

L'ISLAM I EL DIÀLEG INTERRELIGIÓS

Francesc-Xavier Marín

El professor Francesc-Xavier Marín explora les condicions de possibilitat del diàleg interreligiós des de l'Islam. Al llarg de l'article, desfa alguns tòpics occidentals sobre l'Islam i mostra la dimensió humanística i universal d'aquesta religió. Contra les visions reduccionistes o simplistes de la religió de Mahoma, Marín analitza els seus tresors místics i els punts de trobada per al diàleg amb les altres religions.

100

1. Introducció

En cert sentit, és un tòpic dir que actualment el diàleg ha anat ocupant, de manera progressiva, el lloc del monòleg. Encara més, podríem afirmar que, comptat i debatut, avui tot és diàleg perquè tot ha esdevingut tema de discussió: allò que abans era objecte de transmissió mecànica ara és objecte d'un qüestionament sistemàtic. I les tradicions religioses no són alienes a aquest procés. Per una banda, a causa del fet que el diàleg s'insereix en un rerefons de violència, de conflictes i guerres, oposicions ideològiques i econòmiques, totalitarismes, reivindicacions i revoltes..., que sovint troba en el component religiós l'argument o l'excusa. Però també perquè el diàleg apareix com el lloc privilegiat de la paraula dita amb autenticitat, lluny del silenci i la mentida a què, de forma massa recurrent, ens aboquen els processos socials

Més enllà de les diverses formes de diàleg que al llarg dels segles i de les civilitzacions s'han anat implementant (apologètic, teològic, espiritual...), cal tenir present que el diàleg ha estat per damunt de tot el gènere literari tractat per excel·lència en els tex-

tos sagrats de les diverses tradicions religioses (el diàleg del profeta amb la Divinitat i del savi amb els seus deixebles o adversaris). Per això, si té raó Plató quan afirma que el fanatisme es defineix per l'absència de diàleg, ens adonarem de la urgència de promoure el diàleg també entre les religions. No n'hi ha prou que diverses tradicions religioses coexisteixin en una societat perquè s'instauri un diàleg. El fet que hi hagi comunitats religioses diferents que hagin pogut viure (o sobreviure) com a veïnes durant segles sense dialogar és una indicació clara de la dificultat d'afavorir les trobades. Com que el diàleg no és una simple comunicació verbal sinó un tret constitutiu de l'existència humana, és encontre de persones més que comparació d'idees o confrontació de sistemes (sovint simple juxtaposició de monòlegs). L'important és tenir en compte les persones concretes, amb la seva història i esdevenir. Respecte a les diferències i rebuig de l'assimilació. Reciprocitat sense restriccions, on els interlocutors es troben en peu d'igualtat, on només la recerca de la Veritat està per damunt de tot.

Val a dir que aquesta perspectiva sempre ha estat molt present a l'islam, tant per als qui han estat en contra del diàleg interreligiós (titllant-ho de satànic, diabòlic) com per als seus partidaris. En efecte, l'islam creu que encetar el diàleg interreligiós no pot atemptar contra els drets de Déu. Recordem que l'Alcorà anomena de forma recurrent "temerosos" els musulmans (*muttaquin*: els qui tenen "taqua", temor: 2,189; 5,27; 65,5). El temor no és viscut com a quelcom negatiu sinó com una força capaç de conduir-nos cap a Déu, una condició essencial de la persona clarament sotmesa a Déu, és a dir, el "musulmà". De fet, l'islam, en tant que religió, es conforma al voltant del camí del temor, fins al punt que s'afirma que qui té por de quelcom però no tem Déu no ha aprofundit en l'islam: "*Temeu Déu i sapigau que Ell està amb els qui el temen*" (2,194).

Ja veurem més endavant com els musulmans creuen en el diàleg perquè són constitutivament gent de trobada. L'islam va conèixer la seva màxima expansió i esplendor quan dialogava amb les altres cultures per a configurar una veritable comunitat (*umma*), guiada per la llei que garanteix la convivència (*xari'a*), a través del consens (*xura*) tot cercant refer contínuament les postures en benefici de la Realitat (*al-Haqq*) que ens reclamava a tots. Tanmateix, justament per això, alguns pensen que el diàleg institucionalitzat suposa una trampa perquè demana fixar les postures i la doctrina, mentre que l'islam sempre ha defensat que no existeix la possibilitat d'establir una postura que hagi de ser acceptada col·lectivament per tots els

musulmans. El qui viu sotmès a Déu (*muslim*) té l'obligació de tornar repetidament al Llibre per a revisar les seves opinions, modificar les seves actituds, polir la seva conducta, refer la formulació de les pròpies creences. Per a dir-ho amb la metàfora que plau als místics islàmics: "L'oceà del Llibre és massa ample per a ser contingut per la religió". La Paraula de Déu (*Kalam Alla'h*) és insondable, completament inabastable per a l'ésser humà (42,51-53). Llavors, com pot un musulmà que intervé en una sessió de diàleg interreligiós dir definitivament en què consisteix el punt de vista islàmic sobre una determinada qüestió, si tots els temes romanen eternament oberts en el Llibre?

El musulmà tendeix a considerar que la institució religiosa és terreny vedat (*haram*), quelcom que no pot ser profanat. Per tant, considerar-se a un mateix com a representant de l'Islam és una idea aberrant. D'aquí alguns en deriven que rebutjar d'intervenir en el diàleg interreligiós no és desídia i que, en cas d'intervenir-hi, convé ser extraordinàriament cautelosos. D'altres musulmans (la majoria) consideren que és precisament la por a estar sense aixopluc allò que convida a aferrar-se a una doctrina i a negar-se a dialogar. Si l'Islam és submissió a Déu, ser un bon musulmà haurà de consistir a estar exposat a una conducció que hom no domina, deixant-se guiar pels signes (*aleies*: versicles de l'Alcorà) amb què Déu pauta el nostre camí (6,59-60; 24,35). El veritable musulmà no té por que la seva creença sigui modificada perquè allò que l'identifica radicalment és l'obertura a Déu. En aquest sentit, cada ensorrament en l'univers mental religiós contribueix a destacar encara més que només Déu ens sosté. L'Islam és el camí on cada musulmà es va despullant de les ficcions adherides per a trobar-se cara a cara amb la Divinitat, prescindint de tot allò superflu i acceptant la generositat (*baraka*) de Déu que s'aboca en tots els qui s'hi lliuren (9,24; 18,46.103-104; 41,51; 57,20; 62,11; 63,9; 70,19-21; 89,15-20; 102,1-2).

Però, d'alguna manera, tot el que hem dit també ho subscriuen cristians, jueus, hindús, budhistes..., en tant que gent sotmesa a la Divinitat-Realitat. Per això, un bon musulmà pot arribar a dir que hi ha molts camins però que, per a no perdre'ns en una infinitat d'itineraris, cal triar una única Via. Tots els savis de l'Islam, com veurem, han reconegut que cal centrar-se en un camí concret (*tariqa*), però que, com deia Ibn Arabi, això no impedeix de tenir molts mestres. Tornem a dir-ho: l'Islam es defineix com a submissió a Déu i als seus signes (45, 3-5), recollint tot allò que il·lumina

el nostre camí espiritual. Lliurar-se a la Paraula és arrelar en un Missatge que ens conduirà cap al Misteri. Qui se sotmet a Déu no es pot designar per cap nom o classificació humana en exclusiva. L'Íslam abraça totes les religions i l'Alcorà exigeix com a part del culte (*ibada*) seguir els profetes anteriors a Muhàmmad. Per tant, per a entendre el punt de vista de l'Íslam sobre el diàleg interreligiós, ens cal remuntar-nos, literalment, a l'origen.

