

The ontology of “perception” and its role in addressing challenges and issues related to “near-death experiences”

Saeed Famildardashty ¹
Mehrdad Hasanbaygi ² 


Abstract

The purpose of this paper is to clarify the concept of “perception” from an ontological perspective and by proving the immateriality of perception, to examine the role of this concept in explaining the issues and challenges related to “near-death experiences”. The immateriality of perception can be explained and proven in Islamic philosophy through concepts such as “indivisibility”, “timelessness”, and “spacelessness”. By establishing the “immateriality of perception” a plausible explanation can be provided for “near-death experiences” and their shared core, addressing challenges and issues like “time and space”, “unconventional experiences”, “realism”, and the “soul-body relationship”. By providing a reasonable explanation of near-death experiences (NDES) and addressing the challenges related to them, NDEs can be considered valid evidence and confirmation of the existence of the “immaterial dimension of human existence”. However, it should not be overlooked that the validity of these experiences compared to “real death” and “death without return” is highly controversial due to issues such as the “subjective nature of the experience” and “the dependence of the experiences on the person's connected imaginary realm”.

Keywords: Near-death experiences; Perception; Immateriality of perception; the Challenge of the realism of near-death experiences; Clinical death.

¹ Graduated from Hikmat Ta'alaye, Ferdowsi University of Mashhad, Mashhad, Iran.
(Corresponding Author). sfdardashty13844@yahoo.com

² Ph.D. student in Philosophy, Imam Sadiq University, Tehran, Iran.
me.hasanbaygi@gmail.com


 <https://doi.org/10.22099/jrt.2024.49161.2983>

Received: 2023/12/31

Revision: 2024/03/02

Accepted: 2024/03/13

هستی‌شناسی «ادراک» و نقش آن در حل چالش‌ها و مسائل مرتبط با «تجربیات نزدیک به مرگ»

سعید فامیل‌دردشتی^۱
مهرداد حسن‌بیگی^۲ 

چکیده

هدف این نوشتار آن است که با تبیین هستی‌شناسانه‌ی مقوله‌ی «ادراک»، ضمن اثبات تجرد ادراک، به نقش این مقوله در تبیین مسائل و چالش‌های مرتبط با «تجربیات نزدیک به مرگ» پردازد. تجرد ادراک در فضای فلسفه‌ی اسلامی به واسطه‌ی اموری نظیر «عدم انقسام‌پذیری»، «عدم زمان‌مندی» و «عدم مکان‌مندی» ادراک درخور تبیین و اثبات است. با اثبات «تجرد ادراک»، می‌توان تبیینی معقول از «تجربیات نزدیک به مرگ» و هسته‌ی مشترک این تجربیات ارائه داد و به حل چالش‌ها و مسائل مرتبط به «تجربیات نزدیک به مرگ»، مانند «چالش زمان و مکان»، «چالش تجربیات نامتعارف»، «چالش واقع‌نمایی» و «چالش رابطه‌ی نفس با بدن» پرداخت. با ارائه‌ی تبیینی معقول از تجربیات نزدیک به مرگ و حل چالش‌ها و مسائل مرتبط با آن، می‌توان «تجربیات نزدیک به مرگ» را به عنوان شاهد و مؤیدی معتبر بر وجود «بُعد و ساحت غیرمادی وجود انسان» دانست؛ هر چند نباید از این نکته غافل ماند که اعتبار این تجربیات نسبت به «مرگ واقعی» و «مرگ بدون بازگشت»، به سبب اموری مانند «شخصی‌بودن تجربه» و «وابستگی تجربیات به عالم خیال متصل شخص» به شدت محل مناقشه است.

واژگان کلیدی: تجربیات نزدیک به مرگ، ادراک، تجرد ادراک، چالش واقع‌نمایی تجربیات نزدیک به مرگ، مرگ بالینی.

۱. مقدمه


مطالعه در زمینه‌ی «تجربیات نزدیک به مرگ» مطالعه‌ای میان رشته‌ای است که بخش‌های مختلفی از علوم روان‌شناسی، زیست‌شناسی، فلسفه و اخلاق را درگیر می‌کند. در این میان، نکته‌ی مهم این است که «تجربیات نزدیک به مرگ» توجه طیف عظیمی از علاقه‌مندان که مصمم‌اند پدیده‌های ماورایی و غیرمادی را به روشی غیر از استدلال‌های محض عقلی تبیین کنند جلب نموده است، تاجایی که در عصر حاضر، «تجربه‌های نزدیک به مرگ» محسوس‌ترین پدیده برای اثبات بُعد «غیرمادی» و «غیرفیزیولوژیکی» وجود انسان است. درعین حال، با وجود مطالعات گسترده در این

^۱ دانش‌آموخته دکتری حکمت متعالیه دانشگاه فردوسی مشهد، مشهد، ایران (نویسنده مسؤول).

sfdardashty13844@yahoo.com

^۲ دانشجوی دکتری فلسفه، دانشگاه امام صادق(ع)، تهران، ایران.

me.hasanbaygi@gmail.com

 <https://doi.org/10.22099/jrt.2024.49161.2983>

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۱۰/۱۰ تاریخ بازنگری: ۱۴۰۲/۱۲/۱۲ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۱۲/۳۱

زمینه، هنوز چالش‌ها و مسائل مختلفی وجود دارد که نیازمند تبیین دقیق‌تر و گسترده‌تر است. برخی از این مسائل و چالش‌ها از این قرار است:

- الف) چالش «زمان» و «مکان» در «تجربیات نزدیک به مرگ»
- ب) چالش «مرگ بالینی» و «تجربیات نزدیک به مرگ»
- پ) چالش «شبیه‌سازی تجربیات نزدیک به مرگ در محیط آزمایشگاهی»
- ت) چالش ارتباط «نفس با بدن» در «تجربیات نزدیک به مرگ»
- ث) چالش واقع‌نمایی «تجربه‌های نزدیک به مرگ» نسبت به «مرگ واقعی» یا همان «مرگ بدون بازگشت».

در این مقاله سعی شده است که با روش توصیفی-تحلیلی، ویژگی‌ها و مختصات «تجربیات نزدیک به مرگ» بررسی شود و سپس با تحلیل هستی‌شناسانه‌ی «ادراک»، به نقش آن در حل چالش‌ها و مسائل مرتبط با «تجربیات نزدیک به مرگ» پرداخته شود تا مشخص شود که غالب چالش‌های فوق با تحلیل و تبیین صحیح از هستی‌شناسی ادراک، حل‌شدنی است و لذا خدشه‌ای به واقع‌نمایی تجربیات نزدیک به مرگ نسبت به وجود بُعد «غیرمادی» و «غیرفیزیولوژیکی» وجود انسان وارد نمی‌کند؛ هرچند چالش واقع‌نمایی این تجربیات از بُعدی دیگر، که همان «مرگ بدون بازگشت» باشد، همچنان باقی است. بر این اساس، روش نگارندگان در این مقاله آن است که با نگاه به نقش هستی‌شناسانه‌ی ادراک و لوازم مترتب بر آن، از قبیل تجرد ادراک و اتحاد علم و عالم و معلوم، چالش‌های مذکور در مورد «تجربیات نزدیک به مرگ» را حل نمایند.

۲. پیشینه‌ی تحقیق

تاکنون پژوهشی از زاویه‌ای که نگارندگان به آن در این مقاله پرداخته‌اند انجام نشده است؛ هرچند در حوزه‌ی تجربیات نزدیک به مرگ، مقالات و کتب مختلفی نگاشته شده است:

- الف) «نقش و جایگاه تجربه‌های نزدیک به مرگ در اثبات وجود روح» (کثیری، فاریابی، ۱۴۰۱)؛
- ب) «تبیین تجربه‌های نزدیک به مرگ بر اساس نظریه‌ی عالم مثال سهرودی» (فیروزی، آذیر، بختیاری، ۱۴۰۱)؛
- پ) «تناسخ و مسئله‌ی تجربه‌های نزدیک به مرگ» (فلاحی، فعالی، بداشتی، ۱۳۹۸)؛
- ت) «چیستی تجربه‌ی نزدیک به مرگ و نقد دیدگاه‌های متناظر با آن» (ساعی، قاسمیان نژاد، ۱۳۹۳)؛
- ث) «تجربه‌های نزدیک به مرگ به‌عنوان بحرانی در پارادایم علوم زیست-پزشکی» (نور محمدی، آیت‌الله زاده شیرازی، ۱۴۰۱).

آثار فوق هر یک به نحوی به مسئله‌ی تجربه‌های نزدیک به مرگ پرداخته‌اند، اما در هیچ کدام به مسئله‌ی نقش ادراک و لوازم آن در حل چالش‌های تجربیات نزدیک به مرگ پرداخته نشده است و تحقیق پیش‌رو از این حیث، تحقیق جدیدی است.

۳. هستی‌شناسی «ادراک»

مقصود از هستی‌شناسی ادراک تبیین نحوه‌ی وجود و چیستی «ادراک» است. در فضای معرفت‌شناسی اسلامی، در مورد نحوه‌ی وجود و چیستی ادراک، اتفاق نظر وجود ندارد؛ در همین راستا به سه دیدگاه رایج اشاره می‌گردد:

۱. ۳. تبیین دیدگاه ماهوی به مقوله‌ی «ادراک»

در نگاه برخی صاحب‌نظران، علم کیفیتی نفسانی محسوب می‌گردد که حقیقتی جز حصول صورت شیء در ذهن ندارد (حلی، ۱۴۱۳ق، ص ۲۲۵). بر این اساس، علم حقیقتی ماهوی و عرضی است، چراکه تصریح می‌شود که کیف نفسانی است و کیف نفسانی امری ماهوی و از اعراض است. برداشت مذکور از نحوه‌ی وجود و چیستی علم و ادراک، ناشی از رسوبات تفکر مبتنی بر اصالت ماهیت است. دیدگاه مذکور، علاوه بر ابتناء بر اصالت ماهیت، در تعارض با اصل «تجرد نفس» است؛ چه اینکه اگر صورت‌های علمیه عارض بر محل خود یعنی «نفس» باشند، نفس این صور را قبول می‌کند و حال آنکه «قبول» شأن ماده است و «قبول» بهمعنای کسب فعلیت جدید در وجود مجرد معنا ندارد. لذا این دیدگاه در مقابل دیدگاهی است که نسبت نفس به صور علمیه را نسبت «فاعلیت» می‌داند (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱م، ج ۱، ص ۲۸۷).

