International Journal of
Education, Culture, and Society

e-ISSN : 3024-8973
p-ISSN : 3024-8981

Index: Harvard, Boston, Sydney University, Dimensions, Lens, Scilit, Semantic, Google, etc

https://doi.org/10.58578/IJECS.v5i1.12372

El Método de los Críticos del Hadiz (*al-muḥaddiṯūn*) en la evaluación de lasa Transmisiones

The Method of Hadith Critics (al-muḥaddiṯūn) in Evaluating Transmissions

Mekki Klaina
Abdelmalek Essaadi University, Morocco
adam4141@hotmail.com

Submitted:	Revised:	Accepted:	Published:
Sep 30, 2026	Oct 29, 2026	Nov 9, 2026	Nov 14, 2026

Abstract

This study argues for the importance of the method used by the *muḥaddiṯūn* to critique hadith as a safeguard for preserving the Sunna and the rigor of Islamic reasoning: it prevents fabrication and error from entering religious discourse, particularly following the expansion of transmission and the *fitan* (discord). It aims to present the integrated structure of this evaluation, specify its critical tools, and demonstrate its operational logic through an applied case, enabling the reader to acquire methodological competence rather than a merely descriptive understanding. The central question is how the critics developed their criteria for acceptance and rejection, what mechanisms ensure the reliability of the chain of transmission (*isnād*) and the text (*matn*), and how they address contradictions, solitary transmission, or additions. The approach is inductive, analytical, and comparative: it compiles transmission routes, analyzes critical criteria, undertakes comparison and weighing (*tarŷīḥ*) based on indicators, and culminates in the examination of a clause added by a single narrator. There are four findings. Hadith criticism is not a collection of disparate techniques but an integrated system of verification. Authenticity depends not only on the outward appearance of the *isnād* but also on interdependent criteria: continuity, the narrator's integrity, accuracy, and the absence of anomalies (*šuḏūḏ*) and hidden defects (*ʿilal*). A narrator's reliability does not imply infallibility; therefore, comparing transmission routes is

IJECS Journal is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-ShareAlike 4.0 International License

indispensable for detecting subtle errors. The application of *tarŷīḥ* is also based on traceable indicators. Thus, the method of the *muḥaddiṯūn* stands as a robust historical model of disciplined verification.

Keywords: Hadith Criticism; *isnād*; *ʿilal*; Method of the *muḥaddiṯūn*; *šuḏūḏ*

Resumen: Este studio defiende la importancia del método con que los *muḥaddiṯūn* criticaban el hadiz, garantía para preserver la Sunna y el rigor del razonamiento islámico: impide que la fabricación el error se cuelen en el discurso religioso, sobre todo desde la expansión de la transmisión y las *fitan* (discordias). Se propone exponer la estructura integrada de la evaluación, precisar sus instrumentos críticos y mostrar su lógica operativa en un caso aplicado, para que el lector adquiera competencia metodológica y no una mera visión descriptiva. La pregunta central es cómo construyeron los críticos sus criterios de aceptación y rechazo, qué mecanismos garantizan la fiabilidad de la cadena (*isnād*) y del texto (*matn*), y cómo operan ante la contradicción, la transmisión singular o las adiciones. El enfoque es inductivo, analítico y comparativo: recopila las vías, analiza los criterios críticos, compara y pondera (*tarŷīḥ*) según indicios, y culmina en el examen de una cláusula añadida por un único narrador. Los resultados son cuatro. La crítica del hadiz no es un repertorio de técnicas dispersas, sino un sistema de verificación integrado. La autenticidad no depende solo de la apariencia del *isnād*, sino de criterios interdependientes: continuidad, integridad del narrador, exactitud y ausencia de anomalía (šuḏūḏ) y de defectos ocultos (*ʿilal*). La fiabilidad de un narrador no equivale a infalibilidad; por ello, cotejar las vías es indispensable para detectar errores sutiles. Y el *tarŷīḥ* aplicado se apoya en indicios rastreables. Así, el método de los *muḥaddiṯūn* se afirma como un modelo historico robusto de verificacion disciplinada.

Palabras clave: Crítica del hadiz; *isnād*; *ʿilal*; método de los *muḥaddiṯūn*; *šuḏūḏ*.

INTRODUCTION

En Su sabiduría, Allah -glorificado y exaltado sea- dispuso que el islam sellara la sucesión de las religiones reveladas, y que Su Libro fuera preservado de toda adición, omisión o alteración, para que la prueba se impusiera a toda la Creación. Él dice: «Nosotros hemos hecho descender el Recuerdo [el Corán], y somos sus guardianes» (al-Ḥiŷr, 15:9). Ahora bien, la preservación del Corán, desde el punto de vista de la argumentación y la exposición, es indisociable de la preservación de la Sunna del Mensajero de Allah, la paz sea con él, puesto que esta detalla lo que el Corán enuncia de manera sumaria, explicita sus preceptos y aclara lo que pudiera resultar ambiguo para el lector. Por ello, la atención de la

comunidad hacia la Sunna profética no dejó de crecer: forma parte inseparable de la religión islámica, en tanto que segunda fuente de la legislación después del Corán, y la preservación de su pureza es una obligación religiosa, a fin de que no se mezcle con los preceptos legales lo que no forma parte de ellos. El esfuerzo de los críticos del hadiz (*al-muḥaddiṯūn*) por preservar los relatos transmitidos del error de los narradores, de la fabricación de los mentirosos y de la usurpación de los impostores, se concretó en un método crítico riguroso que combinaba el dominio de la transmisión de los relatos con el conocimiento de los narradores (*ʿilm al-riŷāl*), y que se basaba en la verificación, la investigación minuciosa y el discernimiento.

La importancia de este estudio radica en que pone de relieve los rasgos de este método crítico del hadiz, el cual constituye el baluarte científico que impide que se introduzca en la religión lo que no le pertenece, que funda la solidez del razonamiento legal, y que muestra cómo el *isnād* -en tanto que vía de transmisión de un relato- se transformó en un instrumento epistémico de control y protección del texto. Este estudio muestra también que la crítica entre los *muḥaddiṯūn* no se detuvo en la «fiabilidad» del narrador en el sentido único de su probidad moral, sino que fue más allá, hasta examinar la continuidad de la cadena, la integridad y la exactitud, para luego someter los relatos transmitidos a la prueba de la anomalía (*šuḏūḏ*) y del defecto oculto (*ʿillah*), de modo que el juicio emitido sobre un hadiz nunca sea una simple impresión, sino el fruto de reglas, criterios y comparaciones precisas.

El problema de investigación puede resumirse en una pregunta global: ¿cómo fundamentaron los *muḥaddiṯūn* sus juicios de aceptación o rechazo de las transmisiones? ¿Qué mecanismos críticos adoptaron para garantizar la solidez tanto del *isnād* como del texto (*matn*)? De esta pregunta principal se desprende una serie de preguntas operativas, entre las más destacadas:

– ¿Qué indicadores prácticos movilizan los *muḥaddiṯūn* para verificar la continuidad de una cadena (*isnād*)? ¿Cómo distinguen la interrupción manifiesta de la interrupción oculta? ¿Cuáles son los criterios que rigen el juicio sobre la contemporaneidad, el encuentro y la audición (*samā*)?

– ¿Cómo se establecen los criterios de integridad (*ʿadālah*) entre los críticos? ¿Cuáles son los grados de la impugnación (*ŷarḥ*) y de la validación (*taʿdīl*)? ¿Qué reglas de

preferencia se aplican cuando divergen las opiniones de los críticos? ¿Cuándo prevalece la impugnación sobre la validación, o a la inversa?

– ¿Cuáles son los criterios de la exactitud (*ḍabṭ*)? ¿Cómo se descubren en la práctica los errores de narradores por lo demás fiables mediante la recopilación y confrontación de las vías de transmisión? ¿Cuál es el efecto del declive cognitivo (*iḫtilāṭ*) de un narrador, y cómo se distingue su hadiz transmitido antes de ese declive del transmitido después?

– ¿Cuál es el concepto de anomalía (*šuḏūḏ*) entre los *muḥaddiṯūn*, y cuáles son sus límites? ¿Cómo se aplica el criterio de la contradicción de un narrador fiable por otro más fiable que él en casos de conflicto?

– ¿Cuál es la naturaleza de los defectos ocultos (*ʿilal*), y cuáles son las vías para su descubrimiento? ¿Cómo se ponen de manifiesto en la práctica mediante el examen inductivo de las vías de transmisión, la identificación del punto de convergencia de la cadena y los indicios de invalidación?

– ¿Cómo se traducen estas reglas en un procedimiento aplicado a un hadiz determinado: desde la identificación del punto problemático (transmisión singular, adición o divergencia), pasando por la recopilación de las vías de transmisión, hasta la ponderación y la emisión de un juicio razonado?

Los objetivos del estudio son los siguientes:

1. Exponer los principios generales del método de los *muḥaddiṯūn* en materia de crítica de las transmisiones, y esclarecer su lógica científica y sus ámbitos de aplicación.
2. Detallar los principales instrumentos críticos en torno a los cuales se articulaban sus juicios: la continuidad del *isnād*, la integridad de los narradores, su exactitud (*ḍabṭ*), la ausencia de anomalía en el hadiz, y su ausencia de defecto oculto.
3. Poner de relieve la dimensión aplicada de su método crítico a través de un ejemplo que muestre cómo se tratan la transmisión singular y las adiciones, cómo se recopilan las vías de transmisión, y cómo se privilegia la versión preservada (*maḥfūẓ*).
4. Consolidar en el lector la comprensión metodológica de que la crítica del hadiz entre los grandes sabios no era una práctica fragmentaria, sino una construcción integrada que combinaba el seguimiento de las transmisiones con el conocimiento de los narradores, conforme a reglas codificadas.

El estudio adopta una metodología inductiva, analítica y comparativa, basada en el seguimiento del hadiz y de sus diversas transmisiones, el análisis de los criterios de juicio, y luego la ponderación de las vías de transmisión entre sí y el ejercicio de la preferencia (*tarŷīḥ*) en caso de conflicto, para concluir con un modelo práctico que muestra, paso a paso, el funcionamiento de la crítica.

A la luz de este objetivo, el plan del estudio se desarrolla en seis secciones que abordan sucesivamente los elementos de la crítica del hadiz: la continuidad de la cadena, la integridad de los narradores, su exactitud, luego la anomalía, luego el defecto oculto, y luego un modelo aplicado, precedidas de una introducción y un preámbulo, y seguidas de una conclusión.

EL EXAMEN DEL GRADO DE CONTINUIDAD DEL isnād (ittiṣāl al-sanad)

En su crítica del hadiz, el crítico se dedica a examinar la continuidad de la cadena desde su inicio hasta su fin, con el fin de distinguir su continuidad de su interrupción; examina, pues, la cadena del hadiz para determinar si contiene alguna forma de interrupción manifiesta u oculta. Para ello, investiga las modalidades de recepción y transmisión (*ṣuwar al-taḥammul wa-l-adā*), pues estas informan sobre la manera en que el narrador recibió el relato. Al examinarlas, se constata que estas modalidades son explícitamente indicativas de la audición (*samā*), explícitamente indicativas de la ausencia de recepción directa, o ambiguas, admitiendo ambas posibilidades:

– Si los narradores emplearon fórmulas que indican la validez de la recepción de la persona transmitida, esto establece la continuidad de la cadena.

– Si, por el contrario, el narrador empleó una fórmula que no indica la validez de la recepción, sino que contiene, al contrario, la prueba explícita de que no recibió directamente de la persona transmitida -habiendo omitido un intermediario entre ambos por alguna razón-, la cadena se juzga entonces interrumpida. Esta forma de interrupción se denomina interrupción manifiesta (*inqiṭāʿ ŷalī*), debido a su evidencia, que no requiere ningún esfuerzo de razonamiento particular.

– Si, finalmente, el narrador empleó una fórmula que admite tanto la audición como otras posibilidades, como en sus expresiones «según *fulano*» (*ʿan fulān*) o «que *fulano* dijo» (*anna fulānan qāla*), nos encontramos entonces ante cuatro casos:

a. Primer caso: el narrador no es conocido por practicar el *tadlīs* (ocultación de un defecto en la cadena), y transmitió de la persona transmitida usando *ʿan* o *anna*. Se examina entonces la fecha de nacimiento del narrador y la fecha de fallecimiento de la persona transmitida: si resulta que oyó de él, su transmisión se presume continua mientras no exista prueba en contrario. Si, en cambio, se establece que el encuentro entre ambos era imposible -por ejemplo, si la persona transmitida murió antes del nacimiento del narrador, o si el encuentro era imposible debido a la diferencia de sus países de origen y a la ausencia de todo medio de contacto, o incluso cuando se establece un viaje de cada uno de ellos al país del otro, pero las fechas de partida y regreso no permitían su encuentro-, quedando así establecida la imposibilidad del contacto, el hadiz se juzga interrumpido.

b. Segundo caso: el narrador no es conocido por practicar el *tadlīs*, y transmitió de la persona transmitida usando *ʿan* o *anna*; el periodo era propicio para que el narrador recibiera de la persona transmitida, pero se establece mediante prueba que no recibió nada de él porque no se dedicaba, durante ese periodo, a la búsqueda del hadiz. También en este caso, la cadena se juzga interrumpida.

c. Tercer caso: el narrador no es conocido por practicar el *tadlīs*, y transmitió de la persona transmitida usando *ʿan* o *anna*, pero los sabios divergieron sobre si se establece la audición del narrador de la persona transmitida. El crítico rastrea entonces las transmisiones del narrador según ese maestro, con la esperanza de encontrar una declaración explícita de su audición, lo que resolvería la dificultad: bien porque la cadena de esta transmisión particular sea irreprochable, bien porque algún indicio confirme la validez de la audición del narrador de la persona transmitida -por ejemplo, si al-Bukhārī incluye su hadiz según ella en su *Ṣaḥīḥ*, puesto que exige que se establezca la audición para incluir un hadiz en el *Ṣaḥīḥ*-, o bien porque el sabio que afirma la audición es más docto que los demás en esta cuestión particular, en cuyo caso se da prioridad a quien afirma sobre quien niega, pues quien sabe es una prueba contra quien no sabe.

d. Cuarto caso: el narrador es conocido por practicar el *tadlīs*, y transmitió de la persona transmitida usando ʿ*an* o *anna*. Se examinan entonces las demás vías de transmisión del hadiz que enlazaron con la persona transmitida: si se encuentra en ellas una declaración explícita de su audición en una cadena irreprochable, su transmisión se juzga continua, y la sospecha de *tadlīs* se levanta respecto de este hadiz en particular. Puede ocurrir que no se encuentre, en ninguna transmisión suya, una declaración explícita de su audición de la persona transmitida, pero que se encuentre en la propia cadena un indicio de que este relato forma parte de lo que efectivamente oyó -por ejemplo, cuando quien transmite según él solo transmite, por su vía, lo que se sabe que oyó-. Este es el caso, por ejemplo, de la transmisión de Abū al-Zubayr al-Makkī según Ŷābir: Abū al-Zubayr practicaba el *tadlīs*, pues transmitía de Ŷābir, mediante ʿ*an*, relatos que no había oído de él; pero cuando al-Layṯ ibn Saʿd transmite según él, haya declarado o no explícitamente Abū al-Zubayr haber oído ese relato de Ŷābir, se presume que lo oyó, porque al-Layṯ ibn Saʿd solo transmitía de él los hadices junto a los cuales había puesto, en su manuscrito, una señal indicando que formaban parte de lo que había oído de Ŷābir. En ausencia, sin embargo, de toda prueba explícita de audición, y de todo indicio en ese sentido, el relato se presume discontinuo debido a la sospecha de *tadlīs* que pesa sobre el narrador, y la cadena no se juzga, sobre esta base, continua.

