

Els coneixements de Ramon Llull sobre l'islam a través del *Llibre del gentil*

Sergi Espinosa Polo
Universitat de València

1. Introducció

El contingut total del *Llibre del gentil e dels tres savis* reflecteix el triple objectiu indicat per Ramon Llull en la *Vida coetània*: esdevenir un màrtir de la causa cristiana honorant Jesucrist, l'escriptura del millor llibre del món per convertir infidels i la fundació de monestirs per l'aprenentatge en llengües orientals. El darrer objectiu no l'abandonà mai, i el segon es materialitzà en l'interès d'obrir monestirs per ensenyar als predicadors les llengües dels infidels i posar en evidència llurs errors. A més a més, s'adonà els cristians no ho feien bé quant als mètodes emprats que per fer veure als infidels que estaven errats en la seva fe. Com va dir en el poema "Lo desconhort:" "que ab ferre e fust e ab ver argument / se donàs de nostra fe tan gran exalçament / que els infeels venguessen a convertiment." (Llull *Poesies*, l. 31-33, p. 70) O sigui, no només amb l'espasa es convenç sinó que de tant en tant cal recórrer a les paraules. Més endavant matisarem això últim.

Similar a la maièutica, l'infidel s'ha d'adonar dels seus errors, és a dir, ha d'acceptar la veritat de la Trinitat de l'ens Pare, Fill i Esperit Sant. La satisfacció que experimenta l'aprenent en arribar ell mateix al resultat la va manifestar Ramon Llull temps abans de la creació del *Llibre del gentil*. Per posar-ne un exemple, en els capítols 214-216 del *Llibre de contemplació en Déu* s'explica profusament que, tal com aclareix Rubio (52), una vegada es cospa el coneixement (les *subtilitats* lul·lianes) és impossible desfer-se'n. L'enteniment no pot adquirir-se si no s'interpreta correctament, és a dir, el missatge ha de ser succint i precís. Per això calen bons comunicadors que siguin coneixedors no només de la seva fe, sinó també la dels sarraïns. Urvoy (1989a, 169-170) amplia aquesta idea: "l'exposant doit toujours se demander si cette démonstration vaut seulement pour lui [...] ou si elle est également valable pour autrui. Pour cela, il faut que le langage soit audible." La conversió només és possible si l'argument és racional i filosòfic, un missatge que permeti als sarraïns arribar a una conclusió en usar la seva pròpia creença contra ells (Ruiz Simon, 362). El *Llibre de Contemplació* (cap. 330) també demostra la idea que el llenguatge ha de ser polit perquè "l'enteniment és pus aparellat a entendre com hom llig en bell llibre e en grossa lletra que no fa en llibre lleig ab lletra prima e àvol."

D'altra banda, pel que fa a les estades de Ramon Llull al territori musulmà (Tunis i Bugia) i dels contactes que pogué tindre allà, dissortadament només coneixem els seus testimonis directes. Hi ha un gran silenci pel que fa a textos àrabs que en parlin. Urvoy (1989b, 115) ho justifica en fer veure que, a les fonts àrabs, no els agradava fer al·lusió a la intrusió de missioners estrangers sobre llur territori, i únicament quan en parlaven era per posar en relleu l'agressió moral que sofria l'islam. També s'ha d'interpretar que els destinataris d'algunes obres lul·lianes, com el *Llibre d'amic e amat*, *Cent noms de Déu* i, sobretot, el *Llibre del gentil*, eren els missioners que predicarien per territori musulmà. Fins i tot, Urvoy (1994, 499) es referí als dos primers llibres com a "«prospectus publicitaires» pour un public européen en faveur de l'action envers l'Islam, non des œuvres destinées à un public musulman." Podem pensar també que l'estratègia de predicadors com Ramon Llull era la de conèixer els textos islàmics per excel·lència per fer-ne arribar el missatge a les altes instàncies (savis i governants musulmans) perquè

aquests, consegüentment, els el farien arribar a la resta de creients. Ho definiríem tot com a una predicació en vertical i descendent: des de les elits cap a la plebs.¹

Per contra, Garcias Palou (418) trobava difícil aquesta anterior afirmació en sentenciar que, tot i ser bona idea la predicació cap a les elits, eren pretensions que no arribarien a bon port. Sobretot perquè cal no deixar de banda que el missatge pot ser emès però no per això té garanties d'ésser entès. Si féssim una anàlisi de la vida de Lull després de la il·luminació de Randa veurem que l'esforç per convertir els infidels era gairebé obsessiu. No cessava mai de buscar mètodes de qualsevol tipus: la lògica, els “correlatius,” símbols matemàtics, geomètrics, etc. Mètodes que, de fet, tenen certa base en la càbala i en certs pensaments esotèrics musulmans. Fet i fet, endinsar-nos en aquests plantejaments donarien per a una tesi que contrastés *in extenso* els diferents exemples de diferents missioners medievals que intentaren dur a terme la mateixa comesa de Lull. Una comesa força complicada de què també es feu ressò tant Ğuwaynī com Anselm Turmeda en la *Tuhfa* (Urvoy 1989a, 161).

2. Ramon Lull i l'islam

2.1. La unitat de Déu i la univocitat de l'Alcorà

“Digues [Profeta]: «Déu és U. ① Déu és el Senyor absolut. ② Ell no ha engendrat ni ha sigut engendrat, ③ ni hi ha qui es pugui comparar a Ell». ④” Hi ha una dita que assegura que amb aquesta sura sencera (CXII)² es pot resumir tot l'Alcorà. Quelcom semblant apareix en el Deuteronomi: “Escolta, Israel: el Senyor és el nostre Déu, el Senyor és l'Únic.” (Dt 6,4) Hi tenim la primera idea, Déu és U (*tawhīd*), i tal com diu Cruz Hernández (1977, 149), una identificació de l'*U Divi* neoplatònic amb l'*Allāh* *Aḥād*. És totpoderós i no és ni pare ni fill. Com queda demostrat, aquesta és la principal diferència que rau entre la Bíblia i l'Alcorà; els cristians accepten la Trinitat i els musulmans la neguen absolutament (IV:171), malgrat que lloïn el mateix Déu.

L'Alcorà encara conserva més paral·lelismes amb la Bíblia: comparteixen uns mateixos antecedents històrics vists al Pentateuc (la creació d'Adam, el diluvi universal, l'Èxode...) i molts personatges comuns (Adam [Ādam], Noè [Nūḥ], Abraham [Ibrāhīm], Moisès [Mūsà], Jesucrist [Īsà] —òbviament, per motius cronològics, només en l'Alcorà apareix Mahoma). Bàsicament no es pot entendre l'Alcorà sense tenir present la Bíblia ni, fins i tot, el judaisme. Dit en paraules de Bramon (10): “cada grup [...] entén Déu a la seva manera i és així com les seves diverses creences els han anat diferenciant.”

Mahoma pertanyia a una tribu de comerciants i segurament tingué contacte amb cristians monofisites i nestorians que pul·lulaven per la península Aràbiga (Vernet, 1987: 30). També tingué en un principi bona relació amb els jueus, encara que després de la batalla de Badr la relació amb la comunitat jueva (els Banū Qaynā) de Medina es desgastà de tal manera que va provocar un canvi d'orientació de l'alquibla. Orientació que passà a fer-se mirant cap a la Meca (II:142-144) i no cap a Jerusalem (Vernet 2018, 72-73). Aquests canvis i escissions consolidaren paradoxalment l'islam de tal manera que, després de la mort del Profeta i de les consegüents successions per part dels quatre califes ortodoxos, el credo mahometà va passar de tribus a regions i de regions a països sense

¹ Urvoy (1994, 502-503) esquematitza aquest estratagema missioner que apareix en el *Liber de fine*.

² A fi d'evitar confusions, el sistema de citació per als textos religiosos és el següent:

- La Bíblia: abreviatura del llibre seguit d'una coma, número del capítol i del versicle.
- L'Alcorà: sura (amb numeració romana), seguit de dos punts i el número de l'aleia.
- La Sunna: nom del compilador, seguit de dos punts i el número de referència.

Pel que fa a la Sunna, les recopilacions que citarem en el treball seran la d'al-Buḥārī, Abū Dāwud, Ğāmi' al-Tirmidī, Muslim, i al-Nasā'ī. Els hadits estan extrets i de la plataforma en línia sunnah.com: [Enllaç en línia](https://www.sunnah.com/) [Consulta: 20/06/2020]. En l'esmentada plataforma se'n poden consultar fàcilment els compiladors.

tenir en compte ni la cultura ni la llengua. Aquestes victòries religioses i polítiques aconseguiren que l'islam es disseminés per tota la península Aràbiga.

Pel que fa a la llengua escrita, s'ha especulat sobre el suposat analfabetisme de Mahoma. El sarraí del *Llibre del gentil* se'n fa ressò en l'article 4 "De l'Alcorà:" "Mafumet fo home lec qui no sabia letres." Ocorre una cosa semblant en els llibres escrits per Ramon Llull en llengua àrab, cosa que ens fa pensar que si no tenim cap registre escrit que demostrï el contrari és difícil creure si en sabia escriure o no. L'àrab s'olia emprar-se en època preislàmica en el camp de la poesia. En són un exemple les cassides fetes per poetes com ara Imr'u-l-Qays (m. 540?) o 'Antara (m. 615?). Per un altre costat, tal com exposa Vernet (2018, 111-119), les revelacions que rebia Mahoma es recitaven i algunes vegades es fixaven per escrit d'una manera rudimentària perquè al *ḥāfiẓ* (qui memoritzava els versos de l'Alcorà) li fos més fàcil memoritzar-les. Com que mancaven les vocals de les consonants, i de vegades no hi havia símbols diacrítics que ajudessin a diferenciar entre les lletres, era molt complicat una pervivència del Text sense cap canvi al llarg del temps. Gràcies a les modificacions d'anys posteriors s'assolí la tasca d'arreplegar tots els textos i testimoniatges de l'Alcorà i es fixaren per escrit en un corpus que fes més fàcil l'expansió i consolidació de l'islam.

