

La llengua àrab en el context del Mediterrani: algunes qüestions de terminologia teològica en relació amb la doctrina del *tahrīf*

Mercè VILADRICH

Una de les pretensions fonamentals dels àrabs, amb relació a la seva llengua, és que aquesta té origen diví. Adam, el primer dels homes, parlava l'àrab al paradís. Després del pecat, la llengua d'Adam va patir alteracions que donaren lloc a l'arameu. Tan sols Ismael va conservar la llengua àrab per al seu poble, establert al voltant del Hījāz: un dels dialectes privilegiats d'aquesta zona fou considerat com a llengua literària d'origen diví, emprat per a l'escriptura de l'Alcorà, i així va rebre la consagració definitiva com a llengua de revelació.

L'àrab de l'Alcorà, que es podria qualificar de llengua «ideal», és el resultat d'una compilació entre la parla pròpia dels primers musulmans, les expressions de la tradició islàmica o *ḥadīth*, la poesia antiga del Hījāz i el dialecte de les tribus del centre de la península aràbiga, el lloc on es pretenia que Abraham havia aixecat el temple de la Ka'ba. Tractant-se, però, del procediment de transmissió de l'Islam —i, per tant, d'una ortodòxia molt concreta—, l'àrab va tancar-se a l'evolució, que hauria estat natural, i a les influències estrangeres. Tot i així, amb l'expansió de l'Islam, va esdevenir una llengua internacional, de religió i de civilització, que aconseguia enterbolir la vida de les literatures locals en aquelles zones on la conversió a l'Islam era majoritària, amb l'excepció de Pèrsia.

Atès que l'àrab és el sistema a través del qual arriba el missatge diví, el darrer dels missatges, el que fa la recapitulació dels anteriors, hom pot demanar-se per quina raó s'ha triat la llengua àrab per a una fase tan significativa de la comunicació entre Déu i els homes. Quines són les qualitats que l'han feta reeixir com a escollida? Hi ha explicacions diverses, que fan esment de les raons més variades, tant filològiques com ideològiques.

El mateix text alcorànic, malgrat no prodigar-se gaire en detalls sobre el tema lingüístic, dóna una raó òbvia, pràctica i realista, de l'elecció de la llengua àrab per a l'expressió del missatge diví als homes:

«Si haguéssim fet una predicació en llengua estrangera, haurien dit: "Per què no ens han fet els versets intel·ligibles? És llengua estrangera o és àrab?" Respon: "Per a aquells que creuen és una guia i un guariment. Els qui no creuen són sords i cecs a l'Alcorà"» (S. XLI, 44).

D'altra banda, els retòrics i els comentaristes subratllen dues qualitats de la llengua àrab que la fan mereixedora de transmetre la paraula de Déu. Aquestes qualitats són: *bayān*, claredat d'exposició i expressivitat; i *tafşīl*, diferenciació entre els sons dels segments de significació i dels sintagmes.¹ Altres subtils permeten, també, establir un punt de trobada entre la saviesa islàmica i el pensament hel·lènic i, per tant, mediterrani. Aristòtil enuncïava que tot discurs filosòfic, per tal de ser significatiu, havia de ser *logos apophantikos*, un discurs que il·lumina, que lluis amb llum pròpia. La mateixa superioritat és atribuïda a l'Alcorà, qualificat com a *munīr*, que il·lumina, i com a *mubīn*, «clar» i «expressiu».

L'èmfasi amb què es tracten aquestes qualitats de la llengua àrab pot ser més o menys intens segons els autors. El que ningú no dubta, però, dins la tradició islàmica, és que l'arquetipus etern de la revelació és escrit en llengua àrab. La conjunció d'aquesta amb l'*inzāl*, o descens del missatge, s'atribueix a les qualitats específiques de la llengua dels qurayşites, que fan possible la confluència entre l'absolut i la història.²

Si s'analitzen els textos alcorànics del període de la Meca, les distincions expressives entre jueus, cristians i musulmans són inexistents. Cal suposar que el Profeta coneix les divergències entre els seus antecessors en la transmissió del missatge diví. Això no obstant, cal pensar també que considerava el seu missatge com a substancialment idèntic als precedents.

