de ella,
[donde] ya no quedó ni eso ni aquello.*
(Hamadāni 1998, pp. 119 y 248-249)

Busti fue, a su vez, discípulo de Abu 'Ali Fārmazi (m. 477/1084) quien, junto con el ya mencionado Nassāy Tusi, fue uno de los dos principales maestros de Ahmad Qazālī. Puesto que todos ellos procedían del Jorāsān, la formación sufí que recibió 'Eyn-ol Qozāt estuvo marcada por los principios de la gnosis y de la antigua caballería (*javānmardī*) de esa región.

Las circunstancias de su experiencia con Ahmad están relatadas en el *Zobda*, en el que cuenta: «Cansado ya de la jerga de las ciencias formales, comencé a estudiar las obras del honorable Abu Hamid Qazālī, a las que dediqué cuatro años. Una vez que obtuve lo que buscaba en ellas, pensé que realmente había alcanzado mi objetivo [...] y prácticamente me detuve en mi búsqueda, conformándome con lo que había conseguido. Permanecí así durante un año.

Entonces, llegué a mi ciudad, Hamadān, mi señor y maestro, el honorable anciano, el guía, el rey de la Senda Ahmad Qazālī —¡Dios le bendiga!— y, al cabo de veinte días como discípulo, Algo se me apareció e hizo que nada quedara de mí y de mi búsqueda salvo Ello, nada excepto la voluntad de Dios. Ahora no tengo otra ocupación que buscar el anonadamiento en ese Algo. Si viviera tanto como Noé y no buscara ese anonadamiento, no habría conseguido nada. Es ese Algo el que tiene a todo el universo bajo Su dominio. No he posado mi mirada en nada en que no vea Su semblante. ¡Que no haya un momento en el cual mi inmersión en Ello no se vea aumentada!» (Ŷāmi 1991, p. 418).

El impacto en 'Eyn-ol Qozāt de este breve periodo de tiempo con Ahmad continuó resonando en los

años siguientes. Por ejemplo, en una de sus cartas determina primero tres características para la condición profética (*resalat*) de un profeta, características a las que según él también tienen acceso la gente común en general y los amigos de Dios en especial, que son: los poderes carismáticos, como por ejemplo los milagros, resucitar a los muertos, etc; la contemplación visual y directa del mundo futuro, después de la muerte; y finalmente, ser capaces de ver en vigilia, tanto de forma directa como de forma imaginal (*mesālī*), los eventos del mundo Invisible que la gente común sólo percibe en el sueño. En esa misma carta, describe a continuación, como ejemplo, el mismo relato del *samā* que antes hemos mencionado: «Estábamos reunidos mi padre y yo, junto a un grupo de eminentes personajes de nuestra ciudad, en la casa del sufi Muqaddam [uno de sus discípulos]. Nosotros, [sumergidos en el raptó y en la presencia de Dios] danzábamos y Bu Sa'īd Termezi recitaba unos versos. Mi padre, había permanecido de pie en un rincón y nos miraba. De repente se echó a llorar y dijo que había visto al maestro Ahmad Qazālī danzando con nosotros. Describió la forma en la que estaba vestido e hizo una demostración de sus movimientos. Y mi padre estaba despierto, y ni yo ni los demás asistentes habían presenciado esa visión». Luego continúa: «En un determinado momento del *samā*, Bu Sa'īd, en su ardor y en su agitación interior, gritó: “¡Quiero morir!”. Dije yo: “¡Muere pues!”. Cayó desvanecido al suelo. El incrédulo muftí [el juez supremo de la ciudad], que estaba presente en el lugar, dijo: “Puesto que puedes hacer que los vivos mueran, ¿puedes luego resucitarlos?”. Yo le pregunté: “¿Quién está muerto?”. Contestó: “El juez Mahmud”. Rogué entonces: “¡Señor!, ¿devuelve la vida al juez Mahmud!”. Al cabo de un momento, volvió a la vida» (Hamadāni, 1998, p. 375).

Pocas veces encontramos relatos de milagros en primera persona, algo que suele corresponder a hagiógrafos de generaciones posteriores, pero el hecho de que 'Eyn-ol Qozāt relate esta historia personal de este modo



indica que fue un suceso real en lo que a él respecta. El tema no es dar muerte o devolver a la vida; con su escueto relato viene a señalar que, desde el punto de vista sufi, estaba hablando desde un estado de ausencia de ego, del yo propio, en el cual los actos de muerte y de resurrección son actos de Dios a través de un ser humano perfecto.

El *Zobda*, escrito en 516/1122, el año en el que 'Eyn-ol Qozāt se hizo discípulo de Ahmad, parece representar las primeras reflexiones sobre

su resolución y su inspiración recién encontradas, mientras que el *Tambidat*, escrito en 521/1127, cinco años más tarde y uno después de la muerte de Ahmad, parece ser el fruto del asentamiento de las perfecciones inculcadas durante el tiempo de asociación con el maestro, y señala a un escritor que habla desde un plano de consciencia más elevado que cuando escribe el trabajo anterior.

En el *Zobda* está en el umbral de un estado de consciencia recién adquirido, en el que trata de sumergirse

totalmente, un sumergimiento para el que considera necesaria «una vida potencialmente tan larga como la de Noé» para poder lograrlo, aunque sólo precisó cinco años o menos, según lo indica su punto de vista como realizado mostrado en su último libro, donde ya se presenta como un agente que trae la vida y la muerte.

