



**CARACTERÍSTICAS  
DEL DIÁLOGO CORÁNICO  
ESTUDIO LINGÜÍSTICO  
PRAGMÁTICO**

**POR  
DRA. RANA ABUL FADL  
FACULTAD DE HUMANIDADES**





## 1. INTRODUCCIÓN

El Corán usa varios estilos, entre ellos surge el cuento que siempre sirve para un solo motivo: la predicación a Alá, El Único Divino.

El cuento coránico relata unas acciones reales que han tenido lugar en el pasado o van a ocurrir en el futuro. Tiene las mismas técnicas que del cuento literario: tiempo, espacio, acciones, personajes y diálogo.

Se puede dividir el cuento coránico en muchos tipos desde diferentes puntos de vista:

Unos cuentos que se citan completos y una sola vez, como el cuento del profeta José «la Sura de José 3-103» y el de los hijos de Adán «La mesa servida 27-31». Otros se relatan en más de una sura, pues en una se menciona una parte detallada y en la otra está resumida, pero en cada una hay algo nuevo. Al combinar dichas partes ya está el cuento completo como por ejemplo el de Adán y el Satán «La vaca 30-39»; Al «Hichr 28-44»; «El viaje nocturno 61-65»; «Ta Ha 116-123»; «Los lugares elevados 11-25»; «Şad 71-85»<sup>1</sup>.

Uno de los elementos más importantes en el cuento es el diálogo. A través de lo cual – según ‘Abdallā Bafāzī – se presentan los personajes y se definen sus rasgos psicológicos expresando sus emociones y sus

---

<sup>1</sup>سناء محمود عابد الثقفي، الحوار في القرآن الكريم وتنوع أساليبه، المؤتمر الدولي الثالث للغة العربية، 7-10 مايو 2014، دبي، ص8

Sanā' Maḥmūd 'Ābid Al ṭaqafi, *Al ḥiwār fī Al-Qur'ān wa tanawu' 'Asālibuh*, El Congreso de la lengua árabe III, 7-10 mayo 2014, Dubai, pág.8 (la traducción es mía)





sentimientos. Además, construye la historia; sirve para el desarrollo de las acciones y une los personajes del cuento<sup>2</sup>. Para realizar estas funciones, el diálogo debe ser introducido en el cuento formando una parte no eliminable, además de estar adaptado al nivel sociocultural de los personajes y las situaciones. Por eso, el estilo del diálogo debe ser descriptivo dependiendo de que la curiosidad del lector se mantenga viva y careciendo de la digresión, es decir construye un ritmo conversacional mediante expresiones cortas y dinámicas. Por todo eso, el diálogo adquiere el protagonismo en el cuento coránico.

En este artículo, tratamos los diálogos divinos, o bien estos en que Alá es interlocutor y habla a los profetas. Dividimos los diálogos en dos clases: una que incluye los que están citados en una sola sura y otra, los mencionados en más de una sura. Si algún profeta tiene más de un diálogo en la misma clase, como Abraham, estudiamos solo uno.

Hemos elegido un estudio lingüístico pragmático del diálogo porque como señala Searle «el diálogo es una actividad gobernada por normas sean reglas de significado (lingüísticas) y de uso (pragmáticas)»<sup>3</sup>. En

---

<sup>2</sup> عبد الله أحمد بافازي، القصة في أدب الجاحظ، تهامة، جدة، 1984، ص91  
'Abdalla Aḥmad Bafāzī, *Al-qiṣṣa fī 'Adab Al-ŷaḥiẓ*, Tuhāma, ŷiddah, 1984., pág.91

<sup>3</sup> John Searle, *Speech Acts - An Essay in the Philosophy of Language*, Cambridge, Cambridge University Press, 1969, pág.22 [Trad. esp.: *Actos de habla*, Madrid, Cátedra, 2001]. Citado por María del Carmen Bobes Naves, *El diálogo- estudio pragmático, lingüístico y literario*, Madrid, Gredos, 1992, pág.49





cuanto al estudio pragmático del diálogo se amplía a todo lo que se pueda considerar contexto del dialogo y de la situación en que se desenvuelve. Según María del Carmen Bobes Naves, «la perspectiva pragmática es, en todos sus aspectos, mucho más amplia que la lingüística»<sup>4</sup>. En otras palabras, podemos decir que la pragmática explica la gramática como cita Graciela Reyes: «las explicaciones pragmáticas son necesarias para describir una serie de regularidades lingüísticas»<sup>5</sup>.

Al estudiar las aleyas del diálogo tenemos como objetivo sacar las características lingüísticas y pragmáticas del estilo del diálogo coránico, es decir la regla lingüística y su uso, como el empleo del vocativo en las oraciones exhortativas y las desiderativas; el uso de las oraciones adversativas formadas con «sino»; la desviación estructural en el diálogo como el desorden de los elementos oracionales, la elipsis, las interrogativas que funcionan como desiderativas...; el acto de cortesía...

Vamos a estudiar los diálogos divinos a través de las traducciones del Sagrado Corán. Como el objetivo de este trabajo es el estudio lingüístico pragmático, vamos a comentar – solo en ciertos casos – cómo se transmiten las oraciones, las expresiones o las estructuras gramaticales árabes al español. Hemos seleccionado dos diferentes traducciones del Corán: la de Julio Cortés (2007) y la de Isa García (2013). Ambas son modernas.

---

<sup>4</sup> *Ibíd.*, pág.39

<sup>5</sup> Graciela Reyes, *El abecé de la pragmática*, Madrid, Arco/libros, 1998, pág.30





La primera es de un traductor español no musulmán, mientras que la segunda es de un argentino musulmán.

Seguimos la metodología descriptiva analítica. Estudiaremos cada diálogo separado. Sacamos la característica lingüística analizándola pragmáticamente. Contamos con los libros de exegesis del Corán para mejor entender las aleyas del diálogo. Hemos elegido a tres exegetas diferentes, antiguos y contemporáneos, que son Al 'Andalusī, Ibn 'Āšūr, y Ašša'rāwī<sup>6</sup>. Al interpretar las aleyas comentando el uso de un artículo, una preposición, una conjunción, etc., estudiamos sus funciones pragmáticas.

Citemos las dos traducciones de la misma aleya en el caso de que haya gran diferencia entre ellas. Si no, citemos la de Cortés solo como modelo.

## ٢. CARACTERÍSTICAS Y FUNCIONES DEL DIÁLOGO CORÁNICO

Al principio, debemos fijar qué es un diálogo. Según DRAE, es «1. Plática entre dos o más personas, que alternativamente manifiestan sus ideas o afectos»<sup>7</sup>.

María Moliner lo define como «la acción de hablar con otras dos o más personas contestando cada una a lo que otra ha dicho»<sup>8</sup>.

---

<sup>6</sup> Al 'Andalusī vivió en Granada en el siglo XIII; Ibn 'Āšūr (1879-1973) es un exegeta tunecí, y Ašša'rāwī (1911-1998) es un gran exegeta egipcio.

<sup>7</sup> Real Academia Española, *Diccionario de lengua española*, 22ª ed., CD ROM, Madrid, Espasa/Calpe, 2011

<sup>8</sup> María Moliner, *Diccionario de uso del español*, 3ª ed., Madrid, Gredos, 2007





### Bobes Naves critica las dos definiciones anteriores:

En la de la RAE sobra la última parte porque nada tiene que ver con la naturaleza del diálogo el que sean ideas o afectos de lo que se trata [...] destaca dos rasgos. La concurrencia de dos o más personas y la alternancia en el uso de la palabra (actividad por turnos), pero no alude a la unidad de sentido, o a la creación progresiva de sentido, que diferencia al diálogo de la conversación o la comunicación en general. María Moliner en la frase "contestando una a otra" alude a esa progresión de sentido y a la unidad y delimita bien los ámbitos del diálogo frente a un monólogo o una comunicación informativa...<sup>9</sup>

Por lo tanto, desde su punto de vista, Bobes Naves pone una definición del dialogo partiendo de las citadas anteriores: «el diálogo es un discurso directo en el que intervienen cara a cara varios sujetos, con intercambio de turnos, que tratan un tema único para todos»<sup>10</sup>.

En otras palabras, podemos decir que el diálogo es una forma de presentación entre dos o más personas, en la que se intercambia información y se comunican pensamientos, sentimientos y deseos.

La palabra «diálogo» con sus derivaciones viene en el Corán en 3 aleyas<sup>11</sup>: «*Uno tuvo frutos y dijo a su compañero, con quien dialogaba...* (La caverna, 33). *El compañero con quien dialogaba le dijo...* (La caverna,

<sup>9</sup> María del Carmen Bobes Naves, *op.cit.*, pág.41

<sup>10</sup> *Ibíd.*, pág. 33

<sup>11</sup> اسماعيل عبد الرحمن، صور الحوار في القرآن الكريم

Ismā'il 'Abdil Raḥmān, *Suwar Al ḥiwār fī Al-Qur'ān Al karīm* en <http://profesional2.blogspot.com/2009/11/2.html>





37). *Dios ha oído lo que decía la que discutía contigo...Dios oye vuestro diálogo (La discusión, 1)».*

El diálogo coránico se caracteriza siempre por la realidad como todos los tipos de los diálogos que deben dotar del realismo en los ambientes y las situaciones sin exageración. Para que un diálogo sea real, su estilo, sus personajes y sus acciones deben ser reales como lo son en El Sagrado Corán o al menos, verosímiles.

Un personaje del cuento es real cuando su actitud y sus comportamientos son verosímiles, es decir si nos encontramos con este personaje en la vida, sus actitudes serán como las citadas en el cuento por el autor.

Cabe mencionar que en el diálogo coránico, los personajes y las acciones son dos elementos principales según el motivo del diálogo: avisar y atemorizar a los incrédulos o tranquilizar al Profeta. En el primer caso, surgen las acciones.

En el cuento coránico, los personajes no son solo seres humanos, sino que pueden ser Ángeles, genios o animales. En lo referido a los seres humanos, son profetas, mensajeros, reyes y gente (público). No es importante la descripción física de los personajes ni sus nombres en los diálogos dirigidos a los infieles para avisarlos, porque lo más destacado sea las acciones.

Según Sanā' Al ṭaqafī, hay tres tipos de las acciones en el cuento coránico: acciones que tuvieron lugar entre los profetas y sus pueblos; milagros hechos por los





profetas para que sus pueblos los crean y acciones habituales ocurridas en la vida de la gente<sup>12</sup>.

Ha de citar que el diálogo complementa la acción, puesto que puede «marcar el ritmo de la acción [...]. Hacer odioso o entrañable al ejecutor de la acción. Tensionar o relajar al lector por crear todo tipo de emociones, sensaciones y matices, como atemorizar, engatusar, convencer, etcétera»<sup>13</sup>.

De las características técnicas del diálogo coránico son las siguientes, como indica Aşşādiq 'Arÿūn:

- La variedad, puesto que el estilo se transmite del uso de los pronombres de segunda persona a los de tercera persona; además, se varían tanto los personajes como las acciones.
- Hay hueco entre las escenas del diálogo.
- Las realidades, sobre todo lo relacionado con lo oculto, siempre se cita con pretextos.
- Reproducir la forma de habla de cada personaje teniendo en cuenta las situaciones, las circunstancias y las ideologías de cada uno de los participantes en el diálogo.
- En cuanto a su lenguaje, se caracteriza por la profundidad, la claridad, la naturalidad, la expresividad, la agilidad y el uso de las figuras retóricas.

<sup>12</sup> Véase Sanā' Maĥmūd 'Ābid Al ṭaqafi, art.cit., pág.12

<sup>13</sup> «Funciones del diálogo», en [http://alquimistasdelapalabra.com/diálogos/teoría\\_dialogo/funciones\\_del\\_dialogo.html](http://alquimistasdelapalabra.com/diálogos/teoría_dialogo/funciones_del_dialogo.html)





- Contar con la certitud y la creencia<sup>14</sup>.

Por otra parte, la repetición es otra característica especial del diálogo coránico. Pues se nota que, a veces, el diálogo coránico puede ser citado en más de una sura. Esto se debe a que «El Corán fue revelado como aleyas separadas durante 20 años, a diferencia de La Tora y El Evangelio que fueron descendidos en forma de un libro completo, todo al mismo tiempo»<sup>15</sup>. Por lo tanto, Alá usa el verbo (أنزل) ('anzal) «revelar» no (نزل) (nazal) «descender» al referirse al Corán. Cuando Alá repite un diálogo, añade algo nuevo cada vez: en uno, expresa subrayando los sentimientos; en otro, cita las acciones...etc. 'Abdil Karim Al Jaṭīb menciona los motivos de la repetición diciendo que el diálogo es una advertencia, un ejemplo, y una amonestación que sirve bien para tranquilizar al Profeta y a los predicadores; o para amenazar y avisar a los incrédulos; o para confirmar la profecía del Profeta...etc<sup>16</sup>.

Otra característica del diálogo coránico es su sublime estilo inimitable. El Corán usa el cuento que se

<sup>14</sup> محمد الصادق عرجون، القرآن الكريم – هدايته وإعجازه في أقوال المفسرين، ط2،  
الدار الشامية، بيروت، 1990 ص 283-289

Véase Moḥ ammad Aṣṣādiq 'Arḡūḡ Al-Qur'ān Al karīm, 2<sup>a</sup> ed., Ad-  
dār Aṣṣāmiyya, Beirut, 1990, págs.283-289

<sup>15</sup> عبد الفتاح لاشين، من أسرار التعبير في القرآن، عكاظ للنشر والتوزيع، جدة، 1983،  
ص 57-58

Véase 'Abdil Fattāḡ Lāšīn, Min 'Asrār Al Ta'bīr fī Al-Qur'ān, 'ukāz,  
ḡiddah, 1983, págs. 57-58

<sup>16</sup> عبد الكريم الخطيب، القصص القرآني في منطوقه ومفهومه، دار المعرفة للطباعة  
والنشر، بيروت، 2013، ص 233-234

Véase 'Abdil Karīm Al Jaṭīb, Al Qaṣaṣ Al Qur'ānī fī mafhūmih wa  
manṭūqih, Al-ma'rifah, Beirut, 2013, pág. 233-234





considera un nuevo género literario para los árabes de aquella época preislámica. Es sabido que los árabes conocían la poesía y la oratoria allí. Por lo tanto, el Corán recurre a otras formas literarias para que sepan que son incapaces de crear una aleya similar.

Al hablar del tema de los diálogos citados en El Corán, se ve que tratan la vida de los pueblos pasados, además de informar sobre los hechos futuros. Por otro lado, hablan sobre los milagros científicos y discuten las cuestiones ocultas.

Respecto a su lenguaje, se observa la selección de los vocablos precisos, y la variación de estilo que oscila entre la enunciación, la interrogación y la exclamación.

El diálogo coránico es como el diálogo teatral, puede ser representado, ya que consiste en escenas sucesivas. Asimismo, tiene las mismas funciones que el diálogo en general:

- Configura escenas, ya que presenta una escena del conflicto o de la situación de un modo vivo.
- Aporta información y define personajes.
- Forma parte de la trama del cuento.
- Reemplaza la acción o la representa.
- Impulsa el cuento, pues es un modo de superar la monotonía.
- Actúa como hilo conductor del acontecimiento principal.
- Provee de pistas al lector, puesto que advierte, promete, anticipa, siembra indicios que mantienen viva la curiosidad del lector y lo





hacen cómplice de una situación a la que él «asiste»<sup>17</sup>.

A continuación, podemos citar una estadística realizada por Abū zayd Al 'Idrīsī sobre el artículo (ق-و-ل) (qa- wa- la) «decir» y sus derivaciones en el Corán: viene 1722 veces, y tiene 49 conjugaciones y derivaciones: puede venir conjugado con 1ª persona, 2ª persona, 3ª persona singulares o plurales; masculinos o femeninos; en el presente, el pasado, el futuro o el imperativo. Al 'Idrīsī añade: «encontramos [dijo] 52 veces; [dicen] 92 veces: [Di] 332 veces; [digan] 13 veces; [se dijo o fue dicho] 19 veces; [el dicho] 52 veces; [sus dichos] 12 veces»<sup>18</sup>.

