



El agua unida a la llama:

La extinción en el sufismo de Rumi y en la obra de Bill Viola

Antoni Gonzalo Carbó

*Nosotros somos los que arden, los que, por el deseo de arder,
renuncian al Agua de la Vida y van en busca del fuego.*

—Ālāl al-Din Rumi, *Divān-e kabir*



El conjunto de la inmensa obra de Ālāl al-Din Rumi (m. 672/1273), considerado como el más grande de los poetas místicos persas, es una reflexión y una confesión sobre la experiencia de la extinción del hombre en el umbral del Uno. La *mors mystica* es prácticamente en todas las religiones el proceso en el curso del cual el hombre muere voluntariamente a fin de vivir para Dios. En el islam, el punto de partida de esta experiencia son los versículos coránicos en los que se dice que el hombre es mortal, pasajero (*fāni*), cuando se acerca a su Señor: *Todo aquel que está sobre la tierra es mortal, mientras que la faz de tu Señor, majestuosa y noble, es eterna* (Qo 55,26-27) (cf. Ibn 'Arabi 1984, p. 48-49). Según el Mawlānā, para poder entrar en el verdor del Más allá y alcanzar la resurrección espiritual (*qiyāmat*), hace falta cumplir antes el dicho profético incesantemente repetido por todos los sufíes: «morir antes de morir» (*mutu qabla an tamutu*). Sólo después de haberse despojado de su condición creatural, mediante la aniquilación (*fanā'*) en la presencia divina, puede el santo alcanzar la unidad del alma con el Uno, entrar en el verdadero vergel, el paraíso espiritual de la reunión (*jam'*) con el Amado. Para explicar la muerte iniciática y la entrada en la luz, el paso del «mundo de la ilusión» a la existencia real en Dios, Rumi recurre a una bella parábola, la del verdadero «vergel» (pl. *bāqā*): «Dichoso el que está muerto antes de morir, pues él ha percibido el perfume del origen de este vergel». (M IV 1358)¹

A partir del año 1976 el reconocido vídeo-artista norteamericano Bill Viola (n. 1951) manifestó un gran interés por la literatura visionaria y mística. Viola ha realizado diversas obras a lo largo de su dilatada

trayectoria artística en las que los referentes sufíes son manifiestos. La admiración del artista por la mística musulmana le lleva a introducir en sus escritos citas de maestros del sufismo como Qazālī, Ibn 'Arabi, Rumi y Shabestari². «Ālāl al-Din Rumi —reconoce el artista— es mi fuente suprema de inspiración y a mi entender una de las más grandes figuras literarias y religiosas de todos los tiempos»³. *The Crossing* (*El tránsito*, 1996) es una emblemática vídeo-instalación con audio de Bill Viola en la que, sobre dos pantallas de gran formato que se dan la espalda, se proyectan simultáneamente dos vídeos en los que aparece el mismo hombre avanzando hacia el espectador, en medio de la oscuridad más absoluta. En una de las pantallas, el hombre, al detenerse, separa los brazos del torso mientras es preso del fuego que extingue su cuerpo progresivamente. Al término del vídeo, el cuerpo desaparece al tiempo que se apagan las llamas. En la otra pantalla, el mismo hombre avanza también, frontalmente, hacia el observador y abre a su vez los brazos, mientras una cascada de agua cae sobre su cuerpo, que como el agua misma, acaba finalmente por desaparecer. Bill Viola encuentra en el misticismo la vía de la autoaniquilación⁴ y el autodescubrimiento a través de la cual se realiza la conexión entre el individuo y el mundo espiritual y sagrado. Viola ha afirmado en este sentido: «La mayor lucha de la que somos testigos [...] se produce entre nuestra vida interior y la exterior, y nuestros cuerpos son el escenario de este conflicto»⁵. Las imágenes del fuego y del agua empleadas en esta vídeo-instalación son también las que Rumi utiliza como símbolos para expresar la muerte espiritual, la extinción mística (*fanā'*).



En el sufismo, la imagen del fuego va asociada a la combustión interior, al crecimiento espiritual. El fuego, en todos sus aspectos (llama, chispa, relámpago, vela, etc.), es un símbolo recurrente en la poesía persa y urdu ('Attār, Rumi, Hāfez, 'Urfi) y constituye uno de los elementos más importantes de la poesía indo-persa tardía (*Qāleb*) (Schimmel 1979, p. 62-95 et passim). Así, 'Abd al-Rahmān Ūmī (m. 898/1492) se pregunta: «¿Qué es el fuego? Disciplina ascética» (Ūmī 1904, p. 52). Pero sobre todo se trata de la llama del amor del fuero interno (*ẓātib*)⁶. De esta forma, según el célebre verso de Ibn 'Arabi, el corazón del místico es «jun jardín de llamas rodeado!»⁷. Entre el fuego y el agua se halla el amante⁸. Sin embargo, el amor puro no tiene sitio para la volición personal: con anterioridad al maestro andalusí, el sufi de origen persa Abu Bakr Shebli (m. 334/945) afirmaba: «Amor es el fuego en el corazón, que todo lo consume salvo la Voluntad del Amado»⁹. Expresado en los bellos versos del gran poeta persa Hāfez Shirāzi (m. 791/1389):

*Os digo: no cesaré hasta alcanzar mi deseo:
que se una mi alma al Alma de mi alma,
o el alma deje a mi cuerpo.
Abre mi tumba y observa, cuando haya muerto,
cómo humea¹⁰ mi sudario por el fuego que yo albergo.*

Para Rumi, el fuego es el símbolo de la aniquilación en las llamas del Amor divino. Pero el Amor (*'eshq*) es también agua: es un infinito océano. El amor es celoso (M V 2765), es una llama que quema la forma externa, más aún, que lo quema todo, excepto el Amado (M V 588):

*Si el frío se hace rebelde, pon leña en el fuego,
¿te apiadas de la leña? ¿es la madera mejor, o el cuerpo?
La madera es la imagen de la aniquilación,
el fuego es el amor de Dios:
quema los ídolos, ¡oh alma pura!*

(D 2043)

