

DUES APORTACIONS AL REFORMISME ISLÀMIC

JOAN MARTÍNEZ PORCELL

Universitat Ramon Llull

RESUM: L'autor presenta una de les personalitats rellevants del reformisme islàmic: Muhammad Iqbal (1876-1938), poeta nacional del Pakistan i membre de la comissió que va redactar-ne la Constitució. Seguint de la mà la seva obra *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, intenta obrir un diàleg que deixa paleses les diferents formes d'articular-se el natural amb el sobrenatural i les conseqüències que això comporta no solament per a l'Islam sinó per a l'actual redefinició d'Europa.

PARAULES CLAU: reformisme, Islam, Alcorà, constitució, creació.

Two Contributions to Islamic Reform

ABSTRACT: The author presents one of the most important personalities of the Islamic reformism: Muhammad Iqbal (1876-1938), a Pakistani national poet and member of the commission which drafted its Constitution. Through its work "*The Reconstruction of Religious Thought in Islam*", the author tries to open a dialogue which shows the different ways how the natural and the supernatural articulate and the consequences derived from this, not only for the Islam, but also for the current redefinition of Europe.

KEY-WORDS: Reformism, Islam, Koran, constitution, creation.

1. Muhammad Iqbal i la visió del cor

Muhammad Iqbal (1876-1938) és poeta nacional del Pakistan i membre de la comissió que va redactar-ne la Constitució. Jurista, filòsof i escriptor, és una de les personalitats rellevants del reformisme islàmic. En la seva obra *The Reconstruction of Religious Thought in Islam* presenta un esforç considerable d'intercanvis del pensament islàmic amb la modernitat europea. Aprofundir i renovar els fonaments racionals de la veritat religiosa no solament ho va fer el Profeta en la seva crítica al politeisme preislàmic, sinó que –segons Iqbal– és l'únic camí per reformar i –nosaltres afegiríem– modernitzar l'Islam.

Aquesta mena de racionalisme moderat, lliure i creient el fonamenta Iqbal en el sufisme que propugna una reinterpretació espiritual de l'univers. No és estrany, doncs, que la seva posició es

trobi propera a Whitehead i Bergson i, en general, a l'espiritualisme francès del seu temps. Llegir Iqbal és repassar els trets fonamentals no solament del pensament islamista, sinó de l'espiritualisme que és condició de possibilitat de la veritable cultura humanística i que també són presents en les darreres propostes de reconstrucció europea.

Si és veritat que –en dita de Whitehead– “les èpoques de fe són èpoques de racionalisme”, Iqbal proposa una experiència “neta” del fet religiós, de forma, però, que l'excés de racionalitat no arribi a supplantar, i molt menys adulterar, el factor inèdit i propi de l'experiència religiosa. Sovint hom, cansat de sàvies interpretacions psicològiques, sociològiques, polítiques i morals de l'experiència religiosa, agraeix una lectura religiosa del fet religiós. Iqbal s'acull al *fuad* o *qalb*, és a dir, al cor i a la visió pròpia que el cor té de la realitat. No es tracta de sentimentalisme ni molt menys d'irrealitat i il·lusionisme, sinó de la mirada pròpia d'aquell ésser “impacient” que no es conforma amb la realitat sensorial arran de terra. El cor és esperit ascendent, impuls interior de vida, reverència per la realitat com a símbol de Déu. Iqbal pensa que l'objectiu de l'Alcorà és desvetllar en l'home aquesta consciència superior. La revelació de l'Infinit en l'experiència mística davant la qual l'enteniment lògic es torna insuficient porta Iqbal a repetir que “l'esperit de l'Alcorà és essencialment anticlàssic”.

107

2. L'esperit anticlàssic de l'Alcorà

Que l'esperit de l'Alcorà sigui anticlàssic explica el fracàs històric de tots els intents de comprendre l'esperit concret i fàctic de l'Alcorà amb la llum d'una filosofia teòrica com la grega. Al costat del pensament abstracte, Iqbal proposa una mirada mística, intuïtiva, dinàmica i viva del real. Aquesta mirada és en Iqbal un criteri discernidor no solament dels principals èxits en l'evolució historicocultural de l'Islam, sinó també en la diferent valoració de l'itinerari europeu des de la modernitat.

Ara som –diu Iqbal, referint-se al pensament renovador de l'Islam– en un moment semblant a la Reforma. Penso, doncs, que és ara quan convé dir que l'espai lliure que en el pensament islàmic deixa l'absència de la natura tal com la van pensar els filòsofs grecs inclina les seves propostes culturals bé al fideisme bé al pragmatisme. Aquest moviment pendular no és estrany a Occident; és més, el podem repetir en moments de redefinició pròpia a causa d'una versió diferent del mateix problema: la integració del pensament

natural grecoromà en l'herència cristiana. Només que a Iqbal ens uneix una clau de volta comuna. Malgrat diferències importants, l'equilibri de l'encaix del pensament natural en la cosmovisió religiosa pot no aconseguir-se en el cas de l'Islam, refractari a l'esperit grec; o pot perdre's en el cas europeu, refractari a la fe cristiana; però en cap dels dos móns, islàmic o cristià, pot aconseguir-se sense la redefinició dels aspectes que s'han d'equilibrar i la proporció en què ho han de fer. Per tant, certament, i malgrat decebre el pensament postmodern, som en temps de Reforma. Sempre ho som, perquè la modernitat no és un fet històric, sinó una actitud espiritual constant en l'esperit humà.