Mientras que las exposiciones y las afirmaciones del primer libro tienden a ser teóricas, las expresiones del segundo no surgen del intelecto o de la experiencia empírica, sino de una fuente más profunda, una fuente que sólo el hombre realizado puede alcanzar. Es más, lo que en el *Zobda* es exposición, en el *Tambidāt* es enseñanza, como se muestra en el siguiente pasaje: «Ah, querido, debes ver las acciones que atribuyes a otro-que-Dios como figuradas, no como Reales. Sabe que el Agente Verdadero es Dios. Cuando el Qorán afirma: *Di: "El ángel de la muerte, encargado de vosotros, os llamará..."* (32,11), debes saber que es figurado. La Realidad de esto es: *Dios llama a las almas cuando mueren* (39,42)» (Ibíd., p. 419).

Esta es una instrucción de maestro a discípulo. Tal como lo entienden los sufíes, cuando se expresan palabras así, cuando surgen de los labios de un maestro al hablar directamente a su discípulo, van acompañadas de una proyección espiritual al corazón del discípulo, de modo que si las recibe literalmente de todo corazón, generan una energía expansiva en lo más profundo del ser del oyente.

En los escritos de 'Eyn-ol Qozāt hay varias referencias a trabajos realizados en su periodo más racional, previo al *Zobda*, libros que no han sobrevivido pero que menciona en el *Shakwa* y de cuyo contenido da alguna indicación. Estas obras de juventud reflejan su interés por las ciencias que estudiaba en aquel momento, entre ellas dos dedicadas a la teología y a cuestiones doctrinales y tres a la literatura y a la retórica. Estos años dedicados a estos conocimientos, durante los cuales puso a punto su prosa tanto en árabe como en persa, idiomas ambos que acabó por dominar, dieron sus frutos pues prepararon el camino para sus escri-

tos sobre el sufismo, unas obras que representan una de las expresiones más brillantes en ambos idiomas de estos temas. Una prueba adicional de su destreza es la forma en la que intercala la poesía en sus disertaciones en prosa, eligiendo los versos apropiados en ambas lenguas.

Obras de 'Eyn-ol Qozāt

De las cuatro obras principales que se pueden atribuir de modo fiable a 'Eyn-ol Qozāt, la primera es el *Zobdat al-haqāyeg*, escrito en árabe en 516/1122. En el último libro, el *Shakwa*, se refiere ambiguamente a una obra que afirma haber escrito «cuando tenía unos veinte años» que cita profusamente al precisar sus puntos de vista, tanto como respuesta a sus acusadores como para dar un instructivo resumen de la naturaleza del sufismo. Está claro que por mucho que estuviera implicado en las ciencias mundanales su principal interés fue siempre el sufismo.

Aunque hacia el final del *Shakwa* dice específicamente que escribió el *Zobda* a la edad de veinticuatro años, mencionándolo por su nombre (Hamadāni 1981, p. 75), Arberry aporta pruebas suficientes como para establecer casi definitivamente que se trata del tratado sin título que acabamos de mencionar y que esta discrepancia se debe al hecho de que lo cita de memoria y no como una referencia de un texto que tuviera a mano (Arberry 1969, Ap. A, pp. 94-96).

En este sentido, el *Shakwa*, escrito cuando se acercaba el final de su vida, sirve como una reafirmación del *Zobda* y lo hace cuando había encajado de una forma coherente sus puntos de vista sobre el sufismo. Haciendo de la necesidad virtud, transformó lo que supuestamente era una defensa de su postura en un elocuente manifiesto a favor del sufismo dirigido a las generaciones futuras.

El *Tambidāt* fue su segundo trabajo y lo completó cinco años más tarde, en el 521/1127. Está escrito en persa y es un comentario del *Savāneh* (*Las inspiraciones de los enamorados*), escrito igualmente en persa por su maestro. Es una obra monumental de primer

orden que sirve como desarrollo adicional de las inspiraciones que le llegaron a lo largo de su recorrido de la Senda, increíblemente breve pero enormemente productivo. A pesar de su modesto título —*Tambidāt* significa prolegómeno, con lo que parece indicar que lo que tiene que decir no supone una enseñanza plenamente desarrollada sino simples notas introductorias—, esta obra tiene una extensión mucho mayor que el original que comenta. Su maestro le devuelve el favor escribiendo un elocuente tratado dedicado a su discípulo principal, el *Resālat al-'ayniyya*.

Todas las epístolas de 'Eyn-ol Qozāt están escritas en persa y cubren el periodo 517/1123 a 525/1131, en otras palabras, desde poco después de finalizar su recorrido por la Senda de la mano de Ahmad Qazāli hasta su muerte. Sus primeras epístolas, en este caso propiamente cartas y de las cuales solamente se conserva una, parecen formar parte de la correspondencia con su maestro, quien se había afincado en el cercano Qazwin, lo que permitía una respuesta relativamente rápida para aquellos tiempos. Esta carta se ha compilado con ocho de Qazāli, lo que indica que debió haber otras muchas dirigidas a su maestro pero que no han llegado hasta nuestros días (véase Pourjavadi 1978, *passim*).

