

بسم الله الرحمن الرحيم

نگاهی دوباره به مسئله سد ذوالقرنین از منظر قرآن کریم

عباس اسماعیلی زاده (نویسنده مسئول)^۱

سیده فاطمه نیکوکار^۲

چکیده

موضوع سد ذوالقرنین و سرانجام آن، از مباحث مورد توجه در مطالعات تفسیری و قرآن‌پژوهی، 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 قرآن‌پژوهان 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 به عنوان موید این برداشت ذکر شده است. این در حالی 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 سوره - سد ذوالقرنین - سوره کهف - یأجوج و مأجوج

^۱ دانشیار دانشگاه فردوسی مشهد، esmaelizadeh@um.ac.ir

^۲ دانشجوی کارشناسی ارشد علوم قرآن و حدیث دانشگاه فردوسی مشهد، s.f.nikookar@um.ac.ir

در رابطه با مسئله مکان و سرانجام سد ذوالقرنین، بیش از همه مفسران در تفاسیر ذیل آیات داستان ذوالقرنین به آن پرداخته‌اند. همچنین برخی قرآن پژوهان ضمن کتاب یا مقاله این مسئله را مورد مذاقه قرار داده، نظریاتی در این باره پدید آورده‌اند که در این پژوهش آنان که دارای رأی نو بوده‌اند در کنار دیگر نظریات در این باره، مورد نقد و بررسی قرار گرفته‌اند. کتاب‌هایی چون کوروش کبیر اثر ابوالکلام آزاد و ملحمه جلعامش اثر سبیط 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، نظریه‌ای جدید در تطبیق این داستان طرح کرده‌اند. همچنین، مقالاتی وجود دارد که به گردآوری و بررسی نظرات گوناگون در این باره مبادرت ورزیده‌اند؛ از جمله «نقد و بررسی آراء درباره ذوالقرنین» اثر عبدالکریم بی‌آزار شیرازی. برخی دیگر نیز به نقد و تحلیل دیدگاه‌ها درباره تطبیق شخصیت ذوالقرنین پرداخته‌اند، مانند مقاله «همسان‌نگاری کوروش کبیر با ذوالقرنین» اثر خسروی و مهرآفرین، «نقد آراء مفسران پیرامون هویت ذوالقرنین با تکیه بر نشانه‌های سفرهای وی» اثر دلبری و گرمی، «داستان ذوالقرنین در قرآن از منظر تأویل» اثر توانایی و ملاجواد. همچنین بررسی داستان سفرهای وی در مقاله «بازخوانی حکایت قرآنی ذوالقرنین و خورشید» اثر روح‌الله نجفی انجام شده است. برخی نیز نقد یکی از دیدگاه‌ها درباره مکان سد ذوالقرنین را مورد توجه قرار داده‌اند، مانند مقاله «نقد دیدگاه ابوالکلام آزاد در معرفی کوروش به عنوان 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 پرداخته باشد، یافت نشد از این رو نوشتار حاضر به این مهم خواهد پرداخت.

بیان مسأله

قصه‌های قرآن همواره مورد توجه قرآن پژوهان 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 کم و کیف آن جستجوها کرده‌اند. ساختن سد توسط ذوالقرنین است که آیات ۸۳ تا ۹۹ سوره کهف به آن پرداخته است؛ کسی که با توجه به آیات قرآن کریم در زمین به او مکتب 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 وَمَاجُوجَ مُفْسِدُونَ فِي الْأَرْضِ فَهَلْ نَجْعَلُ لَكَ خَرْجًا عَلَى أَنْ تَجْعَلَ بَيْنَنَا وَبَيْنَهُمْ سَدًّا» (کهف/۹۴). ذوالقرنین با کمک خودشان برای آنان سدی محکم از جنس آهن و مس ساخت: «فَأَعِينُونِي بِقُوَّةٍ أَجْعَلْ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُمْ رَدْمًا» ﴿آتُونِي زُبَرَ الْحَدِيدِ حَتَّى إِذَا سَاوَى بَيْنَ الصَّدَفَيْنِ قَالَ انْفُخُوا حَتَّى إِذَا جَعَلَهُ نَارًا قَالَ آتُونِي أُفْرِغَ عَلَيْهِ قِطْرًا﴾ (کهف/۹۵ و ۹۶)؛ 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» (کهف/۹۷). 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 دَكَّاءَ وَكَانَ وَعْدُ رَبِّي حَقًّا» (کهف/۹۸).

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 قرار گرفتن 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: «حَتَّى إِذَا فُتِحَتْ يَأْجُوجُ وَمَاجُوجُ وَهُمْ مِنْ كُلِّ حَدَبٍ يَنْسِلُونَ» ﴿وَاقْتَرَبَ الْوَعْدُ الْحَقُّ﴾ (انبیاء/۹۶ و ۹۷) مسأله را پیچیده‌تر می‌کند، چراکه مفسران با تمسک به روایاتی که ذیل این آیات، خراب شدن سد ذوالقرنین را پیش از وقوع قیامت: «إِذَا كَانَ قَبْلَ يَوْمِ الْقِيَامَةِ فِي آخِرِ الزَّمَانِ انْهَدَمَ ذَلِكَ السَّدُّ، وَخَرَجَ يَأْجُوجُ وَمَاجُوجُ إِلَى الدُّنْيَا وَ أَكَلُوا النَّاسَ، وَ هُوَ قَوْلُهُ: حَتَّى إِذَا فُتِحَتْ يَأْجُوجُ وَمَاجُوجُ وَهُمْ مِنْ كُلِّ حَدَبٍ يَنْسِلُونَ»^۳ و از نشانه‌های آخرالزمان گفته‌اند: «أَنَّهُ عَدَّ مِنَ الْآيَاتِ الَّتِي تَكُونُ قَبْلَ السَّاعَةِ خُرُوجُ يَأْجُوجَ وَمَاجُوجَ»^۴، آیه سوره انبیاء را در کنار آن، دالّ بر خروج یاجوج و ماجوج در آخرالزمان دانسته، در نتیجه به باقی ماندن سد ذوالقرنین تا آن زمان باور پیدا کرده‌اند.^۵

^۳ بحرانی، البرهان، ۶۶۰/۳.

^۴ فیض کاشانی، الصافی، ۲۶۴/۳.

^۵ قابل توجه است که روایتی در این باره در تفاسیر قمی و عیاشی یافت نشد. ن.ک: سیوطی؛ الدر المنثور، ۲۵۳/۴ و حویزی، نورالثقلین، ۳۱۰/۳ و قمی مشهدی، کنزالدقائق، ۱۶۹/۸ و ۱۷۰ و عبدالعظیمی، اثنی عشری، ۱۲۰/۸ و ۱۲۱.

اهمیت اطلاع از این سد و سرانجام آن، در طول تاریخ به گونه‌ای 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 سدّ یاجوج و مأجوج، فردی به نام «سلام الترجمان» را همراه هیأتی ۵۰ نفره به سمت سدّ مذکور فرستاد تا از سلامت آن خبر گیرند. وی برای این سفر آذوقه یک‌ساله همراه ۲۰۰ شتر و امکاناتی دیگر در اختیار آنان قرار داد و حتی دیده‌شان را به جهت احتمال مرگ در مسیر سخت و طولانی پیش رو 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 ویژگی‌های آن را برای حاکم عباسی باز آوردند.^۶ 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.^۷

همچنین ملاحظه نگارش‌های تفسیری و قرآنی و همچنین دقت در سیر تحول آن‌ها نشان می‌دهد که تا پیش از سده اخیر، مفسران تنها به نقل اقوال گذشتگان، به ویژه اقوال صحابه و تابعان می‌پرداختند. اقوالی که کلی و مجمل بوده، در آن‌ها به ذکر نام محل بسنده شده و هیچ استدلال و توضیحی درباره آن‌ها نیامده است. از پرتکرارترین منقولات در این باره، وجود سد ذوالقرنین بین آذربایجان و ارمنستان،^۸ سرزمین ترک‌ها^۹ و شمال کره زمین است.^{۱۰} در برخی تفاسیر نقل‌های نادری نیز دیده می‌شود مانند پشت دریای روم^{۱۱} و بین ریه و ربیحا.^{۱۲} در مقابل نظریات یاد شده، نگارش‌های سده اخیر بیشتر به بررسی اقوال گذشتگان و نظریه پردازی پرداخته‌اند:

^۶ ابن جوزی، المنتظم فی تاریخ الملوك و الأمم، ۲۹۵/۱. ابن خردادبه، المسالك و الممالك، ۱۶۲/۱.

^۷ فخر رازی، التفسیر الکبیر (مفاتیح الغیب)، ۴۹۸/۲۱.

^۸ 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. طبری، 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.

^۹ 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 وجه التأویل، ۷۴۶/۲. قمی مشهدی، تفسیر کنز الدقائق و بحر الغرائب، ۱۵۰/۸. ابی السعود، تفسیر ابی السعود (ارشاد العقل السلیم الی مزیای القرآن الکریم)، ۲۴۴/۵.

^{۱۰} 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.

^{۱۱} طوسی، التبیان فی تفسیر القرآن، ۹۴/۷.

^{۱۲} اعقم آنسی، تفسیر الأعقم، ۳۸۱/۱.

