

Islamic Knowledge and Insight

The Role of Sensation and Experience in Ibn Sina's Philosophy: An Examination of Ontological, Epistemological, and Psychological Dimensions

1. Farhad Goli: Department of Philosophy, Sab.C., Islamic Azad University, Sabzevar, Iran
2. Mostafa Momeni*: Associate Professor, Department of Education, Sabzevar University of Medical Sciences, Iran (Email: momenim@nums.ac.ir)
3. Mahmud. Sufiani: Associate Professor, Department of Philosophy, University of Tabriz, Tabriz, Iran

Abstract

Ibn Sina (Avicenna), as one of the most eminent philosophers of Islamic civilization, established a coherent philosophical system that synthesized Aristotelian Peripatetic philosophy with Neoplatonic and Islamic teachings, in which the role of sensation and experience holds a central position. This article, focusing on three dimensions—ontology, epistemology, and psychology—analyzes the place of sense perception within Avicennian thought. In his ontology, Ibn Sina presents a hierarchical structure of existence extending from the First Principle to the material world, viewing the Active Intellect as the source of emanation for intelligible forms and the link between intellect and sense. In his epistemology, he defines knowledge as a process based on sensory experience and intellectual abstraction, emphasizing that sense, as the starting point of cognition, provides the primary data necessary for the formation of universal intelligibles. In his psychology, the division of the soul's faculties into vegetative, animal, and rational, along with his analysis of the gradations of cognition from sensory to intellectual, demonstrates the gradual evolution of knowledge through the interaction between sense and intellect. Ibn Sina rejects innate knowledge and exalts experience as the means of discovering the causes of phenomena and achieving certainty, while considering inner self-awareness as a complement to sensory perception. This study concludes that Ibn Sina's philosophical system, by stressing the cooperation of sense and reason, not only resolves the apparent conflict between reason and faith but also lays the foundation for the advancement of empirical and philosophical sciences within the Islamic intellectual tradition.

Keywords: *Ibn Sina, Ontological, Epistemological, Psychological*

معرفت و بصیرت اسلامی

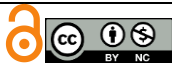
نقش حس و تجربه در فلسفه ابن سینا: بررسی ابعاد هستی‌شناختی، معرفت‌شناختی و روان‌شناختی

۱. فرهاد گلی: گروه فلسفه، واحد سبزوار، دانشگاه آزاد اسلامی، سبزوار، ایران
۲. مصطفی مومنی*: دانشیار، گروه معارف، دانشگاه علوم پزشکی سبزوار، سبزوار، ایران. (پست الکترونیک: momenim@nums.ac.ir)
۳. محمود صوفیانی: دانشیار، گروه فلسفه، دانشگاه تبریز، تبریز، ایران

چکیده

ابن سینا به‌عنوان یکی از برجسته‌ترین فیلسوفان تمدن اسلامی، با تلفیق فلسفه مشائی ارسطو و آموزه‌های نوافلاطونی و اسلامی، نظام فلسفی منسجمی را پایه‌گذاری کرد که نقش حس و تجربه در آن جایگاهی محوری دارد. این مقاله با تمرکز بر سه محور هستی‌شناسی، معرفت‌شناسی و نفس‌شناسی، به تحلیل جایگاه حس در اندیشه سینوی می‌پردازد. در هستی‌شناسی، ابن سینا با ارائه سلسله مراتب وجودی از مبدأ نخستین تا عالم مادی، عقل فعال را منشأ افاضه صور عقلی و پیونددهنده عقل و حس می‌داند. در معرفت‌شناسی، او شناخت را فرآیندی مبتنی بر تجربه حسی و تجرید عقلانی معرفی می‌کند و تأکید دارد که حس به‌عنوان نقطه آغاز ادراک، داده‌های اولیه را برای شکل‌گیری معقولات کلی فراهم می‌سازد. در نفس‌شناسی، تقسیم قوای نفس به نباتی، حیوانی و انسانی، و تحلیل مراتب ادراک از حسی تا عقلی، نشان‌دهنده تکامل تدریجی شناخت از طریق تعامل حس و عقل است. ابن سینا با نفی معرفت فطری، تجربه را به‌عنوان ابزار کشف علل پدیده‌ها و دستیابی به یقین می‌ستاید و خودآگاهی درونی را مکمل ادراک حسی می‌داند. این پژوهش نشان می‌دهد که نظام فلسفی ابن سینا با تأکید بر همکاری حس و عقل، نه تنها به حل تعارض ظاهری میان عقل و ایمان می‌پردازد، بلکه پایه‌ای برای توسعه علوم تجربی و فلسفی در سنت اسلامی فراهم می‌کند.

کلیدواژه‌گان: *ابن سینا، هستی‌شناختی، معرفت‌شناختی، روان‌شناختی*



How to cite: Goli, F., Momeni, M., & Sufiani, M. (2026). The Role of Sensation and Experience in Ibn Sina's Philosophy: An Examination of Ontological, Epistemological, and Psychological Dimensions. *Islamic Knowledge and Insight*, 4(3), 1-16.

© 2026 the authors. This is an open access article under the terms of the Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International (CC BY-NC 4.0) License.

Submit Date: 23 June 2025

Revise Date: 26 October 2025

Accept Date: 03 November 2025

Initial Publish: 30 May 2026

Final Publish: 23 September 2026

شیوه استناددهی: گلی، فرهاد، مومنی، مصطفی، و صوفیانی، محمود. (۱۴۰۵). نقش حس و تجربه در فلسفه ابن‌سینا: بررسی ابعاد هستی‌شناختی، معرفت‌شناختی و روان‌شناختی. *معرفت و بصیرت اسلامی*، ۴(۳)، ۱-۱۶.

© ۱۴۰۵ تمامی حقوق انتشار این مقاله متعلق به نویسنده است. انتشار این مقاله به‌صورت دسترسی آزاد مطابق با گواهی (CC BY-NC 4.0) صورت گرفته است.

تاریخ ارسال: ۲ تیر ۱۴۰۴

تاریخ بازنگری: ۴ آبان ۱۴۰۴

تاریخ پذیرش: ۱۲ آذر ۱۴۰۴

تاریخ چاپ اولیه: ۹ خرداد ۱۴۰۴

تاریخ چاپ نهایی: ۱ مهر ۱۴۰۵

مقدمه

ابن سینا یکی از برجسته‌ترین فیلسوفان و دانشمندان تمدن اسلامی است که تأثیر عمیقی بر فلسفه و علوم مختلف گذاشته است. او که در قرن چهارم و پنجم هجری می‌زیست، به‌عنوان جانشین بزرگ فارابی شناخته می‌شود و توانست با تلفیق آموزه‌های فلسفه یونان با معارف اسلامی، نظامی فلسفی منسجم و مستقل را ارائه کند (Safa, 1984). ابن سینا علاوه بر فلسفه، در علوم دیگر مانند پزشکی، ریاضیات، نجوم، موسیقی و علم‌النفوس نیز آثار ارزشمندی خلق کرد و توانست همه اجزای فلسفه را در آثار متعدد خود با سبکی روشن مورد بحث و بررسی قرار دهد (Nasr, 1992). او در جوانی به دلیل دانش گسترده خود در زمینه طب، به دربار امیران راه یافت و در دوران پرتحول خلافت اسلامی زندگی کرد، دوره‌ای که شاهد زوال سامانیان و اوج قدرت غزنویان و حکومت دیلمیان بود. ابن سینا در این شرایط تاریخی تلاش کرد تا میان عقل و ایمان سازگاری ایجاد کند، مسئله‌ای که پیش از او نیز توسط متفکرانی مانند کندی و فارابی مطرح شده بود (Ghaderi, 1993). فلسفه ابن سینا بر پایه عقلانیت و اصول فلسفه مشائی شکل گرفت، اما او صرفاً مقلد ارسطو نبود و توانست با عقل فلسفی انتقادی، نکات مبهم فلسفه ارسطویی را روشن ساخته و برخی از نظریات او را اصلاح کند (Ebrahimi, 2004). او در ابتدا بیشتر به فلسفه ارسطو وفادار بود و از نظر فکری به استادش فارابی شباهت داشت، اما هرچه به پایان عمر نزدیک شد، از دیدگاه‌های صرفاً عقلانی فاصله گرفت و به آموزه‌های عرفانی و فلسفه افلاطونی تمایل پیدا کرد (Fashahi, 2001). این تغییر نگرش در آثار متأخر او، از جمله *منطق‌المشرقین*، که متأسفانه تنها مقدمه‌ای از آن باقی مانده است، آشکار است. ابن سینا در مباحث فلسفی خود، مفهوم حکمت را به نظری و عملی تقسیم می‌کند؛ حکمت نظری شامل علم الهی، علم ریاضی و علم طبیعی است، در حالی که حکمت عملی به اخلاق، تدبیر منزل و سیاست مدن می‌پردازد (Naghizadeh, 1998). در این میان، نقش حس و تجربه در معرفت‌شناسی او اهمیت ویژه‌ای دارد. او

معتقد بود که حواس نقش کلیدی در شکل‌گیری معرفت دارند و بسیاری از معارف انسان از طریق تجربه حسی به دست می‌آیند. برخلاف دیدگاه‌هایی که معرفت فطری را می‌پذیرند، ابن سینا تأکید داشت که علم و معرفت انسان محصول دریافت‌های حسی است و بدون تجربه، شناخت ممکن نیست (Ibn Sina, 1952). این دیدگاه نشان‌دهنده جایگاه برجسته حواس و تجربه در فلسفه و معرفت‌شناسی ابن سینا است، مسئله‌ای که بررسی دقیق آن می‌تواند فهم بهتری از ساختار معرفتی او ارائه دهد.