Sin embargo, la mayoría de sus epístolas fueron escritas bien para exponer elementos de la doctrina o bien como enseñanza general para sus discípulos. Muchas de ellas fueron distribuidas por un discípulo suyo llamado Ahmad, hijo de un amigo, quien al haberlas copiado facilitó que su conservación fuera más segura. Es interesante señalar que sus principales acusadores en Bagdad fueron principalmente árabes, por lo que probablemente no tuvieron conocimiento del contenido, mucho más impactante, de sus cartas en persa y del *Tambidāt*. Si en razón del contenido relativamente inocuo del *Zobda* lo trataron ya de forma tan bárbara, ¡qué tormentos inhumanos le habrían inflingido si hubieran conocido sus textos en persa!

Por último, el *Shakwa al-qarib* fue compuesto en prisión el mismo año que la última de sus cartas, el último año, por cierto, de su vida, 525/1131. Se trata de una obra maestra de prosa en árabe, con numerosos versos intercalados, de los que es autor en muchos casos, y que incluye no sólo evocaciones paisajísticas como las anteriormente mencionadas sino versos graciosos de autores del momento, como el cínico al-Ma'arri, el dionisiaco Abu Nawas o los principales seguidores del bello arte de la literatura *badi'*, para el que sus compatriotas persas supieron transformar una lengua extranjera en una de las más importantes formas de expresión tanto literaria como científica.

Muestra su participación en esta tarea con una mención a un libro que había empezado a escribir, de título *al-Madjal elā l-'arabiyya wa reyādat 'olumibā l-adabiyya* (Introducción a la lengua árabe y a la disciplina de su ciencia literaria) el cual, de haber sobrevivido, habría formado parte del conjunto de gramáticas y diccionarios árabes que los iraníes desarrollaron a lo largo de los siglos desde los inicios de la conquista islámica.

Una prueba más de su dominio polifacético de una amplia variedad de ciencias son sus citas de las obras que había escrito ya, entre las que se incluye un trabajo sobre matemáticas indias. Sin embargo, su interés principal era la doctrina sufí y dedica a esta materia tres capítulos que agrega en forma de apéndice a su obra *Shakwa* (*Queja*).

Una obra que se atribuye a 'Eynol Qozāt y que aún se conserva, aunque la opinión general es que es de otro autor, es la que lleva por título *Lamāyeh* (*Manifestaciones luminosas*). La razón de esta atribución es la inclusión de referencias cercanas al corazón del maestro, pero su estilo es mucho menos elocuente y carece de la sutileza de las frases y de los giros literarios que son característicos de sus trabajos.

No obstante, contiene elementos de la doctrina del maestro, como la aceptación de la idea de la adhesión interior de Iblis a la Unicidad Divina frente a su evidente desobediencia

exterior a la orden de inclinarse ante Adán, que veía como algo que distraía su atención hacia lo otro-que-Dios, así como su identificación con Hallāy. La conclusión general es que probablemente fue escrito por un discípulo o por un admirador de los puntos de vista del maestro.

En las obras del maestro figuran tanto la doctrina convencional sobre Iblis, que se basa en la oscuridad y en la desobediencia, como la mística procedente del Jorāsān, según la cual era el parangón del *Tamhid* (la adhesión a la Unicidad Divina). Pero, aun desde el punto de vista convencional, tiene su propio desarrollo doctrinal sobre Iblis como representación de la cólera Divina; este es el caso de su disertación en el *Tamhidāt*, donde adopta la teoría mazdeísta que surge de las enseñanzas de Zoroastro y en la que afirma: «Dicen que Dios posee dos aspectos: uno es Yazdān, la Luz, y el otro Ahriman, la oscuridad. La infidelidad procede del segundo y la fe del primero» (Hamadāni 1962, p. 39).

Por otro lado, el *Tamhidāt*, escrito en persa, se compone de un conjunto de ensayos, en los que a menudo hace afirmaciones aparentemente contradictorias y que ciertamente contienen secretos de la Senda impresionantes desde un punto de vista convencional, escritos en un lenguaje impregnado de un sentimiento de confidencialidad, como si el lector actuara de confidente o como si, de hecho, fueran las palabras que el maestro confía en privado a su discípulo favorito. Al igual que en sus epístolas, bien sean cartas o enseñanzas, se aprecia un grado de intimidad en el uso del persa, su lengua materna y la de aquellos a los que se dirige, que contrasta con el árabe del *Zobdat al-haqāyeh* y del *Shakwa al-qarib*, en los que combina la elocuencia lírica con la disertación científica y que están claramente destinados a una audiencia más general.

Es necesario recordar que algunas de las obras retóricas más importantes en lengua árabe —y ciertamente las obras maestras de la lógica— fueron escritas por persas, quienes cultivaron la lengua precisamente como un vehículo tanto para los escritos

más literarios (*'elm-e adab*) como para los lógicos (*'elm-e manteq*) mientras que reservaron su lengua nativa para la poesía y para escritos más íntimos. Bien se podría argumentar que en los primeros siglos de gobierno del Islam, al que los persas aportaron su milenaria experiencia de administración sofisticada, fueron ellos los que moldearon el árabe, una lengua usada hasta entonces exclusivamente para la poesía y para las escrituras sagradas, como el idioma por excelencia para la ciencia y para la discusión formal. En contraste con el latín de los europeos occidentales de la Edad Media, franceses, ingleses, alemanes, españoles o italianos, un lenguaje que no era sino la sombra del idioma retórico y poético de la antigua Roma, el árabe de los primeros siglos del Islam fue desarrollado hasta su máxima expresión por no-árabes, principalmente persas, y esto no sólo para la poesía y la retórica, sino también para el tipo de ciencia y de filosofía en la cual los griegos habían ido más allá que los latinos.

