

**Golden clouds in MirHeidar's Me'rajNameh paintings as an  
embodiment of mystical proximity in Seyed Heidar Amoli's view  
Abstract**

**Abolfazl Abdullahi Fard \* Mohammad Khazaei \*\*  
Roya Rezapour Moghadam \*\*\***

**Abstract**

The path to divine wisdom and nearness to God requires a heartfelt reasoning and the enjoyment of a light arising from *the light of the lights*. Seyed Heydar Amoli believed that mystical proximity for non-real existences is dependent on the spiritual travel of the soul. Creatures of the universe take benefit of the divine grace who is the light of the heavens and the earth, surrounded by the most closeness of God. This light glow when the servant becomes a mystic and says *Labbeik (Here I am)* to take a mystical path in order to gain certainty.

Describing the divine path, MirHeidar discusses the Prophet Mohammad's ascension who saw Allah through the heart as he ascended to the sublime positions. Spiritual observations of the perophet in the ascension night have been illustrated by the painters, and the MirHeidari's illustrated Me'raj Nameh, also called Shahrokhi, is one of them. An important point to attend to in Me'raj Nameh paintings is the selection and quality of the visual elements including golden clouds, which poses the following questions: What are the illustrated and spiritual position of golden clouds as regards the prophet's mystical closeness in ascension? And which embodiment qualities do they involve?

This research, adopting a descriptive-analytical approach, maintains that golden clouds are a blend of the embodiments of prophet's mystical proximity. In this connection, the painter has created golden clouds as airing from the holy glowing of the prophet as he believes that these golden clouds are the brightening embodiment of the prophet's soul.

**KeyWords:** MirHeydar Amoli, Mystical closeness, Me'raj Nameh painting, golden clouds, embodiment of a divine act.

---

\* Assistant Professor, Faculty of Visual Arts, Tabriz Islamic Arts University, Tabriz, Iran.  
a.abdollahifard@tabriziau.ac.ir

\*\* Professor, Department of Graphics, Faculty of Art, Tarbiat Modares University, Tehran, Iran.  
khazaiem@modares.ac.ir

\*\*\* PhD student in Visual Arts, Islamic Art of Tabriz (**Corresponding Author**).  
ro.rezapour@tabriziau.ac.ir  
Date of Receive: 23/08/1400  
Date of Accept: 19/11/1400

## ابره‌های طلایی نگاره‌های معراج‌نامه‌ی میرحیدر، بازتابی از قرب سلوکی در آرای سیدحیدر آملی

ابوالفضل عبدالهی فرد\* محمد خزایی\*\*

رویا رضاپورمقدم\*\*\*

### چکیده

آنچه حصول معرفت قدسی و قرب الهی را ممکن می‌سازد، تعقل قلبی و برخوردارگی از نور منشعب از نورالانوار است. سیدحیدر آملی تقرب الهی برای وجود اعتباری موجودات را منوط به سفر روحانی نفس می‌داند. موجودات عالم از فیض الهی که نور آسمان‌ها و زمین است، برخوردارند و در قربی وریدی، محاط هستند. این نور زمانی پرفروغ‌تر می‌شود که عبد در مقام سالک درآید و برای تحصیل ایقان، به سفری عرفانی لبیک گوید. میرحیدر در بیان قرب سلوکی، به معراج حضرت محمد می‌پردازد که در آن، ایشان با وصول به ملاً اعلی، به رؤیت قلبی حضرت اله نائل شد. نگارگران نیز به مشاهدات روحانی حضرت در شب معراج توجه کرده‌اند و معراج‌نامه‌ی موصور میرحیدری یا شاهرخی، از جمله‌ی این نگارگری‌هاست. نکته‌ی مهم و تأمل‌برانگیز در نگاره‌های این معراج‌نامه، نحوه‌ی گزینش و کیفیت حضور عناصر بصری، از جمله ابره‌های طلایی است و این پرسش‌ها طرح می‌شود که با توجه به قرب سلوکی پیامبر در معراج، جایگاه صوری و معنوی ابره‌های طلایی چیست و کدام‌یک از کیفیت‌های بازنمایی یا بازتابی را شامل می‌شود. این پژوهش با روش توصیفی-تحلیلی بیان می‌دارد که ابره‌های طلایی، امتزاجی از باز نمود و بازتاب قرب سلوکی حضرت است. در این گذر، خیال خلاق نگارگر، ابره‌های طلایی را در شعله‌ی مقدس پیامبر مستحیل می‌کند و در تناسب با ولایت کلیه‌ی ایشان، ابر-شعله‌های طلایی می‌آفریند.

**واژگان کلیدی:** میرحیدر آملی، قرب سلوکی، نگارگری معراج، ابره‌های طلایی، بازنمایی امر قدسی.

\* استادیار گروه هنرهای تجسمی، دانشگاه هنر اسلامی تبریز a.abdollahifard@tabriziau.ac.ir

\*\* استاد گروه ارتباط تصویری، دانشکده هنر، دانشگاه تربیت مدرس، تهران، ایران. khazaiem@modares.ac.ir

\*\*\* دانشجوی دکتری هنرهای اسلامی، دانشکده هنرهای صناعی، دانشگاه هنر اسلامی تبریز، تبریز، ایران.

(نویسنده مسؤل).<sup>۱</sup> ro.rezapour@tabriziau.ac.ir

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۱۱/۱۹

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۰۸/۲۳

## ۱. مقدمه

سیدحیدر آملی، عارف شیعی قرن ۸ ه. ق. و شاگرد شارح ابن عربی بود که بر وفاق میان تفکرات شیعی و تصوف همت گمارد. در این موافقت، حضرت امیرالمؤمنین علی (ع) که مأخذ و مرجع مشترک هر دو شیوه‌ی تفکر بود، مبنا قرار گرفت و به موجب آن، بر هر دو وجه ظاهر و باطن تأکید شد (کربن، ۱۳۸۸، ص ۴۶). سیدحیدر در مباحث معرفتی و وجودی، وجود را امری اعتباری و وجودات در خارج را مسمی به حق می‌داند. از همین رو، این وجودهای مقید برای کسب معرفت از مطلق، یعنی واجب‌الوجود، به معرفت مقید نیازمند هستند؛ همان‌طور که معرفت کل بدون معرفت جزء محال است (خیاطیان و رضوانی، ۱۳۹۹، صص ۱۳۶-۱۴۲). از منظر علامه‌ی آملی، معرفت‌شناسی بر هستی‌شناسی مبتنی است و در عرض آن نیست. معرفت کشف وجه معلوم حقیقی و رفع حجاب است و این حجاب‌ها بر ابزار ادراکی آدمیان است، نه حقیقت خارجی. بنابراین در مسیر کسب معرفت، هرچه تجرد اشخاص بیشتر باشد، حقیقت را عریان‌تر مشاهده می‌کنند (فرضعلی و حسینی، ۱۳۹۰، صص ۶۰-۶۲) و به حق‌الیقین دست می‌یابند. این مرتبه‌ی از ایقان مستلزم ورود به بقای حقیقی بعد از فنا کلی است که فرق بعد از جمع نامیده می‌شود (شانظری و فریدپور، ۱۳۹۲، ص ۸۸). از منظر سیدحیدر، این نهایت مراتب انسان کامل است و بنابر کریمه‌ی «فکان قاب قوسین أو أدنی»، به بالاترین مرتبه‌ی قرب اشاره دارد که مختص پیامبر خاتم و کاملین از وارثان ایشان است. حصول این قرب برای پیامبر از طریق سلوک و سفر روحانی در شب معراج ممکن شد و حضرت، عبد و رسولی بود که با وصول به ملأ‌اعلی، به مقام احسان و رؤیت قلبی حضرت اله نائل شد.