Llevat dels maldecaps que tingueren els gramàtics àrabs, finalment la comunitat musulmana disposava d'un text que no només unificà tots els fidels en un mateix credo sinó que serví per fer un intent d'unificar la llengua àrab. Tal com es veu en XII:2, "Certament, hem fet baixar un Text en àrab. Tal vegada perquè vosaltres mediteu." És per això que resulta fins i tot creïble que el sarraí lul·lià es referís al Text com a "lo pus bell dictat qui sia ni eser pusca." (Llull *Gentil*, Art. 4 l. 6) Els àrabs partiren d'una llengua fragmentada i gràcies a la religió va ser fàcil la unificació lingüística. I Ramon Llull interpretà aquest fet en el *Llibre del gentil* com a quelcom diví: "si no fos per voluntat e per obra de Deu, Maffumet no pogra fer ni dictar tan bell dictat ni tan ordenades paraules con son celles del Alcorà." (Llull *Gentil*, Art. 4, l. 6-8) Seguidament, en fer al·lusió a l'analfabetisme del Profeta, expressa que "per lo poder de Deu sia l'Alcorà tan bell dictat e sia donat per Mafumet qui no sabia letres ni avia per si metex poder de dictar tan belles paraules, cové que l'Alcorà sia paraula de Deu." (Llull *Gentil*, Art. 4, l. 9-11) És a dir, el que fa que sigui miraculós el Llibre és que un home que no sabia ni llegir ni escriure pogués compondre una obra única en el gènere, cosa explicable únicament per intervenció divina.³

De tota manera, per interpretar correctament l'Alcorà eren necessàries dues coses: ésser versat en coneixement de teologia, sobretot islàmica, i conèixer l'àrab. Per aquest motiu a Miramar s'instruïa els missioners, a més d'en llengua àrab, en la doctrina alcorànica i la Sunna. Pel que fa a les traduccions de l'Alcorà en l'època de Llull, Epalza (2002) destaca la traducció feta per Robert Ketenensis i Hermannus Dalmata en l'ambient de l'Escola de Traductors de Toledo. La segona traducció del canonge Marcus Tolletanus l'any 1184 era més literal tot i no tenir la difusió de la primera. De tota manera també es pot considerar la intervenció dels mestres de llengua àrab que també podien actuar com a intèrprets (torsimanys). Tot amb l'objectiu de fer arribar el missatge de la Trinitat de Déu: el credo cristià. És probable que les fonts de la religió islàmica a què accedí el místic

³ En un extret de la tesi presentada per Fatma Benhamamouch al Departament d'Espanyol de la Universitat d'Orà, que cita Urvoy (1989b, 117-118), s'assenyalen els interessants paral·lelismes que hi ha entre Llull i Mahoma. Un exemple n'és quan intencionadament el mallorquí va fer els *Cent noms de Déu* per intentar refutar la idea de la inimitabilitat de l'Alcorà. Llull afirmà en l'inici del poemari que pot fer amb l'ajuda de Déu "aquest llibre en qui ha mellor matèria que en Alcorà, a significar que en així com jo faç llibre de mellor matèria que Alcorà, pot ésser altre home qui aquest llibre pos en així bell dictat com l'Alcorà" (Llull *Poesies*, l. 6-10, p. 34).

mallorquí fossin tant la interpretació de Robertus Ketenensis o els coneixements que tindria l'esclau-mestre de Ramon Llull —també podria donar-se el cas que accedís per via directa a l'Alcorà en l'original àrab.

2.2. *La tradició profètica i la llei islàmica: Sunna i xaria*

El discurs del musulmà se suporta sobre dos pilars sòlids: l'Alcorà, el llibre base del pensament islàmic descrit en l'apartat anterior, i la tradició profètica, un segon vessant de l'islam constituït per un conjunt d'actes del Profeta dignes d'imitació i narrats per uns testimonis que omplen diversos buits que romanien en la revelació anys després de la mort de Mahoma. Aquesta tradició, que rep el nom de Sunna, és un conjunt de narracions (aproximadament 600.000, però acceptats més de 34.000) que recullen accions o paraules del Profeta. Cadascun dels fets que s'hi recullen reben el nom de hadit, paraula d'origen àrab amb l'arrel ḥ-d-ṭ que vol dir conversa o narració. Com es veurà al llarg del text, Llull va fer referència indirectament a la tradició islàmica de tal manera que el sarraí lul·lià farà de comentador que exposarà en el *Llibre del gentil* les idees principals que defensen els musulmans.

La importància de la Sunna rau no només en com de fiables són els testimonis sinó en com s'han d'interpretar. L'Alcorà emfasitza molt en temes com ara l'herència (sura IV, “Les dones”), el repartiment del botí en cas d'incursió o ràtzia (sura VIII, “Els botins de guerra”) i en l'escatologia. Preceptes molt semblants als que es veuen en alguns passatges dels tres últims llibres del Pentateuc: Levític, Nombres i Deuteronomi. Per contra, no s'hi fa referència sobre assumptes controvertits —des d'una mirada religiosa— com els avortaments, l'homosexualitat, o aspectes que no es conclouen del tot com el tractament de la dona. És per aquest motiu que els hadits són un recurs legal per als alfaquins d'algunes escoles jurídiques islàmiques (*madāhib*), perquè moltes vegades els testimoniatges omplen buits o il·luminen conceptes que l'Alcorà no aclareix. Més endavant palesarem com, en fer lectures en paral·lel entre l'Alcorà i la Sunna, hi ha una sinergia entre els dos texts.

A causa de la idiosincràsia de l'islam, l'expansió de la religió en morir el Profeta i la successió per part dels quatre califes ortodoxos, es veuen certes particularitats en la religió que cal tindre-les presents quan ens endinsem en qualsevol text que en parli. El pas del temps n'és un exemple. L'islam experimentà una fragmentació interna semblant a la que tingué el cristianisme molt de temps abans, amb certs corrents com l'islam sunnita, xiïta, kharigita, mutazilites... El territori balear, tal com ocorregué en territori andalusí, fou permeable a totes aquestes tendències i idees religioses. Amb l'annexió de les Balears a la Taifa de Dénia (s. XI), la classe intel·lectual musulmana de l'illa a partir del segle XI estava governada per Muğāhid, sobirà de la taifa de Dénia, que era un ferm defensor de l'escola malikita però amb una certa tendència, de vegades, a l'escola xafiïta (Urvoy 1980, 41-50).⁴

Més endavant s'introduïren les idees zahirites (escola gairebé extinta) impulsades per Ibn Ḥazm de Còrdova (s. XI) que proposaven una lectura literal i sense excepcions de l'Alcorà i de la Sunna. La convergència entre les tres escoles provocà una pugna que gairebé condemnà a l'ostracisme l'escola malikita i xafiïta en favor de la zahirita. Amb

⁴ Les escoles jurídiques que destacarem al llarg del text seran la malikita i la xafiïta. La primera es caracteritza per tindre com a fonts de dret l'Alcorà i la Sunna. Això sí, sempre tenint present que les interpretacions eren susceptibles a canvis si ho permeten tant el bé públic (*istiṣlāḥ*), l'aplicació de l'activitat intel·lectual a qüestions jurídiques (*rā'y*), el consens unànime dels doctors (*iğmā'*) i la deducció analògica (*qiyās*). La segona escola, oficial durant el califat abbassí i més conservadora, només accepta l'Alcorà, la Sunna, el *qiyās* i l'*iğmā'*; rebutja el *rā'y*, l'*istiṣlāḥ* malikita i l'*istiḥsān* hanefita (estimació personal en l'elecció de la millor solució d'acord amb les circumstàncies). (Pareja, 38-45; Maíllo, s.v. *Mālikies*, *Šāfi'ies*)

el temps es girà la truita i a partir de la segona meitat del segle XII i inicis del XIII guanyaven constantment més repercussió les idees malikites i xafiïtes, cosa que provocà que les idees zahirites acabaren en franca decadència. Gran part del malikisme es reforçà gràcies als almoràvits (1040-1147) i als juristes malikites, que accentuaren el caràcter religiós de l'islam tant a al-Àndalus com a les Illes (Montgomery Watt, 140 i 150). Pel que fa a l'època almohade, destacà la figura d'Ibn Rušd que, a més de ser un conspicu filòsof, aconseguí ser cadí de Sevilla i Còrdova. De fet, va escriure obres importants sobre jurisprudència amb les quals manifestava la diferència entre les respectives escoles de dret. Aquestes investigacions també arrelaren en els intel·lectuals estudiosos zahirites i xafiïtes.

Com hem vist, tot allò que té a veure amb el dret islàmic es resumeix en un reguitzell interrelacionat de perspectives diferents però que miren al mateix referent. Com hem vist en l'apartat anterior, la lectura dels símbols religiosos era una tasca important perquè tant la Bíblia com l'Alcorà n'estaven plens. Aquell esforç també el van emprendre més endavant els sufís que, segons Pacheco (35), volien desentranyar l'Alcorà per “ver lo interno a través de la letra externa, lo esotérico tras lo exotérico de la misma y en árabe esa doble cara de la lectura está señalada por los términos *bāṭin*, lo interno, y *ẓāhir*, lo externo o manifiesto [...]. Ambas denominaciones se aplicaron tanto a quienes manifestaban un desarrollo espiritual profundo como a los ulemas y rectores de escuelas jurídicas musulmanas. En el primer caso, el sufí también en ocasiones fue llamado *baṭīnī* y una de las escuelas jurídicas del islam se denomina *ẓāhirī*.”⁵

Tota aquesta terminologia serveix per evidenciar la coneixença per part dels alfaquins andalusins de la llei islàmica (xaria), que beu tant de l'Alcorà com de la Sunna. Reprerent amb el que hem vist a l'inici de l'apartat, el Llibre i la Tradició no només són testimoniats religiosos sinó que també representen la llei islàmica. Adés també s'ha esmentat que s'exposa en tota una sura sencera el que s'ha de fer quan s'han de repartir un botí entre soldats o l'herència, també hi té cabuda l'alimentació, allò que està permès (*ḥalāl*) o no (*ḥarām*) de menjar. Dut això al camp de la teologia, el fet de saber interpretar correctament el Text pot fer més fàcil donar-lo a conèixer a la resta de la gent, cosa que es veurà més endavant en parlar d'Ibn Rušd.⁶

Així doncs, els alfaquins havien de tenir un gran coneixement de les tres disciplines: llengua, religió i llei. Disciplines que s'han de veure interconnectades per poder comprendre correctament la religió. Ben semblant a les set arts liberals, *Trivium et Quadrivium*. Els alfaquins estaven especialitzats en *fiqh* (decisiones legals basades en la raó per resoldre els casos no prevists en l'Alcorà), que se sustenta en dues disciplines: les fonts del dret i l'aplicació del dret. A més, cal afegir que la filologia rep el significat en àrab de *fiqh-l-luga* (jurisprudència de la llengua). Això deriva a un altre concepte, *iğtihād* (paraula que comparteix arrel amb el mot 'ğihād', que vol dir 'esforç'), que és l'esforç d'interpretar les lleis tenint com a model l'Alcorà i la Sunna; relacionat amb el coneixement de la llengua àrab. Per no aprofundir vanament en aquests assumptes, perquè donarien a estudis més extensos, recomanem la consulta de Bramon (108-116).

