

بازتاب مقامات حضرت مریم (س) در متون عرفانی از قرن چهارم تا قرن نهم هجری

دکتر طاهره خوشحال دستجردی - زینب رضاپور

استاد گروه زبان و ادبیات فارسی دانشگاه اصفهان - دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی دانشگاه اصفهان

چکیده

آیاتی که در قرآن کریم درباره مقام و منزلت حضرت مریم (س) نازل شده است، در ادبیات عرفانی بازتاب گسترده‌ای یافته است. از دیدگاه عرفا، شفقت بر خلق از جمله ویژگی‌های برجسته اولیا است و آرزوی مرگ کردن حضرت مریم (س) نه به دلیل ترس از ملامت خلق، بلکه به سبب شفقت او بر آدمیان بود تا به سبب نسبت دادن اتهامات ناروا به آن حضرت، گرفتار عقوبت نشوند. حضرت مریم (س) به سبب مخالفت با هوای نفس و صبر در برابر سختی‌ها، قادر به خرق عادت گشت. آن حضرت به سبب مرگ ارادی، در عالم آخرت اقامت داشت و بدون کوشش، از رزق بهشتی برخوردار می‌شد و طهارت وی از ماسوی الله، سبب اقامت عیسی (ع) در آسمان‌ها گردید. در این مقاله به بازتاب برخی از مقامات حضرت مریم در متون عرفانی فارسی تا قرن نهم هجری پرداخته شده است.

کلیدواژه‌ها: حضرت مریم (س)، صبر، موت اختیاری، طهارت، عرفان.

تاریخ دریافت مقاله: 1391/2/16

تاریخ پذیرش مقاله: 1392/7/15

Zeinabrezapour@gmail.com

مقدمه

آیاتی که در قرآن کریم درباره مقام و منزلت حضرت مریم نازل شده، در ادبیات عرفانی بازتاب گسترده‌ای داشته است. عرفا با تمسک به داستان حضرت مریم (س) و کرامات او و تفسیر آیات قرآن توانسته‌اند نسبت به برخی مفاهیم عرفانی، بینش کامل‌تری پیدا کنند. آنها در تبیین آرا و مقاصد عرفانی و القای سخنان و آموزه‌های خود به مریدان نیز از مقامات حضرت مریم (س) بسیار بهره برده‌اند.

حضرت مریم (س) از صفات و فضایی برجسته برخوردار بود و این ویژگی‌ها در کمالات فرزند گرامیش نیز بسیار تأثیرگذار بود؛ چراکه از بطن مطهر و نورانی حضرت مریم (س) بود که عشق و معرفت در دل حضرت عیسی (ع) به ودیعه گذاشته شد. عرفا تواضع، انشراح صدر و گشاده‌روی حضرت عیسی (ع) را

مأخوذ از خضوع و انبساط حضرت مریم (س) می‌دانند و معتقدند طهارت حضرت مریم (س) و پاک بودن آن بانو از آلودگی‌های عالم ماده، سبب اقامت فرزندش در آسمان‌ها گردید. (خوارزمی 1368: 502 و 503؛ قیصری رومی 1386: 854، 855، 863) منزلت والای حضرت مریم (س) نزد خداوند و عبودیت وی سبب شد تا پروردگار در زمستان برای او رزق تابستانی و در تابستان، میوه زمستانی نازل کند.

تاکنون جنبه‌های عرفانی داستان حضرت مریم (س) مورد توجه قرار نگرفته و درباره بازتاب مقامات عرفانی آن حضرت در متون عرفانی تحقیقی انجام نشده است. نظر به اهمیت و گستردگی مقامات و مراتب حضرت مریم (س) در متون عرفانی، در این مقاله تنها به صبر، موت اختیاری و طهارت وی پرداخته می‌شود.

