



دیدگاه ابوالکلام آزاد درباره «ذوالقرنین» و تأثیر آراء او بر مفسران پس از خود

(صفحه ۹۹ - ۱۴)

دکتر جمشید جلالی شیجانی^۱

تاریخ دریافت: ۱۳۹۲ / ۸ / ۶

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۲ / ۱۰ / ۳۰

چکیده

یکی از موضوعات مهم و مناقشه برانگیز در تفسیر قرآن، شناسایی ذوالقرنین است. مفسران مسلمان از دیرباز در این باره به بحث پرداخته، و ویژگیهای مذکور در قرآن کریم برای ذوالقرنین را با چندین مصداق متمایز منطبق نموده‌اند. از جمله، گروهی ذوالقرنین را از پادشاهان قبیله حمیر در یمن، و سدی را نیز که بنایش در قرآن کریم به وی منسوب شده است، همان سد مشهور مأرب دانسته‌اند. گروهی نیز بر این باورند که ذوالقرنین همان اسکندر مقدونی است. گروهی نیز، او را همان کوروش کبیر، پادشاه هخامنشی می‌دانند. فرضیه اخیر، نخستین بار توسط ابوالکلام آزاد و در تفسیر وی ترجمان القرآن مطرح گردیده است. وی در تفسیر خویش کوشیده است با مطالعه‌ای انتقادی، نخست یکایک فرضیات پیشین را نقض، و آن گاه به شیوه‌ای تحلیل گرایانه نقلهای قرآن در باره ذوالقرنین را با شواهد باستان‌شناسانه، تاریخی، زبان‌شناسانه و جغرافیایی تطبیق دهد و از دیدگاه خویش دفاع نماید. بناست که در این مطالعه، با مروری بر شواهد و فرضیات مختلف در این زمینه، نخست با

فرضیه پیش گفته ابوالکلام آزاد آشنا شویم و آن گاه، بازتاب آن را در ادبیات تفسیری متأخر جهان اسلام بازشناسیم.
کلید واژه‌ها: ذوالقرنین، کوروش، اسکندر، ترجمان القرآن، یأجوج و مأجوج، سد مأرب.

مقدمه

یکی از حکایات تاریخی که در قرآن بیان شده، داستان ذوالقرنین است. گرچه در یادکرد این داستان قرآنی، برخی الفاظ و تعابیر غریب کاربرد یافته که موجب اختلاف نظرهای گسترده‌ای میان مفسران شده است، می‌توان به طور کلی حکایت وی را بر پایه قرآن کریم، چنین تقریر کرد: از پیامبر (ص) در باره ذوالقرنین بسیار پرسش می‌کنند و پیامبر (ص) به حکم وحی ایشان را به شرحی از حال وی، اینچنین رهنمون می‌گردد که خداوند به ذوالقرنین در زمین امکانات و تواناییهای گسترده‌ای عطا فرموده بود. او نیز، در گسترش این تواناییها کوشید؛ آن سان که تا مغرب خورشید پیش رفت و در جایی که خورشید در چشمه‌ای سیاه غروب می‌کرد، گروهی را یافت و در میانشان به عدل داوری نمود. او به راه خویش ادامه داد و تا محل طلوع خورشید پیش رفت. آنجا قومی را دید که هیچ ستیری در برابر خورشید نداشتند. باز هم سیر کرد؛ آن قدر که به مکان دو سد رسید و در پایین آن دو سد، قومی را دید که گویی هیچ نمی‌فهمند. آنها به ذوالقرنین گفتند یأجوج و مأجوج در زمین فساد می‌کنند. آیا ممکن است از ما خراجی بگیری و در عوض، میان ما و ایشان حائل پدید آوری؟ ذوالقرنین گفت آنچه خدا به من ارزانی داشته، از خراج شما بهتر است. پس اگر می‌خواهید کمک بکنید، با نیروی کار یاریم رسانید. بدین سان، با آهن و روی گداخته میان دو کوه سدی برکشید، آن سان که یأجوج و مأجوج نه توانستند از آن بگذرند و نه، در آن رخنه‌ای پدید آورند. ذوالقرنین گفت این استحکام، حاصل لطف خداست؛ اما وقتی که امر الهی فرارسد، این

سد با همه عظمتش یارای مقاومت نخواهد داشت (رک: کهف / ۸۳-۹۸).

شناخت ذوالقرنین به عنوان یک شخصیت تاریخی کهن، محل توجه بسیاری از مفسران و مورخان و اندیشمندان اسلامی بوده است. در مورد تطبیق نصوص قرآن با شخصیت ذوالقرنین و نیز درباره سد و مکان جغرافیایی آن و قوم یا جوج و مأجوج اقوال و آراء متضارب، فراوان است. اغلب مفسران کوشیده‌اند با تعمق در این داستان و با تکیه بر منابع روایی و تاریخی قابل دسترس در عصر خویش، تصویری موجه از این داستان قرآنی باز نمایند و بسیاری از ایشان بدین منظور، فرضیه‌هایی متمایز ارائه نموده‌اند.

از جمله این مفسران، یکی ابوالکلام آزاد، مسلمان صاحب منصب هندی و از پیشگامان جنبش استقلال هندوستان به رهبری گاندی است. وی همواره سعی نموده است از قرآن، تفسیرهایی خرد پذیر و در قالبی علمی و مبتنی بر مستندات مطرح نماید؛ همچنان که در ارائه فرضیه خویش در باره تطابق ذوالقرنین با کورش کبیر نیز چنین کرده است. در این مطالعه بناست نظریه وی را در باره این مسئله بازخوانی کنیم.

۱. شخصیت و آرای علمی ابوالکلام آزاد

الف) مروری بر حیات فردی و اجتماعی وی

احمد فیروزیخت، مشهور به ابوالکلام آزاد، در سال ۱۳۰۵ق / ۱۸۸۸م در مکه، از مادری عرب به دنیا آمد. پدر وی از عالمان دینی، و خاندانش از عالمان ایرانی سنی مذهبی بودند که در دوران صفوی به افغانستان - هرات - و سپس به بنگال کوچیدند. پدرش که از جنگهای داخلی استقلال هند به ستوه آمده، و از بنگال به مکه گریخته بود (سراج الاسلام^۱، پاراگراف اول)، آنجا با دختر یکی از عالمان عرب این شهر ازدواج کرد

و احمد، نتیجه این ازدواج بود («یادبود...»^۱، پاراگراف دوم). در سال ۱۸۹۸م، وقتی وی حدود ده سال بیش نداشت، از مکه به هند آمد و در کلکته اقامت نمود (ابوالکلام، هند...، ۱۴؛ عالم زاده، ۳۰۷).

وی به اقتضای محیط خانوادگی خود، نخست با تحصیلات سنتی اسلامی پرورش یافت و از آن پس در محیط چند فرهنگی هند، با مکاتب و اندیشه‌های گوناگون و دانش‌های مختلفی همچون علوم پایه، فلسفه، طب و ریاضیات، آشنایی پیدا کرد؛ همچنان که زبانهای مختلف عربی، فارسی، اردو و انگلیسی را فراگرفت. پدرش با حضور وی در مدارس غیر اسلامی مخالف بود و از این رو، برای آن که از فراگیری دانش‌های مختلف بازماند، مدرسانی را استخدام کرد که به وی تدریس خصوصی کنند. باینحال، سالهای ۱۹۰۵-۱۹۰۸م، یعنی اوان جوانی و حدود سن ۱۸-۲۰ سالگی ابوالکلام، به دوره بحران روحی او تبدیل شد؛ زمانی که از مرحله حیرت و شک تا مرحله انکار پیش رفت (ابوالکلام، نامه‌ای...، ۵۱۸)؛ زیرا آموخته‌های تازه او با آنچه از مدرسان سنتی خویش آموخته بود، پیوندی نداشت (عالم زاده، همانجا). سرآخر، به جایی رسید که به قول خودش، زنجیرهای عادات و تربیت قدیمی را که بر دست و پای او بسته شده بود، گسست و بر آن شد راه خویش را خود بیابد (ابوالکلام، نامه‌ای، ۵۱۴). او در همین دوران تخلص «آزاد» را به سان نمادی برای برگزید تا بیش از این پایبند باورهای کهن موروثی نباشد (همانجا). آشنایی وی با اندیشه‌های سر سید احمد خان هندی (۱۸۱۷-۱۸۹۸م) در این فرایند بسی اثرگذار بود (همو، هند، ۱۳).