El Shakwa al-qarib (La queja del exiliado)

Así, en contraste con los libros escritos en persa, el *Shakwa al-qarib* es una obra coherente única escrita en árabe, que explica de forma resumida de qué trata básicamente el sufismo y está dirigida al público en general, entre los que se encontraban los que acusaron al maestro, lectores sin duda del tratado.

Después de un preámbulo lírico y nostálgico, el grueso del ensayo está dedicado a expresar de forma resumida el significado del sufismo. Comienza con una declaración sobre el Islam y sobre el papel del Profeta y sus compañeros, y da ejemplos sobre la capacidad de intuición de Abu Bakr, de 'Omar, de 'Osmān y de 'Ali sucesivamente. Esto servía tanto para establecer la ortodoxia de sus credenciales ante sus acusadores, movidos bien por un pensamiento fundamentalista o por una hipocresía cínicamente manipuladora, como para demostrar los poderes que acompañan a los sufíes, entre quienes incluía a

De tu amor hay tanta gracia en mi alma y en mi cuerpo,
 como si dijeras que Tú eres el enamorado y yo el amado.
 Sé que aquello es una equivocación, pero déjame
 que pierda mi vida en que Él soy yo.

—*Lawāyeh*, 'Eyn-ol Qozāt
 —Traducido por Carlos Diego

los cuatro primeros compañeros. A continuación, empieza a desarrollar un tratado sobre doctrina sufí tan instructivo como el mejor, que comienza con una referencia cortés a sus acusadores:

«Un grupo de clérigos contemporáneos —quiera Dios otorgarles logros espirituales, facilitar su camino a la bondad en este mundo y en el del más allá, borrar de sus corazones toda duda y duplicidad y proporcionarles rectitud e integridad en sus asuntos— han extraído textos de un tratado que escribí cuando tenía unos veinte años y los han utilizado para plantear algunas acusaciones hacia mí. Mi propósito al escribir el tratado fue dar una explicación sobre los estados que los sufíes afirman experimentar. La manifestación de estos estados pertenece a una etapa [de desarrollo] superior a la de la razón. Los filósofos niegan la existencia de esos estados porque están encerrados en la sima de la razón. Piensan que un «profeta» es aquel que ha alcanzado el grado más elevado de la razón, pero esta idea no tiene ningún sentido en el contexto de la fe en la condición profética. Esta última implica ciertas perfecciones que se alcanzan en una etapa más avanzada que la de la amistad con Dios (*walāyat*), la cual, a su vez, es más elevada que la de la razón. Lo que entendemos por amistad con Dios es lo siguiente: el amigo de Dios (*walī*) puede experimentar la revelación de cosas que el hombre razonador no puede concebir que sean alcanzables por medio de los atributos de la razón» (Hamadāni 1981, pp. 34-35).

El grueso del *Shakwa* es efectivamente un manifiesto sobre el sufismo

presentado bajo un aspecto científico, si bien se trata de una ciencia más allá de la razón, en contraste con las de otros campos. Tras haber analizado el concepto insólito de una forma de entendimiento que trasciende la razón, procede a bajarlo de las nubes con el propósito de «suavizar» la idea ante su ortodoxa audiencia, de modo que pueda resultarles inteligible.

Comienza señalando que cada ciencia tiene su propia terminología. Aporta ejemplos de los términos que cada una emplea, mostrando su formidable dominio de un amplio espectro de campos. A continuación, aplica sus conclusiones sobre las otras ciencias al campo específico del sufismo.

Y prosigue: «Con el término sufíes me refero a un grupo de personas orientadas hacia Dios con la máxima aspiración (*hemmat*) y cuyo destino es recorrer Su senda. Su primer método es la lucha espiritual contra el enemigo, es decir, el ego (*nafs*), y el requisito del *zeker* (recuerdo) de Dios» (Ibíd. p. 45).

Con el propósito de dar frente a su audiencia una posición oficial a la ciencia del sufismo, menciona dos de los libros más importantes sobre la materia, el *Qot al-qolub* de Abu Talib Makki (m. 386/996), la primera obra de alcance sobre este tema y el voluminoso *Ehya' 'olum al-din* de Abu Hamid Qazālī (m. 505/1111), que había sido su texto de referencia en el momento en el que se estaba apartando de las otras ciencias y dirigiéndose hacia el sufismo.

Después de haber establecido que cada ciencia tiene su terminología, elige un término clave en la ciencia del sufismo, la lucha espiritual

(*mojābada*). De este modo, mientras aparenta hablar científicamente, para no dar pistas a sus acusadores más superficiales, presenta la práctica más importante de los sufíes a aquellos que pueden estar buscando el modo de ensanchar sus propias percepciones.

Afirma lo siguiente: «La lucha espiritual es un término genérico, como jurisprudencia o medicina o gramática y, como en el caso de estos otros términos, uno no lo puede entender adecuadamente si no posee un conocimiento que comprenda tanto el alcance general como sus detalles. Al igual que ocurre con estos otros términos, la lucha espiritual alude a una ciencia por derecho propio, una ciencia que uno no puede esperar entender si no es mediante un cuidadoso análisis» (Ibíd. p. 46).

