

DOI: [10.30512/KQ.2023.19265.3556](https://doi.org/10.30512/KQ.2023.19265.3556)

تحلیل انتقادی دیدگاه‌های گابریل رینولدز در کتاب قرآن و زیرمتن بایبلی آن (مطالعه موردی: نام پیامبر ص در قرآن)*

سعید شفیعی^۱

چکیده

گابریل سعید رینولدز، از قرآن‌پژوهان پرکار غربی، بر این باور است که «محمد» در قرآن، نه یک اسم علم، بلکه یک صفت به معنای «ستوده» است. رینولدز این دیدگاه را که پیش از او توسط برخی دیگر از خاورشناسان نیز مطرح شده بود، در کتاب قرآن و زیرمتن بایبلی آن بیان کرده است. باور زیربنایی رینولدز این نظریه است که قرآن را نه در پرتو منابعی بعد از خود، یعنی تفاسیر و سیره نبوی و دیگر منابع اسلامی، بلکه تنها با توجه به ادبیاتی که تراز خود، یعنی منابع بایبلی و پسا بایبلی باید فهمید و تفسیر کرد. رینولدز بسیاری از مبانی فکری تجدیدنظرطلبان را می‌پذیرد و با سنت‌گرایان مخالفت می‌کند. در مقاله حاضر، پس از معرفی اجمالی کتاب قرآن و زیرمتن بایبلی آن، مبانی فکری رینولدز مطرح و نقد شده است. سپس، به دیدگاه رینولدز درباره نام پیامبر در قرآن اشاره و به این مسأله پاسخ داده می‌شود که آیا واژه «محمد» در قرآن بر نام پیامبر اکرم (ص) دلالت می‌کند یا خیر؟ نتیجه بررسی آن است که رینولدز روش نادرستی را در اثبات دیدگاه خود در پیش گرفته است که نه تنها ابهامی از قرآن نمی‌زداید؛ بلکه بر ابهام آن می‌افزاید. او به نام‌های برخی پیامبران و نام مکان‌ها در قرآن اشاره می‌کند تا نتیجه بگیرد محمد نه یک اسم علم، بلکه یک لقب است. این سخن نادرست می‌نماید؛ زیرا نام‌هایی مانند طالوت و صالح که رینولدز به آنها استناد می‌کند، اسم علم‌اند و حتی اگر وصف باشند، صفت‌هایی شناخته‌شده و رایج در زبان عربی هستند؛ برخلاف محمد که در زبان عربی کاربرد وصفی ندارد.

واژگان کلیدی: گابریل سعید رینولدز، قرآن و زیرمتن بایبلی آن، نام پیامبر (ص) در قرآن، تجدیدنظرطلبی، مسیحی‌سازی قرآن.

* تاریخ ارسال: ۱۴۰۲/۰۲/۳۰ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۰۸/۰۹ (مقاله پژوهشی)

۱. استادیار دانشگاه تهران/s.shafiei@ut.ac.ir

۱- درآمد و طرح مسأله

گابریل سعید رینولدز از قرآن‌پژوهان پرکار غربی، در سال‌های اخیر آثار فراوانی منتشر کرده است. او افزون بر تألیفات خود، در مجموعه دو جلدی «قرآن در بافت تاریخی آن»^۱، مقالاتی از دیگر پژوهشگران در این زمینه گرد آورده است. باور زیربنایی رینولدز این نظریه است که قرآن را نه در پرتو منابعی بعد از خود، یعنی تفاسیر و سیره نبوی و دیگر منابع اسلامی، بلکه تنها با توجه به ادبیاتی کهن‌تر از خود، یعنی منابع بابیلی و پسابابیلی باید فهمید و تفسیر کرد. دیدگاه او از این جنبه با ونزبرو اشتراک دارد؛ اما برخلاف ونزبرو که در وجود یک صورت واحد از قرآن تا پیش از دوره عباسیان تردید داشت، رینولدز می‌گوید که این مسأله من نیست، بلکه من به دنبال این هستم که متن رسمی^۲ قرآن چگونه باید قرائت شود (Reynolds, 2010, p.13).

در میان تألیفات رینولدز، شاید مهم‌تر از همه، کتاب «قرآن و زیرمتن بابیلی آن»^۳ باشد که بنا بر رزومه او، بازخورد بیشتری داشته است. رهیافت رینولدز به منابع اسلامی به تجدیدنظرطلبان نزدیک است.^۴ او منابع اسلامی را پساقرائی^۵ لقب می‌دهد و به تقریب، همه آنها را برای تفسیر قرآن و رمزگشایی آیات دشوار آن بی‌اعتبار به شمار می‌آورد. رینولدز رهیافت خاورشناسان قدیم از جمله آبراهام گایگر، خاورشناس آلمانی و از بنیان نهضت اصلاح یهودی (۱۸۱۰ - ۱۸۷۴) را که در جست‌وجوی «منابع» قرآن بودند، چندان مطلوب نمی‌داند؛ از جمله به این دلیل که «این رهیافت به قرآن، نتیجه خوشبینی تاریخی پژوهشگران سنتی غرب است که به سیره رسیده از پیامبر اسلام اطمینان داشتند». از دیدگاه رینولدز، این رهیافت سیره پیامبر را در محیطی مشرکانه و دور از مراکز سنتی یهودیت و مسیحیت تصویر می‌کند. بنابراین، این محققان که پیامبر را نویسنده قرآن می‌دانند، معتقد شدند که محمد(ص) بدون کمک گرفتن از یهودیان و مسیحیانی که بعدها ملاقاتشان کرد، نمی‌توانست قرآن را بنویسد. به علاوه، در پس این رهیافت، تصویری جنجالی از محمد(ص) نهفته است که در تألیفات دوره پیش از مدرنیته اروپا ریشه دارد و بر طبق آن، محمد(ص) نه یک پیامبر، بلکه دست‌پرورده یک راهب بدعتگذار نسطوری (بحیرا)

1. The Qur'an in Historical Context, Routledge, 2008, 2011.

2. Canonical text

3. The Qur'an and Its Biblical Subtext, Routledge 2011.

۴. برای توضیح بیشتر باید افزود که تا دهه ۱۹۷۰ قرآن در مطالعات غربی همچنان کتابی بود برای بازسازی و مطالعه تاریخ نزول وحی بر پیامبر(ص) و تاریخ گردآوری و تدوین آن در سده اول هجری. اما از دهه ۱۹۷۰ به این سو، رهیافت شکاکانه‌ای پدید آمد که قرآن را منبعی برای بازسازی تاریخ ادبیات عرب از حدود ۸۰۰ م (نیمه دوم سده دوم) به‌شمار می‌آورد و این رهیافت بتدریج به جریانی تبدیل شد که تجدیدنظرطلبی خوانده می‌شود. مقصود از واژه «تجدیدنظرطلبی» این است که در رویکرد به منابع اسلامی اعم از سیره و حدیث و تاریخ و... که قرآن‌پژوهان آلمان از گایگر، نولدکه، هورویتس، پارت تا نیورث آنها را دارای اعتبار اجمالی می‌دانستند - باید بازنگری شود. برطبق دیدگاه این جریان، افزون بر بُعد زمانی، تردیدهایی در مکان شکل‌گیری و مخاطبان قرآن نیز پدید می‌آید. پیروان تجدیدنظرطلبی گاهی شکاک هم خوانده می‌شوند و مخالفان آنها را انتساب‌گرا، خوشبین یا سنت‌گرا نامیده‌اند (برای سیر تاریخی و چگونگی شکل‌گیری این جریانها، رک. شفیع (۱۳۹۹)، صص ۱-۳۴؛ همو (۱۳۹۸)، صص ۶۹-۹۳.

