



The University of Tehran Press

Justification of Religious Belief by Near-Death Experiences

Hosein Ejtehadian 

Department of Philosophy, College of Institute For Humanities and Cultural Studies, Qom, Iran. E-mail: ejtehadian@gmail.com

ARTICLE INFO

Article type:
Research Article

Article History:
Received: 23 January 2024
Revised: 07 June 2024
Accepted: 22 September 2024
Published online 09 October 2024

Keywords:
Varieties of Religious Experience,
Near-Death Experiences,
Justification of Religious Belief,
Evidence of Afterlife

ABSTRACT

One of the debates surrounding the issue of religious experience in the philosophy of religion is whether religious experience can be used to justify religious beliefs. hhhhhhhh hhhtrrm "lll iii sss ffffff f aan eeeeeee rrr ssss sll i,,, ,, s nnnnnnnnnis usually limited to proving God's existence based on religious experience. This limitation is because it is generally supposed that what is experienced in religious experience is absolute existence, or those who categorized these experiences only considered a certain type of religious experience. But if we consider the diversity of religious experiences and what is experienced within them, these experiences can be used to justify other religious beliefs, such as supernatural entities, the afterlife, and the embodiment of deeds, ideas which are also important in the system of religious beliefs. Some of them can ultimately justify belief in God based on several arguments. In this article, regarding the variety of religious experiences, we want to show that these experiences can justify different religious beliefs. For this purpose, we will take help from near-death experiences, which can be considered a kind of religious experience, and we will show that if religious experiences are to be used to justify religious belief, these experiences have important advantages over the experience of absolute existence.

Cite this article: Ejtehadian, H. (2024). Justification of Religious Belief by Near Death Experience. *Philosophy of Religion*, 21, (2), 89-102 .
DOI: <http://doi.org/JPHT-202307-1005977>



Hossein Ejtehadian **Publisher:** University of Tehran Press.
DOI: <http://doi.org/JPHT-202307-1005977>



دانشگاه تهران

نشریه فلسفه دین

شاپا الکترونیکی: ۶۲۳۳-۲۴۲۳

سایت نشریه: <https://jpht.ut.ac.ir>

توجیه باور دینی با استفاده از تجارب نزدیک به مرگ

حسین اجتهادیان

گروه فلسفه دین، پژوهشکده حکمت متعالیه، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی. رایانامه: ejtehadian@gmail.com

اطلاعات مقاله

چکیده

نوع مقاله:

پژوهشی

تاریخ‌های مقاله:

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۱۱/۰۳

تاریخ بازنگری: ۱۴۰۳/۰۳/۱۸

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۷/۰۱

تاریخ انتشار: ۱۴۰۳/۰۷/۱۸

کلیدواژه:

تنوع تجربه دینی،

تجارب نزدیک به مرگ،

توجیه باور دینی،

معرفت‌شناسی باور دینی،

اثبات وجود خدا،

زندگی پس از مرگ.

یکی از بحث‌هایی که حول موضوع تجربه دینی در فلسفه دین شکل گرفته این است که آیا می‌توان از تجربه دینی برای توجیه باورهای دینی استفاده کرد یا خیر. گرچه در این پرسش عنوان باور دینی می‌تواند باورهای متنوعی را در بر بگیرد ولی معمولاً این بحث به اثبات وجود خدا بر اساس تجربه دینی منحصر شده است. این بدان دلیل بوده که متعلق تجربه دینی معمولاً وجود مطلق پنداشته شده است و یا کسانی که این تجارب را دسته بندی کرده‌اند صرفاً به نوع خاصی از تجارب نظر داشته‌اند. اما اگر به تنوع تجارب دینی و تنوع متعلق این تجارب توجه شود، می‌توان از این تجارب برای توجیه باورهای دینی دیگری چون ماوراء طبیعت، زندگی پس از مرگ، جهان آخرت، تجسم اعمال و ... استفاده کرد. باورهایی که آنها هم در منظومه باورهای دینی به نوبه خود مهم هستند و بعضی از آنها می‌توانند در نهایت بر اساس استدلال‌های چندی توجیه‌کننده باور به خدا هم باشند. در این مقاله می‌خواهیم بر اساس تنوع تجارب دینی نشان دهیم که این تجارب می‌توانند توجیه‌کننده باورهای دینی مختلفی باشند. برای این منظور از تجارب نزدیک به مرگ که خود می‌توانند نوعی تجربه دینی تلقی شوند کمک خواهیم گرفت و نشان خواهیم داد اگر قرار باشد از تجارب دینی برای توجیه باور دینی استفاده شود این تجارب مزایای مهمی نسبت به تجربه وجود مطلق دارند.

استناد: اجتهادیان، حسین (۱۴۰۳). توجیه باور دینی با استفاده از تجارب نزدیک به مرگ. *فلسفه دین*، ۲۱ (۲)، ۱۰۲-۸۹.

DOI: <http://doi.org/JPHT-202307-1005977>

ناشر: مؤسسه انتشارات دانشگاه تهران.

© نویسنده: حسین اجتهادیان

DOI: <http://doi.org/JPHT-202307-1005977>



مقدمه

در میان فیلسوفان دین این بحث به نحوی جدی مطرح بوده است که آیا می‌توان از تجربه دینی برای توجیه باورهای دینی استفاده کرد یا خیر. کسانی که این بحث را پی گرفته‌اند معمولاً به دنبال اثبات وجود خدا با استفاده از تجربه دینی بوده‌اند. این بدان دلیل بوده که متعلق تجربه دینی معمولاً وجود مطلق پنداشته شده است. به نظر می‌آید این امر محدودیت‌های غیر لازمی را بر بحث تجربه دینی در فلسفه دین تحمیل کرده است و به طور کلی یکی از علل عدم توفیق بحث تجربه دینی در توجیه باورهای دینی همین بوده است که معمولاً این تجربه‌ها محدود به تجربه موجود مطلق شده‌اند. به عبارت دیگر، می‌توان گفت این عدم توفیق ناشی از در نظر نگرفتن تنوع تجارب دینی بوده است.

به بیان دیویس اکثر برهان‌های تجربه دینی دچار این عیب‌اند که فقط در پی اثبات وجود خدای یهودی-مسیحی و یا معقولیت باور به آن هستند. لذا در این براهین، معمولاً به پژوهش تجربی اعتنایی نمی‌شود چون طرفداران این برهان‌ها غالباً گمان می‌کنند که تجربه دینی فقط یک نوع است و معمولاً آن را با عبارات کوتاهی از قبیل «تجربه‌ای که صاحب تجربه آن را تجربه خدا یا تجربه چیزی فوق طبیعی می‌داند» تعریف می‌کنند. (دیویس، ۱۳۹۱، ص ۹۵). منتقدان این برهان نیز معمولاً همین مبنا را پذیرفته‌اند و نقد خود بر این برهان را بر مبنای همین تعریف پیش می‌برند.

رودولف اتو در کتاب تأثیرگذار خود با عنوان امر قدسی در بیان خصوصیات تجارب دینی، ویژگی‌هایی را مطرح می‌سازد که صرفاً مربوط به تجربه امر مطلق هستند. اما ویلیام جیمز تنوع بسیاری برای تجربه دینی قائل است و حتی تجاربی چون مثبت اندیشی را نیز در زمره تجارب دینی مطرح می‌کند و نتایج ساده‌تری نیز از آن می‌گیرد. به عنوان مثال او واقعیت عالم غیب را از طریق همین تجارب قابل اثبات می‌داند. از نظر جیمز تجربه دینی باید دارای عنصر یا کیفیتی باشد که ما نتوانیم در جای دیگری با آن روبرو شویم. (جیمز، ۱۳۹۱، ص ۶۵) از نظر او کلی‌ترین و عام‌ترین ویژگی زندگی دینی این باور است که در منظومه باورهای آن نظامی غیبی وجود دارد و لازمه رسیدن به خیر مطلق، هماهنگی با آن نظام غیبی است. (جیمز، ۱۳۹۱، ص ۷۳) حال این پرسش مطرح می‌شود که اگر بخواهیم از تجربه دینی برای تقویت این باور مهم دینی استفاده کنیم چه نوع تجاربی می‌تواند به ما کمک کند. آیا لزوماً شخص باید تجارب مینوی یا عرفانی داشته باشد تا این باور کلی در او تقویت شود؟ آیا ضرورت دارد با موجودی هیبت انگیز مواجه شود یا مثلاً وحدت همه موجودات با خداوند را تجربه کند یا کافی است تجاربی داشته باشد که او را به نظام غیبی عالم رهنمون سازد. به نظر می‌آید تجاربی که بسیار عمومی‌تر از تجربه وحدت یا تجارب هیبت‌انگیز مورد نظر اتو هستند نیز می‌توانند این باورهای کلیدی و مهم دینی را در افراد تقویت کند، تجاربی که لزوماً منوط به آموزش‌های عرفانی یا ریاضت‌های سخت و طولانی نیستند و برای بسیاری از افراد اتفاق افتاده‌اند.