اغلب قرآن پژوهان سدّ ذوالقرنین را بر بنایی در شرق یا غرب تطبیق داده‌اند: در این میان مکانی در رشته کوه‌های قفقاز، مورد نظر جمع زیادی از مفسران و قرآن پژوهان قرار گرفته است که بیشتر آن را سد داریال دانسته‌اند.^{۱۳} باب الحديد در حدود بلخ و جیحون، تطبیق دیگری برای این سد است.^{۱۴} بعضی نیز آن را دیوار چین^{۱۵} یا سدّ مآرب در یمن دانسته‌اند.^{۱۶} احتمالی بدون انتخاب نیز مطرح شده که سد مورد نظر، باب الابواب بوده که در تنگه کوه‌های قفقاز تا ارمنستان واقع شده است.^{۱۷}

یاد کردنی است تطبیق سدّ ذوالقرنین با آنچه روی زمین یافت می‌شود. چه بسا در مواردی با جزئیات ذکر شده در قرآن تعارض داشته باشد؛ چنان‌که علامه طباطبایی پس از قبول سدّ داریال، آن را منطبق‌ترین مصداق با وجود تعارضات آن معرفی می‌کند.^{۱۸} و برخی بر قطعیت رأی خود اصرار نداشته، چنین گفته‌اند: «علم این مطلب نزد خداوند است و آنچه ما می‌گوییم تنها ترجیح است و نه یقین به صحت آن»؛^{۱۹} «چرا که این سد، تنها سدی است که تاکنون آن را شناخته‌ایم و چه بسا ساخته ذوالقرنین بوده باشد و یا اینکه در آینده سد حقیقی وی کشف شود اما ما الآن چیزی را به طور قطعی بیان نمی‌کنیم.»^{۲۰} «درست است که در این نظریه نیز نقطه‌های ابهامی وجود دارد، ولی فعلاً می‌توان از آن به عنوان بهترین نظریه درباره تطبیق ذوالقرنین بر رجال معروف تاریخی نام برد».^{۲۱} اینکه بعضی ضمن مفید ندانستن پی‌جویی مصداق و جزئیات سد، یافته‌ها و حدس‌ها را جز تخمین و

^{۱۳} بلاغی، حجة التفاسیر و بلاغ الإکسیر، ۴۸۳. طباطبایی، المیزان فی تفسیر القرآن، ۳۸۱/۱۳. صادقی تهرانی، الفرقان فی تفسیر القرآن بالقرآن و السنة، ۲۱۰/۸. مکارم شیرازی، تفسیر نمونه، ۵۵۰/۱۲. مدرسی، من هدی القرآن، ۴۷۶/۶. قرشی، تفسیر احسن الحديث، ۲۷۶/۶. قرآنی، تفسیر نور، ۲۲۷/۵.

^{۱۴} مراغی، تفسیر المراغی، ۱۵/۱۶. زحیلی، التفسیر المنیر فی العقيدة و الشریعة و المنهج، ۲۷/۱۶. مغنیه، التفسیر الکاشف، ۱۶۰/۵.

^{۱۵} ابن عاشور، تفسیر التحریر و التنویر المعروف بتفسیر ابن عاشور، ۱۳۱/۱۵. مصطفوی، التحقیق فی کلمات القرآن الکریم، ۸۲/۵.

^{۱۶} قیسی عاملی، تفسیر البیان الصافی لکلام الله الوافی، ۳۳۹/۳.

^{۱۷} طباطبایی، المیزان فی تفسیر القرآن، ۳۸۲/۳.

^{۱۸} : «و هو و إن لم یخل عن اعتراض ما فی بعض أطرافه لكنه أوضح انطباقا علی الآیات و أقرب إلى القبول من غیره»: طباطبایی، المیزان فی تفسیر القرآن، ۳۹۶/۱۳.

^{۱۹} قطب، فی ظلال القرآن، ۲۲۹۴/۴.

^{۲۰} صادقی تهرانی، الفرقان فی تفسیر القرآن بالقرآن و السنة، ۲۱۰/۱۸.

^{۲۱} مکارم شیرازی، تفسیر نمونه، ۵۴۹/۱۲.

تقریب نمی‌دانند^{۲۲} یا اینکه اذعان به عدم اطلاع از مکان سد کرده‌اند^{۲۳} و یا حتی آنان که از کنار این بحث بدون هیچ اشاره‌ای گذشته‌اند^{۲۴} نیز به نظر ناشی از توجه به همین تعارضات بوده است.

دیدگاه‌های جدیدتری نیز مطرح است که سد را به دل زمین یا به آسمان برده‌اند: در این تلاش‌های مستقل، مولفان 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.^{۲۵} دیگری ضمن تطبیق ذوالقرنین بر گیلگامش، پادشاه آشوری، سفر وی را در آسمان دانسته و به دنبال آن، سد مورد نظر را سازه‌ای غیر زمینی بلکه مغناطیسی معرفی می‌کند که مانع از هجوم یأجوج و مأجوج (موجوداتی فرازمینی) به سمت کره زمین می‌شود.^{۲۶}

در مقابل نظرات یادشده تا بدین‌جا، 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؛^{۲۷} 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.^{۲۸} 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

^{۲۲} سلطان‌علی‌شاه، بیان السعادة فی مقامات العبادة، ۴۸۳/۲.

^{۲۳} آلوسی، روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم و السبع المثانی، ۳۵۹/۸. دیوبندی، تفسیر کابلی (از دیدگاه اهل سنت)، ۱۴/۴. قطب، فی ظلال القرآن، ۲۲۹۲/۴.

دروزه، التفسیر الحدیث: ترتیب السور حسب النزول، ۱۰۱/۵.

^{۲۴} سبزواری، الجدید فی تفسیر القرآن المجید، ۳۶۴/۴. خطیب، التفسیر القرآنی للقرآن، ۷۰۶/۸. نسفی، تفسیر النسفی مدارک التنزیل و حقایق التاویل، ۴۴/۳. فضل الله، من وحی القرآن، ۳۸۹/۱۴.

^{۲۵} آب‌سواران، «نگاه نو به ماهیت یأجوج و مأجوج و سد ذوالقرنین»، سراسر اثر.

^{۲۶} النیلی، ملحة جلجامش و النص القرآنی، سراسر اثر.

^{۲۷} طیب، اطیب البیان فی تفسیر القرآن، ۳۹۸/۸. حجازی، التفسیر الواضح، ۴۳۸/۲. دیوبندی، تفسیر کابلی (از دیدگاه اهل سنت)، ۱۴/۴.

^{۲۸} آلوسی، روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم و السبع المثانی، ۳۵۹/۸.

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.^{۲۹}

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 والغرض كما هو الحال بالنسبة إلى الأقاصيص السابقة».^{۳۰} در آخرین نتیجه می‌گیرد که هیچ ملازمه‌ای نیست که آنچه قرآن در این داستان گفته مطابق با تاریخ و واقع باشد: «ما في الأقاصيص القرآنية من أحداث وأخبار لا يلزم أن يكون هو التاريخ ذلك لأن القرآن الكريم قد يكتفي بما تزعمه العرب وما تعتقده في صوره البينانية المعجزة وليس يخفى أن القصص صورة من صور البيان العربي وأن القرآن الكريم قد اكتفى في قصص أصحاب الكهف وذی القرنين بما كان يعتقده المخاطبون، و من هنا لا يصح لمعترض أن يعترض على أن في الأقاصيص القرآنية مخالفات للحق والواقع أو مخالفات للتاريخ».^{۳۱}

دیدگاه صاحبان تفاسیر عرفانی و اشاری که سدّ مذکور را حد شرعی و حجاب قلبی از حکمت عملی^{۳۲} یا اشاره به سدّ محکم شریعت و حصار معین طریقت دانسته‌اند^{۳۳} در ادامه همین تلاش‌ها قرار می‌گیرد. چه مطابق این تعابیر، داستان از واقع‌نما بودن آن دور می‌شود.

^{۲۹} «و يتلخص هذا المذهب (الذي و سموه باسم الفكر الإسلامي الحديث) في أنّ 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 فنّ الخطابة و على أساس الأخذ بالمشهورات أو المقبولات (لدى العامة)»: معرفت، شبهات و ردود حول القرآن الكريم، ۴۴۷.

^{۳۰} خلف الله، الفن القصصی فی القرآن الكريم، ۲۵۵/۱.

^{۳۱} خلف الله، الفن القصصی فی القرآن الكريم، ۲۷۵/۱.

^{۳۲} ابن عربی، احكام القرآن (ابن عربی)، ۴۱۲/۱.

^{۳۳} خسروانی، تفسیر خسروی، ۳۸۲/۵.

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 این رو 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 این رو دیدگاه‌های قابل بحث و بررسی که همه مربوط به آثار سده اخیرند، به قرار ذیل است:

احتمال اول: دیوار چین

ابن عاشور در تفسیر التحرير و التنوير 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 گل است، آن را همان سد ذوالقرنین ذکر شده در قرآن می‌نامد.^{۳۴} مشاهده این دیوار توسط جهان‌گردان و جغرافی‌دانان و تصاویر موجود در کتاب‌های جغرافیا و تاریخ، شاهد او در این تطبیق‌اند.^{۳۵} دیگرانی نیز این دیدگاه را برگزیده‌اند، از جمله سید حسن مصطفوی در کتاب التحقيق که 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».^{۳۶} 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. با توجه به اینکه پیش از این وی سد مآرب در

^{۳۴} ابن عاشور، تفسیر التحرير و التنوير المعروف بتفسير ابن عاشور، ۱۳۴/۱۵.