2. La trobada des dels orígens

Abu'l-Qasim Muhàmmad Ibn Abd-Allah (570/571-632) (les benediccions i la pau de Déu siguin amb ell) va estar, ja des de bon començament, senyalat per la intervenció divina. D'acord amb la *Sira* d'Ibn Ishaq (que recull les relativament poques dades sobre Muhàmmad incloses en l'Alcorà i la immensa col·lecció de tradicions que constitueixen els *hadith*), Muhàmmad (nom que significa "el molt lloat", "el ple d'elogis") destacava tant per la seva genealogia (pertanyia al clan dels Haiximi, amb drets hereditaris sobre el santuari de La Ka'ba, de la tribu dels Quraix, senyors de La Meca amb avantpassats que remunten fins Ibrahim i Ismaïl) com per altres senyals miraculosos: els seus pares van tenir visions de la futura glòria del fill i aquest, en néixer, tenia entre les espatlles una piga molt gran considerada entre els semites la "marca del profeta".

 103

La Meca de llavors no era ni de bon tros un racó de món, sinó cruïlla de rutes de caravanes que connectaven diversos pobles. Muhàmmad, treballant per a Hadigah, mantenia tractes comercials amb cristians nestorians i monofisites de Síria. A la ciutat de Busrah, el monjo cristià Bahira el va reconèixer com a profeta i va afirmar que la seva vinguda havia estat augurada per les escriptures del Nou Testament. No és perquè sí que Muhàmmad s'havia guanyat entre els seus compatriotes el sobrenom de *al-amin* ("el de confiança").

Habituat a llargs i periòdics recessos (*tahannuth*) a la muntanya Hira durant el mes de Ramadà, una nit del 610 (*la nit del poder*) se li apareix l'arcàngel Yibril, que li fa les primeres revelacions sobre l'Alcorà. A finals del 612, una visió li ordena predicar la restauració de la religió d'Abraham. És el que trobem al començament de les sures 96-97 sota el nom de *Nit de la Potestat o del Destí (laylatu-Qadr)*: "Predica en el nom del teu Senyor, el qui t'ha creat. Ha creat l'home d'un coàgul. Predica! El teu Senyor és el Misericordiós que t'ha ensenyat a escriure amb la ploma; ha ensenyat a l'home allò que no

sabia". Segons la tradició, dos àngels li van obrir el pit i li van eliminar tota la foscor, incredulitat i pecat que hi havia en el seu cor; va ser dut al cel (isra') des de La Meca i li va ser revelada l'essència divina i la seva missió profètica. Des de llavors, el coneixem com a *al-Habib* ("l'Estimat") i *Nadir* (monitor, advertidor).

Perseguit pels habitants de La Meca (que consideren que el nou monoteisme que predica posa en perill el seu predomini politico-religiós i els guanys econòmics que treien de les peregrinacions paganes), el 615 Muhàmmad aconsella a un centenar de seguidors que emigrin a la cristiana Abisínia i, el 622, ell mateix marxarà a Medina. Serà la *hidjra* (l'allunyament, la rescissió dels vincles tribals). Muhàmmad organitza una comunitat no basada en els vincles tribals sinó exclusivament en lligams religiosos (*umma*), on cristians i jueus frueixen (almenys inicialment) del favor dels primers musulmans. A partir del 624 s'aniran marcant distàncies i s'insistirà cada cop més en la proclamació de La Ka'ba com a primer temple monoteista, ja construït per Ibrahim, de manera que l'Islam no serà sinó la recuperació d'aquest culte primitiu monoteista gradualment adulterat per jueus i cristians. Amb les batalles del 627 acaba el període de defensa i comença el de consolidació i expansió de quelcom semblant a un Estat musulmà. De fet, moltes tribus beduïnes es converteixen en massa i obligaran a un posicionament radical: *Els beduïns diuen: "Nosaltres creiem". Responen-los: "Vosaltres no creieu; en tot cas digueu: hem abraçat l'Islam, perquè la fe encara no ha entrat en els vostres cors" (64,14).*

Mencionem tot això per mostrar que, des de l'inici, l'Islam naixent es va haver d'ubicar en un context cultural on ja hi eren presents (i de manera ambigua) el cristianisme i el judaisme. I aquesta coexistència amb les altres religions monoteistes va caracteritzar també els primers anys de l'expansió musulmana. Efectivament, a la mort de Muhàmmad el 632, es va acordar nomenar un successor (*jalifa*, seguidor). Els quatre primers califes (Abu Bakr al-Siddiq, Umar ibn al-Hattab, Utman ibn 'Affan, Ali ibn Abu-Talib) són anomenats *raixidun* ("els ben guiats") i són objecte d'una especial veneració perquè representen l'època original de l'Islam. Aquest període que abasta els anys 632-661 suposa, com sabem, un dels fenòmens més impressionants de la història pel que fa a l'expansió d'un nou moviment cultural. No cal que entrem en un llistat de dades de conquestes. N'hi ha prou a consignar que, dient-ho ara sense matisos, es va permetre als jueus i als cristians de practicar la seva religió amb la condició que paguessin impostos (la *jizya* i el

kharaj) i se'ls eximia de servir a l'exèrcit. No s'ha de perdre de vista que els cristians d'Orient estaven dividits per les rivalitats entre Alexandria i Constantinoble i pels cismes de l'arrianisme i del monofisisme, de manera que l'Islam els apareixia com la religió que afirmava amb tota la contundència la unitat de Déu.

Sota els califes omeies (661-750) l'imperi musulmà assolí l'expansió màxima. Com agrada dir als historiadors musulmans, un segle després de la mort de Muhàmmad el seu imperi s'estén des del Tajo a l'Indo, de l'Atlàntic al mar d'Aral, del Sàhara als Pirineus... Sota els abbàsides (750-1258) s'implementa una reforma religiosa ortodoxa que acaba comportant el desplaçament d'un califat secular per un imamnat que accentua la dimensió religiosa del poder. La dinastia obtingué l'esplendor màxima durant els segles IX-X, quan els califes feien de mecenes dels savis, artistes i escriptors. Llavors el pensament islàmic començarà a tenir influència a Europa i serà determinant en el renaixement dels segles XII-XIII.

La decadència, però, fou ràpida. A Occident s'independitzen Al-Andalus i Egipte, mentre que a Orient els mongols i els croats fan estralls. L'imperi turc-otomà serà molt deutor d'aquest joc d'estirar-i-arronsa: al llarg del s. XVI-XVII s'escampa per Iran, Síria i Egipte, i esdevé una amenaça seriosa per a l'Europa cristiana (setges de Viena, batalla de Lepant). Els moviments nacionalistes incipients a Polònia i Grècia, així com el debat intern sobre la conveniència de retornar a l'Islam originari o bé iniciar un procés d'occidentalització, coincideixen històricament amb la colonització europea. Els intents de reforma duts a terme pels Nous Otomans el 1860 i les innovacions introduïdes per la constitució dels Joves Turcs de 1908 es van estroncar a causa de la Primera Guerra Mundial: mentre el 1919 Turquia patia la revolució de Mustafà Kemal (el 1919 suprimeix l'imperi turc-otomà, i el 1924 el califat), les restes de l'imperi passaven a mans occidentals. Des de llavors la història és prou coneguda i contribueix a explicar, encara ara, la sensació de tants musulmans d'haver perdut el fil de la història i sentir-se menyspreats pels occidentals.