Externamente, muestra el sufismo como una ciencia aceptable para el gran público, y a ser posible para sus acusadores, y, al mismo tiempo, presenta un material que puede captar la atención del buscador verdadero, el sufí potencial, si tiene la motivación interna de buscar a Dios.

Continúa diciendo: «Si uno desarrolla la lucha espiritual con el propósito de conseguir esta ciencia, el mismo proceso de su desarrollo lo hará desapegarse de todo, siempre que persista en su lucha; de lo contrario, uno es como un enfermo que puede tener todas las habilidades médicas del mundo pero que no podrá ejercer como sanador hasta que él mismo no tome la amarga medicina [para curarse]. Cuando el buscador consigue la ciencia de la lucha espiritual y la ejerce provechosamente en la Senda de Dios, Dios mismo lo guiará, dándole el conocimiento que le falta» (Ibíd.).

Después de exponer varios ejemplos y de presentar varios versículos del Qorán con el propósito de fundamentar sus afirmaciones de cara a sus acusadores, da una larga lista de nombres de grandes sufíes, como defensores de la ciencia del sufismo, para convencer a los lectores de la validez de esta ciencia desde antiguo.

Cita a numerosos expertos en la materia, dando incluso el nombre del imán Ibn Hanbal (m. 241/855),

el fundador de la escuela de jurisprudencia sunní más conservadora, a quien presenta como un participante entusiasta en discusiones con los sufíes. Es más, para demostrar los aspectos caballerescos y democráticos del sufismo, menciona a varias mujeres *sheij* con el mismo grado de autoridad que cualquier hombre

En este sentido, dice: «Varias mujeres han alcanzado el grado para guiar a otros, tanto a hombres como a mujeres. Un ejemplo de tan eminentes personas es Rābe'a 'Adawiy-ya. Antepasados tan augustos como Sofyān Surī (m. 161/778) respetaban sus consejos y esto, de hecho, se ha confirmado. En una ocasión le dijo a Sofyān: “Si no has deseado el mundo, eres un buen hombre”». (Ibíd., p. 54)

Habla de varias otras mujeres como personas versadas en la gnosis, como por ejemplo Sha'wāna Ubuliyya y 'Unayda, del puerto sirio de Taynāt (cerca de Massisa, el antiguo Mopsuestia, perteneciente hoy a Turquía). Esta última, según el autor, «tenía quinientos discípulos de ambos sexos» (Ibíd., p. 55), mientras que la primera era una persa que se había asentado en el distrito Ubulia de Basra «a cuyas reuniones asistían ascetas, discípulos y gente de corazón», a las que ella instruía «con una hermosa voz, cantando enardecedoras melodías» (Ibíd.).

Entre otras mujeres, menciona a 'Āysha de Neyshāpur (Jorāsān), que fue instruida por el eminente maestro de esa ciudad Abu 'Osmān Hiri (m. 298/910) y que, en su momento, dirigió reuniones con discípulos.

Después de citar a estas practicantes asiduas de la ciencia sufí, prosigue con la cita de una relación de autores de libros sobre la materia. A continuación, entra en un análisis detallado de la terminología de esta ciencia, sobre términos tales como anonadamiento y subsistencia, contracción y expansión, ebriedad y sobriedad, estabilización y disolución, presencia y ausencia, conocimiento y gnosis, éxtasis y revelación visionaria, estado y morada, separación y unión, reunión y dispersión, regusto y anhelo, intimidad y cercanía, teofanía y presencia, etc.⁵

En aquella época, se convirtió en habitual recoger por escrito las charlas de los sufíes. Estaban entre las más famosas las de 'Abdol Qāder Guilāni (m. 561/1166); éste, aun siendo persa como 'Eyn-ol Qozāt, hablaba únicamente en árabe, pues desarrollaba su labor en Bagdad, y se expresaba de forma más convencional, porque tenía que transigir con los Hanbalis, que le proporcionaban los lugares donde pronunciaba sus disertaciones. En sus charlas, recogidas en un compendio conocido como *Fotuh al-qayb* (*Las revelaciones de lo Invisible*), Guilāni tuvo que usar un registro más prudente, al igual que tuvo que hacerlo en sus escritos su compatriota Yoneid en la generación de Hallāy, si bien su intención era contrarrestar los efectos de los comportamientos escandalosos de sus inconformistas discípulos y mostrar a las autoridades que los sufíes también pueden ser sobrios y ortodoxos.

Mientras que Guilāni se expresó únicamente en árabe, a pesar de ser persa del norte de Irán, debido a que fue a estudiar a Bagdad y acabó viviendo el resto de su vida y desarrollando allí toda su experiencia como sufí, como discípulo primero y luego como maestro, 'Eyn-ol Qozāt solamente utilizó esta lengua en sus obras más convencionales, escritas generalmente, mientras que expresó sus afirmaciones más controvertidas en persa en sus charlas así como en el *Tambidāt*.