^{۳۵} ابن عاشور، تفسیر التحرير و التنوير المعروف بتفسير ابن عاشور، ۱۳۵/۱۵.

^{۳۶} «و هذا السد موجود الآن في جهة الشمال من الصين، طوله قريب من اربعة آلاف كيلومتر - فليراجع الى الكتب المعتمدة»: مصطفوی، التحقيق في کلمات القرآن الکریم، ۸۲/۵.

یمن را ساخته بود، اقوام متمدن چین از او خواستند تا دیوار چین را نیز مرمت کند. شهرستانی واژه «سَدَّین» در آیه را دلیل این رأی می‌داند: «مقصود از سد «ما بین السدین»، اصلاح و ترمیم خرابی‌های سد سابق بوده و اصل آن سد از سلاطین چین و خیلی قدیمی بوده است.»^{۳۷}

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 می‌کنند. از جمله این مشخصات، وجود سد ذوالقرنین میان دو کوه است؛ درحالی‌که دیوار چین چنین ویژگی‌ای نداشته و بنایی سه هزار کیلومتری روی مسیری هموار است.^{۳۸} آهین بودن سد ذوالقرنین نیز مطابقتی با دیوار چین ساخته شده از سنگ ندارد: «و سدی که قرآن ذکر کرده توصیف می‌شود 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 درحالی‌که دیوار بزرگ چین تا سه هزار کیلومتر در مسیری مسطح و کوهستانی امتداد میابد 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.»^{۳۹} یکسان نبودن اوصاف سازنده این دو بنا نیز از نگاه منتقدان دور نمانده است. توضیح این‌که ذوالقرنین طی سفر به مکانی دور، سد مذکور را ساخته است؛ اما سازنده دیوار چین، خود ساکن همان کشور بوده است.^{۴۰}

احتمال دوم: سد مَآرب

سد مَآرب 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 لقب گذاری پادشاهان با این پیشوند بوده است: «و کان یلقب کل ملک به من ملوک حمیر (بذی) مثل ذی نواس، و ذی یزن و غیرهما».^{۴۱}

^{۳۷} عاملی، تفسیر عاملی، ۳۰/۶.

^{۳۸} طباطبائی، المیزان فی تفسیر القرآن، ۳۸۲/۱۳. شعرانی، پژوهش‌های قرآنی علامه شعرانی در تفاسیر مجمع البیان، روح الجنان و منهج الصادقین، ۸۱۴/۲.

^{۳۹} و السد الذی یذکره القرآن یصفه بأنه ردم بین جبلین و قد استعمل فیه زبر الحديد و القطر و هو النحاس المذاب و الحائط الكبير یمتد ثلاثة آلاف کیلومتر یمر فی طریقته علی السهول و الجبال، و لیس بین جبلین و هو مبنی بالحجارة لم یستعمل فیه حديد و لا قطر: طباطبائی، المیزان فی تفسیر القرآن، ۳۸۲/۱۳.

^{۴۰} «و جدار الصین بناء «شین هوانک تی» فی طول ألف کیلومتر و عرض تسعة امتار و ارتفاع خمسة عشر مترا بالأحجار، و هو قاطن الصین دون سفر إلیه لبناء جداره و ذلک بنی ردمه فی سفرة بعیده»: صادقی تهرانی، الفرقان فی تفسیر القرآن بالقرآن و السنه، ۲۰۸/۱۸.

^{۴۱} قیسی عاملی، تفسیر البیان الصافی لکلام الله الوافی، ۳۳۹/۳.

نقد و بررسی: مفسران در رد این احتمال به هدف ساخت آن تمسک جسته و گفته‌اند که ذخیره آب و نه دفع هجوم، هدف ساخت سد مآرب بوده است؛^{۴۲} در حالی که سد ذوالقرنین به هدف مقابله با هجوم یاجوج و مأجوج بوده است.^{۴۳} آهنین نبودن این سد نیز به عنوان دلیل دیگری در نقد آن بیان شده است.^{۴۴}

احتمال سوم: باب الحديد

احتمال دیگر سد باب الحديد است که به گفته‌ی مراغی، پشت رود جیحون در نواحی بلخ واقع شده است. وی در تایید 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 كذلك ذكره المؤرخ الأسبانی (کلافیجو) فی رحلته سنة ۱۴۰۳ و کان رسولا من ملک کستیل (قشتاله) بالآندلس إلى تیمورلنک، و قال إن سد مدینة (باب الحديد) على الطريق الموصل بین سمرقند و الهند».^{۴۵}

مفسران دیگری نیز به این دیدگاه متمایل شده و باب الحديد را به عنوان سد ذوالقرنین پذیرفته‌اند.^{۴۶} در این میان صاحب تفسیر محاسن التاویل 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 میان کوه‌های قفقاز قرار دارد.^{۴۷} 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.

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

^{۴۲} مکارم شیرازی، تفسیر نمونه، ۵۵۰/۱۲. طباطبائی، المیزان فی تفسیر القرآن، ۳۸۸/۱۳.

^{۴۳} جعفری، تفسیر کوثر، ۴۵۷/۶.

^{۴۴} طباطبائی، المیزان فی تفسیر القرآن، ۳۸۸/۱۳. مکارم شیرازی، تفسیر نمونه، ۵۵۰/۱۲. جعفری، تفسیر کوثر، ۴۵۷/۶.

^{۴۵} مراغی، تفسیر المراغی، ۱۵/۱۶.

^{۴۶} زحیلی، التفسیر المنیر فی العقیدة و الشریعة و المنهج، ۲۷/۱۶. مغنیه، التفسیر الکاشف، ۱۶۰/۵.

^{۴۷} قاسمی، تفسیر القاسمی المسمى محاسن التاویل، ۷۶/۷.

است که اسکندر، سازنده سد باب الحديد، بر ذوالقرنین قابل تطبیق نبوده، در نتیجه باب الحديد نمی تواند سد مورد نظر قرآن باشد.^{۴۸}

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 می شود. این نظریه را دانشمند هندی به نام «ابوالکلام آزاد» در قرن چهاردهم مطرح کرد و مورد استقبال جمع زیادی از مفسران و قرآن پژوهان قرار گرفت. وی با استمداد از نصوص تورات، کوروش هخامنشی را همان ذوالقرنین دانسته، سد او را نیز سد داریال واقع در رشته کوه های قفقاز بیان می کند: «این سد در محلی بین دریای خزر و دریای سیاه واقع شده است و جایی است که سلسله کوه های قفقاز مثل یک دیوار طبیعی راه بین جنوب و شمال را قطع می کند و فقط یک راه در تنگه میان این سلسله کوه ها وجود دارد. این راه را امروز به نام تنگه داریال می خوانند و در ناحیه «ولادی کیوکز» و «تفلیس» واقع شده است. هم اکنون نیز بقایای دیوار آهنی در این نواحی هست و مسلماً باید همان سد کوروش باشد».^{۴۹} وی در ادامه، مشخصات این سد را ذکر می کند تا وجوه تشابه آن با سد ذوالقرنین را مشخص سازد: «در سد ذوالقرنین گفته می شود 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 می شود در همین دره وجود دارد».^{۵۰} همچنین شواهدی را در اثبات آن به کمک می گیرد: «یکی از سیاحان یهودی مشهور، موسوم به یوسف که در قرن اول میلادی می زیسته است از این سد نام می برد. 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».^{۵۱}

^{۴۸} بی آزار شیرازی، «بررسی آراء درباره ذوالقرنین»، ۱۲۴ و ۱۲۵.

^{۴۹} ابوالکلام آزاد، کوروش کبیر، ۷۲.

^{۵۰} ابوالکلام آزاد، کوروش کبیر، ۷۲.

^{۵۱} ابوالکلام آزاد، کوروش کبیر، ۷۲.

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 واقع شود»؛^{۵۲} «فعلا می‌توان از آن به عنوان بهترین نظریه در باره تطبیق ذوالقرنین بر رجال معروف تاریخی نام برد»؛^{۵۳} «سد آهنین موجود در یان زمان در کوه‌های قفقاز در منطقه‌ای که داریال نامیده می‌شود و میان سرزمین ولادی کیوکز و سرزمین تفلیس قرار دارد منطبق‌ترین است»؛^{۵۴} «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»؛^{۵۵} «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»؛^{۵۶} «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 احتمالا همان جایی است که در شمال آذربایجان به نام تنگه داریال یا دمیرقاپی معروف است».^{۵۷}

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

^{۵۲} «السد الموجود في مضيق جبال قفقاز الممتدة من بحر الخزر إلى البحر الأسود، و يسمى المضيق «داریال»... لكنه أوضح انطباقا على الآيات و أقرب إلى القبول من غيره»: طباطبایی، المیزان فی تفسیر القرآن، ۳۹۶/۱۳.