Crec que calia aquest llarg excurs per a mostrar com l'Islam ha mantingut unes relacions no sempre còmodes ni amb el cristianisme i el judaisme, a Occident, ni amb l'hinduisme i el budhisme, a Orient. Crec que en aquest moment de la nostra reflexió podem fer l'afirmació següent: indiscutiblement la novetat que aporta l'Islam no es troba en els anunciats de l'Alcorà sinó en el fet que es

presenta com la perfecció, l'acompliment de l'antiga religió de la humanitat. Així, per exemple, a l'Alcorà desfilen gran part dels personatges de l'Antic i del Nou Testament per a dir que estan sotmesos a Déu, és a dir, que són musulmans. Per tant, l'Islam engloba tot allò que el precedeix de tal manera que, per a un musulmà, abans de l'Islam ja hi havia Islam. Prescindint ara del debat entre les escoles teològiques sobre si les altres religions han de ser considerades esborranyos o preparacions de l'Islam, o si bé tenen una entitat pròpia amb independència de la seva referència última a l'Islam, potser l'important sigui ressaltar que la confrontació amb les altres religions li serveix a l'Islam no tant per a reconèixer les pròpies riqueses específiques, com per a fer-ho de la insuficiència respecte als propis principis originals. Vull dir que, per a l'Islam, el diàleg interreligiós és, per damunt de tot, l'experiència d'un dol, el reconeixement d'una pèrdua. La simple existència d'altres religions qüestiona la pretensió de l'Islam de constituir una comunitat universal (*Umma*). És la prova de l'alteritat no englobable: les altres religions agrupen els fills de Déu emancipats que no es neguen a ser absorbits. Per tant, mentre hi hagi pluralitat religiosa, l'Islam s'autopercep com a insatisfet en la seva mateixa essència. En aquest sentit, cal recordar que la metàfora habitual a l'Islam per a referir-se als diferents nivells del diàleg interreligiós constata que no és el mateix moure en l'àmbit de les "branques-fulles", que fer-ho en el "tronc" o les "arrels". Analitzem-ho amb detall.

3. La "fullaraca" del diàleg interreligiós

Efectivament, si ens posicionem davant l'Alcorà simplement des de la dimensió més externa, trobarem un munt de cites que conviden a pensar en una mena d'incompatibilitat essencial entre l'Islam i les altres religions.

Des d'unes primeres sures en què no es perfila encara una crítica a les altres religions sinó tan sols un distanciament, i on destaca encara una actitud benèvola envers els creients monoteistes (*"Però els creients, bé els jueus, bé els cristians, bé els sabeus, creients en Déu i en l'últim dia, fent obres bones, ells tindran premi, la recompensa del seu Senyor. No tindran por, no estaran tristos"* 2,62) es passa de mica en mica a l'afany de diferenciar-se'n valorativament. Així, per exemple, a 3,85 es diu: *"Qui busca religió fora de l'Islam no serà acceptat per Ell, i estarà entre els perdedors en el futur"*. O a 2,11-113 es constata el següent: *"Diuen: 'No entraran al jardí sant del paradís més que els jueus i els cristians'. Això voldrien. Això són falses inven-*

cions. Digues: 'Porteu la prova que això és cert, si sou sincers, si n'esteu segurs'. De cap manera!. Tots els qui es donen a Déu, amb rostre prostrat, tothom que es faci bon musulmà, el qui es comporti, fent coses bones, com un home de bé, no tindrà por ni estarà trist. Els jueus diuen: 'Els cristians no tenen res que justifiqui allò que volen'. Els cristians diuen: 'Els jueus no tenen res que justifiqui allò que volen'. I tots ells tenen les escriptures, la santa Bíblia, i la llegeixen. Parlen com els qui res no entenen, els qui res no saben. Déu jutjarà qui té raó, en aquesta disputa, el dia gran, el del judici definitiu, quan s'alçaran ressuscitats". Malgrat això, predomina encara un to amable: "Digues: 'Gent de l'escriptura, del llibre sant, llibre sagrat. Veniu a un acord sobre una sola paraula divina, que sigui igual entre nosaltres i vosaltres, que no adorem més que Déu, ni servim res fora d'Ell sol, que no li associem cap altra cosa, cap altre déu, cap altra persona, que no prenguem cap dels nostres com si fos senyor, car sols ho és Déu'. I si giren l'esquena, digueu llavors: 'Sigueu testimonis que nosaltres som dels sotmesos, bons musulmans' (3, 64).

Les peripècies històriques viscudes per la primitiva comunitat musulmana a Medina van fer que, mentre respecte del judaisme les controvèrsies van ser bàsicament còltiques, pel que fa al cristianisme van anar a qüestions teològiques de fons: l'encarnació de Jesús i la doctrina de la Trinitat com a atemptats a l'afirmació dogmàtica de la unitat divina (*tawhil*). Així, trobem a 4, 171: "Oh, gent del llibre, no exagereu en la vostra religió. El messies Jesús, fill de Maria, és Missatger de Déu i la seva Paraula, la qual va fer arribar fins Maria, i un Esperit d'Ell. Per tant, creieu en Déu i els seus missatgers, i no digueu: Tres. Acabeu. Es això millor per a vosaltres. Ja que Déu és Déu únic. Sigui lloat".

A poc a poc es va endurint el to. A 5,17 trobem el text següent: "No creuen per cert aquells que diuen: el Messies, el Fill de Maria, és Déu. Qui pot treure de Déu alguna cosa, si Ell volgués destruir el Messies, el fill de Maria i la seva Mare, i a qui sigui en tota l'extensió de la terra?". I a 5,72 afegeix: "Segurament no creuen aquells qui afirmen que és Déu el Messies, el fill de Maria. Diu el Messies: Escolteu, fills d'Israel, reteu culte a Déu, el meu Senyor i el vostre". I, finalment, a 5,116 es posa en boca de Jesús la pròpia negació de la seva persona divina. "I quan Déu va dir: Oh, Jesús, fill de Maria. Has dit potser a la gent: Preneu-me a mi i a la meva mare per dos déus a més de Déu?. Va dir: Sigues Tu glorificat. No és propi de mi dir sinó la veritat. Si jo ho hagués dit, certament tu ho hauries sabut, ja que coneixes el que hi ha en la meva ment, i jo no conec el que hi ha en la teva ment. Tu certament coneixes allò amagat".

Per tant, des de la perspectiva que ofereix aquest àmbit més superficial, una anàlisi meticulosa ens obligaria a fer la distinció entre, d'una banda, l'anomenada "fe objectiva" (fet que ens obligaria a definir què entén l'Islam per "religió" (*din*) i, d'altra banda, la denominada "fe subjectiva", que és certament l'aspecte sobre el qual més han reflexionat els teòlegs musulmans. Obtindríem, així, diverses categories. Per començar "els qui creuen" (*mu'min*), amb qui, en principi, no hi hauria cap dificultat insalvable d'entesa. I, a continuació, un ampli ventall que agruparia tota la colla de no creients: els qui diuen que no tenen creença (*munafiqun*, hipòcrites), els qui no professen cap creença (*kafirun*, infidels), i els qui no la practiquen (*fasiqun*, perversos). És una obvietat afirmar que, per a l'Islam, és superior un creient a un no creient. Ara bé, entre els creients hi ha els "musulmans", és a dir, els sotmesos a Déu (*muslim*), però també els *hanif* (els qui tenen fe, els savis, la gent honesta que cerca el Déu monoteïsta). Certament, la distinció entre *muslim* i *hanif* no és fàcil de copsar, però és cabdal, ja que l'Islam professa que és preferible ser *hanif* que ser musulmà!. Però aquí ja hem canviat de nivell.

