

The Problem of "Intuition" from the Point of View of Suhrawardi and Bergson

Asghar Salimi Naveh*

Mahsa Shams al-Dini**

Abstract

Bergson's philosophy is based on the two basic issues of real time or "Dirand" and "intuition" and there is a deep connection between the trinity of "time", "movement" and "intuition". Bergson believed that true philosophy is based on intuition. In this pure intuitive union, man does not get locked up and captured in himself, but finds a kind of sympathy and harmony with the existence and reality of Ceylon. Here, "came out" means freedom from limitations and freezing. In Suhrawardi's philosophy, the problem of intuition is as a way to find the truth, which is preferable to reasoning and proof. Therefore, compared to other methods of discovering the truth, originality with receiving inner things, discovery and intuition, and for this reason, Sohrawardi's philosophy can be called "authenticity of intuition". The authenticity of Sohrawardi's intuition is based on a view of intuition as a means and an end. Sohrawardi's intuition is heart intuition, which is distinct and superior to intellectual intuition; something that In Bergson's philosophy, it has received less attention. For both, "intuition" is the highest form of consciousness. Suhrawardi, intuitive knowledge is a special thing that some people are deprived.

Keywords: Intuition, Movement, Illumination, Sohrvardi, Bergson.

*Asghar Salimi, Naveh, Assistant Professor of Philosophy, Department of Philosophy and Islamic Theology, University of Vali-e-Asr, Rafsanjan, Iran (Corresponding author). E-mail: a.salimi@vru.ac.ir

**PhD student of Islamic Philosophy and Theology, University of Tabriz, Iran.. E-mail: mahsashamsodini@yahoo.com

Received date: 2023.09.12

Accepted date: 2023.09.07

Extended Abstract

Introduction

One of the ways to acquire knowledge is discovery and intuition. The purpose of this research is to show the importance of discovery and intuition from the point of view of Sheikh Ashraq and Bergson. Sheikh Eshraq introduces his philosophy as the wisdom of taste and discussion. The wisdom of discussion is based on reasoning and the wisdom of taste is based on observation. According to Sohrawardi, reasoning is a matter of persuasion and observation is a matter of certainty. In Ishraqi's wisdom of taste, intuition has a special place and is more valid than rational reasoning.

Sohrawardi introduces a type of science that is connected and intuitive, and it is present science, in contrast to the science of acquisition, which in his opinion is a completely abstract science. He calls it.

Sohrawardi accepts the formal division of science as an imagination and acknowledges it, but he believes that science has more value than the purely formal aspect of everything, and it should always be done with divine inspiration.

For Bergson, intuition is not a language, because intuition is a slow continuity, while language is a division of words, and because it deals with social needs, it is the limit of words. On the other hand, intuition is a continuum because it is directly related to our inner life. Finally, the language is just a rearrangement of old words.

Method

In this research, we have first examined the topic of discovery and intuition from Sheikh Ashraq's point of view and then from Bergson's point of view.

Findings

Sheikh Ashraq and Bergson both based their philosophy on they have established intuition and they consider the philosophical method to be an intuitive method and in addition they have paid attention to the role of reason in intuition. Sheikh Eshraq considers intuition to be a matter of the heart and mysticism. Reason is with the nature of

things and Bergson took a negative approach to intelligence and reason, and the reason that is criticized by Bergson is the reason that is instrumental and productive of industry, not reason as the understanding power of man. In Suhrawardi's philosophical system, the integration of reason and intuition was presented in a novel way, and the true knowledge was called the same knowledge as irradiance and intuition.

The authenticity of Sohrawardi's intuition is based on a view of intuition as a means and an end. Sohrawardi's intuition is heart intuition, which is distinct and superior to intellectual intuition; something that In Bergson's philosophy, it has received less attention. For both, "intuition" is the highest form of consciousness. Suhrawardi, intuitive knowledge is a special thing that some people are deprived.

Conclusion

For Suhrawardi, intuitive knowledge is a special thing that some people are deprived of. Suhrawardi does not deny other ways of acquiring knowledge and believes in the rank system in acquiring knowledge.

Like Suhrvardi, Bergson based his philosophy on intuition and believes that intuition directly acquaints us with reality, or considers what belongs to intuition as reality, and considers the philosophical method to be purely intuitive. He believes that intuition is a kind of internal and present perception that It goes beyond the boundaries of theoretical and instrumental reason, and it cannot be understood through this theoretical reason, and like Suhrvardi, he considers intuition to be the addition of the soul's luminousness to what is visible and evidenced outside, and in intuition to the role of reason and its tool, language.

He also paid attention, but in his expression, he took a negative approach to reason and intelligence, and in fact, the reason criticized in Bergson is the reason that is a tool and producer of industry, not the reason as a human understanding power. And the direct connection of reason itself with the essence of things is indescribable and we are forced to use words and concepts to express it.

In fact, with the clarification of this doctrine, many problems in philosophy can be solved, including the importance of discovery and intuition in the view of Western philosophers and East, paid and reached a spiritual and well-founded worldview.

مسئله «شهود» از دیدگاه سهروردی و برگسون

اصغر سلیمی نوه*

مهسا شمس‌الدینی**

چکیده

فلسفه برگسون بر دو مسئله اساسی زمان حقیقی یا «دیرند» و «شهود» استوار گشته است و پیوند عمیقی میان سه‌گانه «زمان»، «حرکت» و «شهود» حاکم می‌باشد. برگسون معتقد بود فلسفه حقیقی مبتنی بر شهود است نه «هوش» و متعلق این شهود، «حرکت»، «شدن» و «استمرار» است؛ یعنی چیزی که فقط می‌توان از راه آگاهی بی‌واسطه یا شهودی شناخت نه از طریق هوش که تداوم را از بین می‌برد. شهود برگسون علاوه بر جنبه درون‌نگری بیشتر جنبه «برون‌شد» دارد. در این اتحاد شهودی محض، انسان در خود محبوس و اسیر نمی‌شود، بلکه با هستی و واقعیت سیلانی نوعی هم‌ملی و هم‌رازی پیدا می‌کند. در اینجا «برون‌شد» رهایی از محدودیت‌ها و انجام‌ها است. در فلسفه سهروردی مسئله شهود به عنوان طریقه‌ای برای یافتن حقیقت می‌باشد که بر استدلال و برهان ارجحیت دارد. به همین دلیل در مقایسه با دیگر روش‌های کشف حقیقت، اصالت با دریافته‌های درونی و کشف و شهود است و از این رو فلسفه سهروردی را می‌توان «اصالت شهود» نامید. اصالت شهود سهروردی مبتنی بر نگاه ابزار و غایتی به شهود می‌باشد. شهود سهروردی شهود قلبی است که متمایز و برتر از شهود عقلی است؛ چیزی که در فلسفه برگسون کمتر مورد توجه قرار گرفته است. برای هر دو «شهود» عالی‌ترین صور آگاهی است. در این پژوهش انگاره شهود در دو فلسفه برگسون و سهروردی ارزیابی تطبیقی خواهد شد. واژگان کلیدی: شهود، حرکت، اضافه اشراقیه، سهروردی، برگسون.

