

فلسفه دین، دوره ۱۶، شماره ۳، پاییز ۱۳۹۸  
صفحات ۴۱۱-۴۳۲ (مقاله پژوهشی)

## پژوهشی در مسئله تصور و تصدیق خدا

سیدمجتبی میردامادی\*

استادیار گروه مبانی نظری دانشکده معارف و اندیشه اسلامی دانشگاه تهران، تهران، ایران

(تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۶/۲، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۸/۰۲/۱۷)

### چکیده

از لحاظ نظری لادری گرایان مدعی هستند که هیچ تصویری از خدا نداریم بمانند آنچه منون فیلسوف قرون وسطی در مناظره‌اش با سقراط گفته است، انسان راجع به آنچه دانایی و تصویری از آن ندارد، نمی‌تواند تحقیق یا جست‌وجو کند و اگر هم یافت، معلوم نیست همانی باشد که به دنبالش بوده است، لذا بنا بر قضیه مقبول و بدیهی «اگر چیزی غیرقابل تصور تلقی گردد، بی‌تردید تصدیق آن غیرممکن خواهد بود» نتیجه گرفته‌اند که خدای تصورناپذیر، قابل تصدیق و اثبات نیست. در این جستار با واکاوی و بررسی مفهوم تصور و تصدیق و تعریف به رسم برای خدا با صفات ثبوتیه‌ای که لازم ذات است، تصور و سپس تصدیق خدا به واسطه علم حصولی بررسی و اثبات خواهد شد.

### واژگان کلیدی

تصدیق، تصور، تعریف، خدا، قضیه، مفهوم.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی  
پرتال جامع علوم انسانی

## مقدمه

فارغ از دیرینه معرفت‌شناسی خدا، نظریه‌های تعریف میان فلاسفه از قرون وسطی و در دوره اسلامی وجود داشته، چرا که طبق آنها، قبل از علم حصولی به اشیا، ضروری است که روش‌شناسی تعریف اشیا به‌درستی روشن شود. رویکرد فلاسفه غرب در تعریف خدا به این ترتیب است که ابتدا درباره صفات خدا بحث می‌کنند و بعد به استدلال‌های وجودی می‌پردازند؛ برخلاف فلاسفه اسلامی که ابتدا از دلایل اثبات وجود خدا سخن می‌گویند و سپس صفات را بررسی می‌کنند. ولی آنچه درخور تحقیق و پاسخگویی است، استفاده منکران تصور خدا از مغالطه به‌جای برهان است. در این مقاله از گزاره مقبول «تصدیق بلامتصور ممکن نیست» برای اثبات امکان وجود خدا (تصور و تصدیق خدا) استفاده می‌شود و دلیل منکران با تبیین براهین پاسخ داده خواهد شد.

## نظریه‌های تعریف

در مباحث معرفت‌شناسی در موضوع تعریف، نظریه‌هایی مطرح شده است. افلاطون بر این باور بود که راه تعریف این است که مفاهیم را تا حد امکان به دو قسم جزئی‌تر یا عام‌تر تقسیم کنیم و این کار را آن‌قدر ادامه دهیم تا به جزئی‌ترین و عام‌ترین مفهوم دست یابیم. از نظر وی عام‌ترین مفهوم مثل‌اند. ارسطو مخالف دیدگاه افلاطون بود، وی اعتقاد داشت که لازم نیست همواره مفاهیم را به دو قسم تقسیم کنیم، بلکه می‌توان آنها را به جنس و فصل تقسیم کرد و نمی‌توان مفهوم مُثُل را پذیرفت. رویکرد نظری ارسطو، در نتیجه با آنچه افلاطون گفته بود، چندان تفاوتی نداشت، ولی احیاناً نوعی مبنای گروهی منطبق بر انتظام منطقی بود که نوافلاطونیان به دنبال آن بودند، وی از بالاترین جنس (جنس‌الاجناس) شروع می‌کرد و به نوع می‌رسید و بعد از آن به نوعِ نوع تا به مصداق و فرد که در شجره فروریوس (۳۰۴ م) نمود روشنی داشت.

در قرون وسطی بیشتر فلاسفه غرب و بعد مسلمانان، در این موضوع تابع ارسطو بودند، بعدها با ظهور نومیالیست‌هایی چون اکام، تعریف را به واقعی و لفظی تقسیم کردند.

آمپریسیست‌ها تعریف خودشان را از ارسطو وام گرفتند و از نظریه تعریف برای معرفت‌شناسی بهره جستند. نظریات عام تعریف مانند تعریف جون دیوی و رالف باترین بیری و تعریف به حواس نیز جای نقد و بررسی دارد (محمد آل‌شیر: بی‌تا، ۹ - ۲۵).

البته آمپریسیست‌ها در سهم نگرش تجربی و حسی صرف به خدا و هستی، به دلیل عدم سنخیت ماده با فراماده موفق نبودند، بلکه در گواهی به علم حصولی غیرحسی نسبت به خدا، مطالبی سزاوار نقد و بررسی دارند.

در معرفت‌شناسی معاصر تعریف به مثال (در ارتباط با خدا، تعریف به صفات) و تعریف به ماهیت، دو نوع نگاه تلقی می‌شود و غالباً هم میناگرا نیستند. ایشان برای تعریف یک مفهوم به نقش آن در یک نظام و نظریه توجه دارند و آن را کافی می‌دانند و این خود به روشنی، وجه افتراق در رویکرد فلاسفه غرب و مسلمان در مسئله شناخت خدا هم خواهد بود. تعریف در میان فلاسفه اسلامی در چهار قسم منحصر است: ابتدا به ذاتی و عرضی و هرکدام به تام و ناقص. از نظر ایشان در تعریف بین معرف و معرف باید این‌همانی (هویت) باشد، به علاوه معرف باید جامع و مانع باشد، با چند ویژگی دیگر که در کتاب‌های منطقی به تفصیل در مورد آن سخن گفته شده است.

### پارادوکس منون

منون (menon / meno) از سقراط تعریف فضیلت را می‌پرسد و سقراط پاسخ‌هایی می‌دهد تا بالأخره سقراط می‌گوید نباید تصور کنی تا زمانی که تعریف فضیلت به‌طور کلی برای ما نامعلوم است، می‌توانیم جزیی از آن را در تعریف به‌کار بریم. منون می‌گوید برای یافتن چیزی که درباره آن هیچ نمی‌دانیم، چگونه شروع به کار خواهیم کرد؟ و آنگاه اگر به آنچه که در جست‌وجوی آنیم، رسیدیم چگونه می‌توانیم دریافت که این همان است که در طلبش بوده‌ایم؟ سقراط می‌گوید: می‌خواهی بگویی آدمی نمی‌تواند نه راجع به آنچه می‌داند، تحقیق کند و نه راجع به آنچه نمی‌داند؛ زیرا آنچه می‌داند، نیازی به تحقیق ندارد و آنچه را نمی‌داند نمی‌تواند جست‌وجو کند.

