

Sidrat al-Muntahā as the Manifestation of Bewilderment: An Analysis of the Concept of Ultimate Bewilderment at Sidrat al-Muntahā in Light of Ibn ‘Arabī’s Degrees of Bewilderment

Maryam Sadat Navabi Qamsari¹ 

1. Corresponding Author, Assistant Professor, Department of Islamic Studies, Faculty of Humanities, Farhangian University, Tehra, Iran./ Email: m.navvabi@cfu.ac.ir

Article Info	ABSTRACT
Article type: Research Article Article history: Received 9 August 2025 Accepted 25 November 2025 Published online 28 July 2026 Keywords: Prophet Muhammad; Sidrat al-Muntahā; Bewilderment; Qur’anic Exegesis; Spiritual Wayfaring; Ibn ‘Arabī.	The account of the Prophet Muhammad’s Mi‘rāj in Sūrat al-Najm, together with expressions such as al-Ufuq al-A‘lā (the Highest Horizon) and Sidrat al-Muntahā, has provided Sufi and mystical exegetes with a basis for interpreting the Prophet’s ascent in terms of mystical wayfaring. Among these expressions, Sidrat al-Muntahā occupies a distinctive position because of its lexical meanings and its descriptions in Islamic traditions. Interpreting Sidrat al-Muntahā as a locus of “ultimate bewilderment,” and considering its characterization as the limit of created knowledge and the endpoint of the angels’ ascent, raises the question of whether this expression bears a meaningful relationship to Ibn ‘Arabī’s conception of ḥayra (bewilderment) and its degrees. The present study aims to clarify the significance of Sidrat al-Muntahā in the Qur’anic account of the Mi‘rāj by examining its relationship to the mystical concept of bewilderment in Ibn ‘Arabī’s thought. Employing a descriptive-analytical method, the study examines mystical interpretations of the Qur’anic verses concerning the Mi‘rāj and analyzes Sidrat al-Muntahā in light of Ibn ‘Arabī’s epistemological understanding of ḥayra. The analysis of exegetical descriptions of the Sidra and of that which veils it, particularly in relation to verses 14 and 16 of Sūrat al-Najm, reveals significant affinities between these interpretations and Ibn ‘Arabī’s account of bewilderment and its degrees. In accordance with Ibn ‘Arabī’s discussion of intellectual and contemplative bewilderment at the highest level of the realm of possibility, the mystical exegeses examined in this study point to three forms of bewilderment. The first two consist of intellectual and contemplative bewilderment arising from the multiplicity of divine theophanies that veil the Sidra at the station of proximity: the former renders the intellect bewildered through its inability to apprehend the Divine Reality, while the latter overwhelms the heart through the lights of the Divine Essence. The third form is a bewilderment arising from the knowledge of the presence of the One within the entities of existent things. According to some interpretations, this final form constitutes the ultimate degree of bewilderment experienced by the Prophet at the station of subsistence (baqā’) through his descent to Sidrat al-Muntahā.
Cite this article: Navabi Qamsari, Maryam Sadat (2026). Sidrat al-Muntahā as the Manifestation of Bewilderment: An Analysis of the Concept of Ultimate Bewilderment at Sidrat al-Muntahā in Light of Ibn ‘Arabī’s Degrees of Bewilderment. <i>Journal of Islamic Mysticism</i>, 17 (2), 146-164.	
 © The Author(s). Publisher: Scientific Association of Islamic Mysticism of Iran.	

Extended Abstract

Introduction

The study of mystical texts demonstrates that a number of terms undergo semantic transformations through which they transcend their primary lexical meanings and acquire more specialized significance within mystical discourse. Ḥayra (bewilderment) is one of the central concepts in Islamic mysticism. Rooted in the Arabic ḥ-y-r, the term denotes bewilderment, perplexity, and being at a loss. Classical Arabic lexicographical sources also associate it with a state produced by multiplicity and fullness, providing an important conceptual basis for its later mystical development. In Sufi thought, ḥayra may function both as a spiritual state (ḥāl) and as a spiritual station (maqām). As a state, it accompanies the seeker as new dimensions of divine knowledge are disclosed to him; as a station, it may designate a culminating stage in the seeker's epistemological journey toward the Divine Reality.

Ibn 'Arabī develops this concept within his distinctive epistemological and ontological framework. From his perspective, the seeker encounters different forms of knowledge corresponding to the various levels of existence. As the seeker ascends through these levels, each new disclosure simultaneously expands his knowledge and reveals the limitations and inadequacy of his previous understanding. Consequently, the increase of knowledge does not eliminate bewilderment; rather, it intensifies it. Intellectual bewilderment emerges when the intellect reaches the limits of its capacity to apprehend the Divine Reality, while contemplative bewilderment arises through the overwhelming multiplicity of divine theophanies. In the highest degrees of proximity, bewilderment is therefore not simply a deficiency of knowledge but a form of knowledge concerning the inability to comprehend the Divine Essence.

This epistemological understanding provides a significant framework for interpreting the Qur'anic account of the Prophet Muhammad's Mi'rāj in the opening verses of Sūrat al-Najm, particularly the references to al-Ufuq al-A'lā, qāba qawsayn aw adnā, and Sidrat al-Muntahā. Mystical exegetes have interpreted these verses as representing stages of the Prophet's spiritual ascent through the levels of existence. The expression Sidrat al-Muntahā is especially significant because, in addition to its well-known interpretation as the Sidra tree, certain lexical and exegetical sources associate sidra with a particular state of bewilderment and even with the bewilderment of vision. The present study therefore asks whether Sidrat al-Muntahā can be understood as referring to a station of ultimate bewilderment and, if so, which degree of bewilderment in Ibn 'Arabī's epistemological system it most closely corresponds to.

The study employs a descriptive-analytical method. It examines mystical interpretations of the relevant verses of Sūrat al-Najm and analyzes the descriptions of Sidrat al-Muntahā, particularly the expression "that which veils the Sidra" (mā yaghshā al-sidra mā yaghshā), in relation to Ibn 'Arabī's account of the degrees of bewilderment. The analysis focuses on the relationship between the lexical meaning of Sidrat al-Muntahā, the mystical interpretations of the Prophet's Mi'rāj, and Ibn 'Arabī's epistemological account of intellectual and contemplative knowledge.

Research Findings

The findings indicate that Ibn ‘Arabī’s understanding of bewilderment is intrinsically connected with the hierarchical structure of existence and the corresponding hierarchy of knowledge. In his epistemological account, the seeker’s journey proceeds from the sensible world toward the higher levels of intelligible reality and ultimately toward the boundary of Divine Oneness. At each level, the seeker acquires a form of knowledge appropriate to that level. Yet the closer the seeker approaches the Divine Reality, the more clearly he recognizes the inadequacy of his previous knowledge. Bewilderment consequently increases in proportion to the expansion of knowledge.

At the level of intellectual knowledge, the culmination of the intellect’s engagement with the Divine Reality is the recognition of its own inability to comprehend the Divine Essence. The well-known principle attributed to Ibn ‘Arabī, “inability to apprehend is apprehension” (al-‘ajz ‘an al-idrāk idrāk), expresses this epistemological limit. Intellectual bewilderment therefore represents the highest point attainable by rational knowledge: the intellect realizes that the Divine Essence cannot be comprehended through conceptual determination. Beyond this stage, however, Ibn ‘Arabī identifies a more intense form of bewilderment associated with contemplative experience. Through the disclosure of the multiplicity of divine theophanies, the seeker becomes aware that none of the manifestations he has apprehended can be identified with the Divine Essence itself. The abundance and diversity of these theophanies overwhelm the seeker and may lead to the effacement of the self and the cessation of conceptual description.

The analysis of mystical interpretations of the Mi‘rāj reveals a comparable movement. The opening verses of Sūrat al-Najm are interpreted as describing the Prophet’s ascent through successive degrees of proximity. Mystical exegetes differ concerning the identity of the revealer at al-Ufuq al-A‘lā, the meaning of tadallī, and the object witnessed by the Prophet at Sidrat al-Muntahā. Some identify the object of vision at the Sidra with God, whereas Ibn ‘Arabī identifies it with Gabriel. According to his interpretation, the Prophet encounters Gabriel at Sidrat al-Muntahā during his descent after attaining subsistence through the Divine Reality. Thus, unlike some mystical exegetes, Ibn ‘Arabī does not regard the Sidra itself as the locus of direct vision of God.

The lexical and exegetical evidence concerning Sidrat al-Muntahā, however, provides an additional interpretive possibility. While many exegetes understand sidra as a particular lote tree located in the celestial realms and regard it as the limit of created knowledge or the endpoint of the angels’ ascent, some lexicographical and exegetical sources associate the term with a state of bewilderment. This interpretation becomes particularly significant when considered alongside the following verse, which describes the Sidra as being veiled by an unspecified “whatsoever veils it.” Mystical exegetes provide different descriptions of this veiling phenomenon, including Divine lights, angels, and other manifestations, while some refrain from specifying its nature because of its incomprehensibility. Despite these differences, the interpretations converge in emphasizing the multiplicity, magnitude, and overwhelming character of that which veils the Sidra.

This feature establishes a significant correspondence with Ibn ‘Arabī’s description of contemplative bewilderment. The first two forms of bewilderment identified in the present analysis may therefore be associated with the intellectual and contemplative dimensions of proximity: intellectual bewilderment arises from the inability of reason to comprehend the Divine Reality, whereas contemplative

bewilderment results from the overwhelming multiplicity of Divine manifestations and the radiance of the Divine Essence. A third and more advanced form of bewilderment emerges from awareness of the presence of the One within the entities of existent things. According to some mystical interpretations, this latter form corresponds to the ultimate bewilderment experienced by the Prophet in the station of *baqā'* (subsistence) following *fanā'* (annihilation).

The analysis further demonstrates that the Qur'anic account of the *Mi'rāj*, as interpreted by Ibn 'Arabī, should not be understood simply as a linear ascent ending in annihilation. Rather, it encompasses both an ascending and a descending movement within the circle of existence. The Prophet's ascent culminates in annihilation in Divine Oneness, while his subsequent *tadallī* signifies the descent of his existence after subsistence through the Divine Reality toward the realm of possibility. Within this framework, *Sidrat al-Muntahā* occupies a distinctive position in the transition between the highest degrees of spiritual ascent and the return to the created realm.

Conclusion

The study concludes that interpreting *Sidrat al-Muntahā* solely as a celestial tree does not exhaust the semantic and mystical possibilities of the Qur'anic expression. The lexical evidence associating *sidra* with bewilderment, together with the mystical descriptions of the overwhelming manifestations that veil the *Sidra*, provides grounds for understanding *Sidrat al-Muntahā* as a station associated with the culmination of bewilderment. This interpretation is particularly compatible with Ibn 'Arabī's epistemological account, in which the expansion of knowledge progressively exposes the limitations of conceptual knowledge and culminates in bewilderment before the Divine Reality.

The comparison of mystical exegeses with Ibn 'Arabī's thought further indicates that the bewilderment associated with *Sidrat al-Muntahā* can be understood through several degrees. Intellectual bewilderment marks the limit of rational apprehension; contemplative bewilderment arises through the overwhelming multiplicity of Divine theophanies; and a further degree of bewilderment is associated with the recognition of the One within the multiplicity of existent things. On this reading, *Sidrat al-Muntahā* represents not merely the geographical or cosmological endpoint of an ascent but an epistemological and mystical threshold at which knowledge reaches its utmost limit and bewilderment attains its highest intensity.

Accordingly, the significance of *Sidrat al-Muntahā* in the mystical interpretation of the *Mi'rāj* lies in its capacity to signify the culmination of a process in which increasing knowledge produces increasing awareness of the impossibility of fully comprehending the Divine Essence. Ibn 'Arabī's interpretation adds a further dimension to this understanding by placing the *Sidra* within the Prophet's transition from annihilation to subsistence and from ascent toward Divine Oneness to descent toward the realm of possibility. The concept of ultimate bewilderment thus provides a meaningful bridge between the Qur'anic language of the *Mi'rāj*, mystical exegesis, and Ibn 'Arabī's epistemology of Divine knowledge.