5. post-Qur'anic

بوده است (Reynolds, 2010, p. 35).

در این مقاله، پس از معرفی کتاب «قرآن و زیرمتن بایبلی آن» و اشاره به انتقاداتی بر مبنای فکری رینولدز، دیدگاه او درباره نام پیامبر اکرم (ص) در قرآن بیان و نقد خواهد شد و به این مسأله پاسخ داده خواهد شد که آیا واژه «محمد» در قرآن بر نام رسول خدا (ص) دلالت می‌کند یا خیر؟ برای طرح و پاسخ به این مسأله، پرسش‌هایی از این دست مطرح می‌شود: ۱. رینولدز بر اساس چه مبنای فکری در اشاره نام محمد به پیامبر اکرم تردید دارد؟ ۲. او با چه روشی به طرح این موضوع می‌پردازد؟ و ۳. انتقادات وارد بر دیدگاه او چیست؟

۲- پیشینه

درباره شکاکیت در دلالت نام محمد (ص) بر پیامبر اکرم که موضوع این مقاله است، معرفی یا نقدی در آثار دیده نمی‌شود؛ اما درباره نظرات رینولدز دو مقاله زیر نوشته شده است:

الف) زروانی، مجتبی؛ علمی، قربان؛ سعیدی روشن، محمدباقر؛ «بررسی و نقد آرای گابریل رینولدز در باب کفالت حضرت مریم در قرآن»؛ پژوهش‌های قرآن و حدیث، شماره ۲، ۱۳۹۵ ش. نویسندگان مقاله، دیدگاه کلی رینولدز را در باب ارتباط قرآن با منابع بایبلی و اینکه بایبلی زیرمتن قرآن است، نقد می‌کنند. از دیدگاه آنان، نظریه کلی رینولدز مبنی بر لزوم توجه به سنت‌های بایبلی برای فهم قرآن، جدی و قابل تأمل است؛ اما کوشش او برای رسیدن به این نظریه که «می‌طلبد قرآن پژوه بایبلی پژوه نیز باشد» چندان موفق نیست.

ب) اخوان صراف، زهرا؛ «دوتایی‌های قرآنی و فرضیه ویرایش متأخر قرآن رسمی: معرفی و نقد فرضیه گابریل رینولدز»؛ دین و دنیای معاصر، شماره ۲، ۱۴۰۰ ش. نگارنده این مقاله، این دیدگاه رینولدز را نقد می‌کند که دوتایی‌ها یا عبارات تکرارشونده قرآن نشان می‌دهد که مصحف فعلی دستاورد ویراستاری متأخر متن مکتوبی متشکل از دو مکتوب پیشینی مکی و مدنی است همانطور که انجیل‌های متی و لوقا با تکیه بر دو منبع متقدم بر خود، یعنی انجیل مرقس و یک منبع دیگر نوشته شده‌اند. نویسنده مقاله با دلایلی همچون قیاس‌ناپذیری قرآن با عهد جدید، اصیل و تعمدی بودن تکرار در اسلوب بیانی قرآن، خواندنی و شفاهی بودن قرآن و انتقال آن بر بستر نقل سینه به سینه و از طریق قرائات مجاز، دیدگاه رینولدز در این زمینه را نقد می‌کند و نتیجه می‌گیرد که طرح رینولدز تاکنون، یافته قابل اعتمادی در باب تدوین قرآن ندارد. پیش از این، دو مقاله ذیل نیز از رینولدز ترجمه شده است:

۱) آیا «تثبیت دلائل النبوة» عبدالجبار را می‌توان منبعی جدید برای تاریخ مسیحیت دانست؟، نوشته جبریل سعید رینولدز، ترجمه: منصور معتمدی، نشریه معارف، ۱۳۸۲ ش.

۲) «فراز و فرود قاضی عبدالجبار معتزلی»، نوشته گابریل سعید رینولدز، ترجمه: سیدمهدی حسینی اسفیدواجانی، نشریه اطلاعات حکمت و معرفت، ۱۳۸۷ ش.

۳- معرفی و تحلیل کتاب

چنانکه گفته شد، از تألیفات رینولدز، کتاب قرآن و زیرمتن بایبلی آن از دیگر آثارش مهم‌تر است. این کتاب چهار فصل دارد. مؤلف در فصل اول به انتقاد از آرای قرآن‌پژوهان پیشین می‌پردازد و در واقع، نوعی پیشینه برای مباحث بعدی به دست می‌دهد. در فصل دوم کتاب که بلندترین فصل آن است، سیزده نمونه از عبارات‌ها و واژه‌های قرآنی را بررسی می‌کند که از دید او، تفاسیر سنتی آنها قانع‌کننده نیست و با توجه به بافت‌های بایبلی و پسابایبلی، یعنی منابع عبری، یونانی و سریانی، بهتر معنا می‌شود. تعداد دیگری از این نمونه‌ها نیز در مقالات و تألیفات دیگر او پراکنده‌اند. او در این آثار می‌کوشد، بخشی از ابهامات تاریخی قرآن را برطرف کند. فصل سوم کتاب با عنوان «قرآن و تفسیر» به ابزارها یا روش‌های تفسیر قرآن ارتباط دارد و رینولدز در آن، پنج مورد (داستان‌سرایی، اسباب‌النزول، قرائات، تأخیر المقدم و اطلاعات یهودی - مسیحی) را انتخاب می‌کند تا نشان دهد که مفسران کلاسیک، چگونه از این راهکارها برای رسیدن به اهداف خود بهره می‌برند. مؤلف در فصل چهارم، این اعتقاد زیربنایی خود را مطرح می‌کند که قرآن کتابی بود که برای نوعی خطابه کاربرد داشت. در ادامه، بحث در این زمینه پیگیری می‌شود.

رینولدز بسیاری از اصول فکری تجدیدنظرطلبان را می‌پذیرد و با سنت‌گرایان مخالفت می‌کند. نقطه محوری سخن رینولدز این است که اگر قرآن را همچون یک اندرزنانه مبتنی بر سنت‌های یهودی و مسیحی بدانیم، بهتر فهمیده می‌شود. به علاوه، قرآن به سخنان مسیحیان ضدیهودی درباره مضامین بایبل اشاره می‌کند. فرض دیگر وی که آن را از آرای ونزبرو برگرفته، این است که مخاطبان قرآن با سنت‌های دینی و اخلاقی بایبل آشنا بوده‌اند و بنابراین، اشاره قرآن برایشان کافی بود؛ اما اکثریت امت که اسلام را گسترش دادند، با آنچه مخاطبان اولیه می‌دانستند، آشنایی نداشتند. نکته‌ای که رینولدز می‌افزاید این است که مفسران مسلمان تصمیم گرفتند، مکتوبات مقدس خود را از سنت‌های ایمانی رقیبان خود که دیگر ذمی فرض می‌شدند، جدا کنند. بنابراین، حتی هنگامی که آنها به سنت‌های یهودی یا مسیحی دست یافتند، از آنها برای فهم عبارات مشکل قرآن بهره نبردند. از این رو، پژوهشگران آکادمیک نباید برای توضیح عبارات مشکل قرآن بر تفسیر تکیه کنند (Langermann: 2011, p. 112).

