

شهود خدا برهان بر وجود خدا

چگونه می‌توان از شهود، رؤیت و لقاء خدای متعال، وجود او را استنتاج کرد؟ برای اثبات این مسئله باید از علم حضوری یا علم احساسی آغاز کنیم. شکی نیست هر یک از ما وقتی مدتی غذا نخوریم، در خود احساس گرسنگی می‌کنیم و این احساس را با این گزاره بیان می‌کنیم: «من گرسنه هستم.» بی‌شک این گرسنگی حالتی درونی برای ما و علم ماست و گزاره فوق بیانگر این احساس است. حال آیا می‌توان در وجود این حالت در خودمان شک کنیم؟ روشن است که این حالت شک‌بردار نیست؛ زیرا خود این حالت پیش ما حاضر است و در وجود آن شکی نیست. بنابراین، گزاره «من گرسنه هستم» صادق است. پس می‌توانیم از این گزاره نتیجه بگیریم که «گرسنگی وجود دارد» و این گزاره هم به پشتیبانی گزاره قبلی صادق است. بنابراین، شک در وجود گرسنگی من، مساوی با شک در خود حالت گرسنگی است، که به علم حضوری و بی‌واسطه پیش من حاضر است و تشکیک‌بردار نیست.

همین بیان، در علوم احساسی ما هم مطرح است. وقتی به گل سرخی خیره می‌شویم، به ما حالتی وجدانی دست می‌دهد که آن حالت را چنین گزارش می‌کنیم: «گل سرخی می‌بینم.» در اینکه در من این حالت وجود دارد و گل سرخی را می‌بینم، شکی نیست؛ پس می‌توانم استنتاج کنم: «حالت دیدن گل سرخ به وسیله من وجود دارد.» این گزاره مانند گزاره «گل سرخی می‌بینم» صادق است؛ زیرا تردید در گزاره دوم مساوی با تردید در گزاره اول است. در حالی که، در گزاره اول هیچ‌گونه تردیدی روا نیست.

تفاوت و اشتراک دو گزاره «من گرسنه‌ام» و «گل سرخی می‌بینم» در چیست؟ هر دو گزاره بیان‌کننده دو حالت در من هستند و این همان جهت اشتراک این دو گزاره است. «حالت گرسنگی» و «حالت دیدن گل سرخ» دو حالت برای من هستند، با این تفاوت که «گرسنگی» حالتی است خود ارجاعی و خودنمون و «دیدن گل سرخ» حالتی است دیگرنمون. به عبارت دیگر، «حالت گرسنگی» مشهود من است و علم من به حساب می‌آید و وجود خودش را به من عرضه می‌کند. اما «دیدن گل سرخ» که مشهود من است و علم من به حساب می‌آید، علاوه بر

اینکه خودش را به من عرضه می‌کند، چیز دیگری را هم به من نشان می‌دهد و آن «وجود گل سرخ» بیرون از من است. اگر «گل سرخی را می‌بینم» یک واقعیت عینی است، بنابراین، «وجود گل سرخ» هم یک واقعیت عینی است. نمی‌توان واقعیت گل سرخ را به کلی هیچ و پوچ دانست، ولی در عین حال، وجود دیدن من گل سرخ را یک امر عینی دانست. واقعیت «گل سرخی می‌بینم»، مستلزم وجود گل سرخ است. بنابراین، بعضی از علوم ما حیثیت دیگر نمونی دارند. این نوع علوم نه تنها وجود خودشان را به عنوان علم اثبات می‌کنند، بلکه به لحاظ حیثیت دیگر نمونی‌شان امر دیگری غیر از علم را نیز اثبات می‌کنند.

ممکن است گفته شود که، حیثیت دیگر نمونی از ویژگی‌های علم است و هر علمی در این خصیصه مشترک است که بیان‌کننده وجود معلومی است. علم من به «گرسنگی» به عنوان یک علم، مستلزم وجود گرسنگی به عنوان معلوم است، اما می‌دانیم که وجود معلوم چیزی جز همان گرسنگی نیست؛ وجود گرسنگی چیزی جز در درون من نیست. «وجود گل سرخ» نیز چیزی جز صورتی در درون من نیست. اما اینکه در خارج از وجود من گلی سرخ هست یا نه، از علم من به این حالت «دیدن من گل سرخ» به دست نمی‌آید. بنابراین، حیثیت دیگر نمونی بیش از مقدار حیثیت دیگر نمونی‌ایی که یک علم با معلوم خود دارد، نیست تا با آن وجود امر دیگری بیرون نفس اثبات شود.

وقتی به حالت «گرسنگی» یا حالت «دیدن گل سرخ» توجه می‌کنیم، می‌بینیم این حالت هم علم است و هم معلوم است. در واقع، وجود حالت به عنوان معلوم و وجود علم یک چیز است؛ چراکه خود معلوم مستقیم پیش ما حاضر است. بنابراین، «حالت گرسنگی» و «حالت دیدن گل سرخ» به عنوان دو امر معلوم مستقیم و بی‌واسطه‌اند و هیچ فرقی با هم ندارند. اما در عین حال، یکی از این دو معلوم، حیثیت دیگر نمونی به امر دیگری دارد و آن دیدن گل سرخ مشیر به گل سرخ است. ولی حالت گرسنگی فقط مشیر به خودش است. به عبارت دیگر، دیدن گل سرخ، به دو چیز اشاره دارد: هم به وجود خود «دیدن گل سرخ» و هم به وجود «گل سرخ در خارج». بنابراین، دیدن گل سرخ حیثیت دیگر نمونی به وجود گل سرخ دارد، در حالی که، حالت

«گرسنگی» اشاره به وجود چیزی غیر از خودش ندارد.

حال با توجه به این نکته، اگر کسی خدا را رؤیت کند، رؤیت خدا مانند رؤیت گل سرخ، علاوه بر آنکه وجود رؤیت خدا را به عنوان حالتی برای بیننده اثبات می‌کند، وجود خدا را نیز اثبات می‌کند؛ زیرا که در رؤیت خدا مانند رؤیت هر چیز دیگر، حیثیت دیگرنمونی وجود دارد؛ زیرا که بیننده در خود حالتی می‌یابد که آن حالت دیدن خداست که امر دیده شده، غیر از بیننده و غیر از حالت بیننده است.