^{۵۳} مکارم شیرازی، تفسیر نمونه، ۵۴۹/۱۲.

^{۵۴} «السد الحیددی الموجود حاليا فی جبال «قوقاز» فی منطقة تسمى حاليا (داریال) بین وادی «ولادی کیوکز» و وادی «تفلیس» تنطبق علیه»: مدرسی، من هدی القرآن، ۴۷۵/۶.

^{۵۵} قرشی، تفسیر احسن الحدیث، ۲۷۶/۶.

^{۵۶} قرآنی، تفسیر نور، ۲۲۷/۵.

^{۵۷} جعفری، تفسیر کوثر، ۴۵۲/۶.

اعتراض ما فی بعض أطرافه».^{۵۸} 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.^{۵۹}

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 یأجوج و مأجوج 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 ساخته‌شدن سدی توسط کوروش را بی‌هیچ شک و شبهه‌ای اثبات نماید، آن‌هم در شرایطی که هیچ دلیل تاریخی برای اثبات این مدعا در دست نداریم».^{۶۰} 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.^{۶۱} 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.^{۶۲}

مسئله محل تأمل دیگر در این دیدگاه، نبود تصویری از این سد با وجود 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

^{۵۸} طباطبائی، المیزان فی تفسیر القرآن، ۳۹۶/۱۳.

^{۵۹} «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.

^{۶۰} روحی، در جستجوی ذوالقرنین، ۳۶.

^{۶۱} میر سید، «نقد دیدگاه ابوالکلام آزاد در معرفی کورش به عنوان ذوالقرنین»، ۱۰۹.

^{۶۲} روحی، در جستجوی ذوالقرنین، ۴۹.

امروزه با وجود 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 علماء بسیاری آن را برگزیده بودند.^{۶۳} 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 جلجامش» از متفاوت‌ترین دیدگاه‌ها در تطبیق این داستان قرآنی به شمار می‌آید. این نظریه قائل به فرازمینی بودن سفر و سد ذوالقرنین است. سبیط النیلی ابتدا با ذکر روایتی از امیرالمومنین علیه السلام،^{۶۴} سفر ذوالقرنین را به مکانی محیط بر زمین و با استناد به نص آیات قرآن، سفری به فضا معرفی می‌کند.^{۶۵} از اساسی‌ترین ادله او بر فضایی بودن این سفر، واژه «سبب» در آیات ابتدایی این داستان است: «إِنَّمَا كُنَّا فِي الْأَرْضِ وَإِنَّا نَآئِدُهُ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ سَبَبًا فَأَتَيْنَا سَبَبًا» (کهف/۸۴ و ۸۵). او با بررسی کاربردهای این واژه در دیگر آیات قرآن، روشن می‌سازد که مراد از سبب در قرآن، سفر به آسمان و فضا است.^{۶۶} سپس به عبارت «تَعْرُبُ فِي عَيْنِ حِمَّةٍ» (کهف/۸۶) در آیه ۸۶ پرداخته و با توجه به دیگر کاربردهای واژه «عین» در قرآن و احادیثی از اهل بیت علیهم السلام حضور ذوالقرنین در سیاره‌ای دیگر را برداشت می‌کند.^{۶۷}

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 با توجه به نص قرآن، بنای رد می‌داند، نه بنای سد: «فَأَعِينُونِي بِقُوَّةٍ أَجْعَلْ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُمْ رَدْمًا» (کهف/۹۵)؛ چرا که سد برخلاف

^{۶۳} از آن جا 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 والفتح والحاكم الصالح؛ احسان روحی، در جستجوی ذوالقرنین؛ سید محمد رضا میرسید، مقاله نقد دیدگاه ابوالکلام آزاد در معرفی کورش به عنوان ذوالقرنین.

^{۶۴} النیلی، ملحمة جلجامش و النص القرآنی، ۱۷۰.

^{۶۵} النیلی، ملحمة جلجامش و النص القرآنی، ۱۷۰.

^{۶۶} النیلی، ملحمة جلجامش و النص القرآنی، ۱۷۱ و ۱۷۲.

^{۶۷} النیلی، ملحمة جلجامش و النص القرآنی، ۱۷۲ و ۱۷۳.

ردم، خودش به تنهایی قائم و ایستاده است. در استشهاد دوم به روایتی از نبی اکرم ﷺ اشاره می‌کند که در آن یاجوج و ماجوج 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 فضایی 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.^{۶۸}

وی در توضیح سد ذوالقرنین می‌گوید این سد نه سدی عادی، که مسئله‌ای علمی بوده است و یاجوج و ماجوج نیز موجوداتی مرتبط با مغناطیس‌اند. به این دلیل که ریشه نام آن‌ها الاج و المَج به معنای حرکتی بسیار سریع است که تنها با وجود میدان مغناطیسی با قدرت بسیار بالا متوقف می‌شود و هنگامی که خطوط میدان مغناطیسی دچار انقطاع شوند، این میدان ضعیف شده و مانع حرکت و ورود یاجوج و ماجوج نمی‌شود. 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.^{۶۹}

النیلی برای اثبات نظریه خود، به بررسی روایت پیش‌گفته امام علی ﷺ و دیگر آیات قرآن پرداخته و در این مسیر تفاوت «جبال» و «رواسی» را بیان می‌کند که رواسی در واقع کوه‌های غیر مادی و مغناطیسی‌اند که مراد امام ﷺ در آن روایت از عبارت «انتهی الی الجبل المحیط بالارض کلها» همین رواسی و کوه‌های مغناطیسی است.^{۷۰} دلیل دیگر او در فرازمینی بودن مکان حضور ذوالقرنین، عبارت «بَلَّغَ بَيْنَ السَّيِّدَيْنِ» (کهف/۹۳) است که ذکر مبهمی از مکان بوده و قومی که شکایت به ذوالقرنین بردند نیز کسانی بودند که پایین این مکان قرار داشتند.^{۷۱} وی سپس به بحث علمی پیرامون آهن و مس به عنوان رساناترین فلز پرداخته و ذوالقرنین را دارای این علم در آن

^{۶۸} النیلی، ملحمة جلعاش و النص القرآنی، ۱۷۴ و ۱۷۵.

^{۶۹} النیلی، ملحمة جلعاش و النص القرآنی، ۱۷۵.

^{۷۰} النیلی، ملحمة جلعاش و النص القرآنی، ۱۷۶-۱۷۸.

^{۷۱} النیلی، ملحمة جلعاش و النص القرآنی، ۱۷۴.

زمان معرفی می‌کند؛ که با افروختن آهن و تلفیق آن با مس، مغناطیسی قوی ساخته می‌شود که علم امروز به آن رسیده است.^{۷۲}

نقد و بررسی: دیدگاه سیبط النیلی به جهت جدید و ناشناخته بودنش، چندان مورد کنکاش محققان قرار نگرفته است، از این رو تایید 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 تُعْرَبُ فِي عَيْنٍ حَمِئَةٍ﴾ (کهف/ ۸۶) را به عنوان دلیل دوم اثبات نظر خود ذکر می‌کند و معتقد است که مراد از «عین» سیاره‌ای دیگر است: «و العین هی کوکب آخر اذ استعمل هذا اللفظ نفسه للاطلاق على الاجرام الحارة و الباردة و استخدم عند العرب بهذا المعنى».^{۷۳} سپس هنگام بحث درباره سفر دوم، بر آن است که ادامه سفر اول و در همان سیاره قبلی بوده است: «انه بقى فى الظلام حتى مطلع الشمس و بذلك يكون الطلوع على نفس الكوكب».^{۷۴} در ادامه بدون ذکر هیچ استدلالی برای سفر دوم، به بحث درباره فضایی بودن سفر سوم و ذکر استدلال برای آن پرداخته است؛ درحالی‌که آمدن عبارت «اتَّبَعَ سَبِيلًا» 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 تاکید دیگری بر تفاوت در زمان و مکان سفرهاست.

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

النیلی در معرفی یأجوج و مأجوج، آن‌ها را موجوداتی مغناطیسی معرفی کرده و چنین گفته است: «فقد افترضنا ان القوم كائنات لها علاقة ما بالمغناطيسية و ان حركتهم الراجعة الى الأَجَّ و المَجَّ و هی

^{۷۲} النیلی، ملحة جلعاش و النص القرآنی، ۱۷۹ و ۱۸۰.

^{۷۳} النیلی، ملحة جلعاش و النص القرآنی، ۱۷۲.

^{۷۴} النیلی، ملحة جلعاش و النص القرآنی، ۱۷۳.

حرکهٔ انسلال سریعۀ جدا تتوقف عند وجود حقل مغناطیسی شدید الفیض»؛^{۷۵} 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.^{۷۶} و اینگونه، تعارض میان مغناطیسی بودن و داشتن گوش های بزرگ را روشن نمی سازد.

