ISSN: 1999-5601 (Print) 2663-5836 (online)

Lark Journal

Available online at: https://lark.uowasit.edu.iq

*Corresponding author:

Asst.Lect: Emad Mi'en Khwarah Al majdy
University: University of Wasit
College : College of Arts.
Email: emadalmajdy@gmail.com

Asst. Prof. Dr. Wisam Hesen Tweij.
University:University of Kufa
College : College of Arts.
Email: wsamtwaij@gmail.com

Keywords: Hermeneutics, religious text, interpretation, symbolism, purposefulness.

A R T I C L E I N F O

Article history:

Received	1	Nov	2023
Accepted	7	Nov	2023
Available online	1	Jan	2024

Hermeneutics According to Abdul-Majeed Al-Sharafi

A B S T R U C T

Hermeneutics, as presented by Abdul-Majeed Al-Sharafi, represents a scientific approach and intellectual perspective for addressing issues within Islamic thought. This approach is based on the idea that previous interpretations of Islamic religious texts, inherited from previous generations of Muslims, are essentially human readings of the original religious texts and therefore are not sacrosanct or binding. They are subject to specific historical and cultural contexts, and their cultural outcomes have changed as Muslims read the religious texts in light of these contexts.

Al-Sharafi argues that contemporary generations are obliged to offer new interpretations that are more in harmony with the current realities of life, while remaining faithful to the constants of Islam, represented by the spirit of Islamic teachings and the foundational discourse of the Quran, which serves as the primary text shared by all Muslims historically and geographically. It is a fixed, standard, and sacred reference point from which Muslims derive their understanding in dealing with other limited, changing, and non-sacred human attempts at interpretation.

© 2024 LARK, College of Art, Wasit University

DOI: https://doi.org/10.31185/

م.م/ عماد معن خوارة الماجدي / جامعة واسط / كلية الآداب
أ.م.د وسام حسن تويج / جامعة الكوفة/ كلية الآداب

ملخص البحث :

تمثّل التأويلية (الهيرمينوطيقا) لدى عبدالمجيد الشرفي منهجاً علمياً ورؤية فكرية يصدر عنها ومن خلالها في معالجة قضايا الفكر الإسلامي، على أساس أنّ التأويلات السابقة للنصّ الديني الإسلامي، والتي ورثناها عن الأجيال الماضية للمسلمين، إنما هي قراءة بشرية للنصّ الديني الأول ومن ثمّ فهي غير مقدسة، وغير ملزمة لنا؛ كونها خاضعة لسياقات تاريخية ثقافية معيّنة، قد تغيّرت فتغيّرت معها مخرجاتها الثقافية التي قرأ المسلمون النصّ الديني على ضوئها.

ومن هنا يجد الشرفي بأنّ الأجيال المعاصرة ملزمة بتقديم تأويلات جديدة تكون أكثر انسجاماً مع الواقع الراهن للحياة، مع وفائها لثوابت الإسلام التي تمثّلها روح الرسالة الإسلامية ومرتكزات الخطاب القرآني الذي يمثّل النص التأسيسي الأول، والمشترك بين جميع المسلمين تاريخياً وجغرافياً أي أنّه الثابت والمعياري والمقدّس الذي ينطلق من خلاله المسلمون في تعاملهم مع سواه من محاولات الفهم البشري المحدودة والمتغيرة وغير المقدسة بذاتها.

الكلمات المفتاحية: الهيرمينوطيقا، النصّ الديني ، التأويل، الرمزية، المقاصدية.

المقدمة :

تمثّل التأويلية (الهيرمينوطيقا) عند المفكر التونسي المعاصر عبدالمجيد الشرفي (1942ـــ..) منهجاً ورؤية فكرية، ينطلق من خلالها وعلى أساسها في معالجاته لقضايا الفكر الإسلامي، والنصّ الديني على وجه الخصوص، وهو يعتمد في تأويليته على الرمزية والمقاصدية كأداتين منهجيتين يرسم بواسطتهما معالم رؤيته التأويلية للنصّ الديني.

والشرفي في توظيفه للرمزية والمقاصدية إنما يسعى إلى قراءة جديدة للنصّ الديني تكون أكثر وفاءً واتساقاً مع متطلبات وظروف الحياة المعاصرة، معتبراً أنّ طبيعة النصّ القرآني قابلة لتعدد القراءات، ومن ثمّ لا خصوصية لقراءة دون أخرى إلّا بمقدار ما تحققه من ربط بين الواقع المعاش وذلك النصّ.

والموضوع على الرغم من حضوره في دراسات الفكر العربي المعاصر، إلّا أنّه لم ينل استحقاقه من البحث والدراسة، ولاسيما ما يتعلّق بخصوصيات النصّ القرآني وأثرها على القراءة التأويلية، إضافة إلى

النتائج المترتبة على النزعة الرمزية والنزعة المقاصدية، التي تنقل مضامين النصوص من نطاق الحرفيّة إلى حيّز الغايات النهائية.

