

تجربه‌های عرفانی مرگ

از منظر مطالعات NDE

۱۳۱

تجربه‌های عرفانی مرگ

تجربه‌های عرفانی مرگ از منظر مطالعات NDE/ هادی وکیلی و آزاده اقبالی

هادی وکیلی*

آزاده اقبالی**

چکیده

پژوهش‌ها در زمینه مرگ و احوال دم مرگ (NDE) به سال‌های نخستین قرن بیستم میلادی باز می‌گردد. در زمینه مراحل تجربه نزدیک مرگ، نه مرحله استخراج شده است که عبارتند از: احساس آرامش، احساس سروصدا، تجربه خروج از جسم، تجربه عبور از تونل تاریک، ملاقات با اشخاص نورانی، مواجهه با موجودی مقدس و درخشان، مرور زندگی، وصول به مرز یا مانع و بازگشت. در آموزه‌های عرفانی و برخی اقوال موجود در کتاب‌های عرفانی نیز برخی عارفان و صوفیان از تجربه‌هایی سخن گفته‌اند و آن‌ها را حاصل جدایی نفس از بدن و یا کم شدن ارتباط این دو می‌دانند. از جمله این دست تجربه‌ها، تجربه خلع و لبس بدن است. در واقع، برابر آموزه‌های عارفان، مشاهده امور غیبی و یا بسیاری از تجربه‌های عارفانه، به جدایی نفس از بدن نیازی ندارد و تنها با تضعیف جنبه‌های جسمانی و تقویت قوای روحانی، انسان می‌تواند برخی امور را که برای عموم انسان‌ها مشاهده پذیر نیست، ببیند. این امر برای عارفان، با طی مسیری خاص و تحمل ریاضت‌ها تعریف می‌شود. در مجموع بین تجربه‌های عرفانی مرگ و تجربه‌های نزدیک مرگ، شباهت‌ها و تفاوت‌های مهمی وجود دارد.

واژگان کلیدی: تجربه‌های عرفانی مرگ، تجربه‌های نزدیک مرگ، احتضار، خلع بدن.

* استادیار پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.

** کارشناس ارشد عرفان اسلامی - پژوهشگر

تاریخ دریافت: ۱۳۸۶/۷/۴ تایید: ۱۳۸۶/۷/۳۰

پیشینه پژوهش‌ها در زمینه مرگ و احوال دم مرگ (NDE)* به سال‌های نخستین قرن بیستم میلادی باز می‌گردد. در سال ۱۹۲۶م سر ویلیام بارت (Sir William Barrett) و همکار روان‌شناس او در دانشگاه رویال انگلیس، کتاب کوچکی در زمینه ادراک لحظه‌های نزدیک مرگ منتشر کردند. این کتاب، مجموعه گزارش‌هایی بود که بر بالین بیماران مشرف به مرگ جمع‌آوری شده بود. در این کتاب، مواردی از شنیدن موسیقی، دیدن ارواح و رؤیت خروج روح از بدن که بیماران گزارش کرده بوده‌اند، به چشم می‌خورد. سی سال بعد، کتاب بارت نظر یک فراوان‌شناس به نام کارلیس اوسیسی را جلب کرد. وی نخستین کسی است که به صورت علمی درباره احتضار به پژوهش پرداخته است. اوسیسی در سال‌های ۱۹۵۰م در مؤسسه فرا روان‌شناسی نیویورک، تصمیم گرفت یافته‌های بارت را بررسی کند. به همین منظور، با پزشکان و پرستارانی که بیشتر با بیماران دم مرگ در تماس بودند به تفصیل به گفت‌وگو پرداخت. پژوهش‌های او در دهه ۵۰ و ۶۰ ادامه یافت و وی از روش‌های نوین آماری بهره برد تا بتواند نشان دهد که مشاهده‌های افراد محتضر ربطی به توهم ندارند. (اوسیسی و هارالدسون، ۱۳۷۵: ص ۷۵)

پژوهش‌ها در این زمینه، به تدریج به حوزه پزشکی نیز وارد شد و به صورت جدی در دهه شصت میلادی، دکتر الیزابت کوبلر راس آن را پی گرفت. وی به عنوان پزشک، مصاحبه‌هایی را با افراد مبتلا به بیماری‌های پایانی انجام داد و بیش از بیست هزار مورد مشاهده‌های افرادی را که از نظر کلینیکی مرده و دوباره زنده شده‌اند، مورد مطالعه قرار داد. (کوبلر، ۱۳۸۲: ص ۵)

پژوهش‌های کوبلر راس را در دهه هفتاد میلادی، پزشکی به نام ریموند مودی ادامه داد و گرچه پیش از وی در کتاب‌های متعددی از چنین ادراک‌هایی سخن به میان آمده بود، ولی مودی برای چنین ادراک‌هایی عنوان تجربه نزدیک مرگ (Near-Death Experience) را برگزید که این امر را به منزله کشف مجدد این دست ادراک‌ها و ایجاد بستری مناسب در جهت پژوهش‌های بیشتر در این زمینه دانسته‌اند. (مودی، ۱۳۷۳: ص ۱۰).