بازتاب این وقایع و مضامین قدسی در نگاره‌های برجامانده از مکاتب نگارگری ایران، تأمل‌برانگیز است. در این راستا، نگاره‌های تک‌برگی و حتی نسخ خطی جامعی مصور شده است که معراج‌نامه‌ی میرحیدر از جمله‌ی آنهاست. میرحیدر شاعری تُرک در دربار شاهرخ تیموری بود (وکیلی و جوانی، ۱۳۹۳، ص ۷۳) و نسخه، به نام او و در برخی موارد، به معراج‌نامه‌ی شاهرخی نیز معروف شده است. نگارگر این نسخه ناشناس است و در ۶۰ نگاره‌ی آن، مهم‌ترین مشاهدات روحانی پیامبر براساس متن معراج‌نامه‌ها مصور شده است. اما در این میان، براساس کیفیت معنوی مستتر در عناصر بصری نگاره‌ها که از امری قدسی نشان دارد، عناصری به چشم می‌خورد که به خیال منفصل نگارگر ختم می‌شود. ابره‌های طلایی گاه گسترده و گاه مستحیل و ضمنی، از جمله‌ی این موارد است که چشم‌انداز پژوهشی جدیدی را در مطالعه‌ی کیفیت بصری و قدسی آن‌ها مطرح می‌کند. از همین رو، پژوهش حاضر به روش توصیفی-تحلیلی، به تأمل در کیفیت نورانیت و چگونگی حضور آن‌ها می‌پردازد و این

سؤال را مطرح می‌کند که باتوجه به قرب سلوکی پیامبر در معراج، جایگاه صوری و معنوی ابرهای طلایی چیست؟ و کدامیک از کیفیت‌های بازنمایی یا بازتابی را شامل می‌شود؟

## ۲. پیشینه‌ی تحقیق

بر مبنای جستجوهای صورت گرفته در منابع اطلاعاتی، نه تنها پژوهشی ناظر بر پرسش مقاله‌ی حاضر انجام نگرفته است، بلکه تاکنون پژوهشی که نگاهی با مضامین دینی و مذهبی را از منظر آرای سیدحیدر آملی بررسی کند نیز انجام نپذیرفته است؛ از همین رو، پژوهش حاضر که نخستین قدم در این مسیر است، پیشینه‌ی تحقیق خود را در سه گروه مجزا، به این شرح مطرح می‌کند:

گروه اول به مقالاتی درخصوص بررسی آرای سیدحیدر آملی به صورت موردی یا در پیوند با آرای سایر اندیشمندان مربوط می‌شود. از جمله‌ی این موارد، به اختصار می‌توان به مقاله‌ی عباسی و مردانی تحت عنوان «مرگ اختیاری از دیدگاه ابن سینا و سیدحیدر آملی»، *اندیشه‌ی دینی* (۱۳۹۵) اشاره کرد. نتیجه‌ی مطالعات آن‌ها بیان می‌دارد که ابن سینا با تحلیل قوای نفس ناطقه و اتحاد با عقل فعال، مراتبی از مرگ اختیاری را مستدل کرده و حیدر آملی با طرح مسأله‌ی فنا و اقسام آن، درجات مختلف مرگ اختیاری را تبیین کرده است.

گروه دوم پژوهش‌هایی موردی درخصوص قرب و انواع آن را شامل می‌شود که رویکردی کلی یا موردی در مبحث قرب الهی را از منظر اندیشمندان و حکمای اسلامی اتخاذ کرده است. مقاله‌ی غفاری قره‌باغ با عنوان «تحلیل عرفانی از تفکیک آثار فرض و نفل در قرب الهی»، *پژوهش‌های فلسفی‌کلامی* (۱۳۹۷) از جمله‌ی آن‌هاست. مطالعات این مقاله بر این مطلب اشاره دارد که تفکیک میان انفصال عبد از رب متعال و وحدت ذاتیه، عبودیت و اجارت، و اضطرار و اختیار، از قرب نوافل و فرائض سرچشمه می‌گیرد.

گروه سوم پژوهش‌هایی با محوریت نگارگری ایرانی یا عثمانی درخصوص نگاره‌های معراج و معراج‌نامه‌هاست. در این مقالات، تطبیق یا تحلیل‌های بصری و محتوایی نگاره‌ها مدنظر بوده و امر تقرب، مبحث مطالعاتی نبوده است. در این راستا می‌توان به مقاله‌ی محمدزاده و همکاران، با عنوان «نمادهای عرفانی در نگاره‌های دوزخ معراج‌نامه‌ی میرحیدر»، *باغ نظر* (۱۳۹۷) اشاره داشت که رویکردهای بصری متنوع در نگاره‌های دوزخ را با نمادهای عرفانی همگام و پیوند یافته است.

## ۳. شناخت و قرب الهی از منظر سیدحیدر آملی

تعیین جایگاه تصوف اولیه در رابطه‌ی با تشیع و تلاش در شرح گونه‌ای از تفکر شیعی که در سرچشمه‌ی معنویت تشیع، یعنی تعلیمات ائمه اطهار (ع) به اصحابشان، ریشه داشت،

از جمله تحولات بنیادین در مباحث عرفانی قرن هشتم هجری به شمار می‌رود که مرهون مجاهدت‌های عارف نامدار شیعی، علامه میرحیدر آملی است (کربن، ۱۳۸۸، ص ۳). او در زمینه‌ی عرفان شیعی و وجودشناسی تألیفات ارزشمندی دارد و کتاب *تفسیر محیط اعظم* یکی از تألیفات مهم اوست. میرحیدر در این کتاب به تأویل و تفسیر عرفانی قرآن، مطابق با نظر اهل توحید و حقیقت پرداخته و اصول حقایق را سه چیز دانسته است: معرفت حق، معرفت جهان و معرفت انسان که غایت این شناخت‌های سه‌گانه، بر شناخت قرآن، تطبیق آن با کتاب آفاقی (عالم تفصیل و جهان) و کتاب انفسی (انسان) موقوف است. شناخت آفاق و انفس همچون نردبانی است به سوی معرفت پروردگار و هرکس کتاب نفس خود را به شایستگی بخواند، حق تعالی بر او به صورت انسان حقیقی و نشئه‌ی جامعه‌ی کلیه تجلی می‌کند؛ همچنان که رسول اکرم (ص) فرمود: «مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ» و به مصداق سخن ایشان، «خلق الله تعالی آدم علی صورته» (آملی، ۱۳۹۵، صص ۶۶-۷۰)؛ از همین رو، خودشناسی کلید خداشناسی است و انسان، این وجود مقید که به واسطه‌ی وجود واجب موجود شده است، تنها راهش به سوی خداوند، همان نفس او خواهد بود که با هدایت واجب‌الوجود و به واسطه‌ی پیامبران، به مقام و مرتبه‌ی احدیت و واحدیت فرا خوانده می‌شود. این هدایت و دعوت همیشگی خلق، بر این امر استوار است که خداوند به حسب هويت و ذات، با هر چیزی و به حسب حقیقت، با هر موجود زنده‌ای همراه است (آملی، ۱۳۶۴، ص ۲۲). به موجب این همراهی، تمام موجودات از قربی وجودی برخوردار می‌شوند، همچنان که بنا بر حکمت ترتیب وجود، هیچ موجودی نیست که حق تعالی از لحاظ صورت و معنی همراه با آن نباشد. ظواهر و بواطن اشیا چیزی جز حق نیست و جز حق در وجود چیزی نیست (آملی، ۱۴۲۶، ص ۷۰۲). همچنان که در دیوان عراقی درباره‌ی حقیقت وجود موجودات و کیفیت آن‌ها آمده است: «دریا، دریا است، همچنان که از دیرباز بوده است و حادثات، موج‌ها و رودهاست و شکل‌هایی که دریا به صورت آن‌ها درمی‌آید، تو را از آنچه در میان آن‌ها شکل گرفته است، در پرده نکند؛ چه آن شکل‌ها، پرده‌ها هستند» (دیوان عراقی، ۱۳۳۶، ص ۹۲)؛ آملی، ۱۳۶۴، ص ۴۷). رفع این پرده‌ها و حجاب‌ها به قربی دیگر منتهی می‌شود که علامه‌ی آملی در تأویل این مباحث که در آیات قرآن ریشه دارد، دو گونه قرب را میان خالق و مخلوق مطرح می‌کند که یکی از جانب خداوند به سوی موجودات و دیگری از جانب موجودات به سمت خداوند است. او در بیان تفاوت آن‌ها، به شرح زیر، آیات کریمه را مصداق قرار داده و به ترتیب، به قرب وجودی و قرب سلوکی اشاره کرده است.

### ۱.۳. قرب وجودی یا معنوی

میرحیدر درباره‌ی قرب وجودی، به کریمه‌ی «إِنَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ مُّحِيطٌ» (فصلت: ۵۴) توجه

کرده و بیان می‌کند که خداوند بر همه‌ی موجودات احاطه‌ای واحد، ذاتی، کلی و حقیقی دارد و بدون آنکه به ویژگی‌های زمانی و مکانی اتصاف یابد، به همه نزدیک است. در این آیه‌ی شریف، احاطه‌ی کامل خداوند بر مخلوقاتش مطرح است و از آنجایی که جدایی محیط از محاط و همچنین برعکس آن، امری محال است، خداوند از حیث محاط بر کا، با همه است؛ همانند مثال روح که از بدن تفکیک‌پذیر نیست و کل اعضای بدن را بی‌کم‌وکاست در برمی‌گیرد (آملی، ۱۴۲۲ق، ج ۶، ص ۱۹۱). از همین رو، قربی وجودی از جانب خداوند برای تمام موجودات میسر می‌شود که قربی عام و یکسان است و سبب سعادت و شقاوت آن‌ها نمی‌شود. حق تعالی بر حسب وجود منبسط، ساری و جاری در همه‌ی اشیاست و از باب «و هو السميع البصير» داخل در اشیاست؛ یعنی احاطه‌ی سریانی بر موجودات دارد که کریمه‌ی «تَحَنُّنٌ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ» (ق: ۱۶) بر این امر و وجود فعلی حق تعالی در موجودات دلالت دارد (منصوری لاریجانی، ۱۳۸۰، ص ۹۹). در این آیه، خداوند خود را نزدیک‌تر از رگ گردن یا قلب به انسان دانسته است که بر قربی بسیار نزدیک و بدون فاصله میان خالق و مخلوق اشاره دارد؛ همچنان که ابن عربی در تفسیر خود، حقیقت این اشاره برای قرب معنوی را تشبیهی می‌داند در قالب یک صورت حسی مشاهده‌پذیر (ابن عربی، ۱۴۲۲ق، ج ۲، ص ۲۶۳).