* استادیار دانشگاه ولی عصر رفسنجان (نویسنده مسئول). pajohesh_salimi@yahoo.com

** دانشجوی دکتری فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه تبریز. mahsashamsodini@yahoo.com

مقدمه

سهروردی و برگسون دو فیلسوف متعلق به حوزه تفکرات فلسفه اشراقی، مسئله «کشف» و «شهود» را به گونه‌ای در فلسفه خود مطرح نموده‌اند که جهان‌شناسی آنها تحت تأثیر نوع نگاهشان به این مسئله شکل گرفته است. شیخ اشراق انسانی است که علاوه بر اینکه در حوزه نظر و استدلال فردی برجسته است، در مراتب عرفانی نیز گام نهاده است و بسیاری از نظرات و یافته‌های خود را رهاورد مقام شهود علمی خود می‌داند. شیخ اشراق مهم‌ترین اثر خود یعنی **حکمت الاشراق** را که نماینده تفکر اشراقی اوست، محصول یک کشف می‌داند. در واقع انسان موجودی است که تشنه شناخت حقیقت بوده و همواره می‌کوشد حقایق را درک کند و برای رسیدن به حقیقت از روش‌های مختلف استفاده کرده است؛ مانند روش عقلی، روش تجربی، روش فلسفی و روش کشف و شهود و ... که ما در این نوشتار به اهمیت کشف و شهود از دیدگاه سهروردی و برگسون، از جمله بزرگانی که به مسئله کشف و شهود پرداخته‌اند و علاوه بر شهود به نقش عقل هم تأکید کرده‌اند، خواهیم پرداخت. تفاوت این پژوهش با پژوهش‌های قبلی در این است که تا کنون بحث تطبیقی در این مورد میان برگسون و سهروردی صورت نگرفته است و از این جهت لازم است ابعاد مسئله شهود از دیدگاه برگسون و سهروردی مورد واکاوی قرار گیرد. اهمیت این پژوهش تطبیقی در این است که موضع فیلسوفان بر مبنای مقاصد و نتایج تطبیقی راه را برای پژوهش‌های جدید هموار می‌کند و شناخت بهتری برای پژوهشگران فراهم می‌کند. از جمله کارهایی که در بحث سهروردی به موضوع بحث پرداخته شده، می‌توان به مقاله «معرفت شهودی و عقلانی در حکمت اشراقی» (ر.ک: جان محمدی، ۱۳۹۵) و همچنین مقاله‌ای تحت عنوان «معناشناسی شهود از دیدگاه سهروردی و کارکردهای آن» (شایان‌فر و همکاران، ۱۳۹۵) اشاره نمود که در هر دو مفهوم‌شناسی شهود از دیدگاه سهروردی مورد تحلیل قرار گرفته است.

الف) مفهوم‌شناسی شهود

در لغت‌نامه دهخدا ذیل عنوان شهود آمده است: شهود (ش) (ع مص) حاضرشدن (از

منتهی الارب) (المصادر زوزونی)، حاضرآمدن (ترجمان علامه جرجانی) (دهار) (تاج المصادر بیهقی)، دیدن، معاینه، عیان، پیدا، آشکار، حضور، مقابل غیب (یادداشت مؤلف). شهود الناقه، آثار ولادت آن است از خون و جز آن (منتهی الارب) (از اقرب الموارد). (اصطلاح تصوف). چنانکه در **نفائس الفنون** آمده، عبارت است از حضور دل و هرچه دل حاضر آن است، شاهد آن است و آن حاضر مشهود اوست. اگر حاضر حق باشد، شاهد اوست و متصوفه شهود را شاهد خوانند به سبب آنکه هرچه دل حاضر او بود، او نیز حاضر دل باشد و هرگاه که لفظ شاهد بر صیغه واحد استعمال کنند، مراد ایشان حق تعالی بود و هر گاه که شواهد گویند در صیغه جمع، مراد خلق باشد و اهل شهود دو طایفه‌اند: اصحاب مراتب و ارباب مشاهد (از نفائس الفنون). عبارت از دیدار حق به حق (از تعریفات) (از کشاف اصطلاحات الفنون). رؤیت حق است که از مراتب کثرات و موهومات صوری عبور نموده، به مقام توحید عیانی رسیده، در صور جمیع موجودات مشاهده حق نماید و از غیریت دور شده، هرچه ببیند، حق ببیند (غیاث اللغات) (آندراج). کشف: کمینه عقوبت او حرمان وجد و فقدان شهود (ذهنی تهرانی، ۱۳۹۲، ص ۱۰).

در فلسفه و عرفان پنج نوع شهود به کار رفته است و هر یک ناظر به معنای خاصی است که عبارت‌اند از: شهود حسی که بیانگر احساس و تجربه است؛ شهود به معنای علم حضوری، همانند علم انسان به خودش و حالات و کیفیات نفسانی؛ شهود عقلی که به معنای یافتن حقایق به صورت حضوری توسط عقل بدون نیاز به برهان و استدلال است؛ شهود قلبی یعنی دیدن حقایق و واقعیت‌ها با چشم دل؛ شهود روحی که عبارت است از: «حالت اندماجی» که از نظر عرفا مافوق شهود قلبی است. در آثار سهروردی از آنجا که اساس کار او مبتنی بر شهود قلبی بوده است، در هیچ از آثار خودش به شهود عقلی نپرداخته است (یزدان‌پناه، ۱۳۹۱، ج ۱، صص ۵۶ و ۶۹).

ب) مشاهده و شهود

سهروردی بر اساس آرای اشراقی خویش نظریه‌ای را در باب مشاهده ارائه کرده است. به عقیده وی علم حضوری، چهارچوبی به دست می‌دهد که مشاهده را هم در معنای مادی و

هم در معنای عقلانی آن تعلیل می‌کند. بحث او این است که مشاهده تنها می‌تواند مطابق با اصول اشراق صورت پذیرد. او نخست نظریه‌های موجود را درباره اینکه مشاهده چگونه رخ می‌دهد، مردود می‌شمارد و سپس نظر خود را اظهار می‌کند.