Los diálogos que tratan la otra opinión – las palabras de los incrédulos – se consideran como 50% del total de los diálogos coránicos. Pues, los diálogos que tratan las palabras de los profetas, los Ángeles y los creyentes representan solo 50%. Así, Al 'Idrīsī expresa que el Corán da la oportunidad a los infieles para expresar sus opiniones sin interrupción ninguna, además, usa un buen estilo al transmitir sus palabras. Pero, en la mayoría de los casos no da respuesta ni comentario dejando el asunto a los creyentes que han entendido las instrucciones del Islam<sup>19</sup>.

<sup>17</sup> «Funciones del diálogo», art.cit.

<sup>18</sup> المقرئ أبو زيد الإدريسي، لغة الحوار في القرآن الكريم (1)، ص 2  
Al Maqrī Abū zayd Al 'Idrīsī, *Lugat Al ḥiwār fī Al Qur'ān Al Karīm*  
(1), pág.2 en [www.alrashad.org/issues/10/10-Idrisi.htm](http://www.alrashad.org/issues/10/10-Idrisi.htm), pág.2

<sup>19</sup> *Ibíd.*, págs.3-4





Por lo tanto, el diálogo coránico es un buen diálogo, es decir, respeta al que habla; piensa en lo que dicen los demás y admite las opiniones de los demás<sup>20</sup>.

### ٣. LOS DIÁLOGOS DIVINOS

#### 3.1. *Los diálogos de Alá con los profetas (diálogos citados en una sola sura)*

##### 3.1.1. El diálogo de Alá con Abraham

Es un diálogo entre Alá y su profeta Abraham que está citado en la sura de «La Vaca», la aleya (260). Abraham quería saber el modo de devolver la vida a los muertos. Por supuesto, Abraham estaba seguro del Poder de Alá ya que era él quien dijo a Nimrod que Alá, El Único, da la vida y la muerte (La Vaca, 258). Entonces, ¿por qué se lo pide a Alá, el Poderoso? Según Al 'Andalusī, la petición es para ver con sus ojos lo que ya ha creído con su corazón<sup>21</sup>.

Abraham comienza con «¡Señor!<sup>22</sup>» como súplica, luego dice: «¡muéstrame cómo devuelves la vida a los muertos! (260)», expresando su deseo por una oración exhortativa que funciona como desiderativa.

---

<sup>20</sup>«Las formas de expresión. El diálogo»

<http://roble.pntic.mec.es/msanto/lengua/dial.htm>

<sup>21</sup> أبو حيان الأندلسي، البحر المحيط، ج 2، دار الكتب العلمية، بيروت، 1993، ص

308

Abū Ḥayyān Al 'Andalusī, *Al Baḥr Al Muḥīṭ*, vol.2, Dār Al Kutub Al 'ilmiyya, Beirut, 1993, pág.308

<sup>22</sup> Se nota que Cortés siempre traduce los vocativos (ربي) (rabbī) y (ربنا) (rabbanā) a «¡Señor!», que es impreciso. Lo correcto es la traducción de Isa «¡Señor mío!» y «¡Señor nuestro!» añadiendo el adjetivo posesivo.





Alá le pregunta a Su profeta: «¿Es que no crees? (260)». No es una interrogación dubitativa, sino afirmativa. Su función es la confirmación, pues Alá sabe que Abraham es creyente, pero quiere escuchar la respuesta que es: «Claro que sí (260)». Ašša'ráwī explica que Abraham no duda que Alá es poderoso, sino que duda si Alá le muestre el modo de devolver la vida a los muertos<sup>23</sup>.

Por lo tanto, Abraham intenta dar una justificación de su petición diciendo: «Pero, es para tranquilidad de mi corazón (260)<sup>24</sup>.» o como traduce Isa García: «Eso es para fortalecer la fe que hay en mi corazón (260)». Ibn 'Āšūr aclara que el verbo (يطمئن) (Yaṭma'in) quiere decir «tranquilizar», y (القلب) (Al qalb) no se refiere «al corazón» sino a «la fe». Por eso, ambas traducciones son correctas<sup>25</sup>.

Alá dice mandándole a Abraham: «Toma cuatro aves distintos y desplázalas». Aunque no se menciona en árabe (مختلفة) (mujtalifa) «distintos», la preposición (من) (min) «de» en (من الطير) (min aṭṭayr) indica que son

<sup>23</sup> محمد متولي الشعراوي، تفسير القرآن العظيم، ج 2، أخبار اليوم – قطاع الثقافة والنشر، القاهرة، دون تاريخ، ص 1153

Moḥammad Mutwallī Ašša'ráwī, *Tafsīr Al-Qur'ān Al Karīm*, vol.2, Ajbār Al Yūm, Sector de la Cultura-Publicaciones y Librerías, El Cairo, s.f. , pág.1153

<sup>24</sup> Cortés añade a pie de página: (es para satisfacer mi entendimiento).

<sup>25</sup> محمد الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، ج 3، السداد التونسية للنشر، تونس، 1984، ص 39

Moḥammad Aṭṭāhir Ibn 'Āšūr, *Attaḥrīr wa attanwīr*, vol.3, Assadād attūnisiyya lil našr, Túnez, 1984, pág.39





diferentes. Por otro lado, la traducción de (الطير) (aṭṭayr) a «aves» es mejor que «pájaros» citada por Isa García. El número (cuatro) indica los cuatro puntos cardinales.

El verbo árabe (صرهن) (ṣurhunna) quiere decir – según Ašša'rāwī e Ibn 'Āšūr<sup>26</sup> – «inclínalas hacia ti para asegurarte de la forma de cada ave», pero Al 'Andalusī cita que dicho verbo significa «córtalos»<sup>27</sup>. Por lo tanto, Cortés traduce el verbo correctamente a «desplázalas» y luego añade una aclaración a pie de página [inclínalas hacia ti], mientras que Isa García cita «Córtalos en pedazos» solamente.

Luego, Alá le pide al profeta: «*Pon en cada montaña un pedazo de ellas y llámalas (260)*». Isa García la traduce a: «*Pon un pedazo de cada uno sobre la cima de una montaña*». Se observa que Isa García añade (la cima) (القمة) (Al qimma) que no está en el texto árabe. Por otro lado, Cortés sigue la estructura árabe anteponiendo el complemento circunstancial de lugar al complemento directo. Además, el texto coránico antepone (منهن) (minhunna) «de ellas» a (جزء) (ġuz') «un pedazo» como especificación.

Alá añade que cuando las llama, «*acudirán a ti rápidamente (260)*», pues estas aves destrozadas se reviven y los pedazos de cada una se reúnen y acudirán a Abraham rápidamente. En árabe (سعيًا) (sa'yan) – como indica Ašša'rāwī – quiere decir que vienen andando no

<sup>26</sup> Véase Ašša'rāwī, *op.cit.*, vol.2, pág.1154, Ibn 'Āšūr, *op.cit.*, vol.3, pág.40

<sup>27</sup> Véase Al 'Andalusī, *op.cit.*, vol.2, pág.310





volando para que Abraham se asegure más<sup>28</sup>. Asimismo, hay que tener en cuenta que Abraham las llama mientras que están muertos.

Al final, Alá le recuerda a Su profeta que Él es Poderoso y Sabio: «*Sabe que Dios es poderoso y sabio (260)*». Ašša'rāwī dice que poderoso quiere decir puede hacer todo y es sabio pues pone todo en su sitio<sup>29</sup>.

Se nota que este diálogo se basa en dos tipos de oraciones; la interrogativa y la exhortativa. La pregunta de Abraham funciona como una petición, y los mandatos de Alá a Abraham son para responder su petición. Cabe mencionar que el diálogo se dispone de un número dado de actos que pueden identificarse una serie de regularidades estadísticamente. Bobes Naves dice que «entre tales regularidades cabe destacar que cada acto social está determinado por el último acto del otro. Así, las preguntas van seguidas de respuestas, una orden va seguida de una acción, una información origina una conducta determinada en otros»<sup>30</sup>. Por otra parte, es cortés que Abraham empieza su habla con Alá por el vocativo «Señor».

### 3.1.2. El diálogo de Alá con Noé

El diálogo de Alá y Noé sobre el hijo de Noé que se ahogó en el diluvio está en la sura de «Hud», las aleyas (45-48).

Después de que el hijo de Noé se había ahogado con los incrédulos, Noé quiso pedir a Alá que perdonara a su

<sup>28</sup> Véase Ašša'rāwī, *op.cit.*, vol.2, pág.1154

<sup>29</sup> *Ibid.*, pág.1155

<sup>30</sup> María del Carmen Bobes Naves, *op.cit.*, pág.47





hijo en El Otro Mundo. Por eso, empieza su diálogo invocando a Alá: «*Noé invocó a Su Señor y dijo: ¡Señor! (45)*». El verbo (نادى) (nādā) «llamó» quiere decir (دعا) (da‘ā) «invocó». Es un prólogo, ya que Noé se vacila en dirigir la pregunta directamente a Alá, El Alto Supremo. Luego, Él pronuncia tres oraciones cortas aseverativas:

La primera es súplica: «*Mi hijo es de mi familia (45)*». Isa García: «*Mi hijo era parte de mi familia [y pensé que no sería destruido] (45)*». El uso del presente es mejor, y la adición sobra. Es una disculpa a Alá – como indica Ibn ‘Āšūr - porque él bien sabe que su hijo es un incrédulo, pero sigue siendo su hijo<sup>31</sup>. Después, Noé dice la segunda oración: «*Lo que Tú prometes es verdad (45)*» aludiendo a la promesa de Alá de salvar a su familia, como cita Al ‘Andalusī<sup>32</sup>. En la tercera, alaba a Alá: «*Tú eres quien mejor decide (45)*». Isa García: «*Tú eres el más justo de los jueces (45)*». La traducción de Isa García es más clara y significativa que la de Cortés quien transmite un solo sentido de la oración árabe. Noé quiere decir que sea que sea el juicio de Alá, siempre es sabio y justo.

Alá le responde a Su profeta llamándole: «*¡Noé! Él no es de tu familia (46)*». Isa García: «*Él no era de [los que se salvarán] de tu familia (46)*». Creemos que la traducción de Isa García es incorrecta, puesto que no transmite lo que Alá quiere decir. Ibn ‘Āšūr y Ašša‘rāwī explican que las familias de los profetas no son los parientes sino que esto depende de la fe. Así, los

<sup>31</sup> Véase Ibn ‘Āšūr, *op.cit.*, vol.12, págs.84-85

<sup>32</sup> Véase Al ‘Andalusī, *op.cit.*, vol.5, pág.229





creyentes pertenecen a las familias de los profetas, mientras que los incrédulos, aunque pueden ser hijos, esposas, hermanos...etc., no<sup>33</sup>.

Después, Alá justifica que dicho hijo no es una buena obra. La traducción de Cortés es totalmente incorrecta: «*Es un acto incorrecto (46)*», explicándolo a pie de página: (que el acto se refiere a la intercesión de Noé por un infiel, aunque tratándose de su hijo). Al contrario, la de Isa García es aceptable: «*pues sus obras no eran rectas (46)*». Al 'Andalusī e Ibn 'Āšūr interpretan que la incredulidad que lleva al hijo a rechazar a subir al barco es la mala obra<sup>34</sup>. Pero, Ašša'rāwī explica que la profecía es una obra. La incredulidad del hijo le hace inválido de ser hijo del profeta Noé<sup>35</sup>.

Como el diálogo divino, es el tipo del diálogo en que Alá nos enseña todos los actos de cortesía y las características de un buen diálogo, se observa que se siguen las reglas de etiqueta conversacional<sup>36</sup> ya que, según Bobes Naves, «es cortés explicar por qué no se accede un ruego»<sup>37</sup>.

Alá usa la prohibición para reprochar a su profeta: «*No me pidas algo de lo que no tienes conocimiento (46)*», pues le prohíbe de pedir lo que nunca se

<sup>33</sup> Véase Ibn 'Āšūr, *op.cit.*, vol.12, pág.85, Ašša'rāwī, *op.cit.*, Vol.11, pág.6482

<sup>34</sup> Véase Al 'Andalusī, *op.cit.*, vol.5, pág.86, Ibn 'Āšūr, *op.cit.*, vol. 12, pág.209

<sup>35</sup> Véase Ašša'rāwī, *op.cit.*, vol.11, pág.6482

<sup>36</sup> Denominación que Haverkate y otros han tomado de Garvey. Véase María del Carmen Bobes Naves, *op.cit.*, pág.52

<sup>37</sup> *Ibid.*, p.55





realizará: el perdón al hijo. Y sigue: «*te prevengo para que no seas entre los ignorantes (morales) (46)*». Isa García traduce (أعظك) ('a'izuk) a «te advierto», pero lo más correcto es «te exhorto».

En ese momento, Noé repite las mismas palabras de Alá en un acto de cortesía negando pedir algo de lo que no tiene conocimiento: «*¡Señor! Líbrame<sup>38</sup> de pedirte algo de lo que no tengo conocimiento (47)*». Luego, pide el perdón a Alá invocándole: «*Si Tú no me perdonas y Te apiadas de mí, seré de los que están perdidos (47)*». Aquí la oración aseverativa condicional funciona como petición ya que, como señala Austin, «todas las oraciones, también las que afirman verdades o falsedades, sirven para cumplir actos, aunque no tengan performativos explicativos»<sup>39</sup>.

Se nota que en la aleya siguiente, el verbo árabe «decir» está en la voz pasiva: (قِيلَ) (qīl) «se dijo». Según Ibn 'Āšūr, esto es para continuar el relato que ha empezado antes del diálogo, en el que se usa la voz pasiva: «*Se dijo: Traga, tierra tu agua...(44)*»<sup>40</sup>.

Para tranquilizar al profeta, Alá le llama ordenándole: «*¡Noé! Desembarca con paz venido de Nosotros y con bendiciones sobre ti y las comunidades que descienden de quienes te acompañan (48)*». El mandato de Alá de

<sup>38</sup> Isa García traduce (أعوذ) ('a'ūd) a «*Me refugio en Ti*» que es más adecuada.

<sup>39</sup> John Austin, *How to do things with words*, Oxford, Clarendón Press, 1962. [Trad. esp. *Palabras y acciones. Cómo hacer cosas con palabras*, Barcelona, Paidós, 1982]. Citado por Garcíela Reyes, *op.cit.*, pág.32

<sup>40</sup> Véase Ibn 'Āšūr, *op.cit.*, vol.12, pág.209





descender del barco está acompañado con la paz procedente de Él, porque - como explica Ašša'rāwī – ya no ha estado ningún infiel para discutir mal a Noé o burlarse de él. Las bendiciones o los buenos aumentados quieren decir que Alá bendiga lo poco convirtiéndolo en mucho. Lo poco se refiere a los pocos números de las parejas quienes ya estaban en el barco y se salvarían. Pues, Alá es Poderoso para hacerlos más numerosos<sup>41</sup>.

A pesar de que la palabra «comunidades» es indeterminada en el texto árabe, no sirve para la generalización sino que es el primer paso hacia las otras comunidades. «*Hay comunidades a las que dejaremos que gocen por breve tiempo. Luego les castigaremos severamente (48)*» aludiendo a las que no creerán como las de 'Ād, Ṭamūd...etc.

En el diálogo anterior tanto Alá, El Alto Supremo, como Noé usan el vocativo, pero cada uno con un motivo diferente. Alá, para aliviar a su profeta mientras Noé, para invocar a su Señor. Se nota el acto de cortesía en el habla del profeta Noé a lo largo del diálogo. Alá utiliza la exhortación y la prohibición a la vez al hablar a su profeta reprochándole una vez y tranquilizándole, otra.

### 3.1.3. El diálogo de Alá con Moisés

Este diálogo, en que Moisés pide a Alá que Le vea, está en la sura de «Los lugares elevados», las aleyas (143-145).

---

<sup>41</sup> Véase Ašša'rāwī, *op.cit.*, vol.11, pág.6485





Moisés, que se denomina (كَلِيمَ اللَّهِ) «Kalīm Allāh» (el hablador a Alá), acudió al encuentro con Alá: «*Cuando Moisés acudió a Nuestro<sup>42</sup> encuentro y su Señor le hubo hablando (143)*». Como afirma Ašša'rāwī, Alá nunca habla directamente con los seres humanos sino a través de tres medios citados en la sura de «La Consulta»; la aleya (51): por inspiración o desde detrás de una cortina – como metáfora – o por un ángel portador del mensaje divino. Alá siempre habla con Moisés desde detrás de una cortina<sup>43</sup>.