هدف از این مقاله این است که نشان دهیم تجارب نزدیک به مرگ (NDE) که در دهه‌های اخیر مورد توجه فراوان قرار گرفته‌اند می‌توانند در زمره تجارب دینی دسته‌بندی شوند و علاوه بر آن این تجارب مزایای مهمی در زمینه توجیه باور دینی دارند و چون بسیار عمومی‌تر و رایج‌تر از تجارب عرفانی و مینوی هستند و برای افراد معمولی‌تری اتفاق می‌افتند، می‌توانند نقش مهم‌تری در تقویت باورهای دینی ایفا کنند. در این مقاله در ابتدا سعی می‌کنم نشان دهم اولاً تجارب دینی در تجربه وجود مطلق منحصر نمی‌شوند و این انحصار دلیل موجهی ندارد. سپس به این موضوع خواهیم پرداخت که چرا تجربه‌های نزدیک به مرگ را نیز می‌توان تجربه دینی دانست. پس از آن نشان خواهیم داد اگر قرار باشد از تجارب دینی برای توجیه باور دینی استفاده شود این تجارب مزایای مهمی نسبت به تجربه موجود مطلق دارند. همچنین پس از آن با بررسی مشترکات مهم این تجارب نشان خواهیم داد کدام باورهای مهم دینی می‌توانند با استفاده از این تجارب تقویت شوند.

نوع تجارب دینی نزد فیلسوفان دین

تجربه دینی چیست و چگونه می‌توان تجربه‌ای را تجربه دینی دانست. ادبیات فلسفی که حول موضوع تجربه دینی شکل گرفته به خوبی نشان می‌دهد اتفاق نظری در مورد تعریف تجربه دینی وجود ندارد. بعضی از تعاریف بیش از اندازه موجز و نادقیق هستند و بعضی نیز نمی‌توانند تنوع این تجارب را در فرهنگ‌های مختلف پوشش دهند. به بیان دیویس تعریف موجزی مانند «تجربه

خدا»، گرچه مفید است، اما بسیاری از تجربه‌های دینی خداپاوران را که به معنای دقیق کلمه، «درباره خدا» نیست، و نیز تجربه‌های سنت‌های عرفانی الحادی مانند «آگاهی کیهانی» و آیین بودا را در بر نمی‌گیرد. در کار آوردن تعریف‌هایی که دربردارنده واژه «خدا» است، از یک جهت دیگر هم مشکل ساز است، زیرا این واژه تعریف‌های گوناگون می‌پذیرد. تجربه‌های دینی که درباره خدا نیستند نیز از توان اثبات‌کنندگی بی‌بهره نیستند. (دیویس، ۱۳۹۱، ص ۵۱)

دیویس تأکید می‌کند «پاره‌ای از تجربه‌های دینی به گونه‌ای توصیف می‌شوند که حکایت از دخالت الهی دارند؛ برخی دیگر حاکی از آن‌اند که خداوند از رهگذر علل طبیعی عمل می‌کند، یا جهان و سرشت آدمی چنان ساخته شده‌اند که ما می‌توانیم با کوششی درخور، مستقلاً به نجات دست یابیم». (دیویس، ۱۳۹۱، ص ۵۴) لذا این‌گونه نیست که در همه تجارب دینی متعلق تجربه خود خداوند یا حتی مداخله مستقیم الهی باشد.

سویین برن در فصل سیزدهم کتاب خود با عنوان وجود خدا به برهان تجربه دینی پرداخته است. تجربه دینی، در برهان سوئین برن، عبارت است از «تجربه‌ای که (به نحو معرفت‌شناسانه) به نظر صاحب تجربه برسد که خدا تجربه شده است (یعنی این تجربه که او صرفاً وجود دارد، و یا این که چیزی می‌گوید، یا چیزی را پدید می‌آورد) یا تجربه کردن چیز دیگری که فوق طبیعی باشد. (Swinburne, 2004, p.246)

سویین برن گرچه پنج نوع تجربه دینی را دسته‌بندی کرده است ولی این دسته‌بندی از لحاظ نوع واسطه تجربه است نه از حیث متعلق تجربه. او در همه این دسته‌بندی‌ها متعلق تجربه را خدا می‌داند. (Swinburne 2004, p.298)

دیویس تعریف سوئین برن از تجربه دینی را مضیق می‌داند چرا که از نظر او شامل بسیاری از تجارب دینی نمی‌شود. خود سوئین برن در پاورقی توضیح داده است که با توجه به هدفی که در آن کتاب دنبال می‌کند فقط تجاربی که اثبات‌کنندگی آشکاری برای وجود خدا دارند را در تعریف آورده است. (Swinburne, 2004, p.295) به نظر دیویس او با این کار تجاربی که در راه توجیه باور دینی به نحوی غیر مستقیم ارزشمند هستند را حذف کرده است. (دیویس، ۱۳۹۱، ص ۱۳۲) دیویس سعی می‌کند این روش غیر مستقیم را به صورت نوعی برهان انباشتی در کتاب خود موجه سازد. از نظر او اگر هدف در خداپاوری مسیحی منحصر نشود باید طیف گسترده‌تری از تجارب را در نظر گرفت (دیویس، ۱۳۹۱، ص ۱۳۳). با همه اینها باید توجه داشت که اصل تعریف تجربه دینی سوئین برن منحصر در تجربه خود خداوند نیست و شامل تجربه امور ماوراء طبیعی یا فعل الهی نیز می‌شود. حتی اگر تعریف مضیق سوئین برن را هم بپذیریم تجربه کردن یک امر ماورائی و یا انجام کاری که به خدا نسبت داده می‌شود هم تجربه دینی است.

آلستون گرچه اصولاً تجربه دینی را تجربه‌ای مبتنی بر ادراک حسی می‌داند اما علی‌رغم تأکید بر حسی بودن فرایند تجربه، در توصیف تجارب دینی بیشتر به تجربه خداوند نظر دارد نه تجربه‌های دینی دیگر. شلایرماخر و اوتو در بحث خود از تجربه دینی بیشتر بر این نکته تأکید داشته‌اند که تجارب دینی از نوع احساسات و عواطف هستند نه از نوع تجربه معرفتی یا عقلی. البته اوتو علاوه بر احساسات وابستگی مطلق مورد نظر شلایرماخر، به موضوعاتی چون راز هیبت‌ناک و یا خشیت و مغلوبیت و شوق هم توجه داشته است. اما باید دقت داشت که دلیلی وجود ندارد این احساسات را فقط در تجربه وجود مطلق منحصر کنیم. منعی وجود ندارد که موجودات ماورائی دیگر هم همین احساسات را در ما ایجاد کنند. علاوه بر این که منحصر ساختن تجارب دینی در تجربه خداوند و احساسات مورد نظر اوتو با این نقد جدی مواجه است که شخص چگونه از این احساسات غیر معرفتی مدعیات صدق و کذب بردار الهیاتی یا فلسفی را استخراج می‌کند. در حالی که اگر تجارب دینی با همه تنوعشان لحاظ گردند بهتر می‌توانند از عهده توجیه باورهای الهیاتی و گاه فلسفی برآیند.

نکته قابل توجه این که در فرهنگ مسیحی چون مسیح را یکی از اقانیم ثلاثه و تجسد خداوند می‌دانند به سادگی همه تجاربی که در آن حضور مسیح تجربه شده است را همان تجربه خداوند تفسیر می‌کنند. این باور در واقع مسیر تفسیر تجارب دینی را در فرهنگ مسیحی منحرف ساخته است. توجه به تنوع تجارب دینی و استفاده از تجارب دینی دیگری همچون تجارب مرگ تقریبی می‌تواند این مسیر را اصلاح کند و جایگاه تجربه دینی در توجیه باور دینی را به درستی نشان دهد و کمک کند از قدرت توجیه‌کنندگی آن به درستی استفاده شود.