El simbolismo del fuego llena la poesía de Rumi: el amor es una saeta encendida que lo destruye todo (D 2401), el alma es como el azufre en el fuego (D 1304, 1573) y el espíritu como el aceite para esta llama (D 176). En la literatura persa, la muerte espiritual, la extinción mística (*fanā'*)¹¹, está simbolizada por las imágenes aparentemente opuestas, pero en realidad complementarias, del agua (ár. *mā'*, per. *āb*), y el fuego (ár. *nār*, per. *ātasb*). Podemos pensar que los elementos del agua y el fuego son incompatibles (caliente y seco, frío y húmedo), pero su complementariedad en las sociedades antiguas está testificada por doquier en la literatura pahlavi de los siglos IX-X d. C.¹². En la tradición islámica, un ejemplo de ello es el estribillo que emplean diversos poetas persas en el que se contraponen el fuego y el agua. Así, el poeta persa Hakim Sanā'i de Qazna (m. 525/1131), como muchos otros místicos, hace del Amor como un mar de fuego: «¿Qué es el amor? Un poderoso océano cuyas aguas son de fuego... Yo perecí; las aguas me

anegaron» (Sanā'i 1962, p. 806-807)¹³. Sanā'i emplea con frecuencia esta contraposición paradójica entre el fuego y el agua para hablar de la experiencia mística: «entre fuego y agua... labios abrasados y secos y el ojo lloviendo lágrimas» (Browne 1957, II, p. 322). A su vez, el célebre derviche errante (*qalandar*) Fajr al-Din 'Erāqi (m. 688/1289), el gran poeta místico persa coetáneo de Ibn 'Arabi y de Rumi, escribe: «El fuego de la tristeza ardiendo en mi pecho me resulta más agradable que las aguas de la fuente de Kawthar¹⁴» ('Erāqi 1994, p. 190, v. 2162). En la expresión de su insigne contemporáneo, Mawlānā Rumi: «Cada réprobo¹⁵ que ha ardiendo por este amor y que ha caído en él / ha caído en (la fuente de) Kawthar: pues tu amor es el Kawthar» (D 449, cf. ibid. 2574). Según la tradición de los poetas místicos musulmanes, la sabiduría y el conocimiento infinito son como el fuego y el agua fluyendo por un mismo canal ('Erāqi 1939, 8, p. 12), Así se expresa en el lenguaje paradójico de Rumi: «El amor es un fuego que me convertiría en agua si yo fuese una dura piedra» (D 2785). El fuego de la progresión espiritual permite la combustión del cuerpo, del *anima sensibilis*, *vitalis*, la *psyché* imperativa, «la que rige» el mal, el yo inferior, pasional y sensual¹⁶. Si la lucha con el alma carnal (*nafs*) tiene por símbolo el fuego de la «sensualidad» que abrasa al iniciado, el fuego mismo del amor es refrescante como el agua o como el verdor:

*Nosotros somos una rosa leda, y su amor es el fuego;
no nos importa que este fuego se meta en las cañas.
Este mimbreral es regado por las llamas;
es refrescado por las llamas que lo quemán.
Hasta la eternidad, permaneceremos
verdes y frescos gracias al Amigo.
Seremos aniquilados, pues «toda cosa es perecedera» (Qo 28,88).*

*Los amantes mueren con plena conciencia de morir,
pero mueren ante un Bienamado lleno de dulzura.
Ellos han bebido, en el día preeterno¹⁷, el Agua de la Vida...
El amor refresca su corazón abrasado,
y sin embargo, mueren de la quemadura de este corazón.*

*¡Oh! ¿que había en esta vela encendida
que ha incendiado el corazón y lo ha arrebatado?
Oh tú que has puesto un fuego en mi corazón
yo ardo, amigo mío, ven de prisa, de prisa! [...]
Cuando mi corazón ha bebido en tu fuente el agua viva
se ha anegado en ti, un torrente me ha arrastrado.*

(D 831, 972, 1001)

A su vez, Rumi establece una oposición entre el ego (*nafs*), sede tenebrosa de Iblis, y el intelecto (*'aql*), morada luminosa del ángel. Un verso de Mawlānā dice: «El fuego exterior puede ser extinguido con agua¹⁸; pero el fuego de la sensualidad arrastra al infierno» (M I 3698, cf. I 3700 ss.). Sin embargo, las llamas de la criatura no son sino parte del Fuego de la Unidad divina (*tanbid*): «Soy una parte del Fuego: voy hacia mi todo. No estoy hecho de luz para que yo vaya a la Presencia de Dios» (M III 2465). En este grado de progresión espiritual, «ya no hay



derviche»: sus «atributos son aniquilados en los Atributos de Dios». Para expresar este estado de extinción (*fana'*) en el umbral de la Presencia divina, Rumi emplea una imagen que ya había utilizado su maestro 'Attār (1959, vv. 1581-4): «Como la llama de una vela en presencia del sob». (M III 3669 ss.)

El fuego es pues el símbolo de la pobreza espiritual (*faqr*) y del aniquilamiento (*fana'*) del yo previo a la subsistencia (*baqa'*) en Dios: «Quien es aniquilado en su propia voluntad (la suya propia), *subsiste* en la voluntad de Dios» (Huýwiri 1936, p. 245). Éste es el fuego de amor que arde en el corazón de los sufíes y que en la poesía neopersa se llama *del-rish*, «la llaga en el corazón»¹⁹. Continuamente se habla del fuego que el ardor amoroso de Dios ha encendido en el corazón del gnóstico. El místico compara su cuerpo con el cirio ardiente, y ruega que su yo no sea quemado cada noche como cera²⁰. Otra imagen muy frecuente en los poetas persas y turcos es la descripción de la polilla que, ebria de amor y deslumbrada por la luz de la vela, se lanza violentamente sobre la llama para ser en ella aniquilada por completo. Los poetas místicos (Hallây, Ahmad Qazâli, 'Attâr)²¹ saben que la polilla, inmolándose a sí misma en la llama del Amado, sin rastro ni indicio de su existencia, alcanza la unión y es así transformada en fuego Divino²²:

*Este cuerpo es semejante al sílex y al acero,
pero intrínsecamente es capaz de encender el fuego...
Además, el fuego subyuga la naturaleza corporal:
domina el cuerpo y es inflamado.
Asimismo, en el cuerpo hay una llama que, como Abraham,
vence la torre de fuego...
Cuando Mobammad traspasó el Azufaiño del límite (Qo 53,14)
y la estación de vigilancia de Gabriel, y su límite último,
dijo a Gabriel: «¡Ven, vuela detrás de mí!».
Él respondió: «¡Ve, ve; yo no puedo seguirte!».*



*Él le replicó: «¡Ven, oh tú que destruyes los velos;
aún no he alcanzado mi cénit».
Él respondió: «¡Oh mi noble amigo!,
si voy más allá de este límite, mis alas se quemarán» [...]
¡Oh Gabriell, aunque seas noble y respetado,
no eres ni la falena ni la vela.
Cuando la vela llama en el momento de la iluminación,
el alma de la falena no teme ser consumida.
(M IV 3760-3, 3801-4, 3807-8)*

Lo propio de la razón es que, incesantemente, día y noche, está inquieta y atormentada por el pensamiento, el esfuerzo y las tentativas para aprehender al Altísimo aunque Él sea inaprehensible.

