

ادراک حسی و مبانی فلسفی آن از نظر ابن سینا و لایب‌نیتس

مرضیه اخلاقی^۱

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۰۷/۱۶ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۰۲/۰۲

چکیده

ادراک حسی، همواره یکی از مباحث مورد توجه فیلسوفان بوده و در حوزه معرفت‌شناسی در تأمین شناخت‌های انسان، نقشی اساسی ایفا کرده است. ابن سینا به‌عنوان فیلسوف مشائی مسلمان با اعتقاد به وحدت نفس، جدایی و تکثر قوا در انجام دادن افعال، و بیان چگونگی تعامل و ترابط قوای حسی و عقلی، به مسئله ادراک حسی توجه ویژه داشته و به تفصیل بدان پرداخته است. در عصر روشنگری که اصحاب عقل همه چیز را با محک عقل می‌سنجیدند و با شدت و حدتی غیرمنتظره، عقل و تجربه را منفک از یکدیگر می‌دانستند، لایب‌نیتس با اتکا به شناخت وسیع و جامع خویش درباره حکمای مدرسی و تلاش برای تلفیق عناصر فلسفه قدیم یونان با نظرات جدید، مابعدالطبیعه خاص خود را براساس اصول منتخب از منطق ارسطویی شکل داد و نظریه وحدت عمیق دو قوه حساسه و فاهمه را برخلاف فلاسفه پیش از خود، به‌گونه دیگری ترسیم کرد. در مقاله پیش‌روی، در پی بررسی و مقایسه این دو نگاه فلسفی نتیجه گرفته‌ایم اگرچه هر دو فیلسوف به امکان پذیر نبودن شناخت حقیقت اشیای محسوس معتقدند و آن را محدود به شناخت خواص، أعراض و لوازم اشیا می‌دانند، به دلیل وجود داشتن اختلاف نظر مبنایی در تفکر فلسفی‌شان که در جهان‌بینی، بینش وحدت‌گرایانه و کثرت‌گرایانه، و اصول فلسفی آن‌ها ریشه دارد، هرکدام به نحوی کاملاً متفاوت از دیگری به ضرورت ادراک حسی و نقش محسوسات اذعان داشته و ضمن تأکید بر عقل و روش عقلی، به حس و روش تجربی نیز توجه کرده‌اند.

واژگان کلیدی: ادراک، ادراک حسی، محسوسات، ابن سینا، لایب‌نیتس.

مقدمه

ادراک حسی، همواره یکی از مباحث مورد توجه فیلسوفان بوده و در حوزه معرفت‌شناسی در تأمین شناخت‌های انسان، نقشی اساسی داشته است. براساس آنچه در کتاب *دریاره نفس* ارسطو آمده، این بحث از زمان فلاسفه پیش از سقراط مطرح بوده و افلاطون ماهیت آن را تبیین کرده و ارسطو آن را تنها راه ارتباط انسان با جهان خارج دانسته است. ابن سینا به عنوان فیلسوف مشائی مسلمان، به مبحث علم حصولی با اتکا به نظریه انتزاع و تجرید و چگونگی تحصیل آن‌ها توجه ویژه داشته و به تفصیل بدان پرداخته؛ ولی در تفکر مشرقی خویش و بیان ادراکات اشراقی حاصل از ارتباط عقل انسانی با عقل کلی یا عقل فعال و درونی کردن جهان خارج، رویکرد فلسفی‌ای متفاوت از سنت عقلی مشائی را به دست داده است.

در عصر روشنگری که اصحاب عقل، همه چیز را با محک عقل می‌سنجیدند و با شدت و حدتی غیرمنتظره، عقل و تجربه را منفک از یکدیگر می‌دانستند، لایب‌نیتس با اتکا به شناخت وسیع و جامع خویش از حکمای مدرسی و تلاش برای تلفیق عناصر فلسفه قدیم یونان با نظرات جدید، مابعدالطبیعه مورد نظر خود را براساس اصول منتخب از منطق ارسطویی شکل داد و نظریه وحدت عمیق دو قوه حساسه و فاهمه را برخلاف فلاسفه پیش از خود، به گونه‌ای دیگر ترسیم کرد. در عصر جدید، وی را می‌توان اولین فیلسوفی دانست که برای تلفیق دو سنت ارسطویی (مشائی) و افلاطونی (اشراقی) کوشیده است. او ذیل اصول منتخب از منطق ارسطویی، افکار و معانی جدیدی را بنیان نهاد و پایه مابعدالطبیعه مورد نظر خود را بر دینامیک (پویایی) و شوق در موناها استوار کرد.

از آنجا که نظام فکری هردو فیلسوف، ما را به سوی توجه و تأکید آن‌ها به هردو سنت مشائی و اشراقی (بود و ظهور) و روش‌های عقل‌گرایی و تجربه‌گرایی رهنمون می‌شود، در مقاله پیش‌روی، به دنبال بررسی و مقایسه این دو نگاه فلسفی، درصدد پاسخ‌گویی به این سؤال بوده‌ایم که ادراک حسی و کیفیت شناخت محسوسات در نظر این دو فیلسوف، چگونه ترسیم شده و مبتنی بر چه اصول و مبانی فکری و فلسفی‌ای بوده است.

۱. نگاهی اجمالی به نگرش ابن‌سینا و لایب‌نیتس به ارسطو

ابوعلی حسین بن عبدالله بن سینا، معروف به شیخ‌الرئیس، در آثار فلسفی خود، در کسوت فیلسوفی غیرپیرو و مؤسس ظاهر شده و ضمن نقد آرای ارسطو و نوافلاطونیان کوشیده

است با عرضه راه‌حل‌های مناسب و دیدگاه‌های ابداعی، برای ضعف‌ها و کمبودهای آن‌ها چاره‌ای بیندیشد. وی با مطرح کردن مسائل جدید، نه تنها استقلال خود از فلسفه یونان را حفظ کرده؛ بلکه با نوآوری‌های خویش، ماهیتی جدید به فلسفه بخشیده و نظام فلسفی عرضه شده از سوی او به فلسفه سینوی شهرت یافته است. این فیلسوف در مقدمه منطق المشرقیین، ضمن تمجید ارسطو، پیروانی را که متعصبانه از او دفاع می‌کنند و چشمانشان را بر نقد و اصلاح می‌بندند، نکوهیده و دلیل تألیف برخی آثارش به‌روشنی را شیفتگی و تمایل متعصبانه جامعه علمی آن زمان به مشائیان یونانی اعلام کرده و نوشته است:

برخی از مسائل آنان چنان دقیق است که چشم اهل عقل عصر را نابینا کرده است و به‌ناچار، ما هم موافقت کردیم و آشکارا با آن مخالفت نکردیم؛ درحالی که مبتلا شده بودیم به دوستانی که عاری از فهم بودند و چنان می‌پنداشتند که افکار آن‌ها مانند ستون، محکم بود و تعمق در نظر آنان را بدعت و مخالفت با مشهور را ضلالت می‌دانستند (ابن سینا، ۱۴۰۵ق-ب، ص. ۳).

از این روی، بنا را بر مخالفت نکردن گذاشته و گفته است: «در اغلب موارد چشم‌پوشی کردیم و در حجاب تغافل، آن را پنهان ساختیم؛... مگر در مواردی که قابل صبر و تحمل نبود» (ابن سینا، ۱۴۰۵ق-ب، ص. ۳).

بوعلی آثار مشائی خود را اندک شمرده و غذای فکر عوام دانسته^۱؛ بنابراین، فلسفه‌ای به‌نام حکمت مشرقیه را در کتاب *الإنصاف* برای خواص نگاشته است که نظریات واقعی او را دربر می‌گیرد. این اثر در بیست مجلد و مشتمل بر ۲۸ هزار مسئله تألیف و تنظیم شده؛ اما متأسفانه از بین رفته است. از آنچه در رساله *إختلاف الناس* بیان شده، چنین برمی‌آید که شیخ در کتاب *الإنصاف*، علما را به دو گروه مشرقی و مغربی تقسیم کرده و کوشیده است تعارض اندیشه‌های آنان را بررسی و به‌گونه‌ای منصفانه میان آن‌ها داوری کند (ابراهیمی دینانی، ۱۳۹۲، ص. ۷).

۱.

... و ما این کتاب را تألیف نکردیم؛ مگر آنکه حقیقت را بر نفس خود آشکار کنیم؛ یعنی بر کسانی که به‌منزله قائم‌مقام ما هستند؛ و اما برای عوامی که پیگیر چنین بحث‌هایی باشند، در کتاب *شفا* مسائل بسیاری نوشته‌ایم که مافوق حاجت آن‌ها است... (ابن سینا، ۱۴۰۵ق-ب، ص. ۳-۴؛ برای مطالعه بیشتر رک: نصر، ۱۳۴۵، ص. ۲۴۰-۲۴۳).

لایب‌نیتس در قرن‌های هفدهم و هجدهم و عصر جدید، از یک لحاظ، اولین فیلسوف شناخته‌شده‌ای بوده که ادعای فلاسفه بزرگ دوره باستان را تکرار کرده و برای رسیدن به جامعیت علمی، در تلفیق دو سنت ارسطویی (مشائی) و افلاطونی (اشراقی) کوشیده است. به عقیده وی، متأخرین در قضاوت درباره ارسطو زیاده‌روی کرده‌اند و هنوز هم می‌توان از تعلیمات او به‌میزانی چشمگیر استفاده کرد. لایب‌نیتس درعین پیروی از روش دکارت، و منطق ارسطو و عقاید فلسفی او، دیگر دانشمندان را نیز از نظر دور نداشته است.

