

The Method of the Infallibles in Explaining Terms and Concepts in the Quran's Medical Verses¹ *

Hengameh Arasp ²

Ali Ghazanfari ³

Majid Maaref⁴

2. Level-Four Graduate, Comparative Exegesis of the Quran, Kosar Islamic Science Education Center, Tehran, Iran (corresponding author).

Hengame14@gmail.com

3. Associate professor, Department of Quranic and Hadith Sciences, Faculty of Quranic Sciences, University of Qur'anic Sciences and Studies, Tehran, Iran.

Email: ghazanfari@quran.ac.ir

4. Professor, Department of Quran and Hadith Sciences, Faculty of Theology and Islamic Studies, University of Tehran, Tehran, Iran.

Email: maaref@ut.ac.ir



Abstract

Understanding the method of the Infallibles in interpreting medical verses, as well as the approach they took in the interpretative process to comprehend Quranic verses and reach divine intent through their scientific explanations, can serve as an effective method for deriving meaning from such verses in the Quran. The Infallibles, while considering other Quranic verses and using their own rational arguments, provided interpretations that reference verses on cosmic and introspective phenomena, such as the

* This article is derived from a dissertation titled "Interaction of Infallibles' Hadiths with Scientific Verses of the Quran" (Supervisor: Mr. Ali Ghazanfari and Advisor: Mr. Majid Ma'arif), from Kosar Islamic Science Education Center, Tehran, Tehran, Iran.

1. **Cite this article:** Arasp, Hengameh; Ghazanfari, Ali; Maaref, Majid. (2024). The Method of the Infallibles in Explaining Terms and Concepts in the Quran's Medical Verses. *Naqd va Nazar*, 29(114), pp. 156-195. doi:10.22081/jpt.2024.69899.2152

 **Publisher:** Islamic Propagation Office of the Seminary of Qom (Islamic Sciences and Culture Academy, Qom, Iran) ***Type of article:** research.

 **Received:** 15/09/2024  **Revised:** 23/09/2024  **Accepted:** 23/09/2024  **Published online:** 10/11/2024

© The Authors



beginning of human creation, human need for oxygen, the point at which the fetus becomes alive, the period spent in the womb, personal identity, the darkness of the womb, air and oxygen, and the concept of pure milk being separated from blood. This article explores the method of the Infallibles in explaining and clarifying the terms within medical verses. Through content analysis and library-based research, the study reveals that they did not limit themselves to a single method in explaining the linguistic aspects of Quranic terms; instead, they employed various approaches. These include explanations concerning semantics, linguistic interpretation, analogical and visual representation, the use of antonyms, and other methods.

Keywords

Scientific Verses of the Quran, Scientific Hadiths by the Infallibles, Methodology of Terms, Medical Sciences.



۱۵۸

نظر
ساز

سال بیست و نهم، شماره دوم (پیاپی ۱۱۴)، تابستان ۱۴۰۳

روش معصومان علیه السلام در تبیین واژها و مفاهیم آیات پزشکی قرآن^۱

۱ **هنگامه آراسپ** id
 ۲ **علی غضنفری** id
 ۳ **مجید معارف**



۲. دانش آموخته سطح ۴، تفسیر تطبیقی، مرکز تخصصی علوم اسلامی کوثر تهران، تهران، ایران (نویسنده مسئول).

Hengame14@gmail.com

۳. دانشیار، گروه علوم قرآن و حدیث، دانشکده علوم قرآنی، دانشگاه علوم قرآن و معارف اسلامی تهران، تهران، ایران.

Email: ghazanfari@quran.ac.ir

۴. استاد، گروه علوم قرآن و حدیث، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه تهران، تهران، ایران.

Email: maaref@ut.ac.ir

چکیده

شناخت روش معصومان علیه السلام در تفسیر آیات پزشکی، و چگونگی پیمودن مسیر تفسیر پزشکی در فرایند فهم آیات قرآن و رسیدن به مقصود خداوند با تبیین علمی آنان می تواند کارآمدترین روش در استنتاج از قرآن در این گونه آیات باشد. آن بزرگواران ضمن توجه به آیات دیگر قرآن و استدلال عقلی خود، به تبیین قرآن پرداخته اند و به آیات آفاقی و انفسی آن، مانند آغاز آفرینش انسان، نیاز انسان به اکسیژن، زمان حیات یافتن جنین، مدت قرار گرفتن در رحم، هویت شخصی، تاریکی های جنین در رحم، هوا و اکسیژن و شیر خالص از خون، اشاراتی داشتند. آنچه نگارنده در این مقاله، به آن پرداخته است، شناخت روش معصومان علیه السلام در تبیین و توضیح واژگان آیات پزشکی است و با روش تحلیل محتوایی و

* این مقاله مستخرج از پایان نامه با عنوان: «تعامل روایات معصومان علیه السلام با آیات علمی قرآن» (استاد راهنما: آقای علی غضنفری و استاد مشاور: آقای مجید معارف). مرکز تخصصی علوم اسلامی کوثر تهران، تهران، ایران، می باشد.

۱. **استناد به این مقاله:** آراسپ، هنگامه؛ غضنفری، علی؛ معارف، مجید. (۱۴۰۳). روش معصومان علیه السلام در تبیین واژها و مفاهیم آیات پزشکی قرآن. نقدونظر، ۲۹(۱۱۴)، صص ۱۵۶-۱۹۵.

doi:10.22081/jpt.2024.69899.2152

□ نوع مقاله: پژوهشی؛ ناشر: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم (پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، قم، ایران) © نویسندگان

□ تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۶/۲۵ □ تاریخ اصلاح: ۱۴۰۳/۰۷/۰۲ □ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۷/۰۲ □ تاریخ انتشار آنلاین: ۱۴۰۳/۰۸/۲۰

© The Authors



گردآوری کتابخانه‌ای، روایات علمی را واکاوی کرده و به این نتیجه رسیده است که آنان در تبیین لغوی واژگان قرآنی، تنها به یک روش بسنده نکرده؛ بلکه روش‌های مختلفی را به کار برده‌اند؛ پاره‌ای از توضیحات دربارهٔ مقولهٔ معناشناسی، بعضی از سنخ تبیین لغوی، مواردی با تبیین تمثیلی و بیان تصویری و استفاده از واژهٔ متضاد و روش‌های دیگر است.

کلیدواژه‌ها

آیات علمی قرآن، روایات علمی معصومان علیهم‌السلام، روش‌شناسی واژگان، علم پزشکی.



نظر
محرر

سال بیست و نهم، شماره دوم (پیاپی ۱۱۴)، تابستان ۱۴۰۳

مقدمه

اهل بیت علیهم السلام تا آنجا که زمینه و ظرفیت‌های فرهنگی و اجتماعی آن زمان اجازه می‌داد، به تفسیر قرآن کریم پرداخته‌اند. گستره تبیین‌های آنان در آیات قرآن، با موضوعات و مباحث مختلفی صورت پذیرفته است که با وارد شدن به هریک از این مباحث، شیوه‌های مختلفی را به کار برده‌اند، از جمله مباحثی که اهل بیت علیهم السلام به تفسیر آن پرداخته‌اند، آیات علمی قرآن است که در صدی از آن به آیات پزشکی اختصاص یافته است. روش‌های تفسیری معصومان علیهم السلام در آیات پزشکی قرآن، نقش تأثیرگذاری در فهم و برداشت‌های دقیق از این گونه آیات دارد و اگر این روش‌ها شناخته شود، تأثیر بسیاری در فهم بهتر آیات و تفسیر قرآن و حتی علوم طبیعی دارد که خلأ آن در میان پژوهش‌ها، در ابعاد مختلفی خود را نشان می‌دهد. یکی از نمونه‌های تفسیری پزشکی روایی، روایت امام باقر علیه السلام در تفسیر آیه «ثُمَّ جَعَلْنَا نُطْفَةَ فِي قَرَارٍ مَكِينٍ» (مومنون، ۱۳) است که فرمودند: «نُقِرُّ فِي الْأَرْحَامِ مَا نَشَاءُ؛ فَلَا يَخْرُجُ سَقْطًا» (قمی، ۱۳۶۳، ج ۲، ص ۷۸؛ مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۵۷، ص ۳۷۶؛ حویزی، ۱۴۱۵ق، ج ۳، ص ۴۷۱؛ بحرانی، ۱۴۱۵ق، ج ۳، ص ۸۵۷؛ برازش، ۱۳۹۴، ج ۹، ص ۵۷۸). امام باقر علیه السلام «قرار مکین» را با «الأرحام» تطبیق کرده و فرموده‌اند: «جنینی که در رحم مادر مستقر شود، سقط نخواهد شد». مفهوم این کلام این است که اگر نطفه در جایگاه اصلی خود قرار نگیرد، سقط خواهد شد. این همان سخن پزشکان است که می‌گویند: گاهی برای مادر، بارداری خارج از رحم اتفاق می‌افتد. در این حالت، تخمک لقاح یافته به جای رحم، در لوله‌های فالوپ استقرار می‌یابد و سبب ایجاد عوارضی برای مادر و سقط جنین می‌شود (اخلاقی، ۱۳۷۹، صص ۵۲-۵۴). «قرار مکین» از اصطلاحات قرآنی به معنای محل استقرار محکم است. ارحام جمع مکسر رحم (زهدان) واژه‌ای عربی و قرآنی است. امام علیه السلام در این حدیث طبی، با روش قرآن به قرآن، واژه مرکب «قرار مکین» را با واژه «رحم» تطبیق داده و تبیین کرده‌اند. امام علیه السلام با گسترش معنایی در «قرار مکین»، سبب آشکار شدن یکی از شگفتی‌های علمی قرآن که برای دانشمندان آن زمان ناشناخته بود، شدند.





تألیفاتی کمی که به آیات و روایات علمی پرداخته‌اند و شاید بتوانند به ما کمکی کنند، بدین قرارند: حضرت امیر علیه السلام در برخی خطبه‌های نهج البلاغه، به آیات پزشکی اشاراتی علمی دارند، از جمله خطبه ۱۸۵ که درباره زیست‌شناسی است و خطبه ۶۵ که درباره اصوات است. کتاب بحار الأنوار ۱۴۰۳ق، در جلد‌های ۵۴-۵۷ و ۵۹ به طور خاص، به روایات علمی معصومان علیهم السلام پرداخته است. کتاب الاعجاز العلمي عند الامام علی علیه السلام از دکتر لیب بیضون که با عنوان «شگفتی‌ها و اعجاز‌های علمی در سخنان امام علی علیه السلام» به دست حسن عبد‌الهی ترجمه شده است، گوشه‌ای از اقتدار علمی امام علی علیه السلام را آشکار کرده، و روایات علمی امام علیه السلام را شاهد آورده است. کتاب کشف الاسرار النورانیة القرآنیة اثر محمد بن احمد اسکندرانی در دو جلد، در تفسیر علمی قرآن نگاشته شده که با استفاده از تفاسیر و علم روز به تفسیر آیات قرآن پرداخته است. کتاب تبلور علم در قرآن نوشته شمس‌الدین اطهاری، مهدی تقوی ملایی و دنیا نیک‌آئین در سال ۱۳۹۵ است که به بررسی آیات و احادیث درباره علم و موضوعات مرتبط با آن در قرآن پرداخته شده است.

«تشخیص هویت انسان از منظر قرآن کریم و روایات معصومان علیهم السلام و دانش ژنتیک» مقاله‌ای است که مریم گوهری و حمیدرضا بصیری و سید محمد اکرمی در سال ۱۳۹۵ در فصلنامه فقه پزشکی آن را به چاپ رسانده‌اند که با استفاده از آیات و روایات علمی و تطبیق آن با علم ژنتیک، به معجزه‌بودن این گونه آیات و علم الهی معصومان علیهم السلام پی برده‌اند.

درباره روش علمی معصومان علیهم السلام، کتاب‌ها و مقالات اندکی نوشته شده است که کتاب حدیث و علوم جدید (منطق فهم احادیث علمی) از رضایی اصفهانی از آن جمله است. وی در فصل چهارم و پنجم این کتاب، به بررسی مصداق احادیث علمی در حوزه علوم طبیعی و علوم انسانی پرداخته است.

مقاله «جایگاه روش تفسیر علمی در روایات امام صادق علیه السلام» اثر محسن رفیعی، معصومه شریفی و معصومه حافظی در سال ۱۳۹۹ به نگارش درآمده است. آنها به این نتیجه رسیده‌اند که حضرت علیه السلام افزون بر استفاده از قرآن، از احادیث پیامبر صلی الله علیه و آله و سایر



معصومان علیه السلام و استدلالات عقلی و یافته‌های قطعی علمی بهره برده‌اند.

مقاله «گونه‌شناسی واژگان دینی در روایات معصومان علیه السلام» با نگارش مجید معارف و ابوالقاسم اجاقلو، در سال ۱۳۸۵ در مجله مقالات و بررسی‌ها، دفتر ۷۹ به چاپ رسیده است. آنان به این نتیجه رسیده‌اند که در معناشناسی واژگان روایات، روایات دیگری وجود دارد که این موضوع تفسیر حدیث با حدیث را در فقه الحدیث پایه‌گذاری می‌کند.

