نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي
ـ دراسة في بنية التشكل المعرفي لعلم المقاصد ـ

د. بدران بن لحسن
جامعة القطر

تمهيد:

اتجهت أنظار الكثير من العلماء إلى الطرح المقاصدي في الفكر الإسلامي واعتبروه أطروحة بديلة قد تساهم في حل الأزمة المعرفية التي تعيشها منهجية الاجتهاد الأصولي الحديثة، ولكن بما أن أبعاد الأزمة المعرفية لا يمكن تحديدها علميا من زاوية واحدة فقط، كأن تقول مثلا أنها أزمة الفقه أو الأخلاق أو الاجتهاد، لأنها تمثل وحدة تتداخل فيها عدة عوامل بدرجات متفاوتة يصعب عزل أحدها عن الآخر، لهذا يتطلب الأمر منا قراءة هذه الأنماط من الأفكار قراءة معرفية نستطيع من خلالها أن نكتشف نسبة التأثير لكل عامل من تلك العوامل في تطور الدرس الأصولي عموما، وعلم المقاصد بوجه خاص.

في ضوء هذه الرؤية تحاول هذه الورقة أن تحلل نظرية المقاصد عند الشاطبي من الزاوية التي يمكن من خلالها أن نحدد إلى أي مدى يمكن اعتبارها منهجية تستطيع أن تجدد الاجتهاد الأصولي وتطبيقاته في المجتمع الإسلامي المعاصر.

للإجابة على هذه الإشكالية قسمت البحث إلى أربعة مباحث: في الأول بينت فيه مفهوم المقاصد. ثم في المبحث الثاني تطرقت إلى الجذور المعرفية للمقاصد وعوامل نشأتها التي حصرتها في بعدين، الأصولي والاجتماعي. أما المبحث الثالث فحاولت تحليل النظام الداخلي للنظرية وبيان المفاهيم الأساسية التي لا يمكن الاستغناء عنها لفهمها. وأما في المبحث الرابع فقد حاولت أن أبين القيمة المعرفية للمقاصد. وفي الخاتمة حاولت أن أبين كيفية مساهمة نظرية المقاصد في حل الأزمة المعرفية في علم الأصول خصوصا وفي حقل المعرفة عموما.

1- مفهوم المقاصد:

كان قدامى العلماء يعبرون عن كلمة (مقاصد الشريعة) بتعبيرات مختلفة وكلمات كثيرة، تتفاوت من حيث مدى تطابقها مع مدلول المقاصد الشرعية ومعناها ومسماها، لذلك لم يبرز على مستوى البحوث والدراسات الشرعية والأصولية تعريف محدد ومفهوم دقيق للمقاصد يحظى بالقبول والاتفاق من قبل كافة العلماء أو أغلبهم، وقد كان جل اهتمامهم الاجتهادي مقتصرا على استحضار تلك المقاصد والعمل بها أثناء الاجتهاد الفقهي، دون أن يولوها حظها من التدوين، تعريفا وتمثيلا وتأصيلا وغير ذلك [1].

وقد تتبع الدكتور الخادمي أغلب التعبيرات والاستعمالات لكلمة المقاصد التي استخدمها العلماء قديما وحديثا فوجد أنه يعبر عن المقاصد عندهم بالحكمة المقصودة بالشريعة، ويعبر عنها أيضا بمطلق المصلحة، ويعبر عنها كذلك بنفي الضرر ورفعه وقطعه، كما يعبر عنها بدفع المشقة ورفعها، ويعبر عنها كذلك بالكليات الشرعية الخمس الشهيرة، ويعبر عنها أيضا بمعقولية الشريعة وتعليلاتها وأسرارها، كما يعبر عنها بلفظ المعاني [2].

وإذا جئنا على **الإمام الشاطبي** فإنا نجد انه لم يعط المفهوم تعريفا جامعا مانعا، ولعله أعتبر الأمر واضحا، أو لعل ما زهده في تعريف المقاصد كونه كتب كتابه للعلماء، بل للراسخين في علوم الشريعة [3].

وبالرغم من هذا، فإن أسباباً أخرى ربما خفية علينا جعلته يتخذ هذا الموقف، ذلك أن تحديد المفاهيم من الأولويات الأساسية لبناء أي نموذج معرفي جديد، لهذا من الممكن أن سبب عدم إيراده لمفهوم المقاصد يعود إلى الطبيعة الأساسية لمشروعه الفكري الذي كان ينظر إليه على أنه ليس بحثا في المعرفة فقط بل هو مشروع يحاول أن يحدث به تغيرا اجتماعيا ومنظورا جديدا يفهم من خلاله خطاب الشارع الحكيم.

كما أن ابتكار المصطلحات وضبطها وتطويعها هو نوع من الأعمال التأسيسية في أي علم من العلوم، ذلك أن العلم، من حيث كونه علما ينبني على ثلاثة أركان هي: المصطلح، والقاعدة، والمنهج. والركنان الأخيران ينطلقان من المصطلح ويعودان إليه...إذ أول ما يولد-عادة-من العلم هو المفهوم، أي المعنى العلمي البسيط الذي يشكل مضمون المصطلح في مرحلته الجنينية... إن الحاجة العلمية تدعو إلى وجود المفهوم، ثم يتردد ويتداول بلفظ، أو عدة ألفاظ، إلى أن يستقر في مصلح ما، فيسجل بذلك أول بداية العلم [4].

ولهذا حاول الذين جاءوا بعد الشاطبي أن يحددوا المجال الدلالي والمفهومي لهذا المصطلح. ونرى أن الإمام محمد الطاهر ابن عاشور انتبه إلى هذه الإشكالية وحاول تحديدها بمفهوم عام يقول فيه أن "مقاصد التشريع العامة هي المعاني والحكم الملحوظة للشارع في جميع أحوال التشريع أو معظمها بحيث لا تختص ملاحظتها بالكون في نوع خاص من أحكام الشريعة، فيدخل في هذا ما في الشريعة وغايتها العامة والمعاني التي لا يخلو التشريع من ملاحظاتها، ويدخل في هذا أيضا معاني من الحكم ليست ملحوظة في سائر أنواع الأحكام ولكنها ملحوظة في أنواع كثيرة" [5].

ويقسمها إلى معان حقيقية، تتحقق في نفسها، ومعاني عرفية عامة تدل على المجريات التي ألفتها نفوس الجماهير واستحسنتها. ولإثبات معاني المقاصد يشترط ابن عاشور أن تحقق أربع صفات، هي الثبوت، والظهور، والانضباط، والاطراد.