4. La dimensió "troncal" del diàleg interreligiós

L'Islam demana als seus seguidors fer l'esforç màxim (*yihad*) de reflexió personal per a investigar els estatuts jurídics legals (*ahkam*) de totes i cadascuna de les situacions que s'esdevenen en la vida social. De fet, l'Alcorà convida contínuament a la reflexió (4,82.105; 30,28) i a contemplar l'univers per a deduir-ne racionalment l'harmonia del món i l'existència de Déu (2,164; 51,20-21). Igualment s'ataca la imitació servil (*taqlid*) defensada pels defensors del costum i les creences ancestrals que s'oposen als diferents profetes innovadors (28,36; 23,24).

Clàssicament s'admet que en tot *iytihad* hi ha la possibilitat d'error (que fins i tot arriba a afectar la infal·libilitat del Profeta: 18,110; 17,93; 3,161; 8,67; 9,113; 80,1-2), ja que els textos sagrats són limitats i els fets són il·limitats. Històricament, aquest esforç racionalista va ser frenat a causa de la persecució de la doctrina *mu'tazili* de manera que, malgrat la insistència d'alguns savis en la necessitat d'un esforç permanent d'actualització, en el segle X es va clausurar la porta del *iytihad* (vegeu els tractats del hanbalí Ibn Aqil). Cal destacar que, paradoxalment, van ser els teòlegs literalistes els qui van predicar una tornada a les fonts posant sota judici els molts comentaris acumulats al llarg dels segles, cosa que, a la llarga, els va condemnar a la decadència més absoluta.

D'entrada, això és molt més important que no pas d'altres consideracions, ja que històricament l'Islam ha derivat cap a una lectura jurídicista del vincle amb Déu. Com ja hem dit abans, la novetat de l'Islam no consisteix bàsicament en la seva dogmàtica, per altra banda ben simple: Muhàmmad és l'enviat del Déu únic, bo i totpoderós, que judicarà el darrer dia d'acord amb criteris ètics, i que exigeix de l'ésser humà la submissió (*islam*) i la generositat amb els necessitats. Per això, no cal que insistim ara en el fet que l'herència comuna abrahàmica fa indubtablement de lligam entre les tres religions monoteistes. Gràcies a aquesta "ecumene" basada en Abraham, musulmans, jueus i cristians comparteixen una concepció bàsica de la divinitat, la humanitat, el món i la història (73,9; 112,1-4); atorguen una importància cabdal a la proclamació profètica (2,151-152; 5,3. 64.67; 7,34-37; 10,104-109; 40,78; 57,25), i el compromís ètic esdevé el criteri de verificació de la fe (2,177; 4,135; 90,10-18; 93, 5-11; 103, 2-3; 107, 1-7). En aquest nivell "troncal" l'Alcorà ens ofereix tota una altra visió força més harmoniosa de les possibilitats d'una trobada interreligiosa.

Segurament l'originalitat rau en la teoria cíclica de la revelació: *"No hi ha cap comunitat, cap poble humà, que no l'hagi visitada un missatger per avisar-la"* (35,24). Vet aquí un Déu atent que no desempara cap poble, que no abandona cap generació i que vetlla contínuament per totes i cadascuna de les persones. La gent del llibre (ahl al-kitab, jueus i cristians) ha estat instruïda en la veritat pels profetes bíblics. Per tant, no cal bandejar les seves aportacions sinó incorporar a l'Alcorà els relats profètics provinents de tots aquests orígens diversos. *"Jo no he afegit res a tots els altres escrits"*, dirà de forma expeditiva l'Alcorà a 46,9. I afegirà a 87, 18-19: *"Tot això no és pas nou; ja es trobava en els primers fulls del text revelat, les escriptures d'Ibrahim i de Mussa"*.

"És la mateixa religió que va fundar el vostre pare Ibrahim" (22,78) on la història dels profetes antics (*nabi*) culmina en la profecia àrab rebuda pel darrer enviat (*rasul*) de Déu, Muhàmmad: *"Envieu als nostres successors un missatger de la seva nissaga, nissaga d'àrabs, que els reciti els vostres sants textos, miraculosos i admirables, versicles sants, que els ensenyi el llibre sant de l'Alcorà, saviesa per a jutjar, i que els purifiqui"* (2,129). Tanmateix, Muhàmmad, en tant que "segell dels profetes", culmina aquesta història de revelacions: *"Muhàmmad és sols missatger de Déu. Hi ha hagut abans d'ell altres missatgers. Si morís o fos mort, no hauríeu de tornar enrere, canviant la vostra fe, definitivament, a causa d'això. El qui torni enrere d'entre vosaltres, per*

raó d'aquest fet, a Déu no fa res, però Déu donarà el seu premi als qui són agraïts d'haver rebut la fe" (3, 144). Per això l'Alcorà pot afirmar: "La gent que més s'acosta a Ibrahim, amics i companys seus, que el segueixen, són el profeta i els qui, amb ell, hi creuen. Déu s'acosta a aquests creients, és amic seu, el seu company" (3,68). És en aquest sentit que dèiem abans que és preferible ser un *hanif* (tenir fe) que no pas ser un musulmà (estar sotmès): "Manté el teu rostre en posició d'adoració autèntica, com van fer els primitius monoteistes, els hanifs, com els va fer Déu en un principi. No hi ha canvi en el projecte que Déu ha fet quan ell va fer la creació. Aquesta és la religió autèntica. La majoria de la gent, però, no ho coneix, ni ho reconeix" (30, 30). I a 98, 4-5 afegeix: "També abans, quan arribaren els altres llibres, es dividiren els seus seguidors fins que arribà la prova clara i evident. Només se'ls manava que adressin Déu, que fossin bons, com els hanif, que fessin l'oració, i que donessin la santa almoïna. Això és suficient per a una religió bona que és salvadora".

Fixem-nos de quina forma tan explícita formula l'Alcorà aquesta continuïtat entre les religions abrahàmiques: "Creiem en Déu i en el que ell ha revelat, i en el que ell ha fet baixar de dalt del cel per a nosaltres, a Ibrahim, a Ismaïl, a Ishaq, i a Iaqub, i als seus descendents les tribus d'Israel, i el que van rebre i els va venir tant a Mussa com a Issa, i el que van rebre i els va venir a tots els profetes del seu Senyor. No farem mai cap diferència entre cap d'ells. Nosaltres som, sempre serem, bons musulmans, a ell sotmesos" (2, 136). Per tant, el principi normatiu que presidirà el diàleg interreligiós fa així: "No disputeu contra la gent de l'escriptura si no és amb bones formes, de la millor de les maneres" (29, 46), ja que la Revelació proclama: "Jo he cregut i creuré sempre en tota mena d'escriptura, de llibre sant, que Déu hagi fet baixar del cel, que hagi revelat. Jo he rebut l'ordre divina de fer justícia entre vosaltres. Déu és sempre el nostre Senyor i el vostre Senyor. Nosaltres som els responsables dels nostres actes. Vosaltres sou els responsables dels vostres actes. Que no hi hagi ja més disputes entre nosaltres i vosaltres. Déu ens ha de reunir, a tots nosaltres. Ell és la fi, el destí últim de tot" (42, 15).

