

زندگی پس از مرگ^۱

ویلیام هسکیر، چارلز تالیافرو

مترجم: هدایت علوی تبار*

یکی از جاهایی که شاهد تلاقی مهم و طولانی علائق بسیاری از فیلسوفان با علائق بسیاری از مردم، از هر نوع و با هر وضعیتی، هستیم ماهیت و اهمیت مرگ است. چگونه باید فانی بودن همه موجودات زنده و، به نحو جدی‌تر، فانی بودن خود را بفهمیم؟ آیا برای اشخاص امکان دارد که پس از مرگ زیست‌شناختی زنده بمانند؟ این موضوعی است که در قرن بیستم هم فلسفه تحلیلی و هم فلسفه قاره‌ای^(۱) (برای مثال فرد فلدمن^(۲) و مارتین هایدگر) را به خود مشغول کرده است. هنگامی که در فرهنگ عمومی موضوع مرگ نادیده گرفته یا انکار می‌شود، برخی از فیلسوفان، الهی‌دانان، منتقدان اجتماعی و سیاسی از بی‌خیالی نادرست نادیده گرفتن یکی از مهم‌ترین واقعیت‌ها درباره زندگی ما به شدت انتقاد می‌کنند (برای مثال بنگرید به رساله سورن کی‌یرکگور به نام «بر سر گوری» یا کتاب معروف ارنست بکر به نام «انکار مرگ» که در سال ۱۹۷۴ به چاپ رسیده است). اما واقعیت‌ها درباره مرگ دقیقاً چیستند؟ آیا

۱. انتشار اول دوشنبه ۲۶ دسامبر، ۲۰۰۵؛ بازنگری اساسی پنج‌شنبه ۱۸ دسامبر، ۲۰۱۴.

* عضو هیئت علمی گروه فلسفه دانشگاه علامه طباطبائی. (alavitabar@yahoo.com) (تاریخ دریافت: ۹۷/۰۵/۲۹ پذیرش: ۹۷/۰۹/۰۷)
یادداشت مترجم: دانشنامه فلسفه / استنفورد را ادوارد ن. زالتا، به پیشنهاد همکارش جان پری، در سپتامبر ۱۹۹۵ در

دانشگاه استنفورد راه اندازی کرد و سرپرستی آن را تاکنون بر عهده دارد. طرح آنان این بود که دانشنامه فقط به صورت اینترنتی منتشر شود تا مشکلات دانشنامه‌های چاپی را نداشته باشد، به نحوی که از یک سو به سادگی بتوان مطالب آن را بازنگری و به‌روز کرد و از سوی دیگر رایگان و با سهولت در اختیار همگان قرار داشته باشد. برای حفظ اعتبار دانشنامه نگارش مدخل‌های آن به افراد متخصص و صاحب‌نظر در هر حوزه، که بسیاری از آنان اساتید دانشگاه‌های معتبر جهان هستند، سپرده می‌شود. نویسندگان را معمولاً هیئت تحریریه دانشنامه انتخاب می‌کند. اعضای این هیئت با مشورت اساتید گروه فلسفه دانشگاه استنفورد، که هیئت مشاوران دانشنامه را تشکیل می‌دهند، انتخاب می‌شوند. البته اگر شخصی مایل به نگارش مدخلی باشد می‌تواند درخواستش را برای بررسی به این هیئت ارسال کند. مدخل به صرف اعتبار نویسنده منتشر نمی‌شود بلکه پیش از انتشار، یک یا چند داور از میان هیئت تحریریه یا خارج از آن باید کیفیت مدخل را بررسی و تأیید کنند. دانشنامه از نویسندگان می‌خواهد که با توجه به پژوهش‌های جدیدی که درباره موضوع صورت گرفته است یا نقدهایی که دریافت کرده‌اند در مدخل بازنگری کنند. مدخل‌هایی که به موقع بازنگری نشوند ممکن است به بایگانی دانشنامه منتقل شوند. به همین دلیل بسیاری از مدخل‌ها یک یا چند بار مورد بازنگری قرار گرفته و ویراست(های) جدیدی از آنها ارایه شده است. البته پس از انتشار ویراست جدید ویراست پیشین حذف نمی‌شود بلکه در بایگانی حفظ می‌شود. در پایان هر مدخل کتابنامه مفصلی وجود دارد که می‌تواند راهنمای خواننده برای مطالعه و پژوهش بیش‌تر باشد. نویسنده موظف است در ویراست‌های بعدی کتابنامه را با منابع جدید تکمیل کند. تا مارس ۲۰۱۸ حدود ۱۶۰۰ مدخل منتشر شده است و انتشار سایر مدخل‌ها همچنان ادامه دارد. از چند سال پیش انتشارات ققنوس ترجمه مدخل‌های این دانشنامه را به زبان فارسی زیر نظر آقای دکتر مسعود علیا در دستور کار قرار داد و صد جلد را به چاپ رساند اما در حال حاضر انتشار ادامه مجموعه متوقف شده است.

مقاله‌ای که در پی می‌آید ترجمه ویراست دوم مدخل «زندگی پس از مرگ» (Afterlife) از این دانشنامه است. ویراست اول این مدخل در دسامبر ۲۰۰۵ توسط ویلیام هسکر (William Hasker) و ویراست دوم آن در دسامبر ۲۰۱۴ توسط هسکر و چارلز تالیافرو (Charles Taliaferro) نوشته شده است.

ویلیام هسکر (۱۹۳۵ -) فیلسوف مسیحی آمریکایی است. او دکترای خود را در رشته الهیات و فلسفه دین از دانشگاه ادینبرو در اسکاتلند دریافت کرد و از سال ۱۹۶۶ تا هنگام بازنشستگی در سال ۲۰۰۰ به تدریس در دانشگاه هانتینگتون اشتغال داشت. هسکر در سال ۱۹۸۹ و ۱۹۹۰ عضو مرکز فلسفه دین در دانشگاه نوتردام و در سال ۲۰۰۵ و ۲۰۰۶ رئیس انجمن فلسفه دین بود. او از سال ۲۰۰۰ تا ۲۰۰۷ سردبیری مجله معتبر *ایمان و فلسفه* را به عهده داشت. تخصص او در زمینه فلسفه دین و فلسفه ذهن است و درباره موضوع‌های مربوط به این دو حوزه مانند مسئله شر، علم الهی، ماهیت نفس و رابطه آن با بدن آثار گوناگونی دارد. از میان این آثار می‌توان به موارد زیر اشاره کرد: *مابعدالطبیعه؛ ساخت یک جهان‌بینی* (۱۹۸۳)؛ *خدا، زمان و علم* (۱۹۸۹)؛ *پیروزی خدا* بر شر: *نظریه عدل الهی برای جهانی رنج‌آلود* (۲۰۰۸)؛ *مابعدالطبیعه و خدای سه شخصی* (۲۰۱۷).

چارلز تالیافرو (۱۹۵۲ -) فیلسوف مسیحی آمریکایی است. (خارج از آمریکا نام او را معمولاً به این صورت اما در

درست است که شخص هنگامی که می‌میرد نابود می‌شود؟ یا امکان، یا حتی احتمال، دارد که بعد از مرگ زنده بماند؟ آیا هیچ یک از برداشت‌های دینی درباره زندگی پس از مرگ از دیدگاه فلسفی امیدوارکننده هست؟

این مدخل پنج بخش دارد. در بخش اول این موضوع را مطرح می‌کنیم که باورها درباره مرگ و امکان زندگی پس از مرگ اهمیت ماندگاری دارند زیرا ما در مورد اشخاصی که اینجا و اکنون زندگی می‌کنند دغدغه داریم و از این رو به آینده آنان و آینده خودمان علاقه‌مندیم. درست همانطور که معقول است امید داشته باشیم کسانی که دوستشان داریم آینده رضایت‌بخشی در زندگی دنیوی داشته باشند، طبیعی است که بررسی کنیم آیا این زندگی تنها زندگی موجود است یا نه، و اگر برای زندگی پس از مرگ (یا زندگی پس از این زندگی) دلیل داریم، معقول است امید داشته باشیم که زندگی پس از مرگ متضمن محیطی جدید و ارزشمند باشد یا دست‌کم ماهیت جهنمی نداشته باشد. در بخش اول، دلایل دیگری را مطرح می‌کنیم که چرا موضوع زندگی پس از مرگ از لحاظ فلسفی جالب است. در بخش‌های دوم و سوم این مفهوم و امکان را بررسی می‌کنیم که اشخاص بر اساس دو فلسفه اساسی درباره ذهن:

دوگانه‌انگاری (بخش دوم) و مادی‌انگاری (بخش سوم)، پس از مرگ زنده می‌مانند. در بخش چهارم به زندگی پس از مرگ برحسب قرائن تجربی می‌پردازیم. در بخش پنجم دلایلی برای این فکر اقامه می‌شود که معقول بودن باورها درباره زندگی پس از مرگ به معقول بودن اعتقادات مابعدالطبیعی وابسته است.

(۱) بقا و بدیل‌های آن

(۲) امکان بقا - دوگانه‌انگاری

(۳) انتقادات به امکان بقا - مادی‌انگاری

(۴) فراروان‌شناسی و تجربه‌های نزدیک به مرگ

(۵) ملاحظات مابعدالطبیعی درباره بقا

• کتاب‌شناسی

• ابزارهای آموزشی

• منابع اینترنتی دیگر

• مدخل‌های مرتبط

۱. بقا و بدیل‌های آن

در فلسفه غربی باستان، افلاطون هم زندگی نفس پیش از تولد بدن و هم زندگی مداوم نفس پس از مرگ بدن را به صراحت بیان کرد. در *فایدون* افلاطون، سقراط دلایلی می‌آورد که چرا فیلسوف باید از مرگ حتی استقبال کند (گرچه نباید خودکشی را جایز بداند یا آن را تشویق کند)، زیرا مرگ، نفوس افراد نیک در این دنیا را به سوی زندگی عالی پس از مرگ آزاد می‌کند. اما در *آثار اپیکتتوس*^(۳)، مرگ توقف هستی شخص تصور شده است. اپیکتتوس استدلال نمی‌کند که ما باید از مرگ استقبال کنیم، بلکه معتقد است که ما نباید از مرگ بترسیم زیرا پس از مرگ وجود نخواهیم داشت. ارزیابی فلسفی درستی چنین موضوع‌هایی، همچون بحث از اقتضائات زنده ماندن یا نماندن پس از مرگ، تا زمان حاضر ادامه یافته است. چرا؟

دلایل بسیاری وجود دارد که چرا باید توجه مداوم داشته باشیم که افلاطون یا

اپیکتتوس - یا هر فیلسوف دیگری که تبیین متفاوتی از واقعیت یا توهم زندگی پس مرگ ارائه داده است - درست می‌گوید یا نه. یک دلیل این است که ارزش‌هایی که ما اینجا و اکنون داریم با آنچه ممکن است یا باید در آینده به آن امید داشته باشیم ارتباط دارد. در حالی که برخی از فیلسوفان معتقدند آنچه در آینده روی می‌دهد نتایج بسیاری برای معنای زندگی کنونی دارد، برخی دیگر از فیلسوفان آنقدر بر اهمیت زمان حال تمرکز کرده‌اند که پرسش‌ها دربارهٔ آیندهٔ انسانیت در این زندگی، و خوبی و بدی ممکن زندگی پس از مرگ برای افراد، اهمیت کمی دارد. به دو فیلسوفی که موضع اخیر را اختیار کرده‌اند، یعنی پیتر سینگر^(۴) و اریک ویلنبرگ^(۵)، می‌پردازیم.

سینگر از ما می‌خواهد موردی را در نظر بگیریم که عمل خوبی انجام شده است و خوبی آن به آینده وابسته نیست. روستایی را تصور کنید که نیاز زیادی دارد و این نیاز با کمک برطرف شده است. سینگر ادعا می‌کند خوبی چنین عملی نباید به آیندهٔ دور وابسته باشد؛ می‌توان تفکر دربارهٔ آنچه را که ممکن است هزار سال بعد روی دهد کنار گذاشت.

فرض کنید ما در برنامه‌ای برای کمک به جامعه‌ای کوچک در کشوری در حال توسعه شرکت کرده‌ایم تا از بدهی رها و از لحاظ غذایی خودکفا شود. این برنامه موفقیتی چشمگیر است و روستائیان، سالم‌تر، شادتر، با تحصیلات بهتر، دارای امنیت اقتصادی و فرزندان کم‌تر خواهند بود. اکنون کسی ممکن است بگوید «شما چه کار خوبی انجام داده‌اید؟ ظرف هزار سال همهٔ مردم و نیز فرزندان و نوه‌هایشان خواهند مرد و هیچ یک از کارهایی که انجام داده‌اید تفاوتی ایجاد نخواهد کرد».

(Singer 1993: 274)

سینگر پاسخ می‌دهد:

اما ما نباید فکر کنیم که تلاش‌هایمان، اگر برای همیشه یا حتی برای زمان بسیار طولانی دوام نداشته باشند، بیهوده هستند. (1993: 274)

راه‌حل او این است که به جهان به صورت چهاربعدی فکر کنیم؛ بر اساس این فلسفهٔ زمان، همهٔ زمان‌ها به یک اندازه واقعی هستند. طبق این نظر، همواره درست

است که در سال ۲۰۲۰ زندگی روستائیان بهتر می‌شود؛ آنان در سال ۲۰۲۰ شاد، سالم و دارای تحصیلات خوب خواهند بود.

اریک ویلنبرگ، برخلاف سینگر، به فلسفه زمان متوسل نمی‌شود اما نظر او، مانند سینگر، این است که ما در ارزیابی معنا و فوریت طرح‌های کنونی مان نباید (یا نیازی نداریم) بر اساس تصویر بزرگ یا آینده فکر کنیم.

