

خدا، از مفهوم تا مدل‌های معرفتی (تمایز و ارتباط مفهوم، تصور و تصویر خدا و نقش روش‌شناختی مدل‌ها در ادراک خدا)

سیده زهرا حسینی*^۱، احد فرامرز قراملکی^۲

۱. دانشجوی دکتری فلسفه و حکمت اسلامی، دانشگاه تهران

۲. استاد گروه فلسفه و حکمت اسلامی، دانشگاه تهران

(تاریخ دریافت: ۹۵/۴/۵؛ تاریخ پذیرش: ۹۶/۲/۱۰)

چکیده

با توجه به اینکه در پژوهش‌های مختلف، در اطلاق بر «برداشت‌های ذهنی از خدا» سه تعبیر «مفهوم خدا»، «تصور خدا» و «تصویر خدا» اغلب به یک معنا استفاده شده است، در این نوشتار درصددیم تا با بیان تمایز این تعبیر به نقش روش‌شناختی توجه به تمایز و پیوند آنها بپردازد. برداشت ما از خدا به اعتبارهای گوناگون نام‌های مختلفی به خود می‌گیرد. تنها یک «مفهوم خدا» وجود دارد که انسان‌ها آن را به‌گونه متفاوتی از همدیگر ادراک می‌کنند؛ بنابراین نمی‌توان ادراک‌های مختلف را مفهوم‌های خداوند نامید. اما واژه تصور، معنای عامی را دارد که در عین اینکه نقش فاعل شناسا را بیشتر نشان می‌دهد، از محدودیت‌های مترتب بر مفهوم و تصویر نیز فارغ است؛ زیرا تعبیر «تصور خدا» نیز به‌طور ضمنی دال بر وجود عناصر خیال از قبیل استعاره‌ها و اسطوره‌هاست، پس پژوهش را به جهت خاصی مقید می‌کند. در این میان، مدل خدا تعبیر مهم اما کمتر شناخته‌شده‌ای است که با ایجاد یک شبکه زبانی، نقشی روش‌شناختی در تصور ما از خدا و معرفت دینی به‌مثابه دنیای ناشناخته تحقیق دارد. مدل‌های خدا استعاره‌های قدرتمندی هستند و رابطه‌ای تمثیلی با مفهوم دارند؛ از این رو به‌لحاظ معرفتی بر مبنای رئالیسم عین‌گرا ارزیابی‌شدنی نیستند؛ اما در آزمون انسجام و تناسب، به‌طور جدی مورد توجه انسجام‌گرایان و عمل‌گرایان قرار دارند.

واژگان کلیدی

استعاره، تصور خدا، تصویر خدا، مدل، مفهوم خدا.

مقدمه

تصور خدا یکی از موضوعات جنجال‌برانگیزی است که فلاسفه و دین‌پژوهان معاصر با مسائل و با رویکردهای مختلفی با آن مواجه شده‌اند. این موضوع، حجم وسیعی از پژوهش‌های معاصر نه تنها در فلسفه دین، بلکه در زمینه‌های دیگری چون روانشناسی دین و جامعه‌شناسی را البته با مسائل مختلف، به خود اختصاص داده است که تنوع مسائل نیز منشأ پیش‌فرض‌های متفاوت و مستلزم انتخاب نگرش و رویکردهای متناسب با مسئله است. برای نمونه جامعه‌شناسان در پژوهش‌های خود بر منشأ شکل‌گیری تصور انسان از خدا و آثار آنها در زندگی اجتماعی تمرکز کرده‌اند. برای آنها این مسئله بسیار مهم است که تصور افراد از خدا چه تأثیر روانی و اجتماعی دارد^۱ و چه عوامل فردی یا اجتماعی در ایجاد این تصور دخیل‌اند؟ برخی جامعه‌شناسان با رویکردهایی میدانی، سهم عمده‌ای را برای جامعه‌قائل بوده‌اند؛ مثلاً فرضیه دورکیم آن است که تجربه حکومت‌های طبقاتی و نظام‌های کاستی در شکل‌گیری تصور خدای برتر مؤثر است (باوکر، ۱۳۸۳: ۱۰۱). در حالی که سنخ مسائل، رویکرد و فرضیات متکلمان و فلاسفه دین با جامعه‌شناسان و روانشناسان فرق دارد. آنها اغلب با رویکردهای معرفت‌شناختی و معناشناختی به موضوع تصور خدا توجه کرده‌اند و لذا به مسائلی همچون شناختی بودن یا نبودن عواملی که در تصور خدا دخالت دارند، نسبت میان زبان طبیعی و زبان دین، معناداری واژگان و گزاره‌های مربوط به خدا پرداخته‌اند (پترسون و دیگران، ۱۳۸۴: ۴۵۲ - ۴۵۵؛ استیور، ۱۳۸۴: ۷۱).

با وجود تفاوت بنیادین در مسائل و به‌ویژه در هدف و روش پژوهش در زمینه‌های

۱. پژوهشگران داخلی نیز در حوزه‌های جامعه‌شناسی و روانشناسی، آثار بسیاری را فراهم کرده‌اند و سردمدار آنها در ایران دکتر پریخ دادستان (۱۳۱۲ - ۱۳۸۹ش) است، وی در مقاله «دین و تحول شناخت» با استفاده از روش میدانی، با تکیه بر نظریات پیاز، تحول تصور خدا و ارتباط آن با سطح توانمندی‌های شناختی را مطالعه بالینی کرده و به بیان پیامدهای آموزشی تحول مفهوم خدا پرداخته است (رک: دادستان، ۱۳۸۱، ش ۲).

مختلف، گزینش تعابیر متناسب با مسائل، علاوه بر افزودن دقت پژوهش، شاید زوایای گوناگون مسئله را نیز بر ما بگشاید، در حالی که اغلب پژوهشگران از تعابیر یکسانی از جمله مفهوم خدا (Concept of God)، تصور یا ادراک خداوند (Conception of God)، تصویر خدا (Image of God) در اطلاق بر تصور خدا استفاده کرده‌اند. مانند زمانی که باوکر آرای فروید و دورکیم درباره منشأ روان‌شناختی و جامعه‌شناختی پندارهای خدا را بازگو می‌کند، از تعبیر «مفهوم خدا» بهره می‌برد؛ همان‌گونه که اُون از این تعبیر در اطلاق بر تصورات مختلف خدا بهره می‌گیرد. این مسئله پیش می‌آید که آیا می‌توان هر تصویری و فراتر از آن هر گونه وهمی درباره خداوند را مفهوم خدا نامید؟ آیا پیش‌فرض بارکر و اُون در این کاربرد، آن است که هیچ مفهوم خاص و مشخصی از خداوند وجود ندارد؟ البته این مسئله به معنای رد تكثر تصورات مختلف درباره خداوند نیست، بلکه به نظر می‌رسد باید میان مفهوم و تصور تمایز قائل شد. به عبارت دیگر، واژه خدا بر معنا و مفهوم مشخصی دلالت می‌کند، اما افراد مبتنی بر فرهنگ و آموزه‌های دینی خود آن را به صورت متفاوتی تصور می‌کنند. بر اساس ادراک‌های متفاوت از خداوند، نظام‌های الهیاتی گوناگونی به وجود می‌آید. سخن منسوب به کاردینال ماکسیموس چهارم که: «خدایی که خدانا باوران باور ندارند، من نیز باور ندارم» بیانگر نبود تصور مشترک از خداست (Santiago, ibid, p1). کاردینال بر آن است که بگوید دو قوم بر سر موضوعی جدال و ستیز دارند که تصور واحدی از آن ندارند. این جدال، البته منحصر به خدای باوران و ملحدان نیست؛ بلکه حتی در میان پیروان یک دین واحد چون اسلام نیز تصور واحدی از خداوند وجود ندارد. در این زمینه ایان نتون در کتاب «الله تعالی» میان شش انگاشت متفاوت از خدا در میان اندیشمندان برجسته اسلامی، تفاوت قائل می‌شود، در حالی که در متون مقدس اسلامی، خداوند با توصیفات مشخصی معرفی شده است (Netton, 1989). پس مسئله این است که آیا در این موارد افراد، مکاتب و ادیان مختلف، معانی، مفاهیم، تصورات و تصویرهای متعددی از خدا دارند؟ به عنوان مثال، آیا مفهوم خدای منزّه فلوطین، با مفهوم مسیحیت از خدا تفاوت دارد؟ اگر مفهوم خدا متفاوت است، وجه اشتراک میان اینها چیست که همه، خدا نامیده می‌شوند؟ آیا تصورات متعدد و بی‌شمار درباره خدا را می‌توان تحت مدل‌ها و

الگوهای مشخصی قرائت کرد؟ پیروی از الگوها چه تأثیری در نظام شناختی و زندگی عملی فرد دیندار خواهد داشت؟

این تعابیر گرچه به طور کلی به تصورات ذهنی انسان‌ها از خداوند اشاره دارند و دال بر وجود[های] ذهنی خداوند در اذهان بشری، فارغ از وجود خارجی و متعالی او هستند^۱ و در این امر اشتراک دارند که همگی ناظر به قلمرو ذهن هستند؛ تفاوت‌های معنایی و همچنین اعتباری بسیار دقیقی با هم دارند که مستلزم ویژگی‌ها و احکام متفاوتی است. همان‌گونه که پیش از این نیز اشاره شد، تحقیقات بسیاری با موضوع تصور خدا انجام گرفته است که لاقلاً در نگاه اول به نظر می‌آید بدون توجه به تفاوت ظریف میان این تعابیر بوده‌اند. حال آنکه با تأمل در تمایز این تعابیر می‌توان دریافت که استفاده از هر یک از آنها مبتنی بر پیش‌فرض‌های فلسفی، ناظر به ابعاد خاص و چه بسا مستلزم نتایجی است که شاید تعبیر دیگری در بر نداشته باشد. باید توجه داشت که این تمایزات بیش از آنکه مسئله‌ای زبانی باشد، فلسفی است. چپستی مفهوم، ارتباط آن با متعلق شناخت و همچنین نقش فاعل شناخت در آن همواره از مسائلی بوده که توجه معرفت‌شناسان واقع‌گرا و معرفت‌شناسان مفهوم‌گرا را به خود جلب کرده است (رک: Brummer, 1981, p. 41). برای درک درست تصور خدا در این پژوهش، ابتدا به ایضاح و تمایز آن از تعابیر موازی، یعنی مفهوم و تصویر خواهیم پرداخت. در مرحله بعد، این مسئله بررسی خواهد شد که چگونه تصور منسجمی از خدا تابع طرح مشخصی است. این مسئله ما را وارد بحث بسیار مهم مدل‌های خدا می‌کند و خواهیم دید که چگونه مدل‌ها نقشی محوری در تصور خدا، انسجام تصاویر و همچنین زندگی دینی خواهند داشت و معیار ارزیابی صحیح آنها چیست.

