

UNIFIED ISLAMIC CALENDAR IN THE PERSPECTIVE OF ISLAMIC LEGAL PHILOSOPHY

Syamsul Anwar

Sunan Kalijaga State Islamic University (UIN) Yogyakarta, Indonesia
email: syamsann@yahoo.com

Abstract

This paper discusses the principles of unified Islamic calendar in the perspective of Uṣūl al-Fiqh. It answers questions about the possibility of applying the theory of maqāṣid al-syarī'ah in unifying the Islamic calendar and whether ru'yat al-hilāl is the purpose of the shariah since it is legally stated by the Prophet. Since the unification of the Islamic calendar necessities al-hisāb al-falaky, is it allowed to not performing ru'yat al-hilāl? The author also discusses some concepts on unifying Islamic calendar as well as compares between Turkey and Morocco calendars.

[Makalah ini membahas prinsip penyatuan kalender Islam dalam perspektif Uṣūl al-Fiqh. Pertanyaan yang akan dijawab antara lain tentang kemungkinan menerapkan teori maqāṣid al-syarī'ah dalam upaya penyatuan kalender Islam. Pertanyaan lainnya adalah apakah rukyat secara langsung merupakan tujuan dari syariat, padahal penyatuan kalender Islam meniscayakan metode hisab sebagai pedoman. Lantas, bolehkah meninggalkan rukyat dan mempedomani hisab? Penulis juga mendiskusikan beberapa konsep tawaran penyatuan kalender Islam serta membandingkan antara kalender Turki dan Maroko.]

Keywords: unified Islamic calendar, *maqāṣid al-syarī'ah*, *ru'yat al-hilāl*, *al-hisāb al-falaky*

التقويم الإسلامي الأحادي في ضوء علم أصول الفقه

شمس الأنوار الميداوي
جامعة سونان كاليجاكا الإسلامية الحكومية، يوكيا كرتا، إندونيسيا

الملخص

تقدم هذه الدراسة نظرة تحليلية للتقويم الهجري الأحادي من منظور أصولي فتحاول الإجابة عن أسئلة منها هل الصيغة الأحادية يمكن أن تعتبر من مقاصد الشريعة وكذلك الرؤية البصرية هل هي مقصودة للشرع وبما أن التقويم الأحادي يقتضي اعتماد الحساب الفلكي فهل يجوز تجاوز الرؤية البصرية والانتقال إلى الحساب الفلكي. واستكمالاً للدراسة بين المؤلف بعض مشاريع التقويم الأحادي ويقارن بين تقويم إسطنبول وتقويم الرباط.

الكلمات المفتاحية: التقويم الأحادي، مقاصد الشريعة، الرؤية البصرية، الحساب الفلكي

أ. مقدمة

أهمية وجود التقويم المضبوط أمر لا يختلف فيه اثنان، ولا يحتاج إلى دليل لتقريرها. قال نضال قسوم: «لا يمكن لأي حضارة أن تقوم، ناهيك أن تزدهر،

¹ أصل هذه المقالة بحث كتبه المؤلف لاستكمال أحد شروط المشاركة في «مؤتمر توحيد التقويم الهجري الدولي» المنعقد في ٢٨-٣٠ مايو ٢٠١٦ م بإسطنبول، تركيا. وتم تغيير عنوان المقالة ووجوب أساسية من مضمونها كما تم تنقيحها وإعادة تنظيمها والزيادة عليها استئناساً بنتائج المؤتمر.

بدون أن تعتمد تقويماً صلماً وموثوقاً فيه، وإن الناس إذا أرادوا العيش سوياً في مجتمعات متطورة يجب أن يبنوا إطاراً موحداً لحساب الأزمنة حتى يتسنى لهم تنسيق أنشطتهم ومن أجل أداء مناسكهم الدينية.»^٢ لقد طال انتظار المسلمين لتجسيد حلمهم بوجود تقويم إسلامي موحد، ومؤتمر إسطنبول المنعقد في شهر مايو ٢٠١٦ المنصرم قد خطا بهم خطوة نحو تحقيق هذا الحلم.

استمر المؤتمر ثلاثة أيام من السبت إلى الاثنين ٢٨ - ٣٠ أيار (مايو) ٢٠١٦م، ونظمته رئاسة الشؤون الدينية التركية، بالتعاون مع عدد من المنظمات ذات الصلة، منها مركز قنديللي التابع لجامعة البوسفور في إسطنبول، والمشروع الإسلامي لرصد الأهلة التابع لمركز الفلك الدولي بالإمارات العربية المتحدة، والمجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث الواقع مقره الرئيسي في دبلن، جمهورية إيرلندا. قرر المشاركون فيه اتخاذ الصيغة الأحادية للتقويم الإسلامي الدولي. ولكن هذا القرار تم أخذه عن طريق الاقتراع السري وبعد أن دار النقاش والتباحث في موضوع توحيد التقويم الإسلامي من أبعاده الثلاثة الشرعية والفلكية والاجتماعية.

تبلور في المؤتمر المشروعان اللذان يطلب من المشاركين اختيار أحدهما: التقويم الأحادي والتقويم الثنائي.^٣ اشترك في التصويت مائة وسبعة وعشرون مشاركاً حيث أيد ثمانون منهم التقويم الأحادي وسبعة وعشرون التقويم الثنائي، بينما لم يدل أربعة عشر مشاركاً بأصواتهم وعدت ستة أوراق التصويت غير صحيحة.^٤ وبذلك حظي التقويم الأحادي بأغلبية ساحقة من أصوات الحضور الذين يمثلون أكثر من ستين دولة.

إذا نظرنا إلى ما دار في المؤتمر من مداورات ومحاورات اتضح لنا أن المسألة تتركز حول ما طال وقوع الخلاف فيه بين المسلمين وهو جدلية الرؤية والحساب

^٢ قسوم، «آخر المقترحات لحل مشكلة التقويم الإسلامي»، منشور في كتاب تطبيقات الحسابات الفلكية في المسائل الإسلامية، تحرير محمد عودة ونضال قسوم (أبو ظبي: مركز الوثائق والبحوث، والمشروع الإسلامي لرصد الأهلة، ٢٧/١٤٢٧/٢٠٠٧)، ص ٨٤.

^٣ انظر «الملف المحتوي معايير مشروع التقويم الأحادي والثنائي المنوي تقديمهما إلى المؤتمر مع النماذج التطبيقية (بإضافة مذكرتين إيضاحيتين شرعية وفلكية)»، ورقة العمل التي أعدتها اللجنة المنظمة، ص ٤ - ٥ و ص ٩.

^٤ اشترك المؤلف في التصويت وشاهد فرز الأصوات وإعلان النتائج.

الفلكي كأساس لوضع التقويم. من جهة، كما قرره اجتماع الخبراء الثاني لدراسة وضع التقويم الإسلامي، «إن حل إشكالية ضبط الشهور القمرية عند المسلمين لا يتأتى إلا باعتماد الحساب الفلكي لتحديد بداية الشهور القمرية، على غرار اعتماده في تحديد أوقات الصلاة، وعلى أن يكون الاعتماد على الحساب، مع نفس المرجعية الزمنية للنظام الفلكي العالمي، في نفي رؤية الهلال وإثباتها معا».٥ وكما قال أحد الرواد في هذا المجال: «فإن نفي الاعتماد على الحساب الفلكي سيؤدي حتما إلى إلغاء مشروع توحيد التقويم برمته».٦ ومن حيث واقع عالم الطبيعة فإن تغطية الرؤية لوجه الأرض في أول أيام إمكانيتها محدودة بحيث لا تشمل جميع أنحاء العالم، مما يؤدي إلى استحالة توحيد وقوع أول الشهر في جميع أجزاء الأرض باعتماد الرؤية. ومن الناحية الأخرى تعالت في مؤتمر إسطنبول أصوات تدلي بالنظرة المخالفة والتي مؤداها أن اعتماد التقويم الأحادي يترتب عليه أن يصوم المسلمون في بعض دول العالم مع عدم إمكانهم من رؤية الهلال أصلا، ولا يمكن أن يصوم السعودي مثلا برؤية تقع في أمريكا. وقال آخر: التقويم الموحد إنما يطبق في الأمور المدنية فقط ولا يمكن الاعتماد عليه لتحديد بدايات شهور العبادات كرمضان وشوال وذو الحجة.٧

في الحقيقة يكمن جوهر مشكلة وضع التقويم الإسلامي أكثر في الموقف الفقهي للمسلمين منه في الجوانب الفنية الفلكية، وذلك لأنهم ما زالوا متورطين في التجاذب بين النص والواقع الذي يواجههم ولم يستطيعوا الخروج منه بموقف فقهي واضح يعطيهم منطلقا أساسيا لوضع التقويم. وبوجه عام مشكلة التقويم الإسلامي هي جزء من إشكاليات الفكر الإسلامي المعاصر وهي كيف يستطيع الموازنة بين تراث الإسلام الحضاري والديني في جانب ومقتضيات العصر الحاضر الذي يتميز بازدهار تطور العلم والتكنولوجيا وتقنيات المعلومات في جانب آخر.

في هذه الكتابة يركز المؤلف على البحث في التقويم الإسلامي الأحادي الذي

٥ «التقرير الختامي والتوصيات لاجتماع الخبراء الثاني لدراسة وضع التقويم الإسلامي»، البند الثاني، منشور في كتاب مطالع الشهور القمرية، ص ٤٤٦.

٦ جمال الدين عبد الرازق، التقويم القمري الإسلامي الموحد (الرباط: مرسوم، ٢٠٠٤)،

ص ٢٠.

٧ هذا ما استخلصه المؤلف من المداولة الطويلة من بعض المشاركين في المؤتمر.

قرر مؤتمر إسطنبول ٢٠١٦ قبوله كتقويم إسلامي موحد في ضوء علم أصول الفقه. والأسئلة المطروحة: ما هي غاية الشريعة في التقويم هل هي توحيدها على مستوى العالم أم جواز الاعتماد على التقاويم المحلية ولو يختلف بعضها عن بعض؟ وهل مقصد الشريعة هو التمسك بالرؤية نفسها أم تكون الرؤية هي الوسيلة بينما الغرض هو تحديد أوقات العبادة بالتأكد؟ وهل يجب علينا أن نبقى على اعتماد الرؤية، أو يجوز لنا شرعا الانتقال منها إلى الحساب الفلكي؟

والمقاربة المتبعة هنا هي مقارنة معيارية، بمعنى أن هذه الدراسة لا تصور ما هو كائن في محاولات البحث عن تقويم إسلامي مناسب، بل نتكلم عما يجب أن يكون التقويم الإسلامي عليه. والإطار النظري الذي يوظف هذه الدراسة هو مبادئ في غلم أصول الفقه تتعلق بمقاصد الشريعة وتعليل الأحكام الشرعية وتغيرها. خطة البحث في هذه الكتابة تبتدئ بالتهديد ويليه بيان مفهوم التقويم الأحادي وأولى محاولات لوضعه، ثم يبين المؤلف جوانب من مبادئ أصول الفقه، وهي مقاصد الشريعة وتعليل الأحكام الشرعية وتغيرها، لتكون إطارا نظريا لهذا البحث، ثم يقدم تحليلا للتقويم الأحادي من منظور المبادئ الأصولية. واستكمالاً للبحث يبين المؤلف مشاريع التقويم الأحادي ويقارن بين مشروع إسطنبول ومشروع آخر لكشف ما للأول من محاسن ومساوئ. ثم يختم البحث بمخلاصات البحث.

ب. مفهوم التقويم الأحادي وأولى المحاولات لإيجاده

التقويم الأحادي ضد التقاويم المتعددة النطاق، والتقاويم المتعددة النطاق يمكن أن تشمل التقويم الرباعي (مثل ما اقترحه نضال قسوم في نهاية القرن الماضي ثم تخلى عنه)^٨ أو الثلاثي (مثل تقويم محمد إلياس الماليزي) أو الثنائي كالمقدم إلى مؤتمر إسطنبول ٢٠١٦ ولكن لم يحظ بتأييد المشاركين. وهذه التقاويم تدعي أنها تقاويم هجرية دولية، كمحمد إلياس الذي بحث في هذا الموضوع كثيرا في الربع الأخير من القرن الماضي يدعي أن تقويمه، ولو كان ثلاثيا، تقويم إسلامي دولي. وكذلك أصحاب التقويم الثنائي فإنهم يدعون تقويمهم أنه عالمي. والتقويم المتعدد

^٨ قسوم، والعتي، ومزيان، إثبات الشهور الهلالية ومشكلة التوقيت الإسلامي: دراسة فلكية وفقهية، (بيروت: دار الطليعة للطباعة والنشر، ١٩٩٧)، ص ١١٩-١٢٠.

النطاق هو التقويم الذي يقسم العالم إلى مناطق تقويمية بحيث يطبق في كل منها تقويم قد يختلف عنه في منطقة أخرى في دخول الشهر القمري الجديد. فهو رباعي إذا قسم العالم إلى أربع مناطق، أو ثلاثي إذا قسمه إلى ثلاث مناطق، أو ثنائي إذا قسمه إلى منطقتين.

أما التقويم الأحادي فهو صيغة التقويم التي تقوم على مبدأ تاريخ واحد ليوم واحد في جميع أنحاء العالم. فهذا التقويم لا يقسم العالم إلى مناطق تقويمية بل يجعله وحدة واحدة ويبدأ الشهر في جميع العالم في نفس اليوم.^٩ بعبارة أخرى هذا التقويم يرفض مفهوم اختلاف المطالع.

وقرار إسطنبول ٢٠١٦ باتخاذ التقويم الهجري الأحادي يمثل قمة لسلسلة المحاولات الطويلة التي قام بها علماء المسلمين لتوحيد التقويم الهجري منذ أن نادى به لأول مرة عالم الحديث المصري أحمد محمد شاكر (ت ١٩٥٨/١٣٧٧) حيث قال في كتبه أوائل الشهور العربية «والبديهي الذي لا يحتاج إلى دليل أن أوائل الشهور لا تختلف باختلاف الأقطار أو تباعدها».^{١٠} ومعنى هذا أنه كان من الذين يرفضون القول باختلاف المطالع وأنه فيما نعلم أول من صرح بأن «أول الشهر يجب أن يكون في هذه الكرة الأرضية يوماً واحداً وهو الحق الذي لا مرية فيه».^{١١} وكان معيار التقويم الموحد عنده «أن يكون أول الشهر الحقيقي هو الليلة التي يغيب فيها الهلال بعد غروب الشمس ولو بلحظة واحدة»^{١٢} وأن الاعتبار في غروب الهلال والشمس مكة المكرمة «وهي التي يجب على المسلمين في أقطار الأرض أن يتبعوا مطالع الشهور فيها».^{١٣} كتب أحمد شاكر رأيه هذا قبل سبعة عقود مضت

^٩ «الملف»، ص ٣.

^{١٠} شاكر، أوائل الشهور العربية هل يجوز شرعاً إثباتها بالحساب الفلكي: بحث جديد علي حر، ط ٢ (القاهرة: مكتبة ابن تيمية لطباعة ونشر الكتب السلفية، ١٤٠٧ هـ)، ص ١٩.

^{١١} نفس المرجع، ص ٢٠.

^{١٢} نفس المرجع، ص ١٤، وانظر أيضاً الخانجي، «رؤية شرعية متقدمة لسألة توحيد التقويم الإسلامي: الشيخ أحمد محمد شاكر أمموجا»، بحث منشور في مطالع الشهور القمرية والتقويم الإسلامي (الرباط، المملكة المغربية: المنظمة الإسلامية للتربية والعلوم والثقافة، ٢٠١٣/١٤٣١)، ص ٣٥٩.

^{١٣} شاكر، أوائل الشهور، ص ٢٨.

