***Dirasat*: Shari'a and Law Sciences, Volume 53, No. 4, 2026, 13400**

Deanship of Scientific Research

The Juristic Opinions of Imām al-Mawṣilī in Which He Diverged from the Authoritative Hanafi Position in the Chapter of Acts of Worship, as Presented in His Book Al-Ikhtiyār li-Taʿlīl al-Mukhtār"

***Abd Allāh Rashād Ibrāhīm Ḥusayn*[1]**

Department of Ḥanafī Jurisprudence, Faculty of Ḥanafī Jurisprudence, University of Islamic Sciences, Amman, Jordan

Received: 10/9/2025
Revised: 4/12/2025
Accepted: 15/1/2026
Published: 8/4/2026

* *Corresponding author:*
abd2005allh@hotmail.com

Citation: Ḥusayn, A. A. R. I. (2026). The Juristic Opinions of Imām al-Mawṣilī in Which He Diverged from the Authoritative Hanafi Position in the Chapter of Acts of Worship, as Presented in His Book Al-Ikhtiyār li-Taʿlīl al-Mukhtār". *Dirasat: Shari'a and Law Sciences*, *53*(4), 13400.
https://doi.org/10.35516/Law.2026.13400

© 2026 DSR Publishers/ The University of Jordan.

This article is an open access article distributed under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution (CC BY-NC) license https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/

Abstract

Objectives: This study aims to establish the scholarly standing of Imām al-Mawṣilī within the Ḥanafī school of jurisprudence. It analyzes his juristic preferences, highlighting where he deviates from the established authoritative positions of the Ḥanafī madhhab as presented in his work, *al-Ikhtiyār li-Taʿlīl al-Mukhtār*. Additionally, it clarifies the legal positions adopted by the Ḥanafī school on these issues.

Methods: The research utilizes an inductive approach by surveying the specific issues addressed by Imām al-Mawṣilī in his work, al-Ikhtiyār. It also employs an analytical method through a critical examination of the evidence upon which he bases his opinions. Additionally, a comparative method is used to contrast his views and arguments with those of other Ḥanafī jurists, aiming to establish the authoritative position of the madhhab.

Results: The findings highlight Imām al-Mawṣilī's important contributions to the Ḥanafī school and his departures from established jurisprudential positions. For instance, he believes it is permissible for someone in a state of minor ritual impurity to touch the Muṣḥaf with a sleeve, while the authoritative view discourages this. He also claims that fish blood is impure, contrary to the accepted stance that it is pure, and asserts that a woman's prayer remains valid even if her forearm is exposed, opposing the ruling that such exposure invalidates the prayer.

Conclusions: The study concludes that Imām al-Mawṣilī diverges from the established Ḥanafī position on various jurisprudential issues based on his own independent reasoning, highlighting both his juristic originality and unique standing within the school.

Keywords: Ḥanafī school, Imam al-Mawṣilī, authoritative jurisprudential position of the madhhab, acts of worship, juristic selections.

اختيارات الإمام الموصلي التي خالف فيها معتمد المذهب الحنفي في باب العبادات من كتابه الاختيار لتعليل المختار

عبد الله رشاد إبراهيم حسين*

قسم الفقه الحنفي، كلية الفقه الحنفي، جامعة العلوم الإسلامية، عمان، الأردن.

ملخّص

الأهداف: تهدف هذه الدراسة إلى بيان مكانة الإمام الموصلي في المذهب الحنفي، وتسليط الضوء على اختياراته الفقهية التي خالف فيها معتمد المذهب الحنفي في كتابه الاختيار لتعليل المختار، وبيان معتمد المذهب الحنفي في هذه المسائل.

المنهجية: اقتضت هذه الدراسة أن يتبع الباحث المنهج الاستقرائي وذلك من خلال استقراء المسائل التي اختارها الإمام الموصلي في كتابه الاختيار، والمنهج التحليلي وذلك من خلال تحليل الأدلة التي استند إليها الإمام الموصلي في هذه المسائل والمنهج المقارن وذلك من خلال مقارنة أقوال الإمام الموصلي وأدلته في هذه المسائل مع أقوال الفقهاء الآخرين في المذهب الحنفي لبيان المعتمد في المذهب.

النتائج: تظهر النتائج مكانة الإمام الموصلي في المذهب الحنفي ومخالفته معتمد المذهب الحنفي في كثير من المسائل الفقهية كقوله بجواز مس المصحف بالكم للمحدث مع أن معتمد المذهب كراهة ذلك، وقوله بنجاسة دم السمك مع أن معتمد المذهب طهارته، وقوله بصحة صلاة المرأة مع كشف ذراعها مع أن المعتمد بطلان صلاتها.

الخلاصة: خلصت الدراسة إلى أن الإمام الموصلي في كثير من المسائل الفقهية يخالف معتمد المذهب الحنفي وذلك وفق اجتهاده الشخصي.

الكلمات الدالة: المذهب الحنفي، الإمام الموصلي، المعتمد الفقهي للمذهب، العبادات، الاختيارات الفقهية.

المقدمة

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على أشرف الخلق والمرسلين، سيدنا محمد، وعلى آله وأصحابه أجمعين وبعد: مما لا يخفى على أحد أن المذهب الحنفي أحد المذاهب الأربعة المعتمدة في الفقه الإسلامي، والذي نال انتشارا واسعا في بلاد المسلمين، الأمر الذي حدا بعلماء المسلمين إلى الإقبال على دراسته وتدريسه وتحقيقه على مر العصور والأزمان، وهذا أدى إلى وجود اختلافات بين العلماء المنتسبين له في كل طبقة من طبقاته، وذلك لاختلاف أفهامهم وتعدد قواعد هذا المذهب والأصول التي بنيت عليه، وحتى نتمكن من الاستفادة من هذه الأقوال وأن نختار منها ما يناسبنا في هذا الزمان للقضاء والافتاء لا بد لنا من معرفة الراجح منها، والوصول إلى معتمد المذهب فيها، ولا يكون ذلك إلا من خلال تصور مسائله بشكل صحيح، وضبط الأصول التي بنيت عليه بشكل دقيق، وفهم مبنى الاختلاف بين الأقوال وبغير هذا لن يفهم الفقه ولن يضبط المذهب، فهذا هو طريق العلماء عبر التاريخ.

مشكلة الدراسة

تكمن مشكلة الدراسة في الأسئلة الآتية:

1. ما مكانة الإمام الموصلي في المذهب الحنفي؟
2. ما المسائل التي انفرد بها الإمام الموصلي عن اجتهاد منه في كتابه الاختيار في باب العبادات؟
3. ما معتمد المذهب الحنفي في المسائل التي انفرد بها الإمام الموصلي في كتابه الاختيار؟

أهمية الدراسة

تكمن أهمية هذه الدراسة بأنها:

1. تسلط الضوء على منهج الإمام الموصلي في اختياراته الفقهية عن معتمد المذهب الحنفي.
2. تلبي حاجة طلبة العلم الشرعي إلى معرفة الأقوال الراجحة من المرجوحة في المذهب الحنفي.
3. ترفد المكتبة الإسلامية بهذا النوع المتخصص من البحوث المذهبية.

أهداف الدراسة

تهدف هذه الدراسة إلى:

1. بيان مكانة الإمام الموصلي في المذهب الحنفي.
2. استقراء المسائل التي انفرد بها الإمام الموصلي في كتابه الاختيار في باب العبادات.
3. تسليط الضوء على معتمد المذهب الحنفي في المسائل التي انفرد بها الإمام الموصلي في باب العبادات.

منهجية الدراسة

اتبع الباحث في هذه الدراسة على المنهج الاستقرائي التحليلي المقارن القائم على استقراء المسائل التي انفرد بها الإمام الموصلي وتحليلها ومقارنتها مع أقوال فقهاء المذهب الأخرى وبيان معتمد المذهب في هذه المسائل.

محددات الدراسة

تقتصر هذه الدراسة على بيان أقوال الفقهاء في المذهب الحنفي فقط دون التعرض لأقوال الفقهاء في المذاهب الأخرى.

الدراسات السابقة

لم أجد حسب علمي واطلاعي على دراسة علمية متخصصة تناولت المسائل التي انفرد بها الإمام الموصلي عن معتمد المذهب الحنفي ولعل السبب يرجع في ذلك إلى قلة المتخصصين الدارسين للمذهب الحنفي، فمعرفة المعتمد في المذهب ليس بالأمر السهل، وهذا يتطلب الرجوع إلى المتون الفقهية الخاصة بالمذهب ومراجعة أقوال المحققين فيها ومعرفة المسائل التي تم الاتفاق على اعتمادها وذكر قول المخالف لها مع أدلته ومناقشتها والرد عليها.

خطة الدراسة

المبحث الأول: التعريف بالإمام الموصلي ونشأته وحياته العلمية.

المطلب الأول: اسمه ونسبه وكنيته ونشأته.

المطلب الثاني: حياة الإمام الموصلي العلمية.

المطلب الثالث: آثار الإمام الموصلي وثناء العلماء عليه.

المبحث الثاني: اختيارات الإمام الموصلي في كتاب الطهارة.

المطلب الأول: غسل الضفيرة للمغتسل.

المطلب الثاني: مس المصحف بالكم للمحدث.

المطلب الثالث: نجاسة دم السمك.

المطلب الرابع: غسل النجاسة إذا تجاوزت المخرج.

المطلب الخامس: تقدير الاستنجاء بعدد.

المبحث الثالث: اختيارات الإمام الموصلي في كتابي الصلاة والحج.

المطلب الأول: صحة صلاة المرأة مع كشف ذراعها.

المطلب الثاني: صحة الصلاة بانكشاف قدر الدرهم من العورة الغليظة.

المطلب الثالث: من صلى بلا تحر وأصاب القبلة حال الاشتباه.

المطلب الرابع: السجود على الأنف دون الجبهة.

المطلب الخامس: قضاء من عجز عن الإيماء برأسه في الصلاة ثم برئ.

المطلب السادس: من صلى في السفينة قاعدا مع قدرته على القيام.

المطلب السابع: تقدير الارتثاث بأكثر من يوم.

المطلب الثامن: من أفاض من عرفات قبل الإمام.

المبحث الأول: التعريف بالإمام الموصلي ونشأته وحياته العلمية

المطلب الأول: اسمه ونسبه وكنيته ونشأته.

هو أبو الفضل، مجد الدين، عبد الله بن محمود بن مودود بن محمود بن بلدجي الموصلي، نسبة إلى المَوصِل - بفتح الميم وكسر الصاد - وهي بلدة من بلاد العراق، ولد فيها سنة تسع وتسعين وخمسمائة، وقد نشأ في أسرة كريمة محبة للعلم، حيث بدأ تلقي العلم علي يد والده محمود بن مودود أبو الثناء الموصلي، الذي كان عالما كبيرا من علماء الحنفية والمشهود له بالعلم والمعرفة والبراعة، ولازمه ملازمة تامة حتى أتقن المذهب الحنفي ونبغ فيه، وشاركه في تلقي العلم على يد والده أخوه عبد الدائم بن محمود الموصلي، الإمام المحدث، كان عالما بالفقه والحديث، سمع الحديث وحدث به في الموصل، وتفقه على يد الحصيري في دمشق، وكذلك أخوه الآخر عبد الكريم بن محمود الموصلي، كان إماما فقيها، عالما بالفرائض والتفسير، درّس بمشهد الإمام أبي حنيفة في الأعظمية ببغداد بعد وفاة أبيه محمود، توفي في بغداد سنة ثلاث وثمانين وستمائة ودفن فيها(القرشي، 1993م، الجواهر المضية، 349/2 ؛ اللكنوي، 1998م، الفوائد البهية، ص 106).

المطلب الثاني: حياة الإمام الموصلي العلمية.

لم يصل الإمام الموصلي إلى ما وصل إليه من المكانة العلمية إلا بعد جد ومثابرة في طلب العلم؛ فقد سلك الطريق المعروف لتلقي العلم، وهي الرحلة في طلبه، وثني الركب أمام العلماء والأخذ منهم، فقد سافر إلى الشام لأخذ العلم عن فقيه زمانه الإمام الحصيري، الذي أخذ العلم عن أشهر فقهاء الحنفية الإمام قاضي خان صاحب الفتاوى المشهورة، وسافر إلى بغداد لأخذ الحديث عن ابن روزبة، وإلى خراسان لأخذ الحديث عن أبي المظفر السمعاني، وغيرهم الكثير، وفيما يلي أبرز شيوخه الذين تلقى العلم على أيديهم:

1. والده أبو محمد محمود بن مودود بن محمود البلدجي الحنفي، كان له في الموصل مدرسة تعرف باسمه، وكان من أبناء الترك، وصار من كبار مشايخ الحنفية، توفي في الموصل في السادس والعشرين من جمادى الآخرة سنة ستمائة وثلاث وعشرين (623هـ) عن عمر يناهز الثمانين سنة (ابن كثير، 1997م، البداية والنهاية، 157/17).
2. شيخ الحنفية أبو المحامد، محمود بن أحمد بن عبد السيد البخاري الحصيري، لقب بذلك نسبة إلى بلدة في بخارى كانت تنسج الحصر، ولد سنة (546هـ) في بخارى، تفقه فيها حتى برع في الفقه وصارت له مجالس في التدريس والإفتاء، ثم ارتحل إلى دمشق ليدرس فيها، كان إماما فاضلا ورعا تقيا انتهت إليه رياسة الحنفية، توفي سنة (636هـ) في دمشق ودفن فيها (الذهبي، 1994م، سير أعلام النبلاء، 54/23).