مقاله «نقش احادیث معصومین در معناشناسی واژه‌های قرآن کریم» اثر سید محسن موسوی و حجت علی‌نژاد است که در فصلنامه مطالعات قرآن و حدیث سفینه در سال ۱۳۹۷ به چاپ رسیده است. دستاورد این مقاله حاکی از آن است که احادیث معصوم در معناشناسی واژه‌های قرآن می‌تواند نقش‌های مختلفی، از جمله عبور کردن از معنای ظاهری لفظ و تعیین کردن مصداق داشته باشد.

نگاشته‌های بیان‌شده یا در روش‌شناسی روایات معصوم علیه السلام نیستند یا به طور کلی، تنها به روایات یکی از معصومان علیه السلام پرداخته‌اند یا اصلاً در شاخه علوم پزشکی نیستند و اگر برخی مقالات به علوم تجربی پرداخته است، با توجه به روش‌شناسی روایات نبوده است. اما رویکرد این مقاله، دقت در سبک‌های تبیینی معصومان علیه السلام در واژگان آیات پزشکی قرآن است که نگارنده آن را تحلیل کرده و بیانات علمی در روایات معصوم علیه السلام را با توجه به مسائل علمی قطعی روز و تفاسیر، بررسی کرده است. این روش وجه تمایز این مقاله را با پژوهش‌هایی دیگر که نمونه‌های آن بیان شد، آشکار می‌سازد.

۱. مفهوم‌شناسی

توجهی مختصر به برخی مفاهیم قبل از وارد شدن به مباحث اصلی، از جمله تفسیر، علم، روش و تفسیر علمی از دیدگاه اهل فن، ضروری به نظر می‌رسد.

۱-۱. تفسیر

اهل لغت تفسیر را به معانی بیان و توضیح، جداسازی و روشن کردن چیزی که



پوشیده است، می‌دانند (فراهیدی، «بی‌تا»، ج ۷، ص ۲۴۷؛ ابن‌درید، ۱۹۸۷م، ج ۲، ص ۷۱۸؛ جوهری، ۱۴۱۰ق، ج ۲، ص ۷۸۱؛ ابن‌فارس، ۱۴۰۴ق، ج ۴، ص ۵۰۴؛ ابن‌عباد، ۱۴۱۴ق، ج ۸، ص ۳۱۱؛ حمیری، ۱۴۲۰ق، ج ۸، ص ۵۱۸۹؛ ابن‌منظور، ۲۰۱۰م، ج ۵، ص ۵۵؛ سیوطی، ۱۴۱۶ق، ج ۲، ص ۴۶۰). برخی تفسیر را کشف مراد از لفظ مشکل معنا کرده‌اند (الآزهری، ۱۴۲۱ق، ج ۱۲، ص ۲۸۳؛ فیروزآبادی، ۱۴۲۶ق، ج ۲، ص ۱۹۲؛ صعیدی و موسی، ۱۴۱۰ق، ج ۱، ص ۳۰۱؛ دهخدا، ۱۳۷۷، ج ۵، ص ۶۸۵۳) و بعضی اظهار معانی معقول و کشف آن معانی را برای معنای تفسیر برگزیده‌اند (راغب، ۱۴۱۲ق، ص ۶۳۶؛ ذهبی، «بی‌تا»، ج ۱، ص ۱۲). تفسیر در اصطلاح، علمی است که حقیقت معانی آیات قرآن را به حسب طاقت انسان و به مقتضای قواعد لغوی، صرفی، نحوی و بلاغی عرب بیان کند و مراد خداوند را از قرآن آشکار کند، یا اینکه تفسیر بیان کلام خدا و مبین الفاظ قرآن و مفهوم آن است (معین، ۱۳۸۱، ص ۴۷۱؛ ذهبی، «بی‌تا»، ج ۱، ص ۱۲)؛ بنابراین تفسیر مبین الفاظ قرآن است که برخی مأنوس است و به راحتی، تفسیر می‌شود و بعضی پوشیده و مشکل است که با پرده‌برداری و تفسیر نمایان می‌شوند.

۲-۱. علم

علم نقیض جهل (فراهیدی، بی‌تا، ج ۲، ص ۱۵۲) و ادراک حقیقت چیزی است (راغب، ۱۴۱۲ق، صص ۵۸۰-۵۸۲). اخذ دانش علم به آن است (مصطفوی، ۱۳۷۵، ج ۸، ص ۲۰۶)؛ همچنین معرفت دقیق و شناسایی هر چیز و اتقان و یقین به آن، علم است (دهخدا، ۱۳۷۷، ج ۱۰، ص ۱۲۳۷۹). علم چیزی است که هر عاقلی آن را در وجدان خود معلوم می‌بیند (بخاری قنوجی، ۱۴۲۳ق، ص ۳۱). مجموعه‌ای از کلیات و مسائل درباره یک چیز نیز علم است، مانند علم کیهان‌شناسی که در اصطلاح روز، به آنچه به تجربه و دیدن و آزمایش نیاز دارد، علم اطلاق می‌شود، مانند علم طبیعی و علم نجوم (ابراهیم انیس، ۱۳۹۲، ج ۲، صص ۱۳۳۶-۱۳۳۷). علم کشف قوانین از راه مشاهده، تجربه، آزمایش و بازیابی روابط علی تکرار پذیر و تحقیق پذیر است (ساروخانی، ۱۳۹۳، ج ۱، صص ۸ و ۲۹). پوزیتیویست‌ها علم تجربی را این گونه تعریف می‌کنند: «مجموعه قضایای حقیقی که از راه تجربه حسی قابل اثبات باشد» (مصباح یزدی، ۱۳۷۸، ج ۱، ص ۶۴).

۱-۳. روش

روش واژه‌ای فارسی است و در زبان عربی آن را «منهج»، و روش‌شناسی را «منهجیه» گویند. روش در لغت، به معنای طرز، طریقه، قاعده، قانون، برهان و راه است (نفسی، ۱۳۵۵، ج ۳، ص ۱۷۰۷؛ دهخدا، ۱۳۷۷، ج ۸، ص ۱۲۳۷۸). شیوه، سبک، طریق، گونه و سنت از مترادف‌های روش است (دهخدا، ۱۳۷۷، ج ۸، ص ۱۲۳۷۸). بیشتر لغویون نهج را راه وسیع و واضح و بین معنا کرده‌اند (فراهیدی، بی‌تا، ج ۳، ص ۳۹۲؛ راغب، ۱۴۱۲ق، ج ۱، ص ۸۲۵ و ابن‌منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۲، ص ۳۸۳؛ فیروزآبادی، ۱۴۲۶ق، ج ۱، ص ۲۸۸؛ طریحی، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۳۳۳). روش در اصطلاح، مجموعه روش‌ها و تدابیری است که برای شناخت حقیقت و دوری از لغزش به کار برده می‌شود. دکارت روش را راهی می‌داند که برای رسیدن به حقیقت در علوم باید پیمود. پس هر دانشی نیاز به روشی درست و صحیح دارد؛ و گرنه علمی نخواهد بود. با اتحاد روش‌ها، پژوهش شکل گرفته و هدف‌های شناخت هر علمی تحقق‌پذیر است (ساروخانی، ۱۳۹۳، ج ۱، صص ۲۶-۲۹)؛ بنابراین برای کشف مجهولات هر علمی، به مجموعه روش‌ها و ابزار و فنونی خاص در همان علم نیاز است. یکی از معانی روش، سنت است؛ از این رو برخی سنت‌های پیامبر ﷺ و اهل بیت علیهم‌السلام روش آنان در بیان تفسیر قرآن است.

۱-۴. تفسیر علمی در اصطلاح

تفسیر علمی در اصطلاح، «انطباق قرآن با علوم تجربی» است (سلطان‌محمدی، ۱۳۸۸، مقدمه). رضایی تفسیر علمی را «شیوه استفاده علوم تجربی به عنوان ابزاری برای تفسیر قرآن» دانسته است (رضایی اصفهانی، ۱۳۸۵، ج ۲، ص ۲۲). تفسیر علمی در نظر رومی، «اجتهاد مفسر در کشف ارتباط بین آیات قرآن و اکتشافات علوم تجربی است؛ به گونه‌ای که اعجاز قرآن هویدا و ثابت گشته و صلاحیت برای همه زمان‌ها و مکان‌ها را داشته باشد» (رومی، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۵۴۹)؛ بنابراین تفسیر علمی ترکیبی وصفی از روش‌های تفسیری معاصر است که در خدمت تبیین آیات قرآن قرار می‌گیرد. تعریف مختار از اندیشمندان





در تفسیر علمی، روشی برای درک بهتر آیات علمی قرآن با استفاده از علوم تجربی به مثابه ابزاری در تفسیر است.

۵-۱. آیات پزشکی

طب به معنای درمان تن و روان، و معالجه است، و طبیب به معنای پزشک، دانشمند علوم پزشکی و استاد فن است (ابراهیم انیس و همکاران، ۱۳۹۲، ج ۲، ص ۱۱۶۸). طب در اصطلاح، دانشی است که شرایط بدن انسان از جهت سلامت و غیر سلامت بررسی می شود (هروی، ۱۳۸۷، ص ۲۵۲). آیات پزشکی در صدی از آیات علمی طبعی قرآن را تشکیل می دهند که شامل آیات جسم و روان انسان هستند. نویسنده در این مقاله، به آیات پزشکی ای که با جسم انسان مرتبط است، پرداخته است. منظور از آیات جسمانی انسان، آیاتی هستند که درباره منشأ خلقت، مراحل خلقت، بهداشت، تغذیه و غیره سخن می گوید.

۲. تبیین واژگان علمی در روایات

هرچه مفسر با متن و مؤلف آن آشنا تر باشد، فهم بهتری از متن خواهد داشت. بر این اساس، مطالعه روایات تفسیری معصوم علیه السلام به سبب نزدیکی آنها با متن قرآن و عالم وحی، اهمیت دوچندان می یابد (فخاری، ۱۳۹۲، ص ۲۶). تبیین واژگان قرآنی در احادیث معصومان علیهم السلام از تنوع خاصی برخوردارند؛ برخی از مقوله معنا شناسی لغوی و بعضی از سنخ تبیین و تفسیر، و مواردی از بیان تأویلی و تمثیلی و ... بوده است (معارف و اجاقلو، ۱۳۸۸، ص ۱۴۹).

۱-۲. مفهوم شناسی لغوی

در مفهوم شناسی لغوی، معصوم علیه السلام گاهی فقط یک واژه را با واژه مترادف آن تفسیر می کند و گاهی از کلماتی آسان تر برای تبیین واژه بهره می برد. شاید بتوان این روش را معنا ساختی یا معنا شناسانه لغوی هم نامید که بیشتر به ترجمه و توضیح لغوی شبیه است (رستم نژاد، ۱۳۸۸، ص ۱۸).

۱-۲. آغاز آفرینش انسان

امیرالمؤمنین (علیه السلام) با کنار هم قراردادن چند آیه، خلقت ابتدایی و شرایط رشد جنین را اشاره وار بیان می کنند. با توجه به آیات «أَيُّهَا الْمَخْلُوقُ السَّوِيُّ (ص، ۷۲) وَالْمُنْشَأُ الْمَرْعِيُّ فِي ظُلُمَاتِ الْأَرْحَامِ (زمر، ۶) وَ مُضَاعَفَاتِ الْأَسْتَارِ * بُدِئْتُ مِنْ سُلَالَةٍ مِنْ طِينٍ وَ وُضِعْتُ فِي قَرَارٍ مَكِينٍ إِلَى قَدَرٍ مَعْلُومٍ (مرسلات، ۲۱-۲۲) امیرالمؤمنین (علیه السلام) می فرمایند: «ای مخلوق راست قامت و پدیده نگه داری شده در تاریکی های رحم ها و در پرده های روی هم اضافه شده، آغاز شدی از عصاره گِل و قرار داده شدی در قرارگاهی استوار تا زمانی معین» (فیض الاسلام، ۱۳۹۲ق، خطبه ۱۶۲، فراز ۹ و ۱۰، صص ۵۲۳-۵۲۴؛ مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۵۷، ص ۳۴۷؛ برازش، ۱۳۹۴، ج ۱۰، ص ۲۸). برخی آیات مطرح شده در بیان حضرت (علیه السلام)، از آیاتی علمی هستند که در آن زمان برای مردم ناشناخته بودند، مانند «ظلمات الأرحام» که حضرت از کلام مضاعفات استتار برای تبیین آن استفاده کرده اند؛ چنانچه دانشمندان پزشکی بیان می دارند، رحم از سه لایه بافت تشکیل شده است: پریمتریوم یا لایه محافظ؛ میومتریم یا لایه میانی - ضخیم ترین لایه دیواره رحم است - ؛ آندومتر غشای مخاطی داخلی رحم که از سلول های غده ای تشکیل شده است و تولید ترشح می کند (پاشایی، ۱۴۰۱، ص ۷).