آیا بهتر نیست که قتل عام یهودیان به دست حزب نازی در همان زمان پایان خود، و نه مثلاً در سال ۱۹۷۰، پایان یافت - صرف نظر از اینکه جهان یک میلیون سال دیگر چگونه خواهد بود؟ می‌توانم زمان‌هایی را در کلاس متوسطه^۱ اول به یاد آورم که بازی بسکتبال یا والیبال بسیار گرم می‌شد و خلق و خوی نوجوانی زبانه می‌کشید. معلم مدرسه ما گاهی می‌کوشید ما را با پرسش‌های بدون انتظار جواب^۲ مانند «ده سال دیگر هیچ یک از شما اهمیت خواهد داد که این بازی را چه کسی برد؟» آرام کند. همواره به ذهن من می‌رسید که پاسخ معقول به چنین پرسشی این خواهد بود: «آیا اکنون واقعاً اهمیت دارد که هیچ یک از ما ده سال دیگر اهمیت خواهد داد یا نه؟» تا اندازه زیادی به همین صورت، تامس نیگل^(۶) اظهار می‌کند «اکنون اهمیتی ندارد که یک میلیون سال دیگر هیچ یک از کارهایی که اکنون انجام می‌دهیم هیچ اهمیتی نخواهد داشت». (2013: 345)

یک پاسخ ممکن این است که گرچه حکمتی در مواضع سینگر و ویلنبرگ وجود دارد اما آنان نباید ما را از درک این مطلب بازدارند که مسیر طبیعی عشق به انسان‌ها و حکمت (یا فلسفه) شامل دغدغه برای «تصویر بزرگ» است. اگر سینگر به‌راستی نگران روستائیان است، آیا نباید امید داشته باشد که آنان زنده بمانند تا از ثمرات سرمایه‌گذاری‌های انجام شده بهره‌مند شوند؟ یا، اگر این مطلب را بر اساس زمان

1. junior high gym

2. rhetorical questions

چهاربعدهی^(۷) بیان کنیم، آیا او نباید آرزو کند که آنان در سال ۲۰۳۰ و ۲۰۴۰... شاد باشند؟ مطمئناً کسانی که کمک کردند بی‌اعتنا به آینده نیستند (و نباید هم باشند). قبول داریم که اگر سرمایه‌گذاری انجام شود و سپس شهابی به روستا اصابت و زندگی همه را نابود کند (یا اگر در سال ۲۰۳۰ شهاب روستا را نابود کند) ممکن است به خوبی فکر کنیم که سرمایه‌گذاری هنوز عاقلانه، خوب و بزرگ‌منشانه بوده است (به ویژه اگر برخورد شهاب پیش‌بینی نشده باشد). اما چیزی عمیقاً ناراحت‌کننده وجود خواهد داشت اگر یکی از کمک‌کنندگان هنگام ترک روستا اعلام کند:

جدا از آنچه روی می‌دهد، جدا از اینکه همه شما ظرف یک ساعت دچار طاعون همه‌گیر شوید و همگی با مرگی وحشتناک بمیرید، یا هزار سال دیگر جامعه شما محکوم شود که سزاوار هیچ چیز جز خفت نیست، آنچه ما امروز انجام داده‌ایم تنها دغدغه ما است و ارزش عمل ما، صرف نظر از آنچه در انتظار شما است، کاهش پیدا نمی‌کند!

از نظر ما این نگرش عجیب است. اگر به مسئله زندگی پس از مرگ برگردیم، در صورتی که فکر می‌کنید زندگی خوب پس از مرگ ممکن است، باید به ترقی درازمدت روستائیان هم در این زندگی و هم در زندگی بعدی امید داشته باشیم نه اینکه صرفاً بر ارزش وضعیت کنونی آنان تمرکز کنیم. و اگر چنین امیدی دارید، چرا انتظار دارید زندگی همه انسان‌ها در زمان خاصی، برای مثال ظرف هزار سال، به پایان برسد؟ به همین ترتیب، اگر معتقد هستید که محتمل یا حتی ممکن است که زندگی پس از مرگ همراه با آسیب مداوم بزرگی باشد، آیا نباید امید داشته باشیم که روستائیان دچار آن نشوند؟

نظر ویلنبرگ درباره قتل عام یهودیان حیرت‌آور است. البته هیچ کس، جز یک نازی آدم‌کش و روانی، آرزو نمی‌کند که قتل عام یهودیان مدت بیش‌تری طول می‌کشید یا شامل مرگ حتی یک فرد دیگر می‌شد. اما آنچه انسان امید دارد که یک میلیون سال دیگر روی دهد از لحاظ اخلاقی یا ارزشی نامربوط نیست. دو آینده را در

نظر بگیرید: در یکی، یهودیان یک میلیون سال دیگر زنده می‌مانند و موفق هم خواهند بود. در آینده دیگر، تصور کنید که یک میلیون سال دیگر حزب نازی احیا شود. یهودیان مریخ را مستعمره کرده و واحدهای نسل‌کشی نازی‌ها اعزام شده‌اند تا با محل‌های سکونت یهودیان همانگونه برخورد کنند که با محله یهودی‌نشین ورشو در سال ۱۹۴۰ برخورد کردند. این بار نازی‌ها موفق می‌شوند که همه یهودیان را نابود کنند. مطمئناً بسیار نادرست است که به آینده دوم امید داشته باشیم. همچنین نادرست است که اکنون نسبت به وقوع آینده دوم بی‌اعتنا باشیم. نمی‌توان انسان باشرفی را تصور کرد که بگوید نسبت به نابودی همه یهودیان به وسیله نازی‌ها در آینده، خواه یک میلیون سال باشد، ده میلیون سال، بیست میلیون سال یا ... کاملاً بی‌اعتنا است.

نظر نیگل (که ویلنبرگ آن را نقل کرده است) شایان توجه است. نظر او این است که آنچه ما اکنون انجام می‌دهیم یک میلیون سال دیگر اهمیت نخواهد داشت (یا ممکن است اهمیت نداشته باشد)، اما تمایز مهمی وجود دارد میان اینکه رویدادی اهمیت دارد (به این معنا که ارزشمند است؛ خوب است که اتفاق بیفتد) و اینکه اشخاصی که در آینده زندگی می‌کنند از آن رویداد آگاه خواهند بود و به آن اهمیت خواهند داد. مسلماً همواره درست است که قتل عام یهودیان نباید اتفاق می‌افتاد، صرف نظر از اینکه کسی آن را صد (یا هزار یا یک میلیون) سال دیگر به یاد آورد یا نه. به علاوه، کسانی از ما که از این نسل‌کشی وحشت کرده‌اند باید امیدوار باشند که به یاد آوردن آن و منتقل کردن گزارشی از آن محدودیت قانونی نداشته باشد. مطابق با آزمون فکری پیشین‌مان دو آینده را تصور کنید: یک میلیون سال دیگر، اشخاص قتل عام یهودیان را به یاد می‌آورند و به تأسف خوردن از این نسل‌کشی جمعی ادامه می‌دهند؛ در آینده‌ای دیگر، اشخاصی را تصور کنید که همگی نازی هستند و قتل عام یهودیان را فقط به عنوان ناتوانی از موفقیت در کشتن همه یهودیان به یاد می‌آورند، موفقیتی که فقط در سال ۱۴/۰۲/۰۱ می‌توانستند به آن دست یابند.

بنابراین یک دلیل که چرا موضوع زندگی پس از مرگ جذابیت تاریخی و معاصر

دارد این است که ارزش‌های ما در مورد اشخاص، اشیاء و رویدادهای کنونی، به آینده، از جمله امکان آینده‌ای برای افراد پس از مرگ‌شان، مربوط است. اگر بدانیم که برای اشخاص فردی محال است پس از مرگ زیست‌شناختی زنده بمانند، تأمل درباره زندگی پس از مرگ، که ممکن است انتظار یا امید آن را داشته باشیم، بیهوده خواهد بود (مگر اینکه این کار به درد هدفی تخیلی بخورد)، اما بیهوده نیست که تأمل کنیم آیا محال بودن زندگی پس از مرگ بر ارزش‌های ما در این زندگی تأثیر می‌گذارد یا نه. جدی گرفتن این نظر که ما هنگام مرگ نابود می‌شویم چه اقتضائاتی برای زندگی کنونی ما دارد؟ برخی از فیلسوفان راهبردی شبیه راهبرد سینگر و ویلنبرگ را درباره زندگی فردی ما اتخاذ می‌کنند. در دین بدون خدا/ رونالد دُورکین^(۸) به صراحت درباره «آنچه ما به شدت از آن می‌ترسیم» یعنی «نابودی کامل، که خود غیرقابل تصور است، و پایان دادن به همه چیز» صحبت می‌کند (2013, 150). گرچه او فکر می‌کند که نوعی زندگی فردی پس از مرگ (حتی با در نظر گرفتن طبیعت گرایبی الحادی) ممکن است، اما «نوعی فناپذیری» را پیشنهاد می‌کند که «تنها نوعی است که به آن نیاز داریم» (Dworkin, 2013, 159).

وقتی کار کوچکی را خوب انجام می‌دهید - آهنگی می‌نوازید یا نقشی ایفا می‌کنید یا یک دست ورق بازی می‌کنید، توپ بیسبال را منحنی پرتاب می‌کنید یا چیزی را تحسین می‌کنید، یک صندلی می‌سازید یا غزلی می‌سرایید یا عشق‌بازی می‌کنید - رضایت شما فی‌نفسه کامل است. اینها دستاوردهای درون زندگی هستند. چرا زندگی نیز، با ارزش خودش در هنر زیستنی که به نمایش می‌گذارد، نتواند دستاوردی فی‌نفسه کامل باشد؟ (Dworkin 2013:158)

چه کسی انکار می‌کند که چنین اعمالی می‌توانند دستاوردهای بزرگی باشند؟ اگر بقای فردی پس از مرگ محال باشد، دورکین حق دارد آرزوی هنرپیشه کمدی، وودی آلن^(۹)، را که تا ابد نه با کارهایش بلکه در آپارتمان‌ش به زندگی ادامه دهد، کنار بگذارد (و کنار نیز می‌گذارد). اما آیا ما می‌دانیم زندگی فردی پس از مرگ محال است؟ بعداً

در این مدخل می‌گوییم که رد کردن زندگی پس از مرگ به عنوان امری محال از لحاظ فلسفی سست است. علاوه بر این، می‌گوییم که خوبی‌های درون زندگی که دورکین آنها را توصیف می‌کند ما را برمی‌انگیزاند که بررسی کنیم آیا زندگی بشری می‌تواند از این هم غنی‌تر باشد اگر به نیستی ختم نشود و در عوض، مرگ نشانه انتقال به نوعی زندگی پس از مرگ باشد که برخی از ادیان جهان آن را به تصویر کشیده‌اند.

بنابراین ما می‌گوییم موضوع زندگی پس از مرگ دست‌کم به سه دلیل موجه است: این زندگی مهم است اگر شما اشخاصی را در این زندگی دوست دارید و به ترقی مداوم آنها امیدوارید (یا امید دارید که آنان نابود نشوند یا به سرنوشت بدی دچار نگردند)؛ مهم است که در مورد اقتضائات عدم (یا وجود) زندگی پس از مرگ بر اساس چگونگی فهمیدن آنچه اکنون برای شما مهم است فکر کنیم؛ بررسی زندگی پس از مرگ به دلایل تاریخی مهم است: تأمل درباره زندگی پس از مرگ و باور به این زندگی در بخش زیادی از تاریخ بشر وجود داشته است.

در اکثر فرهنگ‌ها قرائنی برای باور به نوعی زندگی شخصی پس از مرگ وجود دارد که در آن همان فردی که زندگی کرده و مرده است، باقی می‌ماند و به داشتن تجربه‌های جدید ادامه می‌دهد. اما بدیل‌هایی وجود دارند. یونانیان باستان معروف هستند به اینکه ارزش زیادی برای «بقا» در یاد و احترام جامعه قائل شده‌اند - عملی که در اشاره ما به مشاهیر در گذشته به عنوان (برای مثال) «بیب روث»^(۱) جاوید منعکس شده است. (به بیان دقیق، این برای یونانیان جایگزین زندگی شخصی پس از مرگ نبود، بلکه مکملی بود برای آنچه آنان وجود نسبتاً بی‌محتوا و بی‌حاصل در هادس^(۲) تصور می‌کردند.) به نظر می‌رسد چنین امیدی تسلی زیادی فراهم می‌کند فقط اگر انسان نه تنها درباره دقت و عدالت داورهای جامعه بلکه درباره تداوم و خاطره مداوم جامعه خوش‌بین باشد. صورت جالبی از این نوع فناپذیری در الهیات پویشی یافت می‌شود، با وعده این الهیات درباره «فناپذیری عینی» در علم خدایی که البته نه فراموش می‌کند و نه در مورد زندگی‌هایی که به یاد می‌آورد داور نادری دارد

(Hartshorn 1962: 262). سنت‌های هندویی و بودایی شامل باور به تناسخ هستند. سنت فلسفی هندویی به تداوم افراد از طریق بازتولدها و مرگ‌های متوالی اعتبار بیش‌تری نسبت به سنت فلسفی بودایی می‌دهد. در فلسفه بودایی وظیفه مداوم، ایجاد آگاهی کافی از خود برای تحقق تناسخ و در عین حال به دست آوردن این فهم است که خود فردی (در نهایت) چیزی واقعی و عینی نیست بلکه توهمی است که در نیروانا غرق یا رها می‌شود.

مدخل‌های دیگر در *دانشنامه فلسفه استنفورد* به موضوع‌ها در فلسفه هندویی و بودایی می‌پردازند (برای مثال بنگرید به مدخل ذهن در فلسفه بودایی هندی)، بنابراین در اینجا از مطالعه تطبیقی درباره توصیف‌های دینی رقیب از زندگی پس از مرگ خودداری می‌کنیم. تمرکز ما در بخش زیادی از باقیمانده این مدخل بر امکان و معقول بودن باور به وجود جهان پس از مرگ برای اشخاص فردی است، گرچه در این میان با توجه به فرض‌های مابعدالطبیعی متفاوت، ملاحظات را درباره انواع ممکن زندگی پس از مرگ بیان خواهیم کرد. در مورد فیلسوفانی مانند کی‌یرکگور و بکر که پیش‌تر ذکرشان رفت و کسانی از ما را که از فانی بودن مان غافل شده‌ایم سرزنش می‌کنند، نظر ما این است که گاهی تأمل درباره فانی بودن می‌تواند ما را از کار بیندازد و حواسمان را از جستجوی خوبی‌های کنونی (از قبیل خوبی‌هایی که دورکین بر آنها تأکید می‌کند) یا تسکین رنج پرت کند. برای کمک‌کنندگان در مثال سینگر پسندیده نیست که کار خود را متوقف کنند تا همایش‌هایی درباره مرگ و مردن برگزار کنند. اما گرچه ممکن است هیچ چیز نادرستی در زندگی کردن بدون کلنجار رفتن با فانی بودن وجود نداشته باشد اما دلایل خوب کافی وجود دارد که چرا موضوع‌های ماهیت مرگ و وجود (یا عدم) زندگی پس از مرگ از لحاظ فلسفی جالب و شایسته توجه هستند.

هنگامی که به این پرسش می‌پردازیم که زندگی پس از مرگ برای اشخاص امکان دارد یا نه طبیعی است که در پرتو فلسفه اشخاص انسانی به دنبال پاسخی باشیم. در بخش بعدی، بقا را از دیدگاه دوگانه‌انگاری ذهن - بدن بررسی می‌کنیم.