3. ابن طبرزد، أبو حفص عمر بن محمد بن معمر الدارقزي، سمع منه الإمام الموصلي الحديث في الموصل، ولد في بغداد سنة (516هـ)، سمع الحديث من أخيه المفيد أبو البقاء، وأبو القاسم بن الحصين وغيرهم، سافر إلى الشام وحدّث في طريقه بأربيل والموصل وحران، توفي سنة (607هـ) في بغداد ودفن فيها (ابن تغري بردي، 1993م، المنهل الصافي، 123/7).

4. ابن الاثير، المبارك بن محمد بن عبد الكريم، مجد الدين أبو السعادات، ولد في جزيرة ابن عمر سنة (544هـ) ثم انتقل إلى الموصل، سمع الحديث من يحيى بن سعدون القرطبي، وأبي الوقت السجزي، وسمع في بغداد من ابن كليب، صنف كتابه المشهور جامع الأصول في أحاديث الرسول الذي جمع فيه صحيحي البخاري ومسلم وموطأ مالك وسنن أبي دواد والترمذي والنسائي، وله كتاب النهاية في شرح غريب الحديث، توفي سنة (606هـ) في الموصل ودفن فيها (ابن الفوطي، 1995م، مجمع الآداب، 435/4).

5. ابن روزبة، أبو الحسن علي بن أبي بكر القلانسي، سمع صحيح البخاري من شيخه أبي الوقت السجزي، ورواه في حلب وحران وبغداد، حدث عنه عز الدين الرسعني وكمال الدين الصيرفي وغيرهم، توفي سنة (633هـ) في بغداد ودفن فيها (الذهبي، 1994م، سير أعلام النبلاء، 387/22)

6. السمعاني، أبو المظفر عبد الرحيم بن عبد الكريم بن محمد بن منصور المروزي الشافعي، ولد سنة (537هـ)، اعتنى به والده منذ صغره، فرحل به وهو صغير لطلب العلم فسمع الحديث والفقه والأدب حتى انتهت به رياسة الشافعية في بلده، سمع من وجيه الشحامي، وأبي الوقت السجزي، وأبي أسعد القشيري وغيرهم، وسمع منه أبو بكر الحازمي والبرزالي وابن الصلاح وابن النجار وغيرهم، توفي سنة (617هـ) بمرو ودفن فيها (ابن تغري بردي، 1993م، المنهل الصافي، 154/7).

7. السهروردي، شهاب الدين أبو حفص عمر بن محمد بن عبد الله القرشي، صاحب كتاب عوارف المعارف، ولد سنة (539هـ)، كان شيخ العراق في وقته، صاحب علم ومروءة وأخلاق حميدة، حدث عنه ابن نقطة والنابلسي والواسطي وغيرهم، توفي سنة (632هـ) في بغداد (الذهبي، 1994م، سير أعلام النبلاء، 374/22).

8. ابن الصفار، أبو بكر القاسم بن عبد الله بن عمر، مفتي خراسان، كان ثقة صالحا من بيت الحديث والفقه، سمع من جده ومن وجيه الشحامي وابن القشيري وغيرهم، حدث عنه البرزالي والصيرفي وابن الصلاح وغيرهم، توفي سنة (618هـ) في نيسابور ودفن فيها (الذهبي، 1994م، سير أعلام النبلاء، 110/22).

أما تلاميذه، فقد تتلمذ على يديه عدد كبير من طلبة العلم لما علموا من سعة علمه واطلاعه ومن أبرز هؤلاء التلاميذ:

1. ابن الفوطي، كمال الدين عبد الرزاق بن أحمد بن أبي المعالي الشيباني، العالم البارع والمحدث الحاذق مؤرخ الآفاق ومفخرة أهل العراق، صحب خواجا الطوسي وأخذ عنه العلم، سمع من ابن الجوزي ومبارك بن الخليفة ومحمد بن أبي الدثنة، برع على غيره في الأدب والتاريخ حتى صنّف كتابه مجمع الآداب الذي جمع فيه تراجم الرجال حتى المئة السابعة، توفي في بغداد سنة (723هـ) ودفن فيها (السيوطي، 1983م، طبقت الحفاظ، ص 519).

2. الحافظ الدمياطي، عبد المؤمن بن خلف بن أبي الحسن، ولد في دمياط وتفقه فيها، ثم رحل إلى بغداد لتلقي العلم فيها، لازم الحافظ المنذري سنين حتى أتم سماعه منه، سمع منه الحافظ المزي والسبكي والبرزالي وغيرهم، توفي سنة (705هـ) في القاهرة ودفن فيها (الذهبي، 1998م، تذكرة الحفاظ، 1477/4).

3. أبو حيان، محمد بن يوسف بن علي، شيخ النحاة وإمام المفسرين في عصره، درس النحو واللغة والقراءات في الأندلس ثم رحل إلى مصر لطلب العلم، قرأ فيها القراءات على أبي طاهر المليجي وسمع من عبد الوهاب بن الفرات ولازم فيها ابن النحاس فسمع عليه الكثير من كتب الأدب، ثم تصدر لتدريس التفسير وإقراء اللغة العربية، قرأ عليه العديد من القراء منهم أبو جعفر أحمد بن الزبير وابن الطباخ وتقي الدين السبكي وغيرهم الكثير، توفي في القاهرة سنة (745هـ) ودفن فيها (ابن العماد، 1986م، شذرات الذهب، 251/8).

المطلب الثالث: آثار الإمام الموصلي وثناء العلماء عليه

أولا: آثاره العلمية

كان الإمام الموصلي رحمه الله من المكثرين في التصنيف، فقد صنف في الفقه والخلاف وتراجم الرجال، ومن أبرز المصنفات التي ذكرها أهل التراجم للإمام الموصلي ما يلي:

1. المختار للفتوى وقد ألّفه الإمام في عنفوان شبابه لبعض المبتدئين في الفقه، اقتصر فيه على قول الإمام أبي حنيفة في المسائل، إلا أنه لما كثر تداول كتابه بين العلماء واشتغل به الفقهاء، أشار عليه بعض أهل العلم بأن يشرحه شرحا وافيا يبين فيه صور المسائل وعللها ومبانيها مع ذكر بعض الفروع التي تندرج تحتها، بالإضافة إلى بيان خلاف الإمام مع صاحبيه في بعض المسائل، فقام رحمه الله بشرحه شرحا وافيا في كتاب أسماه الاختيار لتعليل المختار، وهذان الكتابان من أبرز الكتب المعتمدة في المذهب الحنفي، حيث كثر اعتماد المتأخرين عليهما بالإضافة إلى الكنز والوقاية (اللكنوي، 1998م، الفوائد البهية، ص 106).

2. الفوائد المشتملة على مسائل المختصر والتكملة في الفروع (ابن تغري بردي، 1993م، المنهل الصافي، 124/7).
3. شرح الجامع الكبير للإمام محمد بن الحسن الشيباني (إسماعيل باشا،1997م، هدية العارفين، 462/1).
4. مسألة جواز قراءة القرآن الكريم عند القبور (السلامي، 2000م، منتخب المختار، ص 62).

ثانيا: ثناء العلماء عليه

لما وصل الإمام الموصلي رحمه الله في العلوم إلى منتهاها تربع على عرش الإمامة العلمية، ونال بذلك منزلة رفيعة شهد له بها القاصي والداني من عامة المؤرخين، حيث شهدوا له بالمنزلة الرفيعة والثناء الحسن، أذكر هنا بعض الشواهد على ذلك:

1. قال ابن تغري بردي: " العلامة، شيخ الإسلام، مؤلف المختار للفتوى في فقه السادة الحنفية، أثنى العلماء على علمه وعظيم فضله، وغزير فهمه ودقيق نظره، كان إمام عصره ووحيد دهره وآخر من يرحل إليه من الآفاق، تفقه على يديه جماعة من أعيان السادة الحنفية، أكب على الاشتغال بالتصنيف والتأليف وانتفع به عامة طلبة العلم وسائر المذاهب، كان إماما ورعا تقيا نقيا مترفعا على الملوك والأعيان متواضعا للفقراء والطلبة، وعنده مروءة وتعصب للفقراء رحمه الله تعالى " (ابن تغري بردي، 1993م، المنهل الصافي، 122/7).

2. قال تلميذه أبو العلاء الفرضي: " كان شيخا فقيها عالما فاضلا عالما بالمذهب، متعه الله بسمع وبصر دقيقين، حدث بجميع ما سمع، وحدث بالإجازة عن جماعة من شيوخ خراسان، ألحق الأحفاد بالأجداد، وانتشرت عنه الرواية، وقصده طلاب الحديث من البلدان، وكان صبورا على السماع، يبدأ من صلاة الصبح إلى حين العصر" (السلامي، 2000م، منتخب المختار، ص 62).

3. قال ابن حبيب: " عالم زمانه وفريد وقته وأوانه، ومقدم أعلام العلماء الحذاق، وزعيم الطائفة الحنفية على الإطلاق، صاحب المصنفات المشهورة، وساحب أذيال المؤلفات المأثورة، سارت أخبار فوائده إلى البلاد سير المثل، ورحل الطلبة إليه قائلين: لا يدرك المجد إلا فارس بطل " (التميمي، 1989م، الطبقات السنية، 239/4).

4. قال تلميذه ابن الفوطي: " شيخنا الإمام العالم المحدث الفقيه، كان من أفراد الدهر في الأصول والفروع، وكانت مشاهير الفتاوى على حفظه، كان كثير الرواية، موصوفا بالفهم والدراية، له أصحاب وحلقة أشغال، كثير الحفظ، فقيه النفس " (اللكنوي، 1998م، الفوائد البهية، ص 106).

المبحث الثاني: اختيارات الإمام الموصلي في كتاب الطهارة.

المطلب الأول: غسل الضفيرة للمغتسل.

يقول الإمام الموصلي: " ويجب إيصال الماء إلى أصول الشعر وأثنائه في اللحية والرأس، إلا إذا كان ضفيرة - في رواية - للحرج " (الموصلي، 2009م، الاختيار لتعليل المختار، 58/1).

يرى الإمام الموصلي هنا أن من واجبات الغُسل إيصال الماء إلى منابت شعر اللحية والرأس؛ إذ لا حرج في ذلك، وهذا هو الأصل، إلا أنه استثنى حالة واحدة، وهي أن يكون الشعر مجموعا في ضفائر حينها يسقط غسل منابت الشعر للحرج وهذا في رواية مرجوحة كما أشار إليه في النص السابق.

وعند الرجوع إلى أقوال الفقهاء في المذهب في هذه المسألة نجدهم يفرقون بين ضفائر الرجل وضفائر المرأة، وتفصيل المسألة على النحو الآتي:

أولا: تحرير محل النزاع

اتفق فقهاء المذهب على فرضية غسل جميع الرأس والشعر للمرأة إذا كان شعرها مسترسلا، أما إذا كان شعرها مضفورا فاتفقوا على استثناء الضفائر من غسل جميع الشعر، واختلفوا في استثناء ضفيرة الرجل قياساً على ضفيرة المرأة على قول في المذهب وليس بمعتمد. - تم حذف العبارة الموهمة - (ابن عابدين، 2008م، رد المحتار، 136/1).

ثانيا: سبب الاختلاف

يرجع سبب اختلاف الفقهاء في هذه المسألة إلى فهم الأحاديث الواردة في الباب، فمنهم من فهم أن المقصود من الأحاديث رفع الحرج والمشقة عن المرأة وبالتالي أسقط عنها غسل الضفيرة مطلقا، ومنهم من فهم أن المقصود هو التخفيف فأسقط عنها غسل الضفيرة وأوجب عليها البلل. (ابن مازة، 2004م، المحيط البرهاني في الفقه النعماني، 79/1).

ثالثا: أقوال الفقهاء وأدلتهم

القول الأول: يرى سقوط غسل الضفيرة للمرأة في الغُسل، وهذا القول ما عليه عامة المتون وشروحها كالهداية وفتح القدير ومجمع الأنهر والتنوير والدر المختار والكنز والبحر؛ واستدلوا على ذلك بما يلي:

1. حديث أم سلمة رضي الله عنها أنها قالت: قلت يا رسول الله " إني امرأة أشد ضفر رأسي أفأنقضه لغسل الجنابة، قال: لا، إنما يكفيك أن تحثين على رأسك ثلاث حثيات ثم تفيضين عليك الماء فتطهرين "، ووجه الدلالة: أن النبي صلى الله عليه وسلم لم يأمرها بفك الضفيرة وإنما أمرها بحثي الماء على رأسها، فدل ذلك على استثناء الضفيرة من الغسل. (مسلم، 2004م، صحيح مسلم، حديث رقم 330، 259/1).

