

Javier Vazquez

INTRODUCCIÓN

PARA la mayoría de los musulmanes El Corán es el libro que contiene la palabra eterna e increada de Dios y, en consecuencia, única norma de conducta en esta vida, que les ha de llevar, al morir, a la eterna. Dios hizo descender esta revelación a un árabe, de la tribu de coraix, Mahoma, quien la recibió primero en una visión de conjunto y luego en detalle y por entregas (años 612-632 d.C.) mediante la recitación que del mismo le hacía Gabriel. En el texto coránico no queda explícito que éste sea un ángel o que éstos tengan que ser agentes de la revelación (16,2). Y, por otra parte, aquél sólo aparece citado en 2, 91/97-92/98.

La tradición (sunna, azuna) afirma, mayoritariamente, que el protagonista humano de la revelación del islam, Mahoma (Muhammad), vino al mundo en La Meca (571), se casó con una viuda rica, Jadicha, quien tenía veinte años más que él, y sólo a los cuarenta años (c. 612) recibió la primera visita de Gabriel. A partir de ese momento, y hasta su muerte (632), toda su vida¹ estuvo dedicada a predicar la buena nueva. También es mayoritaria la opinión de que Mahoma era analfabeto (ummi) y en esta tradición pía se quiere ver una de las pruebas de la veracidad de la nueva revelación de este último Mensajero de Dios o Profeta. El primer calificativo es aquel con que se le designa en las partes más antiguas de El Corán (reveladas mientras vivía en La Meca) y el segundo en las más recientes, recibidas en Medina (622-632).

1. Puede verse una biografía detallada del mismo en las páginas IX-XLVIII de nuestra segunda traducción de *El Corán* (Barcelona, Planeta, 1963¹; 1973²). Cuando en esta introducción indicamos dos fechas juntas, separadas por una barra (/) la primera indica el año de la hégira y la segunda el de la era cristiana. Si sólo señalamos una fecha, se refiere a esta última.

La palabra Corán, según Qutada y Abu Ubayda, deriva de la raíz árabe *q r n* que significa «reunir», es decir, es el libro que contiene reunida toda la revelación divina. Para otros autores procede del siríaco *qeryana*, palabra que significa salmodeo, lectura en voz alta, predicación. Por extensión ha pasado a designar el libro que contiene la predicación mahometana.

Este libro es designado también con nombres de uso menos frecuente, como son *furqan* (21, 49/48), «distinción entre el bien y el mal»; *hudà*, «camino recto», etc.

La fijación del texto coránico ha sido obra de una elaboración secular, dadas las imperfecciones de la escritura árabe en la época de la predicación de Mahoma. El sistema gráfico empleado en la Arabia de aquel entonces, si bien era suficiente para la notación de textos de uso corriente, preferentemente comerciales, falto como estaba de vocales, signos auxiliares y puntos diacríticos, carecía de los elementos necesarios para fijar ne varietur obras de carácter altamente literario, en las cuales aparecían reflejados muchas veces los más finos valores del espíritu. Por ello, tanto los poetas como el mismo Mahoma, aunque supiera escribir (cf. 7, 156/157), confiaron lo esencial de su obra a los memoriones (*hafiz*, plural *hufuz*, en el caso del Corán; *rawi*, plural *ruwat*, en el caso de la poesía), que, salvo desfallecimientos de la retentiva (2, 100/106; 16, 103/101), eran capaces de reproducir fielmente el texto declamado por el autor.

Porque, en definitiva, el alfabeto (*alifato*) usado por los árabes del siglo VI, derivado del arameo, era sólo capaz de dar un ductus consonántico, muy incompleto, de la palabra que quería expresar, dado que grafías de forma idéntica servían para indicar letras muy dispares. Así, por ejemplo, en posición inicial un mismo signo representaba la *b*, *t*, *n*, y. Aún hoy en día dichas letras sólo se distinguen por la adición de puntos diacríticos, cuyo olvido, mala colocación o forma, tan malos ratos hacen pasar a los estudiantes de paleografía árabe.

El texto coránico, pues, estuvo sujeto en sus inicios a dos fijaciones independientes: la escrita —en que algún

discípulo celoso y letrado a la vez recogía la revelación— y la oral. La tradición nos ha conservado los nombres de los principales escribas de Mahoma: Muad b. Chabal, Ubayy b. Kab y Zayd b. Tabit parecen haber sido los principales y los más fieles al texto dictado, puesto que una tradición de origen popular incita a pensar que algún escriba de poca talla o de mala fe se permitió correcciones de estilo que fueron rechazadas por la comunidad. En cuanto el Profeta recibía una revelación, en especial durante el período mediní, llamaba a sus secretarios, quienes la escribían en pedazos de cuero, omoplatos de camellos y otros objetos entonces empleados como material de escritorio. Sin embargo, esta notación del texto revelado no fue completa en tiempos del Profeta, pues nos consta, como veremos en seguida, que muchos pasajes coránicos quedaban confiados a la pura retentiva de los memoriones, sin que ninguno de éstos, por su parte, llegara a saberlo por entero (2, 100/106; 24, 2). Además, muchos de ellos discrepaban entre sí en cuanto al modo de recitar determinados versículos, con lo cual se introducía una cierta fluctuación de matiz que la tradición se empeña, sin base suficiente, en hacernos creer que el mismo Profeta admitía.

En cuanto a la disposición de las revelaciones dentro del conjunto cabe admitir que el mismo Mahoma lo alteró mediante incrustaciones de unos textos en otros. Una tradición que remonta a Ibn Abbás dice:

«Cuando el Profeta recibía alguna revelación mandaba llamar a uno de sus escribas y decía:

«—Colocad estas aleyas en la azora en la que se menciona esto y esto.»

Esas alteraciones que dislocan el orden cronológico del textus receptus no fueron tan importantes como algunos orientalistas, con Bell a su cabeza, suponen.

La última tradición muestra bien a las claras que el Profeta intentaba ordenar la revelación. Ese orden nunca era definitivo, ya que siempre podía recibir —y tener necesidad de colocar en el lugar oportuno— nuevas disposiciones divinas. Muchas veces los escribas, deseosos

de conservar toda la revelación, no borraban la primera redacción sino que escribían la última en el dorso de la misma hoja o materia escriptoria en que se encontraba aquélla y de ahí las redacciones paralelas que se encuentran de modo casi consecutivo en nuestro texto. Ejemplo típico: el de la fornicación (24, 2-9 y 24, 10-17/18). Por este motivo es por lo que no se atrevió a fijar en vida un texto ne varietur del Corán (75, 17).

El problema se planteó de muy otra manera a la muerte de Mahoma: la seguridad de que Dios no volvería a comunicar con su comunidad (33, 40) obligó a establecer un texto que conservase la totalidad de la revelación, muy amenazada en su integridad por la sangría que causaba en las filas de los memoriones la constante lucha en los campos de batalla.

Umar, preocupado por este hecho, después del combate de Aqraba contra el falso profeta Musaylima (año 11/633), llamó la atención del califa Abu Bakr sobre el problema. Este, viendo la gravedad del asunto, ordenó a un mediní de veinte años, escriba que había sido del Profeta y a la vez memorión, Zayd b. Tabit, que preparase una edición íntegra del Corán. Zayd empezó su trabajo reuniendo todos los textos escritos que pudo hallar, los copió en hojas (suhuf) o pergamino y recopiló aquellas otras que sólo conocían algunos memoriones (9, 129/128-130/129). El texto así establecido pasó a ser propiedad particular del califa Abu Bakr y posteriormente lo heredaron Umar y su hija Hafsa.