۲. ۳. تبیین دیدگاه سلبی به مقوله‌ی «ادراک»

در نظر برخی، نحوه‌ی وجود و چیستی علم و ادراک، به امری «سلبی» و «بالقوه» بازگشت می‌کند؛ یعنی علم و ادراک جز با فرآیند «تجرید» و «تقشیر» وجودات مادی از عوارض و لواحق مادی حاصل نمی‌گردد (ابن‌سینا، ۱۳۷۹ش، صص ۳۴۴ - ۳۴۶). این برداشت از نحوه‌ی وجود و چیستی علم و ادراک، صحیح نیست؛ زیرا هریک از ما می‌یابد که هنگام ادراک، چیزی از او کم یا معدوم نمی‌گردد و یا بالقوه به چیزی عالم نمی‌شود؛ بلکه حقیقتاً می‌یابد که معرفت حقیقتی وجودی است (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱م، ج ۳، ص ۲۹۷) که توسعه‌ی وجودی را برای فاعل شناسا به همراه دارد و وقتی نفس آدمی به واسطه‌ی اتحاد با معلوم بالذات، به حقیقتی عالم می‌شود، می‌یابد که وجود و کمالی برای او حاصل شده است، نه اینکه چیزی از او زائل شده باشد یا حالش قبل از ادراک و بعد از ادراک آن حقیقت، یکسان باشد.

۳. ۳. تبیین دیدگاه وجودی به مقوله‌ی «ادراک»

برخی بر این باورند که حقیقت «علم» و «ادراک»، حقیقتی «کمالی» و «مساوق با وجود» است:

«بشبه أن یكون العلم من الحقائق التي إنيتها عين ماهيتها و مثل تلك الحقائق لا يمكن تحديدها إذ الحدود مركبة من أجناس و فصول ... و تعریفه بالرسم التام أيضا ممتنع كيف و لا شيء أعرف من العلم لأنه حالة وجدانية نفسانية يجدها الحي العليم من ذاته ابتداء ... و ما هذا شأنه يتعذر أن يعرف بما هو أجلي و أظهر» (همو، ۱۹۸۱م، ج ۳، ص ۲۷۸).

لذا «علم» از حقایقی است که «انثیت» یا همان «وجود» آن عین «ماهیتش» می‌باشد و مقصود این است که «علم» و «ادراک» از سنخ وجود است و ماهیتی زائد بر ذاتش ندارد و نمی‌توان برای «علم» تعریف «حدی» یا «رسمی» آورد؛ چه اینکه

«تعریف حدی» مربوط به امور ماهوی مرکب از جنس و فصل است و تعریف رسمی نیز برای «علم» امکان‌پذیر نیست، چون چیزی «اعرف» از علم نیست تا به عنوان «معرف» در تعریف علم بیاید. به نظر می‌رسد که تبیین مذکور از نحوه‌ی وجود و چیستی «علم» و «ادراک»، صحیح باشد، چون تقریرهایی که نحوه‌ی وجود علم و ادراک را «ماهوی» و «سلبی» می‌دانستند با محذورهای مختلفی روبه‌رو بود. بر این اساس، هستی‌شناسی ادراک نشان می‌دهد که حقیقت علم و ادراک «نحوه‌ی وجود» است، نحوه‌ی وجودی که استکمال و توسعه‌ی وجودی «فاعل شناسا» را به همراه دارد.

۴. تبیین تجرد «ادراک»

در قسمت قبلی گفتیم که «ادراک» حقیقتی «وجودی» دارد و امری «ماهوی» یا «سلبی» نمی‌باشد. در این قسمت از تحقیق، در صدد اثبات «تجرد ادراک» هستیم. در نوعی دسته‌بندی کلی، ادراکات آدمی به سه دسته تقسیم می‌گردد:

۱. ادراک حسی: ادراک حسی سه شرط «حضور ماده» یا «مواجهه‌ی آلت ادراک با موجود مادی»؛ «احاطه بر شیء مورد ادراک» و «محدود و جزئی بودن شیء مورد ادراک» را داراست (همو، ۱۹۸۱م، ج ۳، ص ۲۹۹).

۲. ادراک خیالی: ادراک خیالی شرط اول ادراک حسی را ندارد، اما دو شرط دیگر را دارد (همان، ص ۳۶۰).

۳. ادراک عقلی: ادراکات عقلی دلالت بر کمال نفس مدرک دارند و هیچ یک از شروط سه‌گانه‌ی ادراکات حسی را ندارد (همان).

در مورد تجرد ادراکات عقلی، اختلاف نظری وجود ندارد و فیلسوفان اسلامی بر تجرد ادراک عقلی براهینی اقامه کرده‌اند (ابن‌سینا، ۱۴۱۷ق، صص ۲۸۸ تا ۳۰۰؛ صدرالمتألهین، ۱۹۸۱م، ج ۸، صص ۲۶۰ تا ۳۳۰). از جمله‌ی این براهین براهنی است که از راه قدرت قوه‌ی عاقله بر افعال یا همان ادراکات نامتناهی، تجرد این قوه و به تبع آن، تجرد ادراکات این قوه را اثبات می‌نماید؛ بر این اساس، قوه‌ی عاقله‌ی انسان قدرت بر افعال نامتناهی دارد و هیچ‌یک از قوای جسمانی مادی قدرت بر افعال نامتناهی ندارد؛ پس قوه‌ی عاقله‌ی انسان جسمانی و مادی نیست و نحوه‌ی وجود تجردی دارد (همان، صص ۲۸۴ و ۲۸۵).

با وجود اتفاق نظر بر تجرد ادراکات عقلی، تجرد ادراکات جزئی، که شامل ادراکات حسی و خیالی است، محل مناقشه است. ابن‌سینا این ادراکات را منطبع در روح بخاری و مغز می‌داند (ابن‌سینا، ۱۴۱۷ق، ص ۳۵۸) و جایگاه قوای حسی و خیالی را نیز در مغز مشخص نموده است (همو، ۱۳۶۳ش، ص ۹۴). دلیل وی بر این مطلب این است که با پدید آمدن آفتی در یک قسمت از مغز، عملکرد قوا با اشکال مواجه می‌شود (همو، ۲۰۰۵م، ج ۲، ص ۲۰۱). ابن‌سینا در کتب خود، براهینی را در اثبات مادی بودن ادراکات خیالی و حسی اقامه می‌کند (همو، ۱۴۱۷ق، ص ۲۵۸ و صص ۲۶۰-۲۶۱ و ص ۲۶۴). که صدرالمتألهین همگی آنها را مورد مناقشه و خدشه قرار داده است (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱م، ج ۸، صص ۲۳۶-۲۳۸).

در مقابل، ملاصدرا معتقد به تجرد مطلق ادراکات می‌باشد و بر این امر، براهینی اقامه نموده است:

برهان اول: اعاده و بازگرداندن صورت‌های مادی جسمانی در صورت معدوم شدن، امکانپذیر نیست. اگر تکه چوبی در آتش بسوزد و خاکستر گردد، به همان شکلی که ابتدا موجود بوده است برنمی‌گردد، درحالی که صورت‌های مدزک‌ه‌ی جزئی در صورت ذهول و نسیان، با اندک تأملی برمی‌گردند. این بدین معناست که صورت‌های ادراکی جزئی از سنخ صورت‌های مادی جسمانی نیستند، بلکه غیرمادی و نحوه‌ی وجود تجردی‌اند (همو، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۳۰۲).

برهان فوق ممکن است محل مناقشه قرار گیرد و گفته شود صحت آن متوقف بر این است که «نسیان» همان «اعدام» باشد و بر فرض پذیرش این مطلب که «نسیان» همان «اعدام» است، باز برهان فوق از جهت اینکه اعاده‌ی معدوم بعینه محال می‌باشد محل اشکال است.

در پاسخ می‌گوییم که محور برهان مذکور حول یکسانی یا عدم یکسانی «نسیان» با «اعدام» نیست، بلکه محور و کبرای برهان فوق این است که اعاده‌ی «صور ادراکی» از سنخ اعاده‌ی «صور جسمانی» نیست؛ یعنی اگر یک «صور جسمانی» معدوم گردید، برای اعاده‌ی آن می‌بایست تمامی علل اعدادی و غیر اعدادی آن بازگردند تا آن «صور جسمانی» مجدداً وجود یابد، مثلاً اگر صورت جسمانی صندلی سوخت و از بین رفت، باید از ابتدا درختی کاشت و چوبی به دست آورد و نجاری را به کار گرفت تا آن صورت جسمانی صندلی مجدداً وجود یابد؛ لکن اگر کسی نسبت به صورت ادراکی صندلی دچار نسیان گردید و صورت ادراکی جزئی صندلی از ذهن او رفت، با اندک التفاتی، آن صورت بدون نیاز به علل اعدادی اعاده می‌گردد و همین تفاوت در سنخ اعاده‌ی «صور جسمانی مادی» و «صور ادراکی جزئی» مؤید این مطلب است که دو سنخ وجود داریم، یکی وجود جسمانی مادی و دیگری وجود ادراکی مجرد؛ به عبارت دیگر، تفاوت احکام در اعاده، دلالت بر تفاوت نحوه‌ی وجود می‌کند. اما در مورد اشکال «اعاده‌ی معدوم بعینه» باید گفت در اینجا فقط «اعاده‌ی معدوم» صورت پذیرفته است و نه «اعاده‌ی معدوم بعینه» و آنچه محال است، «اعاده‌ی معدوم بعینه» است؛ توضیح آنکه در فرض برهان، «زمان» تغییر یافته است، یعنی در «آن اول»، نسیان صورت ادراکی حاصل شد و در «آن دوم» با توجه به نفس نسیان، صورت ادراکی رفت؛ پس در اینجا «اعاده‌ی معدوم بعینه» نیست، بلکه «اعاده‌ی معدوم» تنها است، که هیچ یک از حکما بر بطلان آن برهان اقامه نکرده‌اند (طباطبایی، ۱۴۱۶ق، صص ۲۴ و ۲۵).

