Journal of Islamic Mysticism
Print ISSN: 2538-5135 Online ISSN:2980-8421
erfanmag.ir

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

Maryam Sadat Navabi Qamsari[1]✉

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

Article Info

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 ʿArabī.

ABSTRACT

The account of the Prophet Muhammad's Miʿrāj in Sūrat al-Najm, together with expressions such as al-Ufuq al-Aʿlā (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 ʿArabī'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 Miʿrāj by examining its relationship to the mystical concept of bewilderment in Ibn ʿArabī's thought. Employing a descriptive-analytical method, the study examines mystical interpretations of the Qur'anic verses concerning the Miʿrāj and analyzes Sidrat al-Muntahā in light of Ibn ʿArabī'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 ʿArabī's account of bewilderment and its degrees. In accordance with Ibn ʿArabī'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 (baqāʾ) 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 ʿArabī's Degrees of Bewilderment. *Journal of Islamic Mysticism,* 17 (2), 146-164.

© The Author(s). Publisher: Scientific Association of Islamic Mysticism of Iran.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-18]

[DOI: 10.66224/erfan.17.2.146]

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 ʿArabī 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 Miʿrāj in the opening verses of Sūrat al-Najm, particularly the references to al-Ufuq al-Aʿlā, 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 ʿArabī'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 ʿArabī'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 Miʿrāj, and Ibn ʿArabī's epistemological account of intellectual and contemplative knowledge.

Research Findings

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-18]

[DOI: 10.66224/erfan.17.2.146]

The findings indicate that Ibn ʿArabī'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 ʿArabī, "inability to apprehend is apprehension" (al-ʿajz ʿan 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 ʿArabī 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 Miʿrāj 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-Aʿlā, 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 ʿArabī 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 ʿArabī 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 ʿArabī'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

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-18]

[DOI: 10.66224/erfan.17.2.146]

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 baqāʾ (subsistence) following fanāʾ (annihilation).

The analysis further demonstrates that the Qur'anic account of the Miʿrāj, as interpreted by Ibn ʿArabī, 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 ʿArabī'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 ʿArabī'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 Miʿrāj 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 ʿArabī'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 Miʿrāj, mystical exegesis, and Ibn ʿArabī's epistemology of Divine knowledge.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-18]

[DOI: 10.66224/erfan.17.2.146]

پژوهشنامه عرفان
شاپای چاپی: ۵۱۳۵-۲۵۳۸ شاپای الکترونیکی: ۸۴۲۱-۲۹۸۰
erfanmag.ir
انجمن علمی عرفان اسلامی ایران
Scientific Association of Islamic Mysticism of Iran

سِدرَةُالمُنتَهی تجلی‌گاه حیرت؛

تحلیلی بر مفهوم نهایت حیرت در سدرةالمنتهی با نگاهی به مراتب حیرت از دیدگاه *ابن‌عربی*

مریم‌السادات نوابی قمصری[۱]✉

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

اطلاعات مقاله

نوع مقاله: مقاله پژوهشی

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۶/۲۰
تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۹/۰۴
تاریخ انتشار: ۱۴۰۵/۰۵/۰۶

کلیدواژه‌ها:
پیامبر(ص)، سدرةالمنتهی، حیرت، تفاسیر قرآن، سلوک، ابن‌عربی.

چکیده

روایت معراج پیامبر(ص) در سورهٔ نجم و اشاره به اصطلاحاتی همچون «افق أعلی» و «سدرةالمنتهی»، بابی را پیش روی مفسران عارف‌مسک، جهت تفسیر عارفانه از سلوک پیامبر(ص) گشوده است. از میان اصطلاحات مذکور، سدرةالمنتهی به جهت معنای لغوی و توصیف آن در روایات، جایگاه خاصی دارد. سدرةالمنتهی به معنای «جایگاهی در نهایت حیرت» و توصیف آن به نهایت علم خَلق و پایان عروج ملائکه، ذهن را به این سؤال سوق می‌دهد که رویکرد تفاسیر عرفانی به سدرةالمنتهی چیست و آیا سدرةالمنتهی با مقام حیرت و مراتب آن در اندیشهٔ ابن‌عربی قرابتی دارد؟ هدف این پژوهش، فهم مقصود آیه از اشاره به سدرةالمنتهی 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 سدرةالمنتهی با توجه به مقام حیرت در تفکر ابن‌عربی تحلیل گردد. تحلیل توصیفات مفسران از سدره و پوشانندهٔ آن در ذیل آیات ١٤ و ١٦ سورهٔ نجم، بیانگر قرابت رویکرد آن‌ها به سدره و توصیفات ابن‌عربی از حیرت و مراتب آن است. در راستای ذکر حیرت عقلی و شهودی در عالی‌ترین مرتبه عالم امکان در آثار ابن‌عربی، تفاسیر آیات مربوطه، به سه گونه حیرت اشاره دارند: گونهٔ اول و دوم، حیرت عقلی و شهودی ناشی از تجلیات کثیر پوشانندهٔ سدره در مقام قرب است که عقل را به جهت عدم ادراک حقیقت و دل را در پرتو انوار ذات متحیر می‌سازد، و گونهٔ سوم، حیرت حاصل از معرفت به حضور واحد در اعیان موجودات می‌باشد. به باور برخی، حیرت اخیر، نهایت حیرتی است که پیامبر(ص) آن را در مرتبهٔ بقا، با نزول در سدرةالمنتهی تجربه می‌کند.

استناد: نوابی قمصری، مریم‌السادات (۱۴۰۵). سِدرَةُالمُنتَهی تجلی‌گاه حیرت؛ تحلیلی بر مفهوم نهایت حیرت در سدرةالمنتهی با نگاهی به مراتب حیرت از دیدگاه ابن‌عربی. *پژوهشنامه عرفان*، ۱۷ (۲)، ۱۶۴-۱۴۶.

ناشر: انجمن علمی عرفان اسلامی ایران.

© نویسندگان.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-18]

[DOI: 10.66224/erfan.17.2.146]

[DOI: 10.66224/erfan.17.2.146] [Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-18]

۱. مقدمه

تحقیق در متون عرفانی، بیانگر استحالهٔ معنایی برخی از واژگانی است که از معنای لغوی موردنظر لغت‌شناسان فراتر رفته و متناسب با زبان عرفان، مفهوم جدیدی یافته‌است. 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 ریشهٔ «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 لسان‌العرب، به آن اشاره شده است، و باب ورود این واژه به حوزه عرفان می‌باشد، سرگشتگی به جهت کثرت و لبریز شدن است(ابن‌فارس، ۱۴۰۴ق، ج۲: ۱۲۳؛ ابن‌منظور، ۱۴۱۴ق، ج۴: ۲۲۲). در لسان العرب، در مورد حائر چنین آمده است: «الموضع یتحیّر فیه 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. ابن‌عربی 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 افزون‌می‌گردد(ابن‌عربی، ۱۴۰۵ق، ج۴: 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 بقلی حیرت را بدیهه‌ای می‌داند که از راه تفکر به دل عارف راه می‌یابد(بقلی‌شیرازی، ۱۳۶۰: ۵۵۵). اما مقام حیرت، مرتبه‌ای در نهایت سلوک معرفتی بنده نسبت به حقیقت است. ابن‌عربی مرتبهٔ 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(ابن‌عربی، بی‌تا ب: 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 خاصّ 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. ابن‌عربی 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 اهل‌عقول هستند که هر کدام بنا به استعداد خود، ادراکی از حقیقت داشته و در وادی حیرت افتاده و حق را برنمی‌تابند. حیرت اهل‌عقول، 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 معرفت‌شناسانهٔ ابن‌عربی، 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

