

PELEGRINAR A LA MECA: UN ITINERARI MÍTIC VERS LA PROFUNDITAT

Francesc-Xavier Marín

Per a la mística xiïta, pelegrinar a La Meca equival a reviure el drama còsmic del coneixement de les realitats espirituals: la percepció de les coses sensibles activa la il·luminació de les formes intel·ligibles. Pelegrinar és, en realitat, l'arquetipus de la introspecció, és a dir, de l'edificació espiritual de la pròpia identitat. A partir del principi filosoficoteològic de les correspondències, en aquest article es mostra la lectura esotèrica que elabora el xiïsme iranià sobre el pelegrinatge a La Meca com a símbol del retorn al Paradís i del recomençament creatiu de la plenitud de la forma espiritual.

52

"Crida els homes a la peregrinació al temple..."
(Alcorà 22,27)

"Doncs jo us dic que aquí hi ha alguna cosa més gran que el temple." (Mt 12,6).

"Destruïu aquest temple i jo el reconstruiré en tres dies."
(Jn 2,19)

"Però arriba l'hora, més ben dit, és ara, que els autèntics adoradors adoraran el Pare en Esperit i en veritat." (Jn 4,23)

"No sabeu que el vostre cos és temple de l'Esperit Sant?"
(1Co 6,19)

"Tot seguit vaig veure com al cel s'obria el temple." (Ap 15,5)

"De temple, no n'hi vaig veure, perquè el seu temple és el Senyor."
(Ap 21,22)

"I, si algú vol pregar amb més recolliment, que entri senzillament a l'oratori i que pregui, no amb esclats de veu, sinó amb llàgrimes i amb efusió del cor."
(Sant Benet, Regla, LII, 4)

1. Introducció¹

Sabem que les primeres mesquites van prendre com a model simbòlic la casa de l'Enviat de Déu Muhàmmad (les benediccions i la pau siguin amb ell) a Medina². A partir d'aquí s'ha estudiat tradicionalment amb profunditat la dimensió simbòlica de cadascuna de les parts arquitectòniques de les mesquites: la qibla, el mihrab, el mimbar, l'alminar, el pati amb les fonts per a les purificacions rituals, la cúpula, la nau axial...³ En aquest article obviem aquesta lectura habitual entre els estudiosos de l'Islam i els musulmans sunnites per tal de proposar la perspectiva dels musulmans xiïtes ismailites: la mesquita troba el seu simbolisme immediat al temple de la Ka'ba a La Meca, i pelegrinar-hi esdevé l'experiència mística de la construcció d'un mateix⁴.

Diguem d'entrada que el pensament xiïta de Pèrsia està fortament influït per la lectura de Plató que va fer-ne Avicena (980-1037)⁵. Malgrat no haver-se desplaçat mai més enllà de les fronte-

¹ Reprenc l'article "*La Ka'ba: forma arquitectònica de la configuració espiritual*" publicat a la Revista de Psicologia Analítica (2004) 5, ara ampliat tenint en compte els darrers estudis sobre l'ismaïlisme i els temples sabeus. Un primer esborrany del text va ésser presentat a Montserrat, l'1 d'abril de 2006, en el marc de les III Jornades Universitàries de Cultura Humanista.

² L'obra clàssica sobre aquesta qüestió és l'estudi de Sauvaget, J. *La Mosquée Omeïade de Médine. Étude sur les origines architecturales de la Mosquée et de la basilique*. Vanoest. Les Éditions d'Art et d'Histoire. Paris. 1947.

³ Alguns llibres de referència sobre les mesquites són els següents: Golvin, L. (1970-1974). *Essai sur l'architecture religieuse musulmane*. 4 vols. Ed.Klincksieck. Paris ; Frishman, M. - Khan, H.U. (eds) (1994). *The Mosque: History, Architectural Development and Regional Diversity*. Thames & Hudson. London & New York ; Bloom, J. (1989). *Minaret, Symbol of Islam*. Oxford University Press. Oxford; Holod, R. - Khan, H.U. (1997). *The Contemporary Mosque : Architecture, Clients and Designs since 1950s*.Thame & Hudson. London.

⁴ Tot passa per la distinció teològica entre *islâm* i *îmâm*. El lliurament a Déu (*islâm*), exemplificat pels cinc pilars (professió de fe, pregària, dejuni, almoïna i pelegrinació), comporta la fe conscient, l'assentiment interior (*îmâm*). El creient (*mu'min*) no ho és de debò fins que no és prèviament algú lliurat a Déu (*muslim*).

⁵ Els estudis clàssics sobre Avicena són Quadri, G. (1947). *La philosophie arabe dans l'Europe médiévale: des origines a Averroes*, Payot, Paris, pp.95-121 i Afnan, S.M. (1958). *Avicenna: his life and Works*, George Allen and Unwin Ltd., London. pp.57-82 . Una presentació més recent es troba a Inati, S. (2001). *History of Islamic Philosophy*, Routledge, London-New York, pp.231 - 246. Altres estudis interessants són Cruz Hernández, M. (2000). *Historia del pensamiento en el mundo islámico*, vol.1, Alianza, Madrid, pp.221-274; Corbin, H. (1994). *Historia de la Filosofía Islámica*, Trotta, Madrid, pp.159-165; Ramón Guerrero, R. (1985). *El pensamiento filosófico árabe*, Cincel, Madrid, pp.110-129; Sabed, S. (1982). *Islamic Philosophy*, The Octagon Press, London, pp.67-84.

res geogràfiques de la Pèrsia samànide, va viatjar molt a l'interior del món iranià⁶ i va rebre nombroses influències que ell va incorporar al seu xiisme familiar i que abracen els corrents platònics, neoplatònics i aristotèlics, les doctrines *Ihwān al-Safā'* (Germans de la Puresa)⁷, les doctrines sunnites, així com el pensament cristià oriental, jueu, maniqueu i mandeu que havia llegit en la biblioteca de l'emir Nūh III Ibn Mansur⁸.

Doncs bé, fent el joc de paraules entre *māsfāriqīya* (oriental) i *mušriqīya* (il·luminativa), Avicena enceta una relació que ha fet parlar molt en la filosofia i la teologia d'arrel xiïta⁹. No és cap secret que l'orient (*oriens*) és el lloc on “neix” el sol i que es contraposa a

⁶ La íntima relació entre Avicena i el món iranià ha estat destacada per Panoussi, E. "La théosophie iranienne source d'Avicenne ?", *Revue Philosophique de Louvain*, 66, II/90 (1968) 242-255; Segovia, C. "Avicena en Oriente", *Revista de Filosofía*, vol. 21, n. 20 (1998) 239. Per a dibuixar el marc cultural de la Pèrsia de l'època és molt il·luminador Afnan, S.M. (1958). *Avicenna his life and Works*, George Allen and Unwin Ltd., London, pp.39-56.