تأويلية عبدالمجيد الشرفي:

برز المنهج التأويلي في العديد من المشاريع الفكرية العربية المعاصرة، ولعل المفكر المصري (نصر حامد أبو زيد) كان الأكثر شهرة في استعمال هذا المنهج وتوظيفه في طروحاته الفكرية، حيث لم يكن في مشروعه غير هَمٍّ وحيدٍ يتمثّل في إشكالية التأويل(ولد اباه, 2010, ص177).

أمّا عبدالمجيد الشرفي فقد رأى في التأويلية (الهيرمينوطيقا) نمطاً من الأنماط الرئيسية في قراءة النص الديني، لما تمتاز به من خصائص،(الشرفي, 2013, ص 135)معتبراً أنَّ: " أبرز خصائصها البحث عن معانٍ متجدّدة للنص ملائمة لظروف الحياة المتجددة هي كذلك، على أساس أن الكتاب عند ظهوره قد اندرج ضمن استمرارية ثقافية وأنه أحدث، كما رأينا، قطيعةً مع ثقافة العصر. فتكون هذه الخاصية الديناميكية للنصّ ذاته دعوة إلى قراءات جديدة لم يُثرها النصّ في الماضي، بدون أن يعني ذلك أنه لا يسمح بها. وهكذا يصبح الخطاب التأسيسي والأول زمنيًّاً منطلقاً لخطاب آخر منتظَر وغير مؤمّل في آنٍ واحد، لأنه لم يُكتشف بعد. وفي هذا المستوى يمكنُ أن تكتسب الألفاظ أبعاداً جديدة ويمكن أن يُتعلّق بروح النصّ أو بمقاصده أكثر من التقيّد بحرفيته" (الشرفي,ج1, 2013, ص135).

ومع أنّ الشرفي يشير هنا الى خاصّية الكتاب في إحداثه (قطيعة مع ثقافة العصر) وهو بهذا المعنى يستبطن معيارية معينة لا تخضع للراهنيّة أو الماضوية؛ إذ أنَّ الراهنيّة والماضوية لا تُمثّل قيمة بحد ذاتها، إلّا أنّ الشرفي يكتفي بهذا المقدار، ولا ينفتح مع النص على احتمالات قطيعته مع العديد من مفردات الثقافة المعاصرة التي تنتسب بشكل أو بآخر الى المنظومة القيمية الحداثية، ولكنه ـــ الشرفي ـــ عموماً يعوِّل على المستقبل: " فالمستقبل سيكون بلا ريب لتأويلية (هيرمينوطيقا) جديدة تفسح المجال لقراءة النصّ القرآنيّ قراءات متعدّدة تستجيب لحاجات المؤمنين إلى معانٍ متناغمة مع ظروفهم المستجدّة، المادية والثقافية. ولئن كان من المتوقّع أن لا تكون هذه القراءات كلّها صالحةً أو مقبولة، فالزمن كفيل بغربلتها والاحتفاظ بأفضلها، بحسب ما فيها من تماسك داخلي، ومن قدرة على الإقناع والبرهنة، عندما يستتبّ في شأنها حوار علنيّ صريح تُقارَع فيه الحجّة بالحجّة... وخلاصة القول أنّ المسلم الواعي لن يكون مُلزمَاً بتأويلات القدماء وتخريجاتهم" (الشرفي, 2013, ص61-62) بل ينبغي ـــ بحسب الشرفي ـــ أن يكون: " موقفنا اليوم من التأويلات التاريخية كافة هو أنها يمكن أن تشبّه بالطبقات الكثيفة التي يتعين علينا اختراقها لكي نصل إلى المرحلة السابقة لتلك التأويلات وهذا مشروع عسير نظرياً، من البسيط أن نتحدث عنه، ولكن عملياً هو عملية

عسيرة جداً، لا مناص لنا منها، لماذا؟ لأن هذه الطبقات الكثيفة التي تراكمت على النص المقدس قد وقع بها الانحياز في كثير من الأحيان نحو ما تقتضيه الظروف التاريخية "(الشرفي, 2009, ص35)

وبالإضافة الى ما تقدّم ذكره، فإنّ الشرفي يستعين في قراءته التأويلية بأداتين منهجيتين هما:

أولاً: النزعة الرمزية:

إنّ التأويلية الرمزية المجازية ليست بالجديدة في القراءات الدينية، فقد اتخذها الفيلسوف اليهودي فيلون الاسكندري منهجاً في قراءة النص الديني اليهودي، وهو بدوره أخذها من طريقة فلاسفة اليونان في تعاطيهم مع أساطير القصص الدينية في تراثهم،(عطيتو, 1992,ص150و166) وهي منهجية لها ما لها وعليها ما عليها، فهي من جانب تعمل على عقلنة النص الديني، وتخليصه من تبعات الأسطورة والقصص الخرافية، ولكن الإسراف والمغالاة في استعمالها الى الدرجة التي تحيل النصّ الى مجموعة من الرموز قد تؤدي الى سلب النص الديني قدرته على طرح النموذج الوعظي ببعده التاريخي الواقعي ممثلاً بالتجربة البشرية القابلة للتكرار من حيث واقعيتها وبشريتها، وبالتالي تكون قابلة للدخول في المنظومة الأخلاقية للإنسان على المستوى العملي، على اعتبار أنّها ليست فكراً مجرداً قد لا يكون له نصيب من الواقع البشري، ومن جهة أخرى ربما تؤدّي المغالاة في الرمزية الى حالة من قمع ملكة الخيال عند الإنسان، الأمر الذي يسلبه القدرة على بناء رؤية كونية تتجاوز أبعادها الوجودية حدود المحسوس الى رحابة الممكن العقلي.

وفي الفلسفة المعاصرة كان موضوع اللغة الدينية عموماً، والجانب الرمزي منها على وجه الخصوص، محل اهتمام العديد من الفلاسفة الذين أدركوا أهمية الرمز في النص الديني، وبالتالي في عموم التجربة الدينية،(بيتروس,2019,ص441-449) مشيرين الى قوّة حضوره، وما يمتاز به من خصائص تتسم بها تعبيراته في اللغة الدينية مقارنة بغيرها (ينظر:استيس, 2013, ص205,وينظرهيك,2010,ص131-134) بالإضافة الى ربطهم الشديد بين الرمزية والتأويل(تودورف,2 2017, ص43).

وفيما يتعلّق بالشرفي، فقد كان اهتمامه بالرمزية وتوظيفها في قراءته التأويلية للنصّ الديني حاضراً وبفاعلية في معالجاته الفكرية(الشرفي, 1990,ص12) ، وهو يؤكد على أنّ النص القرآني نصٌّ غنيٌّ بالرمزية والتعبيرات المجازية، إضافة الى ضرب الأمثال، واستعمال التلميح والإشارة، وما الى ذلك مما توخّاه الوحيُ واعتمده كأسلوب وطريقة في الخطاب(الشرفي,2013, ص55) ، فلغة القرآن: " لغة رمزية يغلب عليها الإضمار" (الشرفي, 2021,ص183)، بحيث أنَّ: " المجاز والاستعارة والرموز والتلميح يكاد يكون القاعدة " (الشرفي, 2021,ص60)، وبالتالي فهو يعتبر: "حديث القرآن عن آدم وحوّاء وعن إبليس

والجنّ والشياطين والملائكة وعن معجزات الأنبياء، لا يضير المؤمن أن يرى في كلّ هذا الذي ينتمي الى الذهنية الميثية رموزاً وأمثالاً، لا حقائق تاريخية" (الشرفي, 2008, ص61).

ثانياً: النزعة المقاصدية:

لابد لنا ونحن نتحدّث عن المقاصد من بيان مفهومها أولاً وقبل كل شيء، والملاحظ أنّ العلماء السابقين لم يتعرضوا لتعريف المقاصد وإن كانوا قد بحثوها دراسة وتحليلاً؛ وربما كان السبب في عدم وقوفهم عند التعريف أنّهم اكتفوا بالمعنى المتعارف لها والمتداول فيما بينهم، حتى أنّ الشاطبي وهو من ألمع من كتب في المقاصد، لم يذكر لها تعريفاً محدداً، ما خلا تعريفه للمصالح؛ لارتباطها بها وقيام المقاصد عليها(شهيد,2013,ص38). ولكنه لمّا كَثُر الحديث عنها في الآونة الأخيرة، وبناءً على أهمية الموضوع وبروزه في الدراسات المعاصرة، فقد ظهرت للمقاصد مجموعة من التعريفات، فعرّفها الطاهر بن عاشور بأنّها: " المعاني والحِكَم الملحوظة للشارع في جميع أحوال التشريع أو معظمها؛ بحيث لا تختص ملاحظتُها بالكون في نوع خاص من أحكام الشريعة، فيدخل في هذا أوصافُ الشريعة وغايتُها العامة والمعاني التي لا يخلو التشريع عن ملاحظتها، ويدخل في هذا أيضاً معانٍ من الحِكَم ليست ملحوظةً في سائر أنواع الأحكام ولكنها ملحوظة في أنواع كثيرة منها" (بن عاشور, 2001, ص251).
في حين عرّفها علّال الفاسي بقوله: " المراد بمقاصد الشريعة، الغاية منها، والأسرار التي وضعها الشارع عند كل حكم من أحكامها "(الفاسي, 1993, ص7).