سِدْرَةُ الْمُنْتَهَى تجلی گاه حیرت؛

تحلیلی بر مفهوم نهایت حیرت در سدرۃ المنتهی با نگاهی به مراتب حیرت از دیدگاه ابن عربی

مریم السادات نوابی قمصری[✉]

۱. نویسنده مسئول، استادیار، گروه معارف اسلامی، دانشکده علوم انسانی، دانشگاه فرهنگیان، تهران، ایران. رایانامه: m.navvabi@cfu.ac.ir

اطلاعات مقاله	چکیده
نوع مقاله: مقاله پژوهشی	روایت معراج پیامبر (ص) در سورة نجم و اشاره به اصطلاحاتی همچون «افق اعلی» و «سدرۃ المنتهی»، بابتی را پیش روی مفسران عارف مسک، جهت تفسیر عارفانه از سلوک پیامبر (ص) گشوده است. از میان اصطلاحات مذکور، سدرۃ المنتهی به جهت معنای لغوی و توصیف آن در روایات، جایگاه خاصی دارد. سدرۃ المنتهی به معنای «جایگاهی در نهایت حیرت» و توصیف آن به نهایت علم خَلق و پایان عروج ملانکه، ذهن را به این سؤال سوق می دهد که رویکرد تفاسیر عرفانی به سدرۃ المنتهی چیست و آیا سدرۃ المنتهی با مقام حیرت و مراتب آن در اندیشه ابن عربی قرابتی دارد؟ هدف این پژوهش، فهم مقصود آیه از اشاره به سدرۃ المنتهی در معراج است. به این منظور، با فرض ارتباط عبارت مذکور با مقام حیرت در عرفان نظری، سعی شده تا به روش تحلیلی-توصیفی، تفاسیر عرفانی آیات مربوط به معراج بررسی و سدرۃ المنتهی با توجه به مقام حیرت در تفکر ابن عربی تحلیل گردد. تحلیل توصیفات مفسران از سدره و پوشاندن آن در ذیل آیات ۱۴ و ۱۶ سورة نجم، بیانگر قرابت رویکرد آن ها به سدره و توصیفات ابن عربی از حیرت و مراتب آن است. در راستای ذکر حیرت عقلی و شهودی در عالی ترین مرتبه عالم امکان در آثار ابن عربی، تفاسیر آیات مربوطه، به سه گونه حیرت اشاره دارند: گونه اول و دوم، حیرت عقلی و شهودی ناشی از تجلیات کثیر پوشاننده سدره در مقام قرب است که عقل را به جهت عدم ادراک حقیقت و دل را در پرتو انوار ذات متحیر می سازد، و گونه سوم، حیرت حاصل از معرفت به حضور واحد در اعیان موجودات می باشد. به باور برخی، حیرت اخیر، نهایت حیرتی است که پیامبر (ص) آن را در مرتبه بقاء، با نزول در سدرۃ المنتهی تجربه می کند.
تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۶/۲۰	
تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۹/۰۴	
تاریخ انتشار: ۱۴۰۵/۰۵/۰۶	
کلیدواژه ها:	
پیامبر (ص)، سدرۃ المنتهی، حیرت، تفاسیر قرآن، سلوک، ابن عربی.	
استناد: نوابی قمصری، مریم السادات (۱۴۰۵). سدرۃ الْمُنْتَهَى تجلی گاه حیرت؛ تحلیلی بر مفهوم نهایت حیرت در سدرۃ المنتهی با نگاهی به مراتب حیرت از دیدگاه ابن عربی. پژوهشنامه عرفان، ۱۷ (۲)، ۱۶۴-۱۴۶.	
ناشر: انجمن علمی عرفان اسلامی ایران.	© نویسندگان.



۱. مقدمه

تحقیق در متون عرفانی، بیانگر استحاله معنایی برخی از واژگانی است که از معنای لغوی مورد نظر لغت‌شناسان فراتر رفته و متناسب با زبان عرفان، مفهوم جدیدی یافته است. حیرت، از جمله مفاهیم محوری در عرفان اسلامی است که عرفا آن را با توجه به مفهوم لغوی این واژه در زبان عربی، در چهارچوب نظام فکری خود بسط داده و مفهوم متعالی از آن ارائه داده‌اند. حیرت در زبان عربی، از ریشه «حیر» به معنای سرگشتگی (ابجدی، ۱۳۷۵: ۳۵۰) است. از جمله تعابیر بسیار دقیق از این واژه، که در برخی از کتب لغت، همچون مقاییس اللغة و لسان العرب، به آن اشاره شده است، و باب ورود این واژه به حوزه عرفان می‌باشد، سرگشتگی به جهت کثرت و لبریز شدن است (ابن فارس، ۱۴۰۴ ق، ج ۲: ۱۲۳؛ ابن منظور، ۱۴۱۴ ق، ج ۴: ۲۲۲). در لسان العرب، در مورد حائر چنین آمده است: «الموضع يتحير فيه الماء»؛ یعنی حائر جایی است که آب در آن سرگردان می‌شود، و هر چیز پر و لبریز را مستحیر می‌گویند و این قیاس درستی است؛ زیرا وقتی چیزی پر شود اجزای آن در خود رفت و آمد می‌کنند، همان‌گونه که آب در حائر زمانی که پر شود درون خود تردد می‌نماید (همان).

تعبیر حیرت به «سرگشتگی به جهت کثرت» سرآغاز فهم عرفا از حیرت است. ابن عربی در فتوحات مکیه، دلیل حیرت اهل حیرت را فزونی علم آن‌ها به دلایل در معرفت خداوند دانسته و معتقد است به هر اندازه که معرفت این گروه به خداوند زیاد شود، حیرت آن‌ها در شناخت حقیقت افزون می‌گردد (ابن عربی، ۱۴۰۵ ق، ج ۴: ۲۱۷). از منظر عرفا، حیرت هم حال است و هم مقام (ذاکر و همکاران، ۱۴۰۰: ۱۴۹). حیرت به عنوان حال، حالتی است که همواره سالک را تا قرب به خداوند همراهی کرده و ناشی از معرفت جدیدی است که او در سیر خود به حقیقت پیدا می‌کند؛ به نحوی که با کثرت معرفت او نسبت به تجلیات مختلف خداوند، حیرت او نیز فزونی می‌یابد. روزبهان یقلی حیرت را بدیهه‌ای می‌داند که از راه تفکر به دل عارف راه می‌یابد (یقلی شیرازی، ۱۳۶۰: ۵۵۵). اما مقام حیرت، مرتبه‌ای در نهایت سلوک معرفتی بنده نسبت به حقیقت است. ابن عربی مرتبه الوهیت از هستی را گاه با نام حیرت می‌خواند و معتقد است اهتداء به حیرت که عقول و اوهام را متحیر می‌سازد، عین هدایت است (ابن عربی، بی‌تاب: ۲۰۰-۱۹۹).

البته این فهم از حیرت عارفانه، رویکرد یک‌جانبه به این مفهوم است. در رویکرد دیگر، حیرت مانعی در سلوک سالک شمرده می‌شود که او را از مسیر بازداشته و به بیراهه می‌کشاند. از این جهت، حیرت در متون عرفانی امری دوسویه است که گاه بدان ترغیب و گاه از آن منع می‌شود:

نی چنان حیران که پشتش سوی اوست بل چنان حیران که غرق و مست دوست (مولوی، ۱۳۶۴: ۲۱)

چنین رویکرد دوگانه‌ای به حیرت، به سنت عرفانی خاص عرفا بازمی‌گردد که گاه معنای لغوی از یک مفهوم را اراده کرده و گاه از آن فراتر رفته و معنای جدید و گاه متناقض اختیار می‌کنند. ابن عربی حیرت را مترادف ضلالت دانسته و بر این باور است که علم و جهل هر دو به حیرت می‌انجامد و عالم و جاهل هر دو در حیرت و ضلالتند (عفیفی، ۱۳۸۰: ۳۵۷). از منظر او، جاهلان همان اهل عقول هستند که هر کدام بنا به استعداد خود، ادراکی از حقیقت داشته و در وادی حیرت افتاده و حق را بر نمی‌تابند. حیرت اهل عقول، اگرچه همچون زنجیری به پای عقل بسته شده، اما می‌تواند گام آغازین سلوک باشد که عالمان از آن گذر کرده و با شهود کثرت تجلیات حق در وادی حیرت سرگشته شوند. در رویکرد معرفت‌شناسانه ابن عربی، حیرت ممدوح، حال بنده است در سیر و سلوک، که با زیاد شدن معرفت او نسبت به حقیقت رخ نموده و سیر تکاملی را تا وصال به حق می‌پیماید. او سیر تکاملی حیرت را با سیر تکاملی جهل همراه کرده و معتقد است با صعود سالک به هر مرتبه از مراتب هستی، باب جدیدی از معرفت نسبت به حقیقت برای او گشوده شده که معارف قبلی را انکار می‌کند. در حقیقت، هر گامی که سالک می‌پیماید، معرفتی متفاوت از شناخت قبلی کسب می‌کند که جهل او را نسبت به حقیقت بیشتر

آشکار ساخته و تا آنجا ادامه می‌یابد که حیران از همه معارف عقلی، آن‌ها را انکار می‌کند. چنین حیرت عقلی آخرین گام در معرفت عقلی نسبت به خداوند و باب ورود به معرفت و حیرت شهودی به عنوان عطیه‌ای از جانب خداوند است (ابن عربی، بی تا الف، ج ۴: ۱۲۰). او عالی‌ترین مرتبه حیرت را، با استناد به حدیث منقول از پیامبر (ص)، ربّ زدنی فیک تجیرا؛ یعنی خداوند علم مرا به خودت زیاد کن که هرگاه علمی به تو فزونی یابد، به همان اندازه حیرت نسبت به وجوه و نسبت‌های ذات تو افزون می‌گردد، حیرت محمدی می‌نامد (قیصری، ۱۳۸۶: ۵۲۷).

رهگیری چنین رویکردی عرفانی در منابع اسلامی، محقق را به معراج پیامبر (ص) و سلوک آن‌حضرت در مراتب هستی تا سدره‌المنتهی و ورای آن رهنمون می‌گردد، که در چند آیه از قرآن بدان اشاره شده است. حدیث معراج، حدیث عروج پیامبر (ص) از عالم خاکی تا مقام «قاب قوسین أو أدنی» (نجم: ۹) است؛ آنجا که: «ما کذب الفواد مارای» (نجم: ۱۱). آیات مذکور، از آیات اولیه سوره نجم است که از منظر همه مفسران، روایت عروج پیامبر (ص) می‌باشد. گذشته از مباحثی که با رویکردهای متفاوت در مورد کیفیت این عروج در تفاسیر و متون اسلامی آمده و تحقیقات زیادی نیز راجع به آن انجام شده، آن‌چه از منظر مؤلف این پژوهش قابل تأمل می‌باشد، معنای لغوی واژه «سدره» در عبارت «عند سدره‌المنتهی» (نجم: ۱۴) است که در برخی کتب لغت، به معنای نهایت حیرت و حتی حیرت شهودی (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۴: ۳۵۵؛ طریحی، ۱۳۷۵، ج ۳: ۳۲۷) آمده است و برخی از تفاسیر نیز این معنا را اختیار کرده‌اند. حال، با توجه به رویکرد عرفانی بعضی تفاسیر به این آیات و روایت آن‌ها از عروج آن‌حضرت (ص) تا مقام احدیت، سؤال آن است که آیا میان روایت آن‌ها از معراج پیامبر (ص) در سدره‌المنتهی و حیرت عارفانه ابن عربی ارتباطی وجود دارد؟ منظور از نهایت حیرت در این عبارت از قرآن چیست و منطبق با کدام مرتبه از مراتب حیرت در تفکر ابن عربی است؟ در این پژوهش، سعی شده با اشاره به جایگاه حیرت و مراتب آن در نظام فکری ابن عربی و رویکرد تفاسیر عرفانی به این عبارت، مفهوم نهایت حیرت در تراوی تفکر معرفت‌شناسانه ابن عربی سنجیده شود.