Sobre esta base, la ausencia de audición de un narrador respecto de la persona transmitida puede establecerse por alguno de los siguientes medios:

1. La ausencia de todo establecimiento textual firme de la audición, como en la declaración de ʿAlī ibn al-Madīnī acerca de Ibrāhīm al-Naẖaʿī: «No conoció a ninguno de los Compañeros del Profeta, la paz sea con él.» Muḥammad ibn Aḥmad ibn al-Barāʾ le preguntó: «¿Y ʿĀʾišah?» Él respondió: «Esto solo lo transmite Saʿīd ibn Abī ʿArūbah, según Abū Maʿšar, según Ibrāhīm, y Abū Maʿšar es débil. Al-Naẖaʿī vio a Abū Ŷuḥayfah, Zayd ibn Arqam e Ibn Abī Awfā -es decir, ʿAbd Allāh-, pero no oyó nada de ellos» (Ibn Abī Ḥātim, 1937: 9, n.º 19).

2. El reconocimiento del propio narrador de no haber oído nada de la persona transmitida, como en las palabras de al-Ḥaŷŷāŷ ibn Arṭāʾah a Hušaym: «¿Oíste a al-Zuhrī?» -«Sí.» -«Pero yo no oí nada de él» (Ibn Abī Ḥātim, 1937: 47); y como en las palabras de Šuʿbah ibn al-Ḥaŷŷāŷ: «Estaba con Abū Isḥāq al-Hamdānī cuando un hombre le dijo: "Šuʿbah

dice que no oíste a ʿAlqamah." Él respondió: "Šuʿbah dijo la verdad"» (Ibn Abī Ḥātim, 1937: 145, n.º 525).

3. La imposibilidad del encuentro entre el narrador y la persona transmitida, por haber precedido el fallecimiento de esta al nacimiento de aquel, como en el relato de Maḥkūl según el cual «ʿUmar ibn al-Jaṭṭāb, que Allah esté complacido con él, equiparó los yacimientos minerales al tesoro preislámico enterrado (*rikāz*), sujeto al quinto (*jums*)», sobre el cual al-Bayhaqī dice: «Esto es discontinuo; Maḥkūl no alcanzó la época de ʿUmar, que Allah esté complacido con él» (al-Bayhaqī, 1999: 4/154, n.º 7431).

4. El recurso del narrador, al transmitir el hadiz, a una fórmula que indica que no oyó de la persona transmitida, como en la declaración de Aḥmad ibn Ḥanbal, en una carta a su hijo ʿAbd Allāh: «Muḥammad ibn Sīrīn no oyó a Ibn ʿAbbās; decía siempre: "Fui informado [*nubbiʾtu*] según Ibn ʿAbbās"» (Ibn Abī Ḥātim, 1397 H: 186, n.º 679).

5. La declaración explícita de uno o más sabios negando la validez de la audición del narrador respecto de la persona transmitida, como en las declaraciones explícitas de Yūnus ibn ʿUbayd, Ayyūb al-Saḫtiyānī, ʿAlī ibn Zayd ibn Ŷadʿān, Bahz ibn Ḥakīm, Yaḥyà ibn Maʿīn, ʿAlī ibn al-Madīnī, Abū Zurʿah y Abū Ḥātim, todos afirmando que al-Ḥasan al-Baṣrī no oyó a Abū Hurayrah (Ibn Abī Ḥātim, 1397 H: 35-36).

6. La declaración de los sabios según la cual todo lo que el narrador oyó de la persona transmitida se limita a un conjunto enumerable preciso de hadices -el resto de lo que transmite de él mediante *ʿan* se presume entonces interrumpido-, o que la mayoría de sus transmisiones según él fueron oídas, salvo un conjunto limitado y enumerado. Este es el caso de Šuʿbah ibn al-Ḥaŷŷāŷ respecto de la transmisión de al-Ḥakam según Miqsam: transmitía mucho de él, pero solo había oído de él un número reducido de hadices -cuatro, según una versión-; y según la versión de Yaḥyà ibn Saʿīd de Šuʿbah, la audición de al-Ḥakam de Miqsam comprendía cinco hadices, que Šuʿbah enumeró: el hadiz del *witr*, el del *qunūt*, el de la decisión de divorcio (*ʿazmat al-ṭalāq*), el de la compensación debida por el ganado sacrificado [en estado de consagración], y el del hombre que tiene relaciones con su esposa en estado de menstruación (Ibn Raŷab, 1987: 2/849-850).

7. El establecimiento de que el narrador encontró (*adraka*) a la persona transmitida sin que se establezca su audición de ella, como en las palabras de Abū Ḥātim: «Al-Zuhrī no oyó

nada de Abān ibn ʿUṯmān ‘no porque no lo encontrara, pues lo encontró a él y a otros de más edad que él, sino porque no se establece su audición de él; del mismo modo, no se establece la audición de Ḥabīb ibn Abī Ṯābit de ʿUrwah ibn al-Zubayr, aunque oyó a personas de más edad que ʿUrwah; pero los expertos en hadiz coincidieron en esto, y su consenso sobre una cuestión constituye una prueba» (Ibn Abī Ḥātim, 1397 H: 192, n.º 703).

8. El establecimiento de que el narrador vio a la persona transmitida sin que se establezca su audición, como en las palabras de Abū Ḥātim acerca de Abū Isḥāq: «Abū Isḥāq no oyó a Ibn ʿUmar; solo lo vio» (Ibn Abī Ḥātim, 1397 H: 146, n.º 526), y sus palabras acerca de al-Zuhrī: «La audición de al-Zuhrī de Ibn ʿUmar no está sólidamente establecida; lo vio pero no lo oyó, y vio a ʿAbd Allāh ibn Ŷaʿfar pero no lo oyó» (Ibn Abī Ḥātim, 1397 H: 192, n.º 706).

9. Datos históricos que niegan el establecimiento de su audición de ella -por ejemplo, cuando el narrador nació después de la muerte de la persona transmitida-, como en las palabras de Abū Ḥātim al-Rāzī: «Ibrāhīm ibn Abī ʿAblah no encontró a ʿUbādah ibn al-Ṣāmit» (Ibn Abī Ḥātim, 1397 H: 11, n.º 29); o cuando el narrador era un niño pequeño y su recepción según él no se establece por ninguno de los medios de recepción reconocidos para un menor, como la iŷāzah -este es el caso de Saʿīd ibn al-Musayyab en su transmisión según ʿUmar ibn al-Jaṭṭāb-. Al-Dūrī preguntó a Yaḥyà ibn Maʿīn: «Él dice: “Nací dos años después del comienzo del califato de ʿUmar”», a lo que Yaḥyà respondió: «¿Puede un niño de ocho años retener algo?» (Ibn Maʿīn, 1979: 2/208). Del mismo modo, Ibn Abī Ḥātim afirma: «Muḥammad ibn ʿAbd al-Raḥmān ibn Abī Laylà no oyó a su padre; su padre murió cuando él aún era niño» (Ibn Abī Ḥātim, 1397 H: 185, n.º 671). Igualmente en el caso de al-Ḥasan al-Baṣrī: se preguntó a Abū Zurʿah al-Rāzī sobre su audición de alguno de los combatientes de Badr, y respondió: «Solo los vio -vio a ʿUṯmān ibn ʿAffān y a ʿAlī-.» Ibn Abī Ḥātim preguntó: «¿Oyó algún hadiz de alguno de los dos?» -«No. Al-Ḥasan al-Baṣrī tenía catorce años cuando se juró lealtad a ʿAlī, que Allah esté complacido con él; vio a ʿAlī en Medina, luego ʿAlī partió hacia Kufa y Basora, y al-Ḥasan nunca volvió a encontrarlo después» (Ibn Abī Ḥātim, 1397 H: 31, n.º 92).

10. La diferencia de países de origen, sin que se establezca ningún viaje que permitiera su contacto, como en las palabras de Abū Ḥātim acerca de Muḥammad ibn Sīrīn, al ser preguntado sobre su audición de Abū al-Dardāʾ: «Lo encontró, pero no creo que oyera de él; aquel estaba en Siria, y este en Basora» (Ibn Abī Ḥātim, 1397 H: 187, n.º 683). Del mismo modo, acerca de la transmisión de Saʿīd ibn al-Musayyab según Abū al-Dardāʾ, del Profeta, la paz sea con él, «que prohibió toda cosa arrebatada, todo saqueo y toda fiera dotada de colmillos», al-Dāraquṭnī dice: «Suhayl la transmite según Abū Ṣāliḥ ibn ʿAbd Allāh ibn Yazīd al-Saʿdī, quien preguntó a Saʿīd ibn al-Musayyab sobre la hiena; un anciano presente dijo entonces: "Abū al-Dardāʾ nos relató, del Profeta, la paz sea con él..."», y Saʿīd lo confirmó. Ṣafwān ibn Sulaym también la transmite según Saʿīd ibn al-Musayyab, según Abū al-Dardāʾ. Abū Ayyūb al-Ifrīqī la transmite solo según Ṣafwān, según ʿAbd al-Raḥīm ibn Sulaymān. El hadiz de Suhayl ibn Abī Ṣāliḥ parece más cercano a lo correcto, y no está establecida la audición de Saʿīd de Abū al-Dardāʾ, pues nunca se encontraron» (al-Dāraquṭnī, 1985: 6/203, n.º 1070).

11. El empleo por el narrador de una fórmula que indica la negación de su audición, como «se me relató de él» (*ḥuddiṯtu ʿanhu*), «fui informado de él» (*nubbiʾtu ʿanhu*), o «me llegó» (*balaǧani*), o expresiones similares -como en la transmisión de Muḥammad ibn Sīrīn según ʿAbd Allāh ibn ʿAbbās, sobre la cual Aḥmad ibn Ḥanbal dice: «Muḥammad ibn Sīrīn no oyó a Ibn ʿAbbās; dice siempre: "Fui informado según Ibn ʿAbbās"» (Ibn Abī Ḥātim, 1397 H: 186, n.º 679).

12. La aparición de un intermediario entre quien usa *ʿan* y aquel al que se refiere *ʿan*, en otras vías de transmisión válidas: si un narrador transmite un hadiz de otro sin establecer la audición o el encuentro entre ambos mediante una declaración explícita de haberlo encontrado o de haberlo oído, y luego aparece otra vía en la que figura un intermediario entre ambos, esto indica que en efecto se produjo una interrupción en la cadena entre ellos. A este respecto, Ibn al-Ṣalāḥ, al tratar del *mursal* oculto (*al-mursal al-jafi*), precisa que una de sus formas es aquella en que el juicio de su carácter *mursal* se funda en su aparición, por otra vía, con la adición de una o más personas en el punto en que se alega el carácter *mursal*. Ejemplo: el hadiz transmitido de ʿAbd al-Razzāq, de al-Ṯawrī, de Abū Isḥāq, de Zayd, de Ḥuḏayfah, quien dijo: el Mensajero de Allah, la paz sea con él, dijo: «Si confiáis el poder a Abū Bakr, es fuerte y digno de confianza»; este hadiz

fue juzgado interrumpido y mursal entre ʿAbd al-Razzāq y al-Ṯawrī, pues también se transmite de ʿAbd al-Razzāq así: «al-Nuʿmān ibn Abī Šaybah al-Ŷanadī me relató, de al-Ṯawrī, de Abū Isḥāq»; y también se juzgó mursal entre al-Ṯawrī y Abū Isḥāq, pues se transmite de al-Ṯawrī, de Šarīk, de Abū Isḥāq (Ibn al-Ṣalāḥ, 1997: 288).

De todo esto se desprende que los *muḥaddiṯūn* prestaron sumo cuidado al seguimiento de los estados de las cadenas, de las audiciones de los narradores y de sus diversas circunstancias, lo cual revela el rigor de sus juicios sobre las transmisiones. Este rigor se manifiesta en las obras que compusieron en este ámbito, consideradas fuentes autorizadas para juzgar las transmisiones; cabe mencionar aquí sus escritos sobre los narradores dignos de confianza (*al-ṯiqāt*), los narradores débiles (*al-ḍuʿafāʾ*), los relatos *mursal* y los defectos ocultos, lo cual confirma la extrema minuciosidad con que trataban el estudio de los estados de los narradores.

EL EXAMEN DE LA INTEGRIDAD DE LOS NARRADORES (ʿadālat al-ruwāh)

Además del examen de la continuidad de la cadena, los *muḥaddiṯūn* se dedican a examinar el grado de integridad (*ʿadālah*) de los narradores, con el fin de distinguir la transmisión aceptable de la rechazada. Para ello, conviene definir primero los dos términos *ʿadālah* (integridad) y *ŷarḥ* (impugnación).

