Philosophy of Religion Research
Vol. 24, No. 2, (Serial 48), Fall & Winter 2026-2027, pp. 197-216
Research Paper
https://doi.org/10.30497/prr.2026.250299.2116

The Critical Examination of Swinburne's Greater-Good Defense against the Hiddenness Argument

Hossein Khatibi[1]

Submitted: 2026.05.13 Accepted: 2026.08.01

Abstract

This paper seeks to present an argument against Swinburne's two-fold greater-good defense against the argument from divine hiddenness. According to this argument, the gratuitous theological, philosophical, and moral costs of this defense prevent it from being a reasonable resort. Some of these costs arise from the structure of this defense, which consists in accepting all the premises of the argument and adding an additional premise to block the conclusion, while other costs stem from the explicit and implicit claims of that added premise. The theological costs of this defense include: the lack of moral value of prophets, the possibility of punishment for nonbelievers who mistakenly think they are honest agnostics, and the necessity of assuming an unbridled version of universalism. The philosophical costs include a form of metaphysical necessitarianism and entanglement in an epistemological dilemma, according to which either there is no honest agnostic, or theists will not succeed in their responsibility to guide nonbelievers toward theism. Attributing an inappropriate moral theory to God and sacrificing some individuals for a greater good are among the moral costs of this defense. Given these costs, it can be concluded that this defense is not a suitable way to respond to the argument from divine hiddenness.

Keywords

Schellenberg, Swinburne, a greater-good defense, moral freedom, cost

© The Author(s) 2026.

1. Postdoctoral Researcher, Department of Philosophy of Science, Sharif University of Technology, Tehran, Iran. (hossein.khatibi@ut.ac.ir)

Extended Abstract

Introduction

The argument from divine hiddenness is one of the most influential contemporary arguments against the existence of a personal God. In its recent formulations, John L. Schellenberg's argument focuses on the existence of nonresistant nonbelief. Schellenberg argues that a perfectly loving personal God would seek a personal relationship with all persons who are capable of such a relationship and who do not resist it. Since belief in God is a necessary condition for such a relationship, and since such belief must be based on sufficient evidence, a perfectly loving God should ensure that sufficient evidence for divine existence is available to every capable and nonresistant person. The existence of people who lack such evidence while remaining genuinely open to a relationship with God therefore appears incompatible with the existence of a perfectly loving personal God. One important strategy for responding to Schellenberg is to accept the premises of his argument while adding a further premise intended to block its conclusion. These responses are generally formulated as greater-good defenses. According to such defenses, God may have sufficient reasons for withholding sufficient evidence for belief in God because doing so makes possible some good that would otherwise be unavailable, or prevents some greater evil. The distinctive feature of greater-good defenses is therefore the claim that divine hiddenness is necessary for the realization of a greater good. Richard Swinburne's proposed greater-good is particularly significant because he develops a distinctive two-fold response. In the first fold, he argues that the existence of nonresistant nonbelief is necessary for genuine moral freedom. A person who had sufficiently strong awareness of God's existence, together with awareness of divine reward and punishment, would have a powerful motivation to choose the good, thereby losing an important form of moral freedom. According to the second fold, the greater good available to believers consists in their responsibility and opportunity to guide nonbelievers toward belief in God. The present study argues that, despite the ingenuity of this strategy, Swinburne's two-fold defense imposes substantial theological, philosophical, and ethical costs.

1. Theological Predicaments

The first set of difficulties is theological. The paper begins by examining the relationship between Swinburne's account of moral freedom and the moral status of prophets and other paradigmatic religious figures. If strong belief in God significantly diminishes authentic moral freedom, then prophets should possess less moral freedom than ordinary believers. This creates tension with the traditional understanding of prophets as morally exemplary figures. The problem is sharpened by the theological literature on impeccability and freedom, since the attempt to preserve both impeccability and genuine freedom already constitutes a difficult theological problem. The case of Satan provides an even more direct counterexample: despite his exceptionally strong awareness of God, his knowledge does not eliminate the possibility of temptation or rebellion. Thus, strong belief or awareness of God does not appear sufficient to remove morally significant choice. The second theological problem concerns self-deception, culpable nonbelief, and punishment. Swinburne distinguishes true agnosticism, whose existence is required by the greater-good defense, from nonbelief produced by self-deception, which is culpable

and may result in punishment. The paper argues that these commitments are difficult to reconcile. A related problem arises from the possibility of postmortem compensation for a lost relationship with God. If a nonresistant nonbeliever has not culpably rejected God, justice appears to require compensation for the relationship that was unavailable during earthly life. Yet granting such compensation generates difficulties for believers as well, since believers may likewise claim that their particular level of relationship with God was partly determined by circumstances beyond their control.

2. Philosophical Predicaments

The second major category consists of philosophical difficulties, especially those generated by Swinburne's second fold. The continued existence of nonbelievers must be necessary, since if believers successfully converted all nonbelievers, the first greater good would disappear, while there would no longer be nonbelievers to whom the second good could be directed. This generates a problematic modal structure. The second fold also generates an epistemological dilemma. For believers to have a realistic prospect of guiding nonbelievers toward theism, they must have access to sufficient reasons for theistic belief. If these reasons are merely personal, their ability to persuade others is limited. If, however, the reasons are publicly accessible and sufficient for anyone who encounters them, then the existence of genuinely nonresistant nonbelievers becomes difficult to maintain.

3. Moral Predicaments

Finally, the paper identifies ethical difficulties. Greater-good defenses are structurally consequentialist because they justify withholding an epistemic good in terms of a valuable consequence, such as moral freedom. In Swinburne's case, this raises the question of whether God may permissibly deprive some people of an important good for the sake of another good. The problem becomes particularly serious once culpable self-deception and postmortem punishment are incorporated into the theory. Some individuals may believe that their nonbelief is genuine and morally appropriate while in fact being culpable and destined for punishment. They would thereby become unintended victims of the divine arrangement.

Conclusion

The paper therefore concludes by drawing on anti-theodicy considerations. Swinburne's defense risks adopting an excessively consequentialist moral framework, treating some individuals instrumentally for the sake of a larger good, and attributing to God a moral theory that is itself questionable. The possibility that people may be mistaken about the status of their own nonbelief, combined with the possibility of punishment, makes the moral cost especially severe. The paper ultimately concludes that the two-tier greater-good defense is burdened by interconnected theological, philosophical, epistemological, and ethical difficulties. These costs do not necessarily establish that the defense is formally inconsistent, but they significantly undermine its plausibility as a satisfactory response to divine hiddenness.

پژوهشنامه فلسفه دین
سال بیست‌وچهارم، شماره دوم (پیاپی ۴۸)، پاییز و زمستان ۱۴۰۵، صص. ۱۹۷-۲۱۶
مقاله پژوهشی
https://doi.org/10.30497/prr.2026.250299.2116

بررسی انتقادی دفاعیهٔ خیر برتر سوئینبرن در برابر استدلال اختفای الهی

حسین خطیبی[۱]

دریافت: ۱۴۰۵/۰۲/۲۳ **پذیرش:** ۱۴۰۵/۰۵/۱۰

چکیده

این نوشته در پی آن است که استدلالی به زیان دفاعیهٔ دولایهٔ سوئینبرن در مقابل استدلال اختفای الهی ارائه دهد. بر اساس این استدلال، هزینه‌های گزاف الهیاتی، فلسفی و اخلاقی این دفاعیه مانع از آن می‌شود که توسل به آن معقول باشد. برخی از این هزینه‌ها ناشی از ساختار این دفاعیه‌ها مبنی بر پذیرش تمام مقدمات استدلال و اضافه کردن یک مقدمه به آن برای جلوگیری از حصول نتیجه است، در حالی که دیگر هزینه‌ها به خاطر مدعیات آشکار و پنهان همین مقدمهٔ اضافه‌شده است. هزینه‌های الهیاتی این دفاعیه فقدان ارزش اخلاقی پیامبران، امکان عذاب خداناباورانی که به اشتباه گمان می‌کنند خداناباور صادق هستند، و لزوم فرض نسخه‌ای افسارگسیخته از رستگار شدن همه است. هزینه‌های فلسفی شامل لزوم نوعی ضرورت‌گرایی متافیزیکی و گرفتار شدن در یک دوراهی نامطلوب معرفت‌شناسانه است که بر اساس آن یا خداناباور صادق وجود ندارد، یا خداباوران در مسئولیت هدایت خداناباوران به خداباوری موفقیتی حاصل نخواهند کرد. نسبت دادن نظریهٔ اخلاقی نامناسب به خدا و قربانی کردن برخی افراد برای خیر برتر نیز از جمله هزینه‌های اخلاقی این دفاعیه است. با توجه به این هزینه‌ها، می‌توان نتیجه گرفت که این دفاعیه مسیر مناسبی برای پاسخ گفتن به استدلال اختفای الهی نیست.

کلیدواژه‌ها

شلنبرگ، سوئینبرن، دفاعیهٔ خیر برتر، آزادی اخلاقی، هزینه

۱. پژوهشگر پسادکتری، گروه فلسفهٔ علم، دانشگاه صنعتی شریف، تهران، ایران. (hossein.khatibi@ut.ac.ir)

مقدمه

استدلال اختفای الهی، طبق آخرین تقریر آن، وجود خداناباور غیرمقاوم را با وجود خدای عاشق مطلق غیرقابل جمع می‌داند. طبق این استدلال، خدای عاشق مطلق به دنبال رابطهٔ شخصی با همهٔ افرادی است که قابلیت چنین رابطه‌ای را دارند و نسبت به آن مقاومتی ندارند، رابطه‌ای که یکی از لوازم ضروری آن باور به وجود طرف دیگر رابطه، یعنی خدای عاشق مطلق است. این باور صرفاً باید از طریق دلیل کافی به دست آید. با این حال، افرادی وجود دارند که تمام ویژگی‌های فوق را دارا هستند ولی لازمهٔ رابطه با خدا، یعنی داشتن دسترسی به دلیل کافی برای شکل دادن به باور را ندارند. این افراد، خداناباور غیرمقاوم نام دارند. وجود این افراد در تعارض با عشق مطلق خداست و خدای شخص‌وار تنها در صورتی وجود دارد که عاشق مطلق باشد. پس خدای شخص‌وار وجود ندارد (Schellenberg 2025).