۲. امکان بقا - دوگانه‌انگاری

در ابتدا، روشن به نظر می‌رسد که دوگانه‌انگاری دیدگاهی «باب میل بقا»^۱ است. در صورتی که ما چیزی جز بدنمان نباشیم، به نظر می‌رسد که اگر مرگ، بدنمان را نابود کند، ما نابود می‌شویم و هیچ چیز از ما به عنوان اشخاص باقی نمی‌ماند - گرچه بخش‌هایی از بدنمان و ذراتی که آن را تشکیل می‌دهند متفرق خواهند شد و شاید (موقتاً) بخشی از بدن موجودات زنده دیگر شوند. اما اگر ما اذهان یا نفوس یا اشخاص غیر جسمانی (یا غیرمادی) باشیم که در بدن قرار گرفته‌ایم، حتی نابودی کامل بدن‌های جسمانی ما منجر به نابودی ما به عنوان اشخاص نمی‌شود. در واقع، یکی از چندین استدلال در تایید دوگانه‌انگاری مبتنی بر قابل تصور بودن وجود ما بدون بدنمان است. اما اگر دوگانه‌انگاری درست باشد، ضرورتاً نتیجه نمی‌شود که اشخاص پس از مرگ بدن‌هایشان زنده می‌مانند. ممکن است وابستگی کارکردی ما به بدن‌هایمان آنقدر اساسی باشد که ما فقط هنگامی به عنوان اشخاص دارای بدن به وجود می‌آییم که بدن‌هایمان به شکل و ساختار خاصی برسند و سپس زمانی نابود می‌شویم که این شکل و ساختار از بین برود. اما دوگانه‌انگاری دست‌کم راه را برای این ادعا باز می‌کند که وابستگی ما به بدن‌هایمان ممکن است (نه ضروری) یا فقط با در نظر گرفتن قوانین کنونی طبیعت ذاتی است (قوانینی که ممکن است خدا آنها را نقض کند). اما تبیین‌های دوگانه‌انگاران در مورد بقا به طور جدی مورد تردید قرار گرفته‌اند.

برخی از فیلسوفان استدلال می‌کنند که تبیین‌های دوگانه‌انگاران در مورد بقا کارآمد نیستند زیرا ما برای اشخاص فاقد بدن «معیار هویت» نداریم. وقتی ما درباره هویت

1. survival-friendly

اشخاص داوری می‌کنیم دربارهٔ هویت نفوس داوری نمی‌کنیم. استدلال شده است که ما نمی‌توانیم در مورد هویت نفوس داوری کنیم، زیرا گفته شده است که نفوس ادراک‌ناپذیر و بی‌مکان هستند. به این دلیل، هویت شخص در طول زمان نمی‌تواند شامل هویت نفس او در طول زمان باشد. آنچه می‌توانیم تعیین هویت - و تعیین هویت مجدد - کنیم بدن شخص است. اما هنگامی که شخص می‌میرد، این بدن در گور می‌پوسد و نمی‌تواند مبنای تعیین هویت ما در مورد شخصی باشد که فرض شده بدون بدن زنده مانده است (Perry 1978: 6 - 18).

هَسْکِر ادعا می‌کند که این انتقاد مبهم است و دو پرسش کاملاً متمایز را در هم می‌آمیزد (Hasker 1989: 208-209). یک پرسش، مابعدالطبیعی است: گفتن اینکه شخصی در یک زمان از لحاظ عددی همان شخص در زمان بعد است به چه معنا است؟ (یا می‌توان گفت این پرسشی مابعدالطبیعی است که: آیا X در t_1 همان ϕ است که Y در t_2 است؟) پرسش دوم، معرفت‌شناختی است: ما چگونه می‌توانیم بگوییم شخصی در یک زمان از لحاظ عددی همان شخص در زمان بعد است؟ (یا ما چگونه می‌توانیم بگوییم X در t_1 همان ϕ است که Y در t_2 است؟) ناتوانی در تمایز نهادن میان این پرسش‌ها (که ممکن است تا اندازه‌ای ویتگنشتاین مسبب آن باشد) منشأ ابهامات فلسفی جدی است. پاسخ کوتاه به پرسش اول این است که در حالت عادی وقتی می‌دانیم ϕ چیست همچنین می‌دانیم برای ϕ در t_1 همان فرد ϕ بودن که ϕ در t_2 است به چه معنا است. موارد غیرعادی مواردی هستند که در آنها ϕ در t_1 دچار تغییراتی شده و ما مطمئن نیستیم که این تغییرات منجر به نابودی ϕ یا جایگزینی آن با چیزی دیگر، به طوری که خود همان ϕ به هیچ وجه نمی‌تواند تا t_2 باقی مانده باشد، شده است یا نه. مثال کهن، کشتی تِسْتوس^۱ است، اما مثال‌های بسیاری وجود دارد. در

۱. در طول یک دورهٔ زمانی همهٔ تخته‌های کشتی تِسْتوس را برداشتند و جایگزین کردند، به طوری که هیچ یک از چوب‌های اصلی باقی نماندند. اما تخته‌های اصلی را نگه داشتند و در نهایت آنها را دوباره سوار کردند و به

چنین مواردی، چاره اول ما این است که بکوشیم مفهوم ϕ را دقیق‌تر بفهمیم - آیا، برای مثال، مفهوم ما از کشتی جایگزینیِ تدریجی همه اجزای آن را اجازه می‌دهد یا نه؟ اما گاهی ممکن است هیچ پاسخ قطعی به این پرسش وجود نداشته باشد. هر چه باشد، مفاهیم ما ایجاد شده‌اند تا به انواعی از امور ممکن که در حالت عادی روی می‌دهند پردازند و گاهی ممکن است وضعیت‌هایی را ابداع کنیم (یا حتی آنها را به روش تجربی کشف کنیم) که در استفاده عادی ما از یک مفهوم پیش‌بینی نشده باشد. در این صورت، یا باید برای خودمان معیارهایی را در نظر بگیریم که وضعیت جدید را دربرگیرد (و بدین نحو مفهوم پیشین خود را از ϕ اصلاح کنیم) و یا بپذیریم پرسشی که مطرح کردیم هیچ پاسخی ندارد.

وقتی این پرسش را در مورد بقای نفوس غیرمادی مطرح می‌کنیم، آنچه می‌یابیم این است که مسئله‌ای وجود ندارد که نیازمند راه‌حل باشد. ما می‌دانیم فاعل تجربه بودن - برای مثال، موجودی بودن که فکر می‌کند، باور می‌کند، به چیزهای گوناگون میل دارد - به چه معنا است و این، دست‌کم در ظاهر، مستلزم داشتن بدن نیست، چه برسد به اینکه در طول زمان در خود همان بدن قرار داشته باشد. اگر ما به نفس غیرمادی به شیوه دکارتی فکر کنیم، واقعاً هیچ چیزی وجود ندارد که بتواند برای چنین نفسی روی دهد (جز اینکه خدا دیگر آن را در وجود حفظ نکند) و باعث نابودی آن شود؛ نفوس دکارتی «به طور طبیعی فناپذیر» هستند. برخی از دیدگاه‌های دوگانه‌انگارانه دیگر ممکن است فناپذیری طبیعی نفس را اختیار نکنند، و در این صورت لازم است درباره انواع تغییراتی که نفس، اگر قرار است به عنوان فردی که بوده است در وجود باقی بماند، می‌تواند و نمی‌تواند تحمل کند چیزی بگویند. اما در اینجا مسئله‌ای برای فرضیه کلی بقا به عنوان نفس غیرمادی وجود ندارد (Hasker 1999: 206 - 11).

پس از حل و فصل کردن پرسش مابعدالطبیعی روشن می‌شود که پرسش معرفت‌شناختی از آنچه ممکن است در ابتدا به نظر برسد اهمیت کم‌تری دارد. ما چگونه نفوس غیرمادی را در طول زمان تعیین هویت مجدد می‌کنیم؟ در شرایط عادی، این کار را با تعیین هویت مجدد بدن‌داری^۱ نفس انجام می‌دهیم، اما این کار همواره ممکن نیست: دست‌کم پیش از پیدایش آزمایش DNA، همواره نمی‌توانستیم مواردی از هویت مورد مناقشه را با تعیین هویت مجدد بدن‌ها حل و فصل کنیم. گاهی خاطره شخص از رویدادها نشانه مهمی است، گرچه البته نشانه مطمئنی نیست. اما آیا هیچ آزمایشی می‌تواند هویت شخص کاملاً فاقد بدن را مشخص کند؟ آشکار است که مسئله هویت شخص فاقد بدن برای برخی قابل فهم است: کسانی که به واسطه‌های احضار ارواح مراجعه می‌کنند مطمئناً این مسئله را می‌فهمند، خواه با عمه سوزی^۲ در گذشته عزیز صحبت کنند، خواه صرفاً با یک شخص حرفه‌ای فریبکار. اما بار دیگر، هنگامی که معلوم شود هیچ مسئله مابعدالطبیعی در اینجا وجود ندارد، پرسش معرفت‌شناختی صرفاً به پرسشی عملی تبدیل می‌شود که اگر و هنگامی که در عمل به چنین تعیین هویت‌هایی نیاز داریم لازم است به آن پاسخ داده شود.

همچنین شایان توجه است که انتقاد به استمرار فردی در دوگانه‌انگاری می‌تواند به استمرار فردی در مادی‌انگاری نیز وارد شود. یک انتقاد به دوگانه‌انگاری (که منشأ آن را می‌توان به کانت بازگرداند) این است که شخص دوگانه‌انگار نمی‌تواند این امکان را تبیین کند که خودهای فردی متفاوت (با «خاطرات» و ویژگی‌های روان‌شناختی کامل و به روز شده) دائماً جایگزین نفس یا خود غیرمادی می‌شوند و بدین نحو توهم استمرار شخصی فردی با خود واحد را ایجاد می‌کنند. اگر خود، غیرمادی است چگونه

1. embodiment

2. Aunt Susie

تغییرات متوالی را متوجه خواهیم شد؟ این را می‌توان مسئله انتقال تشخیص داده نشده (و شاید حتی غیرقابل تشخیص) نفس نامید. این انتقاد با موانع بسیاری مواجه است که یکی از آنها این است که اگر قرار باشد در طول زمان افرادی با خودِ واحد نباشیم، به درستی نمی‌توانیم تجربه‌مان را از وضعیت‌های متوالی تبیین کنیم (ما زمانی می‌شنویم که بیگ بن^(۱۲) سه بار زنگ زده است که ابتدا شنیده باشیم دو بار زنگ زده است). اما آنچه به موضوع استمرار مربوط‌تر است این است که منطقاً امکان دارد بدن‌های مادی هر یک میلیونوم ثانیه انتقال پیدا کنند. اگر انتقال (یا نابودی و پیدایش) در یک لحظه (و نه با فاصله زمانی) انجام شود هیچ دوامی وجود نخواهد داشت، هیچ رویدادی وجود نخواهد داشت که بتوانیم آن را اندازه بگیریم و انتقال را آشکار سازد. اگر انتقال غیرقابل تشخیص چیزی مادی مسئله‌ای نیست، انتقال غیرقابل تشخیص نفس نیز نباید مسئله‌ای باشد.

هنوز ممکن است انتقادی به تبیین دوگانه‌انگارانه از زندگی پس از مرگ وجود داشته باشد که بر اساس آن، مفهوم بقای فاقد بدن، حتی اگر منطقاً ناسازگار نباشد، مفهومی است که برای اینکه اجازه دهیم به عنوان یک امکان واقعی به حساب آید، درک کافی از آن نداریم. به هر حال، چنین بقایی به چه معنا است؟ البته اگر فرض کنیم که نفوس درگذشتگان بلافاصله به بدن‌های رستاخیزی مجهز می‌شوند، این اشکال تا اندازه زیادی کاهش می‌یابد. اما اگر مفهوم نفس غیرمادی قرار است کاری فلسفی انجام دهد، لازم است بتوانیم تصور کنیم که برای چنین نفسی وجود داشتن به تنهایی، یعنی بدون بدن، چه کیفیتی ممکن است داشته باشد.

این ایراد را ه. ه. پرایس^(۱۳) (۱۹۵۳) در مقاله جالبی پاسخ داده است. پرایس، با تفصیل قابل ملاحظه‌ای، مفهوم نفوس فاقد بدن را که در «جهانی» شامل چیزهایی شبیه تصاویر رؤیایی وجود دارند توضیح می‌دهد - اما تصاویری که میان شماری از نفوس

کم و بیش همفکر که با دورآگاهی^۱ با هم ارتباط دارند، مشترک است. از جمله این تصاویر، تصاویری از بدن خود انسان و بدن انسان‌های دیگر است، به طوری که در نگاه اول ممکن است تمایز نهادن میان جهان تصویری و جهان جسمانی معمولی که ما در حال حاضر در آن ساکن هستیم دشوار باشد. این برداشت شبیه برداشت بارکلی است، جز اینکه پرایس به خدا به عنوان حافظ نظم و ترتیب در جهان تصویری مستقیماً متوسل نمی‌شود. اما او می‌گوید:

اگر یکتاپرست باشیم معتقد خواهیم بود که قوانین طبیعت، در جهان‌های دیگر همچون در این جهان، در نهایت به ارادهٔ آفریننده‌ای الهی وابسته هستند. (1953: 390)

کسی که به طور جدی آرایهٔ این نظر از سوی پرایس را بررسی می‌کند ناگزیر می‌پذیرد که او تبیین به قدر کافی روشنی را از چگونگی وجود فاقد بدن مطرح کرده است. لازم نیست ما از (آنچه به نظر می‌رسد) فرض پرایس باشد پیروی کنیم، یعنی اینکه این تبیینی قابل قبول از وضعیت واقعی اشخاص مرده است. اگر او تبیینی که معقول بودن مفهوم بقای فاقد بدن را روشن کند آرایه کرده باشد کافی است؛ در این صورت فرد معتقد به زندگی پس از مرگ می‌تواند بگوید: «اگر نه دقیقاً به این نحو، پس به نحوی دیگر».

اگر دلیل وجود دارد که فکر کنیم دوگانه‌انگاری ذهن - بدن درست است، پس دلیل وجود دارد که فکر کنیم بقای شخص پس از مرگ منطقیاً ممکن است. اما دوگانه‌انگاری اخیراً با دوران سختی روبرو شده و به طور گسترده بی‌اعتبار دانسته شده است. خواه این مطلب موجه باشد خواه نباشد، دوگانه‌انگاری بدون تردید در معرض شماری از انتقادات قرار دارد، گرچه این انتقادات ضرورتاً از اشکال‌هایی که مادی‌انگاری به همراه دارد دشوارتر نیستند. (بنگرید به مدخل دوگانه‌انگاری و همچنین به 2010

1. telepathically

(Koons and Bealer (eds.)). با توجه به این مطلب اجازه دهید امکان بقا را با در نظر گرفتن نوعی مادی‌انگاری نیز بررسی کنیم.^۱

۳. انتقادات به امکان بقا - مادی‌انگاری

چشم‌اندازها برای بقا بر اساس دیدگاه مادی‌انگاران درباره اشخاص چیست؟ یک دلیل ممکن برای این فکر که مادی‌انگاری مخالف چشم‌اندازهای زندگی پس از مرگ نیست این است که، از لحاظ تاریخی، دیدگاه متعارف در مورد زندگی پس از مرگ در سنت‌های یکتاپرستانه اصلی این نوع زندگی را مستلزم رستخیز بدن‌ها می‌داند. گرچه سنت الهیاتی دیرینه‌ای وجود دارد که باور به رستخیز جسمانی را با دوگانه‌انگاری مرتبط می‌کند، اما بسیاری از الهی‌دانان و برخی از فیلسوفان استدلال می‌کنند که دوگانه‌انگاری مفهومی افلاطونی است که وارد سنت‌های یکتاپرستانه شده است (Cullman 1955) و فهمیدن زندگی پس از مرگ به شیوه مادی‌انگاران و نه دوگانه‌انگاران با تأکید عبرانی، مسیحی و اسلامی بر زندگی جسمانی سازگارتر است. مسئله منطقی اصلی برای روایت‌های مادی‌انگاران از رستخیز، این‌همانی شخصی^۲ است. بر اساس فرض‌های دوگانه‌انگاران، این‌همانی شخصی به وسیله استمرار نفس میان مرگ و رستخیز حفظ می‌شود. اما از نظر مادی‌انگاری، هیچ چیز بر فاصله مکانی - زمانی میان بدنی که از بین می‌رود و بدنی که رستخیز می‌یابد پل نمی‌زند. بدون چنین پلی چگونه شخص «رستخیز یافته» همان شخص مرده است؟ ابتکار فراوانی در جستجوی پاسخی به این پرسش به خرج داده شده است.