سقراط مدعی است که منون مسئله مشکلی را پیش کشیده است، ولی می‌گوید یاد گرفتن به جز به یاد آوردن نیست. منون می‌گوید به من بیاموز! سقراط پاسخ می‌دهد حق داشتم بگویم جوان عیاری هستی، از من می‌خواهی به تو بیاموزم و حال آنکه عقیده من آنست که آموختن و یاد گرفتن ممکن نیست و هرچه هست یادآور است. سقراط از منون می‌خواهد یک تن از گروه نوکرانش را صدا بزند تا آنچه می‌گوید، نشان دهد، سقراط از آن نوکر می‌پرسد آیا می‌دانی که شکلی را که ترسیم کردم مربع است، وقتی چهار طرفش با هم مساویست؟ و آیا می‌دانی این خط‌ها که از وسط مربع کشیدم با هم مساویند؟ نوکر در همه موارد سخن سقراط را تأیید می‌کند و سؤالات این‌چنینی. سپس سقراط می‌گوید: ای منون! حالا چه می‌گویی؟ تصدیق نمی‌کنی که همه جواب‌های او زاده فکر خودش بوده است؟ منون پاسخ می‌دهد راست است. سقراط نتیجه می‌گیرد که نوکر بی‌آنکه به او چیزی یاد دهند، همین‌قدر اگر از او سؤال بپرسند، دانش خود را باز خواهد یافت، پس کسی که نمی‌داند، شاید تصور درستی از آنچه نمی‌داند، داشته باشد (افلاطون، ۱۳۷۴، ۴۲ - ۵۵)

مناظره مذکور به این دلیل بی‌شبهت به مسئله ما نیست که اگر نتوانیم تصور درستی از مجهولمان در ذهن داشته باشیم، نخواهیم توانست آن را بشناسیم و سپس تصدیق کنیم. پاسخ سقراط تأکید بر بازیافت معلومات آدمی است و اینکه شناخت ماهیت اشیا، به سبب کشف و اتصال زوایای معلوم‌های اجمالی در میان مجهول‌ها در ذهن، امکان دارد. باور سقراط با پاسخ ما در تصور خدا تطبیق‌پذیر است، به این ترتیب که تصور ذات خدا، برای ما غیرممکن است؛ ولی می‌توانیم تصور درستی از خدا در ذهن داشته باشیم، یعنی تصور لازم ذات به سبب صفات بی‌نهایت که همانا زوایای معلوم‌های اجمالی در میان صدها صفت متناهی، زمانی که این معلوم‌ها به یکدیگر بیبوندند و سازمان یابد، می‌تواند به تصدیق بینجامد؛ همان‌طور که نوکر نزد سقراط اعتراف کرد که آنچه او می‌گوید، صحیح است.

### تصویر وجود

در فلسفه قرون وسطی و در میان فلاسفه غرب، بعد از تصور و بررسی صفات خدا،

بحث‌های مفصلی در حقیقت وجود ارائه داده‌اند به نحوی که مآلاً به مسئله خدا منتهی می‌شود.

افلاطون درباره تصور واحد محض و مطلق و آزاد از هرگونه تعلق و شائبه، گفته است که: تصور وجود به تصور عدم منجر می‌شود. فلاسفه قرون وسطی به نوعی تصور وجود را ساده دانسته‌اند، بلکه معترفند ساده‌ترین تصورات، تصور وجود است. از طرفی می‌دانیم که نمی‌توان تصور وجود مطلق را غیرتصور خدا دانست و آن لامحاله بعد از تصور صحیحی از وجود خواهد بود. دکارت و بعدها کانت بر این نظر بودند که علم به مطلق وجود، از آن جهت که وجود است، عبارتست از دانستن اینکه درباره مطلق وجود چیزی نمی‌توان گفت و هر آنچه درباره آن می‌گویند، آن نیست (ژیلسون، ۱۳۸۹: ۱۵۰ - ۱۹۰). این اظهار نظر دارای دو بعد است، یکی اینکه وجود مطلق، تصورناپذیر خواهد بود، چرا که قوای مفکره و محدود انسان اساساً این‌گونه تصور برایش ممکن نیست و دوم اینکه تصور وجود ممکن است و این امکان به ضمیمه خواهد بود، ولی برای ابراز آن نمی‌توان تصویر روشنی برای دیگران به نمایش گذارد.

آکوئیناس تصور مطلق وجود را به مثابه خط ابرویی برای پیوند و جمع چند معنا می‌داند. وی معتقد است که مطلق وجود معنای محصلی جز در انواع خود یعنی مقولات ندارد و بر این باور است که هر چیزی تا حدی که بالفعل است، شناختنی خواهد بود و خداوند چون فعلیت محض است، لذا درک ذات او فراتر از قدرت یک ذهن می‌رود (آکوئیناس، ۲۰۰۶: ۱۱۴).

### مفهوم تصور و تصدیق

در نظر منطقیان و فیلسوفان دو فرض متصور است: یا نفس تصور ملحوظ بوده که عبارت است از حصول صورت شیء نزد عقل یا تصور همراه با حکم، که عبارت است از اسناد ایجابی یا سلبی چیزی به چیز دیگر که به این تصور همراه با حکم، تصدیق گویند (حلی، ۱۴۱۲: ۲۵) تصور به وسیله حد و آنچه بتواند جای حد را بگیرد، به دست

می‌آید، مانند تصور ماهیت انسان، اما تصدیق با قیاس و آنچه بتواند جای قیاس را بگیرد، حاصل می‌شود، مثل تصدیق به اینکه هر چیزی آغازی دارد (فرید جبر، ۱۹۹۳: ۱۹۸).

فلاسفه عمیق تصدیق را اساساً حکم دانسته‌اند و نه تصور همراه با حکم، چرا که مفهوم حکم یعنی اذعان به نسبت که خود، به معنای تصدیق است (حائری، ۱۳۷۸: ۱۲۰).

می‌توان تصدیق تام را به معنای یقین دانست و تصور چیزی را به معنای تصور خالص و بدون قیود فرض کرد. ابن‌سینا در «تعلیقات» تصور را مبدأ تصدیق می‌داند و می‌گوید: «هر آنچه تصدیق شود، ابتدا تصور می‌گردد و نه عکس آن، چرا که در تصدیق، دانستن نسبت موضوع و محمول ضروری است و اینکه نسبت، صحیح است یا خیر؟ در حالی که در تصور نیازی به این نسبت نداریم، نهایت آنچه تصور می‌تواند کسب نماید، کمال آن در تصدیق است و نیازمندی تصور برای رسیدن به آن کمال، توسط تصدیق تأمین می‌شود» (ابن‌سینا، ۲۰۰۲: ۵۳) از طرف دیگر در قضایا، محکوم‌علیه تصور است و لذا طبعاً تصور، مقدم بر تصدیق خواهد بود. در این مسئله فرق نمی‌کند که محکوم‌علیه ذاتی یا عارضی باشد. کاتبی قزوینی به این مطلب در رساله شمسیه خود تصریح می‌کند. وی می‌گوید: قد جرت العادة بأن یسمی الموصول إلى التصور «قولاً شارحاً» و الموصول إلى التصدیق «حجّة» و یجب تقدیم الأول علی الثانی وضعاً، لتقدم التصور علی التصدیق طبعاً، لأنّ کلّ تصدیق لابدّ فیهِ من تصوّر المحکوم‌علیه، إمّا بذاته أو بأمر صادق علیه، و المحکوم به کذلک، (کاتبی قزوینی، ۱۳۸۴: ۳).