رینولدز نسبت به گزارش‌های سیره بسیار بدبین است و در فصل اول کتابش، روش محققانی همچون نولدکه، وات و نویورت را که تا حدی بر این گزارش‌ها اعتماد می‌کنند، مورد انتقاد قرار می‌دهد. او نویورت را به این دلیل که قرآن را به دو بخش زندگی پیامبر در مکه و مدینه تقسیم کرده است، سرزنش می‌کند و می‌گوید: این یک نگاه سنتی در ترتیب تاریخی سوره‌های قرآن است که نولدکه پدید آورد و نویورت آن را «بنیانی برای هر پژوهش تاریخی درباره قرآن» می‌داند (Reynolds, 2010, p. 14). مبنای فکری رینولدز آشکارا در مقابل مکتب فکری ویلیام مونتگمری وات قرار می‌گیرد؛ زیرا وات معتقد بود که هر تلاشی در جست‌وجوی تاریخ قرآن باید با دیدگاه‌های سنتی (مسلمانان) همسو باشد. گرچه ممکن است، در یکی دو نکته با آنها در تضاد بیفتد. برخلاف رینولدز، از دید وات، تاریخ‌گذاری قرآن بر اساس سیره پیامبر به هیچ‌وجه بی‌ارزش نیست و در واقع، مبنای آثار آینده را شکل

می‌دهد (Reynolds, 2010, pp. 11, 18).

رینولدز گزارش‌های سیره را به این دلیل که محصول باورهای اسلامی سده‌های دوم و سوم هجری هستند، در تفسیر قرآن بی‌اعتبار می‌داند. خطای وات از نگاه رینولدز این است که به این مسأله مهم توجه ندارد: آیا تاریخ و سیره نبوی برآمده از تفسیر قرآن نیست؟ به عبارت دیگر، آیا گزارش‌های سیره برای توضیح آیات نامفهوم قرآن پدید نیامده است؟ این سؤال بود که چندین دهه پیش در غرب مطرح شد و رینولدز آن را به نقل از جان برتن مطرح می‌کند. برای نمونه، داستان حمله ابرهه به مکه، سوره فیل را تفسیر می‌کند و داستان شکافتن سینه پیامبر در کودکی توسط فرشتگان، آیه اول و دوم سوره انشراح را توضیح می‌دهد. همچنین، داستان نخستین وحی بر پیامبر در غار حرا و رؤیت جبرئیل، با تفسیر آیات ۱-۵ سوره علق، آیات ۱-۱۸ سوره نجم و برخی آیات دیگر؛ و داستان معراج شبانه پیامبر به بیت المقدس، با آیات آغازین سوره اسراء مرتبط هستند. از دیدگاه رینولدز، اینگونه تفاسیر برای خوانشی مؤمنانه از قرآن تناسب دارد؛ اما یک پژوهشگر نقاد باید آنها را ابزارهای ادبی ببیند (Reynolds, 2010, pp. 18-19).

از دیدگاه رینولدز، تفاسیر کهن اسلامی نیز همین وضعیت را دارند؛ یعنی محصول سده‌های متأخری هستند که مؤلفان مسلمان در محیطی چندفرهنگی زندگی می‌کردند و نوشته‌های آنها از محیط ادبی قرآن دور افتاده بود. همچون سیره، رینولدز اهمیت تفسیر را هم نادیده نمی‌گیرد، بلکه تأکید می‌کند که تفسیر باید یکی از انواع ادبی به شمار آید که در بافت تاریخی خود کارایی دارد و نباید با محیط ادبی - دینی حجاز در سده هفتم میلادی مختلط شود (Khetia, 2013, p.102). در واقع، او تفاسیر اسلامی را برای فهم قرآن غیر کارآمد می‌داند. رینولدز احادیث تفسیری (منسوب به پیامبر و صحابه) را نیز همسو با پژوهش‌های شکاکان غرب درباره حدیث، محصولی از بازسازی‌های متأخر اسلامی و از سال ۱۵۰ هجری می‌داند و در نتیجه، این مجموعه را نیز، همچون مجموعه اشعار برای دستیابی به محیط شکل‌گیری قرآن نامعتبر می‌شمارد. او حتی همه اشعار پیش از اسلام را نامعتبر می‌داند و کنار می‌گذارد، به این دلیل که این اشعار را دانشمندان مسلمان در سده‌های بعدی گزارش کرده‌اند؛ مثلاً، نخستین منبع برای اشعار شاعر معروف جاهلی، امرؤالقیس (د. ۵۵۰م) و اصمعی (د. ۸۲۸م/۲۱۳ق) است. روی هم رفته، رینولدز بر این دیدگاه پافشاری می‌کند که مطالعات قرآن مدت‌ها بر منابع پساقرآنی بنا شده است؛ یعنی تفسیر، سیره و اشعار پیش از اسلام که همه محصول سده‌های دوم و سوم هجری هستند و از محیط دینی - ادبی پیدایش قرآن در قرن اول فاصله دارند (Reynolds, 2010, pp.30-34/ Khetia, 2013, pp.99-100).

از دیدگاه رینولدز، قرآن منفعل نیست؛ بلکه هم در ادبیات و هم مفاهیم دینی خویش یک اثر اصیل است؛ اما تکیه سنگینی بر آگاهی مخاطبانش از بایبلی و سنت‌هایی دارد که از آن برآمدند. وی می‌نویسد: «قرآن از دید من، هرگز یک گیرنده منفعل از سنت‌های پیشین نیست، چه این سنت‌ها در بایبلی ریشه داشته باشند، یا مدراس یا هر جای دیگری. قرآن اطلاعات را برگزین می‌کند و بر مبنای دغدغه‌های الهیاتی و جدلی خود به آنها شکل می‌دهد» (Reynolds, 2017, p. 144).

رینولدز ساختار ادبی قرآن را «اشاره‌ای» می‌داند و معتقد است که قرآن در «گفت‌وگو» با یک سنت ادبی بزرگ‌تر، به‌ویژه ادبیات بابیلی، پدید آمده است. او می‌افزاید: «قرآن به‌هیچ‌وجه از هیچ متنی، بابیلی یا غیربابیلی، نقل قول نمی‌کند؛ بلکه به آنها اشاره می‌کند و بدین ترتیب پیام یکتاپرستی گذشته را تکامل می‌بخشد. بنابراین، نقطه عزیمت ما نباید این بحث باشد که قرآن چه چیزی از چه منابعی دریافت کرده است، بلکه طبیعت ارتباط بین متن قرآن و زیرمتن یهودی و مسیحی آن، مستلزم این دریافت است» (Reynolds, 2010, p. 36).

