



A Reconsideration of the Issue of Dhū al-Qarnayn's Barrier According to the Holy Qur'an

Dr. Abbas Esmaeelizadeh



(Corresponding Author)

Email: esmaeelizadeh@um.ac.ir

Associate Professor, Department of Qur'an and Hadith Studies, Faculty of Theology and Islamic Studies, Ferdowsi University of Mashhad

Seyede Fateme Nikookar



MA Student of Qur'an and Hadith Studies, Faculty of Theology and Islamic Studies, Ferdowsi University of Mashhad

Abstract

The issue of Dhū al-Qarnayn's barrier and its ultimate fate has long been a subject of debate in Qur'anic exegesis. The narrative presented in verses 83–99 of Surah al-Kahf recounts three journeys of Dhū al-Qarnayn, the third of which involves the construction of a uniquely described barrier. The Qur'anic depiction of this barrier has prompted numerous theories and attempts throughout history to identify its geographical location. Employing a descriptive–analytical approach based on library research method, this study categorizes and critically examines exegetical views on these verses, aiming to present an interpretation grounded in textual coherence. The findings indicate that neglecting the discontinuity of verse 99 from the preceding context has led to the assumption that the barrier will remain until the Day of Resurrection, an interpretation sometimes supported by verse 96 of Surah al-Anbiyā'. However, structural analysis of Surah al-Kahf and its seven thematic contexts reveals that verse 99 initiates an independent context and is disconnected from the continuation of Dhū al-Qarnayn's story. Accordingly, the Qur'an remains silent regarding the final fate of the barrier, and claims of its persistence until the end of time stem from a misreading of the textual context.

Keywords: Contexts of surahs, Dhū al-Qarnayn's barrier, Surah al-Kahf, Gog and Magog.





نگاهی دوباره به مسئله سد ذوالقرنین از منظر قرآن کریم

دکتر عباس اسمعیلی زاده (نویسنده مسئول)



دانشیار گروه علوم قرآن و حدیث، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه فردوسی مشهد، مشهد، ایران

Email: esmaelizadeh@um.ac.ir

سیده فاطمه نیکوکار



دانشجوی کارشناسی ارشد گروه علوم قرآن و حدیث، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه فردوسی مشهد، مشهد، ایران

چکیده

موضوع سد ذوالقرنین و سرانجام آن، از مباحث مورد توجه در مطالعات تفسیری و قرآن پژوهی، از دیرباز محل تأمل و مناقشه مفسران و محققان بوده است. این داستان که در آیات ۸۳ تا ۹۹ سوره کهف مطرح شده، ناظر به سه سفر ذوالقرنین است که وی در سفر سوم به ساخت سدی با ویژگی‌هایی منحصر به فرد مبادرت می‌ورزد. ویژگی‌های توصیفی این سد در آیات قرآن، زمینه‌ساز نظریه‌پردازی‌های متعدد و تلاش برای تعیین موقعیت جغرافیایی آن در طول تاریخ شده است. پژوهش حاضر با رویکرد توصیفی-تحلیلی و بر مبنای مطالعات کتابخانه‌ای، دیدگاه‌های قرآن پژوهان درباره این آیات را دسته‌بندی کرده، با بررسی و نقد آن‌ها، به تبیین قرائتی مستند و مبتنی بر سیاق متن پرداخته است. نتایج پژوهش نشان می‌دهد که توجه نداشتن به انفصال آیه ۹۹ از سیاق پیشین، منجر به این برداشت شده است که سد ذوالقرنین تا قیامت باقی خواهد ماند و در این میان، آیه ۹۶ سوره انبیاء نیز به‌عنوان موید این برداشت ذکر شده است. این درحالی است که تحلیل ساختاری سوره کهف و بررسی سیاق‌های هفت‌گانه آن آشکار می‌سازد که آیه ۹۹ در آغاز سیاقی مستقل قرار داشته، از امتداد داستان ذوالقرنین منفک است. بدین ترتیب، قرآن کریم به تصریح سرانجام سد ذوالقرنین نپرداخته، در این باره سکوت کرده است و استنتاج استمرار آن تا قیامت مبتنی بر قرائتی نادرست از بافت متن است.

کلیدواژه‌ها: سیاق سور، سد ذوالقرنین، سوره کهف، یاجوج و ماجوج.

مقدمه

در رابطه با مسئله مکان و سرانجام سد ذوالقرنین، بیش از همه مفسران در تفاسیر ذیل آیات داستان ذوالقرنین به آن پرداخته‌اند. همچنین برخی قرآن‌پژوهان ضمن کتاب یا مقاله این مسئله را مورد مذاقه قرار داده، نظریاتی در این باره پدید آورده‌اند که در این پژوهش آنان که دارای رأیی نو بوده‌اند در کنار دیگر نظریات در این باره، مورد نقد و بررسی قرار گرفته‌اند. کتاب‌هایی چون کوروش کبیر اثر ابوالکلام آزاد و ملحمه جلال‌امش اثر سیبط النیلی که به تطبیق ذوالقرنین و سد وی پرداخته‌اند از این موارد است. برخی نیز در مقالاتی چون «نگاه نو به ماهیت یاجوج و ماجوج و سد ذوالقرنین» اثر حسن آب‌سوراران، نظریه جدیدی در تطبیق این داستان طرح کرده‌اند و همچنین قابل به ذکر است دیگر مقالاتی که مبادرت به گردآوری نظرات در این باره کرده‌اند، همچون «نقد و بررسی آراء درباره ذوالقرنین» اثر عبدالکریم بی‌آزار شیرازی یا بررسی و نقد نظرات درباره تطبیق شخصیت ذوالقرنین چون مقاله «همسان‌نگاری کوروش کبیر با ذوالقرنین» اثر خسروی و مهرآفرین، «نقد آراء مفسران پیرامون هویت ذوالقرنین باتکیه بر نشانه‌های سفرهای وی» اثر دلبری و محقق گریفی، «داستان ذوالقرنین در قرآن از منظر تأویل» اثر توانایی و ملاجوادی و یا بررسی داستان سفرهای وی همچون «بازخوانی حکایت قرآنی ذوالقرنین و خورشید» اثر روح‌الله نجفی و یا نقد یکی از نظریات درباره مکان سد ذوالقرنین مانند مقاله «نقد دیدگاه ابو الکلام آزاد در معرفی کوروش به‌عنوان ذوالقرنین» اثر محمدرضا میرسید. چنان‌که روشن است، مقاله‌ای که به نقد و بررسی آراء درباره مکان و سرانجام سد ذوالقرنین و تعیین نتیجه نهایی در این باره پس از بررسی‌ها پرداخته باشد یافت نشد که در این نوشتار به آن خواهیم پرداخت.

بیان مسئله

قصه‌های قرآن همواره مورد توجه قرآن‌پژوهان بوده است. در این میان در داستان‌های دارای چالش، تضارب آراء بیشتری دیده می‌شود. از جمله این داستان‌ها که علما نسبت به آن دقت نشان داده و برای اطلاع از کم‌وکیف آن جستجوها کرده‌اند، ساختن سد توسط ذوالقرنین است که آیات ۸۳ تا ۹۹ سوره کهف به آن پرداخته است؛ کسی که باتوجه به آیات قرآن کریم در زمین به او مکت داده شد و با تبعیت از اسبابی که خداوند در اختیار او قرار داده بود به سفرهایی پرداخت. او در آخرین سفر خود به سمت مشرق، گروهی را دید که از وی خواستند مقابل فساد یاجوج و ماجوج برای آن‌ها سدی بسازد: «قَالُوا يَا ذَا الْقُرْنَيْنِ إِنَّ يَأْجُوجَ وَ مَاجُوجَ مُفْسِدُونَ فِي الْأَرْضِ فَهَلْ نَجْعَلُ لَكَ خَرْجًا عَلَى أَنْ تَجْعَلَ بَيْنَنَا وَ بَيْنَهُمْ سَدًّا»^۱. ذوالقرنین با کمک

خودشان برای آنان سدی محکم از جنس آهن و مس ساخت: «فَاعِثُونِي بِقُوَّةٍ أَجْعَلْ بَيْنَكُمْ وَ بَيْنَهُمْ رَدْمًا»، «أَتُونِي زُبَرَ الْحَدِيدِ حَتَّىٰ إِذَا سَاوَى بَيْنَ الصَّدَفَيْنِ قَالَ انْفُخُوا حَتَّىٰ إِذَا جَعَلَهُ نَارًا قَالَ آتُونِي أُفْرِغَ عَلَيْهِ قَطْرًا».^۲ سدی که یاجوج و ماجوج نه توانستند از آن بالا بروند و نه آن را سوراخ کنند: «فَمَا اسْطَاعُوا أَنْ يَظْهَرُوهُ وَمَا اسْتَطَاعُوا لَهُ نَقْبًا».^۳ پس از پایان کار، ذوالقرنین آن را به رحمت خدا نسبت داده، اعلام کرد که هر زمان وعده‌ی خداوند بیاید این سد کوبیده خواهد شد: «قَالَ هَذَا رَحْمَةٌ مِنْ رَبِّي فَإِذَا جَاءَ وَعْدُ رَبِّي جَعَلَهُ دَكَاةً وَ كَانَ وَعْدُ رَبِّي حَقًّا».^۴

ذکر اجمالی و بدون بیان جزئیات این داستان _ هر چند می‌دانیم که دأب کلی قرآن در داستان‌گویی چنین است _ ابهاماتی را در ذهن مخاطب ایجاد کرده و می‌کند. چنان‌که دیگر بخش‌های داستان، مثل شخصیت ذوالقرنین، مقصد سفرهای وی و اقوامی که با آنان روبه‌رو شد نیز این‌گونه است. از جمله‌ی این ابهامات، سرانجام سد ذوالقرنین است. کنار هم قرارگرفتن آیات این داستان با آیه ۹۶ و ۹۷ سوره انبیاء که در رابطه با یاجوج و ماجوج بوده و به فتح آن‌ها و سرازیر شدن‌شان از هر بلندی اشاره دارد: «حَتَّىٰ إِذَا فُتِحَتْ يَأْجُوجُ وَمَأْجُوجُ وَهُمْ مِنْ كُلِّ حَدَبٍ يَنْسِلُونَ»، «وَاقْتَرَبَ الْوَعْدُ الْحَقُّ»^۵ مسئله را پیچیده‌تر می‌کند، چراکه مفسران با تمسک به روایاتی که ذیل این آیات، خراب‌شدن سد ذوالقرنین را پیش از وقوع قیامت دانسته: «إِذَا كَانَ قَبْلَ يَوْمِ الْقِيَامَةِ فِي آخِرِ الزَّمَانِ انْهَدَمَ ذَلِكَ السَّدُّ، وَ خَرَجَ يَأْجُوجُ وَ مَاْجُوجُ إِلَى الدُّنْيَا وَ أَكَلُوا النَّاسَ، وَ هُوَ قَوْلُهُ: حَتَّىٰ إِذَا فُتِحَتْ يَأْجُوجُ وَ مَاْجُوجُ وَ هُمْ مِنْ كُلِّ حَدَبٍ يَنْسِلُونَ»^۶ و از نشانه‌های آخرالزمان گفته‌اند: «أنه عد من الآيات التي تكون قبل الساعة خروج يأجوج و مأجوج»،^۷ آیه سوره انبیاء را نیز در کنار آن دال بر خروج یاجوج و ماجوج در آخرالزمان دانسته‌اند و در نتیجه سد ذوالقرنین تا آن زمان موجود خواهد بود.^۸

اهمیت اطلاع از این سد و سرانجام آن، در طول تاریخ به‌گونه‌ای بوده است که برخی حاکمان افرادی را برای یافتن سد و کسب خبر از ویژگی‌های آن مأمور کرده‌اند. از جمله حکایتی در این باره از الواثق بالله، معتصم عباسی، در کتاب‌های تاریخ دیده می‌شود که وی پس از خوابی آشفته پیرامون باز شدن سد

۲. کهف: ۹۵ - ۹۶.

۳. کهف: ۹۷.

۴. کهف: ۹۸.

۵. انبیاء: ۹۶ - ۹۷.

۶. بحرانی، البرهان، ۶۶۰/۳.

۷. فیض کاشانی، الصافی، ۲۶۴/۳.

۸. قابل توجه است که روایتی در این باره در تفاسیر قمی و عیاشی یافت نشد. ن.ک: سیوطی، الدر المنثور، ۲۵۳/۴؛ حویزی، نورالثقلین، ۳۱۰/۳؛ قمی مشهدی، کنزالدقائق، ۱۶۹/۸ - ۱۷۰؛ عبدالعظیمی، اثنی عشری، ۱۲۰/۸ و ۱۲۱.

یاجوج و ماجوج، فردی به نام «سلام الترجمان» را همراه هیأتی ۵۰ نفره به سمت سد مذکور فرستاد تا از سلامت آن خبر گیرند. وی برای این سفر آذوقه یک ساله همراه ۲۰۰ شتر و امکاناتی دیگر در اختیار آنان قرار داد و حتی دیه شان را به جهت احتمال مرگ در مسیر سخت و طولانی پیشرو پرداخت کرد. این سفر بیش از دو سال به طول انجامید و افراد بسیاری در این مسیر جان خود را از دست دادند و در نهایت، خبر سد و ویژگی های آن را برای حاکم عباسی باز آوردند.^۹ فخر رازی نیز در نقلی آورده است که پادشاه آذربایجان در زمان فتح آنجا، فردی را برای بازدید از سد فرستاد و او از صفات آن سد برای پادشاه خبر آورد.^{۱۰}

همچنین ملاحظه نگارش های تفسیری و قرآنی و همچنین دقت در سیر تحول آن ها نشان می دهد که تا پیش از سده اخیر، مفسران تنها به نقل اقوال گذشتگان، به ویژه اقوال صحابه و تابعان می پرداختند. اقوالی که کلی و مجمل بوده، در آن ها به ذکر نام محل بسنده شده و هیچ استدلال و توضیحی درباره آن ها نیامده است. از پرتکرارترین منقولات در این باره، وجود سد ذوالقرنین بین آذربایجان و ارمنستان،^{۱۱} سرزمین ترک ها^{۱۲} و شمال کره زمین است.^{۱۳} در برخی تفاسیر نقل های نادری نیز دیده می شود مانند پشت دریای روم^{۱۴} و بین ریه و ریه.^{۱۵}

در مقابل نظریات یاد شده، نگارش های سده اخیر بیشتر به بررسی اقوال گذشتگان و نظریه پردازی پرداخته اند:

اغلب قرآن پژوهان سد ذوالقرنین را بر بنایی در شرق یا غرب تطبیق داده اند: در این میان مکانی در رشته کوه های قفقاز، مورد نظر جمع زیادی از مفسران و قرآن پژوهان قرار گرفته است که بیشتر آن را سد

۹. ابن جوزی، المنتظم فی تاریخ الملوك و الأمم، ۲۹۵/۱؛ ابن خردادبه، المسالك و الممالك، ۱۶۲/۱.

۱۰. فخر رازی، التفسیر الکبیر (مفاتیح الغیب)، ۴۹۸/۲۱.

۱۱. از جمله طوسی، التبیان فی تفسیر القرآن، ۹۴/۷؛ قرطبی، الجامع لأحكام القرآن، ۵۵/۱۱؛ طبرسی، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، جامع البیان عن تاویل آی القرآن، ۷۶۴/۶؛ طبرسی، جامع البیان عن تاویل آی القرآن، ۱۳/۱۶؛ شبیبانی، نهج البیان عن کشف معانی القرآن، ۲۹۴/۳؛ سیوطی، الدر المنثور فی التفسیر بالمأثور، ۲۴۹/۴؛ آلوسی، روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم و السبع المثانی، ۳۵۹/۸.