هستی‌شناسی ابن سینا

ابن سینا با تلفیق فلسفه مشائی ارسطویی و آموزه‌های نوافلاطونی، نظامی فلسفی منسجم را ارائه کرد که در آن طبیعیات ارسطو با الهیات و جهان‌شناسی اسلامی ترکیب یافته است. او مفهوم امتیاز بین صورت و ماده را از فلسفه ارسطو اقتباس کرده و عالم را به دو قلمرو فلک و تحت‌القمر تقسیم می‌کند. در این نگرش، حرکت افلاک به صورت دوری و حرکت عناصر عالم کون و فساد انتقالی است. ابن سینا همچنین برخی اصول الهیات ارسطو مانند سلسله مراتب وجود، مسئله علم و ایجاد حرکت دو عالم فلکی توسط محرک اول را پذیرفته و آن را با نظریه صدور سلسله طولیه عقول در فلسفه نوافلاطونی ترکیب می‌کند. در این نظام فلسفی، عقل فعال منشأ افاضه صور عقلی و علل موجودات است. علاوه بر این، او آموزه‌های اسلامی را نیز در فلسفه خود لحاظ کرده و اعتقاد دارد که عالم قائم به حقیقتی غیر از خود عالم است، معاد امری حتمی است، و توحید اساس تمامی حقایق است (Corbin, 1981). ابن سینا در الهیات خود، نظامی سلسله‌مراتبی را برای هستی معرفی می‌کند که در آن وجود از مبدأ نخستین آغاز شده و هر مرتبه نسبت به مرتبه پیشین از کمال کمتری برخوردار است. در این نظریه، عقول مجرد در مرتبه اول قرار دارند، سپس نفوس، اجرام سماوی، ماده، عناصر، جمادات، گیاهان، حیوانات، و در نهایت انسان که برترین موجود عالم تحت‌القمر است. در این ساختار، انسان زمانی به کمال حقیقی می‌رسد که نفس او به مرتبه عقل بالفعل دست یافته باشد و به اخلاق و فضایل علمی دست

دریافت می‌کند. او ذهن را به لوح نانوشته‌ای تشبیه می‌کند که با دریافت صور اشیا شکل می‌گیرد (Ibn Sina, 1953).

ادراک حسی شامل دریافت صورت‌های محسوس توسط حواس است، و ادراک عقلی شامل دریافت صورت‌های معقول در عقل. در هر دو نوع شناخت، عنصر تجرید مطرح است. برخلاف افلاطون که معرفت را تذکر می‌دانست، ارسطو و ابن‌سینا بر فرآیند تجرید تأکید دارند. شناخت انسان از امور معقول از طریق امور محسوس ممکن می‌شود، زیرا بدون میانجی محسوس، انسان قادر به شناخت امور معقول نیست (Ibn Sina, 1984). ابن‌سینا مفهوم «وجود ذهنی» را امری بدیهی می‌داند و معتقد است که ادراک، نتیجه‌ی حضور صورت اشیا در ذهن است، نه صرفاً وجود خارجی آن‌ها. وی بیان می‌کند که شرط ادراک، حضور شیء در ذهن است، زیرا انسان می‌تواند معدومات را ادراک کند، اما همیشه قادر به درک تمام موجودات خارجی نیست (Ibn Sina, 1984). در نظریه معرفت‌شناسی ابن‌سینا، حواس نقش مهمی دارند. او حواس را به دو دسته تقسیم می‌کند: حواس ظاهری (بینایی، شنوایی، چشایی، بویایی، لامسه) و حواس باطنی (حس مشترک، خیال، حافظه، متخیله و واهمه). حواس ظاهری مسئول دریافت صورت‌های محسوس از جهان خارج هستند، در حالی که حواس باطنی وظیفه پردازش و تحلیل این صورت‌ها را بر عهده دارند (Hossein Zadeh, 1996). این دیدگاه نشان‌دهنده نقش کلیدی حواس در فرآیند شناخت انسانی است. در نهایت، ابن‌سینا تأکید دارد که معرفت انسان از راه حواس آغاز می‌شود و سپس با تجرید معانی توسط عقل تکامل می‌یابد. او معتقد است که حس صورت‌های محسوس را انتزاع می‌کند، خیال آن‌ها را از ماده جدا می‌سازد، و هم به معانی غیرمادی نظیر خیر و شر دست می‌یابد، و عقل در نهایت معانی را از هرگونه تعلقات مادی تجرید می‌کند (خلیل جر و حنا فاخوری، ۱۳۹۳: ص ۸۹). معرفت‌شناسی ابن‌سینا بر این اصل استوار است که شناخت انسان ابتدا از طریق حواس و سپس با تجرید عقلانی شکل می‌گیرد.

یابد. از میان انسان‌ها، کسی که به مرتبه نبوت برسد، برترین فرد است (Ibn Sina, 2008). او همچنین در مابعدالطبیعه از عقول و نفوس فلکی سخن می‌گوید که به صورت نظم طولی از خداوند افزوده شده‌اند. ابن‌سینا بر این باور است که هدف نهایی این نظام معرفتی، فهم انسان از عالم بالا و دستیابی به سعادت است. بنابراین، فلسفه او پیوندی اساسی میان هستی‌شناسی و فلسفه سیاسی برقرار می‌کند که محور آن مفهوم نبوت و نقش پیامبر در هدایت جامعه است (Ibn Sina, 2015). دیدگاه او درباره حرکت اجرام سماوی نیز بر تشبیه به عالی تأکید دارد، یعنی حرکت موجودات از جهت میل به کمال صورت می‌گیرد. او همچنین در الهیات نجات توضیح می‌دهد که عقل فعال آخرین مرحله در نظام عقول است و منشأ کمال‌بخشی به نفوس انسانی محسوب می‌شود (Ibn Sina, 1997). این نظریات، فلسفه او را به یکی از پیچیده‌ترین و جامع‌ترین نظام‌های فلسفی در تاریخ تفکر اسلامی تبدیل کرده‌اند.

معرفت‌شناسی ابن‌سینا

ابن‌سینا در نظریه معرفت‌شناسی خود پیرو مکتب مشائی و فلسفه ارسطویی است. او معتقد است که ادراک از جهان بر دو پایه استوار است: ادراک حسی و ادراک عقلی. در کتاب «شفا»، او ادراک را چنین تعریف می‌کند: «ادراک عبارت است از گرفتن صورت مدرک به نحوی از انحاء، پس اگر ادراک، درک شیء مادی باشد، گرفتن صورت آن است به نحوی مجرد از ماده» (Ibn Sina, 2012). همچنین، در نمط سوم «اشارات»، که به مباحث نفس اختصاص دارد، ابن‌سینا دیدگاه‌هایی درباره ادراک و نقش حواس ظاهری و باطنی ارائه می‌دهد. وی شناخت را به دو نوع حضوری (بی‌واسطه) و حصولی (باواسطه صورت ذهنی) تقسیم می‌کند. اما نظریه مطابقت و معیار انطباق به شناخت حصولی مربوط می‌شود، نه حضوری. بنابراین، امکان ادراک به معنای امکان شناخت حصولی است. ابن‌سینا بر این باور است که ذهن انسان در ابتدا خالی است و از طریق مواجهه با عالم خارج، به تدریج صورت‌های ادراکی را

نفس شناسی

ابن سینا در تعریف نفس، آن را «کمال اول برای جسم طبیعی عالی» می‌داند و تأکید دارد که این تعریف شامل اجسام مصنوعی نمی‌شود (Ibn Sina, 1994; Taheri, 2009). او نفس را جوهر مجردی می‌داند که نه در ماده حلول می‌کند و نه مرکب از ماده و صورت است، اما برخلاف عقل، در انجام افعال خود به جسم نیازمند است و از آن متأثر می‌شود (Oboudiyat, 2008). مسئله نفس از دیرباز توجه فیلسوفان را به خود جلب کرده و موجب طرح دیدگاه‌های متعددی درباره وجود، بقا و ماهیت آن شده است. ابن سینا نیز بر اهمیت معرفت نفس تأکید دارد و آن را مقدمه‌ای برای شناخت خدا می‌داند. او می‌گوید: «معرفت نفس، نردبانی برای معرفت پروردگار است» و از حدیث معروف «من عرف نفسه فقد عرف ربه» به عنوان تأییدی بر این دیدگاه استفاده می‌کند (Faali, 1997). یکی از دلایل توجه ابن سینا به بحث نفس، تجربه‌های پزشکی اوست که در کتاب «قانون» به آن پرداخته است. همچنین، در عصر او برخی متفکران اسلامی مانند اشعری و باقلانی جوهر فرد را پذیرفتند و وجود مستقل نفس را رد کردند، مسئله‌ای که ابن سینا با آن مخالفت کرد (Faali, 1997). علاقه عمیق دینی و اسلامی او نیز نقشی اساسی در توجه به بحث نفس داشته است (Ibn Sina, 1987). نبوغ فکری ابن سینا موجب شد که او مباحث بدیعی درباره نفس ارائه دهد، که بعدها در فلسفه و روان‌شناسی غرب نیز تأثیرگذار شد. نظریات او نه تنها در جهان اسلام بلکه در مغرب‌زمین مورد توجه قرار گرفت و برخی از آن‌ها مبنای فلسفه جدید شدند (Faali, 1997). ابن سینا همچنین برای نفس قوایی قائل است که در ادامه به آن‌ها پرداخته است.

قوای نفس

ابن سینا پس از اثبات وجود نفس و نحوه ایجاد آن، معتقد است که نفس دارای قوای متفاوتی است (Ibn Sina, 1997). او در بررسی رابطه میان نفس و قوای آن از تعبیر «پیدا کردن حال نفس و نیروهایش» استفاده می‌کند که نشان‌دهنده وابستگی هستی‌شناختی

نفس به نیروهایی است که جایگاه آن را تعیین می‌کنند (Ibn Sina, 2015). این نیروها بر اساس افعالی که از نفس نشأت می‌گیرند، متعین می‌شوند و به سه دسته کلی تقسیم می‌شوند: نفس نباتی، نفس حیوانی و نفس انسانی (Ibn Sina, 1956).