قیاسی بودن اثبات وجود خدا از راه رؤیت

نشان دادیم که رؤیت مستقیم و بی‌واسطه خدای متعال دلیل بر وجود اوست. بنابراین، می‌توان استدلال کرد و گفت: «من خدا را بی‌واسطه مشاهده کرده‌ام بنابراین، خدا وجود دارد.» این چه نوع استدلالی است؟ آیا استدلال قیاسی است؟ اگر این استدلال قیاسی باشد، در این صورت باید گفت: گزاره ترکیبی «من خدا را بی‌واسطه مشاهده کرده‌ام، ولی خدایی وجود ندارد» تناقض دارد؛ چرا که هر قیاس معتبری با نقیض نتیجه تناقض درونی دارد. مثلاً، استدلال «سقراط انسان است و هر انسانی می‌میرد، ولی سقراط نمی‌میرد» تناقض درونی دارد. بنابراین، «من خدا را مستقیماً دیده‌ام» متضمن «خدا وجود دارد» هست.

سی. بی. مارتین در اینکه، استدلال فوق از نوع استدلال قیاسی باشد و وجود خدا متضمن دیدن مستقیم باشد، تردید کرده است. او استدلال می‌کند که در صورتی قیاس فوق متعج است که «نشان دهیم جمع میان مدعای وجودی «خدا وجود دارد» و مدعای روان‌شناختی راجع به داشتن تجربه دینی [رؤیای مستقیم خدا] قابل توجیه است.» و در رد این ادعا، گزاره‌های زیر را مطرح می‌کند:

(۱) احساس می‌کنم که گویی شخصی نامرئی علاقه‌مند به (خواهان) خیر و سعادت من است.

(۲) شادی و وجدی احساس می‌کنم کاملاً متفاوت از هر شادی‌ای که تاکنون داشته‌ام.

(۳) به سبب گناهکاری‌ام احساس شرمندگی و سرافکنندگی می‌کنم.^(۳)

(۴) احساس می‌کنم که گویی متعهد شده‌ام تمام جدّ و جهدم را وقف زیستن به شیوه خاصی کنم.

روشن است که با صرف مدعای روان‌شناختی نمی‌توان جز وجود همان حالت روانی را اثبات کرد. اما بحث در این است که برخی از مدعیات روان‌شناختی، حیثیت دیگرنمونی دارند. در این صورت گفته می‌شود آن دیگری وجود دارد. در این چهار گزاره ارائه شده، تنها گزاره اول - صرف نظر از واژه «گویی» - دال بر این است که او با احساسی مستقیم و غیر حسی با شخصی مواجه شده است. اگر واقعاً با دیگری مواجه شده است، پس دیگری هست؛ زیرا مواجه شدن با معدوم ممکن نیست. آوردن واژه «گویی» در گزاره اول دال بر تردید است. بنابراین، وجود شخص نامرئی از آن استتاج نمی‌شود. اما کسی که مستقیم خدا را مشاهده کرده است، در مشاهده اش شک ندارد. بنابراین، وجود خدا اثبات می‌شود.

استدلال بر وجود خدا را می‌توان این‌گونه خلاصه کرد:

(۱) خدا را دیده است.

(۲) هر دیده شده‌ای وجود دارد؛ زیرا دیدن چیزی، حیثیت دیگرنمونی به وجود آن چیز

دارد.

(۳) پس خدا وجود دارد.

مهم در این استدلال، مقدمه (۲) است؛ چراکه اگر کسی در مقدمه (۱) تشکیک کند، در این صورت باز می‌توان گفت که اگر کسی صادقانه خدا را دیده باشد، او از نظر قیاسی دلیل دارد که خدا وجود دارد. در واقع، قیاسی بودن این استدلال به اعتبار مقدمه دوم آن است که بیان‌کننده حیثیت دیگرنمونی دیدن است. مارتین در اشکال فوق، مقدمه دوم را هدف قرار داده بود. لیکن چون مقدمه دوم در استدلال صریحاً ذکر نشده است، او گمان کرده که هر گزاره روان‌شناختی، مثبت گزاره وجود شناختی است. در حالی که، هر گزاره روان‌شناختی‌ای که در آن حیثیت دیگرنمونی به چیزی غیر از حالت شخص وجود داشته باشد، مثبت گزاره وجود شناختی همان چیز است.

آیا رؤیت خدا استدلال استقرایی بر وجود خدا است؟

مارتین معتقد است اگر شخص مؤمن بگوید: «از ساعت ۳۷:۶ بعد از ظهر ششم می ۱۹۳۷ به بعد انسان دیگری شده‌ام»، ما می‌توانیم متقاعد شویم که امر شگفت‌انگیزی روی داده است، اگر قرائنی را بیابیم که چنین امری اتفاق افتاده است، مثلاً چیزی که لااقل دال بر وجدان ناراحت او باشد. بنابراین، از نظر مارتین با ادعای روان‌شناختی شخص مؤمن می‌توان موافقت کرد. اما اگر شخص مؤمن بگوید: «در ساعت ۳۷:۶ بعد از ظهر ششم می ۱۹۳۷ تجربه مستقیم وبی‌واسطه‌ای از خدا داشتم» مثل سایر گزاره‌های تجربی نیست. بنابراین، درستی این گزاره را چگونه می‌توانیم محک زد؟ ترک خلق و خوی ناپسند پس از این تجربه، دلیل بر این نمی‌شود که مدعای او درست باشد. (۴)

مارتین در نفی استدلال استقرایی بر وجود خدا می‌گوید: «آزمون‌هایی وجود ندارد که بتوان آنها را در خصوص اثبات تجربه اصیل و حقیقی خدا و تمییز قطعی آن از تجربه‌های غیر حقیقی به کار بست.» (۵)

ضمن اینکه مارتین، با تفاوت گذاشتن میان تجربه حقیقی و تجربه غیرحقیقی، ناخودآگاه می‌پذیرد که دیدن حقیقی خدا وجود او را اثبات می‌کند، پرسش این است که مقصود او از این استدلال استقرایی چیست؟ از عبارت او برمی‌آید که استدلال استقرایی آن است که با قرائن و آزمون‌های تجربی کشف کنیم که حالت روان‌شناختی مورد ادعای شخص رخ داده است. و مارتین با تفاوت گذاشتن بین دو حالت روان‌شناختی «انسان دیگر شدن» و «دیدن مستقیم خدا»، مدعی می‌شود که با قرائن می‌توان درستی وقوع حالت اول را تأیید کرد، ولی با هیچ قرینه‌ای نمی‌توان درستی حالت دوم را تأیید کرد. به عبارت دیگر، از نظر او بر درستی حالت اول می‌توان استدلال استقرایی ارائه کرد، ولی برای درستی حالت دوم نمی‌توان دلیل استقرایی ارائه کرد.