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-18]
[DOI: 10.66224/erfan.17.2.146]

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(ابن‌عربی، بی‌تا الف، ج۴: ۱۲۰). او عالی‌ترین مرتبهٔ حیرت را، با استناد به حدیث منقول از پیامبر(ص)، ربّ زدنی فیک تحِیرا؛ یعنی خداوندا 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 سدرةالمنتهی و ورای آن رهنمون می‌گردد، که در چند آیه از قرآن بدان اشاره‌شده 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 اولیهٔ سورهٔ 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 واژهٔ «سدره» در عبارت «عند سدرةالمنتهی»(نجم: ۱۴) است که در برخی کتب لغت، به معنای نهایت حیرت و حتی حیرت شهودی(ابن‌منظور، ۱۴۱۴ق، ج۴: ۳۵۵؛ طریحی، ۱۳۷۵، ج۳: 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 آن حضرت(ص) تا مقام أحدیت، سؤال آن است که آیا میان روایت آن‌ها از معراج پیامبر(ص) در سدرةالمنتهی و حیرت عارفانهٔ ابن‌عربی ارتباطی وجود دارد؟ منظور از نهایت حیرت در این عبارت از قران چیست و منطبق با کدام مرتبه از مراتب حیرت در تفکر ابن‌عربی است؟ در این پژوهش، سعی شده با اشاره به جایگاه حیرت و مراتب آن در نظام فکری ابن‌عربی و رویکرد تفاسیر عرفانی به این عبارت، مفهوم نهایت حیرت در ترازوی تفکر معرفت‌شناسانهٔ ابن‌عربی سنجیده شود.

۲. پیشینهٔ 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 مقالهٔ «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 آیهٔ اول سورهٔ أسراء و معراج آسمانی پیامبر(ص) در سورهٔ نجم از دیدگاه ابن‌سینا و ملاصدرا در مقالهٔ «تحلیلی از معراج پیامبر(ص) براساس مبانی فلسفی ابن‌سینا 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»(گرزین و همکاران، ۱۳۹۸) آمده است. به غیر از تحقیقات مربوط به کلیات معراج، در مورد اصطلاح قرآنی سدرةالمنتهی، به عنوان مقامی از مقامات عروج پیامبر(ص) نیز تحقیقاتی صورت گرفته است. از جمله، مقالهٔ «تحلیل اسطورهٔ سدرةالمنتهی 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 سدرةالمنتهی با تأکید بر رویکرد نشانه‌شناسی فرهنگی یوری لوتمان»(۱۴۰۲)، ضمن اشاره به بافت قرآنی سدرةالمنتهی و بررسی آن در تفاسیر متقدم، با توجه به نشانه‌شناسی فرهنگی لوتمان اثبات می‌کنند که قرآن قدرت برساخت تنوع معنایی واژگان را، متناسب با بالارفتن سطح آگاهی مردم دارد. علاوه بر دو مقالهٔ مذکور، سدرةالمنتهی در مقالهٔ «مفهوم‌شناسی عبارت سدرةالمنتهی با تکیه بر اصل معنایی و تحلیل روایات مربوطه»(کافی‌موسوی، 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.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-18]

[DOI: 10.66224/erfan.17.2.146]

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

۳. مبانی نظری

۳–۱. تحلیلی بر رویکرد معرفت‌شناسانهٔ *ابن‌عربی* به تشکیک حیرت در مراتب هستی

بحث از عوالم هستی، از جمله موضوعات محوری در تمامی آثار *ابن‌عربی* 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 همراهی‌کرده و با باز شدن دریچه‌ای از دریای معرفت، فزونی یافته است. از این جهت، حیرت از منظر *ابن‌عربی* امری تشکیکی است که در هر مقامی ویژگی خاصّ خود را دارد.

رویکرد *ابن‌عربی* به عوالم هستی رویکردی دوگانه است. او گاه از منظر هستی‌شناسی، از عوالم سخن گفته و هستی را از نقطهٔ أحدیت 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 أحدیت تبیین می‌کند. به باور *ابن‌عربی*، در این سیر دوّار، همان‌گونه که خداوند از کنز مخفی ذات با دو تجلی در معقولات و سپس محسوسات ظهور می‌یابد، بنده نیز در سیر معرفت‌شناسانهٔ خود به سوی کنز مخفی، معرفتی را متناسب با هریک از عوالم تجربه می‌نماید.

منشأ تجلی عالم از دیدگاه هستی‌شناسانهٔ *ابن‌عربی* ذات أحدیت است که به ترتیب، در عالم معقول به اسماء تنزیهی و در عالم محسوس به اسماء تشبیهی متجلی می‌شود. به همین ترتیب، از منظر معرفت‌شناسانهٔ او، سلوک می‌تواند تا مرز أحدیت 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(ابن‌عربی، ۱۴۰۵ق، ج۱۱: 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. *ابن‌عربی* بر این باور است که معرفت تنزیهی عقل نسبت به حقیقت در عالم معقول درجاتی دارد(همان، ج۱۰: ۱۶۰) که نهایت آن حیرانی عقل است. عبارت «العجز عن الإدراک إدراک»(همو، بی‌تا الف، ج۲: ۲۹۸) که این متفکر بارها در آثار خود بدان اشاره کرده، مربوطبه این مرتبه است. در این مقام، که *ابن‌عربی* 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 *شق‌الجیب بعلم‌الغیب*(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: هیهات 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. *ابن‌عربی* در تائید 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 نبوده‌است(همو، ۱۴۰۵ق، ج۴: ۲۲۳). از این

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-18]
[DOI: 10.66224/erfan.17.2.146]

جهت، این حیرت بسیار شدیدتر ار حیرت عقلی است؛ به‌طوری که بنده را از خود و ماسوای حق فانی کرده و سکوت اختیار می‌کند. *ابن‌عربی* در فصّ شیثی از *فصوص‌الحکم*(ابن‌عربی، بی‌تا 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 دستهٔ اخیر گرفتار شدن آن‌ها در انوار لایتناهی ذات و در نتیجه عدم ادراک است.

به این ترتیب، در نظام معرفت‌شناسی *ابن‌عربی*، 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(ابن‌عربی، 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، بی‌تا الف، ج۱: ۱۱۶؛ همان، ج۳: ۴۱۲).

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

روایت معراج پیامبر(ص) در آیات اولیهٔ سورهٔ 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، *نجم‌الدین رازی* در *مرصادالعباد* بابی را در مورد معرفت شهودی باز کرده که با آیات اولیهٔ سورهٔ نجم شروع می‌شود(رازی، ۱۳۱۲: ۱۸۶) و *ابن‌عربی* به وفور در *فتوحات‌مکیه* و *فصوص‌الحکم* در باب فناء و حیرت، به این آیات اشاره کرده است.