برهان دوم: مبتنی بر اصل امتناع «انطباع کبیر در صغیر» می‌باشد. اگر صورت‌های جزئی ادراکی انطباع در مغز داشته باشند، محذور «انطباع کبیر در صغیر» لازم می‌آید. توضیح آنکه ما صورت‌های ادراکی جزئی را با اندازه‌ی واقعی آنها درک می‌کنیم، حال آنکه اندازه‌ی این صور چند برابر مغز آدمی می‌باشد و این بدان معناست که حقایق بسیار بزرگ و حجیم در فضایی کوچک‌تر از وجود خود قرار گیرند و این محال است؛ لذا باید گفت نحوه‌ی وجود این صور به نحو انطباع و حضور یک جسم مادی جسمانی در مکان مادی جسمانی نیست، بلکه نحوه‌ی وجود آنها به‌مانند حضور حقیقتی مجرد برای وجودی مجرد است و بدین ترتیب، تجرد صور علمیه و محل آنها یعنی نفس اثبات می‌گردد (همان، ص ۳۰۰ و ۳۰۱).

در برهان فوق، مناقشه شده است که اگر انطباع کبیر در صغیر محال است، چگونه می‌توان محتوای هزاران جلد کتاب و تصویر را بر روی یک حافظه‌ی خارجی که کوچکتر از یک بند انگشت می‌باشد جای داد، حال آنکه هر دو مادی‌اند و لذا برای صحت این انطباع، لازم نیست که یکی را نحوه‌ی وجود مجرد و دیگری را نحوه‌ی وجود مادی بدانیم.

در پاسخ می‌گوییم که در فرض فوق، هیچ انطباعی در کار نیست، بلکه تنها با انتقال داده‌های مغناطیسی مواجهیم. آنچه بر روی حافظه‌ی خارجی انتقال می‌یابد، محتوای هزاران جلد کتاب و تصویر نیست، بلکه اطلاعاتی رمزنگاری شده است که در قالب امواج و داده‌های الکترومغناطیسی به صورت «صفر» و «یک» بر روی حافظه منتقل می‌شود. این در حالی است که در بحث «ادراک»، آنچه به ادراک درمی‌آید، امواج و داده‌های «صفر» و «یک» نیست، بلکه خود صورت‌های ادراکی جزئی با اندازه‌ی واقعی آنهاست.

برهان سوم: «انقسام»، «زمان» و «مکان» در امور مادی جسمانی تحقق دارد و هیچ‌یک از این امور در صورت‌های جزئی‌های ادراکیه نیست. پس نحوه‌ی وجود این صورت‌ها مادی جسمانی نیست، بلکه نحوه‌ی وجود تجردی است (طباطبایی، ۱۳۹۰ق، ص ۲۳۷).

از مجموع مطالبی که در این قسمت از تحقیق بیان گردید تجرد در مطلق ادراکات به دست می‌آید.

۵. «تجرد ادراک» زمینه‌ساز «اتحاد علم و عالم و معلوم»

یکی از مهم‌ترین لوازم بحث «تجرد ادراک» اصل «اتحاد علم و عالم و معلوم» است. توضیح آنکه با اثبات تجرد علم در مطلق ادراکات، «معلوم بالذات» در جمیع ادراکات آدمی، صورت و نحوه‌ی وجود تجردی است که در نزد نفس حاضر است و بر همین اساس است که ملاصدرا علم را «نحوه‌ی وجود شیء مجرد» می‌داند (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱م، ج ۳، ص ۲۸۶) و یا در جای دیگر، علم را به «گونه‌ای از گونه‌های وجود شیء برای موجود مجرد» معرفی نموده است (همان، ج ۴، ص ۱۲۱). بر این اساس، می‌توان «علم» و «ادراک» را به «حضور مجرد نزد مجرد» تعبیر کرد و در این هنگام آنچه تحت عنوان فعل و انفعالات مادی در هنگام حصول ادراک رخ می‌دهد، از جمله مواجهه‌ی با شیء مادی خارجی و یا واکنش‌های عصبی در مغز، همگی تنها به عنوان «علل اعدادی» و «زمینه‌ساز» برای حصول ادراک و علم قلمداد می‌شوند؛ معدّاتی که نفس را مستعد و مهیاء برای انشاء صورتی مماثل با «معلوم بالعرض» خارجی می‌سازد (همان، ج ۱، ص ۲۸۷ و ج ۹، ص ۱۹۱).

اکنون سوالی که در اینجا مطرح می‌شود این است که اساساً «حضور یک مجرد نزد مجرد دیگر» به چه معناست؟ به عبارت دیگر، هنگامی که می‌گوییم صورت‌های علمیه نزد نفس حضور می‌یابند، این حضور از لحاظ هستی‌شناسی چگونه توجیه می‌شود؟

اینجاست که بحث «اتحاد علم و عالم و معلوم» مطرح می‌گردد. «علم» و «ادراک» چیزی جز «حصول معلوم» نیست و «حصول معلوم» هم همان «وجود معلوم» است، پس «علم» و «ادراک» چیزی جز «معلوم» و «مدرک» نیست و میان آنها اتحاد برقرار است (طباطبایی، ۱۴۱۶ق، ص ۲۳۹). از طرفی دیگر، «عالم» یا همان «فاعل

شناسا» نیز با وجود «علم» یا همان «معلوم» اتحاد دارد. این اتحاد را می‌توان به مانند اتحادی که هر علتی با معلول خود دارد دانست؛ چراکه پس از پذیرش این سخن که علم و ادراک، نحوه‌ی وجود مجرد است و این وجود مجرد برای نفس حاضر می‌گردد، دو احتمال وجود دارد:

احتمال اول: وجود نفس وابسته به صورت‌های علمیه‌ی مجرد می‌باشد.

احتمال دوم: وجود صورت‌های علمیه‌ی مجرد وابسته به نفس می‌باشد.

اما احتمال اول پذیرفتنی نیست، چراکه نفس انسان دارای وجود جوهری مستقل است و به هیچ چیز جز علت خودش وابسته نیست، پس می‌ماند احتمال دوم که بگوییم وجود صورت‌های علمیه‌ی مجرد وابسته به نفس می‌باشند؛ البته باید توجه داشت که این وابستگی به معنای وابستگی دو شیء جدا از یکدیگر نمی‌باشد، بلکه به مانند وابستگی میان «علت» با «معلول» یا «شأن» با «ذی‌شأن» است، به این معنا که صور علمیه به مثابه‌ی «شئون» و «رفائق نفس»، وجودی جدا و مستقل از وجود نفس که «حقیقت» صورت‌های علمیه محسوب می‌شود ندارند و بر این اساس باید گفت که صورت‌های علمیه اشراقی از اشراقات نفس و وابسته به نفس اند و مراد از اتحاد «عالم» با «معلوم» یا همان «نفس» با «صورت‌های علمیه» چیزی جز این نیست (سبزواری، ۱۳۹۰ش، ج ۲، ص ۲۳۱).

۶. چیهستی تجربه‌ی نزدیک به مرگ

گسترش روز افزون علم پزشکی در چند دهه‌ی اخیر، این فرصت را برای بیمارانی که در آستانه‌ی مرگ قرار گرفته‌اند فراهم آورد که در طی فرآیند احیاء^۱ از مرگ قطعی به زندگی عادی بازگردند. این بازگشت از آستانه‌ی مرگ به زندگی عادی همراه با نقل برخی گزارش‌هاست که دربردارنده‌ی شاخصه‌هایی «ماورایی» و «رمزآلود» است. این گزارش‌ها را نخستین بار دانشمندی به نام ریموند مودی در کتاب *زندگی پس از زندگی* بررسی کرد. او در این کتاب، برای اولین بار، اصطلاح «تجربه‌ی نزدیک به مرگ»^۲ را به کار برد (Bryant&Peck, 2009:773). در «تجربه‌ی نزدیک به مرگ»، تجربه‌گر به کسی گفته می‌شود که از موقعیتی در آستانه‌ی مرگ نجات یافته است و یا به نحو معجزه‌آسایی به طور ناگهانی از یک بیماری کشنده و مهلک رها می‌شود (ایروین، ۱۳۸۹ش، ص ۲۳۲). بعدها دانشمندان دیگری نیز به مطالعه در مورد «تجربه‌های نزدیک به مرگ» پرداختند. گریسون، روان‌پزشک مشهور آمریکایی، در مورد این تجربه‌ها می‌گوید: «پدیده‌های روان‌شناختی عمیق با عناصری رمزآلود، روحانی و متعالی که برای اشخاصی که در آستانه‌ی مرگ و یا در موقعیت شدید آسیب جسمانی هستند رخ می‌دهد» (Greyson, 2000:320). جنیس هلدن با تعبیری مشابه با تعریف گریسون، «تجربه‌ی نزدیک به مرگ» را «خاطره‌ای فراروان‌شناختی و روحانی معرفی می‌کند که توسط افرادی که در آستانه‌ی مرگ هستند گزارش می‌شود» (Nouri, 2008:15).

در مجموع می‌توان با در نظر گرفتن هسته‌های مشترک تبیین‌هایی که برای بیان چیهستی «تجربه‌ی نزدیک به مرگ» وجود دارد، این تجربه را تجربه‌ای دانست که در بردارنده‌ی ادراکی «ماورایی»، «رمزآلود»، «روحانی» و «متعالی» است. این تجربه هنگامی رخ می‌دهد که فرد تجربه‌گر دچار «مرگ بالینی» شده است. در «مرگ بالینی»

امکان بازگشت به زندگی کاملاً منتفی نیست و تنها برخی از علایم شاخص حیات مانند هوش، تنفس و واکنش نشان دادن به محرک‌ها قابل درک نیست، اما در عین حال، ارگانیزم بدن، زنده و متابولیسم آن همچنان در جریان می‌باشد و درست در همین شرایط است که گفته می‌شود تجربه‌گر واقعاً نمرده است و تنها در آستانه و نزدیک به مرگ است (سابوم، ۱۳۶۸ ش، صص ۲۵-۲۷).