خداباوران مسیرهای مختلفی را برای پاسخ دادن به این استدلال خداناباورانه پیموده‌اند. یکی از این مسیرها، اضافه کردن یک گزاره به مقدمات استدلال، به منظور نشان دادن امکان سازگاری وجود خداناباور غیرمقاوم و وجود خدای شخص‌وار است (Weidner 2018, 167–75). با اضافه کردن این گزاره، می‌توان فرض کرد که تمامی مقدمات استدلال درست باشد ولی نتیجهٔ خداناباورانه به دست نیاید. این پاسخ‌ها همان دفاعیه‌های مبتنی بر خیرهای برتر هستند. بر اساس این دفاعیه‌ها، خدا دلیل کافی برای باور را در اختیار همگان قرار نداده است تا وضعیتی بهتر حاصل شود یا از وضعیت بدتری جلوگیری شود. حفظ آزادی اخلاقی اصیل (Swinburne 2004; Murray 2002; McKim 2001)، امکان جستجوی جمعی برای خدا (Swinburne 1998) و امکان فداکاری (Cullison 2010) نمونه‌هایی از وضعیت بهتر هستند و باورمند شدن افرادی با گرایش‌های نامناسب (Howard-Snyder 1996; 2015) و شنیع‌تر بودن گناه در صورت علم به وجود خدا (Dumsday 2012) نمونه‌هایی از وضعیت بدتر هستند. استدلال‌های مبتنی بر خیرهای برتر دارای دو عنصر ذاتی هستند: ضروری بودن و برتر بودن. وضعیت نامطلوب الف (عدم دسترسی به دلیل کافی) برای تحقق خیر برتر ب (مثلاً آزادی اخلاقی اصیل) ضروری است، به این معنا که تحقق ب بدون تحقق الف ممکن نیست. همچنین، تحقق خیر برتر ب از جهان مورد نظر شلنبرگ، که در آن هر کسی که توانایی رابطهٔ شخصی داشته باشد، به دلیل کافی برای باور به وجود خدا دسترسی دارد (Schellenberg 1993, 44–57)، برتر است. عنصر اول جنبهٔ موجهاتی استدلال‌های مبتنی بر خیر برتر است، و عنصر دوم جنبهٔ ارزش‌شناسانهٔ آن است. نمود کامل این دو عنصر در ادبیات مربوط به ارزش‌شناسی موجهاتی خداباوری قابل رؤیت است (Kraay 2021).

شلنبرگ در دفاع از استدلال خود دو پاسخ به این دفاعیه‌ها می‌دهد: (۱) اگر رابطه با خدا برترین خیر ممکن باشد، آنگاه هیچ خیر برتری وجود نخواهد داشت که خدا آن را به رابطه ترجیح دهد (Schellenberg 2007, 210). (۲) تعارضی میان تحقق خیرهای برتر و رابطه با خدا وجود ندارد و تمامی این خیرها در طول رابطه با خدا قابل تأمین هستند (Schellenberg 2005). پاسخ اول شلنبرگ عنصر برتر بودن را هدف می‌گیرد، در حالی که پاسخ دوم او ناظر به ضروری بودن خداناباوری غیرمقاوم برای تحقق خیر برتر است.

در این زمینه، سوئینبرن خیر برتر دولایه‌ای خود را ارائه می‌دهد، که طبق آن وجود خداناباوری غیرمقاوم برای آزادی اخلاقیِ اصیل ضروری است (Swinburne 2004, 268). اما اگر تنها خیر برتر همین باشد، آنگاه خداباوران

از آن محروم خواهند بود. به همین منظور، او لایهٔ دومی به طرح خود اضافه می‌کند تا این ضرر خداباوران را جبران کند: خیر برتری که خداباوران از آن بهره‌مند می‌شوند، هدایت خداناباوران به سمت خداباوری است (Swinburne 2004, 271). اضافه کردن این لایهٔ دوم بسیار مهم است، زیرا دیگر دفاعیه‌های مبتنی بر خیر برتر از توضیح وضعیت ارزش‌شناسانهٔ خداباوران ناتوان هستند. برای مثال، کالیسون توضیح می‌دهد که فداکاری فوق‌العاده تنها زمانی ممکن می‌شود که فرد به خدایی باور نداشته باشد که زندگی پس از مرگ و پاداش فداکاری او را تضمین می‌کند (Cullison 2010). نتیجه‌ای که بلافاصله به دست می‌آید این است که خداباوران این خیر برتر را از دست می‌دهند. این نتیجه زمانی نامعقول‌تر می‌شود که ارزش ازجان‌گذشتگیِ شخصیت‌های بزرگ دینی کمتر از فداکاری یک خداناباور تلقی می‌شود. برای اجتناب از این نقص، سوئینبرن هوشمندانه لایهٔ دومی به خیر برتر خود اضافه می‌کند تا بتواند ارزشمندی خداباوری را توضیح دهد.

سوئینبرن در لایهٔ اول از استدلال خیر برتر خود این گونه ادعا می‌کند که «اعتقاد راسخ به وجود خدا مانع از انتخاب آزادانهٔ فرد میان نیک و بد می‌شود» (Swinburne 2004, 268) چرا که انتخاب نیک بر بد را بسیار آسان می‌کند. این سهولت در افرادی که تمایل شدید به دوست داشته شدن توسط خدا و نیک‌بختی خود در آینده دارند به وجود می‌آید، چرا که می‌دانند اگر خدا وجود داشته باشد، بدکاران زندگی پس از مرگ نامطلوبی خواهند داشت. انتخاب آزاد میان نیک و بد مستلزم داشتن وسوسه است و وسوسه زمانی ممکن می‌شود که تمایل فرد به انجام کار ناشایست شدیدتر از تمایل او به انجام کار شایسته باشد. اما آگاهی عمیق به حضور خدا، تمایل شدید به انجام کار نیک را به بار می‌آورد، وسوسهٔ کار ناشایست از بین می‌رود و فرد به‌ناچار صرفاً کار درست را انجام می‌دهد. اگرچه خداباوران آزادی اخلاقی اصیل را از دست می‌دهند، سوئینبرن در لایهٔ دوم چنین می‌گوید که ندانم‌گرای راستین (اصطلاحی که سوئینبرن به جای خداناباور غیرمقاوم به کار می‌برد) این امکان را برای خداباوران فراهم می‌کند که بتوانند میان کمک کردن یا نکردن به خداناباوران برای هدایت آنها به سمت خداباوری دست به انتخاب بزنند. اساساً یکی از علل وجود ندانم‌گرای راستین، شکست خداباوران در تبلیغ خداباوری است (Swinburne 2004, 271).

شلنبرگ از چند جهت به استدلال سوئینبرن نقد وارد می‌کند (Schellenberg 1993, 119–30). در نظر شلنبرگ، حتی به فرض در دسترس بودن دلیل کافی برای باور، تمایل به انجام کار بد هنوز باقی می‌ماند، تمایلی که می‌تواند به عنوان دلیلی برای عمل تلقی شود. پس در جهانی که دلیل کافی برای باور در دسترس همگان باشد، باز هم افراد دلایلی برای انجام کار بد خواهند داشت. به طور کلی، تا زمانی که خودفریبی ممکن باشد، دلیل کافی برای باور، مانع آزادی اخلاقی نمی‌شود. علاوه بر این، به رغم ابهام در منظور سوئینبرن از عذاب، او با یک دوگانه مواجه است: اگر تفسیر ضعیف از عذاب داشته باشیم، عذاب دیگر نقش بازدارندگی نخواهد داشت تا مانع آزادی اخلاقی بشر شود و اگر تفسیر قوی از آن داشته باشیم، به این معنا که عذاب، فوری، شدید و بدنی باشد، آنگاه با مشکل خدای شرور مواجه خواهیم شد (Schellenberg 1993, 125). شلنبرگ همچنین پولس قدیس (Schellenberg 1993, 129) را مثال نقضی برای لایهٔ اول این خیر برتر می‌داند که اگرچه به دلیل کافی دسترسی داشت، تمایل به انجام کار بد و بی‌میلی به انجام کار نیک، و در نتیجه آزادی اخلاقی خود را حفظ کرده بود. در پایان، حتی به فرض آن که انتخاب میان نیک و بد از بین برود، انتخاب میان عمل فوق‌العاده نیک (عمل نیکی که وظیفهٔ اخلاقی فرد نیست) و عمل نیک به خاطر وظایف اخلاقی باقی می‌ماند، که البته انتخاب مهمی است.

شلنبرگ لایهٔ دوم خیر برتر سوئینبرن تحت عنوان «مسئولیت خداباوران نسبت به هدایت خداناباوران به سمت خداباوری» را نیز مورد انتقاد قرار می‌دهد (Schellenberg 1993, 191–99). در نظر شلنبرگ، خداباوران در به انجام رساندن این مسئولیت شانس کافی ندارند، امری که واقعیت تجربیِ افول خداباوری آن را تأیید می‌کند. با توجه به این که شانس خداباوران برای به انجام رساندن این مسئولیت اندک است، آسیبی که در نتیجهٔ از دست دادن رابطه با خدا به خداناباوران می‌رسد بسیار سنگین و غیرقابل جبران خواهد بود، به علاوهٔ این که امکان آسیبِ بین‌نسلی هم به وجود خواهد آمد. در پایان شلنبرگ معتقد است انسان‌ها هم‌اکنون هم مسئولیت‌های زیادی نسبت به یکدیگر دارند و اضافه کردن این مسئولیت معنوی، کار را برای آنها بسیار دشوارتر می‌کند.

آنچه این نوشته در پی آن است، بررسی هزینه‌های الهیاتی، فلسفی و اخلاقی این دفاعیهٔ دولایهٔ سوئینبرن است. توضیح آن که یک خداباور ممکن است با تلاش برای پاسخ گفتن به نقدهای شلنبرگ، کماکان معتقد باشد که طرح استدلال‌های مبتنی بر خیر برتر راه مناسبی برای پاسخ گفتن به این استدلال خداناباورانه باشد. این پژوهش با نشان دادن این هزینه‌های الهیاتی، فلسفی و اخلاقی نشان می‌دهد که حتی اگر این مسیر استدلالی ممکن باشد، به‌صرفه نیست و لازم است خداباوران مسیرهایی را دنبال کنند که از طریق نقد کردن مقدمات این استدلال آن را ابطال کند، نه با پذیرش این مقدمات و اضافه کردن مقدمه‌ای جدید به آنها نتیجه را مسدود گرداند. اهمیت انجام این پژوهش از آن روست که سوئینبرن از مهم‌ترین فیلسوفان دین است و همان طور که در مرور زیر بر پژوهش‌های مرتبط خواهیم دید، به هیچ روی به میزانی که شایسته باشد به واکنش او به استدلال اختفای الهی پرداخته نشده است.