حضرت مریم (س) و مقام صبر

صبر از جمله مفاهیم بسیار مهم در قرآن است و خداوند در بیش از هفتاد آیه، از صبر و فضیلت آن یاد کرده است. این واژه در قرآن به معنی پایداری در برابر هر چیزی است که مانع کمال آدمی باشد. صبر در عرفان نیز مقامی والا و بسیار مهم است و دستیابی عارف به بسیاری از مراتب و درجات بلند عرفانی به واسطه آن امکان‌پذیر می‌شود. صبر در سیر الی‌الله و تکامل و تعالی سالک، نقش مهم و سازنده‌ای دارد و سبب شکفته شدن استعدادها و نیروهای بالقوه و نهفته وی می‌گردد. عرفا رنج و بلا را از جمله الطاف خفیه خداوند می‌دانند که وجود آنها برای نیل به مراتب و درجات بلند معنوی ضروری است؛ خداوند بر محبوبان خود بلا می‌فرستد تا با صبر در برابر آن، پاک و خالص شوند و هر چه بیشتر به او تقرّب یابند؛ از این رو، محبوب‌ترین بندگان خداوند کسانی هستند که در مواجهه با بلا، صبر می‌کنند. بلا، نفس فانی را از بین می‌برد و سبب دستیابی به حیات جاوید می‌شود. دوستی حق بدون بلا، تحقق نمی‌یابد. در عرفان، صبر در بلا، درجه صدیقان است و سخت‌ترین نوع بلا بعد از پیامبران مخصوص ایشان است. (غزالی طوسی 1361، ج 2: 352؛ مستملی بخاری 1366، ج 4: 1749)

از جمله مقامات حضرت مریم (س) مقام صبر است. انتساب حضرت مریم (س) به این مقام، به سبب رنج زیادی بود که در جریان بارداری و سپس زادن حضرت عیسی (ع) متحمل شد و در مظان اتهام و سرزنش خلق قرار گرفت. حضرت مریم (س) نه تنها در سرتاسر عمر خود با عفت و پاکدامنی در محراب، شریف‌ترین مکان مسجد، به طاعت و عبادت خداوند پرداخته بود، بلکه وی دختر پیغمبر بزرگ خدا، عمران نبی (ع)، بود و در خاندانی مشهور به فضیلت و تقوا بالیده بود. برای چنین کسی، دشوارترین مصیبت و ابتلای الهی، خدشه‌دار شدن نام و آبرو است و در این وضعیت، آرزوی مرگ چندان عجیب به نظر نمی‌رسد.

خداوند آن حضرت را در چنان وضعیتی قرار داد که تنها یک معجزه می‌توانست دامان پاک او را از لوث تهمت‌ها و سخنان ناروای مردم و معاندانی که می‌گفتند: «یا أخت هارون ما کان أبوک إمرء سوء» (مریم / 28)،

بزداید و پروردگار با جاری کردن سخن بر زبان عیسی (ع) این مهم را کفایت نمود. «رب العالمین براءت ساحت مریم را و روشنایی چشم وی را آن سخن در حال طفولیت بر زبان وی براند» (میبدی 1357، ج 2: 129) و این پاداش کسی است که در برابر جفاهای اغیار صبر کند؛ «لیس الله بکافِ عبده.» (زمر/ 36)

سختی‌هایی که حضرت مریم (س) در جریان زادن حضرت عیسی (ع) متحمل شد، در میان عرفا بازتاب گسترده‌ای داشته است و آیه «فَأَجَاءَهَا الْمَخَاضُ إِلَى جِذْعِ النَّخْلَةِ قَالَتْ يَا لَيْتَنِي مِتُّ قَبْلَ هَذَا وَ كُنْتُ نَسِيًّا مَنْسِيًّا» (مریم/ 23)، از جنبه‌ها و دیدگاه‌های گوناگون عرفانی تفسیر و تأویل شده است. عین‌القضات همدانی با توجه به دلتنگی حضرت مریم (س) و شرم او از رویارویی با مردم، به صدیقه بودن آن حضرت اشاره و بر اساس رابطه بلا و صدیقین و مأنوس بودن ایشان به رنج و سختی، آیه را این‌گونه تأویل کرده است که آرزوی مرگ کردن حضرت مریم (س) نه به دلیل ترس از ملامت خلق، بلکه به سبب شفقت و دلسوزی وی بر آدمیان بود؛ زیرا آن حضرت نمی‌خواست مردم با نسبت دادن اتهامات ناروا به وی، گرفتار عقوبت شوند. (عین‌القضات همدانی 1362، ج 2: 192 و 193) هرچند ملامت نیز یکی از لوازم طریق عشق‌بازی است و همواره با عشق پیوند خورده است. «نامردان را عشق حرام است ای جان. عشق و ملامت توأمان بوده‌اند و خواهند بود. با عشق چه کار است نکونامان را.» (همان: 360)