تصور یا مفهوم

در پژوهش‌های معطوف به برداشت ما از خدا، دو تعبیر مفهوم خدا یا تصور خدا بیشتر از

۱. باید توجه داشت که وقتی صحبت از تصور خداست، موضوع سخن وجود صرف و متعالی او نیست، بلکه پندار انسان از خداست که شاید تفاوت بسیاری با ذات خداوند داشته باشد.

بقیه به کار رفته است و پژوهشگران بیش و کم این دو را به یک معنا به کار برده‌اند. مثلاً اُون در کتاب «مفهوم‌های خدا» و پترسون در کتاب «تصور خدا در فلسفه آکویناس» هر دو به بررسی تلقی خدا پرداخته‌اند. اُون در پی آن است که نشان دهد حتی در میان خداباوران نیز تصورات مختلفی از خداوند وجود دارد؛ او میان آنچه خداباورهای کلاسیک که به خدای واحد، بسیط، خالق، ازلی و لایتغیر باور دارند و تصورات دیگری که خداباوران پانتهیست، پانتهیست و نیز سردمداران الهیات پویشی چون تیلیخ و مک‌گواری دارند، تفاوت می‌گذارد (Owen, 1971)؛ لذا مراد وی از کاربرد تعبیر «مفهوم‌های خدا» در پی بررسی تصورات و پنداشته‌های گوناگون درباره خداوند است؛ همان‌گونه که پترسون در اثر خود، به بحث از تصور آکویناس از خدا می‌پردازد. در این قسمت از پژوهش به این مسئله خواهیم پرداخت که آیا می‌توان تعابیر تصور خدا و مفهوم خدا را به یک معنا به کار برد. با توجه به تمایز معنایی مفهوم و تصور نیز، این‌گونه از کاربرد دقیق به نظر نمی‌رسد و برخی پژوهشگران معاصر به حق میان این دو، یعنی برداشت، تصور و پندار ما از چیزی و مفهوم آن تفاوت قائل شده‌اند.

یکی از راه‌های توجه به معانی کلمات، توجه به کاربرد آنها در جملات، تعابیر مرکب و موقعیت‌های گوناگون است. به‌طور کلی داشتن مفهوم چیزی، عمدتاً به یکی از این سه معنای مهم به کار می‌رود:

۱. دانستن معنای لغوی؛
۲. تشخیص و تمیز آن شیء از غیر آن؛
۳. علم به آن شیء و دانستن دقیق ذات و اوصاف آن (Heath, 1967, p177).

حال اگر مرادمان معنای نخست باشد، زمانی که می‌گوییم مفهوم «اسطقس» را می‌دانیم، به آن معناست که می‌دانیم که اسطقس به معنای «بسیط» به کار می‌رود. در این کاربرد، ما در مرحله مای شارحه اللفظ هستیم و مفهوم چیزی جز شرح لفظ نیست. در صورتی که فردی تعبیر «مفهوم خدا» را به این معنا به کار ببرد، چیزی جز دانستن معنای لغوی دربر نخواهد داشت و به‌طور بدیهی، در پژوهش‌های فلسفی مذکور، موردی فراتر از معنای لغوی مراد است.

کاربرد دوم واژه مفهوم زمانی است که تا اندازه‌ای از متعلق خود شناخت داریم که قادر به شناسایی و تشخیص آن از امر دیگری هستیم و لذا واژه یا تعبیر مربوط به آن را به نحو صحیح استفاده می‌کنیم (Brummer, 1981, p. 41). مثلاً هنگامی که گفته می‌شود کودک مفهوم سیب را فهمیده است که واژه سیب را به درستی و در اطلاق بر سیب‌ها استفاده کند، نه میوه‌های دیگر (Hermann, 2008, p64) یا زمانی که می‌گوییم کودک مفهوم نارنجی را می‌داند، یعنی قادر به تشخیص رنگ نارنجی از سایر رنگهاست. از تعاریف به‌کار رفته روشن می‌شود که در این مورد، داشتن مفهوم، مرادف با داشتن اطلاعاتی کلی و عمومی است. در واقع درک این سطح از مفهوم، به جداسازیِ وضوح و تمایز منوط است. برای نخستین بار دکارت میان تشخیص و وضوح مفاهیم در ادراک تمایز نهاد. او وضوح و تمایز را توأمان نشانه و معیار معرفت می‌داند (see: Descartes, 2008, p25-31). تعبیر مفهوم خدا را می‌توان به این معنا به‌کار برد، اما در این صورت ما شناخت کلی و مختصری نسبت به خدا داریم و به بیان دکارت، متعلق شناخت وضوح ندارد و لذا با این معیار، معرفت به حساب نمی‌آید. مثلاً در صورتی که توصیفاتی از خداوند ارائه شود، عموماً متفق و قادر به تشخیص هستیم که این توصیفات مربوط به خداست نه موجود دیگری؛ اما در مقام شناخت تفصیلی و موردی خواهیم دید که تفسیرها و تصورات متکثر و متعددی پیرامون این اوصاف شکل می‌گیرد.^۱ در واقع، به نظر می‌آید که با وجود این گمان که مفهومی به نسبت مشخصی درباره خداوند وجود دارد و لاقلاً بنا بر تعریف تئیستی، واژه خداوند «عموماً در ارجاع به موجودی عالی، خالق که تام و به خویشتن موجود، مقدس، متشخص و عاشق به‌کار برده می‌شود. این درک از خدا مطابق با چیزی است که بسیاری دیگر به آن باور دارند یا اینکه به عنوان مفهوم این واژه پذیرفته‌اند»، درجه‌ای از عدم توافق را نیز در آنچه از این مفهوم به ذهن آنها منتقل می‌شود، می‌توان دید (Santiago, 1985, p1). اگر «مفهوم» را به معنای دوم به‌کار ببریم و آن را عامل اشتراک بدانیم، گرچه در اطلاق به وجود

۱. مثلاً در میان فلاسفه اسلامی، ابن‌سینا و ملاصدرا هر دو قائل به عالم مطلق بودن خدا هستند، اما ابن‌سینا علم خدا به ماسوی را به صورت علم عنایی و ملاصدرا ... تفسیر می‌کند.

مفهوم واحدی از خدا صحیح است، قاعدتاً نمی‌توانیم بگوییم که تکثر و عدم توافق نیز بر سر مفهوم خداست، لذا باید میان مفهوم از طرفی و برداشت، انگاشت یا تصور خودمان تفکیک قائل شویم.

معنای سوم مفهوم، دانستن ماهیت، چیستی و مؤلفه‌های آن است. زمانی واژه مفهوم را به این معنا به کار می‌بریم که متعلق شناسایی معلوم ما واقع شود؛ ما به آن شیء معرفت یابیم و لذا ادراکی مطابق با واقعیت صورت گیرد. در این معنا، مفهوم مساوی تصور و پنداشت نیست؛ بلکه تنها تصورات صحیح یا مطابق با واقعیت را شامل خواهد شد. مثلاً زمانی که کسی ادعا می‌کند مطلبی را فهمیده است یا می‌داند، در واقع ادعای او به این معنا نیست که به گمان و فرضی درباره آن دست یافته، بلکه انتظار مخاطب آن است که مطلب را آن‌گونه که هست دریافته و به ادراک صادقی دست یافته باشد^۱ (see: Heath, 1967, p177). حال آیا به این معنا می‌توان از تعبیر مفهوم خدا بهره برد و ادعا کرد که خداوند معلوم انسان واقع می‌شود و ما به او علم می‌یابیم؟ حتی اگر هم فرض کنیم که انسان می‌تواند به خدا علم بیابد و لذا مفهوم خدا به این معنا نیز امکان‌پذیر است؛ آیا می‌توان از تعبیر مفهوم‌های خدا (که برای اندیشه‌های متفاوت و حتی گاه متعارض با هم هستند) به این معنا استفاده کرد؟ مثلاً اگر پژوهشگری درباره برداشت‌های متفاوت فیلسوفان غربی درباره خدا، از عنوان «مفهوم خدا در فلسفه غرب از هابز تا نیوتن» استفاده کند، مسلماً مراد وی آن نیست که همه این فلاسفه به فهم و علم خداوند دست یافته‌اند، به‌ویژه که یافته‌های هر یک با یافته‌های فیلسوف دیگر متفاوت است (رک: حسن‌زاده، ۱۳۸۵، ش ۹).

بنابراین باید میان انگاشت یا تصور شخصی و «مفهوم بر حسب حقیقت» تفاوت قائل شد. تفکیک نهادن میان مفهوم و تصور، از مباحث جدید و دقیق در فلسفه است. ابرهارد هرمان این تفکیک را با توجه به دیدگاه‌های مختلف رئالیسم و نظریات صدق انجام داد که می‌توان آن را در تفسیر همین معنا از مفهوم قرائت کرد. به بیان وی، بر اساس رئالیسم

۱. در زبان فارسی عرفی نیز مفهوم به معنای معلوم و دانسته‌شده به کار می‌رود (رک: لغتنامه دهخدا، ۱۳۷۷:

۲۱۲۸۱). در این معنا، زمانی می‌توان از واژه مفهوم استفاده کرد که متعلق شناسایی به درستی ادراک شده باشد.