وعلى وجه التحديد عام ١٣٥٨/١٩٣٩. بالرغم من أن معايير التقويم التي اقترحها قابلة للنقد والرفض إلا أن فكرته في ضرورة توحيد التقويم الإسلامي على مستوى العالم هي ما طالما يحلم جميع المسلمين بتجسيده على أرض الواقع. منذ ذلك الوقت إلى اليوم والعلماء، فقهاء وفلكيين، يواصلون دراساتهم وبحوثهم في هذه المشكلة وتكثر الندوات والمؤتمرات المنعقدة في هذا الشأن سواء على المستوى الوطني أو الدولي، وسواء على المستوى الرسمي أو على مستوى المجتمعات المدنية وكان آخر هذه المؤتمرات مؤتمر توحيد التقويم الهجري الدولي في تركيا عام ٢٠١٦ المنصرم. إنه لا نبالغ إذا قلنا إن هذا القرار الصادر من مؤتمر إسطنبول باختيار التقويم الأحادي يمثل إرادة جماعية لدى المسلمين لامتلاك صيغة مضبوطة لمنظومة التوقيت التي من شأنها ليس فقط أن توحد أعيادهم ومناسباتهم الدينية بل أيضا تقوي هويتهم الحضارية و«تعزز تماسك صورة الإسلام في العالم»^{١٤}، والجدير بالملاحظة أن اتخاذ هذا القرار لم يتم عن إجماع وبسهولة، بل بالعكس من ذلك تم التوصل إليه بعد نقاش طويل يواجه الطريق المسدود مما يضطر المنظمين للالتجاء إلى إجراء التصويت السري المنتهي بفوز التقويم الأحادي. وهذا إن دل على شيء فإنه يدل على شدة تعقيد الإشكاليات التي تواجه صياغة التقويم الإسلامي الموحد.

ج. بعض مبادئ أصول الفقه

وبما أن عنوان هذا البحث هو التقويم الإسلامي الأحادي في ضوء علم أصول الفقه، يجب على المؤلف تقديم مبادئ أصولية متعلقة بالموضوع باختصار كما يلي.

١. مقاصد الشريعة

تمثل مقاصد الشريعة أهم جوانب أصول الفقه لا سيما في زماننا الحاضر

^{١٤} ما بين القوسين تعبير في «إعلان دكار ٢٠٠٨» عن رجاء القمة الإسلامية الحادية عشرة. انظر «إعلان دار» المنبثق عن الدورة الحادية عشرة لمؤتمر القمة الإسلامي المنعقد في العاصمة السنغالية دكار من ٦ إلى ٧ ربيع الأول ١٤٢٩ هـ، الموافق ١٣ و ١٤ مارس ٢٠٠٨ م.

بحيث حظيت باهتمام جدي من الباحثين الأصوليين المعاصرين. ويمكن سر أهمية مقاصد الشريعة في أنها تنطلق في غربلتها للإشكاليات التي تواجهها من المبادئ العامة والأصول الكلية مما يمنحها مرونة وقدرة أكبر على تغلب المشاكل وعلى التكيف مع تحديات تطورات الحياة الاجتماعية. وهذا بخلاف الجوانب الأخرى من أصول الفقه، كجانب الطريقة البيانية، والتي تقارب موضوعها بمقاربة تجزيئية وتهدف إلى اكتشاف حكم شرعي تفصيلي. وقد عبر كبار الفقهاء عبر القرون عن أهمية مقاصد الشريعة في التشريع الإسلامي، من ذلك ما قاله الشاطبي، «الاجتهاد إن تعلق... بالمعاني من المصالح والمفاسد... يلزم في ذلك العلم بمقاصد الشرع من الشريعة جملة وتفصيلاً»^{١٥} وفيما يلي بين المؤلف باختصار شديد مفهوم مقاصد الشريعة وأنواعها.

لم نجد عن العلماء القدامى أية محاولة لصياغة تعريف محدد لمقاصد الشريعة فكأن مفهوم هذا المصطلح عندهم واضح بذاته بحيث لا يحتاج إلى تحديد، ولذلك لم يتكلفوا بيان تعاريفها وتحديد مفهومها. وأول من حاول صياغة تعريفها هو فقيه الغرب الإسلامي العلامة محمد الطاهر بن عاشور في كتابه مقاصد الشريعة الإسلامية، وهو من المعاصرين، حيث عرفها بأنها «المعاني والحكم الملحوظة للشارع في جميع أحوال التشريع أو معظمها»^{١٦} ثم سلك عدد من الكتاب المعاصرين مسلك ابن عاشور هذا في صياغة تعريف مقاصد الشريعة باستخدام الكلمة المفتاحية «المعاني». فرأينا منهم مثلاً:

• الأستاذ وهبة الزحيلي (ت ١٤٣٦ هـ / ٢٠١٥ م) يعرفها بأنها «المعاني والأهداف الملحوظة للشارع في جميع أحكامها أو معظمها»^{١٧}.

• سميح عبد الوهاب الجندي حيث يقول: «ومن خلال هذا العدد الكبير من علماء الأمة نرى أن التعريف الأنسب والمختصر للمقاصد أنها المعاني

^{١٥} الشاطبي، الموافقات، تحقيق أبي عبيدة مشهور بن آل سلمان (الخبر، المملكة العربية السعودية: دار ابن عفان للنشر والتوزيع، ١٤١٧/١٩٩٧)، ج ٥: ١٢٤، المسألة الخامسة.

^{١٦} ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، تحقيق محمد الطاهر الميساوي (الأردن: دار النفائس للنشر والتوزيع، ٢٠٠١/١٤٢١)، ص ٢٥١.

^{١٧} الزحيلي، أصول الفقه الإسلامي (دمشق: دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، ١٩٨٦/١٤٠٦)، ٢: ١٠١٧.

- الملحوظة في الأحكام الشرعية (في العقائد والعبادات والمعاملات) التي تحقق العبودية لله تعالى ومصلحة الخلق في الدارين»^{١٨}.
- محمد سعد اليوبي حيث ذهب إلى أن التعريف الصحيح لمقاصد الشريعة أنها المعاني والحكم ونحوها التي راعاها الشارع في التشريع عموماً وخصوصاً من أجل تحقيق مصالح العباد»^{١٩}.
 - الحسان شهيد الذي عرفها بأنها الغايات والمعاني التي يهدف الشارع إلى تحقيقها من تشريع الأحكام لمصلحة الإنسان»^{٢٠}.
 - وعرفها الأستاذ الشبلي بأنها هي المعاني والحكم التي راعاها الشارع في التشريع عموماً وخصوصاً من أجل تحقيق مصالح العباد»^{٢١}.

فهؤلاء كما رأينا استخدموا عبارة «المعاني» وهو جمع «المعنى» للتعبير عن مقاصد الشريعة، والسؤال المطروح هو ما المراد بـ «المعنى» هنا؟ من الناحية اللغوية وبقراءة بعض المعاجم العربية يمكننا أن نرى أن كلمة «المعنى» تدل على معان، منها الاهتمام والعناية والأهمية، فعبارة «ما لا يعنيه» في الحديث النبوي (من حسن إسلام المرء تركه ما لا يعنيه)^{٢٢} معناه ما لا يهيمه. ومنها الإظهار، من قولهم

^{١٨} الجندي، أهمية المقاصد في الشريعة الإسلامية وأثرها في فهم النص واستنباط الحكم (بيروت: مؤسسة الرسالة، ٢٠٠٨/١٤٢٩)، ص ٣١.

^{١٩} اليوبي، مقاصد الشريعة وعلاقتها بالأدلة الشرعية (الرياض: دار الهجرة للنشر والتوزيع، ١٩٩٨/١٤١٨)، ص ٣٧.

^{٢٠} شهيد، الخطاب المقاصدي المعاصر مراجعة وتقويم (الرياض: مركز ثناء للبحوث والدراسات، ٢٠١٣؟١٤٣٤)، ص ٤١.

^{٢١} الشبلي، «مقاصد التشريع الإسلامي» مقالة منشورة في موقع الشيخ الدكتور يوسف بن عبد الله الشبلي www.shubily.com، ص ٤، تحميل يوم الأحد ٢٥ ربيع الأول ١٤٣٨ هـ الموافق لـ ٢٥ ديسمبر ٢٠١٦ م.

^{٢٢} رواه الترمذي، انظر سنن الترمذي، بتحقيق صديقي جميل العطار (بيروت: دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، ٢٠٠٥؟١٤٢٦)، ص ٦٧٤، حديث رقم ٢٣٢٤ من كتاب الزهد، وصححه الألباني.

«عنت الأرض بالنبات» أي أظهرته،^{٢٣} وعنت القربة أي أظهرت ماءه.^{٢٤} ومنها المراد والقصد أي ما يدل عليه الكلام. قال في تاج العروس: «وعنى بالقول كذا يعني: أراد وقصد؛ قال الزمخشري: ومنه المعنى. ومعنى الكلام ومعنيه ... فخواه ومقصده».^{٢٥} هاهنا رأينا نقطة الالتقاء بين جانب من معاني «المعنى» وجانب من معاني «المقصد» وذلك أن في كليهما ما أراده وقصد إليه المتكلم من كلامه.

أما في الاصطلاح الشرعي فيطلق لفظ «المعنى» على معنيين يمكن أن يقال باختصار أولهما: العلة الفاعلة، وثانيهما: العلة الغائية (باستعارة لغة الفلسفة). ففي الإطلاق الأول وجدنا الزركشي مثلاً يقول في البحر المحيط: «إنما ثبت الحكم في الفرع والأصل بطريق واحد وهو معنى الإسكار في الخمر والبيذ»،^{٢٦} ولا شك أنه قصد بالمعنى هنا العلة القياسية وهي ما يمكن أن يعبر عنها بالعلة الفاعلة إذا استعرنا اللغة الفلسفية. وقال الكمال بن الهمام: «القمار ما حرم لمعنى الخطر بل باعتبار تعليق الملك بما لم يضعه الشارع سبباً للهلك».^{٢٧} والمراد بالمعنى هنا هو الآخر العلة القياسية أو العلة الفاعلة. واضح أن هذا الإطلاق ليس هو المقصود من استعمال لفظ «المعنى» في تعريف مقاصد الشريعة، إذ مقاصد الشريعة ليست عللاً بمعنى علل قياسية فاعلة. وإذا قيل إن علة تحريم الخمر هي الإسكار فهذه العلة ليست هي المرادة بمقصد الشريعة وإنما مقصد الشريعة هو شيء آخر وهو مصلحة أو حكمة يراد تحقيقها من وراء تقرير حكم تحريم الخمر.

أما المعنى الثاني لكلمة «المعنى»، وهو إطلاقه على العلة الغائية، فنراه في الاستعمالات الجارية على لسان كثير من العلماء القدامى. من ذلك قول الطبري:

^{٢٣} الزبيدي، تاج العروس من جواهر القاموس، بتحقيق عبد المجيد قطامش (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ٢٠٠١/١٤٢٢)، ج ٣٩: ١٢٢، مادة «عنى».

^{٢٤} الراغب، المفردات في غريب القرآن، بتحقيق وضبط محمد سيد كيلاني (بيروت: دار المعرفة، بدون تاريخ)، ص ٣٥٠.

^{٢٥} الزبيدي، تاج العروس، ج ٣٩: ١٢٢.

^{٢٦} الزركشي، البحر المحيط في أصول الفقه، بتحقيق عبد الستار أبو غدة (القاهرة: دار

الصفوة للطباعة والنشر والتوزيع، ١٩٩٢/١٤١٣)، ج ٥: ١٠٦.

^{٢٧} ابن الهمام، شرح فتح القدير (بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٣/١٤٢٤)، ج ٦: ٢٨٦، باب خيار الشرط.

«إن الله جعل الصدقة في معنيين أحدهما: سدُّ خَلَّةِ المسلمين، والآخر معونة الإسلام وتقويته»^{٢٨} فالمعنى في عبارة الطبري هذه هو الهدف أو المقصد، فكأن الطبري يقول إن الهدف أو الغاية الذي أراد الشارع أن يحققه من تشريع الزكاة هو تمكين المسلمين ماليا واقتصاديا. فتمكين المسلمين ودينهم الإسلام من الناحية المالية والاقتصادية هي الغاية من تشريع الزكاة وهي في نفس الوقت علة له ولكنها علة متأخرة عن معلولها أو مسببها، و معلولها أو مسببها سابق لها في الوجود، إذ تشريع الزكاة تم أولا ثم يأتي بعده ما يرجى ويراد تحقيقه وهو ما عبر عنه الطبري بسد خلة المسلمين وتقوية الإسلام، وهو غاية من تشريع الزكاة. والعلل التي هي في صورة غايات يراد تحقيقها من وراء تشريع الأحكام هي التي يمكن أن يقال لها العلل الغائية. وجدنا في نصوص الفقهاء القدامى كثيرا من استعمالات كلمة «المعنى» أو «المعاني» بمعنى العلل الغائية وهي المقاصد أو الأهداف أو الغايات التي يلاحظ وجودها وراء تشريع مختلف الأحكام الشرعية والتي تدعو إلى تشريعها أو تقريرها، وهذه المقاصد أو الغايات هي تحقيق المصالح والحكم المصلحية للإنسان. قال الإمام الغزالي في شفاء الغليل: «فإن قيل لأن هذا حكم بموجب المصلحة، وقد عرف من عادة الشرع ملاحظة المصالح، قلنا فهذا هو المحجة؛ إذ عرف من دأب الشرع اتباع المعاني»^{٢٩} وقال ابن القيم: «ومن هنا يعلم أن التحيل لإسقاط الشفعة مناقض لهذا المعنى الذي قصده الشارع ومضاد له»^{٣٠} وقال الشاطبي: «الأعمال الشرعية ليست مقصودة لأنفسها وإنما قصد بها أمور أخرى هي معانيها وهي المصالح التي شرعت لأجلها»^{٣١}. في هذه النقول كلها يبدو واضحا أن «المعنى» يطلق على هدف أو غاية يريد الشارع تحقيقه من خلال ما قرره من الأحكام الشرعية.

^{٢٨} الطبري، تفسير الطبري جامع البيان عن تأويل آي القرآن، بتحقيق عبد الله بن عبد المحسن التركي (القاهرة: هجر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان، ٢٠٠١/١٤٢٢)، ج ١١: ٥٢٣ في تفسير سورة التوبة الآية ٦٠.

^{٢٩} الغزالي، شفاء الغليل في بيان الشبه والخيل و مسالك التعليل، بتحقيق حمد الكبيسي (بغداد: مطبعة الإرشاد، ١٩٧١/١٣٩٠)، ص ١٩٨.

^{٣٠} ابن القيم، إعلام الموقعين عن رب العالمين، بتحقيق أبي عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان (الدمام: دار ابن الجوزي، ٢٠٠٢/١٤٢٣)، ج ٣: ٣٧٢.

^{٣١} الشاطبي، الموافقات، ج ٣: ١٢٠-١٢١.

مما سبق يتضح أن لكلمة «المعاني» إطلاقين عند الأصوليين والفقهاء، أولهما أنها العلة الفاعلة وثانيهما العلة الغائية، وأن الإطلاق الثاني هو المناسب لتفسير عبارة «المعاني» المستعملة في تعريف مقاصد الشريعة، وهي الأهداف أو الغايات من تشريع الأحكام والتي تتمثل في المصالح والحكم التي أراد الشارع تحقيقها بالنسبة للعباد.

ثم إننا نلاحظ من التعاريف السابقة أن كلا منها تركز على مقاصد عامة للتشريع ولا تشمل المقاصد الخاصة والمقاصد الجزئية. فلذلك يجب أن يضاف إلى التعريف ما يجعله شاملاً لجميع أقسام المقاصد فنقول: «مقاصد الشريعة هي المعاني والغايات التي راعاها الشارع في شريعته الغراء أو في باب من أبوابها أو في كل حكم من أحكامها من أجل تحقيق مصالح الناس».

وبالتالي يجدر بنا أن ننظر في تقسيمات مقاصد الشريعة. تم تصنيف المقاصد عند الكُتاب الأصوليين إلى أقسام عديدة تبعاً لتعدد الاعتبارات المعتمد عليها في التقسيم. والذي يهمننا هنا تقسيم المقاصد من حيث مدى عمومها وخصوصها ومن حيث أبعاد تطبيقها. فنحن نذكر من حيث مدى عمومها وخصوصها قسمها الفقهاء المعاصرون إلى ثلاثة أقسام:^{٣٢}

- المقاصد العامة، وهي المقاصد للشريعة ككل أي المقاصد التي تهدف الشريعة بصفة عامة إلى تحقيقها وبعبارة أخرى هي المقاصد التي تلاحظ في جميع أبواب الشريعة كت تحقيق المصالح والعدل؛
- المقاصد الخاصة وهي المقاصد لفروع أو أبواب معينة من الشريعة دون فروع أو أبواب أخرى أي المقاصد التي تختص بها أقسام محددة من الشريعة كمقاصد خاصة بأحكام الأسرة ومقاصد خاصة بأحكام المعاملات أو مقاصد خاصة بأحكام القضاء أو بأحكام متعلقة بالعقوبات إلى غير

^{٣٢} ذكر كثير من الكُتاب الأصوليين المعاصرون هذا التقسيم، منهم على سبيل المثال: البوي، مقاصد الشريعة الإسلامية، ص ٣٨٥-٤١٦؛ وربيعة، علم مقاصد الشارع (الرياض: مكتبة العبيكان، ٢٠٠٢/١٤٢٣)، ص ١٩٣-١٩٧؛ وعودة، مقاصد الشريعة كفسلفة للتشريع الإسلامي رؤية منظومية، نقله إلى العربية عبد اللطيف الخياط (هرندن، فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ٢٠١٢/١٤٣٢)، ص ٣٥.

