

فصلنامه تخصصی علوم سیاسی

سال نهم، شماره بیست و سوم، تابستان ۱۳۹۲

تاریخ دریافت: ۱۳۹۱/۱۱/۲۱

تاریخ تصویب: ۱۳۹۲/۲/۱۳

صفحات: ۲۶۴-۲۴۷

بررسی شهودگرایی از منظر فلاسفه اسلامی و غربی و تاثیر آن بر سیاست

دکتر علیرضا گلشنی

عضو هیات علمی دانشگاه آزاد اسلامی، واحد شهرضا، گروه علوم سیاسی، ایران، شهرضا

مهدی مرای

دانشجوی دکتری دانشگاه آزاد اسلامی، واحد شهرضا، گروه علوم سیاسی، گرایش جامعه شناسی سیاسی، ایران، شهرضا

چکیده

شهودگرایی بیان گر فهم گزاره‌ها، احکام و درک قضایایی است که صدق و کذب آن نیازمند مطالبه دلیل و استدلال نیست، چرا که شناخت شهودی ناظر به توانایی طبیعی انسان برای کسب شناخت بی‌واسطه است، با این حال، کاربرد اندیشه شهودگرایی به مثابه یکی از منابع معرفت در سپهر سیاست و حکومت تداوم‌بخش سنت‌های دموکراتیک بوده است، به طوری که بینش‌های شهودی در حوزه حکمرانی بهتر از تئوری‌های رقیب برای حل و فصل تعارضات کاربرد یافته‌اند. بر این اساس، مقاله حاضر، تلاش می‌کند به مقایسه و بررسی شهودگرایی از منظر فلاسفه اسلامی و غربی و تأثیر آن بر سیاست پردازد.

کلید واژگان

شهودگرایی، فلاسفه اسلامی، ابن عربی، شیخ اشراق، ملاصدرا، فلاسفه غرب، افلاطون، هوسرل، برگسون، سیاست، حکومت، پدیدارشناسی، هرمنوتیک.

مقدمه

بحث شهود به مثابه یکی از منابع معرفتی از دیرباز مورد توجه متفکران و فلاسفه بوده است. فلاسفه غرب و فیلسوفان مسلمان تا قبل از کانت، شهود را به سه معنای متفاوت به کار می‌بردند. از جمله «شهود حسی»، «شهود غیرحسی» یا ادراک انتزاعی و سرانجام شهود به مثابه «تجربه شخصی» از امر متعال یا معرفت غیراستنتاجی از مقولات و چیزها. (حسین‌خانی، ۱۳۹۱) سابقاً واژه شهود به ندرت در مورد معرفت ناشی از ادراک حسی به کار می‌رفت و تمایز روشنی میان معرفت گزاره‌ای و غیرگزاره‌ای وجود نداشت. لیکن در دوران اخیر که معرفت غیرگزاره‌ای متکی بر مفاهیم حسی است به عنوان مواردی از «شهود» به کار می‌رود. (پایا، ۱۳۸۲: ۴۳۸) در پدیدارشناسی هوسرل؛ شهود به طور کلی به مثابه تجربه بی‌واسطه حسی است. (پایا، ۱۳۸۲: ۴۸۰) وقتی سخن از معرفت به میان می‌آید مقصود گزاره‌ای موجه و صادق است. یعنی؛ معرفتی یقینی، خطاناپذیر و کاملاً اطمینان بخش. بنابراین این همانی میان شخص تجربه‌کننده و موضوع تجربه‌شونده وجود دارد. (کاپلستون، ۱۳۸۴: ۲۳۸ و ۲۱۱) البته مکتب وین اصولاً با هر گونه ادعایی مبتنی بر شهود به مثابه نوع خاصی از معرفت مخالف است. پیروان حلقه وین معتقدند معرفت حاصل رابطه، نسبت و یا مقایسه میان دو عامل یا دو جزء است. شهودگرایان از نوعی تجربه سخن می‌گویند؛ که در آن هیچ گونه رابطه یا نسبتی میان اجزاء و گزاره‌ها وجود ندارد. به طور کلی پیروان حلقه وین «معرفت شهودی» را تایید نمی‌کنند. (کاپلستون، ۱۳۸۴: ۴۵۸) بنابراین نتیجه منطق شهودگرایی را نیز بین الادهانی نمی‌دانند. زیرا فاقد توانایی انتقال به دیگری است. تجارب بشری یاد شده به شدت شخصی و فقط برای شخص تجربه‌کننده قابلیت وثوق داشته و از حقانیت لازم برخوردار نیست. نزد ابطال‌گرایان، بویژه پوپر پیشرفت‌های علمی همراه با تایید حدس‌های متهورانه یا ابطال حدس‌های محتاطانه است. (چالمرز، ۱۳۸۱: ۷۰) علم از طریق حدس‌های قوی و به شدت ابطال‌پذیر برای حل مسائل آغاز می‌شود و با نقادی و آزمون، برای ابطال پیشنهادهای جدید پیشرفت می‌کند. پوپر در فلسفه علم به دو کاربرد ویژه در مباحث معرفتی شهود اشاره دارد. یکی کاربرد شهود در تولید نظریه و نقش آن در نظام ارزشیابی نظریه‌ها بطوریکه در تداوم تولید نظریه می‌توان برای تخیل غیرعقلانی و یا شهودی جایی در نظر گرفت. به یک معنا برداشت وی از حدس‌ها بر نوعی شهود معرفتی مبتنی است. اما شهود معرفتی یاد شده فاقد قابلیت‌های اطمینان‌بخش است. وی در کتاب

«حدس‌ها و ابطال‌ها» به شهود عقلی پرداخته و تصریح می‌کند که اعتمادی به این دسته از معرفت بشری نیست.

این مقاله در صدد کاربرد نظریه «شهود» در حوزه سیاست است. برای این منظور نظریه شهود به صورت تطبیقی میان فلاسفه اسلامی و غرب بررسی شده است. بدیهی است که انتخاب مقوله شهود، مشکلاتی را در تعیین و نسبت‌های ممکن ایجاد نماید. برای اینکه این مشکلات را تا حدودی تقلیل دهیم، دست به گزینش قرائت‌هایی نزد هر یک از فلاسفه غرب و اسلامی زده‌ایم. از فلاسفه غرب افلاطون، هوسرل و رهیافت پدیدارشناسی، گادامر و رهیافت هرمنوتیکی و از متأخرین به وایتهد و برگسون گزینش شده‌اند؛ و از فلاسفه مسلمان به ابن عربی، ملاصدرا و شیخ شهاب‌الدین سهروردی یا شیخ اشراق توجه داده شده است. با توجه به محدودیت‌هایی که برای یک مقاله الزام‌آور است، نباید انتظار داشت که این قرائت‌ها در تمامی ابعادشان مورد بحث و گفتگو قرار بگیرند، بلکه از هر کدام، عناصری گزینش شده‌اند. بعلاوه به طور خلاصه به بازتاب مسأله شهود در تکوین امر سیاسی پرداخته شده است. امری که در دنیای جدید در حال گسترش است.