۲. پیشینه پژوهش

بازتاب معراج پیامبر (ص) در قرآن و احادیث، متون فلسفی، ادبی و عرفانی همواره از جنبه‌های مختلفی مورد توجه محققان قرار گرفته است. محمدزاده و کثیرلو در مقاله «معراج در تفاسیر عرفانی» (۱۳۹۱)، ضمن بررسی معراج در متون زرتشتی، یهودیت و مسیحیت به واژه‌شناسی اصطلاحات مربوط به معراج در تفاسیر عرفانی پرداخته و موضوع معراج جسمانی و روحانی پیامبر (ص) را بررسی کرده‌اند. در یک رویکرد فلسفی، معراج زمینی پیامبر (ص) بر اساس آیه اول سوره اسراء و معراج آسمانی پیامبر (ص) در سوره نجم از دیدگاه ابن سینا و ملاصدرا در مقاله «تحلیلی از معراج پیامبر (ص) براساس مبانی فلسفی ابن سینا و ملاصدرا» (صمدیه و حسامی‌فر، ۱۴۰۲) تحلیل شده است. همچنین، تحلیل عرفانی آیات مربوط به معراج و سلوک مقامات عرفانی توسط پیامبر (ص)، در «حدیث معراج، خاستگاه مقامات عرفانی» (گربین و همکاران، ۱۳۹۸) آمده است. به غیر از تحقیقات مربوط به کلیات معراج، در مورد اصطلاح قرآنی سدره‌المنتهی، به عنوان مقامی از مقامات عروج پیامبر (ص) نیز تحقیقاتی صورت گرفته است. از جمله، مقاله «تحلیل اسطوره سدره‌المنتهی در متون اصیل عرفانی» (شاکر، ۱۳۸۶) است که با اشاره به معنای لغوی این واژه و روایت معراج در تفاسیر قرآن، به بازتاب معراج در اشعار فارسی پرداخته است. اعرجی و خزعلی در «دگردیسی نشانه‌ای مفهوم سدره‌المنتهی با تأکید بر رویکرد نشانه‌شناسی فرهنگی یوری لوتمان» (۱۴۰۲)، ضمن اشاره به بافت قرآنی سدره‌المنتهی و بررسی آن در تفاسیر متقدم، با توجه به نشانه‌شناسی فرهنگی لوتمان اثبات می‌کنند که قرآن قدرت بر ساخت تنوع معنایی واژگان را، متناسب با بالا رفتن سطح آگاهی مردم دارد. علاوه بر دو مقاله مذکور، سدره‌المنتهی در مقاله «مفهوم‌شناسی عبارت سدره‌المنتهی با تکیه بر اصل معنایی و تحلیل روایات مربوطه» (کافی موسوی، ۱۴۰۰)، بر اساس روایات و اسناد، معناشناسی شده و نویسنده ضمن اشاره به معانی و روایات مختلف، با دلایل مستند معنای «نهایت حیرت» را برای این واژه معتبر می‌داند.

«نهایت حیرت» در معنای سِدْرَةُ الْمُنْتَهَى به عنوان منزلی از منازل عروج پیامبر (ص)، ذهن را به انطباق مقام مذکور در قرآن با مقام حیرت و مراتب آن در اندیشه عرفا، به خصوص ابن عربی، سوق می‌دهد. این پژوهش سعی دارد با توجه به تحقیقات مربوط به مفهوم‌شناسی واژه سِدْرَةُ الْمُنْتَهَى و توصیفات تفاسیر عرفانی، جایگاه سِدْرَةُ الْمُنْتَهَى را در تطبیق با مراتب حیرت در نظام معرفت‌شناسی ابن عربی تحلیل نماید.

۳. مبانی نظری

۳-۱. تحلیلی بر رویکرد معرفت‌شناسانه/بن‌عربی به تشکیک حیرت در مراتب هستی

بحث از عوالم هستی، از جمله موضوعات محوری در تمامی آثار/بن‌عربی است که بسیاری از مفاهیم عرفانی در ارتباط با آن معنا می‌یابند. حیرت از جمله همین مفاهیم، و مربوط به احوال سالک طریق حق است که در هر مرتبه از هستی او را همراهی کرده و با باز شدن دریچه‌ای از دریای معرفت، فزونی یافته است. از این جهت، حیرت از منظر/بن‌عربی امری تشکیکی است که در هر مقامی ویژگی خاص خود را دارد.

رویکرد/بن‌عربی به عوالم هستی رویکردی دوگانه است. او گاه از منظر هستی‌شناسی، از عوالم سخن گفته و هستی را از نقطهٔ احدیت ذات تا کثرت اسماء و صفات و افعال تبیین می‌سازد، و گاه از منظری معرفت‌شناسانه، سلوک سالک را از عالم افعال و صفات در عالم محسوس تا مرز احدیت تبیین می‌کند. به باور/بن‌عربی، در این سیر دوار، همان‌گونه که خداوند از کنز مخفی ذات با دو تجلی در معقولات و سپس محسوسات ظهور می‌یابد، بنده نیز در سیر معرفت‌شناسانه خود به سوی کنز مخفی، معرفتی را متناسب با هریک از عوالم تجربه می‌نماید.

منشأ تجلی عالم از دیدگاه هستی‌شناسانه/بن‌عربی ذات احدیت است که به ترتیب، در عالم معقول به اسماء تنزیهی و در عالم محسوس به اسماء تشبیهی متجلی می‌شود. به همین ترتیب، از منظر معرفت‌شناسانه او، سلوک می‌تواند تا مرز احدیت ممکن باشد و همان‌گونه که خداوند در هر مرتبه به وجهی خاص تجلی کرده، سالک نیز در هر مرتبه‌ای خداوند را به معرفتی متفاوت بشناسد. نازل‌ترین سطح معرفت نسبت به خداوند، معرفت تشبیهی به واسطهٔ قوهٔ خیال در عالم محسوس و فراتر از آن، معرفت تنزیهی خداوند در عالم معقول (ربوبیت و الوهیت) است (ابن عربی، ۱۴۰۵ق، ج ۱۱: ۲۵۶). هر چه سالک به مراتب بالاتری از معرفت و به عوالم بالاتر هستی راه یابد، به نادرستی معرفت و جهل خود نسبت به خداوند بیشتر آگاه می‌شود؛ بنابراین، حیرتش بیشتر و زبانش در توصیف خداوند محدودتر می‌شود. /بن‌عربی بر این باور است که معرفت تنزیهی عقل نسبت به حقیقت در عالم معقول درجاتی دارد (همان، ج ۱۰: ۱۶۰) که نهایت آن حیرانی عقل است. عبارت «العجز عن الإدراک إدراک» (همو، بی‌تا الف، ج ۲: ۲۹۸) که این متفکر بارها در آثار خود بدان اشاره کرده، مربوط به این مرتبه است. در این مقام، که /بن‌عربی آن را ذات الوهیت و وحدانیت می‌خواند، به جهت وحدت ذات، عجز از ادراک حقیقت به بنده عارض می‌شود، که نتیجهٔ آن حیرت عقل است. در رسالهٔ شق/الجیب بعلم/الغیب (همو، ۲۰۰۱م: ۳۴۳-۳۴۲) به زیبایی، حیرانی عقل بازگشته از غواصی دریای حقیقت را به تصویر می‌کشد؛ زمانی که از او سؤال می‌شود: «چه دیدی و چه به تو رسید؟ گفت: هیاهات آن‌چه که شما طلب می‌کنید بسیار دور است. به خدا سوگند کسی به او دست نمی‌یابد و روح و جسمش به معرفت او نمی‌رسد. عقل‌ها در او متحیر و مغزها در مواجهه با صفاتش متلاشی می‌شود.» این شرح حال مسافری است که در پایان سفر، حیرتی لایتناهی عقل او را فرامی‌گیرد. /بن‌عربی در تأیید حیرانی در آن مرتبه، معتقد است که شریعت، الوهیت را با نام حیرت خوانده و پیامبر بدان اشاره کرده است (همو، ۱۴۲۸ق ج: ۵۰).

با ظلمت عقل از ادراک حقیقت، دیدهٔ دل با انوار تجلیات الهی روشن شده و این بار حیرتی ناشی از تجلیات کثیر او را فرامی‌گیرد. در پرتو وفور این تجلیات، سالک متوجه می‌گردد که احکام هر یک از این تجلیات لایتناهی متفاوت است. در حقیقت، حیرت سالک در این مقام به دلیل وقوف به این امر است که آنچه از تجلیات درک کرده، هویت الهی نبوده است (همو، ۱۴۰۵ق، ج ۴: ۲۲۳). از این

جهت، این حیرت بسیار شدیدتر از حیرت عقلی است؛ به طوری که بنده را از خود و ماسوای حق فانی کرده و سکوت اختیار می‌کند. ابن عربی در فصّ شیشی از فصوص/الحکم (ابن عربی، بی تا ب: ۶۲)، در بیان حیرت، از دو گروه نام می‌برد که حیران از دو نوع معرفت می‌باشند: گروهی که چون در علم به خداوند متحیر شدند اظهار عجز و جهل می‌کنند و گروهی که حیران از معرفت سکوت اختیار می‌کنند. دلیل سکوت دسته اخیر گرفتار شدن آن‌ها در انوار لایتنهای ذات و در نتیجه عدم ادراک است.

به این ترتیب، در نظام معرفت‌شناسی/ابن عربی، نهایت سلوک بنده در مراتب معرفت عقلی و شهودی، عدم معرفت به ذات خداوند است؛ زیرا ذات پوشیده در حجاب عزت است و حجاب عزت در اصطلاح این متفکر همان حیرت است (ابن عربی، ۱۴۲۸ق الف: ۴۱۵). به همین جهت، او در مواضع مختلفی از فتوحات مکیه، از ظلمت ذات و ظلمت حیرت سخن گفته و معتقد است که عالم منشعب از ظلمت ذات است و در نهایت، سالک با شهود انوار متجلی از ذات حق، به ظلمت حیرت تقرب می‌یابد (همو، بی تا الف، ج ۱: ۱۱۶؛ همان، ج ۳: ۴۱۲).

۲-۳. نگاهی به بازتاب عروج عارفانه پیامبر (ص) در تفاسیر عرفانی آیات اولیه سوره نجم

روایت معراج پیامبر (ص) در آیات اولیه سوره نجم، دستاویز موجهی برای آن دسته از عارفانی بوده که در تائید احوال عارفانه در مقامات کشف و شهود، بدان استناد ورزند. به عنوان مثال، نجم/الدین رازی در مرصاد/العباد بابی را در مورد معرفت شهودی باز کرده که با آیات اولیه سوره نجم شروع می‌شود (رازی، ۱۳۱۲: ۱۸۶) و ابن عربی به وفور در فتوحات مکیه و فصوص/الحکم در باب فناء و حیرت، به این آیات اشاره کرده است.

آیات اولیه سوره نجم، در رویکرد تفاسیر عرفانی، روایت سلوک عارفانه پیامبر (ص) به «افق اعلی» (نجم: ۷) و حتی فراتر از آن در مقام «قاب قوسین أو أدنی» (نجم: ۹) است؛ آنجا که خداوند بی‌واسطه اسراری را به آن حضرت وحی کرد (نجم: ۱۰) و آن جناب، نه به دیده عقل و حس، بلکه به دیده دل (نجم: ۱۱) شاهد اسرار غیب و آیات کبری (نجم: ۱۸) شدند. این شهود بار دیگر در «سدره المنتهی» (نجم: ۱۴-۱۳) اتفاق افتاد؛ آن‌گاه که انوار تجلیات حق ایشان را فراگرفت و دیده دل را مجذوب خود کرد؛ به طوری که جز او ندید و به ماسوای او التفات نداشت (نجم: ۱۷-۱۶). حدیث مذکور، چکیده تمامی تفاسیری است که از منظر عرفانی به این آیات توجه کرده و سلوکی را از عالم خاک تا افلاک برای پیامبر خاتم (ص) روایت کرده‌اند.