* مخفف واژه لاتین (Near Death Experience)

مراحل نزدیک مرگ

نخستین توصیف‌ها درباره این پدیده را نیز مودی صورت داد. وی پس از بررسی گزارش‌ها و پرسش‌های متعدد از بیماران، نه مرحله را در توضیح مراحل تجربه نزدیک مرگ استخراج کرد. این مراحل عبارتند از: احساس آرامش، احساس سروصدا، تجربه خروج از جسم، تجربه عبور از تونل تاریک، ملاقات با اشخاص نورانی، مواجهه با موجودی مقدس و درخشان، مرور زندگی، وصول به مرز یا مانع و بازگشت. (مودی، همان: ص ۴۰ تا ۸۴؛ موریس، ۱۳۷۵: ص ۲۵-۲۷ و ۱۵۵)

ریموند مودی با بررسی گزارش‌های گردآوری شده‌اش به این نکته نیز اشاره دارد که معمولاً افراد نمی‌توانند تمامی جزئیات تجربه خود را تشریح کنند و گرچه میان اظهارات افراد مختلف، شباهت‌های بسیاری دیده می‌شود، ولی هیچ کدام کاملاً شبیه به یکدیگر نیستند و لزوماً از الگوی ارائه شده او در ترتیب و توالی مراحل پیروی نمی‌کنند حتی گاهی تمام مراحل را نیز شامل نمی‌شوند. برای مثال، چه بسا فردی تنها تجربه خروج از بدن داشته باشد یا تنها تجربه احساس آرامش و مکیده شدن به داخل تونل و یا فقط مواجهه با موجود نورانی و خروج از بدن را تجربه کند. وی می‌گوید عمق این تجربه و شمار مراحل را که شخص از مراحل فوق پشت سر می‌گذارد به این بستگی دارد که آیا وی به واقع به مرگ کلینیکی فرو رفته است یا خیر و اگر چنین است چه مدت زمانی در این شرایط به سر برده است. به باور وی، کسانی که از نظر پزشکی مرده اعلام شده و بار دیگر احیا شده‌اند، تجربه کامل‌تر و مفصل‌تری داشته‌اند تا کسانی که شرایط بحرانی نزدیک مرگ را تجربه کرده‌اند. (مودی، همان: ص ۳۳-۳۴)

دیگر پژوهشگران تجربه‌های نزدیک مرگ نیز برخی بخش‌های مراحل نه گانه فوق را به عنوان هسته مشترک این تجربه‌ها در نظر گرفته‌اند. برای نمونه، کنت رینگ، احساس بهجت (feeling blissful sensation)، خروج از بدن (leaving the body)، تونل تاریک (a tunnel of darkness)، درک موجود نورانی (perceiving a bright light) و ورود به نور (entering the light) را به عنوان هسته مشترک (core-NDE) تجربه‌های نزدیک مرگ عنوان می‌کند. (Woerlee, 2004: P.64)

معنای مرگ نزد عارفان و صوفیان

در تصوف و عرفان با دو دیدگاه متمایز از هم درباره مرگ مواجهیم. صوفیان از جهتی به مرگ به عنوان فصل ختام زندگی نگریسته و همچون دیگر حوزه‌های اندیشه انسانی،

درباره آن بحث کرده‌اند. از سوی دیگر، در اندیشه آنان به تدریج، مرگ معنایی نمادین نیز یافته است. به نظر می‌رسد صوفیان که بنیان اندیشه خود را بر آیات و روایات اسلامی بنا کرده‌اند، با تأسی به برخی آیات قرآنی و روایات اسلامی، مرگ را از معنای رایج آن خارج و در سخنان و آثار خود به معنای استعاری آن توجه کرده‌اند. برای مثال، در قرآن با معنای دو پهلویی از برخی مفاهیم همچون نور و ظلمت مواجهیم که گاه مترادف با هدایت و گمراهی به کار برده می‌شود و گاه تنها همان معنای روشنائی و تاریکی را به ذهن می‌رساند. مفاهیم مرگ و زندگی نیز از این گونه است. صوفیه در برخی آثارشان - به ویژه تفسیرهای عرفانی - از این شیوه بهره برده‌اند. از میان آیاتی که در این باره الهام بخش آنان بوده است، می‌توان به موارد زیر اشاره کرد:

يُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ وَمُخْرِجُ الْمَيِّتِ مِنَ الْحَيِّ. (انعام: ۹۵)
 ... وَتُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ وَتُخْرِجُ الْمَيِّتَ مِنَ الْحَيِّ... (آل عمران: ۲۷)

نیز تلفیقی از این نمادها را می‌توان به روشنی در آیه زیر مشاهده کرد:

أَوْ مَن كَانَ مَيِّتًا فَأَحْيَيْنَاهُ وَجَعَلْنَا لَهُ نُورًا يَمْشِي بِهِ فِي النَّاسِ كَمَن مَّثَلُهُ فِي الظُّلُمَاتِ لَيْسَ بِخَارِجٍ مِنْهَا. (انعام: ۱۲۲)

در این آیه، هدایت مترادف با نور و حیات و گمراهی به معنای تاریکی و مرگ به کار رفته است. عارفان با الهام از چنین آیاتی در بسیاری از آثارشان، مرگ را افزون بر معنای زیست شناختی، به معنای نمادین نیز به کار برده‌اند، با استفاده از استعاره رنگ، در تعبیرهایی مانند موت ابیض (گرسنگی)، موت اخضر (خرقه پوشی)، موت اسود (تحمل آزار و اذیت خلق) و موت احمر (مخالفت با هوا و سرکوبی نفس) از آن یاد کرده‌اند. اما موت ارادی یا اختیاری همان است که مراد اصلی صوفیان از مرگ و مقتضای اعراض از لذت‌های جسمانی و خواهش‌های نفسانی است. (لاهیجی، ۱۳۸۱: ص ۴۳۱)

مرگ ارادی

در میان مکاشفه‌ها و کرامت‌های برخی عارفان و حکیمان به تجربه‌هایی برخورد می‌کنیم که به ظاهر حاصل جدایی روح از بدن است. این‌گونه به نظر می‌رسد که در چنین تجربه‌هایی - که اغلب از آن به خلع بدن تعبیر می‌شود - به شکل ارادی، نوعی تجربه جدایی روح از بدن، مانند رخداد به هنگام مرگ، روی می‌دهد. از این دست تجربه‌ها، نمونه‌های چندانی در دست نیست، ولی در برخی آثار حکمی و عرفانی توجه ویژه‌ای یافته است.