کلمه‌ی ورید به معنای رگی است که از قلب جدا شده و در تمامی بدن منتشر است که برخی آن را رگ گلو دانسته‌اند. این کلمه به هر معنا که باشد، می‌خواهد بیان کند که خداوند به انسان از رگ وریدش که در تمامی اعضای او دویده و در داخل هیكلش جا گرفته، نزدیک‌تر است. حق تعالی از هر لحاظ که فرض شود، به انسان از خود انسان نزدیک‌تر است؛ چراکه خداوند، نفس آدمی را آفرید و آثاری بر آن قرار داد؛ او بین نفس آدمی و خود نفس، از سویی، و بین نفس آدمی و آثار و افعالش، از سویی دیگر، واسطه است و چون تصور این معنا برای مردم دشوار است، خدای تعالی دست کم را گرفته که برای همه فهم‌شدنی باشد (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۸، ص ۵۱۹). نکته‌ی مهم در قرب معنوی، کیفیت دوسویه‌ی آن است. قربی که از جانب خداوند برای تمام موجودات در نظر گرفته شده، به‌طور هم‌زمان می‌تواند نزدیکی مخلوق به خالق را نیز میسر سازد. به‌عبارتی، برای تمامی مخلوقات به سبب این لطف معنوی که در ابتدای امر از جانب خداوند اعطا شده است، در ادامه، امکانی فراهم می‌شود تا به خالق نزدیک شوند و از این فیض اولیه و عام برای رسیدن به قربی خاص و همراه با سلوک بهره‌مند شوند.

### ۲.۳. قرب سلوکی یا صوری کسبی

میرحیدر در بیان قرب سلوکی یا قرب صوری کسبی، به این آیات توجه دارد: «إِنَّ رَحْمَتَ اللَّهِ قَرِيبٌ مِنَ الْمُحْسِنِينَ» (اعراف: ۵)، «الَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا وَإِنَّ اللَّهَ

لَمَعَ الْمُحْسِنِينَ» (عنکبوت: ۶۹) و «لَقَدْ مَنَّ اللَّهُ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ إِذْ بَعَثَ فِيهِمْ رَسُولًا مِنْ أَنْفُسِهِمْ يَتْلُوا عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَ يُزَكِّيهِمْ وَ يُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَ الْحِكْمَةَ وَ إِنْ كَانُوا مِنْ قَبْلُ لَفِي ضَلَالٍ مُبِينٍ» (آل عمران: ۱۶۴). مطابق این آیات، قرب سلوکی به سبب ریاضت در راه حق و در سایه‌ی نبی کامل، امام مرشد واصل یا شیخ عالم مکمل حاصل می‌شود. بعد از حصول این تقرب به مدد مجاهدت، حق تعالی به بودن خود در کنار محسنین وعده می‌دهد که این تقرب از حیث زمان و مکان تعریف‌شده نیست، بلکه قرب، به معنای اتصاف به صفات و تخلق به اخلاق الهی است؛ همچنان که نبی اکرم (ص) فرموده است: «تخلقوا بأخلاق الله». میرحیدر احسان را مقام مشاهده و قرب می‌داند و بیان می‌دارد که مشاهده و قرب الهی ممکن نمی‌شود جز با حصول احسان (آملی، ۱۴۲۲ق، ج ۶، صص ۱۹۲-۱۹۳). از نظر او این مقام به توحید ذاتی اشاره دارد که از مقتضیات اهل حقیقت است و حقیقت، ولایت را اقتضا دارد. اگر چنین نبود، دیدار خدا به حصول احسان مقید نمی‌شد؛ چراکه محسنین با رسیدن به این مقام که مقام لقای الله نیز خوانده می‌شود، می‌توانند حق را در مظاهر اسماء و صفات مشاهده کنند (آملی، ۱۳۹۵، صص ۱۲۳-۱۲۵).

نکته‌ی مهم در قرب سلوکی، استفاده‌ی سیدحیدر از تشبیه یاقوت یا کبریت سرخ است. او شناخت خدای تعالی را شامل شناخت فعل، صفات و ذات می‌داند و این سه معرفت را به ترتیب، با سه یاقوت (کبریت) کوچک، بزرگ و سرخ مطابقت داده است. از نظر او، در نزد خلق، کبریت سرخ در عالم شهادت عبارت است از کیمیایی که به‌وسیله‌ی آن انسان به قلب اعیان دست می‌یابد و از صفات پست به صفات نفیس می‌رسد؛ تا آنجا که سنگ به یاقوت مبدل شده و مس به طلا تبدیل می‌شود. به‌واسطه‌ی این علم، انسان در همین دنیای تیره به ذات متصل می‌شود و از حال ناپایدار، به قرب خداوند می‌رسد. همچنین جوهر قلب به صفات روحانی متصف می‌شود تا انسان از اسفل‌السافلین به اعلی‌العلیین ارتقا یابد و لذت قرب رب‌العالمین و نظاره‌گری وجه کریم، به‌طور ابدی حاصل شود (آملی، ۱۳۹۵، ص ۲۱۵) که بر توفیات مرتبه‌ی «فی الله» سلوک اشاره دارد. این همان مقامی است که حضرت محمد (ص) در شب معراج به آن دست یافت. جبرئیل امین از افق اعلی، که برترین افق عالم بالا در معنویت و پیشگاه حق است، به پیامبر نزدیک و نزدیک‌تر شد تا اینکه فاصله‌ی بین آن‌ها دو کمان یا نزدیک‌تر شد (نجم: ۷-۹).

#### ۴. معرفت‌شناسی سلوک از منظر سیدحیدر آملی

علامه حیدر آملی سیر را سفر باطنی به‌وسیله‌ی قلب و سر، از میان خلق به‌سوی حق تعالی می‌داند و در تعریف سیروسلوک بیان می‌دارد که درحقیقت، هر دو شیء واحدی

است و مغایرت آن‌ها برحسب اعتبارات است که سیر، مخصوص باطن و سلوک، مخصوص ظاهر است (آملی، ۱۳۵۳، ص ۲۶۸). از منظر او سالک نیز «سائری است به سوی الله تعالی و متوسط بین مرید و منتها، تا زمانی که در سیر است» (همان، ص ۲۶۷) و با اتمام سفر سوم از اسفار اربعه، برای سالک توفیق گذر از اوسط به اکمل محقق می‌شود. سیدحیدر در مقام تفصیل، مراتب سیروسلوک را به چهار قسم «إلی الله»، «من الله»، «بالله» و «فی الله» تقسیم می‌کند و در شرح آن‌ها به آیات قرآن تمسک می‌جوید (آملی، ۱۴۲۲ق، ص ۲۲۰). در این راستا، سفر اول سائر، با سلوک «الی الله» آغاز می‌شود که به کریمه‌ی «قُلْ إِنِّی هَدَانِی رَبِّی إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِیْمٍ» (انعام: ۱۶۱) اشاره دارد؛ راهی راست و روشن که «قیم بر سالکان خویش است» (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، جلد ۷، ص ۵۴۳). سفر دوم، سلوک «من الله» است، همچنان که در آیه‌ی شریفه‌ی مائده بیان می‌شود «قَدْ جَاءَكُمْ مِنَ اللَّهِ نُورٌ وَ كِتَابٌ مُبِیْنٌ \* یَهْدِی بِهِ اللَّهُ مَنِ اتَّبَعَ رِضْوَانَهُ سُبُلَ السَّلَامِ وَ یُخْرِجُهُم مِّنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ بِإِذْنِهِ وَ یَهْدِیهِمْ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِیْمٍ» (مائده: ۱۵ و ۱۶). در این مرتبه، خداوند نور نبوت و کتاب مبین را هدایتگر سالک قرار می‌دهد و او را از ظلمات خارج و به راه راست هدایت می‌کند. خروج از این ظلمت و هدایت بر مسیر سلام، مقید بر این است که سالک سفر الی الله خود را آغاز کند و تابع رضای پروردگار باشد. تا این مرتبه، سالک قصد صراط مستقیم می‌کند و قدم در راه سلام و هدایت می‌گذارد، اما در سفر سوم که «بالله» است، خداوند به سائرین و تابعین رو می‌کند و هر که را بخواهد، به دین توحید جمع و جلب می‌کند و هر که را بخواهد، به سوی آن هدایت می‌کند: «اللَّهُ یَجْتَبِیْ إِلَیْهِ مَنْ یَشَاءُ وَ یَهْدِیْ إِلَیْهِ مَنْ یُنِیْبُ» (شوری: ۱۳). برگزیدگان این مسیر سالکانی هستند که به کمال دست یافته‌اند و توفیق سلوک دائمی «فی الله» را به دست آورده‌اند که مرتبه‌ی آخر سلوک است و برخلاف سیر الی الله، من الله و بالله قطع و منتهی نمی‌شود، بلکه بی‌انتهای بوده و به‌مثابه‌ی مشاهده‌ی محجوب و وصول به اوست. در این مرحله، به‌کلی اثنینیت مرتفع می‌شود و تمام اعمال و رفتار سالک با خداوند یکی می‌شود و گویا دست، چشم، گوش و زبان خداوند بر روی زمین است: «وَ مَا رَمَیْتَ إِذْ رَمَیْتَ وَ لَکِنَ اللَّهُ رَمَیَ» (انفال: ۱۷؛ آملی، ۱۴۲۲ق، ص ۲۲۰). این آیه به جنگ بدر اشاره دارد که خداوند به سپاهیان حضرت محمد (ص) می‌فرماید: «پس شما ایشان را نکشتید، لیکن خدا کشت؛ و تو ای پیغمبر! ریگ‌ها را نپاشیدی، بلکه خدا پاشید».