۲. معنا و مفهوم ادراک

در این بخش، بحث را ذیل این عنوان‌ها پی می‌گیریم:

الف) ادراک از نظر ابن‌سینا:

در تعبیر متعددی که شیخ‌الرئیس برای تعریف «ادراک» به‌دست داده است، عبارات مشترک «صورت حاصل از شیء^۱» یا «صورت متمثله» دیده می‌شود. «تمثل حقیقت شیء برای ادراک‌کننده و مشاهده آن^۲» (ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ج. ۱، ص. ۸۲)، عام‌ترین تعریف و مساوی با معنای عام علم و مقسم اقسام چهارگانه احساس، تخیل، توهم و تعقل است. در تعریفی دیگر، ادراک عبارت است از: «رسیدن به حقیقت شیء، به‌گونه‌ای که فاعل شناسا آن را مشاهده کند». این مشاهده با حضور شیء یا با حضور مثال و صورت ممثّل آن در نفس ادراک‌کننده شکل می‌گیرد و نشان‌دهنده احاطه مُدرک بر مُدرک است؛ خواه از نوع شهود معانی باشد و خواه از نوع شهود مجردات. مُدرک نیز گاه بی‌واسطه و گاه باواسطه برای ادراک‌کننده حضور می‌یابد. اگر شیء موردمشاهده، محسوس باشد، «ما به یُدْرک» حواس است و اگر متخیّل یا موهوم باشد، قوه خیال و اگر معقول باشد، قوه عاقله آن را مشاهده می‌کند. مُدرکات عقلی، تمثلی بدون واسطه دارند و حصول این مُدرکات عقلی، مرهون اتصال نفس انسانی با عقل فعال و انعکاس حقیقت مُدرک در ذات مُدرک است؛ اما مُدرکات حسی و خیالی به‌واسطه قوای حسی یا خیالی، متمثّل می‌شوند که گاه بدون واسطه در قوه نفس و گاه از طریق عضوی در قوه‌ای از قوای نفس به‌دست می‌آیند. آن عضو می‌تواند

۱. در تعریف «و لیس الإدراک إلا تحقق حقیقه الشیء، من حیث یُدْرک» (ابن‌سینا، ۱۳۷۱، مسئله ۴۴۵، ص. ۱۶۱)،

حقیقت شیء، همان ماهیت موجود در ذهن است که به‌عنوان پل ارتباطی میان ذهن و عین عمل می‌کند.

۲. «إدراک الشیء هو أن یكون حقیقه متمثله عند المُدرک یُشاهد ما به یُدْرک».

صرفاً ابزار باشد و یا محل حصول حقیقت مُدرک (ابن سینا، ۱۳۷۵، ج. ۳، ص. ۳۶۷؛ ۱۴۰۴ق-الف، ص. ۸۳؛ نصیرالدین طوسی، ۱۳۷۵، ج. ۲، نمط ۳، ص. ۴۰۴).

حقیقت شیء، همان ماهیت موجود در ذهن است که به عنوان پل ارتباطی میان ذهن و عین عمل می‌کند. فاعل شناسا به صورت و مفهوم ذهنی اشیا دسترسی دارد و در سایه انطباق معلوم بالذات با معلوم بالعرض، علم به موجود خارجی محقق می‌شود. معلوم بالذات، همان ماهیت اشیاست که وجود ذهنی یافته و با معلوم بالعرض مطابقت دارد؛ وگرنه حصولش در ذهن به معنای شناسایی آن نخواهد بود.

ب) ادراک از دیدگاه لایب‌نیتس:

از نظر این فیلسوف، ادراک عبارت است از «حالت درونی جوهر فرد که بازنماینده اشیا بیرونی است» (کاپلستون، ۱۳۸۶، ج. ۴، ص. ۳۹۴) و به دیگر سخن، انعکاس بالفعل حقیقت نهفته در ذات و درون هر جوهر فرد. این تعریف در مبانی هستی‌شناختی وی ریشه دارد که براساس آن، حقیقت اشیا و ذات اولیه موجودات هستی، جوهر فرد یا موناَد است. این جوهر مطابق با نفس^۱ براساس اراده و فرمان یا قانون الهی، به استكمال و بسط ذات، شوق و میل دارد که به صورت انتقال از ادراکی به ادراک دیگر نمایان می‌شود و موجب تغییر و خروج از ابهام و اغتشاش به وضوح و روشنی است (لایب‌نیتز، ۱۳۷۲، ص. ۱۷۶). انواع و مراتب ادراک به میزان روشنی و وضوح، و حرکت از ابهام به سوی آشکارگی و روشنی بستگی دارد. هر موناَدی به اندازه قابلیت خود، آینه جهان‌نما و برخوردار از درجه‌ای از آگاهی است و انواع و مراتب متفاوت این آگاهی، تابع وسعت منظرهای این آینه‌های زنده و نظرگاهی هستند که از آن نظرگاه، جهان دیده می‌شود؛ بدان معنا که در هر جوهر فرد، همه آنچه در تمام جوهرهای جهان وجود دارد، یافت می‌شود؛ چنان‌که گویا جهان در آن منعکس است؛ جز آنکه برخی از حقیقت را به نحو بالقوه و مبهم، و میزانی را به نحو بالفعل و صریح دربر دارد و آن میزان منعکس‌شده بالفعل، ادراک فعلی آن است که به فراخور استعدادش به صورت آشکار نمودار کرده است.

۱. در ادامه به این مطلب خواهیم پرداخت.

ج) بررسی تطبیقی دیدگاه‌های ابن‌سینا و لایب‌نیتس درباره ادراک: براساس آنچه گفتیم، حقیقت ادراک در نظرگاه این دو فیلسوف، کاملاً با یکدیگر تفاوت دارد؛ بدین شرح که یکی از نوع دریافت و شهود، اعم از درونی و بیرونی است و دیگری از مقوله بودن و ظهور؛ یکی معرفت‌شناسی مبتنی بر علم‌النفس است که می‌توان آن را معرفت‌شناسی ذهن و به تعبیر دیگر، معرفت‌شناسی مراحل وجود ذهنی و توانایی ذهن در شناخت پدیده‌های پیرامونی دانست؛ اما در دیگری، سخن از شعور و آگاهی بالذات جوهرهای بسیطی است که به دلیل بهره‌مندی‌شان از نوعی کمال^۱ و خودبسندگی^۲، آن‌ها را به منشأ اعمال درونی و به عبارتی، به ماشین خودکار^۳ غیرجسمانی مبدل می‌کند (لایب‌نیتز، ۱۳۷۲، ص. ۱۶۸-۱۶۹؛ نیکولاس، ۱۳۹۱، ص. ۱۸۶).

از نظر لایب‌نیتس، ادراک، امری درونی و ذاتی محسوب می‌شود و هر موند به‌اندازه قابلیت خود، آینه‌ای جهان‌نماست که درجاتی از شناخت را در خود دارد؛ اما به نظر ابن‌سینا ادراک، امری عارض بر ذات است و استکمال نفس انسانی از عروض علوم زاید بر ذات مجرد انسان تبعیت می‌کند. لایب‌نیتس به تحولات درونی و ذاتی معتقد است و روند استکمالی انسان را حرکت درونی از ابهام به سوی وضوح و خروج از اغتشاش به سوی تفرد و هماهنگی هرچه بیشتر و حاکمیت شدیدتر و یکپارچه روح آدمی بر اجزای سازنده مجموعه وجودی انسان می‌داند؛ ولی شیخ‌الرئیس نفس انسانی را در مرتبه احساس و ادراک حسی، متأثر از واقعیات خارجی می‌شمارد و افکار و تأملاتش آمادگی قبول فیض از عقل فعال را برایش فراهم می‌کنند. لایب‌نیتس وجود عقل فعال از منظر مشائیان (لایب‌نیتز، ۱۳۷۲، ص. ۱۴۳-۱۴۴) را نفی می‌کند و معتقد است ارواح می‌توانند نظام عالم را بشناسند و چیزی از آن را به‌مدد نمونه‌های ساختاری تقلید کنند؛ زیرا روح در محدوده خویش، الوهیتی کوچک به‌شمار می‌آید (لایب‌نیتس، ۱۳۸۱، بند ۸۳، ص. ۱۸۴).

-
1. Echousi to Enteles
 2. La Suffisance (Self Sufficiency), (Autarkeja)
 3. Automates

۱-۲. تفاوت ادراک در موجودات ذی‌شعور

این مسئله در فلسفه ابن‌سینا موضوعی مستقل از حقیقت ادراک و انواع آن محسوب نمی‌شود؛ اما در نظام فکری لایب‌نیتس براساس نگرش وی درباره حقیقت ادراک به‌عنوان اساس نظام عالم، جایگاهی خاص می‌یابد. ادراک در موجودات ذی‌شعور را باید از تمایزی که میان ادراک محض یا ساده و ادراک انعکاسی یا آگاهی انعکاسی از موضوع ادراک وجود دارد و نیز مراتب فرض‌شده برای ادراک دریافت. همان‌گونه که گفتیم، شرط درونی هر جوهر فرد، ادراکی مبهم، بدون حافظه و بدون آگاهی است. جوهر فرد یا مونداهای کاملاً برهنه در حالت غنودن یا اغما هستند. مرتبه برتر، جوهر جسمانی زنده برخوردار از ادراک ملازم با حافظه و احساس است که حیوان نامیده می‌شود و لایب‌نیتس نفس را بر جوهر فرد غالب آن اطلاق می‌کند تا از انتلخی و جوهر فرد عریان (مونداد) متمایز شود.

حافظه به نفوس، نوعی توالی منطقی^۱ می‌بخشد که از خرد تقلید می‌کند؛ از این روی، حیوانات با بازنمای^۲ حافظه خود نسبت به آنچه قبلاً صدومشان کرده است، احساساتی مشابه با آنچه را در آن هنگام داشته‌اند، تجربه می‌کنند؛ مثلاً اگر چوب‌دستی را به سگی نشان دهیم، آن سگ در پی به‌یادآوردن دردی که از آن چوب‌دست تحمل کرده است، زوزه می‌کشد و پا به فرار می‌گذارد. تخیل نیرومند حیوانات، ناشی از بزرگی یا کثرت ادراکات قبلی است که اثر عادت‌ی طولانی یا اثر تعداد زیادی از ادراکات مکرر ضعیف را پدید می‌آورد.