از میان فیلسوفانی که اقدام به اقامهٔ دفاعیه‌های مبتنی بر خیر برتر در مقابل استدلال اختفای الهی کرده‌اند می‌توان به موری (Murray 2002)، موزر (Moser 2002)، پاسکال (Guillon 2021) و لیهی (Lehe 2004) اشاره کرد. حسینی (۱۳۹۵) و محمدپور و علیزمانی (۱۳۹۵) به پاسخ موزر به استدلال اختفای الهی شلنبرگ پرداخته، از آن دفاع کرده و آن را مورد بررسی انتقادی خود قرار داده‌اند. محمدپور و علیزمانی (۱۴۰۰) همچنین خیر برتری را که از دیدگاه‌های پاسکال می‌توان استنتاج کرد مدنظر قرار داده‌اند. حسینی و کشفی (۱۳۹۳) نیز در نقدی که بر استدلال اختفای الهی نوشته‌اند هم به سوئینبرن اشاره می‌کنند و هم خیرهای برتر مورد نظر لیهی را از نظر می‌گذرانند. حاجی محمدحسین طهرانی و علیزمانی (۱۳۹۹) نیز به خیرهای برتر مطرح‌شده توسط موری به این استدلال توجه کرده و از آن دفاع کرده‌اند. این پژوهش از آن رو مهم است که موری، همراه با سوئینبرن، از جمله فیلسوفانی است که اختیار انسانی را همان خیر برتری می‌داند که خداوند به خاطر آن دلایل کافی برای باور به وجودش را در اختیار همگان قرار نداده است. در این میان، مهم‌ترین پژوهش مرتبط به نوشتهٔ حاضر مقالهٔ محمدپور و علیزمانی (۱۳۹۷) است که در آن مستقیماً به سوئینبرن پرداخته شده است. علیزمانی و محمدپور اگرچه با استدلال اختفای الهی شلنبرگ موافق نیستند، اما آزادی اخلاقی مطرح‌شده توسط سوئینبرن را توجیه‌کنندهٔ عدم دسترسی برخی افراد به دلایل کافی برای باور به وجود خدا نمی‌دانند. آنچه میان پژوهش آنان و اثر حاضر تمایز می‌گذارد عدم پرداختن آنان به لایهٔ دوم از خیر برتر سوئینبرن (خیر برترِ مسئولیت معنوی خداباوران در قبال هدایت خداناباوران به خداباوری)، درهم‌تنیدگی این دو لایه، تأثیر این دو لایه بر هم و بررسی هزینه‌های فلسفی، اخلاقی و الهیاتی آن است. بنابراین می‌توان خوشبین بود که اثر حاضر بتواند این مسیر پژوهشی را یک گام به پیش ببرد.

۱. دشواری‌های الهیاتی

۱-۱. شیطان و پیامبر

فحوای اصلی این بخش، تعارض میان از دست رفتن آزادی اخلاقی اصیل (در صورت دسترسی داشتن به دلیل کافی برای باور) و وجود خداباوران موجهی (مبتنی بر دسترسی به دلیل کافی) است که واجد آزادی اخلاقی اصیل هستند. به منظور روشن کردن این تعارض، صرفاً به دو نمونه‌ای که در آنها این تعارض بسیار آشکار است اکتفا می‌کنیم. نمونهٔ اول، پیامبر است، به عنوان کسی که بیشتر از دیگران به دلیل کافی دسترسی دارد و دلایلی که به آنها دسترسی دارد، قوی‌ترین دلایل ممکن هستند. اگر دفاعیهٔ سوئینبرن درست باشد، پیامبر بیش از دیگران آزادی اخلاقی اصیل خود را از دست داده است، چرا که او کمترین تمایل ممکن به انجام کار نادرست را دارد. وضعیتی که سوئینبرن به تصویر می‌کشد، بسیار شبیه به باور به عصمت پیامبران[1] است. به همین منظور، باید امکان سازگاری عصمت با آزادی اخلاقی را مورد ارزیابی قرار داد: آیا عصمت پیامبران، آنها را تبدیل به ماشین‌های بی‌اراده می‌کند که بدون انتخاب کار درست، صرفاً کار درست از آنها ناشی می‌شود؟ این مسئله برای مسیحیت، مخصوصاً آنانی که به دوگانه‌انگاری (انسان–خدا) شخصیت مسیح باور دارند (Kraschl 2021, 183)، بسیار پیچیده‌تر می‌شود. در گام نهایی، دامنهٔ این مسئله تا وضعیت اخلاقی خدا نیز ادامه پیدا می‌کند: آیا کمال عقلانیت الهی مانع اختیار اوست؟ در مواجهه با چنین دشواری‌هایی، الهی‌دانان پاسخ‌هایی داده‌اند که می‌تواند راهگشای ما باشد.

به طور خلاصه می‌توان گفت که چنین دیدگاهی با ارزشمندی اخلاقی پیامبران در تعارض است (Dockter 2021, 78; Grössl 2021, 221؛ فاریاب ۱۳۹۸، ۶۴)، امری که برای هیچ یک از پیروان ادیان ابراهیمی پذیرفتنی نیست و با الگو بودن اخلاقی آنان نیز در تعارض است. به علاوه، پیامبران پیشین که دارای عصمت بوده‌اند، گاه مرتکب اشتباهاتی شده‌اند. بزرگ‌ترین مثال آن آدم است که به رغم آگاهی کامل از وجود خدا، از فرمان مستقیم او سرپیچی کرد. مک‌کینلی اشاره می‌کند که آدم و حوا وسوسه شدند، اگرچه هرگز گناه نکرده بودند (McKinley 2021, 127). تلاش الهی‌دانان مسلمان همیشه بر این بوده است که عصمت را به گونه‌ای توضیح دهند که با ارادهٔ آزاد ناسازگار نباشد (Legenhausen 2021, 254). طبق بیان مهدوی‌مهر، تفسیر «از پایین» از عصمت با ارادهٔ آزاد کاملاً سازگار است، و الهی‌دانانی که عصمت را «از بالا» می‌فهمند، تلاش می‌کنند آن را با ارادهٔ آزاد سازگار کنند (Mahdavi Mehr 2021, 283). در مسیحیت نیز تلاش بر این بوده است که از طریق بازبینی در معنای ارادهٔ آزاد (Pawl 2021, 96; Schärtl 2021, 155) یا عصمت (Morris 1986, 167) این مسئله را حل کنند. ناتوانی در تبیین ارادهٔ آزاد در مسیح او را به کاریکاتوری از یک انسان الهی کامل بدل می‌کند، به یک آدم‌ماشینی الهی (Siker 2021, 25). در مورد خدا نیز بازتعریف اختیار (انتخاب ارادی: discretionary choice) و اشاره به این که میان عقلانیت مطلق و اختیار مطلق تعارضی وجود ندارد (Murphy 2017, 27) راه‌حلی برای تعارض ظاهری ارائه می‌دهد. در پایان، آنچه اهمیت دارد تلاش‌های مذکور برای جمع میان عصمت و اختیار نیست، بلکه صرفاً توجه دادن به این نکته است که دفاعیهٔ مبتنی بر آزادی اخلاقی نیز با چنین چالش‌هایی مواجه است و رابطه معکوسی بین تفوق بر چالش میان عصمت و اختیار از یک سو و معتبر بودن خیر برتر آزادی اخلاقی وجود دارد. به بیان دیگر، سوئینبرن یا باید بپذیرد که عصمت و اختیار ناسازگارند (که در توضیح ارزش اخلاقی مسیح به مشکل برمی‌خورد) یا باید از دفاعیهٔ خیر برتر خود دست بکشد. در صورت موفقیت تلاش‌های فوق، این دفاعیه بی‌اعتبار می‌شود و در صورت

شکست تلاش‌های فوق، این دفاعیه با بن‌بست الهیاتی دیگری مواجه خواهد بود.[۲] مثال نقض دیگری که باید به آن توجه کرد، شیطان است. بی‌تردید آگاهی و باور او به وجود خدا از بسیاری خداباوران بیشتر است. به رغم چنین آگاهی شدیدی، نه تنها احتمال وسوسه شدن برای او از بین نرفت بلکه در واقع او به دشمنی با خدا روی آورد. حتی اگر ارزش اخلاقی پیامبران به عنوان مثال نقضی برای دفاعیهٔ مبتنی بر ارادهٔ آزاد قابل قبول نباشد، نمونهٔ شیطان مثال نقضی غیرقابل انکار است.