مشاهده به نظر سهروردی یکی از شیوه‌های وجود است که اهمیت معرفت‌شناختی آن این است که راه و روش شناخت و معرفتی را که با افتادن در مسیر حیات معنوی حاصل می‌شود، پیش پای داننده می‌گذارد. سهروردی اجزای متعدد این حیات معنوی را در آثار مختلف خود به شیوه‌ای رمزی و نمادین‌تر بحث می‌کند؛ ولی مقصود همه آنها یکی است: تجربه اشراق از طریق تجرید نفس از جسم و جهان مادی. (امین رضوی، ۱۳۹۱، ص ۱۰۲).

سهروردی در حکمت الاشراق می‌گوید: در «روزی غریب» حقیقت و اسرار الهی بر من ظاهر گردید. پس از آنکه مشاهده‌ای برای او دست می‌دهد، تصمیم می‌گیرد حکمت متعالیه خویش را برای آن فلاسفه‌ای که هم در علوم باطن هم در فلسفه استدلالی دستی دارند، به رشته تحریر درآورد. سهروردی در مقدمه خود بر حکمت الاشراق می‌نویسد که محتوا و حقیقت این کتاب از طریق استدلال عقلی حاصل نیامد. پس از آنکه او حقیقت را به روشی دیگر کسب می‌کند، برهان یافته‌های خود را به شیوه‌ای استدلالی‌تر جست‌وجو می‌کند و در ادامه می‌گوید: یقینی که از طریق این شیوه مستقیم شناخت به دست می‌آید، از چنان کیفیتی برخوردار است که مستقل از فرایند استدلال منطقی است؛ استدلالی که به همان نتیجه می‌رسد؛ چون از نظر سهروردی این روش خاص کسب دانش است که متمایزکننده دانایان واقعی از نادانان است (همان، ۱۰۴). درحقیقت باید گفت تفاوت اساسی است میان شیوه استدلالی کسب دانش و آنچه عموماً «مشاهده عرفانی» یا «تجربه عرفانی» خوانده می‌شود.

به عقیده سهروردی استدلال نوعی «مشاهده» است که از طریق آن، انسان مثل را در عالم خیال (عالم مُثَل) می‌بیند. درحقیقت اندیشیدن به معنای واقعی عبارت است از اندیشیدن به مُثلی که با حدس و نظر سر سازش ندارد، بلکه واقعیت آن را فقط می‌توان از طریق استدلال «دید». این نکته‌ای است بس عمیق که سهروردی مطرح می‌کند؛ چون نفس

عمل استدلال وجود عالم عقلانی را ایجاب می‌کند که ساکنانش مثل هستند. بنابراین وجودهای ساکن در عالم عقل را دیدگان عقل کل «دیده» است و این، مشاهده‌ای است که فقط برای اهل تجرد امکان‌پذیر است. این نوع مشاهده هم‌عرض «حضور» است که گونه‌ای از پیش چیزی بودن یا دیدن چیزی است. این حضور یا شیوه کسب معرفت که از آن خاصان است، تنها زمانی حاصل می‌شود که انسان خود را شناخته باشد (امین رضوی، ۱۳۹۱، ص ۱۴۴).

شیخ اشراق فلسفه خود را حکمت ذوقی و بحثی معرفی می‌کند. حکمت بحثی مبتنی بر استدلال و حکمت ذوقی مبتنی بر مشاهده است. به نظر سهروردی استدلال امری اقلی و مشاهده امری یقینی است. در حکمت ذوقی اشراقی شهود جایگاه خاصی دارد و از استدلال عقلی معتبرتر است. سهروردی در تقابل با علم حصولی مشایی که از نظر او علمی به‌کلی انتزاعی است، نوعی علم را که اتصالی و شهودی است، معرفی می‌کند و آن را علم حضوری می‌نامد. سهروردی تقسیم‌صوری مشایی از علم را به تصور و تصدیق می‌پذیرد؛ اما معتقد است علم به هر چیز، ارزشی بیش از جنبه صرفاً صوری دارد و همواره باید با الهام الهی صورت گیرد (سهروردی، ۱۳۷۲، ص ۴۷۴).

درباره کیفیت دیدن و چگونگی ابصار، آرا و عقاید مختلف ابراز گشته است. گروهی از حکما بر این عقیده‌اند که صور اشیا در چشم منطبع می‌گردد، سپس صورت از چشم به حس مشترک که آن را «بنطاسیا» می‌نامد، رسیده و سپس نفس ناطقه انسان در آنجا صورت محسوس را مشاهده می‌کند. گروهی دیگر از علمای علم مناظر بر این عقیده‌اند که هنگام رؤیت، نوری از چشم خارج می‌شود که به صورت مخروط می‌باشد. در نظر این گروه سر آن مخروط در خود چشم است و قاعده آن در روی چیزی است که دیده می‌شود. سهروردی با این دو گروه به مخالفت برخاسته و عقیده آنان را در این باب مردود به شمار آورده است. وی در آغاز به انتقاد از این دو نظریه پرداخته، سپس نظریه بدیع و بی‌سابقه خویش را بیان می‌کند (دینانی، ۱۳۹۳، ص ۳۷۰).

سهروردی نظریه نخست را بدین طریق ابطال می‌کند که انطباق صورت‌های بزرگ

مانند صورت کوه و دریا در چشم که بسیار کوچک می‌باشد، نارواست. برخی حکمای مشایی خواسته‌اند این اشکال را بدین طریق حل کنند که صورت موجود در چشم بعینه صورت دریا و کوه نیست و میان این صورت و صورت خارجی یک نسبتی همواره محفوظ است و انسان از صورتی که در چشم منطبق شده، به کوچک و بزرگ بودن موجود خارجی استدلال می‌کند که دارای چه عظمت است؛ اما سهروردی بر این عقیده است که سخن این اشخاص به هیچ وجه اشکال مزبور را حل نمی‌کند؛ زیرا شخص انسان در هنگام رؤیت استدلال نکرده و برای شیء مورد مشاهده خویش برهان اقامه نمی‌کند. آنچه مسلم است این است که رؤیت انسان به صرف مشاهده حاصل گشته، محتاج درنگ و استدلال نیست. به این ترتیب باید گفت مشاهده یک شیء متضمن معنای استدلال نبوده، رؤیت تنها از طریق چشم انجام می‌پذیرد (سهروردی، ۱۳۵۵، ص ۱۸۹).