حضرت (علیه السلام) به جای واژه «خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ» در آیه، واژه «بُدِئْتُ» ماضی مجهول آورده اند؛ یعنی آغاز شدی، و کلام را از غایب به مخاطب آورده اند. بدأ به معنای خَلَق نیز آمده است (فراهیدی، «بی تا»، ج ۸، ص ۸۳؛ فیروزآبادی، ۱۴۲۶ق، ج ۱، ص ۱۰۹). پس امام (علیه السلام) با استفاده از کلمه مترادف، به تبیین لغوی واژه اقدام کردند، و به جای واژه «فَجَعَلْنَاهُ» در آیه، از واژه «وُضِعْتُ» استفاده کرده اند که مانند واژه قبل، ماضی مجهول و مترادف با واژه «جَعَلَ» به معنای قرار داده شدی است که به صورت مخاطب آورده شده است؛ بنابراین در این واژه نیز با به کاربردن کلمه مترادف، از روش معناشناسی لغوی آیه بهره مند شده اند. برخی مفسران با نقل از ابن عباس و قتاده، به دلیل رجوع همه انسان ها به حضرت آدم (علیه السلام) که از خاک زمین به وجود آمده است، منظور از انسان در «خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ» را همه انسان ها دانسته اند (طوسی، «بی تا»، ج ۷، ص ۳۵۳؛ ابوالفتح رازی، ۱۴۰۸ق، ج ۱۴، ص ۹).





نکته علمی دیگر در «سَلَالَةُ مِنْ طِينٍ» است؛ چنانچه دانشمندان بیان کرده‌اند، عنا صری که در ترکیب خاک گنجانده شده‌اند، همان عنا صری هستند که در ترکیب بدن انسان به همان نسبت موجود هستند (فیومی، ۱۴۲۴ق، ص ۲۶). در نتیجه امام علیه السلام با در کنار هم قراردادن چند آیه، موقعیت انسان در خلقت ابتدایی و شرایط رشد جنین را به طور مختصر و کوتاه بیان کرده و به طور ساده، برای توضیح بیشتر برخی لغات، از واژگان مترادف آنها استفاده کرده و با روش معناشناختی لغوی به تفسیر آیات پرداخته و تذکرات لازم را مبذول داشته‌اند. البته اشارات علمی با توجه به آیات بیان شده در روایت کاملاً هویداست که ارائه شد.

۲-۲. تبیین لغوی

در این روش معصوم علیه السلام فقط به ترجمه و آوردن واژه مترادف بسنده نمی‌کند؛ بلکه فراتر از آن یعنی به تبیین و تفسیر واژگان قرآنی می‌پردازد، از جمله:

۲-۲-۱. نیاز انسان به اکسیژن

در روایتی، امام صادق علیه السلام با مقایسه دو واژه از آیه «مَنْ يَرِدْ أَنْ يَضِلَّهُ جَعَلَ صَدْرَهُ ضَيْقًا حَرَجًا كَأَنَّمَا يَصَّعَّدُ فِي السَّمَاءِ» (انعام، ۱۲) این گونه آنها را تبیین کردند. گاهی سینه «ضیق» یعنی تنگ است؛ ولی دارای روزنه‌ای است که می‌تواند با آن بشنود و ببیند؛ اما «حَرَج» یعنی دلی که سر بسته است و دریچه‌ای در آن وجود ندارد که بتواند صداها را بشنود و اشیا را ببیند؛ «قَدْ يَكُونُ ضَيْقًا وَلَهُ مَنَقَدٌ يَسْمَعُ مِنْهُ وَ يُبْصِرُ وَ الْحَرَجُ هُوَ الْمُلتَمَّامُ الَّذِي لَا مَنَقَدَ لَهُ يَسْمَعُ بِهِ وَلَا يُبْصِرُ مِنْهُ» (ابن بابویه، ۱۴۰۳ق، ص ۱۴۵؛ حویزی، ۱۴۱۵ق، ج ۱، ص ۵۷۶؛ بحرانی، ۱۴۱۵ق، ج ۲، ص ۴۷۷). «ضَيْقٌ وَ حَرَجٌ» معنایی نزدیک به هم دارند (فراهیدی، «بی‌تا»، ج ۳، ص ۷۶ و ج ۵، ص ۱۸۶؛ ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۲، ص ۲۳۳ و ج ۱۰، ص ۲۰۸؛ قرشی، ۱۴۱۲ق، ج ۲، ص ۱۱۶ و ج ۴، ص ۲۰۴؛ مصطفوی، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۱۸۸ و ج ۷، ص ۵۷؛ غضنفری، ۱۴۰۰، صص ۱۲۱ و ۱۷۸) و به معنای سر بسته و تنگنا هستند؛ زیرا در ضیق، به سختی چیزی وارد و خارج می‌شود، و فقط روزنه‌ای است؛ بنابراین دو واژه که در آیه کنار هم آمده است، هر کدام معنای خاص



خود را دارد. اگر دو واژه در کنار هم قرار گیرند و به یک معنا اشاره کنند، در کلام، حشو ایجاد می‌شود که خداوند مبرای از آن است؛ از این رو امام علیه السلام در گفتار خود، تفاوت این دو واژه را با تفاوت انسان‌ها، هر چند اندک، نمایان می‌کنند. خداوند در آیه، حال انسان‌های گمراه را به حال انسانی که به آسمان صعود کرده است، تشبیه می‌کند. در آسمان چه اتفاقی می‌افتد که انسان دچار ضیق و حرج می‌شود و نفس کشیدن برایش سخت یا غیرممکن می‌شود؟ با رجوع به کتاب‌های علمی می‌توان پاسخ این پرسش را دریافت کرد؛ اکسیژن ۲۱ در صد سطح زمین را تشکیل می‌دهد و در ارتفاع ۶۷ مایلی، هوا خالی از اکسیژن است و انسان در ارتفاع چهار هزار متری به تنگی نفس، سستی، سردرد و تهوع دچار می‌شود و در ارتفاع شش هزار متری و بالاتر به خاطر نرسیدن مقدار لازم اکسیژن به بدن، سلول‌های مغز از هوش می‌روند (یزدی، دانشی‌های پزشکی، ص ۳۶۵، نک: علایی و رضایی، ۱۳۹۱، ص ۱۹۵). بدن انسان پیوسته با سوزاندن مواد غذایی به وسیله اکسیژن، انرژی به دست می‌آورد و دی اکسید کربن تولید شده را دفع می‌کند و متابولیسم سلول‌های بدن با دریافت اکسیژن از راه دم صورت می‌گیرد (گروهی از پزشکان، ۱۳۶۹، ج ۱، ص ۲۰۳).

درواقع کسی که خدا را از یاد برده است، مانند شخصی است که در لایه‌های بالای جو قرار دارد و دستخوش سختی تنفس است. از این تعبیر اعجاز گونه به خوبی به دست می‌آید اگر فردی در لایه‌های بالایی جو وسیله محافظتی نداشته باشد، دچار تنگی نفس می‌شود؛ زیرا هر قدر از زمین فاصله گرفته شود، از فشار هوا کاسته می‌شود و اکسیژن کمتر می‌گردد و کمبود آن سبب مرگ یا بیماری می‌شود؛ از این رو با توضیحات آمده در روایت، تبیین لغوی دو واژه به صورت مستقیم بیان شده است. دریافتی دیگر از روایت اینکه خداوند هرگز بی دلیل دو واژه را کنار هم قرار نمی‌دهد، مگر آنکه فرقی هر چند کوچک، با هم داشته باشند؛ چنانچه در ضیق و حرج این چنین است. نبود اکسیژن در ارتفاعات و در آسمان، از علومی است که در چند قرن اخیر کشف شده است و ۱۴۰۰ سال پیش آن را نمی‌دانستند؛ از این رو آیه و روایت کشف علمی نموده‌اند و به دلیل این که مخاطبان آیه را به راحتی بفهمند از تشبیه استفاده شده است.



۲-۲-۲. تاریکی‌های جنین در رحم

در روایاتی، معصومان علیهم‌السلام به تبیین فرازی از آیه (زمر، ۶) یعنی «ظُلُمَاتٍ ثَلَاثٍ» پرداخته‌اند، از جمله روایت امام باقر علیه‌السلام که می‌فرمایند: «فِي ظُلُمَاتٍ ثَلَاثٍ ظُلْمَةُ الْبُطْنِ وَ الرَّحِمِ وَ الْمَشِيمَةِ أَوْ الصُّلْبِ وَ الرَّحِمِ وَ الْبُطْنِ». ایشان دو احتمال برای واژه «ظلمات» بیان می‌کنند: (۱) تاریکی شکم و رحم و غلاف مشیمه؛ (۲) پشت پدر و رحم مادر و شکم. (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۵۷، ص ۳۲۵؛ حویزی، ۱۴۱۵ق، ج ۴، ص ۴۷۷؛ بحرانی، ۱۴۱۵ق، ج ۴، ص ۶۹۵؛ برازش، ۱۳۹۴، ج ۱۳، ص ۱۸۲). درواقع امام باقر علیه‌السلام دو تفسیر برای واژه «ظلمات ثلاث» بیان می‌کنند که توضیح لغوی ظاهری آن است. دعای امام حسین علیه‌السلام در روز عرفه نیز تاریکی‌های سه‌گانه را بیان می‌کند؛ «فَأَبْتَدَعْتَ خَلْقِي مِنْ مَنِيٍّ يُمْنِي ثُمَّ أَكْسَكْتَنِي فِي ظُلُمَاتٍ ثَلَاثٍ بَيْنَ لَحْمٍ وَ جِلْدٍ وَ دَمٍ» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۵۷، ص ۳۷۲؛ حویزی، ۱۴۱۵ق، ج ۴، ص ۴۷۷؛ برازش، ۱۳۹۴، ج ۱۳، ص ۱۸۲). ایشان «ظلمات ثلاث» را گوشت و پوست و خون معنا می‌کنند؛ یعنی از سطح شکم به داخل، شامل پوست شکم، گوشت آن، و منظور از خون شاید اشاره به کیسه جنین در رحم یا خود رحم باشد. برخی دعا‌های امامان علیهم‌السلام روایت‌های مغفولی هستند که در ضمن بیان دعا، آیات قرآن را نیز تفسیر می‌کنند. امام حسین علیه‌السلام نیز همانند روایت قبل به طور مستقیم و با استفاده از تبیین لغوی ظاهری تاریکی‌های سه‌گانه را نام می‌برند.

امام صادق علیه‌السلام نیز آغاز تدبیر آفرینش کودک را در رحم دانسته است که در شکم و رحم و مشیمه، محجوب است؛ «هُوَ مُحْجُوبٌ فِي ظُلُمَاتٍ ثَلَاثٍ ظُلْمَةُ الْبُطْنِ وَ ظُلْمَةُ الرَّحِمِ وَ ظُلْمَةُ الْمَشِيمَةِ حَيْثُ لَا حِيلَةَ عِنْدَهُ فِي طَلَبِ غَدَاءٍ وَ لَا دَفْعِ أَدَى...» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۵۷، ص ۳۷۷؛ حویزی، ۱۴۱۵ق، ج ۴، ص ۴۷۷؛ برازش، ۱۳۹۴، ج ۱۳، ص ۱۸۴). امام علیه‌السلام تاریکی‌های سه‌گانه را همانند روایات قبلی نام برده‌اند و آغاز تدبیر آفرینش کودک را در سه حجاب بیان می‌کنند؛ از این رو سبک تفسیری ایشان به طور مستقیم و تبیین لغوی ظاهری آیه است که به نکات علمی آیه نیز اشاره دارد. بنا بر بررسی دانشمندان پزشکی، «پرده آمنیوتیک^۱ یکی از

1. Amniotic Membrane

اجزای اساسی کیسه آمنیوتیک^۱ است که با ایجاد یک محیط حمایتی و محافظتی، نقش حیاتی در فرایند رشد و تکامل جنین ایفا می‌کند و از جنین برابر خطرهای مختلف محافظت می‌کند. پرده آمنیوتیک که بخشی از کیسه آمنیوتیک است، از اوایل بارداری تشکیل می‌شود و جنین را در دوران بارداری احاطه می‌کند. این پرده در زمان زایمان معمولاً به دلیل انقباضات رحمی و فشار مکانیکی ناشی از خروج جنین، پاره می‌شود. اهمیت این پرده در پزشکی مدرن نیز با توجه به کاربردهای گسترده آن در درمان زخم‌ها و بازسازی بافت‌ها به‌خوبی شناخته شده است.^(ضیایی، ۱۴۰۳، صص ۷-۱) بنابراین سه لایه شکم، رحم و کیسه جنین می‌توانند لایه‌های تاریک برای جنین باشند.

برخی مفسران «طُّلُمَاتٍ ثَلَاثٍ» را با نقل امام باقر علیه السلام، و بعضی با نقل ابن عباس، سه تاریکی شکم، رحم و مشیمه می‌دانند و برخی بدون ذکر روایت مطلب را بیان کرده‌اند. (قمی، ۱۳۶۳، ج ۲، ص ۴۵؛ طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۸، ص ۷۶۶؛ ابوالفتح رازی، ۱۴۰۸ق، ج ۱۶، ص ۳۰۲؛ سیوطی، ۱۴۰۴ق، ج ۵، ص ۳۲۳)؛ بنابراین تفاسیر نیز همانند روایات، بعد از اشاره به حالات تشکیل جنین، به تاریکی‌هایی که جنین در آن قرار دارد، اشاره کرده‌اند و اکثراً با استفاده از روایت، آن سه لایه را شکم، رحم و مشیمه بیان کرده‌اند که با روایات قبل نیز مطابقت دارد. شاید بتوان منظور از مشیمه را با توجه به علم روز، کیسه جنینی دانست که شامل پرده آمینیون است.