ذلك؛

• المقاصد الجزئية وهي المقاصد التي يهدف إلى تحقيقها كل حكم شرعي جزئي كالمقاصد التي يمكن أن تلاحظ في حكم وجوب إنظار المدين المعسر في قوله تعالى (وإن كان ذو عسرة فنظرة إلى ميسرة)^{٣٣}، أو في النهي عن بيع ما ليس عند الإنسان الوارد في قوله صلى الله عليه وسلم كما رواه أصحاب السنن الأربعة (لا تبع ما ليس عندك)^{٣٤}، وما أشبه ذلك. كما تقسم مقاصد الشريعة من حيث أبعاد محيط تطبيقها، وأعني بها من حيث مدى سعة دائرة مجال تجسيدها، إلى أقسام:

• المقاصد في بعدها الفردي وهي المقاصد من أحكام الشريعة التي تهدف إلى تحقيق المصالح بالنسبة للإنسان كفرد، وهذا ما كثر التفات أنظار الفقهاء القدامى إليه، إلا أن التركيز على البعد الفردي لنظرية المقاصد اعتبره المعاصرون من نقائص نظرية المقاصد القديمة.^{٣٥}

• المقاصد في بعدها الأسري أو العائلي، وهي مقاصد الشريعة المتمثلة في تحقيق مصالح الأسرة كوحدة اجتماعية أساسية للمجتمع. من المعروف أن الإنسان لا يعيش كفرد داخل دائرة نفسه فحسب ولكنه يعيش كذلك كعضو داخل شبكة حياة الأسرة التي تمنحه وعاء لتنمية ذاته، بل وبعداً في معنى وجوده كإنسان. ولذلك يشكل انتظام واستقرار حياة الأسرة عنصراً هاماً بالنسبة للفرد نفسه، فبناء على ذلك عنيت جميع

^{٣٣} انظر الآية ٢٨٠ من سورة البقرة.

^{٣٤} انظر أبا داود، سنن أبي داود، بتحقيق الأرئوط ومحمد كامل قره بلي (دمشق: دار الرسالة العالمية، ٢٠٠٩/١٤٣٠)، ج ٥ ص ٣٦٢، حديث رقم ٣٥٠٣؛ والنسائي، سنن النسائي، بتحقيق أبو الفتاح أبو غدة (حلب: مكتب المطبوعات الإسلامية، ١٩٩٤/١٤١٤)، ج ٧ ص ٢٨٩، حديث رقم ٤٦١٢؛ والترمذي، الجامع الكبير (سنن الترمذي)، بتحقيق بشار عواد معروف (بيروت: دار الغرب الإسلامي، ١٩٩٦)، ج ٢ ص ٥١٤، حديث رقم ١٢٣٢؛ وابن ماجه، سنن ابن ماجه، بتحقيق شعيب الأرئوط وآخرون (دمشق: دار الرسالة العالمية، ٢٠٠٩/١٤٣٠)، ج ٣ ص ٣٠٨، حديث رقم ٢١٨٧.

^{٣٥} عودة، مقاصد الشريعة، ص ٣٤.

الشرائع، بشريها وسمائيا بما في ذلك الشريعة الإسلامية، بتنظيم مؤسسة الأسرة من خلال منظومة تشريعها. لقد تعرض ابن عاشور لأهمية هذا البعد من محيط تطبيق مقاصد الشريعة الإسلامية وعقد له في كتابه بابا خاصا بعنوان «مقاصد أحكام العائلة»^{٣٦}.

• أوسع من البعد الأسري هو البعد الاجتماعي لمقاصد الشريعة، فالمقاصد الشرعية في بعدها الاجتماعي هي المصالح المأمول تحقيقها من وراء تشريع الأحكام الشرعية التي تنظم المجتمع والعلاقات الاجتماعية القائمة داخله بين أعضائه. فكما لا يعيش الفرد محبوسا داخل دائرة نفسه فهو لا يعيش كذلك محصورا داخل دائرة الأسرة فقط، فهو حيوان مدني، كما يقول الفلاسفة، يحتاج إلى مساعدة بني جنسه بشكل عام في الحصول على حوائجها التي لا يستطيع استيفائها بنفسه. فذلك يكون الاجتماع الإنساني ضروريا كما عبر عنه ابن خلدون^{٣٧}. ولهذا السبب عنيت الشرائع بما فيها الشريعة الإسلامية بتنظيم مؤسسة المجتمع وتشريع الأحكام لصيانة نظامه. فانتظام أمر المجتمع واستقرار الحياة فيه وابتعاده من المضار والمفاسد لا يشك أحد في أنها كلها مقصودة للشارع الإسلامي. وقد نبه ابن عاشور لهذا البعد من المقاصد في كتابه السابق ذكره في باب سماه «مقاصد الشريعة من نظام الأمة»^{٣٨}.

• المقاصد في بعدها الكوني، وهي المصالح التي أراد الشارع تحقيقها في العالم الطبيعي والبيئة المادية التي يعيش فيها البشر، ويمكننا أن نسمي هذا البعد من المقاصد بمقاصد عمارة الأرض، وتدخل فيها حماية البيئة. وفي هذا الصدد قال الله سبحانه (وهو أنشأكم من الأرض واستعمركم فيها)^{٣٩}.

^{٣٦} ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، ص ٤٣٠.

^{٣٧} ابن خلدون، مقدمة ابن خلدون، بضبط خليل شحادة (بيروت: دار الفكر للطباعة

والنشر والتوزيع، ١٤٢١/٢٠٠١)، ص ٥٤.

^{٣٨} نفس المصدر، ص ٤٠٥.

^{٣٩} هود [١١]: ٦١.

وعمارة الأرض تتم عن طريق تخضيرها وحماية توازن النظام الإيكولوجي بين الكائنات الحية فيها وعدم ارتكاب عمل الفساد عليها. نجد عددا من النصوص القرآنية والنبوية بهذا الخصوص كقوله تعالى (ولا تفسدوا في الأرض بعد إصلاحها)^{٤٠}، وقوله (ظهر الفساد في البر والبحر بما كسبت أيدي الناس ليذيقهم بعض الذي عملوا لعلهم يرجعون)^{٤١}، ومن جانبه أمر النبي صلى الله عليه وسلم بتخضير الأرض في قوله (إن قامت على أهلكم القيامة، وفي يده فسيلة فليغرسها)^{٤٢}.

هذا هو تقسيم مقاصد الشريعة من حيث أبعاد محيط تجسيدها ابتداء من الدائرة الضيقة وهي المحيط الفردي وانتهاء إلى الدائرة الواسعة وهي المحيط الأرضي الذي يعيش ويتواجد فيه الإنسان. والجدير بالملاحظة أن الضروريات الخمس التي تكلم فيها فقهاؤنا القدامى بإسهاب يمكن أن تدخل في واحد أو أكثر من هذه الأبعاد الأربعة. فمقصد حفظ الدين مثلا لا ينحصر تجسيده في دائرة الحياة الشخصية لكل فرد فحسب، بل يشكل الدين، في نظر الإسلام، أساسا لحياة الأسرة والأمة، وكذلك مقصد حفظ المال والمقاصد الأخرى.

٢. نظرية تعليل الأحكام الشرعية وقاعدة تغييرها

أوضح الشاطبي أن العلماء اختلفوا فيما إذا كانت أحكام الله تعالى معللة بالعلة أم لا. فذهب الرازي إلى أنها ليست معللة بالبتة^{٤٣}، وكذلك رأى أهل الظاهر فإنهم رفضوا القول بتعليل الأحكام الشرعية رفضا عنيفا، بل نسب ابن حزم الظاهري القياس وتعليل الأحكام إلى إبليس الذي كان، حسب زعمه، أول من

^{٤٠} سورة الأعراف [٧]: ٥٦.

^{٤١} سورة الروم [٣٠]: ٤١.

^{٤٢} رواه الإمام أحمد في مسنده (مسند الإمام أحمد بن حنبل) بتحقيق شعيب الأرتؤوط وعادل مرشد وآخرون (بيروت: مؤسسة الرسالة، ٢٠٠١/١٤٢١)، ج ٢٠، ص ٢٥١، حديث رقم ١٢٩٠٢، وصححه محققو الكتاب.

^{٤٣} الشاطبي، الموافقات، ج ٢، ص ٩-١١.

قاس في الدين وعلل في الشرائع.^{٤٤} وقال: «وقال أبو سليمان [أي داود الظاهري] وجميع أصحابه رضي الله عنهم لا يفعل الله شيئاً من الأحكام وغيرها لعله أصلاً بوجه من الوجوه»^{٤٥}.

وفي جانب آخر، كما قال الشاطبي، اتفقت المعتزلة على أن أحكامه تعالى معللة برعاية مصالح العباد، وهذا اختيار أكثر الفقهاء المتأخرين، إلا أن معنى العلل التي تقوم عليها أحكام الشريعة عند الفقهاء يختلف عنه عند المعتزلة، فحسب نظر الفقهاء تكون العلل بمعنى العلامات المعرفة للأحكام خاصة.^{٤٦} بينما هي عند المعتزلة كما قال أبو الحسين البصري المعتزلي (ت ٤٣٦/١٠٤٤) ما أثرت حكماً شرعياً.^{٤٧} والفرق بين المفهومين أن العلة عند الفقهاء لا تؤثر في الحكم بذاته ولكن يجعل الله، وهي عند المعتزلة تؤثر بذاته.

مما يدل على قبول تعليل الأحكام عند الفقهاء ما قاله المرادوي (ت ٨٨٥ هـ) من فقهاء الحنابلة: «لكل حكم علة عند الفقهاء تفضلاً، وعند المعتزلة وجوباً، قال أبو الخطاب كلها معللة وتخفى نادراً، قال القاضي هي الأصل وترك نادراً»^{٤٨}. وقال المرادوي في موضع آخر: «لا بد للحكم من علة للإجماع على أن أحكام الله مقترنة بالعلة»^{٤٩}. ورأى الإمام الغزالي أن تصرفات الشارع في تقرير الأحكام في غير أمور العبادات معقولة المعنى. قال رحمه الله: «الغالب من عادة الشرع في التصرفات اتباع المعاني»، وقال «ما يتعلق من الأحكام بمصالح الخلق من المناكحات والمعاملات والجنائيات والضمانات وما عدا العبادات فالتحكم فيها

^{٤٤} ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام، بتحقيق أحمد محمد شاكر (بيروت: دار الآفاق الجديدة، دت)، ج ٨، ص ١١٣.

^{٤٥} نفس المصدر، ج ٨، ص ٧٧.

^{٤٦} الشاطبي، الموافقات، ج ٢، ص ١١.

^{٤٧} البصري، كتاب المعتمد في أصول الفقه، بتحقيق محمد حميد الله بتعاون مع أحمد بكير وحسن حنفي (دمشق: المعهد العلمي الفرنسي للدراسات العربية، ١٣٨٤/١٩٦٤)، ج ١: ٧٠٤.

^{٤٨} المرادوي، التحيير شرح التحرير في أصول الفقه، تحقيق عبد الرحمن بن عبد الله الجبرين (الرياض: مكتبة الرشد للنشر والتوزيع، ٢٠١٤/٢٠٠١)، ج ٧: ٣٣٦٣.

^{٤٩} نفس المصدر في نفس الصفحة.

نادر»^{٥٠} أي اتباع المعاني واعتبار المصالح فيها هو الغالب. واضح مما تقدم أن الفقهاء قالوا بتعليل أحكام الشريعة. وهو القول المعتمد كما يراه الشاطبي لما دل عليه استقراء الشريعة من أنها وضعت لمصالح العباد^{٥١} كما ورد تقرير ذلك في آيات كثيرة، منها قوله تعالى (وما أرسلناك إلا رحمة للعالمين)^{٥٢}. وأما ما يتعلق بإمكانية تغير الأحكام إذا اقتضت الضرورة ذلك فأمر مقبول أيضا لدى فقهاء الشريعة. وردت في كتب القواعد الفقهية قاعدة تنص على أنه «لا ينكر تغير الأحكام بتغير الأزمنة والأمكنة والأحوال»^{٥٣}. وذكر الدعاس أمثلة للأحكام التي تتعرض للتغير على مدى الزمن، منها أن النبي صلى الله عليه و سلم نبى أن يلتقط الإبل الضالة من يراها بل يجب عليه تركها حتى يلقاها صاحبها. وهذا النبي ورد في الحديث الذي رواه عنه أحمد أنه (سئل عن ضالة الإبل فغضب واحمرت وجنتاه وقال مالك ولها معها الحذاء والسقاء ترد الماء وتأكل الشجر حتى تجيء ربها) [رواه حمد]^{٥٤}. وقد ظل العمل يجري على هذا الحكم حتى ولي عثمان بن عفان الخلافة فأمر بالتقاط ضوال الإبل وبيعها حتى إذا جاء ربها أعطي ثمنها وهذا على خلاف ما أمر به النبي صلى الله عليه وسلم. وذلك لأن عثمان رأى أن هذا التدبير أكثر تحقيقا لمصلحة ربها في حالة فساد أخلاق الناس بحيث إذا تركت فينخسئ أن تمتد إليها يد سارق ويضيع حق صاحبها.^{٥٥}

وحتى يمكن إجراء تغيير حكم من الأحكام يجب أن تستجمع عدة شروط في هذه العملية، وهي حسب رأي المؤلف أربعة شروط كما يلي:

- أن تكون هناك ضرورة إلى التغير وإلا فالتغيير عبث بل ويعتبر مخالفة للشريعة؛

^{٥٠} الغزالي، شفاء الغليل، ص ٢٠١ و ٢٠٣.

^{٥١} الشاطبي، الموافقات، ج ٢، ص ١٢.

^{٥٢} سورة الأنبياء [٢١]: ١٠٧.

^{٥٣} السدلان، القواعد الفقهية الكبرى وما تفرع عنها (الرياض: دار بلنسية للنشر

والتوزيع، ١٤١٧ هـ)، ص ٤٢٦.

^{٥٤} أحمد، مسند الإمام أحمد بن حنبل، ج ٢٨، ص ٢٨٣، حديث رقم ١٧٠٥٠.

^{٥٥} الدعاس، القواعد الفقهية مع الشرح الموجز (بيروت: دار الترمذي للطباعة والنشر

والتوزيع، ١٩٨٩/١٤٠٩)، ص ٥٩-٦٠.

- أن لا يكون الحكم المراد تغييره حكماً في أمر من أمور العبادات المحضه؛
- أن لا يكون الحكم المراد تغييره حكماً قطعياً، بل هو حكم ظني؛
- أن يكون للحكم الجديد البديل الذي حل محل القديم مستند شرعي بحيث يكون التغيير في حقيقته إنما هو انتقال من اعتماد دليل شرعي معين إلى اعتماد دليل شرعي آخر.^{٥٦}

د. التقويم الأحادي ومقصد الشريعة

تقدم أن المشاركين في مؤتمر إسطنبول ٢٠١٦ المنصرم قد أوقعوا اختيارهم على الصيغة الأحادية لتقويم العالم الإسلامي وهي صيغة التقويم القائمة على مبدأ تاريخ واحد ليوم واحد في جميع أنحاء العالم، بمعنى أن العالم كله يعتبر مطلعاً واحداً يطبق في جميع أرجائه تقويم واحد بحيث لا تختلف فيه أوائل الشهور في بلد عنها في آخر. والسؤال الذي يعترينا هو هل تبني مثل هذا التقويم داخل ضمن مقاصد الشريعة، وبعبارة أخرى هل توحيد التقويم على النطاق العالمي مقصود للشرع أم لا؟

ليس هناك دليل جزئي خاص بتعيين نوع التقويم الواجب اتخاذه على المسلمين. ولكن المؤلف يعتقد أنه لا يغلغق الباب على إمكانية إدخال اعتماد التقويم الأحادي ضمن مقاصد الشريعة. فالاستدلال على مسألة ما حسب نظرية أصول الفقه، كما يراه الإمام الشاطبي (ت ١٣٨٨/٧٩٠)، ليس دائماً من الضروري أن يكون بأدلة خاصة تبين حكم المسألة بشكل مباشر، ولكن يمكن كذلك بوجه آخر هو الأصل الكلي المستخلص استقرائياً من جملة أدلة عامة مختلفة الأغراض منضاف بعضها إلى بعض بحيث تنتظم من مجموعها فكرة عامة واحدة تجتمع عليها تلك الأدلة، مع ما يضاف إلى ذلك كله من قرائن أحوال.^{٥٧} انطلاقاً

^{٥٦} شمس الأنوار، Diskusi dan Korespondensi Kalender Hijriah Global [المناقشات والمراسلات حول التقويم الهجري العالمي] (مدينة جوجاكرتا: صوت محمدية، ٢٠١٤م)، ص ٢٦٢-٢٦٣.