حال پرسش بعدی این است که، آیا قرائن بر صحت حالت اول، استدلال استقرایی برای چه کسی خواهد بود؟ آیا آن قرائن استدلال استقرایی برای شخص تجربه‌کننده است که او باور کند که به راستی انسانی دیگر شده است، یا آن قرائن استدلال استقرایی برای ما (غیر از تجربه‌کننده)

است تا باور کنیم که به راستی او انسان دیگر شده است؟ اگر مقصود مارتین احتمال اول باشد، در این صورت می‌گوییم: چه فرقی بین حالت اول و دوم وجود دارد؟ در هر دو حالت، او واقعیت را بی‌واسطه می‌یابد. اما اگر احتمال دوم باشد، باز فرقی بین حالت اول و دوم نیست؛ زیرا در هر دو صورت، ما مستقیم به حالت او راه نداریم و باید با قرائن کشف کنیم که آیا او دارای چنین حالتی هست یا نیست. اگر شخصی چهل سال در میان مردم زندگی کند و همه او را راستگویانند و بدانند هرچه بگوید درست می‌گوید، حال اگر چنین شخصی ادعا کند که «من خدا را مستقیم و بی‌واسطه دیده‌ام» صداقت و راستگویی چهل ساله‌اش قرینه است که راست می‌گوید که خدا را دیده است. بنابراین، برای دیگران هم خدا اثبات خواهد شد.

در میان دو احتمال بالا، احتمال دوم از محل بحث خارج است؛ زیرا بحث در این است که آیا مدعای روان‌شناختی «دیدن خدا»، دلیلی بر مدعای وجودی «خدا وجود دارد» هست یا خیر؟ اما اینکه چنین ادعایی رخ داده است یا خیر، بحث دیگری است. لذا احتمال اول باید مورد توجه بیشتر قرار گیرد. بر اساس احتمال اول، استدلال استقرایی چه معنایی می‌تواند داشته باشد؟ اگر انسان دیگر شدن، علت می‌شود که در او حالت پشیمانی ایجاد شود یا خلق و خوی ناپسند را کنار بگذارد و این امور قرائنی است بر اینکه تحول انسانی تحقق یافته است، اولاً، نیاز به این قرائن نبود؛ چراکه او تحول انسانی‌اش را مستقیم می‌یابد. پس، تحول انسانی تحقق دارد. و ثانیاً، در شخص مؤمن هم دیدن مستقیم خدا علت می‌شود که در برابر او کرنش کند و به مهر او امیدوار باشد و ... و این امور قرینه هستند که از نظر او خدا وجود دارد.

ممکن است گفته شود فرق است بین اینکه خودم را ببینم که «انسان دیگر شده‌ام» و بین اینکه «خودم را ببینم که خدا را می‌بینم». در حالت اول، فقط حالت خودم را می‌بینم که به من وابسته است. پس این حالت هست و در حالت دوم، حالت خودم را می‌بینم که همان دیدن خدا است. در اینجا هم می‌توانم بگویم پس این حالت هست، اما نمی‌توان گفت که خدا هست؛ زیرا که «وجود خدا»، همان حالت «دیدن من خدا را» نیست.

ولی «دیدن حالت خود» از دو حال خارج نیست، یا باید گفت: حالت «دیدن من خودم را»

عین وجود «حالت دیدن من خودم را» می‌باشد و یا باید گفت: حالت «دیدن من خودم را» مستلزم وجود این حالت است. روشن است که نمی‌توان به اولی تن داد؛ زیرا که مفهوم «وجود» در مفهوم حالت «دیدن من خودم را» مندرج نیست. اگر مدعی شویم که «وجود» در حالت «دیدن» مندرج است باید گفت: نه تنها «وجود» در حالت مندرج است، «وجود خودم» به عنوان امری که دیدن متقوم به آن است هم در آن مندرج است. و در دیدن خدا نیز، وجود حالت در آن مندرج است، وجود خدا هم در آن به عنوان متعلق دیدن مندرج است. وانگهی اگر سخن از اندارج است، دیگر استدلال استقرایی نخواهد بود، بلکه قیاسی است. اما اگر بگوییم که دیدن حالت خودم، مستلزم وجود حالت است؛ زیرا اگر چیزی وجود نداشته باشد، قابل رؤیت نیست، پس این حالت وجود دارد که مشاهده می‌شود، در رؤیت مستقیم خدا هم وجود خدا به دست می‌آید؛ زیرا اگر خدایی نباشد، رؤیت آن ممکن نیست. حق این است که اثبات وجود در هر تجربه مستقیمی خود نوعی استدلال قیاسی است و نمی‌توان بعضی از تجربه‌های مستقیم را برای تجربه‌کننده استدلال استقرایی برای وجود آن حالت دانست.

شهود خدا از طریق حس ششم

مارتین می‌گوید که رؤیت مستقیم خدا مثل دیدن‌های با چشم نیست. در واقع، دیدن حسی به صورت مجازی در خصوص آن دیدن، که حقیقتش را جز کسانی که خدا را دیده‌اند نمی‌دانند، به کار رفته است. مشابه چنین تعبیر مجازی را هم می‌توان در مورد روابط منطقی به کار برد. مثلاً، می‌توان گفت: نوری درخشید و من این مسئله منطقی را یافتم. اما تفاوتی که بین «دیدن روابط منطقی» و «دیدن خدا» وجود دارد این است که در مورد اول، روند و ارسای وجود دارد که بتواند بر درستی آن صحه بگذارد یا ردش کند: «اگر در حالی که مشغول حل یک مسئله هندسی هستید، ببینید» [نه با چشم بلکه به معنای مجازی دیدن] یک زاویه با زاویه دیگر مساوی است و سپس در و ارسای برهانتان متوجه شوید که آنها روی هم رفته مساوی نیستند، خواهید گفت: «من واقعاً ندیدم» فقط خیال کردم که «دیده‌ام».^(۶)

اما مارتین می‌گوید که رؤیت مستقیم خدا این‌گونه نیست؛ یعنی روند واریسی‌ای وجود ندارد که وجود خدا را تأیید یا رد کند، بلکه رؤیت خدا امری منحصر به فرد و انتقال‌ناپذیر است. به نظر او، گرچه رؤیت خدا را نمی‌توان انکار کرد، ولی «شناخت خدا از طریق تجربه مستقیم نه استقرایی است و نه قیاسی و متألهان کوشیده‌اند برای این نوع شناخت شأن و منزلت ویژه‌ای قائل شوند. طرح این ادعا که تجربه دینی منحصر بفرد و انتقال‌ناپذیر است، به همین منظور صورت گرفته است.»^(۷)

دست‌کم سه نوع واریسی را می‌توان بر درستی رؤیت مستقیم و صادقانه خدا در نظر گرفت. فرض کنید، عارفی شخصی را تحت تربیت خود قرار داده باشد. برای شخص پس از رعایت آداب و دستورالعمل‌های استاد، حالتی دست دهد که گمان کند که خدا را به طور مستقیم رؤیت کرده است. سپس، او پیش استادش حکایت ما وقع را بگوید و استاد عارف از آنجایی که بر وجود شاگرد و همه حالات او اشراف حضوری دارد، گمان او را تأیید کند. در این صورت، او مطمئن می‌شود که خدا را دیده است. بنابراین، عرضه حالات خود بر استاد خود نوعی روند واریسی است.