⁷ Els *Ihwān al-Safā' wu ḥullān al-wafā wu ahl al-adl wu abnā' al-ḥamd* (Germans de la Puresa, Germans fidels, Gent de Justícia i Fills de la conducta meritòria) eren uns científics i filòsofs agrupats el 983 sota la influència peripatètica i neoplatònica. Al·ludint al versicle alcorànic sobre els Set Dorments (Q.18,17) i als cicles d'ocultació i desvetllament que tanta importància tindran en l'islam xiïta, un dels seus textos diu: “*Sàpigues, oh germà, que som la societat dels Germans de la Puresa, éssers purs i sincers, de cor generós. Dormim a la caverna d'Adam el nostre pare (...) fins que arribi el moment de la nostra cita en el regne del Mestre de la Religió eterna, el moment en què veurem la nostra ciutat espiritual aixecant-se pels aires..., aquella de la que Adam el nostre pare, la seva muller i la seva posteritat van ser obligats a sortir*”. Vegeu Nasr, H. - Leaman, O. (2001). *History of Islamic Philosophy*, Routledge, London-New Cork, p. 225-229; Sabet, S. (1982). *Islamic Philosophy*, The Octagon Press, London, pp. 32 - 41.

⁸ Per a analitzar la recepció de tots aquests corrents en la Pèrsia samànide pot llegir-se Yabri, M.A. (2001). *El legado filosófico árabe, Alfarabi, Avicena, Avempace, Averroes, Abenaldún: Lecturas contemporáneas*, Trotta, Madrid. Pp.177ss. Al seu torn, Avicena influirà en el corrent franciscà i l'averroisme de les Escoles de Pàdua i Bolonya: Sant Bonaventura, Enric de Gant, Sant Albert Magne, Sant Tomàs d'Aquino, Duns Escoto, Roger Bacon o FGuillem d'Occam.

⁹ Gardet, L. “Avicenne et le problème de sa philosophie orientale”, *Revue du Caire*, t. 27 (1951) 13 - 22. La lectura exotèrica dels textos d'Avicena queda ben exemplificada a Goichon, A.M. (1937). *La distinction de l'essence et de l'existence d'après ibn Sina*, Desclée de Brouwer, Paris, mentre que la lectura esotèrica troba el seu màxim exponent a H.Corbin. D'aquest últim autor poden llegir-se: (1981) *Philosophie iranienne islamique aux XVIIIe siècles*, Buchet Chastel, Paris; (1985) *Philosophie iranienne et philosophie comparée*, Buchet-Chastel, Paris; (1990) *L'Iran et la philosophie*, Fayard, Paris; (1994) *Historia de la Filosofía Islámica*, Trotta, Madrid; (1999) *Avicenne et le récit visionnaire*, Verdier, Paris.

l'occident (*occidens*), lloc de la seva posta¹⁰. En tot cas, per a Avicenna es tracta d'emprendre un viatge de retorn a un origen (*origo*) interpretat alhora com a llum, coneixement i Déu, d'acord amb la interpretació que Avicenna fa de la sura alcorànica an-Nur¹¹.

A partir d'aquí podem afirmar el següent: si algun tret caracteritza la recepció que els musulmans de Pèrsia van fer del pensament de Plató aquest és, segurament, l'interès per la capacitat humana d'imaginar allò que no cau directament dins l'àmbit de la simple percepció sensorial i que podem classificar dins l'anomenat "món espiritual".

No cal que entrem aquí a analitzar l'interès i la validesa de la tesi (neo)platònica de la distinció entre el món de les idees i el món de l'opinió. N'hi ha prou, per al que ara ens preocupa, de consignar l'existència d'aquest espai espiritual (*'alam al-mithâl*, món de la imaginació) entès com la projecció dels estats psicològics del subjecte. Els objectes que hi pertanyen (anomenats "formes de llum" o "cossos subtils") no consisteixen ni en miratges enganyosos d'una fantasia desfermada ni en abstraccions fruit de la desmaterialització de la realitat, sinó en l'experiència d'uns arquetipus que representen l'autèntica realitat de les formes i figures.

Ens cal fer un parèntesi abans de continuar. Els místics-visionaris de totes les tradicions espirituals de la humanitat són testimonis dels perills d'endinsar-se en aquest món de la imaginació. No solament perquè l'àmbit d'allò sagrat es caracteritza intrínsecament per la seva ambigüïtat (*tremendum et fascinans*) sinó perquè, en la terminologia de Sohrevardî (1159-1191), hi ha una imaginació passiva o representativa (*khayât*) entesa com a simple recepció de totes les imatges percebudes pels sentits, i una imaginació activa (*motakhayyila*) que, afectada per la facultat valorativa (*wahmî-*

¹⁰ No queda gens clar si hem de fer cas als investigadors, a qui designen els mots "oriental" i "occidental" en l'obra d'Avicenna: segons Badawî, els orientals serien els peripatètics de Bagdad, mentre que els occidentals serien els comentaristes grecs d'Aristòtil; per Abū al-Hassan al-Āmirī, els orientals serien els habitants del Khorasan i els occidentals els residents a Bagdad; la proposta d'A.-M. Goichon és que els orientals són els membres de l'escola científica de Jundi-Sapur mentre que, segons H. Corbin, serien els habitants dels Khosrovânî de Bagdad. Sigui com sigui, en tots els casos queda clar que els occidentals (*mağribīyūn*) són criticats pels orientals (*mašriqīyūn*).

¹¹ "Déu és la Llum dels cels i de la terra. La seva Llum és com un nínxol molt elevat on hi ha una gran llaneta encesa. Aquesta llaneta és d'un d'un vidre clar, molt resplendent, com si fos un astre fulgurant. I s'encén amb una fusta, molt beneïda, d'una olivera, que no és d'Orient ni d'Occident. L'oli que té ja treu la llum quasi sense haver de ser tocat pel foc. Llum sobre Llum! Déu guia el qui vol cap a la seva llum! Déu proposa bons exemples. Déu coneix bé totes les coses" (Alcorà 24, 35).

ya), perilla de caure en el deliri quan abandona els judicis de l'intel·lecte¹².

Expressem-ho a la manera d'Ibn 'Arabî (1165-1240): assegura que la manera de ser dels humans, al llarg de tota la seva vida, és un somni que només els savis poden desxifrar. Aquests savis conformen una cavalleria de l'Invisible amb una funció esotèrica que roman incògnita als ulls del món, i que ell classifica en dues grans categories:

- Una Cavalleria especulativa composta pels qui tenen per muntura les grans contemplacions, les sublimes visions. Són anomenats *afràd* (els incomparables, els únics) ja que, paradoxalment, es mouen immòbils, enduts pel simple impuls espontani de la seva muntura mentre travessen les distàncies espirituals, els deserts de les seves ànimes. Tenen així una visió immediata de la realitat, sense necessitat de mediacions ni “cavalcades hermenèutiques”. Ibn 'Arabî els denomina “àngels”.

- Una Cavalleria operativa composta pels qui tenen per muntura les grans accions.. Seguint l'Alcorà 30,22 (“Entre els signes divins hi ha el vostre somni durant la nit i durant el dia, i l'espera en què esteu del fruit d'aquest somni), s'entén que aquests genets necessiten un “pont” per passar de la percepció a la interpretació. Recordem que, de l'arrel àrab 'br (travessar) en deriva el substantiu *ta'bîr* (hermenèutica: passar del *zâhir* al *bâtin*, d'allò exotèric a allò esotèric). Aquesta és la nostra condició en el món: travessar el pont, i no pas instal·lar-nos-hi¹³. Aquesta és l'acció per excel·lència, especialment durant la Nit del Destí quan es commemora el descens de l'Alcorà al nostre món (“Aquesta nit val més que mil mesos. En aquesta nit els àngels i l'Esperit davallen al món com totes les coses. La pau acompanya aquesta nit fins al despuntar de l'alba”, Alcorà.97,1-5)¹⁴.