Pel que fa a la relació que tingué Llull amb aquest món jurídic i religiós, hi ha documentació ben escassa que tracti els lligams que pogué tenir-hi. Sí que se sap que Ibn

⁵ Podrem comparar l'esotèric del *bāṭin* i l'exotèric del *ẓāhir* amb el que veurem cap al final en els apartats 3.3.1 i 3.3.2 quan comparem els dos tipus de paradisos.

⁶ Tal com afegeix Montgomery Watt (178): “El lenguaje no era para los árabes musulmanes una mera convención humana, sino algo creado por Dios para adecuarse a los objetos. El Corán, como palabra de Dios, era el vehículo perfecto para transmitir al hombre exactamente lo que aquél quería transmitir. Así pues, la principal tarea del estudioso será comprender lo que Dios quiso decir en el Corán y en segundo lugar lo que las diversas parábolas de Mahoma significan.”

Ḥazm creà escola a l'illa a començaments del segle XI i que se n'hagué d'anar per persecucions religioses (Cruz Hernández 1957, 297-298; Montgomery Watt, 179); se'n desconeixen els deixebles que deixà a l'illa abans de la conquesta jaumina. En la *Vida coetània* també hi ha algunes referències sobre els musulmans amb què discutí. Pel que fa a les dades cronològiques, no fou fins l'any 1293 que Ramon Llull emprengué el primer viatge cap a Tunis; posterior a l'escriptura del *Llibre del gentil*. A més, en la *Vida coetània* no figuren els arguments que usaven els sarraïns, així com el *Llibre del gentil* sí que se'n fa ressò. Tenim coneixença del sarraí esclau que comprà amb la intenció d'aprendre llengua àrab, però el que no se sap de ciència certa és si aquest mudèjar, a banda d'ensenyar llengua, ensenyà religió.

Com s'ha dit adés, sobre el coneixement de l'àrab i de les disputes entre els musulmans es fa referència en el pròleg del *Llibre del gentil*: “Con ab los inffeeels ajam participat lonch de temps, e ajam enteses lurs ffalses oppinions e errors.” (l. 5-6) A més a més, més endavant, s'hi intueix que es vanagloria d'entendre i interpretar tot un llibre de l'àrab al català, “siguent la manera del *Llibre arabic del gentil*.” (l. 9-10) La mateixa cosa va fer en el *Llibre de contemplació en Déu*: “Acabada e complida és aquesta translació del *Llibre de contemplació* d'aràbic en romanç.” (cap. 366) Tal com trobem en la versió llatina de la *Lògica del Gatzell* on fa referència a una suposada versió àrab traduïda al llatí, “presens libellus continens partem loyce Algazelis ac de theologia et phylosophia paululum comprehendens [...], translatus est de arabico in latinum.” (Rubió i Balaguer, 354)

Dissortadament, tot i que sembli que ens trobem en la inòpia quant a això, sí que es poden interpretar els coneixements sobre l'islam i els referents intel·lectuals posteriors al Profeta dels quals es nodrí Ramon Llull: Ibn Ḥazm, Ibn Sīnā, al-Gazālī, Ibn 'Arabī i Ibn Rušd. La relació entre els pensadors musulmans i sufís amb l'autor, que de fet es palesarà *in extenso* en l'apartat 3.3.2; i també el coneixement pel que fa als textos religiosos, l'Alcorà i la Sunna, cosa que demostrarem quan analitzem el parlament del sarraí de l'obra. A banda de les edicions esmentades abans de l'Alcorà en temps de Llull, es pot demostrar per altres vies que Llull coneixia ben bé l'islam. En efecte, podem subscriure el que asseverava Garcias Palou (416-418), el to del *Llibre del gentil* pot semblar popular però amaga més del que sembla; s'hi intueixen subtileses que estaven força allunyades d'un coneixement superficial.

Si considerem que el sarraí que apareix en la *Vida coetània* no només li ensenyà àrab, sinó que també transmeté a Llull coneixement sobre la fe, s'ha de considerar també una altra variable: el grau de coneixença del sarraí sobre l'islam. Urvoy (1980, 151-152) aclareix que “Il est certain de l'Espagne musulmane a connu un niveau de scolarisation infiniment supérieur à celui du monde chrétien contemporain et que la plupart des citadins connaissaient assez de Coran, de grammaire et d'adab pour pouvoir s'improviser professeur de leur langue,” però, altrament, “mais il est peu vraisemblable que l'esclave de Llull ait été vraiment un homme cultivé, c'est-à-dire quelqu'un qui ait fait son métier des disciplines intellectuelles ou du moins, qui ait été assez riche pour s'instruire en dilettante.” No resulta estrany perquè es coneix que durant la conquesta de les Balears les classes benestants i intel·lectuals mallorquines emigraren o bé a al-Àndalus o a Àfrica. Encara que Urvoy (1980, 152) va deixar en l'aire la hipòtesi sobre que “une bonne connaissance de la langue, étudiée durant neuf ans, et sans doute des éléments principaux de l'Islam et de la culture arabe, il pouvait ajouter, par des contacts avec les Musulmans libres restés dans l'île et conservant une certain état d'esprit envers elles, et par ceux avec les commerçants et marins de passage, d'assimiler le fonds commun qu'ils véhiculaient en matière de croyances, thèmes folkloriques, tournures expressives.”

3. Estructura del *Llibre del gentil*

L'obra consta d'un pròleg, quatre llibres i un epíleg. En el pròleg de l'obra hi ha el principal protagonista, el *gentil*, que “no avia conexenssa de Deu.” (Llull *Gentil*, Pròleg, l. 33) Fent una reflexió *avant la lettre*, pul·lula com Dant per “.I. gran fforest inhabitable,” (Llull *Gentil*, Pròleg, l. 44) angoixat perquè no troba sentit ni a la vida ni al futur d'allò que es troba al més-enllà. Seguidament, arriba a una mena de *locus amoenus*, “en aquella selva avia moltes besties e moltes aus de diverses maneres [...], e per la bellea dels arbres e de les ffontes e de les riberes, per aventura poria aver alcun reffregery,” (Llull *Gentil*, Pròleg, l. 46-49) on troba tres savis (un jueu, un cristià i un musulmà) que discutien sobre llurs creences. Anteriorment, tots tres van rebre la visita d'una dona anomenada Intel·ligència, que estava asseguda al costat d'una font que regava cinc arbres.

Tot seguit, la dona d'Intel·ligència els instrueix en una nova forma de dialogar basada en un mecanisme lògic que fa ús d'unes *flors*, que són “significats per los .v. arbres qui són al començament d'aquest llibre.” (Llull *Gentil*, Pròleg, l. 102-103) Les flors actuen com unes peces que es connecten i interactuen entre elles creant combinacions binàries de tres grups de conceptes bàsics del sistema lul·lià: les set virtuts divines (o increades), les set virtuts (creades) i els set vicis. O sigui, aquestes flors seran l'equivalent a les “cambres” de l'Art. Tot seguit, en marxar la Dona d'Intel·ligència, els tres savis entren els mecanismes combinatoris apresos per demostrar al gentil l'existència d'un únic Déu. Això sí, sempre mantenint un diàleg polit i civilitzat entre les tres personalitats (Llinarès, 193).

A continuació, en el cos central de l'obra, hi apareixen quatre llibres (capítols). En el primer, un savi, que no s'hi especifica quin dels tres és, demostra l'existència d'un Déu únic i la bondat i grandesa d'Ell. Una vegada conclosa aquesta primera i necessària demostració, prendran la paraula cadascun dels savis seguint l'ordre històric de les tres religions abrahàmiques: en el segon llibre, parlarà el savi jueu; en el tercer llibre, el cristià, i en el quart llibre, el musulmà. Òbviament, com que Llull té la intenció de posar el cristianisme per damunt de la resta de religions, els articles presentats pel cristià ocuparan la major part dels parlaments inclosos en l'obra.

Cal detenir-se en aquest punt per indicar una idea que serà una constant al llarg del text lul·lià. El cos central i doctrinal del llibre (capítol) està constituït per una sèrie d'articles (subcapítols) amb sengles flors. Generalment, cada article s'enceta amb una introducció del tema, per exemple, “Que Maffumet sia propheta;” i des d'ací hi haurà el desenvolupament de totes les idees sobre la tesi exposada en l'article. Seguidament, bé perquè el gentil vol qüestionar les idees o bé perquè els savis volen aclarir els aspectes exposats amb anterioritat, s'empren les flors per reforçar-ne les tesis.

Finalment, en l'epíleg, el gentil fa una oració sobre les set virtuts divines, les virtuts creades i els vicis, que de manera gairebé ecumènica es poden aplicar a qualsevol religió abrahàmica. Ara bé, quan el gentil vol manifestar la religió triada (que considerem la vertadera tot assumint-hi el pacte de ficció), els tres savis s'acomiaden del gentil per continuar discutint entre ells sense deixar que digui quina fe ha escollit. Una vegada exposada l'estructura de l'obra, aquest treball farà èmfasi principalment en el quart llibre, el protagonista del qual és el savi musulmà (Llull es referirà a ell com a ‘sarraí’). Ací s'analitzaran els elements més significatius de la religió islàmica tractats al llibre com ara: l'Alcorà, l'escatologia i la tradició profètica (Sunna).