ابوالکلام از کودکی و اوان جوانی همچون یک شاعر و خطیب توانا ظاهر شد و تحسین همگان را برانگیخت. او در سن هفده سالگی پا به مبارزات سیاسی برای

1. "Remembering..."

استقلال هند نهاد و در کنار گاندی و نهرو، چهره‌ای سرشناس شد (مجتبایی، ۵۷۹؛ عالم زاده، ۳۰۹) و به عنوان یک فعال سیاسی، دانشمند و سرآخر، یک صاحب منصب هندی شهرت جهانی یافت.

او ده سال و هفت ماه از عمر خویش را در زندان سپری کرد (ابوالکلام، همان، ۵۹؛ نیز رک: بالجون^۱، ۸). بالینحال، در اوج و حسیضهای زندگی و در مراحل مبارزات سیاسی و ایام گرفتاری در زندان، هرگز دست از مطالعه و تحقیق علمی برنداشت (مشایخ، ۲۱) و به خاطر تألیفاتش، بیش از هر مسلمان دیگر هندی در جهان اسلام شهرت یافت (نهرو، ۵۷۶). وی بالغ بر چهل عنوان کتاب و شمار بسیاری مقاله تألیف نموده است.

در سخن از آثارش، نخست باید از ترجمان القرآن یاد کرد که یک تفسیر کامل از قرآن کریم به زبان اردو است. گذشته از آن، در کتابهایی همچون *ام‌الکتاب*، *یا خدا* در قرآن، *یا عدل‌الاهی در قرآن* به تفسیر موضوعی قرآن پرداخته است. برخی دیگر از آثار وی نیز، تحقیقاتی تاریخی در باره مسائل مطرح در قرآن به شمار می‌روند؛ همچون *ذوالقرنین یا کورش کبیر*، *یا اصحاب کهف*. به همین ترتیب، گاهی نیز در آثاری همچون *اسلام و مسیحیت*، *یا حقیقت فنا و بقا*، *یا قرآن بشریت را به پیشرفت هدایت می‌کند*، از رویکردی کلامی به دفاع از مبانی اسلامی پرداخته است. برخی دیگر از آثار وی نیز، تحقیقاتی تاریخی را دربردارند. از این جمله، کتاب *شهید اعظم* وی را که در باره امام حسین (ع) است، یا اثرش در شرح *حال حسین بن منصور حلاج* و *سرمد کاشانی* شایان یادکردند (برای آثار وی، رک: ترول^۲، ۱۶۵؛ نیز، عالم زاده، سراسر بخش آثار).

1. Baljon
2. Troll

ابوالکلام به عنوان نخستین وزیر آموزش و پرورش هندوستان نیز، منشأ خدمات فرهنگی بسیار شد. افزون بر آن که بنیادهای علمی فراوانی تأسیس نمود، آرای تربیتی و نظریات آموزشی خاص خود را نیز به عنوان وزیر آموزش و پرورش هندوستان در این کشور پی گرفت؛ آرای که زمینه توسعه فرهنگی هند را پدید آورد (برای نمونه‌ای از مطالعات در باره نگرشهای تربیتی خاص وی، رک: ولی، سراسر اثر). نیز، در طول دوران زندگی همواره به کار مطبوعاتی پرداخت و مجلات متعددی زیر نظر او منتشر می‌شدند. ابوالکلام آزاد پس از طی سالها زندگی پر فراز و نشیب در سال ۱۳۷۹ق/ ۱۹۵۸م در سن هفتاد سالگی در دهلی درگذشت (امین، ۱/ ۱۱۴).

ب) معرفی اجمالی «ترجمان القرآن»

این تفسیر آخرین کتاب ابوالکلام است و از آن به عنوان مهم‌ترین اثر وی و یکی از شاهکارهای ادبی در قرن بیستم یاد می‌کنند (شیخ عطار، ۳۶۶). نگارش این اثر ناقص، بیست سال به طول انجامیده است و مهم‌ترین اثر وی شمرده می‌شود (حسن، ۷۸؛ صدیقی، ۳). برخی علمای هند به این تفسیر به نظر حیرت و تحسین نگریسته، و از مؤلف وی با عنوان «امام ال‌هند» یاد کرده‌اند (حسین، ۴). برخی نیز، آن را بهترین و عالمانه‌ترین تفسیر و ترجمه قرآن به زبان اردو می‌دانند (احمد، ۵۰).

ترجمان القرآن از دو قسمت عمده تشکیل می‌شود؛ یکی «ام القرآن»، و دیگری «ترجمان القرآن». قسمت اول، دربردارنده تفسیر سوره حمد است که حدود دویست صفحه از جلد اول را به خود اختصاص می‌دهد. قسمت دوم حدود ۲۲۵ صفحه از جلد نخست و دو جلد دیگر را در بر دارد. هنوز جلد سوم که شامل مقدمه و بیست و چهار مبحث اساسی قرآنی است به چاپ نرسیده بود که ابوالکلام در گذشت (مهر، ۱۰۲؛ ملک زاده، ۳۰۹-۳۲۰). به هر روی، عمر وی آنقدر کفاف نداد که کار خود را به پایان برساند. او تنها ۲۲ سوره از قرآن را ترجمه و تفسیر کرد، اما روش تفسیری و اهم

آرای خود را در همین تفسیر ناقص باز نمود.

زمانی که چاپ دوم این کتاب منتشر شد (۱۳۵۵ق / ۱۹۳۶م) ابوالکلام در زندان به سر می برد. پس از آزادی وی، افراد متعددی سعی کردند که این تفسیر را به زبان انگلیسی ترجمه کنند؛ ولی هیچ کدام رضایت آزاد را به دست نیاوردند. او امید شده بود که در زمان حیاتش ترجمه انگلیسی این کتاب را ببیند. سرانجام سید عبداللطیف که در دانشگاه عثمانیه در حیدرآباد هندوستان تدریس می کرد و پیش از این کتابی را در باره قرآن به انگلیسی نوشته بود، پسند خاطر وی افتاد و برای این کار برگزیده شد. عبداللطیف در سال ۱۹۶۷م در بمبئی ترجمه خود را به چاپ رساند (حسینی، ۲۰).

پ) روش تفسیری ابوالکلام

توجه ابوالکلام به مسایل سیاسی و اجتماعی دوران معاصر به همراه مطالعات او در زمینه علوم دینی، برای وی فرصتی فراهم کرد تا در تفسیر آیات قرآن هم رویکرد جدید و متفاوتی با رهیافتهای سنتی عرضه نماید؛ امری که سبب شد از یک سو تفسیر قرآن وی در معرض انتقاداتی قرار گیرد و از دیگر سو، عالمانی مختلف نیز بدان توجه و اقبال کنند.

