

[آغاز] روز و [آغاز] شب، اثر موريس اشر

سزایشتر

## مرگ و زندگی پس از مرگ<sup>۱</sup>

لیندا زاگزبسکی

مترجم: غلامرضا مهربادی

### آیا مرگ بد است؟

در داستان مرگ ایوان ایلیچ تولستوی، آدمی معمولی پی‌می‌برد که به زودی خواهد مرد. مانند بسیاری از ما، ایوان از مرگ می‌ترسید. اما فقط آگاهی مبهمی از آنچه می‌ترسید، داشت. و این ترس، با بدگمانی فزاینده‌اش نسبت به این قضیه که چیزی مهم در زندگی را از کف داده، شدت هم پیدا می‌کرد. عجیب آنکه مردم وقتی زندگی‌شان خیلی خوب و سالم نیست، چه بسا، از رها کردن زندگی بیشتر می‌ترسند. گاهی گفته‌اند که ما همان طور می‌میریم که زندگی می‌کنیم، و مرگی خوب داشتن، ممکن است. اما اگر چنین باشد، نمی‌توانیم بدون آنکه بدانیم یک زندگی خوب چیست، بگوییم که مرگ خوب عبارت از چیست.

بنا بر نظر ارسطو، تا پیش از مرگ یک شخص نمی‌توان معلوم کرد که آیا وی زندگی خوبی دارد یا نه. چون زندگی هر شخص را فقط در کلیت آن می‌توان ارزیابی کرد. مثل یک فیلم یا بازی فوتبال، وقتی تا جایی پیش می‌رویم، می‌توانیم بگوییم که زندگی «تا آنجا» خوب است؛ ولی خوبی یک زندگی، در کلیت، به شکلی اساسی به راهی که در آن به پایان می‌رسد و نیز به نحوه ارتباط و تناسب میان اجزای آن زندگی بستگی دارد. پایان زندگی مثل پایان فیلم است. هیچ چیز بدی در مورد پایان به خودی خود وجود ندارد. ولی بعضی پایان‌ها بهتر از پایان‌های دیگرند، و آنچه پایانی خوب شمرده می‌شود، تا اندازه‌ای، وابسته است به چیزهایی که پیش از آن بوده.

امکان وجود زندگی پس از مرگ، حاکی از آن است که معنی و اهمیت مرگ با زندگی‌ای که به آن ختم می‌شود، به نحوی دیگر پیوند دارد. آنچه پس از مرگ بر ایمان اتفاق می‌افتد، ممکن است وابسته به این باشد که به چه نحو زندگی کرده‌ایم. امکان دارد داور بی‌الهی به همراه پاداش و کیفر در میان باشد، یا اینکه در چرخه دیگری از تجسد مجدداً قرار بگیریم. در هر دو حالت، مرگ لحظه حقیقت است. آزمون به آخر می‌رسد و رتبه‌بندی شروع می‌شود.



ولی فرض کنیم که مرگ، فنا و نابودی است؛ توقف دائمی همهٔ شعور و آگاهی است. آیا در این حالت باید از مرگ بترسیم؟ عده‌ای می‌گویند که فنا و نابودی حتی بدتر از کیفر و عذاب است، با این فرض که کیفر چندان سخت نیست. اگر زندگی با درد را به این ترجیح می‌دهید که اصلاً زنده نباشید، چه بسا، به همین دلیل، زنده بودن با درد و رنج در حیات پس از مرگ را بر فنا و نابود شدن ترجیح دهید. اما اپیکور (۳۱۴ - ۲۷۰ قبل از میلاد) دلیل می‌آورد که این نوع نگاه به مرگ غلط است. به دید او، تنها چیز خوب، لذت و تنها چیز بد، درد است. در مرگ همهٔ لذت‌ها و دردها به پایان می‌رسند و وجود شخص از بین می‌رود. آنچه پس از این می‌آید، برای شخصی که مرده، نه خوب است نه بد.

با این عقیده خو بگیر که مرگ در نزد ما هیچ است. زیرا همهٔ خوبی و بدی عبارت است از تجربهٔ حسی، و مرگ فقدان تجربهٔ حسی است. از این رو، علم درست به این واقعیت که مرگ در نزد ما هیچ است، فناپذیری زندگی را مایهٔ خرسندی می‌سازد، اما این کار را نه با افزودن یک زمان نامحدود (به زندگی)، بلکه با کنار نهادن اشتیاق به بی‌مرگی و جاودانگی انجام می‌دهد. چون برای کسی که درک کرده که هیچ چیز هراس‌انگیزی در غیاب زندگی وجود ندارد، هیچ چیز هراس‌انگیزی در زندگی وجود ندارد. پس، آدم احمقی است کسی که می‌گوید از مرگ می‌ترسد، نه به این دلیل که وقتی فرارسید دردناک است. زیرا چیزی که وقتی حاضر است هیچ اضطرابی پدید نمی‌آورد، باعث درد و تأثیر غیر ضروری می‌شود آن‌گاه که صرفاً پیش‌بینی می‌شود.

پس مرگ، این ترسناک‌ترین بدی‌ها، در نزد ما هیچ است. زیرا که وقتی ما هستیم، مرگ هنوز حضور ندارد. آن‌گاه که مرگ حاضر می‌شود، ما نیستیم. بنابراین، مرگ نه به زندگان ربط دارد و نه به مردگان. چون بر زندگان اثری ندارد و مردگان هم که وجود ندارند.

نظر اپیکور، هنوز پس از بیش از دو هزار سال که از مرگش می‌گذرد، همچنان توجه قابل ملاحظه‌ای را به خود جلب می‌کند. او، در قطعهٔ بالا، دست‌کم سه چیز را فرض می‌کند: ۱. تنها چیز خوب، لذت و تنها چیز بد، درد است. (لذت‌گرایی) ۲. اگر چیزی برای شخصی، خوب یا بد است، برای آن شخص در زمان خاصی خوب یا بد است. ۳. مرگ، فنا و نابودی است. هر یک از این مقدمه‌ها مورد بحث و جدل قرار گرفته است.

ارسطو و افلاطون



اول، لذت‌گرایی اپیکور را در نظر بگیرید. شاید چیزهای خوب یا بدی وجود داشته باشند که به دریافت‌های حسی خوب یا بد فروکاسته نمی‌شوند. زندگی ممکن است یکی از چیزهای خوب باشد، و مرگ یکی از چیزهای بد. بسیاری از فیلسوفان، و از آن جمله اخلاق‌گرایان مسیحی، برآن‌اند که زندگی انسان، جدای از جنبه‌های خوب یا بد آن و جدای از نتایجش فی‌نفسه ارزش دارد. اگر این طور باشد، مرگ چیزی خواهد بود بد، چیزی آشکارا بد. ولی توجه کنید که حتی اگر مرگ به خودی خود بد باشد، پیامدش این نیست که برای شخصی که مرده، بد است؛ یعنی همان پرسشی که اپیکور به آن پرداخته بود. در بحث دربارهٔ بدی مرگ، باید دقیق باشیم که پرسش اپیکور را از این پرسش که آیا مرگ، به ذات خود، خوب یا بد است، جدا کنیم.

حتی اگر دقیق باشیم و بر این مسئله که «برای شخصی که می‌میرد چه چیزی بد است؟» تمرکز کنیم، باز هم ممکن است اپیکور در اشتباه باشد. ارسطو فکر می‌کرد هر موجود زنده‌ای یک غایت یا هدف طبیعی دارد. اگر موجود زنده، پیش از آنکه در سیر طبیعی نوع خود به پختگی و شکوفایی برسد، بمیرد، به غایت طبیعی‌اش دست نیافته است. نظر ارسطو این مسئله را تبیین می‌کند که چرا ما معتقدیم سوگناک است انسانی در کودکی یا در عتفوان جوانی بمیرد، ولی سوگناک نیست - اگرچه برای خانواده‌اش ناراحت‌کننده است - که شخصی در پیری و پس از عمری دراز و پُرثمر بمیرد. بنا بر دیدگاه مسیحی راجع به حیات پس از مرگ، حتی مرگ‌های سوگناک، برای کسی که مرده، می‌تواند به شکوفایی فوق طبیعی بینجامند. اما این قضیه از اعتبار این واقعیت نمی‌کاهد که مرگ پیش از نیل به پختگی و شکوفایی، رسیدن شخص به غایت طبیعی‌اش را منتفی نمی‌سازد. پس، در تصویری که ارسطو به دست می‌دهد، برای شخص بد است که پیش از رسیدن به غایت طبیعی‌اش بمیرد. اما مردن، پس از یک زندگی طولانی و شکوفا، بد نیست. نظر ارسطو می‌تواند تبیین کند که عیب کار ایوان ایلچ چیست. ایوان بی‌برده که زندگی پر ثمری نداشته و حتی در نیافته که یک زندگی پر ثمر چیست، ولی زمان بسیار کمی برای زندگی کردن

دارد. زندگی ایوان کم و بیش خوش و لذت‌بخش بوده. اما تولستوی می‌خواهد خواننده نتیجه بگیرد که زندگی خوش و لذت‌بخش، برای داشتن یک زندگی خوب، کافی نیست؛ که نظر ارسطو هم این است. در نگاه ارسطویی به ماهیت زندگی خوب، نتیجه‌گیری اپیکور نادرست است. مرگ برای عده‌ای از مردم بد است، اما نه برای دیگران.

اما دربارهٔ دومین مقدمهٔ اپیکور چه باید گفت؟ برخی فیلسوفان دلیل می‌آورند که حتی اگر فرض‌های اول و سوم اپیکور را هم بپذیریم، مرگ معمولاً به این دلیل برای شخص بد است که فقدان یک چیز خوب، بد است. اگر زندگی در کل به این سبب خوب باشد که لذت‌ها وزنی بیشتر از دردها دارند، مرگ برای شخصی که زندگی‌اش متوقف می‌شود، چیزی است بد. خیلی از مردم هم فکر می‌کنند که اگر زندگی برای کسی، پر از دردهای درمان‌ناپذیر باشد، مرگ برای آن شخص خوب است؛ چون چیز بدی را از میان برمی‌دارد. ولی اپیکور می‌پرسد که چه وقت مرگ برای کسی که می‌میرد بد است؟ پیش از مرگ که نمی‌تواند باشد، و پس از مرگ هم امکان ندارد. چه زندگی خوش و لذت‌بخش کوتاه باشد، چه مرگ به دوره‌ای دراز از رنج پایان بدهد، هیچ زمانی نیست که مرگ برای شما خوب یا بد باشد. به همین دلیل، اگر شما این فرض اپیکور را بپذیرید که مرگ فنا و نابودی است، و این فکر را هم داشته باشید که از دست دادن یک چیز خوب برای شما بد است (یا از دست دادن یک چیز بد، خوب است)، به نظر می‌رسد که واداشته می‌شوید مقدمهٔ دوم اپیکور را، که می‌گوید: «اگر چیزی برای شخصی، خوب یا بد است، برای آن شخص در زمان خاصی خوب یا بد است.» رد کنید. این کار ممکن است عاقلانه باشد. اما باید اذعان کرد که حالت خاصی دارد.

اما مقدمهٔ سوم چه؟ اگر این مقدمه که می‌گوید: «مرگ فنا و نابودی است.» نادرست باشد، استدلال اپیکور از اعتبار می‌افتد. ولی توجه کنید که این موضوع چه بسا اثری بر درستی نتیجهٔ وی نداشته باشد. اگر زندگی پس از مرگی وجود داشته باشد و دست‌کم به همان خوبی زندگی زمینی باشد، مرگ برای انسان بد نخواهد بود؛ مگر به این معنی که همه انتقال‌های عمده در زندگی شخصی مستلزم از دست رفتن‌هایی است. اما مرگ ممکن است هنوز برای شما، در معنای ارسطویی‌اش بد باشد.