۳-۲-۲. مدت قرارگرفتن در رحم

با توجه به آیه «نُقِرُّ فِي الْأَرْحَامِ مَا نَشَاءُ إِلَى أَجَلٍ مُّسَمًّى» (حج، ۵) از امیرالمؤمنین علیه السلام درباره مدت زمان ماندن جنین در رحم مادر پرسش شد، حضرت فرمودند: «لَا تِلْدُ الْمَرْأَةُ لِأَقَلِّ مِنْ سِتَّةِ أَشْهُرٍ؛ بَعْدَ زَنْدَايِ زَوْدَتِرَازِ شَشِ مَاهِ از مادر متولد نمی‌شود» (حرعاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۲۱، ص ۳۸۲؛ برازش، ۱۳۹۴، ج ۹، ص ۵۶۳)؛ از این رو حضرت امیر علیه السلام در روایت فرمودند

1. Amniotic Sac





کمترین مقدار «اجل مسمی» شش ماه است که با محاسبه آیات ۱۵ سوره احقاف و ۲۳۳ سوره بقره به دست می‌آید (حویزی، ۱۴۱۵ق، ج ۵، ص ۱۴). این روایت از امام صادق علیه السلام نیز آمده است (فیض کاشانی، ۱۴۰۶ق، ج ۲۳، ص ۱۴۲۴). اجل به معنای مدت معین برای چیزی است (راغب، ۱۴۱۲ق، ص ۶۵). امام صادق علیه السلام می‌فرماید: «الْأَجْلُ الْمَقْضَى هُوَ الْمَحْتَوَمُ الَّذِي قَضَاهُ اللَّهُ وَحَتَمَهُ - وَ الْمُسَمَّى هُوَ الَّذِي فِيهِ الْبَدَاءُ يُقَدَّمُ مَا يَشَاءُ وَ يُؤَخَّرُ مَا يَشَاءُ، وَ الْمَحْتَوَمُ لَيْسَ فِيهِ تَقْدِيمٌ وَ لَا تَأْخِيرٌ؛ اجل قطعی تقدیم و تأخیری ندارد بلکه حتمی است و خداوند تقدیر آن را رقم زده است؛ ولی اجل مسمی حتمی نیست و احتمال این که خداوند زمان آن را جلو و عقب بیندازد وجود دارد و باصطلاح بداء کند» (قمی، ۱۳۶۳، ج ۱، ص ۱۹۴)؛ بنابراین اجل مسمی یک واژه مرکب و اصطلاح قرآنی به معنای زمانی معین است که زمان آن قابل تغییر است؛ از این رو می‌توان گفت امام علیه السلام به تبیین لغوی اجل مسمی که واژه‌ای مرکب است، پرداخته‌اند؛ چنانچه دانشمندان علم پزشکی اذعان دارند در صورتی که نوزاد بین ۲۰ تا ۲۶ هفته متولد شود، احتمال زنده ماندن او صفر است؛ اما در هفته‌های بالاتر با امکانات و تجهیزات بیمارستانی و مراقبت‌های ویژه شانس زنده ماندن بیشتر می‌شود (پژمان‌منش، ۱۴۰۳، «خطرات زایمان زودرس» ص ۲).

در روایتی دیگر از امام باقر علیه السلام، از نهایت مدت حمل پرسش شد، با تصور اینکه ممکن است نوزاد تا دو سال در شکم مادر بماند. حضرت علیه السلام تصور طولانی شدن مدت اقامت جنین در رحم مادر را مردود شمردند و فرمودند: «[...] أَقْصَى حَدِّ الْحَمْلِ تِسْعَةُ أَشْهُرٍ لَا يَزِيدُ لِحَظَةٍ وَ لَوْ زَادَ سَاعَةً لَقَتَلَ أُمُّهُ قَبْلَ أَنْ يَخْرُجَ؛ حداکثر مدت بارداری نه ماه است و لحظه‌ای به آن افزوده نمی‌شود اگر ساعتی بر آن مدت افزوده شود جنین قبل از خروج مادر خود را می‌کشد» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۶، ص ۵۲؛ طوسی، ۱۴۰۷ق، ج ۸، ص ۱۱۵؛ حرعاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۲۱، ص ۳۸۰). در نگاه عرفی، زایمان طبیعی مادر نه ماه است و این زمان بر اساس آخرین عادت ماهانه مادر محاسبه می‌شود. در این روایت نیز معصوم علیه السلام به دلیل اینکه نهایت زمان را برای اجل مسمی تعیین کنند، به تبیین لغوی ظاهری آن پرداخته‌اند. بنا به گفته پزشکان، زمان یک زایمان طبیعی امروزه تقریباً ۳۸ تا ۴۰ هفته است و زایمان بیشتر

۴۲ هفته خطرهای بسیاری برای مادر و فرزند به وجود می‌آورد (تیم پزشکی، درمانکده، ۱۳۹۹). با توجه به نکات علمی بیان‌شده و شرایط آن زمان، برای تشخیص سن واقعی جنین، دستگاه سونوگرافی وجود نداشت و در مواجهه با خطر، عمل سزارین انجام نمی‌شد؛ بنابراین با کوچک‌ترین خللی، مانند رشد بیش از حد جنین با بیشتر ماندن در رحم، خطرهایی برای مادر و فرزندش، هنگام زایمان به وجود می‌آورد. ذکر ۹ ماه از آنجا که متداول است بیان شده است و منظور ۹ ماه و ۹ روز است که زمان عرفی در همه زمان‌هاست و پزشکان اکثر آن را ۴۲ هفته گفته‌اند. تعیین این زمان از سوی امام (ع) تنها رد ماندن جنین در بیشتر از زایمان طبیعی است؛ بنابراین امام (ع) با کلام «لَقَتْلُ أُمِّهِ قَبْلَ أَنْ يَخْرُجَ» این خطر را گوشزد می‌کنند.

برخی مفسران برای تفسیر «نقر فی الارحام» به روایتی دیگر، غیر روایات پیش گفته از امام باقر (ع) استناد می‌کنند که ایشان می‌فرمایند: «وَنُقِرُّ فِي الْأَرْحَامِ مَا نَشَاءُ فَلَا يَخْرُجُ سِقْطًا؛ آن زمانی است آن ذرات (نطفه‌ها) در رحم‌های مادران قرار گرفتند و سقط نشدند» (مقاتل، ۱۴۲۳ق، ج ۳، ص ۱۱۵؛ قمی، ۱۳۶۳، ج ۲، ص ۷۸؛ زبیدی، ۱۴۲۸ق، ج ۵، ص ۱۰). برخی «اجل مسمی» را همان زمانی که زن زایمان می‌کند، معنا کرده‌اند (مغنیه، ۱۴۲۴ق، ج ۵، ص ۳۱۰؛ طوسی، بی‌تا، ج ۷، ص ۲۹۱)؛ بنابراین تفاسیر مطرح‌شده با تبیینی مختصر، به تفسیر آیه پرداخته‌اند؛ اما روایاتی که قبلاً بیان شد، با اشاره به مدت زمان اقل و اکثر «أَجَلٍ مُّسَمًّى»، وضع حمل طبیعی مادران را بیان کرده و با توضیحات کامل خود، دریچه‌ای دیگر در تفسیر گشوده و دقت در مسائل علمی را تعلیم کرده‌اند.

۳-۲. تبیین تمثیلی

«در میان روایات تفسیری، بیاناتی دیده می‌شود که معصومین (ع) در مواردی به منظور آسان‌سازی و انتقال سریع مفاهیم به مخاطب، از عنصر تمثیل و همانندسازی استفاده می‌کرده‌اند. این روش در شرایطی متناسب با سطح آگاهی و فهم مخاطبان به کار گرفته می‌شد؛ هرچند تعداد این دست روایات، انگشت شمارند؛ ولی از نگاه روش‌شناختی، بسیار اهمیت دارند» (رستم‌نژاد، ۱۳۸۸، ص ۲۱).



روایتی از امام حسن (علیه السلام) در معنای لغوی «بَنَانَةُ» از آیه «بَلَى قَادِرِينَ عَلَى أَنْ نَسُوءَ بَنَانَةَ» (قیامه، ۴) آمده است که ایشان می‌فرماید: «جعلها يدا، و جعلها أصابع يقبضهن و يسطهن، ولو شاء لجمعهن، فاتقيت الأرض بفيك، ولكن سواك خلقا حسنا؛ خداوند دست‌های انسان را شامل انگشتانی قرار داد که می‌تواند آن را باز و بسته کند و برای او خلقتی موزون و نیکو قرار داد؛ درحالی‌که اگر می‌خواست او را در جمع سایر حیواناتی که با دهان از زمین غذا برمی‌گیرند، قرار می‌داد» (طبری، ۱۴۱۲ق، ج ۲۹، ص ۱۱۰). سیوطی تقریباً همین روایت را با کمی تغییر از ابن منذر نقل کرده است؛ «عن الحسن رضی الله عنه [...] فقال ان الله أعف مطعم ابن آدم و لم يجعله خفا و لا سافرا فهو يأكل بیدیه فیتقی بها و سائر الدواب انما یتقی الأرض بغمه» (سیوطی، ۱۴۰۴ق، ج ۶، ص ۲۸۷). به نظر می‌رسد امام (علیه السلام) بیشتر حالت حرکت انگشتان را مورد نظر قرار داده و به سرانگشتان اشاره‌ای نکرده و برای تفسیر از عنصر تمثیل و همانندسازی استفاده کرده و روش بهره‌وری انسان از دست و انگشتان برای غذاخوردن را با روش غذاخوردن حیوان همانندسازی کرده‌اند که شاید به تغذیه خالی از آلودگی اشاره دارد؛ از این رو امام (علیه السلام) به طور مستقیم و به روش تمثیلی، به تفسیر واژه پرداخته‌اند که یکی از روش‌های تبیینی معصومان (علیهم السلام) در واژگان قرآنی است.

واژه «بنان» در اصل به معنی تکیه‌گاه است و نکته‌ای که آیه و روایات بدان اشاره دارد، ویژگی سرانگشتان انسان است که در هیچ‌یک از انسان‌ها حتی دوقلوهای همسان، نمودار سرانگشتان آنها مانند هم یافت نمی‌شود و این نمودار از تولد تا وفات ثابت می‌ماند بنابراین می‌توان از این ویژگی، در امور فردی و اجتماعی بهره‌های فراوانی بُرد، از جمله احراز هویت. هنری فالدرز، دانشمند و پزشک اسکاتلندی، این مطلب مهم را در اواخر قرن نوزدهم کشف کرد و مقاله‌ای در مزایای آن در علم جرم‌شناسی نوشت (شناسه ۸۳۰۳۹، ۱۳۹۹، ص ۳). برخی مفسران «بنان» را انگشتان (فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۳۰، ص ۷۲۲؛ سیدکریمی، ۱۳۸۲ق، ج ۱، ص ۵۷۷) و بعضی اطراف انگشتان معنا نموده‌اند (قمی مشهدی، ۱۳۶۸، ج ۲، ص ۳۹۶؛ بحرانی، ۱۴۱۵ق، ج ۵، ص ۵۳۴؛ قمی مشهدی، ۱۳۶۸، ج ۱۴، ص ۳۵؛ طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۲۰،



ص ۱۶۵). اطراف به معنای انتهای هر چیز و ناحیه آن است (افرام بستانی، ۱۳۸۲، ص ۵۷۸). طبرسی با نقل از زجاج و جبایی «نُسُوْیَ بَنَانَه» را همان گونه که بود، معنا کرده است (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۱۰، ص ۵۹۷). در نتیجه معنای لغوی «بنان» اطراف انگشتان و سرانگشتان است؛ چنانچه در قرآن نیز واژه «الأنامل» (آل عمران، ۱۱۹) یعنی سرانگشت بیان شده است. علامه طباطبائی «تسویه بنان» را صورتگری سرانگشتان طوری که می بینیم، تفسیر می کند و اضافه می نماید: «بنان خطوطی است که به طور دائم اسرارش برای انسان کشف می شود» (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۲۰، ص ۱۶۵). برخی روایتی از ابن عباس آورده اند که آیه را این گونه تفسیر کرده است: «ما قدرت داریم که سرانگشتان او را مانند سم حیوانات قرار دهیم که نتواند با دستش چیزی بخورد؛ بلکه مانند حیوانات با دهانش بخورد؛ ولیکن بر او منت نهاده تا موجب کمال خلقت و تکمیل منفعتش شده و گرفتن و دادن چیزی برایش آسان باشد و به وسیله انگشتان به کارهای لطیف و نازک کاری، مثل نوشتن و حسابداری و امثال آن پردازد» (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۱۰، ص ۵۹۷؛ کاشانی، ۱۳۰۰، ج ۱۰، ص ۸۰؛ طوسی، «بی تا»، ج ۱۰، ص ۱۹۱). برخی نیز توانایی بر ایجاد کامل دوباره سرانگشتان بعد از نابودی و خاک شدن آن از سوی خداوند را برای تفسیر این فراز از آیه پسندیده و معجزه بودن در ناهمسانی خطوط سرانگشتان دست انسان ها را خاطر نشان کرده اند (ابن جزی، ۱۴۱۶ق، ج ۲، ص ۴۳۲؛ صابونی، ۱۴۲۱ق، ج ۳، ص ۴۶۰)؛ بنابراین غالب تفاسیر، دو تفسیر، یکی بر پایه روایت ابن عباس و دیگری بر پایه معنای لغوی واژه «بنان» را بیان کردند و یکی را برگزیدند، و معنای لغوی واژه «بنان» را نیز دو گونه تبیین کردند که در نهایت به یک معنا رسید. روایت امام حسن (علیه السلام) اشاره به طریقه قرار گرفتن انگشتان و توانایی بر باز و بسته و جمع کردن آنها دارد که تاحدودی نزدیک به روایت ابن عباس است و فقط عنایت الهی در بهره وری از انگشتان در کارهای ظریف، مانند نویسندگی و موارد دیگر را بیان کردند که نکته علمی خاص خطوط سرانگشتان از آن فهمیده نمی شود.