2. حديث عائشة رضي الله عنها أنها قالت: " كنت أنا ورسول الله صلى الله عليه وسلم نغتسل من إناء واحد، وكان لا ينقض شعري "، وهذا يدل على صحة غسل المرأة دون نقض ضفائرها. (مسلم، 2004م، صحيح مسلم، حديث رقم 319، 237/1).

3. لأن المرأة إذا نقضت شعرها فإنها تحتاج إلى ضفره مرة أخرى وفي ذلك حرج عليها، وربما من كثرة ذلك يتأثر شعرها فيفسد، فيقع عليها الضرر (ابن الهمام، 2001م، فتح القدير، 135/1).

القول الثاني: يرى أنه يجب على المرأة أن تبلّ ضفائرها وتعصرها، وهذا قول الفقيه أحمد بن إبراهيم، واستدل على ذلك بقول النبي صلى الله عليه وسلم: " إن تحت كل شعرة جنابة فاغسلوا الشعر وأنقوا البشرة "، وفيه دلالة على وجوب غسل الشعر سواء كان مضفورا أم لا، إلا أنه لما وردت أحاديث أخرى تفيد صحة الغُسل دون نقض الضفائر دل ذلك على التخفيف فقلنا بوجوب البلل دون الغسل (أبو داود، 2005م، سنن أبي داود، حديث رقم 248، 65/1؛ ابن مازة، 2004م، المحيط البرهاني، 79/1).

رابعا: القول المعتمد

يسقط غسل الضفائر للنساء مطلقا وهو المفهوم من عبارات المتون، أما ضفائر الرجل ففي المذهب روايتان: الأولى: سقوط غسلها قياسا على المرأة وهي رواية غير معتمدة، والثانية: وجوب غسلها وإيصال الماء إلى منابت الشعر وهي الرواية المعتمدة، واستدلوا لذلك؛ بأن سقوط غسل الضفيرة ثبت استحساناً لحديث أم سلمة رضي الله عنها، وهو خاص بالنساء فلا يتعدى حكمه إلى الرجال، ويؤيد ذلك ما قاله الحلبي في غنية المتملي: " وذكر الصدر الشهيد: أنه يجب إيصال الماء إلى أثناء الشعر في حق الرجال لعدم الضرورة، وللاحتياط، قال في «الخلاصة»: وفي شعر الرجل يفترض إيصال الماء إلى المسترسل، ولم يذكر غير ذلك، فكان هو الصحيح، عملا بمقتضى المبالغة في الآية مع عدم الضرورة المخصصة في حقهم". (الحلبي، 2004م، غنية المتملي شرح منية المصلي، 100/1).

المطلب الثاني: مس المصحف بالكم للمحدث.

قال الإمام الموصلي: " ولا بأس أن يمسَّه - أي أن يمس المُحدِث المصحف - بكمّه، وكرهه بعضهم " (الموصلي، 2009م، الاختيار لتعليل المختار، 13/1).

أولاً: تحرير محل النزاع

اتفق فقهاء المذهب على عدم جواز مس المصحف باليد للمحدث حدثا أصغر أو أكبر، كما اتفقوا على جواز مس المصحف بشيء منفصل عن اليد وعن المصحف كالمنديل، واختلفوا في جواز مسّه بثوب الماسّ مثل كمه على قولين: الأول يرى الكراهة التحريمية والثاني يرى إباحة ذلك (ابن مازة، 2004م، المحيط البرهاني، 77/1).

ثانيا: سبب الاختلاف:

يرجع سبب اختلاف الفقهاء في هذه المسألة إلى الأصل الذي تبنى عليه هذه المسألة، فمن قال بالكراهة التحريمية بنى المسألة على أصل أن الثوب تابع للابس وبالتالي يأخذ حكمه، ومن قال بالإباحة بنى المسألة على أصل أن العبرة بالمسّ هو المس المباشر وهو غير متحقق لذا يباح فعله (ابن مازة، 2004م، المحيط البرهاني، 80/1).

ثالثا: أقوال الفقهاء وأدلتهم

القول الأول: يرى كراهة مس المصحف بالكم كراهة تحريمية، واستدلوا لذلك بان اللمس بالكم تابع للماس، واللمس به هو لمس باليد؛ لأنه متصل به، وإلى هذا القول ذهب ابن الهمام في "فتح القدير"، والمرغيناني في "الهداية"، والمحبوبي في "الوقاية"، والكاساني في "البدائع"، والقاري في "فتح باب العناية" وغيرهم الكثير (ابن الهمام، 2001م، فتح القدير، 361/1؛ المرغيناني، 1998م، الهداية شرح البداية، 172/1).

القول الثاني: يرى جواز مس المصحف بكم الماس، واستدلوا لذلك بأن المحرم هو المس والمقصود به المباشرة باليد بلا حائل وإلى هذا القول ذهب ابن مازه في المحيط البرهاني، ومحمد بن الحسن في رواية (ابن مازة، 2004م، المحيط البرهاني، 77/1؛ الحاكم الشهيد، 2024م، المختصر الكافي، 103/1).

رابعا: القول المعتمد:

يعتبر القول الأول وهو الكراهة التحريمية لمس المصحف بالكم هو القول المعتمد؛ لأنه ظاهر الرواية، واختارته عامة المتون كالوقاية والنقاية والغرر، واعتمدته الكتب المعتمدة كالهداية والبدائع، ورجحته الفتاوى المعتمدة كالخانية والخلاصة، قال قاضي خان: " ويكره أن يأخذه بكمه في ظاهر الروايات " (قاضي خان، 1997م، فتاوى قاضي خان، 79/1).

وقال ابن عابدين: " هو ظاهر الرواية، كما في "الخانية" والتقييد بالكم اتفاقي، فإنه لا يجوز مسُّه ببعض ثياب البدن غير الكمّ كما في (الفتح) " (ابن عابدين، 2008م، رد المحتار، 174/1).

أما القول الثاني وهو اختيار الموصلي فهو رواية عن محمد بن الحسن في النوادر، حيث جاء فيها: " وعن محمد أنه لا بأس به؛ لأن المحرَّم المس،

وهو اسم للمباشرة من غير حائل" (القاري، 2000م، فتح باب العناية، 144/1).

ورجح ابن مازة هذا القول في كتابه المحيط بأنه قول أكثر المشايخ، إلا أنه معارض بكلام الخلاصة بأن أكثر المشايخ على القول الأول، والواقع يشهد أن عامة الكتب أخذت بالقول الأول لا بالقول الثاني، وبالتالي لا يلتفت لهذا الإطلاق؛ لأنه لا يوافق اختيار المشايخ في المذهب، فيكون محمولاً على مشايخ بلده أو من التقى بهم، قال ابن نجيم: " وكرهه عامة مشايخنا، وهو معارض لما جاء في "المحيط" فكان هو أولى " (ابن نجيم، 2002م، البحر الرائق، 202/1).

المطلب الثالث: نجاسة دم السمك

يقول الإمام الموصلي: " "ودم السمك نجاسته مخففة وهو ليس بدم حقيقة؛ لأنه يبيض بالشمس، وعن أبي يوسف أنه نجس، فقلنا: بخفّته لذلك" (الموصلي، 2009م، الاختيار لتعليل المختار، 34/1).

أولاً: تحرير محل النزاع

اتفق فقهاء المذهب على أن الدم نجس سواء أكان دم إنسان أو دم حيوان، واختلفوا في طهارة دم السمك، فمنهم من قال بطهارته، ومنهم من قال بنجاسته (الزيلعي، 1992م، تبيين الحقائق، 73/1)

ثانيا: سبب الاختلاف

يرجع سبب اختلاف فقهاء المذهب في هذه المسالة إلى حقيقة وجود الدم في السمك، فمن رأى أن الدم في السمك ليس بدم حقيقة حكم بطهارته، ومن رأى أن الدم في السمك هو دم حقيقي حكم بنجاسته. (فرج، 2020م، الاجتهاد التنزيلي، ص344)

ثالثا: أقوال الفقهاء وأدلتهم

القول الأول: يرى أن دم السمك طاهر وهو قول الإمام أبي حنيفة ومحمد وهو ما عليه عامة المتون والشروح، واستدلوا لذلك بما يلي:

1. إجماع علماء المذهب على إباحة تناول السمك مع دمه، ولو كان الدم نجسا لما أبيح أكله. (الكاساني، 1989م، بدائع الصنائع، 61/1).
2. أن دم السمك ليس بدم حقيقة، بل هو ماء له لون الدم؛ لأن ما له دم لا يعيش في الماء. (اللكنوي، 1985م، النافع الكبير، 81/1).
3. حقيقة الدم أن يسود إذا تعرض للشمس بينما دم السمك يبيض إذا تعرض للشمس وهذا دليل على كونه ليس دما.
4. قياس دم السمك على ما يبقى في العروق من الدم المختلط مع اللحم بعد ذبحه فإنه يعد طاهرا، ويحل أكله مع ما اختلط به من الدم. (الزيلعي، 1992م، تبيين الحقائق، 45/1).

القول الثاني: وهو قول الإمام أبي يوسف وله في هذه المسألة ثلاث روايات:

الأولى: أن السمك الكبير إذا سال منه دم كثير يكون نجسا نجاسة مغلظة، وهو قول الحسن بن زياد، وقال السرخسي عن هذه الرواية لا يعتمد عليها (السرخسي، 1993م، المبسوط، 87/1)؛ لأن الأصل الذي بنى عليه الإمام أبو يوسف النجاسة المغلظة هو ما اتفق الفقهاء على نجاسته ودم السمك لم يتفق على نجاسته وبالتالي لا وجه للقول بنجاسته نجاسة مغلظة.

الثانية: أن دم السمك نجس إذا كان فاحش الكثرة. (المرغيناني، 1998م، الهداية شرح البداية، 85/1).

الثالثة: أن دم السمك معفو عنه في الأكل لا في الثياب للقدرة على الاحتراز عنه، واستدل على هذه الروايات بالقياس في الباب وهو أن الأصل في الدماء نجاستها وليس طهارتها. (الكاساني، 1989م، بدائع الصنائع، 61/1).

رابعا: القول المعتمد:

اعتمد فقهاء المذهب القول بطهارة دم السمك، وبينوا أن القول بنجاسة دم السمك هو قول ضعيف غير معتبر، وأما قول الإمام الموصلي بأن دم السمك نجس نجاسة مخففة فهو اختيار منه، حتى يجمع بين قول من قال بطهارته وبين من قال بنجاسته، وهذا محل نظر؛ لأن المسألة منصوص عليها عند أئمة المذهب، فقد روى الإمام محمد في كتابه الأصل وهو من كتب ظاهر الراوية عندما سُئل عن دم السمك فقال: "ليس دم السمك بشيء ولا يفسد شيئا" وبالتالي لا يعتبر فيها تخريج المتأخرين، لأن التخريج إنما يكون في مسألة غير منصوص عليها، كما أن الأصل الذي اعتمد عليه الإمام الموصلي في تخريجه لقوله بالنجاسة المخففة لدم السمك هو أصل غير معتبر؛ إذ لا يوجد من جمع بين القول بالنجاسة والطهارة بالقول بالنجاسة الخفيفة، فلا وجود لأصل بهذه الصورة. (الشيباني، 1987، الأصل، 71/1؛ ابن عابدين، 2008م، رد المحتار، 322/1).

المطلب الرابع: غسل النجاسة إذا تجاوزت المخرج.

يقول الإمام الموصلي: " إذا تجاوزت النجاسة مخرجها وجب عند محمد غسلها قل أو كثر وهو الأحوط لأنه يزيد على قدر الدرهم" (الموصلي، 2009م، الاختيار لتعليل المختار، 39/1).

أولاً: تحرير محل النزاع

اتفق فقهاء المذهب على أن النجاسة القليلة إذا لم تتجاوز المخرج معفو عنها، وهي ما كانت قدر الدرهم فأقل، كما اتفقوا على أن النجاسة الكثيرة

وهي التي زادت على قدر الدرهم إذا جاوزت المخرج وجب غسلها، واختلفوا في النجاسة القليلة إذا جاوزت المخرج هل يجب غسلها أم لا (ابن عابدين، 2008م، رد المحتار، 336/1).

ثانيا: سبب الاختلاف

يرجع سبب اختلاف الفقهاء في هذه المسألة إلى تعيين قدر النجاسة، هل تضم النجاسة التي جاوزت المخرج إلى النجاسة التي على المخرج أم لا، فمن قال بضم النجاسة أوجب غسلها إذا جاوزت قدر الدرهم، ومن قال بعدم ضمها لم يوجب غسلها (الرازي، 2014م، تحفة الملوك، ص 45).

ثالثا: أقوال الفقهاء وأدلتهم

القول الأول: يرى أن النجاسة القليلة إذا جاوزت المخرج لا يجب غسلها، ولا تضم النجاسة التي جاوزت المخرج إلى النجاسة التي على المخرج، وهذا قول الإمام أبي حنيفة وأبي يوسف، واستدلوا على ذلك بما يلي:

1. أن النجاسة التي على المخرج لها حكم الباطن والنجاسة التي جاوزت المخرج لها حكم الظاهر فلا يجمع بينهما (ابن عابدين، 2008م، رد المحتار، 336/1).
2. لكل واحدة من النجاستين حكم خاص بها، وباختلاف الحكم لا يصح الجمع بينهما، فيعطى لكل واحدة منهما حكمها الخاص بها، والنجاسة التي جاوزت المخرج لم تبلغ حد الكثرة فيكون معفو عنها (ابن نجيم، 2002م، البحر الرائق، 232/1).
3. النجاسة التي على المخرج سقط اعتبارها لموضع الاستجمار فكانت عفوا، ويبقى الاعتبار لما وراءها (الموصلي، 2009م، الاختيار لتعليل المختار، 39/1؛ الكاساني، 1989م، بدائع الصنائع، 19/1).