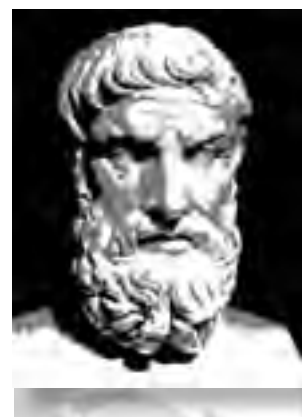
ولی حتی کسانی که به معنای ارسطویی کلمه و به هر معنی دیگر، زندگی‌شان خوب است هم، اغلب میل به بی‌مرگی و جاودانگی دارند. در واقع، قراین و شواهد حاکی از آن است که میل به بی‌مرگی، امری تقریباً جهانی است. چنین کسانی، چه‌بسا از خود مرگ ترسی نداشته باشند. این، فنا و نابودی است. که آنها از آن می‌ترسند. پس اگر میل به بی‌مرگی و جاودانگی داریم و اگر مرگ نابودی است، از مرگ دقیقاً به این سبب می‌ترسیم که نابودی است. اگر ترسیدن یا وحشت داشتن از آنچه معارض با چیزی است که عمیقاً و قویاً به آن تمایل داریم سزاوار است، ترسیدن از مرگ هم سزاوار است. در اینجا مفروض گرفته شده که خود این تمایل هم سزاوار است.

چه چیزی است که ما به آن متمایلیم، آن‌گاه که به بی‌مرگی و جاودانگی تمایل داریم؟ عده‌ای ممکن است بخواهند برای همیشه به زندگی در زمین ادامه دهند و هرگز نمیرند. ولی همه می‌دانیم که نمی‌توان برای همیشه در زمین زندگی کرد. پس، آنچه احتمالاً می‌خواهیم آن است که پس از مرگ به حیاتمان ادامه دهیم. اما این نمی‌تواند همهٔ آن چیزی باشد که می‌خواهیم، چون بی‌مرگی و جاودانگی صرفاً ادامهٔ وجود پس از مرگ نیست، بلکه ادامهٔ وجود برای همیشه است، بنابراین مفهوم بی‌مرگی مسائلی راجع به پایان زمان به میان می‌آورد مثل آن مسائلی که در فصل دوم دربارهٔ منشأ زمان مطرح شد. آیا زمان به صورت نامحدود در آینده ادامه خواهد یافت؟ اگر چنین باشد، آیا یک موجود جاودانه و مرگ‌ناپذیر، موجودی است که در زمانی نامحدود در آینده وجود خواهد داشت؟ و اگر این طور نیست آیا موجود جاودانه، موجودی است که بی‌زمان<sup>۲</sup> است؟ همان طور که در فصل چهارم دیدیم، مفهوم بی‌زمان بودن خدا، یک مفهوم دشوار است و بی‌زمان بودن، وقتی آن را بر خودمان اطلاق کنیم، دشوارتر هم هست. برنارد ویلیامز دلیل می‌آورد که بی‌مرگی ملال‌آور خواهد بود. در نهایت، هر کاری ته می‌کشد و چیزی برای انجام دادن نمی‌ماند.

فرض ویلیامز آن است که بی‌مرگی به معنی وجود داشتن در زمانی نامحدود در آینده است. اما اگر به زندگی ابدی میل داریم، آنجا که «ابدی»<sup>۴</sup> به معنی «بی‌زمانی»<sup>۵</sup> است تا «جاودانه»<sup>۶</sup> چیزی که درکش بسیار فراتر از شناخت ماست، به‌دشواری می‌توانیم بگوییم که زندگی ابدی ملال‌آور خواهد بود. و حتی اگر بی‌مرگی به معنای وجود داشتن در یک زمان نامحدود باشد، تبیین‌هایی برای آموزهٔ بهشت وجود دارد که طبق آن، بی‌مرگی فاصلهٔ بسیار با ملال‌آوری خواهد داشت. جان‌اتان ادوارز (۱۷۶۵) بهشت را خیر نامتناهی وصال دائماً فزاینده با خداوند می‌داند. او می‌نویسد: «بگذار کامل‌ترین وصال با خداوند، نشان و نمادش چیزی در یک ارتفاع نامتناهی بالای سرمان باشد، و وصال تا ابد فزونی‌یابندهٔ قدیسان با خداوند هم نشان و نمادش چیزی باشد که پیوسته به سوی آن ارتفاع نامتناهی صعود می‌کند؛ حرکتی رو به بالا با شتابی معین، که در سرتاسر ابدیت ادامه می‌یابد.»

در کتاب مردگان مصر باستان (با تاریخ تقریبی ۱۶۰۰ پیش از میلاد) گفت‌وگویی است میان روح متوفی، آنی<sup>۷</sup>،

اپیکور



اپیکور

دلیل می‌آورد که

این نوع نگاه به مرگ

غلط است.

به دید او،

تنها چیز خوب، لذت و تنها

چیز بد، درد است.

در مرگ

همه لذت‌ها و

دردها به پایان می‌رسند و

وجود شخص

از بین می‌رود.

آنچه پس از این می‌آید،

برای شخصی که مرده،

نه خوب است

نه بد.

و خالق برین، اتم<sup>۸</sup> (در فصل ۱۷۵)<sup>۹</sup> مرد مرده نمی‌تواند ابدیت را بفهمد چون فاقد مشخصه‌های زندگی لذت‌بخش و ارضاکر و وابسته به زمان و مکان<sup>۱۰</sup>، نظیر غذا و عشق انسانی است. اتم به آنی می‌گوید که همه چیزهایی که وی داخل در یک زندگی خوب می‌دانست جای خود را به نظاره ابدی چهره اتم می‌دهند، که برابر است با هم‌نشینی با حضور خالق. و این، مشابهت جالب توجهی دارد با نظر اکوئیناس درباره دیدار فرخنده الهی (دیدار خدا<sup>۱۱</sup>) در بهشت؛ اندیشه‌ای که به آن باز خواهیم گشت. در هر دو حالت، زندگی پس از مرگ، آن طور که می‌توانیم در خیال تصور کنیم، توصیف نمی‌شود. به ما گفته‌اند که زندگی پس از مرگ بهتر از هر چیزی است که می‌توانیم اکنون به خیال درآوریم. و من تصور نمی‌کنم که هیچ کس شکایتی از این داشته باشد که چیزی بهتر از آنچه خیال می‌کرده، نصیبش شود. ولی کم و بیش روشن است که چیزهایی که مردم آن‌گاه که آرزومند زندگی پس از مرگ‌اند، به خیالشان درمی‌آورند، تفاوت‌های قابل ملاحظه‌ای با یکدیگر دارند.

اکوئیناس



شواهد اعتقاد به زندگی پس از مرگ را در میان نخستین انسان‌ها و شاید حتی پیش از ظهور نوع بشر می‌توان یافت. اولین سند مکتوب اعتقاد، یا بهتر بگوییم، امید به حیات پس از مرگ، می‌تواند حماسه گیلگمش باشد که در ابتدا به زبان سومری در حدود سال ۲۱۰۰ قبل از میلاد به کتابت درآمد. در هند نیز آموزه سمساره مطرح شد، که در سده ششم قبل از میلاد قبولی تقریباً عام پیدا کرد؛ گرچه منشأ آن نامشخص است. سمساره، وضعیت ماندن و در بند بودن در یک چرخه کره<sup>۱۲</sup> و تجسد مجدد است. غایت نهایی تجسد مجدد، موکشا<sup>۱۳</sup>، یا رهایی از دور بازایش است. شکلی از آموزه تجسد مجدد راه، در یونان، در سده پنجم قبل از میلاد فیثاغورسیان برگرفتند. آنها عقیده داشتند که انسان‌ها طبیعتاً بی‌مرگ و جاودانه‌اند. اما از آنجا که طبیعت انسان ناقص است، نمی‌توانیم بدون انضباط و تحمل سختی‌ها به عالم بالاتری پس از مرگ نائل شویم. فیثاغورسیان بر سقراط اثر گذاشتند که بنا بر تصویری که در محاوره فایدون از او ارائه شده، قائل به تجسد مجدد بوده است. این اثر، واپسین روز سقراط را روایت می‌کند. در این محاوره، افلاطون نخستین مجموعه برهین ادامه‌دار در فلسفه غرب برای زندگی پس از مرگ را عرضه کرد.

یهودیان، در آغاز، تصور مبهمی از جهان پس از مرگ داشتند. آنها آن را شئول<sup>۱۴</sup> می‌نامیدند، نوعی وجود که پایانی نبود، اما آن چیزی هم نبود که بیشتر ما آن را وجود واقعی می‌دانیم، و یقیناً عالی‌تر از امور شگفت غیرقابل تصور نبوده است. شئول بیشتر شبیه چیزهای خیالی و کسالت‌آوری بود که می‌شد تصور کرد. اما زمانی که یونانیان شیوه زندگی یهودی را مورد تهدید قرار دادند، رهبران یهودی دست به کار ترویج عقیده به زندگی پس از مرگ، که شامل تجدید حیات جسمانی بود، شدند. کتاب دانیل، که در حدود سال ۱۶۵ قبل از میلاد نگاشته شد، می‌گوید: «بسیاری از آنان که در دل خاک به خواب می‌روند، بیدار می‌شوند. عده‌ای دیده به حیاتی جاودانه می‌گشایند، و عده‌ای دیگر دچار شرمساری و خواری ابدی می‌گردند.»<sup>۱۵</sup>

در روزگار عیسی، فریسیان عقیده به زندگی پس از مرگ را تعلیم می‌دادند، درحالی‌که صدوقیان در آن مناقشه می‌کردند. به همین سبب عقیده به زندگی پس از مرگ موضوعی مورد بحث و جدل بوده است. (یهودیان معاصر، نظر ثابت و مستقری در باب زندگی پس از مرگ ندارند. اما پیوسته این خط را دنبال کرده‌اند که تمرکز ما باید بر زندگی این جهانی باشد تا بر پادشاهی آن جهانی.) مسیحیان این اندیشه راه، که روح در پایان زمان دوباره با بدن اتحاد پیدا می‌کند، برگرفتند، و بعدها مسلمانان نیز چنین عقیده‌ای را مطرح کردند. به همین سبب، اعتقاد به تجدید حیات جسمانی یا معاد جسمانی در میان ادیان ابراهیمی مشترک است. و اعتقاد به شکلی از زندگی پس از مرگ، بخش مهمی از تعالیم دین‌های اکثر مردم جهان است. هرچند، توصیف‌های مربوط به زندگی پس از مرگ تفاوت‌های قابل توجهی با یکدیگر دارند.

### بی‌مرگی و هویت شخصی

#### رہیافت‌های فلسفی به بی‌مرگی

افلاطون بر آن بود که زندگی پس از مرگ را می‌توان با برهان فلسفی به اثبات رساند. دیدگاه اکوئیناس معتدل‌تر است. او عقیده داشت که عقل، وجود پس از مرگ ما را تأیید می‌کند، اما آن را اثبات نمی‌کند. فیلسوفان امروز دید خوشبینانه کمتری نسبت به برهان‌های فلسفی راجع به زندگی پس از مرگ دارند. عموماً کسانی که درباره این موضوع مطلب می‌نویسند، به سخن گفتن راجع به این پرسش بسنده می‌کنند که آیا زندگی پس از مرگ از لحاظ متافیزیکی ممکن است یا نه؟ کاری که فلسفه می‌تواند بکند این است که پاسخی برای این پرسش فراهم کند که «چه چیزی باعث می‌شود که شما در زمانی، همان شخصی باشید که اکنون هستیید؟» پاره‌ای از پاسخ‌های شناخته‌شده به این سؤال، به نظر می‌رسد که بقای پس از مرگ را ناممکن می‌سازند، به همین دلیل فیلسوفانی هستند که گمان می‌کنند

دیدگاه اکوئیناس

معتدل‌تر است.

