



# Sufismo: La senda del amor desde sus orígenes

Mahmud Piruz

## *Segunda parte: La experiencia de Dios en la senda del amor*

*Aún el fuego [sagrado] persa no se ha extinguido.*

(Ahmad Qazāli, *Motātebat*, p. 26)

Como se dijo anteriormente, con la conquista de Irán, el Islam no sólo se encontró con una de las más grandes civilizaciones de aquella época sino que, gracias a la «teosofía de los reyes» y a la interpretación mística que sus seguidores, conocidos como los *yāwānmardān* (los caballeros, los hombres jóvenes de espíritu), hicieron de los versículos coránicos y de las tradiciones proféticas a partir de su propia teosofía, surgió en su seno una corriente mística que fue pronto rechazada por el Islam oficial.

En su *Divān*, Hāfez (m. 791/1389) escribe:

*Dije [al maestro]: “El vino y el manto sufi  
no son conformes con la ley islámica”.*

*Contestó: “Son prácticas pertenecientes  
al credo del anciano de los magos”.*

El maestro de la Orden Nematollāhi, el doctor Javad Nurbakhsh, en un capítulo de su libro *En el camino sufi*, titulado «La caballería y el sufismo», escribe:

En el Oriente Medio previo al Islam, la tradición de la caballería (*yāwānmardi*) había educado a personas a quienes se les conocía como *yāwānmardān*. La tradición de la caballería estaba fundada sobre los valores de la generosidad, el altruismo, el sacrificio, el auxilio a los oprimidos y desamparados, la compasión hacia las criaturas, el mantenimiento de la palabra dada y, finalmente, la humildad; cualidades que, más tarde, en el sufismo, se convirtieron en las virtudes de los hombres perfectos. Además de estos nobles atributos, propios de un ser humano digno de tal nombre, los *yāwānmardān* estaban comprometidos con un código ético y unas costumbres que representaban el propósito de la caballería. Cuando se produce la aparición del Islam, estos hombres lo asumen como su



religión y lo integran en su tradición de la *ḡawānḡardi*. El sufismo fue así fundado sobre los pilares del Islam y de la caballería, y la ética de la *ḡawānḡardi* constituyó la base de las prácticas y las costumbres de los sufíes en sus centros o *jānaqāh*. (Nurbakhsh 1998, p.11)

Esta tradición de *ḡawānḡardi* — que los investigadores occidentales como Henry Corbin traducen como «la caballería espiritual»— no sólo dio origen a la corriente sufí en el seno del Islam, sino que influyó de forma

dente cercano en los hábitos de los ascetas maniqueos, quienes, a través de una vida errante, eremítica y de alejamiento de todo placer material, buscaban reencontrarse con el Fin supremo, la «Luz», concediendo gran importancia a los cantos y a la música. Said Naficy, en su obra *La fuente del sufismo en Irán*, escribe:

Los famosos *jānaqāh* (centros de reunión de los darwish) del Imperio Otomano, llamados también *zāwiah* y *ribāt* en la España musulmana y en África del Norte, son réplica exacta

Los dichos paradójicos de Bāyazīd obtuvieron ya en su época una amplia difusión en Iraq, y pronto ejercieron una influencia cautivadora en las mentes de los estudiosos de la senda espiritual de la Unidad divina y de los buscadores que aspiraban a entender el sentido de la «Unidad del Ser» (*wahdat-e woḡud*). En particular, sus ideas afectaron profundamente al pensamiento de Abol Qāsem Ḣoneid (m. 298/910), Abu Nasr Sarrāy Tusi (m. 378/988), Zolnun Mesri (m. 245/859) y muchos otros, alentándoles a escribir extensos comentarios



*Ceguera de amor. Cortesía de Jimena Lagunilla Reijerink*

decisiva en la formación y en el espíritu de las órdenes de caballería cristianas, en las cuales una institución meramente militar adoptó el código de comportamiento caballeresco, lo que tendría una influencia decisiva en la cultura de la Europa de la época. Como escribe G. Schmidt en su obra *The influence of the Islamic world on European civilization*, «ésta fue la más importante contribución de Persia a la civilización europea».