۲-۱. مسئلهٔ عذاب و خودفریبی

از نظر سوئینبرن، خداناباوری دو نوع است: نوع اول ناشی از خودفریبی است و مستوجب عذاب است و نوع دوم، ندانم‌گرایی صادقانه که وجود آن برای تحقق خیر برتر ضروری است (Swinburne 1998, 209–10). شلنبرگ نیز برای توضیح خداناباوری مقاوم، به خودفریبی توسل می‌جوید (Schellenberg 1993, 53). او همچنین برای تأمین خیرهای برترِ مورد اشاره در دفاعیه‌های مبتنی بر آزادی اخلاقی، به خودفریبی و عذاب اشاره می‌کند (Schellenberg 1993, 123–24; 2005, 293)، البته بدون این که به ضرورت این ایده‌ها برای سوئینبرن اشاره کند. طبق بیان شلنبرگ، با توجه به این که عذاب خداناباوری پس از مرگ رخ می‌دهد و آنی نیست، کماکان امکان خودفریبی وجود دارد و در صورتی که دلیل کافی برای باور به وجود خدا در دسترس همگان باشد، امکان انجام کار نادرست از بین نخواهد رفت، همان طور که مثال نقض پیامبر و شیطان در بخش قبلی نشان داد. پس می‌توان نتیجه گرفت که سوئینبرن با یک دوگانهٔ باطل اولیه مواجه است: اگر خودفریبی را جدی بگیرد، نقد شلنبرگ به او وارد خواهد بود و اگر خودفریبی را کنار بگذارد، باید به دنبال راهی جایگزین برای تبیین خداناباوری مقصرانه باشد. تمامی این بحث‌ها البته بدون توجه به ادبیات غنیِ مربوط به خودفریبی صورت گرفته است. در ادبیات مربوط به خودفریبی، فیلسوفان برای تبیین این پدیدهٔ متناقض‌نما در دو دستهٔ کلی قرار می‌گیرند: گروهی معتقدند خودفریبی آگاهانه رخ می‌دهد در حالی که دیگر متفکران بر غیرآگاهانه بودن آن تأکید دارند (Baghramian and Nicholson 2013; DeWeese-Boyd 2023). لانونن (Launonen 2025) برای اولین بار ادبیات گستردهٔ خودفریبی را با ادبیات اختفای الهی پیوند داد و از خودفریبی برای فرضیهٔ سرکوب استفاده کرد، به این معنا که خداناباوران، بر خلاف شواهد کافی، باور به وجود خدا را در خود سرکوب کرده‌اند. آنچه در این قسمت، با توجه به ادبیات خودفریبی بررسی می‌شود، ناسازگاری میان این سه ایدهٔ اساسی برای سوئینبرن است: ۱) یکی از لوازم ضروری خیر برتر آزادی اخلاقی، یعنی وجود خداناباور غیرمقاوم، ۲) توسل به خودفریبی برای تبیین خداناباوری غیرصادقانه یا مقاوم و ۳) عذاب. ناسازگاری میان این سه در هر دو نگرش به خودفریبی مورد ارزیابی قرار خواهد گرفت.

در نگرش خودآگاهانه به خودفریبی، این پدیده بدون مقاومت نیست (نشان دادن تقصیر در آن بسیار آسان است) چرا که فرد به صورت آگاهانه اقدام به خودفریبی می‌کند و این کار را به رغم شواهد کافی انجام می‌دهد. در واقع شلنبرگ تنها نوع مقاومت در برابر خدا و رابطه با او را خودفریبی می‌داند (Schellenberg 2015, 55–56). از این رو، دشوار بتوان در تفسیر آگاهانه از خودفریبی، وجود خداناباوری غیرمقاوم را توضیح داد. به علاوه، نگرش آگاهانه بیشتر دیدگاهی سنتی است و اکنون مورد پذیرش فیلسوفان فعال در این حوزه نیست (DeWeese-Boyd 2023). با این حال بیایید فرض کنیم که سوئینبرن به هر صورت می‌تواند وجود خداناباور غیرمقاوم را در این نگرش آگاهانه به خودفریبی توضیح دهد. حتی با این وجود هم این تصویر دچار مشکلاتی است. با توجه به این که طبق بیان

سوئینبرن، دلایل کافی برای باور موجود است (Swinburne 2004)، تمامی کسانی که به این دلایل کافی دسترسی دارند و کماکان خداناباور هستند، ندانم‌گرای صادق نیستند و دچار خودفریبی هستند. پس از میان چهار دستهٔ مذکور از انواع خداناباوری غیرمقاوم (Schellenberg 2007, 227–43)، تنها خداناباور دورافتاده که دارای خداناباوریِ غیرتأملی است، به عنوان ندانم‌گرای صادق باقی می‌ماند. آزادی اخلاقی صرفاً وجود چنین افرادی را توضیح می‌دهد، امری که جذابیت این دفاعیه را، به تبع تضعیف اهمیت استدلال اختفا، به شدت کاهش می‌دهد. پس نگرش خودآگاه به خودفریبی با خیر برتر آزادی اخلاقی سوئینبرن ناسازگار خواهد بود چرا که سوئینبرن نمی‌تواند وجود خداناباوری صادقانه را توضیح دهد.

نگرش دیگر، نگاه ناخودآگاهانه به خودفریبی است که بر اساس آن در موضوع بحث حاضر، خداناباور به خاطر وجود انگیزه‌هایی، به شکل ناخودآگاه و بر خلاف شواهد موجود، خود را به خداناباوری سوق می‌دهد (DeWeese-Boyd 2023). دو ویژگی این فرایند خودفریبی غیرواضح عبارت‌اند از دشوار بودن مقصر دانستن خداناباوری (Launonen 2025, 272) و نبود انگیزهٔ کافی برای رویگردانی از خدا (Launonen 2025, 274). علاوه بر این دشواری‌های اخلاقی و فلسفی، در این بخش به یک دشواری الهیاتی برای این رویکرد نیز اشاره می‌شود. البته پیش از پرداختن به این دشواری الهیاتی لازم است به یک تفاوت دیگر میان این دو نگرش به خودفریبی اشاره شود: در نگرش خودآگاه، دیدگاه فرد خداناباور و خدا در مورد مقاومت و تقصیرِ فرد خداناباور در خداناباوری‌اش یکسان است و هر دو معتقدند که او نسبت به خدا و رابطه با او مقاومت دارد در حالی که در رویکرد ناخودآگاه دیدگاه خدا و فرد خداناباور ممکن است تفاوت داشته باشد چرا که خودفریبی و نتیجهٔ آن برای فرد واضح و آشکار نیست. در این وضعیت فرد خداناباور ممکن است تصور کند که خداناباوری او در نتیجهٔ عدم دسترسی به دلایل کافی شکل گرفته و اساساً از نظر عقلانی امری پسندیده است چرا که او واکنش مناسبی به دلایل داشته، اما خداناباوری او در واقع ناشی از خودفریبی ناخودآگاه باشد، امری که برای فرد لزوماً واضح نیست. این اختلاف در دیدگاه در نگرش ناخودآگاه به خودفریبی ممکن است، امری که برای این نگرش موجب دشواری الهیاتی می‌شود.

آنچه از این بخش نتیجه می‌شود، ناسازگاری در دیدگاه‌های سوئینبرن است. باور به خیر برتر آزادی اخلاقی، عذاب و خودفریبی به طور همزمان ممکن نیست و سوئینبرن باید یکی از این موارد را کنار بگذارد. با توجه به این که عذاب و خودفریبی نقش بنیادین‌تری در ساختار فکری سوئینبرن دارند، پس بهترین گزینه برای کنار گذاشتن، خیر برتر آزادی اخلاقی است، مخصوصاً با توجه به این که این خیر برتر تنها راه ممکن برای مقابله با استدلال اختفای الهی نیست. مسیری که برای رسیدن به این نتیجه طی شد به طور خلاصه از این قرار است: در نگرش خودآگاهانه به خودفریبی، دیگر جایی برای خداناباوری صادقانه باقی نمی‌ماند و در نگرش ناخودآگاه به خودفریبی، اگرچه فرد مقصر نیست ولی عذاب نشانه‌ای از تقصیر است. به دیگر سخن، فرد هم مقصر است و هم مقصر نیست. بنابراین، به نظر می‌رسد که سوئینبرن توانایی توضیح وجود خداناباوری صادقانه را ندارد و ملزم است تمامی انواع خداناباوری را مقاوم بنامد.

۱-۳. امکان جبران اخروی رابطه با خدا

بخشی از ادبیات اختفا مربوط به امکان تأخیر رابطه به پس از مرگ است، امری که شلنبرگ با آن به جد مخالف است (Schellenberg 1993, 25–29). در نظر شلنبرگ، ذاتی بودن ارزش رابطه، مانع از مجاز بودن به تعویق انداختن

آن می‌شود. در مقابل، لاک (Ter Ern Loke 2025) به طور جدی با این ادعای شلنبرگ مخالفت می‌کند. در این بخش، فارغ از ممکن بودن آن، به هزینهٔ الهیاتی پذیرش این شرط می‌پردازیم. به هرحال، خداناباور صادق امکان رابطه با خدا را به شکلی مقصرانه از دست نداده است و شایستهٔ آن است که آنچه از دست رفته مورد جبران قرار گیرد. اما این جبران بی‌هزینه نیست. به فرض ممکن بودن جبران رابطهٔ ازدست‌رفته و با هر سازوکاری که برای آن تعریف شود، خداباور نیز می‌تواند به‌حق توقع قرار گرفتن در این سازوکار جبران را داشته باشد. توضیح آن که خداناباور صادق به خاطر اموری خارج از کنترل او در وضعیت این‌جهانیِ خود قرار گرفته بود و به خاطر نقش نداشتن در این امر، شایستهٔ جبران دانسته می‌شود. اما خداباور نیز می‌تواند به درستی اعتراض کند که به خاطر اموری که بخشی از آنها خارج از کنترل او بود، درست همانند خداناباور صادق، در مرحله‌ای خاص از رابطه با خدا قرار گرفته است و نه در سطحی بالاتر. این که ممکن بود او در سطحی بالاتر قرار گیرد ولی به خاطر اموری که برخی از آنها خارج از کنترلش بوده، او در سطحی خاص از رابطه قرار گرفته، وضعیت او را درست مانند وضعیت خداناباور صادق می‌کند و او نیز شایستهٔ جبران است. اوضاع زمانی پیچیده‌تر می‌شود که به نتایج این نوع از شایستگیِ جبران توجه کنیم: هر کسی در هر سطحی از رستگاری اخروی که باشد، می‌تواند به‌حق خود را شایستهٔ این جبرانِ بداند، حال آن که می‌دانیم به هیچ روی چنین نیست. دوگانهٔ باطلی که در نتیجهٔ پذیرش مفروضات این دفاعیه با آن مواجه می‌شویم این است که از یک‌سو اگر خدا اقدام به جبران نکند، به شکلی تبعیض‌آمیز با انسان‌ها برخورد کرده و اگر بخواهد واقعاً جبران را انجام دهد، تمامی افراد باید بالاترین درجه از رستگاری را تجربه کنند، امری که هر دینی معتقد است مختص بالاترین شخصیت مذهبی همان دین است و هیچ کسی حاضر نیست انحصاری بودن و استثنایی بودن این جایگاه را با همهٔ افراد در همهٔ زمان‌ها به اشتراک بگذارد. این نوع از همه‌رستگاری[۳] حتی در قوی‌ترین نسخه‌های آن نیز مورد پذیرش نیست. تمامی این نتایج از پذیرش وجود خداناباور صادق ناشی می‌شوند، امری که اگر آن را نپذیریم، به هیچ یک از این مشکلات و پیچیدگی‌های الهیاتی برنمی‌خوریم.