او عقیده داشت که

عقل، وجود پس از

مرگ ما را

تأیید می‌کند،

اما آن را

اثبات نمی‌کند.

ابن سینا  
برهان بسیار مشابهی را  
در قرن یازدهم میلادی  
مطرح کرد.  
او دلیل می آورد که  
هر کس که  
در وجود جوهری یا  
جوهر بودن روح  
تردید دارد،  
فقط خود را  
چنین تصور کند که  
به تمامی و به یکباره،  
آفریده شده،  
اما آگاهانه، و  
از لحاظ ادراکی،  
از همه اشیا بیرونی  
از جمله حتی  
از بدن و  
قوای حسی اش  
جدا شده  
است.

این مسئله، که آیا حیات پس از مرگی وجود دارد، از همان قدم اول با پاسخی منفی تکلیفش روشن می شود. چرا این پرسش این همه در کانون توجه قرار گرفته که «چه چیزی باعث می شود که شخصی در زمانی، همان شخص در زمان بعد باشد؟» فلسفه غربی مسئله بی مرگی را به این صورت تعبیر می کند که آیا شخصی که اکنون وجود دارد (مثلاً شما) با شخصی که پس از مرگ زیستی آن شخص وجود خواهد داشت، یکی است؟ اولین گام در رسیدن به پاسخ این پرسش، بررسی شرایط ادامه وجود اشخاص در طول زمان است. می دانیم که هر چیزی تغییر می کند، در عین حال که همان چیز باقی می ماند و به چیز دیگری بدل نمی شود. مثلاً اتومبیل شما پس از آنکه روغنش را عوض می کنید، چرخ های نو می خرید، یا وقتی سپرش صدمه می بیند و پس از تعمیر دوباره کار گذاشته می شود، همان اتومبیل باقی می ماند. شما به حیات خود ادامه می دهید وقتی که وزنتان چند کیلو زیاد یا کم می شود، رنگ مویتان تغییر می کند، یا حتی وقتی یک پایتان قطع می شود. پس وجود تغییر در خصوصیات یک چیز ضرورتاً به این معنی نیست که آن چیز دیگر وجود ندارد. اما بعضی تغییرات، چنین نتیجه ای دارند. اگر ستاره ای منفجر شود، قاعدتاً از دایره وجود بیرون می رود. وقتی گیاهی می میرد و برگ ها و شاخه های مرده اش به عنوان پوشال مورد استفاده قرار می گیرد، آن گیاه دیگر وجود ندارد.

تغییرهایی هستند که طبقه بندی کردنشان دشوارتر است؛ مثلاً اگر شاهزاده ای به صورت قورباغه درآید، آیا آن شاهزاده - یعنی فردی که زمانی یک شاهزاده بوده - هنوز وجود دارد؟ اگر پاسخ این سؤال روشن نیست، به این سبب است که فرق میان تغییراتی که با وجود ادامه یافته یک شیء سازگار است و تغییراتی که باعث می شوند آن شیء دیگر وجود نداشته باشد، روشن نیست. پس، بحثی که در اینجا مطرح می شود، آن است که چه تغییراتی است که شما می توانید متحمل شوید و در عین حال وجودتان ادامه یابد؟ پُر واضح است که از دست دادن بدن، تغییر بسیار بزرگی است. آیا این تغییر شبیه انفجار یک ستاره است یا شبیه از دست دادن موهایتان؟

بنا بر ماتریالیسم متافیزیکی، شخص انسان با بدنش یکی است. یک بدن، ترکیب بندی ای<sup>۱۶</sup> از موجوداتی است که فیزیک در سیر نهایی بدن به توصیف آنها می پردازد. اگر فرض کنیم که بدن قوانین پیش بینی پذیر طبیعت را دنبال می کند، پس در زمانی در آینده، به طور دائم از دایره هستی بیرون می رود. اگر چنین باشد، این سؤال که آیا شخص پس از نابود شدن بدنش وجود خواهد داشت برابر با این سؤال است که آیا بدن پس از نابودی دائمی وجود خواهد داشت؟ وقتی سؤال به این شکل صورت بندی می شود، پاسخ سراسر آن «نه» است. در واقع، پاسخ مثبت در اینجا اصلاً معنی ندارد. زندگی پس از مرگ ناممکن است.

اما به جای این، فرض کنیم که شخص انسان عبارت از یک روح است، یعنی موجودی غیر مادی که در بدنی که از اجزای ذاتی شخص نیست، محصور شده است. در آن حالت، این پرسش که آیا شخص پس از توقف حیات بدنش به وجود خود ادامه می دهد، برابر با این پرسش است که آیا روح آن شخص پس از توقف حیات بدنش همچنان وجود خواهد داشت؟ پاسخ ممکن است «آری» باشد. این دیدگاهی است که افلاطون در فایدون از آن دفاع می کند.

دیدگاه سومی هم، که از لحاظ تاریخی مهم است، وجود دارد که پیچیدگی اش بیشتر است؛ بنا بر نظر ارسطو، انسان ترکیبی است از ماده<sup>۱۷</sup>، که روحی به آن صورت داده است، یعنی صورت<sup>۱۸</sup> نوع بشر. (این نظریه، معمولاً نظریه مبتنی بر ماده و صورت (Hylomorphism) خوانده می شود؛ برگرفته از hyle یونانی به معنی «ماده» و -Mor phe به معنی «صورت»). بدن شما جزء مادی شما است که با تغییرات تدریجی ماده، در طول زمان، وجودش استمرار می یابد. به همین دلیل، برای آنکه شخصی که سال بعد وجود دارد با شما یکی باشد، بدن آن شخص باید همان بدن شخصی باشد که پنج سال قبل شما بود، و افزون بر این، روح آن شخص باید همان روح آن شخص پنج سال قبل باشد. در این روایت از طبیعت شخص انسان، این پرسش که آیا شخص پس از نابودی وجود خواهد داشت، برابر با این پرسش است که آیا همان بدن و همان روح پس از نابودی بدن وجود خواهند داشت؟ بیشتر ارسطو پژوهان می گویند که دیدگاه ارسطو آن بود که این ممکن نیست. اما فرض کنید که مرگ بدن به توقف دائمی وجودش نمی انجامد. اگر ممکن باشد که همان بدن بتواند دوباره وجود داشته باشد، و اگر همان روح بتواند در نقطه ای از آینده پس از مرگ به همان بدن بپیوندد، پس شخص پس از مرگ باز می تواند وجود داشته باشد. این دیدگاه اکوئیناس است.

ما دیدگاه چهارمی را هم در نظر خواهیم گرفت که می گوید شخص نه بدن است نه روح؛ بلکه جوهری از حالات آگاهانه متحد با حافظه است. برای آنکه شما سال بعد همان شخصی باشید که پنج سال قبل بودید، باید (بیشتر) همان خاطراتی را که پنج سال قبل داشتید، به علاوه خاطرات سال های بعد، در حافظه داشته باشید. این، دیدگاه جان لاک (۱۶۳۲ - ۱۷۰۴) است. بنا بر این نظر، برای آنکه شما پس از مرگتان وجود داشته باشید، ضروری و کافی است که موجودی پس از مرگتان وجود داشته باشد که بیشتر خاطراتی که در هنگام مرگ خواهید داشت، داشته باشد.

پس ما چهار نظر متفاوت دربارهٔ هویت شخص انسان در دست داریم، که هر یک از آنها رویکرد متفاوتی به این پرسش دارد که آیا ممکن است که شخص پس از مرگ بدنش باقی بماند؛ ۱. همان شخص = همان بدن ۲. همان شخص = همان روح ۳. همان شخص = همان روح + همان بدن ۴. همان شخص = همان خاطرات.

### ماهیت شخص انسان و زندگی پس از مرگ

۱. در فایدون، افلاطون استدلال می‌کند که یک شخص با روح غیر مادی‌ای که در بدنی منزل کرده، یکی است، و بدن، خودش جزئی از آن شخص نیست. بی‌مرگی پیامد طبیعت خود روح است. روح بهره‌مند از قلمرو سردمدی است، هیچ جزئی ندارد، و طبیعتاً از بین نرفتنی است. زیرا ممکن نیست که تکه‌تکه شود. برعکس، بدن از اجزایی ساخته شده که در هنگام مرگ از هم جدا می‌شوند. بدن شکننده و تباهی‌پذیر است، حال آنکه روح خالص و بسیط است. افلاطون مرگ را به جدایی روح از بدن تعریف می‌کند. وجود استمرار یافتهٔ روح پس از مرگ نه تنها ممکن است، بلکه طبیعت روح، آن را اقتضا می‌کند.

نظر تا اندازه‌ای متفاوت به روح غیر مادی را دکارت در بیش از دو هزار سال بعد، در برهانی مشهور مورد دفاع قرار داد. دکارت استدلال می‌کند که امکان وجود فکر<sup>۱۹</sup> غیر مادی (جوهر متفکر یا اندیشنده) جدای از بدن را این واقعیت اثبات می‌کند که ما می‌توانیم، به طور روشن و متمایز، مفهوم شیء متفکر را - که آن را «من» می‌خوانیم، و بدون بدنمان یا هر گونه جوهر ممتد<sup>۲۰</sup> وجود دارد - صورت‌بندی کنیم.

«اولاً، من می‌دانم که همه چیزهایی را که به صورت روشن و متمایز می‌شناسم، ممکن است خدا آنها را به گونه‌ای آفریده باشد که من آنها را بشناسم. به این دلیل، توانایی‌ام بر اینکه به‌طور روشن و متمایز، چیزی را بدون (یا جدا از) چیزی دیگر بشناسم کفایت می‌کند که مطمئن شوم آن چیز، متفاوت با چیز دیگر است، زیرا دست‌کم ممکن است خدا آنها را از یکدیگر جدا به وجود آورده باشد... به این دلیل، از این واقعیت که من می‌دانم وجود دارم، و نیز در عین حال چنین داوری می‌کنم که آشکارا هیچ چیز دیگری به طبیعت یا ذاتم تعلق ندارد، مگر اینکه من یک موجود متفکرم، به‌درستی نتیجه می‌گیرم که ذاتم تماماً عبارت است از موجودی متفکر بودن. و اگرچه شاید (و بلکه، چنان که به‌زودی خواهیم دید، مطمئناً) من بدنی دارم که پیوند نزدیکی با من دارد، اما چون از یک سو، تصور روشن و متمایزی از خودم دارم - تا آنجا که صرفاً موجودی متفکرم و نه یک شیء ممتد - و از سوی دیگر، بدن صرفاً یک شیء ممتد است و نه شیئی متفکر، یقین پیدا می‌کنم که من واقعاً متمایز از بدنم هستم، و می‌توانم بدون آن وجود داشته باشم.»<sup>۲۱</sup>

ابن‌سینا برهان بسیار مشابهی را در قرن یازدهم میلادی مطرح کرد. او دلیل می‌آورد که هر کس که در وجود جوهری یا جوهر بودن<sup>۲۲</sup> روح تردید دارد، فقط خود را چنین تصور کند که به‌تمامی و به‌یک‌باره، آفریده شده، اما آگاهانه، و از لحاظ ادراکی، از همهٔ اشیای بیرونی از جمله حتی از بدن و قوای حسی‌اش جدا شده است:

«آن‌گاه او باید در این تأمل کند که آیا هنوز می‌تواند وجود خویش را تصدیق کند. تردید نیست که او می‌تواند؛ بدون آنکه هیچ یک از اعضا

و جوارح یا قوای درونی‌اش - نه مغزش، نه قلبش، و نه امعا و احشایش - و نه هیچ یک از قوای بیرونی‌اش را بر آن بیفزاید. در واقع او می‌تواند وجود خویش را بدون طول و عرض و عمق، فرض کند. و اگر در چنین وضعیتی برای وی امکان داشت که چیزی مثل دست یا عضو دیگری را تخیل کند، آن را جزئی از خودش یا یکی از شرایط وجود خویش تخیل نمی‌کرد... بنابراین، خویشستی که وجود آن را تصدیق کرده، باید منحصر از آن وی باشد (هویت منحصر به فرد وی باشد)؛ به‌رغم این واقعیت که خویشستن [یا روح] وی از لحاظ عددی (یا کمی) متمایز از بدن و قوایی



است که وجودشان را فرض نکرده بوده است.»<sup>۳۳</sup>

فیلسوفان بسیاری بر این نظرند که برهانی مشابه برهانی‌هایی که دکارت و ابن‌سینا عرضه کرده‌اند، دو چیز را اثبات می‌کند: ۱. شما با جوهری غیر مادی (روح یا فکر) یکی هستید و ۲. برای شما (یعنی جوهر غیر مادی) وجود داشتن جدای از بدن‌تان ممکن است. عده کمی هستند که ادعا کنند این برهان نشان می‌دهد که روح در واقع پس از مرگ ادامه وجود می‌دهد. اما حتی اگر چنین باشد، بیشتر فلاسفه عقیده دارند که این نظر که شخص انسان ذاتاً جوهری غیر مادی است، زندگی پس از مرگ را محتمل‌تر از این نظر می‌کند که بدن است که هویت شخص را می‌سازد. به همین خاطر، زندگی پس از مرگ عموماً با اعتقاد به روحی جدایی‌پذیر همراه است.