La razón es como la falena, y el Amado como la vela. Cuando la falena se lanza sobre la llama, se quema y queda



aniquilada. Pero falena es el que, quemado y torturado, no puede soportar estar alejado de la llama. [...] Así, el hombre que no se apasiona por Dios ni se esfuerza (por alcanzarle) no es un hombre y, si éste pudiera aprehenderle, Él no sería Dios. El hombre es el que no deja de esforzarse y girar sin tregua ni descanso alrededor de la luz de la Majestad divina. Dios es el que incendia al hombre y lo aniquila, y ninguna razón puede aprehenderle.

(Rumi 1969, cap. 9; Arberry 1961, p. 47-48)

En los versos de Hāfēz también encontramos esta imagen de la vela y la falena que no teme ser consumida en su lumbre, de la combustión de la mariposa nocturna en las llamas de la separación, como símbolo del sacrificio por el amor divino. Pues cuando el místico, después de la extinción, alcanza la morada de la reunión con Dios, sólo Dios subsiste:

*El fuego del corazón prendió en el pecho
y ardió doliente por el Amado.
Un fuego había en la casa que la morada quemó.
La distancia del Amado hizo arder mi cuerpo.
Separado de su rostro, un fuego mi alma quemó. [...]
Mira arder mi corazón, mira el fuego de las lágrimas.
El corazón de la vela, como mariposa, anoche,
de compasión se quemó.*

(Hāfēz Shirāzi 2001, p. 45)

Una hermosa historia del *Masnawī* ilustra la idea sufí de la autoaniquilación (*fanā'*). En este relato aparecen los símbolos del agua y el fuego. Es el relato de un niño que se pone a hablar del seno del fuego e invita a la gente a echarse a su llama:

*El fuego es un sortilegio que ciega los ojos
para hacer de pantalla (a la Verdad):
esto es, en realidad,
una misericordia divina que se ha manifestado.
Ven aquí, madre, y mira (la evidencia) de Dios,
a fin de poder contemplar las delicias de los elegidos de Dios.
Ven aquí y mira el agua que tiene la apariencia del fuego,
deja allí este mundo que es de fuego
y tiene solamente el aspecto del agua.
Ven aquí y mira los misterios de Abraham,
que en el fuego encontró cipreses y jazmines²³.
Vi la muerte en el momento en el que nací de ti:
grande era mi temor de salir fuera de ti.
Pero cuando nací escapé a la estrecha prisión de la matriz
en un mundo de aire agradable y de magníficos colores²⁴.
Ahora, considero este mundo el seno materno,
puesto que en este fuego he visto un tal reposo:
En este fuego he visto otro mundo en el que
cada átomo posee el soplo vivificador de Jesús.
¡En verdad, es un mundo aparentemente no existente,
pero esencialmente existente,
mientras que nuestro mundo es aparentemente existente,
pero no permanente! [...]
Pues las gentes se hicieron más fervientes en su fe
y más firmes en la mortificación (*fanā'*) de sus cuerpos.*

(M I 787 ss.)

De esta forma Rumi observa que la pobreza mística (*faqr*) y la renuncia de sí mismo (*fanā'*) se pueden comparar con un fuego que aniquila, pero que en realidad son refrescantes como el agua, mientras que los placeres del mundo son justo lo contrario. En un pasaje del *Masnawī* que trata de la pobreza (*faqr*) y de la paciencia (*sabr*), Rumi hace del primero de estos términos el sinónimo de *fanā'* y también de *'adam* (no-existencia) (M I 1736-7). En unos de sus versos, a propósito de la pobreza espiritual y la aniquilación, el poeta afirma:

*Purifícate a ti mismo y conviértete en polvo,
con el fin de que de tu polvo puedan crecer flores.
Si te conviertes en flor, sécala y arde alegremente
con el fin de que de tu abrasamiento surja la luz.
Si por el abrasamiento te transformas en cenizas,
tus cenizas se convertirán en la piedra filosofal.
Mira esta piedra filosofal que se halla en lo Invisible
que te ha hecho nacer a partir de un puñado de polvo.*

(D 251)

The Crossing, de Bill Viola, es una bella plasmación de la muerte voluntaria simbolizada por el fuego en el que el hombre se extingue. En esta vídeo-instalación la pobreza mística (*faqr*) y la extinción (*fanā'*) están expresadas por medio de los elementos del fuego y el agua, que simbolizan la purificación del corazón. El místico no teme inmolarse en la llama hasta proclamar, como hace Rumi: «Yo soy el fuego» (M III 3670-3)²⁵. La vela y las lágrimas, i.e., el fuego y el agua, la noche y el crepúsculo, son los polos de la rueda de la existencia humana en su búsqueda incesante de la Verdad divina. Para el Mawlānā, el fuego, el rojo del metal candente, simboliza el límite de la extinción del místico en la fragua (D 1373) o en la tinaja del tintorero (M II 1345 ss.), símbolos de lo Absoluto. Según Rumi, en el corazón del místico opera una verdadera alquimia espiritual (*kimiya*)²⁶ que parece estar tipificada por el color *rojo* del fuego del incendio del alma y el fresco *verdor* que anuncia la proximidad de la gracia divina:

*Lo más extraño es que, en este corazón llameante,
hay tantas rosas²⁷, verdor²⁸, jazmines²⁹.
Por este fuego, el jardín se vuelve más verdeante,
de tal manera que el agua está unida a la llama³⁰.
¡Ob! alma mía, tú permaneces en la pradera³¹.*

(D 685)

Con frecuencia Rumi emplea la contraposición entre los elementos del agua y el fuego, contraste que la vídeo-instalación de Bill Viola viene a sugerir por medio de la disposición de las pantallas, situadas frente a frente, en las que simultáneamente se proyectan ambos vídeos con las imágenes del fuego y el agua. Para ilustrar la práctica ascética de la renuncia a los deseos y los placeres, el abandono de la sensualidad, la salida del pozo del mundo fenoménico, Rumi recurre en varios versos a la oposición entre el ego (el alma carnal, *nafs*) y el intelecto (*'aql*), equivalente a la que establece entre el fuego (sensual de los sentidos) y la luz (del *sheij*, del maestro espiritual), o



bien, entre el fuego (del infierno) y el agua (de la Fuente de la Vida). Esta oposición está basada en una tradición profética: «Cuando el creyente pone su pie en el puente de encima del infierno, el Fuego dice: “Oh creyente, pasa por encima, puesto que tu luz ha extinguido mi fuego”».

