

En el nombre de Dios, el Compasivo, el Misericordioso

Acerca del Qurân

Apuntes sobre la generación de una “cultura” de origen coránico

José Fernando García Cruz

Biblioteca Islámica Ahlul Bait (P)

Título: *Acerca del Qurân: Apuntes sobre la generación de una "cultura" de origen coránico*

Autor: José Fernando García Cruz

Publicación digital: Septiembre de 2003

Edición digital: Biblioteca Islámica Ahlul Bait (P)

www.biab.org
correo@biab.org

Al sheîj Mohsenî, maestro coránico

Del Qurân como referente cultural

Desde el momento primero en que Muḥammad Îbn A‘bd Âl-Lah, Profeta del Islam a la sazón y, por aquel entonces, un huérfano de la ciudad de La Meca, diese a conocer a sus allegados la nueva de una revelación divina; su *mensaje*: el *Qurân*, ha sido objeto de un complejo y rico proceso de seguimiento entusiasta, de denostado ataque, y en todo caso de estudio y reflexión *desde* y sobre su inquietante y singular contenido.

Nosotros pretendemos ofrecer, desde esta idea del Qurân como expresión de una religiosidad genuina fruto de la pasión y el estudio de la trasmisión muhammadiana, una hipótesis de reflexión sobre los avatares y la fortuna histórica, intelectual y espiritual de ese libro, eje de una Fe en tanto que texto revelado, así como de su dimensión de documento histórico excepcional, del marco en que se conformó y transmitió a la Humanidad, así como de la *cultura* – en todos sus planos– que ha llegado a generarse en torno a sus indicaciones, mandatos y sentencias.

En definitiva, queremos apuntar una línea de exposición, sobre qué forma se pudieron establecer las bases intelectuales y referenciales –al menos en sus líneas generales–, por medio de las cuales el mundo intelectual de los seguidores de este Libro se ha visto alterado esencial y sustancialmente desde el año 611 de la Era cristiana, en que se estima que se inició un proceso religioso, filosófico, social y político que aún no ha visto su conclusión. Proceso que ha tenido lugar, siempre en torno a la presencia especial del texto del Qurân en la vida de una porción importantísima de la Humanidad.

Para cualquier creyente musulmán ese Libro es la fibra que une el cielo y la tierra¹, esto es: en sus palabras radica, evidente y a la vez velado, el carácter trascendente de su función como Revelación. A partir de ese desde que hemos destacado, los pensadores musulmanes de todo tipo y calado han iniciado cada reflexión y elaboración intelectual con una lógica, que es deudora incuestionable del orden mental y nocional que sobre la revelación muhammadiana se estableciera por los difusores del texto. Nosotros, pues, asumiremos el sentido de ese itinerario, a fin de ajustar nuestra observación lo más posible a la tradición “coranista” que ha llevado a que se genere un rico y complejo campo intelectual, espiritual y discursivo, en suma en torno al texto y el complejo sentido comprendido del singular libro que es el Qurân.



El propio Qurân en su contexto se define de diversas formas, todas ellas expresiones que conceptualmente acaban por converger. La palabra “libro” –*kitâb*– aparece en torno a una cincuentena de ocasiones como concepto plena e integralmente delimitado, con el sentido de “escrito”, de texto cerrado, de mensaje compuesto y deliberado, cargado de intención emisora. El ejemplo más claro de esto lo encontramos en la segunda aleya de la Sura Âl-Baqarah (n.º. 2 / La Vaca) que dice: **«He aquí el Libro, sobre el que no cabe reserva alguna, y que es la guía para los que tienen certeza (en la fe unitaria y en esa propia revelación)²»**; por supuesto las referencias en este mismo sentido se repiten a lo largo de todo³ el tenor textual de la obra, sin que el sentido de mensaje completo se despinte, y, por supuesto siempre comprendiendo que la expresión “escrito” se refiere al Qurân mismo, en tanto que escritura trascendente, con el uso que entre cristianos y judíos se concedía ya en la época del profeta del Islam a ese término “libro”; como se deduce, por ejemplo, de la aleya 81 de la Sura Âl I‘mrâm (La Familia de Joaquín) que dice: **«Habrâ de llegaros un enviado que si os confirma lo que tenéis de la Escritura y del Conocimiento, habréis de creer en él y auxiliarle»**. De igual forma es recurrente que aparezca la

Acerca del Qurân

expresión “libro de Dios” o “según la escritura de Dios”, ejemplo de lo cual lo tenemos en la aleya última de la Sura Ânfâl, entre varias otras similares, que refuerzan el sentido que apuntamos, de texto continuador de la tradición religiosa *hanîf* o unitaria, de raíz abrahámica.

También, el texto coránico suele acompañar esa expresión, *kitâb*, con epítetos y calificaciones, algunas genéricas y otras atributivas, aunque todas ellas parecen destinadas, según el criterio más extendido, no tanto a ensalzar el valor del documento como Revelación, lo cual ha de ser evidente para el creyente, cuando a destacar para el lector comprometido junto con la obra, su carácter de mensaje referencial, puesto que esos epítetos se concentran en destacar la veracidad y rotundidad del texto, y consecuentemente su valor como remisión para el posterior desarrollo de todo un universo intelectual, social y cultural, el cual se ha generado en paralelo a su valor religioso más evidente. Así pues, éstos son epítetos que acompañan la mera descripción del documento histórico dejado a su *Comunidad –ûmma–* por el Profeta Muḥammad, de manera que como tales dirigen y concentran la atención del lector, y en definitiva nos indican, con anterioridad a cualquier otra consideración, lo que en la lingüística árabe se conoce como *tâkîd* o énfasis captor de la atención, mecanismo de la elocuencia idiomática primordial generado por el discurso para reforzar el mensaje, aún en su plano más formal, sobre el mero texto oído.

Por todo ello, ha de buscarse en la propia lengua árabe el sentido lingüístico y semántico de la expresión “*kitâb*” para hallar su valía documental, lo cual ha de hacerse siempre en relación con las menciones coránicas de la misma.

Consecuentemente con lo anterior, hemos de indicar que la expresión lingüística más amplia del sentido de ese *kitâb*, en árabe clásico, es la de un *infinitivo –maṣḍar–*; entendiendo que éste en ese idioma tiene una significación de base conceptual para establecer usos semánticos y lingüísticos posteriores; ya que si se conju-

ga, o si se añaden partículas o letras que alteren su grafía y sentido gramatical, se incorporan con ello a ese mismo basamento matices de aplicación, que no han de distanciarse de esa base previa, la cual no desaparece, sino que acaba por ser precisada y enriquecida por esos matices buscados.

Así pues, y valga esto como ejemplo referencial de lo que estamos apuntando, la “escritura”, en tanto en cuanto que infinitivo del árabe, es la base semántica del sentido “mensaje”, que en castellano ha de ser, inevitablemente, un sustantivo, para marcar un concepto genérico. En él duerme, según la expresión clásica de los gramáticos tradicionales⁴, un *cierto sentido de sujeto paciente de la acción descrita* (sic), esto es: hay en todo ello un componente de complementariedad directa con la acción formal o verbal, un *îsm maf'ûl* o *sustantivo paciente*; así pues la palabra *kitâb*, es igualmente “escritura” como “escrito”, lo que le confiere un carácter pasivo, de acción llevada a efecto, que delata, inevitablemente un *autor necesario*; lo que lleva a la idea semántica de un mensaje enviado, pendiente de recepción, planteamiento que descarta la hipótesis de que *kitâb* sea un mero mensaje o documento de autoría e intención imprecisa. En ella el autor elidido es tan importante, por necesario, como la acción enunciada y, por supuesto, así lo acaba siendo su resultado mismo.

Todo este planteamiento, en palabras de los exegetas más referidos⁵, no guarda otra intención que reconocer que las expresiones “escritura” o “escrito”, asumen la existencia de un mensaje que más allá del mero texto, y de forma plenamente coherente con él, es emitido deliberadamente a la búsqueda de un oyente, que se espera atento; en definitiva, que se presenta como una expresión que anuncia la intencionalidad más pura en el proceso emisor: *decir algo, dirigido alguien, entendiendo que ese algo encierra información*, descartando que no sea importante para el emisor la atención, ya que ésta será esencial para el buen fin del proceso comunicador, por lo que –llegado el momento– se habrá de hacer mención expresa al mecanismo de captación de esa relevante atención.

Acerca del Qurân

La cuestión de delimitar el concepto de *Escrito*, tiene una significación singular en el contexto de las metodologías desarrolladas en el mundo musulmán en torno a los estudios coránicos, por cuanto permite dilucidar a los teólogos en qué medida se puede sostener –a la luz de la Revelación– si el Libro es algo que se generó con la Revelación misma, esto es, que se conformó a medida que el Profeta lo iba anunciando, o si por el contrario era una entidad previa a ese proceso concreto. Para el teólogo, y a partir de sus reflexiones y las consecuencias que de ello se derivan para la sociedad creyente y sus lindantes interculturales, determinar la dimensión trascendental del texto coránico, implica ubicar el valor referencial que más tarde habrá de tener la propia expresión textual en la cimentación de una cosmovisión global –pudiera decirse integrAl-en torno a la revelación de Muḥammad. Como para tantas otras cuestiones capitales, el lector perseverante del Qurân ha de buscar en el interior de éste para encontrar la fórmula, doctrinalmente coherente con la integralidad argumentadora, que en el medio intelectual islámico se concede al Libro, así en las últimas aleyas de la emblemática Sura Âl-Burûy se puede leer: **«Por supuesto que es una recitación (un Qurân) glorioso. En una Tabla preservada».**

A'lâmah Tabâtâbâtî indica que el sentido de estas aleyas “no puede ser otro que destacar el carácter divino del recado transmitido por el Profeta desde el primer momento”⁶ –destáquese que se trata de una de las primeras suras dadas a conocer en La Meca, concretamente en el periodo de la profecía muhammadiana, previo a la emigración forzada hacia Medina–. Este autor, destacadísimo comentarista moderno del Libro, apela a la autoridad de algunos clásicos, y apunta que en el “*Tafsîr Qomî*”⁷ se sostiene, con apoyatura de hadices aceptables, que la referencia es a cierto espacio –una tabla, en imagen al sistema de escritura más antiguo, y, por tanto, primordial–, custodiada por Îsrâfil, el ángel –arcángel, en la nomenclatura cristiana– destinado a preservar la Voluntad divina cristalizada en acto, en la cual se contiene el programa divino para las criaturas desde el origen de la instauración existencial, el cual

se concreta por la función activa de Yibrî'l –Gabriel– mediante la trasmisión al Profeta del mensaje revelador; de ahí que el célebre imperativo existencial: *kun* (sea) es el generador de la existencia y, a la vez, se vea concretado por esa Voluntad activa; así sobre la aleya 117 de la Baqarah; también menciona el A'lâmah que en el “*Dâr Al-Manzûr*”⁸, otro reconocido comentario, se menciona un lírico hadiz de Îbn A'bâs, procedente del Profeta mismo que describe la entidad orgánica que es esa tabla, y su contenido, que no es otro que la totalidad del programa existenciador, de manera que en ella se guarda lo concerniente al destino –*maşîr*– de las criaturas.

Hacer proceder, pues, al Libro de este espacio singular, fijación de la Voluntad divina, sitúa al propio texto coránico, a ojos del teólogo que así lo asume, por encima de cualquier otra forma de literatura religiosa, por cuanto en todas las demás religiones se asume que los avatares históricos han afectado, alterando e incluso mermando, lo que en los libros doctrinales pudiera haber de trasmisión divina. Este planteamiento, pues, ha de ser clave para quien se acerque al fenómeno doctrinal y cultural del Qurân, puesto que la asunción de esta condición de escrito divino, lo sitúa, en opinión de los musulmanes, por encima de los avatares del mero compendiado fáctico, lo que lleva a que, frente a una lectura laicista como la que actualmente se impone en las áreas culturales aconfesionales, sea difícil armonizar las tendencias secularistas de la Historia con lo que de quieto y estable, por trascendente se contiene en el texto coránico; el cual, si bien resulta, para sus creyentes, susceptible de interpretación en sus consecuencias, no es considerado alterable para su comprensión genérica; dado que la propia condición de texto transmitido, lo sitúa en el plano de lo “originado” en un espacio exotérico inalterable y elevado de lo divino, original/primordial, y consecuentemente por encima de lo que el individuo puede captar de la existenciación integral, siempre desde el respecto del intelecto y la razón humana.

Por supuesto, aparece en este Libro una extensa serie de denominaciones conceptuales que el texto mismo se concede; todas ellas

Acerca del Qurân

delimitan un aspecto –tanto atributivo, como participativo de esa esencia de revelación trascendente–. Así, se puede encontrar como denominación coránica de la propia revelación, la expresión “nueva” o “novedad” –*hadîz*⁹–, en el sentido de noticia novedosa, informadora de un mensaje que ha de atenderse, siendo esto último lo destacable, pues si la noticia no tuviese relevancia, o ésta fuera relativa, la lengua árabe contiene para aplicarle coloquialmente la expresión: “jabar”, de menor calado semántico.

También aparece la expresión “dicho” “manifiesto”, o “sentencia” –*qûl*¹⁰–, expresión que se relaciona, generalmente, con dos que le acompañan o que están en torno a ella en las citas coránicas: *Âsanah*¹¹ –“buena nueva”–, y *Âmr*¹² –“orden”, “designio”–.

Por otra parte, la expresión semánticamente próxima a estas acepciones, que es: “palabra de Dios” –*kalâm Âl-Lah*¹³–, por su parte, aparece pocas veces pero con una significación rotunda, por el contexto afirmativo de su intención.

Pero, por supuesto, la expresión que más se repite ha de ser la que ha dado el calificativo popular a la revelación muhammadiana: Qurân, con su sentido más amplio y neutro de “recitación”, tal cual aparece en la emblemática aleya 185 de la Sura *Âl-Baqarah* que dice: «*Mes de Ramadán, en el cual se hizo descender el Qurân como dirección para la Humanidad*». Expresión exenta de reservas, aunque cavén algunos matices que perfilan mejor la complejidad de la nomenclatura del árabe revelado; así, se hace proceder etimológicamente de la palabra “*qarâ*¹⁴” –“reunión”, “compendio”–, o “*qur*” –“periodo”, “fase”–, ya que a los estudiosos de la historia primera de la revelación islámica se les hace evidente que desde el primer momento, la expresión “*qurân*” tomó identidad entre los primeros creyentes en la misión profética de Muḥammad, posiblemente por motivos idiomáticos consecuentes con expresiones aprendidas del propio texto¹⁵, y acabó por popularizarle como denominación genérica, que ha trascendido durante más de catorce siglos.

De igual forma, la expresión “*tanzîl*” –revelación– es una for-

ma recurrente para que el Libro explique su procedencia formal, así en la aleya 114 de la Sura *Ân - Na'âm* (Los rebaños) aparece: **«Él es quien ha descendido para vosotros la escritura...»**. Por supuesto que en el árabe el sentido de descenso o *nuzûl*, infinitivo sustantivado, encierra en sí el carácter que en nuestro idioma le concedemos a esa misma palabra, cuando el DRAE¹⁶ detalla que se trata de bajada de algo “*desde una dignidad superior a otra de inferior rango*”; ya que se apela a la idea de que algo se envía desde arriba hacia abajo, conteniendo la representación de una donación del superior en entidad, al que está situado en inferioridad que, no obstante, se enriquece con ello; ese es el matiz tradicional, por ejemplo, del término jurídico “*dado*”, cuando se aplica a cartas constitutivas y pobladoras, fueros, e incluso más modernamente a constituciones.

“Señal” o “indicación” –*âîât*– es, finalmente, la expresión con que se denota en el texto coránico su dimensión directamente referencial: las aleyas, o versículos. Puesto que hace mención al valor de indicativo nocional y conductual que las sentencias y directrices, que en el libro aparecen, han de tener para aquellos que asumen y aceptan su guía. Generalmente aparecerá la expresión *âîât* combinada con algún otro apelativo para la Escritura, de forma que se refuerza el aspecto de “señal” que estamos mencionando. Ejemplo de esto lo podemos encontrar en la aleya 58 de la Sura *Âhl I râm* (La Familia de Joaquín): **«Esto te recitamos de las aleyas (señales) y de la amonestación sabia»**. Esta es expresión que ha terminado por significar directamente y casi exclusivamente aquello que en el Qurân hay de referente vinculante o *huyyat*, esto es, lo que literalmente ha de ser tenido en cuenta en las decisiones legales islámicas o en las tesis doctrinales, que pretendan tomar su Revelación como eje argumental. Es en ese vínculo asociativo que mencionamos en el que puede ser más significativo de la posición doctrinal de la noción de “aleyas” como “señal”; planteamiento que se nos presenta en la aleya undécima de la Sura *Talâq* (El divorcio) cuando se refiere a: **«Un enviado que os recita aleyas preclaras (mubînât) para sacaros de las tinieblas»**; o la asociación al térmi-

Acerca del Qurân

no baînat, que también se relaciona habitualmente con la noción de claridad, de iluminación espiritual o intelectual, tal como aparece en la aleya 101 de la Sura Âl-Îsrâ' (El viaje nocturno) que indica: «**Hicimos donación a Musâ de nueve signos claros (evidentes/manifiestos)...**».

Por supuesto, más allá de los destacados hasta aquí, pueden encontrarse una gran cantidad de términos y expresiones con los que el propio Qurân se califica y atribuye; pero, puesto que son atributos teológicos que la escolástica islámica ha aplicado a los sentidos existenciadores comprensibles de la deidad, los observaremos en ese contexto, y en su momento; ése es el caso de las expresiones: *sadiq* –veraz–, *haqq* –verdad–, *i'lm* –saber, ciencia–, *burhân* –argumento–, y tantas otras que han hecho de la retórica y las ciencias coránicas un espacio de un lirismo y un precisión conceptual sin par en la historia cultural del Hombre.

De la Revelación como proceso constituyente de la identidad religiosa

Aparece en el Qurân¹⁷ mismo: «*No sucede a ningún individuo que Dios le hable, sino mediante inspiración, o con la visión velada, o enviando un mensajero para guiarle con la venia para lo que ÉL quiere (que sea). (Dios) Es elevadísimo, sapientísimo*». Consecuentemente con el sentido y espíritu del libro sagrado, ésta es la forma en que se entiende la revelación coránica y la función profética en el espacio doctrinal e intelectual musulmán. Una intermediación necesaria entre la voluntad trascendente de la deidad y la comprensión humana de su propia y mediata realidad existencial, de ella se deduce la condición y estatuto singular que el texto revelado y su transmisor acabo por tener en la cosmovisión religiosa islámica.

Ha de tenerse presente que la fuente de la revelación, que llega a ser la base de la religiosidad, se concreta en un documento –el Libro– que es manifestación macrocósmica¹⁸, y “que como tal contiene las *ideas* o arquetipos de todas las cosas” (sic). Por ello, significa el Doctor Nars, el término –como más adelante expondremos– que se aplica para *significar* los versos coránicos o *âiat*, representa, también, los acontecimientos que se suceden dentro de las almas de los seres humanos, a la vez que los fenómenos naturales en el mundo material¹⁹. Siendo esa “religiosidad”, expresión de ambos ámbitos, lo que interesa al observador estudioso del fenómeno antropológico, histórico o social que es la islamidad.

La revelación muhammadiana, así comprendida, en su concreción primera: la literalidad del texto del Libro, se presenta como un

medio expresivo que viene a ser el soporte preciso del mensaje, por lo cual se impone en primer lugar establecer qué podemos entender qué nos dice formalmente, para más tarde determinar qué pretende indicar más allá de la mera literalidad formal, de manera que sólo en último término se aborda la cuestión esotérica de su intención espiritual, en definitiva del proyecto trascendentalista que intuimos tras todo ello. En ese itinerario aprehensivo, aquí esbozado esquemáticamente, y en especial en su periferia intelectual, se produce un complejo y riquísimo proceso de recreación, estudio, exégesis, análisis epistemológico, e incluso de sublimación académica del documento histórico mediato que también llega ser ese Qurán transmitido como expresión de la divina Voluntad para su creación. El legitimismo revelado, por supuesto no se pone en duda en el ámbito coranista, y no se hace esto sólo por convicción religiosa, sino por coherencia historicista; como se comentará insistentemente la constante presencia del texto concreto revelado en la Historia del Islam, frente a los vacíos documentales judeo-cristianos, consolida la noción de revelación auténtica, que soportará el posterior debate dogmático²⁰.

Ha de tener en cuenta el lector que en la aleya propuesta por nuestra cita, la reflexión en torno a los canales de comunicación entre el ser humano y su Creador, es un reflejo del orden cósmico, representación que se deduce del propio sistema coránico. Hay en ello un espacio íntimo y privado –la expresión que la aleya utiliza es “*bashar*”, esto es, “individuo”, en su sentido más particularizado y libre de connotaciones contextuales–; y por contraste, hay otro ámbito, el tercero propuesto, que es netamente social y extensivo, pues hace referencia a un enviado –*rasûlân*– que sea remitido de manera genérica y englobante de la generalidad de los individuos, dado que la expresión “sea enviado” habría de ser la traducción literal y rigurosa más purista, ya el verbo en cuestión aparece en subjuntivo, lo que denota, según la lógica lingüística árabe un sentido neto de imprecisión en el destino de la acción verbal expuesta, dado que, entendemos, si se refiriese al individuo antecedido por el subjuntivo *kâna* –con que se iniciaba la aleya, procedería usar la

Acerca del Qurân

forma verbal indicativa–, empobreciendo la gama de posibilidades comprensoras del texto, lo que contradice todo lo que se ha llegado a saber sobre la complejidad y sofisticación lingüística e idiomática del texto coránico. Por otra parte, entre ambas opciones –la privada y la socializante de la relación hombre/deidad– se menciona, pues, la visión velada –*raââ hiyâbi*– que a nosotros nos interesa para el sustento argumental de nuestra reflexión, pues en ella radica el sentido de transmisión veraz de ese divino propósito, que en los medios musulmanes confesionalistas se ha concedido al texto coránico.

La posibilidad, no obstante, de intuir veladamente la realidad divina, esto es, de deducirla mediante filtros el proyecto trascendente que Dios estableciera para los existenciados, no parece que pueda satisfacer la aspiración intelectual de un creyente que doctrinalmente aspira, e incluso necesita, fijar con un grado aceptable de certeza qué ha de hacer para solucionar satisfactoriamente su trance existencial; lo que en términos weberianos sería: el obtener el bien trascendente de la salvación²¹. Por todo ello se hace inexcusable la ayuda discursiva de un referente anexo, que lo tomamos de una nueva aleya, en la cual acaba por concretarse el itinerario religiosamente coherente –diríamos correcto–, esto es, el más certero para establecer un canal fluido entre la mente y el corazón creyente y la deidad.

Dice, pues, esa aleya complementaria de nuestra primera propuesta, que no es sino su siguiente: ***«De esta forma te hemos inspirado (se refiere a Muhammad) con un espíritu que procede de nuestra propia entidad. No tuviste conocimiento de la Escritura, ni de la Fe; sin embargo hemos hecho de él (el espíritu mencionado) la guía para aquellos que queremos de entre nuestros siervos. En verdad, tú (el Profeta) eres quien encamina (a los hombres) por un sendero directo».***

Nos parece evidente, al igual que lo ha sido para bastante de los exegetas²² del Libro, que la correlación que podemos establecer entre las opciones íntima y social, y la alternativa excepcional de una percepción velada, pretende decantar el itinerario más efec-

tivo de los intelectivamente posibles, para lograr complacer la mencionada propuesta existencial y su solución trascendental, tal como los creyentes la suelen entender, esto es: actuar armónicamente con lo que se conoce de la voluntad divina, y satisfacer un prontuario conductual que lo sintonice positivamente con ese destino trascendente. La alternativa de conectar con la modulación existenciadora divina, según estas aleyas, acaba por despejarse a favor del papel mediador de una escritura revelada y del profeta que la transmite y recrea; ése, precisamente y con toda exactitud, es el papel histórico y la función doctrinal que se ha atribuido desde las denominadas metodologías o disciplinas coránicas –*u‘lûm qunânî*– a la figura muhammadiana y al documento coránico.

Hay que indicar, consecuentemente, que el relato positivo y puntual sobre el inicio anecdótico de la Revelación formalmente comprensible por la palabra y la escritura posterior, actualmente asumido como históricamente real, ha sido conservado por la casi totalidad de los editores clásicos de hadices, lo cual confiere a la tradición islámica un carácter de verosimilitud doctrinal; aspecto éste que acaba por tener como consecuencia intelectual un notable grado de orgullo doctrinal, el cual se produce precisamente a causa esa pervivencia, constatable y conocida documentalmente, de la información histórica sobre la génesis del documento histórico coránico; todo lo cual refuerza hasta un punto difícilmente comprensible fuera del espacio confesional musulmán una muy fuerte convicción sobre la autenticidad de su propio estatuto de religión verídica, por revelada, con las consecuencias que esto habrá de tener a lo largo de la historia doctrinal islámica, y muy especialmente en la actualidad, cuando el contacto conflictivo con el relativismo laicista occidental enfrenta a un Islam teológicamente muy militante con la necesidad de sostener las posiciones religiosas clásicas de todo tipo, en contraste con el orden socio-político y cultural globalizador secularizante y escéptico. Así, tanto en el sunní *Sahîh Âl-Bujârî*²³, como en el duodecimano *Ûsûl Âl-Kâfî* se transmiten, como pocas diferencias narrativas, las anécdotas históricas de cómo

Acerca del Qurân

se comprende, a partir de los testimonios y relatos de los primeros musulmanes, hubo de producirse la concreción profética de Muḥammad, su propia asunción de ese papel histórico, y la actitud primera de la sociedad mecana de su tiempo ante el texto del Qurân que les llegaba como novedad.

Ese relato ya es suficientemente conocido, al menos en sus trazos más generales; lo que nos interesa destacar aquí es la tesis que moderna y más recientemente ha recreado Tabâtabâî²⁴, siguiendo una línea argumental clásica, sobre la diferencia en la figura y personalidad de Muḥammad como enviado *-rasûl-*, frente a su estatuto de transmisor *-nabî-*; puesto que, considera el A‘lâmah, desde el origen de la Creación estaba establecido que el Profeta, al igual que los demás seres unitarios elegidos para una misión similar a la suya, tendría tal condición y frunción existencial, lo que habría de simplemente suceder, en el momento histórico de su mera existenciación terrenal; de forma que el mediador necesario entre Dios y los hombres, habría de formar parte de la columna doctrinal del proyecto divino para con la creación, estableciéndose así dos fases, una previa a la existencia, y consecuentemente superior, y otra concretadora y mediata, las cuales se han de reflejar en los diferentes planos que la misión y el mensaje mismo ha soportar en su relación con la comprensión humana del hecho volitivo divino, si es que éste se pudiera expresar en estos empobrecedores, por mecanicistas, términos.

Con todo ello, la mera función de amonestador, de trasladador de órdenes y sentencias, que a nosotros nos interesa como historiadores culturales del evento coranicista, había de esperar hasta el instante en que la forma expresiva literaria de su Revelación no le llegase al individuo Muḥammad Ibn A‘bd-Âl-Lah, y éste lo transmitiera convenientemente a su generación y en forma de proyección a su posteridad; de ahí que se haya de colocar, en la reflexión histórica, la atención en el relato del cuándo, cómo, y de qué forma Muḥammad se fue, por él mismo e inmediatamente después de su desaparición su entorno doctrinal, transmitiendo lo que recibiera,

aquello que se hacía descender para que él lo trasladara a sus coetáneos: el relato y texto que más tarde, sistematizado y puesto en un orden secuencial un tanto arbitrario, ha sido el Qurân, documento histórico generador de un complejo universo cultural que en este espacio nos importa observar.

Queremos, pues, destacar que el proceso histórico y anecdótico concreto de esa revelación forma parte de algunas de las claves esenciales para comprender bien ciertas peculiaridades del universo cultural generado por ella misma. Por lo que debemos atender, en primer lugar, a la narración puntual e historicista del advenimiento coránico, si deseamos entender por qué los musulmanes tienen las palabras proféticas por expresión literal de la mencionada Voluntad de Dios, con las consecuencias doctrinales e históricas que esta tesis ha supuesto en la conformación quidditativa de la islamidad, y de la relación de ésta con el resto de las religiones y culturas. De forma que, sólo más tarde, estaremos en condiciones de adentrarnos en las consecuencias doctrinales, e incluso espirituales provocadas por la realidad de la trasmisión profética sobre la denominada Ummah o Comunidad islámica, que no es históricamente otra cosa, más allá de los voluntarismos políticos puntuales, que el colectivo humano que ha asumido el relato coránico, y consecuentemente la transmisión muhammadiana, como un referente religioso veraz en su revelación y coherente en su génesis con el origen atribuido.

Se explica en los textos clásicos que se ocupan de la conformación de la revelación como corpus documentario, que la primera comunicación le llegó a Muḥammad por medio del transmisor veraz –*raû îâ sâdiq*– que es la forma doctrinalmente adecuada de referirse a Yibrîl –Gabriel–. Así, A‘lî Îbn Îbrâhîm Âl-Qumî relata²⁵, apoyándose en los hadices conservados, que el Profeta tenía en aquel momento treinta y siete años de edad y en un sueño previo a la audición –literalmente– de las primeras palabras reveladas, vio al ángel que le indicaba lo que acontecería.

Imâm Muḥammad Îbn A‘lî Âl-Bâqir, quinto imam

Acerca del Qurân

duodecimano, sostuvo que *nabî* o transmisor es alguien que en un estado de no-consciencia convencional –la expresión que él usara es “*fi manâmahu*”, que en el árabe empobrecido de hoy en día viene a significar: “en sueño”, pero que en el árabe clásico en que se expresara la idea, haría referencia a un estadio de *somnolencia receptiva*, de trance positivo podríamos afirmar–. Ello es importante en el contexto doctrinal coranista, por cuanto en esa idea de un arrobamiento iniciativo se soporta una importante parte del valor referencial concedido al texto, al estatuto doctrinal y cultural de su letra misma; lo cual supondrá en el desarrollo proyectado en la cultura islámica que las ideas, y en primer término las expresiones y conceptos coránicos han de delimitar la ipsidad antropológica de la islamidad, en su sentido más intemporal y ageográfico.

A modo de ejemplo anticipador de algunos de los aspectos que habremos de abordar podemos observar cómo en el Qurân se anticipan algunas de las nociones claves de la vida islámica, muy concretamente a de la conformación de su identidad político-institucional doctrinal. Así, la expresión de raíz coránica para definir la *autoridad gubernamental musulmana*, si se quiere significar su carácter doctrinalmente legítimo es: “*hukumat*”, vocablo que procede de la raíz *h-k-m*²⁶, la cual aparece con frecuencia en el Libro para hacer referencia al dominio divino, o a lo que a esto concierne; cualquier otra expresión más convencional como “sultanato” o “emirato”, pese a que esta última se deriva de la expresión coránica “*Âmr*”, carecen de la concreta consistencia religiosa de la primera, por cuanto es una expresión de carácter más operativo, frente a la mencionada que enraíza mediatamente con la noción de *saber trascendental* o *hikma*, y que se asienta en el sentido mencionado de *dominio*, de *legitimidad* directa basada en la sapiencia, en el conocimiento profundo y extenso de la cosa. El término *emîr*, siendo próximo en significado convencional a *hakîm*, se encuentra semánticamente limitado por cuando el primer término hace referencia la capacidad de mandar u ordenar, lo cual puede tener muchos y muy diversos basamentos; mientras que el segundo, directamente, evidencia el *señorío* por sí mismo del ente defini-

do sobre el orden que lo contiene y rodea. Así pues, quien pretenda colorear su mando en una sociedad musulmana con un sentido legítimo desde el punto de vista religioso, ha de decir de sí mismo que ejerce un “hukumat”, lo que culturalmente implica que está, automática y autónomamente, proclamando para sí la autoridad correcta para ejercer una determinada potestad sobre el ámbito social que se intermedia. Ello, por supuesto, ya que en el código cultural islámico ese tipo de autoproclamación implica, a su vez, un compromiso programático con la tradición doctrinal y legal que ha conformado la islamidad confesional.

Sin embargo, los gobernantes que, siendo musulmanes, quieran definir su posición institucional sin comprometerse doctrinalmente con la defensa del modelo clásico de Islam integral, habrán de denominar su jefatura como “emirato”, lo que limitará su autoridad a la mera coyuntura política e histórica: un “emir” es un “príncipe”, sin la connotación de *haq* o derecho supra-consensual que se atribuía históricamente a la realeza previa a la islamización muhammadista, la cual en el Islam purista resultó ser una perversión de la Historia de los árabes y sasánidas, además de un producto *civilizante/civilizador*, ajeno al espacio socio-cultural en que se construyó la primera identidad musulmana.

Por otra parte, y siguiendo en nuestro desgranar de los aspectos que construyen un acervo referencial coranista, es importante para la lógica discursiva interna de las denominadas ciencias islámicas o disciplinas coránicas determinar en qué momento de la vida de Muḥammad se produjo cada revelación puntual, puesto que este aspecto es una de las claves para determinar matices del sentido literal del Libro, de su plano comprensible o deducible –esto es, el que se pretende más allá de la mera literalidad–, que permiten acotar ese valor referencial absoluto que se concede a la Escritura en los medios doctrinales islámicos.

¿De qué forma en la comprensión del Libro se guardan algunas de las claves del devenir doctrinal musulmán, de las bases de

Acerca del Qurân

algunas de sus escuelas espirituales y dogmáticas? Por ejemplo –y sirva, asimismo, este argumento como prototipo de algunas de las cuestiones formales sobre la trasmisión del texto coránico y sus circunstancias para ilustrar el sentido de nuestra reflexión sobre la ipsidad humana de lo revelado–, hay un rico e interesante debate sobre el sentido espiritual, o al menos no meramente literal, de la bellísima Sura Âl-Kaûzar, pues los exegetas de la escuela duodecimana, coherentes con sus referencias documentales de apoyo a la interpretación historicista coránica, sostienen que la intención de la sura en cuestión consiste esencialmente en destacar el papel primordial de Fátima, la hija del Profeta, esposa del primer Imam de la escuela, A'î Âbî Tâlîb, y generadora de la saga imamista muhammadiana, frente a la tesis tradicionista o sunní, que limita la comprensión de la mención implícita que esa sura parece contener a la mención casi anecdótica sobre el acoso que los contrarios de la nueva fe, de entre los mecenos coetáneos de Muḥammad, ejercían sobre él, tachándole de ser alguien “carente de descendencia (masculina)” –Âbtar–, con lo que ello implicaba de defecto social y de mácula en aquella patriarcal sociedad preislámica.

La importancia de ubicar el proceso histórico de la revelación de esta sura en concreto, y con ello de establecer el itinerario explicativo que la inteligencia islámica ha seguido para formar la identidad de la legitimidad doctrinal musulmana de base coránica, reside en delimitar la secuencia puntual del cómo llegó al Profeta el bloque de aquellas palabras, aspecto que es sumamente importante en la cultura doctrinal islámica de aquel momento y, consecuentemente, en el acervo religioso del Islam posterior.

Para ello, esos estudiosos de la construcción interpretativa y formal del Qurân se han detenido en los relatos de la época, y han buscado quiénes eran los protagonistas periféricos de la trasmisión del Libro y que papeles sociales desarrollaban de entre ellos aquellos que estaban más próximos a los actores principales del primer momento islámico. Precisamente, ha sido interesante averiguar qué días se vivieron en La Meca, quienes estaban en el círculo proféti-

co y oyeron de primera edición las frases de la aleya, qué ambiente se vivía, y cuáles eran los afanes del momento. A partir de todo ello, la posición clásica tradicionalista, construida esencialmente por la muy docta opinión, ya clásica, de A‘bd Âl-Rahman Su‘ûfî, que es en muy buena medida el eje teórico de la posición sunní, parte de una referencia historiográfica que aportara el propio recopilador de hadices Ânas Îbn Mâlik, quien menciona (j) que él mismo estuvo en la sesión medinesa en la que el Profeta transmitió a su Comunidad de aquel entonces la referida sura; no obstante, se ha encontrado un error documental en ello, pues la aleya ya se conocía en La Meca, antes de la emigración a Medina, de forma que el propio Ânas cuando el Profeta llegó a esta ciudad sólo pudo contar con ocho o nueve años; por lo que la historiografía al encontrar ese fallo en el relato tradicional ha de cuestionar la tesis suyatiana, ya que si hay un defecto historiográfico en la ubicación del lugar de publicación de la sura, dado que no parecen cuadrar las fechas, se ha de devolver el debate favorablemente a la posición de los autores que apoyados en la antigüedad, mecana, de la sura relacionan el sentido de ésta no sólo con la simple anécdota sobre el acoso de la tribu Quraîsh a Muḥammad, sino que, descartando que fuese una mera referencia a la Comunidad islámica tal cual es la tesis tradicionalista, se ha de vincular la paradoja que menciona al “desprovisto de descendencia” de la sura, con la alternativa excepcional, según la escuela ya‘farî, sobre la presencia en el horizonte teológico islámico de una entidad –Âmr Îlâhî– superior y especial; –Âl-kaûzar–, valedora de la descendencia/espiritual profética, que redimiría ensalzándolo el estadio del Mensajero; lo cual habría de hacerse, también excepcionalmente, frente a los detractores de la profecía de Muḥammad, de entre los enemigos doctrinales tanto atemporales como históricos, y de su propia figura individual, que ya en su tiempo –denostándolo en ese plano humano– lo pretendían presentar como un personaje aislado y socialmente débil.