وی در تفسیر خویش، بیش از همه از شاه ولی الله دهلوی، سید احمد خان و محمد عبده اثر پذیرفته بود (داگلاس^۱، 214)؛ شخصیتهایی که گاه از آنها همچون پیشگامان روشهای نوین تفسیر قرآن (راترود^۲، 110) یاد می کنند. با اینحال، وی به شیوه این مفسران با نگاهی انتقادی می نگرد و روش خود را از آنها متمایز می کند. برای نمونه، در این که برای فهم بهتر قرآن باید مطالعه کتب عهدین را پی گرفت، یا این که از مطالعات تطبیقی ادیان برای فهم بهتر قرآن بهره جوید، نتیجه اثرپذیری وی از تفکر

1. Douglas

2. Rotraud

سید احمد خان و شیوه تفسیری اوست (رام^۱، ۱۴). وی معتقد بود همه این سه مفسر، با چالشهای مشابهی دست و پنجه نرم کرده‌اند و با وجود اختلاف روشها و دیدگاههایشان با وی، در کل رویکردی مشابه او دارند.

ابوالکلام در این تفسیر می‌کوشد معانی و مفاهیم قرآن را چنان دریابد که در زمان پیامبر اکرم (ص) و ادوار نخستین اسلامی فهمیده می‌شده است (اسمیث^۲، ۱۲۸). او نقش عقل و بصیرت را در فهم قرآن انکار نمی‌کرد و حتی معتقد بود که اگر نقش این دو را نادیده بگیریم تمام مطالعات قرآنی عبث و بیهوده خواهد بود (داگلاس، ۲۱۹). باینحال، باور داشت که با توسعه تمدن اسلامی و راه یافتن دانشهای مختلف در میان عموم، بسیاری از الفاظ، تعابیر و اصطلاحات، و حتی هنجارهای فکری و عرفهای اجتماعی تغییر کرده‌اند و بدین سان، مفسرانی که به این تحول بزرگ اجتماعی توجه نداشته‌اند، مفاهیم و اصطلاحات قرآن را متناسب عرف زمانه خویش دریافته، و به عمق معانی قرآن راه نجسته‌اند (رک: ابوالکلام، ترجمان...، ۱۰/ II).

از جمله مهم‌ترین تحولات اثرگذار بر فهم قرآن، یکی مثل مسلمانان به نوآوری، و فرهنگ حاصل از آن است. با ورود دستاوردها و فرهنگ و تمدن ایرانی و رومی به جهان اسلام و ترجمه متون یونانی، میل به نوآوری در نگرش مسلمانان در هر چیزی از جمله قرآن فزونی گرفت و از این رو، بساطت و سادگی که در اندیشه‌های قرآنی نسل اول مسلمانان وجود داشت از بین رفت. به همین ترتیب، کاربست فلسفه برای فهم قرآن، سبب شد اصطلاحات فلسفی متعددی وارد تفاسیر شود که در نتیجه، عبارات ساده عربی دارای مضامین و مفاهیم جدیدی شدند. کلمات قرآنی در اصل، آن معنایی را که در پرتو مفاهیم یونانی از آن معنا برخوردار شده بودند، نداشت. از جمله، کلماتی مثل

1. Ram
2. Smith

خلود، برهان و تأویل معانی‌ای به خود گرفتند که نخستین شنوندگان قرآن هرگز استنباط نمی‌کردند؛ چنان که مشهود است، عموم تفسیرهای صحابه و تابعین ساده، و به‌عکس، تفاسیر دوره‌های بعد استدلالی است.

اینها همه پیامدهای توسعه تمدن اسلامی در زمینه فهم قرآن نبود. با رشد علم در جهان اسلام، چنین تصور شد که قرآن باید هر گونه کشف جدید علمی را پشتیبانی یا تایید نماید. بدین سان، هر گروهی از دانشمندان، کوشیدند به هر شکل ممکن آیاتی از قرآن را همچون مؤید نگرش خویش جلوه دهند. از آن سو، با دور شدن تدریجی از دوران صدر اسلام، اسرائیلیات هم که در اصل، داستانها و حکایاتی برگرفته از فرهنگها و عقاید تازه گروندگان به اسلام بود، به مرور جایگاه روایاتی اسلامی را پیدا کرد و بر فکر مفسران دوره‌های بعدی تأثیر گذاشت. تفسیر به رأی هم زمانی رایج شد که مکاتب کلامی مختلف به سنجش عقاید یکدیگر و نقد آنها برخاسته بودند و هر گروهی با استناد به قرآن، سعی در اثبات نظر خود و کوبیدن خصم داشت. به همین ترتیب، در پایان سده چهارم هجری، تحقیق و تفحص در زمینه علوم اسلامی به پایان خود نزدیک شد و اگر برخی استثنائات را کنار بگذاریم، تمایل به اتکاء به گذشتگان، ذهن علما را در سلطه خود گرفت (همو، 10-16/ II؛ نیز، رک: اکبرآبادی، ۱۷۰-۱۶۳).

بدین سان، وی در تفسیر خود منادی بازگشت به ذهنیت ساده اعراب در عصر نزول قرآن، و تکیه بر ذوق سلیم در فهم معانی آیات است. وی معتقد است صحابه در زمان نزول، قرآن را به درستی می‌فهمیدند، اما در زمانهای بعد، گسترش و توسعه تمدن اسلامی پایه پای ثمراتی مثبتی که همراه داشته، فضایی را نیز پدید آورده که موجب شده است آیات مختلف، متفاوت از آن فهم نخستین دریافته شوند (ابوالکلام، همان، I/ 1).

وی به‌ویژه در تفسیر خود بر آشتی میان ادیان و احترام به دینهای مختلف تأکید

می‌ورزد. او باور دارد اسلام نیامده است که دینی جدید به مردم عرضه نماید؛ بلکه هدف خداوند از ارسال پیامبر اکرم (ص)، نجات بخشیدن مردمان از نزاعهایی است که برخاسته از خود ادیان است. او معتقد است قرآن همگان را دعوت می‌کند به تعالیم اصیل الهی بازگردند و معتقد است بدین سان، وحدت ادیان کشف خواهد شد (رک: سید عبدالله، ۸۷؛ نیز، برای مطالعاتی در باره مبانی و روش تفسیر وی: حسنین، رضی خان، سراسر هر دو اثر).

۲. ادبیات بحث در باره ذوالقرنین

نام ذوالقرنین سه بار در قرآن مجید و هر سه بار هم در سوره کهف آمده است. در برخی کتب تفسیری، نزول این آیات با پرسشهای قریشیان از پیامبر اکرم (ص) به تحریک یهودیان پیوند می‌خورد (رک: قمی، ۲/ ۴۰؛ نیز، مجلسی، ۱۲/ ۱۷۲). افزون بر ذوالقرنین، در این داستان قرآنی که قوم یاجوج و ماجوج هم یاد می‌شود که به جز این داستان، تنها در سوره انبیاء (آیه ۹۵) ذکری از ایشان آمده است.

الف) مفهوم دو شاخ

از دیرباز مفسران مختلف درگیر این پرسش بوده‌اند که مراد از فرد صاحب دو قرن (شاخ) چه می‌تواند باشد؛ همچنان که به هویت قوم یاجوج و ماجوج نیز در قرآن مبهم اشاره شده است و قرینه آشکار دیگری نیز در آیه دیده نمی‌شود که بتوان بر پایه آن، این شخصیت یا آن قوم را بازشناخت. گاهی دو شاخ ذوالقرنین را بر آن حمل کرده‌اند که تاج وی دو شاخک یا برجستگی داشته است (زمخشری، ۲/ ۷۴۳)؛ همچنان که گاه با این تفسیر که برخی عربها به موی بافته شاخ می‌گویند، تعبیر دو شاخ را اشاره‌ای به دو گیس بافته در دو جانب سر وی دانسته‌اند (میبدی، ۴/ ۷۳۵).