Uno debe lograr, como Abraham³², que la forma sea consumida para que el espíritu pueda derretirse³³, o como el pájaro, que no ha de temer ser consumido por las llamas³⁴: «Oh tú que abrasabas el alma a causa del cuerpo, tú has quemado el alma y has iluminado el cuerpo. / Yo ardo; quienquiera que desee algo que arda, que incendie sus ramitas en mi fuego» (M I 1720-1). El prodigio del fuego en el caso de Abraham es que le hizo aún más receptivo a la luz: por medio de las llamas pulió su espejo (corazón) puro. Ibrāhim, el profeta monoteísta por excelencia, es el modelo del verdadero creyente, para quien el fuego se convertirá en un jardín de rosas³⁵. Los poetas persas asocian la figura de Abraham con la rosaeda (*golestān*) de fuego. Abraham trascendió el «espíritu y ángel» atravesando el fuego hacia la visión mística directa:

[...] *Allí donde existe un corazón, la paciencia lo purifica.
El fuego de Nimrod³⁶ ha sido el medio de volver puro
el espejo (interior) de Abraham puliéndolo;
la incredulidad impía de los compañeros de Noé
y la paciencia de Noé
sirvieron para pulir el espejo del espíritu de Noé.*
(M VI 2041-3)

El célebre maestro persa Ruzbehān Baqlī Shirāzi (m. 606/1209) explica la siguiente exclamación de Abu Bakr Sheblī: «El fuego del infierno no me tocará, y yo puedo fácilmente extinguirlo». Interpretando fielmente la experiencia mística auténtica, Baqlī dice que «en el mundo los que han sido llamados cerca de Dios son abrasados por el fuego del amor eterno, aunque para ellos Dios ha ordenado que el fuego sea fresco y agradable (Qo 21,69), como lo fue para Abraham» (Ruzbehān, 1966, § 456). Con anterioridad a Rumi, Hakīm Sanā'i expresa estas ideas por medio de la contraposición del fuego del alma vital y el verdor del corazón espiritual:

*Cuando se levante el velo de la percepción sensorial de tus ojos,
si eres un infiel, hallarás el infierno abrasador,
si eres un hombre de fe, el Paraíso³⁷.
Tu cielo e infierno están dentro de ti mismo: ¡mira en tu interior!
ve bornos en tus entrañas, jardines en tu corazón.*
(Sanā'i 1962, 708)

Sin embargo, aunque el amor es fuego, también es agua, la que dimana de la Misericordia divina:

*Esta es la razón por la cual la luz del verdadero creyente
es la muerte del fuego,
puesto que sin un opuesto es imposible suprimir el otro opuesto.
El Día del Juicio, el fuego será el adversario de la luz,
puesto que uno ha sido creado por el furor de Dios,
y el otro por su gracia.
Si deseas eliminar el mal del fuego,*

*dirige el agua de la Misericordia divina
contra el corazón del fuego.*

*El verdadero creyente es la fuente de este agua de la
misericordia: el puro espíritu del que hace el bien
es el Agua de la Vida.*

*Por esto es por lo que tu alma carnal se aparta lejos de él,
puesto que tú eres de fuego, mientras que él es el agua del arroyo.
El fuego huye lejos del agua
porque su llama es destruida por el agua.*

(M II 1250 ss.)

Arder en el fuego de este amor es caer en (la fuente paradisiaca de) Kawthar (D 449), pues es «un fuego que es objeto de vergüenza para el Agua de la Vida». O también: «El amor es un océano cuyas olas son invisibles, / el agua de este océano es fuego, y sus ondas perlas» (D 1096). El amor puede aparecer como un torrente potente que lo arrastra todo, y si el amor puede purificar mediante el fuego, también lo puede hacer por medio del agua. Los aspectos sanos y positivos del amor se expresan más fácilmente a través del tema del agua que del fuego, pues las comparaciones tomadas del simbolismo del agua resultan más satisfactorias: el amor es la verdadera Agua de la Vida (*ab-e hayāt*) oculta en las tinieblas, pero puede ser también el arca de Noé. En este viaje iniciático, tras el desierto de la aniquilación, el místico alcanza la resurrección en la «terrazza verde» (D 1876), símbolo de la llegada al mundo del alma (*malakut*):

*¡Cuando el portador de agua «amor» grita con voz de trueno,
el desierto pronto se cubre de verdor!*

(D 1308)

También en la obra de Viola, como en el lenguaje simbólico del Mawlānā, a la extinción en el fuego (caliente y seco —naturaleza ígnea = rojo) le sucede la inmersión en el agua (fría y húmeda —naturaleza acuosa = verde). La relación entre la llama, el destello luminoso (que en la poesía oriental siempre es visto de color rojo), y las rosas rojas, podría conducir entonces a nuevas combinaciones que han podido añadirse a la imagen del color rojo de la sangre o de las heridas. En la tradición persa, a la contraposición del par de términos *fuego* y *agua*, le corresponde el contraste cromático del rojo del fuego, la sangre y las rosas, símbolo de la combustión interior, y el verde de la vegetación, reminiscencia del Paraíso (per. *ferdaws*, avéstico *pairi-daēza*). Según el insigne maestro persa Farid al-Dīn 'Attār (m. 618/1221), el sufí mantiene la «llama roja en la Vía, el corazón vasto, como el verde océano»³⁸. Puesto que el fuego es absolutamente opaco cuando es comparado con la verdadera luz, el fuego es la tierra de las tinieblas en la cual uno debe viajar para encontrar el Agua de la Vida, el *Aqua permanens*, la Fuente de la Vida (ár. *'ayn al-hayāt*; per. *chashma-ye zendagui*), la fuente verde que se halla en las gargantas más profundas del país de las tinieblas. El Agua de la Vida es el lugar donde arriba el viajero al final del *itinerarium in deum* que le conduce a la aniquilación (*fanā'*) y la subsistencia en Dios (*baqā'*). Según Fajr al-Dīn 'Erāqi, el Paraíso es el Jardín de Rezwān