Definición de la *ʿadālah* (Integridad)

Lingüísticamente, *ʿadālah* deriva de la raíz *ʿadula*; se dice *riŷāl ʿadl*, es decir, «hombres aceptados en testimonio». En su origen, *ʿadl* no se pone ni en dual ni en plural; cuando lo está, es por empleo adjetival y no sustantivo. *ʿAdl* se emplea también como antónimo de *ŷawr* (la injusticia); «enderezar» algo (*taʿdīl*) significa ponerlo recto, sin inclinación (Ibn Manẓūr, s.f.: s.v. ʿ-d-l).

La raíz ʿ-d-l aparece en varios versículos coránicos. Allah, exaltado sea, dice: «Cuando tratéis entre vosotros un préstamo con plazo de devolución, ponedlo por escrito; y que esto lo haga, con equidad (*bi-l-ʿadl*)» (al-Baqarah, 2:281). Dice también: «Allah os ordena devolver los depósitos a sus dueños y que cuando juzguéis entre los hombres lo

hagáis con justicia (*bi-l-ʿadl*)» (al-Nisāʾ, 4:57). Dice, glorificado sea: «Allah ordena la justicia (*al-ʿadl*) y la excelencia» (al-Naḥl, 16:90). Dice también: «Y haced que dos de vosotros, que sean rectos (*ʿadl*)» (al-Ṭalāq, 65:2). De aquí se desprende que todos los sentidos de la *ʿadālah* giran en torno a la rectitud y a la posesión de cualidades que hacen que una persona sea aceptada y digna de confianza a los ojos de los demás.

En el plano técnico, existen varias definiciones de la *ʿadālah* y del *ʿadl*. Entre ellas, la palabra de Ibrāhīm al-Naḫaʿī según la cual «el justo (*al-ʿadl*) entre los musulmanes es aquel respecto del cual no se presume ninguna sospecha», y, en otra versión suya: «el justo entre los musulmanes es aquel en quien no aparece ninguna sospecha» (al-Jaṭīb, s.f.: 78). ʿAbd Allāh ibn al-Mubārak, por su parte, precisó las cualidades que debe poseer el justo, y lo que debe evitar, diciendo: «[Es] quien posee cinco cualidades: asiste a la oración en comunidad, no bebe esa bebida [embriagante], no tiene defecto en su religión, no miente, y no tiene nada deficiente en su razón» (al-Jaṭīb, s.f.: 79). El contenido de todas estas definiciones gira en torno a la rectitud y la piedad.

La mayoría de los *muḥaddiṯūn* distinguieron además grados entre los validados (*al-muʿaddalūn*), diciendo: «fulano es *ʿadl*, y fulano lo es más que él», con el fin de reforzar la transmisión de uno sobre la del otro en caso de conflicto entre los relatos. La integridad se compone de los siguientes elementos: 1) el islam; 2) la mayoría de edad; 3) la razón; 4) la ausencia de depravación (*fisq*); 5) la ausencia de todo lo que atente contra la dignidad personal (*murūʾah*).

El examen de la integridad concierne exclusivamente a los narradores distintos de los Compañeros; en cuanto a los Compañeros, todos son justos por el testimonio de Allah, y luego por el de Su Mensajero, la paz sea con él. Desde el momento en que se establece la condición de Compañero, el hombre es justo, aunque no sea nombrado. Por ello, los sabios dicen: «El desconocimiento de la identidad de un Compañero no perjudica [su aceptación]» (al-ʿAynī, s.f.: 6/151; Šams al-Ḥaqq, 1995: 9/96; al-Munāwī, 1356 H: 2/402; al-Qārī, 2001: 6/134, 9/473, 11/410, entre otros).

El Sentido Del *tayŷriḥ* (impugnación)

Lingüísticamente, *tayŷriḥ* deriva de *ŷarḥ*, nombre verbal de *ŷaraḥa/yaŷraḥu*, y tiene dos sentidos (Ibn Fāris, 1999: 1/451; Ibn al-Aṯīr, 1979: 1/255): el primero, material, relacionado con infligir una herida o un corte en la piel; el segundo, moral, relacionado con el hecho de que una persona, mediante sus actos, incurra en reprobación al cometer lo que contraviene la *sharia*. Allah, exaltado sea, dice: «Él es quien os toma en la noche y sabe lo que habéis adquirido (*ŷaraḥtum*) durante el día» (al-Anʿām, 6:61), y dice también: «¿O es que piensan los que tienen en su haber malas acciones (*iŷtaraḥū al-sayyiʾāt*) que los consideramos como a los que creyeron y practicaron las acciones de bien, y que su vida y su muerte serán iguales? ¡Malo es lo que juzgan!» (al-Ŷāṯiyah, 45:20).

Sobre esta base, es indispensable que el narrador sea conocido por el crítico de manera que no se confunda con otro, so pena de emitir juicios erróneos a su respecto. Un conjunto de dificultades puede obstaculizar la identificación precisa del narrador por parte del crítico cuando investiga los estados de los narradores; pueden reducirse a lo siguiente:

a. La corrupción gráfica (*taṣ-ḥīf*): el crítico puede tomar a un único narrador por dos personas distintas debido a una confusión entre ibn («hijo de») y *ʿan* («según»), o, a la inversa, tomar a dos narradores distintos por una sola persona debido a una confusión entre *ʿan* e ibn. El seguimiento de las diversas vías de transmisión del hadiz puede ayudar considerablemente a resolver esta dificultad, seguido del recurso a los diccionarios biográficos (*kutub al-tarāŷim*) para identificar a los maestros y discípulos de los narradores, sin dejar duda de que se produjo efectivamente un error de copia. También se puede sacar provecho de las obras dedicadas a los «extractos» (*aṭrāf*) de hadices, como "*Tuḥfat al-Ašrāf*" de al-Mizzī, para esclarecer el punto en cuestión, pues tales obras indican el inicio del hadiz, parte de la cadena por la que fue transmitido, y quién lo recogió, a veces acompañado de un comentario.

b. La homonimia de nombres o *kunyas*: si el narrador se limita al elemento compartido de su nombre, esto crea una verdadera dificultad para identificar con precisión de quién se trata. El conocimiento de este ámbito es, por tanto, indispensable; es una ciencia sutil en la que incluso los grandes sabios tropezaron, hasta el punto de que al-Jaṭīb dijo: «Si Yaḥyà ibn Maʿīn -a pesar de su dominio asegurado de esta ciencia- no estuvo a salvo del

error ante la menor ambigüedad surgida de algún comentario que le llegara, ¿cuál será entonces el estado de quien le es inferior, cuando aparecen dos nombres que coinciden en linaje, denominación, generación y transmisión?» (al-Jaṭīb, 1997: 1/111). Por ello, los sabios del hadiz prestaron la mayor atención a este aspecto, con el fin de evitar toda confusión entre narradores al emitir juicio sobre alguno de ellos, y compusieron numerosas obras relativas a lo que se denomina *al-muʾtalif wa-l-mujtalif* (nombres similares gráficamente pero diferentes fonéticamente, y a la inversa), al-muttafiq wa-l-muftariq (nombres idénticos pertenecientes a personas distintas, y nombres similares pertenecientes a una misma persona), *al-mutašābih*, y *al-muštabih al-maqlūb*.

Este rigor es necesario para que el crítico no debilite, sin saberlo, a un narrador digno de confianza, ni valide a uno débil. Por ello, al-Šāfiʿī, según la transmisión de al-Zaʿfarānī, decía: «Que quien aprende una ciencia sea preciso, para no perder los detalles sutiles de esa ciencia» (al-Bayhaqī, 1404 H: 285), y Baqiyyah relata, por su propia audición de al-Awzāʿī, sus palabras: «Aprende lo que no aplicarás, como aprendes lo que aplicarás» (Ibn al-Qaysarānī, 1411 H: 1/24).

Tras toda esta verificación, le queda al crítico examinar las declaraciones de los sabios sobre el narrador, tanto en materia de impugnación como de validación: aquel a quien validaron es una prueba (*ḥuŷŷah*); aquel a quien debilitaron no lo es; y allí donde divergieron, el crítico examina la causa de esa divergencia. Los sabios adoptaron un conjunto de reglas al respecto, que pueden reducirse a lo siguiente:

1. La impugnación razonada (*al-ŷarḥ al-mufassar*) prevalece sobre la validación (*taʿdīl*).
2. La validación considerada (*al-taʿdīl al-muʿtabar*) prevalece sobre la validación vaga, no razonada.
3. No se tiene en cuenta lo que los pares dicen unos de otros [en caso de rivalidad sospechada].
4. No se tiene en cuenta lo que tiene su origen en la enemistad o el distanciamiento.
5. Es preciso asegurarse de que no se haya producido ninguna corrupción gráfica al transmitir los juicios de los sabios.
6. Es preciso asegurarse del sentido preciso de las fórmulas técnicas empleadas por los críticos en materia de impugnación y validación, identificando lo que entendían por sus propios términos.

7. Es preciso conocer las metodologías propias de cada gran crítico en materia de impugnación y validación, pues entre ellos los hay excesivamente severos en la impugnación, otros moderados en la validación, y otros indulgentes al respecto.

EL EXAMEN DE LA EXACTITUD (*ḍabṭ*) DE LOS NARRADORES

La siguiente tarea del crítico consiste en asegurarse del grado de exactitud (*ḍabṭ*) de los narradores, de la solidez de esa exactitud y de su constancia en el tiempo. Un narrador puede carecer de exactitud memorística y, sin embargo, poseer un manuscrito fiable (*ṣaḥīḥ al-kitāb*); el crítico distingue entre estos dos estados al juzgar su hadiz.

Para establecer el grado de exactitud de un narrador, se emplean los siguientes métodos:

1. La comparación de sus hadices entre sí, y con los de otros narradores, con el fin de determinar la medida de su exactitud en lo que transmitió -es decir, mediante la comparación de las transmisiones, tanto en la cadena como en el texto, para llegar a un juicio final sobre su exactitud: ¿concuerda con los narradores dignos de confianza en su transmisión, o se aparta de ellos? La proporción de acuerdo y divergencia nos informa sobre la solidez de su exactitud.
2. El reconocimiento del propio narrador de haberse equivocado en lo que transmitió, y su retractación, retirando aquello en lo que se equivocó —como en el caso de Mūsà ibn al-Ḥasan al-Ṯaqafī, quien relató: «Ḥafṣ ibn ʿUmar al-Ḥawḍī nos relató, de Šuʿbah, de Abū al-Zubayr, de Ŷābir, "que el Profeta, la paz sea con él, prohibió envolverse completamente en una sola prenda (*ištimāl al-ṣammā*) durante la oración, así como envolverse la prenda sin dejar nada entre uno mismo y el cielo".» Al-Jalīlī comenta: «Šuʿbah no transmite absolutamente nada de Abū al-Zubayr; esto es un error de este Mūsà ibn al-Ḥasan. Interrogué al respecto a ʿAbd Allāh ibn Muḥammad al-Qāḍī, quien respondió: "Ismāʿīl ibn Muḥammad al-Ṣaffār nos relató: Mūsà ibn al-Ḥasan nos relató: Ḥafṣ ibn ʿUmar nos relató: Šuʿbah nos lo relató así." Luego [al-Ṣaffār] dijo: "Ismāʿīl al-Ṣaffār nos lo relató así de Mūsà, y luego volvió a nosotros en una segunda sesión con su manuscrito y dijo: Me equivoqué; en realidad fue Ḥafṣ ibn ʿUmar quien nos relató, de Hišām al-Dastawāʿī, de Abū al-Zubayr, de Ŷābir."» (al-Jalīlī, 1409 H: vol. 2/parte 4/495-496). Al-Jalīlī relata

también, según Yūnus ibn Ḥabīb al-Aṣbahānī: «Abū Dāwūd al-Ṭayālisī vino a nosotros y nos dictó de memoria cien mil hadices, equivocándose en setenta lugares; cuando regresó a Basora, nos escribió que se había equivocado en setenta lugares, y nos pidió que los corrigiéramos» (al-Jalīlī, 1409 H: vol. 1/parte 1/240).

3. Las declaraciones explícitas de los sabios que afirman su exactitud; en caso de impugnación, se examina entonces la cuestión más a fondo:

– Si la impugnación afecta a todos los estados del narrador de manera que resulte imposible recurrir a su transmisión en absoluto, ningún refuerzo le aporta la aparición del hadiz por otra vía de igual grado de exactitud, dada la severidad de su debilidad.

– Si, en cambio, el narrador es débil específicamente cuando transmite de un maestro o maestros concretos, o de los habitantes de una localidad concreta, siendo digno de confianza cuando transmite de otras personas, se examina entonces si transmite del maestro cuya transmisión domina, o de los habitantes de la localidad cuyo hadiz domina; esto se establece investigando al maestro del que transmite este narrador. Si este pertenece a aquellos cuyo hadiz domina, su transmisión puede invocarse como prueba; lo mismo si transmite de los habitantes de una localidad cuyo hadiz domina. De lo contrario, su transmisión no se invoca como prueba. Este es el caso, por ejemplo, de Ismāʿīl ibn ʿAyyāš: digno de confianza en lo que transmite de los sirios, débil en lo que transmite de los demás, hiyazíes, basoríes y kufíes. Muḥammad ibn ʿUṯmān ibn Abī Šaybah dijo de él: «Digno de confianza en lo que transmite de los sirios; en cuanto a su transmisión de los hiyazíes, su manuscrito se perdió, lo que introdujo confusión en su memoria», y Muḍar ibn Muḥammad al-Asadī dijo de él: «Cuando relata de los hiyazíes e iraquíes, creed de ello lo que queráis» (Ibn ʿAdī, 1997: 1/291-300, entrada 127; al-Mizzī, 1980: 3/163-181; Ibn Ḥaŷar, 1404 H: 1/280-283, entrada 584). Incumbe, pues, al crítico, ante un narrador de este perfil, investigar de quién transmite, con el fin de establecer la fiabilidad de la transmisión particular en cuestión.