He dit que hi ha diferències entre la fe cristiana i l'Islam referent a aquesta mirada del cor. La mística cristiana sempre ha descrit l'impuls de l'esperit com un esclat de vida que comença i condueix a l'Encarnació. L'aspecte carnal-històric del seu impuls pot ser moderat, avui diríem institucionalitzat. En l'Islam potser no hi ha "doctrines oficials" ni "esglésies anquilosades", la qual cosa jo no ho considero un avantatge. Però és ben cert que la darrera mirada cristiana a la Realitat és contemplativa-mística, d'un pensament que vol ser vida; per tant, en l'encaix del món des de la llum de la fe ens trobem units com a creients.

108

Iqbal pensa que concebre la natura com a materialitat absoluta associada al concepte newtonià és inoperant i prefereix entendre-la com a lliure energia creadora de Déu. Ja Abu Hashim, de l'escola de Basora, i Abu Bakr Baquillani, de l'escola de Bagdad, entenen que el mètode de la creació és atòmic, de forma que el pensament *asharita* és precursor d'una teoria de la creació més fidel a l'Alcorà que a la concepció aristotèlica. Els *iawahir* o àtoms, abans de rebre l'existència, estan en estat latent en l'energia creadora de Déu. La seva existència només significa que l'energia divina els fa visibles. Iqbal segueix aquí Whitehead, que entén la natura com un corrent creatiu continu que el pensament divideix en immobilitats aïllades. Ibn Hazm coincideix amb Bergson i Rusell a afirmar que l'acte de moviment, no en tant que pensat, sinó en tant que viscut, no admet divisibilitat.

3. Superació del mecanicisme

Aquesta mirada intuïtiva del cor també és criteri discernidor de l'èxit aparent del mecanicisme europeu molt reduccionista en explicar el fenomen de la vida. L'acció dels vivents és quelcom molt diferent a una acció merament material. La vida és un fenomen

únic i l'univers no és estàtic, sinó una estructura amb corrent creatiu continu. Whitehead pensa que la noció de matèria és millor substituir-la per la d'organisme i Bergson ens parla de moviment original, tot i que perd la referència teleològica. Si podem parlar de la naturalesa com a organisme viu, és només depassant la immobilitat mecanicista d'Aristòtil per explicitar la visió creadora en la qual les fases estan configurades des de dins mateix de l'ésser. L'univers no és cosa, sinó acte finalístic en el qual vida i pensament s'impregnen. El que passa és que la filosofia veu la realitat a distància perquè és teòrica; en canvi, aquest acte creador s'aconsegueix en l'experiència viva religiosa.

Iqbal troba en els fenòmens de consciència la presència d'un acte que, com en els fenòmens vitals, escapen de tot reduccionisme materialista. En la percepció que tots tenim de nosaltres mateixos, el jo es mou de dins a fora. Al costat d'un jo perifèric relacionat amb l'espai exterior a través del cos, hi ha un jo profund i únic que sintetitza l'espai i el temps en una unitat indissoluble i incomunicable que és el fonament de la pròpia identitat. El *nafs* és acte pur; el cos és només l'acte que es torna visible. Certament que la noció d'acte és metafísicament prou rica per relativitzar el temps, fins al punt que Iqbal rellegeix a la llum d'aquest acte el significat alcorànic del *tagdir* –destí. El futur no és quelcom que és davant nostre ja acabat, sinó el temps considerat anterior al desvetllament de les seves possibilitats. El destí és l'abast interior de la cosa i de les seves possibilitats de forma que existir no és restar lligat per temps, sinó crear-lo original i lliurament a cada instant. No hi ha punt de vista objectiu sobre el temps. Tampoc en el cas de Déu, en el qual tots els successos li són presents en un sol acte de percepció. El temps diví és aliè a l'esdevenir, a la transició. Mir Damad i Mulá Baqir afirmen que el temps neix amb l'acte creador amb el qual realitza la infinita riquesa de les seves possibilitats creadores.

L'eternitat divina no és l'única de les nocions alcoràniques que reben la influència de la filosofia en Iqbal. També l'explicació de la immortalitat. El jo, segons Al Gazzalí, és una substància anímica simple, indivisible, que és aliena al pas del temps. La intimitat essencial del jo, la captem quan pensem o volem quelcom. Iqbal diu que la nostra veritable personalitat no és una cosa sinó un acte. Els arguments que Averrois va donar de la immortalitat van fracassar perquè –diu Iqbal– escorat en el plantejament aristotèlic de la forma no va veure que la veritat de les coses és més obra de la inspiració que de la metafísica. L'Alcorà, lluny d'Aristòtil, parla de l'*harzakh*, una mena d'estat entre la mort i la resurrecció entès

com a augment de la possessió plena d'un mateix. La immortalitat no ens pertany per dret propi, sinó que s'ha de conquerir amb l'esforç personal.

Així, doncs, l'acte que cada jo és depassa la consideració del temps fins al punt que nocions alcoràniques com el destí, l'eternitat divina o la immortalitat queden amarades en la mirada del cor amb la qual Iqbal rellegeix les fites principals de l'evolució historico-cultural de l'Islam. Com diu Suhrawardi, la realitat és esperit, i el món, des del moviment mecànic dels àtoms materials fins al moviment lliure del pensament, és autorevelació de Déu. Però és més encara: Iqbal pensa que l'esperit anticlàssic de l'Alcorà, al depassar la naturalesa específicament teòrica dels grecs, va aportar el millor que tenia –el seu tarannà inductiu– a la construcció de la modernitat europea.

