عبدالمجيد الشرفي والقراءة الحداثية للتراث الديني

محمد رحومة العزّي

1. المقدمة

انتبهت المجتمعات الغربية إلى وضعها منذ قرون وشخّصت نقائصه واستنبطت الحلول المناسبة له ورسمت مسالك الخروج منه. وتطلّب منها ذلك اعتماد مناهج اشتغال حديثة انبنت على مكتسبات علمية جديدة تتوخى التحليل والتفكيك والحفر في أركيولوجيات البنى المتكلسة التي مثلت عوائق تمنع كل توق إلى الارتقاء ومغادرة أنفاق التخلّف. واتضح لها أن المشكلة هي مسألة ذهنية غلبت عليها الأسطورة والميثيولوجيا والفكر المبني على تخيّلات متحصنة بقدسية لا سند لها في الواقع، ولا دعائم تُجيزها في العقل، تتحكم في الفعل وتعيق الاجتهاد والمبادرة، وهي لا تتردد في الانتساب إلى الدين وإلى قوى متعالية مقدسة تُعتمد لتزكية الفعل البشري ولمباركته وترسم له مسالك السير واتجاهاته.

ولما كانت الوضعية هي نفسها تقريبًا في المجتمعات العربية والإسلامية، تُسيطر فيها نفس الذهنيات وتعمّ نفس الرؤى الفكرية، كان التفكير عند الكثيرين، واختصارًا للوقت، في نفس الحلول والمسارات، أي مسار تحديث التراث وعقلنته والحد من سلطة الميثيولوجيا ومن التقديس عبر إخضاع هذا التراث لنفس الآليات والإجراءات العملية. وذلك وعيًا بأن التحديث والإصلاح هما أساس بناء النهضة العربية الإسلامية المنشودة. ومن أجل ذلك لا ضير في الاستلهام من الفكر العالمي الوضعي واختصار مراحل الطريق، فالقيم مُشترَك كونيّ، والتثاقف مفتوح ومتاح بين جميع الحضارات، والحداثة وآلياتها مشتركة وهي "منجز بشري لا تحتكره أمة دون أخرى" بل جهد جماعي كونيّ غايته الارتقاء بالإنسان حيثما وُجد.

ومن هذا المنطلق، تضافرت جهود العديد من المفكرين العرب والمسلمين في مشرق البلاد العربية ومغربها للنهوض بهذه المهمة وتحقيق هذه الأهداف. وكان المفكر التونسي عبدالمجيد الشرفي من أبرز المشتغلين على هذه المسألة والمتحمسين لها، ومن أكثرهم إصرارًا على إنجازها بما أبدعه فيها من إنتاج غزير، وما استنبطه من أطروحات ومن رؤى متكاملة مثلت مشروعًا متعدد الأضلاع راج لدى جميع المهتمين من مفكرين وقرّاء، ومثّل مساهمة معتبرة لها خصوصياتها وطرافتها بما تفرّدت به في التعامل مع التراث وفي زوايا قراءته ومنافذ تطويره، وذلك ليس بالقطع معه والحسم فيه نهائيًا، وبالتالي استبداله بمشروع تحديثي غربي جاهز، كما دعا كثيرون، بل بإعادة هيكلة هذا التراث وتحديثه واستنباط مداخل عملية للارتقاء به مع المحافظة على أُسسه التي تمثل منبع الهوية ومكمن الخصوصية والتفرّد. فكان مشروع عبدالمجيد الشرفي متفردًا ومتميزًا عن بقية المقاربات التي تعاملت مع التراث ورامت تجديده والارتقاء به، وبناه على مسلمة رئيسية ترى في التمسُّك بالدين الإسلامي، وفي تحديث الفكر الديني والارتقاء بذهنيته على المنوال الذي اختبر في الغرب ووفق مناهجه، أساس التحديث المجتمعي للعالم الإسلامي.

فمَن هو عبدالمجيد الشرفي المفكِّر؟ وما هي رهاناته؟ وما هي الأُسس الفكرية والمنهجية التي انبنى عليها مشروعه التحديثي للتراث؟ وما مدى تقبُّل هذا المشروع بناء على قيمة مساهمته في هذا التحديث؟

2. عبدالمجيد الشرفي، الباحث والمفكر

وُلد في صفاقس سنة 1942 لعائلة مثقفة تخصَّص العديد من أبنائها في القضاء والإفتاء والإمامة، وتخصَّص هو في الآداب والحضارة العربية متخرجًا في الجامعة التونسية سنة 1963، ثم تحصَّل على التبريز في باريس سنة 1969، ثم على دكتوراه الدولة في الآداب سنة 1983. اشتغل بالتدريس في التعليم الثانوي ثم بالتعليم العالي كأستاذ للحضارة العربية والفكر الإسلامي إلى سنة 2002، وعُيِّن عميدًا لكلية الآداب في جامعة تونس بين سنتَي 1983 و1986. وسنة 2015 سُمي عبدالمجيد الشرفي رئيسًا للمجمع التونسي للآداب والفنون المعروف ببيت الحكمة خلفًا لهشام جعيط.

عاش الشرفي أستاذًا ومؤطرًا أشرف على إعداد الكثير من شهادات الدكتوراه والماجستير، ومفكرًا مبدعًا ألّف العديد من الكتب التي ضمَّنها رؤاه، وحمَّلها مشروعه، ونشرت في عديد من البلدان العربية مثل: الفكر الإسلامي في الردّ على النصارى إلى نهاية القرن الرابع عشر وهو البحث الذي قدمه

الشرفي سنة 1982 لنيل دكتوراه الدولة من كلية الآداب والعلوم الإنسانية في الجامعة التونسية (1986)، الإسلام والحداثة (1990) وتُرجم إلى الفارسية في 2004 وإلى الإنكليزية في 2011، لبنات (في ثلاثة أجزاء) وهو تجميع لمقالات كتبها الشرفي من 1994، الإسلام بين الرسالة والتاريخ (ط1) سنة 2001، و(ط2) سنة 2008، وهو الكتاب المركزي لمشروعه ولمفاهيمه الرئيسة، قسَّمه الشرفي إلى بابين، عنوان الأول خصائص الرسالة المحمدية وهو يتفرَّع إلى خمسة فصول: الإطار النظري والتاريخي، الدعوة المحمدية، مميزات الرسالة المحمدية، قضية التشريع، وختم النبوة. ثم الباب الثاني وعنوانه الرسالة في التاريخ، وتفرَّع هو الآخر إلى ثلاثة فصول: خلافة الرسول، مأسسة الدين، والتنظير للمؤسسة، وفيه تحدَّث عن الفقه وعن أصول الفقه والتفسير والحديث وعلم الكلام لينهيه بالتصوف قبل أن يختم هذا الكتاب المهم جدًا للاطلاع على رؤية الشرفي كاملة، ثم كتاب الثورة والحداثة والإسلام (ط1) سنة 2011، و(ط2) سنة 2012 وترجم إلى الفرنسية، ومرجعيات الإسلام السياسي (2014).

كما أشرف عبدالمجيد الشرفي على سلسلة "الإسلام واحدًا ومتعددًا" الصادرة عن دار الطليعة في العديد من الكتب مثل: إسلام المتكلمين، إسلام المجددين، إسلام الفقهاء، الإسلام السني، الإسلام الخارجي... إلخ. وأشرف على مشروع المصحف وقراءاته (2016) الذي تبنّاه بيت الحكمة. ولعبدالمجيد الشرفي عدد كبير من المقالات المختصة والمحكمة ومشاركات كثيرة في ملتقيات ومنابر فكرية بمختلف البلدان والجامعات يضيق المجال عن ذكرها جميعًا. وبدأت المحاولات التأويلية للشرفي سنة 1984 عندما نشر دراسة باللغة الفرنسية بعنوان: "تنزيل القرآن وتأويله: مواقف كلاسيكية وآفاق جديدة". ثم تابع ذلك في مصنفاته اللاحقة وأهمها "الإسلام بين الرسالة والتاريخ".

3. الإشكاليات الأساسية التي تناولها عبدالمجيد الشرفي ورهاناته

اشتغل عبدالمجيد الشرفي على إشكالية التراث وسبل تحديثه لضمان ارتقاء المجتمع العربي المسلم إلى مستوى المجتمعات الغربية المتقدمة. والحديث عن التراث لا ينفصل بالطبع عن الدين الإسلامي في تاريخه الطويل المليء بالأحداث وبالتفاعلات المرتبطة بعناصر معقدة وشديدة التماس، منها الإلهي الموحى به ومنها المبتدع ومنها الوافد من حضارات وثقافات أجنبية اختلط بها المسلمون عبر تاريخهم المتواتر. وكانت الدعوة إلى تحديث التراث هاجس العديد من المفكرين والمثقفين المسلمين الذين تفاعلوا مع واقع أمتهم وراعهم وضعها بين الأمم، فطفقوا يبحثون عن الأسباب الكامنة وراء ذلك والتي تستدعي المعالجة الحينية واقتراح البدائل دون تأخير، كلما سمح لهم بحرية التعبير ونشر آرائهم. وقد أجمل الشرفي دواعي هذا التوجه التحديثي وموجباته في المبررات التالية:

ـ إدراك تقدّم الغرب والعديد من الأمم الأخرى وتخلّف المسلمين بسبب تقصيرهم "في تقديم تصوّر يجمع بين الوفاء للإسلام، بما هو رسالة صالحة عبر الزمان والمكان، ومقتضيات الضمير الحديث"، وتجسّد هذا العجز في التخلف الحضاري المستفحل للمجتمعات الإسلامية المعاصرة التي باتت لا تتفاعل إيجابيًا مع ما تنتجه الأمم المتقدمة في ميادين العلوم والمعارف كما في مجالات التقنية والابتكار ولا تستوعب القيم التي جاءت بها.

ـ جمود الرؤية الدينية المتحكمة في الذهنية الإسلامية ومحافظتها على بنيتها القديمة إلى حد التكلس. فـ"الدراسات الدينية كانت في الأغلب حكرًا على ذوي الثقافة التقليدية. وهؤلاء عاجزون ـ بحكم تكوينهم ـ عن مسايرة ما يجدّ في حقول المعرفة الحديثة المتصلة بالظاهرة الدينية عمومًا، وأسرى بدرجات متفاوتة لنظرة قديمة عفا عليها الزمن ولم تعد تربطها بالواقع المتحوِّل سوى صلة واهية".

وبذلك تظهر عملية التحديث، حسب عبدالمجيد الشرفي، كاقتضاء حضاري مستعجل، وتتأكد الحاجة إلى فكر يتفاعل إيجابيًا مع ما جدّ من إنجازات علمية مشهودة كان لها عميق الأثر في البناء الحضاري للإنسانية منذ عصر النهضة الأوروبية، مثل اكتشاف عدم مركزية الأرض عن طريق كوبرنيك، ونظرية التطوُّر لداروين، ومنجز علم النفس التحليلي في اكتشاف اللاوعي، ثم التطور المذهل للبيوتكنولوجيا والهندسة الوراثية الذي يعيشه العالم اليوم، والذي نمت معه القدرة على التحكم في الحياة وتغيير المعطيات الطبيعية التي كنا نظن أنها قارة ثابتة.

فالمنطلق عند الشرفي حينئذ هو استقراء واقع الأمة والتشخيص الدقيق لنقائصه وفجواته، التزامًا بالدور الفاعل لمثقفيها ورواد فكرها في استنباط الحلول المستجيبة لوضعها وسبل تحديثه. وهذا التحديث يكون، حسب رأيه، باعتماد ما يتناسب من المناهج العلمية التي وقع استنباطها والتعويل عليها في الغرب في المجال الأنثروبولوجي والألسني والفكري بشكل عام، مثل التفكيك والتأويل والدراسات المقارنة التي تعطي للسياقات الاجتماعية والتاريخية والخصوصيات النفسية والمعرفية دورًا مهمًا في التعامل مع

المسائل وفهمها فهمًا موضوعيًا يبتعد بها عن التوظيف الضيِّق وعن الغائية النفعية التي تستهدف تحقيق المصلحة الذاتية على حساب القيم العلمية والمقاييس الموضوعية. والإسلام عانى كثيرًا من هذه السلبيات والنقائص بسبب اتكالية شراحه ومفسريه الذين لم يجتهدوا في شيء أكثر من اجتهادهم في إضفاء صفة القداسة على فتاويهم وأقوالهم بشكل يتناقض كليًا مع روح الدين ومقاصده العميقة التي يجب النفاذ لها وكشفها ولو تطلب ذلك ممارسة تأويلية خاصة بها. والتعامل مع التراث يعني طبعًا الاشتغال على المجال الديني الإسلامي الذي طبع تاريخ مجتمعنا وكان حاسمًا في توجيهه لقرون عديدة. فالتحديث والتعامل العلمي مع الواقع يستدعي آليًا طرح المسألة الدينية واستكشاف منافذنا للحداثة من خلالها.

غير أن عبدالمجيد الشرفي، وعلى خلاف العديد من المفكرين الذين اشتغلوا على نفس إشكالية التراث هذه، افترض أن إنجاز هذا العمل التحديثي لا يستدعي بالضرورة القطع الكلي مع التراث وإقصائه برمته خارج أي مسار عملي يروم بناء المستقبل على أُسس جديدة مواكبة للعصر. وهو لا يعتبر التراث الإسلامي برمته عائقًا في وجه التقدّم ويعرقل عملية التحديث المجتمعي لا تنفع معه العلمنة ولا تفيده في الخروج من دائرة التخلف، كما ذهب إلى ذلك عبدالله العروي وصادق جلال العظم وقبلهما سلامة موسى وزكي نجيب محفوظ وغيرهم. بل يقرّ عبدالمجيد الشرفي بأن الارتقاء إلى الحداثة ممكن باعتماد قراءة علمية للتراث تنقّيه من شوائب الأساطير والميثيولوجيا التي كساه بها الفقهاء وأصحاب المصلحة من ذلك، وتُعيد إجلاء عناصره لتبرز مواكبتها للعصر وتثبت طرافتها التي تفرَّدت بها عن ثقافات الأديان الأخرى، وتبرهن على قابليتها لأن تتماشى مع روح العصر وتستوعب مبادئه وقيمه الجديدة التي زكّتها العلوم وأقرتها شروط الاجتماع البشري الحديث. نحن في حاجة إلى هذا العمل، وإلى أن نفكّر بأنفسنا لا بغيرنا في تناسق تام مع الدعوة إلى الاجتهاد كضرورة يفرضها الدين ويمليها العصر في آن، أي أن الدين ذاته يؤسِّس لهذا التحديث عبر آلية الاجتهاد، التي دعا إليها، وحث على اعتمادها بما هو "تفكر وتدبر يهمه الوفاء لجوهر الرسالة المحمدية، ولا يخشى معارضة المسلمات بدعوى أنها من "المعلوم من الدين بالضرورة" متى كانت تستوجب المعارضة" فهو لا يقدِّس السلف بقدر ما يدافع عن حق الخلف. وبهذا تتحدَّد رهانات مشروع عبدالمجيد الشرفي على النحو التالي:

ـ إحياء الدين وعلومه لتحديثه وفقًا للمقاييس العلمية الحديثة وللاشتراطات المنهجية التي ارتقى بفضلها العديد من العلوم الإنسانية إلى مصاف العلمية والإقناع.

ـ مقاربة الدين أنثروبولوجيًا، أي كإبداع بشري شبيه ببقية الإبداعات في موضوعيته وفي نسبيته وفي ارتباطه بظروفه الزماكانية القارة والمنغرسة في واقع أمته.

ـ سحب البساط من تحت الأئمة والفقهاء الذين جنوا على الدين بقراءاتهم السطحية له والتي جمَّدوا بها أحكامه ومنعوا تطورها وهادنوا فيها رجال السلطة مبررين لأخطائهم وتجاوزاتهم.

ـ إجلاء المقاصد الشرعية الفعلية للدين الذي لا يمكن أن يكون توجهه غير التجديد ومطابقة العصر وتنمية روح الاجتهاد والإبداع وفق رؤى العقل وتمثلاته للواقع.

4. مسارات التحديث عند عبدالمجيد الشرفي ومخرجاتها

لتأكيد فرضية بحثه القائلة بقابلية الإسلام للتوافق مع الحداثة والتآلف مع المنهجيات المطبقة في العلوم الحديثة، ابتدع عبدالمجيد الشرفي جهازًا مفهوميًا لم يسبقه إليه أحد، ووظّفه في دعم أطروحاته رغم ما به من العسر والتعقيد، من ذلك: التمييز بين إسلام الرسالة وإسلام التاريخ، وبين العالم القديم والعالم الجديد، وبين ختم النبوة من الداخل وختمها من الخارج، إضافة إلى اعتماد قراءة تأويلية مقاصدية للآيات القرآنية وللأحكام الدينية والشعائر تُجذِّر جميعها الرؤية الحداثية للإسلام. هذا إضافة إلى توخيه منهجًا تاريخيًا مقارنًا ينزل الأحداث في أطرها الموضوعية التي أفرزتها، والتي لا بدَّ من استحضارها لاستنباط التفسيرات المنطقية والمعقولة لها. وبذلك تجاوز الشرفي القراءات التقليدية للإسلام التي روَّجها الفقهاء والأئمة، وكرَّسوا من خلالها قداسة النص الديني وقداسة الرسول بل وقداسة فتاويهم أيضًا. كما توفَّق الشرفي، عبر هذه القراءة أيضًا، إلى تجديد فكري معتبر يثبت الإسلام في الحداثة وينزله ضمن الفعاليات المواكبة للعصر وليس المتخلفة عنه أو الموجودة على هامشه، بما يدعم قابليته للاندراج في التاريخ وأهليته لبناء المستقبل بأكثر ضمانات النجاح والتأقلم.

4.1 الإسلام بين الرسالة والتاريخ

يُعدُّ عبدالمجيد الشرفي أحد أبرز المفكرين والباحثين في الفكر الإسلامي وعلاقته بالحداثة. وهو يلح في أحد تصريحاته الصحفية على أنه "باحث في تاريخ الفكر الإسلامي" غايته فهمه بأقرب ما يكون إلى الحقيقة الموضوعية المستندة إلى معايير المعرفة الحديثة. وهو ما يتطلب عنده "التسلح بأكثر ما يمكن من المعلومات عن (تاريخ هذا الفكر) وبأوسع ما يمكن من أدوات التحليل التي تتيحها علوم الإنسان والمجتمع الحديثة". وهو يؤكد وضوح

الأهداف عنده بتواضع العلماء وتجردهم قائلًا: "إنني لم أدّع يومًا امتلاك الحقيقة، ولكنني أجتهد في تحصيل فهم أفضل للمسائل النظرية والعملية التي لها صلة بالفكر الإسلامي، قديمه وحديثه، وكل أملي أن يصبح المسلمون في وقت قريب قادرين على التفكير بأنفسهم لا بغيرهم، سواء كان هذا الغير من الماضين أو من الآخرين". وهنا تبرز غيرة عبدالمجيد الشرفي على التراث وعلى الدين الإسلامي وثقته به وبقدرته على أن يكون أسًّا صلدًا لرقي الأمّة. وهو يشترط لذلك التخلي عن القراءة الماهوية التقليدية للإسلام التي تلح على أنه دين السلام والمحبة والرحمة حسب البعض، أو تعلن أنه دين العنف والتعصب والقسوة حسب آخرين. فهذه قراءة سطحية لم تعد مجدية لإقناع القرّاء والمتابعين وتلبية انتظاراتهم العقدية لا البحثية عن الإسلام. وهذا يستدعي فك الارتباط بين الإسلام والفقه التقليدي المبني على القراءة الحرفية للنصوص. ولا بدَّ من البحث عن مقاصد النص والغايات السامية التي يختزلها أو يسعى إليها، وهو ما يتطلب التسلح بالآليات الحديثة في التعامل مع النص الديني دون أن يحطّ ذلك من قيمة الدين الذي يبقى ظاهرة أنثروبولوجية توفّر "بلا منافس معنى الوجود والمصير والأخلاق والقيم المثلى التي يطمح الإنسان إلى التحلي بها وتحقيقها". وهنا تتضح مشغلة عبدالمجيد الشرفي المركزة على الإسلام ككل وفي شموليته، وليس على القرآن فقط، إذ إن القرآن ممارسة تعبدية مراعية لمستوى البشرية المتلقية في عصر التنزيل، لكنه كذلك متجاوز لحدود الزمان والمكان وصالح في كل الظروف، أي منغرس في عمق التاريخ وفي حاضره، يتفاعل معه ويتأثر بوقائعه وتطوراته وظروفه الزماكانية. وهذا يعني وجود مستويين من الإسلام يبنيان ثنائية حداثيته: حداثة القرآن زمن الوحي والرسالة من جهة، وحداثة الإسلام ككل لما تحوَّل إلى التطبيق الميداني الفعلي، أي لما اندرج في التاريخ واحتاج إلى آليات تلائمه مع البناء الاجتماعي الجديد في واقعه الداخلي وفي تشابكاته الخارجية، مما جعله يعمد إلى التفسير والتأويل والفتوى ليوجد الجهاز التسييري المطلوب والمناسب لوضعه الجديد. وفي هذا تكمن طرافة أطروحة الشرفي وتفرّدها بتمييز مفهوميّ شديد الأهمية بين "إسلام الرسالة" و"إسلام التاريخ". الأول مرجعي يتأسس على النصوص الأصلية وعلى التجربة الدينية الأولى في عصر النبوّة، أي أنه كان إيمان الاتباع والتلقائية الذي استند إليه المجتهدون الأوائل لتقرير الأحكام وضبط القيم ورسم صيغ البناء الاجتماعي الجديد الذي ارتقى بالمجموعة من طور إلى طور. إنه الإسلام في إشراقته البريئة الأولى المبنية على الطاعة والقبول وقوّة الاعتقاد بالمصدر دون تنظير ولا تأويلات منحرفة، لكنه سرعان ما اندرج في الزمن وما تلاه عند دخوله للتاريخ، بعد أن تحوَّل إلى مؤسسة اجتماعية منتشرة جغرافيًا وتدار عبر التشريعات والقيم والتقاليد التي تضبط اشتغال التنظيم، وتؤطر العلاقات البينية الحادثة والعرضية القابلة للتغيّر والصيرورة وفق المستجدات الطارئة في كل حقبة تتجسَّد معها أكثر الأرخنة الفعلية للإسلام "أي ربط النصوص بسياقاتها التاريخية لإثبات صلة الآيات بالواقع الثقافي والاجتماعي بالحجاز زمن الرسالة" قبل الانتشار والتمدد كمؤسسة متطورة الهيكلة التي تتعدّل وفق هذا الانتشار، بما يجعله كيانًا منظمًا يتمدد في المكان والزمان، وبالتالي قابلًا للتجاوز ولمسايرة هذه الصيرورة، أي قابلًا للتحديث والتجديد والمواكبة. الإسلام، في هذه المرحلة، انتظم ثقافيًا وسياسيًا واقتصاديًا أي مؤسساتيًا، واندرج في التاريخ الاجتماعي البشري المتواتر الحقب والأطوار التي تؤلف بين المجموعات البشرية الملتحقة به والمنضمّة إليه من مختلف البلدان والأمم مجهزة بقيمها وأعرافها وتقاليدها، أغنته بها وأثّرت فيه وفي بنيته الثقافية والعقدية كما اغتنت به واستفادت بالتأكيد. لذلك فإن تاريخ الإسلام لن يكون عند الشرفي مطابقًا للإسلام في مفتتح رسالته، بل هو تاريخ الصيرورة والانتقال من المستوى العقدي الأول إلى مستوى التطبيق العملي والتنظّم كمؤسسة متكاملة الجوانب ومندرجة في التاريخ الحضاري البشري بكل ما يتطلبه ذلك من بناء وهيكلة سياسية وثقافية واقتصادية. كما اكتملت هذه المأسسة حسب الشرفي بثلاث سيرورات حاسمة الفعالية تمثلت في:

ـ التميُّز عن الآخرين وإبراز ما يفصل عنهم مشركين وأهل الكتاب وغيرهم.

ـ تحويل مختلف أشكال العبادة إلى طقوس موحدة لا مجال فيها للاجتهاد الشخصي أو الخروج عن عدد الأركان الثابتة.

ـ تشكّل مجموعة من العقائد الملزمة التي لا يجوز إنكارها بوجه من الوجوه.

وبذلك خضع الإسلام لمقتضيات التنظيم والمأسسة وتلوَّن بحسب ما تمليه الظروف التاريخية "وفي هذا الانتقال لا مناص من فقدان المبادئ لنصيب قل أو كثر من طاقتها، ومن اكتسابها خصوصيات يمليها الواقع بكل مميزاته وتشعباته وتناقضاته". وهذا يستلزم بالتأكيد فك ارتباط القرآن بمصدره الغيبي، والنظر إليه كمعطى تاريخي شبيه بأمثاله من النصوص المعتمدة لدى الديانات الأخرى، ويمكن إخضاعه مثلها لنفس القراءة وبنفس الآليات والمناهج. لكن الإشكال أن البعض لا يزال متمسكًا بإسلام الوحي والرسالة دون وعي بأن تلك المرحلة انطوت مع

الزمن، وأسست لمراحل أخرى متواترة أصبح فيها للإنسان إضافاته المعتبرة لما جاءت به الرسائل والأديان بعد أن أصبح هذا الإنسان حرًا ومسؤولًا عن تنظيم علاقاته مع الجميع على أسس عقلية، وتسيير شؤون حياته وفق ما تتطلبه الحداثة وما يتناغم مع المستجدات حيث ومتى طرأت. واتضح، بما لا يدع مجالًا للشك، أن "الإسلام دعوة إلى البشر كي يحققوا منزلتهم الإنسانية على الوجه الأفضل. وكل يستجيب لهذه الدعوة بحسب ما تسمح به ظروفه الخاصة والعامة، وثقافته ومزاجه وآفاقه الذهنية ومصالحه المادية والمعنوية". وبذلك خرج عن طوع المفتين والمفسِّرين وأصحاب الأقوال المنمقة التي تشد الإنسان إلى وضع متجاوز بطبعه، وتحد من تفكيره بنفسه وتُغلق بصيرته عن جميع الآفاق، وما ذلك من الدين بشيء حتى في مرحلة الرسالة الأولى التي جاءت لتحرر الإنسان وتطلق إرادته وتغيِّر ما كان عليه من ضيق أفق وضحالة تفكير. وعن هذا تستتبع ملاحظات مهمة، تتمثل الأولى في أن "إسلام التاريخ" يشمل، وفق الشرفي، ولو جزئيًا، مرحلة الوحي نفسها، حيث ثمة فارق في هذه المرحلة بين الوحي في سماويته وبين دخول هذا الوحي في التاريخ، وحيث عملية المأسسة الاجتماعية تتسع لتشمل عددًا مما يُعتبر غالبًا خارجًا عن التاريخ وحتى خارجًا عن التنظيم الاجتماعي "التشريعات"، وأكثر تعلقًا بالبناء الأساسي للدين مثل العبادات ومثل تنظيم النص المركزي "القرآن". وتخص الملاحظة الثانية قابلية الإسلام لاستيعاب قيم الحداثة المعاصرة، مثل الحرية والديمقراطية وحقوق الإنسان، بفضل التاريخانية التي تجعله صالحًا لكل زمان ومكان فعلًا ويتأقلم مع الوضعيات المستحدثة. كما تشمل الملاحظة الثالثة تأكيد الشرفي "أن القيم الجديدة، وهي المعترضة على السائد، محتاجة دومًا إلى عامل الزمن كي تترسّخ وتعمّ وتأخذ مكان القيم الموروثة. وتمثلها لا يتم إلّا بصفة تدريجية وبحسب ما تسمح به ظروف القوم الاجتماعية". لذلك لا يكون الاندراج في التاريخ يسيرًا ولا مباشرًا. ولذلك أيضًا سار المسلمون، في العديد من المسائل، سيرة غير المسلمين وسيرة الجاهلية ذاتها، مثل ما تعلّق بمعاملة العبيد وبمنزلة المرأة... وغيرها من الرواسب التي فوَّتت على المسلمين فرصة أن يكونوا أول دعاة حقوق الإنسان وأول المطبِّقين لها. فالاندراج في التاريخ كانت له صعوباته وعوائقه الجمة التي فرضت على الإسلام، في قضايا عديدة، شواغل ليست منه، بل قد تكون مناقضة لروحه ومجانبة لأهدافه ذاتها.

2.4 في التقابل بين العالَمَين القديم والجديد

هذا التركيب الجديد للإسلام، بين الرسالة والتاريخ، سيجعله ملائمًا للتصورات الحديثة عن الكون وعن الاجتماع الإنساني. وهنا يتبلور عند الشرفي تقابل آخر بين عالَمَين أحدهما قديم والآخر جديد، وفق الرؤية التي أوردها المفكّر محمد إقبال في كتابه تجديد الفكر الديني في الإسلام. العالم القديم ينتمي إليه الإسلام الأول أثناء دخوله التاريخ وتشكيله بعض مفاهيمه المركزية، أما العالم الجديد "فيمثل روح وانطلاقة الإسلام ومقاصده السماوية الخالدة". أي أن عبدالمجيد الشرفي يُخضع الإسلام إلى عملية تفكيك ترسم، رغم وحدته وتكامله، تمايزًا بيِّنًا بين مصدره وروحه. فلئن كان مصدره قديمًا أو يلحقه بالعالم القديم ويجذره به بكل ما يحتويه من مرجعيات غيبية ومن تصورات ميثيولوجية ومن طقوس تعبدية موحدة وملزمة لجميع المؤمنين، فإن روحه تلحقه بالعالم الحديث وتجذره به، وتيسِّر له استيعاب قيمه ومبادئه بما يجعله "يفتح للإنسان آفاقًا رحبة ويحمّله المسؤولية كاملة في كيفية العبادة وفي تنظيم شؤون حياته كلها، وهو حرّ لا رقيب عليه سوى ضميره". وهذا يعني أن الرسالة المحمدية لا تقف بالإنسان عند حد لا يتجاوزه، بل هو مطلق الإرادة يستوعب الحاضر ويستشرف المستقبل ويرسم معالمه ومساراته، وما عليه إلا أن يوظف طاقاته ويستثمر إمكاناته من أجل ذلك، والدين الإسلامي لا يمثل عائقًا أمامه. وما عليه إلا أن يستوعب روح الدين المنفتحة والمتجددة ويلمّ بمقاصده وبما أريد من وراء الألفاظ التي صيغ بها، وأن يقتنع بأن "التشبث بظاهر الآيات وأحيانًا بمنطوق آية واحدة أو جزء منها، بلا اعتبار لروح النص ولما أريد من وراء الألفاظ تعامل مع النص المقدس لا يليق بمكانته السامية وليس سوى تحنيط له". وهكذا يبدأ مشروع الشرفي في التبلور شيئًا فشيئًا، وتتضح مفاهيمه المركزية، مستهدفًا إحداث تغيير جذري في الموقف من الإسلام وفي بنيته الفكرية وفي مفاهيمه المركزية ليبرز أن الرؤية الدينية ليست ثابتة ولا نهائية، بل إن نسبية الإسلام نامية ومتحولة، قابلة للدراسة والتفكيك والتوافق مع حركة التاريخ النامية، بدليل أنه لا يوجد إسلام واحد لا عبر الزمان ولا عبر المكان. فهنالك إسلام القدامى وإسلام المحدثين وإسلام الفقهاء وإسلام المتصوفة والإسلام الآسيوي والإسلام الأفريقي. فالإسلام هو واحد ومتعدد قديم متجذر في التاريخ، أوحى به الله إلى نبيه، ومتجدد سمته التفاعل ونمو الروح وانفتاحها وقابليتها للتحديث ومواكبة مستجدات العصر. وفي هذه الخطوات لا يختلف الإسلام عن غيره من الأديان، إذ يبدأ مثلها أولًا بالتميّز عن الآخرين في الطقوس والزيّ والسلوكيات، ثم تتحوَّل أشكال العبادة ثانيًا إلى طقوس موحدة وملزمة لا يكون معها اجتهاد شخصي ولا مجال لمخالفة أركانها الثابتة. ويرتقي في مرحلة ثالثة إلى مؤسسة محددة التشريعات والشعائر وتكون مهددة بالجمود والتحجر

إن لم تواكب مستحدثات الزمن وتجديداته، وفي ذلك تكمن مشكلة الفكر الإسلامي الذي أصبح يعيش على منطق الماضي ودعوات السلفية وعزوفه عن الاهتمام بما تتطلبه مستلزمات الحداثة والمواكبة. وهو ما يجعل من تحديثه اقتضاءً حضاريًا يضمن مسايرته لسيرورة التاريخ والتطوّر، ويخلّصه من جمود هذه الدعوات السلفية. وهذا أحد المشاريع التي اشتغل عليها الشرفي مع ثلة من الباحثين والمفكرين. كما اشتغلوا على مشروع "المصحف وقراءاته" (2016) الذي انتهى إلى تأكيد عدم وجود نص قرآني واحد، بل وُجدت عبر التاريخ نصوص قرآنية أزاحتها السلطة السياسية التي بادرت إلى جمع المصحف وأبقت على النص المتفق عليه وأعدمت البقية.

3.4 الوحي والقرآن

لم تقف تجديدات الشرفي، في قراءته للتراث الإسلامي، عند هذا الحدّ، بل شملت مسألة النبوة والوحي أيضًا، ليتجاوز بتأويلاته العديد من المعضلات الفقهية التي مثّلت عقبات مستعصية بلغت أحيانًا حدّ الإلزام العنيف والتكفير والتقاتل بين المسلمين، مثل مسألة خلق القرآن. فلقد تساءل الشرفي إن كان الوحي الذي يتلقاه النبي "كلام الله يؤدّيه في لغة بشرية أو هو كلام الله وكلامه، صلى الله عليه وسلم، في الآن نفسه (...) وبعبارة أخرى هل كان الوحي باللفظ والمعنى معًا أم بالمعنى فقط؟". وهو يرجّح أن الوحي كان بالمعنى دون اللفظ، أي أن جبريل نزل بالمعاني دون الألفاظ "نزل به الروح الأمين على قلب النبي"، وهنا يكون الوحي، حسب تعريف عبدالمجيد الشرفي، "مصدر علم النبي، أي تلك الحالة الاستثنائية التي يغيب فيها الوعي وتتعطل الملكات المكتسبة ليبرز المخزون المدفون في أعماق اللاوعي بقوّة خارقة لا يقدر النبي على دفعها (...) ليبرز التمثل المخصوص لما تمليه عليه الإرادة الإلهية". وهذا يعني أن مصدر الوحي داخلي، أي صادر عن نفس النبي إلى الخارج. وهو القول الذي انفرد به عبدالمجيد الشرفي معتقدًا أنه الأقرب إلى المعقولية الحديثة، وأنه "يحافظ في القرآن على بعده الإلهي المفارق من دون تجسيم، وعلى بعده الإلهي البشري الطبيعي بتاريخيته ونسبيته غير فاصل بين البعدين أو مقصي لأحدهما أو مضخّم له على حساب الآخر". كما أن النبوّة عنده تجمع بين الاصطفاء الإلهي والاستعداد البشري المتوفر لدى النبي وليس لدى غيره. ويترتب على هذا رأي يتفق فيه كثيرون مثل محمد آركون ويوسف الصديق مع عبدالمجيد الشرفي ومفاده التمييز بين القرآن والمصحف، أي أن "لفظ القرآن لا يصح إطلاقه إلا على الرسالة الشفوية التي بلغها الرسول إلى الجماعة التي عاصرته. أما المصحف فقد فُرض من قبل الخلفاء المسلمين وأُحرقت المصاحف الأخرى" المخالفة لهذه النسخة التي زكّتها السلطة القائمة. كما يترتب عليه، حسب الشرفي أيضًا، أن الذكر الذي تكفّل الله بحفظه "هو مضمون الدعوة بما انطوت عليه من تبشير وإنذار ومن توجيه وإرشاد، وليس الألفاظ والتعابير التي صيغت فيها تلك الدعوة التي دُوِّنت من طرف معيَّن، وتُنسب إلى قوم بأعيانهم، ولها نحوها وصرفها وقواعدها، ولا تختلف في هذا المحتوى عن أي لغة أخرى".

وبهذا الفهم المستحدث والمتفرع الجوانب يكون عبدالمجيد الشرفي قد أعاد النظر في قداسة النص القرآني التي اكتسبها منذ نزوله، وزاد في تكريسها الفقهاء والمفسِّرون الذين سحبوا هذه الصفة على الرسول أيضًا ومنعوا الخوض في ذلك على غيرهم، كما منعوا شرح القرآن ودراسته وتأويل آياته لغيرهم. فجعل منه الشرفي نصًا عاديًا لا يختلف عن غيره من النصوص الدينية الأخرى الخاصة باليهودية والمسيحية، ويمكن بالتالي أن يُدرس أنثروبولوجيًا، ووفق المنهجيات المقارنة والتأويلية التي تطبقها المقاربات العلمية الحديثة للتراث وفي العلوم الإنسانية والألسنية، بما يضمن تحرير العقل الإسلامي من سلطة القراءة الحرفية التي تقف عند ظاهر النص وتكرِّس التقديس والتمجيد والمجاملة "دون تعرية للوقائع ونزع للأقنعة التي تحجب حقيقة الأمور فتجليها في بشريتها ونسبيتها وهشاشتها". وفي هذا دعوة للتخلص من الاعتقاد القديم القائل بأن للقرآن فهمًا واحدًا ومعنى لا يتبدل "فإن كان القرآن صالحًا لكل زمان ومكان، فإن ذلك يعني، في المقام الأول، أنه يخاطب المؤمنين على حسب مؤهلاتهم وثقافتهم، فلا يعقل أن يتجمّد فهمه وتتكلّس دلالته في حدود ما استخلصه منه السلف (علماء الأمة) عبر العصور، وهم الذين لم يتوفّر لهم من المعارف ما توفّر لمعاصرينا". غير أن هذا الرأي لقي معارضة من قبل الكثيرين "وقد ذكر بعض الباحثين أن كلمة "قل"، الموجَّهة للنبي، تكررت أكثر من ثلاثمائة وثلاثين مرة في القرآن ليكون القارئ على معرفة بأن النبي، صلى الله عليه وآله، لا دخل له في الوحي، ولا يصوغه بلفظه ولا بكلامه، بل هو حاكٍ لما يسمعه، لا يُعبِّر عن شيء بلغته".

4.4 ختم النبوة انفتاح على الحداثة والتطوير

هنا تبرز مقولة أخرى أضافها عبدالمجيد الشرفي إلى جهازه المفهومي، ويقال أنه استقاها من المفكر الباكستاني محمد إقبال ليقدِّم تصورًا مخصوصًا لختم النبوّة. فالقدامى استقرت لديهم العقيدة وأثبتت وتسيَّجت بشكل مطبق عبر مجموعة من التفسيرات والتشريعات والفتاوى الصارمة التي

يصعب التخلص منها والخروج عن سلطتها. فلا خروج عن النص ولا تجاوز لما قاله النبي ولا حياد عنه، أي ألزموا أنفسهم بوضعية أصبحوا معها "كمن يُغلق على نفسه باب بيته ويُقيم فيه رهين محبسه" لا يتطلع إلى الخارج، ولا يأبه بما يدور عند غيره، وهذا يسميه الشرفي "بالختم من الداخل" الذي يعيش فيه المسلم وضعًا وجوديًا سلبيًا يخضعه إلى أجهزة فقهية وعقدية وأخلاقية نهائية ثابتة تحوِّله إلى أسير لما ختم به، وهو اليوم حال من رضي لعقيدته الانغلاق والانكفاء على الذات. ويرفض عبدالمجيد الشرفي هذا الوضع ويدينه كليًا، داعيًا إلى أن تُترك الأبواب مشرعة إلى الآفاق الرحبة، لا يبقى المسلم سجين بيته بل ينطلق في بناء ذاته باعتماده على نفسه وتطوير مؤهلاته الذاتية وتحديثها، وعدم الخضوع للمكابح والموجهات المسلّطة عليه من قبل المرجعيات الغيبية، فيتحمل بذلك مسؤولية وجوده، ويعوّل على قدراته، ويُصرِّف أمور حياته بشكل حرّ ومسؤول لا سلطة فيه لأحد على اختياراته. وبذلك يكون الختم من الخارج، وهذا هو الختم الإيجابي والوضع المستقل الذي يليق بالمسلم الحديث "يكون بمقتضاه الفرد فاعلًا مساهمًا في اجتراح أنظمته التشريعية والمعنوية والإيتيقية المستجيبة لظروفه وأوضاعه، ويتحرر من ارتباطه بالمتصرفين في المقدَّس ومن تبعيته للناطقين باسم السماء"، فالرسول، خاتم الأنبياء والمرسلين، لم يولِ شأن المسلمين لأحد ولم يُكلِّف أحدًا بتولي أمرهم، ولا أقرَّ قداسة لشخص أو لقول، وبذلك "يكون محمد بن عبدالله قد ختم النبوّة (من الخارج) ليقضي على التكرار والاجترار، وليفتح المجال للمستقبل الذي يبنيه الإنسان مع أبناء جنسه في كنف الحرية الذاتية والمسؤولية الفردية والتضامن الخلّاق. هكذا يكون قد أرسى الدعائم المتينة لأخلاقية كونية بحق لا يكون دوره محصورًا في تقديم وصفات جاهزة ما على المسلم إلا أن يُطبِّقها تطبيقًا آليًا أجوف".

وبهذا الفهم يُجذِّر عبدالمجيد الشرفي الإسلام في حاضره، وينمي الوعي الحداثي لهذا الدين، ويؤكد اتساقه مع قيم الحرية والعدالة وحقوق الإنسان ويصد عنه روح التبعية والخضوع التي جاء ليقاومها وليس ليكرِّسها. واستطاع الشرفي النفاذ إلى هذا العمق الإسلامي الذي حجبته روايات الفقهاء وحكايات المفسرين وطمست معالمه لقرون عديدة. اعتمد الشرفي قراءة تأويلية إيجابية تجاوزت القراءات التفسيرية التقليدية، ونفذت إلى عمق المقاصد الفعلية للرسالة لتجذرها مجددًا في مسارات التاريخية الفاعلة الخلاقة وغير المحنطة التي تجعل من الدين فعلًا حداثيًا مندرجًا في مسار التاريخ على الدوام. وهذا ما هدفت إليه المفاهيم المستحدثة لإسلام التاريخ والختم من الخارج والعالم الجديد التي حرص الشرفي على أن تكون تطبيقاتها عملية مجسمة فعلًا لروحها التحديثية النافذة. لكنه استفاد أيضًا من تنظيرات محمد إقبال الذي قال بإلغاء النبوة عند اكتمالها المرتهن بارتقاء وعي الإنسان وبلوغ قدراته ومدركاته المستوى الذي يؤكد استيعابه روح الرسالة من جهة ويثبت قدرته على التصرف بكل حرية وتوفيق. وذلك هو الهدف الذي جاءت من أجله النبوة. يقول محمد إقبال: "إن النبوّة في الإسلام لتبلغ كمالها الأخير في إدراك الحاجة إلى إلغاء النبوّة نفسها. وهو أمر ينطوي على إدراكها العميق لاستحالة بقاء الوجود معتمدًا إلى الأبد على مقود يُقاد منه، وأن الإنسان لكي يُحصِّل كمال معرفته لنفسه، ينبغي أن يترك ليعتمد في النهاية على وسائله هو". وبذلك يتجاوز الإنسان العطالة والقصور الأبدي الذي حكمت به عليه المذاهب الفقهية الإسلامية، فألزمه الشيعة بطاعة الإمام، بينما حكم عليه فقهاء السُّنة بمراجعة فتاويهم والاقتداء بالخلفاء في كل شيء. فما الإنسان بعاجز ولا النبوة قالت بذلك حتى تختم من الداخل، بل النبي شاهد ومبشِّر ونذير "ختم النبوة ليقضي على التكرار والاجترار وليفتح المجال للمستقبل الذي يبنيه الإنسان مع أبناء جنسه في كنف الحرية الذاتية والمسؤولية الفردية والتضامن الخلّاق". وهكذا يكون ختم النبوة من الخارج لم يقدم فيها محمد بن عبدالله وصفات جاهزة تُطبَّق باستمرار وآليًا، بل أرسى الدعائم المتينة لأخلاقية كونية منفتحة قادرة على التأقلم واستيعاب المستجدات لأنها مبنية على الذكاء وقوة الإرادة، وما خالف ذلك هو من بدع الفقهاء الذين غابت عنهم المقاصد الحقيقية للدين وخملت عقولهم عن التفكير. لذلك يرى عبدالمجيد الشرفي "أن رسالة التحرُّر التي جاء بها الإسلام لا تنسجم مع أقصى طموح الموقف الذي اتجه إليه الفكر الإسلامي" الذي انحرف عن هذا الختم الخارجي، وانقلب إلى مجرد تقليد جامد وروايات جوفاء لبنية متكلسة "فيقضي على أفضل ما في الإنسان، خياله وقدرته الإبداعية وشجاعته في مقاومة الظلم واستقلالية الضمير، أي كل ما يُمثِّل قوة الشخصية الحرّة، وما به يُفضَّل الإنسان على سائر الكائنات". فالمشكل، حسب عبدالمجيد الشرفي، ليس في الدين بل في القائمين عليه، الذين فهموا ختم النبوة على أنه اكتمال وانتهاء ورسم لجغرافية الحركة والسلوك في مجال مغلق ومحدد المعالم، في حين أن الختم هو انفتاح وإيذان بانطلاق الإرادة نحو مزيد من الاكتمال وتجسيد الحرية وتجاوز الأسوار.

5.4 التأويلية تجذير للتحديث

لم يقتصر عبدالمجيد الشرفي على التنظير واستحداث المقولات والمفاهيم بل قدَّم العديد من القراءات التطبيقية

ومن التأويلات المجسِّدة لأفكاره على أرض الواقع المعيش للمسلمين متسلحًا في ذلك بتأكيدات محمد إقبال مثلًا، من أن أحكام الشريعة ليست مقصودة لذاتها، ولا يمكن أن تُفرض بحرفيتها على الأجيال المقبلة. بل لها واقع ومقاصد تجعلها مستوعبة لروح العصر، قادرة على مواكبة تطوراته وواعية بمستجداته. فالإسلام الأوَّل عمد إلى إقرار الكثير مما كان سائدًا في البيئة العربية وفي العديد من المجتمعات التقليدية، لكن منه ما لم يعد مقبولًا البتة في عصرنا، وكشف ذلك "يستوجب التأويل في كل الحالات، وأن أولى التأويلات ما يحافظ على روح النص لا ما يجمّده ويكلسه". فالقراءة التأويلية التي تبحث عن مقاصد النص الفعلية وتلائم محتواه مع ظروف الحياة المستجدة تصبح اقتضاء معرفيًا لا استغناء عنه لإجلاء فهم حداثي متسق للأحكام الشرعية. من ذلك مثلًا تأويل ما جاء عن فرض الصيام في شهر محدد من السنة بدلًا من إعطاء الحرية بالصوم في أي وقت وبأية كيفية. ولما لا يقع التيسير باعتماد الفدية عملًا بقوله تعالى في الآية 184 من سورة البقرة "وعَلى الَّذِينَ يُطِيقُونَه فِدْيَةٌ طَعَامُ مِسْكِينٍ". ألا تكون هي الأجدى وفيها تطوير مفيد لشعيرة دينية يحرص على أدائها المسلمون. فالفدية تجعل الأغنياء يُقدِّمون تعويضًا ماليًا للفقراء، وهذا أجدى لتجسيد التكافل والتضامن في شهر رمضان، وهذا هو القصد الفعلي لشعيرة الصيام. "وقد يكون القبول بالفدية بديلًا عن الصيام مدخلًا لتوسيع دائرة التكافل والتضامن والمساعدة الاجتماعية في شهر رمضان بما يفيد فئات فقيرة قد تنتفع ماديًا مباشرة ولا ينفعها في شيء صيام أثرياء العالم". وهذا فهم ممكن حسب الشرفي ومارسه البعض في عهد النبوة، لأن "إمكانية الإطعام بالنسبة إلى مَن يقدر عليه الصوم دون أن يصوم ليس انزياحًا شاذًا في المنظومة الفقهية" بل هو أفيد إلى الفئات الفقيرة من صيام الأغنياء الذي لن يُفيدها في شيء. "وبهذا يعتبر أن القراءة التأويلية هي الأجدى والأنسب في هذه المرحلة التي تعيش فيها المجتمعات العربية فترات تحوُّل مستمرة ومتلاحقة لتنتقل إلى مجتمعات معلمنة يكون فيها الدين شأنًا فرديًا لا علاقة له بشؤون الحياة العامة" حسب تعبير الشرفي ذاته في كتاب الإسلام والحداثة. ونفس التأويل المقاصدي والتمشي التحديثي يعمد إليه الشرفي في حديثه عن عدّة المرأة المطلقة أو المتوفي عنها زوجها. فالمقصود منها هو استبراء رحم المرأة والتأكد من عدم حملها، لذلك هي مطالبة دينيًا بعدم الزواج قبل مدة ثلاثة قروء المحددة في الآية 228 من سورة البقرة. فهل العصر ما زال يستسيغ ذلك ويحتاج اعتماده والتعويل عليه في التثبت من هذه الوضعية. ويتساءل الشرفي "فهل تغني عنها في عصرنا الوسائل العلمية الثابتة والبسيطة في الوقت نفسه، التي يمكن بواسطتها التأكد من حمل المرأة من عدمه؟ أم ينبغي إغماض الأعين عن كل ما جدّ في مجال الطب وعلوم الحياة من معرفة يقينية بأمور كانت مجهولة زمن الوحي والركون إلى الوسائل البدائية، والتمسُّك بحرفية النص من غير محاولة فهم الغرض منها على ضوء تقدُّم العلوم؟". ويدعو الشرفي إلى تدبّر مثل هذه الآراء ما دامت تحافظ على روح النص ومقصده والغاية منه، فالواجب يفرض أخذ التحولات العلمية والاجتماعية بعين الاعتبار، فهي نسبية دائمًا ومتغيرة وغير مستقرّة.

وعديدة هي الأمثلة التي يوردها عبدالمجيد الشرفي، سواء للاستدلال على ضرورة فهم الأحكام والوقائع الدينية حداثيًا بما يتماشى ومستلزمات العصر ومستجداته، أو بقراءة بعض السور والآيات قراءة موضوعية غير متعسفة، تنزلها في إطارها ولا تحمّلها حمولة أيديولوجية أو سياسية تُخرجها عن سياقها وتوظفها لخدمة المصالح الضيقة لبعض الأطراف، وهو ما يصدق على قوله عزّ وجلّ في الآية 38 من سورة الشورى "فَبِمَا رحْمَةٍ مِن الله لِنتَ لهُم وَلو كُنتَ فَظًا غليظَ القَلبِ لانفضُّوا من حَولِكَ، فَاعْفُ عَنهُم واسْتغْفِرْ لهُم وشاورهُم فِي الأَمرِ". ويرى الشرفي أن هذه الآية لها سياق عام لا تنفصل عنه ولا تُوظَّف خارجه، فهي مرتبطة بما جاء قبلها في الآيتين 36 و37 من سورة الشورى: "فَمَا أُوتيتُم مِن شيءٍ فمَتاعُ الحياةِ الدُّنيا وما عِندَ الله خيرٌ وأَبقى للذين آمنوا وَعَلى رَبِّهم يتوكَّلون، والَّذينَ يجتنبُون كَبائرَ الإثم والفواحِشَ وإذا مَا غَضِبوا هُم يَغفِرُون"، أي أن القول فيها يعود على المؤمنين الذين يجتنبون الفواحش، ولا تتعلق أبدًا بالمشاركة في الحياة السياسية، كما يردِّد الكثيرون الذين يرون فيها إلزامًا للحكام بالشورى في تسيير شؤون الحكم كبديل عن الديمقراطية التي يتحاشونها ويجتهدون في تغييبها بدعوى أن القرآن قد استبقها لمّا أمر بالشورى. فالديمقراطية تعني التداول على الحكم، أي ترك كرسي المنصب للآخر، وتعني المحاسبة على الوعود وتقييم البرامج، وهذا ما يقضّ مضاجع الحكَّام وحاشيتهم والداعين إليهم، فوجدوا في الشورى التي تجنبهم كل ذلك، وتضمن لهم المحافظة على مواقعهم بديلًا دينيًا جعلوا منه تأصيلًا موهومًا للديمقراطية ويحميهم من استحقاقاتها، متعمدين طمس ما بين المفهومين من فروق جوهرية. ويوظفون لذلك هذه الآية في غير سياقها ومعناها. وقد "ساءهم أن يتشوَّف الناس في عصرنا إلى محاسبة الحكَّام وهم الذين يستمدون سلطتهم المعنوية ومصالحهم المادية منهم، فالتفّوا على هذه القيمة الجديدة، مدّعين أن الشورى

أفضل من الديمقراطية ومن أي نظام آخر، ولا سيما إذا كان غربي المنشأ من ناحية، ومن شأنه أن يمسّ مصالحهم ومصالح الحكام المتضامنين معهم من ناحية ثانية".

هذا المثال وغيره، يؤكد رفض الشرفي للقراءة الحرفية للقرآن، لأنها تُركِّز على الجانب الشكلي وتُحمِّل النص ما لا يحتمل، وما لا علاقة له بمضمونه الروحي وبمحتواه الأخلاقي العميق. يقول عبدالمجيد الشرفي: "فالتشبث بظاهر الآيات، وأحيانًا بمنطوق آية أو جزء منها، بلا اعتبار لروح النص، ولما أُريد من وراء الألفاظ، تعامل مع النص المقدَّس لا يليق بمكانته السامية وليس سوى تحنيط له". ولضمان التناسق والانسجام بين منطق النص وتأويلاته الممكنة اشترط عبدالمجيد الشرفي على أي باحث:

- أن يعدل عن المنهجية التقليدية في التفسير، وألا يُقيِّد نفسه بالأسيجة التي وضعها العلماء المسلمون في القديم وجمعوها فيما يسمى بـ(علوم القرآن).
- التخلص من الوهم بأن للنص القرآني معنًى واحدًا أوحدًا.
- فك الارتباط بين القراءة والتفسير من جهة، وعلم الكلام والفقه من جهة أخرى.
- الإعراض عن المنهج الخطي الذي يتابع ترتيب سور المصحف العثماني، وترتيب الآيات في نطاق كل سورة "لأن ذلك من شأنه الغفلة عن المحاور الأساسية وإضاعتها في خضم الأغراض الرافدة والمحيطة بها".

وهذا يعني ضرورة أن تُقرأ الأحكام قراءة مقاصدية لا تحفل بمعانيها الحرفية، وذلك إقرارًا "بأن العبرة ليست بخصوص السبب ولا بعموم اللفظ معًا، بل فيما وراء السبب الخاص واللفظ المستعمل له يتعين البحث عن الغاية والمقصد، وفي هذا البحث مجال لاختلاف التأويل بحسب احتياجات الناس واختلاف بيئاتهم وأزمنتهم وثقافتهم".

5. مختصر مشروع الشرفي

بهذا تتراكم مستخلصات المشروع التحديثي لدى المفكر التونسي عبدالمجيد الشرفي، بدأ بتحديد مفهومه للحداثة، ثم تطبيقات هذا المفهوم على الإسلام وتفرعاته بغاية ملاءمته مع العصر ومستجداته.

فرغم عدم الإجماع على تعريف واحد للحداثة، ومقاربتها من زوايا مختلفة سمحت بالحديث عن حداثات متعددة، يبقى "للحداثة أساس رئيس تشيِّد وفقه معطياتها وتتخذ لنفسها دلالات وأشكالًا: إنه العقل الناقد أساس كل معرفة وكل تصوُّر ينتسب إلى الحداثة"، وهو ما يبدو جليًا عند عبدالمجيد الشرفي الذي أعاد من خلاله النظر في بنية القول الديني وفي الذهنية الإسلامية، مميزًا فيها بين ما قام على الأساطير والإسرائيليات وما قام على ملكات الإقناع، وما قام على الاجتهاد، وما قام على حرفية النص. يقول عبدالمجيد الشرفي "كان منتهى أمل الإنسان قديمًا استيعاب علوم القدماء والاستظهار بها مع الشرح والتعليل والتوفيق والترجيح، بينما زالت في نطاق الحداثة المناطق المحرَّمة التي يسلم بها الإنسان دون بحث وتمحيص". الحداثة تشيع البحث في جميع المسلمات التي بناها الإنسان، باعتماد معارفه التقليدية، حول كل شيء بما في ذلك الإنسان ذاته وليس فقط الآلهة والطبيعة وتخضع كل ذلك للنقد والتمحيص. كما تقر الحداثة نسبية القول، وقابليته للخطأ وعدم عصمته منه، وكذلك كونية المبادئ مثل الحرية والعدالة والمساواة التي ليست حكرًا على فئة من الناس دون غيرهم، وتحتفي أيضًا بالحرية الذاتية والفردية "وذلك من أهم ما توفر للإنسان في ظل الحداثة، ذلك أنه مكَّن الإنسان من اكتشاف نفسه، والوقوف على قدراته اللامحدودة على الخلق والابتكار والإبداع".

وقد اتضحت هذه الرؤية للحداثة بجلاء عند عبدالمجيد الشرفي في تحديد مرتكزات مشروعه الحداثي الذي بناه على النقد بالأساس: نقد العقل الإسلامي الذي قام على ربط أفعال الناس بأحكام فقهية دون فهم للظروف التي أحاطت بنشأة تلك الأحكام، ودون تنزيلها في بيئتها التاريخية، نقد التراث الذي يعرفه الشرفي بأنه جملة "الآثار المكتوبة التي تتعلق بالمواضيع الدينية، سواء كانت في ميدان التفسير أو الحديث أو علم الكلام أو أصول الفقه أو الفقه ذاته"، أي بما هو تراث بشري محض أنتجه العقل الإسلامي، نقد المؤسسة الدينية التي عكست الطبقية التي كرَّسها الفقهاء فوضعت اليد في اليد مع السلطة، ولم تسمح لعموم المسلمين بغير الطاعة والخضوع والتقليد، وبناه أيضًا على الإقرار بضرورة العلمنة التي من شأنها أن تضمن استقلال جميع المجالات عن سلطة الدين بما في ذلك التربية والثقافة والعلم والفن والفلسفة والمجتمع. وهكذا ترسَّخت القناعة لدى عبدالمجيد الشرفي بـ"ضرورة إعادة النظر في المسلمات التي اعتقدها المسلمون لقرون ولزوم وضعها على محك النقد، استنادًا إلى القواعد التي أنتجتها الحداثة في هذا الزمن". وهو ما بادر بتجسيمه فعلًا غير مبال ببلوغ هذا الفعل النقدي والتقييمي المستندات التأسيسية ذاتها للعقيدة الإسلامية، فكان ما عرضنا له من قول مستجد في رسالة الإسلام وتاريخه، وفي القرآن والمصحف، وفي الوحي والنبوة، وفي مقاصدية الأحكام الشرعية وتأويلاتها. وبقي الشرفي في كل ذلك وفيًا لنفس الرؤية والأهداف.

6. قيمة مشروع الشرفي عند قرّائه

هكذا تتراءى قراءة عبدالمجيد الشرفي للتراث، ويتكثف

جهده لتحديث الفكر الإسلامي، وتأكيد صلوحية الإسلام فعلًا لكل زمان ومكان عبر النفاذ إلى عمقه، وإجلاء روحه المتجددة وقصدياته الضمنية الكامنة التي لم تكشف عنها القراءات الشكلية التقليدية التي عُنيت بالكلمات وبمدلولاتها اللفظية والاصطلاحية، وتمسَّكت بذرائعيتها المذهبية الضيِّقة أو بما يدعم منها المكاسب الخاصة والمصالح السياسية والأيديولوجية، ويثبت مواقع المستفيدين من الحكم المستندين قولًا إلى الدين الإسلامي أو إلى أحد المذاهب المنتسبة إليه، دون بحث عن حلول ناجزة للمشكلات التي يفرضها التراث على جموع المفكرين والباحثين، ولا على الأسئلة الملحة التي أوجدها لدى القرَّاء والمتابعين.

ونجح الشرفي في خلخلة هذا الطوق وتجذير رؤية تحديثية للفكر الإسلامي، ابتدع لها جهازًا مفهوميًا متنوعًا جدَّد به رسم المسار التاريخي للإسلام، وأجلى مفاهيمه باعتماد تأويلية مقاصدية جديدة "تفسح المجال لقراءة النص القرآني قراءات متعددة تستجيب لحاجات المؤمنين إلى معانٍ متناغمة مع ظروفهم المستجدة المادية والثقافية". وقد اتفق الشرفي في قراءته هذه مع العديد من المفكرين العرب، واختلف عن الكثيرين منهم أيضًا، لكنه عُـدَّ من أهمهم ومن أغزرهم تأليفًا في المسألة برؤية موضوعية ثاقبة، وخاصة من أكثرهم "جرأة في مناقشة أهم الأسئلة والإشكالات المحرجة والمتعلقة أساسًا بالفكر الإسلامي وتراثه عبر تاريخه المديد (مثل مسائل القرآن والوحي والنبوة)، فهو يعتمد في تناوله للموروث الديني على المناهج البحثية الحديثة المتسربة إلينا من الغرب، كما يعتمد على منهج القراءة التاريخية لآي القرآن الكريم وتاريخية علومه على غرار بعض المفكرين الآخرين". لكن هذا الجهد لم يسلم من النقد ومن الاعتراضات، بين مَن يرى قصورًا في تمثّل عبدالمجيد الشرفي لعديد المفاهيم والأحكام الإسلامية، مما جعل تأويليته التي طبَّقها عليها قاصرة بشكل موحش، وهي "مجرد وسيلة لإسقاط أفكار مسبقة على النص القرآني بدعوى تاريخيته وضرورة فهمه على أساس مقاصده التي لا يقول لنا ما هي طبيعتها وحدودها ولا كيف يمكن تحقيق معرفتها بشكل يقيني"، ومَن رأى عجزًا لدى الشرفي في الانتباه إلى عنصرية وعدم براءة المناهج الغربية التي طبَّقها على التراث الإسلامي. بل هنالك مَن تفطَّن إلى تناقضات في مواقف الشرفي من بعض المسائل أثرت على اتساق قوله فيها وسلامته، مثل كتابة القرآن التي قال عنها الشرفي أنها لم تُنجز في حياة النبي بل بعد وفاته، واقتصر في تبليغه على الطريقة الشفوية حصرًا، يقول الشرفي: "دُوِّنت رسالة محمد بعيد وفاته، فُصل فيها بين ما بلّغه وما تعلق بسيرته، فتوافرت في المصحف من ضمانات الصحة ما لم يتوفر لما دُوِّن من الرسالتين السابقتين" ويقصد التوراة والإنجيل. واعتمد الشرفي هذا الوضع للتمييز بين المرحلتين الشفوية والكتابية بما وفَّر له فرصة التمييز بين تسميتين لكلام الله: القرآن ويُطلق على ما بلّغه النبي لأصحابه حصرًا، والمصحف ويُطلق على ما جمعه الصحابة بعد وفاة النبي، وبالتالي لا ترادف عنده بين القرآن والمصحف. ثم يناقض الشرفي قوله ذلك عندما يذكر ما يُفيد نهي الرسول عن تدوين الحديث، وأمره بألا يكتب عنه سوى القرآن، بما يؤكد كتابة الصحابة للقرآن بأمر من الرسول. ويزيد في تعليل أمر النبي بكتابة القرآن قائلًا: "أراد النبي أن يكون القرآن وحده النبراس الذي يهدي المسلمين في حياته وبعد مماته، وألّا تكون لأقواله هو صبغة معيارية ملزمة". وهذا يعني أن الشرفي ناقض نفسه بنفسه، ليس من منطلق بحثي، بل فقط من أجل تبرير قوله بالتمييز بين القرآن والمصحف، وبعدم تجانسهما مفهوميًا وزمنيًا. و"هذا يؤشر إلى أن عبدالمجيد الشرفي يبيت إيجاد مبرر لتحديث القرآن، والتعامل معه بنفس الطريقة التي وقع التعامل بها مع التوراة والإنجيل، ويمكن تطبيق آليات العلمنة عليه أيضًا باعتباره لا يختلف في بنيته عن باقي النصوص".

لكن الاعتراض الأعنف على سعي عبدالمجيد الشرفي لتحديث الفكر الإسلامي جاء من عند أستاذه محمد الطالبي، المفكر التونسي الذي رأى في مشروعه برمته تدميرًا للإسلام، لا يختلف فيه بشيء عن مشاريع العديد من المستشرقين المتحيِّزين، وأراد من ورائه هدم الإسلام من داخله، و"أن يكون نيتشه الإسلام" إذ "إن الشرفي يستغل عقيدة ختم النبوة ويجعل من تأويلها منفذًا كي يقتل الإله الإسلامي، مثلما قتل نيتشه إله المسيحية". ويضيف محمد الطالبي: "الأديان تُفرِّق وتمنع من التحديث: هذا هو باطن وسريرة عبدالمجيد الشرفي الذي يجتهد في إخفائه تضليلًا وتكتيكيًا، تحت عبارات مقتبسة من المصطلحات الدينية الإسلامية يُرصِّع بها بين الآونة والأخرى خطابه". لكن من الواضح جدًا أن الطالبي يحاكم نوايا الشرفي ويقدح في إيمانه ومقاصده وأهدافه بدل أن يُقدِّم نقدًا موضوعيًا يُقيِّم به مشروعه الفكري.

وفي نفس اتجاه محمد الطالبي ذهب أيضًا الأستاذ الجامعي محمد لطفي اليوسفي، الذي ألَّف كتابًا بعنوان "القراءة المقاومة وبكاء الحجر" موضوعه نقد كتابات عبدالمجيد الشرفي، وإرجاع ثمراتها المعرفية ونتائجها الفكرية إلى تآليف رموز جامعية وفكرية تقدّمته، ويؤاخذ عليه تأثره بالاستشراق في وجهه السلبي، وتتفيهه للّغة العربية باعتبارها "لغة ثقافة الماضي"، وغير ذلك من الاتهامات. ولم يجد الشرفي بدًا من

الانخراط في هذا السجال الذي شهدته صفحات جريدة "الصباح" التونسية والرد على منتقديه قائلًا: "إن في الإسلام ثلاثة مستويات يتعيّن عدم الخلط بينها: الأوّل هو مستوى النّص، والثاني مستوى تأويلات هذا النص التأسيسي الذي هو ركيزة الدين ومرجع وحدته وتطبيقاته التاريخية، أما الثالث فمستوى الإيمان الشخصي المستعصي على التحديد والحصر والتنميط"، ويوضّح الشرفي قائلًا: "ونحن لا نهتم في دراستنا إلا بالمستوى الثاني من هذه المستويات (ويعلّل ذلك قائلًا) لأنّه (المستوى الثاني) المستوى البشري النّسبي المتعدّد بتعدّد الأمكنة واختلاف الأزمنة والبيئات وغيرها من الظروف والعوامل". وقد أوضح الأستاذ محمد الكحلاوي ذلك قائلًا: "كان عبدالمجيد الشرفي في ما كتبه من بحوث ودراسات، نُشرت على الأخص في كتابيه "الإسلام والحداثة" و"لبنات"، ناقدًا لمختلف مدارس الفكر الإسلامي، ساعيًا إلى الكشف عن تاريخية شتى القراءات والتأويلات، مستدلاّ على انعكاساتها السلبية التي من أبرزها تعطيل حركة الفكر عن التقدّم، وبالتالي إلحاق شتّى النعوت السّلبية بالإسلام الذّي لا يُعارض التقدّم والعلم، إنما الناطقون باسمه غالبًا ما يكونون "أعداء للتحديث" ورافضين للانفتاح على كشوفات العلم والمناهج الحديثة، ويمارسون الإقصاء باسم امتلاك الحقيقة النهائية لتفسير النصّ الدّيني". ويلوم د. الكحلاوي على عبدالمجيد الشرفي عدم "حسم الأمر بخصوص كتابه "الإسلام بين الرسالة والتاريخ" وهو مدار الإشكال، وموضوع الاعتراض عليه. وقد شمل النقد والاعتراض على هذا الكتاب كل صفحاته، بدأ من أولها التي تضمنت تنصيصًا على الصفة العلمية للشرفي "أستاذ الفكر الإسلامي والحضارة العربية" وصولًا إلى تصنيفه... ووصفه بالكفر والانسلاخ والاندساس، مع الاعتراض على موقفه من النبوة ومفهوم ختم النبوة والكتاب والوحي ولغة القرآن وتدوينه وتاريخية التدوين والتأثر بمن تقدّمه ومن تأخره في تناول هذا الموضوع".

لعلّ مثل هذا المنحى في دراسة الإسلام، وحيًا ونبوّة وكتابًا، هو الذي أوقع الشرفي في مواقف واستنتاجات كثيرة رآها الطّالبي خروجًا عن الإسلام، ودحضًا لقداسته وتقويضًا له من الدّاخل، ورغم تأكيد الشرفي على أن "الإسلام يختصّ بميزات تجعله غير قابل للذّوبان في أي دين آخر" فإنّ منطوق هذا الكلام يناقض وجهة النّظر الإيمانية التي ترى الإسلام/ القرآن كلام الله المنزّل، الذي لم يلحقه التبديل ولا التحريف، به تستقيم عقيدة التّوحيد و"تطمئن القلوب" لا باعتباره مجرّد امتداد لظاهرة الأديان التوحيدية عبر التاريخ، وفي هذا مكمن الاختلاف وسبب وقوف الكثيرين بحدة في وجه الشرفي واعتراضهم على أقواله، بل ويضيف البعض أن "المنزع الذي يحاول عبدالمجيد الشرفي تكريسه، كهدف لمثل هذه القراءة، هو في حقيقته يعكس توجهاته وخلفياته الأيديولوجية، أكثر مما يعكس السعي لقراءة علمية معاصرة للنص القرآني، ذلك أن إيمان عبدالمجيد الشرفي بعلمنة الدين، على غرار النموذج الغربي المتأثر به والداعي إلى تبنيه، قد انعكست أبعاده في قراءته للنص القرآني"، وهذا أثّر على قراءته فاتسمت بالتعميم والإسقاط والانتقائية. وخارج تونس، كتب الباحث السوري عبدالرحمن حللي تقييمًا لمؤلّف الشرفي الرئيسي نشره في مجلة "الحياة الثقافية"، العدد 129، السنة 26، نوفمبر 2001، بعنوان: "قراءة في كتاب الإسلام بين الرسالة والتاريخ"، نقد فيه هذا الكتاب من العنوان إلى المنهج والآليات الانتقائية المستعملة إلى المضمون الذي عمد فيه الشرفي، حسب رأي هذا الباحث، إلى "محاولة لَيّ النصوص لتلائم رؤية يتبناها" (ص15)، فأوقعه ذلك في تناقضات عديدة في مسائل وأحكام دينية شديدة الحساسية مثل الصوم والربا وغيرها، وهو ما انتهى بالكتاب إلى أن يكون، حسب رأيه، "خلطة معرفية عجيبة" هي "أقرب إلى الخواطر منه إلى البحث العلمي" (ص25). كما كتب عنه أيضًا صابر الحباشة مقالًا بعنوان "الانتقائية والتعجيب، قراءة في كتاب الإسلام بين الرسالة والتاريخ لعبدالمجيد الشرفي"، نشرته مجلة إسلامية المعرفة الصادرة في الأردن، سنة 16، عدد 61، صيف 2010، ويرى أن الشرفي "جاء بأطروحات جريئة جدًا (تكشف) المسافة الكبيرة بين الغايات السامية للرسالة النبوية المحمدية وبين ما فعله بعض المسلمين بها، وكيف حرَّفوها عن مواضعها ومقاصدها فيما بعد" (ص173). ويرى الحباشة أن مناقشة البعض لآراء الشرفي وردودهم عليها كالتي أوردها محمد لطفي اليوسفي في كتابه المذكور سابقًا "لا تخلو من تصفية حسابات شخصية أكثر من كونها مناقشة علمية موضوعية لما طرحه الكتاب من أفكار تحتمل الصواب مثلما تحتمل الخطأ". وينتهي الحباشة إلى التأكيد على "أن قارئ كتاب عبدالمجيد الشرفي (الإسلام بين الرسالة والتاريخ) يتأكد من جهد المؤلف واجتهاده، غير أنه يعثر في أثناء القراءة على كثير من أسباب الاختلاف معه" (ص180). وكل هذا يكشف أن الاعتراض على آراء الشرفي وبالتالي على مشروعه التحديثي برمته، وكذلك الوقوف إلى جانبه ودعمه وتبني أفكاره، اشتد في تونس وخارجها، لكن ذلك منتظر بفعل حساسية المسألة وتقاطع عديد التيارات الفكرية والأيديولوجية مشرقًا ومغربًا عندها، ولم يكن

عبدالمجيد الشرفي الوحيد الذي استهدفه المتمترسون في خنادق الدين والهوية والتراث، بل ناله منهم ما نال سابقيه، كما حظي بدعم طيف واسع من الحداثيين ومن الداعين إلى التجديد الديني وإلى القراءة المعاصرة للتراث. ويبقى أبلغ ما نختم به قول عبدالمجيد الشرفي ذاته "ما أنشره على الناس ليس الحقيقة الخالصة، وإنما هو اجتهاد متواضع من جملة اجتهادات معاصرة تنشد الفهم الأفضل، وتحتاج إلى من يُصلحها ويُعدلها، إن اقتضى الحال، وإلى مَن يُكملها، بل إلى من يتجاوزها، حتى يتخلص الفكر الإسلامي من رواسب عهود ما قبل الحداثة"، وفي هذا دعوة متواضعة منه إلى جميع مفكري الأمة ومثقفيها إلى دعم جهده ومواصلة رسالته حتى تتحقق هذه الغاية.

محمد رحومة العزّي

باحث من تونس

المصادر والمراجع

1. عبدالمجيد الشرفي، الإسلام بين الرسالة والتاريخ، ط 2، دار الطليعة، بيروت، 2008.
2. عبدالمجيد الشرفي، لبنات، دار الجنوب للنشر، تونس، 1994.
3. عبدالمجيد الشرفي، تحديث الفكر الإسلامي، ط 2، دار المدار الإسلامي، ليبيا، 2009.
4. عبدالمجيد الشرفي، الفكر الإسلامي في الرد على النصارى إلى نهاية القرن الرابع/ العاشر، الدار التونسية للنشر، 1986.
5. عبدالمجيد الشرفي، مرجعيات الإسلام السياسي، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، 2014.
6. د. عبدالجبار الرفاعي، الدين وأسئلة الحداثة، مركز دراسات فلسفة الدين ـ بغداد، دار التنوير للطباعة والنشر، 2015.
7. قاسم شعيب، القراءة الحداثية للإسلام لدى عبدالمجيد الشرفي، المعالم والمفارقات، سلسلة دراسات الفكر المعاصر 3، مركز براثا للدراسات والبحوث، بيروت/ بغداد، 2024.
8. سامي عامري، جهالات وأضاليل، نقض افتراءات عبدالمجيد الشرفي على السنّة النبوية، دار البصائر 2012، www.refutingcharfi.com
9. محمد الأمين عوني، المصحف وقراءاته تحت إشراف عبدالمجيد الشرفي قراءة نقدية، دار الماوردي للنشر والتوزيع، 2021.
10. مقال: د. محمد البويسفي وأ.م. مثنى حميد شهاب، قراءة نقدية في مناهج التأويل الحداثي للقرآن، مجلة ابن خلدون للدراسات والأبحاث، عدد 2، المجلد الثالث، 02/ 2023.
11. بوبكري مصطفى، الخطاب الديني وإشكالية القراءة ـ قراءة لعبدالمجيد الشرفي، مجلة الخطاب والتواصل عدد 2، ديسمبر 2016، (جامعة ابن باديس ـ مستغانم).
12. عيسى جابلي (باحث تونسي)، الحداثة في الفكر الإسلامي المعاصر، عبدالمجيد الشرفي أنموذجًا، مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث.
13. عبدالرحمن حللي، "قراءة في كتاب الإسلام بين الرسالة والتاريخ"، مجلة، الحياة الثقافية، تونس، العدد 129، السنة 26، نوفمبر 2001.
14. صابر الحباشة، الانتقائية والتعجيب، قراءة في كتاب الإسلام بين الرسالة والتاريخ لعبدالمجيد الشرفي، مجلة إسلامية المعرفة، سنة 16، عدد 61، صيف 2010.