(*Rawza-ye Rezmān*)³⁹. El paraíso espiritual, en la línea de Ibn 'Arabi y de Rumi, es la Fuente de la Vida del corazón, a la que se accede con la ayuda de al-Jezr (el Verde), el profeta-santo que hace reverdecer la Tierra de las almas:

*La belleza ilimitada del corazón aparecerá en todo el mundo;
cualquiera que tenga ojos (chashm) será, como el alma,
desconcertado por el corazón (hayrān-e del).*

*El Jezr del alma siempre atraviesa la tierra-espejismo del corazón
para poder beber el Agua de la Vida
de la Fuente de la Vida del corazón (chashma-ye haymān-e del).*
(Erāqi 1959, p. 223-4)⁴⁰

En la espiritualidad islámica, el fin del místico es la aniquilación (*fanā*) y la permanencia en la morada Dios (*baqā*). Esta experiencia última es considerada siempre como un acto libre de la gracia divina que puede arrebatarse y arrancar al hombre de él mismo, en una experiencia a menudo descrita como extática. En el sufismo, el término generalmente traducido para «éxtasis», pero que en realidad es un «éntasis»⁴¹, es *waǧd*, que, literalmente, significa «encontrar», es decir, encontrar a Dios, y al encontrarlo, alcanzar la serenidad y la paz. En la felicidad intensa que el hombre experimenta por haberlo encontrado, puede ser transportado en beatitud extática. Así, el místico 'Attār se pregunta por el éxtasis y afirma radiante: «¿Qué es el *waǧd*? Es llegar a ser dichoso gracias a la verdadera aurora, convertirse en fuego sin la presencia del sob». ('Attār 1959, 41)

En la senda espiritual de Rumi, la «pobreza» (*faqr*) es la estación más importante. La pobreza espiritual es el estado en el cual se sabe que la criatura es absolutamente pobre ante el Creador, pues: *Si son pobres, Dios les enriquecerá con Su favor. Dios es Inmenso, Omnisciente* (Qo 24,32). *Faqr* es la cualidad de la que se enorgullece el Profeta diciendo: «Mi pobreza es mi nobleza» (*faqri fajrī*), y ella significa entregarse por completo a las manos de Dios. En este sentido, es casi sinónimo de *fanā*, la «aniquilación», estado que conduce al místico a perderse en la insondable riqueza de Dios. «Cuando la pobreza (*faqr*) es completa, es Dios»: este adagio, conocido desde finales del siglo XII en el mundo islámico oriental, aparece también una vez en la poesía de Rumi (D 1948). En un pasaje de su *Masnawi* Rumi describe a los que, despojados de ellos mismos (*faqr*), se liberan de sus vicios y virtudes, pues ellos han sido aniquilados (*fanā*) en la perennidad de Dios (*baqā*). (M V 672 ss.)

Se trata, en definitiva, de una práctica ascética por medio de la cual el hombre pío puede vaciarse de su condición creatural, de su yo aparental, del alma carnal (*nafs*) que le aprisiona: «La ascesis (*al-zohd*) —dice Yōrṯāni (m. 816/1413)— es que vacíes tu corazón como vacías tu mano» (Yōrṯāni 1994, n° 810, p. 214)⁴². Abandono completo de sí (*tawakkul*) en Dios. Abol Hasan Jaraqāni (m. 426/1034), uno de los primeros grandes sufíes de origen iraní, se pregunta por el sentido de la pobreza (*faqr*) como aniquilamiento (*fanā*): «¿Quién es el emblema de la pobreza?» “El que tiene el corazón negro”. “¿Qué quieres decir?” “Después del negro no hay otro color”»

(Jaraqāni 1998, n° 469, p. 161). Pues la muerte de sí constituye la plenitud de la visión: «¿Cuándo has visto a Dios?» “Cuando he dejado de verme a mí mismo”» (Ibíd., n° 315, p. 138). Jaraqāni afirma entonces: «Soy un hombre compuesto de una mezcla de luz y fuego. La celeridad de mi carrera viene del fuego del deseo de Dios.» (Apud ibíd., p. 18)⁴³. La extinción o muerte voluntaria es la inmersión en la existencia divina despojada de todo resto creatural. Cuando se llega a esta estación: «El sufí es un cuerpo muerto, un corazón arrebatado y un alma abrasada». (Ibíd., n° 350, p. 144; cf. n° 419, p. 153)

Pero esta manifestación de Dios en el mundo sólo puede ser percibida por los ojos purificados. Únicamente los ojos abiertos pueden ver —según Rumi— que «el universo es el libro de la Verdad excelsa». Sólo el corazón pulido por el *fuego* de la ascesis es susceptible de convertirse en este espejo sin mancha donde se reflejará lo Divino. Las teofanías que espejean en el *agua* del corazón del místico en múltiples reflejos son las metamorfosis de una única luz trascendente⁴⁴. Se transparenta el Ser que oculta su propia transparencia:

*Pues aquel que se ha despojado de sí mismo
ha desaparecido [en Dios] [...].
Su forma se ha desvanecido
y se ha convertido en un espejo [...].*

(M IV 2139-2140)



Notas

(*) Abreviaturas principales: ár. = árabe; per. = persa; Qo = Corán; D = *Kulliyat-i Shams ya divān-i kabir*, ed. de B. al-Zamān Furuzānfar, 10 t. en 9 vols., Teherán, 1336-46/1957-67; M = *The Mathnavi of Jalālud-dīn Rūmī*, ed., trad., coment. y nn. críticas de R. A. Nicholson, 8 vols., Londres, 1925-40.

1.- Bill Viola cita este pasaje en su conversación con Lewis Hyde (5 de marzo, 1997), en Ross y Sellars (1998), p. 154.

2.- Cf. Violette y Viola (1995), índice s. v.; conversación con L. Hyde, en Ross y Sellars (1998), p. 143 ss.

3.- Conversación con L. Hyde, en Ross y Sellars (1998), p. 144, y para la imagen del fuego en la obra de Rumi y de Viola, ibíd., p. 28; Violette y Viola (1995), p. 172.

4.- Véase Ross y Sellars (1998), p. 126-142.

5.- B. Viola, «The Body Asleep», del catálogo de la exposición: Godmer y Lussier (1992).

6.- Véase el comentario de M. Gloton al *Tarjuman al-ashwāq* de Ibn 'Arabi (1996), p. 124.