این اندیشه که روحی جدایی‌پذیر وجود دارد تاریخی دراز، هم در فلسفه شرق و هم در فلسفه غرب، دارد. اما این روزها در میان فیلسوفان غربی به طور گسترده رد شده است. دلایلی برای تردید کردن در وجود روح هست. اما دلیل نخست احتمالاً این نظر است که هیچ پاسخ خوبی برای این پرسش وجود ندارد که «چه چیزی باعث می‌شود که یک روح در زمانی، همان روح در زمانی بعد باشد؟» مسئله این است که ما نمی‌دانیم چگونه هویت روح‌ها را در زندگی پس از مرگ مشخص کنیم. و، در واقع، حتی نمی‌دانیم چگونه هویت روح‌ها را در همین زندگی مشخص کنیم. ما در تعیین هویت اشخاص، همیشه از یک بدن، به همراه مشخصه‌های حافظه و شخصیت استفاده می‌کنیم.

اگر روح‌ها ادراک ناپذیر باشند، در تعیین هویت اشخاص بی‌فایده‌اند. (عبارتی معروف از ابن‌سینا، ایراد،

در کتاب جان پری (۱۹۷۸) با نام گفت‌وگویی دربارهٔ هویت شخصی و بی‌مرگی آمده است. یکی از شخصیت‌های اصلی این گفت‌وگو، زنی که کاملاً آگاهانه اما بدون درد در اثر تصادف یک موتورسیکلت می‌میرد، ادعا می‌کند که اگر ما ندانیم که چگونه روحی را از زمانی به زمان دیگر به عنوان همان روح تعیین هویت کنیم، پس مشکلی در مفهوم روح هست. پس، ایراد این است که ما پاسخی در برابر این پرسش معرفت‌شناسانه نداریم که «چگونه می‌دانیم که روحی که در فلان زمان، همان روح در زمان دیگر است؟» ولی خواه پاسخی برای آن پرسش داشته باشیم و خواه نداشته باشیم، نتیجه‌اش این نیست که چیز نادری در این دیدگاه متافیزیکی وجود دارد، که همانندی روح است که مقوم همانندی شخص است. ما می‌دانیم که از روح چه معنایی مراد می‌کنیم مادام که سخنان افلاطون و ابن‌سینا و دکارت را می‌فهمیم. اینکه ما چگونه هویت روح‌ها را تعیین می‌کنیم پرسش دیگری است.

حتی در مواردی که به روشنی می‌دانیم که شیئی از فلان نوع - مثلاً یک صندلی، یک اتومبیل یا یک کامپیوتر - چیست، امکان دارد مواردی باشد که نتوانیم بگوییم که آیا این همان صندلی، اتومبیل یا کامپیوتر است که قبلاً بود. اگر اتومبیل کاملاً بازسازی شود و بیشتر اجزای آن تعویض شود، چه بسا قادر نباشم با اطمینان بگویم که این همان اتومبیلی است که اول داشتم. ولی این به این معنی نیست که من فاقد مفهومی از اتومبیل، و به این معنی هم نیست که چیزی به نام همانندی یک اتومبیل از زمانی تا زمان دیگر وجود ندارد. اما به این معنی است که در «کشیدن خط فاصلی» میان یک اتومبیل و اتومبیل دیگر مشکلی وجود دارد.

این قضیه با مسئله زندگی پس از مرگ ارتباط دارد، چون تغییراتی که شخص در هنگام مرگ متحمل می‌شود، ممکن است آن قدر شدید باشد که ما را وادارد خط فاصلی بکشیم میان تغییراتی که می‌توانیم متحمل شویم و در عین حال خودمان باشیم و تغییراتی که ما را از دایره وجود خارج می‌کند، و احتمالاً چیز متفاوتی جایگزین ما می‌شود. اما توجه داشته باشید که فیلسوفی که ادعا می‌کند شخص انسان عبارت از روح است با این مسئله راحت‌تر کنار می‌آید. چون روح در هنگام مرگ احتمالاً دستخوش تغییرات بسیار کمی می‌شود.

۲. حالا فرض کنید که یک شخص انسان برابر با بدنی است. آنچه شما را شما می‌سازد این واقعیت است که شما در سراسر وجودتان بدن یکسانی داشته‌اید. شما در هفتاد سالگی همان شخصی هستید که در هفت سالگی بودید، زیرا در هفتاد سالگی همان بدنی را دارید که در هفت سالگی داشتید. بنا بر این نظر، پُر واضح است که یک بدن اصلاً مرکب از مولکول‌های خاص (یکسان) نیست. زیرا بدنتان در هفتاد سالگی همان مولکول‌هایی را ندارد که در هفت سالگی داشت. اما معقول است که بگوییم بدن شما در سراسر طول زندگی‌تان همان بدن می‌ماند. چون ارگانیسمی زنده است که هر واحد ارگانیک را در سراسر تغییرات طبیعی و پیش‌بینی‌پذیری که متحمل می‌شود، حفظ می‌کند. اگر شما با بدنتان، و نه با یک روح، یکی باشید، آن‌گاه این پرسش که «چه چیزی باعث می‌شود که بدن شما در زمان  $t_1$  همان بدن در زمان  $t_2$  باشد؟» تعیین‌کننده می‌شود. زیرا روشن است که بدن در هنگام مرگ دچار تغییرات مؤثر

کانت



کانت می‌گوید  
اخلاق بی‌معنی است،  
مگر آنکه وجود خدا و  
حیات پس از مرگی را  
فرض کنیم که  
در آن خوبی  
پاداش می‌گیرد و  
بدی کیفر می‌بیند.



و شدیدی می‌شود و به چیزی می‌انجامد که دست‌کم در ظاهر به نظر می‌رسد ناپدید شدن کل بدن است. پس چنین می‌نماید که اگر شما یک بدن باشید (یعنی هویتتان را یک بدن تشکیل دهد) در هنگام مرگ یا کمی پس از مرگ از بین می‌روید.

پس موجه به نظر می‌رسد که ماتریالیسم، زندگی پس از مرگ را رد کند، اما برخی فیلسوفان دلیل آورده‌اند که این نتیجه خیلی شتاب‌زده است. آنان می‌گویند که حتی اگر شما با بدنی یکی باشید، باز هم برایتان امکان دارد که دوباره پس از مرگ وجود داشته باشید. چون در وجود یک بدن مفروض این امکان هست که رخنه‌هایی پدید آید. برای اینکه ببینیم چرا چنین چیزی امکان‌پذیر است، فرض می‌کنیم که کامپیوترتان اجزایش باز شده و پس از مدتی طولانی دوباره سر هم شده است. آیا این همان کامپیوتری است که قبلاً داشتید؟ خیلی از مردم جواب مثبت می‌دهند و نیز می‌گویند که کامپیوتر شما در فاصله زمانی که اجزایش از هم باز شده بود، وجود نداشت. یا آن شاهزاده‌ای را که به صورت یک قورباغه درآمد و سپس به همان وضع قبلی خود برگشت، در نظر آورید. آیا شاهزاده قبل از تبدیل به قورباغه همان شاهزاده بعد از تبدیل به قورباغه است؟ اگر پاسختان مثبت باشد، شما یکی از این دو قول را برگزیده‌اید که آن قورباغه شاهزاده است، یا اینکه شاهزاده مدتی از دایره وجود خارج شد و آن‌گاه که قورباغه جنسش تغییر کرد، به وجود بازگشت. من نمی‌دانم چگونه می‌توان برهان قابل قبولی برای شق دوم به دست داد. اما اگر این‌طور باشد، بدن شما می‌تواند تجزیه شود و دوباره پس از گذشت مدتی طولانی چندصد (یا چند هزار) سال اجزایش گرد هم آید و شما باشد.

اما این نظر مشکلات دیگری هم دارد، چون بسیار بعید است که همه آن ذراتی که بدنتان را در هنگام مرگ تشکیل می‌داده‌اند، صدها یا هزاران سال بعد، برای ترکیب دوباره، موجود باشند. آن ذرات، در این فاصله زمانی، جزء اجزای بدن‌های موجودات دیگر، از جمله انسان‌های دیگر، شده‌اند. به همین دلیل، برخی فیلسوفان دلیل آورده‌اند که ضروری نیست شما هیچ یک از همان ذراتی را که در بدنتان، هنگام مرگ، داشته‌اید، در بدن احیاشده‌تان داشته باشید. به همان دلیل که ضروری نیست که هیچ یک از همان ذراتی که در بدن هفت‌ساله‌تان داشته‌اید، در بدن هفتادساله‌تان داشته باشید. آنچه ضروری است این است که بدن شما واجد ترکیب‌بندی‌ای باشد، و ارتباط کارکردی‌ای<sup>۲۴</sup> در میان همه اجزای آن بدن با بدنی که در طول زندگی داشته‌اید، وجود داشته باشد. (بنگرید به اولن (۱۹۸۲) برای برهانی در امکان‌پذیر بودن زندگی پس از مرگ مبتنی بر نگاهی کارکردگرایانه به شخص انسان).

اشکال نخست، در برابر امکان این امر، آن است که به نسخه‌ای بدل از بدنتان می‌انجامد، نه دقیقاً به همان بدنی که داشتید. اگر خدا بتواند بدنی را گرد هم آورد که هیئت یا ترکیب‌بندی مادی‌ای را که در طول زندگی داشته‌اید، با همه ویژگی‌های کارکردی‌ای که بدنتان در طول زندگی داشته است تکرار کند، پس خدا می‌تواند دوباره، سه‌باره، یا به هر تعداد دیگر، چنین کند. اما ممکن نیست که همه آن بدن‌ها با بدنی که در طول زندگی داشته‌اید یکی باشد. زیرا ممکن نیست که دو بدن با یکدیگر یکی باشند. پس اگر شما با بدنی خاص یکی باشید، آنچه باعث می‌شود چیزی بدنتان باشد باید چیزی باشد که تن به نسخه‌برداری و تکرار ندهد.