۱.۶. ویژگی‌ها و شاخصه‌های تجربه‌های نزدیک به مرگ

میان تجربه‌های نزدیک به مرگ ویژگی‌ها و مؤلفه‌های مشترکی وجود دارد. برخی این ویژگی‌ها را ۱۲ مورد (Long, 2010: 20) و برخی ۹ مورد ذکر کرده‌اند (مورس، ۱۳۷۵ ش، ص ۳۵). در اینجا به تعدادی از ویژگی‌ها و مؤلفه‌های مشترک اشاره می‌کنیم:

۱.۱.۶. احساس مرگ

در اغلب افراد تجربه‌گر، «احساس مرگ» رخ داده است؛ به این معنا که مطابق گزارش‌هایی که این افراد داده‌اند، از همان آغاز تجربه، ایشان مرگ را کاملاً احساس کرده‌اند (سای و قاسمیان نژاد، ۱۳۹۳ ش). یا به عبارتی گویاتر، این افراد متوجه شده‌اند که به پایان زندگی خود رسیده‌اند و آنچه را که قبلاً از معنای مرگ می‌دانسته‌اند با آن مواجه شده‌اند. مودی معتقد است احساس مرگ را نمی‌توان احساسی دانست که فرد تجربه‌گر پیش از مردن، احساس و ادراک کرده باشد؛ چون در اغلب موارد، این تجربه به‌نحو غیرمنتظره و در شرایطی مثل سکته‌ی قلبی رخ می‌دهد. بر این اساس، احتمال اینکه تجربه‌گر قبل از ایست قلبی از مرگ خود آگاه شود هرگز وجود ندارد (مودی، ۱۳۷۳ ش، ص ۱۱۸).

۲.۱.۶. وصف‌ناپذیر بودن تجربه

تجربه‌گر در برخی موارد، اذعان دارد که برای او نوع خاصی از ادراک و آگاهی حاصل شده است؛ ادراکی که قبلاً نظیر آن را تجربه نکرده است. این ادراک از سنخ ادراکات معمول و متداول زندگی نیست و لذا آن ادراک را «توصیف‌ناپذیر» وصف می‌کنند. یک تجربه‌گر می‌گوید: «من باور دارم آنجا یک آگاهی فراگیر وجود داشت که هیچ نیازی به تفکر، آن‌گونه که ذهن و مغز ما انجام می‌دهد، نبود. این آگاهی سرعتی بیش از سرعت نور داشت» (Long, 2010, p 62).

۳.۱.۶. تجربه‌ی عبور از تونل به سمت نور

رسیدن به یک تونل استوانه‌ای شکل که به سمت نوری درخشان ختم می‌گردد از دیگر تجربیاتی است که تجربه‌گران اغلب آن را گزارش می‌دهند. رسیدن به این تونل اغلب با شنیدن صدای صدفی همراه است. یک تجربه‌گر چنین گزارش می‌دهد: «تجربه‌ی بعدی غوطه ور شدن موج و قرار گرفتن در دروازه‌ی یک تونل بود. تونل دیواره‌ای به شکل موج داشت و بسیار نورانی بود. با کاهش ابعاد تونل، روشنایی افزایش پیدا می‌کرد، تا جایی که به یک نور روشن واحد نزدیک‌تر می‌شد.» (Long, 2010: 24)

۴.۱.۶. حضور دفعی در مکان‌های گوناگون

تجربه‌گر آزادانه و بدون طی مسیر و مسافت، به مکان‌هایی دورتر از محدود حواس جسمی‌شان می‌روند و هم‌زمان در چندین مکان با فاصله‌ی فیزیکی بسیار حاضر می‌شوند. این سیر، «سفر اندیشه» است؛ سفری که در جریان آن، صرف تفکر در مورد شخص یا مکان خاصی حضور آن شخص و مکان را در پی دارد، بدون اینکه فاصله‌ی بین جابه‌جایی و حتی خود جابه‌جایی احساس شود (سابوم، ۱۳۶۸ ش، ص ۷۴). تجربه‌گران

روایت متفاوت از زمان و حرکت حین تجربه‌ی خود با زمان و حرکت مرسوم در عالم طبیعت ارائه می‌دهند؛ زمانی که تجربه‌گران توصیف می‌کنند، مترکم و فشرده است، به نحوی که آن را به صورت حضور در زمان ابدی توصیف می‌کنند (سابوم، ۱۳۶۸، ص ۹۴).

۶.۱.۵. ملاقات با گذشتگان

یکی از تجربیات و مشاهداتی که در میان تجربه‌گران تجربه‌ی نزدیک به مرگ، شایع است ملاقات با دوستان و آشنایانی است که پیش از این مرده‌اند. به عنوان مثال، فرد تجربه‌گر پدر و مادر خود را که پیش از این از دنیا رفته بودند ملاقات و با آنها گفتگو می‌کند (مودی، ۱۳۷۳، صص ۲۴ و ۲۵).

۶.۱.۶. مرور زندگی

تجربه‌گر در طی فرآیند تجربه، تمام یا بخشی از وقایع زندگی خود را مشاهده و بررسی می‌کند. این بررسی معمولاً از دیدگاه شخصی ثالث صورت می‌پذیرد و زمان در آنجا به شکلی که در این جهان می‌شناسیم نیست. این تجربه در بین تجربه‌گران تجربه‌ی نزدیک به مرگ از عمومیت کمتری برخوردار است، به نحوی که لانگ ۲۳ درصد، رینگ ۲۵ درصد، استیونسون و ون میل ۱۳ درصد و مایکل سابوم تنها ۳ درصد از تجربه‌های افراد را دارای مؤلفه‌ی مرور بر زندگی می‌دانند (اروین، ۱۳۸۹، ص ۲۳۷؛ به نقل از مقاله‌ی: ساعی، محبوبه؛ قاسمیان‌نژاد، علی‌نقی، ۱۳۹۳، ش ۳۸).

۶.۱.۷. احساس آرامش و سکون

از شاخص‌ترین مؤلفه‌های تجربیات نزدیک به مرگ، احساس «آرامش»، «سکون» و «بی‌دردی» آنهاست، به نحوی که فرد بیمار تا قبل از این تجربه، اگرچه دردهای شدیدی را احساس کند، به محض آغاز فرآیند تجربه، آرامشی خاص وجود او را فرا می‌گیرد: «در خلال تجربه، حال خیلی خوبی داشتم. اصلاً احساس درد نداشتم؛ اما هنگامی که به زندگی برگشتم، درد شدیدی وجود من را فراگرفت» (سابوم، ۱۳۶۸، ص ۴۵).

۶.۱.۸. بازگشت عموماً ناخواسته به زندگی

تجربه‌گر عموماً دستور بازگشت به زندگی را همراه با اکراه نسبت به این بازگشت دریافت می‌کند: «واقعاً ناراحت و آزرده‌خاطر شدم که نمی‌توانستم آنجا بمانم. تنها چیزی که می‌خواستم همین بود. بهترین عبارتی که برای مکانی که دوست داشتم آنجا بمانم می‌توانم به کار برم عشقی خالص و ناب است. بالاخره با حالتی از اعتراض و شکایت به بدن خود بازگردانده شدم» (Long, 2010, p39).

۶.۱.۹. احساس حضور خارج از کالبد

به اعتقاد مایکل سابوم، تجربه‌گر در حالت خروج از بدن، دارای یک «خودیت جدا»^۳ و کالبدی جسمانی است: «... در هوا و در زیر سقف، شناور بودم، به پایین می‌نگریستم و به بدنی خالی... در آنجا شناور بودم، به شدت آرام مانند هوا، بی‌وزن مانند نور،... تا اینکه صدایی شنیدم و کمک خواستند و من دوباره در میان دیواره‌های بدنم مقیم شدم» (سابوم، ۱۳۶۸، ص ۵۱).

۶.۱.۱۰. عبور از اشیاء محسوس و فیزیکی

تجربه‌گر به آسانی از موانع طبیعی مانند سقف‌ها، دیوارها، درها و سایر اشیاء فیزیکی به آسانی عبور می‌کند. این احساس زمانی ظهور و نمود بیشتری پیدا می‌کند که آنها در

خلال تجربه سعی دارند توجه افراد حاضر را از طریق لمس آنها به خود جلب کنند و در این هنگام است که درمی‌یابند کالبد روحی آنها فاقد هرگونه جرم و سنگینی فیزیکی است (مودی، ۱۳۷۳، ص ۷۷).

۱۱.۱.۶. گفتگو بدون وساطت الفاظ

تجربه‌گران نحوه‌ی ارتباط خود با دیگران را نه بر اساس گفتگوهای مادی و در قالب الفاظ، بلکه از طریق ارتباط فکری و نوعی تله‌پاتی توصیف می‌کنند؛ بدین نحو که افکار بدون صدای فیزیکی انتقال می‌یابد و حتی با اینکه این انتقال افکار بدون زبان بومی و محلی آنها صورت گرفته است، آنها بدون اختلافی در فهم، آن معنا و حقیقت را درک کرده‌اند (مودی، ۱۳۷۳، ص ۷۱).

۱۲.۱.۶. تغییر در سبک زندگی تجربه‌گران

تجربه‌ی نزدیک به مرگ اغلب در زندگی تجربه‌گران، تأثیراتی برجای گذاشته است که تا پایان عمر با آنان همراه بوده است؛ تجربیاتی مانند حس کمک به هم‌نوع، حس معنویت‌گرایی، بی‌میلی به زرق و برق دنیا و حس کمال‌گرایی از جمله‌ی این تأثیرات هستند که در بسیاری موارد، سبک زندگی تجربه‌گر را به کلی تحت الشعاع خود قرار داده است (برای مطالعه‌ی بیشتر رک به: ساعی و قاسمیان‌نژاد، ۱۳۹۳ ش).