القول الثاني: يرى أن النجاسة القليلة إذا جاوزت المخرج وضم إليها النجاسة التي على المخرج فزادت على قدر الدرهم وجب غسلها، وهذا قول الإمام محمد بن الحسن، واستدل على ذلك بما يلي:

1. أن النجاسة بمجرد أنها جاوزت المخرج فقد زادت عن قدر الدرهم، وبالتالي يجب غسلها.
2. أن النجاسة التي على المخرج لها حكم الظاهر وليس الباطن، بدليل وجوب غسلها في الحيض والنفاس، وبالتالي لا يسقط اعتبارها لاتحاد النجاستين في الحكم. (ابن عابدين، 2008م، رد المحتار، 336/1).

رابعا: القول المعتمد

اعتمد فقهاء المذهب قول أبي حنيفة وأبي يوسف بأن النجاسة القليلة إذا جاوزت المخرج فإنها عفو، وقد نصوا على أن المقدار المانع من صحة الصلاة هو ما كان وراء موضع الاستنجاء إذا زاد على قدر الدرهم، وهذا ما عليه عامة المتون والشروح، ورجحه الكاساني في البدائع، وابن نجيم في البحر، وابن عابدين في الحاشية، وبه يفتي كما في التاتارخانية والفتاوى الهندية، وأما قول الإمام الموصلي بأن الأحوط هو قول محمد فهذا ترجيح منه، عملا بقاعدة الاحتياط في العبادات واجب، إلا أن ترجيحه هذا مخالف لما عليه المذهب من أن المعتمد في باب العبادات هو قول الإمام. (ابن نجيم، 2002م، البحر الرائق، 232/1).

المطلب الخامس: تقدير الاستنجاء بعدد.

يقول الإمام الموصلي في معرض حديثه عن إزالة النجاسة غير المرئية: " وما ليس بمرئية فطهارتها أن يغسله حتى يغلب على ظنه طهارته؛ لأن غلبة الظن دليل في الشرعيات لا سيما عند تعذر اليقين، ويقدر بالثلاث أو بالسبع قطعا للوسوسة، ولا بد من العصر في كل مرة، وكذلك يقدر في الاستنجاء" (الموصلي، 2009م، الاختيار لتعليل المختار، 36/1).

أولا: تحرير محل النزاع

اتفق فقهاء المذهب على أن النجاسة المرئية طهارتها بزوالها، كما اتفقوا على أن النجاسة غير المرئية طهارتها بغلبة الظن بزوالها، كما اتفقوا على أن المقصود من الاستنجاء هو الإنقاء (أي التنظيف: العيني، 2000م، البناية شرح الهداية، 277/3) واختلفوا هل يشترط فيه العدد أم لا. (الرازي، 2019، خلاصة الدلائل، 80/1؛ ابن عابدين، 2008م، رد المحتار، 345/1).

ثانيا: سبب الاختلاف

يرجع سبب اختلاف الفقهاء في هذه المسألة إلى أن الاستنجاء هل يعامل معاملة الاستبراء أم لا، فمن رأى أنه يعامل معاملة الاستبراء اشترط فيه العدد، ومن لم يعامله كالاستبراء لم يشترط فيه العدد (العيني، 2008م، نخب الأفكار، 502/2).

ثالثا: أقوال فقهاء المذهب وأدلتهم

القول الأول: يرى أن الاستنجاء ليس فيه عدد مسنون، ولا يقدر بعدد إلا إذا كان الإنسان موسوسا فإنه يقدر بالثلاث قطعا للوسوسة، وإلى هذا القول ذهب الكاساني في البدائع، والزيلعي في التبيين، وابن الهمام في الفتح، والحدادي في الجوهرة، وغيرهم الكثير، واستدلوا لذلك بما يلي:

1. قول النبي صلى الله عليه وسلم " من استجمر فليوتر من فعل فقد أحسن ومن لا فلا حرج " والحديث يدل على نفي الوجوب؛ لقوله " فلا

حرج" ولو كان الاستنجاء واجبا لما قاله، كما دل الحديث على نفي العدد؛ لأن الوتر يقع بالواحد كما يقع بالثلاثة، فدل على أن العدد ليس مسنونا (البيهقي، 2003م، السنن الكبرى، حديث رقم 506، 168/1؛ والحديث صححه ابن الملقن في البدر المنير، 302/2، وقال ابن حجر في الفتح: " إسناده حسن " 1 / 257؛ البابرتي، 2002م، العناية شرح الهداية، 214/1).

2. ما روي عن عبد الله بن مسعود رضي الله عنه أنه قال: " "أتى النبي صلى الله عليه وسلم الغائط فأمرني أن آتيه بثلاثة أحجار، فوجدت حجرين ولم أجد الثالث، فأتيته بروثة، فأخذ الحجرين وألقى الروثة، وقال: إنها رِكس" فلو كان العدد واجبا لما صح الاستنجاء بالحجرين ولطلب الثالث (البخاري، 1998م، الجامع الصحيح، حديث رقم 156، 43/1؛ العيني، 2012م، عمدة القاري، 15/3).

3. لأن المقصود من الاستنجاء هو الإنقاء ولا حاجة للعدد فيه، فلو حصل الإنقاء بالواحد فلا معنى لاشتراط الزيادة بالثلاث بعد حصوله، ولو لم يحصل الإنقاء بالثلاث فإنه يزاد عليه إجماعا لكونه هو المقصود (الزيلعي، 1992م، تبيين الحقائق، 77/1).

4. قول النبي صلى الله عليه وسلم " لا يستنجي أحدكم بدون ثلاثة أحجار" (أخرجه مسلم في صحيحه، باب الاستطابة، حديث رقم 262، 262/1)، فالحديث ليس على ظاهره؛ لأنه لو استنجى بحجر واحد له ثلاثة أحرف وحصل له الإنقاء صح منه ذلك بالإجماع، أو أن الحديث خرج مخرج الغالب فيما يحصل به الإنقاء وهو الثلاثة أحجار (ابن الهمام، 2001م، فتح القدير، 214/1).

القول الثاني: يرى أن الاستنجاء مقدر بالثلاث، وإلى هذا القول ذهب السرخسي في المبسوط والموصلي في الاختيار، واستدلوا على ذلك بما يلي:

1. قوله صلى الله عليه وسلم: " إذا استيقظ أحدكم من نومه فلا يغمس يده في الإناء حتى يغسلها ثلاثا فإنه لا يدري أين باتت يده"، فإذا أمر النبي صلى الله عليه وسلم بغسل اليد ثلاثا في النجاسة الموهومة فمن باب أولى أن يقدر العدد بالثلاث في النجاسة المتحققة (مسلم، 2004م، صحيح مسلم، حديث رقم 278، 233/1؛ الموصلي، 2009م، الاختيار لتعليل المختار، 36/1).

2. المقصود من الاستنجاء وهو الإنقاء يحصل بغلبة الظن، وهذا مما تختلف فيه قلوب الناس فأقيم السبب الظاهر وهو الغسل ثلاثا مقام غلبة الظن تيسيرا عليهم (السرخسي، 1993م، المبسوط، 93/1).

رابعا: القول المعتمد

اعتمد فقهاء المذهب القول الأول الذي يرى عدم اشتراط الاستنجاء بعدد، وبينوا أن المقصود منه هو الإنقاء وهو حاصل من غير عدد معين، وهو قول عامة المتون في المذهب والعمل عليه.

المبحث الثالث: اختيارات الإمام الموصلي في كتابي الصلاة والحج.

المطلب الأول: صحة صلاة المرأة مع كشف ذراعها

يقول الإمام الموصلي: " ولو انكشف ذراعها جازت صلاتها، لأنها من الزينة الظاهرة وهو السوار، وتحتاج إلى كشفه في الخدمة كالطبخ والخبز، وستره أفضل" (الموصلي، 2009م، الاختيار لتعليل المختار، 46/1).

أولا: تحرير محل النزاع

اتفق فقهاء المذهب على بطلان الصلاة إذا انكشفت العورة، إلا أنهم اختلفوا في مقدارِ العفو، هل هو مُقدَّر بربع العضو إذا انكشف مقدارَ ركن، أم أنه مقدر بعضو ينكشف للحرج والمشقة؟ (الحصكفي، 2002م، الدر المختار، 58/1)

ثانيا: سبب الاختلاف

يرجع سبب اختلاف الفقهاء في هذه المسألة إلى اعتبار ذراع المرأة عورة داخل الصلاة أم لا؟ فمن رأى أنه عورة داخل الصلاة قال ببطلان الصلاة بكشف ربعه قدر ركن، ومن رأى أنه ليس بعورة داخل الصلاة قال بصحة الصلاة مع كشفه (ابن الهمام، 2001م، فتح القدير، 254/1)

ثالثا: أقوال الفقهاء وأدلتهم

القول الأول: يرى أن ذراع المرأة عورة داخل الصلاة، وإذا انكشف ربع ذراعها مقدار ركن من أركان الصلاة بطلت صلاتها وعليها الإعادة، وإلى هذا القول ذهب ابن الهمام في الفتح وابن نجيم في البحر والحلبي في شرح المنية، وعليه عامة المتون والشروح، واستدلوا لذلك بما يلي:

1. القول بأن ذراع المرأة عورة مما اتفق عليه أهل العلم وهو ظاهر الرواية عن الإمام أبي حنيفة، وانكشاف ربع عضو يجب ستره داخل الصلاة مقدار ركن يبطلها؛ لأن الربع يأخذ حكم الكل (داماد أفندي، 2003م، مجمع الأنهر، 81/1)

2. أن المرأة مبنى حالها على الستر؛ وانكشاف الذراع ينافيه، لذا تبطل صلاتها بكشفه (ابن نجيم، 2002م، البحر الرائق، 284/1).

3. لا ضرورة توجب صحة الصلاة مع انكشاف ذراع المرأة؛ وما ذُكر من حاجتها إلى كشف ذراعها للعمل من طبخ أو خبز فهذا خارج الصلاة وليس داخلها، فلا يلتفت إليه (الحلبي، 2004م، غنية المتملي، 69/1).

القول الثاني: يرى أن ذراع المرأة ليس بعورة داخل الصلاة، فإذا انكشف ذراعها داخل الصلاة لا يبطلها، وإلى هذا القول ذهب الإمام أبو يوسف واختاره الموصلي في الاختيار، واستدلوا لذلك بأن المرأة تحتاج إلى كشف ذراعها من أجل الخدمة، وفي ستره حرج ومشقة لها، كما أن الذراع يعتبر من

الزينة الظاهرة التي أجاز الشارع كشفها وهو موضع السوار، لذا تصح صلاتها بكشفه للحاجة (المطلب، 2024م، تحديات أداء الصلاة، ص 331؛ ابن نجيم، 2002م، البحر الرائق، 406/1)

رابعا: القول المعتمد

اعتمد فقهاء المذهب القول الأول الذي يرى بطلان صلاة المرأة إذا انكشف ربع ذراعها مقدار ركن من أركان الصلاة؛ لأن ذراع المرأة عورة داخل الصلاة وخارجها، وهذا ما اتفقت عليه عبارات المتون والشروح، وهو ظاهر الرواية عن الإمام أبي حنيفة، أما ما ذكره الإمام الموصلي عن الإمام أبي يوسف من صحة صلاة المرأة مع انكشاف ذراعها فهو اختيار منه لرواية مرجوحة في المذهب لا يعمل بها؛ لأنه لا ضرورة ولا حاجة توجب كشف ذراعها داخل الصلاة، بخلاف القدم حيث ظهرت الحاجة إلى كشفها داخل الصلاة؛ لأنها غالبا ما تنكشف أثناء السجود والجلوس للتشهد في الصلاة فترجح القول بعدم عورتها داخل الصلاة (ابن عابدين، 2008م، رد المحتار، 406/1).

المطلب الثاني: صحة الصلاة بانكشاف قدر الدرهم من العورة الغليظة

يقول الإمام الموصلي: " والعورة عورتان: غليظة وهي السوءتان، وخفيفة وهي ما سواهما، فالمانع من الغليظة ما تبدو زيادة على قدر الدرهم، وفي الخفيفة ربع العضو كما في النجاسات" (الموصلي، 2009م، الاختيار لتعليل المختار، 47/1).

أولا: تحرير محل النزاع

اتفق فقهاء المذهب على بطلان الصلاة بكشف العورة، إلا أن كشف القليل منها يعتبر عفوا لا يمنع من صحة الصلاة للضرورة، فإن الثياب عادة لا تخلو من خرق قليل، أما كشف الكثير منها فهو مانع من صحة الصلاة لعدم الضرورة، واختلفوا في مقدار الكثير المانع من صحة الصلاة، هل هو مقدر بنصف العضو أو ربعه، أم أنه مقدر بالدرهم في العورة الغليظة ومقدر بالربع في العورة الخفيفة؟ (المرغيناني، 1998م، الهداية شرح البداية، 45/1).