¹² Sohrevardî, S.Y. *Le livre de la sagesse orientale*. Gallimard. Paris. 2003; *El encuentro con el ángel*. Trotta. Madrid. 2002.

¹³ Ibn 'Arabî anomena aquest món intermedi (*barzakh*) la “confluència dels dos mars” (*majma'al-bahrayn*). Recordem que Alcorà 18,59ss explica com Moisès, acompanyat d'un jove servidor, emprèn un viatge fins a la confluència dels dos mars. Mentre fan camí, el peix que duïen per a esmorzar se'ls escapa i neda lliurement pel mar; el jove acompanyant creu que és obra del dimoni, però Moisès li fa notar que allò era precisament el que calia esperar i, tot just a continuació, es troben amb Kheyr (*Khadir, l'iniciador*). Per a una lectura des de la psicologia analítica d'aquest episodi com un exemple dels símbols que il·lustren el procés de transformació, cal llegir C.G.Jung. “Formaciones de lo inconsciente”. Paidós. Barcelona. 1982, pp. 42-53.

¹⁴ Destaquem ja aquí, per la importància que tindrà més endavant, que la persona arquetipus de la Nit del Destí és la filla del Profeta, Fâtima al-Zahrâ (Fatima la Resplendent de Blancor).

Tenint en compte tot això, els nostres autors xiïtes ismaïlites, d'acord amb la dialèctica platònica, parlaran d'un procés d'alliberament epistemològic que, partint de la matèria com a element estabilitzador i coercitiu de la realitat, aboca a una corporeïtat subtil (*jismîyat mithâlîya*), a una matèria espiritual (*mâddat rûhânîya*). Tot consisteix, doncs, a purificar la via interior per tal que allò percebent en el nivell de la imaginació es reflecteixi en allò sensible i es tradueixi en una percepció visionària¹⁵.

Tanmateix, dins aquest corrent d'autors influïts pel (neo)platonisme, serà el persa Qâzî Sa'îd Qommî (1639-1691) qui millor ens pot fer de guia per a entendre el simbolisme profund de la filosofia mística i el ritual de peregrinació al santuari de la Ka'ba¹⁶. Una de les seves aportacions més singulars propugna que en el món subtil hi ha tants centres espirituals com individualitats espirituals, és a dir, en la terminologia estrictament xiïta, que cada àngel duu en ell mateix el seu propi cel. Així, el visionari sap que, malgrat canviar de cercle espiritual (és a dir, malgrat passar d'un àmbit de la realitat a un altre), les "formes de llum" es transformen però segueixen corresponent-se d'acord amb l'Alcorà 28,88: "*Tota cosa terrenal és caduca, mentre que la seva Faç de llum, la seva Faç divina, roman per sempre*".

Vet ací, expressades simbòlicament, les diverses etapes de l'itinerari místic: qualsevol realitat, lluny de ser una limitació, ajuda qui contempla a intuir-hi la possibilitat d'accés a l'espai superior de la pura "matèria de llum" que no està limitat per la caducitat del món de la percepció¹⁷. Per tant, per a poder transitar còmodament d'un nivell a un altre en l'escala dels éssers, ens cal disposar d'una

¹⁵ L'objectiu principal és configurar un món espiritual, és a dir, copsar mitjançant una figura un món que no cau sota el control de la percepció dels sentits. Des d'aquest punt de vista, desmaterialitzar les formes no consisteix d'abolir-les sinó a descobrir-ne la puresa arquetípica. Corbin, H. *Mundus imaginalis ou l'imaginaire et l'imaginal*. Cahiers internationaux du symbolisme, 6 (1965) pp.3-26.

¹⁶ Seguim aquí Corbin, H. (1971-1972). *En islam iranien*. Vol.IV. Gallimard. Paris. p.123-201; Corbin, H. (1981).

¹⁷ No perdem de vista que la paraula llatina *templum* designava un espai ampli i obert des del qual poder observar atentament l'horitzó. Con-templar és això: observar des del temple el punt on cel i terra conflueixen definint el camp de visió. Per això, la idea de contemplació comporta necessàriament la idea de consagració. És el temple còsmic com a cambra divina (bayt al-maqdism), òrgan de la contemplació que fa de Déu el temple dels creients i dels creients el temple de Déu. Per això, la destrucció del temple és la fi de la sacralitat, l'esborrament de l'horitzó que permet imaginar allò que es troba més enllà del món percebent. Mentre el temple estigui destruït, com que no és possible la contemplació sense temple, caldrà disposar d'una *imago templi* que ens permeti descobrir el temple dins nostre.

representació cosmològica on l'univers s'escalona en graus de llum creixent i decreixent. Per a Qommî, el mapa còsmic consta de tres categories: hi ha el món del fenomen (*'âlam as-shahâdat*), és a dir, l'àmbit de les coses que cauen sota la percepció dels sentits; hi ha, en segon lloc, el món suprasensible (*ghayb*), àmbit de les "formes de llum" (ànimes i àngels), normalment designat com a *malakût*, al qual s'accedeix a través del coneixement imaginatiu; hi ha, finalment, el món de les intel·ligències pures o ànimes-intel·ligents, anomenat *jabarût*, al qual tenim accés gràcies a la intuïció intel·lectual. A aquestes tres categories cosmològiques, s'hi superposen tres categories d'espai-temps, englobades en una energia inicial de la qual deriven totes les formes d'ésser i que s'anomena Alè del Miseriecordiós (*nafas al-Rahmân*) o Núvol Primordial (*'amâ*).¹⁸

D'acord amb aquest esquema, cada ésser copsat pels sentits té un *malakût* que li és particular, que l'envolta i alhora li és interior, i cada *malakût*, al seu torn, té un *jabarût* que també el conté. Per tant, cada ésser té una dimensió divina (*amr rabbânî*), un verb diví (*kalimat ilâhîya*) que és el seu propi *malakût*, la seva realitat arquetípica íntima que actua com a Vigilant i Guardià. La lògica és simple: cadascun d'aquests universos superiors és causa dels inferiors, alhora que cadascun d'ells conté de forma subtil i eminent el conjunt dels universos que es troben per sota d'ell. És a dir, que, pel fet d'englobar-los, cada univers és simultàniament el centre de tots ells, allò de més interior i ocult, allò esotèric (*bâtin*).

La tasca del savi consisteix, per tant, a descobrir el *malakût* i el *jabarût* de cada embolcall fenomènic (*'âlam as-shahâdat*). Fent-ho, es transita d'allò material a allò espiritual dissenyant l'itinerari del poder configurador de la realitat. En el llenguatge de la mística xiïta, direm que es tracta de ressuscitar de la pròpia tomba per a elevar-se al cel¹⁹. Amb el terme *barzakh* (interval, intermedi) Qommî designa l'estat interior essencial de l'ésser humà que, separat de l'embolcall del cos elemental, torna al món i és introduït en el seu cos essencial (*jism haqîqî*), cos essencial de llum (*jism haqîqî*

¹⁸ Corbin, H. (1982). *Temps cyclique et gnose ismaélienne*. Berg International. Paris.