اگرچه همه تفاسیر عرفانی در عروج پیامبر (ص) تا عالی‌ترین مقامات شهود آیات حق متفق القول هستند، اما در تفسیر آیات مربوطه و کیفیت معراج پیامبر (ص) تا حدی اختلاف نظر دارند. منشأ اختلاف، ابهام‌گویی آیات مرتبط با معراج است. عدم ارجاع ضمائر در این آیات و از سوی دیگر، کلی‌گویی در واژه «ما» در دو آیه «فأوحی إلی عبده ما أوحی» (نجم: ۱۰) و «إذ یغشی السدره ما یغشی» (نجم: ۱۶)، موجب شده است مفسران در ارجاع آن به خداوند، جبرئیل و پیامبر (ص) اختلاف نظر داشته باشند و در نتیجه، تا حدی جایگاه پیامبر (ص) در مقامات سلوک از منظر این مفسران متفاوت باشد.

آیه ۴ از سوره نجم، اولین آیه مربوط به معراج پیامبر (ص) است و از اسرار عظیمی سخن می‌گوید که در آن رخداد به ایشان وحی شده است. اما آیه در مورد این‌که آیا جبرئیل معلم وحی بوده و یا خداوند بی‌واسطه با بنده‌اش سخن گفته سکوت کرده است. اختلاف میان تفاسیر از همین آیات اولیه معراج آغاز می‌گردد. برخی از این تفاسیر، وحی‌کننده به پیامبر را در افق اعلی، جبرئیل دانسته (ابن عربی، ۱۴۲۲ق، ج ۲: ۲۹۲؛ نسفی، ۱۴۱۶ق، ج ۴: ۲۸۶؛ ابن عاشور، ۱۴۲۰ق، ج ۲۷: ۱۰۲؛ فیض کاشانی، ۱۳۷۹، ج ۵: ۸۵) و برخی دیگر، ذات الهی را «شدید القوی» (نجم: ۵) تصور کرده، که بی‌واسطه با رسولش در افق اعلی سخن گفته است (صادقی تهرانی، ۱۴۰۶ق، ج ۲۷: ۳۹۲؛ نخجوانی، بی تا، ج ۲: ۳۶۲؛ میبیدی، ۱۳۷۹، ج ۹: ۳۵۶؛ جیلانی، ۱۴۲۰ق، ج ۵: ۴۴۳). هر دو گروه مذکور، از تفاسیر در اثبات ادعای خود دلایلی آورده‌اند. برای مثال، ابن عربی در تفسیر خود، افق اعلی را عالی‌ترین مقام روح و مقام جبرئیل دانسته و بر این باور است که پیامبر (ص) فرشته وحی را در دو مقام مشاهده کرد، ابتدا در مقام عروجش به سمت احدیت در افق اعلی، و بار دیگر در هنگام نزولش در سدره المنتهی (ابن عربی، ۱۴۲۲ق، ج ۲: ۲۹۲)؛ در حالی که جیلانی با اشاره به واژه عبد در آیه

«فأوحى إلى عبده ما أوحى» (نجم: ۱۰)، معتقد است پیامبر(ص) به جهت کمال تربیت و تأیید، در افق اعلیٰ ممکن یافت و خداوند با او سخن گفت (جیلانی، ۱۴۲۰ق، ج ۵: ۴۴۳).

واژه «تدلی» در آیه «ثم دنا و تدلی» (نجم: ۸) از دیگر اصطلاحات مربوط به معراج پیامبر(ص) است که ظاهراً آن گونه که در تاج العروس آمده، در میان مشایخ صوفیه بسیار مورد بحث بوده است (المرتضی الزبیدی، ۱۴۱۴ق، ج ۱۹: ۴۱۳). گذشته از اشاره بسیاری از تفاسیر غیرعرفانی، مانند منهج الصادقین (کاشانی، ۱۳۳۶، ج ۹: ۷۱)، و معدودی از تفاسیر عرفانی همچون لطائف/الاشعار/ت (قشیری، بی تا، ج ۳: ۴۸۱)، به نزدیکی و نزول جبرئیل به پیامبر(ص) در این آیه؛ بیشتر تفاسیر عرفانی در اشاره آیه به قرب مکانی پیامبر(ص) به خداوند اتفاق نظر دارند. آنچه باعث اختلاف میان تفاسیر اخیر در مورد آیه مذکور شده، برداشت معنای متفاوت از واژه تدلی است.

تدلی در لغت به معنای مختلفی آمده که هر کدام از این معانی در رویکرد تفاسیر به معراج پیامبر(ص) مؤثر است. یکی از این معانی «آویخته شدن» (معروف، ۱۳۷۱: ۲۲۳) است که برخی، همچون ابن عربی (۱۴۲۲ق، ج ۲: ۲۹۲)، به آن توجه داشته و به اعتبار وجود حقانی و بقاء یافته پیامبر(ص) به حق، تدلی را به سیر نزولی پیامبر(ص) تفسیر می کنند. برخی دیگر به معنای «شدت در قرب» (المرتضی الزبیدی، ۱۴۱۴ق، ج ۱۹: ۴۱۳) توجه کرده و تدلی را قربی بعد از قرب (تستری، ۱۴۲۳ق، ج ۱: ۱۵۶) دانسته است، که به احوال متفاوتی همچون فناء (صادق تهرانی، ۱۴۰۶ق، ج ۲۷: ۴۰۱)، شهود (صفی علی شاه، ۱۳۸۵، ج ۹: ۴۰۱۲) و مکاشفه (سلمی، ۱۴۲۱ق، ج ۲: ۲۸۲) اشاره دارد. از این منظر، دنا، مرتبه قرب صفاتی، و تدلی، مرتبه قرب ذاتی است (المهائمی، ۱۴۳۲ق، ج ۳: ۳۲۷؛ بقلی شیرازی، ۱۴۲۹ق، ج ۳: ۳۵۷) و تعابیری همچون فناء، مشاهده و مکاشفه که اشاره به شدت قرب پیامبر(ص) به خداوند دارد، سلوک آن جناب را در سیر صعودی تا وصال به حقیقت گسترش می دهد. به غیر از دو معنای فوق از واژه تدلی، معنای دیگری از این اصطلاح، مانند «فهمیدن» (فیض کاشانی، ۱۳۷۹، ج ۵: ۸۸)، در اشاره به معرفت شهودی پیامبر(ص) در مقام قرب، و «به سجده افتادن» (نسفی، ۱۴۴۰ق، ج ۱۴: ۱۱۰-۱۰۹؛ الکاشفی، بی تا، ج ۱: ۱۱۸۶)، در برخی تفاسیر آمده که نسبت به دو معنای قبل کمتر مورد توجه بوده است.

تدلی در هر معنایی از معانی فوق به کار رود، قربی پس از قرب است؛ زیرا همه مفسران آیه «فکان قاب قوسین أو أدنی» (نجم: ۹) را در ارتباط با آن تفسیر کرده و مقام قاب قوسین را به دنا، و أدنی را به تدلی نسبت داده اند. بسیاری از مفسران عارف مسلک، قاب قوسین را نهایت قرب دو قاب وجوب و امکان توصیف کرده، که یک سر آن وجود ممکن پیامبر(ص) و سر دیگر، قوس وجود واجب الوجود بوده و میان آن دو، حجاب هایی از انوار متجلی از ذات وجود دارد که دیده عقل را ظلمانی می سازد (جیلانی، ۱۴۲۰ق، ج ۵: ۴۴۵؛ نجخوانی، بی تا، ج ۲: ۳۶۱). این تفسیر از قاب قوسین، ظاهراً به روایتی از امام صادق (ع) بازمی گردد که در برخی تفاسیر به آن اشاره شده؛ آن گاه که از او در مورد این اصطلاح سؤال شد، فرمود: «میان سر و دسته کمان، حجابی بود که نورش او را پنهان می ساخت.» (الجنابادی، ۱۴۰۸ق، ج ۴: ۱۲۱)

اگر قاب قوسین مقام شهود انوار تجلیات ذات الهی باشد، مقام أدنی باید به مرتبه ای فراتر از آن توصیف شود. از این جهت، در تفاسیر عرفانی، این مرتبه، با عناوینی مانند فنا حاصل از شهود انوار متجلی از ذات (جیلانی، ۱۴۲۰ق، ج ۵: ۴۴۴) و یا بقای پس از فنا (ابن عربی، ۱۴۲۲ق، ج ۲: ۲۹۲؛ محمود الغراب، ۱۴۱۰ق، ج ۴: ۲۰۹؛ نجخوانی، بی تا، ج ۲: ۳۶۱) توصیف شده است. در تفسیر الفرقان فی تفسیر القرآن، نسبت این دو مقام با یکدیگر در آیه مذکور به خوبی تبیین شده است: میان دو قوس امکان و وجوب دو حجاب است که هیچ گاه برداشته نمی شود؛ یکی حجاب امکان که عجز ممکن است از معرفت ذات، و دیگری حجاب واجب که ذات الوهیت است. تنها حجابی که برداشته می شود حجاب ذات پیامبر(ص) است؛ آن گاه که تدلی رخ می دهد، و آن همان مقام أدنی می باشد (صادق تهرانی، ۱۴۰۶ق، ج ۲۷: ۴۰۰). صدر المتألهین در تمایز میان این دو مرتبه، قاب قوسین را مرتبه واحدیت و أدنی را مرتبه اُحدیت توصیف می کند (ملاصدرا، ۱۳۸۷: ۱۳۶).

آیات مربوط به معراج در سورة نجم، پس از روایت عروج پیامبر(ص) به قاب قوسین و تجلی اسرار غیب به دل آن حضرت(نجم: ۱۱)، از شهودی دوباره در سدره‌المنتهی سخن می‌گویند(نجم: ۱۴-۱۳). به مانند سیاق آیات قبل، عدم دلالت صریح ضمیر در آیه مذکور، اختلافی را در مشهود پیامبر(ص) ایجاد کرده است. در برخی تفاسیر عرفانی، مشهود، خداوند است که پیامبرش برای بار دوم او را نزد سدره‌المنتهی(بقلی شیرازی، ۱۴۲۹ق، ج ۳: ۳۹۵؛ صادقی‌تهرانی، ۱۴۰۶ق، ج ۲۷: ۴۰۷؛ نجم‌الدین کبری، ۲۰۰۹م، ج ۶: ۴۰) مشاهده کرد. برخی دیگر، صرفاً به گفتن مشهوداتی که اوهام از راه بردن به آن متحیر است قناعت کرده(جیلانی، ۱۴۲۰ق، ج ۵: ۴۴۵) و/بن عربی آن را جبرئیل دانسته، که آن حضرت او را در تدلی، نزد سدره‌المنتهی رؤیت نموده است(ابن عربی، ۱۴۲۲ق، ج ۲: ۲۹۳).

