

**Traducció:
Salvador
Jàfer,
desembre de
2003**

Henry Corbin: *L'Iran et la philosophie*, Fayard, 1990, pp. 127-145.

*Text de la comunicació pronunciada en el col·loqui organitzat per al «III^e Centenaire des visions de Marguerite-Marie Alacoque», publicat a *Nouvelles de l'Institut catholique de Paris*, febrer 1977, pp. 182-197.

La literatura islàmica visionària és considerable, tant en llengua àrab com en llengua persa. Les versions i els comentaris que s'han fet del *Mi'râj*, de l'assumpció celest del Profeta, la nit d'aquesta experiència visionària que han aspirat a reproduir i a reviuir tots els místics de l'Islam, aquestes versions per si soles, i llurs variants, presenten proporcions considerables. Caldria afegir-hi, des del punt de vista xiïta, una vasta literatura visionària relativa a les aparicions de cadascun dels Dotze Imâms i d'aquella que és l'origen del seu llinatge: Fâtima, la filla del Profeta (1).

Tanmateix no és aquest l'aspecte que m'és possible de recordar en aquesta breu comunicació. Ens hem de preguntar essencialment i única com el *fet* visionari en si mateix es presenta a certs pensadors de l'Islâm, com se l'expliquen, com no posen en dubte allò que nosaltres anomenaríem l'objectivitat d'aquests fets, tot i que es tracte d'una objectivitat diferent del que les nostres ciències humanes designen correntment amb aquest terme.

1. Vegeu en particular la nostra obra *En Islam iranien: aspects spirituels et philosophiques*, París, Gallimard, reed. 1978, tot el llibre VII del tom IV: les aparicions de Fâtima en somnis com a iniciadora espiritual de la princesa Narkès, les manifestacions del XII Imâm, etc.

Ja la profetologia islàmica postula i enuncia una gnoseologia, una doctrina del coneixement que és necessari assenyalar a l'inici de tota recerca sobre la fenomenologia de l'experiència visionària entre els espirituals de l'Islâm. Això, perquè l'Islâm, la més jove de les tres branques de la tradició abrahàmica, és per essència una religió profètica, i és hereua de la teologia del *Verus Propheta* professada pel judeocristianisme primitiu. L'abast d'aquesta herència s'accentua encara més en el xiïsm, on la imamologia és el complement necessari de la profetologia i planteja problemes heretats de la cristologia.

2. *Ibid.*, t. I, pp. 238 sq., i t. IV, índex general, s.v. prophètes.

Necessari, diem, perquè la convicció característica dels nostres filòsofs de l'Islâm, especialment en la filosofia iranoislàmica, és que l'Àngel del Coneixement i l'Àngel de la Revelació són un sol i únic àngel, que l'Alcorà designa com a Gabriel i com l'Esperit Sant. La teoria del coneixement que Avicenna i Sohrawardî pogueren heretar dels filòsofs grecs serà transposada en funció de llur filosofia profètica, i posada en condició de retre compte alhora de la revelació donada als profetes, de la inspiració impartida als sants Imâms i del coneixement impartit als filòsofs. L'obra de Sohrawardî, en el segle XII, és particularment significativa des d'aquest punt de vista. Li fan de ressò les confessions extàtiques i les doctrines d'un Ibn 'Arabî, en el segle XIII. L'obra de Mollâ Sadrâ Shîrâzî, a Ispahan i a Shîrâz, en el segle XVII, li aportarà el complement necessari. Finalment, l'escola shaykhita, de Kermân, en el segle passat i encara actualment, aporta una contribució profunda i original a la teoria del coneixement visionari, al que podem anomenar l'òptica visionària. Aquests són els grans fets que voldria recordar en aquests breus instants.

3. Vegeu la seua declaració tan explícita com intrèpida en el

tractat titulat *El Verb del sufisme*, trad. en el *corpus* a què hem posat per títol *L'Archange empourpré: quinze traités et récits mystiques*, traduït del persa i de l'àrab, presentat i anotat per H. CORBIN, París, Fayard, p. 170.

4. Cf. *Ibid.*, pp. 293, 307, 333, 347.

5. Cf. H. CORBIN, *La Philosophie iranienne islamique aux XVII^e et XVIII^e siècles*, París, Buchet-Chastel, 1981.

6. Vegeu les pàgines traduïdes del «*Livre des Tablettes dédiés à l'émir 'Imâddodîn*» en el recull *L'Archange empourpré*, pp. 110-112 i les notes aferents.

7. Cf. la nostra obra *Corps spirituel et Terre céleste: de l'Iran mazdéen à l'Iran shî'ite*, París, Buchet-Chastel, reed. 1079, pp. 147 sq.