خلع بدن به معنای خروج روح از کالبد به اراده و اختیار سالک است؛ به صورتی که هرگاه اراده کند بتواند بمیرد و یا روح را از بدن خارج سازد و دوباره به کالبد جسمانی بازگرداند. از چنین تجربه‌ای که گاه از آن به مرگ ارادی نیز یاد شده است، حکما به *نصو جلاباب* و صوفیه به *انسلاخ* تعبیر کرده‌اند و آن را بزرگ‌ترین ملکات حاصله در سیر و سلوک دانسته‌اند. (سهروردی، ۱۳۶۶: ص ۴۰۰)

حکما نیز رسیدن به این مرتبه را چنان با اهمیت دانسته‌اند که حکیم واقعی را جز در پرتو دست یافتن به آن تعریف نکرده‌اند. (سهروردی، ۱۳۷۲: ص ۵۰۳)

نسفی در انسان کامل، در توضیح عروج اهل تصوف می‌گوید:

بدان که انبیا را پیش از موت طبیعی، موت دیگرهست، از جهت آنکه ایشان به موت ارادی پیش از موت طبیعی می‌میرند و آنچه دیگران بعد از موت طبیعی خواهند دید، ایشان پیش از موت طبیعی می‌بینند و احوال بعد از مرگ، ایشان را معاینه می‌شود و از مرتبه علم الیقین به مرتبه عین الیقین می‌رسند، از جهت آنکه حجاب آدمیان جسم است، چون روح از جسم بیرون آمد، هیچ چیز دیگر حجاب او نمی‌شود. (نسفی، ۱۳۶۶: ص ۱۰۷)

او این کار را چنان با ارزش می‌داند که می‌گوید اگر مردم از عظمت آن آگاه بودند، شب و روز می‌کوشیدند تا احوال پس از مرگ بر ایشان مکشوف شود. (همان: ص ۱۰۸)

احوال عارفان به هنگام مرگ

در آثار عرفانی، هم چنان که با تعریف‌های گوناگونی از مرگ و موضوعات جنبی بر آن مواجهیم، درباره احوال عارفان و مشایخ صوفیه به هنگام مرگ نیز، مطالب بسیاری هست و در تذکره‌ها و شرح حال‌هایی که بر زندگی ایشان نگاشته‌اند، این امر به چشم می‌خورد. حتی برخی از نویسندگان درباره تصوف، گاه فصلی را به این موضوع اختصاص داده‌اند که اغلب شامل سخنان صوفیه به هنگام مرگ، مشاهده اطرافیان از حالات و احوالاً ظهور برخی پدیده‌های غیر عادی یا کرامت‌ها و خواب‌هایی است که پس از مرگ آنها دیده شده است. این گونه نقل‌ها در سه قسمت قابل بررسی‌اند: نقل‌هایی که در آن به نوعی اشتیاق و تمنای مرگ اشاره می‌شود، نقل‌هایی که به بیان خوف از مرگ معطوف است و نقل‌هایی که در آن، به ظهور برخی امور غیر عادی به هنگام احتضار اشاره می‌شود. در اینجا به سومین گونه از این نقل‌ها که محل تلاقی تجربه عرفانی احتضار و تجربه‌هاب دم مرگ است، می‌پردازیم:

۱. مشاهده پدیده های غیر عادی

همان‌گونه که اشاره کردیم در میان گزارش‌های مربوط به احوال عارفان، به گزارش‌هایی بر می‌خوریم که در مورد ظهور برخی چهره‌ها یا مشاهده پدیده‌هایی غیر عادی است. این مطالب، اغلب شامل مشاهده نور از سوی محضر یا اطرافیان او، رؤیت بهشت از سوی وی یا خبر از حضور کسانی است که بر بالین محضر حاضر شده‌اند. در برخی از روایت‌ها، از حضور ملک الموت بر بالین محضر و گاه رؤیت آن از سوی حاضران، سخن به میان آمده است. برای نمونه، می‌توان به گزارشی از مرگ مولوی اشاره کرد:

چلبی حسام الدین روایت کرد که روز آخرین خداوندگار بر سر بالین مبارکش نشسته بودم و حضرت خداوندگارم و شیخم بر من تکیه کرده بود. از ناگاه مردی پیدا شد و تروحن او تجسد کرده در غایت خوبی صورت بست؛ چنانکه من از غایت لطافت حسن او بیهوش شدم. همانا که مولانا برخاست و به وی استقبال کرده فرمود که جامه خواب را برگیرند و آن جوان قدری توقف نمود، من پیش آن جوان رفتم که حال چون است؟ چه کسی؟ و چه می‌خواهی؟ گفت: ملک العزم و الجزم، عزرائلم. به امر جلیل آدمم تا حضرت مولانا چه فرماید. زهی دیده بینا که آن چنان صورت را توان دیدن...» (افلاکی، ۱۳۷۵: ص ۲)

نمونه‌ای دیگر از این دست، در روایت مرگ خیر نساج از سوی عطار، نیز دیده می‌شود. (عطار، ۱۳۷۷: ص ۱۷۹ و ۱۸۰)

بسیاری از تذکره‌ها، مشحون از گزارش کرامت‌های مشاهده شده از سوی عارفان و صوفیان به هنگام مرگ یا پس از آن است: همچون شنیدن صدای هاتقی که خبر از مرگ یکی از اولیای الهی می‌دهد، یا ظاهر شدن برخی از نشانه‌ها مانند نوشته‌هایی بر بدن متوفی یا حتی زنده شدن دوباره پس از مرگ و به سخن در آمدن مرده. (عطار، ۱۳۷۷: ص ۱۴۷، ص ۱۷۹ و ۱۸۰، ص ۱۰۸، ص ۶۶؛ افلاکی، همان: ص ۵۹۱؛ ابن عربی، ۱۹۷۷: باب الخامس و الثلاثون)