وفي هذا السياق يقول **ابن عاشور**: "المقاصد الشرعية نوعان: معان حقيقية، ومعان عرفية عامة.. فأما المعاني الحقيقية فهي التي لها تحقق في نفسها بحيث تدرك العقول السليمة ملاءمتها للمصلحة أو منافرتها لها، أي تكون جالبة نفعا عاما أو ضرا عاما، إدراكا مستقلا عن التوقف على معرفة عادة أو قانون، كإدراك كون العدل نافعا، وكون الاعتداء على النفوس ضارا، وكون الأخذ على

يد الظالم نافعاً لصلاح المجتمع.. وأما المعاني العرفية فهي المجربات التي ألفتها نفوس الجماهير، واستحسنتها استحسانا ناشئا عن تجربة ملاءمتها لصلاح الجمهور، كإدراك كون الإحسان معنى ينبغي تعامل الأمة به، وكإدراك كون عقوبة الجاني رادعة إياه عن العود إلى مثل جنايته، ورادعة غيره عن الإجرام...، وقد اشترطت لهذين النوعين: الثبوت، والظهور، والانضباط، والاطراد" [6].

لكن إذا اعتمدنا على هذا التحديد فقط، فإنا قد لا نرى النظرية من بعدها الخارجي حتى نتمكن بطريقة علمية أن نحدد موقعها المعرفي الذي نحاول أن نقف عليه بقدر المستطاع، ومن أجل توضيح هذا القصد حاول طه عبد الرحمن أن يستخرج المعاني الممكنة من الفعل "قصد"، في معناه المعجمي، إذ يتضمن معنى (الفائدة والمعقولية)، لأنه ضد (اللغو)، كما يفيد معنى (العمد) الذي يضاده (السهو)، ويحمل معنى (الحكمة) التي تنافي (اللهو والعبث)، وكل واحد من هذه المعاني يتعلق بنمط معين من المحتوى، وهي كلها تمثل فصولا خاصة وضعها الشاطبي في كتابه "الموافقات". وقد انتهى طه عبد الرحمن إلى معاني ثلاثة للمقاصد [7]:

- **المعنى الأول** يَستَعْمِل الفعل قصد بمعنى ضد الفعل "لغا" "يلغو". ولما كان اللغو هو الخلو من الفائدة أو صدق الدلالة فإن المقصد يكون على عكس ذلك "هو معقول الفائدة أو معقول الدلالة"، وهذا المضمون الدلالي يعود إلى الفصل الذي وضعه الشاطبي تحت عنوان "مقاصد وضع الشريعة للإفهام".

- **والمعنى الثاني** يستعمل الفعل "قصد" أيضا بمعنى ضد فعل "سها" "يسهو". ولما كان السهو هو فقدان التوجه أو الوقوع في النسيان، فان المقصد يكون على خلاف ذلك، وهو حصول التوجه والخروج من النسيان. وهذا المعنى يدل على البعد الشعوري والإرادي الذي تعكسه الفصول التي وضعها الشاطبي في موافقاته- "مقاصد وضع الشريعة للامتثال" و"مقاصد المكلف."

- وفي **المعنى الثالث** يستعمل فعل "قصد" ضد الفعل "لها " "يلهو"، ولما كان اللهو هو خلو من الغرض الصحيح وفقدان الباعث المشروع، فإن المقصد يكون على العكس من ذلك، وهو حصول الغرض الصحيح وقيام الباعث المشروع [8].. وهو ما تناوله الشاطبي في فصل "مقاصد وضع الشريعة ابتداء". وهذه الدلالة كما بينها طه عبد الرحمن تعكس "المضمون القيمي" [9].

من خلال هذا التحليل يتبين أن دلالة المقاصد لها أبعاد متعددة، لهذا وصل طه عبد الرحمن في الأخير إلى القول "وعلى الجملة فان الفعل "قصد" قد يكون بمعنى "حصل فائدة" أو "حصل نية" أو بمعنى "حصل الغرض"، فيشتمل "علم المقاصد" إذ ذاك على ثلاث نظريات أصولية متمايزة فيما بينها، أولها نظرية المقصودات، وهي تبحث في المضامين الدلالية للخطاب الشرعي، والثانية نظرية القصود، وهي تبحث في مضامين الشعورية أو الإرادية، والثالثة نظرية المقاصد، وهي تبحث في المفاهيم القيمية للخطاب الشرعي" [10].

بهذا المعنى يتضح أن الفهم الكلي للمقاصد ينبني على هذه الشمولية التي تفرضها النظرية نفسها، لذا تقتضي منا الضرورة أن لا نقف عند التعريف الذي وضعه الطاهر ابن عاشور فقط، بل ينبغي أن نعطيها بعدها الفلسفي والقيمي والمنهجي الذي أشار إليه طه عبد الرحمن.

من جهة أخرى فإن هذه الأبعاد المتعددة للمقاصد لم تمنع الشاطبي من إرساء نظام قيمي دقيق، نظم في داخله ما يحمله ذلك المصطلح من الدلالة، إذ ذهب إلى التركيز على بناء نظري متكامل للنظرية المقاصدية وتقسيماتها، فقسم المقاصد إلى قسمين كبيرين، ورأى أن المقاصد التي ينظر فيها قسمان: "أحدهما يرجع إلى قصد الشارع والآخر يرجع إلى قصد المكلف"[11].

- فالأول، يعتبر من جهة قصد الشارع في وضع الشريعة ابتداء، ومن جهة قصده في وضعها للأفهام، ومن جهة قصده في وضعها للتكليف بمقتضاها، ومن جهة قصده دخول المكلف تحت حكمها[12].
- أما القسم الثاني، فيتمثل في مقاصد المكلف التي بينها في "أن الأعمال بالنيات، والمقاصد معتبرة في التصرفات، من العبادات والعادات"[13] و"قصد الشارع من المكلف أن يكون قصده في العمل موافقا لقصده في التشريع"[14].