۴- نقد مبانی فکری

تألیفات رینولدز، به‌ویژه، پژوهش‌های موردی او برای پیشرفت مباحث قرآنی و به‌طور خاص در محافل آکادمیک، سودمند تلقی می‌شود و محققان بر این باورند که او توانسته است برخی از مشکلات تفسیری قرآن را برطرف کند و در مواردی به فهم قرآن متناسب با زمان و مکان و سیاق آیات کمک می‌کند. از دید برخی محققان، این مطالعات پیشرفت خوبی در قرآن‌پژوهی به‌شمار می‌روند؛ هم از جنبه پژوهش‌های سودمندی که جوانی از آیات قرآن را روشن می‌کند و هم به لحاظ نگاه تاریخی او - البته خود رینولدز این را نمی‌پذیرد - که برای آگاهی از گفت‌وگوهای رایج در جامعه دوران نزول قرآن مفید است (Langermann, Neuwirth, 2012, p. 131; 2011, p. 116). با این حال، مطالعات وی بدون اشکال نیستند و باید به انتقادهای واردشده بر آرای او اشاره شود. افزون بر اثرپذیری از تجدیدنظرطلبان، رینولدز یک زیرمتن مسیحی برای قرآن فرض می‌گیرد و این با سنت قرآن‌پژوهی حتی در غرب سازگار نیست. از این رو، اغلب انتقادهای واردشده بر او از همین زاویه است؛ زیرا این فرضیه شاید به نوعی مسیحی‌سازی قرآن بینجامد.

۴-۱- مسیحی‌سازی قرآن

چنانکه گفته شد، رینولدز تفاسیر سنتی اسلامی را برای تفسیر قرآن قانع‌کننده نمی‌داند و بر این باور است که قرآن در بافت‌های بابیلی و پسابابیلی بهتر تفسیر می‌شود. این تفکر اکنون جریانی شده است که فهم قرآن را بیشتر در منابع سریانی پیش از اسلام و معاصر با آن جستجو می‌کند و باورمندان به آن سریانی‌گرا خوانده شده‌اند. آنها معتقدند که گویش سریانی در اندیشه جهان مسیحیت عربی رایج بوده است و قرآن عربی نیز در این جهان پدید آمد. بنابراین، قرآن، احادیث و باورهای نخستین اسلامی باید در پرتو منابع سریانی تفسیر شوند. از دیدگاه نویورت، سریانی‌گرایان می‌کوشند، نشان دهند که قرآن بیشتر چهره‌ای مبدل از الهیات مسیحی است تا یک واکنش اصیل الهیاتی به ایده‌های یهودی - مسیحی و امثال آنها که در آن زمان میان مردم رایج بود. همچنان در میان عموم غربیان، این تلقی وجود دارد که بائبل اساسنامه حقیقت است. این باور به مسیحیان و یهودیان، اصالت خاص و امتیازی انحصاری می‌دهد که مسلمانان «غیر بابیلی» از آن محرومند. بر این اساس، بیشتر محققان غربی، جانب مسیحیت را می‌گیرند و قرآن را هم متنی مسیحی می‌پندارند. به گفته نویورت، تعداد بسیار اندکی از این

پژوهشگران هستند که زحمت بررسی‌های متنی و فقه اللغوی قرآنی را به خود بدهند؛ در عوض، به سادگی قرآن را قطعات به‌هم‌ریخته‌ای در نظر می‌گیرند که تنها باید از جهت ماهیت مسیحی‌شان بررسی شوند. بسیاری از این پژوهش‌ها بر این فرض مبتنی هستند که قرآن از یک فرایند ویرایشی نامعلوم سر برآورده است و نمی‌توان فضای معرفتی شکل‌گیری آن را تعیین کرد (Neuwirth, 2014, pp. xix - xx).

البته، برخی از پژوهشگران غربی با این تلقی نوپورت موافق نیستند. از نظر دوین استوارت، نوپورت در اشاره به خطر این رهیافت اغراق می‌کند. استوارت معتقد است که نزاع تاریخی بر سر زمینه‌های شکل‌گیری قرآن از قدیم وجود داشته است؛ برخی بر تأثیر یهودی تأکید کرده‌اند و برخی بر تأثیر مسیحی. هر دو گروه در ادعایشان زیاده‌روی کرده‌اند و رهیافت سریانی‌گرایان پدیده‌ای نو نیست. درست است که آنها در موارد فراوانی از حدشان فراتر رفته‌اند و درباره‌ی میزان تأثیر مسیحی اغراق کرده‌اند؛ اما همچون گذشتگان‌شان در هر دو سوی منازعه موارد جدیدی از روابط بینامتنی قرآن با متون پیشین را نشان داده و درباره‌ی برخی عبارات قرآن روشنگری کرده‌اند (استوارت، ۱۳۹۵، ص ۹۸).

۴-۲- اثرپذیری از جریان شکاکیت

یکی از اشکال‌های مبنایی رینولدز، اثرپذیری فراوان او از جریان شکاکیت در برخورد با منابع اسلامی است. او در بسیاری از نظریات و مطالعات موردی خود دچار شکاکیت افراطی نسبت به منابع اسلامی و نظریات سنتی است و نظریات شکاکانی همچون نوو، کُرن و اولیگ را ارزشمند می‌داند (Reynolds, 2010, p. 195). او به آرای مسلمانان توجه می‌کند (گرچه به‌منظور نقد) و بر این باور است که خوانش قرآن از طریق منابع اسلامی، که مثلاً بل و وات از این راه می‌روند، آسان و زودیاب بوده، برخلاف تحلیل ادبی و نزیرو که پیچیده است و ناامیدی به‌همراه می‌آورد (Reynolds, 2010, p. 231). رینولدز و دیگر سریانی‌گراها تأکید می‌کنند که قرآن باید بدون ارجاع به تفسیر یا سیره‌ی پیامبر تفسیر شود. این شرط درست به نظر نمی‌رسد؛ زیرا قرآن را از چهارچوب سنتی زمان و مکان خود جدا می‌کند، یعنی آن را به یک متن نامعین تاریخی برمی‌گرداند و این همان خط و نزیرو و پیروان اوست. او اغلب به فرضیه‌ی نزیرو استناد می‌کند که در زمان او، به دلیل کمبود شواهد کتبی‌ای، می‌توانست به زیر سؤال بردن نظام زمانی - مکانی سنتی قرآن بینجامد؛ اما چنانکه نوپورت می‌گوید، این فرضیه امروز محوریت ندارد: «ما اکنون شواهدی نسخه‌شناختی از قرن هفتم میلادی در دست داریم که فرضیه‌ی تدوین متأخر قرآن را بسیار ناپذیرفتنی می‌کند» (Neuwirth, 2010, p. 134).