Esa “abundancia” mencionada por la sura no fue simplemente la primera comunidad medinesa, ya que asumiendo que la aleya se reveló en La Meca, y que Mâlik –o sus trasmisores posteriores–

Acerca del Qurân

cometió un lapsus documental, se ha de concluir en que el contexto puntual de esa revelación apunta a que en la mente colectiva de aquel grupo humano había de estar el sostén afectivo y emocional del mensajero profético, que era especialmente importante en aquellos días de acoso y tribulación: su propia hija, y el proyecto que los duodecimanos sostienen había tras esta singular figura, y no solamente, con ser esto importante, una colectividad de piadosos conversos a la nueva fe, que habría de ser un ente social histórico siempre sujeto a los avatares de la Historia, y que en aquel momento era una presunción y una aspiración aún lejana.

De manera que, de todo ello se puede inferir que el mensaje semántico de la sura, si se relaciona con la descendencia fatimí, explica y ayuda a sostener una posición doctrinal interna en el Islam posterior, o lo que es lo mismo, nos ha de aportar una forma de aplicar historiográficamente la explicación duodecimana de la ipsidad de la Revelación como generadora de las formas antropológicas e históricas posteriores de la propia islamidad, con las implicaciones religiosas que los duodecimanos conceden a este aspecto.

En todo lo comentado últimamente hay, según lo entendemos, una proyección del universo conceptual y nocional islámico, que entendemos no es factible sin la explicación de la presencia omnisciente del Libro, de su texto, de la lectura comprensora –aun literalista– de éste, y de las diversas y heterogéneas exégesis establecidas a lo largo de la Historia intelectual y dogmática islámica.

Para iniciar la observación de esa construcción intelectual histórica, tal vez sirva partir de un espacio bien conocido por la historiografía del pensamiento, tal cual es la aportación aristoteliana al espacio intelectual musulmán durante los primeros siglos de la Hégira, ya que esta fue un importante vehículo de la sistematización –o al menos de aquellos aspectos comprensibles para los observadores occidentales– que acabo por ser la versión que se acepta como doctrinalmente coherente sobre cuál es exactamente la intención y el mensaje del Qurân.

Si aceptamos que todo pensamiento elaborado reposa sobre una concepción existencial y sobre el contexto cultural que los ve surgir, toparemos con cierta forma de realismo de positivismo argumental²⁷, que vincula discursivamente las nociones abstractas, sean cual fueren su origen, con el resultado cultural que han de comportar; ello, pese a que para el ámbito espiritualista de una revelación habríamos de hablar de idealismo, en su sentido más neto. No obstante queremos observar la cuestión, por el momento, desde ese ángulo realista, a fin omitir cualquier forma de análisis apriorística, ya que recrear la metahistoria de una trasmisión de Lo Divino al espacio humano no es lo que nos anima en esta explicación, sino más bien la descripción, metódica e inductiva, de la ipsidad cultural de todo ello, en definitiva su resultado formal sobre el tejido antropológico de la Ûmmah o Comunidad religiosa musulmana desde el Libro mismo. Siendo conscientes, en este proceso, que cualquier separación entre ambas percepciones es algo artificial en la materialidad, y que este tipo de reflexiones solamente nos sirve como mecanismo discursivo a fin de mostrar lo más nítidamente posible en qué manera la asunción del Qurán y sus enseñanzas, en primera instancia literal, *son* la anteriormente invocada esencia de la islamidad, ahora entendida ésta como una realidad intemporal y a-espacial.

Lo que nos interesará, en este momento, de ese realismo es su condición de entidad conceptual que se plantea la prioridad y la anterioridad de la existencia en relación con el pensamiento, mientras que –¡paradójicamente!– el idealismo subsume el ser bajo ese pensamiento, o lo pretende construir a partir de éste.

El pensamiento musulmán clásico, condicionado metodológicamente por el *Organon* y la *Metafísica* de Aristóteles ha cargado de matices el método islámico de interrelación conceptual con que se ha deducido desde el Qurán misma buena parte de aquellos aspectos doctrinales y jurídicos que acaban por definir esa islamidad que venimos exponiendo como ipsidad religiosa consecuencia de la revelación muhammadiana²⁸.

Acerca del Qurân

Explicado en términos comprensibles para el lector o el analista occidental, podemos afirmar que los elementos espiritualistas o irfánicos, esto es: neoplatónicos, presentes en la historia intelectual islámica, no son otra cosa que un *circuito intimista y del corazón* –aspecto muy musulmán en lo religioso, por interno y autónomo–, que los individuos inquietos por ello no tuvieron ocasión histórica de solventar al gusto laicista judeo-cristiano, conformándose un cierto *conflicto* entre la reflexión y el ser en la observación de la Unidad indiferenciada del Todo, de manera que para eludir el peligro escolástico del panteísmo, se cimentó por parte de los pensadores confesionalistas del primer Islam²⁹, un sistema referencial entre la deidad, la trasmisión de Su Voluntad, el Libro y la comprensión humana de éste, tal vez muy condicionado por una cierta forma de mecanicismo deductivo, que sólo será intelectualmente satisfactoria en el momento en que el pensamiento duodecimano elabore –siempre a partir de la reconstrucción del legado de los Infalibles– lo que en la actualidad se conoce en las escuelas teológicas islámicas o *haûza* como “*Ûşûl*”, lo cual no es otra cosa que el método intelectual –autónomo en términos de rigor doctrinal coránico– capaz de sistematizar la observación de la Revelación como fenómeno, tanto espiritual como histórico, con los elementos conceptuales –humanistas– capaces de decir a la Comunidad islámica qué se contiene en el Libro, y qué consecuencias coherentes doctrinalmente, se deducen de todo ello.

Así pues, se puede afirmar que para comprender el espacio y estatuto histórico del Qurân, documento histórico, también se ha de tener presente que en la recepción de la Revelación ha de observarse el texto como un sistema nocional y argumental codificado; cuya decodificación ha determinado la actitud intelectual posterior de los pensadores y místicos musulmanes frente a la Historia misma de su medio cultural.

Hasta cierto grado, en esa Historia intelectual del Islam se ha producido un interesante fenómeno de reflexión crítica en torno a la naturaleza del mensaje coránico, tanto en sus aspectos más con-

cretos, como en algunos de naturaleza esencialmente difusa o especulativa; fenómeno históricamente recurrente, que se puede rastrear en las huellas que, la dificultad mencionada para equilibrar la reflexión y el ser, han dejado en muchas obras teológicas islámicas, especialmente en aquéllas que se ocuparon de los derechos legítimos de la razón creyente en relación con los dogmas³⁰, que fueron convenidos como tales desde la primera época del Islam post-profético.

El punto referencial para observar esto que apuntamos, se puede encontrar en la teología escolástica clásica o Kalâm, más concretamente en su *crítica del Conocimiento*, o mejor expresado, en su teoría del ser en que se puede fundar ese Conocimiento³¹. En este sentido, puede ser de interés observar la construcción de la tesis de la vía moderna o *ṭarîqat Âl-muta‘jjirîn*, que expusiera Îbn Âl-Jatib, quien desgranando los elementos doctrinales de los autores filosóficos y lógicos, despejó un itinerario epistemológico para la comprensión de las capacidades interpretadoras del ser humano frente al Mensaje revelado³².

Sirva como ejemplo, el caso de la elucidación de algunos de los textos coránicos en los que cada pensador musulmán ha rastreado la naturaleza divina y la ipsidad de la creación, los cuales han causado algunas divergencias interpretativas, que han amenazado en algún momento la unidad de la propia creencia musulmana y su integridad conceptual.

Hoy sabemos, por ejemplo, que un importante núcleo del pensamiento islámico, esencialmente el deudor del asharismo escolástico, ha acabado por refugiarse en cierto ingenuismo técnico y discursivo, si bien no exento de sentido, sosteniendo que ante la dificultad de armonizar una interpretación de la revelación plenamente satisfactoria para todos los creyentes, el buen musulmán se deberá atener a la actitud de aquellos coetáneos del Profeta que, fiándose doctrinalmente de él, no se tuvieron reservas, al menos no en exceso, sobre los detalles teológicos del su mensaje, por entender que la verdad teológica no era esencialmente racionalista, en

Acerca del Qurân

aquel momento.

No obstante, creemos que olvidan, quienes así piensan, que esta *versión* del primer Islam, es extremadamente reduccionista, ya que en los días de Muḥammad ya existían personajes inquietos que le inquirían sistemáticamente en busca de explicaciones complejas sobre diversos aspectos sutiles de su Mensaje, inquisiciones que debieron ser de las que podemos denominar *de fondo*, especialmente sobre la esencialidad de la existencia, todo lo cual acabó por generar algunos riquísimos corpus de hadices, intimistas y espirituales, en los que el Mensajero desgranó una compleja Sabiduría sobre la autenticidad existencial, sobre la esencia divina, y sobre el papel del ser creado, y la relación deseable entre éste y su Creador, y, para explicar y concretar todo ello, sobre la función directamente regeneradora y guía de su trasmisión de la Revelación.

De la noción de *cultura* y el Qurân

Aún ha riesgo de hacer compleja la comparación, desearíamos que el lector occidental, religioso o no, aceptase al menos discursivamente una de las premisas previas que animan nuestra exposición: la sociedad y la cultura denominadas musulmanas, han llegado a ser tales, tanto esencial como sustancialmente, a partir de una asimilación integral o lectura nocional “de masas” de la revelación muhammadiana, en su literalidad más específica y concreta.

Extrapolamos, pese al riesgo argumental que ello comporta, esta noción del uso que el propio Eco hace de la idea de cultura de masas³³, por cuanto nos permite exponer cómo una entidad sutil y doctrinal del tipo de un Libro religioso, se pudo convertir en un objeto cultural de *consumo*³⁴ generalizado, que acabó por ser un objeto socialmente referencial. Extrapolación que, por supuesto, no implica asumir todos los aspectos y virtualidades que nuestro semiótico concede a esta noción, sino solamente aquellos matices que nos han de servir para explicar al lector no educado en el ámbito cultural islámico, la dimensión efectiva que el habla coránica ejerce sobre la cosmovisión de los musulmanes educados en la lengua sucedida tras esa Revelación.

Si aceptamos con el profesor Eco, al menos como premisa funcional, que una cultura de masas nace en una sociedad con igualdad teórica de derechos en la vida pública entre sus miembros, y que en ella la transmisión de una información o comunicación ha de adecuarse a los sistemas de comunicación –penetración /recepción– en masa, esto es, los aceptables por comprensibles y dogmáticamente susceptibles de asunción por el colectivo genéri-

co que es “esa sociedad” concreta, comprenderemos que algo tan tenue como una revelación divina acabe por ser un sencillo objeto de debate y consumo popular. Lo cual hubo de suceder en los momentos primeros de la formación de la identidad socio-cultural islámica, ya que algunos oyentes del Profeta inquirían de éste, incluso con exigente avidez, ciertas explicaciones y comentarios sobre los aspectos que despertaban la inquietud de aquellos árabes, que le oían reflexionar y mencionar dictados sobre aspectos de su realidad de una forma nocionalmente nueva, pese a que se expresase en su propio idioma y, en apariencia, el discurso se adecuase a los parámetros antropológicos de la sociedad arábica de aquellos momentos.

No se trata de que el mensaje fuese ya, en aquel instante, un simple anuncio propagandístico de adoctrinamiento, al uso que la denominada comúnmente como revolución cultural china, por ejemplo, aplicó para simplificar las tesis marxistas que la animaban, o que se tratase, en el caso de las aleyas que en forma secuencial surgían como expresiones lapidarias, de cuñas como las que la publicidad moderna utiliza para conformar una opinión de consumo; más bien entendemos que lo que se produjo ante aquella novedad, en primera instancia idiomática, fue un fenómeno de asombro social, puesto que los árabes de nación, aunque parecían entender el texto en lengua árabe de aquel Qurán, descubrían con él una nueva dimensión semántica, precedente de su lengua secular, y tras ello acabaron por encontrar una cosmovisión de su propia identidad, también en primer lugar como comunidad lingüística, la cual ha conformado, posteriormente, la identidad cultural de los musulmanes hasta la actualidad.

No olvidemos, en relación directa con esta idea, que hoy en día personas sirias, magrebíes, egipcias, etc. se dicen “árabes”, con total desprecio de la realidad étnica y cultural histórica propia, por el simple hecho de que su lengua materna *ha llegado a ser* la lengua árabe, no siendo el lenguaje que actualmente dicen suyo el existente en la Península Arábica antes del 622 de la era cristiana,

Acerca del Qurân

sino el idioma –“*modo particular del habla*”³⁵– asumido por los musulmanes e islamizados tras el éxito religioso de la convocatoria islámica, y por tanto “algo” que había sido convertido por el empuje de la Historia en el vehículo masivo de la doctrina, e incluso de las ideologías en que han devenido las escuelas jurídicas y filosóficas musulmanas. Aunque, por supuesto y en todo caso, la cultura generada sea ilustrativamente coherente con una pequeña pero muy esencial serie de presupuestos discursivos surgidos del propio texto coránico.

De forma que es a esa particularidad: la comprensión mediante los sistemas intensivos de comunicación, especialidad paradójicamente generalizada, por causa de la difusión del propio Islam, a aquello que ahora y en el marco de esta breve exposición queremos señalar como “intensiva”, así como a su consecuencia histórica: cultura de masa.

Ha de explicarse, no obstante, que el carácter masivo de esos sistemas lo percibimos en la asunción global y uniforme con que los coetáneos del Profeta aceptaron la realidad documental del propio texto revelado. Puesto que el lenguaje y el habla árabe que podemos denominar pre-islámicos, si bien contenían la generalidad de los conceptos idiomáticos, y consecuentemente culturales, del habla posteriormente generada mediante la influencia coránica, encontraban en ésta nuevos y enriquecedores matices, tanto lingüísticos como conceptuales, que hubieron de alterar la sensibilidad receptora de los oyentes escépticos del mensaje de Muḥammad, en el sentido de que ese mismo carácter masivo –por la mera adecuación del mensaje codificado al idioma y la forma cultural ya existentes, así como por la oportunidad y habilidad para despertar un complejo interés receptor mediante los juegos idiomáticos, que en definitiva son las claves de lo que Humberto Eco denomina *sistemas de comunicación de masas*–, acabo por ser el eje conceptual de la identidad cultural islámica, que devendría, a su vez y a nuestro juicio, por ser una civilización de nuevas multitudes, ordenada a partir de nociones netamente coránicas, con independencia de la

sinceridad, profundidad o grado de asunción espiritual del recado trascendente que se pudiera encontrar implícito en la mera literalidad, con que los ya entonces denominados “musulmanes” asumían la nueva prédica muhammadiana.



Si, aún brevemente, nos detenemos en algunos ejemplos de la lengua árabe, que siendo ancestrales hubieron de ser novedosos tras la consecución reveladora, podremos entender en qué manera el idioma árabe entonces ya conocido y consecuentemente fijado en un marco cultural determinado, aplicado de una forma sutilmente novedosa, hubo de conformar una identidad cultural netamente diferente a la que se podría percibir con anterioridad a la presencia de Muḥammad, a partir de su acción sobre una sociedad tradicional. Y, tras todo ello, podremos comprender cómo un en apariencia mero documento histórico ha podido llevar a una importante porción de la Humanidad hasta un determinado estadio cultural, por el simple hecho de que su exposición original guardaba ya, implícitamente y en sus orígenes, un singular grado de *idoneidad*, entendida ésta como una entidad concebida para llegar directamente a las “multitudes” –en tanto que éstas fueran la colectividades más extensas, receptivamente hablando–; todo ello siempre alejando, por nuestra parte, el concepto de los matices peyorativos que el ficticio exclusivismo burgués occidental ha acabo por pretender atribuir a lo *popular*³⁶–.

Así, en el caso de la expresión “*tiyârat*”, que viene a significar *negocio* o *transacción*, y que aparece en el Qurân³⁷ para ilustrar la imagen del tenue, pero paradójicamente, sólido vínculo que el Libro propone para comprender la auténtica relación establecida entre la creación y el Hacedor, encontramos una forma idiomática que en su momento sorprendió³⁸ a los oyentes directos del Profeta, por cuanto, si bien conocían y utilizaban esta expresión para definir sus contratos comerciales; hasta el momento en que la encontraron en el relato coránico, no la habían aplicado a su habla para delimitar *los vínculos con obligaciones que se establecen entre todo*

Acerca del Qurân

generador contractual –en la imagen semántica, la Deidad– y el beneficiario del negocio –su criatura–. Obligaciones místicas que en el plano sutil de la Revelación, al igual que las meramente contractuales y positivas, son evidencia de certezas, compromisos y consecuencias que, en definitiva, se establecieron para preservar el lugar del más débil de los actores en el contrato.

La expresión “negocio” desde aquel instante se hubo de incorporar al acervo cultural musulmán con la carga espiritual que su referencia coránica aportaba a la anterior y más prosaica aplicación convencional, de forma que de todo ello devendrían con posterioridad importantes consecuencias culturales en el medio creyente, ya que todos los tratados acabaron por sufrir un cambio: se cargaron de un lastre especial que relacionaba su firma con un vínculo oculto, pero muy presente, en la mente de los actores, que habría de elevar su observación a un plano metafísico, no necesariamente contemplado con anterioridad a la Revelación y su asunción semántica.

En este sentido, podemos anticipar una hipótesis, que seguramente es susceptible de fácil rastreo en la obra de autores como *Îbn Jaldûn*, al que proponemos en tanto que observador mediato de la sociología árabo-islámica del periodo más clásico en el Islam antiguo. Se trata de la idea de que la validez antropológica del concepto del “honor” del individuo pre-islámico, tanto en su dimensión *tribal* como *personal*, en su condición de garante de los acuerdos y pactos, con esta nueva acepción del término “negocio” –*tiyârat*–, hubo de sufrir una merma de consideración ante el empuje de la noción coránica; pues los árabes islamizados iniciaron un proceso por el cual los acuerdos se prestigiaban con la dimensión devota que se les atribuía; de ahí que los observadores no-musulmanes considerasen desconcertantes a los contratantes islámicos y sus garantías en los pactos, e incluso poco fiables, ya que estos últimos se vinculaban a los acuerdos que firmaban sobre la base de que éstos habían de ser doctrinalmente *respectables* –*muhtaram*–, siendo esto así cuando concretamente se sedimentaban sobre la base de

la paridad religiosa de los actores contractuales; de manera que en el caso de un posible desequilibrio –por ejemplo, en un acuerdo con un no-creyente– el convenio perdía buena parte de su virtualidad referencial coránica, y dejaba de tener el valor metafísico que entre musulmanes los hacía tan especialmente sólidos, quedando al arbitrio de las circunstancias y el devenir material, con la consiguiente incertidumbre sobre su legitimidad y solidez; de igual forma, la respetabilidad contractual se debió desplazar desde muy pronto³⁹ hacia el grado de la *taqûa*‘ o *piedad*, entendida ésta como elemento de estimación del valor de la sociabilidad del contratante, con una considerable independencia respecto de su posición económica o social; siendo esto algo que era nuevo en la sociedad del momento en que el Profeta expuso la fe islámica, ya que el crédito de los pactos, hasta ese tiempo, había descansado en los criterios sociales de la época de la *Ignorancia* –*yahâliat*–, esto es: en la fuerza coercitiva e intimidatoria, generalmente, de la tribu o grupo sociopolítico que avalaba al contratante.

La fuerza de la imagen que el Qurân establece en la aleya 111 de la Sura El Arrepentimiento o Ât-Taûbat⁴⁰ es tan intensa y plástica que inevitablemente había de quedar en la mente de todo musulmán sincero, como del individuo simplemente islamizado, a la manera de un referente trascendente; de forma que, tanto el concepto de “compraventa”, como su dimensión espiritual figurada han pasado al corpus cultural islámico, como expresión de la relación hombre/Deidad, y ha perfumado la cotidianidad mercantil musulmana en una forma muy especial.

Esto puede ser relacionado con las tesis del metafísico René Guenon⁴¹ en torno al empobrecimiento espiritual de las sociedades; lo cierto es que esa adecuación del discurso coránico, en el plano de medianía entre la realidad formal perceptible y las potencias sutiles y espirituales, que someramente hemos descrito, explicaría la actual capacidad del coranismo⁴², para contestar a la cultura globalizadora laicista que la modernidad última apadrina. El Qurân adecuando su discurso, e incluso en el plano más formal, a

Acerca del Qurân

la mente de un individuo finitemporal, evidenciaría la voluntad del *Emisor* para que sea un documento capaz de explicar la Existencia en un mundo terminal, en términos metafísico; o lo que es igual, el Libro revelado se presenta, mediante el uso de ese tipo de imágenes mediatas, del espécimen de la transacción entre Dios y la criatura, como un documento concebido para llegar a un individuo que Guenon sitúa “en el fin de los tiempos” (sic); esto es, el texto transmitido aparecería como un elemento de la religiosidad más universalizadora, capaz de hablar en la lengua –representación nocional– de unos individuos que tendrán como referente novedoso teorías cuyo distintivo común habrá de ser el querer reducir la religiosidad a la dimensión más humana posible, especialmente cuando se hayan completados los ciclos en los que la deidad hubiere orientado por medio de mensajes a la Humanidad –y recordemos que el Islam sabe a Muḥammad como el “sello” o cierre (jatam), de las profecías–.

Puesto que, decía Guenon que esas teorías habrán de ser de tipo “psicológico”, esto es, destinadas a explicar de manera mecánica la naturaleza compleja de los individuos, o “sociológicas”, que percibirán al ser humano como producto de la interacción colectiva, en ambos casos un discurso pactista, que destacase valores contractuales y de compromiso basados en la satisfacción mediata, como es el coránico basado en la noción de *tiyârat*, parece muy adecuado para los oídos de gentes que ya serán incapaces de atender a llamados soportados por valores realmente *superiores*.

Sirva este apunte como ejemplo de la forma en que entendemos cómo el mero idioma coránico alteró el orden antropológico de aquellos que asumían el Libro como referente religioso pleno; lo que evidencia en qué grado ha sido y es un texto con una considerable fortuna histórica, por cuanto está habilitado –obviaremos otras consideraciones confesionales– para ser *escuchado* por las personas que han estado, están y estarán asistiendo a un fin del tiempo existencial; de forma que nosotros, en tanto en cuanto documento historiográfico, ciframos esa aludido éxito en su capaci-

dad de crear un clímax de religiosidad, fácilmente comprensible en sus nociones más básicas, ya que apela a valores muy mediatos.

En realidad, consideramos que el triunfo documental del texto coránico, más allá de las explicaciones esotéricas que en torno a esto se puedan articular, estriba que se trata de un mensaje concebido para asistir, como decimos, a un fin de ciclo existencial, pero, lo que es más importante, para hacer posible una determinada forma de Humanidad, la cual, sin este tipo de orientación, quedaría avocada a una grave intemperie espiritual; como de hecho así sucede en los espacios laicistas que han renunciado intelectualmente a este tipo de itinerarios metafísicos.

De aquí pues, que creemos que se pueden observar algunos aspectos de un determinado término coránico –en realidad este ejercicio se podría llevar a efecto con casi todas las expresiones idiomáticas utilizadas en el Libro–, como expresión del universo antropológico generado después de la publicidad de éste; cuestión que en el caso de nociones más directamente relacionadas con la estructura doctrinal islámica, explican muy bien el aspecto formal que la identidad musulmana hubo de adquirir, al ser éstas tomadas como hitos discursivos de primer orden.

Podría ser éste, por ejemplo, el caso del concepto de “pureza” –ṭahara–, tal como aparece significado en el texto coránico. Concepto que tiene una compleja y rica funcionalidad en el universo doctrinal islámico, ya que se aplica a nociones metafísicas vinculadas con el estatuto de ciertos individuos, por ejemplo los profetas, imames y místicos; así como sirve para delimitar la condición legal de ciertos objetos, tanto por su ser formal –limpieza de sustancias materiales *impuras*–, como por el origen de su obtención como propiedad.

La raíz ṭ-h-r es de inusitada frecuencia en el Qurân, y, consecuentemente, de singular recurrencia en las disciplinas desarrolladas a lo largo de la Historia intelectual islámica en torno de él. Aparece en la aleya 222 de la Sura Âl-Baqarat en su acepción más

Acerca del Qurân

básica: *para definir la purificación de la mujer tras la menstruación*, aspecto de reiterada atención en todas las culturas primordiales que, pese a las explicaciones funcionalistas de la antropología marxista en torno a la concepción de forma genérica y a la actividad sexual en esos momentos biológicos, tiene una importancia metafísica que hemos de relacionar con lo que el sistema molasadriano⁴³, en consonancia con la tradición escolástica tradicional, ha denominado: *âmra a 'damî* o *entidad no-existencial*⁴⁴, dado que en él se ha relacionado la prevención doctrinal sobre lo puro/impuro, con la evidencia del ser ante aspectos *existenciadores* y no-existenciales⁴⁵. Así pues, este primer sentido de la expresión “pureza” o *ṭaharat* sitúa al lector coránico en un espacio nocional en el cual se enuncian aspectos de la realidad física, e incluso fisiológica, que se definen como *puros*, lo que no supone un sentido higiénico necesariamente, sino que esa dignidad atributiva se califica por un plano metafísico, que inmediatamente habrá de condicionar los usos habituales de los creyentes que deban preservar su contexto físico en función de estos aspectos: la oración, el contacto sexual, etc., que quedan, pues, condicionados por este aspecto, mostrándose nos como un elemento cultural diferenciador entre la civilización del Islam y la cultura anterior a él.

De igual forma, y en ese plano esencialmente formal, híbrido de pureza ritual e higiene básica, aparece una expresión apoyada en esta raíz semántica; más concretamente, en la aleya sexta de la Sura Âl-Mâi'dat en la que se indica con nitidez la necesidad ritual de purificar/lavar algunas partes del cuerpo, a fin de estar adecuadamente dispuestos para el acto de adoración más genérico –la oración misma–. Nos parece interesante la apostilla discursiva de la aleya que mencionamos, que destaca el carácter purificador de la imposición implícita en las frases previas, dado que en ella se indica expresamente que la “pureza” es el punto focal previo de la gracia divina –*nî matahi*–.

Han sido numerosas las explicaciones higienistas y profilácticas que han pretendido dar explicación a esta aleya, generalmente pro-

cedentes de los ámbitos menos conocedores de la dimensión trascendente de este texto religioso; lo cierto es que nos parece vacuo que un aspecto formal de la antropología fuese apostillado tal como aparece en esta aleya: relacionándose la pureza con la gracia existenciadora divina, si ésta hubiera de ser la única explicación susceptible de ser tenida en cuenta. Así pues, hemos de aceptar que hay un grado considerable de coherencia en el hecho de que para cualquier teólogo, creyente de cualquier espacio religioso, y especialmente musulmán, esa merced no puede ser otra cosa que la orientación preestablecida hacia la Verdad misma y *desde ésta*; en el sentido de tratarse, en el caso de la pureza, de una manera sutil de disposición adecuada hacia la comprensión y el discernimiento sobre la propia existencia, como consecuencia del designio divino, gracioso generador de nuestra realidad; de forma que la pureza mencionada supera, de esta forma, la mera dimensión fisiológica, para acabar por evidenciarse en su auténtica dimensión trascendente.

No obstante, siendo esto lo que en este espacio nos interesa destacar, esa muy básica noción de pureza, e incluso en su plano higiénico y físico más evidente, a partir de la asunción social del imperativo coránico de lavar las manos, antebrazos, pies, etc. para estar purificado, hubo de condicionar, como así ha sucedido, una importante parte de la cotidianeidad musulmana, especialmente aquélla que guarda más íntima relación con algunos aspectos arquitectónicos y artísticos –la aparición en las mezquitas, y espacios públicos de lugares destinados a esa higiene esencial–, del hábitat confesional, o con aspectos hospitalarios y de salubridad general, tal cuales son el históricamente pronto desarrollo de la atención profiláctica en los ámbitos médicos musulmanes, especialmente interesantes en un tiempo en que la Europa medieval aún se despiojaba con fruición.

Aun hoy en día se puede observar con bastante objetividad que, gracias al sustrato cultural post-islámico, un “andaluz” es mucho más *limpio* que cualquier otro individuo europeo que deba

Acerca del Qurân

su base cultural a un ámbito “godo”; ya que esa pureza metafísica islámica, penetró en la cotidianidad de los pueblos asimilados culturalmente de tal forma que determinó cuestiones tan interesantes como la alimentación, el estar e incluso la vestimenta, que fue desde el principio de la sociedad musulmana esencialmente vegetal –linos, algodones, alimentación natural y sana (la tan comentada *dieta mediterránea*, que es esencialmente musulmana, pues si atendemos al sustrato romanista anterior la alimentación se basaba en salazones y conservas de dudosa digestibilidad y salubridad), etc.–; todo lo cual ha de colocarse, por ejemplo, frente a la usanza vital germánica tradicional, acostumbrada a las tejidos de origen animal –pieles, lanas, y la alimentación y profilaxis de subsistencia primaria, etc.–, con todo lo que ello hubo de comportar en el Historia de la higiene, e incluso del comercio y la manufactura, ya que con ella los intercambios de materias no tan próximas como los productos animales mediatos, o el gremialismo urbano, fueron sujetos de un interesante auge frente al mundo rural autárquico que generaron las sociedades cristianas medievales.

Lo cierto es que se puede afirmar, a partir de estas pinceladas argumentales, que en el caso coránico, se intuye un sustrato complejo y espiritual más rico que la ya opulenta formalidad textual, por lo que esa consecuencia cultural de la lectura literal que los musulmanes ha venido efectuando a lo largo de la historia de la islamidad, se contradice, inevitablemente y desdiciendo la lógica de lo que se considera correcto académicamente en la actualidad, con la máxima mediática en este momento en boga, por cuanto que para el caso del recado del Qurân el “medio” no es exactamente el “mensaje”, sino que éste, su realidad más exquisita, ha de ser buscada bajo ese medio, aunque en él se acabe por encontrar un subproducto interesantísimo de la realidad religiosa como es la cultura, que en el caso del Islam es tan totalizadora y determinante como la asunción de la formalidad de esa lectura literal ha llegado a ser en los espacios creyentes musulmanes.

De los comentarios exegéticos sobre el Qurân

La expresión árabe: tafsîr, procedente de la raíz lingüística fa-sa-ra, indicadora de una función *aclaratoria* para alguna cosa o concepto, esto es: capaz de evidenciar la integridad de un mensaje, aún desde su aspecto menos aparente.

Genéricamente esta forma, comienzo de una estructura gramatical básica, se pudo aplicar a situaciones y acciones de abatimiento y nivelación física, posiblemente era una expresión agrícola o constructiva, que acabó por encontrar su mejor adaptación semántica en la idea de “extensión” aclaratoria de algo, en definitiva, de ilustración de la dimensión real o auténtica de una noción que, una vez expuesta y glosada por el orador, mejoraba con este ejercicio colateral por parte del otro –comentador o extensor– que añadía su acotación a la intención informadora o emisora del primero; todo lo cual enriquecía el objeto paciente con esa acción superpuesta al mensaje, ya que ésta actúa como aclaración ilustrativa y clarificadora.

Una indiscutible autoridad en la semántica coránica como es el autor del *Mufradât, Râgib, Îsfahân*⁴⁶, opina que el sentido más adecuado para esta expresión, siempre en el contexto de las disciplinas coránicas, es la de “develación” o kashf de algo que permanece recóndito; y para ilustrar su tesis se apoya en un ejemplo práctico entre dos frases de incuestionable significación en árabe: la locución “*Âsfara âs-subh*” –*clareó la mañana*–, y en la oración “*Âsfarat-i Âl-marât-u a`n ûayhihâ*” –*la mujer descubrió su rostro*, o mejor: *hizo muestra la mujer de su rostro*–, en las cuales la raíz en

cuestión se utiliza con dos sentidos que, aunque próximos, evidencian un matiz ilustrador del sentido epistemológico mencionado. El segundo de ellos es el que aprovechan las disciplinas coránicas para aplicar la expresión “tafsîr” al método de los comentarios exegéticos en torno al texto revelado, dado que la significación de “des-cubrimiento” de esa entidad o noción velada, la cual ya existía por su propia condición de oculto, es la base que se aprovecha en la disciplina académica islámica, y, por tanto, la que mejor acaba por concernir al teólogo musulmán que la utiliza con ese sentido, puesto que en su medio erudito lo que se pretende hacer con el texto del Libro no es otra cosa que ese “encontrar” las claves del mensaje divino y ponerlas en evidencia, puesto que nunca, ni en ningún caso, se tratará de especular con posibles, y mucho menos hipotéticos, sentidos de ese mensaje; de forma que todo lo que excede a la puesta en claro de algo existente y oculto, esto es, todo lo que se conjeture como acción de construir, o mejor dicho de construir creativamente, esa comunicación en definitiva, se convierte en una impostura doctrinal de graves consecuencias, por cuanto con esa acción se aportaría, añadiría a lo que esto implica de adición foránea, de anexo a la voluntad enunciativa original alguna cosa de cosecha ulterior, que inevitablemente ha de ser mundana y receptiva, frente a lo esencial de la divina emisora.

De ahí, pues, el uso de esta raíz filológica, que en todo caso limita la explanación, o la develación *a la previa existencia de algo esencial sobre lo que actuar*⁴⁷.

Nos parece importante apuntar esta sutil cuestión al inicio de nuestras reflexiones sobre la breve historia y realidad de los comentarios sobre el Qurân, a fin de que se tenga presente algo, que pese a ser indudable en la lógica discursiva y argumental de las ciencias islámicas, muy a menudo se echa en olvido, cual es que cualquier comentador creyente del Libro que quiera valorar o reputar en el medio escolar su obra, no puede exceder en sus aseveraciones del ámbito de aquello que pueda ser técnicamente aceptable, según los parámetros escolares tradicionales para ello, los cua-

Acerca del Qurân

les ya fueron establecidos en la época más clásica y purista del pensamiento coranista puro, esto es, en vida del Profeta y durante el magisterio espiritual de los Imames Infallibles de su Familia.

Cualquier adición para el sentido del mensaje a lo que se puede considerar “evidente”⁷⁴⁸ en el texto –siempre considerando esto último según los parámetros del idioma árabe comprendido en los días de su revelación profética–, no es otra cosa que una impostura, pues se le atribuye a dicho mensaje algo nuevo y foráneo a él, todo lo cual tiene una repercusión doctrinal muy grave: la de *shîrk* o asimilación de una entidad creada y substancial, o humana, material y mundana en suma, a la esencia o atribución divina que es trascendente e increada por su propia ipsidad.

En ambos sentidos del significado que comentamos, pues, hay sendos matices, que complementando la intención de la raíz gramatical explicada, delimitan ámbitos semánticamente tenues, que, no obstante, nos pueden ayudar a determinar la función metodológica que las disciplinas coránicas esperan de cualquier *tafsîr*. La primera acepción de las que se pueden obtener a partir de las frases ejemplares comentadas es material –*mâdî*– y evidente –*hâhirî*–, y, sin embargo, la segunda tiene que ver decididamente con lo que *Îsfahânî* denominara lo velado –*ma‘qûl*–; algo que estando oculto formalmente es intelectivamente accesible, aspecto este último esencial para la cuestión que queremos destacar, por cuanto de no ser así, se entraría a la glosa recreativa ya apuntada o *sherj*, esto es en la mera recreación, y, en definitiva, en la inventiva paralela al sentido que se cree consustancial al mensaje revelado, que es integral respecto de él; lo cual, de producirse, podría ser más de aquella asociación o asimilación que doctrinalmente es inaceptable para el marco dogmático islámico.