۲. تجلیات حقایق و صور غیبی

از میان کسانی که در این باره به تفصیل سخن گفته‌اند، ابن عربی است. او در فتوحات، با اختصاص بابی به این موضوع هنگام جدایی روح از بدن، دوازده چیز ممکن است بر اولیای خدا تجلی کند که عبارتند از: اعمال، علم، اعتقادات، مقام، حال، رسول، ملک، اسماء فعلی خدا، صفات، نعوت یا اسماء تنزیه و اسماء ذات. برخی چندین تجلی را با هم درک می‌کنند و برخی از آن‌ها تنها شاهد متجلی شدن یکی از آن‌ها به هنگام مرگ هستند. (ابن

عربی، ۱۹۷۷: ج ۲، ص ۲۹۶؛ ج ۴، ص ۲۳۱ و ص ۲۹۵-۲۹۷)

ابن عربی صورت‌های خیالی را که این حقایق در آنها ظهور می‌کنند، مثالی از بهشت فرض می‌کند و می‌گوید: هر یک از این دوازده صورت نشان دهنده یکی از حقایق یا معانی فوق‌صوری‌اند؛ زیرا در برزخ، معانی در اشکال و مقادیر، متجسم و ظاهر می‌شوند. (ابن عربی، همان، ص ۲۹۵)

پژوهش تطبیقی

در اینجا مناسب می‌نماید بر مبنای مطالعه‌ای تطبیقی بکوشیم به برخی از اشتراک‌ها و افتراق‌های موجود میان تجربه‌های عرفانی احتضار و تجربه‌های نزدیک مرگ پردازیم. این وجوه اشتراک و افتراق را به تفکیک و در قالب مواردی از همسانی و یک مورد ویژه از ناهم‌سانی بررسی می‌کنیم:

۱. همسانی‌ها

تعریف‌های مشابه از مرگ

همان‌گونه که پیش‌تر گفتیم، یکی از ویژگی‌های تجربه‌های نزدیک مرگ، احساس مردن است. البته گرچه مرگ به معنای حقیقی‌اش درباره این اشخاص اتفاق نیفتاده است، ولی آن‌ها تجربه خویش را، به عنوان تجربه‌ای از مرگ تلقی می‌کنند که هر چه عمق تجربه بیشتر باشد و مراحل بیشتری از تجربه نزدیک مرگ پشت سر گذاشته شود، این حس نیز قوت می‌گیرد. به همین دلیل، تجربه‌کنندگان از کلیت تجربه‌شان به عنوان مرگ تعریف می‌کنند. این افراد در توصیف مرگ، تشبیه‌هایی همچون انتقال از یک مرحله حیات به مرحله دیگر، ورود به مرحله آگاهی یا موجودیتی برتر به کار می‌برند؛ چنین تعبیرهایی در متون دینی و عرفانی نیز در توصیف مرگ به چشم می‌خورد. برای نمونه، در گفتاری از شمس تبریزی، هر دو جنبه روایی و عرفانی جمع شده است:

مصطفی می‌فرماید:

المؤمنون لایموتون بل ینقلون. پس نقل دیگر بود و مرگ دیگر بود. (شمس تبریزی، ۱۳۷۷: ص ۸۶)

یا در مواردی از گزارش‌ها از تجربه‌های نزدیک مرگ، بدن چونان زندان و مرگ به رهایی از تنگنای آن تشبیه شده است:

زندگی چون یک زندان است. در این مرحله ما فقط قادر به درک آنچه جسم ما را زندانی کرده، می‌باشیم. مرگ یک رهایی است؛ چون رهایی از زندان. این بهترین مثالی است که من می‌توانم در مورد مرگ به کار ببرم. (کویلر، ۱۳۸۲: ص ۱۰۹)

چنین تشبیهی درباره مرگ در اشعار و آثار منثور عرفانی فراوان دیده می‌شود:

آن روز که کار وصل را ساز آید
از شه چو صفیر ارجعی روح شنید

وین مرغ از این قفس به پرواز آید
پروازکنان به دست شهباز رسید

(رازی، ۱۳۷۴: ص ۱۳۳)

پس عزا بر خود کنید ای خفتگان
روح سلطانی ز زندانی بجست

زانکه بد مرگی است این خواب گران
جامه چه درانیم و چون خاییم دست

(مولوی، ۱۳۷۳ش: دفتر ششم، ابیات ۷۹۶-۸۰۰)

نور

بسیاری از پژوهشگران، یکی از اثر گذارترین عوامل تجربه نزدیک مرگ را رؤیت نور می‌دانند و برخی بر این باورند که رؤیت این نور اساس تمام عناصری است که در طیف گسترده ادراک‌های لحظه‌های نزدیک مرگ وجود دارند و تنها تأثیر این رؤیت است که دگرگونی در انسان پدید می‌آید و استمرار می‌یابد. ملوین مورس از جمله این افراد است که در پژوهش‌هایش به این نتیجه رسیده است که این نور دارای منشأ و منبعی خارج از بدن انسان است. (مورس، همان: ص ۲۴۳)

دکتر تی بومن نیز در زمینه رؤیت نور در تجربه‌های نزدیک مرگ پژوهش‌هایی انجام داده است. وی در اثر خود با عنوان (*God at the speed of Light*) که به بررسی ماهیت نور فیزیکی و نور رؤیت شده در تجربه‌های نزدیک مرگ اختصاص دارد می‌گوید:

من دریافتم که یک عنصر متعالی در رابطه تجربه نزدیک مرگ و [ادعای] رؤیت بهشت هست که این عامل نور است. نوری که قادر مطلق، عالم و حاضر در همه جا است.