Nazzam i Gazzali són precursors del principi del “dubte” cartesià. Abu Bakr Razi s'avança a Stuart Mill en la crítica a la lògica aristotèlica. Ibn Taymiyyah introdueix el criteri inductiu en el mètode experimental abans que Bacon copiés les lleis òptiques d'Ibn Haitham en les universitats musulmanes d'Espanya. Són molts els exemples de la presència islàmica en l'origen del mètode científic. Iqbal torna a culpar l'interès grec per la teoria del retard de dos segles amb què el temperament pràctic de l'Alcorà es va obrir pas a Europa. I el mateix podem dir de les matemàtiques. L'ideal grec era la proporció, no l'infinit. Nasir Tusi i Al Biruni transformen la magnitud grega del número en una pura relació i s'acosten molt a la moderna noció de funció i, finalment, Khwarizmi passa de l'aritmètica a l'àlgebra. Totes les línies del pensament islàmic convergeixen en una concepció dinàmica de l'univers. Ibn Jaldún, anticipant-se a Bergson, entén les societats humanes com a organismes.

4. L'Islam en temps de Reforma

Històricament, l'esperit anticlàssic de l'Alcorà va fer valer els seus drets malgrat els qui el volien interpretar a la llum del pensament grec. Iqbal afirma que l'esperit anticlàssic del món modern té en realitat el seu origen en la rebel·lió de l'Islam contra el paradigma grec. Diu també que l'Islam es troba avui, com Europa, en temps de la Reforma i nosaltres hem dit que la modernitat és més que un fet, una actitud espiritual permanent que rau en l'emancipació del pensament natural de tota mirada mística o religiosa. Així, doncs, tornem al principi: l'encaix d'allò natural amb el sobrenatural o

religiós serà la clau de volta per evitar els buits que dificulten la immersió cultural europea de l'Islam i que pendularment l'inclinen al fideisme o al pragmatisme i, de retruc, en la redefinició europea, la pròpia identitat europea rau a recuperar l'equilibri entre el pensament natural grecoromà i l'herència cristiana.

Per a aquesta fita, em sembla especialment important l'anàlisi que Iqbal fa del relat de la creació de l'home segons l'Alcorà¹. L'home és un ésser impacient perquè no es conforma amb la realitat espacio-temporal. La seva naturalesa és superior i la seva activitat és ordenadora del món. Aquesta és la missió que l'home rep del Creador; aquesta és la responsabilitat que li escau i per això té poder de donar nom a les coses. Tota la seva capacitat interior de vida té aquí la seva explicació. El relat del Gènesi i de l'Alcorà tenen diferències substancials respecte al significat de la serp o de la costella, sobre la funció del paradís com a descripció de l'estat primitiu o *jannat*; però em sembla clar que, en la interpretació que en fa Iqbal –i més enllà d'una anàlisi comparativa textual–, l'elevació a un estat de gràcia i amistat amb Déu, com ho entén la fe cristiana, és només una elevació preternatural. Així, Adam tenia prohibit menjar d'aquell fruit, ja que les seves facultats no estaven preparades per a un tipus diferent de coneixement. El pecat consisteix a cercar un viarany fàcil per aconseguir aital coneixement i així es precipita, però no hi ha una pèrdua d'amistat amb Déu ni una ofensa personal. L'Alcorà, ens diu Iqbal, presenta l'home com un ésser que accepta el risc inherent de la personalitat que se li confia.

111

5. Relats de Creació

És important accedir a aquest lloc comú teològic perquè és des d'aquí que es pot accedir a una visió de l'infinit total que la filosofia cerca sense trobar. En això coincidim tots els creients. Qualsevol forma de cercar coneixement a aquest nivell és essencialment una

¹ “Me inclino a pensar que *jannat*, en el relato alcoránico, es el concepto de un estado primitivo donde el hombre, prácticamente, carece de toda relación con su ambiente y, por lo tanto, no siente el aguijonazo de las necesidades humanas, cuya aparición basta para señalar el principio de la cultura humana. Como puede verse, la leyenda alcoránica sobre la caída para nada se refiere a la primera aparición del hombre en este planeta. Más bien se propone indicar cómo el hombre se elevó desde un estado primitivo de apetitos instintivos a la posesión consciente de un yo libre, capaz de dudar y desobedecer. La caída no se refiere a ninguna depravación moral; es la transición del hombre desde la conciencia simple hasta el primer rayo de la conciencia de sí mismo, una especie de despertar del sueño de la naturaleza, junto con una palpación de causalidad personal dentro del propio ser.” Alamah Muhammad Iqbal., *La reconstrucción del pensamiento religioso en el Islam*. Trotta. p. 90

forma de pregària. Però és clar que en l'Alcorà no hi ha idea d'elevació sobrenatural o Redempció, com ho entenen els cristians. L'home és un ésser escollit per Déu, amb totes les seves faltes està destinat a ésser representant de Déu a la Terra i dipositari d'una personalitat lliure que ell accepta conscient del perill. Per a un cristià, en canvi, "natural" és tot allò que forma part de la naturalesa o és exigít per ella; sobrenatural és tot allò que ni forma part ni és exigít per la naturalesa, sinó que és per damunt de les seves forces naturals. Fins i tot el sobrenatural pot ser absolut quan comprèn els dons d'ordre diví que superen les possibilitats de qualsevol criatura, per exemple, la gràcia santificant o la visió de Déu; i pot ser relatiu quan, essent sobrenaturals per a una criatura, no ho és per a totes.

Déu ha assenyalat a l'home un darrer fi sobrenatural que és la participació del coneixement que Déu té de si mateix. Els nostres primers Pares tenien la gràcia santificant abans del pecat, tot i que es pot discutir el moment en què això succeí, sembla que possiblement foren creats ja en estat de gràcia. A banda d'aquesta justícia original, els primers Pares tenien també uns dons anomenats preternaturals o dons d'integritat, com ara la rectitud o immunitat de concupiscència, la immortalitat, la impassibilitat i la ciència. No ens allargarem en l'enumeració de la ciència teològica cristiana en aquests punts, però sí que indiquem que, entre els estats realment existents, foren l'elevació, la caiguda, la reparació i la glorificació. L'estat de naturalesa pura, és a dir, la situació en què l'home tindria tot allò i només allò que pertany a la naturalesa humana fou un estat només possible.