بسیاری از مفسران هم بهتر آن دیده‌اند که چنین تعبیری را حمل بر معنایی مجازی و

کنایی کنند. برای نمونه، گاه گفته‌اند چون شرق و غرب زمین را درنوردیده بود (قمی، ۲/ ۴۱)، یا از آن رو که هم از جانب مادر و هم از جانب پدر، نسب از بزرگان و نجیب زادگان می‌برد (بیرونی، ۳۷)، یا چون چون روزگار او برابر دو نسل بود (طبرسی، ۱۵/ ۱۱۹)، یا برای آن که در نور و ظلمت پیش می‌رفت (ابوالفتوح رازی، ۱۳/ ۲۶)، یا برای آن که او را علم ظاهر و باطن دادند (گنابادی، ۸/ ۴۸۸؛ برای برخی دیگر از تأویلات، رک: طبری، ۱۶/ ۱۲؛ بیرونی، ۳۷-۳۸). این میان، فرضیهٔ برابری روزگار او با نسل، حتی در میان متأخران هم طرفدارانی می‌یابد. گذشته از آن که در حدود ۱۸۰ سال پیش، فضل‌الله خاوری (۱۱۹۰-۱۲۶۶ق)، مورخ عصر قاجار با تفسیر «قرنین» به دو دورهٔ سی ساله، اثر خویش در شرح وقایع دوران فتحعلی شاه را *تاریخ ذوالقرنین* می‌نامد (افشارفر، ۷۴)، برخی معاصران هم آن را بیشتر از دیگر دیدگاه‌ها شایان دفاع دیده‌اند (رک: صادقی تهرانی، ۱/ ۳۰۲).

یکی از محققان در دوران معاصر کوشیده است معانی نمادین شاخ در جایجای جهان باستان را تحلیل کند و بدین سان، اسباب و علل یادکرد از فردی با لقب ذوالقرنین در *قرآن کریم*، یا استفاده از شاخ در تاج شاهان ایران باستان را بازکاود (رک: سیاه پوش، سراسر اثر). نیز، محقق دیگری کوشیده است با مطالعهٔ معنای «قرن» در زبانهای عربی، عبری، اکدی و سریانی و توجه به هستهٔ مشترک معنایی کلمه در هر سه زبان، به همراه توجه به اساطیر مختلف در این زبانها که در آنها از شخصیتی با دو قرن یاد شده است، معنای واژه را بهتر بکاود. از نگاه وی، تعبیر ذوالقرنین، در همهٔ این زبانها در عصر کهن، کنایه از قدرت و شوکت فراوان بوده، و از این رو به شاهان اطلاق می‌شده است (مساح، ۹ به بعد).

ب) هویت ذوالقرنین

در تعیین هویت ذوالقرنین بحثهای گوناگونی در گرفته، و حدسهای مختلفی زده شده

است. حتی در روایتی، از قول پیامبر اکرم (ص) نیز، تردید در بارهٔ هویت ذوالقرنین گزارش گردیده است. بر پایهٔ این روایت، پیامبر (ص) فرموده‌اند که نمی‌دانند آیا ذوالقرنین از پیامبران خدا بوده است، یا نه (برای روایت، رک: غزالی، ۱/۱۱۸). کمینه، ۲۲ شخصیت مهم تاریخ باستان در نقلهای مختلف به عنوان ذوالقرنین معرفی شده‌اند (برای فهرستی از این اشخاص، رک: مساح، ۹-۶).

به هر روی، مشهورترین قول آن است که ذوالقرنین، همان اسکندر مقدونی (۳۵۶-۳۲۳ پیش از میلاد) جهانگشای معروف یونانی است. ظاهراً این دیدگاه در ادبیات تفسیری، نخستین بار توسط مقاتل بن سلیمان (د ۱۵۰ق) مطرح گردیده، و بعد از جانب عمدهٔ مفسران هم با استقبال روبه‌رو شده است (مقاتل، ۲/۲۱۸؛ نیز، رک: طبری، ۱۶/۲۳؛ نحاس، ۴/۲۸۴؛ ثعلبی، ۶/۱۹۴). حتی اگر در انتساب این فرضیه به مقاتل تردید روا داشته شود، شکی نیست که این دیدگاه یک سده بعد و در دوران حیات جاحظ (د ۲۵۵ق) ادیب مشهور، طرفدارانی داشته است (رک: جاحظ، ۷/۲۴۵).

مستدل‌ترین تبیین این دیدگاه را می‌توان در تفسیر فخر رازی بازدید (۲۱/۱۶۵). از نگاه وی، بیانات قرآن دلالت می‌کند بر این که سلطنت وی تا اقصی نقاط مغرب و اقصای مشرق و شمال گسترش یافته، یا به عبارت بهتر، سراسر بخش مسکون جهان را در آن عصر، شامل شده است. به طبع، نمی‌توان پذیرفت پادشاهی با این قدرت جهانگیر، به سادگی از خاطرها برود و نامی هم از وی بازماند. از آن سو، یگانه شاهنشاهی که از چنین شهرتی برخوردار باشد، اسکندر است. او تنها کسی است که بعد از مرگ پدرش، همهٔ ملوک روم و مغرب را برچید، بر همهٔ آن سرزمینها مسلط شد، و تا آنجا پیشروی کرد که کشور بزرگ مصر را هم تسخیر کرد. آن گاه در مصر به بنای شهر اسکندریه پرداخت. به همین ترتیب، سراسر عمر خود را به کشور گشایی گذراند و تمام عالم را

تسخیر کرد. فخر رازی معتقد است از آنجا که قرآن از چنین ملک گسترده‌ای برای ذوالقرنین حکایت می‌کند، و از آنجا که چنین ملک گسترده‌ای در تاریخ برای کسی جز اسکندر مقدونی روایت نشده، باید پذیرفت که ذوالقرنین مذکور در قرآن، همان اسکندر است.

پ) اسکندر به مثابه ذوالقرنین

حتی با فرض اینهمانی اسکندر با ذوالقرنین، در تعیین دقیق پادشاهی که اسکندر نام داشته، و مصداق اوصاف مذکور برای ذوالقرنین است، بحثهایی در میان قدما دیده می‌شود. برخی گفته‌اند شاید اسکندر ذوالقرنین، کسی غیر از آن اسکندر «رومی» باشد که شهر اسکندریه را بنا نهاد و به ملک داریوش هخامنشی تاخت؛ همچنان که شاید غیر از اسکندری باشد که گفته می‌شود شهر مرو را بنا نهاد (ابن فقیه، ۱۲۵؛ یاقوت، ۱/۱۸۴).

بالینهمه، شهرت اینهمانی اسکندر مقدونی با ذوالقرنین قرآن، تا بدانجاست که خارج از عرصه ادبیات تفسیری نیز، باور به اینهمانی آن دو، همچون یکی از مشهورات ضمن آثار مختلف نقل گردیده است. برای نمونه، ابن سینا با تکیه بر این که اسکندر مقدونی شاگرد ارسطو بوده است، علم منطق را میراث اسکندر می‌شناساند و با تکیه بر اینهمانی اسکندر و ذوالقرنین از یک سو، و اوصاف نیکوی یاد شده برای ذوالقرنین در قرآن، می‌کوشد برای این علم نوعی فضیلت بجوید (ابن سینا، ۲)؛ باوری که سبب شده است بسیاری از فیلسوفان دیگر نیز، فلسفه اسلامی را میراث اسکندر مقدونی بخوانند (رک: مونتسرات، نیری، کهدویی، سراسر آثار). گسترش این باور تا بدانجاست که در ادبیات فارسی نیز، از دوره‌های کهن و برای دوره‌ای حدود هزار سال، همواره «سَدِّ سِکَنْدَر» کنایه از مانع مستحکم بوده است (برای نمونه، رک: سعدی، غزل ۳۴۸، بیت ۶؛ برای دیگر نمونه‌ها از اشعار: جعفری، ۱۰۰-۱۰۱؛ نیز برای دیگر نمونه‌ها از گسترش این

باور، رک: نویری، ۱/ ۳۵۱؛ مازندرانی، ۶/ ۶۲).