Ahora bien: el hecho de que el ejemplar así reunido fuera propiedad particular del califa y no de la comunidad de los fieles, indica bien a las claras que todos tenían el derecho de constituir sus propias recensiones, sin que por ello dejaran de ser canónicas. Algunos de estos ejemplares sobrevivieron, completos o en parte, cuando menos hasta fines del siglo IV/X, y tal vez el palimpsesto Lewis-Mingana sea su único espécimen.

Las recensiones coetáneas a las de Zayd b. Tabit de que tenemos noticia son las de: 1) Salim b. Maqil; 2)

Abd Allah b. Abbas (m. c. 68/687); 3) la de Ubayy b. Kab; 4) la de Ibn Masud (m. c. 30/650) que fue la que más discrepó de la edición canónica de Utmán, presentaba mayor número de lecturas siíes y contenía dos azoras que faltan en el corpus actual: las tituladas «Renegamos» y «La Carrera», que también figuraban en la de Ubayy;² 5) la de Uqba b. Amir (m. 60/678); 6) la de Miqdad b. Amr (m. 33/653); 7) la de Abu Musa al-Asari (m. c. 52/672); 8) la de Ali b. Abi Talib.

En la mayoría de estos corpus las azoras estaban dispuestas en orden decreciente de longitud y debían existir bastantes variantes de lectura, una de las cuales, llegada hasta hoy en día, nos puede servir de botón de muestra (103, 1-3).

Naturalmente, estas variantes y la muerte ininterrumpida de los memoriones hacía que el poder constituido deseara llegar al establecimiento de un texto único que evitase discusiones y estuviera al abrigo de las vicisitudes del destino.

Una tradición nos cuenta cómo el emir Hudayfa, antes de partir para la campaña de Armenia (30/650) le dijo al califa Utmán:

—Ayuda a la comunidad antes de que los fieles discrepen sobre el Libro de modo parecido a como lo hacen judíos y cristianos.

Utmán pidió entonces a Hafsa la primera edición del Corán, realizada por Zayd b. Tabit, y nombró una comisión compuesta por éste y Abd Allah b. al-Zubayr, Said b. al-As y Abd al-Rahmán b. al-Harit. El califa decidió que en caso de discrepancia sobre la articulación de una palabra, debía prevalecer el dialecto de La Meca, por ser éste aquel en que había sido revelado el Corán.

El que, excepto Zayd b. Tabit, los restantes miembros de la comisión fueran coraixies, muestra ya el interés del califa de dignificar a La Meca frente a Medina y de defender el dialecto de aquélla frente al de

2. Puede verse nuestra traducción en la página LIV de la versión que hicimos en 1963.

otras ciudades que tenían corpus redactados por personas más vinculadas a ellas (los sirios preferían el texto de Ibn Masud; los de Basora, el de Ubayy, etc.).

La medida era sumamente política desde el momento que se tomaba como texto base el de Hafsa, respaldado por toda la autoridad de los dos primeros califas, ya entonces aureolados de gloria por su espíritu de equidad y sus grandes triunfos militares. Además, la comisión (sobre el número de cuyos miembros fluctúan las tradiciones de dos a doce) hizo todo lo posible para hacer olvidar que, de hecho, era una emanación del clan coraixi: llena de escrúpulos, corrigió e incrementó el texto inicial con mucho cuidado y una paciencia digna de loa, y no vaciló en desplazarse y tomar nota de todas las adiciones y enmiendas propuestas, que eran contrastadas con el mayor celo. Al término de su labor se devolvió a Hafsa el original y, según la tradición —muy sospechosa en este extremo—, Utmán hizo destruir todos los textos escritos sobre material de ocasión (omoplatos, etc.), pero los corpus privados siguieron subsistiendo, con o en contra de la voluntad del califa.

De este texto original mandó sacar copias (cuatro o siete, según las tradiciones), las distribuyó por las principales capitales de su imperio y procuró extirpar de raíz —con poco éxito— las protestas de quienes, por motivos de prestigio —Ibn Masud estaba indignado— o políticos —Alí, cuya posición en este asunto no está clara— se mostraban reacios a admitirla. Sin embargo nadie —ni el mismo Alí— pudo hacer, en la época, una acusación seria en cuanto a la totalidad e integridad del texto utmaniano.

Son algunos orientalistas quienes por una u otra razón consideran sospechosa esta tradición y, así, Burton cree que la redacción de Utmán es una simple edición del texto ya preparado en vida por el propio Mahoma, y Fisher considera que la mayoría de las pretendidas variantes preutmanianas fueron invento de filólogos deseosos de justificar algunas de sus teorías.

La expansión del Islam y la incorporación en masa de conversos no árabes obligó a intentar una mejora del sistema gráfico de la Vulgata utmaní, para cuya recta inteligencia era siempre necesario recurrir a un memorión (lector) capaz de suplir con su retentiva las vocales, las desinencias y demás elementos que el ductus no fijaba. La política paciente de los primeros omeyas consistió en ir eliminando, sin coacción, los corpus privados —así el de Hafsa, a la muerte de ésta, que había servido de base a la Vulgata— e introduciendo la notación de las vocales con el fin de evitar que los lectores, consciente o inconscientemente, desvirtuaran el texto consonántico mediante alteraciones vocálicas.

Esta política de convivencia se trocó en violenta cuando, bajo el califato de Abd al-Malik, se vio que algunos lectores —vg. Anas b. Malik (m. c. 91/709)— tomaban parte en los levantamientos antidinásticos y que, con mala fe, inventaban variantes de bulto.

Impulsada por al-Hachchach (m. 87/705) se inició una represión destinada a destruir los corpus privados, en especial aquellos que pertenecían a las familias de manuscritos de Ubayy, Alí, Ibn Masud y Abu Musa al-Asarí, y a constreñir a los lectores a recitar la Vulgata con las consonantes y las vocales que establecía el poder legalmente constituido. Por ello es precisamente ahora cuando empiezan a imitarse procedimientos judíos y cristianos destinados a salvaguardar un texto sagrado. Algunas tradiciones —más o menos seguras— nos presentan a al-Hachchach mandando contar las letras (de 323 671 a 338 606, según las escuelas) y las palabras (de 77 671 a 79 934) del Corán, a semejanza de lo que hacían los escribas judíos del tiempo de Jesús con la Biblia. En otras aparece corrigiendo personalmente once pasajes coránicos corrompidos.

Bien por su impulso, bien por la tendencia natural de la época, los musulmanes sustituyeron la escritura defectiva por la plena (i. e. notación por medio de matrices lectionis de las vocales largas a, i, u) y la etimológica (t, y, b por la fonética t̤āba), aunque, inconsecuen-

tes consigo mismo, en ciertos casos respetaron la grafía arcaica y escribieron wt para notar una vocal o (sallot, zakot, etc.) e introdujeron (siglo III/IX) puntos diacríticos para distinguir las consonantes de una misma forma.