نفس نباتی شامل سه قوه اصلی است:

- قوه غذایی: مسئول تغذیه و حفظ بدن است. این قوه، مواد مغذی را برای حفظ ساختار جسم دریافت و به آن متصل می‌کند تا جایگزین مواد تحلیل‌رفته شود (Ibn Sina, 1953).

- قوه نامیه: وظیفه رشد بدن را بر عهده دارد. این رشد با رعایت تناسب در سه جهت طول، عرض و عمق صورت می‌گیرد تا هر عضو به کمال طبیعی خود برسد (Ibn Sina, 1978).

- قوه مولده: مسئول تولید مثل است. این قوه، بخشی از جسم را به گونه‌ای تصرف می‌کند که منجر به ایجاد موجودی مشابه گردد (Ibn Sina, 1952).

نفس حیوانی دارای دو قوه اصلی است:

- قوه محرکه: شامل دو بخش باعثه و فاعله است. قوه باعثه به دو قسمت شهویه و غضبیه تقسیم می‌شود؛ شهویه برای تمایل به امور مفید و لذت‌بخش و غضبیه برای دفع امور مضر و خطرناک به کار می‌رود. قوه فاعله در عضلات و اعصاب انتشار یافته و موجب حرکت بدن می‌شود (Ibn Sina, 1996, 1997).

- قوه مدرکه: شامل قوای ظاهری و باطنی است. قوای ظاهری عبارت‌اند از بینایی، شنوایی، بویایی، چشایی و لامسه، در حالی که قوای باطنی شامل حس مشترک، خیال، مفکره، واهمه و حافظه هستند. این نیروها مسئول پردازش و ذخیره‌سازی ادراکات حسی هستند (Faali, 1997).

ابن سینا بر این باور است که هر ادراکی «صورتمند» است، به این معنا که مدرک برای نفس مدرک با ساخت صورت مناسب آشکار می‌شود. بر این اساس، مدرک برای ادراک شدن نیازمند واسطه‌ای است که صورت‌ها نقش این واسطه را ایفا می‌کنند (Ibn Sina, 1990; Shirazi, 1996). نیروی محرک نیز می‌تواند به دو شکل عمل کند: یا عامل برانگیختگی حرکت است، یا نحوه حرکت را تعیین می‌کند (Ibn Sina, 1980).

نفس انسانی دارای دو قوه اساسی است:

- قوه عالمه: که مسئول درک حقایق نظری است.
- قوه عامله: که با افعال عملی و اخلاقی مرتبط است (Ibn Sina, 1996).

در اکثر آثار ابن سینا، این تقسیم‌بندی دوگانه ذکر شده است، اما در «دانشنامه علایی» او سه قوه را معرفی می‌کند: عقل نظری، عقل عملی و قوه‌ای مرتبط با کنش‌های انسانی. نظریات ابن سینا درباره نفس تأثیر عمیقی بر فلسفه و روان‌شناسی داشته و در تفکر غربی نیز مورد توجه قرار گرفته است (Faali, 1997).

نحوه تأثیر حس در تصورات

از دیدگاه ابن سینا حس نقش اساسی در ایجاد و تحصیل تصورات دارد به نحوی که بدون حس هیچ تصویری برای انسان حاصل نمی‌شود. قبل از بیان نقش حس در تصورات باید به این نکته توجه کرد که نقش حس در تصورات به دو گونه است: مستقیم و غیر مستقیم؛ چرا که تصورات ما بر چند نوع اند و کارکرد حس هر کدام متفاوتی با دیگری دارد؛ الف) تصورات جزئی ب) تصورات کلی؛ تصورات جزئی به سه دسته: حسی، خیالی و وهمی تقسیم می‌شود.

مراتب ادراک

ابن سینا ادراک را به گرفتن صورت مدرک به نحوی از انحاء تعریف می‌کند. اگر این ادراک مربوط به شیء مادی باشد، به معنای تجرید آن شیء از ماده است (Ibn Sina, 1985). او در کتاب «اشارات» بیان می‌کند که ادراک زمانی حاصل می‌شود که مثال حقیقت یک شیء در ذات دریابنده نقش ببندد، به گونه‌ای که هیچ تفاوتی ماهیتی

با آن نداشته باشد (ابن سینا، ۱۴۰۳: ج ۲، ص ۳۰۸). ابن سینا تأکید دارد که نوع ادراک بسته به نحوه وجود صورت مدرک در نزد مدرک متفاوت است. اگر صورت به ماده تعلق داشته باشد، تجرید لازم است. تجرید در درجات مختلفی رخ می‌دهد؛ ادراک حسی تجرید کامل ندارد، زیرا نیازمند حضور ماده است. ادراک خیالی سطح بیشتری از تجرید دارد، زیرا صورت خیالی می‌تواند بدون حضور ماده نیز ادراک شود، اما همچنان دارای ویژگی‌های مادی مانند رنگ و وزن است. ادراک وهمی معانی مجرد از ماده را درک می‌کند، اما برخی از لواحق ماده را حفظ می‌کند. در نهایت، قوه عقلی صوری را ادراک می‌کند که کاملاً از ماده مجرد هستند، مانند مفهوم کلی «انسان» (Ibn Sina, 1994). ابن سینا و سایر فلاسفه مشائی معتقدند که چهار نوع ادراک وجود دارد: حسی، خیالی، وهمی و عقلی. با این حال، ابن سینا گاهی نظریه تثلیث ادراک را مطرح کرده و ادراک وهمی را کنار گذاشته است (Hasanzadeh et al., 2020). برخی از متفکران پس از او نیز از تقسیم‌بندی چهارگانه فاصله گرفته و به سه نوع ادراک قائل شده‌اند.

مراحل متعارف ادراک در فلسفه مشائی به چهار مرتبه تقسیم می‌شود:

- ادراک حسی: این نوع ادراک مستلزم حضور ماده در نزد مدرک است و از طریق حواس پنج‌گانه (بینایی، شنوایی، بویایی، چشایی و لامسه) به دست می‌آید (ابن سینا، ۱۳۸۷: ص ۲۰۶). علاوه بر این، ادراک حسی شامل ادراکات حاصل از حواس باطنی مانند حس مشترک، خیال، مفکره، واهمه و حافظه نیز می‌شود.
- ادراک خیالی: در این نوع ادراک، ماده حاضر نیست، اما ویژگی‌های مادی مانند شکل و رنگ همچنان باقی می‌مانند. برای مثال، فرد می‌تواند صورت شخصی را تصور کند حتی اگر آن فرد حضور نداشته باشد (Ibn Sina, 1953). تفاوت میان صورت خیالی و صورت حسی در این است که صورت خیالی نسبت به حضور یا عدم حضور

باطنی خود را درمییابد. پس انسان علاوه بر این که دارای جوهری درآکی است که غیرمادی است، در ادراک مادی هم دریافته‌ها امری معقول و غیر جسمانی است. شیخ الرئیس در ادراک نفس، شرط تجرید را مهمترین علت ادراک میدانند و بر این باور است که نفس در همه ی مراتب ادراکی خود، به سبب تجرید میتواند معرفت را شکل دهد (Ibn Sina, 2012) وی ادراک را عملی دارای انفعال تلقی نمیکند بلکه معتقد است که با توجه به واسطه نسبت‌های عین و ذهن و تاثیرات نفس و بدن و قوای ادراکی، رخ میدهد، بنابراین نفس پس از مهیا شدن تمامی شرایط دست به ابداع و انشا میزند.

نقش حس در تصورات و تصدیقات

ادراک به عنوان یک اصل کلی و متافیزیکی و به لحاظ پیوند غیر مستقیمی که با تجربه و حس دارد از سویی با حس و از سوی دیگر با عقل مرتبط است، لذا جستاری در خصوص جایگاه حس در تفکر سینیوی جهت مشخص شدن نقش حس در فرآیند ادراک ضروری است تا روشن گردد، اصالت در حوزه تصورات و تصدیقات با حس است یا با عقل؟ آیا حس مفید تصور ادراک است یا مفید تصدیق آن است؟ اصالت حس یا عقل به دو معنا به کار میرود: اول ترجیح ارزش معرفت شناختی و اعتبار یکی بر دیگری، و دوم استقلال یا وابستگی یکی بر دیگری. در تفکر سینیوی ارزش و اعتبار معرفت‌شناختی عقل و ترجیح آن بر ارزش و اعتبار حس مفروض است و علم و دانش را محصول حس نمیدانند. در مورد معنای دوم (استقلال و وابستگی عقل و حس) دو مسأله مطرح میشود: ۱. در باب تصورات، ۲. در باب تصدیقات. ابن سینا ضمن تصریح به نقش حس در برخی از ادراکات، در مقام تبیین کیفیت این نقش در حوزه تصورات و تصدیقات تفکیک قائل شده است.

نقش حس در تصورات

ابن سینا در فرآیند شناخت، حس را نقطه آغاز معرفت اشیاء و کارکرد ذهن معرفی می‌کند. او بیان می‌کند که حس منشأ تصورات کلی و جزئی است و پس از دریافت صور حسی، این تصاویر به خیال و سپس به عقل منتقل می‌شوند. این انتقال زمینه را برای تعقل کلیات

ماده بی تفاوت است، در حالی که صورت حسی برای تحقق به حضور ماده نیاز دارد (Foroughi, 2003).