En cuanto al narrador digno de confianza pero que sufrió un declive cognitivo (*iḫtilaṭ*) -habiendo cambiado su exactitud debido a la edad avanzada, la pérdida de sus manuscritos o un choque sufrido-, el crítico debe investigar en qué época este narrador transmitió el hadiz en cuestión: si fue antes de su declive, en cuyo caso se confía en ello; si fue después; o si la fecha no puede establecerse, en cuyo caso la transmisión no se invoca

como prueba (al-ʿAlāʾī, s.f.: 3; Ibn al-Kayyāl, 1999: 62). En esta cuestión, el crítico identifica al narrador que transmite de este narrador declinado, y examina su entrada biográfica en las obras sobre narradores, con la esperanza de encontrar algo que indique si transmitió de él antes o después del declive, de modo que se aclare el juicio de aceptación o rechazo del hadiz; recurre también a las obras específicamente dedicadas a los narradores que sufrieron este declive. Encontramos así a ʿAbd al-Raḥmān ibn ʿAbd Allāh ibn ʿUtbah ibn ʿAbd Allāh ibn Masʿūd al-Huḏalī al-Masʿūdī, hermano de Abū al-ʿUmays, uno de los grandes sabios, de quien Yaḥyà ibn Maʿīn y otros dicen: digno de confianza -salvo que el imán Aḥmad menciona que declinó en Bagdad, y que quien oyó de él allí no cuenta para nada-. Añade: quien oyó de él en Kufa, su audición es buena. Al-Ḥākim Abū ʿAbd Allāh menciona, en Kitāb al-Muzakkīn li-l-Ruwāh, según Yaḥyà ibn Maʿīn: «Quien haya oído a al-Masʿūdī en la época de Abū Ŷaʿfar [al-Manṣūr], su audición es sana; quien lo haya oído en los días de al-Mahdī, su audición no cuenta para nada.» Ḥanbal ibn Isḥāq relata de Aḥmad ibn Ḥanbal que dijo: la audición de ʿĀṣim ibn ʿAlī y de Abū al-Naḍr Hāšim de al-Masʿūdī data de después de su declive (Ibn al-Kayyāl, 1999: 54). ʿAbd al-Razzāq al-Ṣanʿānī, autor del Muṣannaf, también declinó tardíamente debido a la pérdida de la vista; cuando relataba de memoria, se producía confusión. Aḥmad ibn Ḥanbal relata de Yaḥyà ibn Maʿīn, acerca de su propia transmisión de ʿAbd al-Razzāq: «Nunca escribí un solo hadiz de ʿAbd al-Razzāq sino de su manuscrito» (Aḥmad, 1988: 2/606, n.º 3882), y, en otra versión: «Nunca escribí un hadiz de ʿAbd al-Razzāq sino de su manuscrito» (Aḥmad, 1999: 2/606, 3/15). Ibn Ḥaŷar precisa el criterio para distinguir quién transmitió antes de su declive y quién lo hizo después: «El criterio de quien oyó de él antes del declive es: quien oyó de él antes del año 200; después de esa fecha, su estado había cambiado» (Ibn Ḥaŷar, 1402 H: 418). De ello se sigue que la transmisión de Yaḥyà ibn Maʿīn según ʿAbd al-Razzāq es fiable, pues transmitía de su manuscrito, que era fiable. Del mismo modo, ʿAbd al-Wahhāb ibn ʿAbd al-Maŷīd ibn al-Ṣalt ibn ʿUbayd Allāh ibn al-Ḥakam ibn Abī al-ʿĀṣ al-Ṯaqafī, contado entre los basoríes, el ḥāfiẓ, digno de confianza, invocado como prueba por al-Bukhārī y Muslim: Yaḥyà ibn Maʿīn afirmó su fiabilidad sin reservas, precisando, sin embargo, que había declinado tres o cuatro años antes de su muerte. ʿAlī ibn al-Madīnī dijo: «Su manuscrito, según Yaḥyà ibn Saʿīd, es el más fiable de los manuscritos.» Al-Ḏahabī dijo: «Pero su declive no perjudicó a su hadiz, pues no relató nada durante el periodo de declive», citando

en apoyo las palabras de Abū Dāwūd: «Ŷarīr ibn Ḥāzim y ʿAbd al-Wahhāb al-Ṯaqafī declinaron, de modo que la gente dejó de frecuentar sus sesiones» (Ibn al-Kayyāl, 1999: 60).

También se pueden encontrar indicios de que un narrador, aunque sufrió un declive, no relató nada más después, pues sus hijos impidieron que nadie se le acercara, para preservar su ciencia -como en el caso de Ibrāhīm ibn Abī al-ʿAbbās (o Ibn al-ʿAbbās) al-Sāmirī, a menudo acusado de declive, de quien Muḥammad ibn Saʿd dice: «Declinó al final de su vida, de modo que su familia lo aisló en su casa hasta su muerte» (Ibn Saʿd, 1957: 7/346), sobre lo cual al-Ḏahabī comenta: «Su declive no le causó, pues, ningún daño; la mayoría de las personas declinan poco antes de morir. Lo que debilita a un maestro es que relate algo durante el propio periodo de declive» (al-Ḏahabī, 1963: 1/39). Lo mismo ocurre con Muḥammad ibn al-Faḍl ʿĀrim, de quien al-Ḏahabī dice: «Digno de confianza, una prueba; declinó tardíamente, pero esto no perjudicó a su hadiz, pues, hasta donde sé, no relató nada entonces» (al-Ḏahabī, 1992: 162, entrada 72).

Los sabios del hadiz compusieron valiosas obras sobre estas cuestiones, entre ellas:

- *Kitāb al-Mujtaliṭīn* («El Libro de los que declinaron»), de al-ʿAlāʾī, Ṣalāḥ al-Dīn Jalīl ibn Kaykaldī al-Dimašqī (m. 761 H).
- *Al-Iǧtibāṭ bi-man Rumiya bi-l-Iḫtilāṭ, de Sibṭ Ibn al-ʿAŷamī, Burhān al-Dīn Abū Isḥāq* (m. 841 H).
- *Al-Kawākib al-Nayyirāt fī Maʿrifat man Iḫtalaṭa min al-Ruwāh al-Ṯiqāt, de Ibn al-Kayyāl al-Šāfiʿī* (m. 939 H).

Sobre la distinción de los errores de los narradores, Muslim decía: «... Sabe -que Allah te guíe- que la identificación del error en la transmisión del transmisor de un relato, cuando los transmisores divergen a su respecto, se reduce a dos aspectos. El primero: el transmisor relata un hadiz con su cadena, atribuyendo a un hombre conocido, en la cadena de su relato, un linaje distinto de su linaje real, o llamándolo con un nombre distinto del suyo; error no oculto para los sabios cuando les llega, como cuando al-Nuʿmān ibn Rāšid, transmitiendo de al-Zuhrī, dijo "según Abū al-Ṭufayl ʿAmr ibn Wāṯilah", siendo que es sabido entre los sabios ordinarios que el nombre de Abū al-Ṭufayl es ʿĀmir, no ʿAmr; y como cuando Mālik ibn Anas, transmitiendo de al-Zuhrī, dijo "según ʿAbbād, descendiente de al-Muǧīrah ibn Šuʿbah", siendo que en realidad se trata de ʿAbbād ibn Ziyād ibn Abī Sufyān, cuyo linaje es bien conocido por los genealogistas, y que no tiene ninguna relación

con al-Muḡīrah; y como en la transmisión de Maʿmar, cuando dijo "según ʿAmr ibn Muḥammad ibn ʿAmr ibn Muṭʿim", siendo que en realidad se trata de ʿUmar ibn Muḥammad ibn Ŷubayr ibn Muṭʿim -error indudable para los genealogistas de Quraysh y para quienes conocen sus linajes, pues Ŷubayr no tenía ningún hermano conocido como ʿAmr-. Lo que he descrito de este aspecto relativo a los errores de cadenas se encuentra también en los textos de los hadices, de manera que el oyente perspicaz reconoce el error cuando le llega. Del mismo modo, en la transmisión de quien, habiendo copiado mal el texto, dijo: "El Profeta, la paz sea con él, prohibió *al-tatayyur*", queriendo decir al-*naŷaš* [la puja ficticia en una subasta]; y como otro relató: "Los tres hombres más aborrecidos por Allah, exaltado sea, son: quien se desvía [*mulḥid*] en su oficio [*al-ḥirfah*]…", queriendo decir *mulḥidan fī al-ḥaram* ["quien se desvía de lo recto y transgrede de la santidad del recinto"]...» (Muslim, 1410 H: 170-171).

Estas fueron, pues, algunas observaciones sobre la manera en que se establece la exactitud de un narrador. Pido a Allah, exaltado sea, que facilite su comprensión a quienes deseen aprenderla.

EL EXAMEN DE LA AUSENCIA DE ANOMALIA (šuḏūḏ) DEL HADIZ

Comienzo precisando el sentido de *šāḏḏ* (anómalo) antes de tratar la manera en que se identifica.

Lingüísticamente, *šāḏḏ* significa «aislado del grupo»; se dice *šaḏḏa yašuddu/yašiddu*, *šuḏūḏ*, de quien se separa de la mayoría (Ibn Manẓūr, s.f.: s.v. š-ḏ-ḏ, 3/494).

En el plano técnico, al-Ḥākim relata, por su cadena, según Yūnus ibn ʿAbd al-Aʿlà, según al-Šāfiʿī: «El *šāḏḏ* en materia de hadiz no consiste en que un narrador digno de confianza transmita lo que nadie más transmite -esto no es *šāḏḏ*-. El *šāḏḏ* es más bien que un narrador digno de confianza transmita un hadiz que contradiga lo que relatan los demás [narradores dignos de confianza]: eso es el *šāḏḏ* en materia de hadiz» (al-Ḥākim, 1977: 119).

La anomalía se identifica de la siguiente manera:

1. Un narrador digno de confianza transmite, de una figura como al-Zuhrī u otro imán, un hadiz distinto de lo que transmiten, de la misma fuente, un grupo de *ḥuffāẓ* (maestros memorizadores), o una persona más digna de confianza que él -ya sea en la cadena, en el

texto, o en ambos-, sabiendo que los *ḥuffāẓ* coincidieron en la versión que transmitieron, de modo que la divergencia de este narrador constituye un indicio de que ha caído en error.

2. O un narrador transmite un hadiz con una cadena, siendo que es bien conocido, y preservado (*maḥfūẓ*) entre los narradores dignos de confianza, con otra cadena, sin que nadie corrobore su versión.

3. O contradice, él solo, a una persona más digna de confianza que él, o a un grupo de narradores dignos de confianza, en una parte del hadiz, aunque coincida con ellos en el resto -como en el caso de un hadiz en el que ʿAbd Allāh ibn Lahīʿah cometió un error grosero, diciendo: «Mūsà ibn ʿUqbah me escribió: Busr ibn Saʿīd me relató, de Zayd ibn Ṯābit, que el Mensajero de Allah, la paz sea con él, se hizo una sangría [*iḥtaŷama*] en la mezquita.» Muslim comenta: «... Este es un relato corrompido desde todos los ángulos, con un error grosero tanto en el texto como en la cadena. Ibn Lahīʿah copió mal el texto y confundió la cadena. El hadiz [correcto] es en realidad que el Profeta, la paz sea con él, había acotado un espacio (*iḥtaŷara*) en la mezquita con una estera de palma o una estera, donde oraba...» (Muslim, 1410 H: 187).

Un ejemplo de anomalía en el texto (*matn*) se encuentra en el hadiz de Abū Isḥāq, quien relata: pregunté a al-Aswad ibn Yazīd sobre lo que ʿĀʾišah había relatado acerca de la oración del Mensajero de Allah, la paz sea con él; ella dijo: «Dormía al principio de la noche y velaba al final de ella, y si tenía necesidad de su esposa, satisfacía esa necesidad sin tocar el agua antes de dormir.» El imán Muslim comenta: «... Esta transmisión de Abū Isḥāq es errónea, pues al-Naḫaʿī y ʿAbd al-Raḥmān ibn al-Aswad relatan lo contrario de lo que transmitió Abū Isḥāq...» En el hadiz de Ibrāhīm al-Naḫaʿī, de al-Aswad, de ʿĀʾišah, ella dijo: «Cuando el Mensajero de Allah, la paz sea con él, se hallaba en estado de impureza mayor [ŷunub] y quería comer o dormir, realizaba sus abluciones rituales.» Y en el hadiz de ʿAbd al-Raḥmān ibn al-Aswad, de su padre, de ʿĀʾišah, ella dijo: «El Mensajero de Allah, la paz sea con él, quedaba en estado de impureza mayor, luego realizaba sus abluciones como para la oración, y luego dormía hasta la mañana.» Y en el hadiz de Ibn Šihāb, de Abū Salamah, de ʿĀʾišah, «que el Mensajero de Allah, la paz sea con él, cuando quería dormir estando en

impureza mayor, realizaba sus abluciones como para la oración antes de dormir» (Muslim, 1410 H: 182).

En cuanto al ejemplo de anomalía en la cadena, se encuentra en lo que se dice de al-Aʿmaš, relatado de ʿAlī ibn al-Madīnī: «No oyó a Anas ibn Mālik; solo lo vio una vez en La Meca, orando detrás de la Estación [de Abraham]. En cuanto a las vías de al-Aʿmaš según Anas, solo las transmite de Yazīd al-Raqqāšī, según Anas... Ibn Maʿīn dijo: todo lo que al-Aʿmaš transmite de Anas es *mursal*...» En el ŷuzʾ de al-ʿĪsawī, por la vía de Abū Ŷaʿfar al-Bajtarī, quien dijo: Aḥmad ibn ʿAbd al-Ŷabbār al-ʿUṭāridī nos relató: Ibn Faḍīl nos relató, de al-Aʿmaš, quien dijo: «Vi a Anas, que Allah esté complacido con él, orinar y luego lavarse el miembro abundantemente, luego realizar sus abluciones y frotarse los calcetines de cuero, luego dirigirnos en la oración y relatarnos hadices en su casa.» Este hadiz es anómalo, y Aḥmad al-ʿUṭāridī es objeto de crítica -aunque al-Dāraquṭnī dijo de él «ningún mal en él», de modo que su transmisión única no puede aceptarse (al-ʿIrāqī, 1999: 135, 139).