۱. رهیافت شهودی در غرب

الف. افلاطون

از نظر افلاطون شناخت هر چیز در پرتو ایده امکان‌پذیر است. ایده یا مُثُل گوهرهای اصیل و جاودانه‌ای هستند؛ که موجودات جهان طبیعت، سایه آن به شمار می‌آیند. به عبارت دیگر از دیدگاه افلاطون، موجودات جهان طبیعت که از طریق حواس ما دریافت می‌شوند؛ قابل تغییر و دگرگونی هستند. بنابراین نمی‌توانند متعلق معرفت حقیقی باشند. زیرا شناسایی درباره آن چیزی است که هست. یعنی متعلق شناسایی باید ثابت باشد. چنانچه اگر از حواس خود فراتر رویم و از ابزار دیگری همچون عقل استفاده کنیم؛ می‌توانیم از محسوسات فاصله گرفته و با سیر عقلی به عالم وراء عقل رفته، ایده‌ها را که همان ذات و حقیقت اشیاء هستند شهود نمائیم. به طور مثال در رساله «تئای تتوس»، افلاطون مکالمه‌ای درباره «شناخت» دارد (مگی، ۱۳۷۴: ۴۷) که در این رساله، شناخت به ادراک حسی و داوری صادق همراه با بیان علت تحویل شده است. (افلاطون، ۱۳۶۷) یعنی داوری‌های مقوم شناخت یا معرفت

باید نهایتاً از رهگذر ادراک حسی بگذرند. همچنین باید بتوانیم این داورى‌ها را عقلاً نیز توجیه نماییم. افلاطون طرح نظریه ایده را با تمثیلی آغاز می‌کند که براساس آن، وجود این جهانی آدمی به سکونت در غاری زیرزمینی تشبیه می‌شود. افلاطون بدنبال این تمثیل، چهار مرحله را شناسایی و چهار موضوع را از یکدیگر تفکیک می‌کند. دو مورد آن متعلق به دنیای تجربه‌اند و دو مورد دیگر به حوزه مفهوم‌ها وابسته‌اند. در پایین‌ترین پله این نردبان، تصاویر حسی قرار دارند و سپس اشیای محسوس قرار می‌گیرند. (گمپرتس، ۱۳۷۵: ۱۰۳۰) به نظر می‌رسد مساله «ادراک حسی» و «شناسایی» به دو معنا قابل توصیف است. یکی اینکه ادراک حسی یگانه عملی است که شناسایی از طریق آن انجام می‌شود. یعنی کسی که ادراک حسی و شناسایی را بدین معنی یکی می‌داند از نقش یادآوری غافل است.

دیگر اینکه ماده ادراک حسی یگانه ماده شناسایی است. این سخن منحصرأً بدین معنی است که یگانه منبع شناسایی ما ادراک حسی است. افلاطون پیش از آن که به رد این نظریه بپردازد، به صراحت تصدیق می‌کند که حواس ما، ما را نمی‌فریبند و احکام آنها را نمی‌توان رد کرد و هر ادراکی دارای حقیقتی ذهنی است. (گمپرتس، ۱۳۷۵: ۱۱۰۴) افلاطون در مکالمه «تئای تتوس» دلیلی نامستقیم بر درستی نظریه ایده تدارک می‌بیند. از این رو باید ثابت شود که کوشش برای تبیین واقعیات بنیادی مربوط به نظریه شناسایی بدون یاری گرفتن از نظریه ایده بی‌نتیجه است. تاکید افلاطون در مکالمه «منون» نیز مبتنی بر تصور یا پندار درست است. برای اینکه این تصور یا پندار به حیطة شناسایی کامل درآید. (گمپرتس، ۱۳۷۵: ۱۱۰۷) به عقیده افلاطون برای شناخت ماهیت اشیاء بهتر است که به صور اصلی «ایده‌ها» چشم بدوزیم نه به «تصاویر»، زیرا تصاویر جز انعکاسی از جهان نمودها و دنیای سیوروت نیست. افلاطون با توجه به تمثیل غار تصویری خاص ارائه می‌دهد که مشاهده مستقیم و بلاواسطه حقیقت، غایت معرفت آدمی است. به تعبیر افلاطون تمایز بین جهان محسوسات و جهان معنا از اهمیت بالایی برخوردار است. آدمیانی که با اندیشه‌ها و باورها و باورهای غلط و سایه‌وار در جهان طبیعت وابسته محسوسات‌اند دچار پندار خطا هستند و برای رسیدن به شناسایی واقعی باید با قوه عقل از سایه بگذرند و به اصل و بنیاد آن برسند. به عبارت دیگر از تاریکی‌ها شده به سوی روشنایی گام بردارند.

ب. ادموند هوسرل

هوسرل می‌گوید برای همه ما یک چیز وجود دارد که بدون هیچ شبهه‌ای به آن یقین داریم و آن «آگاهی» ماست. بنابراین، اگر بخواهیم بنای معرفت یا شناختمان را بر شالوده‌ای پی بریزیم که به مثابه سنگ محکی باشد، باید از آنجا آغاز کنیم که همیشه آگاهی معطوف به چیزی است. (مگی، ۱۳۷۴: ۴۱۳)

آگاهی باید آگاهی نسبت به چیزی باشد و ممکن نیست خودش به تنهایی بدون اینکه متعلق داشته باشد به چیزی تعلق بگیرد و یا به عنوان یکی از حالت‌های ذهن وجود داشته باشد. ضمناً شاید به هنگام حصول تجربه، نتوانیم مابین حالت آگاهی و آنچه آگاهی به آن تعلق می‌گیرد تمایز قائل شویم. البته که ما هیچ‌گاه ممکن نیست بدانیم که آنچه آگاهی ما به آن تعلق می‌گیرد، آیا مستقل از اینکه به تجربه ما در بیاید جدا از ما نیز وجود دارد یا نه. هوسرل می‌گوید: به هر حال شکی نیست که آنچه آگاهی ما به آن تعلق می‌گیرد، به عنوان متعلق آگاهی نزد ما وجود دارد. صرف نظر از هر مقام وجودی دیگری که داشته یا نداشته باشیم. بنابراین می‌توانیم از همین حیث، بدون قائل شدن به هیچ فرضی نفیاً یا اثباتاً، درباره‌ی وجود مستقل تحقیق کنیم. از سوی دیگر به چیزی این چنین مستقیماً و بدون واسطه دسترسی نداریم. از نظر وی فلاسفه می‌توانند مسائل را به سادگی اپوخته یا حکم به تعلیق کنند. (مگی، ۱۳۷۴: ۴۱۴)

