



دوفصلنامه علمی - پژوهشی فلسفه دین
سال دوازدهم - شماره دوم (پیاپی ۲۴)، پاییز و زمستان ۱۳۹۳
صاحب امتیاز: دانشگاه امام صادق (ع)
مدیر مسئول: حسینعلی سعدی
سرمدیر: رضا اکبری
مدیر داخلی: سیدمحمد منافیان
ویراستار: محمدابراهیم باسط
امور اجرایی: امیرحسین محمدپور

اعضای هیئت تحریریه (به ترتیب حروف الفبا)

غلامحسین ابراهیمی دینانی استاد فلسفه و حکمت اسلامی، دانشگاه تهران
رضا اکبری استاد فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه امام صادق (ع)
احمد پاکتنچی استادیار علوم قرآن و حدیث، دانشگاه امام صادق (ع)
محسن جوادی استاد فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه قم
محسن جهانگیری استاد فلسفه غرب، دانشگاه تهران
نجفعلی حبیبی دانشیار فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه تهران
سید حسن سعادت مصطفوی استاد فلسفه و حکمت اسلامی، دانشگاه امام صادق (ع)
محمد سعیدی مهر دانشیار فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه تربیت مدرس
بیوک علیزاده استادیار فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه امام صادق (ع)
احد فرامرز قراملکی استاد فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه تهران
محمدکاظم فرقانی استادیار فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه امام صادق (ع)
رضا محمدزاده دانشیار فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه امام صادق (ع)
ضیاء موحد استاد فلسفه غرب، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران
عبدالله نصری استاد فلسفه غرب، دانشگاه علامه طباطبائی
حسین هوشنگی دانشیار فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه امام صادق (ع)

بر اساس مجوز شماره ۳/۴۸۰۰ وزارت علوم، تحقیقات و فناوری، پژوهش‌نامه فلسفه دین (نامه حکمت)
دارای رتبه علمی - پژوهشی است.

با نظر به هفتمین جلسه شورای راهبری ISC در مردادماه ۱۳۹۰، مجله علمی - پژوهشی پژوهش‌نامه فلسفه دین دارای نمایه ISC
همراه با ضریب تأثیر می‌باشد، و در پایگاه استنادی علوم جهان اسلام به آدرس ISC-gov.ir و پایگاه اطلاعات علمی جهاد
دانشگاهی به آدرس sid.ir نمایه می‌شود.

طراح جلد: مهیار نصرالله‌زاده

مقالات این دوفصلنامه لزوماً بیان‌کننده دیدگاه دانشگاه نیست. نقل مطالب تنها با ذکر کامل مأخذ رواست.

۲۰۸ صفحه / ۲۰۰,۰۰۰ ریال

تهران، بزرگراه شهید چمران، پل مدیریت، دانشگاه امام صادق (ع)

امور علمی و تحریریه: دانشکده الهیات، معارف اسلامی و ارشاد، گروه فلسفه و کلام اسلامی

تلفن: ۵-۸۸۰۹۴۰۰۱، داخلی ۲۶۱ شماره: ۸۸۳۸۵۸۲۰

آدرس سامانه مجله: www.nameh-i-hikmat.journals.isu.ac.ir

مدیریت امور فنی و توزیع: مرکز تحقیقات، اداره نشریات، صندوق پستی ۱۵۹-۱۴۶۵۵

داخلی ۲۴۵ تلفن و شماره: ۸۸۵۷۵۰۲۵

راهنمای نگارش مقالات

از نویسندگان محترم، تقاضا می‌شود از ارسال مقالاتی که مطابق شیوه‌نامه نیست، خودداری فرمایند؛ صرفاً مقالاتی در نوبت ارزیابی قرار می‌گیرند که مطابق شیوه‌نامه نگاشته شده باشند.

۱. پذیرش مقاله صرفاً به صورت الکترونیکی و از طریق سامانه مجله، به آدرس www.nameh-i-hikmat.journals.isu.ac.ir انجام می‌گیرد. بدین منظور، با ورود به این سامانه، گزینه ثبت نام را انتخاب کرده و مراحل مربوط را انجام دهید. در نهایت، رمز ورود به سامانه، به پست الکترونیک شما ارسال می‌گردد و شما می‌توانید به صفحه اختصاصی خود دسترسی پیدا کنید.
 ۲. ارجاع منابع و مآخذ، در متن مقاله در پایان نقل قول یا موضوع استفاده‌شده داخل پرانتز به شکل زیر آورده شود:
۱-۲. منابع فارسی: (نام خانوادگی مؤلف، سال نشر، جلد، صفحه)؛ مثال: (حسینی، ۱۳۷۶، ج ۲، ص ۸۳).
۲-۲. منابع لاتین: (صفحه، جلد، سال نشر، نام خانوادگی مؤلف)؛ مثال: (Plantinga, 1998, p. 71).
- تکرار ارجاع یا اسناد مثل بار اول بیان شود و از کاربرد کلمات همان، پیشین و... (Ibid...) خودداری شود.
- چنانچه از نویسنده‌ای در یک سال بیش از یک اثر انتشار یافته باشد، با ذکر حروف الفبا پس از سال انتشار، از یکدیگر متمایز شوند.
 ۳. تمام توضیحات اضافی و همچنین، معادل انگلیسی اسامی خاص یا اصطلاحات (در صورت لزوم) با عنوان «یادداشت‌ها»، در انتهای متن مقاله آورده شود (ارجاع و اسناد در یادداشت‌ها مثل متن مقاله، روش درون‌متنی (بند ۲) خواهد بود).
 ۴. در پایان مقاله، فهرست الفبایی منابع فارسی و لاتین (کتابنامه) به صورت زیر ارائه شود (ابتدا منابع فارسی و عربی و سپس منابع لاتین):
کتاب: نام خانوادگی و نام نویسنده (تاریخ چاپ)، نام کتاب، نام مترجم، محل انتشار: نام ناشر، شماره چاپ، جلد.
مثال: هارت‌ناک، یوستوس (۱۳۵۱)، ویتگنشتاین، ترجمه منوچهر بزرگمهر، تهران: انتشارات خوارزمی.
Nozick, Robert (1981), *Philosophical Explanations*, Oxford: Oxford University Press.
مقاله مندرج در مجلات: نام خانوادگی و نام نویسنده (سال انتشار)، «عنوان مقاله»، نام نشریه، دوره نشریه، شماره نشریه.
مثال: موحد، ضیاء (۱۳۷۶)، «تمایزات مبنایی منطق قدیم و جدید»، فصل‌نامه مفید، دوره سوم، ش ۱۰.
- Shapiro, Stewart (2002), "Incompleteness and Inconsistency", *Mind*, vol. 111.
- مقاله مندرج در مجموعه مقالات یا دایرةالمعارف‌ها: نام خانوادگی و نام نویسنده (تاریخ چاپ): «عنوان مقاله»، نام کتاب (ایتالیک)، نام ویراستار، محل انتشار: نام ناشر، شماره چاپ، شماره جلد.
- مثال: محمود بینا مطلق (۱۳۸۲): «فلسفه زبان در کراتیل افلاطون»، در مجموعه مقالات همایش جهانی حکیم ملاصدرا، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدر، جلد هفتم.
- Rickman, H.P. (1972): "Dilthey", in *The Encyclopedia of Philosophy*, Paul Edwards (ed), New York: Macmillan Publishing Company.
۵. چکیده‌ای حداکثر دارای ۲۵۰ واژه و در بردارنده عنوان و موضوع مقاله، روش تحقیق و مهم‌ترین نتایج و فهرستی از واژگان کلیدی (حداکثر ۷ واژه)، به طور جداگانه ضمیمه مقاله شود و در ذیل آن، رتبه دانشگاهی، دانشگاه محل خدمت، آدرس دانشگاه و پست الکترونیکی نویسنده قید گردد.
 ۶. ترجمه انگلیسی عنوان مقاله، چکیده و کلیدواژه‌ها همراه مقاله ارسال گردد.
 ۷. مقاله در کاغذ A4 با رعایت فضای مناسب در حاشیه‌ها و میان سطرها، در محیط ورد ۲۰۰۳ یا ۲۰۰۷، متن مقاله با قلم BLotus 13 (لاتین TimesNewRoman 10) و یادداشت‌ها و کتابنامه BLotus 12 (لاتین TimesNewRoman 10) حروف چینی شود.
 ۸. عناوین (تیترها) با روش شماره‌گذاری عددی و ترتیب اعداد در عناوین فرعی مثل حروف از راست به چپ تنظیم شود.
 ۹. حجم مقاله، از ۳۰۰۰ کلمه کمتر و از ۸۰۰۰ کلمه بیشتر نباشد.
 ۱۰. مقاله ارسالی نباید در هیچ مجله داخلی یا خارجی چاپ شده باشد.
 ۱۱. مقاله ارسالی نباید هم‌زمان به سایر مجلات فرستاده شده باشد. لازم است نویسندگان محترم، تعهدنامه‌ای را مبنی بر عدم ارسال هم‌زمان مقاله به سایر نشریات، با ذکر تاریخ امضا کرده و تصویری از آن را برای مجله ارسال نمایند.
 ۱۲. در مقالاتی که چند نویسنده دارد، لازم است در ضمن نامه‌ای، نویسنده مسئول مقاله معرفی شود و پس از امضای همه نویسندگان، تصویری از آن برای مجله ارسال شود.
 ۱۳. «پژوهش‌نامه فلسفه دین» (نامه حکمت)، در اصلاح و ویرایش مقاله آزاد است.
 ۱۴. مقاله ارسال‌شده، بازگردانده نمی‌شود.

کلیه حقوق مادی و معنوی برای مجله پژوهش‌نامه فلسفه دین محفوظ است و آن دسته از نویسندگان محترمی که درصدد انتشار مقاله منتشره خود در مجله پژوهش‌نامه فلسفه دین (نامه حکمت)، در مجموعه مقالات، یا بخشی از یک کتاب هستند، لازم است با ارائه درخواست کتبی، موافقت مجله را اخذ نمایند.

مجله پژوهش‌نامه فلسفه دین (نامه حکمت)، علاوه بر پایگاه استنادی علوم جهان اسلام و پایگاه اطلاعات علمی جهاد دانشگاهی، در پایگاه مجلات تخصصی نور (noormags) و پایگاه اطلاعات نشریات کشور (magiran) نیز نمایه می‌شود.