Podem arribar a dues conclusions provisionals. Pel que fa a teologia comparada, sembla, doncs, tenir raó Manuel Alonso quan afirma que "la Revelación mahometana en su Alcorán es religión que carece del sobrenatural estricto y en ello solo la ignorancia puede poner duda". I això caldrà tenir-ho en compte. I pel que fa a l'encaix de la fe amb la cosmovisió grecoromana, la teologia cristiana tenia uns principis operatius molt rics que permetien una gran articulació. Per una banda, la criatura posseeix una capacitat receptiva del do sobrenatural i, per l'altra, el sobrenatural pressuposa la natura, és a dir, no subsisteix en si mateix, sinó que reclama una naturalesa creada en la qual pugui mantenir-se i actuar. I no solament pressuposa, sinó que el sobrenatural perfecciona la naturalesa².

² "També Isaïes digué: *Si no creieu, no entendreu*, i així resulta patent que tu, Fe, ets una disposició i una preparació per mitjà de la qual jo (l'Enteniment) sóc disposat per Déu a les realitats superiors; i en aquells continguts que jo gràcies a tu suposo en creure, mitjançant els quals puc pujar, m'habituo de tu, i així tu ets en mi i jo en tu; i quan pujo entenent al grau en què tu et trobes, tu puges creient a un grau més alt

6. L'equilibri entre el natural i el sobrenatural

Així s'entén que el do gratuït de la gràcia no és com una forma externa a la natura sinó que s'uneix a ella amb una unió intrínseca i orgànica. Penetra l'essència i les formes naturals i eleva la naturalesa a l'ordre diví dels dons estrictament sobrenaturals. La imatge que usaven els Pares de l'Església sovint era la del foc que calenta el ferro o l'esqueix empeltat en arbre boscà o la que és d'ús grat a Ramon Llull de l'oli sobre l'aigua. Pensar que aquestes contribucions de la teologia són xerrameca és la posició laïcista que mai no pot arribar a trobar les darreres posicions intel·lectuals de la cosmovisió que genera la fe, senzillament perquè prèviament les rebutja d'una forma poc racional.

Com el foc en el ferro, d'una forma constant i orgànica, gradual i interna, gratuïtament i orgànicament, així la visió del cor –la fe cristiana–, va fent sorgir de la cosmovisió natural grecoromana una altra manera d'entendre el món de la qual Europa encara viu, potser per darrera vegada. La distinta lectura teològica sobre la creació capgira la forma en què entenem el món i la natura, no tant en la llum amb què la il·luminem, que és la fe compartida de la Revelació sinó, sobretot, en la recepció del llegat clàssic. Es pot dir que un cristià quan repensa els grecs no solament veu el mateix món amb una llum que no tenien ells, sinó que possiblement veu més coses o diferents de les que veien ells. Una altra cosa –i aquesta és important– és que, en la recepció de la natura grega, el cristià –sense deixar de ser-ho– va poder encaixar millor el do natural-pagà amb la fe, millor que ho podia fer l'Islam, no solament –com diu Iqbal– per tarannà inductiu i concret del seu caràcter, sinó, sobretot, perquè en la seva fe no hi ha lloc per a un sentit natural de les coses.

Cal, doncs, que revisem algunes afirmacions fetes per Iqbal sobre la història occidental del pensament on el seu esforç de fidelitat a la Revelació alcorànica, que ell titllà d'anticlàssica, ha pogut perdre els matisos que necessita per a aquell encaix que Europa està perdent. De fet, és quelcom que interessa tant a una fe que no vol ser grega com a una Europa grecoromana que pretén no ser cristiana. Finalment, podem ser davant d'una oportunitat immillorable de fecundació intercultural evitant les fusions o les fàcils concordances.

Iqbal analitza els arguments filosòfics de l'escolàstica sobre l'exis-

tència de Déu: el cosmològic, el teleològic i l'ontològic. Aquest darrer per ser una *petitio principii* ens portaria molt lluny. En canvi, pensa que l'argument cosmològic és acabar la sèrie en un punt i després elevar-lo a la dignitat de causa primera. I l'argument teleològic, i per la mateixa raó, acaba en un inventor i no en un creador. Iqbal pensa que la causa del fracàs dels arguments és en un pensament que actua en les coses des de fora d'elles. I això estaria ben dit referit a Aristòtil, on la causalitat és encara un fet categorial que acaba en la substància. Però crec que és parcial l'atribució d'aquesta limitació al pensament medieval cristià que havia passat ja l'ordre de la substància per pensar el principi causal en l'ordre de l'existència. És un dels casos on la cosmovisió grega ja havia quedat superada. Existia un Acte Primer que no era acte formal i que era Causa Primera de l'ésser. Aquesta Causa no actua des de fora, sinó que manté en l'existència els éssers creats. Però justament la manera de fer-ho és la relació que aquest acte té amb les formes que, no obstant això, segueixen explicant la manera d'ésser de les substàncies. El món substancial aristotèlic que en l'univers cristià és contingent queda darrerament explicat per la Causa Primera de l'ésser que el crea i, no obstant això, les formes no desapareixen en tant que causes segones explicatives de la substancialitat i activitat de les realitats d'aquest món. Era el primer exemple, i potser el metafísicament més radical, de l'harmonia i encaix del món grec amb la novetat que implicava la consideració de Déu com el Primer.