Els autors que han estudiat la relació de l'Islam amb el cristianisme coincideixen a assenyalar que la forma d'aquest més coneguda pel poble de

1. Sobre el lligam «orgànic» existent entre la revelació alcorànica i les qualitats intrínseques a la llengua àrab vegeu J. BERQUE, *Relire le Coran* (Paris: B. Albin Michel 1993) 105-129.

2. L'Alcorà es defineix com a fragment d'un «arquetipus etern» de la revelació, un llibre imaginari, no creat, sense fi ni interrupció, que no comença a existir per determinació creadora de Déu sinó que ha existit sempre. Aquest és un dels punts que va enfrontar les escoles teològiques *mu'tazilita* i *hanbalita*, els uns contraris i els altres partidaris de la naturalesa no creada de l'Alcorà. Els extremistes partidaris de l'Alcorà no creat creuen en un miracle doctrinal i literari, segons el qual tot el text —sense excepció d'una coma—, la tinta i el paper que hi ha entre les cobertes del llibre, i fins i tot les paraules pronunciades pels fidels a l'oració, no són res distint de la paraula de Déu.

la Meca era la d'un grup escadusser de cristians amb certa tradició judaica, que mai no haurien acceptat l'església oficial, però que havien aconseguit mantenir la seva existència gràcies al seu aïllament geogràfic. Els grups culturals cristians més importants a l'època del profeta Muḥammad eren els nestorians, els monofisites i els melquites, que acceptaven Jesucrist com a Messies però negaven la seva hipòstasi. Els detalls de la presència dels grups de cristians diferents entre els àrabs i arameus del nord i els nòmades de la península aràbiga, poden llegir-se en estudis especialitzats.³

Cal precisar, però, alguns detalls de certa importància. Per exemple, hom sap que els sectors socials mercantils de la Meca disposaven al seu servei d'esclaus cristians d'origen siria, i que la manera més freqüent —per part dels tradicionistes— de referir-se als cristians era per mitjà del mot *ḥanīf*, monoteista. No obstant això, la tendència monoteista més acceptada entre els àrabs de la Meca derivava d'una tradició ascètica associada a Abraham, que a l'Alcorà és qualificat també com a *ḥanīf*.

L'origen i el significat de la paraula *ḥanīf*, tant a l'Alcorà com a les Tradicions, han estat objecte de llargues polèmiques. Segons J.S. Trimmingham, el terme *ḥanīf* és emprat als textos dels biògrafs del Profeta i dels tradicionistes per tal d'introduir una distinció entre els pagans i els homes de certa religiositat, que deriva en cristianisme. Així, doncs, d'acord amb la tradició, eren cristians alguns *ḥanīfs* molt pròxims al Profeta, com ara Waraqa ibn Nawfal, un cosí de la primera esposa de Muḥammad.⁴

A l'Alcorà, en canvi, l'adjectiu *ḥanīf* s'empra, tot sovint, en el context de la personalitat d'Abraham i, més concretament, en la discussió sobre les seves creences. Així, hom troba, per exemple:

«Diuen: "Sigueu jueus o cristians, us trobareu en el bon camí." Digues: No. Seguim la doctrina d'Abraham, *ḥanīf*, que no es troba entre els associadors» (S. II, 129).

Més endavant, però, en el mateix discurs s'introdueix un punt conflictiu:

3. Per exemple, a l'obra, d'erudició magnífica, sobre la presència dels «cristianismes diversos» entre els àrabs en temps preislàmics, de J.S. TRIMMINGHAM, *Christianity among the Arabs in pre-Islamic Times* (London; Beirut: Longman; Librairie du Liban 1979). També, H. KÜNG, et al., *Christianity and the World Religions: Paths to Dialogue with Islam, Hinduism and Buddhism* (London: Collins 1986). Pel que fa a l'arabiat del moviment islàmic com a raó de la seva difusió triomfant entre els beduïns d'Àrabia, vegeu: M. RODINSON, *Mahoma. El nacimiento del mundo islámico* (México: Era 1974).