۳. نظریه ابوالکلام

نخستین کسی که خلاف باور مشهور از اینهمانی ذوالقرنین و اسکندر گفت، سید احمد خان بود. آن گاه ابوالکلام کوشید نظریه سید احمد خان را مستدل و مستند به شواهد تاریخی کند (طباطبایی، ۱۳/ ۵۳۷). از نظر ابوالکلام، نظریاتی که شخصیت ذوالقرنین را با اسکندر، یا پادشاهانی از یمن تطبیق می‌دهند، با صفاتی که در قرآن برای ذوالقرنین آمده است، قابل انطباق نیست. اسکندر سدی بنا نکرد و با مردمان خود نیز، بر سر مهر نبود. سد مأرب نیز که در ناحیه یمن قرار داد، با صفات سد ذوالقرنین که از مس و آهن ساخته شده، نامنطبق است (ابوالکلام، ذوالقرنین...، پایان فصل اول). وی بر این پایه خود را نیازمند آن دید که فرضیه‌ای دیگر در این باره عرضه نماید. وی تحقیقات خود را در باره ذوالقرنین، نخست در مقاله‌ای با عنوان «شخصیه ذی القرنین» در مجله *ثقافة الهند* منتشر نموده بود (شماره ۳، ۱۹۵۰م) و بعد، همان مقاله را با الحاقات و تفصیلات بیشتر، در ترجمه انگلیسی تفسیر خود نیز بازنشر داد. شکل نهایی مطالعات او در باره ذوالقرنین، در اثری مستقل نیز با نام *ذوالقرنین یا کورش* کبیر هم انتشار می‌یابد (برای ترجمه فارسی اثر، رک: منابع). تلاش او برای بازنمودن اینهمانی ذوالقرنین با کورش کبیر، شاید یک سبب مهم داشت؛ می‌خواست با تکیه بر گرامیداشت قرآن از شخصیت کورش بر این پایه، مبنای خویش در باره وحدت ادیان اصیل را تقویت کند.

الف) اهم شواهد ابوالکلام

مهم‌ترین شواهد وی در این فرضیه، دستاوردهای مطالعات او در کتابهای مختلف عهد قدیم و هم، دستاوردهای مطالعات باستان شناسان معاصر وی بودند (رک:

ابوالکلام، ترجمان، ذیل آیه ۸۳ سوره کهف). توضیح این که در چند کتاب از عهد عتیق، اشاراتی به یک شخصیت تاریخی کشور گشا با دو شاخ شده است. برای نمونه، در بخش هشتم از سفر دانیال، مکاشفه‌ای از مکاشفات دانیال توضیح داده می‌شود. او در سومین سال سلطنت بَلْشَصَّر، وقتی در قصر شوشان در کشور عیلام به سر می‌برد، قوچی را در خواب می‌بیند که صاحب دو شاخ بلند است، به شمال و غرب و شرق شاخ می‌زند و هیچ وحشی در برابر شاخ او مقاومت نمی‌تواند بکند. آن گاه فرشته خدا بر دانیال ظاهر می‌شود و خوابش را چنین تعبیر می‌کند که آن قوچ، از ملوک ماد و فارس است (دانیال، ۸: ۱-۲۰). ابوالکلام این اشاره را بر آن حمل می‌کند که ملوک فارس در تاج خویش دو شاخک شبیه قوچ تعبیه می‌کرده‌اند؛ امری که با نظر در سر ستونهای بازمانده از کاخ پاسارگاد به وضوح مشاهده می‌شود. نیز، تعبیر خواب دانیال، می‌تواند آن باشد که این پادشاه فارس، قدرت خود را در غرب و شرق و شمال می‌گستراند و وحشیان را عقب می‌راند؛ امری که به امنیت یافتن قوم یهود می‌انجامد و به وضوح با آنچه کورش هخامنشی در دوران حکومتش پی گرفت، قابل تطبیق است.

به همین ترتیب، در سفر تکوین (۱۰: ۱) و کتاب حزقیال (۳۸: ۱) هم یادی از مأجوج و مأجوج می‌شود. ابوالکلام با استناد به مطالعات زبان‌شناسانه، میان این دو واژه قرآنی برگرفته از زبان عبری با واژه «مغول» ارتباط برقرار می‌کند. بر پایه اظهار نظر وی، اصل کلمه مغول، مونغول بوده، که خود نیز برگرفته از صورتی قدیم‌تر همچون منگوک یا منچوک است. این واژه‌ها به کلمه عبری مأجوج بسیار شبیه و نزدیکند. نباید از یاد ببریم که یونانیان برای اشاره به همین قوم، واژه میگاگ را به کار می‌برده‌اند. پس می‌توان تصور کرد نام قوم منگوک نخست به میگاگ و سپس به مأجوج تغییر کرده باشد. گذشته از این، می‌دانیم در تاریخ چین از قبیله‌ای در این سرزمین به نام «یوشی» نام برده می‌شود؛ طایفه‌ای که فرنگیها نامش را یوئجی تلفظ می‌کنند. بر پایه

شواهد، می‌توان محتمل دانست همان قومی باشد که در قرآن با نام یاجوج یاد شده است. این اظهار نظر با گزارش بیرونی مبنی بر این که مراد از یاجوج و ماجوج، اقوامی از ترکان شرقی (طوایف مغول) هستند (بیرونی، ۴۱)، به تأیید می‌رسد (ابوالکلام، ذوالقرنین، ۲۳۷).

ب) تطبیق شواهد با شخصیت کورش

با تکیه بر مجموع این شواهد، ابوالکلام این احتمال را تقویت می‌کند که ذوالقرنین، همان کورش باشد. او در کتاب خود کوروش کبیر یا ذوالقرنین، حوادث مهم زندگانی کوروش را با آیات قرآن درباره ذوالقرنین تطبیق می‌دهد. از جمله، حمله کوروش به سرزمین لیدیه را همان لشکر کشیدن او به سوی مغرب می‌داند که در قرآن یاد شده است. به همین ترتیب، خورشیدی را که در چشمه‌ای گل آلود غروب می‌کند، مطابق با رسیدن کورش به دریای اژه در ادامه این سیر، و ملاحظه تصویر غروب آفتاب در آن دریا می‌گیرد.

به طریقی مشابه، حرکت ذوالقرنین به سوی مشرق را بیانی دیگر از روی آوردن کوروش به سرکوبی قبایل کوچ نشین باکتریا (بلخ) می‌داند. سرآخر، حرکت ذوالقرنین به شمال را با لشکرکشیهای کورش به کوه‌های قفقاز برابر می‌گیرد و مکان سد احدائی ذوالقرنین را نیز، جایی میان دریای خزر و دریای سیاه، در معبر داریال می‌شمرد. یاجوج و ماجوجی را نیز که توسط وی سرکوب شدند، همان قوم تاتار (مغول) می‌داند.

پ) قضاوت نهایی ابوالکلام

سرآخر، پس از یادکرد شواهد تاریخی و باستانی بسیار، وی استدلالی را سامان می‌دهد که می‌توانش به نحو زیر صورت بندی کرد: اولاً، کوروش شخصیتی است که در عهد عتیق از او به نیکی یاد شده است و مسلماً یهودیان یگانه‌پرست، فردی را که برخوردار از ایمان به خدا نباشد، چنین به نیکی یاد نمی‌کنند. ثانیاً، ذوالقرنین قرآن

شخصیتی است که خداوند به او تمکن و قدرت و اختیار بخشیده است و این، با شخصیت کوروش که بر بخش عظیمی از آسیا و اروپا دست یافت و بزرگ‌ترین امپراطوری تاریخ را تأسیس کرد، منطبق است. ثالثاً، ذوالقرنین قرآن مردی مؤمن به خدا و روز جزاء و متدین به دین حق بوده و کوروش هم خداشناس و یکتا پرست است. رابعاً، ذوالقرنین سفرها یا لشکرکشیهایی به غرب و شرق عالم داشته است و این با لشکر کشیهای کوروش به لیدیه در غرب و مکران و سیستان در شرق، و حدود بلخ در شمال قلمرو وی مطابقت می‌کند. خامساً، ذوالقرنین با قومی وحشی رویارو شده است و این، با رفتن کوروش به سمت شمال و نبرد با سکاها - که به یک تعبیر همان یاجوج و ماجوج هستند - انطباق دارد. سادساً، کوروش این اقوام وحشی را به عقب راند و در معبر داریال که تنها معبر آنان بود، سدی با مس و آهن ساخت که هنوز بقایای آن در منطقه قفقاز باقی است. ابوالکلام این اقوام وحشی را همانها می‌داند که در یونان باستان «لیت»، در اروپای عصرهای اخیر «مجار»، و در آسیا «تاتار» نامیده‌اند؛ به عبارت بهتر، این اقوام از دید وی با مغولان قابل انطباقند (ابوالکلام، ذوالقرنین، ۶۷-۷۳).