نوع تجارب دینی نزد ویلیام جیمز

از نظر جیمز تجارب دینی در تجربه خداوند خلاصه نمی‌شود و انواع گوناگونی دارد و او بر همین اساس نام کتاب خود را تنوع تجربه دینی گذاشته است. او بحث خود در مورد تجارب دینی را با واقعیت عالم غیب آغاز می‌کند و همانطور که در مقدمه اشاره شد کلی‌ترین و عام‌ترین ویژگی زندگی دینی را پذیرش وجود یک نظام غیبی در عالم می‌داند (جیمز، ۱۳۹۱، ص ۷۳). از نظر او در شعور انسان حسی درباره واقعیت غیبی وجود دارد. گویی چیزی در آنجا هست و شخص گاهی آن را به صورت "احساس آگاهی از یک حضور" توصیف می‌کند (جیمز، ۱۳۹۱، ص ۷۹) او توضیح می‌دهد همیشه موضوعات دینی برای دینداران، عقلی و مفهومی نیست، بلکه خیلی اوقات به صورت واقعیت‌هایی شبه حسی است که مستقیماً ادراک می‌شوند (جیمز، ۱۳۹۱، ص ۸۴) و این احساس حضور یکی از انواع این شهود حسی است. از نظر او احتمالاً هر انسان دینداری بعضی از بحران‌های روحی خود را به یاد می‌آورد که در آنها خدایی حی و حاضر وجودش را پر کرده است. (جیمز، ۱۳۹۱، ص ۸۶) او در ادامه نمونه‌های روشنی از این نوع تجربه را ذکر می‌کند که می‌توان آنها را نوعی تجربه دینی دانست.

جیمز کشش‌ها و جذبه‌های روحی عادی و غیر عرفانی که برای بعضی از انسان‌های دیندار نوعی خوش‌بینی نسبت به جهان و خالق آن القاء می‌کند را نیز به عنوان یکی از انواع تجربه دینی معرفی می‌کند (جیمز، ۱۳۹۱، ص ۱۱۴) او نهضت درمان ذهنی را جریان مهم و جالب توجه از این نوع خوش‌بینی یا سالم‌اندیشی می‌داند و ستون اصلی آن را نیز همان پایه و اساس تجربه‌های دینی معرفی می‌کند (جیمز، ۱۳۹۱، ص ۱۲۲) او به عنوان نمونه‌هایی از نهضت درمان ذهنی، سخنان افرادی را ذکر می‌کند که شادکامی و درمان دردهای روانی و حتی جسمانی خود را نتیجه این ارتباط بالفعل با جوهر حیات که در تمام موجودات ساری و جاری است و آن را خدا می‌نامیم، می‌دانند. (جیمز، ۱۳۹۱، ص ۱۲۸) این افراد در تجربه‌های خویش به این باور قلبی رسیده‌اند که چیزی جز خدا وجود ندارد و او ما را خلق کرده و ما کاملاً به او وابسته هستیم. (جیمز، ۱۳۹۱، ص ۱۳۰) جیمز به صراحت نتیجه نهایی سخنرانی‌های گیفورد خود را اثبات تنوع زندگی معنوی افراد می‌داند که آن را نیز نتیجه تنوع تجارب دینی انسان‌ها معرفی می‌کند. (جیمز، ۱۳۹۱، ص ۱۳۵)

جیمز تجربه ایمان‌آوری ناگهانی را نیز نوعی تجربه دینی معرفی می‌کند و دو فصل از کتاب خود را به آن اختصاص می‌دهد. او نتیجه این نوع تجارب را مرکزیت یافتن تصورات و اهداف دینی در دستگاه فکری انسان و جابجایی آنها از حاشیه به مرکز می‌داند. (جیمز، ۱۳۹۱، ص ۲۳۴) او نمونه‌های زیادی از تجارب ایمان‌آورانه را نقل می‌کند که اشخاص به ناگاه در اثر یک اتفاق بیرونی یا درونی احساس کرده‌اند پرده‌ها از جلوی چشم آنها به کناری رفته است و حالتی روحانی و مقدس را احساس کرده‌اند. (جیمز، ۱۳۹۱، ص ۲۶۴) او فهرستی از احساسات مندرج در درون تجربه ایمان‌آوری را معرفی می‌کند: احساس یک قدرت برتر، ادراک حقایق و کشف اسرار زندگی، نو شدن و زیبا شدن کل جهان، مشاهده پدیده‌های حسی مانند روشنائی و نوری بهجت‌آور، و وجد و نشاط ناشی از جذب درونی (جیمز، ۱۳۹۱، ص ۲۸۲-۲۹۴) او همچنین به تجارب ایمان‌آورانه اشاره می‌کند که علاوه بر محتوای دینی خودشان نتایج و ثمرات روشنی در زندگی دارند: از قبیل پارسایی، ترک خودخواهی، آرامش در سایه حضور یک قدرت برتر، خیرخواهی و عشق برادرگونه، آرامش روحی و توکل و صبر و خلوص زندگی (جیمز، ۱۳۹۱، ص ۲۹۷-۳۲۵) روشن است که همه این اوصاف را می‌توان دینی دانست و آنها را دلیلی بر دینی بودن تجربه‌های مربوطه تلقی کرد. گرچه جیمز تجارب عرفانی را نیز در زمره تجارب دینی معرفی می‌کند (جیمز، ۱۳۹۱، فصول ۱۶ و ۱۷) ولی همه تجارب دینی را در تجربه عرفانی یا تجربه مینوی خلاصه نمی‌کند.

تجارب نزدیک به مرگ و مؤلفه‌های آن

تعریفی از تجارب نزدیک به مرگ وجود ندارد که مورد قبول عموم محققین باشد. به طور ساده این تجارب رویدادهایی تجربی هستند که برای اشخاصی که از نظر بالینی مرده محسوب می‌شوند پیش می‌آیند. دکتر مودی که اولین بار در سال ۱۹۷۵ کتاب مستقلی در این باره نوشت، ابتدا تجربه نزدیک به مرگ را اینگونه تعریف کرد: «تجربه ادراکی و آگاهانه که طی رویدادی شکل می‌گیرد که در آن فرد ممکن است به راحتی بمیرد یا چنان به مرگ نزدیک باشد که از نظر بالینی مرده محسوب شود.» او بعداً

تعریف خود را به این شکل تغییر داد: «رویدادی عمیقاً معنوی که برای بعضی از افراد در لحظه مرگ ناخواسته رخ می‌دهد». دکتر جفری لانگ مؤسس سایت NDERF که گزارش این‌گونه تجربیات را از سراسر جهان جمع‌آوری می‌کند کسانی را نزدیک به مرگ محسوب می‌کند که اگر وضعیت جسمانی آنها بهتر نشود قطعاً خواهند مرد. این تجربه‌گران کسانی بوده‌اند که اکثراً ضربان قلب آنها متوقف شده و به ظاهر مرده بودند. البته او تجربیاتی را در زمره تجربیات نزدیک به مرگ قرار می‌دهد که شفاف باشند و چیزی بیش از توصیف ناقص و آشفته خاطرات در آنها بیان شده باشد. (لانگ و پری، ۱۳۹۶، ص ۱۱) تجربه نزدیک به مرگ گاهی به صورت تجربه‌ای آگاهانه تعریف می‌شود که طی آن فرد احساس جدایی از جهان فیزیکی را طی فرایند مرگ بالینی از سر می‌گذراند (اعتمادی نیا، ۱۳۹۹، ص ۱۹)

روشن است که مانند هر تعریف دیگری، در مورد همه این تعاریف می‌توان مناقشاتی را مطرح کرد ولی فرض می‌گیریم که با استفاده از همین تعاریف و بررسی چند نمونه از گزارش‌های مربوطه، درکی اجمالی از این نوع تجارب داریم. (همان فرضی که برای همه موضوعاتی که برای آنها تعریف اجماعی وجود ندارد اجتناب‌ناپذیر است.) علاوه بر این با توجه به گزارش‌های فراوانی که در سراسر دنیا از این نوع تجارب وجود دارند فرض می‌گیریم که تجارب نزدیک به مرگ اصیلی وجود دارند چرا که وقوع تبانی و دروغ‌گویی همه تجربه‌گران محال می‌نماید. بدیهی است که نمی‌توان امکان دروغ‌گویی یا خیال‌پردازی بعضی از تجربه‌گران را نفی کرد و می‌توان احتمال داد که ممکن است بعضی از افراد به نحوی مقلدانه تجربه‌ای خیالی را تصویرسازی کرده باشند یا به رخدادهای بسیار ناچیزی شاخ و برگ فراوان داده باشند. اما باید اذعان کرد گزارش‌های موجود از این تجارب بسیار بیش از آن هستند که بتوان همه آنها را کاذب یا توهمی دانست.

