

## بازخوانی مفهوم «سدره المنتهی» با رویکرد گفتمانی

(صفحه ۷-۴۶)

دکتر احمد پاکتچی<sup>۱</sup>

دریافت: ۱۳۹۴ / ۲ / ۲۰

پذیرش: ۱۳۹۴ / ۷ / ۱۹

### چکیده

در سنت تفسیری، سدره المنتهی<sup>۱</sup> به عنوان درخت سدری باشکوه و آراسته در دورترین نقطه بهشت مطرح بوده، و در زمره باورهای آخرت‌شناختی مسلمانان جای گرفته است. این در حالی است که با توجه به سیاق تنها کاربرد قرآنی آن در سوره مکی نجم، سدره المنتهی باید پدیده‌ای شناخته برای مشرکین عرب نیز بوده باشد. مجموع کاوشهای فرهنگی - گفتمانی و ریشه‌شناختی نشان می‌دهد که سدره المنتهی نه دقیقاً یک درخت، بلکه یک صورت فلکی با شکلی شبیه به درخت سدر است که در دورترین بخش مرئی با چشم غیر مسلح در آسمان دیده می‌شده، و بر پایه شواهد مختلف قابل تطبیق با صورت فلکی آندرومدا است. می‌توان با تکیه بر مجموع مستندات ادعا کرد در فضای نزول قرآن کریم، فارغ از تفاوت آشکار در باورهای دینی مؤمنان و مشرکان، برای هر دو طیف از مخاطبات بر اساس یک شناخت فرهنگی مربوط به پیش از اسلام، سدره المنتهی همچون یک صورت فلکی، و نیز، دورترین نقطه آسمان شناخته بوده است.

**کلید واژه‌ها:** صور فلکی در قرآن، آندرومدا، آگاهی‌افزایی در تفسیر، تاریخ تفسیر، تفاسیر متقدم، نمادشناسی سدر.

## درآمد

تحلیل منطقی با رویکرد معناداری عبارت، روشی تازه به عرصه آمده در ژرف‌خوانی متون است که در سنت علوم اسلامی، به‌خصوص اصول فقه در مباحثی مانند دلالت اقتضا، مفهوم و منطوق و مقدمات حکمت، رگه‌هایی از آن دیده می‌شود. مطالعه حاضر حاصل این سنخ از نگرش تحلیلی به تعبیر «سدره المنتهی» در بافت مکالمه با مشرکان عرب در سوره نجم به عنوان یک سوره مکی است.

برای مسلمانان در طول سده‌های متمادی، «سدره المنتهی» یک مفهوم آخرت‌شناختی مربوط به بهشت برین به شمار می‌رفته، و از جمله مفاهیمی تلقی می‌شده است که فهم آن همواره متکی بر تفسیر بوده است؛ بدین معنا که بدون توضیحاتی در باره ویژگی‌های بهشت موصوف در قرآن، فهم چیستی سدره المنتهی هم امکان‌پذیر به نظر نمی‌رسیده است.

از آن سو، یادکرد این تعبیر در یک سوره مکی متقدم و در مقام مکالمه با مشرکان ناآشنا با آموزه‌های اسلامی، زمانی توجیه‌پذیر است که آن مشرکان از پیش با این پدیده آشنایی داشته باشند. گذشته از این، می‌توان با نظر به سیاق آیات سوره نجم دریافت که مکان‌یابی جایگاه دیدار پیامبر (ص) و هم بهشت برای مخاطبان آیه - خواه مشرک و خواه مؤمن - با ارجاع به سدره المنتهی صورت گرفته است و به طبع، معرف باید اجلی و آشکارتر از معرف باشد.

در مطالعه پیش رو، همین اصل را - که لابد، مفهوم سدره المنتهی برای مخاطبان عرب در عصر نزول آشنا بوده است - به مثابه نقطه عزیمت بحث می‌گیریم. سپس با عبور از مسیر گفتمان‌پژوهی، انسان‌شناسی بافت نزول، و ریشه‌شناسی واژگان، کوشش می‌کنیم آیه متضمن تعبیر «سدره المنتهی» و سیاقی را که آیه در آن واقع شده است، بازخوانی کنیم.

## طرح مسئله

تعبیر «سدره المنتهی» در سوره نجم یک تعبیر منحصر به فرد قرآنی است که در طی تاریخ تفسیر، توجه مفسران از طیفهای مختلف را به خود جلب کرده است. در حالی که در تفسیرهای متقدم از صحابه، تابعین و اتباع، به وضوح دیده می‌شود که در خصوص درک معنای سدره المنتهی ابهامهایی وجود داشته است، در طی سده‌های میانی این ترکیب به عنوان یک اصطلاح ساخت‌یافته از سوی عالمان حوزه‌های مختلف مورد استفاده قرار گرفته است. طیفی چون متکلمان، بیشتر در مسیر توضیح معراج و بهشت به سدره المنتهی نیز پرداختی گذرا داشته‌اند (برای نمونه، رک: فخر رازی، ۲۸ / ۲۹۱؛ تفتازانی، ۲ / ۲۲۰، جم؛ حال آن که برای طیفی دیگر مانند اهل عرفان، سدره المنتهی به عنوان نمادی برای والاترین درجه قرب به پروردگار مطرح بوده است (برای نمونه، رک: ابوطالب مکی، ۱ / ۴۰۳؛ ابن عربی، ۱ / ۲۹۰، ۲ / ۷۵، جم).

روند نامتعارف آگاهی‌افزایی مسلمانان در خصوص این ترکیب قرآنی، و نیز بعید بودن اشاره به یک اصطلاح ویژه و پیچیده فرهنگ اسلامی در مکالمه‌ای مکی با منکران مشرک، این انگیزه را به وجود می‌آورد که با تکیه بر تحلیلهای گفتمانی و استفاده اکثری از سازه‌ای<sup>۱</sup> متنی، بتوان یک بازخوانی از آن بخش سوره نجم انجام داد که یاد سدره المنتهی در آن آمده است. هدف از این مطالعه در عین کوشش برای بیشتر روشن شدن یک مفهوم قرآنی، آزمونی برای مضامین تفاسیر متقدم و ژرفای آگاهی آنان در معانی قرآن کریم، و نیز نقد آگاهی‌افزایی در روند تاریخی تفسیر نیز هست (در باره آگاهی‌افزایی در تفسیر، رک: پاکتچی، «احقاف»، سراسر مقاله).

در این پژوهش، نخست کاربرد سدره المنتهی در بافت آیات سوره نجم بازخوانی اولیه می‌شود تا ارتباطهای درون‌متنی آن استخراج گردد، سپس مروری بر تفاسیر متقدم از آن صورت می‌گیرد، و در ادامه، کوشش می‌شود تا با مطالعه ریشه‌شناختی و نمادشناختی، خوانشی سازگارتر با بافت آیات دنبال گردد.

## ۱. تحلیل گفتمانی آیات

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ \* وَالنَّجْمِ إِذَا هَوَىٰ (۱) مَا ضَلَّ صَاحِبُكُمْ وَمَا غَوَىٰ (۲) وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ (۳) إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ (۴) عَلَّمَهُ شَدِيدُ الْقُوَىٰ (۵) ذُو مِرَّةٍ فَاسْتَوَىٰ (۶) وَهُوَ بِالْأُفُقِ الْأَعْلَىٰ (۷) ثُمَّ دَنَا فَتَدَلَّىٰ (۸) فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَىٰ (۹) فَأَوْحَىٰ إِلَىٰ عَبْدِهِ مَا أَوْحَىٰ (۱۰) مَا كَذَبَ الْفُؤَادُ مَا رَأَىٰ (۱۱) أَفَتَمَارُونَهُ عَلَىٰ مَا يَرَىٰ (۱۲) وَلَقَدْ رَآهُ نَزْلَةً أُخْرَىٰ (۱۳) عِنْدَ سِدْرَةِ الْمُنْتَهَىٰ (۱۴) عِنْدَهَا جَنَّةُ الْمَأْوَىٰ (۱۵) إِذْ يَغْشَى السِّدْرَةَ مَا يَغْشَىٰ (۱۶) مَا زَاغَ الْبَصَرُ وَمَا طَغَىٰ (۱۷)...

**ترجمه تفسیر طبری:** بنام خدای بخشاینده مهربان \* سوگند یاد کرد به ستارگان چون فرو شوند (۱) که نه گم شد خداوند شما - یعنی محمد صلی الله علیه و سلم - و نه بی‌راه است (۲) و نه سخن گوید از هوای خویش (۳) که نیست آن مگر وحی کرده‌اند برو وحی که بوی همی‌کنند (۴) و پیاموخت او را سختی یعنی جبریل علیه السلام به قوت (۵). خداوند سختی بیستاد راست (۶) و اوست بر گوشه برترین (۷). پس نزدیک شد و فرود آمد (۸) و بود چون دو کمان یا نزدیک‌تر (۹) و وحی کرد سوی بنده خویش آنچه وحی کرد (۱۰) و نه دروغ گفت دل آنچه دید (۱۱). آیا می‌پیکار کنید با او بر آنچه دید؟ (۱۲) و به درستی که دید آن یک باری دیگر (۱۳) نزدیک درخت کُنارکی (۱۴)، نزدیک آن بهشت جایگاه (۱۵) که فراز آمد بدان درخت آنچه فراز آمد (۱۶) نه گشت خیره چشم و نه گردن کش شد (۱۷).

**ترجمه عبدالمحمد آیتی:** به نام خدای بخشاینده مهربان \* قسم به آن ستاره چون پنهان شد (۱)، که یار شما نه گمراه شده و نه به راه کج رفته است (۲)، و سخن از روی هوی نمی‌گوید (۳)، نیست این سخن جز آنچه بدو وحی می‌شود (۴). او را آن فرشته پس نیرومند تعلیم داده است (۵): صاحب نیرویی که استیلا یافت (۶)، و او به کناره بلند آسمان بود (۷). سپس نزدیک شد و بسیار نزدیک شد (۸)، تا به قدر دو کمان، یا نزدیک‌تر (۹)؛ و خدا به بنده خود هر چه باید وحی کند وحی کرد (۱۰). دل آنچه را که دید دروغ نشمرد (۱۱). آیا در آنچه می‌بیند با او جدال می‌کنید؟ (۱۲) او را دیگر بار هم بدید (۱۳)، نزد سدره المنتهی، (۱۴) که آرامگاه بهشت نزد آن درخت است (۱۵). وقتی که سدره را چیزی در خود می‌پوشید (۱۶)، چشم خطا نکرد و از حد درنگذشت (۱۷).

### الف) تمایزات معنادار دو دیدار

سوره نجم به اتفاق منابع سوره‌ای مکی است (طبری، التفسیر، ۲۷ / ۴۰؛ ثعلبی، ۹ / ۱۳۴؛ نیز برای دعوی اجماع بر این معنا، رک: مقرئ، ۱۷۰). تنها در برخی منابع، آیه «الذین یجتنبون...»، یعنی آیه ۳۲ استثنا شده است (ماوردی، ۵ / ۳۸۹؛ زمخشری، ۴ / ۴۱۸) و در برخی منابع دیگر، دو آیه «فأعرض...» و «لیس للإنسان...»، یعنی آیه‌های ۲۹ و ۳۹ (ابن حزم، ۵۸). حتی در صورت صحت این مدعیات، آیات یاد شده مربوط به بخشهای دور از سوره هستند و سیاق مورد بحث را تحت تأثیر مستقیم قرار

نمی‌دهند. پس می‌توان با اطمینان گفت سیاقی که آیه سدرۃ المنتهی<sup>۱</sup> در آن واقع شده، مکی است.

مضامین ستیز با مشرکان در سوره هم به این امر گواهی می‌دهد. آیات ۲ و ۳ نشان می‌دهند که مخاطبان این تلقی را دارند که پیامبر (ص) گمراه و کجرو گشته، و آیه ۱۲ به‌وضوح از آن حکایت می‌کند که مخاطبان قرآن، در آنچه پیامبر (ص) می‌بیند با او مناقشه و جدال دارند. مناقشه در باره دیداری است که آیات ۷-۱۱ از آن سخن می‌گوید، اما برای این که پاسخ این مناقشه داده شده باشد، قرآن اشاره به تکرار دیدار می‌کند و در آیه ۱۳ یادآور می‌شود که یک بار دیگر هم چنین دیداری رخ داده است. عبارت «وَلَقَدْ رَأَوْا نَزْلَةَ أُخْرَى» نشان می‌دهد که این دیدار، وقوعش پیش از دیدار مورد مناقشه بوده است.