عبارت سدره‌المنتهی، از تعابیر بدیع قرآنی در سورة نجم است که مفسران برای تفسیر آن به معنای لغوی آن متوسل شده‌اند. در کتب لغت، برای سدره دو معنا ذکر شده است: به یک معنا، لفظ جامد به معنای تک درخت کنار و در معنای دیگر، مصدر نوع به مفهوم حالتی خاص از حیرت(ابن‌منظور، ۱۴۱۴ق: ج ۴: ۳۵۵-۳۵۴؛ طریحی، ۱۳۷۵، ج ۲: ۳۲۷) و حیرت‌زدگی چشم(راغب‌اصفهانی، ۱۴۱۲ق: ۴۰۳) است. بسیاری از مفسران، معنای اول را انتخاب کرده و آن را تک درخت کنار در آسمان ششم، هفتم و یا فراتر از آن می‌دانند که منتهای علم خلائق و ارواح شهداء و یا انتهای منزلگاه ملائکه می‌باشد(زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج ۴: ۴۱۰؛ حقی‌برسوی، بی‌تا، ج ۹: ۲۲۵-۲۲۴). اما معدودی نیز به معنای دوم، یعنی نوعی خاص از حیرت، اشاره کرده(نیشابوری، ۱۴۱۶ق، ج ۶: ۲۰۳؛ فخر رازی، ۱۴۲۲ق، ج ۲۸: ۲۴۴) و سدره‌المنتهی را به معنای نهایت حیرت تفسیر کرده‌اند. در این که کدام یک از این معانی مناسب‌تر است، به نظر می‌رسد سیاق آیات قبل و بعد از آیه «عند سدره‌المنتهی» راهنمای خوبی باشد. آیات قبل، اشاره به عروج پیامبر(ص) تا قرب به خداوند دارد و آیات بعد، از رخداد عظیمی سخن می‌گوید که سدره را می‌پوشاند و پیامبر(ص) با مشاهده آن، چنان مجذوب می‌گردد که دیده‌اش نه گمراه می‌شود و نه میل به غیرحق پیدا می‌کند(نجم: ۱۷-۱۶). آیه در مورد این که چه چیز سدره را می‌پوشاند، با عبارت «ما یغشی» سکوت کرده و راه را برای مفسران در تفسیر غاشیه (پوشاننده) گشوده است. انوار الهی(نیشابوری، ۱۴۱۶ق، ج ۶: ۲۰۳؛ ابن‌عاشور، ۱۴۲۰ق، ج ۲۷: ۱۰۷)، ملخ‌های زرین(عتیق‌نیشابوری، ۱۳۸۱، ج ۴: ۲۴۶۶)، ملائکه‌ای که خداوند را عبادت می‌کنند(زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج ۴: ۴۲۱)، پروانه‌هایی از طلا، ملائکه‌ای به نام غربان و پرندگان سبز(حقی‌برسوی، بی‌تا، ج ۹: ۲۲۷) از جمله تعابیری است که در مورد پوشاننده سدره آمده است. برخی نیز رعایت ادب کرده و در راستای سکوت آیه، با اشاره به عظمت امر رخ داده و ادراک‌ناپذیری آن، از تفسیر اجتناب کرده‌اند(آلوسی، ۱۴۱۵ق، ج ۱۴: ۵۱؛ فیض‌کاشانی، ۱۳۷۹، ج ۵: ۹۱). با وجود اختلاف در پوشاننده سدره، آنچه تفاسیر در آن اتفاق نظر دارند، کثرت و عظمت پوشاننده است؛ به طوری که پیامبر(ص) در سایه و حجاب آن کثرت، از ماسوای حق پوشیده شده است. توصیفاتی از این قبیل، در عظمت پوشاننده، ذهن را مجاب می‌سازد که سدره‌المنتهی به معنای نهایت حیرت، با سیاق آیات تناسب بیشتری دارد.

۴. یافته‌ها (تحلیلی بر مفهوم نهایت حیرت در سدره‌المنتهی با نگاهی به مراتب حیرت از دیدگاه/بن‌عربی)

آیات مربوط به معراج پیامبر(ص) در سورة نجم، با وحی به آن حضرت در افق‌های شروع و به شهودی دوباره در سدره‌المنتهی ختم می‌شود. رویکرد/بن‌عربی به این آیات، آن گونه که از تفسیر او پیداست، از دیگر تفاسیر عرفانی متفاوت است. او سلوک پیامبر(ص) را از مقام جبرئیل (افق‌های) تا فناء در وحدت ذات (دنا) و سپس بقا در سدره‌المنتهی به تصویر می‌کشد. افق‌های از منظر او، مقام روح مبین و مقام جبرئیل است. در این مرتبه بود که جبرئیل به پیامبر(ص) فرمود: اگر به اندازه مورچه‌ای نزدیک شوم می‌سوزم؛ زیرا ورای مقام جبرئیل جز فنای در ذات و سوختن در سبحات الهی نیست(ابن‌عربی، ۱۴۲۲ق، ج ۲: ۲۹۲). در رویکرد هستی‌شناسی/بن‌عربی، افق‌های اشاره به عالی‌ترین مرتبه از مراتب عالم ممکن و از دیدگاه معرفت‌شناسی او، عالی‌ترین گستره ادراک عقلی نسبت به مخلوقات جهان و مرز میان احدیت و واحدیت است. با ترک جبرئیل در این مرتبه، پیامبر(ص) به سبحات متجلی از ذات نزدیک شده و با مشاهده آن در وحدت ذات فانی می‌شود(همان).

دقت در آثار ابن‌عربی نشان می‌دهد که فناء در مرتبه قرب حق به یک‌باره اتفاق نمی‌افتد. از منظر او، معرفت شهودی در قرب الهی مراتبی دارد که آغاز آن حیرت ناشی از شهود تجلیات متکثر الهی و نهایت آن فنای بنده است. او در باب حیرت از فتوحات مکیه، میان حیرت اهل نظر و حیرت اهل شهود تفاوت گذاشته و معتقد است حیرت اهل شهود از تکرر تجلیات حق و احکام متفاوت آن بسیار بیشتر از حیرت اهل نظر بوده (ابن‌عربی، ۱۴۰۵ق، ج ۴: ۲۲۳) و موجب فنای او در وحدت ذات می‌شود. بر این اساس، در معراج، وجود پیامبر (ص) پس از حیرت ناشی از شهود انوار متجلی از ذات، به فنای در احدیت می‌رسد. از منظر ابن‌عربی، سلوک آن حضرت بر اساس آیات اولیه سوره نجم، به فناء ختم نشده؛ بلکه وجود آن جناب به حق بقاء یافته، حامل وحی شده و به سوی خلق بازمی‌گردد. این بیان، در حقیقت، تفسیر عبارت «تدلی» از دیدگاه این متفکر است، که اشاره به سیر نزولی وجود حقانی پیامبر (ص) در مراتب هستی دارد. او با توجه به تفکر وحدت وجودی خود معتقد است عبارت «فکان قاب قوسین» اشاره به وجود تدلی یافته پیامبر (ص) دارد و وحدت در کثرت را به نمایش می‌گذارد. در حقیقت، قاب قوسین، وجود حقانی آن حضرت است که به اعتبار خط موهومی دو سر یک قاب می‌باشد. یک سر آن، خلق که هویت ذات را در خود پنهان می‌سازد و سر دیگر آن، حق که وجود حقانی آن جناب پس از فناء است. او معتقد است آیه قرآن حتی از این مرتبه فراتر رفته و با عبارت «أو أدنی»، جایگاهی را برای آن حضرت اعتبار می‌کند که بشری به آن دست نیافته است. ادنی مرتبه‌ای است که دوگانگی موهوم میان دو قوس برداشته شده و به یکدیگر متصل می‌شود؛ به‌طوری که کثرت محو شده و تنها احدیت تقسیم نشده به ذات و صفات باقی می‌ماند (ابن‌عربی، ۱۴۲۲ق، ج ۲: ۲۹۳-۲۹۲). او در کتاب الاسراء/إلی مقام الأُسرى، در توصیف مقام ادنی، از بال فناء سخن می‌گوید که سالک به واسطه آن در آستان آن فرود می‌آید (ابن‌عربی، ۱۳۸۰: ۷۷). در حقیقت، آیات مربوط به معراج، از منظر ابن‌عربی، تصویر سیر صعودی و نزولی پیامبر (ص) در دایره وجود است که بخشی از آن، روایت عروج تا فناء در ذات، و بخش دیگر آن، نزول وجود بقاء یافته به سمت عالم ممکن است. در این سیر، جبرئیل آخرین وجود ممکن است که پیامبر (ص) او را در صعود به افق اعلی و نیز اولین وجود ممکن است که در نزول به سِدْرَةُ الْمُنْتَهَى رؤیت می‌نماید.

ابن‌عربی برخلاف بسیاری از عرفای مفسر، سدره را نه محل شهود خداوند؛ بلکه جایگاه رویت جبرئیل می‌داند. مطالعه و تحقیق در تفاسیر آیات مربوط به معراج پیامبر (ص) در سوره نجم، بیانگر آن است که بیشترین محل اختلاف میان مفسران در تفسیر این آیات، مربوط به عبارت سِدْرَةُ الْمُنْتَهَى است؛ تا جایی که برخی همچون علامه طباطبایی بر این باورند که اراده خداوند بر ابهام‌گویی بوده است (طباطبایی، ۱۳۹۳، ج ۱۹: ۳۱). دلیل این ابهام و اختلاف آن است که در تمام آیات قرآن به جز سوره نجم، به این عبارت اشاره‌ای نشده و تنها در تفاسیر، ضمن ذکر روایتی معروف، منزلگاه نهایی عروج ملائکه و آغاز حریم ذات الهی توصیف شده است. بنا بر آن روایت، جبرئیل در معراج، پیامبر (ص) را تا سِدْرَةُ الْمُنْتَهَى همراهی کرده و در آن جا با این عبارت که: «لو دنوت انمله لاحترقت»؛ اگر به اندازه مورچه‌ای نزدیک شوم می‌سوزم (العروسی الحویزی، بی تا، ج ۵: ۱۵۴)، آن حضرت را درحالی که به ادامه دادن ترغیب نموده، رها می‌کند. سؤال آن است که سِدْرَةُ الْمُنْتَهَى کجاست؟ آیا معنای واژگانی این عبارت و توصیفات مربوط به آن، در چهارچوب نظام هستی‌شناسانه ابن‌عربی، می‌تواند از آن پرده‌گشایی کند؟

همان‌گونه که ذکر شد، بیشتر مفسران «سِدْرَةُ الْمُنْتَهَى» را به معنای تک درخت کنار در آسمان هفتم ترجمه کرده‌اند. بر اساس تحقیقات انجام‌شده، سدره، به معنای تک درخت کنار، نه تنها با برخی آموزه‌های مسلم اسلامی منافات داشته و سند و محتوای ضعیفی دارد؛ بلکه با دیگر آیات مربوط به معراج نیز تناسب معنایی ندارد (کافی، ۱۴۰۰ق: ۳۱۷). همین دلایل کافی است که ذهن را متوجه معنای دیگر سدره، یعنی نهایت حیرت، کند که اتفاقاً بر اساس نظر برخی لغت‌شناسان، معنای اولیه واژه بوده (احمدبن فارس، ۱۴۰۴ق، ج ۳: ۱۴۸) و معنای درخت کنار، معنای ثانوی و مأخوذ از زبان عبری می‌باشد (مصطفوی، ۱۴۳۰ق، ج ۵: ۸۴). سِدْرَةُ الْمُنْتَهَى به معنای نهایت حیرت، نه تنها با محتوای آیات قبل و بعد خود تناسب دارد، بلکه به عنوان مقامی از مقامات سلوک، که برخی عرفا بدان اشاره کرده‌اند، در سفر روحانی پیامبر (ص) جایگاه خاصی می‌یابد. در مجمع البحرین، در مورد سدر و سادر چنین آمده است: «سدر تحیر دیدگان است و سادر کسی است که به آنچه اتفاق می‌افتد توجهی ندارد، زیرا نور و بهاء و حسن و صفا چنان

او را فرامی‌گیرد که دیدگان ربوده می‌شود و هیچ توصیفی برای آن حیرت به غایت رسیده نیست. (طریحی، ۱۳۷۵، ج ۳: ۳۲۷) و چنین معنایی از واژه سدر زمانی بیشتر اهمیت خواهد یافت که در ارتباط با آیه بعد (اذ یغشی السدره ما یغشی) منظور شود.