Pues bien, este discernimiento semántico en torno a lo velado, tienen el mayor atractivo de cuantas opciones pueda considerar el creyente al acercarse a la Revelación divina, no solamente por el reto intelectual que para ese fiel supone el partir a la procura de la

auténtica palabra celestial, sino, y sobre todo, porque ese “lo velado”, es aquello que estando en el mensaje, esto es, que siendo parte de la Voluntad emisora original, y siendo netamente de Ésta, tiene por atractivo apelar y convocar hacia aquel valor de salvación que definiera Max Weber, el premio espiritual de la búsqueda implicada, de la iniciación –siquiera intelectual– en algunos de los arcanos de la Fe.

Por otra parte, y en torno a esta reflexión, creemos que se puede admitir que hay una considerable armonía discursiva en todo ello, si aceptamos que la ocultación del sentido sutil de una revelación, lejos de desvirtuar el carácter esencial de guía o referente diáfano que algo así ha de gozar, evidencia una táctica del Emisor que atrae, inquietando hacia el propio sentido del discurso, al observador; por cuanto en el esfuerzo de comprensión que le exige se contiene una forma de énfasis –tâkid–, la cual es de gran efectividad retórica.

Todos coincidiremos que éste recurso para llamar la atención y obtener una escucha implicada, para capturarla y hacerla efectiva, resulta ser un arbitrio sencillo y positivo para cualquier orador que desea seducir la curiosidad de los oyentes ante una idea esencial, ya que se trata simplemente de una llamada a esa atención, como la que se produce al modular convenientemente el tono de la palabra, a fin de indicar confidencialidad, secreto, para lo que se va a decir en ese momento, método que, inevitablemente, incrementa la complicidad del oyente con el propio discurso recibido. En definitiva, obligar al oyente a ir en busca del sentido que se sugiere oculto, con el componente de acicate, para la curiosidad inherente al ser humano, que es una forma de forzar la asunción, de instigar lo que el emisor desea sea asimilado del mensaje por el ser íntimo del oyente.

De esta forma, tenemos que la necesidad de un comentario recreador de la esencia del mensaje, para captar lo mejor de esa misma noticia, parece ser una clave fundamental en el proceso de

Acerca del Qurân

aceptación de la misma, así como en el concreto éxito doctrinal del Libro, puesto que el hecho de que las partes más esencialistas de la declaración coránica, contengan un plano sutil de penetración, que necesita un esfuerzo comprendedor, acaba por ser un elemento explicativo del profundo sentido de ese cometido de comentarista, ya que, cuando ello acaba vertiéndose a la Comunidad de los creyentes, la exégesis misma –con lo que ello tiene de resultado del esfuerzo mencionado es el momento en que se obtiene una cierta lucidez receptora, en definitiva de esa madurez del oyente, como resultado del proceso y en tanto en cuanto culminación del programa emisor– parece ser la clave para entender la tesis creyente que explica porqué Dios optara en el esquema existencial por este medio de información para sus criaturas, esto es, porqué estableció ese tipo de filtro intelectual, en vez de ayudar a la supuestamente débil ipsidad de su criatura con la sabiduría que emite de esta manera indirecta y velada, y cuál es, por tanto, la función principal y primordial de los enviados y profetas, como transmisores y decantadores de la comprensión del discurso existencial y existenciador divino.

Comprendiendo el sentido semántico de la expresión tafsîr, se nos permite el concretar un aspecto esencial del carácter de la Revelación divina, tal como la percibe la tradición escolástica islámica. Sentido que no es otro que el de “disciplina de la comprensión del propio Qurân”⁴⁹, que como explicara Zarkashî, ampliando esta condensada definición, se trata de “*la disciplina capaz de concretar lo que del Qurân se llega a comprender, de su mensaje correcto, y de las sentencias y juicios (legales y doctrinales) que de él se pueden obtener, así como de su Sabiduría*”⁵⁰.

Asimismo, es interesante la percepción de Suûûû⁵¹, ya que su notable autoridad aporta un matiz metodológico que concreta la función académica que el tafsîr, como disciplina específica, ha llegado a tener en el universo escolar e intelectual musulmán; este erudito clásico, dejó escrito que el comentario coránico encerraba: “*el sentido de la Palabra divina, así como la significación de los*

términos de las Escritura, y las nociones y conceptos que en ambos se guarda”.

A nosotros, nos parece interesante esta última enunciación, que no sólo es una definición metodológica sino que se nos figura como una auténtica tesis programática, por cuanto apunta, desde una época muy temprana de la historia erudita musulmana, a la conformidad –la vocación si se prefiere– intelectual para construir una “islamidad” docta y doctrinal desde y sobre es sentido perceptible del propio Libro, cuestión ésta que en las principales obras los eruditos islámicos se ha evidenciado sistemáticamente en relación con el desarrollo y recreación de todo un complejo universo nocional, que hubo de devenir en marco referencial integral, a partir de esa propia literalidad coránica; por lo que entendemos que esta definición de Suñûfi nos anticipa en qué espécimen, de carácter argumental, se pudo conformar el basamento teórico de esa “cultura islámica post-coránica” a que hemos hecho mención en otros momentos, así como la forma en que ésta se desarrolló a partir del texto revelado mismo, específicamente cuando el clásico sunní coloca en la definición que glosamos ahora, el propio ámbito de los comentarios coránicos, haciéndolo consecutivamente con la Palabra divina, el sentido del texto, y las nociones genéricas –doctrina y legalidad– decantadas a partir de ella.

Con todo ello, el ámbito “exegeta/definidor” que se ha esperado de los comentarios o tafsîr, ha llegado a ser tan integral que no ha faltado quien ha pretendido esperar que esta disciplina aportase aspectos manifiestamente colaterales, de entre los que conforman la observación disciplinar del Libro; sirva de ejemplo el caso de una compleja, aunque formalmente menor, cuestión como es la correcta recitación vocal, que ineludiblemente lleva a la precisión histórica sobre la adecuada lectura (asimilación) del texto revelado, que ha llegado a fijarse por medio de la metodología del tafsîr, puesto que la escritura del primer Islam, carente de los signos concretadores de las vocales, y desprovista de puntuación, llevó a dudas sobre la correcta comprensión del sentido formal y literal de

Acerca del Qurân

algunos –pocos– pasajes; cuestión ésta que se pudo dilucidar sin grandes reservas técnicas, mediante los referentes doctrinales –*huyyat*–, con los que se han concretado cuestiones de mayor trascendencia y calado religioso, esto es, mediante la vinculación entre el texto de las aleyas y las explicaciones que de ellas se conserva por parte del Profeta y de los Infallibles.

Siendo la otra cara de la moneda, en este abanico ejemplarizante del medio discursivo y metodológico de estos comentarios –*tafsîr*–, la tesis del doctor Dhahabi, para quien la glosa coránica es la disciplina destinada a “*ocuparse de los asuntos de Dios en el Qurân desde la perspectiva comprensora de la capacidad humana*”⁵²; de manera que este moderno estudioso del fenómeno acabará por situar la exégesis del Qurân en el plano más supra-estructural de en cuantos sean posible concebirla como epistemología académica, para y desde una fuente doctrinal, ya que la hace contenedora del impreciso y espiritualista espacio que conecta la Voluntad divina con la percepción humana, o mejor con la hipotética medida de la capacidad del individuo para captar aquélla.

No obstante, a nuestro entender, el *tafsîr* no llega a ser esto, sino que sólo y sobre todo es el “medio” metodológico para ello, puesto que no deja de ser la disciplina, esto es el compendio de referencias, prácticas, etc., que permiten al buscador y al estudioso percibir aquello sólo formalmente “oculto” o esotérico, que como indicáramos se ubica tras la mera literalidad coránica.

Por otra parte, ese algo “recóndito” no llega exactamente a ser tal, sino más bien se trata simplemente de una parte del mensaje, que podremos denominar como “disimulado” y, sencillamente, como algo en espera de atención, por motivo del recurso estilístico o retórico que explicáramos más adelante, por medio del cual esa misma condición *velativa* maniobra y opera como un elemento capaz de destacar la importancia del contenido del mensaje, siempre y en todo caso, por encima de la evidencia textual, por trascendental que ésta sea.

Una vez matizado lo anterior, hemos de indicar que la exégesis, en el sentido comentador/explicativo que hemos indicado –a partir de la raíz fa-sa-ra–, tiene su máxima legitimidad confesional en la propio Qurân, dado que es una expresión idiomática procedente del texto mismo de la Revelación.

Así en la aleya 33 de la Sura Âl-Furqân podemos leer: «*(los incrédulos) no te proponen nada que no te aportemos Nosotros con la Verdad y la mejor explicación (tafsîrân)*»; de forma que, nuestro concepto adquiere con ello la carta de naturaleza que en el complejo ámbito islámico se exige para asumir que una noción tiene el rigor doctrinal como para ser tenida como referente discursivo. Por supuesto, como en buena parte de los casos en los que ha de recrearse el sentido de una aleya, el especialista ha de procurar encontrar el nexo con un hadiz lo suficientemente solvente respecto de las técnicas de verificación documental histórica, como para que le sea al estudioso/buscador permitido concretar con certeza –îaqîn– que ese sentido leído – asimilado es el que se contiene en el mensaje auténtico –haqiqât–.

De esta forma, y en auxilio de la comprensión de esta aleya en concreto, los eruditos se han apoyado en una tradición oral, que les ha permitido establecer un itinerario comprensor ya clásico, basado una muy sólida conexión entre esta aleya concreta y un célebre hadiz del propio Profeta, el cual enseñó que: “*quien explique el Qurân a partir de su propio criterio, si acierta en el sentido no tendrá recompensa, y si yerra en él se hará acreedor del fuego*”⁵³.

Evidentemente, la propia consistencia de esta tradición en concreto, tal como la conciben la lógica de las disciplinas que regulan la solvencia de los hadices, apostilla en qué modo se ha de *entender* en la aleya la palabra “explicación”, el cual ha de ser, se infiere, buscado dentro del significado semántico primario de lo revelado; de forma que en ningún caso se podrá obtener mediante un itinerario lógico especulativo paralelo o secundario, ya que si bien en el hadiz se reconoce la posibilidad de acierto, éste acaba por ser irrelevante ante el riesgo, y las consecuencias, del error en la interpre-

Acerca del Qurân

tación. Cuestión que refuerza el argumento que con anterioridad planteáramos sobre el carácter auténtico e iniciático de esa veladura coránica, en el cual, más que el resultado de la búsqueda, es la asunción de la idoneidad y pureza de ésta, lo que parece interesar es la intención emisora primordial.

Así, positivamente, mucho se ha especulado sobre la razón última y esencial de esta directiva profética, que previene tan rotundamente sobre la trascendencia de no explicar el discurso revelado a partir de la propia especulación. Por nuestra parte, si atendemos a algunas crónicas (hadices) del Profeta y del primer Imam, âmir Âl-muminîn, podremos dar una versión aceptable de tal motivación. El propio Profeta en un hadiz conservado, y de solvencia más que suficiente para cimentar un argumento del tipo que estamos planteando, por cuanto hace referencia a un hadiz qudsî transmitido por el propio A'li' Ibn Âbî Tâlib, indicó: “*Dice Dios inconmensurable: No cree en Mí quien explica el Qurân con su propio criterio y palabras*”⁵⁴. Hadiz éste que se puede complementar con un comentario del mismo Imam A'li', que indicara, al glosar la aleya 85 de la Sura Qisas⁵⁵, que quién/qué se menciona en la “vuelta” ha que hace referencia la aleya, no es otra cosa que la comprensión correcta del sentido de la Revelación, concebido esto como el entendimiento de percibir el quién de la ipsidad del emisor mismo, como forma integral de conocimiento –i`lm–, o, tal como indica el Imam, de percepción espiritual de la Realidad divina, la cual sólo es apreciable, en cualquier instancia, con la ayuda para la salvación que aporta la propia manifestación del Libro; por cuanto, si el individuo pudiese llegar a Ella –salvación y, consecuentemente, esencia–, por sus propios medios intelectivos, se haría innecesaria la aportación profética. Aspecto que queda suficientemente demostrado en el espacio escolástico que reflexiona sobre ello, por lo que renunciamos a plantear el desarrollo de la cuestión; sirva solamente indicar que entre la aleya sobre la explicación, y estas tradiciones se cierra un bucle en torno a la función del tafsîr coránico, que lleva del tafsîr a otra noción esencial de las ciencias coránicas: el tâ`ûil.

El tâ'ûil o interpretación genuina, no es otra cosa, que la más prístina lectura/asimilación, desde lo esencial, que se puede lograr a partir del texto de la Revelación; ésta es, pues, una expresión idiomática y técnica que en su medio lingüístico específicamente significa “*el hacer retornar –tarjî– (la comprensión) hacia el origen del asunto (que la originó)*”; aunque, de forma más concreta, en el ámbito legal se considera que *es la acción argumental por medio de la cual se reubica –sarf– un concepto desde su sentido exterior, o más evidente, en otro sentido*, que el erudito educado considera conectado idóneamente –mu'ûfiq– con la raíz de la literalidad más pura de la Revelación.

A modo de ejemplo se puede traer a colación la explicación que se puede extraer de la literalidad de una frase coránica como: «**Él extrae la vida de lo que es mortecino**», procedente de la aleya 19 de la Sura Âr-Rum (Los Bizantinos, Los Romanos), la cual comúnmente se considera, en este plano, que es un icono de nociones del tipo⁵⁶: “transforma lo imperfecto en perfecto”, o “pone sabiduría donde había ignorancia” etc., pues en la filosofía islámica más aceptada⁵⁷ se asimila la “vida” –concreción de la existencia o ûyûd– con la plenitud de lo que es existenciado, la cual se concibe como perfecta y consciente, considerándose que su ausencia opera en el esquema ontológico como una entidad negadora –âmra' a' damî– tanto de su esencialidad, como de las atribuciones con que se la pueda revestir; en definitiva, como la misma “muerte”, es entendida tanto en su dimensión material como cultural⁵⁸.

Ese tâ'ûil entendido como “vuelta”, en la interpretación del sentido, al origen primordial de la revelación, implica que el observador u oyente es consciente de su toma de referencia respecto de lo que se considera cardinal en la transmisión del mensaje profético, por lo que no se puede entender este plano de la exégesis sin la re-referenciación del sentido perceptible respecto a lo que, a su vez, se considera que es la médula de ese mensaje.

Cuestión de gran complejidad la apuntada, pues discurriendo por ella, se está en el filo argumental de lo más sensible de entre lo

Acerca del Qurân

que concierne a la teoría crítica de los textos religiosos, dado que la doctrina espera que el oyente comprenda lo primordial del mensaje a partir de un elemento tan sutil y etéreo como esa misma esencia-
lidad, no definible formalmente, cuando lo coloquial e incluso técnicamente aceptable sería esperar que el oyente, a partir de la evidencia literal, ubicase lo principal del sentido de ese mensaje, sin necesidad de reflexión esotérica.

Por supuesto, esto último es deseable pero no necesariamente es el itinerario de la iniciación que la develación de todo mensaje espiritual precisa, por lo que en el esquema religioso se anticipa un espacio místico, de apertura o fida, que sabe que el oyente llamado a esa audición, habrá de ubicar algunos puntos cardinales de la Verdad transmitida de manera intuitiva, a la que ha de seguir, además, un esfuerzo comprensor, y, más allá de todo ello, el ejercicio de disciplina íntima para aceptar el sentido primario de lo escuchado, que no es otra cosa que la asunción; de forma que la conformación de la que es comprensible como esencia del mensaje, habrá de ser de más fácil reubicación, por lo que se acepta que, a partir de este punto de interrelación mensaje-oyente, se iniciará el proceso de explicación o tafsi'r, que es, así, básicamente epistemológico, de manera que la Escritura acabe por ser de razonable comprensión para un extenso y social común.

En definitiva, y siguiendo la línea explicativa de Ísfahânî, el sentido efectivo y semántico de tâ'ûîl acaba por ser el de "*lo que no irradia ningún tipo de espera*"⁵⁹, o dicho más sencillamente, el postrer punto de comprensión, en el sentido de más sencillo o esencial, por cuanto a partir de él, no se puede esperar nada más del mensaje, y consecuentemente de la intención que lo generó.

Por ello, este carácter final y pleno, aunque sencillo y escueto de ese plano de la explicación/comprensión de la Revelación se vincula con la noción coránica de "madre de la escritura (escritura matriz)"⁶⁰, en su sentido de punto de origen, de fuente, tanto del mensaje como de la correcta comprensión de él.

Hemos de apuntar, que esto que ahora planteamos no siempre fue entendido así, para algunos de los autores antiguos, concretamente para el notable exegeta coránico Tabarsî, las expresiones *tafsîr* y *tâ'ûil* son sinónimas, de forma que ambas sirven para los procesos explicativos del Qurân, ya sean éstos esencialistas o recreadores del acervo profético explicador del sentido de las aleyas.

Sin embargo, el desarrollo de las disciplinas islámicas ha supuesto una profundización en los criterios metodológicos con que se abordan estas cuestiones, especialmente en algunos de los aspectos académicos que en el Islam antiguo no se tuvieron en cuenta.

Aunque, cuestión a parte puede ser si todo ello resta fresca a la tradición clásica, o si, por el contrario, enriquece el acervo intelectual musulmán. Lo cierto es que con posterioridad, y hasta la actualidad, en el espacio académico musulmán, estos paradigmas de exégesis y, concretamente la expresión que comentamos, se ha convenido en que el significado más ajustado de esta elucidación genuina o *tâ'ûil* que, en síntesis, es el sentido referencial para la base de la Palabra divina –o *âsl Âl-kalâm*–; de manera que, donde los clásicos entendían que había un sentido de retorno discursivo, en su acepción pasiva, esto es de “retornado” o *maryû'*, los modernos pensadores islámicos opinan que tal elucidación matricial ha de observarse como la interpretación de una fuente referencial activa, o de origen emisor del sentido primigenio del mensaje revelado en cuestión.

En palabras del propio *A'lamah Tabâtabâi*, el “autor” del *tâ'ûil* mismo es el generador de todo ello –esencial, mensaje, discurso y respetabilidad del mismo–. Expresión aparentemente críptica, que se puede interpretar como que esta exégesis genuina es el punto comprensor de la identidad del mensaje, de la intencionalidad más pura de ésta, y, consecuentemente, de la autoría de todo él, con lo que ello tiene de esotérico en el medio religioso; todo lo cual es excepcionalmente acorde y coherente con la tradición iniciática islámica en que se ha elaborado esta argumentación para facilitar el

Acerca del Qurân

acceso al Libro, puesto que en ello duerme la idea coránica del retorno –ruyû´– a la Esencia divina, como objetivo programático para la criatura, cuando ésta comprende (asume) el misterio de su propia existenciación.

De aleyas y suras: la estructura íntima del texto y su proyección como mensaje

“Aleya” –*âiat*–, es voz que el DRAE define como “versículo del Alcorán” (sic); y es una expresión que se utiliza para designar cada una de las partes básicas en que se conforma la lectura –comprensión– o la recitación –audición– coránica; la cual se considera básica en tanto en cuanto se despliegan como la representación del mensaje revelado más elemental –podríamos decir: molecular– y, conceptualmente hablando, de la literalidad coránica misma.

El debate sobre el volumen y condición de las aleyas, su número concreto, su ordenación etc. es otro ejemplo del itinerario analítico que los eruditos musulmanes han sostenido sobre la ipsidad documental de la Revelación.

Para nosotros, es un concepto que por la implicación metodológica y formal y a la vez espiritual que posee, ilustra la inquietud que los pensadores islámicos han mantenido vigente por depurar las reservas, que sobre cualquier fenómeno religioso tienden a producirse de vez en vez en la historia de los pueblos y comunidades confesionales. Inquietud que dignifica especialmente las ciencias o *disciplinas doctrinales islámicas* –*u‘lûm Âl-îslâmât*–, como paradigma del pensamiento trascendente que sin duda son. Aspecto determinante muy especialmente en estos tiempos en los que el laicismo, perdido el pudor argumental del idealismo que lo generó, tiende a reducir –etiquetando de oscurantista– cualquier debate religioso, al que procura asimilar al plano discursivo ínfimo en el que llegó a estar la escolástica latina última.

Así pues, podemos decir, para iniciar nuestra reflexión sobre el contenido metodológicamente aceptado de las aleyas coránicas, su definición, número y calificaciones clásicas, que en la Sura Âl-Baqarat (La Vaca), concretamente en su aleya 248, aparece esta expresión con el sentido de: “signo soberano”, de evidencia directa de alguna cosa; así se puede leer: «*Su profeta les dijo (a los israelitas): “El signo (âiat) de su dominio será que el Arca volverá a vosotros,...”*». Y por su parte, una obra clásica de los estudios coránicos, Âr-Raûda, en su sección Âl-Nihâiat fî Garîb Âl-Hadîz⁶¹, menciona que la expresión “âiat” ha de entenderse como compilación o *summa conceptual*, con independencia de la brevedad, extensión, complejidad o simpleza de la frase o frases que la conformen; en este sentido a la mencionada idea de “partícula básica”, pues, se añade la de “concentrado nocional”, que consideramos más acertado para explicar qué es en realidad una “aleyas” en el Qurân.

También, ha de mencionarse que la significación, que podemos denominar “técnica” como expresión específica dentro de las *disciplinas epistemológicas* coránistas o *îstîlâhî fî Âl-û`lûm*, de la expresión “aleyas” –no difiriendo en demasía de las acepciones mencionadas– tiene un carácter *especial*, por cuanto delimita no sólo una convención histórica en la estructuración del texto transmitido, sino que, además, reúne en torno a sí una serie de entidades nocionales bien determinadas para cada caso, ya que cada aleya contiene un fragmento del mensaje revelador global, aunque con significado propio; de forma que, en ocasiones, una aleya determinada puede aparecer como una breve frase, e incluso una sola palabra, y, en otras, como un párrafo que contenga más de un significante o pensamiento; todo lo cual suele desconcertar al observador no iniciado, cuando de concretar qué es exactamente uno de estos versículos.

Hemos de decir, en primer lugar, que la delimitación formal se debe directamente a los criterios con que el Profeta⁶² ordenó compilar su trasmisión a sus propios escuchantes coetáneos; pero, además, en cada caso de aleya se guarda una estructura muy sutil que

Acerca del Qurân

atiende a una sabiduría intrínseca al espacio esotérico –en definitiva de la *sabiduría trascendental* o *hikma*– de la Revelación coránica, de manera que en los casos en los que aparentemente se produce una disparidad de noticias o referencias en la aleya en cuestión, la mezcla de significaciones permite decantar el sentido exegético correcto de algunas expresiones de compleja comprensión, unas veces por las peculiaridades lingüísticas del árabe coránico, y otras a causa de las circunstancias puntuales de la propia oportunidad y anecdotario de la revelación histórica. En la aceptación didáctica del *tempus* narrativo coránico, también, se ha producido una construcción cultural, que ha afectado determinantemente la identidad islámica, como veremos en algunos de los ejemplos de construcción conceptuales que más adelante intentaremos analizar.

Muestra de ello lo tenemos en las aleyas, primeras y últimas reveladas. Las cuales forman parte de algunas de las suras, de entre las que se encuentran en medio del texto ordenado del Qurân, sin conservar por ello, entre ellas y sus predecesoras y antecesoras ningún orden aparente, y que, sin embargo, contienen evidentes elementos singulares e intrínsecos de apertura y cierre de un discurso, en primer lugar, así como de sus matices específicos, aquellos que las hacen originales como preámbulo y colofón del mensaje integral revelado.

Sírvase el lector tener esta idea presente cuando se encuentre con la parte que hemos dedicado en esta exposición al ejemplo de las últimas aleyas reveladas –las producidas en torno al suceso de Âl-Gadîr–, las cuales, pese a tener un significado muy concreto, históricamente dilucidado y doctrinal y culturalmente asentado, fueron situadas en diferentes suras, siempre a partir del criterio del propio Profeta; de manera que la secuencia historicista y anecdótica de la transmisión quedó aparentemente rota, para servir a otros criterios, algunos de los cuales iremos evidenciando en nuestra explicación.



Con esta mención última nos encontramos ante una de las peculiaridades coránicas más desconcertantes para los estudiosos: se trata de la “ordenación” y sistematización, e incluso “secuenciación”, de las aleyas y los suras, del criterio de extensión y de la estructuración de las diferentes expresiones transmitidas por Muḥammad, que, como estamos mencionando, fueron ubicadas definitivamente en diferentes fragmentos del Qurân, ignorando la serie u orden con que fueron reveladas, incluso descartando un mero criterio narrativo, al uso bíblico-demótico. Aspecto revelante pues ha dado espacio para debates y argumentos en el referido proceso de deconstrucción cultural islámica.

Por supuesto, nos hemos de ceñir al texto coránico que en la totalidad del orbe islámico se considera “Âl-Qurân Âl-Karîm”, ya que alternativamente a éste, sería posible encontrar ediciones de la revelación muhammadiana estructuradas según la cronología secuencial de la revelación, u alguna otra posibilidad compositiva aleatoria, que son meras ediciones analíticas.

El texto llamado generalmente “Âl-Qurân” es el documento religioso e histórico universalmente asumido como el original del legado profético, si bien en algunos medios duodecimanos se mencionó que A`lî Ibn Âbî Tâlib, durante los años que mediaron entre la muerte del Profeta y su califato, tiempo en el cual de alguna forma se distanció de la cotidianidad de aquella primera sociedad política islámica, compuso, aunque mejor ha de decirse “recopiló”, de su puño y letra, el primer Qurân completo escrito del que se tiene noticias, el cual ordenó/sistematizó precisamente según el orden histórico y anecdótico secuencial de la Revelación.

A la luz de la historiografía islámica, resulta muy evidente que el criterio de sistematización del Qurân no procede más que de las indicaciones del propio Profeta Muḥammad, por lo que ha de aceptarse que suya es la *autoría* formal del documento del que hoy disponemos, si es que es posible esta expresión tratándose de una *revelación*; y consecuentemente de él proviene la lógica interna del texto, así como la intimidad argumental del mismo, lo que nos re-

Acerca del Qurân

mite por su mediación al agente revelador, al ángel Yibrâ'îl, como encauzador, e incluso como concreción, al Logos divino⁶³.

Sobre este particular Zarkashî⁶⁴ en su ya referida obra *Âl-Burhân*⁶⁵, hace una pormenorizada relación de los autores y personalidades que sustentan esta tesis, apoyado y remitiendo a la opinión clásica del propio Âs-Su'ûti⁶⁶, quien escribiera que uno de los escribanos del Profeta, Zaïd Îbn Zâbit dejó dicho: “*soltíamos estar próximos al Enviado de Dios y anotábamos el Qurân a partir de sus indicaciones para la ordenación* –min ar-raqâ‘i–”. Ello, puesto que la referencia es documentalente solvente, habría de ser suficiente para que el analista, especialmente si es creyente, asuma el documento histórico coránico, y su morfología textual, tal como se presenta, tanto por su historicidad, cuanto por la aceptación confesional del dato, que avalada de esta forma, la presentación el Qurân como el texto que “es”, incluido su peculiar aspecto.

Así, y puesto que en la ordenación profética, aparentemente desordenada, se encuentra la razón esotérica de algunos conceptos e ideas se ha de rastrear en párrafos a veces distantes del de referencia, la cuestión morfológica y textual encierra una singularidad que sólo es posible aquilatar por medio de la posterior exégesis, en el sentido más purista, doctrinalmente hablando de ésta última.

De cualquier forma, y por generalizada que actualmente haya llegado a ser la posición de consenso en torno a la forma de sistematización y ordenación numérica y secuencial del Qurân, existe un debate que es de especial interés en su línea crítica sobre este planteamiento historicista, y que sostiene que, en la ordenación, a sí como algunos detalles en la numeración, e incluso en la cantidad misma de las aleyas, ha de ponerse alguna reserva histórica, por cuanto, esta línea crítica, considera que las noticias que relacionan al Profeta con la exacta confección formal del texto coránico, en concreto con las directrices para ello, no son lo suficientemente explícitas como para concluir que la sistematización sea netamente suya, especialmente cuando hay hipótesis e indicios de que ello también se produjo tras su muerte, aunque posiblemente con el áni-

mo de ser fiel –de una u otra manera– a sus directrices, o al menos a los que de ellas de conservaban en la memoria de los compiladores y memoriones.

Así pues, en la actualidad académica islámica se pueden sistematizar dos tendencias interpretadoras de esta cuestión, las cuales, pese a las diferencias eruditas que puedan sostener, en ningún caso hacen grandes objeciones a la forma conocida del Qurân, tal como actualmente se presenta e imprime en la práctica totalidad del orbe musulmán.

Este debate, y sus dos posiciones mencionadas, son de alguna forma proyección metodológica de sendas hipótesis, con relación a la interpretación de las fuentes históricas, que dirimen, pues, si la ordenación del Qurân, que esencialmente se considera por ambas parte como de procedencia profética, se concretó en vida de Muḥammad, o inmediatamente después de su fallecimiento.

La cuestión, por tanto, no es la autoría del criterio de ordenación, y la fuente original de todo, como sobre el resultado concreto de la sistematización, dado que si ello se llevó a efecto en vida del Profeta, no caben reservas sobre la vinculación que ello ha de comportar para cualquier musulmán, o estudioso creyente del fenómeno revelado, sobre la base del principio doctrinal que considera que el Ma'sûm o Infalible –esto es el Profeta– no daría lugar a que en su tiempo y presencia se generase un error confesional, sin que él advirtiera a los creyentes del peligro, y los amonestase en la dirección del pensamiento correcto–. Por el contrario, si la sistematización fuese posterior a la muerte del Profeta, el debate es meramente historiográfico y susceptible de cuestionamiento académico.

La tesis que consideramos más ajustada a la realidad exegética, tal como en la actualidad se encuentran los estudios coránicos, procede una vez más del A'lâmah Tabâtabâi, quien en sus reflexiones sobre el tema, ha insistido en que se han de plantear importantes reservas sobre la posición documental historicista que asegura que el ordenamiento y la numeración de todas las aleyas se fijó defini-

Acerca del Qurân

tivamente en vida del Profeta⁶⁷. En realidad, este excepcional filósofo y exegeta se orienta, como no podía ser de otra forma, en el sentido de la línea argumental ya establecida por el Shej̄ Muhammad Bâqir Maylisî en su Bihâr⁶⁸, el cual ya abriera un intenso debate sobre la solidez de algunos de los hadices que sustentan la directa y mediata autoría de la ordenación coránica formal por parte del Profeta, y cuya opinión, en síntesis, se centró en considerar que el asunto de la sistematización exacta de las aleyas, si bien es evidente que tiene al Profeta como referente y ordenador genérico, descansó en cierta posible autonomía práctica de algunos de los compiladores coetáneos suyos; de manera que no se puede afirmar con rotundidad y conclusión doctrinal que este asunto conlleve una legitimidad confesional no susceptible debate.

A nuestro entender, y aún coincidiendo en nuestra modesta opinión con este criterio, que podemos denominar *crítico*, ha de pensarse que la tesis que podemos denominar Maylisî-Tabâtabâi comporta una buena dosis de voluntarismo duodecimano, en tanto en cuanto, la crítica de los hadices mencionada se elaboró sobre las restrictivas, –aunque bastante coherentes– reservas de esta escuela doctrinal ante y para con los transmisores de hadices; las cuales, no obstante, se conformaron en un momento escolar marcado por la voluntad de los eruditos de la Shîa‘ para contrastar un discrepancia discursiva, e incluso metodológica, con los especialistas de las escuelas jurídicas sunnitas, las cuales tradicionalmente se han mostrado menos dispuestas a buscar objeciones a la documentación histórica del primer Islam, por cuanto ello supondría una hipotética revisión del análisis doctrinalmente afianzado sobre la corrección e idoneidad de ciertas actuaciones de algunos de los primeros musulmanes.

Rigor documentalista e historicista, que inevitablemente se mezcla con las prevenciones de la escuela ya‘farî, especialmente crítica con la realidad política, doctrinal y confesional del primer Islam post-profético, todo ello sustentado, de una u otra forma, por la voluntad manifiestamente orientada a destacar las diferencias

Inter-escolares de los eruditos de la época *ṣafaūī* respecto a las posiciones confesionales de la mayoría sunnī, de entre los cuales *Maylisī* es el más destacado.



Entre los debates escolares y teologales sobre las aleyas, que pueden ser de interés para comprender las consecuencias que la mera morfología coránica ha generado en las disciplinas islámicas dedicadas a analizar el Libro, y la cultura subsiguiente, podemos destacar la aparentemente y formalmente trivial cuestión de la calificación de las aleyas entre “*mecanas*” y “*medinesas*”.

En principio, debiera bastar con comentarse que las aleyas reveladas en La Meca son *mecanas* y, consiguientemente, las aleyas desveladas en Medina son *medinesas*; pero, tal obviedad no es suficiente, dado que la mera calificación se hace compleja cuando se pretende sacar conclusiones de esta cuestión, la cual tiene una posible proyección en la lógica doctrinal musulmana.

El criterio “geográfico” que hemos apuntado, supera la mera calificación en la formalidad de denominar las aleyas dadas a conocer en la ciudad natal del Profeta, frente a la ciudad adoptiva, si no fuese por que esa formalidad está condicionada para la sensibilidad analítica de la escolástica islámica, que consigue hacer de la calificación geográfica un prototipo de la función de la revelación en el devenir de la Humanidad, o mejor del marco de esa función.

En principio, “ser” de un lugar u otro, para las aleyas y suras, habría de implicar un sentido neto en la ipsidad existencial de la Revelación; como desproveyéndose el asunto de cualquier connotación; y en definitiva, habría que observarlo renunciando a anexarlo argumentalmente; pero lo cierto es que la mención de un lugar para el descenso del mensaje, implica una localización, que pudiera encerrar una delimitación, un ámbito receptor, y un espacio de proyección ulterior del mensaje, en su dimensión más globalizante.

Acerca del Qurân

No olvidemos que en el primer momento de la Historia muhammadiana se consideró que tal magisterio era una peculiaridad local –mecana– y que su proyección a la península Arábiga era un yerro, una pretensión expansionista de los tradicionales administradores de la religiosidad de mercadillo que era La Meca preislámica, que tras la prédica profética pretendían utilizar la “nueva religión” para acaparar más aún el protagonismo adorador de aquellas tierras, con las consecuencias socio-económicas de todo ello.

E incluso se podría decir que el mensaje mecano difiere del medinés, por ser el primero muy genérico, cargado de aleyas breves, rotundas, conminatorias, frente a los textos revelados posteriores más amplios, y a la vez más ceñidos al devenir de la incipiente comunidad de los musulmanes que se aglutinaron en trono de Muḥammad; todo lo cual explicaría los diferentes *caracteres* que se han visto en ambas calificaciones: la mecana, global, genérica imprecisa; la medinesa, implicada en la inmediatez de la gestión de la primera sociedad islamizada.

Aceptar este criterio supondría aceptar que hubo al menos dos momentos en la Revelación: uno adecuado a la realidad mecana y otro posterior; y, consecuentemente, que habría diversos –al menos dos– planos de emisión, y con ello de recepción, lo cual abundaría en favor de las tesis laicistas o relativistas en la crítica de la religión que pretenden limitar y restringir la rotundidad de cualquier legado revelado.

Por ello las ciencias islámicas, no sin cierta picardía discursiva, han debatido la cuestión interponiendo una reflexión metodológica un tanto vacua, al menos en apariencia, para desembocar ordenadamente en el verdadero debate de la proyección, del destino último y auténtico de las aleyas reveladas, de forma que una cuestión formalista sirve de pretexto para solventar algo más delicado y sutil, tal cual es el destino de la Guía divina contenida en el Qurân.

Si se aceptase que hay aleyas reveladas “en” La Meca, mecanas, y otras transmitidas “en” Medina, medinesas, y que entre sí tienen

algún tipo de diferenciación morfológica, con la relevancia que la forma literal posee en todo el edificio discursivo islámico, ha de cuestionarse algunos espacios intermedios de este aparentemente simple esquema: ¿qué calificativo han de tener las aleyas reveladas en “otros lugares”, por ejemplo las que sobrevivieron en el camino entre ambas ciudades, bien cuando el Profeta hizo su hégira, bien cuando marchó sobre La Meca, o volvió de ella, exitoso, o como peregrino?