تجارب نزدیک به مرگ تنوع قابل ملاحظه‌ای دارند ولی اغلب دارای عناصر مشترکی هستند که تجربه‌گران آنها را شبیه به هم گزارش کرده‌اند. محققان مختلف NDE هریک بر اساس دیدگاه خود عناصر مختلفی را مبنای کار خود قرار داده‌اند. پربسامدترین عناصری که در این تجارب گزارش شده را می‌توان چنین برشمرد:

احساس مردن توأم با بقای آگاهی فرد، تجربه خروج از بدن یا جدایی از کالبد فیزیکی، تجربه شنیدن و دیدن رویدادهایی در اطراف کالبد، ورود به تاریکی، ورود به تونل یا عبور از طریق پلکان یا پاده‌رو، مشاهده خویشان و تصاویری ناظر به حیوانات اهلی یا مشاهده معلمان کودکی، ورود به نوری سرشار از عشق و مهربانی، تلقی تصمیم‌گیری در مورد بازگشت به کالبد (اعتمادی نیا، ۱۳۹۹، ص ۳۶) این تجارب شامل مشاهدات دیگری نیز بوده‌اند: شناور بودن در موقعیتی بالاتر از جسم خویش، مشاهده تونل بین زمین و آسمان، تجربه حرکت در تونل، تجربه هدایت توسط موجودات ماورائی، مشاهده انواع نورها یا تاریکی مطلق، تجربه مرور زندگی، تجربه قضاوت شدن توسط موجودات ماورائی، تجربه شرمگین بودن یا خشنود بودن از اعمال گذشته، تجربه حضور در موقعیت‌های بهجت‌آفرین یا عذاب‌آور، ملاقات با آشنایان یا اقوامی که قبلاً فوت شده‌اند، ملاقات با اجداد، ملاقات با اولیاء الهی، تجربه درک افکار افرادی که در اطراف جسم شخص قرار دارند، تجربه مشاهده و درک افکار آشنایان حتی افرادی که در فواصل دوری از جسم شخص هستند، تجربه مشاهده مکان‌های اطراف، تجربه عبور از دیوار یا سقف، تجربه بازگشت به درون جسم.

تقریباً هیچیک از نسل اول پژوهشگرانی که در مورد ویژگی‌های این تجارب پژوهش می‌کردند در تشابه تجربه‌های نزدیک به مرگ و وجود هسته‌ای مشترک در میان آنها تردید نکردند. (اعتمادی نیا، ۱۳۹۹، ص ۳۳). جفری لانگ در کتاب شواهدی بر زندگی پس از مرگ مهمترین عناصر این تجارب و درصد آماری آنها نسبت به کل تجاربی که در سایت مربوطه گزارش شده‌اند را به این شکل فهرست کرده است: (لانگ و پری، ۱۳۹۶، ص ۲۲-۱۳)

- تجربه (آگاهی یا هوشیاری) خارج از جسم: ۷۵,۴ درصد
- احساسات متعالی و هوشیاری برتر: ۷۴,۴ درصد
- احساسات و هیجانات شدید و عموماً مثبت: ۷۶,۲ درصد
- ورورد به تونل یا عبور از آن: ۳۳,۸ درصد
- مواجهه با نور درخشان و اسرار آمیز: ۶۴,۶ درصد

مواجهه با سایر موجودات، اعم از موجودات روحانی یا دوستان و خویشاوندان در گذشته: ۵۷,۳ درصد احساس تغییر زمان یا فضا: ۶۰,۵ درصد مواجهه با قلمروهای غیر این جهانی: ۵۲,۲ درصد تصمیم‌گیری در مورد بازگشت به جسم: ۵۸,۵ درصد

محققان بعد از مودی سعی کردند الگوهایی را برای دسته‌بندی این عناصر پیشنهاد کنند. گریسون مؤلفه‌های شانزده‌گانه‌ای را به عنوان شاخصه‌های نوعی تجربه در نظر گرفت و آنها را در چهار گروه دسته‌بندی کرد: مؤلفه‌های شناختاری، عاطفی، فراهنجار و استعلایی. او همچنین شاخصی ۳۲ امتیازی پیشنهاد کرد که با تخصیص امتیازهای صفر، یک، و دو به آن مؤلفه‌های شانزده گانه به دست می‌آید و بر مبنای آن می‌توان وقوع تجربه نزدیک به مرگ را سنجید. بر اساس این شاخص امتیاز بیش از هفت به معنای وقوع تجربه نزدیک به مرگ در نظر گرفته می‌شود. (اعتمادی‌نیا، ۱۳۹۹، ص ۲۲)

آیا می‌توان تجارب مرگ تقریبی را تجربه دینی دانست؟

تطبیق تجارب مرگ تقریبی با تجربه دینی به لحاظ نظری کار آسانی نیست زیرا تعریف دقیق و غیر قابل مناقشه‌ای از هیچیک از این دو مفهوم وجود ندارد. گفته‌اند تجربه واقعه‌ای است که شخص از سر می‌گذراند و نسبت به آن مطلع است، خواه به عنوان عامل خواه به عنوان ناظر. حال تجربه باید چه ویژگی‌هایی داشته باشد تا تجربه دینی دانسته شود؟ مانند بسیاری از امور دیگر تجربه دینی جوهر مشخصی ندارد که بتوان تعریفی جوهری از آن به دست داد. بلکه تنها می‌توان معیارهایی برای دینی دانستن تجارب ارائه کرد.

یکی از ویژگی‌های مهمی که برای تجربه دینی بر شمرده‌اند این است که این تجارب متضمن امر متعالی است. (گیسلر، ۱۳۸۴، ص ۴۸) از نظر پروادفوت تجربه دینی تجربه‌ای است که فاعل آن، آن را دینی تشخیص می‌دهد و این تشخیص مبتنی بر موضوع یا مفاد تجربه نیست، بلکه مبتنی بر جنبه معرفتی یا اهمیت آن برای صدق عقاید دینی است. (پروادفوت، ۱۳۸۳، ص ۲۴۸) منظور پروادفوت از دینی تلقی شدن تجربه توسط صاحب تجربه این است که تجربه‌گر فکر کند تبیین تجربه بر مبنای امور طبیعی کافی نیست و فقط بر اساس آموزه‌های دینی قابل تبیین است. بر این اساس تجربه دینی در واقع متضمن یک تبیین مافوق طبیعی است. (پروادفوت، ۱۳۸۳، ص ۲۴۶) در مجموع می‌توان گفت تجربه دینی تجربه‌ای غیر متعارف است که از نظر صاحب تجربه متعلق آن امری مافوق طبیعی است. این امر مافوق طبیعی می‌تواند تجلی خداوند، یا موجودی که به خداوند مرتبط است یا حقیقتی غایبی یا ماورائی باشد. اگر چنین درکی از تجربه دینی داشته باشیم، آیا می‌توان تجربه نزدیک به مرگ را تجربه دینی دانست؟

بسیاری از مؤلفه‌های اصلی تجارب نزدیک به مرگ در برخی از تجربه‌های دینی در شرایطی که هیچ خطر فیزیولوژیکی فرد را تهدید نمی‌کرده است نیز به چشم می‌خورد، تجربه‌هایی که هنگام خواب، استراحت، قدم زدن یا مراقبه ایجاد شده‌اند و به وضوح با تجارب نزدیک به مرگ مشابهت داشته‌اند. (Fox, 2003, p.247) لذا طبیعی به نظر می‌آید که تجارب نزدیک به مرگ نوعی تجربه دینی تلقی شود.

چهار سال قبل از اینکه مودی اصطلاح تجربه نزدیک به مرگ را ابداع کند، روانپزشکی به نام راسل نوپز خاطر نشان کرد که افراد با نزدیک شدن به مرگ واجد حالات تغییر یافته‌ای از آگاهی می‌شوند که اغلب دارای ویژگی‌های عرفانی، ماورایی، کیهانی یا مذهبی است. او غیرقابل بیان بودن، تعالی از زمان و مکان، احساس درک حقیقت، از دست دادن کنترل، تشدید احساسات و ادراک نابسامان را در این ویژگی‌ها گنجانده است. (Greyson, 2006, p.398) همانطور که دیده می‌شود به روشنی می‌توان مشابهت میان عناصر تجربه‌های نزدیک به مرگ و عناصر تجربه دینی را تصدیق کرد.