نفس ناطقه یا ارواح، نفوس برخوردار از ادراک انعکاسی یا ادراک ملازم با آگاهی‌اند؛ یعنی هم به علم خود علم دارند و هم می‌توانند حقایق واجب و جاویدان را بشناسند. این‌گونه اعمال انعکاسی، متعلقات اصلی تعلقات انسان را فراهم می‌آورند؛ چون فقط نفوس ناطقه یا ارواح، قوه تعقل حقیقی متکی بر معرفت حقایق ضروری سرمدی دارند و می‌توانند این اعمال انعکاسی را انجام دهند؛ البته این بدان معنا نیست که همه ادراکات انسان از نوع انعکاسی هستند. به‌عقیده لایب‌نیتس، انسان‌هایی که توالی ادراکاتشان محصور در اصل حافظه است، مانند حیوانات عمل می‌کنند و همچون پزشکان تجربی‌ای هستند که

1. Consecution (Consistency)

2. Repr'esentation

ممارستی ساده و بدون تئوری دارند. وی معتقد است ما انسان‌ها در سه چهارم اعمالمان تجربه‌گرایییم؛ چنان‌که حتی در زندگی آگاهانه، بسیاری از ادراکاتمان مبهم‌اند و هنگامی که از ادراک خویش آگاهییم، گویی از یک ادراک کلی آگاهی داریم؛ هرچند آن ادراک، مرکب از انبوه ادراکات مبهم باشد؛ ولی از ادراکات جزئی‌ای که این ادراک کلی از آنها تألیف یافته است، آگاهی نداریم. بر اثر شناخت حقایق واجب و به‌مدد تجربیها به حوزه افعال تأملی^۱ ارتقا می‌یابیم؛ یعنی افعالی که موضوعات اصلی تعلقات ما را تشکیل می‌دهند و موجب می‌شوند به «من^۲» و به وجود، جوهر، بسیط و مرکب، عنصر غیرمادی و حتی به خدا بیندیشیم و بفهمیم آنچه در ما محدود است، در او محدود نیست (لایب‌نیتز، ۱۳۷۲، ص. ۱۷۰-۱۷۲؛ کاپلستون، ۱۳۸۶، ج. ۴، ص. ۳۹۵-۳۹۶)؛ پس می‌توان گفت ادراک به‌معنای علم و آگاهی که از افعال ویژه نفس انسانی به‌شمار می‌آید، عبارت است از ربط‌دادن حقایق و معلومات به یکدیگر توسط دو اصل «عدم تناقض» و «علت کافی»^۳ (فروغی، ۱۳۶۷، ج. ۲، ص. ۸۴).

۳. ادراک حسی و فرایند آن

ازمنظر معرفت‌شناختی، ادراک حسی عبارت است از معرفتی درباره جهان محسوس بیرون از ذهن که از طریق حواس ظاهری حاصل می‌شود. در این بخش، بحث را ذیل این عنوان‌ها پی می‌گیریم:

الف) نظر ابن‌سینا درباره ادراک حسی:

به‌گفته این فیلسوف، نخستین مرحله ادراک عبارت است از: «صورت مُتَنَزَع از ماده خارجی به‌واسطه قوای حسی که همراه با لواحقش حال در نفس می‌گردد» (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق، ج.

1. Acts of Reflection

2. Self

۳. براساس اصل امتناع تناقض، از میان دو قضیه متناقض، یکی درست و دیگری غلط است (لایب‌نیتس، ۱۳۷۵، ص. ۱۲۱؛ لایب‌نیتز، ۱۳۷۲، ص. ۴۷). اصل جهت کافی (مرجیحی) بیانگر آن است که هیچ امر واقعی‌ای را حقیقی یا موجود نمی‌دانیم و نیز هیچ گفته‌ای را راست نمی‌شماریم؛ مگر آنکه دلیل کافی برای این‌گونه‌بودنش و دیگرگونه‌نبودن آن وجود داشته باشد؛ هرچند این دلایل، اغلب بر ما معلوم شود (لایب‌نیتس، ۱۳۷۵، ص. ۱۲۳). براساس اصل امتناع تناقض و هوهویت، هر موندی خودش خودش است که این مسئله به خودبستگی مونداد اشاره می‌کند و بنابر اصل جهت کافی، هر مونداد، صفات و ویژگی‌هایی دارد که وقتی در قالب قضایا بیان می‌شوند، بر زمان و مکان دلالت می‌کنند؛ از این روی، نیازمند دلایلی هستند که آن ویژگی‌ها را برای آن موضوع‌ها اثبات کنند.

۲، ص. ۵۳). وی در این مبحث، گاه از تعبیر «هو انتقال صورة الشیء الخارجی إلى الذهن» (ابن‌سینا، ۲۰۰۷، ص. ۳۰) نیز استفاده کرده است؛ چون انسان در رویارویی با عالم خارج، ابتدا از طریق تماس حسی به کمک قوا و ابزاری که در اختیار دارد، صورتی به نام صورت حسی یا احساس را دریافت می‌کند که فاقد معنای معرفت‌شناختی، مشروط به حضور ماده و همراه با عوارض مادی است. در پی ورود صورت حسی یادشده به حس مشترک، ادراک حسی که عنصری معنابخش است، آغاز می‌شود. حواس ظاهری همانند آینه‌ای عمل می‌کنند که فقط بازتاب‌دهندهٔ عالم خارج‌اند؛ برخلاف قوای باطنی که کارکردی معرفت‌شناختی دارند. ادراک که فعل نفس است، زمانی روی می‌دهد که بر صورت‌های حسی به دست‌آمده از حواس، نوعی عمل تجرید صورت گیرد. قوهٔ ادراک‌کنندهٔ صورت‌های حسی اعطاشده از سوی حواس بیرونی، حس مشترک نام دارد و اولین کارکرد آن، ادراک صورت حسی، یعنی مجرد کردن آن صورت از ماده است که ادراک حسی نامیده می‌شود.

فرایند ادراک حسی در فلسفهٔ ابن‌سینا منوط به نوعی فعل و انفعال است که در قوایی ریشه دارد که نفس آن‌ها را به خدمت می‌گیرد (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق-الف، ص. ۶۴ و ۶۹). این قوا هنگام رویارویی نفس با شیء محسوس خارجی و التفات نفس به آن، انفعال‌پذیرند و قبول صورت می‌کنند. به دنبال این انفعال، کیفیتی متناسب با آن عضو یا صورتی از عین خارجی به گیرنده‌های انسان منتقل می‌شود و تا وقتی این انفعال بر قوهٔ مدبرکه عرضه نشود، فاقد معنای معرفت‌شناختی خواهد بود.^۱ تحقق ادراک حسی، منوط به فعالیت نفس و اعمال عمل تجرید توسط قوای باطنی است (ابن‌سینا، ۱۳۷۵، نمط سوم، ص. ۳۰۸). اولین مرحلهٔ ادراک با تجرید و معنابخشی‌ای که در حس مشترک روی می‌دهد، آغاز می‌شود و متناسب با میزان فعالیت و تجرید، سطوح معنادار و معقول متفاوت ادراک‌های حسی، خیالی، وهمی و عقلی را به وجود می‌آورد که همگی از نوع معرفت حصولی هستند (ابن‌سینا، ۱۳۷۱، ص. ۲۲۱، ۳۳۰ و ۳۴۲؛ ۱۴۰۴ق-ج، ج. ۲، ص. ۱۲۹). در نظام معرفت‌شناسی بوعلی، تصورات و معقولات انسان همانند موجودات، دو گونه‌اند: برخی ذاتاً مجرد و عاری از اختلاط و عوارض‌اند و برخی دیگر مادی و مختلط با عوارض مادی

۱. «و الإنفعال لیس أن یسلخ المنفعل قوة الفاعل أو کیفیته؛ بل أن یقبل منه مثلها أو جنساً غیرها» (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق-ج، ص. ۲، ص. ۱۲۴).

هستند. نوع اول از این تصورات و معقولات به هیچ‌گونه فعالیتی نیاز ندارند و خود، معنادار و معقول‌اند؛ اما نوع دوم که ذاتاً مادی هستند، برای مُدرک واقع‌شدن، نیازمند تأملات ذهنی و فکری‌اند. فعالیت‌هایی که ذهن و قوای درونی انسان روی صورت‌های ادراکی انجام می‌دهند، مراتب و مراحل دارند. هر مرحله، متفاوت و متمایز از مرحله قبلی است و متناسب با هریک از مراحل، رشته‌ای علمی شکل می‌گیرد (ابن‌سینا، ۱۴۰۵ق-الف، ج. ۳، ص. ۲۲۰-۲۲۲).

از نظر شیخ‌الرئیس، اکثر افراد انسان به‌دلیل اعتیاد به حسیات، انغمار در جسمانیات، و اشتغال به شهوات و نفسانیات در مرحله حس و خیال باقی می‌مانند و قدرت عبور از ادراک خیالی به نوع عقلی را ندارند و از دریافت حقیقت اشیا محروم می‌مانند.^۱ این معرفت حاصل‌شده از طریق حس و عقل که به مقتضای دامنه شناختی افراد تفاوت می‌یابد، نوعی معرفت اجمالی همراه با کاستی است؛ چون فصول حقیقی و کُنه اشیا با حس و عقل شناخته نمی‌شود و شناخت حصولی ما تنها به بیان خواص و أعراض و لوازم آن‌ها محدود است (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق-الف، ص. ۳۴-۳۵ و ۷۷؛ ۱۹۸۹، ص. ۲۳۳). فقط علت و به‌وجودآورنده‌ی شیء به‌دلیل احاطه کاملش بر شیء می‌تواند حقیقت و کُنه آن شیء را بشناسد (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق-الف، ص. ۸۲-۸۸). این نارسایی و عدم اطمینان به‌اعتبار «ما فیهِ یُنظر» مفاهیم و متعلقات ذهنی است؛ برخلاف ادراک به‌دست‌آمده از طریق علل و اسباب که یقینی و بدون نقص است.