Alcorà és, doncs, la confirmació (*muçaddiq*) de les revelacions anteriors: "Vam decidir que després d'ells, d'aquests profetes i homes sants, vingués Issa-ibnu-Màriam, per a confirmar la veritat que ells ja tenien, de la Torà. Li vam donar el llibre sant de l'Ingil, en què es troba la direcció que guia bé el comportament, llum que il·lumina les decisions i que confirma la veritat que ell tenia, de l'At-Taurà, la direcció que guia bé el comportament, predicació per als temorosos de no servir Déu sufi-

cientment. *Que els qui segueixin aquest Ingil jutgin les coses segons el que Déu hi ha revelat, baixat del cel. Els qui no volen jutjar les coses segons el que s'hi ha revelat són gent perversa, impia, injusta. T'hem revelat a tu Muhàmmad, hem fet baixar, de dalt del cel, la santa escriptura, el llibre sant, amb la veritat, per confirmar les escriptures, el que hi havia en la Bíblia precedent. Pots decidir en les disputes que tenen ells, els pots jutjar, segons el que Déu t'ha revelat i no segons les seves passions, que et portarien lluny de la veritat que has rebut. A cadascú hem donat una llei pròpia, un bon camí de salvació. Déu, si hagués volgut, hauria fet ja de tots vosaltres, des del principi, una comunitat única i unida. Però volia provar la vostra fe en el missatge que us ha donat. Vegem qui és el millor fent bones obres! Tots, finalment, a Déu tornareu!. Ell us farà conèixer bé la veritat en tots els temes de divergència"* (5, 46-48). Per tant, no pot afirmar-se amb més contundència el principi sagrat: "*Que no hi hagi coacció en matèria de religió, ni abús de força!*" (2, 256).

5. Les "arrels" de tota experiència religiosa

Com passa en totes les tradicions religioses, la mística musulmana (*tasawwuf*) no designa tant una doctrina singular com una generació de personatges marcats per una profunda experiència de Déu. En el cas de l'Islam aquesta nissaga comença des de la primera generació de musulmans, la dels companys del profeta, continua amb els teòrics i autors de manuals de teologia mística, i arriba a les actuals confraries (*turûq*). Els llistats de grans místics (*sufis*) ens mostren diverses escoles, amb un director espiritual (*murshid*), un noviciat, un cos de doctrines i un cert esoterisme reservat als iniciats.

No és cap secret que la mística islàmica pràcticament sempre ha estat considerada una innovació deformativa (*bid'a*) per part de les autoritats religioses, i que la seva defensa del pas de la via activa a la passiva (*murid/murad, amant/estimat*) no plau tothom, però quan es vol assaborir una bona aigua s'ha d'anar a la font neta. Passa igual amb les religions: per a saber, de veritat, el seu missatge, cal anar a les seves fonts místiques, perquè encara és veritat que pels seus fruits es coneix l'arbre.

Al-Hallay, crucificat el 922, és potser l'exponent màxim de la consciència de la unificació mística a l'Islam. És el primer místic musulmà que compagina perfectament les formulacions més abstractes sobre la vivència religiosa ("*Per a les llums de la llum de la religió entre les criatures hi ha llums. Per al secret hi ha secrets en el*

secret dels qui l'oculten. Per a l'existència hi ha, entre les existències, la d'algú que existeix") amb les expressions més existencials ("He abraçat amb tot el meu ésser tot el teu amor, oh, santedat. Tu t'has manifestat a mi fins al punt que em sembla que ets Tu mateix qui està en mi"). Com a tot veritable místic, Hallay viu entre la sensació de trobar-se amb Déu i la d'haver-lo perdut, és a dir, instal·lat en el desig religiós: "El teu lloc en el meu cor és el meu cor sencer. Ningú més que Tu hi té en ell la morada. La meva ànima et reté entre la meva pell i els meus óssos. Mira: si et perdés, com ho faria jo?. Pensar en tu em turmenta pel desig de veure't. Oblidar-te em fa plorar i patir. Heus-me aquí tot sencer, fet cors que t'imploren, sofrint per amor quan ja els dolors s'anuncien. No hi ha per a mi ja allunyament de Tu des del moment en què he descobert que allunyament i proximitat de Tu no són sinó la mateixa cosa. Pel que fa a mi, si em deixes, aquest deixar-me teu és companyia. Jo sóc aquell a qui estimo, i aquell a qui estimo sóc jo. Som dos esperits que habiten en un cos. Quan em veieu a mi el veieu a Ell, i quan el veieu a Ell ens veieu a tots dos. Doneu-me mort, companys. En morir està la vida. El meu morir és sobreviure. La meva vida és morir. L'abolició del meu ésser és el millor dels dons; sobreviure, el pitjor dels danys".

Es tracta del Déu transcendent i inefable: "Ningú no el comprèn sinó aquell per a qui Ell esdevé comprensible. Ningú no afirma veritablement que Déu és únic si Ell no l'unifica per a Ell. Ningú no creu en Ell si Ell no li concedeix aquesta gràcia. Ningú no el descriu si Ell no resplendeix en la seva consciència íntima". Però es tracta també del Déu misteriosament proper: "Tinc un amic que visito en les soledats, present malgrat que escapi a les mirades. Em veuràs dedicar-li atenció per a percebre el seu llenguatge sense rumor de paraules. Les seves paraules no tenen vocals ni elocució, ni res de melodia de dons. És com si m'hagués fet interlocutor de mi mateix, comunicant amb la meva inspiració, amb la meva essència en la seva essència. Present, absent, proper, allunyat, inaferrable a descripcions per qualitats. Està més proper que la consciència a la imaginació. És més íntim que la centella de la inspiració". Es tracta del Déu alhora misteriós i íntim: "Oh, Tu, que m'has embriagat del teu amor i m'has fet vagar sobre les explanades de la teva proximitat. Tu ets l'Únic en la soledat de l'Eternitat. Tu ets l'Únic per a donar testimoni de Tu des de dalt de la seu de la Veritat. El teu testimoni és la justícia sense que Tu et justifiquis. El teu allunyament és la revocació de l'elecció sense que Tu et quedis a part. La teva presència és la teva ciència sense que tu et moguis. La teva absència és el vel imposat sense que tu t'allunyis. I no hi ha res damunt teu que et faci ombra, ni res sota teu que et suporti, ni res davant que et delimiti, ni res darrere que a Tu s'uneixi".

No es tracta, doncs, de l'afany d'abastar Déu, sempre condemnat al fracàs: *"Al costat de l'horitzó, sota vels replegats de llum. Però, com? El "com" no s'endevina si no és des de fora, i aquí està el misteri l'interior del qual és l'Essència divina en ella mateixa. Les criatures es perden buscant en un núvol tenebrós, i no saben què fer dels signes. Pensen anar vers Déu per la conjectura i la imaginació i, girats vers l'atmosfera, llancen els seus crits vers els cels"*. L'experiència religiosa consisteix més aviat en un esforç de purificació i despullament per a la qual Hallay crearà una imatge terriblement suggerent: *"Vés a dir als meus amics que m'he embarcat vers el Gran Mar i que la meva barca es trenca"*. Déu és el mar viu d'on, de tant en tant, en flueix una revelació com a onatge d'aquest Mar d'infinitud que va envaint les ribes del nostre món finit. Com a resposta a aquest fluir, el místic buscarà entrar en el reflux per a tornar a l'Absolut. És la inundació d'allò creat en allò increat, d'allò temporal en allò etern, d'allò finit en allò infinit... Yunus Emre (1238-1320) recollirà aquesta mateixa imatge i escriurà: *"Eh, tu, amic meu, et demano en el mar de l'Amor poder entrar, submergir-me en ell, enfonsar-m'hi! Agafar-me el cap entre les mans i llançar-me vers aquests camins; i caminar, amic meu, caminar, caminar..."*. I, en la mateixa direcció, el murcià Ibn Arabi (1165-1240) suplicava: *"Fes-me entrar, Senyor, en les profunditats de l'oceà de la teva unitat infinita"*.