فهرست مقالات

- مقایسه دیدگاه مطهری و سوئینبرن درباره مسئله شر ۱
قاسم پورحسن / حمیدرضا اسکندری دامنه
- نظریه انگیزش الهی زاگزبسکی درباره نسبت دین و اخلاق ۲۵
شیما شهریاری / محسن جوادی
- رابطه اخلاق و دین در اخلاق فضیلت با تکیه بر نظرات اخلاقی علامه طباطبایی ۵۱
غلامحسین خدری
- شکل گیری و تطور نظریه عوض در رهیافت کلامی ۷۳
حمیدرضا سروریان / محمد بنیانی
- معناشناسی اوصاف الهی در اندیشه علامه حلی و توماس آکوئینی ۹۱
حسن عباسی حسین آبادی
- تبیین فلسفی کلام الهی از نظرگاه ملاصدرا ۱۰۹
محسن پیرهادی / محمدرضا کریمی والا
- تحلیل انتقادی دیدگاه جان شلنبرگ در باب مسئله خفای الهی ۱۳۳
سید نصیر احمد حسینی / عبدالرسول کشفی
- اختیار و ضرورت از دیدگاه حکمت متعالیه، مکتب نائینی و محمدتقی جعفری ۱۵۹
عبدالله نصری
- نمایه سال ۱۳۹۳ (شماره های ۲۳ و ۲۴) ۱۸۵
- درخواست اشتراک ۱۹۳
- چکیده های انگلیسی ۱۹۵

نظریه انگیزش الهی زاگزبسکی درباره نسبت دین و اخلاق

تاریخ دریافت: ۹۲/۸/۱۹

تاریخ پذیرش: ۹۲/۹/۱۰

شیما شهریاری^۱

محسن جوادی^۲

چکیده

نظریه انگیزش الهی نظریه‌ای است اخلاقی با بنیاد الهیاتی که در تلاش است، با خوانشی نو-ارسطویی و انگیزش-محور، نسبت بین دین و اخلاق را در چارچوب الهیات مسیحی تبیین کند. این نظریه که لیندا زاگزبسکی آن را مطرح کرده است، گونه‌ای نو از اخلاق فضیلت‌مدار را عرضه می‌کند که در آن انگیزه‌های الهی، به خصوص انگیزه عشق، بنیاد حیات و زیست اخلاقی‌اند و این انگیزه‌ها هم به لحاظ وجودشناختی و هم به لحاظ تبیین‌شناختی پایه تمام اوصاف و ارزش‌های اخلاقی در نظر گرفته می‌شوند. این نظریه برای پیش‌برد مقصد خود از پنج گام بهره می‌برد. در گام اول تشخیص خدا را اثبات می‌کند. در گام دوم نشان می‌دهد که خداوند از عالی‌ترین فضایل و انگیزه‌ها بهره‌مند است. در گام سوم انگیزه خداوند در فعل خلقت را انگیزه عشق معرفی می‌کند و آن را پایه‌ای‌ترین انگیزه الهی به شمار می‌آورد. در گام چهارم آموزه تشبه به خدا را پی‌گیری می‌کند و بر نقایص جدی این آموزه تأکید می‌کند. در گام آخر تلاش می‌کند تا این آموزه را با آموزه تجسد مسیح عجین کند و از نقایص آن بکاهد.

کلیدواژه‌ها

نظریه انگیزش الهی، دین، اخلاق، انگیزه‌های الهی، تشبه به خدا، آموزه تجسد، زاگزبسکی.

^۱ دانشجوی دوره دکتری فلسفه دین دانشگاه تهران (پردیس قم) (نویسنده مسئول)

Shi.shahriyari@gmail.com

^۲ استاد گروه فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه قم

Moh_javady@yahoo.com

۱. مقدمه

نسبت میان دین و اخلاق یکی از پرسابقه‌ترین بحث‌های فلسفی است که امروزه بیشتر در دو حوزه فلسفه دین و فلسفه اخلاق مطرح می‌شود. گرچه فیلسوفان و الهی‌دانان از دیرباز به این مسئله پرداخته‌اند، در دوران معاصر این مسئله ابعاد تازه و نوینی یافته است. از جمله فیلسوفان معاصری که با نگاهی نو و بدیع این موضوع را بررسی کرده لیندا ترینکائوس زاگزبسکی^۱ است. او بر اساس نظریه‌اش با عنوان «نظریه انگیزش الهی»^۲ به دنبال آن است که پیوند عمیق میان دین و اخلاق را نشان دهد و اخلاق را نه برآمده از امر و نهی یا خواست و اراده خدا، بلکه برآمده از انگیزه‌های الهی، که سرآمد تمامشان عشق است، توصیف کند. زاگزبسکی در مقالات «خیر محض و نظریه انگیزش الهی»^۳، «اخلاق و دین»^۴ و «فضایل خداوند و بنیان‌های اخلاق»^۵ از این دیدگاه خود دفاع می‌کند و در کتاب نظریه انگیزش الهی به تفصیل نظریه اخلاقی خود را در این خصوص شرح می‌دهد.

زاگزبسکی در کتاب نظریه انگیزش الهی نظریه‌های موجود درباره نسبت میان دین و اخلاق را بررسی می‌کند و به نقطه ضعفشان اشاره می‌کند و نظریه جدید خود را بدیل مناسبی برای آن‌ها به شمار می‌آورد. او در یک نگاه تاریخی نظریه‌های فلسفی‌ای را که قائل به نیامندی اخلاق به دین هستند به دو دسته تقسیم می‌کند. نظریه‌های گروه اول به اراده‌گرایی یا اصالت اراده^۶ مشهورند، که در آن‌ها گفته می‌شود اخلاق آفریده خداست و «خداوند با فعلی که برآمده از اراده اوست اخلاق را آفریده و آن را بر ما تحمیل کرده است» (Zagzebski, 2004, p. 185). اما در نظریه‌های گروه دوم که خردگرایی یا اصالت عقل^۷ نامیده می‌شوند، عقیده بر این است که حقایق ازلی و ابدی اخلاقی وجود دارند که نه تنها خدا آن‌ها را نیافریده است، بلکه همان گونه که برای ما معتبر و محترم هستند برای خداوند نیز اعتبار دارند. به عقیده زاگزبسکی، نقص هر دو دیدگاه در این است که منشأ اخلاق را قانون و اجبار می‌دانند، در حالی که اخلاق باید از جذابیت و کشش خوبی نشئت گیرد، نه از قانون و اجبار. در نگاه زاگزبسکی، «اساساً خوبی امری است که افراد را به سمت خود می‌کشد» (Zagzebski, 2002a, p. 455) و با تکیه بر همین اصل است که می‌توان بنیادی جذاب و گیرا برای اخلاق فراهم آورد. زاگزبسکی اخلاق فضیلت‌مدار^۸ را برای رسیدن به این مهم مثبت ارزیابی می‌کند (Zagzebski, 2004, p. xi) و به همین دلیل در

نظریه انگیزش الهی بر فضایل و انگیزه‌های خداوند متمرکز می‌شود. به گفته او، «اخلاق فضیلت‌مدار نوع موجهی از نظریه‌های اخلاقی است و نظریه فضیلت‌مداری، که مبتنی بر فضایل خداوند است، به شیوه مناسب‌تری پایه متافیزیکی اخلاق را فراهم می‌کند تا نظریه‌ای که مبتنی بر اراده خداوند» (Zagzebski, 2007, p. 137) یا خرد خداوند باشد. زاگزبسکی در نظریه انگیزش الهی وجود خدا در اخلاق را ضروری و واجب قلمداد می‌کند، نه به این دلیل که اخلاق از اراده یا خرد الهی به وجود آمده، بلکه به این دلیل که اخلاق از انگیزه‌های خداوند سرچشمه گرفته است و این انگیزه‌ها مبنای متافیزیکی و پایه وجودی^۹ تمام اوصاف و ارزش‌های اخلاقی‌اند (Zagzebski, 2004, p. 6). نظریه انگیزش الهی، همانند نظریه امر الهی^{۱۰}، خدای قانون‌گذار را مبنای متافیزیکی ارزش‌های اخلاقی نمی‌داند، بلکه در این نظریه نقش خدا در فراهم آوردن بنیان^{۱۱} و توجیه^{۱۲} ارزش‌های اخلاقی این گونه است که او الگو و سرمشق شایان تقلید همه انسان‌ها معرفی می‌شود، و همین امر علت جذابیت و کشش ارزش‌هاست.

از سوی دیگر، همان گونه که می‌دانیم، نظریه‌هایی که قائل به وابستگی اخلاق به دین هستند به همه یا یکی از پنج نوع وابستگی زیر معتقدند: وابستگی معناشناختی یا زبان‌شناختی، وابستگی متافیزیکی یا وجودی، وابستگی معرفت‌شناختی، وابستگی روان‌شناختی، و وابستگی عقلانی. در این میان زاگزبسکی قائل به وابستگی متافیزیکی یا وجودی اخلاق به دین است. یعنی در نگاه او خوبی اخلاقی به لحاظ وجودی وابسته به انگیزه‌های الهی است، و انگیزه‌های الهی سرچشمه به وجود آمدن اوصاف و ارزش‌های اخلاقی‌اند. بنابراین ایده اولیه زاگزبسکی درباره نسبت میان دین و اخلاق بدین صورت شکل می‌گیرد که اخلاق در بنیان و توجیه خود به دین نیازمند است و این انگیزه‌های الهی هستند که بنیان و توجیه را برای اخلاق به ارمغان می‌آورند. زاگزبسکی برای پیشبرد این ایده خود نظریه انگیزش الهی را پی‌ریزی می‌کند که ساختار این نظریه را می‌توان در پنج گام خلاصه کرد. در ادامه این پنج گام را به ترتیب تشریح می‌کنیم.

۲. مفهوم تشخص و خدای متشخص

به نظر زاگزبسکی، مفهوم شخص،^{۱۳} آن گونه که در فلسفه غرب استعمال شده است، تنها برای انسان‌ها کاربرد ندارد و ممکن است اشخاص غیرانسانی نیز وجود داشته باشند. او با

تمسک به یک نگاه تاریخی از هانس راینفلدر^{۱۴} ریشه این استعمال را پی‌گیری می‌کند. در نظر راینفلدر، کلمه لاتین *persona* برای حل مبحث کلامی تثلیث و تجسد در فرهنگ غرب رواج یافت. زاگزبسکی نیز با راینفلدر هم‌عقیده است و در این خصوص می‌نویسد:

مطالعات مربوط به آباء کلیسا^{۱۵} که در قرن نوزدهم و اوایل قرن بیستم انجام گرفته‌اند، ظاهراً نشان می‌دهند که [مفهوم] شخص^{۱۶} در قرن اول و دوم میلادی توسط پدران مقدس برای تفسیر کتاب مقدس به کار رفته و در روند مسیح‌پژوهی^{۱۷} و مباحث مربوط به تثلیث در قرن سوم و چهارم میلادی تکامل یافته است.^{۱۸} (Zagzebski, 2004, p. 191)

زاگزبسکی در نهایت با ارجاع به پژوهش‌های زبان‌شناختی و مطالعات مربوط به آباء کلیسا به این نتیجه می‌رسد که اگر بپذیریم میان تشخیص داشتن و ماهیت انسانی داشتن تمایز وجود دارد و برخی اشخاص انسان نیستند، پس باید امکان شخص بودن خدا را نیز بپذیریم و قبول کنیم که این احتمال وجود دارد که خدا از تشخیص برخوردار باشد. زاگزبسکی، پس از آن که نشان می‌دهد تشخیص داشتن خدا هیچ منع عقلی ندارد، تلاش می‌کند تا تشخیص داشتن خدا را در سنت مسیحی به نحو موجهی اثبات کند. او برای اثبات این امر ابتدا مفهوم تشخیص را تعریف می‌کند.