۲-۴. بیان تصویری

گاهی در برخی واژگان بیان تفسیری با ارائه صورت تجسمی و نموداری از مفهوم





آن واژه همراه می‌شود و معصومان علیهم‌السلام از این روش برای تبیین واژه قرآنی استفاده می‌کنند (معارف و اجاقلو، ۱۳۸۵، ص ۱۶۱).

۱-۴-۲. هوا و اکسیژن

امام صادق علیه‌السلام معنای «حرج» در آیه «مَنْ يُرِدْ أَنْ يُضِلَّهُ جَعَلَ صَدْرَهُ ضَيْقًا حَرَجًا كَأَنَّمَا يَصْعَدُ فِي السَّمَاءِ» (انعام، ۱۲۵) را همراه تصویری که با دستان خود ایجاد کردند، فرمودند: «أَتَدْرِي مَا الْحَرْجُ قُلْتُ لَا فَقَالَ يَدِيهِ وَضَمَّ أَصَابِعُهُ الشَّيْءُ الْمُضْمَتُ الَّذِي لَا يَخْرُجُ مِنْهُ شَيْءٌ وَلَا يَدْخُلُ فِيهِ شَيْءٌ؛ آیا می‌دانی حرج چیست؟ گفتم نه. انگشتان دست خود را محکم بست و گفت چیز بسته‌ای که نه چیزی از آن خارج می‌شود و نه به آن داخل می‌شود» (عیاشی، ۱۳۸۰، ج ۱، ۳۷۷؛ مفید، ۱۴۱۳: ۳۳؛ مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۲۵، ص ۳۳؛ بحرانی، ۱۴۱۵، ج ۲، ص ۴۷۸؛ حویزی، ۱۴۱۵، ج ۱، ص ۷۶۵؛ برازش، ۱۳۹۴، ج ۴، ص ۵۸۴)؛ بنابراین امام علیه‌السلام با تصویری که همراه حرکات دست مبارک خود برای تبیین واژه «حرج» ایجاد نمودند، همانندسازی کرده و با روش تمثیل لغوی، معنای واژه را بیان کردند. نکات علمی و بررسی تفسیری در تبیین لغوی بیان شد.

۵-۲. تبیین مصداقی

بخشی از روایات تفسیری به بیان مصادیق ظاهری و باطنی آیات قرآن اختصاص می‌یابد.

۱-۵-۲. زمان حیات یافتن جنین

چند روایت در تفسیر آیه «[...] وَكُنْتُمْ أَفْوَآتًا فَأَحْيَاكُمْ ثُمَّ يُمِيتُكُمْ ثُمَّ يُحْيِيكُمْ» (بقره، ۲۸) وارد شده است، از جمله روایت رسول گرامی صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم در تفسیر کتیم امواتاً که می‌فرمایند: «وَكُنْتُمْ أَفْوَآتًا فِي أَصْلَابِ آبَائِكُمْ وَأَرْحَامِ أُمَّهَاتِكُمْ» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۶، ص ۲۳۶؛ امام عسکری، ۱۴۰۹، ص ۲۱۰؛ بحرانی، ۱۴۱۵، ج ۱، ص ۱۶۱؛ برازش، ۱۳۹۴، ج ۱، ص ۲۰۸). حضرت صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم به ژن‌های موجود در نطفه‌های مستقر در اصلاب پدر و مادر اشاره دارند که هنوز پیوندی میان آنها برقرار نشده است تا انسان جدیدی به وجود آید؛ از این رو پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم آنها را

اموات خوانده‌اند. پس واژه موت مصادیقی دارد: موت قبل از خلقت جنین و تلفیق دو نطفه، و موت طبیعی و زنده شدن در قیامت؛ بنابراین پیامبر ﷺ تبیین مصداقی واژه موت در آیه مذکور را بیان می‌کنند و توضیح می‌دهند که این مطلب تداخلی با زنده بودن نطفه ندارد.

فراز دیگر آیه، «فَأَحْيَاكُمْ» است که پیامبر ﷺ «أَخْرَجَكُمْ أَحْيَاءً» معنا کردند؛ یعنی خداوند شما را از رحم‌های مادرانتان زنده خارج کرد و سقط نشدید (امام عسکری علیه السلام، ۱۴۰۹ق، ص ۲۱۰؛ مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۶، ص ۲۳۶؛ بحرانی، ۱۴۱۵ق، ج ۱، ص ۶۱؛ برازش، ۱۳۹۴، ج ۱، ص ۲۰۸)؛ از این رو حضرت ﷺ یکی از مصداق‌های ظاهری واژه «احیاء» در آیه را بیان داشتند و آن زنده خارج شدن از رحم مادر است که زنده شدن در برزخ و قیامت هم از مصداق دیگر آن هستند.

طبرسی در تفسیر «كُنْتُمْ أَمْوَاتًا» دو روایت نقل می‌کند. قتاده می‌گوید: «شما در صلب پدران خود نطفه‌ای بی جان بودید». ابن عباس می‌گوید: «خدا شما را از هیچ و نیستی آفرید» (طبرسی، «بی‌تا»، ج ۱، ص ۱۱۱)؛ بنابراین طبرسی با نقل از دیگران، واژه موت را «نطفه بی جان» و «نیستی» معنا کرده و به روشنی نظر خود را بیان نموده است. فخر رازی برای واژه «موت» دو معنای نطفه و خاک را برمی‌گزیند، با این استدلال که «شما از خاک بیجان و نطفه بودید چون آدم علیه السلام از خاک خلق شد و سایر مکلفین از نطفه خلق شدند» و پرسش خود را این طور طرح می‌کند: این اسم میت حقیقت است یا مجاز؟ با توجه به آیه «لَمْ يَكُنْ شَيْءٌ مَذْكُورًا» (انسان، ۱)، پاسخ می‌دهد که «منظور از اموات «خامل» است»، یعنی پست و ناچیز. پس «منظور از اموات در آیه، ناچیز است، نه آنکه هیچ نبودید و حیاتی نداشتید» (فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۲، ص ۳۷۷). در نتیجه اگر پرسش فخر رازی درباره موت حقیقی و مجازی را در نظر بگیریم می‌توانیم روایت پیامبر ﷺ را بهتر درک کنیم که منظور از موت در واقع قبل از تلفیق نطفه‌ها، مورد نظر بوده است، نه هیچ بودن؛ زیرا دو نطفه مادر و پدر، زنده است که می‌توانند این تلفیق را به انجام رسانند؛ چنانچه دانشمندان در سال ۱۸۵۹م متوجه شدند که اسپرم و تخمک هر کدام سلولی زنده هستند (آقامحمدشیرازی، ۱۳۸۷، ص ۵۰)؛ بنابراین آیه «شَيْءٌ مَذْكُورًا» نبودن را نفی می‌کند؛ بنابراین





روایات مذکور با تفسیری مستقیم، به توضیح لغوی ظاهری یا تنزیلی آیه پرداخته‌اند و به نکات علمی روز نیز اشاره داشته‌اند.

۲-۶. استفاده از واژه متضاد

۲-۶-۱. شیر خالص از خون

رسول گرامی صلی الله علیه و آله درباره شیر چهارپایان می‌فرمایند: «لَيْسَ أَحَدٌ يَغْصُّ بِشُرْبِ اللَّبَنِ لِأَنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ يَقُولُ لَبْنًا خَالِصًا سَائِغًا لِلشَّارِبِينَ» (برقی، ۱۳۷۱ق، ج ۲، ص ۴۹۲؛ حرعاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۲۵، ص ۱۱۰؛ مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۶۳، ص ۱۰۱؛ حویزی، ۱۴۱۵ق، ج ۳، ص ۶۲؛ بحرانی، ۱۴۱۵ق، ج ۳، ص ۴۳۴). روایت درباره آیه (نحل، ۶۶) است که به لطف الهی در بیرون کشیدن شیر خالص و گوارا از میان غذاهای هضم شده و خون، برای نوشندگان اشاره دارد.

«غصّ» به معنای گلوگیر (ابن‌درید، ۱۹۸۷م، ج ۱، ص ۱۴۲؛ خوارزمی، ۱۳۸۶، ص ۱۶۶؛ طریحی، ۱۳۷۵، ج ۴، ص ۱۷۶) و «سوغ» به معنای چیزی که راحت از حلق انسان عبور می‌کند (جوهری، ۱۴۱۰ق، ج ۴، ص ۱۳۲۲؛ فیومی، «بی‌تا»، ج ۲، ص ۲۹۵؛ زبیدی، ۱۴۲۸ق، ج ۱۲، ص ۳۴). حضرت صلی الله علیه و آله شیر برای کسی گلوگیر نیست؛ چون خداوند می‌فرماید: «شیر خالص شده از خون و سرگین، راحت الحلقوم است». حضرت صلی الله علیه و آله برای تفسیر این فراز از آیه، از واژه‌ای متضاد استفاده کردند؛ «سائغ» یعنی «لایغصّ» که درواقع علت کلام خود را با آیه مذکور مستدل کردند و طریقه در ست شدن شیر را بیان نمودند؛ بلکه یکی از واژه‌های آیه را توضیح دادند؛ بنابراین حضرت صلی الله علیه و آله از روش استدلال و استناد به آیه بهره بردند و واژه «سوغ» را با روش به کارگیری واژه متضاد تفسیر کردند و نکته علمی فائده‌های شیر را نیز بیان نمودند.

از امیرالمؤمنین علیه السلام نیز روایتی وارد شده است که به آیه مذکور استناد می‌کنند و می‌فرمایند: «لازمه ادامه حیات مخلوقات چهار چیز است: خوراک، پوشاک، مسکن و ازدواج برای بقای نسل، و همه این نیازها نیازمند قوانین و قواعدی هستند [...] و خوراک انسان از گیاهان و چهارپایان است»، و بعد آیه مذکور را تلاوت کردند: «أَنَّ بَقَاءَ الْخَلْقِ مِنْ أَرْبَعٍ وَجُوهِ الطَّعَامِ وَالشَّرَابِ وَاللَّبَاسِ وَالْكَيْسِ وَالْمَنَاجِحِ لِلتَّاسُلِ مَعَ الْحَاجَةِ فِي ذَلِكَ