پل بدام الهی دان بریتانیایی مدعی است اگر بخواهیم الگویی را در داده‌های حاصل از بررسی تجارب نزدیک به مرگ ببینیم، طبقه بندی این تجارب تحت عنوان «تجربه دینی معاصر» منطقی به نظر می‌رسد. او همچنین نتیجه می‌گیرد که تجارب نزدیک به مرگ «بسیاری از ویژگی‌های عمیق‌ترین تجربیات دینی شناخته شده برای بشریت را در خود دارد» (Badham, 1997, p.10) خانم جودیت کرسی پژوهش مفصلی در مقایسه تجارب نزدیک به مرگ و تجارب دینی انجام داده و در سال ۱۹۹۷ آن را در

کتابی تحت عنوان تجارب نزدیک به مرگ، عرفان یا دیوانگی منتشر کرده است. او تجارب نزدیک به مرگ را در زمره تجارب عرفانی طبقه بندی می‌کند. مارک فاکس نیز بخشی از اثر مشهور خود با عنوان دین، معنویت و تجربه نزدیک به مرگ، را به یافته‌های "مرکز مطالعات تجربه دینی" در دانشگاه ولز اختصاص داده است. بنا به ادعای فاکس یافته‌های مرکز مطالعه تجربه دینی بسیاری از دستاوردهای مطالعات ناظر به تجارب نزدیک به مرگ را تأیید کرده است. فاکس در نهایت نتیجه می‌گیرد طبقه بندی هر دو نوع تجربه ذیل عنوان واحد معقول به نظر می‌رسد. (Fox, 2003, p.235)

یکی از استدلال‌های ویلیام جیمز برای نشان دادن واقعی بودن تجربیات دینی این بود که چون این تجربیات منجر به تأثیرات واقعی در زندگی می‌شوند باید واقعی محسوب شوند. اگر این استدلال را بپذیریم در مورد تجارب نزدیک به مرگ نیز به همان نحو قابل استفاده است. جفری لانگ در نظرسنجی‌های خود از تجربه‌گران نزدیک به مرگ به این نتیجه رسیده است که ۷۲٪ از آنها احساس می‌کنند که زندگی آنها پس از تجربه به نحوی مثبت تغییر کرده است. (لانگ و پری، ۱۳۹۶، ص ۱۷۵) یافته‌های او توسط دیگر پژوهشگران تأیید شده است. بروس گریسون در مقایسه‌ای که بین تجارب نزدیک به مرگ و معنویت انجام داده است چنین نتیجه می‌گیرد: «شاید مهم‌ترین ویژگی مشترک در تجارب عرفانی و تجارب نزدیک به مرگ، تأثیر دگرگون‌کننده این تجربه باشد. تجربه نزدیک به مرگ عموماً تأثیر عمیق و ظاهراً پایداری بر بسیاری از افراد تجربه‌گر می‌گذارد، که اغلب موجب تغییر قابل توجهی در ارزش‌ها و نگرش نسبت به مرگ و احساس جدیدی از هدف یا معنای زندگی می‌شود. (Greyson, 2006, p.406)

تجارب نزدیک به مرگ تأثیرات روان‌شناختی مهمی بر شخص تجربه‌گر می‌گذارد. تأثیرات روان‌شناختی به روایت مودی عبارتند از: فقدان ترس از مرگ، درک اهمیت محبت، احساس ارتباط با همه موجودات، درک اهمیت علم و فراگیری آن و حس اعتماد به نفس و عزت نفس و... در کنار این تغییرات مثبت، دشواری حضور مجدد در دنیای واقعی نیز به عنوان یکی از مشکلات پس از تجربه گزارش شده است. (اعتمادی‌نیا، ۱۳۹۹، ص ۸۱)

همچنین این تجارب اغلب با تأثیرات عمیق معنوی و دینی همراه بوده است. اغلب تجربه‌گران مدعی هستند بینش معنوی و مذهبی آنها کامل‌تر شده و احساس می‌کنند به خدا نزدیک‌تر شده‌اند. ۹۸ درصد تجربه‌گران پس از تجربه به حیات پس از مرگ باور دارند. (اعتمادی‌نیا، ۱۳۹۹، ص ۸۶) نکته قابل توجه این که در تجارب مشابه، این تأثیرات پسینی که در تجربه نزدیک به مرگ گزارش شده‌اند، وجود ندارند:

این جنبه دگرگون‌کننده از تجارب نزدیک به مرگ هرگز در مورد تجربیات مجزا و متنوعی که گاهی با آن معادل دانسته می‌شوند، گزارش نمی‌شود. مانند "خواب‌بینی" ناشی از هیپوکسی یا سایر ناهنجاری‌های غلظت گاز خون (Whinnery 1997) یا تجربیات گزارش شده توسط بیماران که تحریکی در لوب گیجگاهی دریافت می‌کنند. (Blanke et al. 2002). (۲۰۰۶، ص ۴۰۰)

جان پناچو با استفاده از مدل والتر پانکه و گونه‌شناسی تجارب عرفانی و مقایسه آن با تجارب ناشی از داروهای روان‌گردان سعی کرده است تجارب عرفانی را با تجارب نزدیک به مرگ مقایسه کند و در نهایت چنین نتیجه‌گیری کرده است: پانکه با استفاده از گونه‌شناسی تجربه عرفانی خود به این نتیجه رسید که تجارب ناشی از دارو عرفانی هستند. از آنجایی که تجربیات نزدیک به مرگ را می‌توان با همان گونه‌شناسی به دقت توصیف کرد، آنها نیز عرفانی هستند. این بدان معنا نیست که همه تجارب نزدیک به مرگ شبیه یکدیگر هستند یا این که همه آنها شامل هر یک از ویژگی‌های گونه‌شناسی عرفانی پانکه هستند، اما شواهد کافی برای نشان دادن این رابطه وجود دارد. (Pennachio, 1986, p.66)

شاید چنین به نظر بیاید که گونه‌شناسی مورد نظر پانکه و پناچو شباهت تجارب نزدیک به مرگ را صرفاً با تجارب عرفانی نشان می‌دهد و بیانگر شباهت آن با تجارب دینی به طور عام نیست. اما اگر به ویژگی‌های تجارب عرفانی مورد نظر این دو پژوهشگر دقت کنیم متوجه می‌شویم که بعضی از اوصاف تجربه عرفانی از نظر آنها همان اوصاف عام تجربه دینی است و ویژگی خاص تجارب عرفانی چون احساس وحدت، مورد نظر آنها نبوده است.

مقوله‌های نه‌گانه گونه‌شناسی پدیدارشناختی پانکه را می‌توان به صورت زیر خلاصه کرد: (Pennachio, 1986, p.67)