EL EXAMEN DE LA AUSENCIA DE DEFECTO OCULTO (ʿillah) DEL HADIZ

La ciencia de los defectos ocultos (*ʿilal*) se cuenta entre las cuestiones más sutiles y arduas de las que se ocuparon los grandes críticos entre los *muḥaddiṯūn*. Por ello, quienes trataron el tema con autoridad fueron pocos, en comparación con los demás temas abordados por las ciencias del hadiz.

Dada la importancia de esta ciencia, ʿAbd Allāh ibn al-Mubārak decía: «Que conozca el defecto oculto de un hadiz me es más querido que escribir veinte hadices que aún no poseo» (al-Ḥākim, 1977: 112).

El Sentido de la *ʿillah*

Lingüísticamente, se dice *ʿallahu yoʿilluhu ʿallan* y *ʿalalan*, y *aʿallahu iʿlālan*, es decir, «le dio el segundo abrevado». Al-Aṣmaʿī decía: «Cuando los camellos llegan al agua, el primer abrevado se llama *al-nahl*, el segundo *al-ʿalal*.» Se dice también de un alimento del que se ha comido: *ʿulla minhu*. Se dice *taʿallala bi-l-amr*, es decir, «se ocupó y se distrajo con el asunto».

Banū al-ʿAllāt designa a los hijos de madres diferentes de un mismo padre, así llamados porque la mujer con la que se casó después de una primera ya había sido, antes de ella, «abrevada» (*nāhil*), y luego él «abrevó» (*ʿalla*) de esta última.

La *ʿillah* se aplica también a todo estado que afecte a un lugar [o a un cuerpo] de manera que cambie su condición; la enfermedad se denomina así *ʿillah*, porque con su aparición, la condición pasa de la fuerza a la debilidad. Se dice *aʿallahu Allāhu bi-kaḏā*, es decir, «Allah lo afligió con tal enfermedad», de modo que se vuelve *muʿall* y *ʿalīl* [aquejado, enfermo]. El término se aplica también al hadiz que ocupa y distrae a su transmisor de su forma correcta, y, más generalmente, a todo aquello que es causa de algo (Ibn Manẓūr, s.f.: s.v. ʿ-l-l; al-Zabīdī, 1306 H: s.v. ʿ-l-l, 8/31-33).

En el plano técnico, cabe distinguir dos orientaciones. La primera, en cuanto al criterio del efecto: el *taʿlīl* jurídico (identificación de la ratio legis, *ʿillah*, de una norma) considera la *ʿillah* como aquella causa que invalida la validez del hadiz, mientras que el *taʿlīl* relativo al hadiz no exige que sea invalidante. La segunda orientación, en cuanto al criterio de la apariencia: los sabios de Oriente (*al-mašāriqah*) exigen generalmente que sea oculta (*jafiyyah*); por ello Ibn al-Ṣalāḥ afirma: «El hadiz *muʿallal* [afectado de un defecto oculto] es aquel en el que se descubre un defecto que invalida su validez, aun cuando su apariencia sea la de la validez» (Ibn al-Ṣalāḥ, 1977: 89). Al-Nawawī, por su parte, lo define así: «La *ʿillah* es una expresión que designa una causa oscura e invalidante, mientras que la apariencia es la de la validez» (al-Nawawī, 1987: 35). Pero cuando nos volvemos hacia los sabios de Occidente y de al-Ándalus (al-Maḡāribah wa-l-Andalusiyyūn), constatamos que aplican el término *ʿillah* a toda causa invalidante, oculta o aparente. Sobre la base de esta concepción general de la ʿillah, Ibn Ḥazm, al tratar la transmisión de Ibn al-Mubārak según Ṯawr ibn Yazīd, quien dijo: «Se me relató, según Raŷāʾ ibn Ḥaywah, según el secretario de al-Muḡīrah, que el Mensajero de Allah, la paz sea con él, pasó la mano por encima y por debajo de sus calcetines de cuero», dice: «Queda así establecido que Ṯawr no oyó esto de Raŷāʾ ibn Ḥaywah, y que es *mursal*, sin mención de al-Muḡīrah. Y hay una tercera *ʿillah*: el secretario de al-Muḡīrah no está nombrado en él» (Ibn Ḥazm, s.f.: 2/114). Ibn Ḥazm cuenta aquí la

identidad desconocida de un narrador -un defecto aparente e invalidante- como una *ʿillah*, mientras que su juicio de transmisión *mursal*, formulado tras citar la versión conectada, corresponde a lo que los sabios del hadiz de Oriente designan técnicamente por *ʿillah*, a saber, una causa invalidante oculta (Klaina, 1988: 2/579; 1993: 2/522-523; 1995: 58-59).

Cómo se Pone de Manifiesto el Defecto Oculto

Mientras que el examen de la integridad y la exactitud de los narradores es relativamente sencillo para los críticos, la ciencia de los defectos ocultos es difícil, pues el trabajo en este ámbito se ejerce precisamente sobre la transmisión de los narradores dignos de confianza -es decir, una vez concluida la investigación sobre su fiabilidad, de modo que la apariencia de su transmisión es la de la ausencia de todo defecto de debilidad-. Pero los *muḥaddiṯūn* no aceptaron tal cual la transmisión de un narrador sin someterla a una verificación rigurosa. Se apoyaban para ello, por un lado, en su prolongada práctica del hadiz del Mensajero de Allah, la paz sea con él, y, por otro, en el seguimiento y la comparación de las transmisiones. Nadie, pues, podía asumir tal carga, salvo aquel a quien Allah había otorgado una facultad (*malakah*) que le permitía recordar cadenas y textos y compararlos entre sí, a la manera de un cambista que distingue la moneda auténtica de la falsificada. Al respecto, ʿAlī ibn al-Madīnī decía: «Si no se reúnen las vías de un capítulo, su error no puede aparecer con claridad» (Ibn al-Ṣalāḥ, 1977: 91).

De ello se pueden identificar los métodos a los que recurren los *muḥaddiṯūn* para descubrir los defectos ocultos:

1. La recopilación de las diversas transmisiones de un hadiz para constatar el acuerdo de los narradores, mediante comparación. En caso de divergencia, la preferencia (*tarŷīḥ*) se ejerce según uno de los factores preferenciales reconocidos -como una compañía más prolongada del narrador junto a la persona transmitida, una mayor exactitud, un mayor número de transmisores, u otro.
2. La identificación de los asociados de los narradores y de su generación, así como del grado de su exactitud y de su especialización en la transmisión según ellos. Quien es célebre por transmitir de una persona y por una frecuentación prolongada junto a ella es, por tanto, preferido.
3. La identificación de nombres, *kunyas* y apodos, con el fin de distinguir entre narradores cuyos nombres se asemejan pero cuyas identidades difieren, al tratar las cadenas.

4. La identificación de los países de origen de los narradores, así como de las fechas de nacimiento, viaje y fallecimiento, con el fin de establecer la medida del encuentro del narrador con la persona transmitida -o de determinar si, a pesar de su contemporaneidad y su encuentro, solo se benefició de ella en un conjunto limitado y enumerable de hadices, o no oyó nada de ella en absoluto.

5. La identificación de los narradores débiles cuando transmiten de una persona concreta o de los habitantes de una localidad determinada, siendo precisos cuando transmiten de otras personas -como en el caso de Ismāʿīl ibn ʿAyyāš, que es una prueba cuando transmite de los sirios, pero a menudo se equivoca, y no se invoca como prueba, cuando transmite de otros, *hiyazíes*, basoríes y *kufíes*.

6. La distinción entre las transmisiones dominadas y las transmisiones no dominadas de un mismo narrador.

7. La identificación de los narradores que sufrieron un declive cognitivo debido a la avanzada edad, la destrucción de sus manuscritos, un choque u otras causas -como ʿAṭāʾ ibn al-Sāʾib, que cambió tardíamente, de modo que lo que transmitió antes de su declive se juzga aceptable, lo que transmitió después no lo es, y cuando la fecha de su transmisión no puede establecerse, su acuerdo con los narradores dignos de confianza constituye un indicio de que pertenece a lo que transmitió antes del declive, mientras que su divergencia respecto de ellos se presume perteneciente a lo que transmitió después; allí donde transmite solo, el juicio queda en suspenso.

8. La identificación de los practicantes del *tadlīs* y de los puntos precisos en que lo practican. Su uso de ʿan no se acepta, por tanto, a menos que declaren explícitamente la audición, o que se sepa que quien transmite de ellos actúa con rigor, transmitiendo de ellos solo aquello cuya audición está establecida -en cuyo caso la declaración explícita y su ausencia son equivalentes-, como en el caso de la transmisión de al-Layṯ ibn Saʿd según Abū al-Zubayr al-Makkī, de Ŷābir: Abū al-Zubayr es mudallis, pero al-Layṯ solo transmitía de él los hadices que había oído de Ŷābir, como el propio al-Layṯ explicó.

9. La atención prestada a las declaraciones de los críticos respecto de un hadiz determinado, tanto más cuanto que un narrador, incluso digno de confianza, puede equivocarse en lo que transmite; el recurso a sus palabras es, por tanto, de gran importancia, siempre que, por supuesto, exista una prueba corroborante al respecto.

Ejemplo: el error en que cayó ʿAbd al-Maŷīd ibn ʿAbd al-ʿAzīz ibn Abī Rawwād al-Makkī, respecto del hadiz transmitido por Mālik y una multitud de otros, según Yaḥyà ibn Saʿīd al-Anṣārī -juez de Medina-, según Muḥammad ibn Ibrāhīm al-Taymī, según ʿAlqamah ibn Waqqāṣ, según ʿUmar ibn al-Jaṭṭāb, según el Profeta, la paz sea con él: «Las acciones valen según las intenciones», hadiz fundamental para la religión, cuyo punto de convergencia (*madār*) es Yaḥyà ibn Saʿīd. ʿAbd al-Maŷīd dijo -equivocándose en ello-: «Mālik nos informó, de Zayd ibn Aslam, de ʿAṭāʾ ibn Yasār, de Abū Saʿīd al-Judrī, del Profeta, la paz sea con él: "Las acciones valen según las intenciones".» Esta versión fue transmitida de él por Nūḥ ibn Abī Ḥabīb e Ibrāhīm ibn ʿAtīq, y no está en absoluto preservada (*maḥfūẓ*) como transmisión de Zayd ibn Aslam, por ninguna vía -se trata de un error cometido por un narrador digno de confianza al transmitir de otro narrador digno de confianza (al-Jalīlī, 1409 H: 1/167; véase también su entrada biográfica en 1/233, n.º 63, donde dice: «digno de confianza, pero se equivocó en algunos hadices», citando este hadiz «Las acciones valen según las intenciones» como ejemplo).

10. La comparación de las cadenas y los textos en conjunto, de manera que el texto nunca se descuide; una cadena puede parecer válida en apariencia, mientras que el texto contradice lo que preservan los *ḥuffāẓ*.

Estos procedimientos ayudan al crítico, en su estudio de los relatos, a identificar los defectos ocultos que los afectan. Existen, sin embargo, indicios difíciles de expresar con palabras, aunque presentes en el propio crítico, que este adquiere gracias a su prolongada práctica del arte del hadiz -lo que Ibn Raŷab expresa en estos términos: «Los críticos expertos entre los *ḥuffāẓ*, gracias a su prolongada práctica del hadiz y a su conocimiento de los narradores y de los hadices de cada uno de ellos, poseen una comprensión particular mediante la cual perciben que tal hadiz se asemeja al hadiz de tal narrador y no al de tal otro, e identifican así los defectos de los hadices sobre esta base. Esto no puede traducirse enteramente en palabras que lo expresen; quienes lo poseen se remiten simplemente a la comprensión y al conocimiento con que ellos solos, entre los sabios, han sido agraciados» (Ibn Raŷab, 1987: 390-391).

La identificación del defecto oculto (*taʿlīl*) reviste varias formas, entre ellas:

1. La identificación del defecto sobre la base de la ausencia de audición.
2. La identificación del defecto sobre la base del carácter *mursal*, para lo que se ha transmitido [en otro lugar] de manera conectada (*mawṣūl*).
3. La identificación del defecto sobre la base de una atribución detenida (*mawqūf*), para lo que se ha [en otro lugar] elevado (*marfūʿ*) hasta el Profeta.
4. La identificación del defecto sobre la base de que el narrador nombra a su maestro en una cadena, dejándolo anónimo en otra.
5. La identificación del defecto sobre la base de que un hadiz se transmite de un Compañero, siendo que en realidad se sabe que pertenece a otro Compañero, o a un Compañero no nombrado.
6. La identificación del defecto sobre la base de que el narrador transmite un hadiz con una cadena que diverge de la versión bien conocida (*maʿrūf*).
7. La identificación del defecto sobre la base de la fusión de un hadiz en otro.

Estos esfuerzos, a los que he aludido, ofrecen una imagen del trabajo de los *muḥaddiṯūn* en su crítica de las transmisiones, tanto en la cadena como en el texto, y constituyen una metodología fecunda, sin precedentes, para la preservación de los relatos en general, y, en particular, para la salvaguarda del hadiz del Mensajero de Allah, la paz sea con él.

UN MODELO APLICADO DE LA CRITICA DE LAS TRANSMISIONES POR LOS *muḥaddiṯūn*

En esta sección, presento un modelo del trabajo de los *muḥaddiṯūn* en su crítica de las transmisiones, tanto en la cadena como en el texto, para que el cuadro resulte aún más claro.

Deseamos determinar el grado del hadiz de ʿImrān ibn Ḥuṣayn, quien dijo: «El Mensajero de Allah, la paz sea con él, dirigía a la gente en la oración, mientras un hombre recitaba detrás de él. Cuando terminó, dijo: "¿Quién es el que me disputa mi azora?" -y prohibió la recitación detrás del imán.»