عین‌القضات در تأویل سخن حضرت مریم (س) به آن جنبه‌ای عاشقانه می‌بخشد. او با نقل سخنان حضرت موسی (ع) (لِي مِثْلِكَ وَ لَيْسَ لَكَ مِثْلُ نَفْسِكَ) و پیامبر (ص) (لَيْتَ رَبِّ مُحَمَّدٍ لَمْ يَخْلُقْ مُحَمَّدًا)، مضمون سخن حضرت مریم (س) را مشابه مضمون این سخنان می‌داند و می‌گوید از آنجا که عوام نسبت به لایه‌های عمیق عشق‌بازی خدا با بندگانش معرفتی ندارند، این‌گونه سخنان را از چنین انسان‌های والامقامی بر نمی‌تابند و آنها را غیر عادی می‌دانند. آنها از این نکته غافل‌اند که گاه خداوند با صفت جلال و قهاریت بر دوستان خویش تجلی می‌کند و در آن هنگام بر زبان عاشق و معشوق، جملاتی جاری می‌شود که ادراک همگان از فهم آن قاصر است. این‌گونه سخنان از مقتضیات و لوازم روابط بین عاشق و معشوق است و غیر از آن دو، کسی سر آنها را در نمی‌یابد. معشوق و مخاطب عاشقانی چون مریم (س)، موسی (ع) و حضرت محمد (ص)، خداوند است. او خود اسرار عشق را می‌داند و از این رو، این‌گونه سخنان را از آنان می‌پذیرد و ایشان را معذور می‌دارد؛ پس، اگر کسی بر سخنان این عشاقِ دردمند خرده بگیرد، گویی نعوذ بالله خداوند را خطاکار دانسته است. (عین‌القضات همدانی 1362، ج 2: 193 و 194)

به نظر عین‌القضات، خداوند یک بار از جمال خود پرده برمی‌دارد تا خلق عاشق او شوند و بعد از آن باز در حجاب عزت خود محتجب می‌شود. حال اگر عاشقان در این هنگام که او در حجاب است، فراق او را احساس نکنند و در آرامش باشند، آنگاه خداوند ایشان را لعنت می‌کند و به حکم «نَسْأَلُ اللَّهَ فَنَسِيهِمْ» (توبه/ 68)، مطرود درگاه خویش قرار می‌دهد؛ اما اگر عاشقان در فراق او بی‌قرار باشند و وجودشان سراپا درد باشد، آنگاه به سبب

شدت بی‌تابی، همچون پیامبر (ص) آرزو می‌کنند که ای کاش خدا آنها را خلق نکرده بود؛ زیرا آرامش داشتن در فراق معشوق و رضا دادن به آن، برابر با کفر است، اما عاشقان دردمند حقیقی در فراق دوست از وجود خود ملول می‌گردند و سخنانی می‌گویند که هر تردمانی بدان راه نبرد. (همان: 194-196) در نظر عرفا، حق تعالی نیز عاشق دوستان خویش است و به سبب غیرتی که نسبت به معشوقان خود دارد، آنان را به فقر، سختی، درد و غم مبتلا می‌کند تا همیشه با سوز و گداز و قلبی شکسته، خالصانه، به درگاه او روی آورند و توجّهشان از هر چیزی غیر او بریده شود و ماسوی‌الله را به فراموشی سپارند.

آنها که از راز و رمزهای عشق و عاشقی بی‌بهره‌اند، بر حضرت مریم (س) خرده می‌گیرند که چرا با اینکه بانویی صدیقّه بود، در برابر آن پیشامد سخت، دل‌تنگ شد و با جزع و بی‌تابی آرزوی مرگ کرد. در حالی که وراى همهٔ سخنان و اعمال عاشقان، مقصودی دیگر نهفته است که جز عاشق و معشوق، کسی آن را نمی‌فهمد؛ چنان‌که از اشتیاق موسی (ع) به کوه طور یا قسم خوردن به شب و روز و... در قرآن، نفس‌اشیا و پدیده‌ها مورد نظر نیست، بلکه هدف اصلی، خدایی است که خالق تمام هستی است و این نکته تنها در جهان ارباب عشق معنا و مفهوم می‌یابد. چشمان یعقوب (ع) از اندوه فراق یوسف (ع) سپید شد، اما بی‌تابی و بی‌قراری او در واقع، دلیل دیگری داشت و یوسف در این میان یک نشانه بود. (عین‌القضات همدانی 1362، ج 2: 359 و 360) «در عشق بسیار مقامات است که در آنجا شکوی و جزع عاشق، مطلوب معشوق بود، نه صبر و تصبّر او و این جز عاشق نداند و نهایت عالم عشق هر کس نداند.