سهروردی نظریه دوم را نیز باطل دانسته و می‌گوید: نور خارج از چشم یا جوهر است یا عرض. اگر این نور عرض باشد، قابل انتقال نخواهد بود؛ چنان‌که سفیدی و سیاهی یک جسم را بدون حمل و نقل خود جسم نمی‌توان انتقال داد؛ ولی اگر نور خارج شده از چشم جوهر باشد، ناچار آن نور از دو صورت بیرون نخواهد بود: یا آنکه حرکت آن نور بسته به اراده ماست یا حرکت طبیعی دارد. اگر حرکت آن نور بسته به اراده ما باشد، باید هنگامی که ما چشم‌های خود را به چیزی تحدیق می‌کنیم و اراده داشته باشیم آن را نبینیم، بتوانیم به خواسته خود دست یابیم، در حالی که این امر امکان‌پذیر نیست و در موقع تحدیق و دوختن چشم به یک شیء خواه ناخواه موجود خارجی دیده می‌شود؛ اما اگر حرکت شعاع خارج از چشم ارادی نباشد و یک حرکت طبیعی به شمار آید، لازمه آن این است که شعاع همواره به یک سو حرکت کند؛ زیرا اجسام طبیعی همواره به یک سوی حرکت می‌کنند. به این ترتیب لازمه این فرض آن است که ما باید همیشه یک سوی و یک جهت را مشاهده کنیم (همان، ص ۱۸۸).

سهروردی بعد از اینکه نظریه اصحاب انطباع و نظریه اصحاب خروج نور را در باب کیفیت رؤیت باطل به شمار می‌آورد، نظریه مخصوص خویش را پیشنهاد و آن را تأیید و

بر آن تاکید می‌کند:

قاعده در مشاهده: چون دانستی که ابصار نه به معنای انطباق صورت مبصر در چشم و نه به معنای خروج شعاع از چشم است، پس جز با مقابله شیء مستنیر با چشم سالم نخواهد بود [زیرا با مقابله برای نفس، اشراق حضوری بر شیء مستنیر حاصل می‌شود و سپس آن را می‌بیند... و مفاد و معنای مقابله به نبود حجاب میان بیننده و مبصر بر می‌گردد؛ زیرا نزدیکی بیش از حد مانع ابصار و دیدن است؛ چراکه استناره یا نورداشتن (و منیر بالذات بودن) شرط مبصر است. بنابراین در ابصار وجود دو نور شرط است: یکی نور چشم و دیگری نور مبصر -خواه خودش نور داشته باشد و خواه از دیگری نور بگیرد- از این رو هنگامی که پلک چشم بسته است، استناره آن -یعنی درون پلک- به وسیله انوار خارجی امکان ندارد و نور چشم نیز قدرت روشن نمودن [درون] آن را ندارد؛ پس به دلیل نبود استناره دیده نمی‌شود. همین گونه است هر نوع نزدیکی مفرط و دوری بیش از حد که از جهت کمی مقابله در حکم حجاب است. پس مستنیر یا نور، مادامی که همچنان نور یا مستنیر باشند، هر قدر نزدیک‌تر باشند، به مشاهده سزاوارترند (سهروردی، ۱۳۸۰، ص ۱۳۴).

بحث سهروردی را می‌توان به این صورت بیان کرد: از نگاه سهروردی حقیقت ابصار از سنخ اضافه اشراقیه است و اضافه اشراقیه در ابصار عبارت است از اشراق حضوری نفس از دریچه چشم. در واقع اشراق نفس به معنای پرتوافکنی آن بر حقایق مادی و خارجی در سایه قوت تجردی و اقتدار نورانی اوست. از این رو اشراق حضوری نفس همان ارتباط بی‌واسطه و شهودی نفس با حقایق خارجی است که دیگر صورت منطبع حکایت‌گر به عنوان معلوم و متعلق ادراک در چشم وجود ندارد؛ لذا بیننده اصلی خود نفس است و چشم تنها دریچه و کانال این ارتباط است. در این تقریر شیء مادی خارجی دیگر مبصر بالعرض نیست، بلکه مبصر بالذات است.

برای حصول چنین اشراقی در ابصار شیء مادی باید شرایطی فراهم آید؛ یعنی در هنگام ابصار باید اولاً چشم سالم باشد؛ ثانیاً شیء مادی منیر و مستنیر باشد؛ ثالثاً باید میان بیننده و شیء مادی مقابله و روبه‌رویی مادی صورت گیرد و هیچ حجابی در میان نباشد.

پس هر گاه بیننده‌ای در مقابل شیء مادی قرار گیرد، نفس او تا موطن چشم و حس بینایی‌اش می‌آید و از دریچه چشم پرتوافکنی کرده، شیء خارجی مادی را درمی‌یابد و با آن ارتباط حضوری و شهودی برقرار می‌کند و در این فرایند دیگر صورتی به عنوان واسطه در بین نیست؛ از این رو مبصر بالذات شیء مادی است و بیننده اصلی خود نفس است. همان طور که گفته شد، یکی از شرایط ابصار، مقابله مادی بیننده با شیء خارجی و نبودن حجاب میان آن دو است. شیخ اشراق توضیح می‌دهد که حجاب میان نفس و مبصر خارجی تنها حایل‌های خارجی نیست؛ بلکه علاوه بر این نوع حجاب‌ها، دوری بیش از حد مبصر و شیء خارجی از نفس و همچنین نزدیکی بیش از حد به آن نیز حجاب و مانع ابصار به شمار می‌رود؛ زیرا دوری بسیار به نوعی موجب عدم مقابله میان نفس و شیء خارجی می‌شود و از سوی دیگر نزدیکی بیش از حد نیز باعث می‌شود یکی از شرایط ابصار یعنی مستنیربودن شیء مبصر از بین برود؛ زیرا نزدیکی بیش از حد چشم سبب می‌گردد تا شیء مبصر نتواند از اشیا نور بگیرد و با فقدان این شرط ابصار نیز منتفی می‌شود (یزدان‌پناه، ۱۳۹۱، ص ۲۶۲).

البته باید توجه داشت که مقابله و رودرروبودن، شرط ابصار مادی است نه شرط هر مشاهده‌ای به طور مطلق؛ از این رو در هنگام مشاهده انوار مجرد و صور برزخی تجردی، تنها مواجهه با آنها کافی است و صرفاً ارتفاع حجاب‌ها و موانع وجودی حاصل می‌شود. در واقع آنچه در مطلق مشاهده شرط است، برطرف‌شدن حجاب‌هاست که این امر در مشاهده مادی با مقابله و رودررویی بیننده با شیء مبصر پدید می‌آید: «پس مقابله، شرط مطلق مشاهده نیست، بلکه تنها ابصار [مادی] متوقف بر مقابله است؛ زیرا در مقابله نوعی ارتفاع حجاب وجود دارد» (سهروردی، ۱۳۹۰، ص ۲۳۴).