¹⁹ Així com l'àngel genera el seu cel o el seu infern, l'ànima crea (a partir dels seus moviments: coneixements i afectes, desigs, hàbits i comportaments) el seu cos subtil, un cos de llum resplendent (un jardí en el Paradís), o un cos de llum tenebrosa (una fossa en l'Infern). Recordem, en aquest sentit, que l'escatologia islàmica parla de l'amplitud-estretor de la tomba i de l'interrogatori dels àngels al difunt per a decidir el seu destí final, així com de la creença en el fet que els cossos dels profetes i dels imams no romanem més de tres dies a la tomba i són enduts al cel: a la tomba només hi trobarem el cadàver, les relíquies, però no el cos de llum.

nûrî), cos imaginal (*jism mithâli*), *malakût* del seu cos físic i alhora conjunt de tota la corporalitat de llum (*jismîyat nûrîya*), incorruptible i permanent.

Aquí arribem al nucli del nostre tema: una de les formes que té l'ànima d'interactuar amb el propi *malakût* és a través del ritual de peregrinació, d'una manera especial a la mesquita per excel·lència: la Ka'ba de La Meca. La imaginació activa, bo i connectant el món sensible i el món suprasensible, fa que, on una mirada superficial simplement veu gent en processó al voltant de la Ka'ba, s'intueixin els àngels girant de cel en cel al voltant dels temples arquetípics. Passem, així, del temple de pedra que és la Ka'ba al temple arquetípic que és la fe²⁰.

2. La Ka'ba: arquitectura de l'esperit

No dubtem, en funció del que hem vist fins ara, que el primer que ens cal analitzar és la forma de la Ka'ba. Sense perdre mai de vista que la forma no és un atribut dels objectes sinó la seva potència configuradora o principi d'organització, i recordant que en la tradició mística xiïta les formes romanen idèntiques a elles mateixes malgrat traspasar els diferents nivells de l'univers, haurem de reflexionar sobre la forma cúbica de la Ka'ba (recordem que *ka'b*, en àrab, significa cub).

En aturarem aquí només en l'anomenada "prova del Tron" (*bothân 'arshî*). La teoria d'aquest argument fa així: el primer dels éssers que emana del Principi Suprem és una llum que conté tota

²⁰ El relat de l'exili occidental de Sohrawardî té en ment un Sinaí místic i etern, que s'identifica amb la muntanya mística de Qâf. Explica Sohrawardî que quan acabi l'exili trobarem l'Esperit Sant, l'arcàngel Gabriel, l'Àngel del gènere humà; i que, al capdamunt de les jerarquies superiors, es troba la Gran Roca (shaykh al-Ishraq). Aquesta roca hauria donat nom a l'edifici construït sobre l'emplaçament del temple, la Cúpula de la Roca (*Qobbat al-Sakhra*) a Jerusalem. Les tradicions jueves asseguren que aquesta roca és el punt de partida de la creació, el centre a partir del qual la terra es va expandir concèntricament, i va esdevenir el punt de comunicació entre el cel i la terra tal com explica el relat del somni de Jacob (Gen.28). Les 12 pedres on Jacob va reposar el seu cap, símbol de les 12 tribus, ho són també de les 12 arestes de la forma cúbica de la Ka'ba, pleroma dels 12 imams de la tradició xiïta. Tot plegat ha de ser llegit dins el paradigma segons el qual la destrucció del temple marca l'inici de l'exili occidental, és a dir, la lluita contra la desacralització del món a través de la reconstrucció del temple com a símbol de la restauració còsmica tal com queda reflectit, per exemple, en la teologia del temple del profeta Ezequiel o en l'ideari dels cavallers de la *Militia Crucifera Evangelica* (Templaris) o en la recerca del Graal. Així com els templaris clamaven "No, l'autèntic temple no està destruït", Sohrawardî pregava dient: "Oh Déu de cada Déu. Fes pujar la lletania de la Llum. Fes que triomfi el Poble de la Llum. Guia la Llum vers la Llum".

la llum (recordem, de nou, Alcorà 24,35): Llum de llums, Intel·ligència ('*Aql*) o Tron ('*Arsh*). També se'l coneix com a Llum Muhammadiana (*Nûr mohammadi*) perquè és la intel·ligència dels 14 eons de llum que es van manifestar sota la forma del profeta Muhammad, la seva filla Fâtima i els dotze Imams²¹.

Per a passar de la Intel·ligència-Tron-Llum a la forma cúbica de la Ka'ba, hem de fer l'exercici geomètric següent: Inscrivim un quadrat dins un cercle i, a partir del punt central, tracem línies vers el perímetre que divideixin el cercle en quatre semidiàmetres que representaran els 4 àmbits de la realitat: un començament (*awwal*) i un final (*âkhir*), un interior o esotèric (*bâtin*) i un exterior o exotèric (*zâhir*). Podem projectar així quatre punts (A,B,C,D) que simbòlicament fan de suport del Tron. Algunes tradicions xiïtes els designen com a llums, els colors de les quals indiquen respectivament l'origen de cada regió de l'ésser que simbòlicament es vincula a aquest color: llum vermella, llum verda, llum groga, llum blanca²².

Recordem que (d'acord amb els esquemes que estem seguint) tot el que hi ha en el món inferior és una imatge i una projecció del que hi ha en el món superior. Per tant, els quatre punts citats tenen la seva manifestació en el món suprasensible abans de tenir-la en el món sensible. Imaginem, doncs, que el quadrat que està inscrit en el cercle (definit pels punts ABCD) i que representa el món suprasensible (*ghayb*) "davallés" (*tanazzol*) per una projecció de si mateix a un nivell inferior que representés el món del fenomen sensible ('*âlam al-shahâddat*) i que estaria definit per uns hipotètics punts A' B' C' D'. Tindríem llavors quatre rectes (AA', BB', CC', DD') i quatre vèrtexs²³. Si considerem, a continuació, les quatre rectes (AB, BD, AC, CD) que posen en connexió recíproca els quatre límits del món suprasensible, així com les quatre rectes (A'B', B'D', A'C', C'D') que determinen l'organització del món sen-

²¹ No hem de perdre de vista que, segons la tradició xiïta imamita, després del profeta Muhàmmad (Mahoma), hi ha 12 imams que tenen com a tasca encomanada conservar el sentit esotèric del text revelat de l'Alcorà: 'Alí ibn Abî-Tâlib, Hasan al-Mojtabâ, Hosayn al-Shohadâ, 'Alí Zayn al-'Âbidîn, Mohammad al-Bâqir, Ja'far al-Sâdiq, Mûsa al-Kâzem, 'Alí Rezâ, Mohammad al-Jawâd, 'Ali Naqî, Hasan al-'Askarî, Mehdi Al-Muntadar. Això vol dir que existeixen 12 relacions funcionals assegurades per 12 criatures de llum (*bashar nûr*), els 12 imams, és a dir, la forma configuradora de l'univers.

²² Shirâzi, S. (1964). *Le livre des pénétrations métaphysiques (Kitâb al-Mashâ'ir)*. Adrien-Maisonneuve. Paris. Pp.166-167, 214ss.

²³ És a dir, que els suports del Tron es veurien desdoblats: de quatre passarien a ésser vuit, tal com afirma el versicle alcorànic: "Aquell dia, entre 8 portaran el Tron del teu Senyor" (Alcorà 69, 17).

sible, de tot plegat en resulten 8 angles, 12 línies i 6 superfícies, és a dir, un cub. Per tant, tal com volíem demostrar, els quatre àmbits metafísics generats a partir del punt central del cercle són l'origen de la forma cúbica del Tron, és a dir, del Temple (*osûl al-moka'ab al-'arshî*).