برخلاف تجدیدنظرطلبان که معتقدند شبه‌جزیره عربستان از نظر دینی - فرهنگی خشک و بایر بوده است و بنابراین، زمینه‌ی پیدایش قرآن در آن نبود، نوپورت معتقد است که یافته‌های جدید خلاف این را ثابت می‌کند. این یافته‌ها که شامل متون و مصنوعات مادی می‌شوند، اطلاعات بیشتری درباره‌ی آگاهی‌های عمومی و آداب فرهنگی سده اول هجری/ هفتم میلادی در اختیار ما می‌گذارند که تصویر حجاز همچون یک منطقه فرهنگی خشک و بی‌ثمر را تغییر می‌دهند. در واقع، اکنون باید فرض کنیم که پیش از ظهور اسلام، حجم وسیعی از اطلاعات به

حجاز منتقل شده است و مخاطبان محمد(ص) با دامنه گسترده‌ای از سنت‌های محلی و حتی بایبلی و پسابایبلی آشنایی داشتند. هرچند این سنت‌ها بلافاصله پذیرفته نشد و آنها تا مدت‌ها بر سر آن بحث و جدل می‌کردند که این تعیین جایگزین برای سنت‌های یهودی و مسیحی به‌خوبی در قرآن مشهود است (Neuwirth, 2014, p. xxii).

۴-۳- فرض «زیرمتن» برای قرآن

رینولدز همانند بسیاری از دیگر پژوهشگران غربی، به ویژه سریانی‌گراها، قرآن را داری یک زیرمتن^۱ می‌داند که خاستگاه آن بایبل و دیگر نوشته‌های مسیحی و یهودی است. این دیدگاه از آن رو نادرست است که قرآن نه تنها درباره نظریات رایج در میان مسیحیان، یهودیان و مشرکان ایده‌پردازی می‌کند؛ بلکه آیات متأخر قرآن نسبت به آیات متقدم تفاوت دارد، یعنی وحی نبوی در یک فرایند تاریخی پدید می‌آید و در این فرایند است که هویت مسلمان و جامعه اسلامی شکل می‌گیرد. اشکال دیدگاه رینولدز این است که گرچه او قرآن را محصول «گفت‌وگو» می‌داند؛ اما نه یک گفت‌وگوی «شفاهی» میان قرآن با مردم و جامعه آن، بلکه می‌گوید قرآن با یک سنت دینی بزرگ‌تر، یعنی با منابع مکتوبی پیش از خود در گفت‌وگوست. این دیدگاه از این جنبه پذیرفتنی نیست که در این صورت باید قرآن را تألیف یک نویسنده یا گروهی از نویسندگان بدانیم که از روی آگاهی، سنت‌های کهن‌تر را با هم تلفیق کرده‌اند که این امر با بیان جدلی قرآن سازگار نیست. به عبارت دیگر، اشکال نظر یادشده این است که اگر قرآن تألیف و بازسازی سنت‌های کهن‌تر می‌بود، هیچ مجادله و تنش در آن دیده نمی‌شد، درحالی که متن قرآن آکنده از مجادلات و گفت‌وگوها میان سخنگو و مخاطبان اوست.

در واقع، به تعبیر نیورث، چنین قرآنی شاخصه ادبی متن قرآن را که به طور چشمگیری از استدلال جدلی بهره می‌برد و بنابراین، شاهی است بر تحول تدریجی در فرایندی از مجادلات، مسکوت می‌گذارد. اشکال دیگر دیدگاه رینولدز این است که او به روابط در زمانی قرآن و کتاب‌های پیشین توجه نمی‌کند و از تغییرات و اصلاحاتی که قرآن در باورهای پیشین اهل کتاب و مردم عصر خودش پدید آورده است، چندان سخنی به میان نمی‌آورد. برای نمونه، او درباره «شهادت» از منابع مسیحی بهره می‌برد؛ اما به این نکته توجه نمی‌کند که قرآن، مفهوم شهادتی را که مسیحیان می‌شناختند، رد کرده است. در واقع، او بازخوانی‌ها و بازسازی‌های قرآن نسبت به سنت‌های پیش از خود را نادیده می‌گیرد (Neuwirth, 2012, p. 133).

۴-۴- «خطبه» فرض کردن قرآن

نکته دیگر اینکه رینولدز قرآن را «خطبه»^۲ می‌داند؛ زیرا بسیاری از ارجاعات آن مبهم و رمزی است. خطبه

1. Subtext

۲. Homily: تعریف این اصطلاح به شرحی که رینولدز در پاسخ ایمیل بنده نوشت، به این قرار است: «Homily همان «خطبه» است که آن را کشیش در کلیسا ارائه می‌دهد. یکی از تفاوت‌های آن با خطبه اسلامی این است که در کلیسا همواره این خطبه پس از

در سنت عبادی مسیحی، خطاب به جمع مردم قرائت می‌شود و از آنها انتظار می‌رود که آگاهی اولیه‌ای از آن عبارات داشته باشند. قرآن نیز چنین است؛ یعنی بیان آن به صورتی است که گویی مخاطبان با مباحث مطرح شده آشنا هستند. از دیدگاه رینولدز، در مواردی که قرآن سر بسته به داستان‌های بابیل اشاره می‌کند و به نام افراد و مکان‌ها و ... تصریح نمی‌کند، فرض بر این است که مخاطبان با این داستان‌ها آشنا بوده‌اند. برای نمونه، آنجا که قرآن می‌گوید: «آیا خبر آن ستیزه‌گران به تو رسید؟» (ص: ۲۱)، مبهم گذاشتن عناصر این داستان، بر آگاهی مخاطبان از ماجرای توبیخ داود توسط ناتان (اول سموئیل: ۱۲) مبتنی است (Reynolds, 2010, p. 234). اشکال این دیدگاه آن است که روش تحلیل رینولدز با تعریف خودش از خطبه تعارض دارد.

او خطبه را چنین تعریف می‌کند: خطبه «واقعیتی را بیان می‌کند که پیش از آن اعلام شده بود و می‌کوشد تا شنونده را به آن واقعیت ترغیب نماید» (Reynolds, 2010, p. 243). از دیدگاه لانگرم، رینولدز با قرآن همچون کتابی تاریخی برخورد می‌کند و می‌خواهد نقص‌های تاریخی و جاهای خالی آن را پر کند. این با تعریفی که خود او درباره قرآن ارائه می‌کند (خطبه)، ناسازگار است. از آنجا که بنابر تعریف خود رینولدز، این واقعیت قبلاً «اعلام» شده است، قرآن نیازی بیش از این ندارد که با استفاده از چند کلیدواژه، آن داستان بابیل را به یاد (ذکر) شنوندگان خود بیاورد (Langermann, 2011, p. 121). به عبارت دیگر، از نظر لانگرم، نباید به قرآن نگاه تاریخی داشت و به دنبال پر کردن جاهای خالی آن بود. این همان نتیجه‌ای است که ونزبرو گرفته و معتقد بود که باید به قرآن نگاه ادبی داشت. جالب آن است که رینولدز نیز با این دیدگاه موافق است و هر جا موفق به یافتن سرنخ‌های تاریخی آیات قرآن در منابع یهودی - مسیحی نمی‌شود، به تحلیل ادبی روی می‌آورد.