به این ترتیب، مکتب پدیدارشناسی در فلسفه به منظور تحلیل منظم آگاهی و آنچه آگاهی به آن تعلق می‌گیرد تأسیس شد. پدیدارشناسی یعنی تحلیل هر چیزی که به تجربه درآید. تجربه مستقیم، نه تنها اشیاء مادی، بلکه خیلی از انواع امور انتزاعی را هم در بر می‌گیرد. و نه فقط اندیشه‌ها، دردها، عواطف و خاطرات خود شخص بلکه موسیقی، ریاضیات و بسیاری چیزهای دیگر را نیز شامل می‌شود. (ساکالوفسکی، ۱۳۸۴: ۳۱۷) به نظر هوسرل «شهود» کنش یا حالتی از آگاهی است که دارای محتوای درونی است و وجه تمایز عمده شهود، که آنها را از دیگر شکل‌هایی بازنمایی؛ از قبیل تصورات جدا می‌کند؛ این است که محتوا یا عین آنها به طور مستقیم یا بی‌واسطه نزد آگاهی حاضر است. به عبارت دیگر محتوای شهود آن گونه که هست برای ما حاضر است که در اینجا تمایزی بین بود و نبود نیست. (مگی، ۱۳۷۴: ۴۱۳) هوسرل می‌گوید برای تعریف شهود لازم است تا آن را مقابل «دالت» قرار دهیم.

پ. هانری برگسون

از نظر برگسون شهود، ابزاری برای معرفت است. در واقع شهود، به یکباره دیدن است و با چیزی درگیر شدن و با آن زیست کردن است. «شهود، معرفتی است اصیل که از مفاهیم و مقولات و چارچوب‌های ذهنی، فراتر می‌رود و با خود شیء مواجه می‌شود، شهود یا شناخت مستقیم، واقعیت را دگرگون می‌کند. وی بر آن است اگر ما در جستجوی شناخت نظری هستیم باید به شناخت مستقیم یا آن گونه که برگسون می‌نامد، به شهود بازگردیم. (Stephen, 2001: 103) شهود دارای مشخصاتی است که نقطه مقابل هوش است. بینشی است درونی که در خدمت کنش قرار ندارد. (بوخنسکی، ۱۳۵۴: ۱۱۵-۱۱۴) نزد برگسون شهود شبیه نیروی یک نقاش است که جهان را دقیقاً همان گونه که برای وی در یک ادراک ساده و محض نمایان می‌شود می‌بیند. با این تفاوت که شهود به جای اینکه تسلیم یک تجربه محض زیباشناختی شود تسلیم شناخت و معرفت می‌شود. در واقع شهود نوعی غوطه خوردن در جریان خود آگاهی است. برخلاف هوش یا استعداد که به بیرون چیزها و اشیاء معطوف است و نیازمند نمادهاست، شهود به درون آنچه می‌شناسد وارد می‌شود و از نمادها صرفنظر می‌کند و شناختی مطلق را تولید می‌کند. شهود برگسون، به نوعی معرفتی مستقیم است و بی‌واسطه مفاهیم و مقولات ذهنی. (Graig, 1998: 291) واضح است که درک شهودی برای ما قدری دشواریاب باشد. چه ما به استفاده از استعداد یا همان هوش عادت کرده‌ایم. همواره آن را به عنوان ابزار معرفت و مواجهه با چیزها به کار گرفته‌ایم. از این رو، به نظر برگسون برای فهم شهود، نیازمند یک چرخش و دگرگونی در نوع نگاه هستیم. شهود، نوعی یافت درونی و حضوری است که از مرزهای عقل نظری و عقل ابزاری که ما همواره آن را به کار می‌گیریم فراتر می‌رود. و در نتیجه نمی‌توان آن را به کمک همین عقل نظری فهمید. به نظر برگسون فلسفه حقیقی باید با شهود سروکار یابد نه با هوش. زیرا رهیافت هوش متعلق حوزه ذهن و در چارچوب موضوعات عقلانی قرار دارد. بنا به نظر برگسون انسان بوسیله بسط قوه عقل یا همان هوش و استعداد نسبت به گزینه‌ها از سایر موجودات متمایز می‌شود. لیکن بالاترین استعداد ما همان شهود است. (بوخنسکی، ۱۳۵۴: ۷۳۲)

۲. رهیافت شهودی در شرق

الف. محی‌الدین ابن عربی

از دیدگاه ابن عربی، شهود مقامی است که در آن حقایق، همان طور که هست، به سالک اعطا می‌شود. (ابن عربی، جلد هفتم، ۱۴۰۵: ۴۲۲) وی شهود را در مقابل معرفت اکتسابی و استدلال قرار می‌دهد و آن را رؤیت بدون احاطه معنا می‌کند. (ابن عربی، جلد سوم، ۱۴۰۵: ۵۷) ابن عربی در آثار خود اصطلاحات متعددی برای مراتب مختلف شهود وضع کرده و برای هر یک تعریفی ارائه نموده است که برخی از آنها عبارتند از:

(۱) «محادثة» که ابن عربی آن را به معنای خطاب حق به بندگان به کار برده است. (ابن عربی، جلد سیزدهم، ۱۴۰۵: ۲۰۳) در جای دیگر، ابن عربی، از این مقام با عنوان مقام مناجات (همسخنی با خداوند و مجالست با او) یاد کرده و آن را نخستین مرتبه شهود دانسته است. از نظر ابن عربی، در این مرحله شخص سالک هنوز در حال درک و فهم که سخن گفتن به آنها احتیاج دارد است و هنوز همه حجابها را پاره نکرده است. (ابن عربی، جلد چهارم، ۱۴۰۵: ۱۴۳)