No oblidem que, rere aquesta operació geomètrica, la finalitat de Qommî no és altra que legitimar la lectura que l'islam xiïta fa de les figures del Profeta i de l'Imam. La forma cúbica del temple de la Ka'ba representa/imita l'estructura de la realitat espiritual simbolitzada per l'elecció divina (*walâyat*) del profeta/imam, la seva vocació (*nobowwat*) i la seva missió (*risâlat*). Dit d'una altra manera: la contemplació de la forma cúbica del temple ens ha de remetre a l'emanació divina en forma de Profeta-Imam, vicari de Déu (*Khalîfat Allâh*), Segell de la profecia (*Khâtîm al-nobowwat*), manifestació (*mazhar*) de la Llum Mohammadiana. Mentre que el Profeta (encarnat prototípicament per la figura de Muhàmmad) expressa la cara d'aquesta Llum girada vers la humanitat (missió *ad extra*), l'Imam (encarnat prototípicament per la figura d'Alî) simbolitza la humanitat adreçada a Déu (el retorn a l'origen a través del sentit interior, esotèric, de les revelacions)²⁴.

Arribats en aquest punt, podem establir les correspondències: així com el punt original del Tron es troba delimitat pels 4 àmbits metafísics que engendra, també la Llum Mohammadiana genera 4 dimensions tipificades pels 4 grans Profetes de què parla l'Alcorà (Noè, Abraham, Moisès i Jesús) que es projecten en l'àmbit dels imams tipificats per Muhàmmad, el seu gendre 'Alî ibn Abî-tâlib i els seus néts Hasan ibn 'Alî i Hosayn ibn 'Alî²⁵.

²⁴ La Llum Mohammadiana seria, així, la forma esotèrica de totes les profecies recapitulades en la profecia final del Segell dels profetes, és a dir, en la persona de l'Imam. D'acord amb la tradició xiïta, cada profeta ha estat seguit de forma oculta per 12 imams fins que, amb el Segell dels Profetes, els 12 imams van manifestar de forma pública el Tron. Per tant, podem dir que la Llum Mohammadiana apareix com a sentit últim del Temple o que els 12 imams són la forma configuradora del Temple perquè la seva funció consisteix a preservar el sentit esotèric de totes les revelacions profètiques.

²⁵ Així com s'ha deduït que la Ka'ba havia de tenir forma cúbica a partir de les 12 rectes i les 6 superfícies derivades de la interconnexió entre el món suprasensible i el món sensible, ara es demostra que la Llum Mohammadiana només pot reposar sobre els 4 profetes i els 12 imams. Així com el sol culmina el seu recorregut al cap de 12 mesos, així també la profecia progressa i es manifesta en els 12 imams. També és habitual entre els teòsofs xiïtes establir l'homologia entre el cel i els 12 signes del Zodíac: així com l'energia celestial es reparteix en els 12 signes zodiacals que marquen el recorregut del sol i de la lluna, també el món de les Intel·ligències, del Tron, de les essències-arquetipus o del Verb diví (*Kalimât ilâhîya*) suscita els 12 imams com a figures que representen la Llum Mohamamdiana.

Observem, doncs, com la perspectiva hermenèutica, convida a reflexionar sobre la preservació de les funcions malgrat el canvi de nivell: La forma cúbica de la Ka'ba terrestre és la forma mateixa del Tron suprasensible, de la mateixa manera que l'estructura de la Ka'ba és també la dimensió esotèrica dels imams. Per tant, donada la correspondència entre el cub del temple de la Ka'ba i la figura del Profeta-Imam, pelegrinar a la Ka'ba no serà mai un simple viatge sinó una experiència mística, una acció configuradora directa sobre el *malakût* de cada pelegrí, és a dir, un treball per tal d'assolir la forma total que contingui homològicament tot l'univers, de manera que el propi "cos de llum" esdevingui el centre-contorn de la persona. Analitzem-ho a continuació amb més detall.

3. La Ka'ba com a mirall del món suprasensible

Avancem una mica: als quatre punts que delimiten el Tron (*âkhir, awwal, zâhir, bâtin*) corresponen quatre figures arquetípiques divines (*haqâ'iq mota'assila ilâhîya*): Intel·ligència Universal, Ànima Universal, Naturalesa Universal i Matèria Universal. Quan aquestes figures es reflecteixen en el món de la receptivitat (*arz al-qâbilîya*) com a manifestació (*zohûr*) de la llum divina, en resulten els quatre angles del temple de la Ka'ba que anteriorment hem anomenat A, B, C, D.

62

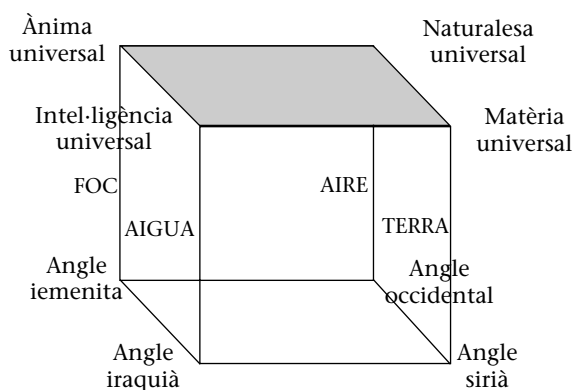
Per a fer-nos càrrec del que això comporta, hem de recuperar aquí el sentit cosmològic d'aquesta concepció: la Intel·ligència Universal i l'Ànima Universal es troben simbòlicament a la banda oriental de la realitat ideal (*mashriq al-haqîqat*) perquè pertanyen a l'horitzó de les llums pures i és a l'Orient on neix el sol del sentit espiritual esotèric (*shams al-asrâr*); per la seva banda, la Matèria Universal i la Naturalesa Universal s'ubiquen simbòlicament en l'Occident d'allò exotèric. El sol neix a Orient i es pon a Occident, i és de la nit occidental d'on cal esperar la nova alba que posi fi als temps obscurs i densos (*zamân kathîf*) que són els nostres.

Per això, quan els versicles alcorànics (55, 16-17) parlen del Senyor dels dos orientes i dels dos occidents, l'islam xiïta interpreta que es tracta del "descens" (*tanazzol*) o projecció dels arquetipus superiors en el nivell perceptiu de la Ka'ba. Per a dir-ho ràpid, cada angle del nivell superior (Intel·ligència, Ànima, Matèria, Naturalesa) està en correspondència amb un angle del nivell inferior a tra

vés d'una recta (o pilar, *arkân*) que simbòlicament delimita les parets d'un temple que posa en relació la terra i el cel²⁶.