كُلُّهُ إِلَى الْأَمْرِ وَ التَّهْيِ [...] وَ أَمَّا الْأَنْعَامُ فَقَوْلُهُ [...] مِنْ بَيْنِ قَرْثٍ وَ دَمٍ لَبَنًا خَالِصًا سَائِغًا لِلشَّارِبِينَ» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۹۰، ص ۳۹؛ برازش، ۱۳۹۴، ج ۷، ص ۶۶۸). حضرت ﷺ از جمله عوامل بقای خلق را خوردن و نوشیدن دانستند که از طریق چهارپایان تأمین می‌شود و به آیه مذکور استناد کردند که با روش تفسیری استناد به قرآن تبیین شده است. در این روایت، حضرت ﷺ به فایده علمی شیر اشاره‌ای ندارند؛ ولی روایاتی دارند که صریحاً شیر را دوا دانسته‌اند، مانند «الْبَانُ الْبَقَرِ دَوَاءٌ» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۶، ص ۳۳۷؛ حویزی، ۱۴۱۵ق، ج ۳، ص ۶۲؛ برازش، ۱۳۹۴، ج ۷، ص ۶۶۷)؛ همچنین خوردن شیر را شفای هر دردی جز مرگ بیان کرده‌اند؛ «حَسُو اللَّبَنِ شِفَاءً مِنْ كُلِّ دَاءٍ إِلَّا الْمَوْتَ» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۶۳، ص ۹۵؛ حویزی، ۱۴۱۵ق، ج ۳، ص ۶۳؛ برازش، ۱۳۹۴، ج ۷، ص ۶۶۸). غده‌های تولید کننده شیر مواد خود را از خون و مایعات بدن که از معده آمده است، می‌گیرد. در زمان پیامبر ﷺ انسان می‌دانسته است که شیر از غذای جویده و خورده شده گرفته و تولید می‌شود؛ ولی اینکه آن مواد وارد خون می‌شود و بعد از میان خون گرفته می‌شوند طبعاً کسی چیزی نمی‌دانسته است. برخی مفسران با روایتی از ابن عباس نکته علمی آیه را بیان می‌کنند: «اگر علفه در شکمبه نشیند، ته آن سرگین، سر آن خون و وسط آن شیر است. پس خون در رگ‌ها جاری شده و شیر در پستان؛ ولی سرگین همچنان که هست می‌ماند» و بعد از بیان آیه «مِنْ بَيْنِ قَرْثٍ وَ دَمٍ لَبَنًا خَالِصًا» می‌گویند: «ولی شیر با خون و سرگین آلوده نمی‌شود». (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۶، ص ۵۷۲؛ فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۲۰، ص ۲۳۲). در این روایت، ابن عباس با اشاره به نکته علمی آیه، از روش استناد به قرآن در تفسیر خود بهره برده است. بعضی مفسران مراحل طبیعی تبدیل علفه هضم شده به شیر را با راهی شدن از شکمبه به سوی عروقی که به سوی پستان و غدد شیری حیوان روان هستند کاملاً تبیین می‌کنند و معتقدند که با رسیدن خون به آن غدد، با لطف خداوند آن خون به رنگ سفید پدید می‌آید و شیر تولید می‌شود (فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۲۰، ص ۲۳۲؛ بیضاوی، ۱۴۱۸ق، ج ۲، ص ۲۳۲) و بدین صورت، طریقه علمی فرایند تبدیل خون به شیر را بیان می‌کنند؛ بنابراین روایات و تفاسیر پیش گفته، هر کدام به نوعی و از طریقی به تبیین واژه مطرح شده در آیه پرداخته و نکات علمی آیه را نیز بیان کرده‌اند.





نتیجه‌گیری

آیات علمی قرآن و روایات تفسیری علمی معصومان علیهم‌السلام و دستاوردهای تجربی و ثابت‌شده دانشمندان، عمده منابع در این تحقیق بوده است تا ما را بر خواستگاهمان برساند که بررسی نحوه مطالعه و رفتار اهل بیت علیهم‌السلام در واژگان آیات علمی قرآن در شاخه پزشکی است. در این بررسی، نتایج زیر برای نگارنده به دست آمد:

۱. معصوم علیه‌السلام توجه ویژه‌ای به نکات علمی آیات و تبیین آن نکات با استفاده از آیات دیگر قرآن و استدلال عقلی خود داشته‌اند که در نمونه‌های آغازآفرینش انسان، نیاز انسان به اکسیژن، هویت شخصی، زمان حیات یافتن جنین، تاریکی‌های جنین در رحم، مدت قرارگرفتن در رحم، هوا و اکسیژن، شیرخالص از خون آشکار شد.

۲. تبیین واژگان قرآنی در احادیث معصومان علیهم‌السلام از تنوع ویژه‌ای، متناسب با مخاطبان برخوردار بود، از جمله مفهوم شناسی لغوی، تبیین مفهومی، تبیین تمثیلی، بیان تصویری، تبیین مصداقی و استفاده از واژه متضاد.

۳. بیانات گوناگون معصومان علیهم‌السلام در آیات پزشکی قرآن، نقش تأثیرگذاری در فهم و برداشت‌های این گونه آیات داشته است و از مهم‌ترین پایه‌های تفسیری قرآن خواهد بود.

۴. اشارات علمی معصومان علیهم‌السلام در بعضی موارد، فراتر از کشف دانشمندان بوده است و شاید کشف واقعیت‌های علمی از روایات آنان، نه تنها سبب توجه دانشمندان به آن علوم شده؛ بلکه باعث شناخت برون‌مذهبی آن بزرگواران گردیده است.

فهرست منابع

* قرآن کریم

** نهج البلاغه (مترجم: فیض الاسلام علی نقی)

ابن بابویه، محمد علی. (۱۴۰۳ق). معانی الاخبار (محقق: علی اکبر غفاری، چاپ اول). قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه.

ابن جزى کلبی، محمد بن احمد. (۱۴۱۶ق). التسهيل لعلوم التنزيل (ج ۲، چاپ اول). بیروت: شرکت دار الأرقم بن أبی الأرقم.

ابن عباد، صاحب؛ ابن عباد، اسماعیل. (۱۴۱۴ق). المحيط فی اللغة (محقق: محمد بن حسن آل یاسین، ج ۸، چاپ اول). بیروت: عالم الکتاب.

ابن فارس، احمد بن فارس. (۱۴۰۴ق). معجم مقاییس اللغة (محقق: هارون عبدالسلام محمد، ج ۴، چاپ اول). قم: مکتب الاعلام الاسلامی.

ابن منظور، ابوالفضل. (۲۰۱۰م). لسان العرب (ج ۵). بیروت: ناشر دار صادر.

ابن منظور، ابوالفضل؛ جمال الدین، محمد بن مکرم. (۱۴۱۴ق). لسان العرب (ج ۲، چاپ سوم). بیروت: دارالفکر للطباعة و النشر و التوزیع.

ابوالفتوح رازی، حسین بن علی. (۱۴۰۸ق). روض الجنان، فی تفسیر القرآن (محقق: محمد جعفر یاحقی و محمد مهدی ناصح، ج ۱۴ و ۱۶). مشهد: بنیاد پژوهش های اسلامی استان قدس رضوی.

اخلاقی، فریده. (۱۳۷۹). گزارش یک مورد نادر حاملگی خارج از رحم. ماهنامه زنان مامایی و نازایی ایران، ۲(۴)، صص ۵۲-۵۴.

الأزهري، محمد بن احمد. (۱۴۲۱ق). تهذيب اللغة (ج ۱۲، چاپ اول). بیروت: دار احیاء التراث العربی.





الازهری البصری، ابوبکر محمد بن حسن (ابن درید). (۱۹۸۷م). جمهرة اللغة (ج ۲، چاپ اول). بیروت: دارالعلم للملایین.

اسکندرانی، محمد بن احمد. (۲۰۱۰م). کشف الأسرار النورانیة القرآنیة (ج ۱، چاپ اول). بیروت: دار الکتب العلمیة، منشورات محمد علی بیضون.

اطهاری، شمس الدین؛ تقوی ملای، مهدی و نیک آئین، دنیا. (۱۳۹۵). تبلور علم در قرآن (چاپ اول). تهران: آوای نور.

افرام بستانی، فؤاد. (۱۳۸۲). معجم الوسیط (مترجم: بندر ریگی، چاپ چهارم). قم: انتشارات اسلامی.

انیس، ابراهیم؛ محمد خلف، احمد و عطیه، صوالحی. (۱۳۹۲). فرهنگ المعجم الوسیط (مترجم: محمد بندر ریگی، ج ۲، چاپ چهارم). تهران: انتشارات اسلامی.

آقامحمد شیرازی، زهرا. (۱۳۸۷). جنین شناسی. ماهنامه بشارت، شماره ۶۷، ص ۵۰. بحرانی، سید هاشم بن سلیمان. (۱۴۱۵ق). البرهان فی تفسیر القرآن (ج ۱، ۲، ۳، ۴ و ۵، محقق: بنیاد بعثت واحد تحقیقات اسلامی، چاپ اول). قم: مؤسسه البعثة.

بخاری قنوجی، أبو الطیب محمد صدیق خان بن حسن بن علی بن لطف الله الحسینی. (۱۴۲۳ق). أبجد العلوم (چاپ اول). بی جا: دار ابن حزم.

برازش، علیرضا. (۱۳۹۴). تفسیر اهل بیت (ج ۱، ۴، ۷، ۹، ۱۰ و ۱۳، چاپ اول). تهران: انتشارات امیرکبیر.

برقی، احمد بن محمد بن خالد. (۱۳۷۱ق). المحاسن برقی (ج ۲، چاپ دوم). قم: دارالکتب الاسلامی.

بیضاوی، عبدالله بن عمر. (۱۴۱۸ق). نوار التزیل و اسرار التأویل (تفسیر بیضاوی) (ج ۲، چاپ اول). بیروت: احیاء التراث العربی.

بیضون، لیب. (۲۰۰۵م). الاعجاز العلمی عند الامام علی (علیه السلام) (چاپ اول). بیروت: موسسه العلمی للمطبوعات.

پاشایی، فرزانه. (۱۴۰۱). آناتومی رحم، چگونگی عملکرد. بازیابی شده در ۲۲ تیر ۱۴۰۱، از

darbankade.com، MedicineNet

پژمان منش، منصوره. (۱۴۰۳). متخصص زنان، خطرات زایمان زودرس. سایت مقالات.

تیم پزشکی، درمانکده. (۱۳۹۹). تأخیر زایمان، اگر نوزاد سر موعد به دنیا نیاید چه باید کرد؟.

بازیابی شده در ۲۰ شهریور ۱۴۰۳، از Mayoclinic، darbankade.com

جوهری، اسماعیل بن حماد. (۱۴۱۰ق). الصحاح اللغة (ج ۲ و ۴) بیروت: دار العلم للملایین.

حراغملی، محمد بن حسن. (۱۴۰۹ق). تفصیل وسائل الشیعه الی تحصیل مسائل الشریعه (محقق:

مؤسسه آل بیت، ج ۲۱ و ۲۵ چاپ اول) قم: مؤسسه آل بیت.

حمیری، نشوان بن سعید. (۱۴۲۰ق). شمس العلوم و رواء الکلام العرب من الکلام (محقق: حسین

عمری، ج ۸، چاپ اول). دمشق: دارالفکر.

حویزی، عبدالعلی بن جمعه. (۱۴۱۵ق). نورالثقلین (ج ۱، ۳، ۴ و ۵). قم: اسماعیلیان.

خوارزمی زمخشری، ابوالقاسم محمود بن عمر بن محمد. (۱۳۸۶). (مقدمه الادب، چاپ اول).

تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه تهران.

دهخدا، علی اکبر. (۱۳۷۷). لغت نامه دهخدا (زیر نظر: محمد معین و سیدجعفر شهیدی، ج ۵، ۸ و

۱۰ چاپ دوم). تهران: مؤسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران.

ذهبی، محمدحسین. (بی تا). التفسیر و المفسرون (ج ۱). مصر: مکتبه وهبه.

راغب اصفهانی، حسین بن محمد. (۱۴۱۲ق). مفردات الفاظ القرآن (چاپ اول). بیروت: دارالقلم.

رستم نژاد، مهدی. (۱۳۸۸). گونه شناسی روایات تفسیری. حسنا، شماره ۱، صص ۱۶-۳۵.

رضایی اصفهانی، محمدعلی. (۱۳۸۵). منطق تفسیر قرآن روش ها و گرایش های تفسیری قرآن

(ج ۲). قم: مرکز جهانی علوم اسلامی.

رفیعی، محسن؛ شریفی، معصومه و حافظی، معصومه. (۱۳۹۹). جایگاه روش تفسیر علمی در

روایات امام صادق علیه السلام. فصلنامه قرآن و علم. ۱۴ (۲۶)، صص ۹-۳۴





رومی، فهد بن عبدالرحمن بن سلیمان. (۱۴۰۷ق). اتجاهات التفسير في القرن الرابع عشر (ج ۲، چاپ اول). سعودی: مؤسسه الرساله.

زبیدی، ماجد ناصر. (۱۴۲۸ق). التيسير في التفسير للقرآن برواية أهل البيت (ج ۵ و ۱۲، چاپ اول). بیروت: دار المحجة البيضاء.

ساروخانی، باقر. (۱۳۹۳). روش‌های تحقیق در علوم اجتماعی (ج ۱، چاپ هشتم). تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

سلطان محمدی، فاطمه. (۱۳۸۸). سنخیت زبان قرآن بازبان دانشمندان علوم تجربی. در: مجموعه مقالات بیست و پنجمین دوره مسابقات بین المللی قرآن (نشر الکترونیکی). (۱۳۹۵). قم: مؤسسه فرهنگی و اطلاع‌رسانی تبیان.

سید کریمی حسینی، سیدعباس. (۱۳۸۲ق). تفسیر علین (ج ۱، چاپ اول). قم: اسوه. سیوطی، جلال‌الدین. (۱۴۰۴ق). الدر المنثور فی تفسیر المأثور (ج ۵ و ۶، چاپ اول). قم: کتابخانه آیت‌الله مرعشی نجفی رحمته الله.

سیوطی، جلال‌الدین. (۱۴۱۶ق). الإلتقان فی علوم القرآن (محقق: سعید المندوب، ج ۲، چاپ اول). لبنان: دارالفکر.

شناسه ۸۳۰۳۹ (۱۳۹۹). اثر انگشت و تاریخچه علم انگشت‌نگاری. بازیابی شده در ۲۳ حمل ۱۳۹۹، از: atlaspaya.com.