(۲) «مشاهده» که محیی‌الدین، آن را «رؤیت اشیاء با دلایل توحیدی و دیدن حق در اشیاء» تعریف می‌کند (ابن عربی، جلد سیزدهم، ۱۴۰۵: ۲۰۴) و معتقد است که مشاهده از جنس علم و بصیرت است و تأکید می‌کند که در مشاهده فنا هست و فنا با لذت جمع نمی‌شود. (ابن عربی، جلد نهم، ۱۴۰۵: ۱۴۵)

در این مرتبه، فرد درک و فهم خویش را فرو می‌گذارد و به مقام فنای کامل و بهت و تحیر می‌رسد. (ابن عربی، جلد چهارم، ۱۴۰۵: ۱۴۳) مشاهده، مرتبه بالاتری از محادثة و مناجات است. ابن عربی در بیان برتری مشاهده بر محادثة و مناجات می‌نویسد: «در حال کلام، در واقع تو با سخنت هستی نه با مخاطبت» (ابن عربی، جلد چهارم، ۱۴۰۵: ۱۴۳) یعنی به دلیل لزوم ادراک که رکن کلام است، هنوز به بیخودی و غفلت از همه جهان جز حضرت حق نرسیده‌ای.

(۳) «رؤیت» که مشاهده با چشم است، نه با بصیرت. (ابن عربی، جلد سیزدهم، ۱۴۰۵: ۱۶۶-۱۶۵) این مرتبه، برتر از مشاهده و برترین عطیه‌ای است که خداوند به بندگان مقربش عطا می‌کند. (ابن عربی، جلد هشتم، ۱۴۰۵: ۴۳۸) بنابراین جایگاه شهود در آثار ابن عربی برای کسب معرفت حق طریق کشف و شهود است.

پس اصحاب کشف، به جای تلاش و تفکر در معرفت ذات، به تخلیه قلب از نظر کردن در ممکنات و صیقل دادن آن با ذکر و تلاوت قرآن و حضور و مراقبه و تطهیر ظاهر و باطن مشغول می‌شوند. به این امید که خداوند دری از تجلی بر آنها بگشاید و آنچه را که قبلاً با تمسک به اخبار نقلی به خدا نسبت می‌دادند، اکنون به طریق مشاهده به آنها بنمایاند. (ابن عربی، جلد چهارم، ۱۴۰۵: ۲۲۱) این توضیح محی‌الدین از شناخت شهودی متضمن نکات زیر است:

۱) برای رسیدن به مشاهده باید تفکر و تعقل را متوقف کرد و خود را یکسره به عنایات الهی سپرد. در واقع توکل و تسلیم از ستون‌های اصلی طریق کشف و شهود است که مرتباً به سالکان توصیه می‌شود. ۲) در دیدگاه ابن عربی قلب به عنوان محل ورود تجلیات، اهمیت زیادی در بحث کشف و مشاهده دارد و چنانکه خواهیم دید، نقشی محوری در کیفیت و کمیت و ارادات غیبی ایفا می‌کند.

توجه به قلب به عنوان مرکز فهم معارف در فرهنگ اسلامی جایگاه ویژه‌ای دارد. آیه ۳۷ سوره قاف می‌گوید که «تنها کسانی متذکر می‌شوند که قلب دارند یا می‌شنوند، در حالیکه شاهد هستند، در روایات معصومیان نیز، علم‌آموزی به قلب نسبت داده شده است. مانند حدیثی که می‌فرماید: «علم نوری است که خداوند در قلب کسی که بخواهد هدایتش کند، به ودیعه می‌نهد. (مجلسی، ۱۴۰۴: ۱۴۰) در فرهنگ صوفیه توجهی استثنایی به قلب، به عنوان مرکز تجلیات الهی مبذول شده است. عرفا، قلب را در انسان، جوهر نورانی مجرد و واسطه بین نفس و روح دانسته‌اند که انسانیت انسان، به آن تحقق می‌یابد. (جهانگیری، ۱۳۶۱: ۱۷۵)

طبق تعریف ابن عربی، قلب همان نفس ناطقه است که معانی جزئی و کلی را مشاهده می‌کند. به عقیده وی، قلب انسان کامل دارای مقام احدیت جمع میان اسمای الهیه است و برزخی است در میان ظاهر و باطن که قوای روحانی و جسمانی از آن منشعب می‌شود و فیض می‌گیرد. در حقیقت قلب، صورت مرتبه الهیه است، چنانکه روح صورت مرتبه احدیت است. به همین جهت، قلب گنجایش همه چیز حتی حضرت حق را دارد. برای قلب تقلبی است در عوالم گوناگون وجود که وجه تسمیه آن به «قلب» می‌باشد. (خوارزمی، ۱۳۸۲: ۴۱۸)

ابن عربی، قلب را مهبط الهام خداوند می‌داند و می‌نویسد: «همچنان که اصل کتاب را خدا به انبیا نازل کرده، فهم و تأویلش را نیز بر قلوب اهل الله فرستاده و همان طور که انبیا از پیش خود چیزی به

کتاب اضافه نمی‌کنند، اهل الله هم تفسیر کتاب را از پیش خود نمی‌گویند. (ابن عربی، جلد چهارم، ۱۴۰۵: ۲۶۹-۲۶۸) از نظر محی‌الدین، قلب انسان کامل که در واقع پیراسته از آلودگی‌ها و واجد قابلیت ظهور حق است در حقیقت، خود به عالم غیب تعلق دارد و مادام که حجابهای ظلمانی و مستی طبیعت میان آن و عالم ملکوت فاصله نیندازد، قادر به مشاهده عوالم غیبی است. درست همانطور که چشم حسی تا زمانی که پرده‌های مادی آن را از منبع نور حسی محجوب نکرده باشد، نور مادی و اشیای پیرامون آن را خواهد دید. (جهانگیری، ۱۳۶۱: ۱۷۹-۱۷۸)