La paleografía permite seguir algunos de estos avances de la ortografía coránica, ya que los ejemplares más antiguos que poseemos remontan a esa época. El estilo de letra más arcaico parece ser el utilizado en los coranes hichazíes (de La Meca o Medina); la letra está inclinada hacia la derecha, es bastante redondilla y carece de puntos diacríticos; la ortografía de q(a)l(a) por qal (a) parece confirmar su datación. Posteriormente [en ellos siempre se encuentra qal (a)] y poco a poco el estilo cúfico va suplantando al hichazí y terminará por imponerse para la escritura del Corán o de los monumentos epigráficos, mientras que para uso solemne se empleará letra de un tipo muy distinto y mucho más cursivo. Dicho estilo se caracteriza por su forma angulosa, con rasgos verticales o ligeramente inclinados hacia la izquierda y, en un primer estadio, también sin puntos diacríticos, que se impondrán sin encontrar resistencia y aparecerán ya regularmente en los ejemplares del siglo III/IX.

Esos coranes son testigos de los primeros intentos de notación de las vocales breves sólo cuando éstas indicaban el caso y coinciden con los detalles conservados por escoliastas como al-Askarí (m. 382/992). Las vocales se marcaban con un punto: la a, encima de la letra; la i, debajo, y la u, en el centro o a la izquierda.

La nunación (sonidos an, in, un) se indicaba mediante dos puntos superpuestos en la misma posición que a, i, u, y para evitar la confusión de estas vocales con el ductus consonántico, se las escribía con tinta de distinto color (rojo, amarillo, verde...).

La reforma —que poco a poco fue extendiéndose— tuvo adversarios, fue objeto de una enconada oposición, y no faltaron las posiciones eclécticas que, como la del imam Malik, autorizaba su empleo en los coranes de uso privado, pero no en los de ritual canónico.

Esta posición perduró varios siglos, pero poco a poco y gracias a los esfuerzos de Abu Bakr b. Muchahid (m. 324/936) y sobre todo del andalusí Abu Amr al-Danī (m. 444/1053) se llegó a un consenso que aún dura sobre las variantes, notación de vocales y signos auxiliares de la lectura.

Estos aparecieron en último término: la tradición atribuye la invención del tasdid y del hamza a Jalil (m. 170/786), pero su desarrollo debe ser bastante posterior. También tardíamente, en los blancos que separaban una azora de otra, se introdujeron los títulos de éstas (siglo III/IX) y la división del texto en partes que inicialmente englobaban varias de las actuales aleyas (4, 5, 7, 10..., según los casos).

Estas innovaciones hicieron imposible pretender alterar como en el siglo I/VII la recitación del texto revelado leyendo «según el sentido» o el recto entender de cada cual (73, 6).

Quedaban pendientes numerosos problemas de detalle, ya que jamás, en lengua alguna, la palabra escrita ha notado todos los fonemas de la hablada, y el árabe no era excepción. Ya Sibawayhi (m. 796) hacía notar en su Kitab que si bien la grafía árabe representa veintinueve fonemas, la lengua hablada era mucho más rica y poseía, amén de los cacofónicos, seis sonidos que se utilizaban en la lectura del Corán y de las poesías.

Por consiguiente, para la recitación (lectura) correcta del texto revelado con toda su gama de vocales (e, o) y consonantes no representadas por la grafía, no quedaba más remedio que recurrir a averiguar cuáles eran las utilizadas en la época del Profeta, autorizadas por éste y conservadas por los primeros memoriones (hufaz; si eran capaces de recitarlo en voz alta, qurra). Estos, muy pocos inicialmente, habían formado discípulos y así, de generación en generación, se habían transmitido las lecturas primitivas. Su enseñanza se transformó en un modus vivendi para los maestros, quienes, desde el momento en que percibieron un beneficio económico, tuvieron a veces intereses materiales y posiciones políticas que podían no estar concordes con la

piedad y el rigor moral de sus antecesores y, por ello, algunos se negaron a colaborar en la fijación de la Vulgata e incrementaron el número de variantes hasta el infinito.

La comunidad islámica se enfrentó con el problema en los siglos VIII-IX, recurriendo al análisis de las cadenas (isnad) de transmisores; analizando sobre cuáles se hacía el consensus (ijtiyar) de los doctores y viendo que, a la postre, la lectura en cuestión no introdujera una variante susceptible de alterar el texto fijado por Utmán. Por tanto, los autores de corpus heterodoxos podían estar en la base del sistema, siempre y cuando las lecturas por ellos transmitidas no chocasen con el ductus de la Vulgata.

El fundador de una de las sistematizaciones canónicas, Nafi, nos dice: «He estudiado con setenta maestros de la generación siguiente a la del Profeta. He aceptado las lecturas sobre las cuales estaban de acuerdo dos de ellos. He rechazado (wa-ma sadda fih) aquellas en que uno discrepaba. Así he compuesto esta lectura.»

Dado el sistema empleado aparecieron discrepancias entre los distintos autores y, por consiguiente, las lecturas fueron clasificadas, según su grado de autenticidad, en indiscutibles (mutawafira), seguras (sahiha) y excepcionales o sospechosas (sadda). Así se formaron siete sistemas canónicos de leer el Corán: el de Nafi (m. 169/785), que predomina en el Magrib, y los de Ibn Katir (m. 120/737), Abu Amr b. al-Ala (m. c. 154/770), Ibn Amir (m. 118/736), Asim (m. 127/744, en cuya lectura, según su transmisor Hafs, está basada la Vulgata cairota), Hamza (m. 156/772) y al-Kisai (m. 189/804).

Observación curiosa: la mayoría de los fundadores de las lecturas fueron de origen no árabe —tal vez porque este problema inquietaba más a los bilingües—, y lo mismo ocurre con los principales tratadistas del tema, que son, especialmente, andalusíes: al-Dani (m. 1053) e Ibn Fierro (m. 1193). En ellos se ve que las siete lecturas pueden reunirse en dos grandes grupos, entre los cuales las diferencias son notables: 1) El de Abu Amr b. al-Ala (Basora), Nafi (Medina) e Ibn Katir

(La Meca); y el de 2) los cufíes Asim, Hamza y al-Kisai.

Complemento necesario de la ciencia de la lectura es la de la recitación (ilm al-tachwid), que enseña a salmodiar correctamente el Corán. Sus leyes son complejas y no es cuestión de detenerse aquí en ellas. Sea dicho de paso que puede ser de tres clases: lenta (tartil), rápida (hadr) y media (tadwir).

En la época en que las «lecturas» son codificadas por los andalusíes, el texto coránico sufre su última transformación: la letra cúfica pasa a ser sustituida por la cursiva, ya provista de todos los aditamentos con que hoy la conocemos.

El textus receptus, cuya formación acabamos de describir, fue objeto de una oposición encarnizada por parte de determinadas sectas: los mutazilíes llegaron a creer que, junto a las palabras divinas, se habían introducido otras muy humanas: las de Mahoma atacando a sus enemigos personales. Incluso una secta jarichí opinaba que la azora 12 (José) no pertenecía al Corán, pues se trataba de una simple historia de amor.

Sin embargo, fueron los siíes quienes con más saña acusaron a Utmán de haber alterado el texto revelado suprimiendo en su recensión todos los fragmentos (vg. 42, 22/23) —e incluso una azora— que hacían referencia a Alí y a sus derechos a ocupar el puesto político-religioso que había quedado vacante a la muerte de Mahoma.³ Estas críticas nos parecen injustificadas.

Más interesantes que estas observaciones de los heterodoxos son las noticias, recogidas por la tradición, sobre doce pasajes que no llegaron a integrarse en la Vulgata, o las de los orientalistas acerca de desplazamientos de versículos —en este aspecto es importante la traducción de Bell—, glosas interpretativas o políticas incorporadas por los primeros memoriones y crítica del sistema del consensus (ijtiyar) utilizado por los fundadores de escuelas de lectura.