۱. وحدت یا احساس یگانگی کیهانی (این مهم‌ترین عنصر تجربه عرفانی است)
 ۲. تعالی یافتن از زمان و مکان و از بین رفتن حس معمول زمان و مکان: این احساس که شخص بیرون از فضای سه بعدی و در قلمرو ابدیت یا بی‌نهایت است.
 ۳. قرار گرفتن در حالت عمیقاً مثبتی چون خوشی، برکت، صلح و عشق
 ۴. احساس تقدس: خصوصیت اصلی این احساس، خشیت ناشی از حضور واقعیتی الهام‌بخش است.
 ۵. احساس عینیت و واقعیت: بصیرت شهودی ویژگی برجسته این جنبه از تجربه است، همان چیزی که ویلیام جیمز از آن به عنوان «کیفیت معرفتی» یاد کرده است. دانشی ناشی از بصیرت در سطح شهودی و غیرعقلانی که از اطمینان و یقین فوق‌العاده‌ای برخوردار است و نیازی به اثبات عقلانی ندارد.
 ۶. تناقض‌آمیزی: تجربه ممکن است وضعیتی تناقض‌آمیز را به نمایش بگذارد. مثل احساس جدایی از اشیاء و در عین حال اتحاد با اشیاء یا وحدت با بدن در عین تمایز از آن.
 ۷. بیان‌ناپذیری: احساس می‌شود که این تجربه فراتر از بیان و کلمات است و توصیف دقیق آن غیرممکن است.
 ۸. گذرا بودن: یک حالت عرفانی با همان شدت کامل خود دوام زیادی نمی‌آورد.
 ۹. تغییرات مثبت دائمی در نگرش و یا رفتار نسبت به خود و دیگران و زندگی؛ شامل افزایش یکپارچگی شخصیت و تغییر اساسی در درون فرد، خوش‌بینی درونی و احساس خوشی، شادی و آرامش، تغییر در نگرش و رفتار نسبت به دیگران شامل حساسیت بیشتر، مدارا، عشق و اصیل دانستن دیگران، درکی غنی‌تر و معنادارتر از زندگی، قدردانی وافر از زندگی و/یا کل خلقت و ...
- همانطور که دیده می‌شود فقط ویژگی اول مختص تجارب عرفانی است و بقیه ویژگی‌ها می‌توانند در تجارب عام دینی نیز وجود داشته باشند. لذا نتایج پژوهش پانکه را می‌توان به معنای شباهت غیر قابل انکار میان تجارب نزدیک به مرگ با تجارب دینی دانست. استیس نیز در جایی که در کتاب عرفان و فلسفه هفت ویژگی برای تجارب عرفانی معرفی می‌کند، فقط ویژگی احساس وحدت را کانونی و مشترک میان تمام تجارب عرفانی آفاقی و انفسی می‌داند و بقیه ویژگی‌ها را تابع آن می‌داند. شش ویژگی دیگر از نظر استیس عبارت‌اند از: احساس بی‌زمانی و بی‌مکانی، احساس عینیت داشتن با حقیقت، احساس تبرک و تیمن، نشاط، صلح و صفا، احساس مقدس و الوهی بودن آنچه تجربه شده است، متناقض‌نمایی و بیان‌ناپذیری (Stace, 1960, p.79).
- علاوه بر این باید توجه داشت که گرچه تجارب نزدیک به مرگ تفاوت‌های غیر قابل انکاری با تجارب عرفانی دارند، ولی با تجارب عام دینی تفاوت‌های کمتری دارند. به عنوان مثال ولف چند تفاوت میان این تجارب و تجارب عرفانی کلاسیک مطرح کرد. مثلاً این که تجارب نزدیک به مرگ در عناصری چون مرور زندگی گذشته و برخورد با خویشاوندان متوفی بر خلاف تجارب عرفانی بر هویت فردی تأکید دارند و با توجه به وضوح نسبی رویدادهای تجربه، بسامد کمتری از احساس وحدت را گزارش می‌کنند. (Greyson, 2014, p.302) ولی این تفاوت در مقایسه میان تجارب نزدیک به مرگ و تجارب دینی برجسته نمی‌شود چون احساس وحدت و همچنین کم‌رنگ شدن هویت فردی از ویژگی‌های تجارب عام دینی نیست و مختص تجارب عرفانی است.
- گریسون نیز در پژوهشی تجربی در میان ۳۲۶ نفر از تجربه‌گران، سعی کرد این فرضیه را تأیید کند که نجات‌یافتگان از مرگی که دارای NDE هستند، نمرات بالاتری در مقیاس عرفان نسبت به نجات‌یافتگان از مرگی که این تجربه را ندارند، خواهند داشت. پژوهش او نشان می‌دهد بین مقولات موجود در مقیاس اندازه‌گیری NDE و مقولاتی که برای عرفانی بودن به عنوان مقیاس در نظر گرفته می‌شوند هم‌پوشانی وجود دارد. علاوه بر این حتی با حذف موارد هم‌پوشانی، آیتم‌های باقی‌مانده در مقیاس NDE با امتیاز اندازه‌گیری عرفانی بودن، همبستگی زیادی داشتند. او نتیجه می‌گیرد که تجارب نزدیک به مرگ اشتراکاتی با تجربه عرفانی دارند، اما می‌توان آنها را از آنها متمایز کرد. (Greyson, 2014, p.306)
- اگر این تعریف دیویس که "به طور کلی، تجربه دینی تجربه‌ای است که یا صاحب تجربه آن را با تعابیر دینی توصیف می‌کند و یا ذاتاً دینی است" (دیویس، ۱۳۹۱، ص ۵۳) را بپذیریم بسیاری از تجارب نزدیک به مرگ به این دلیل تجربه دینی محسوب خواهند شد که اغلب افراد تجربه نزدیک به مرگ خود را تجربه‌ای دینی می‌دانند و آن را به نحوی دینی تفسیر می‌کنند.

اما آیا این تجارب می‌توانند به معنای مورد نظر دیویس ذاتاً دینی هم باشند؟ ابتدا باید ببینیم ذاتاً دینی بودن به چه معناست؟ دیویس تجارب ذاتاً دینی را اینچنین توضیح می‌دهد:

برخی از تجربه‌های دینی تجربه‌هایی است که من آنها را «ذاتاً دینی» می‌نامم. این تجربه‌ها دست کم واجد یکی از آن عناصر «روحانی» هستند که در شبه‌دین‌هایی مانند مارکسیسم و اومانیسم (انسان‌گرایی) به چشم نمی‌خورد. این عناصر عبارت‌اند از: احساس حضور یا دست‌اندرکار بودن وجود یا قدرتی مقدس و غیر جسمانی؛ فهم «واقعیتی غایی» که در ورای جهان دانی اجسام طبیعی، فرایندهای فیزیکی و کانون‌های محدود آگاهی قرار دارد؛ و احساس دستیابی به (یا احساس بودن در مسیر رسیدن به) خیر اعلای آدمی، یعنی آن ابتهاج برین، رهایی، نجات، یا «خود راستین» که از طریق امور «این جهان» به دست آمدنی نیست... این نوع تجربه‌ها، برخلاف تجربه آرامش و لذت و مانند آن، امکان ندارد که دینی نباشند. [همچنین] گاهی اوقات، افراد تجربه‌ای را با تعابیر دینی از قبیل «حضور مقدس» و «واقعیت غایی» توصیف می‌کنند...

این تعابیر دیویس را می‌توان با مصادیقی از تجربه دینی که جیمز در کتاب تنوع تجربه دینی آورده است تلفیق کرد. همانطور که دیدیم جیمز پذیرش وجود جهان غیب، احساس حضور خدا، پر شدن وجود انسان از خداوند، تجربه ایمان‌آورانه، درک حالت‌هایی مقدس و ... را نشانه دینی بودن تجربه می‌داند. اینها عناصری هستند که در گزارش‌های بسیاری از تجارب نزدیک به مرگ نیز وجود دارند. پس به طور کلی می‌توانیم موارد ذکر شده را نشانه‌ای از دینی بودن تجربه بگیریم.

لازم به توضیح است که دینی بودن تجربه نزدیک به مرگ به این معنا نیست که این تجارب فقط برای افراد دیندار اتفاق افتاده‌اند. چندین مطالعه برای کشف ارتباط بین دینداری و وقوع NDE انجام شده است. روانشناسان کارلیس اوسیس و ارلندور هارالدسون (۱۹۷۷) در یک مطالعه بین فرهنگی که در ایالات متحده و هند انجام دادند، هیچ رابطه مستقیمی بین دینداری و بیش در بستر مرگ پیدا نکردند، اگرچه آنها متوجه شدند که سیستم اعتقادی یک فرد بر تفسیر تجربه تأثیر می‌گذارد. مایکل سابوم، متخصص قلب و سارا کروترزگر در مطالعه‌ای بر روی ۱۰۷ بازمانده از ایست قلبی، هیچ رابطه‌ای بین NDE و میزان مشارکت مذهبی قلبی پیدا نکردند. (Greyson, 2006, p.408) مصاحبه‌های رینگ با ۱۰۲ بازمانده از بحران‌های نزدیک به مرگ نشان داد نه احتمال و نه عمق تجربه نزدیک به مرگ به نحوی نظام‌مند با دینداری فردی مرتبط نبود. احتمال وقوع تجارب افراد غیرمذهبی، از جمله کسانی که خود را ملحد می‌دانستند، به همان اندازه افراد متدین، متعارف بوده است. (Greyson, 2006, p.409) حتی اگر همانطور که پژوهش‌ها نشان می‌دهد این تجارب احساس تعلق به دین نهادینه شده را نیز افزایش ندهند و صرفاً احساس عام دینی را افزایش دهند همین کافی است که آنها را تجربه دینی بدانیم چون به معنای آن است که این تجارب توسط صاحب تجربه به نحوی دینی تفسیر شده‌اند.

البته باید توجه داشت که تجربه نزدیک به مرگ در مجموع احساس معنوی را در افراد افزایش می‌دهد. شواهدی وجود دارد که نشان می‌دهد NDE منجر به افزایش اهمیت دین و افزایش فعالیت‌های مذهبی می‌شود. (Greyson, 2006, p.415) پژوهشی که مک لاکلین در سال ۱۹۸۴ منتشر کرده نتیجه‌گیری مطالعات قلبی رینگ و سابوم که بیانگر آن بود که هیچ رابطه‌ای بین دینداری و فراوانی وقوع یا عمق تجارب نزدیک به مرگ وجود ندارد را تأیید می‌کند. اما به این نکته جدید نیز اشاره کرده است که پس از این تجارب افراد اغلب تمایل به مذهبی شدن دارند. (Imc Laughlin, 1984, p.159) ین پژوهش‌ها گرچه رابطه پیچیده‌ای را میان دین و تجارب نزدیک به مرگ ترسیم می‌کنند ولی در عین حال نشان می‌دهند اکثر تجربه‌گران تفسیری دینی از تجربه خود دارند و به همین دلیل است که این تجارب انگیزه‌ای برای تمایل بیشتر آنها به دینداری می‌شود.