متافیزیکی، تنها یک وصف صحیح از واقعیت وجود دارد که مفهوم است و بقیه ادراکات ما هستند که چه بسا در تعارض با همدیگر قرار دارند. به نظر وی، تمایز میان تصور و مفهوم به خداوند منحصر نیست. زمانی که مثلاً مردم واژه طلا را می‌شنوند، تصورات مختلفی در ذهنشان نقش می‌بندد که چه بسا با مفهوم علمی و واحد طلا متفاوت باشد؛ حال اگر ما مفهوم طلا را درست و کامل فهمیده باشیم، می‌توانیم تشخیص بدهیم که کدام یک از تصورات پیرامون طلا، به مفهوم طلا نزدیک‌تر و لذا درست است. وی با این مثال اولاً در پی آن بود که بیان کند این تمایز مختص خدا نیست و در مورد هر چیزی طرح‌شدنی است و همچنین این تمایز به معنای انکار تحقق مفهوم خدا نیست. مفهوم هر چیزی مطابق با واقعیت و صادق است، اما در دستیابی به آن مفهوم، فاعل شناسا با پیش‌فرض‌های خود حضور می‌یابد و به تأویل و تفسیر واقعیت می‌پردازد. بنابراین در مورد خداوند نیز، حضور تصورات مغایر و حتی معارض درباره خداوند، مانع از امکان وجود مفهوم خداوند نیست؛ بلکه در صورتی که وصفی مطابق با واقع باشد، مفهوم تلقی می‌شود. مثلاً اگر تعریف تئیسیم از خداوند به موجودی قادر مطلق، عالم مطلق، خیر مطلق و مجرد مطابق با واقعیت باشد، آن مفهوم خداست؛ با این حال آنچه از این اوصاف به ذهن ما منتقل می‌شود، تصورات ما خواهد بود که اغلب نیز با هم تفاوت دارند (نک: Hermann, ibid, p64 - 66).

از این‌رو در صورتی که پژوهشگران مفهوم خدا را به اعتبار برداشت خاص یا برداشت‌های مختلف موجود از آن بررسی می‌کنند، به کار بردن تعبیر تصویرهای خدا و واژگان معادل آن، بر تعبیر مفهوم‌های خدا ترجیح دارد. واژه تصور به معنای انگاشتن و پنداشتن^۱، با مفهوم (که وصف آن به تفصیل گذشت) تفاوت دارد. هر پنداری را نمی‌توان مفهوم نامید و با مفهوم مطابقت ندارد. از این‌رو واژه تصورهای خدا بهتر گویای

۱. مراد از تصور در این قسمت، با تعبیر تصور به معنایی که در منطق به کار می‌رود و به صورت بدون حکم، تعریف می‌شود (که در برابر تصدیق قرار دارد) نیست. بلکه برعکس تصور به این معنا بر ساخته از گزاره‌ها و تصدیقات و همچنین مفاهیم بدون حکم است. به عنوان مثال، زمانی که سخن از تصور خداوند نزد آکویناس گفته می‌شود، مراد نفی تصدیقات الهیاتی آکویناس نیست؛ بلکه گوینده واقع است که تصور آکویناس از خدا حامل گزاره‌های متعدد است.

برداشت‌های مختلف از خداوند است. از این رو می‌توان گفت مفهوم واحدی از خدا وجود دارد، که پندارهای گوناگونی از آن در اذهان مختلف شکل می‌گیرد.

تصویر خدا

تعبیر تصویر خدا نیز که بیشتر در ادبیات الهیات مسیحی معاصر کاربرد دارد، از بار معنایی خاصی برخوردار است که آن را خاص‌تر از تصور خدا می‌کند و نمی‌توان آن را به‌لحاظ معنایی، مترادف و به‌لحاظ مصداقی، مساوی با تصور دانست و به‌جای آن استفاده کرد. تصویر در ترجمه Image اصطلاح خاصی است که استعاره، نماد، تمثیل و اسطوره را شامل می‌شود و از آنجا که بار اصطلاحی دارد، در آثار برخی از مترجمان و یا محققان به‌صورت واژه «ایماژ» نیز آمده است. گرچه تعریف جامع و مانع و روشنی برای آن ارائه نشده، به‌طور کلی، از آنجا که واژه Image با واژه Imagination هم‌ریشه است، پژوهشگران فلسفه دین آن را زمانی استفاده می‌کنند که عنصری برخاسته از خیال در تصور و بیان حضور داشته باشد و همچنین پژوهشگر، تصور خدا را به اعتبار این تصاویر بررسی کند. واژه تصویر بر اشکال تخیلی بیان (که میان آن و واقعیت رابطه‌ای مجازی برقرار باشد)^۱ دلالت می‌کند؛ خواه این رابطه از نوع استعاره باشد که پرکاربردترین گونه تصویر است و چه از گونه نماد، اسطوره^۲ یا اشکال دیگر تصویر. بنابراین زمانی به‌جای تعبیر «تصور خدا» از «تصویرهای خدا» استفاده می‌کنیم که قصد داریم آن تصور خدا را به اعتبار شمول بر صور خیال بررسی کنیم. به‌عبارت دیگر، با این‌گزینه‌ش و کاربرد، به‌طور ضمنی دال بر این اقرار است که توصیف ما به‌صورت تمثیلی و مجازی بر خداوند

۱. مثلاً در کتاب حقایق مجازی در قالب مجموعه مقالاتی با دیدگاهی معرفت‌شناسانه، به تحلیل ارتباط انواع مجاز با حقیقت پرداخته است، در این کتاب تمثیل، نماد، حتی کنایه و طنز، و در رأس آنها استعاره، همگی از اقسام بیان تصویری و مجازی برشمرده شده‌اند که هر کدام از جایگاه معرفتی خاصی برخوردارند (Burkhardt, 2010).

۲. نماد معادل واژه Symbol شامل شکل، حرف، عدد، واژه و حتی حرکت و اشاره‌ای باشد که ناظر بر مفهومی و رای معنای ظاهری خود است (رک: Avis, 1999, p91). با وجود واضح‌نمایی، در فرهنگ‌ها و واژه‌نامه‌ها تعریف‌های متعددی از اسطوره وجود دارد. به‌طور کلی می‌توان گفت به آن دسته از روایات و داستان‌هایی گفته می‌شود که فاقد تاریخ مشخصی هستند و به موضوعاتی چون مذهب، جهان‌بینی، خدایان، و ... می‌پردازند و با باورهای ملی و مذهبی اقوام و ملل در ارتباط و اغلب با اغراق درآمیخته است (رک: Ibid, p100 - 101).

اطلاق می‌شود و مخاطب نیز تعبیری تحت‌اللفظی را انتظار ندارد. لذا هنگامی که متألهان مسیحی از ایمازهای خدا سخن می‌گویند، به استعاره‌هایی همچون پدر، شبان، قاضی و پادشاه اشاره دارند که در کتاب مقدس در مورد خداوند به‌کار رفته است. آنها در کاربرد واژه تصویر عموماً به آیاتی از کتاب مقدس استناد می‌کنند که در آنها انسان تصویر خدا نامیده شده است (Avis, 1999, p51; McFarland, 2005, 1). در سفر پیدایش (عهد قدیم) که آفرینش آدم بیان می‌شود، انسان تصویر و شبیه خدا نام گرفته است: «آنگاه خداوند فرمود: انسان را در تصویر خود، پس مثل خود بیافرینیم، ... سپس خدا انسان را در تصویر خود آفرید» (سفر پیدایش، ۲۶ - ۲۷) و در عهد جدید، این وصف به عیسی اختصاص می‌یابد: «او صورت خدای نادیدنی و نخست زاده تمام آفرینش است» (کولسیان، ج ۱: ۱۵). لذا در الهیات مسیحی معاصر، انسان به‌طور عام و با استناد به رسائل کولسیان، مسیح به‌طور خاص تصویر خداست و مترتب بر این موضوع نتایجی اخذ می‌کنند که همه آنها در این نوشتار نمی‌گنجد. یکی از نتایج، تفسیر واژه «تصویر» به استعاره یا تمثیل بودن انسان یا عیسی برای خداست. ایماژ یا تصویر خدا، گرچه در الهیات مسیحی برجسته است و در مورد خدای به‌شدت شخص‌وار مسیحیت وضوح بیشتری دارد، خاص آن نیست. در اسلام نیز با وجود تنزیه بسیار خداوند، تصاویری اعم از استعاره و سمبل وجود دارد و در عرفان اسلامی نیز کاربرد تصویر در این زمینه نمود بیشتری می‌یابد. با این نگرش، داستان‌های قرآن ضمن بیان تاریخ، به تصویرسازی از خدا نیز می‌پردازند.

به‌طور کلی می‌توان گفت تعبیر تصویر اولاً دایره‌ای خاص‌تر از تصور دارد و تصور امری گسترده‌تر از تصویر یا دریافت تصویری است و شامل هر گونه تصور توأم با تصویر و تصور بدون تصویر می‌شود و لذا جایگزین کردن تعبیر تصور با تصویر صحیح نیست؛ گرچه در مورد امور انتزاعی شاید به‌سختی بتوان به ادراک و تصویری عاری از تصویر دست یافت و به‌نظر می‌رسد معرفت به متعلق انتزاعی چون خدا نیز، اغلب از رهگذر خلق تصاویر و استعاره‌ها و از راه تخیل صورت می‌گیرد.^۱ با این حال همچنان باید در مورد

۱. شایان توجه است که ادراک یک امر از طریق تخیل به‌معنای خیالی و وهمی بودن متعلق شناخت نیست، بلکه چه بسا آن‌گونه که پل آویس ۱ می‌گوید: «بزرگ‌ترین حقایق تنها می‌توانند در اشکال تخیلی متافور، سمبل،

ادراک خدا نیز این تمایز را قائل شد، زیرا ما لاقبل با تفاوت اعتبار مواجه هستیم و همان‌گونه که پیش از این نیز اشاره شد، بهره‌گیری از واژه «تصویر خدا» بیانگر آن است که توجه به مسئله تصور خدا، از زاویه بررسی گونه‌های تصویری صورت خواهد گرفت.^۱ کاربرد مناسب دیگر تعبیر «تصویر خدا» زمانی است که متفکری در تحلیل معنایی یا معرفتی گزاره‌های الهیاتی، حمل محمول‌های مشترک میان خالق و مخلوق، بر خدا را مجازی (اعم از استعاری یا تمثیلی) می‌انگارد.^۲ در این صورت واژه‌ها برای وی بار تصویری دارند و تصور ایجادشده از خدا، تصویری مملو از تصاویر خواهد بود. بنابراین گرچه تفاوت تصویر و تصور خدا، صرفاً تفاوتی اعتباری باشد، شایسته است در یک پژوهش دقیق با توجه به هدف و روش، تعبیر مناسب‌گزینهش شود.