۱. «مادی‌انگاری» در اینجا برای اشاره به این دیدگاه به کار گرفته می‌شود که /انسان‌ها مخلوقات کاملاً مادی هستند؛ اشخاصی که به این معنا مادی‌انگار دانسته می‌شوند قاعداً معتقد نیستند که خدا موجودی مادی است.

2. personal identity

بدون تردید، متداول‌ترین گزینه مادی‌انگارانه در اینجا نظریه «بازآفرینی»^۱ است که بر اساس آن، مدتی پس از مرگ شخص، خدا او را با آفریدن بدنی با همان ویژگی‌های بدنی که از بین رفته است بازآفرینی می‌کند (Hick 1983:125-26). گرچه این کار ممکن است در موارد مرگ فجیع نسبتاً وحشتناک به نظر برسد اما هیچ دلیلی وجود ندارد که خدا نتواند هر آسیبی را اصلاح کند و جوانی بدن را دوباره برقرار سازد و غیره. اما آیا این بازآفرینی می‌تواند ضرورت رابطه این‌همانی (این واقعیت که استمرار شما به عنوان شما در طول زمان قطعی است نه غیرضروری) را حفظ کند؟ اگر شما بازآفرینی شوید «شما»یی که در بازآفرینی به وجود می‌آید نمی‌تواند صرفاً به نحو غیرضروری و اتفاقی شما باشد (گویی شخص دیگری می‌تواند کار شما بودن را انجام دهد). یک دلیل برای اینکه گمان کنیم رابطه این‌همانی حفظ نشده (و این صرفاً موضوعی معرفت‌شناختی نیست) این است که اگر خدا می‌تواند یک بدن را بیافریند که دقیقاً شبیه بدنی است که مرده چرا دو یا چند بدن را نتواند بیافریند؟ پاسخ رضایت‌بخشی به این پرسش نیست که بگوییم خدا، چون خیر است، چنین کاری را انجام نخواهد داد (و شاید نتواند انجام دهد). بر اساس دیدگاه مورد بحث، آنچه برای رستاخیز ضروری است صرفاً این است که ذرات مادی به شیوه درستی مرتب شوند، و اینکه فقط خدا می‌تواند این کار را انجام دهد به سختی یک حقیقت ضروری است. (شاید یک فرشته خودسر واقعاً باهوش بتواند این کار را انجام دهد!) همچنین امکان ندارد یگانگی را با این الزام ضمانت کنیم که همان ذراتی که در بدن مرده حاضرند بدن رستاخیز یافته را تشکیل می‌دهند. از یک سو، بدون تردید بدن در طول زندگی اش ذرات کافی برای ساختن چندین بدن را دور ریخته است و چندان قابل قبول نیست که جایگزینی یکی از اتم‌های حاضر در زمان مرگ با اتمی که بدن چند ثانیه پیش از مرگ آن را دور ریخته است به معنای این باشد که

1. re-creation

ما بدنی متفاوت داریم (با فرض اینکه سایر شروط برآورده شده باشند). از سوی دیگر، اگر فقط ذرات بدن در زمان مرگ بتوانند مورد استفاده قرار گیرند مسائل دیرپایی وجود دارد دربارهٔ موجود بودن برخی از این ذرات که ممکن است ظرف چند سال راه خود را به سوی شمار زیادی از بدن‌های انسان‌های دیگر باز کرده باشند. در هر صورت شهود قطعی وجود دارد که دوباره سرهم کردن [ذرات]، جدا از اینکه چقدر ماهرانه انجام شود، در بهترین حالت یک بدل^۱ را ایجاد می‌کند و نه همان بدنی را که از بین رفته است. پیترو و ن اینواگن^(۱۴) مثالی قانع‌کننده می‌زنند:

فرض کنید صومعه‌ای ادعا کند که نسخهٔ خطی‌ای را در اختیار دارد که قدیس آگوستین با دست خود نوشته است. و فرض کنید راهب‌های این صومعه همچنین ادعا کنند که این نسخهٔ خطی را آریوسی‌ها^(۱۵) در سال ۴۵۷ سوزانده‌اند. بی‌درنگ به ذهن ما خطور می‌کند که بپرسیم چگونه/این نسخهٔ خطی، نسخه‌ای که می‌توانیم لمس کنیم، می‌تواند همان نسخهٔ خطی‌ای باشد که در سال ۴۵۷ سوزانده شده است. فرض کنید پاسخ آنان به این پرسش این باشد که خدا به نحو معجزه‌آسایی نسخهٔ خطی آگوستین را در سال ۴۵۸ بازآفرینی کرد. ما باید به این پاسخ چنین جواب دهیم: عملی که این پاسخ توصیف می‌کند به نظر می‌رسد که، حتی به عنوان دستاورد قدرت مطلق، کاملاً محال است. خدا قطعاً ممکن است رونوشت کاملی از نسخهٔ خطی اصلی آفریده باشد، اما این رونوشت آن نسخهٔ اصلی نخواهد بود؛ نخستین لحظهٔ وجود آن بعد از مرگ آگوستین بوده است؛ هرگز اثر دست او را به خود ندیده است؛ بخشی از اثاثیهٔ جهان در هنگام حیات او نبوده است و غیره. اکنون فرض کنید راهب‌های ما قرار باشد صرفاً با اظهار این مطلب پاسخ دهند که نسخهٔ خطی‌ای که اکنون در اختیار آنان است مسلماً اثر دست آگوستین را به خود دیده است؛ بخشی از اثاثیهٔ جهان هنگام حیات قدیس بوده

1. replica

است؛ هنگامی که خدا آن را بازآفرینی یا بازسازی کرد (به عنوان یک جزء لازم از انجام این کار) ترتیبی داد که آفریده او همه این ویژگی‌ها را داشته باشد. [تغییر پاراگراف در ۱۹۷۸]

ما اعتراف می‌کنیم که نمی‌دانیم از این پاسخ چه باید بفهمیم. باید به راه‌ها بگوییم که نمی‌دانیم چگونه آنچه آنان به آن باور دارند می‌تواند به نحوی درست باشد. (van Inwagen 1992: 242-43)

با توجه به این اشکال‌های دیدگاه بازآفرینی، کوشش‌هایی برای یافتن راه‌های دیگری برای تبیین رستاخیز به شیوه مادی‌انگارانه صورت گرفته است. از میان آنها یکی از راه‌های جالب‌تر، توسل لین رادر بیکر^(۱۶) به دیدگاه تشکیلی^۱ درباره اشخاص است (Baker 2000, 2001, 2005). بر اساس این دیدگاه، اشخاص با بدن‌هایشان یکی نیستند بلکه از آنها تشکیل شده‌اند. (او از ارتباط تشکیلی با تفصیل قابل توجهی بحث می‌کند؛ جزئیات آن در اینجا بی‌ربط است.) مشخصه اشخاص «دیدگاه اول شخص» است که تقریباً به معنای توانایی اندیشیدن به خود به عنوان خود است. این توانایی، که انسان‌ها از آن برخوردارند اما به نظر می‌رسد حیوان‌های دیگر فاقد آن هستند، نه تنها یک جزء اساسی از توانایی ما برای طرح‌ریزی برای آینده و انجام بسیاری از فعالیت‌ها و کارهای مشخصاً شخصی دیگر بلکه یک جزء اساسی از مسئولیت اخلاقی است. از نظر بیکر، دیدگاه تشکیلی راه را برای آموزه‌ای در مورد رستاخیز باز می‌کند که دچار اشکال‌های نظریه بازآفرینی نمی‌شود. چون اشخاص با بدن‌هایشان یکی نیستند لازم نیست معتقد باشیم که بدن رستاخیز یافته همان بدن مرده است. اما لازم است دیدگاه اول شخص بدن رستاخیز یافته همان باشد: «اگر دیدگاه اول شخص شخصی از بین برود، شخص نابود خواهد شد» (2005: 385). بنابراین دیدگاه اول شخص باید به

1. constitution view

نحوی از بدن اصلی به بدن رستاخیزی منتقل شود:

شخص p_1 در t_1 همان شخص p_2 در t_2 است اگر و فقط اگر p_1 و p_2 دیدگاه اول شخص واحدی داشته باشند. (2000: 132)

بیکر معتقد است که در واقع شخص معینی در آینده یا همان دیدگاه اول شخصی را دارد که من اکنون دارم یا ندارد، گرچه هیچ راه «روشنگری» برای مشخص کردن معیارهای این همانی میان این دو وجود نداشته باشد.

گرچه تبیین بیکر جالب توجه است اما هنگامی که به مفهوم دیدگاه اول شخص نگاه دقیق‌تری می‌کنیم مشکل آفرین به نظر می‌رسد. مسلماً انسان برای داشتن دیدگاه اول شخص باید شخص باشد. داشتن دیدگاه اول شخص به معنای داشتن توانایی برای تجربه کردن امور است؛ عمل کردن، فکر کردن، سخن گفتن و غیره به صورت عمدی. چنین اعمالی اصولاً می‌توانند در متفکران و سخنگویان متفاوت به لحاظ کیفی یکسان باشند؛ آنچه آنها را متفرد می‌کند شخصی است که فکر کردن یا صحبت کردن را انجام می‌دهد. به عبارت دیگر، اعمال عمدی هویت خود را از شخصی می‌گیرند که آنها را انجام می‌دهد. اما اگر این در مورد خود اعمال درست باشد درباره دیدگاه‌های اول شخص نیز درست است، دیدگاه‌هایی که چیزی جز توانایی اشخاص گوناگون برای انجام چنین اعمالی نیستند. بنابراین گفتن اینکه p_1 و p_2 دیدگاه اول شخص واحدی دارند صرفاً به معنای گفتن این است که p_1 و p_2 شخص واحدی هستند، و معیار به همان‌گویی^۱ فروکاسته می‌شود. متأسفانه برای فهم اینکه چگونه یک شخص، با دیدگاه اول شخص‌اش، می‌تواند ابتدا یک بدن و سپس بدن دیگری داشته باشد، هنوز هیچ کمکی به ما داده نشده است.

کِوین گِرُگِران^(۱۷) پیشنهاد دیگری را ارائه داده است (2005). کرکران، مانند بیکر،

1. tautology

یک نظریه پرداز تشکیلی است اما، برخلاف بیکر، معتقد نیست که اشخاص می توانند از یک بدن به بدن دیگر منتقل شوند. کرکران پیشنهاد می دهد که بدن شخص رستاخیز یافته لازم است با بدن شخص هنگام مرگ یکی باشد. کرکران درباره اینکه چگونه چنین چیزی امکان پذیر است چند پیشنهاد مطرح می کند. پیشنهادی که در اینجا ذکر می کنیم چیزی است که می توان آن را راه حل «زوری»^۱ نامید:

اگر خدا باعث می شود که بدن یک بار وجود داشته باشد، چرا نتواند باعث شود که برای بار دوم وجود داشته باشد؟ ... اما آنچه مرحله اول از بدن پس از فاصله را مرحله دیگری از همان بدن نابود شده می کند صرفاً خواست خدا است. (2005: 172)

این مطلب به قراردادی دانستن هویت در طول زمان بسیار نزدیک می شود - البته قرارداد الهی است، اما با این حال قرارداد است. (این یادآور دیدگاه جانانان ادواردز^(۱۸) است مبنی بر اینکه ما برای گناه حضرت آدم در باغ عدن^(۱۹) عادلانه مجازات می شویم زیرا خدا مقرر کرده است که آن بخش از زندگی حضرت آدم، از جمله گناه، بخشی از زندگی ما نیز باشد.) دشوار است که بسنجیم چه هنگام توسل به فرمان الهی از لحاظ فلسفی مجاز است و چه هنگام مجاز نیست. ایرادی که در برابر موضع کرکران قرار دارد ممکن است شبیه ایرادی باشد که هیک^(۲۰) با آن روبرو است: چگونه خدا میان باز آفرینی همان بدنی که پیش تر از بین رفته است و آفرینش رونوشتی دقیق تمایز می نهد؟

ما پیشنهاد خود و اینواگن برای رستاخیز مادی انگارانه را برای آخر گذاشتیم.^(۲۱) زیرا به رغم انتقادهای ون اینواگن به دیدگاه متعارف، او خود مسیحی است و به رستاخیز باور دارد. پیشنهاد او چنین است:

شاید در لحظه مرگ هر انسان، خدا جنازه او را برمی دارد و به جای آن یک شبیه^۲ می گذارد که سوزانده می شود یا می پوسد. یا شاید خدا اینقدر کلی عمل نمی کند: شاید او

1. brute force

2. simulacrum

برای «به امانت نگه داشتن»، فقط «قسمت اصلی شخص» - مغز و سیستم عصبی مرکزی - یا حتی بخش خاصی از آن را برمی دارد. اینها جزئیات است. (van Inwagen 1992: 245-46) بنابراین، استمرار از طریق حفظ بدن (یا بخش اساسی آن مانند مغز) حفظ می شود و هنگامی که زمان وقوع رستاخیز فرا برسد خدا زندگی را به بدن مورد بحث بازمی گرداند و زندگی رستاخیز یافته انسان می تواند شروع شود. از سر انصاف باید خاطر نشان کرد که ون اینواگن این پیشنهاد را در اصل فقط به منظور اثبات/مکان منطقی رستاخیز مادی انگارانه مطرح کرد. او در این کار ممکن است به خوبی موفق شده باشد. اما این تبیین به عنوان پیشنهادی که قرار است نشان دهنده شیوه واقعی باشد که خدا انسان ها را قادر به زندگی دوباره می کند، چندان قابل قبول نیست. در این دیدگاه، خدا نقش متخصصان امروزی رمزآفرینی^۱ را به عهده می گیرد، متخصصانی که بدن مرده را تا زمانی که احیا شود و سلامت را بازیابد حفظ می کنند. اما این خبر بدی برای متخصصان کنونی است زیرا «بدن هایی» که آنان حفظ می کنند صرفاً شبیه هستند و، حتی اگر کل فن شناسی^۲ بی نقص عمل کند، احتمالاً نمی توانند احیا شوند. به علاوه، ویژگی این تبیین که آن را غیر قابل قبول می سازد - یعنی اینکه خدا بخش اساسی بدن شخص را «مخفیانه خارج می کند» و یک شبیه باقی می گذارد - برای موفقیت این دیدگاه در توصیف راه ممکن برای رستاخیز لازم است. ون اینواگن در یادداشت نویسنده، که در سال ۱۹۹۲ افزود، می نویسد:

اگر امروز مقاله ای درباره این موضوع بنویسم این عبارت قاطع را بیان نمی کنم که «فکر می کنم این تنها راهی است که چنین موجودی می تواند آن را به انجام برساند». اکنون مایلم فکر کنم که به خوبی ممکن است راه های دیگری وجود داشته باشد، راه هایی که حتی نمی توانم آنها را تصور کنم زیرا فاقد امکانات مفهومی برای انجام این

1. cryonics

2. technology

کار هشتم. (1992: 246)

دین زیمرمن^(۲۲) تبیینی جدیدتر و بسیار مبتکرانه را در مورد زندگی پس از مرگ از دیدگاه مادی‌انگارانه پیشنهاد داده است. این پیشنهاد به طور کلی چنین است: در لحظه مرگ، هر ذره بنیادی در بدن شخص «جوانه می‌زند» و ذره دیگری از همان نوع را ایجاد می‌کند. ذره‌ای که تازه ایجاد شده است در بدن رستاخیزی، که در «مکان» رستاخیزی وجود دارد، جای می‌گیرد؛ در همین زمان ذره اصلی به عنوان بخشی از جنازه در جای خود باقی می‌ماند. از آنجا که بدن رستاخیزی، و نه جنازه، است که زندگی شخص را ادامه می‌دهد، بدن رستاخیزی، و نه جنازه، «نزدیک‌ترین ادامه‌دهنده» بدن پیش از مرگ است. بنابراین، بدن رستاخیزی، و نه جنازه، همان بدنی است که پیش‌تر زندگی می‌کرد، و این همانی شخصی حفظ می‌شود. این پیشنهاد، این همانی دقیق (لایب‌نیتسی) را به نفع نظریه «نزدیک‌ترین ادامه‌دهنده» کنار می‌گذارد. این پیشنهاد همچنین در ویژگی جالبی با تبیین ون اینواگن مشترک است: جنازه باقی‌مانده همان بدنی نیست که پیش‌تر زندگی می‌کرد. (Zimmerman 1999 and 2010; Hasker 2011).