El Profeta, preguntado, afirmó que había tres lugares de revelación: La Meca, Medina y Palestina/Siria –Shâm–, pues él especificaba que las aleyas recibidas en su viaje singular desde su dormitorio, hasta lo que actualmente es el Domo de la Roca en Âl-Quds (Jerusalem), y su Ascenso a la presencia divina o Îsrâ´, habían de ser tenidas en cuenta de forma específica. Sin embargo, la respuesta no parece solventar el tema de las aleyas conocidas “entre” las ciudades muhammadianas, y la calificación geográfica; posiblemente por que no hay un “entre” geoespacial que haya de ser considerado.

No obstante, la pretensión de una ubicación lleva a la cuestión de la proyección que estamos mencionando. La formalidad calificadora se ha resuelto con el criterio de que lo que se conoció como revelado entre ambas ciudades es mequí, de forma que se establece un razonamiento cronológico, además de la lógica geo-espacial, pues se argumenta sobre la base de la residencia del Profeta: era mecano, salvo cuando estuvo en Medina.

Evidentemente esta explicación aportada por las disciplinas coránicas⁶⁹, encierra una lógica discursiva netamente *legalista*, podríamos decir, judicial, ya que se aplica a la Revelación un parámetro *fiqîh*, jurisprudencial, tal cual es el empadronamiento como elemento atributivo del individuo⁷⁰. Además, en la diferenciación habría otra posible óptica doctrinal, ya que considerar un *espacio* mecano, genérico y global, frente a uno medinés, implicado con la comunidad incipiente que allí se generara, supondría aceptar que hay dos planos en el mensaje: el mencionado como plano

Acerca del Qurân

globalizante, hacia todo la Humanidad, y uno más específico, dirigido a los musulmanes medineses, a los que *administrarían* este tipo de segundas aleyas.

Por supuesto, esta especulación no parece más que un ejercicio exegético de chequeo de la ipsidad coránica, puesto que el texto revelado, en ambos tipos de aleyas se dirige a un auditorio potencial muy extenso: los que creen, la Humanidad, los dotados de intelecto.

No obstante es cierto que en el texto hay un reto específico y selectivo, aunque éste no se orienta de manera no geográfica, ni temporal, sino respecto a atribuciones más sutiles. Así en la aleya 13 de la Sura Âl-Huyarât o Las Habitaciones Privadas se puede leer: «*¡Oh, Hombres! Os hemos creado de un varón y una hembra, y os hemos traído (al ser, a la existencia) (agrupados) en tribus y pueblos, para que os conozcáis (re-conozcáis) entre vosotros*».

Lo cierto parece ser que más allá de las calificaciones metodológicas hay una polémica sobre la disposición y formula de la Revelación, de la relación específica de ésta con el *momentum* profético, y de éste con el entorno mediato y la potencial proyección de su legado doctrinal.



La subsecuente estructura, por encima de las aleyas, ordenadora del texto coránico, es la de “suras” o capítulos. Así pues, la expresión “sûrah” en árabe tiene varios significados, todos ellos periféricos del sentido que el Profeta le concediera cuando denominó a las porciones en que decidió dividir la Escritura con esa expresión sintagmática.

Tradicionalmente, se ha considerado que hay varias ideas – acepciones – a las que la expresión “sura” apela, todas ellas procedentes de un esquema referencial susceptible de poner en relación entre, sí como podremos observar, ya que algunas de ellas son: al-

gunos especialistas consideran que s̄rah procede de s̄rah, expresión muy próxima pero a la cual la letra hamza sobre la letra ûau concede un elemento para la raíz trilitera de mayor complejidad lingüística, que significaría “poso”, “resto”, e incluso “porción que queda de algo”; en definitiva, es término que referiría a la noción de una pieza conservada de un todo más amplio, el cual de alguna forma está elidido.

También se puede relacionar s̄rah con la noción de “delimitación” de algo físico, de “muralla” en términos urbanísticos, que llama a la idea de perímetro o circunvalación de algo que mediante él adquiere su forma o expresión más genuina o comprensible.

“Brazaletes” o “cinturón” son otras de las expresiones del árabe antiguo que se suelen relacionar con el término “s̄rah”, acepciones que igualmente pueden transmitir la idea de cierre en torno a algo que mediante ello se contiene y concreta.

Finalmente, se puede mencionar que de la misma raíz que s̄rah procede la expresión tasaûr, que viene a significar muy concretamente “sistematización” o “sucesión ordenada” de alguna cosa o cadena de eventos.

Todas estas acepciones son de interés por cuanto, en nuestra opinión muestran, de qué forma el árabe pre-islámico fue fagocitado a lo largo de la Historia lingüística –cultural– islámica, por el uso que los musulmanes le concedieron, desde la recepción de la Revelación, y muy especialmente desde el uso que el propio Profeta le diera.

En definitiva, es un ejemplo puntual pero ilustrativo de la construcción cultural que la islamidad acabó por aportar a los arabo-hablantes. De cualquier forma, s̄rah es un término que directamente transmite o argumenta, cuando se aplica en su sentido coránico específico o îstilâhî, la idea de que en cada una de ellas se concreta un espacio nocional; en definitiva, se compendia una idea específica de entre las que conforman aquello que podríamos denominar *el mosaico discursivo de la Revelación*.

Acerca del Qurân

El número de las suras, establecido en 114, en la forma en que actualmente se conoce el Qurân es, por su parte, otro ejemplo de los avatares históricos que el documento coránico ha soportado a lo largo de la Historia del Islam. Aunque no siempre, ni para todos los especialistas, este fue el número de las suras que habían de conformar el Libro, puesto que en ediciones antiguas la Sura *Âl-Ânfâl* – El Botín– y la Sura *Ât-Taûbat* –El Arrepentimiento– formaban una unidad, habida cuenta que la segunda carecía de “basmalah” inicial, aunque en la edición de *A`bd Âl-Lah* *Îbn Mas`ûd* sí aparecía ese inicio.

Asimismo, en esta edición el número de suras era de 112, pues en ella no se incluía a las dos últimas de las ediciones actuales, las Suras *Âl-Falaq* y *Ân-Nâs*, pues este erudito consideraba, sin duda influido o confundido por la historia colateral de su revelación⁷¹, que ambas aleyas formaban parte de una oración o suplica, seguramente de origen *qusî* –divino–, que el Profeta incorporó al acervo religioso de sus coetáneos.

Esta anécdota es de interés, dada la importancia del autor, para ilustrar el itinerario del documento por cuanto refleja algunos de los avatares del texto, y más allá de ello el ambiente que pudo existir en los primeros siglos islámicos respecto a la trascendencia de la Escritura, la cual, gracias a una labor de decantación y reflexión teológica, ha acabado por tener en el contexto intelectual y religioso musulmán el valor de la pura expresión de la Palabra divina – *Kalâm Îlâhî*–; pero que en la mente algunos de los primeros musulmanes, aún inconscientes de qué tenían entre las manos, pudo carecer de la relevancia deseable doctrinalmente para un texto conservado directamente del Profeta.

Considérese que en la Alta Edad Media los movimientos religiosos, las iglesias y colectivos de fe, tenían una fuerte tendencia a reconstruir, construir y recrear sus referentes documentales doctrinales; de hecho la Biblia conocida y asumida por las Iglesias cristianas es en sí misma una auténtica masa documental heterogénea de aluvión de los textos en los primeros siglos de la era cristiana

más populares o accesibles, que se utilizaban con mayor frecuencia procedentes del acervo clásico talmúdico, así como de algunos de los evangelios conservados de los coetáneos del Cristo, aquellos que muy tardíamente fueron considerados aceptables por un consorcio de teólogos⁷², siendo muy difícil para la sensibilidad doctrinal islámica considerarla como Revelación, en sentido estricto.

En el contexto islámico, si bien no se perdió en ningún momento el conocimiento exhaustivo y el contacto directo con el texto coránico, pudo haber la tentación de purgar alguna parte, e incluso de anexas otras, más o menos susceptibles de ser relacionadas con el Profeta, a fin de establecer un documento que en aquel instante fuera funcional respecto de la lógica temporal del momento. Ello podría explicar este caso, o el de la primera sura, *Âl-Fâtiât* o La Apertura, que con alguna frecuencia era excluida de algunos de los primeros ejemplares de *coranes* conservados, no tanto porque se dudase de su condición de Revelación, cuanto por que era un texto tan conocido que no se incluía en los manuscritos a fin de economizar el soporte, posiblemente a causa de que el sustentáculo material de la escritura –piel, telas, etc.– en aquella época aún era raro y caro.

Un caso interesante es el de algunos textos –concretos– que en un momento determinado pueden ser encontrados en algunos de esos ejemplares de *coranes* antiguos, y que han desaparecido del texto posteriormente reconocido, se trata de dos suras que formarían las 115 y 116 respectivamente del texto, pero que la mayoría de los expertos no las supusieron como tales, particularmente por hacerse evidente que se trataba de súplicas –*dûa*‘– de las que el Profeta hacía en sus oraciones, pero que por él mismo no fueron confirmadas como reveladas⁷³.

Para nosotros, es de interés esta cuestión formal y aparentemente menor, por cuanto de alguna forma hace verosímil la referida tesis *Maylisî-Tabâtabâî*; de igual forma sucede con el hecho de que en algún momento las dos últimas suras, *Âl-Falaq* –La Alborada– y *Ân-Nâs* –Los Humanos–, se considerasen como meros rue-

Acerca del Qurân

gos para la protección, habida cuenta del origen puntual de su revelación, lo cual llevó a que no fuesen incluidas en algunas reproducciones antiguas del texto muhammadiano.

La cuestión es de interés si se considera que en ella se cifran algunas de las diferencias escolares internas entre las diferentes tendencias doctrinales islámicas. No obstante, con el tiempo, y no poca voluntad de consenso y armonía en esta cuestión ha acabado por imponerse el criterio experto de Suûfî, quien defendiera la posición de las 114 suras, apoyado en un conocido hadiz profético en el cual se menciona explícitamente que el número de suras es ese precisamente, que el número de aleyas alcanza a 6236, y que las letras han de ser 321.250, así como que sólo es posible que los amigos de Dios sean los *interpreten* del Qurân⁷⁴.

La denominación de las suras ha sido otro de los aspectos formales del texto coránico, motivo de controversia a lo largo del tiempo, especialmente en las primeras épocas del Islam, dado que se sabe que algunas suras eran conocidas por diversas apelaciones. Esto lleva a la interrogante de qué origen tienen estos nombres capitulares: ¿fueron establecidos por el propio Profeta o, por el contrario, se debieron a las circunstancias históricas, al anecdotario menor del primer periodo musulmán?

Por supuesto, en la cuestión duerme el asunto del control exhaustivo que Muḥammad pudo establecer sobre la Revelación, y el grado en que ésta se ajusta, aún en estas cuestiones menores, a su origen divino; aspecto en el cual la doctrina islámica fija uno de los hitos referenciales de la religión musulmana.

En todo ello hay algo cierto de partida: los sobrenombres de las suras ya eran conocidos en vida del Profeta, pues él mismo acostumbró a sus seguidores a denominarlas con algunas de las apelaciones que se han perpetuado. Algunas se conocían por el nombre de algo o alguien que se mencionaba en las primeras aleyas, o por el asunto principal que en ellas se mencionaba; otras tienen que ver con nombres propios, aunque para estos caso caven algunas obje-

ciones, dado que hay suras en las que aparecen varios nombres propios, concretamente de enviado divinos de la antigüedad –Hûd, Luqmân, etc.–, y, sin embargo, sólo se da uno de ellos a una sura concreta; ello parece deberse a que el nombre de la sura en cuestión guarda relación no con las meras menciones, sino con que en dicha sura en concreto se desarrolle en relato específico sobre la misión del profeta denominador; así, en la Sura Hûd, este nombre aparece cuatro veces, y da nombre a la sura, pese a que en ella también aparece en seis ocasiones el nombre del profeta Nûh –Noé–, lo cual se debe a que el relato sobre la misión profética de Hûd es literalmente capitular, esto es, forma parte de la estructura central del discurso y acaba por generar el nombre “definidor” del capítulo, entendido éste como entidad autónoma en significación.

Hay aspectos, de lo que podemos denominar la “historia sagrada”, que son recurrentes y reiterados a lo largo del discurso coránico y, sin embargo, no son denominadores específicos hasta el momento, en el cual aquellos aparecen ante el analista como el auténtico eje discursivo de una sura en concreto⁷⁵.

En definitiva, ese parece ser el criterio con el que el Profeta iba denominando las diferentes suras, el cual adquiere especial sentido si se tiene presente que en el tiempo en cual la Revelación era un proceso prolongado, con interrupciones coyunturales y transmisiones puntuales, sólo él podía entender la lógica última que el texto había de tomar en su expresión definitiva, de forma que a medida que las transmisiones de aleyas fueron encajadas, a partir de sus indicaciones, en las diversas suras conformadas, él fue la única persona capaz de poseer esa mencionada visión de perspectiva sobre la forma definitiva de la “obra” literal que el Qurân acabaría siendo; de manera que sólo él pudo establecer idóneamente el nombre emblemático que las suras han llegado a poseer.

Otra cuestión es que muchas de las suras coránicas eran conocidas por apelaciones nemotécnicas que los memorizadores les daban, e incluso en la actualidad les dan, de manera que se las conocían de esta forma; de hecho algunos de esos nombres se han per-

Acerca del Qurân

petuado coloquialmente, con una expresión de entre las primeras palabras que aparecen en las primeras aleyas. Así, la Sura Âl-Fâtihat se conoce como sura “Âl-hamd”, por ser esta la primera expresión tras la basmalah, o la Sura Âl-Îjlâs, se conoce popularmente como la sura “qul Hûa”, etc.

Todo ello explica que algunas suras, al igual que bastantes aleyas concretas⁷⁶, hayan poseído, o aún posean, dos y hasta tres apelaciones, de las cuales hay de que destacarse que la mayoría proceden de la primera época del Islam, y que presumiblemente fueron denominaciones conocidas por el Profeta, e incluso por los Imames, quienes no descalificaron tales apelaciones.

Todo lo cual, de alguna forma, y pese a tal origen difuso y caprichoso de denominación nemotécnica, legitima tales expresiones, que suelen ser muy usadas en los medios académicos y escolares islámicos, puesto que esas apelaciones paralelas permiten escribir sobre ellas o mencionar diferentes suras de una manera más coloquial –léase de aplicación metodológica–, que aquella que ha de esperarse de la formalidad respetuosa con que el creyente musulmán menciona cualquier aspecto de la revelación muhammadiana.

¿Qué sentido puede tener la observación, aparentemente menor, e incluso irrelevantes, de estos aspectos de la literalidad formal del Libro? Precisamente, esto último es la clave: delimitar y destacar en su valor la literalidad en su dimensión e importancia dentro de la doctrinal religiosa islámica, y consecuentemente la valía de sus condicionantes, consecuencias y formas.

Sirva un ejemplo como muestra de la relevancia de la delimitación de los aspectos formales en torno al Libro. La sura *A'bas* o *Frunció el ceño*, la número 80 de la notación convencional, debe su nombre a un incidente mencionado en las primeras aleyas: alguien que se enojó por que un anciano, pobre y ciego según la memoria histórica y las Tradiciones, interrumpió al Profeta cuando se dirigía a un grupo de notables del Quraix mecano. Que en enojado fuese

uno de aquellos notables o el propio Profeta, determinaría el prestigio ético de este último.

Así, en el inicio de esta sura A‘basa, en concreto en las primeras diez aleyas, hay un debate muy enconado sobre su contexto de revelación y su sentido. Este es un buen ejemplo de hasta qué punto, para comprender la literalidad coránica, es necesaria una buena y sólida información sobre el momento preciso en que se dio a conocer el texto por parte del Profeta, y en qué forma la delimitación de estos términos ha configurado una comprensión cultural de los musulmanes de su propio acervo trascendente.

La reconvención de la aleya no iba dirigida al Profeta; este término es muy claro, hay suficiente información histórica –procedentes de todas las escuelas jurídicas y doctrinales– sobre el suceso y sus actores, y, además, tenemos un hadiz, muy confiable, de Imam Sâdiq que *explica* el suceso, y menciona taxativamente que fue uno del grupo del Quraix quien quiso hacer callar a Abdellah Ibn Ûm Maktum, que era el nombre del ciego, presumiblemente pobre, que interrumpió al Profeta; así lo relata Tabarsî en *Maymua‘ Âl-Baiân*⁷⁷ y también coincide con él *Tabatabaî* en su *Âl-Mizân*⁷⁸.

Aitullah Shirazî en su *Tafsir*– e *Nemuneh*⁷⁹ dice algo que me parece muy interesante, pues apunta que se tiene noticias fidedignas que tras esa revelación el Profeta, que no fue objeto de reconvención, tuvo una especial deferencia para con aquel musulmán ciego y pobre, de forma que en su particular *âjlaq* –sentido moral– asumió cierta responsabilidad sobre el incidente, pues la aleya vino a poner algunas cuestiones de estrategia “política” en su lugar. A saber, la Revelación incidió en el relativo valor que se había de conceder a la propaganda del Islam, si se orientaba a los dirigentes políticos o sociales, aunque esto siguió siendo coherente en lo que concierne a las relaciones de la Comunidad islámica, una vez establecida, y sus vínculos con las periferias ajenas a su ideario doctrinal.

Ese en definitiva ha sido el criterio judeo-cristiano: el conven-

Acerca del Qurân

cer a los poderosos y arrastrar a los pueblos tras ellos. El mensaje, y el programa islámico en su plano íntimo y espiritual, después de esta aleya, es muy otro: la convocatoria del Islam no fue más que a las personas, sin que fuese relevante su condición física, social o material.

Partimos de la base de que el Profeta no hubo de cometer una falta de âjlaq como la que se le ha querido atribuir. Su condición de ma'sûm o impecable tiene base coránica. La revelación no se hizo para avergonzarlo o apesadumbrarlo –Qurân, Sura Taha (20), aleyas 2 y 3–; aunque, como menciona Tabatabaî, la amonestación es un signo de sumisión –Qurân, Sura Âl-A'la (87), aleya décima–. La condición profética se refuerza con las aleyas que lo ensalzan – como por ejemplo en el propio Qurân, concretamente en la Sura Takûr (81), aleyas 19 a 21–.

No obstante, es cierto que hay un debate sobre estas aleyas, con su proyección consecuente en la construcción de la identidad cultural islámica, pero no está en si fue el Profeta u otro el reconvenido; por mero conocimiento histórico consolidado sabemos que él no fue, hemos de insistir. Su estatuto de “infalible”, no se puede entender desde la lógica artificial que el cristianismo romano ha dado a ese concepto. La infalibilidad profética, y por extensión de la Imames de Su Casa, tiene que ver con un plano espiritual, doctrinal; queda, por contraste, el plano que podríamos denominar “civil”, pese a que los Imames son guías indiscutibles de la Ûmmah. Ellos supieron qué era/es correcto e incorrecto, y qué era/es benéfico para su Comunidad, pero en la táctica del día a día, en la cotidianidad y contingencia se comportaron como individuos normales, por lo que el debate sobre la honorabilidad profética está viciado en su origen. Imam Huseîn sentía temor ante su última batalla, en Kerbala; A'li y Fátima se duelen triste y amargamente, pese al anuncio previo de todo ello por parte del Profeta, de los incidentes que se desarrollan tras la muerte de éste; él mismo no parece acertar con la táctica de difusión del mensaje islámico, cuando la centra en los poderosos de La Meca.

Es la Revelación, su lectura literal y las consecuencias culturales de la misma, lo que marca el camino correcto, incluso para el propio Profeta. En nuestra opinión, como en la de algunos autores, en los que me podríamos apoyarnos en la porfía sobre la condición del Profeta, estas aleyas de la Sura A‘basa, no debaten sobre su âjlaq, cien mil veces puesto a prueba en la vida de los primeros musulmanes, si no en delimitar qué es un ma‘sum y cuál es su estatuto, pues de ello se deriva un modelo de sociedad creyente.

Hay que decir que no deja de ser una paradoja que haya autores, que sin indagar a fondo en los hadices –todos ellos accesibles–, no hayan tenido problemas en atribuir el incidente al Profeta, queriendo rebajar su estatuto de Infalible, con un falso democratismo. Son los que se empeñan en vender la idea de un profeta que no pasa de ser un cartero que entrega un mensaje y pierde protagonismo, dejando el hecho religioso en manos de los hombres, con sus limitaciones y defectos. De ahí a que la interpretación del Qurân sea un hecho político interesado, útil para sultanes y califas, hay un solo paso.

La infalibilidad del Profeta, y la relevancia de su Mensaje, se sustenta sobre la base de que la Revelación no sería nada sin el desarrollo, explicativo e iniciático, que aporta el mismo y Su Familia. Si el Profeta fuese un maleducado o un desconsiderado –Dios nos perdone– ¿ Por qué habría de ser invulnerable su Mensaje? No es que sea *necesaria* su infalibilidad para hacer creíble la Revelación; es que sobre aquélla descansa ésta, pues las personas y los pueblos, por lógica natural, dan credibilidad a lo que alguien les dice, no sobre la base de que la noticia les satisfaga, sino sobre la base del prestigio del emisario. De la aceptación de este presupuesto depende la coherencia de la lectura exegética y sus derivaciones culturales.

Para el hombre occidental la *construcción* platónica de un mundo trascendente –eterno–, por detrás o encima del mundo aparente de la cotidianidad es una suerte de catarsis. En ese Occidente la estampa del que sabe, figura que algún pensador moderno⁸⁰ pue-

Acerca del Qurân

de atribuir al propio Platón, es una formación espiritualista, de manera que culturalmente ha de ser contestada con “*otra forma de heroísmo intelectual*” (sic). Por lo que el debate, que en Occidente es entre platónicos y antiplatónicos, busca “una forma nueva, romántica, humanista y secular”, que es una cultura, susceptible de ser relacionada con la máxima de Protágoras, secular y romántica⁸¹ del hombre medida para todas las cosas. En el Islam, cargado definitivamente de su propia alternativa⁸² *cultural*, la comprensión y exégesis coránica, con su lectura literalista y minimalista en los detalles, han conformado un orden referencial a partir de la condición profética, que marca toda la vida intelectual, política y social islámica, la cual indubitablemente es de base coranista, esto es *revelada*.

De esa literalidad proceden muchas cuestiones capitales de la interpretación religiosa que los musulmanes, que se han construido como ipsidad confesional a partir de la Revelación coránica. Con independencia de ello, es la *materia* de una observación doctrinalista, y, por tanto, está sujeta al espacio escolar de las creencias y la doctrina –del ámbito o materia académica denominada en las disciplinas islámicas: a‘qâid–, sobre la tesis de que en la formalidad del Qurân, los pensadores islámicos han encontrado, siempre, claves u elucidarios de la Divina voluntad, e incluso evidencias y guiños de la procedencia trascendente del texto.

En este sentido, el desarrollo informático, por ejemplo, ha permitido que los investigadores del documento “*qurân*” hayan establecido observaciones, desde la formalidad del *escrito*, que permiten complacer el convencimiento creyente en su origen divino⁸³, con evidencias estadísticas, semióticas, etc. en el grado de exigencia de los requerimientos científicos actuales, apoyando que la convicción religiosa, base de la consistencia cultural, de que lo conocido como “*Qurân*”, es exactamente, aquello, y sólo aquello, que había de llegar a la Humanidad como mensaje muhammadiano.

Todo ello a partir de la convicción, procedente del propio texto coránico, de que éste en tanto en cuanto Escritura, está preserva-

José Fernando García Cruz

do y garantizado por el propio empeño divino en que el texto llegue a los seres humanos y sea conservado con plena fidelidad⁸⁴.

Del acontecimiento en Âl-Gadîr Jum o la exégesis coránica como origen de la identidad islámica: el imamismo original a partir del Libro⁸⁵

Uno de los ejemplos más interesantes de en qué forma la comprensión, siquiera literal del Qurân, no es posible sin una exégesis –tafsîr– que se apoye en la información –hadices– que sobre su Revelación se ha conservado, lo podemos encontrar en el caso de las últimas aleyas descendidas, y las circunstancias en que ello se produjo.

El día decimotercero del mes de Dhî Âl-Hijrat del décimo año de la Era islámica, aconteció una circunstancia excepcional en la Historia del Islam, de la revelación muhammadiana, y del devenir fáctico de los musulmanes. Se produjo el denominado: “acontecimiento” de Âl-Gadîr.

Hemos de anticipar que se ha llamado acontecimiento –en una moderna expresión: “evento”, del vocablo árabe “misak”, término que actúa como un auténtico sintagma– a lo que en realidad fueran una serie de *anécdotas* o sucesos históricos precisos, que indudablemente guardaron entre sí una compleja relación metafísica y trascendental; y pese a todo ello, y a su vez, fueron un fenómeno histórico positivo a partir de un incidente *coránico*, que hubieron de tener una importante relevancia en el devenir doctrinal y político de aquel primer Islam. La expresión “acontecimiento”, pues, para aquel suceso puntual, pretende aportar un sentido de singular relieve y trascendencia a lo que allí sucedió, de forma que podría decir-

se que con tal calificación se confiere a lo que sólo aparentemente fue un suceso histórico, un carácter metahistórico muy especial.

Todo sucedió en el viaje de vuelta desde La Meca, tras la última peregrinación que el Profeta Muḥammad realizara, la cual en realidad fue la única que efectuó desde que hubiera de marchar a la ciudad de Medina⁸⁶, abandonando la hostil situación de su ciudad de origen, controlada por la tribu Quraîsh, enemiga del unitarismo religioso islámico, y de los cambios de todo tipo que su profecía implicaba.

Tal peregrinación, por tanto y a causa de su especial circunstancia, ha quedado en el fiqh islámico como paradigma espiritual y prototipo ritual de esta práctica obligatoria; así como, tradicionalmente se han reconocido valores excepcionales en los sucesos que en torno a ella se produjeron, tanto durante su estancia en la ciudad sagrada, como durante en el viaje de vuelta desde La Meca a Medina, ya que tales acontecimientos han generado un debate que es paradigma de la percepción que los primeros musulmanes tuvieron del papel religioso, político, social y espiritual de Muḥammad; todo lo cual ha determinado un proceso de estructuración doctrinal de los musulmanes, en función de las lecturas que de ellos se han hecho a lo largo de la Historia doctrinal e intelectual del Islam.

Brevemente, apuntaremos qué y cómo sucedió exactamente, según se ha contado en las crónicas de los coetáneos. Ese muy singular día hubo dos manifestaciones reveladas de aleyas –una de ellas, especialmente significativa y concluyente, prácticamente de las últimas de todo el Qurân–, a consecuencia de las cuales el Profeta ordenó detener su caravana en un momento y lugar aparentemente poco adecuado a la lógica viajera de aquellas latitudes, con el fin de dirigirse a los presente con un comunicado excepcional; así como para efectuar un “acto”, que si bien todas las acciones proféticas son referentes o indicativos religiosos, aquél, por la solemnidad que el propio Muḥammad le confiriera es prototipo de una actuación *huyyat*, esto es de un arquetipo referencial.

Acerca del Qurân

Por supuesto, todo ello ha sido conservado en algunas crónicas, las más importantes y fidedignas de todas las escuelas doctrinales y legales del Islam, y se ha conservado entre las diferentes versiones del suceso, de manera muy fidedigna y con una práctica coincidencia formal sobre el curso de los acontecimientos, por lo que ha dado todo ello lugar a un importante “hadiz”, y, consecuentemente, a un rico y complejo universo exegético en torno de él.

Aunque, por supuesto, todo aquello tuvo sus antecedentes y sus consecuencias, estas últimas de excepcional relevancia en la Historia misma de la Humanidad.



En torno a las fechas previas a la peregrinación de aquel año décimo de la Hégira, el Profeta envió un pequeño contingente de musulmanes hasta el Yemen, al mando del cual situó a A‘lî Ibn Âbî Tâlib. Una vez que recibió noticias de que la misión había sido cubierta en sus objetivos: obtener la obediencia a la nueva fe de los cristianos de Nayrân, mandó volver al grupo, indicando a su comandante que se uniera a él mismo, con el fin de realizar unidos la peregrinación que se iniciaba para aquel año, la primera que se podía llevar a efecto desde que se pacificara la Península Arábiga, con la llegada de las tropas islámicas a La Meca en el año 8 de la Hégira, y la victoria sobre la resistencia incrédula de Taif en el año 9.

Lo cierto es que entre aquel grupo de musulmanes que volvían de Yemen, se produjo una discusión en relación con el reparto del botín que transportaban, a la sazón telas que los cristianos yemeníes habían entregado como pleito homenaje al Profeta, y a modo de pago de la yi‘zâ o tributación acatamiento a la nueva autoridad religiosa islámica, por medio de lo cual los yemenitas asumían el dominio de esa soberanía musulmana sobre su zona.

El reparto de este tipo de trofeos de carácter religioso y militar,

solía hacerse en presencia del Profeta, de forma que era él quien determinaba las partes a efectuar, y su asignación; pero aquellos hombres, deseosos de poder lucir aquella ropa nueva en la ocasión de su entrada en La Meca, se enfrentaron al criterio de su jefe que, escrupulosamente, ordenó no disponer de nada de ello hasta que se obtuviera la anuencia profética; razonamiento que evidentemente no se debía a un posible conflicto en la forma o cuantía del reparto en concreto, lo cual era una práctica jurídicamente asentada en aquella época y ya decantada en el fiqh que los primeros musulmanes aplican, cuanto a lo que el apresuramiento en el reparto de todo ello suponía de negación a la condición de autoridad islámica del Profeta mismo, como gestor y arbitro entre los creyentes.

Tal reparto, no obstante, se produjo; más concretamente, se llevó a efecto durante en un lapso de tiempo en que A'lí se había ausentado del lugar de acampada del grupo para adelantarse e ir al encuentro de Muḥammad y sus acompañantes, por lo que al volver hasta el punto en que había dejado su columna y ver que su segundo al mando había accedido a los deseos y presiones de los que reclamaban su parte, se disgustó y ordenó reponer la carga, la cual, finalmente y no sin enfrentamientos y airadas polémicas, se entregó completa al Profeta, quien, arbitrando entre la decisión de A'lí y la de los que le acusaban de excederse en su mando, manifestó con firmeza: *“Absteneos de quejaros de A'lí, pues en lo que concierne a la aplicación de las normas divinas, él es riguroso y escrupuloso, y nunca dio a la lisonja y el placer prioridad sobre el deber en el camino de Dios”* ⁸⁷.

Ha de tenerse presente que en este incidente hay una clave de especial relevancia que guarda relación con otro hito histórico que tiene de nuevo como protagonistas al propio Muḥammad y a “su familia”, definida esta entidad en el sentido más íntimo y próximo, en el que los duodecimanos consideran “correcto”. Nos referimos al suceso conocido como Mubahala. Suceso igualmente con consecuencias coránicas que, por supuesto, se ha analizado desde las escolásticas en su dimensión esotérica o bâṭinî, por cuanto en él

Acerca del Qurân

hubo elementos que remiten a algunos de los aspectos doctrinales que afloraron en el acto profético del Gadîr Jum.

Mubahala en un nexo entre el ámbito exegetico, que nos interesa en esta exposición, y el anecdotario histórico que, según nuestra tesis, ha conformado algunos de los aspectos esenciales de la identidad islámica. La escena tiene un sentido metafísico sutil, pues se trató de una ordalía, de un juicio de Dios, tal como la tradición medieval ha conservado para la memoria histórica.

El Profeta cuestionado en su condición por los cristianos, propuso un arbitrio divino, una consulta celestial para dirimir la autenticidad de su estatuto profético, retó a los dirigentes cristianos, poniendo como compensación y enfrente a “los suyos”, a fin de demandar un castigo divino para los que carecieran de razón. Muḥammad, A`lî y Fâtîmah y sus hijos, los imames, Ḥasan y Ḥuseîn, “los cinco del manto”⁸⁸, sirvieron de garantes y rehenes del pulso frente a unos obispos y notables que llegado el momento crucial desistieron y reconocieron estar atemorizados; una forma rotunda de zanjar, en aquel contexto y momento, la legitimidad de Muḥammad como “profeta” en la tradición unitarista abrahámica.

Este acto, tuvo lugar en Medina, en día 22 de aquel Dhî Âl-Hiyat del año décimo, del que estamos hablando, y los retadores doctrinales fueron los Banu A`badalmadan, emisarios de un grupo de los cristianos yemeníes, de Nayrân, a los que A`lî acababa de cobrar el tributo que originó el asunto de las telas y la desobediencia al jefe del grupo enviado por el Profeta. El rechazo, y el consiguiente fracaso de los retadores cristianos, supuso la firma, al día siguiente, de una capitulación –musalaha–, la primera entre la cristiandad y el Islam, por la cual los obispos yemeníes asumían definitivamente la condición de Muḥammad como enviado divino dentro de la tradición común a las tres religiones abrahámicas.

Para los exegetas coránicos duodecimanos, así como para muchos clásicos foráneos a esta escuela doctrinal, la condición de “valor” puesto en juego por el Islam, cuando se refiere a los personajes

de su familia íntima, que el Profeta asentó sobre la balanza de la ordalía, evidenció, especialmente en aquel contexto concreto –tras en Âl-Gadîr y las revelaciones que estamos comentando–, que el núcleo doctrinalmente compacto de la legitimidad, siquiera espiritual, de su legado se concentraba, o mejor se concretaba en las personas de su hija, yerno, y nietos.

Más allá de la legitimidad de derecho divino, que se pudiera traer a colación a causa de estos sucesos, desde aquel momento quedó en el aire revelado la idea de una adopción iniciática –nasab ruhanî–

Sin embargo, el incidente no quedó concluido ahí, si no que dio lugar a no pocas especulaciones y comentarios, bastante de ellos muy rencorosos sobre la ascendencia política y religiosa de A‘lî sobre el Profeta, así como sobre la manera en que éste solventaba las cuestiones de mando y propiedad, que aún consideraban materia de consenso tribal aquellos primeros musulmanes, que no habían interiorizado la lógica legal y espiritual que el nuevo orden del Islam empezaba a generar. Hoy parece evidente que aquellas quejas y críticas a las decisiones proféticas y a la forma de proceder de A‘lî, en realidad eran prototípicas de una percepción religiosa doctrinalmente inmadura, tal vez por cuanto la generación de una identidad cultural coránica aun no había sido asumida por la colectividad. De cualquier forma, es esa percepción precisamente la que ha supuesto que en el Islam posterior convivan conflictivamente dos criterios doctrinales muy diferenciados: el de los que consideran que la religión sólo es perfecta si está dirigida desde la sabiduría y el conocimiento de la Revelación, y los que han aceptado la islamidad como un hecho histórico y cultural al rebajar la relevancia de la obediencia debida a los criterios de actuación del propio Profeta Muḥammad, y de los custodios de su Hikma.

Aumentó la polémica soterrada sobre la inminente sucesión al Profeta, el hecho de que en los ritos del sacrificio de su peregrinación éste de asociara a A‘lî, pues entre ambos sacrificaron y repartieron entre los necesitados cien reses, de forma mancomunada,

Acerca del Qurân

con la relevancia ritual y simbólica que esto ha supuesto en la práctica de esa obligación canónica⁸⁹.

Este hecho, en sí mismo puntual y anecdótico, no habría de ser especialmente relevante, frente a otras desavenencias y enfrentamientos que hubo de padecer el Profeta, si todo ello no hubiera de ser puesto en relación con las dos revelaciones coránicas mencionadas, las cuales se produjeron, precisamente, aquel día 18 del mes consagrado a la peregrinación, a la altura de la ruta que discurría por la calurosa garganta de Âl-Gadîr.

Lo cierto es que el arbitrio en el asunto de las telas del botín de los cristianos de Yemen, había generado todo aquel descontento, o al menos lo afloró, precisamente entre los que, percibiendo el agotamiento físico del Profeta, empezaban a especular sobre el futuro socio-político del naciente poder religioso generado en torno de él, ya que su apoyo al criterio de A'Î, y la defensa de su criterio y pulcritud islámica, hubo de ser motivo de no pocas suspicacias, todas ellas peligrosas para el mañana del movimiento creyente que se estaba generando en aquella época.