Comenzamos rastreando las diversas vías de transmisión del hadiz para poder comparar las versiones y estudiar los estados de la cadena y de los narradores. Se han podido localizar las siguientes transmisiones:

1. Muslim relata: Saʿīd ibn Manṣūr y Qutaybah ibn Saʿīd nos relataron, ambos de Abū ʿAwānah -Saʿīd dijo: Abū ʿAwānah nos relató-, de Qatādah, de Zurārah ibn Awfà, de ʿImrān ibn Ḥuṣayn relató: «El Mensajero de Allah (B y P) nos dirigió en la oración del *dhur* o de la tarde (*ʿasr*) y dijo (al terminar): "¿Quién de vosotros recitó detrás mio (los versículos) 'Glorifica el nombre de tu Señor, el Altísimo' (87: 1)?" Un hombre dijo: "Yo, y sólo quise el bien." Dijo: "Pensé que alguno de vosotros competía conmigo en la recitación."» (Muslim, s.f.: hadiz 783).
2. También relata: Muḥammad ibn al-Muṯannà y Muḥammad ibn Baššār nos relataron, diciendo: Muḥammad ibn Ŷaʿfar nos relató: Šuʿbah nos relató, de Qatādah, quien dijo: oí a Zurārah ibn Awfà relatar de ʿImrān ibn Ḥuṣayn que «El Mensajero de Allah (B y P) rezó (la oración del) *dhur* y un hombre detrás suyo recitó: "Glorifica el nombre de tu Señor, el Altísimo" (87: 1), cuando terminó la oración preguntó: "¿Quién de vosotros recitó?" (o: "¿Quién fue el recitador)?" Y un hombre dijo: "Yo." Entonces dijo: "Pensé que alguno de vosotros competía conmigo en la recitación."» (Muslim, s.f.: hadiz 784).
3. También relata: Abū Bakr ibn Abī Šaybah nos relató: Ismāʿīl ibn ʿUlayyah nos relató. Y: Muḥammad ibn al-Muṯannà nos relató: Ibn Abī ʿAdī nos relató, ambos de Ibn Abī ʿArūbah, de Qatādah -por esta misma cadena- «que el Mensajero de Allah (B y P) rezó el *dhur* y dijo: "Pensé que alguno de vosotros competía conmigo en ello."» (Muslim, s.f.: hadiz 785).
4. El imán Aḥmad relata: Muḥammad ibn Ŷaʿfar nos relató: Šuʿbah nos relató, de Qatādah, quien dijo: oí a Zurārah ibn Awfà relatar de ʿImrān ibn Ḥuṣayn «que el Mensajero de Allah, la paz sea con él, oró la oración del mediodía, y un hombre se puso a recitar "Glorifica el nombre de tu Señor, el Altísimo" detrás de él. Cuando terminó la oración, dijo: "¿Quién de vosotros recitó?" -o: "¿Quién de vosotros es el recitador?"-, un hombre dijo: "Yo." Dijo: "Pensé que alguno de vosotros me la disputaba."» (Aḥmad, 1999: 4/441, hadiz 19975).

5. Al-Rūyānī relata: Muḥammad ibn Baššār nos relató: Muḥammad ibn Ŷaʿfar nos relató: Šuʿbah nos relató, de Qatādah, quien dijo: oí a Zurārah ibn Awfà relatar de ʿImrān ibn Ḥuṣayn «que el Mensajero de Allah, la paz sea con él, oró la oración del mediodía, y un hombre se puso a recitar "Glorifica el nombre de tu Señor, el Altísimo" detrás de él; cuando terminó, dijo: "¿Quién de vosotros es el que recitó?" -o: "¿Quién de vosotros es el recitador?"-, un hombre dijo: "Yo, oh Mensajero de Allah." Dijo: "Me di cuenta de que alguno de vosotros me la disputaba."» (al-Rūyānī, 1416 H: 1/118, hadiz 106).

6. Abū Dāwūd relata: Abū al-Walīd al-Ṭayālisī nos relató: Šuʿbah nos relató. Y: Muḥammad ibn Kaṯīr al-ʿAbdī nos relató: Šuʿbah nos informó -con el mismo sentido-, de Qatādah, de Zurārah, de ʿImrān ibn Ḥuṣayn, «que el Profeta, la paz sea con él, oró la oración del mediodía, y vino un hombre y recitó "Glorifica el nombre de tu Señor, el Altísimo" detrás de él; cuando terminó, dijo: "¿Quién de vosotros recitó?" Dijeron: "Un hombre." Dijo: "Me di cuenta de que alguno de vosotros me la disputaba."» Abū Dāwūd precisa: Abū al-Walīd dijo, en su transmisión: Šuʿbah dijo: «Le dije a Qatādah: "¿Acaso no es la palabra de Saʿīd: 'Guarda silencio ante el Corán'?" Dijo: "Eso vale cuando se recita en voz alta."» Ibn Kaṯīr dijo, en su transmisión: [Šuʿbah] dijo: «Le dije a Qatādah: "Parece que le disgustó." Dijo: "Si le hubiera disgustado, lo habría prohibido."» (Abū Dāwūd, s.f.: hadiz 828).

7. También relata: Ibn al-Muṯannà nos relató: Ibn Abī ʿAdī nos relató, de Saʿīd [ibn Abī ʿArūbah], de Qatādah, de Zurārah, de ʿImrān ibn Ḥuṣayn, «que el Profeta de Allah, la paz sea con él, los dirigió en la oración del mediodía; cuando se volvió, dijo: "¿Quién de vosotros recitó 'Glorifica el nombre de tu Señor, el Altísimo'?" Un hombre dijo: "Yo." Dijo: "Sabía que alguno de vosotros me la disputaba."» (Abū Dāwūd, s.f.: hadiz 829).

8. Al-Nasāʾī relata: Muḥammad ibn al-Muṯannà nos informó: Yaḥyà nos relató: Šuʿbah nos relató, de Qatādah, de Zurārah, de ʿImrān ibn Ḥuṣayn, quien dijo: «El Profeta, la paz sea con él, oró la oración del mediodía, y un hombre recitó "Glorifica el nombre de tu Señor, el Altísimo" detrás de él; cuando terminó de orar, dijo: "¿Quién recitó 'Glorifica el nombre de tu Señor, el Altísimo'?" Un hombre dijo: "Yo." Dijo: "Sabía que alguno de vosotros ya me la disputaba."» (al-Nasāʾī, 1986: hadiz 917).

9. También relata: Qutaybah nos informó: Abū ʿAwānah nos relató, de Qatādah, de Zurārah ibn Awfà, de ʿImrān ibn Ḥuṣayn, «que el Profeta, la paz sea con él, oró la oración del mediodía o de la tarde mientras un hombre recitaba detrás de él; cuando terminó, dijo: "¿Quién de vosotros recitó 'Glorifica el nombre de tu Señor, el Altísimo'?" Un hombre entre la gente dijo: "Yo, y no quise con ello sino el bien." El Profeta, la paz sea con él, dijo: "Me di cuenta de que alguno de vosotros ya me la disputaba."» (al-Nasāʾī, 1986: hadiz 918).

10. Ibn Ḥibbān relata: Muḥammad ibn ʿAbd Allāh ibn al-Ŷunayd nos informó: Qutaybah ibn Saʿīd nos relató: Abū ʿAwānah nos relató, de Qatādah, de Zurārah ibn Awfà, de ʿImrān ibn Ḥuṣayn, «que un hombre recitó detrás del Profeta, la paz sea con él, en la oración del mediodía o de la tarde, y dijo: "¿Quién de vosotros recitó 'Glorifica el nombre de tu Señor, el Altísimo'?" Un hombre entre la gente dijo: "Yo." Dijo: "Me di cuenta de que alguno de vosotros me la disputaba."» (Ibn Ḥibbān, 1993: hadiz 1845).

11. También relata: Abū Yaʿlà nos informó: Jalaf ibn Hišām al-Bazzār nos relató: Abū ʿAwānah nos relató, de Qatādah, de Zurārah ibn Awfà, de ʿImrān ibn Ḥuṣayn, quien dijo: «Un hombre recitó detrás del Profeta, la paz sea con él, en la oración del mediodía o de la tarde -Abū ʿAwānah dudaba-, y dijo: "¿Quién de vosotros recitó 'Glorifica el nombre de tu Señor, el Altísimo'?" Un hombre entre la gente dijo: "Yo." Dijo: "Me di cuenta de que alguno de vosotros me la disputaba."» (Ibn Ḥibbān, 1993: hadiz 1846).

12. También relata: ʿUmar ibn Muḥammad al-Hamdānī nos informó: Muḥammad ibn Baššār nos relató: Muḥammad [ibn Ŷaʿfar] nos relató: Šuʿbah nos relató, de Qatādah, quien dijo: oí a Zurārah ibn Awfà relatar de ʿImrān ibn Ḥuṣayn «que el Mensajero de Allah, la paz sea con él, oró la oración del mediodía, y un hombre se puso a recitar "Glorifica el nombre de tu Señor, el Altísimo" detrás de él; cuando terminó, dijo: "¿Quién de vosotros es el que recitó?" -o: "¿Quién de vosotros es el recitador?"-, un hombre dijo: "Yo, oh Mensajero de Allah." Dijo: "Me di cuenta de que alguno de vosotros me la disputaba."» (Ibn Ḥibbān, 1993: hadiz 1847).

13. Al-Bayhaqī relata: Abū Saʿd al-Mālīnī nos informó: Abū Aḥmad ʿAbd Allāh ibn ʿAdī al-Ḥāfiẓ nos informó: ʿAbd Allāh ibn al-Ḥusayn al-Ṣaffār e Ibn Ṣāʿid nos relataron, ambos diciendo: Yūsuf ibn Mūsà nos relató: Salamah ibn al-Faḍl nos relató: al-Ḥaŷŷāŷ ibn Arṭāʾah nos relató, de Qatādah, de Zurārah ibn Awfà, de ʿImrān ibn Ḥuṣayn, quien

dijo: «El Mensajero de Allah, la paz sea con él, dirigía a la gente en la oración, mientras un hombre recitaba detrás de él. Cuando terminó, dijo: "¿Quién es el que me disputa mi azora?" -y prohibió la recitación detrás del imán.» Ibn Ṣāʿid comenta: «Sus palabras "y prohibió la recitación detrás del imán" constituyen una cláusula transmitida en solitario (tafarrada bihā) por al-Ḥaŷŷāŷ; el hadiz fue transmitido de Qatādah por Šuʿbah, Ibn Abī ʿArūbah, Maʿmar, Ismāʿīl ibn Muslim, al-Ḥaŷŷāŷ [en otra transmisión], Ayyūb ibn Abī Miskīn, Hammām, Abān y Saʿīd ibn Bišr, y ninguno de ellos dijo lo que al-Ḥaŷŷāŷ transmitió en solitario. Šuʿbah dijo: "Le pregunté a Qatādah: ¿Parece que le disgustó? Dijo: Si le hubiera disgustado, lo habría prohibido."» (al-Bayhaqī, 1996: hadiz 2732).

14. También relata: Abū al-Ḥasan ʿAlī ibn Aḥmad ibn ʿAbdān nos informó: Aḥmad ibn ʿUbayd al-Ṣaffār nos informó: ʿAbbās ibn al-Faḍl nos relató: Abū al-Walīd nos relató: Šuʿbah nos relató, de Qatādah, de Zurārah ibn Abī Awfà, de ʿImrān ibn Ḥuṣayn, «que el Profeta, la paz sea con él, oró un día la oración del mediodía, y vino un hombre y recitó "Glorifica el nombre de tu Señor, el Altísimo" detrás de él; cuando terminó, dijo: "¿Quién de vosotros es el recitador?" Dijo: "Yo." Dijo: "Pensé que alguno de vosotros me la disputaba."» Muslim lo transmitió en su *Ṣaḥīḥ*, en el mismo sentido, según el hadiz de Šuʿbah, Abū ʿAwānah y Saʿīd ibn Abī ʿArūbah, de Qatādah (al-Bayhaqī, 1996: hadiz 2733).