تفاوت قول شارح یا معرف با حجت، در این است که قول شارح همچنانکه از معنایش پیداست، شرح الاسم و بیان محسوب می‌شود و نسبت یا ارتباطی بین موضوع و محمول را به دست نمی‌دهد، ولی پایه شناخت برای حد و رسم و مثال است، یعنی یا شرح ماهیت بوده که حد است، یا به وجهی تمییز ماهیتی از ماهیت دیگر را متکفل می‌شود که رسم است یا مشابهت میان ماهیات را نشان می‌دهد که مثال است و در هر حال به تصور رهنمون می‌کند؛ در حالی که حجت که در فلسفه به آن دلیل یا برهان یا حجت برهانی می‌گویند، شامل قیاس و استقرا و تمثیل است که از سنخ علوم تصدیقیه هستند، به شکلی که صرفاً

نظر به صدق و کذب دارد و رساننده به تصدیق مطلوب است. فارابی در «حدود و رسوم» صفحه ۲۰۳ بر حجت برهانی با ویژگی تقسیم حجت به تصدیق و تکذیب تأکید می‌کند. برهان جدلی که منشأ آن مشهورات است و نه یقینیات و مسامحتاً به آن برهان می‌گوییم، در مقابل حجت قرار دارد که امکان تصدیق و تکذیب دارد. بی‌مناسبت نیست که گفته‌اند حد و تعریف با هم متفاوتند، حد بر اساس جنس و فصلی است که ماهیت شیء را بیان می‌کند (حلی، ۱۳۷۱: ۲۲۱). ولی تعریف انطباع، صورت شیء در ذهن و نسبت بین آن دو عموم مطلق است، زیرا هر حدی تعریف است، ولی هر تعریفی حد نیست (محمد آل‌شیر، ۱۳۷۴: ۹).

از طرفی می‌دانیم محکوم‌علیه در اصطلاح فقها و فلاسفه در مقابل محکوم‌به است، نحویان به آن مبتدا و متکلمان، موصوف و منطقیان موضوع می‌گویند؛ در قبال خبر و صفت و محمول. با این حال هر تصدیقی ناچار از تصور محکوم‌علیه بذاته یا به چیزی که به نحوی بر ذات صادق است خواهد بود؛ مثلاً تصدیق دانایی پرویز در قضیه «پرویز دانشمند است» یا به تصور ذات و ماهیت پرویز است یا تصور اعراض و صفت، چه اعم و چه اخص که ملازمه با پرویز دارد و بر ماهیت او صادق است.

فلاسفه تصدیق را به ظنی و جازم تقسیم کرده‌اند، در صورت جزم، اگر مطابق واقع نباشد جهل مرکب نامیده‌اند و اگر ثبوت و احکام قلبی ایجاد کند و به تردید دیگری زائل نشود، یقین نامیده می‌شود. در شرح طوامع، جزم بدون دلیل را تقلید نام داده‌اند (تهانوی، ۱۹۹۶، ج ۱: ۴۵۴).

و نیز اگر بگوییم تصدیق عبارت است از ادراک ماهیت، همراه با حکم سلبی یا ایجابی در مورد آن، مرکب لحاظش کرده‌ایم. مثلاً تصدیق به اینکه عالم حادث است، مرکب است از تصور عالم و تصور حدوث و ادراک نسبت بین دو تصور. اما اگر بگوییم تصدیق عبارت از صرف ادراک نسبت است، آن را بسیط لحاظ کرده‌ایم. اما در هر حال، تصدیق یک فعل عقلی است که مستلزم نسبت صدق به گوینده آن خواهد بود و در مقابل انکار و تکذیب قرار دارد [ منطبق با ساختار منطق در ذهن]. در نظر بعضی متفکران، تصدیق مانند

ایمان، امری اکتسابی است و از روی اختیار ثابت می‌شود و بنابراین، انسان را به آن فرمان و برای آن پاداش می‌دهند. حتی جرجانی گفته است: تصدیق عبارت است از نسبت دادن صدق به گوینده خبر، از روی اختیار (جرجانی، ۱۴۰۳: ۲۱). تصدیق مانند تصور دارای درجاتی است: تصدیق ظنی که می‌توان نقیض آن را پذیرفت و تصدیق جازم، که نمی‌توان نقیض آن را پذیرفت. اگر تصدیق جازم مطابق با واقع نباشد، جهل مرکب است و اگر با دلیل، مطابق واقع باشد، علم یقینی نامیده می‌شود (جمیل صلیبا، ۱۳۶۶: ۲۲۶).

در تعریف منطقیین برای تصور و تصدیق، دو پارادوکس (که بی‌شبهت به سفسطه لفظی نیست) وجود دارد: یکی پارادوکس تقسیم تصور به تصور و تصدیق و دیگری جزء و شرط بودن تصور برای تصدیق که در جای خود پاسخ داده شده است (سهروردی، ۱۳۳۴: ۱؛ حلی، ۱۴۱۲: ۱۸۳ و ۱۸۴) و نیز دیدگاه‌های دیگری مانند اینکه تصور از مقوله انفعال است و تصدیق از مقوله فعل نیز وجود دارد که این مجال اقتضای بحث در آنها را ندارد.

تصور به اشتراک لفظی بر دو امر اطلاق می‌شود: یکی مطلق حضور ذهنی که مرادف با علم است و خود منقسم به تصور و تصدیق می‌شود و آن را تصور مطلق و تصور لابلشروط هم گفته‌اند و دیگر آنکه اطلاق بر حضور ذهنی به اعتبار و با قید عدم اذعان به نسبت می‌شود و تصور به این معنا را تصور سازج و تصور «بشروط لا» می‌گویند، به نحوی که گفته‌اند: العلم ان كان اذعانا للنسبة تصدیق و الافتصور (تفتازانی، ۱۳۶۷: ۳۰). ملاصدرا بر این باور است که لفظ تصور، مشتق از صورت است و نزد عامه مردم موضوع برای هیأت جسمانی است که حاصل برای جسم و شکل خواهد بود و نزد حکما، آن را معانی چند بوده که جامع آن «هو ما به یصیر الشیء بالفعل» است و به معنای قوه عاقله است: «التصور و التصدیق یقال علی نوعان من العلم الانطباعی الحادث» (صدر المتألهین، ۱۹۸۱، ج ۳: ۱۷۱ و ج ۱: ۳۲۳). منظور از علم انطباعی، یعنی صور منطبعه در نفس نزد عاقل.