(Williams, 1996, P7)

مانند این توصیفاها در بیان دیگر محققان نیز به چشم می‌خورد و شاید بتوان گفت در

بیشتر آن‌ها حضور نور در مراحل مختلف نقش تعیین‌کننده دارد.

با توجه به آنچه گذشت و نیز گزارش‌های نقل شده، حال می‌توانیم نگاهی به آثار

عرفانی بیندازیم. چنان که می‌دانیم عنصر نور در آثار عرفانی نقش مهم و قابل توجهی دارد.

تشبیه خداوند، علم، هدایت و بسیاری واژه‌های مثبت به نور، فراوان در آثار عرفانی به چشم می‌خورد؛ به گونه‌ای که در بسیاری موارد استفاده از واژه نور، تنها به معنای استعاری نیست که بخواهیم مفهوم مثبتی را برسانیم. همچنین در مواردی - از جمله در شرح تجربه‌های عرفانی - مفهوم حقیقی در نظر است که اغلب از آن به اشراق تعبیر می‌شود. در این باره می‌توان به ویژه از مکتب فلسفی - عرفانی سهروردی نام برد که به حکمت اشراق شهرت یافته است. سهروردی از جمله کسانی است که درباره تجربه خلع بدن فراوان سخن گفته است. وی در توضیح چگونگی مشاهده عوالم دیگر، از تجربه‌های پیشینیان سخن می‌گوید و در این مورد بر افلاطون بیش از دیگران تأکید می‌ورزد. وی در توضیح مشاهده‌های افلاطون می‌گوید:

افلاک نورانی که افلاطون گوید به عینه همان آسمان‌های بالایی است که پاره‌ای از مردم در قیامت خود مشاهده می‌کنند. (سهروردی، همان: ص ۲۷۹-۲۸۰)

آنچه سهروردی به پیروی از برخی حکیمان یونان بیان می‌دارد، بیشتر بر این اساس است که مبدع کل نور است و دیگر عوالم نیز به نسبت قابلیت و شدت و ضعف وجودی‌شان، درجاتی از همان نور محض هستند. وی در این باره به برخی آیات و روایات استناد دارد که در آنها به صراحت از حقیقت وجود به نور تعبیر شده است. از جمله، آیه نور است: «الله نور السموات و الارض» و روایتی از پیامبر که می‌فرماید:

«ان لله سبع و سبعین حجاباً من نور لو كشف عن وجهه لاحترقت سبحات وجهه ما ادرک بصره»
و «ان العرش من نوری». (همان، ص ۲۸۰-۲۸۱)

بر همین اساس، سهروردی چنین تجربه‌های عارفانه‌ای را جز مشاهده همین انوار الهی نمی‌داند.

رؤیت ارواح گذشتگان

یکی از ویژگی‌های مهم تجربه‌های نزدیک مرگ، رؤیت افراد در گذشته، از سوی فرد در حال احتضار است. این موضوع از جمله مسائل مطرح درباره احتضار، درحوزه فراوان شناسی است. از بررسی اظهارات مختلف می‌توان نتیجه گرفت که افراد مشاهده شده دو دسته‌اند: یا هویت آن‌ها به روشنی توسط شخص، قابل تشخیص است که معمولاً بستگان در گذشته او هستند. البته در موارد اندکی نیز از رؤیت کسانی که زنده‌اند، ولی در محل حضور ندارند، سخن به میان آمده است. دسته دوم نیز، کسانی بدون هویت مشخص

هستند که افراد، در اظهاراتشان بسته به زمینه‌های فکری و مذهبی، نامی برای آنها انتخاب می‌کنند. تمامی افرادی که با این موجود اغلب فاقد هویت مشخص، مواجه شده‌اند، در توصیف آن از واژگانی همچون نور، عشق و مانند آن استفاده می‌کنند و بیشترشان، او را موجودیتی به جز خداوند، ولی نه بی ارتباط با او توصیف می‌کنند.

بحث حضور اواح و ملائکه بر بالین محتضر در متون عرفانی ما که از آبشخور آیات، روایات و مکاشفه‌ها سرچشمه می‌گیرد، فراوان به چشم می‌خورد. در این زمینه، عارف راحل، امام خمینی □، با استناد به برخی روایات و گفته‌های اهل کشف بر این باورند که ظهور ولایت معصومین بر بالین محتضر مؤمن و کافر از امور پذیرفتنی است. (ر.ک: اردبیلی، ۱۳۸۱: ج ۳، ص ۱۳۲؛ اربعین حدیث، ص ۴۶۱-۴۶۲) ناگفته نماند، این موضوع ویژه متون شیعی است و در متون عرفانی غیر شیعی کمتر مجال بروز و ظهور یافته است. در مجموع می‌توان گفت، متون عرفانی، حاوی دو نوع گزارش از لحظه‌های احتضار است: نوع اول، گزارش‌هایی است که در آنها، محتضر از حضور کسانی بر بالین خود خبر می‌دهد که پیش‌تر، در گذشته‌اند؛ برای مثال، عطار در تذکرة الاولیاء آورده است.

محمد بن الحسین گفت من بیمار بودم و دل انده‌گن از نفس آخر. شیخ [خرقانی] مرا گفت: هیچ مترس! در آخر کار از رفتن جان است که گویی همی ترسم؟ گفتم: آری. گفت: اگر من بمیرم پیش از تو آن ساعت حاضر آیم نزدیک تو در وقت مردن تو و اگر همه سی سال بود. پس شیخ فرمان یافت و من بهتر شدم. نقل است که پسرش گفت: در وقت نزع پدرم راست بایستاد و گفت درآیی و علیک السلام. گفتم یا پدر که را بینی؟ گفت: شیخ ابوالحسن خرقانی است که وعده کرده است از بعد چندین گاه و اینجا حاضر است تا من ترسم و جماعتی جوان مردان نیز با او به هم. این بگفت و جان بداد. (عطار، همان: ص ۶۹۳)

بخش دیگری از این گزارش‌ها نیز به حضور ملک الموت مربوط است که پیش‌تر، نمونه‌هایی از آن را آوردیم.