• ادراک وهمی: این نوع ادراک به معانی جزئی مرتبط با موجودات محسوس تعلق دارد. برای مثال، محبت مادر به فرزند یک ادراک وهمی محسوب می‌شود. برخلاف سایر انواع ادراک، در این مرحله تنها جزئیت حفظ شده و سایر ویژگی‌های مادی کنار گذاشته می‌شوند (Tusi, 2000).

• ادراک عقلی: این نوع ادراک به دریافت معانی کلیه مجرد از ماده مربوط می‌شود. در این مرحله، عقل بدون ابزار جسمانی قادر به درک حقایق کلی است. در حالی که قوای خیالی می‌توانند ماهیت را به همراه برخی خصوصیات مادی درک کنند، عقل کاملاً مجرد عمل می‌کند و تنها مفاهیم کلی را دریافت می‌کند (Ibn Sina, 1994).

در این تقسیم‌بندی، هر مرحله از ادراک دارای درجات متفاوتی از تجرید است. در حالی که حواس مسئول دریافت ابتدایی داده‌های محسوس هستند، قوای خیالی و وهمی پردازش‌های پیچیده‌تری را انجام می‌دهند. در نهایت، عقل بالاترین سطح ادراک را دارد که به شناخت مفاهیم کلی بدون وابستگی به ماده منجر می‌شود. این نظریات ابن سینا تأثیر عمیقی بر فلسفه اسلامی و معرفت‌شناسی داشته و مسیر فکری فیلسوفان پس از او را تعیین کرده است.

فاعلیت نفس در ادراک

ابن سینا ادراک را به قوای نفس محدود نمیکند و تنها ادراک را به خود نفس برمیگرداند، البته که قوا و ابزارهای ادراکی شرایط را برای ادراک مهیا میکنند در همین باب ابن سینا در اشارات قائل است که انسان در این چهار حالت نسبت به نفس و من حالت تصویری بدیهی و تصدیقی آشکاری دارد: ۱. بیداری ۲. خواب ۳. بیداری با حالت بدون استعشار ۴. انسان معلق در هوا، انسان در بیداری هم امور مادی و هستی‌های خارجی را درک میکند و هم از هستی خود غافل نیست، همچنین در خواب علاوه بر درک محسوسات، با وساطت قوای نفس

«آتش» و «گرما»، بیان می‌کند که تصور رابطه بین آن‌ها حاصل کارکرد عقل است، نه حس. این دیدگاه نشان‌دهنده نقش بنیادین حس در ادراکات اولیه و جایگاه عقل در انتزاع و پردازش نهایی تصورات است. نظریات ابن‌سینا در معرفت‌شناسی تأثیر عمیقی بر فلسفه اسلامی و اندیشه‌های بعدی داشته و به‌عنوان یکی از بنیادی‌ترین نظریات شناخت در فلسفه مشائی شناخته می‌شود.

نقش حس در ادراکات عقلی

ابن‌سینا عقل را به‌عنوان نیرویی برای نطق، استدلال و استنباط عقلانی تعریف می‌کند (Ashtiani, 1998). او در کتاب «حدود» یا «تعریفات» خود، عقل را به چند معنا معرفی کرده است. نخستین معنا به فطرت نخستین انسان اشاره دارد، به‌گونه‌ای که عقل نیرویی محسوب می‌شود که فرد به‌وسیله آن میان کارهای خوب و بد تمایز قائل می‌شود. دومین معنا به دانشی مرتبط است که انسان از طریق تجربه به دست می‌آورد و این دانش شامل احکام کلی است. سومین معنا به عقل به‌عنوان یک رفتار و روش صحیح در حرکات، سخن گفتن و انتخاب‌های فرد اشاره دارد. ابن‌سینا بیان می‌کند که عموم مردم عقل را در همین سه معنا به کار می‌برند (Ibn Sina, 1996). بر اساس دیدگاه فلاسفه، ابن‌سینا عقل را به هشت دسته تقسیم می‌کند:

- عقل فطری یا خرد، که تصورات و تصدیقات فطری را در نفس شکل می‌دهد، درحالی‌که دانش از طریق اکتساب حاصل می‌شود.
- عقل نظری، که نیرویی برای درک ماهیت کلی امور است.
- عقل عملی، که نیرویی در نفس محسوب می‌شود و انسان را در انتخاب جزئیات مرتبط با اهداف مشخص هدایت می‌کند.
- عقل هیولایی، که استعدادی در نفس برای پذیرش ماهیت‌های مجرد از ماده دارد.
- عقل بالملکه، که مرحله‌ای از تکامل عقل است و فرد را به سمت فعلیت سوق می‌دهد.
- عقل بالفعل، که نیرویی در نفس محسوب می‌شود و آن را قادر می‌سازد تا صورت‌های معقول را تعقل کرده و احضار کند.

فراهم می‌کند و از طریق آن، قضایا و استدلال‌ها به وجود می‌آیند (Ibn Sina, 1983, 1984, 1985, 1994). دیدگاه ابن‌سینا درباره نقش حس در معرفت‌شناسی، برگرفته از ارسطو است، اما او نظریه ارسطو را تعدیل کرده و تأکید می‌کند که کلیات ذاتاً از حس به دست نمی‌آیند، زیرا حس نمی‌تواند معانی مشترک را درک کند (Ibn Sina, 2008). او معتقد است که حس به ذات امور راه نمی‌یابد و قادر به درک حقایق نیست، بلکه شناخت واقعی از طریق علل و اسباب یا تعقل حاصل می‌شود. باین‌حال، در عمل بیشتر معرفت انسان از طریق حواس به دست می‌آید (Ibn Sina, 1985). ابن‌سینا تصریح می‌کند که حس تنها راهی برای کسب معرفت است، اما خود «علم» محسوب نمی‌شود. از نظر او، علم بر بدیهیات و قضایای حاصل از قوه عاقله استوار است، درحالی‌که معرفت شامل تصورات جزئی یا تصدیقات بدیهی شخصی است (ابن‌سینا، ۱۳۶۲: ص ۱۷۸). او توضیح می‌دهد که حس نمی‌تواند معقولات را درک کند، زیرا تنها در محدوده امور محسوس عمل می‌کند و محدودیت دارد (Ibn Sina, 1983). در بحث انتزاع کلیات، ابن‌سینا نقش حس را در ارائه داده‌های اولیه تأیید می‌کند. حس صورت اشیاء را با تمام لواحق مادی دریافت می‌کند، اما عقل پس از تجرید و حذف این لواحق، حقیقت آن‌ها را انتزاع و تعقل می‌کند. سپس عقل تمایز میان ذاتی و عرضی را مشخص کرده، وحدت را به امور کثیر بخشیده و واحد را به تکثر می‌رساند (Ibn Sina, 1956). او تأکید دارد که عقل بدون حس نمی‌تواند همه تصورات را شکل دهد، اما برخی از مفاهیم را بدون نیاز به تعامل مستقیم با حس انتزاع می‌کند. به‌عنوان مثال، مفاهیمی مانند وحدت، کثرت، و ادراک، معانی‌ای هستند که عقل بدون نیاز به داده‌های حسی آن‌ها را تصور می‌کند. بنابراین، حس تنها منشأ انتزاع برخی مفاهیم بوده و نمی‌تواند علم یقینی را فراهم سازد (Ghawwam Safari, 1994, 1999). ابن‌سینا در توصیف نقش حس و عقل بیان می‌کند که حس نقطه آغاز معرفت است، اما فرآیند شناخت حقیقی با عملکرد عقل و تجرید کامل صورت می‌گیرد. او در مواجهه با دو امر محسوس مانند

- عقل مستفاد، که ماهیتی مجرد از ماده است و از خارج در ذهن نقش می‌بندد.

- عقل فعال، که جوهری مجرد و مستقل از ماده است و به‌عنوان نیروی اشراق‌کننده، عقل هیولایی را از قوه به فعل می‌رساند (Ibn Sina, 1987).

ابن‌سینا در تعریف عقل فعال بیان می‌کند که این جوهر فی‌ذاته مجرد است و از ماده و علایق آن مستقل می‌باشد. وظیفه آن هدایت نفس و رساندن آن از قوه به فعل است، مانند نوری که اشیاء را برای دیدن روشن می‌کند. او بیان می‌کند که عقل فعال از طریق اشراق، صورت‌های علمی را بر نفس افزوده و زمینه شناخت را فراهم می‌سازد. این دیدگاه ابن‌سینا تأثیر عمیقی بر فلسفه اسلامی، معرفت‌شناسی و متافیزیک داشته و مسیر تفکر فلاسفه پس از او را مشخص کرده است. نظریات او در باب عقل یکی از مهم‌ترین مباحث فلسفی است که همچنان مورد بحث و بررسی اندیشمندان قرار می‌گیرد.

تعریف تعقل

ابن‌سینا ادراک را حصول صورت مدرک و تمثیل حقیقت آن نزد مدرک‌میدانند (ابن‌سینا، ۱۴۰۴: ص ۷۹). از اینرو تعقل نزد ابن‌سینا - که نوعی ادراک است - حصول صورت عقلی یک شیء، نزد تعقل‌کننده (مدرک عقلی) است. صورت عقلی هر شیء نیز عبارت است از مجرد آن از ماده و لوازم و اعراض مادی (ابن‌سینا، ۱۳۸۷: ص ۲۳۸) که گاه زمینه تحقق این ویژگی در صورت عقلی، توسط قوای ادراکی انسان فراهم می‌شود (تجرید یا تفسیر) و گاه شیء خارجی خود دارای حقیقت مجرد از ماده و عوارض است که در این صورت نیازمند تجرید نیست (Esmaeili, 2010).