Parece que mientras Moisés habla con Alá quiere verle para que el encuentro sea completo, cara a cara. Según Ibn 'Āšūr, él desea ver a Alá para conocer más la majestad divina<sup>44</sup>. Por consiguiente, él pide ver a Alá diciendo en un acto de cortesía: «*Muéstrate a mí, que puede mirarte (143)*». Isa García: «*Muéstrate para que pueda verte (143)*». La adición del pronombre «a mí» en la traducción de Cortés es correcta, y el verbo «mirar» es mejor que «ver». Esto se debe a que el verbo (أرني) ('arinī) es «hazme ver o demuéstreme» no «muéstrate», puesto que en árabe, se elimina el CD del verbo (أرني) ('arinī) que es (إليكَ) ('ilayk) «a ti» porque es sobrentendido. Así, Ašša'rāwī aclara que Moisés no quiere decir «*hazme verte o tu entidad*»<sup>45</sup>.

<sup>42</sup> Isa García: «*Acudió al encuentro*». Debe usar el posesivo «Nuestro» en vez del artículo determinado «el», puesto que es el encuentro con Alá Quien habla directamente.

<sup>43</sup> Véase Ašša'rāwī, *op.cit.*, vol.7, pág.4343

<sup>44</sup> Véase Ibn 'Āšūr, *op.cit.*, vol.9, pág.91

<sup>45</sup> Véase Ašša'rāwī, *op.cit.*, vol.7, pág.4344





Alá responde: «*¡No Me verás! (143)*». Isa García: «*No podrías verme*». Conjuguar el verbo en el futuro es más correcto, ya que (لن) (lan) indica la negación en el futuro, lo que quiere decir: «Nunca Me verás en la vida terrenal», justificando Su rechazo: «*¡Mira, en cambio, la montaña! Si continúa firme en su sitio, entonces Me verás (143)*». Se observa que la conjunción adversativa *pero* es más significativa que *en cambio* usada por Cortés, porque sirve para justificar y convencer a Moisés por qué no puede ver a Alá, El Altísimo. Es una implicatura convencional, porque *pero* añade una oposición independiente del valor veritativo de la oración. Garciela Reyes dice que «las implicaturas convencionales forman parte del contenido de ciertas expresiones lingüísticas. Son significados adicionales, pero no se calculan, pues vienen incorporados en el contenido de las expresiones»<sup>46</sup>. Asimismo, al decir «Me verás» no es una promesa de Alá de la visión, puesto que ya ha dicho antes «no Me verás».

Así, «*cuando su Señor se manifestó a la montaña, la pulverizó y Moisés cayó al suelo fulminado*<sup>47</sup> (143)». La montaña no puede aguantar ver a Alá, El Alto Supremo. Como consecuencia, Moisés se ha caído fulminado al ver la montaña pulverizada. Al volver en sí, dice el profeta: «*¡Gloria a Ti! Me arrepiento y soy el primero de los que creen (143)*». Moisés ya ha sabido que ha pedido a Alá

<sup>46</sup> Garciela Reyes, *op.cit.*, pág.44

<sup>47</sup> «Fulminado» es más correcta que la traducción de Isa García: «inconsciente», pues la segunda significa desmayado que no transmite el sentido de la palabra árabe usada en el texto coránico (صعقا) (ṣa'iqan)





lo que no conoce. Disculpando a Alá, Le glorifica confesando que ninguna creatura pueda ver a Alá. Por consiguiente, él se arrepiente de su pedido, como explican los exegetas<sup>48</sup>. Aunque el verbo árabe (تبت) (tubt) está conjugado en el pasado, se refiere al presente, pues es una exageración. Pragmáticamente, el profeta elige el pasado en lugar del presente ya que el uso de un pasado como reacción a una situación presente es consecuencia de un desplazamiento del punto de vista: Moisés se refiere al presente indirectamente, enfocando el pasado en el cual pidió ver a Alá.

Se observa que ambos profetas, Noé y Moisés, tienen las mismas conductas cuando se aseguran de que han pedido algo inconveniente a Alá. Moisés dijo: «*Me arrepiento*», mientras que Noé dijo: «*Me refugio en Ti de pedirte, algo de lo que no tengo conocimiento*».

Luego, Alá dice: «*¡Moisés! Con Mis mensajes y con haberte hablado, te he escogido entre todos los hombres*<sup>49</sup> (144)». Alá empieza Sus palabras a Moisés con el vocativo para tranquilizarle, luego muestra Su interés por Moisés: es que le ha elegido entre toda la gente de su época. Sería mejor seguir el orden de los elementos de la oración árabe, ya que Alá quiere aliviar a su profeta al comenzar diciéndole «te he escogido». Pues, distinguirlo a Moisés es más importante que con

---

<sup>48</sup> Véase Ibn 'Āšūr, *op.cit.*, vol.9, pág.94, Ašša'rāwī, *op.cit.*, vol.7, pág.4347 y Al 'Andalusī, *op.cit.*, vol.4, pág.384

<sup>49</sup> Isa García añade «*directamente*» a la traducción de esta aleya, pero es totalmente incorrecta.





qué le distinga. Entre las cosas con las que se ha elegido Moisés, Alá cita los mensajes antes de haberle hablado, porque –según Al 'Andalusī – preceden al acto de hablar. Así, se transmite de lo bueno a lo mejor<sup>50</sup>,

Después, Alá le ordena a Moisés: «¡Coge<sup>51</sup>, pues lo que te doy y sé de los agradecidos! (144)». Lo que Alá le ha dado a Moisés se corresponde a lo que tiene de méritos: la profecía y el acto de hablar con Alá, por eso no debe tener en cuenta lo que le falta: no poder ver a Alá. El Todopoderoso sigue diciendo a su profeta: «Y le escribimos en las Tablas una exhortación<sup>52</sup> sobre todo y una explicación detallada de todo (145)». Se llaman Tablas – como indica Ibn 'Āšūr<sup>53</sup> – porque son de roca y parecen a las tablas. A pesar de que el verbo «escribir» está conjugado con la primera persona del plural, Alá no escribe por sí mismo. Ašša'rāwī aclara que los Ángeles son los que hacen la acción de escribir las palabras de Alá<sup>54</sup>.

Por último, Alá le ordena a Moisés: «¡Cógelas, pues con fuerza<sup>55</sup> y ordena a tu pueblo que coja lo mejor de

<sup>50</sup> Véase Al 'Andalusī, *op.cit.*, vol.4, pág.385

<sup>51</sup> Isa García traduce (خذ) (jud) a «aférrate». Lo más correcto es «toma»

<sup>52</sup> Isa García traduce (موعظة) (maw'iza) a «instrucción». Es imprecisa, ya que Ibn 'Āšūr cita que la palabra árabe se refiere a los consejos y los avisos [Los diez mandamientos]. (تفصيلاً) (tafṣīlan) quiere decir explicar los órdenes y las prohibiciones. (من كل شيء) (min kul šay') significa algo de todo lo que la nación necesita. Véase Ibn 'Āšūr, *op.cit.*, vol.9, pág.98

<sup>53</sup> *Ibid.*, pág.96

<sup>54</sup> Véase Ašša'rāwī, *op.cit.*, vol.7, pág.4349

<sup>55</sup> Isa García no traduce (بقوة) (biquwa) que es muy importante.





ellas (145)». Se nota la repetición del verbo (خَذَ) (jud) «tómalas» para continuar el diálogo citado en la aleya precedente – según Ibn ‘Āšūr – o podría ser énfasis<sup>56</sup>. En lo que se refiere a (بِقُوَّة) (biquwa) «con fuerza» indica la insistencia de seguir lo que está en las Tablas<sup>57</sup> o la fuerza del corazón en su sentido figurado<sup>58</sup>. Isa García: «Aférrate a ellas y ordena a tu pueblo que siga todo lo bueno que hay en ellas (145)». Debe seguir la repetición del verbo (خَذَ) (jud) en vez de sustituirlo por otro (seguir) que no da el mismo significado. Asimismo, traduce mal (أَحْسَنَهَا) (‘aḥsanhā) «Lo mejor de ellas» a (الْحَسَن) (al ḥasan) «Lo bueno de ellas». Al citar «lo mejor», se entiende que hay dos cosas: una buena y otra mejor. Ašša‘rāw explica la diferencia entre las dos palabras: por ejemplo, Alá permite el talión de quien le afecta un mal, esto es lo bueno; pero lo mejor es quien perdona<sup>59</sup>. Así, se muestra cómo Alá selecciona los vocablos.

Alá añade: «Yo os haré ver la morada de los perversos (145)». Isa García: «Le mostraré [cómo quedaron] las casas de los desviados (145)». Los exegetas interpretan esta aleya en dos fases: o se refiere a gehena, en este caso, la oración aseverativa funciona como una amenaza a quien no sigue lo que está en las Tablas; o indica las ruinas de las casas de las precedentes naciones que se han destruido por sus malas obras, por lo tanto el pueblo de Moisés no debe hacer como

<sup>56</sup> Véase Ibn ‘Āšūr, *op.cit.*, vol.9, pág.98

<sup>57</sup> *Ibid.*, pág.100

<sup>58</sup> Véase Al ‘Andalusī, *op.cit.*, vol.4, pág.386

<sup>59</sup> Véase Ašša‘rāwī, *op.cit.*, vol.7, pág.4351





aquellos perversos<sup>60</sup>. Según esto, ambas traducciones son correctas.

Al final, podemos decir que de las características lingüísticas y pragmáticas destacadas en este diálogo son la predominación de las oraciones exhortativas que tienen distintas funciones, el uso del pasado con valor del presente, el acto de cortesía de Moisés al hablar con Alá y el empleo de la implicatura. Por otro lado, sentimos la Misericordia de Alá al intentar tranquilizar a su profeta animándole y a la vez ordenándole de seguir Sus palabras. Los interlocutores utilizan el vocativo pero cada uno con un motivo diferente.

### 3.1.4. El diálogo de Alá con Jesús y los apóstoles

Este diálogo está entre Alá y Jesús de una Parte, y Jesús y los apóstoles de otra. Está en la sura de «La mesa servida», las aleyas (110-120).

Alá empieza el diálogo ordenando a Jesús, llamándole Jesús, hijo de María: «*Recuerda Mi gracia, que os dispensé a ti y a tu madre (110)*». Pues, Alá quiere avisar a todo el mundo que deba recordar Sus gracias, es decir agradecerle. El uso de (نعمة) (ni'ma) «gracia» en singular es como si «gracia» fuera un sustantivo colectivo que incluye todas las bendiciones y las gracias. El posesivo «mi» indica que todas esas gracias son dispensadas de Alá, El Alto Supremo, por lo tanto son grandes.

Luego, Alá enumera algunas de Sus gracias concedidas a Jesús, ya que las dispensadas a su madre

<sup>60</sup> *Ibíd.*, pág.4355, Ibn 'Āšūr, *op.cit.*, vol.9, págs.101,102





se citan en la sura de «La prohibición»<sup>61</sup>. Alá continúa Sus palabras: *«Cuando te fortalecí con el Espíritu Santo y hablaste a la gente en la cuna y de adulto, y cuando te enseñé la Escritura, la Sabiduría, la Tora y el Evangelio. Y cuando creaste de arcilla a modo de pájaros con Mi permiso, soplaste en ellos y se convirtieron en pájaros con Mi permiso. Y curaste al ciego de nacimiento y al leproso con Mi permiso. Y cuando resucitaste a los muertos con Mi permiso. Y cuando alejé de ti a los Hijos de Israel cuando viniste a ellos con las pruebas claras y los que de ellos no creían dijeron: Esto no es sino manifiesta magia (110)»*. Cortés sigue la estructura árabe usando el polisíndeton.

Alá divide Sus gracias en dos clases, como afirma Ašša'rawī: aprender la Escritura, la Sabiduría - las palabras correctas inspiradas por Alá -, La Tora y el Evangelio. Esta clase es para convencer la percepción. La otra, se refiere a los milagros ocurridos por manos de Jesús con el Permiso de Alá y son para convencer la mente<sup>62</sup>. De estos milagros se menciona hablar a la gente en la cuna y luego crear de arcilla a modo de pájaros<sup>63</sup>; soplar en estas formas para que sean vivas con el Permiso de Alá. Ašša'rawī explica que nadie puede crear como Alá lo hace, ya que el hombre, al

---

<sup>61</sup> «Y a María, hija de Imran, que conservó su virginidad y en la que infundimos de Nuestro Espíritu. Tuvo por auténticas las palabras y Escritura de su Señor y fue de los devotos (12)».

<sup>62</sup> Véase Ašša'rawī, *op.cit.*, vol.6, pág.3452

<sup>63</sup> Isa García la traduce a singular «pájaro». Aunque lo correcto es el plural porque son muchos, él quizá haya utilizado el singular como sustantivo colectivo.





hacer objetos, usa materias existentes, y además estos objetos hechos nunca se crecen, mientras que la creación de Alá es de nada y los creados se crecen y se producen<sup>64</sup>. Por eso, Alá afirma que esto se realiza «*con Mi permiso*». Otro milagro es resucitar a los muertos. En el texto árabe se usa el verbo (يُجْرِي) (yujriy) que significa (يُحْيِي) (yuhiyy) «resucitar». La repetición de «con Mi permiso» – como los exegetas interpretan – es para indicar que todos son milagros concedidos de Alá, El Todopoderoso, a Su profeta Jesús. Por lo tanto, él no puede realizar nada sin el permiso de Alá<sup>65</sup>. Asimismo, Alá protege a Jesús de que los Hijos de Israel lo maten<sup>66</sup>. Así, Alá cita Sus gracias detalladas dispensadas a Jesús solo sin mencionar las concedidas a su madre, pues – según Al 'Andalusī – la profecía es la más importante entre todas las gracias citadas<sup>67</sup>.

A pesar de todos los milagros citados, algunos no los creen diciendo que esto es magia. Alá usa (القصر) (alqaṣr) «el estilo de limitación» que Cortés transmite utilizando la conjunción adversativa *sino*. Por eso, su traducción es mejor que la de Isa García: «*esto es hechicería pura*», en la que omite la implicatura convencional al eliminar la conjunción adversativa *sino*,

<sup>64</sup> Véase Ašša'rāwī, *op.cit.*, vol.6, pág.3450

<sup>65</sup> Véase Ašša'rāwī, *op.cit.*, vol.6, pág.3453, Al 'Andalusī, *op.cit.*, vol.4, pág.56

<sup>66</sup> Isa García traduce (كففت) (kafaft) a «*Te protegí*», que es mejor que «*te alejé de ti*» usada por Cortés. Por eso, Cortés la explica a pie de página: [para impedir de dañarle].

<sup>67</sup> Véase Al 'Andalusī, *op.cit.*, vol. 4, pág.56





ya que ellos quieren decir que esto es una manifiesta magia, nada más.

Después, Alá continúa Su habla a Jesús sobre los apóstoles: «*Y cuando inspiré a los apóstoles*<sup>68</sup>: *¡Creed en Mí y en Mi enviado*<sup>69</sup>! *Dijeron: ¡creemos! Sé testigo de nuestra sumisión (111)*». La inspiración a los apóstoles fue a través de los Mensajeros. Al 'Andalusī cita que esta inspiración es otra gracia concedida a Jesús<sup>70</sup>. Los apóstoles dicen (إنا مسلمون) ('innā muslimūn) que se refiere a su sumisión a Alá, El Único. Por lo tanto, la traducción de Isa García transmite el sentido querido exacto de un modo mejor que la de Cortés al decir «musulmanes» y la explica a pie de página [Sé testigo de que somos musulmanes en sumisión a Dios].

El diálogo citado arriba, entre Alá y Jesús, ha tenido lugar en esta vida terrenal. El diálogo siguiente es entre Jesús y los apóstoles:

«*Cuando dijeron los apóstoles: ¡Jesús, hijo de María! ¿Puede su Señor hacer que nos baje*<sup>71</sup> *del cielo una mesa servida? Dijo: Temed a Dios, si sois creyentes (112)*». Ellos llaman a Jesús con la misma denominación que Alá usa: *Hijo de María*, puesto que Alá – a través del Corán – quiere asegurar que Jesús es el hijo de María solo y no tiene padre. Luego, citan su pedido a través de una interrogación. Ašša'rāwī menciona que aunque parece

<sup>68</sup> Isa García la traduce a «discípulos», pero es una palabra imprecisa.

<sup>69</sup> Es Jesús.