إضافة إلى هذا التقسيم المنهجي، عمد الشاطبي إلى بيان أن المقاصد في حد ذاتها تنقسم إلى ضرورية وحاجية وتحسينية، وهذا بطبيعة الحال يعكس النظام الذي على أساسه تتوزع وتترتب عملية تحقق المقاصد في أبعادها الشرعية والاجتماعية. ولذلك وضع خمس قواعد أساسية، هي:

- **القاعدة الأولى:** أن الضروري أصل لما سواه من الحاجي والتكميلي.
- **القاعدة الثانية:** أن اختلال الضروري يلزم منه اختلال الباقين بإطلاق.
- **القاعدة الثالثة:** أنه لا يلزم من اختلال الباقين اختلال الضروري.
- **القاعدة الرابعة:** أنه قد يلزم لاختلال التحسيني بإطلاق أو الحاجي اختلال الضروري بوجه ما .
- **القاعدة الخامسة:** أنه ينبغي المحافظة على الحاجي والتحسيني للضروري[15].

بهذا نصل إلى خلاصة واضحة وهي أن الشاطبي له مبرراته الموضوعية التي دفعته إلى عدم وضع تعريف جامع مانع لمفهوم المقاصد، بل عمد إلى إيراد إيضاحات إجرائية متعلقة بالجانب التطبيقي لهذا المفهوم.

2- الجذور المعرفية لنظرية المقاصد:

لقد توجهت دراسات فلسفة العلوم والدراسات الإبستولوجية الحديثة إلى إبراز عوامل جديدة في تكوين العلوم والمعارف، وأثبتت أن العلوم والمعارف نتاج لتفاعل العالم البشري والعالم المادي، أي تفاعل المفكر مع موضوعه ومحيطه الاجتماعي. فهناك عوامل متعددة تدخل في عملية إنتاج المعرفة وتشكيلها وصياغتها وتوجيهها وتحديد بنيتها وبنائها.

وفي ضوء هذا، يكون تحليلنا لبعض المضامين التي بناها الشاطبي في "الموافقات"، حيث يبرز مصدران ترجع إليهما –معرفيا- نظرية الشاطبي في المقاصد، أولهما "البنية الأصولية"، أما الثاني فهو "البنية الاجتماعية".

℘ البنية الأصولية:

نكتشف عامل البنية الأصولية أو المرتكز الأصولي للمقاصد عندما نحاول أن نفهم العلاقة التي تجمع بين نظرية المقاصد وما واجهه علم الأصول من إشكالات في عصر الشاطبي، وهي مشكلة من عدة ظواهر أهمها "ذهول" علم الأصول عن مقاصد الشريعة إلى درجة جعلت بعض أدواته الوظيفية كاللغة من أهم المباحث التي أستهلك فيها جهداً كبيراً.

يقول **ابن عاشور** مشيراً إلى هذه المسألة، "أن علم الأصول لا يرجع إلى خدمة الشريعة ومقصدها، ولكنها تدور حول محور استنباط الأحكام من ألفاظ الشارع، بواسطة قواعد تمكن العارف بها من انتزاع الفروع منها، أو من انتزاع أوصاف تأذن بها تلك الألفاظ... وتلك كلها في تصاريف مباحثها بمعزل عن بيان حكمة الشريعة وعن المعاني التي انبنت عليها الألفاظ، وهي علل الأحكام القياسية"[16].

بالإضافة إلى هذا، فقد تشكلت ظاهرة الاختلاف التي استهلكت مجهودات الفقهاء والأصوليين، وقد أشار إليها الشاطبي في مواضع عدة من "الموافقات"، حيث يقول في إحداها "لقد كنا قبل شروق هذا النور نتخبط خبط عشواء، وتجري عقولنا في اقتناص مصالحنا على غير السواء، لضعفها عن حمل هذه الأعباء، ومشاركة عاجلات الأهواء على ميدان النفس التي هي من بين المنقلبين مدار الأسواء، فنضع السموم على الأدواء مواضع الدواء، طالبين للشفاء كالقابض على الماء، ولا زلنا نسبح بينها في بحر الوهم فنهيم ونسرح من جهلنا بالدليل، في ليل بهيم، ونستنتج القياس العقيم، ونطلب آثار الصحة من الجسم السقيم، ونمشي أكبابا على الوجوه ونظن أننا نمشي على الصراط المستقيم"[17].

نتيجة لهذا الأمر الذي هدّد نظام الأدلة الشرعية، والذي وعاه الشاطبي تمام الوعي، جعل قضية القطع أو اليقين مسألة محورية في مشروعه بحيث أقرها مباشرة في المقدمة التي يقول فيها "إن أصول الفقه في الدين قطعية لا ظنية، والدليل على ذلك أنها راجعة إلى كليات الشريعة، وما كان كذلك فهو قطعي"[18].

بهذا المعنى نجد أن العلاقات التي تجمع بين مضامين نظرية المقاصد من جهة وبين الوضعية العامة للفكر الأصولي الذي ينظم إنتاج المعرفة الفقهية الاجتهادية في ذلك العصر بدأت تظهر وتتشكل.

بل يذهب عبد المجيد الصغير إلى القول بأن بعض مباحث المقاصد تشكل مشروع الإنقاذ المعرفي لعلم أصول الفقه، فيقول مثلا في بيان قضية اليقين عنده "لقد فتح الشاطبي...في علم الأصول الطريق المضمون اليقين، الموصل مباشرة إلى إدراكٍ مقاصد الشرع وحكمته، وذلك بفعل تغير منهجي عميق كان من خلاله واعياً منذ البداية بضرورة مراجعة علم أصول الفقه، ونقد أدبياته المتأخرة خاصة، مبينا حدود الاستفادة منها، وضرورة تطويرها لأجل إنقاذ علم الأصول ذاته، ما دام علماء الأصول قد ظلوا في غفلة عن القيمة الإجرائية" [19].

وهذا الفهم تؤكده إشارات أخرى وضعها الشاطبي يبيّن فيها أن نظرية المقاصد تمثل مشروع تطهير لعلم الأصول، خاصة في مقدمات كتابه "الموافقات"، عندما تحدث عن أن بعض المباحث المنضوية تحت أصول الفقه، ليست حقيقة منه، وينبغي ان تعتبر من خارجه، وتخرج منه [20].

هذه العملية كما بينها طه عبد الرحمن مبنية في ذهنية الشاطبي على كيفية تحويل العلاقات الاستمدادية التي تربط علم الأصول بالعلوم الأخرى من "حالة التداخل الإبتذالي" إلى حالة "التداخل الإجرائي" [21].

وقد أشار إلى هذه الفكرة الشاطبي نفسه في المقدمة الرابعة التي وضعها في "الموافقات"، والتي تنص على أن "كل مسألة مرسومة في أصول الفقه لا ينبني عليها فروع فقهية أو آداب شرعية أو لاتكون عونا في ذلك فوضعها في أصول الفقه عارية" [22]، والتداخل الإجرائي يقصد به حصر تلك المباحث الثانوية كاللغة في إطارها الوظيفي الإجرائي، بمعنى أنه ينظر إليها كأدوات تخدم غايات أعلى منها وهي المقاصد.