استعاره: در میان گونه‌های مختلف تصویر، استعاره از جایگاه خاص و مهمی در این زمینه برخوردار است و نقش مهمی نیز در ارتباط با مفهوم دیگری به نام مدل دارد که در ادامه به آن اشاره خواهد شد. درباره استعاره دو دیدگاه رقیب وجود دارد که به تبع آن نیز تعریف‌های مختلفی از آن شده است؛ صرف نظر از تفاوت‌ها در این زمینه، تعریف استعاره به انتقال معنا از عنصر به عنصر دیگر، از متداول‌ترین تعریف‌هاست. یعنی از عنصری که بیشتر شناخته شده

اسطوره بیان شوند. ما حقیقت را تنها از تخیل می‌فهمیم. تخیل خلاق» (Avis, ibid, p8). لذا بیشتر صاحب‌نظران در حوزه زبان دین برآنند که زبان دین زبانی تمثیلی، نمادین، استعاری و اسطوره‌ای و لذا کتب مقدس سرشار از تصویر است (Ibid, 50). با این حال تا وقتی که این کاربرد خود را در بیان آشکار نکند، دقیق‌تر آن است که از تعبیر تصویر بهره نگیریم.

۱. از این رو به‌عنوان مثال اگر می‌خواهیم تصور خدا نزد سهروردی را بررسی کنیم و حمل تمام اوصاف و عناوینی چون نور بر خدا در فلسفه اشراق را حملی حقیقی در نظر بگیریم، شایسته نیست از تعبیر «تصویر خدا» بهره بگیریم. اما چنانچه زبان وی را یک زبان استعاری بدانیم و مطلوبیمان توجه به ایماژها باشد، نوع مواجهه با مسئله متفاوت است؛ در این صورت مثلاً اطلاق تعبیری چون نورالانوار بر خدا، تصویر خواهد بود.

۲. مثلاً وینسنت برومر در کتاب «مدل عشق» با توجه به معانی و کاربردهای مختلف واژه عشق، بر آن است که کاربرد این واژه که یکی از مهم‌ترین مفاهیم در الهیات مسیحی محسوب می‌شود، در مورد خداوند تنها به صورت استعاری امکان‌پذیر است. در واقع وی عشق را یک استعاره می‌داند. در این صورت عاشق/ معشوق دانستن خداوند تنها استعاره خواهد بود (Brummer, 1993).

است، به معنای عنصر کمتر شناخته شده منتقل می‌شویم. این مطلب به بیان‌های مختلفی تعبیر شده است و چه استعاره را همچون سنت‌گرایان ابزار زبان و فصاحت بدانیم و چه ابزار شناخت و معرفت، آنچه در این میان داریم، دو حوزه شناختی / معنایی است که یکی به دیگری تشبیه می‌شود و از باب تشبیه، معنا، فراخی یا معرفت، افزونی می‌یابد. در توضیح این امر باید میان دیدگاه سنتی و دیدگاه زبان‌شناسان زبان معاصر تفاوت قائل شد؛ بر اساس دیدگاه سنت‌گرایان استعاره تنها ابزاری زبانی و در جهت فصاحت و بلاغت تلقی می‌شده است. اما پژوهشگران علوم شناختی به‌ویژه زبان‌شناسان شناختی درباره استعاره دیدگاه دیگری دارند که استعاره را نه یک زینت زبانی، بلکه ابزار شناخت و ادراک می‌انگارند که به‌ویژه در درک امور انتزاعی نقشی محوری دارد. در واقع آنها استعاره را در کانون معرفت می‌بینند؛ زیرا استعاره جهت خاصی به ادراک ما می‌دهد و «نه تنها برای تبیین واقعیت، بلکه برای خلق آن ما را یاری می‌رساند» (Stiver, 1993, p115). در مسیر تصور خدا نیز استعاره نسبت به سایر اقسام تصویر، از اهمیت وافری برخوردار است. بیشتر ادیان، مطابق با نوع تصویری که از خدا ارائه می‌کنند، از استعاره‌هایی بهره می‌گیرند و از یک دین یا اندیشه نظام‌مند انتظار می‌رود که استعاره‌های منسجمی را ارائه کند؛ زیرا هر چقدر یک فرهنگ، منسجم‌تر و یک اندیشه، نظام‌مندتر باشد، بیان‌های استعاری آن نیز منسجم‌تر و دارای هماهنگی بیشتری خواهند بود (Lakoff, 1980, p17). به‌نظر می‌رسد استعاره‌های منسجم ذیل طرح و مدل خاصی بار می‌آیند و پرورده می‌شوند. درک این امر ما را به ورود به بحث مدل نیازمند می‌کند که هم نقشی روش‌شناختی در ادراک خداوند دارد و هم بر نوع رابطه انسان با خدا سایه می‌افکند.

مدل خدا^۱

مدل یا طرح‌واره^۲ از مفاهیم مهم ادراکی است که در علوم و معرفت جایگاه ویژه‌ای دارد و

1. Model of God.

۲. مدل در زبان فارسی به واژه‌های گوناگونی چون طرح‌واره نیز ترجمه شده است؛ اما از آنجا که واژه مدل پرکاربردتر از بقیه در زبان فارسی است و نیز واژه طرح‌واره در ترجمه پارادایم نیز استفاده شده است، در این مقاله نیز از کلمه مدل استفاده می‌شود.

با گونه خاصی از تصویر (یعنی استعاره) در ارتباط است. عموماً مدل را دستگاه منسجمی از مفاهیم آشنا تعریف کرده‌اند که همراه با استعاره قدرتمندی است که قدرت تبیین، تفهیم و تفسیر دارد (see: Barbour, 1990, p49). مدل‌ها، طرح‌واره‌های ذهنی هستند که در تصور امور ناشناخته و ارائه و بسط نظریات نقش بسزایی دارند. مثال واضح کاربرد مدل در نظریات علمی، مدل توپ بیلیارد برای تبیین حرکت گازهاست که ظاهراً نخستین بار توسط لرد کلونین^۱ استفاده شده است و پس از آن پیشرفت بسیاری در نظریه جنبشی گازها و تبیین رفتار گازها با استفاده از الگوی توپ‌های بیلیارد ایجاد شد (-Duhem, 1954, p 55). 107؛ به نقل از قائمی‌نیا، ۱۳۸۲: ۵۶). باربور سه مشخصه اصلی برای مدل‌ها برمی‌شمارد: ۱. مدل‌ها جنبه تمثیلی دارند. بنابراین باید توجه داشت، که رابطه مدل‌ها و واقعیات رابطه‌ای عینی نیست، بلکه رابطه‌ای تمثیلی است، پس مدل‌ها تنها ناظر به بخشی از واقعیت هستند، نه تمام آن. در واقع مدل‌ها باید جدی تلقی شوند، اما نه حقیقی؛ ۲. مدل‌ها در بسط نظریات نقش دارند؛ مانند نقشی که مدل توپ بیلیارد در نظریه جنبشی گازها دارد؛ ۳. یک مدل به‌مثابه یک واحد فهم‌شدنی است، زیرا آنها تصاویری ذهنی خلق می‌کنند که وحدت آن را می‌توان به‌مراتب آسان‌تر از یک سری معادلات درک کرد. یک مدل به‌مثابه یک کل فراچنگ می‌آید و لذا در آموزش نظریات هم به‌کار خواهد آمد، زیرا راحت‌تر از نظریه فهمیده می‌شود (Barbour, Ian, 1974, p34). استفاده از مدل، خاص علوم تجربی نیست، بلکه در دین، هنر، جامعه‌شناسی و سایر علوم نیز کاربرد دارد.

همان‌گونه که در مورد نخست می‌بینیم رابطه مدل و متعلق شناخت، یک رابطه حقیقی نیست و گونه‌ای از رابطه استعاری میان آنها برقرار است؛ اما این امر از اهمیت مدل‌ها نمی‌کاهد. مدل گرچه نوعی استعاره تلقی می‌شود، با یک استعاره معمولی به‌لحاظ کاربرد تفاوت دارد؛ مدل نحوه اندیشیدن ما را جهت‌دار می‌کند و حتی بر رفتار ما تأثیر می‌گذارد. سالی مک‌فیگ^۲ نظریه‌پرداز در زمینه الهیات استعاری و مدل‌های دینی، تمایز میان مدل،

1. Lord Celvin.

2. Sallie McFague.

مفهوم و استعاره را چنین توضیح می‌دهد: «یک مدل نسبت به مفهوم کمتر انتزاعی است و به لحاظ عاطفی، غنی‌تر و تأثیرگذارتر است. گرچه مدل اساساً به استعاره‌ای سیستماتیک و نسبتاً ماندگار تعریف شده است، اما نسبت به استعاره از دقت بیشتری برخوردار است» (1987, 34). وی مطلب مذکور را با این مثال توضیح می‌دهد که «خدا به مثابه پدر» یک استعاره است، این استعاره وقتی تبدیل به مدل می‌شود که انسان‌ها نیز خود را فرزندان خدا بینگارند، در این صورت، احساس گناه رفتاری گستاخانه و سرکشانه تلقی خواهد شد و ما به رستگاری اخروی به مثابه ارج نهادن فرزندان موفق و سر به راه خواهیم نگریم» (همان). مک‌فیگ با این مثال در صدد است بگوید مدلی که فرد از خداوند تصور می‌کند، افزون بر ساختن سلسله‌ای از استعاره‌ها (ما به مثابه فرزند و رستگاری مانند پاداش به فرزند)، در ساختن عالم دینی او، سنخ عواطف و احساسات، ساختار معرفت دینی، نحوه مواجهه با امر قدسی و تجربه آن نقش انکارناپذیری دارد.