8. Cf. *L'Archange empourpré...*, pp. 234 sq.

9. Cf. *En Islam iranién...*, t. IV, index, s.v. *Nâ-kojâ âbâd*.

És principalment en el corpus dels *hadîths* o tradicions xiïtes on trobem una exposició àmplia, que ha donat lloc a no menys amplis comentaris, de la gnoseologia que postula la idea de *nobowwat*, vocació o missió profètica. Hi ha, entre altres, una àmplia lliçó del VI Imâm, Ja'far Al-Sâdiq, sobre aquest tema (2). L'estat de *nabî* o profeta presenta quatre graus, des del *nabî* pur i simple (hereu d'una profecia docent) fins al de *nabî* enviat (*morsal*), i per excel·lència el de *nabî* enviat (*rasûl*) com a hereu de la profecia legisladora, és a dir amb l'encàrrec de revelar un Llibre nou, una nova Llei religiosa. La revelació profètica comporta així sis grans períodes: Adam, Noé, Abraham, Moïses, Jesús, Mohammad, set si hi incloem David, el rei psalmista. Recordem que pràcticament la condició del que el xiïsm designa com a *walî Allâh*, l'Amic de Déu (el mot «sant» és inadequat), equival a l'estat espiritual dels antics *nabî*, els d'Israel, que no tingueren l'encàrrec de revelar un Llibre. La *walâyat*, que investeix l'Amic de Déu, és definida com allò que constitueix l'aspecte interior, l'esotèric del missatge profètic.

A cadascun d'aquests graus de l'estat de *nabî* correspon un mode de coneixement visionari característic de la seua vocació. Als dos primers graus de *nabî* no enviat pertany una comunicació amb el *Malakût* o món espiritual, que es produeix en somnis. Tant pot ser una visió com pot ser una simple audició, la percepció d'una veu sense que es puguin percebre ni la cara ni la forma de l'interlocutor celest. Així serà també, en principi, el mode de percepció visionària impartit als sants Imâms del xiïsm. Quant al *nabî* enviat, tant el *morsal* com el *rasûl*, es distingeix pel fet que pot tenir la percepció visual i auditiva de l'Àngel no solament en somnis sinó també en estat de vetla, més exactament dit, sens dubte en l'estat intermediari entre la vetla i el somni.

Sobre aquesta base, els filòsofs xiïtes (Sadrâ Shîrâzî, Qâzî Sa'îd Qommî i d'altres) han edificat una complexa gnoseologia profètica, que escruta amb detall les condicions de la visió, l'òrgan de la percepció visionària, el «lloc» on l'esdeveniment visionari passa, per dir-ho exactament «on té lloc». És per això que llur recerca se'ns presenta com a constitutiva del primer capítol de tota fenomenologia de la consciència visionària en l'Islam, vull dir dels actes pels quals l'ésser humà té consciència de penetrar en un altre món, diguem-ne el *Malakût*. Aquestes penetracions són fets de què el visionari fa testimoni tant en el judaisme com en el cristianisme o en l'Islam. La tasca de la fenomenologia és mostrar-ne la validesa, d'aquest testimoni. Tota crítica dita positiva, que postula o conclou la nul·litat de la visió, és simplement estranya al *phainomenon* que es tracta de «fonamentar», perquè el destrueix.

Per la seua banda, i per la raó fonamental que he recordat, una obra de filosofia islàmica acaba sempre presentant, almenys en un capítol final, una exposició del tema essencial d'aquesta «filosofia profètica» que designa exactament el terme àrab *hikmat nabawwîya*. Ocupant un rang insigne, fins i tot iniciador, en aquest llinatge de la filosofia profètica, se'ns presenten la persona i l'obra de Shihâboddîn Yahyâ Sohrawardî, a qui es designa com el *shaykh al-ishrâq*, i que ens permet de parlar apropiadament d'una filosofia *iranoislàmica*.

El nostre Sohrawardî era originari de l'Azerbaidjan. La seua intrepidesa el conduí a morir com a màrtir de la seua causa, a l'edat de trenta-sis anys, a Alep, el 29 de juliol de 1191. Tot i que va deixar prematurament aquest món en plena joventesa, l'obra que ens ha deixat presenta dimensions suficients perquè en distingim precisament les línies de força i perquè compreguem la influència que ha exercit a l'Iran fins als nostres dies. El filòsof s'hi refereix a manta represa en el gran projecte de la seua vida; aquest s'enuncia sense reticència i deliberadament en un

10. *Ibid.*, index, s.v. imaginal, *mundus imaginalis*.

