



Comparative Analysis of “Mystical Disembodiment” (Khal’ al-Badan) in Illuminationist Philosophy and “Out-of-Body Experience” in Contemporary Empirical Approaches

Hamideh Emani¹ , Majid Ahsan² 

Submitted: 2025.11.13

Accepted: 2026.02.20

Abstract

The phenomenon of the separation of consciousness from the physical body has been one of the most mysterious and, at the same time, most enduring human experiences throughout history. This paper compares two important approaches in this regard. On the one hand, “mystical disembodiment” (also called voluntary death) in the illuminationist, as a spiritual habitus, is considered the culmination of a willful, philosophical wayfaring and is predominantly active and agentive. On the other hand, “out-of-body experience” (OBE) in contemporary empirical approaches is often described as a “natural occurrence”, passive and accidental. The main issue of the research is to analyze these two approaches and explain the essential differences between them, despite their apparent similarities. This analysis, which was carried out with a descriptive-analytical approach and in a comparative manner, showed that “mystical disembodiment” in Suhrawardi’s thought is an active, voluntary, teleological act and is completely included in a coherent metaphysical system that can also lead to epistemic “certainty”. In contrast, the “out-of-body experience”, according to the analysis of contemporary empirical approaches, is a largely passive phenomenon, devoid of teleology, and suspended in an “interpretive vacuum” between neurological data (requiring neurophenomenology) and realist approaches. The results of the research show that the main difference between these two analyses can be proposed in four key axes: 1. agency (voluntary versus passive), 2. teleology (epistemically oriented versus purposeless), 3. ontology (vertical journey to the Mundus Imaginalis versus horizontal journey in the physical world), and 4. explanatory power (the capacity of Suhrawardi’s model to resolve the deadlocks of the realist approach).

Keywords

mystical disembodiment (khal’ al-badan), out-of-body experience (OBE), Illuminationist Philosophy, contemporary empirical approaches

© The Author(s) 2026.



1. PhD-level Seminary Student in Philosophy (Hikmah), Rafi’a al-Mustafa Seminary, Tehran, Iran. (emani.1.hamideh@gmail.com)

2. Assistant Professor of Islamic Philosophy, Faculty of Theology, Islamic Studies and Guidance, Imam Sadiq University, Tehran, Iran. (Corresponding Author) (m.ahsan@isu.ac.ir)

Extended Abstract

Introduction

The phenomenal experience of consciousness detaching from the physical body is one of the most enigmatic phenomena addressed across both classical wisdom traditions and contemporary empirical paradigms. However, contemporary comparative studies frequently conflate the scientific concept of “Out-of-Body Experience” (OBE) with the state of “mystical disembodiment” (khal‘ al-badan) found in Illuminationist (ishraqī) philosophy, relying merely on superficial phenomenological similarities, such as autoscopic vision. Critiquing this methodological reductionism highlights profound ontological and epistemological divergences between the two. Therefore, the present study shifts the focus from a classical inquiry into the “immateriality of the soul” towards a thorough examination of their respective nature, structure, agency, and teleology.

1. Theoretical Foundations and the Nature of Mystical Disembodiment in Suhrawardi

In Suhrawardi’s luminous ontology, mystical disembodiment is not seen as accidental or anomalous; rather, it is an active, perfection-oriented (istikmālī) act grounded in the concept of “voluntary death” (al-mawt al-irādī). Within this systematic framework, the “marshalling light” (al-nūr al-ispahbudī), through rigorous ascetic discipline, liberates itself from the constraints of the “tenebrous temple” (al-haykal al-ẓulmānī), achieving the station of “spiritual habitus” (al-malaka rūḥāniyya). This process allows the individual to transition from acquired knowledge (al-‘ilm al-ḥuṣūlī) to direct knowledge by presence (al-‘ilm al-ḥuḍūrī). Although managerial and conscious attachments are temporarily suspended, the vital bond with the body remains intact. This enables the Illuminationist philosopher to perceive the World of Lights and subsequently return to govern the physical body.

2. Out-of-Body Experience in Contemporary Empirical Paradigms

Conversely, contemporary cognitive sciences define an OBE by three phenomenological markers: the feeling of disembodiment, an autoscopic perspective, and altered self-location. The prevalence of this phenomenon in the general population is estimated at 10% to 20%. Recent reviews, including Moix et al. (2025), report that over 80% of cases are completely involuntary and spontaneous. Explanations remain polarized across three principal paradigms:

1. Neurobiological approaches, which emphasize the disruption of multisensory integration (e.g., electrical stimulation of the right temporoparietal junction [TPJ] by Blanke et al. (2022));
2. Psychological approaches, which treat the phenomenon as a trauma-induced defense mechanism or an illusory “fantasy body” arising from sensory deprivation (Blackmore 1982);
3. Realist approaches, which cite instances of “veridical perception”—such as Charles Tart’s target identification experiments and the *AWARE II* study (Parnia et al., 2023) documenting lucidity during cardiac arrest and isoelectric EEG—to infer the prospective non-reducibility of consciousness to neural substrates.

3. The Explanatory Gap and the Imperative of Neurophenomenology

Despite delineating neural correlates, neuroscience struggles to clarify the ontological nature of anomalous instances, particularly veridical perceptions during cortical silence. This leads to a profound “explanatory gap”. In this context, Francisco Varela’s neurophenomenology offers a crucial methodological bridge, establishing a reciprocal, dialectical circulation between third-person quantitative neurodata and disciplined first-person phenomenological accounts. From this perspective, Suhrawardi’s cultivated, systematic noetic experiences are not unscientific artifacts; rather, they provide rigorous first-person phenomenological data that can critically enhance and complement reductive laboratory findings.

4. Comparative Analysis of Fundamental Distinctions

A comparative analysis reveals that mystical disembodiment and OBE differ along four essential axes:

1. Agency: Mystical disembodiment is an active, volitional act grounded in personal cultivation, whereas an OBE is predominantly passive, spontaneous, and occurrence-driven.
2. Teleology: Mystical disembodiment is an intentional, epistemically oriented mechanism for attaining direct knowledge by presence, whereas contemporary OBE lacks an inherent teleological vector.
3. Ontological Destination: Mystical disembodiment represents a vertical ascent from the material domain to the *Mundus Imaginalis* (‘ālam al-mithāl) and the realm of immaterial lights, whereas an OBE remains predominantly a horizontal projection restricted to spatiotemporal, physical coordinates.
4. Explanatory Framework: mystical disembodiment is embedded within a coherent metaphysical system capable of resolving the challenges posed by empirical realism, whereas reductive accounts remain entangled in conceptual impasses.

Conclusion

Contrary to superficial interpretations, out-of-body experiences and mystical disembodiment are fundamentally distinct phenomena, each with its own structure and purpose. The primary contribution of this comparative inquiry lies in demonstrating how Suhrawardi’s multi-layered ontology—especially the intermediate realm (*Mundus Imaginalis*)—can help bridge the explanatory gap in contemporary Western realist paradigms. This approach offers a non-reductive, rational framework for understanding phenomena in which conscious states operate independently of immediate somatic neural substrates.



تحلیل تطبیقی «خلع بدن» در حکمت اشراق و «تجربه خروج از بدن» در رویکردهای تجربی معاصر

حمیده ایمانی^۱ ID، مجید احسن^۲ ID

دریافت: ۱۴۰۴/۰۸/۲۲ پذیرش: ۱۴۰۴/۱۲/۰۱

چکیده

پدیده جدایی آگاهی از کالبد فیزیکی یکی از مرموزترین و در عین حال پایدارترین تجارب بشری در طول تاریخ بوده است. در این مقاله دو رویکرد مهم به این موضوع به صورت تحلیلی تطبیق داده می‌شوند. از یک سو، «خلع بدن» (موت ارادی) در حکمت اشراق، به منزله یک «ملکه روحانی»، اوج سلوک حکمی و ارادی و اکثراً فعالانه محسوب می‌شود؛ از سوی دیگر، «تجربه خروج از بدن» در رویکردهای تجربی معاصر اغلب به منزله یک «رخداد طبیعی»، انفعالی و تصادفی توصیف می‌شود. مسئله اصلی پژوهش این است که در پرتو تحلیل این دو رویکرد، تمایزات ماهوی این دو پدیده به رغم برخی شباهت‌های ظاهری تبیین شود. این تبیین، که با رویکرد توصیفی-تحلیلی و به نحو تطبیقی صورت گرفته، نشان می‌دهد «خلع بدن» در اندیشه سهروردی کنشی فعال، ارادی، غایتمند و کاملاً مندرج در یک نظام متافیزیکی منسجم است و می‌تواند به «یقین» معرفتی نیز بینجامد. در مقابل، «تجربه خروج از بدن»، مطابق تحلیل رویکردهای تجربی معاصر، پدیده‌ای عمدتاً انفعالی، فاقد غایت و معلق در یک «خلأ تفسیری» میان داده‌های عصب‌شناختی (نیازمند پدیدارشناسی عصبی) و رویکردهای واقع‌گرایانه است. نتایج تحقیق نشان می‌دهد که تفاوت اصلی این دو تحلیل در چهار محور کلیدی قابل طرح است: (۱) عاملیت (ارادی در برابر انفعالی)، (۲) غایتمندی (معرفت‌محور در برابر بی‌هدف)، (۳) هستی‌شناسی (سفر عمودی به عالم مثال در برابر سفر افقی در جهان فیزیکی)، و (۴) قدرت تبیین (ظرفیت الگوی سهروردی برای رفع بن‌بست‌های رویکرد واقع‌گرایانه).