ثانيا: سبب الاختلاف

يرجع سبب الاختلاف في هذه المسألة إلى الاختلاف في الأصل الذي تبنى عليه، فمن قدر بالربع بنى أصل المسألة على أن للربع حكم الكل، ومن قدر بالنصف فأكثر بنى أصل المسألة على أن للأكثر حكم الكل لأنّ الحكم في الشَّريعة للغالب عادة، ومن قدر بالدرهم بنى أصل المسألة على مقدار العفو في النجاسة. (ابن مازة، 2004م، المحيط البرهاني، 193/1).

ثالثا: أقوال الفقهاء وأدلتهم

القول الأول: يرى أن كشف ربع العورة المخففة مانع من صحة الصلاة، وإلى هذا القول ذهب الإمام أبو حنيفة ومحمد وهو اختيار عامة الفقهاء كالمحبوبي في الوقاية والمرغيناني في الهداية والنسفي في الكنز، واستدلوا على ذلك بأن الربع يقوم مقام الكل في تقديرات الشرع، ففي آية الوضوء كان التقدير في وجوب مسح الرأس بالربع، وكذلك الأمر في حلق الرأس للمُحرِم مقدر بالربع، فكذلك الأمر هنا مقدر بالربع إذ الموضع موضع احتياط. (الكاساني، 1989م، بدائع الصنائع، 117/1).

القول الثاني: يرى أن كشف أكثر من نصف العورة المخففة مانع من صحة الصلاة، وهو قول الإمام أبي يوسف، واستدل على ذلك بأن القلة والكثرة من الأسماء المشتركة، فإن الشيء إذا قوبل بما هو أكثر منه يكون قليلاً، وإذا قوبل بما هو أقل منه يكون كثيراً، فإذا كان المكشوف من العورة أقل من النصف، فهو في مقابلة المستور قليل، وإذا كان المكشوف أكثر من النصف، فهو في مقابلة المستور كثير، أما اذا كان المكشوف من العورة على النصف تماما مما هو مستور فعن أبي يوسف روايتان: في إحداهما لا يمنع صحة الصلاة؛ لأن الانكشاف المانع هو الكثير ولم يوجد هنا، وفي الرواية الأخرى أنه قال: " استوى الجانب المفسد والمجوز، فيغلب المفسد احتياطا للعبادة" (السرخسي، 1993م، المبسوط، 197/1).

القول الثالث: يرى أن كشف العورة قدر الدرهم في السوأتين يمنع من صحة الصلاة، وفي باقي الأعضاء يقدر بالربع، وإلى هذا القول ذهب الكرخي واختاره الموصلي في الاختيار، واستدل على ذلك بأن العورة نوعان: عورة غليظة وعورة خفيفة كما في أحكام النجاسة، ففي النَّجاسة الغليظة يعتبر العفو مقدار الدرهم، وفي النجاسة الخفيفة يعتبر العفو مقدار الربع، فكذلك الأمر في حكم العفو في العورة. (الكاساني، 1989م، بدائع الصنائع، 117/1).

رابعا: القول المعتمد

اعتمد فقهاء المذهب القول الأول الذي يرى أن كشف ربع العورة المخففة مانع من صحة الصلاة، وهذا ما اختارته كافة المتون والشروح؛ لكونه قول الإمام أبي حنيفة، ومعلوم أن قول الإمام مقدم على غيره في باب العبادات، ما لم يوجد رسم مفتي يقوي قول غيره، ومقدار ربع العضو يكفي في رفع الحرج عن الناس، وبالتالي لم تبق حاجة لاختيار قول أبي يوسف القائل بالنصف؛ لعدم الحرج في العمل بقول أبي حنيفة، وأما قول الكرخي في تقدير العفو بقدر الدرهم فلم يسلم من الاعتراض حيث ذكر السرخسي أن قوله ليس بقوي وليس فيه إظهار لمعنى التغليظ؛ لأن الدبر لا يتجاوز مقدار الدرهم وبناء على قوله إذا انكشف الدبر كاملا لا تبطل صلاته حتى يتجاوز المكشوف أكثر من الدرهم، وهذا فيه من الوهم ما فيه، وبذلك

يتبيّن أن أخذ الإمام الموصلي بهذا القول فيه نظر. (السرخسي، 1993م، المبسوط، 197/1).

المطلب الثالث: من صلى بلا تحر وأصاب القبلة حال الاشتباه

يقول الإمام الموصلي: " وإن صلى بغير اجتهاد فأخطأ أعاد الصلاة، وكذلك يعيد الصلاة إن كان عنده من يسأله فلم يسأله؛ لأنه ترك واجب الاستدلال بالتحري والسؤال، فإن علم أنه أصاب فلا إعادة عليه لوجود التوجه إلى القبلة" (الموصلي، 2009م، الاختيار لتعليل المختار، 47/1).

أولا: تحرير محل النزاع

اتفق فقهاء المذهب على أنّ استقبال القبلة شرط لصحة الصلاة، وبانعدامها تبطل الصلاة، كما اتفقوا على أن من اشتبهت عليه القبلة فالواجب في حقه التحري عن الجهة الصحيحة، وقبلته حينئذ تكون جهة التحري حتى لو تبيّن فيما بعد أنها ليست جهة القبلة فصلاته صحيحة وليس عليه الإعادة؛ لأنه أتى بالمطلوب منه شرعا، واختلفوا فيما لو صلى بلا تحر مع القدرة عليه فأصاب عين القبلة هل صلاته صحيحة أم لا؟ (ابن عابدين، 1992م، منحة الخالق، 304/1)

ثانيا: سبب الاختلاف

يرجع سبب الاختلاف في هذه المسألة إلى الاختلاف في الفرض المطلوب من المكلف في استقبال القبلة حالة الاشتباه، هل هو التحري مطلقا بحيث لو أتى به صحت صلاته وإن أخطأ الجهة، أم أن المطلوب منه هو إصابة القبلة والتحري وسيلة لذلك (ابن الهمام، 2001م، فتح القدير، 271/1).

ثالثا: أقوال الفقهاء وأدلتهم

القول الأول: يرى بطلان صلاة من اشتبهت عليه القبلة ولم يتحر ثم تبيّن بعد ذلك أنه أصاب القبلة، وهو قول عامة أصحاب المتون والشروح كالهداية والوقاية والمنية والتنوير وغيرهم، واستدلوا على ذلك بأن قبلة من اشتبهت عليه القبلة هي جهة التحري ولم يوجد منه فكان تاركا للفرض المأمور به فتبطل صلاته (الحلبي، 2004م، غنية المتملي، 85/1).

القول الثاني: يرى صحة صلاة من اشتبهت عليه القبلة ولم يتحر فأصاب جهتها، وإلى هذا القول ذهب ابن الهمام في فتح القدير والحصكفي في تنوير الأبصار والشرنبلالي في المراقي، واستدلوا على ذلك بما يلي:

1. أن التحري غير مقصود لذاته وإنما القصد منه إصابة جهة القبلة فإن حصلت الإصابة من غير تحر أغنت عنه. (الكاساني، 1989م، بدائع الصنائع، 119/1).
2. أنه إذا تبيّن الصواب بطل الحكم بالاستصحاب وثبت الجواز من الأصل، ومعنى ذلك أن فساد صلاة من لم يتحر إذا اشتبهت عليه القبلة إنما ثبت استصحابا للحال الذي شرع به في الصلاة؛ إذ الصلاة بدون تحر عند الاشتباه فاسدة، ولكن لما تبيّن أن صلاته ابتداء كانت لجهة القبلة أبطلنا حكم الاستصحاب وحكمنا بصحة الصلاة. (الشرنبلالي، 2005م، مراقي الفلاح، 93/1).

رابعا: القول المعتمد

اعتمد فقهاء المذهب القول الأول الذي يرى بطلان صلاة من اشتبهت عليه القبلة ولم يتحر حتى لو أصاب القبلة؛ لأن القبلة في حقة هي عين التحري ولم يقم به فتبطل صلاته لتركه أحد فرائض الصلاة، وهذا الذي عليه عامة الكتب، وقد رجح اللكنوي هذا القول في عمدة الرعاية حيث قال بعدم صحة صلاة من لم يتحر مطلقا سواء علم بإصابة القبلة داخل الصلاة أو بعدها، وإليه مال أيضا ابن قطلوبغا في رسالته (الفوائد الجلة في اشتباه القبلة) حيث قال: " والظاهر من عبارات المتون أن من اشتبهت عليه القبلة فصلى بلا تحر ثم علم بعد الفراغ أنه أصاب لم تجز صلاته، وعليه الاعتماد "، أما اختيار الإمام الموصلي لقول من قال بصحة صلاة من اشتبهت عليه القبلة ولم يتحر فهو قول مرجوح في المذهب ولا يعمل به. (اللكنوي، 2009م، عمدة الرعاية، 9/1؛ ابن قطلوبغا، 2013م، مجموعة الرسائل، ص 291).

المطلب الرابع: السجود على الأنف دون الجبهة

يقول الإمام الموصلي: " ويسجد المصلي على أنفه وجبهته؛ لأن النبي صلى الله عليه وسلم واظب على ذلك، فإن اقتصر على الأنف صحت صلاته وقد أساء، وقالا: لا تصح صلاته إلا من عذر." (الموصلي، 2009م، الاختيار لتعليل المختار، 51/1).

أولا: تحرير محل النزاع

اتفق فقهاء المذهب على أن السجود فرض داخل الصلاة، كما اتفقوا على أن فرض السجود مقدر باستقرار الجبهة على الأرض، واختلفوا في صحة السجود على الأنف فقط دون الجبهة بغير عذر، أما إذا كان هناك عذر فقد اتفقوا على صحة ذلك. (النابلسي، 2018م، زبدة الكلام، ص 256).

ثانيا: سبب الاختلاف

يرجع سبب الاختلاف في هذه المسألة إلى الاختلاف في بيان حقيقة السجود، فمن قال بجواز الاقتصار على الأنف في السجود، فسر السجود بأنه وضع جزء من الوجه على الأرض وهذا يتحقق بالجبهة أو الأنف لخروج ما سواهما بالإجماع، ومن قال بعدم الجواز فسر السجود بأنه وضع الجبهة فقط؛ لأن الجبهة هي الأصل في الباب والأنف تابع، ولا عبرة بالتابع مع وجود الأصل، وقيل بأن سبب الخلاف راجع إلى أن الجبهة والأنف هل هما عضو

واحد أم عضوان؟ فمن قال بأنهما عضو واحد أجاز قصر السجود على الأنف ومن قال بأنهما عضوان لم يجز ذلك. (ابن نجيم، 2002م، النهر الفائق، 215/1).

ثالثا: أقوال الفقهاء وأدلتهم

القول الأول: يرى جواز اقتصار السجود على الأنف بلا عذر، وهي رواية أسد عن أبي حنيفة، واختاره القدوري والنسفي والمرغيناني والحلبي والسرخسي والكاساني، واستدلوا على ذلك بما يلي:

1. أن السجود يتحقق بوضع بعض الوجه على الأرض؛ لأن وضع جميع الوجه غير ممكن؛ لأن الأنف والجبهة عظمان ناتئان يمنعان وضع جميع الوجه، فإذا تعذر وضع كل الوجه كان المأمور به وضع بعض الوجه، والخد والذقن خرجا بالإجماع؛ إذ التعظيم لم يشرع بوضعهما على الأرض فبقي الأنف والجبهة، وكما تصلح الجبهة محلا للسجود فكذلك الأنف. (المرغيناني، 1998م، الهداية شرح البداية، 51/1).
2. أنّ المأمور به هو السجود مطلقا دون تعيين ثم قام الدليل على تعيين بعض الوجه بإجماع في المذهب؛ فقد أجمع فقهاء المذهب على أن ما سوى الوجه وما سوى الجبهة والأنف من الوجه غير مراد بالسجود، والأنف بعض الوجه كالجبهة، ولا يوجد إجماع على تعيين الجبهة محلا للفرض فلا يصح هذا التعيين؛ لأنه تقييد لمطلق الكتاب بخبر الواحد -وهو ما روي أن النبي صلى الله عليه وسلم" كان إذا سجد أمكن أنفه وجبهته من الأرض" (البخاري، 1998م، الجامع الصحيح، حديث رقم 690) وهذا لا يصح؛ لأنه نسخ، فيحمل خبر الواحد على بيان السنة عملا بالدليلين. (الكاساني، 1989م، بدائع الصنائع، 105/1).

القول الثاني: يرى عدم جواز اقتصار السجود على الأنف بلا عذر، وهو قول الصاحبين واختاره المحبوبي والشرنبلالي والحدادي والحصكفي، واستدلوا على ذلك بما يلي:

1. أن السجود على الجبهة هو الأصل في الباب والأنف تابع له، ولا عبرة لفوات التابع عند وجود الأصل، ولأنه أتى بالأكثر وللأكثر حكم الكل (الكاساني، 1989م، بدائع الصنائع، 105/1).
2. ما روي أن النبي صلى الله عليه وسلم" كان إذا سجد أمكن أنفه وجبهته من الأرض" وهذا نص في الباب، ونحن مأمورون بالاقتداء بصلاة النبي صلى الله عليه وسلم (البخاري، 1998م، الجامع الصحيح، حديث رقم 690).