ومن أجل تحقيق هذا التحول المعرفي في بنية الخطاب الأصولي اعتمد الشاطبي على معيارين، **المعيار الأول:** ينص على التمييز في المعارف المندرجة في أصول الفقه بين المسائل المتأصلة والمسائل العارية. **والمعيار الثاني:** يقوم على التمييز بين ما يدخل في الفقه وما يدخل في أصوله، وبين ما يدخل في الفقه ولا يدخل في أصوله، "فليس كل ما يفتقر إليه الفقه يعد من أصوله وإنما اللازم أن كل أصل يضاف إلى الفقه لا ينبنى عليه فقه فليس بأصل له " [23].

ويوضح طه عبد الرحمن مآل هذه الإجراءات بقوله "فبمقتضى المعيار الأول أخرج أبو إسحاق من المعارف المتداخلة مع الأصول كل المعارف الخادمة لهذا العلم أو باصطلاحه المعارف العارية...، وبمقتضى المعيار الثاني أخرج من المعارف المتداخلة مع الأصول كل المعارف التي تدخل في الفقه ولا تدخل في أصوله مثل بعض المسائل الكلامية التي أقحمت في هذا العلم والتي تبحث فيها علوم مستقلة معتبرة" [24].

والنقطة الأخيرة التي توضح لنا هذا الارتباط الوثيق بين المقاصد وعلم الأصول تتمثل في قضية الاختلاف التي أشرنا إليها حيث لمح إليها الشاطبي قائلا: "ليكون هذا الكتاب عونا لك في سلوك الطريق وشارحا لمعاني الوفاق والتوفيق لا ليكون عمدتك في كل تحقق وتحقيق ومرجعك في جميع ما يعن لك من تصور وتصديق إذ قد صار علما من جملة العلوم ورسما كسائر الرسوم وموردا لاختلاف العقول وتعارض الفهوم" [25].

هذا النص يوحي بعلاقة مضمون المقاصد مع ظاهرة الاختلاف التي تمثل جزءا من أزمة علم الأصول. بل إنه حتى المتأخرين الذين تكلموا عن موضوع المقاصد مثل ابن عاشور قد أشاروا إلى هذه الظاهرة التي تمثل الدافع المعرفي الذي أنتج الفكر المقاصدي.

يقول **ابن عاشور** في مقدمة كتابه (**مقاصد الشريعة الإسلامية**): "هذا الكتاب قصدت منه إلى إجلاء مباحث جليلة من مقاصد الشريعة الإسلامية، والتمثيل لها وللاحتجاج والإثبات لتكون نبراساً للمحققين في الدين ومرجعا بينهم عند اختلاف الأنظار وتبدل الأعصار، وتوسلا إلى إقلال الاختلاف بين فقهاء الأمصار"[26].

ليس هذا فحسب، بل يؤكد ابن عاشور على عدم صحة من يظن أن أصول الفقه يغني عن البحث عن المقاصد، فيقول: "وقد يظن ظان أن في مسائل علم أصول الفقه غنية لمتطلب هذا الغرض بيد أنه إذا تمكن من علم الأصول رأى رأي اليقين أن معظم مسائله مختلف فيها بين النظار، مستمر بينهم الخلاف في الفروع... لأن قواعد الأصول انتزعوها من صفات تلك الفروع، إذ كان علم الأصول لم يدوّن إلا بعد تدوين الفقه بزهاء قرنين ... لذلك لم يكن لعلم الأصول منتهى ينتهي إلى حكمه المختلفون في الفقه وتعذر الرجوع إلى وحدة أو تقريب حال"[27].

هذا النص بيّن لنا فيه ابن عاشور ملامح معرفية أخرى تسببت في تشكل ظاهرة الإختلاف، وهي أولا: بناء الأصول على فروع بحيث يصعب الحسم فيها مستدلا بدليل تاريخي من تاريخ تشكل الفقه والأصول. وثانيا: أوضح أن طبيعة الأصول نفسها- نتيجة لذلك- ينقصها الإطار الكلي وعبر عنه بأنه "المنتهى الذي ينتهي إليه المختلفون" للحسم في القضية المختلف فيها.

℘ البنية الاجتماعية:

والمقصود بها العوامل الاجتماعية التي ساهمت وشكلت بوضوح مباحث ومنهجية أعتمد عليها الشاطبي في "الموافقات" سواءً أكان ذلك بطريقة مباشرة أم غير مباشرة. وبعبارة أخرى، ما هو الدور الذي قام به التفاعل الناتج عن التصور القائم عن "البدعة" كمفهوم مركزي له دلالته في المجتمع الإسلامي يسهم في تشكيل نمط معين من الخطاب المعرفي الذي يحاول أن يبني نظم الاتصال والفهم لخطاب الوحي، والذي يراه الشاطبي حلا لإنقاذ -ليس للجانب النظري فقط- بل كذلك الجانب التطبيقي، أي "حركة التأسي الاجتماعية".

ينظر الشاطبي إلى البدعة في تميزها عن المعصية -التي لا تعدو أن تكون تعطيلا للشرع وتهاونا في الالتزام به دون ادعاء تشريع لموقف آخر- بحيث يعرفها "بأنها طريقة في الدين مخترعة تضاهي الطريقة الشرعية يقصد بالسلوك عليها المبالغة في التعبد لله سبحانه"[28].

وأشار الشاطبي إلى هذا المعرقل المعرفي (البدعة) بقوله: "لأنه لما كثرت البدع وعم ضررها، واستطار شررها، ودام الإكباب على العمل بها، والسكوت من المتأخرين عن الإنكار لها، وخلفت بعدهم خلوف جهلوا أو غفلوا عن القيام بفرض القيام فيها، صارت كأنها سنن مقررات، وشرائع من صاحب الشرع محررات، فاختلط المشروع بغيره، فعاد الراجع إلى محض السنة كالخارج عنها كما تقدم"[29].

نفهم من هذا النص أن ما "قبل المعرفي" الذي كان يوجه فكر الشطبي كان جزء منه نابع من تقلب الأحوال والأعصار بتعبير ابن خلدون، التي أثّرت بلا شك على تحديد مفهوم التأسي الذي يجب أن يتوافق مع دلالات الوحي، وأن هذا التأثر هو الذي يعطي للمقاصد بعدها الإصلاحي.