به طور قطعی نشان داده نشده است که رستاخیز مادی‌انگارانه که در آن این‌همانی شخصی حفظ شده باشد محال است. اما اشکال‌ها، همانطور که پیش‌تر به طور کلی بیان شد، بزرگ هستند (Hasker 1999: 211-31). به نظر می‌رسد که حامیان زندگی پس از مرگ اگر بتوانند از نوعی دوگانه‌انگاری ذهن و بدن حمایت کنند موفق‌تر خواهند بود. این مدخل نمی‌تواند ارزیابی محاسن دوگانه‌انگاری و مادی‌انگاری را نسبت به هم به عهده بگیرد. اما شایان توجه است که اخیراً فلسفه در برخی از محافل شاهد تشخیص افزایش یافته اشکال‌های ناشی از دیدگاه‌های مادی‌انگارانه و در مقابل، علاقه به انواع متفاوت (نه ضرورتاً دکارتی) دوگانه‌انگاری بوده است. بنگرید به:

Koons & Bealer (eds.) 2010, and Batthyany & Elitzur (eds.) 2009.

۴. فراروان‌شناسی و تجربه‌های نزدیک به مرگ

جالب است که در دوران شکوفایی پوزیتیویسم منطقی در قرن بیستم، گرچه

موریتس شلیک^(۲۳) اظهار کرد که اقتضائات پوزیتیویسم منطقی برای درستی سنجی تجربی^۱، گزاره‌ها درباره خدا را بی معنا می کند، اما پوزیتیویسم منطقی گزاره‌ها درباره زندگی پس از مرگ را، تا زمانی که این گزاره‌ها شامل فاعل‌هایی باشند که تجربه‌هایی دارند، به عنوان گزاره‌های بی معنا کنار نمی گذارد. جالب اینکه برخی از ثابت قدم ترین مادی‌انگاران در قرن گذشته، مانند ویلارد ون اورمن کوآین^(۲۴) و پل چرچلند^(۲۵)، امکان وجود قرائن تجربی قانع کننده را برای نیروهای فراروان شناسانه و حتی اشباح در نظر گرفتند. در این قسمت، بررسی می کنیم که حمایت تجربی برای باور به زندگی پس از مرگ وجود دارد یا نه.

فراروان شناسی پدیده‌هایی را بررسی می کند که ادعا شده است بیرون از مرزهای تبیین طبیعت گرایانه معمولی قرار دارند. این پدیده‌ها شامل دورآگاهی^۲، غیب گویی^۳، پیش آگاهی^۴، پیام‌ها از واسطه احضار ارواح^۵، موارد تسخیر گونه^۶، موارد تناسخ گونه^۷، ظهور اشباح^۸ و غیره است. همه این پدیده‌ها مستقیماً به بقا و زندگی پس از مرگ مربوط نیستند، بلکه برخی از آنها، اگر صادقانه بودنشان پذیرفته شود، چنین قرینه‌ای را فراهم می کنند: برای مثال، پیام‌هایی که از واسطه احضار ارواح دریافت شده و، بر حسب ادعا، از شخص در گذشته است و شامل اطلاعاتی است که واسطه هیچ دسترسی دیگری به آن ندارد.

-
1. empirical verification
 2. telepathy
 3. clairvoyance
 4. . precognition
 5. . mediumistic messages
 6. possession-type cases
 7. reincarnation-type cases
 8. apparitions

ارزیابی مجموعه این قرائن بسیار بحث‌برانگیز است. روشن است که در بسیاری از موارد هم انگیزه و هم فرصت برای فریبکاری و تقلب وجود دارد. گرچه قابل تردید است که پژوهش‌گر وظیفه‌شناس بتواند همه مواردی را که به نظر می‌رسد تبیین طبیعت‌گرایانه معمولی را نقض می‌کنند بی‌درنگ کنار بگذارد. برای رهیافت کنارگذارنده تمام عیار نقطه ضعف است که برخی از محققان بسیار معتبر، از جمله فیلسوفانی مانند ویلیام جیمز^(۲۶)، هنری سیجویک^(۲۷)، چ. د. برود^(۲۸)، ه. ه. پرایس و جان بلاف^(۲۹)، این پدیده‌ها را به عنوان پدیده‌های احتمالاً صادقانه تأیید کرده‌اند. تحقیقات آنان برایشان سود شخصی چندانی نداشته است؛ در واقع آنان با به عهده گرفتن این تحقیقات اعتبار از قبل تثبیت شده‌شان را به خطر انداختند. آنان با تحقیق درباره این موضوع با شم نقادانه بسیار تیز، آزمون‌های سختی را در انتخاب موارد قابل قبول به کار گرفتند و موارد بسیاری را که معتقد بودند فریبکارانه است یا از تأیید کافی برخوردار نیست رد کردند.

اگر بخواهیم به این قرینه فرصت اولیه‌ای برای دفاع از خود بدهیم، به چه نتایج معقولی می‌توانیم برسیم؟ نتیجه‌ای که بسیاری (اما نه همه) این محققان می‌پذیرند این است که این قرینه شاهدی، اما نه قاطع، برای بقای شخصی پس از مرگ به دست می‌دهد (Steinkamp 2002). اما دلیلی که برای قاطع نبودن این شاهد آورده شده است بسیاری از شکاکان در مورد زندگی پس از مرگ را چندان خرسند نمی‌کند. دلیل قاطع نبودن آن این است که اگر وجود برخی انواع نسبتاً خارق‌العاده ادراک فراحسی را، که با عنوان «ابرسی»^(۳۰) نیز شناخته شده‌اند، بپذیریم می‌توانیم تبیین متفاوتی از این تجربه‌ها ارایه دهیم (بنگرید به Braude 2002). یک مثال، موردی است که در آن واسطه احضار ارواح اطلاعاتی را دریافت کرده که ظاهراً برای هیچ شخص زنده‌ای به طور کامل شناخته شده نبوده است. برای اجتناب از این نتیجه که اطلاعات از شخص در گذشته منتقل شده است، نه تنها باید بگوییم واسطه توانسته است اطلاعاتی را که از طریق دورآگاهی از چند شخص متفاوت دریافت کرده با هم تلفیق کند بلکه باید

بگوییم او غیب‌گویی نیز کرده است. چ. د. برود (114: 1953) این وضعیت را به خوبی خلاصه کرده است: امکان ادراک فراحسی نیروی مستقیم این قرینه را برای بقا با ممکن کردن تبیین‌های بدیل برای آن تضعیف می‌کند. اما ادراک فراحسی به طور کلی موضوع را با بالا بردن احتمال پیشین بقا تقویت می‌کند، از این جهت که این ادراک دیدگاه طبیعت‌گرایانه را در مورد شخص بشری، که برای اکثر معاصران بزرگ‌ترین مانع برای باور به بقا است، دچار مشکل می‌کند.

اخیرتر، ادعا شده است که یک منبع عالی قرینه، به اصطلاح «تجربه‌های نزدیک به مرگ»^۱ است (Bailey and Yates (eds.) 1996). اینها تجربه‌اشخاصی است که نزدیک به مرگ بوده‌اند، یا خود را نزدیک به مرگ تصور کرده‌اند؛ در واقع بسیاری از این اشخاص بر اساس معیارهای مرگ بالینی مرده‌اند. هنگامی که آنان در این حالت هستند، دچار تجربه‌های فوق‌العاده‌ای می‌شوند که اغلب تجربه‌هایی از جهانی که پس از مرگ انتظارشان را می‌کشد در نظر گرفته می‌شوند. هنگامی که به زندگی باز می‌گردند گواهی می‌دهند که این تجربه‌ها را داشته‌اند و در بسیاری از موارد ادعا می‌کنند که در نتیجه تجربه نزدیک به مرگ ادامه زندگی‌شان دچار تغییر شده است. این گواهی ممکن است بسیار قانع‌کننده به نظر برسد، زیرا (الف) شمار زیادی از اشخاص گزارش می‌دهند که چنین تجربه‌هایی را داشته‌اند؛ (ب) این تجربه‌ها برای افراد نزدیک به مرگ ناخواسته پیش می‌آیند، آنها جستجو نشده یا عمدتاً ایجاد نشده‌اند؛ و (پ) معمولاً احتمال ندارد که هیچ کس از لحاظ مالی از این تجربه‌ها یا گزارش‌ها سود ببرد. به علاوه، این تجربه‌ها از لحاظ محتوایشان بی حساب و کتاب نیستند. ویژگی‌های تکراری، در بسیاری از این گزارش‌ها خود را نشان می‌دهند و یک الگوی کلی (اما نه ثابت) را پدید می‌آورند. ویژگی‌های نوعی عبارتند از: حس مرده بودن، آرامش و

1. near-death experiences

فقدان درد؛ «تجربه‌های بیرون از بدن» که در آنها فرد تجربه‌کننده، بدن خود را «از بیرون» می‌بیند و شاهد رویدادهای گوناگون است که گاهی در فاصله قابل توجهی از محل بدن شخص روی می‌دهند؛ عبور از تونلی تاریک و رفتن به سوی نور شدید؛ ملاقات با «موجودات نورانی» (گاهی شامل دوستان و بستگانی که پیش‌تر مرده‌اند)؛ و «مرور زندگی» که در آن، رویدادهای زندگی شخص در برابرش عبور می‌کنند و در معرض ارزیابی قرار می‌گیرند. فرد تجربه‌کننده ممکن است در ابتدا از بازگشت به بدن سرخورده یا ناراضی باشد، و (همانطور که پیش‌تر ذکر شد) بسیاری گواهی می‌دهند که این تجربه، زندگی‌شان را تغییر داده و منجر به ترس کم‌تر - یا حتی فقدان کامل ترس - از مرگ و نتایج مفید دیگر شده است.

این تجربه‌ها به نحو شگفت‌آوری رواج دارند. در نظرسنجی مؤسسه گالپ که در سال ۱۹۸۲ صورت گرفت، معلوم شد که هشت میلیون آمریکایی (حدود پنج درصد از جمعیت بزرگسال در آن زمان) تجربه نزدیک به مرگ را پشت سر گذاشته‌اند. این تجربه‌ها صرف نظر از سن، طبقه اجتماعی، نژاد یا وضعیت تأهل روی می‌دهند. احتمالاً پیشرفت در فن‌شناسی پزشکی، که بسیاری را قادر می‌سازد که از حالت «مرگ بالینی» بازگردند، اخیراً تعداد را افزایش داده است. اما تجربه‌های نزدیک به مرگ در طول تاریخ ثبت شده و از هر گوشه زمین گزارش شده‌اند. از زمان چاپ کتاب ریموند مودی^(۳۱) به نام *زندگی پس از زندگی* در سال ۱۹۷۵، مطالعات فراوانی درباره این پدیده انجام شده که برخی از آنها با توجه دقیق به بی‌طرفی علمی بوده است (برای مثال Ring 1980; Sabom 1982; van Lommel et al. 2001).

همانطور که می‌توان انتظار داشت، انواع گوناگونی از تفسیر در مورد تجربه‌های نزدیک به مرگ وجود دارد، از تفسیرهایی که این تجربه‌ها را حقیقتاً آشکارکننده وضعیتی پس از مرگ تفسیر می‌کنند تا تفاسیری که می‌کوشند آنها را با طبقه‌بندی‌شان به عنوان بازتاب‌های صرف حالت‌های مغزی غیرعادی بی‌اعتبار کنند. آشکار است که هیچ علت پزشکی یا فیزیولوژیکی واحدی وجود ندارد؛ این تجربه‌ها برای اشخاص با

انواع فراوانی از شرایط پزشکی روی می دهند. یک مثال نقض جالب برای تبیین‌ها بر اساس «مغز در حال مرگ»، در تجربه‌های نزدیک به مرگی یافت شده است که کوهنوردان آن را در حین آنچه انتظار داشتند سقوط‌های مهلک باشد تجربه کرده‌اند (Heim 1892)؛ چندان قابل قبول نیست که این تجربه‌ها را بتوان به داروها یا فقدان اکسیژن فروکاست.

از سوی دیگر، تفسیرهایی که تجربه نزدیک به مرگ را حقیقتاً آشکارکننده زندگی بعدی می‌دانند، گرچه در آثار عامه‌پسند رواج دارند اما بسیار قابل تردید هستند. کارل زالسکی^(۳۲)، با مطالعات تطبیقی‌اش در زمینه تجربه‌های نزدیک به مرگ در دوره قرون وسطی و جدید، نشان داده است که بسیاری از ویژگی‌های این تجربه‌ها، به شیوه‌هایی مطابق با انتظارات فرهنگی، متغیر است (Zaleski 1987). یک نمونه قابل توجه از این مطلب، نقش اندکی است که جزا و لعن در تجربه‌های نزدیک به مرگ در دوره جدید ایفا می‌کنند؛ برخلاف موارد قرون وسطایی، مرور زندگی در دوره جدید از لحاظ تأکید گرایش دارد که درمانی باشد و نه جزایی. با توجه به این مطلب، زالسکی این تجربه‌ها را به تخیل دینی نسبت می‌دهد و تأکید می‌کند که این کار اهمیت آنها را افزایش می‌دهد و نه کاهش. ادعاها درباره یکنواختی میان فرهنگی در تجربه‌های نزدیک به مرگ در دوره جدید نیز قابل تردید است. اکثر پژوهش‌ها در فرهنگ‌هایی صورت گرفته است که مسیحیت نفوذ دینی غالب را دارد، اما پژوهش‌های انجام شده در فرهنگ‌های دیگر به نحو قابل توجهی الگوهای متفاوتی را نشان می‌دهند. یک تفاوت بامزه در صحنه‌هایی روی می‌دهد که تصمیم گرفته می‌شود شخص تجربه‌کننده به جای ماندن در جهان پس از مرگ به زندگی بدنمند بازگردد. در تجربه‌های نزدیک به مرگ در غرب اغلب یک «روح راهنما» وجود دارد که به شخص تجربه‌کننده توصیه می‌کند که بهتر است به زندگی بازگردد. اما در هند شخص را اغلب با این خبر باز می‌گردانند که خطای تحریری در کار دفتری صورت گرفته و در نتیجه او اشتباهاً به اینجا آمده است! (K. Augustine 2008)، منابع اینترنتی دیگر، بنگرید به بخش

«تفاوت‌های فرهنگی»).