محقق رازی ضمن بیان حد و رسم، تعاریفی برای تصور آورده است: ۱. حصول صورت شیء در عقل که مرادف با علم است؛ ۲. حصول صورت شیء فقط در عقل و مراد از قید، فقط اعتبار عدم حکم است نه عدم اعتبار حکم. تصدیق نیز دارای معانی متعدد



است: ۱. اذعان به صدق قضیه؛ ۲. اذعان به ثبوت یا سلب محمولی بر موضوع و از موضوع؛ ۳. اذعان به صدق گفتار گوینده. در هر حال تصور عبارت از ادراک امور و تجزیه آنها از یکدیگر، به این معنا که تصور ادراک امور به شکل جداگانه و مجزای از یکدیگر، بدون اذعان و انتساب و تصدیق است و لذا در هر تصدیقی سه تصور ملحوظ می‌شود: ۱. تصور موضوع؛ ۲. تصور محمول؛ ۳. تصور نسبت میان موضوع و محمول.

بعضی از محققان مطلق اذعان را نسبت حکمیه ندانسته‌اند، بلکه «وقوع و لاوقوع» می‌دانند، بنابراین تصدیق را مرکب از چهار جزء مقبول دانسته‌اند و در اینکه این اجزا، شرط تصدیق هستند یا شطر نیز اختلاف دارند. بعضی نیز تصدیق را امری بسیط می‌دانند و معتقدند تصدیق حکم بوقوع و لاوقوع است و اجزا را شرط حصول اذعان بوقوع و لاوقوع می‌دانند و بعضی دیگر می‌گویند اجزا، شطرنند و تصدیق مرکب از آن اجزاست. (تهانوی، ۱۹۹۶: ۸۵؛ فناری، ۲۰۱۰: ۵۳؛ ابن‌رشد، ۱۹۹۳: ۵۰۱). از همین جا تفاوت تصدیق و قضیه دانسته می‌شود که قضیه برقرار کردن رابطه حکمی بین دو مفهوم است، بدون آنکه درستی و نادرستی آن حکم از جهت عینی بررسی و مورد قبول یا رد ذهن واقع شده باشد. در این صورت نسبت به ملاحظات خارجی، صدق و کذب هر دو محتمل است. اما تصدیق در مرحله بعد از آنست و هنگامی حاصل می‌شود که وقوع خارجی آن به واسطه بررسی قضیه، مورد قبول یا رد ذهن واقع شده و وقوع عینی آن باور شده باشد. با همین ملاحظه چنانکه گذشت، ابن‌سینا اذعان دارد که قضیه حاصل شدن دو طرف با ربط دادن ما بین آن دو در ذهن خواهد بود. اما تصدیق این است که برابر بودن واقعی آن صورت ادراکی که برای چیزی در خارج مانند قرار داده شده بود، ادراک شود و تکذیب، آن است که نابرابر کردن آن صورت عملی با خارج ادراک شود.

### مراتب تصور خدا

الف) از مجموعه سخنان فلاسفه اسلامی و قبل از آن در مسئله امکان شناخت خدا با رویکرد تصور و تصدیق، سه مرتبه به دست می‌آید که از یک مرتبه از آن، امکان شناخت خدا دانسته می‌شود و از مرتبه دوم آن، عدم امکان شناخت فهمیده خواهد شد.

مرتبه اول: تصور صرف‌الوجود در این فرض، وجود خدا با تصور همه آنچه غیرخداست در مفهوم وجود مشترک است، لذا به دلیل همین اشتراک در مفهوم وجود و نیز چون تصورات مفهومی نمی‌تواند دلیل بر امکان تصور مطلق وجودی باشد، به بیان دیگر نمی‌توان گفت ذات حق با مفاهیم دیگر مشترک است، با این تفاوت که ذات حق کلی‌ترین مفهوم است و هیچ محدودیتی ندارد، در حالی که ذات حق اطلاق وجودی دارد و رهاست؛ یعنی در ظرف خارج، محدودیت مکانی و زمانی و ماهیتی ندارد، لذا این‌گونه تصور (در این فرض که اشتراک در مفهوم باشد) نمی‌تواند تصدیق ذات حق را به‌دنبال داشته باشد.

مرتبه دوم: تصور خدا به صفات مشترک و مختص، بدینسان که هرگاه خدا را به صفات مشترک تصور کنیم، مانند صفت قادر و صابر و ... باز تصویری که حد و رسم را در پی داشته باشد، وجود ندارد؛ چرا که اشتراک در صفات، تصدیقی را برای خدا به‌دست نمی‌دهد، ولی اگر تصور صفات ذاتیه و فعلیه به شکلی در آن صفات بتواند وجه مایزی را تأمین کند، به‌روشنی بیانگر حد و رسم خداست. صفات ذات مانند حکمت، علم، حیات و ... در مثال «الله حکیم» و «الله حی» اختصاصاً می‌تواند شارح صفتی از صفات الهی باشد و حد خدا را نشان دهد. صفات آیینیه ذات حق است و در تشبیهی ناقص مانند موج نسبت به دریاست، موج دریا شاید شیئی عارضی تصور شود، ولی در حقیقت همان دریاست و چیزی غیر از دریا نیست.

فلاسفه گفته‌اند هر محمول وقتی حمل بر موضوع می‌شود، به دلیل قاعده «الشیء ما لم یجب لم یوجد» ناچار مسبوق به ضرورت خواهد بود و مقتضی این ضرورت یا ذات موضوع است که قضیه ضروریه ذاتیه می‌شود یا صفتی از صفات قائم به موضوع، یعنی ثبات محمول برای موضوع همراه با وصفی که برای ذات موضوع است که به آن مشروطه عامه گویند. بدین‌گونه که صفت مستلزم وجود موضوع است، به این معنا که اگر ذات متصف به آن صفت باشد، آنگاه می‌تواند محمول بر موضوع حمل شود (فخر رازی، ۱۳۷۳، ج ۱: ۱۳۱). میرداماد(ره) در ضمن بحثی مستوفات، تقسیم دائمی بودن صفات یا عدم

دائمی بودن صفات برای ذات را مطرح کرد و به این وسیله دانستن صفات برای ذات باری تعالی را طریقی روشن برای شناخت خدا دانست (رفیق عجم، ۲۰۰۴، ج ۲: ۲۴۳).

مرتبه سوم: تصور ماهیت و ذات حق و سپس تصدیق آن، این گونه تصور، به دلیل نبود مفهوم ماهوی برای ذات حق و عدم امکان احاطه غیرمتناهی بر متناهی (جزء بر کل) امکان ندارد و نمی توان برای آن توجیهی ارائه داد، چرا که هویت حق به حکم اطلاق، عظمت و جلالش در ذهن انسان نمی گنجد، مگر اینکه گفته شود او فقط اوست و لذا بحثی ناشدنی خواهد بود؛

#### ب) تعریف به رسم برای خدا

تعریف خدا به حد به دلیل شمول جنس در حد تام و ناقص ممکن نیست، لذا منصرف به رسم خواهد شد، تبیین ابن سینا برای تعریف به رسم، در اینجا به کار می آید که از آن، رسم خدا استفاده می شود.