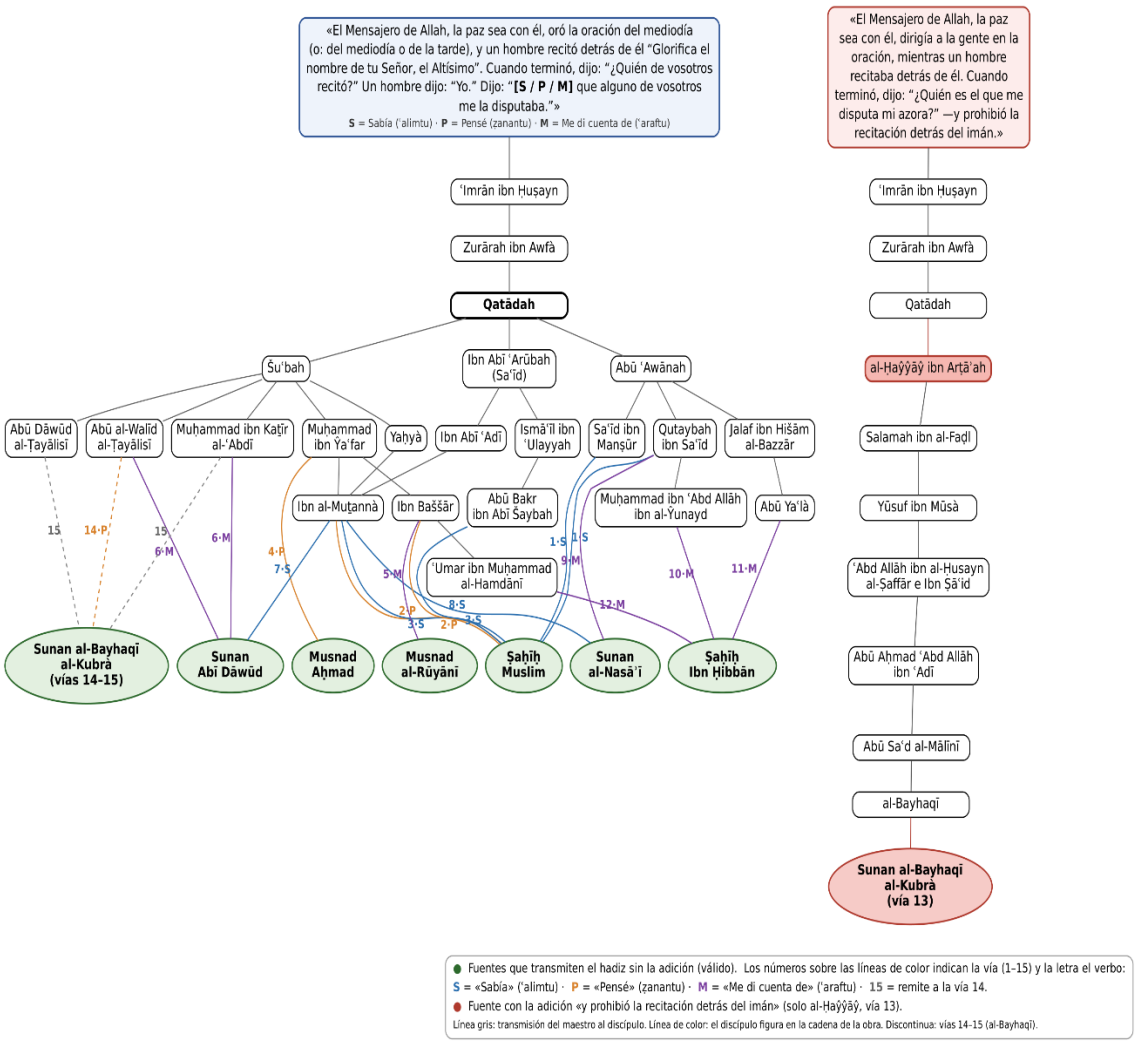
15. También relata: Abū Bakr Muḥammad ibn al-Ḥasan ibn Fūrak nos relató: ʿAbd Allāh ibn Ŷaʿfar nos informó: Yūnus ibn Ḥabīb nos relató: Abū Dāwūd -es decir, al-Ṭayālisī- nos relató: Šuʿbah nos relató. Y: Abū ʿAlī al-Rūḏbārī nos informó: Abū Bakr ibn Dāsah nos informó: Abū Dāwūd al-Siŷistānī nos relató: Muḥammad ibn Kaṯīr al-ʿAbdī nos relató: Šuʿbah nos relató -relatando el hadiz en el mismo sentido que la transmisión de Abū al-Walīd, con, al final, las palabras de Šuʿbah: "Le dije a Qatādah: ¿Parece que le disgustó? Dijo: Si le hubiera disgustado, lo habría prohibido." Al-Bayhaqī continúa: «También se nos relata, de ʿImrān ibn Ḥuṣayn, que dijo: "Ninguna oración es válida sin la Azora Inaugural [*al-Fātiḥah*]" -de modo que parece que lo que el Profeta, la paz sea con él, había detestado del recitador detrás de él era la recitación en voz alta en sí misma, no la recitación como tal-, a semejanza de lo que Abū al-Ḥusayn ibn Bišrān al-ʿAdl, en Bagdad, nos informó: Abū Ŷaʿfar Muḥammad ibn ʿAmr al-Razzāz nos informó: Yaḥyà ibn Ŷaʿfar nos relató: Wahb ibn Ŷarīr nos informó: mi padre me

informó, de al-Nuʿmān ibn Rāšid, quien lo oyó relatar de al-Zuhrī, de Abū Salamah ibn ʿAbd al-Raḥmān, de Abū Hurayrah, "que ʿAbd Allāh ibn Ḥuḏāfah dirigió la oración y recitó en voz alta, y que el Mensajero de Allah, la paz sea con él, le dijo: 'Oh Ibn Ḥuḏāfah, no me hagas oír a mí y haz oír a Allah, exaltado sea.'"» (al-Bayhaqī, 1996: hadiz 2735).

Al examinar estos hadices transmitidos de ʿImrān ibn Ḥuṣayn, el crítico constata que se encuadran en la categoría de la transmisión singular (*tafarrud*) de una parte del hadiz por un narrador: ¿hasta qué punto es, pues, válida esta cláusula adicional, sabiendo que Muslim registró el hadiz en su *Ṣaḥīḥ* sin esta adición?

Para facilitar el estudio, presentamos estos hadices en forma de árbol de transmisión (*šaŷarat al-isnād*):

Árbol de transmisión (šaŷarat al-isnād) del hadiz de ʿImrān ibn Ḥuṣayn



Al examinar estas numerosas versiones y compararlas entre sí, resulta claro para el crítico que sus cadenas convergen en Qatādah, según Zurārah ibn Awfà, según ʿImrān ibn Ḥuṣayn.

Šuʿbah, Abū ʿAwānah e Ibn Abī ʿArūbah coinciden todos, en su transmisión según Qatādah, en no transmitir de él la cláusula «y prohibió la recitación detrás del imán», mientras que al-Ḥaŷŷāŷ ibn Arṭāʾah se aparta de ellos al transmitir en solitario esta cláusula según él.

Esto exige del crítico que investigue esta adición transmitida en solitario por al-Ḥaŷŷāŷ, sabiendo que el hadiz sin esta adición es un hadiz válido, registrado por Muslim en su *Ṣaḥīḥ*.

El crítico concentra, pues, su investigación en el narrador responsable de la transmisión singular: ¿puede aceptarse su transmisión singular? ¿Existe algún indicio a favor de la aceptación o el rechazo de esta adición?

Al volver a la transmisión atribuida exclusivamente a al-Ḥaŷŷāŷ ibn Arṭāʾah, se constata que la transmite de Qatādah mediante ʿan, sin declarar explícitamente haber oído este hadiz en particular de él. Los sabios criticaron a al-Ḥaŷŷāŷ por su tadlīs, el cual se cuenta entre la variedad reprensible, pues oculta defectos respecto de narradores débiles. Abū Ḥātim, según la transmisión de su hijo, dice: «Al-Ḥaŷŷāŷ ibn Arṭāʾah es veraz (*ṣadūq*); oculta defectos respecto de narradores débiles; su hadiz se registra, y cuando dice *ḥaddaṯanā* ["nos relató"], es fiable y no se duda de su veracidad ni de su exactitud, siempre que precise la audición.» Abū ʿAbd Allāh relata de su padre Aḥmad: «Al-Ḥaŷŷāŷ era de los *ḥuffāẓ*.» [Ibn Abī Ḥātim] preguntó: «¿Por qué entonces no se le considera como a los demás entre la gente?» Respondió: «Porque su hadiz contiene adiciones ausentes de las versiones de los demás; apenas tiene un hadiz sin alguna adición» (Ibn Abī Ḥātim, 1952: 3/154-156, entrada 673). Ibn ʿAdī dice de él: «Lo que se reprochó a al-Ḥaŷŷāŷ ibn Arṭāʾah concierne precisamente a su ocultación en su transmisión de al-Zuhrī y de otros, y a veces se equivocó en algunas transmisiones...» (Ibn ʿAdī, 1997: 2/223-228, entrada 406).

De estas declaraciones y de los hadices relatados, se pueden observar tres cosas:

1. Al-Ḥaŷŷāŷ oculta defectos respecto de narradores débiles -forma reprensible de *tadlīs* entre los sabios del hadiz-, y en esta transmisión en particular, usa *ʿan* sin declarar la audición, lo que debilita su transmisión.
2. Al-Ḥaŷŷāŷ transmite en solitario, según Qatādah, esta adición mencionada; y su transmisión singular no puede aceptarse, debido a lo que se ha dicho de su ocultación respecto de narradores débiles, y al hecho de que a veces se equivocó en algunas transmisiones.
3. Al volver a los textos de los hadices recogidos, el crítico encuentra palabras del propio Qatādah que contradicen lo que al-Ḥaŷŷāŷ le atribuye: Šuʿbah, tras transmitir el hadiz de él, le preguntó: «¿Parece que le disgustó?», y él respondió: «Si le hubiera disgustado, lo habría prohibido.» Este texto indica que al-Ḥaŷŷāŷ, en su transmisión, relata de Qatādah lo contrario de lo que él mismo respondió a la pregunta de Šuʿbah.

En definitiva, no queda sino juzgar esta adición, transmitida en solitario por al-Ḥaŷŷāŷ según Qatādah, como débil, debido a su ocultación y a la divergencia de su transmisión con lo que el propio Šuʿbah transmite de Qatādah, y que esto constituye un error cometido por al-Ḥaŷŷāŷ. Por ello, Ibn Ṣāʿid dijo: «Sus palabras "y prohibió la recitación detrás del imán" constituyen una cláusula transmitida en solitario por al-Ḥaŷŷāŷ; el hadiz fue transmitido de Qatādah por Šuʿbah, Ibn Abī ʿArūbah, Maʿmar, Ismāʿīl ibn Muslim, al-Ḥaŷŷāŷ [en otro lugar], Ayyūb ibn Abī Miskīn, Hammām, Abān y Saʿīd ibn Bišr, y ninguno de ellos dijo lo que al-Ḥaŷŷāŷ transmitió en solitario. Šuʿbah dijo: "Le pregunté a Qatādah: ¿Parece que le disgustó? Dijo: Si le hubiera disgustado, lo habría prohibido."» (al-Bayhaqī, 1996: hadiz 2732).

El hadiz, sin la adición, es válido; fue transmitido de Šuʿbah, según Qatādah, por esta cadena, por cada uno de el imán Aḥmad (1988: 4/441, hadiz 19975), Muslim (s.f.: hadiz 784), Abū Dāwūd (s.f.: hadiz 828 -que incluye la pregunta antes mencionada de Šuʿbah a Qatādah-), al-Nasāʾī (1986: hadiz 917), al-Rūyānī (1416 H: hadiz 106) e Ibn Ḥibbān (1993: hadiz 1847).

Fue igualmente transmitido de Abū ʿAwānah por cada uno de Muslim (s.f.: hadiz 783), al-Nasāʾī (1986: hadiz 918) e Ibn Ḥibbān (1993: hadiz 1846).

Y fue transmitido por la vía de Saʿīd ibn Abī ʿArūbah por cada uno de Muslim (s.f.: hadiz 785) y Abū Dāwūd (s.f.: hadiz 785).

CONCLUSION

Este estudio se ha propuesto poner de relieve los rasgos del método de los *muḥaddiṯūn* en materia de crítica de las transmisiones -método fundado en el rigor de la verificación de la continuidad de la transmisión, en el examen de la fiabilidad de los narradores y de sus respectivos rangos, en la medición de su exactitud y su constancia, y en la investigación de las formas de defecto tanto aparentes como ocultas-, con el fin de proteger la Sunna de la ilusión y la interpolación, y de fundamentar la construcción de las normas legales sobre relatos válidos. Este esfuerzo no se limitó, en cuanto a su objeto, a la sola ciencia del hadiz; sentó las bases de una cultura científica de verificación y documentación que influyó en el conjunto de las disciplinas islámicas, pues el espíritu del *isnād*, la comparación y la preferencia (*tarŷīḥ*) se trasladó a la escritura en derecho y sus fundamentos teóricos, en la exégesis coránica, en la historia, en la lengua y en la literatura, entre otros ámbitos -dando origen a criterios de atribución, a una diferenciación de los rangos de transmisión, a la delimitación precisa de los puntos de desacuerdo, y al seguimiento de los testimonios y las vías corroborantes, como atestiguan las obras de los sabios, sobre todo dada la frecuencia con que muchos de ellos combinaban más de una especialización en su formación.

Se desprende así que el método de los *muḥaddiṯūn* no es un simple conjunto de procedimientos técnicos, sino también un modo de pensamiento que remite toda afirmación a su prueba, funda el juicio sobre el conjunto de los indicios, jerarquiza los grados de establecimiento, privilegia lo que está preservado (*maḥfūẓ*) en caso de conflicto, y se niega a dejarse engañar por la mera fiabilidad sin verificación sistemática; es, al mismo tiempo, un modo de conducta que cultiva la honestidad científica, la equidad, la prudencia en la atribución de las palabras, y el sentido de responsabilidad hacia la palabra. De ahí la pertinencia duradera de este método para su aplicación a las cuestiones contemporáneas -la evaluación de los relatos, testimonios y narraciones en circulación, y el encuadramiento de la investigación científica y de los métodos de documentación-, a través de reglas extraídas de las ciencias del hadiz, tales como la verificación, la recopilación de pruebas corroborantes, el conocimiento de los rangos relativos de las fuentes, y la puesta al

descubierto de los puntos de ilusión, pues se trata de reglas surgidas de la práctica y la experiencia reales de las personas en la circulación del relato.

El principio rector de los críticos sigue siendo, así, aquel que une el conocimiento y la práctica: «Si transmites, hazlo con exactitud; si afirmas, hazlo con prueba» -máxima digna de convertirse en un criterio tanto en nuestra vida científica como cotidiana, limitando los sofismas y los rumores, y fundamentando una conducta epistémica racional mediante la cual tanto el individuo como la sociedad puedan hallar seguridad.

REFERENCES

Abū Dāwūd, Sulaymān ibn al-Aš'aṯ al-Siŷistānī. (n.d.). *Sunan Abī Dāwūd*. Dār al-Ŷīl.

Aḥmad ibn Ḥanbal. (1988/1408 AH). *Al-ʿilal wa-maʿrifat al-riŷāl* (Waṣī Allāh ibn Muḥammad ʿAbbās, Ed.). Al-Maktab al-Islāmī.

