



kalam-e-Imamiyya

سال چهارم / شماره اول / بهار و تابستان ۱۴۰۳

Biannual Journal of Kalam-e Imamiyya

Vol. 4, No. 1, Spring & Summer 2024

طرح‌واره‌های تصویری رابطه هستی‌شناسانه عقل و قلب در روایات امامیه

*
محمد رکعی

چکیده

رابطه ابعاد وجودی انسان در دانش انسان‌شناسی بر پایه نصوص دینی، بخشی مهم و مبنایی به شمار می‌رود. از مهم‌ترین این روابط، رابطه عقل و قلب است. در روایات برای نشان دادن رابطه هستی‌شناسانه قلب و عقل از سه طرح‌واره استفاده شده است که در حقیقت بیان‌کننده یک نوع رابطه هستند؛ رابطه‌ای که براساس آن در فرابدن انسان عقل درون قلب قرار گرفته است. طرح‌واره ظرفیت نشان می‌دهد که عقل در قلب قرار گرفته است، اما قرارگرفتن چیزی درون چیز دیگر به شکل‌های گوناگون صورت می‌گیرد. دو طرح‌واره دیگر، یعنی طرح‌واره معدن و مسکن مشخصات دقیق‌تری از رابطه وجودشناختی عقل و قلب را ارائه می‌کنند. طرح‌واره مسکن رابطه سکونتی میان عقل و قلب را به تصویر می‌کشد و بررسی معنای لغوی معدن مشخص می‌کند که مراد از آن، استقرار و ثبوت است. پس این طرح‌واره رابطه عقل در قلب را ثبوت و استقرار می‌داند. به این ترتیب، قلب محیطی توخالی تصویرسازی شده است که در وسط آن، عقل قرار دارد و اطراف عقل با قلب اتصال ندارد. رابطه ظرفیتی عقل و قلب به شکل قرارگرفتن شیء بی‌جان در قلب نیز نیست؛ بلکه عقل مانند انسانی دانسته شده است که در مکانی مثل خانه سکونت کرده و می‌تواند در آن فعالیت و تأثیرهایی داشته باشد.

واژگان کلیدی: طرح‌واره‌های تصویری، عقل، قلب، طرح‌واره ظرفیت، طرح‌واره معدن، طرح‌واره مسکن

* استادیار پژوهشگاه قرآن و حدیث | m.rokaie@riqh.ac.ir

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۹/۱۶ □ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۲/۱۹

مقدمه

رابطه پرنشاط و پیچیده عقل با فرابدن از جنبه‌هایی غنی و درعین حال گسترده در قبال هستی‌شناختی و کارکرد برخوردار است. نگرش متداول به انسان تمام ارزش را به کارکردهای برخاسته از روح و بدن می‌دهد. اما نگرش دیگر انسان را دویبعدی نمی‌بیند، بلکه او را موجودی پیچیده از ابعاد گوناگون با هستی‌ها و عملکردهای مستقل و متنوع می‌داند. آنچه اهمیت دارد، این نیست که ما چه کارکردهایی داریم، بلکه این است که ما چه هستیم؛ زیرا کارهایی که انجام می‌دهیم، بستگی کامل به این مسئله دارند که از چه ابعاد وجودی برخورداریم و هر یک از آنها چه نقشی در کارهایی که انجام می‌دهیم برعهده دارند. پس از این باید مشخص کنیم که ابعاد وجودی انسان چه روابط هستی‌شناسانه‌ای با یکدیگر دارند. شاید نخستین و گسترده‌ترین بعد غیربدنی انسان را باید قلب بدانیم؛ وقتی که بیشترین بسامد را در قرآن به خود اختصاص داده و وسیع‌ترین کارکرد را در قرآن و حدیث یافته است. با وجود روایات متعدد، تردیدی به خود راه نمی‌دهیم که عقل و قلب هم ارتباط هستی‌شناختی دارند و هم ارتباط کارکردی. اکنون قصد داریم رابطه هستی‌شناختی عقل و قلب را با روش معناشناسی شناختی، نظریه طرحواره‌های تصویری پی بگیریم و روابط کارکردی را به تحقیق دیگری وا می‌گذاریم.

مفهوم‌شناسی

طرحواره‌های تصویری

انسان همواره با محیط اطراف و الگوهایی که از آن دریافت می‌کند، سروکار دارد. درک این الگوها جسمی شده است؛ یعنی از تعامل جسم ما با این الگوها حاصل می‌شود. بنابراین طرحواره‌های تصویری تجربه‌ای جسمی شده‌اند که از حواس تجربی ما با محیط اطراف حاصل می‌شوند. طرحواره‌های تصویری ساختارهای معنادار و جسمی‌شده‌ای هستند که حاصل حرکات جسم انسان در فضای سه بعدی، تعاملات ادراکی و نحوه برخورد با اجسام هستند (راسخ مهند، ۱۳۸۹، ۴۲). برای نمونه حجم، طرحواره‌ای تصویری است که آن را از فضای محدودشده انتزاع می‌کنیم. سپس این مفهوم انتزاعی را در عبارت‌هایی نظیر «در گرفتاری افتاده‌ام» برای توضیح دادن وضعیتی احساسی و غیرمادی در مورد خود به کار می‌بریم. به این ترتیب، در نحوه انتزاع طرحواره‌ای، ابتدا ذهن از یک موقعیت حسی، مفهومی انتزاعی با عنوان طرحواره را انتزاع می‌کند؛ برای مثال، از دیدن قرارگرفتن شیئی در شیء دیگر مفهوم انتزاعی ظرفیت را انتزاع می‌کند. این مفهوم نخست، در اعیان خارجی مورد استفاده قرار می‌گیرد، اما سپس ذهن با توسل به ابزارهای ساخت و گسترش معنا نظیر

استعاره مفهومی به گسترش طحوااره برای مفاهیم غیرمادی و غیرخارجی اعم از مفاهیم انتزاعی، ذهنی و معنوی اقدام می‌ورزد (نصرتی و رکعی، ۱۳۹۹، ۱۵۶).