مدل‌های دینی بی‌سبب تولید نمی‌شوند، آنها به شدت متأثر از آموزه‌های دینی هستند. مثلاً مدل خدا به مثابه پدر، در آموزه‌های مسیحیت و کتاب مقدس ریشه دارد؛ همان‌گونه که مدل‌های ایجادشده از خدا در مکاتب اسلامی نیز به‌طور عمیقی متأثر از منابع اصیل اسلامی نظیر قرآن و روایات اسلامی است. در ادامه خواهیم دید چگونه مبانی دینی در آفرینش مدل‌ها نقش دارند. به نظر مک‌فیگ به‌طور کلی، مدل‌ها متأثر از پارادایم‌های^۱ غالب بر سنت دینی هستند و پارادایم‌ها محدودیت‌هایی را بر آنها اعمال می‌کنند (McFague, 1982, p108). بنابراین تغییر آنها در قالب پارادایم‌ها امکان‌پذیر خواهد بود. مثلاً در پارادایم ادیان

۱. پارادایم که نخستین بار ویلیام کوهن آن را به معنای مصطلح امروزی استفاده کرده، مجموعه‌ای از پیش‌فرض‌های مفهومی و روش‌شناختی است که بر یک زمینه علمی و ذهن دانشمندان آن علم سیطره دارد و پژوهش‌های آن علم را در مسیر روشنی هدایت می‌کند. در واقع پارادایم تعیین‌کننده مسائلی و همچنین نحوه تفسیر پاسخ‌های یک علم است (Kuhn, 1967, p25 - 75). قاعدتاً زمانی که از پارادایم در الهیات و دین نیز سخن به میان می‌آید، مراد از پیش‌فرض‌ها، قواعد و نگرش‌های حاکم بر آن دین است که باورهای دینی را قاعده‌مند می‌کند و لذا تصویرها، مدل‌ها و روایات خاصی تحت پارادایم حاکم بر هر دین به صورت متفاوتی شکل می‌گیرد.

ابراهیمی، مدل خدای شخص‌وار تصورپذیر است؛ حال آنکه در پارادایم ادیان و تفکرات پانثیستی، خدا تصویری غیرشخص‌وار دارد. به تعبیر دین‌پژوهان معاصر، همچون باربور و مک‌فیگ، "خدای شخص‌وار" و "خدای غیرشخص‌وار" دو مدل برجسته خدا هستند. زیرا شخص‌وار بودن خداوند رابطه‌ای تمثیلی با ذات خداوند دارد، نه اینکه عین واقعیت باشد، لذا یک مدل است؛ همچنین نمی‌توان به‌طور قطع خدا را غیرانسان‌وار دانست و لذا اگر مکتب دیگری، خدا را به‌صورت نامتشخص و همچنین غیرانسان‌وار ترسیم می‌کند، آن تصور نیز رابطه‌ای تمثیلی با ذات خدا دارد و آن نیز مدل دیگری از خداست (Barbour, ibid). به‌طور کلی، مدل‌های خدا به‌طور ما درباره‌ی خداوند نظم می‌بخشند و آن را در قالب مشخصی می‌ریزند. تصورات خدا را می‌توان تحت سه مدل کلی و برجسته قرائت کرد و البته باید توجه داشت که این تقسیم به حصر عقلی نیست:

خدای متشخص انسان‌وار: در این تفکر، خداوند اولاً متشخص است، یعنی وجودی متمایز از عالم دارد و ثانیاً اوصاف انسانی به خدا اسناد داده شده است، اعم از صفاتی که برای انسان کمال تلقی می‌شوند، همچون علم، قدرت، حیات و نیز صفاتی به‌خودی خود برای انسان کمال به‌حساب نمی‌آیند و مستلزم تغییر هستند؛ مانند خشم، شادی، استهزا، نسیان، بخشندگی و کراهت^۱. خدای متون مقدس، به این اوصاف متصف است که با انسان سخن می‌گوید و او را مورد لطف و قهر قرار می‌دهد (علیزمانی، ۱۳۸۷: ۲۰ - ۲۱). استیس ویژگی‌های لازم برای خدای شخص‌وار را چنین می‌شمارد: «خداوند برای آنکه شخص باشد، باید فکر و احساس داشته باشد. با آنکه بری از صروف حالات شمرده می‌شود، می‌تواند امروز بر ما خشم گیرد و فردا از ما خوشنود شود» (استیس، ۱۳۶۰: ۱۸۳ - ۱۸۴).

خدای متشخص غیرانسان‌وار: یا خدای شیء‌وار. در این حالت خدا با وجود تمایز از عالم، سیمایی انسانی ندارد؛ عاری از هر گونه تغییر و انعطاف است و لذا عاطفه، ترحم، خشم و غضب و بسیاری از اوصاف مذکور در متون دینی را ندارد. این مدل، اغلب در

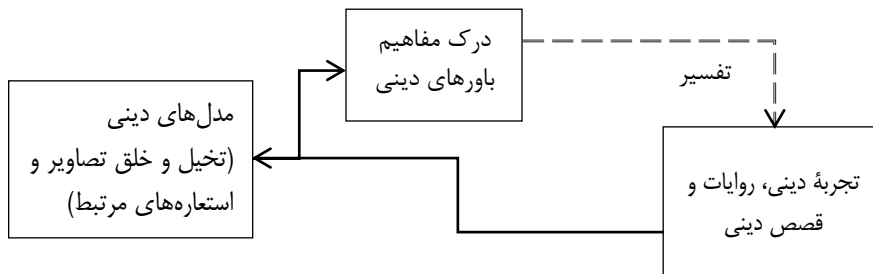
۱. گرچه در متون مقدس ادیان، این اوصاف درباره‌ی خداوند به‌کار رفته‌اند، متکلمان و فلاسفه اغلب آنها را تشبیهی خوانده‌اند و کاربرد آنها را به همان معنا درباره‌ی خدا صحیح ندانسته‌اند (رک: کاکایی، ۱۳۸۵: ۶۱۵).

تفکرات فلاسفه و برخی نظام‌های الهیاتی سلبی مشاهده می‌شود. مثلاً آتین ژیلسون خدای فلوتین را شخص وار نمی‌داند، بلکه به نظر او، احد بیش از آنکه شخص باشد، یک شیء است. (رک: خدا و فلسفه: ۵۷). استیس نیز این امر را به همه فلاسفه تعمیم می‌دهد؛ به نظر وی باید میان خدای فلاسفه و خدای ادیان تفاوت قائل شد: «خدای فلاسفه غالباً شیء است نه شخص، آن است، نه او، غیرمتغیر است، مطلق است، و نامحدود» (استیس، همان).

خدای نامتشخص: این مدل از خدا که در مکاتب پان‌تئیستی وجود دارد، دال بر این است که خداوند وجودی مجزا از عالم ندارد و لذا دارای هویت نامتشخصی است. در این حالت از خداوند به مثابه وجود مطلق لاشروط، آگاهی محض سریان‌یافته در جهان و مانند آن یاد می‌شود که وجود او متمایز و متعال از جهان نیست. باور به خدای نامتشخص را در برخی ادیان شرقی نظیر برهمنیزم می‌توان دید (رک: ناس، ۱۳۵۴: ۱۰۱ - ۱۰۹). باید توجه داشت که ذیل این مدل‌های برجسته (که به ایجاد دستگاه خاص فکری منجر می‌شوند) استعاره‌ها و تصاویر خاصی شکل می‌گیرد که گاه هر یک به مدل جزئی‌تری تبدیل می‌شوند.

کارکردهای مدل خدا و رابطه آن با تصورات خدا

مدل‌ها از تأثیر روش‌شناختی مهمی در ادراک مفاهیم، معرفت و باور دینی برخوردارند؛ آنها از آموزه‌ها، داستان‌ها و شعایر دینی تغذیه می‌شوند و باور دینی را تقویت می‌کنند، مجدداً باور دینی متأثر از مدل‌ها، خود در تجربه دینی و تفسیر داستان‌ها و شعایر دینی نقش دارد. در این نگاه، ادراک دینی، از ساختار مرتبط و منسجمی برخوردار است که همه عناصر آن به صورت یک چرخه تأثیر و تأثر با همدیگر در ارتباط هستند، همان‌گونه که ادراک مفاهیم علمی نیز از چنین ساختاری برخوردار است (Barbour, ibid, p 31, 49 - 60).



نمودار ۱: چرخه تأثیر و تأثر مدل و مفاهیم دینی

نمودار بالا بیانگر نقش مدل‌های دینی در ادراک است؛ فرد دیندار مفاهیم موجود در باور دینی (مثلاً مفهوم خدا) را به کمک مدل‌هایی درمی‌یابد که تا حد زیادی نیز متأثر از روایات و داستان‌های دینی هستند و سپس با ادراک و باوری که دارد، به تفسیر تجربه دینی و نیز داستان‌های دینی می‌پردازد. مدل خدا را نباید با تصور خدا یکسان انگاشت؛ پیش از این اشاره شد که تصورات مختلفی از مفهوم واحد خداوند صورت می‌گیرد که لزوماً با آن منطبق نیست. به هر حال انگاشت ما از خداوند شاید متشکل از گزاره‌ها، تصاویر و تصورات مفرد و مرکب بسیاری باشد که یک مدل به آنها انسجام می‌بخشد و آنها را تحت الگو و نظم خاصی با همدیگر مرتبط می‌کند.