اما شرط اشراق نفس که به معنای ارتباط وجودی و علم حضوری نفس به شیء مستنیر است، درحقیقت شرط اصلی رفع حجاب است که به صورت اشراق نفس در می‌آید. در ابصار با چشم مادی نیز رفع حجاب به صورت مقابله خواهد بود. بنابراین وی ابصار مادی را مقابله اشراقی و اشراق حضوری برشمرده است و مسئله رؤیت را از طریق

اضافه اشراقی نفس به آنچه در خارج مرئی و مدرک واقع می‌شود، توجیه و تفسیر نموده است (دینانی، ۱۳۹۳، ص ۳۷۲).

ج) جایگاه عقل و شهود در فلسفه برگسون

فلسفه برگسون بر دو مسئله اساسی زمان حقیقی یا «دیرند» و «شهود» استوار گشته و پیوند عمیقی میان مفاهیم سه‌گانه زمان، حرکت و شهود برقرار کرده است. وی متعلق شهود را حرکت تطور و فعالیت خلاق شور زیستی می‌داند و در پاسخ به دیدگاه‌های مکانیستی و غایت‌شناختی، وجود جنبش خلاق خودانگیخته و خودجوش را پیش می‌نهد که دائماً اشکال تازه‌ای از حیات را به وجود می‌آورد و خلق و خلقت را به صورتی پیش‌رونده به سطوح بالاتری از تکوین و تحول می‌رساند.

برگسون در بیان خود از عقل و هوش طریقی سلبی در پیش گرفته است. او نقادی خود را متوجه هوش و جنبه‌های کاربردی آن نموده است. هوش در انسان به منزله ابزاری در جهت دست‌یافتن به آگاهی است؛ یعنی هوش بیشتر منشأ مادی دارد و نتیجه تحول حیاتی انسان است و اسباب انطباق با محیط را برای او فراهم می‌آورد و در جهت صیانت ذات فعالیت دارد. به همین دلیل در درجه اول صرفاً عملی است نه نظری؛ چون آن قوه ساختن اشیا و آلات و ادوات است. پس صرفاً با جهان مادی سروکار دارد و عناصر را به صورت قابل مصرف و استفاده برای انسان درمی‌آورد. هوش حتی در تولیدات نظری خود همین جنبه عملی و کاربردی را حفظ می‌کند. با کلی‌گویی و کلی‌سازی، همواره واقعیت را که به نحو تام و انضمامی است به صورت تصنعی درمی‌آوریم و درک می‌کنیم. بنابراین عقل قوه‌ای نظری و ژرف‌اندیش نیست؛ عقل بر خلاف باور سنتی، برای این طراحی نشده است که خود واقعیت را منعکس کند؛ بلکه برای فرافکندن توری مفید روی واقعیت طراحی شده است. عقل همواره امور و اشیا را در نظام خاص خود جای می‌دهد که ویژگی‌های مشترک آن چیز را با چیزهای دیگر نشان می‌دهد و آن ویژگی‌ها را جدا می‌کند. عقل همواره از درک جریان سیال روح و روان که در زمان متحول می‌شود، ناتوان است و به همین دلیل درک محدودی از جهان بیرون دارد. برگسون در اینجا به مفهوم غریزه در

حیوانات اشاره نموده است. به عقیده او حیوانات بر اساس غریزه خود زندگی می‌کنند و غریزه نوعی شهود است که در نیمه راه باقی مانده و استكمال کافی برای گسترش به عالم معنای روحی را پیدا نکرده است؛ ولی نزد انسان همان نیروی اولیه بر خلاف غریزه، به صورتی است که نوعی تلاقی مستقیم و اتحاد و ادغام را با عالم میسر ساخته است.

شهود برگسون علاوه بر جنبه درون‌نگری بیشتر جنبه «برون شد» دارد. در این اتحاد شهودی محض، انسان در خود محبوس و اسیر نمی‌شود، بلکه با هستی و واقعیت سیلانی نوعی همدلی و همرازی پیدا می‌کند. در اینجا «برون شد» رهایی از محدودیت‌ها و انجماد است. گویی از این رهگذر می‌توان خود را از عادات خاکی اکتسابی و شناسایی‌های انتزاعی صوری مصون نگه داشت و ابعاد واقعی و ساحت روانی انسان را دریافت. هر فعل شهودی یک آغاز مطلق است؛ حتی می‌توان آن را نوعی جهش هیجانی و شور و شوق دانست که ما را با واقعیت متحد می‌کند. بنابراین این شهود است که ما را مستقیماً با امر واقعی آشنا می‌کند و به ما امکان می‌دهد بر محدودیت‌های عقل فائق آییم و به مفاهیم سیالی برسیم که بتوانیم واقعیت را با حرکت حیات درونی مطابقت دهیم. در اینجا سخن از همدلی و همراهی است؛ نوعی همدلی عقلانی که با آن شخص خود را در درون شیء قرار می‌دهد تا با آنچه در آن یگانه است، انطباق پیدا کند. این نوع همدلی بیان‌ناپذیر و وصف‌ناشدنی است (برگسون، ۱۳۷۱، ص ۱۴۵). البته این شهود بسیار به‌ندرت حاصل می‌شود و متأسفانه در انتقال آن به دیگران الزاماً نیاز به مفاهیم است؛ بنابراین نیاز است که به عقل و ابزار بیان آن یعنی زبان توجه شود؛ اما اعتبار اینها به واسطه خود شهود است. ارتباط میان زبان و شهود در فلسفه برگسون از جمله نکاتی است که ما را مجاب می‌کند روش فلسفی برگسون را مشخصاً «شهودگرایی» یا «تجربه‌گرایی» بدانیم ... برای درک شهود نیاز به یک تلاش عقلانی است که با مشارکت حواس با یکدیگر فراهم می‌شود. «در شهودگرایی برگسون، من آگاهی‌ام را توسعه می‌دهم تا حافظه ناآگاه را شامل شود. این توسعه‌طلبی، همان گونه که خواهیم دید، شهود، استمرار و دیرند خواهد بود: من در حال گوش‌دادن هستم، بنابراین برای صحبت کردن و برای تنظیم ضربان قلبم به منظور دریافت

این شهود تلاش لازم است» (Lawlor, 2003, p.70).

برای برگسون شهود زبان نیست؛ زیرا شهود استمرار دیرند است؛ در حالی که زبان بخش‌بندی کلمات است و چون با نیازهای اجتماعی سروکار دارد، حد فاصل کلمات است. درمقابل شهود استمرار است؛ زیرا مستقیماً به زندگی درونی ما معطوف است. نهایتاً اینکه زبان تنها آرایش مجدد کلمات قدیمی است؛ در حالی که «روح فلسفی موافق نوسازی نامحدود و ایجاد مجدد چیزهایی است که پایین اشیا قرار دارد» (Bergson, 1992, p.82).