4. El Llibre del gentil i l'islam

Primer, en fer un càlcul matemàtic, es veu com la temàtica escatològica ocupa un gran pes en la creença musulmana exposada en l'obra. De fet, s'hi palesa aquesta idea quan es veu que s'hi esmenta en huit articles dels dotze totals, a saber: “De la demanda qui es

ffeta al home mort en lo vas,” “De la mort,” “De resurrecció,” “Con Maffumet sserá exoit,” “De retre comte,” “Seran pezats los merits e les colpes,” “De la carrera de parayís e de inffern” i “De parayís e d’inffern”. Sobretot, si comparem aquest càlcul amb el dels llibres segon i tercer, on l’element escatològic apareix en menor mesura. Tot seguit, s’analitzaran els punts més importants dels huit articles corresponents al quart llibre, classificats en tres apartats: “L’apocalipsi musulmà i l’avantsala al judici,” “Judici universal i la carrera al paradís” i “El paradís trobat”.

4.1. *L’apocalipsi musulmà i l’avantsala al judici*

Ⓐ (Quan el cel sigui fes, partit, amb una escletxa; ① quan els estels es precipitin, dispersos, com l’aigua que entra al nas i n’és expulsada; ② quan les aigües i el mar esclatin desbordant-se, ③ quan les tombes facin fora el seu contingut, en desordre, ④ tothom, tot ésser vivent dotat d’esperit, haurà conegut i tindrà present les coses que havia fet, anteriorment, i les coses deixades per a més endavant. ⑤) Així presenta l’Alcorà (LXXXII:1-5) l’esbós del que serà el Dia del Judici, Dia del Destí, el Darrer Dia o l’Hora. En l’article sisè, “De la mort,” s’indica la fi de tot llevat de Déu, fins i tot dels àngels “e les animes dels sants homens qui no merexen mort e merexen vida.” (Llull *Gentil*, IV,⁷ Art. 6, l. 22-23) El gentil al musulmà l’hi qüestiona seguint la lògica perquè, no té sentit que Déu extermini tot inclosos els bons i els dolents: “los angels e les animes dels sants homens qui no merexen mort e merexen vida morran, la perffecció de Deu sserá contra justícia e contra bonea.” (Llull *Gentil*, Art 6, l. 22-24) És aleshores quan el sarraí exposa la idea de la partició de cos i ànima i, consegüentment, la immortalitat de l’ànima.

L’Alcorà no planteja *grosso modo* la idea de la partició de l’ànima a la manera platònica, de fet, mostra gràficament com l’ànima mor (III:185). D’altra banda, tot el Llibre està farcit de referències a un judici final i un paradís que ens esperarà, així doncs accepta indirectament que l’ànima no mor. Llavors, com pot l’Alcorà acceptar la immortalitat de l’ànima si tot morirà el Dia del Judici? Si Déu és clement i misericordiós, per què ha d’anihilar tota la vida en la terra? Si observem l’aleia III:185 tenim el mot àrab ‘nafs’. La interpretació alcorànica de Míkel Epalza el resol com a ‘homes’, la de Bahige Huech com a ‘individus’ i la de Joan Vernet com a ‘ànima’, aquesta última és la que més s’apropa a una traducció literal de la paraula. Per contra, tenim l’aleia XV:28-29, que conté el mot àrab ‘rūḥ’, que totes les interpretacions alcoràniques coincideixen en la mateixa paraula, ‘esperit’.

Podem creure que ambdues formes comparteixen el mateix referent ja que molts vocabularis i diccionaris que no són especialitzats no diferencien entre totes dues. Tot respon a una explicació filològica i teològica perquè, segons l’Alcorà, hi ha un gran contrast entre els dos mots. La *nafs* correspon a l’ànima carregada de passions humanes (que desitja, odia, obeeix i es rebel·la). Seguint Maíllo, el *rūḥ* és també l’ànima, però amb càrrega més espiritual, la marca o baf de Déu en l’home.⁸ En l’actualitat, els sufís també contraposen la *nafs* (inferior) amb el *rūḥ* (superior). La *nafs* és interpretada per als musulmans com una mena de motor que és el responsable motriu del moviment de les parts del cos humà (i que sofrirà les conseqüències de la decrepitud corpòria), mentre que el *rūḥ* és l’ésser pensant i qui decideix sobre el motor.⁹ Durant la mort, la *nafs* és la que

⁷ Per evitar fer redundàncies innecessàries, sempre que no ens referim ni al pròleg ni a l’epíleg del *Llibre del Gentil*, farem referència al llibre que analitzarem: Llibre IV.

⁸ Vegeu els paral·lelismes amb les definicions lul·lianes de l’*anima sensitiva*, “es lo poder per lo qual an les besties e les aus e los homens .V. seyns corporals,” i l’*anima racional*, “es la essencia qui a poder de membrar, entendre e voler” (Llull *Doctrina*, cap. 85, §4).

⁹ En àrab apareix amb el pronom de primera persona del singular (*ruhī*, XV:29) i del plural (*ruḥanā*, XXI:91) que fan referència a un Jo, Déu, que fa de subjecte de les oracions.

pateix el dolor, i, després del judici universal, el *rūḥ* serà el que gaudirà dels plaers del més-enllà o patirà la destrucció en anar a l'infern.

Tot seguit, el gentil es mostra curiós i vol saber sobre la concepció de la resurrecció que tenen els musulmans. El sarraí l'hi explica al llarg de tot l'article setè, "De resurrecció," que fracciona aquest esdeveniment en tres punts, a saber: a) "a cab de .XL. jorns plourá del cel aygua qui será enaxí blanca com la let. E adoncs brotaran, enaxí con erba, los homens e les besties e les aus e totes les altres creatures vivents," b) "l'àngel Serafin cornará lo corn altra vegada, e les gents resucitaran e secudiran la terra de lur cap" i c) "Ffoc vendrá del cel, e la calor del sol será molt gran [...]; e será·ls semblant que aquell dia dur .L.M. anys." (Llull *Gentil*, Art. 7, l. 10-18) El primer punt especifica com, a causa d'una pluja de de llet vivificadora, ressorgiran els animals i els cossos de sengles tombes; el segon aclareix que apareixerà un àngel que ressuscitarà la gent, i el tercer detalla que hi haurà una calor molt intensa que augmentarà en apropar-se el sol.

4.1.1. El diluvi donador de vida

En l'Alcorà hi ha moltes referències a la idea d'una pluja enviada per Déu que farà brotar tot el que estava mort (VII:57, XXII:5-7, XXX:19, XXXV:9, XLIII:11 i L:9-11). Hi ha una comparança hiperbòlica entre el ressorgiment de l'herba després d'una seca i el del ressorgiment de la vida durant el Dia de la Resurrecció. S'intueix que és Déu qui baixarà del setè cel amb una cohort d'àngels, tot i que en l'article setè no s'especifica del tot si és Déu qui envia tots aquests fenòmens meteorològics. D'altra banda, el *Llibre del gentil* concreta amb precisió els dies que durarà aquesta pluja donadora de vida, quaranta dies, just el que durà el diluvi universal relatat en la Bíblia (Gn 7,11-12). Encara que no hi ha cap referent alcorànic que n'aclareixi la durada, hi ha un paral·lelisme amb al-Buḥārī:3208. El testimoni descriu com, durant el quarantè dia dins del ventre matern, es forma la vida a partir del creixement d'un embrió que està dotat de l'esperit diví (el *rūḥ*). En contraposar això amb l'aleia XXII:5 es pot intuir una clara analogia entre la creació de l'ésser humà i la resurrecció dels cossos a partir d'una sèrie d'etapes: "goteta d'esperma," "coàgul de sang," "embrió de carn".

Tot seguit, igual que hem fet en l'apartat anterior, en recórrer a la filologia tenim les següents paraules àrabs: 'esperma', «*nutfa*»; '[coàgul de] sang', «*'alaqa*»; 'carn', «*muḍḡa* [*tuhallaqat^m-wa-ḡayrⁱ-muḥallaqa*]». ¹⁰ Totes aquestes paraules amb sengles definicions apareixen d'igual manera tant en al-Buḥārī:3208 com en l'Alcorà. Ara bé, el hadit esmentat adés és l'únic referent on apareix la durada del ressorgiment de la carn: quaranta dies. Així doncs, en veure el paral·lelisme que hi ha entre la pluja de llet que fa germinar la terra i el moment en què comença a bategar el cor del fetus a l'úter matern. És molt segur que Ramon Llull prengué aquestes dues fonts en paral·lel per aclarir aquest matís que no presenten ni l'Alcorà ni la tradició profètica.

Darrerament, la idea de la llet (*laban*) donadora de vida i aliment beneficiós és un leitmotiv recurrent en la creença islàmica (se l'esmenta en tres aleies com ara: XVI:66, XXIII:21 i XXXVI:71-73). Es creu que, com que li agradava tant al Profeta, era un acte a imitar. De fet, durant el viatge celestial (*mirağ*), l'àngel Gabriel li oferí dos calzes, un amb llet i un altre amb vi, ell agafà el que contenia llet. Després Gabriel el felicità per agafar el camí correcte, *al-fiṭra* (al-Buḥārī:4709). A més, com es pot veure en fer una recerca superficial tant en l'Alcorà com en els hadits, són nombroses les referències que s'hi fan, cosa que palesa com d'important era en l'època. Aquest líquid també s'esmenta en la Bíblia per motivar el poble d'Israel perquè abandonin Egipte per arribar a la terra promesa de Canaan, on brolla llet i mel (Ex 3,8). Quant a l'arquitectura del paradís

¹⁰ Això últim i entre parèntesi només figura en l'Alcorà. Vol dir 'en gestació i sense gestar'.

(*ğanna*), els rius de llet també són freqüents en les descripcions tant islàmiques (XLVII:15) com cristianes (Ex 3,8.17; Ex 33,3 i Lev 20,24).