درمجموع، سیدحیدر آملی در کتاب تفسیر محیط / عظیم، سفرهای چهارگانه‌ی سالک را از حیث مقام، این‌گونه بیان می‌کند: همانا سالک در سفر اول، برای وصل به «افق مبین»، از منازل نفس به سوی خداوند سیر می‌کند که این نهایت مقام قلب و مبدأ تجلیات ایمانیه است. در سفر دوم، او با اتصاف به صفات و تحقق اسمای الهی، به «افق اعلی» می‌رسد که



نهایت حضرت واحدیه است. سفر سوم، مقام «قاب قوسین» است که ترقی به سوی عین‌الجمع و حضرت احدیت است. در نهایت، در سفر چهارم، مقام «أو ادنی» محقق می‌شود که مقام بقای بعد فنا و فرق بعد از جمع است و نهایت ولایت و تکمیل محسوب می‌شود (همان، ص ۲۲۱). از همین‌رو، علامه‌ی آملی، نهایت اسفار چهارگانه را به ترتیب، رفع حجاب کثرت از وجه وحدت، رفع حجاب وحدت از وجوه کثرت علمیه‌ی باطنیه، زوال تقید از ضدین، مانند ظاهر و باطن، با حصول یکی در عین جمع، و تحقق برگشت از حق به سوی خلق در مقام استقامت می‌داند (آملی، ۱۳۵۳، ص ۲۶۸). سالک در سفر آخر، حق را در خلق مشاهده می‌کند و خلق را در حق مضمحل می‌کند. حتی او عین وحدت را در صور کثیر و صور کثیر را در عین وحدت می‌بیند و خود، واحدی از جمع و فرق می‌شود.

### ۵. قرب سلوکی حضرت محمد (ص) در شب معراج

حضرت محمد (ص) در مقام نبی و رسول، انسانی کامل و جامع مراتب، از نبوت و ولایت، و تعلقات آن‌ها، از علم و معرفت (آملی، ۱۳۵۳، ص ۲۷۱) است که خداوند او را برای رهایی خلق از جهل مبعوث کرده است. ایشان در عین برخورداری از جامع مراتب، از آن نظر که عبد و رسول خداوند بود، در شب معراج به مشاهدات غیبی و رؤیت قلبی پروردگار دعوت شد. از همین‌رو، سیروسلوک آسمانی ایشان برای تقرب به حق تعالی، در شب معراج آغاز شد. آسمان‌ها یکی پس از دیگری طی شد و حضرت با وصول به ملاء اعلی (آملی، ۱۳۸۵، ص ۱۹۳) و قاب قوسین، به قرب سلوکی رسید؛ مقام و جایگاهی که حتی جبرئیل امین و پیامبران پیش از ایشان، اذن حضور در آن را نداشتند. حضرت در طی اسفار چهارگانه، در انوار تجلیات قدم زد و «تقدم» شنید؛ یعنی پیش بیا (خمینی، ۱۳۸۰، صص ۶۲۵-۶۲۶) و اموری غریب به مشاهده‌ی ایشان درآمد که در تقرب سلوکی، معرفتی مطلق و بدون تقید را برای پیامبر محقق ساخت. حضرت محمد (ص) در مسیر کسب معرفت قدسی و قرب الهی، خدا را به خدا شناخت، نه به واسطه‌ی تشابه؛ از همین‌رو، عروج ایشان شهودی، مکاشفه‌ای و در سه مرحله بود: اول در عالم جسمانی، یعنی در زمین و آسمان؛ دوم در عالم ملکوت، یعنی در عالم تجرد؛ و سوم در نور، یعنی در مقام فوق تجرد که غیب‌الغیب است و عروج به سمت نور الأنوار (آملی، ۱۳۸۵، ص ۱۱۸).

نورالأنوار مرتبه‌ای است که در آن معرفت سالک به خداوند، تعالی می‌یابد و پروردگار برای او همچون نور رؤیت‌پذیر می‌شود؛ چراکه «برای کسانی که به مرتبه‌ی ادراک رسیده‌اند، معنای حقیقی نور، وجود است. همان‌طور که معنی ظلمات، عدم است. پس نور که خداست، وجود آسمان‌ها و زمین است» (کربن، ۱۳۸۸، ص ۶۳) و پیامبر نیز در شب معراج، خداوند را

در بهترین صورت‌ها دید؛ یعنی همان نورالأنوار، نه صورتی ظاهری و فیزیکی. همچنین این حدیث به نفس خود پیامبر اشاره دارد که صورت انسان جامع کامل است و درحقیقت، هیچ صورتی نیکوتر از آن نیست؛ چنان که خدای تعالی می‌فرماید: «و صورکم فاحسن صورکم» (تغابن: ۳). این همان صورت واحدی است که متعلق به نوع انسان است و خداوند آن را بر سایر صورت‌ها برگزیده و به نفس خود نسبت داده است (آملی، ۱۳۹۵، ص ۷۱-۷۲) و از آنجایی که خداوند نور مطلق است و تجلی نور، چیزی جز نور نیست، صورت واحد نیز از نور و همراه نور خواهد بود که زیباترین صورتهاست.

## ۶. معراج‌نامه‌ی میرحیدر

نگارگری ایران در عصر تیموری، دو مکتب هرات پیشین و پسین را دربرمی‌گیرد. مکتب هرات پیشین به بازه‌ی زمانی ۸۰۷ الی ۸۸۵ ه. مربوط می‌شود که شاهرخ و بایسنقرمیرزا دو تن از حامیان و هنرپروران آن بودند. در دربار شاهرخ، نسخه‌ای جامع با مضامین دینی، تحت عنوان «معراج‌نامه‌ی میرحیدر» مصور شده است که اکنون در کتابخانه‌ی ملی پاریس نگهداری می‌شود. این نسخه را ملک‌بخشی به زبان ترکی اویغوری کتابت کرده که دو سرلوح مذهب و شصت نگاره‌ی با رنگ‌بندی غالب طلایی و لاجوردی دارد (آژند، ۱۳۹۲، ص ۲۴۴). نگاره‌های نسخه در چهار بستر موضوعی بیت‌المقدس و قبل از شروع سفر آسمانی، سفر از آسمان اول تا آسمان هفتم، سفر فوق آسمان‌ها و دیدار بهشتیان و دوزخیان مرتب شده است. هر یک از نگاره‌ها، به فراخور موضوع، برخی از مشاهدات پیامبر را بازنمایی کرده است و اولین نگاره‌ی نسخه، به لحظه‌ی گفتگوی جبریل با پیامبر و دعوت ایشان به این سفر آسمانی مربوط می‌شود. از نگاره‌ی دوم به بعد نیز مشاهدات شب معراج، به ترتیب موضوعی فوق، با عناصر بصری متناسب به تصویر کشیده شده است و یکی از عناصر مهم و مشترک این نگاره‌ها، حضور ابرهای طلایی‌رنگ در پهنه‌ی آسمان‌های لاجوردی و تک‌آسمان سرخ‌رنگ است. کیفیت حضور ابرهای طلایی در نگاره‌های معراج‌نامه متفاوت است که تحلیل آن‌ها بر مبنای اشارات سیدحیدر آملی درباب قرب سلوکی از سویی و قائل‌شدن او به معراج سه‌مرحله‌ای پیامبر، از سویی دیگر، به این قرار است:

### ۱. «افق مبین»: حضور آغازین و تسری ابرهای طلایی‌رنگ

حضور ابرهای سفیدرنگ در پهنه‌ی آسمان نگاره‌ها امری طبیعی و مطابق با تجربه‌ی زیسته‌ی نگارگر و همچنین مخاطب نگاره‌ها در عالم محسوس است. زمانی می‌توان این ابرها را با مصادیق عینی عالم حس برابر ندانست که رنگی غیرمعمول، همچون رنگ طلایی، داشته باشد. اهمیت و صدق این مطلب زمانی بیشتر می‌شود که به روز و شب بودن زمان رخداد نیز