اقسام معقولات

ابن‌سینا در یک تقسیم‌بندی کلی، معقولات را به دو دسته معقولات اولی و معقولات ثانی تقسیم کرده است. معقولات اولی همان مفاهیم

ماهوی هستند که بر چستی اشیاء دلالت دارند و اساس شکل‌گیری آن‌ها در ذهن، محسوسات هستند. به عبارت دیگر، هم عروض این مفاهیم و هم اتصافشان در خارج از ذهن تحقق می‌یابد (Mesbah Yazdi, 1991). در مقابل، معقولات ثانی پس از تحقق معقولات اولی در ذهن، با توجه به حیثیت ذهنی آن‌ها از این معقولات استخراج می‌شوند و بر اساس همین حیثیت ذهنی بر آن‌ها عارض می‌شوند (همان). ابن‌سینا در برخی آثار خود، این تقسیم‌بندی را با اصطلاح بدیهیات و نظریات نیز مطرح کرده است، که به معقولات مبتنی بر بدیهیات اشاره دارد. در تمامی این تقسیمات، مقصود از اولیت و ثانویت، تقدم و تأخر در عقل است (Ibn Sina, 1997). معقولات ثانی خود به دو دسته معقولات ثانویه منطقی و معقولات ثانویه فلسفی تقسیم می‌شوند. معقولات ثانویه منطقی از برخی معقولات اولی نتیجه گرفته می‌شوند و در زمره معقولات نظری قرار دارند. ویژگی این معقولات آن است که هم عروضشان و هم اتصافشان ذهنی است، به این معنا که این مفاهیم تنها در ذهن تحقق دارند و در خارج وجود ندارند. این دسته از معقولات از طریق قواعد منطقی از معقولات بدیهی به دست می‌آیند (Ibn Sina, 1997). برخی از این مفاهیم عبارت‌اند از: محمول، فصل، جنس، عرضی، ذاتی، جزئی و کلی، حمل، شخصی، وضع و دیگر مفاهیمی که در علم منطقی مورد بررسی قرار می‌گیرند.

ابن‌سینا هیچ‌گاه مفاهیم متعلق به معقولات فلسفی را با این عنوان معرفی نکرده است، بلکه اصطلاح معقول ثانی در آثار وی تنها برای معقولات ثانویه منطقی به کار رفته است. به عبارت دیگر، او همه معقولات ثانویه فلسفی را در زمره صفات اشیاء قرار می‌دهد. این صفات بیش از آنکه فرع و تابع موصوف باشند، نشان‌دهنده آن هستند که این امور وجود مستقلی از وجود معروض و موصوف ندارند. در برخی موارد، حتی وجود معروض فرع بر وجود این صفات است. از سوی دیگر، این مفاهیم در ذهن به‌عنوان محمول مطرح‌اند، اما

موضوع مستقلی ندارند (Esmaeili, 2010). این دسته از معقولات دارای عروض ذهنی اما اتصاف خارجی هستند. برخی از نمونه‌های این مفاهیم شامل علت، معلول و سایر مفاهیمی هستند که در مباحث فلسفی مورد تحلیل قرار می‌گیرند. نظریات ابن سینا درباره معقولات اولی و ثانوی یکی از بنیادی‌ترین مباحث فلسفه اسلامی است که در شناخت‌شناسی، منطق و فلسفه تأثیرات فراوانی داشته است. تحلیل او از معقولات ثانوی، خصوصاً در ارتباط با تفکیک مفاهیم منطقی و فلسفی، نقش مهمی در مباحث معرفت‌شناسی دارد و همچنان مورد توجه فلاسفه و اندیشمندان است.

نقش حس در کسب معقولات

ابن سینا معقولات را به دو دسته اولی و ثانوی تقسیم کرده است. معقولات اولی حاصل تجرید و تعمیم ذهن از صورت‌های جزئی هستند، اما در نحوه تحقق آن‌ها اختلاف نظر وجود دارد. او معتقد است که حصول معقولات در عقل ناشی از افاضه عقل فعال است (Ibn Sina, 1978)، با این حال، گاه صورت عقلی به شکل یک شیء مادی و محسوس ظاهر می‌شود. در این حالت، صورت حسی پس از عبور از مراحل خیال، از ماده و عوارض مادی جدا شده و آماده پذیرش صورت عقلی افاضه‌شده از سوی عقل فعال می‌شود (Ibn Sina, 2012). ابن سینا تأکید دارد که تجرید و تقشیر توسط قوای ادراکی صرفاً زمینه‌ساز صورت عقلی امور مادی است، نه عامل ایجاد آن (ابن سینا، ۱۳۸۷: ص ۳۲۲). درحالی‌که فارابی نظریه افاضه را شامل معقولات اولی و ثانوی (به‌ویژه معقولات ثانویه منطقی) می‌داند، ابن سینا تصریحی در این مورد ارائه نمی‌دهد، بلکه به‌طور کلی تمام معقولات را ناشی از افاضه عقل فعال می‌داند. او هنگام بررسی مراتب تعقل، معقولات اولی و ثانوی را با اصطلاح بدیهیات و نظریات بیان کرده است که برخی از معقولات فلسفی را نیز دربر می‌گیرد. به همین دلیل، مانند فارابی، ابن سینا برخی مفاهیم مانند وجود، واحد، شیء و ضرورت را در زمره تصورات و تصدیقات بدیهی قرار می‌دهد (Ibn Sina, 2008, 2011).

تجرید و انتزاع

ابن سینا در بررسی فرآیند تحصیل معقولات اولی، تجرید و انتزاع را از عناصر اساسی معرفت‌شناسی دانسته و نقش حس را در شکل‌گیری تصورات تأکید می‌کند. تجرید به‌عنوان یک نظریه، اثبات‌کننده اهمیت حس در معرفت‌شناسی فلسفه اسلامی، به‌ویژه در تفکر ابن سینا است، به‌گونه‌ای که بدون آن، مبحث کلیات و معقولات در فلسفه او فاقد تبیین عقلانی خواهد بود. او بیان می‌کند که موجودات به دو دسته بالذات معقول و بالذات محسوس تقسیم می‌شوند. دسته اول، مجردات هستند که از ماده و علایق آن کاملاً دور بوده و بدون نیاز به فعالیت ذهن، قابل تعقل‌اند. اما دسته دوم، موجودات مادی هستند که برای تبدیل شدن به معقولات، نیاز به فعالیت ذهن و فرآیند تجرید دارند (ابن سینا، ۱۳۹۰: ص ۲۲۱). این دسته از محسوسات ابتدا از طریق ادراک حسی دریافت می‌شوند و مستقیماً مورد ادراک عقلی قرار نمی‌گیرند، بلکه عقل با اعمال تجرید و انتزاع، آن‌ها را به تصورات معقول تبدیل می‌کند. ابن سینا در توضیح این فرآیند بیان می‌کند که حس، صورت‌های محسوس را دریافت کرده و آن‌ها را به نیروی خیال منتقل می‌کند، سپس این صورت‌ها موضوعاتی برای عقل نظری می‌شوند. عقل، این صورت‌ها را به‌همراه عوارض گوناگون بررسی کرده و پس از حذف ویژگی‌های اختصاصی هر فرد، به معنای مشترکی می‌رسد که میان تمام انسان‌ها یکسان است. بنابراین، فعالیت عقل بدون ادراکات حسی فاقد معنا بوده و تصور معقولات نیازمند داده‌های اولیه حسی است. او عقل را به کارخانه‌ای تشبیه می‌کند که مواد اولیه‌اش صور حسی هستند، به‌گونه‌ای که بدون این مواد اولیه، تولید معقولات ممکن نخواهد بود (Momeni, 2018).

ابن سینا در نظریه تجرید تصریح می‌کند که اگر معنا بخواهد معقول شود، باید از حجاب‌های مادی خود عاری گردد. این فرآیند همان تقشیر یا حذف لواحق ماده است که عقل پیش از ادراک باید آن را انجام دهد. او بیان می‌کند که ادراک هر چیز تابع سنخیت میان مدرک و مدرک است، به این معنا که هر قوه ادراکی، متناسب با ماهیت خود ادراک می‌کند. بر همین اساس، قوای ظاهری و خیال،

صور محسوس را دریافت کرده و عقل به ادراک معقولات مجرد از ماده می‌پردازد (Hosseini Zadeh Amoli, 1996). ابن سینا تصریح دارد که انسان فطرتاً در شناخت اشیا از حس بهره می‌گیرد، زیرا حصول معارف برای انسان از طریق حواس انجام می‌شود و کلیات نیز از راه ادراکات حسی به دست می‌آیند (Ibn Sina, 1984). او همچنین تأکید می‌کند که انسان نمی‌تواند اشیا را تعقل کند مگر از طریق صور محسوسه (Ibn Sina, 1996). بنابراین، دریافت معقولات که مربوط به امور محسوس هستند، جز از مسیر ادراکات حسی امکان‌پذیر نیست. با توجه به تفسیر تجرید در فلسفه مشائی و حکمت سینوی، این دیدگاه ابن سینا تأیید می‌کند که حس در ساختمان تصویری انسان نقش اساسی و محوری دارد. حواس به‌عنوان درگاه‌های معرفتی انسان عمل کرده و بدون آن‌ها، ذهن قادر به شناخت نخواهد بود. از این‌رو، نقش حس در مبحث تصورات، بنیادی و تأثیرگذار است.