در قسمت پیش، به مدل‌های سه‌گانه خدای شخص‌وار، شی‌وار و خدای نامتشخص اشاره شد. طبعاً هر یک از این سه گروه مهم، استعاره‌های خاص خود را دارند و به مدل‌های جزئی‌تری انقسام‌پذیرند و در دستگاه معرفت دینی نقش مهمی را ایفا می‌کنند. آنها در انسجام یک تفکر الهیاتی نقش بسزایی دارند و عناصر موجود در تصور خاصی از خدا را به همدیگر مرتبط می‌کنند. مثلاً زمانی که فردی قائل به مدل خدای نامتشخص باشد، اوصاف خدا را متناسب با این مدل و به صورت نامتشخص و ساری تصور خواهد کرد. در حالی که بنا بر مدل‌های خدای متشخص، تصورات متفاوتند. استعاره‌ها، تجربه دینی و نیز داستان‌های دینی در ادیان ابراهیمی، که خدا را به صورت شخص‌وار توصیف می‌کنند، با مذاهب هندی تفاوت دارند که عموماً قائل به خدای نامتشخص هستند (رک: ناس، ۱۳۵۴: ۱۰۱ - ۱۰۹). بر اساس چنین مدلی، خدا اولاً به صورت شخصی جدا از عالم تصور خواهد شد و این امر موجب می‌شود که فرد بپذیرد توان گفت‌وگو، پرستش، نیایش و مورد خطاب قرار دادن او را دارد^۱. به تعبیر مارتین بوبر، می‌تواند رابطه‌ای از گونه رابطه من - تو داشته باشد و با او مواجه شود (Buber, 1958, p6-11). حال آنکه در مورد مکاتب قائل

۱. مسلم است که مراد از نقش تصور خدای شخص‌وار در نیایش، رد آموزه‌های دینی نیست. طبیعتاً در باورهای مذهبی مدل خدای شخص و توصیه به نیایش هماهنگ با یکدیگر و تماماً در راستای آموزه‌های آن دین شکل می‌گیرند. مثلاً شخص‌وار انگاشتن خدا توسط بیشتر مسلمانان، نتیجه مستقیم آیات قرآن و نیز احادیث است.

به همه‌خدایی متفاوت است. تصاویر موجود در مدل‌های دینی عمدتاً متأثر از داستان‌ها^۱ و روایات موجود در سنت هر دین هستند؛ داستان‌ها افزون بر کاربردهای دیگر، ناخودآگاه به ایجاد مدل و تصاویر دینی نیز دامن می‌زنند. مثلاً زمانی که مسیحیان ماجرای آفرینش را در سفر پیدایش می‌خوانند (که علناً انسان را تصویر خدا می‌نامد) و مسلمانان آن را در قرآن کریم قرائت می‌کنند که راوی دیالوگ‌هایی میان خدا با فرشتگان، ابلیس و انسان است (اعراف: ۱۲ - ۲۵؛ بقره: ۳۰ - ۳۸) صرف نظر از پیام‌های خاص دیگر، ظاهر امر موجب ترسیم و تقویت مدل خدای شخص‌وار می‌شود، تصاویر متناسب با آن شکل می‌گیرد و این امر در ادراک مفاهیم اوصاف الهی نظیر خالقیت، علم، قدرت و باور آنها مطابق با این مدل تأثیر می‌گذارد.

در ادامه مدل خدای شخص‌وار، اغلب استعاره‌هایی نقش می‌بندد که گاه خود به مدل‌های کوچک‌تری تبدیل می‌شوند و نحوه رابطه انسان با خدا را مشخص‌تر می‌کنند؛ مثلاً خدا به مثابه پادشاه، پدر، معشوق، دوست و مادر که تحت مدل خدای شخص‌وار پدید آمده‌اند، بر نوع رابطه با خدا تأثیر دارند. مولانا در داستان موسی و شبان در مثنوی، به‌خوبی این مطلب را بیان کرده است، جدال موسی و شبان، دقیقاً در تفاوت مدل ریشه دارد، خدای شبان خدایی انسان‌وار است که احتمالاً سیمای دوست و محبوبی را دارد که شبان در رابطه خود با او آرزوی شانه کردن مو و «بوسیدن دستک و روبیدن جایک» را در سر می‌پروراند، همه بزهای خود را نثار او می‌کند و هر آنچه از دنیای شبانی خود آموخته است، در معاشقه بر زبان می‌آورد. این کار او موسی را (که نماینده الهیات تنزیهی است) نگران می‌کند که مباد «دیبای دین از کفر او ژنده» شود و در پی ژاژخایی شبان «آتشی آید بسوزد خلق را» (رک مولوی، ۱۳۸۴، ج ۲: ۱۷۲۰ - ۱۷۴۵).

ایان بابور مدل خدای شخص‌وار در مسیحیت را به مدل‌های چهارگانه جزئی‌تر تقسیم می‌کند و بر آن است که تصویرسازی‌ها پیرامون این چهار مدل مکمل انجام می‌گیرند:

۱. از آنجایی که اسطوره در زبان متعارف به معنای داستان‌های غیرواقعی و تخیلی به‌کار می‌رود، باربور در این مورد از واژه داستان استفاده می‌کند.

۱. مدل سلطنتی: بر اساس این مدل، رابطه انسان و خدا، رابطه پادشاه و بنده است، صفت قدرت و قهاریت خدا محوریت می‌یابد و لذا مناسک دینی، رفتارها و احوال درونی نیز حول محور این انگاره، توأم با نوعی خوف و خشیت انجام خواهد شد.
۲. ساعت‌ساز و ساعت: در این مدل، نقش خداوند در جهان، تنها آفرینندگی بوده که پایان یافته است؛ بر اساس این مدل، رابطه انسان و خدا گسیخته و پایان یافته است.
۳. یک شخص و شخص دیگر: این مدل که مدل محاوره‌ای نیز نامیده می‌شود، در کتاب مقدس با تصاویری همچون خدا به‌مثابه پدر یا معشوق همراه می‌شود.
۴. فاعل و افعالش (Barbour, 1974, p157).

شاید بتوان این تقسیم را البته با قدری تفاوت، در تفکر اسلامی هم جاری دانست. البته بنا بر مبانی الهیاتی اسلام و نص صریح قرآن کریم درمی‌یابیم مدل‌هایی که خدا را صرفاً فاعل معرفی می‌کنند مانند ساعت‌ساز یا بَنَّا (که فعل پس از ایجاد، دیگر به آن نیاز ندارد) مردود هستند. آیه‌ای از سوره مائده به‌صراحت این قبیل تصورات را رد می‌کند و آنها را به یهود نسبت می‌دهد: «و قالت اليهود یدالله مغلوله غلت ایدیهیم و لعنوا بما قالوا بل یداه مبسوطتان» (مائده: ۶۴). مدل خدای شخص‌وار در اسلام، صور گوناگونی دارد. قول منسوب به امیرالمؤمنین (ع) در تقسیم عبادت، نمونه بارزی از سه مدل شخصی است که به تبع آن سه گونه مواجهه انسان با عبادت خدا آمده است: «ان قوماً عبدوا الله رغبهً، فتلك عبادة التجار و ان قوماً عبدوا الله رهبةً فتلك عبادة العبيد و ان قوماً عبدوا الله شكراً، فتلك عبادة الاحرار» (نهج البلاغه، کلمه ۲۳۷). به‌نظر می‌آید این سه مورد مدل‌هایی ذیل مدل رابطه یک شخص با شخص دیگر باشند. در مدل نخست، عبادت به‌مثابه تجارت یا معامله انگاشته شده که در آن، انسان کاسبکارانه جویای مزد است و خداوند نیز در این بیع و شری نقش دارد. در مدل دوم، استعاره عبادت بردگی است؛ خداوند پادشاه یا ارباب و انسان به‌مثابه برده است. این مدل و استعاره‌ها به حالت درونی خوف و خشیت منجر می‌شوند و لذا یک الهیات زاهدانه را رقم می‌زنند. و در مدل سوم، امر متفاوت است و مواجهه شخصی با انگیزشی اخلاقی صورت می‌گیرد. در اینجا خداوند سیمای پادشاه قهار یا کاسب را ندارد. حال آنکه اگر الگوی خدای غیرشخص‌وار بر اندیشه کسی حاکم باشد،

هیچیک از این استعاره‌ها و روابط در نظام اندیشه وی جایگاهی نخواهد داشت.

آنچه تاکنون بیان شد، تأثیر مدل خدا، بر انسجام بخشی تصاویر و تصورات خدا بود. به نظر می‌رسد در یک باور دینی یا تفکر منسجم، تصورات مرتبط با خدا و عناصر منوط به آن حول محور مدل می‌چرخند و به همدیگر ارتباط می‌یابند. در واقع مدل خدا عناصر باور دینی را به همدیگر مرتبط می‌کند و به تفکر ما نظم و انسجام می‌بخشد. مدل‌های خدا در کنار نقش ادراکی، از کارکردهای مهم دیگری همچون تفسیر تجربه‌های دینی نیز برخوردارند. البته این به معنای تحویلی‌نگری و حذف عوامل دیگر تجربه دینی نیست. همان‌گونه که در نمودار پیش نمایش داده شد، مدل‌های دینی صرفاً نقشی مفسر در این زمینه دارند. فرد با باورهای دینی خود که مدل‌های دینی نیز زاده آنهاست، به تفسیر تجارب عرفانی - دینی می‌پردازد. در این زمینه، نینیان اسمارت میان دو گونه اساسی تجربه دینی تفاوت قائل می‌شود، که تحت دو مدل متفاوت از خدا تفسیرشدنی هستند: مواجهه قدسی یا تجربه میثوی که در آن فرد الوهیتی متمایز از خویش می‌یابد که به ویژگی‌هایی چون قداست، رمزآلودی و معصومیت آراسته است. امری قابل پرستش و متعالی که فرد دیندار توأم با احساس دوئیت، در مواجهه با آن احساساتی چون فروتنی، گناهکاری، شرم، عشق و محبت، بیم و هراس دارد. این‌گونه از تجربه تنها تحت مدل خدای شخص‌وار تحصیل و تفسیرشدنی است. گونه دیگر تجربه دینی، وحدت عرفانی است که وقتی به‌وقوع می‌پیوندد که خدا موجود مشخصی نباشد و تمام مرزهای دوگانه (انسان - الوهیت) به یک سو نهاده شوند. در این‌گونه از تجربه، مواجهه‌ای صورت نمی‌پذیرد؛ بلکه انسان حسی از بی‌واسطگی، رهایی از خود و آرامش خاصی را تجربه می‌کند (Smart, 1972, ch.3; see in Barbour, ibid, 78). این تجربه اغلب در پانتئیسم که خدا نه مشخص است و نه انسان‌وار (Levine, 1992, 148؛ کاکایی، ۱۳۸۵: ۵۸۹) به‌دست می‌آید. لذا کسی که این مدل را پذیرفته است، نمی‌تواند خدا را به‌مثابه پادشاه، معشوق، پدر یا هر شخص دیگری ببیند. این شخص امر مقدس را نه دیگری و موجودی متعالی و جدا از خود، بلکه در درون خود و متحد با خود تجربه خواهد کرد. پانتئیست‌ها همچنین شور عاشقانه به خدا و نیایش و گفت‌وگو با وی و هر رابطه دوسویه دیگر ندارند، زیرا