<sup>70</sup> Véase Al 'Andalusī, *op.cit.*, vol. 4, pág.56

<sup>71</sup> Isa García traduce (ينزل) (yunazzil) a *hacernos descender*, que es mejor.





que la interrogación expresa su duda de que Alá tenga el Poder de hacerles descender una mesa servida del cielo, ellos están totalmente seguros de que sí Él pueda, ya que son creyentes. El verbo árabe (يَسْتَطِيعُ) (yastaṭīʿ) «poder» es derivado de otro (يَطِيعُ) (yuṭīʿ) «obedecer», lo mismo como (يَسْتَجِيبُ) (yastaṭīb) de (يُجِيبُ) (yuṭīb) «responder». Por consiguiente, la pregunta quiere decir: ¿Puede Alá responder a nuestra petición?<sup>72</sup> Según Al 'Andalusī, ellos forman una pregunta que expresa que es indudable que Alá sí pueda, o quieren decir si Alá va a hacerles descender una mesa servida, que se la pida Jesús<sup>73</sup>. Pragmáticamente, la pregunta de los apóstoles refleja un acto de cortesía que – según Bobes Naves – «impone formular las preguntas del diálogo en forma modalizada con el verbo adecuado y espera una contestación al verbo central no al modalizado»<sup>74</sup>. Por otra parte, en esta interrogación se muestra desnivel entre el significado literal y el significado real, el que los apóstoles quieren transmitir. Garciela Reyes explica que en estos casos «el hablante quiere decir algo que está más allá de sus palabras. [...] Semánticamente, la pregunta indaga sobre lo que el interlocutor puede o no puede hacer. Pero, pragmáticamente, funciona como un pedido»<sup>75</sup>.

Cortés transmite el verbo en el presente de indicativo «puede», mientras Isa García lo traduce usando el condicional «podría» para expresar la cortesía.

<sup>72</sup> Véase Ašša'rāwī, *op.cit.*, vol.6, pág.3460

<sup>73</sup> Véase Al 'Andalusī, *op.cit.*, vol.4, págs. 57-58

<sup>74</sup> María del Carmen Bobes Naves, *op.cit.*, pág.56

<sup>75</sup> Véase Garciela Reyes, *op.cit.*, págs.18,19





Asimismo, notamos que los apóstoles dicen «Tu Señor» en vez de «Nuestro Señor» porque Jesús es quien va a pedir a Alá, pues es su Mensajero y Su favorito.

Jesús los aconseja a los apóstoles: «*Temed a Dios, si sois creyentes (112)*» que se interpreta por Al 'Andalusī en 3 fases: temed a Dios y no pedid tal cosas, puesto que Alá os hace descender la mesa servida del cielo y luego si no creéis, Alá os castiga. O temed a Dios, que no cometáis faltas. O temed a Dios para que Él responda a vuestra súplica<sup>76</sup>.

A continuación, tras este aviso de Jesús, ellos justifican su pedido: «*Dijeron: Queremos comer de ella. Así, nuestros corazones se tranquilizarán, sabemos que nos has hablado verdad y podremos ser testigos de ella (113)*». Así, enumeran las causas de su invocación: comer, tranquilizarse a sus corazones al ver el Poder de Alá Quien les hace este milagro y por consiguiente creen en que el habla de Jesús es verdad. Ašša'rāwī nota que los apóstoles usan las mismas palabras del profeta Abraham cuando pide a Alá que le muestre cómo revive a los muertos. Al justificar su súplica, Abraham dice: «*para que se tranquilice mi corazón*», pues se transmite de la ciencia cierta a ver con ojos de certeza<sup>77</sup>. Luego, los apóstoles añaden: «*podremos ser testigos de ella (113)*», es decir ser testigos de que Alá es El Único, y que Jesús es Su profeta. Al 'Andalusī explica que la tranquilidad del corazón se refiere a que Alá les envía a Jesús como profeta; o Alá les elige a los apóstoles como

---

<sup>76</sup> Véase Al 'Andalusī, *op.cit.*, vol.4, pág.58

<sup>77</sup> Véase Ašša'rāwī, *op.cit.*, vol.6, pág. 3461





ayudantes a Jesús; o Alá responde a la plegaria de Jesús; o saber que Jesús es sincero y verídico pues les promete que si ayunan 30 días, Alá responde a cualquiera de sus súplicas o se aseguran que Jesús es un Mensajero de verdad<sup>78</sup>.

Entonces, Jesús invoca a Alá pidiéndole que les haga descender una mesa servida del cielo: «*Dijo Jesús, hijo de María: ¡Dios, Señor nuestro! Haz que nos baje del cielo una mesa servida, que sea para nosotros, el primero como el último, motivo de regocija<sup>79</sup> y signo venido de Ti. ¡Provéenos del sustento necesario. Tú, Que eres el Mejor de los proveedores! (114)*». Jesús comienza su invocación con dos vocativos. En árabe (اللهم) (Allāhuma) se refiere a (الله) (Allāh) «Alá» más un elemento de vocación elíptico y sustituido por la letra (م) (mīm) – como cita Ašša'rāwī. Por eso, se nota que Jesús se prepara para hablar a solas con Alá directamente sin mediador diciendo «Señor nuestro» omitiendo el elemento de vocación. Así, comienza por confesar con la divinidad de Alá «Dios», luego se transmite a la señoría de Alá. Jesús Le pide que les haga descender una mesa servida como ya les ha descendido las obligaciones<sup>80</sup>. El profeta añade que el día en que se descienda la mesa servida, será una fiesta, un día de alegría para todos ellos: tanto para los de su época como para las naciones que vivirán en las épocas siguientes. Así, como aclara Al 'Andalusī, Jesús

<sup>78</sup> Véase Al 'Andalusī, *op.cit.*, vol.4, pág.59

<sup>79</sup> (عيدا) (īdan) quiere decir *fiesta*, por eso, la traducción de Isa García es la mejor: «*acontecimiento festivo*».

<sup>80</sup> Véase Ašša'rāwī, *op.cit.*, vol.6, págs. 3463-3464





menciona «para nosotros», luego la cita en detalles «el primero como el último» para enfatizar que sea una fiesta para todos ellos. Después, continúa diciendo que la mesa servida será un milagro y un signo evidente del Poder absoluto de Alá. Al final, pide a Alá que los provea del sustento necesario o de agradecerle porque Alá es el Mejor de los Sustentadores<sup>81</sup>.

Al 'Andalusī observa que la manera seguida por Jesús al pedir a Alá es diferente de esa de los apóstoles: Jesús empieza con los propósitos religiosos y termina con los de comer, mientras que los apóstoles citan sus justificaciones comenzando con comer y acabando en creer en el Poder divino. Por otro lado, Jesús usa el vocativo como invocación y súplica a Alá<sup>82</sup>.

Alá responde a Jesús: «*Dijo Dios: Sí, voy a hacer que se os baje. Pero, si uno de vosotros, después de eso, no cree, le castigaré como no he castigado a nadie en el mundo (115)*». Alá habla de sí mismo usando el pronombre de la primera persona singular porque – como explica Ašša'rāwī – quiere afirmar su Unidad, decir que es El Único, el Poderoso Quien va a hacer milagros<sup>83</sup>. En esta aleya, la incredulidad se refiere no solo a la duda que tiene los cristianos de que Jesús es un profeta sino también a su acción de hacer que la gente tenga la misma duda.

Luego, después de que Alá le eleva a Jesús, Él le dirige Sus palabras en un diálogo que tendrá lugar en el Día

---

<sup>81</sup> Véase Al 'Andalusī, *op.cit.*, vol.4, pág.60

<sup>82</sup> *Ibid.*, págs.60-61

<sup>83</sup> Véase Ašša'rāwī, *op.cit.*, vol.6, págs.3464-3465





del Juicio. Aunque este diálogo todavía no se ha ocurrido, Alá usa el pretérito (قال) (qāl) «dijo». Por lo tanto, Cortés lo traduce a «dijo», mientras que Isa García lo transmite a «dirá», y ambas traducciones son correctas.

*«Y cuando dijo Dios: ¡Jesús, hijo de María! ¿Eres tú quien ha dicho a los hombres: ¡Tomad a mí y a mi madre como a dioses, además de tomar a Dios!? (116)».* Ašša'rāwī cita que la pregunta de Alá a Jesús es una prueba sobre aquellos quienes creen en la divinidad de Jesús, pues Alá sabe que Jesús nunca ha dicho eso. Por eso, es una interrogación que funciona como un reproche a esos quienes creen en que Jesús es dios, aunque el profeta mismo no se lo ha dicho<sup>84</sup>. A pesar de que nadie de los cristianos dice que María es diosa, la creencia en la divinidad de Jesús hace de su madre una diosa.

Jesús responde a la pregunta de Alá negando: *«Dijo: ¡Glorifica a Ti! ¿Cómo voy a decir algo que no tengo por verdad? Si lo hubiera dicho, Tú lo habrías sabido. Tú sabes lo que hay en mí, pero yo no sé lo que hay en Ti. Tú eres Quien conoce a fondo las cosas ocultas (116)».* Ašša'rāwī menciona que la respuesta de Jesús incluye más de un modo de negar el culto a él y a su madre<sup>85</sup>. Al principio, alaba a Alá glorificándole, luego dice que no le corresponde decir algo que no es cierto. La oración negativa – según Al 'Andalusī – está acompañada con una prueba mental, pues ninguna mente podría alegar

---

<sup>84</sup> *Ibíd.*, pág.3470

<sup>85</sup> *Ibíd.*, pág.3472





que un ser humano fuera dios<sup>86</sup>. La oración condicional «Si lo hubiera dicho, Tú lo habrías sabido» indica la modestia, la sumisión y la cortesía del profeta Jesús. Él resume el asunto y deja todo al saber de Alá Quien conoce cómo piensa Jesús, qué quiere y qué tiene. Como énfasis, dice al final: «Tú eres Quien conoce lo oculto», por eso cómo podría Jesús, quien no sabe nada, ser un dios. Los exegetas dicen que el sustantivo (علام) ('allām) es una forma de exageración que indica que Alá conoce lo que encierra el alma de cada uno y lo oculto en todo el Universo<sup>87</sup>. Así, Jesús usa la oración aseverativa afirmativa condicional y la negativa, además de la interrogación que funciona como negación.

Después, Jesús continúa su habla: «*No les ha dicho más que lo que Tú me has ordenado: ¡Servid a Dios. Mi Señor y Señor Vuestro (117)*». Jesús recurre a ('islūb alqaṣr) «el estilo de limitación» que se transmite por Cortés a «*más que*»; y por Isa García a «sino». El profeta justifica que solo cumple el orden de Alá de convocar a adorarle, El Único. Se observa que usa el posesivo «mi», luego «vuestro» como adjetivos de «Señor» para confirmar la divinidad de Alá y su creencia en Él como Su Señor. En la oración «les he dicho», el uso del verbo «decir» es un acto de cortesía de Jesús, pues no puede utilizar el verbo «ordenar» ante Alá diciendo «les he ordenado».

---

<sup>86</sup> Véase Al 'Andalusī, *op.cit.*, vol.4, pág.61

<sup>87</sup> Véase Al 'Andalusī, *op.cit.*, vol.4, pág.61 y Ašša'rāwī, *op.cit.*, vol.6, pág.3472





El profeta añade: *«Fui testigo de ellos mientras estuve entre ellos, pues después de llamarme a Ti, fuiste Tú su vigilante. Tú eres testigo de todo (117)»*. Él dice que es el observador de su nación en la vida terrenal impidiéndoles de decir tantas tonterías. Usa la forma de exageración (شَهِيد) (šahīd) para indicar que les ha observado bien. Pero, cuando Alá le había elevado, según los exegetas, ya no fue testigo de ellos. Pues, (الوفاة) (al wafāt) «hacer morir» podría ser la de muerte, la de dormir o la de elevar<sup>88</sup>. Así, Cortés traduce dicha oración imprecisamente al decir «llamarme». En este caso, Alá es su testigo impidiendo estos dichos a través de enviar mensajeros.

Jesús dice: *«Si les castiga, son Tus siervos. Si les perdona, Tú eres el Poderoso, el Sabio (118)»*. Así, él afirma que Alá puede hacer lo que quiera. Por lo tanto, no necesita pedir el perdón a esa gente ya que él sabe que la misericordia de Alá siempre precede a Su enfado. Al 'Andalusī explica que «Tú eres el Poderoso, el Sabio» tiene relación con la oración anterior porque el adjetivo «Poderoso» está adecuado con los dos casos: castigarlos o perdonarlos. En ambos casos, Él tiene derecho y sí puede hacer todo. En resumen, Alá es el Poderoso y el Sabio al castigar o al perdonar puesto que siempre tiene justificación, sabiduría y Su juicio es correcto y justo<sup>89</sup>. Ašša'rāwī interpreta el uso de estos dos adjetivos, el Poderoso y el Sabio, diciendo que si Alá quiere castigarlos, ninguna fuerza podrá protegerlos; si quiere

<sup>88</sup> *Ibíd.*, pág.65, *ibíd.*, pág.3476

<sup>89</sup> Véase Al 'Andalusī, *op.cit.*, vol.4, págs.66-67





perdonarlos ninguna fuerza podrá oponerse o preguntar cómo les perdona<sup>90</sup>.

En el texto coránico, el uso del sustantivo (عباد) ('ibād) «siervos» se refiere a los creyentes, mientras que (عبيد) ('abīd) «servidores» son los incrédulos. Jesús utiliza «siervos» al hablar sobre los incrédulos ya que este diálogo tendrá lugar en el Día del Juicio, en el que todos somos siervos obedientes.

Dios dice: *«Este es un día en que su sinceridad aprovechará a los sinceros. Tendrán jardines por cuyos bajos fluyen arroyos<sup>91</sup>, en los que estarán eternamente, para siempre. Dios está satisfecho de ellos y ellos lo están de Él. ¡Ese es el éxito grandioso<sup>92</sup> (119)»*. Cortés sigue la estructura de la oración árabe (ينفع الصادقين) (yanfa' aṣṣādiqīn ṣidquhum) al anteponer el complemento directo al sujeto. Pero Isa García la traduce a (الصادقون ينتفعوا بصدقهم) (aṣṣādiqūn yantafi'ū biṣidqihim) «los sinceros disfrutarán de su sinceridad». Aunque ambas son correctas, la de Cortés es la mejor. En esta aleya, «la sinceridad» se refiere a la de Jesús y «el día» al Día del Juicio. Ašša'rāwī dice que la sinceridad quiere decir la sinceridad relacionada con la de la vida terrenal<sup>93</sup>. Alá dice que la recompensa a estos sinceros será los jardines en el Paraíso donde estarán

<sup>90</sup> Véase Ašša'rāwī, *op.cit.*, vol.6, pág.3480

<sup>91</sup> La traducción de Isa García de la palabra (أنهار) ('anhār) a «ríos» es mejor.

<sup>92</sup> En cuanto a (فوز عظيم) (fawzun 'aẓīm), Cortés la transmite correctamente, pero la traducción de Isa García «bienaventuranza» no es precisa.

<sup>93</sup> Véase Ašša'rāwī, *op.cit.*, vol.6, págs.3480-3481





eternos y satisfechos de Alá. Al 'Andalusī menciona que la satisfacción es por su obediencia a Alá en la vida mundial; por la recompensa que tendrán en el Día del Juicio; por obtener esta dignidad o por ser aceptadas sus buenas obras<sup>94</sup>. Por lo tanto, el éxito grandioso es el Paraíso y la satisfacción de ellos por Alá.

Al final, Alá dice: «*De Dios es el dominio de los cielos y la tierra y de lo que en ellos hay. Es omnipotente (120)*». Isa García: «*A Dios pertenece el reino de los cielos y la tierra y cuanto existe entre ambos...* ». Las dos traducciones no son precisas, pues Cortés traduce correctamente (ملك السموات والأرض) (mulk assamāwāti wa al'ard) «*De Dios es el dominio de los cielos y la tierra*», mientras (ما بينهما) (mā baynahumā) «*cuanto existe entre ambos*» está bien transmitida por Isa García. En esta última oración del diálogo Alá refuta las palabras de los cristianos quienes creen en la divinidad de Jesús y su madre.