۷. نگاهی به مسائل و چالش‌های مرتبط با «تجربه‌های نزدیک به

مرگ»

و کارکرد «تجرد ادراکات» در تبیین و حل این چالش‌ها

«تجربه‌های نزدیک به مرگ» با اینکه امروزه مورد توجه بسیاری از دانشمندان و

حتی

عموم افراد جامعه، قرار گرفته است؛ اما با چالش‌هایی روبرو است که در ادامه‌ی این تحقیق به برخی از آنها اشاره می‌کنیم:

۱.۷. تجربه‌ی نزدیک به مرگ و چالش زمان و مکان

قبلاً در ضمن بیان ویژگی‌ها و شاخصه‌های تجربه‌های نزدیک به مرگ، اشاره نمودیم که تجربه‌گران در ضمن توصیف تجربه‌ی خود، به این موضوع اشاره می‌کنند که به‌طور هم‌زمان در چندین مکان که از هم فاصله‌ی فیزیکی زیادی داشته‌اند حاضر شده‌اند، بدین گونه که از مکانی به مکانی دیگر به‌صرف تفکر و اندیشه جابه‌جا می‌شوند و حضور می‌یابند، بدون اینکه فاصله‌ی بین جابه‌جایی و حتی خود جابه‌جایی را احساس کنند (سابوم، ۱۳۶۸، ص ۷۴). عنصر زمان نیز در این تجربه‌ها بسیار متراکم و فشرده می‌گردد، به‌نحوی که تجربه‌گران آن را به‌صورت حضور در زمان ابدی توصیف می‌کنند (همان، ص ۹۴). همچنین تجربه‌گران بیان داشته‌اند که در طی فرآیند تجربه، تمام یا بخشی از وقایع زندگی خود را به‌صورت تصاویر سه‌بعدی محسوس، مورد بازبینی و نگرش و بررسی قرار داده‌اند (همان)؛ همه‌ی این موارد در حالی است که می‌دانیم شیء واحد به سبب محذور اجتماع مثلین نمی‌تواند هم‌زمان در دو مکان حضور یابد و یا انتقال از یک مکان به مکان دیگر بدون تحقق جابه‌جایی، ممکن نیست یا بازگشت به حوادث و رویدادهای گذشته امری ناممکن است؛ چراکه زمان به‌سبب محذور رجوع امر بالفعل به امر بالقوه،

قابلیت بازگشت به عقب را ندارد. لذا با توجه به محذوره‌های که بیان شد، تجربیات نزدیک به مرگ نمی‌تواند در اثبات بُعد مجردی و غیرمادی وجود انسان، معتبر باشد.

۷.۱.۱. هستی‌شناسی «ادراک» و نقش آن در حل چالش «زمان» و «مکان» در «تجربیات نزدیک به مرگ»

در قسمت‌های قبلی این تحقیق بیان داشتیم که هستی‌شناسی ادراک، ما را به این سمت راه می‌نماید که حقیقت ادراک «نحوه‌ی وجود مجرد» می‌باشد و بر این مطلب، سه برهان نیز اقامه نمودیم که جهت رعایت اختصار، از ذکر مجدد آنها خودداری می‌کنیم. بر این اساس، باید گفت که صورت‌های علمی مجرد، به واسطه‌ی تجردشان، وجوداتی «فراماده»، «فرازمان» و «فرامکان» اند و بر این اساس، احکام موجودات «مادی»، «زمانی» و «مکانی» مانند «عدم امکان حضور شیء واحد در دو مکان بدون انتقال و جابه‌جایی» و «عدم امکان بازگشت به رویدادهای گذشته» برای «صورت علمی و ادراکی» مطرح نخواهد بود. حال، شکی نیست که «مشاهدات» و «تجربیات» شخصی که «تجربه‌ی نزدیک به مرگ» دارد در زمره‌ی «ادراکات حسی یا خیالی» قرار دارد و در این هنگام، به سبب «تجرد مطلق ادراکات»، احکام موجودات «مادی»، «زمانی» و «مکانی» در مورد این «ادراکات» جاری نمی‌گردد و لذا تجربیات و ادراکاتی از قبیل «حضور هم‌زمان در دو مکان بدون جابه‌جایی» یا «مرور حوادث گذشته‌ی زندگی» که برای تجربه‌گر رخ می‌دهد، هیچ محذور عقلی یا وقوعی ندارد و نبایست آنها را «ادراکات غیرمعتبر» دانست، بلکه این ادراکات معتبر و واقع‌نما هستند، و اعتبار و واقع‌نمایی آنها به این است که می‌توانند چونان شاهد و مؤیدی در اثبات بُعد مجرد و غیرمادی وجود انسان مورد استناد قرار بگیرند؛ به عبارت دیگر، چون فرض بر این است که به سبب مرگ بالینی، فعالیت سلول‌های مغزی متوقف شده است، ولی درعین حال هنوز ادراک، مشاهده و تجربه برای تجربه‌گر وجود دارد، این امر نشان می‌دهد که این تجربیات، مادی و بدنی نیستند و وقتی مادی و بدنی نبودند، «فراماده»، «فرازمان» و «فرامکان» اند و هیچ محذوری در وقوع تجربیات مذکور وجود ندارد.

۷.۲. «تجربه‌ی نزدیک به مرگ» و چالش «تجربیات نامتعارف»

از چالش‌هایی که «تجربیات نزدیک به مرگ» با آن مواجه هستند، چالش «تجربیات نامتعارف» است. تجربیات، مشاهدات و ادراکاتی نظیر «آگاهی فراگیر»، «عبور از تونل به سمت نور» (Long, 2010, p 24)، «عبور از اشیاء محسوس و فیزیکی» (مودی، ۱۳۷۳ ش، ص ۷۷) و «گفتگو با افراد بدون وساطت الفاظ» همگی از تجربیات، مشاهدات و ادراکی هستند که به نظر نمی‌رسد بتوان برای آنها تبیین معقول و وجودشناسانه ارائه داد و به نظر می‌رسد که راهی برای قبول و اثبات وجود این تجربیات و مشاهدات جز از راه اعتماد بر کثرت تجربیات و مشاهدات از سوی صاحبان تجربه‌ی نزدیک به مرگ وجود ندارد.

۷.۲.۱. کارکرد «تجرد ادراکات» در حل چالش «تجربیات نامتعارف» در «تجربیات نزدیک به مرگ»

هنگامی که صحبت از «تجربیات نامتعارف» در «تجربیات نزدیک به مرگ» به میان می‌آید، باید دید که قید «نامتعارف» برای این تجربیات در چه فضا و ساحتی مطرح می‌گردد. یکی از نکات مهمی که در تبیین عقلانی و فلسفی تجربیات نزدیک به مرگ باید به آن توجه داشت این است که کثرت این «تجربیات» در کنار «آزمایشات متعدد

بالینی» که در این زمینه صورت گرفته است این توهم را که این تجربیات، چیزی مانند صرف «فعل و انفعالات مغزی» یا چیزی شبیه «برون‌ریزی‌های ضمیر ناخودآگاه» باشد از بین می‌برد. در موارد فراوانی از این تجربیات، با اینکه تجربه‌گر از لحاظ پزشکی در مرحله‌ی مرگ بالینی^۴ بوده، این تجربیات صورت گرفته است؛ در این مرحله، گردش خون، تنفس و ضربان قلب، که سه عنصر حیاتی لازم برای حفظ زندگی انسان‌هاست، کاملاً متوقف می‌گردد و «هوشیاری» نیز در عرض چند ثانیه از بین می‌رود. این پدیده عمدتاً همراه با ایسکمی (ایست خون) می‌باشد (مودی، ۱۳۷۷، ص ۱۶۰؛ Suash, 197, p 20; Prabal, Hassan, 2010, p 197; Durai, 2009). با توقف «گردش خون»، «تنفس» و «ضربان قلب»، طبعاً فعل و انفعالات مغزی نیز از کار خواهد افتاد؛ در این هنگام، مسلماً برای افراد و دانشمندانی که ماهیت «ادراک» را چیزی جز «فعل و انفعالات مادی مغز» نمی‌دانند، مشاهدات، تجربیات و ادراکاتی نظیر «آگاهی فراگیر»، «عبور از تونل به سمت نور» و «عبور از اشیاء محسوس و فیزیکی» اموری «نامتعارف» خواهد بود؛ چراکه از دید آنها ازکارافتادن فعل و انفعالات مغزی لزوماً می‌بایست توقف ادراک، مشاهده و تجربه را نیز در پی داشته باشد و حال آنکه این گونه نیست و در این حالت، ایشان این امور را امور «نامتعارف» قلمداد می‌کنند؛ این در حالی است که با اثبات «تجرد مطلق ادراکات» چالش «تجربیات نامتعارف» در «تجربیات نزدیک به مرگ» سالبه به انتفاء موضوع خواهد بود؛ چه اینکه با اثبات «تجرد مطلق ادراکات» اساساً فعل و انفعالات مغزی هیچ دخلی در حقیقت و ماهیت ادراک جز به نحو اعداد ندارد و پرواضح است که با از میان رفتن «علت مُعدّ»، که در فرض محل بحث، همان «فعل و انفعالات مغزی» است، خللی در فرآیند «تجربه» و «مشاهدات» تجربه‌گر رخ نخواهد داد.

ممکن است در اینجا اشکالی مطرح گردد و گفته شود که در فرض تجربیات نزدیک به مرگ، مرگ بالینی اتفاق نیفتاده است و بر این اساس، می‌توان این تجربیات را به «جسم هنوز زنده» نسبت داد، همچنان که برخی چنین ادعایی دارند و بر این باورند که در فرآیند تجربه‌ی نزدیک به مرگ، هرچند تنفس و گردش خون متوقف شده است، ارگان‌یسم بدن، زنده و متابولیسم آن همچنان در جریان می‌باشد و درست در همین شرایط است که گفته می‌شود تجربه‌گر واقعاً نمرده است و تنها در آستانه و نزدیک به مرگ است (سابوم، ۱۳۶۸، صص ۲۵-۲۷). بر این اساس، می‌توان ادعا نمود که همین فعل و انفعال «کم» و «ناچیز» می‌تواند مصحح استناد «تجربیات نزدیک به مرگ» به فعل و انفعالات بدنی باشد و لذا لازم نیست برای توجیه و تبیین این تجربیات، به تجرد ادراک قائل شد.