۴. رویکرد عالمان معاصر به نظریه

فرضیه ابوالکلام در دوران معاصر، به پدید آمدن موج گسترده‌ای از مباحث در باره شخصیت تاریخی ذوالقرنین مذکور در قرآن کریم انجامید و مقالات و کتابهای فراوانی در باره اسکندر مقدونی و شاید بیش از ده شخصیت تاریخی دیگر که محتمل بود همان ذوالقرنین باشد، تألیف گردید (برای مروری بر این مطالعات، رک: بی‌آزار شیرازی، سراسر اثر). در محیط فرهنگی ایران هم اثر وی با استقبال و توجه گسترده‌ای روبه‌رو شد. کتاب ذوالقرنین یا کوروش کبیر نیز، در سال ۱۳۳۲ش پس از مدت کمی از انتشار نخستین نظریه ابوالکلام (۱۹۵۰م / ۱۳۲۹ش)، به فارسی ترجمه گردید (رک: منابع)؛

همچنان که خلاصه‌های متعددی هم از این دیدگاه در مجلات فارسی به چاپ رسید و به طیفهای مختلف از خوانندگان شناسانده شد (برای نمونه، رک: حافظی، مهدی، سراسر هر دو اثر).

الف) موافقان دیدگاه ابوالکلام

عالمان متعددی در جایجای جهان اسلام، نظریه ابوالکلام در باره ذوالقرنین را پذیرفتند و در ترویج آن کوشیدند (برای مهم‌ترین مطالعات و تألیفات فارسی در حمایت از نظریه ابوالکلام، رک: مساح، ۳). در منطقه فرهنگی ایران، به‌ویژه حمایت علامه طباطبایی از این دیدگاه، به پذیرش عمومی آن دامن زد.

طباطبایی در *المیزان* خویش، قبل از تفسیر آیات مرتبط با بحث متذکر می‌شود که روایات مروی از طرق شیعه و اهل سنت در باره داستان ذوالقرنین، بسیار اختلاف دارد؛ اختلافهایی عجیب نه در یک بخش داستان، بلکه در تمامی خصوصیات آن. بر این پایه، او یادآور می‌شود که این اخبار در عین حال مشتمل بر مطالب شگفت‌آوری است که نه تنها هر ذوق سلیمی از آن وحشت می‌نماید، که عقل سالم نیز آن را محال می‌داند. نیز، اگر خردمند اهل بحث آن روایات را با یکدیگر مقایسه نماید، شک نمی‌کند که مجموع آنها خالی از دسیسه و دستبرد و جعل و مبالغه نیست. بنابراین، استقصاء و احصاء آنها را با کثرت و تفصیلی که دارند، بی‌فایده می‌داند (طباطبایی، ۱۳ / ۵۱۰). بدین سان، طباطبایی نیز با رویکردی انتقادی و مشابه ابوالکلام به روایات تفسیری در باره ذوالقرنین می‌نگرد.

طباطبایی در ادامه بعد از نقد و بررسی اقوال مختلف در باره هویت ذوالقرنین، خلاصه‌ای از نظریه ابوالکلام را نقل می‌کند و شواهدی نیز، در تأیید آن می‌آورد. از دید وی، بر پایه آیات قرآن کریم بی‌تردید ذوالقرنین شخصیتی خداپرست به شمار می‌رود و این، با شخصیت تاریخی کورش سازگارتر است؛ چرا که در کتب مختلف

عهد عتیق از وی همچون یک موحد یاد می‌شود؛ چنان که حتی در کتاب اشعیاء، وی را رعیت‌دار خدا، و در جای دیگر، مسیح لقب می‌دهند. حتی اگر این بخشهای عهد عتیق را دربردارنده وحی الاهی ندانیم، نمی‌توانیم بپذیریم یهودیان با تعصبی که نسبت به یگانه پرستی خویش دارند، فردی بی‌دین یا مشرک یا هر چه از این قبیل را بدین اوصاف بخوانند (همو، ۱۳ / ۵۳۸).

کوشش شایان توجه دیگر، مطالعه یزدان پرست است. وی از منظری درون دینی کوشیده است یکایک روایات رسیده در باره ذوالقرنین را با شخصیت کورش تطبیق دهد؛ روایاتی که معمولاً چنین تصور می‌شود همگی با شخصیت اسکندر تطابق بیشتری دارند. وی بدین سان از موضع کلام شیعی در صدد تقویت فرضیه ابوالکلام درآمده است (رک: یزدان پرست، سراسر مقاله).

سراخر، باید به قضاوت آیه الله مکارم شیرازی در این باره اشاره کرد که هر چند معتقد است فرضیه ابوالکلام نقاط مبهمی دارد که هنوز راه حلی برایشان پیش رو دیده نمی‌شود، این دیدگاه را قابل دفاع‌ترین فرضیه ارزیابی می‌کند (رک: مکارم، ۹ / ۳۶۹).

ب) مخالفان

با وجود استقبال گسترده از نظریه پردازیهی ابوالکلام، بسیاری از عالمان مسلمان و پژوهشگران تاریخ اسلام نیز، نظریه تطابق ذوالقرنین با اسکندر مقدونی را قابل دفاع‌تر دانستند. چنان که مونتگمری وات گزارش کرده است (ص ۱۲۷)، بسیاری از محققان غربی از این باور بازنگشتند. گذشته از این، عالمانی مسلمان در مصر، با تکیه بر روایاتی که پیش از این معمولاً با اسکندر تطبیق داده شده بود، خود را متعهد شناختند که در برابر «شبهه دینی» مطرح شده توسط ابوالکلام استدلال نمایند (برای نمونه، رک: صعیدی، سراسر اثر). به همین ترتیب، کسانی هم در ایران با تکیه بر روایتی منسوب به امیرالمؤمنین علی (ع) در تفسیر علی بن ابراهیم قمی (ص ۴۲) که از آن حضرت

همچون ذوالقرنین یاد می‌کرد، نظریه ابوالکلام را تخطئه و رد نمودند (صفوی، ۴۸-۶۴). فراتر از این قبیل مطالعات درون دینی، برخی محققان هم از رویکردی تاریخی به نقد نظریه ابوالکلام پرداخته‌اند. برای نمونه، عمر طیبی (سراسر اثر)، محقق مصری نیز، کوشیده است نشان دهد ابوالکلام و موافقان دیدگاه وی، از منابع کهن تاریخی تفسیری یک‌جانبه ارائه نموده‌اند و لزوماً درک آنها، صحیح‌ترین و بی‌طرفانه‌ترین برداشت از مسئله نیست. ودیعه طه نجم نیز با مروری بر اساطیر ملل مختلف مسلمان در باره ذوالقرنین معتقد است هیچ یک از فرضیات فوق در باره اسکندر قابل اتکا نیست و مسلمانان هر یک بسته به گرایشهای قومی و متأثر از افسانه‌های محلی خویش، به پذیرش یکی از این دیدگاهها متمایل بوده‌اند (نجم، سراسر اثر).