4.1.2. El so del corn de l'àngel de la mort Serafin

En l'article sisè s'havia fet la mateixa referència a un àngel que avisarà quan comenci l'anihilació total de la Terra en fer sonar el corn del judici.¹¹ Tot seguit, el mateix àngel el cornarà una altra vegada per donar la vida. L'Alcorà esmenta en moltes sures aquest esdeveniment,¹² fins i tot una mateixa aleia (XXXIX:68) especifica que es bufarà el corn dues vegades: la primera per destruir i la segona per reconstruir. Paral·lelament a això, en la Bíblia apareixen referències a aquest fet: 1 Co 15,52 i Mt 24,31. Tot i així, en cap moment es diu en el Llibre qui n'és l'artífex, és per això que els verbs *nafaħa* i *naqara* 'fer sonar' estan en veu passiva interna (forma passiva en català): *nufiħa* i *nuqira*. A més a més, hi ha una petita referència (XX:108) a un portaveu (*al-dā'iyā*) a qui tothom ha de seguir per arribar al més-enllà. S'ha de recórrer al hadit Abū Dāwud:767 per trobar que es tracta de l'àngel Isrāfīl, a qui Llull anomena *Serafin*. Aquest àngel es tracta de Rafael, l'encarregat d'anunciar la data de Judici Final en fer sonar el corn (Maíllo, 106).

4.1.3. El foc

Una vegada han sigut ressuscitats els morts i salvats els creients, Déu baixarà des del setè cel amb la cohort d'àngels per flagel·lar les ments i venjar els afronts comesos pels ressorgits pecadors. Un dia que equivaldrà a cinc mil anys (LXX:4). Tot aquest episodi descoratjador es mostra ja sigui en el *Llibre del gentil* (177) o en l'Alcorà (sures LXIX i LXX senceres). També es palesa en aquests dos llibres l'existència dels set cels, cosa que és un clar indicatiu de la coneixença de les fonts alcoràniques per part de l'autor (II:29, XVII:44, XXIII:17, XXIII:86, XLI:12, LXV:12, LXVII:3, LXXI:15 i LXXXVIII:12). A més a més, la forma esferoidal d'aquests plànols celestials superposats és heretada d'Ibn 'Arabī de Múrcia. De fet, seguint l'estudi d'Asín (232), el filòsof andalusí concebé la imatge del cel com una sèrie d'esferes que segueixen un ordre mentre ascendim entre les capes celestials: *i*) la morada de la mesura, *ii*) la mansió de la perseverança, *iii*) la morada de la pau, *iv*) el jardí de l'eternitat, *v*) el jardí del refugi, *vi*) el jardí de la delícia, *vii*) el jardí del paradís i *viii*) el jardí de l'Edèn. Encara en queda un que està reservat només per a Déu i el profeta Muhàmmad.

Tal com continua el *Llibre de gentil*, el sol s'aproparà a la Terra i a la gent perquè "Deus los ajustará tots en .I. loc, e auran molt gran treball per la calor que sostendran e per la suor en que sseran, cor alguns sseran en suor tro al turumell del peu, e altres tro als genols, e altres tro la gola, e altres tro als ulls." (Llull *Gentil*, Art. 8, l. 7-10) Aquesta descripció apocalíptica beu de la tradició profètica (ĠT:2434) que resumeix la destrucció del món i com el poble del Profeta pot salvar-se'n. Possiblement, l'interès de Déu per ajuntar tothom al turó, sense distingir-ne els pecats, va condicionat per la idea de justícia que es relaciona amb Déu.¹³ L'acte col·lectiu de fer justícia és també comú a la condició humana, sobretot per fer veure que no hi ha cap dubte de la legitimitat del litigi. A banda, en l'Alcorà (LVIII:22) es fa menció de passada a aquest fet sobretot en indicar que l'Últim Dia no hi haurà pares ni germans, sinó correligionaris a Déu o no infidels.

¹¹ "con l'angel Serafin cornarà e puxes morrà" (Llull *Gentil*, Art. 6, l. 7).

¹² VI:73, XVIII:99, XX:102, XXIII:101, XXVII:87, XXXVI:51, XXXIX:68, L:20, LXIX:13, LXXIV:8 i LXXXVIII:18. A banda, s'intercala el mot 'corn' amb diferents formes però que fan referència al mateix: *nufiħa-ft-l-šūr* i *nuqira-ft-l-nāqūr*.

¹³ Cal tenir en compte també la tradició bíblica: la vall de Josafat (Jl 4,2), on Déu reunirà tots els ressuscitats per procedir al judici final.

4.2. *Judici universal i la carrera al paradís*

Així com el judici individual es feia als difunts una vegada morien i els marcava el destí que els depararà una vegada arribi el dia marcat (que només coneix Déu), en el judici universal se n'executaran les sentències. Ningú no escaparà d'aquest dia, ja siguin humans o animals (VI:38 i LXXXI:5), per això és un judici universal. Així ho explica el sarraí en l'article novè: “e no tan solament Deus demanará de comte los homens, que les besties e·ls aucels demanará de comte [...]; e esdevenran tots en terra e d'aquí enant no seran nulla re” (Llull *Gentil*, Art 9, l. 10-14). Ara bé, per què un déu totpoderós vol jutjar tot el que es mogui pel món, sense importar si són éssers racionals o no? Quin n'és el mòbil? En la Bíblia no s'esmenta en cap moment de manera expressa i concisa que els animals seran jutjats o tindran res a veure en la tardor dels temps.¹⁴ És llavors quan el gentil pregunta al sarraí per què Déu té tant d'interès pels animals, dotats d'ànima sensitiva.¹⁵ A continuació, el musulmà l'hi resol expressant que, en veure els ressuscitats tot el patiment i les calamitats que els esperen a l'infern, “los peccadors desijaran tornar no re enaxí con los irracionals, e auran ira e passió con romandran en esser” (Llull *Gentil*, Art. 9, l. 19-21). Val a dir que, d'això últim, se'n desconeix la font original perquè ni en l'Alcorà ni en els hadits se'n fa cap menció.

Tot seguit, es veu en l'article desè un esbós d'allò que serà la fi de la vida en la terra. Com s'ha vist, una vegada han ressuscitat els éssers vius i els han reunit a un turó perquè hi retin comptes pels seus pecats, se'ls aplicarà el judici universal; tradició escatològica compartida amb el cristianisme. En el judici individual, vist en l'apartat primer “Judici individual, el càstig del sepulcre,” dos àngels sotmetien els pecadors a un interrogatori, a continuació, se'n mesuraven les respostes i depenent del resultat els interrogats veuran el destí que els espera. Ara bé, això era l'inici de la destrucció total que conclourà el dia que Déu ho decideixi. El moment en què es posarà fi a tot plegat, incloent-hi tot allò infernal, fins i tot el mateix Satanàs (Šayṭan).¹⁶ Encara que queda temps perquè això ocorri, primer s'haurà de fer la tria entre les persones que han obrat bé i les que no. Aquesta selecció es farà, tal com hem vist en el judici individual, amb la balança que “pezará los bens e·ls mals que hom aurá ffets en aquest mon. E si en l'ome pezen mes los bens que·ls mals, salvar-ss'a; e si pezen mes los mals que·ls bens, dammar-ss'a; e si egualment pesen los bens e·ls mals, yrá en .I. loc qui es enffre paraís e inffern” (Llull *Gentil*, Art. 10, l. 4-8).

Reprent la darrera idea, “si egualment pesen los bens e·ls mals, yrá en .I. loc qui es enffre paraís e inffern” (Llull *Gentil*, Art. 10, l. 7-8), es veu cap al final de l'article la prova més excelsa de la clemència i misericòrdia de Déu, que és la creació d'una tercera via. Una opció C que eludeix l'infern i que té com a meta l'accés al paradís. Es tracta de la tradició del pont (*širāṭ*) o carrera per la qual han de passar les ànimes en direcció al paradís. Aquest camí actua com una espècie de purgatori, un passatge creat *ex professo* el Dia del Judici perquè les ànimes que han fet males obres però no suficients com per anar a l'infern puguin ésser o bé condemnades o bé esporgades (al-Buḥārī:6573, 7439). El pont també se l'ha interpretat com una passarel·la amb punxes pels costats que creuarà

¹⁴ La Bíblia (Ap 20,11-15) només fa referència als morts humans. El Déu bíblic actua més a favor dels humans, com es veu en Gn 1,28-30. Encara que en Is 11,6-9 es menciona un món idíl·lic on els animals i els humans conviuen en harmoniosa pau.

¹⁵ Vegeu els paral·lelismes amb les definicions lul·lianes de l'*anima senseriva*, “es lo poder per lo qual an les besties e les aus e los homens .V. senys corporals,” i l'ànima racional, “es la essencia qui a poder de membrar, entendre e voler.” (Llull *Doctrina*, cap. 85, §4)

¹⁶ Una cosa que cal destacar de l'Alcorà és la claredat a l'hora d'indicar aquest esdeveniment. Així com la Bíblia (Ap 12,7-11) indica com el Dimoni serà vençut, l'Alcorà va més enllà i n'expressa en XV:32-38 el perquè de la caiguda. El més important d'això últim és que Déu marca una data fixada per posar fi a tot, com un pacte de pau i treva, perquè el Dimoni faci allò que desitgi però sempre tenint sobre el cap una espasa de Dàmocles.

l'infern per damunt, l'arquitectura de la qual¹⁷ ha estat discutida al llarg dels segles per intel·lectuals i sufís.