En torno de las noticias doctrinalmente relevantes que se conservan sobre el suceso acaecido ese mencionado 18 de Dhî Âl-Hiyat del año décimo de la Hégira muhammadiana, hemos de decir que todas ellas gozan del carácter referencial o *huyyat* de las tradiciones con taûatur o fiabilidad extrema

Esto es, que con en el complejo sistema de verificación documental de que se han dotado las disciplinas islámicas de estudio e introspección histórico-doctrinales, se puede afirmar que la crónica del suceso coincide tal como la han contado muy diferentes testigos, y además armoniza tal como se ha conservado y transmitido por los diferentes colectores de hadices que de ella se han ocupado a lo largo de los siglos; de los cuales una importante cantidad de ellos, también se dedicaron, en su momento, a decantar la veracidad y rigor de diversos e importantes documentos históricos y reli-

giosos, ya que se ocuparon historiográficamente no sólo del relato de estos hechos, sino de las transmisiones de las diferentes palabras, frases, y demás elementos relevantes acaecidos o pronunciados por los principales actores de aquellos momentos, los cuales han de ser de una relevancia doctrinal trascendental para el análisis del caso⁹⁰.

Aquella fue, sin duda alguna, una importante peregrinación, por cuanto a comienzos del año en cuestión el Profeta había manifestado que tenía la intención de realizarla, habida cuenta que se trataría de la primera que los emigrados a Medina podrían hacer en su bendita compañía, después de lograr la liberación de la Ka'ba. La Historia la ha denominado como Hayyat Âl-Ûadâ' o Peregrinación de la Despedida, por ser la última que pudo realizar, y también Hayyat Âl-Îslâm o Peregrinación Islámica, por el carácter prototípico que ha llegado a tener en la conformación de la jurisprudencia islámica que determina las formas y usos correctos de la Peregrinación canónica, a partir del modelo profético. Aunque de forma más lírica y alusiva a la cuestión que estamos comentando, se ha denominado a aquella peregrinación como Hayyat Âl-Balâg –de La Anunciación–, Hayyat Âl-Kamâl –de la Perfección–, y Hayyat Âl-Tamân –de la Plenitud–.

Se sabe que el Profeta se purificó y ungió en Medina, y tras vestir las dos piezas de tela blanca de la tradición abrahámica, que han acabado por ser el vestido ritual para los peregrinos musulmanes, salió de la ciudad, en dirección a La Meca, el sábado veinticuatro o veinticinco de Dhî Âl-Qa'dat; también consta que se hizo acompañar por todas sus esposas, buena parte de sus familiares, los emigrados mecanos en Medina, y un considerable número de los medineses más afectos a su causa y a su persona, y por el camino se le sumaron grupos importantes numéricamente de miembros de las diferentes tribus árabes islamizadas en los últimos años⁹¹, puesto que a todos se informó de la relevancia que Muḥammad concedía al acto de aquel año excepcional en la Historia del Islam; sólo faltaron aquellos que aún estaban aquejados por la epidemia de viruela que habíase producido en la zona norte de la Península arábiga

Acerca del Qurân

durante los meses anteriores al viaje⁹².

En definitiva, el Enviado de Dios fue acompañado por una cantidad de peregrinos, que unas fuentes históricas estiman en ciento catorce mil personas, aunque no falta quien mencione cantidades superiores, e incluso de hasta ciento veinticuatro mil almas; sin duda, todas ellas cantidades excepcionales para la época, en la que la población del área no era excesiva, y los medios materiales muy rudimentarios.

Por supuesto, además de estos acompañantes del Profeta, de otras zonas y direcciones llegaron a La Meca diferentes contingentes que hicieron de la Peregrinación de aquel período un suceso sin par hasta el momento; una auténtica demostración de piedad y fuerza, tanto para los musulmanes, muchos de ellos recién llegados a la nueva Fe, como para los conversos *estratégicos*, que tal vez aún esperaban que aquel movimiento espiritual declinase, una vez superado lo que ellos consideraban el objetivo que lo había impulsado: el control político y económico sobre la ciudad, y las rutas comerciales que eran el corazón y sistema nervio de la Península.

Por todo ello, la importancia de la representación de personas de todo tipo y lugar, y las miras políticas y religiosas que se podían percibir en el ambiente, los sucesos de aquellos días quedaron tintados de una trascendencia singular, por lo que es no se puede soslayar que fue el momento excepcional para enmarcar lo que la historiografía posterior ha denominado “evento”, que se produjo en el valle del Gadîr, pero que se gestó mucho antes, y se hubo de recrear en las fechas centrales de aquella definitiva peregrinación.

Hoy, es un dato irrefutable que en la mañana del jueves 18 de Dhî Âl-Hiyat, el Profeta recibió la revelación de la aleya 67 de la Sura Âl-Mâi‘dah (La Mesa Dispuesta) que dice: **«¡Oh! Enviado. Anuncia lo que te fue transmitido de parte de Tu Señor, puesto que si no lo hicieras, no comunicarías Su Mensaje. Dios te preservará de las gentes. En verdad, (que) Dios no concede la Guía a un pueblo desmentidor».**

Mucho se ha reflexionado sobre el sentido de esta aleya, pero parece indiscutible que el momento histórico, que ya hemos mencionado, en el cual se enmarca su descenso es una pista suficiente para, como indica A‘lâmah Tabâtabâi⁹³, entender que el sentido mediato y puntual no podía ser otro que urgir al Profeta a completar lo que él ya sabía era “el mensaje”, que aún no había sido transmitido a la Comunidad, esto es, que tras su misión emisora se había de iniciar un proceso espiritual en el cual esa Comunidad de creyentes habría de interiorizar lo recibido, para lo cual se hacía indispensable una guía específica. De ahí la mención final, a esta cuestión, que en la aleya se pone en relación contrastada con el desmentido – en la mención a los incrédulos o kafirîn– de lo que no puede ser más que la Verdad.

En principio la literalidad de la aleya menciona expresamente el concepto de “difusión” –concretamente a partir de la orden “balag”: anuncia, en forma verbal imperativa–, por lo que se ha de entender que hay un algo concreto y específico que anunciar, que por supuesto aún faltaba por mencionarse en aquella Revelación. Ahora bien, es interesante destacar que ese algo, no se concreta en la aleya, por cuanto se deduce del sentido que ello es algo para lo que Muḥammad no necesita mención expresa, y tan destacado que la mención velada era suficiente para que él comprendiera de qué se le estaba hablando en la Revelación.

Hemos de apuntar que esta es una de las peculiaridades coránicas, que ha llevado a que, desde la ignorancia de la ipsidad del Qurân como texto histórico, no se comprenda su dimensión de mensaje integral atemporal y trascendente; por cuanto que, junto a momentos evidentes literal y formalmente, hay otros pasajes en los cuales para percibir correctamente el sentido del mensaje querido el oyente/lector ha de contar con la apoyatura –qarînah– del contexto en que se recibió la Revelación específica, o el marco específico e histórico sobre el cual se hizo descender, y, a partir de la comprensión de ese sentido extenso, proyectar el sentido más intenso del Mensaje, para poder ubicar el sentido profundo del rela-

Acerca del Qurân

to. No comprender esta cuestión ha llevado a muchos observadores, musulmanes y foráneos al Islam, a pensar que el Qurân era un documento puntual y específico para el tiempo de Muḥammad, o que en él hay elementos históricos que no son armónicos con, por ejemplo, la modernidad.

Lo cierto es que, como destaca el A‘lâmah, existía una manifiesta amenaza, una verdadera intimidación o tahdîd, bien sobre la continuidad de la obra islamizadora, bien sobre la seguridad misma del Profeta –téngase presente que la historia de los enviados divinos es una constante sucesión de iniquidades, en las que los enemigos de la revelación trascendente, nunca tuvieron inconveniente en eliminar físicamente a los portadores de la Verdad–. Por ello, esta aleya tiene el sentido admonitorio y urgente hacia el Profeta que estamos comentando, dado que entorno suyo se estaba produciendo un conflicto solapado en las filas de los propios musulmanes allegados de una u otra forma a él; conflicto que históricamente se ha atribuido a la cuestión sucesoria, dado que aún para los más renuentes el éxito político del Islam, por aquellos días ya era una evidencia, de manera que ha descartarse cualquier otra cuestión puntual de la dinámica socio-política de aquel tiempo, y por cuanto, además, esta aleya, junto con la siguiente y última revelada, forma un conjunto de imposible comentario si no es a partir de ente enmarcado histórico.

Se hace difícilmente comprensible que el colofón del “mensaje divino”, pudiera llegar a ser otra cosa de menor relevancia que la auténtica “sucesión” profética. Y no nos referimos a la mera nuncupación política al frente de los musulmanes de su tiempo; pues como evidencia el hadiz que anotamos del individuo que increpó al Profeta sobre la legitimidad de aquella transmisión, el nombramiento del Gadîr no fue un mero acto nutual, sino la expresión de una auténtica sucesión espiritual, destinada a la proyección, desarrollo y preservación de su labor reformadora de hombres y sociedades. Principio de consecuencias concretas en la cultura islámica posterior, incomprensible sin la relación de la construcción de esa

cultura con el hecho revelador.

La profundidad y el carácter global y extenso de lo mencionado, según la tesis de la exégesis⁹⁴ del A‘lâmah se puede hallar dentro del texto en diferentes elementos literalistas de la aleya, como por ejemplo en la expresión “mina ân-nâs” –de las gentes–, ya que a su docto juicio se ha de entender “gentes”, como “la Humanidad”, nunca como las personas y personajes concretos que en el momento puntual de aquella coyuntura existencial importunaban al Profeta con sus mezquindades terrenales en torno al después, que él mismo había anticipado en varias ocasiones de aquel año décimo de su Era; de forma que con todo ello se descarga la comprensión de la aleya del sentido puntual y anecdótico, de la mera cicatería de la disputa dinástica, para sobreelevar el debate sucesorio mencionado a la dimensión esotérica de la proyección continuadora de la labor de guía existencial de la que, para el Profeta, sus seguidores, y su versión de la Revelación, era la “última de las revelaciones a la Humanidad”.

Por otra parte, los comentarios de los primeros musulmanes sobre lo que en aquellos días se consideró la causa mediata de la referencia velada que aparece en esa aleya, son concluyentes. Se puede mencionar el caso de uno de las primeras exégesis del Libro, la de Âbî Salîh que apoyándose en la autoridad de Ibn A‘bâs y Yâbar Ibn A‘bd Âl-Lah detalla que la intención de la aleya y de los sucesos consecuentes durante la parada en el Gadîr fue “*la compulsión de Dios a Su Profeta para que proclamara la autoridad – ûlîlât– de A‘lî para la Comunidad de los creyentes*”⁹⁵. Lo cual es coherente con la inmediata acción del Profeta, que ordenando detener la caravana, hizo la proclama que se le ordenaba, sin dilación y con rotundidad.

Los narradores del suceso refieren que una vez detenida la caravana, y pese al sofocante calor, el propio Profeta indicó que se dejase sin ocupar un espacio entre unos arbustos que en el centro de la acampada había, a fin de que la pureza del lugar se preservara, para lo cual se limpió aquel sitio, siendo allí donde realizó la ora-

Acerca del Qurân

ción del mediodía, y donde permaneció descansando durante un espacio de tiempo, quedándose en el lugar sólo y en silencio por unos breves instantes. El intenso bochorno y el calor era tal que obligó a los presentes a improvisar viseras para ellos y sus monturas con telas y mantos; el Profeta se refugió bajo una tela que sus próximos tendieron para él entre aquellos arbustos y, concluida la oración y ese breve momento, pidió que con el bagaje, los arreos y enseres se improvisara un lugar elevado, a modo de estrado, desde el que poder ser visto y oído por los presentes, con la intención de dirigirse a los congregados en lo que ya se evidenciaba como una importante alocución.

Y comenzó a hablarles así: “ *La alabanza sea para Dios, a Él sólo pedimos ayuda. En Él creemos y a Él nos remitimos. En Él nos refugiamos de nuestro propio mal y de la maldad de nuestros actos. Oh! Gentes. En verdad Dios misericordioso y sabio me ha contado que mi tiempo en esta tierra toca a su fin; pronto acudiré a Su llamada. Vosotros, como yo mismo, sois responsables de lo que se nos ha encomendado*”. Los presentes atestiguaron sobre la pureza de su misión, y pidieron a Dios la recompensa para Muḥammad; después él les pidió que atestiguaran sobre la Unidad Divina, sobre su propia profecía, sobre la Verdad del Paraíso y del Castigo, sobre la vida después de la muerte y sobre la resurrección de los difuntos, y la gente prestó su testimonio.

Es interesante, emocional e historiográficamente, el percibir la solemnidad que el acto iba adquiriendo, para comprender la consecuencia que hubo de tener aquella situación, producto de un imperativo revelado, ya que inmediatamente tras aquellas primeras palabras el Profeta, puso a Dios como testigo de todo ello, y preguntó si lo dicho hasta el momento se había escuchado y comprendido por todos, para inmediatamente mencionar algo que ya había indicado en alguna otra ocasión: que en “su misión” había dos tesoros –âz– zaqalaîn⁹⁶, esto es el Libro de Dios y su Familia–, y que el éxito de la llegada hasta la fuente de Kaûzar, el premio tras el Juicio Final, estribaría en la relación que cada individuo adoptase para

con ambos.

Para el observador actual este hadiz es de una rareza y belleza sin igual, por cuanto, más allá de su sentido y ámbito espiritual es un documento fiel al suceso, lo cual se avala por la cantidad de transmisores y relatos, todos ellos muy coincidentes en los detalles, y especialmente en la descripción de la temperatura recogida e íntimamente espiritual del acto; por lo que el documento se carga de un bagaje muy diferente al de cualquier otro relato sobre aquella o cualquier época. Pocas veces el historiador tiene la ocasión de asistir de tan primera mano a un suceso histórico, contado por tantas bocas y tan unánimes en la *transcripción* de los hechos y del clima emocional del momento

Todos los narradores, llegados a este punto, coinciden en que dicho lo cual el Profeta Muḥammad levantó el brazo derecho de su yerno A'ḷī por encima de la cabeza de ambos, y con voz potente pregunto a los allí congregados: “¿Quién posee la supremacía sobre los creyentes, por encima de sus propias vidas?” Los congregados al unísono gritaron que él, y sólo él, era quien poseía ese dominio sobre las personas que le seguían, a lo que respondió: “*En verdad que Dios es mi Señor, y yo soy el señor de los creyentes, y poseo esa supremacía sobre vuestras propias vidas*”; e hizo, se cuenta, una espléndida pausa para decir con voz muy clara y diáfana una auténtica “proclamación” o da'ûa; “*Para aquel que yo fui su maestro, A'ḷī es su maestro* (fa man kuntu maula hu fa A'ḷī maulahu)”.

Este hadiz tiene en el Sheîj Aḥmad Íbn Ḥanbal⁹⁷ uno de sus más minuciosos conservadores, pues éste jurista nos narra que el Profeta repitió esto cuatro veces, y que tras ello, hizo una suplica pidiendo a Dios la amistad para los amigos de A'ḷī y el odio para sus enemigos, el auxilio para los que le ayudasen y el desprecio para los que ignorasen su posición. También ordenó, relata el jurista, que los presentes habían de difundir lo escuchado en aquel acto a cuentas personas había en sus comunidades de origen, e inmediatamente, cuando aún no se habían disgregándolos que en torno de

Acerca del Qurân

él se encontraban sentados, el Profeta recibió la que es prácticamente la aleya fundamental de entre las últimas aleyas transmitidas⁹⁸, y de alguna forma el sello final de la literalidad del Libro a él revelado, una celeberrima aleya que Muḥammad ordenó a aquellos que ya entonces se dedicaban a recopilar y conservar lo revelado, que se incluyese entre las frases que conforman la tercera aleya de la Sura conocida como Âl-Mâi'dah (La Mesa Dispuesta), y que reza así: *«Hoy os He perfeccionado vuestra religión, He completado mi gracia para con vosotros y me complazco con que (sea) para vosotros el Islam»*



Si deseáramos abordar una reflexión, siquiera somera, sobre la realidad, o mejor sobre la autenticidad –ḥaqîqât–, que las disciplinas coránicas llegan a percibir y establecer, sobre el caso de estas últimas aleyas transmitidas y el marco histórico en que ello se produjo, tendríamos que conjugar, con una cierta prospectiva historicista inversa, en primer lugar, la literalidad del texto coránico, así como las apoyaturas que hemos anotado a su comprensión; esto es, tendríamos que superponer el documento histórico que es el Qurân, a lo que podemos percibir del perfume espiritual que entono a su recepción existió, tal como se ha conservado en las crónicas, muchas de ellas elevadas a la categoría doctrinal de hadices referenciales –o lo que es igual: de arquetipos religiosos–; de forma que, con todos estos elementos pudiéramos situarnos en disposición comprender el sentido primero y esencial del mensaje contenido en ese Libro.

En nuestra opinión, se puede pensar que el suceso de Âl-Gadîr fue aparentemente redundante si con él sólo se trataba de evidenciar el estatuto de proximidad entre el Profeta y su yerno A'îl, puesto que el primero ya había dado sobradas muestras de ello, a lo largo de su vida y su bendita misión. Si, de otra forma, se trató de poner en claro, que el Imam era un “modelo” para los creyentes –y atención que escribimos: “creyentes”, y no simplemente “musulmanes”–, también habría de ser un acto de evidente reiteración; ya que como

un famoso mártir dijo, concretando el sentir de los partidarios alauitas en los oscuros días en que los jaûariy asolaban el cuarto califato hasta su final en la batalla de Nihraûân: “A`lí, siempre fue el príncipe de los creyentes, antes de Âl-Gadîr y después de ello, antes y después del asunto del arbitraje entre su autoridad y la de Muaûîa” (sic)⁹⁹, pues el Imam era esencialmente el modelo del creyente muhamadiano. Por lo que nos parece poco nuevo que el Profeta hiciese detener su caravana, con el fin único de destacar algo que los verdaderos interesados ya habían de conocer; y más aún, esta idea es algo que no cuadra con la perentoriedad de las revelaciones mencionadas en torno de esta cuestión.

Una Revelación como la de las indicadas aleyas, la primera tan apremiadora, y la segunda de tanta complacencia y rotundidad, sólo es comprensible si se acepta que en el Gadîr, aquel excepcional día, el Profeta trasmitió al mundo que su misión tenía una continuidad, y que ésta que no se resolvía en una mezquina disputa sucesoria ante su inminente final vital; la cual, por otra parte, es tanto o más un producto historiográfico, que una realidad histórica mediata, aunque de todo hubo, ya que, de hecho, los actores contrapuestos por la historiografía partidista de cada tendencia en el Islam, entre ellos y entre sí, no estuvieron tan enfrentados como la lectura doctrinalista posterior ha concluido o, al menos, no lo estuvieron tanto como sus mutuos partidarios han llegado a estar con posterioridad.

En aquel valle, y aquel día, el Profeta algo dejó diáfano y claro: el hecho indubitable de que para los creyentes –y atención que para entender este concepto hay que remitirse a la literalidad coránica–, el “maestro”, después de él era A`lí, y que comprenderlo así era un acto esencial de asunción de su misión profética.

Queda, consideramos, para la Historia posterior, y consecuentemente para la capacidad de comprensión e interiorización de todo ello, el establecer en qué se había de concretar este magisterio singular.

Acerca del Qurân

Para sostener esto último hay algunos puntos que podemos destacar; primero porque si prestamos literal atención al hadiz “fa man kuntu...”, el magisterio alida era vinculante, para los que siguieron el magisterio muhammadiano, y sólo para ellos, ya que la partícula “fa” –si se acepta que en la frase del hadiz tiene un sentido gramatical condicional– excluye a los que no percibían el asunto en su plena dimensión espiritual; por otra parte, no entender la cuestión mediante esta explicación, sería tanto como aceptar que hubo una falla programática; como si el Profeta hubiera querido solventar su propia sucesión fáctica con aquella proclama, y que ella no hubiese tenido las consecuencias formales y mediatas deseadas.

Es cierto que al atardecer de aquel día en Âl-Gadîr hubo una ceremonia de acatamiento¹⁰⁰, toda ella de corte ya tradicionalista para aquella época del primer Islam, aunque también es cierto que en la Historia islámica anterior y posterior estos actos nunca contuvieron una real vinculación, como demuestra la sucesión de iniquidades que el propio Profeta hubo de padecer de gentes que le juraron protección u obediencia, y también es cierto, finalmente, que éstos acatamientos o bañan, que antes hubo para el Profeta, fueron una forma de acotar la realidad política árabe peninsular, más que un recuento efectivo de voluntades sinceras; pues el Profeta mismo fue sistemáticamente cuestionado, aún en su condición de *enviado divino*, pese a ser aceptado en ceremonias de ese tenor; de manera que nos parece evidente que Muḥammad no había de esperar que un acto semejante, aún con la excepcional relevancia que le concedió, y pese a la base divina que para él y los creyentes avisados tenía, solventase un asunto político de mero enquistado tribal, el cual sólo tendrían su dimensión efectiva y máxima en el momento concreto en que fuese necesario sustituir su ausencia material definitiva.

Sin embargo, nos parece meridianamente claro que el acto del Valle del Gadîr, la llamada espiritual que en él hubo, y finalmente el proceso cultural de construcción de una percepción de la legiti-

midad y autoridad islámica, de origen coranista, complacía plenamente la perentoriedad de la aleya 67 de la Sura Âl-Mâi'dah (la Mesa Servida); aunque la proyección posible de todo ello fuere un *algo*, aún difuso para los que no entendieron, ya en aquel momento, que el Islam, desprovisto de la esencialidad mística de aquella convocatoria y muestra –incluso en su plano más mediato e ínfimo, el socio-político–, quedaría empobrecido y sesgado por un conflicto tan estéril, como exacerbada fue su dramatización ulterior; y, por supuesto, que en la *Ûmmah* de Muḥammad, disociándose el mando efectivo del plano espiritual en y sobre aquel incipiente Estado confesional –que sin duda el Imam encarnaba–, se abría un espacio vacuo para una lamentable opción *laicista*, consistente en convertir la autoridad política, cualquiera que ésta fuese, no en la expresión del magisterio religioso al que, creemos, el propio Muḥammad apeló en aquella tarde, sino en algo susceptible de solventarse por medio de los acuerdos tribales; los cuales, si bien en una primera época pudieron ser estratégicamente adecuados, con el tiempo devinieron en trafico y chalaneo familiar y de clan, con el consiguiente perjuicio para la legitimidad y autenticidad –*ḥaqîqât*– del legado profético del Islam.

Aún hoy, es posible debatir sobre la proyección que aquel acto debió tener en la sucesión del Profeta, de su sucesión integral, la que sólo se puede comprender con el corazón, y siempre más allá de las enconadas interpretaciones de las diferentes escuelas doctrinales islámicas, devenidas todas ellas en ideologías dependientes de intereses extrarreligiosos, a las cuales, aun reconociéndoles no poca bondad en la perpetuación del legado musulmán, hemos de ver historiográficamente como *veladuras* de la ya aludida autenticidad –*ḥaqîqât*–.

Hemos de convenir que aquel acontecimiento no pudo tratarse de un mero acto fallido de herencia del Profeta, sino que, y en todo caso, tras de todo ello, lo que falló fue la comprensión de aquellos primeros musulmanes de la verdadera dimensión del legado que Muḥammad transmitía.

Acerca del Qurân

De ser evidente algo, a la sombra de las reflexiones que el mundo musulmán ha generado a partir de la *comprensión* del Libro, ha de ser que el acontecimiento en Âl-Gadîr fue una investidura espiritual; la fiesta, pues, de la trasmisión de un carisma, de forma que su conservación en la memoria colectiva islámica debiera de ser esencialmente, y de alguna forma así ha sido, la de un evento místico, el cual, por ser evidente, hubiera de ser innecesario, sino hubiese conformidad también con el hecho de que todo individuo lleva en parte de su esencia la disposición al error, y que ello sólo se supera mediante un corazón limpio, atento y reflexivo; precisamente la instancia a que apeló el Profeta en aquel inmemorial atardecer; siendo aquella demanda, y no el propio nombramiento que allí se produjo, lo que ha llegado a ser objeto de festejo y conmemoración.

En realidad, todo aquello ha de entenderse, en consonancia con la lectura esotérica de la exégesis coránica que estamos siguiendo, como un acto sublime de Amor, de Dios para sus criaturas, perfección del Dîn –Religión– salvador, don; de Su Profeta para su Comunidad, adiós a la vida y al hermano, cesión espiritual; y del Imam, que asumió la carga y empezó la espera del martirio, entrega y compromiso con el mensaje y su intención percibida. Debe ser cierto lo que San Juan de la Cruz, aquel místico español aprendiz de los amadores antiguos, nos dejara cuando escribió: “*De Amor seremos examinados al caer la tarde...*”

Así pues, si hubiéramos de obtener una conclusión metodológica y globalizante, basada en la comprensión posible de esa exégesis coránica misma, tal es el ejemplo que nos ocupa y nuestra presente relación con estas aleyas comentadas, así como con el marco en que se recibieron por parte del Profeta y de su Comunidad, entendida ésta en su dimensión y sentido más intemporal, habríamos de tener en consideración –puesto que todo ello es un ejercicio de comprensión de la dimensión cultural que el documento coránico ha llegado a tener entre los pensadores islámicos–, esa conclusión habría de ser que la Revelación, toda

revelación, ha de ser entendida/asumida/reflexionada, e incluso criticada en sus consecuencias, sólo con la referencia a su marco histórico, peculiar y único por su carácter trascendental, dado que como dijera en algún momento Massignon¹⁰¹, todo ello concierne a un aspecto de la historia humana con sentido de perspectiva metafísica o metahistórica, y consecuentemente dotado de “*una continuidad estructural finalista* (contra lo discontinuo que es accidental)” (sic).

Al igual que el maestro de orientalistas indicara que es posible esquematizar la vida de un colectivo a partir de la observación de la vida y devenir de algunos singulares personajes, nosotros creemos que es factible explicar la identidad de un movimiento religioso como el islámico a partir de la incidencia del mensaje revelado, de su anecdotario histórico y las mencionadas consecuencias metahistóricas de éste, en las maneras, usos y formas socio-culturales de las sociedades y comunidades que implementaron el discurso, por cuanto, todo ellos son *tomas-de-conciencia*, con relación al ya mencionado sentido percibido del Mensaje. Esto es, observar la transmisión profética a partir de la base de que las aleyas y su comprensión no son meros fenómenos –naûadir–, pues en tal caso sus consecuencias posteriores, tanto socio-políticas, como doctrinales y culturales devendrían en meras estructuras, posiblemente fortuitas, y serían la expresión de los roles previsibles de organismos institucionales, tal como Dumézil planteara, de manera que, consecuentemente, las reflexiones sobre el texto pasarían a ser algo así como “los proverbios sapienciales” que Westermarck estableció como generadores de lo que hoy se consideran arquetipos jungianos. Eso sería la aceptación de que una sociedad asumiendo una fe se miente a sí misma, o es embaucada por el atractivo lírico o estético, formal en definitiva de la *aventura religiosa*.

Poner en relación la Revelación, su anecdotario, la cultura generada y finalmente, lo que es esencial en el esquema, hacer todo ello con una lectura vinculante, que hace posible una cosmovisión global e integral, implica, de otra forma, una suerte de continuidad

Acerca del Qurân

histórica de la finalidad de todo mensaje trascendente –finalidad comprendida y posiblemente querida por el mensaje revelador–.

Muchos místicos musulmanes han sostenido que la *finalidad* mencionada por nosotros no es la “finalidad histórica” de una persona o colectivo; que doctrinalmente, y siempre desde la perspectiva de la escolástica, se trata de un retorno a la forma inteligible, que Dios pudiera haber previsto para ellos, algo más complejo y sencillo a la vez: el acontecimiento –*misak*– de Su realización. De ahí que, entre la anécdota de una aleya determinada revelada, su sentido, la percepción colectiva de éste, y el desarrollo cultural generado a partir de todo ello, haya que tenerse presente el acontecer *simbólico* de lo que, en los días arquetípicos del Profeta, adornó la transmisión del Qurân, puesto que estos “enriquecidos” históricos encierran datos espirituales que concretan el legado revelado.

De ahí que la exégesis o *tafsîr*, en nuestra opinión, haya sido una parte esencial y determinante de la construcción de la islamidad de la post-revelación, dado que es la disciplina o método –*tafîq*– que mejor ha permitido a los pensadores y estudiosos musulmanes afinar las “ideas prototípicas” susceptibles de conectar la intención supuesta del mensaje divino con la mediata y difusa implementación, la que la *Ûmmah*, en última instancia, ha llegado a establecer a partir de lo que se considera el legado muhammadiano.

La conexión entre el asunto del *Gadîr* y *Mubahala*, previamente mencionado y relacionado con aquél, como arquetipos de sucesos desencadenados por una revelación puntual, y trasuntos doctrinales proyectados en la historia religiosa islámica, se cierra en su perspectiva exegética cuando se consigue engarzar el mensaje que los teólogos han destilado de ambas anécdotas y de las revelaciones vinculas a ellas.

Por supuesto, por su propio devenir, no tanto por el origen, ambos casos y la lectura coránica posible han acabado por ser patrimonio duodecimano, tanto por el papel de salvaguardia de la pureza reveladora que la doctrina *shîa'* se ha reservado en la Histo-

ria islámica, como por el hecho de que estas revelaciones y su exégesis refuerzan notablemente las tesis legitimistas pro-alidas, tal como el pensamiento escolástico de esta escuela las ha conservado, especialmente a partir de las obras del Shej̄ Âs-Sadûq y los primeros pre-clásicos del Kalâm ya'farî, por lo que esta tendencia ha reforzado, apoyado y recreado con decisión y tradicionalmente, una línea de actuación metodológica –la del tafsîr– que de otra forma pudiera haber sufrido mermas, si no el cierre, como sucediera con el Îyihâd jurídico a manos de las *escolásticas* domesticadas por los poderes califales¹⁰².

En el ámbito no-duodecimano cualquier forma posterior de estas proclamas espirituales o da'ûa rububîa, ha tenido que limitarse al ámbito *sufî* o místico. Y, por supuesto, dentro de la mal denominada por el orientalismo “ortodoxia”, que no ha sido otra cosa que el oficialismo califal, las reivindicaciones doctrinales –basadas en la exégesis coránica– han sido consideradas una amenaza al orden legal. Pese a todo lo cual el medio espiritualista de las cofradías con mayor y más asentada tradición, y los duodecimanos han perpetuado una lectura del Libro, proyectada desde la anécdota de la revelación, como indicio del sentido esotérico del mensaje divino; planteamiento que ha acabado por imponerse, dado que actualmente ningún teólogo cuestiona una reflexión como la que hemos presentado en torno a las aleyas reveladas en los últimos tiempos de la vida de Muḥammad.

No parece posible comprender el “mensaje” profético en su dimensión integral, sin recurrir pues a despejar los matices, a profundizar en los niveles de complejidad, cuando no se recurre a los indicios –*huyyat*– argumentales que aportan la tradición y la propia Historia profética. De forma que buena parte de la fuerza doctrinal del Libro radicará, según este planteamiento, en su voluntad como texto con un proyecto existencial y vital para implementar; de manera que la autoridad para aplicar a la Comunidad los preceptos en él contenido es y ha sido históricamente asunto capital en la delimitación de la ipsidad de lo que nosotros hemos venido a llamar

Acerca del Qurân

“cultura islámica”.

Para los exegetas más esoteristas no es posible asumir, por ejemplo, que la Sura Âl-Kahf (La Caverna) sea un mero relato vinculado a la antigua historia sagrada unitarista. Interpretar/leer, pues, estas aleyas, o tantas otras de complejo significado y extrapolación, ha de ser un acto reflexivo, sólo susceptible de éxito comprensor si se apoya en esos referentes anecdóticos, que hacen que la Historia del Islam, especialmente de su origen y primer periodo social y doctrinal, sea un arquetipo metahistórico, más allá de lo meramente fáctico.

Evidentemente, un asunto de la trascendencia que esa “lectura” propone implicará la evidencia de la amalgama de unas tradiciones y usos culturales e interpretativos previos a la propia lectura, y/o posteriores a ella –si se prefiere–, que, en consonancia con la voluntad universalista que se concede a la revelación coránica, beban de un acervo amplio y multitradicional; de ahí que los estudiosos desvinculados de la reflexión doctrinalista, desde su ingenuidad laicista, sólo hayan visto folclore y tradición ancestral, en el espacio y lugar que un exégeta percibe un poso del programa divino para con Su Creación.

Así pues, podemos concluir afirmando que la asimilación exegética, de esta forma, es el método que puede explicar “al creyente” algunas de las referencias coránicas más complejas, como por ejemplo las aleyas 41 y 42 de la Sura Abraham –Îbrâhîm–¹⁰³, puesto que permite superar la mera literalidad y adentrar la comprensión necesaria en un ámbito sutil; de esta forma, en las referidas aleyas se ha podido ver, por parte muchos especialistas en exégesis del Libro, una mención directa, pese a la aparente veladura, al oculto Imam que los hadices muhammadianos anunciaron, y que es el Mahdî duodecimano, sello del referente de autoridad que las aleyas más arriba comentadas, como ejemplo de tafsîr, hemos aportado en este espacio. De forma que, superando el limbo literalista –que dejaría ese tipo de aleyas un espacio discursivo retórico, por

José Fernando García Cruz

carecer de una concreción primaria y evidente—, se dota a la sociedad doctrinal e intelectual islámica de un itinerario reflexivo para buscar los elementos del mensaje, los cuales en la mera literalidad han acabados ocultos por el devenir del texto, por la pérdida de la información mediata que era la transmisión del Profeta, comentar y exegeta primero y original de la Revelación.

Del Qurân y las súplicas, o la construcción de una terminología piadosa. Una ideología desde la Doctrina

Para la tradición duodecimana existe una literatura doctrinal que por su origen –son textos recibidos de los Imames Infallibles mismos–, y por su carácter místico –se trata de oraciones, preces, súplicas–, así como por su sentido de guía espiritual –son modelos piadosos que encierran fórmulas, nociones, e incluso estructuras dogmáticas–, que han llegado a formar la columna vertebral de la religiosidad imamista más esencial y primordial.

Las *oraciones* para las visitas –ziarat–, súplicas –dua´– y fórmulas diversas que han reunido los conservadores de la tradición shîa´, conforman un cúmulo místico que permite a los duodecimanos sostener con suficiencia, que en realidad la suya, dentro del Islam, es la más grande y espléndida cofradía espiritual; no en vano, el lugar referencial que en las cofradías místicas convencionales ocupa la figura del Sheîj o Pîr iniciador, en el Islam shîa´ lo ocupa el Ma´sûn o Imam Infallible, el cual es una entidad siempre presente y viva en la dogmática y práctica de la doctrina.

De hecho el diûan o colección de poemas, sentencias y enseñanzas, que en las *târiqas* místicas suele ser el motivo y justificación formal de las prácticas piadosas, especialmente de las musicales, el núcleo doctrinal y emocional que articula las celebraciones cofrades, en el mundo duodecimano lo ocupan ese acopio de súplicas y preces propias para las visitas a las tumbas y lugares de rememoración de los miembros Purificados de la Familia profética, de

sus allegados espirituales, o de los militantes más esforzados por la causa de la autoridad y legitimidad –*ûlâiat*– de los sucesores familiares del Profeta Muḥammad sobre el Islam. Nada, como esto, nos parece mejor muestra de una expresión *cultural*, la cual, por otra parte y como intentaremos explicar, es un muy vivo trasunto de la lengua revelada a Muḥammad y de su sentido más íntimo y espiritual.

Al observar la forma en que el Libro revelado ha condicionado, o mejor, ha conformado esa porción de la “cultura islámica”, en el sentido más integral y profundo de este concepto antropológico, la tradición de las súplicas, sus bellísimos y complejos textos, se presentan como una fuente de reflexión de excepcional interés. Especialmente puesto que esos contenidos, todos ellos conservados por los colectores más confiables y coherentes de las Tradiciones de la Familia de Muḥammad, toman sus muy exquisitos conceptos del Qurân mismo; como no podía ser de otra forma, habida cuenta que el destino –dogmático– de la Revelación se ha relacionado con la existencia y sentido de ser de la estirpe muhammadiana, tal como sentenciaría el celeberrimo Hadiz de Zaqalaîn.