۲. دشواری‌های فلسفی: لزوم فرضیهٔ شکست خداباوران

۲-۱. ضرورت شیئی یا ضرورت گزاره‌ای

در این بخش به یک مشکل فلسفی از این خیرهای برتر می‌پردازیم. این مشکل ناشی از لزوم فرض شکست خداباوران در سوق دادن همه به سوی خداباوری است. به خاطر بیاوریم که خیر برتر سوئینبرن دولایه بود: خیر خداناباوران این بود که می‌توانستند آزادی اخلاقی داشته باشند و خیر خداباوران این بود که می‌توانستند خداناباوران را به خداباوری هدایت کنند (خیر برتر مسئولیت). برای این که خداباوران از نظر ارزش‌شناسانه ضرری متحمل نشوند، سوئینبرن باید فرض کند که ارزش هدایت به خداباوری با ارزش تمرین آزادی اخلاقی برابر است (Swinburne 2004, 272). اگرچه این فرضی کاملاً غیربدیهی است، فرض گرفتن آن آشکارا نامعقول و غیرشهودی نیست. پس بیایید فرض کنیم که ارزش آزادی اخلاقی و هدایت به سمت خداباوری برابر هستند. این البته تنها فرض لازم برای سوئینبرن نیست. فرض ضروری دیگر، لزوم شکست خوردن خداباوران در هدایت به سمت خداباوری است چرا که اگر خداباوران در هدایت خداناباوران پیروز شوند آنگاه تمامی افراد خداباور خواهند بود و خیر برتر آزادی اخلاقی از بین می‌رود. از سوی دیگر، خداناباوری هم باقی نمانده که هدایت شود، پس خیر برتر هدایت به خداباوری هم از دست می‌رود. در نتیجه، این دو خیر برتر یا هر دو با هم باید محقق شوند یا هیچ کدام دیگر امکان محقق شدن ندارند. این نکته

نشانگر این است که ضرورتاً باید خداناباورانی وجود داشته باشند و ضرورتاً باید خداباورانی وجود داشته باشند (ضرورت گزاره‌ای). این به تنهایی نتیجهٔ نامطلوبی برای یک نظریه است چرا که از یک سو ارزش هدایت را با آزادی اخلاقی برابر می‌داند و از سوی دیگر تحقق کامل آن را ناممکن.

باید توجه داشت که خوانش گزاره‌ای از شرط ضرورت در یک دفاعیه، صرفاً به خاطر همدلی بیشتر با آن است، حال آن که می‌توان از شرط ضرورت، خوانشی شیئی داشت، که کار معقول‌سازی این خیر برتر را برای سوئینبرن دشوارتر می‌کند، چرا که چنین فهمی از این ضرورت به این معنا است که کسانی که در این جهانِ محقق خداناباور هستند، در هر جهان ممکن دیگری نیز این وصف خداناباوری را دارا خواهند بود و خداباوران نیز چنین وضعیت موجهاتی خواهند داشت. علاوه بر این که این ضرورت با شهود بشری از تغییر نظر از خداباوری به خداناباوری (و برعکس) در تعارض است، یک لایه از خیر برتر را نیز بی‌معنا می‌کند: اگر خداناباوری و خداباوری وصفی ذاتی و ضروری برای افراد باشد، آنگاه هدایت کردن دیگر معنایی ندارد چرا که هدایت ضرورتاً به موفقیت نخواهد رسید و این به خاطر انتخابی نیست که خداناباوران می‌کنند بلکه به خاطر ضرورتی از پیش تعیین شده است. در پایان، چنین خوانشی از این ضرورت به فروپاشی موجهاتی (Almeida 2017, sec. 6) (و در نتیجه، الهیاتی، همانند ادعای (Smith 2025) فروپاشی اخلاقی با توجه به فروپاشی موجهاتی) منجر می‌شود به این معنا که خداباور بودن یا نبودن افراد امری از پیش تعیین شده است و ممکن نیست غیر از آن وضعیت دیگری رخ دهد. در نتیجه، این خوانش از ضرورت به هیچ روی روادارانه نخواهد بود و به همان خوانش گزاره‌ای از این ضرورت بسنده می‌کنیم.

۲-۲. توقعات برآورده نشده

با توجه به آنچه در بخش قبل گفته شد، سه توقع از سوئینبرن شکل می‌گیرد. به عنوان مقدمه برای توقع اول باید یادآوری کرد که در خوانش همدلانه‌تر با سوئینبرن، خوانش گزاره‌ای از ضرورت مطرح شده در این دفاعیه خواهیم داشت. با توجه به این خیر برتر، منطقاً سه حالت می‌توان تصور کرد: خداباور شدن همه در یک زمانی در آینده، خداناباور شدن همه در یک زمانی در آینده و وجود برخی افراد خداباور و برخی افراد خداناباور به طور همزمان. دیدیم که در این میان، تنها حالتی که با این خیر برتر سازگار است، حالت سوم است. این وضعیت یعنی ممکن نیست که برخی افراد خداناباور نباشند. پس خداناباور بودنِ (دست‌کم برخی از) خداناباوران به خاطر ضرورتی است که این جهان را بهترین جهان ممکن می‌سازد چرا که نمی‌توان فرض کرد که در بهترین جهان ممکن، همه خداباور باشند. شاید بتوان با توضیحاتی تمامی این مدعیات را پذیرفتنی دانست اما با توجه به این که (دست‌کم برخی از) خداناباوران عذاب می‌شوند، نتیجه می‌شود که این افراد قربانی‌هایی برای آفرینش بهترین جهان ممکن هستند. این بار اخلاقی سنگینی است که دفاعیهٔ سوئینبرن بر خداوند تحمل می‌کند. اما می‌توان به شکلی همدلانه‌تر این دفاعیه را فهمید: فایده‌ای که بر خداناباوری صادق مترتب می‌شود، نه برای تحقق بهترین جهان ممکن بلکه صرفاً برای خود فرد است. این فرض، به علاوهٔ فرض تساوی ارزش خداباوری و آزادی اخلاقی، کسی را قربانی هدفی بزرگ‌تر نمی‌کند، به شرط آن که سوئینبرن بتواند ملاک برای تفکیک خداناباور صادق بدهد تا کسی به اشتباه گمان نکند که خداناباور صادق است در حالی که خداناباور مقصر باشد و دچار عذاب شود. پس توقع اولی که از او می‌رود، ارائهٔ ملاکی برای خداناباور صادق است تا خداناباوران بتوانند بدون ابهام تشخیص دهند که چه نوع خداناباوری هستند. اما بعید است بتوان چنین ملاکی ارائه داد. خارج کردن وضعیت خداباوری/خداناباوری افراد از ابهام به معنا تعیین وضعیت صدق

خداباوری است و تا دومی حل نشود، اولی هم نمی‌تواند ملاک روشنی داشته باشد. به علاوه، حتی اگر ارائهٔ چنین ملاکی ممکن باشد، افرادی که طبق این ملاک به عنوان خداناباور مقصر شناخته شده‌اند حاضر نخواهند بود این اتهام را بپذیرند چرا که پذیرش این اتهام مساوی است با اذعان به این که خداباوری صادق است در حالی که فرد باور دارد که خداباوری صادق نیست.

توقع دوم، سوئینبرن را موظف می‌کند برای کامل بودن دفاعیهٔ خود، و رفع اتهام دوختن قبایی برای یک دکمه، توضیح دهد که چرا این نسبت میان خداباوری/خداناباوری باید برقرار باشد. اگر این توقع برآورده نشود، که بسیار بعید است بتوان توضیحی برای آن ارائه داد، دفاعیهٔ سوئینبرن در واقع جهت تبیینی معکوسی را انتخاب کرده است: به جای این که توضیح دهد چرا برخی افراد خداناباور صادق هستند (و این که واقعاً چه ملاک تفردی برای چنین افرادی وجود دارد)، در حالی که برخی دیگر خداباورند، صرفاً این وضعیت را مفروض می‌گیرد. به دیگر سخن، این دفاعیه توضیح می‌دهد چرا خداناباور صادق وجود دارد اما نمی‌تواند توضیح دهد که (به فرض تساوی مذکور) چرا برخی افراد واجد ارزش آزادی اخلاقی شده‌اند در حالی که برخی دیگر واجد ارزش خداباوری.

ممکن است در نقد به نتایج موجهاتی‌ای که از این دفاعیه در بخش قبل گرفته شد، چنین گفته شود که به هیچ روی ضرورتی (حتی به خوانش گزاره‌ای از آن) برای خداناباور بودن برخی به منظور تحقق خیر برتر وجود ندارد چرا که این مسئله صرفاً محدود به زندگی این‌جهانی است. سوئینبرن نیز خود به محدودیت زمانی این خیر برتر اشاره دارد (Swinburne 2004, 272). اگر چنین باشد، فرد پس از مرگ، خداباور می‌شود و دیگر نیازی به این خیر برتر نیست چرا که پس از مرگ اساساً خداناباوری تحقق ندارد. این توضیح، شاید بار متافیزیکی ضرورت را از دوش این دفاعیه بردارد، اما آن را با دو مشکل دیگر تنها می‌گذارد. اول، همان طور که در بخش ۱-۳ گفته شد، امکان جبران رابطه است. مسئلهٔ دیگر، استدلال به زیان شرط عدم تعلیق رابطه به آینده است، که سوئینبرن هیچ تلاشی برای اقامهٔ آن نکرده است. دفاعیهٔ سوئینبرن در این صورت باید بتواند نشان دهد که خدا مجاز است رابطه را برای مدتی تعلیق کند. به بیان دیگر، برای گریز از مشکلات ضرورت، باید توضیحی برای تعلیق رابطه آورد. این اما مشکل را برطرف نمی‌کند بلکه صرفاً یک گام آن را به عقب می‌برد: توضیح احتمالی سوئینبرن برای تعلیق رابطه، مجدداً ضرورت را به همراه می‌آورد چرا که این توضیح، همان دلیل یا مصلحتی (خیر برتر) است که خدا برای تعلیق رابطه دارد. یعنی سوئینبرن برای نجات خیر برتر خود باید دست به دامان خیر برتری دیگر شود، به فرض آن که انجام چنین کاری ممکن باشد و فارغ از این که این مصلحت الهی چه چیزی ممکن است باشد. این توقعات نشان از هزینهٔ فلسفی بالای این دفاعیه دارد، حتی به فرض آن که بتواند به شکلی موفقیت‌آمیز اقامه شود.