۱۲. از جمله ثعلبی، الکشف و البیان فی تفسیر القرآن، ۱۹۶/۶؛ ماوردی، النکت و العیون تفسیر الماوردی، ۳۴۱/۳؛ ابن جوزی، زاد المسیر فی علم التفسیر، ۱۰۸/۳؛ زمخشری، الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل و عیون الأقاویل فی وجوه التأویل، ۷۴۶/۲؛ قمی مشهدی، تفسیر کنز الدقائق و بحر الغرائب، ۱۵۰/۸؛ ابی السعود، تفسیر ابی السعود (ارشاد العقل السلیم الی مزایا القرآن الکریم)، ۲۴۴/۵.

۱۳. از جمله ابن عطیه، المحرر الوجیز فی تفسیر الکتاب العزیز، ۵۴۱/۳؛ فخر رازی، التفسیر الکبیر (مفاتیح الغیب)، ۴۹۸/۲۱؛ ابوحیان، البحر المحیط فی التفسیر، ۲۲۴/۷؛ خطیب شربینی، تفسیر الخطیب الشربینی المسمی السراج المنیر، ۴۴۶/۲.

۱۴. طوسی، التبیان فی تفسیر القرآن، ۹۴/۷.

۱۵. اعقم آنسی، تفسیر الأعقم، ۳۸۱/۱.

داريال دانسته‌اند.^{۱۶} باب الحديد در حدود بلخ و جيحون، تطبيق ديگري براي اين سد است.^{۱۷} بعضى نيز آن را ديوار چين^{۱۸} يا سد مآرب در يمن دانسته‌اند.^{۱۹} احتمالى بدون انتخاب نيز مطرح شده كه سد موردنظر، باب الابواب بوده كه در تنگه كوه‌هاى قفقاز تا ارمنستان واقع شده است.^{۲۰}

ياد كردنى است تطبيق سد ذوالقرنين با آنچه روى زمين يافت مى‌شود. چه بسا در مواردى با جزئيات ذكر شده در قرآن تعارض داشته باشد؛ چنان‌كه علامه طباطبايى پس از قبول سد داريال، آن را منطبق‌ترين مصداق باوجود تعارضات آن معرفى مى‌كند.^{۲۱} برخى بر قطعيت رأى خود اصرار نداشته، چنين گفته‌اند: «علم اين مطلب نزد خداوند است و آنچه ما مى‌گوييم تنها ترجيح است و نه يقين به صحت آن»؛^{۲۲} «چرا كه اين سد، تنها سدى است كه تاكنون آن را شناخته‌ايم و چه بسا ساخته ذوالقرنين بوده باشد و يا اينكه در آينده سد حقيقى وى كشف شود اما ما الآن چيزى را به طور قطعى بيان نمى‌كنيم.»^{۲۳} «درست است كه در اين نظريه نيز نقطه‌هاى ابهامى وجود دارد، ولى فعلا مى‌توان از آن به‌عنوان بهترين نظريه درباره تطبيق ذوالقرنين بر رجال معروف تاريخى نام برد».^{۲۴} اينكه بعضى ضمن مفيد ندانستن پى‌جويى مصداق و جزئيات سد، يافته‌ها و حدس‌ها را جز تخمين و تقريب نمى‌دانند^{۲۵} يا اينكه اذعان به عدم اطلاع از مكان سد کرده‌اند^{۲۶} و يا حتى آنان كه از كنار اين بحث بدون هيچ اشاره‌اى گذشته‌اند^{۲۷} نيز به نظر ناشى از توجه به همين تعارضات بوده است.

۱۶. بلاغى، حجة التفاسير و بلاغ الإكسير، ۴۸۳؛ طباطبايى، الميزان فى تفسير القرآن، ۳۸۱/۱۳؛ صادقى تهرانى، الفرقان فى تفسير القرآن بالقرآن و السنة، ۲۱۰/۸؛ مكارم شيرازى، تفسير نمونه، ۵۵۰/۱۲؛ مدرسى، من هدى القرآن، ۴۷۶/۶؛ قرشى، تفسير احسن الحديث، ۲۷۶/۶؛ قرائتى، تفسير نور، ۲۲۷/۵.
۱۷. مراغى، تفسير المراغى، ۱۵/۱۶؛ زحيلي، التفسير المنير فى العقيدة و الشريعة و المنهج، ۲۷/۱۶؛ مغنيه، التفسير الكاشف، ۱۶۰/۵.
۱۸. ابن عاشور، تفسير التحرير و التنوير المعروف بتفسير ابن عاشور، ۱۳۱/۱۵؛ مصطفىوى، التحقيق فى كلمات القرآن الكريم، ۸۲/۵.
۱۹. قيسى عاملى، تفسير البيان الصافى لكلام الله الوافى، ۳۳۹/۳.
۲۰. طباطبايى، الميزان فى تفسير القرآن، ۳۸۲/۳.
۲۱. «و هو وإن لم يخل عن اعتراض ما فى بعض أطرافه لكنه أوضح انطباقاً على الآيات و أقرب إلى القبول من غيره»؛ طباطبايى، الميزان فى تفسير القرآن، ۳۹۶/۱۳.
۲۲. قطب، فى ظلال القرآن، ۲۲۹۴/۴.
۲۳. صادقى تهرانى، الفرقان فى تفسير القرآن بالقرآن و السنة، ۲۱۰/۱۸.
۲۴. مكارم شيرازى، تفسير نمونه، ۵۴۹/۱۲.
۲۵. سلطان‌على‌شاه، بيان السعادة فى مقامات العبادة، ۴۸۳/۲.
۲۶. آلوسى، روح المعانى فى تفسير القرآن العظيم و السبع المثانى، ۳۵۹/۸؛ ديوبندى، تفسير كابل (از ديدگاه اهل سنت)، ۱۴/۴؛ قطب، فى ظلال القرآن، ۲۲۹۲/۴؛ دروزه، التفسير الحديث: ترتيب السور حسب النزول، ۱۰۱/۵.
۲۷. سبزوارى، الجديد فى تفسير القرآن المجيد، ۳۶۴/۴؛ خطيب، التفسير القرآنى للقرآن، ۷۰۶/۸؛ نسفى، تفسير النسفى مدارك التنزيل و حقايق التأويل، ۴۴/۳؛ فضل الله، من وحى القرآن، ۳۸۹/۱۴.

دیدگاه‌های جدیدتری نیز مطرح است که سد را به دل زمین یا به آسمان برده‌اند: در این تلاش‌های مستقل، مؤلفان سد ذوالقرنین را غیر از سد معهود ذهن ما دانسته، ماهیت جدیدی برای آن لحاظ می‌کنند. یکی مراد از یأجوج و مأجوج را مواد مذاب داخل زمین دانسته که از میان یک گسل فوران می‌کرده است و ذوالقرنین با آهن و مس این شکستگی را به وسیله سدی افقی پر کرده، ساکنان آنجا را در امان نگه داشته است.^{۲۸} دیگری ضمن تطبیق ذوالقرنین بر گیلگامش، پادشاه آشوری، سفر وی را در آسمان دانسته و به دنبال آن، سد مورد نظر را سازه‌ای غیرزمینی بلکه مغناطیسی معرفی می‌کند که مانع از هجوم یأجوج و مأجوج (موجوداتی فرازمینی) به سمت کره زمین می‌شود.^{۲۹}

در مقابل نظرات یادشده تا بدین جا، دیدگاه کسانی قرار دارد که به تطبیق سد ذوالقرنین بر بنایی در زمین یا آسمان قائل نیستند. جمعی از ایشان بر این اعتقادند که چه بسا تاکنون این سد، ناشناخته و نامعلوم مانده باشد؛^{۳۰} به این دلیل که در همین روزگار نیز سرزمین‌های بسیاری هست که بشر هنوز به آن‌ها دست نیافته است و چه بسا دریاها میان ما و آن‌ها فاصله باشد.^{۳۱} از همین سنخ است باور به نمادین بودن داستان‌های قرآنی که در دهه اخیر پیروان جنبش فکری «الفکر الاسلامی الحدیث» در مصر آن را مطرح کرده‌اند. اینان در دفاع از حریم قرآن با ایستادگی مقابل کسانی که مطالب و حوادث تاریخی ذکر شده در قرآن را بعضاً برخلاف تاریخ یا برخلاف علم می‌دانند، به تمثیلی بودن داستان‌های قرآنی معتقد شده‌اند که مطابق آن، هدف قرآن از بیان قصه تنها رسیدن به اهداف تربیتی، بدون لحاظ مطابقت آن‌ها با واقع بوده است.^{۳۲}

محمد احمد خلف الله از معتقدان تمثیلی بودن قصه‌های قرآنی است که در کتاب الفن القصصی فی القرآن به اثبات این نظر پرداخته است. در خصوص داستان ذوالقرنین، وی بر این نظر است که قرآن همانند عادت عرب‌ها، به ضرورت، قصه را بر امور غریب و نادر بنا نهاده است: «والتفسير الذي نرى أنه الصحيح بالنسبة إلى هذه الظاهرة هو أن القرآن الكريم ما كان يذهب مذهب أولئك الذين يبنون أقاصيصهم على ما هو الغريب النادر من العناصر إلا حين تدعو إلى ذلك ضرورة ملحة كأن تكون الغرابة نفسها هي المقصد و

۲۸. آب‌سواران، «نگاه نو به ماهیت یأجوج و مأجوج و سد ذوالقرنین»، سراسر اثر.

۲۹. النیلی، ملحة جليجامش و النص القرآني، سراسر اثر.

۳۰. طیب، اطیب البیان فی تفسیر القرآن، ۳۹۸/۸؛ حجازی، التفسیر الواضح، ۴۳۸/۲؛ دیوبندی، تفسیر کابلی (از دیدگاه اهل سنت)، ۱۴/۴.

۳۱. آلوسی، روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم و السبع المثانی، ۳۵۹/۸.

۳۲. «و يتلخص هذا المذهب (الذي وسموه باسم الفكر الإسلامی الحديث) في أنَّ القرآن قد استخدم القصص الشعبية و كذا القصص الدينية الشائعة معبرا للبلوغ إلى أهدافه في تبليغ رسالة الله، و من غير أن يكون ذلك اعترافا بصحتها أو إدعانا بصدقها، على طريقة فن الخطابة و على أساس الأخذ بالمشهورات أو المقبولات (لدى العامة)». معرفت، شبهات و ردود حول القرآن الكريم، ۴۴۷.

الغرض كما هو الحال بالنسبة إلى الأفاصيص السابقة».^{۳۳} در آخر نیز نتیجه می‌گیرد که هیچ ملازمه‌ای نیست که آنچه قرآن در این داستان گفته مطابق با تاریخ و واقع باشد: «ما فى الأفاصيص القرآنية من أحداث وأخبار لا يلزم أن يكون هو التاريخ ذلك لأن القرآن الكريم قد يكتفى بما تزعمه العرب وما تعتقده فى صوره البينانية المعجزة وليس يخفى أن القصة صورة من صور البيان العربى وأن القرآن الكريم قد اكتفى فى قصص أصحاب الكهف وذى القرنين بما كان يعتقده المخاطبون، و من هنا لا يصح لمعترض أن يعترض على أن فى الأفاصيص القرآنية مخالفات للحق والواقع أو مخالفات للتاريخ».^{۳۴}

دیدگاه صاحبان تفاسیر عرفانی و اشاری که سد مذکور را حد شرعی و حجاب قلبی از حکمت عملی^{۳۵} یا اشاره به سد محکم شریعت و حصار معین طریقت دانسته‌اند،^{۳۶} در ادامه همین تلاش‌ها قرار می‌گیرد. چه مطابق این تعبیر، داستان از واقع نما بودن آن دور می‌شود.

به هر روی ملاحظه دیدگاه‌های متعدد و متنوع یادشده نشان می‌دهد که ضروری است این دیدگاه‌ها مورد بررسی و واکاوی قرار گرفته، نقاط قوت و ضعف آن‌ها مشخص شود. از این‌رو صاحبان این قلم بر آن‌اند در آنچه بعد از این می‌آید به این مهم پرداخته، با دقت و تأمل در سیاق آیات داستان و سیاق سوره کهف، مشخص سازند دیدگاه درست چیست.

۱. بررسی دیدگاه‌ها در تعیین مکان سد ذوالقرنین

چنان‌که پیش از این گفته شد، تنها محققان سده اخیر به طور مبسوط و بعضاً با ذکر ادله، درباره مکان و سرانجام سد ذوالقرنین بحث کرده‌اند و پیش از آن، تنها اقوال و احتمالات ذکر شده است؛ از این‌رو دیدگاه‌های قابل بحث و بررسی که همه مربوط به آثار سده اخیرند، به قرار ذیل است:

احتمال اول: دیوار چین

ابن عاشور در تفسیر التحریر و التنویر ذیل تفسیر آیات این داستان، از دیوار چین، ساخته پادشاه آن دوره (تسین شی هوانق تی) در قرن سوم قبل از میلاد یاد می‌کند. وی با تصریح به طول چند هزار متری این بنا و ماده سازنده آن که سنگ، آجر و گِل است. آن را همان سد ذوالقرنین ذکر شده در قرآن می‌نامد.^{۳۷} مشاهده این دیوار توسط جهان‌گردان و جغرافی‌دانان و تصاویر موجود در کتاب‌های جغرافیا و تاریخ، شاهد

۳۳. خلف الله، الفن القصصى فى القرآن الكريم، ۲۵۵/۱.

۳۴. خلف الله، الفن القصصى فى القرآن الكريم، ۲۷۵/۱.

۳۵. ابن عربی، احکام القرآن (ابن عربی)، ۴۱۲/۱.

۳۶. خسروانی، تفسیر خسروی، ۳۸۲/۵.

۳۷. ابن عاشور، تفسیر التحریر و التنویر المعروف بتفسیر ابن عاشور، ۱۳۴/۱۵.

او در این تطبیق اند.^{۳۸}

دیگرانی نیز به این دیدگاه را برگزیده اند، از جمله سید حسن مصطفوی در کتاب التحقيق، سد ذوالقرنین را همان دیوار چین دانسته و بدون ذکر دلیل چنین گفته است: «و این سدی که اکنون در شمال چین واقع است، طول آن نزدیک به چهار هزار کیلومتر است که برای مطالعه بیشتر آن باید به کتب مورد اعتماد در این باره مراجعه شود».^{۳۹} در تفسیر عاملی نیز به نقل از سید هبة الدین شهرستانی آمده است که پادشاهی از یمن طی سفر خود به مشرق زمین به دیوار چین رسید و آنجا قومی وحشی را یافت. باتوجه به اینکه پیش از این وی سد مآرب در یمن را ساخته بود، اقوام متمدن چین از او خواستند تا دیوار چین را نیز مرمت کند. شهرستانی واژه «سدین» در آیه را دلیل این رأی می داند: «مقصود از سد «ما بین السدین»، اصلاح و ترمیم خرابی های سد سابق بوده و اصل آن سد از سلاطین چین و خیلی قدیمی بوده است».^{۴۰}

نقد و بررسی

در نقد تطبیق دیوار چین بر سد ذوالقرنین، برخی به مطابق نبودن مشخصات این دیوار با جزئیات ذکر شده برای این سد در قرآن اشاره می کنند. از جمله این مشخصات، وجود سد ذوالقرنین میان دو کوه است؛ در حالی که دیوار چین چنین ویژگی ای نداشته و بنایی سه هزار کیلومتری روی مسیری هموار است.^{۴۱} آهنین بودن سد ذوالقرنین نیز مطابقتی با دیوار چین ساخته شده از سنگ ندارد: «و سدی که قرآن ذکر کرده توصیف می شود به اینکه سدی میان دو کوه بوده و در آن از آهن و قطر استفاده شده است که مراد از قطر همان مس مذاب است در حالی که دیوار بزرگ چین تا سه هزار کیلومتر در مسیری مسطح و کوهستانی امتداد می یابد و میان دو کوه واقع نشده است. ضمن آنکه این دیوار با سنگ ساخته شده و در آن آهن و مسی به کار نرفته است».^{۴۲} یکسان نبودن اوصاف سازنده این دو بنا نیز از نگاه منتقدان دور نمانده است. توضیح این که ذوالقرنین طی سفر به مکانی دور، سد مذکور را ساخته است؛ اما سازنده دیوار چین، خود ساکن همان کشور بوده است.^{۴۳}

۳۸. ابن عاشور، تفسیر التحرير و التنوير المعروف بتفسير ابن عاشور، ۱۳۵/۱۵.