Los u’lâmah duodecimanos han recordado secularmente que la función de la familia profética había de consistir netamente en recrear y preservar el mensaje coránico, de manera que la Comunidad de Creyentes recibiese lo mejor de la enseñanza mística del legado del Profeta en forma de Conocimiento –*i’lm*– y Sabiduría –*hikmat*–, concretados en este acervo literario, esto es, en esta doctrina en una clave de lectura reflexiva, y susceptible de interiorización por el iniciado atento.

Así, los Imames compusieron a instancias de sus deudos y resultas de las circunstancias de su aventurado tiempo todo un corpus de súplicas, que remitían a la esencialidad del propio Qurân, por medio del cual ampliaban para los buscadores espirituales tanto el campo de las referencias respecto de la Revelación, sobrelevando de su literalidad la atención del inquieto, como les permitían a éstos despejar un itinerario descubridor de la comprensión esotérica

Acerca del Qurân

o taûîl desde y para la significación original –esencial– del Libro.

Si deseásemos comprender en qué forma imbricaron sus enseñanzas con las de su abuelo, el Profeta Muḥammad, nada habría de ser mejor que observar una de esas singulares súplicas, su literalidad, estructura semántica y su lenguaje y nociones, contando siempre con los referentes coránicos que en ella duermen. Hay en todo ello un ejemplo y un modelo de exégesis superior de la Revelación para el Islam. En todo ello se contiene el carácter arrebatado del estatuto del Infalible, como guía espiritual, conservador de la pureza de la Tradición muhammadiana, y, sobre todo, como vehículo intercesor entre el suplicante –buscador espiritual– y la deidad perceptible¹⁰⁴, que los Infalibles significan en el mundo material, pues precisamente de esta idea viene la expresión “âitullah” –signo de Âllah– con que se conociese a Meulana A‘lî y sus descendientes espirituales y, tras su estela espiritual, a algunos destacados sabios y allegados de entre los seguidores de todos ellos.

En esa posición de intermediarios, en la Intercesión o shifâ‘t misma, se aúna la totalidad de las funciones que la escuela duodecimana ha pretendido para sus Guías. Pues es precisamente esa condición de mediador esotérico lo que condensa los estadios de Autoridad, Sabiduría y Probidad que se atribuyen al Profeta y a éstos, sus Sucesores.

Nosotros en este espacio observaremos, aún brevemente, de qué forma uno de los trasuntos dogmáticos y culturales más genuinamente duodecimanos se imbrica en algunos de los aspectos formales de una célebre súplica, con conceptos que proceden de la Tradición, de la deuda mística y conceptual de ésta con el Libro, y de la textualidad del propio Qurân, en cuanto ésta última pueda ser meta-semántica.

El conocido como Duâ‘ A‘hd o Del Compromiso, es una súplica que los u‘lâmah duodecimanos han conservado y que procede del sexto Imam, Ya‘far Âs-Şâdiq. En tal súplica, el creyente duodecimano refrenda un *pacto* de enfeudación espiritual con el

Imam Esperado, obligación que es la base secular de la militancia doctrinal en torno a la condición excepcional de los Infalibles.

En su texto se desgranar buena parte de los hitos dogmáticos de la islamidad shí'a; aunque no debiera ser de esta forma pues la espera de esa vuelta, del *retorno* de un descendiente del Muḥammad es algo común a todas las familias doctrinales del Islam, habida cuenta que tal noción descansa sobre una serie de Tradiciones proféticas, todas ellas de muy sólida trasmisión y referencia, que aseguran para la totalidad de la Comunidad de los Creyentes, que llegará un tiempo en la metahistoria doctrinal musulmana, y en el devenir universal, en que se hará necesaria la presencia de un Salvador que extraiga a los creyentes del contexto de decadencia y corrupción espiritual y de todo genero, que el final de los tiempos supondrá.

Tal suceso es una “promesa”, como más adelante destacaremos, con una base coránica documental y sustentada en esas tradiciones muhammadianas, la cual es una creencia ántropo-cultural que el Islam comparte con una gran cantidad de culturas —en las cuales se pueden hallar referencias a la espera de un “mesías”, revitalizador del orden primordial—; y, por supuesto, es convicción muy arraigada en la tradición religiosa unitaria; puesto que tanto el judaísmo rabínico, como el cristianismo, en todas sus expresiones y derivaciones doctrinales, han conservado dogmáticamente vigentes la noción mesiánica, como parte esencial de las doctrinas escatológicas.

De esta última matización parte la esencial diferencia entre la noción islámica de la espera del Imam prometido, y la del resto de las doctrinas y culturas que comparte, de una u otra forma, ese referente o anhelo. Para todas las culturas, ideologías y religiosidades, a excepción del Islam duodecimano, la espera del retorno del Mesías es un trasunto impreciso, un hito nocional difuso que procede de unos, a veces, muy vagos espacios nocionales dogmáticos.

Sin embargo, para los seguidores de la Familia de Muḥammad

Acerca del Qurân

la idea de ese *mesías* está cargada de tal cotidianeidad y proximidad –elementos de una forma de culturización–, que hace de todo ello un suceso doctrinal de diferente dimensión. No olvide el lector que en la doctrina shîa´, el Imam es una personalidad concreta, oculta de la vista de la mayoría de sus coetáneos, que no habrá de “venir” sino que, llegado “su tiempo”, se producirá la misericordia divina de permitir su “evidencia”, su visión por parte de los humanos todos.

Es irrefutable que la delegación divina del Ma‘ûn en esta parábola reproduce el proceso de decantación espiritual, que se debe producir en el creyente para alcanzar la divina presencia.

En primer lugar, en tanto en cuanto que la promesa profética se concreta, para el caso de las tradiciones islámicas conservadas por la escuela ya‘farî, en un descendiente directo y *preciso* de Muhammad; el cual es –reiteramos, habida cuenta la relevancia de esta cuestión–, una individualidad conocida, específica y perfectamente ubicable en la Historia del Islam, al igual que son y están bien definidas las circunstancias del momento en que haya de ser evidente o *zâhir* su retorno; el cual, para la escuela duodecimana, no es tal, sino que se trata más bien de una develación de su identidad, puesto que la doctrina shîa´ conserva la convicción en que ese mesías es alguien existente secularmente, que en una coyuntura determinada y vinculada al Divino Decreto, habrá de manifestarse en toda su condición, y poner en ejecución la función que la Voluntad divina le ha conferido al existenciarlo: la muestra e implementación de un orden justo y perfecto, como referente y colofón previo al Fin del Tiempo.

No olvidemos, especialmente en el inicio de este tercer milenio de la cultura occidental, en el cual se reabren tantas interrogantes arcanas y primordiales, que la idea de la espera de un salvador o regenerador de la tradición primordial; o lo que es igual, la convicción milenarista, forma una parte esencial de las tradiciones religiosas del Libro. Raros son los motivos de reflexión milenaria, es-

pecialmente en un contexto fútil y mediato; por ello, la perseverancia en una espera como la que se propone es de mayor interés y, sobre éste, es valiosa la causa de tal permanencia. Tanto la Revelación como el milenarismo que en ello rastreademos, es algo que posee un tiempo –mil años, como concepto difuso– que se halla más allá de la edad humana y entre lo que se entiende convencionalmente como eternidad; de ahí posiblemente proceda el atractivo intelectual y vital de todo ello, precisamente del hecho de ser un hito que apela a la evaluación y al ascendiente.

Para las generalidades culturales judeo-cristianas, la noción del milenarismo duodecimano no es extraña; en ambos casos, el origen metahistórico es el mismo para el arranque de su mesianismo, además del hecho de que en todo caso es un pendiente doctrinal no resuelto. Sin embargo, en Occidente se ha acabado por entender todo ello como una rareza etno-cultural, sin duda a causa de la pérdida del propio referente real que generara la idea.

En el caso islámico, especialmente en el ámbito dogmático shîa´, la espera de un mesías, Imam Oculto y Esperado, en un principio que se ha mantenido vigente, por ser también vigente la atención y asunción de las Tradiciones que lo anuncian. Por ello, es una noción próxima al creyente aspirar a lo que este duâ´ solicita: la presencia personal el día del retorno del Imam, aún a costa de retornar de la muerte de la materia, al mundo material, y con la perspectiva de estar presente en el evento, morir y esperar el Día de la Verdad incontestable. Tengamos muy presente en qué forma en los textos religiosos cristianos, se conserva –sin sentido efectivo o consecuencia vital– esta misma noción, así en el Apocalipsis (20,6) se lee: *“Dichoso y santo el que participa en la primera resurrección. Los demás muertos no revivieron hasta que se acabaron los mil años; la segunda muerte no tiene poder sobre éstos, sino que serán sacerdotes de Dios y de Cristo y reinarán con él mil años”*.

En todos los casos la espera de un retorno mesiánico es la espera de un advenimiento, en un tiempo radicalmente diferente y nuevo que supondrá la instauración sobre la tierra de un reinado de

Acerca del Qurân

justicia. Por ello, todas las tradiciones primordiales coinciden en asegurar que la Humanidad habrá, previamente, de sufrir terribles pruebas y un severo proceso de decantación entre el Bien y el Mal. Lo que se anuncia de esta forma no es otra cosa que el final de un ciclo de bondad/maldad que se iniciara con el primer hanif o adorador unitario; recuerda el Génesis (2, 1-3) que a Abraham se le prometió: “ *Bendeciré a quienes te bendigan y maldeciré a quienes te maldigan. Por ti se bendecirán todos los linajes de la tierra*”.

Por ello la noción mesiánica conserva un gusto de tiempo primordial, cíclico, que nos recuerda por qué a Nicolás Berdiaeff se consideró un exagerado cuando sostenía que “*no podía hacerse otra filosofía de la historia que la profética*”. Para Occidente, mesianismo, milenarismo, quilianismo o sabbatismo, son matices historiográficos ya que no se discrimina en el origen de estas ideas. Para el Islam duodecimanos, son –valga la paradoja– pre-epígonos, de una realidad doctrinalmente indubitable, de la cual se conoce su entidad concreta hasta tal grado que no hay misterio alguno en ello, sino que el interés o la atención se reduce a un ejercicio de longanimidad, de la paciencia trascendente que pondera el Libro, la cristalización cultural de una asunción de la Revelación; recuérdese, en este contexto, la aleya segunda y tercera de la rotunda Sura ÂL-A´sr: «*El hombre camina hacia la perdición, excepto quienes creen, obran bien y se recomiendan mutuamente la verdad y la paciencia....*».

Ángelus Silesius decía: “*la esperanza es una cuerda; si un condenado pudiera esperar, Dios lo sacaría del marasmo en que está*”. Se piensa que el milenarismo mesiánico es un motivo de esperanza, y ello se dice de forma descriptiva y banal, sin convicción; no siendo así en el caso islámico, pues la relevancia, el respeto inherente a la literalidad coránica impide, determinantemente, que un musulmán creyente conceda un valor relativo a las nociones reveladas; y ésta que aquí observamos, como podremos advertir, es una idea que reflejada en las Tradiciones imamistas bebe de la fuente coránica y procede de una serie de rotundos anuncios proféticos.

Ha de tenerse esto muy presente al analizar este fenómeno, que sólo es tal en su aspecto formal, pero que bajo éste es, sobre toda cosa, una convicción doctrinal tan importante que en la mente y el corazón creyente ejerce la función de un potente generador, del auténtico motivo existencial. Lo que se contrapone a cualquier tesis antropológica que sólo habría de esperar que algo así fuese mera consecuencia pseudo-cultural –en su sentido más superficial y evidente–, esto es justamente lo contrario de lo que en realidad debe ser.

El mencionado Duâ´ A´hd o Del Compromiso encierra, pues, un itinerario argumental que nos interesa sobremanera por su estrecha vinculación con la referencia coránica, por ser este un documento milenario tanto en su antigüedad y vigencia, como en su proyección supra-cultural. En primer lugar, por cuanto en su denominación se guarda una llamada semántica, de evidente importancia doctrinal, al Qurân: la expresión “a´hd” aparece en una serie de ocasiones en el texto coránico, con el sentido de “compromiso”, de “acuerdo”, por medio del cual se asume la condición de protector del tomador del acuerdo, algo muy similar, aunque de diferente tenor a la idea de enfeudamiento o clientela que tan frecuente fuera en la Antigüedad clásica o nuestro medioevo.

En la aleya 27 de la Sura Âl-Baqarat se puede leer: «**quienes violan la alianza con Allah...**» de igual forma que en la aleya 183 de la Sura Âl I´mrân dice: «**Allah ha concretado una alianza con nosotros...**», y en ambos casos la expresión “a´hd”, traducida al español como “alianza” no significa otra cosa que: “la unión en torno a algo, o alguien, que confiere un beneficio como socio”. Por supuesto, no es aceptable que tal sociedad, habida cuenta la desigualdad esencial entre el Creador y la criatura, se conciba en un plano de mera y superficial igualdad, por lo que todos los exégetas que se consulten a este tenor, coincidirán con la tesis de que ese tipo de sociedad, en el contexto coránico, es del tipo del clientelismo apuntado más arriba.

Sin embargo, a la desigualdad no ha de faltarle reciprocidad,

Acerca del Qurân

pues a la Divina gracia de aceptar como enfeudado a la criatura, se sigue que éste se beneficia del acuerdo, recibiendo no pocos derechos; así en la aleya 134 de la Sura Âl-A‘rafât, como en alguna otra más, dice: **«Ruega por nosotros a Tu Señor, en virtud de tu acuerdo con Él...»**; “derecho” que no es otro que el del sometido beneficiario de su sumisión, la cual tiene su proyección en la relevancia de pacto comprometedor que sanciona la aleya 25 de la Sura Âl-Ra‘d cuando nos dice: **«quienes violan el pacto con Allah, después de haber aceptado el compromiso, cortan los vínculos que Allah mismo ha ordenado establecer. Esos son los malditos, corruptores de la tierra que tendrán un destino detestable»**. De igual forma, en la aleya 15 de la Sura Âl-Âhzab se concreta que: **«pactaron con Allah que no volverían la espalda (no traicionarían el compromiso)»**, de manera que se hace evidente el carácter vinculante, benemérito y consecuente, que tal idea ha traído a la mente del oyente educado en la lógica y la retórica coránica.

Ese referido compromiso, excede la noción que la más moderna voz árabe “mua‘âhadat” puede ofrecer al filólogo; la cual, si bien procede de la misma raíz –a‘h d–, ha venido a significar un “pacto de no-agresión”, de mutua tolerancia, perdiendo en los avatares del tiempo histórico el valor clientelar que parece evidente tuvo la raíz en cuestión en el momento de la Revelación, y que en ella se conserva como su sentido más limpio y neto.

Por otra parte, se puede encontrar en el texto del Libro otra expresión que tiene proximidad nocional con el compromiso que nos ocupa, de él dista un espacio significador muy extenso, se trata del verbo ha-la-fa, cuyo sentido es “aliar”, “pactar”, aunque esta acepción es claramente relativa al acuerdo que *entre iguales* se establece, de hecho es la fórmula idiomática utilizada en la moderna diplomacia para significar “tratado” en el sentido más prosaico de éste, y así se encuentra en la aleya 56 de la Sura Ât-Taûbat: **«Juran por Allah que son...»**, referencia peyorativa que significa la apelación a un compromiso por parte de los impíos que remiten a Allah su falsaria veracidad, de forma que tal compromiso es inconsisten-

te; tanto que en contraste con las expresiones anteriores no se puede aceptar que la raíz *ha-la-fa* tenga la dimensión solemne que posee *a'-ha-da*; lo que explica que sea este segundo referente el que se aplique como nexos nocional en la súplica, tanto vinculando ésta al valor semántico coránico que estamos describiendo, como por teñir y beneficiar al texto del *duâ'*, y extensamente a su valor espiritual, del carácter trascendente que del Libro se deriva.

Ese es el auténtico sentido de la expresión coránica “*a'hd-u Âl-Lah-i'*”, que aparece en la aleya 91 de la Sura *Ân-Nahl*: **«Cuando concretéis una alianza con Allah, sed leales. No violéis las garantías tras ratificarla. Allah es garante de ello, frente a vosotros mismos. Sabe lo que hacéis»**.

Puesto que esta nuestra súplica es un “contrato”, en la primera frase aparece el tomador de tal acuerdo en su condición de tal contratante legítimo, de ahí que se apele a Allah, con uno de sus nombres más, sino el más, connotado de Dominio, en realidad la que a juicio de los especialistas en filología coránica “significa la expresión superior de dominio”¹⁰⁵: Rabb o Señor. Esta apelación es especialmente querida en el ámbito coránico; no menos de 130 veces aparece en el Libro para designar a Allah en su atribución de Dominio solemne, de Autoridad sobre toda jurisdicción, de suprema instancia referencial.

Es Su denominación inicial en el Sura *Âl-Fatihah*; **«Señor de los Mundos (del Universo)»**. Es la fórmula con la que el profeta *Îbrahim* pidió a Allah, en la aleya 125 de la Sura *Âl-Baqarat*, que preservara la ciudad santa de Meca: **«Y dijo Ibrahim: Señor haz de ésta una ciudad asegurada, provee de frutos a sus moradores y a aquellos que crean en Allah y en el Último Día»**. También lo utilizó así para pedir Le que le mostrara los secretos escatológicos de la existencia; así, en la aleya 260 de esta misma sura se lee: **«...dijo: Señor, muéstrame cómo devuelves la vida a los muertos»**; era de tal relevancia la petición, que Allah exhibió para él Su Dominio sobre la vida y la muerte, como se sabe por la continuación del

Acerca del Qurân

relato. También es la fórmula de apelación que el profeta Zakarîâ utilizara para hacer otra trascendente solicitud, cuando según la aleya 38 de la Sura Âl I´mrân dijo: «**Invocó a su señor diciendo: Señor. Concédeme, de Ti, una descendencia benefactora (buena, bondadosa)», demanda cumplida y concretada en el profeta Îahîâ. Asimismo, Marîam Ûmm I´sâ, se dirigió a Âllah, en la aleya 47 de esa misma sura, diciendo: «**Señor. Cómo habré de tener para mí un hijo cuando no he tocado a ninguna persona. Dijo(sele): Así será. Âllah crea lo que quiere. Cuando determina algo, tan solo dice: sea y es**».**

Habría de ser extensa y compleja una más prolongada relación de las apariciones de la voz “rabb” en el Qurân, aunque ya parece evidente que es apelación antigua, primordial, del gusto de los profetas y santidades más excelsas; la auténtica fórmula de respeto – podríamos decir: de protocolo– para dirigirse el creyente a Âllah en procura de un beneficio. El cual tiene sentido si se comprende que procederá de ese referido *dominio divino*, y que sólo de él llegará la capacidad para implementarlo: lo que se pide es algo que sólo a Âllah se puede pedir, pues sólo de Su Voluntad depende el ser o no de lo requerido. Nunca será avatar o circunstancia mundana la que haga posible –si esa autonomía de la existencia fuere factible– aquello que Le pedimos. Sabida la dimensión de lo que se solicita, y la suficiencia del Oyente, apelar Lo como “señor” tiene el sentido de hacer implícito que el peticionario ha comprendido a qué instancia se llega para pedir.

Por ello, el du´ tiene esa resonancia coránica, ya que se firma con él un contrato que es de una índole especial, por el mencionado tomador, y por el objeto del consenso contractual: se pretende que se haga efectiva una promesa graciosa, anticipada por el Qurân mismo, de manera que reclamado su ser, se está asumiendo y obediendo a la Revelación, y se está retornando la función de ésta como mensaje primordial; el oyente que cree, al reclamar/pedir la sustanciación de la vuelta del Imam, hace evidente que ha captado en su plenitud el Mensaje, y que retorna al emisor su original misi-

va, ahora comprendida y asumida en su integridad; algo que, en suma, es la pureza semiótica de toda emisión.

De igual forma, es el Qurân mismo quien delimita la ipsidad de ese tomador divino, ya que si se recuerda la aleya 39 de la Sura Îûsuf, que dice: «¿son preferible señores separados a Âllah, el Uno, el Invicto?», se comprenderá que el Dominio supremo que referimos sólo es posible en Una y Potente existencia, por lo que el propio texto revelado utiliza el concepto “rabb”, con el evidente sentido retórico de enfatizar que la Señoría, por su atribución suprema, no es cosa que pueda relativizarse. A esa entidad total, y totalizadora del dominio, apela, consecuentemente, nuestra súplica, y tras ella se asimila un sentido civilizador que ha condicionado la percepción de la existencia islámica en su dimensión socio-institucional misma.

Otro elemento de destacada significación la podemos encontrar en el complemento de esa señoría en el duâ´; el texto se dirige al “Señor de la Luz Sublime”, y no al “señor del universo”, que es la manera más habitual en el texto coránico. Aquí hay una cita encubierta que es una de las perlas espirituales que los Infalibles han dejado ocultas en sus textos como premio para el oyente/lector atento y aventajado.

Si se recuerda el Hadiz del Manto, se puede entender la sutil relación entre esta súplica, su función contractual, y el texto del Qurân; e incluso se llegará a comprender el marco notarial que el sexto Imam pretendió al legarla a sus seguidores. En este conocido hadiz se relata un símbolo de la iniciación espiritual, de la posición especial que el Profeta legó a sus más allegados: A ‘lî, Fátima, Hasan y Huseîn, al reunirlos bajo un manto y pedir por ellos, de forma especial y esotérica a Âllah, significó algo que todos los estudiosos y sabios que se han ocupado de esta tradición han identificado: la posición o makân excepcional de todos ellos en el programa iniciático islámico, con sus evidentes repercusiones en la sociología y cultura de la islamidad posterior.

Acerca del Qurân

La tradición en cuestión¹⁰⁶ dice: “*Se ha referido que el Profeta –la paz sea sobre él y su Familia– dijo: “ Cuando fui llevado al cielo en la ascensión nocturna y entré en el paraíso, vi en medio de él un alcázar hecho de rubíes rojos. Gabriel me abrió la puerta y entré. Vi allí una morada de perlas blancas. Entré en la casa y vi en medio de ella un arca hecha de luz, y cerrada con un broche de luz. Y dije: ‘ Oh, Gabriel, ¿qué es esa caja y qué hay dentro de ella?’ Gabriel respondió: ‘Oh, Amigo de Dios, –habibuallah– en ella está el secreto de Dios –sirrâllah–, que no revela a nadie, excepto a quien ama’. Y dije: ‘ Ábrela para mí’. Él respondió: ‘Soy un siervo que sigue el mandato divino. Requiérela a tu Señor hasta que Él autorice la apertura’. Así que rogué el permiso de Âllah. Desde el trono divino llegó una voz diciendo: ‘Oh, Gabriel, abre la cerradura’, y él la abrió. En ella vi la pobreza espiritual –faqr– y un manto –muraqqa–. Y dije: ‘¿qué es esta pobreza y este manto?’ La voz del cielo dijo: ‘Oh, Muhammad, hay dos cosas que he escogido para ti y tu comunidad desde el momento que os creé. Ambas cosas a nadie las doy salvo a aquellos a quienes amo, y no he creado nada más querido que esto’.*

Entonces el Santo Profeta dijo: ‘Dios –ensalzado sea su nombre– seleccionó la pobreza espiritual y el manto para mí, y ambas son las más queridas por mí’. El Profeta dirigió su atención hacia Dios y cuando retornó del viaje nocturno hizo que A`lî vistiera el manto con el permiso de Dios, y por mandato Suyo. A`lî lo vistió y cosió remiendos en él hasta que dijo: ‘ He cosido tantos remiendos en este manto que me siento turbado ante el que sirve la mesa’ A`lî hizo que su hijo Hasan lo vistiera después de él, tras éste Huseîn y más adelante los descendientes de Huseîn, uno tras otros hasta el Mahdî. Ahora el manto está con él”.

En la tradición espiritualista exegética islámica, el Señor de la Luz, es el Señor del Manto, el único capaz de contratar sobre el destino de ese mesías, Imam Oculto y actual poseedor del hábito, y consecuentemente el tomador ineludible del compromiso que contiene el duâ’.

Vinculando el Hadiz del Manto, con el sentido mencionado, latente y referente en el Qurân, la súplica cierra un itinerario iniciático, que también es cultural y que nos puede ayudar a comprender el auténtico papel de la literalidad coránica en la parte más pura y genuina de la vida religiosa islámica. Todas las claves espirituales del hadiz tienen su analogía referencial en el Libro, de manera que ambas entidades componen un sistema nocional e integral que ha conformado lo que podríamos denominar la *cultura coránica*, en el sentido de la representación de la realidad existencial desde los presupuestos ofertados por la literalidad de la Revelación muhammadiana.

La “pobreza espiritual” y el “manto” son, así pues, los símbolos esenciales de la posición del Imam, su probidad y soberanía moral sobre la Comunidad, más allá de la mera autoridad material y mundana, que también él mismo posee –como resulta funcional de lo anterior–; y es, en definitiva, su investidura esotérica y purificadora por encima de las contingencias históricas. Por ellas, ambas han sido perpetuadas en las tradiciones espiritualistas como elementos capitales de la *ûilâiat* o Autoridad del Infalible.

Otro aspecto del texto de la súplica que inmediatamente es susceptible de poner en relación entre las expresiones de advocación de la llamada, es el segundo título, refuerzo argumental, con el que el peticionario se dirige a Âllah, al apelarLe como “Señor del Trono”; se cierra con ello un nuevo círculo de atención y comprensión entre el duâ´ y el Qurân –no olvidemos la evidente resonancia de la Aleya del Trono (Âl-Baqarat, 255): «***Su Trono se explaya sobre los cielos y la tierra, y su perpetuación no Le es onerosa***», tan comentada y glosada que se hace ocioso volver sobre su relevancia–. El Señor del Trono es la apelación a Âllah como Rey Universal, pero además guarda una relación manifiesta con el Hadiz del Manto, y la circunstancia del Viaje nocturno profético. Desde el Trono, según el texto que hemos reproducido de ese hadiz de la iniciación esotérica, se concede la gracia de la iniciación del Profeta y la trasmisión a su Familia; de forma que la apelación de la

Acerca del Qurân

súplica a esa instancia es una invocación precisamente en ese plano esotérico, es un pacto con el Imam en tanto en cuanto es el referente místico genérico, pues universal es su valimiento.

Todo ello se refuerza, asimismo, con la referencia a la Señoría sobre “el Mar incandescente”, que es una nueva vuelta a la expresión coránica, ya que ello nos devuelve a la aleya sexta de la Sura Ât-Tûr, donde se lee: *«Por el mar incandescente»*, enunciado que en opinión de A`lâmah Tabâtabâi en su Âl-Mizân¹⁰⁷, apoyándose en la autoridad del Maymu`âl-Ba`fân¹⁰⁸, viene a significar “los mares caldeados que en el Día del Juicio recibirán a los pecadores” (sic); referencia escatológica mediante la cual, apelando al señor de ese mar, se coloca al suplicante precisamente ante del Supremo Enjuiciador –Âl-Hâkim–.

Y continúan cerrándose los significados esotéricos en torno a los títulos del Oidor de la súplica, cuando se Le interpela como origen revelador, de la tradición unitarista previa a la definitiva revelación muhammadiana: *“Aquel que ha hecho descender la Torah, los Evangelios, y los Salmos”*, revelaciones que se anticipan a la terminante que permitiera el “Descensor” del “*Sublime Qurân*”, título y tratamiento que junto a la “*señoría sobre ángeles y enviados*” completan, definitivamente la dimensión iniciática a la que aspira a ascender nuestro suplicante, extensión de ascendencia coránica como es evidente y notorio para cualquier lector mínimamente atento del Libro.

Todos estos atributos de la deidad perfilan el sentido veraz que el creyente le confiere al contrato con Âllah, tanto por la tradición coranista que reconoce los tratos con Él como la mejor de las contrataciones; no en vano se lee en la aleya 111 de la Sura Ât-Taûbat: *«Âllah ha comprado a los creyentes sus personas y su hacienda, ofreciéndoles a cambio el Jardín»*; cuanto, mediante el acto de fe que Le tiene por un socio contractual veraz. En el Libro se insiste en que lo que Âllah promete –esto es lo que aparece en un acuerdo– siempre es una *verdad* asegurada.

En la aleya 98 de la Sura Âl-Kahf se puede leer: «**Lo que mi señor promete es verdad** (*haqan*)»; al igual que en la aleya 38 de la Sura Ân-Nah̄al dice: «**Es una promesa que Le obliga. (Es la) Verdad**». Con rotundidad en la aleya 20 de la Sura Âz-Zumar está escrito: «**¡Promesa del Âllah! Âllah no falta a Su promesa**»; de la misma forma que en nuestro duâ´ leemos: “ *Tu Palabra es la Verdad* ”, en el sentido de justificar la convicción de contratador del pacto, en la certeza de su cumplimiento en los términos excepcionales que se subscriben: el éxito junto al Imam Retornado y la Justicia por su mano; al igual que se sitúa en este mismo plano de la certeza en la Voluntad divina, el momento de implementación del acuerdo cuando se dice en la súplica: “... *en el momento en que no sea posible distinguir lo incorrecto salvo mediante su delimitación. Ese será el momento en que se autentifique y realice la Verdad*”.

Finalmente, un atractivo plano de reflexión, en torno a la construcción de un universo nocional y cultural, concerniente a esta súplica se encuentra, también entre algunos de los elementos conformadores del contrato. El ámbito espacial del acuerdo, por ejemplo, entendiendo esto tanto en su plano geográfico como geoesotérico. A tenor de esto podemos leer en la súplica: “*Díos mío. Remite al Imam (...) en los orientes de la tierra y en sus occidentes*”; e inevitablemente hemos de exportarnos al texto coránico cuando dice en la aleya 28 de la Sura Âsh-Sha`râ´; «**...El Señor del Oriente y del Occidente y de lo que entre ellos está**», o en la aleya 142 de Âl-Baqarat: «**De Âllah son el Oriente y el Occidente**», y de igual forma en la aleya 115 de esta misma sura; e incluso, en la aleya 40 de la Sura Âl-Mia`âray aparece: «**Juro por el Señor de los Orientes y de los Occidentes...**»; al igual que en la aleya 17 de la Sura Âr-Rah̄man la expresión es: «**Señor de los dos orientes y de los dos occidentes**».

Los exégetas coránicos han opinado sobre esta advocación divina. A lāmah Tabâtabâi se inclina¹⁰⁹ a pensar que la referencia, en primera instancia, es geográfica, pues se alude al dominio sobre una y otra parte del orbe; para, sobreelevando el argumento, acabar

Acerca del Qurân

por destacar que ese dominio geofísico implica una suerte de *potestad sutil* sobre el orden del tiempo, por lo que de la sucesión ordenada del orto y el ocaso solar, indefectiblemente relacionado con el oriente y el occidente, se deviene de ello: el control de la sucesión de los días y las noches, de los tiempos, en todas sus percepciones, las cuales se vinculan al título del propio Imam oculto – que al final del duâ´ es una vez más patente–, en tanto en cuanto potencia superior sobre el tiempo, en y por su condición de representante del verdadero Señor *del* Tiempo, Âllah en su atributo de Suprema potencia.

De singular belleza y significación es la mención al “*Celestial rostro*”, cuando en el duâ´ se implora atención por la Luz del semblante divino. Mención que tiene mucho que ver, si seguimos al Qurân con lo anteriormente expuesto sobre el oriente y el occidente, ya que la mencionada aleya 115 de la Sura Âl-Baqarat concluye: «**A donde quiera que os volváis, allá está la faz de Âllah**». En la aleya 22 de la Sura Âr-Rai`d igualmente se puede leer: «**...aquellos pacientes que buscando la cara de Su señor instituyen la oración, dan limosna, en secreto y públicamente, de lo que han sido provistos por Nosotros, los que combaten el mal con el bien, esos tendrán la Mansión ulterior**».

Nos parece interesante que en la referencia coránica la “faz de Âllah” se relacione con la paciencia, el componente capital del que espera al Imam, y que todo ello se vincule con el beneficio de la complacencia divina, ya que en esta aleya el término árabe “ûayh” tanto se puede entender como “cara o faz divina”, cuanto como “complacencia divina”.

Pareciera, pues, que la clave de esta parte de la súplica fuera remitir a un atributo cultural tan esencial del buen imamista como es la longanimidad, en el sentido de ejercerla y transmitirla, de la forma que la aconseja la aleya última de la Sura Âl-A‘sr: «**(aque- llos que) se recomiendan mutuamente la paciencia y la Verdad**».

En la intención del Sexto Imam, al legar el duâ´, había de estar

ese binomio entre paciencia y autenticidad, entre aguante y estoicismo en la espera y la Verdad, que como recordara el Sheġ Mâlikġ Tabrizġ, en un expendido libro¹¹⁰ por el que el propio Imam Jomeġnġ siempre mostró un respeto de alumno orgulloso de su maestro y que llegó a comentar cuando sus opiniones eran poco convencionales en la Ha za pahlevġ: la Verdad no es otra cosa que “*la contemplación de la Faz de  llah*”, esto es, la realización existencial y la plenitud gozosa del itinerario completado.

No en vano en el contexto coránico de la aleya citada, aparece también la aleya 17 de la Sura  r-Rai‘d, que dice: «***...De esta forma ratifica  llah sobre la Verdad y lo falso; lo fútil se desvanece, queda sobre la tierra lo que es benéfico para las gentes...***».

Sobre esta segunda aleya, hay alguna cosa, sobre las consecuencias culturales de todo ello, que mencionar ya que procedente de A‘lġ se conserva en él-K ffġ¹¹¹ un hadiz comentador del sentido de la frase, en el cual Imam S diq, que es el trasmisor y glosador de la información dice que la expresión revelada de “lo bueno que permanece”, más allá de evidente sentido genérico, tiene un sentido más recóndito e incluso esotérico, que es una referencia la Familia profética, por cuanto es ésta es una bendición divina, para discernir la verdad de lo falso, lo cual solo es posible mediante la reflexión atenta, esto es la paciencia teologal que es el elemento central, la propia columna vertebral de la voluntad de espera del retorno del Imam.

Anexo

Dios mío, Señor de la Sublime Luz, Señor del Trono Elevado, Señor del Mar incandescente. Aquél que ha hecho descender la Torah, el Evangelio y los Salmos.

Señor de la sombra y del calor. Quien ha hecho descender el Sublime Corán.

Señor de los Querubines angélicos, de los Profetas y de los Enviados.

Dios mío, te imploro por tu Noble Rostro, por la Luz de Tu Rostro Luminoso, por tu Reino Eterno. ¡Oh Viviente!, ¡Oh Subsistente! Te imploro por Tu Nombre, aquél mediante el cual son reformados los primeros y los últimos.

¡Oh Viviente, previo a toda vida! ¡Oh Viviente, posterior a toda vida!

¡Oh Viviente, cuando no hay vida alguna!

¡Oh Aquél que resucita a los muertos y da muerte a los que viven!

¡Oh Viviente. No hay más divinidad que Tú!

Dios mío, Remite a nuestro señor el Imam, el Encauzador, el Bien Guiado, el que se levantará con Tu Orden, las bendiciones de Dios, de parte de todos los creyentes y las creyentes, sean para él y para sus Antecesores Purificados, en los orientes de la tierra y en sus occidentes, en sus llanos y montañas, en tierra firme y en el mar, de mi parte

y de parte de mis ancestros. Para él las Oraciones, tantas como astros embellecen el Trono de Dios, tantas como la tinta con Sus palabras, tantas como lo que se intuye de Su Sabiduría, tantas como lo que abarca el Conocimiento en Su Libro.

Dios mío, renuevo en la mañana de este día, así como para el resto de mis días, ante el Imam, un pacto, juramento y homenaje de fidelidad, que asumo sobre mi conciencia. No lo contradiré, ni renunciaré jamás a él.

Dios mío, escógeme para estar entre sus auxiliares, ayudantes y defensores, entre los que se apresuran a fin de satisfacer sus requerimientos, entre los que se avienen ante sus órdenes, entre los que le protegen, entre los que se adelantan para cumplir su voluntad, y entre los que caen mártires a su servicio.

Dios mío, si entre él y yo se interpusiera la muerte que has decretado inevitablemente para tus siervos. Exhúmame de la tumba, envuelto en mi mortaja, desenvainando mi espada, blandiendo mi lanza, en respuesta a la llamada de Aquél que convoca a las gentes de la ciudad y del campo.