El Mar és un i unificador, però cada onada és diferent. Mentre la gent de religió es preocupa de les aigües deixades en la riba, el místic procura entrar en el reflux perquè sap que, en el fons, el contingut de cada onada és idèntic. Escriu Emre: *"Lleis sagrades i ordes religiosos són camins per als qui busquen. Però, tanmateix, el fruit de la veritat és, i Tu ho saps, més endins, més endins que això"*. Igualment, l'experiència de qui s'ofega en l'oceà diví porta Hallay a relativitzar el paper de totes les tradicions religioses. Escriu: *"He reflexionat sobre les denominacions confessionals esforçant-me a comprendre-les. Ara considero que hi ha un Principi únic amb nombroses ramificacions. Per això no demanis a un home que adopti una determinada denominació confessional; amb això el desviaries del Principi que es sol i fonament. A aquest home ha de venir a buscar-lo el propi Principi on es diluciden totes les grandeses i totes les significacions. Llavors l'home comprendreà"*. I afegeix: *"Heus aquí que el meu Únic m'ha unificat inspirant-me una creença vertadera. Per anar vers Ell, cap de les rutes traçades és la vertadera via. Ell és la Veritat. Les nostres consciències són una sola verge on només l'Esperit de Veritat pot penetrar"*. Per això Hallay pot formular la seva vivència amb uns mots que compartirien totes les religions: *"Oh Senyor. Sigui que el sol s'aixequi o que declini vers*

l'ocàs, el teu amor s'adhereix a la meva respiració. Quan m'aïllo per a conversar amb amics, de Tu és de qui els parlo. En tristeses o alegries, en recordar-te, Tu ets qui en el meu cor té la imatge. Si vull anar a apagar la meva set, a Tu és a qui veig en el fons de la copa. I, si pogués anar cap a Tu, ho faria malgrat que fos reptant sobre el meu rostre o marxant sobre el meu cap".

Aquesta experiència, gairebé fundant, de l'existència d'un únic Déu on tota la humanitat hi queda incorporada fins al punt de relativitzar les confessions religioses és justament allò que més predisposa l'Islam al diàleg interreligiós. Algú que hi va aprofundir molt, com Ibn Arabi, entona el *mea culpa* i escriu: "*Hi va haver un temps en què jo rebutjava el meu proïsme si la seva religió no era com la meva. Ara, el meu cor ha esdevingut receptacle de totes les formes: és prat per a les gaseles i claustre de monjos, temple d'ídols i Ka'ba de pelegrins, Taula de la Llei i plecs de l'Alcorà. Perquè professo la religió de l'amor i vaig on vulgui que vagi la seva cavalcadura, ja que l'amor és el meu credo i la meva fe".* Ibn Arabi havia assumit tant les lliçons del seu mestre Yunayd ("*Ningú no pot presumir d'haver arribat a la veritat si no ha estat titllat d'heretge per mil persones de pes*") que gosa dir: "*Si coneguessis que l'aigua adopta el color del got de vidre que la conté, no ofendries les creences dels altres i percebries Déu en totes les formes i en totes les religions".* Per això, aconsella amb unes paraules que encara avui sonen provocatives: "*Els qui adoren Déu en el sol contemplen el sol; i els qui l'adoren en les coses vives veuen un ésser vivent; i els qui l'adoren en els objectes inanimats, veuen un ésser inanimat; i els qui l'adoren com a Ésser Únic i sense parió, veuen allò que no té semblant. No t'aferris exclusivament a cap religió de manera que deixis de creure en les altres. Hi perdries no poc bé; encara més, no encertaràs a reconèixer la veritable veritat. Déu, l'Omnipresent i l'Omnipotent, no està tancat en cap credo ni religió; perquè onsevulga que us gireu, allí hi ha el rostre de Déu. Cadascú resa allò que creu; el seu déu és una creació de si mateix, i en resar, es resa a si mateix. Per això anatemitza les creences dels altres; no ho faria si fos just, perquè el disgust vers la religió aliena es basa en la ignorància".*

Però, segurament, aquesta actitud tan favorable al diàleg interreligiós assoleix un punt culminant amb l'obra del persa Rumi (1207-1273), que sabia que "*l'home de Déu està més enllà de la religió*". Poca gent com Rumi ha après a posar l'accent en la distància que hi ha entre el Terme i els camins que hi porten, camins necessàriament plurals, ambigus, com tot allò humà, sovint en narcisisme religiós absurd. Enfront del diàleg de doctrines i normes

propi de qui pensa que el camí és el seu propi fi, Rumi propugna el diàleg de l'experiència, de la disponibilitat constant per a la conversió espiritual. Els dogmes no són el camí cap als altres homes i, per tant, tampoc no porten cap a Déu. Contrari com pocs a les trobades interreligioses enteses com a intercanvi conceptual, Rumi sabia que ningú no viu de doctrines i dogmes, que no és el mateix tenir idees sobre el foc que haver-se cremat i poder mostrar les cremades com a senyal de pertinença a Déu: *“És l'albada, i en ple dia tota làmpada encesa davant la llum del sol és irrisòria”*.

Per això escriu de forma expeditiva: *“Ven la teva intel·ligència i compra l'admiració per Déu. Renuncia a tot el que vingui de la raó, perquè ara ha arribat el temps de la bogeria”*. *“Som enemics de la raó, adversaris de la lucidesa. Nosaltres només coneixem l'ebrietat, l'alegria, beure vi, ja que Déu ens ha creat per a aquestes coses”*. *“Hi ha, per casualitat, un enamorat que pensi en la raó? Qui t'ha vist pot conservar la raó?”* *“Suposant que coneguessis les definicions de totes les substàncies i accidents, de què et serviria? Coneix la veritable definició de tu mateix, això és l'indispensable. I quan coneguis la teva pròpia definició, allunya-te'n per a arribar a Aquell que no té cap definició. Vas malbaratar la teva vida estudiant el predicat i el subjecte, la teva vida privada de comprensió espiritual va passar examinant allò que vas rebre d'oïdes. Tota prova racional desproveïda de resultat i efecte espiritual és buida: considera el resultat en tu mateix. Mai no vas albirar un Creador fora d'una prova creada: et sacies amb un sil·logisme. El filòsof multiplica baules de proves; en canvi el místic és el contrari. Fuig de les proves i els vels; enfonsa el seu cap en el seu pit per a contemplar l'Objecte de la prova. Si per al filòsof el fum és la prova del foc, per als místics com n'és de grat estar en el Foc sense el fum!”*.