جهان عشق فراخ است و تنگ سینهٔ تو حدیث عشق دراز است و دست تو کوتاه»
(همان: 360)

در باور عین‌القضات، رضا به بلای دوست و صبر بر آن، هر چند دو مقام عالی به شمار می‌رود، صبر در بدایت امر و در مراحل آغازین عشق شرط است. در مراتب بالاتر، بی‌تابی و شکوه‌های عاشق بسیار ارزش دارد و وراى آن، مقاصد زیادی متصوّر است و این مقاصد را تنها معشوق می‌داند نه غیر. (همان: 362) دیدگاه عین‌القضات نسبت به جزع و شکایت عاشق، سخن مستملی بخاری را به یاد می‌آورد که می‌گوید: «شکایت کردن بر سه وجه است... از دوست به دوست نالیدن و فریاد خواستن عین توحید است؛ ظاهرش شکایت است، باطنش شکر است. باز نمودن است که جز تو کسی را ندارم با که بگویم. خلق پندارند که بدین سخن، همگی گله‌کنند. باز محبّت بدین فریاد اخلاص محبّت همی‌عرضه‌کند؛ از این معنی بود که حق - عزّوجل - از ایوب (ع)، شکایت خبر داد. گفت: «أَنْتِي مَسْنَى الضَّرِّ» و باز همین صابر خواند. صبر با شکوی چگونه باشد؟! همی‌بنماید که شکوی آنگاه باشد که از ما به غیر ما نالد. چون به ما نالد، شکوی نباشد. نگفت: أَيُّهَا النَّاسُ أَنِّي مَسْنَى الضَّرِّ؛ چه گفت: «نَادَى رَبَّهُ أَنِّي مَسْنَى الضَّرِّ». این عجز خود پیش قدرت باری بردن باشد و ذل خویش پیش عز بردن است، نه گله کردن است.» (مستملی بخاری 1366، ج 2: 619)

به عقیده میبدی، «این ضجر نمودن و آرزوی مرگ کردن نه از آن بود که به حکم حقّ تعالی راضی نبود، لکن از شرم مردم می‌گفت؛ که فرزند بی‌پدر آورده بود و دانست که مردم او را طعن کنند و به ناشایست نسبت کنند. گفت کاشکی من بدین روز نرسیدمی که قومی به سبب من در معصیت افتند.» (میبدی 1357، ج 6: 31)

میبدی برای توجیه درد و رنج حضرت مریم (س) به هنگام زادن عیسی (ع)، او را با آمنه، مادر حضرت محمد (ص)، مقایسه می‌کند. به عقیده او، خداوند می‌دانست که عیسی (ع) در دنیا و عقبی، مایه سرور دل و روشنی چشم مادر خواهد بود و مریم (س) از پس آن سختی، به نعمت و راحتی می‌رسد؛ از این رو، آن حضرت را دچار رنج بسیار گردانید، و باز چون آگاه بود که آمنه، به زودی از دنیا خواهد رفت و از این فرزند بهره‌ای نمی‌یابد، رنج و دردی برای او قرار نداد. (میبدی 1357، ج 2: 129) میبدی با بیان این سخنان، درصدد تبیین این نکته است که خداوند، رنج و بلا را وجه امتیاز و برتری انسان بر فرشتگان قرار داده است. انسان با تحمل دردها و بلاها به بهشت برین و نعمت‌های آن جهان دست می‌یابد و بالاتر از آن، شایسته دیدار خداوند می‌گردد و جاودان در جوار حرم امن و رضای دوست آرام می‌گیرد؛ چنان‌که حضرت مریم (س) به سبب تحمل رنج و سختی بسیار، به سعادت دنیوی و اخروی نائل شد. آنجا که گنج است، راه گذر آن بر رنج است، و آنجا که بلا است، ثمره آن شفا و عطا است. (میبدی 1357، ج 2: 129 - 130)