4. Vegeu J.S. TRIMMINGHAM, 261-264.

«Abraham no era ni jueu ni cristià, sinó *hanīf* i musulmà, ja que no es trobava entre els associadors» (S. III, 60).

Efectivament, en aquest context, el terme *hanīf* s'empra com a sinònim de «musulmà», expressió sense contingut religiós en temps d'Abraham (o en qualsevol cas amb un significat diferent a aquell que es derivarà de la predicació de Muḥammad). Els cultes jueu i cristià tampoc no existien en temps d'Abraham i, per tant, cal relacionar la paraula *hanīf* amb un mono-teisme, profètic, àrab i natural, al qual el profeta Muḥammad vol vincular-se, com ho corrobora la sura IV, 124:

«¿Qui pot ésser millor en la religió que aquell qui se sotmet a Déu, fa el bé i segueix la doctrina d'Abraham, un *hanīf*, que Déu va prendre com a amic?»

Més encara, hom podria pensar que la consciència pràctica del Profeta, la seva voluntat manifesta de constituir una comunitat socialment i políticament organitzada al voltant de l'Islam, el condueix a introduir una noció col·lectiva i semítica (*umma*), tot identificant Abraham i comunitat, *hanīf* i *umma*. Dins el sistema de valors existent a la societat tribal beduïna, la culminació del sentiment d'honorabilitat és l'home social, integrat al seu clan i a la seva tribu.

«Abraham fou una comunitat (*umma*) dòcil davant de Déu, un *hanīf*, i no es trobava entre els associadors» (S. XVI, 121).

Si poguéssim demostrar que aquests conceptes s'han posat junts de forma clarament intencionada, aleshores podríem pensar que, en fer-ho, el Profeta superava un dels obstacles que havien enterbolit la difusió del cristianisme entre els nòmades àrabs: havia donat prioritat a l'ànima comunitària, de la qual deriva el significat de la vida segons la consciència tribal nòmada. En aquest context, els vincles amb el món sobrenatural (hipòstasi), tan propis del cristianisme, mancaven de sentit. De fet, els àrabs no oposaren resistència a la religió monoteïsta quan aquesta va ser predicada per un dels seus, en llengua àrab, i de manera que els permetia romandre, en condicions naturals, dins la comunitat àrab.

Pel que fa a la Sagrada Escripura, no es coneix cap versió en llengua àrab de la Bíblia o del Nou Testament en temps del profeta Muḥammad. Hi hagué només traduccions de paràgrafs curts en monestirs i llocs similars. Malgrat la presència de nombrosos grups de cristians i de jueus entre els àrabs nòmades o sedentaris, ben poques persones tenien coneixements acadèmics o rigorosos sobre les altres religions, i, això no obstant, és cer-

tament apreciable el nombre de narracions bíbliques o rabíniques que conté l'Alcorà. L'Alcorà reconeix i posa com a condició als musulmans la creença en el conjunt dels llibres de l'Antic Testament i en els profetes. Muḥammad és cridat a seguir la mateixa direcció que els profetes de la Bíblia.

Però, mentre que en els primers anys de la predicació islàmica a la Meca els musulmans s'havien presentat com a hereus de les religions bíbliques anteriors, al període de la ciutat de Medina varen consumir la ruptura amb aquestes, insinuada ja al tercer període mequí (619-622). La data de naixement de l'embrionari estat musulmà de Medina és l'any 622, adoptat per a assenyalar el principi de la nova era de l'hègira.⁵ Sens dubte no podem parar atenció aquí a les conseqüències d'aquesta ruptura, que foren de tot ordre, i molt importants pel que fa a l'organització civil, política i fiscal dels futurs poders polítics islàmics. En el segon període de la predicació de Muḥammad a Medina, es va aixecant a poc a poc l'organització de la comunitat islàmica nova, i s'estableixen les bases polítiques i administratives que regiran la formació social naixent: calia subratllar les diferències i en endavant van sovintejar els enfrontaments amb algunes tribus àrabs i amb els jueus.⁶