کلیدواژه‌ها

خلع بدن، تجربه خروج از بدن، حکمت اشراق، رویکردهای تجربی معاصر

۱. طلبه سطح چهار رشته حکمت، حوزه علمیه رفیعة المصطفی، تهران، ایران. (emani.1.hamideh@gmail.com)

۲. استادیار فلسفه اسلامی، گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشکده الهیات، معارف اسلامی و ارشاد، دانشگاه امام صادق علیه‌السلام، تهران، ایران. (نویسنده مسئول) (m.ahsan@isu.ac.ir)

مقدمه

تجربه انفکاک آگاهی از کالبد جسمانی، که در آن فرد خود را از منظری خارج از بدن فیزیکی اش مشاهده می‌کند، یکی از مضامین مشترک در ادبیات عرفانی، فلسفی و گزارش‌های تجربی مدرن است. به رغم شباهت‌های ظاهری در توصیفات، تفسیرها و تبیین‌های ارائه‌شده از این پدیده، شکافی عمیق میان جهان‌بینی سنتی و پارادایم مدرن وجود دارد. در یک سو، سنت‌های معنوی و حکمی، به‌ویژه در جهان اسلام، از این تجربه تحت عناوینی چون «خلع بدن»، «تجربید» یا «موت ارادی» یاد کرده و آن را مقامی والا و دستاوردی قابل اکتساب در مسیر سلوک روحانی و کسب معرفت قلمداد کرده‌اند. از جمله شیخ شهاب‌الدین سهروردی، بنیان‌گذار حکمت اشراق، «خلع بدن ارادی» را نه یک اتفاق، بلکه یک «ملکه روحانی» و ابزاری ضروری برای نیل به عالی‌ترین مرتبه معرفت یعنی «علم حضوری» می‌داند. در سوی دیگر، در دوران معاصر، این پدیده با عنوان «تجربه خروج از بدن» (OBE)^۱ وارد ادبیات علمی، به‌ویژه در حوزه‌های عصب‌شناسی و روان‌شناسی شده است. در این پارادایم، OBE اغلب یک «رخداد» یا «رویداد» توصیف می‌شود که به صورت ناخواسته و انفعالی، در شرایطی خاص مانند تروما، بیهوشی، مراقبه‌های عمیق یا حتی به صورت خودبه‌خودی رخ می‌دهد. نگاه تجربی معاصر به این پدیده مبتنی بر تردید و جستجوی سازوکارهای مادی و عصبی‌ای است که می‌تواند چنین «احساسی» را در فرد ایجاد کند.

این مقاله، که به روش توصیفی-تحلیلی و با رویکرد تطبیقی سامان یافته، در صدد است تا با قرار دادن این دو تفسیر در کنار یکدیگر به یک تحلیل تطبیقی دست یابد. مسئله اصلی این نیست که آیا OBE همان خلع بدن است یا خیر، بلکه پرسش بنیادین این است: تفاوت‌های ماهوی، ساختاری و غایی میان «خلع بدن» به مثابه یک کنش معرفتی در نظام اشراق و «تجربه خروج از بدن» به مثابه یک پدیده مورد مطالعه در دوره معاصر چیست؟ این پژوهش بر این فرضیه استوار است که به رغم شباهت در «آنچه دیده می‌شود» (مشاهده بدن از بیرون)، تفاوت در «چگونگی»، «چرایی» و «پیامد» چنان بنیادین است که ما با دو پدیده متمایز از حیث ماهیت روبرو هستیم. هدف این مقاله روشن ساختن این تمایزات از طریق تحلیل چهار محور کلیدی است: عاملیت و کنترل، غایت‌مندی، هستی‌شناسی مقصد، و جایگاه در یک نظام فکری منسجم. در دهه‌های اخیر، مطالعات فلسفی و تجربی بسیاری در خصوص تجربه خروج از بدن و تجربه‌های نزدیک به مرگ (NDE)^۲ صورت گرفته است. از نمونه‌های داخلی می‌توان به مقاله «دالات آتوسکوپ بر اثبات وجود بُعد غیرمادی انسان» (کثیری ۱۴۰۲) اشاره کرد که وجه تمایز بنیادین آن با پژوهش حاضر در جابه‌جایی پرسش محوری از «اثبات وجود» به «تحلیل ماهیت» است. در حالی که پژوهش‌هایی مانند مقاله کثیری (۱۴۰۲)، با رویکردی اثبات‌گرایانه، به همسان‌انگاری پدیده‌های ناهمگونی چون NDE، OBE و خلع بدن به مثابه شواهد هم‌ارز برای اثبات وجود روح می‌پردازند، تحقیق حاضر دقیقاً در نقطه مقابل این رویکرد قرار می‌گیرد. نوآوری ما در ارائه یک چارچوب تحلیلی دقیق (مبتنی بر عاملیت، غایت و قلمرو) است که خطای روش‌شناختی یکسان‌پنداری را تصحیح کرده و به یک گونه‌شناسی کیفی منسجم دست می‌یابد. بر این اساس، تمایز بنیادین میان خلع بدن اشراقی به مثابه یک «ملکه روحانی و فعل ارادی» و تجربه خروج از بدن مدرن به عنوان یک «رخداد طبیعی و پدیدار منفعل» برای نخستین بار به صورت نظام‌مند تبیین می‌شود. همچنین این پژوهش در تقابل با رویکرد مقاله «تجربه‌های عرفانی مرگ از منظر مطالعات NDE» (اقبال و وکیلی ۱۳۸۶) تمایزی بنیادین در هدف و نتیجه‌گیری دارد. آن مقاله یک پژوهش انطباق‌محور و همگرا است که می‌کوشد با یافتن شباهت‌ها میان تجربه نزدیک به مرگ و

عرفان اسلامی، یک «پل مفهومی» بسازد و نشان دهد NDE پرتوی ناقص از «موت اختیاری» است. در مقابل، نوآوری پژوهش حاضر در مرزبندی دقیق و واگرایانه میان تجربه خروج از بدن و خلع بدن سهروردی است. این مقاله عامدانه با برجسته‌سازی تفاوت‌ها در عاملیت، غایت و نتیجه معرفتی، از یکسان‌انگاری رایج جلوگیری کرده و اثبات می‌کند که اینها دو مقوله کاملاً مجزا هستند.

پژوهش‌های غربی پیرامون تجربه خروج از بدن در یک دوگانگی بنیادین میان تبیین‌های روان‌شناختی و رویکردهای واقع‌گرایانه محصور مانده‌اند. از یک سو، چهره‌هایی چون سوزان بلک‌مور این تجربه را نه یک جدایی واقعی، بلکه یک «مدل ذهنی» بازسازی‌شده توسط مغز در غیاب داده‌های حسی می‌دانند (Blackmore 1982). از سوی دیگر، پژوهشگرانی مانند رابرت مونرو آن را شاهی بر استقلال آگاهی از بدن تلقی می‌کنند (Monroe 1994). این تقابل، تلاش‌هایی را برای راستی‌آزمایی آزمایشگاهی (مانند کارهای چارلز تارت) به دنبال داشته است تا ادعاهای ادراکی این پدیده در شرایط کنترل‌شده سنجیده شوند (Tart 1989). تمایز بنیادین پژوهش حاضر در این است که از این دوگانه «واقعیت/توهم» فراتر می‌رود. این مقاله با معرفی «خلع بدن ارادی» سهروردی مقوله‌سومی را وارد بحث می‌کند که در ادبیات غربی غایب است: تجربه‌ای که نه یک «رخداد انفعالی» (موضوع بحث بلک‌مور و مونرو) بلکه یک «فعل ارادی» و «ملکه روحانی» است. بنابراین، پرسش اصلی ما از «اثبات صدق ادراک» (مانند تارت) به «تحلیل کیفیت معرفت‌شناختی و غایت وجودی» این فعل حکمی-عرفانی تغییر می‌یابد.

۱. تبیین مبانی لازم در تحلیل «خلع بدن» در منظومه فکری سهروردی

برای فهم دقیق «خلع بدن» در اندیشه سهروردی نباید آن را یک پدیده منفرد و مجزا در نظر گرفت. این عمل نقطه اوج یک فرآیند مبتنی بر هستی‌شناسی، معرفت‌شناسی و انسان‌شناسی کاملاً منسجم است که در تاروپود «حکمت نوری» تنیده شده است.

۱-۱. هستی‌شناسی نور: مبنای سفر روحانی

در نگاه سهروردی، جهان سلسله‌مراتبی از انوار است که از «نورالانوار» صادر می‌شود. این فیضان نور، مراتب مختلفی از شدت و ضعف در انوار را ایجاد می‌کند که از «انوار قاهره» (طولیه و عرضیه) آغاز شده و به «انوار مدبره» یا «انوار اسپهبدیه» می‌رسد که مسئول تدبیر عالم مادون اعم از عالم مثال و عالم مادی و از جمله بدن‌های انسانی هستند (سهروردی، ۱۳۷۵، ۲: ۱۳۲). در این میان، عالم مادی و اجسام، که سهروردی آن‌ها را «برزخ» یا «غاسق» می‌نامد، در پایین‌ترین مرتبه قرار دارند که هیچ بهره‌ای از نور ندارند و ظلمت محض هستند و صرفاً حجاب‌ها یا موانعی برای تابش نور محسوب می‌شوند.

۱-۲. انسان‌شناسی اشراقی: نور اسپهبد و هیکل ظلمانی

در نظام حکمی سهروردی، انسان موجودی دوساحتی است. از یک سو، او گوهری نورانی و از سلاله «عالم انوار» است، و از سوی دیگر، در «هیکل ظلمانی» یا کالبد مادی، که سهروردی آن را «برزخ» می‌نامد، محبوس گشته است. به عبارت دیگر، نفس انسانی، یا همان «نور اسپهبد»، گوهری است نورانی و مجرد از عالم انوار که در این کالبد جسمانی یا «هیکل ظلمانی» گرفتار آمده است (سهروردی، ۱۳۷۵، ۲: ۱۴۵-۱۴۶). فهم این دوگانگی و تنش دائمی میان این دو ساحت کلید فهم انسان‌شناسی اشراقی و ضرورت «خلع بدن» است. رسالت اصلی این نور اسپهبد بازگشت به موطن اصلی خویش، یعنی عالم نور، و رهایی از اسارت در کالبد مادی است. این بازگشت صرفاً یک

جابه‌جایی مکانی نیست، بلکه یک «استکمال وجودی» و «شدت یافتن نورانیت» است. در این دیدگاه، بدن فیزیکی هم «مَرکَب» نفس برای کسب تجارب در عالم مادی است و هم «حجاب» و «قفس» آن. تا زمانی که نفس غرق در تدبیر امور بدنی است و به تعلقات آن مشغول است، از مشاهده بی‌واسطه حقایق عالم بالا محجوب می‌ماند (صادقی مزده ۱۳۹۹، ۳۸-۴۸؛ امین رضوی ۱۳۹۱، ۷۴-۷۶). در توضیح دیدگاه انسان‌شناسی سهروردی نکات ذیل راهگشا است:

(الف) ماهیت نفس (نور اسپهبد) به مثابه مدبر بدن و استعاره مدیر و زندانی: سهروردی نفس ناطقه انسانی را «نور اسپهبد» یا «نور مدبر» می‌نامد. این اصطلاح، که ریشه در ساختار سیاسی-نظامی ایران باستان دارد (اسپهبد به معنای فرمانده سپاه)، خود گویای کارکرد دوگانه نفس است، بدین معنا که نفس در ساحت هستی‌شناختی «فرمانده» (اسپهبد) است و در ساحت عملیاتی «مدبر» بدن. در مقام نخست نور اسپهبد پرتوی از انوار قاهره (عقول مجرد) است که وظیفه تدبیر و مدیریت «هیكل» یا بدن فیزیکی را بر عهده دارد. بدن، به خودی خود، توده‌ای ظلمانی، کثیف و فاقد حیات و ادراک است. این نور اسپهبد است که به آن حیات می‌بخشد، حواس را به کار می‌اندازد، قوا (مانند قوه غاذیه، نامیه، محرکه، متخیله و...) را اداره می‌کند و آن را به ابزاری برای کنش در عالم مادی تبدیل می‌سازد. سهروردی بدن را «آلت» و «مَرکَب» نفس می‌داند (سهروردی ۱۳۷۵، ۲: ۱۸۵-۱۸۶، ۲۰۰-۲۰۱). بدون این نور مدبر، بدن صرفاً یک «جرم غاسق» (جسم تاریک) است.