رابعا: القول المعتمد

اعتمد فقهاء المذهب القول الثاني الذي يرى عدم جواز اقتصار السجود على الأنف بلا عذر، وحجتهم في ذلك أن القول الأول قد رجع عنه الإمام وصرحوا في كتبهم على أن هذا القول مرجوع عنه، كما صرح بذلك الشرنبلالي في المراقي وابن عابدين في منحة الخالق والحصكفي في الدر المختار، وقد أفتى عامة المتأخرين بالقول الثاني كما في الجوهرة والتبيين والمجمع. (الشرنبلالي، 2005م، مراقي الفلاح، 231/1؛ الحصكفي، 2002م، الدر المختار، 498/1).

ومما يدل على اعتماد القول الثاني دون الأول، أن أصحاب القول الأول الذين يرون جواز اقتصار السجود على الأنف نصوا في كتبهم على الكراهة التحريمية لهذا الفعل، فقد نقل السمرقندي في التحفة أنه " لو اقتصر في سجوده على الأنف وحده جاز مع الكراهة"، وبمثله ذكر الكاساني في البدائع والسرخسي في المبسوط وملا خسرو في الدرر وابن نجيم في البحر حيث قال: " قول الإمام بكراهة الاقتصار على الأنف المراد بها كراهة التحريم وهي في مقابلة ترك الواجب " (ابن نجيم، 2002م، البحر الرائق، 336/1؛ السمرقندي، 1994م، تحفة الفقهاء، 135/1).

المطلب الخامس: قضاء من عجز عن الإيماء برأسه في الصلاة ثم برئ.

يقول الإمام الموصلي: " فإن عجز عن الإيماء برأسه أخر الصلاة، فإن مات على تلك الحالة لا شيء عليه، وإن برئ فالصحيح أنه يلزمه قضاء يوم وليلة لا غير نفيا للحرج كما في الجنون والإغماء." (الموصلي، 2009م، الاختيار لتعليل المختار، 77/1).

أولا: تحرير محل النزاع

اتفق فقهاء المذهب على وجوب قضاء الفوائت على المكلف الصحيح وإن زادت عن يوم وليلة، واختلفوا في العاجز عن الصلاة إذا عجز عن الإيماء - وهو أدنى مطلوب منه داخل الصلاة - هل يؤخر الصلاة إلى حين البرء أم تسقط عنه إذا زادت الفوائت عن يوم وليلة؟ فمن قال بتأخير الصلاة أسقط الصلاة فيما زاد عن يوم وليلة إذا كان العاجز عن الإيماء مغمى عليه، وأما إذا كان مفيقا فلا تسقط عنه الصلاة فيما زاد عن يوم وليلة، أما إذا كان الفائت من الصلاة أقل من يوم وليلة فعليه القضاء بالإجماع (ابن مازة، 2004م، المحيط البرهاني، 143/2).

ثانيا: سبب الاختلاف

يرجع سبب الاختلاف في هذه المسألة إلى أن العاجز عن الإيماء هل يعامل معاملة المغمى عليه أم لا؟ فمن قال بالتأخير لم يعامله كالمغمى عليه؛ لأنه مخاطب بالتكليف لوجود العقل إلا أنه عاجز عنه فيؤدي الفرض عند القدرة عليه بعد البرء من مرضه، ومن قال بسقوط الصلاة عنه فيما زاد عن يوم وليلة رأى أن العاجز عن الإيماء كالمغمى عليه، حيث أنه مخاطب إلا أنه عاجز فيسقط عنه قضاء ما زاد عن يوم وليلة نفيا للحرج (الحدادي، 2018م، الجوهرة النيرة، 80/1).

ثالثا: أقوال الفقهاء وأدلتهم

القول الأول: يرى أن العاجز عن الإيماء يؤخر الصلاة، فإذا برئ من مرضه إن كان مغمى عليه قضى يوما وليلة فقط، وإن كان مفيقا وجب عليه القضاء مطلقا، وهو اختيار المرغيناني في الهداية والمحبوبي في الوقاية والنسفي في الكنز والحلبي في الملتقى، واستدلوا على ذلك بأن العاجز عن الإيماء إن كان مفيقا لا تسقط عنه الصلاة؛ لأنه يفهم مضمون الخطاب، فتجب عليه الصلاة ويؤاخذ بقضائها، بخلاف المغمى عليه فإنه يعجز عن فهم الخطاب فتسقط عنه الصلاة. (المرغيناني، 1998م، الهداية شرح البداية، 77/1).

القول الثاني: يرى سقوط الصلاة عن من عجز عن الإيماء إذا دام عجزه أكثر من يوم وليلة، وإن كان مفيقا، فلا يقضي إلا صلاة يوم وليلة فقط، وهو اختيار الكاساني في البدائع والسرخسي في المبسوط والشرنبلالي في المراقي وقاضي خان في الفتاوى، واستدلوا على ذلك بما يلي:

1. ما زاد عن صلاة يوم وليلة يدخل في حد التكرار الموجب لسقوط الصلاة؛ لأن الصلاة فاتت بغير سبب منه، ولو وجب عليه قضاؤها لوقع في الحرج (الكاساني، 1989م، بدائع الصنائع، 108/1).
2. القياس على المغمى عليه في سقوط الصلاة عنه إذا زادت عن يوم وليلة، بجامع أن كلا منهما يقع في الحرج والمشقة إذا لزم عليه القضاء. (الشرنبلالي، 2005م، مراقي الفلاح، 167/1).
3. مجرد وجود العقل لا يكفي لتوجيه الخطاب للمكلف، إذا لا بد من القدرة على العمل بهذا التكليف من خلال البدن وهو متعذر هنا فتسقط عنه الصلاة؛ لأن التكليف بقدر الوسع. (السرخسي، 1993م، المبسوط، 217/1).
4. لقوله صلى الله عليه وسلم: " يصلي المريض قائما فإن لم يستطع فقاعدا فإن لم يستطع فعلى قفاه يومئ إيماء فإن لم يستطع فالله أحق بقبول العذر منه " (أخرجه الدارقطني في السنن، باب صلاة المريض، حديث رقم 1706، 377/2، وقال ابن حجر في الدراية إسناده ضعيف) وقد أخبر النبي صلى الله عليه وسلم أن العاجز عن الإيماء معذور عند الله تعالى في هذه الحالة ولو وجب عليه القضاء لما كان معذورا. (الكاساني، 1989م، بدائع الصنائع، 108/1).

رابعا: القول المعتمد

اعتمد فقهاء المذهب القول الثاني الذي يرى سقوط الصلاة عن العاجز عن الإيماء إذا دام عجزه أكثر من يوم وليلة، وقد جزم المرغيناني في كتابه التجنيس والمزيد أنه لا يلزمه القضاء، وقال الكاساني: والقول بعدم القضاء هو الصحيح، وبه أيضا جزم السرخسي من غير تفصيل، وصححه قاضي خان في الفتاوى، وفي الفتاوى الظهيرية والخلاصة والخانية أن هذا القول هو ظاهر الراوية وعليه الفتوى، وقال الشرنبلالي: أن المرغيناني في التجنيس وافق الأكثر وهم القائلون بالسقوط فيرجع إليه دون ما في الهداية. (الكاساني، 1989م، بدائع الصنائع، 108/1، السمرقندي، 1994م، تحفة الفقهاء، 192/1؛ الشرنبلالي، 2005م، مراقي الفلاح، 167/1).

المطلب السادس: من صلى في السفينة قاعدا مع قدرته على القيام.

يقول الإمام الموصلي: " وإن كانت السفينة سائرة يصلي قائما، فإن صلى قاعدا وهو يستطيع القيام أجزأه وقد أساء" (الموصلي، 2009م، الاختيار لتعليل المختار، 78/1).

أولا: تحرير محل النزاع

اتفق فقهاء المذهب على أن الصلاة في السفينة إذا كانت واقفة وراسية على البر لا تصح إلا بالقيام والركوع والسجود؛ للقدرة على ذلك، كما اتفقوا على أن الصلاة في السفينة إذا كانت جارية تصح بالقعود عند العجز عن القيام، ولا تصح بالإيماء عند القدرة على القعود، واختلفوا في الصلاة على السفينة إذا كانت جارية بالقعود مع القدرة على القيام هل تصح أم لا؟ (السمرقندي، 1994م، تحفة الفقهاء، 156/1).

ثانيا: سبب الاختلاف

يرجع سبب الاختلاف في هذه المسألة إلى الاختلاف في أصل أصولي وهو أن الخوف المتوقع أو المشقة المظنونة هل تعتبر عذرا شرعيا مسقطا لركن القيام أم لا؟ فمن رأى أن المشقة المظنونة تعتبر عذرا شرعيا أجاز الصلاة على السفينة قاعدا مع القدرة على القيام؛ لأن جريان السفينة مظنة دوران الرأس، ومن رأى أن المشقة المظنونة لا تعتبر عذرا شرعيا لم يجز الصلاة قاعدا إلا عند تحقق العذر حقيقة (بوزيان، 2015م، توظيف مقاصد صلاة الجماعة، ص 416؛ ابن عابدين، 2008م، رد المحتار، 101/2).

ثالثا: أقوال الفقهاء وأدلتهم

القول الأول: يرى صحة صلاة من صلى في السفينة الجارية قاعدا مع قدرته على القيام بلا إساءة، وهو قول الإمام أبي حنيفة وإليه مال المرغيناني في الهداية والسرخسي في المبسوط وابن مازة في المحيط والزيلعي في التبيين، واستدلوا على ذلك بما يلي:

1. الغالب في حال راكب السفينة دوران رأسه، والغالب كالمتحقق في ثبوت الحكم (السرخسي، 1993م، المبسوط، 2/2).
2. ما روي عن ابن سيرين قال: صلينا مع أنس بن مالك - رضي الله عنه - في السفينة قعودا (أخرجه البيهقي في معرفة السنن والآثار حديث رقم

1667، 281/4، والطبراني في المعجم الكبير، باب صفة أنس بن مالك وهيئته حديث رقم 681 243/1، وقال الهيثمي في مجمع الزوائد رجاله ثقات) وهذا يدل على صحة الصلاة قعودا في السفينة (الشرنبلالي، 2005م، مراقي الفلاح، 155/1).

3. ما روي عن سويد بن غفلة قال: " سألت أبا بكر وعمر رضي الله عنهما عن الصلاة في السفينة فقالا: إذا كانت جارية يصلي قاعداً وإذا كانت ساكنة يصلي قائماً " (أخرجه البيهقي في السنن، باب القيام في الفريضة، حديث رقم 5493، 221/3، وقال ابن حجر في الدراية إسناده ضعيف)، والحديث لم يفصل بين من كان قادرا على القيام أم لا (ابن مازة، 2004م، المحيط البرهاني، 59/2).

القول الثاني: يرى عدم صحة صلاة من صلى في السفينة الجارية قاعدا مع قدرته على القيام وهو قول الصاحبين ورجحه ابن الهمام في الفتح وابن عابدين في الحاشية والمحبوبي في الوقاية، واستدلوا على ذلك بما يلي:

1. قول النبي صلى الله عليه وسلم: " صلِّ قائما فإن لم تستطع فقاعدا " والمصلي في السفينة قادر على القيام فلا تصح صلاته وهو قاعد (البخاري، 1998م، الجامع الصحيح، حديث رقم 1117، 48/2).

2. قول النبي صلى الله عليه وسلم: " صلِّ قائما إلا أن تخاف الغرق " (أخرجه البيهقي في السنن، باب القيام في الفريضة، حديث رقم 5489، 221/3؛ والحاكم في المستدرك، حديث رقم 1019، 409/1، وقال صحيح الإسناد على شرط مسلم)، فالأصل في الصلاة في السفينة القيام وليس القعود إلا من عذر الغرق (ابن مازة، 2004م، المحيط البرهاني، 58/2).

3. لأن القيام في الصلاة ركن ولا يسقط إلا بعذر ولم يوجد فلا يصح (الكاساني، 1989م، بدائع الصنائع، 109/1).

رابعا: القول المعتمد

اعتمد فقهاء المذهب القول الأول الذي يرى صحة الصلاة في السفينة الجارية قاعدا من غير عذر بلا إساءة، كما نص على ذلك ملا خسرو في الدرر، والشرنبلالي في المراقي والرازي في التحفة وابن نجيم في البحر، أما قول الإمام الموصلي بصحة الصلاة مع الإساءة فهو تخريج من عنده لم يقل به أحد من علماء المذهب (الشرنبلالي، 2005م، مراقي الفلاح، 155/1؛ ابن نجيم، 2002م، البحر الرائق، 308/1).

المطلب السابع: تقدير الارتثاث بأكثر من يوم

يقول الإمام الموصلي في معرض حديثه عن الأمور التي تخرج من قام بها عن أحكام الشهيد " فإن أكل أو شرب أو تداوى أو باع أو اشترى أو صلى أو حُمل من المعركة حيا أو **عاش أكثر من يوم** وهو يعقل غُسِّل؛ لأنه نال مرافق الحياة فخف عنه أثر الظلم، فلم يبق في معنى شهداء أحد " (الموصلي، 2009م، الاختيار لتعليل المختار، 98/1).