طحوااره‌ها از ویژگی‌های بسیاری برخوردارند (برای مطالعه بیشتر درباره ویژگی‌های طحوااره‌های تصویری، نک: راسخ مهند، ۱۳۸۹، ۴۷-۵۲؛ روشن و اردبیلی، ۱۳۹۲، ۴۹-۵۷). یکی از این ویژگی‌ها این است که طحوااره‌های تصویری پیش از شکل‌گیری مفاهیم در انسان و از تجربه‌های حسی انسان سرچشمه می‌گیرند. به عبارت دیگر، این طحوااره‌ها از نخستین مفاهیمی هستند که در ذهن انسان و از دوره کودکی بر اثر تعامل با محیط فیزیکی و تجربه‌های روزمره زندگی شکل می‌گیرند و به صورت ناخودآگاه در نحوه تفکر ما وجود دارند. مفاهیم دیگر ذهنی و انتزاعی ما پس از این مفاهیم و بر پایه آنها انتزاع می‌شوند. ویژگی دیگر طحوااره‌های تصویری، یکی نبودن طحوااره‌های تصویری و تصویر ذهنی است. تصاویر ذهنی انسان معمولاً نتیجه عملکرد ذهن خودآگاه اوست که از حافظه دیداری حاصل می‌شود. درحالی‌که طحوااره‌های تصویری از تجربه‌های حسی گوناگون انسان حاصل می‌شوند و الگوهای انتزاعی دارند. به بیان ساده‌تر، انسان می‌تواند چشمان خود را ببندد و تصویری از اشیای خارجی را در ذهن خود مجسم کند؛ اما هرگز نمی‌تواند تصویری از طحوااره‌های تصویری نظیر ظرفیت و حجم در ذهن مجسم کند.

طحوااره‌های تصویری بسیارند و نمی‌توان فهرستی بسته از آنان ارائه داد؛ اما براساس استقرای زبان‌شناسان شناختی، طحوااره‌های اصلی که بیشترین کاربرد را به لحاظ ادراکی دارند، عبارتند از: حجم، مبدأ - مسیر - مقصد، اتصال، کل - جزء، مرکز - حاشیه، تراز، بالا - پایین، جلو - عقب، قدرت، انسداد، نیروی مقابل، جذب، فشار، مانع، انتقال، تغییر مسیر، تماس، میزان، دور - نزدیک، رو، پر - خالی، فرایند، چرخه، تکرار، ادغام، انطباق، تفکیک، شیء و مجموعه. این طحوااره‌ها در میزان بنیادین بودن یکسان نیستند و همچنین شامل تمامی طحوااره‌ها نمی‌شوند. برخی از زبان‌شناسان برای جلوگیری از گسترش بی‌رویه طحوااره‌ها میان طحوااره‌های حسی و غیرحسی تمایز ایجاد کرده‌اند (نک: گیرتس، ۱۳۹۳، ۴۲۴-۴۲۷).

عقل

عقل در لغت معانی گوناگونی دارد؛ گاهی عقل به مترادف آن، یعنی «حجر» و «نهی» معنا شده (جوهری، ۱۳۷۶، ج۵: ۱۷۶۹) و در مواردی مقابل جهل (فراهیدی، ۱۴۰۹، ج۱: ۱۵۹) یا حمق (ابن‌سیده، ۱۴۲۱، ج۱: ۲۰۴) قرار گرفته است. زمانی به معنای معقول دانسته شده و معقول نیز به معنای «آنچه انسان با قلب درک می‌کند» معرفی شده است



(فراهیدی، ۱۴۰۹، ج: ۱، ۱۵۹). در نگاهی دیگر در مفهوم عقل، نوعی منع، حبس و بازدارندگی دیده شده است. مانند «عقلت البعیر عقلاً: شدت یده بالعقال ای الرباط؛ یعنی دست شتر را با عقال یعنی ریسمان بستم» (همان). برخی از لغت‌دانان عقل را حالتی عارض شده برای فرد عاقل دانسته‌اند؛ مانند «عقل المعتوه و نحوه و الصبی: اذا ادرك و زکا؛ مدهوش و مانند آن و بچه عاقل شد؛ یعنی هنگامی که او درک کند و باهوش گردد» (همان). برخی لغت‌دانان نقل کرده‌اند که عرب عقل را در معنای «ملجأ» (جوهری، ۱۳۷۶، ج: ۵، ۱۷۶۹) نیز به کار برده است. بر این اساس، لغت‌دانان گاهی عقل را به عنوان حقیقت مدرکه انسان دانسته‌اند و از آن با تعبیر حجر و نهی یاد کرده‌اند. گاهی به کارکرد این کمال توجه دارند و آن را با تعابیری مانند منع، حبس، استمساک و الجا یاد می‌کنند و گاهی باتوجه به صورت نقش‌بسته در این وجود، آن را تعریف کرده‌اند و گاهی با آثار عقل آن را شناسانده‌اند و از ضد آن مانند حمق و جهل تمیز می‌دهند.

قلب

قلب در لغت به معنای حسی آن به تکه گوشتی که در سینه انسان به رگ‌ها آویخته شده، اطلاق شده است (الْقَلْبُ مَضْغَةٌ مِنَ الْفُؤَادِ مَعْلُوقَةٌ بِالنِّيَاطِ) (فراهیدی، ۱۴۰۹، ج: ۵، ۱۷۰؛ صاحب، ۱۴۱۴، ج: ۵، ۴۳۴). برخی نیز قلب را با فؤاد هم‌معنا دانسته‌اند (جوهری، ۱۳۷۶، ج: ۱، ۲۰۴). برخی قلب را با عقل یکی دانسته‌اند (همان؛ ازهری، ۱۴۲۱، ج: ۹، ۱۴۳)؛ اما برخی از لغت‌شناسان نیز معانی دیگری چون لب و خالص شیء (ابن‌درید، ۱۹۸۸، ج: ۱، ۳۷۳) و تحول و تغییر (ابن‌سیده، ۱۴۲۱، ج: ۶، ۴۲۲) را معنای قلب به شمار آورده‌اند. برای مثال، ابن‌فارس این دو معنا را دو اصل واژه قلب دانسته و قلب انسان را نیز برگرفته از اصل اول شمرده است:

القاف و اللام و الباء أصلان صحیحان: أحدهما يدلّ علی خالص شیءٍ و شریفه،
و الآخر علی ردّ شیءٍ من جهةٍ إلى جهة. فالأول القلب: قلب الإنسان و غیره، سمی
لأنّه أخلص شیءٍ فیهِ و أرفعه (ابن‌فارس، ۱۴۰۴، ج: ۵، ۱۷).

مراد از قلب در این مقاله، هیچ‌کدام از این معانی نیست؛ بلکه مراد از قلب، بُعدی از فرآیند انسان است که براساس قرآن و حدیث منبع بیشتر کارکردهای معرفتی و غیرمعرفتی انسان می‌باشد.