11. [Traducció establerta per H. Corbin, apareguda el 1986 en l'editorial Verdier amb un prefaci de C. Jambet.]

12. Cf. *L'Archange empourpré...*, index, s.v. connaissance visionnaire (théorie de la), imagination, katoptrique, miroir, etc.

13. *Ibid.*, pp. 150-52, n. 17 a 30, i pp. 177-178, n. 34 a 38.

14. *Ibid.*, pp. 337, n. 62 i 64.

15. *Ibid.*, pp. 113-116 i pp. 130-131, n. 87 a 96.

16. *Ibid.*, pp. 168 sq. i 177 sq.

17. *Ibid.*, text del «Livres des Tablettes», p. 105.

18. «Ell és qui envia el vent com a missatger, davant la seua Misericòrdia.»

19. *Ibid.*, final del «Llibre dels Temples de la Llum», p. 65, p. 86, n. 109, p. 88, n. 118 i 119.

20. Vegeu el nostre llibre sobre

dels seus tractats. Era el projecte de ressuscitar la filosofia de la Llum professada pels Savis de l'antiga Pèrsia, i Sohrevardî tingué perfecta consciència que no hi havia tingut cap predecessor (3). Tal és el primer aspecte característic de la seua doctrina.

Un segon aspecte característic d'aquesta fou considerar com a indissociables l'una de l'altra la recerca filosòfica i l'experiència espiritual, sobretot l'experiència mística designada com a *ta'allôh*, equivalent àrab del grec *theôsis*. Una filosofia que no desemboca en una realització espiritual personal és una vana pèrdua de temps; però una experiència mística que no estiga precedida d'una sòlida formació filosòfica està exposada a tots els desviaments del que avui anomenem esquizofrènia.

Aquesta és, a grans trets, la doble característica de la doctrina sohrevardiana de l'*ishrâq*, paraula que designa la il·luminació de l'astre en l'aurora, en l'«orient», i que qualifica aquest coneixement «oriental» (*ishrâqî*), el millor equivalent llatí del qual seria *cognitio matutina*. Tradicionalment, els repertoris oposen els «Orientals» als peripatètics (els *Mashsha'ûn*), i els consideren com els «platònics de Pèrsia», els *Ishrâqîyân-e Irân*.

La segona de les dues característiques així definides ens permet de comprendre tot d'una com es justifica la identificació, que recordava a l'inici, entre la Intel·ligència agent dels filòsofs i la figura del pleroma angèlic que la tradició teològica designa com a Gabriel, l'Àngel de la Revelació. Qualsevol que veja en aquesta identificació alguna cosa semblant a una racionalització de l'Esperit s'equivocaria del tot sobre l'abast dels termes àrabs 'Aql (equivalent del grec *Noûs*, la Intel·ligència) i *Rûh* (l'Esperit). De fet, amb la noció de Verb (*Kalima*) s'opera en Sohrevardî la unió que permet de reconèixer l'Àngel del Coneixement i l'Àngel de la Revelació com una sola i única figura. Hi ha altres noms que la designen, en especial el terme persa *Jâvîdân Kharad*, que és l'equivalent literal de *Sophia aeterna* (4). Recordem ací que els fidels d'amor del cercle de Dant parlaven de «Madonna Intelligenza», que no pot ésser confosa amb la «Deessa Raó».

La identificació entre l'Àngel del Coneixement i l'Àngel de la Revelació farà que la teoria del coneixement visionari impartida als profetes i als místics es revele com a inseparable de la gnoseologia postulada pels filòsofs, perquè és l'Àngel mateix, l'Esperit Sant mateix, qui condueix tant els profetes com els filòsofs a aquell estat suprem de l'intel·lecte de l'ànima humana que designa el terme '*aql qodsî* -- *intellectus sanctus*.

D'això es dedueix que qui vulga imposar a la filosofia islàmica un concepte i uns límits, que n'aïllarien tot el que en els nostres dies es veu com a irracional o transracional, cometria una mutilació abusiva, imposaria a aquesta filosofia una concepció que s'origina, potser, en el Segle de les Llums (l'*Aufklärung*) però que ací és fora de lloc. Al contrari, comprendrem molt millor les esquematitzacions si s'associa la vocació del filòsof i la vocació del profeta, com es constata en un filòsof iranià del segle XVII, Mîr Abû'l-Qâsim Fendereskî, i en molts d'altres (5)

Així, el segon aspecte característic de l'*ishrâq* ens mostra per endavant en quin quadre se situarà la teoria del coneixement visionari. Quant al primer aspecte característic que hem posat de relleu, és a dir: la unió amb els Savis de l'antiga Pèrsia, aquest aspecte ens reconduïx també al mateix punt que acabem d'atènyer. En efecte, allò que el nostre *Shaykh al-ishrâq* representa amb la teosofia de la Llum dels antics Savis perses, és la doctrina practicada per una comunitat d'Elegits, diferent dels Mags dualistes. Aquesta comunitat té com a eix el llinatge

L'Imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn 'Arabî, París, Flammarion, reed. 1977, pp. 166-167.