۳۹. «و هذا السد موجود الآن في جهة الشمال من الصين، طوله قريب من اربعة آلاف كيلومتر- فليراجع الى الكتب المعتمدة». مصطفوی، التحقيق في كلمات القرآن الكريم، ۸۲/۵.

۴۰. عاملی، تفسیر عاملی، ۳۰/۶.

۴۱. طباطبائی، المیزان فی تفسیر القرآن، ۳۸۲/۱۳؛ شعرانی، پژوهش های قرآنی علامه شعرانی در تفاسیر مجمع البیان، روح الجنان و منهج الصادقین، ۸۱۴/۲.

۴۲. و السد الذي يذكره القرآن يصفه بأنه ردم بين جبلين وقد استعمل فيه زبر الحديد و القطر و هو النحاس المذاب و الحائط الكبير يمتد ثلاثة آلاف كيلومتر يمر في طريقه على السهول و الجبال، و ليس بين جبلين و هو مبني بالحجارة لم يستعمل فيه حديد و لا قطر». طباطبائی، المیزان فی تفسیر القرآن، ۳۸۲/۱۳.

۴۳. «و جدار الصين بناء «شين هوانك تي» في طول ألف كيلومتر و عرض تسعة امتار و ارتفاع خمسة عشر مترا بالأحجار، و هو

احتمال دوم: سد مآرب

سد مآرب در یمن از دیگر بناهای تطبیق شده بر سد ذوالقرنین است. در وجه این تطبیق گفته می‌شود که وجود پیشوند «ذو» در نام ذوالقرنین مطابق با عادت یمنیان در لقب‌گذاری پادشاهان با این پیشوند بوده است: «و کان یلقب کل ملک به من ملوک حمیر (بذی) مثل ذی نواس، و ذی یزن و غیرهما».^{۴۴}

نقد و بررسی

مفسران در رد این احتمال به هدف ساخت آن تمسک بسته و گفته‌اند که ذخیره آب و نه دفع هجوم، هدف ساخت سد مآرب بوده است؛^{۴۵} درحالی‌که سد ذوالقرنین به هدف مقابله با هجوم یاجوج و مأجوج بوده است.^{۴۶} آهنین نبودن این سد نیز به‌عنوان دلیل دیگری در نقد آن بیان شده است.^{۴۷}

احتمال سوم: باب الحديد

احتمال دیگر سد باب الحديد است که به گفته مراغی، پشت رود جیحون در نواحی بلخ واقع شده است. وی در تأیید دیدگاه خود به بیان دو دانشمند آلمانی و اسپانیایی در اوائل قرن پانزدهم اشاره می‌کند که آن دو در سفرنامه‌های خود از این سد یاد کرده‌اند: «و کان فی بطانته العالم الألمانى (سیلد برجر) و ذکر السد فی کتابه و کان ذلک فی أوائل القرن الخامس عشر، و کذلک ذکره المؤرخ الأسبانی (کلافیجو) فی رحلته سنة ۱۴۰۳ و کان رسولا من ملک کستیل (قشتالة) بالآندلس إلى تیمورلنک، و قال إن سد مدینة (باب الحديد) على الطريق الموصل بین سمرقند و الهند».^{۴۸}

مفسران دیگری نیز به این دیدگاه متمایل شده و باب الحديد را به‌عنوان سد ذوالقرنین پذیرفته‌اند.^{۴۹} در این میان صاحب تفسیر محاسن التأویل با وجود تصریح به نام «باب الحديد» آن را در منطقه‌ی داغستان از توابع روسیه ذکر می‌کند که به گفته وی، سدی قدیمی از جنس آهن بوده و در میان‌کوه‌های قفقاز قرار دارد.^{۵۰} این اختلاف می‌تواند این‌گونه توجیه شود که وی در ذکر نام سد دچار خطا شده و باب الابواب را باب الحديد نامیده است چنان‌که پیش از این ذکر شد که باب الابواب در منطقه قفقاز واقع شده است.

قاطن الصین دون سفر إلیه لبناء جداره و ذلک بنی ردمه فی سفرة بعیدة». صادقی تهرانی، الفرقان فی تفسیر القرآن بالقرآن و السنه، ۲۰۸/۱۸.

۴۴. قبیسی عاملی، تفسیر البیان الصافی لکلام الله الوافی، ۳۳۹/۳.

۴۵. مکارم شیرازی، تفسیر نمونه، ۵۵۰/۱۲؛ طباطبائی، المیزان فی تفسیر القرآن، ۳۸۸/۱۳.

۴۶. جعفری، تفسیر کوثر، ۴۵۷/۶.

۴۷. طباطبائی، المیزان فی تفسیر القرآن، ۳۸۸/۱۳؛ مکارم شیرازی، تفسیر نمونه، ۵۵۰/۱۲؛ جعفری، تفسیر کوثر، ۴۵۷/۶.

۴۸. مراغی، تفسیر المراغی، ۱۵/۱۶.

۴۹. زحیلی، التفسیر المنیر فی العقیدة و الشریعة و المنهج، ۲۷/۱۶؛ مغنیه، التفسیر الکاشف، ۱۶۰/۵.

۵۰. قاسمی، تفسیر القاسمی المسمی محاسن التأویل، ۷۶/۷.

نقد و بررسی

در میان صاحبان دیدگاه‌های مختلف، که ذکر برخی از آنان گذشت و دیگران نیز خواهد آمد، کسی متعرض نقد این دیدگاه نشده است. تنها اشکال که آن هم با واسطه بر این دیدگاه گرفته شده، این است که اسکندر، سازنده سد باب الحديد، بر ذوالقرنین قابل تطبیق نبوده، در نتیجه باب الحديد نمی‌تواند سد مورد نظر قرآن باشد.^{۵۱}

احتمال چهارم: سد داریال

تطبیق سد ذوالقرنین بر سدی در حدود دریای خزر و دریای سیاه مورد توجه و انتخاب شمار زیادی از مفسران قرار گرفته است. از این سد با نام «داریال» یاد می‌شود. این نظریه را دانشمند هندی به نام «ابوالکلام آزاد» در قرن چهاردهم مطرح کرد و مورد استقبال جمع زیادی از مفسران و قرآن‌پژوهان قرار گرفت. وی با استمداد از نصوص تورات، کوروش هخامنشی را همان ذوالقرنین دانسته، سد او را نیز سد داریال واقع در رشته‌کوه‌های قفقاز بیان می‌کند: «این سد در محلی بین دریای خزر و دریای سیاه واقع شده است و جایی است که سلسله کوه‌های قفقاز مثل یک دیوار طبیعی راه بین جنوب و شمال را قطع می‌کند و فقط یک راه در تنگه میان این سلسله کوه‌ها وجود دارد. این راه را امروز به نام تنگه داریال می‌خوانند و در ناحیه «ولادی کیوکز» و «تفلیس» واقع شده است. هم‌اکنون نیز بقایای دیوار آهنی در این نواحی هست و مسلماً باید همان سد کوروش باشد».^{۵۲} وی در ادامه، مشخصات این سد را ذکر می‌کند تا وجوه تشابه آن با سد ذوالقرنین را مشخص سازد: «در سد ذوالقرنین گفته می‌شود که آهن زیاد به کار رفته و بین دو کوه نیز ساخته شده است. معبر داریال بین دو کوه بلند واقع شده و این سد نیز که آهن زیادی در آن دیده می‌شود در همین دره وجود دارد».^{۵۳} همچنین شواهدی را در اثبات آن به کمک می‌گیرد: «یکی از سیاحان یهودی مشهور، موسوم به یوسف که در قرن اول میلادی می‌زیسته است از این سد نام می‌برد. پس از او «پروکوپوس» مورخ در قرن ششم میلادی آن را دیده است و سپس یکی از همراهان سردار رومی «بلی سارس» نیز وقتی به این نقطه حمله برد (۵۲۸ میلادی) این سد را به چشم دیده است».^{۵۴}

پس از طرح نظریه فوق، مفسران بسیاری آن را ترجیح داده، به عنوان دیدگاه منتخب خود آورده‌اند؛ از آن جمله است: «سد موجود در تنگه کوه‌های قفقاز که از دریای خزر تا دریای سیاه امتداد یافته است و داریال نامیده می‌شود... منطبق‌ترین سد بر آیات قرآنی و نزدیک‌ترین تطبیقی است که می‌تواند مورد قبول

۵۱. بی‌آزار شیرازی، «بررسی آراء درباره ذوالقرنین»، ۱۲۴-۱۲۵.

۵۲. ابوالکلام آزاد، کوروش کبیر، ۷۲.

۵۳. ابوالکلام آزاد، کوروش کبیر، ۷۲.

۵۴. ابوالکلام آزاد، کوروش کبیر، ۷۲.

واقع شود»؛^{۵۵} «فعلاً می‌توان از آن به عنوان بهترین نظریه در باره تطبیق ذوالقرنین بر رجال معروف تاریخی نام برد»؛^{۵۶} «سد آهنین موجود در این زمان در کوه‌های قفقاز در منطقه‌ای که داریال نامیده می‌شود و میان سرزمین ولادی کیوکز و سرزمین تفلیس قرار دارد منطبق‌ترین است»؛^{۵۷} «اگر به نقشه نگاه کنیم آسیای غربی پائین دریای خزر وجود دارد و دریای سیاه بالای آن است و کوه‌های قفقاز نیز بین دو دریا در حکم یک دیوار طبیعی مرتفعی است. این کوه‌ها که صدها میل طول دارند مانع بزرگی از رخنه کردن از آن طرف به این طرف و بالعکس است، تنها یک تنگه در میان آنها قرار دارد که محل عبور اقوام یاجوج و ماجوج بود. کوروش با سد آهنین آن تنگه را مسدود نمود»؛^{۵۸} «سد ذوالقرنین، نه دیوار چین است و نه موارد دیگر که گفته‌اند، چون اینها از آهن و مس ساخته نشده‌اند. در سرزمین قفقاز در تنگه‌ی داریال، سدی آهنین پیدا شده که نزدیک آن نیز نه‌ری به نام سائوس (به معنای کوروش) است. اینکه این همان سد باشد، پذیرفتنی‌تر می‌نماید»؛^{۵۹} «آنچه مناسب‌تر به نظر می‌رسد این است که آن محل همان منطقه قفقاز و شمال آذربایجان بوده است که رشته کوه‌های بلندی آن جا را از روسیه جدا می‌کند و این رشته کوه‌ها تا ارمنستان از یک سو و تا دریای خزر از سوی دیگر کشیده می‌شود و در آن محل میان این رشته کوه‌ها دره و شکافی بوده که قوم مهاجم از شمال به جنوب سرازیر می‌شدند. و آن شکاف به وسیله سد ذوالقرنین پر شد و احتمالاً همان جایی است که در شمال آذربایجان به نام تنگه داریال یا دمیرقایی معروف است».^{۶۰}

نقد و بررسی

دیدگاه مورد بحث نیز دارای اشکالاتی است که برخی مفسران و قرآن‌پژوهان به آن اشاره کرده‌اند. چنان‌که علامه طباطبایی درباره برخی تعارضات پیرامون این تطبیق آورده است: «و إن لم یخل عن اعتراض ما فی بعض أطرافه».^{۶۱} دیگری بر این نظر است که این تنها سدی است که تاکنون آن را شناخته‌ایم و فقط محتمل است که ساخته ذوالقرنین باشد؛ بدون اینکه نسبت به آن یقین داشته باشیم.^{۶۲}

۵۵. «السد الموجود في مضيق جبال قفقاز الممتدة من بحر الخزر إلى البحر الأسود، و يسمى المضيق «داریال»... لکنه أوضح انطباقاً على الآيات و أقرب إلى القبول من غيره». طباطبایی، المیزان فی تفسیر القرآن، ۳۹۶/۱۳.

۵۶. مکارم شیرازی، تفسیر نمونه، ۵۴۹/۱۲.

۵۷. «السد الحدیدی الموجود حالياً فی جبال «قوقاز» فی منطقة تسمى حالياً (داریال) بین وادی «ولادی کیوکز» و وادی «تفلیس» تطبیق علیه». مدرسی، من هدی القرآن، ۴۷۵/۶.

۵۸. قرشی، تفسیر احسن الحدیث، ۲۷۶/۶.

۵۹. قرآنی، تفسیر نور، ۲۲۷/۵.

۶۰. جعفری، تفسیر کوثر، ۴۵۲/۶.

۶۱. طباطبایی، المیزان فی تفسیر القرآن، ۳۹۶/۱۳.

۶۲. «لأنه الردم الوحيد الذي نعرفه حتى الآن فعله هو الذي بناه ذو القرنين، او سوف يكتشف ردمه، لا نتأكد الآن شيئاً». صادقی تهرانی، الفرقان فی تفسیر القرآن بالقرآن و السنة، ۲۱۰/۱۸.

نقدهایی نیز بر این دیدگاه وارد شده است، همچون قطعی نبودن ساخت سد داریال به دست کوروش کبیر و مطابقت نداشتن ویژگی‌های این سد با سد ذوالقرنین.

توضیح آنکه یکی از اصحاب قلم به اذعان خود ابوالکلام آزاد اشاره کرده که وی معترف است شرح لشکرکشی کوروش به ممالک تابعه ماد به تفصیل بیان نشده و تواریخ نیز ساختن سدی که حملات یاجوج و ماجوج را متوقف کند به کوروش نسبت نداده‌اند. در ادامه نیز خاطرنشان ساخته است که ابوالکلام به همین علت با کمک از قرائن دیگر سعی در منتسب کردن این سد به کوروش دارد و چنین تصریح می‌کند: «روشن است که این نحو از استدلال در حد کافی از قوام و استحکام برخوردار نیست که ساخته شدن سدی توسط کوروش را بی‌هیچ شک و شبهه‌ای اثبات نماید، آن‌هم در شرایطی که هیچ دلیل تاریخی برای اثبات این مدعا در دست نداریم».^{۶۳} نبود اطلاع تاریخی در این انتساب، مورد توجه دیگران نیز بوده است و معتقدند که این خود نشان از عدم وقوع آن است، چون ممکن نیست که تاریخ‌نویسان از چنین پروژه عظیمی به دست کوروش هخامنشی هیچ یاد نکرده باشند. حتی چطور ممکن است که خود کوروش نیز آن را در ردیف دیگر افتخارات خود ذکر نکرده باشد.^{۶۴} مقصود از مطابقت نداشتن ویژگی‌های این دو سد نیز این است که اولاً تنگه داریال تنها راه ورود اقوام مهاجم -سکاها- به آن منطقه نبوده است و دوم اینکه پس از ساخت سد داریال، هجوم آن‌ها به این منطقه نیز متوقف نشد.^{۶۵}

مسئله محل تأمل دیگر در این دیدگاه، نبود تصویری از این سد باوجود رشد و پیشرفت گسترده تکنولوژی است. این جای خالی، در زمان طرح این نظریه -حدود ۱۰۰ سال قبل- می‌تواند تا حدی قابل درک باشد، اما امروزه باوجود پیشرفت‌های زیاد در این زمینه، نبود تصویری روشن از سد داریال، قابل قبول نمی‌نماید. همچنین ادامه یافتن بحث‌ها و نظریه‌پردازی‌ها در این باره و تلاش جهت دستیابی به نظریه‌ای با بیشترین مطابقت، حاکی از قانع نشدن پژوهشگران به این دیدگاه است، هرچند علما بسیاری آن را برگزیده بودند.^{۶۶} دو احتمالی که پس از این می‌آید، از این دست تلاش‌ها در سال‌های اخیر است.