راه دوم این است که، این حالات را با حالات دیگری که در واقع رؤیت خدا نیستند و گهگاهی بر مؤمن عارض می‌شوند، مقایسه کند و در اثر این مقایسه درمی‌یابد که کدامین واقعی یا غیر واقعی است.

راه سوم واریسی، مطابقت دادن کشف خود با کشف عارفان برتر است و از این طریق می‌توان کشف کرد که کشف او واقعی است یا غیر واقعی.

بایلی «دیدن مستقیم خدا» را برای کسانی که خدا را مشاهده نکرده‌اند به «دیدن اشیا برای نابینایان» تشبیه می‌کند. همان‌طور که دیدن انسان دلیل بر وجود اوست، اما نابینا از این استدلال طرفی نمی‌بندد، همچنین دیدن خدا برای کسی که خدا را ندیده است بی‌فایده است، اما آن کس که خدا را دیده است می‌داند که خدا وجود دارد. مارتین تلاش بایلی را بی‌ثمر می‌داند و می‌گوید: شخص نابینا درست است که نمی‌بیند اما او می‌تواند واجد معرفتی از رنگ باشد و حتی می‌تواند

با این معرفت دانش ما را نسبت به رنگ بالا ببرد و نیز اگر به او بگویند که مثلاً گاوهای وحشی در حال حمله کردن هستند، او می‌تواند پیش‌بینی کند که چند لحظه دیگر صدای حمله گاوهای وحشی به گوش می‌رسد. اما در دیدن خدا چنین روند واری و وجود ندارد. مثلاً، نمی‌توان پیش‌بینی کرد که چه وقتی می‌توان خدا را مشاهده کرد.^(۸)

همان‌گونه که دیدیم، در مورد رؤیت خدا هم روند واری وجود دارد. حتی می‌توان پیش‌بینی کرد که برای چه کسی و در چه زمانی این کشف حاصل خواهد شد. مثلاً، عارفی که بر زمان مسلط گشته و آینده را می‌بیند، می‌تواند تشخیص دهد که چه کسی و در چه زمانی برایش چنین کشفی رخ خواهد داد. همان‌طور که توصیف‌بیننده زمینه می‌شود که نابینا از رنگ شناختی ناقص حاصل کند، می‌توان گفت که صاحبان کشف می‌توانند از رؤیت خدا توصیفی ارائه دهند که نابینایان حقیقت از آن شناختی هرچند ناقص به دست آورند.

استفناج مدعای وجودی و روان‌شناختی

اگر به جسمی نگاه کنم و آن را قرمز ببابم، می‌توانم بگویم که به نظر می‌رسد که این جسم قرمز است و از این مشاهده نتیجه بگیرم که «جسم قرمز در خارج از من وجود دارد»؛ زیرا که آن را قرمز یافته‌ام. روشن است که این استدلال معتبر است؛ زیرا که قرمز یافتن جسم در اختیار من نیست. به عبارت دیگر، نمی‌توانم کاری کنم که با وجود نور و سالم بودن چشم و سایر شرایط دیدن، اصلاً آن جسم را نیابم و یا آن را آبی ببابم، بلکه این جسم است که خودش و رنگش را بر من تحمیل می‌کند.

به نظر مارتین به هیچ وجه نمی‌توان از مدعای روان‌شناختی «به نظر می‌رسد که جسم قرمزی می‌بینم» مدعای وجود شناختی «جسم قرمزی وجود دارد» را استنتاج کرد. «اگر قرار باشد که "شناخت رنگ" از دلالت‌های روان‌شناختی محض خود فراتر رفته، ملزم به داشتن دلالت وجودی درباره ویژگی‌های جهان شود، در این صورت، مجموعه کاملی از آزمون‌ها و روندهای واری - که هیچ ارتباطی با تأیید ادعای روان‌شناختی درخصوص احساسات رنگ در یک

شخص نداشتند - [با این ادعای وجودی] ارتباط پیدا می‌کند. برای نمونه، آنچه دیگران می‌بینند وجود امواج نور و توصیف ویژگی‌های آنها - که به گواهی و تأیید مأموران تحقیق و ابزارهای علمی نیاز دارد - هم باید به حساب بیایند.^(۹) اما وجود داشتن خدا این روندهای واری را ندارد؛ نمی‌توان از حیطة مدعای روان‌شناختی عبور کرد و به مدعای وجودی رسید.^(۱۰)

چنین روندهای واری، برای عبور از مدعای روان‌شناختی به مدعای وجودی ضرورتی ندارد. مثلاً پیش از آنکه امواج نور کشف، و ویژگی‌های آن توصیف و نیز ابزار علمی آن ساخته شود و ...، آیا منطقی نبود از دیدن رنگ سبز، وجود این رنگ را در خارج به دست آوریم؟ ممکن است گفته شود پیش از کشف ابزار علمی لازم، دست‌کم دیگرانی بودند که آنها هم همین مدعا را مطرح و مدعای همدیگر را تأیید می‌کردند. ولی در این صورت دیگر وجهی برای روندهای واری کامل باقی نمی‌ماند؛ چراکه فرض این است که روند واری با اختراع نشدن ابزار علمی کامل نیست و ثانیاً، دیگران مانند بیننده اول، فقط یک مدعای روان‌شناختی بیان می‌کنند. اگر مدعای روان‌شناختی دلیل بر مدعای وجودی نیست، تکثیر مدعای روان‌شناختی با چه معیاری دلیل بر مدعای وجودی خواهد بود؟ و ثالثاً، فرض کنید تاکنون کسی بنا بر یک رنگ نایاب آشنا نشده باشد و بر حسب اتفاق همه مردم در اثر زلزله از بین بروند و تنها یک نفر باقی بماند و بر حسب اتفاق، او آن رنگ نایاب را ببیند، آیا او باید به دلیل اینکه دیگران وجود ندارند و نیز دستگاهی که این رنگ را اندازه بگیرد وجود ندارد، از پذیرش وجود آن سرباز زند؟ همان‌طور که در ابتدای این مقاله بیان شد، باید بپذیریم که مدعاهای روان‌شناختی اگر حیثیت دیگر نمونی داشته باشد، دلیل بر وجود آن امور دیگر می‌باشد.