۵- روش رینولدز در انکار دلالت واژه «محمد» بر پیامبر (ص)

جنجال‌برانگیزترین مورد پژوهی رینولدز در کتاب قرآن و زیرمتن بابیلی آن، آخرین نمونه آن و درباره نام پیامبر اکرم است. رینولدز در این مورد، سؤال خطیری را مطرح می‌کند که آیا محمد نام یک شخصیت تاریخی، «بنیانگذار اسلام» یا صرفاً یک لقب است؟ در تحقیقات غربی، از اسپرنگر به بعد این سؤال مطرح شد که آیا «محمد»، به عنوان یک نام در میان اعراب پیش از اسلام کاربرد داشته است؟ چنانکه اشاره شد، بیشتر پژوهش‌های شکاکان نوین بر این فرض مبتنی است که واژه «محمد» تقریباً با «مصطفی» (انسان برگزیده) برابری می‌کند؛ اما این لقب نیز، نه به پیامبر اسلام، بلکه به عیسی اشاره دارد. چنانکه لانگرم می‌گوید: «رینولدز در کنار کسانی می‌ایستد که معتقدند، محمد یک نام نیست» (Langermann, 2011, p. 120).

پیش از رینولدز، برخی شکاکان نوین از جمله نوو و کرن، با تحلیل گزارش‌های تاریخی از منابع مکتوب و سکه‌ها، وجود تاریخی پیامبر (ص) را انکار کرده بودند. آنها معتقد بودند که نه منابع مربوط به دوره جاهلی و نه منابع اسلامی، حقایق تاریخی را گزارش نمی‌کنند و گزارش‌های مربوط به جنگ‌ها و فتوحات اسلامی (مثل نبرد یرموک) ترکیبی از کلیشه‌ها و مضامین مکرر نقلی است. آنها در مورد زندگی پیامبر (ص) اظهار کردند که هیچ

توضیحی درباره دوران زندگی محمد(ص) در هیچ منبع بیزانسی یا سریانی که بر منابع اسلامی در این زمینه مقدم باشد، وجود ندارد (Koren & Nevo, 1991, pp. 99 - 100). همچنین، در مورد تفسیر منابع اسلامی، نو مدعی است که «در هیچ کتیبه‌ای که پیش از سال ۷۱ق/ ۶۹۱م تاریخ‌گذاری شود، نه چیزی در مورد خود پیامبر آمده و نه درباره هیچ مسلمانی» و کهن‌ترین شیئی که عبارت «محمد رسول الله» در آن نقش بسته، یک سکه عربی - ساسانی از خالد بن عبدالله از همین سال است» (Nevo, 1994, pp. 109 - 110). کارل هاینتس اولیگ، تجدیدنظرطلب آلمانی نیز معتقد است که دو سده اول هجری در سایه تاریخ قرار گرفته‌اند و درباره آنها نمی‌توان به منابع اسلامی اعتماد کرد؛ چون این منابع حدود دو سده با تأخیر نوشته شده‌اند؛ یعنی زمانی که محمد (ص) به الگوی برای هویت یک امپراتوری بزرگ و قدرتمند تبدیل شد که در نتیجه آن، روایات مربوط به زندگی پیامبر، با شرایط جدید هم‌رنگ شده است. اولیگ با بیانی تندتر نتیجه می‌گیرد که محمد شخصیتی تاریخی نیست و سیره رایج، محصول دوره‌ای بوده که در آن تألیف شده است (Ohlig & Puin, 2010, p. 8). درباره شواهد خارجی مانند سکه‌ها و کتیبه‌های دو سده اول هجری، اولیگ بر آن است که این شواهد بیان‌کننده عقاید متون سریانی - عربی هستند و به مفاهیمی همچون تثلیث و مسیح‌شناسی اشاره دارد (Ohlig & Puin, 2006, p. 9). از نظر وی، تا سده دوم، از ظهور محمد خبری دیده نمی‌شود و پس از این زمان است که ایده یادشده، از چهارچوب اصلی خود (یعنی عیسی) به مفهوم جدید تغییر یافت. حتی این تفکیک مفهومی نیز یکباره رخ نداد و به گونه‌ای بسط یافت که اولاً، به ظهور یک رسول - پیامبر با نام محمد(ص) - منجر شود و ثانیاً، واسطه‌ای برای انتقال این مفهوم پدید آید؛ یعنی پرستش فردی موسوم به علی (یعنی بلندمرتبه) (Ohlig & Puin, 2006, p. 10).

آندرو ریپین دیگر قرآن‌پژوهی است که به روش رینولدز، یعنی استناد به متن قرآن و نه گزارش‌های تاریخی، چنین دیدگاهی را اظهار کرده بود. ریپین در مقاله محمد در قرآن: خوانش متن مقدس در قرن بیستم،^۱ بیان می‌کند که دلالت نام محمد در قرآن بر رسول خدا(ص) قطعی نیست. برای نمونه، از دیدگاه بسیاری از مفسران، تفسیر آیات سوره ضحی در بافت تاریخی دوران کودکی پیامبر(ص)، تفسیری «طبیعی» یا حتی «منطقی» است؛ اما ریپین اظهار می‌کند که هیچ الزامی برای تفسیر این آیات بر اساس سیره نبوی وجود ندارد. او درباره ضمیر «ک» در آیات سوره ضحی می‌نویسد: «ضمیر (تو) در این عبارت لزوماً محمد نیست. یقیناً می‌تواند باشد؛ اما ضرورتی ندارد که چنین باشد» (Rippin, 2000, p. 299).

ریپین با شمارش نام خاص پیامبر در قرآن و مقایسه آن با ضمائر به کار رفته، به این نتیجه می‌رسد که متن قرآن مبهم‌تر از آن است که بتوان تحلیل تاریخی روشنی از آن ارائه داد. در واقع، نمی‌توان هیچ فرضیه‌ای برای «مخاطب» این متن و احوال تاریخی او (مرد یا زن؟) به دست داد. ریپین تأکید می‌کند که من نمی‌خواهم سیره را نابود کنم و گمان نشود که مدعی هستم قرآن، مدرکی برای زندگی محمد (ص) نیست. او می‌افزاید: «ادعای

1. Rippin (2000), Muhammad in the Qur'an: Reading Scripture in the 21st Century, pp. 298-309.

من این است که همبستگی نزدیک بین سیره و قرآن، بیشتر می‌تواند گویای تکامل تفسیر و روایت در جامعه اسلامی باشد تا اینکه چنین بیندیشیم که یک مدرک شاهد صدق دیگری است. من نمی‌توانم فرض کنم که قرآن، نخستین منبع برای بازسازی زندگی محمد(ص) باشد» (Rippin, 2000, p. 307).

رینولدز نیز برای اثبات دیدگاه خود، بحثی آماری ارائه می‌کند. او می‌گوید که البته نام محمد در قرآن آمده است، ولی فقط چهار بار. این در قیاس با نام پیامبران پیشین مانند موسی یا حتی القاب خود پیامبر، از جمله رسول و نبی، بسیار اندک است. به علاوه، در یک آیه هم که عیسی به ظهور پیامبر بشارت می‌دهد، نام «احمد» به کار رفته است و در مجموع ذکر نام پیامبر در قرآن به پنج مرتبه می‌رسد. رینولدز معتقد است که هر پنج مورد را می‌توان توصیف پیامبر به عنوان یک انسان «ستوده» دانست که اشکالی از فعل «حَمِدَ» برای آن به کار رفته است، نه اینکه نام پیامبر را آشکار کند. رینولدز برای تأیید نظر خود به دو نام صالح و طالوت نیز استناد می‌کند که برخی آنها را وصف و لقب دانسته‌اند و نتیجه می‌گیرد که به این ترتیب، اگر محمد نیز لقب فرض شود، با قواعد (دستوری و صرفی) مخالف نیست (Reynolds, 2010, p. 198). او همچنین نام پیامبر را با عزیز مصر مقایسه می‌کند که در قرآن، نام توراتی او (Potiphar) ذکر نشده و عزیز (قدرتمند) لقب اوست و این می‌تواند با سمت این فرد ارتباط داشته باشد (فرمانده محافظان فرعون).