در ادامه نیز هنگام بحث دربارهٔ ماهیت سد، تصریح می کند که سدی عادی نبوده، قضیه ای علمی است: «ان هذا الردم الذي جعله ذوالقرنين لم يكن شيئاً عادياً بل هو قضية علمية يتوجب دراستها»^{۷۷} 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. از جمله 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.^{۷۸} 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؛ آن جا که در معرفی آن ها تنها به ذکر مکان حضور ایشان در پایین دو سد بسنده می کند: «و القوم الذين قدّموا الشكوى هم دون هذين السدين»^{۷۹} بدون آن که توضیحی جهت روشن کردن ماهیت آنان ارائه دهد. وی همچنین در تبیین نظریه خود به توضیح ماهیت فساد یاجوج و ماجوج در صورت فرازمینی بودن آنان پرداخته است؛ در حالی که این فسادگری، خود یکی از شاخصه های 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 می شود؟

^{۷۵} النبیلی، ملحمة جلجامش و النص القرآنی، ۱۷۵.

^{۷۶} «آذانهم طويلة جدا بحيث يفتشون احداها و يغطون انفسهم بالآخرى»: النبیلی، ملحمة جلجامش و النص القرآنی، ۱۷۵.

^{۷۷} النبیلی، ملحمة جلجامش و النص القرآنی، ۱۷۵.

^{۷۸} «ان موضع هذا الردم في الجو وليس على ارض الكوكب»: النبیلی، ملحمة جلجامش و النص القرآنی، ۱۷۶.

^{۷۹} النبیلی، ملحمة جلجامش و النص القرآنی، ۱۷۶.

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 و إن لم یخل عن اعتراض ما فی بعض أطرافه لکنه أوضح انطباقاً...».^{۸۰}

احتمال ششم: سد افقی

آخرین دیدگاه در این باره، متعلق به مقاله‌ای نگاشته شده در سال‌های اخیر است.^{۸۱} 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 یأجوج و مأجوج را از آدمیان و حتی موجود زنده بدانیم؛ بلکه آن‌ها مواد مذابی بودند که گاه‌گاهی 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 یأجوج و مأجوج یعنی «اجج» اشاره کرده و این ماده را به «شدت حرارت» 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.

^{۸۰} طباطبائی، المیزان فی تفسیر القرآن، ۳۹۶/۱۳.

^{۸۱} آب‌سواران، «نگاه نو به ماهیت یأجوج و مأجوج و سد ذوالقرنین»، تمام اثر.

از تأییدات قرآنی وی نیز می‌توان به آیه «حَتَّىٰ إِذَا سَاوَىٰ بَيْنَ الضَّدْفَيْنِ» (کهف/۹۶) 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 «أفرغ عليه» مویدی برای پرکردن شکاف میان دو پوسته زمین با استفاده از موادی است. همچنین به گمان وی آیه ۹۶ انبیاء که از گشوده شدن یاجوج و ماجوج و نه سد سخن می‌گوید: «حَتَّىٰ إِذَا فُتِحَتْ يَأْجُوجُ وَمَأْجُوجُ» (انبیاء/۹۶) موید 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 یاجوج و ماجوج از جنس سیالات‌اند.

از جمله مؤیدات دیگر این نظریه، به روایتی از رسول اکرم ﷺ استناد شده است که فرمود: «پس از خروج یاجوج و ماجوج، 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 یاجوج و ماجوج، با عبارت «مُفْسِدُونَ فِي الْأَرْضِ» (کهف/۹۴) 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 آلَٰهَةٌ فَفَسَدَتَا» (انبیاء/۲۲)؛ «وَلَوْ اتَّبَعَ الْحَقُّ أَهْوَاءَ هَمِ لَفَسَدَتِ السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ» (مومنون/۷۱) 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» (کهف/۹۴) 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 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: «آتُونِي زُبَرَ الْحَدِيدِ... قَالَ آتُونِي أُفْرِغْ عَلَيْهِ قِطْرًا» (کهف/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 این رو 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 ﷺ نسبت به ایمان کافران می‌پردازد و با مخاطب قرار دادن ایشان، سرنوشت سخت کافران را بیان می‌کند. ملاحظه آیات این سیاق نشان می‌دهد که ضمائر «نا» (خداوند سبحان)، «هم» (کافران) و «کاف» (پیامبر اکرم ﷺ) در این آیات تکرار شده است: «مَا لَهُمْ بِهِ مِنْ عِلْمٍ» (کهف/۵)، «فَلَعَلَّكَ بَاخِعٌ نَفْسَكَ عَلَى آثَارِهِمْ» (کهف/۶)، «إِنَّا جَعَلْنَا مَا عَلَى الْأَرْضِ...» (کهف/۷).

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 ﷺ را شاهدیم: «أَمْ حَسِبْتَ أَنَّ أَصْحَابَ الْكَهْفِ وَالرَّقِيمِ كَانُوا مِنْ آيَاتِنَا حُجُبًا» (کهف/۹)، «وَأَتْلُ مَا أُوْحِيَ إِلَيْكَ» (کهف/۲۷) و همین‌گونه است ذکر ضمیر «نا» در این سیاق؛ از جمله در آیات: «فَضَرَبْنَا عَلَى آذَانِهِمْ فِي الْكَهْفِ سِنِينَ عَدَدًا» (کهف/۱۱)، «وَكَذَلِكَ

أَعْرَضْنَا (کهف/۲۱)، «إِنَّا أَعْتَدْنَا لِلظَّالِمِينَ» (کهف/۲۹). اگرچه ضمائر «هم» در بیان داستان، به اصحاب کهف برمی گردد: «إِنَّهُمْ قَتِيلَةٌ آمَنُوا بِرَبِّهِمْ وَزِدْنَاهُمْ هُدًى» (کهف/۱۳)، در پایان سیاق دوباره ضمائر «هم» برای اشاره کافران، همراه خطاب به پیامبر ﷺ می آید: «وَلَا تُطِيعْ مَنْ أَغْفَلْنَا قَلْبَهُ عَنْ ذِكْرِنَا ۖ وَإِنْ يَسْتَغِيثُوا يَغَاثُوا بِمَاءٍ كَالْهَلِّ» (کهف/۲۸ و ۲۹).

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 ﷺ مشاهده می شود: «وَأَضْرِبْ لَهُمْ مَثَلًا رَجُلَيْنِ جَعَلْنَا لِأَحَدِهِمَا جَنَّتَيْنِ مِنْ أَعْنَابٍ وَحَفَفْنَاهُمَا بِنَخْلٍ وَجَعَلْنَا بَيْنَهُمَا زَرْعًا» (کهف/۳۲) 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 ﷺ آغاز شده است: «وَأَضْرِبْ لَهُمْ مَثَلًا الْحَيَاةِ الدُّنْيَا» (کهف/۴۵) و همچنان ضمیر «نا» و «هم» که بازگشتش به کافران قبل است، تکرار می شود: «لَقَدْ جِئْتُمُونَا كَمَا خَلَقْنَاكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ» (کهف/۴۸)، «وَجَعَلْنَا بَيْنَهُمْ مَوْبِقًا» (کهف/۴۷)، «أَهْلَكْنَاهُمْ لَمَّا ظَلَمُوا وَجَعَلْنَا لِمَهْلِكِهِمْ مَوْعِدًا» (کهف/۵۹).

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 آتَيْنَاهُ رَحْمَةً مِنْ عِنْدِنَا وَعَلَّمْنَاهُ مِنْ لَدُنَّا عِلْمًا» (کهف/۶۵)، «فَحُشِينَا أَنْ يَرِيقَهُمَا طُغْيَانًا وَكُفْرًا» (کهف/۸۰)، «فَارْزُقْنَاهُ أَنْ يَبْدِيَهُمْ» (کهف/۸۱).

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 ﷺ و ذکر ضمیر «نا» مشهود است: «وَيَسْأَلُونَكَ عَنْ ذِي الْقُرْنَيْنِ» (کهف/۸۳)، «إِنَّا مَكَّنَّا لَهُ فِي الْأَرْضِ» (کهف/۸۴)، «قُلْنَا يَا ذَا الْقُرْنَيْنِ» (کهف/۸۶)، «وَقَدْ أَحْطَيْنَا بِالذِّكْرِ خُبْرًا» (کهف/۹۱). قابل توجه است که سوال کنندگان در «يَسْأَلُونَكَ» نیز مشرکان عصر پیامبر ﷺ اند که در ابتدای سوره از آن ها یاد شده است: «الَّذِينَ قَالُوا اتَّخَذَ اللَّهُ وَلَدًا» (کهف/۴) همان هایی که مرجع ضمیر «هم» در سیاق های قبلی بودند، بر این اساس، مرجع ضمیر «هم» در آیه ۹۹ نیز مشرکان ابتدای سوره اند که اشکال

عمده قرآن پژوهان در پرداختن به محل و سرانجام سد ذوالقرنین همانطور که گذشت، از همین جا نشأت گرفته است.