نقش حس در تصدیقات

ابن سینا حس را به‌عنوان معین ذهن و عامل مؤثر در تصدیقات معرفتی می‌کند و تصدیقات را به حسی و عقلی تقسیم می‌نماید. او معتقد است که استكمال نفس از طریق قوای ادراکی صورت می‌گیرد، بنابراین حواس به‌عنوان بخشی از این قوا نقش مؤثری در تکامل نفس دارند. در کتاب *النجاه* سه نوع انتفاع نفس از حس در تصدیقات را مطرح می‌کند: اکتساب بالعرض، اکتساب از طریق تجربه و اکتساب از طریق تواتر. در اکتساب بالعرض، تصورات مفرد از طریق حس وارد ذهن شده و به معقولات کلی تبدیل می‌شوند. سپس عقل بر اساس آن‌ها حکم ایجابی یا سلبی صادر می‌کند که یا واضح و بین است، یا نیازمند برهان و حد وسط (ابن سینا، ۱۴۰۰: ص ۲۰۴). در اکتساب از تجربه یا مجربات، حس و استقراء در ترکیب با قیاس عقلی، تصدیقات را شکل می‌دهند، که در منطق ارسطویی از قضایای بدیهی محسوب می‌شود (ابن سینا، ۱۳۷۳: ص ۱۹۸). در اکتساب از طریق تواتر، کثرت نقل از محسوسات موجب یقین می‌شود، مانند اعتقاد به وجود افلاطون و ارسطو برای انسان معاصر. این قضایا نوعی

ترکیب حس با مشاهده، قیاس عقلی و امتناع توطئه بر کذب هستند، که متکی بر حس می‌باشند و در زمره مشهورات و بدیهیات ثانوی قرار می‌گیرند (Ibn Sina, 1994). ابن سینا همچنین در *شفا* دو نوع دیگر از انتفاع حس را در تصدیقات عقل مطرح می‌کند: اکتساب از طریق قیاس جزئی، که از ادراکات حسی، صورت نوعیه را تصور کرده و آن را بر نوع حمل می‌کند (Ibn Sina, 1994) و اکتساب از طریق استقراء، که در آن ابتدا اولیات برای عقل بدیهی نیستند، اما با مشاهده جزئیات، عقل متنبه شده و اعتقاد کلی شکل می‌گیرد (Ibn Sina, 1994).

ابن سینا تصدیق معانی کلی را وابسته به حس نمی‌داند، زیرا برخی قضایا ذاتاً عقلی بوده و مشاهده امور مختلف نمی‌تواند منجر به تصدیق بدیهی شود، مانند «کل بزرگ تر از جزء است» (Ibn Sina, 1994) او تأکید می‌کند که در کسب معقولات، اصالت با عقل است و حس فقط بالعرض در برخی موارد نقش ایفا می‌کند و صرفاً عامل تنبیه است. تصدیقات حسی تنها در امور جزئی کاربرد دارند، زیرا موضوع و محمول آن‌ها محسوس است (Ibn Sina, 2012). او دریافت محسوسات را از سه طریق معرفی می‌کند: حس ظاهری، حس باطنی و دریافت‌های بدون ابزار (Ibn Sina, 1989). در تفکر او، تجربه محصول ترکیب قیاس عقلی و استقراء حسی است، اما علم کلی از استقراء حسی حاصل نمی‌شود، بلکه فقط موجب تنبیه عقل می‌شود (Ghawwam Safari, 1994). او در بحث علم تجربی تأکید می‌کند که حس، علم تولید نمی‌کند، بلکه معرفت ایجاد می‌کند. همچنین، علم حاصل از تجربه نوعی یقین مشروط است که با یقین محض تفاوت دارد (Ibn Sina, 1984). در تفکر سینوی، علم تجربی تنها با رعایت شرایط خاص می‌تواند به یقین تبدیل شود، از جمله اینکه امر عرضی به‌جای امر ذاتی اخذ نشود، ارتباط امور مقارن ذاتی باشد، و جغرافیای امور مقارن در تجربه لحاظ گردد (Mesbah Yazdi, 1991). ابن سینا اذعان می‌کند که تعیین امر ذاتی از عرضی امری دشوار و گاهی محال است (Ghawwam Safari, 1994, 1999)، بنابراین، حس در شناخت انسان نقش

ورودی دارد، اما تصدیق نهایی محصول عقل است. از نظر او، ذهن از طریق مقایسه امور محسوس مانند آتش و گرما، مفهوم ادراک را انتزاع می‌کند، اما تصدیق ادراک محصول کارکرد عقل است و حس تنها نقش مقدماتی دارد. این نظریات نشان می‌دهند که در معرفت‌شناسی ابن‌سینا، حس ابزاری برای تأمین داده‌های اولیه شناخت است، اما تصدیقات نهایی از مسیر عقل حاصل می‌شوند.

تجربه در نگاه ابن‌سینا

ابن‌سینا تجربه را به‌عنوان فرآیندی برای کسب یقین از طریق مشاهده، آزمون و تکرار می‌داند. او تأکید دارد که تجربه مبتنی بر برقراری رابطه علیت میان اجزای مورد بررسی است، به این معنا که ذهن از طریق مشاهده‌های مکرر میان دو پدیده، به یک رابطه ضروری پی می‌برد و درباره آن حکم صادر می‌کند. همین ویژگی باعث شده است که در منطق اسلامی، قضایای تجربی را در زمره اولیات و بدیهیات قرار دهند (Ghaderi, 1993). ابن‌سینا تجربه را پل ارتباطی بین استقرا و برهان دانسته و تأکید دارد که به‌دلیل ارتباط انسان با جهان خارج و کسب تجربیات متنوع، تجربه نقش مهمی در شکل‌گیری معرفت و دانش دارد (همان). او دو شرط را برای یقین‌آور بودن تجربه مطرح می‌کند: نخست آنکه رابطه میان دو پدیده باید دائمی یا اکثری باشد تا بتوان نتیجه را قطعی دانست. دوم آنکه حکم تجربی فقط در شرایط مشابه تعمیم داده شود، نه در هر مورد (Mesbah Yazdi, 1991, 2007, 2013). بر این اساس، ابن‌سینا تجربه را موجب دستیابی به گزاره‌های کلی می‌داند که از مشاهده‌های همسان به‌دست آمده‌اند؛ برای مثال، اگر بارها دیده باشیم که کاغذ در مجاورت آتش می‌سوزد، حکم کلی صادر می‌کنیم که هر کاغذی در مجاورت آتش خواهد سوخت (Ibn Sina, 1984).

ابن‌سینا تصریح دارد که علم تجربی از طریق شناخت سبب پدیده حاصل می‌شود، بنابراین می‌تواند یقینی باشد (Ibn Sina, 1994). او بیان می‌کند که اگر معلوم شود که سقمونیا اکثراً یا دائماً مسهل صفا است و این پدیده اتفاقی نیست، در می‌یابیم که علت حقیقی

این اثر را کشف کرده‌ایم، هرچند ماهیت دقیق این سبب کاملاً معلوم نباشد. ابن‌سینا به‌دلیل همین عدم شناخت کامل سبب، مانند ارسطو به مفهوم طبیعت متوسل می‌شود، یعنی ماهیتی کلی که ویژگی‌های ضروری یک شیء را شامل می‌شود (قوام صفری، ۱۳۷۸: ص ۷). او می‌گوید که سقمونیا طبعاً اقتضای اسهال صفا را دارد و این ویژگی را نمی‌توان به انتخاب و اختیار نسبت داد (Ibn Sina, 1994). بر این اساس، دیدگاه ابن‌سینا درباره تجربه تأیید می‌کند که تجربه، اگر به‌درستی انجام شود، می‌تواند منشأ احکام یقینی باشد و نقش مهمی در شناخت علل پدیده‌ها ایفا می‌کند.

نقش خودآگاهی یا تجربه درونی در تحصیل تصدیقات

ابن‌سینا نخستین فیلسوفی است که تلاش کرده است مبنای عقلی روشنی برای تجربه ارائه دهد. او معتقد است که تصدیق گزاره‌های تجربی از ادراک حسی همراه با نوعی قیاس پنهان ناشی می‌شود. هنگام مشاهده‌های مکرر یک پدیده، ذهن انسان به این نتیجه می‌رسد که این ارتباط اتفاقی نیست. برای مثال، اگر بارها دیده باشیم که شربت سقمونیا موجب اسهال صفا می‌شود، به این باور می‌رسیم که این تأثیر صرفاً تصادفی نیست، بلکه ناشی از طبیعت سقمونیا است و در صورت اتفاقی بودن، نمی‌توانست بدون تخلف تکرار شود (Ibn Sina, 1996, 1997). کبرای این قیاس پنهان، این حکم عام است که امر اتفاقی نمی‌تواند دائمی یا اکثری باشد، یا به‌صورت معکوس، آنچه دائماً تکرار می‌شود، نمی‌تواند اتفاقی باشد (Ibn Sina, 1996). ابن‌سینا این حکم را نقطه تمایز تجربه از استقرای محض می‌داند و بیان می‌کند که یقین‌آوری استقرای تجربی با این حکم عام ممکن می‌شود. تجربه زمانی مفید علم خواهد بود که تکرار مشاهدات همراه با کشف علت باشد، نه صرفاً به‌دلیل کثرت مشاهدات. در نتیجه، هنگامی که مشاهده می‌کنیم پدیده الف همیشه با پدیده ب همراه است، نتیجه می‌گیریم که ب یا خود علت است، یا از لوازم آن علت. از دیدگاه ابن‌سینا، اگر در مواردی خلاف یک پدیده مشاهده شود، ذهن آن را اتفاقی نمی‌داند و در جستجوی علتی برای تخلف از قاعده برمی‌آید (Ibn Sina, 2012). بنابراین، نظریه

ابن سینا نشان می‌دهد که علم تجربی نوعی یقین‌آور است که بر کشف علت استوار است.