از سخنان ابن عربی در باب تجلیات احتضار می‌توان دریافت که چنین تجلیاتی گرچه آن گونه که وی شرح می‌دهد به اجله عرفا اختصاص دارد، اما چنان که خود در شرح تجلی ملک اظهار می‌دارد، این تجلیات برای عامه مردم نیز به گونه‌ای می‌تواند صدق کند که البته متناسب با احوالات و درجات و درکاتی که هر کس دارد معنا پیدا می‌کند. (ابن عربی، همان: ج ۴، ص ۲۹۷)

برای مثال، وی در زمینه تجلی اعمال که خود، حسنات آنها را با الهام از حدیث پیامبر صلات می‌نامد، به تجلی آنها برای انسان، هم به هنگام مرگ و هم در زمان برپایی قیامت اعتقاد دارد و چون وی تنها به بیان احوال عرفا به هنگام مرگ نظر داشته، چگونگی تجلی اعمال بر عامه مردم را شرح نداده است. گرچه بیان وی در مورد تجلیات دیگری مانند علم، اسماء، رسول و ملک به گونه‌ای است که به ظاهر در مورد عرفا معنا پیدا می‌کند. بنابراین، حضور ارواح درگذشتگان و یا فرشتگان بر بالین محتضر از مواردی است که در هر دو حوزه دیده می‌شود.

۲. ناهمسانی

نظام کیفر و پاداش

آنچه که به ویژه می‌توان به عنوان وجه افتراق تجربه‌های نزدیک مرگ و گزارش‌های لحظات احتضار در متون عرفانی گفت، تفاوت در نظام کیفر و پاداش است. نتایج پژوهش‌ها در این باره نشان می‌دهد که اغلب تجربه‌های نزدیک مرگ، تجربه‌هایی خوشایند و برای فرد تجربه‌کننده، تسکین‌دهنده است. برای مثال، نتیجه بررسی‌های اوسیسی و هرالسون که در سال ۱۹۷۰ در انجمن آمریکایی تحقیقات روحی انجام پذیرفت نشان داد از میان ۱۰۷۸ زن و مردی که لحظه‌های احتضار را پشت سر گذاشته بودند، نیمی واجد تجربه‌های نزدیک مرگ بودند که از این تعداد، تنها حدود ۲۹٪ شامل تجربه‌های منفی مانند رؤیت صحنه‌های خشن، مجازات و هراس بود. البته این در حالی است که در پژوهش‌های اخیر، این درصد به میزان چشم‌گیری کاهش می‌یابد. برای نمونه، در پژوهش‌های گروه اورگرین-رینگ و مودی، این میزان به ۳٪ می‌رسد. در مجموع می‌توان گفت، بیشتر تجربه‌های نزدیک مرگ بنابر تقسیم‌بندی کوین ویلیامز، تجربه‌های مثبت هستند. از سوی دیگر، در عرفان و تصوف اسلامی نیز، نظام کیفر و پاداش تقریباً همان چیزی است که در آیات و روایات دینی تصویر می‌شود و بنابراین، در بیشتر متون عرفانی، میان تجربه‌های یک شخص درستکار به هنگام مرگ و پس از آن با آنچه که فردی گناهکار پشت سر می‌گذارد، تفاوت قائل شده‌اند که این موضوع، در آثار عرفانی به هنگام پند و موعظه، نمود پیدا می‌کند. برای مثال، نسفی در رساله چهارم از کتاب *انسان کامل* در بیان معاد، احوال نفوس را پس از جدایی از قالب تن، به شش دسته تقسیم می‌کند. وی مراتب

سیر نفس را در عوالم دیگر، متناسب با میزان علم و طهارتش در نظر می‌گیرد و براین باور است که نقصان در علم و طهارت، موجب عذاب است. عذاب حاصل از نقصان طهارت به مرور پایان می‌یابد، ولی عذاب ناشی از نقصان علم تا ابد برای نفس باقی می‌ماند. (نسفی همان: ص ۱۰۴-۱۰۶)

بسیاری دیگر از عارفان و صوفیان، احوال انسان‌ها را پس از مرگ همان گونه توصیف می‌کنند که در متون دینی دیده می‌شود. (غزالی، ۱۴۲۱ق: ص ۲۰۵-۲۱۰؛ غزالی، بی‌تا: ص ۱۳۶-۱۴۱)

البته باید متوجه داشت تصویری که از مرگ و خالق آن در متون عرفانی هست به طور کلی بر رحمت و لطف خداوندی مبتنی است، نه بر غضب او.

بنابراین، گرچه در آثار عارفان همواره از خداوند چهره‌ای مهربان و رحیم ترسیم می‌شود، ولی احوال انسان‌ها به هنگام مرگ از دید بیشتر ایشان تا حد زیادی با اعمال و کردار ایشان در طول حیاتشان تناسب دارد؛ امری که در تجربه‌های نزدیک مرگ تا حدی متفاوت به چشم می‌خورد.