3. Puede verse el texto traducido en nuestra versión de 1963, pp. LXIV-LXVII.

El texto coránico conoció una amplia difusión en el mundo occidental desde la aparición de la imprenta: en 1530 tuvo lugar la primera edición, destruida por mandato eclesiástico, seguida por las de Hinckelmann y Marracci. La de Flügel (Leipzig, 1834) es la mejor de las realizadas por los arabistas.

La primera edición que tiene interés para los musulmanes es la de Mulay Usman (San Petersburgo, 1787), pronto seguida de otras, muchas de ellas litografiadas. La más importante hoy en día es la aparecida en El Cairo (1342/1923) por iniciativa del rey de Egipto, Fuad I, designada, normalmente, con el nombre de *Vulgata*, basada en la lectura de Hafs, discípulo de Asim. También se emplea con frecuencia en el Norte de África la variante de Wars, discípulo de Nafi.

Sin embargo no se ha intentado realizar una edición crítica del texto, a pesar de lo mucho que ha avanzado la erudición occidental, en especial la alemana, en este sentido. El día en que podamos disponer de ella habremos progresado notablemente en el conocimiento histórico de la lengua árabe en la época del Profeta, pero estaremos exactamente en el mismo sitio que hoy en cuanto al conocimiento de la jurisprudencia y teología islámicas, basadas casi íntegramente en el *textus receptus* tal y como hoy se nos presenta en la *Vulgata*.

El texto así constituido (en árabe *Kitab, Quran, Mushaf*) conoce dos tipos de divisiones:

1) Las litúrgicas —especialmente en uso durante el mes de ramadán— llamadas *chuz* (parte), cuya introducción se atribuye a al-Hachchach, hasta un total de treinta; cada una de ellas está partida en dos —*hizb*—, o sea sesenta en total. Estos *hizb* de introducción tardía, posterior al siglo V/XI, indicaban los fragmentos que el fiel debe recitar como ejercicio piadoso. Ambas divisiones figuran en la *Vulgata* que, a diferencia de la edición de Flügel, presenta un ductus arcaizante: el hamza se escribe sin soporte, abundan las formas ortográ-

ficas irregulares relegadas hoy al olvido y presenta indicaciones para la correcta lectura del texto, entre las cuales la más interesante, desde nuestro punto de vista, es la de las pausas. Las principales notaciones de éstas —supralineales siempre— son: *mim*, pausa forzosa; *la*, imposible; *chim*, potestativa, etc.

2) Más interés, desde el punto de vista histórico, tiene la división en *azoras* (*sura*; cf. nota a la *azora* 1) cuyo origen data probablemente de la recensión de Abu Bakr o, a más tardar, de la de Utmán. En el *textus receptus* son 114 y están colocadas en orden aproximado de longitud decreciente, tal y como estuvieron en los corpus de Ubayy y de Ibn Masud. Algunos tradicioneros, en estos puntos como en tantos otros, intentaron justificar esta ordenación haciéndola creer revelada por Dios a Mahoma (*tartib tawqifi*). Sin embargo, otros se opusieron sosteniendo que el único orden intangible era el de los versículos (*aleyas*) dentro de cada *azora*. Nöldeke y Schwally contaron las páginas, líneas y versículos que en la edición de Flügel ocupaba cada *azora* y observaron las ligeras inconsecuencias que, en esta norma de orden decreciente, se encuentran. Este sistema de clasificación tiene el inconveniente de presentarnos en primer lugar los textos tardíos, conforme reconocen musulmanes y orientalistas, cualesquiera que puedan ser sus discrepancias.

Para los musulmanes las contradicciones internas del texto, reconocidas por el mismo Mahoma (2, 100/106) les llevaron a fijar una cronología que fuera concorde con los datos recibidos por la tradición y les sirviera para determinar qué prescripciones habían sido derogadas (2, 59/62) por otras posteriores (3, 79/85), dando así origen a una copiosa literatura que recibió el nombre de *ilm al-nasij wa-l-mansuj* (ciencia del abrogante y del abrogado), en la cual se distinguieron Ibn Salama (m. 410/1019) y el andalusí Ibn Hazm (m. 456/1054). Los resultados obtenidos por estos eruditos, basándose en la tradición, si bien dignos de estima, no pueden considerarse en modo alguno definitivos —sus discrepancias ya muestran que ellos tampoco lo creyeron— y si sim-

plemente como una primera aproximación para establecer la lista de las azoras reveladas en *La Meca (mequíes)*, en *Medina (mediníes)* y el desplazamiento de algún que otro versículo de un contexto original. Ahora bien, el empleo de la tradición da a veces resultados sorprendentes, pues según sean unos u otros los transmisores, la afirmación originaria es distinta. Vg.: Ibn Abbas resulta decir, según una cadena de tradicioneros, que la azora 11 es mediní; según otra, en cambio, sostiene que es mequí (?!). Lo mismo ocurre cuando se intenta establecer cuáles fueron el primer y último fragmento revelado.

Los orientalistas afrontaron el problema a mediados del siglo pasado. Los infructuosos intentos de W. Muir y A. Spenger fueron coronados por G. Weil al conseguir establecer los criterios a utilizar para la correcta datación de las azoras. Estos son tres: alusiones del Corán a acontecimientos conocidos, contenido del texto y estilo de las revelaciones. Así distribuyó las azoras en tres períodos mequíes y uno mediní, y su clasificación, con ligeros retoques, ha sido seguida en lo sucesivo por los más conspicuos orientalistas: Nöldeke-Schwally, Rodwell, Dérenbourg, Grimme, Hirschfeld, Bausani, Blachère y sobre todo Bell, quien ha intentado desentrañar, a veces hipercríticamente, la posición correcta de las aleyas dentro de la azora correspondiente.

Sin embargo, a pesar de los esfuerzos de la tradición y de la crítica occidental, nos encontramos aún muy lejos de poder establecer, con seguridad, el orden cronológico de la revelación de las azoras.

En general, la revelación descendió en grandes bloques, el de las azoras, y son éstas las que se tienen en cuenta para intentar la ordenación cronológica del Corán. Ahora bien: en algunos casos —especialmente en el período mediní— nos consta que el contenido de una revelación quedaba encerrado a veces en unos cuantos versículos y, por consiguiente, la azora estaba integrada por el conjunto de varias series de revelaciones no coetáneas en el tiempo; es más, incluso en algún caso separadas entre sí por otras azoras (96, 1-5, 6-19; 74, 1-7,

8-55/56). La identificación de cada uno de estos elementos es compleja. El tratado de Hirschfeld sumamente meritorio, es discutible. Mucho mayor interés presenta el de R. Blachère, que hemos seguido en nuestro trabajo.

Cada azora está dividida en versículos llamados aya, plural ayat (castellano, aleya). Esta voz, de ascendencia hebrea (ot) tenía en la época de Mahoma un sentido sumamente vago, pues tanto significaba señal, milagro o prodigio, como versículo. Por esta razón más vale traducirla siempre por aleya.

Esta división no es uniforme y varía según la escuela de lectura seguida: 6236 o 6239 para los kufíes; 6204 para los basríes; 6226 o 6225 para los sirios; 6219 para los mequíes y 6211 o 6214-6217 para los mediníes. Estas diferencias, así como la distinta división de los versículos, obligan a manejar concordancias coránicas adecuadas al texto que se utiliza.

Las mejores son las de Flügel (Leipzig, 1.^a edición, 1842), Fayd Allah (El Cairo, 1346/1927) y Fuad Abd al-Baqi (El Cairo, 1364/1945).