مزایای تجربه نزدیک به مرگ برای توجیه باور دینی

تجارب نزدیک به مرگ گاهی برای توجیه بعضی از باورهای دینی استفاده شده‌اند. گاهی نیز برای توجیه باورهای متافیزیکی مورد استفاده قرار گرفته‌اند که مبنای باورهای دینی هستند، و از این طریق به نحوی غیر مستقیم به توجیه باورهای دینی مدد رسانده‌اند. به عنوان مثال جفری لانگ و پل پری در کتاب خود با عنوان شواهدی بر زندگی پس از مرگ سعی کرده‌اند بر اساس ویژگی‌های این تجارب ۹ دلیل برای اثبات زندگی پس از مرگ ارائه کنند. (لانگ و پری، ۱۳۹۶، ص ۱۹) اما بعضی از محققان این ویژگی‌ها را صرفاً مؤید ادراکات فراحسی می‌دانند. از نظر ایشان اینگونه ادراکات در صورت اثبات صرفاً چارچوب ادراک حسی

انسان را توسعه می‌دهند و چالشی جدی پیش روی فیزیکیالیسم خواهند بود، ولی نمی‌توان آنها را دلیلی الزامی برای پذیرش حیات پس از مرگ دانست. (اعتمادی‌نیا، ۱۳۹۹، ص ۲۵۰)

گراسمن معتقد است شواهد برای زندگی پس از مرگ به اندازه کافی قوی و قانع کننده هست تا یک فرد بی طرف را به این نتیجه برساند که ماتریالیسم یک نظریه نادرست است. از نظر او تجارب نزدیک به مرگ شواهد محکمی برای پنج فرضیه فراهم می‌سازد: وجود حیات پس از مرگ، این که هویت واقعی ما آگاهی یا ذهن ماست نه بدن ما، مرور رویدادهای زندگی یکی از مراحل حیات پس از مرگ است، آزارهای جسمی و روانی که باعث رنجش دیگران می‌شود در این مرور رویدادها در روان فرد بازآفرینی می‌شود، هدف زندگی عشق و معرفت است. او معتقد است شواهد حتی اگر این فرضیه‌ها را به اثبات نرسانند آنها را کاملاً محتمل می‌سازند. (Grossman, 2002, p.22)

پل بدام با توجه به مشابهت‌های تجارب نزدیک به مرگ در سنت‌های ادیان سامی از یک طرف و ادیان بودایی از طرف دیگر نتیجه می‌گیرد که این مشترکات باورهایی را در مورد زندگی پس از مرگ موجه می‌سازد:

یکی از بارزترین ویژگی‌های تجارب نزدیک به مرگ این است که آنها به سنت‌های خداباورانه محدود نمی‌شوند، و به نظر می‌رسد در همه فرهنگ‌های بشری مشترک هستند. به‌ویژه به نظر می‌رسد که آنها نقشی کلیدی در شکل‌گیری بودیسم تبتی و ژاپنی داشته‌اند. در این دو سنت ماهایانا، ما می‌توانیم شباهت‌های بسیار نزدیکی بین تجربه نزدیک به مرگ معاصر و آنچه به نظر می‌رسد در متون مقدس اصلی آنها منعکس شده است ببینیم. ... با نگاهی به این کتاب‌های مقدس، سه ویژگی به ذهن متبادر می‌شود. اولین مورد این است که به نظر می‌رسد سرزمین پاک بودا دارای ویژگی‌های مشترک زیادی با ایده "جهان وابسته به ذهن" است که بازتابی از کارمای فرد است. دومین ویژگی قابل توجه، تجربه بسیاری از افراد احیا شده از دیدن و استقبال از دنیای ماوراء از طریق وجود نوری شگفت‌انگیز و مهربان است. سومین ویژگی مشترک این است که تصاویری که در آن سرزمین پاک توصیف می‌شود، به طرز قابل توجهی شبیه به توصیف سرزمینی است که فرد احیا شده از آن خارج شده است. (Badham, 1997, p.17)

جالب است که این تجارب حتی گاهی افراد ملحد را نیز به تعدیل باورهای خود واداشته است. مثلاً تجربه فیلسوف ملحدی چون ای. جی. آیر شامل این دریافت است که این نور خیره کننده حاکم بر کل جهان است. آیر در مقاله‌ای با عنوان "وقتی مرده بودم، چه دیدم" می‌گوید: من می‌دانستم که این نور مسئول تدبیر جهان است. اولین واکنش او به این تجربه این بود که فکر می‌کرد "در ظاهر، این تجربیات شواهد نسبتاً قوی‌ای هستند بر این که مرگ به آگاهی انسان پایان نمی‌دهد". گرچه او بعداً بر اثر تأملات فلسفی در این نتیجه‌گیری تجدید نظر کرد. (Badham, 1997, p.16) سوزان بلک مور گرچه مدافع تبیین طبیعت گرایانه از تجربه‌های نزدیک به مرگ است ولی تبیین‌های موجود را ناکافی می‌داند و تبیین بر اساس حیات پس از مرگ را هم نامعقول نمی‌داند. (اعتمادی‌نیا، ۱۳۹۹، ص ۲۱۱)

در مجموع به نظر می‌آید این تجارب دست کم این باورها را تأیید می‌کنند:
هویت شخصی انسان صرفاً وابسته به بدن او نیست. (بدن شامل مغز هم می‌شود)
هویت واقعی انسان خارج از بدن جسمانی می‌تواند نحوه دیگری از ادراک را داشته باشد. ادراک به نحوی شهودی و بدون واسطه گفتن و شنیدن.

قدرت ادراک انسان در خارج از بدن افزایش می‌یابد به نحوی که می‌تواند به صورت هم‌زمان پدیده‌های زیادی را درک کند. جهان خارج از انسان و جهان درون انسان چند لایه است و به جهان فیزیکی منحصر نمی‌شود.

گرچه این باورها خودشان دینی نیستند و به حوزه هستی‌شناسی یا معرفت‌شناسی تعلق دارند ولی باورهای مهمی برای دینداری به شمار می‌آیند. به همین علت این تجارب به نحوی مستقیم یا غیر مستقیم برای توجیه باورهای دینی به کار گرفته شده‌اند.

اکنون این پرسش پیش می‌آید که استفاده از این تجارب برای تأیید باورهای دینی چه مزایایی دارد. ادعای ما این است که تجارب نزدیک به مرگ مزیت‌های قابل توجهی در توجیه باورهای دینی دارد.

اولین مزیت استفاده از این تجارب برای توجیه باور دینی این است که تجارب دینی را از این محدودیت که صرفاً درباره خدا

باشند خارج می‌سازد و به دینداران کمک می‌کند از برهان‌های پسینی برای توجیه باورهای استفاده کنند که مبنای مهمی برای باورهای دینی هستند. در فلسفه دین، معمولاً تجربه دینی به عنوان قرینه‌ای برای اثبات وجود خداوند به کار می‌رود، اما تجربه‌های نزدیک به مرگ می‌توانند قرینه‌ای برای جهان آخرت و همچنین ماوراء طبیعت باشند. این تجارب همچنین می‌توانند توجیه کننده نفس غیر مادی باشند یا دست کم عدم وابستگی هویت شخصی انسان به جسم و همچنین بقای آن پس از مرگ را نشان دهد. اگر این هویت باقی را روح بنامیم این تجارب همچنین می‌توانند توجیه کنند که چگونه این روح می‌تواند پس از خروج از بدن رابطه‌ای متکثر و هم‌زمان با موجودات روحانی دیگر داشته باشد و یا به پیرامون خود علم حضوری داشته باشد، چرا که در بسیاری از تجارب نزدیک به مرگ چنین آگاهی‌های گسترده و فراتر از زمان و مکان گزارش شده‌اند. گرچه این ادعاها آسان‌یاب تر از ادعای اثبات وجود خداوند هستند ولی می‌توانند معقولیت بعضی از رفتارهای متکی بر باورهای دینی همچون ارتباط معنوی با اولیاء الهی و امکان ارتباط هم‌زمان با ایشان را نشان دهند.

دومین مزیت این است که تجربه موجود مطلق کاملاً غیر قابل توصیف است، و در مقابل توصیف NDE امکان‌پذیرتر است. بهجت و سرور و راز هیبت‌ناک و یا خشیت و مغلوبیت و شوق وصف‌ناپذیر در این تجارب نیز می‌تواند وجود داشته باشد، ولی توصیف‌هایی که تجربه‌گران از آن دارند نشان می‌دهد که بیان آنها زمینی‌تر و ملموس‌تر از تجربه کسانی است که تجربه عرفانی یا تجربه‌ای از موجود مطلق داشته‌اند.