Epístolas

En sus epístolas, escritas en persa, plasma muchas afirmaciones audaces con el propósito de alertar a la gente sobre la hipocresía y de abrir sus corazones a la Realidad de Dios, tal como los sufíes lo contemplan. Por ejemplo, en la epístola 68 ataca la sacrosanta visión de los memorizadores del Qorán (*hāfēzān*) muchos de los cuales, dice, «conocen el árabe de memoria, pero no [conocen el sentido de los versículos] de corazón» (Hamadāni 1998, p. 50). Menciona entonces el hecho de que tres de los compañeros del Profeta, Abu Bakr, 'Omar y 'Ali, no eran memorizadores

ni recitadores del Qorán, mientras que uno de los mayores enemigos del Profeta, su tío Abu Yāhl, destacaba por su elocuente recitación del texto; un texto en el cual, por cierto, acaba siendo citado por su nombre y condenado por oponerse a su sobrino.

Es en este contexto donde 'Eyn-ol Qozāt cita al *sheij* Baraka, anteriormente mencionado, como ejemplo de alguien que no sabe recitar el Qorán, aunque conoce y vive la esencia de las escrituras.

Algunas de las epístolas son claramente cartas personales. Junto a la única carta a su maestro que se conserva, hay varias más que aparentemente son respuestas a preguntas de sus discípulos.

Hay otras que se pueden considerar casi como clandestinas (*samiẓ-dat*). Se trata de textos destinados a ser copiados y distribuidos entre los discípulos, los aspirantes y otras personas relacionadas con el sufismo, de forma clandestina para no llamar la atención de las autoridades. Se expresan en ellos los misterios de la Senda de un modo en que no pueden ser entendidos por los no iniciados, según afirma en el *Shakwa*.

El editor de sus epístolas, Munzawī, dice: «Puesto que no tenía permiso para dirigirse al público desde lugares como los púlpitos o los *mibrab* (nichos de las mezquitas desde las que el orador se dirige a la audiencia a su mismo nivel, a diferencia de la posición elevada de los púlpitos), tenía que transmitir su mensaje mediante cartas personales dirigidas a grupos de personas concretas» (Hamadāni 1998, III, p. 33).

Como señala Munzawī, hay ocasiones en las que el propio 'Eyn-ol Qozāt especifica que ha escrito epístolas sobre temas concretos; por ejemplo, al menos siete sobre la intención espiritual (*nīyyat*), al menos trece sobre la expresión «Dios es Grande» (*Allāh-o akbar*), añadiendo además en una de las primeras: «...y aún no he terminado con la primera palabra!», y cuatro más sobre los Atributos divinos. En su décima carta sobre el corazón, confiesa que apenas ha hablado sobre el primero de sus principios. En otra dice: «El año pasado escri-

bí treinta epístolas sobre la cercanía [a Dios]» y, en el comienzo de otra, dice: «Esta es la decimoséptima carta en la que me hubiera gustado hablar sobre la *Fāṭiba*, pero quisiste setenta y tantos capítulos sobre la fe» (Ibíd.).

Varias de sus cartas personales fueron dirigidas a miembros del poderoso clan Aluha, al que pertenecían algunos de sus discípulos. Eran personajes importantes, tanto de la escuela de jurisprudencia Shāfi'ya y de la escuela de teología Ash'arita como de diversos gobiernos de la época, especialmente de la capital, Bagdad, así como de Hamadān y de Ispahān. El entrelazamiento de las disputas políticas con los intereses de ese clan y las consideraciones ideológicas del shāfismo, el intento de conseguir una mayor libertad de expresión y de movimientos para los sufíes y el hecho de que los promotores de las diferentes posiciones teóricas fueran discípulos o asociados de 'Eyn-ol Qozāt, fueron las razones que provocaron su ejecución, junto con siete de sus compañeros.

Circunstancias de la ejecución de 'Eyn-ol Qozāt

Como juez Shāfi'ya y miembro de una familia influyente, 'Eyn-ol Qozāt tenía muchos amigos en posiciones elevadas tanto en Hamadān como en Bagdad, capital del califato. Fue precisamente su conexión con la gente importante la que, curiosamente, le acarreó los problemas. Uno de los más importantes entre esos personajes fue el jefe del influyente clan Aluha de Esfahān, Ahmad Mostawfi (m. 527/1132), tesorero del sultán selyúcida Muqis ad-Din Mahmud II (r. 511/1118-525/1131), que era discípulo, confidente y partidario entusiasta del maestro en la capital. Influido por los consejos de su maestro espiritual, Mostawfi propició que la corte se implicara en actos de beneficencia, como la construcción de orfanatos y el establecimiento de un servicio de ambulancias.

El maestro habría encontrado apoyo entre los defensores de los puntos de vista de Hallāy, en el centro del poder de Bagdad, entre

los miembros de la familia del califa y del sultanato selyúcida. Una de las figuras clave en este entorno era la tercera esposa del poderoso sultán Malekshāh (r. 465/1072-485/1092). El propio monarca era un admirador de los maestros sufíes y se dice de él que acompañó al antes mencionado Bābā Tāher, contemporáneo de 'Eyn-ol Qozāt, cuando pasó por Hamadān.

El título de la poderosa reina era Tarkān Jātun, como el de la mayoría de las mujeres de su rango, y su nombre era Safariyya. Además, las conexiones de su poderosa familia se extendieron hasta ella al convertirse en la madre del último sultán poderoso de la dinastía selyúcida, el vigoroso e inteligente San'yar (r. 511/1118-552/1157). Fue una gran benefactora de los sufíes y patrocinó la construcción de varios *jānaqāh* (centros sufíes). Cuando la reina murió, en el año 515/1121, el maestro de 'Eyn-ol Qozāt, Ahmad Qazālī, ofició el funeral. En el año siguiente, inició e instruyó a 'Eyn-ol Qozāt, posiblemente en su viaje de regreso a Hamadān.