Las azoras toman el título de una palabra o episodio sacado de sus aleyas y a veces una misma azora es conocida por más de un nombre.

Tras el título acostumbran a venir una serie de indicaciones generales: lugar de la revelación, número de versículos, versículos desplazados y título de la azora revelada inmediatamente antes. El valor que se puede dar a esta indicación es bien escaso.

Se discute si el texto revelado empieza con la locución llamada basmala: «En el nombre de Dios, el Clemente, el Misericordioso», como creen la mayoría de los musulmanes, que sólo falta en el incipit de la azora 9, porque ésta, inicialmente, debió de ser la continuación de la 8. Algunas tradiciones nos refieren que Umar recitaba unidas —sin pronunciar la basmala antes de la segunda— las azoras 105-106 y las 113-114, lo cual llevaría a pensar que en su origen debían formar una unidad. Esta fórmula figura dos veces en el texto mismo del Corán (11, 43/41 [incompleta] y 27, 30) lo cual

[azora 9]

permite suponer que era de uso corriente en vida del Profeta. Pero es imposible saber si él fue quien encabezó las azoras con dicha fórmula, que recuerda el besem Yahwé de la Biblia. En rigor, los lectores de *Medina*, *Basora* y *Damasco* no la contaban como versículo, y los de *Cufa* y *La Meca*, sí.

Al principio de algunas azoras aparecen unas letras llamadas fawatih (las iniciales) o al-huruf al-muqatta (las letras cortadas) que forman catorce combinaciones distintas y se encuentran repartidas a lo largo de los incipit de 29 azoras, siendo la 68 la última en que aparecen.

Estas siglas constituyen a veces un versículo y en un caso (azora 42), dos. En la lectura se articulan con el nombre de cada letra en árabe (alif, lam, mim, etc.) y en el momento de designar las distintas series se alude a ellas con un denominativo adecuado: así las tawasin son las azoras que se inician con el grupo ta y sin; las hawamin, con el grupo ha y mim, etc.

Los exégetas musulmanes se enfrentaron con ellas de dos modos distintos: desde aquellos que veían la expresión de un misterio celado por Dios a los humanos —algo así como el logogrifo en que Galileo anunció el descubrimiento del aspecto irregular de Saturno, y Huygens el del anillo, pero en este caso un Galileo divino— o bien unas siglas en cuya interpretación discrepaban.

Los exégetas del segundo grupo han intentado interpretar tales siglas en torno a un nombre divino. Así alif, lam, ra, ha, mim o nun, serían la sigla del nombre de al-Rahman; qaf abreviaría la palabra Qurán o el monte Qaf, etc. Otros prefirieron creer que el valor numérico de esas letras indicaban el número de años que duraría el islam o bien pretenden (Alí Nasuh al-Tahir) que indica el número de aleyas que contiene la azora que encabezan.

Las interpretaciones de los orientistas discurren por otros caminos: Nöldeke pensó —y Hirschfeld y Buhl le siguieron— que se trataba de la letra inicial o final del nombre de aquellos compañeros del Profeta que ya, en vida de éste, constituyeron su propio corpus. Esto pare-

ce poco probable, pues en la época de la recopilación utmaniana, fresca aún la tradición, se hubiera sabido y las fawatih hubieran sido omitidas del textus receptus. Además, no se ve la necesidad de que otros recopiladores particulares como Alí, Ubayy e Ibn Masud las conservaran en sus colecciones.

Loth, en cambio, recurriendo a la tradición musulmana y buscando su origen en la tradición hebrea, creyó encontrarse en presencia de determinados apelativos divinos. Sin embargo, no todas las siglas son reducibles a éstos, vg.: kaf, ha, ayn, ya, sin. Bellamy sostiene que siempre son abreviaciones de la basmala.

Tal vez la interpretación más próxima a la verdad sea la de A. T. Welch quien cree que esas letras «han influido en la disposición final de El Corán y están en estrecha relación con las fórmulas liminares del Libro. Grupos de azoras que contienen las mismas letras, pero de longitud muy distinta, se han puesto unas junto a otras, aunque esto rompa el principio de la ordenación de las azoras según su longitud. Por tanto, puede pensarse que inicialmente había colecciones independientes de azoras precedidas por las mismas letras y que los redactores de El Corán no quisieron separar».

Más arriesgadas aún son las hipótesis de Bauer, que ve en ellas una sigla mnemotécnica sobre el tema desarrollado por el texto que sigue (cf. ta, sin, mim, 26, 1) y de Zaki Mubarak, quien, siguiendo a Blanchot, opina que puede tratarse de notaciones musicales, parecidas a las que figuran en algunas canciones de gesta o en determinados salmos.

La mayoría de los musulmanes cree que el Corán es la palabra de Dios, eterna e increada, y por esta razón afirman que constituye la esencia del árabe clásico o modélico (12, 2; 13, 37; 20, 112/113; 26, 195; 41, 2/3; 44, 58; 41, 44), sustancialmente idéntico al de las poesías preislámicas. A pesar de ello no les ha pasado inadvertido el mismo problema que a principios del siglo actual planteó la crítica cerrada de Vollers, esto es, el de saber

si la lengua del Corán y la de la poesía preislámica son iguales o distintas y se han unido para dar origen al árabe clásico o literal.

En realidad —y Blachère lo subraya suficientemente—, la lengua de la revelación fue la de la koiné poética a la cual se adaptó la predicación de Mahoma. El origen coraixí de éste sólo se descubre muy de tarde en tarde con algún que otro giro específicamente dialectal.

Acerca de esta literalización del Corán nos ha dejado un texto importante el filólogo al-Farra en el cual demuestra admitir que la **infiltración del lenguaje beduíno en La Meca**; que la introducción de neologismos procedentes del hebreo, abisinio, arameo, griego, latín, etc., se habían realizado con anterioridad a la revelación, con lo cual ese dialecto ideal de coraix pasaba a ser el elemento apropiado para ésta, y base de los futuros libros de los filólogos y exégetas, que bastante trabajo tendrían para explicar las formas aberrantes de origen coraixí debidas a lapsus linguae del propio Profeta, pues es difícil para todo bilingüe escribir en una de sus dos lenguas sin que transpire la influencia de la otra. Esas dos formas aberrantes consisten, sustancialmente, en asimilaciones, disimilaciones y anacolutos.

El estilo elocuente y único del Corán encierra una fuerza indiscutible; su autor lo percibió y varias veces (10, 38/37-39/38; 17, 90/88) desafía a sus enemigos a que reciten —de propia cosecha— un fragmento cualquiera, por pequeño que sea, comparable a una sola aleya. Para los musulmanes esto constituye el mayor de los milagros e Ibn Jaldún, en sus Prolegómenos, nos dice que «la elegancia del estilo inimitable del Corán es tan grande que ninguna inteligencia puede apreciarlo debidamente».

Al análisis lógico de esta inimitabilidad se han consagrado numerosas obras, de las cuales la principal es el tratado de al-Baqillani (m. 402/1013). Ramon Llull se hizo eco de ello al escribir en Los cent noms de Déu: «Com los sarrayns entenen provar lur lley ésser dona-

da per Déu, però ço car l'Alcorà és tan bell dictat que no'l podria fer null hom semblant d'ell, segons que ells dien...»