نتیجه گیری

۱. به باور کسانی مانند مودی که از پیشتازان پژوهش‌های دم مرگ است، چون از نظر آموزه‌های کلاسیک پزشکی، مرگ حالتی است که شخص از آن باز نمی‌گردد و تمامی تجربه‌کنندگان از آنچه به عنوان مرگ در نظر گرفته می‌شود بازگشته‌اند، پس هرگز به لحاظ پزشکی به واقع نمرده‌اند و تنها ظهور علائم مرگ را تجربه کرده‌اند. وی در این باره به مواردی اشاره می‌کند که افزون بر توقف ضربان قلب، فعالیت تنفسی و مغزی نیز متوقف شده است، ولی دوباره خود به خود شروع به فعالیت کرده‌اند. مودی از جمله این افراد، کسانی را مثال می‌زند که به هیپوترمی (کاهش غیر طبیعی حرارت بدن) دچار می‌شوند. در این افراد، فعالیت امواج مغزی تا زمانی که بدن دوباره گرم شود متوقف است. وی در این باره می‌گوید:

گرچه آن‌ها خیلی به مرگ نزدیک‌اند اما بر اساس تعریف ذکر شده هنوز نمرده‌اند. بسیاری از این حالات، قانون پنج دقیقه را مورد سؤال قرار می‌دهند. این قانون می‌گوید اگر قلب برای مدتی بیش از پنج دقیقه از ضربان بایستد دلیلی برای ادامه حیات شخص وجود ندارد؛ زیرا متأسفانه مغز بدون اکسیژن مانده است. با روش‌های نوین احیاء ممکن است این قانون تجربی نیاز به تجدید نظر داشته باشد. (مودی، همان: ص ۹۱-۹۲)

سپس وی نتیجه می‌گیرد:

درسی که در همه این موارد وجود دارد این است که درباره فیزیولوژی مرگ چیزهای زیادی وجود دارد که ما نمی‌دانیم. بنابراین، اگر بخواهیم از نظر فنی صحبت کنیم تجربه کنندگان هرگز واقعاً نمرده‌اند، ولی بسیار بیشتر از ما به مرگ نزدیک بوده‌اند. (مودی، همان)

۲. از نظر ملاک‌های رایج در پزشکی برای تشخیص مرگ، در تجربه‌های نزدیک مرگ، مرگ به معنای قطعی آن رخ نداده است؛ مگر آنکه این ملاک‌ها را به گونه دیگری بتوان تعریف کرد. البته در این باره می‌توان این احتمال را مطرح کرد که در برخی موارد که منحنی امواج مغزی هیچ فعالیتی را ثبت نمی‌کنند- که بیانگر فعال نبودن مغز است- چه بسا فعالیت‌های نامحسوسی در مغز باشد که در محدوده حساسیت دستگاه نمی‌گنجد و دستگاه الکتروانسفالوگراف نمی‌تواند این فعالیت‌ها را ثبت کند؛ همچنان که ریموند مودی نیز این احتمال را داده است.

اما با توجه به تعریف‌های موجود از مرگ، مرگ را می‌توان از سویی به عنوان انقطاع دائمی فعالیت‌های زیستی تعریف کرد و از سوی دیگر، به عنوان جدایی نفس از بدن. بنابر تعریف نخست نمی‌توان صاحبان چنین تجربه‌هایی را مرده فرض کرد؛ زیرا انقطاع فعالیت‌های حیاتی در هیچ یک از این افراد به شکل دائمی نبوده است. اساساً تجربه‌های نزدیک مرگ در مورد کسانی صدق می‌کند که پس از بروز علائم مرگ به زندگی بازگشته‌اند. تعریف دوم نیز خالی از ابهام نیست. برابر این تعریف، مرگ به معنای جدایی نفس از بدن تعریف می‌شود که در آن به دائمی بودن این انقطاع ریموند مودی نیز نشده است. به عبارتی تصریح نمی‌شود که نفس پس از جدایی از بدن نتواند دوباره به آن بازگردد. بنابراین، اگر این تعریف، شامل انقطاع دائمی نفس از بدن باشد، تجربه‌های نزدیک مرگ را نمی‌توان تجربه‌ای از مرگ در نظر گرفت؛ مگر آنکه در مورد این تعریف موارد استثناء قائل شویم.

۳. در متون دینی و عرفانی اغلب از وجود دو ماهیت جداگانه در کنار بدن یاد می‌شود که از یکی به نفس و از دیگری به روح تعبیر می‌گردد. غزالی اولی را روح حیوانی و دومی را روح انسانی می‌نامد و برای هر کدام ویژگی‌هایی ذکر می‌کند:

بدان که آدمی را دو روح است: یکی از جنس روح حیوانات و ما آن را "روح حیوانی" نام کنیم و یکی از جنس روح ملائکه و ما آن را "روح انسانی" نام کنیم و این روح حیوانی

منبع دل است... و وی از دل به واسطه عروق ضواریب که آن را نبض و حرکت باشد، به دماغ و جمله اندامها می‌رسد و این روح حمال قوت حس و حرکت است... قوت بینایی و شنوایی و جمله حواس از این روح در اعضاء پدیدار می‌آید... و این روح تا مزاج معتدل بود... معانی لطیف را چون قوت حس و حرکت قبول می‌کند... همچنین شایستگی این بخار لطیف که آن را روح حیوانی نام کردیم، در اعتدال مزاج وی بسته است چون [از اعتدال] باطل شود قبول نکند و چون قوت‌های حس و حرکت قبول نکند، اعضاء از اثر آن محروم ماند. بی حس و حرکت شود. گویند بمرود و معنی مرگ روح حیوانی این بود... و روحی دیگر است که ما آن را "روح انسانی" گوییم و دل نام کردیم... که آن جسمی است چون هوا لطیف... اما این روح انسانی جسم نیست؛ چه قسمت پذیر نیست و معرفت حق تعالی در وی فرود آید. (امام محمد غزالی، ۱۳۷۸ش: ص ۸۳-۸۴)

در روایتی از امام باقر □ نیز درباره ماهیت نفس و روح آمده است:

بدن آدمی نفس و روح دارد و میان این دو شعاعی است به مثابه شعاع آفتاب. هرگاه بنده به خواب می‌رود، خدای تعالی نفس او را قبض می‌کند و روح را به جای می‌گذارد و وقتی او می‌میرد، هر دو را قبض می‌کند. (کاشانی، ۱۳۶۴ق: ج ۸، ص ۱۰۱)

بنابراین، شاید بتوان گفت هرچند پیوند تنگاتنگی میان حضور روح در بدن و حیات جسم وجود دارد، ولی آنچه به صورت خروج روح از بدن شناخته می‌شود با زنده ماندن انسان منافاتی ندارد؛ چنان که برخی پژوهش‌های جدید در حوزه فراروان‌شناسی نیز مؤید همین امر است.