به عقیده زاگزبسکی، برای تعریف مفهوم تشخیص باید به سراغ الگوها و مصادیق موجود تشخیص برویم، زیرا با بررسی مصادیق تشخیص هم می‌توانیم به معنای مفهوم تشخیص راه یابیم و هم می‌توانیم به این سؤال پاسخ دهیم که «آیا خدا شخص است یا نه؟» پاسخ به این سؤال در دستگاه نظریه انگیزش الهی جایگاه والایی دارد، زیرا او در این نظریه به دنبال آن است که خدا را به عنوان الگوی خوب اخلاقی معرفی کند. پس اگر تشخیص خدا اثبات نشود، نمی‌توان او را به عنوان یک الگوی خوب اخلاقی معرفی کرد و از او تقلید نمود، زیرا روشن است که یک الگوی خوب اخلاقی حتماً باید شخص باشد تا بتوان از او تقلید کرد (Zagzebski, 2002b, p. 325). در نگاه زاگزبسکی، با مشاهده الگوها و نمونه‌های تشخیص می‌توان به این نتیجه رسید که پنج ویژگی مهم برای تشخیص وجود دارد.^{۱۹} او این پنج ویژگی را نام می‌برد:

۱. شخص دارای سرشت عقلانی^{۲۰} است. به نظر او، سرشت عقلانی در تعریف

دقیق خود به معنای «برخورداری از ظرفیت‌های خاص تعقل و گزینش است» (Zagzebski, 2004, p. 193)؛

۲. شخص دارای ذهنیت است. این ذهنیت دو جنبه دارد که از هم متمایزند: اول، این ذهنیت خودآگاه است، یعنی به آگاهی خود آگاه است؛ دوم، خود را به عنوان «من» می‌شناسد که این امر سبب می‌شود فرد از تمایز خودش با دیگران آگاه شود؛

۳. شخص با دیگر اشخاص پیوند دارد؛

۴. شخص آزاد و مختار است؛

۵. شخص عمومیت‌ناپذیر^{۲۱} است (Zagzebski, 2004 pp. 193-195).

به عقیده زاگزبسکی، عمومیت‌ناپذیری مهم‌ترین خصیصه تشخیص است. البته کلمه «عمومیت‌ناپذیری» یک واژه متداول در فلسفه غرب یا حتی زبان انگلیسی نیست، بلکه اصطلاحی است که از زبان لاتین به زبان انگلیسی وارد شده است. این واژه را اولین بار جان کراسبی^{۲۲} به کار برده و خود او نیز آن را از عبارتی که در نظام قانونی روم باستان^{۲۳} آمده اقتباس کرده است. در این عبارت چنین گفته شده: «*Persona est sui juris et alteri incommunicabilis*» بدین معنا که «یک شخص وجودی است که این وجود تنها به خودش تعلق دارد و عمومیت‌ناپذیر است». در این عبارت، واژه «عمومیت‌ناپذیری» اشاره به یک نوع وجودی دارد که در یک فرد خاص منحصر است، یعنی وجودی که شخص در این وجود با هیچ کس دیگری شریک نیست (Zagzebski, 2001, p. 414). مراد زاگزبسکی از واژه «عمومیت‌ناپذیری» یا «شخص‌پذیری» نیز تا حدودی به این معنا نزدیک است. به گفته او، «مراد من از عمومیت‌ناپذیری هر آن چیزی است که درباره یک شخص است که شخص را از مصداق ماهیت متفاوت و متمایز می‌کند» (Zagzebski, 2004, p. 195). بنابراین عمومیت‌ناپذیری یا شخص‌پذیری هر آن چیزی است که سبب شود شخص از مصداق ماهیت متمایز شود.

زاگزبسکی تلاش می‌کند تا مفهوم عمومیت‌ناپذیری را بیشتر شرح دهد. به گفته او، یکی از مهم‌ترین تمایزات شخص با مصداق ماهیت در این است که شخص عمومیت‌پذیر و جانشین‌پذیر نیست، اما مصداق ماهیت جانشین‌پذیر و بدیل‌پذیر است، و به دلیل همین عمومیت‌ناپذیری، زمانی که یک شخص از دنیا می‌رود، باید بگوییم یک ارزش

جانشین‌ناپذیر^{۲۴} از دست رفته است (Zagzebski, 2004, p. 198). به عبارت روشن‌تر، آنچه یک شخص انسانی را ارزشمند می‌سازد این نیست که آن شخص مصداقی از یک ماهیت ارزشمند است، بلکه شخص انسانی چیزی فراتر از مصداق یک ماهیت بودن است. پس ما باید بپذیریم، در وجود هر فرد یک امر منحصر به فرد نهفته است، امری که فرد در آن امر با هیچ شخص دیگری حتی خدا شریک نیست. این امر منحصر به فرد همان شخص‌پذیری و عمومیت‌ناپذیری اوست که فرد را ارزشمند و جانشین‌ناپذیر می‌سازد و سبب جزئی شدن و فرد شدن او می‌شود.^{۲۵}

زاگربسکی پس از شرح ویژگی‌های تشخیص بیان می‌کند که تمام این پنج ویژگی در برداشت سنتی مسیحیان از خدا وجود داشته است (Zagzebski, 2004, p. 202). بنابراین می‌توان به این نتیجه رسید که خدای مسیحیان شخص است و منحصر به فرد بودن^{۲۶}، بی‌همتا و بی‌نظیر بودن قیاس‌ناپذیر او از تشخیص او نشئت گرفته است، نه از ماهیت او^{۲۷} (Zagzebski, 2001, p. 421).

۳. وجود فضایل و انگیزه‌های عالی در خدا

در طول تاریخ فلسفه اخلاق تعاریف متفاوتی از فضیلت ارائه شده است که تمام این تعاریف می‌پذیرند فضیلت یک نوع مزیت، حُسن، و افضلیت^{۲۸} است. زاگربسکی نیز فضیلت را خصایص خوب شخصی می‌نامد (Zagzebski, 2009b, p. 303) و معتقد است که خداوند نیز از آن‌ها بهره‌مند است. در نگاه او، فضایل الهی همانند فضایل انسانی دارای مؤلفه انگیزشی است. پس از آنجا که خدا دارای فضایل عالی است و انگیزه‌ها یا «ملکات عاطفی مؤلفه اساسی هر فضیلتی است» (Zagzebski, 2004, p. 122)، خداوند را می‌توان دارای انگیزه‌های عالی دانست و «انگیزه‌های الهی را بخش ذاتی و مهمی از ماهیت خداوند به شمار آورد» (Zagzebski, 1997, p. 301). زاگربسکی برای اثبات بهره‌مندی خدا از انگیزه‌ها و فضایل عالی چنین می‌نویسد:

فضایل خصلت‌های کنشگرانی هستند که به لحاظ اخلاقی خوب‌اند. کنشگر اخلاقی کامل‌تر همان و فضایل کامل‌تر همان. خدا هم یک کنشگر اخلاقی و هم یک موجود کامل است. پس خدا به نحو کاملی از خصلت‌های خوب اخلاقی یا همان فضایل عالی بهره‌مند است. خدا مانند همه کنشگران اخلاقی انگیزه‌هایی دارد، انگیزه‌هایی که

هم کارکرد تبیینی و هم کارکرد توجیهی برای فعل کنشگر دارند [...] بنابراین ما هیچ دلیلی نداریم که وجود فضایل و انگیزه‌ها را در خدا انکار کنیم. (Zagzebski, 2004, p. 204)

به نظر می‌رسد وجود فضایل عالی در خدا از جمله امور بدیهی باشد که هیچ خداباوری با آن مخالفت نکرده باشد. اما وجود فضایل در خدا با اشکالی جدی روبروست و برای همین است که عده‌ای وجود فضایل را در خدا نپذیرفته‌اند. یکی از مهم‌ترین اشکالاتی که به وجود فضایل در خدا وارد شده این است که خداوند نمی‌تواند دارای عواطف باشد. این اشکال در صورتی به وجود می‌آید که ما انگیزه را یکی از مؤلفه‌های فضیلت بدانیم و انگیزه را یک حالت عاطفی تعریف کنیم. در این صورت، اگر قائل به وجود فضایل در خدا شویم، باید بپذیریم که خدا دارای عواطف است؛ این در حالی است که وجود عواطف در خدا از سوی اکثر متکلمین مورد انتقادات جدی قرار گرفته است. شاید در نگاه نخست به نظر رسد که این اشکال بیش از همه گریبان‌گیر زاگزبسکی است، زیرا او از یک سو تمام فضایل را دارای مؤلفه انگیزشی می‌داند و این مؤلفه را پایه‌ای‌ترین و بنیادی‌ترین مؤلفه فضیلت به شمار می‌آورد (Zagzebski, 1999, p. 106) و از سوی دیگر انگیزه را همان عاطفه می‌داند، در صورتی که باعث ایجاد فعل شود و ما را به سمت فعل بکشاند (Zagzebski, 1996, p. 131). اما این نتیجه‌گیری از سخنان زاگزبسکی چندان درست نیست، زیرا این امکان وجود دارد که خدا از انگیزه‌های اخلاقی بهره‌مند باشد، ولی فاقد عواطف باشد. عملاً همه خداباوران حالت‌هایی مانند عشق، محبت، و رحمانیت را به خدا نسبت می‌دهند و وجود چنین حالاتی در خدا قابل‌انکار نیست. پس باید اذعان کرد، حتی اگر خداوند دارای عواطف نباشد، از حالاتی برخوردار است که نظیر حالات عاطفی ماست. بسیاری از فیلسوفان در خصوص ماهیت باورهای الهی نیز همین سخن را گفته‌اند. به عقیده آنان، خدا حالاتی دارد که این حالات نظیر و شبیه باورهای ما هستند. زاگزبسکی در این باره می‌نویسد:

من هیچ دلیلی نمی‌بینم که عواطف را مؤلفه‌ای از ذات الهی ندانم، هرچند این نظریه [یعنی نظریه انگیزش الهی] مستلزم چنین امری نیست. این نظریه تنها مستلزم این امر است که حالت‌هایی در خدا وجود دارد که این حالت‌ها شباهتی با عواطف [ما] دارند.