Sin embargo, hay algunos autores musulmanes que discrepan. Así, Ibn al-Rawandí (m. c. 910), al-Mutanabbí (m. 965), al-Hallach (m. 922) y al-Maarri (m. 1057), entre otros. Se dice de este último que escribió un Corán y a quienes le señalaban sus defectos les contestaba:

—Dejad que lo lean durante cuatro siglos en los pulpitos de las mezquitas y después decidme si hace efecto.

De la misma opinión ha sido el gran arabista Nöldeke, y otros orientistas.

En cambio, Bausani —y creemos que anda en lo cierto— hace notar que «en cualquier caso, una recitación produce en el oyente oriental, e incluso europeo, un efecto notable: la literatura árabe está repleta de anécdotas, para nosotros incomprensibles o grotescas, de personas que murieron de emoción al oír recitar de modo perfecto pasajes del libro de Dios; y el mismo Corán refiere (39, 24/23)... la impresión que causa su lectura. Cuando lectores excelentes lo declaman delante de grandes masas, las pausas son subrayadas por un público conmovido con exclamaciones de ¡Señor mío! ¡Dios!». Por lo demás, el efecto de la palabra ha sido siempre notable en la sociedad árabe; no se olvide que, según los orientistas, la etimología de sayyid, el jefe de tribu beduina, significa «elocuente, orador».

La inimitabilidad nace del uso de las figuras de dicción —metáfora y paranomasia principalmente—, del ritmo, de la rima y de un vocabulario rico y escogido. En este aspecto hay palabras de uso corriente que faltan, bien por simples cuestiones de estilo, bien por el deseo de modificar las prácticas culturales de la Arabia preislámica. En cambio, figuran vocablos poco usados en el árabe clásico.

Las rimas representan muchas veces, sobre todo en el período mequí, un verdadero esfuerzo, ya que nunca se da, en textos homogéneos, la repetición de idéntica voz en dos versículos consecutivos. Por ejemplo, los veintidós primeros versículos de la azora 53 presentan

una rima única en wa. Pero poco a poco va perdiendo vitalidad y aparecen rimas imperfectas de lam con ra (33, 60-73) y mim con nun (cf. azora 31; 34...), al tiempo el versículo se alarga y el ritmo se pierde.

A continuación damos las principales características estilísticas de los distintos periodos de la revelación según Nöldeke-Schwally. Estos periodos pueden dividirse en una época mequí y en otra mediní.

El primer periodo mequí (612-615?) acostumbra a dividirse en dos subperiodos: el primero con las veintidós azoras iniciales (344 versículos), y el segundo, con las veintiséis siguientes (849 versículos). Representa el 9 % del texto revelado.

El ritmo y la rima son claros. Así, en 53, 1-3 la rima es muy sensible:

Wa-l-nachmi ida hawà
ma dalla sahibu-kum wa-ma gawà
wa-ma yantiqu anⁱ-l-hawà

y el ritmo queda asegurado por la caída final idéntica en estos tres versículos:

u u - u -

En 85, 2-4 el ritmo machaca sólidamente sobre las sílabas largas de voces del mismo esquema morfológico:

Wa-l-yawmi-l-mawudⁱ
Wa-sahidin wa-mashudⁱⁿ
Qutla ashabu-l-ujdudⁱ

Lo mismo o parecido podría decirse de otros muchos pasajes como 96, 1-8; 94, etc.

El estilo es elíptico, ardiente, imprecatorio o deprecatorio y con frecuencia se recurre a clisés que pueden resultar monótonos.

Hacia el fin de este grupo empiezan las réplicas a sus contrarios y aparecen numerosos elementos escatológicos: los premios y castigos de la otra vida son una realidad, ya que el Dios creador ¿no ha de poder resucitar a los muertos? El, que es todopoderoso, ¿no ha castigado a las generaciones anteriores que no quisieron escuchar a sus enviados? Y así, si en las azoras del primer subperiodo faltan las alusiones a enviados y profetas (a excepción de 91, 11-15), en el segundo éstas irrumpen como argumento: la palabra rasul (enviado), referida a Mahoma, es usada dos veces; otras dos se le alude con el nombre de amonestador (mundir) y una sola vez se refiere a otros profetas.

Sus amonestaciones empiezan con fórmulas típicas, como «¡Oh, hombres!» e «¡Hijos de Israel!», apelativos ambos que se mantendrán a lo largo de todos los periodos mequíes. La expresión «¿Qué te puede informar?» es de esta época. Son característicos también una serie de textos cortos en forma de credo (1; 109; 112; 113; 114).

En el segundo periodo mequí (21 azoras, 1 898 versículos, 23 % del texto) aún se hacen verdaderos tour de force con la rima, como en la azora 54, compuesta de cincuenta versículos con asonancia única en ra, al tiempo que el versículo se estira, vg.: 20, 2/3-5/6.

El fondo empieza a sobreponerse a la forma: el dogma de la unidad divina, acompañado de ataques a los falsos dioses, pasa a ser un tema esencial. Ese Dios único, inmenso (18, 109), es designado ahora como el Clemente (al-Rahmán) o bien con apelativos dobles que designan determinados atributos. Así: el Omnisciente, el Sabio o el Poderoso, el Misericordioso (cf. 26, 8/9, 68, 122, 140, 159, 191) o el Oyente, el Omnisciente (26, 220).

Típico es también el clisé quienes creen y hacen obras pías, destinado a tener un brillante porvenir. Las alusiones escatológicas disminuyen y, en cambio, Mahoma se presenta a sí mismo como un amonestador que anuncia la llegada de la Hora (8 citas), como un enviado (2) de Dios (2) destinado a seguir la suerte de sus antecede-

sores (40 citas), que también fracasaron ante sus conciudadanos, ante los ad, los tamud, etc.

Algunas azoras de este periodo presentan la forma de una homilía, cuyo tema doctrinal o monitorio es escindido en dos por la inserción —probablemente posterior— de un relato acerca de la suerte que espera a los incrédulos (cf. 26, 31, etc.).

El tercer periodo mequí (21 azoras, 1656 versículos, 33 % del texto) ve perder la importancia al ritmo y la rima; la aleya se desarrolla ya según unos moldes mucho más prosaicos, de frases múltiples en que el lector marca las pausas propias de la recitación. De cuando en cuando surge algún que otro versículo de gran belleza literaria (vg. 11, 46/44) o un artificio estilístico, como la aliteración (29, 40/41):

ka-matali-l-ankabuti-ttajadat baytan wa-inna awhana-l-buyuti la-baytu-l-ankabuti.

Pero, en general, la belleza no la da el conjunto sino algún elemento suelto. Tal vez sean excepción a esta regla las homilías tripartitas 46 y 6, reveladas ya en esta forma y, por consiguiente, sin retoques posteriores.

La temática sigue las líneas dominantes del periodo anterior: el epíteto doble característico es el Indulgente, el Misericordioso, al mismo tiempo que aparecen sinónimos de la voz Corán, como son al-Furqán (distinción), al-Balag (la comunicación) o determinados clisés como en una gran duda. En cambio, el Clemente, como equivalente de Dios, desaparece ya para lo sucesivo en beneficio de Allah. Las menciones de la vida de ultratumba disminuyen aún más, si cabe, respecto del periodo inmediato anterior.

Las menciones de Mahoma como enviado de Dios son raras (4 veces: enviado, enviado de Dios, y dos veces profeta); como amonestador se cita 11 veces. Aparecen ahora, en cambio, dos nuevos profetas: José y Suayb.