Un dels aspectes del fons intel·lectual d'aquest trencament, que va donar lloc a una polèmica filosòfica molt estesa per tota la Mediterrània, ens permet analitzar materials textuais en llengua àrab i, alhora, el coneixement de la Bíblia al voltant del Mediterrani i la consolidació i extensió del poder polític araboislàmic en aquesta zona.

Un dels fets més rellevants entre els primers pensadors musulmans va ser l'elaboració d'una doctrina que responsabilitzava els cristians i els jueus d'haver modificat la Sagrada Escripura amb certes alteracions (*taḥ-rīf*). D'acord amb aquest pensament, els textos coneguts en temps de la revelació islàmica ja no eren els que Déu va fer arribar a Moisès i a Jesucrist.⁷

5. El text constitutiu de l'«Estat islàmic de Medina», conservat únicament a través del biògraf de Muḥammad Ibn Ishāq i datat el mes de *šaban* de l'any 1 (febrer 623), pot consultar-se en versió castellana a J. VERNET, *Mahoma* (Madrid: Austral 1993), 75-80. Es tracta de l'establiment d'una coalició entre els emigrats de la Meca i els seus partidaris a Medina, que respecta els jueus.

6. El procés de ruptura amb les altres comunitats monoteistes viurà un moment molt crític simultani a la mort del profeta Muḥammad. Segons el seu biògraf Ibn 'Abbās, les darreres paraules d'aquest ordenaven precisament l'expulsió de cristians i jueus fora d'Aràbia. Cf. J. VERNET, *Mahoma*, 186.

7. La història de l'antagonisme entre la cultura islàmica i la cristiana compta amb una aportació excel·lent de W.M. WATT, *Muslim-Christian Encounters. Perceptions and Misperceptions* (London: Routledge 1991), on els fragments alcorànics que citem són assenya-

De mica en mica, en petites dosis, l'Alcorà acusarà cristians i jueus de manipular els textos sagrats. Després seran els comentaristes del llibre islàmic els qui nodriran, incidint en aquestes acusacions, el rebuig que els musulmans han de sentir envers les altres comunitats monoteistes per haver ocultat les prediccions de l'arribada del Profeta,⁸ que haurien de trobar-se tant a la *Torah* com als evangelis.

L'anunci de l'adveniment de Muḥammad és avalat per la llegenda del monjo Baḥīrā, un cristià de Bušra (Síria) que hauria previngut Abū Ṭālib (l'oncle de Muḥammad) sobre les característiques «especials» del seu nebot. La narració d'aquests fets hauria fet estendre certa inquietud apologètica de l'Islam entre els cristians (motiu pel qual haurien intentat devaluar-la).⁹ Altres autors atribueixen les raons del Profeta per a acusar cristians i jueus d'ocultar la seva profecia, a la història prou coneguda de Waraqa ibn Nawfal, cosí de Ḥadīga, l'esposa de Muḥammad, cristià, coneixedor de totes les Escripures abans de la seva corrupció i que, vivint a l'espera de l'arribada d'un profeta entre els àrabs, va confirmar a Ḥadīga el destí del seu espòs. Waraqa ibn Nawfal, amb qui Muḥammad s'hauria entrevistat unes quantes vegades, sostindria que les Escripures s'havien modificat.¹⁰

Vegem amb més detall quins són els termes àrabs que emprà l'Alcorà per a indicar la presència d'impureses a les Escripures. Al capdavant, tampoc no hi ha gaires materials que se n'ocupin i podem recordar-los aquí amb breuetat. Els trobem a les sures II, IV i V, en aquells versets que esmenten jueus i cristians.