کاملاً می‌توان انتظار داشت که مخاطب کافر، دیدار شاهد - یعنی دیدار پیشین - را به همان اندازه منکر باشد که دیدار مورد مناقشه یا دیدار پسین را. پس از نظر گفتمانی، شاهد آوردن این دیدار چه سودی می‌تواند داشته باشد؟ تنها سود قابل تصور برای این یادکرد، ترسیم یک مرحله گام‌به‌گام برای دیدار است که باورپذیری ادعا را افزایش دهد و منکران نرم‌خوی را متقاعد سازد. این روند گفتمانی، تنها در صورتی قابل تحقق است که دیدار پیشین از باورپذیری بیش‌تری نسبت به دیدار پسین برخوردار باشد. پس باید به دنبال نوعی اختلاف ظرفیت<sup>۱</sup> میان ویژگیهای دو دیدار از نظر باورپذیری بود.

به نظر می‌رسد که در توضیحات ارائه شده در آیات، تنها تفاوت معنادار میان دو دیدار، محل وقوع آن است. محل ملاقات در وصف دیدار مورد مناقشه مشخصاً تعیین نشده است. فقط گفته می‌شود که محل اصلی دیدار شونده «افق اعلی» است؛ اما او به اندازه‌ای فرود آمده و به پیامبر نزدیک شده که گویی تنها به اندازه دو کمان یا نزدیک‌تر فاصله داشته است. به‌عکس، محل دیدار یاد شده در آیه ۱۳ که به عنوان

1. Potential difference

شاهدی برای باورپذیر کردن دیدار اول ذکر شده، مشخصاً «نزد سدرۃ المنتهی» است. در حالی که در دیدار مورد مناقشه این دیدار شونده آسمانی است که فرود می‌آید تا توسط پیامبر (ص) دیده شود، در دیدار شاهد این پیامبر است که به محل ملاقات می‌رود. فرود آمدن دیدار شونده آسمانی برای ملاقات، شأنی جدید برای پیامبر (ص) است که این موقعیت در دیدار نخست وجود نداشته است. در دیدار شاهد، اصل دیدار اتفاق می‌افتد، اما سخنی از تحرک دیدار شونده نمی‌رود؛ حال آن که در دیدار دوم (مورد مناقشه)، تحرک دیدار شونده نیز - همچون اصل وقوع دیدار - مورد تأکید است. وجود این دو مؤلفه غریب و دور از انتظار (اصل دیدار/ تحرک دیدار شونده) در دیدار دوم، موجب برانگیخته شدن درجه‌ای قوی از انکار در مخالفان بوده است. از همین رو، مطرح کردن دیدار اول به عنوان شاهد، می‌تواند با شکستن دیدار دوم به دو مؤلفه، ظرفیت باورپذیری را افزایش دهد و نشان دهد که این دستاورد در دو مرحله کسب شده است.

#### ب) اوصاف سدرۃ المنتهی در آیات

اگر این تحلیل گفتمانی مبنا قرار گیرد، در آن صورت «افق اعلی» (جایی که دیدار شونده از آن نقطه فرود آمده است) و سدرۃ المنتهی (جایی که دیدار کننده به آن جایگاه برآمده است)، باید دو تعبیر از یک جایگاه باشند. افق ادنی، یا افق فروتر، افقی است که خورشید در آن طلوع و غروب می‌کند؛ ادنی از آن حیث که گویی به هنگام طلوع و غروب، خورشید به زمین اتصال می‌یابد؛ همانند عبارتی از قرآن کریم در داستان ذوالقرنین که گفته می‌شود ذوالقرنین مکانی را در غرب زمین می‌یابد که خورشید به هنگام غروب به چشمه‌ای جوشان یا تاریک در آن مکان فرو می‌رود (کهف/ ۸۶). پس افق اعلی باید جایی در آسمان باشد که برای بینندگان متعارف از حیث وقوع طلوع و غروب اجرام سماوی، بتواند یک افق تلقی شود؛ ولی آن جرم سماوی که در آن ناحیه رصد می‌شود، هرگز در موقعیتی قرار نگیرد که این احساس عرفی پیش آید که با زمین مساسی یافته است.

دوباره به فضای گفتمانی آیات، این بار با تمرکز بر آیات ۱۳ تا ۱۵ - یعنی توضیحات مربوط به دیدار شاهد - بازمی‌گردیم. آیه ۱۴ (عند سدره المنتهی) عملاً تتمامی به عنوان قید مکان برای ملاقات ذکر شده در آیه ۱۳ (وَلَقَدْ رَأَاهُ نَزْلَةً أُخْرَى) است. از آنجا که هر عبارت خبری از یک بخش «خبر نو»<sup>۱</sup> و یک بخش «خبر کهنه»<sup>۲</sup> تشکیل شده است، در این دو آیه هم باید این دو بخش را از هم تفکیک کرد. بر این پایه، اجزاء خبر اینها هستند:

جدول شم ۱: تحلیل دستاوردها از تأمل در مجموع دو آیه

سطح تحلیل	رویداد	شاهد
سطح اول	شخص ۱ شخص ۲ را قبلاً دیدار کرده است.	وَلَقَدْ رَأَاهُ نَزْلَةً أُخْرَى
	این دیدار نزد سدره المنتهی بوده است.	عند سدره المنتهی
سطح دوم	شخص ۱ شخص ۲ را دیدار کرده است.	رَأَاهُ
	این دیدار «قبلاً» و «باری دیگر» رخ داده است.	وَلَقَدْ ... نَزْلَةً أُخْرَى.

در باره این که شخص دیدار شده کیست، غالب روایات او را همان جبرئیل، ولی با چهره اصلی معرفی کرده‌اند (احمد بن حنبل، ۴۱۲ / ۱، ۴۶۰؛ ترمذی، ۳۹۴ / ۵؛ فاکهی، ۴ / ۱۲؛ ابویعلی، ۲۴۳ / ۹؛ طبری، التفسیر، ۴۹ / ۲۷). برخی روایات موهم تشبیه از کسانی چون کعب الاحبار، آن دیدار شده را شخص خداوند گفته‌اند (ترمذی، همانجا؛ قس: بخاری، ۲۷۳۱ / ۶؛ ابن خزیمه، ۳۳۹ / ۱). در برخی روایات نیز، آن امر دیده شده یک نور عظیم نزد سدره المنتهی دانسته شده است (همو، ۵۱۸ / ۲).

به هر حال، مفصل‌بندی آیات اول سوره نجم به‌خوبی نشان می‌دهد که برای مخاطبان، مسئله اصلی وقوع ملاقات است و مناقشه در این باره است؛ نه مسائل دیگر. تحلیل ارائه شده در سطور پیشین هم نشان می‌دهد که غرض از مطرح کردن ملاقات سدره المنتهی، ایجاد فضای بهتر برای باورپذیری ملاقات «قاب قوسین» است. نتیجه

پیشنهادی این است که در مقایسه میان داستان دو دیدار، اصل مسئله دیدار مذکور در آیه ۱۳ خبر نو محسوب می‌شود و محل دیدار در آیه ۱۴ محکوم به آن است که در فهم آن روز مخاطبان خبر کهنه باشد. در درون آیه ۱۴، اصل دیدار - در مقایسه با آیه‌های قبلی - بخش کهنه خبر محسوب می‌شود و قید زمان در آن حامل خبر نو است. پس می‌توان چنین تحلیل کرد:

رخداد یک دیدار در گذشته:	خبر نو
اصل دیدار:	خبر کهنه به اعتبار متن <sup>۱</sup>
محل دیدار:	خبر کهنه به اعتبار بافت <sup>۲</sup>

اکنون به سراغ آیه ۱۵ می‌رویم. در این آیه پس از ذکر سدره المنتهی سخن از بهشت می‌آید و به وضوح گفته می‌شود که مأوای بهشت نزد همان سدره المنتهی است (عندها جنّة المآوی). در ارجاع یک مکان به مکان دیگر، جای تردیدی نیست که مکان ارجاع شده خبر نو، و مکان مرجع خبر کهنه است. در واقع این فلسفه ارجاع و آدرس‌دهی است. این که در آیه برای مخاطب شکاک که می‌خواهد جای بهشت را بداند، مکان آن به سدره المنتهی ارجاع شده است، به وضوح حکایت از آن دارد که وی باید پیشاپیش سدره المنتهی را شناخته باشد. در واقع هم تحلیل آیه ۱۵ و هم تحلیل آیه ۱۳ نشان از آن دارد که مخاطب ناآشنا با آموزه‌های اسلامی در فضای مکه، سدره المنتهی را به عنوان یک خبر کهنه می‌شناخته است.

آیه ۱۷ با عبارت «مَا زَاغَ الْبَصَرُ وَمَا طَغَى» نشان می‌دهد که اشاره تک‌جمله‌ای به بهشت در روند سخن صرفاً جنبه استطرادی داشته، و مجدداً بحث به مجرای اصلی آن - یعنی ملاقات شخص ۱ با شخص ۲ - بازگشته است.

عبارت مذکور در آیه ۱۶ با تعبیر «إِذْ يَغْشَى السُّدْرَةَ مَا يَغْشَى» به وضوح یک ظرف زمان برای فُجَاءة یا ناگهانگی است؛ قید زمانی است برای یک رخداد، و نه یک امر مستمر. پس این آیه بخشی از توضیحات در باره دیدار است و نه توضیحی در باره



بهشت. در این صورت، ظرف زمان دیگری برای دیدار است و نشان می‌دهد دیدار «در آن گاه که سدره را چیزی در خود می‌پوشید» روی داده است. اصولاً درخت سدر (کنار) خود به پوشانندگی شهرت دارد؛ اما چه چیز است که آن درخت را در خود می‌پوشاند. آن امر پوشاننده نباید پدیده‌ای مرتبط با شوکت و جلال الاهی باشد؛ زیرا به جای کمک کردن به باورپذیری سخن، آن را برای مخاطب شکاک از دسترس باور دور خواهد ساخت. اگر دادن چنین خبر نوی هدف بود، نباید برای مخاطبی که در باره تعالیم اسلامی هنوز چیزی نمی‌داند با تعبیر مبهم «ما یغشی» سخن گفته شود.

گفتنی است که در قرآن کریم سه بار تعبیر «غشی / یغشی» برای فراگیری شب به کار برده شده (اعراف / ۵۴؛ لیل / ۱؛ شمس / ۴)، و یک بار هم از این ویژگی شب به عنوان استعاره بهره گرفته شده است (یونس / ۲۷). چنین می‌نماید که موضوع باید به طلوع و غروبهایی مربوط باشد که در طول شبانه‌روز اتفاق می‌افتند و آنچه سدره را می‌پوشاند، یک رخداد سماوی باشد که موجب شود سدره از دیدگان محو گردد. در طول روز چیزی جز خورشید در آسمان دیده نمی‌شود. بافت سوره نجم و روایات نیز نشان از آن دارد که معراج در شب رخ داده است؛ پس آیه ۱۶ در صدد آن است تا توضیح دهد دیدار مورد بحث زمانی نزدیک به غروب «سدره» و محو شدن آن از دیدگان، یعنی زمانی نزدیک به پایان شب رخ داده است.

#### پ) مکان سدرۃ المنتهی

اکنون به نظر می‌رسد باید سدرۃ المنتهی را در میان اجرام سماوی جست‌وجو کرد، اجرامی که در آسمان شب دیده می‌شدند و با چشم غیر مسلح برای مردم عربستان - اعم از مؤمن و مشرک - قابل رؤیت بودند.

تنها چیزی که با چشم غیر مسلح در آسمان دیده می‌شود، یکی مجموعه‌ای از ستارگان است که گاه نوری بیشتر یا کمتر دارند و به صورت نقطه‌های نورانی به نظر می‌رسند، و دیگر، شهاب سنگهایی ناپایدار که به صورت یک خط ممتد دیده می‌شوند

و رؤیت آنها تکرارپذیر نیست. یگانه گزینه‌ای که در آسمان باقی می‌ماند که بتواند مصداق این سدره المنتهی باشد، صورتهای فلکی است.

ظاهراً آنچه به عنوان یک خبر کهنه برای مخاطبان مکی قرآن همچون سدری در آسمان شناخته شده بود، جز یک صورت فلکی نمی‌تواند باشد. با الهام از بحث پیش گفته در باره افق اعلی، این صورت فلکی باید متضمن شماری از اجرام سماوی باشد که از حیث محل رصد در آسمان هرگز در موقعیتی قرار نگیرند که این احساس عرفی پیش آید که با زمین مساسی یافته‌اند. اگر مضمون آیه ۸ «ثُمَّ دَنَا فَتَدَلَّى» را نیز مورد توجه قرار دهیم و در کنار اعلی بودن افق، به نسبت تضاد میان معنای دُنُو (نزدیکی) و بَعْد (دوری) تکیه کنیم، این صورت فلکی باید باز با نگاه عرفی بسیار دور از دسترس دیده شود.