در پاسخ اشکال فوق، می‌توان گفت بر فرض که بپذیریم در هنگام تجربه‌ی نزدیک به مرگ، هنوز ارگان‌یسم بدن، زنده و متابولیسم آن در جریان می‌باشد، به طوری که واقعاً مرگی اتفاق نیفتاده است؛ اما دیگر شکی وجود ندارد که به دلیل قطع یا به حداقل رسیدن تنفس و گردش خون در بدن، حالت ایسکمی (توقف خون) پدید می‌آید (Prabal, 20, p 197; Durai, 2009; Suash, Hasan, 2010). و در این حالت، به دلیل افت یا قطع فشار خون، از شدت متابولیسم سلول‌های بدن کاسته می‌گردد و این متابولیسم به حداقل می‌رسد. اکنون سؤالی که مطرح می‌گردد این است که اگر ادراک و تجربیات نزدیک به مرگ را چیزی جز همان فعل و انفعالات مغزی ندانیم، آیا با به حداقل رسیدن

ورود خون به این سلول‌ها و به تبع، کاهش شدید متابولیسم آنها باید «ادراک» و «تجربیات» شخص تجربه‌گر «محدود و ضعیف» گردد یا «توسعه و شدت» پیدا کند؟ قطعاً باید گفت که «ادراک» و «تجربیات» شخص تجربه‌گر «محدود و ضعیف» می‌گردد، چون بنا بر فرض، ادراک و تجربه چیزی جز فعل و انفعالات مغزی نیست و با کاهش یا توقف ورود خون به مغز، فعل و انفعالات مغزی کاهش می‌یابد و در نتیجه ادراک و تجربیات نیز باید «محدود و ضعیف» گردد، و حال آنکه مشاهده می‌کنیم که نه تنها ادراک و تجربیات «محدود و ضعیف» نمی‌شود، بلکه «توسعه و شدت» نیز پیدا می‌کند، به نحوی که فرد تا قبل از حالت تجربه‌ی نزدیک به مرگ تنها «حال حاضر» خود را مشاهده و تجربه می‌نمود، اما با وقوع تجربه‌ی نزدیک به مرگ، حوادث گذشته و آینده‌ی خود را نیز مشاهده می‌کند و این رابطه‌ی معکوس نشان می‌دهد که «ادراک» و «تجربیات نزدیک به مرگ» غیر از فعل و انفعالات و متابولیسم مادی مغز می‌باشد و این مطلوب ما را که مجرد ادراک و مجرد تجربیات نزدیک به مرگ است، اثبات می‌کند.

۳.۷. تجربیات نزدیک به مرگ و چالش واقع‌نمایی

یکی از چالش‌هایی که «تجربیات نزدیک به مرگ» با آن مواجه‌اند چالش «واقع‌نمایی» این تجربیات است. هنگامی که صحبت از چالش «واقع‌نمایی» در «تجربیات نزدیک به مرگ» مطرح می‌گردد، در واقع، مقصود اصلی چالش‌هایی است که سبب می‌گردد جنبه‌ی «غیرمادی» و «غیرزیستی» این تجربیات نفی گردد. به عبارت دیگر، هرگونه تلاش و آزمایشی که این «تجربیات» و «مشاهدات» را در قالب فعالیت‌های زیستی و مادی تبیین کند، «واقع‌نمایی» و «اعتبار» این تجربیات را برای اثبات بُعد ماورایی، ملکوتی و مجرد عالم، تحت الشعاع قرار خواهد داد و آنچه در تبیین «تجربه‌های نزدیک به مرگ» معتبر خواهد بود، تنها تبیین‌های فیزیولوژیک می‌باشد. این تبیین‌های فیزیولوژیک از همان ابتدایی که «ادوارد مودی» به طور جدی وارد بحث از «تجربه‌های نزدیک به مرگ» شد، توسط دانشمندان «زیست-پزشک» مورد توجه قرار گرفت که در ذیل، به دو مورد از این تبیین‌های فیزیولوژیک اشاره می‌کنیم:

الف) در سکت‌های قلبی، به سبب «فیبریلاسیون بطنی»^۵ و اختلال در عملکرد پمپاژ خون به مغز، اختلال «هایپوکسی» و «هایپرکاپینه»^۶ ایجاد می‌شود. این حالت در نظر برخی پزشکان در «مغز در حال مرگ»^۷ سبب تغییر گازهای خونی می‌گردد که زمینه‌ی این‌گونه تجربه‌ها را فراهم می‌آورد (Parnina, Young, 2013, p 132). دلیل ادعای مذکور را می‌توان آزمایشی دانست که روان‌پزشکی به نام ال. جی. مدونا در ۱۹۵۰ انجام داد، که در فضایی کنترل‌شده، با قراردادن بیمارانش در معرض دی‌اکسید کربن، آنها را با تجربیاتی مشابه تجربیاتی که در هسته‌ی مشترک «تجربیات نزدیک به مرگ» وجود دارد روبه‌رو ساخت (نورمحمدی، آیت‌الله‌زاده شیرازی، ۱۴۰۱، صص ۲۴۹-۲۵۰).

ب) در برخی آزمایشات، مشخص گردید ترشح زیاد ماده‌ای به نام «دی متیل تریپتامن»^۸ علت وقوع «تجربه‌های نزدیک به مرگ» است و افرادی که تحت شرایط کنترل‌شده مقدار مشترکی از این ماده را دریافت کرده‌اند تجربیاتی شبیه «تجربیات نزدیک به مرگ» داشته‌اند (همان).

موارد مطرح‌شده از مهم‌ترین تبیین‌های فیزیولوژیک تا به امروز است که اغلب توسط زیست-پزشکان در مورد «تجربه‌های نزدیک به مرگ» ارائه شده است. بدیهی است که

پذیرش این تبیین‌ها «واقع‌نمایی» تجربیات نزدیک به مرگ را نسبت به «امر متعالی» و «غیرمادی» هستی با چالش روبه‌رو می‌سازد و اعتبار این تجربیات را در حد سایر فعالیت‌های فیزیولوژیکی بدن انسان تقلیل می‌دهد.

۷.۳.۱. کارکرد «تجرد ادراکات» در حل چالش «واقع‌نمایی» در «تجربیات نزدیک به مرگ»

قبل از بیان کارکرد «تجرد ادراکات» در حل چالش «واقع‌نمایی» در «تجربیات نزدیک به مرگ»، لازم است در مورد تبیین فیزیولوژیکی «تجربیات نزدیک به مرگ» به دو مطلب توجه شود؛ هرچند که ذکر این مطالب، همان‌گونه که در ادامه خواهیم گفت، با کارکرد «تجرد ادراکات» در حل چالش «واقع‌نمایی» در «تجربیات نزدیک به مرگ» بی‌ارتباط نیست:

مطلب اول: به نظر می‌رسد که تبیین‌های فیزیولوژیکی از تجربه‌های نزدیک به مرگ، دارای نوعی مغالطه‌ی پنهان است؛ چراکه در آنها آنچه علت نیست به جای علت در نظر گرفته شده است. توضیح آنکه در این تبیین‌ها عمدتاً بر این مطلب تأکید می‌گردد که «تزریق ماده‌ای مشخص به فرد» یا «قرار دادن فرد در شرایطی خاص» مثل شرایطی که اکسیژن کافی به مغز نمی‌رسد، تجربیاتی مانند تجربیات نزدیک به مرگ را به دنبال خواهد داشت. اولین سؤالی که در اینجا مطرح می‌گردد این است که اگر موارد مذکور را علت تجربیات تلقی کنیم، از آنجاکه «معلول» از «علت» تخلف نمی‌کند، هرگاه «علت» وجود داشته باشد باید معلول، یعنی تجربه‌ی نزدیک به مرگ یا مشابه آن، تحقق یابد؛ این در حالی است که پژوهش‌ها نشان می‌دهد درصد اکسیژن در افراد دچار ایست قلبی شده که تجربه‌ی نزدیک به مرگ را گزارش کرده‌اند به میزان افرادی است که با همان میزان اکسیژن در حالت ایست قلبی، هیچ گزارشی نداشته‌اند (Parnia, 2006, p 20). نتیجه آنکه با فرض حذف «علت»، یعنی قرار دادن فرد در معرض دی‌اکسید کربن و کاهش اکسیژن و شرایطی که در آن، مقدار مطلوبی از اکسیژن در اختیار فرد است، همچنان افرادی را خواهیم داشت که گزارش‌هایی از هسته‌ی اصلی تجربیات خواهند داشت (برای مطالعه رک به: نور محمدی، آیت الله زاده شیرازی، ۱۴۰۱ش، ص ۲۴۹-۲۵۰).

مطلب دوم: در «تجربیات نزدیک به مرگ» آنچه محل بحث و مطالعه است «مرگ بالینی» است (Long, Perry, 2010, p12). در «مرگ بالینی»، گردش خون، تنفس و ضربان قلب، که سه عنصر حیاتی لازم برای حفظ زندگی انسان‌هاست، کاملاً متوقف می‌گردد و «هوشیاری» نیز در عرض چند ثانیه از بین می‌رود با توقف «گردش خون»، «تنفس» و «ضربان قلب»، طبعاً فعل و انفعالات مغزی نیز از کار خواهد افتاد و حالت ایسکمی (توقف خون) در بدن پدید می‌آید (Prabal, Suash, Hasan, p 20; Durai, 2009, p 197; 2010, p 197; سابوم، ۱۳۶۸، صص ۲۵-۲۷؛ مودی، ۱۳۷۷، ص ۱۶۰) و در این هنگام، قاعدتاً دانشمندانی که «ادراک» را چیزی جز «فعل و انفعالات مادی مغز» نمی‌دانند، باید «مرگ بالینی» را به معنای «مرگ ادراک» بدانند. بر این اساس در تبیین‌های فیزیولوژیکی که برای تبیین تجربه‌های نزدیک به مرگ بیان می‌شود، باید دید که آیا فرض این تبیین‌ها در جایی است که «مرگ بالینی» اتفاق افتاده است یا در جایی است که فرد در «آستانه‌ی مرگ بالینی» است؟ با مروری دوباره بر تبیین‌های فیزیولوژیکی، مشخص می‌گردد که این تبیین‌ها در فرضی است که فرد در «آستانه‌ی مرگ

بالینی» قرار گرفته است؛ «تزریق ماده‌ای مشخص به فرد» یا «قرار دادن فرد در شرایطی خاص» مثل شرایطی که اکسیژن کافی به مغز نمی‌رسد، هیچگاه سبب توقف «گردش خون»، «تنفس» و «ضربان قلب» نخواهد شد تا مرگ بالینی را در پی داشته باشد و حتی بر فرض اینکه شرایط مذکور سبب «مرگ بالینی» هم بشود، زیست-پزشکان می‌بایست تبیین روشنی از این مسئله ارائه دهند که چگونه با وجود ازکارافتادن «فعل و انفعالات مغزی» به سبب «مرگ بالینی»، هنوز ادراکاتی شبیه به تجربیات نزدیک به مرگ برای فرد رخ می‌دهد، به‌ویژه اینکه زیست-پزشکان ماهیت ادراکات را چیزی جز همین فعل و انفعالات مغزی نمی‌دانند و بر فرض نیز که بپذیریم در مورد تجربیات نزدیک به مرگ، فعل و انفعالات و متابولیسم سلول‌های مغزی کاملاً متوقف نمی‌شود، از شدت و حدت آن کاسته می‌شود و در این هنگام باید ادراکات و تجربیات نزدیک به مرگ نیز «محدود و ضعیف» گردد و حال آنکه بر عکس این اتفاق می‌افتد و با توجه به توضیحی که در قسمت قبلی این تحقیق دادیم و جهت رعایت اختصار از تکرار آن پرهیز می‌کنیم، این تعاکس در ادراک و تجربه نشان‌دهنده‌ی غیرمادی بودن ماهیت این ادراکات و تجربه‌ها است.