درست همان گونه که خدا حالت‌هایی دارد که این حالت‌ها با آنچه ما باور در انسان‌ها می‌نامیم شباهتی دارند. (Zagzebski, 2005, p. 357)

آنچه به گفته خود زاگزبسکی در نظریه انگیزش الهی حائز اهمیت است عاطفه داشتن یا عاطفه نداشتن خدا نیست، بلکه پذیرش این امر است که چه این حالت‌های الهی را در رده عواطف قرار دهیم و چه ندهیم، «این حالت‌ها انگیزشی‌اند» (Zagzebski, 2007, p. 138)، یعنی خدا به علت انگیزه عشق یا رحمانیت عشق می‌ورزد و ترحم می‌کند. زیرا «خدا [نیز همانند ما] یک کنشگر اخلاقی است که به دلیل انگیزه‌هایش افعالی را انجام می‌دهد» (Zagzebski, 2004, p. 211).

زاگزبسکی اصراری بر وجود عواطف در خدا ندارد، اما تلاش می‌کند تا اثبات کند که عاطفی بودن انگیزه‌های الهی نیز امکان‌پذیر است. البته او تأکید می‌کند که حالات عاطفی الهی همانند حالات عاطفی ما نیستند، بلکه بی‌عیب و نقص هستند و کامل‌ترین و عالی‌ترین حالات عاطفی‌اند. زیرا از آنجا که عاطفه الهی حالتی است که از ماهیت الهی برمی‌خیزد و بیانگر آن ماهیت است، پس باید از هر گونه عیب و نقصی مبرا باشد (Zagzebski, 1997, p. 298). زاگزبسکی برای اثبات این امر که عاطفه داشتن خدا با هیچ محذور عقلی روبرو نیست، مهم‌ترین برهانی را که برای اثبات نبود عواطف در خدا عرضه شده است به نقد می‌کشد. به گفته او، جرقه‌های اولیه این برهان در دروه پیشا-سقراطی زده می‌شود (Zagzebski, 2004, p. 206) و بعدها در قرون وسطی و به خصوص در کارهای توماس آکویناس بسط می‌یابد (Zagzebski, 2009b, p. 304). برای مثال، در نظر ملیسوس ساموسی^{۲۹}، فیلسوف پیشاسقراطی، «خداوند نمی‌تواند درد و اندوه را احساس کند، زیرا اگر چنین احساسی داشته باشد، دیگر واحد نخواهد بود» (Zagzebski, 2004, p. 206). ملیسوس همچنین عاطفه داشتن خدا را در تناقض با ابدیت، قدرت، و تغییرناپذیری خدای کامل می‌داند. این ایده در سنت مسیحی قرون وسطایی پی‌گیری می‌شود و افرادی چون توماس آکویناس بر اساس این ایده برهانی در رد وجود عواطف در خدا را پی‌ریزی می‌کنند. پیشفرض برهان مذکور این است که عواطف امیال و تمایلات شدیدی^{۳۰} هستند که شخص طبق آن‌ها عمل می‌کند. این عواطف پذیرا و منفعل هستند (Zagzebski, 1997, p. 298) و مستلزم انفعال^{۳۱} و تغییر در شخص‌اند (Zagzebski, 1997, p. 298).

208, p. 2004). توماس آکویناس با پذیرش این پیشفرض چنین استدلال می‌کند: از آنجا که خدا یک وجود کامل است، بالضروره باید فعل محض^{۳۲} باشد. فعل محض بدین معناست که در خدا هیچ قوه فعلیت نیافته‌ای وجود ندارد و خدا هرگز نیازمند امیال و تمایلاتی که بر مبنای آن عمل کند نیست. او از همین جا نتیجه می‌گیرد که خدا فاقد احساسات و عواطف است (Zagzebski, 2004, p. 206).

اما زاگزبسکی این برهان را برای امکان‌ناپذیر دانستن عاطفه در خدا نابسند می‌داند (Zagzebski, 1997, p. 298). زیرا در نگاه او عاطفه یک حالت منفعل و پذیرا نیست، بلکه ادراکی تأثیرگذار و ترغیبی است که ما را برای اثرگذاری در جهان به جلو می‌راند (Zagzebski, 2003, p. 109). از سوی دیگر، حتی اگر بپذیریم که عاطفه یک حالت پذیراست، باز هم نمی‌توانیم خدا را منفعل بدانیم، زیرا همان گونه که طریقه معرفت خدا کاملاً از طریقه معرفت ما متفاوت است، عواطف خدا و طریقه کسب آن‌ها از سوی خدا با عواطف ما و طریقه کسب آن‌ها از سوی ما نیز متفاوت است (Zagzebski, 2004, p. 208). زاگزبسکی برای روشن کردن این دیدگاهش از نظریه توماس آکویناس درباره چگونگی باور داشتن خدا بهره می‌گیرد. به عقیده آکویناس، خداوند باورهایی دارد که این باورها به نحو تمثیلی متناظر است با آنچه باور در انسان می‌نامیم. به گفته زاگزبسکی، با همین بیان می‌توانیم خدا را دارای عواطف بدانیم، یعنی چنین بگوییم که خدا عواطفی دارد که این عواطف به نحو تمثیلی متناظر است با آنچه عاطفه در انسان می‌نامیم. پس اگر معتقدیم که خدا موضوع باورش را ذیل مفاهیم معمول توصیفی تفسیر می‌کند، باید این امر را هم بپذیریم که خدا امر التفاتی عاطفه‌اش را ذیل مفاهیم اثرگذار فربه تفسیر می‌کند (Zagzebski, 2004, p. 208). برای مثال، همان گونه که خدا می‌داند این شخص هم‌اکنون لباس سفیدی به تن دارد، می‌داند که این شخص در این وضعیت خاص ترحم‌برانگیز است. بدین ترتیب هم باور و هم عاطفه معرفت و ادراکی هستند که خدا می‌تواند از آن‌ها بهره‌مند شود.

هرچند زاگزبسکی اشکال انفعالیّت عاطفه و بالتبع انفعالیّت وجود خدا را حل می‌کند، همچنان بخشی از برهان دوم کارآمد به نظر می‌رسد. زیرا همچنان عواطف مستلزم تغییرپذیری ذات خدا هستند و این امر با کمال مطلق و تغییرناپذیری خدا در تعارض است.

زاگزبسکی برای پاسخ به این اشکال نیز به این نکته اشاره می‌کند که هیچ ضرورتی ندارد عواطف را مستلزم تغییر بدانیم (Zagzebski, 1997, p. 298). این سخن صحیح است که انسان‌ها عواطف آنی و زودگذری مانند ترس و عشق را تجربه می‌کنند، اما زودگذری و موقتی بودن این عواطف به این دلیل است که ماهیت انسان‌ها پایان‌پذیر و متناهی است. از همین رو لازم نیست که عواطف یک خدای نامتناهی و جاویدان بدین صورت محدود باشد (Zagzebski, 1997, p. 299). ما هیچ محذور عقلی نداریم که نپذیریم خدا دارای عواطف تغییرناپذیر و جاودانه‌ای است که با الوهیت مطلق او سازگارند. «شاید خدا به نحو خرسندی کند» (Zagzebski, 2004, p. 209). بدین ترتیب وجود عواطف تغییرناپذیر در خدا نه تنها هیچ تناقضی با تغییرناپذیری و کمال مطلق الهی ندارد، بلکه کاملاً بر ماهیت و کمال مطلق الهی منطبق است. شاید به نظر رسد که عاطفه در این معنا به کلی با آن تجربه‌ای که ما از عاطفه داریم متفاوت است، اما به عقیده زاگزبسکی این امر خللی به عاطفه داشتن خدا وارد نمی‌سازد. زیرا حالات عاطفی خدا در بسیاری از جهات با حالات عاطفی ما متفاوت است، که یکی از این جهات همین ویژگی تغییرناپذیری آن‌ها در خداست.

زاگزبسکی برای دفاع از نظر خود تنها به رد براهین اکتفا نمی‌کند، بلکه به دو نکته نیز اشاره می‌کند: اول این که می‌گوید بسیار عجیب است که منکر وجود انگیزه یا عاطفه در خدا شویم، زیرا توضیح این که چگونه شخصی بدون داشتن انگیزه قادر به انجام دادن فعل می‌شود بسیار دشوار است (Zagzebski, 1997, p. 299). دوم این که «آنچه یک موجود را کنشگر اخلاقی می‌سازد، وجود عاطفه در اوست و عاطفه جزء ذاتی تشخص است» (Zagzebski, 2004, p. 205). بنابراین از آنجا که خداوند یک شخص و کنشگر اخلاقی است و از آنجا که عاطفه جزء ذاتی تشخص است، پس خداوند باید دارای حالات عاطفی باشد.

زاگزبسکی، پس از این که نشان می‌دهد خدا دارای انگیزه‌های عالی است و فضایل او نمونه‌ای اعلای ملکات خوب‌اند، تلاش می‌کند تا فضایل الهی و به خصوص انگیزه‌های الهی را بنیان‌نهایی تمام اوصاف و ارزش‌های اخلاقی معرفی کند. او در این زمینه می‌نویسد:

«حالات انگیزه‌ای خداوند هم به لحاظ وجودشناختی و هم به لحاظ تبیین‌شناختی مبنا و بنیان تمام اوصاف اخلاقی هستند» (Zagzebski, 2009b, p. 300). او با تأکید بر این امر که فضایل و انگیزه‌های الهی ناب و متعالی هستند تلاش دارد تا فضایل و انگیزه‌های الهی را پایه و حامل نخستین ارزش‌ها و اوصاف اخلاقی معرفی کند. به گفته او، «تمام ارزش‌های اخلاقی بر خوبی انگیزه الهی مبتنی هستند و تمام مفاهیم ارزیابانه اخلاقی در نهایت از مفهوم انگیزه الهی مشتق می‌شوند» (Zagzebski, 1997, p. 298). با این بیان، نه تنها حالات و اوصاف اخلاقی با ارجاع به انگیزه‌های الهی ارزشمند می‌شوند، بلکه تمام مفاهیم اخلاقی نیز همانند امور واقع خوب^{۳۳} یا نتایج خوب در پیوند با انگیزه‌های الهی ارزشمند می‌شوند. به عبارت روشن‌تر، خوبی این مفاهیم نیز از خوبی انگیزه‌های الهی گرفته می‌شود.