احتمال پنجم: سد مغناطیسی

نظریه سبیط النیلی، عالم عراقی، در کتاب ملحمة جلعاش از متفاوت‌ترین دیدگاه‌ها در تطبیق این

۶۳. روحی، در جستجوی ذوالقرنین، ۳۶.

۶۴. میر سید، «نقد دیدگاه ابوالکلام آزاد در معرفی کورش به عنوان ذوالقرنین»، ۱۰۹.

۶۵. روحی، در جستجوی ذوالقرنین، ۴۹.

۶۶. از آن‌جا که این پژوهش در مقام نقد این دیدگاه نبوده و صرفاً عدم قطعیت آن حائز اهمیت است، برای اطلاع بیشتر از تعارضات تاریخی و دیگر دلایل رد این دیدگاه، که متعدد و مشروح است، به کتب و مقالات مربوط مراجعه فرمایید: یوسف محمد خیر رمضان، ذوالقرنین القادح الفاتح والحاکم الصالح؛ احسان روحی، در جستجوی ذوالقرنین؛ سید محمدرضا میرسید، «نقد دیدگاه ابوالکلام آزاد در معرفی کورش به عنوان ذوالقرنین».

داستان قرآنی به شمار می‌آید. این نظریه قائل به فرازمینی بودن سفر و سد ذوالقرنین است. سیبط النیلی ابتدا با ذکر روایتی از امیرالمؤمنین،^{۶۷} سفر ذوالقرنین را به مکانی محیط بر زمین و با استناد به نص آیات قرآن، سفری به فضا معرفی می‌کند.^{۶۸} از اساسی‌ترین ادله او بر فضایی بودن این سفر، واژه «سبب» در آیات ابتدایی این داستان است: «إِنَّا مَكَّنَّا لَهُ فِي الْأَرْضِ وَآتَيْنَاهُ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ سَبَبًا؛ فَأَتْبَعَ سَبَبًا».^{۶۹} او با بررسی کاربردهای این واژه در دیگر آیات قرآن، روشن می‌سازد که مراد از سبب در قرآن، سفر به آسمان و فضا است.^{۷۰} سپس به عبارت «تَغْرُبُ فِي عَيْنٍ حَمِئَةٍ»^{۷۱} در آیه ۸۶ پرداخته و باتوجه به دیگر کاربردهای واژه «عین» در قرآن و احادیثی از اهل بیت علیهم السلام حضور ذوالقرنین در سیاره‌ای دیگر را برداشت می‌کند.^{۷۲}

وی پس از بررسی دیگر سفرهای ذوالقرنین، به سفر آخر او که میان دو سد بوده می‌پردازد و با استشهاداتی، فرازمینی بودن یا جوج و مأجوج و سد را نتیجه می‌گیرد. در استشهاد اول با بررسی لغوی واژه «ردم» به معنای صحیح آن: «مساوی کردن دو طرف چیزی و وصل کردن آن‌ها به هم» می‌رسد و کار ذوالقرنین را باتوجه به نص قرآن، بنای رد می‌داند، نه بنای سد: «فَاعِينُونِي بِقُوَّةٍ أَلْجَلُ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُمْ رَدْمًا»؛^{۷۳} چرا که سد برخلاف رد، خودش به تنهایی قائم و ایستاده است. در استشهاد دوم به روایتی از نبی اکرم اشاره می‌کند که در آن یا جوج و مأجوج مخلوقاتی با دو گوش خیلی بزرگ معرفی شده‌اند که در هنگام خواب یکی را چون فرش زیر خود و دیگری را مانند لحاف روی خود قرار می‌دادند. سپس استدلال می‌کند که ممکن نیست این چنین مخلوقاتی با این صفات در زمین وجود داشته باشند؛ بلکه گروهی در فضا باید که در آخرالزمان به زمین حمله خواهند کرد. او در تایید این سخن به آیه ۹۶ و ۹۷ سوره انبیاء استناد می‌کند که به این مطلب اشاره دارد.^{۷۴}

وی در توضیح سد ذوالقرنین می‌گوید این سد نه سدی عادی، که مسئله‌ای علمی بوده است و یا جوج و مأجوج نیز موجوداتی مرتبط با مغناطیس‌اند. به این دلیل که ریشه نام آن‌ها الاج و المچ به معنای حرکتی بسیار سریع است که تنها با وجود میدان مغناطیسی با قدرت بسیار بالا متوقف می‌شود و هنگامی که

۶۷. النیلی، ملحة جلعاش و النص القرآنی، ۱۷۰.

۶۸. النیلی، ملحة جلعاش و النص القرآنی، ۱۷۰.

۶۹. کهف: ۸۴-۸۵.

۷۰. النیلی، ملحة جلعاش و النص القرآنی، ۱۷۱-۱۷۲.

۷۱. کهف: ۸۶.

۷۲. النیلی، ملحة جلعاش و النص القرآنی، ۱۷۲-۱۷۳.

۷۳. کهف: ۹۵.

۷۴. النیلی، ملحة جلعاش و النص القرآنی، ۱۷۴-۱۷۵.

خطوط میدان مغناطیسی دچار انقطاع شوند، این میدان ضعیف شده و مانع حرکت و ورود یاجوج و ماجوج نمی شود. به زعم النیلی کار ذوالقرنین در حقیقت، اتصال شکاف میان این خطوط به وسیله ساختن میدان مغناطیسی بزرگ و قرار دادن آن در محل شکاف بوده است. بدین طریق ذوالقرنین به ترمیم میدان مغناطیسی حائل دور زمین پرداخته است.^{۷۵}

النیلی برای اثبات نظریه خود، به بررسی روایت پیش گفته امام علی علیه السلام و دیگر آیات قرآن پرداخته و در این مسیر تفاوت «جبال» و «رواسی» را بیان می کند که رواسی در واقع کوه های غیر مادی و مغناطیسی اند که مراد امام در آن روایت از عبارت «انتهی الی الجبل المحیط بالارض کلها» همین رواسی و کوه های مغناطیسی است.^{۷۶} دلیل دیگر او در فرازمینی بودن مکان حضور ذوالقرنین، عبارت «بَلَّغَ بَيْنَ السَّدَّيْنِ»^{۷۷} است که ذکر مبهمی از مکان بوده و قومی که شکایت به ذوالقرنین بردند نیز کسانی بودند که پایین این مکان قرار داشتند.^{۷۸} وی سپس به بحث علمی پیرامون آهن و مس به عنوان رساناترین فلز پرداخته و ذوالقرنین را دارای این علم در آن زمان معرفی می کند؛ که با فروختن آهن و تلفیق آن با مس، مغناطیسی قوی ساخته می شود که علم امروز به آن رسیده است.^{۷۹}

نقد و بررسی

دیدگاه سبیط النیلی به جهت جدید و ناشناخته بودنش، چندان مورد کنکاش محققان قرار نگرفته است، از این رو تأیید یا ردی نسبت به آن نیافتیم. با وجود این، نظریه وی همان اشکال اصلی نظریات پیشین یعنی عدم تطبیق با تمام جزئیات داستان قرآنی را دارد.

از جمله اینکه النیلی بعد از استناد به واژه «سبب» برای اثبات فضایی بودن سفر ذوالقرنین، که پیش از این گذشت، آمدن واژه «عین» در آیه «وَجَدَهَا تَغْرُبُ فِي عَيْنٍ حَمِئَةٍ»^{۸۰} را به عنوان دلیل دوم اثبات نظر خود ذکر می کند و معتقد است که مراد از «عین» سیاره ای دیگر است: «و العین هی کوکب آخر اذ استعمل هذا اللفظ نفسه للاطلاق علی الاجرام الحارة و الباردة و استخدم عند العرب بهذا المعنی».^{۸۱} سپس هنگام بحث درباره سفر دوم، بر آن است که ادامه سفر اول و در همان سیاره قبلی بوده است: «انه

۷۵. النیلی، ملحمة جلجامش و النص القرآنی، ۱۷۵.

۷۶. النیلی، ملحمة جلجامش و النص القرآنی، ۱۷۶-۱۷۸.

۷۷. کهف: ۹۳.

۷۸. النیلی، ملحمة جلجامش و النص القرآنی، ۱۷۴.

۷۹. النیلی، ملحمة جلجامش و النص القرآنی، ۱۷۹ - ۱۸۰.

۸۰. کهف: ۸۶.

۸۱. النیلی، ملحمة جلجامش و النص القرآنی، ۱۷۲.

بقی فی الظلام حتی مطلع الشمس و بذلك يكون الطلوع على نفس الكوكب».^{۸۲} در ادامه بدون ذکر هیچ استدلالی برای سفر دوم، به بحث درباره فضایی بودن سفر سوم و ذکر استدلال برای آن پرداخته است؛ درحالی که آمدن عبارت «اتَّبَعَ سَبَبًا» ابتدای هر سه سفر ذوالقرنین در آیات ۸۵، ۸۹ و ۹۲ به این معناست که سفر ذوالقرنین به هر کدام از مغرب و مشرق خورشید و میان دو سد، سفری جداگانه بوده است؛ به ویژه آنکه در عبارت آغازین دو سفر بعدی، حرف «ثم» نیز آمده است که تأکید دیگری بر تفاوت در زمان و مکان سفرهاست.

تأمل بعدی، بیان غامض و غیر روشن ایشان در توضیح ماهیت یاجوج و ماجوج و همچنین سد ساخته شده ذوالقرنین است:

النیلی در معرفی یاجوج و ماجوج، آن ها را موجوداتی مغناطیسی معرفی کرده و چنین گفته است: «فقد افترضنا ان القوم کائنات لها علاقة ما بالمغناطیسیة و ان حركتهم الراجعة الى الأَجّ و المَجّ و هی حركة انسلال سريعة جدا تتوقف عند وجود حقل مغناطیسی شدید الفیض»؛^{۸۳} درحالی که قبل از این، هنگام اثبات آسمانی بودن سفر ذوالقرنین، روایاتی را به عنوان دلیل می آورد که یاجوج و ماجوج را موجوداتی با گوش های بزرگ معرفی می کند.^{۸۴} این گونه، تعارض میان مغناطیسی بودن و داشتن گوش های بزرگ را روشن نمی سازد.

در ادامه نیز هنگام بحث درباره ماهیت سد، تصریح می کند که سدی عادی نبوده، قضیه ای علمی است: «ان هذا الردم الذی جعله ذوالقرنین لم یکن شیئا عادیا بل هو قضیة علمیة یتوجب دراستها»^{۸۵} و علی رغم توضیحات مبسوطی که در اثبات مغناطیسی بودن سد، همراه استدلال به آیات و برخی روایات و حتی دانش الکترونیک ارائه می دهد، تصویری روشن و دقیق از سد به دست نمی دهد. ازجمله این که وقتی سفر ذوالقرنین به سیاره ای دیگر بوده است پس همه جریان ها، از افساد یاجوج و ماجوج تا درخواست قوم نیز باید در همان سیاره اتفاق افتاده باشد؛ حال آنکه وی هنگام بحث درباره مکان سد تصریح می کند که در جو سیاره مذکور و نه سطح آن قرار داشته است.^{۸۶} پس در واقع هجوم یاجوج و ماجوج باید از سیاره سومی اتفاق افتاده باشد و این تصویر روشنی از واقع نمی سازد که قابل تطبیق بر دیگر جزئیات داستان قرآنی باشد. در رابطه با قومی که به ذوالقرنین شکایت بردند نیز شاهد همین نارسا بودن توضیحات هستیم؛ آنجا که

۸۲. النیلی، ملحة جلعاش و النص القرآنی، ۱۷۳.

۸۳. النیلی، ملحة جلعاش و النص القرآنی، ۱۷۵.

۸۴. «آذانهم طویلة جدا بحيث یفترون احداها و یغطون انفسهم بالآخری». النیلی، ملحة جلعاش و النص القرآنی، ۱۷۵.

۸۵. النیلی، ملحة جلعاش و النص القرآنی، ۱۷۵.

۸۶. «ان موضع هذا الردم فی الجو و لیس على ارض الكوكب». النیلی، ملحة جلعاش و النص القرآنی، ۱۷۶.

در معرفی آن‌ها تنها به ذکر مکان حضور ایشان در پایین دو سد بسنده می‌کند: «و القوم الذین قدّموا الشکوی هم دون هذین السدین»^{۸۷} بدون آنکه توضیحی جهت روشن کردن ماهیت آنان ارائه دهد. وی همچنین در تبیین نظریه خود به توضیح ماهیت فساد یا جوج و مأجوج در صورت فرازمینی بودن آنان پرداخته است؛ درحالی‌که این فسادگری، خود یکی از شاخصه‌های مهم این داستان در قرآن است. نکته قابل ذکر دیگر متعرض نشدن وی به ارتباط مجموعه آیات این داستان با آیه ۹۶ انبیاء است که این آیه چگونه تفسیر می‌شود؟

به این ترتیب نظریه سبیط النیلی همچون دیگر نظریات نتوانسته در تمام زوایا با داستان قرآنی تطبیق یابد و آنچه علامه درباره تطبیق سد داریال بر سد قرآنی نوشته، درباره این دیدگاه نیز صادق است؛ چرا که هرچند این دیدگاه در مواردی قابل تطبیق بر داستان قرآنی بوده اما با تمام جزئیات آن مطابق نیست: «و هو وإن لم یخل عن اعتراض ما فی بعض أطرافه لکنه أوضح انطباقاً علی الآیات و أقرب إلى القبول من غیره».^{۸۸}

احتمال ششم: سد افقی

آخرین دیدگاه در این باره، متعلق به مقاله‌ای نگاشته شده در سال‌های اخیر است.^{۸۹} مؤلف در این نوشتار معتقد است که دیدگاه‌های قرآن‌پژوهان، هر یک به نحوی با آیات و آموزه‌های قرآنی، عقلانی و کلامی ناسازگاری داشته، در ارائه دلیل و مؤیداتی که ما را به قبول آن‌ها وادارد موفق نیستند و در مقابل، دیدگاه خود را با آیات قرآن سازگارتر و دارای مؤیدات قرآنی، روایی، لغوی و علمی می‌داند.

طبق این دیدگاه لزومی ندارد که یا جوج و مأجوج را از آدمیان و حتی موجود زنده بدانیم؛ بلکه آن‌ها مواد مذابی بودند که گاه گاهی از میان گسلی فوران کرده، به سطح زمین می‌آمدند و هر موجود زنده‌ای را در مسیرشان از بین می‌بردند. ذوالقرنین نیز به درخواست ساکنان آن سرزمین، این شکاف را با موادی مقاوم و انعطاف‌پذیر پر کرده، سدی بنا کرد. نگارنده، محل این سد را نامشخص گذاشته و احتمال داده در اثر جابه‌جایی پوسته زمین، به لایه‌های زیرین و حتی کف اقیانوس‌ها منتقل شده باشد، اما معتقد است وجود آن تا قیامت حتمی است.

وی در اثبات نظریه خود به بیان مؤیدات و نشانه‌هایی در لغت، قرآن و روایات می‌پردازد: برای دلیل لغوی، به ریشه یا جوج و مأجوج یعنی «اجج» اشاره کرده و این ماده را به «شدت حرارت»

۸۷. النیلی، ملحمة جلعاش و النص القرآنی، ۱۷۶.