ابن سینا علاوه بر شناخت از عالم خارج، به خودآگاهی درونی انسان نیز توجه ویژه‌ای داشته است. او تصدیق می‌کند که انسان شناختی از خود دارد که مبتنی بر حواس ظاهری یا باطنی نیست و آن را خودآگاهی می‌نامد. این مفهوم، یکی از جنبه‌های نوآورانه معرفت‌شناسی او است که در آثار متأخر او، به‌ویژه در *مباحثات* و *تعلیقات*، مورد توجه قرار گرفته است. او در *اشارات* بیان می‌کند که گزاره‌های مبتنی بر تجربه به دو دسته تقسیم می‌شوند: محسوسات (که بر ادراک حسی استوار هستند) و تفکر یا قضایای اعتباریه (که بر اساس تجربه‌های غیرحسی حاصل می‌شوند) (ابن سینا، ۱۳۵۷: ص ۹۶). گزاره‌هایی مانند توانایی فکر کردن، ترسیدن و عصبانی شدن، نمونه‌هایی از این دسته هستند که از خودآگاهی انسان نسبت به فعالیت‌های درونی خود ناشی می‌شوند. او در *شفا* تأکید می‌کند که آگاهی از اینکه ما عالم هستیم، حاصل قوه عقل بالفعل است (Ibn Sina, 1956). خواجه طوسی در شرح *اشارات* تفسیری متفاوت ارائه داده و بیان کرده است که توانایی درک احساسات درونی مانند ترس و خشم، ناشی از حواس باطنی است، درحالی‌که خودآگاهی ناشی از خود روح و نه قوای آن است (Ibn Sina, 2012). ابن سینا در *تعلیقات* تصریح می‌کند که خودآگاهی، غریزه‌ای ذاتی است و نیازی به ابزار بیرونی ندارد؛ هر فرد از طریق شناخت خود، به آگاهی از خود می‌رسد (Ibn Sina, 2008). این نظریه نشان می‌دهد که معرفت‌شناسی ابن سینا علاوه بر تجربه و حس، بُعدی دیگر به نام شناخت درونی یا خودآگاهی دارد که در کنار حس و عقل، نقش کلیدی در شکل‌گیری معرفت ایفا می‌کند.

نفی معرفت فطری

ابن سینا با ردّ معرفت فطری، نقش حس را در فرآیند شناخت برجسته می‌کند و تأکید دارد که تمام معرفت انسان مسبوق به ادراکات حسی است. برخلاف دیدگاه دکارت که معتقد بود برخی معلومات پیش از تجربه در ذهن انسان وجود دارند، ابن سینا این نظر را نمی‌پذیرد و

استدلال می‌کند که آغاز معرفت انسان با حس است. او در فصل پایانی *برهان شفا* به‌طور مفصل به ردّ علم فطری پرداخته و تصریح می‌کند که هیچ دانشی بدون کارکرد حواس وجود ندارد (Ibn Sina, 1953). در بحث مبادی اولیه برهان، او تأکید دارد که علم به مبادی باید قوی‌تر و مستحکم‌تر از علم به نتایج باشد. این پرسش مطرح می‌شود که چگونه انسان به این مبادی علم پیدا می‌کند، درحالی‌که در ابتدای طفولیت هیچ شناختی از آن‌ها ندارد؟ ابن سینا این فرض را که انسان هنگام خلق شدن به این مبادی آگاه بوده ولی بعداً آن‌ها را فراموش کرده، رد می‌کند. او استدلال می‌کند که دلیل عدم شناخت ما در ابتدا، فقدان تصورات مرتبط با آن‌ها است، اما پس از دریافت این تصورات از طریق حواس، قوه عاقله آن‌ها را به فعلیت می‌رساند و انسان به علم دست می‌یابد (Ibn Sina, 1953).

او معتقد است که در انسان استعداد شناخت وجود دارد، اما این شناخت نه از طریق تعلیم و تربیت، بلکه به‌وسیله قوای حسی حاصل می‌شود. قوای حسی (ظاهری و باطنی) ابتدا تصورات جزئی را دریافت و حفظ می‌کنند. سپس قوه مفکره از طریق مقایسه و مطالعه این تصورات، ذاتیات و عرضیات را انتزاع کرده و تصورات بسیط را شکل می‌دهد. در مرحله بعد، عقل از ترکیب و تفصیل این معانی، علم را به دست می‌آورد. ابن سینا تصریح دارد که اولیات تنها نیازمند تصورات هستند، اما در تصدیق بسیاری از مبادی، حس و تجربه ضروری است. بنابراین، حواس موجب فعلیت‌یافتن قوه عاقله و دستیابی به علم می‌شوند، درحالی‌که تصور بدون حس ممکن نیست. این دیدگاه ابن سینا نشان می‌دهد که ردّ معرفت فطری به‌معنای پذیرش نقش اساسی حواس در شکل‌گیری شناخت انسان است و بدون ادراکات حسی، معرفت تحقق نمی‌یابد (Ibn Sina, 1953).

نتیجه‌گیری

ابن سینا با ایجاد پیوندی عمیق میان حس، عقل و تجربه، نظام فلسفی خود را بر پایه‌ای منسجم بنا نهاد که در آن هستی‌شناسی، معرفت‌شناسی و نفس‌شناسی به‌صورت هماهنگ عمل می‌کنند. در هستی‌شناسی، سلسله مراتب وجودی از عقل فعال تا جهان مادی،

که در آن حس داده‌ها را گردآوری می‌کند و عقل با پردازش آن‌ها به شناخت نهایی می‌رسد.

نظام فلسفی ابن‌سینا نه تنها در زمان خود به حل چالش‌های فکری دوران اسلامی کمک کرد، بلکه پایه‌ای برای توسعه علوم تجربی و فلسفی در سنت اسلامی فراهم ساخت. تأکید او بر همکاری حس و عقل، الگویی برای پژوهش‌های میان‌رشته‌ای امروزی است و نشان می‌دهد که چگونه می‌توان میان روش‌های تجربی و تحلیل‌های متافیزیکی هماهنگی ایجاد کرد. اندیشه‌های او همچنان به‌عنوان چراغی برای درک پیچیدگی‌های شناخت انسان و رابطه آن با جهان مادی و مجردات، الهام‌بخش پژوهش‌های معاصر در حیطه فلسفه و علوم انسانی است.

مشارکت نویسندگان

در نگارش این مقاله تمامی نویسندگان نقش یکسانی ایفا کردند.

تعارض منافع

در انجام مطالعه حاضر، هیچ‌گونه تضاد منافی وجود ندارد.

EXTENDED ABSTRACT

The philosophical system of Ibn Sina (Avicenna) represents one of the most profound syntheses of reason and revelation within the Islamic intellectual tradition, wherein the role of sense and experience occupies a pivotal epistemological and ontological function. His metaphysical framework integrates Aristotelian Peripatetic philosophy with Neoplatonic and Islamic doctrines, forming a coherent structure in which the sensory and intellectual dimensions of human knowledge interact dynamically. Ibn Sina regarded the hierarchy of existence as a continuum extending from the First Principle to the material world, with the Active Intellect acting as the medium of illumination through which intelligible forms are transmitted to the human mind (Corbin, 1981). This ontological hierarchy implies that sensory perception, though lower in the chain of being, is indispensable for the intellect's ascent toward universal truths. In his view, the senses provide the initial contact with reality, mediating between corporeal and incorporeal realms and serving as the

نشان‌دهنده جایگاه محوری عقل در افاضه صور عقلی است، اما این عقل بدون تعامل با حس و تجربه، قادر به درک کامل واقعیت نیست. در معرفت‌شناسی، تأکید او بر نقش بنیادین حس به‌عنوان نقطه آغاز ادراک و فرآیند تجرید عقلانی، راهی برای عبور از جزئیات محسوس به کلیات معقول گشوده است. این رویکرد نه تنها تعارض ظاهری بین عقل و ایمان را کاهش می‌دهد، بلکه سازوکاری برای تبیین شناخت انسان ارائه می‌کند که هم به داده‌های تجربی و هم به تحلیل عقلی متکی است.

در نفس‌شناسی، تقسیم قوای نفس به نباتی، حیوانی و انسانی، و تشریح مراتب ادراک از حسی تا عقلی، بازتابی از تکامل تدریجی شناخت در انسان است. ابن‌سینا با نفی معرفت فطری، تجربه را به‌عنوان ابزار کلیدی کشف علل پدیده‌ها و دستیابی به یقین معرفی می‌کند و خودآگاهی درونی را مکملی برای ادراک حسی می‌داند. این نگاه، نشان‌دهنده درکی پویا از تعامل ذهن و جهان خارج است

foundation upon which abstraction and cognition operate (Ibn Sina, 2008). Through this synthesis, Ibn Sina established a bridge between material experience and intellectual illumination, demonstrating that the act of knowing emerges from the interaction between sense perception and rational apprehension, guided ultimately by the divine intellect.

From an epistemological perspective, Ibn Sina conceived knowledge as a process grounded in sensory input and perfected by intellectual abstraction. Rejecting the Platonic notion of recollection, he adopted an Aristotelian view of cognition, wherein perception begins with empirical data provided by the external senses and is subsequently processed by internal faculties such as imagination, memory, and estimation (Hossein Zadeh Amoli, 1996). For Ibn Sina, the mind at birth is like a blank tablet, a pure potentiality awaiting the inscription of sensory forms (Ibn Sina, 1953). These forms, once abstracted by the intellect, become universal concepts independent of material conditions. The human intellect thus

progresses through distinct stages—from the potential (hylic) intellect to the actual and acquired intellect—culminating in conjunction with the Active Intellect, which radiates intelligible light upon the mind (Ibn Sina, 1987). Ibn Sina’s epistemology, therefore, is both empiricist and illuminationist: while sensory experience provides the raw material of knowledge, intellectual intuition, facilitated by the Active Intellect, transforms it into certain and universal understanding. The senses are not the locus of truth but the means by which the intellect accesses it, and this hierarchical process exemplifies his reconciliation of empirical observation with metaphysical certitude.