Las prácticas ascéticas y de renuncia de los sufíes de las primeras generaciones, aunque comunes a muchos de los movimientos místico-ascéticos, encontraron un prece-

de los centros maniqueos, denominados con ese mismo nombre persa.

Fue precisamente Irán, y más específicamente la comarca del Jorāsān, la cuna de las primeras corrientes sufíes. Desde allí se transmitieron hacia el sudoeste hasta Bagdad y la misma Arabia. Entre los grandes maestros representativos de la Senda en el Jorāsān de aquellos primeros días del Islam, figuran algunos de la talla de Abol Fazl Qassāb Āmoli (s. X-XI), Abu Sa'īd Aboljeir (m. 440/1049), Abol Hasan Jaraqāni (m. 425/1034), Bāyazīd Bastāmi (m. 261/874), o Ebrāhim Adham (m. 160/776).

sobre sus dichos<sup>1</sup>.

Desde los primeros siglos, prácticamente todos los desarrollos importantes en la historia del sufismo temprano están relacionados con la Gran Persia —la cual no se limitaba geográficamente a las fronteras del Irán actual, sino que incluía también Mesopotamia, además del ámbito descrito en la nota previa. En el siglo III/IX, se desarrolla en Bagdad una escuela de sufismo paralela a la de la Jorāsān, conocida como la escuela de Bagdad o escuela de la sobriedad (*sabn*), frente a la escuela de la ebriedad (*sokr*) de Jorāsān. Sin embargo, esto no representaba dos formas di-

ferentes o escuelas del sufismo, persa y árabe, ya que la gran mayoría de los maestros de la escuela bagdadí eran realmente de origen persa, como Abol Qāsem Yōneid (máxima autoridad de esta escuela), Abol Hosein Nuri (m. 295/908), Abu Bakr Shebli (m. 334/945) y, por supuesto, el sufí más conocido en Occidente, Mansur Hallāy (m. 309/922), originario de la provincia de Fārs en el sur de Irán<sup>2</sup>.

La influencia de los maestros de Jorāsān sobre los de Bagdad llegó a tal extremo que Seri Saqāti (m. 251/865), uno de los grandes representantes de esta escuela, diría: «Mientras este Conocimiento permanezca en Jorāsān, permanecerá en los demás lugares; cuando desaparezca de allí, desaparecerá de todos los lugares».

El sufismo persa puede compararse a un árbol inmenso, con sus raíces y sus ramas extendidas desde Albania a Malasia y que expande su sombra sobre todas las tierras entre ambas regiones. Sin embargo, la tierra desde donde este árbol creció era la tierra de Persia.<sup>3</sup>

Ibn Batutah, el famoso viajero marroquí del siglo XIV, después de nombrar en las memorias de sus viajes un gran número de órdenes y de centros sufíes en Egipto, escribe: «... en cada lugar hay un centro perteneciente a una Orden sufí determinada, y la mayoría de sus sufíes son 'ajām (persas)...». Él mismo fue iniciado en Jerusalén por un maestro sufí llamado el *sheij* Abu 'Abdol Rahmān ibn Mostafī, originario del norte de Irán.

Sobre la transmisión de esta teosofía en el seno del Islam, Sohrawardi nombra en su obra *Al-mashāri' wa l-mutārahāt* a cuatro maestros sufíes iraníes de los primeros siglos tras la aparición del Islam que fueron representantes de esta teosofía antes que él:

La luz arrasadora que lleva a la muerte menor [la muerte iniciática]: el último que habló válidamente de ella en Grecia fue el eminente sabio Platón. Entre los grandes hombres que han confirmado haberla experimentado está Hermes, cuyo nombre se preserva en la historia. Entre los pahlavis [los antiguos sabios persas] estaba el señor del clan Kyumars

y los miembros de su dinastía, Feyrdun y Kai Khosro. En cuanto a las luces del recorrido de la senda en nuestros tiempos, la levadura de los pitagóricos llegó al hermano de Ajmim [Zolnun Mesri]. De él, pasó al viajero de Tostar [Sahl Tostari] y a sus seguidores.