علت این تجربه‌ها نامعلوم است. برخی از جنبه‌های این تجربه، آگاهانه با دادن دارو ایجاد شده است (بنگرید به Jansen 1997)؛ این اثبات می‌کند که چنین پدیده‌هایی را می‌توان با تغییرات شیمیایی در مغز ایجاد کرد، اما در اکثر موارد تجربه‌های نزدیک به مرگ، این علل شیمیایی را نمی‌توان تشخیص داد. چند پژوهشگر نتیجه گرفته‌اند که علت موجب تجربه نزدیک به مرگ صرفاً تصور نزدیکی مرگ است. (تجربه‌های نزدیک به مرگ را اشخاصی که گمان می‌کردند نزدیک به مرگ هستند اما در واقع در هیچ موقعیت مرگباری قرار نداشتند نیز تجربه کرده‌اند (K. Augustine، منابع اینترنتی دیگر، بنگرید به بخشی دربارهٔ پم رنلدز^(۳۳)). محتوای خاص تجربه‌های نزدیک به مرگ را می‌توان تقسیم کرد به محتوای زمینی^۱، که آنچه تجربه شده ویژگی‌های نوعی جهان معمولی یا شبیه آن است، و محتوای متعالی^۲، که «قلمرو دیگری» را نشان می‌دهد که کاملاً مغایر با جهان تجربه معمولی است. منشأ محتوای متعالی نامعلوم است، گرچه تنوع فرهنگی حاکی از آن است که نقش قابل توجهی را باید برای انتظارات فرهنگی در خصوص زندگی پس از مرگ در نظر گرفت.

سرانجام، چیزی وجود دارد که گری هابرماس^(۳۴) آن را جنبهٔ قرینه‌ای^۳ تجربه‌های نزدیک به مرگ نامیده است. اینها پدیده‌هایی هستند که، اگر بتوان اثباتشان کرد، قویاً نشان می‌دهند که چیزی در حال روی دادن است که قابل تبیین طبیعت‌گرایانه معمولی نیست. اگر هدف، رسیدن به یک ارزیابی به نحو عینی قانع‌کننده از تجربه‌های نزدیک به مرگ باشد این جنبه ممکن است برای زندگی پس از مرگ سودمندترین چشم‌انداز به نظر برسد. اگر احیاناً معلوم شود که اثبات عینی برخی از جنبه‌های غیرعادی

1. mundane

2. transcendental

3. evidential

تجربه‌های نزدیک به مرگ ممکن است، تبیین‌های کاملاً طبیعت‌گرایانه را می‌توان کنار گذاشت و راه برای جستجوی بیش‌تر در زمینه معنای این تجربه‌ها باز خواهد شد. اما اگر همه این جنبه‌های قرینه‌ای را بتوان به طور کامل بر اساس فرآیندهای طبیعی معمولی توضیح داد، ادعای تجربه‌های نزدیک به مرگ مبنی بر اینکه آشکارکننده چیزی هستند که از لحاظ مابعدالطبیعی مهم است بسیار تضعیف خواهد شد.

جنبه‌های قرینه‌ای تجربه‌های نزدیک به مرگ به چند دسته تقسیم می‌شوند. نخست، تجربه‌های حسی بیرون از بدن وجود دارد که در آنها بیماران، اغلب در حالت اغما، به درستی ویژگی‌هایی را مشاهده می‌کنند که از راه‌های حسی معمولی به آنها دسترسی ندارند. در یک مورد، دختر هشت ساله‌ای که تقریباً غرق شده بود نیازمند ۴۵ دقیقه احیای قلبی-ریوی بود تا ضربان قلبش بازگردد:

او گفت در این فاصله بیرون از بدنش معلق بود و بهشت را دید. به علاوه... او قادر بود به طور کامل و به درستی جزئیاتی را از زمانی که پیراپزشک‌ها وارد حیاط خانه‌اش شدند تا کاری که بعداً در اتاق اورژانس بیمارستان انجام شد بازگو کند. (Moreland and Habermas 1998: 159)

دوم، گزارش‌هایی از تجربه‌های حسی وجود دارد که به درستی رویدادهایی را گزارش می‌کنند که در زمان از کار افتادن قلب فرد تجربه‌کننده و حتی در زمان «نوار مغزی صاف» که در آن هیچ فعالیت مغزی قابل تشخیصی وجود ندارد روی دادند. سرانجام، در طول تجربه نزدیک به مرگ «مواجهه‌های شگفت‌انگیز» با دوستان و بستگانی وجود دارد که در واقع به تازگی مرده‌اند، اما فرد تجربه‌کننده پیش از زمان تجربه، از مرگ آنان آگاهی نداشته است. در اینجا پرسش اساسی این خواهد بود که او از کجا از مرگ شخص دیگر آگاه شده است؟ اگر راه‌های معمولی ارتباط را بتوان کنار گذاشت، به نظر می‌رسد طبیعی‌ترین نتیجه این باشد که این آگاهی از شخص در گذشته، که به نحوی هنوز زنده است، به دست آمده است.

همه این ادعاها درباره ارزش قرینه‌ای تجربه‌های نزدیک به مرگ مورد تردید قرار

گرفته‌اند. یکی از کامل‌ترین بحث‌ها را کیت آگوستین^(۳۵) مطرح کرده (منابع اینترنتی دیگر، ۲۰۰۸) و از آثار شمار زیادی از پژوهشگران دیگر کمک گرفته است. همانطور که پیش‌تر ذکر شد، قرینه قاطع وجود دارد که تجربه‌های نزدیک به مرگ تجربه دقیق‌تری از کیفیت زندگی پس از مرگ به دست نمی‌دهند؛ این مطلب، از جمله، با تفاوت قابل ملاحظه این تجربه‌ها در زمان‌های متفاوت و فرهنگ‌های متفاوت تأیید شده است. این واقعیت نیز در اینجا مربوط است که تجربه‌های مشابه گاهی برای اشخاصی روی می‌دهند که اشتباهاً گمان می‌کنند در موقعیت مرگبار هستند. آشکار است که تصور نزدیکی به مرگ، و نه نزدیکی واقعی به جهان پس از مرگ، باعث این تجربه‌ها می‌شود. هنگامی که دریابیم در تجربه‌های نزدیک به مرگ با اشخاصی که هنوز زنده هستند نیز می‌توان مواجه شد، مواجهه با اشخاصی که به تازگی در گذشته‌اند اما تجربه‌کننده قبلاً از مرگشان آگاه نبوده است تا اندازه‌ای تأثیرگذارش کم‌تر می‌شود («اشخاص زنده»^(۳۶)). این اشخاص که هنوز زنده هستند در زمان تجربه‌های نزدیک به مرگ مشغولیت دیگری داشته‌اند؛ آنان نمی‌توانند در قلمرو جهان آخرت، که در آن مورد مواجهه قرار گرفتند، به معنای دقیق کلمه حاضر بوده باشند. با توجه به اینکه اشخاصی که هنوز زنده هستند می‌توانند در تجربه‌های نزدیک به مرگ ظاهر شوند، از لحاظ آماری محتمل می‌شود که گاهی مواجهه‌هایی نیز با اشخاصی که به تازگی مرده‌اند اما تجربه‌کننده از مرگشان آگاه نبوده است وجود داشته باشد.

ادعاها مبنی بر اینکه تجربه‌های نزدیک به مرگ در زمان‌هایی روی می‌دهند که مغز هیچ فعالیتی ندارد با این پاسخ رو به رو شده‌اند که نوار مغزی ممکن است همه فعالیت‌های مغز را نشان ندهد. برای مثال، تصویربرداری تشدید مغناطیسی کارکردی^(۳۷) می‌تواند فعالیتی را نشان دهد که نوار مغزی آن را ثبت نمی‌کند. در مواردی که فعالیت مغزی یک بیمار معین واقعاً متوقف شده است، تجربه نزدیک به مرگ ممکن است یا پیش از توقف روی داده باشد یا پس از اینکه فعالیت مغزی عادی از سر گرفته شده است؛ ضروری نیست که فرض کنیم تجربه نزدیک به مرگ و عدم

فعالیت مغز هم‌زمان بوده‌اند («اشخاص زنده»). در مورد ادعای اطلاعاتی که در طول تجربه نزدیک به مرگ به دست آمده و به نحو دیگری دست‌یافتنی نبوده است، پاسخ‌های گوناگونی ممکن است. اولاً گفته شده که «اطلاعات» نادرست اغلب گزارش شده است («ناهمخوانی‌های بیرون از بدن»^(۳۸)). در برخی موارد که اطلاعات، تأیید شده است امکان دارد با افزایش بعدی در نتیجه نقل مکرر داستان رو به رو باشیم. (این افزایش لازم نیست متضمن فریب عمدی باشد؛ تجربه رایجی است که داستان‌هایی که اغلب تکرار می‌شوند معمولاً در بازگویی، ویژگی‌های جدید مورد علاقه را به دست می‌آورند.) در موارد دیگر، استدلال شده است که اطلاعات از راه‌های حسی معمولی در واقع دست‌یافتنی بوده است، اغلب از این راه که تجربه‌کننده چیزهایی را شنیده است که در طول روند درمان هنگامی که ظاهراً بیهوش و فاقد واکنش بوده گفته شده است. (قرائن قابل توجهی وجود دارد که اشخاص «بیهوش» چیزهایی را می‌شنوند و در خاطرشان می‌ماند که وقتی ظاهراً نسبت به اطرافشان غافل هستند گفته شده است.) («ادراک غیرعادی صادقانه در طول تجربه‌های بیرون از بدن؟»^(۳۹)) اما شایان توجه است که آگوستین برای اثبات اینکه عوامل ذکر شده در تبیین‌های طبیعت‌گرایانه‌اش در موارد گوناگون تجربه نزدیک به مرگ واقعاً مؤثر هستند تلاش کمی می‌کند. به نظر می‌رسد دیدگاه او این باشد که وظیفه اثبات، تقریباً به طور کامل بر دوش کسانی است که به نفع ارزش‌قرینه‌ای تجربه‌های نزدیک به مرگ ادعا می‌کنند.

در مورد کل این مجموعه قرائن، هم از طریق فراروان‌شناسی و هم از طریق تجربه نزدیک به مرگ، ممکن است نزدیک به بن‌بست باشیم. استدلال کسانی که از ارزش قرینه‌ای این تجربه‌ها حمایت می‌کنند این است که تبیین‌های طبیعت‌گرایانه‌ای که ارائه شده کافی نیستند، و شکاکیت بیش از اندازه را در مورد گزارش‌های کاملاً موثق نشان می‌دهند، و در بسیاری از موارد بسیار نظری هستند. استدلال کسانی که ارزش قرینه‌ای این پدیده‌ها را رد می‌کنند (از جمله برخی از معتقدان به زندگی پس از مرگ) این

است که این قرینه برای موجه ساختن ادعاهای غیرعادی که صورت گرفته ناکافی است، و تبیین‌های طبیعت‌گرایانه روی هم رفته خوب عمل می‌کنند، و تبیین کاملی از اکثر موارد شگفت‌آور مستلزم علم تفصیلی به رویدادها و اوضاع و احوال پیرامونی است که در بسیاری از موارد برای ما دست‌یافتنی نیست. پژوهش دقیق‌تر دربارهٔ موارد فردی ممکن است امید به پیشرفت را ایجاد کند، اما نامحتمل به نظر می‌رسد که اختلاف بنیادی را، به ویژه هنگامی که دیدگاه‌های متفاوت مورد حمایت جهان‌بینی‌های مختلف هستند، بتوان حل کرد.

۵. ملاحظات مابعدالطبیعی دربارهٔ بقا

اگر این قرائن تجربی را کنار بگذاریم چه ملاحظات مابعدالطبیعی کلی با باور به بقا مرتبط است؟ قبلاً دیدیم که تبیین مادی‌انگارانه از اشخاص برخی موانع جدی را ایجاد می‌کند. همانطور که ون اینواگن و دیگران استدلال کرده‌اند خدا می‌تواند به زندگی اشخاص پس از مرگ به نحوی تحقق بخشد که با فلسفهٔ مادی‌انگارانه دربارهٔ ذهن سازگار باشد. اما در نبود خدا، به نظر می‌رسد که جهان‌بینی مادی‌انگارانه و طبیعت‌گرایانه به هیچ وجه برای بقا نویدبخش نیست. همانطور که پیش‌تر ذکر شد، دوگانه‌انگاری ذهن - بدن حمایتی را برای امکان بقا فراهم می‌کند اما دوگانه‌انگاری به هیچ وجه بقا را تضمین نمی‌کند؛ استدلال‌های قدیمی از طریق بساطت و تباهی‌ناپذیری ادعایی نفوس قابل قبول نیستند. همانطور که کانت اظهار کرد، نفیس «بسیط»، که نمی‌تواند به اجزای تشکیل‌دهنده‌اش منحل شود، باز ممکن است به تدریج تحلیل رود تا اینکه کاملاً ناپدید شود. اما آنچه اغلب به قدر کافی تصدیق نشده است، پیوند نزدیک میان یکتاپرستی^(۴۰) و باور به زندگی پس از مرگ است. موضوع صرفاً این نیست که ادیان یکتاپرستانه شامل باور به زندگی پس از مرگ هستند و بسیاری از اشخاص به علت این زمینهٔ دینی آن را می‌پذیرند. پیوند، نزدیک‌تر از این است و نیروی قابل توجهی در هر دو سو دارد.