114

El mateix podem dir de l'acte d'ésser que ens fa persones. És evident que la consciència del propi jo va més enllà de l'explicació dualista d'Aristòtil de l'ànima com a forma del cos. Però no és aquesta la visió de la metafísica cristiana, sinó que la forma dona l'ésser al cos i, al fer-ho, podem parlar d'una doble causalitat: una de natural, que Aristòtil ja coneixia, i l'altra, d'existencial, que és fruit de la consideració de l'ordre de la creació i col·loca l'ànima humana com a substància espiritual en un ordre creacional ontològicament i noèticament descendent. Només així podem copsar la complementarietat que hi ha entre ànima i persona especialment després de la mort. També aquí l'espiritualisme cristià experimentava uns canvis substancials respecte a l'antropologia grecoromana i, no obstant això, els assumia i transformava en un sistema de pensament ordenat i orgànic.

Iqbal troba que la fidelitat al *tauhid* com a principi viu i dinàmic de la vida intel·lectual i emocional de la humanitat, l'Islam ha aconseguit reformular un atomisme espiritual o superar el mecanicisme

gràcies a una visió orgànica de l'univers o superar el materialisme apostant per l'acte intensiu que cada jo personal és. Però troba que l'Islam hauria de ser un dels pobles més emancipats de la Terra, i troba en el materialisme europeu una de les dificultats més grans en aquesta proposta espiritual universal.

7. La pèrdua de l'equilibri

Crec, però, que oblida el factor que nosaltres hem volgut ressaltar, quan afirmàvem que l'espai lliure que en el pensament islàmic deixa l'absència de la natura tal com la van pensar els filòsofs grecs, inclina les seves propostes culturals bé al fideisme bé al pragmatisme. I això es deu, en part, a l'absència d'un sobrenatural propi en la seva fe i, en part, al fet que els principis reguladors de la proporció entre natural i sobrenatural que la filosofia cristiana va saber articular en els casos citats –la causalitat primera i l'espiritualisme cristià– i en d'altres no són en la història intel·lectual de l'Islam.

Aquest moviment pendular cap al fideisme o al pragmatisme no és propi només de la pèrdua de la fe, sinó més aviat de la pèrdua de l'ordre creat gràcies a ella, i per això –i aquesta és la segona part de la nostra afirmació– aquest moviment cap al desordre no és estrany a Occident. Per això hem deixat per al final les qüestions socials i jurídiques, ja que són en aquestes on pot donar-se que la desintegració del pensament natural grecoromà en l'herència cristiana sigui per a Europa una versió pitjor del problema que, en l'Islam, significa la seva absència. Només que ara podem saber que la clau de volta és en la redefinició dels aspectes que s'han d'equilibrar i la proporció en què ho han de fer.

Iqbal forma part d'aquest lliure pensament aliat del racionalisme que és el sufisme i és un dels grans reformadors islamistes que lluiten en contra de la immobilitat de les lleis islàmiques. Analitza el cas turc i les diferències entre els partits llavors majoritaris. Per una banda, el llavors partit nacionalista s'equivoca quan suposa la naturalesa només secular de qualsevol acte donat que –en Iqbal– el món profà no existeix. Per altra banda, en el Partit de Said Halim Pachá es sacrifica el principi del *tauhid* i el desig d'un imamat universal. Més enllà de les descripcions polítiques d'època, és clar que no és gens teòric tot el que fins aquí hem aportat, ja que té repercussions socials de primer ordre. Iqbal prefereix una evolució crítica de l'Islam que surti del somni dogmàtic, però no basant-se en la idea de raça que podria ofegar l'horitzó humà ampli que pot trobar en la religió.

En la interpretació de l'Islam –diu Iqbal– cal tenir en compte les quatre fonts de la llei: l'Alcorà, davant del qual els sistemes legals no són sinó interpretacions individuals; el *Hadit* o tradicions del Profeta, fins on siguin dignes de confiança. Aquí entraria la discussió sobre l'existència d'una xaria universal; la *Ijma* o assemblees legislatives permanents, i el *qiyas* o ús de l'analogia en qüestions legislatives. Aquest seria sinònim d'*ijtihad* o l'esforç de formar-se un judici personal, i quedaria per resoldre si, dins dels límits del text Revelat, hi ha o no una interpretació lliure. La tasca de reconstrucció inclou més elements i més seriosos que l'adaptació a les condicions de la vida moderna.

De fet, no és aquí el lloc de les concrecions, però m'atreveiria a suggerir que la recuperació de la proporció anterior a la modernitat entre pensament grecoromà i fe o, el que és el mateix, l'aprofundiment en els temes cabdals de l'analogia legal, els nivells d'una hermenèutica fidel del text Revelat, l'esforç de concretar un tipus de metafísica que sigui capaç de distingir allò que és propi de la persona humana al marge de les tendències innates fruit del fet biològic, no són temes que només afectin la reconstrucció del pensament islamista en el seu esforç de modernització, sinó que afecten el pensament europeu.

116

8. L'aportació de Mohammed Arkoun

Aquest és el camí hermenèutic que obre Mohammed Arkoun³. Aquest intel·lectual musulmà analitza l'anomenada "raó transcendentalitzada" que, essent present a la teologia islàmica, és present també en el judaisme i el cristianisme, en el sentit que aquestes religions reivindiquen una "raó eterna" en harmonia preestablerta amb un ensenyament revelat.