ب. سهروردی شیخ اشراق

فلسفه اشراق، مبانی معرفت را در اصل، استوار بر بینش، کشف و شهود و در اصطلاح بر پایه حدس فلسفی می‌داند. پس مهمترین مساله در شناسایی چیستی اصل و هم روش فلسفی اشراق، مساله شناخت می‌باشد. در علم المعرفه اشراقی، شناخت بر مبانی اضافه اشراقی، بین موضوع مدرک و شیء مدرک حاصل می‌شود. در ساختمان فلسفی حکمه الاشراق، احکام حدس با شناخت یکی هستند. حدس، خود در رابطه با مشاهده از یک سو و با اشراق از سوی دیگر، حاصل می‌شود. پس در شناخت‌شناسی اشراقی، حدس، مشاهده و اشراق را باید شرح داد. (شرفی جم، ۱۳۸۹: ۸۸) سهروردی فلسفه خود را حکمت اشراق و فلسفه نور نام نهاده و از آن مفهوم نوربخشی و اشراق معرفت انسانی را مراد دارد. در واقع حکمت اشراق به معنای نوربخشی، روشن کردن و درخشیدن بکار می‌رود که سهروردی آن را هم برای عالم معنا اخذ می‌کند که در پرتو نورالانوار، نفس واجد اشراق و نورانیت شده و آدمی به مقام دریافت حقیقت نائل می‌گردد و اصل هستی را به نحو حضوری و بدون میانجی مشاهده می‌کند. (حسن پور، ۱۳۸۸: ۱۵) اشراق به معنی نوربخشی و معطوف به بنیادهای شهودی بنا شده است و به واسطه آن درون آدمی از جهالت و ظلمت، پاکی یافته و مقدس و نورانی می‌شود. (سهروردی، ۱۳۸۰: ۲۹) او در حکمت اشراق بر صفای باطن و الهام عقلانی و نه بحث و مشاهده تأکید می‌کند. در اندیشه سهروردی مسیر معرفت با علم حصولی آغاز می‌شود و با شهود و علم حضوری ادامه می‌یابد، غایت شهود از دیدگاه سهروردی، پی بردن به ذات اقدس الهی است. سهروردی در تقابل با علم حصولی مشایی که از نظر او علمی به کلی انتزاعی است. نوعی از علم را که علم اتصالی و شهودی است معرفی

می‌کند و علم حضوری می‌نامند. در این نوع معرفت‌شناسی اشراقی علم و خودآگاهی ذاتی نفس است. در حکمت ذوقی اشراقی، شهود جایگاه خاصی دارد و از مرتبه متعالی‌تر از استدلال عقلی در حکمت بحثی برخوردار است. معرفت‌شناسی وی از ادراک حسی آغاز می‌شود اما به ادراک عقلی منتهی نمی‌گردد. بلکه با عبور از آن، ادراک عقلی را نردبان وصول به نوع دیگری از شناخت قرار می‌دهد. همان‌گونه که معرفت‌شناسی اشراقی در ادراک حسی و خیالی به شهود و اشراقی نفس منتهی می‌شود اصل ادراک و ابصار خیال به شهود و اشراق نفس باز می‌گردد. ادراک عقلی نیز به شهود و اشراق نفس حاصل می‌شود. اما معتقد است علم به هر چیز ارزشی بیش از جنبه صرفاً صوری را داده و همواره باید الهام الهی در آن صورت گیرد. در فلسفه سهروردی، کوشش وی این است که این دو گانگی را توسط شهود و علم حضوری نفس به خودش از میان بر دارد. زیرا در این گونه شهود، عین و ذهن همسان با یکدیگر هستند. زیرا این نفس است که بدون هرگونه واسطه‌ای به خود علم دارد و خودش را شهود می‌کند. التفات «من» به خودش است. به وجود خودش است نه به ماهیت و ذات خودش. زیرا در این صورت، این گونه معرفت و علم، حصولی است نه حضوری (طباطبایی، ۱۳۶۲: ۶۷) از دیدگاه سهروردی نخستین موجودی که متعلق «من» قرار می‌گیرد، همان وجود خود «من» است. بنابراین از بین بدون دوگانه انگاری در فلسفه سهروردی از طریق شهود وجود «من» صورت می‌گیرد نه اینکه وجود اعیان، متعلق آن واقع شود. از دیدگاه سهروردی، معرفت همان حضور و ظهور اعیان برای نفس است. اگر نفس ناطقه انسان نباشد، اعیان چگونه می‌توانند ظهور کنند. ظهور اعیان و اشیاء برای نفس، در فلسفه سهروردی از طریق شهود اعیان حاصل می‌شود. (ابراهیمی‌دینانی، ۱۳۸۰: ۲۷۵) او تأکید دارد معرفت به حقیقت اشیاء، امری استدلالی نیست، بلکه دریافتنی است. مبتنی بر تجربه نیست بلکه شهود کردنی است. (ابراهیمی‌دینانی، ۱۳۸۰: ۴۳) سهروردی سعی داشت با پی‌افکندن بنیانی معرفتی معطوف به بینش شهودی و اشراق راه برون رفتی از بحران پیش‌رو بیابد. حکمت اشراق مشاهده‌ای وجدانی است که بوسیله آن حقیقت وجود آنچنانکه هست برای انسان پدیدار می‌شود. (ابراهیمی‌دینانی، ۱۳۸۰: ۲۳) سهروردی حکیمی است که دغدغه وجود و هستی او را نیز به تکاپو و اندیشیدن در حوزه معارف فلسفی کشانده است. اما وی این موضوع را از زاویه دیگری می‌نگرد که در فلسفه او مفهوم «نور» مهمترین مسأله دغدغه فلسفی و وجودی وی می‌شود. این فلسفه بر شهود و مکاشفه بیش از تعقل صرف تأکید

_____ بررسی شهودگرایی از منظر فلاسفه اسلامی و غربی و تاثیر آن بر سیاست ◇

دارد به طوریکه در یک تعریف کوتاه می‌توان گفت حکمت مشرقیان جز نتیجه مکاشفه ذوقی و مشاهده وجدانی و ظهور حضوری و تجلی انوار عقلی بر نفوس در حال تجرد و وارستگی چیز دیگری نیست. (موحد، ۱۳۸۴: ۲۵)