سدره‌المنتهی به معنای منزلگاهی در نهایت حیرت، در نظام معرفتی عرفا، مرتبه‌ای از مقامات سلوک است که/بن‌عربی به‌طور خاص به آن توجه داشته است. او برای سلوک معرفتی، قائل به مراتبی می‌شود و بر این باور است که سالک در هر مرتبه، متناسب با معرفتی خاص از حقیقت، به زبانی متناسب با آن، خداوند را توصیف می‌نماید (ابن‌عربی، بی‌تا الف، ج ۱: ۹۵-۹۳). در عالم معقول، او ابتدا با معرفت به اسماء تنزیه‌ی، خداوند را از همه تشبیهات منزّه دانسته و سپس با کسب معرفت جدید در مراتب عالی عالم معقول، که آن را ذات الوهیت و واحدیت می‌خواند، زبان به تنزیه مطلق خداوند می‌گشاید (ابن‌عربی، ۱۴۲۸: ب: ۳۲۲). مراد از تنزیه مطلق خداوند، انکار تمام صفات تشبیه‌ی و تنزیه‌ی از او، عجز عقل از ادراک حقیقت، و در نتیجه، حیرت عقل است (ابن‌عربی، بی‌تا الف، ج ۴: ۱۹۷). به نظر/بن‌عربی، حیرت عقلی، آخرین و کامل‌ترین معرفت عقلی نسبت به خداوند در عالی‌ترین مرتبه معقولات، در مرز عالم واحدیت و احدیت است. او آیه «لا تدرکه الأبصار» (انعام: ۱۰۳) را گواه بر حیرت عقل در آن مقام آورده و برای تبیین آن مثالی می‌زند: «دیدگان هوا را نمی‌بیند؛ زیرا در آن شناور است. پس کسی که در قبضه چیزی باشد آن را ادراک نمی‌کند. اگر دیده آب را نمی‌بیند به دلیل شفافیت آن است. در مقام حیرت نیز این‌گونه است.» (ابن‌عربی، ۱۴۲۸: ق د: ۱۸۷). به علاوه، او از حیرتی شدیدتر از حیرت عقلی در مرتبه احدیت نام می‌برد که با شهود تجلیات ذات اتفاق می‌افتد و بنده را از خود فانی می‌سازد. قیصری در شرح فصّ موسوی از فصوص/الحکم، از زیاد شدن حیرت سخن می‌گوید، که مطلوب پیامبر (ص) است: «هدایت آن است که انسان به سوی حیرت هدایت شود و بداند که امر، حیرت است؛ به همین جهت، پیامبر (ص) فرمود: «ربّ زدنی فیک تحیراً.» (قیصری، ۱۳۸۶: ۱۱۱۷). با این توضیحات، سدره‌المنتهی به معنای غایت حیرت، در راستای تفکر/بن‌عربی، می‌تواند مقامی در آخرین مراتب سلوک سالک باشد؛ اما برای راهیابی به نوع حیرت لازم است به تبیین تفاسیر از این اصطلاح توجه شود.

حاصل مطالعه توضیحات در ذیل آیه «عند سدره المنتهی اذ یغشی السدره ما یغشی» آن است که اگرچه مقام سدره‌المنتهی همچون معنای واژگانی آن در تفاسیر محل اختلاف است، اما می‌تواند در راستای انواع حیرت عقلی و شهودی و حتی فراتر از آن تبیین شود. شاخص‌ترین اختلاف در تفاسیر، مربوط به مشهود پیامبر (ص) در سدره است. برخی تفاسیر عرفانی، سدره‌المنتهی را مقام رویت جبرئیل در نهایت عالم معقول و قاب قوسین أو أدنی را مقام رؤیت خداوند در مرتبه احدیت می‌دانند (صفی‌علیشاه، ۱۳۸۵، ج ۹: ۴۰۱۲؛ تهبانوی، ۱۹۹۶م، ج ۱: ۱۱۱)./بن‌عربی همین نظر را پذیرفته است (ابن‌عربی، ۱۳۸۰: ۵۵)، با این تفاوت که سدره‌المنتهی را منزلی می‌داند که پیامبر (ص)، پس از بقاء به حق، جبرئیل را در تدلی و سیر نزولی به سمت خلق به هیأت اصلی‌اش ملاقات می‌نماید (ابن‌عربی، ۱۴۲۲ق، ج ۲: ۲۹۲). در مقابل دیدگاه فوق، برخی تفاسیر، با در نظر گرفتن معنای قرب و مجاورت برای واژه عند در «عند سدره‌المنتهی» (دامغانی، ۱۴۱۶ق، ج ۲ ص ۸۸)، مقام جبرئیل را تحت سدره عنوان کرده و سدره‌المنتهی را مقام شهود خداوند می‌دانند. در تأویلات نجمیه (نجم‌الدین کبری، ۲۰۰۹م، ج ۴: ۴۰) چنین آمده است که آن‌چه پیامبر (ص) در سدره دید، واحد بود؛ زیرا ظهور خداوند در آنجا به زمان و مکان نیست و به کمال تنزیه است.

با وجود اختلاف نظر در مرئی پیامبر (ص) در سدره، هر دو گروه فوق، توصیفات مشترکی از سدره ارائه داده که می‌تواند راهنمای خوبی برای کیفیت حیرت باشد. تعبیری همچون انتهای علم خلاق، جایگاه ارواح شهداء و یا انتهای منزلگاه ملائکه (زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج ۴: ۴۲۱؛ ابن‌عربی، ۱۴۲۲ق، ج ۲: ۲۹۲؛ حقی‌برسوی، بی‌تا، ج ۹: ۲۲۵-۲۲۴) در توصیف سدره، ذهن را به مرتبه احدیت و الوهیت، آن‌گونه که/بن‌عربی توصیف کرده، هدایت می‌کند؛ زیرا در مرتبه احدیت و ذات، هیچ علمی از نوع علم عقلی و تنزیه‌ی وجود نداشته و ملائکه نیز که از منظر فلاسفه و عرفا، عقول و کارگزاران امر الهی هستند، نمی‌توانند به مرتبه‌ای فراتر از مقام خود عروج کنند: «و له مقام معلوم» (صافات: ۱۶۴). بنابراین، توصیف سدره به آخرین منزلگاه معرفت مخلوق نسبت به خداوند و نهایت عروج ملائکه، بیانگر آن است که منظور از نهایت حیرت در این عبارت، عجز و حیرت عقلی در مرتبه الوهیت و واحدیت است. /بن‌عربی در کتاب الاسراء/إلى مقام الإسری، در ذکر معراج سالک به مقام محمدی، سدره‌المنتهی را مقامی غیرقابل توصیف معرفی

کرده؛ آن گونه که جبرئیل، نماد معدن حکمت و کلام نیز در آن مقام از روی عجز و ناتوانی سکوت اختیار می کند (ابن عربی، ۱۳۸۰: ۵۵). به علاوه، اشاره بسیاری از تفاسیر (بقلی شیرازی، ۱۴۲۹ق، ج ۳: ۳۶۱؛ نیشابوری، ۱۴۱۶ق، ج ۶: ۲۰۳) به تحیر عقل در این مقام، که ناشی از تجلیات متکثر و عظمت پوشاننده (نجم: ۱۶) می باشد، مؤید انطباق سِدْرَةُ الْمُنْتَهَى با مقام حیرت عقلی در تفکر/بن عربی است. غالب تعابیر، همچون برگ های زیاد و سایه گستر (صادقی تهرانی، ۱۴۰۶ق، ج ۲۷: ۴۰۹) و تجلیات متکثر الهی (نخجوانی، بی تا، ج ۲: ۳۹۳)، در توصیف پوشاننده سدره، به نحوی به کثرت پوشاننده دلالت دارند. اشاره به کثرت، در حقیقت، کنایه از محجوب ماندن عقل از معرفت و تحیر او می باشد که در تفاسیر عرفانی به آن اشاره شده است. بنا بر آن چه در تأویلات نجمیه در تفسیر دو آیه فوق آمده، سدره، درخت واحدیت در کمال تنزیه مطلق است که کثرت مظاهر اسمائیه آن را پوشانده؛ به طوری که به جهت بی نهایت بودن تجلیات به شمار نمی آید. کسی از خلق به تلاش خود یارای فرارفتن از سدره را ندارد، مگر این که فضل خداوند شامل حالش گردد؛ درحالی که بنده می تواند با تلاش خود به سدره راه یابد (نجم الدین کبری، ۲۰۰۹م، ج ۶: ۴۱-۴۲). در این عبارات دو نکته وجود دارد: اولاً، اشاره به اسماء و صفات متکثر در مرتبه واحدیت در بیان نجم الدین کبری با آنچه/بن عربی در توصیف آن مرتبه، از حیرت عقل به جهت تکثر اسماء و صفات در آثار خود آورده بسیار نزدیک است، و ثانیاً، ذکر سدره به عنوان مرتبه ای از مراتب مجاهدت بنده، آن را از مرتبه احدیت که وصال به آن عنایتی از جانب حق است دور می سازد.

علاوه بر تحیر عقل در سدره، برخی مفسران، در ارتباط معنایی دو آیه «عند سِدْرَةِ الْمُنْتَهَى. إِذْ يَغْشَى السَّدْرَةَ مَا يَغْشَى»، به حیرت شهودی نیز اشاراتی دارند. بر اساس نظر این دسته از مفسران، در سدره، با مشاهده تجلیات متجلی از ذات، حالی متفاوت وجود پیامبر (ص) را فراگرفته و آن حضرت از حیرت عقلی به شهود و یقین واصل می شود (فخر رازی، ۱۴۲۲ق، ج ۲۸: ۲۴۵؛ نیشابوری، ۱۴۱۶ق، ج ۶: ۲۰۳). این توصیف از احوال پیامبر (ص)، با توصیف/بن عربی از دگرگونی حال عارف از حیرت عقلی به حیرت شهودی حاصل از تجلی انوار ذات قربات دارد. به باور/بن عربی، حیرت اخیر ناشی از شهود انوار ذات است که با عنایت خداوند مشمول احوال خواص می گردد (ابن عربی، بی تا الف، ج ۲: ۲۸۳). اشاره به حیرت خاص در نهایت معرفت عقلی (واحدیت) و حیرت اخص در نهایت معرفت شهودی (أحدیت) را مولوی در مثنوی در ذکر داستان معراج پیامبر (ص) و همراهی جبرئیل با ایشان تا سِدْرَةُ الْمُنْتَهَى آورده است:

حیرت اندر حیرت آمد این قصص بیهشی خاصگان اندر اخصّ (مولوی، ۱۳۶۸: ۵۰۴)

اشاره به حیرت عقلی در سِدْرَةُ الْمُنْتَهَى و همراه آن، حیرت شهودی در مواجهه با انوار متجلی بر سدره، بر اساس رویکرد تفاسیری است که معراج پیامبر (ص) را در آیات سوره نجم، در سیری صعودی دنبال می کنند. اما در تفسیر/بن عربی، آن گونه که ذکر شد، نزول پیامبر (ص) به سِدْرَةُ الْمُنْتَهَى پس از فناء، در سیر نزولی، در مقام بقاء به حق می باشد. از این جهت، می توان تصور کرد که انتهای حیرت در سِدْرَةُ الْمُنْتَهَى از منظر/بن عربی، اشاره به مرتبه سومی از حیرت دارد که مقام آن پس از حیرت عقلی ناشی از تکثر اسماء و حیرت شهودی ناشی از انوار متجلی از ذات می باشد. مصطفوی در التحقیق فی کلمات القرآن کریم در شرح واژه «سدر»، به حیرت سومی اشاره می کند که پس از حیرت عقلی و حیرت شهودی، در مرتبه بقاء پس از فناء، در سِدْرَةُ الْمُنْتَهَى، عارض بر احوال پیامبر (ص) می شود (مصطفوی، ۱۴۳۰ق، ج ۵: ۱۰۱). این رویکرد به سِدْرَةُ الْمُنْتَهَى، با روایتی که/بن عربی از آیات معراج دارد سازگار است. بنا بر تفسیر این متفکر، رؤیت دوباره جبرئیل در سِدْرَةُ الْمُنْتَهَى، در نزول پیامبر (ص) از مقام احدیت به سوی خلق رخ می دهد و مربوط به بقای آن حضرت پس از فنا می باشد. بقاء مرتبه ای است که بنده حق را در خلق مشاهده می کند. این مرتبه، به تعبیر/بن عربی، مرتبه شهود وحدت در عین کثرت است. با این بیان، می توان تصور کرد که حیرت در سِدْرَةُ الْمُنْتَهَى، بنا بر تفسیر/بن عربی، حیرتی فراتر از حیرت عقلی ناشی از حجاب اسماء و صفات الهی و نیز فراتر از حیرت شهودی نشأت گرفته از انوار متجلی از ذات است. این حیرت می تواند حیرت ناشی از شهود حق در تمام مظاهر عینی در مقام بقاء پس از فنا باشد که عالی ترین نوع حیرت است.