A partir d'aquí podem construir el quadre comparatiu següent:

| | ANGLE | ARQUETIPUS | ANGLE |
|-------------------------------------|------------------------------|------------------------------|---------------------|
| Banda oriental Façana nord | Angle iraquia Pedra Negra | Naturalesa Intel·ligència | Aigua Pou zamzam |
| Banda oriental Façana sud | Angle iemenita | Naturalesa Ànima | Foc |
| Banda occidental Façana esquerra | Angle sirià | Naturalesa Matèria | Terra |
| Banda occidental Façana dreta | Angle | Naturalesa Naturalesa | Aire |



Aquestes correspondències entre la Ka'ba i el seu arquetipus celestials queden confirmades en dues tradicions xiïtes:

- D'acord amb la primera d'elles (que es remunta al V imam, Mohammad al-Bâqir), s'assegura que després d'ésser expulsat del Paradís, Adam es va queixar a Déu de la soledat que experimentava en l'ambient inhòspit on havia anat a parar. Responent a la seva demanda, Déu va fer davallar del cel una tenda del Paradís que l'àngel Gabriel va instal·lar en el lloc que seria el futur emplaça-

²⁶ Recordem que el mateix mot "pilar" (*arkân*) es refereix als fonaments de l'Islam: professió de fe, pregària, dejuni, almoïna i peregrinació.

ment de la Ka'ba fent coincidir exactament tots 4 angles. Diu també la tradició que el pilar central d'aquesta tenda celestial era una tija de jacint vermell, que els seus quatre pilars eren d'or pur i tenien color groc, i que les seves cordes estaven trenades amb fills de seda com una cabellera de color violeta. Afirmar també la tradició que, en cadascun dels 4 angles de la tenda, van ésser col·locades com a fonaments quatre pedres provinents de les muntanyes sagrades de Safâ, Sinaí, Salem-Kûfa i Abû Qobays.

- La segona tradició (provinent del VI imam, Ja'far al Sâdiq) explica que, quan Adam es va convertir de nou a Déu, l'àngel Gabriel el va dur al futur emplaçament del temple del Ka'ba i llavors va davallar un núvol blanc (*ghamâma*) que els va cobrir amb la seva ombra. L'àngel va demanar a Adam que tracés amb el peu un solc que delimités sobre el terra la superfície exacta de l'ombra projectada pel núvol blanc, i s'assegura que aquest és exactament el perímetre de la Ka'ba.

Aquestes imatges de la Tenda Celestial i del Núvol de Llum ajuden a intuir que l'estructura de la Ka'ba com a centre simbòlic del món terrenal ho és també del món espiritual, és a dir, que el temple de pedra és la imatge del temple de fe. És a dir, que la Ka'ba envoltada de pelegrins (*Bayt Allâh*, la casa de Déu) és la manifestació del Tron de la Sobirana Unitat (*'arsh al-wahdâniyat al-kobrâ*) i del Temple Intel·ligible (*al-Bayt al-'aqlî*) al voltant del qual van en processó les intel·ligències angèliques pures. Aquesta correspondència entre el Temple i el Tron explicaria per què la Suprema Forma Divina revelada (*al-olûhiyat al-kobrâ*) és de jacint vermell (segons la física dels místics perses el color vermell resulta de la barreja de la blancor de la llum de la teofania amb la negror de la tenebra de la mateixa teofania en tant que creació material), per què els quatre pilars que tipifiquen la Naturalesa Universal tenen el color groc de l'or (combinació de les Llums intel·ligibles i de la materialitat), o per què les cordes de la Tenda Celestial són de color violeta (resultat de la barreja del groc i del vermell anteriors)...

No cal que ens perdem en els detalls. Ens interessa, tanmateix, insistir en el fet que el Temple Arquetípic (simbolitzat per la Tenda Celestial i el Núvol de Llum) troba una expressió material en cadascun dels nivells de la realitat: el Tron Gloriós al voltant del qual van en processó els àngels; el temple anomenat *Bayt al-Ma'mûr*, primera Ka'ba terrestre que va ésser enduta al cel pels àngels en el moment del diluvi; i, finalment, la Ka'ba entesa com a temple de Déu en forma sensible a La Meca. Tenint en compte que la Ka'ba construïda per Abraham és només la imitació de la que havia estat

construïda en temps d'Adam, no ens costarà fer les correspondències: la Pedra Negra correspon al jacint vermell; els murs exteriors i els vels que recobreixen el santuari corresponen a les cordes de color violeta; pel que fa a les 4 pedres angulars provinents de les muntanyes vinculades als 4 profetes (Abraham, Moisès, Jesús, Muhàmmad), corresponen als 4 pilars de la Tenda Celestial de color groc...

És des d'aquesta clau de lectura que adquireix profunditat el versicle alcorànic: "*Déu ha instaurat la Ka'ba com a temple sagrat que ha d'elevat-se de forma permanent per als humans*" (5,98). En efecte, l'epifania (*zohûr*) de la Llum Divina va començar amb Adam però va assolir la perfecció amb la manifestació per part d'Abraham dels creients purs (*millat hanifiya*) com a símbol de la constitució religiosa profunda de la persona tal com va ser volguda originàriament per Déu. Per això, la pedra de l'angle sirià és la pedra provinent de Safâ, perquè és en aquest lloc on Adam va trobar Eva després de la seva separació del paradís, i és en aquest mateix lloc on Abraham va aturar-se en la seva migració vers la terra que Déu li havia promès (Alcorà 14,49). Pel que fa a la pedra que prové del Sinaí i que es troba a l'angle occidental (Alcorà 28,44), es tracta d'una clara al·lusió a la missió de Moisès de perfeccionar la pura religió profètica a través de la institució de la Llei (*sharâ'at*). La pedra que prové de Salem (i que es troba en l'angle iemenita tal com diu l'Alcorà 19,16) és el símbol de la missió de Jesús en tant que segell de la iniciació divina (*walâyat*) impartida als profetes, i de la missió del primer imam 'Alí ibn Abî-Tàlib en tant que segell de la iniciació universal de Déu adreçada a tota la humanitat. Finalment, en l'angle iraquità, hi ha la Pedra Negra provinent d'Abû Qobays, el lloc on Adam es va aturar per a suplicar a Déu que davallés la Tenda Celestial; per això la Pedra Negra i l'angle iraquità tipifiquen la perfecció del conjunt del Temple, de la mateixa manera que Muhàmmad com a Segell dels Profetes culmina la missió dels profetes anteriors.

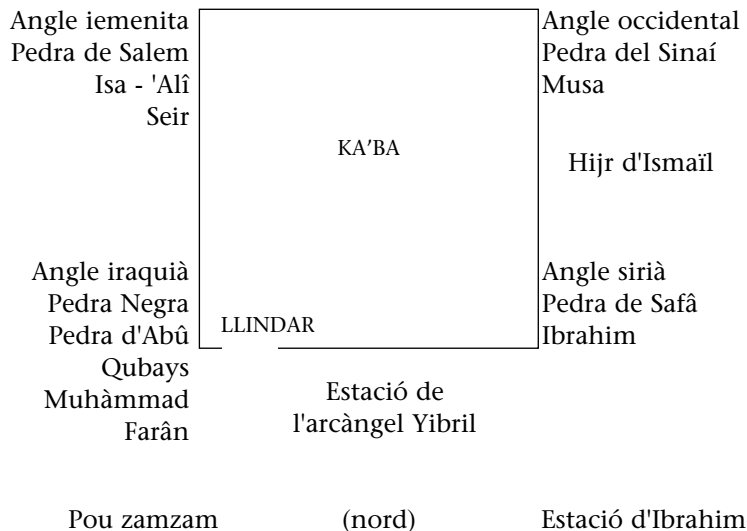
4. El pelegrinatge a la Ka'ba com a edificació interior

Encara ens falta analitzar un darrer aspecte per tal de disposar d'elements suficients per entendre la funció de la Ka'ba com a temple espiritual i el sentit de la peregrinació: a la dreta del temple, en el sector oriental, hi ha l'estació (*maqâm*) de l'àngel Gabriel; en l'angle sirià, trobem l'anomenada estació d'Abraham, i, finalment, a la banda occidental, hi ha la casa on van ésser enterrats Ismaïl i la seva mare, Agar.