سومین مزیت این است که تجربه‌های نزدیک به مرگ بسیار عمومی‌تر هستند. یکی از نواقص برهان‌های مبتنی بر تجربه دینی این است که این تجارب فقط برای معدودی از افراد که اغلب به ریاضت‌های دینی پرداخته‌اند و در شرایط خاصی اتفاق می‌افتند. این محدودیت باعث می‌شود این تجارب خارج از دسترس عموم قرار بگیرد و آزمودن آنها از طریق روش‌های آماری علمی ناممکن باشد. ولی همانطور که دیدیم تجربه‌های نزدیک به مرگ برای افراد عادی و در بسیاری از موارد برای افراد غیر دیندار هم اتفاق افتاده‌اند. کثرت و تنوع تجربه‌کنندگان می‌تواند هم قرینه خوبی برای واقعی بودن تجربه باشد و هم قدرت توجیه کنندگی آن را افزایش دهد. همچنین این کثرت و تنوع این امکان را فراهم ساخته است که محققانی چون رینگ، لانگ و دیگران تحلیل‌های آماری علمی فراوانی بر روی این تجارب انجام دهند.

پل بدام در مقایسه تجارب دینی و تجارب نزدیک به مرگ به این موضوع اشاره می‌کند که بسیاری از دانشجویان مطالعات دینی با کتاب کلاسیک اوتو به نام مفهوم امر قدسی مشکل پیدا می‌کنند، زیرا به نظر می‌رسد که حس نوینی که اوتو آن را اساس دین می‌دانست، چیزی باشد که اغلب افراد تجربه کمی از آن دارند. اوتو فرض می‌کرد که حس عمیق هیبت و شگفتی نسبت به یک راز شگفت‌انگیز و عظیم، که به عنوان حضور الهی شناخته می‌شود، در دین‌ورزی مسیحی کاملاً هنجاری است. اما به نظر نمی‌رسد که چنین حسی امروزه نیز مشخصه زندگی دینی معاصر در اروپای مدرن باشد. گرچه مطالعات نشان می‌دهد مثلاً درصد زیادی از جوانان تحصیل کرده در انگلستان تجارب دینی دارند، ولی تجارب آنها با تجارب دینی سنتی مورد نظر اوتو بسیار متفاوت است. (Badham, 1997, p.10)

علاوه بر این امکان تقویت تجربی در تجارب نزدیک به مرگ وجود دارد ولی در مورد تجارب عرفانی و مینوی وجود ندارد، چرا که با استفاده از روش‌های علمی می‌توان شواهد جدیدی برای این تجارب پیدا کرد. همانطور که افرادی سعی کرده‌اند با قرار دادن اشیائی در مکانی نزدیک به سقف اتاق‌های احیاء که به راحتی از منظر افراد عادی قابل رؤیت نباشد شواهد جدیدی برای این تجارب بیابند. به بیان بدام در مورد تجارب نزدیک به مرگ، این چشم‌انداز وسوسه‌انگیز وجود دارد که تحقیقات آتی می‌تواند تعادل احتمالات را به یک سو متمایل سازد و تأییدات تجربی مهمی برای حیات پس از مرگ فراهم سازد. (adham, 1997, p.18)

علاوه بر اینها امکان دارد تجربه‌های نزدیک به مرگ مزایای دیگری هم نسبت به تجارب عرفانی و یا تجربه موجود مطلق داشته باشند که پس از بررسی و دسته‌بندی این تجارب می‌توان در مورد آن مزایا داوری کرد. مثلاً اگر پس از بررسی معلوم شود میزان آمیختگی این تجارب با تفسیر کمتر از تجارب دینی دیگر است، مزیت مهمی برای این تجارب در توجیه باورهای دینی مشترک میان ادیان به دست خواهد آمد. همچنین چنانچه معلوم شود این تجارب مشترکات بیشتری از تجربه‌های موجود مطلق دارند، قدرت توجیه‌گری آنها در این زمینه بیش از تجارب دینی دیگر خواهد بود.

نتیجه‌گیری

نتایج استدلال‌های فوق را می‌توان به صورت زیر خلاصه کرد:

- تجربه دینی انواع مختلفی دارد و در تجربه خداوند یا موجود مطلق منحصر نمی‌شود. منحصر کردن تجارب دینی به تجربه موجود مطلق دلیل موجهی ندارد.
- برخلاف جریان اصلی برهان تجربه دینی و نقدهای آن که بر اثبات وجود خدا با استفاده از تجربه دینی متمرکز شده است نباید بر صورت‌بندی فعلی این برهان پافشاری کرد. زیرا همانطور که گفتیم تجربه دینی منحصر به تجربه موجود مطلق نمی‌شود. علاوه بر این باید توجه داشت که لزومی ندارد تجارب دینی به نحوی مستقیم توجیه‌گر باور به خدا باشند و می‌توانند در وهله اول دیگر باورهای دینی را موجه سازند و از آن طریق به نحوی غیر مستقیم به اثبات وجود خدا هم مدد برسانند.
- تجربه نزدیک به مرگ نوعی تجربه دینی است.
- تجارب نزدیک به مرگ نسبت به تجارب دینی دیگر، مزایای قابل توجهی در توجیه باورهای دینی دارند. این تجارب می‌توانند به خوبی باورهای دینی از قبیل حیات پس از مرگ و آگاهی مستقل از بدن را توجیه کنند و گام مهمی در توجیه دیگر باورهای دینی باشند.



منابع

- اعتمادی نیا، مجتبی (۱۳۹۹). مرگ آشنایی. تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ دوم.
- اوتو، رودولف (۱۳۸۰). مفهوم امر قدسی. مترجم همایون همتی، تهران، انتشارات نقش جهان.
- پراودفوت، وین (۱۳۸۳). تجربه دینی. ترجمه عباس یزدانی، قم، کتاب طه.
- جیمز، ویلیام، (۱۳۹۱). تنوع تجربه دینی. ترجمه حسین کیانی، تهران، انتشارات حکمت.
- دیویس، کارولین فرانکس (۱۳۹۱). ارزش معرفت شناختی تجربه دینی. ترجمه دکتر علی شیروانی و حسینعلی شیدان شید، تهران، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- گیسلر، نورمن (۱۳۸۴) فلسفه دین. ترجمه حمیدرضا آیت‌اللهی، تهران، مؤسسه انتشارات حکمت، ۱۳۸۴.
- لانگ، جفری؛ پری، پل (۱۳۹۶) شوهدی بر زندگی پس از مرگ، ترجمه زهره زاهدی، تهران، پندار تابان.

References

- Badham, Paul. (1997). Religious and Near-Death Experience in Relation to Belief in a Future Life, Mortality Vol 2, No 1, 7-21
- Davis, Caroline Franks. (1987) The Evidential Force of Religious Experience, Translated to Persian by Shirvani, Ali; Seidan Sheid, HosseinAli. Research Institute of Hawzah and University, Qom. (in Persian)
- Etemadinia, Mojtaba, Death Acquaintance, Elmi-Farhangi Publishing Co., Tehran. (in Persian)
- Fox, Mark. (2003) Through the Valley of the Shadow of Death, Religion, spirituality and the near-death Experience, Routledge Taylor and Francis Group, London and New York
- Geisler, Norman Leo. (1988) Philosophy of Religion, Translated to Persian by Ayatollahi, Hamidreza, Hekmat Publication, Tehran. (in Persian)
- Greyson, Bruce. (2006). Near Death Experiences and spirituality, Zygon, vol. 41, no. 2, 392-425
- Greyson, Bruce. (2014) Congruence Between Near-Death and Mystical Experience, The International Journal for the Psychology of Religion, 24: 298-310
- Woo's rrrrii d ff eeee eeeeeeeee eoorr ooo o rrrrr -Death Studies, 21(1), Fall 2002, 5-24
- James, William. (1902) The Varieties of Religious Experience, Translated to Persian by Kiany, Hossein. Hekmat Publication, Tehran. (in Persian)
- Long, Jeffrey; Perry, Paul. (2010) Evidence of the Afterlife: The Science of Near-Death Experiences. Translated to Persian by Zahedi, Zohreh. Pendar Taban Publication, Tehran. (in Persian)
- Mc Laughlin, Steven A. and Malony, H. Newton. (1984). Near-Death Experiences and Religion: A Further Investigation. Journal of Religion and Health, Vol.23, No. 2, 149-159
- Otto, Rudolf. (1924) Idea of The Holy, Translated to Persian by Hemmati, Homayoon. Naghsh Jahan Publication, Tehran. (in Persian)
- Pennachio, John. (1986). Near-Death Experience as Mystical Experience, Journal of Religion and Health, Vol. 25, No. 1, 64-72
- Proudfoot, Wayne. (1985) Religious Experience, Translated to Persian by Yazdani, Abbas. Qom, Taha Book. (in Persian)
- Stace, Walter Trence. (1961) Mysticism and Philosophy, Macmillan & co Ltd. London
- Swinburne, Richard. (2004). The Existence of God, Second Edition, Oxford University Press Inc., New York