زاگزبسکی، پس از این که نشان می‌دهد حالات و اوصاف اخلاقی همه در نهایت باید به انگیزه‌های الهی ارجاع داده شوند، بر این امر نیز تأکید می‌ورزد که فضایل انسانی بر مبنای فضایل الهی شکل می‌گیرند. زیرا به گفته او «فضایل انسانی بازنمودهای متناهی از فضایل خدای کامل و مطلق هستند» (Zagzebski, 2009b, p. 303) و خداوند تنها موجودی است که به تمام معنا و اصالتاً فضیلت‌مند است.^{۳۴} زاگزبسکی با این بیان به این نتیجه می‌رسد که «خوبی انگیزه‌های انسانی از خوبی انگیزه‌های الهی مشتق می‌شود» (Zagzebski, 2007, p. 140) و «انگیزه‌های انسانی تا آن میزان که شباهتی به انگیزه‌های خداوندی داشته باشند خوب هستند» (Zagzebski, 2005, p. 358). به عبارت دیگر، در نگاه زاگزبسکی از آنجا که فضایل و انگیزه‌های انسانی رونوشت ضعیفی از فضایل و انگیزه‌های الهی‌اند، پس خوب‌بودگی انگیزه‌های انسانی در هماهنگی با انگیزه‌های خداوندی نهفته است^{۳۵} و ارزش‌های اخلاقی نیز از راه همین هماهنگی با خدا به وجود می‌آیند.

۴. انگیزه خدا در فعل خلقت

به عقیده زاگزبسکی، دلیل اصلی انجام دادن فعل از سوی کنشگران، چه در معنای توجیهی و چه در معنای علی آن، انگیزه‌ها هستند (Zagzebski, 2004, p. 135) و از آنجا که خداوند نیز یک کنشگر اخلاقی است، پس انگیزه‌های او نیز علت افعال او هستند. اولین

فعلی که خدا از راه آن با انسان پیوند یافته فعل خلقت است، و زاگزبسکی تلاش دارد تا انگیزه خدا از این فعل را بررسی کند. این مسئله برای نظریه انگیزش الهی حائز اهمیت است، زیرا پی بردن به انگیزه خدا در خلقت جهان ما را در شناخت شخص الگوی خوب و انگیزه‌های خوب یاری می‌دهد.

زاگزبسکی برای پاسخ به این مسئله بار دیگر به سنت مسیحی تکیه می‌زند و انگیزه انجام دادن این فعل از سوی خدا را عشق الهی به انسان معرفی می‌کند. در نگاه او انگیزه عشق خدا به انسان سبب فعل خلقت شد و با تحقق فعل خلقت عشق خدا به انسان نمایان گشت. البته زاگزبسکی مصر است که از این سخن او نباید چنین تعبیر کرد که خدا به این دلیل که عشق خود را به انسان نشان دهد او را خلق کرده است، زیرا در این صورت با این اشکال روبرو می‌شویم که خدا به نوعی از انسان استفاده ابزاری کرده است. پس به عبارت دقیق‌تر باید بگوییم که خدا با انگیزه عشق به انسان او را آفریده است. اما خدا این فعل را به منظور نمایان کردن عشقش به انسان انجام نداده است، بلکه او عشقش به انسان را نمایان کرده است، زیرا این امر جزء ذات و سرشت الهی است (Zagzebski, 2004, p. 219). بنابراین از آنجا که خداوند دارای چنین انگیزه‌های والایی چون انگیزه عشق است، انسان باید تلاش کند تا هر چه بیشتر به این انگیزه‌ها تشبه جوید. زاگزبسکی از همین جاست که به نقش و اهمیت بحث تشبه به خدا می‌پردازد.

۵. آموزه تشبه به خدا^{۳۶}

به گفته زاگزبسکی، در روان‌شناسی رشد ثابت شده است روش ابتدایی که انسان با استفاده از آن آموزش می‌بیند تقلید است. او از مباحث روان‌شناسی بهره می‌برد تا نقش اساسی تقلید در شناخت آموزه‌ها و مفاهیم اخلاقی را نشان دهد و اثبات کند که «آموزش و یادگیری اخلاقی نیز همانند دیگر آموزش‌ها عمدتاً با تقلید [از الگوی خوب] صورت می‌گیرد» (Zagzebski, 2010, pp. 51,52). اما سؤال اینجاست که «این الگوی خوب کیست که باید از او تقلید کرد؟» زاگزبسکی پس از مطرح کردن سه گام پیشین حال می‌تواند به این پرسش پاسخ دهد، زیرا اگر خداوند شخص است، اگر خدا از عالی‌ترین انگیزه‌ها و فضایل بهره‌مند است، و اگر خدا افعال اخلاقی را انجام می‌دهد، پس خداوند همان الگوی کاملی است که باید از او تقلید کرد و شبیه او شد. به گفته زاگزبسکی،

از آنجا که خداوند خالق وجود دارد که هم یک شخص است و هم ماهیتی دارد که به آنچه در سنت مسیحی از او توصیف شده نزدیک است، پس خداوند الگوی نهایی [و کامل] از یک شخص خوب است. این بدین معناست که خدا هم در خوبی و هم در تشخص الگوی نهایی است. (Zagzebski, 2004, p. 223)

تقریری که زاگزبسکی از آموزه تشبه به خدا عرضه می‌کند بیشتر با ارجاع به سنت مسیحی صورت گرفته است. در سنت مسیحی انگیزه‌ای که آشکارا دربردارنده الوهیت الهی است انگیزه محبت و عشق است. زاگزبسکی نیز انگیزه عشق را والاترین انگیزه‌ای می‌داند که بنیان و سرچشمه تمام انگیزه‌های دیگر الهی مانند رحمت، بخشش، و بزرگی است. او معتقد است که انسان‌ها باید از این انگیزه الهی که سرچشمه همه خوبی‌هاست تقلید کنند.^{۳۷} به گفته او، «ما با عشق به آنچه خدا دوست دارد از او تقلید می‌کنیم» (Zagzebski, 2004, p. 220)، یعنی تلاش می‌کنیم همانند او عاشق باشیم و عشق بورزیم و با او در عشقش به خودش و جهان شریک شویم.

زاگزبسکی برای شرح بیشتر این دیدگاه خود از گفته ماکس شلر^{۳۸} (۱۸۷۴-۱۹۲۸ م) بهره می‌برد. شلر در کتاب ماهیت همدردی^{۳۹} خداوند را عشق نامتناهی معرفی می‌کند و عشق را اساس ذات خدا در نظر می‌گیرد و معتقد است که انسان‌ها نیز باید همانند خدا عاشق باشند (Scheler, 1954, p. 164). شلر معتقد است که عشق خدا در شکل والایش به معنای عشق ورزیدن نسبت به خدا نیست، بلکه به این معناست که با خدا در عشقش به جهان^{۴۰} و در عشقش به خودش^{۴۱} مشارکت ورزیم. (Zagzebski, 2004, p. 220). تلاش زاگزبسکی نیز در همین راستاست، او می‌خواهد نشان دهد که انگیزه عشق پایه‌ای‌ترین انگیزه خداوند است که تمام انسان‌ها باید از آن تقلید کنند. او نشان می‌دهد که انسان برای تقلید از خدا به هیچ دلیل دیگری حتی خود عشق نیاز ندارد، بلکه عشق خدا چنان قدرت و نفوذی دارد که ما را به خود جذب می‌کند و ما را وادار می‌کند که از او تقلید کنیم. بنابراین عشق ورزیدن همانند خدا یعنی عشق ورزیدن فقط به این دلیل که ما می‌خواهیم همانند او عشق بورزیم، نه چیز دیگر.

هرچند زاگزبسکی آموزه تشبه به خدا را اصل مهمی برای نظریه خود به شمار می‌آورد، معتقد است که این آموزه یک آموزه ناکافی است که نیازمند یک تکمله است. او آموزه تقلید

انسان از خدا و تشبه به او را دارای کاستی‌ها و ایراداتی می‌داند: نخست این که یک موجود ناقص و فانی چگونه می‌تواند این آرزوی واهی را در سر پیرواند که شبیه موجودی که کامل و نامتناهی است شود؟ دوم این که به نظر می‌رسد آموزه تشبه به خدا و تقلید از او نوعی گستاخی از سوی انسان باشد، زیرا انسان خود را در جایگاهی دیده است که می‌تواند از رهگذر تقلید شبیه خداوندگارش شود (Zagzebski, 2004, p. 188). زاگزبسکی برای پاسخ به این اشکالات از آموزه تجسد بهره می‌برد و نشان می‌دهد که در مسیحیت بحث تشبه به خدا با آموزه تجسد عجین شده و تا حدودی از نقایصش کاسته شده است. از همین روست که او در گام بعدی به این بحث رو می‌آورد.

۶. آموزه تجسد مسیح^{۴۲}

به عقیده زاگزبسکی، تجسد تنها به دلیل کفاره گناه آدم و حوا صورت نگرفت، بلکه مسیح به این دلیل متجسد شد تا انسان‌ها یک الگوی کامل اخلاقی داشته باشند و بتوانند با تقلید از او به یک زندگی اخلاقی دست یابند. اما نباید از این سخن چنین برداشت کرد که مسیح تنها مصداقی از مجموعه‌ای از فضیلت‌ها و زندگی او مثالی از مجموعه‌ای از اصول عام اخلاقی بوده است، چون اگر این گونه بود، شخص دیگری نیز می‌توانست به جای او این نقش را ایفا کند (Zagzebski, 2004, p. 231)، در حالی که نقش مسیح در عالم اخلاق منحصر به فرد و یگانه است. زاگزبسکی این عقیده خود را مشابه با دیدگاه دیوید فرگوسن^{۴۳} (۱۹۵۶ م) می‌داند. به گفته فرگوسن،

روایات کتاب مقدس داستان انسان‌هایی که اخلاق را به وجود آورده‌اند نیست. روایات بنی اسرائیل و مسیح گزارشی از خودپرده‌برداری خداوند در تاریخ هستند [...] روایات انجیل حیاتی و ضروری‌اند، زیرا قالبی را توصیف می‌کنند که در آن قالب مسیح الگوی جامعه مسیحی می‌شود [...] جامعه مسیحی همواره باید به روایات انجیل ارجاع دهد که [این روایات] ترسیمی از مسیح ارائه می‌دهند، به عنوان کسی که هر زندگی انسانی معنا و مقصدش را در او می‌یابد. (Fergusson, 1998, p. 56)

زاگزبسکی نیز همین دیدگاه را در نظریه خود پی‌گیری می‌کند. او بیان می‌کند که در سنت مسیحی، مسیح همان خدا و دومین شخص تثلیث است که تجسد یافته است. «مسیح