ب. ملاصدرا

در فلسفه اسلامی می‌توان دست کم میان سه مکتب تمایز گذاشت که به صورت گسترده به روش‌شناسی علم و گستره معنایی عقل در نسبت آنها با شهود پرداخته شده است (کوربن، نصر و یحیی، ۱۳۷۰) که عبارتند از: فلسفه مشاء، فلسفه اشراق و حکمت متعالیه ملاصدرا. از نظر ملاصدرا، علم با هستی عالم مرتبط است و سلسله مراتب قوی معرفت با سلسله مراتب وجود هماهنگ است. او تأکید می‌کند بر اهمیت قوه تخیل در مقام ابزار علم، هماهنگ با عالم مثال که واقعیتی عینی و حد فاصل ساحت وجودی مادی و روحانی است. (Corbin, 1969: 53) انسان هماهنگ با این جهان واجد ابزارهای کسب معرفت است که نه حسی است و نه عقلانی بلکه پهنه میان این دو ساحت را انباشته است. این توان تخیل خلاق، که فقط در انسان کامل به کمال می‌رسد قادر است صورت‌هایی را در عالم خیال خلق کند و از حیث هستی‌شناسی به این صورت‌ها علم باید. به نظر ملاصدرا، صرف وجودی این صورت‌ها علم به آنهاست. او با توسل به این مرتبه واسطه و قوه‌ای که واسطه علم به این مرتبه است. هماهنگی و تعادل میان عقل و شهود را به کمال رسانید. برای فهم دقیق معرفت عقلانی مرتبط با قلب، لازم است به تمایز میان علم حضوری و علم حصولی بازگردیم. همه علوم معقول مرتبط با ذهن به واسطه مفاهیمی که محصول ذهن‌اند امکان می‌یابند. بنابراین همه علوم ذهنی، علم «حصولی»‌اند. آدمی می‌تواند با عقل و ذهن تنها به واسطه مفهوم آتش یا آب که از طریق حواس انتزاع شده و توسط قوای ذهنی مختلف برای قوه تحلیل ذهن یا همان عقل جزئی فراهم آمده به آتش یا آب علم پیدا کند.

اما گونه دیگری از علم وجود دارد که در مقام نظر همه امکان دستیابی به آن را دارند اما در مقام عمل حصول به آن تنها برای اندکی میسر می‌شود. این علم مستقیم و بی‌واسطه و مرتبط با قلب است. معرفت قلبی بی‌واسطگی و صراحت علم نفسانی را دارد. اما متعلق به عالم عقلانی و روحانی است. وقتی

کسی مستقیماً با قوه بویایی به رایحه گل سرخی علم می‌یابد به مفهوم رایحه گل سرخ علم ندارند بلکه به خود آن علم مستقیم دسترسی دارند.

بیشتر افراد این نوع علم را محدود به جهان محسوسات می‌دانند. اما برای عارف که چشم دلش به واسطه سلوک روحانی باز شده است علمی وجود دارد که صراحت تجربه حسی را دارا است اما متعلق به حقایق آسمانی است. از منظر این علم «حضوری»، این صورت اعلا علم که در آن عالم و معلوم یکی هستند عینی‌ترین واقعیات مبدأ اعلی است. سخن از هر چه غیر از او به گونه‌ای سخنی انتزاعی [غیرواقعی] است. معرفت به معنای اخص معرفت الله است از طریق معرفتی که به وسیع‌ترین معنا هم تعقلی و هم شهودی است.

نتیجه‌گیری

نزد پاره‌ای از اندیشمندان و فلاسفه بینش‌های شهودگرایانه فاقد هرگونه اصول سیاسی است و قادر به پیروی از هیچ عقیده سیاسی خاصی نیست. به همین دلیل اجازه رشد افکار غیردموکراتیک را می‌دهد. از این رو، بسیاری از منتقدین بینش‌های شهودگرایانه را هم دست تفکرات غیردموکراتیک قلمداد می‌نمایند. با توجه به اینکه شهودگرایی بیان‌گر فهم گزاره‌ها، احکام و درک قضایایی است که صدق و کذب آن نیازمند مطالبه دلیل و استدلال نیست. این وضعیت منجر به بی‌اعتنایی به شالوده‌ها، مبناها و چارچوب‌ها خواهد انجامید. لیکن استدلال نویسنده مقاله مبتنی است بر:

- (۱) بی‌اعتنایی شهودگرایان به شالوده‌ها، چارچوب‌ها و پارادایم‌های عام به نفی مقوله سیاسی نمی‌انجامد
- (۲) جانبداری از بینش‌های شهودی و دفاع از این طرز تفکر به تدریج میانی لازم برای استقرار یک فرهنگ مدنی جدید را فراهم خواهد نمود.

از این لحاظ شهودگرایی تداوم‌بخش سنت‌های دموکراتیک در تاریخ اندیشه سیاسی است. در واقع یکی از مزایای استفاده از بینش‌های شهودی آن است که تمامی احتمالات را می‌توان و می‌باید مورد سنجش قرار داد. مفروض ما این است که شهودگرایی سرموضوع حل و فصل تعارضات بهتر از تئوری‌های رقیب است. زیرا برخلاف اکثر تئوری‌های موجود، شهودگرایی تظاهر نمی‌کند که قضاوت‌هایش یک اصل مسلم خدشه‌ناپذیر است. پس وقتی شهودگرایان درباره موضوع یا گزاره‌ای به

توافق نمی‌رسند به جای آنکه بر اثبات مدعایشان اصرار بورزند سعی می‌کنند پیرامون موضوع گفتگو نمایند. بنابراین از بیشترین شانس برای رتق و فتق و حل و فصل اختلافات و تعارضات در سپهر سیاست برخوردار است.

چگونه می‌توان در پرتو بینش شهودگرایانه از اصول اساسی اندیشه سیاسی، دفاع فلسفی کرد؟ آیا اصلاً چنین چیزی ممکن است؟ در این مقاله طرح پرسش «چگونه می‌توان یک سیاست شناس شهودگرا بود؟» از اهداف اصلی تحقیق حاضر است بنابراین نخست بررسی این موضوع که یک سیاست شناس وابسته به بینش شهودگرا به چه مبانی و اصول فکری فلسفی - سیاسی پایبند است، و دوم به این سؤال که آنکه چه امکاناتی برای تأسیس سیاستی براساس این اصول فکری وجود دارد؟ پاسخ داده خواهد شد. آیا اساساً می‌توان براساس رهیافتی اخلاق‌گرایانه در سپهر سیاست از بینش‌های شهودی برای امر سیاسی سود و بهره جست؟

در حالی که به نظر می‌رسد شهودگرایی فاقد هرگونه معیاری برای ارزیابی و داوری دربارهٔ سیاست است آیا توسل به بنیان‌های شهودی می‌تواند در راستای تقویت امر سیاسی بر مبنای بنیان‌های نظام اخلاقی قرار گیرد؟ آیا در شهودگرایی فضایی برای «اندیشه سیاسی» باقی است؟ مقاله حاضر در پی یافتن رهیات جدیدی است تا بتدریج مبانی لازم در بینش مزبور را برای استقرار یک فرهنگ مدنی جدید پدید آورد. به نظر نویسنده رویکردهای شهودی، رویکردهای «خنثی» در قبال عناصر سیاسی و سپهر سیاست نیستند بلکه می‌توان بر مبنای بینش‌های شهودی مبنایی برای ساماندهی و تحول سیاسی نیز ارائه داد. به نظر می‌رسد، علی‌رغم بی‌نیازی به شیوه‌های استدلالی، این بینش دارای امکانات تحول‌بخش برای جامعه و از آن میان برای سیاست با منشأ اثر اخلاقی است. بازگشت به بینش‌های شهودی منجر به تحولات فکری در ساحات زندگی به طور عام و سپهر سیاست به طور خاص خواهد شد. تحت تأثیر مبانی و بنیان‌های شهودگرایانه تدوین الگویی برای صورت‌بندی‌های سیاسی دور از دسترس محقق نیست.