El auspicio de la sultana permitió a Ahmad residir en el palacio de su nieto Mahmud II, mientras duró su reinado, y estar con sus discípulos en el *jānaqāh* Beh-ruz (nombre persa que significa el nuevo día) de Bagdad, que era una de sus donaciones. Allí era donde Ahmad podía leer libremente fragmentos del *Tawāsīn* de Hallāy, mientras hacía sus recorridos dando charlas. En definitiva, el sultán Mahmud II podría haber sido un simpatizante de la escuela del amor místico que había defendido Hallāy y de la que eran seguidores Ahmad y 'Eyn-ol Qozāt.

Sin embargo, las circunstancias iban a ir en contra de 'Eyn-ol Qozāt, al quedar el sultán debilitado tras la muerte de su poderosa madre y a merced de las voces más insistentes de su corte.

El hecho de que la capital de verano del sultán Mahmud estuviera en los saludables climas montañosos de Hamadān, llevó a toda la corte y sus intrigas a las cercanías del hogar de 'Eyn-ol Qozāt; entre los miembros de la corte estaba el tesorero Qiwam

ad-Din Abol Qasim Dargazini (m. 527/1132), quien a falta de control por parte del sultán estaba virtualmente a cargo de todo y, como rival de Mostawfi, era en consecuencia un enemigo natural de 'Eyn-ol Qozāt. Tenía, por cierto, Dargazini una personalidad tan poderosa y una presencia tan imponente que incluso el poeta Sanāi (m. 525/1131), cuando se ganaba la vida escribiendo panegíricos en la corte antes de convertirse al sufismo, escribió una oda en su honor.

La atención de 'Eyn-ol Qozāt hacia sus discípulos y sus charlas a grupos de buscadores, organizadas por personas interesadas, muchas de ellas importantes y residentes en el oeste de Irán y el norte de Irak, lo hacían viajar muy a menudo. Probablemente, la muerte de Ahmad hizo que muchos de los discípulos de éste se unieran a él. Muchos sentían una verdadera ansia por sus enseñanzas y algunos por su guía. Estaba tan solicitado allá donde fuera que podía impartir incluso siete u ocho sesiones por día; caía luego exhausto y necesitaba uno o dos meses para recuperarse. Esta es la razón por la que eran necesarias sus cartas, realmente enseñanzas «multicopiadas», a fin de soslayar la obligación de estar en muchos sitios a la vez.

Fue en el transcurso de un viaje para dar unas charlas en Bagdad cuando conspiraron contra él y lo arrestaron. A pesar de ser un hombre de prestigio pero sin ambiciones políticas, fue arrastrado al ámbito del debate político. Al tener discípulos de noble carácter, como el tesorero Mostawfi y el señor feudal Shirgir, se vio inevitablemente implicado en las disputas que tenían éstos con personajes ambiciosos y menos íntegros. Añádase esto a su doctrina poco convencional y se llega a una situación lista para estallar.

Al sentir que tenía los días contados, utilizó el tiempo en prisión para escribir su apología, realmente, un manifiesto doctrinal, tal como se ha comentado previamente, y una explicación impercedera del sufismo. Después de unos meses fue puesto en libertad y enviado a Hamadān, pero sus enemigos aún no habían

acabado con él. Los clérigos conservadores de Bagdad lo habían hecho encarcelar por herejía, pero era ahora Dargazini, que antes había actuado simplemente atendiendo a las presiones del clero de Bagdad, quien tenía la iniciativa para promover sus propias estrategias políticas. Fue él ahora, en cambio, quien ejerció su influencia sobre el clero local de Hamadān para que promulgaran una sentencia canónica (*fatwa*), condenando al maestro por herejía. Esta actuación sentó las bases para que presionaran al sultán, que debería haber sido un defensor natural del maestro, para que firmara el decreto de ejecución.

La ejecución de 'Eyn-ol Qozāt tuvo lugar en la noche del día en que el sultán llegaba a Hamadān para su estancia veraniega, el 23 del mes de ŷumāda II del año 525, 23 de mayo de 1131. En su despiadado esfuerzo para eliminar del ámbito político el círculo de fervientes sufíes discípulos del maestro, Dargazini hizo que unos cuantos de los notables del lugar, incluido el eminente barón (*atabeg*) Shirgir de Abhar, todos ellos discípulos o simpatizantes del maestro, fueran colgados con él en su *jānaqāh*.

El trato que recibió el maestro fue particularmente brutal, pues no fue simplemente colgado sino que fue torturado y quemado vivo en el patíbulo.

San'yar, tío de Mahmud y gobernador del este del imperio desde 491/1098, el año en que nació 'Eyn-ol Qozāt, era un firme defensor de Ahmad Qazālī, así como de su notable discípulo y del derecho de éste a expresar su posición doctrinal, pero no fue hasta entrado aquel año cuando fue capaz de arrebatarle poder a Mahmud, mediante un tratado que acababa con la soberanía de éste último en el oeste, y consolidar su vasto dominio, desde Irak hasta Asia Central.