(ب) استعاره اسارت و غربت: با این حال، این فرماندهی به بهای سنگینی تمام می‌شود. نور اسپهبد که ذاتاً از جنس «نور مجرد» و موطن اصلی‌اش «عالم انوار» است، با تعلق به این بدن و اشتغال به تدبیر آن، از اصل خویش دور افتاده و دچار «غربت» شده است. این همان مضمونی است که در رساله‌های تمثیلی سهروردی مانند رساله الطیر (سهروردی ۱۳۹۶، ۳۸-۴۱) به زیبایی به تصویر کشیده شده است. نفس آن طایر قدسی است که در قفس تن گرفتار آمده و نغمه‌اش نغمه فراق و یادکرد موطن اصلی است. سهروردی این وضعیت را «عشق نور اسپهبد به اشراق و تابش انوار قاهره» توصیف می‌کند (دینانی ۱۴۰۰، ۴۸۵-۴۹۵). این عشق و شوق به بازگشت محرک اصلی سلوک حکمی است.

(ج) بدن («برزخ»، «حجاب» و استعاره «قفس»): نگاه سهروردی به بدن، نگاهی کاملاً ابزاری و در عین حال منفی است. در این نظام، بدن چند نقش کلیدی ایفا می‌کند:

۱. برزخ: بدن یک «برزخ» است، یعنی حائلی ظلمانی که میان نور اسپهبد و عالم انوار قرار گرفته است (یزدان‌پناه ۱۳۹۱، ۲: ۲۵۴). تا زمانی که نفس از طریق حواس پنجگانه به این برزخ توجه دارد و تمام نیروی خود را صرف مدیریت آن می‌کند، نمی‌تواند انوار عالی‌ه را بی‌واسطه مشاهده کند، مانند کسی که چنان محو تماشای دیوارهای زندان خود شده که آسمان آبی بالای سرش را فراموش کرده است. شیخ اشراق به‌خوبی این مطلب را در رساله هیاکل النور تبیین کرده است (سهروردی ۱۳۷۵، ۳: ۸۳ به بعد).

۲. حجاب: تعلقات نفس به بدن و لذا یذ و نیازهای جسمانی (شهوت، غضب، و...) حجاب‌هایی هستند که چهره حقیقت را از چشم نفس می‌پوشانند. این حجاب‌ها نورانیت ذاتی نفس را کدر کرده و مانع از «اشراق» یا تابش مستقیم نور معرفت از جانب انوار قاهره بر آن می‌شوند. شیخ اشراق به‌خوبی این مطلب را در رساله روزی با جماعت صوفیه تبیین کرده است (سهروردی ۱۳۷۵، ۳: ۲۴۱ به بعد).

۱-۳. معرفت‌شناسی اشراقی و ضرورت خلع بدن

حال، این پرسش مطرح می‌شود که راه نجات این نورِ غریب چیست؟ پاسخ سهروردی در معرفت‌شناسی او نهفته است. او میان دو نوع شناخت تمایز قائل می‌شود. برای درک این که چرا حکیم اشراقی تن به ریاضت شاق یعنی «خلع بدن» می‌دهد، باید ابتدا بحرانی را که سهروردی در معرفت‌شناسی رایج زمان خود (فلسفه مشاء) تشخیص می‌دهد، درک کنیم. این بحران، بحران «علم حصولی» است. سهروردی نظام معرفتی خود را بر تفکیکی بنیادین میان دو نوع شناخت بنا می‌کند که غایت و مسیر سلوک را تعیین می‌کند:

(الف) علم حصولی، معرفت از ورای حجاب: علم حصولی، که می‌توان آن را «معرفت باواسطه» یا «معرفت مفهومی» ترجمه کرد، شیوه غالب شناخت ما در زندگی روزمره و همچنین بنیان فلسفه مشاء است. ویژگی‌های اصلی این نوع معرفت بدین قرار است:

۱. حصول صورت در ذهن: در این فرآیند، برای شناخت یک شیء خارجی (مثلاً یک درخت)، «صورتی» یا «مفهومی» از آن شیء در ذهن ما «حاصل» می‌شود. ما هرگز به خودِ درخت خارجی دسترسی مستقیم نداریم؛ آنچه ما می‌شناسیم آن صورت ذهنی است که از درخت در ذهن ما نقش بسته است. بنابراین، میان «عالم» (شناسنده) و «معلوم بالذات» (صورت ذهنی) یک این‌همانی وجود دارد، اما میان «عالم» و «معلوم بالعرض» (شیء خارجی) همواره یک «غیریت» و جدایی برقرار است.

۲. نقش واسطه‌ها و حواس: این صورت ذهنی از طریق واسطه‌هایی چون حواس پنجگانه و قوای درونی نفس (خیال، وهم، حافظه) به دست می‌آید و سپس توسط قوه عاقله مفاهیم کلی (مانند مفهوم کلی «درخت») انتزاع می‌شود. در تمام این مراحل، معرفت برای ما است؛ یعنی از مجرای ابزارها و واسطه‌ها عبور کرده و هر واسطه خود یک حجاب بالقوه است (یزدان‌پناه ۱۳۹۱، ۲: ۲۶۹-۲۷۷).

۳. علم رسمی و ظاهری: به همین دلیل، سهروردی فلسفه مشائی و هر نوع معرفت مبتنی بر استدلال و مفهوم‌سازی صرف را «علم رسمی» یا «علم بحثی» می‌نامد. این علم برای نظم دادن به ذهن و آمادگی برای سلوک مفید است، اما نمی‌تواند به «یقین» حقیقی و آرامش‌بخش منجر شود، زیرا همواره با حجاب مفاهیم و غیریت میان عالم و معلوم همراه است. این علم، علم به «سایه‌ها» است، نه مشاهده خود «نور» (یزدان‌پناه ۱۳۹۱، ۲: ۲۶۹-۲۷۷).

(ب) علم حضوری، اتحاد عالم و معلوم در پرتو شهود: در مقابل این بحران، سهروردی راه نجات را در «علم حضوری» می‌جوید. معرفت حقیقی از نظر سهروردی، نه از طریق استدلال و مفاهیم (علم حصولی)، بلکه از طریق شهود و مشاهده مستقیم (علم حضوری) حاصل می‌شود (عباس‌زاده ۱۳۹۸، ۵۲۵-۵۲۶). این نوع معرفت بنیان حکمت اشراق و هدف نهایی سلوک حکمی است. ویژگی‌های آن دقیقاً در نقطه مقابل علم حصولی قرار دارد:

۱. حضور خود واقعیت نزد نفس: در علم حضوری، دیگر پای «صورت» و «مفهوم» در میان نیست. خود «معلوم» (ابژه معرفت) با تمام ذات و حقیقتش نزد «عالم» (سوژه معرفت) «حاضر» است. در اینجا، معرفت از جنس «یافتن» و «وجدان» است، نه «دانستن مفهومی».

۲. حذف واسطه‌ها: این نوع شناخت کاملاً بی‌واسطه است. نه حواس، نه خیال و نه حتی مفاهیم عقلی در آن نقشی ایفا نمی‌کنند. این یک مواجهه مستقیم، عریان و بی‌حجاب میان نفسِ شناسنده و حقیقتِ شناخته‌شده است.

۳. یقین مطلق و شک‌ناپذیری: از آنجا که هیچ واسطه و حجابی در کار نیست تا در آن خطا راه یابد، علم حضوری ذاتاً یقینی و شک‌ناپذیر است. روشن‌ترین مثال برای این نوع معرفت «علم نفس به خود» است. هر فردی خود را و حالات درونی خود (مانند شادی، غم، درد) را به علم حضوری می‌یابد. شما برای دانستن این که شاد هستید، نیازی به استدلال یا نگاه کردن در آینه ندارید؛ خود «شادی» نزد شما حاضر است و شما آن را «می‌یابید». این بدهت و یقین، الگوی معرفت حقیقی نزد سهروردی است.

۴. اتحاد عالم و معلوم: در مراتب بالای علم حضوری، که از طریق شهود و اشراق حاصل می‌شود، دوگانگی میان عالم و معلوم به کلی رنگ می‌بازد و به نوعی «اتحاد» می‌انجامد. نفس با تابش «نور الانوار» و «انوار قاهره» بر آن، چنان نورانی می‌شود که خود آن حقایق نوری را در ذات خویش مشاهده می‌کند. این همان «مشاهده» و «ذوق» است که حکما و عرفا از آن سخن می‌گویند. معرفت در اینجا دیگر یک «فعل» نیست، بلکه یک «صیورت» است؛ نفس به آنچه می‌شناسد تبدیل می‌شود (یزدان‌پناه ۱۳۹۱، ۲: ۲۷۸-۲۹۶).