بیان مطلب آن که آیه ۹۹ از داستان ذوالقرنین جدا بوده، شروع سیاق جدید است. زیرا مرجع ضمیر «هم» در عبارت «تَرْكُنَا بَعْضَهُمْ» (کهف/ ۹۹) برخلاف پندار اغلب مفسران، از جمله فخر رازی،^{۸۲} شیخ طوسی،^{۸۳} ابن عاشور^{۸۴} و بسیاری دیگر^{۸۵} یاجوج و ماجوج نیست؛ چنانکه گفته‌اند آیه ۹۹ ادامه سخن ذوالقرنین است^{۸۶} 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^{۸۷} و همینطور گفته شده است: «ضمیر در «بَعْضَهُمْ» به یاجوج و ماجوج برمی‌گردد، یعنی در روزی که از سد خارج شوند و در سرزمین‌ها مزاحمت ایجاد کنند، در یکدیگر موج می‌زنند.»^{۸۸} 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 از خراب شدن سد و یک مورد کفار در روز قیامت است.^{۸۹} و یا آورده‌اند که بازگشت ضمیر «هم» به یاجوج و ماجوج اظهر است.^{۹۰} 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 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 عَرَضًا» (کهف/ ۱۰۰). همچنین در آیه بعدی

^{۸۲} رازی، مفاتیح الغیب، ۵۰۰/۲۱.

^{۸۳} طوسی، تبيان، ۹۵/۷.

^{۸۴} ابن عاشور، التحرير والتنوير، ۱۳۸/۱۵.

^{۸۵} طبرسی، مجمع البیان، ۷۶۶/۶ و طبرانی، تفسیر طبرانی، ۱۹۴/۴ و ابن عطیه، محرر الوجیز، ۵۴۴/۳ و زمخشری، کشاف، ۷۴۶/۲ و بغوی، معالم التنزیل، ۲۲۰/۳ و بیضاوی، انوار التنزیل، ۲۹۴/۳ و قرطبی، جامع لاحکام القرآن، ۶۵/۱۱ و ابن کثیر، القرآن العظیم، ۱۷۸/۵ و بقاعی، نظم الدرر، ۵۰۸/۴ و کاشانی، منهج الصادقین، ۳۷۱/۵ و ابی السعود، ارشاد العقل السلیم، ۲۴۷/۵ و بلاغی، حجة التفاسیر، ۱۳۵/۴ و عبدالعظیمی، اثنی عشری، ۱۲۳/۸ و خطیب، القرآنی للقرآن، ۷۱۳/۸ و زحیلی، المنیر، ۲۹/۱۶ و ..

^{۸۶} آلوسی، روح المعانی، ۳۶۴/۸ و انصاری، کشف الاسرار، ۷۴۷/۵.

^{۸۷} «ثلاث آیات بلا خلاف. يقول الله تعالى مخبراً عن حال تلك الأمم انهم تركوا أي بقوا و لم يخترموا، بل أديموا على الصفات التي يبقون بها يومئذ يموج بعضهم في بعض ... و المعنى انهم يمجون في بناء السد، و يخوضون فيه متعجبين من السد. و معنى «يومئذ» يوم انقضاء السد.» طوسی، تبيان، ۹۵/۷.

^{۸۸} زمخشری، کشاف، ۷۴۶/۲.

^{۸۹} «و تَرْكُنَا بَعْضَهُمْ يَوْمَئِذٍ يُمُوجُ فِي بَعْضٍ فِيهِ ثَلَاثَةُ أَقْوَالٍ: أحدها: أنهم القوم الذين ذكرهم ذو القرنين يوم فتح السد يموج بعضهم في بعض. الثاني: الكفار في يوم القيامة يموج بعضهم في بعض. الثالث: أنهم الإنس و الجن عند فتح السد.» ماوردی، التکت و العیون، ۳۴۵/۳ و ۳۴۶.

^{۹۰} «و الأظهر أن الضمير في بَعْضَهُمْ عائد على ياجوج و ماجوج.» ابو حیان، البحر المحیط، ۲۲۸/۷.

کافران این گونه وصف شده‌اند: «الَّذِينَ كَانَتْ أَعْيُنُهُمْ فِي غِطَاءٍ عَنْ ذِكْرِي» (کهف/۱۰۱) که در سیاق‌های پیشین، شبیه همین اوصاف برای کافران آمده بود: «مَنْ أَغْفَلْنَا قَلْبَهُ عَنْ ذِكْرِنَا» (کهف/۲۸)؛ «وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنْ ذَكَرَ آيَاتِ رَبِّهِ فَأَعْرَضَ عَنْهَا» (کهف/۵۷).

این سیاق تا پایان سوره ادامه یافته، به شرح احوال و صفات کافران می‌پردازد: «أَفَحَسِبَ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنْ يَتَّخِذُوا عِبَادِي مِنْ دُونِي أَوْلِيَاءَ» (کهف/۱۰۲)؛ «الَّذِينَ ضَلَّ سَعْيُهُمْ» (کهف/۱۰۴)؛ «أُولَئِكَ الَّذِينَ كَفَرُوا بِآيَاتِ رَبِّهِمْ» (کهف/۱۰۵)، و در واقع سخن خداوند با کافران که از ابتدای سوره آغاز شده بود، تا پایان سوره ادامه یافته و در این بین، داستان‌هایی به عنوان مثل و غیر آن برای آنان آورده شده است.

جدا بودن آیه ۹۹ از سیاق پیشین و شروع سیاق جدید، مورد توجه 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: وَتَرْكُنَا بَعْضُهُمْ يُؤْمِنُ وَبَعْضٌ فِي بَعْضٍ» إلخ ظاهر السياق أن ضمير الجمع للناس و يؤيده رجوع ضمير «فجمعناهم» إلى الناس قطعاً لأن حكم الجمع عام»^{۹۱} 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»^{۹۲} اما به هر صورت همچون مفسران دیگری که به انفصال سیاق در این آیه اشاره کرده‌اند^{۹۳} بدون توجه به لوازم آن، از پرداختن بیشتر به این نکته گذشته‌اند.

در این میان صاحب تفسیر الاساس بیش از دیگر مفسران به این مطلب دقت کرده است. او در بیان قسمتی از تفسیر خود که عنوان «کلمه فی السياق» 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.^{۹۴} سپس مخاطب آیه ۹۹ را کافرانی

^{۹۱} طباطبایی، المیزان فی تفسیر القرآن، ۳۶۶/۱۳.

^{۹۲} سید قطب، فی ظلال القرآن، ۲۲۹۴/۴.

^{۹۳} قرطبی، جامع لاحکام القرآن، ۶۵/۱۱ و خسروانی، تفسیر خسروی، ۳۸۳/۵ و موسوی، الواضح فی التفسیر، ۱۱۳/۱۰. صابونی، صفوة التفاسیر، ۱۹۰/۲ و 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.

^{۹۴} «و کأن کل ما جاء فی الوسط تمثیل و تفصیل لکل ما یخدم و یذکر فی أمر الدنیا و زوالها، و زوال ما فیها من صالحین و طالحین، و ملوک و اولیاء و غیر ذلک»: حوی، الاساس فی تفسیر، ۳۲۳۵/۶.

ذکر می‌کند که زندگی دنیا برای آنان تزیین شده است.^{۹۵} هرچند این مفسر نیز به توابع این دقت لطیف خود توجه نداشته و درباره مکان سد تنها به ذکر عدم اطمینان از نظرات پیرامون آن و نیاز به تحقیق‌های تاریخی بیشتر برای یافتن مکان سد بسنده کرده است.^{۹۶}

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 دغدغه‌ی 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 ﷺ تا کنون، خراب شده و یا جوج و مأجوج از آن خارج شده باشند^{۹۷} و حتی بعضی اضافه کرده‌اند آنان که گمان کرده‌اند سد تا کنون باقی ست به خطا رفته‌اند.^{۹۸}

یادکردنی ست که تعبیر «وعدری» در آیه محل بحث، به عنوان زمان خراب شدن سد، لزوماً به معنای روز قیامت نیست که باعث شود انهدام سد ذوالقرنین را از اشراف الساعة بدانیم؛ احتمالی که علامه جوادی آملی نیز در تفسیر تسنیم به آن اشاره کرده است؛^{۹۹} بلکه به معنای مطلق وعده خداوند و اشاره به تخلف ناپذیری آن است. همانطور که در دیگر آیات قرآن کریم نیز از این عبارت برای غیر از قیامت استفاده شده است: «فَرَدَدْنَاهُ إِلَىٰ أُمِّهِ كَيْ تَقَرَّ عَيْنُهَا وَلَا تَحْزَنَ وَلِتَعْلَمَ أَنَّ وَعْدَ اللَّهِ حَقٌّ وَلَكِنَّ أَكْثَرَهُمْ لَا يَعْلَمُونَ» (قصص/۱۳)؛ «فَاصْبِرْ إِنَّ وَعْدَ اللَّهِ حَقٌّ وَلَا يَسْتَخِفُّكَ الَّذِينَ لَا يُوقِنُونَ» (روم/۶۰)؛ «فَاصْبِرْ إِنَّ وَعْدَ اللَّهِ حَقٌّ وَاسْتَغْفِرْ لِذَنْبِكَ وَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ بِالْعَشِيِّ وَالْإِبْكَارِ» (غافر/۵۵).

^{۹۵} حوی، الأساس فی تفسیر، ۳۲۳۶/۶.

^{۹۶} حوی، الأساس فی تفسیر، ۳۲۳۳/۶.

^{۹۷} ابن عاشور، تفسیر التحریر و التنویر المعروف بتفسیر ابن عاشور، ۱۳۳/۱۵. مراغی، تفسیر المراغی، ۱۹/۱۶. قطب، فی ظلال القرآن، ۲۲۹۳/۴. زحیلی، التفسیر المنیر فی العقیدة و الشریعة 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.