^{٥٧} الشاطبي، الموافقات ج ٢ : ٨١؛ وانظر أيضاً شمس الأنوار، «الجوانب الشرعية والفقهية للتقويم الإسلامي» بحث مقدم إلى «اجتماع الخبراء الثاني لدراسة وضع التقويم

من هذه الفكرة يجب أن نأخذ في الاعتبار الأمور التالية:
 أولاً: يمكن أن يفهم من الآيتين التاليتين وهما قوله تعالى (إن هذه أمتكم أمة واحدة وأنا ربكم فاعبدون)^{٥٨} وقوله (وإن هذه أمتكم أمة واحدة وأنا ربكم فاتقون)^{٥٩} وجود إشارة إلى أهمية الوحدة والتوحيد في الأمة الإسلامية من مختلف النواحي بما فيها نظام التوقيت وحساب الزمن الذي له أثر بعيد في حياة الأمة الاجتماعية والدينية، فذلك ربما لا يجانبنا الصواب إذا قلنا إن توحيد منظومة تنظيم الزمن (التقويم) غير خارج من ملاحظة الشارع. على الأقل يصح لنا أن نقول إن هاتين الآيتين تشكل دليلين نرّح بهما جانب ضرورة توحيد التقويم بالمعنى الكامل للكلمة.

ثانياً: يمكن أن يفهم من الآيتين الأخريين التاليتين وهما قوله تعالى (وما أرسلناك إلا كافة للناس بشيراً ونذيراً)^{٦٠} [سبأ : ٢٨]، وقوله (وما أرسلناك إلا رحمة للعالمين)^{٦١} أن رسالة الإسلام رسالة عالمية تقتضي النظر إلى أمور الأمة الهامة، ومنها التقويم، من منظور عالمي موحد. وأحد تجليات عالمية رسالة الدين الإسلامي هذه هو تبني التقويم الذي من شأنه أن يوحد الأمة في نظام حسابها للوقت والزمن.

ثالثاً: يمكن أن يفهم من قوله تعالى (يسألونك عن الأهلة قل هي مواقيت للناس والحج)^{٦٢} وجود إشارة بشكل أوضح إلى قصد الشارع أن يكون نظام تنظيم المواقيت موحدًا وشاملاً للأمور المدنية الدنيوية التي تشير إليها كلمة «الناس» والأمور الدينية التي يمثلها «الحج» وهو من أهم العبادات في الإسلام إذ يشكل

الإسلامي» عام ٢٠٠٨ بالرباط، المغرب، ص ٧-٨؛ ونشر بعد إجراء التنقيح في الجامعة مجلة الدراسات الإسلامية الصادرة من جامعة سونان كاليجاغا الإسلامية الحكومية بمدينة جوكاكرتا، إندونيسيا ٤٦: ٢ (٢٠٠٨/١٤٢٩)، ص ٤٦٣-٤٦٤؛ ثم نشر طبق الأصل في كتاب مطالع الشهر، ص ٣٦٧-٣٦٨.

^{٥٨} سورة الأنبياء [٢١]: ٩٢.

^{٥٩} سورة المؤمنون [٢٣]: ٥٢.

^{٦٠} سورة سبأ [٣٤]: ٢٨.

^{٦١} سورة الأنبياء [٢١]: ١٠٧.

^{٦٢} سورة البقرة [٢]: ١٨٩.

أحد أركانه الخمسة. وللحج مناسك منها الوقوف بعرفة وهو قمة وجوهر مناسكه وركنه الأساسي بحيث إذا فاتته الحاج لا يصح حجه وقد قال النبي صلى الله عليه وسلم (الحج عرفة)^{٦٣}. وأهمية الوقوف بعرفة ضمن سلسلة مناسك الحج لا يقع في كونه ركناً أساسياً للحج فحسب، بل يتجلى أيضاً في أن النبي صلى الله عليه وسلم حث غير الحجاج ومن لا يؤدون فريضة الحج أن يصوموا يوم عرفة وهو يوم تاسع ذي الحجة، كل في بلده، كعبادة مسنونة. هذا معناه أن يوم تاسع ذي الحجة الذي يسن صومه يجب أن يقع في يوم واحد في جميع العالم حتى يتمكن المسلمون من مختلف الأنحاء من أداء صومه في الوقت المحدد له. وهذا بالطبع يقتضي اعتماد التقويم الأحادي. من هنا لسنا بعيدين عن الصواب إذا قلنا إن التقويم الأحادي أكثر تماشياً مع مقاصد الشريعة أو هو بعينه مقصود للشرع.

رابعاً: على أن أدل النصوص على كون توحيد التقويم مقصوداً للشارع هو حديث أبي هريرة (أن النبي صلى الله عليه وسلم قال الصوم يوم تصومون والفطر يوم تفطرون والأضحى يوم تضحون) [رواه الترمذي وصححه الألباني]^{٦٤}. فواو الجمع في الأفعال الثلاثة في الحديث حسب قواعد علم الأصول تدل على العموم فيكون ضمير الخطاب في الحديث يقصد به جميع المسلمين في كل أرجاء المعمورة. وبناء عليه يمكن أن يفسر الحديث على أن الصوم أو الفطر أو الأضحى يجب أن يقع في نفس اليوم الذي يصوم أو يفطر أو يضحي فيه جميع المسلمين في سائر الأماكن على وجه الأرض، تماماً كصلاة الجمعة، تقع في كل مكان على وجه الأرض في نفس اليوم الذي يصليها فيه جميع المسلمين من مختلف نواحي العالم. وهذا يترتب عليه أن تطبق الأمة الإسلامية تقويماً أحادياً ولا يمكن أن تطبق تقاويم متعددة النطاق، ومن هنا لعلنا لا نبالغ إذا قلنا إن التقويم الأحادي ليس بعيداً من أن يكون مقصوداً للشرع، لأنه هو الذي يمكن المسلمين من توحيد مواسمهم ومناسباتهم الدينية. ومقصد توحيد التقويم يمثل بعداً اجتماعياً (أو قل إن صح التعبير بعداً أمثياً) لمقاصد الشريعة لأن التقويم يتعلق مباشرة بتنظيم الأمة في شؤون دينهم

^{٦٣} النسائي، سنن النسائي، بتحقيق صدقي جميل العطار (بيروت: دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، ٢٠٠٥/١٤٢٥)، ص ٧١٩، حديث رقم ٣٠١٣.

^{٦٤} انظر الألباني، صحيح سنن الترمذي (الرياض: مكتبة المعارف للنشر والتوزيع، ٢٠٠٠/١٤٢٠)، ج ١، ص ٣٧٥، حديث رقم ٦٩٧.

وهي توحيد وقوع أيام عباداتهم. في جانب آخر، استخدام التقويم المتعدد النطاق (الثلاثي أو الثنائي) يؤدي لا محالة إلى اختلاف وقوع يوم تاسع ذي الحجة في سنوات معينة بين مكة والبلاد البعيدة عنها شرقاً أو غرباً مما ينشئ مشكلة القيام بصوم يوم عرفة. قد يرى هلال ذي الحجة في سنة معينة في مكة فتبتدئ غرة ذي الحجة فيها من الغد وهو لا يرى في أقصى الشرق كأستراليا أو إندونيسيا فتؤجل فيها غرة ذي الحجة هناك إلى ما بعد الغد. كما قد يرى هلاله في أقصى غرب الأرض كأريكا، بينما لا يرى في السعودية مما يترتب عليه اختلاف وقوع يوم تاسع ذي الحجة بين المنطقتين بحيث سبقت منطقة أقصى غرب الأرض السعودية في وقوع تاسع ذي الحجة. هذا ما يحدث فعلاً بالنسبة للتقاويم المتعددة النطاق. لقد قام فريق عمل المتابعة المنبثق من اجتماع الخبراء الثاني المنعقد بالرباط عام ١٤٢٩ هـ (٢٠٠٨ م) بتعداد حالات وقوع الاختلاف في بدء شهر ذي الحجة لعشرين عاماً (١٤٣١-١٤٥٠ هـ) بين مكة والمناطق الغربية لسبب اختلاف فرصة إمكانية الرؤية [حسب التقاويم الثنائية] بحيث يبلغ عددها تسع حالات (٤٥٪) على الأقل^{٦٥}. بما أن التقاويم المتعددة النطاق لا تقدر على توحيد العبادات الدينية والمناسبات الإسلامية فيمكن أن يقال كأنها لا تستجيب لمقصد حفظ الدين في الشريعة إذ من عناصر حفظ الدين تأديته في وقتها المحدد لها. بناء على هذا فلا خيار لنا إلا قبول التقويم الأحادي القائم على مبدأ تاريخ واحد ليوم واحد في جميع أنحاء العالم. هذا دليل لنا على اعتبار قلة أو عدم تماشي التقاويم المتعددة النطاق مع مقاصد الشريعة.

١. الرؤية البصرية الفعلية ومقصد الشريعة

هل الرؤية البصرية الفعلية مقصودة للشرع؟ وبعبارة أخرى هل الصوم أو الفطر مع حصول الرؤية الفعلية مقصود للشرعية؟ وقد يقول قائل إن الرؤية مقصودة لأن النبي صلى الله عليه وسلم أمر بها في عدد من أحاديثه كقوله (صوموا لرؤيته وأفطروا لرؤيته فإن غبي عليكم فأكلوا عدة شعبان ثلاثين) [رواه البخاري

^{٦٥} جمال الدين عبد الرازق، «يوم الوقوف بعرفة شرقاً وغرباً»، مقالة غير منشورة أرسلها إلى المؤلف.

ومسلم^{٦١}. بفرض أنها مقصودة للشرع فهل هذا القصد قصد أصليا لذاته أم قصد ثانوي؟

بحث الشيخ يوسف القرضاوي هذا الحديث في كتابه كيف نتعامل مع السنة النبوية بحثا شافيا بجزء من منهجه في فهم السنة النبوية. فنبه فيه إلى وجوب التمييز بين الهدف والوسيلة في فهم الحديث، ورأى أن الحديث السابق أشار إلى الهدف وعين الوسيلة. فأما الهدف من الحديث هو أن يصوم المسلمون رمضان في وقته المناسب بدون تضييع يوم منها أو إضافة يوم إليها من شهر آخر، وكذلك الأمر بالنسبة للفطر يجب أن يقع في وقته المناسب^{٦٢}. بينما الوسيلة لتعيين وقت الصوم والإفطار هي ما كان سهلا على الأمة في ذلك العهد وفي مقدورهم اعتماده وذلك هو الرؤية، ولا يمكن أن عين النبي صلى الله عليه وسلم وسيلة غير ميسورة لهم في ذلك الوقت كالحساب الفلكي مثلا مع حالتهم الأمية بحيث لم يكونوا يكتبون ولا يحسبون. ومن طبيعة الوسيلة أنها يمكن أن تتغير إذا اقتضت الحاجة ووجدت وسيلة أخرى أقدر على تحقيق هدف الحديث وأبعد عن احتمال الخطأ والوهم في دخول الشهر عند ما قدرت الأمة على استخدامها، وعند ذلك كما هو حالنا اليوم لا حاجة بنا أن نجمد على الوسيلة غير المقصودة لذاتها ونغفل الهدف الذي ينشده الحديث^{٦٣}.

وقد صرح قبل القرضاوي بهذا المعنى محمد رشيد رضا صاحب تفسير المنار حيث قال «إن إثبات أول شهر رمضان وأول شهر شوال هو كإثبات أوقات الصلوات الخمس، قد ناطها الشارع كلها بما يسهل العلم به على البدو والحضر لما

^{٦١} البخاري، صحيح البخاري، بتحقيق محمود محمد محمود حسن نصار، ط ٤ (بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٤/١٤٢٥)، ص ٣٤٦، حديث رقم ١٩٠٩، كتاب الصوم، مسلم، صحيح مسلم، بتحقيق محمد فؤاد عبد الباقي (بيروت: دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، ١٩٩٢/١٤١٢) ١: ٤٨١، حديث رقم ٢: ١٠٨٠، كتاب الصيام.

^{٦٢} القرضاوي، كيف نتعامل مع السنة النبوية معالم وضوابط، طبعة ثالثة (المنصورة: دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع - وهرندن، فيردينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٩٩٠/١٤١١)، ص ١٤٥.

^{٦٣} نفس المصدر، ص ١٤٥ - ١٤٦، بتصرف؛ وانظر أيضا القرضاوي، المدخل لدراسة السنة النبوية (القاهرة: مكتبة وهبة، ١٩٩١/١٤١١)، ص ١٧١.

تقدم من بيان حكمة ذلك، وغرض الشارع من ذلك العلم بهذه الأوقات لا التعبد برؤية الهلال ولا برؤية غروب الشمس وغيبه الشفق لوقتي العشاءين، فغرض الشارع من مواقيت العبادة معرفتها، وما ذكره صلى الله عليه وسلم من نوط إثبات الشهر برؤية الهلال أو إكمال العدة بشرطه قد علله بكون الأمة في عهده كانت أمية»^{٦٩} فالرؤية حسب ما رآه محمد رشيد رضا ليست مقصودة قصدا أصليا وإنما هي وسيلة أمر بها النبي صلى الله عليه وسلم لعله كانت موجودة في ذلك العهد وهي كون الأمة أمية.

٥٢. ضرورة الانتقال من اعتماد الرؤية إلى اعتماد الحساب

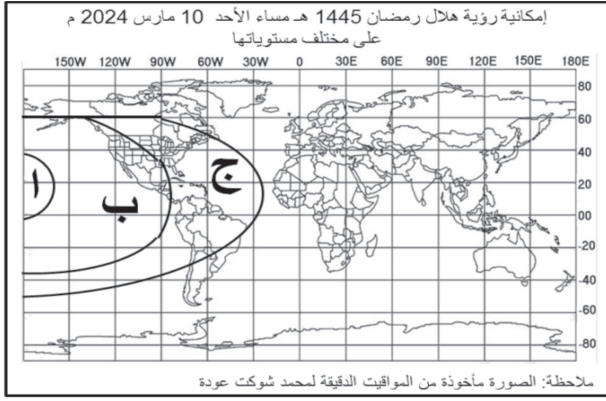
إذا كان توحيد أوائل الشهور الإسلامية بما فيها شهور العبادات مطلوباً وإذا كان الخيار هو التقويم الأحادي كما مر فلا محيص لنا من تجاوز مبدأ الرؤية الفعلية إلى اعتماد الحساب الفلكي لأن توحيد أوائل الشهور ووضع التقويم الأحادي على النطاق العالمي بمبدأ تاريخ واحد ليوم واحد لا يمكن تحقيقه إلا باعتماد الحساب الفلكي ولا يمكن باعتماد الرؤية الفعلية. وهذا ما تم تقريره في اجتماع الخبراء الثاني لدراسة وضع التقويم الإسلامي عام ١٤٢٩ هـ / ٢٠٠٨ م بحيث ورد في البند الثاني من تقريره الختامي أنه «أجمع المشاركون على أن حل إشكالية ضبط الشهور القمرية عند المسلمين لا يتأتى إلا باعتماد الحساب الفلكي لتحديد بداية الشهور القمرية، على غرار اعتماده في تحديد أوقات الصلاة، وعلى أن يكون الاعتماد على الحساب، مع نفس المرجعية الزمنية للنظام الفلكي العالمي، في نفي رؤية الهلال وإثباتها معاً»^{٧٠}

ويرجع السبب في ذلك إلى واقع أن تغطية الرؤية الفعلية لوجه الأرض في أول أيام إمكانيتها محدودة، بحيث إنها لا ولن تشمل جميع بقاع الأرض الكروية، فقد يرى الهلال في منطقة صغيرة من وجه الأرض ولا يرى في المناطق الأخرى

^{٦٩} رضا، تفسير المنار، باعتناء إبراهيم شمس الدين (بيروت: دار الكتب العربية، ٢٠٠٥/١٤٢٦)، ج ٢، ص ١٥١ - ١٥٢.