ج) نتیجه‌گیری معرفت‌شناسانه و پیوند آن با خلع بدن: حال به روشنی می‌توان دید که چرا «خلع بدن» یک ضرورت است. علم حصولی علم جهان‌کثرت، ماده و حجاب‌ها است، علمی که ابزار اصلی آن حواس و قوای مرتبط با «بدن» است. تا زمانی که «نور اسپهبد» درگیر تدبیر بدن و پردازش داده‌های حاصل از آن است، در عالم علم حصولی و سایه‌ها باقی می‌ماند. برای رسیدن به علم حضوری به حقایق عالم نور، نفس باید از ابزارهای علم حصولی فاصله بگیرد و بزرگ‌ترین مانع و حجاب یعنی «بدن» (جرم غاسق) و تعلقات آن را موقتاً کنار بگذارد. «خلع بدن» دقیقاً همان عمل معرفت‌شناختی گذار از پارادایم علم حصولی به پارادایم علم حضوری است. این یک راهبرد فعال برای خاموش کردن هیاهوی حواس و مفاهیم (که از کثرات نشئت می‌گیرند) به منظور «شنیدن» و «دیدن» حضور بی‌واسطه حقایق نوری عالم وحدت است. بنابراین، خلع بدن نه یک هدف، بلکه ابزار ضروری و کارآمدترین راه برای تحقق غایت معرفت، یعنی رسیدن به «یقین شهودی» است. برای رسیدن به علم حضوری به حقایق عالم بالا (انوار قاهره)، نفس باید موانع و حجاب‌ها را از میان بردارد. بزرگ‌ترین حجاب، همان طور که گفته شد، اشتغال به بدن و تدبیر آن است. بنابراین، «خلع بدن» یا «موت ارادی» به یک ضرورت منطقی در مسیر معرفت تبدیل می‌شود. این عمل به معنای «مرگ موقت و اختیاری» است؛ یعنی حکیم با اراده و قدرت روحانی خود، به طور موقت پیوند تدبیری خود با بدن را قطع می‌کند. البته لازم به ذکر است که پیوند «حیاتی»، که ضامن زنده ماندن بدن است، باقی می‌ماند. با این انفصال، نور اسپهبد از زندان هیکل ظلمانی آزاد می‌شود و توجهش را از عالم کثرت و ظلمت برمی‌گیرد و به سوی عالم وحدت و نور معطوف می‌کند. در این حالت است که نفس آماده «اشراق» و پذیرش بی‌واسطه انوار معرفت از عوالم بالا می‌شود. در نتیجه، «خلع بدن» در انسان‌شناسی سهروردی یک تجربه عجیب و غریب یا یک کرامت عرفانی نیست، بلکه راهبرد اصلی نفس و یک راهبرد فلسفی متافیزیکی برای تحقق بخشیدن به ذات حقیقی خویش (نورانی بودن) و رسیدن به غایت نهایی‌اش (معرفت حضوری) از طریق رفع بزرگ‌ترین مانع (تعلق به بدن) است. این کنشی است که «غربت» نفس را به «وصل» و «جهل» ناشی از حجاب را به «یقین» ناشی از مشاهده تبدیل می‌کند.

۲. «خلع بدن» در منظومه فکری سهروردی

پس از بیان مبانی لازم در تحلیل اندیشه سهروردی در باب خلع بدن، نوبت به تبیین و تحلیل خلع بدن یا همان «موت ارادی» یا «مرگ کوچک» و کیفیت و طریقه تحقق خلع بدن می‌رسد. بر این اساس، اکنون که دانستیم غایت سلوک

رسیدن به «علم حضوری شهودی» است، و مانع اصلی اشتغال نفس به بدن است، این پرسش مطرح می‌شود: طریقت یا راه عملی رفع این مانع چیست؟ سهروردی پاسخ را در مفهومی کلیدی و عمیق به نام «موت ارادی» یا مرگ خودخواسته و اختیاری صورت‌بندی می‌کند. «خلع بدن» تحقق عملی همین «موت ارادی» است. در تعریف موت ارادی می‌توان چنین گفت: موت ارادی تقلید اختیاری از فرآیند «موت طبیعی» یا همان مرگ غیرارادی است، اما با یک تفاوت بنیادین. در مرگ طبیعی، پیوند نفس (نور اسپهبد) با بدن به طور کامل و برای همیشه گسسته می‌شود، زیرا بدن دیگر قابلیت پذیرش تدبیر نفس را از دست می‌دهد. اما در موت ارادی، حکیم سالک با قدرت و اراده‌ای که از طریق ریاضت و تهذیب نفس کسب کرده است، به طور موقت و آگاهانه، تعلقات تدبیری و توجه خود را از بدن و قوای آن برمی‌گیرد. البته که در این فرآیند علاقه و پیوندی هرچند اندک از ارتباط نفس با بدن باقی خواهد ماند.

این یک «مردن اختیاری» است که در آن حکیم کنترل کاملی بر قوای نفسانی مرتبط با بدن (مانند حواس ظاهری و باطنی، قوه محرکه و...) به دست آورده و قادر است آگاهی خود را - به اراده خویش - از آنها منفک و مجرد سازد. این عمل صرفاً یک تمرکز ذهنی نیست، بلکه یک انقطاع وجودی موقت است. سهروردی این فرآیند و نتیجه آن را طی بیان یک حکایت از افلاطون، که در آن «فراغت» و «انقطاع» کلید ورود به عالم شهود است، چنین توصیف می‌کند:

افلاطون الهی از حال خویش حکایت کرده و مضمون سخنش چنین است: «بسا که با خویشتن خلوت گزیدم و بدن را به کناری نهادم؛ چنان شدم که گویی جوهری مجردم، تهی از پیکر، برهنه از پوشش‌های طبیعی و رها از هیولا. آنگاه در درون ذات خویش درآمدم و از همه چیزهای دیگر بیرون شدم. در این حال، در نفس خویش چنان حسن و بهاء و روشنی و فروغ و زیبایی‌های شگفت و دل‌انگیزی دیدم که پیوسته در شگفت ماندم؛ و دانستم که من جزئی از اجزای جهان بالاتر و شریفم.» (سهروردی ۱۳۷۵، ۱: ۱۱۲).^۳

در نگاه سهروردی، هر کدام از حکمای الهی به این ملکه روحانی متخلق اند، و طی آن حواس از میان برداشته می‌شود و به همین سبب می‌توانند به عالم انوار عروج کنند (سهروردی ۱۳۷۵، ۱: ۱۱۳). شیخ اشراق گاهی از تجرید نفس به عروج نفس تعبیر می‌کند و در توصیف آن واژه عمیق «انسلاخ شدید نفس از بدن» را به کار برده که این حالت تجرید را به دقت وصف می‌کند و بر محوری بودن نقش خلع بدن در حصول ملکه مشاهده تأکید دارد:

و همانا اهل عروج نفس، مشاهده‌ای آشکار را تجربه کرده‌اند که از مشاهده چشم سر بسی کامل‌تر است؛ و این در حالی روی می‌دهد که از بدن به شدت منسلخ و برکنده شده‌اند. ایشان در آن حال یقین دارند که آنچه می‌بینند از جنس نقش‌هایی در قوای بدنی نیست؛ بلکه مشاهده بصری ایشان همراه با نور مُدبّر همچنان باقی است. و هر که در راه خدا چنان که سزاوار است مجاهده کند و بر تاریکی‌ها چیره شود، انوار عالم اعلی را به مشاهده‌ای کامل‌تر از مشاهده دیدنی‌های این جهانی می‌بیند. (سهروردی ۱۳۷۵، ۲: ۲۱۳)^۴

سهروردی در باب فرآیند تحقق این ملکه به ریاضت به مثابه تضعیف بدن و تقویت نفس اشاره می‌کند و آنچه از بیانات او استفاده می‌شود این است که رسیدن به این قابلیت امری دفعی و تصادفی نیست، بلکه حاصل یک فرآیند طولانی، دشوار و نظام‌مند تهذیب و ریاضت است. هدف این ریاضت‌ها دو چیز است:

۱. تضعیف سیطره بدن بر نفس: از طریق اعمالی چون کم‌خوری (تقلیل شهوت)، کم‌خوابی، کم‌گویی و عزلت‌گزینی، حکیم به تدریج سلطه و جاذبه نیازهای جرم غاسق را بر نفس خود کاهش می‌دهد. هرچه این سلطه کمتر شود، آزادی و استقلال نفس بیشتر می‌شود. زیرا چنان که بیان شد نفس انسان در منظومه فکری اشراقی، حقیقتی

است نورانی که از عالم انوار هبوط کرده و با ورود به عالم ظلمانی مادی، نورانیتش تضعیف و احکام عالم محدود بر آن چیره شده است و از آنجا که سهروردی میان نورانیت و معرفت قائل به پیوندی محکم و ارتباطی دوسویه است، هر چه نفس در عالم ماده بیشتر غوطه‌ور شود به همان وزان از معرفت حقیقی محجوب می‌ماند، و هرچه در ترک تعلق خود به دنیا و به تبع بدن خود، بیشتر بکوشد به همان اندازه بر معرفتش افزوده می‌گردد (سهروردی ۱۳۷۵، ۲: ۳). عبارت سهروردی چنین است: «آنگاه که از شواغل حواس ظاهری انسان کاسته شود، گاه نفس از اشتغال به تخیل نیز رهایی می‌یابد و در این صورت به امور غیبی آگاهی پیدا می‌کند» (سهروردی ۱۳۷۵، ۲: ۲۳۶).^۵

۲. تقویت قدرت و استقلال نفس: از طریق ریاضت‌های معنوی مانند تفکر عمیق (فکر)، ذکر مداوم و تمرکز بر حقایق معنوی، نور اسپهبد به تدریج قدرت و استقلال می‌یابد. نفس می‌آموزد که می‌تواند بدون اتکا به حواس و بدن نیز به حیات آگاهانه خود ادامه دهد و مرکز ثقل خود را از «تن» به «جان» منتقل کند. در رساله *هیاکل النور* در این باره می‌گوید:

بدان که نفس ناطقه از جوهر ملکوتست و او را قوت‌های تن و مشاغل از عالم خود باز داشته است. و هر گاه که نفس قوی گردد بفضائل روحانی، و سلطان قوای بدنی ضعیف شود بسبب کم خوردن و کم خفتن، باشد که نفس خلاص یابد و بعالم قدس پیوندد و از ارواح قدس معرفت‌ها حاصل کند. و نیز باشد که بنفوس افلاک پیوندد، که ایشان عالم‌اند بلوایم حرکات خود. و از ایشان در خواب و بیداری هم چون آینه‌ای که در مقابل چیزی آید که بر وی نقشها بود، آن نقش در آینه حاصل شود. و باشد که نفس مشاهدت امر عقلی کند، و محاکات آن متخیله بکند و منعکس شود بعالم حس، هم چنانکه از حس منعکس می‌شود بمعن تخیل. (سهروردی ۱۳۷۵، ۳: ۱۰۷)