21. *Ibid.*, pp. 171-172.

22. Cf. *En Islam iranien...*, t. I, p. xxii, 165 n. 135, així com el nostre estudi sobre «Épiphanie divine et naissance spirituelle dans la gnose ismaélienne», en *Temps cyclique et gnose ismaélienne*, París, Berg International, 1982, pp. 70-166.

23. Cf. *Imagination créatrice...*, p. 181, p. 271, n. 169, p. 300, n. 327.

24. Cf. *En Islam iranien...*, t. I, pp. 243-244, i t. IV, índex general, s.v. Sadrà Shîrâzî.

25. Cf. *L'Archange empourpré...*, p. 75, n. 11.

26. Mohammad KARÎM-KHÂN KERMÂNÎ, *Kitâb Ta'wîl al-ahâdîth fi'ilm al-rû'ya*, seguit de les *Dorûs* (llicions, en persa) de Mohammad-Khân Kermân, 1345 h.s./1975, 2 vols. grans en octau, 62 + 605 pàgines i 76 + 580 pàgines.

dels sobirans extàtics de l'antic Iran, pertanyents a la dinastia dels Kaiànides, que té l'interés de desbordar els límits de la cronologia. Els grans noms de la qual són els de Fereydûn i de Kay Khosraw (6). Aquest darrer és l'epònim dels *Khosrovânîyûn*. Savis gnòstics i visionaris que el nostre *shaykh* considera com els precursors dels *Ishrâqîyûn*, els filòsofs «orientals» en el sentit metafísic del mot.

Pel que fa al que ens ocupa ací, dos aspectes nous, d'una importància capital, se'n desprenen. El primer aspecte és que la visió que fou impartida als sobirans extàtics de l'antiga Pèrsia fou la visió de la Llum de Glòria que designa en l'Avesta el terme *Xvarnah*, en persa *Khorrah*. En aquest *Xvarnah*, aquesta Llum de Glòria, Sohravardî percep el que designa en altres llocs com a *Sakîna*, terme que és l'equivalent àrab de l'hebreu *Shekhina*. La *Sakîna* és el descens definitiu de les Llums divines en l'ànima-temple del místic. El segon aspecte és la interferència entre el *Xvarnah* i la «Llum Mohammadiana» (*Nûr mohammadî*), la transmissió de la qual de profeta en profeta correspon, en la profetologia islàmica, a les epifanies del *Verus Propheta* en la profetologia judeocristiana. El profetisme iranià es troba així integrat en el profetisme semític, bíblic i alcorànic. Ací tenim dos trets, la importància dels quals no sabríem sobreestimar, quan es tracta de representar-nos l'heretatge integral de la tradició profètica abrahàmica.

Aquest és el rerefons sobre el qual veiem destacar-se la doctrina *ishrâqî* del coneixement visionari, de la hierognosi. El doble aspecte característic de la doctrina *ishrâqî* ens fa comprendre per què un dels grans delers de Sohravardî fou assegurar una cosmologia i una antropologia en l'esquema de les quals l'òptica visionària ocuparia un lloc essencial, fins i tot preponderant, perquè la funció hi és indispensable. D'ací la seua preocupació constant de fundar l'ontologia dels tres móns, designats respectivament com a *Jabarût*, o món de les pures Intel·ligències Querubíniques; el *Malakût*, o món mitjà de l'Ànima; el *Molk*, o món material de la percepció sensible (7).

Encara més, aquest tres móns es designen respectivament com el dels «Verbs majors», que són les pures Intel·ligències, els *Angeli intellectuales* de la tradició avicenniana llatina; els dels «Verbs mitjans», els *Angeli* o *Animae caelestes*; el dels «Verbs menors» que són les ànimes humanes (8).

D'aquests tres móns, és el món intermedi del *Malakût* o món de l'Ànima qui assumeix la funció essencial en la teoria del coneixement visionari. És, en efecte, el món intermedi entre el de la percepció sensible, que és el nostre, i el món superior del *Jabarût*, que és el de les pures Intel·ligències Arcangèliques. L'òrgan de penetració en aquest món intermedi no són ni les facultats de percepció sensible ni la *virtus intellectualis*, sinó pròpiament la Imaginació Activa. Igualment les *Animae caelestes*, que no posseeixen percepció sensible, posseeixen en canvi la percepció imaginativa pura.