۸۸. طباطبائی، المیزان فی تفسیر القرآن، ۳۹۶/۱۳.

۸۹. آب‌سواران، «نگاه نو به ماهیت یا جوج و مأجوج و سد ذوالقرنین»، تمام اثر.

معنا می‌کند. با این توضیح که یأجوج بر وزن یفعول، دلالت بر تجمع و شدت حرارت در چیزی داشته و مأجوج بر وزن مفعول، به معنای اثرات سوئی است که مواد مذاب در چیزی ایجاد می‌کنند. از تأییدات قرآنی وی نیز می‌توان به آیه «حَتَّىٰ إِذَا سَاوَىٰ بَيْنَ الصَّدَفَيْنِ»^{۹۰} اشاره کرده که با توجه به اینکه صدف به معنای میل و کناره است، نتیجه می‌گیرد که منظور از دو کناره، همان دو لبه گسل‌اند. وی همچنین معتقد است با توجه به استفاده ذوالقرنین از آهن مذاب، سد او افقی بوده است؛ زیرا وقتی آهن گداخته و مذاب می‌شود، در سطح زمین سیلان پیدا می‌کند، در نتیجه جمله «افرغ علیه» موییدی برای پرکردن شکاف میان دو پوسته زمین با استفاده از موادی است. همچنین به گمان وی آیه ۹۶ انبیاء که از گشوده شدن یأجوج و مأجوج و نه سد سخن می‌گوید: «حَتَّىٰ إِذَا فَتَحْتِ يَأْجُوجَ وَمَأْجُوجَ»^{۹۱} مویید آن است که ذوالقرنین برای پرکردن شکاف گسل علاوه بر آهن و مس از همان مواد مذاب نیز استفاده کرده است و این نشان می‌دهد یأجوج و مأجوج از جنس سیالات‌اند.

از جمله مؤیدات دیگر این نظریه، به روایتی از رسول اکرم صلی الله علیه و آله و سلم استناد شده است که فرمود: «پس از خروج یأجوج و مأجوج، از هر آبی که می‌گذرند آن را می‌نوشند و بر هر حیوانی که می‌گذرند آن را می‌خورند»؛ و این از خصوصیات بارز مواد مذاب است که بر هر آبی می‌گذرند آن را خشک و هر موجود زنده‌ای را نابود می‌کنند؛ درحالی‌که انسان‌ها چنین ویژگی ندارند.

نقد و بررسی

اولین تأمل این دیدگاه، عدم مطابقت موجود زنده نبودن یأجوج و مأجوج، با عبارت «مُفْسِدُونَ فِي الْأَرْضِ»^{۹۲} است. گرچه در همان مقاله به این اشکال اینگونه پاسخ داده شده است: «این صفت در قرآن برای غیر انسان‌ها نیز به کار رفته است: «لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ لَفَسَدَتَا»؛^{۹۳} «وَلَوْ اتَّبَعَ الْحَقُّ أَهْوَاءَهُمْ لَفَسَدَتِ السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ».^{۹۴} اما به این نکته توجه نشده که در این آیات، صحبت از فاسد شدن است نه فاسد کردن، بنابراین اینکه آیه می‌فرماید: «إِنَّ يَأْجُوجَ وَمَأْجُوجَ مُفْسِدُونَ فِي الْأَرْضِ»^{۹۵} می‌رساند که آن‌ها موجوداتی ذوی العقول با امکان افساد بوده‌اند.

نکته محل تأمل دیگر این دیدگاه، جنس مواد استفاده شده مورد ادعای مقاله در ساختن سد است؛ چه مطابق ادعای این مقاله، ذوالقرنین از سه ماده آهن، مس و مواد مذاب برای ساختن سد استفاده کرده است

۹۰. کهف: ۹۶.

۹۱. انبیاء: ۹۶.

۹۲. کهف: ۹۴.

۹۳. انبیاء: ۲۲.

۹۴. مومنون: ۷۱.

۹۵. کهف: ۹۴.

و تنها مؤید ایشان آیه ۹۶ انبیاء است. این در حالی است که آیات محل بحث سوره کهف تصریح دارد که ذوالقرنین تنها از دو ماده حدید و قطر استفاده کرده است: «أَتُونِي زُبَرَ الْحَدِيدِ... قَالَ أَتُونِي أَقْرِغْ عَلَيْهِ قَطْرًا».^{۹۶}

در خاتمه بررسی دیدگاه‌ها، چنان‌که ملاحظه شد، تمام نظریات در تطبیق سد ذوالقرنین تاکنون به نتیجه قابل قبولی نرسیده است و هر یک دارای اشکالاتی بوده و قابلیت تطبیق و تایید قطعی ندارند. همچنین نسبت به آراء غیر تطبیقی، که پیش از این در طرح مسئله تبیین شد، باید گفت که به نظر می‌رسد این آراء در پی ناکافی بودن احتمالات دیگر به وجود آمده‌اند و از این‌رو چندان نیاز به بررسی ندارند. توضیح اینکه قائلان این دیدگاه، پس از مشاهده قرن‌ها تلاش قرآن‌پژوهان و مسلمانان برای یافتن سد ذوالقرنین و عدم دستیابی به گزینه‌ای قابل اطمینان، به دنبال راه برون‌رفتی از این سردرگمی، به ناشناخته بودن محل سد یا نمادین بودن قصه یا ارائه تفسیری غیرواقع‌نما از آیات روی آورده‌اند. به همین جهت، اگر بتوان به رأی استوار در این باره دست یافت، نیازی به این‌گونه خروج از ابهام به وسیله پاک کردن صورت-مسئله نبوده، نوبت به بررسی و نقد آن دست از آراء نیز نخواهد رسید.

۲. توجه به سیاق سوره و سرانجام سد

به عقیده نگارندگان، نکته کلیدی در روشن ساختن مسئله سرانجام سد ذوالقرنین، دقت در سیاق سوره کهف است:

سیاق اول این سوره (آیات ۱ تا ۸) با انداز و تبشیر دو گروه کافران و مومنان آغاز شده، به دغدغه پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم نسبت به ایمان کافران می‌پردازد و با مخاطب قرار دادن ایشان، سرنوشت سخت کافران را بیان می‌کند. ملاحظه آیات این سیاق نشان می‌دهد که ضمایر «نا» (خداوند سبحان)، «هم» (کافران) و «کاف» (پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم) در این آیات تکرار شده است: «مَا لَهُمْ بِهِ مِنْ عِلْمٍ»،^{۹۷} «فَلَعَلَّكَ بَاخِعٌ نَفْسَكَ عَلَى آثَارِهِمْ»،^{۹۸} «إِنَّا جَعَلْنَا مَا عَلَى الْأَرْضِ...».^{۹۹}

سیاق دوم سوره (آیات ۹ تا ۳۱) مربوط به داستان اصحاب کهف است. نکته قابل توجه اینکه ضمن بیان داستان، از اولین آیه سیاق تا اواخر آن، مورد خطاب قرار گرفتن رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم را شاهدیم: «أَمْ حَسِبْتَ أَنَّ أَصْحَابَ الْكَهْفِ وَالرَّقِيمِ كَانُوا مِنْ آيَاتِنَا عَجَبًا»،^{۱۰۰} «وَأَتْلُ مَا أُوحِيَ إِلَيْكَ»^{۱۰۱} و

۹۶. کهف: ۹۶.

۹۷. کهف: ۵.

۹۸. کهف: ۶.

۹۹. کهف: ۷.

۱۰۰. کهف: ۹.

همینگونه است ذکر ضمیر «نا» در این سیاق؛ از جمله در آیات: «فَصَرَبْنَا عَلَىٰ آذَانِهِمْ فِي الْكَهْفِ سِنِينَ عَدَدًا»،^{۱۰۲} «وَكَذَلِكَ أَعَثَرْنَا»،^{۱۰۳} «إِنَّا أَعْتَدْنَا لِلظَّالِمِينَ»،^{۱۰۴} اگرچه ضمائر «هم» در بیان داستان، به اصحاب کهف برمی گردد: «إِنَّهُمْ فِتْيَةٌ آمَنُوا بِرَبِّهِمْ وَزِدْنَاهُمْ هُدًى»،^{۱۰۵} در پایان سیاق دوباره ضمائر «هم» برای اشاره کافران، همراه خطاب به پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم می آید: «وَلَا تُطِعْ مَنْ أَغْفَلْنَا قَلْبَهُ عَن ذِكْرِنَا، وَإِنَّ يُسْتَعِيثُوا يِغَاثُوا بِمَاءٍ كَالْمُهْلِ».^{۱۰۶}

ذکر داستان دو باغ در سیاق سوم سوره (آیات ۳۲ تا ۴۴) واقع شده است که در این سیاق نیز ضمیرهای «نا» و «هم» و همچنین خطاب خداوند به پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم مشاهده می شود: «وَ أَصْرِبَ لَهُمْ مَثَلًا رَّجُلَيْنِ جَعَلْنَا لِأَحَدِهِمَا جَنَّتَيْنِ مِنْ أَعْنَابٍ وَ حَفَفْنَاهُمَا بِنَخْلٍ وَ جَعَلْنَا بَيْنَهُمَا زَرْعًا»^{۱۰۷} که مرجع ضمیر «هم» همان کافران ابتدای سوره و سیاق قبل است.

سیاق چهارم سوره کهف (آیات ۴۵ تا ۵۹) با امر به رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم آغاز شده است: «وَ أَصْرِبَ لَهُمْ مَثَلِ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا»^{۱۰۸} و همچنین ضمیر «نا» و «هم» که بازگشتش به کافران قبل است، تکرار می شود: «لَقَدْ جِئْتُمُونَا كَمَا خَلَقْنَاكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ»،^{۱۰۹} «وَ جَعَلْنَا بَيْنَهُمْ مَوْبِقًا»،^{۱۱۰} «أَهْلَكْنَاهُمْ لَمَّا ظَلَمُوا وَ جَعَلْنَا لِمَهْلِكِهِمْ مَوْعِدًا».^{۱۱۱}

همچنین دو جریان از زندگانی حضرت موسی، همراهی جوان و همراهی با خضر، در سیاق پنجم (آیات ۶۰ تا ۸۲)، با ضمیر تکرارشونده این سوره، یعنی «نا»، همراه است: «فَوَجَدَا عَبْدًا مِنْ عِبَادِنَا آتِينَاهُ رَحْمَةً مِنْ عِنْدِنَا وَ عَلَّمْنَاهُ مِنْ لَدُنَّا عِلْمًا»،^{۱۱۲} «فَحَشِينَا أَنْ يُرْهَقَهُمَا طُغْيَانًا وَ كُفْرًا»،^{۱۱۳} «فَارَدْنَا أَنْ يَنْدِلَهُمْ».^{۱۱۴} سیاق ششم سوره (آیات ۸۳ تا ۹۸)، سیاق محل بحث این پژوهش است که به داستان ذوالقرنین و سفرهای سه گانه او می پردازد. در این سیاق نیز عباراتی با خطاب به رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم و

۱۰۱. کهف: ۲۷.

۱۰۲. کهف: ۱۱.

۱۰۳. کهف: ۲۱.

۱۰۴. کهف: ۲۹.

۱۰۵. کهف: ۱۳.

۱۰۶. کهف: ۲۸ - ۲۹.

۱۰۷. کهف: ۳۲.

۱۰۸. کهف: ۴۵.

۱۰۹. کهف: ۴۸.

۱۱۰. کهف: ۴۷.

۱۱۱. کهف: ۵۹.

۱۱۲. کهف: ۶۵.

۱۱۳. کهف: ۸۰.

۱۱۴. کهف: ۸۱.

ذکر ضمیر «نا» مشهود است: «وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ ذِي الْقَرْنَيْنِ»،^{۱۱۵} «إِنَّا مَكَّنَّا لَهُ فِي الْأَرْضِ»،^{۱۱۶} «قُلْنَا يَا ذَا الْقَرْنَيْنِ»،^{۱۱۷} «وَقَدْ أَحْطَيْنَا بِمَا لَدَيْهِ خُبْرًا».^{۱۱۸} قابل توجه است که سوال کنندگان در «يَسْأَلُونَكَ» نیز مشرکان عصر پیامبراند که در ابتدای سوره از آن‌ها یاد شده است: «الَّذِينَ قَالُوا اتَّخَذَ اللَّهُ وَلَدًا»^{۱۱۹} همان‌هایی که مرجع ضمیر «هم» در سیاق‌های قبلی بودند، بر این اساس، مرجع ضمیر «هم» در آیه ۹۹ نیز مشرکان ابتدای سوره‌اند که اشکال عمده قرآن پژوهان در پرداختن به محل و سرانجام سد ذوالقرنین همانطور که گذشت، از همین‌جا نشأت گرفته است.

بیان مطلب آن‌که آیه ۹۹ از داستان ذوالقرنین جدا بوده، شروع سیاق جدید است. زیرا مرجع ضمیر «هم» در عبارت «تَرْكُنَا بَعْضَهُمْ»^{۱۲۰} برخلاف پندار اغلب مفسران، از جمله فخر رازی،^{۱۲۱} شیخ طوسی،^{۱۲۲} ابن عاشور^{۱۲۳} و بسیاری دیگر^{۱۲۴} یاجوج و ماجوج نیست؛ چنانکه گفته‌اند آیه ۹۹ ادامه سخن ذوالقرنین است^{۱۲۵} و یا ذیل تفسیر آیه ۹۹ آورده‌اند که این عبارات در رابطه با احوال یاجوج و ماجوج است که در پشت سد ماندند و نتوانستند آن را سوراخ کنند و مراد از «یومئذ» در این آیه، روز خراب شدن سد است^{۱۲۶} و همینطور گفته شده است: «ضمیر در «بعضهم» به یاجوج و ماجوج برمی‌گردد، یعنی در روزی که از سد خارج شوند و در سرزمین‌ها مزاحمت ایجاد کنند، در یکدیگر موج می‌زنند».^{۱۲۷} همچنین در ذکر ضمیر «هم» در این آیه، سه احتمال از مفسران ذکر شده است که دو مورد مربوط به خروج یاجوج و ماجوج پس

۱۱۵. کهف: ۸۳.

۱۱۶. کهف: ۸۴.

۱۱۷. کهف: ۸۶.

۱۱۸. کهف: ۹۱.

۱۱۹. کهف: ۴.

۱۲۰. کهف: ۹۹.

۱۲۱. رازی، مفاتیح الغیب، ۵۰۰/۲۱.

۱۲۲. طوسی، تبيان، ۹۵/۷.

۱۲۳. ابن عاشور، التحرير و التنوير، ۱۳۸/۱۵.

۱۲۴. طبرسی، مجمع البیان، ۷۶۶/۶؛ طبرانی، تفسیر طبرانی، ۱۹۴/۴؛ ابن عطیه، محرر الوجیز، ۵۴۴/۳؛ زمخشری، کشاف، ۷۴۶/۲؛ بغوی، معالم التنزیل، ۲۲۰/۳؛ بیضاوی، انوار التنزیل، ۲۹۴/۳؛ قرطبی، جامع لاحکام القرآن، ۶۵/۱۱؛ ابن کثیر، القرآن العظیم، ۱۷۸/۵؛ بقاعی، نظم الدرر، ۵۰۸/۴؛ کاشانی، منهج الصادقین، ۳۷۱/۵؛ ابی السعود، ارشاد العقل السلیم، ۲۴۷/۵؛ بلاغی، حجة التفاسیر، ۱۳۵/۴؛ عبدالعظیمی، اثنی عشری، ۱۲۳/۸؛ خطیب، القرآنی للقرآن، ۷۱۳/۸؛ زحیلی، المنیر، ۲۹/۱۶.