In the psychology of Ibn Sina, the doctrine of the soul (nafs) constitutes a central pillar connecting ontology and epistemology. He defines the soul as the “first perfection of a natural body capable of life,” a substance immaterial in essence yet operative through the body (Ibn Sina, 1994; Taheri, 2009). The soul’s faculties correspond to the levels of life: vegetative, animal, and rational. The vegetative soul governs nourishment, growth, and reproduction (Ibn Sina, 1952, 1978), while the animal soul directs movement and perception through the faculties of desire, anger, and sensory cognition (Ibn Sina, 1996, 1997). The rational soul, exclusive to humans, embodies the capacity for reflection, ethical deliberation, and the apprehension of universals (Faali, 1997). Through these faculties, Ibn Sina delineates the gradual ascent of cognition—from sensory perception to imagination, from imagination to reasoning, and ultimately to intellectual intuition. The sensory faculties provide data from the external world, but the rational faculty transforms this data into abstract understanding. The process illustrates that while the senses are necessary for knowledge acquisition, the intellect confers meaning and coherence, leading to the perfection of the soul through knowledge of the divine (Ibn Sina, 2015). Thus, psychology in Ibn Sina’s thought is both empirical and metaphysical, rooted in observation yet oriented toward transcendence.

The function of sense in the formation of concepts and judgments reveals the subtle interplay between sensory experience and intellectual reasoning in Ibn Sina’s theory of cognition. He distinguishes between two primary domains of knowledge: conceptualization (tasawwur) and assent (tasdiq). In conceptualization, sense plays a direct role by furnishing the mind with the images and forms of particular things; imagination and intellect then operate upon these forms to generate universals (Ibn Sina, 1983, 1984, 1985). Ibn Sina asserts that although the intellect abstracts universals from the sensory realm, the process of abstraction presupposes the prior operation of sense perception. The intellect cannot create concepts ex nihilo—it requires the sensory experience as its material substrate (Ghawwam Safari, 1994, 1999). In the realm of assent or judgment, the role of sense becomes more indirect: empirical observation may provide evidence, but intellectual reasoning determines the truth of propositions. Ibn Sina differentiates between experiential knowledge derived from repetition and induction, and demonstrative knowledge attained through rational syllogism (Mesbah Yazdi, 1991). While experience can yield practical certainty, true scientific certainty, according to him, arises only when the causal relations underlying phenomena are understood. Thus, sense perception initiates knowledge, but it is reason that completes and validates it, ensuring that human cognition ascends from the empirical to the metaphysical.

Ibn Sina’s rejection of innate knowledge further underscores his commitment to a developmental and experiential epistemology. Contrary to the Platonic and Cartesian traditions, he argued that no knowledge exists in the human mind prior to sensory experience (Ibn Sina, 1953). The intellect’s potentiality becomes actualized only through the impressions it receives from the senses. This position situates him among the earliest proponents of empiricism in the Islamic world. However, his empiricism is not naive; it is coupled with a rationalist structure that recognizes the hierarchical dependence of the intellect upon the

senses, yet also its transcendence beyond them. Through repeated experience, the mind apprehends universal principles and causal relations, ultimately arriving at demonstrative knowledge. Ibn Sina explains that experience (tajriba) provides certainty only when the observed correlation between phenomena is constant and necessary (Mesbah Yazdi, 2007, 2013). If the relationship is merely coincidental, the resulting knowledge remains probabilistic. By introducing this logical criterion of causation, Ibn Sina transformed experience into a rational process capable of producing certain knowledge. Moreover, he extends the notion of experience beyond external observation to include internal awareness (self-consciousness), which he treats as an immediate, non-sensory form of cognition. The famous “floating man” thought experiment exemplifies this: even if deprived of all sensory input, a person suspended in the air would still affirm their own existence through inner awareness (Ibn Sina, 2012). This argument establishes self-awareness as a unique cognitive faculty complementing sense perception, uniting empirical and introspective dimensions of knowledge.

Ultimately, Ibn Sina’s philosophy situates sense and experience within a comprehensive metaphysical framework where empirical observation, rational abstraction, and divine illumination converge. By integrating Aristotelian empiricism with Neoplatonic emanationism and Islamic theology, he developed a system in which knowledge arises from the harmony between sense and intellect, matter and form, potentiality and actuality. Sensation provides the initial encounter with being, experience refines this encounter through repetition and induction, and intellect elevates it to universal knowledge under the guidance of the Active Intellect. In this process, human cognition mirrors the cosmic hierarchy: just as existence flows from the First Cause through successive emanations, so too does knowledge descend from the divine intellect and ascend back through human understanding. Ibn Sina’s synthesis of sense and reason not only bridged the gap

between faith and rational inquiry in medieval thought but also laid the epistemological foundations for later developments in both Islamic and Western philosophy. His insights into the role of sensation and experience continue to illuminate contemporary discussions on the unity of empirical science and metaphysical reasoning, affirming the enduring relevance of his intellectual legacy.

References

- Ashtiani, M. M. (1998). *Asas al-Tawhid (Foundation of Monotheism)*.
- Corbin, H. (1981). *Treatises of Ibn Sina*.
- Ebrahimi Dinani, G. (2004). *Relational and Independent Existence in Islamic Philosophy*.
- Esmaeili, M. (2010). *Second Philosophical Intelligibles (Ma'qulat Thani Falsafi) in Islamic Philosophy*.
- Faali, M. T. (1997). *Sensory Perception from the Viewpoint of Ibn Sina*.
- Fashahi, M. R. (2001). *Aristotle of Baghdad, From Greek Intellect to Quranic Revelation*.
- Foroughi, M. A. (2003). *The Course of Wisdom in Europe*.
- Ghaderi, H. (1993). *Political Thought in Islam and Iran*.
- Ghawwam Safari, M. (1994). *Translation and Commentary of Burhan al-Shifa (Demonstration of Healing)*.
- Ghawwam Safari, M. (1999). *Empirical Knowledge from the Viewpoint of Ibn Sina*.
- Hasanzadeh, M. R., Maleki, M. H., Jahangirnia, H., & Gholami Jamkarani, R. (2020). Identifying and Prioritizing the Factors Affecting the Resilience of the Iranian Capital Market. *Industrial Management Journal*, 12(1), 172-205.
- Hosseini Zadeh Amoli, H. (1996). *Kitab Nafs (The Book of the Soul)*.
- Ibn Sina, H. i. A. (1953). *Mabda wa Ma'ad (Origin and Return)*.
- Ibn Sina, H. I. A. (1956). *Al-Shifa (The Healing), Logic, Demonstration*.
- Ibn Sina, H. I. A. (1980). *Rasa'il (Treatises)*.
- Ibn Sina, H. I. A. (1983). *Al-Isharat wa al-Tanbihat (Remarks and Admonitions) (Vol. 3 Volumes)*.
- Ibn Sina, H. i. A. (1984). *Al-Mabda wa al-Ma'ad (The Origin and the Return)*.
- Ibn Sina, H. I. A. (1985). *Al-Najat min al-Gharaq fi Bahr al-Dalalat (Deliverance from Drowning in the Sea of Errors)*.
- Ibn Sina, H. I. A. (1987). *Hudud ya Ta'rifat (Boundaries or Definitions)*.

- Ibn Sina, H. I. A. (1989). *Al-Qanun fi al-Tibb (The Canon of Medicine)* (Vol. 1 & 3).
- Ibn Sina, H. I. A. (1994). *Burhan al-Shifa (Demonstration of Healing)*.
- Ibn Sina, H. I. A. (1996). *Kitab al-Nafs (The Book of the Soul)*.
- Ibn Sina, H. I. A. (1997). *Al-Ilahiyyat min Kitab Shifa (The Metaphysics from Al-Shifa)*.
- Ibn Sina, H. I. A. (2008). *Translation and Commentary of Kitab Nafs al-Shifa (Book of the Soul from Al-Shifa)*.
- Ibn Sina, H. I. A. (2011). *Translation of Kitab Burhan al-Shifa (Book of Demonstration from Al-Shifa)*.
- Ibn Sina, H. i. A. (2012). *Isharat wa Tanbihat (Remarks and Admonitions)*.
- Ibn Sina, H. I. A. (2015). *Daneshnameh-ye Alai (The Alai's Book of Knowledge): Logic, Natural Sciences, Music, Metaphysics*.
- Ibn Sina, H. i. A. A. (1952). *Risalah-ye Nafs (Treatise on the Soul)*.
- Ibn Sina, H. i. A. A. (1978). *Al-Najat fi al-Hikmat al-Ilahiyyah (Deliverance in Divine Philosophy)*.
- Mesbah Yazdi, M. T. (1991). *Philosophical Education* (Vol. 1-2).
- Mesbah Yazdi, M. T. (2007). *Commentary on Burhan al-Shifa (Demonstration of Healing)*.
- Mesbah Yazdi, M. T. (2013). *The Relationship between Science and Religion*.
- Momeni, B. (2018). *The Role of Sense in the Epistemology of Ibn Sina and John Locke*.
- Naghizadeh, M. A. (1998). *An Introduction to Philosophy*.
- Nasr, H. (1992). *Three Muslim Sages*.
- Oboudiyat, A. (2008). *Introductory Philosophy (Derived from the Works of Ustad Motahhari)*.
- Safa, D. (1984). *Education and Knowledge in Iran*.
- Shirazi, M. i. I. (1990). *Al-Hikmat al-Muta'aliyah fi al-Asfar al-Arba'ah (The Transcendent Philosophy Concerning the Four Journeys)* (Vol. 1 & 3).
- Taheri, I. (2009). *The Soul and its Faculties from the Viewpoints of Ibn Sina, Aristotle, and Mulla Sadra Shirazi*.
- Tusi, K. N. a.-D. (2000). *Sharh al-Isharat wa al-Tanbihat (Commentary on Remarks and Admonitions)*.