۳. سومین امکان، این نظر جان لاک است که شخص انسان جویباری از حالات آگاهانه است که در حافظه گرد هم آمده‌اند. شما همچون رودخانه‌ای هستید که پارهای از آبش را، همچنان که جریان دارد، از دست می‌دهد، اما از مصب‌ها آب می‌گیرد. رودخانه، در پایین خود، همان رودخانه در بالای آن است. چون جریان مستمیری از پایین رودخانه تا بالای رودخانه وجود دارد؛ گرچه بخش‌های آب در دو نقطه متفاوت رودخانه یکی نیست. بنا بر نظر لاک، حالات آگاهانه<sup>۲۵</sup> به همان نحوی با یکدیگر پیوند دارند که بخش‌های آب در رودخانه با هم پیوند دارند. و آنها هستند که هویت شما را تشکیل می‌دهند، نه یک جوهر اسرارآمیز مادی یا غیر مادی. شما تا وقتی خودتان هستید که صاحب آگاهی‌ای<sup>۲۶</sup> باشید که استمراربخش آن چیزی باشد که دیروز داشتید؛ حتی اگر به علت حادثه‌ای نامعلوم، جوهری که دیروز از آن ترکیب شده بودید متفاوت با جوهری باشد که امروز از آن ترکیب یافته‌اید. خلاصه آنکه، به عقیده لاک، شما به آنجایی نمی‌روید که بدنی مادی یا روحی غیر مادی می‌رود، بلکه به آنجا می‌روید که خاطرانتان می‌روند.

این نظر، راه یافتن رخنه در زمان را هم روا می‌دارد. شما می‌توانید در دوره‌ای از زمان خود، ناآگاه باشید. اما تا وقتی که با همان آگاهی مستمیری که در هنگام خواب داشتید برمی‌خیزید، هنوز این شما هستید که بیدار می‌شوید؛ صرف نظر از اینکه، در این میان، چه مدتی سپری شده است. این امکان، تمثیل رودخانه را دشوارتر می‌کند. ولی می‌توانیم بگوییم

لاک



به عقیده لاک،

شما به آنجایی

نمی‌روید که

بدنی مادی یا

روحی غیر مادی می‌رود،

بلکه به آنجا می‌روید که

خاطرانتان می‌روند.





دکارت

که رودخانه ممکن است در نقطه‌ای خشک شود و در نقطه‌ای دورتر ادامه پیدا کند. هرچند، این قضیه دربارهٔ رودخانه‌ها بفرنج‌تر از آن حالتی است که برای رشته‌ها یا پاره‌های کش‌سان آگاهی فرض می‌شود. طبق این نظر، شما می‌توانید پس از مرگ با همان خاطراتی برخوردار شوید که در هنگام مرگ داشتید.

این دیدگاه راجع به هویت شخصی معضلاتی دارد. درست همان طور که رودخانه‌ها می‌توانند شاخه‌شاخه شوند و در دو یا چند مسیر جدا از هم جریان پیدا کنند، آگاهی هم می‌تواند شاخه‌شاخه شود. اگر شما هر آن کس باشید که با خاطراتی که اکنون دارید برمی‌خیزد، اگر دو نفر با همان خاطرات برخیزند چه؟ شما نمی‌توانید دو شخص متمایز باشید. اما ملاک مبتنی بر حافظه این قضیه را منتفی نمی‌کند. وانگهی شما ممکن است بر این نظر باشید که حالات ناآگاهانه‌ای هم وجود دارد که جزئی از شماست؛ مثل امیال ناآگاهانه. ولی نظریهٔ حافظه‌محور راجع به هویت، این حالات را در بر نمی‌گیرد. گذشته از این، ارزش‌ها و تعهداتان، چه بسا، در زمان حاضر برای شما اساسی باشند و تعیین کنند که حالات آگاهی آینده‌تان فقط در راه‌های خاصی پیش روند؛ مثل رودخانه‌ای که می‌تواند در پاره‌ای جهات و نه در جهت‌های دیگر جریان پیدا کند. این نکته، نظریه حافظه‌محور راجع به هویت را از اعتبار نمی‌اندازد، اما آن را نیازمند اصلاح می‌سازند. (شوماخر و سوئین‌برن در کتابشان با عنوان هویت شخصی (۱۹۸۴) مقدمه‌ای مفصل، اما هنوز آسان‌فهم، در آشنایی با نظریه‌های گوناگون، راجع به هویت شخصی، به دست می‌دهند. آنها دربارهٔ دوگانه‌گرایی<sup>۳۷</sup>، نظریه‌های مربوط به بدن، نظریهٔ مبتنی بر حافظه یا حافظه‌محور لاک، و نیز پاره‌ای از نظریه‌های جدیدتر که کوشیده‌اند نظریهٔ جان لاک را حک و اصلاح کنند، بحث کرده‌اند.)

۴. چهارمین امکان، این دیدگاه ارسطویی / تومیستی است که شما ترکیبی از ماده و صورتید. شما، صورتی (روحی) هستید که به بدنی شکل می‌دهد. انسان، ترکیبی از دو بعد مادی و غیر مادی است. برای آنکه در آینده وجود داشته باشید باید همان روح به همان بدنی که در طول زندگی داشته‌اید، شکل دهد. بر طبق نظر اکوئیناس، این همان چیزی است که در رستاخیز<sup>۳۸</sup> رخ می‌دهد. این دیدگاه، بسیاری از پیچیدگی‌های این هر دو نظر را، که شما برابر با یک روحید، و یا برابر با یک بدن، به میراث برده است. یکی از جنبه‌های دیدگاه اکوئیناس، که به نظرم به طور خاص ظنی و بحث‌انگیز می‌رسد، آن است که او این دیدگاه ارسطو را پذیرفته که شما و من صورت (یعنی صورت بشری) کیفاً واحد و یکسانی داریم، و تفاوت میان ما به خاطر تفاوت‌های در ماده‌مان<sup>۳۹</sup> است. خوانندگان شاید بخواهند پیامدهای ضمنی این دیدگاه، برای هویت شخصی، در طول زمان، را بررسی کنند. اما چیزی که من حالا می‌خواهم طرحی کلی از آن به دست دهم روایتی متفاوت از دیدگاه تومیستی است که گمان می‌کنم منسجم است و این بحث را هم دارد که تبیین کند چگونه ممکن است که در زمانی پس از مرگ جسمانی‌تان، وجود داشته باشید.

### نظریه‌ای نیمه تومیستی راجع به هویت شخصی

شما روحی (صورتی) دارید که خاص است، منحصر به شماست؛ اگرچه از حیث قوا و توانایی‌ها بسیار شبیه صورت‌های انسانی دیگر است. صورت شما جایگزین‌ناپذیر است و تکرار شدنی نیست، و می‌تواند جدای از بدنی، اما در وضعیتی بسیار ضعیف‌تر، وجود داشته باشد؛ چراکه برای کسب تجربه و معرفت نیازمند قوای حسی بدن است. روح شما به خوشه‌ای یا رشته‌ای از ماده در طول زندگی صورت می‌بخشد<sup>۴۰</sup> و صورتتان آن ماده‌ای را که شکل داده، ارگانیسمی زنده می‌سازد. بدن زندهٔ شما عبارت است از آن رشته‌ای از ماده که صورتتان (روحتان) به آن شکل بخشیده است. در مرگ، بدنتان می‌میرد و آن‌گاه از ادامهٔ حیات بازمی‌ایستد، درحالی‌که روحتان، در یک وضعیت ناقص، وجود دارد. شاید شما در این وضعیت از خود ناآگاه باشید. در رستاخیز، صورتتان (یعنی روحتان) به ماده‌ای، از نو، صورت می‌بخشد. مادهٔ شکل‌یافته توسط صورتتان در هنگام رستاخیز همان بدنی است که شما در طول زندگی داشته‌اید. چون آن، ماده‌ای است که همان صورت به آن شکل داده است. ضروری نیست که بدنتان در رستاخیز از همان ذرات مادی‌ای ترکیب یافته باشد که در هنگام مرگ از آنها ترکیب یافته بود، همان‌طور که ضروری نیست بدنتان در هفتادسالگی همان ذراتی را داشته باشد که در هفت‌سالگی داشت. آنچه باعث می‌شود یک بدن احیاء شده، همان بدن پیش از مرگ باشد، همان چیزی است که باعث می‌شود بدنی در هفتادسالگی همان بدنی باشد که در هفت‌سالگی بود؛ آن چیز، ماده‌ای است که همان صورت بدان شکل می‌بخشد. وقتی روحتان به ماده‌ای صورت می‌بخشد، بدن حاصل از ترکیب‌بندی‌ای دارد که صورتتان آن را تعیین کرده است. به همین علت، وقتی پس از مرگ از نو زنده می‌شوید، بدنتان همان ظاهر و کارکردهای عامی را به نحوی خواهد داشت که به روشنی می‌توان تشخیص داد که از آن خود شماست. اگر خاطرات و خصلت‌های شخصیت، از ویژگی‌های روح (صورت)<sup>۴۱</sup> باشند، پس بدنی که پس از مرگ از نو شکل می‌گیرد همان خاطرات و خصلت‌های شخصیتی قبل از مرگ را واجد خواهد بود. اگر چیزی باشد که خاص نحوهٔ اندیشیدن و تجربه

نظر تا اندازه‌ای متفاوت

به روح غیر مادی را

دکارت در بیش از

دو هزار سال بعد،

در برهانی مشهور

مورد دفاع

قرار داد.

یکی از جنبه‌های

دیدگاه اکوئیناس،

که به نظرم

به طور خاص ظنی و

بحث‌انگیز می‌رسد،

آن است که او

این دیدگاه ارسطو را

پذیرفته که شما

و من صورت

(یعنی صورت بشری)

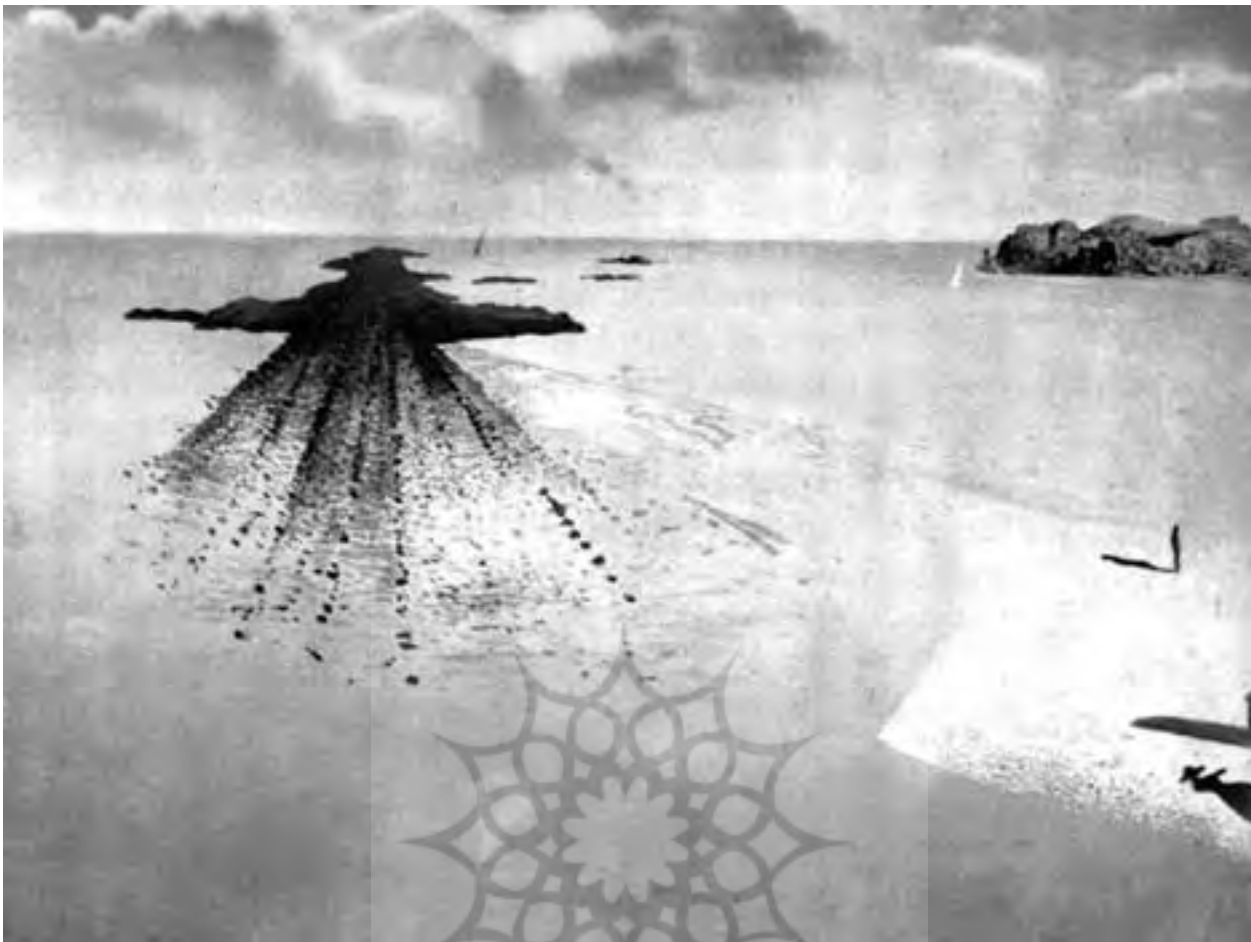
کیفاً واحد و یکسانی داریم،

و تفاوت میان ما

به خاطر تفاوت‌های

در ماده‌مان

است.