^{٧٠} البند الثاني من التقرير الختامي لاجتماع الخبراء الثاني لدراسة وضع التقويم الإسلامي المنعقد بالرباط، المغرب، ١٥-١٦ شوال ١٤٢٩ هـ الموافق لـ ١٥-١٦ أكتوبر ٢٠٠٨ م. انظر مطالع الشهور القمرية، ص ٤٤٦.

الرسم ١: منحنى رؤية هلال رمضان ١٤٤٥ هـ



بيان: بالنسبة للقراء غير المتخصصين: تشكل مناطق العالم التي يمكن منها رؤية الهلال في أول أيام ظهوره على وجه الأرض منحنى يمتد طرفه الأيمن نحو الشرق بحيث تمثل البلدان الواقعة داخله أماكن يمكن فيها رؤية الهلال. ففي الشكل رقم ١ أعلاه توجد ثلاثة منحنيات تمثل كل منها مناطق يمكن منها رؤية الهلال على مستوى معين. فالمنطقة أ الصغيرة والواقعة شرق خط تغيير التاريخ تمثل مكانا على وجه الأرض يمكن منه رؤية هلال رمضان ١٤٤٥ هـ بالعين المجردة بسهولة من دون مساعدة المقرّب للبحث عن موقع الهلال بمعنى أن البلاد الواقعة داخل المنحنى المعني يتوقع أن يستطيع أهلها رؤية هلال رمضان ١٤٤٥ هـ بسهولة، والمنطقة ب تمثل مكانا من العالم يمكن منه رؤية هلال رمضان ١٤٤٥ هـ بالعين المجردة بصعوبة، والمنطقة ج تمثل المناطق التي لا يمكن منها رؤية هلال رمضان ١٤٤٥ هـ إلا بالمقرّب فقط ولا يمكن بالعين المجردة. والمناطق الواقعة خارج المنحنى ج، كالقارات الأربع، لا يمكن منها رؤية هلال رمضان ١٤٤٥ هـ في نفس المساء. ومن الجدير بالذكر أن الخط المنحني كما نراه في الشكل السابق والذي يفصل بين أجزاء العالم التي يمكن فيها رؤية الهلال والتي لا يمكن ليس خطأ دقيقا بمعنى أننا إذا خطونا خطوة واحدة نحو داخله فإذا بنا نرى الهلال، ثم إذا رجعنا القهقري إلى خارجه بخطوة واحدة فإذا الهلال يغيب عنا. لا، ليس الأمر كذلك. فإن ذلك الخط عبارة عن منطقة عريضة إلى عدة درجات قد يرى أو لا يرى منها الهلال.

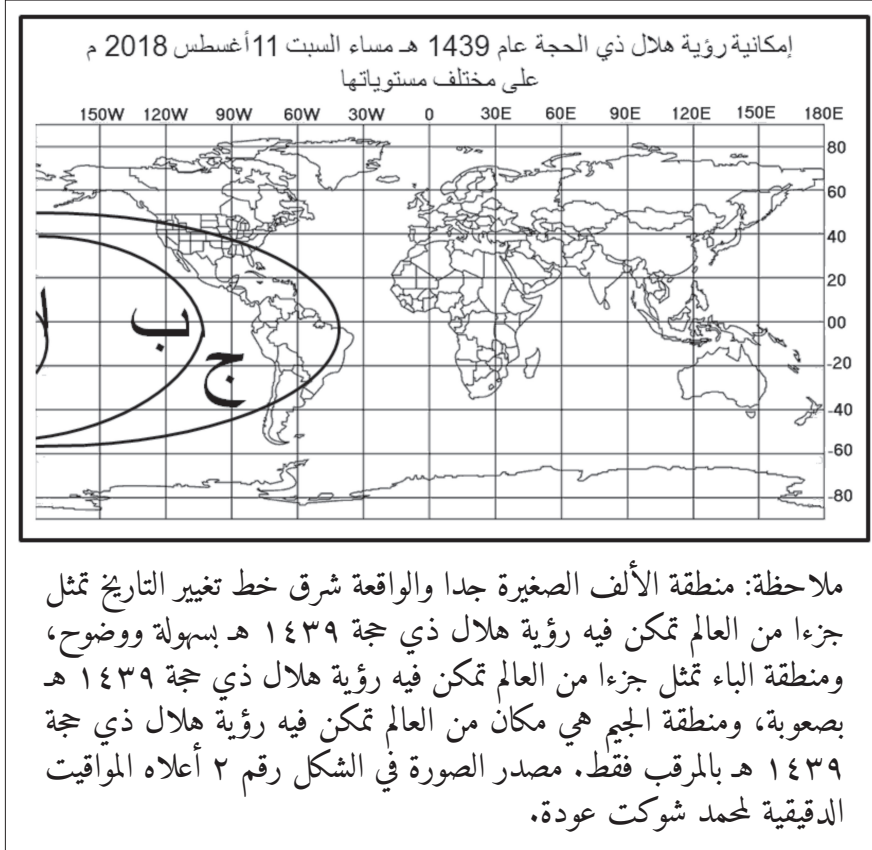
الأوسع، وقد يرى في أكثر بقاع العالم إلا أنه لن تمكن رؤيته من جميع أنحاء المعمورة. فاعتماد الرؤية يؤدي إلى شق وجه الأرض إلى جزئين: جزء تمكن فيه رؤية الهلال فيبدأ أهله بداية الشهر من الغد، وآخر لا تمكن فيه الرؤية فيبدأ أهله بداية الشهر من بعد الغد، فيقع الاختلاف في دخول الشهر الجديد بين الجزئين، فهنا تنشأ مشكلة يستحيل معها توحيد التقويم وتوحيد بداية يوم الصوم ويوم الفطر ويوم عرفة والأضحى كما يقتضيه حديث أبي هريرة المتقدم والذي رواه الترمذي وصححه الألباني.^{٧١} خذ مثالا لذلك بداية شهر رمضان عام ١٤٤٥ هـ كما نراه في الرسم ١.

يقع الاقتران قبيل بداية شهر رمضان ١٤٤٥ هـ يوم الأحد ١٠ مارس ٢٠٢٤ م على الساعة ٠٩:٠٠ بالتوقيت العالمي، ويتوقع أن يرى هلاله بالعين المجردة بسهولة أو بصعوبة أو بالمرقب مساء الأحد ١٠ مارس ٢٠٢٤ م في أقصى غرب الأرض حيث يزيد الارتفاع المركزي للهلال في هونولولو (Honolulu) عاصمة ولاية هاواي (Hawaii) على ١٠ درجات (كما تصوره منطقة أ ومنطقة ب في الرسم رقم ١). كما يمكن أن يرى بالمرقب في نفس المساء في معظم القارة الأمريكية (كما تصوره منطقة ج). وهذا معناه أن القارة الأمريكية وما إلى غربها حتى خط تغيير التاريخ من المناطق يجب عليها أن تبدأ شهر رمضان ١٤٤٥ هـ، طبقاً لمبدأ الرؤية، يوم الاثنين ١١ مارس ٢٠٢٤ م، بينما لن يرى الهلال في القارات الأربع الأخرى في نفس اليوم كما بيده لنا الرسم المذكور مما يوجب تأخير بداية رمضان لعام ١٤٤٥ هـ في هذه القارات إلى الثلاثاء ١٢ مارس ٢٠٢٤ م (الرسم ١).

مما سبق أعلاه يتضح لنا عدم إمكانية توحيد أوائل الشهور بما في ذلك شهور العبادات كرمضان وشوال -- وقد قرنا أعلاه أنه أكثر تماشياً مع مقاصد الشريعة -- إذا اعتمدنا الرؤية الفعلية البصرية. وذلك لأن وقوع الرؤية في أول أيام إمكانية لا يشمل جميع مناطق الأرض وإنما تحدث بالنسبة لمكان معين فقط، ضيق أو واسع، من العالم ولن يمكن أن تغطي في أول أيام حدوثها جميع أجزاء الأرض، بل وبعض مناطق الأرض وهي الواقعة على خطوط العرض العالية

^{٧١} انظر هامش رقم ٥٩ أعلاه.

الرسم ٢: منحني إمكانية رؤية ذي الحجة عام ١٤٣٩ هـ (٢٠١٨ م)



(فوق ٦٠ درجة) لا يمكن فيها الرؤية بصفة طبيعية كما يحدث في المناطق حول خط الاستواء والقريبة منه.

والأمر يزداد إشكالا إذا حدثت مثل هذه الحالة لشهر ذي الحجة، إذ تتعلق بذلك دقة ومضبوطية تعيين وقت تنفيذ واحدة من أهم عبادتنا وهي صوم يوم عرفة. إذا اختلفت بداية شهر ذي الحجة بين مكة المكرمة وبلد آخر في الشرق أو في الغرب طبقا لاختلاف فرصة إمكانية الرؤية بينهما فذلك معناه الاختلاف في وقوع يوم تاسع ذي الحجة بين المكانين وبالتالي ينم عن ذلك مشكلة تحديد يوم القيام بالصوم لأهل البلد الذي يتقدم أو يتأخر فيه وقوع يوم تاسع ذي الحجة عن

يوم وقوف الحجاج فعلا بمكة المكرمة.

مثال ذلك ذو الحجة ١٤٣٩ هـ بحيث يقع الاقتران يوم السبت ١١ أغسطس ٢٠١٨ م على الساعة ٩:٥٨ بالتوقيت العالمي وتمكن رؤية هلاله مساء السبت ١١ أغسطس ٢٠١٨ هـ بالعين المجردة في جزر المحيط الهادئ الواقعة شرق خط تغيير التاريخ كما يصوره منحنى أ و ب في الرسم رقم ٢، وتمكن رؤيته بالمرقب فقط في جزء واسع من القارة الأمريكية كما يصوره منحنى ج في الرسم رقم ٢.

وهذا معناه أن أهل تلك المناطق سوف يبدؤون فاتح ذي الحجة ١٤٣٩ هـ في يوم الأحد ١٢ أغسطس ٢٠١٨ م، وبذلك يقع تاسع ذي الحجة ١٤٣٩ هـ بالنسبة لهم يوم الاثنين ٢٠ أغسطس ٢٠١٨ م. بينما لن يرى في نفس المساء هلال ذي الحجة ١٤٣٩ هـ في القارات الأربعة الأخرى بما في ذلك السعودية بحيث يكون الارتفاع السطحي للهلال في مكة درجة واحدة وزيادة قليلة والبعد الزاوي بينه وبين الشمس أقل من ثلاث درجات، مما يوجب تأجيل دخول الشهر الجديد فيها إلى يوم الاثنين ١٣ أغسطس ٢٠١٨ م، وهذا يعني أن تاسع ذي الحجة ١٤٣٩ هـ في هذه القارات الأربعة سوف يقع يوم الثلاثاء ٢١ أغسطس ٢٠١٨ م. السؤال الذي يطرح نفسه هنا متى يصوم المسلمون في القارة الأمريكية يوم عرفة؟ إذا صاموه حسب وقوع تاسع ذي الحجة في منطقتهم وهو يوم الاثنين ٢٠ أغسطس ٢٠١٨ م، بناء على حصول الرؤية عندهم، فإن ذلك ليس يوم وقوف الحجاج بمكة لأن مكة في ذلك اليوم ما زالت في ثامن ذي الحجة حسب حصول الرؤية فيها ولا يجري وقوف الحجاج فيها بعده. فهل يصح هذا الصوم الواقع في غير ميعاده المحدد وهو يوم وقوف الحجاج بمكة؟ وإذا أجلوا صومهم إلى الغد بحجة انتظار يوم وقوف الحجاج فعلا بمكة (حسب الرؤية التي تتم فيها) فهذا أيضا يثير التساؤل عن صحة هذا الصوم لأنه يقع في يوم كان من المفروض أن يصلوا فيه عيد الأضحى لأنه يوم عاشر ذي الحجة حسب وقوع الرؤية في منطقتهم. هذا من ناحية، ومن الناحية الأخرى إذا ظهر الهلال ظهورا واضحا للعيان في منطقة ما فلا يجوز لأهلها تأخير دخول الشهر الجديد بأي حجة لأنهم إن فعلوا ذلك خالفوا أمر النبي صلى الله عليه وسلم في حديثه حيث قال (إذا رأيتموه فصوموا، وإذا رأيتموه

فأفطروا، فإن غم عليكم فاقدروا له) [رواه البخاري ومسلم]،^{٧٢} أي «إذا رأيتم الهلال فابدؤوا الشهر الجديد ولا تؤجلوه»، فهذه هي إحدى المشاكل التي تنشأ من اعتماد الرؤية.

ما سبق بيانه يدل على أن الرؤية الفعلية لم تعد تفي بحاجتنا الماسة أولاً إلى توحيد وقوع يوم تاسع ذي الحجة بين مكة المكرمة والأماكن الأخرى لكي يتمكن المسلمون في كل مكان من العالم من صوم يوم عرفة طبقاً للبيعد المحدد له، وثانياً إلى وجود التقويم الإسلامي الموحد والذي يشكل ديننا حضارياً علينا بحيث بلغت الحضارة الإسلامية من العمر ما يقرب من ١٥٠٠ عام ولم تملك تقويماً مضبوطاً يوحد نظام التوقيت الإسلامي، وثالثاً إلى القدرة على معرفة تاريخ معين قبل وقوعه بوقت طويل بكل تأكيد وضبط. وهذه كلها عوامل قوية تدفعنا بل وتضطرنا إلى الانتقال من اعتماد الرؤية إلى اعتماد الحساب الفلكي الذي هو سبيلنا الوحيد نحو توحيد التقويم وتوحيد وقوع يوم تاسع ذي الحجة وأوائل الشهور الإسلامية.

٣. شرعية الانتقال من اعتماد الرؤية إلى اعتماد الحساب الفلكي

هل يصح شرعاً الانتقال من اعتماد الرؤية التي أمر بها النبي صلى الله عليه وسلم إلى الأخذ بالحساب الفلكي؟ هذا ما طال الجدل العنيف حوله، ولكن الرأي الأصح عند المؤلف أن هذا الانتقال لا يخالف السنة النبوية لأن له مبرراته في قواعد الشرع. هناك ثلاث طرق لتبرير ذلك شرعاً وفقهاً، وهي قاعدة الأخذ بأخف الضررين واجتناب أعظمهما، وقاعدة تعليل الحكم الشرعي، وقاعدة تغييره.

يواجه المسلمون ضررين يصعب عليهم التخلص منهما معاً. وذلك أنهم لو تبنوا التقويم الأحادي ترتب على ذلك أن يهملوا الرؤية وأن لا يعتمدوا عليها في صومهم وإفطارهم وأضحاهم مع أن النبي صلى الله عليه وسلم أمر بها. هذا ما صوت به فعلاً أحد المشاركين في مؤتمر إسطنبول ٢٠١٦ المنصرم حيث قال ما خلاصته: «أن من إشكاليات التقويم الأحادي من الناحية الفقهية أن يصوم المسلمون في

^{٧٢} البخاري، صحيح البخاري، ص ٣٤٤، حديث رقم ١٩٠٠، كتاب الصوم؛ مسلم، صحيح مسلم، ١: ٤٨١، حديث رقم ٨: ١٠٨٠، كتاب الصيام.

بعض دول العالم مع عدم إمكانهم من رؤية الهلال أصلاً»^{٧٣} فالتقويم الأحادي يؤدي إلى «التضحية بمبدأ الرؤية الفعلية»^{٧٤} ومن الناحية الأخرى فإن اعتماد الرؤية البصرية يؤدي إلى «التضحية بتوحيد التقويم وتوحيد وقوع أول رمضان أو شوال أو ذي الحجة الذي فرضنا أعلاه أنه مقصود للشارع»^{٧٥}

تفاديا لمثل هذه الإشكاليات يمكننا أن نرجع إلى القواعد الفقهية في الفقه الإسلامي، منها ما ينص على أنه «إذا اجتمع الضرران أسقط الأصغر للأكبر»^{٧٦} وقاعدة أخرى تنص على أنه «إذا تعارض مفسدتان روعي أعظمهما ضررا بارتكاب أخفهما»^{٧٧} وهاتان القاعدتان متحدتان في المعنى وإن كانتا مختلفتين في اللفظ، وتقرران جواز ارتكاب الضرر الأخف من أجل تجنب الضرر الأكبر في حالة ما إذا لم يمكن الابتعاد عن الضررين في آن معا.