۶- نقد و بررسی

به نظر می‌رسد، رینولدز در اینجا به جای اینکه ابهامی را برطرف کند؛ برعکس، یک واژه آشکار و دارای معنای مشخص را مبهم جلوه می‌دهد. رینولدز می‌گوید: قرآن دغدغه چندانی برای نام بردن از مکان‌ها و زمان‌ها ندارد؛ برخی مانند مکه، بدر، حنین، قریش و روم را فقط یک بار به کار برده است و البته، اطلاعات تاریخی درباره آنها نداده و برخی همچون اُحد، طائف، عربستان، یمن، ایران و دریای سرخ را هرگز به کار نبرده است. رینولدز مصر و یثرب را نیز، به خطا در این فهرست قرار می‌دهد (Reynolds, 2010, p. 199)، در حالی که مصر در معنای اسم علم و نامی برای یک منطقه، سه بار در قرآن آمده است (یوسف: ۲۱/۱۲ و ۹۹؛ زخرف: ۵۱/۴۳). یثرب نیز یک بار در قرآن دیده می‌شود (احزاب: ۱۳/۳۳). رینولدز مانند کوک و ریپین از «المدینة» یاد نمی‌کند.

رینولدز می‌افزاید که قرآن هیچ‌یک از شخصیت‌های اصلی سیره مانند خدیجه، عایشه، فاطمه(س)، ابوطالب، علی(ع)، ابوبکر، عمر و عثمان را نام نمی‌برد. او نتیجه می‌گیرد که قرآن علاقه ندارد نام‌های خاص بافتار تاریخی‌اش را ذکر کند. پس، چندان شگفت‌آور نیست که هرگز نامی از پیامبر خود به میان نیاورد (Reynolds, 2010, p. 199).

چنین استدلالی درست به نظر نمی‌رسد. آیا اینکه قرآن برخی نام‌ها را صراحتاً آورده و برخی را نیاورده، دلیل آن است که نام پیامبرش را ذکر نکند؟ به تعبیر نویورث، رینولدز در اینجا از خط تفسیری پیشنهادی خود خارج می‌شود و از نام محمد تفسیری نظری ارائه می‌کند، آن هم در جایی که از نظر دستورزبانی نمی‌توان این روش را عملی کرد تا بتوان قرآن را از بافت تاریخی خود جدا نمود (Neuwirth, 2012, p.133). به عبارت دقیق‌تر،

مقایسه نام محمد با طالوت، صالح و عزیز درست به نظر نمی‌رسد. صالح و عزیز حتی اگر وصف باشند، صفت‌هایی شناخته‌شده و رایج در زبان عربی هستند (به معنای نیکوکار و قدرتمند)؛ برخلاف محمد که به اذعان خود رینولدز، در زبان عربی کاربرد وصفی ندارد (Reynolds, 2010, p. 197). افزون بر اینکه صالح و عزیز در این آیات به اسم علم بدل شده‌اند و دیگر نمی‌توان معنای وصفی آنها را لحاظ کرد. به عبارت دیگر، آنها دیگر بر شخص معینی دلالت می‌کنند، نه وصفی نامعین. بنابراین، در مورد واژه محمد، حتی احتمال معنای وصف و لقب برای آن منتفی است.

در مورد واژه طالوت هم، در میان مفسران و لغت‌شناسان مسلمان و هم بین خاورشناسان، اختلاف بیشتر است. برخی مفسران آن را عربی و از ریشه «طول» دانسته‌اند (مقاتل بن سلیمان، ۱۴۲۴، ج ۱، ص ۱۰۳؛ ثعلبی، ۱۴۲۲، ج ۲، ص ۲۱۱؛ بغوی، بی‌تا، ج ۱، ص ۲۲۸)؛ اما بیشتر لغویان آن را از واژه‌های بیگانه فرض کرده‌اند؛ زیرا اگر از ریشه طول بود، باید صرف می‌شد (رک: ابن‌درید، ۱۹۸۸، ج ۲، ص ۱۲۰۷؛ جوالیقی، ۱۸۶۷، صص ۱۰۳-۱۰۴؛ زبیدی، ۱۴۱۴، ج ۳، ص ۹۰). به گفته جفری، گایگر معتقد بود که طالوت برای موازنه با جالوت، از ریشه «طال» و هم‌وزن با آن ساخته شده است. جفری می‌افزاید، این واژه تا پیش از قرآن شناخته‌شده نیست (Jeffery, 1938, p. 204).

درباره دو نام پیامبر اکرم، محمد و احمد، از سویی برخی معتقدند که این نام‌ها مختص به آن حضرت بوده و از نشانه‌های نبوت است و به روایاتی در این زمینه استناد می‌کنند؛ مانند روایتی به نقل از امام علی (ع) از پیامبر (ص) که بر اساس آن، یکی از چیزهایی که به پیامبران پیشین داده نشد و به پیامبر اکرم اختصاص دارد، نام احمد است (ابن‌ابی‌شیبیه، ۱۴۰۹، ج ۷، ص ۴۱۱؛ ابن‌حنبل، بی‌تا، ج ۱، ص ۹۸). از سوی دیگر، برخی معتقدند که نام محمد پیش از اسلام وجود داشت و افرادی را نیز با این نام ذکر کرده‌اند (ابن حجر عسقلانی، اسامی کسانی که را محمد نام داشتند، پانزده نفر شمارش کرده است). استدلال آنها برای دیدگاهشان این است که نزدیک به اسلام، مردم حجاز شنیده بودند که پیامبری از این سرزمین ظهور خواهد کرد. بنابراین، نام پسران خود را محمد می‌گذاشتند تا آن پیامبر از آنها باشد (رک: ابن‌سعد، ۱۴۰۵، ج ۱، ص ۱۶۹؛ ابن حجر عسقلانی، بی‌تا، ج ۶، صص ۴۰۴-۴۰۵). دیدگاه اخیر با برخی شواهد به دست آمده در دوران معاصر تأیید می‌شود؛ از جمله سنگ‌نوشته‌ای سبئی مربوط به سال ۵۱۸ میلادی که در آن، به دنبال خطاب به «ربّ یهودیان»، یعنی رحمانان، خطاب محمّد آمده است. اگر بتوانیم این تعبیر را به «یا محمد» برگردانیم، می‌توان حدس زد که در جمع یهودیان جنوب عربستان، افرادی در انتظار ظهور مسیحی با نام «محمد» یا «ستوده» بوده‌اند (فان‌اس، ۱۳۹۷، ج ۱، ص ۳، پانویس ۳).