آیات اولیهٔ سورهٔ 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 آن‌حضرت وحی کرد(نجم: ۱۰) و آن جناب، نه به دیدهٔ عقل و حس، بلکه به دیدهٔ دل(نجم: ۱۱) شاهد اسرار غیب و آیات کبری(نجم: ۱۸) شدند. این شهود بار دیگر در «سدرةالمنتهی»(نجم: ۱۴-۱۳) اتفاق افتاد؛ آن‌گاه که انوار تجلیات حق ایشان را فراگرفت و دیدهٔ دل را مجذوب خود کرد؛ به طوری که جز او ندید و به ماسوای او التفات نداشت(نجم: ۱۷-۱۶). حدیث مذکور، چکیدهٔ تمامی تفاسیری است که از منظر عرفانی به این آیات توجه کرده و سلوکی را از عالم خاک تا افلاک برای پیامبرخاتم(ص) روایت کرده‌اند.

اگرچه همه تفاسیر عرفانی در عروج پیامبر(ص) تا عالی‌ترین مقامات شهود آیات حق متفق‌القول هستند، اما در تفسیر آیات مربوطه و کیفیت معراج پیامبر(ص) تا حدی اختلاف‌نظر دارند. منشأ اختلاف، ابهام‌گویی آیات مرتبط با معراج است. عدم ارجاع ضمایر در این آیات و از سوی دیگر، کلی‌گویی‌در واژهٔ «ما» در دو آیهٔ «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) اختلاف‌نظر داشته باشند و در نتیجه، تا حدی جایگاه پیامبر(ص) در مقامات سلوک از منظر این مفسران متفاوت باشد.

آیهٔ ۴ از سورهٔ نجم، اولین آیهٔ مربوط به معراج پیامبر(ص) است و از اسرار عظیمی سخن می‌گوید که در آن رخداد به ایشان وحی شده است. اما آیه درمورد این‌که آیا جبرئیل معلم وحی بوده و یا خداوند بی‌واسطه با بنده‌اش سخن گفته سکوت کرده است. اختلاف میان تفاسیر از همین آیات اولیهٔ معراج آغاز می‌گردد. برخی از این تفاسیر، وحی‌کننده به پیامبر را در افق أعلی، جبرئیل دانسته(ابن‌عربی، ۱۴۲۲ق، ج۲: ۲۹۲؛ نسفی، ۱۴۱۶ق، ج۴: ۲۸۶؛ ابن‌عاشور، ۱۴۲۰ق، ج۲۷: ۱۰۲؛ فیض کاشانی، ۱۳۷۹، ج۵: ۸۵) و برخی‌دیگر، ذات الهی را «شدید القوی»(نجم: ۵) تصور کرده، که بی‌واسطه با رسولش در افق اعلی سخن گفته است(صادقی‌تهرانی، ۱۴۰۶ق، ج۲۷: ۳۹۲؛ نخجوانی، بی‌تا، ج۲: ۳۶۲؛ میبدی، ۱۳۷۹، ج۹: ۳۵۶؛ جیلانی، ۱۴۲۰ق، ج۵: ۴۴۳). هر دو گروه مذکور، از تفاسیر در اثبات ادعای خود دلایلی آورده‌اند. برای مثال، *ابن‌عربی* در تفسیر خود، افق أعلی را عالی‌ترین مقام روح و مقام جبرئیل دانسته و بر این باور است که پیامبر(ص) فرشتهٔ وحی را در دو مقام مشاهده کرد، ابتدا در مقام عروجش به سمت أحدیت در افق أعلی، و بار دیگر در هنگام نزولش در سدرةالمنتهی(ابن‌عربی، ۱۴۲۲ق، ج۲: ۲۹۲)؛ درحالی‌که *جیلانی* با اشاره به واژهٔ عبد در آیهٔ

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-18]
[DOI: 10.66224/erfan.17.2.146]

«فأوحی إلی عبده ما أوحی»(نجم: ۱۰)، معتقد است پیامبر(ص) به جهت کمال تربیت و تائید، در افق أعلی تمکن یافت و خداوند با او سخن گفت(جیلانی، ۱۴۲۰ق، ج۵: ۴۴۳).

واژهٔ «تدلی» در آیهٔ «ثم دنا و تدلّی»(نجم: ۸) از دیگر اصطلاحات مربوط به معراج پیامبر(ص) است که ظاهراً آن‌گونه که در *تاج‌العروس* آمده، در میان مشایخ صوفیه بسیار مورد بحث بوده است(المرتضی‌الزبیدی، ۱۴۱۴ق، ج۱۹: ۴۱۳). گذشته از اشارهٔ بسیاری از تفاسیر غیرعرفانی، مانند *منهج‌الصادقین*(کاشانی، ۱۳۳۶، ج۹: ۷۱)، و معدودی از تفاسیر عرفانی همچون *لطائف‌الاشارات*(قشیری، بی‌تا، ج۳: ۴۸۱)، به نزدیکی و نزول جبرئیل به پیامبر(ص) در این آیه؛ بیشتر تفاسیر عرفانی در اشارهٔ آیه به قرب مکانتی پیامبر(ص) به خداوند اتفاق‌نظر دارند. آن‌چه باعث اختلاف میان تفاسیر اخیر در مورد آیهٔ مذکور شده، برداشت معنای متفاوت از واژه تدلّی است.

تدلّی در لغت به معانی مختلفی آمده که هر کدام از این معانی در رویکرد تفاسیر به معراج پیامبر(ص) مؤثر است. یکی از این معانی «آویخته شدن»(معلوف، ۱۳۷۱: ۲۲۳) است که برخی، همچون *ابن‌عربی*(۱۴۲۲ق، ج۲: ۲۹۲)، به آن توجه داشته و به اعتبار وجود حقانی و بقاءیافتهٔ پیامبر(ص) به حق، تدلّی را به سیر نزولی پیامبر(ص) تفسیر می‌کنند. برخی دیگر به معنای «شدت در قرب»(المرتضی‌الزبیدی، ۱۴۱۴ق، ج۱۹: ۴۱۳) توجه کرده و تدلّی را قربی بعد از قرب(تستری، ۱۴۲۳ق، ج۱: ۱۵۶) دانسته است، که به احوال متفاوتی همچون فناء(صادقی‌تهرانی، ۱۴۰۶ق، ج۲۷: ۴۰۱)، شهود(صفی‌علیشاه، ۱۳۸۵، ج۹: ۴۰۱۲) و مکاشفه(سلمی، ۱۴۲۱ق، ج۲: ۲۸۲) اشاره دارد. از این منظر، دنا، مرتبهٔ قرب صفاتی، و تدلّی، مرتبهٔ قرب ذاتی است(المهائمی، ۱۴۳۲ق، ج۳: ۳۲۷؛ بقلی‌شیرازی، ۱۴۲۹ق، ج۳: 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 می‌دهد. به غیر از دو معنای فوق از واژه تدلّی، معانی دیگری از این اصطلاح، مانند «فهمیدن»(فیض‌کاشانی، ۱۳۷۹، ج۵: ۸۸)، در اشاره به معرفت شهودی پیامبر(ص) در مقام قرب، و «به سجده افتادن»(نسفی، ۱۴۴۰ق، ج۱۴: ۱۱۰-۱۰۹؛ الکاشفی، بی‌تا، ج۱: ۱۱۸۶)، در برخی تفاسیر آمده که نسبت به دو معنای قبل کمتر مورد توجه بوده است.