صدق مدعای روان‌شناختی با انکار اکثریت قاطع

مارتین دلیل دیگری اقامه می‌کند که نمی‌توان از مدعای روان‌شناختی، مدعای وجودی را نتیجه گرفت. او می‌گوید: اگر چون ادعا کند که من ستاره‌ای می‌بینم، ولی عده زیادی دیدن ستاره را انکار کنند و چون بر دیدن ستاره اصرار ورزد، مردم او را بی‌عقل و دیوانه محسوب می‌کنند.

مارتین می‌گوید: «تنها موضع ابطال‌ناپذیر وی این است که ادعای [وجود] شیء مادی را به خیری راجع به احساسات خودش تقلیل دهد. ... اطمینان مطلق و یابی‌اعتنائی مطلق به داوری اکثریت، به بهای فروکاستن گزاره وجودی به گزاره غیر وجودی به دست می‌آید.» وی سپس به ادعاهای دینی پرداخته، می‌نویسد: «مدعای [وجودی] دینی در پاره‌ای از ویژگی‌ها شبیه - اگرچه نه عین - مورد بالاست. دیدیم که آزمون‌ها یا روندهای واری‌ای در اختیار شخص مؤمن نیست تا ادعای وجودی‌اش را درباره خدا تأیید کند. بنابراین، تنها چیزی که برای او می‌ماند، گواهی تجربه خود اوست و نیز مشابه آن - گواهی تجربه دیگران.»^(۱۱)

مارتین در این استدلال وقتی می‌خواست مدعای روان‌شناختی جونز را از مدعای وجودشناختی آن جدا کند، می‌گفت: در صورتی مدعای وجودشناختی این سخن قابل قبول است که دیگران هم ستاره را ببینند؛ چون دیگران منکر دیدن ستاره هستند در این صورت، مدعای روان‌شناختی وی دال بر وجود ستاره در خارج نخواهد بود. بنابراین، دیدن دیگران روند واری بر صحت و بطلان مدعای وجودشناختی است. اما وقتی به رؤیت خدا می‌رسد، می‌گوید: مدعی وجود خدا تنها می‌ماند؛ زیرا اکثر مردم منکر رؤیت خدا هستند. مارتین اضافه می‌کند: انکار وجود ستاره از سوی دیگران نشان می‌دهد که ستاره‌ای وجود ندارد و آقای جونز مجبور است بپذیرد عواملی [مثلاً مصرف دارو] سبب شده‌اند که او ستاره‌ای را، که موجود نیست، دیده باشد. اما اگر مثلاً پرفسور برون مدعی رؤیت بی‌واسطه خدا شود و عده‌ای از استادان دانشگاه با او همراهی کنند، که ما هم خدا را دیده‌ایم و پس از آن به دلیل تبیین‌های فرویدی یا غیر فرویدی و یا اساساً بدون هیچ تبیینی، به کلی منکر وجود خدا شوند، در این صورت چه چیزی برای آقای برون اتفاق می‌افتد؟ ممکن است وی از این برخورد همکارانش ناراحت شود، اما در اینکه او خدا را دیده است، هیچ تزلزلی به خود راه نمی‌دهد. در حالی که، انکار وجود ستاره سبب می‌شود جونز از ادعای رؤیت ستاره دست بردارد. ولی انکار همکاران برون سبب نمی‌شود که او از مدعای خود دست بردارد. بنابراین، معلوم می‌شود مدعای رؤیت خدا مدعای روان‌شناختی است، نه وجود شناختی. از این رو، انکار دیگران در این امر تأثیر ندارد.^(۱۲)

اولاً، مارتین چرا بعضی از مردم دیگر را، که مدعی رؤیت خدا هستند، به حساب نمی‌آورد؟ ثانیاً، فرض کنید ماه گرفتگی در جزیره‌ای از اقیانوس هند قابل رؤیت باشد و آقای جونز در شب حادثه ماه گرفتگی را با تعداد معدودی که در جزیره هستند، دیده باشد و اکثر مردم در بیرون اقیانوس منکر رؤیت ماه گرفتگی باشند، آیا این انکار به این معناست که مدعای جونز و تعداد معدودی از مردم در جزیره به مدعای روان‌شناختی فرو کاسته شود؟

ممکن است گفته شود که اگر افراد دیگری در جزیره می‌بودند، آنها هم ماه گرفتگی را مشاهده می‌کردند. از این رو، مدعای رؤیت ماه گرفتگی به یک مدعای روان‌شناختی فرو کاسته نمی‌شود. ولی همین مسئله در مورد رؤیت خدا نیز صادق است؛ هر کس به شرایط و مسیری که عرفا برای رؤیت خدا بیان می‌کنند عمل کند، او هم خدا را رؤیت خواهد کرد. اگر در آن مسیر قرار نگیرد، مانند کسانی خواهد بود که در شب حادثه وارد جزیره نشده باشند. بنابراین، نمی‌توان در مورد رؤیت خدا منکر روند واریسی شد.

ثالثاً، اگر این عده معدود در جزیره، در اثر القای شبهه‌ای - شبیه تبیین فرییدی که در مورد رؤیت خدا مطرح شد - به کلی منکر دیدن ماه گرفتگی شوند، آیا جونز باید از ادعای دیدن ماه گرفتگی دست بردارد؟ و دیدن ماه گرفتگی را به یک مدعای روان‌شناختی کاهش دهد؟ این مثال نشان می‌دهد که تفاوتی در روند واریسی بین دیدن خدا و دیدن هر چیز مادی وجود ندارد.