سرآخر، باید گفت که اندکی پس از نظریه پرداز ابوالکلام در باره ذوالقرنین، محمد راغب طباخ عالم سوری (د ۱۳۷۰ق / ۱۳۳۰ش) نیز در کتابش *ذوالقرنین و سد الصین*، از این دیدگاه دفاع کرد که سد ذوالقرنین در قرآن، همان دیوار چین، و ذوالقرنین خود نیز، تسان چی هوانگ، امپراتور چین در حدود ۲۶۰-۲۱۰ پیش از میلاد است (طباخ، سراسر اثر). همین دیدگاه را امیر توکل کامبوزیا نیز پذیرفت و در ایران ترویج نمود (کامبوزیا، سراسر اثر)؛ همچنان که در محیط فرهنگی کشورهای عربی نیز، عبدالفتاح قلعه‌جی مروج این دیدگاه گردید (رک: قلعه‌جی، سراسر اثر؛ نیز برای نقد این دیدگاه، رک: بی‌آزار، ۱۳۶-۱۳۷).

نتیجه

چنان که دیدیم، نظریه پرداز ابوالکلام در باره شخصیت ذوالقرنین، بیش از هر چیز با کوششهای وی در جهت بازنمایی وحدت ادیان اصیل هماهنگ است. نیز، شواهد گسترده‌ی وی که از میان طیف گسترده‌ای از منابع تاریخی، باستان‌شناختی، ادبی،

زبان‌شناختی، دین‌شناختی، روایی، و قرآنی اخذ شده‌اند، مقبولیت قابل توجهی در میان عالمان مسلمان کسب نموده‌اند؛ آن سان که نظریه وی حتی از دید کسانی که پذیرایش نگشتند، همچون دیدگاهی مهم و شایان تأمل تلقی شد؛ آن سان که توانست برای نظریه اینهمانی اسکندر مقدونی و ذوالقرنین را که در حدود هزار سال مقبول‌ترین دیدگاه در باره مسئله بود، رقیبی جدی به شمار آید.

منابع

علاوه بر قرآن کریم؛

- ۱- ابن سینا، حسین، *منطق المشرقیین*، قم، ۱۴۰۵ق.
- ۲- ابن فقیه، احمد، *البلدان*، به کوشش یوسف هادی، بیروت، ۱۴۱۶ق/ ۱۹۹۶م.
- ۳- ابوالفتوح رازی، حسین، *روض الجنان و روح الجنان*، به کوشش محمد جعفر یاحقی و محمد مهدی ناصح، مشهد، ۱۳۶۸ش.
- ۴- ابوالکلام آزاد، احمد، *ذوالقرنین یا کوروش کبیر*، ترجمه محمد ابراهیم باستانی پاریزی، تهران، ۱۳۴۲ش.
- ۵- همو، نامه‌ای مندرج در کتاب *غبار خاطر*، ترجمه پروانه کاردوش، یغما، شماره ۱۷۵، ۱۳۴۱ش.
- ۶- همو، *هند آزادی گرفت*، ترجمه امیر فریدون گرگانی، تهران، ۱۳۴۲ش.
- ۷- احمد، عزیز، *تاریخ تفکر اسلامی در هند*، ترجمه نقی لطفی و محمد جعفر یاحقی، تهران، ۱۳۶۷ش.
- ۸- افشارفر، ناصر، «در آستانه تحقیق و نشر: *تاریخ ذوالقرنین*»، *آینه میراث*، شماره ۳-۴، زمستان ۱۳۷۷- بهار ۱۳۷۸ش.
- ۹- اکبرآبادی، سعید احمد، *ترجمان القرآن ابوالکلام آزاد*، به کوشش غلام رسول مهر، لاهور، ۱۹۵۸م.
- ۱۰- امین، حسن، *الموسوعة الاسلامیه*، بیروت، ۱۳۹۵ق/ ۱۹۷۵م.
- ۱۱- بی‌آزار شیرازی، عبدالکریم، «نقد و بررسی آراء در باره ذوالقرنین»، *علوم انسانی* (فصلنامه علمی - پژوهشی دانشگاه الزهراء)، شماره ۲۶-۲۷، تابستان و پاییز ۱۳۷۷ش.

- ۱۲- بیرونی، محمد، *الآثار الباقیه*، به کوشش ادوارد زاخو، لایپزیک، ۱۹۲۳ م.
- ۱۳- ثعلبی، احمد، *التفسیر*، به کوشش ابومحمد بن عاشور، بیروت، ۱۴۲۲ق/ ۲۰۰۲ م.
- ۱۴- جاحظ، عمرو، *الحيوان*، به کوشش عبدالسلام محمد هارون، بیروت، ۱۴۱۶ق/ ۱۹۹۶ م.
- ۱۵- جعفری، یعقوب، «ذوالقرنین و قوم یاجوج و مأجوج»، *وقف میراث جاویدان*، شماره ۴۱-۴۲، بهار و تابستان ۱۳۸۲ ش.
- ۱۶- حافظی، موسی، «ذوالقرنین در قرآن کیست؟»، *طالب حق*، شماره ۹، بهمن ۱۳۳۶ ش.
- ۱۷- حسنین، شیخ محمد، «مبانی و مبادی ترجمه و تفسیر قرآن از دیدگاه ابوالکلام آزاد»، *آموزه‌های فقهی*، شماره ۱۷، پاییز ۱۳۸۴ ش.
- ۱۸- حسین، سید نظیر، «ترجمه احوال امام الهند مولانا ابوالکلام آزاد»، ضمن *ذوالقرنین یا کوروش کبیر ابوالکلام آزاد* (رک: همین منبع).
- ۱۹- حسینی اسفیدواجانی، مهدی، «ترجمان القرآن»، *اطلاعات حکمت و معرفت*، شماره ۳۹، خرداد ۱۳۸۸ ش.
- ۲۰- رضی خان، جعفر، «رویکردهای تفسیری نوین در شبه قاره هند: نقد و بررسی تفسیر ترجمان القرآن»، *مطالعات قرآن و حدیث*، سال دوم، شماره ۱، پاییز و زمستان ۱۳۸۷ ش.
- ۲۱- زمخشری، محمود، *الکشاف*، بیروت، ۱۴۰۷ق.
- ۲۲- سعدی شیرازی، مصلح الدین، *کلیات*، به کوشش محمد علی فروغی، تهران، امیر کبیر.
- ۲۳- سیاه پوش، محمد تقی، «پیرامون داستان ذوالقرنین»، *یغما*، شماره ۳۳۰، اسفند

۱۳۵۴ش.

- ۲۴- سيد عبدالله، *انوار ابوالکلام*، دهلی، اردو آکادمی.
- ۲۵- شيخ عطار، علی رضا، *دين و سياست: مورد هند*، تهران، ۱۳۸۱ش.
- ۲۶- صادقی تهرانی، محمد، *البلاغ في تفسير القرآن بالقرآن*، قم، ۱۴۱۹ق.
- ۲۷- صعيدی، عبد المتعال، «العين الحمئة»، *البلاغ الاسبوعي*، شماره ۷۰، ۱ شوال ۱۳۴۶ق.
- ۲۸- صفوی، حسين، *ذوالقرنين كيست*، تهران، ۱۳۵۸ش.
- ۲۹- طباخ، محمد راغب، *ذو القرنين و سد الصين*، به كوشش ابو عبیده مشهور، كويت، ۱۴۲۴ق / ۲۰۰۳م.
- ۳۰- طباطبایی، محمد حسين، *الميزان*، ترجمه محمد باقر موسوی همدانی، قم، ۱۳۶۳ش.
- ۳۱- طبرسی، فضل، *مجمع البيان*، ترجمه ابراهيم مير باقری و ديگران، تهران، ۱۳۵۰-۱۳۶۰ش.
- ۳۲- طبری، محمد، *جامع البيان*، به كوشش صدقی جميل عطار، بيروت، ۱۴۱۵ق / ۱۹۹۵م.
- ۳۳- طیبی، عمر، «ذو القرنين في القرآن و التاريخ»، *الازهر*، شماره ۳۱ (۴-۵)، جمادی الاولی ۱۳۷۹ق.
- ۳۴- عالم زاده، هادی، «آزاد، ابوالکلام»، *دائرة المعارف بزرگ اسلامي*، زیر نظر كاظم موسوی بجنوردی، جلد ۱، تهران، ۱۳۶۹ش.
- ۳۵- عهد عتیق، ترجمه فاضل خان همدانی و ديگران، تهران، ۱۳۸۰ش.
- ۳۶- غزالی، محمد، *احياء علوم الدين*، بيروت، دار الكتاب العربي.