نمونه یا مثالی است از خدا در طبیعت انسان» (Zagzebski, 2007, p. 139) و همین امر سبب می‌شود که او از سایر الگوهای اخلاقی ممتاز شود و برجسته‌ترین الگو باشد. کارکرد دیگر آموزه تجسد در امکان تمسک به آموزه تشبه به خدا نهفته است. به گفته زاگزبسکی، این امر که خدا نامتناهی است چنان فاصله عمیقی میان ما و خدا ایجاد می‌کند که گویی الگوگیری ما از خصایص الهی را به نحو ناامیدکننده‌ای غیرعملی می‌سازد (Zagzebski, 2009b, p. 303)، اما با تکیه بر آموزه تجسد می‌توان فاصله بین انسان فانی و کمال مطلق را هموار ساخت و هماهنگی و تناسبی بین قلمرو زمینی و الهیاتی برقرار کرد (Zagzebski, 2004, p. 204). او در این زمینه می‌نویسد:

تقلید از مسیح بر تقلید از خدا برتری و تفوق دارد [...] تقلید از خدا با تقلید از مسیح امکان‌پذیر می‌شود. ماهیت الهی چنان فاصله دوری با ماهیت انسانی دارد که تنها راهی که انسان می‌تواند از خدا تقلید کند در تقلید از شخصی است که ماهیت الهی را با ماهیت انسانی جمع کرده باشد. (Zagzebski, 2004, p. 233)

تنها شخصی که ماهیت الهی را با ماهیت انسانی جمع کرده عیسای مسیح است. پس عیسای مسیح همان الگوی کاملی است که انسان‌ها باید از او تقلید کنند و تقلید از او به این دلیل امکان‌پذیر است که «زندگی او گزارش و روایتی است که ما می‌توانیم بسیاری از افعال نمونه و به خصوص انگیزه‌های نمونه را [در آن] ببینیم» (Zagzebski, 2002b, p. 328). این امر که امروزه تقلید از مسیح و تشبه به او تنها با تمسک به روایات امکان‌پذیر است ضرورت رجوع به روایات مسیح را در نظریه انگیزش الهی برجسته می‌کند. زیرا تنها با ارجاع به داستان‌های مسیح می‌توان او را شناخت و از او تقلید کرد، نه با ارجاع به استدلال‌های قیاسی و نظری (Zagzebski, 2004, p. 251). بدین ترتیب با تقلید از مسیحی که عین وحی مجسم است، خواهیم توانست به خدای پدر تشبه جویم. زاگزبسکی این امر را سبب دگرگونی مسیر اخلاقی ما می‌داند، زیرا از این رهگذر به خود جدیدی دست می‌یابیم که مملو از خیرخواهی و پارسایی است. «اگر ما عواطف مسیح را داشته باشیم، خواهیم توانست به گونه‌ای دیگر ببینیم و به همین دلیل به نحو متفاوتی عمل خواهیم کرد (Zagzebski, 2004, p. 240). پولس رسول نیز بر همین امر تأکید داشت که ما از راه مسیح به نوع جدیدی از انسانیت قدم می‌گذاریم (Zagzebski, 2004, p. 237).

البته آنچه زاگزبسکی درباره تقلید از مسیح بیان کرده است به معنای تقلید از عین انگیزه یا عین فعل فضیلت‌مند مسیح نیست، زیرا به گفته زاگزبسکی مسیح رسالت^{۴۴} و مأموریت خاص خود را داشته که هیچ کدام از ما چنان رسالتی نداریم (Zagzebski, 2002b, p. 328). پس به عبارت دقیق‌تر، «مسیح به ما خود ایدئالی را نشان می‌دهد که با آن می‌آموزیم چگونه اوصاف اخلاقی را بشناسیم و تعریف کنیم» (Zagzebski, 2004, p. 256). به عبارت روشن‌تر، مسیح یک الگوی کامل از تحقق خود ایدئال است و این امر اسلوبی به ما می‌دهد که با آن می‌توانیم مفاهیمی از قبیل خوبی، درستی، و وظیفه را به کار گیریم و مفهوم‌پذیر کنیم. بنابراین هرچند مسیح به عنوان الگوی برتر و نهایی همه انسان‌هاست، این امر سبب نمی‌شود که تنها یک الگو برای خوبی داشته باشیم. آنچه مسیح به ما نشان می‌دهد این است که الگوهای بسیاری برای تقلید وجود دارند که هیچ کدام رونوشتی از دیگری نیست (Zagzebski, 2004, p. 256).

بدین ترتیب زاگزبسکی با پیمودن پنج گام فوق ساختار نظریه انگیزش الهی را ترسیم می‌کند. نظریه او با داشتن این پیشفرض شکل می‌گیرد که خداوند شخصی است که از خصایص عالی همچون علم مطلق، قدرت مطلق، و خیریت محض برخوردار است. اگر بپذیریم که خداوند چنین خصایصی دارد، باید بپذیریم که او افعال خوب اخلاقی را انجام می‌دهد و اگر خداوند افعال خوب اخلاقی را انجام می‌دهد، پس باید دارای انگیزه‌های عالی باشد. زاگزبسکی این انگیزه‌های عالی را بنیان متافیزیکی و پایه وجودی تمام اوصاف و حالات اخلاقی می‌داند و خداوند را به دلیل داشتن این انگیزه‌های عالی الگوی برتر اخلاقی معرفی می‌کند. این الگوی برتر یعنی خداوند، بنا به اعتقاد مسیحیان، در شخص عیسی مسیح تجسد یافته و بنابراین عیسی مسیح همان شخصی است که هم می‌توان از او تقلید کرد و هم می‌توان او را الگوی برتر اخلاقی در نظر گرفت.

۷. نقد و بررسی نظریه انگیزش الهی

به نظر می‌رسد که نظریه انگیزش الهی دیدگاه نسبتاً معقول و منسجمی درباره نسبت میان دین و اخلاق عرضه کرده است، به گونه‌ای که به تدریج مورد توجه فیلسوفان بزرگ اخلاق قرار گرفته است. برای مثال، کارن استوهر این نظریه را تلاشی مطلوب برای کاربرد معرفت‌شناسی در حوزه اخلاق می‌داند (Stohr, 2006, p. 629)؛ جان هر این نظریه را

از لحاظ ساختار با نظریه امر الهی آدامز، نظریه رجحان الهی^{۴۵} کارسون، و نظریه اخلاقی خود در یک سمت و سو می‌داند (Hare, 2005)؛ حتی ویلیام وینرایت این نظریه را از جهاتی برتر از نظریه امر الهی به شمار آورده است (Wainwright, 2005, p. 143)؛ توماس کارسون نیز ساختار فلسفی نظام‌مند این نظریه را شایسته‌تر تحسین می‌داند (Carson, 2007, p. 257)؛ و فرد برجسته‌ای چون رابرت آدامز تلاش دارد تا از این نظریه در غنا بخشیدن به نظریه خود بهره‌برد (Adams, 2006, p. 496). اما، هرچند دیدگاه زاگزبسکی درباره نسبت میان دین و اخلاق از نقاط قوت چشمگیری بهره‌مند است، به نظر می‌رسد با اشکالاتی مواجه باشد که پذیرش این دیدگاه را ناموجه می‌سازند.

از جمله افرادی که نظریه انگیزش الهی را در اثبات ادعای خود ناتمام می‌داند جان هر است. او در نقد و بررسی کتاب نظریه انگیزش الهی بیان می‌کند که ما در نظریه انگیزش الهی تنها به الگوی خوب، یعنی خداوند، دست می‌یابیم و باید تمام ارزش‌ها و اوصاف اخلاقی خود را از او اخذ کنیم و تمام واژگان اساسی اخلاقی را با ارجاع به او تعریف نماییم، اما از آنجا که نمی‌توانیم ساختار انگیزه‌های خدا را بشناسیم، ساختار واژگان اساسی ارزیابانه ما ضرورتاً به روی ما محدود و بسته باقی می‌ماند (Hare, 2005). کارن استوهر نیز در گزارش کتاب نظریه انگیزش الهی، علاوه بر این که به محدودیت ما در شناخت انگیزه‌های الهی اشاره می‌کند، بیان می‌کند که این نظریه پاسخ روشنی به این پرسش نمی‌دهد که «چگونه می‌توان انگیزه‌های خوب را شناسایی کرد؟» زیرا روشن است که در خصوص این امر که الگوهای خوب اخلاقی یعنی خداوند یا مسیح چه انگیزه‌هایی دارند اختلافات اساسی وجود دارد و به نظر می‌رسد که نظریه انگیزش الهی راه‌حل مناسبی برای رفع چنین اختلافات اساسی به دست ما نمی‌دهد (Stohr, 2006, pp. 630,631).

یکی دیگر از اشکالات اساسی که به نظر می‌رسد نظریه انگیزش الهی با آن مواجه است تبیین ناکافی این نظریه از امکان وجود عواطف در خداوند است. همان‌گونه که بیان شد، یکی از پیشفرض‌های اساسی نظریه انگیزش الهی امکان وجود عواطف در خداست. زاگزبسکی برای اثبات این ادعای خود مهم‌ترین برهانی را که برای اثبات نبود عواطف در خدا ارائه شده نمی‌پذیرد، زیرا در نظر او ما می‌توانیم خدا را دارای عواطف تغییرناپذیر و جاودانه‌ای بدانیم که با الوهیت مطلق او

سازگارند. اما به نظر می‌رسد این گفته زاکزبسکی با ابهامات بسیاری همراه است، زیرا او برای اثبات این ادعای خود باید به این پرسش پاسخ دهد که «در عواطف الهی چه مؤلفه‌ای وجود دارد که موجب تغییر در ذات الهی نمی‌شود، ولی عواطف ما چنان هستند که سبب تغییر در ذات ما می‌شوند؟» اما گویی زاکزبسکی هیچ پاسخ قابل قبولی به این پرسش نداده است.

زاکزبسکی برای شرح این دیدگاه خود تنها به گفته آکویناس در مورد چگونگی باور داشتن خدا تمسک می‌جوید و به این نتیجه می‌رسد که همان‌گونه که خداوند باورهایی دارد که این باورها به نحو تمثیلی متناظرند با آنچه باور در انسان می‌نامیم، خداوند عواطفی نیز دارد که این عواطف به نحو تمثیلی متناظرند با آنچه عاطفه در انسان می‌نامیم. اما به نظر می‌رسد که زاکزبسکی نمی‌تواند برای اثبات ادعای خود به گفته آکویناس تمسک شود، زیرا آکویناس برای اثبات ادعای خود دلیل می‌آورد و نشان می‌دهد که علم الهی به جهان هستی همانند علم ما ساختار گزاره‌ای^۶ ندارد، بلکه علم او یک آگاهی درونی بی‌واسطه و بسیط از واقعیات است (Flint, 1998, p. 108). به عبارت روشن‌تر، علم انسان به جزئیات از راه جزئیات است و همین امر سبب تغییر در انسان می‌شود، اما علم الهی به جزئیات یک امر حدوثی نیست، بلکه خداوند به نحوی فارغ از زمان نسبت به هر امری علم دارد و به همین دلیل این علم سبب تغییر در ذات الهی نمی‌شود.