در بینش صوفیه سختی‌ها و مشکلات، سازنده و تکامل‌بخش و در واقع، لطف و محبتی پنهان از جانب حقّ است که آن را بیشتر بر بندگان نیک و خواص خود ارزانی می‌دارد. «در خبر مصطفی است (ص) که: حقّ - جلّ جلاله - دوستان خود را به بلا تعهد کند؛ چنان‌که شما بیمار را به طعام و شراب تعهد کنید و گفت: در فرادیس اعلا، بسی درجات و منازل هست که بنده هرگز به جهد خود، بدان نتواند رسید؛ رب‌العزّة بنده را به آن بلاها که در دنیا بر سر وی گمارد، بدان رساند.» (همان، ج 8: 30) بلا و رنج، هستی آدمی را به یکباره از بیخ و بن می‌کند و خانه وجودش را می‌روبد تا بنده پاک و طهارت‌یافته، مهیای وصال گردد. «دین ما هرکجا که رفت، باز نیاید تا او را از بیخ و بن نکند و خانه‌اش را نروبد و پاک نکند؛ که "لایمسه آلا المطهرون." (واقعه/79)» (مولوی 1330: 114)

بهاء ولد نیز ضمن اشاره به مصائب حضرت مریم (س)، از جمله فوائد سختی و مشقّت را آشنایی با درد بیچارگان و شفقت بر خلق دانسته است. (بهاء ولد 1352: 114) شفقت بر خلق یکی از مکارم اخلاقی اولیا است که به کمال در حضرت مریم تبلور یافته بود. آن حضرت، هراسی از ملامت خلق نداشت. در بینش عرفا، رفق و مهربانی نسبت به مردم و شفقت بر ایشان در همه احوال، در کنار صدق ورزیدن در ادای حقوق خداوند، از جمله ویژگی‌هایی است که باید بر ولی غالب باشد. (ابوعلی عثمانی 1374: 633) خواص و مقررین حضرت حقّ، از هیچ بلائی به‌ویژه بهتان و بدنامی ابایی ندارند و به قول علاءالدوله سمنانی «بندگان خاص خداوند را هیچ کدام نبوده است که به بلاها و بهتان مبتلا نگردانیده‌اند.» (سمنانی 1369: 285) چه بسا ممکن است عطایی از جانب حقّ در قالب بلا و رنج بر ایشان نازل گردد. آنها با سکوت محض و اطاعت بی‌چون و چرا آن را می‌پذیرند.

بهاء ولد با اشاره به آیه «یا اخت هارونَ ماکانَ ابوکَ امرءَ سوءٍ و ماکانَت اُمّکَ بغیاً» (مریم / 28)، نکاتی نغز و حکیمانه در باب حضرت مریم (س) و صبر او بیان می‌دارد. به گفته وی، هنگامی که حضرت مریم (س)، به سبب اوضاع نامناسب و سخت خویش غمگین شد و در دل آرزوی مرگ کرد، به او الهام شد که ارج و ارزش تو به سبب همین رنجی است که می‌کشی و همین جوشش و بی‌تابی که درون تو برپا است. این رنج‌ها و بی‌قراری‌ها برای تو در حکم گنجینه‌ای است که سایر موجودات عالم، از خورشید تابان گرفته تا جمادات و گیاهان، از آن محروم‌اند. حضرت مریم (س) با این الهام، آرام گرفت و خواطر و افکار وسوسه‌گر را از خود دور کرد. تا انسان طعم سختی را نچشد، نمی‌تواند درد دیگران را بفهمد و بر آنها رحم و شفقت آورد؛ از این رو، باید بلا را نعمت و لطف خداوند در حق بندگان دانست؛ چنان‌که بی‌درد و رنج بودن نیز نشانه دور ماندن از درگاه احدیت است. بهاء ولد سرانجام چنین نتیجه می‌گیرد که «پس گنج در رنج آمد؛ از آنکه مار است بر سر گنج؛ پس رنج‌های خویش در اندرون دار که خزینه پنهان می‌باید داشت؛ که «من کنوز البرّ کتمان المصائب»» (بهاء ولد 1352: 341 - 342)