3- الآليات الداخلية لنظرية المقاصد:

إن التأسيسات النسقية الشاملة كالتي قام بها الشاطبي في نظرية المقاصد في مجال أصول الفقه تتضمن مجموعة من الآليات البنائية الداخلية يتأسس عليها الإطار العام للفكرة، وتتولد عنها معارف جديدة تستهدفها الشروط التي قامت من أجلها تلك النظرية.

لهذا السبب يصبح اكتشاف العلاقات الوظيفية التي تنبني عليها هذه الآليات ضرورة ملحة، لأنها تفتح باباً لفهم أعمق، كما أن ممارسة عملية البحث والتقصي والحفر في المحيط المعرفي الذي تشغله، قد يؤدي إلى اكتشاف آليات ثانوية على مستوى المصطلحات الفردية.

ولبيان معنى هذه الفكرة نحلل مفهومين أساسين اعتمد عليهما الشاطبي في تأسيس مشروعه وهما: مفهوم الاستقراء، ومفهوم المصلحة.

℘ مفهوم الاستقراء:

اعتمد **الشاطبي** كثيراً على الاستقراء لتأسيس ما سماه البعض بمعقولية أدلة الاستنباط الشرعية المنبنية على القطع لا على الظن كما ذهب إليه اعتقاد كثير من الأصوليين، إذ منذ البداية أعلن الشاطبي أن تأسيساته الأصولية العامة مبنية على هذا المنهج الذي ارتضى البعض أن يسميه منهج "تراكم الأدلة"، حيث يقول: "ولما بدا لي من مكنون السر ما بدا ووفق الله الكريم لما شاء منه وهدى لم أزل أقيد من أوابده وأضم من شواهده تفاصيل وجملا وأسوق من شواهده في مصادر الحكم وموارده مبينا لا مجملا معتمدا على الاستقراءات الكلية غير مقتصر على الأفراد الجزئية ومبينا أصولها النقلية بأطراف من القضايا العقلية حسبما أعطته الاستطاعة والمنة"[30].

والقطع في منهج الاستقراء كما يراه الشاطبي يتأسس من خلال قانون تضافر أو تعاضد الأدلة الجزئية الظنية، "وإنما الأدلة المعتبرة هنا المستقرئة من جملة أدلة ظنية تضافرت على معنى واحد حتى أفادت فيه القطع، فإن للاجتماع من القوة ما ليس للافتراق، ولأجله أفاد التواتر القطع، وهذا نوع منه، فإذا حصل استقراء أدلة المسألة مجموعا يفيد العلم فهو الدليل المطلوب، وهو شبيه بالتواتر المعنوي"[31].

كما يرى **الشاطبي** أن إهمال بعض قدماء الأصوليين الإشارة إلى أهمية الاستقراء لأدلة الشريعة التفصيلية وقواعدها الكلية ومقاصدها العامة وقلة اعتنائهم بربط تلك الأدلة بعضها ببعض جعلهم مقصرين في تنبيه غيرهم من الخلف إلى قطعية الأدلة المستقرأة من أصول الشريعة، بل إن ذلك الإهمال أبقى المتأخرين في بحثهم عن كل مسألة فقهية أو أصولية سجناء للفتن، بعيدين عن اليقين والاتفاق، قريبين من الظن والاختلاف والافتراق، غافلين عن روح المسألة

المستفادة حتما من الاستقراء، والمراد إثبات القطع لها، بفضل الربط بين أغلب جزئياتها، وإدراك الجامع بينها [32].

والقطع في هذا النسق يجب أن يفهم كذلك في إطار مضمون الفكر المقاصدي، بمعنى أخذه بالدلالة المضمونية لا الصورية، إذ هذا يفسر لقارئ كتاب "الموافقات" سبب بروز أسلوب الاحتجاج الذي يمارسه الباحث في العلوم الحية كالعلوم الإنسانية، لأنه إذا أخذنا القطع بالمفهوم الصوري فإنه لا ينبغي أن يظهر ذلك الأسلوب بهذه الدرجة.

ويبدو واضحا أن الشاطبي يقول بالضرب الثاني، فالقطع الذي يعنيه هو يقين القضايا الكلية الذي يستفاد بطريقة الاستقراء من أدلة الشريعة، ويتصف بالاطراد والثبات والحاكمية، فقد كان لا يضره على الإطلاق أن يتوسل فيه بآليات الاستدلال المشروعة والمنقولة عن الأصوليين، فضلا عن آليات استدلالية أخرى اختص بها لا تقل حجاجية عن هذه الاستدلالات المنقولة، بل الاتساق جائز كل الجواز بين المضمون القطعي والاستدلال الحجاجي [33].

ولعله من المهم الإشارة إلى أن القطبين الذين يكوّنان آلية الاستقراء يدوران بين ما سماه "كليات الشريعة" وبين "جزئياتها"، والشاطبي في تحديده النظام الذي يحتضنه كان في قمة الذكاء والعبقرية، إذ في الوقت الذي يؤكد أن الكلي نصل إليه عن طريق الحالات الجزئية، يبيّن في الوقت نفسه أن الكلي له سلطة أقوى من تلك الجزئيات، فخرم هذه الأخيرة لا يؤدي أبدا إلى انهيار القضايا الكلية. بالرغم من أن هذا قد لا يتناسب مع الفقه الذي تدور مباحثه حول أفراد جزئية، فإن هذه المقولة يبقى لها أثر معرفي هام قد يساعد على اكتشاف نظام جديد لمنهجية الاستقراء [34].

وفي هذه النقطة نرى الشاطبي يبين نظامه الاستقرائي بقوله: "وكانت الجزئيات وهي أصول الشريعة فما تحتها مستمدة من تلك الأصول الكلية شأن الجزئيات مع كلياتها فى كل نوع من أنواع الموجودات فمن الواجب اعتبار تلك الجزئيات بهذه الكليات عند إجراء الأدلة الخاصة من الكتاب والسنة والإجماع والقياس إذ محال أن تكون الجزئيات مستغنية عن كلياتها فمن أخذ بنص مثلا فى جزئي معرضا عن كليه فقد أخطأ وكما أن من أخذ بالجزئي معرضا عن كليه فهو مخطئ كذلك من أخذ بالكلي معرضا عن جزئيه" [35]

والحاصل أنه لا بد من اعتبار خصوص الجزئيات مع اعتبار كلياتها وبالعكس. إذ الكلي لا ينخرم بجزئي ما، والجزئي محكوم عليه بالكلي، لكن بالنسبة إلى ذات الكلي والجزئي لا بالنسبة للأمور الخارجية، لأن المتخلفات الجزئية لا ينتظم منها كلي يعارض هذا الكلي الثابت [36].