از یک سو، فرض کنید خدای یکتاپرستی در واقع وجود دارد. بر اساس

یکتاپرستی، خدا هم قادر مطلق است و هم خیر مطلق، و فرض شده است که این خیر بودن از نوعی است که با رفاه انسان‌ها (و مخلوقات عاقل دیگر، اگر وجود داشته باشند) ارتباط دارد. البته این صرفاً یک فرض نظری نیست؛ در کتاب مقدس متونی وجود دارد که نشان می‌دهد خدا خدای عشق است. اگر دلیل وجود دارد که باور کنیم خدا عاشق اشخاص مخلوق است، پس بسیار موجه است که باور کنیم خدا می‌خواهد فرصتی را برای شکوفایی در اختیار مخلوقات قرار دهد که نسبت به آنچه در مجال کوتاه وجود زمینی امکان دارد، عالی‌تر و بادوام‌تر است. انسان می‌اندیشد این مطلب به ویژه در مورد کسانی درست است که، بدون اینکه تقصیری داشته باشند، زندگی‌شان با بیماری یا حادثه یا جنگ یا هر فاجعه طبیعی و انسانی دیگری که ما در برابرشان آسیب‌پذیر هستیم، تباه شده است. با وجود این حتی کسانی از ما که از زندگی نسبتاً خوب و رضایت‌بخش لذت می‌برند، اگر زمان بیش‌تر و شور و توان بیش‌تر برای استفاده خوب از آن به آنان داده شود، از کارهای خیلی، خیلی بیش‌تر، که می‌توان انجام داد و از آن لذت برد، آگاه هستند.

همچنین می‌توان این استدلال را معکوس کرد و به نتیجه گویایی رسید. اگر زندگی پس از مرگ وجود نداشته باشد، قلمروی نباشد که غم‌های زندگی بتواند تسکین داده شود و بی‌عدالتی‌های آن جبران شود، ممکن است استدلال شود که حل مسئله شر به شیوه‌ای که از لحاظ عقلانی قابل فهم باشد محال می‌شود. مسلماً خدای خیر مطلق و قادر مطلق جهانی را ایجاد نمی‌کند که در آن همه یا اکثر اشخاص مخلوق زندگی‌هایی پر از بدبختی داشته باشند و سپس نابود شوند؛ همچنین خدای عاشق مطلق^۱ و خیر، جهانی را نمی‌آفریند که در آن هیچ فرصتی برای تغییر پس از این زندگی وجود نداشته باشد. البته این به معنای گفتن آن نیست که به حساب آوردن زندگی پس از مرگ

1. all-loving

مسئله شر را برای یکتاپرستان آسان می‌کند - به هیچ وجه چنین نیست. اما راهی را باز می‌کند که در آن می‌توان دریافت که بی‌عدالتی‌های این زندگی حرف آخر را نمی‌زنند - قربانیان در این زندگی مجبور نیستند تا ابد قربانی باشند و بدکاران از مجازات در امان نمی‌مانند. به این دلایل، دشوار می‌توان یکتاپرست‌های (در مقابل دئیست‌های^(۴۱)) بسیار زیادی را یافت که باور به زندگی پس از مرگ را تأیید نکنند.

ارتباط نزدیک میان یکتاپرستی و زندگی پس از مرگ در استدلال‌های کانت برای «اصول موضوعه عقل عملی» تأیید شده است. البته کانت برای اصل موضوع قرار دادن خدا و اصل موضوع قرار دادن زندگی پس از مرگ دلایل متفاوتی ارائه می‌دهد، و اهدافی که این اصول موضوعه قرار است تأمین کنند ظاهراً متفاوت هستند. اما در واقع بسیار قابل قبول است که این دو اصل موضوع جدایی ناپذیرند. ما باید خدا را اصل موضوع قرار دهیم، زیرا فقط بدین نحو امکان دارد که اشخاص، متناسب با شایستگی اخلاقی‌شان، در نهایت از خوشبختی بهره‌مند شوند. با توجه به وضعیت واقعی زندگی کنونی، روشن است که این هدف، اگر اصلاً تأمین شود، فقط در یک وجود آینده می‌تواند تأمین شود. به ما گفته شده است که فناناپذیری را اصل موضوع قرار دهیم، زیرا فقط زندگی ابدی، پیشرفت دایمی به سوی هدف انطباق اراده فرد با مقتضیات قانون اخلاقی را ممکن می‌سازد. اما به نظر می‌رسد که وقوع این پیشرفت دایمی برای اینکه اصلاً محتمل باشد نیازمند نوعی وضعیت مساعد اخلاقی در زندگی پس از مرگ است، و کانت تلویحاً فرض می‌کند که چنین وضعیتی حکمفرما خواهد بود.

استدلال در جهت مخالف چطور: اگر باور به زندگی پس از مرگ معقول باشد، آیا باور به یکتاپرستی معقول‌تر خواهد بود؟ با فرض معقول بودن باور به زندگی پس از مرگ، معقول‌تر خواهد بود که باور کنیم یکتاپرستی، و نه طبیعت‌گرایی مادی‌انگارانه، درست است، اما معقول بودن یکتاپرستی باید در بستر فلسفه‌ها و ادیان غیریکتاپرستانه که شامل باور به زندگی پس از مرگ هستند ارزیابی شود. هندوئیسم و بودیسم غیریکتاپرستانه شامل باور به زندگی پس از مرگ هستند؛ در این سنت‌های دینی، باور

به زندگی پس از مرگ بخشی از فهم آنها از عدالت جهانی است، یعنی نظامی که در آن، تناسخ فرد (و، در نهایت، آگاه‌شدگی و رهاشدگی او) به کارمای^(۴۲) او وابسته است. این سنت‌ها، و سنت‌های دیگر مانند جینیسم، موضوع‌هایی را دربردارند که در مدخل‌های دیگر در *دانشنامه فلسفه/ستنفورد* به آنها پرداخته شده است، اما ما در اینجا مطلب مختصری را بیان می‌کنیم درباره اینکه چگونه قرائن در تأیید زندگی خوب پس از مرگ (زندگی پس از مرگی که مطابق با نظام اخلاقاً درست است) ممکن است از یک دین یا فلسفه بیش‌تر از دین یا فلسفه‌ای دیگر حمایت کند.

تصور کنید که دلایل خوبی داریم برای باور (یا توجیه کانتی داریم برای ایمان) به اینکه جهان نهایتاً به شیوه‌ای عادلانه و اخلاقی سامان داده شده است (سعادت و فضیلت منطبق خواهند بود، و افراد رذل برای مدت نامحدود موفق نخواهند بود و غیره). همچنین تصور کنید که می‌توانیم قابل‌قبول‌ترین تبیین‌ها را از این نظام اخلاقی محدود کنیم، محدودیتی بر مبنای تبیین‌های یکتاپرستانه سستی از زندگی پس از مرگ یا نظامی از تناسخ که در آن کارما مشغول به کار است و بازتولدهای متوالی را تا آگاه‌شدگی - رهاشدگی معین می‌کند. رابین کالینز^(۴۳) استدلال کرده است که راه دوم با آنچه آن را «مسئله مدیریت کارما» نامیده است مواجه می‌شود. او می‌نویسد،

طبق سنت، بودایی‌ها معتقدند که به طور کلی وضعیت بازتولد انسان را کارمای او - یعنی اعمال او، چه خوب چه بد، در این زندگی و زندگی‌های پیشین - معین کرده است. اما به نظر می‌رسد که این مستلزم آن است که چیزی مانند یک «برنامه» وجود داشته باشد که ژن‌های شما، وضعیت خانوادگی‌ای که در آن به دنیا آمده‌اید، و مانند آن را سازماندهی می‌کند تا آنها را با ارزش اخلاقی اعمال گذشته شما منطبق سازد (Collins 1999: 206).

از نظر یکتاپرستان، مانند بسیاری (اما نه همه) هندوها، این سازماندهی دقیق وضعیت زندگی فرد برای سازگار شدن با کارمای او را می‌توان کار خدا دانست. تا زمانی که معقول بودن فاعلیت الهی را تصدیق کنیم پذیرش «مدیریت» تناسخ اصولاً

نباید مشکل‌تر از پذیرش هر تبیین یکتاپرستانه دیگر باشد. اما در نبود تبیین‌های یکتاپرستانه عمدی، «برنامه کارمایی» چگونه عمل می‌کند و چگونه شروع شده است؟ ما امروزه از راهی که در دسترس هندوها و بودایی‌های قدیم نبود، می‌دانیم که «طبیعت» - طبیعتی که در علوم طبیعی شناخته و مطالعه شده است - به هیچ وجه به این نحو عمل نمی‌کند. قوانین طبیعت، دقیق و به نحو شگفت‌آوری پیچیده هستند (گرچه همچنین، به شیوه خودشان، «ساده» هستند)، اما بسیار روشن است که آنها به این شیوه عمل نمی‌کنند که وضعیت‌های فیزیکی را مطابق با ارزش اخلاقی اشخاص یا مطابق با ملاحظات اخلاقی، هر چه که باشد، معین کنند. می‌توان گفت که قوانین طبیعت ملاحظه اشخاص - یا اخلاق - را نمی‌کنند، بلکه از لحاظ خصلت، ناشخص‌وار^۱ هستند و در بسیاری از موارد در قواعد ریاضی، که از غایت‌شناسی حاکم بر وجود بشری بسیار فاصله دارند، قابل بیان هستند. بنابراین اگر «نظام اخلاقی کارمایی» از نوعی که سنت‌های هندی آن را اصل موضوع قرار داده‌اند وجود داشته باشد، باید چیزی کاملاً متفاوت با نظام طبیعت باشد که (تا آنجا که علم می‌تواند تشخیص دهد) حاکم بر فرایندهای فیزیکی جهان است. اما این دو نظام باید به نحو تنگاتنگی مرتبط باشند، زیرا دقیقاً این فرایندهای فیزیکی هستند که، در نهایت، گفته شده است که مطابق با کارمای فرد مرتب می‌شوند. کاملاً غیرقابل قبول است که دو سبک مختلف از نظام جهانی مانند اینها، از منشأهای نامرتب ناشی شوند و به طور تصادفی کنار هم قرار گیرند؛ بنابراین آنها باید منشأ مشترکی داشته باشند. اگر منشأ مشترک نظام طبیعی و نظام کارمایی ناشخص‌وار باشد، هنوز نیازمند تبیینی هستیم از اینکه چگونه و چرا این منشأ، این دو نوع کاملاً متفاوت از نظام را در جهان ایجاد کرده است. به نظر می‌رسد که اگر منشأ شخص‌وار^۲ را هم برای نظام طبیعی و هم برای نظام

1. impersonal

2. personal

اخلاقی اصل موضوع قرار دهیم این پرسش‌ها به نحو بسیار اساسی‌تری پاسخ داده می‌شوند - به عبارت دیگر، خدایی که می‌خواهد اشخاص مخلوق وجود داشته باشند و می‌خواهد نظام طبیعی ثابتی فراهم کند که این اشخاص بتوانند در آن زندگی کنند و نیروهای گوناگون‌شان را به کار گیرند.

البته این صرفاً طرح کلی استدلالی است که بسط کامل آن نیازمند مجال بسیار بیش‌تر است. ما شیوه استدلال مذکور را به عنوان مثالی ارائه می‌دهیم از اینکه چگونه می‌توان محاسن تبیین‌های بدیل در مورد زندگی پس از مرگ را مقایسه کرد. این شیوه استدلال همچنین برای بیان این مطلب ارائه شده است که دلایل در تأیید یا رد زندگی پس از مرگ با توجه به مابعدالطبیعه کلی انسان بهتر فهمیده می‌شود. برای اینکه بیش‌تر دریابیم که چگونه ملاحظات مابعدالطبیعی می‌توانند راهنمای تأمل فلسفی درباره زندگی پس از مرگ باشند آنچه را که استدلال از طریق میل نامیده شده است به اختصار بررسی می‌کنیم. بدون تردید بسیاری از اشخاص به شدت میل دارند که زندگی پس از مرگ وجود داشته باشد و به آن، عمدتاً گرچه نه به طور کامل، به این دلیل باور دارند. همچنین تردیدی وجود ندارد که اکثر فیلسوفان این را مورد بارزی از خیال باطل^۱ می‌دانند. اما این نتیجه بیش از اندازه شتابزده است و در واقع مرتکب مغالطه مصادره به مطلوب شده است. البته اگر جهان را طبیعت‌گرایانه در نظر بگیریم، میلی که بسیاری از اشخاص به زندگی پس از مرگ دارند هیچ نوع قرینه‌ای برای وجود زندگی پس از مرگ نیست. انسان ممکن است درباره علل چنین میلی تحقیق کند و با توجه به وقوع گسترده آن ممکن است از خود درباره ارزش بقای داروینی ممکن آن بپرسد. اما با فرض طبیعت‌گرایی این میل هیچ اعتبار قرینه‌ای نخواهد داشت. از سوی دیگر، فرض کنید یکتاپرستی (یا دیدگاهی نزدیک به آن) درست است. بر

1. wishful thinking

اساس این فرض، زندگی انسان محصول تصادفی نیروهای بی‌فکری نیست که بدون فکر کردن به زندگی انسان یا هر چیز دیگری، عمل کرده‌اند. برعکس، زندگی انسان (و زندگی مخلوقات عاقل دیگر، اگر وجود داشته باشند) محصول فرایندی تکاملی است که خدایی، که چنین موجوداتی را دوست دارد و به آنها اهمیت می‌دهد، آن را طراحی کرده تا این موجودات را ایجاد کند. اگر چنین باشد، دلیل محکمی وجود دارد که ارضای میل‌هایی که در میان انسان‌ها فراگیر یا تقریباً فراگیر هستند، ممکن است. این نتیجه‌گیری، قطعی نیست؛ امکان دارد انسان‌ها هدفی را که خدا برایشان در نظر گرفته است تحریف کرده باشند و مسلماً تصور انسان از نحوه ارضای برخی از میل‌ها ممکن است اشتباه باشد. اما فرض را باید بر این گذاشت که هدف از میل‌های گسترده یا فراگیر خیری راستین و دست‌یافتنی است، هر چند که تصور بسیاری از افراد از آن خیر ممکن است نارسا باشد. اگر چنین باشد، اشخاصی که میل به زندگی پس از مرگ را دلیلی برای باور به آن می‌دانند دلیل درستی برای این کار دارند. فقط اگر از ابتدا فرض کنیم که جهان باب میل انسان نیست اتهام خیال باطل را می‌توان وارد دانست.

اشخاص بسیار زیادی که به زندگی پس از مرگ باور دارند برای این باور دلایلی درون سنت‌های دینی خودشان دارند. هندوها و بودایی‌ها گزارش‌های خود را از اشخاصی دارند که رویدادهای زندگی‌های گذشته‌شان را به تفصیل به یاد می‌آورند. یهودیان به رؤیاهای حزقیال^(۴۴) و احادیث خاخام‌ها اتکا می‌کنند، مسلمانان به پیشگویی‌های قرآن متکی هستند و مسیحیان به رستاخیز عیسی می‌اندیشند. اینکه آیا هیچ یک از این توسل‌ها نیروی قرینه‌ای جدی دارد یا نه پرسشی است که در مجال این مقاله قابل پیگیری نیست؛ با این حال همه آنها باید در هر ارزیابی جامع از معقول بودن باور به زندگی پس از مرگ به حساب آیند.