۵. نتیجه‌گیری

آیات مربوط به معراج در سورة نجم، از عروج پیامبر(ص) به افق اُعلی شروع شده، با رسیدن به قاب قوسین أو أدنی ادامه یافته و به فرود آمدنی در سدره‌المنتهی ختم می‌شود. توصیف تفاسیر از سدره‌المنتهی، به معنای جایگاهی در نهایت حیرت متفاوت است. در بسیاری از تفاسیر، سدره، منزلگاهی در سیر عروجی پیامبر(ص) به سمت حقیقت است که علم خلق و عروج ملائکه به آن‌جا منتهی می‌شود. در این مقام، پوشانده‌ای سدره را می‌پوشاند که به جهت عظمت و کثرت آن، عقل محجوب از حق و متحیر می‌شود؛ اما دل پیامبر(ص) به لطف خداوند محلّ شهود انوار متجلی از ذات می‌گردد. چنین توصیفاتی از سدره در تفاسیر، با تبیین ابن‌عربی از مقام الوهیت، که آن را با نام حیرت نیز می‌خواند، قرابت دارد. در راستای تعریف تفاسیر مذکور از سدره، ابن‌عربی معتقد است که در عالی‌ترین مرتبه الوهیت (مرز اُحدیت و واحدیت) دو گونه حیرت بنده را فرامی‌گیرد: حیرت عقلی ناشی از کثرت اُسماء و حیرت شهودی ناشی از تجلی انوار ذات خداوند. بنابراین، می‌توان گفت: سدره منزلگاه دو حیرت است: نهایت حیرت عقل از درک عدم معرفت به خداوند به جهت کثرت پوشاننده، و نهایت حیرت دل به جهت شهود معرفت جدیدی که در پرتو انوار متجلی از ذات حاصل می‌گردد.

در نقطه مقابل، برخی تفاسیر، این مقام را منزلی در سیر نزولی پیامبر(ص) به سمت خلق عنوان می‌کنند. بر اساس این رویکرد، که ابن‌عربی برای اولین بار در تفسیر خود آورده و در دوره‌های بعد آبشخور دیدگاه دیگر مفسران عارف‌مسلك گردیده، پیامبر(ص) پس از رسیدن به قاب قوسین و فناء در ذات، به حق بقاء یافته و وجود حقانی آن حضرت در سیر نزولی به سمت خلق، در مقام سدره‌المنتهی نزول می‌فرماید. با توجه به توصیفاتی که این متفکر از این منزل و افق اُعلی در تفسیر خود آورده، به نظر می‌رسد سدره‌المنتهی در اندیشه او، همان مقام افق اُعلی باشد که به دو اعتبار، دو نام بر آن نهاده شده است. به باور ابن‌عربی، پیامبر(ص) در معراج برای بار اول جبرئیل را، پیش از رسیدن به قرب ذات، در افق اُعلی و برای بار دوم او را، پس از فناء در ذات و بقاء یافتن به حق، در سیر نزولی در سدره‌المنتهی مشاهده می‌کند. بنابراین، می‌توان تصور کرد که از منظر ابن‌عربی، سدره‌المنتهی و افق اُعلی یک مقام به دو اعتبار باشد: آن مقام، افق اُعلی است به این اعتبار که عالی‌ترین افق از عالم ممکن است که پیامبر(ص) به آن‌جا عروج کرد، و سدره‌المنتهی است به اعتبار این که منزلگاه نهایت حیرت ناشی از معرفت جدیدی است که آن حضرت با نزول به اولین مرتبه از عوالم ممکن با آن مواجه گردید. این معرفت جدید همان شهود واحد در اعیان موجودات و به تعبیر ابن‌عربی، شهود وحدت در کثرت است. با این اوصاف، در راستای تأیید نظر برخی از محققان در قرآن، می‌توان نوع سوم از حیرت را تصور نمود که ناشی از شهود واحد در اعیان کثیر است.

منابع

قرآن کریم

- آلوسی، محمود (۱۴۱۵ق)، روح‌المعانی، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- البستانی، فوادفرام (۱۳۷۵)، فرهنگ/بجلی، مترجم: رضا مهیار، تهران: انتشارات اسلامی.
- ابن‌عاشور، محمدالطاهر (۱۴۲۰ق)، التحریر و التنویر، بیروت: مؤسسه التاریخ.
- ابن‌عربی، محیی‌الدین (۱۴۲۲ق)، تفسیر ابن‌عربی، بیروت: دار إحياء التراث العربی.
- ابن‌عربی، محیی‌الدین (بی‌تا الف)، الفتوحات المکیه، مصر: دار الفکر.
- ابن‌عربی، محیی‌الدین (بی‌تا ب)، فصوص‌الحکم، تعلیقات: ابولعلاء عقیفی، بیروت: دار الکتاب العربی.
- ابن‌عربی، محیی‌الدین (۱۴۰۵ق)، الفتوحات المکیه، تحقیق: عثمان یحیی، تصدیق و مراجعه: ابراهیم مذکور، مصر: الهیئه‌المصریة العامه.

- ابن عربی، محیی الدین (۱۴۲۸ق الف)، اصطلاح الصوفیه، رسائل ابن عربی، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- ابن عربی، محیی الدین (۱۴۲۸ق ب)، التجلیات، رسائل ابن عربی، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- ابن عربی، محیی الدین (۱۴۲۸ق ج)، الجلال و هو کلمه الله، رسائل ابن عربی، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- ابن عربی، محیی الدین (۱۴۲۸ق د)، رساله إلى الإمام الرازی، رسائل ابن عربی، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- ابن عربی، محیی الدین (۲۰۰۱م)، شق الجیب، رسائل ابن عربی، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- ابن عربی، محیی الدین (۱۳۸۰)، الإسرائء إلى مقام الأسری، ترجمه: قاسم انصاری، تهران: طهوری.
- ابن فارس، احمد (۱۴۰۴ق)، مقاییس اللغة، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
- ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۱۴ق)، لسان العرب، بیروت: دارصادر.
- اعرجی، فاطمه؛ خزعلی، انسیه (۱۴۰۲)، «دگردیسی نشانه‌ای مفهوم سدرۃالمنتهی با تاکید بر رویکرد نشانه‌شناسی فرهنگی یوری لوتمان»، مطالعات تفسیر تطبیقی، ۸(۱)، ۵۳-۳۲.
- بقلی شیرازی، روزبهان (۱۳۶۰)، شرح شطحیات، تصحیح: هانزی کربن، تهران: انجمن ایرانشناسی فرانسه در تهران.
- بقلی شیرازی، روزبهان (۱۴۲۹ق)، عرائس البیان فی حقایق القرآن، تحقیق: احمد فرید المزیدی، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- تستری، محمدسهل (۱۴۳۳ق)، تفسیرالتستری، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- تهبانوی، محمدعلی (۱۹۹۶م)، کشف الإصطلاحات الفنون و العلوم، بیروت: مکتبه لبنان ناشرون.
- الجنابادی، محمد (۱۴۰۸ق)، بیان السعاده فی مقامات العباد، بیروت: موسسه الأعلمی.
- جیلانی، عبدالقادر (۱۴۲۰ق)، تفسیر جیلانی، بیروت: مکتبه الاستانبولی.
- حق برسوی، اسماعیل (بی تا)، روح البیان، بیروت: دارالفکر.
- دامغانی، حسین بن محمد (۱۴۱۶ق)، الوجوه و النظائر لألفاظ الله، محقق: محمدحسین الزفیتی، قاهره: وزاره الأوقاف.
- ذاکر، طارق؛ قافله‌باشی، اسماعیل؛ ولیئی، قربان (۱۴۰۰)، «چگونگی بازتاب حیرت در غزلیات مولانا»، مطالعات عرفانی، ۱۷(۲)، ۱۷۴-۱۴۳.
- رازی، نجم الدین (۱۳۱۲)، مرصادالعباد من المبدأ إلى المعاد، بی جا: مطبعه مجلس.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۱۲ق)، المفردات فی غریب القرآن، بیروت: دارالعلم.
- زمخشری، محمود بن عمر (۱۴۰۷ق)، الکشاف عن حقایق غوامض التنزیل، بیروت: دارالکتب العربی.
- سلمی، عبدالرحمن (۱۴۲۱ق)، حقایق التفسیر، تحقیق: سید عمران، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- شاکر، کریم (۱۳۸۶)، «تحلیل اسطوره سدرۃالمنتهی در متون اصیل عرفانی»، عرفان اسلامی، ۴(۱۲)، ۱۴۹-۱۳۲.
- صادقی تهرانی، محمد (۱۴۰۶ق)، الفرقان فی تفسیر القرآن، تهران: فرهنگ اسلامی.
- ملاصدرا، محمد (۱۳۸۷)، سه رساله فلسفی، مقدمه و تصحیح: جلال الدین آشتیانی، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
- صمدیه، مریم؛ حسامی فر، عبدالرضا (۱۴۰۲)، «تحلیلی از معراج پیامبر گرامی اسلام(ص) بر اساس مبانی فلسفی ابن سینا و ملاصدرا»، خردنامه صدرا، ۲۸(۳)، ۴۰-۲۷.
- صفی‌علیشاه (۱۳۸۵)، شرح جامع تفسیر عرفانی منظوم قرآن، به اهتمام: علیرضا منجمی، تهران: اباصالح.
- طباطبایی، محمدحسین (۱۳۹۳ق)، المیزان فی تفسیر القرآن، بیروت: موسسه الأعلمی للمطبوعات.
- طریحی، فخرالدین (۱۳۷۵)، مجمع البحرین، تحقیق: سیداحمد حسینی، تهران: کتابفروشی مرتضوی.
- عتیق نیشابوری، ابوبکر (۱۳۸۱)، تفسیر سورآبادی، تصحیح: سعیدی سیرجانی، تهران: نشرنو.