۱۲۵. آلوسی، روح المعانی، ۳۶۴/۸؛ مبدی، کشف الاسرار، ۷۴۷/۵.

۱۲۶. «ثلاث آیات بلا خلاف. يقول الله تعالى مخبراً عن حال تلك الأمم انهم تركوا أي بقوا ولم يخترموا، بل أديموا على الصفات التي يبقون بها يومئذ يمج بعضهم في بعض... والمعنى انهم يمجون في بناء السد، ويخوضون فيه متعجبين من السد. ومعنى «يومئذ» يوم انقضاء السد». طوسی، تبيان، ۹۵/۷.

۱۲۷. زمخشری، کشاف، ۷۴۶/۲.

از خراب شدن سد و یک مورد کفار در روز قیامت است.^{۱۲۸} و یا آورده‌اند که بازگشت ضمیر «هم» به یاجوج و ماجوج اظهر است.^{۱۲۹} البته که ذکر عبارات تمام مفسران درباره این اتصال از حوصله بحث خارج است اما صحیح آن است که مرجع «هم» در آیه ۹۹ همانند سیاق‌های پیش از این، چنان‌که که گفته شد، مشرکان ذکر شده در سیاق اول سوره اند. ادامه آیات نیز مؤید این نظر است؛ چراکه آیه ۱۰۰ با ضمیر «نا» به این آیه عطف شده، با آوردن اسم ظاهر به جای ضمیر «هم»، به کافران تصریح شده است: «وَعَرَضْنَا جَهَنَّمَ يَوْمَئِذٍ لِلْكَافِرِينَ عَرْضًا».^{۱۳۰} همچنین در آیه بعدی کافران این‌گونه وصف شده‌اند: «الَّذِينَ كَانَتْ أَعْيُنُهُمْ فِي غِطَاءٍ عَنْ ذِكْرِي»^{۱۳۱} که در سیاق‌های پیشین، شبیه همین اوصاف برای کافران آمده بود: «مَنْ أَغْفَلْنَا قَلْبَهُ عَنْ ذِكْرِنَا»؛^{۱۳۲} «وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنْ ذَكَرَ آيَاتِ رَبِّهِ فَأَعْرَضَ عَنْهَا».^{۱۳۳}

این سیاق تا پایان سوره ادامه یافته، به شرح احوال و صفات کافران می‌پردازد: «أَفَحَسِبَ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنْ يَتَّخِذُوا عِبَادِي مِنْ دُونِ آلِهَتِهِمْ»؛^{۱۳۴} «الَّذِينَ ضَلَّ سَعْيُهُمْ»؛^{۱۳۵} «أُولَئِكَ الَّذِينَ كَفَرُوا بِآيَاتِ رَبِّهِمْ»^{۱۳۶} و در واقع سخن خداوند با کافران که از ابتدای سوره آغاز شده بود، تا پایان سوره ادامه یافته و در این بین، داستان‌هایی به‌عنوان مثل و غیر آن برای آنان آورده شده است.

جدا بودن آیه ۹۹ از سیاق پیشین و شروع سیاق جدید، موردتوجه برخی از مفسران نیز بوده است. از جمله علامه طباطبایی که بازگشت ضمیر «هم» در این آیه را، به تمام مردم و نه یاجوج و ماجوج می‌داند: «قوله تعالى: «وَتَرَكْنَا بَعْضَهُمْ يَوْمَئِذٍ يَمُوجُ فِي بَعْضٍ» إلخ ظاهر السياق أن ضمير الجمع للناس و يؤيده رجوع ضمير «فجمعناهم» إلى الناس قطعاً لأن حكم الجمع عام»؛^{۱۳۷} و سید قطب که آیه ۹۹ را جدا از آیات قبل دانسته آن را بازگشت به سیاق سوره عنوان می‌کند: «ثم نعود إلى سياق السورة».^{۱۳۸} اما به هر صورت همچون مفسران دیگری که به انفصال سیاق در این آیه اشاره کرده‌اند^{۱۳۹} بدون توجه به لوازم آن، از

۱۲۸. «وَتَرَكْنَا بَعْضَهُمْ يَوْمَئِذٍ يَمُوجُ فِي بَعْضٍ فِيهِ ثَلَاثَةٌ أَقْوِيل: أحدها: أنهم القوم الذين ذكرهم ذو القرنين يوم فتح السد يموح بعضهم في بعض. الثاني: الكفار في يوم القيامة يموح بعضهم في بعض. الثالث: أنهم الإنس والجن عند فتح السد». مآوردی، النکت و العیون، ۳/ ۳۴۵ و ۳۴۶.

۱۲۹. «والأظهر أن الضمير في بَعْضُهُمْ عائد على ياجوج و ماجوج»: ابو حیان، البحر المحيط، ۷/ ۲۲۸.

۱۳۰. کهف: ۱۰۰.

۱۳۱. کهف: ۱۰۱.

۱۳۲. کهف: ۲۸.

۱۳۳. کهف: ۵۷.

۱۳۴. کهف: ۱۰۲.

۱۳۵. کهف: ۱۰۴.

۱۳۶. کهف: ۱۰۵.

۱۳۷. طباطبایی، المیزان فی تفسیر القرآن، ۱۳/ ۳۶۶.

۱۳۸. سید قطب، فی ظلال القرآن، ۴/ ۲۲۹۴.

۱۳۹. قرطبی، جامع لاحکام القرآن، ۱۱/ ۶۵؛ خسروانی، تفسیر خسروی، ۵/ ۳۸۳؛ موسوی، الواضح فی التفسیر، ۱۰/ ۱۱۳؛

پرداختن بیشتر به این نکته گذشته‌اند.

در این میان صاحب تفسیر الأساس بیش از دیگر مفسران به این مطلب دقت کرده است. او در بیان قسمتی از تفسیر خود که عنوان «کلمة فی السیاق» بر آن نهاده، آورده که سوره با مقدمه‌ای در باب زندگی دنیا و زینت‌ها و ابتلائات آن آغاز شده سپس به بیان سخنانی پیرامون اصحاب کهف، دو باغ، حیات دنیایی، داستان موسی و خضر و داستان ذوالقرنین می‌پردازد و پس از بیان این سخنان به موضوع مقدمه بازمی‌گردد. از نظر وی گویا تمام آنچه در این میان آمده است، تمثیل و تفصیل‌هایی برای مطلب مقدمه بوده‌اند.^{۱۴۰} سپس مخاطب آیه ۹۹ را کافرانی ذکر می‌کند که زندگی دنیا برای آنان تزیین شده است.^{۱۴۱} هرچند این مفسر نیز به توابع این دقت لطیف خود توجه نداشته و در باره مکان سد تنها به ذکر عدم اطمینان از نظرات پیرامون آن و نیاز به تحقیق‌های تاریخی بیشتر برای یافتن مکان سد بسنده کرده است.^{۱۴۲}

با این توضیحات روشن می‌شود که این سیاق در مقام بیان سرنوشت سد ذوالقرنین و تعیین محل آن نیست؛ بلکه تنها به ذکر خراب شدن آن در موعدی الهی بسنده می‌کند؛ موعدی که می‌تواند هر زمانی باشد و لزومی ندارد آن را قیامت دانسته، دنبال یافتن آن باشیم. در نتیجه دغدغه تطبیق سد ذوالقرنین بر سدی در زمین یا آسمان، دغدغه‌ای بی‌علت و بدون نفعی مشخص است؛ چنان‌که برخی احتمال داده‌اند که چه بسا این سد در فاصله زمانی بین عصر رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم تاکنون، خراب شده و یاجوج‌ومأجوج از آن خارج شده باشند^{۱۴۳} و حتی بعضی اضافه کرده‌اند آنان که گمان کرده‌اند سد تا کنون باقی ست به خطا رفته‌اند.^{۱۴۴} یادکردنی است که تعبیر «وعد ربی» در آیه محل بحث، به‌عنوان زمان خراب شدن سد، لزوماً به معنای روز قیامت نیست که باعث شود انهدام سد ذوالقرنین را از اشراف الساعه بدانیم؛ احتمالی که علامه جوادی آملی نیز در تفسیر تسنیم به آن اشاره کرده است؛^{۱۴۵} بلکه به معنای مطلق وعده خداوند و اشاره به تخلف ناپذیری آن است. همان‌طور که در دیگر آیات قرآن کریم نیز از این عبارت

صابونی، صفوة التفاسیر، ۱۹۰/۲؛ قرآنی، تفسیر نور، ۲۲۸/۵؛ شعرانی، پژوهش‌های قرآنی علامه شعرانی در تفاسیر مجمع البیان، روح الجنان و منهج الصادقین، ۸۲۲/۲؛ بروجردی، تفسیر شمس، ۲۲۶/۵.

۱۴۰. «وكان كل ما جاء في الوسط تمثيل و تفصيل لكل ما يخدم و يذكر في أمر الدنيا و زوالها، و زوال ما فيها من صالحين و طالحين، و ملوك و أولياء و غیر ذلك»: حوی، الأساس فی تفسیر، ۳۲۳۵/۶.

۱۴۱. حوی، الأساس فی تفسیر، ۳۲۳۶/۶.

۱۴۲. حوی، الأساس فی تفسیر، ۳۲۳۳/۶.

۱۴۳. ابن عاشور، تفسیر التحرير و التنوير المعروف بتفسير ابن عاشور، ۱۳۳/۱۵؛ مراغی، تفسیر المراغی، ۱۹/۱۶؛ قطب، فی ظلال القرآن، ۲۲۹۳/۴؛ زحیلی، التفسير المنير فی العقيدة و الشريعة و المنهج، ۲۹/۱۶؛ قاسمی، تفسیر القاسمی المسمى محاسن التأویل، ۷۶/۷؛ حوی، الأساس فی تفسیر، ۳۲۳۲/۶؛ شعرانی، پژوهش‌های قرآنی علامه شعرانی در تفاسیر مجمع البیان، روح الجنان و منهج الصادقین، ۸۱۹/۲.

۱۴۴. حوی، الأساس فی تفسیر، ۳۲۳۲/۶.

۱۴۵. جوادی آملی، تفسیر تسنیم، ۴۶۴/۵۲.

برای غیر از قیامت استفاده شده است: «فَرَدَدْنَاهُ إِلَىٰ أُمِّهِ كَيْ تَقَرَّ عَيْنُهَا وَلَا تَحْزَنَ وَلِتَعْلَمَ أَنَّ وَعْدَ اللَّهِ حَقٌّ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَهُمْ لَا يَعْلَمُونَ»؛^{۱۴۶} «فَاصْبِرْ إِنَّ وَعْدَ اللَّهِ حَقٌّ وَلَا يَسْتَخِفَّنَكَ الَّذِينَ لَا يُوقِنُونَ»؛^{۱۴۷} «فَاصْبِرْ إِنَّ وَعْدَ اللَّهِ حَقٌّ وَاسْتَغْفِرْ لِذَنْبِكَ وَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ بِالْعَشِيِّ وَالْإِبْكَارِ».^{۱۴۸}

در رابطه با آیه ۹۶ سوره انبیاء نیز، که بسیاری از مفسران^{۱۴۹} آن را مرتبط با داستان ذوالقرنین در سوره کهف دانسته و باقی ماندن سد تا قیامت را از آن نتیجه گرفته‌اند، باید گفت باتوجه به اینکه یاجوج و ماجوج از ماده «أَجَّ يَأْجُج» به معنای حرارت شدید و آتش افروختن است،^{۱۵۰} قابل تطبیق بر هر موجود شرور و آتش-افروزی است و لزومی ندارد که مصداق این موجودات را در دو سوره کهف و انبیاء یکسان بدانیم؛ چنان‌که در دیدگاه‌های گزارش شده پیش از این نیز هر مفسری آن را بر اقوامی منطبق دانسته است؛ نظیر قوم مغول و تاتار،^{۱۵۱} قوم خزر و ترک،^{۱۵۲} رژیم صهیونیستی اسرائیل.^{۱۵۳}

نتیجه‌گیری

از مجموع آنچه گفته شد به دست می‌آید که توجه نکردن به سیاق سوره مبارک کهف و سیر مباحث مطرح در آن که دارای آغاز و انجامی منسجم است، باعث خطا در فهم آیه ۹۹ و عدم توجه به انفصال آن از سیاق پیشین و همراه و مرتبط دانستن آیه ۹۶ سوره انبیاء با این داستان شده است. این مسئله، مولد دیدگاه-های متنوع و متکثری در این باره بوده است که از یک‌سو برخی قابل اثبات نبوده از سوی دیگر همه جزئیات آن‌ها قابل تطبیق بر داستان ذکر شده در قرآن نیست و از سوی سوم نیز به تمام جزئیات آیات این داستان توجه نشده است. در صورتی که توجه به سیاق‌های هفت‌گانه سوره نشان می‌دهد آیه ۹۹ در آغاز سیاق پایانی سوره قرار دارد که آن سیاق، مکمل بحثی است که از سیاق اول با مقدمه‌ای در انذار کافران و تبشیر مؤمنان و

۱۴۶. قصص: ۱۳.

۱۴۷. روم: ۶۰.

۱۴۸. غافر: ۵۵.

۱۴۹. قمی، تفسیر قمی، ۴۱/۲؛ مبدی، کشف الاسرار، ۷۴۷/۵؛ ابن کثیر، القرآن العظیم، ۱۷۸/۵؛ مغنیه، الکاشف، ۱۶۱/۵ و رازی، مفاتیح الغیب، ۵۰۰/۲۱؛ بقاعی، نظم الدرر، ۵۰۸/۴؛ کاشانی، منهج الصادقین، ۳۷۱/۵؛ عبدالعظیمی، اثنی عشری، ۱۲۳/۸

۱۵۰. راغب، مفردات ألفاظ القرآن، ۶۴.

۱۵۱. از جمله: قاسمی، تفسیر القاسمی المسمی محاسن التأویل، ۷۶/۷؛ ابن عاشور، تفسیر التحرير و التنویر المعروف بتفسیر ابن عاشور، ۱۳۱/۱۵؛ مراغی، تفسیر المراغی، ۲۱/۱۶؛ قطب، فی ظلال القرآن، ۲۲۹۳/۴؛ ابوزهره، زهرة التفاسیر، ۴۵۸۷/۹؛ شعرانی، پژوهش‌های قرآنی علامه شعرانی در تفاسیر مجمع البیان، روح الجنان و منهج الصادقین، ۸۱۹/۲؛ زحیلی، التفسیر المئیر فی العقیدة و الشریعة و المنهج، ۲۶/۱۶؛ جعفری، تفسیر کوثر، ۵۲۶/۴.

۱۵۲. به نقل از آلوسی، روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم و السبع المثانی، ۳۵۹/۸.

۱۵۳. صادقی تهرانی، الفرقان فی تفسیر القرآن بالقرآن و السنة، ۲۱۳/۱۸.

نیز اشاره به زینت‌های زندگی دنیا و فانی بودن آن آغاز شده، ذکر داستان‌هایی از اصحاب کهف، دویاغ، موسی و ذوالقرنین در سیاق‌های میانی، در واقع تمثیل و تفصیل‌هایی برای مقدمه ذکر شده در سیاق اول‌اند. به این ترتیب آیات داستان ذوالقرنین در سیاق ششم از آیه ۸۳ تا ۹۹، در مقام بیان سرانجام سد ذوالقرنین نبوده، از ذکر زمان خراب شدن آن ساکت است و تنها به انهدام آن مطابق وعده الهی اشاره دارد.