معنایش آن است که باید کمسوترین صورت فلکی مد نظر باشد. همین کمسویی است که می‌توانست برای رصد کنندگان آن روزگار این احساس را به وجود آورد که آن موجود سماوی، دورترین موجود است و در بلندترین افق قرار گرفته است. ابوالعباس ثعلب از علمای سده ۳ق، در همین راستا، سدره المنتهی را غایت افق دانسته است (ثعلب، ۱۸۱).

## ۲. سدره المنتهی در تفاسیر متقدم

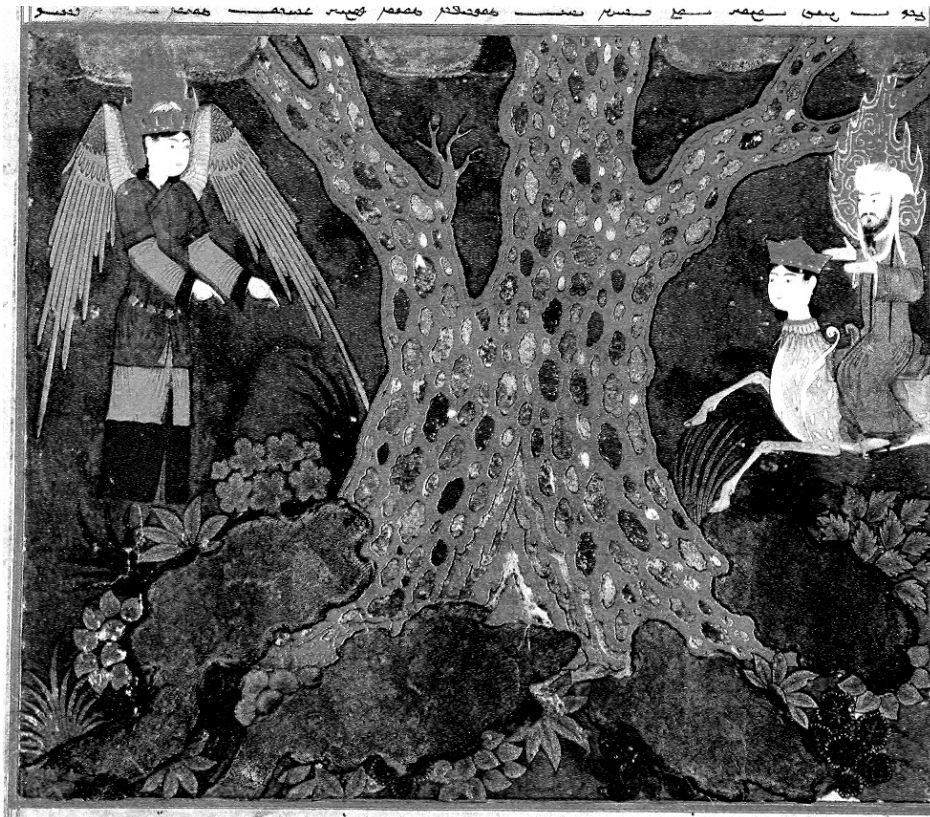
بخش مهمی از توضیحات مربوط به سدره المنتهی در تفاسیر و روایات، در ضمن داستان معراج آمده است؛ در حدیثی به روایت انس بن مالک از ابوذر دیده می‌شود که به هنگام زندگی پیامبر (ص) در مکه، شبی سقف خانه او شکافته شد و فرستاده الهی او را به آسمان برداشت... تا آن که به سدره المنتهی رسید.

### الف) سدره المنتهی به مثابه درخت

در همین حدیث در تلمیح به آیه «إِذْ يَغْشَى السُّدْرَةَ مَا يَغْشَى» گفته می‌شود که نورهای رنگی سدره را دربرگرفت؛ آن سان که پیامبر (ص) را معلوم نبود آن نورها چه

هستند (بخاری، ۱۳۶ / ۱؛ مسلم، ۱۴۸ / ۱؛ تعبیر به «نور اکبر»: حکیم ترمذی، ۱ / ۱۶۲). بر اساس روایتی دیگر، یعنی حدیث مُرَّةَ بِن شراحیل از ابن مسعود، تعبیر «یَغْشَى السُّدْرَةَ» اشاره به «بستری از زر» است (مسلم، ۱ / ۱۵۷؛ نیز ابن ابی شیبیه، ۱ / ۱۹۸، ۶ / ۳۱۲؛ احمد بن حنبل، ۱ / ۳۸۷، ۴۱۲؛ ترمذی، ۵ / ۳۹۳؛ نسایی، *المجتبى*، ۱ / ۲۲۳). لازمه این درک از آیه آن است که «السدرۃ» در این آیه با اعراب رفع و نه نصب قرائت شود، که البته این اعراب تأییدی از قرائات ندارد.

در حدیثی دیگر که انس آن را از مالک بن صعصعه نقل کرده است و به داستان معراج مربوط می‌شود، بیشتر سخن بر بزرگی ابعاد این کُنار متمرکز شده است؛ در این حدیث گفته می‌شود که میوه‌های این کُنار در بزرگی به اندازه کوزه‌های هَجَری و برگ‌های آن به اندازه گوش فیل بودند. از ریشه این درخت چهار رود جاری بود که از آن میان دو رود پنهان به بهشت، و دو رود آشکار - نیل و فرات - به زمین جاری بودند (بخاری، ۳ / ۱۱۷۳، ۱۴۱۱؛ نیز *تفسیر مجاهد*، ۲ / ۶۳۰؛ صنعانی، *التفسیر*، ۳ / ۲۵۱؛ احمد بن حنبل، ۳ / ۱۴۸، ۱۶۴، ۴ / ۲۰۷ - ۲۱۰؛ هناد، ۱ / ۹۹؛ نسایی، *المجتبى*، ۱ / ۲۲۰؛ ابویعلی، ۵ / ۴۶۰). در *معراج نامه* پاریس<sup>۱</sup> (ص 31)، محتوای همین حدیث به صورت نگاره به تصویر کشیده شده است (رک: تصویر شم ۱). تعبیری نزدیک به آن از خود انس نیز نقل شده است (ابن ابی شیبیه، ۶ / ۳۱۵؛ ابویعلی، ۶ / ۱۶۹). روایتی هم هست که سرچشمه نهرهای بهشتی سلسبیل، رحمت و نهر کوثر را از این درخت می‌داند (حارث بن ابی‌اسامه، ۱ / ۱۷۴).



تصویر شم ۱: حدیث سدرۃ المنتهی در معراج‌نامه پاریس

### ب) سدرۃ المنتهی به مثابه مکان

در طیفی از روایات، بدون آن که در باره خود درخت توضیحی داده شود، به این نکته اشاره می‌شود که سدرۃ المنتهی محل زندگی افرادی ویژه است. گویا این مکان مجاور بهشت، به مثابه آستانه بهشت در نظر گرفته شده، و مکانی انگاشته شده است که طبقات بالای بهشتیان، پیش از وقوع قیامت در آن سکنا خواهند یافت. مصداق نخست این سکنا شخص پیامبر (ص) است. از جمله در حدیثی به نقل از ابن مسعود و مُحَرَّر بن نُضَله، در سفر معراج به پیامبر (ص) گفته شده که سدرۃ المنتهی منزل اوست (واقعی، ۲/ ۴۲؛ ابن سعد، ۲/ ۲۵۶، ۳/ ۹۶). روایاتی هم از قتاده بن دعامة و مُقاتل بن سلیمان وجود دارد حاکی از این که سدرۃ المنتهی مسکن ارواح شهدا (طبری،

التفسیر، ۳۹ / ۲؛ مقاتل، ۸۸ / ۱)، یا به طور کلی مأوای ارواح مؤمنان است (همو، ۳ / ۴۴۵).

حتی برخی کوشیده‌اند با تأویل عبارات سورهٔ نجم، سدره المنتهی را بخشی از بهشت بشمارند، از جمله عبارتی از ابن مسعود و غزوان وجود دارد مبنی بر این که سدره المنتهی «صبر» بهشت است (ابن ابی شیبیه، ۲۹ / ۷، ۳۳۶)؛ این صبر را برخی چون خلیل بن احمد بالاترین درجهٔ بهشت (خلیل، ۱۱۶ / ۷) و برخی چون هذیل بن شرحبیل وسط آن تلقی کرده‌اند (ابن ابی شیبیه، همانجا؛ هناد، ۶۷ / ۱؛ طبری، التفسیر، ۲۷ / ۵۴). در بارهٔ مکان قرار گرفتن سدره المنتهی هم اقوال مختلف است. روایت مرهٔ بن شراحیل از ابن مسعود، آن را در آسمان ششم (مسلم، ۱۵۷ / ۱؛ نیز ابن ابی شیبیه، ۱ / ۱۹۸، ۳۱۲ / ۶؛ احمد بن حنبل، ۳۸۷ / ۱، ۴۱۲؛ ترمذی، ۳۹۳ / ۵؛ نسایی، المجتبی، ۱ / ۲۲۳)، روایتی دیگر از کسانی چون مقاتل بن سلیمان، آن در بالای آسمان هفتم (مقاتل، التفسیر، ۳ / ۲۹۰) در سمت راست عرش (همانجا) یا در پایهٔ عرش (طبری، التفسیر، ۲۷ / ۵۲) می‌شناساند.

#### پ) خصوصیات سدره المنتهی

در منابع روایی گاهی در بارهٔ برخی خصوصیات سدره المنتهی مانند سایهٔ گستردهٔ آن سخن آمده است که به ماهیت سدر بودگی آن مربوط می‌شود. از جمله در حدیثی از اسماء بنت ابی بکر گفته شده است سایهٔ این سدر به اندازه‌ای است که اگر مسافر سوار بر مرکب صد سال در زیر سایهٔ آن راه بییماید، آن سایه به پایان نمی‌رسد (ترمذی، ۴ / ۶۸۰؛ نیز هناد، ۱ / ۹۸؛ ابن ابی عاصم، ۵ / ۴۵۴؛ طبری، التفسیر، ۲۷ / ۵۴-۵۵). در حدیثی به روایت امام صادق (ع) از پیامبر (ص) گفته می‌شود یک برگ آن درخت همهٔ دنیا را سایه می‌دهد (حمیری، ۱۰۱) و در روایتی از ربیع (ظاهراً ربیع بن خُثیم) این نکته هم اضافه می‌شود که یک برگ آن سدر می‌تواند همهٔ امت را پوشش دهد (حارث بن ابی اسامه، ۱ / ۱۷۴؛ طبری، التفسیر، ۲۷ / ۵۵).

در برخی روایات مثلاً از ابن مسعود در بارهٔ آراسته بودن شاخه‌های سدره المنتهی

به مروارید و یاقوت و زبرجد سخن رفته (احمد بن حنبل، ۱/ ۴۱۲، ۴۶۰؛ مقاتل، ۳/ ۲۹۰؛ طبری، تهذیب الآثار، ۱/ ۴۲۱) و در حدیثی نبوی مروارید و یاقوت، حاصل دعای فرشتگان قرین این درخت برای مؤمنان است (حمیری، ۱۰۱). برخی روایات نیز از ابن مسعود، از پوشش شاخه‌های درخت با پارچه‌های ابریشم از استبرق و سندس سخن آورده‌اند (ابن ابی شیبیه، ۷/ ۲۹، ۳۳۶؛ طبرانی، ۹/ ۲۱۷). در حدیثی از امام صادق (ع) گفته می‌شود که پیامبر اکرم (ص) ریشه این درخت، امام علی (ع) تنه آن، حضرت فاطمه (ع) فرع آن تنه، ائمه (ع) شاخه‌های آن و شیعیان برگهای آن هستند (صفار، ۸۰). از نظر صرفی، نسبت واژه سدره که دو بار در سوره نجم به کار برده شده، با اصل واژه سدر تمییز است؛ این تاء که در پایان سدر آمده، تاء تمییز نامیده می‌شود که یک شیئی معین و واحد را از جنس خود متمایز می‌سازد (رک: دقر، ۹۴).

#### ت) مفهوم «منتهی»

در باره واژه «منتهی» و وجه وصف این سدر به سدره المنتهی از مفسران صدر اول اقوال مختلفی نقل شده است. مثلاً، گفته‌اند از آن رو منتهی نامیده می‌شود که علم هر عالمی به آن درخت ختم می‌شود (طبری، التفسیر، ۲۷/ ۵۲)، حتی اگر پیامبر یا فرشته باشد (ابن ابی شیبیه، ۷/ ۴۷)؛ از آن رو که هر هبوطی و صعودی و هر امری از امور الاهی به آنجا ختم می‌شود (طبری، همانجا؛ ابن ابی شیبیه، ۷/ ۱۵۷)؛ از آن رو که هر کس به سنت رسول خدا و روش او عمل کند، به آنجا راه می‌یابد (طبری، همان، ۲۷/ ۵۳). آن گونه که طبری باور دارد، منتهی در برگرفته همه این جهات است (طبری، همانجا). روایتی شیعی از امام باقر (ع) نیز به عنوان بیانی از گونه دوم اقوال، یادآور می‌شود که نام‌گذاری به منتهی از آن روست که اعمال اهل زمین توسط فرشتگان به آنجا برداشته می‌شود (برقی، ۳۳۴).