به عقیده بهاء ولد، مرتبه عبادالله از همه مراتب بالاتر است. ایشان در معرض وحی الهی قرار می‌گیرند و در طلب رضای دوست و در راه او حتی از بذل جان خود دریغ ندارند. عبادالله به گوهری ارزشمند می‌مانند که نقاش چیره‌دست عالم، نقش‌هایی از توحید و محبت را بر قامتشان حک کرده است و راز جهان‌افروزی آنها در این است که دم برنیاورند و نشکنند. حضرت مریم (س) نیز از جمله عبادالله بود که در طریق عشق و پاکبختگی، از همه چیز خود دست کشید و از این رو، خداوند به او سعادت ابدی را نوید داد. (بهاء ولد 1352: 340) به گفته بهاء‌ولد و میبیدی، حضرت مریم (س) به دلیل صبر و استقامت در برابر وقایع ناگواری که برایش رقم خورده بود، توانست به گنجی بسیار ارزشمند دست یابد و آن گنج، همانا وجود مبارک حضرت عیسی (ع) بود که در بدو تولد، برای رفع اتهام از دامان پاک مادر، به سخن گفتن درآمد و مایه روشنی چشم و سرور دل مریم شد. آن سختی‌ها، لطف و نعمت خداوند در حق او بود که سبب شکوفا شدن استعدادها و قابلیت‌های روحی وی گردید. حضرت مریم (س) در اثر صبر و با تقویت قوای روحی و درونی خود، در مسیر تکامل، صاحب کرامات شد و به درجه عالی معنوی و قرب به حق نائل گردید. این نیز گنجی دیگر بود که آن حضرت بدان دست یافت.

از دیگر عارفانی که مقام صبر را برای حضرت مریم (س) قائل شده است، شهاب‌الدین عمر سهروردی است. او در عوارف/المعارف، از جمله امور ضروری و اعمال لازم برای یک درویش را ترک مطالبات، توکل به خدا، رضا، تسلیم و صبر بر آن دانسته است. به عقیده او، عارف اگر در برابر سختی‌ها و رنج‌ها به خوبی صبر و پایداری کند و از موافقت هوای نفس خویش سر باز زند، خداوند هرچه را که او بخواهد، به شیوه خرق عادت، از طریق قدرت یا حکمت خویش بدو می‌رساند؛ چنان‌که حضرت مریم (س) به سبب مخالفت با هوای نفس و

صبر در برابر سختی‌ها و مشکلات، قادر به خرق عادت گشت و هرگاه حضرت زکریا بر او وارد می‌شد، نزد وی غذای بهشتی می‌یافت.

کار درویش آن است که ترک مطالبات و حاجات کند و توکل با حضرت عزت کند و صبر می‌کند تا اندرون او پاک و صافی شود از جمله بازخواست‌ها. چون او در عالم رضا و تسلیم قدم زند و در میدان صبر و شکر جولان کند، هر آنچه مقصود و مطلوب مکنون ضمیر او بود، حق تعالی از طریق حکمت یا از طریق قدرت بدو رساند به خرق عادت؛ چنان‌که حکایت فرمود در قرآن از مریم (ع): «كَلِمًا دَخَلَ عَلَيْهَا زَكَرِيَّا الْمِحْرَابَ وَجَدَ عِنْدَهَا رِزْقًا». (آل عمران/37)... شیخ گوید: هر آن کس که روی از خلق بگرداند و روی دل در حضرت عزت کند، حق تعالی از مکارن لطف و مطامیر رحمت شامل آنچه ملتمس او بود، بی‌واسطه سوال بدو رساند و این مقام میسر نشود الا به مصابرت شداید و مخالفت هوای نفس. (سهروردی 1364: 75)

نفس از دیدگاه تصوف و عرفان، بزرگترین حجاب بین خدا و انسان است. نفس، نیرنگبازی است که در برابر هر وسیله و سلاحی روئین‌تن می‌شود. هر دم، به صورتی تازه خودنمایی می‌کند و در پی تاراج ایمان انسان است. عارف از نخستین مراحل سیر و سلوک تا مقام فنای فی‌الله، با آن در جنگ است و صبر و استقامت در برابر سختی‌ها و رنج‌های این مبارزه، دشوارترین نوع صبر است. (ر.ک. عبّادی 1368: 73) عرفا معتقدند صبر در برابر رنج‌ها و سختی‌های مبارزه با نفس و غلبه بر آن، موجب می‌شود که صفات و قدرت‌های الهی در روح تجلی یابد و عارف بتواند بر روابط علت و معلولی حاکم بر عالم ماده سلطه پیدا کند و به مقام ولایت تکوینی نائل شود. ایشان در این زمینه حکایاتی نیز نقل کرده‌اند. (ر.ک. هجویری 1386: 314؛ ابوعلی عثمانی 1374: 229؛ عطار نیشابوری 1355: 516)