- العروسی الحویزی، علی بن جمعه (بی تا)، *نور الثقلین*، قم: مطبعة العلمية.
- عقیفی، ابوالعلاء (۱۳۸۰)، شرحی بر فصوص الحکم (بررسی و نقد اندیشه ابن عربی)، ترجمه: نصرالله حکمت، تهران: الهام.
- فخر رازی، محمد بن عمر (۱۴۲۲ق)، *التفسیر الکبیر*، بیروت: دار التراث العربیه.
- فیض کاشانی، محسن (۱۳۷۹)، *الصادق*، مصحح: حسین اعلمی، تهران: مکتبه الصدر.
- قشیری، ابوالقاسم (بی تا)، *لطائف الاشارات*، محقق: ابراهیم بیونی، مصر: الهيئه المصريه العامه.
- قیصری، محمد داوود (۱۳۸۶)، شرح فصوص الحکم، به کوشش: جلال الدین آشتیانی، تهران: علمی و فرهنگی.
- کاشانی، فتح الله (۱۳۳۶)، *منهج الصادقین فی الزام المخالفین*، تهران: چاپخانه محمد حسین علمی.
- الکاشفی، حسین الواعظ (بی تا)، *تفسیر حسینی*، ترجمه: شاه ولی الله دهلوی، بی جا: کتابفروشی نور.
- کافی موسوی، ابذر (۱۴۰۰)، «مفهوم شناسی عبارت سدره المنتهی با تکیه بر اصل معنایی و تحلیل روایات مربوطه»، *مطالعات ترجمه قرآن و حدیث*، ۸ (۱۶)، ۳۱۶-۳۲۷.
- گرزین، علی اصغر؛ افچنگی، مهدی؛ موسوی، رضا؛ خالدیان، محمد علی (۱۳۹۸)، «حدیث معراج، خاستگاه مقامات عرفانی»، *مطالعات عرفانی*، ۱۵ (۲)، ۲۰۷-۲۳۲.
- محمدزاده، نادر؛ کثیرلو، بهروز (۱۳۹۲)، «معراج در تفاسیر عرفانی»، *عرفان اسلامی*، ۹ (۳۶)، ۷۷-۵۳.
- محمود الغراب، محمود (۱۴۱۰ق)، *رحمه من الرحمن*، دمشق: نضر.
- المرتضی الزبیدی، محمد (۱۴۱۴ق)، *تاج العروس من جواهر القاموس*، بیروت: دار الفکر.
- مصطفوی، حسن (۱۴۳۰ق)، *التحقیق فی کلمات القرآن الکریم*، بیروت: دار الکتب العلمیه.
- معلوف، لوئیس (۱۳۷۱)، *المنجد فی اللغة*، تهران: پرتو.
- مولوی، جلال الدین محمد (۱۳۶۸)، *مثنوی معنوی*، تصحیح: رینولد نیکلسون، تهران: مولی.
- المہائمی، علی بن احمد (۱۴۳۲ق)، *تبصیر الرحمن و تبصیر المنان*، تحقیق: احمد مزید الفریدی، لبنان: بلد الطباعه.
- میبدی، رشید الدین (۱۳۷۹)، *کشف الأسرار و عده الأبرار*، به اهتمام: علی اصغر حکمت، تهران: امیر کبیر.
- نجم الدین کبری، احمد بن عمر (۲۰۰۹م)، *التأویلات النجمیه فی تفسیر الأساری الصوفی*، بیروت: دار الکتب العلمیه.
- نخجوانی، نعمه الله (بی تا)، *الفواتح الإلهیه و المفاتيح الغیبیه*، قاهره: دار رکابی لنشر.
- نسفی، عبدالله بن احمد (۱۴۱۶ق)، *التفسیر النسفی*، تحقیق: مروان محمد السعار، بیروت: دار النفاس.
- نسفی، ابی خفص (۱۴۴۰ق)، *التیسیر فی التفسیر*، بیروت: دار الباب.
- نیشابوری، حسین بن محمد (۱۴۱۶ق)، *غرائب القرآن و رغائب الفرقان*، بیروت: دار الکتب العلمیه.

References

The Holy Quran

- Alusi, Mahmoud (1994). *Rūḥ al-Maānī*. Beirut: Dar-al-Kutub-al-ālmīyyah. (in Arabic)
- Al-Boustani, Foad-Afram (1996). *Abjad al-Loghah*. Translator: Reza Mahyar, Tehran: Islamic Publication. (in Persian)
- Baghali, Ruzbihan (2008). *Ārayes-al-Bayan*. Beirut: Dar-al-Kutub-al-ālmīyyah. (in Arabic)
- Ibn-Ashour, Muhammad al-Taher (1999). *Al-Tahrir-wa-al-Tanwir*. Beirut: Historical Institute. (in Arabic)
- Ibn-Arabi, Muhyiddin (2001). *Tafsir Ibn Arabi*. Beirut: Dar-al-Ihayaa al-Turath al-Arabi. (in Arabic)
- Ibn-Arabi, Muhyiddin (n.d. a). *Al-Futuhāt al-Makkiyah*. Egypt: Dar-al-Fikr. (in Arabic)

- Ibn-Arabi, Muhyiddin (n.d. b). *Fusus al-Hikam*. Edited with commentary by Abu al-'Ala 'Afifi. Beirut: Dar al-Kitab al-'Arabi (in Arabic)
- Ibn-Arabi, Muhyiddin (1984). *Al-Futuh al-Makkiyah*. Egypt: General Egyptian Authority. (in Arabic)
- Ibn-Arabi, Muhyiddin (2007 a). *Estelahate al-Sufiyyeh, Rasaele Ibn-Arabi*. Beirut: Dar-al-Kutub-al-ālmīyyah. (in Arabic)
- Ibn-Arabi, Muhyiddin (2007 b). *Altagalliat, Rasaele Ibn-Arabi*. Beirut: Dar-al-Kutub-al-ālmīyah. (in Arabic)
- Ibn-Arabi, Muhyiddin (2007 c). *Algalal, Rasaele Ibn-Arabi*. Beirut: Dar-al-Kutub-al-ālmīyyah. (in Arabic)
- Ibn-Arabi, Muhyiddin (2001). *Shagh al-Jaib, Rasaele Ibn-Arabi*. Beirut: Dar-al-Kutub-al-ālmīyah. (in Arabic)
- Ibn-Fares, Ahmad (1983). *Maqāyīs al-Lughah*. Qom: Office of Publications. (in Arabic)
- Ibn-Manzur, Muhammad ibn-Mokaram (1993). *Lesan al-Arab*. Beirut: Dar-al-Sader. (in Arabic)
- A'araji, Fatemeh, Khazāli, Ensieh (2023). "The Metamorphosis of the Sign of Sidrat al-Muntaha with Emphasis on Yuri Lotman's Cultural Semiotics Approach". *Comparative Interpretive Studies*, 8(1), 32-53. (in Persian)
- Tostari, Mohammad-Sahl (2004). *Tafsir al-Tostari*. Beirut: Dar-al-Kutub-al-ālmīyah. (in Arabic)
- Tahanwi, Muhammad Ali (1996). *Kashaf al-Estelahat*. Beirut: Lebanon Publishers. (in Arabic)
- Aljonabadi, Mohammad (2029). *Bayān al-Sa'āda*. Beirut: Al-ālmī. (in Arabic)
- Jilani, Abd al-qader (1999). *Tafsir Jilani*. Beirut: Maktabah al-Istanbul. (in Arabic)
- Haghiborsoy, Ismaeel (n.d.). *Ruh al-Bayan*. Beirut: Dar-al-Fikr. (in Arabic)
- Damghani, Hussein (1995). *Al-vogooh va al-Nazaer*. Egept: Ministry of Awqaf. (in Arabic)
- Razī, Najm al-Dīn (1894). *Mersad al-Ebad*. (n.p) Magles. (in Persian)
- Ragheb Isfahani, Hussein (1991). *Al-mofradat*. Beirut: Dar-al-ālm. (in Arabic)
- Zamakhshari, Mahmoud (1986). *Al-Kashaf*. Beirut: Dar-al-Kutub-al-Arabi. (in Arabic)
- Sollami, Abdulrahman (2000). *Haqaiq al-Tafsir*. Beirut: Dar-al-Kutub-al-ālmīyyah. (in Arabic)
- Shaker, Karim (2007). "Analysis of the Myth of Sidrat al-Muntaha in Authentic Mystical Texts". *Islamic Mysticism*, 4(12), 132-149. (in Persian)
- Sadeqi-Tehrani, Mohammad (2027). *Al-Furqan fi-al-tafsir al-Quran*. Tehran: Islamic Culture. (in Arabic)
- Sadr-al-Mutta'lehin, Muhammad (2008). *Three Philosophical Treatises*. Qom: Islamic Propagation Office. (in Persian)
- Samadiyeh, Maryam, Hesami Far, Abdolreza (2023). "An analysis of the Ascension of the Prophet of Islam (PBUH) based on the philosophical foundations of Avicenna and Mulla Sadra". *Kheradnameh Sadra*, (111), 27-40. (in Persian)
- Safi Ali- Shah (2006). *Comprehensive Commentary on the Mystical Interpretation of the Quran in Verse*. Tehran: Abasaleh. (in Persian)
- Tabatabaei, Mohammad Hussein (2014). *Al-Mizan*. Beirut: Al-ālmī Publishing Institute. (in Arabic)
- Toreihi, Fakhruddin (1996). *Majma' al-Bahrain*. Tehran: Mortezaei Bookstore. (in Arabic)
- Atiq Neishaburi, Abu-Bakr (2002) *Tafsir Soorabadi*. Tehran: Nashr-e Now. (in Persian)
- Al-arusi Al-Huwaysi, Ali-bin-Jum'a. (n.d). *Noor-al-Thaqalayn*. Qom: Al-ālmīah. (in Arabic)

- Afifi, Abu-al-āla (2001). *A Commentary on the Fusus al-Hikam*. Translated by: Nasrollah Hikmat, Tehran: Ilham. (in Persian)
- Fakhr- Razi, Muhammad (2001). *Tafsir-al-Kabir*. Beirut: Dar-al-Turath-al-Arabiya. (in Arabic)
- Feiz Kashani, Mohsen (2000). *Al-Safi*. Tehran: Maktabeh-al-Sadr. (in Arabic)
- Qushayri, Abu-al-Qasem (n.d.). *Latā'if al-Ishārāt*. Egypt: The Egyptian General Authority. (in Arabic)
- Geysari-Rumi, Mohammad Davood. (2007). *Commentary on Fusus al-Hekam*. Tehran: Scientific and Cultural. (in Arabic)
- Kashani, Fathollah (1957). *Manhag-al-Sadegin*. Tehran: aālamī. (in Arabic)
- Al-Kashafi, Hossei-al-Waez (n.d). *Tafsire Hosseini*. Translated by Shah Waliullah Dehlawi, (no.p): Noor Bookstor. (in Persian)
- Kafi-Mousavi, Abazar (2021). “The conceptual analysis of the phrase Sadr al-Muntaha based on the semantic principle and the analysis of related narrations”. *Studies in Quran and Hadith Translation*. 8(16), 316-327. (in Persian)
- Ghorzin, Ali-Asghar; Afchangi, Mahdi; Mousavi, Reza; Khalidian, Mohammad-Ali. (2019). “The Hadith of Ascension, the Origin of Mystical Stations”. *Mystical Studies*, (30), 207-232. (in Persian)
- Mohammadzadeh, Nader; Kathirloo, Behrouz (2013). “Ascension in Mystical Interpretations”. *Islamic Mysticism*, 9(36), 53-77. (in Persian)
- Mahmoud Al-Ghorab, Mahmoud (1989). *Rahmat-min-al-Rahman*. Damascus: Nazr. (in Arabic)
- Al-Murtaza Al-Zobeidi, Muhammad (1993). *Ta- al-Aārous*. Beirut: Dar-al-Fikr. (in Arabic)
- Mostafavi, Hassan (2008). *Al-Tahgig fi al-Kalemate-al- Quran*. Beirut: Dar-al-Kutub-al-ālmīyyah. (in Arabic)
- Malouf, Louis (1992). *Al-Monged fi al-logah*. Tehran: Partow. (in Arabic)
- Molavi, Jalaluddin Muhammad (1989). *MthHnavi*. Edited by Reynold Nicholson, Tehran: Mowlavi. (in Persian)
- Al-Mahaāmi, Ali (2010). *Tabsir-al-Rahman-wa-Taysir-al-Manan*. Lebanon: Balad-al-Tabaā. (in Arabic)
- Meybodi, Rashid-al-Din (2000). *Kashf-al-Asrar*. Tehran: Amir Kabir. (in Arabic)
- Najm-al-Din Kubra, Ahmad ibn-Umar (2009). *Tavilat-al-Nagmieh*. Beirut: Da- al-Kutub-al-ālmīyyah. (in Arabic)
- Nakhjavani, Na'mat-Allah. (n.d). *Alfavateh-al-Elahiah*. Egept: Dar-Rekabi. (in Arabic)
- Nasafi, Abdullah ibn Ahmad (1995). *al-Tafsir-al-Nasafi*. Beirut: Dar-al-Nefas. (in Arabic)
- Nasafi, Abi Khafs (2018). *Al-Taysir fi al-Tafsir*. Beirut: Dar-al-Bab. (in Arabic)
- Nishabouri, Hossein (1995). *Qaraeb-al- Quran*. Beirut: Dar-al-Kutub-al-ālmīyyah. (in Arabic)