Val a dir també que certes parts de les fonts escatològiques de l'islam parteixen de la tradició preislàmica com ara el judaisme, el cristianisme o el mazdeisme (entre d'altres). Llavors, és normal que no hi hagi consens sobre aquesta part de la tradició religiosa. El més estudiós va ser-ne Ibn 'Arabī, qui feu referència a l'estructura del pont per indicar que es troba sobre el llac magmàtic de l'infern i si han obrat malament els condemnats, hi cauran.¹⁸ N'hi ha d'altres que dividien les parts d'aquest pont i n'afegien a cadascuna una porta que actua com una mena de duana on, en passar les proves del primer tram del *ṣirāṭ*, se'ls donarà pas a una altra part del *ṣirāṭ*. A continuació, se'ls torna a sotmetre a unes proves fins que arribin al següent tram. A més a més, el filòsof murcià dividí aquest passadís en set seccions o, en paraules del místic, passos esvaradors, que estan plens de vicissituds i d'obstacles.¹⁹

D'altra banda, al llarg de l'Alcorà es veu com s'usen tres substantius diferents per indicar el referent 'camí': *sabīl*, *ṭarīq* i *ṣirāṭ*. El primer terme, sempre que apareix en l'Alcorà, indica un camí fàcil i llis (II:217 i II:108); el segon, per contra, n'és un de difícil i treballós, camí que s'ha de fer a peu, (XX:77 i IV:169); finalment, el darrer representa la idea d'un camí obvi i principal, la via recta cap a Déu (*ṣirāṭ^u-l-dunyā* / *ṣirāṭ^u-l-mustaqīm*). El camí tindrà "mil anys d'anadura en alt, e per lonc mil, e mil en avallada [...]. Aquella carrera será tan estreta con .I. cabell o con tall d'espaza." (Llull *Gentil*, Art. 11, l. 5-7) Presenta moltes vacil·lacions la proposta lul·liana sobre la descripció de la llargària del *ṣirāṭ*, encara que ja se n'ha parlat anteriorment (veg. nota 19). Tot i així, el ball de xifres i referents palesa una idea que Llull volgué manifestar: hi haurà patiment i suplici per als pecadors que volen arribar al paradís fent ús d'aquest medi.

L'autor obvià els problemes que tenien aquestes classificacions i subtileces que han estat incertes des de fa segles, així doncs, preferí centrar-se en el quid de la qüestió: hi ha un Déu que jutjarà la gent i ningú podrà escapar-ne. Per això en l'article onzè del *Llibre del gentil* es manifesta aquest esdeveniment d'una manera més succinta, fins i tot s'hi matisa el temps que mesurarà la carrera, mil anys que per a Déu semblarà "tot just en un instant, com un cop d'ull, o és encara més a prop." (XVI:77)²⁰ Per aquesta travessia les persones creuaran per arribar al paradís i si no responen correctament les preguntes fetes cauran a l'abís.

En resum, cada persona creuarà aquest camí de diverses maneres que poden decidir depenent del que s'haja fet en el passat, "los uns ne passaran aytant tost con a lamp, los altres con a cavall qui corre, los altres axí con home corrent, los altre axí con a inffant grapolant" (Llull *Gentil*, Art. 11, l. 7-9), coincidint amb al-Buḥārī:7439. Un camí ple de complicacions amb una gran recompensa que actuarà com a procés d'expiació per demostrar com de creient és el condemnat. Tot això per rebre com a guardó l'accés al paradís (LVII:12). Una altra mostra significativa que Llull no només coneixia les fonts islàmiques sinó que se n'impregnà de tal grau de precisió difícilment vist en l'època del

¹⁷ Ben descrita en els hadits: Muslim:195 i al-Buḥārī:7439.

¹⁸ Asín (181-182).

¹⁹ *Ibid.* (183), indica que Ibn 'Arabī dividí el pont inspirant-se en els set pecats capitals de l'islam: *associar* altres entitats a Déu, la màgia, matar algú injustament, malbaratar la renda d'un orfe, la usura, la deserció i acusar d'immorals les dones injustament (Muslim:89); oposats als set preceptes: professió de fe, oració, dejú, almoïna, peregrinació, ablució i justícia al proïsme. Es descriu el *ṣirāṭ* com un "puente tendido sobre el río del infierno, y éste es tan caudaloso que pasa por encima del puente hasta una altura de 70.000 años de camino [...]. En realidad no se trata de un puente, sino de siete puentes, uno a continuación de otro. El primer puente tiene 10.000 años de camino, el segundo 20.000, y se va doblando cada vez esa distancia de modo que el último puente tiene 640.000 años de camino." (Pareja, 185-186)

²⁰ Molt semblant al passatge bíblic 1 Cor 15,51-52.

beat. Darrerament, en el següent apartat es parlarà sobretot del paradís i què és tot allò que els depararà als salvats quan hi arribin.

4.3. *El paradís trobat*

L'aspecte del paradís (*ġanna*) i què hi trobarà el creient és allò que més pot preocupar els fidels; no només de l'islam. Ha de ser un paradís que sigui el resultat merescut per tot l'esforç invertit i que respongui a "Què en treu l'home de tots els treballs amb què s'afanya sota el sol?" (Coh 1,3) En l'article dotzè "De paraís e d'infern" el gentil pregunta al savi musulmà com serà el paradís i quina glòria pot trobar-s'hi. És llavors quan el musulmà li respon que "nos creem en dues maneres aver gloria en paraís: la .I. es gloria esperitual, l'altra es gloria corporal. Gloria esperetual es veer Deu, e amar e contemplar Deu [...]. Gloria corporal aurem a tots los .V. seyns corporals." (Llull *Gentil*, Art. 12, l. 6-8 i 14) La primera manera de gaudir del paradís, més espiritual, era la que més es va desenvolupar en estudis posteriors per filòsofs i intel·lectuals. En canvi, la segona, és ben particular perquè, en descriure's d'una manera tan mundanal, gran part de l'element místic se'n va en orris. El *Llibre del gentil* dividirà aquesta particular manera de concebre el paradís mitjançant els cinc sentits: "De veer," "De oyr," "De odorar," "De gustar" i "De sentir".²¹ Sobretot, és ben estranya la descripció perquè no es descriu el paradís d'aquesta manera en l'Alcorà. Es compararan, a continuació, en dos subapartats perquè sigui més senzill veure'n les diferències.

4.4. *El paradís espiritual*

Primer, el musulmà descriu la manera de contemplar Déu al paradís i del goig espiritual que trobaran els benaurats seguidors de Mahoma, la *umma*, en entrar-hi. Ben diferent és aquesta percepció islàmica si la comparen amb la del judaisme i cristianisme perquè, de les tres religions abrahàmiques, és l'islam l'única que sí que esmenta en gran mesura la fisonomia del paradís en el text de la revelació. És a dir, tenen major força i importància les referències al més-enllà en l'Alcorà que en la Bíblia. Es deu, possiblement, al context històric en què nasqué l'islam en oposició a la resta de religions amb què competia: el cristianisme i el judaisme en major mesura.

L'Alcorà no esmenta amb claredat la possibilitat de percebre Déu amb els nostres propis ulls com si d'un ens corpori es tractés. De fet, el musulmà expressa que "aquesta gloria aurem en paraís, segons que diu lo nostre propheta Maffumet en sos Proverbis, que los homens qui seran en paraís veuran al matí e al vespre Deu, cor per qualque loc traguén lo cap per les finestres dels palaus en que seran, aparrá Deus a ells. E aquella visió será tan gran gloria que no es cor qui pusca albirar ni boca parlar." (Llull *Gentil*, Art. 12, l. 8-13) Quan fa esment als *proverbis*, es refereix segurament al que apareix en el hadit Muslim:189. En paral·lel amb aquest hadit, en tenim uns altres que esmenten el fet de poder veure Déu únicament durant el Dia del Judici (al-Buḥārī:7439) o com a exemple referit a la Seva lluentor (Abū Dāwud:4729, al-Buḥārī:4851). En l'Alcorà (VI:103) també s'esmenta que és impossible contemplar Déu llevat del Dia de la Resurrecció (LXXV:22-23).

La idea d'una visió beatífica musulmana possiblement la conegué Llull per l'obra *Al-Fiṣal fī-l-milāl wa-l-ahwā' wa-l-ṇiḥal* (*La separació de les religions, sectes i escoles*) d'Ibn Ḥazm de Còrdova (s. XI), que diu:

²¹ Semblant a les cinc distincions (de la vint-i-tresena a la vint-i-setena) que trobem en el tercer llibre del *Llibre de contemplació en Déu*.

Nosotros no admitimos la posibilidad de que Dios sea visto como una especie de visión, idéntica a la de los cuerpos. Únicamente, decimos que Dios será visto en la vida futura, mediante una potencia, distinta de la potencia que, actualmente, subsiste en los ojos, la cual potencia nos será infundida por Dios. Algunos la denominan sexto sentido. (Asín, 252)

La concepció d'un sisè sentit donat per Déu i que ens permetrà contemplar-lo al paradís és una manera d'interpretar més clarament les aleies abans esmentades sobre la impossibilitat o no d'una contemplació divina. Ara bé, tenir la convicció d'una vida futura on només els fidels s'han de conformar amb la mera contemplació era una tasca complicada des d'antuvi (i també actualment). És a dir, dins del credo musulmà hi havia una mancança en l'element escatològic en comparar l'islam amb el judaisme i el cristianisme perquè totes tres oferien el mateix.

Reprenent això últim, els musulmans, inclòs el sarraí de l'obra lul·liana, coneixien ben bé aquesta mancança. No només perquè no se'ls pogués convèncer sinó perquè les ments dels llecs²² no podien dilucidar els beneficis de la mera contemplació divina. En resum, calia, a banda d'un punt de vista idealista (per als intel·lectuals i estudiosos), una visió materialista del paradís per guanyar més adeptes (llecs i pagesos). Es fa palès en el *Llibre del gentil* aquest antic conflicte que, segons com veurem en el següent subapartat, els filòsofs buscaren de resoldre'l. De fet, no és casualitat que escatimin les explicacions del sarraí sobre la descripció de la idea al·legòrica del paradís. Tot seguit es recrearà quan descrigui el paradís sensible, que està deslligat de metàfores en gairebé tot el parlament.