℘ مفهوم المصلحة:

يأخذ مفهوم المصلحة موقع المركز [37] في نظرية المقاصد، إذ كان معتبراً من جانبين، الجانب النظري من جانب استقراء أدلة الشريعة التي تبين ان وضع الشريعة جاء لتحقيق مصالح العباد. يقول الشاطبي: "وضع الشرائع إنما هو لمصالح العباد في العاجل والآجل معا ... والمعتمد إنما هو أنا استقرينا من الشريعة أنها وضعت لمصالح العباد استقراء لا ينازع فيه" [38].

وهذا الحصر للشريعة في تحقيق المصالح تجعل تحديد مفهوم المصلحة في المستويات المختلفة – الفردية والجماعية – من المباحث الأساسية التي يجب تحديد معالمها .

أما الجانب العلمي، فإنه يتشكل من الوجه الذي يدل على أحد المفاهيم التي تشكل بنية التفاعل الاجتماعي وحركته، إذ تفهمه في إطار النظام الشامل الذي يصوغ "الوعي الجماعي" لمجتمع بالوجه الذي يساعد على قيام الإصلاح فيه.

بعبارة أخرى، أن تنظيم تحقق هذا المفهوم واقعياً بين الأفراد والجماعات، خاصة في الفضاء الاجتماعي، الذي تتداخل فيه سلطات متباينة – ميزت المجتمع الإسلامي في فترات متعددة من تاريخ تطوره حتى الآن – تمثل في الحقيقة نصف مشروع المقاصد .

ونظريا لما تتميز به المصلحة من أهمية محورية في نظرية المقاصد، فإن الشاطبي أولى هذا المفهوم اهتماما خاصا، بحيث بيّن فيه مختلف جوانب التداخل الدلالي، والفهم الذي يمكن أن يحصل من هذا المصطلح، معتمدا في ذلك على عمليات التقسيم والترتيب .

ولأهمية هذا المصطلح يقول عبد المجيد الصغير: "إن محاولة الشاطبي تستهدف إعادة النظر وتعميق الرؤية إلى المفهوم نفسه، مفهوم المصالح الذي سيصبح بجانب مفهوم المقاصد المركز والمحور الذي يدور حوله مشروع الشاطبي بكامله، في حين تأتي سائر المفاهيم الأخرى مجتمعة بدلالات منهجية ترمي إلى تأسيس رؤية جديدة حول المفهوم المركزي" [39] .

وقد عرف الشاطبي المصلحة قائلا: "وأعني بالمصالح ما يرجع إلى قيام حياة الإنسان وتمام عيشه ونيله ما تقتضيه أوصافه الشهوانية والعقلية على الإطلاق حتى يكون منعما على الإطلاق" [40] . ولم يقف عند الحد الذي كان الجانب المادي فيه بارزا، بل ذهب إلى بيان التمييز بين أنواعها، وقسم المصلحة إلى قسمين:

- الأول مصلحة تتعلق "بمواقع الوجود" وهي مصلحة إضافية نسبية غير ذاتية نتيجة لتداخلها مع المفسدة، فحسب قوله "هذه الدار وضعت على الامتزاج بين الطرفين والاختلاط بين القبلتين ولهذا قال تعالى: (ونبلوكم بالشر والخير فتنة) [41] . ولما كان الأمر كذلك فالتمييز بينهما حسب رأيه يقوم على قاعدة "الفهم على مقتضى ما غلب" [42] .
- أما الثاني من المصالح فيدل على جهة تعلق الخطاب الشرعي بها، وهي خالصة "غير مشوبة بشيء من المفاسد لا قليل ولا كثير، وإذا توهموا بأنها مشوبة فليس في الحقيقة الشرعية كذلك لأن المصلحة المغلوبة أو المفسدة المغلوبة إنما المراد بها بما يجري باعتبار الكسب من غير الخروج إلى زيادة تقتضي تلفت الشارع إليها عن الجملة" [43] .

والشاطبي في نظامه المقاصدي إنما يسعى إلى تأسيس المصلحة في مفهومها الثاني لأنها تمثل أكمل وجه يمكن أن يتحقق فيها، يقول: "المصالح المجتلبة شرعا والمفاسد المستدفعة إنما تعتبر من حيث تقام الحياة الدنيا للحياة الأخرى لا من حيث أهواء النفوس في جلب المصالح العادية أو درء المفاسد العادية" [44].

بهذا يتبين لنا اتجاه المشروع المقاصدي في تحديد مفهوم خاص بالمصلحة والتي يعتمد عليها وسيلة أساسية لإصلاح الاختلالات الاجتماعية الناتجة عن فهم المصلحة بما لا يطابق الوحي. هذا المقصد هو الذي تسعى إليه النظرية لتأسيسه في نظام صارم دقيق يحدد معالمه النظرية وتطبيقياته في الفضاء الاجتماعي الذي يشغله.

4- القيمة المعرفية لنظرية المقاصد:

بصفة عامة، فإن الاتجاهات التي تناولت مبحث المقاصد بالتحليل والنقد يمكن حصرها في اتجاهين، الاتجاه الأول يعتبر المقاصد قسما متميزا من أصول الفقه فينضم بذلك إلى الأقسام الأخرى كقسم الأدلة وقسم الأحكام، أما الاتجاه الثاني فهو الذي ينظر إليها باعتبارها نظاما كليا جديدا يحمل مميزاته الذاتية القادرة على إحداث "قفزة معرفية" علمية، تحدث تغييرات جذرية في مفاهيم المعرفة، وذلك مثلا من خلال آلية "الكلية والجزئية".

وظهرت في هذا الاتجاه الثاني وجهات نظر متعددة تؤكد مرة أخرى الكلام الذي ذهبنا إليه في المقدمة بأن نظرية المقاصد يجب النظر إليها وتقييمها بمعيار "العامل المعرفي" الذي تدخل في تركيبه عوامل عدة مشكلة "عقبة معرفية"، وتجاوز هذه الأخيرة هو المبدأ الذي يقوم عليه معيار التقييم.