این تفاوت میان ماهیت شهود و زبان دلیل این است که چرا برگسون همه اشکال و صور لفظ‌گرایی (Verbalism) با بدنامی منکر می‌شود. اما این بدان معنا نیست که ما هر نوع ارتباط بین شهود و زبان را رد کنیم و این بر خلاف نظر برگسونی است که بگوییم چیزهایی که ماهیتشان متفاوت است، هیچ ارتباطی با یکدیگر ندارند؛ همان طور که برگسون معتقد است اندیشه‌ها همیشه از زبان استفاده می‌کنند و روش فلسفی نمی‌تواند دیالوگی یا محاوره‌ای و یا دیالکتیکی باشد؛ زیرا تمام فلسفه‌هایی که مبتنی بر روش دیالکتیکی یا دیالوگی هستند، تلاش می‌کنند واقعیت را با بخش‌های ایجادشده یک زبان خاص تحلیل کنند و مطابقت دهند (Lawlor, 2003, p.172)؛ بنابراین او ترجیح می‌دهد روش فلسفی صرفاً مبتنی بر شهود باشد. شهود انسان را قادر می‌سازد تا به نحوی بی‌واسطه، حضور درونی به ذات اشیا نایل شود و آنها را دریابد و به واسطه پیوندی که با اشیا برقرار می‌کند، معرفتی کامل و مطلق از آنها به دست آورد. برگسون در رساله **مقدمه‌ای بر متافیزیک** شهود را چنین تعریف می‌کند: «آن نوع همدلی فکری که شخص به یاری آن خود را در درون یک ابژه قرار می‌دهد تا با چیزی که در آن منحصر به فرد و در نتیجه بیان‌نشدنی است، منطبق شود» (Bergson, 1992, p.29).

اما متعلق چنین شهودی چیست؟ پاسخ این است که متعلق شهود «حرکت»، «شدن» و استمرار است؛ یعنی آن چیزی که فقط می‌توان از راه آگاهی بی‌واسطه یا شهودی شناخت و نه از طریق تحلیل تنزیلی که آن را تحریف می‌کند یا تداوم آن را از بین می‌برد. این سخن

در قالب تفکر برگسون بدین معناست که متعلق شهود «واقعیت» است (کاپلستون، ۱۳۸۴، ص ۲۱۵).

برگسون شهود را نوع برتر غریزه می‌داند و می‌گوید «شهود غریزه‌ای است که با قطع علایق خودآگاه شده و می‌تواند به موضوع مورد نظرش بیندیشد و آن را تا بی‌نهایت گسترش دهد» (Bergson, 1994, p.186). شهود مشخصاتی دارد که نقطه مقابل هوش‌اند. افزار و وسیله انسان دانا شهود است که در خدمت عمل یا کنش قرار ندارد؛ موضوع آن چیزهای در سیلان، مستمر و مداوم است. تنها شهود است که می‌تواند دوام را دریابد. هوش تحلیل و تجزیه می‌کند تا کردار و عمل را فراهم سازد؛ اما شهود عبارت است از نگریستن ساده که نه تجربه می‌کند، نه بر هم می‌نهد، بلکه واقعیت دوام را به نحوی زنده می‌آزماید (بوخنسکی، ۱۳۷۸، ص ۸۳).

برگسون شهود را نوعی «همدلی عقلانی» می‌خواند که با آن شخص خود را در درون شیء قرار می‌دهد تا با آنچه در آن یگانه است، انطباق پیدا کند و در نتیجه بیان‌ناپذیر است. شهود برگسونی معرفت مستقیم و بی‌واسطه مفاهیم و مقولات ذهنی است و درک آن برای ما که با هوش خو کرده‌ایم، قدری دشوار است؛ از این رو به نظر برگسون برای فهم شهود، نیازمند یک چرخش و دگرگونی در نوع نگاه هستیم. شهود نوعی دریافت درونی و حضوری است که از مرزهای عقل نظری و عقل ابزاری فراتر می‌رود و در نتیجه نمی‌توان آن را با کمک همین عقل نظری فهمید؛ لذا از ماهیت و وظیفه فلسفه تصویری خاص خود داشت و معتقد بود فلسفه حقیقی مبتنی بر شهود است نه هوش و متعلق این شهود حرکت، شدن و استمرار است؛ یعنی چیزی که فقط می‌توان از راه آگاهی بی‌واسطه یا شهودی شناخت نه از طریق هوش که تداوم را از بین می‌برد (کاپلستون، ۱۳۸۴، ص ۲۱۹).

آنچه شهود در مواجهه خود با عالم به ما می‌دهد، پیوستگی غیر قابل انفکاک امور و ذهن ماست. ذهن خود را در مقام سوم شخص قرار می‌دهد و امور را تجزیه و تحلیل می‌کند، آن‌گاه در صدد برمی‌آید میان این عناصر پیوند و وحدتی دوباره برقرار سازد؛ وحدتی مصنوعی در برابر وحدت حقیقی اولیه. این ویژگی را برگسون خصلت سینما

توگرافی ذهن می‌نامد (برگسون، ۱۳۸۶، ص ۲۱۱). حاصل این عادت ذهن، علوم و معارف متعدد است. اما برگسون بیان می‌کند که معرفت را در همان وحدت اولیه یعنی «سرچشمه حقیقی آن» بررسی می‌کند. در این تلاش، معرفت «تنها به عادات سطحی و دستاوردهای فکر به صورتی که به سبب تأثر از وظایف جسمانی و نیازهای درونی ممکن است، حاصل شود، بستگی خواهد داشت (برگسون، ۱۳۷۵، ص ۶۲).

این معرفت همان معرفت روزمره‌ای خواهد بود که از اشیا به دست می‌آوریم؛ یعنی فرایندی مستقیم که با بساطت تمام و به طور آنی برای ما حاصل می‌شود. جریان حصول معرفت فرایندی پویاست که به طور مبسوط در قالب دیمومت - که حقیقت وجودی ما را می‌سازد - تحقق پیدا می‌کند. در چنین جریانی دیگر واپس‌نگری معنا ندارد؛ بلکه باید خود را به جریان حیات سپرد و با آن زندگی کرد. خودآگاهی و نیروی حیاتی دو مقوله پیوسته به هم‌اند که خودآگاهی مربوط به انرژی و نیروی زندگی است. در همه موجودات این آگاهی خلاقانه به صورت نوعی شعور است؛ ولی در انسان این مسئله بسیار مشهود است (Bergson, 1994, p.179).