- ۳۷- فخر رازی، ابو عبدالله محمد بن عمر، *مفاتیح الغیب*، بیروت، ۱۴۲۰ق
- ۳۸- قلعه جی، عبدالفتاح، «آفاق المعرفة: الابحار فی اعماق التاريخ العربی - ذوالقرنین و سد الصين»، *المعرفة*، شماره ۴۱۷، حزیران ۱۹۹۸م.
- ۳۹- قمی، علی، *التفسیر*، قم، ۱۳۶۷ش.
- ۴۰- کامبوزیا، امیر توکل، «ذوالقرنین یا تسن چی هوانگ»، *آیین اسلام*، شماره ۴۰، اول دیماه ۱۳۲۳ش.
- ۴۱- کهدویی، محمد کاظم / نصر آزادانی، ناهید، «نگاهی به اسکندر نامه منظوم و منثور»، *مجله زبان و ادبیات فارسی دانشگاه سیستان و بلوچستان*، شماره ۱، سال اول، پاییز و زمستان ۱۳۸۲ش.
- ۴۲- گنابادی، سلطان حسین، *بیان السعاده*، ترجمه رضا خانی و حشمت الله ریاضی. تهران، ۱۳۷۲ش.
- ۴۳- مازندرانی، محمد صالح، *شرح اصول الکافی*، به کوشش ابوالحسن شعرانی، بیروت، ۱۴۲۱ق / ۲۰۰۰م.
- ۴۴- مجتبیایی، فتح الله، «اسلام در شبه قاره هند و پاکستان»، *دائرة المعارف بزرگ اسلامی*، زیر نظر کاظم موسوی بجنوردی و دیگران، جلد ۸، تهران، ۱۳۷۷ش.
- ۴۵- مجلسی، محمد باقر، *بحار الانوار*، بیروت، ۱۴۰۴ق.
- ۴۶- مساح، رضوان، «ذوالقرنینها و بررسی واژه ذوالقرنین از دیدگاه زبان شناسی تاریخی»، *آینه پژوهش*، شماره ۱۱۹، آذر و دی ۱۳۸۸ش.
- ۴۷- مشایخ فریدنی، محمد حسین، «نظری به زندگی و کارنامه مولانا ابوالکلام آزاد»، *کیهان فرهنگی*، شماره ۵، ۱۳۶۷ش.
- ۴۸- مقاتل بن سلیمان بلخی، *التفسیر*، به کوشش احمد فرید، بیروت، ۱۴۲۴ق / ۲۰۰۳م.

- ٤٩- مكارم شيرازى، ناصر و ديگران، الامثل، قم، ١٤٢١ق.
- ٥٠- ملك زاده، منظور احمد، مولانا ابوالكلام آزاد: فكر و فن، لكهنو، ١٩٦٩م.
- ٥١- منتسرات، ابو ملحم، «الاسكندر ذو القرنين فى كتب ادب الفلاسفة»، فصول، شماره ٥١، پاييز ١٩٩٤م.
- ٥٢- مهتدى، محمد على، «كورش ذوالقرنين»، ماهنامه آموزش و پرورش، شماره ١٢٤، مهرماه ١٣٥٠ش.
- ٥٣- مهر، غلام رسول، «آزاد»، اردو دائرة المعارف اسلاميه، لاهور، ١٩٦٤م.
- ٥٤- ميبدى، ابوالفضل، كشف الاسرار و عدة الابرار، به كوشش على اصغر حكمت، تهران ١٣٧١ش.
- ٥٥- نجم، وديعه طه، «شخصية ذى القرنين فى القصص الاسلاميه و الاساطير القديمة»، مجلة مجمع اللغة العربية بدمشق، شماره ٤٣ (٢)، محرم ١٣٨٨ق.
- ٥٦- نحاس، احمد، معانى القرآن، به كوشش محمد على صابونى، مكه، ١٤١٠ق/ ١٩٨٩م.
- ٥٧- نوبرى، احمد، نهاية الارب، قاهره، وزارة الثقافة و الارشاد القومى.
- ٥٨- نهرو، جواهر لعل، كشف هند، ترجمه محمود تفضلى، تهران، ١٣٦١ش.
- ٥٩- نيرى، محمد يوسف، «ذوالقرنين در ميان نور و ظلمت»، شناخت، شماره ٣١، پاييز ١٣٨٠ش.
- ٦٠- ولى، طارق، «آراء ابى الكلام آزاد حول تعلم الاديان ضمن النظام التعليمى القومى»، ثقافة الهند، شماره ٤٧، سال ١٩٩٦م.
- ٦١- ياقوت بن عبدالله حموى، البلدان، بيروت، ١٣٩٩ق/ ١٩٧٩م.
- ٦٢- يزدان پرست، حميد، «ذوالقرنين يا كورش در متون مذهبي»، اطلاعات سياسى

– اقتصادی، بخش اول: شماره ۲۴۱-۲۴۲، مهر و آبان ۱۳۸۶ش؛ بخش دوم: شماره ۲۴۳-۲۴۴، آذر و دی ۱۳۸۶ش.

- 63- Abul Kalam Azad, Ahmad, *The Tarjuman al-Qura'an*, tr. Sayed Abdul Latif, Bombay, 1967.
- 64- Baljon, J.M.S., *Modern Muslim Koran Interpretation (1880-1960)*, Leiden, 1968.
- 65- Douglas, Ian Henderson, *Abul Kalam Azad: An Intellectual and Religious Biography*, ed. by Gail Minault and Christian W. Troll, Oxford University Press, 1988.
- 66- Hasan, Qamar, *Muslims in India*, Delhi, 1975.
- 67- Montgomery Watt, W., "Al-Iskandar, Alexander the Great," *Encyclopedia of Islam*, 2nd ed. Vol. IV, Leiden, Brill.
- 68- Ram, Malik, *Ghubar-e Khatir*, ed. Sahitya Akademi, New Delhi, 1967.
- 69- "Remembering Maulana Abulkalam Azad: A Short Biography," in the Institute of Asian Studies web site¹, Retrieved January 11, 2014.
- 70- Rotraud, Wielandt, "Exegesis of the *Qur'an*: Early Modern and Contemporary," *Encyclopedia of Quran*, ed. by Jane Dammen McAuliffe, vol. II, Leiden, 2002.
- 71- Siddiqi, Mazharuddin, *Modern Reformist thought in the Muslim World*, Islamabad, 1982.
- 72- Sirajul Islam, "Azad, Abulkalam," *Bangalpedia*², Retrieved August 22, 2006.
- 73- Smith, Wilfred Cantwell, *Modern Islam in India: a Social Analysis*, London, 1946.
- 74- Troll, Christian w., «Azad, Abu Al-Kalam», *The Oxford Encyclopedia of Modern Islamic World*, ed. John L. Esposito, Oxford University Press, 1995.

1. <http://www.makaias.gov.in/biography.html>

2. http://www.banglapedia.org/HT/A_0376.HTM