تدلّی در هر معنایی از معانی فوق به کار رود، قربی پس از قرب است؛ زیرا همهٔ مفسران آیهٔ «فکان قاب قوسین أو أدنی»(نجم: ۹) را در ارتباط با آن تفسیر کرده و مقام قاب‌قوسین را به دنا، و أدنی را به تدلّی نسبت داده‌اند. بسیاری از مفسران عارف‌مسلک، قاب‌قوسین را نهایت قرب دو قاب وجوب و امکان توصیف کرده، که یک‌سر آن وجود ممکن پیامبر(ص) و سر دیگر، قوس وجود واجب‌الوجود بوده و میان آن دو، حجاب‌هایی از انوارِ متجلی از ذات وجود دارد که دیدهٔ عقل را ظلمانی می‌سازد(جیلانی، ۱۴۲۰ق، ج۵: ۴۴۵؛ نخجوانی، بی‌تا، ج۲: ۳۶۱). این تفسیر از قاب‌قوسین، ظاهراً به روایتی از امام صادق(ع) بازمی‌گردد که در برخی تفاسیر به آن اشاره شده؛ آن‌گاه که از او در مورد این اصطلاح سؤال شد، فرمود: »میان سر و دستهٔ کمان، حجابی بود که نورش او را پنهان می‌ساخت.»(الجنابادی، ۱۴۰۸ق، ج۴: ۱۲۱)

اگر قاب‌قوسین مقام شهود انوار تجلیات ذات الهی باشد، مقام أدنی باید به مرتبه‌ای فراتر از آن توصیف شود. از این جهت، در تفاسیر عرفانی، این مرتبه، با عناوینی مانند فنای حاصل از شهود انوار متجلی از ذات(جیلانی، ۱۴۲۰ق، ج۵: ۴۴۴) و یا بقای پس از فنا(ابن‌عربی، ۱۴۲۲ق، ج۲: ۲۹۲؛ محمودالغراب، ۱۴۱۰ق، ج۴: ۲۰۹؛ نخجوانی، بی‌تا، ج۲: ۳۶۱) توصیف شده است. در تفسیر *الفرقان فی تفسیر القرآن*، نسبت این دو مقام با یکدیگر در آیهٔ مذکور به خوبی تبیین شده است: میان دو قوس امکان و وجوب دو حجاب است که هیچ‌گاه برداشته نمی‌شود؛ یکی حجاب امکان که عجز ممکن است از معرفت ذات، و دیگری حجاب واجب که ذات الوهیت است. تنها حجابی که برداشته می‌شود حجاب ذات پیامبر(ص) است؛ آن‌گاه که تدلّی رخ می‌دهد، و آن همان مقام أدنی می‌باشد(صادقی‌تهرانی، ۱۴۰۶ق، ج۲۷: ۴۰۰). *صدرالمتألهین* در تمایز میان این دو مرتبه، قاب قوسین را مرتبهٔ واحدیت و أدنی را مرتبهٔ أحدیت توصیف می‌کند(ملاصدرا، ۱۳۸۷: ۱۳۶).

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-18]

[DOI: 10.66224/erfan.17.2.146]

آیات مربوط به معراج در سورهٔ نجم، پس از روایت عروج پیامبر(ص) به قاب قوسین و تجلی اسرار غیب به دل آن‌حضرت(نجم: ۱۱)، از شهودی دوباره در سدرةالمنتهی سخن می‌گویند(نجم: ۱۴-۱۳). به مانند سیاق آیات قبل، عدم دلالت صریح ضمیر در آیهٔ 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 سدرةالمنتهی(بقلی‌شیرازی، ۱۴۲۹ق، ج۳: ۳۹۵؛ صادقی‌تهرانی، ۱۴۰۶ق، ج۲۷: ۴۰۷؛ نجم‌الدین‌کبری، ۲۰۰۹م، ج۶: ۴۰) مشاهده‌کرد. برخی دیگر، صرفاً به گفتن مشهوداتی که اوهام از راه بردن به آن متحیر است قناعت کرده(جیلانی، ۱۴۲۰ق، ج۵: ۴۴۵) و *ابن‌عربی* آن را جبرئیل دانسته، که آن حضرت او را در تدلّی، نزد سدرةالمنتهی رؤیت نموده است(ابن‌عربی، ۱۴۲۲ق، ج۲: ۲۹۳).

عبارت سدرةالمنتهی، از تعابیر بدیع قرآنی در سورهٔ 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 کُنار و در معنای دیگر، مصدر نوع به مفهوم حالتی خاص از حیرت(ابن‌منظور، ۱۴۱۴ق: ج۴: ۳۵۵-۳۵۴؛ طریحی، ۱۳۷۵، ج۲: 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، ج۴: ۴۱۰؛ حقی‌برسوی، بی‌تا، ج۹: ۲۲۵-۲۲۴). اما معدودی نیز به معنای دوم، یعنی نوعی خاص از حیرت، اشاره کرده(نیشابوری، ۱۴۱۶ق، ج۶: ۲۰۳؛ فخر رازی؛ ۱۴۲۲ق، ج۲۸: ۲۴۴) و سدرةالمنتهی را به معنای نهایت حیرت تفسیر کرده‌اند. در این‌که کدام یک از این معانی مناسب‌تر است، به نظر می‌رسد سیاق آیات قبل و بعد از آیهٔ «عند سدرةالمنتهی» 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 مشاهدهٔ آن، چنان مجذوب می‌گردد که دیده‌اش نه گمراه می‌شود و نه میل به غیرحق پیدا می‌کند(نجم: ۱۷-۱۶). آیه در مورد این‌که 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، ج۶: ۲۰۳؛ ابن‌عاشور، ۱۴۲۰ق، ج۲۷: ۱۰۷)، ملخ‌های زرین(عتیق‌نیشابوری، ۱۳۸۱، ج۴: ۲۴۶۶)، ملائکه‌ای که خداوند را عبادت می‌کنند(زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج۴: ۴۲۱)، پروانه‌هایی از طلا، ملائکه‌ای به نام غربان و پرندگان سبز(حقی‌برسوی، بی‌تا، ج۹: ۲۲۷) از جمله تعابیری است که در مورد پوشانندهٔ سدره آمده است. برخی نیز رعایت ادب کرده و در راستای سکوت آیه، با اشاره به عظمت امر رخداده و ادراک‌ناپذیری آن، از تفسیر اجتناب کرده‌اند(آلوسی، ۱۴۱۵ق، ج۱۴: ۵۱؛ فیض‌کاشانی، ۱۳۷۹، ج۵: ۹۱). با وجود اختلاف در پوشانندهٔ سدره، آن‌چه تفاسیر در آن اتفاق‌نظر 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 سدرةالمنتهی به معنای نهایت حیرت، با سیاق آیات تناسب بیشتری دارد.