اثر: سالوادور دالی

کردن شما باشد، آن هم وجهی از خویشتن احیاشده‌تان خواهد بود. بدن احیاشده شما ممکن نیست که تکثیر و تکرار شود، چون صورت شما فقط می‌تواند یک خوشه یا یک رشته از ماده را در هر نوبت شکل بخشد، و صورت نمی‌تواند تکثیر و تکرار شود.

تفاوت اصلی این نظریه من با نظریه اکوئیناسی آن است که در نظریه من یک صورت انسانی<sup>۳۳</sup> مصداق یکه و یگانه‌ای از یک ذات فردی است، به همین سبب تن به تکثیر و تکرار نمی‌دهد، برخلاف صورتی مانند انسانیت<sup>۳۴</sup> که همه انسان‌ها در آن شریک‌اند. صورت، و نه ماده است که موجب فردیت شخص می‌شود و او را از دیگران متمایز می‌سازد. از این جهت، نظریه یادشده افلاطونی‌تر است. اما کارکرد بدن به توصیف اکوئیناس از آن شبیه‌تر است تا به توصیف افلاطون.

این نظریه امتیازهایی بر نظریه‌های رایج‌تر دربارهٔ هویت شخصی دارد، و به تمامی، شأن درک شهودی متعارف راجع به یگانگی و هویت اشخاص را - یعنی این اندیشه که هر شخصی اساساً و ضرورتاً متفاوت با هر انسان دیگری، و در واقع متفاوت با هر موجود دیگر است - حفظ می‌کند. شخص انسان ممکن نیست حتی در جوه اصلی‌اش، تکثیر یا تکرار شود. اگر روحی انسانی در میان باشد، منشأ فردیت<sup>۳۴</sup> باید چیزی مربوط به روح باشد، نه ماده‌ای که بدن انسان از آن ترکیب یافته است. بدن می‌تواند تکرار شود، پاره پاره شود یا دائماً تغییر کند. این نظریه پاسخی سر راست به این پرسش می‌دهد که چه چیزی باعث می‌شود بدن انسان در زمانی همان بدن در زمانی دیگر باشد؛ و در عین حال، از معضلات برخاسته از نظریه‌های مربوط به هویت جسمانی می‌پرهیزد و روا می‌دارد که بدن تکرار یا پاره‌پاره شود. اشکال‌های اولیه به نظریه من همان اشکال‌هایی است که به هر نظریه مبتنی بر وجود یک روح مستمر و غیر مادی وارد می‌شود. پیش از این گفتم که من اشکال معرفت‌شناختی را قانع‌کننده نمی‌یابم. اما چه بسا خواندگانی بخواهند دیگر اشکال‌های واردشده بر وجود روح را بررسی کنند.

یانسن،

در بیان این اشکال،

مرگ را طوری

تعریف می‌کند که

امکان‌های بقا پس از مرگ

و بازگشتن از مرگ را

منتفی می‌سازد.

درحالی که این امکان‌ها را

نباید پیش از تجربه

رد کرد. به نظر می‌رسد

که تعریف یانسن

مصادره به مطلوب می‌کند.

## برهان‌هایی برای زندگی پس از مرگ دفاع فلسفی از حیات پس از مرگ

چنان‌که در بالا اشاره شد، فیلسوفان معاصر تقریباً همه توجیه‌شان را معطوف به این نظر کردند که زندگی پس از مرگ ممکن است، نه آنکه برهان‌هایی برای واقعی بودن آن به دست دهند. حتی فیلسوفان دینی، که اعتقاد به حیات پس از مرگ دارند، نوعاً می‌گویند که به معجزه نیاز است تا شخصی پس از مرگ زنده بماند و یا پس از دوره‌ای نیستی به وجود بازگردد.<sup>۳۵</sup> با این همه، در تاریخ فلسفه برهان‌هایی برای زندگی پس از مرگ عرضه شده است. ما پیش از این، یکی از آنها را بررسی کردیم؛ یعنی برهان کانت را که می‌گوید اخلاق بی‌معنی است، مگر آنکه وجود خدا و حیات پس از مرگی را فرض کنیم که در آن خوبی پاداش می‌گیرد و بدی کیفر می‌بیند.

برهان سراسرت‌تری برای حیات پس از مرگ می‌توان ارائه کرد اگر با فرض وجود خدا آغاز کنیم. فرض کنید خدایی هست که کاملاً (یا به طور مطلق) خوب است و خالق پُر مهر کل عالم هستی است. چنین خدایی برای مخلوقات خود چه چیزهایی اراده می‌کند؟ روشن است که به پریشی از این دست نمی‌توان هیچ پاسخ تفصیلی داد. ولی معقول به نظر می‌رسد که خدا بخواهد مخلوقاتش، در طبعی که به آنان ارزانی داشته، به نقطه کمال برسند. اکوئیناس استدلال می‌کند که در عالمی که وجودی خیرخواه بر آن حاکم است، تمایل‌های طبیعی باید بتوانند برآورده شوند.<sup>۳۶</sup>

خدا ممکن است همچنین بخواهد که ارتباط رضایت‌بخشی با آن مخلوقات داشته باشد. به همین علت، او می‌خواهد که آفریده‌هایش تا حد امکان سعادت‌مند<sup>۳۷</sup> باشند، تمایلات طبیعی‌شان برآورده شود، و احتمالاً می‌خواهد ارتباط پایداری با بعضی از آن مخلوقات، به خاطر خود و به خاطر آنان، داشته باشد. اگر انسان‌ها به صورت طبیعی میل به بی‌مرگی دارند، این نتیجه در پی می‌آید که به بی‌مرگی و جادانگی می‌توان دست یافت. بی‌مرگی برای مخلوقاتی لازم می‌آید، اگر خدا خواستار آن باشد که ارتباط پایداری با آن مخلوقات داشته باشد.

با فرض اینکه خدا می‌خواهد انسان‌ها سعادت‌مند باشند، سعادت عبارت از چیست؟ اکوئیناس، مانند ارسطو، عقیده داشت که غایت طبیعی انسان‌ها سعادت است، اما برخلاف ارسطو آن میل (به سعادت) را آگاهی مبهمی در هر شخص به اینکه هدف نهایی‌اش اتحاد با خیر متعالی<sup>۳۸</sup> است، تفسیر و تعبیر می‌کرد. از این حیث، اکوئیناس به سقراط رساله مهمانی افلاطون نزدیک‌تر است، آنجا که سقراط عشق را میل به برخورداری همیشگی از خیر تعریف می‌کند و خیر یک مثال سرمدی<sup>۳۹</sup> در بیرون از قلمرو زندگی انسان است. (سقراط در واقع می‌گوید که عشق، میل به برخورداری همیشگی از زیبایی<sup>۴۰</sup> است. بسیاری از محققان معتقدند که افلاطون مثال زیبایی را برابر با مثال خیر می‌دانست. ولی محققان دیگر در این تفسیر مناقشه کرده‌اند.) از آنجا که در نزد اکوئیناس خیر متعالی خدا است، این نتیجه حاصل می‌شود که انسان‌ها میلی طبیعی ولی مبهم به اتحاد با خدا دارند؛ غایت فوق طبیعی‌ای که همه انسان‌ها برای آن آفریده شده‌اند. و این در رؤیت فرخنده الهی (یا دیدار خداوند) - که اکوئیناس آن را رؤیت شهودی خدا در ذات خویش می‌داند - رخ می‌دهد. از آنجا که عقل محدود و متناهی نمی‌تواند با قوای خودش موجودی نامتناهی را درک کند، یاری فوق طبیعی، بر قدرت خرد انسان برای نیل به این رؤیت (الهی) می‌افزاید.

خدا، هم غایت نهایی عقل انسان است، و هم غایت نهایی میل و تمنای انسان. متعلق یا هدف ثانویه رؤیت فرخنده (الهی) معرفت به موجودات و قلمرو آفرینش است؛ معرفتی که با مشاهده از طریق ذات الهی - که در آن همه چیز به شناخت درمی‌آید - حاصل می‌شود. اکوئیناس بر خوشی و شادمانی مربوط به روابط شخصی در بهشت تأکید نداشت. اما شاگردش، ژیل، اهل روم، بر این نظر بود که قدیسان یک جامعه کامل<sup>۴۱</sup> آسمانی شکل می‌دهند که در آن، خوشی و شادمانی روابط انسانی را تجربه می‌کنند.<sup>۴۲</sup>

### شواهد تجربی برای زندگی پس از مرگ

مردم در دنیای معاصر بیشتر تحت تأثیر شواهد تجربی برای زندگی پس از مرگ قرار می‌گیرند تا برهان‌های فلسفی؛ به‌ویژه تجربه‌های اصطلاح‌شده به تجربه‌های نزدیک به مرگ<sup>۴۳</sup>. اینها، تجربه‌های کسانی است که یا بسیار



حق با داستایفسی است  
که می‌گوید  
آزار و شکنجه کودک  
جبران نمی‌شود،  
مگر آنکه  
از دیدگاه  
مادر آن کودک  
جبران شود.

نزدیک به مرگ شدند، یا در مواردی، با ملاکِ مرگِ کلینیکی روبرو شدند، اما به زندگی بازگشتند و تجربه‌شان را بازگفتند. کتاب زندگی پس از زندگی ریموند مودی (۱۹۷۶) آگاهی عمومی نسبت به این پدیده را بالا برد و منجر به شکل‌گیری شماری مطالعات تحقیقی دربارهٔ تجربه‌های نزدیک به مرگ شد.