En el diálogo anterior, se nota que Alá y los apóstoles siempre llaman a Jesús «Jesús, hijo de María». Las interrogaciones dirigidas por Alá funcionan como reproches a los incrédulos. Jesús usa varios estilos que reflejan su cortesía al hablar con Alá, al invocarle y al pedirle algo. Asimismo, sigue las etiquetas de la súplica seleccionando las palabras adecuadas al contestar a Alá.

### ***3.2. Los diálogos de Alá con los profetas (diálogos repetidos en más de una sura)***

#### **3.2.1. El diálogo de Alá con Zacarías**

<sup>94</sup> Véase Al 'Andalusī, *op.cit.*, vol.4, pág.68





Es un diálogo entre Alá y Zacarías quien Le invoca a Alá para que le conceda a un hijo. El diálogo está mencionado en dos suras: «La familia de Imran», las aleyas (38-41), y «María», las aleyas (2-11). En la primera sura se cita tras un diálogo entre Zacarías y María, madre de Jesús y sobrina de la esposa de Zacarías. Ambos diálogos tienen lugar en el santuario donde está María. En la segunda sura, el diálogo precede al relato de María.

Cabe mencionar que los dos relatos, el de Zacarías y el de María, se caracterizan por incluir milagros singulares ya que ambos tienen hijos en circunstancias anormales: la mujer de Zacarías es estéril y vieja; María no está casada, ni es una ramera, y según el texto coránico, ningún mortal la ha tocado. Por eso, son diálogos que muestran y subrayan el Poder absoluto de Alá, El Único.

### 3.2.1.1. El diálogo citado en la sura de «La Familia de Imran»: las aleyas (38-41)

Zacarías está en el santuario donde vive María. Allí él ve unas cosas extraordinarias. Por eso, empieza a invocar a Alá pidiéndole que tenga un hijo. Desde su punto de vista, como ser humano, es un pedido extraordinario y casi imposible ya que su mujer es estéril.

*«Entonces, Zacarías invocó a su Señor diciendo: ¡Señor! Regálame, de Ti<sup>95</sup>, una descendencia buena ¡Tú oyes a quien Te invoca! (38)».* En árabe, el adverbio

---

<sup>95</sup> Isa García omite (من لدنك) (min ladunka) «de Ti» aunque es muy importante como vamos a explicar.





(هناك) (hunālika) puede referirse al tiempo o al espacio, pero en esta aleya se refiere al espacio, el santuario, como se menciona en la sura de «María». Por lo tanto, la mejor traducción de dicho adverbio es «allí». Isa García lo transmite a «en el tiempo» que es impreciso.

Como todos los profetas, Zacarías empieza su invocación a Alá con el vocativo «¡Señor mío!». Asimismo, usa la oración apelativa exhortativa «concédeme» como expresiva desiderativa. El verbo (هب)<sup>96</sup> (hab) quiere decir que lo concedido sea un don sin cambio. Luego, dice «de Ti», es decir de Tu Poder sin mediador. Por otro lado, como a los profetas, les importan la fe y el cumplimiento de las órdenes de Alá, ellos piden que sus descendencias sean buenas, justas y creyentes. Por lo tanto, Zacarías dice siempre «una descendencia buena», y en la sura de «María»: «*que me herede a mí y herede de la familia de Jacob (6)*». Al final de su plegaria alaba a Alá citando que Él, el Todopoderoso, responde a las súplicas. Al 'Andalusī indica que Alá siempre responde a las invocaciones de Zacarías como está citado en la sura de «María»: «*cuando Te he invocado, Señor, nunca me has decepcionado (4)*»<sup>97</sup>.

Entonces, «*los ángeles le llamaron cuando de pie*<sup>98</sup>, *oraba en el Templo: Dios te anuncia la buena nueva*<sup>99</sup> de

<sup>96</sup> En El Corán este verbo se usa cuando la acción de dar hijo a los padres es milagroso ya que ellos tienen algo que les impida de ser padres como en el caso de Abraham al tener Ismael; María al tener Jesús y Zacarías al tener Juan.

<sup>97</sup> Véase Al 'Andalusī, *op.cit.*, vol.2, pág. 464

<sup>98</sup> Isa García omite (قائم) (qā'im) «de pie» sin justificación.





Juan (39)». Así, Alá le responde al mismo tiempo. Ibn 'Āšūr dice que el elemento (ف) (fa) «entonces» en el verbo (فنادته) (fanādathu), y la oración de (وهو قائم) (wa huwa qā'im) «de pie» indican que Alá responde rápidamente a la plegaria de Zacarías en el Santuario, donde le han ocurrido unas acciones extraordinarias a María citadas en las aleyas anteriores<sup>100</sup>. Ašša'rāwī comenta que Gabriel es quien le llama a Zacarías, pero se utiliza el plural (los ángeles) porque la voz que viene del Cielo parece que venga de todos los lados. Así, es difícil determinar su dirección<sup>101</sup>.

Por otra parte, Alá es Quien da el nombre al profeta Juan. En árabe, se llama (يحييا) (Yaḥyā) (vive). Al 'Andalusī señala que dicho nombre se refiere a muchas cosas: que Juan vivirá, con la Sabiduría que tendrá, obediente a las órdenes de Alá; o por ser mártir ya que los mártires siguen siendo vivos ante Alá<sup>102</sup>. Se nota que la albricia de darle un hijo a Zacarías incluye las características que tiene este muchacho para ser justo y creyente: «*en confirmación de una Palabra que procede de Dios, y que será jefe, abstinentes, profeta, de los justos (39)*». Alá cita que será noble, casto y profeta, además de creer en Jesús. Ibn 'Āšūr menciona que en El Corán Jesús se describe como «*una palabra que procede de Alá*»

---

<sup>99</sup> La traducción de Isa García de la oración (يبشرك) (yubašširaka) es «*Alá te anuncia el nacimiento...*». Es imprecisa ya que la transmite como «un anuncio» normal. La más correcta puede ser «te albricia».

<sup>100</sup> Véase Ibn 'Āšūr, *op.cit.*, vol.3, pág. 239

<sup>101</sup> Véase Ašša'rāwī, *op.cit.*, vol.3, pág.1455

<sup>102</sup> Véase Al 'Andalusī, *op.cit.*, vol.2, pág. 466





porque se ha creado por la palabra divina (كن) (kun) «sé»<sup>103</sup>. En cuanto al jefe, es quien supera a su nación. En la religión, «jefe» es quien dirige a la gente para practicar el bien en esta vida y para ganar el Paraíso en la vida del más allá. Ibn 'Āšūr comenta que la descripción de Juan como jefe se debe a que sea un jefe religioso desde su niñez, o sea noble o sabio<sup>104</sup>. El adjetivo «casto» es otra característica de Juan que quiere decir que se abstiene de lo apetecible, sobre todo de las mujeres. Por eso, el profeta Juan es inocente de todas las acusaciones de los judíos. Según Ibn 'Āšūr, con esta característica Alá quiere informar a Zacarías que ha respondido su plegaria de concederle a un hijo no a una descendencia. Esto se debe a una sabiduría que conoce Alá<sup>105</sup>.

En lo que se refiere al orden de las características de Juan, Al 'Andalusī cita que cada una lleva a la otra: al principio, la fe; luego, la jefatura y la nobleza; la mesticia y por fin la profecía. Se observa que todas son características compartidas con María, salvo la profecía puesto que es madre de un profeta. Por otro lado, comparte con Abraham la justicia porque ambos se describen como justos<sup>106</sup>. El adjetivo «casto» se cita en el medio entre las otras características de la perfección para aliviar a Zacarías ya que nunca tendrá descendencia de Juan.

---

<sup>103</sup> Véase Ibn 'Āšūr, *op.cit.*, vol.3, pág. 240

<sup>104</sup> *Ibíd.*, pág.241

<sup>105</sup> *Ibidem.*

<sup>106</sup> Véase Al 'Andalusī, *op.cit.*, vol.2, pág. 468





Entonces, Zacarías interroga: «*¡Señor!, dijo, ¿cómo puedo tener un muchacho si soy ya viejo y mi mujer estéril? (40)*». Pragmáticamente, es una interrogación exclamativa. Él no tiene ninguna duda de que Alá pueda hacer lo que quiere sino que quiere saber cómo se realiza este milagro. En esta aleya se mezclan dos emociones: la alegría y la sorpresa. En cuanto a los dos obstáculos que impiden a Zacarías de ser padre, la vejez y la esterilidad de su mujer, Ašša'rāwī comenta que las palabras pronunciadas por Zacarías reflejan su cortesía. Él cita que es anciano, a pesar de que la vejez no le impide de tener hijos. Pero, quiere atribuir las causas a él y a su mujer en vez de mencionar solo la esterilidad de su mujer. Asimismo, empieza con la causa relacionada con él, luego la de su mujer<sup>107</sup>.

Alá responde: «*Así será. Dios hace lo que Él quiere (41)*». La oración aseverativa sintetizada de Alá afirma Su poder absoluto de realizar hechos milagrosos como estos: que una mujer estéril y casada con un anciano esté embarazada. Se observa que en esta aleya Alá dice que hace lo que Él quiere, mientras al responder a la misma pregunta dirigida por María, dice que crea lo que quiere. Así, Alá nos enseña cómo se seleccionan los vocablos según la situación.

Después, Zacarías pide a Alá: «*¡Señor! Dame un signo (41)*». Él quiere que Alá le dé una señal del comienzo del embarazo de su mujer para agradecer esta gran gracia concedida del Señor. Expresa su deseo a través de una oración apelativa exhortativa. Ašša'rāwī explica que el

---

<sup>107</sup> Véase Ašša'rāwī, *op.cit.*, vol.3, pág.1457





profeta quiere un signo de que lo dicho ya se ha convertido en un hecho<sup>108</sup>.

Alá le responde: «*Tu signo será que no podrás hablar a la gente durante tres días sino por señas (41)*», luego le ordena: «*Recuerda<sup>109</sup> mucho a tu Señor y glorifícale por la tarde y al alba (41)*». El verbo (أَذْكُر) ('uḍkur) quiere decir agradece a Alá por varios modos: por tu corazón, por la oración y por la invocación. Esta aleya lleva otro milagro: durante los tres días citados, Zacarías no puede hablar a la gente, pero sí puede a Alá para glorificarle.

A lo largo de este diálogo, se observa la repetición de unos vocablos como: «¡Señor mío!»; «su Señor»; «Alá» en «una palabra de Alá», «Alá le albricia»; «signo» en «un signo», «tu signo». También, el diálogo se divide en unos pedidos y preguntas dirigidas por Zacarías a su Señor y unas respuestas de Alá a su profeta. Cabe mencionar que, pragmáticamente, las normas del discurso – o bien las máximas conversacionales como las denomina Grice – «organizan los turnos, es decir la distribución de los enunciados, si miramos desde el discurso, en un orden que resulte coherente o reconocido como tal en el uso del diálogo»<sup>110</sup>. Respetando estas normas, a una pregunta se le dé una respuesta y no se conteste con otra pregunta.

<sup>108</sup> *Ibíd.*, pág.1478

<sup>109</sup> El verbo (أَذْكُر) ('uḍkur) «menciona» es «adora», como lo traduce Isa García, pero «recuerda» no es preciso.

<sup>110</sup> Véase Paul Grice, «Logic and conversation», *en Studies in the way of words*, Cambridge, Harvard University Press, 1989. Citado por María del Carmen Bobes Naves, *op.cit.*, pág.59





### 3.2.1.2. El diálogo más detallado citado en la sura de «María»: las aleyas (2-11)

Alá empieza el diálogo con estas dos aleyas como preámbulo: «*Recuerda de la misericordia que tu Señor tuvo con Su siervo Zacarías (2) cuando invocó interiormente<sup>111</sup> a su Señor (3)*». El sustantivo (ذِكْر) (dīkr) puede ser atributo de un sujeto elíptico (esto es un recuerdo...), o acusativo interno (recuerda un recuerdo...). Por otro lado, el sustantivo (misericordia) precede a la segunda aleya para indicar que Alá responde la invocación de Zacarías.

Aunque Zacarías invoca a Alá en secreto, se usa el verbo (نادى) (nādā) «llama», ya que el profeta quiere llamar a Alá diciendo «¡Oh, Señor mío!», no quiere invocarle. Según explica Ibn 'Āšūr, esto se debe a que Zacarías está seguro de que Alá siempre responde a sus plegarias. Por eso, él teme que esta súplica esté mezclada con esta afirmación<sup>112</sup>. Por otro lado, no hay oposición entre (نادى) (nādā) «llama» y (خفيا) (jafiyyan) «en oculto» ya que el destinatario de la llamada es Alá, el Todopoderoso, Quien puede oír lo que está en secreto. Además, el profeta quiere que su plegaria sea en secreto para que sea sincera.

Zacarías dice: «*¡Señor! Se me han debilitado los huesos, mis cabellos han encanecido<sup>113</sup>. Cuando Te he invocado, Señor, nunca me has decepcionado (4). Temo*

<sup>111</sup> Sería mejor traducir (خفيا) (jafiyyan) a «en secreto» o «en oculto».

<sup>112</sup> Véase Ibn 'Āšūr, *op.cit.*, vol.16, pág.62

<sup>113</sup> (اشتعل الرأس) ('išta'al arra'sa) es «se ha iluminado»





*la conducta de mis parientes a mi muerte, pues mi mujer es estéril. Regálame, pues, de Ti un descendiente (5) que me herede a mí y herede de la familia de Jacob, y ¡haz, Señor, que él sea agradable (6)».* Estas tres aleyas presentan las explicaciones detalladas de la aleya (38) de la sura de «La familia de Imran» en la que Zacarías invoca a Alá para que le conceda a un hijo. Se nota la repetición de «Señor» como acto de cortesía. El profeta cita las justificaciones de su plegaria: como ya es viejo, él necesita tener un hijo que siga adorando a Alá y guie a la gente a hacer las buenas. Según los exegetas, Zacarías utiliza las figuras retóricas para expresar sus ideas. Así, al describir su vejez, dice «*se me han debilitado los huesos*<sup>114</sup>», pues «los huesos» es metonimia de todo el cuerpo. En cuanto a las canas, cita la metáfora «mi cabeza se ha iluminado con canas<sup>115</sup>» en que las canas en sus cabellos son como la inflamación del fuego en el carbón, Así, las canas parecen iluminadas entre los cabellos negros<sup>116</sup>. Después, el profeta indica que Alá nunca rechaza sus

---

<sup>114</sup> Isa García: «*Mis huesos se han debilitado*». Se nota que Isa García transmite el significado solamente, mientras que Cortés transmite la estructura árabe con las figuras retóricas además del significado.

<sup>115</sup> Isa García transmite solo el significado cuando traduce «*Mi cabeza se ha llenado de canas*». Cortés transmite la estructura y el significado además de citar la traducción literal de la oración a pie de página: [Se ha inflamado la cabeza con blancura].

<sup>116</sup> Véase Ibn 'Āšūr, *op.cit.*, vol.16, pág.64. Al 'Andalusī, *op.cit.*, vol.6, pág.164





plegarias<sup>117</sup>. Ibn 'Āšūr explica que es una manera de exhortación para que Alá le responda: el profeta suplica a Alá citando Sus respuestas anteriores a las invocaciones<sup>118</sup>. Luego, Zacarías menciona la causa religiosa de su pedido: su temor de que sus parientes no sigan el camino recto tras su muerte. Por eso, dice que quiere tener un hijo para que herede<sup>119</sup> la profecía de la familia de Jacob. Además, cita (من) (min) «de» al referir a la familia de Jacob como especificación puesto que no toda la familia sea profetas ni sabios. Al hablar de la esterilidad de su mujer usa el verbo (كان) (kān) que indica la continuidad. Por lo tanto, la traducción de Cortés «es» resulta mejor que la de Isa García quien utiliza el pretérito perfecto «ha sido». Tras enumerar las causas de su plegaria, Zacarías pide tener un hijo. En la aleya (38) de la sura de «La familia de Imran», él pide «una descendencia buena»; mientras que aquí pide «un descendiente», puesto que va a explicar «que me hereda...».

Entonces, Alá responde a su súplica: «¡Zacarías!<sup>120</sup> Te anunciamos la buena nueva de un muchacho que se

---

<sup>117</sup> En esta sura, el profeta Abraham dice lo mismo tras invocar a Alá: (عسى أن لا أكون بدعاء ربي شقيا) «Quizá tenga suerte invocando a mi Señor (48)».