وفيما يتعلق بمسألتنا فالمؤلف يرى أن التضحية بتوحيد التقويم من أجل المحافظة على مبدأ الرؤية تنطوي على مساوئ ومضار أكبر، منها:

- أن توحيد التقويم باتخاذ التقويم الأحادي، كما مر، مقصود للشرع أو على الأقل أكثر تماشياً مع مقاصد الشريعة، فالتضحية به إهمال لما يهدف إليه الشرع؛ واعتماد التقويم الأحادي معناه الأخذ بالحساب الفلكي إذ لا سبيل إلى ذلك إلا باعتماده؛

^{٧٣} سمع المؤلف هذه المناقشة أثناء المؤتمر.

^{٧٤} انظر شمس الأنوار، «آليات اكتشاف الأحكام وتغيرها»، مجلة الأحوال الصادرة عن وكالة الشريعة بجامعة سونان كاليجاغا الإسلامية الحكومية بجوكجاكرتا، إندونيسيا، العدد الثمن الجزء الثاني (١٤٣٦ هـ / ٢٠١٥)، ص ١٣٧.

^{٧٥} الونشريسي، إيضاح المسالك إلى قواعد الإمام أبي عبدالله مالك، بتحقيق الصادق بن عبد الرحمن الغرياني (بيروت: دار ابن حزم للطباعة والنشر والتوزيع، ٢٠٠٦/١٤٢٧)، ص ١٥٨، القاعدة ١٠٧.

^{٧٦} ابن نجيم، الأشباه والنظائر، بتحقيق محمد مطيع الحافظ (دمشق: دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، ١٩٨٦)، ص ٩٨؛ السيوطي، الأشباه والنظائر (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٣/١٤٠٣)، ص ٨٧؛ والزرقا، شرح القواعد الفقهية (دمشق: دار القلم، ١٩٨٩/١٤٠٩)، ص ٢٠١؛ الغزي، الوجيز في إيضاح قواعد الفقه الكلية (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٩٦/١٤١٦)، ص ٢٦٠.

- أن توحيد وقوع أوائل أيام رمضان وشوال والأضحى مطلوب كما ورد ذلك في حديث أبي هريرة السابق ذكره وذلك لا يمكن في شهر معينة بدون اعتماد التقويم الأحادي القائم على الحساب الفلكي؛
- أن التضحية بتوحيد التقويم وعدم الأخذ بالتقويم الأحادي معناها عدم وجود محاولة لتوحيد وقوع يوم عرفة وهو يوم العبادة وفي نفس الوقت ترك لبعض المسلمين في سنوات معينة في بعض الدول غير مستطيعين القيام بهذه العبادة في وقتها المحدد لها وهذا لا يتفق مع ما اقتضته الشريعة من أن تؤدي العبادات في وقتها المحدد.
- ترك الحضارة الإسلامية على حالتها لمدة ما يقارب خمسة عشرة قرناً كحضارة بلا تقويم موحد وهذه الحالة تحزن الأمة الإسلامية وفي نفس الوقت تخجلها أمام العالم،^{٧٧} كأن حضارتها حضارة لا تقدر الوقت والزمن بدليل عدم وجود التقويم الموحد والمضبوط لديها.
- عدم القدرة على التنبؤ والمعرفة السابقة لتاريخ قبل وقوعه.
- لو قيل إن تطبيق التقويم الأحادي ينطوي على مشكلة فقهية وهي بدأ الصوم في بعض البلاد مع عدم التمكن من الرؤية فإن اعتماد الرؤية البصرية في هذا الزمن أيضا ينطوي على مشكلة فقهية وهي جعل بعض المسلمين في بعض البلاد غير متمكنين من أداء صوم يوم عرفة لاختلاف حصول إمكانية الرؤية بين مكة المكرمة والبلاد البعيدة منها في شرقي الأرض أو غربيها في سنوات معينة. لا يمكننا أن نقبل منظومة توقيت إسلامي تحول دون إمكان جماعة الناس في منطقة ما من العالم من أداء عبادة من العبادات الإسلامية.
- ما قدمنا أعلاه يرحح في رأينا أن التضحية بتوحيد نظام التوقيت الإسلامي أكبر ضرراً يجب تفاديه يتجاوز الرؤية البصرية والأخذ بالحساب الفلكي. لذلك فلا يمكن أن يقال بعدم صحة التمسك بالحساب الفلكي ولا يمكن أن ينهى عنه الشرع.

^{٧٧} قال نضال قسوم والعتبي ومزيان، «وإنه لمن دواعي الخجل أننا نحن المسلمين لا نملك إلى يومنا هذا دجول توقيت مضبوط بينما أول الجدواول المهيكله بصفة جيدة ظهرت في سومر منذ ستة آلاف سنة.» انظر قسوم والعتبي ومزيان، إثبات الشهور الهلالية، ص ١١.

لقد بين كثير من كبار علماء القرن الماضي علة جواز اعتماد الحساب الفلكي كالشيخ محمد رشيد رضا والمحدث المصري المشهور أحمد شاكر والشيخ مصطفى أحمد الزرقا. واتفقوا على أن الرؤية لا تشكل العبادة نفسها ولا في المعنى التعبدي، بل هي وسيلة متاحة وميسورة لأهل ذلك الزمن، وقد أمر بها النبي صلى الله عليه وسلم لعله قامت فيهم وهي كونهم أميين لم يكونوا يحسبون ولا يكتبون.^{٧٨} وكون الأمر بالرؤية علة يدور معها الحكم وجودا وعدما ورد تقرير ذلك في النص النبوي نفسه في الحديث المروي عن ابن عمر أنه سمع النبي صلى الله عليه وسلم يقول (إنا أمة أمية لا نكتب ولا نحسب) [رواه البخاري ومسلم وأبو داود والنسائي].^{٧٩} لذلك يعتقد المؤلف أن الأخذ بالحساب الفلكي مع إمكان توحيد التقويم وتوحيد وقوع أيام الاحتفال بالشعائر الدينية أخف ضررا من التحفظ بالرؤية.^{٨٠} بل من جانبه ذهب أحد الفقهاء المعاصرين إلى أن الأصل في إثبات الشهر أن يكون بالحساب.^{٨١}

فالانتقال من اعتماد الرؤية البصرية إلى اعتماد الحساب الفلكي يمكن أن يعتبر من قبيل تغير الأحكام بتغير الأزمنة والأمكنة والأحوال. يرى المؤلف أن شروط جواز تغير الحكم الأربعة السابق ذكرها قد توافرت في مسألتنا. مما سبق بيانه اتضح لنا أن الرؤية الفعلية لم تعد تفي بحاجتنا الماسة إلى توحيد التقويم الإسلامي وإلى توقيع يوم تاسع ذي الحجة في يوم واحد في جميع أنحاء العالم ولن نتكهن من تجسيد هذا كله إلا باعتماد الحساب الفلكي. إذن فإن هناك ضرورة إلى تغيير الحكم، فالشرط الأول قد استوفى. أما الشرط الثاني فواضح أن الرؤية ليست تعبدية

^{٧٨} انظر كتاباتهم: محمد رشيد رضا، تفسير المنار، ٢: ١٥٢؛ مصطفى الزرقا، فتاوى مصطفى الزرقا، ط ٣ (دمشق: دار القلم، ١٤٢٥/٢٠٠٤)، ص ١٦١؛ أحمد محمد شاكر، أوائل الشهور، ص ١٣.

^{٧٩} البخاري، صحيح البخاري، ص ٣٤٦، حديث رقم ١٩١٣، كتاب الصوم؛ ومسلم، صحيح مسلم، ١: ٤٨٢، حديث رقم ١٥: ١٠٨٠، كتاب الصيام؛ أبو داود، سنن أبي داود، ج ٤ ص ١٢، حديث رقم ٢٣١٩؛ والنسائي، سنن النسائي، ج ٤ ص ١٣٩، حديث رقم ٢١٤٠.

^{٨٠} شمس الأنوار، «آليات اكتشاف الأحكام وتغيرها»، ص ١٣٧.

^{٨١} شرف القضاة، «ثبوت الشهر القمري بين الحديث النبوي وعلم الحديث»، منشور في كتاب مطالع الشهور القمرية، ص ٢٥٢.

وإنما هي وسيلة لتحديد أوقات العبادة. قال محمد رشيد رضا: «وغرض الشارع من ذلك: العلم بهذه الأوقات لا التعبد برؤية الهلال.»^{٨٢} وقال الشيخ مصطفى الزرقا: «وواضح من هذا أن الأمر باعتماد رؤية الهلال ليس لأن رؤيته هي في ذاتها عبادة أو أن فيها معنى التعبد بل لأنها هي الوسيلة الممكنة الميسورة إذ ذاك لمعرفة بدء الشهر القمري ونهايته لمن يكونون كذلك أي أميين لا علم لهم بالكتابة والحساب الفلكي.»^{٨٣} لذلك انفتحت إمكانية للتحويل إلى استخدام الحساب الفلكي. وبالنسبة للشرط الثالث فإن الأمر بالرؤية جاءت به أحاديث الآحاد مما يفيد الظن ولا يفيد القطع لأن الذي يفيد القطع في علم أصول الفقه وعلم الحديث هو المتواتر. فحكم اعتماد الرؤية من هذا المنظور لا شك أنه حكم ظني، ويدل على ذلك أيضا وجود عدد من العلماء قديما وحديثا يعولون على الحساب الفلكي.

أما الشرط الأخير وهو وجود سند شرعي للحكم الجديد وهو جواز اعتماد الحساب الفلكي، فقد أشار إليه القرآن الكريم والسنة الشريفة بوضوح. ففي سورة الرحمن وردت آية نبه الله تعالى فيها ما للشمس والقمر من أهمية وأن سيرهما يمكن حسابه والتنبؤ به.^{٨٤} وهذه الآية ليست مجرد إخبار للإنسان بقابلية سير وحركات هذين النيرين للحساب بل دعوة وأمر لهم به لما فيه من منافع كثيرة تعود إليهم في حياتهم، منها منفعة في تنظيم الزمن ومعرفة عدد السنين، حيث قال سبحانه وتعالى «هو الذي جعل الشمس ضياء والقمر نورا وقدره منازل لتعلموا عدد السنين والحساب.»^{٨٥}

وفي الأحاديث النبوية نفسها وجد مكان لإمكانية العمل بالحساب الفلكي، فقد روى عن ابن عمر رضي الله عنهما أنه قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول (إذا رأيتموه فصوموا وإذا رأيتموه فأفطروا فإن غم عليكم فاقدروا له) [رواه البخاري ومسلم].^{٨٦} هناك ثلاثة معانٍ محتملة يفسر بها الفقهاء عبارة «فاقدروا له» الواردة

^{٨٢} محمد رشيد رضا، تفسير المنار، ٢: ١٥١.

^{٨٣} الزرقا، فتاوى الزرقا، ص ١٦١-١٦٢.

^{٨٤} سورة الرحمن الآية ٥.

^{٨٥} سورة يونس الآية ٥.

^{٨٦} البخاري، صحيح البخاري، ص ٣٤٤، حديث رقم ١٩٠٠، كتاب الصوم، ومسلم،

في آخر الحديث، أولها رأي الجمهور الذين حملوا هذه العبارة على رواية أخرى تأمر بإكمال العدة ثلاثين، وثانيها رأي ابن عمر والحنابلة وهو قصر عمر الشهر الجاري على ٢٩ يوماً، وثالثها رأي مطرف بن عبد الله الشخير (ت ٧١٤/٩٥) وهو من كبار التابعين^{٨٦} وأبي العباس بن سريج (ت ٩١٨/٣٠٦) من الشافعية والذين فسرها بحساب منازل القمر.^{٨٧} فأحد المعاني المحتملة لهذا الحديث جواز استخدام الحساب الفلكي. ويمكننا أن نرحب أحد هذه المعاني وهو المعنى الثالث ثم نوسع هذا المعنى بحيث أن الحساب الفلكي لا ينحصر استخدامه في حالة وجود الغيوم الخائفة دون رؤية الهلال فقط بل نطبقه على جميع الحالات سواء كانت السماء غائمة أم صافية. والسبب في هذا التوسع وجود الضرورة الملحة إلى (١) توحيد التقويم الإسلامي بوجه عام بحيث لا يمكن تحقيقه إلا باعتماد الحساب الفلكي، و(٢) توقيع يوم تاسع ذي الحجة في يوم واحد في جميع أنحاء العالم تفادياً لنشوء مشكلة صوم يوم عرفة بالنسبة لأهل البلدان البعيدة عن مكة المكرمة، و(٣) تمكيننا من معرفة جداول التوقيت والتاريخ بوقت طويل قبل وقوعها. مما تقدم اتضح لنا أن التحول من الرؤية إلى الحساب الفلكي كطريقة لتحديد أوائل الشهور الإسلامية قد توافرت فيه الشروط الأربعة لتغيير الأحكام ولذلك لا داعي لنا أن نتردد في الأخذ بالحساب الفلكي.

٥. مشاريع التقويم الإسلامي الأحادي ومعاييرها

هناك مشاريع للتقويم الإسلامي الأحادي يختلف بعضها عن بعض في الأسس والمعايير التي تقوم عليها. منها تقويم أم القرى، ومنها التقويم المنبثق من اجتماع الخبراء الثاني بالرباط والذي كان أصله تقويم جمال الدين، ومنها تقويم إسطنبول ٢٠١٦. وهذا الأخير هو الذي اختاره المشاركون في مؤتمر توحيد التقويم الهجري الدولي بتركيا ٢٠١٦ المنصرم.

صحيح مسلم، ١: ٤٨١، حديث رقم ٨: ١٠٨٠، كتاب الصيام.
^{٨٧} ابن رشد، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، الطبعة السادسة (بيروت: دار المعرفة للطباعة والنشر، ١٩٨٢/١٤٠٢)، ١: ٢٨٤، أوائل كتاب الصيام.
^{٨٨} الشيرازي، المهذب في فقه الإمام الشافعي، بتحقيق محمد الزحيلي (دمشق: دار القلم وبيروت: الدار الشامية، ١٩٩٢/١٤١٢)، ٢: ٥٩٦-٥٩٧.

كان تقويم أم القرى تقويماً رسمياً للحكومة السعودية ولكن تم وقف العمل به مع بداية عام ١٤٣٨ من الهجرة، ومعاييره (١) حدوث الاقتران قبل غروب الشمس بمكة المكرمة و(٢) غروب القمر بعد غروب الشمس فيها. إذا استوفى هذان المعياران فيبدأ الشهر الجديد في جميع العالم من الغد وإلا فبعد الغد.^{٨٩} أما تقويم الرباط (المنبثق من اجتماع الخبراء الثاني وأصله تقويم جمال الدين) فمعايره بسيط جدا وهو أنه إذا حدث الاقتران قبل الساعة الثانية عشرة نهارا بالتوقيت العالمي فيبدأ الشهر القمري الجديد في جميع العالم من الغد، وإلا فبعد الغد.^{٩٠} وتقويم إسطنبول له معايير معقدة بعض الشيء كما يلي: يبدأ الشهر القمري الهجري في جميع أنحاء العالم إذا تحققت إمكانية الرؤية ٨-٥ (أي أن تكون الاستطالة على الأقل ٨ درجات وارتفاع القمر فوق الأفق على الأقل ٥ درجات عند غروب الشمس) في أي مكان من العالم قبل الساعة الثانية عشرة ليلا بتوقيت غرينتش، أو في يابسة القارة الأمريكية مع الاقتران قبل فجر نيو زيلندة إذا تحققت إمكانية الرؤية ٨-٥ بعد الثانية عشرة ليلا بتوقيت غرينتش.^{٩١}

من الجدير بالذكر أن هذه المشاريع، رغم تباين المبادئ والمعايير المستندة إليها، تنتج نتائج متساوية من حيث جداول التوقيت المعدة على أساسها ولا يختلف بعضها عن بعض كثيرا، إلا في حالات قلائل. وهذه الحالات هي حدوث الاقتران في وقت قريب من الساعة الثانية عشرة ظهرا بتوقيت غرينتش. أما إذا بعد وقت حدوثه من هذه الساعة فجميع المشاريع متحدة في تحديد أوائل الشهور. فيما يلي يقدم المؤلف مقارنة بين اثنين من هذه المشاريع لكي يستطيع القاريء

^{٨٩} الشمري «التقويم الهجري القمري الإسلامي العالمي الموحد»، مقالة منشورة في كتاب مطالع الشهور الإسلامية والتقويم الإسلامي، ص ٤٠١.