بنابراین آکویناس برای اثبات ادعای خود به شیوه‌ای علم الهی را توضیح می‌دهد که سبب تغییر در ذات الهی نشود، اما زاکزبسکی با این که چنین ادعایی در مورد عواطف دارد، هیچ تبیین قابل قبولی برای اثبات ادعای خود عرضه نمی‌کند. ضمن این که خود آکویناس بر این باور است که علم داشتن خداوند موجب تغییر در ذات الهی نمی‌شود، ولی عاطفه داشتن خدا موجب تغییر در ذات الهی می‌شود. بنابراین شهوداً به نظر می‌رسد که وجود عواطف در خدا سبب تغییر در ذات الهی شود و اگر زاکزبسکی معتقد است که چنین نیست، باید دلیلی برای این اعتقاد خود عرضه کند. ولی گویی زاکزبسکی در نظریه خود دلیل موجهی برای این امر نیاورده است.

از سوی دیگر، نظریه انگیزش الهی لوازمی به بار می‌آورد که این لوازم با وجود عواطف تغییرناپذیر در خدا سازگاری ندارند. در این نظریه، انگیزه‌های الهی سبب می‌شوند که

خداوند به سمت انجام دادن یا ترک کردن یک فعل اخلاقی کشیده شود. این نظریه انگیزه خدا در فعل خلقت را انگیزه عشق و محبت خدا به انسان معرفی می‌کند که با تحقق این فعل، عشق خدا به انسان نمایان گشته است. حال پرسش ما از این نظریه این است که آیا خداوند در مرتبه پیش از خلق نیز انگیزه عشق به انسان را داشته است؟ اگر زاگزبسکی پاسخ دهد که خداوند در آن مرتبه نیز این انگیزه را داشته است، این سؤال مطرح است که چرا خلق محقق نشده است؟ و اگر بگویید خدا این انگیزه را نداشته است، پس او باید بپذیرد که با تحقق عشق تغییری در ذات الهی به وجود آمده است، زیرا خداوند از حالتی به حالت دیگر تغییر کرده است.

عاطفه داشتن خدا با اشکال دیگری نیز روبروست که این اشکال از ساختار نظریه اخلاقی زاگزبسکی برمی‌آید. در نظریه اخلاقی زاگزبسکی یکی از مهم‌ترین خصایص عواطف این است که آن‌ها همواره نیازمند امر التفاتی و قصدی^{۴۷} هستند (Zagzebski, 2002a, p. 456) و امر التفاتی یا امر مورد قصد عاطفه سبب می‌شود احساسات خاصی در فرد به وجود آید (Zagzebski, 2004, p. 60)، از این امر چنین برمی‌آید که در نظریه انگیزش الهی این امور التفاتی اند که سبب می‌شوند عواطف خاصی در خداوند ایجاد شود. اما این نظرگاه زاگزبسکی با اشکالی جدی روبروست. چگونه خداوند می‌تواند نسبت به امر التفاتی‌ای که هنوز در عالم واقع محقق نشده است حالت عاطفی خاصی داشته باشد؟ زاگزبسکی نمی‌تواند ادعا کند که خداوند از ازل چنین حس عاطفی‌ای را داشته است، زیرا برای مثال شهوداً به نظر می‌رسد که اندوه و ناراحتی خداوند از گناه نخستین انسان وقوعاً مشروط به گناه نخستین است. عاطفه به معنای دقیق کلمه نیازمند امر التفاتی است، در حالی که در این مثال امر التفاتی عاطفه هنوز محقق نشده است.

بدین ترتیب به نظر می‌رسد که زاگزبسکی نمی‌تواند به نحو معقول و موجهی وجود عواطف در خداوند را اثبات کند. این در حالی است که پذیرش وجود عواطف در خدا در نظریه انگیزش الهی حائز اهمیت بالایی است. زیرا این نظریه اخلاق را بر پایه انگیزه‌های الهی استوار می‌کند که این انگیزه‌ها از جنس عاطفه هستند. البته زاگزبسکی تأکید می‌کند که حتی اگر انگیزه‌های الهی را از جنس عواطف ندانیم، باز هم می‌توانیم به نظریه او تمسک جویم و اخلاق را بر انگیزه‌های خدایی بنا کنیم. اما به نظر می‌رسد که این گفته زاگزبسکی

قابل قبول نباشد، زیرا چگونه می‌توانیم انگیزه‌هایی را پایه حالات اخلاقی خود قرار دهیم که حتی ماهیت آن‌ها را هم نمی‌شناسیم؟ گویی زاگزبسکی در این باره با یک دوراهی مواجه است: یا او انگیزه‌های الهی را از جنس عواطف می‌داند یا از جنس عواطف نمی‌داند. اگر او انگیزه‌های الهی را از جنس عواطف بداند، پس باید بپذیرد که خداوند دارای عواطف است؛ در حالی که وجود عواطف در خدا با اشکالات بسیاری مواجه است. اما اگر انگیزه‌های الهی را از جنس عواطف نداند، در این صورت چگونه می‌تواند انگیزه‌هایی را که ماهیت و جنس آن‌ها نامشخص‌اند بنیان رفتارهای اخلاقی انسانی در نظر گیرد؟ و از همه مهم‌تر چگونه می‌خواهد تبیین کند که ما باید از انگیزه‌هایی که هیچ شناختی از ماهیت آن‌ها نداریم تقلید کنیم؟

در پایان مناسب است به گفته ویلیام وینرایت اشاره کنیم که می‌گوید نظریه انگیزش الهی یک نظریه نوپا و تازه است و دقت و بررسی بیشتری می‌خواهد. شاید در آینده به این نتیجه برسیم که برخی از مزایایی که برای این نظریه شمرده می‌شود باطل و پوچ بوده‌اند (Wainwright, 2005, p. 143) و یا شاید به این نتیجه برسیم که برخی از نقایصی که به این نظریه وارد شده‌اند، نامعقول و پاسخ‌دانی هستند.

کتاب‌نامه

- Adams, Robert Merrihew (1987), *Divine Command Metaethics Modified Again*. New York: Oxford University Press.
- Adams, Robert Merrihew (2006), "Review of Linda Zagzebski, *Divine Motivation Theory*" *Philosophy and Phenomenological Research*. vol. 73. pp. 493-496.
- Carson, Thomas L. (2000), *Value and the Good Life*. Notre Dame: University of Notre Dame Press.
- Carson, Thomas L. (2007), "Review of Linda Zagzebski, *Divine Motivation Theory*" *Mind Association*. vol. 116. pp. 254-257.
- Fergusson, David (1998), *Community, Liberalism and Christian Ethics*.

- Cambridge: Cambridge University Press.
- Flint, Thomas P. (1998), "Omniscience." in *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, ed. Edward Craig. London: Routledge, vol. 7. pp. 107-112.
- Geach, Peter Thomas (1977), *The Virtues*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hare, John (2005), "Review of Linda Zagzebski, *Divine Motivation Theory*" Notre Dame *Philosophical Reviews*.
<http://ndpr.nd.edu/news/24314-divine-motivation-theory>.
- Scheler, Max (1954), *The Nature of Sympathy*. trans. Heath Peter. London: Routledge and Kegan Paul Ltd.
- Stohr, Karen (2006), "Review of Linda Zagzebski, *Divine Motivation Theory*" *The Philosophical Quarterly*. Blackwell Publishing, vol. 56. pp. 629-632.
- Wainwright, William J. (2005), *Religion and Morality*. Aldershot: Ashgate Publishing Ltd.
- Wippel, John F. (1999), "Aquinas, Saint Thomas." in *The Cambridge Dictionary of Philosophy*. ed. Robert Audi. Cambridge: Cambridge University Press.
- Zagzebski, Linda Trinkaus (1989), "Christian Monotheism." *Faith and Philosophy*. vol. 6. pp. 3-18.
- Zagzebski, Linda Trinkaus (1996), *Virtues of the Mind: An inquiry into the nature of virtue and the ethical foundations of knowledge*. New York: Cambridge University Press.
- Zagzebski, Linda Trinkaus (1997), "Perfect Goodness and Divine Motivation Theory." *Midwest Studies in Philosophy*. pp. 296-309.
- Zagzebski, Linda Trinkaus (1999), "What is Knowledge?" In *The Blackwell Guide to Epistemology*. ed. Greco John and Sosa Ernest.

Blackwell Publishing Ltd, pp. 92-116.

Zagzebski, Linda Trinkaus (2001), "The Uniqueness of Persons." *The Journal of Religious Ethics*. Wiley Blackwell, vol. 29. pp. 401-423.

Zagzebski, Linda Trinkaus (2002a), "Obligation, Good Motives and the Good." *Philosophy and Phenomenological Research. International Phenomenological Society*, vol. 64. pp. 453-458.

Zagzebski, Linda Trinkaus (2002b), "The Incarnation and Virtue Ethics". in *The Incarnation: An Interdisciplinary Symposium on the Incarnation of the Son of God*. ed. Davis Stephen T, Kendall Daniel and O'Collins Gerald. New York: Oxford University Press, pp. 313-331.

Zagzebski, Linda Trinkaus (2003), "Emotion and Moral Judgment." *Philosophy and Phenomenological Research. International Phenomenological Society*, vol. 66. pp. 104-124.

Zagzebski, Linda Trinkaus (2004), *Divine Motivation Theory*. Cambridge: Cambridge University Press.

Zagzebski, Linda Trinkaus (2005), "Morality and Religion." In *The Oxford Handbook of Philosophy of Religion*. book auth. Wainwright William J. New York: Oxford University Press, pp. 344-366.

Zagzebski, Linda Trinkaus (2007), *Philosophy of Religion, An Historical Introduction*. Oxford: Blackwell Publishing Ltd.

Zagzebski, Linda Trinkaus (2009), "The Virtues of God and the Foundations of Ethics." In *Readings in philosophy of religion: ancient to contemporary*. ed. Miller Timothy D. and Zagzebski Linda Trinkaus. Wiley-Blackwell, pp. 299-310.

Zagzebski, Linda Trinkaus (2010), "Exemplarist Virtue Theory"

Metaphilosophy. Oxford: Blackwell Publishing Ltd, vol. 41. pp. 41-57.