^{۹۸} حوی، الأساس فی تفسیر، ۳۲۳۲/۶.

^{۹۹} جوادی آملی، تفسیر تسنیم، ۴۶۴/۵۲.

در رابطه با آیه ۹۶ سوره انبیاء نیز، که بسیاری از مفسران^{۱۰۰} آن را مرتبط با داستان ذوالقرنین در سوره کهف دانسته و باقی ماندن سد تا قیامت را از آن نتیجه گرفته‌اند، باید گفت با توجه به اینکه یأجوج و مأجوج از ماده «أجَّ یأجُّ» به معنای حرارت شدید و آتش افروختن می‌باشد،^{۱۰۱} 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،^{۱۰۲} قوم خزر و ترک،^{۱۰۳} رژیم صهیونیستی اسرائیل.^{۱۰۴}

جمع بندی و نتیجه گیری

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 دیدگاه‌های 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 انداز کافران و تبشیر مومنان و نیز اشاره به زینت‌های زندگی دنیا و فانی بودن آن آغاز شده، ذکر داستان‌هایی از اصحاب کهف، دوباغ، 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

^{۱۰۰} قمی، تفسیر قمی، ۴/۱/۲ و انصاری، کشف الاسرار، ۷/۴۷/۵ و ابن کثیر، القرآن العظیم، ۵/۱۷۸ و مغنیه، الکاشف، ۵/۱۶۱ و رازی، مفاتیح الغیب، ۲۱/۵۰۰ و بقاعی،

نظم الدرر، ۴/۵۰۸ و کاشانی، منهج الصادقین، ۵/۳۷۱ و عبدالعظیمی، اثنی عشری، ۸/۱۲۳

^{۱۰۱} راغب، مفردات ألفاظ القرآن، ۶۴.

^{۱۰۲} از جمله: قاسمی، تفسیر القاسمی المسمی محاسن التأویل، ۷/۷۶. ابن عاشور، تفسیر التحرير و التنویر المعروف بتفسیر ابن عاشور، ۱۵/۱۳۱. مراغی، تفسیر

المراغی، ۱۶/۲۱. قطب، فی ظلال القرآن، ۴/۲۲۹۳. ابو زهره، زهرة التفاسیر، ۹/۴۵۸۷. شعرانی، پژوهش‌های قرآنی علامه شعرانی در تفاسیر مجمع البیان، روح

الجنان و منهج الصادقین، ۲/۸۱۹. زحیلی، التفسیر المنیر فی العقیة و الشریعة و المنهج، ۱۶/۲۶. جعفری، تفسیر کوثر، ۴/۵۲۶.

^{۱۰۳} به نقل از آلوسی، روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم و السبع المثانی، ۸/۳۵۹.

^{۱۰۴} صادقی تهرانی، الفرقان فی تفسیر القرآن بالقرآن و السنة، ۱۸/۲۱۳.

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.

فهرست منابع کتابها

- ابن خردادبه. عبید الله بن عبد الله. المسالك و الممالك. مطبعة بریل. بی.چا. لیدن - هلند. ۱۸۸۹ م.
- ابن جوزی. عبدالرحمن بن علی. زاد المسیر فی علم التفسیر. دار الكتاب العربی. چاپ اول. لبنان- بیروت. ۱۴۲۲ ق.
- ابن جوزی. عبدالرحمن بن علی. المنتظم فی تاریخ الملوك و الأمم. دار الكتب العلمیة. بی.چا. بیروت- لبنان. ۱۴۱۲ ق.
- ابن عاشور. محمد طاهر. تفسیر التحریر و التنویر المعروف بتفسیر ابن عاشور. مؤسسة التاریخ العربی. چاپ یکم. لبنان - بیروت. ۱۴۲۰ ق.
- ابن عربی. محمد بن عبد الله. احکام القرآن (ابن عربی). دار الجیل. چاپ اول. لبنان- بیروت. ۱۴۰۸ ق.
- ابن عطیه. عبدالحق بن غالب. المحرر الوجیز فی تفسیر الكتاب العزیز. دار الكتب العلمی. چاپ اول. لبنان - بیروت. ۱۴۲۲ ق.
- ابن کثیر، اسماعیل بن عمر. تفسیر القرآن العظیم (ابن کثیر). دار الكتب العلمیة، منشورات محمد علی بیضون. چاپ اول. لبنان - بیروت. ۱۴۱۹ ق.
- ابوالسعود. محمد بن محمد. تفسیر ابی السعود (ارشاد العقل السلیم الی مزايا القرآن الکریم). دار إحياء التراث العربی. چاپ اول. لبنان- بیروت. ۱۹۸۳ م.

ابوالکلام آزاد. محیی الدین. کوروش کبیر. ترجمه: باستانی پاریزی. انتشارات کوروش. بی‌جا. تهران. ۱۳۴۲ ش.

ابوحیان. محمد بن یوسف. البحر المحيط فی التفسیر. دار الفکر. چاپ یکم. لبنان - بیروت. ۱۴۲۰ هـ

ابوزهره. محمد. زهرة التفاسیر. دار الفکر. چاپ اول. لبنان - بیروت. بی‌تا.

اعقم آنسی. أحمد علی. تفسیر الأعقم. دار الحکمة الیمانیة. چاپ اول. یمن. بی‌تا.

آلوسی. محمود بن عبدالله. روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم و السبع المثانی. دار الکتب العلمیة (منشورات محمد علی بیضون). بی‌جا. لبنان - بیروت. ۱۴۱۵ ق.

بحرانی، هاشم بن سلیمان. البرهان فی تفسیر القرآن. مؤسسة البعثة، قسم الدراسات الإسلامیة. چاپ اول، ایران - قم. ۱۴۱۵ ق

بروجردی. مصطفی. تفسیر شمس. مؤسسه بوستان کتاب (مرکز چاپ و نشر دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم). چاپ اول. قم - ایران. ۱۳۹۷ ش.

بغوی، حسین بن مسعود. تفسیر البغوی المسمی معالم التنزیل. دار إحياء التراث العربی. چاپ اول. لبنان - بیروت. ۱۴۲۰ ق.

بقاعی، ابراهیم بن عمر. نظم الدرر فی تناسب الآیات و السور. دار الکتب العلمیة، منشورات محمد علی بیضون. چاپ سوم. لبنان - بیروت. ۱۴۲۷ ق.

بلاغی. عبدالحجّه. حجة التفاسیر و بلاغ الإکسیر. حکمت (چاپخانه). چاپ اول. ایران - قم. ۱۳۸۶ ق.

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

ثعلبی. احمد بن محمد. الكشف والبيان فی تفسیر القرآن. دار إحياء التراث العربی. چاپ اول. لبنان - بیروت. ۱۴۲۲ ق.

جعفری. یعقوب. تفسیر کوثر. مؤسسه انتشارات هجرت. چاپ اول. ایران - قم. ۱۳۷۶ ش.

- جوادى آملی. عبدالله. تفسیر تسنیم. مرکز نشر اسراء. چاپ سوم. قم. ۱۴۰۱ ش.
- حجازی. محمد محمود. التفسیر الواضح. دار الجیل. چاپ دهم. لبنان- بیروت. ۱۴۱۳ ق.
- حوی. سعید. الاساس فی تفسیر. دار السلام. چاپ ششم. مصر- قاهره. ۱۴۲۴ ق.
- حویزی، عبدعلی بن جمعه. تفسیر نور الثقلین. اسماعیلیان. چاپ چهارم. ایران- قم. ۱۴۱۵ ق.
- خسروانی. علیرضا. تفسیر خسروی. کتابفروشی اسلامیة. چاپ اول. ایران- تهران. ۱۳۹۰ ق.
- خطیب شربینی. محمد بن احمد. تفسیر الخطیب الشربینی المسمى السراج المنیر. دار الکتب العلمیة (منشورات محمد علی بیضون). چاپ اول. لبنان- بیروت. ۱۴۲۵ ق.
- خطیب. عبدالکریم. التفسیر القرآنی للقرآن. دار الفکر العربی. چاپ اول. لبنان- بیروت. ۱۴۲۴ ق.
- خلف الله. محمد احمد. الفن القصصی فی القرآن الکریم. سینا للنشر. بی. چا. لندن - انگلیس. ۱۹۹۹
- ۴.
- دروزه. محمد عزه. التفسیر الحدیث: ترتیب السور حسب النزول. دار الغرب الإسلامی. چاپ دوم. لبنان- بیروت. ۱۴۲۱ ق.
- دیوبندی. محمود حسن. تفسیر کابلی (از دیدگاه اهل سنت). احسان. چاپ یازدهم. ایران- تهران. ۱۳۸۵ ش.
- راغب اصفهانی. حسین بن محمد. مفردات ألفاظ القرآن. دار الشامیة. چاپ اول. بیروت. ۱۴۱۲ ق.
- روحی. احسان. در جستجوی ذوالقرنین. نشر نگاه معاصر. بی. چا. تهران. ۱۳۹۷ ش.
- زحیلی. وهبه. التفسیر المنیر فی العقیدة و الشریعة و المنهج. دار الفکر. چاپ دوم. سوریه- دمشق. ۱۴۱۱ ق.
- زمخشری. محمود بن عمر. الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل و عیون الاقاویل فی وجوه التأویل. دار الکتاب العربی. چاپ سوم. لبنان- بیروت. ۱۴۰۷ ق.