در نگرش معرفت‌شناختی شیخ بر محدودیت شناختی هریک از منابع معرفت تأکید شده و این فیلسوف، اختلاف شناختی درخصوص ماهیت اشیا را ناشی از عدم شناخت حقایق آن‌ها دانسته است؛ اما این به‌معنای انکار ارتباط ماهوی و مطابقت صورت ادراکی با متعلق شناسایی نیست و با اصل واقع‌نمایی معارف حسی و عقلی به‌دست‌آمده از طریق انتزاع و تجرید منافاتی ندارد. از نظر وی ادراک حسی خطاناپذیر است؛ چون در محدوده خودش، واقع می‌شود و تغییرات آن را بدون حذف و اضافه منعکس می‌کند و خطاهای

۱. «... لأنه إعتاد أن یری الصور الحسیة» (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق-الف، ص. ۳۲) و «فإن النفس فی هذا البدن مصدود عن درک حقایق الاشیا، لا لكونه منطبعا فی البدن بل لإشتغاله و نزوعه إلى الشهواته و شوقه إلى مقتضياته» (ابن‌سینا، ۱۳۸۳، ص. ۱۷۱).

رخ داده، نه خطا در احساس، بلکه خطا در حکم و تطبیق و دخالت قوه واهمه هستند (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق-ج، ج. ۲، ص. ۱۶۲؛ احمدی، ۱۳۸۸، ص. ۱۰۵)؛ یعنی ناشی از مشابهت در تجارب حسی گوناگون و تفسیر تجربه حسی برپایه مشابهت‌ها و نادیده‌انگاشتن وجوه افتراق آن‌ها هستند.

ب) دیدگاه لایب‌نیتس درباره ادراک حسی:

در تفکر این فیلسوف، ادراک حسی، نوعی آگاهی مشترک میان انسان و حیوان، و ملازم با احساس و حافظه است و نسبت به جماد و نبات فاقد حافظه، درجه بازنمایی بیشتری دارد. ادراک حسی، علم درجه بالاتری است؛ اما نه از نوع ادراک انعکاسی و علم به علم؛ بلکه یادآوری خاطره و تجربه دوباره احساسی^۱ است که از طریق صورت محفوظ در ذهن تکرار می‌شود. حواس برای تحقق یافتن هرگونه شناخت بالفعل، ضروری‌اند؛ اما کافی نیستند؛ چون هرگز چیزی جز نمونه‌ها، یعنی حقایق جزئی یا خاص به ما نمی‌دهند (نیکولاس، ۱۳۹۱، ص. ۲۱۲). استفاده کردن ما از حواس بیرونی، همانند استفاده کردن نابینا از عصای خود است. حواس بیرونی به ما کمک می‌کنند تا ابروها را براساس الوان، اصوات، روایح و طعم‌هایشان از هم تمیز دهیم؛ ولی ما را به کنه ذات این کیفیات نمی‌رسانند؛ زیرا این کیفیات، عناصر و اجزای غیرمحسوسی نظیر ارتعاشات هوا یا حرکات ذرات هستند که از طریق حواس نمی‌توان آن‌ها را تشخیص داد و پی‌بردن به آن‌ها تنها به‌مدد استنباط و استنتاج، امکان‌پذیر است؛ ولی این مسئله که فعالیت این عناصر و اجزا چگونه این کیفیات خاص حسی را ایجاد می‌کند، بر ما پوشیده می‌ماند. کیفیات حسی درواقع، بسیار مرموز و مبهم‌اند و به همین سبب، حتی نمی‌توان تعاریفی اسمی از آن‌ها به‌دست داد.

کیفیات حسی، واضح، ولی مغشوش‌اند؛ واضح‌اند؛ چون می‌توان فوراً آن‌ها را بازشناخت و از کیفیات دیگر تمیز داد. مغشوش‌اند؛ زیرا چنان از امور متعدد و مجزا آمیخته شده‌اند که با هم و به‌صورت واحد دیده می‌شوند و تشخیص دادن اجزای مجزای آن‌ها ممکن نیست؛ مثلاً رنگ یا صوتی که ادراک می‌شود، درواقع، مرکب از ارتعاشات و ذرات کثیری است که بر یکدیگر تأثیر متقابل دارند؛ ولی حواس ما آن‌ها را مغشوش می‌کند؛ یعنی

۱. احساس (Sentiment/ Sensation) چیزی بیش از انتلخی است و نسبت به آن، تمایز و وضوح بیشتری دارد (لایب‌نیتز، ۱۳۷۲، ص. ۱۶۹).

از این ذرات و اجزای مجزای کثیری که با یکدیگر تعامل دارند، امر واحدی می‌سازد؛ حال آنکه یک چیز نیست. نمونه دیگر آن است که چرخ ریسندگی در حال چرخش را قوه بینایی، چونان شیئی شفاف یا پشت‌نما می‌بیند؛ حال آنکه این‌گونه دیدن، ناشی از توالی سریع پره‌های زیاد و فواصل بین آنهاست. اصولاً ماهیت حواس، خلط‌کردن یا مغشوش کردن امور کثیر، یعنی ادراک هم‌زمان امور بسیار متفاوت و متعددی است که پی‌درپی رخ می‌دهند (Hammermeister, 2002, p. 7-8). عقل این اجزای مجزا و کثیر چرخ در حال چرخش را بازشناسی، و سازوکار چرخ را به صورت فنی تجزیه و تحلیل می‌کند و بدین ترتیب، به شناختی واضح و متمایز می‌رسیم که می‌توان از آن به شناخت عالی^۱ تعبیر کرد.

شناخت از تصور و تصدیق تشکیل می‌شود و شناخت حسی، مبتنی بر صورت‌سازی است؛ اما در فلسفه لایب‌نیتس، تصورات حسی نیز فرآیندهایی‌های نفس‌اند؛ خواه مورد توجه قرار گیرند و درباره آن‌ها تفکر انجام شود و خواه نه؛ خواه نفس به آن‌ها آگاه باشد و خواه نباشد (لایب‌نیتس، ۱۳۸۱، ص. ۱۵۶-۱۵۹؛ صانعی دره‌بیدی، ۱۳۸۳، ص. ۳۳۰ و ۳۵۱). تصور نه عمل تفکر، بلکه استعداد و قدرتی است که خداوند متعال در نفس ما قرار داده تا به کمک آن درباره اشیا بیندیشیم.

حال، این سؤال مطرح می‌شود که اگر ماهیت حواس، مغشوش کردن چیزها باشد و تصورات حسی، همان ادراکات آشفته و مبهم موند ذهن باشند که به صورتی مبهم و غیرمصرح، نمایانگر جهان خارج‌اند و در حصول شناخت حقیقی جهان، جایگاهی ندارند (لایب‌نیتز، ۱۳۷۲، ص. ۱۷۱)، آیا نمی‌توانیم درکی از واقعیت شیء داشته باشیم. به عقیده لایب‌نیتس، اگرچه واقعیت فی‌نفسه، کاملاً معقول است، کیفیات حسی، یک ساختار یا فرولایه صوری زیربنایی شبیه اجزا و علل معقولشان دارند و برحسب همین شباهت صوری با علل خود، شناختی از واقعیت به ما می‌دهند؛ ولو شناختی تیره‌وتار و ضعیف و یا به عبارتی، نازل یا دانی^۲. وی در نامه‌هایی که طی سال‌های ۱۹۷۵ به فوچر (Leibniz, 1989, p. 1-5 [Letter to Foucher]) و در سال‌های ۱۶۸۷ و ۱۷۰۴ به ترتیب به آرنولد و

1. Superior
2. Inferiore

ولدر (Leibniz, 1989, p. 80 [From the Letters to Arnauld], p. 182 [From the Letters to de Volder, see. D]) نوشته، آورده است که اگر قرار باشد کیفیات حسی را به علل و اجزایشان تجزیه کنیم، سرانجام، خود واقعیت را کشف خواهیم کرد. در واقع، کیفیات حسی، نمونها و معلول‌های این واقعیت‌اند و ضرورتاً از تراکم اجزا و عناصر غیر محسوس کثیر ناشی می‌شوند. او کیفیات حسی را «نمودهای واقعی و مبتنی بر طبیعت^۱» نامیده است (Beiser, 2009, p. 39)؛ درست همانند رنگ‌های رنگین‌کمان که به‌طور طبیعی از انکسار نور خورشید هنگام عبور از قطرات معلق باران در هوا ایجاد می‌شوند. حتی کیفیات ثانویه نظیر رنگ‌ها، طعم‌ها و بوها با ایزه‌های خود شباهت دارند. اصولاً شناخت، مؤکول به بیان^۲ است و زبان و بیان به منزله جنس برای انواع ادراک طبیعی، احساس حیوانی و شناخت معقول هستند؛ پس می‌توانیم از طریق مشاهده روابط موجود در بیان به شناخت امر بیان‌شده برسیم^۳ و بر همین اساس، از کیفیات حسی داده‌شده به حواسمان (البته به شرطی که آن‌ها را به قدر کافی تحلیل کنیم)، به شناختی از خود واقعیت دست یابیم. به گفته نیکولاس:

صحیح است که بگوییم رویدادهایی که درون نفوس یا مونها به‌وقوع می‌پیوندد، می‌بایست موافق و مطابق رویدادهایی باشند که خارج از آن به‌وقوع می‌پیوندد؛ اما برای توضیح آن، همین کافی است که رویدادهای درون یک نفس، نه فقط با یکدیگر، بلکه با رویدادهایی که در سایر نفوس نیز به‌وقوع می‌پیوندد، مطابق و متناظر باشد و اصلاً ضرورتی ندارد چیزی خارج از نفوس یا مونها فرض کنیم. طبق این فرضیه، وقتی می‌گوییم «سقراط در حال نشستن است»، مرادمان چیزی بیش از این نیست که آنچه از سقراط درمی‌یابیم، پدیدارشدن او بر ما و دیگران است که در این میان، دخیل هستند (نیکولاس، ۱۳۹۱، ص. ۱۵۱).