El fermento de los *Josrawāni* [seguidores de la teosofía de los reyes], en su recorrido por la senda, llegó al caminante de Bastām [Bāyazīd], después al caballero de Bayzā' [Hallāy] y luego a los viajeros de Āmol [Abol Abbās Qassāb] y de Jaraqān [Abol Hasan Jaraqāni].

La levadura de los *Josrawāni* llegó a unirse con el fermento de una senda que provenía de los seguidores de Pitágoras, de Empédocles y de Asclepio, en la lengua de los que conservan la palabra [tanto] en occidente [Grecia] como en oriente [Irán]. Finalmente, alcanzó a un pueblo que habla a través de la «*sakina*» [la Paz que se alcanza al experimentar la Presencia divina]. (Sohrawardi 1976, pp. 502-503)

Después de la aparición del Islam, esta teosofía siguió creciendo y madurando en su seno, de tal forma que la gnosis del Islam floreció con las obras de los grandes maestros sufíes o, lo que es lo mismo, con la teosofía de los reyes. Como dice una poesía sufí:

*Al principio el fuego del amor  
no era tan ardiente,  
mas, a través de los siglos,  
cada uno le añadió su aliento.*

## Dios para el sufí

¿Qué es Dios para los sufíes? Los sufíes, como descendientes o guardianes de la teosofía de los reyes, creen en la Unidad divina del Ser. Según ellos, «en toda la existencia no hay sino un único Ser verdadero y éste es Dios, todo Amor, Luz y Ser Absoluto. Y todo lo existente no son sino Sus determinaciones y manifestaciones». En palabras del maestro Shāh Nematollāh Wali (m. 834/1431):

*De un extremo a otro, la creación,  
y todo lo existente en ella,*

*reflejo es de un solo rayo de luz  
surgido de la faz del Amado.*

Los sufíes dicen: «La existencia subsiste gracias a la Existencia de Dios, todo lo que existe es reflejo de Su Ser. Sin Él, todo se reduce a la nada, es el mismo no-ser».

Para un mejor entendimiento de la Unidad divina del Ser, los sufíes ofrecen varios ejemplos. He aquí algunos de ellos:

Si comparamos al Ser Absoluto con un océano, las olas de este océano representan a las criaturas, unas criaturas cuya realidad interior no es sino el agua y sus imágenes relativas y temporales, las de las olas. En cada instante, la imagen externa de la ola se desvanece, sin embargo, su realidad más íntima que es el agua, permanece eternamente. Mientras el ser humano tiene enfocada su atención en la imagen de la ola, no tiene conocimiento alguno del agua; cuando esta atención desaparece, no queda nada sino el agua. Shāh Nematollāh Wali escribe:

*La ola, el océano y la espuma  
los tres son uno y lo mismo.  
No hay sino un único Ser,  
desde lo ínfimo hasta lo inmenso.*

Podemos también comparar al Ser Absoluto con la luz y a Sus determinaciones con la sombra. Mientras que la sombra sea sombra, no sabrá nada de la luz. Cuando la luz se aleja de la sombra, ésta, siguiéndola, se expande más y más. Por eso, quien camina hacia la Verdad con sus propios pies, no sólo no la alcanza, sino que éste mismo caminar le demuestra que la Verdad se le aleja; a no ser que la luz misma se acerque a la sombra e, iluminándola, elimine la oscuridad.<sup>4</sup>

En relación con esto, el maestro Maqrebi (m. 810/1408) escribe:

*Nadie recorre con sus propios pies  
la senda que lleva hacia el Amado,  
sino que camina con Sus pies  
quien va hacia Su morada.*