وی در تعلیقات بیان می کند: «فی الرسم، الرسم التام قول مؤلف من جنس شیء و أعراضه اللازمة له حتی يساويه و الرسم مطلقاً هو قول يعرف الشيء تعريفاً غير ذاتي و لكنه خاص أو قول مميز للشيء عما سواه لا بالذات» (ابن سینا، ۲۰۰۲: ۲۸). رسم تام از جنس و اعراض لازم آن است [مانند حیوان] ولی رسم مطلق، شناختی از غیر ذات شیء و همراه با اعراض خاص یا آنچه موجب تمییز از سایر اشیا خواهد بود که در دایره ذاتیات شیئی نیست، تشکیل شده است.

رسم تام نیز که مشتمل از جنس و عرض خاص است، در تعریف خدا ممکن نیست؛ چرا که جنس خدا قابل درک یا تحدید نیست (به همین دلیل خدا ماهیت ندارد) ولی می توان اعراض لازمه وجود باری تعالی را درک کرد، لذا رسم ناقص که به تعبیر منطقیان بالخاصة المساوية اللازمة للبيئة فهو الرسم الناقص (دغیم، ۲۰۰۱: ۳۵۰) می تواند فارغ از انتخاب صفتی مناسب، تحدید مناسبی برای خدا باشد.

شیخ الرئیس ابن سینا با تأمل در آیات شریفه قرآن کریم، دلیل عدم امکان تحدید به

هویت و ذات حق را به روشنی تبیین می‌کند. وی می‌گوید شناختن حق تبارک و تعالی از طریق جنس و فصل یا آنچه در منطق، مقومات خوانده می‌شود، امکان‌پذیر نیست، زیرا خداوند ماهیت ندارد و در جایی که ماهیت نباشد، از جنس و فصل و مقومات سخن به میان نمی‌آید و به همین دلیل وی همواره از لوازم ذات سخن می‌گوید و معتقد است غایت وحدت و کمال بساطت هویت باری تعالی، دلیل بر عدم ادراک کنه هویت حق است. ابن‌سینا در تفسیر سوره مبارکه توحید از هویت حق تعالی با کلمه «هو» سخن گفته و مدعی است که کلمه «الله» اقرب لوازم این هویت شناخته می‌شود. وی می‌گوید:

«اشار اولاً الى الهويّة المحضه الّتي لا اسم لها الا انه هو، ثم عقب بذكر الالهية الّتي هي اقرب اللوازم لتلك الحقيقه و اشدّها تعريفا» (ابن‌سینا، ۱۳۹۳: ۲۲).

الله که نزد متکلمان، عَلم و اسم خاص است، به این دلیل اقرب‌اللوازم محسوب می‌شود که جامع صفات اضافی و سلبی است و به همین جهت نیز ما را از تحقیق بر کنه ذات حق بی‌نیاز می‌کند. ابن‌سینا در تعریفات بر همین مطلب تأکید می‌کند: «بأنّ الألوهية يقتضى جميع صفات الجلال و الإكرام بحيث لا يشدّ عنها شيء بل تقول كلّ من الاوصاف المذكورة يتضمّن جميع الصفات» (ابن‌سینا، ۲۰۰۲: ۵۸، باب الصاد). وی به مناسبت تفسیر سوره مبارکه توحید، صفت صمد را هم جامع صفات استغنائی ذات کمالیه می‌داند: و الصّمد هو السّيد المصمود إليه أى المقصود فى الحوائج من صمد اذا قصد و هو الموصوف به على الإطلاق فإنّه يستغنى عن غيره مطلقاً و كلّ ما عداه محتاج إليه فى جميع جهاته» (ابن‌سینا، ۱۳۹۳: ۲۲)؛

### ج) صفات ذاتیه و فعلیه

صفت چیزی است که قائم به خود نباشد و از موصوف خود منفصل نگردد، صفات ذات که صفات ثابتة حق هستند، قدیم و ازلی‌اند و آنها سه صفتند، موجود، قدیم و واحد بودن. به عبارت دیگر صفات ذاتیه مفاهیمی هستند که از ذات الهی با توجه به نوعی از کمال وجودی انتزاع می‌شوند؛ مانند علم و قدرت و حیات و صفات فعلیه مفاهیمی هستند که عقل از مقایسه بین ذات الهی و مخلوقاتش با توجه به نوعی رابطه وجودی انتزاع می‌کند، مانند خالقیت و ربوبیت. میرداماد (ره) تعبیر متفاوتی دارد، وی معیار صفت ذات را عدم

توصیف ذات باری به ضد آن می‌داند: الصفات الذاتية هی ما یوصف اللہ بها ولا یوصف بضدّها نحو القدرة و العزّة و العظمة و غیرها (میرداماد، ۱۳۶۷: ۱۳۰).

ابن سینا در المباحثات مانند دیگر فلاسفه، دلالت حد تام بر معرفّ را به نحو مطابقی می‌داند، یعنی مفهوم حد تام، دقیقاً همان مفهوم معرفّ است، اما دلالت صفات (که مفهوم حد تام را ندارد) التزامی است، مثلاً وقتی انسان را به ناطق تعریف می‌کنیم. دلالت ناطق بر انسان به نحو التزامی است و نه مطابقی، لذا در مسئله مورد بحث اگر خدا را به صفات تعریف کنیم، تعریف به لازم معناست و در ارتباط با صفات واجب‌الوجود می‌گوید: موجودات ممکن از لوازم واجب‌الوجود شناخته می‌شود و میان لازم و ملزوم، جز لوازم صفات حق تبارک و تعالی واسطه دیگری تحقق نمی‌پذیرد. به این ترتیب وی صفات حق را از لوازم واجب‌الوجود بودن دانسته است. عبارت ابن‌سینا این است: «واما انّ واجب‌الوجود بحيث یلزم عنه صفاته اولاً ثم الخارجیات عنه، فلیس لعله غیرذاته» (ابن‌سینا، ۱۳۷۱: ۲۵۲). وی در تعلیقات (ابن‌سینا، ۲۰۰۲: ۲۱۸-۲۱۹) مسئله عینیت و اتصاف صفات به ذات را بررسی می‌کند و می‌گوید:

«زیادت صفات بر ذات دو گونه است که هر دو محال خواهد بود: اول اینکه علت موجد صفات غیرذات و شیئی خارجی باشد که لازم‌اش قابلیت ذات حق تعالی برای صفات است و قابل بودن در واجب معنا ندارد، زیرا قبول همراه قوه است و انفعال واجب به غیر است؛ دوم اینکه علت موجد صفات خود ذات باشد که لازمه آن فاعل و قابل بودن حق تعالی است. این نیز نادرست است، زیرا عارض شدن هر صفتی بر شیء به معنای انفعال است، لیکن اگر صفات لوازم ذات باشند، محذور اجتماع قابل و فاعل رخ نمی‌نمایند، چون صفات عارض بر او نمی‌گردند و ذات معروض صفات نخواهد بود، در نتیجه صفات همان ذاتند (ذبیحی، ۱۳۹۳: ۳۳).