واژهٔ شهود و شناخت شهودی ناظر به توانایی طبیعی انسان برای کسب شناخت بی‌واسطه است. یعنی ادراک اموری که به کمک عقل و استدلال آزمودنی نیست و نیازی به گواه و ضامن ندارد، چراکه صدق و کذب آنها در خودشان مستتر است.

شهودگرایی در سیاست همان حکم «فارماکون» افلاطون را دارد. هم زهرست، هم پادزهرست؛ فارماکون در زبان یونانی به دو معنای داروی شفابخش و زهری مهلک به کار رفته است. دریدا به هنگام خوانش همپرسه «فایدروس» افلاطون تفسیری تازه از این اصطلاح ارائه می‌دهد و به جنبه ابهام‌آمیز بودن این واژه اشاره دارد. معنا و ارزش این واژه با توجه به متن و زمینه استفاده از آن تغییر می‌کند. شهودگرایی برای فلسفه سیاسی حکم فارماکون را دارد. زیرا یکی از آثار و تبعات مهم گرایش‌های شهودگرایانه تزلزل «یقینیات» فلسفی است. این امر به نوبه خود اندیشه‌های منتقد عقل‌گرایی را گسترش می‌دهد. در پرتو شهودگرایی با نوعی عدم قطعیت مواجه‌ایم. استفاده از روش دریدا و بررسی موضوع در متن و زمینه و پرهیز از مطلق‌گرایی در حوزه سیاست، امکانات تازه‌ای برای توسعه موازین سیاسی و تقویت اصول دموکراتیک فراهم می‌آورد.

هر فلسفه‌ای به شکل خاصی دنیا را تفسیر می‌کند. چنانچه خواسته باشیم براساس نظرات و آموزه‌های ناقدین مدرنیته یا همان سنت «پست مدرنیستی» برای فلسفه احکام تفسیری در نظر بگیریم می‌بایست به این امر توجه نماییم که هر فلسفه‌ای به کدام سنت فرهنگی قابل ارجاع است. زیرا این دسته از ارجاعات در نحوه تفسیر آن از انسان و جهان بسیار مؤثر است. این بازبینی در تصویرسازی از فلسفه طبعاً انتظار ما از آن را به کلی تغییر می‌دهد. در منطق شهودگرایی می‌بایست میان امکان «شناخت» و «شناخت‌شناسی» تمایز و تفاوت قائل شد. قائل شدن به تمایز میان آندو منجر به نفی امکان فهم گوهر امور و بی‌اعتنایی به نقش شالوده‌ها، بنیادها و چارچوب‌های تجربی یا عقلایی در تأملات فلسفی خواهد انجامید. این امر به معنای نفی هرگونه امکان مشروعیت‌سازی برای اثبات دعاوی درباره جهان، انسان و از آن میان امر سیاست است. زیرا به دلیل فقدان مبانی و شالوده دعاوی شناختی فاقد مشروعیت خواهند بود. از این رو گفتمان‌های رقیب (گفتمان‌های تجربه‌گرا) از ایجاد مشروعیت ناتوان خواهند بود. در نتیجه با توسل به عنصر یقین درباره حقیقت، تاریخ، دانش، اخلاق و سیاست نمی‌توان اظهار نظر یک‌نهایی و مطلق ارائه نمود. این دیدگاه ضدرنالیستی واقعیت را یک «سازه ذهنی» تعریف می‌کند. شهودگرایی میان این رویکرد ضدرنالیستی و گرایش به نسبی‌گرایی و شکاکیت فلسفی قرار دارد. بنابراین شهودگرایی به امتناع فهم فرایندهای کلان محور ناظر است. شهودگرایان شکاک هرگونه نگرش علمی، شناخت‌شناسی و روش‌شناسی را رد می‌کنند و نسبت به عقل نیز کم

باور هستند.

در حالی که می‌توان با اندکی تساهل و مدارا تفاسیر دیگری از شهودگرایی با چشم‌اندازهای مدرن در باب معرفت و شناخت فراروی سایر پژوهشگران معرفی کرد تا به شیوه‌های افراطی‌تر شیوه‌های ناظر به بینش‌های شهودی را حاشیه‌سازی نمایند. به هر حال شهودگرایی در هر دو روایت «شکاک» و «اثباتی» به فقدان یک شالوده قابل اعتماد فلسفی برای تصمیم‌گیری درباره حقیقت باورمند است. طوری که هرگونه تلاش برای زمینه‌سازی براساس اصول از پیش طراحی شده یا حقایق فرضی را نافرجام می‌گذارد.

گرچه شهودگرایی در وحله نخست امری شخصی و غیرسیاسی است. لیکن در عمل یکی از بدیل‌های گرایش به سیاست‌زایی و سیاست‌زدگی است. شهودگرایی به مثابه مکان تجمع تضادها تا قلمرو سیاست، امتداد پیدا می‌کند. از یک سو، سیاست شهودگرایی اصل تفسیر را عمده می‌کند و از ضرورت تأویل مداوم پدیده‌های سیاسی سخن می‌کند. در این حالت بر قرائت متن تأکید می‌شود و آن را به چند معنایی بودن پدیده‌های سیاسی مربوط می‌کند. شهودگرایی از طریق استراتژی‌ی واسازی تحلیل پدیده‌های سیاسی را از طریق بررسی مناسبات موجود بین متن‌های مختلف پیش می‌برد. بنابراین استدلال هر تحول سیاسی به نوبه خود امکانات لازم را برای تفسیرهای جدیدی پدید می‌آورد. بنابراین نظریه‌های سیاسی را نمی‌توان به طور مطلق پذیرفت. به همین سیاق نمی‌توان هویت‌هایی مانند احزاب سیاسی سازمان یافته، طبقه، نژاد، سن، جنسیت را منجمد تصور کرد بلکه با تحول در مناسبات اجتماعی و سیاسی، امکانات جدیدی برای تفسیر این پدیده‌ها خصوصاً از رهگذر کاربرد بینش‌های شهودی برای سیاستمداران فراهم خواهد شد.