<sup>118</sup> Véase Ibn 'Āšūr, *op.cit.*, vol.16, pág.66

<sup>119</sup> Isa García: «herede la profecía de la familia de Jacob». Él añade (la profecía) a la aleya, mientras que sería mejor seguir la estructura de la oración árabe y que la adición está a pie de página.

<sup>120</sup> En cuanto al uso del plural en «anunciamos», Cortés cita en una nota a pie de página: habla Dios en plural mayéstico. Isa García añade «[Le dijo un ángel]». En la aleya (39) de la sura





*llamará Juan, a quien no dimos homónimos en el pasado (7)»*. Cabe mencionar que a lo largo del Corán cuando Alá habla a Sí mismo, utiliza el Yo y el Nosotros según la situación. Religiosamente, el uso del Yo es cuando Alá habla sobre Su poder absoluto y las acciones que nadie sino Él, el Todopoderoso, puede hacerlas. Pragmáticamente, en lo que se refiere al cambio del pronombre en el diálogo, Bobes Naves cita que

la lengua reconoce categoría del discurso al que habla, el YO, ya que se habla (escucha o no), el TÚ, y solamente en los usos concretos ese YO índice de ostensión de la persona que está en el uso de la palabra, puede denotar un sentido añadido que se refiere a la dignidad profesional (obispo, rey, etc.) y sustituye por NOS [...] pero el [NOS] no cambia en absoluto la categoría lingüística del YO<sup>121</sup>.

En árabe (اسمه) ('ismuhu) «su nombre» quiere decir (سمه) (samuhu) «su característica». Pude ser una oración aseverativa que funciona como exhortativa. Por eso, la traducción de Isa García: «*que pondrás por nombre*» es también correcta. Cabe mencionar que en árabe el artículo (السمي) (assamy) se combina entre (الاسم) (al'ism) «nombre» y (السمّة) (assima) «característica». Alá quiere decir que no hay ninguna persona en el pasado que haya tenido ni el nombre ni las características de Juan.

---

de «La familia de Imran»: «*Los ángeles le llamaron...Dios te anuncia la buena nueva*». Por lo tanto, estas podrían ser las palabras directas de Alá antes de que se transmitan a Zacarías por Gabriel.

<sup>121</sup> María del Carmen Bobes Naves, *op.cit.*, págs.50-51





Ya hemos estudiado sus características al tratar la aleya (39) de la sura de «La familia de Imran».

Zacarías exclama: «¡Señor! Dijo, ¿cómo puedo tener un muchacho, siendo mi mujer estéril y yo un viejo decrepito? (8)». En esta aleya, aunque el profeta menciona la esterilidad de su mujer antes de su vejez, él ya ha descrito su vejez en detalles en las aleyas anteriores siguiendo el mismo orden citado en la aleya (39) de «La familia de Imran». Como hemos dicho antes, es una interrogación exclamativa no dubitativa. De las figuras retóricas (عتيا)<sup>122</sup> ('itiyyan) «decrepito» en que asimila sus huesos con los troncos secos para indicar la vejez y la debilidad.

Desde esta aleya, se citan las palabras directas de Alá Quien responde a Zacarías diciendo: «Así, será<sup>123</sup>, dijo. Es una cosa fácil para Mí. Ya te he creado antes cuando no eras nada (9)». En la aleya (39) de «La familia de Imran», Alá contesta brevemente: «Dios hace lo que Él quiere». Se nota el uso del fenómeno de (الإلتفات) (al'iltifāt): el pronombre se transmite de la 3ª persona del singular «dijo» a la 1ª persona singular «para Mí». Esto se debe a que Alá quiere afirmar Su poder absoluto. Es que puede hacer lo que quiere ya que todo es fácil para Él. Como ejemplo, cita la comparación entre crear a Zacarías y darle a un hijo.

---

<sup>122</sup> Isa García sigue transmitiendo el significado de las aleyas sin dar cuenta de las figuras retóricas ni aclararlas a pie de página: [yo he llegado a la vejez extrema].

<sup>123</sup> Es un complemento directo oracional antepuesto al verbo «dijo».





Zacarías dice: «¡Señor! ¡Dame un signo!». Alá le responde: «*Tu signo será que, estando sano, no podrás hablar a la gente durante tres días (10)*». En esta aleya Alá dice (ثلاث ليال) (ṭalāt layāli) «tres noches», mientras que en la sura de «La familia de Imran» cita (ثلاثة أيام) (ṭalāṭata 'ayyām) «tres días». Ibn 'Āšūr explica que no hay oposición entre ambas aleyas, porque Alá quiere decir tres días completas, noche y día<sup>124</sup>. Por otro lado, en esta aleya, a diferencia de la (41) de «La familia de Imran», Alá añade «estando sano» para aclarar que no puede hablar, a pesar de que está sano.

«Entonces salió del Templo hacia su gente y les significó que debían glorificar mañana y tarde (11)». Cumplida la señal y su mujer queda embarazada, Zacarías indica por señas a su gente, ya que está mudo. Ibn 'Āšūr dice que el profeta les ordena a su gente que glorifiquen a Alá para no imitarle creyendo que ha consagrado un silencio<sup>125</sup>. Cabe mencionar que Zacarías sale del santuario citado en la sura de «La familia de Imran», donde está María.

Tras estudiar el diálogo citado en estas aleyas y en las de la sura de «La familia de Imran», observamos que uno completa al otro. Por eso, al combinar los dos, estamos ya ante el diálogo completo como:

«La familia de Imran»	«María»
- Zacarías invocó a su Señor...(38)	- Cuando Te he invocado, Señor, nunca me has decepcionado (4)

<sup>124</sup> Véase Ibn 'Āšūr, *op.cit.*, vol.16, pág.73

<sup>125</sup> *Ibid.*, pág.74





En la sura de «La familia de Imran» se sintetiza, mientras que en la sura de «María» se detalla, como por ejemplo:

«La familia de Imran»	«María»
<p><i>- Entonces, Zacarías invocó a su Señor diciendo: ¡Señor! Regálame ...(38)</i></p> <p><i>- Regálame, de Ti, una descendencia buena (38)</i></p> <p><i>- Dios te anuncia la buena nueva de Juan (39)</i></p>	<p><i>- cuando invocó en secreto a su Señor (3) ¡Señor! Se me han debilitado los huesos, mis cabellos han encanecido. Cuando Te he invocado, Señor, nunca me has decepcionado (4). Temo la conducta de mis parientes a mi muerte, pues mi mujer es estéril. Regálame...(5)</i></p> <p><i>- Regálame, pues, de Ti un descendiente (5) que me herede a mí y herede de la familia de Jacob...(6)</i></p> <p><i>-Te anunciamos la buena nueva de un muchacho que se llamará Juan (7)</i></p>

Por otro lado, uno explica el otro. Pues, el adjetivo «casto (39)» indica que Alá responde a la invocación de Zacarías de tener un hijo no a que este muchacho herede de él y de la familia de Jacob (la aleya 6 de la sura de «María»).

Por consiguiente, se repiten algunas oraciones; se alargan unas y se añaden otras para explicar y completar el diálogo.





Al suplicar a Alá, Zacarías, como los demás profetas, sigue las etiquetas de la invocación usando el vocativo «Señor mío» y repitiéndolo. Además, en la sura de «María», el profeta utiliza las figuras retóricas para citar las causas de su plegaria.

En la sura de «La familia de Imran», se mencionan en breve los diálogos y los relatos de Zacarías y María, mientras que en la otra sura; al revés. El diálogo de Zacarías está en las dos suras que llevan nombres propios: La familia de Imran que es la de su esposa; María que es la sobrina de su mujer; además de otras dos aleyas de su plegaria citadas en la sura de «Los Profetas».

### 3.2.2. El diálogo de Alá con Moisés (2)

Es un dialogo entre Alá y Moisés sobre su misión y su profecía. Está citado en tres suras: «Ta Ha», las aleyas (11-36) y (42-47); «Las hormigas» (8-12) y «Los relatos» (30-35). Está detallado en la primera sura y sintetizado en las demás.

#### 3.2.2.1. El diálogo detallado citado en la sura de «Ta Ha»: las aleyas (11-36) y (42-47)

Moisés ve un fuego cuando está con su familia en El Sinaí y les dice que se queden hasta que vaya al fuego. Quizá pueda traerles de él un tizón o encuentre la buena dirección con ayuda del fuego.





«*Cuando llegó al fuego, le llamaron<sup>126</sup>, ¡Moisés!* (11)». El verbo «llamar» está en la voz pasiva para llamar la atención de los oyentes y mantener su curiosidad viva.

Alá dice: «*Yo soy, ciertamente tu Señor. ¡Quítate las sandalias! Estás en el valle sagrado de Tuwa* (12)». Como ya hemos citado, en los diálogos divinos con Moisés Alá le habla directamente sin mediador (los ángeles). Por consiguiente, Alá utiliza la 1ª persona del singular «Yo soy» para tranquilizar a Su profeta quien escucha una voz sin ver Quien habla. Luego, le ordena quitar sus sandalias, ya que está en un lugar sagrado. Es una honra a este valle, donde se escucha directamente las palabras divinas de Alá.

Alá continúa diciendo: «*Y te he elegido Yo. Escucha, pues, lo que se va a revelar* (13)». Alá le informa a Moisés que le ha elegido un profeta, por lo tanto debe escuchar lo revelado. Se omite el sujeto del verbo «revelar» que se refiere a Alá, el Todopoderoso, porque está sobreentendido.

Alá explica lo revelado en la aleya siguiente: «*Yo soy, ciertamente, Dios<sup>127</sup>. No hay más dios que Yo. ¡Sírvenme,*

---

<sup>126</sup> En árabe, el verbo (نودي) (nūdiya) está en la voz pasiva, por eso traducirlo a impersonal es impreciso. Además, está en el singular para referirse a Alá. Así, sería mejor transmitirlo a «*le llamó*».

<sup>127</sup> En esta aleya, (الله) (Allāh) debe ser traducido a «Alá» no «Dios», ya que, según Ibn 'Āšūr, Alá le informa a Moisés de su nombre propio «*Yo soy Alá*», a diferencia de la aleya anterior «*Yo soy tu Señor*». Isa García lo traduce correctamente: «*Yo soy Al-lah*». Véase Ibn 'Āšūr, *op.cit.*, vol.16, pág.199



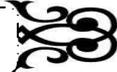


*pues, y haz la azalá para recordarme (14)». Se nota que antes de citar las obligaciones y las prohibiciones, el Señor le informa a Moisés de Su nombre propio «Alá». Así, Alá nos enseña una de las normas del buen diálogo: al principio los habladores deben presentarse a sí mismos por citar sus nombres propios. Como Alá sabe el nombre de Moisés llamándole, Él le enseña el Suyo. Luego, habla a Sí mismo explicando la oración anterior: «Yo soy, ciertamente tu Señor» porque «No hay más dios que Yo». Después de que Moisés se haya informado de la unicidad de Alá, Él le ordena adorarle por dos modos: la oración y el recuerdo. Ibn 'Āšūr cita que la oración incluye todas las formas del culto como el recuerdo, la glorificación... En cuanto al recuerdo, puede ser por la mente, la meditación, o por la lengua. Además, la oración recuerda al siervo con su Señor, su Creador<sup>128</sup>.*

*Alá: «La hora llega...estoy por ocultarla para que cada uno sea retribuido según su esfuerzo<sup>129</sup> (15)». Entonces, Alá le habla de la hora del juicio, de la recompensa y del castigo. En lo que se refiere a la oración de (أخفيها) ('ujfihā), los exegetas la explican de varios modos: o el verbo (أخفي) ('ujfi) quiere decir (أظهر) ('uẓhir) «anunciar»*

<sup>128</sup> Véase Ibn 'Āšūr, *op.cit.*, vol.16, pág.201

<sup>129</sup> Isa García traduce mal esta aleya porque no sigue la estructura de la oración árabe ni transmite sus vocablos. Explica (أخفيها) ('ujfihā) en vez de traducirla: «*nadie salvo Dios sabe cuándo llegará*». Asimismo, no tiene en cuenta que Alá habla directamente usando la 1ª persona del singular. Por lo tanto, transmite la oración al estilo indirecto en tercera persona del singular.





ya que en árabe dicho verbo lleva los dos sentidos antónimos; o significa «oculto su tiempo», o «como lo oculto, viene de repente»<sup>130</sup>.

Al citar el Día de la Resurrección, Alá le avisa a Moisés: *«¡Que no te desvíe de ella quien no cree en ella y sigue su pasión! Si no, ¡perecerás! (16)»*. Así, a través de una oración exhortativa Alá le advierte a Moisés de ser blando con aquellos quienes no creen en el Día de la Resurrección porque se ha tardado o por seguir su pasión.

Luego, el diálogo trata la misión de Moisés y los milagros que apoyan su profecía. Alá: *«¿Qué es eso que tienes en la diestra Moisés? (17)»*.

Moisés: *«Es mi vara, dijo. Me apoyo en ella y con ella vareo los árboles para alimentar a mi rebaño. También la empleo para otros usos (18)»*.

Alá: *«¡Tírala<sup>131</sup>, Moisés (19)»*. *«La tiró y he aquí que se convirtió en una serpiente que reptaba (20)»*.

Alá: *«¡Cógela y no temas! Vamos a devolverle su condición primaria (21)»*. Es el primer milagro que Alá muestra a Moisés para apoyarle al ir a Faraón. Es un entrenamiento al profeta de convertir su bastón en una serpiente. Ibn 'Āšūr dice que la pregunta de Alá sirve para que Moisés esté seguro de que su bastón está en la diestra, pues al convertirse en una serpiente, es

---

<sup>130</sup> Véase Ibn 'Āšūr, *op.cit.*, vol.16, pág.202. Al 'Andalusī, *op.cit.*, vol.6, págs.218-219

<sup>131</sup> Isa García transmite (ألقها) ('alqihā) a «arrójalo». Puede ser también «lánzalo»





indudable que esa ya ha sido su propio bastón<sup>132</sup>. Por otro lado, Al 'Andalusī cita que la interrogación es para advertir al profeta del Poder absoluto de Alá<sup>133</sup>. Se observa que Moisés responde citando los usos del bastón porque él no sabe cuál es el motivo de la pregunta. Así, él menciona sus propósitos en detalles: se apoya en él, con él varea los árboles para alimentar a su rebaño. Luego, sintetiza que en general lo emplea en muchos otros usos. Los exegetas dicen que Moisés da una respuesta larga y detallada puesto que a él, le gusta hablar con Alá. Por eso, no responde en brevedad<sup>134</sup>. Entonces, Alá le ordena lanzar el bastón para mostrarle su propósito: convertirlo en una serpiente viva que reptaba. Para tranquilizar a Su profeta, Alá quiere que Moisés vea este signo durante Su diálogo con él. Por consiguiente, al hablar a Faraón, recuerda el milagro y lo usa sin temor. Por fin, Alá devuelve el bastón a su forma y estado primarios.

El otro signo que Alá, el Todopoderoso, muestra a Moisés es el siguiente:

Alá: «*jY llévate la mano al costado! Saldrá blanca, sana, otro signo (22)*». «*Para mostrarte<sup>135</sup> parte de Nuestros tan grandes signos (23)*». Es un entrenamiento de otro milagro. Como Moisés es moreno, Alá hace que

---

<sup>132</sup> Véase Ibn 'Āšūr, *op.cit.*, vol.16, pág.205.

<sup>133</sup> Véase Al 'Andalusī, *op.cit.*, vol.6, pág.219

<sup>134</sup> Véase Ibn 'Āšūr, *op.cit.*, vol.16, pág.206. Al 'Andalusī, *op.cit.*, vol.6, pág.220

<sup>135</sup> Isa García: «*Te he mostrado...*». Como esta oración es la justificación de la anterior, la traducción de Cortés es la correcta.





al llevarse su mano al costado, saldrá de color blanco y resplandeciente. Además, asegura que el cambio del color de la mano del profeta no se refiere a una enfermedad, por lo tanto la devuelve a su color. El uso del vocablo (جناح) (ġanāḥ) «costado» es una metáfora, en que lo asimila con las alas del ave. Ibn 'Āšūr indica que Alá elige la mano de Moisés para honrar la parte del cuerpo que se usa más para expresar las emociones y realizar las acciones<sup>136</sup>. Por fin, Alá justifica que así le muestra a Moisés algo de sus milagros, describiéndolos con «mayores», para aludir a Su poder absoluto.