En las azoras mequíes, por ser las más poéticas, es donde cabe buscar, si es que existen, huellas de versificación. H. Müller creyó encontrarlas en las azoras 7, 11,

15, 19, 28, 36, 44, 51, 54, 69, 75, 80, 82, 90, 92 y, muy especialmente, en las número 26 y 56.

Esta teoría, recogida por R. Geyer, no ha podido ser corroborada y Nöldeke, Schwally, Montet y Blachère la han rechazado, ya que los ejemplos aducidos, incluso los de aquellas azoras que presentan un estribillo, como las número 26, 54 y 55, carecen de toda la regularidad necesaria para ser aceptadas como testimonio evidente de estrofismo coránico, al igual como tampoco los salmos pueden considerarse como estrofas.

El estrofismo en la poesía árabe no existió hasta la aparición de la qasida musammata, o la invención por los andalusíes del zéjel y la muwassaha, y, por consiguiente, en el Corán sólo podemos señalar la existencia de una especie de prosa rimada (sach) que se diferencia de las de los adivinos (52, 29; 69, 42) en que, a partir del segundo periodo mequí, el fondo predomina sobre la forma y aun (azoras 53, 1-22 y 54) cuando ésta descuella de por sí alcanza un desarrollo muy por encima de los brevísimos conjuros de los hechiceros llegados hasta nosotros.

El periodo mediní (24 azoras, 1462 versículos, 35 % del texto) presenta un estilo pesado, reiterativo y difuso, con versículos largos y azoras de las mismas características (las 2, 4 y 5 forman la décima parte del libro) que muestran frecuentemente la influencia hebrea en el léxico y el contenido. Sólo de vez en cuando un breve destello alumbra fragmentos sublimes, como por ejemplo el 9, 44-46, que d'Herbelot sólo considera inferior a Génesis 1 o 2, 16/17-20/22.

Las azoras acostumbran a presentar varias ideas en torno de las cuales se van agrupando los versículos que, a su vez, están formados por frases breves, elípticas y secas. La temática recoge todos los elementos de la época mequí y le da a veces un desarrollo insospechado. Así, Abraham pasa a ser considerado el fundador del hanifismo y Dios, tan lejano y alto en las primeras revelaciones, se inmiscuye ya, al modo bíblico, en el quehacer cotidiano de sus fieles, a los cuales presta auxilio en las dificultades.

Todo ello trae por consecuencia la frecuente alusión a personas y hechos coetáneos que los biógrafos del Profeta han tratado de identificar transmitiéndonos bastantes detalles contradictorios, razón por la cual en muchos casos puede ser azaroso guiarse por sus indicaciones. La misma cronología de las azoras —tan importante en este último aspecto— es insegura, pues el sistema empleado para formarlas ha permitido la inclusión de elementos muy distantes en el tiempo, siempre que estuviesen emparentados por el tema.

A guisa de ejemplo, véase lo que ocurre con la azora 23 (segundo período mequí) que recibió la adición de un prólogo (versículos 1-11) medini conforme demuestra el léxico y el tema que probablemente, por contaminación, presenta un ritmo y rima muy sensibles.

A veces este tema es absolutamente nuevo, como ocurre en las azoras, 57, 59, 61, 62 y 64, que recuerdan a los salmos de alabanza (146/105). Blachère se inclina a creer que en el Corán, como en los Salmos, estos himnos formaban una unidad.

El léxico presenta una serie de particularidades: la expresión ¡Oh, hombres! ¡Oh, gentes! viene sustituida por ¡Quienes creen! o ¡Gentes del libro! Los israelitas reciben dos apelativos, según sus relaciones con el Profeta estuvieran más o menos deterioradas: ¡Hijos de Israel! y Quienes practican el judaísmo. Aparecen las fórmulas ¡Dí!, ¡Obedeced a Dios y obedeced a su Enviado!, Cumplid la plegaria y dad la limosna.

En este período la figura de Mahoma pasa a primer plano: tras un período de devoción y otro de repliegue interno, pasa, como Santa Teresa, a la cristalización real de su comunidad. Mientras los otros profetas aparecen mencionados tan sólo doce veces, él sale a relucir en 147 citas. Esta es la contraposición más interesante de este período respecto del mequí.

Evidentemente, un texto tan trascendental como es el del Corán para los musulmanes, ha sido objeto de

múltiples estudios que intentaban analizar y desentrañar el recto sentido que cabía dar a sus palabras. Esta labor exegética tiene características especiales de acuerdo con la ideología de sus autores. Todos ellos procuran basar sus explicaciones y lucubraciones en una serie ininterrumpida de tradicioneros que remonta hasta los contemporáneos y discípulos de Mahoma. Entre éstos el más importante es Abd Allah b. Abbas (m. 687), recogido en buena parte por al-Tabarí.

La razón de montar la exégesis islámica en una cadena de garantes reposa en las siguientes palabras del Profeta: «Cualquiera que hable del Corán utilizando únicamente su razón (bi-raih), a pesar de que acierte, yerra.» Y al-Tabarí precisa: «Yerra porque ha utilizado únicamente su razón. Su trabajo no es el de un hombre seguro de estar en la verdad. Es sólo el de quien conjetura o supone, y cualquiera que trate de la religión según su conjetura dice, frente a Dios, lo que no sabe.»

Por consiguiente, cualquier nueva interpretación hay que sacarla de las tradiciones recibidas y éstas sólo fueron fijadas por escrito tardíamente, siendo durante mucho tiempo —dos o tres siglos— una materia sumamente maleable y como tal trabajada por transmisores de mejor o peor intención que, incluso involuntariamente, pudieron introducir tradiciones no auténticas. Esto, evidentemente, ha pasado en todas las épocas y en todas las religiones.

En rasgos generales, los comentaristas pueden agruparse en cuatro escuelas. Las principales son:

A) Sunnís

1) al-Tabarí (m. 311/923) reúne una gran masa de material tradicional en treinta volúmenes.

2) al-Razí (m. 606/1209) en una elaboración racionalista de los materiales hasta él llegados, intentó conciliar la filosofía con la religión. Su comentario Mafatih al-gayb (Las llaves de lo desconocido) es una refu-

tación, desde el punto de vista de la ortodoxia asari, del comentario de al-Zamajsari.

3) al-Baydawí (m. 685/1286) en su comentario siguió, en gran parte, al de al-Zamajsari, intentando depurarlo —no siempre con éxito— de sus elementos mutazilíes.

4) Abu Hayyán al-Andalusí (m. 745/1344) representa la tradición exegetica del Occidente islámico y por tanto la andalusí. Su comentario, al-Bahr al-Muhit (El mar Océano) fue publicado en El Cairo (mala edición y pésimos índices), en ocho volúmenes, en 1328/1910, a expensas del sultán de Marruecos, al-Hafiz. Al margen figuran impresos dos pequeños comentarios al texto: a) al-Nahr al-madd, del mismo Abu Hayyán, y al-Durr al-Laquit, de su discípulo al-Qaysí (m. 749/1348). Abu Hayyán tiene el mérito inapreciable de citar sus fuentes y darnos todas las lecturas, incluidas las sospechosas.

5) Chalal al-Din al-Mahallí (m. 864/1459) y su discípulo Chalal al-Din al-Suyutí (m. 911/1505) escribieron un pequeño comentario que se llama Tafsir al-Chalalayn, muy estudiado aún en Oriente. La edición de El Cairo 1360/1941 lleva impresas al margen las glosas —más extensas que el mismo texto— de al-Sawi (m. 1241/1825).