Sura II, Argumentació contra jueus i cristians:

«Entre ells (la gent del *Llibre*), n'hi ha uns que articulen malament amb les seves llengües el *Llibre*, ja que consideren el que reciten com a part integrant del *Llibre*. Diuen "Això prové de Déu" quan no és cert. Diuen una mentida contra Déu, i ho saben».

En aquest paràgraf, que sembla originar-se en la monodia tan semblant entre la llengua àrab i l'hebreu, s'empra la paraula *yuharrifūna*, una forma del verb *harrafa* (adulterar, corrompre, desviar, canviar, falsejar, alterar, tò-

lats com el més indicatiu de l'acusació de «corrupció» de la Sagrada Escripura a cristians i jueus per part del profeta Muḥammad; cf. particularment pp. 1-58. Hem seguit, de forma orientativa, l'argumentació de W.M. Watt en relació amb la doctrina del *taḥrīf*.

8. Les fonts principals per a l'estudi de la vida del Profeta —Ibn Hišām, Ibn Ishāq, al-Wāqidi i Ibn Sa'd— esmenten sovint la modificació de la Sagrada Escripura per part de jueus i de cristians per tal d'ocultar la profecia de Muḥammad. Vegeu WATT, *Muslim-Christian Encounters*, 33-37.

9. Sobre la llegenda de Bahira, vegeu M. RODINSON, *Mahoma*, 60.

10. Sobre la llegenda de Waraqa ibn Nawfal, vegeu M. RODINSON, *Mahoma*, 81.

cer...),¹¹ verb que té *tahrīf* (alteració, falsificació, corrupció...) com a nom verbal. A partir d'aquest verb podem identificar uns altres tres fragments que expressen la mateixa idea:

Sura IV, Contra els jueus.

«Els qui són jueus alteren les paraules del seu lloc tot dient: "Hem sentit i hem desobeït", "Escolta sense atenció" i "Tingueu-nos en compte", tergiversant les seves llengües i atacant la religió de l'Islam. Si haguessin dit "Sentim i obeïm", "Escolta" i "Tingueu-nos en compte", hauria estat millor per a ells. Que Déu els maleixi per la seva infidelitat! Només n'hi ha uns pocs que creguin. Els qui vàreu rebre el *Llibre!* Creieu en la nostra revelació, en confirmació del que ja teníeu, abans que esborrem les vostres fesomies o les maleïm com vàrem maleir els transgressors del dissabte.»

Contra els jueus de Medina, a la sura V, diu:

«Perquè varen trencar la seva aliança amb nosaltres els vàrem maleir i varen endurir els seus cors. Canvien les paraules del seu lloc i obliden una part de les coses prescrites.»

A la mateixa sura, sobre l'actitud de jueus i cristians envers la revelació alcorànica:

«Missatge, no estiguis trist per causa d'aquells que s'aboquen a la impietat tot dient "Creiem" mentre el seu cor no creu; no estiguis trist per causa d'aquells que, essent jueus, escolten la mentida, escolten altres gents, però no vénen a tu; ells canvien les paraules del seu lloc...»

La doctrina del *tahrīf* o de la «corrupció» significava per als musulmans una mena d'anuència que els autoritzava a rebutjar qualsevol argument que els cristians fonamentessin en la Bíblia. Històricament, la doctrina del *tahrīf* tindrà un vessant moderat, representat per aquells que sostenen que la corrupció està només en l'alteració i en la interpretació d'alguns textos; i un vessant radical, que creu en una alteració completa de la Sagrada Escripura.

La darrera d'aquestes postures és impossible de sostenir a partir del text alcorànic. Una primera anàlisi dels paràgrafs que hem transcrit sembla contradir les acusacions absolutes de falsejament global de les Escripures.¹² En aquests fragments no hi ha cap glossa exacta provinent del text bíblic, ni cap precisió sobre quina hauria estat l'alteració introduï-

11. Recordem que també la paraula *ḥarf* (pl. *ḥurūf*), «lletra», deriva d'aquesta arrel.

12. Evidentment, és impensable que s'hagués pogut arribar a una entesa —incerta i improbable— d'ambdues comunitats sobre què calia modificar i en quin sentit calia fer-ho.

da. Per tant, manca un suport sòlid a la hipòtesi d'una corrupció anterior al temps del Profeta de l'islam.