أولا: تحرير محل النزاع

اتفق فقهاء المذهب على أنه من مات في ساحة المعركة فإنه يعتبر شهيدا ولا يغسل، كما اتفقوا على أن من ارتث أي نال شيئا من أحكام الدنيا كالأكل والشرب ثم مات بعد ذلك فإنه لا يعتبر شهيدا؛ لأن الأصل في الباب هو تغسيل جميع موتى المسلمين، وترك غسل الشهيد إنما ثبت استحسانا للنص وهم شهداء أحد، فيراعي فيه جميع الصفات التي وردت فيهم، واختلفوا في الوقت الذي يخرج من مات في المعركة عن أحكام الشهيد هل هو مقدر بوقت صلاة أم أنه مقدر بيوم وليلة - أي 24 ساعة - (ابن عابدين، 2008م، رد المحتار، 251/2).

ثانيا: سبب الاختلاف

يرجع سبب اختلاف الفقهاء في هذه المسألة إلى اختلافهم في أصل الارتثاث، وهو نيل شيء من أحكام الدنيا، هل يكون مقدرا بمدة زمنية معنية إذا تجاوزها خرج عن أحكام الشهيد أم أن الارتثاث مقدر بثبوت حكم له من أحكام الدنيا بغض النظر عن المدة الزمنية؟ (المرغيناني، 1998م، الهداية شرح البداية، 93/1).

ثالثا: أقوال الفقهاء وأدلتهم

القول الأول: يرى أن من مضى عليه وقت صلاة وهو يعقل فإنه يغسل ويكفن ويصلى عليه ولا تجري عليه أحكام الشهيد، وهو قول أبي يوسف وعليه عامة المتون والشروح كالقدوري والكنز والوقاية والتنوير وغيرها، واستدلوا على ذلك بما يلي:

1. ثبوت الصلاة الفائتة في ذمته تدل على أنه نال شيئا من أحكام الدنيا، ولا تثبت الصلاة في ذمته إلا إذا كان يعقل، فإن كان لا يعقل فلا تثبت في ذمته ويأخذ حكم الشهيد (الحصكفي، 2002م، الدر المختار، 251/2).

2. النص الثابت استحسانا عن شهداء أحد أنهم ماتوا عطاشا والكأس يدار عليهم خوفا من نقص الشهادة، ولم ينالوا شيئا من مرافق الدنيا، فوجب أن يراعى هذا الوصف في حكم الشهيد (الموصلي، 2009م، الاختيار لتعليل المختار، 98/1).

القول الثاني: يرى أن من مضى عليه يوما وليلة فإنه يغسل ويكفن ويصلى عليه ولا تجري عليه أحكام الشهيد، ومن مضى عليه أقل من هذا الوقت فإنه لا يغسل وهو قول محمد واستدل لقوله بأن ما دون هذا الوقت قصير ولا يمكن ضبطه فلا يعتبر (الحدادي، 2018م، الجوهرة النيرة، 112/1).

رابعا: القول المعتمد

اعتمد فقهاء المذهب القول الأول الذي يرى أن الارتثاث مقدر بمضي وقت صلاة مع العقل لثبوت تلك الصلاة في ذمته وهذا ما أجمعت عليه عبارات المتون والشروح، أما قول الإمام الموصلي بأن الارتثاث مقدر بأن يمضي عليه أكثر من يوم فقد نقل العيني في البناية والحدادي في الجوهرة أن هذا القول رواية مرجوحة منقولة عن الإمام أبي يوسف في نوادر بشر، وبهذا يتبين أن الإمام الموصلي جعل الرواية المرجوحة المنقولة عن الإمام أبي يوسف هي القول المعتمد الذي ذكره في المتن، وجعل القول الأول المعتمد في المذهب كرواية منقولة عن الإمام أبي يوسف (العيني، 2000م، البناية شرح الهداية، 277/3؛ الحدادي، 2018م، الجوهرة النيرة، 112/1).

المطلب الثامن: من أفاض من عرفات قبل الإمام

يقول الإمام الموصلي: " وإن أفاض من عرفة قبل الإمام فعليه شاة، فإن عاد إلى عرفة قبل الغروب وإفاضة الإمام سقط عنه الدم، وإن عاد قبل الغروب بعدما أفاض الإمام لم يسقط عنه الدم." (الموصلي، 2009م، الاختيار لتعليل المختار، 162/1).

أولا: تحرير محل النزاع

اتفق فقهاء المذهب على أنه من ترك واجبا من واجبات الحج فعليه الدم، كما اتفقوا على أن استمرار الوقوف في عرفات إلى حين الغروب واجب، وأن من أفاض من عرفات قبل الغروب عليه دم، واختلفوا فيمن أفاض من عرفات قبل الغروب ثم عاد قبل الغروب بعدما أفاض الإمام هل يلزمه دم أم لا (ابن نجيم، 2002م، البحر الرائق، 27/3).

ثانيا: سبب الاختلاف

يرجع سبب الاختلاف في هذه المسألة إلى الاختلاف في سبب وجوب الدم على الحاج هل هو لأجل الدفع قبل الإمام أم لأجل الدفع قبل الغروب، فمن قال بأن الدم لأجل الإمام لم يسقطه بعد دفع الإمام وإن عاد قبل الغروب، ومن قال بأن الدم لأجل الغروب أسقطه وإن عاد بعد دفع الإمام قبل الغروب (الأتقاني، 2023م، غاية البيان، 202/4).

ثالثا: أقوال الفقهاء وأدلتهم

القول الأول: يرى سقوط الدم عن الحاج إذا أفاض من عرفة قبل الغروب ثم رجع إليها قبل الغروب وإن دفع الإمام، وهو قول عامة المشايخ في المذهب واستدلوا على ذلك بما يلي:

1. أن الواجب في عرفات هو استدامة الوقوف إلى حين غروب الشمس من غير تقييد بالإمام، وقد استدرك الحاج ما فاته في وقته، فيسقط عنه الدم (الكاساني، 1989م، بدائع الصنائع، 127/2).
2. حديث جابر رضي الله عنه " لم يزل النبي صلى الله عليه وسلم واقفا حتى غربت الشمس وذهبت الصفرة قليلا " وفيه دلالة على أن الوقوف إلى حين الغروب هو الواجب وليس الدفع مع الإمام (مسلم، 2004م، صحيح مسلم، حديث رقم 147، 237/2؛ ابن الهمام، 2001م، فتح القدير، 457/3).
3. إفاضة الإمام لا تكون إلا على الوجه الواجب وهو بعد الغروب، حتى لو غربت الشمس ونفر الحجاج دون الإمام لا شيء عليهم بالاتفاق، ولو نفر الإمام قبل الغروب وتابعوه في ذلك كان على الجميع الدم بالاتفاق؛ لأن الوقوف في جزء من الليل واجب وبتركه يلزم الدم (ابن عابدين، 2008م، رد المحتار، 206/2).

القول الثاني: يرى عدم سقوط الدم عن الحاج الذي أفاض من عرفة قبل الغروب وعاد إليها قبل الغروب بعد دفع الإمام وهو قول الإمام الموصلي ورواية عن محمد بن الحسن في كتابه الأصل، واستدلوا على ذلك بأن الدم يجب لأجل الدفع قبل الإمام ولا يمكن إدراكه (البابرتي، 2002م، العناية شرح الهداية، 478/2).

رابعا: القول المعتمد

اعتمد فقهاء المذهب القول الذي يرى سقوط الدم على من عاد إلى عرفة قبل غروب الشمس ولو بعد دفع الإمام؛ لأن وجوب الدم إنما تعلق بالإفاضة قبل الغروب، وليس بالإفاضة قبل الإمام، وأما قول الإمام الموصلي بوجوب الدم بعد إفاضة الإمام فهو قول مرجوح غير معتمد في المذهب كما نقل ذلك الكرخي في مختصره، وملا خسرو في الدرر، والحصكفي في الدر المختار، والحدادي في الجوهرة (الحصكفي، 2002م، الدر المختار، 552/2؛ الحدادي، 2018م، الجوهرة النيرة، 157/1).

الخاتمة

الحمد لله وكفى والصلاة والسلام على النبي المصطفى وعلى آله وأصحابه ومن اقتفى أثره إلى يوم الدين وبعد، فقد توصل البحث إلى جملة من النتائج والتوصيات أبرزها ما يلي:

أولا: النتائج

1. للإمام الموصلي منزلة علمية رفيعة، نالها بطلب العلم وكثرة الترحال والتلقي عن كبار العلماء في الشام والعراق وخراسان.
2. للإمام الموصلي الكثير من الترجيحات الفقهية التي خالف فيها معتمد المذهب الحنفي أبرزها:
   - غسل ضفيرة الرجل في الغُسل: اعتبره غير واجب في رواية، خلافًا للمعتمد.
   - مس المصحف بالكم للمحدث: أجاز ذلك، والمعتمد الكراهة التحريمية.
   - نجاسة دم السمك: قال بالنجاسة المخففة، والمعتمد طهارته.
   - صحة صلاة المرأة مع كشف ذراعها: أجازها، والمعتمد بطلانها.
   - السجود على الأنف فقط: أجازه مع الإساءة، والمعتمد عدم الصحة بلا عذر.
   - قضاء من عجز عن الإيماء ثم برئ: أوجب قضاء يوم وليلة فقط، والمعتمد سقوط القضاء فيما زاد عن يوم وليلة.
   - تقدير الارتثاث: جعله بأكثر من يوم، والمعتمد مضي وقت صلاة على الشهيد.
   - من أفاض من عرفات قبل الإمام: أوجب الدم ولو عاد قبل الغروب بعد إفاضة الإمام، والمعتمد سقوط الدم بالرجوع قبل الغروب مطلقًا.
3. أبرز البحث اختيارات الإمام الموصلي غير المعتمدة في المذهب الحنفي، وهذا يدل على شخصيته المستقلة في الاجتهاد، وأن اجتهاده مبني على أصول معتبرة، الأمر الذي يعكس مكانته كفقيه مجتهد داخل المذهب.

ثانيا: التوصيات

1. الاهتمام بدراسة كتاب الاختيار للإمام الموصلي، باعتباره من أهم المتون المعتمدة عند المتأخرين، مع التنبيه إلى المواضع التي خالف فيها معتمد المذهب الحنفي.
2. تتبع الروايات المرجوحة التي رجحها الإمام الموصلي في كتابه الاختيار وبيان أثرها في الفتوى والقضاء في الوقت الحالي.

المصادر والمراجع

ابن العماد، ع. (1986م)، *شذرات الذهب في أخبار من ذهب*. (ط1)، دمشق: دار ابن كثير.
ابن الفوطي، ع. (1995م)، *مجمع الآداب في معجم الألقاب*. (ط1)، طهران: وزارة الثقافة والإرشاد الإسلامي.
ابن الهمام، م. (2001م)، *فتح القدير*. (ط2)، بيروت: دار الكتب العلمية.
ابن تغري بردي، ي. (1993م)، *المنهل الصافي والمستوفى بعد الوافي*. (ط1)، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب.
ابن عابدين، م. (1992م)، *منحة الخالق على البحر الرائق*. (ط2)، بيروت: دار الكتاب الإسلامي.
ابن عابدين، م. (2008م)، *رد المحتار على الدر المختار*. (ط1)، بيروت: دار الكتب العلمية.
ابن قطلوبغا، ق. (2013م)، *مجموعة رسائل العلامة قاسم ابن قطلوبغا*. (ط1)، دمشق: دار النوادر.
ابن كثير، ا. (1997م)، *البداية والنهاية*. (ط1)، الجيزة: دار هجر.
ابن نجيم، ز. (2002م)، *البحر الرائق شرح كنز الدقائق*. (ط2)، بيروت: دار الكتاب الإسلامي.
ابن نجيم، ع. (2002م)، *النهر الفائق شرح كنز الدقائق*. (ط1)، بيروت: دار الكتب العلمية.
أبو داود، س. (2005م)، *سنن أبي داود*. (ط3)، بيروت: المكتب الإسلامي.
الأتقاني، ا. (2023م)، *غاية البيان نادرة الزمان في آخر الأوان*. (ط1)، الكويت: دار الضياء.
الباباني، ا. (1997م)، *هدية العارفين في أسماء المؤلفين وآثار المصنفين*. (ط1)، بيروت: دار إحياء التراث العربي.
البابرتي، م. (2002م)، *العناية شرح الهداية*. (ط1)، بيروت: دار الكتب العلمية.
البخاري، م. (1998م)، *الجامع المسند الصحيح*. (ط1)، بيروت: دار طوق النجاة.
بوزيان، ع. (2015م)، توظيف مقاصد صلاة الجماعة في تفعيل مقاصد الشريعة. *مجلة كلية الشريعة والدراسات الإسلامية، مجلد 32*، عدد 2.
التميمي، ت. (1989م)، *الطبقات السنية في تراجم الحنفية*. (ط1)، الرياض: دار الرفاعي.
الحاكم الشهيد، م. (2024م)، *المختصر الكافي*. (ط1)، الكويت: دار أسفار العلمية.
الحدادي، ا. (2018م)، *الجوهرة النيرة*. (ط2)، دمشق: دار النوادر.
الحصكفي، م. (2002م)، *الدر المختار شرح تنوير الأبصار وجامع البحار*. (ط1)، بيروت: دار الكتب العلمية.