در داستان معراج از جمله مهم‌ترین اتفاقاتی که نزد سدره المنتهی رخ می‌دهد، واجب شدن نمازهای پنج‌گانه بر پیامبر (ص) و در شریعت اوست که باز نمودی پیش‌نمونه‌ای از وحی است (رک: بخاری، ۳/ ۱۱۷۳، ۶/ ۲۷۳۱؛ مسلم، ۱/ ۱۵۷؛ نسایی، المجتبی، ۱/

۲۲۰-۲۲۳؛ ابن حبان، ۱/ ۲۴۵).

### ۳. کاوشی فرامتنی در باره مفهوم سدر

اکنون لازم است پیش از ادامه بحث در باره مفهوم آیات پیش گفته، قدری آگاهیهای خویش را در باره مفهوم سدر افزایش دهیم. بدین منظور، نخست با درخت سدر و جایگاه آن در فرهنگهای مختلف آشنا خواهیم شد. آن گاه با کوشش برای ریشه‌شناسی آن، خواهیم کوشید که اسباب و علل این جایگاه فرهنگی خاص برای این درخت را دریابیم. سرآخر، در بخش بعد، با نمادشناسی این درخت، آگاهیهای فرامتنی خود را تکمیل خواهیم کرد.

#### الف) آشنایی با درخت سدر

نام عربی «سدر» برای طیفی از گیاه با نام لاتین زیزیفوس لوتوس<sup>۱</sup> - در فارسی: «کنار» - به کار می‌رود و نوع خاصی از آن که از برگش برای شست‌وشو استفاده می‌شود و نزد مسلمانان مصداق اخص سدر است، در لاتین زیزیفوس اسپینا کریستی<sup>۲</sup> نامیده می‌شود. این درخت در سرزمینهای گسترده‌ای از آفریقا، آسیا و اروپا و حتی آمریکا یافت می‌شود و به طور طبیعی در شبه جزیره عربستان می‌روید (دافنی و دیگران<sup>۳</sup>، ۶). دالینگ<sup>۴</sup> و همکارانش در باره انواع سدر در محیط عمان پژوهشی انجام داده‌اند (ص ۷۳۹-۷۳۳). این رستنی، درختی با برگهای انبوه و سایه‌دار است که ارتفاع آن تا حدود ۱۰ متر می‌رسد.

به دلیلی خارج از موضوع این جستار، صورت لاتینی شده نام سدر - سدروس<sup>۵</sup> - از صورت یونانی کدروس<sup>۶</sup> بر درخت سلیمان اطلاق می‌شود؛ حال آن که این اطلاق در

- 
1. Ziziphus lotus
  2. Ziziphus Spina-Christi
  3. Dafni et al
  4. Duling
  5. Cedrus
  6. Κεδρος [= Kedros]

زبان عربی و در منطقه معمول نیست (برای ریشه واژه یونانی و لاتین، رک: والپی<sup>۱</sup>، 77؛ فریسک<sup>۲</sup>، 808؛ گناوست<sup>۳</sup>، 315-316).

در سخن از ریشه‌شناسی سدر، باید گفت که تمام ریشه‌های ثلاثی «سدر» در زبانهای سامی به نظر می‌رسد از ریشه ثنائی «در» (DR) و یک پیش‌ساز<sup>۴</sup> «س» (S-) ساخته شده‌اند که نقش این پیش‌ساز، ساخت وجه سببی از افعال، یا ساخت فعل از اسماء است (رایت<sup>۵</sup>، 205؛ اولیری<sup>۶</sup>، 218-221).

### ب) مسیرهای<sup>۷</sup> ساخت ثنائی واژه سدر

طیف وسیعی از واژگان زبانهای سامی از این ریشه، به بن ثنائی \*dVr در زبان پیش‌آفروآسیایی به معنای رفتن و دویدن بازمی‌گردند. مجموع قراین نشان می‌دهد که‌ن‌ترین معنای این ریشه، همان است که در واژه پیش‌آفروآسیایی “\*dar” به معنای دویدن می‌توان دید (اورل<sup>۸</sup>، 151 شم 656). واژه بازسازی شده بر اساس فرضیه کلان‌خانواده نوستراتیک<sup>۹</sup> در زبان پیش‌نوستراتیک<sup>۱۰</sup> به صورت “\*duri-” به معنای رفتن و قدم زدن نیز این گمانه را تقویت می‌کند (دالگوپولسکی<sup>۱۱</sup>، 538).

در زبان پیش‌آفروآسیایی، از ریشه یاد شده یک اسم با همان صورت “\*dar-” ساخته شده است که معنای «راه» دارد (اورل، همانجا). سه معنای ثانوی فعلی هم از این ریشه که‌ن‌ پدید آمده است: معنای فعلی اول این گونه پدید آمده است که از معنای دویدن فعل ثنائی آفروآسیایی به معنی جاری شدن، و به صورت “\*dur-” (همو، 170

1. Valpy
2. Frisk
3. Genaust
4. Preformative
5. Wright
6. O'Leary
7. Strata
8. Orel & Stolbova
9. Nostratic Macro-family
10. proto-Nostratic
11. Dolgopolsky



شمه 747) پدید آمده، و این واژه نخست با استفاده از گردشگی واکه (a>u) معنای کنشی‌اش به واکنشی تبدیل شده<sup>۱</sup>، و معنای حرکت کردن قهری به خود گرفته، و سپس با تضییق معنایی و محدود کردن معنا به حرکت مایعات - به خصوص آب جاری - معنای جاری شدن را پدید آورده است.

این ریشه فعلی که در زبان پیش‌سامی به صورت *-dur / \*-dir* بازسازی شده، در زبانهای سامی گاه با تنزل معنایی، معنای چکیدن، و گاه با ارتقای معنایی، معنای جاری شدن با وفور را پیدا کرده است (همانجا). ضمناً، همین ریشه در زبان سبایی با یک انتقال استعاری معنای هجوم آوردن یافته است (بیستن<sup>۲</sup>، 36).

در زبان عربی نیز، همین ریشه پیش‌سامی از معنای روان شدن و جاری شدن وارد شده، و با یک انتقال استعاری، معنای «فراوان شدن» ساخته شده که در ترکیبهای مختلفی در زبان عربی دیده می‌شود؛ مثلاً: *دَرَّ النَّبَاتُ دَرّاً* (گیاه فراوان شد و در هم پیچید)، *دَرَّتِ النَّاقَةُ بَلْبَنَهَا* (شتر بسیار شیر داد)، همچنان که «دَرَّ» خود نیز به معنای بسیاری (شیر) و فراوانی است (رک: سیاح، ۱/ ۳۹۸). همچنین، در رویدادی مشابه، از معنای «روان شدن» و «روان حرکت کردن»، بر اساس مجازی مبتنی بر مجاورت شناختی بین نرم بودن و روان بودن، معنای «نرم شدن» ساخته شده است. این معنا در زبان عربی در ترکیبهایی دیده می‌شود؛ همچون *دَرَّ الْفَرَسُ دَريراً* (اسب نرم دوید)، *دَرَّ الشَّيْءُ* (نرم شد آن چیز)، و مانند آنها (همانجا).

فعل ثنایی آفروآسیایی به معنی جاری شدن، مسیر ساخت دیگری را نیز طی کرده است. این فعل به معنی جاری شدن و به صورت *“\*-dVr” / “dVr”* (اورل، 174 شمه 764) از فعل اصلی با استفاده از فرآیند تکرار<sup>۳</sup> ساخته شده، و اشاره به حرکتی دارد که تکرارپذیر است و پیش‌نمونه چنین حرکتی چرخش است. این فعل خود زمینه‌ساز معنای فعلی جدیدی شده است: از معنای گردیدن و چرخیدن و بر اساس تبدیل وجه کنشی

1. active > passive
2. Beeston
3. Duplication

یک سویه به تراکنشی به همراه نوعی تزییق معنایی، ساخت معنای منازعه کردن پدید آمده است. کاربرد این ماده فعلی به معنای منازعه کردن در زبان سریانی دیده می شود (کوستانز<sup>۱</sup>، 69).

یک واژه پیش آفروآسیایی دیگر هم هست که با ریشه پیش آفروآسیایی \*dVr\* تنها در هم خوانها مشترک است. آن ریشه، ریشه "der\*" به معنای لباس و پوشش است (اورل، 157 شم 682) و نسبت به واژه مورد بحث ما کاملاً مستقل به نظر می آید. این ریشه در زبانهای سامی به ندرت باقی مانده، و حتی در آن موارد نادر نیز، کاربرد خود را تنها در ساختهای ثلاثی (غیر مضاعف) حفظ کرده است.

#### پ) مسیرهای ساخت ثلاثی سدر از ثنایی

در گذر از زبان آفروآسیایی به پیش سامی، پیش ساز s- به همراه ریشه ثنایی "dar\*" (دویدن)، ریشه ثلاثی «سدر» را تولید کرده، که از این ریشه نیز، چند مسیر معناسازی متمایز شکل گرفته است. یک مسیر، ساختن یک وجه سببی ساده از فعل اصلی، به معنای به حرکت واداشتن است. نمونه مستقیمی از کاربرد آن را در منابع سامی سراغ نداریم؛ ولی با توجه به ساخت معانی بعدی از این معنا، می توانیم وجود چنین ساختی را به عنوان پیشینه آن معانی مفروض داریم.

برای نمونه، از همین معنای «به حرکت واداشتن»، ساخت معنای راهبری کردن و معنای فرعی از این معنا شکل گرفته است. کاربرد ماده سدر به معنای راهبری و برخی معنای فرعی مرتبط با آن مانند مقامات یا امور رسمی در کتیبه های سامی شمالی نشان داده شده است (هوفتیتسر<sup>۲</sup>، 778). افزون بر این، از معنای «به حرکت واداشتن»، ساخت معنای «آزاد کردن از بند و گره» نیز، در کاربردهای زبان عربی دیده می شود؛ مثلاً، «سَدَرَ الشَّعْرَ»، به معنای فرو هشت موی را، یا «سَدَرَ الثَّوْبَ»، یعنی درید جامه را (رک: سیاح، ۲/ ۶۲۲).

1. Costaz  
2. Hoftijzer

به ترتیبی مشابه، در عمدهٔ زبانهای سامی از همین معنای «به حرکت واداشتن»، با یک انتقال استعاری معنای مرتب و منظم کردن ساخته شده است. این معنا برای ریشهٔ سدر در همه شاخه‌های زبانهای سامی به‌جز عربی شمالی دیده می‌شود و شایع‌ترین معنای این ریشهٔ سه حرفی است (برای شاخهٔ شمالی حاشیه‌ای، رک: فرهنگ لغات آشوری<sup>۱</sup>، XV/ 11 ff؛ برای شاخهٔ کنعانی، رک: گزنیوس<sup>۲</sup>، 690؛ برای شاخهٔ آرامی، رک: یاسترو، II/ 958-959؛ کوستانز، 221؛ ماکوچ<sup>۳</sup>، 310؛ برای شاخهٔ جنوبی حاشیه‌ای، رک: لسلاو<sup>۴</sup>، 486).