تمام این تجارب، مستلزم پذیرش یک موجود دیگر، متشخص و تا حد امکان مشخص‌وار است (Webb, 1918, p 43). نمونه مناسب مدل خدای نامتشخص در آیین هندو دیده می‌شود که برهنمن نِتی (neti) یعنی «نه این» است. عارف باید سکوت کند؛ اما این نیز مقدور نیست؛ او باید سخن بگوید و در این گفتار احتمالاً از سلب آغاز می‌کند، چیزی که خدا نیست. ایماژها و مدل‌هایی که وی در بیان تجربه استفاده می‌کند، در راستای اتحاد خویش با واقعیتی غایی یا جان جهان است «و لذا تجربه عرفانی اغلب با تصاویر غیرشخصی درآمیخته است. شخص در همه خداباوری جذب شده است. خداوند، مطلق غیرشخصی است. تمایز میان فاعل و متعلق شناسا در وحدتی فراگیر و ورای صور شخصی محو می‌شود. خود منیت خویش را می‌بازد، همچون قطره بارانی که هویت جداگانه خود را در اقیانوس از دست می‌دهد» (Barbour, ibid, P80).

نقد و ارزش‌سنجی مدل‌ها

آنچه تاکنون گذشت درباره نقش مدل‌ها در ادراک بود. همان‌گونه که مدل‌های علمی در بسط نظریات و چه بسا متحول کردن یک زمینه علمی نقش دارند، مدل‌های دینی نیز در ادراک و بیان مفاهیم انتزاعی دینی جایگاه محوری خواهند داشت. آنها در واقع مسیر سخن گفتن از محیط ناشناخته را فراهم و شبکه‌ای از زبان را ایجاد می‌کنند که به صورت منسجم و در حالت جامع یا ساختارمندی گسترش می‌یابد و به ما توان گفتار از محیط ناشناخته تحقیق را می‌بخشند. لذا به نظر می‌آید حذف مدل‌ها از تصور انسان دیندار امکان‌پذیر نیست و نباید از نقش مهم و جدی روش‌شناختی مدل‌ها غافل بود. با این حال، نباید از آنها توقع داشت که همه وظایف زبان دینی را انجام دهند. در واقع باید به نقش تمثیلی مدل‌ها توجه داشت. از این‌رو نمی‌توان با یک تئوری رئالیسم مبنی‌گرا آنها را ارزیابی کرد و سخن از صدق یا کذب به معنای مطابقت با واقع درمورد آنها به میان آورد، بلکه مدل‌ها را می‌توان اولاً بر مبنای سنت و آموزه‌های دینی (که بر اساس آنها بالیده‌اند و به وجود آمده‌اند) بررسی کرد. مثلاً مدل خدا به‌مثابه ساعت‌ساز یا بنا و مواردی نظیر آن که بر طبق آن، فعل خود را تمام کرده و دیگر ارتباط خود با موجودات را گسسته، مردود است؛ زیرا با آموزه‌های قرآن

سازگاری ندارد (مائه: ۶۴). در حالی که شاید با آموزه‌های دین دیگری (مثلاً با مفاد عهد عتیق) سازگار باشد.

ثانیاً مدل‌ها را می‌توان به لحاظ انسجام یا عدم انسجامشان با سایر عناصر دینی، تصاویر و تصورات نگریست. از این زاویه، مدل‌ها شاید خوب یا بد، منسجم یا نامنسجم، سازگار یا ناسازگار باشند. به عنوان مثال خدا به مثابه نور، شاید مدل مناسبی در تفکرات پانته‌ایستی (که به خدای نامتشخص باور دارند) باشد.

افزون بر نقش ادراکی مدل‌های خدا، آنها در شکل‌دهی عواطف، احساسات، روابط دینی و حتی گاه جهت‌دهی ارزش‌های اخلاقی انسان سهم مهمی دارند و از این لحاظ توجه متفکران پراگماتیست و مصلحان دینی و اجتماعی را به خود جلب کرده‌اند و سالی مک‌فیگ که در محور این دسته از متفکران قرار دارد، کاملاً عمل‌گرایانه به الهیات مسیحی می‌نگرد و در صدد است که با مطرح و جایگزین کردن مدل‌های جدید از خدا، دیدگاه مسیحیت را نسبت به مسائل مهمی چون حقوق محیط زیست و جایگاه زنان تغییر دهد (see: McFague, *Models of God*; 1993). وی در کتاب «جسم خدا» که از زاویه دید یک متأله به حقوق و اخلاق محیط زیست می‌نگرد، در صدد است تا مدل زمین به مثابه جسم خداوند را استوار کند. او صادقانه اعتراف می‌کند که گرچه آنها «درباره خداوند چندان صحیح نیستند (که مطابق وجود خدا باشند)، اما مناسبند؛ زیرا عملی متعهدانه برای کمک به یک سیاره‌اند که مخلوق و معشوق خدا هستند، تا منزل و مأوای مناسبی برای بسیاری از آفریده‌های دیگر او باشد» (1993, p89 - 90). عبارات مک‌فیگ به خوبی دیدگاه پراگماتیستی وی را نشان می‌دهد؛ به نظر وی، این مدل‌ها مناسبند؛ زیرا مفیدند و همین امر کفایت آنها را اثبات می‌کند.

گرچه کارایی اخلاقی - اجتماعی تصور خدا خود نکته شایان اهمیتی است، تأثر تصور خدا از آن البته قابل نقد است؛ شاید از زاویه روانشناسی یا جامعه‌شناسی، رویکرد پراگماتیستی معیارهای لازم و کافی را فراهم کند، اما آیا از چشم‌انداز دینی نیز می‌توان در مورد مدل خدا صرفاً به مفید بودن آنها بسنده کرد و مسائل دیگری چون سازگاری با مبانی دینی را نادیده گرفت؟ آیا بدون معیار واحدی، می‌توان بنا بر اقتضای جامعه، مدلی از خدا

را ترسیم و تصور خدا را بر آن بنا کرد؟ مسلماً انتخاب مدل و ارائه تصاویر بدون توجه به مبانی دینی و ساختار یک سنت مذهبی، مدل موفق‌تری نخواهد بود و این امر لاقلاً در فرد باورمند به مذهب خاص، کارایی اساسی و ماندگاری نخواهد داشت. همچنین به نظر می‌رسد این رویکرد به دین، در خطر افتادن در دام تحویلی‌نگری و حصرگرایی قرار دارد^۱ و دین تنها به یکی از کارکردهای آن یعنی اخلاق تحویل داده می‌شود و مفاهیم اصیل دینی بر پایه آنها تصویرسازی خواهند شد. از این رو مفید بودن، بدون در نظر گرفتن انسجام و سازگاری با آموزه‌های دینی، معیار مناسبی به نظر نمی‌رسد. در این صورت به نظر می‌رسد که خدای معبود و معشوق آدمی، تنها ساخته و پرداخته ذهن دینداران و بر اساس نیازهای آنهاست. مک‌فیگ گرچه به کشف و خلق استعاره‌ها و مدل‌های گوناگونی از خدا می‌پردازد (که در راستای اهداف فمینیستی و دغدغه‌های محیط زیستی وی قرار دارد) چندان به پارادایم‌های دینی (با محوریت مسیحیت) نیز بی‌توجه نیست و وی مدل‌ها را به نحوی از خود کتاب مقدس استخراج و بر جایگزینی آنها به جای مدل‌های پیشین تأکید می‌کند، زیرا به باور وی، مدل‌ها متأثر از پارادایم‌های غالب بر یک سنت دینی و در چارچوب آنها ایجاد می‌شوند (McFague, 1982, p108).

جمع‌بندی

تعبیر «مفهوم خدا»، «تصور خدا»، «تصویر خدا» و «مدل خدا» با وجود تفاوت و تمایز معنایی، با همدیگر ارتباط خاصی دارند. در واقع هر یک از این مفاهیم ناظر به بعدی از موضوع «خدا» در اذهان ما هستند که در درجه نخست، با توجه به نوع مسئله و در مقام بعد، زمینه علمی، پارادایم حاکم بر آن، روش بررسی مسئله و رویکرد ما، می‌توان از تعبیر مناسب استفاده کرد. استفاده مناسب از این تعبیر، شاید به نظام‌مندتر کردن پژوهش کمک کند.

۱. این نحو نگاه ابزاری به دین را به صورت افراطی، در آرای متفکرانی چون دی. زد فیلیس می‌توان دید. وی به باورهای دینی همچون ابدیت و رستاخیز و انجام دادن مناسک دینی، صرفاً به مثابه ابزاری برای پرورش اخلاق و ارتقای امید و مقاومت در برابر یأس می‌نگرند (فیلیس، ۱۳۸۲: ۱۵۲؛ به نقل از علیزمانی: ۵۴). البته این بیان مورد انتقاد جدی متفکرانی چون تریگ قرار گرفته است (برای تفصیل مطلب رک: علیزمانی، همان).