این تأکید برگسون بر قوه شهود، به عنوان تنها منبع مورد اعتماد یقین و معرفت حقیقی، کسانی چون راسل را به این عقیده سوق داده است که فلسفه او را فلسفه‌ای «عرفانی» و حتی «عقل‌ستیز» بدانند (Russell, 1914, p.4) کارناب فلسفه او را «ناعقل‌گرایی» معرفی کند (کامپانی، ۱۳۸۲، ص ۲۰۴)؛ اما باید توجه داشت که عقلی که در برگسون مورد انتقاد قرار می‌گیرد، عقل ابزاری و مولد صنعت است نه عقل به عنوان قوه دراکه انسان. شهود برگسون شهودی قلبی و عرفانی نیست، بلکه شهودی عقلی و ارتباط بی‌واسطه خود عقل با ذات اشیا است. تنها شباهتی که با شهود عرفانی دارد، این است که وصف‌ناپذیر و غیر قابل بیان است و ناگزیریم برای بیان آن از واژه‌ها و مفاهیم کمک بگیریم. بنابراین این شهود جنبه برون‌شد، دارد که می‌توان از رهگذر آن خود را از عادات خاکی اکتسابی و شناسایی‌های انتزاعی صوری مصون نگه داشت و ابعاد واقعی و ساحت روحی انسان را دریافت (مجتهدی، ۱۳۸۶، ص ۲۰۷).

برگسون معتقد بود کانت خدمت برجسته‌ای در اثبات محال‌بودن مکاشفه (شهود) عقلی انجام داده است؛ اما برگسون می‌خواست از این مطلب چیزی را که خود کانت هرگز درباره آن نیندیشیده بود، استنتاج کند: اینکه تنها مکاشفه ممکن مکاشفه فوق عقلانی است که مبنای نگرش فلسفی ویژه‌ای از جهان را تشکیل می‌دهد (زمران، ۱۳۷۷، ص ۱۲۹).

از نظر برگسون «شهود» حقیقت را به صورت یک کل تقسیم‌ناپذیر ادراک می‌کند. همان طور که ما همدردی را به صورت یک احساس کلی درک می‌کنیم که مافوق مجموع قضایای حاشیه‌ای جدا و منفک از آن است: «هر آهنگی یک کل منفرد و غیر قابل تقسیم است که آهنگ‌ساز آن را می‌آفریند و نوازندگان آن را فهم می‌کنند، نه آنکه مجموعه‌ای از صداها مجزا باشد که در هر زمان بتوان تفکیک‌شان کرد. این کل منسجم، بی‌واسطه و شهودی فهم می‌شود (Lawlor, 2003, p.24).

نتیجه

در نظام فلسفی سهروردی تلفیق عقل و شهود به شیوه‌ای بدیع عرضه گردید و علم و معرفت حقیقی همان معرفت اشراقی و شهودی نامیده شد. در فلسفه سهروردی شهود قلبی متمایز و برتر از شهود عقلی است و آنچه مایه دریافت امور جزئی می‌شود، همان شهود قلبی است که بنیاد آن بر فراروی عارف از عالم طبیعت و دیدن واقعیت‌ها با چشم دل است. شهود قلبی نصیب فردی می‌گردد که در پرتو ریاضات و رفع موانع و حُجُب، به تلطیف روح و صفای باطن دست یافته باشد. عقل نیز به مدد شهود قلبی به دریافت اموری نایل می‌گردد که به‌تنهایی قادر به دریافت و درک آنها نبوده است. برای سهروردی معرفت شهودی امری اختصاصی است که بخشی از انسان‌ها از آن محروم‌اند. سهروردی منکر طرق دیگر دریافت معرفت نیست و قایل به نظام رتبی در کسب معرفت می‌باشد؛ در حالی که برگسون قایل به نظام رتبی در معرفت‌شناسی نیست. برگسون هم مانند سهروردی فلسفه خود را بر شهود استوار کرده و معتقد است شهود ما را مستقیماً با واقعیت آشنا می‌کند و روش فلسفی را صرفاً شهودی می‌داند. معتقد است شهود نوعی دریافت درونی و حضوری است که از مرزهای عقل نظری و ابزاری فراتر می‌رود و نمی‌توان آن را از طریق همین

عقل نظری فهمید. مانند سهروردی در شهود به نقش عقل و ابزار آن یعنی زبان هم توجه کرده؛ اما در بیان خود از عقل و هوش طریق سلبی در پیش گرفته است. در واقع عقلی که در برگسون مورد انتقاد قرار گرفته، عقل ابزاری و مولد صنعت است نه عقل به عنوان قوه دراکه انسان. شهود برگسون شهود قلبی و عرفانی نیست، بلکه شهود عقلی و ارتباط بی‌واسطه خود عقل با ذات اشیا است.

منابع و مأخذ

۱. ابراهیمی دینانی، غلامحسین (۱۳۹۳). *شعاع اندیشه و شهود در فلسفه سهروردی*. تهران: انتشارات حکمت.
۲. ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۷۵). *الاشارات والتنبیهاث*. قم: انتشارات البلاغ.
۳. امین رضوی، مهدی (۱۳۹۱). *سهروردی و مکتب اشراق*. تهران: نشر مرکز.
۴. برگسون، هانری (۱۳۶۸). *پژوهش در نهاد زمان و اثبات اختیار*. علی قلی بیانی، تهران: شرکت سهامی انتشار.
۵. برگسون، هانری (۱۳۷۱). *تحول خلاق*. علی قلی بیانی، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
۶. بوخنسکی، ا. م. (۱۳۸۷). *فلسفه معاصر اروپائی*. ترجمه شرفالدین خراسانی، چاپ چهارم، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
۷. زرمان، تئودور اوی (۱۳۷۷). *مسائل تاریخ فلسفه*. ترجمه پرویز بابایی، تهران: انتشارات نگاه.
۸. جان محمدی، محمدتقی (۱۳۹۵). *معرفت شهودی و عقلانی در حکمت اشراقی*. فصلنامه عرفان اسلامی، دانشگاه آزاد اسلامی، ص ۱۰-۳۹.
۹. حقیقت (رفیع)، عبدالرفیع (۱۳۷۸). *سهروردی شهید فرهنگ ملی ایران*. چاپ اول، تهران: انتشارات بهجت.
۱۰. سهروردی، شهابالدین یحیی (۱۳۷۲ الف). *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*. تصحیح هانری کربن، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۱۱. سهروردی، شهابالدین یحیی (۱۳۵۵ ب). *حکمت اشراق*. ترجمه دکتر سیدجعفر سجادی، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
۱۲. سعیدی، حسن (۱۳۸۰). *عرفان در حکمت اشراق*. تهران: نشر دانشگاه شهید بهشتی.
۱۳. سنفورد، شوارتس (۱۳۸۳). *آنری برگسون*. خشایار دیهیمی، تهران: نشر ماهی.