^{٩٠} جمال الدين عبد الرازق، «التقويم الإسلامي المقاربة الشمولية»، منشور في كتاب مطالع الشهور الإسلامية والتقويم الإسلامي، ص ٣٠٣. اختار فريق عمل المتابعة المنبثق من اجتماع الخبراء الثاني التقويم بهذه المعايير بعد إجراء التحليلات الإحصائية لأربعة مشاريع مقدمة عام ٢٠١١. انظر «نتائج التحليلات الإحصائية لتحديد مدى صلاحية التقاويم الأحادية المقدمة»، أعدها فريق عمل المتابعة المنبثق من اجتماع الخبراء الثاني، غير منشورة، ص ٣.

^{٩١} «الملف المحتوي معايير مشروع التقويم الأحادي والثنائي المنوي تقديمهما إلى المؤتمر مع النماذج التطبيقية (بإضافة مذكرتين إيضاحيتين شرعية وفلكية)»، ورقة العمل التي أعدها اللجنة العلمية لمؤتمر إسطنبول ٢٠١٦، ص ٩.

الجدول ١: مقارنة بين تقويمي إسطنبول والرباط
في تحديد أوائل الشهور القمرية

شهور عام ١٤٤٣ هـ	تاريخ وساعة الاقتران	تاريخ وساعة اول وقت امكانية الرؤية 5-8°	تاريخ وساعة بداية الشهور القمرية (تاريخ ويوم)	شهور عام ١٤٤٣ هـ
			تقويم الرباط	تقويم اسطنبول
محرم	08-08-2021 13:50	09-08-2021 02:25	10-08-2021 الثلاثاء	09-08-2021 الاثنين
صفر	07-09-2021 00:52	07-09-2021 12:47	08-09-2021 الاربعاء	08-09-2021 الاربعاء
ربيع الأول	06-10-2021 13:50	06-10-2021 23:55	07-10-2021 الخميس	07-10-2021 الخميس
ربيع الثاني	04-11-2021 21:15	05-11-2021 10:50	06-11-2021 السبت	06-11-2021 السبت
جمادى الأولى	04-12-2021 07:43	04-12-2021 20:54	05-12-2021 الاحد	05-12-2021 الاحد
جمادى الثانية	02-01-2022 18:34	03-01-2022 06:29	04-01-2022 الثلاثاء	04-01-2022 الثلاثاء
رجب	01-02-2022 05:46	01-02-2022 16:52	02-02-2022 الاربعاء	02-02-2022 الاربعاء
شعبان	02-03-2022 17:35	03-03-2022 05:50	04-03-2022 الجمعة	04-03-2022 الجمعة
رمضان	01-04-2022 06:25	01-04-2022 21:21	02-04-2022 السبت	02-04-2022 السبت
شوال	30-04-2022 20:28	01-05-2022 13:23	02-05-2022 الاثنين	02-05-2022 الاثنين
ذو القعدة	30-05-2022 11:31	31-05-2022 04:21	31-05-2022 الثلاثاء	31-05-2022 الثلاثاء
ذو الحجة	29-06-2022 02:52	29-06-2022 18:02	30-06-2022 الخميس	30-06-2022 الخميس

ملاحظة: التاريخ في الجدول أعلاه ميلادي، والساعة بتوقيت غرينتش.

تحري مدى تقاربهما في تحديد أوائل الشهور القمرية. ويختار للمقارنة هنا تقويم إسطنبول وتقوم الرباط كما في الجدول رقم ١. يبدو أن تركيز اهتمام أصحاب كل من التقويمين مختلف في معالجة الحالات الحرجة في إعداد التقويم الإسلامي. فأصحاب تقويم إسطنبول يركز اهتمامهم على

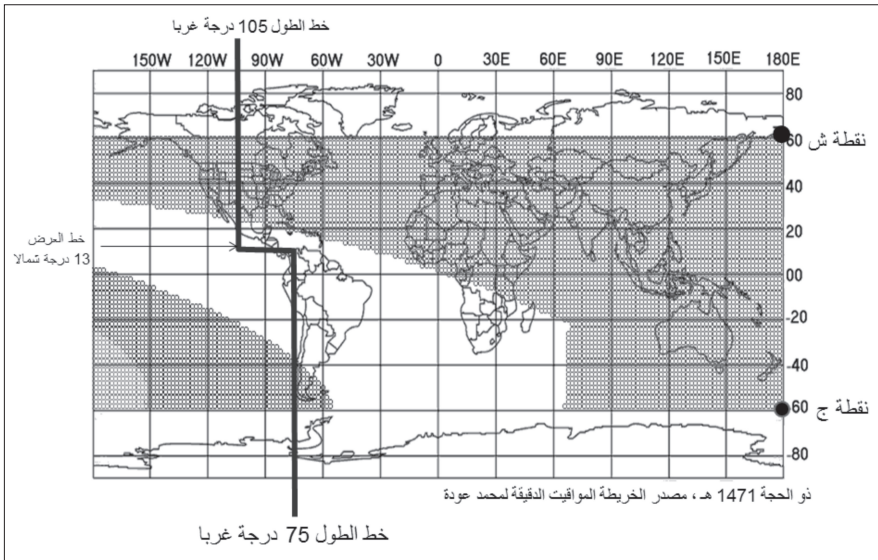
حدوث إمكانية الرؤية في اليابسة بحيث لا يصح في نظرهم دخول الشهر الجديد إذا تمت الرؤية في البحر مثل المحيط الهاديء مع عدم إمكانيةها في اليابسة، بينما يركز أصحاب تقويم الرباط اهتمامهم على حدوث الاقتران قبل انتهاء اليوم (بمفهومه التقليدي) السابق لبداية الشهر بالنسبة لمنطقة أقصى شرق الأرض مثل نيوزيلندا لأن من مبدأ هذا التقويم أن تقويماً إسلامياً لا يجوز له أن يجعل منطقة ما في العالم تدخل الشهر الجديد قبل حصول الاقتران فيها في اليوم السابق لبداية الشهر. فلذلك يؤجل هؤلاء بداية شهر محرم عام ١٤٤٣ هـ إلى ما بعد الغد (الثلاثاء ١٠/٠٨/٢٠٢١م) لأن الاقتران قبيل الشهر المعني يحدث بعد منتصف النهار بتوقيت غرينتش أو بعد منتصف الليل بتوقيت منطقة أقصى شرق الأرض. وبالعكس يوقعون أول ربيع الأول من عام ١٤٤٤ هـ في اليوم الموالي ليوم الاقتران (يوم الأربعاء ٢٦ أكتوبر ٢٠٢٢م) لأنه يحدث قبل الساعة الثانية عشرة بتوقيت غرينتش أي قبل منتصف الليل في منطقة أقصى شرق الأرض يعني في اليوم السابق لبداية الشهر الجديد. هذا بخلاف ما يفعله أصحاب تقويم إسطنبول الذين يؤجلون أول ربيع الأول لعام ١٤٤٤ هـ إلى ما بعد الغد (أي إلى يوم الخميس ٢٧ أكتوبر ٢٠٢٢) لعدم وصول منحني إمكانية الرؤية حسب معايير إسطنبول ١٩٧٨ (إمكانية الرؤية ٨-٥) إلى اليابسة الأمريكية في أول زمان يتمكن فيه من رؤية الهلال. ومن الناحية الأخرى يوقعون بداية محرم ١٤٤٣ هـ على يوم الاثنين ٩ أغسطس ٢٠٢١م لحصول إمكانية الرؤية ٨-٥ في يابسة القارة الأمريكية في أول زمان إمكانيةها على الرغم من حدوث الاقتران بالنسبة لمنطقة أقصى الشرق بعد منتصف الليل أي مع بداية الشهر الجديد.

وقبل أن ينهى المؤلف هذا البحث يسره أن يقدم ملاحظة هامة حول تقويم إسطنبول الذي تم تقريره وقبوله كتقويم موحد للعالم الإسلامي في مؤتمر توحيد التقويم الهجري الدولي ٢٠١٦ المنعصرم. هذه الملاحظة هي أن معايير معقدة وليست ببسيطة وسهلة، مما لا يمكن كل أحد له معرفة في علم الفلك من إعداد جداول التوقيت (جداول التقويم) حسب هذا النظام لما في معايير من عناصر احتمالية تحتاج إلى اتفاق للبت فيها. وبذلك نظام هذا التقويم يحتاج إلى لجنة خاصة لإعداده ولا يمكن كل أحد ذي خبرة فلكية من ذلك. وهذا معناه

أن هذا التقويم سوف يستأثر بإعداده فئة قليلة من الناس ولا يتاح لغيرهم ذلك حتى لا يحدث تناقض في جداول التقويم. هذا بخلاف التقويم الميلادي الذي في إمكان كل شخص له أدنى قدر من معرفة علم الفلك أن يضع جداول التقويم الميلادي لبساطة قاعدته. وكذلك تقويم الرباط، فإن معاييرها سهلة وبسيطة مما يمكن كل من له معرفة بأساسيات علم الفلك من إعداد جداول التوقيت حسب نظام هذا التقويم.

يعني المؤلف بالصفة المعقدة لمعايير تقويم إسطنبول وجود شرط حصول إمكانية الرؤية 8-5 في يابسة القارة الأمريكية عند عدم حصولها قبل الساعة الثانية عشرة ليلا بالتوقيت العالمي. إننا جميعا نعلم أن خط الشواطئ الغربية للقارة الأمريكية ليس خطا مستقيما وأفقيا، ولكنه عبارة عن خط متعرج ومائل من شمال الغرب إلى جنوب الشرق. وهذه الصفة لشواطئ أمريكا الغربية تنشئ المشكلة، في حالة حرجة، لتحديد تحقق أو عدم تحقق المعيار في اليابسة على وجه الضبط والدقة عند وصول طرف منحنى إمكانية الرؤية 8-5 إلى حدود الشواطئ.

الرسم 3: تبسيط خط حصول إمكانية الرؤية 8-5 على الشواطئ الغربية للقارة الأمريكية



ومن الناحية الأخرى من الممكن أن يحدث أن لا يبدأ الشهر الجديد في حالة هندسية أحسن في الجنوب لعدم تحقق إمكانية الرؤية ٨-٥ في الباسة الجنوبية، بينما يبدأ الشهر الجديد في حالة هندسية أقل حسنا لتحقيقها في الباسة الشمالية لكون خط الشواطئ مائلا. إذا جاز للمؤلف تقديم اقتراح تبسيطا للأمر فيمكن جعل خط شواطئ القارة الأمريكية الغربية المتعرج والمائل خطا مستقيما أفقيا نحسب منه تحقق معيار إمكانية الرؤية ٨-٥ كما في الرسم رقم ٣ وذلك تسهيلا للأمر وتيسيرا لوضع التقييم علما بأن التيسير مقصود للشرح.

تقسم القارة المذكورة إلى قسمين شمالي وجنوبي بخط العرض ١٣ درجة شمالا، ثم يوضع خط الطول ١٠٥ درجة غربا فوق خط العرض ١٣ درجة شمالا وخط الطول ٧٥ درجة تحت نفس خط العرض كما يرى في الخريطة (الرسم رقم ٣). خط الطول الواقع في ١٠٥ درجة غربا في القسم الشمالي للقارة وفي خط الطول ٧٥ درجة غربا في القسم الجنوبي هو الحد الفاصل لتحديد وصول الطرف الشرقي لمنحنى إمكانية الرؤية ٨-٥ في حالة ما إذا حصلت بعد منتصف الليل بتوقيت غرينتش، بحيث إذا كان أول وقت يتمكن فيه من الرؤية بعد منتصف الليل بتوقيت غرينتش ووصل طرف منحناها إلى الخط الأفقي المقصود بدأ الشهر الجديد والإفلا. وهذا لكي تكون معايير التقييم أكثر دقة وتخلو من عناصر احتمالية.

والأمر الآخر يستحق الاهتمام هو مرجعية مكانية يحسب منها فجر نيو زيلندا. يقترح المؤلف تبني ما قرره فريق عمل المتابعة المنبثق من اجتماع الخبراء الثاني ٢٠٠٨ بشأن تحديد مرجعية مكانية في أقصى الشرق يحسب منها فجره. وذلك باستخدام نقطتين هما: (١) نقطة ش (شمال)، وطولها ١٨٠ درجة شرقا وعرضها ٦٠ درجة شمالا، في فصلي الربيع والصيف في النصف الشمالي من الكرة الأرضية، أي من تاريخ ٢٠/٠٣ إلى تاريخ ٢٢/٠٩؛ و(٢) نقطة ج (جنوب)، وطولها ١٨٠ درجة شرقا وعرضها ٦٠ درجة جنوبا، في فصلي الربيع والصيف في النصف الجنوبي من الكرة الأرضية، أي من تاريخ ٢٣/٠٩ إلى تاريخ ١٩/٠٣^{٩٢}

^{٩٢} «رسالة أرسلتها أمانة فريق عمل المتابعة المنبثق من اجتماع الخبراء لأعضائه»، غير منشورة (ملف شخصي).

و. خاتمة

- مما تقدم بيانه تستخلص نقاط أساسية يمكن أن تعتبر نتائج لهذه الدراسة:
١. التقويم الأحادي الذي يقوم على مبدأ تاريخ واحد ليوم واحد في جميع أنحاء العالم أقرب إلى مقاصد الشريعة الإسلامية لو لم نقل إنه هو عين المقصد الشرعي استثناسا بما يقتضيه مضمون الحديث النبوي من أن الصوم أو الفطر أو الأضحي يجب أن يقع في يوم واحد يصوم أو يفطر أو يضحي فيه جميع المسلمين كما يصلون الجمعة في يوم واحد يصلها فيه جميعهم في سائر أنحاء العالم، وتوحيدا لوقوع يوم تاسع ذي الحجة لكي يستطيع المسلمون في جميع أجزاء الأرض أداء صوم يوم عرفة في الوقت المحدد له.
 ٢. ولن يتأتى تحقيق ذلك إلا مع استعدادنا لقبول تجاوز الرؤية البصرية إلى اعتماد الحساب الفلكي وذلك لمحدودية شمول تغطية الرؤية لوجه الأرض مما يستحيل معها وضع التقويم الأحادي الذي طالما انتظرناه، ومع ذلك فإن قبول الحساب الفلكي لا يؤدي إلى ترك مبدأ الرؤية كليا لأن إمكانيتها في أي صورة من صورها شرط لصحة التقويم.
 ٣. الرؤية البصرية الفعلية ليست عبادة ولا في معنى التعبد وتبعاً لذلك ليست مقصدا أصليا للشرع وإنما هي وسيلة لتحديد أوقات بعض العبادات والتي تخضع لاحتمال طرو التغيير عليها عند ما لم تفي بحاجة الأمة المتطورة بسبب انتشار الإسلام إلى جميع نواحي المعمورة وتقدم الحضارة الإنسانية وعند ما وجدت وسيلة أخرى أكثر دقة، ونوط النبي صلى الله عليه وسلم تحديد وقتي صوم رمضان والفطر بها كان لعله بينها النص النبوي وهي كون الأمة في عهده صلى الله عليه وسلم أمية لا تكتب ولا تحسب وإذا زالت العلة فلا حاجة إلى اعتمادها.
 ٤. تحويل الحكم باعتماد الرؤية البصرية إلى استخدام الحساب الفلكي في

تحديد أوائل الشهور القمرية بما فيه شهور العبادات الثلاثة لا تخالف الشريعة بل تتماشى مع القاعدة الفقهية التي تجيز تغير الأحكام وتستوفي شروط تغييرها الأربعة.

٥. قرار مؤتمر إسطنبول ٢٠١٦ تمثل إرادة جماعية للأمة الإسلامية وتعتبر خطوة تقدم هامة نحو تحقيق حلمها بتملك تقويم موحد مضبوط كهوية حضارية لها.

٦. تقويم إسطنبول الأحادي قد حاول تفادي احتمال سرعة دخول الشهر الجديد مع عدم إمكانية الرؤية في أية قارة من القارات الخمسة بأن يجعل من شروطه وصول منحني إمكانية الرؤية ٨-٥ إلى يابسة القارة الأمريكية وهذا من محاسن هذا التقويم، ومن الناحية الأخرى هناك انتقادات لهذا التقويم منها شدة تعقيد معاييرها لا سيما فيما يتعلق بشواطئ أمريكا الغربية التي لا تمثل خطا مستقيما أفقيا ولكن مائلا متعرجا مما يصعب معه، في حالة حرجة، تحديد تحقق أو عدم تحقق المعيار. ويقترح المؤلف اعتماد الخط المستقيم الإفتحي كما يرى في الرسم رقم ٣ لقصد التسهيل والتيسير الذي هو أيضا من مقاصد الشريعة.