رابطه هستی‌شناختی عقل و قلب

در تبیین روایی رابطه عقل و قلب، طرحواره‌های گوناگونی در میراث روایی دیده می‌شوند که به

گونه استعاره مفهومی رابطه عقل و قلب را که از ابعاد فرایندنی انسان به شمار می‌روند، مشخص می‌کنند. بیان استعاری روایات به این دلیل است که از یک سو فهم رابطه هستی‌شناختی عقل و قلب برای ما که با محسوسات سروکار داریم و تمامی دریافت‌هایمان از جهان عمیقاً حسی و بدنی است، فقط در قالب همین طرحواره‌ها امکان‌پذیر است. استعاره‌های مفهومی برخلاف استعاره‌های سنتی، کارکردی ذهنی - نه زبانی - هستند که ابزار شناخت ذهن در فهم به شمار می‌روند و نه یک صنعت ادبی که از کارکرد زیبایی‌شناختی و بلاغت برخوردار است. از سوی دیگر، رابطه هستی‌شناختی عقل و قلب چنان پیچیده است که روایات برای قابل فهم کردن آن، ناچار از طرحواره‌ها و استعاره‌های مفهومی گوناگون و متعدد بهره برده‌اند. به این ترتیب لازم است استعاره‌های مفهومی و طرحواره‌هایی که در احادیث برای روشن کردن نسبت وجودی عقل و قلب صادر شده‌اند، بررسی شوند.

طرحواره ظرفیتی قلب و عقل

ظرفیت نخستین طرحواره‌ای است که در رابطه عقل و قلب در روایات می‌توان مشاهده کرد که براساس آن، استعاره «قلب ظرف است» به وجود آمده است (نصرتی، ۱۳۹۷، ۶۵). روایات متعددی این نوع رابطه عقل و قلب را بیان کرده‌اند. برای نمونه، امام صادق علیه السلام می‌فرماید:

قَلْبُكَ الَّذِي جَعَلَ اللَّهُ فِيهِ الْعَقْلَ الَّذِي اخْتَجَّ بِهِ عَلَى الْعِبَادِ (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۳: ۱۶۸ و ج ۵۸: ۶۱).

این طرحواره، در حقیقت قرارگرفتن یک شیء در شیء دیگری را به نمایش می‌گذارد؛ به گونه‌ای که در مورد رابطه ظرف و مظروف به جز استقرار و ظرفیت رابطه دیگری را بیان نمی‌کند. ظرفیت را می‌توان به شکل‌های گوناگونی تصور کرد. این حالت‌ها در حقیقت براساس تصویری ایجاد می‌شوند که از چگونگی رابطه مسیرپیما و مرزما^۱ - که در اینجا

۱. این واژگان در اصل در افعال حرکتی به کار گرفته می‌شوند، اما زبان‌شناسان شناختی با توسعه در معنای آنها از این واژگان برای تحلیل هر نوع فعل و انفعالی استفاده می‌کنند. بدین ترتیب از دیدگاه معناشناسی شناختی مسیرپیما نشان‌دهنده نقطه کانونی هر عملی است و بخشی است که منبع انرژی در عمل را نشان می‌دهد و مرزما نشان‌دهنده نقطه ثابت یا ثانویه در هر صحنه‌ای می‌باشد و یا بخشی است که انرژی را دریافت می‌کند یا انرژی روی آن تأثیر می‌گذارد. تباین میان مسیرپیما و مرزما - که برخی از آنها به عنوان متغیر و ثابت یاد کرده‌اند - در برخی موارد، تفاوت میان موضوع و محمول را تشکیل می‌دهد؛ یعنی موضوع می‌تواند به عنوان مسیرپیما و محمول به عنوان مرزما به شمار آید. جز اینکه مرزما در اغلب موارد نسبت یا حکم شمرده نمی‌شود. در تعیین مسیرپیما باید گفت آنچه تغییرات جمله بر محور آن شکل می‌گیرد، مسیرپیما (متغیر) است (نک: نصرتی و رکعی، ۱۳۹۹، ۲۳۶-۲۴۰).



ظرف و مظروفند - اتخاذ می‌شوند. گاه ظرفیت به معنای قرارگرفتن تمام مظروف در ظرف است. به گونه‌ای که ظرف بر مظروف احاطه کامل دارد (نک: نصرتی، ۱۳۹۷، ۶۶) و مظروف در وسط ظرف قرار گرفته است. این نحوه از ظرفیت، می‌تواند با اتصال میان ظرف و مظروف همراه باشد یا مظروف به ظرف اتصال نداشته باشد. همچنین می‌توان در نظر گرفت که ظرف یک شیء توپر باشد یا توخالی به همین شکل مظروف می‌تواند توپر یا توخالی باشد. اما ظرف و مظروف هرچه و به هر شکلی که باشند، در این نوع از ظرفیت ظرف تمام مظروف را دربر گرفته و از هر طرف بسته است.

نوع دیگر ظرفیت، صورتی است که تصور کنیم بخشی از ظرف باز باشد و بر مظروف احاطه کامل اعمال نشود. در زبان عربی، این شکل از ظرفیت را نیز با حرف اضافه «فی» نشان می‌دهند. این شکل نیز خود می‌تواند به صورت‌ها و شکل‌های مختلفی تصویر شود. اینکه اتصال میان ظرف و مظروف برقرار باشد، مانند مایعی که در ظرفی ریخته می‌شود یا اتصال برقرار نباشد؛ مانند شینی که در میان ظرفی درباز معلق باشد. همچنین ظرف و مظروف یا یکی از آنها می‌توانند توپر یا توخالی باشند. در نوع دیگری از ظرفیت، این امکان وجود دارد که ظرف تنها بخشی از مظروف را دربر بگیرد؛ به این معنا که بخشی از مسیریما خارج از مرزما باشد؛ مثل گلی که در گلدانی قرار دارد. در مثال دیگر، حدود و مرزهای ظرف و مظروف به یکدیگر اتصال دارند یا ندارند و درعین حال بخش‌هایی از مظروف از ظرف خارج باشد یا نباشد. در مثال دیگر، ظرف بر مظروف احاطه ناقص دارد و تنها بخشی از مظروف با بخشی از ظرف اتصال دارند. مانند انگشتری که در انگشت است. طحوازه‌های دیگری نیز میان ظرف و مظروف در عبارت‌ها قابل تصویرسازی است. اما آنچه اهمیت دارد، این است که تمامی این مفاهیم با مفهوم ظرفیت و حرف جر «فی» انتقال می‌یابند. قرآن و روایات نیز به شکل‌های گوناگون ظرفیت در موضوعات گوناگون را نشان داده‌اند.^۱ بنابراین، ظرفیت از لحاظ رابطه‌ای که میان ظرف و مظروف برقرار می‌شود،