منابع

- ابن جوزی، عبدالرحمن بن علی. المنتظم فی تاریخ الملوك و الأمم. بیروت: دارالکتب العلمیة، ۱۴۱۲ق.
- ابن خردادبه، عبیدالله بن عبدالله. المسالك و الممالك. لیدن: مطبعة بریل، ۱۸۸۹م.
- ابن عاشور، محمدطاهر. تفسیر التحریر و التنویر المعروف بتفسیر ابن عاشور. بیروت: مؤسسة التاریخ العربی، ۱۴۲۰ق.
- ابن عربی، محمد بن عبدالله. احکام القرآن (ابن عربی). بیروت: دار الجیل، ۱۴۰۸ق.
- ابن عطیه، عبدالحق بن غالب. المحرر الوجیز فی تفسیر الکتاب العزیز. بیروت: دار الکتب العلمی، ۱۴۲۲ق.
- ابن کثیر، اسماعیل بن عمر. تفسیر القرآن العظیم (ابن کثیر). بیروت: دارالکتب العلمیة، منشورات محمدعلی بیضون، ۱۴۱۹ق.
- ابن جوزی، عبدالرحمن بن علی. زاد المسیر فی علم التفسیر. بیروت: دارالکتب العربی، ۱۴۲۲ق.
- ابو الکلام آزاد، محیی الدین. کوروش کبیر. ترجمه باستانی پاریزی. تهران: انتشارات کوروش، ۱۳۴۲ش.
- ابو حیان، محمد بن یوسف. البحر المحيط فی التفسیر. بیروت: دارالفکر، ۱۴۲۰.
- ابو زهره، محمد. زهرة التفاسیر. بیروت: دارالفکر، بی تا.
- ابو السعود، محمد بن محمد. تفسیر ابی السعود (ارشاد العقل السلیم الی مزايا القرآن الکریم). بیروت: دار إحياء التراث العربی، ۱۹۸۳م.
- اعقم آنسی، أحمد علی. تفسیر الأعقم. یمن: دار الحکمة الیمانیة، بی تا.
- آب سواران. حسن. «نگاه نوبه ماهیت یاجوج و مأجوج و سد ذوالقرنین». نشریه پژوهش‌های قرآنی. شماره ۴ (زمستان ۱۳۹۵): ۱۲۲-۱۴۱.
- آلوسی، محمود بن عبدالله. روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم و السبع المثانی. بیروت: دارالکتب العلمیة (منشورات محمدعلی بیضون)، ۱۴۱۵ق.
- بحرانی، هاشم بن سلیمان. البرهان فی تفسیر القرآن. قم: مؤسسة البعثة، قسم الدراسات الإسلامیة، ۱۴۱۵ق.
- بروجردی، مصطفی. تفسیر شمس. قم: موسسه بوستان کتاب (مرکز چاپ و نشر دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم)، ۱۳۹۷ش.
- بغوی، حسین بن مسعود. تفسیر البغوی المسمى معالم التنزیل. بیروت: دار إحياء التراث العربی، ۱۴۲۰ق.

بقاعی، ابراهیم بن عمر. نظم الدرر فی تناسب الآیات و السور. بیروت: دار الکتب العلمیه، منشورات محمد علی بیضون، ۱۴۲۷ق.

بلاغی، عبدالحجه. حجة التفاسیر و بلاغ الإکسیر. قم: حکمت، ۱۳۸۶ق.
بی آزار شیرازی. «بررسی آراء درباره ذوالقرنین». نشریه علوم انسانی دانشگاه الزهراء (س). شماره ۲۶ و ۲۷ (تابستان و پاییز ۱۳۷۷): ۱۱۷-۱۴۲.

بیضاوی، عبدالله بن عمر. أنوار التنزیل و أسرار التأویل (تفسیر البیضاوی). بیروت: دار إحياء التراث العربی، ۱۴۱۸ق.

ثعلبی، احمد بن محمد. الكشف والبيان فی تفسیر القرآن. بیروت: دار إحياء التراث العربی، ۱۴۲۲ق.
جعفری، یعقوب. تفسیر کوثر. قم: موسسه انتشارات هجرت، ۱۳۷۶ش.
جوادی آملی، عبدالله. تفسیر تسنیم. قم: مرکز نشر اسراء، ۱۴۰۱ش.
حجازی، محمد محمود. التفسیر الواضح. بیروت: دارالجليل، ۱۴۱۳ق.
حوی، سعید. الاساس فی تفسیر. قاهره: دارالسلام، ۱۴۲۴ق.
حویزی، عبدعلی بن جمعه. تفسیر نور الثقلین. قم: اسماعیلیان، ۱۴۱۵ق.
خسروانی، علیرضا. تفسیر خسروی. تهران: کتابفروشی اسلامیة، ۱۳۹۰ق.
خطیب شربینی، محمد بن احمد. تفسیر الخطیب الشربینی المسمى السراج المنیر. بیروت: دار الکتب العلمیه (منشورات محمد علی بیضون)، ۱۴۲۵ق.

خطیب، عبدالکریم. التفسیر القرآنی للقرآن. بیروت: دارالفکر العربی، ۱۴۲۴ق.
خلف الله، محمد احمد. الفن القصصی فی القرآن الکریم. لندن: سینا للنشر، ۱۹۹۹م.
دروزه، محمد عزه. التفسیر الحديث: ترتیب السور حسب النزول. بیروت: دارالغرب الإسلامی، ۱۴۲۱ق.
دیوبندی، محمود حسن. تفسیر کابلی (از دیدگاه اهل سنت). تهران: احسان، ۱۳۸۵ش.
راغب اصفهانی، حسین بن محمد. مفردات ألفاظ القرآن. بیروت: دارالشامیه، ۱۴۱۲ق.
روحي. احسان. بررسی سد ذوالقرنین در نظریه ابوالکلام آزاد. ۱۴۰۳/۶/۳۱. <https://jscenter.ir/slave-jews/cyrus/12317>

روحي، احسان. در جستجوی ذوالقرنین. تهران: نشر نگاه معاصر، ۱۳۹۷ش.
زحیلی، وهبه. التفسیر المنیر فی العقیده و الشریعة و المنهج. سوریه: دار الفکر، ۱۴۱۱ق.
زمخشري، محمود بن عمر. الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل و عیون الأقاویل فی وجوه التأویل. بیروت: دارالکتب العربی، ۱۴۰۷ق.

سبزواری، محمد. الجدید فی تفسیر القرآن المجید. بیروت: دار التعارف للمطبوعات، ۱۴۰۶ق.
سلطان علی شاه. سلطان محمد بن حیدر. بیان السعادة فی مقامات العبادة. بیروت: مؤسسة الأعلمی للمطبوعات،

۱۴۰۸ق.

- سمرقندی، نصر بن محمد. تفسیر سمرقندی. بیروت: دارالفکر، ۱۴۱۶ق.
- سیوطی، عبدالرحمن بن ابی بکر. الدر المنثور فی التفسیر بالمأثور. قم: کتابخانه عمومی حضرت آیت الله العظمی مرعشی نجفی (ره)، ۱۴۰۴ق.
- سیوطی، عبدالرحمن بن ابی بکر. الدر المنثور فی التفسیر بالمأثور. قم: کتابخانه عمومی حضرت آیت الله العظمی مرعشی نجفی (ره)، ۱۴۰۴ق.
- شاه عبدالعظیمی، حسین. تفسیر اثنی عشری. تهران: میقات، ۱۳۶۳ش.
- شعرانی، ابوالحسن. پژوهش های قرآنی علامه شعرانی در تفاسیر مجمع البیان. روح الجنان و منهج الصادقین. قم: بوستان کتاب قم (انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم)، ۱۳۸۶ش.
- شیبانی، محمد بن حسن. نهج البیان عن کشف معانی القرآن. قم: نشر الهادی، ۱۴۱۳ق.
- صابونی، محمد علی. صفوة التفاسیر. بیروت: دار الفکر، ۱۴۲۱ق.
- صادقی تهرانی، محمد. الفرقان فی تفسیر القرآن بالقرآن و السنه. قم: فرهنگ اسلامی، ۱۴۰۶ق.
- طباطبایی، محمدحسین. المیزان فی تفسیر القرآن. بیروت: مؤسسة الأعلمی للمطبوعات، ۱۳۹۰ق.
- طبرانی، سلیمان بن احمد. التفسیر الکبیر: تفسیر القرآن العظیم (الطبرانی). اردن: دارالکتاب الثقافی، ۲۰۰۸م.
- طبرسی، فضل بن حسن. مجمع البیان فی تفسیر القرآن. تهران: ناصر خسرو، ۱۳۷۲ش.
- طبری، محمد بن جریر. جامع البیان عن تأویل آی القرآن. بیروت: دارالمعرفه، ۱۴۱۲ق.
- طوسی، محمد بن حسن. التبیان فی تفسیر القرآن. بیروت: دار إحياء التراث العربی، بی تا.
- طیب، عبدالحسین. اطبیب البیان فی تفسیر القرآن. تهران: اسلام، ۱۳۶۹ش.
- عاملی، ابراهیم. تفسیر عاملی. تهران: کتابفروشی صدوق، ۱۳۶۰ش.
- فخر رازی، محمد بن عمر. التفسیر الکبیر (مفاتیح الغیب). بیروت: دار إحياء التراث العربی، ۱۴۲۰ق.
- فضل الله، محمد حسین. من وحی القرآن. بیروت: دارالملاک، ۱۴۱۹ق.
- فیض کاشانی، محمد بن شاه مرتضی. تفسیر الصافی. تهران: مکتبه الصدر، ۱۴۱۵ق.
- قاسمی، جمال الدین. تفسیر القاسمی المسمی محاسن التأویل. بیروت: دارالکتب العلمیه (منشورات محمد علی بیضون)، ۱۴۱۸ق.
- قیسی عاملی، محمدحسین. تفسیر البیان الصافی لکلام الله الوافی. بیروت: مؤسسة البلاغ، بی تا.
- قزائنی، محسن. تفسیر نور. تهران: مرکز فرهنگی درس های از قرآن، ۱۳۸۸ش.
- قرشی بنابی، علی اکبر. تفسیر احسن الحدیث. تهران: دار محبی الحسین، ۱۳۷۵ش.
- قرطبی، محمد بن احمد. الجامع لأحكام القرآن. تهران: ناصر خسرو، ۱۳۶۴ش.
- قطب، سید. فی ظلال القرآن. بیروت: دار الشروق، ۱۴۲۵ق.

قمی مشهدی، محمد بن محمدرضا. تفسیر کنز الدقائق و بحر الغرائب. تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۶۷ش.

قمی، علی بن ابراهیم. تفسیر القمی. قم: دار الکتاب، ۱۳۶۳ش.

کاشانی، فتح‌الله بن شکرالله. منهج الصادقین فی إلزام المخالفین. تهران: کتابفروشی اسلامی، بی تا.
ماوردی، علی بن محمد. النکت و العیون تفسیر الماوردی. بیروت: دار الکتب العلمیه (منشورات محمد علی بیضون)، بی تا.

مدرسی، محمدرضا. من هدی القرآن. تهران: دار محبی الحسین، ۱۴۱۹ق.

مراغی، احمد مصطفی. تفسیر المراغی. بیروت: دارالفکر، بی تا.

مصطفوی، حسن. التحقیق فی کلمات القرآن الکریم. تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۶۸ش.

معرفت، محمدهادی. شبهات و ردود حول القرآن الکریم. قم: مؤسسه فرهنگی انتشاراتی التمهید، ۱۴۲۳ق.

مغنیه، محمدجواد. التفسیر الکاشف. قم: دار الکتاب الإسلامیه، ۱۴۲۴ق.

مکارم شیرازی، ناصر. تفسیر نمونه. تهران: دار الکتب الإسلامیه، ۱۳۷۱ش.

موسوی، عباس علی. الواضح فی التفسیر. بیروت: مرکز الغدیر للدراسات الإسلامیه، ۱۴۳۳ق.

میر سید. سید محمدرضا. «نقد دیدگاه ابوالکلام آزاد در معرفی کورش به عنوان ذوالقرنین». فصلنامه علمی سراج منیر. شماره ۳۸ (بهار ۱۳۹۹): ۹۱-۱۱۸.

میبدی، احمد بن محمد. کشف الاسرار و عدة الابرار (معروف به تفسیر خواجه عبدالله انصاری)، تهران: امیر کبیر، ۱۳۷۱ش.

نسفی، عبدالله بن احمد. تفسیر النسفی مدارک التنزیل و حقایق التأویل. بیروت: دارالنفائس، ۱۴۱۶ق.

النیللی، عالم سبط. ملحمة جلجامش و النص القرآنی. بیروت: دار المحجة البيضاء، ۱۴۲۶ق.

یوسف، محمد خیر رمضان. ذوالقرنین القادح الفاتح والحاکم الصالح. دمشق: دارالقلم، بی تا.

Transliterated Bibliography

Ābsavārān, Ḥasan. "Nigāh Nū bi Māhīyat Ya'jūj va Ma'jūj va Sad Zū-al-Qarniyn". *Nashrīyih-yi Pazhūhish-hā-yi Qurānī*, no. 4 (winter 2017/1395): 122-141.

Abū al-Kalām Āzād, Mūhy al-Dīn. *Kūrūsh Kabīr*. translated by Bāstānī Pārīzī, Tehran: Intishārāt Kūrūsh, 1923/1342.

Abū al-Su'ūd, Muḥammad ibn Muḥammad. *Tafsīr Abī al-Su'ūd (Irshād al-'Aql al-Salīm ilā Mazāyā al-Qurān al-Karīm)*. Beirut: Dār Ihya' al-Tūrāth al-'Arabī, 1983/1403.

Abū Ḥayyān, Muḥammad ibn Yūsuf. *al-Baḥr al-Muḥīṭ fī al-Tafsīr*. Beirut: Dār al-Fikr, 1999/1420.

Abū Zahrah, Muḥammad. *Zahra al-Tafsīr*. Beirut: Dār al-Fikr, Chāp-i Awwal, s.d.