مقایسه رؤیت خدا و حکم حداقلی

حکم حداقلی، حکم ناظر به یک شیء است که اگر قبل از گزاره‌ای که بیان‌کننده حکم حداقلی است، عبارت «به نظرم می‌رسد که» را اضافه کنیم، مدعا عوض نشود و بیان‌کننده همان حکم قبلی باشد. بنابراین، گزاره «من درد می‌کشم» یک حکم حداقلی است؛ زیرا با گفتن «به نظرم می‌رسد که من درد می‌کشم» همان حکمی را بیان می‌کنیم که قبلاً بدون عبارت «به نظرم می‌رسد که» بیان می‌کردیم. اما گزاره «من ستاره‌ای می‌بینم» حکم حداقلی نیست؛ زیرا این گزاره علاوه بر اینکه دیدن من را بیان می‌کند که رخ داده است، بیان می‌کند که ستاره‌ای هم وجود دارد. از این رو،

این بخش از مدعا، یعنی وجود ستاره بیرون از من را در معرض وقوع خطا قرار می‌دهد. اما گزاره «به نظرم می‌رسد که ستاره‌ای می‌بینم»، ممکن است به گزاره‌ای درباره احساسات من تبدیل شود. بنابراین، در معرض وقوع خطا نباشد. حال باید ببینیم که آیا «من خدا را مستقیم رؤیت کرده‌ام»، یک حکم حداقلی است یا خیر؟ روشن است که مراد کسانی که می‌گویند: «خدا را مستقیم رؤیت کرده‌ایم»، این نیست که صرفاً احساسات خود را بیان کرده باشند و راجع به وجود خدا سخنی نگفته باشند. (۱۳)

تا اینجا مارتین می‌پذیرد که رؤیت مستقیم خدا، یک حکم حداقلی نیست؛ یعنی نمی‌توان ادعای رؤیت مستقیم خدا را به صرف احوال و احساسات شخص تحویل برد. ولی در پاراگراف بعدی وی ادعا می‌کند که رؤیت خدا هم حکم حداقلی است و هم حکم غیر حداقلی: «حقیقت امر - گو اینکه محال به نظر می‌رسد - این است که گزاره دینی هر دو با هم است. یک متأله باید آن را به هر دو نحو به کار برد و اینکه چه وقت بر کدام یک باید انگشت تأکید نهاد، به شرایط کاربرد آن و خصوصاً سمت و سوی پژوهش‌های ما بستگی دارد.» (۱۴)

مارتین برای اینکه نشان دهد که دو نوع کاربرد در مورد «رؤیت خدا» وجود دارد، می‌گوید: گزاره «به نظرم می‌رسد که تجربه بی‌واسطه‌ای از خدا دارم»، از سه جهت نامتعارف است:

۱. اینکه ناظر به خبرهای مبتنی بر درون‌نگری نامتعارف است.
۲. اینکه گزاره‌ای راجع به خدا ابهام خاصی دارد.
۳. اینکه اگر این گزاره با گزاره‌هایی از این دست، که به دو دلیل اول نامتعارف‌اند، مقایسه شود، از آنها نیز متفاوت است.

از نظر مارتین گزاره «به نظرم می‌رسد که به یک صندلی نگاه می‌کنم» متعارف است؛ زیرا فرض دانستن آن این است که از همه انسان‌های عادی انتظار داریم که قادر به دانستن آن باشند و بالفعل نیز آن را بدانند. ولی گزاره «به نظرم می‌رسد که تجربه بی‌واسطه‌ای از خدا دارم»، زیر بار ملاک بالایی نمی‌رود؛ زیرا همه افراد نمی‌دانند تجربه بی‌واسطه خدا چیست. ممکن است گفته شود که دیدن بی‌واسطه خدا مانند دیدن صندلی در جامعه‌ای است که هیچ یک از آنها صندلی

ندیده‌اند می‌باشد، و خواب دیدن صندلی جامعه هم معنادار است؛ زیرا می‌توان صندلی را به مشابه‌های خود مانند نیمکت و یا با عکس آن تعریف کرد و ویژگی‌های آن را برشمرد. پس ادعای خواب دیدن صندلی معنادار است و دیدن خدا هم می‌تواند این‌گونه باشد. مارتین به این اشکال، این‌گونه پاسخ می‌دهد: رؤیت بی‌واسطه خدا مانند حزنی است که یک جامعه هرگز با آن مواجه نشده است. شما هر قدر هم حالاتی که شبیه به حزن هستند، مانند خستگی و چهره‌های افراد عبوس را ترسیم کنید، نمی‌توانید حزن را بیان کنید. رؤیت خدا نیز همین‌طور است. بنابراین، رؤیت خدا مانند در خواب دیدن صندلی نیست، بلکه مانند حزنی است که هرگز تجربه نشده است. (۱۵)

مارتین می‌خواهد بگوید بعضی از رفتارها و ادراک‌ها وجود دارند که تا انسان درک مستقیمی از آن نداشته باشد، به درستی نمی‌تواند آن را بشناسد. رؤیت بی‌واسطه خدا برای کسانی که خدا را رؤیت نکرده‌اند، مانند درک حزن برای جامعه‌ای خواهد بود که هرگز تجربه‌ای از آن نداشته‌اند. مارتین برای اینکه نشان دهد که رؤیت خدا دو نوع کاربرد دارد، یک نوع آن، همین درک مستقیم و بی‌واسطه است و نوع دیگر، درکی است که از ناحیه توصیف به دست می‌آید. این عبارت را نقل می‌کند:

فهماندن معنای موردنظر به کسی که چنین آگاهی‌ای از خدا ندارد؛ آگاهی‌ای که در عمل به حالت‌های نوعاً دینی کرنش و نیایش منجر می‌شود - کاملاً غیر ممکن است. تنها می‌توان امیدوار بود که این آگاهی ایجاد شود. با این فرض که استعداد آگاه شدن از خدا، مانند استعداد دیدن نور یا شنیدن صدا، جزئی از طبیعت عادی است. (۱۶)

مارتین می‌خواهد بگوید فهماندن این درک از خدا، که در واقع درک حضوری خود خداست، برای کسی که این درک را وجداناً ندارد، ممکن نیست، اما با این حال، به این معنا نیست که اصلاً او نسبت به خدا نمی‌تواند درکی داشته باشد. به تعبیر فلسفه اسلامی، درک حضوری خدا غیر از درک حصولی و مفهومی خداست.