توجه شود و بر شب‌هنگام‌بودن ماجرا وقوف حاصل شود. از این حیث، دیگر نمی‌توان رنگ طلایی ابرها را بازتابی از نور طلایی‌رنگ آفتاب در آسمان روز نگاره‌ها دانست. نگاره‌ی پنجم از معراج‌نامه میرحیدر که به لحظه‌ی حضور پیامبر در بیت‌المقدس اشاره دارد، از منظر موارد مطروح، نقطه‌ی عطف مهمی به شمار می‌رود؛ چراکه در آسمان آبی آن، همچون آسمان عالم محسوس، ابرهایی سفیدرنگ حضور دارد، اما در گوشه‌ای از گستره‌ی پهناور آن، یک توده ابر طلایی‌رنگ جای گرفته است (تصویر ۱). این حضور موجز ابر طلایی، در نگاره‌ی بعدی با ملازمت دوشادوش آن با ابرهای سفید، متوازن می‌شود (تصویر ۲) و از این مرحله، به تدریج، به حضور ابرهای طلایی تسری می‌یابد؛ به گونه‌ای که از نگاره‌های آسمان اول به بعد، ابرهای طلایی جایگزین ابرهای سفید می‌شود و از آن به بعد، پهنه‌ی آسمان برای حضور امری مقدس، مجال‌ی تام می‌شود (تصویر ۳).



تصویر ۳. حضور غالب ابرهای طلایی و محوشدن ابرهای سفید در آسمان اول.<sup>۴</sup>

تصویر ۲. ملازمت متوازن ابرهای سفید و طلایی در آسمان و لحظه‌ی خروج از بیت‌المقدس.<sup>۲</sup>

تصویر ۱. آسمان بیت‌المقدس با انبوه ابرهای سفید و حضور موجز ابر طلایی در گوشه‌ی کادر.<sup>۲</sup>

حضور کمی و کیفی ابرهای طلایی در آسمان شب بیت‌المقدس، از شروع معرفتی قدسی حکایت دارد که از منظر سیدحیدر آملی، برای حصول آن باید معرفت مقید را رها ساخت و به قصد صراط مستقیم، در مسیر «الی الله» قدم گذاشت. از همین رو، می‌توان تعداد کم ابرهای طلایی را دال بر مراحل آغازین سلوک و رنگ طلایی آن را (در تمایز با ابرهای سفیدرنگ عالم محسوس) دال بر قداست تعلقات معرفتی این مسیر دانست که به موجب آن، نگارگر توانسته است تا حدودی به بازتاب حضور پیامبر در مقام «افق مبین» (اولین مرحله‌ی معراج) پردازد.

اما آنچه در این میان تأمل برانگیز می‌شود، ملازمت ابرهای طلایی در گستره‌ی آسمان شب‌هنگام معراج با شعله‌ی مقدسی است که در اطراف پیکر پیامبر اکرم (ص) قرار گرفته

است. حضور این شعله‌ی طلایی به جایگاه مقدس حضرت محمد (ص)، خاتم‌الانبیاء، در نزد مؤمنین و به‌ویژه مسلمانان مربوط می‌شود. نگارگر نیز برای اظهار ارادت به ساحت روحانی ایشان، شعله‌ی مقدس طلایی‌رنگی را در اطراف سر مبارک حضرت قرار داده است (تصویر ۴).



تصویر ۴. شعله‌ی مقدس، اشاره به معرفت و جوهر قدسی و قرب وجودی پیامبر (بخشی از نگاره).<sup>۵</sup>

این شعله‌ی مقدس، از سوئی نور جلال و ساطع از عالم قدس است که اکسیر معرفت، قدرت و فضیلت تلقی می‌شود (بلخاری، ۱۳۹۴، ص ۳۶۱) و از سوئی دیگر، بر قرب وجودی پیامبر اشاره دارد. خداوند تبارک و تعالی حضرت محمد (ص) و علی (ع) را از نوری واحد آفرید (آملی، ۱۴۲۶ق، ص ۵۶۳) و ایشان دوهزار سال پیش از آنکه آدم (ع) خلق شود، در جانب راست عرش الهی، خدا را تسبیح می‌گفتند (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۳۵، ص ۸۴). در این راستا، نگارگر در ترجمان بصری نور مقدس حضرت محمد، علاوه بر رجوع به منابع قرآن، احادیث و متن معراج‌نامه‌ها، به خیال منفصل خویش نیازمند شده است.

خیال منفصل از وجود الهی برآمده است و صور را از عالم مثال دریافت کرده و موجودات را با آن نقش‌بندی می‌کند. این خیال مطلق، مرتبتی از مراتب وجود است که برزخ‌العلی نامیده می‌شود؛ برزخی میان هستی محض و نیستی محض. اعیان ثابتة نیز جز در نفس رحمانی ثابت نیست و برون‌شدنش از نیستی محض به وجود، موجب شده است که شیء بودن، وجود علمی پیدا کند و این اعیان، در اصل خود، معدوم‌العین است. همین نبودنش، امکان تصورش را فراهم می‌کند و درواقع اشاره‌ای است به حالت نهفته‌ی موجودات. بنابراین اگر خیال متصل انسانی شناخت خود را از خیال منفصل به دست آورد، عارف به خداوند می‌شود و می‌تواند در این حضرت به گردش بپردازد و خود، عینی ثابت در نفس رحمانی ببیند؛ همان‌گونه که پیامبر اکرم (ص) در شب معراج، جبرئیل (ع) را در صورت بشر دید (صادقی، ۱۳۹۲، صص ۶۶۲-۶۶۴). نگارگر نیز به مدد خیال منفصل، توجه بیننده را از افق حیات عادی و وجود مادی، به مرتبه‌ای عالی‌تر ارتقا می‌دهد و او را متوجه جهانی فوق‌جهان محسوس،

یعنی عالم مثال می‌کند. در این راستا، او زمان، مکان، اشکال و رنگ‌ها را در تناسب با عالم ملکوت و مغایر با عالم فلک برمی‌گزیند (نصر، ۱۳۷۹، ص ۳۴)؛ به‌گونه‌ای که جمع صورت و معنا حاصل شود. از همین رو، شکل ابرها، از خیال متصل و رنگ طلایی آن‌ها، از خیال منفصل نگارگر سرچشمه می‌گیرد؛ چراکه صور عالم مثال، همه از جنس نور است و هنرمند نیز در سیر صعودی خود، از ماده پیراسته می‌شود و قلمروی نور را تجربه می‌کند. در واقع رنگ طلایی ابرها حلقه‌ی واسط نور و هنرمند است که موجب می‌شود مشاهده‌ی حسی، به رؤیتی فراحسی در پرتوی نورهای رنگی تبدیل شود و ماده به فطرت ازلی خود، به‌مثابه‌ی طلایی مخفی، رجعت کند (بلخاری، ۱۳۹۴، صص ۳۴۰-۳۶۷).

## ۲.۶. «افق اعلی»: مستحیل شدن شعله‌ی مقدس پیامبر در ابرهای طلایی نورالانوار

کیفیت حضور ابرهای طلایی شعله‌سان، در پهنه‌ی نگاره‌ی آسمان هفتم تغییر و تحول می‌یابد. آسمان هفتم از منظر کیفیت مشاهدات غیبی پیامبر و جایگاه عددی آن تأمل‌برانگیز است. براساس روایت معراج، پیامبر (ص) سوار بر براق و با معیت جبرئیل، از آسمان اول به‌جانب آسمان هفتم حرکت می‌کند. گذر از آسمانی به آسمان دیگر و به مراتب بالاتر، حضرت را بیش‌ازپیش به دیدار پروردگار نزدیک می‌کند. این تقرب، نه از بُعد مسافت که از بعد معنوی و تحولات روحانی نیز مطرح است؛ چراکه با حضور در آسمان هفتم، نفس مقدس حضرت پذیرای آیات غیبی متعالی‌تری می‌شود، تا بدانجاکه بتواند به رؤیت حق تعالی توفیق یابد. پیامبر در ابتدای آسمان هفتم به دیدار حضرت ابراهیم نائل می‌شود و سپس آیات خداوند، به ترتیب، بر ایشان چهره می‌نماید. مشاهده‌ی درخت طوبی، سدره‌المنتهی، جنت‌المأوی و همچنین نهایت حد حضور جبرئیل در کنار پیامبر تا آسمان هفتم و نزدیکی آن به عرش الهی، از ویژگی‌های متمایز آن در مقایسه‌ی با آسمان‌های زیرین است. در خصوص جایگاه عددی این آسمان می‌توان به آرای سیدحیدر آملی اشاره کرد؛ او با درونی‌سازی فرشته‌شناسی و ستاره‌شناسی، از علم‌المیزان در پیامبرشناسی استفاده کرد و هفت اصل، هفت اسم، هفت امام، هفت نبی، هفت سیاره، هفت ملک مهمیمه، هفت آسمان، هفت زمین و هفت‌گانه‌های دیگر را مطرح کرد که براساس این سخن، هفتمین نبی، حضرت محمد (ص) است که مطابق با فلک قمر و مظهر اسم خالق است (کربن، ۱۳۸۸، ص ۱۲۲). با در نظر گرفتن این جامعیت، بعید نخواهد بود اگر نگاره‌ی لحظه‌ی وصول پیامبر به آسمان هفتم که غرق در نور است، با ابرهای طلایی انبوه، به زبانی بصری ترجمه شده باشد (تصویر ۵). تأکید بر این کیفیت معنوی مصور، در دو نگاره‌ی دیگر معراج‌نامه نیز مشهود است که به ترتیب، مقام‌های «افق اعلی» و «قاب قوسین» را در سدره‌المنتهی و عرش الهی شامل می‌شود (تصاویر ۶ و ۷).