توصیف‌های مربوط به این تجربه‌ها، شباهت شایان توجهی با یکدیگر دارند. اگرچه در این گزارش‌ها گوناگونی‌هایی هست، و از حیث کامل بودن با هم فرق دارند، پژوهشگران عناصر محوری یک تجربهٔ نزدیک به مرگ عادی و کامل را مشخص کرده‌اند. کنت رینگ<sup>۴۴</sup> پژوهشی بر پایهٔ مصاحبه با بیش از یکصد نفر که تا نزدیکی‌های مرگ رفتند، انجام داد و پی‌برد درحالی‌که همه آنها هم تجربه‌های نزدیک مرگ نداشته‌اند، بسیاری‌شان از این تجربه‌ها برخوردار شدند. بنا بر پژوهش رینگ، یک تجربهٔ محوری نزدیک به مرگ شامل هر یک از مراحل زیر است:

۱. حسی از آرامش و سرور و سعادت. ۲. جدایی از بدن. ۳. ورود به خلأ یا تونلی تاریک. ۴. دیدن نوری روشن و زیبا. ۵. ورود به عالمی زیبا که منشأ آن نور به نظر می‌رسد. شمار پیش‌روی افراد در هر مرحله در سیر صعودی، کمتر می‌شود. از میان کسانی که رینگ با آنان مصاحبه کرد، ۶۰ درصد مرحلهٔ یک را تجربه کردند، ۳۷ درصد مرحلهٔ دو، ۲۳ درصد مرحلهٔ سه، ۱۶ درصد مرحلهٔ چهار و ۱۰ درصد مرحلهٔ پنج را. در میان آنان که تا مرحلهٔ پنج پیش رفتند، عده‌ای

گزارش کرده‌اند که با بستگان خویش و یا یک وجود نورانی دیدار کردند. عده‌ای هم در موقعیت «بازنگری در زندگی»<sup>۴۵</sup> قرار گرفتند که طی آن، خلاصه‌ای از زندگی‌شان را نظاره کردند و آن‌گاه باید انتخاب می‌کردند که آیا باید در آن حال بمانند یا به زندگی زمینی‌شان بازگردند. شباهت‌های شایان توجه این گزارش‌ها نیازمند تبیین است.

خیلی از مردم چنین تجربه‌هایی داشته‌اند و به نظر می‌رسد که این افراد به طور گسترده‌ای در جمعیت‌ها پراکنده‌اند. آنان محدود به گروه‌های خاصی از مردم نیستند؛ مثل مردمانی با اعتقادات دینی یا کسانی که شناخت قبلی از تجربه‌های نزدیک به مرگ دارند. نه سن، نه جنسیت و نه موقعیت مادی یا اقتصادی، احتمال وقوع تجربه‌های نزدیک به مرگ را افزایش نمی‌دهد. کودکانی هم بوده‌اند که تجربه‌های نزدیک به مرگ را، که وقتی یک سال کوچک‌تر بودند داشتند، گزارش کرده‌اند.<sup>۴۶</sup>

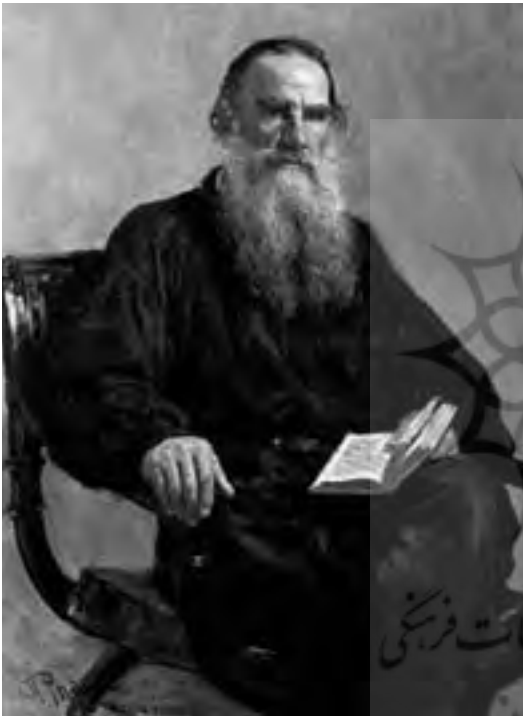
آیا تجربه‌های نزدیک به مرگ، قرینه و شاهدی بر زندگی پس از مرگ است؟ بسیاری از کسانی که تجربهٔ نزدیک به مرگ داشته‌اند، خودشان قویاً عقیده دارند که این تجربه‌ها چنین نقشی دارند. آنان می‌گویند که مردند، ولی با این حال همچنان تجربه‌های آگاهانه‌ای داشته‌اند. آنها حتی از بدن‌شان جدا شدند و آن را از بالا نظاره کردند. این قضیه به نظر می‌رسد، نه صرفاً قرینه‌ای، بلکه دلیل مستقیمی است بر اینکه زندگی آگاهانه پس از توقف زندگی جسمانی ادامه پیدا می‌کند. شکاکان اشکال می‌کنند که روشن نیست آنان که تجربه‌های نزدیک به مرگ داشته‌اند، مرده بوده‌اند. مثلاً کارل یانسن<sup>۴۷</sup> استدلال می‌کند که «تجربه‌های نزدیک به مرگ هرگز نمی‌توانند قرینه‌ای بر زندگی پس از مرگ بر پایهٔ مبانی منطقی باشند: مرگ به پایان‌نهایی و برگشت‌ناپذیر تعریف می‌شود، و هر کس که "بازگشته"، بنا بر تعریف نمرده بوده است.»<sup>۴۸</sup>

یانسن، در بیان این اشکال، مرگ را طوری تعریف می‌کند که امکان‌های بقا پس از مرگ و بازگشتن از مرگ را منتفی می‌سازد. درحالی‌که این امکان‌ها را نباید پیش از تجربه<sup>۴۹</sup> رد کرد. به نظر می‌رسد که تعریف یانسن مصادره به مطلوب می‌کند. (یعنی همان چیزی را که می‌خواهد اثبات کند پیشاپیش مفروض گرفته است.)

تجربه‌های نزدیک به مرگ، دلیل و قرینهٔ قوی‌ای فراهم می‌کنند بر اینکه آگاهی<sup>۵۰</sup> پس از مرگ استمرار می‌یابد، اگر دلیل و قرینه‌ای وجود داشته باشد بر اینکه ۱. شخصی که تجربهٔ نزدیک به مرگ داشته، طبق یک تعریف طبی پذیرفته‌شده از مرگ، مرده، و ۲. طی زمانی که مرده بوده، تجربهٔ نزدیک به مرگ داشته است. جی. آر. هابرماس و مورلند در کتاب فراسوی مرگ: پژوهش دربارهٔ شواهد مربوط به بی‌مرگی (۱۹۹۸) تجربه‌های نزدیک به مرگ را گزارش کرده‌اند که در آنها افراد واکنش مغزی صفر داشته‌اند<sup>۵۱</sup>، گرچه کاستنباوم، عقیده دارد که پژوهش‌های مربوط به تجربهٔ نزدیک به مرگ دلایل قوی‌ای به نفع گزاره‌های ۱ و ۲ به دست نمی‌دهند.<sup>۵۲</sup>

در چه صورت یا چگونه ممکن است تجربه‌های نزدیک به مرگ دلیلی بر وجود آگاهانهٔ فراسوی مرگ باشند؟ پدیدهٔ تجربهٔ نزدیک به مرگ نیازمند تبیین است و یک تبیین آن است که این تجربه‌ها روزنه‌ای می‌گشایند به ماهیت وجود مستمر پس از مرگ جسمانی. پس، پرسش کلیدی این است که آیا این تبیین یا تبیین‌های بدیل دیگر، بهترین

تولستوی



کار را در تبیین و روشن‌گری واقعیت‌های پیرامون تجربه‌های نزدیک به مرگ انجام می‌دهند یا نه. تبیین‌های بدیل بسیاری ارائه شده است. یک نظر آن است که تجربه‌های نزدیک به مرگ در اثر کاهش اکسیژن مغز یا به صفر رسیدن اکسیژن مغز روی می‌دهند، یعنی چیزهایی که می‌دانیم باعث توهم می‌شوند.<sup>۵۳</sup> (رودین خودش یک تجربه نزدیک به مرگ داشته است. و می‌گوید: «آن تجربه یکی از لحظه‌های بسیار عمیق و شاد تمام زندگی‌ام بوده است»<sup>۵۴</sup>) او می‌گوید که در پی این تجربه باور کرد که مرده بوده است، اما اکنون عقیده دارد که تجربه‌هایش پندارهایی بودند که در اثر کاهش شدید اکسیژن مغز پدید آمده بودند.)

البته منتقدان این تفسیر در پاسخ گفته‌اند که توهم‌هایی که این شرایط پدید می‌آورند، آن وضوح و روشنی خاص تجربه‌های نزدیک به مرگ را ندارند. آنان همچنین خاطرنشان کرده‌اند که بوده‌اند کسانی که تجربه‌های نزدیک به مرگ داشته‌اند، بدون آنکه دچار کاهش شدید اکسیژن مغز و چیزهایی از این قبیل شده باشند. (این انتقادها را رینگ (۱۹۸۰)، سابوم<sup>۵۵</sup>، و استیونس<sup>۵۶</sup> مطرح کرده‌اند.) پس این تبیین نمی‌تواند جنبه‌ای از تجربه‌های نزدیک به مرگ (یعنی وضوح و روشنی آنها) یا مواردی از آنها (مثل آن تجربه‌هایی که مستلزم رسیدن اکسیژن مغز به سطح صفر نیستند) را توضیح دهد.

بسیاری تبیین‌های دیگر، اعم از طبیعی و روان‌شناختی، در این باره ارائه شده است. (خلاصه‌های خوبی از این تبیین‌ها در مقدمه کتاب بیلی<sup>۵۷</sup> و بتس<sup>۵۸</sup> و در زالسکی<sup>۵۹</sup> آمده است.) برخی از اهل تحقیق از جمله کنت رینگ دلیل می‌آورند که اینها جنبه‌هایی از تجربه‌های نزدیک به مرگ هستند که با هیچ یک از تبیین‌های طبیعی و روان‌شناسانه مطرح شده نمی‌توان آنها را توضیح داد؛ درحالی که جنبه‌های دیگر آنها قانع‌کننده نیستند.<sup>۶۰</sup> اما آنان که رویکردی علمی به آگاهی انسان دارند، باید در مورد این نوع دلایل و قراین به دقت تحقیق کنند، چون این امکان که تجربه‌های نزدیک به مرگ دلیل و قرینه‌ای باشند بر (استمرار) آگاهی پس از مرگ، روایت مادی‌باورانه از ارتباط میان مغز و آگاهی را، که در یکی از بخش‌های قبلی مورد بحث قرار گرفت، زیر سؤال می‌برد.

### زندگی پس از مرگ و مسئله شر

بسیاری از الهیات‌دانان سنتی بر این نظرند که راه‌حلی برای مسئله شر نیازمند آموزه‌ای در باب حیات پس از مرگ است که در آن همه شرور عالم جبران می‌شود. اینکه رنج جبران می‌شود به چه معنی است؟ یا عدالت ورزیدن بر قربانیان بی‌عدالتی چه معنایی دارد؟ و برای خود گناه‌کار چه معنایی دارد که (گناهش) جبران شود و رهایی یابد؟ یک راه‌حل آن است که همه رنج‌های دنیا و همه شرور اخلاقی دنیا جای خود را به ابدیتی می‌سپارند که در آن خوبی پاداش می‌یابد و بدی کیفر می‌بیند. اما این پاسخ کسانی را که گمان می‌کنند یک خدای مطلقاً خوب، وجود شر را به هیچ وجه اراده نمی‌کند، که جبران آن ضروری باشد، راضی نمی‌کند. اینان می‌گویند که یک موجود کاملاً خوب، عالمی بهشتی بر زمین خلق می‌کند؛ عالمی که نه رنجی در آن است، نه شر اخلاقی، و نه هیچ نیازی به جبران.