صابونی، محمدعلی. (۱۴۲۱ق). صفوة التفاسیر (ج ۳، چاپ اول). بیروت: دارالفکر. صعیدی، عبدالفتاح؛ موسی، حسین یوسف. (۱۴۱۰ق). افصاح فی فقه اللغة (ج ۱، چاپ چهارم). قم: مکتب الاعلام الاسلامی دفتر نشر.

ضیایی، سعید. (۱۴۰۳). پرده آمیوتیک چیست؟. بازیابی شده در ۱۳ تیر ۱۴۰۳، از سایت دانش بنیان Sinacell

طباطبایی، محمد حسین. (۱۳۷۴). المیزان (مترجم: محمد باقر موسوی همدانی، ج ۲۰، چاپ پنجم). قم: دفتر انتشارات جامعه مدرسین حوزه علمیه.



طبرسی، فضل بن حسن. (۱۳۷۲). مجمع البیان فی تفسیر القرآن (مقدمه جواد بلاغی، ج ۸ و ۱۰، چاپ سوم). تهران: ناصر خسرو.

طبرسی، فضل بن حسن. (بی تا). ترجمه تفسیر مجمع البیان (مترجم: نوری همدانی، ج ۱). بی جا: فراهانی.

طبری، ابوجعفر محمد بن حریر. (۱۴۱۲ق). جامع البیان فی تفسیر القرآن (ج ۲۹، چاپ اول). بیروت: دارالمعرفة.

طریحی، فخرالدین محمد. (۱۳۷۵). مجمع البحرين ومطلع النیرین (محقق: احمد حسینی اشکوری، ج ۲). تهران: مرتضوی.

طوسی، محمد بن حسن. (۱۴۰۷ق). تهذیب الاحکام (محقق: خراسان حسن الموسوی، ج ۷ و ۸، چاپ چهارم). تهران: دارالکتب الاسلامیه.

طوسی، محمد بن حسن. (بی تا). التبیان فی تفسیر القرآن (محقق: احمد قصیر عاملی، ج ۷ و ۱۰، چاپ اول). بیروت: داراحیاء التراث العربی.

العسکری (علیه السلام)، حسن بن علی. (۱۴۰۹ق). التفسیر المنسوب إلى امام الحسن بن العسکری (محقق: مدرسه امام مهدی (علیه السلام)، چاپ اول). قم: موسسه الامام المهدی (علیه السلام).

علایی، حسین؛ رضایی، محسن رضا. (۱۳۹۱). شگفتی های اعجازهای پزشکی در قرآن. قرآن و علم، دوره (۸)، ص ۱۷۳

عیاشی، محمد بن مسعود. (۱۳۸۰ق). تفسیر العیاشی (محقق: هاشم رسولی، ج ۱، چاپ اول). تهران: المطیة العلمیه الاسلامیه.

غضنفری، علی. (۱۴۰۰). اصول، مبانی، مناهج و شیوه های تفسیر قرآن کریم (چاپ اول). قم: نویسنده.

فخاری، علی رضا. (۱۳۹۲). روش شناسی تفسیری امام رضا (علیه السلام). فصلنامه پژوهشی سراج المنیر، ۴(۱۱)، ص ۲۶.

فخرالدین الرازی، ابوعبدالله محمد بن عمر. (۱۴۲۰ق). مفاتیح الغیب (ج ۲، ۲۰ و ۳۰، چاپ سوم). بیروت: داراحیاء التراث العربی.



فراهیدی، خلیل بن احمد. (۱۴۰۹ق). العین (ج ۲، ۳، ۷، ۵ و ۸، چاپ دوم). قم: هجرت.
فیروزآبادی، مجدالدین محمد بن یعقوب. (۱۴۲۶ق). قاموس المحيط (ج ۱ و ۲). بیروت: مؤسسة الرسالة.

فیض کاشانی، محمد محسن بن شاه مرتضی. (۱۴۰۶ق). وافى (ج ۲۳، چاپ اول). اصفهان: کتابخانه امام امیرالمؤمنین (علیه السلام).

فیومی، احمد بن محمد مقری. (بی تا). المصباح المنیر فی غریب الشرح الكبير للرافعی (ج ۲، چاپ اول). قم: منشورات دارالرضی.

فیومی، سعید صلاح. (۱۴۲۴ق). الإعجاز العلمی فی القرآن الکریم (فیومی، چاپ اول). مصر: مكتبة القدس.

قرشی، سید علی اکبر. (۱۴۱۲ق). قاموس قرآن (ج ۲ و ۴، چاپ ششم). تهران: دارالکتب الإسلامیه.
قمی مشهدی، محمد بن محمدرضا. (۱۳۶۸). کنز الدقائق و بحر الغرائب (ج ۲ و ۱۴، چاپ اول). تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی سازمان چاپ و انتشارات.

قمی، علی بن ابراهیم. (۱۳۶۳). تفسیر القمی (ج ۱ و ۲، چاپ سوم). قم: دارالکتاب.
کاشانی، ملافتح الله بن شکرالله. (۱۳۰۰). منهج الصادقین فی الزام المخالفین (ج ۲۳، چاپ اول). تهران: کتابفروشی اسلامیة.

کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۴۰۷ق). الکافی (ج ۶، چاپ چهارم). تهران: طبع الإسلامیه.
گروهی از پزشکان. (۱۳۶۹). راهنمای پزشکی خانواده (مترجم: احمد آرام، ج ۱، چاپ دوم). بی جا: بنیاد فرهنگی امام رضا (علیه السلام).

گوهری، مریم؛ حمیدرضا، بصیری و اکرمی، سید محمد. (۱۳۹۵). تشخیص هویت انسان از منظر قرآن کریم و روایات معصومان (علیهم السلام) و دانش ژنتیک. فصلنامه فقه پزشکی، ۸(۲۶-۲۷)، صص ۱۷۵-۱۹۴.

مجلسی، محمدباقر بن محمد تقی. (۱۴۰۳ق). بحار الانوار (ج ۶، ۲۵، ۵۷، ۶۳ و ۹۰، چاپ دوم). بیروت: دار احیاء التراث العربی.



مصباح یزدی، محمدتقی. (۱۳۷۸). آموزش فلسفه (ج ۱). تهران: سازمان تبلیغات اسلامی، چاپ و نشر بین الملل.

مصطفوی، میرزا حسن. (۱۳۶۸). تحقیق فی الکلمات القرآن (ج ۲، ۷ و ۸، چاپ اول) تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.

معارف، مجید؛ اجاقلو، ابوالقاسم. (۱۳۸۵). گونه شناسی تبیین واژگان دینی در روایات معصومان (علیه السلام). مقالات و بررسی ها، ۳۹ (۷۹). صص ۱۵۰-۱۶۷.

معین، محمد. (۱۳۸۱). فرهنگ معین (گردآورنده: عزیزالله علیزاده، چاپ چهارم). تهران: ادنا.

مغنیه، محمدجواد. (۱۴۲۴ق). تفسیر الکاشف (ج ۵، چاپ اول). تهران: دارالکتب الاسلامیه.

مفید، محمد بن محمد. (۱۴۱۳ق). الاختصاص (محققان: علی اکبر غفاری و محمود محمدی زرنندی، چاپ اول). قم: مؤتمرالعالمی لألفیه الشیخ الفید.

مقاتل بن سلیمان. (۱۴۲۳ق). تفسیر مقاتل (محقق: عبدالله بن محمود شحاته، ج ۳، چاپ اول). بیروت: احیاء التراث العربی.

موسوی، سیدمحسن؛ علی نژاد، حجت. (۱۳۹۷). نقش احادیث معصومین (علیه السلام) در معنا شناسی واژه های قرآن کریم. فصلنامه مطالعات قرآن و حدیث سفینه، ۱۶ (۶۱)، صص ۱۱-۲۲.

نفیسی، علی اکبر. (۱۳۵۵). ناظم الأطباء (فرهنگ نفیسی، ج ۳، چاپ اول) تهران: کتابفروشی خیام.

هروی، محمد بن یوسف. (۱۳۸۷). بحرالجواهر (معجم الطب الطبیعی، چاپ اول). قم: جلال الدین.

References

* The Quran.

** Nahj al-balāgha (A. Feizoleslam, trans.). [In Arabic]

Abū al-Futūḥ al-Rāzī, Ḥ. (1987). *Rawḍ al-jinān fī tafsīr al-Qurʾān* (M. Yahaghi & M. M. Naseh, eds., vols. 14, 16). Mashhad: Islamic Research Foundation of Astan Quds Razavi. [In Arabic]

Afram Bustani, F. (2003). *Muʿjam al-wasīṭ* (Bandarrigi, trans., 4th ed.). Qom: Eslami Publications. [In Persian]

Agha Mohammad Shirazi, Z. (2008). Janīnshināsī. *Bishārat*, (67), p. 50. [In Persian]

Aghvam Karbassi, M. (2017). *Tarjumih va naqd-i faṣl-i avval-i kitāb-i The Silent Qur'an and the Speaking Qur'an va Violence and Scripture in the Book of Sulaym ibn Qays*. Master's diss., University of Religions and Denominations. [In Persian]

Akhlaghi, F. (2000). Guzārish-i yik mawrid-i nadir-i ḥāmiligī-yi khārij az raḥim. *Zanān māmāyī va nāzāyī Iran*, 2(4), pp. 52-54. [In Persian]

Alayi, H; Rezaei, M. R. (2012). Shigiftī-hāyī iʿjāz-hāyī pizishkī dar Qurʾān. *Qurʾān va ʿilm*, (8), p. 173. [In Persian]

Amir-Moezzi, M. A. (2011). *The spirituality of Shi'i Islam: beliefs and practices*. London: L. B. Tauris.

Anis, I, Muhammad Khalaf, A, & Atiyya, S. (2013). *Farhang al-muʿjam al-wasīṭ* (M. Bandarrigi, trans., vol. 2, 4th ed.). Tehran: Eslami Publications. [In Persian]

ʿAskarī, Ḥ. (1988). *Al-Tafsīr al-mansūb ilā al-Imām al-Ḥasan al-ʿAskarī* (Imam Mahdi School, ed., 1st ed.). Qom: al-Imam al-Mahdi Institute. [In Arabic]

ʿAyyāshī, M. (1960). *Tafsīr al-ʿAyyāshī* (H. Rasouli, ed., vol. 1, 1st ed.). Tehran: al-Maṭbaʿat al-ʿilmiyyat al-Islāmiyya. [In Arabic]

Azharī al-Baṣrī, M. (1987). *Jumhurat al-lughā* (vol. 2, 1st ed.). Beirut: Dār al-ʿilm li-l-Malāyīn. [In Arabic]

Azharī, M. (2000). *Tahdhīb al-lughā* (vol. 12, 1st ed.). Beirut: Dār Ihya' al-Turāth al-



نظر
صدر

سال بیست و نهم، شماره دوم (پیاپی ۱۱۴)، تابستان ۱۴۰۳



‘Arabī. [In Arabic]

Baḥrānī, S. H. (1994). *Al-Burhān fī tafsīr al-Qur’ān* (vols. 1, 2, 3, 4, 5). (Bi‘that Foundation, ed., 1st ed.). Qom: al-Bi‘tha Institute. [In Arabic]

Barqī, A. (1992). *Al-Maḥāsīn* (vol. 2, 2nd ed.). Qom: Dār al-Kutub al-Islāmiyya. [In Arabic]

Bayḍāwī, ‘A. (1997). *Anwār al-tanzīl wa-asrār al-ta’wīl* (vol. 2, 1st ed.). Beirut: Dār Iḥyā’ al-Turāth al-‘Arabī. [In Arabic]

Borazesh, A. (2015). *Tafsīr ahl-i bayt* (vols. 1, 4, 7, 9, 10, 13; 1st ed.). Tehran: Amir Kabir. [In Persian]

Bukhārī al-Qannūjī, M. (2002). *Abjad al-‘ulūm* (1st ed.). N.p.: Dār Ibn Ḥazm. [In Arabic]

Dekhoda, A. A. (1998). *Lughatnāmi-yi Dekhoda* (M. Moein and S. J. Shahidi, eds., vols. 5, 8, 10, 2nd ed.). Tehran: University of Tehran. [In Persian]

Dhahabī, M. (n.d.). *Al-Tafsīr wa-l-mufasssīrūn* (vol. 1). Egypt: Wahba. [In Arabic]

Fakhari, A. R. (2013). Ravish-shināsī-yi tafsīrī-yi Imam Riḍā. *Sirāj al-munīr*, 4(11), p. 26. [In Persian]

Fakhr al-Dīn al-Rāzī, M. (1999). *Mafātiḥ al-ghayb* (vols. 2, 20, 30, 3rd ed.). Beirut: Dār Iḥyā’ al-Turāth al-‘Arabī. [In Arabic]

Farāhīdī, K. (1988). *Al-‘Ayn* (vols. 2, 3, 5, 7, 8, 2nd ed.). Qom: Hejrat. [In Arabic]

Fayḍ al-Kāshānī, M. (1985). *Al-Wāfi* (vol. 23, 1st ed.). Isfahan: Imam Amir al-Mu’minin Library. [In Arabic]