۱. برای مثال، در مفهوم احاطه می‌توان این آیه را مثال آورد: ﴿بَلْ لَّهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾. در موردی که مرزما بر مسیریما احاطه کامل نداشته، بخشی از مرزما باز باشد می‌توان این آیه را نمونه آورد: ﴿هُوَ الَّذِي يُسَبِّحُكَ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ حَتَّىٰ إِذَا كُنْتُمْ فِي الْفُلِكِ وَجَرَيْنَ بِهِمْ بِرِيحٍ طَيِّبَةٍ وَفَرِحُوا بِهَا جَاءَتْهَا رِيحٌ عَاصِفٌ﴾. در موردی که بخشی از مسیریما با بخشی از مرزما در تماس است نیز می‌توان به این آیه توجه کرد: ﴿أَوْ كَصَيِّبٍ مِنَ السَّمَاءِ فِيهِ ظُلُمَاتٌ وَرَعْدٌ وَبَرْقٌ يَجْعَلُونَ أَصَابِعَهُمْ فِي آذَانِهِمْ﴾. در این طرح که بخشی از مسیریما در مرزما قرار داشته باشد نیز می‌توان آیه ﴿وَجَعَلْنَا فِي الْأَرْضِ رَوَاسِيًّا أَنْ تَمِيدَ بِهِمْ﴾ را به عنوان نمونه نشان داد. به یقین کوه‌ها درون زمین قرار ندارند و زمین آنها را احاطه نکرده است، بلکه بخشی از آنها درون زمین است و بخشی از آنها خارج زمین قرار دارند. بنابراین ظرفیت در این آیه به معنای احاطه کامل نیست.

نماهای متفاوتی را به تصویر می‌کشد. حال سؤال اینجاست که رابطه ظرفیتی میان عقل و قلب کدام یک از این طحوااره‌ها را نشان می‌دهد؟ آیا عقل مانند شیئی معلق میان قلب قرار دارد که اتصالی میان حدود عقل و قلب وجود ندارد، یا عقل مانند مایعی که در ظرفی ریخته می‌شود در قلب استقرار یافته است؟ آیا قلب بر عقل احاطه کامل دارد؟ یعنی از همه اطراف عقل را دربر گرفته است یا احاطه قلب بر عقل احاطه ناقص است که در بخش‌هایی باز است؟ آیا رابطه این دو مانند دو شیء توپیر است که یکی دیگری را دربر گرفته یا دو شیء خالی هستند که یکی بر دیگری احاطه یافته؟ روایت بالا هیچ‌یک از این اشکال‌ها را نه تأیید و نه نفی می‌کند. اما روایت دیگری وجود دارد که می‌توان از آن نوع رابطه ظرفیتی میان عقل و قلب را مشخص کرد. این حدیث سخنی منسوب به امیرالمؤمنین علیه السلام است که از زبان پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله طرحواره ظرفیت قلب برای عقل را به شکل اتاق محیط بر چراغ بیان کرده است:

أَلَا وَ مَثَلُ الْعُقْلِ فِي الْقَلْبِ كَمَثَلِ السَّرَاجِ فِي وَسْطِ الْبَيْتِ (ابن بابویه، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۹۸؛ فیض کاشانی، ۱۳۷۱، ۶).

چراغ را چه به شکل معلق در وسط فضای خالی اتاق در نظر بگیریم یا به شکل قرارگرفته بر روی زمین، این روایت قلب را مانند فضایی ترسیم کرده که از همه طرف بسته است و عقل را مانند چراغی که در وسط آن قرار دارد، دربر گرفته است. نکته جالب در این روایت، استعاره دیگری است که با بلاغت مثال‌زدنی در این حدیث خودنمایی می‌کند. استعاره عقل به چراغ همان‌گونه که چراغ محیط اطرافش را روشن می‌کند عقل، قلب را روشن می‌نماید. اگر قلب، خانه یا اتاقی دانسته شود که بسته است - و البته راه ورود و خروج دارد - چراغ از خود خانه نیست، بلکه وسیله‌ای غیر از آن است، ولی از لوازم آن می‌باشد. بنابراین قلب از خود روشنایی ندارد - همان‌گونه که خانه یا اتاق چنین است مگر اینکه پنجره یا روزنه‌ای به بیرون داشته باشد - نور خانه از عقل است؛ یعنی عقل است که قلب را روشن می‌کند و آنچه در خانه از لوازم و یا خود خانه دیده می‌شود، با کمک نوری است که به آن از عقل تابیده می‌شود. بنابراین، ظرفیت موجود در این روایت نیز یک ظرف و مظهر ساده نیست؛ بلکه با تأثیر و تأثری همراه است که میان قلب و عقل وجود دارد. این تأثیر باز از عقل است و تأثیرپذیری از قلب. به این ترتیب در این استعاره قلب مانند موجود بی‌جان یا منفعلی در نظر گرفته شده است که از عقل تأثیر یا تأثیراتی می‌پذیرد، ولی خود جز احاطه و ظرفیت تام تأثیری بر عقل ندارد. به بیان دیگر، تنها تأثیری که می‌توان از قلب بر عقل در نظر گرفت، احاطه کامل و تام به نحو ظرفیت بر عقل است و نه هیچ تأثیر



دیگری. این رابطه میان عقل و قلب در روایت دیگری نیز با کمی اختلاف آمده است:

وَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ الْعَقْلُ نُورٌ فِي الْقَلْبِ يُفَرِّقُ بِهِ بَيْنَ الْحَقِّ وَالْبَاطِلِ (دیلمی، ۱۴۱۲،

ج: ۱، ۱۹۸).

در این روایت، عقل همان نوری دانسته شده است که در قلب قرار دارد؛ بدون اشاره به منبع نور. در روایت پیشین منبع نور عقل، خود عقل معرفی شد؛ زیرا عقل به شکل چراغ تصویرسازی شده بود؛ اما در این روایت عقل فقط نور دانسته شده است بدون در نظر گرفتن این نکته که این نور از کجا در قلب قرار گرفته است. آیا نوری است که از بیرون قلب به درون آن تابیده یا پرتویی از درون آن است؟ با بررسی روایات هردو احتمال را می‌توان تأیید کرد. در فراز پیشین همین روایت اشاره شد که نور عقل از خارج به قلب می‌تابد؛ از سوی رأس متناظر هر انسان در فرشته عقل:

وَلِكُلِّ رَأْسٍ وَجْهٌ وَلِكُلِّ أَدَمِيٍّ رَأْسٌ مِنْ رُءُوسِ الْعَقْلِ وَاشْمُ ذَلِكَ الْإِنْسَانَ عَلَى وَجْهِ ذَلِكَ الرَّأْسِ مَكْتُوبٌ وَعَلَى كُلِّ وَجْهِ سِتْرٌ مُلَقَى لَا يُكْشَفُ ذَلِكَ السِّتْرُ مِنْ ذَلِكَ الْوَجْهِ حَتَّى يُولَدَ هَذَا الْمُؤَلَّدُ وَيَبْلُغَ حَدَّ الرِّجَالِ أَوْ حَدَّ النِّسَاءِ فَإِذَا بَلَغَ كُشِفَ ذَلِكَ السِّتْرُ فَيَقَعُ فِي قَلْبِ هَذَا الْإِنْسَانَ نُورٌ (ابن بابویه، ۱۳۸۵، ج: ۱، ۹۸؛ عروسی الحویزی،

۱۴۱۵، ج: ۱، ۷۶).