در بارهٔ عربی، لسلاو معتقد است ریشه «سرد» به معنای به رشته درآوردن و به تتابع درآوردن، همان ریشهٔ «سدر» است که دچار قلب حروف<sup>۵</sup> شده است (همانجا). بااینحال، دلیلی وجود ندارد که ریشهٔ عربی سرد را از ریشهٔ ثنایی "rad-"<sup>۶</sup> به معنای رفتن و دویدن در زبان پیش‌سامی و پیش‌آفروآسیایی ندانیم (رک: اورل، 443 شمه 2084). البته می‌توان این مقدار با لسلاو موافق بود که وجود مادهٔ سرد در عربی و قرابت بیش از اندازهٔ معنای آن با سدر، موجب متروک شدن کاربرد سدر به معنای مرتب کردن، و باعث تقسیم دامنهٔ معنای سدر در قالب یک «تغییر جداساز»<sup>۶</sup> بوده باشد. از همین مسیر، چند معنای اسمی و فعلی هم ساخته‌اند. نخست، از معنای منظم کردن، معنای صف و ردیف نظامی ساخته‌اند که کاربرد آن در زبانهای مختلف مانند اکدی، آرامی و عبری دیده می‌شود (فرهنگ لغات آشوری، XV/ 14؛ گزنیوس، 960؛ یاسترو، 959). همچنین، از همین معنا، معنای مراقبت و نگهداری کردن هم ساخته شده است که کاربرد آن در زبان اکدی در شاخهٔ شمالی حاشیه‌ای (فرهنگ لغات آشوری، XV/ 11)، و در زبان سبایی در شاخهٔ جنوبی حاشیه‌ای (بیستن، 36) دیده می‌شود. معنای این دو

1. *Assyrian Dictionary*
2. Gesenius
3. Macuch
4. Leslau
5. Metathesis
6. splitter change

داده این است که دورترین طیفهای زبانهای سامی این معنا را در خود دارند و دور نیست که در عربی شمالی پیش از اسلام هم این معنا وجود داشته، اما در فرهنگهای موجود ضبط نشده است. به ترتیبی مشابه، از معنای پیش گفته «به حرکت واداشتن» با الگوی بازگشتی<sup>۱</sup> معنای مسافرت کردن ساخته شده است (با تحلیل «خود را به حرکت واداشتن») که کاربرد آن در زبان عربی با ترکیب زیر دیده می‌شود: «سَدَرَ الرَّجُلُ»، به معنای «آن مرد سفر کرد» (سیاح، ۶۲۲/۲).

در قالب یک بازتحلیل، صورت‌بندی این ساخت برای معنای سفر کردن، در خود مادهٔ سَفَر هم تکرار شده است؛ چه، ماده ثلاثی سفر خود از پیش‌ساز s به همراه ریشهٔ ثنائی \*par/ pir- در پیش‌آفروآسیایی به معنای «بیرون رفتن» (اورل، ۴۱۹ شمه ۱۹۵۵) ساخته شده است.

#### ت) مسیرهای فرعی دیگر برای ساخت ثلاثی سدر از ثنائی

ریشهٔ ثنائی \*dur- که گاه به معنای فراوان شدن هم به کار رفته، به همراه پیش‌ساز s، ریشهٔ ثلاثی «سدر» را برای دلالت بر معنای «سبب فراوانی شدن» ساخته است. ساخت معنای «سبب فراوانی شدن» در زبان عربی هرچند اندک، کاربردهایی دارد و در ترکیب «سَدِير النخل» به معنای مجتمع درختان خرما، یا جایی که درختان خرما در آن فراوان است (ابن منظور، ۳۵۶/۴) دیده می‌شود. همچنین، ترکیب «تَسَدَّرَ بِثَوْبِهِ» به معنای «بزرگ نمود خود را به جامه‌اش» (سیاح، ۶۲۲/۲) بر اساس انتقال از معنای «فراوانی» به «بزرگی» - که یک انتقال پرنمونه در زبانهای مختلف است - می‌تواند ملحق به همین مسیر شود.

به ترتیبی مشابه، یک مسیر معنایی دیگر شکل گرفته، و از معنای گردیدن و چرخیدن معنای اسمی «زشتی، نگون‌بختی» بر اساس یک استعارهٔ فرهنگی شایع - که زشتی و نگون‌بختی را به ترتیب نوعی گردیدن از راه راست و بخت سفید می‌انگارد - ساخته شده است. مادهٔ سدر به معنای «زشت» و «نگون‌بخت» در زبان اکدی دیده

1. reflexive

می‌شود (فرهنگ لغات آشوری، 12/ XV). در مسیری مشابه، از معنای گردیدن و چرخیدن، معنای فعلی «گیج شدن» و «خیره شدن» بر اساس یک انتقال استعاری ساخته شده است. این معنا در زبان عربی وجود دارد و در ترکیب‌هایی دیده می‌شود: «سَدْر»، یعنی متحیر و سراسیمه شد؛ «سَدْر»، یعنی سراسیمه و متحیر، خیره چشم؛ «سَدْر» به معنای دریاگرفتگی (سیاح، ۲/ ۶۲۲).

سرآخر، در یک مسیر فرعی دیگر، با پیش‌ساز s ریشه‌ثنایی \*der- به معنای لباس، از اسم، فعل ساخته شده، و ریشه‌ثلاثی «سدر» به معنای پوشیدن را تولید کرده است. این ریشه در واژه‌های سریانی و عربی زیر دیده می‌شود؛ در سریانی، سدر<sup>۱</sup> و سادرا<sup>۲</sup> به معنای حجاب و پرده، و سودارا<sup>۳</sup> به معنای لباس، عمامه، و کفن (کوستا، 221)؛ و در عربی، سدار به معنای پرده، چیزی مانند پرده، و سیدار<sup>۴</sup>، به معنای سریند و چارقد زنان (سیاح، ۲/ ۶۲۲). گفتنی است این ماده از نظر لفظ و معنا با ماده «سدن» در زبانهای سامی قابل مقایسه است (رک: گزنیوس، 690).

### ۳. نمادشناسی سدر

بر اساس مطالعه ویژگیهای ظاهری کُنار و خواص مربوط به میوه و برگ آن از یک سو، و معناهای ساخته شده در قالب ماده سدر از سوی دیگر، می‌توان به دنبال وجه استفاده از این ریشه برای ساخت واژه بود. اما به نظر می‌رسد پیش از ورود به این بخش از بحث، باید این احتمال را قوی دانست که درخت سدر با در نظر گرفتن وجوه معنایی مختلف در ماده سدر این نام را یافته باشد. به بیان دیگر، احتمالاً ساخت واژه نه بر اساس یک انطباق تک مؤلفه‌ای، بلکه بر اساس یک مدل ترکیبی بوده است.

در میان ویژگیهای درخت سدر دو مؤلفه در آغاز ساخت می‌تواند تعیین کننده باشد؛ یکی پوشش حمایتی بودن و امنیت‌بخشی‌اش، و دیگر، تداعی شدنش با فراوانی و

۱. i:soo .1

۲. ʔi:soo .2

۳. ʔi:soo .3

برکت. این در حالی است که دو ویژگی نمادین یاد شده برای سدر، کاملاً برآمده از دو مسیر تاریخی مستقل هستند.

پیش از بحث در باره شناخته شدن سدر به این ویژگیها، لازم است به ضرورت و اهمیت این دو ویژگی از نگاه عموم انسانها اشاره کنیم. نخست آن که بی‌تردید امنیت جانی و برخورداری از خوراک و دیگر نیازهای مادی بنیادین، مهم‌ترین احتیاج هر انسانی است. در در مواضع مختلفی از قرآن، از جمله در سوره قریش هم از چنین امنیتی چون یک نعمت بزرگ یاد شده است: «الَّذِي أَطْعَمَهُمْ مِنْ جُوعٍ وَآمَنَهُمْ مِنْ خَوْفٍ» (قریش / ۴).

به ترتیبی مشابه، نیاز انسان به پوشش حمایتی نیز، نیازی مهم و انکارناپذیر است؛ حمایت در مواقع کمبود آب و غذا، بیماری، و هر چه از این قبیل. از میان نمونه‌های پرشمار اشارات قرآنی به این احتیاج بشری، می‌توان به عنوان یک نمونه دورتر از ذهن، احتیاج به شفابخشی را مثال زد. در قرآن کریم شفابخشی همچون یکی از جنبه‌های پوشش حمایتی مورد نیاز بشر یاد، و در گفته‌ای از زبان حضرت ابراهیم (ع) در سوره شعراء بیان شده است: «فَإِنَّهُمْ عَدُوٌّ لِي إِلَّا رَبَّ الْعَالَمِينَ (۷۷) الَّذِي خَلَقَنِي فَهُوَ يَهْدِينِ (۷۸) وَالَّذِي هُوَ يُطْعِمُنِي وَيَسْقِينِ (۷۹) وَإِذَا مَرِضْتُ فَهُوَ يَشْفِينِ (۸۰) وَالَّذِي يُمِيتُنِي ثُمَّ يُحْيِينِ (۸۱)».

باری، به نظر می‌رسد که از دید مردمان در فرهنگهای مختلف، درخت سدر از این هر دو ویژگی برخوردار دانسته می‌شده است. نخست باید یادآور شد که درخت سدر از آن حیث که ویژگی دربرگیرندگی دارد، با سایه و پوشش فراگیرش می‌تواند در یک فضای باز بیابانی، همچون یک سرپناه کامل عمل کند و در عین حال، نه تنها میوه خوراکی دارد، بلکه در فرهنگهای منطقه نماد باروری و فراوانی نیز هست. در مناطق لم یزرع بیابانی در منطقه آسیای مُقَدَّم، سدر تنها درخت سایه‌دار است و به همین سبب دارای ارزش و منزلت خاصی به مثابه سرپناه است (دافنی<sup>۱</sup>، ۶).

شواهدی حاکی از این نوع نگاه به درخت سدر در فرهنگهای مختلف به دست آمده است. برای نمونه، در میان بدویان صحرای النقب<sup>۱</sup> عربستان کاربرد درخت سدر برای شفابخشی گزارش شده است (همو، 7). در آیین تائو، میوه کُنار نماد بی‌مرگی است (شوالیه<sup>۲</sup>، 545). از نظر شکل ظاهری نیز، ویژگیهایی در کُنار هست که الهام‌بخش این مؤلفه‌هاست. از جمله، سایه وسیع این درخت نمادی از سخاوتمندی است؛ چنان‌که داشتن سایه و گستردگی در باره یک انسان نیز به عنوان استعاره‌ای از حمایتگری و سخاوتمندی به کار می‌رود. در فرهنگ یونانی که در داستان نیمف نامبردار به لوتیا<sup>۳</sup> بازتاب یافته، کُنار نماد دفاع و حمایت است (شوالیه، 545؛ برور<sup>۴</sup>، 685). ریشه‌داری و استواری در عین انعطاف‌پذیری، جایگاه آن را به عنوان نمادی از یک حمایتگر مهربان تقویت می‌کند (برای تصویری از نوعی سدر در روستای علی شلگهی دزفول، رک: تصویر شم ۲).

در فرهنگ عبرانی، جا دارد به یادکردی از کُنار در کتاب ایوب از کتب عهد عتیق اشاره شود، آنجا که می‌گوید: «زیر درختان کُنار می‌خوابد در سایه نزار و خلاب. درختهای کُنار او را به سایه خود می‌پوشاند و بیدهای نهر وی را احاطه می‌نماید» (عهد عتیق، کتاب ایوب، ۴۰: ۲۱-۲۲). واژه‌ای که در ترجمه فارسی به کُنار ترجمه شده، واژه عبری صلیم<sup>۵</sup> است؛ صورت جمع از مفرد صئل<sup>۶</sup>. این واژه را کسانی چون گزنیوس، نویرس، لی و شولتنز<sup>۷</sup> دقیقاً به کُنار بازگردانده‌اند؛ اما در سنت ترجمه به

1. Negev

2. Chevalier

3. Lotia

لازم به توضیح است که نیمف (nymph) در اساطیر یونان باستان به یک رب النوع گفته می‌شده که می‌توانسته است خود را همچون دختر باکره زیبایی به انسانها نمایان کند.

4. Brewer

5. שְׁלִימִים (šeʔelīm)

6. שְׁלֵל (šeʔel)

7. Gesenius, Noyers, Lee and Schultens

سریانی و لاتین، و نیز نزد مفسرانی چون روزنمولر و ابن عزرا،<sup>۱</sup> معادل «درخت سایه‌دار» برای آن نهاده شده است (بارنس،<sup>۲</sup> II/ 320).



تصویر شم ۲: درخت سدر روستای علی‌شلگهی در دزفول

#### الف) سدر همچون پوششی حمایتی

در آستانه ظهور اسلام نیز همین دیدگاهها کمابیش در میان عربها رواج داشته است. در خصوص حمایتگری کُنار باید گفت که در حدیثی آمده است: در آغاز بعثت، پیامبر (ص) از آن رو که قلّت ایمان آورندگان و کثرت دشمنان را می‌دید، دچار اندوه شدیدی شد؛ پس خداوند جبرئیل را فرستاد تا سر آن حضرت را با کُنار شست و شو داد و آن حضرت آرام گرفت (کلینی، ۶/ ۵۰۵؛ ابن بابویه، من لایحضر، ۱/ ۱۲۵). حدیثی دیگر سخن از آن دارد که شستن سر با کُنار موجب دفع وسوسه شیطان و حمایت در برابر دعوت او به عصیان می‌شود (زید نرسی، ۵۵؛ ابن بابویه، ثواب الاعمال، ۲۰؛ همو، من لایحضر، ۱/ ۱۲۵).