Fayyūmī, A. (n.d.). *Al-Miṣbāḥ al-munīr fī gharīb al-sharḥ al-kabīr li-l-Rāfi‘ī* (vol. 2, 1st ed.). Qom: Dār al-Raḍī. [In Arabic]

Fayyūmī, S. (2003). *Al-‘Ijāz al-‘ilmī fī al-Qur’ān al-karīm* (1st ed.). Egypt: Maktabat al-Qudsi. [In Arabic]

Fīrūzābādī, M. (2005). *Qāmūs al-muḥīṭ* (vols. 1, 2). Beirut: al-Risala Institute. [In Arabic]

- Ghazanfari, A. (2021). *Uṣūl, mabānī, manāhij va shīvi-hāyi tafsīr-i Qurʾān-i karīm* (1st ed.). Qom: Self-Published. [In Persian]
- Group of Physicians. (1990). *Rāhnamāyi pizishk-i khānivādih* (A. Aram, trans., vol. 1, 2nd ed.). N.p.: Imam Reza Cultural Foundation. [In Persian]
- Hadi Manesh, A.; Barani, M. R. (2018). *Maktab-i Shīʿī-yi Imāmān dar du sūyi Iran-girāyī-yi zidd-i ʿArabī va ghuluw-girāyī az dīdgāh-i Amir-Moezzi. Shīʿishināsī* 16(63), pp. 63-90. [In Persian]
- Ḥimyarī, N. (1999). *Shams al-ʿulūm wa-ruwāʾ kalām al-ʿArab min al-kulūm* (H. Amri, ed., vol. 8, 1st ed.). Damascus: Dār al-Fikr. [In Arabic]
- Hirawī, M. (2008). *Baḥr al-jawāhir* (1st ed.). Qom: Jalaloddin. [In Arabic]
- Ḥurr al-ʿĀmilī, M. (1988). *Tafṣīl wasāʾil al-Shīʿa ilā taḥṣīl masāʾil al-sharīʿa* (Al al-Bayt Institute, ed., vols. 21, 25, 1st ed.). Qom: Al al-Bayt Institute. [In Arabic]
- Ḥuwayzī, ʿA. (1994). *Nūr al-thaqalayn* (vols. 1, 3, 4, 5). Qom: Esmailian. [In Arabic]
- Ibn ʿAbbād, Ṣ. (1983). *Al-Muḥīṭ fī al-lughā* (vol. 8, M. Āl Yāsīn, ed., 1st ed.). Beirut: ʿĀlam al-Kitāb. [In Arabic]
- Ibn Bābawayh, M. (1982). *Maʿānī al-akhbār* (A. A. Ghaffari, ed., 1st ed.). Qom: Islamic Publishing Office affiliated with the Society of Seminary Teachers. [In Arabic]
- Ibn Fāris, A. (1983). *Muʿjam maqāyīs al-lughā* (vol. 4, H. ʿAbd al-Salām Muḥammad, ed., 1st ed.). Qom: Islamic Propagation Office. [In Arabic]
- Ibn Jazī al-Kalbī, M. (1995). *Al-Tashīl li-ʿulūm al-tanzīl* (vol. 2, 1st ed.). Beirut: Shirka Dār al-Arḡam ibn Abī al-Arḡam. [In Arabic]
- Ibn Manẓūr, M. (1993). *Lisān al-ʿArab* (vol. 2, 3rd ed.). Beirut: Dār al-Fikr li-l-Ṭibāʿa wa-l-Nashr wa-l-Tawzīʿ. [In Arabic]
- Ibn Manẓūr, M. (2010). *Lisān al-ʿArab* (vol. 5). Beirut: Dār Ṣādir. [In Arabic]
- ID 83039 (2020). *Athar-i angusht va tāriḫchi-yi ʿilm-i angusht-nigārī*. Retrieved on April 11, 2020 from atlaspay.com. [In Arabic]





- Jawharī, I. (1989). *Ṣiḥāḥ al-lughā* (vols. 2, 4). Beirut: Dār al-ʿIlm li-l-Malāyīn. [In Arabic]
- Jazari Mamouee, S. (2013). Ravishshināsī-yi Shīʿīpazhūhī-yi Professor Mohammad Ali Amir-Moezzi. *Muṭāliʿāt-i Irānī Islāmī* 2(2), pp. 175-190. [In Persian]
- Jazari Mamouee, S. (2022). Rūykardshināsī-yi Amir-Moezzi dar muṭāliʿāt-i Shīʿīshināsī. *Pazhūhishnāmi-yi Imāmiyyih* 16(16), pp. 119-145. [In Persian]
- Kāshānī, F. (1921). *Manhaj al-ṣādiqīn fī ilzām al-mukhālifīn* (vol. 23, 1st ed.). Tehran: Islāmiyya Bookshop. [In Arabic]
- Khwārazmī al-Zamakhsharī, M. (2007). *Muqaddamat al-adab* (1st ed.). Tehran: Institute for Islamic Studies, University of Tehran. [In Arabic]
- Kulaynī, M. (1986). *Al-Kāfī* (vol. 6, 4th ed.). Tehran: al-Islāmiyya. [In Arabic]
- Maaref, M.; Ojaghlo, A. (2006). Gūnishināsī-yi tabyīn-i vāzhigān-i dīnī dar rivāyāt-i maʿṣūmān. *Maqālāt va barrasī-hā*, 39(79), pp. 150-167. [In Persian]
- Majlisī, M. B. (1982). *Bihār al-anwār* (vols. 6, 25, 57, 63, 90, 2nd ed.). Beirut: Dār Iḥyāʾ al-Turāth al-ʿArabī. [In Arabic]
- Medical team. (2020). Taʾkhīr-i zāyimān, agar nawzād sar-i mawʿid bih dunyā nayāyad chih bāyad kard? Retrieved on September 10, 2024 from darmankade.com [In Persian]
- Mesbah Yazdi, M. T. (1999). *Āmūzish-i falsafih* (vol. 1). Tehran: Islamic Development Organization, International Publications. [In Persian]
- Moein, M. (2002). *Farhang-i Moein* (A. Alizadeh, ed., 4th ed.). Tehran: Adna. [In Persian]
- Movahedian Attar, A. (2001). Muʿarrifī-yi kitāb-i rāhnamā-yi ulūhī dar Tashayyuʿ-i nukhustīn thamari-yi kārbast-i ravish-i padīdārshināsī dar pazhūhishī dar bāb-i Imāmiyī-yi nukhustīn. *Haft āsimān* 3(9), pp. 323-345. [In Persian]

- Mufid, M. (1992). *Al-Ikhtiṣāṣ* (A. A. Ghaffari & M. Mohammadi Zarandi, eds., 1st ed.). Qom: World Congress for the Millennium of al-Shaykh al-Mufid. [In Arabic]
- Mughniya, M. J. (2003). *Tafsīr al-kāshif* (vol. 5, 1st ed.). Tehran: Dār al-Kutub al-Islāmiyya. [In Arabic]
- Muqātil b. Sulaymān. (2002). *Tafsīr Muqātil* (A. Shahata, ed., vol. 3, 1st ed.). Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-ʿArabī. [In Arabic]
- Muṣṭafawī, Ḥ. (1989). *Al-Taḥqīq fī kalimāt al-Qurʿān* (vols. 2, 7, 8, 1st ed.). Tehran: Ministry of Culture and Islamic Guidance. [In Arabic]
- Nafisi, A. A. (1976). *Nāẓim al-aṭibbā'* (vol. 3, 1st ed.). Tehran: Khayyam Bookshop. [In Arabic]
- Pashae, F. Anatomy-yi raḥim, chigūnigī-yi ʿamalkard. Retrieved on July 13, 2022 from darmandade.com. [In Persian]
- Pazooki, S. (2015). Du masīr-i mutafāvit yik maqṣad: Shīʿishināsī-yi Henry Corbin va Mohammad Ali Amir-Moezzi. *Mihrnāmih* (45), pp. 186-188. [In Persian]
- Pejmanmanesh, M. (2024). Khaṭarāt-i zāyimān-i zūdras. Retrieved from <https://www.dr-pejmanmanesh.ir>. [In Persian]
- Qummī al-Mashhadī, M. (1989). *Kanz al-daqaʿiq wa-baḥr al-gharāʾib* (vols. 2, 14, 1st ed.). Tehran: Ministry of Culture and Islamic Guidance. [In Arabic]
- Qummī, ʿA. (1984). *Tafsīr al-Qummī* (vols. 1, 2, 3rd ed.). Qom: Dār al-Kitāb. [In Arabic]
- Qurashī, S. A. A. (1991). *Qāmūs-i Qurʿān* (vols. 2, 4, 6th ed.). Tehran: Dār al-Kutub al-Islāmiyya. [In Arabic]
- Rāghiba al-Iṣfahānī, Ḥ. (1991). *Mufradāt alfāz al-Qurʿān* (1st ed.). Beirut: Dār al-Qalam. [In Arabic]
- Rezaei Esfehani, M. A. (2006). *Manṭiq-i tafsīr-i Qurʿān: ravish-hā va girāyish-hāyi tafsīrī-yi Qurʿān* (vol. 2). Qom: Global Center for Islamic Sciences. [In Persian]
- Rostamnejad, M. (2009). Gūnishināsī-yi riwāyāt-i tafsīrī. *Ḥusnā* (1), pp. 16-35. [In

Persian]

Rūmī, F. (1986). *Ittijāhāt al-tafsīr fī al-qarn al-rābi‘ ‘ashar* (vol. 2, 1st ed.). Saudia Arabia: al-Risala Institute. [In Arabic]

Şābūnī, M. (2000). *Şafwat al-tafāsīr* (vol. 3, 1st ed.). Beirut: Dār al-Fikr. [In Arabic]

Sarookhani, B. (2014). *Ravish-hāyi taḥqīq dar ‘ulūm-i ijtimā‘ī* (vol. 1, 8th ed.). Tehran: Institute for Humanities and Cultural Studies. [In Persian]

Seyed Karimi Hosseini, S. A. (2003). *Tafsīr-i ‘illīyyīn* (vol. 1, 1st ed.). Qom: Osveh. [In Persian]

Soltan Mohammadi, F. (2009). Sinkhiyat-i zabān-i Qur’ān bā zabān-i dānishmandān-i ‘ulūm-i tajrubī. In *Majmū‘ih maqālāt-i bīst-u-panjumīn dawri-yi musābiqāt-i bayn al-milālī-yi Qur’ān*. Qom: Tebyan Cultural and Information Institute. [In Persian]

Su‘aydi, ‘A; Mūsā, H. (1989). *Ifṣāḥ fī fiqh al-lugha* (vol. 1, 4th ed.). Qom: Islamic Propagation Office. [In Arabic]

Suyūṭī, J. (1983). *Al-Durr al-manthūr fī tafsīr al-ma‘thūr* (vols. 5, 6, 1st ed.). Qom: Ayatollah Mar‘ashi Najafi Library. [In Arabic]

Ṭabarī, M. (1991). *Jāmi‘ al-bayān fī tafsīr al-Qur’ān* (vol. 29, 1st ed.). Beirut: Dār al-Ma‘rifa. [In Arabic]

Ṭabarsī, F. (1993). *Majma‘ al-bayān fī tafsīr al-Qur’ān* (vols. 8, 10, 3rd ed.). Tehran: Nasser Khosrow. [In Arabic]

Ṭabarsī, F. (n.d.). *Tarjumi-yi tafsīr majma‘ al-bayān* (H. Nouri Hamedani, trans., vol. 1). N.p.: Farahani. [In Arabic]

Tabataba‘i, M. H. (1995). *Al-Mizān* (M. B. Mousavi Hamedani, trans., vol. 20, 5th ed.). Qom: Islamic Publishing Office affiliated with the Society of Seminary Teachers. [In Arabic]

Ṭurayḥī, F. (1996). *Majma‘ al-baḥrayn wa-maṭla‘ al-nayyirayn* (A. Hosseini Eshkavari, ed., vol. 2). Tehran: Mortazavi. [In Arabic]



- Ṭūsī, M. (1986). *Tahdhīb al-aḥkām* (H. Mousavi Khorsan, ed., vols. 7, 8, 4th ed.). Tehran: Dār al-Kutub al-Islāmiyya. [In Arabic]
- Ṭūsī, M. (n.d.). *Al-Tibyān fī tafsīr al-Qurʾān* (A. Qasir Ameli, ed., vols. 7, 10, 1st ed.). Beirut: Dār Iẖyāʾ al-Turāth al-ʿArabī. [In Arabic]
- Ziaei, S. (2024). Pardi-yi amniotic chīst? Retrieved on July 3, 2024 from Sinacell website. [In Persian]
- Zubaydī, M. N. (2007). *Al-Taysīr fī al-tafsīr li-l-Qurʾān bi-riwāya Ahl al-Bayt* (vols. 5, 12, 1st ed.). Beirut: Dār al-Maḥajjat al-Bayḍāʾ. [In Arabic]



نظر
ساز

سال بیست و نهم، شماره دوم (پیاپی ۱۱۴)، تابستان ۱۴۰۳