۴. یافته‌ها (تحلیلی بر مفهوم نهایت حیرت در سدرةالمنتهی با نگاهی به مراتب حیرت از دیدگاه *ابن‌عربی*)

آیات مربوط به معراج پیامبر(ص) در سورهٔ نجم، با وحی به آن حضرت در افق اعلی شروع و به شهودی دوباره در سدرةالمنتهی ختم می‌شود. رویکرد *ابن‌عربی* به این آیات، آن‌گونه که از تفسیر او پیداست، از دیگر تفاسیر عرفانی متفاوت است. او سلوک پیامبر(ص) را از مقام جبرئیل (افق أعلی) تا فناء در وحدت ذات (دنا) و سپس بقا در سدرةالمنتهی به تصویر می‌کشد. افق أعلی از منظر او، مقام روح مبین و مقام جبرئیل است. در این مرتبه بود که جبرئیل به پیامبر(ص) فرمود: اگر به اندازهٔ مورچه‌ای نزدیک شوم می‌سوزم؛ زیرا ورای مقام جبرئیل جز فنای در ذات و سوختن در سبحات الهی نیست(ابن‌عربی، ۱۴۲۲ق، ج۲: ۲۹۲). در رویکرد هستی‌شناسی *ابن‌عربی*، افق أعلی اشاره به عالی‌ترین مرتبه از مراتب عالم ممکن و از دیدگاه معرفت‌شناسی او، عالی‌ترین گسترهٔ ادراک عقلی نسبت به مخلوقات جهان و مرز میان أحدیت و واحدیت است. با ترک جبرئیل در این مرتبه، پیامبر(ص) به سبحات متجلی از ذات نزدیک شده و با مشاهدهٔ آن در وحدت ذات فانی می‌شود(همان).

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-18]

[DOI: 10.66224/erfan.17.2.146]

دقت در آثار *ابن‌عربی* نشان می‌دهد که فناء در مرتبهٔ 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 تکثر تجلیات حق و احکام متفاوت آن بسیار بیشتر از حیرت اهل نظر بوده(ابن‌عربی، ۱۴۰۵ق، ج۴: 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 أحدیت می‌رسد. از منظر *ابن‌عربی*، سلوک آن حضرت بر اساس آیات اولیهٔ سورهٔ نجم، به فناء ختم نشده؛ بلکه وجود آن جناب به حق بقاء یافته، حامل وحی‌شده و به سوی خلق بازمی‌گردد. این بیان، در حقیقت، تفسیر عبارت «تدلّی» 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 تدلّی‌یافتهٔ 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، خَلق 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 آیهٔ 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. أدنی مرتبه‌ای است که دوگانگی موهوم میان دو قوس برداشته شده و به یکدیگر متصل می‌شود؛ به‌طوری‌که کثرت محو شده و تنها أحدیتِ تقسیم‌نشده به ذات و صفات باقی‌می‌ماند(ابن‌عربی، ۱۴۲۲ق، ج۲: ۲۹۳-۲۹۲). او در کتاب *الاسراء إلی مقام الأسری*، در توصیف مقام أدنی، از بال فناء سخن می‌گوید که سالک به واسطهٔ 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 دایرهٔ وجود است که بخشی از آن، روایت عروج تا فناء در ذات، و بخش دیگر آن، نزول وجود بقاءیافته به سمت عالم ممکن است. در این سیر، جبرئیل آخرین وجود ممکن است که پیامبر(ص) او را در صعود به افق أعلی و نیز اولین وجود ممکن است که در نزول به سدرةالمنتهی 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 سورهٔ نجم، بیانگر آن است که بیشترین محل اختلاف میان مفسران در تفسیر این آیات، مربوط به عبارت سدرةالمنتهی است؛ تا جایی که برخی همچون *علامه‌طباطبایی* بر این باورند که ارادهٔ خداوند بر ابهام‌گویی بوده‌است(طباطبایی، ۱۳۹۳، ج۱۹: ۳۱). دلیل این ابهام و اختلاف آن است که در تمام آیات قرآن به جز سورهٔ 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 سدرةالمنتهی همراهی کرده و در آن‌جا با این عبارت که: «لو دنوت انمله لاحترقت»؛ اگر به‌اندازهٔ مورچه‌ای نزدیک شوم می‌سوزم(العروسی‌الحویزی، بی‌تا، ج۵: ۱۵۴)، آن‌حضرت را درحالی‌که به ادامه دادن ترغیب نموده، رها می‌کند. سؤال آن است که سدرةالمنتهی کجاست؟ آیا معنای واژگانی این عبارت و توصیفات مربوط به آن، در چهارچوب نظام هستی‌شناسانهٔ *ابن‌عربی*، می‌تواند از آن پرده‌گشایی کند؟

همان‌گونه که ذکر شد، بیشتر مفسران «سدرةالمنتهی» 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 اولیهٔ واژه بوده(احمدبن فارس، ۱۴۰۴ق، ج۳: ۱۴۸) و معنای درخت کنار، معنای ثانوی و مأخوذ از زبان عبری می‌باشد(مصطفوی، ۱۴۳۰ق، ج۵: ۸۴). سدرةالمنتهی 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

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-18]
[DOI: 10.66224/erfan.17.2.146]

او را فرامی‌گیرد که دیدگان ربوده می‌شود و هیچ توصیفی برای آن حیرت به غایت رسیده نیست.»(طریحی، ۱۳۷۵، ج۳: ۳۲۷) و چنین معنایی از واژه سدر زمانی بیشتر اهمیت خواهد یافت که در ارتباط با آیهٔ بعد (اذ یغشی السدره ما یغشی) منظور شود.

سدرةالمنتهی به معنای منزلگاهی در نهایت حیرت، در نظام معرفتی عرفا، مرتبه‌ای از مقامات سلوک است که *ابن‌عربی* به‌طور خاص به‌آن 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، ج۱: ۹۵–۹۳). در عالم معقول، او ابتدا با معرفت به اسماء تنزیهی، خداوند را از همه تشبیهات منزه 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، ۱۴۲۸ب: 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، ج۴: ۱۹۷). به نظر *ابن‌عربی*، حیرت عقلی، آخرین و کامل‌ترین معرفت عقلی نسبت به خداوند در عالی‌ترین مرتبهٔ معقولات، در مرز عالم واحدیت و أحدیت است. او آیهٔ «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 قبضهٔ چیزی باشد آن را ادراک نمی‌کند. اگر دیده آب را نمی‌بیند به دلیل شفافیت آن است. در مقام حیرت نیز این‌گونه است.»(ابن‌عربی، ۱۴۲۸ق د: ۱۸۷). به علاوه، او از حیرتی شدیدتر از حیرت عقلی در مرتبهٔ أحدیت نام می‌برد که با شهود تجلیات ذات اتفاق می‌افتد و بنده را از خود فانی می‌سازد. *قیصری* در شرح فصّ موسوی از *فصوص‌الحکم*، 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، سدرةالمنتهی به معنای غایت حیرت، در راستای تفکر *ابن‌عربی*، 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 مطالعهٔ توضیحات در ذیل آیهٔ «عند سدره المنتهی إذ یغشی السدره ما یغشی» آن است که اگرچه مقام سدرةالمنتهی 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، سدرةالمنتهی را مقام رویت جبرئیل در نهایت عالم معقول و قاب قوسین أو أدنی را مقام رؤیت خداوند در مرتبهٔ أحدیت می‌دانند(صفی‌علیشاه، ۱۳۸۵، ج۹: ۴۰۱۲؛ تهانوی، ۱۹۹۶م، ج۱: ۱۱۱). *ابن‌عربی* همین نظر را پذیرفته است(ابن‌عربی، ۱۳۸۰: ۵۵)، با این تفاوت که سدرةالمنتهی را منزلی می‌داند که پیامبر(ص)، پس از بقاء به حق، جبرئیل را در تدلّی و سیر نزولی به سمت خلق به هیأت اصلی‌اش ملاقات می‌نماید(ابن‌عربی، ۱۴۲۲ق، ج۲: ۲۹۲). در مقابل دیدگاه فوق، برخی تفاسیر، با در نظر گرفتن معنای قرب و مجاورت برای واژهٔ عند در «عند سدرةالمنتهی»(دامغانی، ۱۴۱۶ق، ج۲ ص ۸۸)، مقام جبرئیل را تحت سدره عنوان کرده و سدرةالمنتهی را مقام شهود خداوند می‌دانند. در *تأویلات نجمیه*(نجم‌الدین‌کبری، ۲۰۰۹م، ج۶: 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. تعابیری همچون انتهای علم خلائق، جایگاه ارواح شهداء و یا انتهای منزلگاه ملائکه(زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج۴: ۴۲۱؛ ابن‌عربی، ۱۴۲۲ق، ج۲: ۲۹۲؛ حقی‌برسوی، بی‌تا، ج۹: ۲۲۵–۲۲۴) در توصیف سدره، ذهن را به مرتبهٔ واحدیت و الوهیت، آن‌گونه که *ابن‌عربی* توصیف کرده، هدایت می‌کند؛ زیرا در مرتبهٔ أحدیت 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 عروج‌کنند: «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 مرتبهٔ الوهیت و واحدیت است. *ابن‌عربی* در کتاب *الاسراء إلی مقام الإسری*، در ذکر معراج سالک به مقام محمدی، سدرةالمنتهی را مقامی غیرقابل‌توصیف معرفی