أمّا من حيث أهمية البحث في المقاصد، فإنّ من الملاحظ في العقود الأخيرة من القرن العشرين بأنّ الفكر العربي الإسلامي قد شهد انبعاثاً ملفتاً لما عُرف بالفكر المقاصدي، وقد تبدّى هذا الاشتغال الفكري بمظهر الإحياء لمشروع قديم لم يحظ بالعناية اللازمة، ولا مُنح الاهتمام الكافي من قِبل معاصريه، فكان الإهمال الذي طال قديماً تلكم المصنّفات التأسيسية، من أمثال كتاب الموافقات (للشاطبي) من جهة، والضعف الذي ظهر به الفكر الإسلامي المعاصر من جهة أخرى، بمثابة الدافع والمبرر لهذا الاهتمام بالفكر المقاصدي كمخرج لحالة الانسداد الكبير الذي يواجه الواقع الفكري والثقافي للعالم الإسلامي.(هاني, 2012, ص261)

وقد تصدّر هذا الاتجاه مجموعة من الأعلام في الفكر والسياسة والعلوم الإسلامية، يمكننا اعتبارهم الجيل المؤسس لهذا التوجّه في العصر الحديث. ومن الملاحظ أنّ هذه الدعوة المقاصدية لم يكد يشذّ عنها أحد من أعلام وروّاد الإصلاح في العالم العربي والإسلامي، تارة على شكل دعوة إجمالية، كما هو الحال مع محمد عبده، أو من خلال الإشادة العامّة بالفكر المقاصدي، كما فعل الكواكبي في كتابه طبائع الاستبداد، وتارة

من خلال الدعوة التفصيلية التخصصية، كما هو الحال مع محاولات (محمد الطاهر بن عاشور) و(علّال الفاسي) وقد تميّز طرح هذا الأخير عن سواه في أنّه تمكن من الجمع بين المعرفة الفلسفية من جهة، والمعرفة الفقهية من جهة ثانية، وهذا الجمع هو ما كانت تحتاجه قضية الفكر المقاصدي، وقد استمرت المدرسة المقاصدية من خلال المنتج الفكري لمجموعة من المفكرين المعاصرين على تعدد وتنوّع مشاربهم الفكرية (هاني,2012,ص261-263)

أمّا ما يتعلّق ببحث المقاصدية عند عبدالمجيد الشرفي خاصّة، فينبغي الالتفات الى أنّ المقاصدية التي وَسَمَ بها غيرُ واحد من الباحثين منهجَ الشرفي في قراءة النص الديني(بلقزيز, ص2014, ص263 و266 و268) الى الحد الذي وصفه بعضهم بسليل الاجتهاد المقاصدي للشاطبي والطاهر بن عاشور(بلفزيز, 2014,ص266), ليست بالمعنى التام الذي يُفهم من المصطلح أو التعبير الذي يدل على اتجاه يُعرف بـ المدرسة المقاصدية؛ بحيث تمثل المقاصدية منهجاً ينطلق من خلاله الباحث في معالجة القضايا التي يدرسها، فهذا المعنى غير تام في عمل الشرفي؛ وذلك لأن الشرفي وعلى الرغم من كثرة إيراده لفكرة المقاصد (الشرفي, 2008,ص55-56), فهو يقول صراحة: " الفرق بيني وبين المدرسة المقاصدية بصفة عامة هو أنني أؤمن بأن هذه المقاصد يمكن أن تتعدد بتعدد المسلمين وبتعدد القراءات، وأنه لا يوجد مقصد واحد، والذين ينادون بقراءة مقاصدية كثيراً ما يقعون في نوع من الإطلاقية التي أرفضها " (الشرفي, 2010, ص53), والشرفي يدرك أبعاد وتداعيات رفضه هذا، حيث يقول: " إن المشكل هنا، وهو مشكل حقيقي، هو كيف نتخلّص من النسبوية العقيمة، ونقرّ بالتعددية في الآن نفسه. لذا فأنا أقترح فهماً أراه فهماً مناسباً، وأعترف لغيري في الآن نفسه بأن يكون له فهم مخالف، على شرط الاتفاق على جملة من المقدمات المنهجية، ومنها عدم إنكار الكشوف المذهلة اليوم للعلوم الإنسانية في قراءة الإنتاج الديني"(الشرفي,2010, ص53)، وعلى هذا لا وجود للمقاصدية كقاعدة معيارية عند الشرفي وإنما هي أقرب الى الوسيلة التبريرية التي يستعين بها متى وجد فيها تعضيداً لقوله، أو هو يتترس بها في مواجهة منتقديه الذين يرمونه بالبعد عن الدين.

ويبدو أن عدم التزام الشرفي بالمدرسة المقاصدية منهجاً، راجع الى إدراكه عدم تخلّي المقاصدية عن النص من حيث الأصل، وهو الأمر الذي لا يريده الشرفي، ويحاول التفلّت منه بداعي: " أن هذا النص يُستعمل في اتجاهات مختلفة ومتعارضة وأحياناً متناقضة. فنفس النص يمكن أن يؤول لفائدة الشيء ونقيضه، ولذلك فإنّ الاحتجاج بالنص ليس احتجاجاً بريئاً "(الشرفي,2009,ص13)، كما: " إن التراشق بالنصوص والحوار من منطلقات إيمانية شخصية لا يؤدي إلّا إلى حوار الصمّ "(الشرفي,2010, ص53)، وإنما لجأ

الشرفي للمقاصدية هروباً من النص: " فنظرية المقاصد يُحتفَظ بها لا محالة من حيث المبدأ، ولكن لا بالمعنى الذي ورد عند الشاطبي، ولا حتى بالمعنى الذي ورد عند علال الفاسي ومحمد الطاهر بن عاشور، بل بما هي إمكانية تجاوز الفهم الحرفي للنصوص، والنظر إلى ما وراء هذه النصوص من حكمة ومن مقاصد "(الشرفي, ص2009,ص41-42)، ولولا هذه العقدة من النص التي أدت بالشرفي الى عدم إيلاء المقاصدية الاهتمام الكافي؛ لحظي بالإفادة من التراث المقاصدي لعلماء المسلمين، والذي كان سيمنحه زخماً كبيراً مصحوباً بأصالة العلوم الإسلامية؛ فهذا ـــ على سبيل المثال ـــ نجم الدين الطوفي، وهو من علماء النصف الثاني من القرن السابع الهجري(الطوفي,1993, ص6) ، وله في المقاصدية (رسالة في رعاية المصلحة) نالت استحسان واهتمام كبار العلماء والباحثين(رضا,1414هـ, ص194) ، وكان من آرائه المهمة التي وردت فيها أنّ المصلحة المرسلة تُقدَّم على دليلي النص والاجماع إذا تعارضت معهما، فبعد أن عدد أدلة الشرع وحصرها استقرائياً في تسعة عشر، وذكر من بينها المصلحة المرسلة(الطوفي, 1993, ص13-14) ، قال الطوفي: " وهذه الأدلة التسعة عشر أقواها النص والإجماع، ثم هما إما أن يوافقا رعاية المصلحة أو يخالفاها. فإن وافقاها فبها ونعمت ولا تنازع؛ إذ قد اتفقتْ الأدلة الثلاثة على الحكم، وهي: النص، والإجماع، ورعاية المصلحة المستفادة من قوله عليه السلام))لا ضرر ولا ضرار((، وإن خالفاها وجب تقديم المصلحة عليهما(الطوفي, 1993, ص23)، وعلى الرغم من اطّلاع الشرفي على هذا الإرث المقاصدي لعلماء المسلمين القدامى، إضافة الى معرفته بأقوال المحدَثين والمعاصرين في هذه المسائل، والتي يعتبرها الشرفي من إضافاتهم التي ابتعدوا فيها عن المنظومة التقليدية لأصول الفقه؛ مجاراة لمقتضيات الحداثة، إلّا أنه لم يفد منه على مستوى بناء رؤية متكاملة تؤسس لنظرة مقاصدية منضبطة الحدود، واضحة المعالم، تقوم على آليات محددة في عملية استخراج المقاصد من النص المؤسس، لتميّز بين ما ينتمي الى جوهر الرسالة المحمدية، وروح القرآن وروح الشريعة، وغايات الإسلام وثوابته، وبين ما يقع في دائرة التاريخي البشري المتغيّر، بحسب ما يستعمله الشرفي من مفردات ومفاهيم قد تتعارض أحياناً في طرحه. وعلى العكس من ذلك كانت مقاصديّة الشرفي محل نقدٍ من جهة عدم وضوحها، واكتمال عناصرها النظرية، ولا أراه قد غفل عن هذا المعنى، ولكنّها رؤيته التي تريد تجاوز النص بشكل من الأشكال، وبناءً على آلية معيّنة يسميها الشرفي مقاصدية، مع أنه لا مقاصدية بعيداً عن النص، وموقف الشرفي هذا إنما يقوم على أساس رؤيته الحداثية، وبما تحمله من مناهج ومعطيات علمية، وأخلاق وثقافة معاصرة، تعبّر بمجموعها عن مفردات حياة الإنسان المعاصر، والنمط الحضاري الذي يدعو له الشرفي ممثلاً بالحداثة، فهي لا غيرها تؤسس وتحدد الإطار النظري لمقاصديته، وليس النص الديني(الشرفي, 2008, ص84-85.

وعليه يقرر الشرفي بأنَّ المقاصد القديمة في كلّياتها الخمس غير مستوعبة لمتطلبات إنسان اليوم؛ لأنها: " مرتبطة بمثل أعلى يُعتبر اليوم غير كافٍ، لا بمعنى أنها غير ضرورية بل لأنها لا تشمل قيماً أساسية في عصرنا... نرى إذن أنّ المقاصد في الأساس مختلفة، وأنا رجل واقعي لا أريد أن أسلّط أي نص على الواقع(الشرفي, 2011, ص224).

ومن هنا ندرك سبب عدم حرص الشرفي على فهم النص حتى بذلك الفهم الذي يتجاوز المعنى الحرفي له ليستخرج منه معنى آخر، وإنما يذره بعيداً ليحتفظ بما يسميه مضامين وروح الشريعة الإسلامية(الشرفي, 2013, ج2 ص)45, زاعماً بأنّ: " الذكر الذي وعد الله بحفظه هو المحتوى وليس الظرف، هو مضمون الدعوة بما انطوت عليه من تبشير وإنذار ومن توجيه وإرشاد، وليس الألفاظ والتعابير التي صيغت فيها تلك الدعوة والتي دُوِّنتْ في ظرف معيّن وتنتسب الى قوم بأعيانهم ولها نحوها وصرفها وقواعدها ولا تختلف في هذا المستوى عن أيّ لغة أخرى".(الشرفي, 2013, ص50).

وهنا ينبغي أن يكون واضحاً بأن مشكلة الشرفي مع النص الديني لا تقف عند النص النبوي الذي يرى بأنَّ معياريته داخلة في باب ما يصفه بالثوابت الزائفة، والمسلّمات المغلوطة ، وإنما تتعداه الى النصّ القرآني؛ والذي هو ـــ بحسب الشرفي ـــ تاريخي لا في قراءته فحسب، بل في بنيته اللغوية ومضامينه الثقافية، التي لا بدّ أنّ تبقى خاضعة لحدودها البشرية، وبيئتها الحضارية ، وهو ـــ الشرفي ـــ لا يرى في ذلك تعارضاً مع الأصل الإلهي للقرآن ، على الرغم من إشارته الى ذلك أحياناً (الشرفي, 2013 ص98) إضافة الى ملاحظته النقدية على تلك: " القداسة التي أُضفيَتْ بمرور الزمن على كل ما يتعلّق بالنصّ القرآني سواء بمحتواه أو بتفسيره وتأويله وأغراضه أو بملابسات جمعه وتدوينه (الشرفي 2003, ص147) ، حتى بدتْ له: " كثير من التصورات السائدة عن كون القرآن كلاماً إلهياً هي تصورات ميثية "(الشرفي, 2010,ص42).

وقد يبدو هذا الكلام غير منسجمٍ الى حدٍ ما مع تلك الروحية التي قال من خلالها عبدالمجيد الشرفي بأنّ: " الرسالة المحمدية تهتمُّ بما هو خير وما هو شرّ في اللحظة التي وقعت فيها النازلة، فيكون ما ترشد إليه قاعدة لمعايير السلوك المستقيم والأخلاق الفاضلة التي يتعيّن على المسلم أن يستنبطها منها. ولا يتمّ ذلك الاستنباط على أساس سليم بالتمسّك بحرفيّتها في نوع من عبادة النصّ. بل بالبحث عن روحها ومغزاها ومراعاة المقصد منها حتى تكون العبادة لله وحده، ويكون ضمير المسلم هو الحَكَم الأوّل والأخير في مدى الاستجابة للتوجيه الإلهي. ومما لا شك فيه أنّ هذا المنهج في القراءة هو الكفيل بالحفاظ على مصداقية رسالة الإسلام على اختلاف أوضاع المسلمين".(الشرفي, 2003, ص60-61).

إنّ تحكيم الفطرة الإنسانية، أو الضمير كما يعبّر الشرفي مرتكز مهمٌ وضابطة لها أصل يُرجع إليه في النص الديني كما سيأتي، ولكن ذلك كله رهنٌ بقبول أصل فكرة العودة الى النص ومن ثمّ البحث عن محددات وأدوات فهمه، وإلّا كان كل ما يقوله الشرفي عن تحكيم الضمير في فهم النص مجرد كلمات تستهوي الباحثين عن روح الشريعة الإسلامية، ولكنها تبقى حبيسة أجواء الحماسة والخطابة، ولا تخرج الى رحابة التقعيد والتأسيس العلمي، ولو أنّ الشرفي لم يقف من النص ذلك الموقف الذي بيناه آنفاً، والذي أدّى به الى حالةٍ من الضعف الظاهر في معرفة النصوص وتوظيفها؛ لكان له في الحديث النبوي خير مستند، ومن قبل ذلك في تأكيد القرآن على الفطرة، وجعلها أساساً لمعرفة الدين، وبيان الثابت منه، ولما احتاج الى تلمّس المؤيدات على مقاصديّته من هنا وهناك هابطاً بها الى ما دون النص المؤسس، ليغدو أقرب الى الخطيب والأديب منه الى الباحث العلمي، مهما حاول أن يبدو: "حريصاً على الوفاء للمقصد القرآني حسب ما يقتضيه التماسك الداخلي للنص المقدس وبعيداً عن التشبث بحرفيته. ويبقى ضمير المسلم في النهاية هو معيار الصحة والدليل عليها كما يقول إقبال)الشرفي, 1991, ص90-91)

دع الرازيَّ في تفسير آي فإن ضميرنا نعم الدليل ".

ومع هذا الموقف الذي يتخذه الشرفي من النص المؤسس، فقد يبدو طرحه حول الفكر الإسلامي ومشروع تحديثه غير ذي معنى؛ من جهة أنّ الفكر الإسلامي ليس أكثر من محاولة فهم ذلك النص الذي يتعامل معه الشرفي بالطريقة التي ذكرناها آنفاً.

المصادر والمراجع:

1. إدريس هاني، المعرفة والاعتقاد ـــ مقاربة عبر مناهجية في أنساق الفكر الإسلامي، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، ط1، بيروت، 2012.
2. الإمام الطوفي، رسالة في رعاية المصلحة، تحقيق وتعليق: أحمد عبدالرحيم السايح، الدار المصرية اللبنانية، ط1، ب.م،1413ه ـــ1993م.
3. تزفيتان تودورف، الرمزية والتأويل، ترجمة وتقديم: إسماعيل الكفري، دار نينوى، ط1، دمشق، 1438ه.
4. جون هيك، فلسفة الدين، ترجمة: طارق عسيلي، دار المعارف الحكمية، ط1، بيروت، 1431ه ـــ2010م
5. حربي عباس عطيتو، ملامح الفكر الفلسفي والديني في مدرسة الإسكندرية القديمة، دار العلوم العربية، ط1، بيروت، 1413ه ـــ1992م.
6. الحسان شهيد، الخطاب المقاصدي المعاصر مراجعة وتقويم، مركز إنماء للبحوث والدراسات، ط1، بيروت، 2013.

7. السيد ولد اباه، أعلام الفكر العربي ـــ مدخل إلى خارطة الفكر العربي الراهنة، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ط1، بيروت، 2010.
8. عبدالإله بلقزيز، نقد التراث، مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، بيروت، 2014.
9. عبدالمجيد الشرفي: في قراءة التراث الديني، ضمن: (سلسلة موافقات، بالرقم1)، عبدالمجيد الشرفي وآخرون، في قراءة النص الديني، الدار التونسية للنشر، ط2، تونس، 1990.
10. عبدالمجيد الشرفي، الإسلام بين الرسالة والتاريخ، دار الطليعة للطباعة والنشر، ط2، بيروت، 2008.
11. عبدالمجيد الشرفي، الإسلام والحداثة، الدار التونسية للنشر، ط2، تونس، 1991.
12. عبدالمجيد الشرفي، الثورة والحداثة والإسلام، حاورته: كلثوم السعفي، دار الجنوب، ب.ط، تونس،2011.
13. عبدالمجيد الشرفي، الدين منتج للمعنى، حاوره: حسن بن عثمان، ضمن: (مجلة قضايا إسلامية معاصرة) مركز دراسات فلسفة الدين ـــ بغداد ، العدد41-42، 1431ه ـــ 2010م.
14. عبدالمجيد الشرفي، الدين منتج للمعنى، حاوره: حسن بن عثمان، ضمن: (مجلة قضايا إسلامية معاصرة) مركز دراسات فلسفة الدين ـــ بغداد ، العدد41-42، 1431ه ـــ 2010م.
15. عبدالمجيد الشرفي، الفكر الإسلامي القطيعة والوفاء، ترجمة: نعيمة كشطان، دار الجنوب، (ب.ط)، تونس، 2021.
16. عبدالمجيد الشرفي، تحديث الفكر الإسلامي، دار المدار الإسلامي، ط2، بيروت، 2009.
17. عبدالمجيد الشرفي، تحديث الفكر الإسلامي، دار المدار الإسلامي، ط2، بيروت، 2009.
18. عبدالمجيد الشرفي، لبنات، دار المدار الإسلامي، ط1، جـ1، بيروت، 2013.
19. علال الفاسي، مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها، دار الغرب الإسلامي، ط5، (ب.م)، 1993.
20. مايكل بيترسون وآخرون، العقل والمعتقد الديني: مدخل الى فلسفة الدين، ترجمة: زهراء طاهر، مراجعة وتقديم: عبدالجبار الرفاعي، مركز دراسات فلسفة الدين، ط1، بيروت، 2019،
21. محمد الطاهر بن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، دار النفائس للنشر والتوزيع، ط2، الأردن، 1421ه ـــ2001م.
22. محمد رشيد رضا، تفسير القرآن الحكيم(تفسير المنار)، دار المعرفة، ط1، جـ7، بيروت، 1414ه.
23. ولتر ستيس، الزمان والأزل ـــ مقال في فلسفة الدين، ترجمة: زكريا إبراهيم، مراجعة: أحمد فؤاد الأهواني، الهيئة المصرية للكتاب، (ب.ط)، القاهرة، 2013.

Sources and references

1. Idris Hani, Knowledge and Belief - A Transdisciplinary Approach to the Structures of Islamic Thought, Hadara Center for the Development of Islamic Thought, 1st edition, Beirut, 2012.

2. Imam al-Tawfi, A Treatise on Taking Care of the Interest, edited and commented by: Ahmed Abd al-Rahim al-Sayeh, Egyptian Lebanese House, 1st edition, B.M., 1413 AH - 1993 AD.
3. Tzvetan Todorf, Symbolism and Interpretation, translated and presented by: Ismail Al-Kafri, Nineveh House, 1st edition, Damascus, 1438 AH.
4. John Hick, Philosophy of Religion, translated by: Tariq Asili, Dar Al-Ma'arif Al-Hakmiyya, 1st edition, Beirut, 1431 AH - 2010 AD.
5. Harbi Abbas Atito, Features of Philosophical and Religious Thought in the Ancient School of Alexandria, Dar Al-Ulum Al-Arabiyya, 1st edition, Beirut, 1413 AH - 1992 AD.
6. Al-Hassan Shahid, Contemporary Maqasid Discourse, Review and Evaluation, Inmaa Center for Research and Studies, 1st edition, Beirut, 2013.
7. Al-Sayyid Ould Abbah, Figures of Arab Thought - An Introduction to the Current Map of Arab Thought, Arab Network for Research and Publishing, 1st edition, Beirut, 2010.
8. Abdul-Ilah Belqziz, Criticism of Heritage, Center for Arab Unity Studies, 1st edition, Beirut, 2014.
9. Abdul Majeed Al-Sharafi: On Reading the Religious Heritage, within: (Approvals Series, No. 1), Abdul Majeed Al-Sharafi and others, on Reading the Religious Text, Tunisian Publishing House, 2nd edition, Tunisia, 1990.
10. Abdul Majeed Al-Sharafi, Islam between the Message and History, Dar Al-Tali'ah for Printing and Publishing, 2nd edition, Beirut, 2008.
11. Abdel Majeed Al-Sharafi, Islam and Modernity, Tunisian Publishing House, 2nd edition, Tunisia, 1991.
12. Abdul Majeed Al-Sharafi, Revolution, Modernity and Islam, interviewed by: Kulthum Al-Saafi, Dar Al-Janoub, ed., Tunisia, 2011.
13. Abdul Majeed Al-Sharafi, Religion is a Product of Meaning, interviewed by: Hassan bin Othman, within: (Journal of Contemporary Islamic Issues), Center for Studies in the Philosophy of Religion - Baghdad, Issue 41-42, 1431 AH - 2010 AD.
14. Abdul Majeed Al-Sharafi, Religion is a Product of Meaning, interviewed by: Hassan bin Othman, within: (Journal of Contemporary Islamic Issues), Center for Studies in the Philosophy of Religion - Baghdad, Issue 41-42, 1431 AH - 2010 AD.

15. Abdel Majeed Al-Sharafi, Islamic Thought: Rivalry and Loyalty, translated by: Naima Kashtan, Dar Al-Janoub, (ed.), Tunisia, 2021.
16. Abdul Majeed Al-Sharafi, Modernization of Islamic Thought, Dar Al-Madar Al-Islami, 2nd edition, Beirut, 2009.
17. Abdul Majeed Al-Sharafi, Modernizing Islamic Thought, Dar Al-Madar Al-Islami, 2nd edition, Beirut, 2009.
18. Abdel Majeed Al-Sharafi, Labanat, Dar Al-Madar Al-Islami, 1st edition, vol. 1, Beirut, 2013.
19. Allal Al-Fassi, The Objectives and Virtues of Islamic Sharia, Dar Al-Gharb Al-Islami, 5th edition, (B.M.), 1993.
20. Michael Peterson and others, Mind and Religious Belief: An Introduction to the Philosophy of Religion, translated by: Zahraa Taher, reviewed and presented by: Abdul-Jabbar Al-Rifai, Center for Studies in the Philosophy of Religion, 1st edition, Beirut, 2019.
21. Muhammad Al-Tahir bin Ashour, Objectives of Islamic Sharia, Dar Al-Nafais for Publishing and Distribution, 2nd edition, Jordan, 1421 AH - 2001 AD.
22. Muhammad Rashid Reda, Interpretation of the Wise Qur'an (Tafsir Al-Manar), Dar Al-Ma'rifa, 1st edition, vol. 7, Beirut, 1414 AH.
23. Walter Stace, Time and Eternity - An Essay on the Philosophy of Religion, translated by: Zakaria Ibrahim, reviewed by: Ahmed Fouad Al-Ahwani, Egyptian Book Authority, (ed.), Cairo, 2013.