Finalmente, si imaginamos al Ser Absoluto como un punto, toda la creación será el conjunto de líneas

e imágenes dibujadas por el movimiento de este punto. Aunque en apariencia poseen existencia propia, se trata de una existencia relativa y, en realidad, todas las imágenes que contemplamos no son más que un sólo punto. El Sheij Mahmud Shabestari (m. 740/1339) escribe en su libro *El jardín del misterio*:

*Todas estas imágenes de un "otro"  
fruto son de tu imaginación,  
pues el círculo es  
el mismo punto en movimiento.*<sup>5</sup>

### *La experiencia de Dios en el sufismo amoroso persa*

Ahora bien, ¿cómo se puede llegar a lograr la experiencia de Dios, a realizar esta experiencia interior de la Unidad divina del Ser?

Los sufíes consideran que es por medio de la *Tariqat*, la Senda, como el sufí puede llegar a conseguirlo. La Senda sufí es un camino práctico de realización del ser humano, fundamentado en la relación entre maestro y discípulo, mediante la cual éste es guiado en su viaje interior hacia la Verdad Absoluta. Aun cuando los maestros han insistido en que lo que se puede expresar con palabras no es sufismo, podemos decir que el sufismo es caminar con los pies del amor desde uno mismo hasta Dios, desde el ser relativo hasta el Ser Absoluto.

El Dr. Nurbakhsh escribe:

El sufí, al principio de la Senda, se proclama enamorado de Dios, de ahí que le preparen un programa pensado para un enamorado. El maestro de la Senda diseña para el enamorado las dos tareas siguientes:

Primera: se le enseña al sufí que, como un enamorado ocupado continuamente con el recuerdo de su amado, debe permanecer en todo momento sumergido interiormente en el recuerdo de Dios, para que de esta forma se aleje, poco a poco, del recuerdo de sí mismo.

Segunda: hemos dicho que todo cuanto existe es una manifestación del Ser Absoluto, y así como el sufí ama a Dios, también debe amar a Sus manifestaciones. En otras palabras,

el sufí en su interior está sumergido en el recuerdo de Dios y en el exterior ama y sirve a todas las criaturas.

De ahí que el programa para que el sufí alcance la Unidad Absoluta sea, de un lado, el *zeker*, el continuo recuerdo de Dios, y de otro lado, el servicio, el amor y la compasión hacia las criaturas, sin ninguna expectativa de recompensa, ni proveniente de Dios ni de las criaturas.<sup>6</sup>

Pero ¿qué es el *zeker* y de qué forma actúa? El *zeker* consta de varios Nombres divinos que el discípulo recibe de su maestro en el momento de su iniciación y que debe repetir en su corazón de una forma específica para, enfocando la totalidad de su atención en su sentido íntimo, intentar sumergirse en él. Ruzbahān Baqlī (m. 606/1209) escribe sobre la realidad interior del *zeker*: «*Zeker* es una luz emanada de la manifestación de Dios que con su pureza tira del corazón de los sufíes hacia el Bienamado».

En cuanto a su forma de actuar, si imaginamos al ser humano como un puñado de barro el *zeker* sería como una rosa que ponemos en contacto con este puñado de barro, de modo que, poco a poco, el barro va perdiendo su olor y su color y toman el aroma y el color de la rosa.