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-18]
[DOI: 10.66224/erfan.17.2.146]

کرده؛ آن‌گونه‌که جبرئیل، نماد معدن حکمت و کلام نیز در آن مقام از روی عجز و ناتوانی سکوت اختیار می‌کند(ابن‌عربی، ۱۳۸۰: ۵۵). به علاوه، اشارهٔ بسیاری از تفاسیر(بقلی‌شیرازی، ۱۴۲۹ق، ج۳: ۳۶۱؛ نیشابوری، ۱۴۱۶ق، ج۶: ۲۰۳) به تحیّر عقل در این مقام، که ناشی از تجلیات متکثر و عظمت پوشاننده(نجم: ۱۶) می‌باشد، مؤید انطباق سدرةالمنتهی با مقام حیرت عقلی در تفکر *ابن‌عربی* است. غالب تعابیر، همچون برگ‌های زیاد و سایه‌گستر(صادقی‌تهرانی، ۱۴۰۶ق، ج۲۷: ۴۰۹) و تجلیات متکثر الهی(نخجوانی، بی‌تا، ج۲: ۳۹۳)، در توصیف پوشانندهٔ سدره، به نحوی به کثرت پوشاننده دلالت دارند. اشاره به کثرت، در حقیقت، کنایه از محجوب ماندن عقل از معرفت و تحیّر او می‌باشد که در تفاسیر عرفانی به آن اشاره شده است. بنا بر آن‌چه در *تأویلات نجمیه* در تفسیر دو آیهٔ فوق آمده، سدره، درخت واحدیت در کمال تنزیه مطلق است که کثرت مظاهر اسمائیه آن را پوشانده؛ به طوری که به جهت بی‌نهایت بودن تجلیات به شمار نمی‌آید. کسی از خلق به تلاش خود یارای فرارفتن از سدره را ندارد، مگر این‌که فضل خداوند شامل حالش گردد؛ درحالی‌که بنده می‌تواند با تلاش خود به سدره راه یابد(نجم‌الدین‌کبری، ۲۰۰۹م، ج۶: ۴۲-۴۱). در این عبارات دو نکته وجود دارد: اولاً، اشاره به اسماء و صفات متکثر در مرتبهٔ واحدیت در بیان *نجم‌الدین‌کبری* با آنچه *ابن‌عربی* 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 مرتبه‌ای از مراتب مجاهدت بنده، آن را از مرتبهٔ أحدیت که وصال به آن عنایتی از جانب حق است دور می‌سازد.

علاوه بر تحیر عقل در سدره، برخی مفسران، در ارتباط معنایی دو آیهٔ «عند سدرةالمنتهی. إذ یغشی السدره ما یغشی»، به حیرت شهودی نیز اشاراتی دارند. بر اساس نظر این دسته از مفسران، در سدره، با مشاهدهٔ تجلیات متجلی از ذات، حالی متفاوت وجود پیامبر(ص) را فراگرفته و آن حضرت از حیرت عقلی به شهود و یقین واصل می‌شود(فخررازی، ۱۴۲۲ق، ج۲۸: ۲۴۵؛ نیشابوری، ۱۴۱۶ق، ج۶: ۲۰۳). این توصیف از احوال پیامبر(ص)، با توصیف *ابن‌عربی* از دگرگونی حال عارف از حیرت عقلی به حیرت شهودیِ حاصل از تجلی انوار ذات قرابت دارد. به باور *ابن‌عربی*، حیرت اخیر ناشی از شهود انوار ذات است که با عنایت خداوند مشمول احوال خواص می‌گردد(ابن‌عربی، بی‌تا الف، ج۲: ۲۸۳). اشاره به حیرت خاص در نهایتِ معرفت عقلی (واحدیت) و حیرت اخصّ در نهایتِ معرفت شهودی (أحدیت) را *مولوی* در *مثنوی* در ذکر داستان معراج پیامبر(ص) و همراهی جبرئیل با ایشان تا سدرةالمنتهی آورده است:

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

اشاره به حیرت عقلی در سدرةالمنتهی و همراه آن، حیرت شهودی در مواجهه با انوار متجلی بر سدره، بر اساس رویکرد تفاسیری است که معراج پیامبر(ص) را در آیات سورهٔ نجم، در سیری صعودی دنبال می‌کنند. اما در تفسیر *ابن‌عربی*، آن‌گونه که ذکر شد، نزول پیامبر(ص) به سدرةالمنتهی پس از فناء، در سیر نزولی، در مقام بقاء به حق می‌باشد. از این جهت، می‌توان تصور کرد که انتهای حیرت در سدرةالمنتهی از منظر *ابن‌عربی*، اشاره به مرتبهٔ سومی از حیرت دارد که مقام آن پس از حیرت عقلی ناشی از تکثر اسماء و حیرت شهودیِ ناشی از انوار متجلی از ذات می‌باشد. *مصطفوی* در *التحقیق فی کلمات القرآن کریم* در شرح واژهٔ «سدر»، به حیرت سومی اشاره می‌کند که پس از حیرت عقلی و حیرت شهودی، در مرتبهٔ بقاء پس از فناء، در سدرةالمنتهی، عارض بر احوال پیامبر(ص) می‌شود(مصطفوی، ۱۴۳۰ق، ج۵: ۱۰۱). این رویکرد به سدرةالمنتهی، با روایتی که *ابن‌عربی* از آیات معراج دارد سازگار است. بنا بر تفسیر این متفکر، رؤیت دوبارهٔ جبرئیل در سدرةالمنتهی، در نزول پیامبر(ص) از مقام أحدیت به سوی خلق رخ می‌دهد و مربوط به بقای آن حضرت پس از فنا می‌باشد. بقاء مرتبه‌ای است که بنده حق را در خلق مشاهده می‌کند. این مرتبه، به تعبیر *ابن‌عربی*، مرتبهٔ شهود وحدت در عین کثرت است. با این بیان، می‌توان تصور کرد که حیرت در سدرةالمنتهی، بنا بر تفسیر *ابن‌عربی*، حیرتی فراتر از حیرت عقلی ناشی از حجاب اسماء و صفات الهی و نیز فراتر از حیرت شهودی نشأت‌گرفته از انوار متجلی از ذات است. این حیرت می‌تواند حیرت ناشی از شهود حق در تمام مظاهر عینی در مقام بقاء پس از فنا باشد که عالی‌ترین نوع حیرت است.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-18]