فقد ذهب عابد الجابري إلى اعتبار المقاصد نقلة في النظام المعرفي بالمعنى الذي يعتبره فيه أنه علم يخرج أحكام الفقه من المعالجة البيانية إلى التنسيق البرهاني [45]. ويستند الجابري في ذلك على بعض المحاولات التي سعى الشاطبي لبنائها، ومثال ذلك، مفهوم المعقولية التي يريد إضفائها على الأحكام الشرعية بناءا على مفهوم القطع.

هذه العملية حسب الجابري توازي تشكل اليقين في العقليات، إذ يقول: "كيف يمكن بناء معقولية في الشرعيات على القطع وهو يوازي اليقين في العقليات ونحن نعلم أنها تعتمد النقل وليس من إنشاء العقل؟ والجواب نجده عند الشاطبي بأن ذلك ممكن جدا إذا نحن اعتمدنا على الطريقة البرهانية فبنينا أصول الفقه على كليات الشريعة وعلى مقاصد الشرع، وإن كليات الشريعة تقوم مقام الكليات العقلية في العلوم النظرية، أما مقاصد الشرع فهي السبب الغائي الناظم للمعقولية [46].

بل يذهب الجابري إلى أبعد من ذلك، حين حاول أن يكشف عن هذه العلاقة بعد بيان أنواع المقاصد التي حددها الشاطبي وهي أربعة: المصلحة والفهم والتكليف وإخراج المكلف من داعية هواه حتى يكون عبدا لله اختيارا كما كان عبدا لله اضطرارا. فقال: "وما يهمنا منها هنا هو علاقتها ببناء المعقولية في ميدان الفقه، فهي لها علاقة بالأسباب عند أرسطو وهي أربعة كذلك، هل نطابق مثلا بين

السبب المادي وبين قدرة المكلف، وبين السبب الصوري ومعهود العرب، وبين السبب الفاعل وإخراج المكلف من داعية هواه، وبين السبب الغائي ومصالح العباد؟ لنكتفي بالقول أن نموذج المعقولية في الطريقة البرهانية خلال القرون الوسطى كان نموذج أرسطو، ولذلك فليس غريبا أن نجد ملامح هذا النموذج في كل محاولة لإضفاء المعقولية على البناءات الفكرية، سواء منها ما له طابع فكري كالعقليات عند ابن رشد أو ما يؤطر العقل كأصول الفقه عند الشاطبي"[47].

أما طه عبد الرحمن فذهب إلى رأي مخالف، نظر فيه إلى المقاصد على أساس أنها نظرية عامة تقدم الجانب القيمي اللازم توفره في تأسيس علم ما تأسيسا "شرعيا".

ويرد طه عبد الرحمن قول الجابري بحجة يوضحها في قوله "لأننا سوف نرى أن المضامين المقصدية تندرج في نظام معرفي أنزله الجابري مرتبة هي دون مرتبة البيان، إذ ينكشف على أنها مضامين عرفانية، فيكون الانتقال الذي حصل في علم الأصول ليس انتقالا إلى الأفضل أي ارتفاعا في القيمة العلمية كما ادعى هذا الناقد، بل انتقالا إلى الأخس. أي نزولا في هذه القيمة"[48].

ويرى أن هذه النظرية شاملة إذا ما حاولنا أن نستقرئ فيها الأبعاد الأخلاقية في دلالتها النسقية، حيث يقول: "وحاصل الكلام في الأوصاف الأخلاقية للمقاصد الشرعية أن المقصود الشرعي معنوي وفطري، وأن القصد إرادي وتجردي، وأن المقصد حكمي (بكسر الحاء) ومصلحي، علما بأن المصلحة هي المحل المعنوي لتحقيق الصلاح. وعلى هذا يكون علم المقاصد هو الصورة التي اتخذها علم الأخلاق للاندماج في علم الأصول"[49].

بعد هذا يختم طه عبد الرحمن تصوره قائلا: "وما الشاطبي عندنا إلا أب التداخل بين علم الأخلاق وعلم الأصول، فاتحا بذلك طريقا في بناء العلم الإسلامي على أسس التنسيق المتكامل الذي لا نعلم له نظيرا في السابق ولا في اللاحق"[50].

خاتمة:

بعد هذا العرض لبعض دلالات نظرية المقاصد التي تساعدنا نسبيا في فهم تشكلها وبنيتها وتحديد قيمتها العلمية، تبين أن العوامل التي تضافرت وشكلت "العامل المعرفي" الذي دفع بنظرية المقاصد إلى التشكل والتطور يكمن في عامل التطور الداخلي للفكر الأصولي، و"العامل الاجتماعي" الذي شكل محفزا من خلال المشكلات التي طرحها في وجه المنهج الأصولي واضطره للبحث عن آليات جديدة ومنهج جديد لحل تلك الإشكالات.

إن هذه النظرية يتعطل فهمها بدون فهم العلاقات البنائية الوثيقة التي تربطها بأصول الفقه، كما أن المحتوى المعرفي لهذه النظرية يلائم الغاية التي ساهمت في قيام النظرية نفسها، وهي تطهير علم الأصول من "التداخل الابتذالي".

ولقد تحقق تحول كبير يمكن أن يعتبر "نقلة معرفية "حين نستحضر مسار التطور التاريخي لعلم الأصول، بحيث كانت بدايته الحاسمة مع الإمام الشافعي في كتابه "الرسالة"، ثم تأتي محطة أخرى شيدها الإمام الجويني والغزالي بمناقشة الأصول في إطار النظم المنطقية، وبعدها تأتي المرحلة الثالثة التي تتمثل في المقاصد التي بدأت حسب بعض التحقيقات التاريخية مع العز بن عبد السلام ثم الشاطبي وأخيرا ابن عاشور والفاسي والجيل الحديد من الباحثين المعاصرين.

قد لا تكون الأدلة العلمية لدينا واضحة حول قيمة هذا التطور، لكن نستطيع أن نبين من خلاله فكرة مهمة وهي إثبات طبيعة التطور نفسه، بمعنى أنه لا يمكن أن تصمد أدلة الذين يرفضون قيام عمليات التجديد في آليات هذه العلوم. هذا الموقف يتعارض مع طبيعة هذه العلوم نفسها، لأن هذه الأخيرة تخضع لمبدأ تاريخية الأفكار.