Aquesta mateixa tradició antiintel·lectualista la trobem a Ansari (1006-1089), que escriu: *“Déu meu, no em lliuris al saber perquè el saber només és turment. No m'aferris a la ciència perquè la ciència no és sinó sofriment. Troba de veritat qui Et troba. Qui busca comprendre se separa de la Realitat. Oh, Tu a qui podem trobar gràcies a Tu i el descobriment del qual no comprenem!”*. I afegeix: *“Déu meu, tot el que es pot aprendre ja ho he après, i tot el que he après ho he cremat. Allò que havia adquirit ho he abandonat; allò que havia abandonat ho he adquirit. He vingut al no-res per a encendre l'ésser. Déu meu, des que vaig conèixer la Unicitat, em vaig fondre en el foc de la joia. Quan podré dir que he llençat la copa, he trencat els lligams, he donat tot el meu ésser?”*. I conclou: *“Ningú no es converteix fins que Tu no el prens per la mà. Pren-nos de la mà, Tu, perquè no tenim altra salvació tret de Tu.*

Vine en la nostra ajuda perquè no tenim altre refugi tret de Tu". En la mateixa línia Hafiz proclama: "Universitats i col·legis teològics i conferències sàvies, cercles i claustres..., de què serveixen quan no hi ha coneixement ni ull que hi vegi?". I Sari al-Saqati s'hi afegeix escrivint: "Quin és el camí per arribar a Déu? Si vols fer el que fa un bon servidor, dejunaràs i observaràs fidelment els preceptes de la llei religiosa. Si vols Déu mateix, deixa de banda tot el que no sigui Ell i arribaràs a Ell". Ja Du-l-Nun havia sentenciat: "Aquells per a qui el vel que els separa de Déu és més espès són tres: l'asceta pel seu propi renunciament; el devot per les seves pregàries, i el savi per la seva ciència". Idees molt semblants les trobem a Algazel ("No és sant qui, adquirint el seu coneixement d'un llibre, esdevé ignorant en oblidar el text que un dia va aprendre. El veritable savi és aquell que per la seva pròpia voluntat i sense estudi o ensenyament rep de Déu el seu coneixement") o Bistami ("L'iniciat està més enllà del que diu, el savi més ençà. L'iniciat s'ocupa del seu Senyor, el savi del seu propi ego". "El coneixement dels savis és una ignorància respecte de la ciència del vertader, i la creença respecte a la veritat del coneixement és un delictes, i qui s'expressa mitjançant l'al·lusió corre el risc de restaurar el paganisme").

Tots aquests autors, amb la mateixa passió que denuncien l'intel·lectualisme religiós, exalten la dimensió amorosa que defineix el vincle entre la humanitat i la Divinitat. Escriu Rumi: "Malgrat que el comentari parlat aclareix, l'Amor mut és encara més clar. L'intel·lecte és ignorant i queda perplex en la religió de l'amor, malgrat que pugui conèixer totes les sectes de la religió". I afegeix: "Vaig trobar l'Amor per damunt de la idolatria i de la religió. Vaig trobar l'Amor més enllà del dubte i de la realitat (...). Quan hom adquireix una quantitat infinitesimal de l'Amor, s'oblida de ser yabir, mag, cristià o infidel (...). Excepte l'Amor intens, excepte l'Amor, no tinc cap altre treball; excepte l'Amor tendre no sembro cap altre llavor" (...). Sóc tot amor, sóc tot Esperit pel teu Esperit, estic ple d'Amor, encès com un arbre en flames".

Rumi se sap envaït per l'Amor que és Déu i escriu: "Si hi ha un amant en el món, oh, musulmà, sóc jo. Si hi ha un creient, o un infidel, o un ermità cristià, sóc jo. La mare del vi, el qui el reparteix, el trobador, l'arpa i la música; l'estimat, l'espelma, la beguda i l'alegria de l'ebri, sóc jo. Els setanta-dos credos i sectes del món no existeixen en veritat: juro per Déu que cada credo i cada secta són jo. Veritat i falsedat, bondat i maldat, facilitat i dificultat, del principi a la fi, coneixement, aprenentatge, ascetisme, pietat i fe, són jo. El foc de l'infern, estigueu segurs, amb les seves flamejants presons, sí, i el Paradís, l'Edèn i la Hurí, són jo. Aquesta terra i el cel i tot el que contenen, àngels, fades,

genis, i humanitat, sóc jo". I, en un dels seus textos més coneguts, conclou: "A través de l'Amor les espines esdevenen roses; a través de l'Amor el vinagre esdevé vi dolç; a través de l'Amor la pira esdevé tron; a través de l'Amor el revés de la fortuna sembla bona sort; a través de l'Amor una graella coberta de cendres sembla un jardí; a través de l'Amor el dimoni esdevé una huri; a través de l'Amor la dura pedra esdevé tova com mantega; a través de l'Amor la tristesa és alegria; a través de l'Amor es transformen els àngels en vampirs; a través de l'Amor les picades són com mel; a través de l'Amor els lleons són inofensius com ratolins; a través de l'Amor la malaltia és salut; a través de l'Amor la ira esdevé misericòrdia".

Com en els autors que hem examinat anteriorment, també Rumi assoleix el rerefons comú a tota experiència religiosa: *"Creu i cristians, d'extrem a extrem, vaig examinar; Ell ja no hi era, a la creu. Vaig anar al temple de l'ídol, a l'antiga pagoda; no hi vaig trobar cap senyal allí. A les alçades d'Herat vaig pujar, i vaig anar a Kandahar; vaig mirar: ni en l'elevació ni en la plana no hi era. Decididament vaig escalar el cim de la muntanya de Qâf; allí només hi havia la morada de l'au Fènix. Em vaig dirigir a la Ka'ba; no hi era en aquell indret freqüentat per joves i ancians. Vaig preguntar a Avicena sobre el seu estat; es trobava més enllà dels límits del filòsof Avicena. Em vaig encaminar vers l'escenari del palau proper, i ell no hi era, a la cort. Vaig escrutar el meu propi cor: I el vaig veure allà dins, en cap altre lloc no hi era".*

El descobriment de Déu en la pròpia interioritat el porta a exclamar: *"No sóc ni cristià, ni jueu, ni musulmà. No sóc d'Orient ni d'Occident, ni de la terra ni del mar. El meu lloc és estar sense lloc, la meua traça és no deixar traça. No parlo de cos i ànima ja que pertanyo a l'ànima del Benestimat. Però no clamis dient que totes les religions són vanes ja que en totes elles hi ha un perfum de veritat sense el qual no encendrien la fe dels creients".* En una sintonia quasi total trobaríem els comentaris d'Abu l-Fadl (*"Un dia visito l'església, un altre dia la mesquita; però de temple en temple només et busco a Tu. Per als teus deixebles no hi ha heretgia, no hi ha ortodòxia, tots poden veure la teua veritat sense vels. Que l'heretge s'estigui amb la seva heretgia, i l'ortodox amb la seva ortodòxia. El teu fidel és el venedor de perfums: necessita l'essència de roses del diví Amor"*) o de Baba Kuhl (*"En el mercat i en el claustre només vaig veure a Déu. En la vall i a la muntanya només vaig veure a Déu. L'he vist rere meu en l'hora de la tribulació i en els dies del favor i la fortuna. No vaig veure ni ànima ni cos, ni accident ni substància, causes ni qualitats; només vaig veure Déu. Vaig obrir els meus ulls i, gràcies a la llum del seu rostre circumcidant-me, vaig descobrir en totes les mirades l'Estimat"*).

És a dir, qui ha experimentat la profunditat de la trobada amb Déu sap destriar i no confon la superficialitat amb l'anàlisi aprofundida. Com diu Rumi: *"L'ull de la percepció sensorial és només com el palmell de la mà: el palmell de la mà no té mesura per a abraçar la totalitat d'allò que palpa. L'ull del Mar és una cosa, l'ull de l'escuma n'és una altra; deixa l'escuma i mira amb l'ull del Mar. Dia i nit es mouen les masses que provenen del mar; tu veus l'escuma, no el Mar. Què estrany resulta! Topem els uns amb els altres com a barques; els nostres ulls estan cecs malgrat que ens trobem en aigües clares. Oh, tu que t'has adormit en el vaixell del teu cos, tu has vist l'aigua: contempla llavors l'Aigua de l'aigua. L'aigua té un Aigua que l'impulsa, l'esperit té un Esperit que el crida"*.