نکته پایانی در این بخش این که خلع بدن یک «کنش فعال» و «ملکه روحانی» است، یعنی در نهایت، «خلع بدن» حاصل این فرآیند است و باید آن را یک «کنش فعال» دانست. حکیم سالک در این عمل منفعل نیست؛ او منتظر نمی‌ماند تا این اتفاق برایش «رخ دهد»، بلکه او مانند یک خلبان ماهر که هواپیما را به اراده خود از زمین بلند می‌کند، یا یک غواص چیره‌دست که آگاهانه به اعماق اقیانوس فرومی‌رود، به اراده خویش، آگاهی‌اش را از کالبد مادی «خلع» می‌کند. این توانایی به تدریج از یک «فعل» ارادی به یک «ملکه روحانی» تبدیل می‌شود. «ملکه» در فلسفه اسلامی صفتی راسخ و پایدار در نفس است که صدور فعل متناسب با آن برای نفس آسان و بدون نیاز به تأمل و تقلای زیاد صورت می‌گیرد (مطهری ۱۳۷۷، ۷: ۲۲۲). حکیم اشراقی به نقطه‌ای می‌رسد که عمل خلع بدن برای او به یک ملکه تبدیل می‌شود و هر زمان که اراده کند، می‌تواند برای مشاهده انوار عالم بالا از زندان تن رها شود و پس از کسب معرفت، دوباره به تدبیر آن بازگردد. بنابراین، «موت ارادی» صرفاً یک اصطلاح نیست، بلکه توصیف دقیق (طریقت و کیفیت) یک تحول وجودی است که در آن انسان از بندگی تن به سلطنت بر آن می‌رسد و راه را برای تحقق غایت اصلی خود، یعنی معرفت حضوری، هموار می‌سازد. در تأیید آنچه گفته شد این عبارت کوتاه از سهروردی بسیار گویا است: «کار اشراقیون جز با نورهای سانح سامان نمی‌یابد. همانا برخی از این قواعد بر این نورها بنیان نهاده شده‌اند، به طوری که اگر برای ایشان شکی در این اصول پدید آید، به وسیله خلع بدن از بین می‌رود» (سهروردی ۱۳۷۵، ۲: ۱۳).^۶

۳. «تجربه خروج از بدن» در رویکردهای تجربی معاصر

پژوهش‌های کلاسیک و معاصر در علوم اعصاب و روان‌شناسی شناختی، «تجربه خروج از بدن» را از حاشیه مباحث فراروان‌شناسی به کانون مطالعات آگاهی منتقل کرده‌اند. با این حال، ادبیات پژوهشی همچنان فاقد یک چارچوب تفسیری واحد است و این پدیده معمولاً در تقاطع علوم اعصاب، روان‌شناسی و مطالعات تجربه نزدیک به مرگ مورد مناقشه قرار می‌گیرد. با وجود این تکرر، مرورهای دامنه‌ای جدید (مانند Moix et al. 2025 که ۸۷ مطالعه را تحلیل کرده‌اند) نشان می‌دهد که الگوهای تکرارپذیری در آن وجود دارد که ادعای انفعالی بودن تجربه را تقویت می‌کند.

۳-۱. تعریف و مؤلفه‌های پدیدارشناختی

در مرورهای سیستماتیک اخیر، OBE به عنوان یک پدیده روان‌شناختی و عصب‌شناختی پیچیده تعریف می‌شود که طی آن فرد احساس «انفکاک» از کالبد فیزیکی را تجربه می‌کند و مرکز آگاهی او در نقطه‌ای خارج از مرزهای بدن مکان‌یابی می‌شود (Campillo-Ferrer et al. 2024). این تجربه غالباً با حس شناور شدن و مشاهده بدن فیزیکی از منظر سوم‌شخص^۷ همراه است (Moix et al. 2025; Monroe 1971). برای درک بهتر این حالت توصیف‌شده در ادبیات جدید، به نمونه کلاسیک ذیل توجه کنید:

خانم کنتس ... ماجرایش را بدین گونه نقل کرده است: «چهار یا پنج دفعه ... احساسی غیرقابل توصیف داشتم، مثل این که خود را خارج از بدنم حس می‌کردم. هر دفعه خودم را می‌دیدم که به حالت دراز کشیده در حال شناور شدنم ... در این مواقع کمال آزادی بر وجودم حکمفرما است». (هاراری و وایتروپ ۱۳۸۶)

بر اساس مدل‌سازی‌های پدیدارشناختی مدرن (Aspell and Blanke 2009; Velikovsky 2025)، که با گزارش‌های کلاسیک فوق همخوانی دارند، سه مؤلفه اصلی این تجربه بدین قرار است:

۱. احساس جدایی:^۸ خروج سوژه از مرزهای جسمانی.
۲. دید اتوسکوپیک:^۹ مشاهده بدن خویش از بالا یا زاویه‌ای بیرونی.
۳. تغییر در خود-مکان‌یابی:^{۱۰} ادراک حضور در مکانی متفاوت از موقعیت بدن فیزیکی (مثلاً شناور بودن در سقف).

نمونه ذیل از گزارش‌های مونرو هر سه مؤلفه فوق (به‌ویژه شوک ناشی از تغییر مکان‌یابی) را به‌خوبی نمایان می‌کند:

چندی نگذشت که چیزی را احساس کردم که بر شانه‌ام فشار می‌آورد ... دست بردم تا آن را لمس کنم ... سقف بود ... دقیق‌تر نگاه کردم، و ضربه روانی شدیدی به من وارد شد: آن «شخص» که بر تخت بود، خود من بود! (Monroe 1971, 33)

در این گزارش، شدت شوک ادراکی بیانگر گسست لحظه‌ای در یکپارچگی خود-بدنی است که امروزه در مدل‌های عصب‌شناختی بر آن تأکید می‌شود.

۳-۲. شیوع و ماهیت تجربه

شیوع این پدیده در جمعیت عمومی بین ۱۰ تا ۲۰ درصد برآورد شده است (Moix et al. 2025). اگرچه در متون به دو نوع «خودانگیخته»^{۱۱} و «القایی/آزادی»^{۱۲} اشاره شده است، اما شواهد آماری بر غلبه وجه انفعالی دلالت دارند. مطالعات کلاسیک (Green 1968; Palmer 1979) نشان داده‌اند که بیش از ۸۰٪ تجارب به صورت تک‌موردی

و ناخواسته (در شرایط خواب، بیماری یا خطر) رخ می‌دهند. داده‌های جدید نیز تأیید می‌کنند که موارد ارادی (شامل تکنیک‌های تجسمی یا القای آزمایشگاهی) درصد بسیار ناچیزی را تشکیل می‌دهند و موفقیت در آنها نادر است (Moix et al. 2025). بنابراین، عنصر کلیدی در تحلیل پدیدارشناختی این است که OBE اساساً یک «رخداد»^{۱۳} است که بر سوژه عارض می‌شود، نه یک «عمل»^{۱۴} که توسط او مدیریت شود.

۳-۳. خلاصه تفسیری: رویارویی پارادایم‌های متعارض

ابهام اصلی پیرامون OBE در «بحران معنا» یا «خلاصه تفسیری» آن نهفته است. در حال حاضر، حداقل سه پارادایم رقیب برای تبیین این پدیده وجود دارد:

الف) رویکرد عصب‌شناختی

در این رویکرد، که در حال حاضر بر مجامع علمی غالب است، OBE همچون یک «توهم بدنی» پیچیده تبیین می‌شود که ریشه در اختلال عملکرد یکپارچگی حسی مغز دارد. نقطه عطف تاریخی این دیدگاه تحقیقات اولاف بلانکه و همکارانش در سال ۲۰۰۲ بود که سازوکار عصبی این پدیده را آشکار ساختند. در مطالعه کلاسیک بلانکه (Blanke et al. 2002, 269)، زنی ۴۳ ساله که برای جراحی صرع تحت پایش الکتروانسفالوگرافی^{۱۵} قرار داشت، هنگام تحریک الکتریکی ناحیه‌ای خاص در «پیوندگاه گیجگاهی-آهیانه‌ای راست»^{۱۶}، تجربه‌ای کاملاً غیرعادی گزارش کرد. هنگامی که پژوهشگران جریان الکتریکی خفیفی (پالس‌های ۲-۳ ثانیه‌ای) را اعمال کردند، بیمار بیان داشت که احساس می‌کند «از بدن خود جدا می‌شود، در حال شناور شدن است و بدنش را از موقعیتی بالاتر می‌بیند». او در توصیف تجربه گفت: «احساس می‌کنم در فاصله‌ای حدود دو متر بالاتر از تخت هستم و خودم را از بالا می‌بینم». نکته حائز اهمیت این بود که بیمار در تمام مدت بیدار و پاسخگو بود و هیچ نشانه‌ای از اختلال هوشیاری نداشت. این پژوهش اولیه، چهار محور پدیدارشناختی را برجسته کرد که هنوز هم معتبرند: (۱) جدایی خود از بدن، (۲) دید آتوسکوپیک، (۳) شناوری و تعلیق فضایی، و (۴) ثبات خودآگاهی.