از نظر ظاهری، انشعابات فراوان شاخه‌های کُنار و حتی انشعابات در تنه آن می‌تواند نشانه‌ای برای زایش از آن بسازد. در خصوص باروری باید گفت اعراب بدوی در

1. Rosenmüller and Aben-Ezra
2. Barnes



صحرای النقب، کُنار چنین جایگاهی دارد که زنان نازا برای رفع نازایی خود به زیارت آن می‌روند و نذوراتی تقدیم می‌کنند (دافنی، 5). در حدیثی از ابن عباس گفته شده است نخستین خوراکی که آدم (ع) پس از هبوط به زمین تناول کرد، میوه کُنار بود (خطیب بغدادی، ۱۳/۶۲؛ ابن جوزی، ۱۲/۶۵۶). در یک دعای مأثور که در برخی از منابع شیعی از پیامبر (ص) نقل شده، سخن از آن است که خداوند کُنار را برکت داده است (خصیبی، ۸۰). همچنین روایات دلالت بر آن دارند که شست‌وشوی سر با کُنار، موجب جلب روزی می‌شود (ابن بابویه، من لایحضر، ۱/۱۲۵).

### ب) سکرآوری و آرام‌بخشی

از مؤلفه‌های دیگر در ماده سدر، ویژگی سکرآور بودن و ایجاد حالت خلسه است که می‌تواند به عنوان یکی از ویژگیها در انواعی از درخت کُنار، در اثر وجود موادی در میوه آن یا بخارات متصاعد از آن تلقی گردد. در منابع گیاه‌شناسی گفته می‌شود که میوه کُنار که دارای مقادیر معتدله‌ی اسید تینیک و اسید تارتاریک<sup>۱</sup> است، در حالی که دارویی شناخته شده به عنوان آرام‌بخش برای رفع خستگیهای مزمن یا سنگین و تنشهای عصبی است و قادر است سیستم عصبی را آرام سازد، سرگیجه را به عنوان یکی از عوارض جانبی شایع دارد (ریبرن<sup>۲</sup>، 247).

کُنار یا به یونانی لوتوس<sup>۳</sup> همان درختی است که در بخشی از داستان اودیسه ظاهر می‌شود؛ آنگاه که اودیسه و همراهانش وارد جزیره کُنارخواران<sup>۴</sup> می‌شوند و اودیسه که متوجه می‌شود هر کس از این میوه شیرین و خوش‌گوار تناول کند، راه خانه را گم خواهد کرد، همراهانش را از خوردن بازمی‌دارد و به کشتی بازمی‌گرداند (هومر، IX/ 82-104؛ هلمز<sup>۵</sup>، 19 بی). یامبلیخوس<sup>۶</sup> فیلسوف نوافلاطونی نیز یادآور شده است که میوه

1. Tannic acid, Tartaric Acid
2. Rayburn
3. Lotus
4. Lotus-eaters
5. Hellems
6. Iamblichus

و برگهای کُنار با گرد بودنشان بازنمود پویایی عقل هستند و قد کشیدن کُنار از بستر گل، نمادی از رفعت عقل موهبتی خداوند بر جسمانیت است و فرونشستن جلوۀ الهی بر کُنار در اساطیر، بازنمودی از غلبۀ عقل خداداد بر جهان مادی است (برور، 685).

شاید به دلیل تیره‌هایی کُنار که در عربستان وجود داشت، ویژگی سکرآوری و گیج‌کنندگی میوه کُنار برای عرب چندان شناخته، یا دستکم نمادین نبود. البته، در میان مسیرهای معنایی ماده سدر، معنای «سکر» در قالب مؤلفه «گیجی» قابل پیجویی است و دور نیست این مؤلفه‌ها در ساخت معانی ترکیبی مؤثر بوده باشد.

مؤلفه معنایی «سفر»، مؤلفه دیگری است که می‌توان در مسیرهای تاریخی ماده سدر جست‌وجو کرد؛ این در حالی است که سدر به عنوان استراحت‌گاه و پناه‌گاه مسافران بیابان می‌توانست نقش مهمی در شبه جزیرۀ عربستان داشته باشد. مضامین سورۀ نجم نیز، آنگاه که در بارۀ دیدار شخص ۱ با شخص ۲ سخن می‌گوید، اشاره به نوعی سفر دارد. می‌دانیم که بر اساس تفاسیر، آن شخص ۱ رسول اکرم (ص)، آن شخص ۲ نزد اغلب مفسران جبرئیل و نزد دیگران خداوند است، و آن سفر، همان سفر آسمانی پیامبر (ص) یا معراج است (رک: بخش تفاسیر). به هر روی، در صورت حضور مؤلفه‌های سکر و سفر در واژه سدر به عنوان نام درخت، این مؤلفه‌ها فرعی هستند.

### پ) حائل بودن

در معنای سدر به مثابۀ نام کُنار، یک مؤلفه دیگر وجود دارد که با تمام مؤلفه‌های پیشین متفاوت است. ویژگی نشان‌گذاری - یا «کُنار به مثابۀ مرز» - مؤلفه‌ای نیست که در مسیرهای تاریخی ماده سدر قابل پی‌جویی باشد. در حقیقت، این ویژگی در عرصۀ کاربرد است که از درخت سدر دیده می‌شود. استفاده از درخت سدر در مناطق قابل زرع، به عنوان نوعی مرز و حائل بین دو زمین کشاورزی، امری معمول بوده است (دافنی، 5) و دور نیست که در بیابان، درختهای سدر به مثابه نوعی نشانه مسیر یا حتی میل راهنما نیز کاربرد داشته، و برای راه‌یابی به کار می‌آمده‌اند. شوالیه و گربران در فرهنگ نمادهای خود، کُنار را به مثابۀ نماد مرز و نیز نماد سنجش اندازه در فضا معرفی

کرده‌اند (شوالیه، 545). در روایتی از کعب الاحبار در خصوص معنای سدره المنتهی در قرآن هم، سدر به عنوان مرز بین فضای دنیا و فضای آخرت معرفی شده است (ابن ابی حاتم، ۱۰/۳۴۵۳).

چنان که گفته شد، این مؤلفه معنایی سابقه‌ای در مسیرهای تاریخی ماده سدر ندارد؛ اما شاید بر اساس یک ریشه‌شناسی عامیانه و بازگردان آن به ریشهٔ سد، به معنای بند، دیوار و حصار مزرعه در عربی و زبانهای دیگر سامی، چنین فهمی از مادهٔ سدر برای عامه ایجاد شده باشد (برای این ریشه، نک: گزنیوس، 994؛ ماکوچ، 309). با توجه به ثبت نشدن این معنا در هیچ یک از زبانهای سامی، دشوار بتوان ادعا کرد که واقعاً بر اساس بُن ثنایی «سد» (SD) و پس‌ساز<sup>۱</sup> «ر» (R-) به معنای وادار کردن یا شدن، واقعاً ریشه‌ای ثلاثی به صورت ثلاثی در این زبانها ساخته شده باشد.

به هر روی با کنار نهادن ریشهٔ زبانی، اگر بتوانیم بر این ویژگی به مثابهٔ یک مؤلفه کاربردی<sup>۲</sup> تکیه کنیم، در آن صورت واژهٔ سدر می‌تواند دارای معنای نهان مرز و نشان نیز در مجموعهٔ مؤلفه‌های فرعی خود بوده باشد.

#### ت) قداست و حرمت سدر

مجموع ویژگیهای کُنار، و به خصوص اهمیت آن در شبه جزیره عربستان موجب شده است بریدن آن نوعی تابو تلقی گردد و این امر به عنوان حدیث نیز بازگو شود. در منابع حدیثی آمده است که پیامبر (ص) کسی که کُنار را قطع کند، لعن کرده (صنعانی، المصنف، ۱۱/۱۱؛ ابوداود، ۴/۳۶۱) و مرتکب این عمل را مستوجب آتش دوزخ شمرده است (نسایی، السنن الکبری، ۵/۱۸۲؛ طحاوی، ۷/۴۲۴ - ۴۲۷؛ طبرانی، ۱۷/۴۱؛ تمام رازی، ۲/۷۰؛ بیهقی، ۶/۱۴۰). در همین راستا پرسشهایی از امام صادق (ع) و امام رضا (ع) صورت گرفته است که نشان می‌دهد این باور در سدهٔ ۲ ق به قوت در میان مسلمانان رواج داشته است (رک: حمیری، ۳۶۸؛ کلینی، ۵/۲۶۳، ۲۶۴).

1. Afformative
2. Pragmatic

در تکمیل بخش نمادشناسی باید به اسطوره درخت کیهانی در آیین قبالة<sup>۱</sup> یهود نیز توجه کرد (در این باره، رک: گلاوسیک<sup>۲</sup>، سراسر اثر). درخت کیهانی، همان درخت مقدس زندگی است که پیوند مستقیمی با بهشت دارد و بهشت در جوار آن قرار گرفته است (گری<sup>۳</sup>، 63-64). این آموزه به قوت یادآور این آیه در سوره نجم است که پس از یادکرد «سدره المنتهی»، اشاره می‌کند بهشت برین نزد آن درخت واقع شده است: عند سِدْرَةِ الْمُنتَهَى. عِنْدَهَا جَنَّةُ الْمَأْوَى (نجم/ ۱۴-۱۵).

منابع قبالة به جنس این درخت که سدر باشد یا درختی دیگر، اشاره ندارند؛ ولی بر اساس آموزه قبالة، خدا در آغاز خلقت درخت کیهانی را در حالی آفرید که در وجود تنها بود و هنوز مخلوقی را نیافریده بود. خدا درخت کیهانی را با عظمت تمام از یک کرانه تا کرانه دیگر کیهان غرس کرد تا هر چیزی که بخواهد خلق کند، از این درخت پدید آید (شوارتز<sup>۴</sup>، 154). تمام قدرت الهی در تار و پود این درخت تنیده شد؛ چنان که از آن همه هستی به وجود آید و شکوفا گردد (شولم<sup>۵</sup>، 67). درخت کیهانی در قبالة، تجلی ملاء<sup>۶</sup> و پربودگی الهی بود (همو، 68). در سفر باهیر<sup>۷</sup>، یا «کتاب درخشش» از کهن‌ترین آثار قبالة، در باره درخت کیهانی چنین آمده است: «این منم که این درخت را کاشته‌ام تا تمامی جهان در آن مسرور باشد و من با آن همه چیز را در بر گرفته‌ام» (شولم، 71).

بر اساس تعالیم قبالة، کیهان دارای چهار جلوه از جلوه‌های الهی است که متناظر با چهار حرف در اسم اعظم خدا (یهوه)<sup>۸</sup> است. این چهار حرف در درخت کیهانی یا درخت

1. Qabbalah/ Kabbalah
2. Glavasic
3. Gray
4. Schwartz
5. Scholem
6. Pleroma

7. סֵפֶר הַקְּהִי"ר

8. יהוה (YHWH)

زندگی، تجلی تامّ و مجموعی دارد: حرف ی ناظر به تصور و دانایی، حرف ه ناظر به خلق و آفرینش، واو ناظر به صورت و شکل، و ه در آخر کلمه، ناظر به بیان است (گری، 133).

#### ۴. بازگشت به تفاسیر متقدم

اکنون وقت آن است که با تطبیق این آگاهیهای فرهنگی با داده‌های موجود در تفاسیر اسلامی، به فرضیه‌ای در باره ماهیت سدره المنتهی دست یابیم.

##### الف) دسته‌بندی اطلاعات موجود در این تفاسیر

اطلاعاتی که روایات موجود در منابع تفسیری در باره چستی سدره المنتهی می‌دهند، در مجموع در سه طیف قابل طبقه‌بندی است. طیف نخست همانهایی است که صرفاً در باره ابعاد بزرگ میوه‌ها، برگها و سایه، یا در باره آراسته بودن این درخت به جواهر و ابریشم سخن می‌گویند. پیام آنها در این حد است که سدره المنتهی یک درخت سدر تلقی گردد که تنها دارای ابعاد یا زیبایی فوق تصور است. این روایات، اطلاعات افزوده‌ای منتقل نمی‌کنند.

طیف دوم آنهاست که از این درخت همچون منشأ برکت آسمانی، یا منشأ یک سایه حمایتگر یاد می‌کنند. مهم‌ترین بازنمود این حمایتگری در این روایات، جاری شدن روده‌های بزرگ از ریشه درخت است. این طیف کاملاً با باورهای کهن در خصوص سدر به مثابه منشأ برکت و حمایت همسو هستند.