مارتین تأکید می‌کند که گزاره‌های مربوط به شناخت دینی، از منطقی حکایت می‌کند که بسیار شبیه به منطق گزاره‌های مربوط به شیوه‌های شناخت درون‌نگرانه و شخصی است، ولی دقیقاً عین این منطق نیست.^(۱۷) می‌گوید: «من بر این امر استدلال کردم که از وجود تجربه دینی، نمی‌توان به وجود خدا پی برد.»^(۱۸)

مارتین گزاره «من ستاره‌ای می‌بینم» را حکم حداقلی نمی‌داند و در مورد گزاره «به نظر می‌رسد که ستاره‌ای می‌بینم» گفته است که «ممکن است به گزاره‌ای درباره احساسات من تبدیل شود.» اما چرا به طور قاطع نگفت که به گزاره‌ای درباره احساسات من تبدیل می‌شود؟ برای اینکه، در واقع در حال رؤیت ستاره‌ای می‌باشد. حال، فرضی را در نظر می‌گیریم که جونز دارویی مصرف کرده باشد و در اثر آن، ستاره‌ای را ببیند. در حالی که، آن را دیگران نمی‌بینند و واقعاً در آن حال ستاره‌ای هم نباشد. آیا فرقی هست بین این که بگوید: «من ستاره‌ای می‌بینم» و بین اینکه بگوید: «به نظر می‌رسد که ستاره‌ای می‌بینم.» از نظر عرفی بین این دو گزاره تفاوت وجود دارد: مفاد گزاره اول این است که، «من ستاره‌ای واقعی می‌بینم» و به همین دلیل حکم حداقلی نیست و حکمش خطا می‌باشد. ولی در گزاره دوم، با تعبیر «به نظر می‌رسد که» از اول می‌گوییم که ستاره‌ای به نظر می‌رسد که ممکن است ستاره واقعی نباشد. اما از نظر هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی، دو گزاره حکایت از وجود ستاره واقعی دارند؛ زیرا فرض کنید جونز تا قبل از مصرف این دارو ستاره‌ای ندیده باشد و هیچ توصیفی از ستاره برایش رخ نداده باشد و حتی لفظ «ستاره» را هم نشنیده باشد، آیا ممکن است پس از مصرف دارو، بدون اینکه ستاره واقعی‌ای ببیند، در او حالتی پدید آید که بتوان آن را با این عبارت گزارش کرد: «به نظر جونز می‌آید که او ستاره‌ای می‌بیند؟» بنابراین، در چنین وضعیتی او باید واقعاً ستاره‌ای دیده باشد تا بتوان گزاره فوق را در موردش به درستی به کار برد. حال، اگر جونز قبلاً ستاره‌ای دیده باشد و پس از مصرف دارو این حالت برایش پیش بیاید و واقعاً در آن حالت، ستاره‌ای نباشد که او ببیند، در این صورت گزاره «به نظر جونز می‌آید که ستاره‌ای می‌بیند» دلالت دارد بر وجود ستاره‌ای که او یا الان دیده است، و یا در وقتی دیگر دیده است و مصرف دارو سبب شده حافظه‌اش فعال

شود و ستاره دیده شده را دوباره مورد توجه قرار دهد، هر چند خود متوجه نیست که صورت ستاره در حافظه رامی‌بیند. پس در هر حال، صورت مرئی دال بر وجود خود مرئی است؛ زیرا اگر جونز ستاره‌ای نمی‌دید با مصرف دارو نمی‌توانست آن را به صورت خیالی ببیند. به تعبیر دیگر، هر خیالی بر اساس واقعیتی که قبلاً دیده است خیال است. بنابراین، در مورد رؤیت بی‌واسطه خدا هم باید یا شخص مؤمن واقعاً در آن حالت خدا را دیده باشد و در نتیجه خدا هست و یا قبلاً واقعاً خدا را دیده است، و اکنون عواملی سبب شده تا یادآور رؤیت گذشته خود باشد که آن رؤیت مثبت وجود خداست. پس، اگر رؤیت خدا یک حالت احساسی مانند حزن باشد، که به شخص مؤمن دست می‌دهد، وجود خدا ثابت می‌شود. تفاوت حزن و رؤیت خدا در این است که تحقق حزن متعلق نمی‌خواهد، بلکه صرفاً حالتی است که بر شخص عارض می‌شود. ولی رؤیت خدا هم هرچند حالتی است که بر شخص عارض می‌شود، اما تحقق آن متعلق می‌خواهد. متعلق رؤیت گاهی خود شخص یا صرفاً حالت خود اوست، مانند توجه به گرسنگی خود و گاهی غیر خود شخص است، مانند دیدن غیر خود.

از سوی دیگر، مارتین پذیرفت که رؤیت خدا مانند حزن، صرفاً درون‌نگرانه و شخصی نیست. بنابراین، چگونگی می‌گوید که وجود خدا اثبات نمی‌شود.

گفتیم که رؤیت متعلق می‌خواهد. بنابراین، اگر رؤیت تحقق بیابد به این معناست که وجود مرئی اثبات شده است. مارتین به این استدلال که هیجان تلویحاً به وضعیتی عینی اشاره دارد که وجود آن وضعیت سبب هیجان می‌شود؛ بنابراین، اگر هیجان از نوع هیبت در انسان بروز کند، در این صورت، الوهیت مانند امر با مهابت بروز کرده و وجود خدا به عنوان علت هیبت اثبات می‌شود، چنین پاسخ می‌دهد: «احساس لذت من در حال تماشای مسابقه فوتبال به چیزی در محیط پیرامونم مربوط است. در حالی که، احساس لذت من از شنیدن آهنگی که در سرم طنین انداخته است، چنین نیست. همچنین حالت هیبت آلود من از حضور در یک مسابقه گروهی اسب‌دوانی باشکوه به چیزی در پیرامونم مربوط است. اما هیجان هیبت آلود من حین دیدن رؤیای مراسم تاجگذاری این‌گونه نیست.

تمام سخن در این است که اگر او از قبل آهنگی را نشنیده بود و یا تاج‌گذاری را ندیده بود، آیا می‌توانست هیبتی از این دو داشته باشد؟ بحث در این است حالتی از انسان که دیگرنمونه است، وجود آن دیگر را اثبات می‌کند، اما اینکه آن وجود بالفعل متعلق آن حالت است یا قبلاً بوده است و الان یادآوری می‌شود، بحث دیگری است و در هر دو صورت وجود آن متعلق در ظرف خودش ضروری است.