یادداشت‌ها

- ¹ Linda Trinkaus Zagzebski
- ² Divine Motivation Theory
- ³ "Perfect Goodness and Divine Motivation Theory"
- ⁴ "Morality and Religion"
- ⁵ "The Virtues of God and the Foundations of Ethics"
- ⁶ voluntarism
- ⁷ intellectualism
- ⁸ virtue ethics
- ⁹ ontological basis
- ¹⁰ Divine Command theory
- ¹¹ foundation
- ¹² justification
- ¹³ person
- ¹⁴ Hans Rheinfelder
- ¹⁵ patristic studies
- ¹⁶ persona
- ¹⁷ Christology

^{۱۸} به گفته زاگزبسکی، پیتر توماس گیچ (۱۹۱۶-۲۰۱۳، Peter Thomas Geach) نیز در کتاب فضایل (*The Virtues*) خود تقریباً همین دیدگاه را بیان می‌کند. گیچ در این کتاب می‌نویسد: «واژه شخص [person] در سیر مباحث کلامی درباره تثلیث جعل شده است (Geach, 1977, p. 41).

^{۱۹} البته به عقیده او این پنج ویژگی شرط لازم تشخیص نیستند، بلکه با مطالعه و بررسی می‌توان به این نتیجه رسید که این پنج ویژگی در تمام نمونه‌های تشخیص موجودند (Zagzebski, 2004, p. 192).

²⁰ rational nature

^{۲۱} Incommunicable. گرچه این واژه در زبان انگلیسی به معنای «غیرقابل انتقال» و «غیرقابل بیان»

است، با توجه به تعریفی که زاگزبسکی از این واژه دارد، بهتر است آن را به «عمومیت‌ناپذیری» ترجمه کنیم و به نظر می‌رسد برای آسان‌فهم‌تر شدن آن معادل «شخص‌پذیری» مناسب‌تر باشد.

²² John F. Crosby

²³ Roman Law

²⁴ irreplaceable

²⁵ بر مبنای منطق ارسطویی، انسان کلی مصداقش در افراد انسان محقق می‌شود و همین تعیین مصداق سبب جزئی شدن و شخص شدن انسان می‌شود. اما در نظر زاگزبسکی مصداق انسان کلی، که در افراد محقق می‌شود، باعث تشخیص شخص و فردیت فرد نمی‌شود. فردیت فرد به این نیست که او مصداقی از ماهیت انسان است، بلکه به وصف دیگری است که این وصف همان عمومیت‌ناپذیری اوست.

²⁶ uniqueness

²⁷ زاگزبسکی در ابتدا معتقد بود که یکتاپرستی بر این مبنا استوار است که خدا دارای یک ذات و ماهیت منحصر به فرد است (Zagzebski, 1989, p. 3)، اما در ادامه مطالعاتش به این نتیجه می‌رسد که هر چند خداوند دارای ذات منحصر به فردی است، آنچه بیش از همه در تفرّد و منحصر به فردی خدا نقش اساسی دارد ماهیت یا ذات او نیست، بلکه تشخیص و عمومیت‌ناپذیری اوست (Zagzebski, 2004, pp. 200, 201; Zagzebski, 2001, p. 421).

²⁸ excellence

²⁹ Melissus of Samos

³⁰ passions

³¹ passivity

³² Pure Act

³³ good states of affairs

³⁴ می‌توان این گفته زاگزبسکی را با نظریه تمثیل (doctrine of analogy) آکویناس همخوان دانست. آکویناس در نظریه تمثیل نشان می‌دهد که وجود اولاً و بالذات به خدا و به نحو تمثیلی به انسان نسبت داده می‌شود. به همین صورت نیز تمام اوصاف وجودی از جمله فضایل به نحو حقیقی به خدا و به نحو تمثیلی به انسان نسبت داده می‌شوند (Wippel, 1999, pp. 37-38).

³⁵ زاگزبسکی این نظر خود را مشابه با دیدگاه افلاطون می‌داند، با این تفاوت که او رنگ و بوی الهیاتی به دیدگاه افلاطون داده است. به گفته افلاطون، یک شخص خوب شخصی است که روحش در یک

هماهنگی قرار دارد. زاگزبسکی از این سخن نتیجه می‌گیرد که گویی در نظر افلاطون انگیزه‌ها و عواطفی خوب‌اند که با هارمونی کلی در انسجام و هماهنگی باشند (Zagzebski, 2009b, p. 303).

³⁶ The doctrine of imitatio Dei

³⁷ زاگزبسکی معتقد است که این دیدگاه او به نظرگاه رابرت آدامز بسیار نزدیک است. آدامز می‌نویسد: «چه انگیزه‌هایی خوب‌اند که ما از آن‌ها بهره‌مند باشیم؟ ما می‌پرسیم که چه انگیزه‌هایی ما را با آن افرادی که عاشق خوبی هستند متحد می‌کند؟ این انگیزه‌ها نوعی عشق به خوبی خواهند بود. اگر ما این امر را که خود خوبی از طریق خدا تعریف‌شدنی است به آن ضمیمه کنیم، که من فکر می‌کنم خدا باوران باید چنین کنند، حداقل به این نتیجه‌گیری نزدیک می‌شویم که انگیزه‌های خوب گونه‌ای از عشق به خدا هستند و یا حداقل متضمن عشق به خدا هستند» (Adams, 1987, p. 185).

³⁸ Max Scheler

³⁹ The Nature of Sympathy

⁴⁰ amare mundum in Deo

⁴¹ Amare in Deo

⁴² The doctrine of the Incarnation of Christ

⁴³ David Fergusson

⁴⁴ vocation

⁴⁵ نظریه رجحان الهی (Divine Preference theory) را توماس کارسون مطرح کرده است. بر اساس این نظریه، «رجحان الهی معیار نهایی درستی و معقولیت ترجیحات انسانی و معیار نهایی خوبی و بدی است» (Carson, 2000, p. 250). به گفته کارسون، نظریه او از اشکالاتی که نظریه امر الهی داراست، مانند انجام دادن دلخواهانه فعل از سوی خدا، بری است.

⁴⁶ propositional structure

⁴⁷ intentional object

Zagzebski's Theory of Divine Motivation about the Relation of Religion and Morality

*Shima Shahriyari*¹

Reception Date: 2013/11/10

*Mohsen Javadi*²

Acceptance Date: 2013/12/01

Divine Motivation theory is an ethical theory with a theological foundation, attempting to explain the relation between religion and morality in the context of Christian theology with emphasizing on neo-Aristotelian and motivation-based ethics. This theory that is presented by Linda Zagzebski, provides a new form of virtue ethics that God's motives, especially that of love, are foundations of moral life and these motivational states are considered ontologically and explanatorily the basis for all moral properties and values. This theory uses five steps to advance its destination. In the first step, this theory proves the personhood of God. In the second step, it argues that God has perfect virtues and motives. In the third step, it shows that God's motive in the Creation is motive of love that is the central and fundamental divine motive. In the fourth step, it discusses the doctrine of imitatio Dei and focuses on the problems of this doctrine. In the last step, it attempts to link this doctrine to the doctrine of the incarnation to resolve its problems .

Keywords: Divine Motivation theory, religion, morality, divine motives, imitatio Dei, doctrine of the Incarnation, Zagzebski

¹ Ph.D. Student in Philosophy of Religion, University of Tehran
(shi.shahriyari@gmail.com)

² Professor, University of Qom
(moh-javadi@yahoo.com)

Contents

| | |
|--|------------|
| A Comparison between Swinburne's and Mutahari's views on the Problem of Evil | 1 |
| <i>Ghasem purhasan / HamidReza Eskandari Damaneh</i> | |
| Zagzebski's Theory of Divine Motivation about the Relation of Religion and Morality..... | 25 |
| <i>Shima Shahriyari / Mohsen Javadi</i> | |
| Virtue Ethics and the Relation between Religion and Morality: The viewpoint of Allameh Tabatabaie | 51 |
| <i>Gholam Hossein Khedri</i> | |
| The rise and development of Reward theory in theological approach | 73 |
| <i>hamid reza sarvarian / mohammad bonyani</i> | |
| Allameh Hilli and Thomas Aquinas on semantics of divine attributes | 91 |
| <i>Hasan Abasi Hosain Abadi</i> | |
| Philosophical justification of divine speech in the view of Mulla Sadra | 109 |
| <i>Mohsen Pirhadi / Mohammad Reza Karimi Vala</i> | |
| Critical Analysis of J.L. Schellenberg's Views on the Problem of Divine Hiddenness | 133 |
| <i>Sayyed Nasirahmad Hossaini / Abd-al-Rasoul Kashfi</i> | |
| Transcendent Philosophy, Na'eeni School, and Muhammad Taghi Ja'fari on Free will and Necessity | 159 |
| <i>AbdolAllah Nasri</i> | |
| Index of Volume 12..... | 185 |
| Subscription Form..... | 193 |
| Abstracts (in English) | 195 |

In the name of Allah the compassionate the merciful

PHILOSOPHY OF RELIGION RESEARCH

Biannual Journal of Philosophy of Religion
Vol. 12, No. 2, (Serial 24), Autumn 2014 & Winter 2015

Publisher: Imam Sadiq (p.b.u.h) University

Director: Hoseinali Sa'adi

Editor in Chief: Reza Akbari

Director of Internal Affairs: Sayyed Mohammad Manafiyani

Literary Editor: Mohamad Ebrahim Baset

Director of Executive Affairs: Amir Hossein Mohamadpur

The Editorial Board:

Gholamhosein Ebrahimi Dinani (professor)

Reza Akbari (professor)

Ahmad Pakatchi (assistant professor)

Mohsen Javadi (professor)

Mohsen Jahangiri (professor)

Najafqoli Habibi (associate professor)

Sayyed Hasan Sa'adat Mostafavi (professor)

Mohammad Sa'idi Mehr (associate professor)

Boyook Alizadeh (assistant professor)

Ahad Faramarz Qaramaleki (professor)

Mohammad Kazem Forqani (assistant professor)

Reza Mohammadzadeh (associate professor)

Zia Movahhed (professor)

Abdollah Nasri (professor)

Hosein Hooshangi (associate professor)

208 Pages / 200,000 RIS

Imam Sadiq (p.b.u.h) University, Modiriat Bridge,
Shahid Chamran Exp.way Tehran, Islamic Republic of Iran
Scientific & Editorial Affairs:

Departement of Islamic Philosophy and Kalam, Faculty of Theology
Tel: 88094001-5 Fax: 88385820 E-mail: pfdin@isu.ac.ir

www.nameh-i-hikmat.journals.isu.ac.ir

Subscription & Distribution: Office of Magazines

P.O. Box: 14655-159

Fax: 88575025