Después, Alá le ordena a su profeta ir a Faraón para cumplir su misión, la profecía. Ahora, Moisés sabe que el Señor le apoyará cuando vaya a enfrentarse a Faraón, el más tirano del mundo de aquella época.

Alá: «*¡Ve a Faraón! Se muestra reacio*<sup>137</sup> (24)». Entonces Moisés pide el apoyo de Alá: «*¡Señor! ¡Infúndeme ánimo*<sup>138</sup>! (25)» «*Facilitame la tarea* (26)» «*Desata un nudo*<sup>139</sup> de mi lengua (27)» «*Así entenderán lo que yo digo* (28)» «*¡Dame a alguien de mi familia que me ayude:* (29)» «*a Arón, mi hermano!* (30)» «*¡Aumenta con él mi fuerza* (31)» «*y asóciate a mi tarea* (32)» «*para que Te glorifiquemos mucho* (33)» «*y Te recordemos*

<sup>136</sup> Véase Ibn 'Āšūr, *op.cit.*, vol.16, pág.208

<sup>137</sup> (طغى) (ṭaġā) es «tirano», «rebelde». Isa García: «*se ha extralimitado*».

<sup>138</sup> El verbo (أشرح) ('išraḥ) es «ensancha».

<sup>139</sup> La palabra (عقدة) ('uqdatan) es indeterminada, mientras Isa García la traduce a «*el nudo*».





*mucho!* (34)» «*Tú nos ves bien*<sup>140</sup> (35)». Se observa que Moisés Le pide a Alá que le ayude a cumplir su misión. Usa las oraciones exhortativas cortas que funcionan como las desiderativas. Ibn 'Āšūr explica que el profeta pone sus pedidos en orden, pues uno se refiere a reforzarle; otro es para ser elocuente...etc. así, primero, ensanchar su pecho, es decir acabar con todas las causas de vacilación y ayudarle a cumplir su misión. El pecho se refiere al corazón. El profeta quiere que se aleje del temor. Segundo, facilitarle la tarea por acabar con todos los obstáculos. Tercero, la elocuencia que está relacionada con el órgano usado en hablar e informar, la lengua. Por lo tanto, suplica que Alá le haga que sus palabras sean entendidas<sup>141</sup>.

Según Al 'Andalusī, la palabra (عقدة) ('uqdtan) «*nudo*» es indeterminada ya que Moisés no pide la elocuencia perfecta, sino que la que le hace entendido por la gente<sup>142</sup>. Es una implicatura conversacional generalizada. En cuanto a la repetición del complemento preposicional árabe (لي) (lī) «*me*» tras los verbos (أشرح) ('iṣraḥ) «*ensanchar*» y (يسر) (yassir) «*facilitar*», a pesar de usar el pronombre posesivo de primera persona singular en árabe (ي) (yā') «*mi*» en las palabras (صدري) (ṣadrī) «*mi corazón*» y (أمري) ('amrī) «*mi misión*», Ibn 'Āšūr comenta que esto es para enfatizar que lo pedido es (para mí). Además, se antepone el complemento preposicional árabe (لي) (lī) «*me*» a los

<sup>140</sup> Isa García: «*Tú bien ves que necesitamos de Ti*». Añade el verbo «necesitar» aunque no está en el texto árabe.

<sup>141</sup> Véase Ibn 'Āšūr, *op.cit.*, vol.16, págs.210,211

<sup>142</sup> Véase Al 'Andalusī, *op.cit.*, vol.6, pág.224





complementos directos «corazón» y «misión» para sintetizar y luego se detalla<sup>143</sup>. Por consiguiente, sería mejor si Cortés añadiera el posesivo «mi» a los sustantivos «ánimo» y «tarea», como ha hecho Isa García. Por otra parte, Moisés no dice (لي) (lī) «me» cuando cita (لساني) (lisānī) «mi lengua» porque esta súplica no es para sí mismo sino que es para cumplir la misión.

Luego, el profeta le elige ayudante a Arón, ya que es su hermano elocuente en el que confía. Él justifica su pedido de que Arón le asocie en su misión: es para glorificar y recordar a Alá. Por último, Moisés termina su invocación con la oración causal: «Tú nos ves bien». Según Ibn 'Āšūr, como Alá sabe a su profeta y a su hermano Arón, Él sabe que ellos necesitan lo que Moisés ha pedido. Asimismo, esta oración sirve para dejar el asunto a Alá puesto que Él sabe lo bien para ellos<sup>144</sup>. Por lo tanto, la traducción de Isa García de esta aleya es imprecisa: «*Tú bien ves que necesitamos de Ti*».

Alá dice: «*¡Moisés! Tu ruego ha sido escuchado*<sup>145</sup> (36)». Esta oración aseverativa corta es una promesa de Alá de responder su súplica. Después, Alá cita Sus gracias concedidas a Moisés desde que ya era niño (las aleyas 37-41): cómo lanza sobre el profeta un amor venido de Él; le devuelve a su madre para que se alegre;

---

<sup>143</sup> Véase Ibn 'Āšūr, *op.cit.*, vol.16, pág.211

<sup>144</sup> *Ibíd.*, p.214

<sup>145</sup> Isa García traduce esta aleya siguiendo la estructura árabe: «*Te ha sido concedido lo que pides joh, Moisés*»





le salva de la tribulación al matar a un hombre y cómo le forma Alá para Él.

Luego, el Señor le ordena al profeta: *«¡Ve acompañado de tu hermano con Mis signos y no descuidéis el recordarme! (42)» «¡Id a Faraón! Se muestra reacío! (43)»*. Como Alá responde la plegaria de Moisés, les ordena a él y a su hermano, Arón, que vayan a Faraón prohibiéndolos de descuidar la misión de la profecía. Al 'Andalusī cita la diferencia entre las dos aleyas (24) y (43): *«¡Ve a Faraón! (24)»* se refiere a la gente de Faraón; mientras que *«¡Id a Faraón! (43)»* quiere decir a Faraón mismo<sup>146</sup>.

Alá añade: *«¡Hablad con él amablemente! Quizá, así se deje amonestar o tenga miedo (44)»*

Moisés y Arón dicen: *«¡Señor! Tememos que la tome con nosotros o que se muestre reacío (45)»*

Alá: *«¡No temáis! Yo estoy con vosotros oyendo y viendo (46)» «¡Id, pues, a él y decid: somos los enviados de tu Señor. Deja marchar con nosotros a los Hijos de Israel y no los atormentes, te hemos traído un signo de tu Señor. ¡La paz sobre quien siga la Dirección (47)»*. Alá les ordena que hablen amablemente con Faraón diciéndole que son los enviados de Alá... La oración de *«quizá, así se deje amonestar o tenga miedo»* indica que Faraón no duda que Alá exista. Se observa la repetición de los verbos (اذهب) ('idhab) «ve», (اذهب) ('idhabā) «id», (أنتباه) ('a'tiyāh) «id». Al 'Andalusī señala que cuando los dos profetas hablan a Faraón sobre Alá, le dicen repitiendo: «tu Señor». Es un desprecio a Faraón quien

<sup>146</sup> Véase Al 'Andalusī, *op.cit.*, vol.6, pág.230





dice que es dios y señor. Por otro lado, el vocablo (آية) ('āya) es singular porque se utiliza como un sustantivo colectivo que se refiere al pretexto y al milagro en general<sup>147</sup>.

Tranquilizándolos y apoyándolos a Moisés y Arón, Alá les informa que ve sus acciones y oye sus palabras. La oración aseverativa final dirigida a Faraón funciona como un reproche: «¡La paz sobre quien siga la Dirección!».

En este diálogo, se nota que Alá empieza llamando a su profeta, mientras que en los demás los profetas comienzan con invocaciones e interrogaciones. Asimismo, el Señor usa el vocativo «Moisés» muchas veces. Es un diálogo muy detallado, en que Alá cita Su nombre propio. Las oraciones interrogativas se usan muy poco porque se predominan las oraciones aseverativas según lo que trata el diálogo. En cuanto a Moisés, repite unos vocablos, usa oraciones cortas y seguidas y antepone algunos elementos en la oración. Pragmáticamente, todos son modos del énfasis. El acto de cortesía de Moisés al hablar y al invocar a Alá se muestra en más de una situación.

### 3.2.2.2. El diálogo más breve citado en la sura de «Las hormigas»: las aleyas (8-12)

El diálogo comienza con la misma escena anterior. Moisés ve un fuego y va para traer a su familia un tizón de él. Allí, escucha la voz de Alá: «Al llegar a él, le

---

<sup>147</sup> *Ibíd.*, pág.231





llamaron<sup>148</sup>: *Bendito sea Quien*<sup>149</sup> *está en el fuego y quien está en torno a él. ¡Gloria a Dios, Señor del Universo! (8)*». Alá alude que Moisés está en una tierra sagrada, por eso dice «*Bendito sea*» que es un saludo y quiere decir que se purifique. La oración (من في النار) (man fī annār) «quien está ante el fuego» se refiere a Moisés. Por consiguiente, la traducción de Isa García «*quien está donde el fuego*» es mejor que la de Cortés.

Según Ibn ‘Āšūr, Alá no le habla al profeta en segunda persona singular ni le llama con su nombre para tranquilizarle<sup>150</sup>. Por otro lado, Ašša‘rāwī dice que es un llamamiento sin el vocativo «¡Oh, Moisés!» porque al hablar a Moisés como interlocutor lleva en sí un vocativo<sup>151</sup>. Cabe mencionar que los ángeles son quienes están alrededor del fuego como ya lo han encendido. Estas palabras son la albricia a Moisés con la profecía. Ibn ‘Āšūr dice que cuando Moisés escucha la oración apelativa exhortativa de «¡Gloria a Dios!», sabe que este llamamiento es una revelación de Alá, el Todopoderoso, y que Alá, con Su majestad, nunca estará en este lugar ya que es el Señor del Universo<sup>152</sup>.

<sup>148</sup> Hemos indicado antes que Alá es Quien llamó a Moisés, no los ángeles. Por lo tanto, se debe transmitir la oración en la voz pasiva. Por otro lado, la traducción de Isa García «*una voz lo llamó*» es imprecisa, pues Alá usa la voz pasiva para atraer la atención de los oyentes.

<sup>149</sup> Como «Quien» no se refiere a Alá, no debe ser escrita en mayúscula.

<sup>150</sup> Véase Ibn ‘Āšūr, *op.cit.*, vol.19, pág.226

<sup>151</sup> Véase, Ašša‘rāwī, *op.cit.*, vol.17, pág.10742

<sup>152</sup> Véase Ibn ‘Āšūr, *op.cit.*, vol.19, pág.227





Se observa que en la sura de «Ta Ha», Alá le ordena a Moisés quitar sus sandalias, pues está en una tierra sagrada, mientras que en esta sura Él alaba a su profeta indicando que el lugar está purificado.

Después, Alá le informa a Moisés de Su nombre propio: *«¡Moisés. Yo soy Dios, el Poderoso, el Sabio! (9)»*, por lo tanto escuchas la voz solamente sin poder ver a Mí. Ibn 'Āšūr cita que Alá antepone los adjetivos «el Poderoso y el Sabio» a lo que va a informar a su profeta para que Moisés sepa que ya es un profeta escuchando lo revelado. Como consecuencia, se enfrenta con perjuicios y ofensas, pero Alá le apoya porque es el Poderoso, y le hace ver una parte de Sus milagros puesto que es el Sabio<sup>153</sup>.

Luego, Alá le ordena: *«Y ¡tira tu vara! Cuando vio que se movía como si fuera una serpiente, dio media vuelta para escapar sin volverse (10)»*. Antes de este mandato, Alá le pregunta a su profeta sobre el bastón y él Le contesta detalladamente como se ha citado en la sura de «Ta Ha», las aleyas (17,18). Aquí, Alá dice que el bastón se convierte en un (جان) (yān) que es un tipo de las serpientes que se mueven rápidamente. En la sura de «Ta Ha», Alá dice *«en una serpiente que reptaba (20)»*. Al ver esto, Moisés está aterrorizado hasta dar media vuelta para escapar sin volverse.

Alá: *«¡Moisés! ¡No tengas miedo! Ante Mí, los enviados no temen (10)» «Sí, en cambio, quien haya obrado impiamente; pero si sustituye su mala acción por una buena...Yo soy indulgente, misericordioso (11)»*.

---

<sup>153</sup> *Ibidem.*





Ašša'rāwī comenta que Alá le llama a Moisés para tranquilizarle tras su reacción de miedo y terror. Además, le informa que como ya le ha enviado a Moisés, Él le protege<sup>154</sup>. Así, Alá le prohíbe a Moisés seguir temiendo o tener miedo en el futuro justificándose con la oración aseverativa de «Ante Mí, los enviados no temen». Al 'Andalusī cita que «ante Mi» se refiere al lugar donde Alá revela a Sus profetas<sup>155</sup>. Después, Alá excluye a quien ha obrado impiamente de los profetas antes de ser mensajero. Estos tienen miedo del castigo de Alá. Pero, cuando piden perdón, Alá es Indulgente y Misericordioso. Según Ibn 'Āšūr, Alá alude al pecado que Moisés ha cometido al matar al copto y luego pide perdón a Alá. El estilo de exclusión es para tranquilizar a Moisés, pues Alá le ha perdonado<sup>156</sup>.

Otro milagro que Alá enseña a su profeta: *«¡Introduce la mano<sup>157</sup> por la escotadura de tu túnica y saldrá blanca<sup>158</sup>, sana! Esto formaba parte de los nueve<sup>159</sup> signos destinados a Faraón y a su pueblo. Eran un pueblo perverso (12)»*. Ašša'rāwī cita que (الجيب) (al'yayb)

<sup>154</sup> Véase Ašša'rāwī, *op.cit.*, vol.17, pág.10746

<sup>155</sup> Véase Al 'Andalusī, *op.cit.*, vol.7, pág.55

<sup>156</sup> Véase, Ibn 'Āšūr, *op.cit.*, vol.19, pág.229

<sup>157</sup> Sería mejor traducir la palabra (يدك) (yadaka) a «*tu mano*» como ha hecho Isa García en vez de «*la mano*».

<sup>158</sup> El adjetivo (بيضاء) (bayḍā') quiere decir de color blanco y resplandeciente. Por eso, Isa García lo cita en su traducción.

<sup>159</sup> Los nueve milagros de Moisés se citan en otras suras. Son: el bastón, la mano, la inundación, las langostas, los piojos, las ranas, la sangre, los años de sequía, entreabrir el mar que es el mayor de ellos.





tiene dos sentidos: uno, lingüístico académico que se refiere al cuello de la túnica; otro, coloquial que es el bolsillo<sup>160</sup>.

Por último, se observa que es un diálogo de una sola parte, es decir Alá habla a Moisés albriciándole con la profecía y mostrándole Sus milagros, pero Moisés no habla sino que reacciona ante lo que escucha y ve. Por eso, se predominan las oraciones aseverativas y las apelativas exhortativas. Ha de mencionar que la orden exige una acción. Pragmáticamente, según las teorías del acto de habla, «la condición de sinceridad estipula que el hablante desea sinceramente que su interlocutor haga lo que le pide, y la condición esencial es la que hace que una petición sea una petición y no otro acto [...]. El acto de habla cuenta como un intento de que el oyente haga lo que se le pide»<sup>161</sup>.

Por otra parte, no hay oraciones interrogativas porque las preguntas necesitan respuestas no acciones. Para tranquilizar a Su profeta, Alá utiliza el vocativo y le enseña Su nombre propio.

### 3.2.2.3. El diálogo más breve citado en la sura de «Los relatos»: las aleyas (30-35)

Vamos a estudiar las adiciones y las diferencias en estas aleyas comparándolas con las de la sura de «Las hormigas». El diálogo empieza con la misma escena:

*«Llegando Moisés a él, le llamaron desde la vertiente derecha del valle, desde el sitio bendito, desde el*

---

<sup>160</sup> Véase Ašša'rāwī, *op.cit.*, vol.17, pág.10748

<sup>161</sup> Garciela Reyes, *op.cit.*, pág.33





árbol<sup>162</sup>: *¡Moisés! Soy Dios, Señor del Universo (30)*». Ibn 'Āšūr hace una comparación entre las palabras usadas en esta aleya y las citadas en la aleya (8) de la sura de «Las hormigas»:

La sura de «Los relatos»	La sura de «Las hormigas»
(جاءها) (yā'hā) «llegó»	(أتاها) ('atāhā) «llegó»
(إني أنا الله) ('innī 'anā Al-lāh) «Soy Alá»	(إنه أنا الله) (( 'innahu 'anā Al-lāh) «Yo soy Alá»
(رب العالمين) (Rab al'ālamīn) «el Señor del Universo»	(العزیز الحكيم) (Al'azīz Alḥakīm) «El Poderoso, El Sabio»

Según esto, el diálogo completo incluye los tres adjetivos divinos: el Señor del Universo, el Poderoso y el Sabio. Además, el adjetivo citado en esta aleya «*el Señor del Universo*» se considera un preámbulo a los milagros que Alá mostrará a Moisés<sup>163</sup>.