طیف سوم، بازتاباننده برخی مؤلفه‌های مشابه با آیین قباله در خصوص درخت کیهانی هستند؛ مؤلفه‌هایی مانند مأوا بودن برای ارواح نیکان، منشأ بودن برای دانایی، منشأ بودن برای خلق و امر الاهی، و منشأ وحی و بیان الاهی بودن. هیچ یک از این سه طیف، تصویر مناسبی از درک عرب پیش از اسلام از سدره المنتهی بازنمی‌نمایند. نمی‌توان با نظر در این روایات دریافت که آیا آنچه مخاطبان آغازین در نخستین

رویاریوی با این آیات می‌فهمیدند، درخت سدری در آسمان بوده، یا صورتی فلکی به شکل سدر از آن درمی‌یافته‌اند که می‌تواند همه ارزش نمادین سدر زمینی را با خود حمل کند. جا دارد بپرسیم که در صورت صحت پاسخ دوم، سدره المنتهای مذکور در قرآن با کدام صورت فلکی قابل انطباق است؟

بی‌تردید در پاسخ به این پرسش، باید در میان صورتهای فلکی جست‌وجو کرد که با چشم غیر مسلح قابل رؤیت بوده‌اند. با بررسی یکایک صورتهای فلکی و ویژگیهای آنها بر اساس تمام تحلیل‌هایی که ذکر شد، تنها دو گزینه قابل بررسی است.

#### ب) احتمال انطباق سدره المنتهی<sup>۱</sup> با خوشه پروین

گزینه اول، صورت فلکی ثریا یا خوشه پروین یا هفت خواهران<sup>۲</sup> است که روشن‌ترین خوشه برای چشم غیر مسلح در آسمان شب است. این صورت فلکی به دلیل فرم خوشه مانند آن، در مصر باستان با یک درخت انطباق داده شده، که نزد مصریان درخت زندگی شناخته می‌شده است (ارمان<sup>۳</sup>، ۹۳؛ پینچ<sup>۳</sup>، ۱۱۲).

با دو استدلال می‌توان از این گزینه دفاع کرد. نخست این که برخی مفسران در تفسیر «والنجم اذا هوی»، آیه آغازین سوره نجم آن را با ثریا تطبیق داده‌اند (صنعانی، التفسیر، ۳/ ۲۵۰؛ طبری، التفسیر، ۲۷/ ۴۰ - ۴۱؛ ابن ابی حاتم، ۱۰/ ۳۳۱۸). می‌توان در مقام دفع این استدلال هم گفت که این تطبیق پذیرفتنی به نظر نمی‌رسد؛ چه، دلیل ندارد آن تک ستاره‌ای که در آغاز سوره بدان قسم خورده شده است، با صورت فلکی سدر انطباق داشته باشد.

استدلال دومی که در تأیید انطباق سدره المنتهی<sup>۱</sup> با صورت فلکی خوشه پروین می‌توان مطرح کرد، مسئله انطباق درخت زندگی در فرهنگ مصر باستان با صورت فلکی خوشه پروین - یا به قول مصریان باستان، هاتهور - است (رک: سطور پیشین). این

1. Pleiades
2. Erman
3. Pinch

احتمال را نیز نمی‌توان جدی گرفت؛ زیرا صورت فلکی هاتهور با این که گیاه است، در آن فرهنگ بیشتر با توت، انجیر یا چنار فرنگی<sup>۱</sup> - و نه سدر - ارتباط یافته است (رملر<sup>۲</sup>، 185-186). افزون بر این، هیچ شاهدهی نشان نمی‌دهد که درک مصری از صورت فلکی ثریا، در فضای شبه جزیره عربستان نفوذ کرده باشد.

گذشته از همه اینها، وضوح مشهود و پرنوری خوشه پروین در میان صورتهای فلکی، برای بیننده متعارف در اعصار کهن این تصور را ایجاد می‌کرد که این موجود آسمانی در فاصله‌ای نزدیک‌تر به زمین قرار دارد و نه در نقاط دور آسمان. بر پایه این ویژگی، نمی‌توان خوشه پروین را گزینه راجح برای صورت فلکی مورد نظر دانست که در افق اعلی جست‌وجو می‌شده است.

#### پ) احتمال انطباق سدره المنتهی<sup>۱</sup> با آندرومدا

گزینه دوم، صورت فلکی زن برزنجیر، امرأة المُسَلْسَلَة یا آندرومدا<sup>۳</sup> ست که یکی از ۴۸ صورت فلکی معرفی شده توسط بطلمیوس و از کهن‌ترین صورتهای فلکی است که با چشم غیر مسلح رصد می‌شده است. در واقع آنچه این صورت فلکی را تشکیل می‌دهد، کهکشان آندرومدا، یعنی دورترین پدیده‌ای است که با چشم غیر مسلح قابل دیدن است (فراس، ۳۰). این توضیحی کافی برای آن است که چرا مخاطبان قرآن، این صورت فلکی را کم‌سو، در افق اعلی؛ و در دورترین نقطه دید خویش تلقی می‌کرده‌اند. وجه شناسایی این صورت فلکی در فرهنگهای مدیترانه‌ای به زن برزنجیر، یک اسطوره یونانی است: آندرومدا دختر کفوس<sup>۴</sup> پادشاه حبشه و همسر او کاسیوپیا<sup>۵</sup> ست. وقتی غرور کاسیوپیا او را وامی‌دارد تا فخر بفروشد که آندرومدا زیباتر از نریدها<sup>۶</sup> است، پوسایدون تحت تأثیر هادس یک غول دریایی به نام کتوس<sup>۷</sup> را می‌فرستد تا - به

1. Sycamore
2. Remler
3. Andromeda
4. Cephus
5. Cassiopeia
6. Nereids
7. Cetus

عنوان یک مجازات الاهی - حبشه را ویران کند. آندرومدا به عنوان قربانی برهنه شده خود را به صخره‌ای می‌بندد تا قربانی غول شود، اما توسط پرسئوس از مرگ نجات می‌یابد (هایفتز<sup>۱</sup>، ۸۰). گفتنی است که از نظر ریشه‌شناسی، واژه مدآندرو<sup>۲</sup> از ریشه آندروس<sup>۳</sup> به معنای انسان و آدونم<sup>۴</sup> به معنای اداره کننده ساخته شده، و در مجموع به معنای اداره کننده انسان است (رک: لیدل و اسکات<sup>۵</sup>، ۱۲۹).

اما آیا مردم شبه جزیره عربستان هم به این صورت فلکی با همین منظر مدیترانه‌ای می‌نگریستند؟ پاسخ این سؤال منفی به نظر می‌رسد. تصاویری که از صورت فلکی امراة المسلسله وجود دارد، این امکان را کاملاً جدی می‌سازد که این صورت فلکی بیش از آن که تحت تأثیر اسطوره یونانی به شکل یک زن به زنجیر کشیده شده دیده شود، برای یک عرب طبیعت‌گرا، به آسانی می‌توانست به صورت یک درخت سدر دیده شود، سدری که در دورترین نقطه آسمان جای گرفته است. تصویر یک سدر را می‌توان در طراحی باگنال<sup>۶</sup> از صورت فلکی آندرومدا آشکارا بازجست (رک: باگنال، ۲۱؛ نیز تصویر شم ۳). این در حالی است که تصویرهای دیگر هم به خوبی در این باره گویا هستند.

### نتیجه

به عنوان نتیجه‌گیری، می‌توان بر اساس شواهد ارائه شده گفت عرب شبه جزیره و مشخصاً مکه، از سدر۱ المنتهی صورت فلکی مشهور به امراة المسلسله یا آندرومدا را به مثابه سدری آسمانی درک می‌کرده، و قادر بوده است تا تمامی مؤلفه‌های معنایی مربوط به سدر - در درجه اول، برکت و حمایت، و در مرحله بعد، شاید برخی مؤلفه‌های

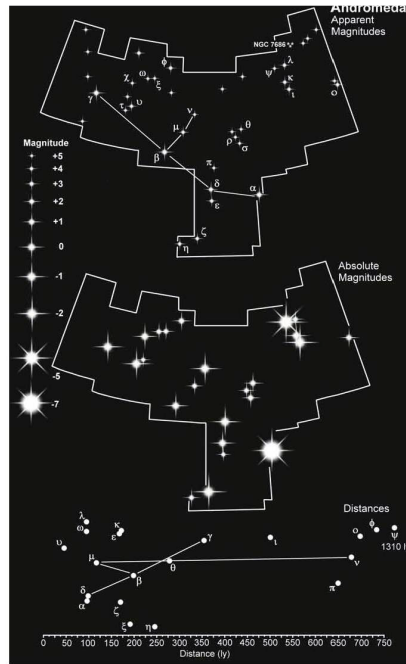
1. Heifetz
2. μεδαΑνδρο
3. ανδρος
4. εδονμ
5. Liddell & Scott
6. Bagnall



پنهان مانند ارتباط با سفر، ارتباط با مرز یا امثال آن - را از این سدر آسمانی درک کند.

به عکس، آنچه در برخی تفاسیر و روایات در باره ماوا بودن سدره المنتهی برای ارواح نیکان، منشأ بودن برای دانایی، منشأ بودن برای خلق و امر الاهی، و منشأ بودن برای وحی مطرح شده، بیشتر به نظر می‌رسد تأثیری از آموزه‌های بیرونی و مندرج در منابع اهل کتاب، مانند قبّاله بوده باشد. این آموزه‌ها نه شاهدهی روشن از آیات دیگر قرآنی یا احادیث معتبر دارند، و نه درکی بومی در شبه جزیره عربستان بوده‌اند.

تصویر شم ۳: صورت فلکی آندرومدا



توضیح:

در پایین‌ترین قسمت تصویر مقابل، اجرام آسمانی مختلف صورت فلکی آندرومدا نشان داده شده است. می‌توان با بهره‌جویی از نمودار پایین صفحه، فاصله آنها را با همدیگر بر حسب سال نوری مشاهده کرد. در میانه صفحه، میزان نور هر یک از این اجرام آسمانی مشخص شده است. هر چه قدر نور (مگنیتود) ستاره‌ای منفی‌تر باشد، آن ستاره پرنورتر است. بالای صفحه، قدر نور اجرام آسمانی این صورت فلکی بر اساس آنچه با چشم غیر مسلح رؤیت می‌شوند، نشان داده شده است.

## منابع

علاوه بر قرآن كريم؛

- ١- آيتي، عبدالمحمد، ترجمه قرآن كريم، تهران، سروش، ١٣٧٤ ش.
- ٢- ابن ابى حاتم، عبدالرحمان بن محمد، تفسير القرآن العظيم، به كوشش اسعد محمد طيب، صيدا/ بيروت، المكتبة العصرية، ١٤١٩ق / ١٩٩٩ م.
- ٣- ابن ابى شيبه، عبدالله بن محمد، المصنف، به كوشش كمال يوسف حوت، رياض، مكتبة الرشد، ١٤٠٩ق.
- ٤- ابن ابى عاصم، احمد بن عمرو، الأحاد و المثاني، به كوشش باسم فيصل احمد جوابره، رياض، دار الراية، ١٤١١ق / ١٩٩١ م.
- ٥- ابن بابويه، محمد بن على، ثواب الاعمال، به كوشش على اكبر غفارى، تهران، مكتبة الصدوق.
- ٦- \_\_\_\_\_ من لا يحضره الفقيه، به كوشش على اكبر غفارى، قم، جامعه مدرسين، ١٤٠٤ق.
- ٧- ابن جوزى، عبدالرحمان بن على، العلل المتناهيه، به كوشش خليل ميس، بيروت، دار الكتب العلميه، ١٤٠٣ق.
- ٨- ابن حبان، محمد، الصحيح، به كوشش شعيب ارنؤوط، بيروت، مؤسسة الرسالة، ١٤١٤ق.
- ٩- ابن حزم، على بن احمد، الناسخ و المنسوخ، به كوشش عبدالغفار سليمان بندارى، بيروت، دار الكتب العلميه، ١٤٠٦ق.
- ١٠- ابن خزيمه، محمد بن اسحاق، التوحيد، به كوشش عبدالعزيز بن ابراهيم شهوان، رياض، مكتبة الرشد، ١٤١٤ق / ١٩٩٤ م.
- ١١- ابن سعد، محمد، الطبقات، بيروت، دار صادر.