به نظر نمی‌رسد بتوان رابطه عقل درون قلب انسان را با فرشته عقل پس از دریافت نور از جانب قلب گسسته به شمار آورد. فرشته‌ای که وجودی به جز وجود انسان دارد؛ زیرا اینکه بگوییم نوری از رأس متناظر از فرشته خارج شده و درون قلب قرار می‌گیرد و پس از آن اتصال قطع می‌شود، با فراز پیشین روایت سازگاری نخواهد داشت. یعنی اینکه رأس متناظری که در فرشته وجود دارد و بر روی آن پوششی افکنده شده است تا زمانی که شخص به دنیا آید و به حد رجال و نسا برسد، آنگاه پوشش برداشته می‌شود، همه برای این است که پیوند میان فرشته عقل با آن انسان برقرار شود و این پیوند باید تا زمان مرگ ادامه داشته باشد؛ وگرنه وجهی برای پوشیده‌بودن آن رأس متناظر وجود نخواهد داشت؛ زیرا در این صورت آن رأس پوشیده است، چون فرد آن موجود نیست. پس وقتی آن فرد به دنیا آمد، پوشش برداشته می‌شود تا اتصال برقرار شود. البته می‌توان گفت که پس از اتصال و قرارگرفتن نور در قلب، اتصال قطع می‌شود؛ اما در این صورت چه اتفاقی برای رأس متناظر پس از قطع اتصال می‌افتد؟ آیا دوباره پوششی بر روی آن قرار می‌گیرد یا از بین می‌رود؟ باتوجه به نبودن بیانی در این باره در روایت، ممکن است پذیرفتن این نظر که اتصال برقرار

می ماند تا آن انسان دوباره از دنیا برود، ظهور بیشتر یا مؤونه کمتری داشته باشد. بنابراین، ظاهر روایت با اتصال مدام سازگارتر است. این فرض از مؤید روایی دیگری نیز بهره مند است:

وَرُوِيَ عَنْهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ أَنَّهُ قَالَ: الْعَقْلُ نُورٌ خَلَقَهُ اللَّهُ لِلْإِنْسَانِ وَجَعَلَهُ يُضِيءُ عَلَى الْقَلْبِ لِيُعْرِفَ بِهِ الْفَرْقَ بَيْنَ الْمُشَاهَدَاتِ مِنَ الْمَغْيِبَاتِ (ابن ابی جمهور، ۱۴۰۵، ج ۱: ۲۴۸).

آشکارا در این حدیث می بینم که عقل نوری است که خداوند آن را برای انسان خلق کرده و غیر از انسان و ذاتیات و باطن و درون آن است و از خارج بر قلب می تابد. حرف جر «علی» طحوازه ای را نشان می دهد که مطابق آن، دو چیز جدا و خارج از هم وجود دارند که یکی بر روی دیگری قرار می گیرد. به این ترتیب براساس این روایات منبع نور عقل خارج از قلب است و از خارج به آن می تابد. این درحالی ست که در روایت دیگری، نوعی رابطه اسکانی برای قلب در نسبت با عقل تصویرسازی شده است.

رابطه اسکانی قلب و عقل

طحوازه مسکن، طحوازه دیگری است که برای تقریب رابطه قلب و عقل به ذهن در روایتی به کار گرفته شده است تا نشان دهد رابطه آن دو را باید به شکل محل سکونت و اسکان تصور کرد:

حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ رَحِمَهُ اللَّهُ قَالَ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ الصَّفَّارُ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدَ بْنِ عِيْسَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدَ بْنِ أَبِي نَصْرِ بْنِ الْبَرْزَطِيِّ عَنْ أَبِي جَمِيلَةَ عَمَّنْ ذَكَرَهُ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: إِنَّ الْغُلْظَةَ فِي الْكَيْدِ وَالْحَيَاةَ فِي الرِّثَةِ وَالْعَقْلَ مَسْكَنَهُ الْقَلْبُ (ابن بابویه، ۱۳۸۵، ج ۱: ۱۰۷؛ کلینی، ۱۴۰۷، ج ۸: ۱۹۰).

استعاره «قلب مسکن عقل است» از این طحوازه ایجاد می شود و به این معناست که باید ویژگی های مسکن را برای قلب در رابطه هستی شناسانه اش با عقل در نظر گرفت. مسکن اسم مکان است و با تمامی اشکال مختلفی که در جهان دارد، ویژگی های کلی محل سکونت، زندگی و آرامش، فضایی بسته همراه با سرپناه را به نمایش می گذارد و در نهایت، طحوازه فضایی خالی را به تصویر می کشد که دربر گیرنده اشیایی است که درون آن قرار می گیرد. مسکن محافظ هر چیزی است که درون آن جا می گیرد؛ بی جان یا جاندار باشد و تأمین کننده فعالیت های زندگی است. تفاوت مسکن با ظرفی که چیزی در آن قرار می گیرد، تفاوت سکونت و استقرار است. البته استقرار به قرارگرفتن شیئی در ظرف گفته می شود که بدون وجود هرگونه اراده یا فعالیت ارادی در مظروف باشد؛ اما مسکن دربر