4.4.1. El paradís sensible

La descripció del paradís sensible islàmic no és tan rica en detalls com la mostrada en el *Llibre de contemplació*, encara que és molt pareguda.²³ Aquest fet demostra la idea que defenia Peers (92) sobre que “Llull considerà molts dels plantejaments musulmans, sobretot el materialisme, que feien referència al paradís. Amb la qual cosa, com hem vist, posa gran èmfasi evidentment considerant-lo com una de les característiques més vulnerables del credo sarraí.” Una visió materialista que lliga amb les idees que Ramon Llull inclourà anys més endavant en el *Llibre de meravelles*: “En lo temps de les profetes se convenia que per creença hom convertís les gents, cor leugerament creyen; e en lo temps de Christ e dels apostols se convenien miracles, cor les gents no eren molt fundats en escriptures e per açó amaven miracles, qui son demostracions de coses visibles corporalment.” (Llull *Meravelles*, I cap. 12, l. 165-169)

El sarraí expressa en el seu parlament de manera descriptiva, usant els cinc sentits com a exemple, els goigs corporals que es trobaran al paradís. El lloc a què fa referència el musulmà va ser descrit en l'Alcorà com un espai igual de gran com el cel i la terra, dotat de grans habitacions, creuades de rius i vergers.²⁴ S'hi descriu, mitjançant el sentit de la vista, com els benaurats vestiran amb draps de seda, or i argent, i viuran en palaus on a l'interior hi haurà “moltes belles ffembres e molt belles donzelles, e molt noblament vestides, e que seran molt plaents a veer.” (Llull *Gentil*, Art. 12, l. 31-33) Després, s'escoltaran els àngels i gent com lloen Déu, i tothom podrà sentir i contar històries de les seves vides passades. A més d'oïr també podran olorar i assaborir tot allò deliciós i saborós que campa pel paradís. I ho faran sense mesura perquè “en paraýs aurá rius d'aygua e de vi e de llet e de mantega e d'oli; [...]. Cor, si vol menjar dels ffruits dels

²² Llull hi empra el mot *pec* “*pegues*”: “Bestial, grosser d'enteniment”. DCVB, s.v. *pec*, 1.

²³ Llull *Contemplació*, cap. XCVIII, 7-9.

²⁴ Veg. II:25, III:136, XXXIV:36, LVI:27-40, LVII:21.

arbres [...], de carn ni de nulla cosa a desig, encontinent li sserá denant, e sserá adobat en aquella manera que·s volrá.” (Llull *Gentil*, Art. 12, l. 64-66)

Seguidament, el sarraí esmenta els plaers corporals en mostrar-nos com el sentit del tacte pot satisfer la gent de l'*umma* perquè Déu ha creat “moltes belles donzelles vergens que estoja als benahuyrats qui·s salvaran, en les quals aurá hom molt gran plaer de jaer ab elles, e les quals null tems no envelliran, e totes les vegades que hom jaurá ab elles les trobará punculles.” (Llull *Gentil*, Art. 12, l. 82-85) A més a més, el nivell de goig a l'altra vida apujarà o abaixarà segons com s'haja actuat a la vida terrenal.²⁵ En aquesta part, Llull s'hi refereix segurament a les hurís, donzelles de faç blanquinosa amb ulls grans i de pupil·les d'atzabeja (XXXVII:48-49), creades i recloses per al delit dels creients (LV:72), amb bellesa i virginitat renovades (XLIV:54, LVI:22 i 36).

Després de tot el meravellós exposat pel sarraí, el gentil (dubtós) es fa ressò de certes incongruències que troba en el plantejament del paradís tan materialista que té l'islam i que no es corresponen amb les flors. Aleshores, li farà una sèrie de qüestions perquè les hi pugui resoldre el sarraí —les respostes de les quals, val a dir, no n'aclareixen ben bé els dubtes. La primera pregunta que li fa és sobre la brutícia que pot haver-hi si l'home menja, beu i jeu amb dones. Llavors, el musulmà respon que no hi ha motiu perquè hi hagi brutedat perquè “en l'autre segle serà tot lo contrary, e asó serà per obra e per poder divinal, qui pot ordenar e melorar totes coses.” (Llull *Gentil*, Art. 12 l. 104-105) Tot seguit, el gentil hi torna a trobar una altra incongruència, més subtil: si la intenció de l'home, el motiu pel qual fa bones obres, és gaudir de Déu, per què gaudeix amb altres coses no divines?²⁶ De manera directa el sarraí contesta a aquesta pregunta dient que el goig de gaudir de les coses no divines és la conseqüència de l'estima a Déu.

D'una altra banda, com que el gentil no hi troba que es faci cap menció al gaudi de les dones que arriben al paradís, qüestionarà el sarraí evidenciant la idea que “a la ffembra qui es pus justa que l'ome e pus justa que altra ffembra, degué Deus dar en paraýs molts homens qui jaguessen ab ella.” (Llull *Gentil*, Art. 12, l. 119-120) Deixant de banda els prejudicis vers les dones propis de l'època, hem de dir que en l'Alcorà hi ha un silenci sobre els plaers que rebran les dones al paradís. Així doncs, tal com aclareix Bramon (146-149), llevat d'alguna suggeridora idea impulsada per algun ulema o doctor, no hi ha cap argument que aclareixi la idea sobre el destí de les dones al paradís. S'ha de dir també que l'Alcorà contempla la presència d'efebes que hi donaran plaer a l'*umma* amb cançons i vi (LVI:17-19) i els destinataris en poden ser homes. És aleshores quan el sarraí li respon al gentil sense aprofundir-hi massa: “Deus ha honrat home en est mon mes que ffembra, e per so vol·li fer major honor en l'autre segle que a la fembra.” (Llull *Gentil*, Art. 12, l. 122-124) Com hem vist, l'autor no va voler insistir massa en el plaer femení, tot el contrari com ha fet sobre la descripció del *širāt* o el temps que trigarà la llet celestial a ressuscitar els cossos dels difunts durant el Dia de la Resurrecció. El motiu d'aquesta brevetat no queda clar, tal vegada sigui perquè els destinataris del *Llibre del gentil* eren missioners i predicadors, de totes maneres és explicable pels valors morals de l'època.

²⁵ Igual que ocorria en la carrera al paradís i el grau de dificultat que els condemnats sofriran quan transitin pel pont. Depenent del que havien fet en l'altre món podran creuar la passarel·la més ràpidament o no: “segons que los uns homens sseran pus dignes de aver major gloria que·ls altres, auran los uns homens mes donzelles e mes ffembres e pus belles a lur lit que·ls altres [...]. A muntiplicar la gloria de paraýs eser major que la gloria d'aquest mon, muntiplicará Deus a home son poder de molt jaer ab fembra en paraýs; e per asó los homens auran gran abundancia de molt jaer ab ffembra en paraýs, per tal que ajen gran gloria.” (Llull *Gentil*, Art. 12, l. 87-94)

²⁶ “la final raó per que hom es ffet es per so que haja sa gloria en Deu; e segons que tu dius, seguir·s'ia que hom ffos per aver gloria en les coses damunt dites (plaers físics).” (Llull *Gentil*, Art. 12 l. 106-109)

El gentil es mostra dubtós sobre si la resta de musulmans tenen coneixença d'aquesta segona forma d'obtenir la glòria al paradís. El sarraí li explica que n'hi ha que segueixen fidelment els preceptes alcorànics i de les sunnes sense eixir-se'n. Per contra, uns altres, filòsofs²⁷ i clergues, explicaven que “Maffumet parlava per semblança a les gents qui eren pegues (grolleres) e sens enteniment; e per so que·ls pogués enamorar de Deu, lur recomtava la gloria damunt dita (la glòria sensible).” (Llull *Gentil*, Art. 12 l. 134-136) Així doncs, com afirma Garcias Palou (325-326), tot això manifesta que els islamòlegs tenien certes discrepàncies a l'hora de percebre el paradís. D'altra banda, també hi havia discussions sobre si s'havia de concebre aquest lloc tal com resaven literalment les descripcions alcoràniques o fer una reinterpretació de les descripcions al·legories.²⁸

Reprement l'anteriorment dit, al-Gazālī (s. XII), junt amb Ibn Rušd, afirmava que els pensadors de l'islam rebutjaren les idees d'una realitat sensible al paradís. Idea que els sufís també compartien a causa del seu tarannà idealista que beu de la contemplació ascètica i espiritual. Llull coneixia no només l'islam sinó que també tenia coneixença de tot allò que en girava al voltant: hadits, estudiosos i corrents religiosos. Sabia que, tal com pensaven Ibn Rušd i al-Gazālī: la idea d'una mera contemplació de Déu, que deixava de banda els delits sensibles i suposa la negació estoica de tot allò físic, era difícilment assumible per la plebs indocta. Llavors, és fàcilment acceptable la següent idea

A fin de acomodarse a la mentalidad imaginativa del vulgo, aparentaban filósofos y *ṣūfīes* aceptar la letra del Alcorán en sus descripciones materiales del paraíso, pero a reserva de considerar éstas como metáforas, símbolos o alegorías, cuyo sentido espiritual era patrimonio de los doctos. Algazel y Ibn Rušd [...] supieron conciliar estos puntos de vista antitéticos, declarando que el paraíso celestial, fin último y felicidad suprema de los hombres, será un estado en el que cada cual poseerá cuanto apetezca y como apetecible conciba. (Asín, 215-216).²⁹

Dos cels, un de sensible i un altre d'ideal. Un plantejament filosòfic les fonts del qual (Ibn 'Arabī, al-Gazālī i Ibn Rušd) coneixia l'autor. A més a més, coincidiren tant el beat mallorquí com Ramon Martí amb els tres pensadors musulmans tot allunyant-se del prejudici vulgar dels seus coetanis. Certs prejudicis que atribuïen als musulmans la grollera creença en un paradís libidinós (Asín, 217).

5. Conclusió

Llull tenia ben clar que aquest llibre serviria per demostrar la idea d'un únic credo, el cristià. És per aquest motiu que el gentil de l'obra llença contínuament pulles als tres savis perquè no hi hagi cap malentès. També s'ha vist que Llull va articular en boca del sarraí

²⁷ L'autor s'hi refereix com a *naturals*: “Home que es dedica a les ciències naturals o a la filosofia (per oposició a teòleg).” DCVB, s.v. *natural*, II, 2.