Això no obstant, la hipòtesi de la «corrupció» de les Escriptures, de la interpretació errònia dels textos bíblics deguda a la manipulació dels sacerdots que han tret i afegit el que més els convenia, triomfa dins el dogmatisme islàmic, protegit per l'entusiasme expansiu de l'islam.

El debat entorn d'aquestes qüestions, d'importància cabdal en la comprensió de la polèmica islàmica anticristiana, i de la polèmica cristiana antiislàmica, centrà una part del «debat» teològic mediterrani en el decurs de molts segles.¹³

Mentre manca encara un estudi exhaustiu sobre els estadis d'elaboració de la «doctrina de la corrupció», si es revisen les dades més certes de què hom disposa, els seus orígens cal situar-los cap a l'any 721, data aproximada de la mort de Muḡāhid, un comentarista de l'Alcorà que, segons indica l'historiador al-Ṭabarī (m. 923/311),¹⁴ sembla haver interpretat els versets que contenen la paraula *yuharrifūna* com a indicatius d'una corrupció completa de la Torah. També el califa al-Mahdī vers el 781, des d'una formulació que podem qualificar de moderada, va parlar d'alteració en alguns textos de la Sagrada Escriptura amb la intenció d'ocultar les prediccions de l'arribada de Muḡammad.¹⁵

A l'entorn de situacions sociopolítiques diferents, amb el pas del temps, les actituds havien d'evolucionar a postures distintes i en alguns casos més radicals. Tal és l'exemple que representa l'andalusí Ibn Ḥazm (m. 1064), autor d'un enunciat molt dur de la teoria del *tahrīf*.¹⁶

Ibn Ḥazm, que és l'exponent més interessant de l'escola doctrinal *ẓāhirīta*, fou autor d'una història crítica de les idees religioses del seu temps.¹⁷

13. Sobre la tradició, molt antiga —i no només «teològica»—, de les confrontacions del cristianisme amb l'islam i les perversions, tant a la península com a les Balears, que responen a una voluntat de destrucció de l'islam i de la societat musulmana andalusina, vegeu M. BARCELÓ, ... «per serrains a preïcar»... o l'art de predicar a audiències captives. Debat intercultural als segles XIII i XIV. Actes de les I Jornades de Filosofia Catalana (Girona, abril 1988: *Estudi General de Girona* n° 9, 1989) 117-132.

14. *Tafsīr* Cairo 1904, I (2:70); V (4:46).

15. Al-Mahdī va polemitzar sobre aquestes qüestions amb Timoteu, el cap de l'església nestoriana d'Iraq. Entre d'altres punts crítics, al-Mahdī es refereix a la corrupció de les Escriptures i indica que la seva finalitat era suprimir l'auguri de l'arribada de Muḡammad.

16. Sobre la personalitat d'Ibn Ḥazm i el context històric i cultural de la seva època, són molt aclaridores les pàgines que li dedica D. URVOY dins *Penseurs d'Al-Andalus. La vie intellectuelle à Cordoue et Seville au temps des empires berbères (fin XIe siècle – début XIIIe siècle)* (Paris; Toulouse: Editions du CNRS et PUM 1990), 43-47.

17. Traduïda, gairebé sencera, al castellà per M. ASÍN PALACIOS, *Abenházam de Córdoba y su historia crítica de las ideas religiosas* (Madrid 1927-32), amb una introducció sobre la vida del teòleg.