با این حال، پژوهش‌های تکمیلی و متأخر سازوکارهای دقیق‌تری را فراتر از یافته‌های اولیه بلانکه شناسایی کرده‌اند. مطالعات جدید نشان می‌دهند که این پدیده با فرایندهای عصبی پیچیده‌تری مرتبط است. برناسکونی و همکاران (Bernasconi et al. 2022)، با استفاده از روش‌های پیشرفته رباتیک و تصویربرداری عصبی، نقش تعارض‌های حسی-حرکتی را در ایجاد تغییرات ادراکی مرتبط با حس حضور بررسی کرده‌اند. همچنین، برکوویچ-اوهانا و همکاران (Berkovich-Ohana et al. 2013) فعالیت نوسانی امواج تتا را در نواحی‌ای از مغز، از جمله قشر سینگولیت خلفی (PCC) و محل اتصال گیجگاهی-جداری (TPJ)، با تغییر در تجربه ذهنی بدن و فضا مرتبط دانسته‌اند. یافته‌های هیرومیتسو و همکاران (Hiromitsu et al. 2020) نیز بر نقش احتمالی قشر سینگولیت خلفی در پردازش حس بدن و مکان‌یابی خود تأکید می‌کند. علاوه بر این، لوپز و الزیر (Lopez and Elzière 2018)، در مطالعه‌ای روی ۲۱۰ بیمار مبتلا به سرگیجه، ارتباط تجربه خروج از بدن (OBE) با اختلالات سیستم دهلیزی و عوامل روان‌شناختی را بررسی و گزارش کرده‌اند. در مجموع، این یافته‌ها نشان می‌دهند که OBE با تعامل پیچیده شبکه‌های عصبی دخیل در یکپارچه‌سازی اطلاعات حسی، حفظ حس مالکیت بدن و تعیین مکان خود ارتباط دارد. بنابراین، از منظر عصب‌شناسی مدرن، OBE فاقد دلالت متافیزیکی است و صرفاً یک «مدل‌سازی اشتباه مغز» ناشی از نویزهای عصبی و اختلال در یکپارچگی اطلاعات حسی (بینایی، لامسه و تعادل) محسوب می‌شود.

ب) رویکرد روان‌شناختی

این رویکرد OBE را نه یک خروج واقعی، بلکه نوعی سازوکار دفاعی یا «گسست»^{۱۷} تفسیر می‌کند. بر اساس مرور جامع مویکس و همکاران (Moix et al. 2025) و متون کلاسیک این حوزه (Alvarado 1997; Cardeña and Pekala 2014, 12)، در شرایط تروما، درد شدید جسمانی یا استرس غیرقابل تحمل، ذهن برای محافظت از تمامیت روانی خود، ارتباط آگاهانه با بدن را قطع و خود را در موقعیتی امن (خارج از بدن) بازسازی می‌کند. سوزان بلک‌مور یکی از منسجم‌ترین مدل‌ها را در این زمینه ارائه داده است. او در فصل ۲۲ کتاب «فراسوی کالبد»، فرضیه اصلی خود را چنین بیان می‌کند: «تمام جزئیات تجربه خروج از بدن در چارچوب اصطلاحات روان‌شناختی قابل تبیین است. هیچ‌چیز در یک OBE بدن را ترک نمی‌کند» (Blackmore 1982, 240). طبق مدل او، زمانی که ورودی‌های حسی قطع می‌شوند (مثلاً در آستانه خواب)، مغز برای حفظ مدل پایداری از واقعیت، به منابع درونی یعنی حافظه و تخیل روی می‌آورد و یک «بدن فانتزی» می‌سازد که آن را از زاویه‌ای در حافظه (مثلاً سقف اتاق) مشاهده می‌کند.

پژوهش‌های جدیدتر نشان داده‌اند که موفقیت در ساخت این «بدن فانتزی» به ویژگی‌های شخصیتی خاصی وابسته است که بلک‌مور تلویحاً به آنها اشاره کرده بود. مطالعات (Irwin, as cited in Moix et al. 2025, 3) تأیید می‌کنند افرادی که OBE را تجربه می‌کنند نمرات بالایی در دو شاخصه دارند: (۱) «استعداد تخیل»^{۱۸} و (۲) «قابلیت جذب»^{۱۹}، یعنی توانایی غرق شدن کامل در تجربیات ذهنی به گونه‌ای که مرز واقعیت درونی و بیرونی کمرنگ شود. این یافته‌های جدید چهار شرط کلاسیک بلک‌مور برای وقوع تجربه را معنادارتر می‌کنند:

۱. تصویرسازی زنده و با جزئیات^{۲۰} [که با استعداد تخیل بالا تقویت می‌شود].

۲. آزمون واقعیت ضعیف،^{۲۱} به طوری که خاطرات و تصاویر «واقعی» به نظر می‌رسند.

۳. انسداد ورودی‌های حسی از بدن (مانند حالت فلج خواب).

۴. حفظ هوشیاری و تفکر منطقی (Blackmore 1982, 244).

برای درک کاربردی این همپوشانی نظری و شخصیتی، می‌توان به تحلیل تجربیات مشهور سیلوان مولدون پرداخت. مولدون اغلب گزارش می‌کرد که تجربیاتش در حین ضعف جسمانی و فلج موقت (کاتالپسی) رخ می‌دهند. از منظر روان‌شناختی، شرایط او (بیماری و فلج) شرط سوم بلک‌مور (قطع ورودی حسی) را فراهم می‌کرد. در این خلأ حسی، ذهن او که دارای «قابلیت جذب» بالایی بود، مدلی از اتاق را بر اساس حافظه بازسازی می‌کرد (شرط اول و دوم). نکته مهم اینجاست که او در تمام مدت هشیار بود (شرط چهارم)، که این باعث می‌شد بازسازی ذهنی‌اش نه همچون خواب، بلکه همچون واقعیتی عینی ادراک شود (مولدون و کرینگتون ۱۳۷۵). بنابراین، تحقیقات اخیر (Sellers 2018) نیز تأیید می‌کنند که آنچه مولدون و دیگران تجربه کرده‌اند سفر روح نیست، بلکه محصول تعامل پیچیده «گسست در شرایط استرس» و «استعداد بالای مغز برای واقعیت‌سازی» است.

ج. رویکرد واقع‌گرایانه: چالش آگاهی غیرموضعی

در نقطه مقابل تبیین‌های تقلیل‌گرایانه، دیدگاه واقع‌گرایانه قرار دارد که OBE را دلیلی بر احتمال استقلال آگاهی از بستر عصبی^{۲۲} می‌داند. مویکس و همکاران (Moix et al. 2025)، در مرور دامنه‌ای خود، این دسته از تبیین‌ها را تحت عنوان «نظریه‌های آگاهی غیرموضعی» دسته‌بندی کرده و تصریح می‌کنند که مدل‌های صرفاً مادی‌گرایانه قادر به توضیح تمام ابعاد این پدیده نیستند. رابرت مونرو، از پیشگامان این دیدگاه، در گزارش‌های کلاسیک خود استدلال

می‌کند که این تجربیات به فرد اثبات می‌کند که «چیزی بیش از بدن فیزیکی است» (Monroe 1994) و اطلاعات را نه از طریق حواس، بلکه به صورت بسته‌های فشرده آگاهی دریافت می‌کند.

چالش اصلی برای نظریه‌های مغزمحور زمانی آشکار می‌شود که بحث «ادراک صادق»^{۲۳} به میان می‌آید؛ یعنی زمانی که فرد اطلاعاتی را گزارش می‌دهد که از دید فیزیکی او پنهان بوده است. چارلز تارت (Tart 1998) در آزمایشی مشهور نشان داد که سوژه در حین تجربه خروج توانسته عدد پنج‌رقمی تصادفی ۲۵۱۳۲ را که تنها از سقف قابل رؤیت بوده به درستی قرائت کند. مرورهای جدید تأیید می‌کنند که نظریه‌های فیزیولوژیک مبتنی بر اختلال در «پیوندگاه گیجگاهی-آهیانه‌ای»، اگرچه سازوکار حس‌شناوری را توضیح می‌دهند، اما در تبیین چگونگی «کسب اطلاعات صحیح بصری» در زمانی که چشم‌ها بسته‌اند، با بن‌بست مواجه‌اند (Moix et al. 2025).

علاوه بر آزمایش‌های کنترل‌شده، شواهد بالینی در شرایط آستانه مرگ نیز این دیدگاه را تقویت می‌کنند. در حالی که پژوهش‌های کلاسیک اوسیس و هارالدسون (Osis and Haraldsson 1977) بر جهان‌شمول بودن الگوهای روانی این تجارب تأکید داشتند، یافته‌های مدرن‌تر، مانند مطالعه (Parnia et al. 2023, 119)، چالش بزرگ‌تری را پیش روی علم مادی قرار داده‌اند: بیماران در حین ایست قلبی و با وجود خط‌صافِ نوار مغزی، هوشیاری بسیار شفاف و ساختاریافته‌ای را گزارش کرده‌اند. این سطح از هوشیاری «بیش از حد واقعی» نمی‌تواند محصول جانبی مغزی باشد که از کار افتاده است.

در نهایت، تحلیل پدیدارشناختی این تجارب نیز تفاوت ماهوی آنها را با توهمات ساختگی نشان می‌دهد. بر خلاف تجارب تکه‌تکه و مصنوعی ناشی از تحریک الکتریکی مغز، مویکس و همکاران (Moix et al. 2025) با استناد به یافته‌های پژوهشی نشان می‌دهند که تجربه‌های اصیل عمدتاً به صورت «خودانگیخته» و نه ارادی رخ می‌دهند. در این رویدادها، سوژه نقش یک «ناظر خاموش» و انفعالی را دارد که پرتاب شدن به واقعیتی وسیع‌تر را نظاره می‌کند، ویژگی‌ای که با ماهیت فعال و سازنده تخیل یا توهم در تضاد است.

۳-۴. جمع‌بندی: شکاف تفسیری و ضرورت پدیدارشناسی عصبی

مرور سه رویکرد فوق نشان می‌دهد که اگرچه علوم اعصاب (مانند یافته‌های بلانکه و برناس‌کونی) در شناسایی «همبسته‌های عصبی» و سازوکارهای ایجاد حس جدایی موفق بوده‌اند، اما در تبیین «ماهیت هستی‌شناختی» آن، به‌ویژه در موارد ادراک صادق و هوشیاری بدون فعالیت مغزی، ناتوان مانده‌اند. اعتراف پژوهشگران در مرورهای سال ۲۰۲۵ مبنی بر ناکافی بودن تبیین‌های صرفاً فیزیولوژیک، نشان‌دهنده یک «شکاف تفسیری»^{۲۴} عمیق است.

در اینجا، رویکردهای نوینی همچون «پدیدارشناسی عصبی»^{۲۵} که توسط فرانسیسکو وارا مطرح شده است، می‌تواند نقش حلقه مفقوده را بازی کند. پدیدارشناسی عصبی پیشنهاد می‌کند که به جای تقلیل تجربه اول‌شخص به داده‌های عصبی (رویکرد بلانکه) یا انکار واقعیت عصبی (رویکرد عرفانی محض)، باید یک گردش دوری و دیالکتیک میان «داده‌های عصب‌شناختی» و «گزارش‌های دقیق پدیدارشناختی» ایجاد کرد. از این منظر، تجارب شهودی دقیق سهروردی (به عنوان داده‌های اول‌شخص تربیت‌شده) در تضاد با علم قرار نمی‌گیرند، بلکه می‌توانند در نقش مکملی ضروری برای تفسیر داده‌های خام آزمایشگاهی (مانند تحریک TPJ) عمل کنند و معنای وجودی این تغییرات عصبی را آشکار سازند. این نقطه کور علمی دقیقاً همان مدخلی است که در آن حکمت اشراق با طرح هستی‌شناسی چندلایه می‌تواند تبیینی منسجم‌تر ارائه دهد.