²⁸ De fet, tal com evidencia Alonso (346), les religions representen el més-enllà de dues maneres, corporal i espiritual: “De consiguiente, las imágenes de cosas espirituales son de menor eficacia, según parece, para mover los corazones del vulgo a las cosas divinas, y el vulgo con esas imágenes parece tener menos deseo del paraíso y menos miedo del infierno que cuando oyen símiles de cosas corpóreas. Por eso parece que para conmover al pueblo los símiles de cosas corpóreas son más a propósito que los tomados de cosas espirituales.” És el motiu pel qual les religions fan ús de paràboles i exemples per poder arribar fàcilment a tothom. En el *Llibre de meravelles* (I cap. 12, l. 165-174) Llull també hi feu esment: “en lo temps de les profetes se convenia que per creença hom convertís les gents, cor leugerament creyen; e en lo temps de Christ e dels apostols se convenien, cor les gents no eren molt fundats en escriptures e per açó amaven miracles, qui son demostracions de coses visibles corporalment. Ara som esdevençuts en temps que els gents amen rahons necessaries, cor son fundats en grans sciencies de filosofia e de theologia.”

²⁹ A més, Ibn 'Arabī va idear en *Les il·luminacions mequins (al-futūḥāt al-makkiyya)* dos paradisos: un de sensible, on gaudiran els esperits animals i racionals, i un d'ideal, on només accediran els esperits racionals.

un discurs que beu directament de fonts islàmiques: l'Alcorà i la Sunna. Cosa que s'evidencia si unim tot això amb els monestirs construïts per a l'estudi de la llengua àrab i la religió musulmana. Dit d'una altra manera, si es comparen els discursos fets pel sarraí lul·lià amb els hadits que hem citat al llarg del treball es pot demostrar que aquests discursos no venen del no-res. Encara que el concepte dels correlatius no va ser invenció d'ell, era una idea present i explotada per part d'alguns intel·lectuals jueus, cristians i musulmans. Ara bé, els cristians en van fer ús –des d'un punt de vista orientalista– segurament perquè era una explicació que fàcilment es podia enllaçar amb la Santíssima Trinitat. Per contra, tal vegada per la mateixa raó els autors musulmans l'abandonaren (Urvoy 1989a, 165).

Tot i que hi ha més obres de Ramon Llull que tractin la temàtica musulmana, el *Llibre del gentil* és la primera cronològicament que parla àmpliament i concreta sobre l'islam. A més, resulta interessant veure una comparació activa entre les tres religions mitjançant quatre veus (sense comptar la dona d'Intel·ligència): el jueu, el cristià, el musulmà i el gentil. D'altra banda, pel que fa a la part estudiada, s'ha emfasitzat sobre l'element escatològic, que respon a la gran pregunta que s'ha fet la humanitat al llarg dels segles: què ocorrerà quan acabi tot? L'escatologia ocupa gairebé tota la intervenció del sarraí i fa que el llibre actuï com una mena de manual divulgatiu sobre quin tipus de salvació aporta l'islam. Cavil·lacions força importants perquè, encara que no sabem quan ens arribarà la mort, el que és cert és que ho farà. Tal com s'entreveu en el Cohèlet, hi ha un Déu creador, les obres del qual són inaccessibles per a l'ésser humà, i tot passarà pel seu sedàs en jutjar-nos. Una manera de veure la mort com una experiència sense cap amnistia possible i per això s'han d'escollir correctament les cartes de la baralla.

Hem de veure també un Ramon Llull humil i conscient que la tasca no seria gens fàcil. Cosa que recorda a Moisès quan es lamentava de no saber fer arribar el missatge de Déu al poble d'Israel per no conèixer prou de llengua (Ex 4,10; XXVI:12-13). De fet, el final abrupte de l'obra (en què no es coneix quina religió haurà escollit el gentil) junt amb la neutralitat que el gentil ho expressa en els parlaments donen joc al que s'ha dit de la maièutica en la introducció. Malgrat que més endavant (Llull *Meravelles*, VIII cap. 79, l. 52-61) tornava a fer referència de manera indirecta a la discussió entre el gentil i els tres savis i admetia que la religió cristiana és la superior. De tota manera, tal vegada Llull volia que féssim una lectura del *Llibre del gentil* i deduírem que el gentil arriba a una conclusió però vol que nosaltres fem el viatge de l'aprenent que sap perquè escolta i para atenció a totes les idees —hi cregui o no. Com es diu al final de l'obra (Llull *Gentil*, Epíleg, l. 315-318), l'obra està feta per a il·luminar les ments torbades perquè després arribin a una conclusió per ells mateixos. Encara que, com hem dit a l'inici, els destinataris del *Llibre del gentil* no eren els savis musulmans a què s'intueix que va adreçat, ni les ments torbades que necessiten una lectura assossegada per saber quina religió és la correcta.

Esperem que l'esforç invertit en la realització d'aquest estudi serveixi per fer veure el paral·lelisme que rau entre les bases de l'art lul·liana i el seu coneixement de l'islam. Tant les citacions dels hadits com les dels textos bíblics i alcorànics s'han seleccionat per palesar l'estreta relació de què serà testimoni el lector. Així mateix, també pot servir per fer-ne estudis posteriors i poder aclarir més encara l'empremta de la religió mahometana en la producció de l'autor. Encara que els interessos de Ramon Llull fossin únicament partidistes per posar el cristianisme en les cimeres de les religions, pensament propi de les circumstàncies, no es pot negar la influència que tingué en ell la religió veïna. De la mateixa manera que és difícil negar la influència andalusina a la península Ibèrica.

Obres citades

- Alonso, Manuel. *Teología de Averroes*. Madrid / Granada: Fundación Cajasol, 1947.
- Asín Palacios, Miguel. *La escatología musulmana en la Divina Comedia*. Madrid: Hiperión, 1984.
- Bahige Mulla, Mohammed. *El Corán. Interpretación al español actual*. Barcelona: Fundación Bahige Mulla Huech, 2017.
- Bramon, Dolors. *L'islam avui*. Barcelona: Fragmenta, 2016.
- El Corán*, trad. esp. Juan Vernet, Barcelona: Austral, 2017.
- Cruz Hernández, Miguel. *Historia de la Filosofía Española, Filosofía Hispano-Musulmana, I*. Madrid: Asociación para el Progreso de las ciencias, 1957.
- . *El pensamiento de Ramon Llull*. València: Fundación Juan March/Castalia, 1977.
- DCVB = Antoni M. Alcover i Francesc de B. Moll, *Diccionari català-valencià-balear*, 10 vols., Palma de Mallorca: Moll, 1930-1962.
- Epalza, Míkel. “Traduccions catalanes de l'Alcorà.” En Edició de Josep Giralt *Joies escrites. Els fons bibliogràfics àrabs de Catalunya. Ýawāhir maktūba. Maýmū 'āt al-mašādir wa-l-marāyī ' al-' arabīya fī Qaṭalūniya*. Barcelona: Institut Català de la Mediterrània / Lunweg / Generalitat, 2002. 101-113.
- . *L'Alcorà*. Barcelona: Proa, 2016.
- Garcias Palou, Sebastián. *Ramon Llull y el islam*. Palma de Mallorca: Edició de l'autor, 1981.
- Guijarro, Santiago i Salvador, Miguel dir. *La Biblia*. Boadilla del Monte: La Casa de la Biblia, 2011.
- Llinarès, Armand. *Ramon Llull*. Barcelona: Edicions 62, 1987.
- Llull, Ramon. *Poesies*. Ramon d'Alòs-Moner (ed.). Barcelona: Barcino, 1928 [1a ed. 1925].
- . *Vida coetània*. Gabriel Ensenyat (ed.). Muro: Ensiola, 2004.
- . *Doctrina pueril*. Joan Santanach (ed.). Palma: Patronat Ramon Llull, 2005.
- . *Llibre de contemplació*. J. E. Rubio (ed.). Barcelona: Barcino, 2009.
- . *Vida del mestre Ramon*. Antoni Bonner (ed.). Barcelona: Barcino, 2013.
- . *Llibre de meravelles*. Lola Badia (dir.). Palma de Mallorca: Patronat Ramon Llull, 2014. 1 vol.
- . *Llibre del gentil e dels tres savis*. Antoni Bonner (ed.). Palma de Mallorca: Patronat Ramon Llull, 2015.
- Maíllo, Felipe. *Vocabulario básico de la Historia del Islam*. Madrid: Akal, 1987.
- Montgomery Watt, William. *Historia de la España Islámica*. Madrid: Alianza, 2016.
- Pacheco, Juan Antonio. *Ibn Arabi. El Maestro Sublime*. Còrdova: Almuzara, 2019.
- Pareja, Félix. *La religiosidad musulmana*. Madrid: BAC, 1975.
- Peers, Allison. *Ramon Llull: A biography*. Londres: Society for Promoting Christian Knowledge, 1929.
- Rubio, Josep E. *Les bases del pensament de Ramon Llull*. Barcelona / València: PAM / IFV, 1997.
- Rubió i Balaguer, Jordi. “La Lògica del Gazzali, posada en rims per en Ramon Llull”. *Anuari MCMXIII-XIV*. Barcelona: Institut d'Estudis Catalans, 1915. I vol. 311-354.
- Ruiz Simon, Josep M. *L'art de Ramon Llull i la teoria escolàstica de la ciència*. Barcelona: Quaderns Crema, 1999.
- Urvoy, Dominique. *Penser l'Islam. Les présupposés islamiques de l'«Art» de Llull*, París: Vrin (Col. Études musulmanes. XIII), 1980.

- . “Les musulmans pouvaient-ils comprendre l’argumentation lullienne ?” *Estudi General. El debat intercultural als segles XIII i XIV. Actes de les I Jornades de Filosofia Catalana Medieval* n. 9 (1989a): 159-170.
- . “Vues musulmans sur la personnalité de Ramon Llull.” *Stvdia Lullistica. Miscellanea in Honorem Sebastiani Garcias Palou* (1989b): 115-118.
- . “L’idee de *christianos arabicus*” *Al-Qanṭara* XV/2 (1994): 497-507.
- Vernet, Juan. *Mahoma*. Madrid: Espasa-Calpe, 1987.
- . *Los orígenes del islam*. Barcelona: Acantilado, 2018.