تصورات مبهم حس نیز که تصورات کیفیات ظاهراً خارجی که مستلزم امتداد و خارجیت مکانی‌اند و در خصوصیت پدیداری خود نمی‌توانند به جواهر فرد تعلق داشته باشند، از این جهت که از خود ذهن و ذات ذهن ناشی نمی‌شوند، به حواس خارجی نسبت داده می‌شوند؛ بدان معنا که خروج آن‌ها از ابهام و اغتشاش، و تبدیل‌شدنشان به تصورات واضح

1. Phaenomena Bene Fundata

۲. بیان عبارت است از تطابق روابط موجود در بیان با روابط امر بیان‌شده.

۳. برگرفته از مقاله میرزایی، میرزایی و ماحوزی، ۱۳۹۷

و متمایز به نحو پسینی و اکتسابی، مستلزم مواجهه با امور خارجی و محسوس است (لایب‌نیتز، ۱۳۷۲، ص. ۱۷۱).

ج) بررسی تطبیقی آرای ابن‌سینا و لایب‌نیتس درباره ادراک حسی:
براساس آنچه گفتیم، هردو فیلسوف ادراک حسی را ضروری و درعین حال، ناکافی می‌دانند. ادراک حسی از نظر شیخ‌الرئیس، فعالیت نفس است از طریق قوای باطنی پس‌از انعکاس صورت حسی در قوای ظاهری؛ ولی از دیدگاه لایب‌نیتس، یادآوری خاطره و تجربه‌کردن دوباره احساسی است که از طریق صورت محفوظ در ذهن تکرار می‌شود. بوعلی از حلول و ترسیم صورت در ذهن و فعالیت‌های نفس در مراحل حسی، خیالی، وهمی و عقلی به کمک قوا سخن گفته و لایب‌نیتس بر وضوح و خروج از ابهام درون‌مایه‌ها تأکید کرده است.

هردو فیلسوف ادراک حسی را منوط به مواجهه با امور خارجی و محسوس می‌دانند؛ اما اختلاف نظر اساسی آن‌ها بر سر نگرش فکری و فلسفی‌شان به تعقل است که در تفکر لایب‌نیتس، در وجودشناسی و نحوه آشکارگی و انتقال آن‌ها از ناخودآگاه به خودآگاه انسانی ریشه دارد؛ زیرا از نظر او وجودداشتن یعنی هماهنگ‌بودن موناها براساس اصل هماهنگی پیشین بنیاد آن‌ها؛ ولی در اندیشه شیخ، در معرفت‌شناسی و کیفیت حصول معرفت ریشه دارد؛ زیرا موجودات، حقایقی متباین و جدا از یکدیگرند.

هردو فیلسوف از فعل‌وانفعال نفس و اعضای حسی انسان و به‌ویژه جایگاه احساس سخن گفته‌اند؛ اما دو مبنای فکری مختلف و دو نگرش متفاوت به احساس دارند. به‌مقتضای مونا‌شناسی لایب‌نیتس، ذهن یا جوهر فرد غالب به‌لحاظ ادراکات واضح و آشکارش فعال و به‌لحاظ ادراکات مبهم و مغشوش آن، منفعل است. کاپلستون در تبیین این انفعال نوشته:

به زبان متداول می‌توان گفت که برخی از تصورات از احساس اخذ شده و ناشی از تأثیر اشیای خارجی در اعضای حسی است؛ همان‌طور که پیروان کوپرنیک حق دارند که به زبان عادی بگویند که خورشید طلوع و غروب می‌کند؛ زیرا تعبیراتی از این قبیل، مبین قلمرو پدیدارها یا ظواهر است. یعنی فارغ از اندیشه و محصول تجربه است و فقط منجم می‌تواند به‌مدد دلیل درباره آن قضاوت کند (کاپلستون، ۱۳۸۶، ج. ۴، ص. ۴۰۲-۴۰۳). درمقابل آرای لایب‌نیتس، در

فلسفه ابن سینا فعل و انفعال به مقتضای حصول صورت در حواس ظاهری و فعالیت نفس به واسطه قوای باطنی معنا می‌شود و احساس یا تصور حسی به تنهایی چون فاقد معنای معرفت‌شناختی است، در قالب جمله بیان نمی‌شود. در فلسفه لایب‌نیتس، میان حس و ادراک، و فاهمه و عقل، تقطیعی وجود ندارد و آن‌ها تماماً درجاتی از مراحل شناخت‌اند که بر اساس شدت و ضعف در ابهام و وضوح با یکدیگر تفاوت می‌یابند (مجتهدی، ۱۳۷۳، ص. ۱۰۷-۱۰۶)؛ اما تفاوت مراحل و مراتب شناخت در فلسفه بوعلی، تابع میزان تجرید صورت‌های حاصل‌شده در قوای باطنی حس مشترک، خیال، واهمه و عقل است.

با وجود همه تفاوت‌های آشکار میان نظرهای این دو فیلسوف در خصوص مسئله ادراک حسی می‌توان جهات مشترکی با این مضمون را در آرای آنان یافت: اگرچه هر دو فیلسوف، قائل به عدم امکان شناخت حقیقت اشیای محسوس‌اند و آن را محدود به شناخت خواص، أعراض و لوازم اشیا می‌دانند، برای آن، ارزش معرفتی شناختی هم قائل‌اند؛ هرچند ضعیف و محدود باشد؛ ولی علت این ضعف از نگاه آنان کاملاً متفاوت با یکدیگر است و این تفاوت دیدگاه، در جهان‌بینی، بینش وحدت‌گرایانه یا کثرت‌گرایانه و اصول فلسفی آن‌ها ریشه دارد.

۴. مبانی فلسفی نظریه ادراک حسی از دیدگاه ابن سینا و لایب‌نیتس

در مقایسه و تطبیق، توجه به مبانی و اصول حاکم بر هر اندیشه و دستگاه فکری‌ای ضروری است. در این بخش، بحث را ذیل این عنوان‌ها پی می‌گیریم:

۴-۱. واقع‌گرایی ایدئالیستی و رئالیستی

در اینجا همچون مباحث پیشین، ابتدا آرای دو فیلسوف را تبیین و سپس آن‌ها را با هم مقایسه می‌کنیم:

الف) نظر ابن سینا:

ویژگی دستگاه فکری ابن فیلسوف، توجه به جهان واقع و عقل‌گرایی متأثر از فلسفه مشائی-ارسطویی است که از حیث هستی‌شناسی، وجود عالم خارج مستقل از فهم انسان را بدیهی و بی‌نیاز از استدلال می‌داند (ابن سینا، ۱۴۰۴ق-الف، ص. ۱۸۹) و از این حیث که بر تحقق یافتن ذوات اشیا، فارغ از فاعل شناسا و ادراک انسان تصریح دارد، می‌توان او را فیلسوفی ذات‌گرا به‌شمار آورد (هر شیء، ذاتیاتی به‌نام جنس و فصل یا حد دال بر ماهیت

دارد). او برای شناخت این ذوات و واقعیات محسوس، به تأسی از ارسطو، بر نقش تجربه و حس تأکید کرده و بیشتر معارف انسان را ناشی از حواس دانسته (ابن سینا، ۱۴۰۵ق-الف، ص. ۳۶ و ۲۲۰)؛ اما برای معرفت‌های حاصل از عقل فعال، جایگاهی خاص نیز قائل است و همان‌گونه که توضیح دادیم، شناخت حاصل از حواس و قوای ادراکی آن، مبتنی بر مطابقت حاکم میان ذهن و عین، و نظریه این‌همانی ماهیت در هردو موطن است (ابن سینا، ۱۴۰۴ق-ب، ص. ۱۴۰). در این مکتب، چون نگاه عالم به مُدرک (معلوم بالذات) به اعتبار حکایتگری آن و اصطلاحاً به نحو «ما به يُنظر» است، علم به چنین صورتی به دلیل انطباق معلوم بالذات با معلوم بالعرض، علم به واقع نیز خواهد بود (ابن سینا، ۱۳۷۹، ص. ۳۲۶-۳۲۷؛ ۱۹۸۹، ص. ۲۳۳).

ب) نظر لایب‌نیس:

در نگرش ایدئالیستی این فیلسوف (نیکولاس، ۱۳۹۱، ص. ۳۰-۳۱)، مونادها یا ایده‌ها مواد ساده غیرمادی و ذهن‌مانندی هستند که مُدرک جهان اطراف خود به‌شمار می‌آیند که هم از نظر معرفت‌شناختی و هم به لحاظ متافیزیکی اولویت دارند و واقعیت خارجی، این فرایندهای ذهنی را منعکس می‌کند؛ اما نه بدان معنا که ذهن، خالق ماده یا جهان مادی باشد؛ بلکه به این معنی که جهان خارج را تنها با توسل به فرایند ایده‌ها می‌توان درک کرد. عمیق‌ترین درون‌مایه مابعدالطبیعه وی این است که جواهر، یعنی عناصر اصلی و بنیادی عالم، همگی آینه‌های خداوند متعال‌اند که در سنت نوافلاطونی ریشه دارند (نیکولاس، ۱۳۹۱، ص. ۷۸) و عالم زندگی روزمره، عالم ادراک حسی و درواقع، عالم علوم، عالمی پدیداری است؛ اما نه از نوع رؤیاها و توهمات؛ بلکه پدیدارهایی که مابه‌ازای واقعی دارند و منشأ حقیقی آن‌ها همان تقارن در معیت وجودی جواهر فردی تشکیل‌دهنده آن هیئت تألیفی است؛ مثلاً سنگ‌ها و درختان که اشیای واحدی به نظر می‌رسند، درواقع، توده‌های مرکبی از جواهر بسیط غیرممتد هستند (کاپلستون، ۱۳۸۶، ج. ۴، ص. ۳۸۵)؛ بر این اساس، ذات اصیل موجودات، معنوی و روحانی است و بروز خارجی و عینی آن‌ها مادی و جسمانی قلمداد می‌شود و این ظاهر جسمانی، همان عالم پدیدارهاست که درحوزه علوم، قابلیت شناخت و مشاهده علمی دارد.