Puede que fuera en previsión de su pérdida de poder para dañar a 'Eyn-ol Qozāt, por lo que Dargazini forzó a Mahmud a firmar su ejecución y la de sus compañeros, antes de la toma de poder por San'yar mediante un tratado en cuyas negociaciones había intervenido el propio ministro.

Este asunto confirmó su maldad y también lo que preveía, pues si bien consiguió sus objetivos inmediatos, fue ejecutado al año siguiente por San'yar, esencialmente para poner freno a sus malvadas conspiraciones y a su lucha por el poder, pero vengando así el asesinato de 'Eyn-ol Qozāt.

El legado de 'Eyn-ol Qozāt no tiene el alcance del de Hallāy, pero se extendió hasta lugares tan remotos como la India, en donde su espíritu imbuyó a los sufíes Chishti. Su persona ha sido tan importante para ellos que el sexto y último de los grandes maestros fundadores de la orden Chishti, Giusudarāz (m. 1422), escribió un comentario sobre el *Tambidāt* y uno de sus *shej*, Mas'ud Bakk, siguió tan a conciencia la línea de 'Eyn-ol Qozāt que lo condujo a su propia ejecución en Delhi en 800/1397.

En muchos sentidos, 'Eyn-ol Qozāt es más accesible para la gente común que Hallāy, al ser una persona con la que uno puede identificarse más fácilmente. Dejando aparte su prodigioso dominio de un gran número de conocimientos y su elocuencia para expresarse en prosa y en poesía, tanto en persa como en árabe, tuvo una vida fundamentalmente convencional hasta el final; podemos por ello apreciar el coraje de sus convicciones y su generosidad de espíritu en un plano humano, algo que Hallāy parece haber trascendido en su éxtasis, lo que le coloca, como a Jesús, fuera de nuestro alcance. Se puede argumentar que 'Eyn-ol Qozāt sufrió más padecimientos en el patíbulo que los otros dos, al estar éstos más fuera de sí.

Con su formación en la caballería (*ŷawānmardī*) y en el amor místico del Jorāsān, estaba preparado para hacer frente a la mayor de las pruebas en este mundo, la de la muerte del ego y la vuelta a la vida en Dios.



Notas

1.- Ahmad Qazālī, hermano del gran teólogo y sufí Mohammad Qazālī, más conocido como al-Gazal. Su obra maestra, un tratado sobre el Amor divino titulado *Savāneh*, las

inspiraciones de los enamorados, está publicado, en versión bilingüe español-persa, por Editorial Nur, 2005.

2.- Para más información sobre el punto de vista de los sufíes acerca de Satán, véase el libro de Dr. Javad Nurbakhsh, titulado *El gran Satán (Una visión sufi del ángel caído)*. Editorial Nur. Madrid, 2006.

3.- *ŷawānmardī* (la caballería espiritual). Los *ŷawānmardān*, textualmente los «hombres jóvenes» (los eternamente jóvenes, los jóvenes de espíritu), eran los seguidores de la teosofía de los antiguos sabios persas, llamada teosofía de los reyes (*bekmat-e jorawānī*), en el seno del Islam.

4.- *Lā* significa no. Es la primera palabra del testimonio de la fe musulmana: *No hay otro dios sino Dios*. Los sufíes, al utilizar este *lā*, se refieren a la primera parte de este testimonio: «*No hay otro dios*» que es la negación de cualquier otra divinidad.

5.- Se remite al lector, en relación con las definiciones y las explicaciones correspondientes a estos términos, a las obras del Dr. Javad Nurbakhsh y en particular a *Simbolismo sufi*, 8 vols. de los cuales están ya publicados en español los 5 primeros, y *Gnosis sufi*, vols. I y II, ambas publicadas por Editorial Nur, Madrid.

Bibliografía

—Arberry, A. J., 1969. *A Sufi Martyr: The Apologia of 'Ayn al-Qudāt al-Hamadāni*. Trad. con notas introd. Londres: Geo. Allen & Unwin.

—Farmanish, R., 1959. *Sharh-e abwāl wa āsar-e 'Eyn-ol Qozāt... al-Miyānaji al-Hamadāni*. Teherán. Āftāb.

—Hamadāni, 'E., 1962. *Tambidāt*. Ed. 'A 'Usayrān. Teherán: Manuchihi.

—Hamadāni, 'E., 1981. *Shaqwā al-qarib*. Ed. y trad. (del árabe al persa) por Q. Ansāri. Teherán: Manuchihi.

—Hamadāni, 'E., 1998. *Namahā-ye 'Eyn-ol Qozāt Hamadāni*. 3 vols. Ed. Munzawi, 'A. y 'Usayrān, 'A. Teherán: Itillā'āt.

—Massignon, L. 1982. *The Passion of al-Hallāj: Mystic and Martyr of Islam*. 4 vols. Bollingen Series CVIII. Trad. del francés: H. Mason. Princeton: Princeton University Press.

—Pourjavady, N. (ed.), 1978. *Mukātabāt-e Jāyah Ahmad-e Qazālī bā 'Eyn-ol Qozāt Hamadāni*. Teherán: Khānaqāh-i Ni'matullāhi.

—ŷāmi, A., 1991. *Nafahāt al-ous*. Ed. M. 'Abidi. Teherán: Itillā'āt.