Dios mío, muéstrame el rostro de la Rectitud y la faz de la Bondad, ilumina mi mirada mediante su visión. Apresura su Parusía, facilita su venida y ensancha su camino. Guíame a través de su Vía. Incrementa su poder, inculca en mi su Misión. Haz que ésta sea efectiva, y que se imponga su autoridad y su carisma sobre las gentes.

Dios mío, mediante ése, Tu Siervo, da nueva vida a tus ciclos, ya que así lo has dicho y Tu palabra es la Verdad: él vendrá cuando sea evidente la corrupción en los mares y las montañas a causa de la voracidad material del hombre.

Acerca del Qurân

Dios mío, vendrá hasta nosotros Tu Amigo, descendiente de la hija de Tu Profeta, llamado por el nombre de Tu Profeta, en el momento en que no sea posible distinguir lo incorrecto salvo mediante su delimitación. Ese será el momento en que se autentifique y realice la Verdad. Apresúrale, pues.

Dios mío, infunde temor ante la opresión sobre Tus siervos. Asiste a aquellos que no encuentran protector salvo en Tí. Restablece lo que fue alterado de los dictámenes de Tu Libro. Fortalece lo que procede del mensaje de Tu Religión, así como la Tradición que proviene de Tu Profeta, sea sobre él y su Familia la bendición de Dios. Apresúrale, pues.

Dios mío, mediante él fortalécenos con el coraje de los ofendidos.

Dios mío, agracia a los que secundan su convocatoria con la visión de Tu Profeta, sea sobre él y su Familia la bendición de Dios, y bendice nuestra resignación y paciencia tras él.

Dios mío, con su presencia aparta la penuria de esta Comunidad. Apresura para nosotros su aparición, puesto que algunos la ven lejana y nosotros lo percibimos próximo.

Todo por Tu misericordia. Oh Tú, el más Misericorde de entre los misericordiosos

Apresúrate, Apresúrate. Maestro mío, Señor sobre el Tiempo.

Notas

- 1 Esta expresión corresponde a la definición que el propio Profeta del Islam le concediese a la recitación, concretamente en el marco del célebre “hadiz de *zaqalaîn*”, momento en el cual se vinculó el Libro revelado y su Descendencia en una singular paridad religiosa como elementos indisociables de su misión profética.

Ver: AJTAR RIZVI, Saïd, *Islam*, Dar Assalam: Yamaat Ihna Asheri of Africa, 1989, que cita la obra *Kannzul Ummal*, en su vol. VI, págs. 390, 397-399.

Del mencionado hadiz y su importancia referencial, hemos de mencionar que El hadiz *Âz-Zaqalaîn –el Donativo Precioso–* es una de las referencias insignia de los teólogos *shîa'*, por cuanto se trata de un documento no cuestionado por nadie, incluido los más prestigiosos transmisores de hadices de entre los sunnitas, sin diferencias doctrinales o de cualquier otro tipo; hadiz que es considerado auténtico y veraz en todo el ámbito del Islam.

Se trata de una celebre frase del Profeta, ante la proximidad de su muerte, en la cual define lo que ha de ser su herencia religiosa: “Os dejo dos donaciones preciosas: *el Libro de Dios y mi Familia, ambas permanecerán unidas hasta que se reúnan conmigo en el Paraíso. Quien se afierre a ellas no perecerá*”.

Sobre la “autenticidad” que se espera, en el ámbito jurídico y, consecuentemente, en el teologal, de este tipo de documentos ha de remitirse el lector a las disciplinas o ciencias estudiosas del Hadiz y sus bases argumentales, basta, por el momento, decir que el citado texto, por ser uno de los más debatidos documentos políticos del Islâm ha sido objeto de un exhaustivísimo análisis por parte de los especialistas de todas las escuelas, épocas y tendencias; *‘Allâmat Âminî en Âl-Gadîr* (Beirut, 1412 H.q.), menciona 360 transmisores del mismo, todos ellos, personalidades relevantes en los primeros tiempos del Islam, la mayoría son contrarios a las tesis doctrinales *shîa'*, aunque, avalaron, en su momento, la autenticidad y corrección del referido hadiz, lo cual sitúa la argumentación a partir de éste en una posición de privilegio, para la lógica que se aplica en las *Ciencias Islámicas*.

En relación con la transmisión, por parte de los recopiladores sunnitas ver: *ÂL-NÎSÂBÛRÎ*, Muslim Ibn Âl-Hayâr: *Ṣaḥîḥ Muslim*, edición egipcia, t. VII, p. 122-123.

Un orientalista actual se ocupa de esta cuestión en: WAINES, David, *An Introduction to Islam*, Cambridge, University Press of Cambridge, 1995; existe una edición traducida al español por Maribel Fierro (Barcelona, 1998). Véase su capítulo: “*La vía de imames*”.

- 2 A modo de indicación al inicio de nuestra exposición destacaremos que en nuestras traducciones de textos coránicos, colocaremos entre corchetes las fórmulas idiomáticas que faciliten la comprensión del texto mencionado, por cuanto en ocasiones el documento, en extenso, tiene referencias que pueden ser de difícil ubicación si no se ayuda a rastrear éstas en un espacio más

extenso; por otra parte, estas apoyaturas al sentido que debe entenderse, en todo caso serán las que más genéricamente sean aceptadas por los comentaristas en los que apoyemos nuestra exposición, y en última instancia en nuestro criterio personal *interpretador* del texto.

Sobre la idoneidad en la traducción de complejos conceptos o pasajes coránicos, ver: SALEHY, Majeed: *The Quran: Literary Patterns (Un)translatabilities*, Teherán: Imam Hossein University Press, 1986.

- 3 Algunas referencias son: Baqarah/176 y 231; Nisâ'/105, 13, 127, 136, 140; Mâi'dah/48; Âna'âm/114; Â'râfa/196; Înus/1 y 37; Îsuf /1; Ra'da/1; Hiyr//1; Nahal/64 y 89; Kahf/1; Marîam/16, 41, 51, 54 y 56; Shua'râ'/2; Qaṣas/2 y 86; A'nkabût/45, 47 y 51; Luqmân/2; Saydah/2; Fâtîr/31 y 32; etc. Sirva este ejemplo único como expresión e que cada concepto de los que destaquemos en nuestra exposición puede ser rastreado en la totalidad del texto coránico, de manera que las connotaciones genéricas resulten evidentes para él lector.
- 4 ÂL-A'QÎLÎ ÂL-HAMADÂNÎ, Bihâ' Âd-Dîn: *Sherj İbn A'qîl*, Qom: Laqâ', 1375 H. sh, vol.III, pág. 82 y ss.
- 5 ALIBAE, A: *A summary...*, vol. I, pág. 45.
- 6 TABÂTABÂÎ, Muḥammad Huseîn, *Tafsîr-e Âl-Mizân*, Qom: Daftar-e İnteshârât-e Islâmî, s/n (traducción del árabe de M Hamadânî), t. XX, pág.422 y ss.
- 7 ÂL-QUMÎ, Âbu Âl-Hasan A'li İbn İbrâhîm, *Tafsîr Âl-Qumî*, Nayaf: s/e, 1387 H.q., vol.2, pág. 415.
- 8 En; *Barnâmay Âl-Munyam Âl-Fuqahîa*, Qum: Al-Hauzah Al-İlmiyyah/Gulpaigani Foundation. Ver: *Dâr âl-Manzûr*, vol. 6, pág. 335.
- 9 Como ejemplo apuntamos la aleya sexta de la Sura *Kahf* (La Caverna): «**Probablemente lleves tu ánimo a sus acciones** (el error de los que atribuyen asociados a Dios), **si funestamente no crees en esta noticia**».
- 10 En la aleya 68 de la Sura *Âl-Mû'minûn* (Los Creyentes) que dice: «**¿Por qué no contactan lo dicho, para verificar que no han recibido algo que sus antepasados no tuvieron?**».
- 11 En la aleya 18 de la Sura *Zumar* (Los grupos).
- 12 En la aleya 145 de la Sura *A'râfa* (Los lugares elevados).
- 13 Aleya sexta de la Sura *Ât-Taûbah* (El arrepentimiento).
- 14 Tomemos este caso como ejemplo de la mecánica aplicada para delimitar los conceptos desarrollados por la epistemología religiosa musulmana, a partir de la literalidad coránica, por cuanto se aceptara que la aleya 17 de la Sura *Âl-Qiâmat* (La resurrección) asimilaba "reunión" y "recitado", por aparecer estas expresiones muy unidas en el sentido de la frase.
- 15 Nos referimos, por ejemplo, a la aleya séptima de la Sura *Âsh-Shûrâ* (La consulta): «**Así hemos te hemos revelado un Qurân en (lengua) árabe...**»
- 16 Por supuesto nos referimos al Diccionario de la Lengua Española, editado por

Acerca del Qurân

- la Real Academia de la Lengua. Nosotros hemos usado la edición de 1984.
- 17 Aleya 51 de la Sura *Âsh-Shûrâ* (*La consulta*).
- 18 Ver: NARS, Seyyed Hosein, *Hombre y Naturaleza. La crisis espiritual del hombre moderno*, Buenos Aires: Kier, 1982, pág. 94 y ss.
- 19 Por ello, el Qurân, en la aleya 53 de la Sura Fusilat sentencia: «**Les mostraremos nuestros eventos sobre el horizonte y (a la vez que) dentro de ellos mismos, hasta el punto en que les sea manifiesta esta Verdad**».
- 20 Tómesese para sustentar nuestra reflexión el hecho, a modo de ejemplo, de que en la literatura exegética católica se acepta con resignación documental que la referencia de la frase de la Biblia que indica; “*en el principio era la palabra (el verbo) y la palabra era Dios*” (Jn,1,1), se ha de remitir a un himno pre-cristiano, que se duda si fuera helenístico, gnóstico e incluso mazdéico, o de la tradición sapiencial hebrea. Situación inaceptable para el coranismo legitimista que exhibe orgulloso la certeza documental como argumento de su coherencia dogmática.
- Véase: BULTMANN, R. *Das Evangelium von Johannes*, Gottingen, 1964, págs 1 a 15; DODD, C.H. *The Interpretation of the forth Gospel*, Cambridge, 1054, págs 97-128 y 263-285; BROWN, R. *El Evangelio según San Juan I*, Madrid, 1979, págs. 173-217; MATEOS, J. *El evangelio de Juan*, Madrid, 19789, págs. 52-80.
- 21 WEBER, Max: *Sociología de la Religión* (ed. Enrique Gavilán), Madrid: Istmo, 1997.
- 22 YALÂLIÂN, Habîbullah: *Târîj-e Tafsîr-e Qurân Karîm, Âsûh*: Teherán, 1474 H.sh., págs 91 a 153.
- 23 ÂL-BUJÂRÎ ÂL-MUGHRÂH, Muḥammad Ibn Ísmâil: *Ṣaḥîḥ Âl-Bujârî, Dâr Âl-A'rabîat*: Beirut, 1985, t. I, pág 3; esto también aparece en las obras de Muṣlîm y Tabarî, con similares hadices.
- 24 ÂL-A'ÛSÎ, A'îi: *Raúsh-e A'lâmah Tabâṭtabâi dar Tafsîr-e Âl-Mizân, Sâzmân-e Tablîgât-e Íslâmî, Qom, 1370 H.sh. pág 131 y ss.*
- 25 Véase: *Bihâr Âl-Ânúâr*, t.17, pág. 184 y 194.
- 26 Tenga presente el lector especializado que esta raíz árabe emparenta conceptos como “*hikmat*” –*sabiduría trascendental*–, tal como aparece en la aleya 12 de la Sura Luqmân, y “*âhkâm*” –*normativa legal de base religiosa*–, que aparece en la aleya primera de la Sura Hud, con el sentido de “unívoco”, que remite a algo que algo que tiene un sentido claro, definido y que no conduce a error o especulación, o en la aleya 22 de la sura Iúsus, con el carácter de “claridad de juicio”.
- Véase: SHAÎA'TAMDÂRÎ, Ya'far: *Sherj-e ba tafsîr-e lugât-e qurân*, Mashad: Âstân-e Quds Radûi, 1372 H.sh. t. I, págs 554 y ss.
- 27 Utilizaremos la expresión “realismo” en el sentido epistemológico que Nassar lo aplica en su estudio sobre el pensamiento de Ibn Jaldún.

Acerca del Qurân

intento de relativizar el peso referencial del Libro, a fin de no condicionar la especulación intelectual con parámetros de la Revelación.

- 43 HÂË'RÎ ÂZDÎ, Mehdi: *Hurm-e Hastî*, Teherán: Muasase-ie Mu'taleât-e ba Tahqiqât-e farhankî, 1361 H.sh., pág. 130 y ss.
- 44 Hay que apuntar que si bien las tesis ontológicas ordenadas por la denominada Escuela de Isfahán, y especialmente por la imponente figura intelectual de Mollâ Sadrâ, en la actualizan gozan de un notable predicamento en los círculos filosóficos islámicos, no se pueden considerar la versión más extendida de la relación Bien/Mal si de puridad islámica hablamos, por cuanto que en ellas hay una cierta *contaminación* cultural proveniente del ancestral dualismo persa, que de una u otra forma –discursiva y argumental– se ha *colado* en este tipo de discurso teológico, proveniente del campo doctrinal duodecimano.
- Ver: CORBIN, Henry: *Historia de la Filosofía Islámica*, Madrid: Trotta, 1994.
- 45 TABÂTABÂÎ, Muḥammad Huseîn: *Tafsîr-e Âl-Mizân*, Qom: Daftar-e İntisharât-e Islâmî, s/f, t. II, pág. 312.
- 46 ÎSFAHÂNÎ, Râgib, *Mufradât âl-fâzh âl-qurân*, Teherán: Murtadûi, s/f, t.II, pág. 345.
- 47 El contraste semántico se podría establecer con otra raíz gramatical muy utilizada en las ciencias islámicas: sha-ra-ja, que contiene la noción de *explicación recreativa*, de comentario en el sentido amplio y especulativo, de la cual procede el vocablo: “*sherj*”, tan aplicado en las acotaciones académicas a obras, en las cuales el comentador aporta de su magín una serie de tesis –nuevas, colaterales, e incluso periféricas– a partir del texto glosado.
- 48 En relación con la noción de lo que se considera doctrinalmente “*evidente*”, remitimos a las explicaciones que sobre la materia expusieramos en nuestra tesis doctoral, concretamente en la segunda parte de ella, dedicada al debate escolar en torno a la lectura “literalista” de las fuentes confesionales islámicas.
- 49 Esta sintética y rotunda definición, que bien puede servirnos de comodín definitorio, es la que aporta, tras una larga disquisición, el reputado especialista en las disciplinas coránicas doctor Yalâlîân.
- Véase: YALÂLÎÂN, Ḥabîb Âl-Lah, *Târîj-e tafsîr-e curan-e karîm*, Teherán: Asûh, 1374 H. Sh., pág. 20.
- 50 ZARKASHÎ, Badr Âl-Dîn, *Âl-Burhân fî u'lûm âl-qurân*, Najaf: s/e, 1398 H.q., t.I, pág. 13.
- 51 SUÛTÎ, Yalâl Âd-Dîn, *Âl-Îtqân fî u'lûm âl-qurân*, Líbano: s/e, 1412 H.q., t. 2, pág. 174.
- 52 DHAHABÎ, Muḥammad Huseîn, *Âl-tafsîr ûa âl-mafsîrûn*, Beirut: Âkrâm, s/f, t.I, pág. 15 a 19.
- 53 Este hadiz se puede hallar en buena parte de los repertorios de tradiciones, concretamente aparece en: ÂL-MAYLISÎ, Muḥammad Bâqir, *Âl-Bihâr âl-ânûâr*, t.92, pág. 110.

(La uniformidad en las ediciones que se pueden encontrar en el medio académico duodecimano, hace innecesario el precisar los datos de la edición, su fecha y el lugar de ésta. Nosotros hemos utilizado una compilación completa de la obra en cuestión, conformada por tomos de diferentes ediciones y épocas ante la dificultad de disponer de una única colección)

- 54 İBN BÂBÛÂİH (SHEİJ ÂS-SADÛQ), Muḥammad İbn A'li, *Âl-İmâli*, s/l: Kitâbfurushî Jîâbân Pâmânâr, 1370 H.sh., pág. 6, hadiz tercero de la segunda sesión.
- 55 La aleya en cuestión dice: **«Quien te ha aportado el Qurân, te ha dado en camino de vuelta a Él (a él)»**. Ambas traducciones: la que detallamos en el texto principal anterior, o la que aparece entre corchetes, son posibles; entre ambas duerme un matiz, no obstante, podría ser objeto de debate *tafsîrî*, valga por el momento la que proponemos, por cuanto se apoya en el argumento del hadiz del primer Imam que traemos a debate.
- 56 ÂL-JURJÂNÎ, A'li İbn Muḥammad, *Kitâb Al- Ta'rifât*, (trad., edit. y notas de Maurice Gloton) Teherán: Press Universitaires d'Iran, 1994, pág. 110.
- 57 Por supuesto, y coherentes con nuestra observación duodecimana, nos referimos a la tendencia intelectual que a lo largo de los siglos la escolástica *shî'a* ha decantado, y que actualmente se conoce como *sistema molasadrino*, en homenaje a uno de los epígonos escolares de la tendencia jurídica-doctrinal *ya'farî*: *Mollâ Sadrâ Shizâzi*
- 58 TABÂTABÂÎ, Muḥammad Huseîn, *Bidâiat Âl-Hikmat*, Qom, M'úasasat Nâshir âl-İslâmî, 1416 H.q., pág. 10. Véase en torno de esto los comentarios de algunos modernos filósofos como A. Miṣbâḥ İazdí ó A. Ya'far Subḥanî.
- 59 İSFAHÂNÎ, *Mufradât...*, t.I, pág. 245.
- 60 Esta expresión aparece, por ejemplo, en las primeras aleyas de la Sura Âl-Zujruf, que dice: **«Por la Escritura preclara / Hemos traído de ella un Qurân árabe, quizás así reflexionéis / Ella es la escritura matriz (procedente) de entre Nuestras manos, es la sublimidad, la sabiduría»**. Con esta aleya, y en ese sentido comentado, se relaciona las aleyas 77 a 80 de la Sura Ūâqia'h que dice: **«Verdaderamente (éste es) un Qurân insigne / (procedente) de una Escritura velada / a la que sólo los purificados acceden»**, aleyas en las cuales se destaca la idea de una revelación proyectada desde un ámbito especialmente recóndito e íntimo —esotérico—, que por esta misma circunstancia es de acceso sólo para los “purificados”, lo que en los términos de la lógica comprensiva coránica se entiende que como asequible exclusivamente para “iniciados”, concepto éste último que, a su vez, se vincula con la celeberrima aleya 33 de la Sura Âl-Âhzâb en la que de nuevo mencionados estos “purificados”, y siendo este estatuto relacionado en esta referencia con los miembros de la aludida Casa Profética, los exegetas duodecimanos han entendido que se menciona explícitamente el *derecho legítimo –ḥaq–* de los Imames de la escuela *shî'a* sobre la Comunidad muhammadiana, cerrando y justificando un itinerario doctrinal que se iniciara en la necesidad de una *explicación* o *tafsîr* para la correcta comprensión de la Revelación, de la vinculación de esto con la dimensión más *esotérica –tâ'ûil–* de la misma, y finalmente con el estatuto

Acerca del Qurân

especial y sobreelevado de los descendientes espirituales del Profeta, como garantes ciertos de la corrección de este ejercicio doctrinal.

61 En la referida obra se menciona una frase árabe arquetípica: “*jaraya âl-qaûm bi-âiatihim, lam iâada` ûâ ûirâ` ahum*” (*salió la gente al completo, no se atrasó (-aron) ninguno*). Véase todo ello en el célebre compendio: *Raûda Âl-Yinân*, t.I, pág. 10.

62 Por ejemplo, se sabe, como menciona el doctor Huyyatí, que el Profeta Muḥammad especificó que “*la Sura Âl-Fâtihat, tenía siete aleyas, o que la Sura Âl-Mulk tenía treinta*” (sic), las cuales correspondían a los espacios en que él mismo había mandado ordenar las expresiones que sucesivamente iba transmitiendo.

Véase: HUYyatÍ, Muḥammad Bâqir, *Târîj-e curan-e karîm*, Teherán: Daftar-e Nashir-e farhanġ-e Íslâmî, 1374 H. Sh., pág. 64.

63 Utilizamos aquí la expresión “logos” en el sentido que el filósofo judeo-heleno del siglo I d.C. Filón de Alejandría utilizó el término, en su esfuerzo por sintetizar la tradición judía y el platonismo. Según Filón, ese “logos” había de ser un principio mediador entre la deidad y el mundo sensible/perceptible y puede ser comprendido como el *discurso de Dios* o la sabiduría divina que es inmanente al mundo.

Al principio del Evangelio según San Juan, por ejemplo, Jesucristo es identificado como el *logos* hecho hombre, al ser la palabra griega *logos* traducida como verbo: “*Al principio fue el Verbo, y el verbo estaba en Dios, y el verbo era Dios... Y el Verbo se hizo carne y habitó entre nosotros...*” (Jn. 14,1-3).

La concepción de Cristo que tenía San Juan estaba quizá influida por pasajes del Antiguo Testamento, así como por la filosofía griega, pero los primeros teólogos cristianos desarrollaron el concepto de Cristo como el “logos” concebido en términos platónicos y neoplatónicos. El *Logos*, así, fue identificado con la voluntad de Dios, o con las *ideas* –o formas platónicas– que se hallan en la *mente* divina.

La *encarnación* de Cristo fue entendida, por consiguiente, como la encarnación de estos atributos divinos.

A nosotros el término y su tradición en la cultura intelectual occidental, nos sirve en este contexto para, de alguna forma, explicar la implicación divina de la transmisión revelada, por cuanto en esa cultura occidental se ha pretendido minimizar, e incluso desacreditar doctrinalmente, la relevancia de la *revelación muhammadiana* con argumentos historicistas sobre la originalidad del relato coránico, en el contexto de la tradición abrahámica, olvidando que todo ello no es más otra forma de expresión de un acervo común, por su origen, y delatando un indudable rencor doctrinal por parte del mundo religioso cristiano, que no supo desligar la realidad islámica de las propias fiebres heréticas del primer cristianismo.

64 ÂZ-ZARKASHÍ, Badr Âd-Dîn Muḥammad Íbn A'bd Âl-Lah, *Âl-Burhân fî U'ûm Âl-Qurân*, Beirut: Nacir, 1988. Ver muy especialmente el tomo primero.

65 *Ibidem*, t.II, pág. 78.

- 66 **ÂS-SUÎÛÏÏ**, Yalâl Âd-Dîn A'bd Âr-Rahman, *Âl-Îtaqân fî U'lûm Âl-Qurân*, Bidâr: A'zîzî, s/f, t.I, págs. 104 y 199.
- 67 **TABÂTABÂÎ**, Muḥammad Huseîn, *Qurân dâr Islam*, Isfahân: Kabîr, pág. 205.
- 68 **ÂL-MAYLISÎ**, Muḥammad Bâqir, *Bihâr Âl-Ânúâr*, Teherán: Maktabat Âl-Îslâmî, 1398 H.q., t.IX, pág. 54.
- 69 **YAÛÂDî ÂMULÎ**, A'bd Âl-Lah, *Tafsîr-e Mûdûi'-e Qurân Mayîd*, Teherán: Âmir Kabîr, s/f, t.I, pág. 59 y ss.
- 70 Este criterio se prolonga, o si se desea *se proyecta*, en el sistema de normas legales/religiosas para determinar atributos individuales tales como los que permiten a una persona ser testigo judicial, e incluso intervenir procesalmente, o más mediatamente encabezar la oración u opinar sobre cuestiones religiosas formales, como es el inicio y fin de los meses de peregrinación o ayuno, etc.

Ver: DHEHNÎ TEHRANÎ, Yaûâd, *Âl-Mubâhiz Âl-Fiqhîah îa Sherj Âr-Raûdat Âl-Bahîah*, Teherán: Ûyaydânî, 1370 H.sh. t. XXII, págs. 197.

- 71 Ver: ÂZ-ZAMJASHIRÎ, Yâr Âl-Lah Maḥmûd, *Âl-Kashâf a'n Haqâi'q Gaûûmd Âl-Tanzîl*, Qom: Âl-Îlâm Âl-Îslâmî, 1416 H.q., t.IV, pág. 820 y ss.

- 72 Hay que decir que la llamada “*Santa Biblia*”, libro sagrado o Escrituras de judíos y cristianos es, originalmente, un único corpus documental. Sin embargo, las “*biblias*” del judaísmo y del cristianismo difieren en varios aspectos importantes.

La Biblia judía son las antiguas *Escrituras* hebreas, 39 libros escritos en su versión original en hebreo, a excepción de unas pocas partes que fueron re-dactadas en arameo. La Biblia cristiana consta de dos partes: el Antiguo Testamento y los 27 libros del Nuevo Testamento.

Las dos principales ramas del cristianismo –católicos y ortodoxos– estructuran el Antiguo Testamento de modo algo diferente. La exégesis del Antiguo Testamento leída por los católicos es la Biblia del judaísmo más otros siete libros y adiciones. Algunos de los libros adicionales fueron escritos en su versión primitiva en griego, al igual que el Nuevo Testamento. Por su parte, la traducción del Antiguo Testamento de las iglesias *protestantes*, aunque ramificaciones del catolicismo, se limita a los 39 libros de la Biblia judía. Los demás libros y adiciones católicas son denominados como: “apócrifos” por los protestantes, y libros deuterocanónicos por los propios católicos.

El orden y el número de todos esos libros es pues distinto entre las versiones judía, protestante y católica de la Biblia. La Biblia del judaísmo se divide en tres partes bien diferenciadas: la *Toráh*, o Ley, también llamada libros de Moisés; Profetas, o *Nevîim*, dividida en Profetas Antiguos y Profetas Posteriores; y Hagiográficos o *Ketuvim*, que incluye los Salmos, los libros sapienciales y literatura diversa. El Antiguo Testamento cristiano organiza los libros según su contenido: el Pentateuco, que se corresponde con la *Toráh*; los libros históricos; los libros poéticos o sapienciales, y los libros proféticos. Hay quienes han percibido en esta organización una cierta sensibilidad en cuanto a la perspectiva histórica de los libros: primero, los relativos al pasado; a continuación, los

Acerca del Qurân

que hablan del presente; por último, los orientados hacia el futuro. Las versiones protestante y católica del Antiguo Testamento ordenan, por su parte, los libros en prácticamente la misma secuencia, aunque los protestantes incluyen sólo los libros que aparecen en la *Biblia judía*.

Los primeros cristianos heredaron del judaísmo una concepción de las Escrituras que daba por sentado que constituían una fuente autorizada, aunque esta expresión es evidentemente imprecisa y vaga. En un principio no se propuso ninguna doctrina formal acerca de la inspiración de las Escrituras, como es el caso del Islam, que sostiene que el *Qurân* fue dictado desde los cielos. Sin embargo, por lo general los cristianos creían que la Biblia contenía, de una u otra forma, la palabra de Dios, tal y como fue transmitida por su Espíritu: primero a través de los patriarcas y profetas y más tarde por boca de los apóstoles –Apocalipsis–. De hecho, los autores de los libros del Nuevo Testamento aludieron a la autoridad de las Escrituras hebreas, en apoyo de sus alegaciones con respecto a Jesucristo.

El antiguo Israel y la primitiva Iglesia conocían muchos más textos religiosos que los que constituyen la Biblia actualmente asumida. Sin embargo, los escritos bíblicos fueron venerados y utilizados por lo que decían y por cómo lo decían. Fueron canonizados con rango oficial porque la gran mayoría de los creyentes los utilizaba y creía en ellos. Con respecto al Antiguo Testamento, la principal diferenciación es la existente entre los textos en hebreo y las versiones o traducciones en otros idiomas antiguos. Los testimonios más importantes y por lo general más fiables en hebreo, son los textos masoréticos, obra de los eruditos judíos –denominados masoretas– que se encargaron de la tarea de copiar y transmitir con fidelidad la Biblia. Estos sabios, que trabajaron desde los primeros siglos de la Era cristiana hasta bien entrada la Edad Media, también insertaron en el texto la puntuación, las vocales –pues el texto hebreo original contiene sólo consonantes– así como diversas notas. La Biblia hebrea, que podemos considerar “estándar” y que se utiliza en nuestros días, es la reproducción de un texto masorético escrito en 1088, de hecho el manuscrito, en forma de códice o libro, se encuentra en la colección de la Biblioteca Pública de San Petersburgo. Otro texto masorético, el *Códice de Alepo*, de la primera mitad del siglo X d.C., es el sustrato básico de una nueva edición del texto que está hace algún tiempo está siendo preparado por la Universidad Hebrea de Jerusalén. Ese *Códice de Alepo* es el manuscrito más antiguo de la Biblia hebrea considerada como “íntegra”, aunque data de más de un milenio después de que se escribieran los últimos libros bíblicos, y quizá más de 2.000 años después de los primeros.

No obstante, se conservan manuscritos hebreos más antiguos –masoréticos y de otra índole– de libros individuales. Muchos de ellos, que datan del siglo VI, fueron descubiertos a finales del siglo XIX en una *guenizá* o depósito en el que se guardan los escritos inutilizados o desechados para evitar que se profane el nombre de Dios escrito en ellos, en la sinagoga de El Cairo. Numerosos manuscritos y fragmentos, muchos de ellos de la Era pre-cristiana, fueron recuperados en la región del Mar Muerto a partir de 1947, son parte de los llamados “Manuscritos del Mar Muerto”. Son documentos aparentemente muy antiguos, aunque muchos de los manuscritos más importantes son bastante tardíos, y

en particular los textos masoréticos conservan una tradición textual que se remonta cuando menos a un siglo antes de la era cristiana. Las versiones más *valiosas* de la Biblia hebrea son las traducciones al griego, ya que en algunos casos esas versiones griegas presentan un material documental e informativo superior al de la hebrea, puesto que se basan en textos hebreos más antiguos que los que nos han llegado hasta hoy. Muchos de los manuscritos griegos son, pues, considerados como mucho más antiguos que los manuscritos de la Biblia hebrea íntegra, y posiblemente fueron los incluidos en ciertas copias de la Biblia cristiana completa que datan de los siglos IV y V d.C., de entre los que se conservan conocidos como los manuscritos más importantes, tal cual es el caso del *Códice Vaticano*, conservado en la Biblioteca del Vaticano, el *Códice Sinaítico* y el *Códice Alejandrino*, ambos se encuentran en el Museo Británico.

La versión griega de estos documentos asumida por los teólogos cristianos como la más importante, se denomina Septuaginta, ya que en griego significa: “setenta”, porque una *leyenda* afirma que la *Toráh* fue traducida en el siglo III d.C. por 70, ó 72, traductores. Tal vez, la leyenda sea cierta en algunos aspectos: la primera traducción al griego incluía sólo a la *Toráh* y fue realizada en Alejandría en el siglo III a.C., aunque más tarde se pudieron traducir las demás Escrituras hebreas, si bien parece lógico que esta tarea fuese realizada por otros eruditos cuya pericia y concepciones debieron ser distintas, habida cuenta los matices perceptibles en los diferentes documentos. No obstante, parece evidente que se emprendieron muchas otras traducciones al griego, y que en su mayoría se conservan sólo gracias a fragmentos o citas de los primeros Padres de la Iglesia y otros recopiladores tardíos. Entre ellas se incluyen las versiones de Aquila, Símaco, Teodosio y Luciano. El teólogo cristiano Orígenes, del siglo III de la era cristiana, estudió los problemas que presentaban estas versiones diferentes y preparó una obra, denominada “*Héxapla*” o crítica textual, en la que organizó en seis columnas paralelas el texto hebreo, el texto hebreo transliterado al griego, y las versiones de Aquila, Símaco, Teodosio y Luciano. También, y para concluir esta síntesis, hay que mencionar que entre otras versiones merecen destacarse la *Pešitta*, o siríaca, iniciada con toda probabilidad en el siglo I d.C.; la *Antigua latina*, que no fue traducida del hebreo sino que procede de la *Septuaginta* en el siglo II; y, por supuesto, la Vulgata, traducida del hebreo al latín por San Jerónimo a finales del siglo IV d.C, auténtica base de la moderna Biblia.

Otras versiones que deben considerarse, asimismo, son los conocidos como “*Tárgum*” arameos, ya que en el judaísmo, cuando el arameo sustituyó al hebreo como idioma cotidiano, se hicieron necesarias traducciones, primero para acompañar la lectura oral de las Escrituras en la sinagoga, más tarde transcritas al papel. Destáquese de esos “*tárgum*” que no parece probable que fuesen traducciones literales, sino más bien paráfrasis o interpretaciones del original. Los dos más importantes son el que tuvo su origen en Palestina y los revisados en Babilonia. Relativamente reciente es el descubrimiento de un manuscrito íntegro del *Targum palestino*, el conocido como *Neofiti I*, guardado actualmente en la Biblioteca del Vaticano. De los *targum* babilonios, los más conocidos son el de Onquelos –Pentateuco–, y el de Jonatán –Profetas–.

Las versiones suelen ser testimonios cualificados, en ocasiones los mejores, del texto original. Además, incluyen importantes pruebas de la historia del pen-

Acerca del Qurân

samiento entre las comunidades para las que la Biblia constituía un texto fundamental.

Los manuscritos griegos del Nuevo Testamento que han llegado hasta nuestros días, completos, parciales o en fragmentos, suman unos 5.000.

Sin embargo, ninguno es autógrafo, original de su autor. Es probable que el más antiguo sea un fragmento del Evangelio de Juan, datado en torno al 120-140 d.C. Las similitudes entre estos manuscritos son más notables si se consideran las diferencias cronológicas y los referidos a su lugar de origen, así como los métodos y materiales de escritura. Sin embargo, entre las divergencias se incluyen omisiones, adiciones, terminología y orden de las palabras. Los 27 libros del Nuevo Testamento no son más que una fracción de la producción literaria de las comunidades cristianas en sus primeros tres siglos. Los principales tipos de documentos del Nuevo Testamento —evangelios, epístolas y Apocalipsis— fueron muy imitados, atribuyéndose los nombres de los apóstoles u otras figuras señeras a escritos concebidos para llenar el vacío del Nuevo Testamento, por ejemplo, sobre la infancia y juventud de Jesús, y satisfacer el apetito de más milagros, así como para alegar revelaciones más novedosas y completas. Durante esta época circularon hasta 50 evangelios. Muchos de estos escritos cristianos “no canónicos” han sido recopilados y publicados como Apócrifos del Nuevo Testamento.

73 El texto de ambas se puede encontrar en el libro sobre la historia del *Qurân*, varias veces mencionado, del Doctor Huyatî; aquí reproducimos la última de esas suras falsas como ejemplo, cuya traducción podría ser: “ *Dios mío. Sólo a Ti adoramos y sólo para Ti oramos y nos postramos. En tu búsqueda estamos, perseguimos Tu misericordia y nos espanta Tu castigo. En verdad Tu castigo es lo pertinente para el incrédulo.*”

74 Ver: TABARSÎ, A'li Âl-Fađil İbn Âl-Hasan, *Maymua' Al-Baiân fi Tafsir Âl-Qurân*, Teherán: Nâsir, 1416 H.q., t. VIII, pág. 406.

75 Ver: TABARSÎ: *Maymua'*..., t. VIII, pág. 406.

76 A modo de ejemplo, y siendo éstas mencionadas estas entre otros muchos referentes posibles, indicaremos que se conoce como “nafî sabîl”, concretamente a la última frase de la aleya 141 de la *Sura Ân.Nisâ'* o *Las Mujeres*, en la que se afirma que *el incrédulo no prevalecerá sobre el creyente* (sic); o que “nabâ” es la expresión con la que se conoce a la aleya sexta de la *Sura Âl-Huyarât* o *Las Habitaciones Privadas*, la cual alerta a la Comunidad contra el peligro de aceptar como buenas las noticias transmitidas por alguien carente del atributo doctrinal de la veracidad; así como “nafar” es al apelativo más común de la aleya 122 de la *Sura Ât-Taûbat* o *El Arrepentimiento*, en la que se indica que los que han de formarse, de cada de comunidad, en los arcanos de la Religión han de ser personas concretas, que devendrán en amonestadores de sus próximos, etc..