[DOI: 10.66224/erfan.17.2.146]

۵. نتیجه‌گیری

آیات مربوط به معراج در سورهٔ نجم، از عروج پیامبر(ص) به افق أعلی شروع شده، با رسیدن به قاب قوسین أو أدنی ادامه یافته و به فرود آمدنی در سدرةالمنتهی ختم می‌شود. توصیف تفاسیر از سدرةالمنتهی، 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، پوشاننده‌ای 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 مرتبهٔ الوهیت (مرز أحدیت و واحدیت) دو گونه حیرت بنده را فرامی‌گیرد: حیرت عقلی ناشی از کثرت أسماء 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 عارف‌مسلک 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 سدرةالمنتهی نزول می‌فرماید. با توجه به توصیفاتی که این متفکر از این منزل و افق أعلی در تفسیر خود آورده، به نظر می‌رسد سدرةالمنتهی در اندیشهٔ او، همان مقام افق أعلی باشد که به دو اعتبار، دو نام برآن نهاده شده است. به باور *ابن‌عربی*، پیامبر(ص) در معراج برای بار اول جبرئیل را، پیش از رسیدن به قرب ذات، در افق أعلی و برای بار دوم او را، پس از فناء در ذات و بقاء یافتن به حق، در سیر نزولی در سدرةالمنتهی مشاهده می‌کند. بنابراین، می‌توان تصور کرد که از منظر *ابن‌عربی*، سدرةالمنتهی و افق أعلی یک مقام به دو اعتبار باشد: آن مقام، افق اعلی است به این اعتبار که عالی‌ترین افق از عالم ممکن است که پیامبر(ص) به آن‌جا عروج کرد، و سدرةالمنتهی است به اعتبار این‌که 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 تائید نظر برخی از محققان در قرآن، می‌توان نوع سومی 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، فوادافرام (۱۳۷۵)، *فرهنگ ابجدی*، مترجم: رضا مهیار، تهران: انتشارات اسلامی.
- ابن‌عاشور، محمدالطاهر (۱۴۲۰ق)، *التحریر و التنویر*، بیروت: مؤسسه التاریخ.
- ابن‌عربی، محیی‌الدین (۱۴۲۲ق)، *تفسیر ابن‌عربی*، بیروت: دار إحیاء التراث العربی.
- ابن‌عربی، محیی‌الدین (بی‌تا الف)، *الفتوحات المکیه*، مصر: دار الفکر.
- ابن‌عربی، محیی‌الدین (بی‌تا ب)، *فصوص الحکم*، تعلیقات: ابولعلاء عفیفی، بیروت: دار الکتاب العربی.
- ابن‌عربی، محیی‌الدین (۱۴۰۵ق)، *الفتوحات المکیه*، تحقیق: عثمان یحیی، تصدیر و مراجعه: ابراهیم مدکور، مصر: الهیئةالمصریةالعامه.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-18]

[DOI: 10.66224/erfan.17.2.146]

- ابن‌عربی، محیی‌الدین (۱۴۲۸ق الف)، *اصطلاح الصوفیه، رسائل ابن‌عربی*، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- ابن‌عربی، محیی‌الدین (۱۴۲۸ق ب)، *التجلیات، رسائل ابن‌عربی*، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- ابن‌عربی، محیی‌الدین (۱۴۲۸ق ج)، *الجلال و هو کلمه الله، رسائل ابن‌عربی*، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- ابن‌عربی، محیی‌الدین (۱۴۲۸ق د)، *رساله إلی الإمام الرازی، رسائل ابن‌عربی*، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- ابن‌عربی، محیی‌الدین (۲۰۰۱م)، *شق‌الجیب، رسائل ابن‌عربی*، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- ابن‌عربی، محیی‌الدین (۱۳۸۰)، *الإسراء إلی مقام الأسری*، ترجمه: قاسم انصاری، تهران: طهوری.
- ابن‌فارس، احمد (۱۴۰۴ق)، *مقاییس‌اللغه*، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
- ابن‌منظور، محمدبن‌مکرم (۱۴۱۴ق)، *لسان‌العرب*، بیروت: دارصادر.
- اعرجی، فاطمه؛ خزعلی، انسیه (۱۴۰۲)، «دگردیسی نشانه‌ای مفهوم سدرةالمنتهی با تاکید بر رویکرد نشانه‌شناسی فرهنگی یوری لوتمان»، *مطالعات تفسیر تطبیقی*، ۸(۱)، ۵۳-۳۲.
- بقلی‌شیرازی، روزبهان (۱۳۶۰)، *شرح شطحیات*، تصحیح: هانری کربن، تهران: انجمن ایرانشناسی فرانسه در تهران.
- بقلی‌شیرازی، روزبهان (۱۴۲۹ق)، *عرائس‌البیان فی حقایق‌القرآن*، تحقیق: احمد فرید المزیدی، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- تستری، محمدسهل (۱۴۲۳ق). *تفسیرالتستری*، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- تهانوی، محمدعلی (۱۹۹۶م)، *کشاف الإصطلاحات الفنون و العلوم*، بیروت: مکتبه لبنان ناشرون.
- الجنابادی، محمد (۱۴۰۸ق)، *بیان السعاده فی مقامات العباده*، بیروت: موسسه‌الأعلمی.
- جیلانی، عبدالقادر (۱۴۲۰ق)، *تفسیر جیلانی*، بیروت: مکتبه‌الاستانبولی.
- حقی‌برسوی، اسماعیل (بی‌تا)، *روح‌البیان*، بیروت: دارالفکر.
- دامغانی، حسین‌بن‌محمد (۱۴۱۶ق)، *الوجوه و النظائر لألفاظ الله*، محقق: محمدحسین الزفیتی، قاهره: وزاره‌الأوقاف.
- ذاکر، طارق؛ قافله‌باشی، اسماعیل؛ ولیئی، قربان (۱۴۰۰)، «چگونگی بازتاب حیرت در غزلیات مولانا»، *مطالعات عرفانی*، (۲)۱۷، ۱۷۴-۱۴۳.
- رازی، نجم الدین (۱۳۱۲)، *مرصادالعباد من‌المبدأ إلی‌المعاد*، بی‌جا: مطبعه مجلس.
- راغب‌اصفهانی، حسین‌بن‌محمد (۱۴۱۲ق)، *المفردات فی غریب القرآن*، بیروت: دارالعلم.
- زمخشری، محمود بن عمر (۱۴۰۷ق)، *الکشاف عن حقایق غوامص‌التنزیل*، بیروت: دارالکتب‌العربی.
- سلمی، عبدالرحمن (۱۴۲۱ق)، *حقایق‌التفسیر*، تحقیق: سید عمران، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- شاکر، کریم (۱۳۸۶)، «تحلیل اسطورهٔ سدرةالمنتهی در متون اصیل عرفانی»، *عرفان اسلامی*، ۴(۱۲)، ۱۴۹-۱۳۲.
- صادقی‌تهرانی، محمد (۱۴۰۶ق)، *الفرقان فی تفسیر القرآن*، تهران: فرهنگ اسلامی.
- ملاصدرا، محمد (۱۳۸۷)، *سه رساله فلسفی*، مقدمه و تصحیح: جلال‌الدین آشتیانی، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
- صمدیه، مریم؛ حسامی‌فر، عبدالرضا (۱۴۰۲). «تحلیلی از معراج پیامبر گرامی اسلام(ص) بر اساس مبانی فلسفی ابن‌سینا 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: موسسه‌الأعلمی‌للمطبوعات.
- طریحی، فخرالدین (۱۳۷۵)، *مجمع‌البحرین*، تحقیق: سیداحمد حسینی، تهران: کتابفروشی مرتضوی.
- عتیق‌نیشابوری، ابوبکر (۱۳۸۱)، *تفسیر سورآبادی*، تصحیح: سعیدی‌سیرجانی، تهران: نشرنو.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-18]