المراجع

- ‘Abd al-Rāziq, Jamāl al-Dīn, “al-Taqwīm al-Islāmī: Muqārabah Shumūliyyah”, in *Maṭālī‘ al-Shubūr al-Qamariyyah wa’l-Taqwīm al-Islāmī*, Rabat: al-Munazzamah al-Islāmiyyah li’l-Tarbiyah wa’l-‘Ulūm wa’l-Thaqāfah, 2013.
- ‘Abd al-Rāziq, Jamāl al-Dīn, “Yaum al-Wuqūf bi-‘Arafah: Sharqan wa-Gharban”, unpublished paper.
- ‘Abd al-Rāziq, Jamāl al-Dīn, *al-Taqwīm al-Qamarī al-Islāmī al-Muwahhid*, Rabat: Marsam, 2004.
- Abū Dāwūd, Sulaiman ibn al-Ash‘as al-Sijistānī, *Sunan Abī Dāwūd*, ed. al-Arnaūṭ and Muḥammad Kāmīl, Damascus: Dār al-Risālah al-‘Ālamīyyah, 2009.
- Aḥmad ibn Ḥanbal, *al-Musnad*, ed. by Shu‘aib al-Arnaūṭ et al., Beirut: Mu’assasah al-Risālah, 2001.
- Al-Albānī, Muḥammad Nāṣir al-Dīn, *Ṣaḥīḥ Sunan al-Tirmidhī*, Riyadh: Maktabat al-Ma‘ārif li’l-Nashr wa’l-Tawzī‘, 2000.
- Audah, Jaser, *Maqāsid al-Sharī‘ah ka-Falsafah li’l-Tashrī‘ al-Islāmī: Ru’yah Manẓūmiyyah*, trans. ‘Abd al-Laṭīf al-Khayyāt, Virginia: al-Ma’had al-‘Ālamī li’l-Fikr al-Islāmī, 2012.
- Al-Bukhārī, Muḥammad ibn Ismā‘īl, al-Jāmi‘ al-Ṣaḥīḥ, ed. by Maḥmūd Muḥammad Maḥmūd Ḥasan Naṣṣār, 4th ed., Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2004.
- Al-Da‘ās, ‘Izzat ‘Ubaid, *al-Qawā‘id al-Fiqhiyyah ma’a al-Sharḥ al-Mūjiz*, Beirut: Dār al-Tirmidhī li’l-Ṭibā‘ah wa’l-Nashr wa’l-Tawzī‘, 1989.
- Al-Ghazālī, Abū Ḥāmid Muḥammad, *Shifā’ al-Ghalīl fī Bayān al-Shibḥ wa’l-Mukhīl wa-Masālik al-Ta‘līl*, ed. by Ḥamad al-Kabīsī, Baghdad: Maṭba‘ah al-Irshād, 1971.
- Al-Ghazī, Muḥammad Ṣidqī ibn Aḥmad Abū al-Ḥaris, *al-Wajīz fī Īdāḥ Qawā‘id al-Fiqh al-Kullīyyah*, Beirut: Mu’assasah al-Risālah, 1996.
- Guessoum, Nidhal, “Ākhir al-Muqtarahāt li-Ḥill Mushkilat al-Taqwīm al-Islāmī”, in *Taṭbīqāt al-Ḥisābāt al-Falakiyyah fī’l-Masā’il al-Islāmiyyah*, ed. by Muḥammad ‘Audah and Nidhal Guessoum, Abu Dhabi: Markaz

- al-Wathā'iq wa'l-Buḥūth wa'l-Mashrū' al-Islāmī, 2007.
- Guessoum, Nidhal, Muḥammad al-Atbī, and Karīm Maziyyān, *Ithbāt al-Shubūr al-Hilālīyyah wa-Mushkilat al-Tauqīt al-Islāmī: Dirāsah Falakīyyah wa Fiqhīyyah*, Beirut: Dār al-Ṭalī'ah li'l-Ṭībā'ah wa'l-Nashr, 1997.
- Ibn al-Hammām, Kamāl al-Dīn, *Sharḥ Fatḥ al-Qadīr*, Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2003.
- Ibn al-Qayyim, Abū 'Abdillāh Muḥammad ibn Abī Bakr ibn Ayyūb, *I'lām al-Muwaqqi'īn 'an Rabb al-'Ālamīn*, ed. by Ḥasan Ālu Salmān (Abū 'Ubaidah), Dammam: Dār Ibn al-Jawzī, 2002.
- Ibn 'Āshūr, Muḥammad ibn al-Ṭāhir, *Maqāṣid al-Sharī'ah al-Islāmiyyah*, ed. by Muḥammad al-Ṭāhir al-Misāwī, Jordan: Dār al-Nafā'is li'l-Nashr wa'l-Tawzī', 2001.
- Ibn Ḥazm, Abū Muḥammad 'Alī, *al-Iḥkām fi-Uṣūl al-Aḥkām*, ed. by A.M. Shākīr, Beirut: Dār al-Āfāq al-Jadīdah.
- Ibn Khaldūn, 'Abd al-Rahmān, *Muqaddimah*, ed. by Khalīl Shaḥādah, Beirut: Dār al-Fikr li'l-Ṭībā'ah wa'l-Nashr wa'l-Tawzī', 2001.
- Ibn Mājah, Abū 'Abdillāh Muḥammad ibn Yazīd, *Sunan Ibn Mājah*, ed. by Shu'aib al-Arnaūṭ et al., Damascus: Dār al-Risālah al-'Ālamiyyah, 2009.
- Ibn Nujaim, Zain al-Dīn ibn Ibrāhīm, *al-Ashbāh wa'l-Nazā'ir*, ed. by Muḥammad Muṭī' al-Ḥāfiẓ, Damascus: Dār al-Fikr li'l-Ṭībā'ah wa'l-Nashr wa'l-Tawzī', 1986.
- Ibn Rushd, Muḥammad ibn Aḥmad, *Bidāyat al-Mujtahid wa-Nihāyat al-Muqtaṣid*, 6th ed., Beirut: Dār al-Ma'rifah li'l-Ṭībā'ah wa'l-Nashr, 1982.
- Al-Jundī, Samīḥ 'Abd al-Wahhāb, *Ahammiyyāt al-Maqāṣid fi'l-Sharī'ah al-Islāmiyyah wa-Atharubā fi-Fahm al-Nāṣ wa-Istinbāṭ al-Ḥukm*, Beirut: Mu'assasah al-Risālah, 2008.
- Al-Khānājī, Jalāl al-Dīn, "Ru'yah Shar'īyyah Mutaqaddamah li-Mas'alah Tawḥīd al-Taqwīm al-Islāmī: al-Shaikh Aḥmad Muḥammad Shākīr al-Namūdhajān", in *Maṭālī' al-Shubūr al-Qamariyyah wa'l-Taqwīm al-Islāmī*, Rabat: al-Munazzamah al-Islāmiyyah li'l-Tarbiyah wa'l-'Ulūm wa'l-Thaqāfah, 2013.
- Al-Mardāwī, 'Alā' al-Dīn 'Alī ibn al-Ḥasan, *al-Taḥbīr Sharḥ al-Taḥrīr fi Uṣūl al-Fiqh*, ed. by 'Abd al-Rahmān ibn 'Abdillāh al-Jibrīn, Riyadh:

- Maktabah al-Rushd li'l-Nashr wa-Tawzī', 2001.
- “Al-Mulif al-Muḥtawī Ma‘āyir Mashrū‘ī al-Taqwīm al-Uḥādī wa'l-Thunā‘ī al-Manwī Taqdimuhumā ilā'l-Mu'tamar ma'a al-Namādhij al-Taṭbīqiyyah (bi-Idāfah Mudhakkaratāin Īdāhiyatāin Shar‘iyyah wa-Falakiyyah)”, working paper, Istanbul, 2016.
- Muslim ibn Ḥajjāj, *al-Jāmi‘ al-Ṣaḥīḥ*, ed. by M.F. ‘Abd al-Bāqī, Beirut: Dār al-Fikr li'l-Ṭibā‘ah wa'l-Nashr wa'l-Tawzī', 1992.
- Al-Nasā‘ī, Abū ‘Abd al-Raḥmān Aḥmad ibn Shu‘aib ibn ‘Alī, *Sunan al-Nasā‘ī*, ed. by Abū al-Fattāh Abū Ghuddah, Aleppo: Maktab al-Maṭbū‘āt al-Islāmiyyah, 1994.
- Al-Nasā‘ī, Abū ‘Abd al-Raḥmān Aḥmad ibn Shu‘aib ibn ‘Alī, *Sunan al-Nasā‘ī*, ed. by Ṣidqī Jamīl al-Aṭṭār, Beirut: Dār al-Fikr li'l-Ṭibā‘ah wa'l-Nashr wa'l-Tawzī', 2005.
- “Al-Natā‘ij al-Taḥlīlāt al-Iḥṣā‘iyyah li-Taḥdīd Muda Ṣalāhiyyah al-Taqwīm al-Uḥādī al-Muqaddamah”, unpublished paper.
- Al-Qarḍāwī, Yūsuf, *al-Madkhal li-Dirāsāt al-Sunnah al-Nabawiyyah*, Cairo: Maktabah Wahbah, 1991.
- Al-Qarḍāwī, Yūsuf, *Kaiḥa Nata‘āmal ma‘a al-Sunnah al-Nabawiyyah: Ma‘ālim wa-Ḍawābiḥ*, 3rd ed., Mansoura: Dār al-Wafā’ li'l-Ṭibā‘ah wa'l-Nashr wa'l-Tawzī' - Virginia: al-Ma‘had al-‘Ālamī li'l-Fikr al-Islāmī, 1990.
- Quḍāh, Sharaf, “Thubūt al-Shahr al-Qamarī baina al-Ḥadīth al-Nabawī wa-‘Ilm al-Ḥadīth”, in *Maṭāli‘ al-Shubūr al-Qamariyyah wa'l-Taqwīm al-Islāmī*, Rabat: al-Munazzamah al-Islāmiyyah li'l-Tarbiyah wa'l-‘Ulūm wa'l-Thaqāfah, 2013.
- Rabī‘ah, *Ilm Maqāṣid al-Sharī‘*, Riyadh: Maktabat al-‘Ubaikan, 2002.
- Al-Rāghīb al-Asfahānī, *al-Mufradāt fī Gharīb al-Qur‘ān*, ed. by Muḥammad Sayyid Kailānī, Beirut: Dār al-Ma‘rifah.
- Riḍā, Muḥammad Rashīd, *Tafsīr al-Manār*, ed. by Ibrāhīm Shams al-Dīn, Beirut: Dār al-Kutub al-‘Arabiyyah, 2005.
- Al-Sadlān, Ṣāliḥ ibn Ghānim, *al-Qawā‘id al-Fiqhiyyah al-Kubrā wa-Mā Tafarra‘a ‘an-hā*, Riyadh: Dār Balansiyyah li'l-Nashr wa'l-Tawzī', 1417H.
- Shahīd, al-Ḥasan, *al-Khiṭāb al-Maqāṣidī al-Mu‘āṣir: Murāja‘ah wa-Taqwīm*, Riyadh: Markaz Namā’ li'l-Buḥūth wa'l-Dirāsāt, 2013.

- Shākīr, Aḥmad Muḥammad, *Awā'il al-Shubūr al-'Arabīyyah: Hal Yajūz Shar'an Ithbātuhā bi'l-Ḥisāb al-Falakī: Baḥṭh Jadīd 'Ilmī Ḥurr*, 2nd ed., Cairo: Maktabah Ibn Taimīyyah li-Ṭībā'ah wa-Nashr al-Kutub al-Salafīyyah, 1407H.
- Al-Shammārī, 'Abd al-'Azīz ibn Sulṭān al-Marmash, "al-Taqwīm al-Hijrī al-Qamarī al-Islāmī al-'Ālamī al-Muwahḥid", in *Maṭālī' al-Shubūr al-Qamarīyah wa'l-Taqwīm al-Islāmī*, Rabat: al-Munazzamah al-Islāmiyyah li'l-Tarbiyah wa'l-'Ulūm wa'l-Thaqāfah, 2013.
- Al-Shāṭibī, Abū Ishāq Ibrāhīm ibn Mūsā, *al-Muwāfaqāt*, ed. by Hasan Ālu Salmān (Abū 'Ubaidah), Khobar: Dār ibn 'Affān li'l-Nashr wa'l-Tawzī', 1997.
- Al-Shīrāzī, Abū Ishāq, *al-Madhhab fī-Fiqh al-Imām al-Shāfi'i*, ed. by Muḥammad al-Zuhailī, Damascus: Dār al-Qalam and Beirut: al-Dār al-Shāmiyyah, 1992.
- Al-Suyūfī, Jalāl al-Dīn, *al-Ashbāh wa'l-Nazā'ir*, Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1983.
- Syamsul Anwar, "Āliyyāt Iktishāf al-Aḥkām wa-Taghayyuruhā", *Al-Ahkam: Jurnal Hukum Keluarga Islam*, vol. 8, no. 2 (2015), <http://ejournal.uin-suka.ac.id/syariah/Ahwal/article/view/931>.
- Syamsul Anwar, *Diskusi dan Korespondensi Kalender Hijriah Global*, Yogyakarta: Suara Muhammadiyah, 2014.
- Al-Ṭabarī, Abū Ja'far Muḥammad ibn Jarīr, *Jāmi' al-Bayān 'an Ta'wīl Āy al-Qur'an*, ed. by 'Abdullah ibn 'Abd al-Muḥsin al-Turkī, Cairo: Hajr li'l-Ṭībā'ah wa'l-Nashr wa'l-Tawzī' wa'l-I'lān, 2001.
- "Taqrīr al-Khattāmī wa'l-Tawṣīyyāt li-Ijtīmā' al-Khubarā' al-Thānī li-Dirāsah Waḍ' al-Taqwīm al-Islāmī", in *Maṭālī' al-Shubūr al-Qamarīyah wa'l-Taqwīm al-Islāmī*, Rabat: al-Munazzamah al-Islāmiyyah li'l-Tarbiyah wa'l-'Ulūm wa'l-Thaqāfah – ISESCO, 2010, pp. 445-9.
- Al-Tirmidhī, Abū 'Īsā Muḥammad ibn 'Īsā ibn Saurah, *al-Jāmi' al-Kabīr*, ed. by Bashār Awwād Ma'rūf, Beirut: Dār al-Gharb al-Islāmī, 1996.
- Al-Tirmidhī, Abū 'Īsā Muḥammad ibn 'Īsā ibn Saurah, *Sunan al-Tirmidhī*, ed. by Ṣidqī Jamīl al-'Aṭṭār, Beirut: Dār al-Fīkr li'l-Ṭībā'ah wa'l-Nashr wa'l-Tawzī', 2005.
- Al-Wansharīsī, Aḥmad ibn Yaḥyā, *Īḍāḥ al-Masālik ilā Qawā'id al-Imām Abī*

- ‘*Abdillāh Mālik*, ed. by al-Ṣādiq ‘Abd al-Raḥmān al-Ghiryānī, Beirut: Dār Ibn Ḥazm li’l-Ṭibā‘ah wa’l-Nashr wa’l-Tawzī‘, 2006.
- Al-Yūbī, Muḥammad Sa‘d, *Maqāṣid al-Sharī‘ah wa-‘Alāqatuhā bi’l-Adillab al-Shar‘iyyah*, Riyadh: Dār al-Hijrah li’l-Nashr wa’l-Tawzī‘, 1998.
- Al-Zabīdī, *Tāj al-‘Arūs min Jawābir al-Qāmūs*, ed. by ‘Abd al-Majīd, Kuwait: al-Majlis al-Waṭanī li’l-Thaqāfah wa’l-Funūn wa’l-Ādāb, 2001.
- Al-Zarkashī, *al-Baḥr al-Muḥīṭ fī-Uṣūl al-Fiqh*, ed. by ‘Abd al-Sattār Abū Ghuddah, Cairo: Dār al-Ṣafwah li’l-Ṭibā‘ah wa’l-Nashr wa’l-Tawzī‘, 1992.
- Al-Zarqā, Aḥmad, *Sharḥ al-Qawā‘id al-Fiqhiyyah*, Damascus: Dār al-Qalam, 1989.
- Al-Zuḥailī, Wahbah, *Uṣūl al-Fiqh al-Islāmī*, Damascus: Dār al-Fikr li’l-Ṭibā‘ah wa’l-Nashr wa’l-Tawzī‘, 1986.