الحلبي، ا. (2004م)، *غنية المتملي شرح منية المصلي*. (ط1)، بيروت: دار الكتب العلمية.
الدارقطني، ع. (2004م)، *سنن الدارقطني*. (ط2)، بيروت: مؤسسة الرسالة.
داماد افندي، ع. (2003م)، *مجمع الأنهر شرح ملتقى الأبحر*. (ط2)، دمشق: دار القلم.
الذهبي، م. (1994م)، *سير أعلام النبلاء*. (ط1)، بيروت: مؤسسة الرسالة.
الذهبي، م. (1998م)، *تذكرة الحفاظ*. (ط1)، بيروت: دار الكتب العلمية.
الرازي، ح. (2019م)، *خلاصة الدلائل وتنقيح المسائل في شرح مختصر القدوري*. (ط2)، عمان: دار الفتح.
الرازي، م. (2014م)، *تحفة الملوك*. (ط2)، عمان: دار الفاروق.
الزيلعي، ع. (1992م)، *تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق*. (ط1)، القاهرة: المطبعة الأميرية.
السرخسي، م. (1993م)، *المبسوط*. (ط1)، بيروت: دار المعرفة.
السلامي، م. (2000م)، *تاريخ علماء بغداد المسمى منتخب المختار*. (ط2)، بيروت: الدار العربية للموسوعات.
السمرقندي، م. (1994م)، *تحفة الفقهاء*. (ط2)، بيروت: دار الكتب العلمية.
السيوطي، ع. (1983م)، *طبقات الحفاظ*. (ط1)، بيروت: دار الكتب العلمية.
الشرنبلالي، ح. (2005م)، *مراقي الفلاح شرح نور الإيضاح*. (ط1)، بيروت: المكتبة العصرية.
الشيباني، م. (1987م)، *الأصل*. (ط1)، كراتشي: إدارة القرآن والعلوم الإسلامية.
العيني، م. (2000م)، *البناية شرح الهداية*. (ط1)، بيروت: دار الكتب العلمية.
العيني، م. (2008م)، *نخب الأفكار في تنقيح مباني الأخبار في شرح معاني الآثار*. (ط1)، قطر: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية.
العيني، م. (2012م)، *عمدة القاري شرح صحيح البخاري*. (ط3)، بيروت: دار إحياء التراث العربي.
فرج، س. (2020م)، الاجتهاد التنزيلي كسبب من أسباب اختلاف الفقهاء. *مجلة الثقافة العالمية، مجلد 10*، عدد 1.
القاري، ع. (2000م)، *فتح باب العناية بشرح النقاية*. (ط1)، بيروت: دار الكتب العلمية.
قاضي خان، ح. (1997م)، *فتاوى قاضي خان*. (ط1)، بيروت، دار الكتب العلمية.
القرشي، ع. (1993م)، *الجواهر المضية في طبقات الحنفية*. (ط2)، الجيزة: دار هجر.
الكاساني، ع. (1989م)، *بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع*. (ط1)، بيروت: دار الكتاب العربي.
اللكنوي، م. (1985م)، *النافع الكبير لمن يطالع الجامع الصغير*. (ط1)، بيروت: دار عالم الكتب.
اللكنوي، م. (1998م)، *الفوائد البهية في تراجم الحنفية*. (ط1)، دمشق: دار الأرقم.
اللكنوي، م. (2009م)، *عمدة الرعاية على شرح الوقاية*. (ط1)، بيروت: دار الكتب العلمية.
المرغيناني، ع. (1998م)، *الهداية شرح بداية المبتدي*. (ط1)، بيروت: دار إحياء التراث العربي.
مسلم، ا. (2004م)، *صحيح مسلم*. (ط1)، بيروت: دار إحياء التراث العربي.
المطلب، ا. (2024). تحديات أداء الصلاة في مجال البحث للباحثين المسلمين. *مجلة الدراسات الإسلامية، مجلد 26*، عدد 2.
الموصلي، ع. (2009م)، *الاختيار لتعليل المختار*. (ط1)، دمشق: دار الرسالة.
النابلسي، ع. (2018م)، *زبدة الكلام شرح منظومة كفاية الغلام*. (ط3)، عمان: دار الفاروق.

REFERENCES

Abū Dāwūd, S. (2005). *Sunan Abī Dāwūd* (3rd ed.). Beirut: Al-Maktab al-Islāmī.

Al-Atqānī, I. (2023). *Ghāyat al-bayān nādirat al-zamān fī ākhir al-awān* (1st ed.). Kuwait: Dār al-Ḍiyāʾ.

Al-ʿAynī, M. (2000). *Al-bināya sharḥ al-hidāya* (1st ed.). Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyya.

Al-ʿAynī, M. (2008). *Nukhab al-afkār fī tanqīḥ mabānī al-āthār sharḥ maʿānī al-āthār* (1st ed.). Qatar: Ministry of Awqāf and Islamic Affairs.

Al-ʿAynī, M. (2012). *ʿUmdat al-qārī sharḥ ṣaḥīḥ al-bukhārī* (3rd ed.). Beirut: Dār Iḥyāʾ al-Turāth al-ʿArabī.

Al-Bābānī, I. (1997). *Hadiyyat al-ʿārifīn fī asmāʾ al-muʾallifīn wa-āthār al-muṣannifīn* (1st ed.). Beirut: Dār Iḥyāʾ al-Turāth al-ʿArabī.

Al-Bābartī, M. (2002). *Al-ʿināya sharḥ al-hidāya* (1st ed.). Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyya.

Al-Bukhārī, M. (1998). *Al-jāmiʿ al-musnad al-ṣaḥīḥ* (1st ed.). Beirut: Dār Ṭawq al-Najāḥ.

Bouziane, A. (2015). Employing the objectives of congregational prayer in activating the objectives of Islamic law. *Journal of College of Sharia and Islamic Studies*, 32 (2).

Al-Dāraquṭnī, ʿA. (2004). *Sunan al-dāraquṭnī* (2nd ed.). Beirut: Muʾassasat al-Risāla.

Al-Dhahabī, M. (1994). *Siyar aʿlām al-nubalāʾ* (1st ed.). Beirut: Muʾassasat al-Risāla.

Al-Dhahabī, M. (1998). *Tadhkirat al-ḥuffāẓ* (1st ed.). Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyya.

Faraj, S. (2020). Applied ijtihād as a cause of juristic disagreement. *Global Journal Al-Thaqafah*, 10(1).

Al-Ḥaddādī, I. (2018). *Al-jawhara al-nayyira* (2nd ed.). Damascus: Dār al-Nawādir.

Al-Ḥākim al-Shahīd, M. (2024). *Al-mukhtaṣar al-kāfī* (1st ed.). Kuwait: Dār Asfār al-ʿIlmiyya.

Al-Ḥalabī, I. (2004). *Ghuniyat al-mutamallī sharḥ munyat al-muṣallī* (1st ed.). Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyya.

Al-Ḥaṣkafī, M. (2002). *Al-durr al-mukhtār sharḥ tanwīr al-abṣār wa-jāmiʿ al-biḥār* (1st ed.). Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyya.

Al-Kāsānī, ʿA. (1989). *Badāʾiʿ al-ṣanāʾiʿ fī tartīb al-sharāʾiʿ* (1st ed.). Beirut: Dār al-Kitāb al-ʿArabī.

Al-Lakhnawī, M. (1985). *Al-nāfiʿ al-kabīr liman yuṭāliʿ al-jāmiʿ al-ṣaghīr* (1st ed.). Beirut: Dār ʿĀlam al-Kutub.

Al-Lakhnawī, M. (1998). *Al-fawāʾid al-bahiyya fī tarājim al-ḥanafiyya* (1st ed.). Damascus: Dār al-Arqam.

Al-Lakhnawī, M. (2009). *ʿUmdat al-riʿāya ʿalā sharḥ al-wiqāya* (1st ed.). Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyya.

Al-Marghīnānī, ʿA. (1998). *Al-hidāya sharḥ bidāyat al-mubtadī* (1st ed.). Beirut: Dār Iḥyāʾ al-Turāth al-ʿArabī.

Al-Mawṣilī, ʿA. (2009). *Al-ikhtiyār li-taʿlīl al-mukhtār* (1st ed.). Damascus: Dār al-Risāla.

Al-Mutalib, A. (2024). Challenges of performing prayer in research for Muslim scholars. *Studia Islamika*, 26 (2).

Al-Nābulusī, ʿA. (2018). *Zubdat al-kalām sharḥ manẓūmat kifāyat al-ghulām* (3rd ed.). Amman: Dār al-Fārūq.

Al-Qārī, ʿA. (2000). *Fatḥ bāb al-ʿināya bi-sharḥ al-niqāya* (1st ed.). Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyya.

Al-Qurashī, ʿA. (1993). *Al-jawāhir al-muḍiyya fī ṭabaqāt al-ḥanafiyya* (2nd ed.). Giza: Dār Hajr.

Al-Rāzī, Ḥ. (2019). *Khulāṣat al-dalāʾil wa-tanqīḥ al-masāʾil fī sharḥ mukhtaṣar al-qudūrī* (2nd ed.). Amman: Dār al-Fatḥ.

Al-Rāzī, M. (2014). *Tuḥfat al-mulūk* (2nd ed.). Amman: Dār al-Fārūq.

Al-Sallāmī, M. (2000). *Tārīkh ʿulamāʾ baghdād al-musammā mukhtār al-mukhtār* (2nd ed.). Beirut: Al-Dār al-ʿArabiyya lil-Mawsūʿāt.

Al-Samarqandī, M. (1994). *Tuḥfat al-fuqahāʾ* (2nd ed.). Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyya.

Al-Sarakhsī, M. (1993). *Al-mabsūṭ* (1st ed.). Beirut: Dār al-Maʿrifa.

Al-Shaybānī, M. (1987). *Al-aṣl* (1st ed.). Karachi: Idārat al-Qurʾān wa-al-ʿUlūm al-Islāmiyya.

Al-Shurunbulālī, Ḥ. (2005). *Marāqī al-falāḥ sharḥ nūr al-īḍāḥ* (1st ed.). Beirut: Al-Maktaba al-ʿAṣriyya.

Al-Suyūṭī, ʿA. (1983). *Ṭabaqāt al-ḥuffāẓ* (1st ed.). Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyya.

Al-Tamīmī, T. (1989). *Al-ṭabaqāt al-saniyya fī tarājim al-ḥanafiyya* (1st ed.). Riyadh: Dār al-Rifāʿī.

Al-Zaylaʿī, ʿA. (1992). *Tabyīn al-ḥaqāʾiq sharḥ kanz al-daqāʾiq* (1st ed.). Cairo: Al-Maṭbaʿa al-Amīriyya.

Dāmād Afandī, ʿA. (2003). *Majmaʿ al-anhar sharḥ multaqā al-abḥur* (2nd ed.). Damascus: Dār al-Qalam.

Ibn ʿĀbidīn, M. (1992). *Minḥat al-khāliq ʿalā al-baḥr al-rāʾiq* (2nd ed.). Beirut: Dār al-Kitāb al-Islāmī.

Ibn ʿĀbidīn, M. (2008). *Radd al-muḥtār ʿalā al-durr al-mukhtār* (1st ed.). Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyya.

Ibn al-Fūṭī, ʿA. (1995). *Majmaʿ al-ādāb fī muʿjam al-alqāb* (1st ed.). Tehran: Ministry of Culture and Islamic Guidance.

Ibn al-Humām, M. (2001). *Fatḥ al-qadīr* (2nd ed.). Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyya.

Ibn al-ʿImād, ʿA. (1986). *Shadharāt al-dhahab fī akhbār man dhahab* (1st ed.). Damascus: Dār Ibn Kathīr.

Ibn Kathīr, I. (1997). *Al-bidāya wa-al-nihāya* (1st ed.). Giza: Dār Hajr.

Ibn Nujaym, ʿA. (2002). *Al-nahr al-fāʾiq sharḥ kanz al-daqāʾiq* (1st ed.). Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyya.

Ibn Nujaym, Z. (2002). *Al-baḥr al-rāʾiq sharḥ kanz al-daqāʾiq* (2nd ed.). Beirut: Dār al-Kitāb al-Islāmī.

Ibn Quṭlūbughā, Q. (2013). *Majmūʿat rasāʾil al-ʿallāma Qāsim ibn Quṭlūbughā* (1st ed.). Damascus: Dār al-Nawādir.

Ibn Taghrī Birdī, Y. (1993). *Al-manhal al-ṣāfī wa-al-mustawfā baʿd al-wāfī* (1st ed.). Cairo: Egyptian General Book Authority.

Muslim, I. (2004). *Ṣaḥīḥ Muslim* (1st ed.). Beirut: Dār Iḥyāʾ al-Turāth al-ʿArabī.

Qāḍī Khān, Ḥ. (1997). *Fatāwā Qāḍī Khān* (1st ed.). Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyya.