2026 شبـــاط مجلة دراسات في الإنسانيات والعلوم التربوية العدد 12A
February 2026 Journal of Studies in Humanities and Educational Sciences No. 12A
Print ISSN 3006-3256 Online ISSN 3006-3264

القرآنيون المعاصرون في ضوء جدلية العلاقة بين الموروث الروائي والتحولات الفكرية

أ.م . د. محمد إدريس كزهور
E – dr.mh.Idrees20@gamil.com

الملخص

تُعدّ مسألة القرآنيون المعاصرون في ضوء جدلية العلاقة بين الموروث الروائي والتحولات الفكرية التي أثارت جدلاً واسعاً في الساحة الإسلامية الحديثة، إذ يعرف القرآنيون بأنهم تيار فكري يرى في القرآن الكريم المصدر الوحيد والمنفرد للتشريع والعقيدة مع استبعاد السنة النبوية، وبدأت جذورها الأولى في الهند مثل جماعة أهل القرآن ثم انتقلت الى مصر والعالم العربي، وأن المحرك الرئيس لهم هو الشعور بوجود فجوة بين الموروث الروائي وبين مقتضيات العصر الحديث وقيم حقوق الإنسان والعقلانية، كما يجادلون بأن القرآن قطعي الثبوت بينما الأحاديث ظنية الثبوت خضعت لأهواء الرواة والظروف السياسية والاجتماعية في العصرين الأموي والعباسي، إذ يرى هذا التيار الى الكثير من الموروث الروائي يصطدم بظاهرة النص القرآني خاصة في قضايا المرأة، العقوبات والعلاقة مع الآخر، ويرى القرآنيون أن الموروث الروائي هو فهم بشري مرتبط بسياق زماني ومكاني معين، بينما القرآن نص عابر للزمان والمكان.

الكلمات المفتاحية: القرآنيون المعاصرون – الجدلية- الموروث الروائي- التحولات الفكرية

Contemporary Quranists in Light of the Dialectic of the Relationship Between Narrative Heritage and Intellectual Transformations

Prof. Dr. Muhammad Idris Kazhur

Abstract

The issue of contemporary Quranists is considered in light of debate surrounding the relationship between narrative heritage and intellectual transformations that have sparked widespread controversy in the modern Islamic arena. Quranists are defined as an intellectual current that sees the Holy Quran as sole and exclusive source of legislation and doctrine, excluding the Prophetic Sunnah. Its first roots began in India, such as the Ahl-Al-Quran group, and then it spread to Egypt and the Arab world. Their main motivation is the feeling of a gap between the narrative heritage and the requirements of the modern era and the values of human rights and rationality. They also argue that the Quran is definitively proven, while the hadiths are of dubious authenticity and were subject to the whims of the narrators and the political and social circumstances of the Umayyad and Abbasid eras. This current believes that much of the narrative heritage clashes with the phenomenon of the Quranic text, especially in issues of women, punishments, and the relationship with others. Quranists believe that the narrative heritage is a human understanding linked to a specific temporal and spatial context, while the Quran is a text that transcends time and place.

Keywords: Contemporary Quranists – The Dialectic – The Narrative Heritage – Intellectual Transformations

مقدمة

الجذور التاريخية والسياقات السياسية لنشأة الفكر القرآني

تمثل حركة القرآنيين في العصر الحديث واحدة من أعقد الظواهر الفكرية التي واجهت العقل المسلم، إذ لا يمكن اختزالها في مجرد موقف فقهي من السنة النبوية، بل هي تجلٍ لصدام معرفي بين مرجعية النص التراثي وتحولات الحداثة العالمية. إن الجدلية القائمة بين الموروث الروائي، الذي استقر كركيزة ثانية للتشريع عبر القرون، وبين التحولات الفكرية المعاصرة، أفرزت تياراً ينادي بالاستغناء الكلي أو الجزئي عن الرواية الحديثية لصالح ما يصفونه بـ "الاكتفاء بالقرآن".

هذه الدراسة تستعرض هذا المسار المعقد، محللةً الجذور التاريخية، والمنطلقات الألسنية، والمآلات الفقهية، في ظل الصراع المستمر بين المؤسسات الدينية الرسمية وهذا الفكر الناشئ[1].

إن البحث في جذور حركة القرآنيين يتطلب العودة إلى لحظة الاشتباك الأول بين العالم الإسلامي والاستعمار الغربي، وتحديداً في الهند خلال القرن التاسع عشر. لم تكن الدعوة إلى إنكار السنة وليدة ترف فكري، بل كانت استجابة لضغوط العقلانية الغربية التي حاولت تقويض أسس التراث الإسلامي بزعم عدم مواكبته للعصر، وظهر السيد أحمد خان كأحد أبرز الرواد الذين مهدوا الطريق لهذا الفكر، اذ وضع شروطاً تعجيزية لقب ول الأحاديث النبوية، مفسراً القرآن برأي عقلي محض يتوافق مع النظريات العلمية الحديثة في عصره[2].

وقد تطور هذا المنزع الفكري من مجرد نقد عقلاني لبعض الأحاديث إلى حركة مؤسسية مع عبد الله جكرالوي في لاهور، الذي أسس جماعة "أهل الذكر والقرآن" في مطلع القرن العشرين. أعلن جكرالوي أن القرآن هو المصدر الوحيد للدين، وأن السنة المحكية ما هي إلا بدعة تاريخية شتتت وحدة المسلمين، ويرى المحللون الأكاديميون أن هذه النشأة في شبه القارة الهندية كانت تحظى بتشجيع مبطن من الاستعمار الإنجليزي، بهدف ضرب المرجعية الدينية التي توحد المقاومة الإسلامية آنذاك[3].

انتقلت هذه الأفكار إلى قلب العالم العربي، وتحديداً مصر، التي شهدت صراعاً مريراً بين دعاة "القرآنية" والمؤسسة الأزهرية، اذ برز أحمد صبحي منصور كأحد أبرز المنظرين المعاصرين، حيث استغل تكوينه الأزهري في التاريخ لمحاولة تفكيك الموروث الروائي من منظور تاريخي، مدعياً أن السنة هي نتاج صراعات سياسية أموية وعباسية تم إلباسها ثوب القداسة لاحقاً، وهذا التحول التاريخي يعكس رغبة في التخلص من "سلطة الماضي" لصالح فهم معاصر يتماشى مع قيم حقوق الإنسان والديمقراطية الغربية[4].

المبحث الأول

المنطلقات الإبستمولوجية للاكتفاء بالقرآن

يرتكز الفكر القرآني على قاعدة معرفية مفادها أن القرآن الكريم نص "كامل، مفصل، وذاتي التفسير"، ويستدل هؤلاء بآيات مثل قوله تعالى: ﴿ما فَرَّطْنا فِي الْكِتابِ مِنْ شَيْءٍ﴾، وقوله: ﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِكُلِّ شَيْءٍ﴾، ومن هذا المنطلق يرون أن الحاجة إلى السنة كبيان للقرآن هي في جوهرها طعن في كمال النص الإلهي، اذ إن هذه الرؤية الإبستمولوجية تلغي الدور النبوي التشريعي، وتحصر مهمة الرسول في "البلاغ المبين" للنص فقط، معتبرة أن حياته وتطبيقاته كانت اجتهادات زمنية غير ملزمة للأجيال اللاحقة[5].

تؤدي هذه القناعة إلى إعادة تعريف مفهوم "الوحي"، حيث يرى القرآنيون أن الوحي محصور في النص المكتوب بين الدفتين، بينما تعتبر السنة "اجتهاداً بشرياً" خاضعاً للخطأ والصواب والظروف التاريخية، وهذا الموقف المعرفي يفتح الباب أمام ما يسمونه "التدبر الحر"، وهو في حقيقته قراءة للنص بمعزل عن سياقاته اللغوية والتاريخية التي حفظتها الرواية، مما يؤدي إلى نتائج فقهية تتصادم مع إجماع الأمة المستقر منذ قرون[6].

وفي العقود الأخيرة، شهد الفكر القرآني تحولاً نوعياً بتبني المناهج الألسنية (Linguistics) والفلسفة التأويلية الغربية (Hermeneutics)، حيث لم يعد الطعن في السنة يقتصر على نقد الأسانيد، بل أصبح يتم عبر إعادة بناء دلالات الألفاظ القرآنية ذاتها، ويمثل محمد شحرور ذروة هذا الاتجاه، اذ زعم أن منهجه مستنبط من مدرسة أبي علي الفارسي وابن جني في رفض الترادف اللغوي، مؤكداً أن كل لفظ في القرآن له دلالة مادية رياضية لا يمكن أن تنوب عنها لفظة أخرى[7].

ويزعم شحرور في كتابه "الكتاب والقرآن" أن المسلمين وقعوا في فخ "الترادف"، فخلطوا بين "النبي" و"الرسول"، وبين "الكتاب" و"القرآن"، وبين "الإنزال" و"التنزيل"، ومن خلال هذا التفكيك اللغوي، استطاع شحرور بناء منظومة تشريعية جديدة تماماً تبيح ما حرمه الفقهاء وتغير ثوابت العبادات والمعاملات، غير أن الباحثين النقاد، مثل رياض الجوادي، كشفوا عن وجود "خيانة علمية" في هذا المنهج، حيث يعمد شحرور إلى تحريف المعاني اللغوية المتعارف عليها للي عنق النصوص لتوافق نظرياته المسبقة[8].

إن توظيف الهرمنيوطيقا عند القرآنيين الجدد، مثل نصر حامد أبو زيد (في بعض جوانب طروحاته) وشحرور، يهدف إلى "تاريخية النص"، أي اعتباره منتجاً ثقافياً تفاعل مع واقع القرن السابع الميلادي. هذا التوجه يحاول نزع القداسة عن التفسير الموروث، معتبراً أن "المعنى" هو نتاج تفاعل القارئ المعاصر مع النص، وليس ما قصده الشارع أو فهمه الصحابة، هذا التحول يمثل جوهر الجدلية بين الموروث الروائي والتحولات الفكرية، حيث يتم إحلال "العقل الفردي" محل "الإجماع الجماعي"[9].

أولاً: الموقف من الموروث الروائي: نقد تاريخ التدوين والوثاقة

يركز القرآنيون هجومهم على السنة من بوابة "تاريخ التدوين"، زاعمين أن الفجوة الزمنية بين وفاة النبي صلى الله عليه وسلم وتدوين الكتب الستة (التي تزيد عن قرنين) كفيلة بضياع الحقائق ودخول الوضع والدس. يجادلون بأن الذاكرة البشرية لا يمكنها حفظ آلاف الأحاديث بدقة متناهية، وأن السياسة الأموية والعباسية وظفت "الرواة" لاختراع أحاديث تدعم شرعيتها وتضرب خصومها[10].

يستند هذا النقد إلى كتابات المستشرقين الذين جعلوا من تأخر التدوين ثغرة للنفاذ منها للتشكيك في أصالة التشريع الإسلامي. وفي هذا السياق، تبرز سمة "التقليد الأعمى"[11] للفكر الاستشراقي لدى القرآنيين المعاصرين، حيث يرددون شبهات "جولد تسيهر" و"شاخت" حول عدالة الصحابة وتطور الإسناد. إنهم يعتبرون أن "علم الرجال" و"الجرح والتعديل" هو مجرد بناء ظني لا يرقى لليقين القرآني، وبالتالي يجب إطراح الموروث الروائي بتمامه للنجاة من "الظن الذي لا يغني من الحق شيئاً". تمثل حركة القرآنيين المعاصرة واحدة من أكثر التحولات الفكرية إثارة للجدل في الفضاء الإسلامي الحديث، وهي تيار فكري يدعو بصورة صارمة إلى اعتبار النص القرآني المصدر الوحيد والمنفرد للتشريع والمعرفة الدينية[12]، مع الرفض الكامل أو الجزئي للاعتماد على السنة النبوية والموروث الروائي كأدوات موازية للوحي.

إن هذا التوجه ليس مجرد موقف فقهي عابر، بل هو نتاج سيرورة تاريخية وتفاعلات معقدة بدأت تتشكل ملامحها في أواخر القرن التاسع عشر وبدايات القرن العشرين، متأثرة بضغوط الحداثة والاحتلال الاستعماري والحاجة إلى الإصلاح الديني[13].

بدأت بذور هذه الحركة تاريخياً في التبلور داخل شبه القارة الهندية، حيث برزت دعوات منظمة تنادي بالاكتفاء بالقرآن الكريم، وتزامن معها في مصر حراك فكري موازٍ يهدف إلى تنقية الإسلام مما وصفوه بـ "تراكمات الموروث"، اذ يرى الباحثون أن هذه التسمية - "القرآنيون" - أطلقها المناهضون لهم في البداية، إلا أن قسماً منهم قبلها كتشريف له بانتسابه للقرآن، بينما يفضل آخرون تسمية "أهل القرآن" أو "المسلمين الحنفاء" تأكيداً على رفضهم للتحزبات المذهبية[14].

وتتوزع الخارطة التاريخية للقرآنيين على مدرستين أساسيتين: المدرسة الهندية-الباكستانية والمدرسة المصرية، ولكل منهما رموزها وسياقها الخاص. ففي الهند، وضع السيد أحمد خان (1817-1897م) اللبنات الأولى للفكر العقلاني الذي يقلص دور السنة، وتبعه جراغ علي الذي نادى بإعادة قراءة الشريعة،

وعبد الله جكرالوي الذي أسس "أهل الذكر والقرآن"[15]، وصولاً إلى غلام أحمد برويز الذي كرس حياته لتعليم "الإسلام القرآني النقي" ورفض أي زيادة على القرآن من الحديث النبوي، أما في مصر، فقد بدأت الإرهاصات مع محمد عبده ورشيد رضا في نقد بعض الأحاديث، ثم تعمقت مع الطبيب محمد توفيق صدقي في مقالته الشهيرة "الإسلام هو القرآن وحده" عام 1906، وتطورت الأفكار لاحقاً لتصل ذروتها مع الدكتور أحمد صبحي منصور، الذي يعتبر الأب الروحي للقرآنيين المعاصرين في العالم العربي[16].

اذ تستند هذه النشأة إلى سياقات قلقة شهدها التاريخ الإسلامي، حيث ترتبط بظهور الفرق الكلامية القديمة مثل المعتزلة، الذين قدموا العقل على النقل في حال التعارض، والخوارج الذين شككوا في عدالة بعض الصحابة بعد الفتن السياسية، إلا أن النسخة المعاصرة من القرآنيين تميزت بتوظيفها لمناهج النقد التاريخي واللسانيات الحديثة، متأثرة بشكل مباشر أو غير مباشر بالدراسات الاستشراقية التي أخضعت النص الديني للتشريح الأنثروبولوجي[17].

ثانياً: فلسفة الموروث الروائي: الموقف من الحديث والسيرة

ينظر القرآنيون إلى "الموروث الروائي" بوصفه تراكماً بشرياً تشكل عبر قرون من الصراعات السياسية والمذهبية، وهو في نظرهم لا يمتلك صفة الوحي المطلق التي يتمتع بها القرآن الكريم. تتلخص فلسفتهم في أن القرآن هو النص الوحيد المحفوظ من التحريف، بينما تعرضت الأحاديث للأخطاء في النقل، والتحريف المتعمد، والوضع لأغراض متباينة[18].

وتعد قضية "تأخر تدوين الحديث" الركيزة الأساسية في نقد القرآنيين للموروث الروائي. يزعم الدكتور أحمد صبحي منصور في كتابه (القرآن وكفى) أن الأحاديث لم تدوّن إلا بعد وفاة النبي صلى الله عليه وسلم بقرنين وأكثر، مما فتح المجال واسعاً أمام "أئمة الأديان الأرضية" (كما يسميهم) لافتراء الأحاديث ونسبتها للنبي، ويستشهدون بالروايات التي تذكر نهي النبي عن كتابة حديثه في بداية الأمر لكي لا يختلط بالقرآن، معتبرين أن هذا النهي كان حكماً مؤبداً يمنع تحويل الأقوال البشرية إلى دين موازٍ[19].

إن هذه الفجوة الزمنية، في نظرهم، تجعل من المستحيل الوثوق في دقة النقل الشفهي الذي استمر لأجيال قبل التدوين الرسمي في العصر العباسي الثاني، وهو العصر الذي شهد تضخماً هائلاً في عدد الأحاديث لتصل إلى الملايين، مما استدعى ظهور علم "الجرح والتعديل" كمحاولة متأخرة وفاشلة -برأيهم- للسيطرة على الوضع[20].

ثالثاً: منهج النقد القرآني: عرض الحديث على القرآن الكريم

لا يكتفي القرآنيون برفض الحديث من حيث السند أو التدوين، بل ابتكروا منهجاً نقدياً داخلياً يعتمد على "عرض الحديث على القرآن"، فالمعيار الحاسم عندهم ليس صحة السند عند المحدثين، بل مدى انسجام مضمون الحديث (المتن) مع النص القرآني و"الروح القرآنية"[21].

يتخذ القرآنيون موقفاً محايداً من الأحاديث في البداية؛ فما وافق القرآن قبلوه (لا كمصدر تشريعي بل كبيان متسق)، وما عارضه رفضوه فوراً، ومن أبرز القضايا التي يرفضونها بناءً على هذا المنهج[22]:

- الأحاديث التي تخالف عصمة النبي: يرفضون أي رواية تظهر النبي في صورة "بشر خطّاء" يتأثر بالسحر أو ينام عن الصلاة، معتبرين أن ذلك يتناقض مع قوله تعالى "وإنك لعلى خلق عظيم"[23].

- الأحاديث التي تشرع عقوبات وحشية: يرفضون رجم الزاني وقتل المرتد، لأن القرآن حدد عقوبة الزنى بالجلد ولم يذكر الرجم، وأكد على حرية المعتقد في آية "لا إكراه في الدين"[24].

- أحاديث الغيبيات وعلامات الساعة: ينكرون عذاب القبر، وظهور المسيح الدجال، وعودة المسيح عيسى عليه السلام، والشفاعة لأهل الكبائر، لأنها غيبيات لم يفصلها القرآن واعتبرها الموروث الروائي من أركان الإيمان[25].

رابعاً: الأثر الفقهي والتشريعي لرفض الموروث الروائي:

أدى الموقف الراديكالي من الموروث الروائي إلى إعادة صياغة كاملة للمنظومة الفقهية عند القرآنيين، مما أنتج نتائج تخالف إجماع المذاهب الإسلامية التقليدية، فهم لا يعترفون بمصادر التشريع الأخرى كالقياس والإجماع، ويعتبرونها أدوات لتعطيل العقل وقيادة الأمة كالقطيع[26].

يعد القرآنيون أن القول بـ "النسخ" (أي إلغاء آية لحكم آية أخرى) هو طعن في كمال الكتاب الإلهي. يفسرون آيات النسخ بأنها تعني تبديل شرائع الأمم السابقة بشرائع الإسلام، وليس تغيير الأحكام داخل القرآن نفسه، وبناءً عليه تظل كل آيات القرآن محكمة وقائمة، ولا يجوز تعطيل آية "الصفح" بآية "السيف" كما فعل الفقهاء القدامى[27]، بينما يؤمن القرآنيون بالشعائر الكبرى (صلاة، زكاة، صوم، حج) لورودها في القرآن، إلا أنهم يرفضون تفاصيلها المستمدة من السنة، اذ يميلون إلى "التواتر اليومي" أو الممارسة العملية الجماعية التي نقلت هيئة الصلاة عبر الأجيال، لكنهم يرفضون الأحكام التي تقيد هذه الشعائر ولم ترد في القرآن، مثل "الجمع بين الصلاتين" أو "قضاء الفوائت" أو "قصر الصلاة" بشروط الفقهاء[28].

كما يثير القرآنيون قضايا اجتماعية وحقوقية مثيرة للجدل، مثل جواز إمامة المرأة للرجال في الصلاة، ورفض تحريم الموسيقى أو الفنون، وعدم الاعتراف بأي حدود خارج الإطار القرآني الصريح.[29]

المبحث الثاني
الجذور الفكرية المتقاطعة بين الاعتزال والاستشراق والحداثة

لا يمكن فهم الموروث الروائي عند القرآنيين بمعزل عن التيارات الفكرية الكبرى التي غذت هذا التوجه، سواء من داخل التراث الإسلامي أو من خارجه[30].

أولاً: المعتزلة الجدد والنزعة العقلية:

يرى الباحثون تقاطعاً كبيراً بين القرآنيين والمعتزلة القدامى في مسألة تقديم العقل على النقل. المعتزلة رفضوا الأحاديث التي تصطدم مع الأصول العقلية، وأنكروا رؤية الله يوم القيامة وعذاب القبر وشفاعة النبي لأهل الكبائر، وهي نفس القضايا التي يثيرها القرآنيون اليوم، إلا أن الفرق يكمن في أن القرآنيين المعاصرين انتقلوا من "تأويل" السنة إلى "إلغائها" بالكلية كمصدر تشريعي[31].

وقد لعب المستشرقون دوراً جوهرياً في زعزعة قدسية الموروث الروائي من خلال دراساتهم التاريخية والأنثروبولوجية، فمنذ القرن التاسع عشر، شكك مستشرقون مثل "إغناز غولد تسيهر" و"يوزف شاخت" في أصالة الأحاديث النبوية، معتبرين إياها نتاجاً للقرون اللاحقة. وقد تأثر الحداثيون العرب (مثل محمد أركون ونصر حامد أبو زيد والجابري)[32] بهذه المناهج، وطبقوا آليات التفكيك والنقد التاريخي على النص القرآني والموروث الروائي، مما خلق تياراً عريضاً يطالب بـ "تاريخية النص"[33].

يُعد محمد أركون أن الموروث الروائي يمثل "العقل المستقيل"، ويدعو إلى الانتقال من التفسير الموروث إلى "تحليل الخطاب الديني". بينما يرى محمد شحرور في كتابه (الكتاب والقرآن: قراءة معاصرة) أن السنة النبوية هي اجتهاد بشري ضمن سياق زمني محدد، ولا تحمل صفة الإلزام الأبدي[34].

وواجهت المؤسسات الدينية الرسمية والأكاديمية تيار القرآنيين بحزم، واعتبرت دعواهم "بدعة" تهدف إلى هدم الدين من الداخل[35].

ثانياً: الردود المؤسسية (الأزهر والمجامع الفقهية):

أصدر الأزهر الشريف والمجامع الفقهية في السعودية ومصر العديد من الأبحاث المحكمة لتفنيد شبهات القرآنيين، اذ يرتكز الرد التقليدي على أن القرآن نفسه هو الذي أمر بطاعة النبي واتباعه، وأن إنكار السنة هو في الحقيقة إنكار للقرآن[36]، كما تم نشر كتب متخصصة، مثل "الإسرائيليات والموضوعات في كتب التفسير" لمحمد أبو شهبة، للرد على دعاوى الوضع دون هدم الموروث بالكامل[37].

وشهدت الجامعات العراقية اهتماماً بحثياً كبيراً بنقد الفكر القرآني المعاصر، ففي كلية العلوم الإسلامية بجامعة بغداد، نوقشت رسائل ماجستير ودكتوراه تناولت نشأة هذا الفكر ومناقشة شبهاته بالتفصيل. ومن أبرز هذه الدراسات[38]

* دراسة "آيات الصحابة: دراسة تحليلية" (2008): للباحث قيصر عبد الرحمن الحافظ، والتي ناقشت حجية مرويات الصحابة في مواجهة طعون القرآنيين.
* بحث "اتجاهات البحث القرآني في جامعة بغداد": الذي استعرض الرسائل والأطاريح التي ناقشت الأثر القرآني وكيفية التعامل مع الموروث الروائي.
* كتاب "ميزان تصحيح الموروث الروائي": للدكتور طلال الحسن، وهو دراسة أكاديمية تضع قواعد رصينة لعرض الأخبار على القرآن دون الانزلاق في فخ الإنكار الكلي للسنة[39].

تخلص هذه الدراسات الأكاديمية إلى أن القرآنيين ابتدعوا الاعتماد على القرآن وحده كمصدر تشريع، واستغلوا الإعلام العالمي لإشهار عقيدتهم، مؤكدة على ضرورة وجود جهود مؤسسية منظمة للرد عليهم[40].

لا يتحرك تيار القرآنيين في فراغ فكري فحسب، بل له تداعيات اجتماعية وسياسية ملموسة في الوطن العربي والعراق.

ثالثاً: التمدد في أوساط المثقفين والشباب:

على الرغم من أن هذا التيار يوصف أحياناً بأنه "هامشي"، إلا أن الباحثين يلاحظون تمدداً لحالتهم في أوساط الشباب الجامعي والمثقفين الذين يبحثون عن فهم ديني يتوافق مع قيم الحرية والعقل والعلم. يعزو البعض ذلك إلى حالة اليأس من الخطاب التقليدي الذي يرونه مسؤولاً عن التخلف أو التطرف[41].

وفي العراق، يتداخل نقد الموروث الروائي مع النقاشات حول "الفقه الاجتماعي" ودور الدين في الدولة. نوقشت في جامعة بغداد أطاريح دكتوراه حول الفقه الاجتماعي عند علماء مثل السيد عبد الأعلى السبزواري[42]، مؤكدة على مرونة الشريعة في معالجة الظواهر المعاصرة، وهو اتجاه يحاول تقديم بديل "مقاصدي" يواجه دعوات القرآنيين لتعطيل الأحكام. كما أن الصراعات الطائفية في العراق دفعت بعض المفكرين للمطالبة بمذهب إسلامي جديد يوحد المسلمين بعيداً عن مرويات الفتنة القديمة.[43]

المبحث الثالث

مستقبل تيار القرآنيين (التحديات والآفاق الاستشرافية)

يواجه تيار القرآنيين تحديات جوهرية تهدد استمراريته كبديل فقهي متكامل، لكنه يظل صوتاً نقدياً مؤثراً في الساحة الفكرية.

اذ تتمثل أكبر عقبة أمام القرآنيين في "التفاصيل"، فبينما يسهل نقد الأحاديث، يصعب بناء منظومة حياتية كاملة (معاملات، أحوال شخصية، طقوس عبادة) بناءً على آيات القرآن المجملة فقط. هذا القصور المنهجي يجعل الفكر القرآني يراوح مكانه بين "النقد" و "العدمية الفقهية"[44].

لعبت التقنيات الحديثة دوراً مزدوجاً؛ فقد سهلت انتشار أفكار القرآنيين عبر المواقع والمدونات، لكنها في المقابل مكنت الباحثين من رقمنة الموروث الروائي وتسهيل البحث فيه للرد على الشبهات، والمستقبل سيعتمد بشكل كبير على كيفية استثمار التقنيات الحديثة في تجسير الفجوة بين لغة العلوم الشرعية وفهم العصر[45].

إن الموروث الروائي عند القرآنيين المعاصرين ليس مجرد قضية إنكار للأحاديث، بل هو صرخة احتجاج ضد واقع ديني مأزوم، ومحاولة -وإن كانت متعثرة- لاستعادة مركزية الوحي الإلهي في مواجهة الاجتهادات البشرية التاريخية. ومع ذلك، فإن المبالغة في نزع القداسة عن السنة وتجاهل الجهود العلمية للمحدثين عبر التاريخ يوقع هذا التيار في فخ "النسبية المطلقة" ويفقد الدين ثوابته[46].

كما تظل الحاجة ماسة إلى "قراءة بناءة" للموروث، تفرق بين المقدس والمتغير، وتعتمد المنهج المقاصدي كجسر بين النص والواقع، وهو ما بدأت ملامحه تظهر في الدراسات الأكاديمية الرصينة في جامعة بغداد والأزهر، والتي تحاول "عقلنة" الموروث دون "إلغائه"[47].

أولاً: تداعيات الفكر القرآني على البنية الفقهية والعبادات:

تتجلى خطورة الفكر القرآني عند الانتقال من التنظير إلى التطبيق الفقهي، حيث يجد هؤلاء أنفسهم في مأزق حقيقي تجاه الشعائر التي لم تفصلها إلا السنة. إن محاولة استنباط تفاصيل الصلاة والزكاة والحج من القرآن وحده أدت إلى تخبط منهجي ونتائج مثيرة للسخرية أحياناً[48].

وواجه القرآنيون الأوائل والمعاصرون مشكلة في كيفية أداء الصلوات الخمس وركعاتها، فبينما ذهب بعضهم إلى أنها ثلاث صلوات فقط بناءً على إشارات قرآنية، حاول آخرون مثل عبد الله جكرالوي اختراع هيئات جديدة، وقد رصدت الدراسات الأكاديمية استدلالات "واهية" في هذا الصدد، كاستدلال جكرالوي بآية "أولي أجنحة مثنى وثلاث ورباع" لتحديد الركعات، وهو خروج صارخ عن السياق اللغوي للآية التي تتحدث عن الملائكة[49].

أما في الزكاة، فقد ألغوا المقادير الثابتة (2.5%) واعتبروها "عفواً" يحدده الفرد أو الدولة حسب الحاجة، مما أدى إلى تمييع الفريضة وتحويلها إلى صدقة اختيارية، هذا التعطيل للسنة العملية المتواترة يراه الفقهاء "هدمًا لأركان الإسلام" وتفكيراً يخرج الشعائر عن مقاصدها التعبدية والاجتماعية[50].

استخدم القرآنيون الجدد المنهج الألسني لإعادة تعريف أحكام الميراث وقضايا المرأة والجهاد. في قضية الميراث، يزعم شحرور أن قوله تعالى "للذكر مثل حظ الأنثيين" هو "حد أعلى" للرجل و"حد أدنى" للمرأة، وليس حكماً ثابتاً، مما يسمح بالمساواة التامة في ظل النظم الاقتصادية المعاصرة. وفي قضية الجهاد، عمل شحرور على إسقاط فريضة الجهاد بمعناها التقليدي، محولاً إياها إلى مفهوم "سلمي" يتناغم مع المنظومة السياسية الغربية، مما دفع الباحثين لوصف عمله بأنه "تخدير نفسي" لقبول الهزيمة الحضارية[51].

ثانياً: الفضاء الرقمي وسيولة التأويل: الإنترنت كحاضنة للفكر القرآني

لا يمكن عزل انتشار الفكر القرآني عن الثورة الرقمية المعاصرة، لقد وفرت وسائل التواصل الاجتماعي (فيسبوك، تويتر، يوتيوب) والمدونات الشخصية منصات بديلة لهؤلاء المفكرين بعيداً عن رقابة المؤسسات الدينية التقليدية. إن "ديمقراطية المعلومة" على الإنترنت سمحت للقرآنيين بمخاطبة جيل الشباب مباشرة، مستغلين لغة عصرية ووسائل تنميق بصرية جذابة[52].

أدى هذا الفضاء المفتوح إلى ما يسمى بـ "التفسير الرقمي"، حيث يتم تداول "تدبرات" شخصية للآيات بمعزل عن قواعد اللغة أو أصول التفسير، هذا المنزع الفردي في فهم الدين ينسجم مع قيم العولمة التي تقدس الفردية وترفض المرجعيات الصلبة، غير أن هذا الانتشار الرقمي يحمل في طياته بذور الضعف؛ فغياب المؤسسة الموحدة جعل القرآنيين يتشظون إلى تيارات متناحرة، يفسر كل منها القرآن حسب هواه الشخصي، مما يؤدي في النهاية إلى "فوضى تشريعية" لا يمكن بناء مجتمع عليها[53].

ثالثاً: التحولات الفكرية عند القرآنيين المعاصرين: من نقد المرويات إلى بناء المنظومات المعرفية البديلة

تعد ظاهرة "القرآنيين" في الفكر الإسلامي المعاصر واحدة من أكثر التحولات البنيوية إثارة للجدل والبحث الأكاديمي، إذ لا تمثل مجرد فرقة دينية جديدة بقدر ما تعكس صراعاً عميقاً بين المرجعية التراثية وموجات الحداثة والعقلانية، اذ إن الجوهر الفكري لهذا التيار يرتكز على حصر المرجعية التشريعية والعقدية في النص القرآني وحده، مع استبعاد السنة النبوية والموروث الفقهي والإجماع من دائرة الحجية الملزمة، وهو ما أدى إلى نشوء "إسلام بلا مذاهب" يعتمد على القراءة المباشرة للنص، وقد تطورت هذه الحركة من مجرد "إنكار للحديث" في بداياتها إلى بناء "منظومات معرفية" و"فقه بديل" يحاول إعادة صياغة الوجود الإسلامي ليتلاءم مع معطيات العصر الحديث[54].

ولم تكن حركة القرآنيين وليدة الصدفة، بل جاءت نتاج تداخلات معقدة بين الاستعمار الغربي، وتراجع الدور الحضاري الإسلامي، وظهور الحاجة الملحة للإصلاح الديني، وبالرغم من وجود بذور فكرية قديمة تمثلت في مواقف بعض المعتزلة والخوارج من الحديث، إلا أن النسخة المعاصرة تحمل طابعاً "حداثياً" بامتياز، يهدف إلى فك الارتباط بين الوحي الإلهي المطلق والفهم البشري النسبي المتمثل في الموروث السني[55].

وشهدت منطقة البنجاب في الهند، في النصف الثاني من القرن التاسع عشر، الإرهاصات الأولى لهذا التيار المنظم. كان السيد أحمد خان (1817-1897م) حجر الزاوية في هذا التحول، حيث قدم قراءة "طبيعانية" للقرآن تحاول مواءمة الوحي مع القوانين العلمية الصارمة، مشككاً في حجية السنة النبوية التي يرى أنها دونت في ظروف تاريخية وسياقات شفوية أفقدتها الموثوقية اليقينية. وتوسع هذا الفكر لاحقاً

من خلال شخصيات مثل جراغ علي، الذي اعتبر السنة مجرد "فرضيات" للعلماء، وعبد الله جكرالوي الذي رفع شعار الاكتفاء بالقرآن كونه الموحى به حصراً. إن الانتقال من "نقد السند" إلى "إسقاط الحجية كلياً" مثل أول تحول فكري جوهري، حيث لم يعد الحديث معياراً للفهم، بل أصبح القرآن هو الميزان الذي تعرض عليه المرويات فترفض لكونها "زيادات بشرية"[56].

وتطورت الحركة في باكستان على يد غلام أحمد برويز (1903-1985م) الذي أسس حركة "طلوع إسلام"، وحاول تقديم "إسلام قرآني" يتسم بروح العصر. لقد ركز برويز على رفض كل ما يزيد على القرآن من تفاصيل فقهية، معتبراً أن الأزمة التي تعيشها الأمة هي نتاج "السلطة الفقهية" التي حجبت النص القرآني خلف ركام المرويات. هذا التحول المنظم في الهند وباكستان هيأ التربة لانتقال هذه الأفكار إلى الفضاء العربي، حيث بدأت تأخذ طابعاً أكاديمياً ولسانياً أكثر تعقيداً[57].

يمثل التحول في "مصادر التلقي" الركيزة الكبرى في فكر القرآنيين، إذ يرون أن الإسلام تعرض لعملية "اختطاف" من قبل الرواة والفقهاء عبر العصور. بناءً على ذلك، قاموا بعملية نقدية واسعة لمفاهيم السُنة، والإجماع، والعصمة، معتبرين إياها أدوات سلطوية وليست ثوابت دينية[58].

وفي نقد حجية السنة النبوية وموثوقيتها التاريخية ينطلق القرآنيون من مبررات متعددة لإسقاط حجية السنة، تتراوح بين الإشكالات التاريخية والاعتبارات المنهجية، ويتمثل المبرر الأول في "عدم اليقين التاريخي"، حيث يزعمون أن الفاصل الزمني بين صدور الحديث وتدوينه، والاعتماد على النقل بالمعنى، والتناقل الشفوي، أدى إلى دخول الكثير من "الأوهام" والزيادات، ويرى الدكتور أحمد صبحي منصور، الذي يعتبر الأب الروحي للقرآنيين العرب، أن الأحاديث المنسوبة للنبي ﷺ هي في الحقيقة نتاج صراعات سياسية وفتن مذهبية نشأت في العصور الأموية والعباسية، وأن الصحابة أنفسهم لم يعرفوا هذه المرويات التي أسندت إليهم بعد قرون[59].

كما يطرحون مبرراً ثانياً يتمثل في "غياب الدليل القرآني"، إذ يجادلون بأن القرآن الكريم لم ينص صراحة على أن "السنة" مصدر تشريعي مستقل وموازٍ للكتاب، اذ إن تحول الخطاب لديهم انتقل من "نقد المتن" (أي رفض ما يخالف العقل) إلى "رفض المنظومة الحديثية ككل"، معتبرين أن الله تكفل بحفظ القرآن وحده، أما السنة فلم يشملها هذا الحفظ، مما يجعلها مرجعاً بشرياً[60]

ويعد نقد "الإجماع" تحولاً فكرياً مهماً، حيث ينظر إليه القرآنيون كـ "وهم" ابتدعه رجال الدين لقيادة الأمة كـ "القطيع" وتعطيل العقل والتدبر، بالنسبة لهم فإن التمسك بالإجماع يعني إغلاق باب الاجتهاد وتأبيد الفهم التاريخي للنص، أما في مسألة "العصمة"، فيقوم فكرهم على التمييز الحاد بين "الرسول" كبشر يبلغ الوحي ويكون معصوماً في التبليغ فقط، وبين "النبي" الذي يمارس شؤون الحياة ويخضع للصواب والخطأ، هذا التحول سمح لهم برفض كل الأوامر النبوية التي لا تجد لها أصلاً في القرآن، معتبرين إياها اجتهادات "بشرية" مرتبطة بزمانها ومكانها ولا تحمل صفة الديمومة التشريعية[61].

ومع تراجع الثقة في الأدوات التقليدية (كالجرح والتعديل وأصول الفقه)، لجأ القرآنيون المعاصرون، خاصة في المدرسة العربية، إلى استعارة مناهج العلوم الإنسانية الغربية لقراءة القرآن. هذا "المنعطف اللساني" يعد أهم تحول في بنية تفكيرهم، حيث تحول القرآن من "نص يفسره الحديث" إلى "بنية لغوية مستقلة" تفسر نفسها وفق قواعد اللغة[62].

ولم يتوقف تحول القرآنيين عند حدود النقد، بل انتقلوا إلى محاولة صياغة "إسلام بديل" يغطي الجوانب التشريعية والروحية، وهذا التحول يظهر بوضوح في "نظرية الحدود" وفي التباينات الكبيرة في أداء الشعائر[63].

اما فيما يخص التحولات في منظومة المرأة والمجتمع، فقد قدم القرآنيون رؤى ثورية في قضايا المرأة، مستغلين غياب التفاصيل الحديثية الصارمة، اذ عدّ شحرور أن "الحجاب" بالمعنى التقليدي (تغطية الرأس) ليس فرضاً قرآنياً، بل الفرض هو ستر "الجيوب" (فتحات الجسم)، واصفاً اللباس الشرعي بأنه يخضع لـ "الحد الأدنى" (ستر العورات المغلظة) و"الحد الأعلى" (التغطية الكاملة)، وما بينهما متروك

للعرف والبيئة. كما طرحوا رؤى مساواتية في المواريث والشهادة والقوامة، معتبرين أن الأحكام القرآنية في هذه المسائل كانت تهدف لرفع شأن المرأة في زمنها، وأن المقصد النهائي هو "المساواة الكاملة" في العصر الحديث[64]، كما طال التحول الفكري لدى القرآنيين أركان العقيدة والغيبيات، سعياً لتجريد الدين من "الخرافة" ـ بحسب زعمهم ـ وجعله ديناً "عقلانياً" يتصالح مع العلم المادي.

ويرى القرآنيون أن المسلمين وقعوا في فخ "تأليه النبي ﷺ" عبر إضافة اسمه إلى اسم الله في الأذان، والمساجد، والصلوات. التحول هنا يكمن في العودة إلى "التوحيد الخالص" الذي لا يرفع البشر فوق منزلتهم، حتى وإن كانوا أنبياء. هذا التصور أدى لرفض الكثير من الشعائر المرتبطة بتعظيم النبي ﷺ، واعتبارها نوعاً من "الشرك الخفي" الذي يجب تنقية الإسلام منه[65].

كما يلتقي تيار القرآنيين مع التوجهات العلمانية في السعي لـ "تحرير المجتمع" من سلطة المؤسسة الدينية التقليدية. يرى المفكر جورج قرم أن الفكر العربي المعاصر يشهد صراعاً بين العقل الجامد والعقل المتفتح، ويمثل القرآنيون محاولة لكسر هذا الجمود عبر "تفتيت الأصول التراثية". إن رفضهم للسنة والإجماع يزيل العقبات الدينية أمام التشريعات المدنية الحديثة، مثل حقوق الإنسان، وحرية الاعتقاد، والمساواة بين الجنسين[66].

أما فيما يخص الموقف من الدولة والمواطنة وحرية الاعتقاد، فقد أحدث القرآنيون تحولاً جذرياً في قضية "حد الردة". كان أحمد صبحي منصور من أوائل من أثبتوا بطلان هذا الحد من القرآن، مؤكداً أن حرية الاعتقاد هي أصل قرآني مطلق، وهذا الموقف لم يكن مجرد اجتهاد فقهي، بل كان ضرورة سياسية للاندماج في المنظومة العالمية لحقوق الإنسان. كما أن رؤيتهم لـ "أهل الكتاب" كـ "مؤمنين" وليسوا "كفاراً" تعزز مفهوم "المواطنة" في الدولة المدنية الحديثة، بعيداً عن تقسيمات "دار الإسلام ودار الحرب" التراثية[67].

كما مثل الفضاء الرقمي وعولمة الفكر القرآني العامل الأهم في انتشار وصمود هذا التيار في وجه الملاحقات الرسمية، اذ وفرت شبكة الإنترنت للقرآنيين "منبراً بلا حدود" كسر احتكار المؤسسات الدينية الكبرى للفتوى والتفسير.

وقد أدت وسائل التواصل الاجتماعي إلى "ديمقراطية التفسير"، حيث أصبح كل مسلم قادراً على قراءة النص وتدبره ونشر رأيه، وهذا التحول السوسيولوجي أضعف من سلطة "الأزهر" و"المجامع الفقهية"، وخلق أجيالاً من الشباب "المستقل فكرياً" الذي يرفض اتباع المذاهب ويطالب بالدليل القرآني المباشر.

إن جدلية العلاقة بين الموروث والتحولات الفكرية تضعنا أمام سؤال الهوية: هل الفكر القرآني هو محاولة صادقة لتجديد الخطاب الديني، أم هو شكل من أشكال "الاستلاب الثقافي" أمام الغرب؟، وتشير الدراسات إلى أن القرآنيين المعاصرين يحاولون "أنسنة" الوحي، أي جعل العقل الإنساني المعاصر هو الحكم على النص الإلهي[68].

تؤدي العولمة الثقافية إلى ضغوط هائلة لتغيير الأحكام الشرعية المتعلقة بالمرأة، والعقوبات، والعلاقة مع الآخر، اذ يجد القرآنيون في "إنكار السنة" مخرجاً سهلاً للتخلص من الأحاديث التي قد تبدو "غير مريحة" في السياق العالمي الحديث. وبدلاً من مواجهة التحدي الفكري عبر أدوات الأصول والاجتهاد التقليدي، يختارون "بتر" المصدر الثاني للتشريع بالكامل. هذا المسلك يصفه النقاد بأنه "انعزال عن هوية المجتمع الأصلي" وارتحال نحو نموذج "الإسلام الليبرالي" الذي يرضي الدوائر الغربية ولكنه يفقد جوهره الرباني[69].

إن المستقبل يتطلب صياغة "علاقة جديدة" مع الموروث الروائي، لا تقوم على الرفض المطلق ولا التقديس الأعمى لكل ما ورد في كتب التراث، بل على "نقد منهجي" يستند إلى أصول العلم وقواعد الاجتهاد، مع الحفاظ على "المركزية القرآنية" كحاكمة ومهيمنة على كل ما سواها.

إن الصراع بين الموروث الروائي والتحولات الفكرية سيظل مفتوحاً، ولن يُحسم إلا بامتلاك الأمة لـ "رؤية معرفية" قوية تستوعب الوحيين (القرآن والسنة) بوعي عصري لا يفرط في الأصول ولا ينغلق عن معطيات العقل والعلم.

إن "القرآنيين المعاصرين" هم جرس إنذار يدعو المؤسسة الدينية لمزيد من التجديد الحقيقي وحراسة العقيدة بأدوات العصر، ليبقى القرآن دائماً "هدى للناس وبينات من الهدى والفرقان"[70].

الخاتمة

من خلال هذا الاستعراض لظاهرة القرآنيين المعاصرين، يمكن استخلاص النتائج التالية:

أولاً: النتائج

- الفكر القرآني هو نتاج "أزمة حضارية" وليس مجرد ترف فكري، حيث يعبر عن عجز العقل المسلم عن التوفيق بين موروثه الروائي والتحولات الحداثية الكاسحة.
- المنهج الألسني والهرمنيوطيقي الذي تبناه القرآنيون الجدد (شحرور نموذجاً) هو منهج "تلفيقي" يفتقر للأمانة العلمية ويعتمد على تحريف الدلالات اللغوية لتحقيق أغراض أيديولوجية مسبقة.
- إنكار السنة يؤدي حتماً إلى "تمييع الدين" وتحويله إلى منظومة قيمية هلامية تفتقر للشعائر المنضبطة، مما يهدد وحدة الأمة وتماسكها الاجتماعي.
- الإنترنت والفضاء الرقمي سيبقيان الساحة الرئيسية للصراع الفكري، مما يفرض على المؤسسات الرسمية تطوير أدواتها الدفاعية والهجومية في هذا الميدان.
- إن الصراع بين الموروث الروائي والتحولات الفكرية سيظل مفتوحاً، ولن يُحسم إلا بامتلاك الأمة لرؤية معرفية" قوية تستوعب الوحيين (القرآن والسنة) بوعي عصري لا يفرط في الأصول ولا ينغلق عن معطيات العقل والعلم. إن "القرآنيين المعاصرين" هم جرس إنذار يدعو المؤسسة الدينية لمزيد من التجديد الحقيقي وحراسة العقيدة بأدوات العصر، ليبقى القرآن دائماً "هدى للناس وبينات من الهدى والفرقان

ثانياً: التوصيات:

- ضرورة قيام الجامعات الإسلامية بتدريس "شبهات القرآنيين" ونقدها بأسلوب أكاديمي رصين يتجاوز لغة التكفير إلى لغة التفكيك المنهجي.
- تفعيل دور "الاجتهاد المقاصدي" الذي ينطلق من القرآن ويستنير بالسنة، لتقديم حلول شرعية للمشكلات المعاصرة تغني الشباب عن اللجوء إلى القراءات الشاذة.
- تتبع مصادر التمويل والارتباطات السياسية لرموز الفكر القرآني في الخارج، لبيان مدى استغلال هذا الفكر في مشاريع "تفكيك المجتمعات الإسلامية".
- دعم الأبحاث التي تعنى بـ "تاريخ السنة" وبيان جهود المحدثين الأوائل في نقد المتون والأسانيد، للرد على فرية أن السنة تدوين عشوائي متأخر.

الهوامش

(1) قادم حسين، القرآنيون وشبهاتهم حول السنة: 19.
(2) المصدر نفسه: 20.
(3) الرازي، احكام القرآن: 143؛ احمد بن حنبل، المسند: 213.
(4) الندوي، المسلمون في الهند: 51.
(5) المصدر نفسه: 52.
(6) القاضي عبد الجبار، المختصر قفي أصول الدين: 83/1.
(7) حمد بن السيد علوي، مباحث في الحديث الشريف: 31.
(8) المصدر نفسه: 32.

(9) المصدر نفسه: 33.
(10) الخطيب البغدادي، الكفاية في علم الرواية: 121/4.
(11) إبراهيم عوض، المستشرقون والقران: 121.
(12) المصدر نفسه: 122.
(13) حسين مصطفى، الاستشراق والمستشرقين: 2.
(14) د. حمد البهي، الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي: 101.
(15) المصدر نفسه: 102.
(16)المصدر نفسه: 103.
(17) حمد يوسف الشربجي، القرآنيون والسنة النبوية: 519.
(18)المصدر نفسه: 520.
(19)المصدر نفسه: 521
(20) القاسمي، قواعد التحديث: 123.
(21)المصدر نفسه: 124.
(22)المصدر نفسه: 125.
(23) حمد يوسف الشربجي: 521.
(24)المصدر نفسه: 522.
(25) الرازي، احكام القرآن: 145؛ ابن عبد البر، جامع بيان العلم: 112.
(26) حمد أبو زيد، الهداية والعرفان في تفسير القران: 111.
(27)المصدر نفسه: 112.
(28)المصدر نفسه: 113.
(29)المصدر نفسه: 114.
(30) علي إبراهيم الناجم، أبو بكر النقاش ومنهجه في تفسير القران: 97.
(31)المصدر نفسه: 98.
(32)المصدر نفسه: 99.
(33) القاضي أبو يعلى، ابطال التأويلات: 43؛ السفاريني، لوامع الانوار: 223.
(34)المصدر نفسه: 44.
(35) د. فهمي الرومي، اتجاهات التفسيريين في القرن الرابع عشر: 21.
(36) د. حمد خليفة، اثار الفكر الاستشراقي في المجتمعات الإسلامية: 71.
(37)المصدر نفسه: 72.
(38)المصدر نفسه: 73؛ ابن عبد ابر، جامع بيان العلم وفضله: 243.
(39) عبد الرحمن حسن، اجنحة المكر الثلاثة: 12.
(40)المصدر نفسه: 13.
(41) إبراهيم عوض، المستشرقون والقران: 125.
(42)المصدر نفسه: 126.
(43) غلام احمد، قرآني قوانين: 30.
(44)المصدر نفسه: 32.
(45) الشوكاني، فتح القدير: 142؛ السبكي، طبقات الشافعية: 153.
(46)المصدر نفسه: 143.
(47) الآمدي، غاية المرام في علم الكلام: 71.
(48) اكرم ضياء العمري، بحوث في تاريخ السنة النبوية المشرفة: 62.
(49)المصدر نفسه: 63.
(50) حسين فاضل، منهج القرآنيين: 37.
(51)المصدر نفسه: 38.
(52) اكرم ضياء العمري: 65.
(53)المصدر نفسه: 66.
(54) د. فهمي الرومي، اتجاهات التفسير في القرن الرابع عشر: 25.
(55)المصدر نفسه: 26.

(56) حسين فاضل، منهج القرآنيين: 39.
(57)المصدر نفسه: 40.
(58) علي إبراهيم الناجم: 99.
(59)المصدر نفسه: 101.
(60) القرطبي، الاحكام في أصول الاحكام: 143/2.
(61) حمد بن حمد سويلم، دفاع عن السنة: 11.
(62) حمد عجاج،السنة قبل التدوين: 47.
(63) محمود محمد مزروعة، شبهات القرآنيون: 77.
(64) عبد الرحمن حمد، القرآنيون في مصر: 37.
(65) محمد عجاج، السنة قبل التدوين: 50.
(66) نور إبراهيم جاسم، محورية القرآن: 55.
(67)المصدر نفسه: 57.
(68) عبد الرحمن محمد، القرآنيون في مصر: 143.
(69)المصدر نفسه: 144.
(70) د. فهمي الرومي، اتجاهات التفسير في القران: 147.

المصادر والمراجع

اولاً: المصادر

- الرازي ، احمد بن علي الجصاص، احكام القران، ط2، مطبعة الرحمن، القاهرة، 1943.
- القاضي عبد الجبار، المختصر في أصول الدين، جمع وتحقيق، يحيى عبد الحسين وحمد عمارة، القاهرة، (د.ت).
- الخطيب البغدادي، أبو بكر احمد بن علي، الرواية في علم الرواية، ط2، حيدر آباد، الهند، 1390هـ.
- القاسمي، جمال الدين، قواعد التحديث من فنون مصطلح الحديث، تحقيق محمد بهجة البيطا، ط2، عيسى البابي الحلبي، مصر، 1934.
- القاضي أبو يعلى محم بن الحسين، ابطال التأويلات لأخيار الصفات، تدقيق حمد بن حمد، دار ايلاف، الكويت(د.ت).
- الشوكاني، محمد بن علي، فتح القدير الجامع بين الرواية والدراية، ط1، نشر محفوظ العلي، بيروت، 1973.
- الآمدي، سيف الدين، غاية المرام في علم الكلام، تحقيق حسن محمود، القاهرة، 1391هـ.
- القرطبي، أبو محمد علي بن احمد بن سعيد، الاحكام في أصول الاحكام، ط1، دار الحديث، القاهرة، 14040هـ.
- احمد بن حنبل، المسند، ط1، المكتب الإسلامي، دار صادق، بيروت، 1954.
- السفاريني، شمس الدين محمد بن احمد بن سالم، لوامع الانوار البهية، طبعة المنار، 1385هـ.

- السبكي، تاج الدين عبد الوهاب، طبقات الشافعية الكبرى، تحقيق محمود الطناحي، هجر للطباعة والنشر، ط3، 1413هـ.

- ابن عبد البر، يوسف بن عبد الله، جامع بيان العلم وفضله، تحقيق ابي الاشبال الزهيري، دار ابن الجوزي، الرياض، 1414هـ.

ثانياً: المراجع

- إبراهيم عوض، المستشرقون والقران دراسة لترجمان نفر من المستشرقين للقران وآرائهم فيه، ط1، مكتبة زهراء الشرق، القاهرة، 1423هـ.

- اكرم ضياء العمري، بحوث في تاريخ السنة المشرفة، ط3، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1395.

- حسين فاضل محسنو د. حيدر محمد علي، منهج القرآنيين واثره في استنباط الاحكام الفقهية، بحث منشور في مجلة الفقه، النجف، جامعة الكوفة، العدد 46، 2024.

- حسين مصطفى السباعي، الاستشراق والمستشرقين، دار الورق، الكويت، 1983.

- حيدر حب الله، حجية السنة في الفكر الإسلامي، مؤسسة النشر العربي، بيروت، 2011.

- عبد الرحمن حسن، اجنحة المكر الثلاثة، التبشير- الاستشراق- الاستعمار، ط2، دار القلم، دمشق، (د.ت).

- عبد الرحمن حمد حمد يوسف، القرآنيون في مصر وموقفهم من الإسلام، ط1، دار البيان للنشر والتوزيع والترجمة، (د.ت)

- عبد الهادي الفضلي، دروس في أصول فقه الامامية، مؤسسة ام القرى للتحقيق والنشر، ط1، 1430هـ.

- علي إبراهيم الناجم، أبو بكر النقاش ومنهجه في تفسير القران الكريم، رسالة ماجستير، جامعة ام القرى، السعودية، 1985.

- غلام احمد، قرآني قوانين، مطبعة علمي، راهور، 1978.

- فهمي الرومي، اتجاهات التفسير في القرن الرابع عشر، مؤسسة الرسالة، ط1، 1986.

- قادم حسين الهربخش، القرآنيون وشبهاتهم حول السنة، جامعة ام القرى، الطائف، ط1، مكتبة الصديق، 2000.

- محمد أبو زيد، الهداية والعرفان في تفسير القران، ط2، مصطفى البابي الحلبي، مصر، 1349هـ.

- محمد البهي، الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي، بيروت، 2003.

- محمد بن السيد علوي مالكي، مباحث في الحديث الشريف، نشر المكتبة الامتدادية، ط2، مكة المرمة، 1394هـ.

- محمد بن محمد سويلم، دفاع عن السنة ورد شبهة المستشرقين والمناب المعاصرين، ط1، مكتبة السنة، 1989.

- محمد خليفة حسن، اثار الفكر الاستشراقي في المجتمعات الإسلامية، مؤسسة عين للدراسات والبحوث الاجتماعية، مصر، 1997.

- محمد عجاج، السنة قبل التدوين، ط3، دار الفكر للطباعة والنشر، بيروت- لبنان، 1980.

- محمد علي مهدي، تدوين الحديث، تحقيق رياض الافرس، دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع، ط1، 1427هـ.

- محمد يوسف الشربجي، القرآنيون والسنة النبوية، بحث، مجلة جامعة دمشق للعلوم الاقتصادية، مجلد 3، 2007.

- محمود احمد طحان، حجية السنة ودحض الشبهات التي تثار حولها الجامعة الإسلامية، ط4، المدينة المنورة، العدد الثالث، 1973.

- محمود محمد مزروعة، شبهات القرآنيين، مجمع الملك فهد للطباعة والنشر، المدينة المنورة(د.ت)

- مصطفى خالدي، التبشير والاستعمار في البلاد العربية، منشورات المكتبة العصرية، بيروت، (د.ت)

- الندوي، ابن الحسن علي الحسيني، المسلمون في الهند، ط2، مطبعة دار الفتح، دمشق، 1332هـ.

- نور إبراهيم جاسم، محورية القران ومدارية السنة القرآنيون، بحث منشور ، مجلة كلية العلوم الإسلامية، جامعة بابل، العدد 70 ، 2025.