Como puede observar el lector se trata de aleyas que se pueden considerar emblemáticas por su significado concreto, e incluso que todas ellas operan como auténticos comodines argumentales, todos ellos habituales en los repertorios doctrinales islámicos, lo que explica que, a fin de hacer recurrente la

referencia, desde antiguo fuesen conocidas con una apelación más o menos coloquial, que a modo de sistema nemotécnico, facilitase su ubicación en los discursos y debates escolares y confesionales, utilidad metodológica que parece desdeñarse que la nominación proceda de la época de adoctrinamiento profético, ya que éste era mucho más sencillo, directo y emocional que el que inevitablemente con posterioridad han debido llevar a cabo los teólogos musulmanes.

- 77 TABARSÍ, A'li Âl-Fadil, Maymu'a Âl-Baîân, Teherán: Nâsir, 1416 H.q., t.X, p. 437.
- 78 TABAṬABAÎ, Muḥammad Huseîn, Tafsîr-e Âl-Mizân, Qom: Îslâmî, 1374, t. XX, p. 328 y ss.
- 79 MAKÂRIN SHÎRÂZÎ, Nâsir, A Summary of Tafseer-e Nemoona, Qom: Haîdarî, 1374 H.sh. t.v. p. 400 y ss.
- 80 RORTY, Richard, "La emancipación de nuestra cultura" en *Debate sobre la situación de la Filosofía*, NIZNIK, Józef y SANDERS, Jhon (eds.), Madrid: Cátedra/Teorema, 2000.
- 81 Esta idea reaparece, como indica Rorty, en *Defense of Poetry* de Shelley, cuando éste apunta que la función del poeta consiste en "atizar las inmensas sombras de la futuridad". ¿Usurpando la condición profética?
- 82 Acéptese, solo coloquialmente, el infortunio doctrinal de esta expresión, pues, en la lógica dogmática coránica, hablar de "alternativa" es una incoherencia. No puede sostenerse que algo es *verdadero* y considerarlo *alter* de otra cosa, pues ello sería asumir una relatividad que la integridad trascendente ha de rechazar, descalificándola.
- 83 Uno de estos estudios, quizá el más didáctico y efectista, pero no por ello el menos riguroso e ilustrativo del interés que la observación formal de la documentación coránica pueda atraer, lo podemos encontrar en la interesante obra del Doctor Núfil, quien nos describe una serie de curiosidades sobre el texto coránico y sus observaciones sobre él que apoyan la idea de documento de alguna forma *especial y singular*, ya que destaca que el número de ocasiones en las que aparece la palabra "*mundo material*" –*dunîâ*– en el *Qurân* es igual al número de menciones de la palabra "*âjirat*", expresión del árabe coránico que se utiliza para denominar la existencia escatológica, la "vida ulterior y eterna", posterior a la muerte material corporal y al Juicio divino; de igual forma que son también similares el número de las veces que aparece la palabra "*shaiâtîn*" –*demonios*– y la palabra "*malâi 'kah*" –*ángeles*–, o la expresión "*âhiâ*" –*vida*–, y la expresión "*maûf*" –*muerte*–, así como que la expresión imperativa "*qul*" –*dí*–, referida al Profeta al que Dios mismo ordena responder a los argumentos incrédulos, aparece tantas veces como la expresión "*qâlûa*" –*dijeron ellos*–, como evidenciando el debate punto por punto que la Escritura establece con sus críticos. Por no mencionar una ingente cantidad de ejemplos en los cuales los números lingüísticos del *Qurân* delatan una compleja y sutil trama literal que evidentemente excede a la hipotética capacidad de los medios técnicos con los que se pudo contar en el lugar y momento de su fijación documental;

Acerca del Qurân

siendo este tipo de cuestiones y ejemplos los que sustentan la tesis musulmana de la relevancia excepcional tanto de la literalidad y formalidad documental coránica, como de las enseñanzas, exegéticas, que a partir de esta Escritura se pueda obtener.

Ver: NÛFIL, A'bd Âl-Razâq, *Î'yâz Âl-A'dad Âl-Qurân Âl-Mayîd*, El Cairo: Muqatân, 1410 H.q.

- 84 Los teólogos islámicos establecen un itinerario argumental en este sentido, recorriendo, por pura coherencia doctrinal, a una serie de aleyas en las cuales la literalidad coránica evidencia el carácter del propio *Qurân* como documento concebido para ser conservado íntegramente, pues su texto se presenta a sí mismo como una entidad autónoma, más allá de la lectura y el pensamiento desde y en torno a él, e incluso podríamos decir que se considera a sí mismo como un auténtico “ser viviente”, ya que en tanto en su esencia misma como en su ipsidad quidditativa se contienen las claves de su pervivencia integral intemporal.

A este tenor se pueden mencionar algunas significativas aleyas entre las que se cuentan la 88 de la *Sura Âl-îsrâ'* o *El Viaje Nocturno*, que dice: «**Di: “Si los hombres y genios se unieran para generar una Recitación similar a ésta no lo lograrían, aunque cooperasen entre ellos**»; o la aleya 13 de la *Sura Hûd* en la que se lee: «**Traed (referido a los hombres incrédulos) diez suras como él (referido al Profeta), inventadas, o recurrid a quien podáis hacerlo en lugar de Dios (mismo)**»; la aleya 38 de la *Sura Înunus* que se expresa en el mismo sentido; o las aleyas 23 y 24 de la *Sura Âl- Baqarah* o *La Vaca* que dicen: «**Si dudáis de lo que Hemos revelado a nuestro siervo, aportad una sura semejante, y si ello es cierto convocad vuestros valedores en lugar de apelar a Dios. Pero si no podéis hacerlo, guardaos del Fuego (eterno), cuya combustión son hombres y piedras (= ídolos), preparadas por los infieles**».

Véase: MİŞBÂH ÎAZDÎ, Muḥammad Taqî, *Âmûzesh-e A'qâid*, Qom: Sâzmân-e Tablîgât-e Îslâmî, 1373 H.sh., t.I, págs. 307 y ss.

- 85 “Jum” es una expresión del árabe beduino antiguo, que en aquella época se utilizaba para denominar a un “valle angosto; en definitiva, un lugar propicio para reunir ganado, y mantenerlo en semilibertad. Actualmente esta expresión se utiliza para denominar algo como un corral, o un espacio asfijante o de reducidas dimensiones.

El valle del Gadîr era poco más que un desfiladero, una breve extensión plana y calurosa, especialmente tórrida en aquel día singular, en el cual se encontró allí la caravana del Profeta en el momento en que éste ordenó hacer un alto para dirigirse a sus acompañantes.

Por tratarse de un lugar de la región de Yuhfah, entre Yatrib y La Meca, hacia el Norte de ésta última, y ser el punto en el cual habrían de separarse los que viajaban hasta Medina, de los procedentes del Este, en las áreas cercanas a lo que en aquel tiempo se conocía como Jurrasan, la actual Iraq y la llanura central irania, y de los que continuarían hacia las zonas próximas a Egipto, concretamente a la península del Sinaí, se puede pensar que fue aquella una parada dispuesta en un lugar estratégico, pues, siendo el último momento en

que muchos verían con vida al Profeta, a partir de aquel punto se diseminarian por el naciente *Dâr Âl-Îslâm*, de forma que lo escuchado allí hubo de tener una gran relevancia, habida cuenta que era la ocasión postrimera de que Muḥammad se dirigiere a su Comunidad, en sentido extenso, y que ésta, más allá del localismo mecano o medinés, tuviese ocasión de recibir una comunicación profética de la relevancia de la emitida en Âl-Gadîr de la boca misma del Enviado divino.

- 86 Recordemos que hay tres tipos de realizaciones para los actos canónicos de la peregrinación o *ḥayy*, de las cuales dos de ellas, las denominadas *îfrâd* y la *qarân*, son específicas de los habitantes *habituales* –*batânî*– de la ciudad de La Meca, y una tercera, que es la más genérica, la *tamattû* es conforme a la cual han de llevar a efecto los ritos todos los musulmanes no residentes o naturales de La Meca que se dispongan a ello. Todas ellas, por supuesto, se han fijado en el *fiqh* islámico a partir del ejemplo profético; por ello precisamente hay hasta dos modalidades mecanas, ya que habitualmente Muḥammad llevó a efecto el *ḥayy* en su condición de habitante mecano, y una más genérica –la tercera mencionada–, que corresponde al modelo excepcional de la denominada “última peregrinación” o “peregrinación del adiós”, la única, por otra parte que el Profeta llevó a cabo desde fuera de su ciudad natal.

Mencionamos esta cuestión, por cuanto los aspectos técnicos de cada caso supusieron en aquel décimo año de la Hégira una fuente de conflictos entre los “musulmanes” que se sentían contrariados con el propio Profeta y su *autoridad* espiritual; hay que decir que algunos ya disentían con el marco político que él estaba construyendo para la Comunidad de los Musulmanes, ya que entendían que Muḥammad daba muestras de una manifiesta decantación a favor de A`lî Ibn Âbî Tâlib, en la porfía sucesoria que soterradamente se empezaba a establecer, debate que, por otra parte, ellos entendían había de ser algo meramente tribal y tradicionalista, y en todo caso desprovisto de cualquier dimensión espiritualista.

Así pues, y ello es lo que nos importa en este caso que comentamos, la modalidad *îfrâd* es aquella en la que se omiten los actos de la *u`mrah*, y en la *qanâd* en la que los animales que han de ser sacrificados han de ser, concreta e ineludiblemente, los que se hayan aportado para la ocasión, y no otros, de no ser así el peregrino habrá de cambiar la intención de su peregrinación *mayor* o *ḥayy*, por su carácter *menor* o de *u`mrah*. Esta última cuestión fue el motivo puntual de una desavenencia entre algunos notables musulmanes del momento y el Profeta mismo; ya que algunos pusieron en cuestión el criterio de Muḥammad a este respecto, y con ello evidenciaron hasta qué punto consideraban relativo su ascendiente sobre la Comunidad islámica del momento; por supuesto con aquélla posición la Historia del Islam posterior nunca hubiera conservado memoria de la trascendental dimensión de *ḥuyyat* o de referente incuestionable de los dichos y actos del Profeta en tanto encuentro *infallible* –*ma`sûm*–.

Todo lo cual, proyectado a los incidentes posteriores y a la espinosa cuestión de la sucesión política del Profeta, dejó para el análisis histórico posterior la muestra de en qué forma concebían aquellos personajes del Islam primitivo la concreción social, y consecuentemente doctrinal y espiritual de la futura

Acerca del Qurân

islamidad.

El propio *Sheij* Mufid, haciéndose eco de las tesis y opiniones de los primeros historiadores del Islam, menciona que este incidente comenzó concretamente en torno a la revelación de las aleyas relativas a la forma específica de realizar los actos de la peregrinación, en concreto y a la sazón la aleya 169 de la Sura *Âl-Baqarah*, y el comentario del Profeta a la misma, en el cual indicó que “*la u' mrah estaba incluida en la peregrinación mayor, hasta el día de la Resurrección*” (sic), de forma que ordenó que aquellos que no habían traído previamente animales para el sacrificio, habían de dar por concluida su peregrinación canónica mayor, debiendo cambiar la intención legal a la *u' mrah*, aunque algunos de aquellos *contrariados* se negaron a obedecerle, con lo cual cuestionaron el criterio legal profético sobre la necesidad de cambiar la intención del acto de peregrinación en caso de producirse esta circunstancia, cuestionando, de paso, la legitimidad profunda del profeta para generar un referente del tipo doctrinal que hemos mencionado. La cuestión suscitó, pues, un aspecto puntual de las relaciones entre los primeros musulmanes y el Enviado, que dejó a la luz pública todo un cuestionamiento del dominio Profeta mismo sobre su propia Comunidad, por lo que éste indicó a uno de los más notables que *su negativa a obedecerle mostraba hasta qué grado no creía en lo que hacía, ni en el porqué de todo ello*.

El grado de acritud del caso, y la escenificación de aquella desavenencia y desacato era pues el contexto político y emocional en el cual se enmarcó aquella peregrinación última, y todo lo que en torno de ella se produjo en el célebre viaje de vuelta a Medina.

Ver: *ÂL-HILLALÎ*, Suleimân Ibn Qaïs, *Kitâb Âsrâr Âhl Muḥammad*, Qom: *Âl-Hadî Publications*, 1416, págs. 283 y ss. Atiéndase especialmente al comentario en torno al decimoprimer de los hadices.

87 Mencionado entre otros por *Sheij* Mufid en su *Kitâb Âl-Irshâd*. Véase: *ÂL-MUFÎD*: Muḥammad Ūn Muḥammad. *Kitâb Al-Irḥâd. The Book of Guidance*, Qom: Ansariyan, s/f., págs. 119 a 127.

88 Se ha conocido a estos cinco personajes como “los del manto” por cuanto el Profeta, escenificando su parte de la ordalía de aquel 22 de *Dhî Âl-Hijyat*, ordenó que todos ellos se situasen bajo un manto, en espera del juicio divino.

El propio profesor Massignon, sin duda bebiendo en fuentes duodecimanas, describe muy líricamente la escena cuando escribe: “*La escuela shiíta de los mukhammisa se esforzó por interpretar, en todo su simbolismo, la escena de mubahala. En el cementerio de Medina, en el fondo de Baqî, sobre la duna roja, vemos a los cinco de pie, bajo el manto, nimbados de rayos y relámpagos. Delante de ellos está Salman, con otros iniciados mawali, que señala a los cinco como objeto de veneración a los cristianos najranies estupefactos. A la voz del iniciador, reconocen a los cinco en su transfiguración (tajalli) gloriosa. Su nimbo de relámpagos, que significa su autoridad de ese “derecho divino”, les induce a afirmar que sus cuerpos son sombras llevadas (azilla, azlal) por la Luz divina, siluetas (ashbah) temporalmente perfiladas en la emanación divina, liberadas de la generación y la corrupción del sufrimiento y de la muerte. La voz (nida) del iniciador, anima y dirige la escena: instrumento del Espíritu divi-*

no, que discierne y revela el secreto divino, el sello de la misión profética que marca a los cinco,...”.

Ver: *Op. Cit.*, pág. 245.

La clave del grupo de cinco personajes y “del manto” se encuentra en la Tradición reflejada en la anécdota de un cobertor que diera lugar aun riquísimo y largo hadiz, que relata como el Profeta, en un frío día dio cobijo junto a él y bajo un chal, en la intimidad de su aposento, a estos personajes, y cómo una vez todos ellos estuvieron, pese a que llegando escalonadamente, bajo la protección de aquel manto Muḥammad pidió a Dios, en la más pura tradición abrahámica de las aleyas 41 y siguientes de la Sura Îbrâhîm, por la protección y elevación de “ su descendencia”.

Vease: MAKÂRIM SHÎRÂZÎ, A. y otros, *Paîâm-e Qurân*, Qom: Madrase-ie Âl-Îmâm Âmir Âl-Mu’minîn, 1373 H.sh., t. IX, págs. 177 y ss.; y para el texto del mencionado hadiz, que ha llegado a ser una lectura para-ritual en algunos medios espiritualistas y místicos: QUMÎ, A’bâs, *Kulîaât-e Mafâtîḥ Âl-Yinân*, Teherán: Diva, 1474 H.sh., págs. 1128 - 1133.

89 Este dato se ha transmitido en la práctica totalidad de las obras que ha recopilado hadices, sin grandes diferencias entre las conservadas por la diferentes escuelas doctrinales, podemos mencionar la mención aparecida en: *Bihâr Âl-Ânûâr*, t. XXI, págs. 378 a 404, o *Îḥqâq Âl-Ḥaqq*, t. VI, págs. 569 a 577; por mencionar una referencia bibliográfica duodecimana y otra procedente de la tradición sunní.

90 El más celebre compilador de la información que se pueda obtener sobre el *Hadiz del Gadîr*, sin duda alguna ha sido *A’lâmah* Âmînî, quien dedicara el primer tomo de su notable obra, sobre el tema al aparato documental que sustenta su interesante análisis del suceso, y sus reflexiones en torno a las consecuencias político-doctrinales que todo ellos supuso, para la religiosidad de la primera época islámica, así como sobre las derivaciones que posteriormente se han devenido a partir de todo ello.

Âmînî detalla, y aporta, cómo se pueden mencionar ciento diez compañeros – coetáneos– del Profeta, de los que se ha conservado cumplido relato, y muy coincidente, sobre el tema, así como ochenta y cuatro de sus *continuidadores* o *tâbiîn* inmediatamente posteriores a ellos, y no menos de trescientos sesenta *u’lâmah* o *eruditos* de la mejor época clásica de las ciencias coránicas, todos ellos sunnitas, de los cuales cincuenta y seis vivieron y escribieron en el siglo II, noventa y dos en el siglo III, cuarenta y tres en el siglo IV, veinticuatro del siglo V, veinte del siglo VI, veintiuno del siglo VII, dieciocho del siglo VIII, dieciséis del siglo IX, catorce del siglo X, doce del siglo XI, trece del siglo XII, doce del siglo XIII y diecinueve del actual siglo XIV.

Además Âmînî aporta en su exhaustivo estudio documental veintisiete especialistas duodecimanos y sunnís que escribieron monografías notables sobre la coherencia documental del mencionado hadiz, así como una importantísima relación de literatos, poetas y comentaristas que se ocuparon del asunto, habida cuenta la relevancia, trascendencia doctrinal y vigencia metahistórica que a lo largo de la Historia confesional y cultural islámica se ha concedido al tema de la sucesión espiritual del Profeta.

Acerca del Qurân

- 91 Ver: YAFAR'ÎAN, Rasûl, *Sire-ie Rasûl-e Judâ*, Teherán: Sâzmân-e Chap-e ba Întishârât, t.I, pág. 625 y ss.
- 92 Ver: TABARÎ, Âbû Ya'far Muḥammad Ibn Yarîr: *Târij Âl-Ûmam ûa Âl-Mulûk*. (tr. al persa por Muḥammad Rûshân con el subtítulo de *Târijnâmeh-ie Tabarî*). Ed.Albruz. Teherán 1373 H.sh. t.I, pág. 307.
- 93 TABÂTABÂÎ, Muḥammad Huseîn, *Tafsîr-e Âl-Mizân*, Qom: Daftar-e Înteshârât-e Islâmî, s/n (traducción al persa del árabe de M. Hamadânî). T. VI, pág 70 y ss.
- 94 Un ejemplo de la pulcritud argumental de *A'lâmah Tabâtabâi*, lo podemos observar en el itinerario que describe para sostener esta opinión, ya que aplicando la técnica de *explicar el Qurân mediante el Qurân mismo*, recurre a otra aleya en la que el uso de la expresión “*ân-nâs*” evidencie un sentido genérico, para compararla a la utilización de este caso, y remite a la aleya trece de la Sura *Âl-Baqarah*, ejemplo de concreción puntual, que dice: «**Creed como creen los demás (ân-nâs)**», que a su vez contrasta con las numerosas expresiones genéricas del tipo: «**îâ âiuhâ ân-nâs...**», como por ejemplo en la ilustrativa, para el caso, también aleya trece de la Sura *Âl-Huyarât*.
- 95 Ver: ÂBÎ SÂLIH, *Tafsîr Âl-A'îshî*, Nayaf: Âmîn, s/f, t.I, pág. 331, hadiz n°. 152.
- 96 Es evidente la mención al célebre *hadiz Âz-Zaqalaîn –el Donativo Precioso–* que es una de las insignias del Islam y un referente doctrinal muy habitual para los teólogos *clásicos*, especialmente para los duodecimanos, por cuanto se trata de un documento histórico no cuestionado por nadie, incluido los más prestigiosos transmisores de hadices de entre los sunnitas, sin diferencias doctrinales o de cualquier otro tipo, por lo que es hadiz que ese considera auténtico y veraz en todo el ámbito del Islam.

Se trata de una expresión del Profeta, que aunque mencionada por el varias veces, como por ejemplo en su famoso discurso en la llanura de A'rafat durante aquella última peregrinación, se plasmó en un hadiz recogido definitivamente en un momento previo a su desaparición, pues ante la proximidad de su muerte alguien le pidió que aclarase que eran aquellos dos *tesoros* a los que solía hacer mención en los últimos tiempo de su vida; y él explicó la expresión en la cual reunía lo que ha de ser su herencia religiosa, ya que dijo: “*Os dejo dos donaciones preciosas: el Libro de Dios y mi Familia, ambas permanecerán unidas hasta que se reúnan conmigo en el Paraíso. Quien se aferre a ellas no perecerá*”.

Sobre la autenticidad que se espera, en el ámbito teológico y jurídico, de este tipo de documentos nos hemos ocupado en algún otro espacio, basta, por el momento, decir que el citado texto, por ser uno de los más debatidos documentos políticos del Islam ha sido objeto de un exhaustivísimo análisis por parte de los especialistas de todas las escuelas, épocas y tendencias; *Âllâmat Âminî* por ejemplo y en relación con esta mención del suceso del *Âl-Gadîr*, menciona una importante relación de transmisores del mismo, todos ellos, personalidades relevantes en los primeros tiempos del Islam, con la curiosidad de que la mayoría son contrarios a las tesis doctrinales duodecimanas; aunque, sin embargo, avalaron, en su momento, la autenticidad y corrección del

referido hadiz de las *donaciones*, lo cual sitúa cualquier argumentación a partir de ésta expresión en una posición de privilegio doctrinal y referencial, para la lógica que se aplica en las *Ciencias Islámicas*.

En relación con la transmisión, por parte de los recopiladores sunnitas, se puede ver como ejemplo significativo: ÂL-NÎSÂBÛRÎ, Muslim Ibn Âl-Hayâr: *Sahih Muslim*, edición egipcia, t. VII, págs. 122-123.

Por otra parte, es interesante el interés historiográfico de la expresión “donación preciosa”, su utilización por el Profeta, y sus consecuencias escolásticas posteriores, y para ello se puede consultar la obra de un orientalista actual que se ocupa de esta cuestión: WAINES, David, *An Introduction to Islam*, Cambridge, U. Press of Cambridge, 1995 (existe una edición traducida al español por Maribel Fierro para la sección castellana de la editorial, Barcelona, 1998). Ver el capítulo “*La vía de los imames*”.

Aunque en relación con la compleja cuestión de precisar qué significaba, en los días del Profeta la expresión “*âlh*” o “*familia*” ha de recordarse que hay entre los eruditos musulmanes una larga discusión sobre la definición doctrinalmente adecuada de “*familia*”, especialmente en relación con el Profeta del Islam y su sucesión y herencia, debate que ha capitalizado la cuestión de la legitimidad política y legal para ocupar el poder islámico, en su sentido más extenso, esto es tanto espiritual como político y temporal.

El origen documental del debate ha de situarse en la exégesis de la aleya 33 de la Sura Âl-Â *huzâb* (*La Coalición*) del *Qurân*. Para buena parte de los autores sunnitas esta referencia coránica en cuestión va dirigida a las esposas del Profeta, en concreto a las que vivían en el momento de la revelación de la misma; por su parte los autores *shîa'* remiten la referencia a la familia de sangre del Profeta, específicamente a ciertos descendientes de la línea de Fátima, la hija del Profeta, línea sucesoria que definen con otros textos, anexos al debate, por cuanto entienden que existe una imbricación entre el texto revelado y las tradiciones, consideradas veraces, provenientes del Profeta, de entre las que se ocupan del asunto sucesorio, tan relevante en el estudio del acontecimiento del Gadîr.

En realidad, más allá de las posiciones doctrinales se puede afirmar que la gramática da buena parte de la razón a las opiniones *shîa'* por cuanto el texto de la aleya, al invocar a aquellos a quien se dirige la frase utiliza una forma verbal en masculino – *îuṭahhirakum*–, lo cual entra en contradicción con la pretensión de que el sujeto paciente de la frase sea un grupo femenino.

Como aclaración, decir que el texto coránico tiene una peculiaridad, respecto a las redacciones convencionales en el Occidente de raíz latina y en otras lenguas menos primordiales, peculiaridad que ha de tenerse presente al abordarlo con ánimo exegético, tal cual es la convivencia en un mismo párrafo de diversos asuntos, que no necesariamente han de estar relacionados, y que en el contexto de la filología del árabe no es óbice para encontrar un defecto en la comprensión, ya que la gramática tiene recursos para delimitar cada asunto mencionado con suficiente nitidez, si se tiene una mínima formación sobre la lengua y la estructuración discursiva coránica; es a causa de esto que se puede producir una errónea interpretación de la aleya para el lector no instruido.

Acerca del Qurân

Ver: ÂBÎ ÂL-FADÂÎ' QURSHÎ, A'mâd Âd-Dîn (conocido por Ibn Kazîr): *Tafsîr Âl-Qurân Âl-Karîm*. El Cairo, 1373 H.q.; BURÛYERDÎ, *Sîid* Ibrâhîm: *Tafsîr-e Yâme'*. Isfahân 1335-39 H. sh.; FEÏD KÂSHÂNÎ, *Mullâ* Muhsim: *As-Sâfi*. Teherán, 1374, H.sh.

97 Mencionado por: TABARSÎ, Âbû Ya'far Muḥammad Ibn Yarîr., Âl-Îhtiyâh, Nayaf: Fâruq, s/f, t.l, pág. 71 a 84.

98 En realidad sobre esta cuestión hay una cierta polémica ya que algunos autores sostienen que aún después del Gadîr se hicieron descender las tres primeras aleyas de la Sura *Âl-Ma'âri* (*Las Gradadas*), que aparecen en este contexto exegético, como un admonición frente a los que pudieran albergar el ánimo de obviar el espíritu de lo sucedido en aquel acto.

Las aleyas en cuestión dicen: **«Alguien ha pedido un castigo inminente para los infieles, (castigo) que nadie pueda eludir, (y) que venga de Dios, el Señor de las gradadas»**; y sobre la puntual anécdota de su revelación, ya en el siglo segundo, contó Âbû U'baîd Âl-Ḥarûî, el autor de *Âl-Amûâl*, en su *Tafsîr Garîb Âl-Qurân*, apoyado en lo que había obtenido de relatores anteriores a su época que se remontaban hasta los días de vida del Profeta, que una vez que éste llegó a Medina tras aquel su último viaje, enterado un musulmán del suceso del Gadîr, se acercó a él y le interrogó sobre si aquella declaración, que él consideraba que consistía en prácticamente asimilar a A'î al estatuto doctrinal del propio Profeta, era de su capricho o fruto de la Voluntad divina; así, como quiera que Muḥammad le respondiera: “*Juro por el Dios, el cual no tiene igual, que este asunto procede de Ê*”, el interrogador salió de la mezquita y dijo que “*si aquello había de ser verdad, prefería que una piedra le cayese del cielo*” (sic), y al parecer no había llegado hasta el lugar donde había trabado a su camello cuando una gran piedra lo aplastó dándole muerte; según el cronista este suceso fue motivo de gran agitación entre los medineses por algún tiempo.

Lo cierto es que en la primera aleya de estas tres que acabamos de apuntar, hay una clave definitiva para la correcta comprensión de la mera literalidad del texto coránico, que tiene que ver con esta anécdota de su revelación; y que vale la pena mencionar como ilustración de en qué forma se puede hacer exégesis del Libro, a partir de la información histórica que sobre su transmisión histórica se ha conservado.

En este caso hay una muy atractiva singularidad: aparecer al inicio de la aleya en cuestión un verbo, que pese a que, como todos los verbos conjugados en árabe, lleva implícito su sujeto, es seguido inmediatamente de un aparentemente reiterativo sujeto activo de la misma raíz de ese verbo (j): *sa'âla sâ'ilû*, lo que literalmente habría de ser traducido como: “*pidió un peticionario*”; una insistencia formal que en principio parece que ha de antojarse como innecesaria, según la lógica gramatical más convencional en el árabe clásico más elemental—y recordemos que el *Qurân* si bien es un libro complejo idiomáticamente hablando no es sofisticado, pues su belleza y su efectividad semiótica reside, precisamente, en su claridad conceptual y formal—; así pues en ese idioma primordial este tipo de reiteración se suelen encontrar entre el sujeto o el verbo y un complemento, en frases del tipo: “*Âsbir sabrân yamilân*”, esto es “*espera*

con una bella paciencia", pero no es muy común entre sujeto y verbo, salvo que en ello haya una clave a descifrar; por tanto esta reiteración –verbo/sujeto– que sería difícilmente justificable si no se explica mediante el conocimiento de la circunstancia y del momento en que se conoció la aleya, y a lo que ésta hace referencia, que no es otra cosa que el relato codificado, del suceso que nos legara el mencionado Âl-Haraûi, dado que con ella se puede relacionar que la forma verbal que aparece en primer lugar –sa'âla: pidió– se debe a la imprecación que aquel descreído hizo al salir de la mezquita, retando al Cielo sobre la veracidad de lo que había escuchado al propio Profeta, y la forma posterior, esto es sujeto activo de ese mismo verbo –sâ'îlu: *petionario*– haría referencia al mismo personaje, pero en ese segundo término en relación con la apelación que previamente había realizado ante el Enviado, obligándolo a jurar para sostener la veracidad del asunto del Gadîr.

Ver: ÂMÎNÎ, A., *Âl-Gadîr* (tr. al persa de M.T. Ûahedî), Qom: Îslâmî, 1363 H. sh., t. II, pág. 127-128.

99 SUBHÂNÎ, Ya'far, *Furûg-e Ûilâiat*, Qom: Taûhîd/ Mû'asaseh-ie Îmâm Sâdeq, págs. 419 a 431.

100 SUBHÂNÎ, Ya'far, *Opus cit.*, págs. 134 y ss.

101 MASSIGNON, Louis, *La pasión de Hallaj. Mártir místico del Islam*, (ed. Herbert Mason), Paidós: Barcelona, 2000, pág. 27.

102 Tal vez no sea ocioso que destaquemos una llamada de atención *técnica*, sobre en qué forma se reiteran una serie de reflexiones erróneas en cierto tipo de bibliografía orientalista europea, y específicamente española sobre esta noción jurídica y doctrinal.

En primer lugar, ha de mencionarse que la *capacidad de opinión legal* o Îytihâd y el taqlid o *asunción de las opiniones de un jurisprudente* anterior, son unas instancias jurisprudenciales con una muy sólida serie de basamentos intelectuales y dogmáticos, como ya detalláramos en nuestra tesis doctoral, y no simplemente una mera posición doctrinal escolástica, contrapuesta entre sí; por supuesto se tratan de unos de los elementos dinamizadores de la islamidad, por lo que hemos de cuestionar el acierto de las opiniones del profesor Carmona, que en algún momento apunta que la remisión a "*las soluciones* (dogmáticas-legales) *ya dadas*" (sic) son expresión de una cierta "*pereza mental*" (sic); confundiendo o mezclando –pese a su pretensión de diferenciar ambas categorías jurídicas– por cuanto que ambas formulas técnicas se complementan; no hay imitación posible sin una capacidad de generar juicios jurídicos, y éstos carecen de sentido si no son para la asunción, de al imbricación de ambas entidades se suceden algunos de los más sólidos procesos históricos de la islamidad. Otra caso diferente puede ser el abuso del mecanismo.

Contraponer ambos procesos y métodos es reincidir en el error tan orientalista de monocromar la realidad dogmática islámica, haciendo aparecer el ámbito legal musulmán como un medio de estulticia, frente a la espiritualidad chispeante que suele encandilar a los arabistas, que prefieren imaginarse un Islam, aun en su más remota historia, pleno de tintineos folclóricos, pero legal y políticamente estúpido. El Îytihâd, donde fuera o es doctrinalmente pujante, es

Acerca del Qurân

el germen de la imitación o taqlîd, y disociar ambas figuras de la tecnología jurisprudencial es no comprender ésta última o pretender perpetuar los perjuicios del más rancio orientalismo decimonónico.

Véase: CARMONA GONZÁLEZ, Alfonso, "Los años Andalusíes de Ibn Al-'Arabî. El régimen almohade y la formación del Sayh Al-Akbar" en *Los dos horizontes. Textos sobre Ibn Al-'Arabî* (trabajos del I congreso internacional sobre Ibn Al-'Arabî), Murcia: Editora Regional, 1992.

- 103 Las aleyas en cuestión dicen, poniendo la primera frase en boca del Profeta Îbrâhîm: «**¡Oh, Dios nuestro! Perdóname a mí y a mi descendencia y a los creyentes, el día en que se haga balance / No calcules que Dios se inhibe frente a los actos de opresión, sino que más bien los remite a un momento en que la mirada se centrará en ellos de forma singular**».

Evidentemente en estas aleyas, más en concreto en la *lectura* redentorista esotérica duodecimana, se entiende que duerme una de las claves referenciales anunciadoras de la justicia mahdiana, promesa coránica y profética, como ya se ha explicado extensamente por parte del Kalâm ya'farî

Ver: ÂS-SUBHÂNÎ, Ya'far, *Buhûz fi Âl-Malîl ûa Âl-Nahîl*, Qom: Muaba't Âsh-Shahîd, 1413 H.q., t. VI, págs. 519-523.

- 104 No olvide el lector la sentencia del primer Imam, A'î Îbn Âbî Tâlib, que recordaba a sus seguidores, que " *Ellos (la Familia de Muḥammad o Âhl Âl-Baît) eran todo aquello que el ser humano podía comprender de la esencia divina*"; significando la condición de delegados, especialmente para lo concerniente a la intercesión, a que estaban abocados los Infalibles.

Ver: SUBHÂNÎ, Ya'far, *Furû' Úlîi'at*, Mûasas-eie Imam Sâdiq, 1376 H.sh, p. 280.

- 105 Ver: McDERMOTT, Martín, *The Theology of Al-Shaikh Al-Mufîd*, Teherán: Tehran University, 199, p.187 y ss.

- 106 Tomaremos el texto transmitido por Îbn Âbî Jumhûr en su *Kitâb Âl-Mujlî*, Teherán; s/e, 1329 H. sh. pág. 379. Aunque es un texto muy conocido del que se ha ocupado notables espiritualistas y eruditos musulmanes, como M.A. Sabziûârî, Âbî Âl-Hadîd, Maytam Âl-Baḥranî, o el propio Haïdar Âmûlî. Más recientemente proponemos los comentarios que Seïed Huseïn Nasr ofrece en *Sufismo Vivo*, Barcelona: Herder, 1984, p. 138 y ss.

- 107 TABÂTABÂÎ, Muḥammad Huseïn, *Tafsîr-e Âl-Mizân*, (ed. persa), Qom: Daftar-e Înteshârât Islâmî, s/f, t. XIX, pág. 6.

- 108 ÂT-TABARSÎ, A'î Îbn Âl-Hasan, *Maymua' Âl-Ba'îân fi Tafsîr Âl-Qurân*, Teherán: Nâsir, 1986, vol. IX, pág. 162.

- 109 TABÂTABÂÎ, Muḥammad Huseïn, *Tafsîr-e...*, t. XX, pág. 33 y ss.

- 110 MALIKÎ TABRIZÎ, Mîrzâ Yaûâd, *Risâl-eie Laqâ' Âl-Lah*, Feïd: s/l, 1374 H.sh.

- 111 ÂL-KULEÎNÎ, Muḥammad Îbn Îaqûb, *Úsul Âl-Kâfî*, Amirî: Beirut, s/f. t.II, pág. 156, hadiz n°. 28.

Índice

Del Qurân como referente cultural	5
De la Revelación como proceso constituyente de la identidad religiosa	15
De la noción de cultura y el Qurân	31
De los comentarios exegéticos sobre el Qurân	43
De aleyas y suras: la estructura íntima del texto y su proyección como mensaje	57
Del acontecimiento en Âl-Gadîr Jum o la exégesis coránica como origen de la identidad islámica: el imamismo original a partir del Libro	79
Del Qurân y las súplicas, o la construcción de una terminología piadosa. Una ideología desde la Doctrina	103
Anexo	121
Notas	125

*Alabado sea Dios, Señor de los mundos, Misericorde y
Todopoderoso*

*Dios mío, bendice a Tu Profeta Muhammad y a los
Imames Inmaculados de Su venerable casa.*

*En Badajoz, 22 de Rabî‘ Âl-Ûjra de 1424, 33 aniversario
de la muerte de Âl Hakîm y A‘rîf Mullâ Muhammad
Munsin Feîd Âl-Kâshânî. Dios lo recompense y nos
agracie con su ejemplo.*

Biblioteca Islámica Ahlul Bait (P)
www.biab.org
correo@biab.org

Acerca del Qurân

José Fernando García Cruz

Acerca del Qurân

Apuntes sobre la
generación de una
“cultura” de origen
coránico

José Fernando García Cruz