El Dr. Nurbakhsh, hablando de los efectos del *zeker*, escribe:

El *zeker* hace desaparecer cualquier velo levantado en el corazón por el dominio de los deseos y las ataduras del ego (*nafs*). Con la disminución de la opacidad del corazón, los velos caen y la luz del *zeker* brilla sobre él [...]. Con el agua del *zeker* se alejan del corazón la crueldad y la agresividad y surgen en él la ternura y la delicadeza. (Nurbakhsh 2001, p. 51)

Y también:

El *zeker* que el maestro inculca a su discípulo, aleja a éste, poco a poco, de su propio recuerdo, de su propia autoadoración, para sumergirlo en el recuerdo de Dios, en la adoración de lo Divino. Como dice una poesía sufí:

*Tanto he pensado en Ti  
que mi ser cambió por Tu ser;*

*paso a paso te acercaste a mí  
poco a poco me alejé de mí.*

Por otro lado, el *zeker* es en realidad una relación interior entre el maestro y su discípulo, mediante la cual, el discípulo fortifica su devoción hacia el maestro y atrae la atención interior de su maestro hacia sí mismo, obteniendo así la ayuda y la aspiración interior (*hemmat*) que necesita en su viaje y estableciendo la unidad entre sí mismo y su maestro. (Nurbakhsh 1998, p. 70)

Yoneid anota: «La verdad del *zeker* es el anonadamiento del que recuerda en el recuerdo (*zeker*) y el del recuerdo en la contemplación del Recordado».

Cuentan que alguien llamó a la puerta del maestro Bāyazīd, y éste preguntó: «¿A quién buscas?» El hombre contestó: «A Bāyazīd». El maestro respondió: «Hermano, hace treinta años que Bāyazīd ha perdido a Bāyazīd y, por mucho que lo busca, no lo encuentra».

*En el viaje del amor  
de tal forma me perdí  
que de la visión de los dos mundos  
me perdí.  
No busques nombre o señal de mí  
en los dos mundos,  
que del libro de los nombres me perdí.*  
'Attār

Los sufíes insisten en que mientras exista en ti un átomo de tu propio yo, Dios estará velado para ti y no serás capaz de sumergirte de una forma verdadera en la realidad interior del *zeker*. Cuando te despojes de ti mismo, serás todo Él. En palabras de Hāfez:

*Entre el Amado y el enamorado  
no hay velo alguno.  
Oh Hāfez, tú eres tu propio velo,  
quítate de en medio.*

Como hemos dicho anteriormente, son con los pies del amor como uno puede recorrer la Senda. En otras palabras, según esta escuela, el único medio a través del cual uno puede llegar a sumergirse en la realidad interior del recuerdo de Dios, de quitarse de en medio y anonadarse

en el Amado, es el amor. Un amor en todos sus grados, desde el amor humano hasta el amor en su grado más sublime, que es el amor divino. Según los sufíes, éste último amor no es algo que uno pueda aprender, sino algo que llega. Al mismo tiempo nos recuerdan que el amor humano es el umbral del amor divino. Es la escala que nos hace ascender hasta el Amado. En este contexto, Ruzbahān escribe en su obra *El jazmín de los enamorados*: «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 que siento por ti está precisamente en la base de aquel amor divino”» (Ruzbahān 1970, p.16). En este sentido Abol Hasan Jaraqāni (m. 425/1034) dice: «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 Hasan se despierta por la mañana y busca llevar felicidad al corazón de un hermano». Y Sa'di (m. 691/1292) define la oración en su sentido más profundo, es decir, como una vía para abrir el corazón a lo Divino y alcanzar la comunión del siervo con su Señor, del siguiente modo:

*La oración no es sino  
servir a las criaturas.  
No tiene nada que ver con el rosario,  
el hábito o la alfombra de oración.*

Shams Tabrizi (s. VII/XIII) decía: «Dios es preexistente, algo del Preexistente se une a ti: esto es el amor».

*Con el amor se puso en marcha  
desde el “no-ser” nuestra montura;  
continuamente iluminadas  
con la luz de la Unión,  
están nuestras noches.  
De ese vino  
que nuestro credo no prohíbe,  
hasta que regresemos al “no-ser”,  
no verás secos nuestros labios.*  
Ahmad Qazālī

En otras palabras, mientras los rayos del amor no inunden el espejo del corazón del enamorado sufí,

mientras la atracción del amor divino no lo rapte, no podrá sumergirse de una forma completa en el recuerdo del Amado.