تصویر ۵. ورود حضرت محمد (ص) به آسمان هفتم.<sup>۶</sup> تصویر ۶. ورود حضرت محمد (ص) به مقام قرب.<sup>۷</sup> تصویر ۷. ورود حضرت محمد (ص) به فوق العرش.<sup>۸</sup>

سدرةالمنتهی درختی است که در فوق آسمان هفتم قرار دارد و اعمال بندگان تا آنجا بالا می‌رود. در حد انتهای سدرهالمنتهی، جنه‌المأوی قرار گرفته که افق اعلا و مقام قرب است. جنه‌المأوی بهشتی است که مؤمنین برای همیشه در آن منزل می‌کنند و این بهشت، ابدی است؛ چراکه بعد از قیامت است (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۹، ص ۴۹). هنگامی که پیامبر با همراهی جبرئیل به سدرهالمنتهی رسید، جبرئیل از حضرت جدا شد؛ چراکه پایان حد جبرئیل، آنجا بود. جلوتر از آن، تعرض به حدود الهی محسوب می‌شد و سوختن بال‌های جبرئیل را در پی داشت (بحرانی، ۱۳۷۸، ج ۱، ص ۳۱۹). در این مقام، پیامبر تنها شد، حجاب طبیعت کنار رفت و حضرت با چشم قلب در شعاع نور فیض منبسط ازلی، زمان و زمانیات، مکان و مکانیات و اول و آخر را یکجا رؤیت کرد.

بر مبنای دیدگاه سیدحیدر آملی، در مقام احسان است که سالک به قرب و مشاهده‌ی حق تعالی در مظهر اسماء و صفات نائل می‌شود و در زمره‌ی محسنین قرار می‌گیرد؛ پیامبر نیز در این مقام، برای بار اول خداوند را با چشم قلب در مظهر نورالانوار مشاهده کرد که این وحی مشافهه و رودررو بود و کسی بین خدا و آن حضرت واسطه نبود (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۹، ص ۴۱). از همین رو، در این نگاره (تصویر ۶) حضرت به تنهایی در میانه‌ی انبوهی از ابرهای طلایی قرار گرفته است. نکته‌ی تأمل‌برانگیز در این نگاره، وجه تمایز ابرهای طلایی آن با ابرهای طلایی آسمان هفتم و قبل از آن است؛ به عبارتی، در این نگاره، ابرهای طلایی بازنمودی صوری از شکل تجلی خداوند است که در مظهر نور بر قلب پیامبر ظاهر شد و

همچنین بازتابی شد از کریمه‌ی «خداوند نور آسمان‌ها و زمین است، مَثَل نورش، مانند چراغ‌دانی است که در آن چراغی پرفروغ است... نوری است بر فراز نوری، خداوند هرکس را بخواهد، به سوی نورش هدایت می‌کند...» (نور: ۳۵). همچنین ابراهیم طلایی، تک‌ابراهیم جدای از هم نیست، بلکه هیبتی بسیط و محیط دارد؛ همچنان که پروردگار در مقام توحید ذاتی، یکتا و بسیط است و بر موجودات عالم محیط است: «و الله من ورائهم محیط» (بروج: ۲۰). وجود مقدس پیامبر و شعله‌ی مقدس ایشان در جلال نورانی خداوند محاط شده و گویی نور ایشان در نور نورالانوار مستحیل شده است.

### ۳.۶. «قاب قوسین»: امتزاج ابر-شعله‌ی مقدس

دومین مقامی که حضرت محمد (ص) در آن به دیدار دوباره‌ی خداوند در مظهر نورالانوار توفیق یافت، عرش الهی بود. پیامبر بعد از آسمان هفتم و بازگشت از سدره‌المنتهی، سیر روحانی خود را در فوق آسمان‌ها، بدون حضور جبرئیل ادامه می‌دهد. حضرت محمد (ص) در میانه‌ی انوار طلایی متراکم، به جانب عرش الهی عروج می‌کند؛ مکانی که صدای هیچ مَلْکی به گوش نمی‌رسد و احدی از خلق، غیر از پیامبر، در آنجا نیست. در این هنگام، تمام حجاب‌ها، به جز حجابِ جلالت پروردگار، از میان برداشته می‌شود و این ندا می‌آید: «ای محمد! تو بنده‌ی منی و من پروردگار توأم. پس مرا پرستش و به من رو کن؛ زیرا تو نور من در میان بندگانم... هستی» (بحرانی، ۱۳۷۸، ج ۱، ص ۳۱۹). از منظر سیدحیدر آملی، سالکی که به مقام لقاءالله عروج یابد، درواقع به معرفتِ توحید ذاتی توفیق یافته است که همچون یاقوتی سرخ می‌ماند و موجب تحقق قلبِ اعیان برای سالک می‌شود. نگارگر نیز در بازنمایی تحقق این معرفت قدسی، از رنگ سرخ برای بازنمایی آسمان در عرش الهی بهره می‌برد و آن را تنها آسمان سرخ‌گون در میان ۶۰ نگاره‌ی معراج‌نامه‌ی میرحیدر قرار می‌دهد (تصویر ۷). رنگ یاقوتی عرش از سویی بر جایگاه متمایز آن اشاره دارد؛ همچنان که در کریمه‌ی «قُلْ مَنْ رَبِّ السَّمَاوَاتِ السَّبْعِ وَ رَبِّ الْعَرْشِ الْعَظِيمِ» (مؤمنون: ۸۶) اشاره شده و حقیقت آن را جدای از آسمان‌های هفت‌گانه بیان کرده است و از سویی دیگر، بر این فرموده‌ی الهی اشاره دارد که عرش الهی قلب مؤمن است و وصول به حق تعالی ممکن نمی‌شود، مگر از جهت قلب: «لا یسعی ارضی و لا سمائی ولكن یسعی قلب عبدی المؤمن» (آملی، ۱۴۲۲ق، ج ۳: ص ۳۱۳). از همین رو به بیانی دیگر، می‌توان سرخی رنگ عرش را بازتابی رنگین از تجانس قلب پیامبر و عرش الهی دانست؛ پس آن قلب، عرش روح اعظم است؛ زیرا چیزی تحملش را ندارد مگر قلب (همان، ج ۵، ص ۲۷۰) پیامبر که نورالانوار به دیده‌ی قلبش درآمد.

نکته‌ی مهمی که می‌توان در تبیین نگاره‌ی عرش از منظر حیدر آملی مطرح کرد، به توفیقات قدسی این مقام در مرتبه‌ی «بالله» مربوط می‌شود. علامه‌ی آملی اشاره دارد که در

این مقام، ترقی به سوی عین‌الجمع و حضرت احدیت حاصل می‌شود. باز نمود تصویری این امر را تا حدودی می‌توان در نگاره‌هایی مشاهده کرد که در معراج‌نامه‌ی میرحیدر به لحظه‌ی مشاهدات پیامبر از احوال بهشتیان و دوزخیان پرداخته و در ادامه‌ی نگاره‌ی حضور ایشان در عرش الهی قرار گرفته است. در این راستا، در تمامی نگاره‌های بهشت و دوزخ، ابرهای طلایی پراکنده در آسمان حذف شده است که از گزینش متمایز نگارگر حکایت دارد. او علی‌رغم وجود آسمان در بهشت، یا فضای کافی موجود در صحنه‌های جهنم، به مصور کردن ابرهای طلایی گسترده نپرداخته و همچنین شعله‌ی مقدس پیامبر را نیز به لحاظ گستره‌ی حضورش، متفاوت بازنمایی کرده است. در واقع آنچه در این میان بیشتر به چشم می‌آید، گسترده شدن نور مقدس حضرت است که نه ابر طلایی صرف است و نه شعله‌ی مقدس (تصاویر ۸ و ۹).