گیرنده موجود زنده با توان تغییر در مکان و ایجاد تغییر در مسکن است. قلب در این استعاره صرفاً ظرف عقل در نظر گرفته نشده، بلکه مسکن آن لقب گرفته است. این به معنای آن است که عقل، موجود زنده یا - به بیان روشن تر - انسانی دانسته شده که به محل سکونت و زندگی نیاز دارد و همچنین توانایی تغییر و حرکت در محل سکونت خود را داشته و نیز می تواند در آنجا تغییراتی را به وجود آورد. اگرچه قلب در این استعاره تنها ساختمان یا اتاقی تصویر شده که عقل را دربر می گیرد و هیچ فعالیت دیگری در ارتباط با عقل از آن دیده نمی شود، اما با توجه به اینکه قلب نقش ثانویه و مرزما و عقل نقش اولیه و مسیریما^۱ را در عبارت «الْعَقْلُ مَسْكِنُهُ الْقَلْبُ» برعهده دارد، تلاش شده است تا عقل برجسته دیده شود و نمای آن در این رابطه ظهور بیشتری داشته باشد. اما دو موجود وقتی ناچارند باهم سر کنند، رشته های خاصی آنها را به هم گره می زنند. به این ترتیب، عقل تأثیرگذار و قلب تأثیرپذیر خواهد بود. با این نامبرداری، عقل می تواند در قلب حرکت کند و تغییر یا تغییراتی به وجود آورد؛ چیزی به ساختمان قلب بیفزاید یا از آن بکاهد. مسکن اگرچه از لوازم زندگی است، اما حیات بر مسکن متوقف نیست. انسان بدون مسکن می تواند زندگی کند، اما مسکن زندگی را برای او راحت تر می کند و برخی فعالیت های او را سهولت می بخشد. پس حیات عقل بر وجود یا سکونت در قلب متوقف نیست؛ اما فعالیت های آن در قلب سامان می گیرد. به بیان روشن تر، استعاره «قلب مسکن عقل است» این پیام را پنهان یا آشکار می رساند که عقل بدون قلب نیز می تواند فعالیت هایش را انجام دهد. پس کارکردهای عقل بر قلب متوقف نیست و قلب فقط محل سکونت و استقرار عقل است. در نتیجه قلب در انجام فعالیت های عقل دخالتی ندارد؛ اما عکس این قضیه صادق نیست؛ یعنی عقل در قلب تأثیر می گذارد. دست کم عقل از لحاظ هستی شناختی، در قلب تصرفاتی خواهد داشت؛ زیرا این انسان است که در مسکن خود تصرف می کند و نه به عکس. البته باید به این نکته توجه کنیم که کارکرد قلب بر پایه این روایت، فقط سکونت است و عقل در این کارکرد تغییر یا تبدیلی ایجاد نمی کند، اما می تواند در وضعیت حضور خودش در این خانه یا در ظاهر آن تغییراتی ایجاد کند.

۱. مسیریما نشان دهنده نقطه کانونی هر عمل و بخشی است که منبع انرژی در عمل را نشان می دهد و مرزما نشان دهنده نقطه ثابت یا ثانویه در هر صحنه ای می باشد. آنچه تغییرات جمله بر محور آن شکل می گیرد، مسیریما (متغیر) است که نوع ساختار جمله براساس آن مشخص می شود. تمامی جملات مسیریما و مرزما دارند، اما مسیریما و مرزما در انواع جملات متناسب با همان جمله و قصد گوینده مشخص می شود (راسخ مهند، ۱۳۸۹، ۱۳۱).

بنابراین، رابطه موجود فقط رابطه وجودی و هستی‌شناختی است و نه کارکردی؛ یعنی این استعاره در مقام بیان رابطه کارکردی عقل و قلب نیست و فقط به رابطه هستی‌شناختی این دو بعد وجودی انسان نظر افکنده است. البته اسکان ممکن است موقت باشد؛ لذا طرحواره دیگری برای ذکر رابطه دائمی این دو هستی به نام طرحواره معدن مطرح شده است.

رابطه معدنی قلب و عقل

در روایت زیر قلب معدن عقل به شمار رفته که طرحواره معدن، استخراج و رویش از درون را تصویرسازی می‌کند:

أَفَلَيْسَ يَنْبَغِي لَكَ أَنْ تَعْلَمَ أَنَّ الْقَلْبَ الَّذِي هُوَ مَعْدِنُ الْعَقْلِ فِي الصَّبِيِّ الَّذِي
وَصَفْتُ وَ غَيْرِهِ مِمَّا سَمِعْتَ مِنَ الْحَيَوَانِ هُوَ الَّذِي يَهْبِجُ الصَّبِيَّ إِلَى طَلَبِ الرِّضَاعِ

(مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۵۸: ۵۶).

فراهیدی «معدن» را به معنای مکان، اصل و ابتدای شیء معنا کرده است (المعدن: مکان کل شیء، أصله و مبتدؤه، نحو الذهب، و الفضة و الجواهر و الأشياء) (فراهیدی، ۱۴۰۹، ج ۲: ۴۲). بر این اساس، قلب مکان، اصل و ابتدای عقل در انسان خواهد بود. این معنا نشان می‌دهد عقل برگرفته از قلب است و از آن ریشه می‌گیرد؛ یعنی عقل چیزی است که از درون قلب استخراج می‌شود و بخشی از قلب است نه آنکه از بیرون در قلب قرار گرفته باشد. این برداشت از این روایت با طرحواره ظرفیتی که در قلب گفتیم، تفاوت دارد. بنابراین باید در مفهوم معدن بیشتر دقت کنیم. بررسی دقیق بیان لغت‌دانان عرب نشانگر آن است که معنای اصلی معدن، مفهوم دیگری است. صاحب تهذیب اللغة آن را این‌گونه معنا کرده است:

ومنه المعدن، وهو المكان الذي يثبت فيه الناس ولا يتحولون عنه شتاءً ولا صيفاً. قلت: ومعدن الذهب والفضة سوي معدناً لإنبات الله جلّ وعزّ فيه جوهرهما وإنباته إياه في الأرض حتى عدن أي ثبت فيها (ازهری، ۱۴۲۱، ج ۲: ۱۲۹).

به این ترتیب، معدن مکانی است که مردم به طور ثابت در آن سکونت دارند و از آن در زمستان و تابستان به مکان دیگری کوچ نمی‌کنند. روشن است که ثبوت و سکونت مردم در یک مکان، رابطه استخراجی با آن برقرار نمی‌کند؛ بلکه نوعی استقرار را نشان می‌دهد که تداوم دارد. ابن فارس برای از بین بردن این اشتباه که خلیل، معدن را به شکل درونیات شیء معنا کرده است، چنین اظهار نظر می‌کند:



العین و الدال و النون أصلٌ صحيحٌ يدلُّ على الإقامة... والأصل الذي ذكره الخليل هو أصلُ الباب، ثم قيس به كلُّ مُقام، فقبل جنةً عَدْنٍ، أي إقامة. ومن الباب المعدن (ابن فارس، ۱۴۰۴، ج ۴: ۲۴۸).