Cuando el fuego del amor divino brilla en el corazón del sufí, éste se sumerge de una forma permanente en la realidad interior del recuerdo, de tal manera que, mire donde mire, no ve sino a su Amado, y hacia donde vuelva su cara, ahí está Él.

*El Amado se desvela en teofanía,  
reflejándose  
en cada puerta, cada pared,  
¡oh poseedores de vista interior!  
Hātef Esfahāni*

En sus grados culminantes, este amor alcanza un punto en el que el sufí pierde en Dios su yo, su existencia relativa; estado que en el sufismo se conoce como *fanā*, el anonadamiento en Dios. Es entonces cuando el Amado colma la totalidad del ser del enamorado, estado que se conoce como *baqā*, la subsistencia a través de Dios. Dos estados que son interrelacionados e interdependientes, pues, a medida que el enamorado se vacía de sí mismo, se llena de su Amado.

*Llegó el amor y, como sangre,  
fue llenando mis venas y mi piel  
y me fue vaciando poco a poco  
hasta llenarme del Amigo.  
Colmó el Amigo cada miembro  
y cada poro de mi ser,  
de mí no queda más que un nombre,  
pues todo lo demás es el Amigo.*  
Rumi

El maestro Ahmad Qazālī (m. 520/1126) (hermano del famoso teólogo Mohammad Qazālī, más conocido como al-Gazal), en su obra *Savāneh (Las inspiraciones de los enamorados)*, expresa este proceso con una metáfora muy bella:

La mariposa que se enamoró del fuego se nutre [de la llama sólo] cuando está lejos de su fulgor. El resplandor de su irradiación se convierte en su anfitrión y la invita hacia él. Y la mariposa, con las alas de la aspiración, emprende su vuelo de amor en el cielo de la búsqueda del fuego. Pero ese vuelo es necesario [sólo] hasta

llegar al fuego. Al llegar al fuego ya no hay avance alguno por su parte. [A partir de este momento] es el fuego el que avanza en ella. Tampoco habrá ya alimento alguno para la mariposa, sino que [ella misma] se convierte en alimento del fuego. Este es un gran misterio: en un solo instante, [la mariposa] se convierte en su propio Amado. Esta es su perfección. Todo ese vuelo, todo su alateo y sus giros alrededor de la llama tenían como fin este único instante. ¡Ah!, ¿cuándo llegará ese [instante]? (Qazālī 2005, p. 67)

Es en este estado donde el viajero experimenta la esencia de la Unidad divina del Ser. Y entonces descubrirá que, como dice Shāh Nematollāh Wali:

Mientras que al principio el discípulo cree que es él el que recuerda a Dios, al final descubre que, en realidad, es Dios quien se recuerda a Sí mismo. Ahí ya no existe noción alguna del *zeker* [del viajero], pues Dios es tanto el recuerdo como el que recuerda. (Nurbakhsh 2001, p. 57)

En palabras de Ahmad Qazālī:

El [amor] es su propia ave y su propio nido. Es su propia Esencia y sus propios atributos. Es su propia pluma y su propia ala. Es su propio cielo y su propio vuelo. Es su propio cazador y su propia caza. Es su propia meta y su propio recibidor. Es su propio buscador y su propio buscado. Es su propio inicio y su propio fin. Es su propio rey y su propio súbdito. Es su propia funda y su propio sable.

Él es tanto el jardín como el árbol, tanto la rama como el fruto, tanto el nido como el pájaro.

*En la pena del amor, nuestro alivio  
somos nosotros mismos,  
estamos aturdidos y perplejos  
por nuestra propia obra.  
Afligidos por nuestra propia fortuna,  
somos presas y también cazadores  
de nosotros mismos.*  
(Qazālī 2005, p. 40)

Era en este estado en el que el maestro Abu Sa'id Aboljeir decía: «Bajo mi manto no hay nadie sino

Dios». Y Hallâý proclamaba: «Yo soy la Verdad». Y Bâyezid gritaba: «Gloria a mi elevado estado».