En la raó clàssica islàmica, cada nom alcorànic (*ism*) confereix a la cosa la seva realitat intrínseca (*haqiqa*) segons la ciència de Déu, la seva existència (*hawn*) en la creació i el seu estatut legal (*hukm*) en l'existència històrica. Tot el pensament islàmic té com a base una creença concretada en un cos lingüístic: l'Alcorà. Així es pot parlar d'una raó islàmica. No hi ha, però, anàlisi destructiva i crítica epistemològica d'aquests principis, ni dels seus procediments. Arkoun pensa que és urgent aplicar a l'estudi de l'Islam les noves metodologies pròpies de l'antropologia, la filosofia, la lingüística, etc.

³ Mohammed Arkoun., *Pour une critique de la raison islamique*, Éditions Maisonneuve et Larose. Paris (1984)

L'autor analitza el funcionament d'aquesta raó clàssica en la *Risala* de Chafi'i (150-204/767-820). Com que aleshores encara no hi havia regles estrictes de classificació, l'obra es presenta com una sèrie de plantejaments més o menys independents. Sovint després es repetiran els mateixos arguments sense descobrir-hi els principis subjacents, que no és altre que el problema de l'autoritat en Islam. En aquesta qüestió es troba el principi de lectura de l'Alcorà i els *hadiths* i hi van a parar els temes de filosofia política, epistemologia del dret, relacions entre veritat i història, entre llengua, veritat i dret.

a. Llengua, veritat i dret

Després de Chafi'i, tots els tractats *d'uṣūl al-fiqh* començaran amb una introducció lingüística. Al-Amidi ens recorda que la ciència del dret reposa sobre la teologia especulativa, la llengua àrab i les qualificacions legals. Chafi'i defensa l'estatut privilegiat de la llengua àrab i el caràcter inimitable de l'Alcorà. Aquesta és una de les idees, força constitutives de la convicció islàmica, que cal no confondre amb la raó. El passatge de la convicció a la raó és típic de tot exercici del pensament sotmès als imperatius de la fe. Reservar a la llengua àrab aquest espai es concedir-li un estatut ontològic necessari només per poder transferir a tot discurs de la llei religiosa la validesa del discurs alcorànic. Es tracta de passar d'un *aql* –postulat segur– a les qualificacions legals. Però el pas de cada *aql* –inclòs l'Alcorà– pels ulemes introdueix un món de variables com la interpretació, les operacions relligades a les creences científiques, els postulats organitzadors d'un sistema cultural que mai no han estat sotmesos a crítica. Aquest ésser mental produeix una convicció religiosa que mai ha estat verificada en els seus constitutius. És com si hi hagués una frontera d'allò “pensable” que el creient no traspasarà mai. Aquestes apreciacions no són el punt de vista aïllat d'un autor, sinó que configuren l'imaginari col·lectiu dels musulmans.

A partir d'un esdeveniment amb un “abans” i un “després”, la raó es posa a cercar una coherència que doni seguretat a l'ànima i al cor. I així produeix l'*ilm*, a la vegada “coneixement” (adhesió del cor a les veritats indubtables) i “ciència” (procediments tècnics per inferir, a partir dels textos, les regles pràctiques de la conducta). La participació de la raó-intel·ligència (*aql*) en la transmissió i aplicació de l'*ilm* és la imbricació de l'imaginari i el racional, de la consciència mítica i la històrica. És justament allò que obliden les històries modernes del pensament religiós. Hi ha un lloc intern lingüístic irreductible a qualsevol altre entre veritat transcendent revelada

per a Déu (*al-Haqq*), les veritats-drets (*huquq*) i les expressions que elles prenen en àrab. Per reforçar la convicció del poble senzill, l'argument d'autoritat és suficient. Així molts esquemes teològics han funcionat com a prejudicis col·lectius actius. Per això, el *fiqh* es va imposar com la ciència per excel·lència.

b. Veritat i història

La distinció que la historicitat de la condició humana fa entre la dimensió mítica i la dimensió històrica dels fets revelats no permet de fer del Llibre sagrat un cànion intangible, ontològicament vàlid. El *Risala* de Chafi'i funciona com una estratègia d'anul·lació de la historicitat. De fet, desqualifica els raonaments personals (*ra'y*, *istihsan*) que integren les tradicions vives que s'allunyin de la norma originària. És necessari transcendentalitzar els seus continguts amb tècniques formals d'inferència (*istidlal*) que arribin a les regles jurídiques a partir d'un corpus tancat d'enunciats divins o profètics. La història importa molt poc perquè és negativa davant de la Revelació alcorànica. La història ha de ser purificada i orientada per les lleis comunicades pel seu Enviat. La Relació de Veritat i Història és única: l'Alcorà és un "Descendiment" de la Paraula de Déu sobre la història dels homes. És una manifestació del temps escatològic. Totes les conductes del temps d'aquí (*ad-dunya*) prenen el seu veritable sentit des de l'Altre (*al-akhira*). El treball del doctor de la Llei ha de sotmetre's a una precisa reglamentació per tal d'assegurar l'articulació de tots els camins individuals (*al.alim*) segons el pla de Déu sobre la nostra història. Es deu al mèrit de Chafi'i posar els *hadiths* com a segon fonament de l'Islam. Abans d'ell, les tradicions anaven des dels Companys i els Savis (*tabiun*) fins arribar al Profeta. Quan es trobaven davant de dos tradicions contradictòries, rebutjaven les dues per exercir l'opinió personal (*ra'y*). Es privilegiava el consens de les autoritats locals, les tradicions vives locals de les tres escoles: de Medina (*Malik*), de l'Irak (*Abu Hanifa*) i de Síria (*Awza'i*). És contra aquest costum que reacciona Chafi'i en el *Risala*.