B) Mutazilíes

Los exégetas de esta escuela intentaron, por influencia helénica (Aristóteles), «despojar a Dios de todo elemento de origen humano para hacer de El un ente abstracto y único, dominado por los principios de justicia y bondad. Tarea delicada ya que a cada momento la revelación ofrece expresiones como la mano de Dios, la faz de Dios, que son de un antropomorfismo evidente. Los exégetas mutazilíes proceden de una manera radical: niegan la significación concreta de estos términos y ponen, como principio, que sólo tienen un valor metafórico» (Blachère).

Adoptada esta actitud como base, los mutazilíes no tardaron en solicitar el texto —sin alterar su ductus—

para llegar a interpretaciones que cuadraran con sus ideas. A pesar de todo, a pesar de su proscripción tras la definitiva victoria mutakallim (234/848), eran las más fecundas del Islam, como ahora, a mil años vista, empieza a reconocerse.

6) El filólogo al-Zamajsari (538/1144), autor de un comentario titulado Kassaf an haqaiq al-tanzil, representa, con muchas reservas, esta tendencia.

C) Siíes

Abundan en interpretaciones alegóricas (vg. 24, 35) en una sollicitación morfológico-sintáctica del Corán. Sus principales representantes son:

7) al-Tabarsí (m. c. 548/1153).

8) al-Kummi (s. IV/X).

9) Diya al-Din Ismail b. Hibatallah, representante de los ismailíes.

D) Modernistas

En nuestros días la exégesis ha emprendido nuevos derroteros y ha intentado ponerse en consonancia con los tiempos bien mediante una reelaboración de los antiguos comentarios, tal al-Alusi (1270/1853), bien mediante una reestructuración del concepto que intenta hacer del Corán un libro progresista y suma de todos los conocimientos humanos.

Esta corriente, iniciada por Chamal al-Din al-Afgani y sayj Abduh (m. 1323/1905), dio origen a los comentarios moderados de este último (incompleto; recoge argumentos mutazilíes sin citar la fuente) y al de su discípulo Rasid Ridà (m. 1354/1935), publicado en la revista Al-Manar.

Más exagerados por la forma, el tono y el carácter apologético son los del sirio Kawakibi (m. 1320/1903) y el egipcio Tantawi Chawhari (m. 1359/1940). Este último no vacila en hacer de su obra —venga al caso o no— un verdadero manual de divulgación de la ciencia contemporánea, en el cual entremezcla la teología con la

biología, la física, la geometría, etc. Junto con el dogma de la unidad se trata, por caso, de la ley de Bode, e intenta justificar estas digresiones mediante el análisis del contenido del Corán que, según él, manda a sus fieles el estudio de la naturaleza en 750 versículos, con preferencia al de la jurisprudencia y la teología, que sólo se encuentra aludido en 150.

Frente a estas posiciones extremistas, sayj Amín al-Julí ha intentado adoptar una posición mucho más moderada y paralela, en cierto modo, a la de la exégesis cristiana respecto de los géneros literarios de la Biblia, admitiendo para la coránica puntos de vista parecidos.

La aplicación de estas teorías en la tesis de su discípulo Jalaf Allah a las historias (qisas) transmitidas por el Corán, ocasionó una verdadera querrela religiosa (1947) con intervención, bajo cuerda, del gobierno que, por presión de al-Azhar, impidió la lectura de la tesis, y ésta sólo pudo publicarse como un libro cualquiera en 1951.

El Corán ha sido traducido con el transcurso del tiempo a todas las lenguas del mundo. La primera versión fue la mandada hacer al latín por Pedro el Venerable a Roberto Ketinensis en el transcurso de un viaje a España, alrededor de 1141-1143.

La fidelidad de esta traducción es muy relativa, dado el fin apologético que persigue y los hombres que la realizaron. Fue editada en Basilea, 1.^a ed., 1543; 2.^a ed., 1550.

En cambio, nos es imposible juzgar de la primera traducción realizada a una lengua vulgar, al catalán precisamente, por Pedro IV el del Punyalet (1319-1387), hoy perdida, al igual que de la trilingüe (latín, castellano y árabe) de Juan de Segovia (1400-1458).

Más idea podemos tener de las versiones moriscas que, fragmentariamente, han llegado hasta nosotros y que algún día editaremos. Teóricamente al menos, éstas debieran de ser fieles y casi, casi, ortodoxas, pero los alfaquies siempre han negado la licitud de utilizar

el texto coránico en otra lengua distinta del árabe, aunque fuera para usos puramente píos y sólo en tiempos muy recientes han aceptado admitirlas —no como traducción, sino como comentario— siempre que vayan acompañadas del correspondiente texto árabe. Las primeras traducciones modernas son la muy defectuosa al francés de Du Ryer (París, 1647) y la latina, excelente, de L. Marracci (Padua, 1.^a ed., 1698), que aún hoy puede consultarse con fruto.

Seguir en detalle las múltiples traducciones y retraducciones de El Corán a todas las lenguas del mundo, sería largo y fatigoso e impropio del carácter de esta introducción.

El texto que sigue es idéntico a nuestra segunda traducción de El Corán (la primera vio la luz en 1953) publicada por Editorial Planeta en 1963.

Esta se ha hecho teniendo como base las ediciones de Flügel y la Vulgata cairota, y anotando la doble numeración en versículos en los casos en que esas dos ediciones discrepan.

Se han omitido las indicaciones no canónicas que figuran al principio de cada azora, esto es, el número de versículos de la azora, que puede averiguarse viendo la numeración del último versículo de la misma. Las palabras en cursiva dentro del texto indican que han sido sobreentendidas por el traductor, siguiendo a algún comentarista árabe. En general se ha utilizado con preferencia el comentario del granadino Abu Hayyán. Los subtítulos, frecuentemente siguiendo a Blachère, han sido añadidos por el traductor.

Se han indicado al margen las divisiones litúrgicas chuz y hizb.

En nota al principio de cada azora se dan las principales características de la misma. La indicación de versículos desplazados hay que entenderla de acuerdo con la tradición islámica, reflejada por la Vulgata cai-

rota (1347/1928). Los párrafos que dentro de la traducción están entre corchetes y paréntesis deben considerarse como desplazados, interpolados o añadidos, según la crítica occidental, en especial Blachère.

BIBLIOGRAFIA

- ANDRAE, Tor: *Mahoma: su vida y su religión*, Madrid, 1933, 1966.
 BLACHÈRE: *Introduction au Coran*, París, 1959.
 BUHL: art. «Muhammad» en *Encyclopédie de l'Islam*, 3, 1928, pp. 685-703.
 CAETANI: *Annali dell'Islam*, vols. 1-2, Milán, 1905.
 DEMERGHEM: *Vida de Mahoma* (biografía novelada), Barcelona, 1942.
 NOELDEKE: *Geschichte des Qorans*, Leipzig, 1919; continuada por los trabajos de SCHWALLY, BERGSTRASSER y PRETZL.
 SUYUTI: *Itqán fi ulum al-Qurán* (existen numerosas ediciones en árabe de este libro básico).
 VERNET: *El Corán*, ed. Planeta, Barcelona, 1963, pp. IX-CVII.
 WATT: *Mahoma, Profeta y hombre de estado*, Barcelona, 1967.
 WELCH y PEARSON: art. «Kuran» en *Encyclopédie de l'Islam*, 5, 1981, pp. 401-435.

EL CORÁN

Cambios de Paradigma en el Islam:
 143-7, 184, 188, 189, 190-1,
 194, 203, 208, 217-19, 241, 271,
299, 305, 316, 320, 584