7.- Ibn 'Arabi (1312 h.), XI.12. Para la interpretación de este verso véanse El-Moor (2004), p. 119; Gloton (1996), p. 123-124; Sells (1994), p. 90-115.

8.- Ibn 'Arabi, ibíd., VIII.5.

9.- Apud Qushayri (1867), p. 189.

10.- El humo es una metáfora común en la poesía persa para aludir a un anhelo ardiente. Cf. Hāfez Shirazi (1962), p. 163, n. 2.

11.- Cf. Ballanfat (1997), p. 21-51.

12.- Cf. Gignoux (2001), p. 51-54.

13.- Véase Arberry (1958), p. 91-92. En términos parecidos se expresa Rumi (D 1931, 3018: «océano de fuego»).



- 14.- *Kawthar* (abundancia): fuente o río de abundancia del paraíso (alusión a Qo 20,12).
- 15.- Cada habitante del infierno.
- 16.- Cf. Abdul Hakim (1965), p. 94 ss. et passim.
- 17.- Literalmente: día del *a-las*; alusión al pacto primordial, el *mithāq* coránico (Qo 7,171). En la preeternidad Dios interrogó a los descendientes de la humanidad futura, extraídos de los riñones de los Hijos de Adán, y les preguntó: ¿No soy (a-lastu) vuestro Señor? Respondieron: ¡Sí!. Es la primera alianza de Dios con los hombres. Cf. Rumi (1973), p. 278, n. 1; Meyerovitch (1972), índice s. v. *alast*; Chittick (1983), índice s. v. «Alast».
- 18.- Cf. Chittick (1983), índice s. v. «fire vs. water»; Schimmel (1982), p. 105 ss.
- 19.- Rasmussen (1887), p. 105.
- 20.- Véase la poesía de Kamāl al-Din Ismā'il (1925), p. 36.
- 21.- Esta alegoría de la falena y la vela, iniciada por Hallāy para hablar de la reunión con Dios, y que expresa la idea del auto-sacrificio del místico lleno de amor y vacío del pensamiento del ego, es muy común en los poetas místicos del oriente musulmán. Véanse, por ejemplo, Hallāy (1913), «Tāsin al-fahm»; Ahmad Qazālī (1986), cap. 39, p. 54; cf. cap. 3, p. 22; 'Attār (1962), 3958 ss.; Hāfēz (1967), p. 64. Esta alegoría es habitual a su vez en la poesía mística turca [cf. Halman (1981), p. 178, 180], así como también en la poesía indo-persa, para hablar de las llamas del amor y la iluminación unida a la extinción [cf. 'Abdul Latif (1965), p. 13 de la intr.; Eaton (1978), p. 149; Parsram (2000), p. 110].
- 22.- Sobre la parábola de la falena y la vela véase Ritter (1978), índice s. v. «falter», «kerze».
- 23.- Cf. Qo 21,69: *Nos dijimos: ¡Fuego! ¡Sé frío! ¡Sé salud para Abraham!* Véase Renard (1994), cap. 3, p. 47-58.
- 24.- El mundo sensible, el mundo de la multiplicidad.
- 25.- Cf. Iqbal (1983), p. 251-252.
- 26.- Cf. Chittick (1983), índice s. v. «alchemy».
- 27.- Las flores nobles —rosa, jazmín, tulipán, etc.— son signos elocuentes del viaje del corazón dirigiéndose al encuentro del Amado, que jalonan la vía de la *unio mystica*. Según una tradición profética recurrente en la literatura mística (Ruzbehān Baqlī, Rumi, Hāfēz) la rosa (ár. *ward*, per. *gol*) roja (ár. *ahmar*, per. *sorj*) es la manifestación de la gloria de Dios. Esta flor simboliza a su vez el sentimiento profundo de la gracia y de la elección especiales de los santos iluminados por el amor divino. Véase A. Schimmel (1992) índice s. v. *gul*, *gulshan*.
- 28.- El verde (ár. *judra*, per. *sabz*), el color del Islam, es el color que toman en el alma las luces (*lawāmi'*) de la bondad (*lutf*) y la promesa (*wa'd*) divinas (Yor'yāni), el de la perfección absoluta ('Erāqi) y la resurrección (Hakim Tirmidhi), el color del prado donde brota la Fuente de la Vida eterna (Suhrawardi, Ibn 'Arabi, Rumi), «el más bello de los colores» (Semnāni). «Se dice que el verdor representa la fuente de la gnosis». (Olfat Tabrizi) (1983), p. 72. En el sufismo el verdor (*sabzā*) simboliza la pureza de espíritu, que se encuentra por medio de la Fuente de la Vida (*'ayn al-hayāt*) del Conocimiento divino en el nivel del arcano (*jafī*). Cf. Nurbakhsh (2004), p. 299.
- 29.- El jazmín (*yās*, *yāsaman*) recuerda al poeta la separación de su Amado, pues el nombre de esta flor evoca *yās-e man*, «mi “desesperación” (*ya's*)». Cf. Schimmel (1978), p. 89.
- 30.- El verde, mediatriz entre el calor y el frío, es color de agua, como el rojo es color de fuego. El ascenso de la vida parte del rojo y florece en el verde.
- 31.- La «pradera» (*sabzā-zār*) simboliza el lugar de las teofanías divinas que son presenciadas en la conciencia interior a través de las formas fenoménicas de los efectos de Dios. Cf. Nurbakhsh (2004), p. 300-1.
- 32.- «Es justo, por supuesto, pero la posición de Abraham entre las gentes de la Verdad es que, como él, en el camino de Dios y por amor a Él, te lances al fuego y llegues o te acerques a la etapa