تعبیر تصور خدا که به برداشت، ادراک، انگاشت افراد از خداوند اشاره دارد، مستلزم محدودیت روشی خاص و مقید به قید خاصی (از جمله انطباق با واقعیت) نیست. تصور خدا می‌تواند توأم با تصویر یا فارغ از آن باشد، شاید مطابق با واقعیت باشد یا نباشد. حال آنکه استفاده از واژه مفهوم خدا به معنای پندار و تصور صحیح به نظر نمی‌رسد. مفهوم واحدی از خدا وجود دارد که تصور ما می‌تواند منطبق با آن باشد یا نباشد. همچنین کاربرد تعبیر «تصویر خداوند» نیز بیانگر وجود تصاویر و عناصر مبنی بر تخیل در انگاشت ما از خدا بوده و لذا علاوه بر آنکه مناسب تصورات آمیخته با تصویر است، به لحاظ مسئله و روش نیز با محدودیت روبه‌رو می‌شود که در ادامه اشاره خواهد شد. تعبیر تصویر، اهمیت بسیاری برای آن دسته از پژوهش‌های فلسفی دارد که با دیدگاهی معناشناختی و زبان‌شناختی به مسئله می‌نگرند و لذا به رابطه مجازی واژگان توجه دارند. آنها را می‌توان به لحاظ انسجام و تناسبشان با همدیگر و تأثیری بررسی کرد که شاید در نظام ادراکی، عاطفی و اخلاقی فرد داشته باشد. بنابراین مفهوم خدا لایه زیرینی است که تصورات متعدد و متکثری از آن شکل می‌گیرد و این تصورات گاه خود را در قالب تصاویر نشان می‌دهند.

تصورات متعدد درباره خدا را می‌توان در قالب مدل‌هایی کلی قرائت کرد که سه مدل کلی نامتشخص، متشخص انسان‌وار و متشخص غیرانسان‌وار برجسته‌ترین آنها هستند. البته این مدل‌های کلی، به مدل‌های جزئی‌تری نیز انقسام‌پذیرند و از اهمیت خاصی در ادراک دینی برخوردارند. مدل‌های خدا متأثر از آموزه‌های موجود در مذاهب یا سنت‌های فکری، فلسفی و عرفانی به وجود می‌آیند؛ آنها الگوی تصور ما درباره خدا هستند و تصورات خدا را در قالب و طرح مشخصی می‌ریزند و تصاویر و استعاره‌های مرتبط را منسجم می‌کنند. مدل‌ها افزون بر اهمیت معرفت‌شناختی، نقش‌های دیگری نیز ایفا می‌کنند. آنها که خود زاده یک فرآیند و برآمده از دل آموزه‌های دینی، داستان‌های متون مقدس و به‌طور کلی متأثر از پارادایم‌های دینی هستند و بر ارتباط ما با خدا، احساسات دینی، اخلاقیات و تفسیر ما از تجارب دینی و عرفانی تأثیر می‌گذارند. در حقیقت، از یک مدل خوب انتظار می‌رود که چنین نقشی را ایفا کند. با این حال باید توجه داشت همان‌گونه که در مورد تصاویر نیز اشاره شد، در بحث از مدل‌ها نیز ما با محدودیت‌هایی روبه‌رو هستیم. باید توجه کرد که

برای بررسی مدل‌های خدا نمی‌توان با دیدگاهی عین‌گرا به مسئله نگریست؛ زیرا در مورد مدل‌ها بحث صدق طرح‌شدنی نیست و مدل‌های خدا تنها رابطه‌ای تمثیلی با ذات او دارند. از این‌رو آنها را اولاً با معیار آموزه‌های دینی و در مرحله بعد به لحاظ انسجام و نوع کارکردشان می‌توان نگریست. به همین دلیل مدل‌ها مورد توجه دو گروه از معرفت‌شناسان هستند: انسجام‌گرایان و عمل‌گرایان (پراگماتیست‌ها). گرچه یکی از موارد اهمیت مدل‌ها در تأثیر و نقش کاربردی آنهاست، در پرورش مدل‌ها نباید فراموش کرد که آنها زمانی کفایت خواهند داشت که در سازگاری با باورها و آموزه‌های دینی قرار گیرند و در صورت ناسازگاری با مبانی دینی کارایی نخواهند داشت. به هر حال مدل‌ها در پژوهش معطوف به تصور خدا اهمیت خاصی دارند؛ از این‌رو اگر پژوهشگر بتواند طرح حاکم بر یک تصور خدا و مدل حاکم بر تصاویر را بیابد، پژوهش خلاقانه‌تر، منسجم‌تر و اثربخش‌تری خواهد داشت.

منابع

- قرآن کریم.
- کتاب مقدس (۲۰۰۲). چ سوم: انتشارات ایلام.
- نهج البلاغه (۱۳۸۷). ترجمه محمد دشتی، چ ششم، قم: اندیشه هادی.
۱. استیس، و. ت (۱۳۶۰). عرفان و فلسفه، ترجمه بهاءالدین خرمشاهی، چ دوم، تهران: سروش.
 ۲. باوکر (۱۳۸۳). مفهوم خدا، ترجمه عذرا لوعلیان، تهران: کتابخانه مجلس شورای اسلامی.
 ۳. پترسون، مایکل و دیگران (۱۳۸۴). عقل و اعتقاد دینی، ترجمه احمد نراقی و ابراهیم سلطانی، چ چهارم، تهران: طرح نو.
 ۴. حسن‌زاده، صالح (۱۳۸۵). «سیر و تطور مفهوم خدا در فلسفه غرب از هابز تا نیوتن»، آینه معرفت، پاییز و زمستان، ش ۹.
 ۵. دادستان، پربرخ (۱۳۸۱). «دین و تحول شناخت»، علوم روان‌شناختی، ش ۲.
 ۶. ژیلسون (۱۳۷۴)، خدا و فلسفه، ترجمه شهرام پازوکی، تهران: حقیقت.
 ۷. صمدی، سید علی (۱۳۸۵). «مفهوم خدا در بزرگسالان دارای ناتوانی هوشی»، ذهن، بهار، ش ۲۵.
 ۸. عزیزمانی، امیرعباس (۱۳۸۷). سخن گفتن از خدا، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
 ۹. عزیزمانی، امیرعباس و قائمی، محمدرضا (۱۳۹۰). «واقع‌گرایی یا ناواقع‌گرایی زبان دینی با تأکید بر آرای د. ز. فیلیپس و راجر تریگ»، اندیشه دینی.
 ۱۰. فلوطین (۱۳۶۶). دوره آثار فلوطین، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران: خوارزمی.
 ۱۱. فیلیپس، دی. زد (۱۳۸۲). «دین در آئینه ویتگنشتاین»، ترجمه مصطفی ملکیان، فصلنامه هفت آسمان، ش ۱۸.

۱۲. قائمی‌نیا، علیرضا (۱۳۸۲). «نقش مدل‌ها در معرفت دینی»، ذهن، ش ۱۵ و ۱۶.
۱۳. لغت‌نامه دهخدا (۱۳۷۷). چاپ دوم از دوره جدید.
۱۴. کاکایی، قاسم (۱۳۸۵). وحدت وجود به روایت ابن‌عربی و مایستر اکهارت، تهران: هرمس.
۱۵. مولوی، جلال‌الدین محمد (۱۳۸۴). *مثنوی معنوی بر اساس نسخه قونیه*، تصحیح قوام‌الدین خرمشاهی، تهران، دوستان.
۱۶. ناس، جان (۱۳۵۴). *تاریخ جامع ادیان*، ترجمه علی‌اصغر حکمت، تهران: فیروز.
17. Avis, Paul (1999). *God and the Creative Imagination, Metaphor, Symbol and Myth in Religion and Theology*, Routledge, London and New York.
18. Barbour, Ian (1974), *Myths, Models and Paradigms, the Nature of Scientific and Religious Language*, Harper & Row Publisher Inc, New York.
19. ___ (1990). *Religion in an Age of Science*, Harper Sanfrancisco.
20. Brummer (1981). *Vincent, Theology & Philosophical Inquiry*. An Introduction, London, Macmillan.
21. ___ (1993). *Brummer, the Model of Love*, London, Cambridge University Press.
22. Buber, Martin (1958). *I and Thou*, translated by Ronald Gregor Smith, New York, Charles Scribner's Sons.
23. Burkhardt, Armin (2010). *Tropical Truths*, Berlin-New York, De Gruyter.
24. Descartes, Rene (2008). *Meditation on first Philosophy*, Introduction, tr. Michael Moriarty, London, Oxford.
25. Duhem, Pierre (1954). *The Aim and Structure of Physical Theory*, Trans. Philip P. Weiner, Princeton University Press.
26. Heath, P. L. (1967). "Concept", *The Encyclopedia of Philosophy*, ed. Paul Edwards, New York, Macmillian.
27. Hermann, Eberhard (2008). "On the Distinction between the Concept of God and Conceptions of God", *International Journal for Philosophy of Religion*, V. 64, No.2, Oct.
28. Kuhn, W. (1970). *The Structure of Scientific Revolutions*, Chicago, Chicago University press.
29. Lakoff, George & Mark Johnson (1980), *Metaphors We Live By*, Chicago University Press.
30. Levine, Michael P. (1992). "Transcendence in Theism and Pantheism", *Sophia*, V31, Issue 3.
31. McFague, Sallie (1993). *Body of God*, Philadelphia, Fortress Press.
32. ___ (1987). *Models of God*, Philadelphia, Fortress Press.
33. ___ (1982). *Metaphorical Theology: Models of God in Religious Language*, Philadelphia: Fortress.
34. McFarland, Ian (2005). A, *The Divine Image*, USA, Fortress Press.
35. Netton, Ian Richard (1989). *Allah Transcendent: Studies in the Structure &*

Semiotics of Islamic Philosophy, Theology & Cosmology, London & New York, Routledge.

36. Owen, H.P (1971). *Concepts of Deity*, New York, Herder & Herder.
37. Patterson, Robert Leet (1933). *the Conception of God in the Philosophy of Aquinas*, London.
38. Santiago, Sia (1985). *God in Process Theology*, Martinus Nijhoff Publishers, Boston.
39. Smart, Ninian (1972). *the Concept of Worship*, London, Macmillan.
40. Stiver, Dane (1993). *Philosophy of Religious Language*, London, Blackwell.
41. Webb, C.C.J. (1918). *God and personality*, Allen and Unwin.