ج) بررسی تطبیقی آرای دو فیلسوف:

ویژگی دستگاه فکری ابن‌سینا توجه به جهان واقع و مستقل از انسان است. در واقع‌گرایی مشائی، صور ادراکی، واسطه میان جهان فیزیکی و آگاهی شناسنده هستند و انطباق ذهن و عین، اصلی‌ترین مبنا در تبیین نظریه صدق به‌شمار می‌آید؛ بدان معنا که پس از اثرپذیری حواس از عالم خارج، قوای ادراکی نفس از قوه به فعلیت درمی‌آیند. این معنا از علم، عبارت از علم حصولی از نوع کیف نفسانی است که برای نفس در مواجهه با اشیای خارجی، حاصل و بر نفس عارض می‌شود؛ برخلاف واقع‌گرایی ایدئالیستی لایب‌نیتس که متضمن قول به تقدم مطلق اصول متافیزیکی و عقل (مونادهای منعکس‌کننده ذات خداوند متعال) بر تجربه و تقدم مبادی عقل بر هرگونه ادراک حسی است.

۲-۴. عقل‌گرایی، تجربه‌گرایی یا حس‌گرایی

در این بخش نیز ابتدا آرای دو فیلسوف را بررسی و سپس آن‌ها را با هم مقایسه خواهیم کرد:
الف) دیدگاه ابن‌سینا:

با توجه به تأکید شیخ‌الرئیس بر حس و عقل، و نقش آن‌ها در تحصیل معرفت می‌توان وی را عقل‌گرای تجربی دانست؛ ولی نه عقل‌گرایی افلاطونی یا دکارتی و نه به‌معنای تجربه‌گرایی بیان‌شده از سوی دیوید هیوم و جان لاک. او ضمن اعتقاد به خالی‌بودن ذهن از هرگونه تصور و تصدیق در بدو پیدایش و تأکید بر نقش حس و تجربه در فرایند معرفت، علم حقیقی را هم به‌لحاظ منبع و هم به‌لحاظ روش، ناشی از عقل دانسته و برخلاف نظر تجربه‌گرایان، بر ارزشمندی اصول و مبادی عقلی تأکید کرده است. در مکتب فلسفی سینوی، اگرچه به سیر حرکت از محسوسات به معقولات توجه شده است، همه معرفت‌های انسان، برآمده از حواس نیستند و ادراک حسی به‌تنهایی برای اثبات واقعیت بیرونی کفایت نمی‌کند و اصولاً علم به هستی عینی محسوس، کار عقل یا وهم است (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق-الف، ص. ۶۸). در فلسفه بوعلی، معقولات دو گونه‌اند: یکی معقولات بالقوه و دیگری معقولات بالفعل. معقولات بالقوه، همان محسوسات‌اند که با فعالیت‌های ذهن و عقل فعلیت می‌یابند و از این روی، به حواس وابستگی دارند؛ اما معقولات بالفعل به حس هیچ‌گونه وابستگی‌ای ندارند. در این مکتب فلسفی با سه گونه معرفت مواجه

هستیم: معرفت عقلی محض، معرفت تجربی محض و معرفت عقلی - تجربی (ابن سینا، ۱۳۷۹، ص. ۱۲۱-۱۲۲؛ ۱۴۰۴ق-الف، ص. ۱۴۸؛ ۱۴۰۵ق-الف، ص. ۲۲۰-۲۲۳).

ب) نظر لایب‌نیس:

نظریه شناخت این فیلسوف، خردگرایی ایدئالیستی و ایدئالیسم متافیزیکی نام دارد که در رد حس‌گرایی و تجربه‌گرایی مطرح شده است. براساس نظریه موندشناسی لایب‌نیس، نفس انسانی، جوهری بسیط و مستقل است که تمام حالات و کیفیات آن از ذات و درون خودش نشئت می‌گیرد و ذهن انسان از بدو تولد، دارای ادراکات غیرتجربی‌ای است که در صورت بیرون آمدن از خزانه اغمار و ابهام فعلیت می‌یابند و در موند خودآگاه انسان قرار می‌گیرند. از نظر وی، حقایق در وجود ما همانند وجود بالقوه مجسمه هرکول در سنگ مرمر هستند و کشف این حقایق و بهره‌برداری از آنها به توجه خاص و به‌کارگیری روشی برای خارج کردنشان از پستوی ذهن نیاز دارد (صانعی دره‌بیدی، ۱۳۸۳، ص. ۳۷۳-۳۷۵؛ نیکولاس، ۱۳۹۱، ص. ۱۹۶ و ۲۱۷)؛ بنابراین، تصورات و حقایق برای ما همانند تمایلات، ملکات یا استعدادهای طبیعی هستند؛ نه افعال فطری (کاپلستون، ۱۳۸۶، ج. ۴، ص. ۴۰۵)؛ اما بالقوه از نوع فطری‌اند؛ یعنی در ناخودآگاه انسان قرار دارند و نفس ذاتاً قادر به کشف این تصورات است که باید با تأمل و تذکر، آنها را به فعلیت برساند تا در خودآگاه استقرار یابند؛ اما لازمه‌اش این نیست که هر ذهنی کار خود را با ذخیره‌ای از تصورات و حقایق فطری آغاز کند یا حتی به معرفت صریح همه حقایق قابل دریافت از ذاتش نایل شود. گستره معرفتی امور فطری، تمام تصورات غیرتجربی حاصل از ذات ذهن و عقل را دربر می‌گیرد که صرفاً محصول تعقل هستند. تصوراتی مانند وجود، جوهر، وحدت، هویت، علت، ادراک و حتی تدویر و تربیع و نیز گزاره‌هایی مانند «مربع، دایره نیست» از نوع فطری‌اند؛ چون صرفاً به واسطه تعقل به دست آمده‌اند؛ یعنی از ابهام به وضوح رسیده‌اند؛ برخلاف تصور شیرینی و تلخی و نیز گزاره «شیرینی، تلخ نیست» که از طریق حواس بیرونی حاصل شده‌اند؛ یعنی خروج از ابهام آنها به واسطه عوامل تجربی و احساسی و پس از مواجهه با امور خارجی و محسوس تحقق می‌یابد. تصورات مبهم حسی به این اعتبار، حسی (غیرفطری) هستند (کاپلستون، ۱۳۸۶، ج. ۴، ص. ۴۰۳-۴۰۵؛ لاتا، ۱۳۸۴، ص. ۱۶۶).

ج) بررسی تطبیقی آرای ابن‌سینا و لایب‌نیتس:

از نظر هر دو فیلسوف، معرفت، محصول تعامل عقل و تجربه است؛ اما نوع معارف مذکور و تعامل آن‌ها کاملاً با یکدیگر تفاوت دارد. تصورات فطری به معنای دکارتی آن‌ها در منظومه فکری ابن‌سینا راهی ندارند و به تصریح او، انسان به گونه‌ای آفریده شده است که طبعاً اشیا را از طریق حواس درک می‌کند. شیخ‌الرئیس از «فطرت وهم» و «فطرت عقل»^۱ سخن گفته و «فطرت وهم» را جاری در محسوسات و خواص آن‌ها دانسته؛ اما وی و به طور کلی، همه فلاسفه اسلامی پیرو ارسطو معتقدند نفس انسان در ابتدای خلقت، همچون لوحی سفید، خالی از هرگونه علم تصویری و تصدیقی است. تمام تصورات ماهوی و معقولات به دست آمده از انتزاع و تجرید، مسبوق به محسوسات‌اند و حتی بدیهیات اولیه نیز به نحوی به محسوسات وابستگی دارند؛ اگرچه بی‌نیاز از انتزاع‌اند و فی‌نفسه، معقول نفس هستند؛ ولی تأثیر وجودی داده‌های حسی، زمینه را برای وجود اولیات و صور عقلی اولیه فراهم می‌کنند و موجب شکوفایی معرفت نفس و عقل در دریافت بدیهیات اولیه می‌شوند.^۲

از نظر لایب‌نیتس، اذهان آدمیان بر صورت یا انگاره خداوند متعال تکون یافته‌اند و فی‌نفسه، آینه‌های الهی هستند که عالم را در خود منعکس می‌کنند. اذهان آدمیان نه فقط به لحاظ استقلال علی، بلکه از منظر استقلال در شناساندگی نیز به خدا تشبیه می‌جویند و به دلیل برخوردارگی از موهبت تصورات فطری می‌توانند شناخت را از اعماق درون خویش برآورند (نیکولاس، ۱۳۹۱، ص. ۱۸). از آنجا که اذهان آدمیان، کمالات الهی و به‌ویژه قدرت مطلق خداوندی را در خود منعکس می‌کنند، جملگی به حقایق عالم، بصیرت دارند؛

۱. فطرت به معنای ویژگی بنیادی و ذاتی مشترک میان همه انسان‌ها در اندیشیدن و داوری کردن است؛ یعنی احکام و گزاره‌های مشترک ناشی از طبیعت و ساختار درونی خالص و اولیه هر یک از قوای نفس انسانی که مقتضی تصدیق علوم و احکام مربوط به خود است و هرگز به معنای معارف پیشین نهاده شده در این قوا از بدو تولد نیست. فطرت عقلی همواره احکام درست و معتبر صادر می‌کند؛ ولی فطرت وهمی چنین نیست و احتمال دارد احکام صادرشده از آن، از معقولات اولیه‌ای که ناشی از فطرت عقلی هستند، قابل تمیز نباشد (ر.ک: مبحث فطرت در النجاة، الشفاء، المنطق البرهان، الحدود و التعليقات).

۲. درباره این مسئله، اختلاف نظرهایی وجود دارد (ر.ک: امید، ۱۳۸۸ و مؤمنی، ۱۳۹۷).

البته ادراک این حقایق، ملازم با درجات متفاوتی از گنگی و غموض است (نیکولاس، ۱۳۹۱، ص. ۲۱).