پی‌نوشت‌ها

- ۱- مصطفی ملکیان، فلسفه غرب، (قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، ۱۳۷۹)، ص ۱۶۷-۱۸۴ / پل ادواردز، براهین اثبات وجود خدا در فلسفه غرب، ترجمه شهید علیرضا جمالی‌نسب و محمد محمدرضایی، (قم، مرکز مطالعات و تحقیقات اسلامی، ۱۳۷۱)، ص ۸۵.
- ۲- محمدبن یعقوب کلینی، کافی، تحقیق علی اکبر غفاری، (تهران، دارالکتب الاسلامیه، بی‌تا)، ج ۱، ص ۹۷.
- ۳- سی. بی. مارتین، «رؤیت خدا»، ترجمه بابک عباسی، مجله نقد و نظر، سال ششم، شماره ۳۴ (۱۳۷۹)، ص ۱۱۵.
- ۴- سی. بی. مارتین، «رؤیت خدا»، ص ۱۱۶.
- ۵- همان، ص ۱۱۵.
- ۶- سی. بی. مارتین، «رؤیت خدا»، ص ۱۱۶-۱۱۷.
- ۷- همان، ص ۱۱۷.
- ۸- همان، ص ۱۱۷-۱۱۸.
- ۹- همان، ص ۱۲۰-۱۲۱.
- ۱۰- همان.
- ۱۱- همان، ص ۱۲۱-۱۲۲.
- ۱۲- همان.
- ۱۳- همان، ص ۱۲۳.
- ۱۴- همان، ص ۱۲۳-۱۲۴.
- ۱۵- همان، ص ۱۲۴-۱۲۵.
- ۱۶- همان، ص ۱۲۶.
- ۱۷- همان، ص ۱۲۸.
- ۱۸- همان.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

منابع

- ادواردز، پل، براهین اثبات وجود خدا در فلسفه غرب، ترجمه شهید علیرضا جمالی‌نسب و محمد محمدرضایی، قم، مرکز مطالعات و تحقیقات اسلامی ۱۳۷۱.
- کلینی، محمدبن یعقوب، کافی، تحقیق علی اکبر غفاری، تهران، دارالکتب الاسلامیه، بی‌تا.
- مارتین، سی. بی، «رؤیت خدا»، ترجمه بابک عباسی، مجله نقد و نظر، سال ششم، ش ۳۴ (۱۳۷۹).
- ملکیان، مصطفی، فلسفه غرب، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، ۱۳۷۹.

بررسی اندیشه رخنه‌پوش لاهوتی

عبدالرسول عبودیت

چکیده

اندیشه ساعت‌ساز لاهوتی یا خدای ساعت‌ساز، تصویری نادرست از خدا است که از دیرباز کم و بیش در ذهن بشر وجود داشته است و در دو سده اخیر، به دنبال نظریات جدید علمی، رواج یافته است. در پنجمین شماره همین نشریه، این اندیشه بررسی شد و نشان داده شد که استدلالی که به چنین نتیجه‌ای منجر شده، از نوع تمثیل و منطقاً عقیم است و بنابراین، نتیجه‌ای که از آن گرفته شده است عقلاً قابل قبول نیست. در ادامه و در تکمیل نقد اندیشه ساعت‌ساز لاهوتی، در این مقاله به بررسی اندیشه رخنه‌پوش لاهوتی پرداخته‌ایم. در این بررسی ابتدا رخنه‌پوش لاهوتی را تصویر کرده، سپس ویژگی‌های آن را برشمرده‌ایم و هر یک را نقد کرده‌ایم. در حقیقت، بررسی اندیشه رخنه‌پوش لاهوتی تکمیل بررسی ساعت‌ساز لاهوتی است. از این‌رو، خوانندگان گرامی را پیش از مطالعه این مقاله به مطالعه «تحلیل و بررسی اندیشه ساعت‌ساز لاهوتی» ارجاع می‌دهیم.^(۱)

کلیدواژه‌ها: خدای رخنه‌پوش، رخنه‌های طبیعت، فرضیه، توصیف‌گر.

رخنه‌پوش لاهوتی

در مقاله ساعت‌ساز لاهوتی دیدیم که نتیجه ماشین جهان نیوتن خدای ساعت‌ساز است. ویژگی خدای ساعت‌ساز این است که بالفعل هیچ مداخله و نقشی در طبیعت ندارد؛ طبیعت مستقل از او موجود است و به کار خود ادامه می‌دهد. آری آفرینش طبیعت در آغاز خلقت و به کار افتادن آن، پس از آفرینش به دست خدا انجام گرفته است. ولی پس از آن، خود به خود موجود است و کار می‌کند و نیازی به مداخله خداوند ندارد.

این تصور از خداوند برای بسیاری از دانشمندان الهی، و از جمله برای خود نیوتن، خوشایند نبود. آنها در جست‌وجوی خدایی بودند که نقشی مستمر در طبیعت داشته باشد. بدین منظور، خدای رخنه‌پوش مطرح شد.^(۲) خدای رخنه‌پوش خدایی است که، غیر از آفرینش طبیعت و به کار انداختن اولیه آن، عهده‌دار برطرف کردن رخنه‌هایی است که در کارکرد طبیعت به وجود می‌آیند. به عبارت دیگر، خداوند در آغاز خلقت آفریننده و به کار اندازنده طبیعت است و پس از آن، تعمیرکننده آن می‌باشد. مکانیکی را در نظر بگیرید که تعمیرکار یک ماشین است یا ساعت‌سازی را در نظر آورید که، علاوه بر اینکه سازنده ساعت است، در مواقع لزوم آن را تعمیر نیز می‌کند. ساعتی که او ساخته است، هم‌اکنون که ساخته شده و در حال کار کردن است، نه برای موجود بودن و نه برای کار کردن به ساعت‌ساز نیازمند نیست، مستقل از او هم موجود است و هم منظم‌آکار می‌کند، اما اگر رخنه‌ای در آن پدید آید، مثلاً قطعه‌ای از آن شدیداً فرسوده شود یا زنگ بزند به طوری که در کار منظم ساعت خلل ایجاد شود، برای رفع این رخنه و بازگرداندن ساعت به کارکرد منظم اولیه، و در یک کلام برای تعمیر آن، به مداخله ساعت‌ساز نیاز است. حال فرض کنید که اوضاع و احوال ساعت طوری است که به طور مستمر در آن چنین رخنه‌هایی پدید می‌آید، در این صورت، به طور مستمر به مداخله ساعت‌ساز احتیاج است. در تصویر خدای رخنه‌پوش، نقش خداوند در طبیعت پس از آفرینش و به کار افتادن، عیناً همین‌گونه است.

توضیح اینکه، پس از کشف قانون گرانش عمومی، برای نیوتن مشخص شد که بی‌نظمی‌های خاص در حرکت مشهود سیارات وجود دارد که او نمی‌تواند آنها را بر حسب این قانون تبیین