Aquest món intermedi, que és pròpiament el de la consciència visionària, Sohravardî el designa amb diferents noms. És el «vuité clima» en referència als set climes que totalitza la geografia clàssica. És el «clima» que designa el terme persa forjat per Sohravardî: *Nâ-kojâ âbâd*, la Terra d'Enlloc, no pas una utopia, sinó un país real, un espai real, que, tanmateix, no té ni lloc i indret en cap clima del món percebut pels sentits externs (9). És també la «confluència entre les dues mars» (Qorân 18:60), la mar dels sentits i la mar de l'intel·lecte. Per dir-ho de manera més corrent, és el *âlam al-mithâl* que he hagut de traduir pel llatí *mundus imaginalis*, a fi que la seua realitat *imaginal* no es confonga amb la irrealitat de l'imaginari (10). Igualment el doble aspecte sota el qual Sohravardî enfocarà la funció de la Imaginació Activa ens recondueix a la diferenciació establerta d'altra banda per un

27. *Ibid.*, t. I, fasc. II, p. 9 del text àrab.

28. Cf. la nostra obra *Corps spirituel...*, pp. 115-127.

29. Cf. *Ilm al-rû'ya*, I, pp. 16-17.

30. *Ibid.*, p. 187 del text persa.

Henry Corbin

Per a una visió de les profecies islàmiques:

Ayatolá Hübsch.

Los profetas del islam. Mensajes y visiones sobre el futuro del mundo.

Girona. Tikal Ediciones.

[GEC 1981: VIII: 764] **Joan Filopó**
[o Joan d'Alexandria] (Alexandria segle VI) Filòsof. Fou un dels representants de l'escola d'Alexandria. La seva especulació s'orientà vers la conciliació de cristianisme i neoplatonisme. Escriví també diversos comentaris a Aristòtil. | Més informació: GILSON 1989: 85-86.

Paracels, entre el que és la *Imaginatio vera*, la dels contemplatius visionaris en sentit veritable, i la «fantasia» (*Phantasey*) que és la pedra de toc dels folls. El *mundus imaginalis*, no són els fantasmes d'una pantalla de cine, sinó el món dels «cossos subtils», el món del sensible-espiritual.

Sohravadî es va aplicar, doncs, a garantir l'estatut ontològic propi del *mundus imaginalis*, perquè si aquest món desaparegués, si se'n perdés la traça, sabia ben bé que eren totes les visions dels profetes, totes les experiències visionàries dels místics, tots els esdeveniments de la Resurrecció--, tot això perdria el seu lloc, literalment, que «ja no tindria lloc», perquè aquest lloc no és pas ni el món sensible ni el món intel·ligible, sinó el món mitjà, el «vuité clima», el món on el corporal s'espiritualitza i on l'espiritual pren cos. La desaparició d'aquest món, és el que significarà, per exemple, la desaparició, amb l'averroisme, de la jerarquia de les *Animae caelestes*. Una vegada desaparegut aquest món, s'està reduït a fer *al-legories*, perquè *eo ipso* la funció de la Imaginació Activa ha estat degradada i reduïda a segregar imaginari. És per això que l'ontologia del *mundus imaginalis*, com a món de les visions i de les experiències visionàries, conduí el *Shaykh al-ishrâq* a fundar una metafísica de la Imaginació que serà amplificada per Mollâ Sadrâ Shîrâzî, gran filòsof *ishrâqî* d'Ispahan en el segle XVII. En resum, l'ontologia del *món imaginal* pressuposa una metafísica de la Imaginació Activa i, sense aquesta metafísica de la Imaginació Activa, ens quedem sense teoria del coneixement visionari.

Aquesta metafísica de la Imaginació Activa s'inscriu en un esquema derivat de l'esquema aristotèlic de les facultats de l'ànima, amb la diferència que Aristòtil no plantejava segurament una teoria del coneixement profètic com a experiència visionària. En el seu gran *Llibre de la Teosofia Oriental (Hikmat al-Ishrâq (11))*, Sohravadî simplificarà d'altra banda l'esquema reduint-lo amb raó a una sola i única facultat de funcions diverses: la imaginació representativa o passiva, l'estimativa i la Imaginació Activa. Reducció que anuncia ja una fenomenologia del *sensorium*, el (*hiss moshtarik*) descrit com un espill que reflecteix tant les imatges eixides de la percepció sensible com les imatges eixides de percepcions de l'*intellectus sanctus* («imatges intel·lectives», *amthila 'aqlîya*, «imatges metafísiques»). Aquí mateix s'anuncia ja també l'ambigüitat de la Imaginació Activa, la seua doble funció que Sohravadî discernirà amb cura, perquè en depèn la validesa mateixa de les percepcions i de les experiències visionàries.