تصویر ۹. حضور پیامبر در جهنم، بازنمایی تقدس ایشان با ابر- شعله‌ی طلایی‌رنگ<sup>۱</sup>



تصویر ۸. حضور پیامبر در بهشت، بازنمایی تقدس ایشان با ابر- شعله‌ی طلایی‌رنگ<sup>۹</sup>

به عبارتی، در این دو نگاره گویا ابرهای طلایی از پهنه‌ی آسمان جمع و پیرامون پیکر مقدس حضرت محمد (ص) محوریت و تمرکز یافته است؛ بدین گونه، محاط شدن در حقیقت قدسی، همچون نوری است که از پگاه ازل می‌درخشد و آثار آن بر هیكل‌های توحید پرتوافشانی می‌کند (آملی، ۱۳۶۴، ص ۴۵). حضرت محمد (ص) نیز که عبد الهی است، در سیر الی الله به مرتبه‌ی عین‌الجمع رسیده و دیگر میان انوار قدسی او و خداوند جدایی وجود ندارد؛ چراکه ایشان به رؤیت نورالانوار نائل شده و به صفت «منیر» حق تعالی نیز متصف شده است. تحقق این امر بیش از پیش بر این حقیقت صحه می‌گذارد که «الواحد لا یصدر عنه الا الواحد» و می‌تواند مصداقی صوری برای تحقق صورت واحد منیری باشد که بر مبنای آرای



سیدر حیدر، خداوند نورالانوار آن را به نفس خود نسبت می‌دهد. از همین‌رو، نگارگر با امتزاج ابره‌های طلایی و شعله‌ی مقدس، ابرشعله‌های طلایی را تصویر کرده است که نه تنها نور خود را از پیامبر می‌گیرد، بلکه پیکر جبرئیل و براق را نیز منور کرده است. این تدبیر معنوی و هنری، ولایت کلیه‌ی حضرت و حقیقت محمدیه را در تناسب با قرب سلوکی پیامبر و نائل‌شدن ایشان به شهود قلبی پروردگار، در لطیف‌ترین و موجزترین شکل بازنمایی کرده و بازتابانده است. با حصول مراتب سه‌گانه‌ی الی الله، من الله و بالله، مرتبه‌ی فی الله نیز برای پیامبر محقق می‌شود که از منظر سیدحیدر، سالک با اتمام معراج به سوی خلق باز می‌گردد و دست، زبان، چشم و گوش خداوند می‌شود. همچنان که علامه‌ی آملی، آیه‌ی ۱۷ از سوره‌ی انفال را که به ریگ‌پاشیدن حضرت در جنگ بدر، اما به دست خداوند اشاره دارد، مصداق این مرتبه از تقرب قرار داده است. از همین‌رو، به دلیل قرارنگرفتن در محدوده‌ی نگاره‌های معراج، در متن مقاله بررسی نشده است.

#### ۴. نتیجه‌گیری

سیدحیدر آملی دو قرب وجودی و کسبی را در خصوص موجودات عالم مطرح می‌کند. قرب وجودی ودیعه‌ای است که از فیض و عنایت الهی، در وجود تمام موجودات عالم که وجودی اعتباری دارند، تعبیه شده است. به موجب این قرب، همه از اوست و او همه است. ممکنات و تجلی‌یافتگان عالم همه پرتویی از نورالانوار هستند. قرب سلوکی، همتی است در شناخت هرچه بیشتر منشأ این قرب و رسیدن به معرفت قدسی به ترک حجابات ظلمانی نفس و قدم گذاشتن در سیر الی الله نیازمند است. معراج رسول اکرم (ص) سلوکی در جهت قرب الله و رؤیت قلبی واجب‌الوجود بود. ترجمان بصری این مشاهدات روحانی در ابره‌های طلایی معراج‌نامه‌ی میرحیدر تحقق یافته است. ابره‌های طلایی به فراخور مفاهیمی که حامل آن بود، در نگاره‌ها حضور پیدا کرد. ابرها در ابتدای امر که باید قداست سفر روحانی پیامبر را بازنمایی کند، رنگ طلایی دارد و با تعدادی اندک، در میانه‌ی ابره‌های سفیدرنگ آسمان حاضر می‌شود تا اشاره‌ای باشد بر مرتبه‌ی آغازین سیر «الی الله». سپس به تدریج همراه با پیشروی و عروج مرحله‌به‌مرحله‌ی پیامبر به هفت آسمان، حضور ابره‌های طلایی مشعشع گسترده‌تر می‌شود و جایگزین اصلی ابره‌های سفیدرنگ عالم محسوس می‌شود. در آسمان هفتم، افق اعلی و عرش الهی بر کیفیت بازنمایی ابره‌های طلایی افزوده می‌شود و جمع صورت و معنا، با کیفیت بازتابی آن‌ها محقق می‌شود. حاصل این امتزاج، مستحیل‌شدن شعله‌ی مقدس پیامبر در انبوه ابره‌های طلایی است که در نگاره‌های اشاره‌شده،

بر پیکر پیامبر محاط شده است و از لقاءالله و اینکه پیامبر خداوند را رؤیت قلبی کرده، حکایت می‌کند و قرب من الله و بالله را یادآور می‌شود.

ابره‌ای طلایی بعد از جایگزینی و مستحیل شدن، به مرحله‌ی یکی شدن می‌رسد؛ چراکه قرب سلوکی پیامبر با رؤیت بی‌واسطه و قلبی جلال الهی محقق شده و سلوک حضرت به مقام اتصاف به صفات الهی و ترقی به عین‌الجمع رسیده است. از همین رو، ابرشعله‌های طلایی حضور می‌یابد که از سوئی، حاصل امتزاج مذکور و از سوئی دیگر، پیوند ابرها با شعله‌ی مقدس پیامبر است. درواقع اگر تاکنون ابرهای طلایی بر قداست آسمان‌ها، شعله‌ی مقدس بر قرب وجودی و همچنین سرشت نورانی پیامبر اشاره داشت، اکنون ابرهای طلایی است که قداست خود را از پیامبر می‌گیرد و از همین رو، در اتحاد با هم، به دور پیکر پیامبر جمع می‌شود. به موجب این تجمیع، پهنه‌ی آسمان بهشت و دوزخ که امکان حضور ابرهای طلایی را دارد، از آن عاری می‌شود و یگانه نور موجود، ابرشعله‌های طلایی وجود مقدس پیامبر است که نورالانوار آن را منور کرده است.

### یادداشت‌ها

۱. این مقاله برگرفته از مطالعه و پژوهش‌های دانشجویی نویسنده مسئول در بستر درس «طراحی در هنرهای اسلامی» است که در مقطع دکتری ارائه شده است.
- ۲، ۳، ۴، ۵، ۶، ۷، ۸، ۹، ۱۰. <http://gallica.bnf.fr>

### منابع

۱. قرآن کریم.
۲. آژند، یعقوب، (۱۳۹۲)، نگارگری/ایران، ج اول، چ دوم، تهران: سمت.
۳. آملی، سیدحیدر، (۱۴۲۲ ق)، تفسیر المحيط الاعظم و البحر الخضم فی تأویل کتاب الله العزیز الحکیم، جلد ۵-۶، قم: مؤسسه‌ی فرهنگی و نشر نور علی نور.
۴. آملی، سیدحیدر، (۱۴۲۶ ق)، جامع الأسرار و منبع الأنوار، مقدمه و تصحیح هانری کربن و عثمان اسماعیل یحیی، لبنان: مؤسسه التاریخ العربی.
۵. آملی، سیدحیدر، (۱۳۵۲)، المقدمات من کتاب نص‌النصوص، تصحیح هانری کربن و عثمان اسماعیل یحیی، تهران: انستیتو ایران و فرانسه پژوهش‌های علمی.
۶. آملی، سیدحیدر، (۱۳۶۴)، رساله نقد النقود فی معرفه الوجود، مترجم و مصحح حمید طبیبیان. تهران: اطلاعات.