در واقع، مسأله صرفاً این نیست که در گذر زمان طبقات اجتماعی یا مناسبات قدرت و سازمان‌های حزبی یا موضوعات دیگر دستخوش تغییر شده است، بلکه مسأله این است که با گذشت زمان درک افراد از این هویت‌های ساخته شده بر مبنای روابط مبتنی بر تمایز، غیریت و تفاوت، دگرگون می‌شود و گفتمان‌های جدیدی در خصوص آنها شکل می‌گیرد. بنابراین، هویت‌های سیاسی - اجتماعی در بینش شهودگرایانه را نباید ذوات تغییرناپذیری تصور کرد.

سیاستمدار شهودگرا معمولاً در درون چارچوب گفتمانی خاص سخن می‌گوید و می‌باید با اتخاذ

یکسری استراتژی‌ها این چارچوب گفتمانی را مدام واسازی و شالوده‌شکنی کند و از پوسته آن خارج شود. این رویه موجب می‌شود که شهودگرایان در سیاست شکل کاملاً دموکراتیکی به خود بگیرند و از جزم‌گرایی ایدئولوژیک و مطلق‌انگاری بپرهیزند.

در مجموع، شهودگرایان خود را درگیر مسائل سیاسی می‌کنند، ولی از پیروی از یک مکتب سیاسی بخصوص ابا دارند و به جای آن هدف خود را دستیابی به «آرمان بی‌نهایت» قرار می‌دهند. رسیدن به این آرمان شاید حتی «ناممکن» باشد؛ ولی با وجود این به عنوان یک «غایت سیاسی» حفظ می‌شود. به موازات آن، شهودگرایی از شیوه «سنجش‌گری مداوم» سخن می‌گوید. در این چارچوب شهودگرایی را نمی‌بایست یک پروژه تمام شده تلقی نمود. بلکه می‌تواند در سپهر سیاست گسترش یابد و منجر به تسامل، مدارا و آزادی بیشتر شود.

منابع فارسی

- ابراهیمی‌دینانی، غلامحسین (۱۳۸۰)، *شعاع اندیشه و شهود در فلسفه سهروردی*، تهران: انتشارات حکمت.
- ابن عربی (۱۴۰۵ ه. ق)، *فتوحات مکیه*، بیروت: دارصادر. (جلدهای سوم، چهارم، هفتم، هشتم، نهم و سیزدهم)
- افلاطون (۱۳۶۷)، *مجموعه آثار (شامل جمهور)*، به کوشش محمدحسن لطفی، تهران: انتشارات خوارزمی، چاپ دوم. (این منبع برای مراجعه و مطالعه بیشتر آمده است)
- بوخسکی، ای.م (۱۳۵۴)، *فلسفه معاصر اروپایی*، ترجمه شرف خراسانی، تهران: انتشارات دانشگاهی ملی ایران.
- پایا، علی (۱۳۸۲)، *فلسفه تحلیلی: مسائل و چشم‌اندازها*، تهران: طرح نو، ص ۴۸۳
- جهانگیری، محسن (۱۳۶۱)، *التدبیرات الالهیه*، تهران: مؤسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران.
- چالمرز، آلن اف. (۱۳۸۱)، *چیستی علم: درآمدی بر مکاتب علم شناسی فلسفی*، ترجمه سعید زیبا کلام، تهران: نشر سمت.
- حسن‌پور، قاسم (۱۳۸۸)، *تاثیر فلسفه نور و اشراق در تأملات سیاسی سهروردی*، *فصلنامه خردنامه*، شماره ۵۷، پاییز.
- حسین‌خانی، علی (۱۳۹۱)، «نقش شهود در نظریه‌های علمی»، *پژوهشکده باقر العلوم*، در: <http://www.pajoohe.com/fa/index.php?Page=definition&UID=37786>
- خوارزمی، تاج‌الدین حسین (۱۳۸۲)، *شرح فصوص الحکم*، به اهتمام نجیب مایل هروی، تهران: انتشارات مولی.
- ساکالوفسکی، رابرت (۱۳۸۴)، *درآمدی بر پدیدارشناسی*، ترجمه محمدرضا قربانی، تهران، نشر گام نو.
- سهروردی، یحیی بن حبش (۱۳۸۰)، *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*، جلد اول، تهران: تصحیح و مقدمه هنری کرین، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- شرفی‌جم، محمدرضا (۱۳۸۹)، «بررسی تطبیقی مبانی فلسفی شیخ اشراق و برگسون»، *دو فصلنامه*

- تربیت اسلامی، شماره ۱۱، پاییز و زمستان.
- طباطبایی، محمدحسین (۱۳۶۲)، *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، جلد دوم، تهران: انتشارات صدرا.
- کاپلستون، فردریک چالرز (۱۳۸۴)، *تاریخ فلسفه*، ترجمه عبدالحسین آذرنگ و محمود یوسف‌ثانی، جلد نهم، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی سروش.
- کوربن، هانری، حسین نصر و عثمان یحیی (۱۳۷۰)، *تاریخ فلسفه اسلامی*، ترجمه اسدالله مبشری، تهران: امیرکبیر. (این منبع برای مراجعه و مطالعه بیشتر آمده است)
- گمپرتس، تئودور (۱۳۷۵)، *متفکران یونانی*، ترجمه محمدحسن لطفی، جلد سوم، تهران: شرکت سهامی انتشارات خوارزمی، ص ۱۰۳۰.
- مجلسی، محمدباقربن محمدتقی (۱۴۰۴)، *بحار الانوار*، جلد ۶۷ تهران: الاسلامیه، چاپ پنجم.
- مگی، برایان (۱۳۷۴)، *فلاسفه بزرگ*، ترجمه عزت الله فولادوند، انتشارات خوارزمی.
- موحد، صمد (۱۳۸۴)، *نگاهی به سرچشمه‌های فلسفه اشراق و مفهومی‌های بنیادی آن*، تهران: انتشارات طهوری.

English Source

- Corbin, Henry (1969), **Alone with the above: Creative Imagination in the Sufism of Ibn Arabi**, translated from the French by Ralph Manheim, N.J.: Princeton University Press.
- Graig, Edward, (1998), **Encyclopedia of Philosophy**. London: Routledge.
- Stephen, Karin (2001), **Measure and Mind: A Study of Bergson's Attack on Intellectualism** London: Routledge, Second Published.