در سخنان ابن‌سینا چند مطلب شایان توجه است:

۱. صفات حق تعالی غیرمطابقی و از لوازم واجب‌الوجود هستند و آنگاه همه موجودات خارجی و عینی را لوازم صفات است؛

۲. در گستره گیتی، تلازم بین اشیا مشاهده می‌شود و نتیجه آن امکان شناخت حقایق هستی با حکم تلازم است؛

۳. شبکه گسترده تلازم بین اشیا، به علل‌العللی منتهی می‌شود که خود بی‌نیاز از روابط لازم و ملزوم است. با این رویکرد می‌توان تصویر بدون ابهام از خدا ارائه داد؛

۴. قبول به معنای اتصاف است، لذا اجتماع قابل و فاعل در شیء بسیط محذوری ندارد و بدین وسیله ذات و لوازمش ملازم یکدیگرند.

با توضیحات بالا روشن شد که تعریف اشیا با سازمان منطقی حد و رسم، شاید به نسبت اقتضا و اوصاف شیء دانسته شود.

در مسئله عدم امکان تصور ذات خدا، فیلسوف و کلامی بر این باورند که مدرکات حسی ما محدود و مقید بوده و خداوند حقیقت مطلق است. استاد مطهری می‌گوید: «تصور خدا از نوع تصور ماهیات نیست تا لازم آید ذهن قبلاً به فرد و مصداق آن، از راه حواس ظاهری یا باطنی رسیده باشد تا بتواند آن را تخیل و سپس تعقل نماید، بلکه تصور خدا از نوع تصور معقولات ثانیه فلسفی است، مانند مفهوم وجود و وجوب؛ یعنی عقل مستقیماً آنها را از صور حسی انتزاع می‌کند. این گونه تصورات به صورت کلی در ذهن وجود دارند، تصور ذات باری از قبیل تصور وجود است با این تفاوت که تصور خداوند، از ناحیه ترکیب چند مفهوم از این مفاهیم یا یکی از این مفاهیم با مفهومی از نوع ماهیات صورت می‌گیرد (مطهری، ۱۳۷۳، ج ۶: ۱۰۰۸). گرچه در اینجا به تعریف مفاهیم نیازی نیست ولی توضیح اینکه، معقولات ثانویه فلسفی مفاهیمی هستند که بر اشیای خارجی صدق می‌کنند، ولی در برابر آنها ماهیت خاص و امر عینی وجود ندارد، مانند مفهوم ممکن و واجب، یعنی عروض آنها ذهنی و اتصافشان خارجی است (مصباح یزدی، ۱۴۰۶، ج ۱: ۳۹).

این نکته نیز سزاوار تأکید است که اشتراک عدم تناهی ذات و صفات خدا، موجب عدم امکان دستیابی به صفات حق نخواهد بود، چرا که ذات خدا به دلیل عدم داشتن جنس و فصل، مفهوم ماهوی ندارد، بلکه به ناچار می‌توان صفاتی را به صورت مطلق و بدون قید که

از آن شائبه فقر به دست نیاید، برای خدا تصور کرد. چگونگی این گونه تصور در سخن ابن سینا آمد و بیشتر نیز توضیح داده خواهد شد.

لذا تصور خدا در ذهن با اتصاف به صفات رها و بدون قید ممکن است و به همین دلیل تصور مطلق (خدا) به مقید (ذهن انسان) امکان پذیر نیست؛ یعنی تصور خدا مانند تصور درخت نیست. از طرف دیگر تصور خدا مانند تصور بعضی از مفاهیم کلی مانند انسان هم نیست، چرا که مفهوم انسان گرچه نسبت به مفهوم خود اطلاق دارد، نسبت به انسان سفیدپوست و بلند قد، مقید است؛ لذا شباهتی با تصور خدا ندارد. فلاسفه بر این باورند که خدا مفهوم ماهوی ندارد، زیرا مفهوم لامحاله باید جنس و فصل داشته باشد، در حالی که می دانیم خداوند بسیط است و ترکیب در او راه ندارد و به برهین ثابت شده غنی بالذات است؛ البته می دانیم که تصور خدا مستلزم این نیست که خدا در ذهن حاضر شود یا خارجاً ذهن ما با خدا متحد شود، بلکه اطلاق را با کمک اثبات یا نفی صفات تصور می کنیم، یعنی مفهوم مشترک وجود را با صفات ثبوتیه یا جمالیه مانند رحمان و رحیم و رازق و واجب الوجود و ... یا سلبيه یا جلالیه، مانند نقص و جهل و عدم و جز آن را برای خدا انتزاع می کنیم. این شکل از مماثلت حق یا سلب از مماثلت، وجود غیرمتناهی را در ذهن متناهی آدمی ممکن می کند.

به دلیل بالا می توان افزود که اگر خدا تصورشدنی نبود، تصدیقی را به همراه نداشت و هیچ گاه تشکیک پذیر هم نبود (مطهری، ۱۳۷۳، ج ۶: ۱۰۰۸) زیرا تشکیک، فرع وجود است و نه فرع عدم.

اینکه به درستی گفته شد که تصور خدا مانند تصور درخت نیست، به جهت انس آدمی به محسوسات است که دچار اشتباه می شود و لذا برای دریافت تصویری صحیح و انتزاعی از خدا، لامحاله باید از محسوسات فارغ شد؛ ولی احیاناً لسان برخی روایات به تناسب فهم مخاطب و اسکات خصم و نه برای تبیین حقیقی مسئله، مشکل انکار خدا را حل کرده است. امام صادق (ع) در پاسخ زندیقی که خدا را انکار می کرد، فرمود: آیا به اندرون زمین و عمق آسمان و شرق و غرب آن رفته ای؟ زندیق هر بار پاسخ داد خیر، امام فرمود: چگونه جایی که نرفته ای و چیزی را که نمی دانی انکار می کنی؟ (کلینی، ۱۳۷۰، ج ۱: ۹۱).

از مطالب بالا به دست می‌آید که آدمی هم خدا را تصور می‌کند و هم تصور نمی‌کند، تصور می‌کند زیرا غیرمتناهی را غیرمستقیم یعنی با ترکیب یک سلسله مفاهیم کلی درک می‌کند و خدا را تصور نمی‌کند، چون به اکتنا ذات او نمی‌رسد. علاوه بر آن واضح است که تصور خدا به صفات در مسئله معرفت‌شناسی خدا خللی ایجاد نمی‌کند و می‌تواند جایگزین طبیعت مطلق و بدون قید شود، به نحوی که به دلیل محدودیت، ذهن آدمی از دریافت مفهوم مطلق یا لابشرط قسمی (به تعبیر استاد مطهری) به مفهوم مشترک بین مطلق و مقید، یعنی لابشرط مقسمی باز می‌گردد (مطهری، ۱۳۷۳، ج ۶: ۱۰۰۷). البته در این مفهوم مشترک، ایجاب‌ها و سلب‌هایی وجود خواهد داشت که به غیرمتناهی بودن ذات مطلق ضرر نرساند و بتواند خدا را روشن‌تر بشناساند، مثلاً باید بگوییم خدا علیم بی‌نهایت است یا قادر بی‌نهایت و جز آن.