1. Bailey, Lee W. and Jenny Yates (eds.), 1996, *The Near Death Experience: A Reader*, New York: Routledge.
2. Baker, Lynne Rudder, 2000, *Persons and Bodies: A Constitution View*, Cambridge: Cambridge University Press.
3. —, 2001, "Material Persons and the Doctrine of Resurrection", *Faith and Philosophy*, 18 (2): 151–67.
4. —, 2005, "Death and the Afterlife", in William Wainwright (ed.), 2001, *The Oxford Handbook of Philosophy of Religion*, Oxford: Oxford University Press, pp. 366–91.
5. Batthyany, Alexander and Avshalom Elitzur (eds.), 2009, *Irreducibly Conscious: Selected Papers on Consciousness*, Heidelberg: Universitaetsverlag Winter.
6. Becker, Ernest, 1973, *The Denial of Death*, New York: The Free Press.
7. Blackmore, Susan, 1993, *Dying to Live*, Buffalo: Prometheus Books.
8. Blum, Deborah, 2006, *Ghost Hunters: William James and the Search for Scientific Proof of Life After Death*, New York: Penguin Press.
9. Braude, Stephen A., 2002, "The Problem of Super Psi", in F. Steinkamp (ed.), 2002, *Parapsychology, Philosophy, and the Mind: Essays Honoring John Beloff*, London: McFarland and Company.
10. Broad, C.D., 1953, *Religion, Philosophy, and Psychical Research*, New York: Harcourt, Brace, and Company.
11. Corcoran, Kevin, 2005, "The Constitution View of Persons", in Joel B. Green and Stuart Palmer, eds., 2005, *In Search of the Soul: Four Views of the Mind-Body Problem*, Downers Grove: InterVarsity Press, pp. 153–76.
12. Collins, Robin, 1999, "Eastern Religions", in Michael Murray (ed.), 1999, *Reason for the*

Hope Within, Grand Rapids: Eerdmans, pp. 182–216.

13. Cullman, Oscar, 1955, "Immortality of the Soul or Resurrection of the Dead: The Witness of the New Testament", in Krister Stendahl (ed.), 1965, *Immortality and Resurrection: Death in the Western World: Two Conflicting Currents of Thought*, New York: Macmillan, pp. 9–53.
14. Dworkin, Ronald, 2013, *Religion without God*, Cambridge: Harvard University Press.
15. Gallup, G. and W. Proctor, 1982, *Adventures in immortality: a look beyond the threshold of death*. New York, McGraw Hill, pp. 198–200. "Have you, yourself, ever been on the verge of death or had a 'close call' which involved any unusual experience at that time?". Nationally 15% responded "yes".
16. Griffin, David Ray, 1997, *Parapsychology, Philosophy, and Spirituality: A Postmodern Exploration*. Albany, NY: SUNY Press.
17. Habermas, Gary R., 1996, "Near Death Experiences and the Evidence—A Review Essay", *Christian Scholar's Review*, 26 (1): 78–85.
18. Hartshorne, Charles, 1962, *The Logic of Perfection and Other Essays in Neoclassical Metaphysics*, La Salle, Ill.: Open Court.
19. Hasker, William, 1989, *God, Time and Knowledge*, Ithaca: Cornell University Press.
20. —, 1999, *The Emergent Self*, Ithaca: Cornell University Press
21. —, 2011, "Materialism and the Resurrection: Are the Prospects Improving?", *European Journal for the Philosophy of Religion*, 3:1: 83–103.
22. Heim, Albert von st. Gallen, 1892, "Notizen über den Tod durch absturz", *Jahrbuch des Schweizer Alpenclub*, 27: 327–37. Trans. and Intro. by Roy Kletti and Russell Noyes, Jr., "The Experiences of Dying from Falls", *Omega*, 3 (1972): 45–52.
23. Hick, John, 1983, *Philosophy of Religion*, 3rd Edition. Englewood Cliffs: Prentice-Hall.
24. Jansen, K.L.R., 1997, "The ketamine model of the near-death experience: A central role for

- the N-methyl-D-aspartate receptor”, *Journal of Near-Death Studies*, 16: 5–26.
25. Kierkegaard, Søren, 1845, “At a Graveside”, Howard Hong and Edna Hong (trans.), 1993, *Three Discourses on Imagined Occasions*, Princeton: Princeton University Press, pp. 69–102.
 26. Koons, Robert C. and George Bealer (eds.), 2010, *The Waning of Materialism*, Oxford: Oxford University Press.
 27. Moody, Raymond, 1975, *Life After Life*, New York: Bantam/Mockingbird.
 28. Moreland, J. P. and Gary Habermas, 1998, *Beyond Death: Exploring the Evidence for Immortality*, Wheaton, IL: Crossway Books.
 29. Noyes, R., 1972, “The experience of dying”, *Psychiatry*, 35: 174–184.
 30. Perry, John, 1978, *A Dialogue on Personal Identity and Immortality*, Indianapolis: Hackett.
 31. Potts, Michael, 2002, “The Evidential Value of Near-Death Experiences for Belief in Life after Death”, *Journal of Near-Death Studies*, 20 (4): 233–258.
 32. Price, H.H., 1953, “Survival and the Idea of ‘Another World’”, *Proceedings of the Society for Psychical Research*, 50 (182): 1–25. Reprinted in John Hick (ed.), 1970, *Classical and Contemporary Readings in the Philosophy of Religion*, second edition, Englewood Cliffs: Prentice-Hall, pp. 370–93. Page references to Hick 1970.
 33. Ring, Kenneth, 1980, *Life at Death: A Scientific Investigation of the Near-Death Experience*, New York: Coward, McCann, and Geoghegan.
 34. Sabom, Michael, 1982, *Recollections of Death: A Medical Investigation*, New York: Harper and Row.
 35. —, 1998, *Light and Death: One Doctor’s Fascinating Account of Near-Death Experiences*, Grand Rapids, MI: Zondervan.
 36. Schlick, Moritz, 1936, “Meaning and Verification”, *The Philosophical Review*, 45: 339–369.
 37. Singer, Peter, 1993, *How are we to live?* New South Wales: Random House Australia.

38. Steinkamp, Fiona (ed.), 2002, *Parapsychology, Philosophy, and the Mind: Essays Honoring John Beloff*, London: McFarland and Company.
39. van Inwagen, Peter, 1992 [1978], "The Possibility of Resurrection", *International Journal for the Philosophy of Religion*, 9 (1978): 114–21. Reprinted in Paul Edwards (ed.), *Immortality*, New York: Macmillan, 1992, pp. 242–46. (Page references are to Edwards (ed.) 1992.)
40. van Lommel, Pim, Ruud van Wees, Vincent Meyers, and Ingrid Elfferich, 2001, "Near-Death Experiences in Survivors of Cardiac Arrest: A Prospective Study in the Netherlands". *Lancet*, 358 (9298): 2039–2045.
41. Wielenberg, Erik J., 2013, "God and the Meaning of Life", in Joshua W. Seachris (ed.), *Exploring the Meaning of Life: An Anthology and Guide*, Madden, MA: Wiley-Blackwell, pp. 335–352.
42. Zaleski, Carol, 1987, *Otherworld Journeys: Accounts of Near-Death Experiences in Medieval and Modern Times*, New York: Oxford University Press.
43. Zimmerman, Dean A., 1999, "The Compatibility of Materialism and Survival: The 'Falling Elevator' Model", *Faith and Philosophy*, 16 (2): 194–212.
44. —, 2010, "Bodily Resurrection: The Falling Elevator Model Revisited", in George Gasser (ed.), *Personal Identity and Resurrection: How Do We Survive Our Death?* Farnham, England: Ashgate Publishing, pp. 51–66.

ابزارهای آموزشی

45. How to cite this entry.
46. Preview the PDF version of this entry at the Friends of the SEP Societ.
47. Look up this entry topic at the Indiana Philosophy Ontology Project (InPhO).
48. Enhanced bibliography for this entry at PhilPapers, with links to its database.

انگلیسی، four-dimensionalism اغلب به عنوان هستی‌شناسی یا نظریه/فلسفه‌ای دربارهٔ زمان شناخته می‌شود.»

۸. Ronald Dworkin؛ (۲۰۱۳ - ۱۹۳۱) فیلسوف آمریکایی و متخصص در زمینهٔ فلسفهٔ حقوق.

۹. Woody Allen؛ (- ۱۹۳۵) هنرپیشهٔ کمدی و کارگردان آمریکایی. عبارت متن به این سخن آتن اشاره دارد که:

«نمی‌خواهم با کارهایم جاودان شوم؛ می‌خواهم با نمردن جاودان شوم. نمی‌خواهم در قلب هموطنانم به زندگی ادامه دهم؛ می‌خواهم در آپارتمانم به زندگی ادامه دهم.»

۱۰. Babe Ruth؛ (۱۹۴۸ - ۱۸۹۵) بیسبالیست آمریکایی. بسیاری او را بزرگ‌ترین بیسبالیست در تاریخ این رشته ورزشی می‌دانند و از این جهت نامش جاوید خواهد ماند.

۱۱. Hades؛ در اساطیر یونان باستان نام جهان زیر زمین یا جهان مردگان که به نام حاکمش نامگذاری شده بود.

۱۲. Big Ben؛ برج ساعت معروف در شهر لندن

۱۳. H.H. Price؛ (۱۹۸۴ - ۱۸۹۹) فیلسوف ویلزی و صاحب آثار مهمی در زمینهٔ ادراک و فراروان‌شناسی.

۱۴. Peter van Inwagen؛ (- ۱۹۴۲) فیلسوف تحلیلی آمریکایی.

۱۵. Ariens؛ پیروان آریوس (۳۳۶ - ۲۵۶)، کشیش اسکندران و شاگرد لوقیانوس انطاکیه‌ای، که معتقد بود خدا پیش از خلق کردن عالم، فرزند خود، یعنی عیسی، را از عدم خلق کرده و عیسی نه مانند خدا سرمدی و نه با او همذات است. نظریهٔ آریوس در شورای نقیه (۳۲۵) که به دعوت امپراتور کنستانتین برای رسیدگی به این مسئله تشکیل شده بود، رسماً محکوم شد.

۱۶. Lynne Rudder Baker؛ (۲۰۱۷ - ۱۹۴۴) فیلسوف آمریکایی.

۱۷. Kevin Corcoran؛ استاد فلسفه در کالج کالون در میشیگان.

۱۸. Jonathan Edwards؛ (۱۷۵۸ - ۱۷۰۳) الهی‌دان آمریکایی.

۱۹. Garden of Eden؛ در کتاب مقدس، باغی است که آدم و حوا پیش از هبوط در آن زندگی می‌کردند.

۲۰. Hick؛ (۲۰۱۲ - ۱۹۲۲) فیلسوف انگلیسی و متخصص در زمینهٔ فلسفهٔ دین و الهیات.

۲۱. در ویراست نخست این مدخل (۲۰۰۵) در بخش رستاخیز مادی‌انگاران پیشنهاد ون اینواگن به عنوان آخرین پیشنهاد مطرح شده بود، اما در ویراست کنونی (۲۰۱۴) پیشنهاد زیمرمن آخرین پیشنهاد در این بخش است. به همین دلیل عبارت «برای آخر گذاشتیم» در مورد پیشنهاد ون اینواگن درست نیست. در مکاتبهٔ مترجم با پروفیسور تالیافرو این اشکال به اطلاع ایشان رسید و ایشان نیز اشکال را پذیرفتند.

۲۲. Dean Zimmerman؛ استاد فلسفه در دانشگاه راتگرز در نیوجرسی.
۲۳. Moritz Schlick؛ (۱۹۳۶ - ۱۸۸۲) فیلسوف و فیزیکدان آلمانی و بنیانگذار حلقه وین و پوزیتیویسم منطقی. او به وسیله یکی از دانشجویان سابقش کشته شد.
۲۴. Willard Van Orman Quine؛ (۲۰۰۰ - ۱۹۰۸) فیلسوف و منطق‌دان آمریکایی.
۲۵. Paul Churchland؛ (۱۹۴۲ -) فیلسوف تحلیلی کانادایی.
۲۶. William James؛ (۱۹۱۰ - ۱۸۴۲)؛ فیلسوف و روان‌شناس آمریکایی و از بنیان‌گذاران پراگماتیسم.
۲۷. Henry Sidgwick؛ (۱۹۰۰ - ۱۸۳۸)؛ فیلسوف و اقتصاددان انگلیسی.
۲۸. C.D. Broad؛ (۱۹۷۱ - ۱۸۸۷) فیلسوف انگلیسی.
۲۹. John Beloff؛ (۲۰۰۶ - ۱۹۲۰) فراروان‌شناس بریتانیایی.
۳۰. super psi؛ ψ (psi) حرف بیست و سوم از الفبای یونانی و حرف اول کلمه یونانی $\psi\chi\eta$ (psyche) به معنای روح/نفس/روان است. منظور از «ابرسی» برخی ادراکات فراحسی خارق‌العاده است.
۳۱. Raymond Moody؛ (۱۹۴۴ -) روان‌شناس آمریکایی که بیش‌تر به سبب آثارش در زمینه تجربه نزدیک به مرگ معروف است.
۳۲. Carol Zaleski؛ استاد ادیان در کالج اسمیت در ماساچوست.
۳۳. Pam Reynolds؛ (۲۰۱۰ - ۱۹۵۶) خواننده آمریکایی که در جریان عمل مغز دچار تجربه نزدیک به مرگ شد.
۳۴. Gary Habermas؛ (۱۹۵۰ -) استاد گروه فلسفه و الهیات دانشگاه لیبرتی در ویرجینیا. او مدافع مسیحیت است و آثار متعددی در زمینه مرگ و رستاخیز عیسی دارد.
۳۵. Keith Augustine؛ (۱۹۷۶ -) مدیر اجرایی و سردبیر سایت «بی‌ایمانان» (www.infidels.org) و نویسنده آثاری در رد زندگی پس از مرگ. او به همراه مایکل مارتین گردآورنده کتاب *افسانه زندگی پس از مرگ* (۲۰۱۵) است.
۳۶. Living Persons؛ نام یکی از عناوین فرعی مقاله بلند اینترنتی کیت آگوستین به نام «تجربه‌های نزدیک به مرگ توهمی» (۲۰۰۸) است.
۳۷. Functional magnetic resonance imaging؛ نوعی MRI است.
۳۸. Out-of-Body Discrepancies؛ نام یکی از عناوین فرعی مقاله پیش‌گفته آگوستین است.

-
۳۹. Veridical Paranormal Perception During OBEs؛ نام یکی از عناوین فرعی مقاله پیش گفته آگوستین است.
۴۰. theism؛ از واژه یونانی theos به معنای «خدا» گرفته شده و به معنای اعتقاد به خدا و وحی است. در این اعتقاد، خدا متعالی و دارای تشخیص است و نه تنها جهان را خلق کرده بلکه آن را اداره و در آن مداخله می‌کند.
۴۱. deists؛ از واژه لاتینی deus به معنای «خدا» گرفته شده و به معنای اعتقاد به خدا همراه با جایگزینی عقل به جای وحی است. در این اعتقاد، خدا جهان را خلق کرده است، اما هیچ دخالتی در آن ندارد.
۴۲. Karma؛ در زبان سانسکریت به معنای «عمل» یا «کار» است. در هندوئیسم و بودیسم عبارت است از اینکه اعمال انسان در یک زندگی، کیفیت زندگی بعدی او را معین می‌کند.
۴۳. Robin Collins؛ استاد فلسفه در کالج مسایا در پنسیلوانیا و متخصص در زمینه رابطه علم و دین.
۴۴. Ezekiel؛ یکی از پیامبران بنی اسرائیل.