اگر روش لایب‌نیتس را آمیزه‌ای از روش‌های تجربی، ریاضی، منطقی و مابعدالطبیعی بدانیم، می‌توان گفت اگرچه وی از تجربه آغاز کرده، ارتقای تفکر در فلسفه‌اش همیشه از مرگب به بسط است و گویی نهایتاً باید با چنان امور بسیط و محضی آشنا شد که دیگر در آن حد و از نظر مادی و جسمانی، اوصاف متمیزه خود را ازدست داده و به جوهر غیرمادی و روحانی مبدل شده‌اند (مجتهدی، ۱۳۷۳، ص. ۸۸-۹۲). این روش در کیفیت حرکت از محسوسات به معقولات ناشی از انتزاع و تجرید ابن‌سینا نیز مشهود است.

۳-۴. جوهر و نفس

در این بخش نیز نخست، دیدگاه‌های دو فیلسوف را بررسی و سپس آن‌ها را با هم مقایسه خواهیم کرد:

الف) نظر ابن‌سینا:

جوهر از دیدگاه ابن‌فلسوف، هم موجودی قائم‌به‌ذات است، هم مرکز و هسته تغییر و هم زیرنهاد همه عوارض و تغییراتی که بر آن بار می‌شود. نفس ناطقه انسانی هم جوهری مجرد و مستقل از جسم یا بدن است و تنها در مقام فعل به بدن نیاز دارد. تعلق نفس به بدن و ارتباط متقابل آن‌ها در راستای استکمال، کسب معرفت و تحصیل فضایل حاصل شده با وساطت قوای مادی و بدنی، و از نوع تعلق عرضی (نه ذاتی) است. در این اندیشه، بدن، شرط حدوث نفس و به منزله علت اعدادی برای افاضه نفس از سوی واهب‌الصور (عقل فعال) است که در پی حدوث بدن، حادث می‌شود و به بدن، تعلق تدبیری پیدا می‌کند (ابن‌سینا، ۱۳۶۳، ص. ۱۰۷-۱۰۹؛ ۱۳۷۹، ص. ۳۷۴). نفس در مسیر استکمال خویش، کمال علمی خود را به وسیله صور حسی آغاز می‌کند و به کمک عقل فعال به درک حقایق نایل می‌شود؛ چون عقل فعال هم در پیدایش و صورت‌بخشی موجودات نقش دارد و هم در افاضه و اشراق حقیقت بر ذهن انسان (ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ج. ۳، ص. ۳۶۷؛ ۱۴۰۴-الف، ص. ۸۳).

کثرت ادراکات حسی، سبب حصول علم یا علومی خاص در نفس می‌شود و تنوع ادراکات به تنوع ابزارها و آلات بازمی‌گردد. تصورات و تصدیقات عقلی که به مدد حواس ظاهری و ادراکات بدنی جزئی حاصل شده‌اند، یاری‌کننده نفس در دستیابی به گونه‌های

مختلف علوم نظری هستند (ابن سینا، ۱۳۷۵، ج. ۲، نمط ۳، فصل ۶، ص. ۳۰۴؛ ج. ۳، نمط ۱۰، فصل ۲۴، ص. ۴۱۴-۴۱۵).

ب) نظر لایب‌نیتس:

نظام متافیزیکی لایب‌نیتس بر پایه جواهر بسیط غیرمادی بنا نهاده شده است که جواهری با طبیعت درونی، شبیه طبیعت نفس انسانی و برخوردار از ادراکی هستند که می‌تواند جامع بین وحدت و کثرت باشد؛ یعنی جواهری با ویژگی‌های شعور، حیات و فاعلیت، و ترکیبی از نیرو (قوه)، اشتیاق، عمل و حرکات از پیش مقرر شده و تغییرات به هم پیوسته‌ای که هریک از آن‌ها برآمده از تغییرات قبلی و دربردارنده تغییرات آینده هستند (توماس، ۱۳۶۵، ص. ۳۵۶-۳۵۸؛ صلیبا، ۱۳۸۵، ص. ۱۴۱-۱۴۲). آن‌ها عناصر گوناگون نامتناهی و ذومراتبی با تفاوت حاصل از درجه ادراک و شوق درونی هستند. در این نگرش فلسفی، نفس و بدن، دو واقعیت جدا از هم نیستند؛ بلکه حقیقت واحدی دارند و تفاوتشان فقط در درجه ادراک، یعنی میزان آشکارگی آن‌هاست. نفس موند، حاکم و بدن، مجموعه بی‌نهایت مونداهای تابع است. حکومت نفس بر بدن و کمال اول بودن آن برای بدن فقط بدان معناست که ادراکش صریح‌تر و واضح‌تر است و بدن پدیدار خوش‌بنیان، متشکل از بی‌نهایت موند است. این دو مقوله همجنس، هیچ‌گونه تأثیری بر یکدیگر ندارند و انطباق آن‌ها صرفاً با استفاده از اصل هماهنگی پیشین بنیاد تبیین می‌شود؛ موندی خاص که همچون مونداهای دیگر، حاقّ جوهر جسمانی خود (بدن) را تشکیل می‌دهد. حافظه، ادراک همراه با وقوف (علم به علم) و ترکیب بسیار عمیق آن با بدن، از جمله ویژگی‌های این موند است که آن را از دیگر مونداهای متمایز می‌کند (لایب‌نیتس، ۱۳۷۵، ص. ۱۶۰؛ لیب‌نیتز، ۱۹۸۳، ص. ۱۷۹-۱۸۱). درخصوص نحوه و نوع ترکیب نفس و بدن، مطلب روشنی در سخنان این فیلسوف یافت نمی‌شود و از این روی، شارحان، تفسیرهای متعدد و مختلفی را درباره آرای او به دست داده‌اند. لاتا ذیل بند ۲۲، موندولوژی اتحاد نفس و بدن را نه اتحاد اکتسابی، بلکه اتحاد واقعی دانسته است (لاتا، ۱۳۸۴، ص. ۲۱۹).

ج) بررسی تطبیقی آرای دو فیلسوف:

اگرچه در نگرش فلسفی ابن سینا و لایب‌نیتس، جواهر، اموری ثابت و مرکز تغییر معرفی می‌شوند، هستی‌شناختی (امر مستقل لایب‌نیتس) مورد استفاده در فلسفه بوعلی

درخصوص موناذهای لایب‌نیتس، بی‌معناست؛ چون سخن‌گفتن از جوهری که موضوع و محل عَرَضِ عَرَضِ باشد، اصولاً در فلسفه لایب‌نیتس، جایگاهی ندارد و اساساً در فلسفه او که اشیا چیزی جز جوهر نیستند، عَرَضِ در کار نخواهد بود. لایب‌نیتس برخلاف ابن‌سینا اولاً به نفس مجرد از جسم قائل نیست و اساساً هیچ موجودی جز خدا را کاملاً مجرد از ماده و جسم نمی‌داند؛ به همین سبب، در دیدگاه وی سخن از فاعلیت نیست تا مستلزم وجود مفعول باشد؛ ثانیاً او ادراکات را کمالات ثانیه و عارض بر نفس نمی‌داند. در مجموع، نگاه فلسفی این دو فیلسوف هم از منظر هستی‌شناسی و هم در حوزه معرفت‌شناسی، کاملاً متفاوت است و در نتیجه، آثار و لوازم مختلفی را همراه دارد که در بحث درباره ادراک حسی و فرایند آن به تفصیل بدان پرداخته شد.

نتیجه‌گیری

براساس آنچه در این مقاله گفتیم:

الف) معرفت‌شناسی سینوی، مبتنی بر علم‌النفسی است که وی به‌عنوان یک طیب فیلسوف بر آن تکیه کرده و لایب‌نیتس ریاضی‌دانی است که با تکیه بر اصول و قواعد غیرتجربی ریاضی و اتخاذ روش عقل‌گرایانه به دنبال بنیانی متافیزیکی برای تحقیقات تجربی بوده است.

ب) ویژگی دستگاه فکری ابن‌سینا توجه به جهان واقع و مستقل از انسان است. در واقع‌گرایی مشائی، صور ادراکی، واسطه میان جهان فیزیکی و آگاهی‌شناسنده هستند و انطباق ذهن و عین، اصلی‌ترین مبنا در تبیین نظریه صدق به‌شمار می‌آید؛ به‌گونه‌ای که پس از اثرپذیری حواس از عالم خارج، قوای ادراکی نفس از قوه به فعلیت می‌رسند. این معنا از علم، علم حصولی از نوع کیف نفسانی است که برای نفس در مواجهه با اشیای خارجی به‌دست می‌آید و عارض بر نفس می‌شود. برخلاف نگرش واقع‌گرایی ایدئالیستی لایب‌نیتس که در آن، واقعیات خارجی، منعکس‌کننده موناذهای روحانی و غیرمادی هستند و همچون آینه‌های خداوند متعال عمل می‌کنند؛ یعنی پدیدارهایی که مابه‌ازای واقعی دارند و منشأ حقیقی آن‌ها همان تقارن در معیت وجودی جواهر فردی تشکیل‌دهنده آن هیئت تألیفی است. ذات اصیل موجودات، معنوی و روحانی است و بروز خارجی و عینی آن‌ها

مادّی و جسمانی. این ظاهر جسمانی، همان عالم پدیدارهاست که درحوزه علوم، قابلیت شناخت و مشاهده علمی را دارد.

ج) از نظر لایب‌نیتس، ادراک، امری درونی و ذاتی است و هر موند به اندازه قابلیت خود، آینه‌ای جهان‌نما محسوب می‌شود که درجاتی از شناخت را همراه دارد؛ اما به عقیده بوعلی، ادراک، امری عارض بر ذات به‌شمار می‌آید و استكمال نفس انسانی، تابع عروض علوم زاید بر ذات مجرد انسان است. لایب‌نیتس قائل به تحولات درونی و ذاتی است و روند استکمالی انسان را حرکتی درونی از ابهام به سوی وضوح و خروج از اغتشاش به سوی تفرد و هماهنگی هرچه بیشتر و حاکمیت شدیدتر و یکپارچه روح آدمی بر اجزای سازنده مجموعه وجودی انسان می‌داند. به اعتقاد ابن‌سینا نفس انسانی در مرتبه احساس و ادراک حسی، متأثر از واقعیات خارجی است و افکار و تأملاتش آمادگی لازم برای قبول فیض از عقل فعال را برای نفس انسانی فراهم می‌آورند. لایب‌نیتس وجود عقل فعال از منظر مشائیان را نفی کرده و معتقد است ارواح می‌توانند نظام عالم را بشناسند و چیزی از آن را به‌مدد نمونه‌های ساختاری تقلید کنند؛ زیرا روح در محدوده خویش، الوهیتی کوچک به‌شمار می‌آید.