۲-۳. جنبهٔ معرفت‌شناسانه

مسئلهٔ آخری که در این بخش مورد بررسی قرار می‌گیرد نیز در مورد لایهٔ دوم از خیر برتر سوئینبرن است. در فرض موفقیت/عدم موفقیت خداباوران، لازم است به جنبهٔ معرفت‌شناسانهٔ دلایل خداباورانه نیز توجه شود. برای این که خداباوران بتوانند در انجام مسئولیت هدایت خداناباوران به خداباوری به موفقیتی دست یابند، لازم است به دلایل کافی دسترسی داشته باشند. اگر چنین نباشد، و خود خداباوران به دلایل کافی برای هدایت خداناباوران دسترسی نداشته باشند، حتی اگر بتوان آنها را در خداباوری موجه دانست، احتمال موفقیت آنان در انجام این مسئولیت به‌شدت پایین خواهد بود. به بیان دیگر، این مسئولیتی خواهد بود که به انجام رساندن آن چندان عملی به نظر

نمی‌رسد. برای این که از این احتمال پایینِ موفقیت فرار کنیم لازم است فرض کنیم که خداباوران خود به دلایل کافی دسترسی دارند. اگر این دلایل شخصی باشند، آنگاه باز هم موفقیت خداباوران چندان محتمل به نظر نمی‌رسد چرا که این دلایل صرفاً برای خود فرد توجیه کننده است. اما اگر این دلایل شخصی نباشند، به این معنا که هر کسی در مواجهه با آنها بتواند به صدق ادعای آن دلایل برسد، آنگاه دیگر نمی‌توان پذیرفت که خداناباور صادق وجود دارد چرا که هر کسی علی‌الاصول می‌تواند به دلایل کافی دسترسی داشته باشد. نتیجه آن که سوئینبرن یا باید بپذیرد که دلایل کافی در دسترس همگان نیست، که احتمال موفقیت لایهٔ دومِ خیر برتر او زیر سؤال می‌رود و یا باید بپذیرد که دلیل کافی می‌تواند در دسترس همگان قرار بگیرد که آنگاه ادعای وجود خداناباور صادق مخدوش می‌شود. بنابراین، به نظر نمی‌رسد که دفاعیهٔ سوئینبرن از نظر معرفت‌شناسی نیز کم‌هزینه باشد. پس استدلال‌های خداباورانه در این جنبهٔ معرفت‌شناسانه از بحث نیز نقش مهمی دارند. اگر این استدلال‌ها درست باشند، از آنجا که در دسترس همگان قرار دارند، پس خداناباور صادق نباید وجود داشته باشد.

۳. دشواری‌های اخلاقی: پیش‌فرض گرفتن نتیجه‌گرایی

۳-۱. پیش‌فرض نتیجه‌گرایی

نتیجه‌گرایی در اخلاق، که نگرشی غایت‌انگارانه است، یعنی نیک یا بد بودن اعمال توسط نتایج طولانی‌مدت آنها تعیین می‌شود، بدون این که عملی در ذات خود نیک یا بد باشد. در مقابل، در دیدگاه‌های غیرنتیجه‌گرایانه اعمال ذاتاً نیک یا بد هستند، فارغ از نتیجه‌ای که در پی دارند (Gensler 2018, 174). مبتنی بر همین تعریف ابتدایی می‌توان دریافت که چرا به طور کلی هر دفاعیه‌ای که مبتنی بر خیر برتر باشد به دیدگاه نتیجه‌گرایانه در اخلاق وابسته است. توضیح آن که اگر در پاسخ به سؤال «چرا باید/نباید کار الف را انجام داد؟» هر پاسخی جز این داده شود که چون ذاتاً نیک/بد است، یعنی دیدگاهی نتیجه‌گرایانه اتخاذ کرده‌ایم. در مورد خیرهای برتر وضع کاملاً به وضوح نتیجه‌گرایانه است: می‌دانیم که از نظر خداباوران، باور به وجود خدا نیک است و خدا به خاطر حصول نتیجه‌ای ارزشمندتر (کسب خیری برتر یا مساوی/دفع شری مساوی یا بدتر) مانع از باورمند شدن برخی شده است. این به تنهایی نشان می‌دهد که طبق ادعای دفاعیه‌های خیر برتر، باور به وجود خدا ذاتاً نیک نیست و در شرایطی می‌تواند مانعی برای امری نیک‌تر باشد. به علاوه، نیک بودن خیر برتر به واسطهٔ همان نتیجه‌ای است که قرار است حاصل شود و نشانگر امری ذاتاً مطلوب نیست. در مورد دفاعیهٔ سوئینبرن، اگر قرار بود نیک بودنِ باور به وجود خدا صرفاً با توجه به ذات آن تعیین شود، آنگاه یا در هر شرایطی نیک بود و یا در هر شرایطی بد، نه این که خدا برای برخی و تحت شرایطی، دلیل کافی فراهم کند و برای گروه دیگری چنین نکند. در این دفاعیه، دلایل کافی برای باور به وجود خدا در دسترس برخی خداناباوران نیست تا آزادی اخلاقی آنان حفظ شود. در اینجا لازم است دو عنصر یک دفاعیهٔ مبتنی بر خیر برتر را یادآوری کنیم: برتر بودن و ضروری بودن. ترکیب این دو عنصر بیانگر نیازمندی دفاعیه‌های خیر برتر به نتیجه‌گرایی است: تنها راهی که خدا می‌تواند خیر برتر مورد نظر (آزادی اخلاقی) را فراهم کند از دست رفتن خیر کمتر ارزشمند (باور به وجود خدا) است. این تعارض نشان می‌دهد که حتی اگر هر دو امر (دسترسی به دلایل کافی و خیر برتر) به واقع نیک باشند، دست آخر و در نتیجهٔ تمامی محاسبات اخلاقی، ملاحظات اخلاقی تنها یکی از آنها را انتخاب خواهد کرد.

البته این که خیر برتری که خداوند احتمالاً مدنظر دارد، آزادی اخلاقی است دلیل نمی‌شود که دسترسی به دلایل کافی برای باور به وجود خدا موضوع داوری اخلاقی باشد، بلکه صرفاً محدود به جنبهٔ معرفت‌شناسانهٔ دلایل است. پس برای ارزیابی اخلاقی آن لازم است استدلالی مجزا فراهم شود. اولاً، همین که خدا به خاطر دستیابی به یک هدف، راهی را انتخاب کرده است نشان می‌دهد ساختار قضاوت اخلاقی این انتخاب، نتیجه‌گرایانه بوده است. به این معنا، این پرسش مطرح می‌شود که آیا در دسترس قرار ندادن دلایل کافی برای باور اخلاقی است یا خیر. از سوی دیگر، این که خداناباوری، دست‌کم در برخی از مصادیق آن، مستوجب عذاب است نشان می‌دهد که باور داشتن/نداشتن به خدا غیرارزش‌داورانه نیست. همچنین، اخلاق باور کلیفورد نشانگر این است که مواضع معرفتی ما، غیرارزش‌داورانه نیستند زیرا «همیشه، در هر مکان و برای هر فرد نادرست است که مبتنی بر دلایل ناکافی، به چیزی باور پیدا کند» (Clifford, James, and Burger 2008, 18). از تمامی این موارد نتیجه می‌شود که نمی‌توان باور داشتن/نداشتن به وجود خدا را مستقل از ارزش اخلاقی آن و صرفاً با تکیه بر وضعیت معرفت‌شناسانهٔ آن سنجید. به همین شکل، فراهم آوردن دلایل کافی برای باور نیز عملی است که مشمول ارزیابی اخلاقی قرار می‌گیرد. بنابراین، ادعای معرفت‌شناسانهٔ مطرح شده در این دفاعیه، بی‌تردید جنبهٔ اخلاقی نیز دارد. پس آنچه عدم دسترسی خداناباور صادق به دلایل کافی برای باور را اخلاقاً ارزشمندتر از دسترسی به دلایل کافی می‌گرداند، نتیجه‌ای است که قرار است از عدم دسترسی حاصل شود، یعنی داشتن آزادی اخلاقی. به دیگر سخن، فایده‌ای که قرار است بر عدم دسترسی به دلایل کافی مترتب شود، خداوند را اخلاقاً مجاز می‌دارد که دلایل کافی را در اختیار چنین فردی قرار ندهد. پس ۱) قرار داشتن در وضعیت دسترسی یا عدم دسترسی به دلایل کافی برای باور به وجود خدا، علاوه بر جنبهٔ معرفت‌شناسانه، جنبهٔ اخلاقی نیز دارد، و ۲) ساختار اخلاقی منتخب خداوند، نتیجه‌گرایانه و مبتنی بر فواید مترتب بر اعمال است، نه ارزش ذاتی آنها.

بیایید دو سناریوی ممکن را در نظر بگیریم و از نظر ارزش‌شناسانه آنها را با هم مقایسه کنیم. در سناریوی اول، تحقق خداناباور صادق ممکن است؛ خدا به خاطر حفظ آزادی اخلاقی برخی افراد، دلایل کافی را در دسترس آنها قرار نداده است، پس خداناباوری در برخی موارد اخلاقاً پسندیده‌تر از خداباوری است. اما اگر چنین باشد، آنگاه ممکن است فرد یا مجموعه‌ای از افراد به اشتباه گمان کنند که خداناباوری‌شان اخلاقاً پسندیده‌تر است اما در نهایت دچار عذاب شوند چرا که به واقع خود را فریب داده بودند. در این وضعیت، چنین فرد/افرادی قربانی شده‌اند تا این جهان آفریده شود. در سناریوی دوم، خداناباور صادق وجود ندارد و افراد یا خداباور هستند یا خداناباور مقصر، و هیچ ابهامی در مورد وضعیت اخلاقی خداباوری/خداناباوری وجود ندارد. بنابراین، هیچ کس نمی‌تواند گمان کند که خداناباوری ممکن است اخلاقاً پسندیده‌تر باشد. واضح است که اگر دیدگاه اخلاقی خدا، فایده‌گرایانه و نتیجه‌باورانه باشد، در واقع برخی را قربانی کرده تا این جهان را به وجود آورد. پس علاوه بر این که سناریوی اول، اخلاقاً بدتر از سناریوی دوم است، نشان می‌دهد که دیدگاه اخلاقی نادرستی نیز به خدا نسبت داده است و دیدگاه اخلاقی خدا نمی‌تواند نتیجه‌باورانه باشد.