۴. تحلیل تطبیقی خلع بدن از منظر حکمت اشراق و تجربه خروج از بدن از منظر رویکردهای تجربی معاصر

اکنون با تبیین دو دیدگاه، می‌توانیم به تحلیل تطبیقی دقیق‌تری بپردازیم و تمایزات بنیادین آنها را آشکار سازیم:

۱. عاملیت و کنترل (کنش فعال در برابر رخداد انفعالی): بنیادی‌ترین تفاوت در عاملیت نهفته است. خلع بدن سهروردی یک «کنش فعال» است. این یک «ملکه» و توانایی اکتسابی است که حاصل سال‌ها ریاضت و تسلط بر نفس است. حکیم اشراقی «اراده» می‌کند که از بدن خلع شود و این عمل را آگاهانه به انجام می‌رساند. او خلبان این سفر است. در مقابل، OBE در اکثر موارد یک «رخداد انفعالی» است. این تجربه‌ای است که برای فرد «اتفاق می‌افتد»، اغلب به صورت غیرمنتظره و خارج از کنترل او. فرد تجربه‌گر مسافر یا ناظری است که در این رویداد گرفتار آمده، نه این که عامل آن باشد.

۲. غایت‌مندی (هدف مقدس در برابر بی‌هدفی): این دو پدیده از نظر غایت‌مندی نیز کاملاً متمایز هستند. خلع بدن ذاتاً «هدفمند» است. این یک ابزار است، نه هدف. غایت نهایی آن، نه صرفاً تجربه جدایی از کالبد، بلکه رسیدن به «علم حضوری» و مشاهده بی‌واسطه حقایق در عالم نور و در نهایت تقرب به نورالانوار است. این یک ابزار معرفت‌شناختی است. در مقابل، OBE ذاتاً «بی‌هدف» است. این یک تجربه خام و بدون هدف از پیش تعیین‌شده است. معنا یا هدفی اگر وجود داشته باشد، پس از وقوع تجربه توسط فرد به آن الصاق می‌شود. خود تجربه‌کانون توجه است، نه آنچه از طریق آن به دست می‌آید.

۳. هستی‌شناسی مقصد (سفر عمودی در برابر سفر افقی): جهت و مقصد این دو سفر نیز از نظر هستی‌شناختی متفاوت است. خلع بدن یک «سفر عمودی» است. این یک صعود وجودی از مرتبه پایین‌تر (عالم ماده) به مرتبه‌ای بالاتر از هستی (عالم انوار) است. جهت حرکت به سوی مراتب عالی‌تر نور و تجرد است. هرچند حکیم، پس از کسب این ملکه، توانایی سیر افقی در عالم نور را نیز دارد، اما جهت‌گیری اصلی و غایت نهایی صعودی است. در مقابل، OBE غالباً یک سفر افقی است. در اکثر گزارش‌ها، فرد خود را در همان محیط فیزیکی (اتاق بیمارستان، صحنه تصادف) اما از نقطه‌نظری متفاوت می‌یابد. این یک جابه‌جایی در فضای فیزیکی یا همزاد اثری آن است، نه لزوماً یک ارتقا به عالمی با مرتبه وجودی متفاوت.

۴. بستر نظام‌مند (یقین در برابر بحران معنا): جایگاه این دو پدیده در یک نظام فکری پیامدهای معرفتی متضادی را به دنبال دارد. خلع بدن جزئی لاینفک از یک «نظام جامع» در حکمت اشراق است. این تجربه در چارچوب هستی‌شناسی نوری، انسان‌شناسی و معرفت‌شناسی اشراق کاملاً معنا می‌یابد. برای حکیم اشراقی، این تجربه منجر به یقین می‌شود و تأییدکننده جهان‌بینی اوست. در مقابل، OBE تاکنون یک «پدیده سرگردان» در خلأ تفسیری است. همان‌طور که دیدیم، این پدیده میان تفاسیر متضاد عصب‌شناختی، روان‌شناختی و واقع‌گرایانه معلق است. این وضعیت برای علم مدرن منشأ «پرسش» و چالش است. اما نکته مهم آن است که برای فرد تجربه‌گر، گاه این رویداد به یک «نقطه عطف وجودی» و آغازگر یک دگردیسی معنوی تبدیل می‌شود. این تجربه، با به چالش کشیدن پیش‌فرض‌های مادی‌گرایانه فرد، او را به جستجوی معنایی جدید برای زندگی و آگاهی سوق می‌دهد.

۵. از رخداد طبیعی تا ملکه روحانی: پس از تحلیل‌های تطبیقی فوق، می‌توانیم نسبت میان این دو پدیده را با یک استعاره روشن سازیم. تجربه خروج از بدن (OBE) همانند صاعقه در شبی تاریک است. این یک رخداد

طبیعی، شگفت‌انگیز و خیره‌کننده است که به صورت تصادفی و غیرقابل کنترل رخ می‌دهد. صاعقه می‌تواند برای لحظه‌ای افق دید را روشن کند و وجود جهانی فراتر از تاریکی را الهام ببخشد، اما نمی‌توان از آن برای روشنائی دائمی یک مسیر استفاده کرد؛ این پدیده‌ای غیرقابل اتکاست. در مقابل، خلع بدن در حکمت اشراق همانند نیروی الکتریسته است که مهار شده است. این یک ملکه روحانی است که محصول دانش (حکمت نظری)، تمرین (حکمت عملی) و اراده راسخ حکیم است. این دیگر یک اتفاق نیست، بلکه یک ابزار قابل اتکا، هدفمند و مکرر است که برای تحقق غایتی مشخص به کار می‌رود: روشنائی مستمرِ طریق معرفت.

نتیجه‌گیری

برآیند امعان نظر در باب مسئله خلع بدن در حکمت اشراق و تجربه‌های خروج از بدن در رویکردهای تجربی معاصر به این نتیجه رهنمون شد که OBE را به رغم برخی شباهت‌ها نمی‌توان با خلع بدن یکسان دانست. OBE از این جهت که بتواند جهان‌بینی فردی را به چالش بکشد و آغازگر یک جستجوی معنوی باشد، شایسته تأمل است، اما تمایزات چهارگانه (عاملیت، غایت، هستی‌شناسی و نظام‌مندی) نشان می‌دهد که این دو پدیده قابل فروکاست به یکدیگر نیستند.

با این حال، مهم‌ترین دستاورد این پژوهش فراتر از بیان تمایزات است. یافته‌ها نشان می‌دهند که چارچوب معرفت‌شناختی و هستی‌شناختی سهروردی ظرفیت آن را دارد که در نقش یک «مدل پیشنهادی» برای حل بن‌بست‌های موجود در «رویکرد واقع‌گرایانه» غربی (آثار تارت، مونرو و پرنیا) عمل کند. پژوهشگران غربی با معمای «ادراک صادق» (مشاهده واقعیت بدون ابزار حسی) روبرو هستند، اما یک هستی‌شناسی مدون برای تبیین آن ندارند و در نتیجه میان «ماتریالیسم» و «دوگانه‌انگاری خام» سرگردانند. حکمت اشراق با معرفی «عالم مثال» در حکم یک ساحت وجودی واسطه که هم دارای «شکل و مقدار» است و هم «غیرمادی»، دقیقاً همان مختصات هستی‌شناختی را فراهم می‌کند که داده‌های تجربی تارت و مونرو برای معنادار شدن به آن نیاز دارند. به بیان دیگر، سهروردی «جغرافیای» گمشده‌ای را ارائه می‌دهد که «مسافران» تجربی غرب در آن سفر کرده‌اند اما نام و ماهیت آن را نمی‌دانستند.

در نهایت، این مقاله با استفاده از استعاره «برق مهارشده» در برابر «صاعقه»، نتیجه می‌گیرد که خلع بدن یک «صناعت روحانی» برای روشنائی طریق معرفت است، حال آنکه OBE، با وجود قدرت الهام‌بخشی، یک رخداد طبیعی و غیر قابل اتکاست که بیش از آن که پاسخ‌دهنده باشد، پرسش‌برانگیز است، پرسش‌هایی که پاسخ نهایی آنها نه در آزمایشگاه، بلکه در حکمت اشراقی یافت می‌شود.

ملاحظات اخلاقی و حقوقی

تعارض منافع: نویسندگان اعلام می‌کنند که در ارتباط با این مقاله تعارض منافع وجود ندارد.

اصول اخلاق نشر: فرایند تهیه و ارائه این مقاله مطابق اصول و موازین اخلاق نشر مورد تأکید کمیته اخلاق نشر (COPE) و سیاست‌های اخلاقی نشریه انجام شده است.

حمایت مالی و منشأ پژوهش: این پژوهش بدون حمایت مالی انجام شده و مستخرج از طرح پژوهشی، پایان‌نامه یا رساله نیست.

استفاده از هوش مصنوعی: در تهیه این مقاله از ابزارهای هوش مصنوعی مولد - به نحوی که مطابق دستورالعمل نشریه مستلزم اعلام باشد - استفاده نشده است.