۴. در آموزه‌های عرفانی و برخی اقوال عارفان و صوفیان از تجربه‌هایی سخن گفته‌اند که آن را حاصل جدایی نفس از بدن و یا کم شدن ارتباط این دو می‌دانند. از جمله این دست تجربه‌ها، تجربه خلع و لبس بدن است که درباره آن سخن گفتیم. در واقع، بنابر آموزه‌های عارفان، مشاهده امور غیبی و یا بسیاری از تجربه‌های عارفانه، به جدایی نفس از بدن نیازی ندارد و تنها با تضعیف جنبه‌های جسمانی و تقویت قوای روحانی، انسان می‌تواند اوامری را مشاهده کند که برای عموم انسان‌ها قابل مشاهده نیست. این امر در مورد عارفان در جهتی خاص و تحمل ریاضت‌های تعریف می‌شود، ولی برخی عارفان بزرگ، مشاهده عالم غیب و اخبار غیبی را در مورد عموم انسان‌ها در شرایط خاص امکان‌پذیر دانسته‌اند.

منابع و مأخذ

۱. ابن عربی، ۱۹۷۷ م، فتوحات مکیه، قاهره، المكتبة العربيه
۲. اردبیلی، عبدالغنی، ۱۳۸۱، تقریرات فلسفی امام خمینی، تهران، موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، چاپ اول.
۳. اصفهانی ابو نعیم، ۱۴۲۰، حلیه الاولیاء، بیروت، دارالفکر.
۴. افلاکی، ۱۳۷۵، مناقب العارفین، تصحیح تحسین یازجی، تهران، دنیای کتاب، چاپ سوم.
۵. اوسیس، کارلیس، ارلاندر، هارالوسون، ۱۳۷۵، از مرگ بازگشتگان، ترجمه بهنام جمالیان، تهران: نشر اول، چاپ اول.
۶. رازی، نجم الدین، ۱۳۷۴، مرصاد العباد، به اهتمام محمد امین ریاحی، تهران، انتشارات علمی فرهنگی، چاپ ششم.
۷. سهرودی شهاب الدین، ۱۳۷۲، المشارع و المطارحات، تصحیح هنری کربن، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی (پژوهشگاه)، چاپ دوم.
۸. _____، ۱۳۶۶، حکمة الاشراق، تصحیح سید جعفر سجادی، تهران، دانشگاه تهران.
۹. شمس تبریزی، ۱۳۷۷، مقالات شمس، تصحیح محمد علی موحد، تهران، خوارزمی، چاپ دوم.
۱۰. عطار، ۱۳۷۷، تذکره الاولیاء، تهران، پیمان، اول.
۱۱. غزالی، محمد بن محمد، ۱۳۷۸ش، کیمیای سعادت، به کوشش حسین خدیوجم، تهران، انتشارات علمی فرهنگی، چاپ هشتم.
۱۲. _____، ۱۴۲۱ق، میزان العمل، تصحیح علی بو محلم، بیرت، دار مکتبه الهلال.
۱۳. _____، بی تا، احیاء علوم الدین، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ج ۲.
۱۴. کاشانی، فتح الله، ۱۳۴۶، تفسیر منهج الصادقین، با مقدمه ابوالحسن شعرانیع به تصحیح علی اکبر غفاری، تهران، کتاب فروشی الاسلامیه، ج ۱۰، چاپ ۳.
۱۵. کوبلرراس، الیزابت، ۱۳۸۲، زندگی پس از مرگ، ترجمه مژگانانو مومنی، تهران، علم، چاپ اول.
۱۶. لاهیجی، شمس الدین محمد، ۱۳۸۱، مفاتیح الاعجاز فی شرح گلشن راز، مقدمه، تصحیح و تعلیقات: محمدرضا برزگر خالقی و عفت کرباسی، تهران، زوار، چاپ چهارم.

۱۷. مودی، ریموند، ۱۳۷۳، نور آن سوی، ترجمه حسین جلیلیان، تهران، جمال الحق، چاپ اول.
۱۸. مورس، ملوین، ۱۳۷۵، ادراکات لحظات نزدیک مرگ و تحولات روحی آن، ترجمه، رضا جمالیان، تهران، اطلاعات، چاپ اول.
۱۹. مولوی، جلال الدین، ۱۳۷۳ش، مثنوی معنوی، به تصحیح رینولد الین نیکلسون، تهران، بهزاد، چاپ پنجم.
۲۰. نسفی، عزیزالدین، ۱۳۶۲، الانسان الكامل، تصحیح و مقدمه ماریژان موله، تهران، کتابخانه طهوری، چاپ دوم.

۱۴۶

پیش

1. G. M. Woerlee, May 2004, Mortal Minds: The biology of Near Death Experiences, Hardcover, 2005 Magazine.
2. Blackmore, Susan, 1991, Dying to live: Near Death Experiences, hardcover.
3. Williams, Kevin, 1996, God at speed of light, Near _ denth.com.

سال دوازدهم / زمستان ۱۳۸۶