Luego, Alá le ordena a Moisés lanzar su bastón convirtiéndolo en una serpiente. Al ver esto, el profeta se asusta. Entonces Alá le dice: «*¡Moisés! ¡Avanza y no temas! ¡No va a pasarte nada! (31)*». La traducción de Isa García de esta aleya es mejor que la de Cortés: «*Tú eres de los que están a salvo*». También, el comentario

<sup>162</sup> Isa García traduce (الشجرة) (aššāyārati) «un árbol». Es una traducción imprecisa porque según el texto coránico, es un árbol determinado. Por otro lado, podría ser que el llamado proviene desde el árbol o delante de él, es decir en el sitio donde está. Véase Ibn 'Āšūr, *op.cit.*, vol.20, pág.113

<sup>163</sup> *Ibid.*, pág.112





de Cortés a pie de página [¡Eres de los que están seguros!] es mejor que la traducción citada en el contexto. Es una oración aseverativa para confirmar la seguridad de Moisés.

En cuanto al segundo signo, el de cambiar el color de la mano del profeta, Alá usa dos verbos diferentes en cada sura. Aquí, dice (اسلك) ('isluk) «introduce», mientras que en la sura de «Las hormigas» cita (أدخل) ('adjil) «introduce». Aunque los dos verbos tienen la misma traducción, hay una diferencia entre ellos semánticamente. Ašša'rāwī explica que (أدخل) ('adjil) se usa cuando el cuello de la túnica está abierta, sin botones, se introduce la mano fácilmente. Pero, (اسلك) ('isluk) se utiliza si el cuello está cerrado con botones. En este caso, se introduce gradualmente la mano con dificultad para ensanchar la abertura del cuello<sup>164</sup>.

Alá dice: «*Y frente al miedo ¡mantente sereno! He aquí dos pruebas de tu Señor, destinadas a Faraón y a sus dignitarios. Son gente perversa (32)*». Según Ibn 'Āšūr, esta aleya es una metáfora de mantenerse sereno<sup>165</sup>. Aunque no está clara en la traducción, Cortés la explica a pie de página al citar la traducción literal: «¡Recoge tu ala!», cuando el ave teme, extiende de las alas; cuando se siente segura, las recoge<sup>166</sup>. La oración aseverativa de «Son gente perversa» funciona como una justificación de los milagros dados de Alá a Faraón.

<sup>164</sup> Véase Ašša'rāwī, *op.cit.*, vol.17, pág.10748

<sup>165</sup> Véase Ibn 'Āšūr, *op.cit.*, vol.20, pág.114

<sup>166</sup> La traducción de Isa García de esta metáfora resulta ambigua: «*aprieta tu brazo junto al pecho*».





Entonces, Moisés dice: *«¡Señor! He matado a uno de los suyos y temo que me maten (33)»*. Esta oración aseverativa es un prólogo antes de que Moisés pida a Alá la ayuda de su hermano, Arón: *«Mi hermano Arón es más elocuente que yo. Envíale conmigo como ayudante para que confirme lo que yo diga. Temo que me desmientan (34)»*. Se observa que el profeta justifica su plegaria: Arón es más elocuente que él; puede ser su ayudante y le cree. Al 'Andalusī cita que como Arón es elocuente, puede contestar a las preguntas de Faraón y su pueblo acabando con las discusiones de los incrédulos<sup>167</sup>. Ha de mencionar que Moisés pide que su hermano sea su ayudante y no le sustituya en la profecía. Moisés le teme a Faraón porque ha matado al copto, y porque su pueblo puede desmentirle.

Alá le responde a su profeta tranquilizándole: *«Fortaleceremos tu brazo con tu hermano<sup>168</sup> y os daremos autoridad. Así, no se llegarán a vosotros. Gracias a Nuestros signos, vosotros dos y quienes os sigan ganaréis (35)»*. Ibn 'Āšūr cita que Alá responde a las dos súplicas de Moisés y añade otra gracia. En cuanto a la primera que es el temor de ser matado, Alá le informa de que los egipcios nunca llegan a él y a su hermano para dañarles. Refiriéndose a la segunda que es enviar a Arón, Alá le dice que le fortalece con su hermano. Además, El Señor añade que les da autoridad a Moisés y Arón<sup>169</sup>. La autoridad quiere decir que los

<sup>167</sup> Véase Al 'Andalusī, *op.cit.*, vol.7, pág.113

<sup>168</sup> Isa García bien traduce esta oración: *«Te reforzaré con tu hermano»*.

<sup>169</sup> Véase Ibn 'Āšūr, *op.cit.*, vol.20, pág.117





incrédulos temen de Moisés porque se triunfará por los milagros dados de Alá.

Ibn 'Āšūr compara entre la misión de Moisés y la de Moḥammad: ambas se revelan de repente por un llamado, Moisés en Tuwa y Moḥammad en Ḥirā'; los dos profetas se asustan en la situación de la revelación, y por último Alá les protege a ambos de ser matados por los incrédulos<sup>170</sup>.

En fin, se nota que en este diálogo se predominan las oraciones aseverativas. Alá le tranquiliza a su profeta y le apoya por los signos citados a través de las oraciones aseverativas. El acto de cortesía de Moisés al hablar, pedir y suplicar a Alá está reflejado en el uso del vocativo «Señor mío», en las introducciones y en las justificaciones que presenta a sus plegarias.

Tras estudiar el diálogo, citado en las tres suras, de Alá con Moisés sobre su misión, podemos decir que en cada sura se cita una parte del llamado y de las palabras de Alá. Es una sola escena que se describe muy detalladamente en la sura de «Ta Ha» a través de las oraciones aseverativas y las apelativas. En la sura de «Las hormigas», es un diálogo unilateral en que Alá llama a Moisés y le enseña sus signos, mientras que el profeta reacciona ante lo dicho y lo visto. En la sura de «Los relatos», se repiten casi las mismas aleyas de la sura anterior, pero se usan sinónimos diferentes y se añaden con brevedad las palabras del profeta Moisés. Esto se debe a que la sura de «Ta Ha», en la que una gran parte está dedicada al relato de Moisés (9-98),

---

<sup>170</sup> *Ibid.*, pág.118





depende del diálogo detallado más que de la narración. Por otro lado, la sura de «Las hormigas», en que se citan los milagros de algunos profetas, nos transmite esta sola escena de su historia. La mayoría del cuento de Moisés y su encuentro con Faraón está citado en las aleyas de la sura de «Los relatos» (2-40).

#### 4. LAS CONCLUSIONES

Tras estudiar las características de los diálogos divinos en el Corán podemos sacar las conclusiones siguientes:

En cuanto a las características lingüísticas y pragmáticas, se nota que los diálogos estudiados dependen del uso de un lenguaje claro, ágil y sencillo. Se seleccionan los vocablos tan precisamente que ningún sinónimo pueda sustituir otro. El empleo de las partes morfológicas, sobre todo las invariables y los artículos determinados o indeterminados, siempre tiene función pragmática como las implicaturas. A veces, hay anteposición de un elemento a otro en la oración y esto se refiere a la importancia del elemento antepuesto sea un complemento directo o indirecto. Se utiliza mucho ('islūb alqaṣr) «el estilo de limitación», el estilo de exclusión y la repetición de oraciones o partículas. Se recurre a las figuras retóricas cuando sean necesarias.

Para las características técnicas, se observa unas como la variedad en el estilo que se transmite del uso del pronombre «Yo» al «Nosotros» cuando Alá habla de Sí mismo. Los personajes se varían, sean profetas, apóstoles, ángeles... Asimismo, para las acciones, unas se han ocurrido y otras van a tener lugar en el Día de la





**Resurrección.** Por otro lado, se reproduce la forma del habla de cada personaje teniendo en cuenta las situaciones y las circunstancias. Los profetas siempre usan el vocativo «Señor mío» o «nuestro» antes de invocar a Alá o de pedirle perdón. Alá usa las oraciones aseverativas para tranquilizar a sus profetas; las interrogativas, para reprochar a los incrédulos y las exhortativas, para responder las súplicas de Sus profetas o advertirles de hacer algo. Todos los diálogos divinos no se realizan cara a cara, sino a través de un mediador, Gabriel. Pero, en los diálogos con Moisés, el profeta escucha la voz divina sin poder ver a Alá.

Por otro lado, Alá emplea el vocativo llamando a Sus profetas en Su diálogo con Noé, Moisés, Jesús y Zacarías porque en estos diálogos los profetas piden perdón por sus peticiones o se asustan como Moisés al ver los milagros. Llamarles con sus nombres es un modo de tranquilizarles.

El acto de cortesía se representa en el habla de los profetas, los apóstoles y todos los que hablan a Alá. Pues, siempre empiezan por el vocativo «Señor», citan preámbulos antes de invocar a Alá y justifican su petición a través de oraciones aseverativas. Formulan las interrogaciones en forma modalizada. Hablan por turnos y escuchan por turnos. Glorifican a Alá a través de oraciones aseverativas seleccionando el adjetivo divino adecuado con el tema que tratan.

Refiriéndose a la función, los diálogos divinos proveen de pista al lector, ya que sus motivos son o advertir a los incrédulos, o prometer a los creyentes, o





aportar información para saber el Poder absoluto de Alá. También, reemplazan la acción y la representan, aunque en los diálogos con Moisés se destacan las acciones, puesto que los hijos de Israel quieren ver milagros para creer no escuchar solo palabras. Además, mantiene viva la curiosidad del lector a través de usar la voz pasiva o por pronunciar oraciones apelativas interrogativas y exhortativas.

Para las traducciones, se nota que Cortés sigue la estructura árabe de la aleya; transmite la anteposición de los elementos, los tiempos verbales como están, los pronombres personales...y explica en notas a pie de página. Por otra parte, Isa García sigue la interpretación de la aleya no su estructura gramatical y añade sus explicaciones en el contexto entre corchetes y a pie de página. Aunque Isa García cita en su prólogo que va a traducir todos los pronombres personales utilizados por Alá, refiriéndose a Sí mismo, al pronombre personal de singular «Yo» para evitar la confusión ante el lector hispanoamericano, vemos que debe transmitir el texto coránico como es. Pues, hemos mencionado que cada pronombre, sea «Yo» o «Nosotros», tiene su motivo, su función y no puede ser sustituido por otro en la situación en que está usado. Por consiguiente, para evitar la confusión, Isa García podría poner un astricto ante el «Nosotros» que se refiere a Alá y explica a pie de página [es Alá Quien habla, o se refiere a Alá...]. Asimismo podría indicar en su prólogo que Alá usa ambos pronombres a lo largo del Corán.

En consecuencia la traducción de Cortés es la más correcta en general, a pesar de que la de Isa García





resulta correcta en algunas aleyas que Cortés mal entienda.

## ◦. LA BIBLIOGRAFÍA

### 5.1. Libros en español

- AUSTIN, John, *How to do things with words*, Oxford, Clarendón Press, 1962. [Trad. esp. *Palabras y acciones. Cómo hacer cosas con palabras*, Barcelona, Paidós, 1982].
- BOBES NAVES, María del Carmen, *El diálogo- estudio pragmático, lingüístico y literario*, Madrid, Gredos, 1992
- CORTÉS, Julio, *El Corán*, Barcelona, Herder, 2007
- GRICE, Paul, «Logic and conversation», en *Studies in the way of words*, Cambridge, Harvard University Press, 1989
- ISA GARCÍA, Mohammad, *El Corán*, Bogotá, 2013
- MOLINER, María, *Diccionario de uso del español*, 3ª ed., Madrid, Gredos, 2007
- REAL ACADEMIA ESPAÑOLA, *Diccionario de lengua española*, 22ª ed., CD ROM, Madrid, Espasa/Calpe, 2011
- REYES, Garciela, *El abecé de la pragmática*, Madrid, Arco/libros, 1998
- SEARLE, John, *Speech Acts - An Essay in the Philosophy of Language*, Cambridge, Cambridge University Press, 1969 [Trad. esp.: *Actos de habla*, Madrid, Cátedra, 2001]

#### 5.1.1. Sitios en página web

- «Funciones del diálogo», en [http://alquimistasdelapalabra.com/diálogos/teoría\\_dialogo/](http://alquimistasdelapalabra.com/diálogos/teoría_dialogo/) funciones\_del\_dalogo.html
- «Las formas de expresión. El diálogo» <http://roble.pntic.mec.es/msanto/lengua/dial.htm>

### 5.2. Libros y artículo en árabe

- أبو حيان الأندلسي، البحر المحيط، دار الكتب العلمية، بيروت ، 1993  
Abū Ḥayyān Al 'Andalusī, Al Baḥr Al Muḥīṭ, Dār Al Kutub Al 'ilmiyya, Beirut, 1993

- اسماعيل عبد الرحمن، صور الحوار في القرآن الكريم





Ismā'il 'Abdil Raḥmān, Suwar Al ḥiwār fī Al-Qur'ān Al karīm  
en <http://profesional2.blogspot.com/2009/11/2.html>

- المقري أبو زيد الإدريسي، لغة الحوار في القرآن الكريم (1)

Al Maqrī Abū zayd Al 'Idrīsī, Lugaṭ Al ḥiwār fī Al Qur'ān Al  
Karīm (1) en [www.alrashad.org/issues/10/10-Idrisi.htm](http://www.alrashad.org/issues/10/10-Idrisi.htm)

- سناء محمود عابد الثقفي، الحوار في القرآن الكريم وتنوع أساليبه، المؤتمر الدولي  
الثالث للغة العربية، 7-10 مايو 2014، دبي

Sanā' Maḥmūd 'Ābid Al ṭaqafi, *Al ḥiwār fī Al-Qur'ān wa  
tanawu' 'Asālibuh*, El Congreso de la lengua árabe III, 7-10  
mayo 2014, Dubai,

- عبد الفتاح لاشين، من أسرار التعبير في القرآن، عكاظ للنشر والتوزيع، جدة، 1983  
'Abdil Fattāḥ Lāšīn, *Min 'Asrār Al Ta'bīr fī Al-Qur'ān*, 'ukāz,  
ŷiddah, 1983

- عبد الكريم الخطيب، القصص القرآني في منطوقه ومفهومه، دار المعرفة للطباعة  
والنشر، بيروت، 2013

'Abdil Karīm Al Jaṭīb, *Al Qaṣaṣ Al Qur'ānī fī mafhūmih wa  
manṭūqih*, Al-ma'rifah, Beirut, 2013

- عبد الله أحمد بافازي، القصة في أدب الجاحظ، تهامة، جدة، 1984

'Abdalla Aḥmad Bafāzī, *Al-qīṣṣa fī 'Adab Al-ŷaḥīz*, Tuhāma,  
ŷiddah, 1984

- محمد الصادق عرجون، القرآن الكريم – هدايته وإعجازه في أقوال المفسرين، ط2،  
الدار الشامية، بيروت، 1990

Moḥammad Aṣṣādiq 'Arŷūn, *Al-Qur'ān Al karīm*, 2<sup>ed.</sup>, Ad-  
dār Aššāmiyya, Beirut, 1990

- محمد الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، السداد التونسية للنشر، تونس، 1984

Moḥammad Aṭṭahir Ibn 'Āšūr, *Attahīr wa attanwīr*, Assadād  
attūnisiyya lil našr, Túnez, 1984

- محمد متولي الشعراوي، تفسير القرآن العظيم، أخبار اليوم – قطاع الثقافة والنشر،  
القاهرة، دون تاريخ

Moḥammad Mutwallī Ašša'rāwī, *Tafsīr Al-Qur'ān Al Karīm*,  
Ajbār Al Yūm, Sector de la Cultura-Publicaciones y Librerías,  
El Cairo, s.f.