۷. آملی، سیدحیدر، (۱۳۸۳)، *أنوار الحقیقه و أطوار الطریقه و أسرار الشریعه*، شرح محسن موسوی تبریزی، قم: نور علی نور.
۸. آملی، سیدحیدر، (۱۳۹۵)، *تأویل و تفسیر قرآن از نظر علامه سیدحیدر آملی*، ترجمه‌ی نسوه جهان‌بین، تهران: علم.
۹. الصادقی، احمد، (۱۳۹۲)، *عقل و هستی از دیدگاه ابن‌عربی*، ترجمه‌ی محمدرضا وصفی و مسعود انصاری، تهران: جامی.
۱۰. ابن‌عربی، ابو‌عبدالله محیی‌الدین محمد، (۱۴۲۲ق)، *تفسیر ابن‌عربی*، تحقیق محمدعلی عبدالوارث، جلد ۲، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۱۱. بحرانی، سید هاشم، (۱۳۷۸)، *الانصاف فی النص علی الائمه الاثنی عشر علیهم‌السلام*، ترجمه‌ی سید هاشم رسولی‌محلّتی، جلد ۱، چ دوم، تهران: نشر فرهنگ اسلامی.
۱۲. بلخاری‌قهی، حسن، (۱۳۹۴)، *مبانی عرفانی هنر و معماری اسلامی*، تهران: سوره‌ی مهر.
۱۳. خمینی، سیدروح‌الله، (۱۳۸۰)، *شرح چهل حدیث (اربعین حدیث)*، چاپ ۲۴، قم: مؤسسه‌ی تنظیم و نشر آثار امام خمینی (س).
۱۴. خیاطیان، قدرت‌الله؛ رضوانی مقدم، الهام، (۱۳۹۹)، «وجودشناسی عرفانی از نظر سیدحیدر آملی (ره) و امام خمینی (ره)»، پژوهش‌های هستی‌شناختی، شماره‌ی ۱۷، صص ۱۲۳-۱۴۶.
۱۵. عراقی، فخرالدین، (۱۳۳۶)، *دیوان عراقی*، تصحیح سعید نفیسی، چ دوم، تهران: کتابخانه‌ی سنائی.
۱۶. فرضعلی، فاطمه؛ حسینی‌شاهرودی، سیدمرتضی، (۱۳۹۰)، «رویکرد پدیدارشناسانه‌ی سیدحیدر آملی و رودلف اتو به امر قدسی»، *اندیشه‌ی دینی*، شماره ۴۱، صص ۴۹-۸۰.
۱۷. طباطبایی، سیدمحمدحسین، (۱۴۱۷ق)، *المیزان فی تفسیر القرآن*، جلد ۱۸، چ پنجم، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۱۸. کرین، هانری، (۱۳۸۸)، *سیدحیدر آملی: شرح احوال، آثار و آرا و جهان‌شناسی*، ترجمه‌ی نوذر آقاخانی، تهران: حقیقت.
۱۹. مجلسی، محمدباقربن‌محمدتقی، (۱۴۰۳ق)، *بحار الانوار*، چ دوم، لبنان: مؤسسه‌الوفاء.
۲۰. محمدزاده، سیدناصر و کثیرلو، بهروز، (۱۳۹۲)، «معراج در تفاسیر عرفانی»، *عرفان اسلامی*، شماره‌ی ۳۶، صص ۵۳-۷۷.

- ۱۰۰ فصلنامه اندیشه دینی دانشگاه شیراز، دوره ۲۲، سری ۱، بهار ۱۴۰۱، شماره ۸۲، صص: ۸۱-۱۰۲
۲۱. منصوری لاریجانی، اسماعیل، (۱۳۸۰)، *ساحت ربوبی: شرح رساله‌ی نقد النقود فی معرفه الوجود علامه سیدحیدر آملی*. تهران: آیه.
۲۲. نصر، سیدحسین، (۱۳۷۹)، «عالم خیال و مفهوم فضا در مینیاتور ایرانی»، *هنرهای تجسمی*، شماره ۱۰، صص ۳۰-۴۰.
۲۳. وکیلی، ندا؛ جوانی، اصغر، (۱۳۹۳)، «تطبیق نشانه‌معناشناسی تصاویر دوزخ (در نگاره‌های معراج‌نامه‌ی شاه‌رخ‌ی و آثار دره از کمدی الهی دانته)»، *باغ نظر*، شماره ۲۹، صص ۷۱-۸۰.

## References

1. *The Holly Qur'an*.
2. Ajhand, Ya'aghoub, (1392 SH), *A Research on Persian Painting and Miniature*, Vol.1, 2<sup>nd</sup> ed, Tehran, Samt. (In persian)
3. Al-Sadeghi, Ahmad, (1392 SH), *Reason and existence from the perspective of Ibn Arabi*, Translated by Muhammad Reza Vafsi; Mas'oud Ansari, Tehran, Jami. (In persian)
4. Amoli, Sayed Heidar, (1422 AH), *Tafsir Al-Mohit Al-A'azam Wa Al-Bahr Al-Khazam Fi Ta'awil Kitab Allah Al-Aziz Al-Hakim*, Vols. 5-6, Qom: Noor Ala Noor Cultural and Publication Institute. (In persian)
5. Amoli, Sayed Heidar, (1426 AH), *Jame'e Al-Asrar Wa Manba'a Al-Anwar*, Introduction and Correction by Henry Corbin; Othman Ismail Yahya, Lebanon: Al-Tarikh Al-Arabi Institute. (In persian)
6. Amoli, Sayed Heidar, (1974), *Al-Moqaddamat Min Kitab Nass Al-Nosus*, revised by Henry Corbin and Othman Ismail Yahya, Tehran, Iran & France Institute, scientific researches.
7. Amoli, Sayed Heidar, (1352 SH), *The treatise: Naqd Al-Noqud Fi Ma'arafah Al-Wojud*, Translated and Revised by Hamid Tabibian, Tehran: Ittila'at. (In persian)
8. Amoli, Sayed Heidar, (1383 SH), *Anwar Al-Haqiqah Wa Atwar Al-Tariqah Wa Asrar Al-Shari'ah*, Explicated by Mohsen Musavi Tabrizi, Qom: Noor Ala Noor. (In persian)
9. Amoli, Sayed Heidar, (1395 SH), *The rendering and interpretation of the Holy Quran from the perspective of Allameh Sayed Heidar Amoli*, Translated by Nesveh Jahanbin, Tehran: Elm. (In persian)
10. Araghi, (1336 SH), *The book of poetry (Diwan)*, Revised by Saeed Nafisi, 2<sup>nd</sup> ed, Tehran, Sana'ei Library. (In persian)

11. Bahrani, Sayed Hashem, (1378 SH), *Al-Insaf Fi Al-Nass Ala Al-A'emmah Al-Athna Ashar (Alayhem Al-Salam)*, Translated by Sayed Hashem Rasuli Mahallati, Vol. 1, 2<sup>nd</sup> ed, Tehran: Islamic Culture Press. (In persian)
12. *Bnf*: Bibliothèque nationale de France, (2021), Available from: <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b8427195m/fl.planchecontact>.
13. Bolkhari Ghahi, Hasan, (1394 SH), *the theosophical foundations of Islamic art and architecture*, Tehran: Sureh Mehr. (In persian)
14. Corbin, Henry, (1388 SH), *Sayed Heidar Amoli: explication of the states, works and ideas and ideology*, Translated by Nowzar Aghakhani, Tehran: Haghigat. (In persian)
15. Farzali, Fatemeh; Hosseini Shahroudi; Sayed Morteza, (1390 SH), "Phenomenological approach of Sayed Heidar Amoli and Rudolf Otto towards holy issues", *Journal of Religious Thought*, Vol. 41, Pp.49-80. (In persian)
16. Ibn Arabi, Abu Abdullah Mohi Al-Din, Muhammad, (1422 AH), *Ibn Arab's interpretation*", Researched by Muhammad Ali Abd Al-Wareth, Vol. 2, Beirut: Dar Al-Ehya'a Al-Torath Al-Arabi. (In persian)
17. Khayyatiyan, Ghodratollah; Rezvani Moghaddam, Elham, (1399 SH), "Theosophical study of the existence from the perspective of Sayed Heidar Amoli (PBUH) and Imam Khomeini", *The Ontological Studies*, Vol. 9, No. 17, Pp.123-146. (In persian)
18. Khomeini, Ruhollah, (1380 SH), *The explication of Chehel Hadith (Arba'ain Hadith)*, 24<sup>th</sup> ed, Qom: the institution for the arrangement and publication of the works by Imam Khomeini (PBUH). (In persian)
19. Majlesi, Muhammad Bagher Ibn Muhammad Taghi, (1403 AH), *Bihar Al-Anwar*, 2<sup>nd</sup> ed, Lebanon, Al-Wafa'a Institute. (In persian)
20. Mansuri Lariji, Ismail, (1380 SH), *The divine domain: the explication of the treatise 'Naqd Al-Noqud fi Ma'arafah Al-Wojud' by Allameh Sayed Heidar Amoli*, Tehran: Aayah. (In persian)
21. Mohammadzadeh, Sayed Nader; Kathirlou, Behrouz, (1392 SH), "Ascension in the theosophical interpretations", *Journal of Islamic Theosophy*, Vol. 9, No. 36, Pp.53-77. (In persian)
22. Nasr, Sayed Hussein, (1379 SH), "The world of imagination and the concept of space in Persian Painting", *Visual Arts*, NO. 10, Pp.30-40. (In persian)

23. Tabataba'ei, Sayed Muhammad Hussein, (1417 AH), *Al-Mizan Fi Tafsir Al-Quran*, Vol. 18, 5<sup>th</sup> ed, Qom: Islamic Publication Office. (In persian)

24. Vakili, Neda; Javani, Asghar, (2015), "Comparing sign to semantics for the hell's images (in the miniatures of Shahrokhi's M'eraajnameh and the magnificent works in Dante's divine comedy)", *Bagh-e-Nazar*, Vol. 11, No. 29, Pp.71-80. (In persian)