بنابراین، معدن به معنای ثابت بودن چیزی یا کسی در مکانی یا به بیان کامل تر، اقامت درون مکانی معنا می شود. از این رو همان گونه که مردم در مکانی اقامت می کنند و از آن مکان در زمستان و تابستان کوچ نمی کنند، عقل در قلب اقامت دارد و همه فعالیت های حیاتی اش را در همانجا انجام می دهد. پس روایت بالا نیز به هیچ وجه به معنای آن نیست که قلب منبع عقل است و عقل از آن فوران می کند. در نهایت باید بگوییم که این روایت نیز رابطه عقل و قلب را ظرفیتی به شکل شیء و مکان تصویرسازی کرده است. اما آنچه در این بحث باقی می ماند، حدیث دیگری است که براساس آن، نسبت میان قلب و عقل با حرف جر «مِن» نشان داده شده است:

حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ الْحَسَنِ قَالَ حَدَّثَنَا هَارُونُ بْنُ مُوسَى قَالَ حَدَّثَنِي عَلِيُّ بْنُ مُحَمَّدٍ بْنِ مَخْلَدٍ قَالَ حَدَّثَنِي عَلِيُّ بْنُ الْحَسَنِ بْنِ عَلِيِّ بْنِ بَرِيحٍ قَالَ حَدَّثَنِي يَحْيَى بْنُ الْحَسَنِ بْنِ فُرَاتٍ قَالَ حَدَّثَنِي عَلِيُّ بْنُ هَاشِمٍ بْنِ الْبَرِيدِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ قَالَ: كُنْتُ عِنْدَ أَبِي جَعْفَرٍ مُحَمَّدِ بْنِ عَلِيِّ الْبَاقِرِ ع إِذْ دَخَلَ جَعْفَرُ ابْنَهُ... وَقَالَ لِي سَلُهُ قُلْتُ لَهُ يَا ابْنَ رَسُولِ اللَّهِ مِنْ أَيْنَ الضَّحِكُ قَالَ يَا مُحَمَّدُ الْعَقْلُ مِنَ الْقَلْبِ وَالْحُزْنُ مِنَ الْكَبِدِ وَالنَّفْسُ مِنَ الرِّئَةِ وَالضَّحِكُ مِنَ الطَّلْحَالِ (خزاز رازی، ۱۴۰۱، ۲۵۳-۲۵۴).

حدود ده معنا در منابع ادبیاتی عرب برای مَن جاره بیان شده است که عبارتند از: تبعیض، بیان جنس، ابتدای غایت مکانی یا زمانی، زائده، بدل، ظرفیت، تعلیل، تجاوز (معنای عن)، به معنای بای جاره و به معنای علی یا استعلا. هریک از آنها نشانه هایی دارند که مشخص کننده آن معنا خواهد بود. در تبعیض نشانه این است که به جای مَن، می توان کلمه بعض قرار داد. در بیان جنس، نشانه این است که می توان به جای مَن اسم موصول آورد. مَن زائده در جایی می آید که پیش از آن نفی یا شبه نفی؛ یعنی نهی یا استفهام آمده و مجرورش نکره باشد. در مَن بدلیه می توان واژه بدل را جای آن قرار داد. در ظرفیت معنای فی، در باء معنای استعانت و در علی معنای استعلا وجود دارد. در تعلیل به جای مَن می توان معنای به دلیل را گذاشت (نک: صبان، بی تا، ج ۲: ۳۲۸). البته ادیبان عرب معتقدند که همه این معانی یا برخی از آنها در حقیقت توسعه در همان معنای ابتدای غایت و مصداقی از مصداقی آن است. حال باید دید که کدام معنا از معانی مَن، می تواند

در فراز «الْعَقْلُ مِنَ الْقَلْبِ» مراد باشد. اگر من در این فراز به معنای تبعیض باشد، معنای روایت این خواهد بود که عقل بعضی یا بخشی از قلب است. در صورتی که این بخش روایت را وجود شناختی در نظر بگیریم، این معنا می‌تواند درست باشد. در این صورت رابطه مطرح شده در روایت، رابطه معدنی و منبعی خواهد بود. اما من در روایت بیان جنس نیست؛ زیرا با توجه به نشانه این معنا، باید بتوان گفت که «القلب الذی هو العقل» در حالی که استقلال وجود شناختی عقل از سایر ابعاد وجودی انسان در روایات مورد تأکید بوده و چنین معنایی را نمی‌پذیرد. ابتدای غایت زمانی و مکانی نیز به نحو حقیقت نه مجاز در این روایت کاربرد نخواهد داشت؛ زیرا معمولاً ابتدای غایت برای نشان دادن نقطه شروع فعلی از مکان یا زمان خاصی است که اگر عقل را در اینجا هستی شناختی بدانیم، چنین معنایی را نمی‌توان صحیح دانست. معانی استعانت، تجاوز، استعلا نیز با سیاق روایت ناسازگارند. معنای تحلیل نیز به روشنی جایگاهی در اینجا ندارد. اما اگر عقل را در این روایت وجود شناختی معنا کنیم، مناسب‌ترین معنا همان ظرفیت خواهد بود؛ یعنی «العقل من القلب» به معنای «العقل فی القلب» خواهد بود.

در نهایت باید تأکید کرد که با توجه به سیاق، در این روایت اساساً ارتباط هستی شناختی میان عقل و قلب مطرح نیست؛ زیرا بر اساس ادامه روایت (الْحَزْنُ مِنَ الْكَيْدِ وَالنَّفْسُ مِنَ الرِّبَا وَالصَّحْحُ مِنَ الطِّحَالِ) که همگی بیان‌کننده فعالیت‌هایی از کبد، ریه و طحال هستند، مشخص می‌شود که مراد از عقل در فراز پیشین نیز کارکردی، یعنی تعقل است نه هستی شناختی. قرینه دیگر سؤال راوی است که آن نیز از یک فعالیت یا کارکرد انسان و منبع آن کارکرد بوده است: «وَقَالَ لِي سَلُهُ قُلْتُ لَهُ يَا ابْنَ رَسُولِ اللَّهِ مِنْ أَيْنَ الصَّحْحُ». به این ترتیب قلب به عنوان منبع تعقل معرفی شده است. این برداشت از حدیث با آیات قرآن نیز سازگاری دارد؛ چنان‌که بیان شده است: ﴿أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَتَكُونَ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَا﴾. (حج/۴۶)

به طور خلاصه اگر عقل را در این روایت به معنای وجود شناختی آن، یعنی موجودی که در قلب قرار دارد - که احتمال آن ضعیف است - در نظر بگیریم، بهترین تبیین همان ظرفیت قلب برای عقل است و اگر عقل را به معنای کارکردی آن، یعنی تعقل در نظر بگیریم، معنای من ابتدای غایت خواهد بود و به نظر می‌رسد همین معنا برای روایت صحیح باشد.