### دریافت خدا با علم حضوری

بحث از علم حضوری به دلیل بررسی تصور و تصدیق صرفاً استطرادی است. به علاوه در بحث ما، احیاناً آنان که انکار تصور خدا می‌کنند، اساساً منکر خدا نیستند و اشکالشان صرفاً در تحدید منطقی تصور و تصدیق خداست و زمانی که نتوانسته‌اند تبیین درستی از تصور و تصدیق خدا ارائه دهند، از راه علم حضوری استدلال کرده‌اند. در اینجا مجالی برای طرح بحث‌هایی مانند حقیقت علم، حقیقی یا اعتباری بودن تعریف علم حضوری و حصولی و محدودیت دایره علم حصولی و ملاک تحقق علم حضوری و ... نیست، بنابراین تنها به پیشینه و توضیح رویکرد دریافت خدا با علم حضوری بسنده می‌کنیم.

### پیشینه علم حضوری در نگاه فلاسفه

بعضی صاحب‌نظران معاصر، تبیین مناسبی در این ارتباط ارائه داده‌اند:

در تاریخ فلسفه غرب به تحقیق نمی‌توان به روشنی مرزی برای تقسیم علم به حضوری و حصولی مشاهده کرد. قبل از قرون وسطی مسئله درک عقول از خودشان یا بعضی تعبیر ارسطو در تعریف کار عقل (که عقل خودش، خودش را درک می‌کند) یا بحث علم اشراقی



که تمیستیوس، شارح اندیشه ارسطو مطرح کرده است، شاید اشاره به علم حضوری باشد. در نگاه نوافلاطونیان «اتحاد عقل و معقول در عقول» مسئله آگاهی را نوعی بیان برای علم حضوری تلقی کرد (مصباح یزدی، ۱۳۹۵: ۳۰۷ - ۳۱۷). نظریه‌های مادی‌گرایانه تحت عنوان کوالیتاس (Qualitas) که ترجمه عربی آن کیفیت است، وجود دارند؛ کوالیا که به معنای حاضر بودن کیفیتی در آگاهی کسی است. در این میان فلاسفه غیرحسی بر این باورند که ماتریالیست‌ها نمی‌توانند توضیحی برای خودآگاهی بدهند و صرفاً کلمات مبهمی بر زبان می‌رانند (مصباح یزدی، ۱۳۹۵: ۳۰۷ - ۳۱۷).

شاهد دیگر سخن ژاک مارتین (jeqques maritain) از جمله فلاسفه‌ای است که به شهود اعتقاد دارد. وی می‌گوید تصویری از وجود، وجود ندارد؛ آنچه هست احساسی است قلبی و معنوی که می‌توان ناچار آن را احساس کرد. گاهی نیز بین علم حضوری و حصولی خلط کرده‌اند که نمونه آن جمله معروف دکارت است که می‌گوید: «می‌اندیشم، پس هستم». وی در این عبارت قبل از اینکه بیندیشد، خود را یافته است و لذا یافتن مقید به اندیشیدن را بازگو می‌کند که به‌روشنی در دایره علم حصولی است و نه حضور و شهود.

همان‌گونه که گفته شد، نه‌تنها نمی‌توان مرز علم حضوری با حصولی را در فلسفه غرب یافت، بلکه احیاناً مقایسه کلمات فلاسفه غربی با فلاسفه اسلامی در عنوان فوق، به‌راحتی ممکن نیست، چرا که فضای بحث‌های دو دیدگاه متفاوت و مستقل است. فلاسفه اسلامی با بیان حضور صورت‌های اشیای خارجی در ذهن و اینکه این صورت‌ها معلوم ما می‌شود، اما خود صورت‌ها بدون واسطه معلوم ما هستند (علم نفس به خویش) علم را به حصولی و حضوری تقسیم کرده‌اند.

این مسئله با نوعی واسطه و عدم واسطه‌گری برای نفس آغاز شده است که در فلسفه غرب طرح مسئله این‌گونه نیست؛ گرچه فلاسفه مسلمان و غیرمسلمان برای اثبات وجود غیرمحسوسات به علم حضوری استدلال می‌کردند (مصباح یزدی، ۱۳۹۵: ۳۰۷ - ۳۱۷).

در تعریف علم حضوری هنگامی که ذات معلوم نزد عالم حاضر باشد، عالم وجود علمی آن را می‌پذیرد و این شهود و یافتن چیزی خارج از ذات عالم نیست، بلکه از شئون

وجود اوست و شبیه عوارض تحلیلیه اجسام بوده که از شئون وجود آنهاست (مصباح یزدی، ۱۴۰۶، ج ۲: ۲۰۴). به عبارت دیگر حضور عین معلوم نزد عالم، علم حضوری است. شدت و ضعف علم حضوری هم به جهت ضعف مراتب وجودی و توجه به بدن و امور مادی به صورت ناآگاهانه است (مصباح یزدی، ج ۲: ۲۳۸). علم حضوری در کلمات فلاسفه سه قسم است: علم مجرد به ذات خود، علم مجرد به معلول و علم معلول به علت (فیاضی، ۱۳۹۵: ۴۶۷). بعضی نیز علم مجرد به مجرد که هر دو معلول یک علتند را نیز اضافه کرده‌اند (مصباح یزدی، ۱۴۰۶، ج ۱: ۲۲۰). تقسیم استاد مطهری گونه دیگری است، ایشان در اصول فلسفه، علم حضوری را به علم نفس به ذات، علم نفس به کارهایی که در دایره وجودش اتفاق می‌افتد و علم نفس به قوا تقسیم می‌کند (مطهری، ۱۳۷۱، ج ۶: ۲۸۱).

حال باید پرسیم که دریافت حضوری خدا چگونه است؟ گفته شد که منظور از علم حضوری، حضور عین معلوم نزد عالم است و دریافت خدا، مانند همه اشیا بی که نیازمند واسطه نیست و شاهد، مشهود را می‌یابد، خواهد بود. هر انسانی در اعماق وجودش (که به نفس و ضمیر یا قلب تعبیر می‌شود) قادرمتعال را می‌یابد و به آن اذعان و اعتراف دارد. دلیل آن هم صرفاً ادراک و یافتن است. غفلت آدمی نیز مانعی برای این گونه اذعان نیست، چرا که غفلت یعنی ناآگاهی از وسائط در حالی که در علم حضوری، اساساً واسطه وجود ندارد. در کلمات عالمان حوزه کلام و عرفان، نکته‌های سودمندی وجود دارد که به فهم مسئله کمک می‌کند:

«ان روح الذکر حضور القلب و تعنی به ان یفرغ القلب من غیر ما هو ملابس له و متکلم به، و یکون العلم بالقول مقرونا به و لایکون الفکر جاریا فی غیره، و ان یکون القلب متصفا بمعنی الذکر و الحال مساعد له، فلا یقول الله اکبر و فی قلبه شیء اکبر من الله سبحانه، و لا یتکلم بکلمة الإستثناء عند تقدیر امر من أموره آلا و یتشعرو یتدبیر الأمور و تقدیرها کلها بید الله سبحانه، و انها تابعه لمشیئته وقضائه و قدره، و انه لاراد لقضائه و لامعقب لحکمه» (فیض، ۱۳۸۶: ۳۵۷)