En resumen, el sufismo es mirar en una sola dirección, ver en todo a un único Ser y olvidarse de sí mismo y de todo, salvo Él. Es vivir el amor, respirar el amor y alimentarse del amor, hasta el punto de anonadarse en el amor para renacer eternamente en el amor, volviéndose uno con aquel Amado Absoluto, aquella Hermosura Absoluta.



#### Notas

1.- Dr. Javad Nurbakhsh. Apertura de la Conferencia Internacional sobre el Sufismo Clásico Tardío. Organizada del 19 al 21 de mayo de 1997 por la Universidad de Londres y la Orden Nematollâhi.

2.- S.H. Nasr. Conferencia Internacional sobre el Sufismo Persa, desde sus orígenes hasta Rumi. Organizada del 11 al 13 de mayo de 1992, por la Universidad George Washington y la Orden Nematollâhi.

3.- Íbidem.

4.- En la terminología sufi el pie (*pâ*) simboliza el Poder omniabarcante de Dios, la Voluntad, la atención y la atracción del Amado, y el amor [emanado] de Él. El pie simboliza también (cuando hace referencia a la criatura) las suposiciones intelectuales basadas en el pensamiento y las opiniones. (*Simbolismo Sufi*, tomo 1, p. 109)

5.- Nurbakhsh 1998, pp. 32-33.

6.- Discurso del maestro Nurbakhsh en el círculo de los darwish Nematollâhi. Revista sufi n.º:7. Primavera 2004.

7.- *Simorq* es el nombre de un pájaro mítico de la literatura clásica persa que vivía solitario en el monte Alborz. En la terminología del sufismo persa, *Simorq* representa la Esencia única y Absoluta, mientras que el monte Alborz, su morada, simboliza la realidad humana, que es la imagen más perfecta de la Realidad divina.

#### Referencias

—Naficy, Said. *La fuente del sufismo en Irán*. Teherán.

¡Morid, morid!, morid en este amor,  
pues si morís en este amor,  
en puro espíritu os convertiréis.

¡Morid, morid!, no temáis esta muerte,  
pues cuando abandonéis este molde de tierra,  
alcanzaréis el cielo.

¡Morid, morid!, cortad con este ego,  
pues este ego es una cadena; vosotros, sus rehenes.

Destruid los cimientos de esta celda con un hacha,  
pues cuando destruyáis esta prisión,  
seréis reyes y emires.

¡Morid, morid ante este bello Rey!,  
pues si morís cerca de Él,  
seréis reyes también y seréis elogiados.

¡Morid, morid!, abandonad la nube,  
pues si la abandonáis, seréis la luna llena.

Mudos, mudos estáis; vuestra mudez  
es el aliento de la muerte,  
es esta propia vida la que os hace llorar enmudecidos.

—*Divân de Shams-e Tabrizî*, Rumi  
—Traducido por José M<sup>a</sup> Bermejo

—Nurbakhsh, Javad 1998. *En el camino Sufi*. Editorial Nur, Madrid.

—Nurbakhsh, Javad 2001. *En la taberna, paraíso del sufi* (segunda edición). Editorial Nur, Madrid.

—Nurbakhsh, Javad 2003. *Simbolismo Sufi*, tomo 1. Editorial Nur, Madrid.

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

—Qazâli, Ahmad 2005. *Savâneh, Las inspiraciones de los enamorados*. Editado por Dr. Javad Nurbakhsh. Editorial Nur, Madrid.

—Schmidt, G. *The influence of the Islamic world on European civilization*.

—Sohrawardi, Shâhab-ol Din Yahyâ. *La teosofía de la iluminación (Hekmat-ol eshrâq)*. Publicaciones de la Universidad de Teherán.

—Sohrawardi, Shâhab-ol Din Yahyâ 1976. *Al-mashâri' wa l-mutârabât*. Teherán.