El seu desinterès pels cristians que l'envoltaven era tal vegada accentuat per les circumstàncies personals i per les característiques de l'època en què va viure. Nascut l'any 994, va ocupar càrrecs a l'administració amirita andalusina i va viure el col·lapse d'aquesta per causa de la *fiṭna* de l'any 1031 i la descomposició del califat en els regnes de taifes. Ibn Ḥazm va patir directament les conseqüències dels disturbis: fou empresonat unes quantes vegades, perseguit i conduït a l'exili de Mallorca. No tenim indicis de cap sospita per part seva sobre l'amenaça que per als poders polítics islàmics representen els poders cristians incipients del nord de la península. No obstant això, Ibn Ḥazm escriu contra els cristians amb to de vindicació. En tractar sobre els cristians, es refereix només als de fora de la península.

Ibn Ḥazm, que va ocupar una posició central en la discussió sobre la corrupció de la Sagrada Escripura, va demostrar ésser molt competent en temes de cristologia i tenir coneixements sòlids de la Bíblia i del Nou Testament. Ibn Ḥazm enuncia arguments devastadors contra els cristians. Per a l'andalusí, Jesucrist hauria rebut de Déu una revelació anàloga a la de l'Alcorà i de la qual no es conserva res als evangelis, totalment falsejats, després dels tres segles de persecució del cristianisme abans de la conversió de Constantí. La conclusió que d'això extreu Ibn Ḥazm és que els musulmans han rebut la instrucció de respectar l'honorabilitat del missatge de Jesucrist i, en canvi, no tenen cap garantia de la seva autenticitat.

A l'altre extrem del món araboislàmic, el teòleg al-Gazālī¹⁸ (m. 1111) pren una posició moderada davant la «corrupció» de la Sagrada Escripura, ferma, però no tan radical com la d'Ibn Ḥazm. Coneixia la Sagrada Escripura i els evangelis, i, contra la quasi totalitat dels musulmans, n'acceptava l'autenticitat, però no la interpretació que en feien els cristians (rebutjava el dogma de la Trinitat, la naturalesa divina de Jesucrist, la faula dels fills d'Adam com a autors d'una ofensa a Déu, la crucifixió...).

Al-Šahrastānī (m. 1153), teòleg de l'escola aš'arita, dóna, en la història de les religions, un enfocament molt diferent dels autors anteriors esmentats.¹⁹ Demostra conèixer les anàlisis distintes que els grups cristians fan

18. Sobre al-Gazālī, vegeu *Encyclopédie de l'Islam*, vol. II, 1062-1066. Cf. també W.M. WATT, *Muslim Intellectual* (Edinburgh: Edinburgh U.P. 1963).

19. Sobre al-Šahrastānī, vegeu: W.M. WATT, *The formative Period of Islamic Thought* (Edinburgh: Edinburgh University Press 1973). Existeix traducció anglesa d'una part de la seva obra sobre les divisions de la comunitat islàmica, acompanyada d'una introducció a la personalitat de l'autor. Cf. A.K. KAZI – J.G. FLYNN, *Muslim Sects and Divisions. The Section on Muslim Sects in Kitāb al-milal wa'l-nihal* (London; Boston; Melbourne; Henley: Kegan Paul International 1984).

sobre l'encarnació de Jesucrist; coneix les diferències entre ortodoxos, nestorians i jacobites; esmenta els quatre evangelistes i, cosa força insòlita, cita textualment el final de l'evangeli de Mateu i el principi del de Joan. Tot i l'admiració que aquesta voluntat de coneixement i ponderació de judici pugui desvetllar, tampoc en aquest cas no hi ha evidències que la seva obra hagi introduït canvis notables en la percepció tradicional del cristianisme entre els pensadors i filòsofs que escriuen en llengua àrab.

Així, doncs, la major part dels ideòlegs musulmans sembla abocada al desinterès per la doctrina cristiana, pel cristianisme corruptor de la veritat. Aquest desinterès ideològic ocultava, però, un parany, les conseqüències del qual eren impossibles de preveure des de l'òptica religiosa: el desinterès pels cristians comporta un desconeixement global i profund de la societat cristiana, de la seva capacitat bel·licosa, colonialista i agressiva, presta ben aviat a llançar-se sobre la riba sud del Mediterrani. A la fi, les conseqüències finals d'aquest desinterès són a bastament conegudes.