El darrer objectiu de la seva obra és aclarir l'autoritat en tant que instància darrera de legitimació del poder central (*khilafa*, *imama*, *sultan*) del qual procedeix per delegació (*tafwid*) el poder judicial (*qada*). Per a ell, l'autoritat es relaciona directament amb les tradicions del Profeta. Insisteix que l'Alcorà ha deixat lligada l'autoritat de l'Enviat al Llibre i a la Saviesa. Així, doncs, l'obligació d'obeir l'Enviat de Déu s'associa a obeir Déu. Què vol dir tot això? Hem de distingir la raó (*aql*, forma verbal) i les raons (*aqala*, nom verbal) o allò que és

tingut per intel·ligible (*ma'qul*, substantiu). Allò que és intel·ligible té la raó d'ésser (*illa*) pels fenòmens en general, *ratio legis*, per les regles del dret. La raó grega plena de principis, mètodes i llenguatges formals va haver de comptar amb la penetració íntima, directa, de la veritat tal com l'expressava l'Alcorà i l'experiència viscuda pel Profeta, encarnada en la cadena de transmissors i testimonis. Així va començar una distinció epistemològica típica de la raó islàmica: conjunt de dons positius memoritzats o sistema de coneixements adquirits amb l'ajut de tècniques de la raó; i transmissió de dons positius per a testimonis directes o coneixement per raó discursiva.

Això, a més a més, corresponia a un quadre sociològic, cultural i antropològic que diferencia aquells grups sotmesos a la tradició oral i els grups que accedien a l'escriptura; aquells que acollien recitacions hagiogràfiques i sobrenaturals, i aquells que es lligaven a la pràctica escrita d'una ciència establerta per la raó, i a l'exercici de l'ortodòxia com a control de poder. En el temps de Chafi'i som en el moment de l'*ilm*, en l'estadi de tradició religiosa transmesa oralment i memoritzada. Es fa inventari crític i anàlisis racionals per servir de proves. L'*ilm* (entès com a *ikhtifal al-hadith*) és de dues classes: el que consisteix a seguir i el que consisteix a deduir (*ittiba/ istinbat*): l'Alcorà; en absència de text formal: la Sunna; en absència de text: els ensenyaments del conjunt dels Ancians; en absència de text: l'analogia (*qiyas*) fundat sobre el Llibre; en absència de cas de base: l'analogia fundada sobre els ensenyaments dels Ancians; si l'analogia condueix a posicions divergents: la *ijtihad* o reflexió personal. Això arribarà després de Chafi'i fins avui. L'homologació de l'autoritat de la Sunna per la de l'Alcorà no porta cap problema al creient (ni lingüístic, ni històric, ni teològic). Els versets són qualificats de clars (*bayan*) i no els cal cap exegesi. Així es reforça el sentiment de la transparència de l'Alcorà.

Així és com el discurs alcorànic no és vist en la seva complexitat lingüística, literària o semiòtica. El rol de la metàfora, del símbol, del mite, es redueix, en aquesta crítica literària incoativa, a una retòrica inimitable (*ijaz*) destinada a enriquir i embellir el sentit propi (*haqiqa* oposada a *majaz*) que aconsegueix una igualació de significats alcorànics amb una conceptualització eticojurídica o cognitiva (en teologia) d'un do social històric. Es passa d'un discurs religiós pluriunívoc al literalisme o conceptualisme unívocs. Chafi'i aconsegueix entendre la Sunna del Profeta al preu d'un abaixament del Déu transcendent fins a la immanència social i política on s'exercia l'acció del Profeta. Mohammed arriba a ser

una Figura transhistòrica de l'autoritat. La relació Déu-Enviat passa al costat de la Transcendència, ja que Déu parla en la història per a la seva mediació i decideix amb infal·libilitat (*içma*) i camina en la bona direcció (*huda*). La Sunna transcendentalitzada pot ara secundar l'Alcorà per estendre l'operació de transcendentalització a la totalitat de la història humana.

Las set etapes citades mostren un desig de controlar la historicitat, fent deduir en totes les circumstàncies el Judici de Déu, de forma que la raó s'expressi sobre els textos legals (*nuçul*). La mateixa analogia ha de fundar-se sobre l'illa o *ratio legis* (*mana*). La illa=*mana* és un element invariable que permet establir l'analogia entre un cas de base (*açl*) i un de derivat (*far*) i això permet legitimar l'aplicació d'una mateixa qualificació legal (*hukm*) als dos casos. Tota situació nova ha de tenir alguna arrel (*açl*) en l'espai ontològic i no solament semàntic delimitat per textos legals. Per això, els *Uçul al-din* i els *Uçul al-fiqh* es refereixen a moltes instàncies: ontològica, teològica, metodològica, semàntica i històrica.

Autors com Ibn Hazm denuncien que, en l'analogia, és molt poc conformar el cas base i el cas derivat. Però aquestes crítiques són secundàries si tenim en compte el fet que la raó normativa ha de ser fonamentalment un assentiment incondicional al do revelat. Que aquesta raó segueixi la via elitista d'un conjunt de doctors (sunnita) o que invoqui l'Imam perllongat en el consens de la comunitat (xiïtes), que sigui el Magisteri eclesial (catòlics) o la Tradició talmúdica (jueus) o la pretensió de la ciència universal, no aclareix res ja que la condició humana es troba en la mateixa dialèctica de l'autoritat absoluta dels poders incontrolables.