نتیجه‌گیری

در روایات برای نشان دادن رابطه هستی‌شناسانه قلب و عقل، از سه طرحواره استفاده شده



است؛ طرحواره ظرفیت، طرحواره اسکان و طرحواره معدن. اما این سه طرحواره در حقیقت بیان‌کننده یک نوع رابطه هستند. آن هم رابطه‌ای که براساس آن در فرابدن انسان، عقل درون قلب قرار گرفته است. طرحواره ظرفیت نشان می‌دهد که عقل در قلب قرار گرفته است، اما قرارگرفتن چیزی درون چیز دیگر، به شکل‌های گوناگون صورت می‌گیرد. این طرحواره دقیقاً مشخص نمی‌کند که کدام شکل از ظرفیت در رابطه عقل و قلب وجود دارد؛ اما دو طرحواره دیگر، یعنی طرحواره معدن و مسکن مشخصات دقیق‌تری از رابطه وجودشناختی عقل و قلب را ارائه می‌کنند. طرحواره معدن با بررسی در معنای اصلی لغت مشخص‌کننده استقرار و ثبوت است. بنابر این طرحواره، مشخص می‌شود که عقل در قلب ثبوت و استقرار دارد؛ مانند استقرار مردم در مکانی که از آن خارج نمی‌شوند. طرحواره مسکن نیز رابطه سکوتی میان عقل و قلب را به تصویر می‌کشد. حال با توجه به سه نوع طرحواره‌ای که در رابطه وجودشناختی عقل و قلب در روایات به آنها اشاره شده است، باید این رابطه را این‌گونه ترسیم کرد:

عقل در فرابدن انسان درون قلب قرار گرفته است؛ اما قرارگرفتن آن در قلب به شکل محیط بسته‌ای است که چراغ یا نوری در آن روشن است. عقل مانند عنصر با ارزشی که در میان لایه‌ها و سنگ‌های یک معدن پنهان شده، نیست؛ یعنی قلب محیطی توخالی تصویرسازی شده که در وسط آن عقل قرار گرفته است. اطراف عقل با قلب اتصال ندارد و بخشی از عقل از قلب بیرون نزده است. قلب نیز این‌گونه نیست که بخشی از آن باز باشد؛ بلکه به صورت کامل عقل را احاطه کرده است. اما رابطه ظرفیتی عقل و قلب به شکل قرارگرفتن شیء بی‌جان در قلب نیز نیست؛ بلکه عقل مانند انسانی دانسته شده است که در مکانی مثل خانه سکونت کرده است. بنابراین عقل می‌تواند در خانه فعالیت‌ها و تأثیراتی داشته باشد. اما برعکس آن، یعنی قلب فقط به عنوان مکان تصویرسازی شده که این به معنای آن است که قلب از لحاظ وجودشناختی هیچ تأثیری بر عقل نمی‌گذارد و فقط محل پذیرش آن است.

فهرست منابع

۱. ابن ابی‌جمهور، محمد بن زین‌الدین (۱۴۰۵ق)، عوالی اللئالی العزیزیه فی الأحادیث الدینیة، قم: دار سید الشهداء للنشر، چاپ اول.
۲. ابن بابویه، محمد بن علی (۱۳۸۵ش)، علل الشرائع، قم: کتابفروشی داوری، چاپ اول.

۳. ابن درید، محمد بن حسن (۱۹۸۸م)، جمهرة اللغة، بيروت: دارالعلم للملایین، چاپ اول.
۴. ابن سیده، علی بن اسماعیل (۱۴۲۱ق)، المحکم و المحيط الأعظم، تحقیق و تصحیح عبدالحمید هنداوای، بیروت: دارالکتب العلمیة، چاپ اول.
۵. ابن فارس، احمد (۱۴۰۴ق)، معجم مقاییس اللغة، قم: مکتب الاعلام الاسلامی، چاپ اول.
۶. ازهری، محمد بن احمد (۱۴۲۱ق)، تهذیب اللغة، بیروت: دار احیاء التراث العربی، چاپ اول.
۷. جوهری، اسماعیل بن حماد (۱۳۷۶ق)، الصحاح: تاج اللغة و صحاح العربیة، تحقیق و تصحیح احمد عبدالغفور عطار، بیروت: دارالعلم للملایین، چاپ اول.
۸. خزاز رازی، علی بن محمد (۱۴۰۱ق)، کفایة الأثر فی النصّ علی الأئمة الإثنی عشر، قم: بیدار.
۹. دیلمی، حسن بن محمد (۱۴۱۲ق)، إرشاد القلوب إلی الصواب، قم: انتشارات الشریف الرضی، چاپ اول.
۱۰. راسخ مهند، محمد (۱۳۸۹ش)، درآمدی بر زبان شناسی شناختی (نظریه ها و مفاهیم)، تهران: سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاهها.
۱۱. روشن، بلقیس، اردبیلی، لیلا (۱۳۹۲ش)، مقدمه ای بر معناشناسی شناختی، تهران: نشر علم، چاپ اول.
۱۲. صاحب، اسماعیل بن عباد (۱۴۱۴ق)، المحيط فی اللغة، تحقیق و تصحیح محمدحسن آل یاسین، بیروت: عالم الکتب، چاپ اول.
۱۳. صبان، محمد بن علی (بی تا)، حاشیة الصبان علی شرح الأشمونی علی الفیة ابن مالک و معه شرح الشواهد للعینی، بیروت: المکتبة العصریة، چاپ اول.
۱۴. عروسی الحویزی، عبد علی بن جمعه (۱۴۱۵ق)، تفسیر نور الثقلین، تحقیق و تصحیح سید هاشم رسولی محلاتی، قم: انتشارات اسماعیلیان.
۱۵. فراهیدی، خلیل بن احمد (۱۴۰۹ق)، کتاب العین، قم: نشر هجرت، چاپ دوم.
۱۶. فیض کاشانی، محمد محسن بن شاه مرتضی (۱۳۷۱ش)، نوادر الاخبار فیما يتعلق



- بأصول الدين، تحقيق و تصحيح مهدی انصاری قمی، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، چاپ اول.
۱۷. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷ق)، الکافی، تهران: انتشارات الإسلامية، چاپ چهارم.
۱۸. گیرتس، درک (۱۳۹۳ش)، نظریه‌های معناشناسی واژگانی، ترجمه کورش صفوی، تهران: انتشارات علمی.
۱۹. مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۳ق)، بحار الأنوار، تحقیق و تصحیح جمعی از محققان، بیروت: دار احیاء التراث العربی، چاپ دوم.
۲۰. نصرتی، شعبان، رکعی، محمد (۱۳۹۹ش)، معناشناسی شناختی در کاربست متون و حیانی، قم: نشر معارف اهل بیت الطاهرين عليهم السلام، چاپ اول.
۲۱. نصرتی، شعبان (۱۳۹۷ش)، معناشناسی قلب در قرآن، قم: مؤسسه علمی فرهنگی دارالحديث.