۳-۲. ملاحظات آنتی‌تئودیسه‌گرایی

ملاحظات اخلاقی در آنتی‌تئودیسه‌گرایی نیز، اگرچه اساساً در ادبیات مسئلهٔ شر هستند، بی‌ارتباط به مسئلهٔ اختفا نمی‌باشند (Betenson 2016; Simpson 2009). این انتقادات شامل (۱) عدم حساسیت اخلاقی لازم، (۲)

اتخاذ منظر اخلاقی مستقل از واقعیت‌های انسانی (که ترکیب این دو مورد نشانگر کوری اخلاقی دفاعیه‌های خیر برتر هستند)، (۳) اتخاذ نظریهٔ اخلاقی نادرست (فایده‌باوری مطلق) و در پایان، (۴) ابزارانگاری برخی انسان‌ها برای تحقق اهداف بزرگ‌تر یا خیر جمعی است. از این میان مورد ۴ در بند بعدی مورد اشاره قرار می‌گیرد. شلنبرگ بر استقلال مسئلهٔ اختفای الهی از مسئلهٔ شر استدلال می‌کند (Schellenberg 2010) و توضیح می‌دهد که مسئلهٔ اختفا هیچ ارتباطی به رنج ندارد، هرچند ممکن است برخی خداناباوران از خداناباوری خود در رنج باشند، امری که سوئینبرن کاملاً از آن غفلت می‌کند و اساساً خداناباور صادق را نیز نوعی شر می‌داند. پس مورد ۱ اهمیت چندانی برای بحث حاضر ندارد. با این وجود، سایر موارد ارتباط جدی با دفاعیه‌های خیر برتر به زیان مسئلهٔ اختفا پیدا می‌کند. در باب ارتباط مورد ۲ با بحث حاضر باید یادآور فردی شد که گمان می‌کرده خداناباور صادق است اما در واقع در نتیجهٔ خودفریبی خداناباور شده است و به همین خاطر، دچار عذاب اخروی گردیده. ترکیب پذیرش امکان خداناباوری صادق و خداناباوری از طریق خودفریبی، نشان‌دهندهٔ این است که توقع اخلاقی این دفاعیه با واقعیت‌های انسانی سازگاری ندارد، خصوصاً زمانی که قرار است تنها برخی خداناباوران عذاب شوند و با توجه به این که خودفریبی امری ترانما نیست. در مورد ارتباط مورد ۳ با بحث حاضر، علاوه بر انتقادات ضدتئودیسه‌گرایان باید اضافه کرد که دفاعیه‌های خیر برتر، این نظریهٔ اخلاقی نادرست را به خدا نیز نسبت می‌دهند. در مورد ۴ هم، همان طور که دیدیم، این که ممکن است برخی افراد گمان کنند که خداناباور صادق هستند در حالی که در واقع خداناباور مقصر باشند و دچار عذاب اخروی شوند، آنان را به قربانیان این جهان تبدیل می‌کند، امری که با خیرخواهی مطلق خدا سازگاری ندارد. این نشان می‌دهد که دفاعیه‌های خیر برتر در مجموع و این دفاعیه به طور خاص، با خیرخواهی مطلق خدا ناسازگار هستند و می‌توان نتیجه گرفت که راه مناسبی برای دفاع در برابر مسئلهٔ اختفا نیستند چرا که هزینه‌های اخلاقی، فلسفی و الهیاتی فراوانی به بار می‌آورند.

نکتهٔ پایانی در این باب آن که آنتی‌تئودیسه‌گرایان کانت را به عنوان یکی از اولین و جدی‌ترین افراد مخالف با تئودیسه‌ها معرفی می‌کنند (Pihlström and Kivistö 2016). علاوه بر ملاحظات اخلاقی فوق، استدلال اخلاقی کانت به سود وجود خدا خود ناقضی بر این دفاعیهٔ سوئینبرن است: تلاش کانت برای استدلال آوردن بر وجود خدا نشان می‌دهد که داشتن دلیل به سود خداباوری نه‌تنها مانع از آزادی اخلاقی نیست بلکه اساساً ضامن اخلاق و شرط استعلایی ممکن شدن آن است.

نتیجه‌گیری

این نوشته در پی آن بود که هزینه‌های فلسفی، اخلاقی و الهیاتی دفاعیهٔ سوئینبرن به زیان استدلال اختفای الهی شلنبرگ را نشان دهد و به سود این ادعا استدلال کند که اقامهٔ چنین دفاعیه‌هایی به‌صرفه نیست. در بخش هزینه‌های الهیاتی، به مثال‌نقض‌هایی مانند آزادی اخلاقی پیامبران، به رغم دارا بودن کامل‌ترین دانش از خداوند و حتی به رغم عصمت آنان؛ سرکشی شیطان از فرمان خداوند، به رغم یقین او به وجود خدا؛ ممکن بودن مواردی مانند خودفریبی پنهان و در نتیجه عذاب شدن؛ و در آخر، پیچیدگی‌های ناظر به امکان جبران رابطهٔ ازدست‌رفته با خدا اشاره شد. در بخش هزینه‌های فلسفی، به لایهٔ دوم این خیر برتر بیشتر توجه شد. از نظر متافیزیکی، چه ضرورت مورد ادعا در خیرهای برتر گزاره‌ای باشد و چه شیئی، پیچیدگی‌های موجهاتی برای این دفاعیه به وجود می‌آورد. همچنین از نظر معرفت‌شناسانه، یا باید بپذیریم که احتمال موفقیت خداباوران در این مسئولیت ناچیز است یا این که خداناباور

صادق وجود ندارد، دوراهی دشواری که پیش‌روی مدافع این خیر برتر است. از نظر اخلاقی نیز نسبت دادن دیدگاه اخلاقی نادرست به خدا، قربانی کردن برخی افراد برای پیدایش بهترین جهان ممکن و سایر ملاحظات آنتی‌تئودیسه‌گرایانه، مانع از به‌صرفه بودن اخلاقی این دفاعیه می‌شود. نتیجه آن که این راه مناسبی برای خداباوران به منظور مقابله با استدلال اختفای الهی نیست.

ملاحظات اخلاقی و حقوقی

تعارض منافع: نویسنده اعلام می‌کند که در ارتباط با این مقاله تعارض منافع وجود ندارد.

اصول اخلاق نشر: فرایند تهیه و ارائه این مقاله مطابق اصول و موازین اخلاق نشر مورد تأکید کمیتهٔ اخلاق نشر (COPE) و سیاست‌های اخلاقی نشریه انجام شده است.

حمایت مالی و منشأ پژوهش: این مقاله تحت حمایت مادی بنیاد ملی علم ایران (INSF) و برگرفته از طرح شماره ۴۰۳۸۱۹۸ انجام شده است.

استفاده از هوش مصنوعی: در تهیه این مقاله از ابزارهای هوش مصنوعی مولّد -به نحوی که مطابق دستورالعمل نشریه مستلزم اعلام باشد- استفاده نشده است.

قدردانی: بر خود لازم می‌دانم از جناب آقای دکتر ابراهیم آزادگان برای راهنمایی‌ها و حمایت‌های بی‌دریغشان، مخصوصاً در این دورهٔ پسادکتری، قدردانی نمایم. بی‌تردید بدون مساعدت ایشان، این پروژه به سرانجام نمی‌رسید. همچنین، از داوران محترم مجله، داور محترم بنیاد ملی برای این طرح پسادکتری، و حمایت مالی این بنیاد تشکر ویژه می‌کنم.

کتاب‌نامه

حاجی محمدحسین طهرانی، حمیده، و امیرعباس علیزمانی. ۱۳۹۹. «تحلیل انتقادی استدلال اختفای الهی شلنبرگ از دیدگاه مایکل موری». *جستارهای فلسفه دین* ۹ (۱): ۲۲۱-۲۴۴.

حسینی، سید نصیر احمد. ۱۳۹۵. «نقد موزر بر استدلال خفای الهی». *پژوهش‌های فلسفی-کلامی* ۱۷ (۴): ۲۷-۵۰.

حسینی، سید نصیر احمد، و عبدالرسول کشفی. ۱۳۹۳. «تحلیل انتقادی دیدگاه جان شلنبرگ در باب مسئله خفای الهی». *پژوهشنامه فلسفه دین* ۱۲ (۲): ۱۳۳-۱۵۸.

فاریاب، محمد حسین. ۱۳۹۸. «رابطه عصمت و اختیار». *تحقیقات کلامی* ۷ (۲۴): ۴۷-۶۸.

محمدپور، سکینه، و امیرعباس علیزمانی. ۱۳۹۵. «مسئله خفای الهی از دیدگاه جان شلنبرگ و پل موزر». *جستارهای فلسفه دین* ۵ (۲): ۶۷-۸۵.

محمدپور، سکینه، و امیرعباس علیزمانی. ۱۳۹۷. «شلنبرگ، هیک و سوئین‌برن در مواجهه با مسئله خفای الهی». *فلسفه دین* ۱۵ (۲): ۳۴۱-۳۶۴.

محمدپور، سکینه، و امیرعباس علیزمانی. ۱۴۰۰. «مقایسه و نقد دیدگاه‌های جان شلنبرگ و پاسکال دربارهٔ مسئلهٔ اختفای الهی». *فلسفه و کلام اسلامی* ۵۴ (۲): ۴۲۵-۴۴۵.

Bibliography

Almeida, Michael J. 2017. “Theistic Modal Realism I: The Challenge of Theistic Actualism.” *Philosophy Compass* 12 (7): e12418.

Baghramian, Maria, and Anna Nicholson. 2013. “The Puzzle of Self-Deception.” *Philosophy Compass* 8 (11): 1018–29.

Betenson, Toby. 2016. “Anti-Theodicy.” *Philosophy Compass* 11 (1): 56–65.

Clifford, William Kingdon, William James, and A. J. Burger. 2008. *The Ethics of Belief*. Rev. ed. Createspace Independent Publishing Platform.

Cullison, Andrew. 2010. "Two Solutions to the Problem of Divine Hiddenness." *American Philosophical Quarterly* 47 (2): 119–34.