وأعتقد أنه إذا فهمنا هذه الحركة الخفية نتمكن من فهم مشروعية وضرورة تطوير كثير من المناهج والأدوات التي نستعملها لفهم خطاب الوحي والواقع بما يحقق مقصود الشارع الحكيم، وبما يحقق الغاية من العلم، وبما يصلح الواقع ويجعله خاضعا لحكام الشرع، لكن فلسفة هذا التطور العلمي توصف بأنها تواصلية لا انقطاعية، بعبارة أخرى أن التطوير يلزم أن يكون مبنيا على المتراكم قبليا من الفكر.

بهذا المفهوم ننظر إلى نظرية المقاصد على أنها مشروع معرفي مرتبط بإشكاليات ظهرت في مرحلة معينة من صيرورة الفكر الإسلامي، قد تكون غير مستمرة في وقتنا الحاضر أو معلومة، لكن تبقى الاستفادة منها مشروعة علميا، وضرورة تفرضها القواعد التي تنظم المعارف في داخل منظومة المعرفة الإسلامية.

أما إذا أردنا أن نفهمها بطريقة أوسع، فإن الموقف الذي ذهب إليه طه عبد الرحمن هو الأصح، بمعنى أن شمولية منهجية المقاصد تظهر من زاوية الجانب القيمي والأخلاقي. فإذا كانت كما عبر عنها بأنها محاولة إدماج علم الأخلاق في علم الأصول، فإنه لا يوجد مانع منهجي لإحداث نفس العملية في العلوم الأخرى. وفي هذا السياق يكون طرح موضوع علاقة النظرية بالعلوم الإنسانية طرحا بناءً.

وهكذا يمكن أن نصل إلى نتيجة تركيبية تجعل نظرية المقاصد "نظرية جزئية في المعرفة" تخص علم أصول الفقه، ونظرية أخلاقية عامة يمكن إدراجها في مختلف العلوم مع إبقاء إمكانية الاستفادة الجزئية من بعض مضامينها العلمية التي تخص فلسفة المعرفة بصفة عامة.

قائمة الهوامش:

[1] نور الدين بن مختار الخادمي، **الاجتهاد المقاصدي حجيته.. ضوابطه .. مجالاته**. أنظر:
http://library.islamweb.net/newlibrary/display_umma.php?lang=&BabId=4&ChapterId=4&BookId=265&CatId=201&startno=0

[2] ينظر **الاجتهاد المقاصدي: حجيته.. ضوابطه.. مجالاته**، للدكتور نور الدين الخادمي 1/48-49-50-51.

[3] أحمد الريسوني، **نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي**، ط2، الدار العالمية للكتاب، 1996، ص5.

[4] . فريد الأنصاري، **المصطلح الأصولي عند الشاطبي**، 1/38، (أطروحة دكتوراه بخزانة كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالمحمدية-المغرب)

[5] ابن عاشور، **مقاصد الشريعة الإسلامية**، الشركة التونسية للتوزيع، 1978، ص52.

[6] ابن عاشور، **مقاصد الشريعة الإسلامية**، مرجع سابق، ص165.

[7] طه عبد الرحمن، **تجديد المنهج في تقويم** التراث، ط1، دار الكتب العلمية، 1991، ص 98.

[8] طه عبد الرحمن، **تجديد المنهج**، ص98.

[9] طه عبد الرحمن، **تجديد المنهج**، ص 98.

[10] طه عبد الرحمن، **تجديد المنهج**، ص98

[11] الشاطبي، **الموافقات**، ج2/ ص5

[12] الشاطبي، **الموافقات**، ج2/ ص5

[13] الشاطبي، **الموافقات**، ج2/ص323

[14] الشاطبي، **الموافقات**، ج2/ ص331

[15] الشاطبي، **الموافقات**،ج2/ ص9-15

[16] ابن عاشور، **مقاصد الشريعة**، ص246.

[17] الشاطبي، **الموافقات**، ج1/ ص 19.

[18] الشاطبي، **الموافقات**، ج1/ ص 29.

[19] عبد المجيد صغير، **الفكر الأصولي وإشكالية السلطة العلمية في الإسلام**، ط1، دار المنتخب العربي،1994، ص470.

[20] الشاطبي، **الموافقات**، ج1/ ص 41-44.

[21] طه عبد الرحمن، **تجديد المنهج**، ص95.

[22] الشاطبي، **الموافقات**، ج1/ ص 41-44.

[23] الشاطبي، **الموافقات**، ج1/ ص 41-44.

[24] الشاطبي، **الموافقات**، ج1/ ص42.

[25] الشاطبي، **الموافقات**، ج1/ ص24.

[26] محمد الطاهر بن عاشور، **مقاصد الشريعة الاسلامية**، تحقيق: محمد الطاهر الميساوي، ط1، الأردن: دار النفائس، 1421هـ، ص 165.

[27] ابن عاشور، **مقاصد الشريعة**، تحقيق: الميساوي، ص166.

[28] الشاطبي، **الاعتصام**، تحقيق: مشهور بن حسن آل سلمان، مكتبة التوحيد، مج1/ ص43.

[29] الشاطبي، **الاعتصام**، مج1/ ص29.

[30] الشاطبي، **الموافقات**، ج1/ ص23.

[31] الشاطبي، **الموافقات**، ج1/ ص36.

[32] الشاطبي، **الموافقات**، ج1/ ص37.

[33] عبد المجيد الصغير،**المرجع السابق**،ص131.

[34] الشاطبي، **الموافقات**، ج1/ ص36 وما بعدها.

[35] الشاطبي،**الموافقات**،ج3/ ص7-8.

[36] الشاطبي،**الموافقات**،ج3/ ص7 - 9.

[37] عبد المجيد الصغير،**المصدر السابق**،ص116.

[38] الشاطبي، **الموافقات**،ج2/ ص6.

[39] عبد المجيد الصغير، **المرجع السابق**، ص472.

[40] الشاطبي، **الموافقات**، ج2/ ص25.

[41] **القرآن الكريم، سورة الأنبياء، 35.**
[42] الشاطبي، **الموافقات**، ج2/ ص25.
[43] الشاطبي، **الموافقات**، ج2/ ص25.
[44] الشاطبي، **الموافقات**، ج2/ ص27.
[45] الجابري، **بنية العقل العربي**، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1991 م، ص554.
[46] الجابري، **التراث والحداثة**، مركز الدرسات الوحدة العربية،1991، ص210.
[47] الجابري، **المرجع نفسه**، ص211.
[48] طه عبد الرحمن، **المرجع السابق**، ص97.
[49] طه عبد الرحمن، **المرجع السابق نفسه**، ص103.
[50] طه عبد الرحمن، **المرجع السابق نفسه**، ص122.