نتایج تحقیق

به‌طور کلی، درباره پژوهش‌های رینولدز باید گفت:

۱. بر فرض که نتایج مطالعات رینولدز در برخی موارد قانع‌کننده باشد و تفسیر بهتری از قرآن ارائه شود؛ اما

همواره چنین نیست. به دو مورد از این اشکالات درباره کفالت حضرت مریم در قرآن و دوتایی‌های قرآنی در پیشینه مقاله اشاره شد و در اینجا از خطاهای مرتبط با نام پیامبر(ص) در قرآن سخن به میان آمد.

۲. مبانی فکری و تفسیری رینولدز تجدیدنظرطلبانه است و اشکالات مبنایی دارد. بنابراین، به نظر می‌رسد که وجود تناقض یا خطاهای تاریخی یا افسانه‌پردازی در برخی گزارش‌های سیره و تفاسیر سبب نمی‌شود که منابع سنتی اسلام یکسره نادیده گرفته شود.

۳. روش رینولدز در مورد این مقاله، یعنی نام پیامبر اکرم در قرآن، نه تنها ابهامی از قرآن نمی‌زداید؛ بلکه بر ابهام آن می‌افزاید. او به نام‌های برخی پیامبران و نام مکان‌ها در قرآن اشاره می‌کند تا نتیجه بگیرد که محمد نه یک اسم علم، بلکه یک لقب است؛ اما این مقایسه درست نمی‌نماید؛ زیرا نام‌هایی مانند طالوت و صالح که رینولدز به آنها استناد می‌کند، نیز علم شده‌اند و حتی اگر وصف باشند، صفت‌هایی شناخته‌شده و رایج در زبان عربی هستند، برخلاف محمد که در زبان عربی کاربرد وصفی ندارد. همچنین، شواهدی در متون اسلامی و نیز، سنگ‌نوشته‌ای سبئی از سده ششم میلادی هست که نشان می‌دهد، مردم حجاز در نزدیکی ظهور اسلام منتظر پیامبری با نام محمد بوده‌اند.

منابع و مأخذ

-قرآن کریم-

۱. ابن ابی شیبیه، عبدالله بن محمد (۱۴۰۹). *المصنّف*. بیروت: دار الفکر.
۲. ابن حجر عسقلانی، احمد بن علی (بی تا). *فتح الباری*. بیروت: دار المعرفة.
۳. ابن حنبل، احمد (بی تا). *المسند*. بیروت: دار صادر.
۴. ابن درید، محمد بن حسن (۱۹۸۸). *جمهرة اللغة*. بیروت: دار العلم للملایین.
۵. ابن سعد، محمد (۱۴۰۵). *الطبقات الكبرى*. بیروت: دار صادر.
۶. اخوان صراف، زهرا (۱۴۰۰). دوتایی های قرآنی و فرضیه ویرایش متأخر قرآن رسمی (معرفی و نقد فرضیه گابریل رینولدز). *دین و دنیای معاصر*، ۸(۲)، ۱۶۵-۱۸۶.
۷. استوارت، دون (۱۳۹۵). قرآن در فرایند شکل گیری امت اسلامی. ترجمه: سیدعلی آقایی، آینه پژوهش، ۲۷(۱۶۰)، ۹۳-۹۸.
۸. بغوی، حسین بن محمود (بی تا). *تفسیر البغوی المسمی معالم التنزیل*. تحقیق: خالد عبدالرحمن العک، بیروت، دار المعرفة.
۹. ثعلبی، ابواسحاق احمد بن محمد (۱۴۲۲). *الکشف والبیان*. تحقیق: ابومحمد بن عاشور، بیروت: دار إحياء التراث العربی.
۱۰. جوالیقی، ابومنصور موهوب بن احمد (۱۸۶۷). *المعرب من الکلام الأعجمی علی حروف المعجم*. بی جا: لیبیا.
۱۱. زبیدی، محب الدین محمد مرتضی حسینی (۱۴۱۴). *تاج العروس*. بیروت: دار الفکر.
۱۲. زروانی، مجتبی؛ علمی، قربان؛ سعیدی، محمدباقر (۱۳۹۵). بررسی و نقد آرای گابریل رینولدز در باب کفالت حضرت مریم در قرآن. *پژوهش های قرآن و حدیث*، ۴۹(۲).
۱۳. شفیع، سعید (۱۳۹۸). جریان شناسی مطالعات تاریخ قرآن در غرب. *پژوهش های قرآن و حدیث*، ۵۲(۱)، ۶۹-۹۳.
۱۴. _____ (۱۴۰۱). *سربانی گرای در مطالعات قرآنی معاصر غرب*. تحقیقات علوم قرآن و حدیث، ۱۹(۱)، ۱۸۸-۱۵۷.
۱۵. _____ (۱۳۹۹). *مطالعات قرآنی معاصر در غرب: رویکردی انتقادی به جریان های تجدید نظر طلب و شکاکیت نوین*. انتشارات دانشگاه تهران.
۱۶. فان اس، یوزف (۱۳۹۷). *کلام و جامعه*. ترجمه: فرزین بانکی و احمدعلی حیدری، تهران: دانشگاه ادیان و مذاهب.
۱۷. مقاتل بن سلیمان (۱۴۲۴). *التفسیر*. تحقیق: احمد فرید، بیروت: دار الکتب العلمیة.
18. Jeffery, Arthur (1938). *The foreign vocabulary of Qor'an*. Baroda: Oriental Institute.
19. Khetia, Vinay (2013). The Qur`ān and its Biblical Subtext by Gabriel Said Reynolds. **AL-BAYĀN: Journal of Islamic Studies**, Volume 11, Number 1.
20. Koren, Judith. & Nevo, Yehuda (1991). Methodological Approaches to Islamic Studies. *Der Islam*, Band 68.

21. Langermann, Y. Tzvi (2011). The Qur'an: Its biblical subtext by Gabriel Said Reynolds. *Ilahiyat Studies: A Journal on Islamic and Religious Studies*, Design by Bursa İlahiyat Foundation, Volume 2, Number 1.
22. Neuwirth, Angelika (2012). Review of The Qur'an and its Biblical Subtext by Gabriel S. Reynolds, *Journal of Qur'anic Studies*.
23. Neuwirth, Angelika (2014). *Scripture, Poetry and the Making of a Community: Reading the Qur'an as a Literary Text*. Oxford: Oxford University Press.
24. Nevo, Y.D. (1994). Towards a prehistory of Islam. *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, 108-141.
25. Ohlig, Karl-Heinz and Puin, Gerd-R (2010). *The Hidden Origins of Islam: New Research into Its Early History*. Amherst, New York.
26. Reynolds, Gabriel Said (2010). *The Qur'an and its biblical subtext*. Routledge.
27. _____ (2017). Noah's Lost Son in the Qur'an. *Arabica*, 64, 129-148.
28. Rippin, Andrew (2000). Muhammad in the Qur'an: Reading Scripture in the 21st Century. in: Harald Motzki (ed.), *The biography of Muhammad: the issue of the sources*, Brill, 298-309.