La preeminència de l'estació de Gabriel s'explica pel seu paper al costat d'Adam quan aquest, després del seu exili del Paradís, va descobrir el secret de la Pedra Negra (encaixada precisament en aquest pilar oriental) com a símbol de la comunicació del temple terrenal amb el món de les intel·ligències. En tant que àngel iniciador dels profetes, Gabriel simbolitza el coneixement, aquell qui dispensa la revelació i atorga els dons espirituals. Per això, és lògic que el seu lloc natural es trobi a la banda oriental que acull els pelegrins, tal com diu l'Alcorà: "*Aquells qui es refugien en el recinte del temple l'àngel els condueix a deliciosos passatges ombrejats, a un lloc segur*" (4,60; 44,51).

Per la seva banda, a l'angle sirià es troben les estacions d'Abraham, de la seva dona, Agar, i del seu fill Ismaïl, profetes i imams que són rostre de Déu (*wajh Allâh*). El lloc d'Abraham es troba a l'esquerra perquè a la part occidental hi ha la pedra provinent del mont Safâ on Abraham hi va tenir la morada quan estava expatriat. Abraham, l'amic de Déu (*Khalîl Allâh*), té a veure amb el creixement espiritual dels creients. El seu lloc és a Occident (*maghrib*), ponent o expatriació vers l'horitzó suprem (*al-ofq al-mobîn*) perquè Abraham és l'estranger, el símbol del creient que s'expatria per a esdevenir la imatge de la llum que declina i s'oculta en aquest món. Per a dir-ho ràpid, el drama d'Adam (expatriat del Paradís al món) troba la seva resolució en Abraham (expatriat d'aquest món per tal que Déu pugui mirar-se el món).

66



Per a entendre les repercussions que tot plegat té amb la peregrinació a La Meca, convé recordar que l'ensenyament tradicional de l'Islam distingeix entre dues menes de peregrinacions: la comuna dels fidels (*'awâmm*) i la peregrinació dels místics (*khawâss*). Així com hi ha exotèricament un temple de la Ka'ba que orienta la mirada del pelegrí a través de la *qibla* que assenyala la direcció de La Meca, també hi ha una *qibla* esotèrica, objecte de contemplació divina, consistent en el cor humà.. La Ka'ba material és el temple al voltant del qual giren els pelegrins; la Ka'ba del cor és el lloc on es troben en processó els dons divins. A la primera, s'hi adrecen els viatgers pietosos; a la segona, hi davallen les llums pures i els cosos subtils. En totes dues hi ha la possibilitat d'accés al *Deus absconditus*, a la Realitat Inefable que d'una manera excel·lent es manifesta en els Profetes-Imams.

Segons Alcorà 2,28, Déu va anunciar als àngels que volia instituir un vicari (*khaliḫā*) sobre la terra i va crear Adam. Els àngels que van escoltar aquest missatge, i com que creien que ells mereixien ser els vicaris, es van revoltar dient-li a Déu: "*Establiràs a la terra un ésser que cometrà desordres i estendrà la sang?*". I Déu els va respondre: "*Jo sé allò que vosaltres no sabeu*". Així aquests àngels van comprendre els límits del seu coneixement i, per a compensar la crítica divina, van buscar refugi al costat del Tron on, segons la tradició, cada dia hi penetren 70.000 àngels buscant la llum²⁷. Aquest viatge fins el Tron va durar 7 dies com a símbol del retard de l'arribada de la plenitud de l'eternitat que redimeixen els 7 períodes de cicles de profecia. Vet aquí per què es realitzen encara avui en dia 7 voltes rituals a la Ka'ba...

Continua la tradició dient-nos que Déu va considerar amb benevolència la iniciativa dels àngels d'adreçar-se al Tron, i els va ordenar baixar a la terra per a construir allí un temple que fos la seva imatge (*hikâyat*, la imitació). Va ésser el temple que va construir Adam i que, com ja hem dit, els àngels van transferir al cel en el moment del diluvi com a expressió simbòlica del cataclisme espi-

²⁷ El Tron al voltant del qual marxen en processó els àngels en aquest episodi és el temple de l'Ànima Universal, és a dir, el temple en el món del *malakût*, aquell que en la seva manifestació física és designat com a Tron Gloriós. La seva descripció simbòlica marca alhora la diferència i la semblança respecte del Tron de la Sobirana Unitat que hem trobat en l'episodi de la Tenda Celestial. En efecte, diu la tradició que es tracta d'un temple construït d'un marbre de color blanc immaculat i sense cap impuresa física; la seva teulada és el jacint vermell, barreja de llum i tenebres, símbol de l'ànima com a diadema del cos; les seves columnes són de verd maragda perquè són els vestigis que emanen de la influència de l'Ànima Universal (blanc) sobre el cos universal (vermell).

ritual. Com ja sabem, Abraham, l'expatriat espiritual, reconstruirà sobre la terra un temple precisament damunt dels fonaments d'aquest temple desaparegut. Per això, realitzant els ritus exteriors, el pelegrí a la Ka'ba sap que la seva veritable peregrinació té lloc al voltant d'un temple invisible.

Ara bé, d'acord amb el principi de correspondència, sabem que hi ha una interacció entre el temple que configura la forma interior del pelegrí i la forma espiritual del pelegrí que conforma l'estructura del temple. I simbolitzar aquesta correspondència que permet fer el viatge del temple de pedra al temple espiritual és precisament el sentit de la Pedra Negra²⁸. Efectivament, segons una tradició que prové del VI imam, Ja'far al-Sâdiq, la Pedra Negra havia estat anteriorment un dels primers àngels que va acceptar la decisió divina de crear Adam. Com a recompensa per la seva lleialtat, Déu el va escollir com l'àngel de confiança a qui encomanar que vetllés pel conjunt de la humanitat i li va donar el nom de Gabriel. Aquest pacte entre Déu i Gabriel comportava també que la humanitat renovés cada any davant de l'àngel la voluntat de seguir essent els vicaris de Déu a la terra. Quan Adam va traïr el pacte i va ser expulsat del paradís, Déu, que no volia deixar abandonat Adam, va donar a Gabriel l'aparença d'una pedra blanca (Alcorà 2,35) i la va projectar des del Paradís vers Adam. Quan la pedra va recobrar la seva forma original d'àngel, Adam es va recordar del pacte diví i, com que es trobaven a occident, Déu li donà a la pedra una aparença negra ja que és el color que s'escau en un món lliurat a les tenebres. Adam la va dur sobre les espatlles fins a l'Aràbia, i cada dia renovava davant d'ella el seu compromís. Arribat a La Meca, Adam va construir un temple a imatge del cel i hi va encaixar la Pedra Negra. Evidentment aquest és l'indret on cada any Déu rep la renovació del compromís dels fills d'Adam...