El *sensorium* és el sentit intern on convergeixen les percepcions dels sentits externs en conjunt. La imaginació, sota el seu aspecte representatiu i passiu, és simplement el tresor que conserva les imatges projectades en el *sensorium*, com en un espill, a partir de les percepcions sensibles. Sota el seu aspecte actiu de *virtus combinativa*, la Imaginació està llavors presa com entre dos focs; ella mateixa és un entremig. Pot estar al servei de la facultat dita estimativa (*wahm*) que posseeixen també els animals, però que, en l'home, el porta a elaborar judicis en contradicció amb les exigències de l'intel·lecte. Reduïda a aquest nivell, la Imaginació Activa no segrega més que imaginari, fantàstia, irrealitat, fins i tot absurd. Al contrari, quan està al servei de l'intel·lecte, del *Noûs*, pren el nom de *mofakkira* (cogitativa, meditativa). És l'òrgan de penetració en la realitat del *mundus imaginalis*, el lloc de les visions profètiques, el nivell on esclaten les percepcions visionàries. Alhora, projecta en el *sensorium* imatges-imitatives (*mohâkât*) no pas percepcions sensibles, sinó món intel·ligible pur. Són aquestes imatges intel·lectives o metafísiques les que estan en correspondència amb les formes invisibles del *Jabarût*, i són elles les qui en permeten la percepció visionària.

El *sensorium*, com a espill, garanteix, doncs, no sols l'«objectivitat» de les imatges formades a partir de la percepció sensible, sinó també la de les imatges descloses en la percepció suprasensible. Aquest fenomen del *mirall* condueix els nostres filòsofs a expressar-se en termes de katòptrica mística (12), i les conseqüències arriben ben lluny. Què pot impedir que es produeixi aquest fenomen del mirall? Què pot impedir a aquest mirall de reflectir les imatges del món suprasensible? Hi ha, és cert, el cas en què els sentits externs tenen el *sensorium* del tot ocupat en els objectes de la percepció sensible. És el cas de la majoria dels homes. Tanmateix, fins i tot quan la Imaginació Activa està al servei de l'intel·lecte, dos casos poden esdevenir-se. Hi ha el cas del filòsof (13), l'intel·lecte del qual només té la visió mental de les formes sense que llurs imatges-imitatives siguin projectades en el *sensorium*. I hi ha el cas del profeta: són les mateixes formes les que ell contempla, però les imatges-imitatives són projectades en el mirall del *sensorium*, tot i que es tornen també esdeveniments viscuts per l'ànima. Hom dirà, potser, que això és tota la diferència, però no s'haurà d'oblidar que, en la concepció de Sohrevardî i dels *Ishrâqîyûn*, el Savi perfecte és aquell l'*intellectus sanctus* del qual és capaç, sota la il·luminació de l'Àngel-Esperit Sant, d'acumular la visió del profeta i la visió del filòsof. Aquest és veritablement el Savi de Déu, el *theosophos*.

En resum, recordarem que hi ha un moviment doble simètric que suggereix a Sohrevardî la tipificació de la Imaginació Activa mitjançant el símbol del vapor, perquè el vapor és alhora *foc* i *aigua*. La Imaginació Activa n'assumeix també la doble funció: fa ascendir el sensible a l'estat imaginari, i fa descendir al nivell d'aquest intel·ligible pur. Rarifica i condensa; espiritualitza i coporalitza, i això és el que designa *caro spiritualis* (14). Per usar un mot d'ús en els nostres dies, direm que es produeix una *anamorfosi* en el nivell del *mundus imaginari*. Això, quan està al servei de l'*intellectus sanctus*.