- (*maqām*) de Abraham con esfuerzos y perseverancia. Él se sacrificó por amor a Dios; para él no contaba el alma carnal ni sentía temor.» Rumi (1348/1969), cap. 44.
- 33.- Cf. Massignon y Kraus (1957), p. 159-160.
- 34.- 'Attār (1338 solar/1959), cap. 31.
- 35.- Sobre las imágenes simbólicas en la poesía persa véase Schimmel (1992).
- 36.- Se trata del fuego del ego, del alma carnal, semejante a Nimrod. Después de que Abraham rompiera los ídolos de su pueblo, el rey del tiempo, Nimrod, ordenó que fuese arrojado al fuego. Pero Dios lo salvó del daño (Qo 21,69). Cf. M I 3697 ss.: «¿Cuál es el remedio contra el fuego del deseo? La luz de la religión: vuestra luz (del islam) es el medio de extinguir el fuego de los impíos.» *Ibíd.*, I 3700.
- 37.- *Al-janna*: literalmente, «el Jardín».
- 38.- 'Attār (1338 solar/1959), comienzo del libro.
- 39.- Rezwān es el ángel que guarda las puertas del Paraíso.
- 40.- Sobre este tema del Paraíso espiritual en la poesía persa medieval véase Meisami (2003), p. 340-341 ('Erāqi), 355 ss., 388 ss. (Rumi).
- 41.- Cf. Nwya (1972), p. 276 ss.
- 42.- Véase también Yūnayd (1983), p. 191.
- 43.- El texto árabe se halla en un pasaje de las *Fawā'id al-jamāl wa-fawā'id al-jalāl*, anexo al trabajo de F. Meier sobre Na'ym al-Din Kobrā (Wiesbaden, 1957, p. 13, § 31) y en el diccionario de Jwānsāri, *Rawdāt al-jannāt* (acabado en 1869), Teherán, 1306, ed. 1390, vol. I, p. 298.
- 44.- Sobre la luz como vía del conocimiento espiritual en el sufismo véase Rosenthal (1970), p. 155-193.

Referencias

- Abdul Hakim, Kh. (1965). *The Metaphysics of Rumi: A Critical and Historical Sketch*, 4ª impr., Lahore: Institute of Islamic Culture.
- 'Abdul Latif, Shah (1965). *Risalo of Shah Abdul Latif (Selections) (Shah-jo-Risalo)*, E. Kazi (trad.), Hyderabad: Shindi Adabi.
- Arberry, A. J. (1958). *Classical Persian Literature*, Londres: Allen and Unwin.
- (1961). *Discourses of Rumi*, Londres: John Murray.
- 'Attār, Farid al-Din (1338 solar/1959). *Musibat-nāma*, N. Fisāl (ed.), Teherán.
- (1959). *Asrār-nāma*, S. S. Guwharin (ed.), Teherán.
- (1962). *Mantiq al-tayr*, M. Yawād Shakur (ed.), Teherán.
- Ballanfāt, P. (1997). «Ivresse de la mort dans le discours mystique et fondements du paradoxe», *Bulletin d'Études Orientales*, n° 49, p. 21-51.
- Banani, A., Houannisian, R. y Sabagh, G. (eds.). (1994). *Heritage of Rumi, Poetry and Mysticism in Islam*, Giorgio Levi Della Vida Biennial Conference, Cambridge: Cambridge University Press.
- Browne, E. G. (1957). *A Literary History of Persia*, reimpr., 4 vols., Cambridge: Cambridge University Press.
- Chelkowski, P. (ed.). (1975). *The Scholar and the Saint: Studies in Commemoration of Abu'l-Rayhan al-Biruni and Jalal al-Din al-Rumi*, Nueva York: New York University.
- Chittick, W. C. (1983). *The Sufi Path of Love: The Spiritual Teachings of Rumi*, Albany: SUNY Press.
- Eaton, R. M. (1978). *Sufis of Bijapur. 1300-1700. Social Roles of Sufis in Medieval India*, Princeton: Princeton University Press.
- El-Moor, J. (2004). «The Fool for Love (*Foll Per Amor*) As Follower of Universal Religion», Part Two, *Journal of the Muhyiddin Ibn 'Arabi Society*, vol. XXXVI, p. 85-125.
- 'Erāqi, Fajr al-Din (1939). *The Song of Lovers (Ushshāq-nāma)*, A.