Ja sabem que simbòlicament Gabriel es troba en el llinard del temple, prop de l'angle on hi ha la Pedra Negra. Per això la Pedra simbolitza el centre espiritual de l'ésser humà, el seu àngel, és a dir, alhora allò que el record fa descobrir i allò que provoca aquest record. Dit d'una altra manera: un cop col·locada la pedra a la Ka'ba recomença el drama en cada persona ja que Adam significa

²⁸ La mística islàmica empra el motiu de la Tinta còsmica i el Tinter primordial. La tinta és única però les lletres són múltiples. Seria ridícul pretendre, amb el pretext que només hi ha una tinta, que les lletres no existeixen. Cal, doncs, una iniciació que capaci per a veure simultàniament l'Un i el Múltiple: passar de veure les lletres sense veure la tinta, o de veure només la tinta sense res per llegir, a la funció epifànica que mostra la interdependència entre l'ésser i les seves manifestacions.

“la humanitat”: el pacte diví, l'expulsió del paradís, la peregrinació per tornar al punt de partida i reedificar la forma espiritual del temple... És a dir, amb motiu del pelegrinatge, cadascú ha de redescobrir el secret de la Pedra Negra, el secret de l'àngel; quan això succeeixi, llavors esdevindrà de nou Pedra Blanca, vestigi del paradís, àngel o imam en cada persona.

5. Conclusions

Ara podem rellegir tot el ritual de pelegrinatge a la Ka'ba: Gabriel conduïa Adam i, per damunt d'ells, un Núvol Blanc (imatge del Tron Gloriós) projectava la seva ombra delimitant el perímetre que Adam va resseguir amb el peu, de manera que la futura Ka'ba terrenal coincidirà amb les dimensions del temple celestial. Queda clar el simbolisme: el drama d'Adam expulsat del paradís i maldant per retornar-hi simbolitza el treball del coneixement ja que, per a Adam, el coneixement va ésser la il·luminació (*ishrâq*) que, amb ocasió de la percepció de les coses sensibles, va suscitar en l'ànima la forma intel·ligible²⁹. Dit d'una altra manera, Gabriel (Pedra Blanca, Pedra Negra) inicia Adam (és a dir, tota la humanitat) en el sentit esotèric de la visita als llocs sants perquè entengui què significa la peregrinació interior, és a dir, l'edificació de la forma espiritual del temple.

Ara bé, Adam, menjant en el paradís el fruit del coneixement prohibit, queda ple de les realitats subtils (*latâ'if*) d'aquest coneixement. Un cop expulsat del paradís per la seva transgressió, aquest coneixement es manifesta en el món del fenomen sensible (*'âlam al-shahâdat*). Però, a causa del principi de correspondència que ens ha guiat al llarg del nostre recorregut, quan el coneixement subtil davalla al món fenomènic, arrossega Adam en aquesta caiguda de manera que, menjar el fruit de l'arbre prohibit, va comportar abandonar el paradís i ésser exiliat al món de la il·lusió (*dâr al-ghorûr*). Per a dir-ho de forma més abstracta: per a l'ésser humà, menjar de l'arbre prohibit és incórrer en la voluntat de naturalització de les coses espirituals. I, com que voler conèixer el

²⁹ Drama del coneixement que, en la lectura xiïta, afecta tant els àngels (que no volien acceptar la decisió divina de crear Adam) com el mateix Adam (que va trair l'aliança originària). Adam i els àngels van voler apoderar-se d'un coneixement que no estaven en condicions d'assumir. L'esoterisme xiïta entén aquest acte de rebel·lió contra Déu com la voluntat d'assolir la comprensió de la realitat sense la mediació de les figures simbòliques, coneixement reservat secretament als imams i que serà desvelat escatològicament pel dotzè i darrer imam.

món espiritual com es coneixen les coses naturals és una tasca essencialment condemnada al fracàs, sorgeix el drama cabdal del coneixement: el dubte de no saber si existeix de debò el món espiritual. Per això, pelegrinar a la Ka'ba és recordar que, l'endemà mateix d'ésser expulsat Adam del Paradís, li va ser assignat Gabriel com a guia. Junts, Adam i Gabriel, recorren els mateixos llocs que ara recorren els pelegrins: aniran a Minâ (de l'arrel *mnâ*, determinar, experimentar, desitjar: perquè tot moviment està precedit pel desig d'assolir l'objectiu proposat); d'allà aniran a al-'Arafât (cal començar l'autoexili per arribar a la muntanya quan es pon el sol, per després travessar les 7 muntanyes que simbolitzen els 7 vels de llum o estacions espirituals que s'interposen entre l'ésser humà i Déu); d'allí viatjaran a Mozdalifa (de l'arrel *'zdlf*, avançar, apropar-se, on es fa record de Déu en vigília fins a la sortida del sol); i, finalment, de nou aniran a Minâ (on es llencen 7 pedres contra una figura que simbolitza Satanàs, ja que el viatge cap a Déu sempre corre el risc de quedar frustrat). I, com ja hem dit, cadascuna d'aquestes etapes és, al seu torn, un símbol de la peregrinació del cor vers la Ka'ba personal: s'arriba al temple i s'hi donen 7 voltes per tal de refer el pacte que vincula Déu i la Humanitat³⁰. Es com si l'arribada al temple fos el retorn al Paradís, no per reconduir simplement la creació al seu origen, sinó per a simbolitzar que tot recomença de nou³¹. *“Qui entra a la Casa Sagrada hi troba la pau interior. Així, pelegrinar-hi és una obligació envers Déu per a qui té capacitat de trobar el seu camí cap a ella”* (Alcorà 3, 96-97).

³⁰ En un capítol del seu llibre “Els prats d'or” l'historiador Mas'ûdî (s.X) explica que a les fronteres xineses (en els textos gnòstics àrabs la Xina equival al límit del món que pot ésser explorat amb la consciència habitual), dalt d'una muntanya, hi ha un temple sabeu amb 7 portes, dividit en 7 oratoris, il·luminat per 7 grans finestres, i amb una cúpula de 7 pisos, dalt de la qual hi ha una pedra preciosa tan resplendent que il·lumina els voltants. A la vora s'hi troba un pou de boca heptagonal on hi ha aquesta inscripció: *“Ningú no pot entrar ni veure d'aquests tresors, excepte qui sigui igual a nosaltres en saber, poder i saviesa”*. Aquest pou permet l'accés al Tresor dels Llibres que contenen la ciència de la terra i dels cels, la cronologia del passat i del futur. A l'entrada del temple hi ha l'inscripció següent: *“Aquell qui es coneix a ell mateix és deïficat”* (man 'arafa nafsahu ta'allaha). És el temple arquetípic que permet el pas de l'ànima a l'Ànima, la transmutació dels ritus exterior en ritus interiors.

³¹ Com que en les realitats espirituals el centre engloba allò mateix que l'envolta, n'hem d'extreure la lliçó: l'edificació del propi “cos de llum” (és a dir, de la pròpia forma interior) significa deixar-se guiar pel desig tipificat en l'estació de Minâ i accedir al secret de la Pedra Blanca. El Temple Sublim del món de la Intel·ligència queda manifestat en el temple de La Meca i en la pròpia Ka'ba personal. Anar a la Ka'ba és, doncs, aspirar a assolir interiorment la plenitud de la forma espiritual.

Abstract

For Shia mysticism, making a pilgrimage to Mecca means to relive the cosmic drama of knowing the spiritual realities: the perception of sensitive things activates the lighting of intelligible forms. A pilgrimage is, actually, the archetype of introspection, that is, spiritually building one's own identity. From the philosophical-theological principle of correspondences, this article shows the esoteric reading that Iranian Shia elaborates of the pilgrimage to Mecca as a symbol for the return to Paradise and the new creative beginning of the spiritual form's prime.