توضیح اینکه عرفا ابراز داشته‌اند: روح یادآوری خدا، حضور قلب است و آن افراغ قلب

از غیر او خواهد بود، به نحوی که فکر در غیر آنچه به خود مشغول است، جریان ندارد. مثلاً به گاه گفتن «الله اکبر» قلب آدمی هیچ چیزی را بالاتر و بزرگ‌تر از الله نداند و نشناسد و بیندیشد که به حقیقت تدبیر و تقدیر همه چیز به مشیت اوست و زمانی که «ان شاء الله» می‌گوییم، یعنی مقصود شرط است، چرا که متضمن معنای استثنا به صورت «أفعل کذا و کذا إلاً إذا شاء الله» خواهد بود؛ به این معنا که به شرط خواست خدا، فلان کار را انجام می‌دهم که خود تأکید بر همان مشیت باری تعالی در همه امور است. به این ترتیب روشن می‌شود که مشیت پروردگار در همه امور، به مفهوم لازم باین حضور باری تعالی در گستره هستی است که آدمی به دلالت تضمن جزء آن محسوب می‌شود.

### نتیجه

از بررسی براهین منطقیان و فلاسفه به دست می‌آید که تصدیق خدا بدون تصور او امکان ندارد، با این حال بدست آمد که تصور اجمالی خدا امری ممکن است اما تصور تفصیلی ممکن نیست، چراکه تعریف به رسم و حد تام برای آدمی به دلیل عدم احاطه جزء بر کل محال است و تعریف ماهوی نیز ممکن نیست، چراکه خدا جنس و فصل ندارد، بلکه خدای مطلق را با کمک اثبات یا نفی صفات تصور می‌کنیم، یعنی مفهوم مشترک وجود را با صفات ثبوتیه یا جمالیه مانند رحمان و رحیم و رازق و واجب الوجود و ...، یا سلبيه یا جلالیه، مانند نقص و جهل و عدم و جز آن را برای خدا انتزاع می‌کنیم. دریافت با علم حضوری ولو اینکه در بحث تصور و تصدیق نمی‌گنجد اما کمکی برای تصدیق خدا حتی با عدم لحاظ مقدمات لازم منطقی آن خواهد بود.

### کتابنامه

۱. اسفرائینی نیشابوری، فخرالدین (۱۳۸۳). شرح کتاب النجاة لابن سینا (قسم الالهيات)، تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
۲. افلاطون (۱۳۷۴). چهار رساله، ترجمه محمود صناعتی، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
۳. ابن رشد اندلسی، ابو ولید محمد بن احمد (۱۹۹۳). تهافت التهافت، بیروت: دارالفکر.
۴. ابن سینا، حسین بن عبدالله (۲۰۰۲). التعليقات، تحقیق حسن مجید العییدی، بغداد: بیت الحکمه.
۵. \_\_\_\_\_ (۱۳۹۳). جامع البدایع شامل تفسیر صمدیه، تهران: سفیر اردهال.
۶. \_\_\_\_\_ (۱۳۷۱). المباحثات، قم: انتشارات بیدار.
۷. تفتازانی، مسعود بن عمر (۱۳۸۰). تهذیب المنطق والكلام از حاشیه ملاعبدالله یزدی، قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
۸. تهانوی، محمد علی (۱۹۹۶). کشف اصطلاحات الفنون و العلوم، بیروت: مکتبه لبنان ناشرون.
۹. جرجانی، علی بن محمد (۱۴۰۳ ق). التعریقات، بی جا: دارالکتب العلمیه.
۱۰. حائری، مهدی (۱۳۷۶). آگاهی و گواهی، تهران: وزارت فرهنگ و آموزش عالی.
۱۱. حلی، علی بن مطهر (۱۴۱۲ ق). القواعد الجلیة فی شرح الرسالة الشمسیة، قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
۱۲. حلی، علی بن مطهر (۱۳۷۱). الجوهر التزیید، قم: انتشارات بیدار.
۱۳. خواجه نصیرالدین طوسی (۱۳۸۵). تعدیل المعیار فی نقد تنزیل الافکار، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
۱۴. صلیبا، جمیل؛ صانعی دره‌بیدی، منوچهر (۱۳۶۶). فرهنگ فلسفی، تهران: انتشارات حکمت.

۱۵. دغیم، سمیح (۲۰۰۱). *موسوعه مصطلحات امام فخر رازی*، بیروت: مکتبه لبنان ناشرون.
۱۶. ذبیحی محمد (۱۳۹۳). *پژوهش های هستی شناختی سال سوم*، شماره ۶ پاییز ۹۳
۱۷. ژیلسون، اتین (۱۳۸۹). *تاریخ فلسفه در قرون وسطی*، چ اول، تهران: انتشارات ادیان و مذاهب.
۱۸. سجادی، سید جعفر (۱۳۷۳). *فرهنگ معارف اسلامی*، تهران: انتشارات کومش.
۱۹. سهروردی، یحیی بن حبش (۱۳۳۴). *منطق التلویحات*، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
۲۰. صدر المتألهین (۱۹۸۱). *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*، بیروت: دارالاحیاء التراث.
۲۱. طباطبایی، سید محمد باقر موسوی همدانی (۱۳۷۴). *ترجمه تفسیر المیزان*، چ پنجم، قم: بی نا.
۲۲. فارابی، ابونصر (بی تا). *المنطقیات شامل رساله در حدود و رسوم*، قم: منشورات مکتبه مرعشی (ره).
۲۳. فرید جبر و دیگران (۱۹۹۶). *موسوعه مصطلحات علم المنطق عند العرب*، بیروت: مکتبه لبنان ناشرون.
۲۴. فخر رازی، محمد بن عمر (۱۳۷۳). *شرح عیون الحکمه*، تهران: مؤسسه امام صادق (ع).
۲۵. فناری، شمس الدین محمد حمزه (۲۰۱۰). *مصباح الأنس بین المعقول و المشهور*، مصحح عاصم ابراهیم الکیالی، بیروت: دارالکتب العلمیه.
۲۶. فیض کاشانی، محمد بن شاه مرتضی (۱۳۸۶). *خلاصه الأذکار*، قم: انتشارات زائر آستانه مقدسه.
۲۷. کاتبی قزوینی، نجم الدین علی (۱۳۸۴). *الرساله الشمسیه*، چ دوم، قم: انتشارات بیدار.
۲۸. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۳۷۰). *الکافی*، ترجمه مصطفوی، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۲۹. محمد آل شبیر الخاقانی، محمد (بی تا). *عناصر العلوم*، قم: انتشارات انوار الهدی.
۳۰. مصباح یزدی، محمد تقی (۱۴۰۶ ق). *آموزش فلسفه*، تهران: منظمه الاعلام الاسلامی.

۳۱. \_\_\_\_\_ (۱۳۹۵). هم‌اندیشی معرفت‌شناسی، تدوین محمد سربخشی،

قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).

۳۲. مطهری، مرتضی (۱۳۷۱). مجموعه آثار، تهران: صدرا.

۳۳. میرداماد، محمد باقر (۱۳۶۷). القیسات، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.