- ۱۲- ابن عربی، محمد بن علی، *الفتوحات المکیة*، بولاق، ۱۲۹۳ق.
- ۱۳- ابن منظور، محمد بن مکرم، *لسان العرب*، بیروت، دار صادر، ۱۳۷۴-۱۳۷۵ق.
- ۱۴- ابوداود سجستانی، سلیمان بن اشعث، *السنن*، به کوشش محمد محیی‌الدین عبدالحمید، قاهره، دار احیاء السنة النبویة، ۱۳۶۹ق.
- ۱۵- ابوطالب مکی، محمد بن علی، *قوت القلوب*، به کوشش عاصم ابراهیم کیالی، بیروت، دار الکتب العلمیة، ۱۴۲۶ق/ ۲۰۰۵م.
- ۱۶- ابویعلی موصلی، احمد بن علی، *المسند*، به کوشش حسین سلیم اسد، دمشق، دار المأمون، ۱۴۰۴ق/ ۱۹۸۴م.
- ۱۷- احمد بن حنبل، *المسند*، قاهره، المطبعة الیمینیة، ۱۳۱۳ق.
- ۱۸- بخاری، محمد بن اسماعیل، *الصحيح*، به کوشش مصطفی دیب بغا، بیروت، دار ابن کثیر، ۱۴۰۷ق/ ۱۹۸۷م.
- ۱۹- برقی، احمد بن محمد، *المحاسن*، به کوشش جلال‌الدین محدث، تهران، دار الکتب الاسلامیة، ۱۳۳۱ش.
- ۲۰- بیهقی، احمد بن حسین، *السنن الکبری*، به کوشش محمد عبدالقادر عطا، مکه، دار الباز، ۱۴۱۴ق/ ۱۹۹۴م.
- ۲۱- پاکتچی، احمد، «احقاف: نمونه‌ای از افزایش وضوح در روند تاریخی تفسیر»، *صحیفه صبین*، شم ۴۰، تابستان و پاییز ۱۳۸۶ش.
- ۲۲- ترجمه تفسیر طبری، به کوشش حبیب یغمایی، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۴۰ش.
- ۲۳- ترمذی، محمد بن عیسی، *الجامع الصحیح (السنن)*، به کوشش احمد محمد شاکر و دیگران، قاهره، مکتبه مصطفی البابی، ۱۳۹۸- ۱۳۹۵ق.
- ۲۴- تفتازانی، مسعود بن عمر، *شرح المقاصد*، لاهور، دار المعارف النعمانیة، ۱۴۰۱ق/ ۱۹۸۱م.
- ۲۵- تفسیر مجاهد، منسوب به مجاهد بن جبر مکی، به کوشش عبدالرحمن طاهر

- محمد سورتی، بیروت، المنشورات العلمیه.
- ٢٦- تمام رازی، *الفوائد*، بیروت، دار الکتب العلمیه، ١٣٩٣ق/ ١٩٧٣م.
- ٢٧- ثعلب، احمد بن یحیی، *مجالس ثعلب*، به کوشش عبدالسلام محمد هارون، قاهره، دار المعارف، ١٩٦٠م.
- ٢٨- ثعلبی، احمد بن محمد، *الکشف و البیان*، به کوشش ابومحمد بن عاشور، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ١٤٢٢ق/ ٢٠٠٢م.
- ٢٩- حارث بن ابی اسامه، *المسند*، بازسازی بر اساس زوائد نورالدین هیثمی، به کوشش حسین احمد باکری، مدینه، مرکز خدمه السنة، ١٤١٣ق/ ١٩٩٢م.
- ٣٠- حکیم ترمذی، محمد بن علی، *نوادیر الاصول*، به کوشش عبدالرحمن عمیره، بیروت، دار الجیل، ١٩٩٢م.
- ٣١- حمیری، عبدالله بن جعفر، *قرب الاسناد*، قم، آل البيت (ع)، ١٤١٣ق.
- ٣٢- خصیبی، حسین بن حمدان، *الهدایة الکبری*، بیروت، مؤسسه البلاغ، ١٤١١ق/ ١٩٩١م.
- ٣٣- خطیب بغدادی، احمد بن علی، *تاریخ بغداد*، قاهره، مطبعة السعادة، ١٣٤٩ق.
- ٣٤- خلیل بن احمد، *العین*، به کوشش مهدی مخزومی و ابراهیم سامرائی، بغداد، دار الرشید، ١٩٨١ - ١٩٨٢م.
- ٣٥- دقر، عبدالغنی، *معجم النحو*، به کوشش احمد عبید، بیروت، مؤسسه الرسالة، ١٤٠٧ق/ ١٩٨٦م.
- ٣٦- زمخشری، محمود بن عمر، *الکشاف*، به کوشش عبدالرزاق مهدی، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- ٣٧- زید نرسی، «اصل»، *ضمن الاصول الستة عشر*، قم، دار الشبستری، ١٤٠٥ق.
- ٣٨- سیاح، احمد، *فرهنگ جامع عربی - فارسی*، تهران، کتابفروشی اسلام، ١٣٣٠ش.
- ٣٩- صفار، محمد بن حسن، *بصائر الدرجات*، تهران، اعلمی، ١٤٠٤ق.

- ٤٠- صنعانی، عبدالرزاق بن همام، *تفسیر القرآن*، به کوشش مصطفی مسلم محمد، ریاض، مکتبه الرشد، ١٤١٠ق.
- ٤١- \_\_\_\_\_ *المصنف*، به کوشش حبیب الرحمان اعظمی، بیروت، المکتب الاسلامی، ١٤٠٣ق / ١٩٨٣م.
- ٤٢- طبرانی، سلیمان بن احمد، *المعجم الکبیر*، به کوشش حمدی بن عبدالمجید سلفی، موصل، مکتبه العلوم و الحکم، ١٤٠٤ق / ١٩٨٣م.
- ٤٣- طبری، محمد بن جریر، *التفسیر*، بیروت، دار الفکر، ١٤٠٥ق.
- ٤٤- \_\_\_\_\_ *تهذیب الآثار*، به کوشش محمود محمد شاکر، قاهره، مطبعة المدنی.
- ٤٥- طحاوی، احمد بن محمد، *شرح مشکل الآثار*، به کوشش شعیب ارنؤوط، بیروت، مؤسسة الرسالة، ١٤٠٨ق / ١٩٨٧م.
- ٤٦- فاکهی، محمد بن اسحاق، *اخبار مکه*، به کوشش عبدالملک عبدالله دهیش، بیروت، دار خضر، ١٤١٤ق.
- ٤٧- فخر رازی، محمد بن عمر، *التفسیر الکبیر*، قاهره، المطبعة البهية.
- ٤٨- فراس، نایجل، *آسمان شب*، ترجمه علی رؤوف، مشهد، آستان قدس رضوی، ١٣٧٦ش.
- ٤٩- عهد عتیق.
- ٥٠- کلینی، محمد بن یعقوب، *الکافی*، به کوشش علی اکبر غفاری، تهران، دار الکتب الاسلامیة، ١٣٩١ق.
- ٥١- ماوردی، علی بن محمد، *النکت والعیون*، به کوشش سید عبدالمقصود عبدالرحیم، بیروت، دار الکتب العلمیة، ٢٠٠٧م.
- ٥٢- مسلم بن حجاج، *الصحيح*، به کوشش محمد فؤاد عبدالباقي، قاهره، مکتبه عیسی البابی، ١٩٥٥ - ١٩٥٦م.

- ٥٣- مقاتل بن سلیمان، *تفسیر القرآن*، به کوشش احمد فرید، بیروت، دار الکتب العلمیه، ١٤٢٤ق/٢٠٠٣م.
- ٥٤- مقرئ، هبة الله بن سلامة، *الناسخ والمنسوخ*، به کوشش زهیر شاییش و محمد کنعان، بیروت، المکتب الاسلامی، ١٤٠٤ق.
- ٥٥- نسایی، احمد بن شعیب، *المجتبی الصحیح من السنن*، قاهره، مکتبه مصطفی البابی، ١٣٤٨ق.
- ٥٦- \_\_\_\_\_ *السنن الکبری*، به کوشش عبدالغفار سلیمان بنداری و سید کسروی حسن، بیروت، دار الکتب العلمیه، ١٤١١ق.
- ٥٧- واقدی، محمد بن عمر، *المغازی*، به کوشش محمد عبدالقادر عطا، بیروت، دار الکتب العلمیه، ١٤١٤ق/٢٠٠٤م.
- ٥٨- هناد بن سری کوفی، *الزهد*، به کوشش عبدالرحمن عبدالجبار فریوائی، کویت، دار الخلفاء، ١٤٠٦ق.
- 59- *The Assyrian Dictionary*, ed. Ignace J. Gelb et al., Chicago, Oriental Institute, 1964.
- 60- Bagnall, Philip M., *The Star Atlas Companion*, New York et al., Springer, 2012.
- 61- Barnes, Albert, *Notes on the Book of Job*, Edinburgh, Gall & Inglis, 1851.
- 62- Beeston, A.F.L. et al., *Sabaic Dictionary/ Dictionnaire sabéenne*, Louvain - la - Neuve/ Beirut, Editions Peeters/ Librairie du Liban, 1982.
- 63- Brewer, Ebenezer Cobham, *The Worldworth Dictionary of Phrase and Fable*, UK, Worldworth Edition, 1999.
- 64- Chevalier, Jean & Alain Gheerbrant, *Dictionnaire des symboles*, Paris, Éd. Robert Laffont, 1982.
- 65- Costaz, Louis, *Dictionnaire syriaque - français/ Syriaque - English Dictionary*, Beirut, Dar el- Machreq, 3rd ed., 2002.
- 66- Dafni, Amots et al., "The Ethnology of Christ's Thorn Jujube ...,"

*Journal of Ethnobiology and Ethnomedicine*, vol. I, No. 8, 2005.

- 67- Dolgoplosky, Aharon, *Nostratic Dictionary*, Cambridge, McDonald Institute for Archeological Research, 2008.
- 68- Duling, Darrin W. & Shahina A. Ghazanfar & Hew D. V. Prendergast, "A New Species of *Ziziphus* Mill (Rhamnaceae) from Oman" *Kew Bulletin*, Vol. 53, No 3, 1998.
- 69- Erman, Adolf, *A Handbook of Egyptian Religion*, London: Archibold Constable & Co., 1907.
- 70- Frisk, Hjalmar, *Griechisches Etymologisches Wörterbuch*, Heidelberg, Carl Winter, 1960.
- 71- Genaust, Helmut, *Etymologisches Wörterbuch der Botanischen Pflanzennamen*, Basel/ Boston/ Berlin, Birkhäuser Verlag, 1983.
- 72- Gesenius, W., *A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament*, ed. F. Brown, Oxford: Clarendon, 1939.
- 73- Glavasic, Dragan, *The Cosmic Tree*, Belgrad, Tajd, 2003.
- 74- Gray, William, *Qabalistic Concepts: Living the Tree*, Boston, Weiserbook, 1997.
- 75- Heifetz, Milton D. & Wil Tirion, *A Walk through the Southern Sky: A Guide to Stars and Constellations and their Legends*, Cambridge, Cambridge University Press, 2007.
- 76- Hellems, Fred B.R., *The Lotus - Eaters and other Talks*, Published by the Author, n.p., n.d.
- 77- Hoftijzer, Ch.F. & K. Jongeling, *Dictionary of the North - West Semitic Inscriptions*, Leiden, Brill, 1995.
- 78- Homer, *The Odyssey*, Trans. A.T. Murray, London, William Heinemann, Ltd. 1919.
- 79- Jastrow, Marcus, *A Dictionary of the Targumim, the Talmud Babli and Yerushalmi and the Midrashic Literature*, London/ New York, Luzac/ Putnam 1903.
- 80- Leslau, Wolf, *Comparative Dictionary of Ge'ez (Classical Ethiopic)*, Wiesbaden, Harrassowitz, 1991.
- 81- Liddell, H.G. & R. Scott, *A Greek - English Lexicon*, ed. H.S. Jones & R. McKenzie, Oxford, Clarendon Press, 1990.

- 82\_ Macuch R & E.S Drower, *A Mandaic Dictionary*, Oxford, Clarendon Press, 1963.
- 83\_ *Mirâjnâmeh: Le voyage miraculeux du Prophète*, ed. Marie - Rose Séguy, Paris, Bibliothèque Nationale, 1977.
- 84\_ O'Leary, De Lacy, *Comparative Grammar of the Semitic Languages*, London, Kegan Paul Trench, Trubner & Co., 1928.
- 85\_ Orel, V.E. & O.V. Stolbova, *Hamito - Semitic Etymological Dictioanry*, Leiden, Brill, 1995.
- 86\_ Pinch, Geraldine, *Handbook of Egyptian Mythology*, Santa Barbara et al., ABC - Clio, 2002.
- 87\_ Rayburn, Debra, *Let's Get Natural with Herbs*, Huntsville (AR), Ozark Mountain Publ., 2007.
- 88\_ Remler, Pat, *Egyptian Mythology: A to Z*, New York, Facts On File, 2006.
- 89\_ Scholem, Gershom, *Origins of the Kabbalah*, Princeton, Princeton University Press, 1987.
- 90\_ Schwartz, Howard, *Tree of Souls*, Oxford, Oxford University Press, 2004.
- 91\_ Valpy. F.E.J., *An Etymological Dictionary of the Latin Language*, London, Baldwin & Co., 1828.
- 92\_ Wright, William, *Lectures on the Comparative Grammar of the Semitic Languages*, Cambridge: Cambridge University Press, 1890.