کتابنامه

- اقبال، آزاده، و هادی و کیلی. ۱۳۸۶. «تجربه‌های عرفانی مرگ از منظر مطالعات NDE». قیاسات ۴۶: ۱۳۱-۱۴۶.
- امین رضوی، مهدی. ۱۳۹۱. *سهروردی و مکتب اشراق*. ترجمه مجدالدین کیوانی. نشر مرکز.
- دینانی، غلامحسین. ۱۴۰۰. *شعاع اندیشه و شهود در فلسفه سهروردی*. انتشارات حکمت.
- سهروردی، شهاب‌الدین یحیی. ۱۳۷۵. *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*. تصحیح و مقدمه هانری کربن، سید حسین نصر و نجفقلی حبیبی، دوره ۴ جلدی. پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- سهروردی، شهاب‌الدین یحیی. ۱۳۹۶. *رسالة الطیر*. شرح و نگارش بهمن صادقی مزده. انتشارات مولی.
- صادقی مزده، بهمن. ۱۳۹۹. *تجلی حکمت خسروانی در فلسفه اشراق*. انتشارات شعبی.
- عباس‌زاده، مهدی. ۱۳۹۸. *نظام معرفت‌شناسی سهروردی*. پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- کثیری، منصور. ۱۴۰۲. «دلالیت آتوسکوپ بر اثبات وجود بُعد غیرمادی انسان». معرفت کلامی ۱۴(۱): ۱۲۹-۱۴۰.
- مطهری، مرتضی. ۱۳۷۷. *مجموعه آثار*. جلد ۷. انتشارات صدرا.
- مولدون، سیلوان، و هروارد کرینگتون. ۱۳۷۵. *برون‌فکنی کالبد اختری*. ترجمه مهران کندی. چاپ دوم. نشر میترا.
- هاراری، کیت، و پاملا واینتروب. ۱۳۸۶. *پرواز روح در ۳۰ روز*. ترجمه رضا جمالیان. نشر درسا.
- یزدان‌پناه، سید یدالله. ۱۳۹۱. *حکمت اشراق: گزارش، شرح و سنجش دستگاه فلسفی شیخ شهاب‌الدین سهروردی*. جلد ۲. پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، و انتشارات سمت.

Bibliography

- Abbaszadeh, Mehdi. 2019. *Suhrawardi's Epistemological System*. Research Institute of Islamic Culture and Thought. [In Persian]
- Alvarado, C. S. 1997. "Mapping the Characteristics of Out-of-Body Experiences." *Journal of the American Society for Psychical Research* 91: 15-32.
- Amin Razavi, Mehdi. 2012. *Suhrawardi and the School of Illumination*. Translated by Majd al-Din Keyvani. Nashr-i Markaz. [In Persian]
- Aspell, J. E., and O. Blanke. 2009. "Understanding the Out-of-Body Experience from a Neuroscientific Perspective." In *The Neurology of Consciousness*, edited by S. Laureys and G. Tononi. Academic Press.
- Berkovich-Ohana, A., Y. Dor-Ziderman, J. Glicksohn, and A. Goldstein. 2013. "Alterations in the Sense of Time, Space, and Body in the Mindfulness-trained Brain: A Neurophenomenologically-guided MEG Study." *Frontiers in Psychology* 4. <https://doi.org/10.3389/fpsyg.2013.00912/>.
- Bernasconi, Fosco, Eva Blondiaux, Giulio Rognini, Herberto Dhanis, Laurent Jenni, Jevita Potheegadoo, Masayuki Hara, and Olaf Blanke. 2022. "Neuroscience Robotics for Controlled Induction and Real-Time Assessment of Hallucinations." *Nature Protocols* 17 (12): 2966-2989. <https://doi.org/10.1038/s41596-022-00737-z/>.
- Blackmore, S. J. 1982. *Beyond the Body: An Investigation of Out-of-the-Body Experiences*. Heinemann.
- Blanke, O., S. Ortigue, T. Landis, and M. Seeck. 2002. "Stimulating Illusory Own-Body Perceptions." *Nature* 419 (6904): 269-70.
- Campillo-Ferrer, T., A. Alcaraz-Sánchez, E. Demšar, H.-P. Wu, M. Dresler, J. Windt, and O. Blanke. 2024. "Out-of-Body Experiences in Relation to Lucid Dreaming and Sleep Paralysis: A

- Theoretical Review and Conceptual Model. *Neuroscience & Biobehavioral Reviews* 163. <https://doi.org/10.1016/j.neubiorev.2024.105770/>.
- Cardeña, E., and R. J. Pekala. 2014. "Research on the Physiological Effects of Altered States of Consciousness." In *Varieties of Anomalous Experience: Examining the Scientific Evidence*, 2nd ed., edited by E. Cardeña, S. J. Lynn, and S. Krippner. American Psychological Association.
- Dinani, Gholamhossein. 2021. *The Radiance of Thought and Intuition in the Philosophy of Suhrawardi*. Intisharat-i Hikmat. [In Persian]
- Eqbali, Azadeh, and Hadi Vakili. 2007. "Mystical Experiences of Death from the Perspective of NDE Studies." *Qabasat* 46: 131-146. [In Persian]
- Green, C. E. 1968. *Out-of-the-Body Experiences*. Hamish Hamilton.
- Harary, Keith, and Pamela Weintraub. 2007. *Have an Out-of-Body Experience in 30 Days*. Translated by Reza Jamalain. Nashr-i Dursa. [In Persian]
- Hiromitsu, K., N. Shinoura, R. Yamada, and A. Midorikawa. 2020. "Dissociation of the Subjective and Objective Bodies: Out-of-body Experiences Following the Development of a Posterior Cingulate Lesion. *Journal of Neuropsychology* 14(1): 183-92. <https://doi.org/10.1111/jnp.12199/>.
- Kasiri, Mansour. 2023. "The Implications of Atoscopy for Proving the Existence of an Immaterial Human Dimension." *Ma`rifat-e Kalami* 14(1): 129-140. [In Persian]
- Lopez, C., and M. Elzière. 2018. "Out-of-Body Experience in Vestibular Disorders: A Prospective Study of 210 Patients with Dizziness." *Cortex* 104: 193-206.
- Moix, J., J. Nieto, and A. Y. De la Rua. 2025. Out-of-Body Experiences: Interpretations through the Eyes of Those Who Live Them. *Frontiers in Psychology* 16. <https://doi.org/10.3389/fpsyg.2025.1566679/>.
- Monroe, R. A. 1971. *Journeys Out of the Body*. Doubleday.
- Monroe, R. A. 1994. *Ultimate Journey*. Doubleday.
- Motahhari, Morteza. 1998. *Collected Works*. Vol. 7. Sadra Publications. [In Persian]
- Muldoon, Sylvan, and Hereward Carrington. 1996. *The Projection of the Astral Body*. Translated by Mehran Kondori. 2nd ed. Nashr-i Mitra. [In Persian]
- Osis, K., and E. Haraldsson. 1977. *At the Hour of Death*. Avon.
- Palmer, J. 1979. "A Community Mail Survey of Psychic Experiences." *Journal of the American Society for Psychical Research* 73: 221-51.
- Parnia, Sam, Tara Keshavarz Shirazi, Jignesh Patel, et al. 2023. "AWAreness during RESuscitation-II: A Multi-Center Study of Consciousness and Awareness in Cardiac Arrest." *Resuscitation* 191: 109903. <https://doi.org/10.1016/j.resuscitation.2023.109903>
- Sadeqi Mazdeh, Bahman. 2020. *The Manifestation of Khosravani Wisdom in the Philosophy of Illumination*. Intisharat-i Shu'aybi. [In Persian]
- Sellers, J. 2018. *The Multi-Dimensional Traveller: A Guide to Out-of-Body Experiences*. Jessica Kingsley Publishers.
- Suhrawardi, Shahab al-Din Yahya. 1996. *Majmu'ih-yi Musannafat-i Sheykh-i Ishraq*. 4 vols. Edited and introduced by Henry Corbin, Seyyed Hossein Nasr, and Najafgholi Habibi. Institute for Humanities and Cultural Studies. [In Arabic-Persian]
- Suhrawardi, Shahab al-Din Yahya. 2017. *Risala al-Tayr*. Commentated and written by Bahman Sadeqi Mazdeh. Intisharat-i Mawla. [In Persian]
- Tart, C. T. 1968. "A Psychophysiological Study of Out-of-the-Body Experiences in a Selected Subject." *Journal of the American Society for Psychical Research* 62(1): 3-27.

- Tart, C. T. 1998. "Six Studies of Out-of-the-Body Experiences." *Journal of Near-Death Studies* 17 (2): 73-99.
- Velikovsky, J. T. 2025. *Phenomenology of the Self: From Neuroscience to Metaphysics*. Oxford University Press.
- Yazdanpanah, Seyyed Yadollah. 2012. *Wisdom of Illumination: A Report, Commentary, and Assessment of the Philosophical System of Shaykh Shahab al-Din Suhrawardi*. Vol. 2. Research Institute of Hawzah and University and SAMT Publications. [In Persian]

یادداشت‌ها

¹ Out-of-Body Experience

² Near-Death Experience

^۳ و قد حکى الآلهى أفلاطون عن نفسه فقال ما معناه «أنى ربما خلوت بنفسى و خلعت بدنى جانباً و صرت كأنى مجرد بلا بدن عرى عن الملابس الطبيعية برى عن الهيولى، فأكون داخلاً فى ذاتى خارجاً عن سائر الأشياء فأرى فى نفسى من الحسن و البهاء و السناء و الضياء و المحاسن العجيبة الأنيفة ما أبقى متعجباً فأعلم إنى جزء من أجزاء العالم الأعلى الشريف».

^۴ و قد جرب أصحاب العروج للنفس مشاهدة صريحة أتمّ ممّا للبصر فى حالة انسلاخ شديد عن البدن، و هم متيقّنون حينئذ بأنّ ما يشاهدون من الأمور ليست نقوشاً فى بعض القوى البدنية، و المشاهدة البصرية باقية مع النور المدبّر. و من جاهد فى الله حقّ جهاده و قهر الظلمات، رأى أنوار العالم الأعلى مشاهدة أتمّ من مشاهدة المبصرات هاهنا.

^۵ الإنسان إذا قلّت شواغل حواسّه الظاهرة، فقد يتخلّص عن شغل التخيل، فيطلّع على أمور مغيبية.

^۶ بل الإشراقيون لا ينتظم أمرهم دون سوانح نورية. فإنّ من هذه القواعد ما يبتنى على هذه الانوار، حتّى إن وقع لهم فى الاصول شك، يزول عنهم بالسلم المخلّعة.

⁷ autoscopy

⁸ disembodiment

⁹ autoscopic perspective

¹⁰ altered self-location

¹¹ spontaneous

¹² induced

¹³ occurrence

¹⁴ action

¹⁵ intracranial EEG

¹⁶ right TPJ

¹⁷ dissociation

¹⁸ fantasy proneness

¹⁹ absorption

²⁰ vivid and detailed imagery

²¹ low reality testing

²² brain substrate

²³ veridical perception

²⁴ explanatory gap

²⁵ neurophenomenology