[DOI: 10.66224/erfan.17.2.146]

- العروسی‌الحویزی، علی‌بن‌جمعه (بی‌تا)، *نورالثقلین*، قم: مطبعه‌العلمیه.
- عفیفی، ابوالعلاء (۱۳۸۰)، *شرحی بر فصوص‌الحکم(بررسی و نقد اندیشه ابن‌عربی)*، ترجمه: نصرالله حکمت، تهران: الهام.
- فخر رازی، محمد بن عمر (۱۴۲۲ق)، *التفسیر الکبیر*، بیروت: دارالتراث العربیه.
- فیض‌کاشانی، محسن (۱۳۷۹)، *الصافی*، مصحح: حسین اعلمی، تهران: مکتبه‌الصدر.
- قشیری، ابوالقاسم (بی‌تا)، *لطائف‌الإشارات*، محقق: ابراهیم بیونی، مصر: الهیئه‌المصریه‌العامه.
- قیصری، محمدداوود (۱۳۸۶)، *شرح فصوص‌الحکم*، به کوشش: جلال‌الدین آشتیانی، تهران: علمی و فرهنگی.
- کاشانی، فتح‌الله (۱۳۳۶)، *منهج‌الصادقین فی إلزام‌المخالفین*، تهران: چاپخانه محمدحسین علمی.
- الکاشفی، حسین‌الواعظ (بی‌تا)، *تفسیر حسینی*، ترجمه: شاه‌ولی‌الله دهلوی، بی‌جا: کتابفروشی نور.
- کافی‌موسوی، اباذر (۱۴۰۰)، «مفهوم‌شناسی عبارت سدرةالمنتهی با تکیه بر اصل معنایی و تحلیل روایات مربوطه»، *مطالعات ترجمه قرآن و حدیث*، ۸ (۱۶)، ۳۲۷-۳۱۶
- گرزین، علی‌اصغر؛ افچنگی، مهدی؛ موسوی، رضا؛ خالدیان، محمدعلی (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.
- محمودالغراب، محمود (۱۴۱۰ق)، *رحمه من الرحمن*، دمشق: نضر.
- المرتضی‌الزبیدی، محمد (۱۴۱۴ق)، *تاج‌العروس من جواهرالقاموس*، بیروت: دارالفکر.
- مصطفوی، حسن (۱۴۳۰ق)، *التحقیق فی‌کلمات القرآن‌الکریم*، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- معلوف، لویس (۱۳۷۱)، *المنجد فی اللغه*، تهران: پرتو.
- مولوی، جلال‌الدین‌محمد (۱۳۶۸)، *مثنوی معنوی*، تصحیح: رینولد نیکلسون، تهران: مولی.
- المهائمی، علی‌بن‌احمد (۱۴۳۲ق)، *تبصیرالرحمن و تیسیرالمنان*، تحقیق: احمد مزیدالفریدی، لبنان: بلدالطباعه.
- میبدی، رشیدالدین (۱۳۷۹)، *کشف‌الأسرار و عده‌الأبرار*، به اهتمام: علی‌اصغر حکمت، تهران: امیرکبیر.
- نجم‌الدین‌کبری، احمدبن‌عمر (۲۰۰۹م)، *التأویلات‌النجمیه فی تفسیر الأساری‌الصوفی*، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- نخجوانی، نعمه‌الله (بی‌تا)، *الفواتح‌الإلهیه و المفاتح‌الغیبیه*، قاهره: دار رکابی لنشر.
- نسفی، عبدالله‌بن‌احمد (۱۴۱۶ق)، *التفسیر النسفی*، تحقیق: مروان محمد السعار، بیروت: دارالنفاس.
- نسفی، ابی‌خفص (۱۴۴۰ق)، *التیسیر فی التفسیر*، بیروت: دارالباب.
- نیشابوری، حسین‌بن‌محمد (۱۴۱۶ق)، *غرائب القرآن و رغائب الفرقان*، بیروت: دارالکتب العلمیه.

References

The Holy Quran

Alusi, Mahmoud (1994). *Rūḥ al-Maānī*. Beirut: Dar-al-Kutub-al-ālmiyyah. (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-ālmiyyah. (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-Futuhat al-Makkiyah*. Egypt: Dar-al-Fikr. (in Arabic)

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-18]

[DOI: 10.66224/erfan.17.2.146]

Ibn-Arabī, Muhyiddin (n.d. b). *Fusus al-Hikam*. Edited with commentary by Abu al-ʿAla ʿAfīfī. Beirut: Dar al-Kitab al-ʿArabi(in Arabic)

Ibn-Arabi, Muhyiddin (1984). Al-Futuhat al-Makkiyah. Egypt: General Egyptian Authority. (in Arabic)

Ibn-Arabi, Muhyiddin (2007 a). *Estelahate al-Sufiyyeh, Rasaele Ibn-Arabi*. Beirut: Dar-al-Kutub-al-ālmiyyah. (in Arabic)

Ibn-Arabi, Muhyiddin (2007 b). *Altagalliat, Rasaele Ibn-Arabi*. Beirut: Dar-al-Kutub-al-ālmiyah. (in Arabic)

Ibn-Arabi, Muhyiddin (2007 c). *Algalal, Rasaele Ibn-Arabi*. Beirut: Dar-al-Kutub-al-ālmiyyah. (in Arabic)

Ibn-Arabi, Muhyiddin (2001). Shagh al-Jaib, Rasaele Ibn-Arabi. Beirut: Dar-al-Kutub-al-ālmiyah. (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-ālmiyah. (in Arabic)

Tahanwi, Muhammad Ali (1996). *Kashaf al-Estelahat*. Beirut: Lebanon Publishers. (in Arabic)

Aljonabadi, Mohammad (2029). *Bayān al-Saʿāda*. 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-ālmiyyah. (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-ālmi 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-ālmiah. (in Arabic)

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-18]

[DOI: 10.66224/erfan.17.2.146]

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: aālami. (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-ālmiyyah. (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-ālmiyyah. (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-ālmiyyah. (in Arabic)

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-18]

[DOI: 10.66224/erfan.17.2.146]