۴.۷. تجربیات نزدیک به مرگ و چالش ارتباط نفس با بدن

فرد تجربه‌گر در هنگام تجربه، «خود» را جدای از بدن جسمانی مشاهده می‌کند. این تجربه می‌تواند چالشی در مورد رابطه‌ی نفس با بدن بر مبنای نظریه‌ی «یگانه‌انگاری» نفس و بدن محسوب گردد و نظریه‌ی کسانی که نفس و بدن را دو جوهر جدا و مباین می‌دانند تأیید کند (هارت، ۱۳۹۳، ص ۱۳). این در حالی است که بنا بر نظر دقیق، رابطه‌ی میان نفس و بدن، رابطه‌ی «اتحاد» و به‌تعبیر دقیق‌تر، رابطه‌ی «وحدت» است (حسن‌زاده، ۱۳۷۱، ص ۲۱۸).

۴.۷.۱. کارکرد «تجرد ادراکات» در حل چالش «ارتباط نفس با بدن» در «تجربیات نزدیک به مرگ»

اینکه تجربه‌گر خود را جدا از «بدن مادی» و «کالبد جسمانی» اش مشاهده می‌کند به معنای دوگانه‌انگاری «جوهر بدن» و «جوهر نفس» نیست؛ زیرا در اتحاد نفس و بدن، اتحاد «نفس» با «بدنی معین» مقصود نیست؛ چون در این صورت، با تغییر و دگرگونی بدن، نفس نیز دستخوش تغییر و دگرگونی می‌شد و «هویت واحده»ی خود را از دست می‌داد، حال آنکه این‌گونه نیست. یعنی هرچند بدن مادی انسان در طول عمر، چندین بار به‌طور کامل تغییر می‌یابد، «شخصیت» و «هویت» آدمی در تمام طول عمر، محفوظ می‌ماند. بر این اساس، می‌توان بیان داشت که اگرچه در طی فرآیند تجربه، تجربه‌گر خود را جدا از «بدن مادی» خویش مشاهده می‌کند، در همین هنگام، نفس با «بدن مثالی» خود اتحاد دارد و لذا کلیت این قضیه که میان نفس و بدن اتحاد برقرار است نقض نخواهد شد تا «دوگانه‌انگاری» میان نفس و بدن را نتیجه بگیریم. به عبارت دیگر، در مسئله‌ی اتحاد نفس و بدن، اتحاد نفس با «بدن‌ما» معتبر است، نه «بدن معین». خلاصه آنکه چالش مذکور را می‌توان با اتحادی که میان «نفس» و «بدن مثالی» وجود دارد مرتفع نمود. اما برای مشخص شدن کارکرد «تجرد ادراک» در محل بحث، لازم است به برخی از ویژگی‌های بدن مثالی توجه نمود. «بدن مثالی» هویتی ادراکی دارد که به علم حضوری و پی‌واسطه برای نفس حاضر است. از دیگر ویژگی‌های «بدن مثالی» این است که هم «مدرک بالذات» و هم «مدرک بالذات» است و لذا ادراکات

حسی و جزئی اولاً و بالذات برای این بدن حاصل می‌شود و بدن مادی در ادراک، تنها نقش معدّ و بستر را دارا می‌باشد (صدرالمتالهین، ۱۹۸۱م، صص ۹۹ و ۲۷۱). بر این اساس، اگر «مطلق ادراکات» مجرد نباشد و مثلاً در ادراکات حسی و خیالی، قائل به مادی بودن این ادراکات شویم، «بدن مثالی» نیز که ادراکات برای او حاصل می‌گردد مادی خواهد بود و این خلف در «مثالی» بودن بدن مثالی است و آن را هم‌عرض بدن مادی قرار می‌دهد و در نتیجه نمی‌توان اتحاد نفس با این بدن را در «تجربه‌ی خلع بدن مادی و جسمانی»، به‌مثابه‌ی دلیلی بر دیدگاه یگانه‌انگارانه در رابطه‌ی میان نفس و بدن دانست.

۸. «تجربیات نزدیک به مرگ» و چالش غیر قابل حلّ «واقع‌نمایی تجربیه‌ی مرگ حقیقی»

در گذشته بیان نمودیم که «تجربیات نزدیک به مرگ» نسبت به «هسته‌ی مشترک» این تجربیات، واقع‌نما هستند؛ به‌این‌معنا که این تجربیات فی‌الجملة اثبات می‌نماید که با وقوع «مرگ بالینی» و ازکارافتادن سوخت و ساز بدن، این امکان وجود دارد که فرد تجربه‌گر ادراکاتی مطابق با واقع داشته باشد. اما واقع‌نمایی تجربیات نزدیک به مرگ از جهت دیگری نیز حائز اهمیت است و آن واقع‌نمایی این تجارب نسبت به مرگ حقیقی است. میان تجربیات نزدیک به مرگ و مرگ حقیقی، جهت اشتراکی تحت عنوان «مرگ بالینی» وجود دارد؛ لکن جهت افتراقی نیز میان این دو تحقق دارد؛ چه اینکه در «تجربه‌ی نزدیک به مرگ» با «بازگشت» تجربه‌گر به زندگی مواجه هستیم و حال آنکه این «بازگشت» به زندگی در مرگ حقیقی وجود ندارد. لذا به واسطه‌ی وجود همین وجه افتراق، نمی‌توان به‌نحو یقین، حکم نمود تجربیاتی که در هنگام «تجربه‌ی نزدیک به مرگ» به «واسطه‌ی مرگ بالینی» رخ می‌دهد دقیقاً همان اتفاقاتی است که هنگام وقوع «مرگ واقعی» یا «مرگ بدون بازگشت» رخ می‌دهد؛ چون فرض بر این است که با وقوع «مرگ واقعی» یا همان «مرگ بدون بازگشت»، تجربه‌کننده‌ای وجود ندارد تا گزارش‌ها و تجربیات او با گزارش‌ها و تجربیات کسی که «تجربه‌ی نزدیک به مرگ» داشته است مقایسه و میزان مشابهت یا تفاوت کشف گردد. صرف‌نظر از وجه افتراق مذکور، که واقع‌نمایی «تجربیات نزدیک به مرگ» را در مورد «مرگ واقعی» با خدشه مواجه می‌سازد، توجه به این مطلب نیز ضروری است که «تجربیات نزدیک به مرگ» نوعی مکاشفه‌ی شخصی است که عمدتاً در عالم «خیال متصل» شخص تجربه‌کننده اتفاق می‌افتد؛ عالمی که عوامل مختلف معرفتی یا غیرمعرفتی می‌تواند در اعتبار و واقع‌نمایی ادراکات آن دخیل باشد و حال آنکه بخش عمده‌ای از مشاهدات و حقایق که در هنگام «مرگ واقعی» یا همان «مرگ بدون بازگشت» اتفاق می‌افتد، مربوط به عالم «مثال منفصل» است که سراسر «حقیقت» و «واقع‌نمایی» است. بر این اساس، نهایت واقع‌نمایی و نتیجه‌ای که «تجربیات نزدیک به مرگ» در پی دارد منحصر در این امر می‌گردد که حقیقت ادراک، امری «مادی»، «بدنی» و ناشی از «فعل و انفعالات مغزی» نیست؛ بلکه ادراک، امری «مجرد»، «غیرمادی» و «ملکوتی» است. البته باید توجه داشت که چنین نتیجه‌ای در فضایی که تمام مقوله‌ها و پدیده‌های موجود در زندگی بشر از جمله «علم» و «ادراک» بشر مشمول تفسیر «مادی» و

«طبیعی» می‌شود، بسیار حائز اهمیت است و می‌تواند به مثابه‌ی مقدمه‌ای برای اثبات بُعد «مجرد» و «ملکوتی» وجود انسان محسوب گردد.

۹. نتیجه‌گیری

هستی‌شناسی «ادراک» و توجه به لوازم آن، از جمله تجرد ادراک نقش مهمی در حل چالش‌ها و مسائل مرتبط با «تجربیات نزدیک به مرگ» ایفاء می‌کند. اکثر این چالش‌ها مانند «چالش زمان و مکان»، «چالش تجربیات نامتعارف»، «چالش واقع‌نمایی» و «چالش رابطه‌ی نفس با بدن» با نگاه صحیح به هستی‌شناسی ادراک و لوازم آن، به نحو معقول و روشمند، تبیین‌پذیر است و بر این اساس، می‌توان تجربیات «نزدیک به مرگ» را چونان دلیل و مؤیدی محکم و معتبر در وجود بُعد مجرد وجود و ساحت ملکوتی هستی دانست؛ آری، «تجربیات نزدیک به مرگ» به سبب برخی عوامل، مانند دخالت «خیال متصل تجربه‌گر» در این تجربه‌ها نمی‌تواند نسبت به «مرگ واقعی» و «مرگ بدون بازگشت»، حکایت‌گری و واقع‌نمایی تام و تمام داشته باشد.

یادداشت‌ها

نویسندگان هیچگونه تعارض منافی گزارش نکرده‌اند.