Però ja coneixem l'ambigüitat que l'amenaça. En lloc de ser l'òrgan del *mundus imaginari* suprasensible, pot quedar sotmesa al sensible i als deliris. És aquesta ambigüitat la que Sohrevardî ha tipificat en símbols contundents. Quan està al servei de l'*intellectus sanctus*, la Imaginació Activa és l'«Arbre beneït» de què parla el versicle alcorànic de la Llum (24:35): «Ni de l'Orient ni de l'Occident», no és ni purament intel·lectiva ni purament material. És l'Arbre que emergeix en el cim del Sinaí (23:20); és l'Arbre els fruits del qual són les ciències divines que, segons el nostre *Shaykh al-ishraq*, són «el pa dels Àngels». Aquest arbre és també el Matoll ardent d'on Moisés va sentir la crida en la vall beneïda (28:30) (15), Matoll ardent on flamareja l'Àngel-Esperit Sant de la Revelació. En canvi, quan la Imaginació és esclava de l'estimativa, és l'«Arbre maleït» (17:62); és l'Iblîs-Satan de l'ànima (16), el que refusa d'inclinar-se davant el califa i Verb de Déu, el que porta l'ànima a negar les realitats del món espiritual i a divagar en l'imaginari. És, en resum, el «dimoni de l'agnosticisme». La valoració de la Imaginació activa en la seua funció espiritual és així perfectament equilibrada per la posada en guàrdia (l'estat d'alerta).

Quant a la identificació de la Imaginació visionària amb el Matoll ardent, Sohrevardî suggereix amb ella que és la font de totes les percepcions i visions de les Llums immaterials i dels éssers de llum. L'ànima esdevé ella mateixa aquest Matoll ardent per la presència del foc de la *Sakina*. Ací haurien d'aparèixer les descripcions dels fotismes donades pel nostre *shaykh*. Quasi totes les seues obres s'hi refereixen. A vegades la tonalitat és calmada: «Els ocorre, diu ell, als profetes i als grans teòsofs místics de tenir en estat de vigília coneixement de les coses suprasensibles... Ocorre que l'aparició que se'ls mostra penetra fins al *sensorium* i té amb elles una conversa d'allò més delitosa, tot mostrant-se'ls sota la més bella i

més noble de les formes... I a vegades, senten la veu d'algú sense veure la persona que parla. Tot això, precisa ell, són figures que penetren en la Imaginació activa i que mitjançant la Imaginació activa són comunicades al *sensorium* (17).» Unes altres també, la tonalitat resulta un poc dramàtica. El visionari, recordant el versicle 27:63 (18), parla del vent de tornado que precedeix la visita de l'hoste lluminós que anuncia el llampec de l'*ishrâq* (19). Tot això, és clar, passa en el *mundus imaginalis*.

Ara, hauríem de resseguir la topografia visionària d'aquest *mundus imaginalis* a través de l'obra colossal de Mohyiddîn ibn 'Arabî (1240) que va ser, probablement, el més gran teòsof visionari de tots els temps. Tot el que acabem d'extraure de la doctrina del *Shaykh al-ishrâq* en seria la millor introducció, perquè la metafísica de la Imaginació, en Ibn 'Arabî, perllonga en més d'un aspecte la de Sohrovdârî. El llibre que li hem dedicat no en pot donar sinó una simple visió general. La ciència de la Imaginació visionària remet, també per a ell, a la teoria dels miralls, a la katòptrica mística. Ibn 'Arabî planteja la diferència entre imaginació *motassil*, conjunta, immanent a l'home, i imaginació *monfasil*, separable, autònoma, que és el *mundus imaginalis* del *Malakût*. La «Imaginació absoluta» és la conjunció de l'una i de l'altra (20).

A diferència de la simple imaginació representativa que correspondria a la imaginació sotmesa a l'estimativa (*wahm*), que no segrega més que imaginari, «la concentració del cor (la *himma*) crea alguna cosa que existeix fora de la seu d'aquesta facultat (21)». Quan Ibn 'Arabî usa així el mot «creat», l'expressió no connota de cap manera la idea de ficció il·lusòria, d'hal·lucinació. Connota essencialment la unió, i la interdependència les fa solidàries l'una de l'altra, entre el Senyor personalitzat (el *Rabb*) i aquell de qui és el Senyor personal (el *marbûb*). El *Rabb* no és l'*Absconditum*. Està al nivell de la tercera teofania, en la cosmogonia d'Ibn 'Arabî. La interdependència entre el *Rabb* i el *marbûb* és el que el *Shaykh al-Akbar* denomina elsirr *al-robûbîya*, el secret de la condició senyorial divina. Aquest secret és, com a tal, el secret de les visions teofàniques i de totes les experiències visionàries. Correspon a la sentència impactant que es pot llegir en els Actes de Pere: *Eum talem vidi qualem capere potui* («L'he vist tal com era en la meua capacitat d'entendre») (22). Quant a la capacitat d'Ibn 'Arabî, se'ns desvela al llarg de pàgines denses i múltiples: relats de penetració en el *mundus imaginalis*, visualització del Temple en la seua dimensió espiritual, i tantes d'altres (23).