- J. Arberry (ed. y trad.), Oxford/Calcuta: Oxford University Press/P. Knight, Baptist Mission Press.
- 'Erāqī, Fajr al-Din (1959). *Kulliyāt*, S. Nafisi (ed.), Teherán: Sanā'ī.
- (1994). *Ma'yumu'e-ye āthār-e Fajr al-Din 'Erāqī*, N. Mohtasham (ed.), Teherán: Zawwār.
- Gignoux, Ph. (2001). *Man and Cosmos in Ancient Iran*, Roma: Istituto Italiano per l'Africa e l'Oriente.
- Godmer, G. y Lussier, R. (eds.). (1992). *Pour la Suite du Monde: Cahier: Propos et Projets*, cat. exp., Montreal: Musée d'art contemporain.
- Hāfēz Shirāzi (1962). *Hāfīz: Fifty Poems*, A. J. Arberry (ed. y trad.), reimpr., Cambridge: Cambridge University Press.
- (1967). *Divān*, A. Qasim An'yuwi (ed.), Teherán.
- (1998). *L'amour, l'amant, l'aimé*, cent ballades du *Divān*, V.-M. Monteil y A. Ta'yvīdi (trad.), 2ª ed., París: Sindbad/Unesco.
- (2001). *101 poems*, C. Janés y A. Taherī (ed. y trad.), Madrid: ediciones del oriente y del mediterráneo.
- Halman, T. (ed.). (1981). *Yunus Emre and His Mystical Poetry*, Bloomington: Indiana University.
- Hallāy, al-Husayn b. Mansur al- (1913). *Kitāb al-tawāsīn*, texto ár. con la trad. per. de al-Baqī, L. Massignon (ed.), París: P. Geuthner.
- Hu'ywīri, 'Alī b. 'Uthmān al-Ŷullābi al- (1936). *Kashf al-Mahjūb, "The Revelation of the Veiled": An Early Persian Treatise on Sufism*, R. A. Nicholson (trad.), 2ª ed., Londres.
- Ibn 'Arabi, Muhyi-l-Din (1312 h.). *Dhajā'ir al-a'lāq: Sharh tarjūmān al-ashwāq*, El Cairo. [Trad. ingl.: *The Tarjūmān al-Ashwāq: A Collection of Mystical Odes by Muhyi'ddin Ibn al-'Arabi*, R. A. Nicholson (trad.), reimpr., Londres: Theosophical Publishing House, 1978. Trad. franc.: *L'interprète des desirs (Tarjūmān al-Ashwāq)*, M. Gloton (trad.), París: Albin Michel, 1996. Trad. cast.: *El Intérprete de los Deseos*, C. Varona Narvió (trad.), Murcia: Editora Regional de Murcia, 2002].
- (1984). *Le Livre de l'extinction dans la contemplation (Kitābu-l-fanā'i fi-l-mushābada)*, M. Vālsan (trad.), París: Les Éditions de l'Euvre.
- Iqbal, A. (1983). *The Life and Work of Jalal-ud-din Rumi*, reimpr., Londres/ Cambridge, MA: Octagon Press/Ishk Book Service.
- Ismā'il, Kamāl al-Din (1925). *Tetrasticha Kamāl Ismā'īl*, en C. Salemann y V. Shukovski (ed.), *Persische Grammatik mit Literatur Chrestomathie und Glossar*, Berlín.
- Jaraqāni, Abu-l-Hasan (1998). *Paroles d'un soufi*, Ch. Tortel (trad.), París: Seuil.
- Keshavarz, F. (1998). *Reading Mystical Lyric: The Case of Jalal al-Din Rumi*, Columbia: University of South Carolina Press.
- Lauter, R. (ed.). (1999). *Bill Viola: Europäische Einsichten/ European Insights: Werkbetrachtungen/Reflections on the Work of Bill Viola*. Munich: Prestel.
- Lewis, F. D. (25-8 March 1990). «Fire and Water: The Pedigree of a Persian Refrain: Mas'ud, Sanā'ī, Rumi, Watwāb». Paper presented at the annual meeting of the American Oriental Society, Atlanta.
- (2000). *Rumi - Past and Present, East and West. The Life, Teachings and Poetry of Jalal al-Din Rumi*. Oxford: Oneworld.
- Massignon, L. y Kraus, P. (ed. y trad.). (1957). *Akhbār al-Hallāj. Recueil d'oraisons et d'exhortations du martyr mystique de l'Islam Husayn Ibn Mansur Hallāj*. 3ª ed. París: J. Vrin.
- Meisami, J. S. (2003). *Structure and Meaning in Medieval Arabic and Persian Poetry*. Londres/Nueva York: Curzon/Routledge.
- Meyerovitch, E. (1972). *Mystique et poésie en Islam: Djalāl-ud-Din Rumi et l'ordre des derviches tourneurs*, París: Desclée de Brouwer.
- Nicholson, R. A. (1950). *Rumi: Poet and Mystic (1207-1273)*, Londres: Allen and Unwin.
- Nurbakhsh, J. (2004). *Simbolismo Sufi (Farhang-e Nurbajsh, tomo 2)*. Madrid: Nur.
- Nwyia, P. (1972). *Ibn 'Atā' Allāb (m. 709/1309) et la naissance de la confrérie shādhilīte*, Beirut: Dar el-machreq.
- Olfat Tabrizi, Sharaf al-Din (1983). *Rashf al-albāz fi kashf al-alfāz*, M. Herawi (ed.), Teherán.
- Parsram, J. (2000). *Sind and its Sufis*, 3ª ed., Adipur-Gandhidham: Indian Institute of Sindhology.
- Qazālī, Ahmad (1986). *Sawānih: Inspirations from the World of Pure Spirits. The Oldest Persian Sufi Treatise on Love*, N. Pourjavady (trad.), Londres: KPI/Iran University Press.
- Qushayri, Abu-l-Qāsim al- (1867). *Risāla*, El Cairo.
- Rasmussen, H. (1887). *Østerlandske Mystik efter persiske Digtere*, Copenhagen.
- Renard, J. (1994). *All the King's Falcons: Rumi on Prophets and Revelation*, Albany: SUNY Press.
- Ritter, H. (1978). *Das Meer der Seele: Mensch, Welt und Gott in den Geschichten des Fariduddin 'Attar*, 2ª ed., Leiden: E. J. Brill.
- Rosenthal, F. (1970). *Knowledge Triumphant: The Concept of Knowledge in Medieval Islam*, Leiden: E. J. Brill.
- Ross, D. A. y Sellars, P. (comis.). (1998). *Bill Viola*, cat. exp., Nueva York: Whitney Museum of American Art.
- Rumi, Ŷalāl al-Din (1348/1969). *Fibi-mā-fibi*, B. al-Zamān Furuzānfar (ed.), Teherán.
- (1973). *Odes mystiques (Divān-e Shams-e Tabrizī)*, E. de Vitray-Meyerovitch y M. Mokri (trad.), París: Klincksieck.
- Ruzbehān Baqli (1966). *Commentaire sur les paradoxes des Soufis (Sharh-e Shathīyyāt)*, H. Corbin (ed.), Bibliothèque Iranienne, 12, Teherán/París: Département d'Iranologie de l'Institut Franco-iranien.
- Sanā'ī, Abo-l-Ma'yūd Ma'yūdud (1341/1962). *Divān-e Sanā'ī-ye Ghaẓnawī*, M. Radawī (ed.), Teherán: Ibn Sinā.
- Schimmel, A. (1978). *The Triumphal Sun. A Study of the Works of Jalāloddin Rumi*, Londres/La Haya: East-West Publications.
- (1979). *A Dance of Sparks: Imagery of fire in Ghalib's poetry*, Nueva Delhi/Londres-La Haya: Ghālib Academy/East-West Publications.
- (1982). *As Through a Veil: Mystical Poetry in Islam*, Nueva York: Columbia University Press.
- (1992). *A Two-Colored Brocade. The Imagery of Persian Poetry*, Chapel Hill, NC/Londres: University of North Carolina Press.
- Sells, M. A. (1984). «Ibn 'Arabi's Garden among the Flames: The Heart Receptive of Every Form», en Sells, M. A. (1994). *Mystical Languages of Unsayings*, Chicago/Londres: The University of Chicago Press.
- Syring, M. L. (comis.). (1993). *Bill Viola. Más allá de la mirada (imágenes no vistas)*, cat. exp., Madrid: Museo Nacional Centro de Arte Reina Sofía.
- Violette, R. (ed.) y Viola, B. (1995). *Reasons for Knocking at an Empty House. Writings 1973-1994*, Cambridge, MA/Londres: The MIT Press/Anthony d'Offay Gallery.
- Walsh, J. (ed.). (2003). *Bill Viola: The Passions*, Los Angeles/Londres: The J. Paul Getty Museum/The National Gallery.
- Ŷāmi, 'Abd al-Rahman (1904). *Salāmān and Absāl*, E. FitzGerald (trad.), Londres: Alexander Moring Ltd./The De La More Press.
- Ŷorŷāni, 'Alī b. Mohammad al- (1994). *Kitāb al-Ta'rīfāt*, M. Gloton (trad.), Teherán: Presses Universitaires d'Iran.
- Ŷunayd, Abu-l-Qāsim b. Md. al- (1983). *Enseignement spirituel: traités, lettres, oraisons et sentences*, R. Deladrière (trad.), París: Sindbad.