من تصور می‌کنم که آدمی با تواضع فکری باید تصدیق کند که ما پیش از تجربه واقعاً نمی‌دانیم که یک موجود مطلقاً خوب با چه انگیزه‌هایی عمل می‌کند. اما کسانی که به دین خاصی پایبند هستند، حق دارند به متون مقدس خودشان متوسل شوند. با این کار امکان دارد این توانایی را پیدا کنیم که راجع به انگیزه‌های یک خدای مطلقاً خیر در آفریدن مخلوقات چون خودمان استنتاج‌های خردپذیری کنیم. در مورد مسیحیت می‌توان گفت، در متون مقدس می‌بینیم که خدا دنیایی را اراده می‌کند که در آن خیر سرانجام بر شر پیروز می‌شود. داستان با انسان‌هایی شروع می‌شود که در یک وضعیت سعادت طبیعی زندگی می‌کردند، و به دنبال آن هبوطی آزادانه رخ داد. پس از این، دوره‌ای درازمدت پدیدار می‌شود که در آن خدا دنیا را به پایانی فوق طبیعی می‌رساند، پایانی که در آن خیر غلبه می‌یابد. یک خدای نیک اراده می‌کند که جریانی تاریخی در زمان پدید آورد، با پایانی که بدون گذراندن دوره‌ای رنج و کشمکش نیست. این چیزی نیست که پیش از تجربه معلوم شود، بلکه به مدد ترکیبی از کتاب مقدس، تأمل الهیاتی و رویدادهای واقعی در تاریخ آشکار می‌شود. اگر انگیزه‌های یک خدای مطلقاً نیک تعیین می‌کند که چه چیزی خوب و چه چیزی بد است، و اگر خواست خدا توالی رویدادهایی را پدید می‌آورد می‌مجاز می‌دارد که در آنها شر وقوع یابد اما در نهایت مغلوب شود، آن‌گاه باید با فروتنی این نتیجه را بپذیریم که این تاریخ، تاریخی خوب است. اما حتی اگر تاریخ انسان، که در آن خیر بر شر پیروز می‌شود، داستانی خوب باشد، هنوز این پرسش مطرح است که آیا این داستان از دید هر فرد، از جمله آن افرادی که متحمل رنج‌ها و بی‌عدالتی‌های بسیار شده‌اند نیز خوب است؟ و دربارهٔ مردمان تیره‌بختی که با معلولیت‌های جسمی به دنیا می‌آیند، رنج بسیار می‌کشند و در جوانی می‌میرند چه باید گفت؟ در قطعه‌ای مشهور در برادران کارامازوف داستایفسکی، ایوان به برادرش، آلبوشا، می‌گوید که حتی اگر همه چیز را خدا در ابدیت آشتی و

### وقتی که تولستوی

این داستان را می‌نوشت،

بدیهی است که

هنوز مردن را

تجربه نکرده بود،

و نه، تا آنجا که

من می‌دانم،

تجربه نزدیک

به مرگی داشت.

اما در پایان داستان

پی می‌بریم که

باور تولستوی -

یا شاید بتوان گفت

صرفاً امید او -

به اینکه مرگ

مردی چون

ایوان ایلیچ

ممکن است

چگونه باشد،

چیست.



اثر: رنه مگریت

شخص نه بدن است  
 نه روح؛ بلکه  
 جویباری از  
 حالات آگاهانه متحد  
 با حافظه است.  
 برای آنکه شما  
 سال بعد همان شخصی  
 باشید که پنج سال  
 قبل بودید،  
 باید (بیشتر)  
 همان خاطراتی را  
 که پنج سال قبل داشتید،  
 به علاوه خاطرات  
 سالهای بعد،  
 در حافظه داشته باشید.  
 این، دیدگاه  
 جان لاک است.

فیصله دهد و آزار و شکنجه کودکی جبران شود، مادر کودک نباید آن را بپذیرد. گذشته را نمی‌توان بی‌اثر کرد یا از بین برد، و بعضی از شرور را هرگز نمی‌توان بخشید. هیچ کس نباید بی‌عدالتی‌هایی را که بر آنان که دوستان دارند، رفته است، بپذیرد. مهم هم نیست که پس از آن چه روی می‌دهد، حتی اگر قربانی آن را بپذیرد.

من این سوگواری داستایفسکی را بسیار خردمندانه می‌یابم. راست است که ما هرگز نمی‌توانیم گذشته را از نو بنویسیم. اگر چیز وحشتناکی اتفاق افتاد، نمی‌توان آن را بی‌اثر کرد و از بین برد. به همین علت، بخشش و جبران، هر چه که باشند، نمی‌توانند تاریخ را پاک کنند. اگر «جبران» مسئله شر را حل می‌کند، این ممکن نیست بدین سبب باشد که طرحی کلان وجود دارد که در آن (نهایتاً) خیر بر شر، در گستره خلقت، به طور کلی، غلبه می‌یابد.

به نظرم می‌رسد که اگر راه‌حلی برای مسئله شر وجود داشته باشد، آن وقت هر رویدادی در زمان باید به جبران و رهایی ختم شود. هر ناامیدی‌ای، هر بدفهمی‌ای، هر درد و رنج وارد بر انسان و حیوانی، هر ناکامی و سرخوردگی‌ای و هر ترسی باید جبران شود. و مقصود از جبران شدن، دست‌کم در این سطح قرار دارد که اگر این امکان وجود داشت که موجودی جلوتر از زمان و از پیش می‌دانست که در پیش گرفتن زندگی‌ای نیازمند جبران، نهایتاً به آن جبران و رهایی ختم می‌شود، چنان زندگی‌ای را برمی‌گزید. هر موجودی برانگیخته می‌شود که از آغاز تا پایان چنان زندگی‌ای در پیش گیرد. این همان معنایی است که من در پایان فصل هفتم از غلبه بر شر مراد می‌کردم. حق با داستایفسکی است که می‌گوید آزار و شکنجه کودک جبران نمی‌شود، مگر آنکه از دیدگاه مادر آن کودک جبران شود. پس جبران شر باید شامل چیز دیگری باشد. اگر برای آفریده‌ای امکان داشت که پیشاپیش بداند که زندگی کسی که دوستش دارد، از آغاز تا پایان چگونه خواهد بود، آن را می‌پذیرفت. اما فکر می‌کنم آنجایی که ایوان در اشتباه است این نظر اوست که مادر کودک هرگز نمی‌تواند آزار و شکنجه کودکش را بپذیرد، سوای اینکه در نظر بگیرد ادامه داستان زندگی فرزندش چگونه خواهد بود.

آیا ممکن است چنین داستانی وجود داشته باشد؟ من تصور می‌کنم که پاسخ، مثبت است. فقط اگر برای هر فردی که متحمل شر می‌شود، زندگی پس از مرگی وجود داشته باشد. در پایان فصل هفت خاطر نشان کردم که مفهوم غلبه یافتن بر شر به نظر می‌رسد مستلزم وجود حیات پس از مرگ برای حیوانات و همه موجودات ذی‌شعور است. فیلسوفان زیادی نیستند که از حیات پس از مرگ برای حیوانات دفاع کرده باشند. چون این، بخشی از سنت دینی غرب نیست، اما تا وقتی که رنج حیوانات مسئله باشد - ولی نه صرفاً به این سبب که این نوع رنج بر کمیت شر در جهان می‌افزاید،

بلکه به این دلیل که این، مسئله‌ای است برای ارتباط میان خالق و حیوانات متحمل رنج - به نظرم امید ورزیدن به زندگی پس از مرگ برای حیوانات، معقول می‌نماید.

اینکه آیا حیات پس از مرگی وجود دارد یا نه، و اگر وجود دارد چگونه است، یک پرسش فلسفی اولیه نیست. منظورم این است که به این پرسش نمی‌توان بدون پاسخ دادن به رشته‌ای از پرسش‌های پیشین پاسخ داد، پرسش‌هایی مانند اینکه آیا خدایی وجود دارد؟، ارتباط خدا با انسان‌ها چگونه است؟ و غایت طبیعی زندگی انسان چیست؟ سنت‌های دینی مختلف به این پرسش‌های اساسی‌تر، به شیوه‌های مختلفی پاسخ می‌دهند، و بر همین اساس، پاسخ‌هایشان به پرسش‌های مربوط به زندگی پس از مرگ با یکدیگر تفاوت دارد... به عکس، مطالعات تجربی راجع به تجربه‌های نزدیک به مرگ می‌کوشند پرسش از زندگی پس از مرگ را پرسشی اولیه و اصلی سازند. این رویکرد، همان‌طور که دیدیم، مناقشه برانگیز است. اما این امتیاز را دارد که دایره شمول و فهم‌پذیری آن فراخ‌تر از برهان‌هایی است که مبتنی بر یک سنت دینی خاص‌اند.

متون ادبی بزرگ نیز برای شمار وسیعی از مردم قابل فهم‌اند، و داستان کوتاه قدرتمند تولستوی، مرگ ایوان ایلیچ، خوانندگان را، که خودشان را در شخصیت اصلی داستان دیده‌اند، در طول یک قرن به خود جذب کرده یا همدردی‌شان را برانگیخته است. ما همه دلمان می‌خواهد که بدانیم داستان به چه پایانی می‌رسد، چون فکر می‌کنیم که پایان آن ممکن است پیشاپیش از راهی سخن بگوید که خودمان در آن به مرگ می‌رسیم. وقتی که تولستوی این داستان را می‌نوشت، بدیهی است که هنوز مردن را تجربه نکرده بود، و نه، تا آنجا که من می‌دانم، تجربه نزدیک به مرگی داشت. اما در پایان داستان پی می‌بریم که باور تولستوی - یا شاید بتوان گفت صرفاً امید او - به اینکه مرگ مردی چون ایوان ایلیچ ممکن است چگونه باشد، چیست.

«و مرگ... مرگ کجاست؟» او ترس از مرگی را که پیش‌تر به آن خو کرده بود، جست و آن را نیافت. «مرگ کجاست؟ چه مرگی؟» هیچ ترس از مرگی وجود نداشت، چون هیچ مرگی در میان نبود. در جای مرگ، نور بود.

#### پی‌نوشت‌ها

۱. فلسفه دین، مقدمه‌ای تاریخی، لیندا زاگزبسکی، بلک ول، ۲۰۰۸.
۲. Reincarnation.
۳. Timeless
۴. Eternal.
۵. Timeless.
۶. Everlasting.
۷. Ani.
۸. Atum.
۹. Faulkner et al. 1994.
۱۰. Spatiotemporal.
۱۱. Beatific Vision.
۱۲. Karma.
۱۳. Moksha.
۱۴. Sheol.
۱۵. دنیل، ۱۲: ۲، ۱۵.
۱. Configuration.
۱۷. Matter.
۱۸. Form
۱۹. Mind.
۲۰. Extended substance.
۲۱. دکارت، ۱۹۹۳ (۱۶۴۱)، تأملات، ششم، ۷۸.
۲۲. Substantiality.
۲۳. گودمن، ۱۹۶۹، ص ۵۶۲.
24. Functional.
25. Conscious States.
26. Consciousness.
27. Dualism.
28. Resurrection.
29. Matter.
30. Informs.
31. Form.
32. a human form.
33. Humanity.
34. Individuality.
۳۵. برای نمونه بنگرید به Van, 1978.
36. Summa theologica I, a.
75. art. 6. corpus.
37. Happy.
38. The supreme good.
39. an eternal form.
40. to kalon.
41. Societas perfecta.
42. McDannel and lang, 1988.
43. Near - death
44. kenneth Ring, 1980.
45. life review.
46. Ring and valarino 2000. chap.4.
47. Karl Jansen.
48. Bailey and Yates 1996, p.267.
49. a priori
50. Consciousness.
51. Flat EEG.
52. Baily and Yates, 1996, p. 258.
53. Rodin,. 1980.
54. P.260, 1980.
55. Sabom 1982, 1980.
56. Stevenson, 1980.
57. Bailay.
58. Yates, 1996.
59. Zaleski, 1987, ch. 10.
۶۰. بنگرید به فصل‌های ۲ تا ۴ کتاب رینگ و والارینو، ۲۰۰۰.