Quant a Mollâ Sadrâ Shîrâzî (1640), ja anomenat ací, que va ser a l'Iran, en el segle XVII, la il·lustració més notòria de l'Escola d'Ispahan, era un pensador *ishrâqî* impregnat per la meditació de Sohrovdârî, a qui va comentar llargament; impregnat per la meditació de les tradicions xiïtes dels sants Imâms, com estava impregnat per la lectura d'Ibn 'Arabî. Assenyalaré simplement ací una de les tesis que va sostenir amb predilecció, sobretot en el seu gran comentari del *corpus* de tradicions xiïtes de Kolaynî, a saber: que la Imaginació és una facultat espiritual, que no mor amb l'organisme físic, perquè n'és independent i perquè és com el cos subtil de l'ànima (24). S'entreveu fàcilment l'abast d'aquesta posició de tesi per a la fenomenologia de la consciència visionària.

D'altra banda, aquesta tesi està en consonància amb la que ja sostenia Joan Filopó tot comentant el tractat *De Anima* d'Aristòtil. Joan Filopó considerava el *sensorium* com a incorpori en si mateix i com a constituent del cos subtil espiritual (25). Sense menystenir les diferències entre l'Escola d'Ispahan i l'Escola de Kermân (sud-est de l'Iran), els *shaykhs* de la qual perllongaren al llarg del segle XIX, i fins als nostres dies, l'ensenyament de *Shaykh Ahmad Ahsâ'î* (1824), constatem en

aquests darrers una funció semblant del cos subtil per a la fenomenologia de l'experiència visionària. Els *shaykhs* d'aquesta escola van ser tots prolífics; la quantitat i la dimensió de llurs obres rivalitzen amb les d'un Ibn 'Arabî. Una vida humana a penes basta per a assimilar-los en la seua totalitat!

Per acabar aquest esbós, no puc ometre d'assenyalar una obra important que Mohammad Karîm-Khân Kermânî (1870), segon successor de Shaykh Ahmad Ahsâ'î, va consagrar a l'òptica visionària, a la ciència de les visions. Escrita en àrab, l'obra va ser ampliada en persa pel seu propi fill i successor de l'autor, Mohammad-Khân Kermânî (1906), en el curs d'una ensenyança donada a la *madrasah* shaykhita de Kermân durant molts anys. El conjunt de les dues obres, inseparables l'una de l'altra, cobreix un total de més de mil tres-cents pàgines de format gran en octau (26). I aquesta només és una entre tantes altres obres dels nostres *shaykhs*.

No revele ací més que algunes línies significatives de la gran obra sobre la ciència de les visions. Hi llegim això: «El *sensorium* és la Imaginació mateixa (*bintâziyâ*, *phantasis*), és a dir el cos subtil pertanyent al món de Hûrqalyâ (27).» A aquest cos subtil que remet a la ciutat mística de Hûrqalyâ, li he consagrat en un altre lloc una llarga recerca, perquè és una de les tesis característiques de l'Escola shaykhita [xeiquita]. Millor encara que no amb Joan Filopó, la tesi està d'acord amb la de l'*okhêma*, el vehicle subtil de l'ànima, en Procle (28). Aquest cos subtil imperible està constituït per un grapat de cadascun dels cels del món subtil o *Malakût*, des del que és la Terra fins al que és el Tron, la IX Esfera. Aquests grapats de cel, que constitueixen els cels de la Imaginació, són igualment suports per a les operacions de l'ànima i la seua acció il·luminativa (29). Es produeix una ascensió de cel en cel interior, al cim de la qual pot esclatar l'experiència visionària, la percepció de les formes aparicionals que manifesten els éssers invisibles del *Malakût*.

De nou ací podem pronunciar el mot d'*anamorphoses* [anamorfosi]. En efecte, en l'immens comentari constituït per les lliçons que Mohammad-Khân Kermânî donà sobre l'obra de son pare, llegim això: «Aquesta ciència de la percepció visionària és la mateixa que la ciència de la perspectiva i dels miralls, amb la diferència que aquesta considera principalment la modalitat exterior (exotèrica, el *zâhir*), mentre que, en la primera, és la modalitat interior (esotèrica, el *bâtin*) la que es considera (30).»

L'essencial està dit en aquestes poques línies: la teoria del coneixement i de l'experiència visionaris remet a la katòptrica mística; garanteix a tot tractat *De perspectiva* una prolongació que abraça les perspectives i les figures del *Malakût*, del món espiritual que no es percep amb els sentits.

No he pogut indicar ací més que alguns encapçalaments de capítols, però suficientment, espere, perquè es mesure tota la importància d'una teoria del coneixement visionari en l'espiritualitat islàmica.