د) برخلاف نظریه ادراکات فطری لایب‌نیتس که متضمن قول به تقدم مطلق اصول متافیزیکی و عقل بر تجربه و تقدم مبادی عقل بر هرگونه ادراک حسی است، تصورات فطری به معنای دکارتی آن در منظومه فکری شیخ‌الرئیس، جایی ندارد و بوعلی تصریح کرده که انسان به‌گونه‌ای آفریده شده است که طبعاً اشیا را از طریق حواس درک می‌کند. وی از «فطرت وهم» و «فطرت عقل» سخن گفته و «فطرت وهم» را جاری در محسوسات و خواص آن‌ها دانسته است؛ اما او و به‌طور کلی، فلاسفه اسلامی پیرو ارسطو معتقدند نفس انسان در ابتدای خلقت، همچون لوحی سفید، خالی از هرگونه علم تصویری و تصدیقی است. تمام تصورات ماهوی و معقولات به‌دست‌آمده از انتزاع و تجرید، مسبوق به محسوسات‌اند و حتی بدیهیات اولیه نیز به‌نحوی به محسوسات وابستگی دارند؛ اگرچه بی‌نیاز از انتزاع‌اند و فی‌نفسه، معقول نفس هستند؛ ولی تأثیر وجودی داده‌های حسی، زمینه را برای وجود اولیات و صور عقلی اولی فراهم می‌کند و موجب شکوفایی معرفتی نفس و عقل در دریافت بدیهیات اولیه می‌شود.

ه) وجه مشترک نظر این دو فیلسوف را در این موارد می‌توان یافت: اولاً هر دو فیلسوف اگرچه به امکان‌نداشتن شناخت حقیقت اشیای محسوس اقرار کرده و آن را محدود به شناخت خواص، أعراض و لوازم اشیا دانسته‌اند، برای آن، ارزش معرفتی شناختی هرچند ضعیف و محدود نیز قائل‌اند؛ ولی نظر آنان درباره علت این ضعف، کاملاً با یکدیگر متفاوت است و در جهان‌بینی، نگرش وحدت‌گرایانه یا کثرت‌گرایانه و اصول فلسفی آن‌ها ریشه دارد. ثانیاً هر دو فیلسوف، قائل به مُعدّ (زمینه‌ساز) بودن حس و عوامل خارجی هستند؛ اما از نظر لایب‌نیس، حس و عوامل خارجی، زمینه‌ساز آشکارگی و مصرّح شدن برخی ادراکات مضمّر هستند و این تبدیل، نیازمند تأثیر اندیشه است و همه این‌ها امور درونی‌اند؛ یعنی در درون انسان روی می‌دهند. ابن‌سینا نیز نقش زمینه‌سازی را برای احساس قائل شده و تأکید کرده است که بدون دخالت قوای درونی، ادراکی صورت نمی‌گیرد و حتی برای درک بدیهیات، نفس باید مراحل اولیه مراتب عقلانی (عقل هیولایی، عقل بالملکه و...) را طی کند.

منابع

- ابراهیمی دینانی، غلام‌حسین (۱۳۹۲). *سخن ابن‌سینا و بیان بهمنیار* (چاپ ۱). تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
- ابن‌سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۶۳). *المبدأ و المعاد* (چاپ ۱). تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی.
- ابن‌سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۷۱). *المباحثات* (محسن بیدارفر، مقدمه‌نویس و محقق) (چاپ ۱). قم: بیدار.
- ابن‌سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۷۵). *الإشارات و التنبيهات* (چاپ ۱). قم: نشر البلاغه.
- ابن‌سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۷۹). *النجاة من الغرق فی بحر الضلالات* (محمدتقی دانش‌پژوه، مقدمه‌نویس و مصحح) (چاپ ۲). تهران: دانشگاه تهران.
- ابن‌سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۸۳). *الأضحویة فی المعاد* (حسن عاصی، محقق). تهران: شمس تبریزی.
- ابن‌سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۰۴ق-الف). *التعلیقات* (عبدالرحمان بدوی، محقق). قم: مکتب الإعلام الإسلامی.
- ابن‌سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۰۴ق-ب). *الشفاء: الإلهیات* (سعید زائد و الأب قنوتی، مصححان). قم: کتابخانه آیت‌الله مرعشی نجفی.

ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۰۴ق-ج). *الشفاء: الطبیعیات* (ج۳) (چاپ ۲). قم: کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی.

ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۰۵ق-الف). *الشفاء: المنطق*. قم: کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی.
ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۰۵ق-ب). *منطق المشرقیین* (چاپ ۲). قم: کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی.

ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۹۸۹). *الحدود* (چاپ ۲). قاهره: الهيئة المصرية العامة للكتاب.
ابن سینا، حسین بن عبدالله (۲۰۰۷). *أحوال النفس: رسالة فی النفس و بقائها و معادها* (فؤاد الأهوانی، مقدمه نویس). پاریس: دار بیلیون.

احمدی، احمد (۱۳۸۸). *بن مایه های شناخت*. تهران: سمت.

امید، مسعود (۱۳۸۸). *بازخوانی نظریه فطرت ادراک ابن سینا. خردنامه صدر، ۵۷، ۳۳-۴۱*.
توماس، هنری (۱۳۶۵). *بزرگان فلسفه* (فریدون بدره‌ای، مترجم). تهران: کیهان- علمی و فرهنگی.
تهانوی، محمدعلی بن علی (۱۹۹۶). *کشف اصطلاحات الفنون و العلوم* (چاپ ۱). بیروت: مکتبه لبنان ناشرون.

حسن زاده آملی، حسن (۱۳۸۶). *شرح اشارات و تنبیها ت ابن سینا: نمط سوم* (جلد ۱). قم: آیت اشراق.

حسن زاده آملی، حسن (۱۴۱۷ق). *النفس من کتاب الشفاء* (چاپ ۱). قم: مکتب الإعلام الإسلامی، مرکز النشر.

راسل، برتراند (۱۳۸۴). *شرح انتقادی فلسفه لایب‌نیتس (به ضمیمه قطعات برجسته)* (ایرج قانونی، مترجم) (چاپ ۲). تهران: نشر نی.

صانعی دره‌بیدی، منوچهر (۱۳۸۳). *فلسفه لایب‌نیتس*. تهران: ققنوس.

صلیبا، جمیل (۱۳۸۵). *فرهنگ فلسفی* (منوچهر صانعی دره‌بیدی، مترجم) (چاپ ۱). تهران: حکمت.

فروغی، محمدعلی (۱۳۶۷). *سیر حکمت در اروپا* (چاپ ۲). تهران: زوآر.

کاپلستون، فردریک چارلز (۱۳۸۶). *تاریخ فلسفه* (غلام‌رضا اعوانی، مترجم) (جلد ۴) (چاپ ۳). تهران: علمی و فرهنگی.

لاتا، رابرت (۱۳۸۴). *فلسفه لایب‌نیتس* (فاطمه مینایی، مترجم). تهران: هرمس.

لایب‌نیتز، گتفرید ویلهلم (۱۳۷۲). *موناودولوژی و چند مقاله دیگر* (عبدالکریم رشیدیان، مترجم) (چاپ ۱). تهران، انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی.

- لایب‌نیتس، گتفرید ویلهلم (۱۳۷۵). *مونا دلوژی* (بوتر و دیگران، مقدمه‌نویسان و شارحان) (یحیی مهدوی، مترجم) (چاپ ۱). تهران: خوارزمی.
- لایب‌نیتس، گتفرید ویلهلم (۱۳۸۱). *گفتار در مابعدالطبیعه* (ابراهیم دادجو، مترجم). تهران: حکمت.
- لیب‌نیتز، گتفرید ویلهلم (۱۹۸۳). *أبحاث جدیدة فی الفهم الإنسانی نظریة المعرفة* (احمد فؤاد کامل، مترجم و محقق). مغرب: دار الثقافة للنشر و التوزیع.
- مجتهدی، کریم (۱۳۷۳). *نگاهی به فلسفه‌های جدید و معاصر در جهان غرب* (چاپ ۱). تهران: امیرکبیر.
- مؤمنی، مصطفی (۱۳۹۷). *مفهوم‌شناسی فطرت و نفی ادراکات فطری در اندیشه سینوی*. جاویدان‌خرد، ۳۴، ۱۶۱-۱۷۸.
- میرزایی، داوود؛ میرزایی، علی؛ و ماحوزی، رضا (۱۳۹۷). *رابطه ادراک حسی با تجربه ایتتیکی و زیبایی در استتیک لایب‌نیتس*. *مجله پژوهش‌های فلسفی دانشگاه تبریز*، ۱۲(۲۳)، ۱۷۸-۱۹۴.
- نصر، سید حسین (۱۳۴۵). *نظر متفکران اسلامی درباره طبیعت* (چاپ ۲). تهران: دهخدا.
- نصر، سید حسین (۱۳۸۴). *سه حکیم مسلمان* (احمد آرام، مترجم) (چاپ ۶). تهران: علمی و فرهنگی.
- نصیرالدین طوسی، محمد بن محمد (۱۳۷۵). *شرح إشارات و تنبیهاات ابن سینا (نمط سوم)* (جلد ۲) (چاپ ۱). قم: البلاغة.
- نصیرالدین طوسی، محمد بن محمد (۱۳۸۳). *أجوبة المسائل النصریة* (عبدالله نورانی، به‌اهتمام). تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- نیکولاس، جالی (۱۳۹۱). *لایب‌نیتس* (سید مسعود حسینی توشمانلویی، مترجم). تهران: ققنوس.
- Leibniz, Gottfried Wilhelm (1989). P. 80 [From the Letters to Arnauld]: P. 182 [From the Letters to de Volder, See. D].