Aḥmad ibn Ḥanbal. (1999/1420 AH). *Al-musnad* (Šuʿayb al-Arnaʾūṭ et al., Eds.; 2nd ed.). Muʾassasat al-Risālah.

al-ʿAlāʾī, Ṣalāḥ al-Dīn Abū Saʿīd. (n.d.). *Kitāb al-mujtaliṯīn* (Rifʿat Fawzī ʿAbd al-Muṭṭalib & ʿAlī ʿAbd al-Bāsiṭ Mazīd, Eds.). Maktabat al-Jānŷī.

al-ʿAynī, Badr al-Dīn Maḥmūd ibn Aḥmad. (n.d.). *ʿUmdat al-qārī: Šarḥ Ṣaḥiḥ al-Buẖārī*. Dār Iḥyāʾ al-Turāṯ al-ʿArabī. https://sunna.alifta.gov.sa/Book/Details?bookId=43

al-Bayhaqī, Abū Bakr Aḥmad ibn al-Ḥusayn. (1404 AH). *Al-madjal ilà al-sunan al-kubrà* (Muḥammad Ḍiyāʾ al-Raḥmān al-Aʿẓamī, Ed.). Dār al-Julafāʾ li-l-Kitāb al-Islāmī.

al-Bayhaqī, Abū Bakr Aḥmad ibn al-Ḥusayn. (1996/1416 AH). *Al-sunan al-kubrà*. Dār al-Fikr.

al-Bukhārī, Muḥammad ibn Ismāʿīl. (1987/1407 AH). *Ṣaḥiḥ al-Buẖārī* (Muṣṭafà Dīb al-Buḡā, Ed.; 3rd ed.). Dār Ibn Kaṯīr.

al-Ḏahabī, Abū ʿAbd Allāh Šams al-Dīn Muḥammad. (n.d.). *Taḏkirat al-ḥuffāẓ*. Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah.

al-Ḏahabī, Abū ʿAbd Allāh Šams al-Dīn Muḥammad. (1963). *Mīẓān al-iʿtidāl fī naqd al-riŷāl* (ʿAlī Muḥammad al-Baŷāwī, Ed.). Dār al-Maʿrifah.

al-Ḏahabī, Abū ʿAbd Allāh Šams al-Dīn Muḥammad. (1992/1412 AH). *Al-ruwāh al-ṯiqāt al-mutakallam fihim bi-mā lā yuŷib raddahum* (Muḥammad Ibrāhīm al-Mawṣilī, Ed.). Dār al-Bašāʾir al-Islāmiyyah.

al-Dāraquṭnī, Abū al-Ḥasan ʿAlī ibn ʿUmar al-Baḡdādī. (1966/1386 AH). *Sunan al-Dāraquṭnī* (al-Sayyid ʿAbd Allāh Hāšim Yamānī al-Madanī, Ed.). Dār al-Maʿrifah.

al-Dāraquṭnī, Abū al-Ḥasan ʿAlī ibn ʿUmar al-Baḡdādī. (1985/1405 AH). *Al-ʿilal al-wāridah fī al-aḥādiṯ al-nabawiyyah* (Maḥfūẓ al-Raḥmān Zayn Allāh al-Salafī, Ed.). Dār Ṭaybah.

al-Ḥākim al-Naysābūrī, Abū ʿAbd Allāh Muḥammad ibn ʿAbd Allāh. (1977/1397 AH). *Maʿrifat ʿulūm al-ḥadiṯ* (al-Sayyid Muʿaẓẓam Ḥusayn, Ed.; 2nd ed.). Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah.

al-ʿIrāqī, Abū Zurʿah Walī al-Dīn Aḥmad ibn ʿAbd al-Raḥīm. (1999). *Tuḥfat al-taḥṣīl fī ḏikr ruwāt al-marāsīl* (ʿAbd Allāh Nawwārah, Ed.). Maktabat al-Rušd.

al-Jalīlī, al-Jalīl ibn ʿAbd Allāh ibn Aḥmad al-Qazwīnī. (1409 AH). *Al-iršād fī maʿrifat ʿulamāʾ al-ḥadiṯ* (Muḥammad Saʿīd ʿUmar Idrīs, Ed.). Maktabat al-Rušd.

al-Jaṭīb al-Baḡdādī, Abū Bakr Aḥmad ibn ʿAlī. (n.d.-a). *Al-kifāyah fī ʿilm al-riwāyah* (Abū ʿAbd Allāh al-Sawraqī & Ibrāhīm Ḥamdī al-Madanī, Eds.). Al-Maktabah al-ʿIlmiyyah.

al-Jaṭīb al-Baḡdādī, Abū Bakr Aḥmad ibn ʿAlī. (n.d.-b). *Tārīj Baḡdād*. Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah.

al-Jaṭīb al-Baḡdādī, Abū Bakr Aḥmad ibn ʿAlī. (1997/1417 AH). *Al-muttafiq wa-l-muftariq* (Muḥammad Ṣādiq Āydin al-Ḥāmidī, Ed.). Dār al-Qādirī.

al-Mizzī, Abū al-Ḥaŷŷāŷ Yūsuf ibn al-Zakī ʿAbd al-Raḥmān. (1980/1400 AH). *Taḥḏīb al-kamāl fī asmāʾ al-riŷāl* (Baššār ʿAwwād Maʿrūf, Ed.). Muʾassasat al-Risālah. https://sunna.alifta.gov.sa/Book/Details?bookId=48

al-Munāwī, ʿAbd al-Raʾūf. (1356 AH). *Fayḍ al-qadīr: Šarḥ al-Ŷāmiʿ al-ṣaḡīr*. Al-Maktabah al-Tiŷāriyyah al-Kubrà. https://sites.dlib.nyu.edu/viewer/books/aub_aco003003/1

al-Nasāʾī, Abū ʿAbd al-Raḥmān Aḥmad ibn Šuʿayb. (1986/1406 AH). *Sunan al-Nasāʾī* (ʿAbd al-Fattāḥ Abū Ḡuddah, Ed.; 2nd ed.). Maktab al-Maṭbūʿāt al-Islāmiyyah.

al-Nasāʾī, Abū ʿAbd al-Raḥmān Aḥmad ibn Šuʿayb. (1991/1411 AH). *Al-sunan al-kubrà* (ʿAbd al-Ḡaffār Sulaymān al-Bundārī & Sayyid Kasrawī Ḥasan, Eds.). Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah.

al-Nawawī, Abū Zakariyyā Yaḥyà ibn Šaraf. (1987/1407 AH). *Al-taqrīb wa-l-taysīr li-maʿrifat sunan al-bašīr al-naḏīr* (Ṣalāḥ Muḥammad Muḥammad ʿUwayḍah, Annot.). Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah.

al-Qārī, ʿAlī ibn Sulṭān. (2001/1422 AH). *Mirqāt al-mafātīḥ: Šarḥ Miškāt al-maṣābīḥ* (Ŷamāl ʿAytānī, Ed.). Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah.

al-Rūyānī, Abū Bakr Muḥammad ibn Hārūn. (1416 AH). *Al-musnad* (Ayman ʿAlī Abū Yamānī, Ed.). Muʾassasat Qurṭubah.

al-Sajāwī, Šams al-Dīn Muḥammad ibn ʿAbd al-Raḥmān. (1983/1403 AH). *Fatḥ al-muḡīṯ bi-šarḥ Alfiyyat al-ḥadiṯ*. Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah.

al-Tirmiḏī, Abū ʿĪsà Muḥammad ibn ʿĪsà ibn Sawrah. (2000/1421 AH). *Sunan al-Tirmiḏī* (Maḥmūd Muḥammad Naṣṣār, Ed.). Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah.

al-Zabīdī, Abū al-Fayḍ Muḥibb al-Dīn Muḥammad Murtaḍà al-Ḥusaynī al-Wāsiṭī al-Ḥanafī. (1306 AH). *Tāŷ al-ʿarūs min ŷawāhir al-qāmūs*. Al-Maṭbaʿah al-Jayriyyah.

El noble Corán y su traducción comentario en lengua española (Abdel Ghani Melara Navio, Trans. & commentator). (n.d.). Complejo del Rey Fahd para la Impresión del Texto del Corán.

Ibn Abī Ḥātim al-Rāzī, Abū Muḥammad ʿAbd al-Raḥmān. (1952/1371 AH). *Al-ŷarḥ wa-l-taʿdīl*. Dār Iḥyāʾ al-Turāṯ al-ʿArabī.

Ibn Abī Ḥātim al-Rāzī, Abū Muḥammad ʿAbd al-Raḥmān. (1397 AH). *Al-marāsīl* (Šukr Allāh Niʿmat Allāh Qawŷānī, Ed.). Muʾassasat al-Risālah.

Ibn ʿAdī, Abū Aḥmad ʿAbd Allāh al-Ŷurŷānī. (1997/1418 AH). *Al-kāmil fī ḍuʿafāʾ al-riŷāl* (ʿĀdil Aḥmad ʿAbd al-Mawŷūd & ʿAlī Muḥammad Muʿawwaḍ, Eds.). Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah.

Ibn al-Aṯīr, Abū al-Saʿādāt al-Mubārak ibn Muḥammad al-Ŷazarī. (1979/1399 AH). *Al-nihāyah fī ġarīb al-ḥadīṯ wa-l-aṯar* (Ṭāhir Aḥmad al-Zāwī & Maḥmūd Muḥammad al-Ṭanāḥī, Eds.). Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah.

Ibn al-Kayyāl, Abū al-Barakāt Muḥammad ibn Aḥmad. (1999/1420 AH). *Al-kawākib al-nayyirāt fī maʿrifat man iḫtalaṭa min al-ruwāh al-ṯiqāt* (ʿAbd al-Qayyūm ʿAbd Rabb al-Nabī, Ed.; 2nd ed.). Al-Maktabah al-Imdādiyyah.

Ibn al-Qaysarānī, Muḥammad ibn Ṭāhir ibn ʿAlī. (1411 AH). *Al-muʾtalif wa-l-mujtalif (al-ansāb al-muttafiqah fī al-jaṭṭ, al-mutamāṯilah fī al-naqṭ)* (Kamāl Yūsuf al-Ḥūt, Ed.). Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah.

Ibn al-Ṣalāḥ, Abū ʿAmr ʿUṯmān ibn ʿAbd al-Raḥmān. (1977/1397 AH). *ʿUlūm al-ḥadīṯ* (Nūr al-Dīn ʿItr, Ed.). Dār al-Fikr al-Muʿāṣir.

Ibn Fāris, Abū al-Ḥusayn Aḥmad. (1999/1420 AH). *Maqāyīs al-luġah* (ʿAbd al-Salām Muḥammad Hārūn, Ed.; 2nd ed.). Dār al-Ŷīl.

Ibn Ḥaŷar al-ʿAsqalānī, Abū al-Faḍl Aḥmad ibn ʿAlī. (1402 AH). *Hady al-sārī: Muqaddimat Fatḥ al-bārī* (2nd ed.). Al-Maṭbaʿah al-Bahiyyah al-Miṣriyyah; Dār Iḥyāʾ al-Turāṯ al-ʿArabī.

Ibn Ḥaŷar al-ʿAsqalānī, Abū al-Faḍl Aḥmad ibn ʿAlī. (1984/1404 AH). *Tahḏīb al-tahḏīb*. Dār al-Fikr.

Ibn Ḥazm, Abū Muḥammad ʿAlī ibn Aḥmad. (n.d.). *Al-muḥallà*. Dār al-Āfāq al-Ŷadīdah.

Ibn Ḥibbān al-Bustī, Abū Ḥātim Muḥammad al-Tamīmī al-Bustī. (1993/1414 AH). *Ṣaḥīḥ Ibn Ḥibbān bi-tartīb Ibn Balbān al-Fārisī* (Šuʿayb al-Arnaʾūṭ, Ed.; 2nd ed.). Muʾassasat al-Risālah.

Ibn Maʿīn, Yaḥyà. (1979/1399 AH). *Tārīŷ Yaḥyà ibn Maʿīn (riwāyat al-Dūrī)* (Aḥmad Muḥammad Nūr Sayf, Ed.). Markaz al-Baḥṯ al-ʿIlmī wa-Iḥyāʾ al-Turāṯ al-Islāmī.

Ibn Manẓūr, Abū al-Faḍl Ŷamāl al-Dīn Muḥammad al-Ifrīqī. (n.d.). *Lisān al-ʿarab*. Dār Lisān al-ʿArab.

Ibn Raŷab al-Ḥanbalī, Zayn al-Dīn ibn ʿAbd al-Raḥmān. (1987/1407 AH). *Šarḥ ʿIlal al-Tirmiḏī* (Hammām ʿAbd al-Raḥīm Saʿīd, Ed.). Maktabat al-Manār.

Ibn Saʿd, Muḥammad. (1957). *Al-ṭabaqāt al-kubrà*. Dār Bayrūt li-l-Ṭibāʿah; Dār Ṣādir.

ʿIyāḍ al-Yaḥṣubī al-Sabtī. (1970/1379 AH). *Al-ilmāʿ ilà uṣūl al-riwāyah wa-taqyīd al-samāʿ* (al-Sayyid Aḥmad Ṣaqr, Ed.). Dār al-Turāṯ; Al-Maktabah al-ʿAtīqah.

Klaina, M. (1988). *Ibn Ḥazm al-Andalusī wa-aṯaruhu fī al-dirāsāt al-ḥadīṯiyyah* [Tesina de estudios superiores, Universidad Mohammed V].

Klaina, M. (1993). *Abū Bakr ibn al-ʿArabī wa-ŷuhūduhu fī al-dirāsāt al-ḥadīṯiyyah* [Tesis doctoral de Estado, Universidad Abdelmalek Essaadi].

Klaina, M. (1995/1415 AH). *Daʿāʾim al-manhaŷ al-ḥadīṯī, aw difāʿ al-muslimīn ʿan al-sunnah* (Ṣiyānat al-Sunnah, No. 1). Maṭbaʿat al-Hidāyah.

Muslim, Abū al-Ḥusayn ibn al-Ḥaŷŷāŷ al-Qušayrī al-Naysābūrī. (n.d.). *Ṣaḥīḥ Muslim* (ʻAbdu Rahmân Colombo Al-Ÿerrâhî, Trans.). Oficina de Cultura y Difusión Islámica Argentina.

Muslim, Abū al-Ḥusayn ibn al-Ḥaŷŷāŷ al-Qušayrī al-Naysābūrī. (1410 AH). *Kitāb al-tamyīz* (Muḥammad Muṣṭafà al-Aʿẓamī, Ed.; 3rd ed.). Maktabat al-Kawṯar.

Šams al-Ḥaqq al-ʿAẓīmābādī. (1995). *ʿAwn al-maʿbūd: Šarḥ Sunan Abī Dāwūd* (2nd ed.). Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah. https://www.al-ilmiyah.com/files/bookpage/9782745111104.html