سبزواری. محمد. الجدید فی تفسیر القرآن المجید. دار التعارف للمطبوعات. چاپ اول. لبنان- بیروت. ۱۴۰۶ ق.

سلطان علی شاه. سلطان محمد بن حیدر. بیان السعادة فی مقامات العبادة. مؤسسة الأعلمی للمطبوعات. چاپ دوم. لبنان- بیروت. ۱۴۰۸ ق.

سمرقندی. نصر بن محمد. تفسیر سمرقندی. دارالفکر. چاپ اول. لبنان- بیروت. ۱۴۱۶ ق.

سیوطی، عبدالرحمن بن ابی بکر. الدر المنثور فی التفسیر بالماثور. کتابخانه عمومی حضرت آیت الله العظمی مرعشی نجفی (ره). چاپ اول. ایران- قم. ۱۴۰۴ ق

شاه عبدالعظیمی، حسین. تفسیر اثنی عشری. میقات. چاپ اول. ایران- تهران. ۱۳۶۳ ش.

شعرانی. ابوالحسن. پژوهش های قرآنی علامه شعرانی در تفاسیر مجمع البیان. روح الجنان و منهج الصادقین. بوستان کتاب قم (انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم). چاپ دوم. ایران- قم. ۱۳۸۶ ش.

شیبانی. محمد بن حسن. نهج البیان عن کشف معانی القرآن. نشر الهادی. چاپ اول. ایران- قم. ۱۴۱۳ ق.

صابونی. محمد علی. صفوة التفاسیر. دار الفکر. چاپ اول. بیروت - لبنان. ۱۴۲۱ ق.

صادقی تهرانی. محمد. الفرقان فی تفسیر القرآن بالقرآن و السنه. فرهنگ اسلامی. چاپ دوم. ایران- قم. ۱۴۰۶ ق.

طباطبایی. محمدحسین. المیزان فی تفسیر القرآن. مؤسسة الأعلمی للمطبوعات. چاپ دوم. لبنان - بیروت. ۱۳۹۰ ق.

طبرانی، سلیمان بن احمد. التفسیر الکبیر: تفسیر القرآن العظیم (الطبرانی). دار الکتاب الثقافی. چاپ اول. اردن- اربد. ۲۰۰۸ م.

طبرسی. فضل بن حسن. مجمع البیان فی تفسیر القرآن. ناصر خسرو. چاپ سوم. ایران - تهران. ۱۳۷۲ ش.

طبری. محمد بن جریر. جامع البیان عن تاویل آی القرآن. دار المعرفه. چاپ اول. لبنان - بیروت. ۱۴۱۲

ق.

طوسی. محمد بن حسن. التبیان فی تفسیر القرآن. دار إحياء التراث العربی. چاپ اول. لبنان - بیروت.

بی تا.

طیب. عبدالحسین. اطبیب البیان فی تفسیر القرآن. اسلام. چاپ دوم. ایران - تهران. ۱۳۶۹ ش.

عاملی. ابراهیم. تفسیر عاملی. کتابفروشی صدوق. چاپ اول. ایران - تهران. ۱۳۶۰ ش.

عبدالرحمن بن ابی بکر. الدر المنثور فی التفسیر بالماثور. سیوطی. کتابخانه عمومی حضرت آیت الله

العظمی مرعشی نجفی (ره). چاپ اول. ایران - قم. ۱۴۰۴ ق.

فخر رازی. محمد بن عمر. التفسیر الکبیر (مفاتیح الغیب). دار إحياء التراث العربی. چاپ سوم. لبنان -

بیروت. ۱۴۲۰ ق.

فضل الله. محمد حسین. من وحی القرآن. دار الملائک. چاپ اول. لبنان - بیروت. ۱۴۱۹ ق.

فیض کاشانی، محمد بن شاه مرتضی. تفسیر الصافی. مکتبه الصدر. چاپ دوم. ایران - تهران. ۱۴۱۵ ق.

قاسمی. جمال الدین. تفسیر القاسمی المسمی محاسن التأویل. دار الکتب العلمیة (منشورات محمد

علی بیضون). چاپ اول. لبنان - بیروت. ۱۴۱۸ ق.

قبیسی عاملی. محمد حسن. تفسیر البیان الصافی لکلام الله الوافی. مؤسسة البلاغ. چاپ اول. لبنان -

بیروت. بی تا.

قرائتی. محسن. تفسیر نور. مرکز فرهنگی درس‌هایی از قرآن. چاپ اول. ایران - تهران. ۱۳۸۸ ش.

قرشی بنابی. علی اکبر. تفسیر احسن الحدیث. دار محبی الحسین. چاپ دوم. ایران - تهران. ۱۳۷۵ ش.

قرطبی. محمد بن احمد. الجامع لأحكام القرآن. ناصر خسرو. چاپ اول. ایران - تهران. ۱۳۶۴ ش.

قطب. سید. فی ظلال القرآن. دار الشروق. چاپ سی و پنجم. لبنان - بیروت. ۱۴۲۵ ق.

قمی مشهدی. محمد بن محمدرضا. تفسیر کنز الدقائق و بحر الغرائب. وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
چاپ اول. ایران - تهران. ۱۳۶۷ ش.

قمی، علی بن ابراهیم. تفسیر القمی. دار الكتاب. چاپ سوم. ایران - قم. ۱۳۶۳ ش.
کاشانی، فتح الله بن شکرالله. منهج الصادقین فی إلزام المخالفین. کتابفروشی اسلامیة. چاپ اول.
ایران - تهران. بی تا.

ماوردی. علی بن محمد. النکت و العیون تفسیر الماوردی. دار الکتب العلمیة (منشورات محمد علی
بیضون). چاپ اول. لبنان - بیروت. بی تا.

مدرسی. محمدتقی. من هدی القرآن. دار محبی الحسین. چاپ اول. ایران - تهران. ۱۴۱۹ ق.
مراغی. احمد مصطفی. تفسیر المراغی. دار الفکر. چاپ اول. لبنان - بیروت. بی تا.
مصطفوی. حسن. التحقیق فی کلمات القرآن الکریم. وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی. چاپ اول. تهران.
۱۳۶۸ ش.

معرفت. محمدهادی. شبهات و ردود حول القرآن الکریم. مؤسسه فرهنگی انتشاراتی التمهید. بی چا.
قم - ایران. ۱۴۲۳ ق.

مغنیة. محمدجواد. التفسیر الکاشف. دار الكتاب الإسلامی. چاپ اول. ایران - قم. ۱۴۲۴ ق.
مکارم شیرازی. ناصر. تفسیر نمونه. دار الکتب الإسلامية. چاپ دهم. ایران - تهران. ۱۳۷۱ ش.
موسوی. عباس علی. الواضح فی التفسیر. مرکز الغدیر للدراسات الإسلامية. چاپ اول. بیروت - لبنان.
۱۴۳۳ ق.

میبدی، احمد بن محمد. کشف الاسرار و عدة الابرار (معروف به تفسیر خواجه عبدالله انصاری).
امیر کبیر. چاپ پنجم. ایران - تهران. ۱۳۷۱ ش.
نسفی. عبدالله بن احمد. تفسیر النسفی مدارک التنزیل و حقایق التاویل. دار النفائس. چاپ اول. لبنان -
بیروت. ۱۴۱۶ ق.

النیلۃ. عالم سبیط. ملحمة جلعامش و النص القرآنی. دار المحجة البيضاء. بی.چا. بیروت - لبنان.
۱۴۲۶ ق.

یوسف. محمد خیر رمضان. ذوالقرنین القادح والحاكم الصالح. دار القلم. بی.چا. دمشق -
سوریه. بی.تا.

مقالات

آب سواران. حسن. «نگاه نوبه ماهیت یاجوج و مأجوج و سد ذوالقرنین». نشریه پژوهش‌های قرآنی. شماره
۴ (زمستان ۱۳۹۵): ۱۲۲-۱۴۱.

بی‌آزار شیرازی. «بررسی آراء درباره ذوالقرنین». نشریه علوم انسانی دانشگاه الزهرا (س). شماره ۲۶ و ۲۷
(تابستان و پاییز ۱۳۷۷): ۱۱۷-۱۴۲.

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

سایت

روحی. احسان. بررسی سد ذوالقرنین در نظریه ابوالکلام آزاد. ۱۴۰۳/۶/۳۱.

[AF-%D۸%B%۸/%D۸۲۳۱۷https://jscenter.ir/slave-jews/cyrus/](https://jscenter.ir/slave-jews/cyrus/)

[-۸۶%۹C%D۸%DB%۸۶%۹D%۸B%۸D%۸۲%۹D%۸۴%۹D%۷A%۸D%۸۸%۹D%۰B%۸%D](#)

[-۸۵%۹D%۷A%۸D%۸۴%۹D%۹DA%A%۸۴%۹D%۷A%۸D%۸۸%۹D%۸A%۸D%۷A%۸%D](#)

[/AF%۸D%۷A%۸D%۲B%۸D%۲A%۸%D](#)