DeWeese-Boyd, Ian. 2023. "Self-Deception." In *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2023 Edition), edited by Edward N. Zalta. https://plato.stanford.edu/archives/fall2023/entries/self-deception/.

Dockter, Christine. 2021. "God's Work and Human's Contribution: Jesus' Sinlessness in Theodore of Mopsuestia's Christology." In *Impeccability and Temptation: Understanding Christ's Divine and Human Will*, edited by Johannes Grössl and Klaus von Stosch. Routledge.

Dumsday, Travis. 2012. "Divine Hiddenness as Divine Mercy." *Religious Studies* 48 (2): 183–98.

Faryab, Mohammad Hossein. 2019. "The Relationship Between Infallibility and Free Will." *Theological Research* 7 (24): 47–68. [In Persian]

Fazl, Mohammad Haghani. 2021. "The Scope of 'Iṣma and Qur'anic Evidence." In *Impeccability and Temptation: Understanding Christ's Divine and Human Will*, edited by Johannes Grössl and Klaus von Stosch. Routledge.

Gensler, Harry J. 2018. *Ethics: A Contemporary Introduction*. Routledge.

Guillon, Jean-Baptiste. 2021. ""You Would Not Seek Me If You Had Not Found Me"—Another Pascalian Response to the Problem of Divine Hiddenness." *Roczniki filozoficzne* 69 (3): 163-214.

Grössl, Johannes. 2021. "Deification and the Divided-Consciousness-View." In *Impeccability and Temptation: Understanding Christ's Divine and Human Will*, edited by Johannes Grössl and Klaus von Stosch. Routledge.

Haji Mohammad Hossein Tehrani, Hamideh, and Amirabbas Alizamani. 2020. "A Critical Analysis of Schellenberg's Divine Hiddenness Argument from Michael Murray's Perspective." *Jostarha-ye Falsafeh-ye Din* 9 (1): 221–44. [In Persian]

Hossaini, Sayyed Nasir Ahmad. 2016. "Moser's Criticism of Divine Hiddenness Argument." *Journal of Philosophical Theological Research* 17 (4): 27–50. https://doi.org/10.22091/pfk.2016.621. [In Persian]

Hossaini, Sayyed Nasir Ahmad, and Abdolrasul Kashfi. 2014. "Critical Analysis of J. L. Schellenberg's Views on the Problem of Divine Hiddenness." *Philosophy of Religion Research* 12 (2): 133–58. https://doi.org/10.30497/prr.2015.1591. [In Persian]

Howard-Snyder, Daniel. 1996. "The Argument from Divine Hiddenness." *Canadian Journal of Philosophy* 26 (3): 433–53.

Howard-Snyder, Daniel. 2015. "Divine Openness and Creaturely Nonresistant Nonbelief." In *Hidden Divinity and Religious Belief: New Perspectives*, edited by Adam Green and Eleonore Stump. Cambridge University Press.

Kraay, Klaas J. 2021. *The Axiology of Theism*. Cambridge University Press.

Kraschl, Dominikus. 2021. "Peccable as Son of Man, Impeccable as Son of God: An Attempt to Reconcile Freedom and Impeccability." In *Impeccability and Temptation: Understanding Christ's Divine and Human Will*, edited by Johannes Grössl and Klaus von Stosch. Routledge.

Launonen, Lari. 2025. "Non-Belief as Self-Deception?" *Religious Studies* 61 (2): 263–79.

Legenhausen, Muhammad. 2021. "Inerrancy and Exaggeration in Shi'i Theology." In *Impeccability and Temptation: Understanding Christ's Divine and Human Will*, edited by Johannes Grössl and Klaus von Stosch. Routledge.

Lehe, Robert T. 2004. “A Response to the Argument from the Reasonableness of Nonbelief.” *Faith and Philosophy* 21 (2): 159–74.

Mahdavi Mehr, Vahid. 2021. “The Theological Concept of Imamate: How Imamis Reconcile Human Perfection and Free Will.” In *Impeccability and Temptation: Understanding Christ’s Divine and Human Will*, edited by Johannes Grössl and Klaus von Stosch. Routledge.

McKim, Robert. 2001. *Religious Ambiguity and Religious Diversity*. Oxford University Press.

McKinley, John E. 2021. “Seven Questions Ingredient to Jesus Christ’s Temptation.” In *Impeccability and Temptation: Understanding Christ’s Divine and Human Will*, edited by Johannes Grössl and Klaus von Stosch. Routledge.

Mohammadpour, Sakineh, and Amirabbas Alizamani. 2016. “The Problem of Divine Hiddenness from the Perspectives of John Schellenberg and Paul Moser.” *Jostarha-ye Falsafeh-ye Din* 5 (2): 67–85. [In Persian]

Mohammadpour, Sakineh, and Amirabbas Alizamani. 2018. “The Views of Schellenberg, Hick, and Swinburne on the Concept of Divine Hiddenness.” *Philosophy of Religion* 15 (2): 341–64. https://doi.org/10.22059/jpht.2017.214862.1005391. [In Persian]

Mohammadpour, Sakineh, and Amirabbas Alizamani. 2022. “A Critical and Comparative Study of John Schellenberg and Blaise Pascal’s Views on the Problem of Divine Hiddenness.” *Philosophy and Kalam* 54 (2): 425–45. https://doi.org/10.22059/jitp.2022.328030.523304. [In Persian]

Morris, Thomas V. 1986. “Perfection and Power.” *International Journal for Philosophy of Religion* 20 (2/3): 165–68.

Moser, Paul K. 2002. “Cognitive Idolatry and Divine Hiding.” In *Divine Hiddenness: New Essays*, edited by Daniel Howard-Snyder and Paul K. Moser. Cambridge University Press.

Murphy, Mark C. 2017. *God’s Own Ethics: Norms of Divine Agency and the Argument from Evil*. Oxford University Press.

Murray, Michael J. 2002. “Deus Absconditus.” In *Divine Hiddenness: New Essays*, edited by Daniel Howard-Snyder and Paul K. Moser. Cambridge University Press.

Pawl, Timothy. 2021. “Conciliar Christology, Impeccability, and Temptation.” In *Impeccability and Temptation: Understanding Christ’s Divine and Human Will*, edited by Johannes Grössl and Klaus von Stosch. Routledge.

Pihlström, Sami, and Sari Kivistö. 2016. *Kantian Antitheodicy: Philosophical and Literary Varieties*. Springer Nature and Palgrave Macmillan.

Schärtl, Thomas. 2021. “The Hypostatic Union and the Freedom of Christ.” In *Impeccability and Temptation: Understanding Christ’s Divine and Human Will*, edited by Johannes Grössl and Klaus von Stosch. Routledge.

Schellenberg, John L. 1993. *Divine Hiddenness and Human Reason*. Cornell University Press.

Schellenberg, John L. 2005. “The Hiddenness Argument Revisited (II).” *Religious Studies* 41 (3): 287–303.

Schellenberg, John L. 2007. *The Wisdom to Doubt: A Justification of Religious Skepticism*. Cornell University Press.

Schellenberg, John L. 2010. “The Hiddenness Problem and the Problem of Evil.” *Faith and Philosophy* 27 (1): 45–60.

Schellenberg, John L. 2015. *The Hiddenness Argument: Philosophy’s New Challenge to Belief in God*. Oxford University Press.

Schellenberg, John L. 2025. “Précis.” *Asian Journal of Philosophy* 4 (1): 1–7.

Siker, Jeffrey. 2021. “The Sinlessness of Christ and Human Perfection.” In *Impeccability and Temptation: Understanding Christ’s Divine and Human Will*, edited by Johannes Grössl and Klaus von Stosch. Routledge.

Simpson, Robert Mark. 2009. “Moral Antitheodicy: Prospects and Problems.” *International Journal for Philosophy of Religion* 65 (3): 153–69.

Smith, Drew. 2025. “From Modal Collapse to Moral Collapse.” *Religious Studies* 61 (2): 395–409.

Swinburne, Richard. 1998. *Providence and the Problem of Evil*. Oxford University Press.

Swinburne, Richard. 2004. *The Existence of God*. 2nd ed. Oxford University Press.

Swinburne, Richard. 2005. *Faith and Reason*. 2nd ed. Oxford University Press.

Ter Ern Loke, Andrew. 2025. “An Evaluation of Schellenberg’s Arguments Regarding Divine Hiddenness and the No-Delay Condition Concerning Relationship with God.” *Asian Journal of Philosophy* 4 (1): 43. https://doi.org/10.1007/s44204-025-00269-9.

Weidner, Veronika. 2018. *Examining Schellenberg’s Hiddenness Argument*. Palgrave Macmillan.

یادداشت‌ها

[۱] البته در اینجا به آن بخش از ادبیات مربوط به عصمت توجه می‌شود که در آن عصمت صرفاً محدود به انتقال وحی نباشد بلکه سایر شئون زندگی پیامبران را نیز دربرگیرد (Fazl 2021, 237).

[۲] با تشکر از داور محترم برای توجه دادن به این نکتهٔ بسیار مهم: ایمان (اعتماد) برای سوئینبرن مبتنی بر باور ضعیف است که امکان تردید را باقی می‌گذارد و صرفاً باورهای دینی را از باورهای رقیب محتمل‌تر می‌گرداند (Swinburne 2005, 225). بر خلاف باور که یک حالت ذهنی غیرارادی است، ایمان مبتنی بر ارادهٔ فرد است (Swinburne 2005, 268) و لازمهٔ منطقی آن، انتخاب در مواجهه با تردید است، چرا که اعتماد بدون تردید بی‌معنی است. سوئینبرن، هم‌نظر با آکویناس، ایمانی که مبتنی بر شواهد کافی باشد را ایمان شیاطین می‌داند (Swinburne 2005, 140). بر همین اساس، یکی دیگر از هزینه‌های الهیاتی دفاعیهٔ سوئینبرن، ناممکن بودن ایمان برای پیامبران و بزرگان دینی است، اگر فرض کنیم که آنها باور قوی به وجود خدا داشتند. به بیان دیگر، تنها در صورتی که بپذیریم پیامبران در وجود خدا تردید داشتند می‌توانیم ایمان داشتن (اعتماد داشتن) به خدا را برای آنان ممکن بدانیم. این دوراهی دشوار، همان هزینهٔ الهیاتی دفاعیهٔ مبتنی بر آزادی سوئینبرن است.

[3] Universalism