1. CPR (cardiopulmonary resuscitation)
2. (NDE) Near death experience
3. Separated self
4. Clinical death
5. Ventricular fibrillation
6. Hypercapnia
7. Dying brain
8. Dimethyl Tryptamine

منابع

۱. ابن‌سینا، ابوعلی (۱۷۱۴ق). *النفس من کتاب الشفاء*. (تحقیق: حسن حسن‌زاده آملی). قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
۲. ابن‌سینا، ابوعلی (۱۳۷۹). *النجاة من الغرق فی بحر الضلالات*. تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
۳. ابن‌سینا، ابوعلی (۱۳۶۳). *المبدء و المعاد*. تهران: مؤسسه‌ی مطالعات اسلام.
۴. ابن‌سینا، ابوعلی (۲۰۰۵). *القانون فی الطب*. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۵. ایروین، هاروی (۱۳۸۹). *مقدمه‌ی بر فراروان‌شناسی*. (ترجمه: احمد جلالی). تهران: پادرا.
۶. حسن‌زاده، حسن (۱۳۷۱). *شرح العیون فی شرح العیون*. تهران: انتشارات امیرکبیر.
۷. حلی، حسن‌بن‌یوسف (۱۴۱۳ق). *کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد*. قم: مؤسسه‌ی النشر الاسلامی.
۸. سابوم، مایکل (۱۳۶۸). *خاطرات مرگ (یک پژوهش پزشکی)*. (ترجمه: سودابه فضائلی). تهران: زرین.

۹. ساعی، محبوبه، و قاسمیان‌نژاد، علی‌نقی (۱۳۹۳). بررسی چیهستی تجربه‌ی نزدیک به مرگ و نقد دیدگاه‌های متناظر با آن. *اندیشه نوین دینی*، ۱۰ (۳۸)، ۷-۲۴.

Doi: <http://dorl.net/dor/20.1001.1.20089481.1393.10.38.1.7>

۱۰. سزواری، هادی بن مهدی (۱۳۹۰). *شرح المنظومه*. (تصحیح: محسن بیدارفر). قم: نشر بیدار.

۱۱. صدرالمتالهین، محمد بن ابراهیم [ملاصدرا] (۱۹۸۱). *الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیة الاربعة*. بیروت: دار احیاء التراث.

۱۲. طباطبایی، محمدحسین (۱۳۹۰). *نهایة الحکمة*. قم: انتشارات جامعه مدرسین.

۱۳. طباطبایی، محمدحسین (۱۴۱۶ق). *بداية الحکمة*. قم: انتشارات جامعه مدرسین.

۱۴. فلاحتی، حمید، فعالی، محمدتقی، و الله‌بداشتی، علی (۱۳۹۸). تناسخ و مسئله‌ی تجربه‌های نزدیک به مرگ. *فلسفه دین*، ۱۶ (۲)، ۳۲۹-۳۴۹.

Doi: <https://doi.org/10.22059/jpht.2019.266068.1005597>

۱۵. فیروزی، لیلا، آذیر، اسدالله، و بختیاری، فاطمه (۱۴۰۱). تبیین تجربه‌های نزدیک به مرگ بر اساس نظریه‌ی عالم مثال سهرودی. *فلسفه دین*، ۱۹ (۲)، ۲۶۷-۲۹۲.

Doi: <https://doi.org/10.22059/jpht.2022.338955.1005886>

۱۶. کثیری، منصور، و فاریاب، محمدحسین (۱۴۰۱). نقش و جایگاه تجربه‌های نزدیک به مرگ در اثبات وجود روح. *معرفت*، ۳۱ (۵)، ۵۹-۷۰.

۱۷. لانگ، جفری، و پل، پری (۱۳۹۶). *شواهدی بر زندگی پس از مرگ*. (ترجمه: زهره زاهدی). تهران: پندار تابان.

۱۸. مودی، ریموند (۱۳۷۳). *زندگی پس از زندگی*. (ترجمه: شهناز انوشیروانی). تهران: خدمات فرهنگی رسا.

۱۹. مورس، ملوین (۱۳۷۵). *ادراکات لحظات نزدیک به مرگ و تحولات روحی آن*. (ترجمه: رضا جمالیان). تهران: اطلاعات.

۲۰. نورمحمدی، احمدرضا، و آیت‌الله‌زاده شیرازی، محمدحسن (۱۴۰۱). تجربه‌های نزدیک مرگ به‌عنوان بحرانی در پارادایم علوم زیست-پزشکی. *دو فصلنامه فلسفی شناخت*، ۱۵ (۲)، ۲۳۷-۲۹۱.

Doi: <https://doi.org/10.48308/kj.2023.229996.1147>

۲۱. هارت، ویلیام دی (۱۳۹۳). *فلسفه‌ی نفس*. (ترجمه: امیر دیوانی). قم: طه.

References

1. Bryant Clifton, D., & Dennis Peck, L. (2009). *Encyclopedia of death and the human experience*. USA: SAGE Publication.
 2. Durai, P.J. (2009). *Re-Canalization in Acute Ischemic Stroke: The Strategies*. Neurol India.
 3. Falahati, H., Fa'ali, M. T., & Allahbedashti, A. (2018). Reincarnation and the issue of near-death experiences. *Philosophy of Religion*, 16(2), 329-342. [in Persian]
- Doi: <https://doi.org/10.22059/jpht.2019.266068.1005597>

4. Firouzi, L., Azhir, A., & Bakhtiari, F. (1980). "Explanation of near-death experiences based on the theory of the world example of Sohrodi", *Philosophy of Religion*, Volume 19, No. 2. [in Persian]
5. Greyson, B. (2000). Near-death experiences. In E. Cardeña, S. J. Lynn, & S. Krippner (Eds.). *Varieties of anomalous experience: Examining the scientific evidence*, 315-352. American Psychological Association.
Doi: <https://doi.org/10.1037/10371-010>
6. Hart, W. D. (2013). *Philosophy of Soul*. (Translate: A. Divani). Qom: Taha Book. [in Persian]
6. Hasanzadeh, H. (1992). *Sarh al-Ayoun fi Sharh al-Ayun*. Tehran: Amir Kabir Publications. [in Persian]
7. Helli, H. Y. (1992). *Kashf al-Murad fi Sharh Tajrid al-Itqad*. Qom: Al-Nashar al-Islami Institute. [in Arabic]
8. Ibn Sina, A. A. (1984). *Al-Mabd'a and al-Ma'ad*. Tehran: Institute of Islamic Studies. [in Persian]
9. Ibn Sina, A. A. (1996). *Nafs men Kitab al-Shifa*. (Research: H. Hassanzadeh Amoli). Qom: Islamic Propaganda Office. [in Arabic]
10. Ibn Sina, A. A. (2000). *Al-Najat men al-Gharq Fi Bahr Al-Dhilalat*. Tehran: Tehran University Press. [in Persian]
11. Ibn Sina, A. A. (2005). *Al-Qanun fi al-Tebb*. Beirut: Dar Ihya Al-Torath al-Arabi.
12. Irwin, H. (2009). *An introduction to parapsychology*. (Translate: A. Jalali). Tehran: Padra. [in Persian]
13. Long, j. (2015). *Experimental evidence of life after Korg*. (Translate: M. B. Kajbaf and A. Ghasemiannejad). Isfahan: Isfahan University. [in Persian]
14. Long, J & Perry, P (2010). *Evidence of Afterlife: The Science of Near-Death experience*. USA: HarperCollins.
15. Modi, R. (1994). *Life After Life*. (Translate: Sh. Anoushirvani). Tehran: Rasa Cultural Services. [in Persian]
16. Morse, M. (1996). *Perceptions of moments close to death and its spiritual changes*. (Translate: R. Jamalian). Tehran: Information. [in Persian]
17. Noor Mohammadi, A. R., & Ayatollah zadeh shirazi, M. H. (1980). Near-death experiences as a crisis in the paradigm of bio-medical sciences. *two quarterly philosophical journals of cognition*, 15(2), 237-291. [in Persian]
Doi: <https://doi.org/10.48308/kj.2023.229996.1147>
18. Nouri, F. M. (2008). *Electromagnetic Aftereffects of Near-Death Experiences*. Dissertation prepared for the degree of doctor of philosophy, University of north Texas.
19. Parnia, S., & Yung, J. (2013). *Erasing death: The science that is rewriting the Boundaries between life and death*. U.S.A: Harper Collins Publishers.
20. Parnia, S. (2006). *What happens when we die: A groundbreaking study into the nature of life and death*. U.S.A: Hay House Inc.
21. Prabal, D., Suash, S., & Hassan K.M. (2010). Pathophysiologic mechanisms of acute ischemic stroke: An overview with emphasis on thrombolysis. *Pathophysiology*, 17(3), 197-218. **Doi: [10.1016/j.pathophys.2009.12.001](https://doi.org/10.1016/j.pathophys.2009.12.001)**

22. Sabum, M. (1989). *Memories of Death: A Medical Research*. (Translate: S. Fadaeli). Tehran: Zarin. [in Persian]
23. Sabzevari, H. M. (2011). *Sharh al-Manzumah*. (Edited: M. Bidarfar). Qom: Bidar Publishing House. [in Persian]
24. Sadr al-Maltahin, M. I. [Mullasadra] (1981). *Al-Hikmat al-Muttaaliyah fi al-Asfar al-Aqli al-Arb'aah*. Beirut: Dar Ehaya al-Torath.
25. Sa'i, M., & Ghasemiannejad, A. N. (2013). A review of the near-death experience and criticism of the views corresponding to it. *Andisheh Navin Dini*, 10(38), 7-24. **Dor: <http://dorl.net/dor/20.1001.1.20089481.1393.10.38.1.7>**
26. Strassman, R. (2001), *DMT: the spirit Molecue: A Doctor's Revolutionary Research into the Biology of Near-Death and Mystical Experiences*. USA: Inner Traditions Bear and Company.
27. Tabatabaei, M. H. (1995). *Bedayat al-Hikmah*. Qom: Jamia Modarresin Publications. [in Arabic]
28. Tabatabaei, M. H. (2013). *Nahayat al-Hikmah*. Qom: Jamia Modarresin Publications. [in Persian]