120

c. Historiografia i crítica

El discurs de la Sira o Biografia del profeta participa del camuflatge inaugurat per l'Alcorà contra la *Jahiliyya*. Construeix una figura ideal destinada a animar la imaginació col·lectiva més que no pas una biografia d'un home (l'Enviat de Déu) que, tal com insisteix l'Alcorà, té una dimensió totalment humana. El contracte de fe condiciona la veracitat de l'escrit. P. Crone nota que la història primera de l'Islam ha estat falsificada per condicionants sociopolítics. Els *ulama* ja lluiten per fer-se amb el poder. Anècdotes atemporals, situacions paradigmàtiques, s'escullen per tal de donar les bases d'una autoritat transcendent en nom de la qual s'expressa la raó ortodoxa. També les escriptures han conquistat amb dificultat el territori propi de la història. Chafi'i ens presenta l'espai de l'Islam

delimitant la història en un abans sense sentit (*Jahiliyya*) i un després on tot pren sentit a partir de Mohammed. Tabari comenta la totalitat de l'Alcorà sobre textos de la Sira. La literatura biogràfica obeeix al mateix interès i mètode que el teològic. L'espai temps biogràfic és teològic. Miskawayh i Ibn Kaldun intenten introduir una racionalitat positiva, però no s'adonen de l'estructura cognitiva que es posa en pràctica gràcies a la pràctica normativa de la llengua, del dret, de la història. El raonament teològic usa els arguments d'autoritat (*dalil qati*) i secundàriament procediments logicosemàntics i retòrics sense adonar-se de la manipulació que es fa cada vegada que es recita l'Alcorà o els *hadiths* del profeta. Arkoun pensa que la Raó islàmica (com la jueva, la cristiana, la marxista) constitueix un sistema de postulats i de procediments per a mantenir l'ortodòxia, però queden desqualificades com a raó crítica. La primera manipulació es dona en passar de la transmissió oral al text escrit. No pot situar-se sistemàticament la Raó islàmica de la part de la "raó gràfica". Sempre s'ha nodrit de saba popular. La segona manipulació és postular una continuïtat estructural i una homogeneïtat semàntica entre l'espai-temps inicial i els espais-temps variats on els textos (*nuçus*) són recitats. Es passa de l'experiència interior irreductible del Profeta als continguts memoritzats o escrits per a ser projectats sobre unes experiències en què la configuració és canviant. Es tracta d'un llenguatge d'estructura mítica. La distància analítica i crítica d'una tal consciència lligada a un tal sistema només pot fer-se per una raó que separi allò que és viscut com a indivís: mite i història, fe i coneixement experiencial, representació i veritablement real, percepció analògica i discriminació positiva. Aquesta oposició ha estat viscuda en forma de tensions ideològiques o de guerres a l'interior de sectors diferenciats d'un mateix espai sociopolític o entre societats separades per innegables ritmes d'evolució històrica.

d. Las raons concurrents

La noció de raó islàmica queda diluïda en personatges i situacions jutjades des de la superfície. El cas d'al-Achari és representatiu d'això. Ja en la seva obra intitulada *Les opinions d'aquells que professen l'Islam i de les divergències dels que practiquen la pregària ritual* ens parla de l'espai mental islàmic caracteritzat per unes proposicions que funcionen segons l'axiomàtica de la raó en l'Islam. Transgredir una sola d'aquestes opinions és ja sortir de l'esfera dels *islamiyin* o adeptes a l'Islam. Cal insistir en la contingència o en la historicitat

radical d'aquestes modalitats de l'exercici de la raó en l'Islam. Cada escola, basant-se en la raó ortodoxa, ha rebutjat aplicar aquesta historicitat al seu propi cas i l'ha aplicat a les altres escoles condemnant-les a l'aberració. La raó d'al-Achari funciona com un sistema de creences-coneixements i de no-creences-coneixements a causa de la transcendentalització de la raó. Al segle IV/X, els consensos sobre un corpus comú alcorànic es realitzen en el contingut alcorànic, al qual s'ajunten les tradicions profètiques elaborades per Bukhari i Muslim pels sunnites, i Kulayni pels xiïtes. A través d'aquestes articulacions, la Raó ortodoxa s'imposa com la més veritable, aquella que explicita adequadament i fidelment tots els ensenyaments consignats en el corpus. A aquesta pretensió teològica s'oposa la investigació històrica, sociològica i lingüística. La raó ortodoxa no té la possibilitat d'assegurar la identitat pròpia ni els procediments usats per una raó històrica culturalment definida.

122

Els adversaris mutazilites no són desqualificats per un teòleg, sinó per l'autoritat infal·lible del profeta. Els arguments es transformen en proves. Contràriament al racionalisme tècnic dels mutazilites i dels falsafa, els arguments dels juristes-teòlegs es nodreixen de les tradicions populars gràcies a la xaria i a les recitacions. Així es confon la superioritat sociològica amb l'epistemologia de la raó ortodoxa. Per això, en les societats musulmanes tradicionals, priva la polèmica, l'autodefensa o resposta, la reproducció exacta del pensament del mestre, la submissió a la ideologia dominant. Una de les conseqüències d'aquesta evolució és que avui es cobreixen amb el vel islàmic les relacions immediates de la història profana: la Raó ortodoxa defineix el veritable creient i els corruptors de la Terra, la revolució islàmica i els règims satànics. Les relacions profanes comencen a ser sublimades. L'Alcorà transmuta allò profà en sagrat, allò temporal en espiritual, allò econòmic en ètic. Les relacions contingents es viuen com a ontològiques, escatològiques i divines. Així, l'immens és "impensable" en una teologia malalta que no pot explorar ni la historicitat, ni la immanència lingüística, ni el funcionament semiòtic. El sentit de l'Absolut de Déu ha omplert sempre la consciència islàmica.

Joan Martínez Porcell
Grup Filosofia i Cultura
Facultat de Filosofia de Catalunya
Universitat Ramon Llull
jmartinez@filosofia.url.edu

[Article aprovat per a la seva publicació el gener de 2011]