- al-Nilī, ‘Alīm Sabīṭ. *Malḥama Jiljāmish wa al-Naṣ al-Qurānī*. Beirut: Dār al-Maḥja al-Bayḍā’, 2005/1426.
- Ālūsī, Maḥmūd ibn ‘Abd Allāh. *Rūḥ al-Ma‘ānī fī Tafsīr al-Qurān al-‘Azīm wa al-Sab‘ al-Mathānī*. Beirut: Dār al-Kutub-i al-‘Ilmiyya, Manshūrāt Muḥammad ‘Alī Bayḍūn, 1994/1415.
- ‘Āmili, Ibrāhīm. *Tafsīr ‘Āmili*. Tehran: Kitābfurūshī Ṣadūq. Chāp-i Awwal, 1982/1360.
- ‘Aqam, Aḥmad ibn ‘Alī. *Tafsīr al-‘Aqam*. Yaman: Dār al-Ḥikma al-Yamāniya, s.d.
- Baghawī, Ḥusayn ibn Mas‘ūd. *Tafsīr al-Baghawī al-Musamā Ma‘ālim al-Tanzīl*. Beirut: Dār Iḥyā’ al-Tūrāth al-‘Arabī, Chāp-i Awwal, 1999/1420.
- Baḥrānī, Hāshim ibn Sulaymān. *al-Burhān fī Tafsīr-i al-Qurān*. Qum: Mū’assisa al-Ba’tḥa, Qism al-Dirāsāt al-Islāmiyya, Chāp-i Awwal, 1995/1415.
- Balāghī, ‘Abd al-Ḥujah. *Hujah al-Tafāsīr wa Balāgh al-Iksīr*. Qum: Hikmat, 2008/1386.
- Bayḍāwī, ‘Abd Allāh ibn ‘Umar. *Anwār al-Tanzīl wa Asrār al-Ta’wīl (Tafsīr Bayḍāwī)*. Beirut: Dār Iḥyā’ al-Tūrāth al-‘Arabī. Chāp-i Awwal, 1992/1412.
- Bī Āzār Shīrāzī. "Barrisi Ārā’ Darbārih-yi Zū-al-Qarniyn". *Nashriyeh-yi ‘Ulūm-i Insānī al-Zahra University*, no. 26-27 (summer va autumn 1999/1377): 117-142.
- Biqā‘ī, Ibrāhīm ibn ‘Umar. *Naẓm al-Durar fī Tanāsib al-Āyāt wa al-Suwar*. Beirut: Dār al-Kutub-i al-‘Ilmiyya, Manshūrāt Muḥammad ‘Alī Bayḍūn, Chāp-i Sivum, 2006/1427.
- Burūjirdi, Muṣṭafā. *Tafsīr Shams*. Qum: Mū’assisah Büstān-i Kitāb, Chāp-i Awwal, 2019/1397.
- Darwazah, Muḥammad ‘Izza. *al-Tafsīr al-Ḥadīth: Tartīb al-Suwar Ḥasab al-Nuzūl*. Beirut: Dār al-Gharb al-Islāmī, Chāp-i Duwum, 2001/1421.
- Divbandī, Maḥmūd Ḥasan. *Tafsīr Kābulī (az Didgāh Ahl Sunat)*. Tehran: Iḥsān, 2007/1385.
- Faḍl Allāh, Muḥammad Ḥusayn. *Min Vahy al-Qurān*. Beirut: Dār al-Malāk, Chāp-i Awwal, 1998/1419.
- Fakhr Rāzī, Muḥammad ibn ‘Umar. *al-Tafsīr al-Kabīr (Mafātīḥ al-Ghayb)*. Beirut: Dār Iḥyā’ al-Tūrāth al-‘Arabī, Chāp-i Sivum, 1999/1420.
- Fayḍ Kāshānī, Muḥammad ibn Shāh Murtaẓā. *Tafsīr al-Ṣāfi*. Tehran: Maktaba al-Ṣadr. Chāp-i Duwum, 1994/1415.
- Ḥawwā, Sa‘īd. *al-Asās fī Tafsīr*. Cairo: Dār Salām, 2003/1424.
- Ḥijāzī, Muḥammad Maḥmūd. *al-Tafsīr al-Wāḍiḥ*. Beirut: Dār al-Jīl, Chāp-i Dahum, 1993/1413.
- Ḥuwayzī, ‘Abd ‘Alī ibn Jum‘ah. *Tafsīr Nūr al-Thaqalayn*. Qum: Ismā‘iliyān, Chāp-i Chāhārum, 1994/1415.
- Ibn ‘Arabī, Muḥammad ibn ‘Abd Allāh. *al-Aḥkām al-Qurān (Ibn ‘Arabī)*. Beirut: Dār al-Jīl, Chāp-i Awwal, 1988/1408.
- Ibn ‘Āshūr, Muḥammad Ṭāhir. *Tafsīr al-Taḥrīr wa al-Tanwīr (al-Ma‘rūf bi Tafsīr Ibn ‘Āshūr)*. Beirut: Mū’assisa al-Tārikh al-‘Atabī. Chāp-i Awwal, 1999/1420.
- Ibn ‘Aṭīyah, ‘Abd al-Ḥaqq ibn Ghālīb. *al-Muḥarrar al-Wajīz fī Tafsīr al-Kitāb al-‘Azīz*. Beirut: Dār al-Kutub-i al-‘Ilmī, Chāp-i Awwal, 2001/1422.
- Ibn Jawzī, ‘Abd al-Raḥmān ibn ‘Alī. *al-Muntaẓam fī Tārikh al-Mulūk wa al-‘Umam*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya, 1992/1412.

- Ibn Jawzī, ‘Abd al-Raḥmān ibn ‘Alī. *Zād al-Masīr fī ‘Ilm al-Tafsīr*. Beirut: Dār al-Kitāb al-‘Arabī, Chāp-i Awwal, 2001/1422.
- Ibn Kathīr, Ismā‘il ibn ‘Umar. *Tafsīr al-Qurān-i al-‘Azīm (Ibn Kathīr)*. Beirut: Dār al-Kutub-i al-‘Ilmiyya, Manshūrāt Muḥammad ‘Alī Bayḍūn, Chāp-i Awwal, 1998/1419.
- Ibn Khurdādhbih, ‘Ubayd Allāh ibn ‘Abd Allāh. *Al-Masālik wa al-Mamālik*. Līdin: Maṭba‘a, 1889/ 1268.
- Ja‘farī, Ya‘qūb. *Tafsīr Kawthar*. Qum: Mū‘assisah Intishārāt Hijrat, Chāp-i Awwal, 1998/1376.
- Javādī ‘Āmilī. ‘Abd Allāh. *Tafsīr-i Tasnīm*. Qum: Markaz Nashr Asrā’, Chāp-i Sivum, 2023/1401.
- Kāshānī, Faṭḥ Allāh ibn Shukr Allāh. *Manhaj al-Ṣādiqīn fī Ilzām al-Mukhālifīn*. Tehran: Kitābfurūshī Islāmīyyah, Chāp-i Awwal, s.d.
- Khalaf Allāh, Muḥammad Aḥmad. *al-Fan al-Qiṣaṣī fī al-Qurān al-Karīm*. Landan: Sīnā li-l-Nashr, 1999/1419.
- Khaṭīb Sharbīnī, Muḥammad ibn Aḥmad. *Tafsīr al-Khaṭīb al-Sharbīnī al-Musamā al-Sirāj al-Munīr*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya (Manshūrāt Muḥammad ‘Alī Bayḍūn), Chāp-i Awwal, 2004/1425.
- Khaṭīb, ‘Abd al-Karīm. *al-Tafsīr al-Qurānī li-l-Qurān*. Beirut: Dar Fikr al-‘Arabī, 2003/1424.
- Khusravānī, ‘Alī Rizā. *Tafsīr Khusravī*. Tehran: Kitābfurūshī Islāmīyyah, Chāp-i Awwal, 1970/1390.
- Maghniyyah, Muḥammad Javād. *al-Tafsīr-i al-Kāshif*. Qum: Dār al-Kitāb al-Islāmī, Chāp-i Awwal, 2003/1424.
- Makārim Shīrāzī, Nāṣir. *Tafsīr-i Numūnah*. Tehran: Dār al-Kutub al-Islāmīyya, Chāp-i Dahun, 1992/1371.
- Marāghī, Aḥmad Muṣṭafā. *Tafsīr-i al-Marāghī*. Beirut: Dār al-Fikr. Chāp-i Awwal, s.d.
- Ma‘rifat, Muḥammad Hādī. *Shubahāt va Rudūd Hawl-i Qurān-i Karīm*. Qum: Mū‘assisah-yi Farhangī Intishārātī al-Tamhīd. 2002/1423.
- Māwirdī, ‘Alī ibn Muḥammad. *al-Nukat wa al-‘Uyūn Tafsīr al-Māwirdī*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya (Manshūrāt Muḥammad ‘Alī Bayḍūn), Chāp-i Awwal, s.d.
- Maybudī, Aḥmad ibn Muḥammad. *Kashf al-Asrār wa ‘Udda al-Abrār (Ma‘rūf bi Tafsīr Khwājah ‘Abd Allāh Anṣārī)*. Tehran: Amīr Kabīr. Chāp-i Panjum, 1993/1371.
- Mīr Sayyid, Sayyid Muḥammad Riḍā. "Naqd Dīdgāh Abū al-Kalām Āzād dar Mu‘arifi Kūrūsh bi ‘Unvān Zū-al-Qarniyy". *Faṣlnāmih-yi ‘Ilmī Sirāj Munīr*, no. 38 (spring 2021/1399): 91-118.
- Mudarisī, Muḥammad Taqī. *Min Hudā al-Qurān*. Tehran: Dār Muḥibī al-Ḥusayn, Chāp-i Awwal, 1998/1419.
- Mūsawī, ‘Abbās ‘Alī. *al-Wāḍiḥ fī al-Tafsīr*. Beirut: Markaz al-Ghadīr li-l-Dirāsāt al-Islāmīyya. Chāp-i Awwal, 2012/1433.
- Muṣṭafavī, Ḥasan. *Al-Taḥqīq fī Kalamāt al-Qurān al-Karīm*. Tehran: Vizārat-i Farhang va Irshād-i Islāmī. Chāp-i Awwal, 1990/1368.
- Nasafī, ‘Abd Allāh ibn Aḥmad. *Tafsīr al-Nasafī Madārik al-Tanzīl wa Ḥaqā’iq al-Ta’wīl*. Beirut: Dār al-Naf’is, Chāp-i Awwal, 1995/1416.
- Qāsimī, Jamāl al-Dīn. *Tafsīr al-Qāsimī al-Musamā al-Maḥāsīn al-Ta’wīl*. Beirut: Dār al-Kutub-i al-‘Ilmiyya, Manshūrāt Muḥammad ‘Alī Bayḍūn, Chāp-i Awwal, 1997/1418.
- Qirā’atī, Muḥsin. *Tafsīr Nūr*. Tehran: Markaz-i Farhangī Dars-hā-yi az Qurān. Chāp-i Awwal, 2010/1388.
- Qubaysī ‘Āmilī, Muḥammad Ḥasan. *Tafsīr al-Bayan al-Ṣafī li-Kalām Allāh al-Wāfi*. Beirut: Mū‘assisa al-Balāgh, s.d.

Qumī Mashhadī, Muḥammad ibn Muḥammad Rizā. *Tafsīr Kanz al-Daqa'iq wa Baḥr al-Gharā'ib*. Tehran: Vizārat Farhang va Irshād Islāmī, Chāp-i Awwal, 1989/1367.

Qumī, 'Alī ibn Ibrāhīm. *Tafsīr al-Qumī*. Qum: Dār al-Kitāb. Chāp-i Sivum, 1944/1363.

Qurashī Bunābī, 'Alī Akbar. *Tafsīr Aḥsan al-Ḥadīth*. Tehran: Dār Muḥibī al-Ḥusayn, Chāp-i Duwum, 1997/1375.

Qurṭabī, Muḥammad ibn Aḥmad. *Al-Jāmi' al-Aḥkām al-Qurān*. Tehran: Nāṣir Khusrū. Chāp-i Awwal, 1986/1364.

Quṭb, Sayyid. *fi Zālāl al-Qurān*. Beirut: Dār al-Shurūq. Chāp-i Si wa Panjum, 2004/1425.

Rāghib Iṣfahānī, Ḥusayn ibn Muḥammad. *Mufradāt al-Alfāz al-Qurān*. Beirut: Dār al-Shāmiya, Chāp-i Awwal, 1992/1412.

Rūhī, Iḥsān. *Barrīsī Sad Zū-al-Qarniyn dar Nazariyih Abū al-Kalām Āzād*. 2024/8/27; 1403/6/31.

Rūhī, Iḥsān. *Dar Justijūy Zū-al-Qarniyn*. Tehran: Nashr Nigāh Mu'āṣir, 2019/1397.

Šābūnī, Muḥammad 'Alī. *Šafa al-Tafāsīr*. Beirut: Dār al-Fikr. Chāp-i Awwal, 2000/1421.

Sabzawārī, Muḥammad. *al-Jadid fi Tafsīr al-Qurān al-Majid*. Beirut: Dār al-Ta'āruf li-l-Maṭbū'āt, Chāp-i Awwal, 1986/1406.

Šādiqī Tihrānī, Muḥammad. *al-Furqān fi Tafsīr al-Qurān bi- al-Qurān wa al-Suna*. Qum: Farhang Islāmī, Chāp-i Duwum, 1986/1406.

Samarqandī, Naṣr ibn Muḥammad. *Tafsīr al-Samarqandī*. Beirut: Dar Fikr, Chāp-i Awwal, 1995/1416.

Shāh 'Abd al-'Azīmī, Ḥusayn. *Tafsīr Asnā 'Asharī*. Tehran: Miqāt, Chāp-i Awwal, 1944/1363.

Sha'rānī, Abū al-Ḥasan. *Pazhūhish-hā-yi Qurānī 'Allāmah Sha'rānī dar Tafāsīr Majma' al-Bayān, Rūḥ al-Janān va Manhaj al-Šādiqīn*. Qum: Būstān-i Kitāb, Chāp-i Duwum, 2008/1386.

Shiybānī, Muḥammad ibn Ḥasan. *Nahj al-Bayān 'an Kashf Ma'ānī al-Qurān*. Qum: Nashr al-Hādī, 1993/1413.

Sulṭān 'Alī Shāh, Sulṭān Muḥammad ibn Ḥidar. *Bayān al-Sa'āda fi Maqāmāt al-'Ibāda*. Beirut: Mū'assisa al-A'lamī li-l-Maṭbū'āt, Chāp-i Duwum, 1988/1408.

Suyūṭī, 'Abd al-Raḥmān ibn abī bakr. *al-Durr al-Manthūr fi al-Tafsīr bi-al-Ma'thūr*. Qum: Kitābkhānah-yi 'Umumī Ḥaḍrat-i Āyat Allāh al-'Uzmā Mar'ashī Najafī, Chāp-i Awwal, 1984/1404.

Suyūṭī, 'Abd al-Raḥmān ibn Abī bakr. *al-Durr al-Manthūr fi al-Tafsīr bi-al-Ma'thūr*. Qum: Kitābkhānah-yi 'Umumī Ḥaḍrat-i Āyat Allāh al-'Uzmā Mar'ashī Najafī, Chāp-i Awwal, 1984/1404.

Ṭabarānī, Sulaymān ibn Aḥmad. *al-Tafsīr al-Kabīr: Tafsīr al-Qurān al-'Azīm (Ṭabarānī)*. Urdun: al-Kutub al-Thaqāfi, 2008/1386.

Ṭabarī, Muḥammad ibn Jarīr. *Jāmi' al-Bayān 'an Ta'wīl Āyāt-i Qurān*. Beirut: Dār al-Ma'rifa, Chāp-i Awwal, 1992/1412.

Ṭabarsī. Faḍl ibn Ḥasan. *Majma' al-Bayān fi Tafsīr al-Qurān*. Tehran: Nāṣir Khusrū. Chāp-i Siwum, 1994/1372.

Ṭabāṭabāyī, Muḥammad Ḥusayn. *al-Mizān fi Tafsīr al-Qurān*. Beirut: Mū'assisa al-A'lamī li-l-Maṭbū'āt, 1970/1390.

Tha'labī, Aḥmad ibn Muḥammad. *al-Kashf wa al-Bayān fī Tafsīr al-Qurān*. Beirut: Dār Iḥyā' al-Tūrāth al-‘Arabī. Chāp-i Awwal, 2001/1422.

Ṭīb, Sayyid ‘Abd al-Ḥusayn. *Atyab al-Bayān fī Tafsīr al-Qurān*. Tehran: Islām, Chāp-i Duwum, 1991/1369.

Ṭūsī, Muḥammad ibn Ḥasan. *al-Tibyān fī Tafsīr al-Qurān*. Beirut: Dār Iḥyā' al-Tūrāth al-‘Arabī, Chāp-i Awwal, s.d.

Yūsuf, Muḥammad Khiyr Ramaḍān. *Dhulqarniyn al-Qādiḥ al-Fātiḥ wa al-Ḥākim al-Ṣāliḥ*. Dimashq: Dār al-Qalam, s.d.

Zamakhsharī, Maḥmūd ibn ‘Umar. *al-Kashāf ‘an Ḥaqā’iq Ghawāmiḍ al-Tanzil wa ‘Uyūn al-Aqāwīl fī Wujūh al-Ta’wī*. Beirut: Dār al-Kitāb al-‘Arabī. Chāp-i Sivum, 1987/1407.

Zuḥaylī, Wahbah. *al-Tafsīr al-Munīr fī al-‘Aqida wa al-Sharī‘a wa al-Manhaj*. Dimashq: Dār al-Fikr, Chāp-i Duwum, 1991/1411.