6. Conclusió

Com totes les revolucions espirituals de la humanitat, l'Islam també s'inicia amb la trobada amb Déu per part de Muhàmmad. Per això, abans de ser doctrina o quelcom que explica, l'Islam és quelcom que implica. Muhàmmad no predica una doctrina nova, ni simplement proclama l'Alcorà, sinó que presenta l'Islam: *"Certament la religió, per a Déu, és l'Islam"* (3,19). Es tracta, doncs, d'una postura, un tremp nou: una rendició total a Déu. La funció essencial de Muhàmmad com a profeta serà, precisament, la d'insistir a recordar (*tadakker*) les revelacions anteriors (2,136; 4,152; 2,285), que diuen substancialment el mateix (41,43; 7,158; 34,28), recordar el Déu de sempre, recordar l'actitud d'Abraham que no era ni jueu ni cristià (3,67), la religió del qual és vertadera (2,135; 3,95). Per això diu l'Alcorà que tots ens hem de fer musulmans, és a dir, superar tota mena de divisió (l'esperit de clan: *assabiyya*) per a renéixer en una nova fraternitat en forma de comunitat espiritual (*Umma*): *"Els creients són, veritablement, germans"* (49,10), *"Quan éreu enemics, la gràcia de Déu va reconciliar els vostres cors i vau esdevenir germans"* (3,103). Per això, pot escriure Sa'di de Chiraz: *"Membres els uns dels altres són els fills d'Adam, que d'una sola substància van ser creats; quan el destí disposa que un sofreixi, els altres no tenen quietud ni repòs. Oh, tu, que del dolor dels altres no en saps, no ets digne de dur el nom d'home"*. I Sultan Walad dirà amb molta contundència: *"Fer-los un servei és fer-me'l a mi. Qui els ha vist, m'ha vist. Qui els ataca, m'ataca. Qui els prefereix, em prefereix. L'amistat al seu favor és amistat cap a mi. L'hostilitat cap a ells és hostilitat contra mi"*.

Per tant, l'Islam no és una religió nova sinó el record de la religió eterna; no és una doctrina nova sinó una nova actitud de rendició incondicional; no és un nou sistema religiós de poder sinó una

comunitat de germans iguals; no és un grup de purs sinó un moviment obert a la universalitat. L'islam consisteix, així, en el testimoni de l'existència d'un únic Déu del qual l'ésser humà és servidor (abd: 36,22; 51,76; 71,3). Aquesta adoració es tradueix en el testimoni de la fe monoteïsta (*xahada*), la pregària ritual (*salat*), la compartició dels béns (*zakat*), el dejuni (*zaum*) i la peregrinació (*hayy*). Actituds que es tradueixen d'una manera general mitjançant l'obediència (*ta'a*) a les ordres i prohibicions que prescriu l'Alcorà. Aquesta experiència ha de ser interioritzada cultivant la intenció (*niyya*) i acceptant la voluntat de Déu en tots els aspectes de la vida.

Hem vist com, des dels seus orígens i de forma ininterrompuda, l'islam ha convidat a relativitzar els absoluts que obsessivament fabriquem, ha acostumat a l'esforç (*yihad*) contra la idolatria convençut que "no hi ha Déu fora de Déu" i ha predicat que no s'hi val a empètir Déu fent-lo a la nostra imatge i semblança. Escriu Abu Said: "Mai no escaparàs del teu ego si abans no l'has mort. No n'hi ha prou amb dir que no hi ha divinitat tret de Déu. La majoria que pronuncia verbalment aquesta professió de fe són politeïstes de cor. Mentre no renunciïs al teu ego, mai no tindràs fe en Déu. El teu ego et manté allunyat de Déu, perquè poses l'accent en la creatura". Y Yunayd sentència: "El sufisme és que Déu et faci morir a tu mateix per a ressuscitar-te en Ell".

Prescindir de tot per a deixar espai a Déu; deixar-ho tot per a quedar-se només amb Déu. Aquesta és la vivència que proclama l'islam. En paraules de Sana'i: "Si et preguntes, germà, quins són els indicis de la Via, et respondré clarament i sense ambigüïtats. Els indicis estan que miris allò vertader i trenquis amb allò fals; que giris el teu rostre vers el món viu; que negligèixis les dignitats, que eliminis del teu pensament tota ambició de glòria i fama; que inclinïs l'esquena al seu servei, que purifiquis l'ànima dels mals que l'ataquen i la reforcis per la raó; que passis de llarg de la seu d'aquells que parlen amb abundància i vagis a la dels qui guarden silenci; que viatgis per les obres de Déu vers els seus atributs i dels seus atributs al seu coneixement. En aquest moment passaràs al món dels misteris per arribar al lllindar de la pobresa; i quan siguis amic de la pobresa, la teva ment fosca esdevindrà cor penedit. De seguida Déu retirarà la pobresa fins i tot del teu cor; i quan ja no hi quedi ni tan sols la Pobresa, Déu hi romandrà". Tot s'esgota, per tant, en elevar-se dins d'un mateix, bo i partint de l'exterior vers l'interior per a trobar-hi Déu. És, en paraules de Yunus Emre, "Tot el regne de l'ésser envaït per l'Amic". El mateix Emre que fa aquesta pregària: "Sempre vaig buscar el creador. El vaig trobar. I què va passar? Anava plorant dia i nit; al final vaig riure. I què va passar?"

Escolta, Yunus, escolta. L'amant va esdevenir boig. Em vaig enamorar del Senyor i per això vaig gemint. Treu-me de molt dins de mi. Omple'm només de Tu. Tu amb el teu viure. Això és el que et demano". Desig intern de Déu que Rumi va saber poetitzar com pocs ("L'ànima individual ha arribat a estar encinta, com Maria, d'un Messies que embarga el cor. No només el Messies que va viatjar sobre la terra i el mar, sinó el Messies que està més enllà de les limitacions de l'espai") i al qual Rabi'a al-'Adawiyya va cantar de forma exaltada. "T'estimo amb dos amors. Amb amor de desig apassionat i amb un amor nou, perquè Tu ets digne de ser estimat. Si la meva ànima et desitja, és que el teu nom omple la meva memòria, i el record de les creatures d'allò que no ets Tu el record borra. I si a més t'estima, només perquè d'amor et creu digne, és que tu mateix arrenques els vels que t'oculten. No sóc jo, per tant, qui d'aquest doble amor mereix lloança. Per tos dos amors, a Tu només, Senyor, sigui la glòria".

Hallay predicava la conveniència de "donar set voltes a la Ka'ba del propi cor", sabia per pròpia experiència què passa quan la Veritat s'apodera d'un cor i el buida de tot el que no és ella. Per això va poder escriure: "Sota la meva túnica només hi ha Déu". L'Alcorà assegura: "Déu no canviarà la condició d'un poble mentre aquest no canviï la que té d'ell mateix" (13,11; 8,53). Depèn, doncs, de cadascú de nosaltres que ens trobem amb el cor ben predisposat per a fer-hi present Déu: "No veus que Déu coneix molt bé tot el que hi ha dalt dels cels i a la terra! No hi ha conversa de tres persones en què no hi sigui, Ell, com la quarta persona; ni de cinc, en què Ell no en sigui la sisena. Bé, en siguin més o en siguin menys, Ell sempre hi és present, a qualsevol lloc" (58,7).

Abstract

Professor Francesc-Xavier Marín explores the conditions that could make the interreligious dialogue possible from Islam. Throughout his article, he sheds light on some Western stereotypes of Islam, and shows the humanistic and universal dimension of this religion. In opposition to reductionist and simplistic visions of Mahomet's religion, Marín analyses its mystic treasures and points in common with other religions for their dialogue.