۱۴. شایان فر، شهناز، و همکاران (۱۳۹۵). معنانشناسی شهود از دیدگاه سهروردی و کارکردهای آن، فصلنامه عرفان اسلامی، دانشگاه آزاد اسلامی، دی، ش ۵۰، ص ۱۹-۱.

۱۵. کاپلستون، فردریک (۱۳۸۴). *تاریخ فلسفه*. ج ۹، عبدالحسین آذرنگ و سیدمحمود یوسف‌ثانی، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.

۱۶. کامپانی، کریستیان دولا (۱۳۸۲). *تاریخ فلسفه در قرن بیستم*. ترجمه باقر پرهام، تهران: انتشارات آگه.

۱۷. مجتهدی، کریم (۱۳۸۶). *فلسفه و فرهنگ*. مجموعه مقالات و سخنرانی‌ها، به کوشش محمد منصور هاشمی، تهران: نشر کویر.

۱۸. معلمی، حسن (۱۳۸۷). *فلسفه اشراق*. تهران: نشر سازمان مطالعه و تدوین کتب درسی (سمت).

۱۹. یزدان‌پناه، یدالله، (۱۳۹۱). *حکمت اشراق*. تحقیق و نگارش مهدی علی‌پور، تهران: انتشارات حوزه و دانشگاه.

۲۰. ذهنی‌تهرانی، سیدمحمدجواد (۱۳۹۲). *انیس الطالبین (ترجمه آداب المتعلمین)*. قم: انتشارات حاذق.

21. Bergson, Henri (2008). *Time and Free Will: An Essay On the Immediate Data of Consciousness*. Cosimo Classics. Hardcover, Language English, ISBN: ۱۶۰۵۲۰۵۷۱۰.

22. Bergson, Henri (1992). *The Creative Mind*. tr. Mabelle L. Andison, New York: The Citadel Press, 1992 [1946], translation of *La Pensée et le mouvant*.

23. Bergson, Henri, (1994). *Creative eveloution*. Trand: Arthur Mitchell, New York: The Modern Library.

24. Lawlor, Leonard (2003). *The Challenge of Bergsonism - Phenomenology, Ontology, Ethics*. Continuum.

25. Russell, bertrand (1914). *philosophy of Bergson*. with a reply By Mr. H. Wildoncarr, London: macmilan and co.

References

1. Amin Razavi, Mahdi (1391). *Sohrwardi and Eshraq School*. Tehran: Center Publishing. [in Persian]
2. Bergson, Henry (1368). research on the organization of time and proof of authority. Ali Qoli Bayani, Tehran: publishing company. [in Persian]
3. Bergson, Henry (1371). *Creative Transformation*. Ali Qoli Bayani, Tehran: Farhang Islamic Publishing House. [in Persian]
4. Bergson, Henri (2008). *Time and Free Will: An Essay on the Immediate Data of Consciousness*. Cosimo Classics. Hardcover, 280 pages, Language English, ISBN: 1605205710.
5. Bergson, Henri (1992). *The Creative Mind*, tr., Mabelle L. Anderson, New York: The Citadel Press, 1992 [1946]; translation of *La Pensée et le mouvant*.
6. Bergson, Henri, (1994). *Creative development*, Trans: Arthur Mitchell, New York: The Modern Library.
7. Bokhanski, A.M., (2007) *Contemporary European Philosophy*, translated by Sharafuddin Khorasani, Tehran, Scientific and Cultural Publishing Company, Ch4. [in Persian]
8. Ebrahimi Dinani, Gholam Hossein (2013). *Ray of Thought and Intuition in Sohrawardi's Philosophy*, Tehran, Hekmat Publications. [in Persian]
9. Haqirat (Rafi) Abdul Rafi (1378). *Suhrawardi Martyr of Iran's National Culture*, Tehran: Behjat Publications. [in Persian]
10. Ibn Sina, Hossein bin Abdullah (1375). *Warnings and Warnings*, Qom: Al-Balagha Publications. [in Arabic]
11. Jan Mohammadi Mohammad Taghi (2015) *Intuitive and rational knowledge in the wisdom of enlightenment*, Islamic mysticism quarterly, Islamic Azad University. [in Persian]
12. Kapleston, Frederick (2004) *History of Philosophy Volume 9*, Abdul Hossein Azarang and Seyyed Mahmoud Yousef Thani, Tehran: Scientific and Cultural Publishing Company.

13. Kampani, Christian Dola (1382) History of philosophy in the 20th century, translated by Baqir Parham, Tehran: Age Publishing House. [in Persian]
14. Lawlor, Leonard (2003). The Challenge of Bergsonism - Phenomenology, Ontology, Ethics. Continuum.
15. Mojtahedi, Karim (2006) Philosophy and culture, a collection of articles and lectures, by the efforts of Mohammad Mansour Hashemi, Tehran: Nasser Kavir. [in Persian]
16. Moalemi, Hassan, (1387) Philosophe Ishraq, Tehran, published by Organization for Studying and Editing Textbooks (Samt). [in Persian]
17. Mental Tehrani, Seyyed Mohammad Javad (2012). Anis Talibin; Translation of Adaab al-Mutalamin, Qom, Hazaq Publications. [in Persian]
18. Russell, Bertrand (1914). philosophy of Bergson with a reply By Mr. H. Wildoncarr, London: Macmillan and co.
19. Suhravardi, Shahabuddin Yahya (1372 A) Collection of the works of Sheikh Eshraq, revised by Henry Carbon, Tehran, Institute of Cultural Studies and Research. [in Persian]
20. Suhravardi, Shahabuddin Yahya (1355 B) Hikmat Ashraq, trans. Seyyed Jafar Sajjadi, Tehran University Press. [in Persian]
21. Saidi, Hassan (1380) Irfan in Hikmat Ashraq, Shahid Beheshti University Publishing. [in Persian]
22. Sanford, Schwartz (1383) Henri Bergson, Khashayar Dehimi, Tehran, Nesharmahi. [in Persian]
23. Shayan Far Shahnaz et al. (2015) Semantics of Intuition from Sohrvardi's point of view and its functions, Irfan Islamic Quarterly, Islamic Azad University, pp. 1-19. [in Persian]
24. Yazdan Panah, Yadullah, (2012) Hekmat Ishraq, research and writing: Mehdi Alipour, Tehran, Hozha and University Publications. [in Persian]
25. Zarman, Teodor Ovi (1377) Issues in the History of Philosophy, trans. Parviz Babaei, Tehran, Negah Publications. [in Persian]