از آنچه گفتیم، معلوم شد هر نوع تکاملی چه مادی و چه ظاهری، چه معنوی و چه روحانی، بر اثر برخورد با سختی‌ها و پایداری در برابر آنها به وجود می‌آید؛ به همین دلیل، عرفا از صبر به عنوان یک اصل مهم که هر نوع تکاملی و حرکتی به سوی خدا فقط به آن بستگی دارد، یاد می‌کنند. خداوند برای بندگان محبوب خود بلا می‌فرستد تا با صبر در برابر آن، وجودشان پاک و خالص شود و بتوانند به آخرین حد کمال که عبودیت در برابر خالق است، نائل شوند. حضرت مریم (س) نیز در طریق عشق و پاکبختگی، از همه چیز حتی نام و آبرو دست کشید و در این راه، رنج بسیار دید تا اینکه خداوند به او نوید سعادت ابدی داد. (سهروردی 1364: 340)

حضرت مریم (س) و مرتبه موت اختیاری

موت اختیاری از دیگر مراتب والایی است که عارفانی چون مولوی و عزیز نسفی برای حضرت مریم (س) برشمرده‌اند. عرفا با استناد به حدیث پیامبر که فرموده است: «موتوا قبل أن تموتوا» (فروزانفر 1361: 116)، قائل به مرتبه‌ای روحانی و درجه‌ای معنوی شده‌اند که اصطلاحاً به آن «موت اختیاری» گویند؛ یعنی «پیش از موت طبیعی که مفارقت روح است از کالبد، جدا شوید از مرادات و مأنوسات که از ابتدای خلقت تا غایت در شما متمکن گشته، و مراد حق را بر مراد خود اختیار کنید که نتیجه این مردن، حیات حقیقی است.» (نجم‌الدین کبری

1363:37) این موت، تعبیری است از کشتن نفس مادی و سرکوب امیال و هوس‌های آن؛ زیرا حیات نفس به هواهای او است و نفس به سبب همین هواها و خواهش‌ها است که به عالم ماده پایبند می‌شود؛ از این رو، عرفا برای رها شدن از تعلقات عالم حس، از بین بردن هواهای نفسانی را لازم می‌دانند.

مولانا این مرتبه والا را به حضرت مریم (س) نسبت داده است. او در ابیاتی چند، به فانی بودن دنیا و ناپایداری و زوال لذت‌ها و خوشی‌های آن اشاره می‌کند و معتقد است که هرچند دستیابی به مرادها و مطلوبات چند روزه دنیوی، انسان را شاد و خندان می‌سازد، دیری نمی‌پاید که همه آنها، همچون باد از دست او خواهند جست و راه نیستی پیش خواهند گرفت و آدمی را در حسرت و اندوه خود فروخواهند گذاشت. هنگامی که جبرئیل (ع)، همچون جوانی خوش‌سینما بر حضرت مریم (س) ظاهر شد، آن بانوی پاکدامن و عفیف بسیار ترسید و از افتادن در ورطه گناه و شهوات نفسانی به خدا پناه برد و خطاب به جبرئیل گفت: «اَنِّیْ اَعُوذُ بِالرَّحْمٰنِ مِنْکَ اِنْ کُنْتَ تَقِیًّا.» (مریم/18)

هر چه از وی شاد گردی در جهان	از فراق او بیندیش آن زمان
زانچه گشتی شاد، بس کس شاد شد	آخر از وی جست و همچون باد شد
از تو هم بجهد تو دل بر وی منه	پیش از آن کاو بجهد از تو، تو بجه
همچو مریم گوی پیش از فوت ملک	نقش را کالعوذ بالرحمن منک
دید مریم صورتی بس جان‌فزا	جان‌فزایی دل‌ربایی در خلا
پیش او بررست از روی زمین	چون مه و خورشید آن روح‌الامین
از زمین بررست خوبی بی‌نقاب	آن‌چنان کز شرق روید آفتاب
لرزه بر اعضای مریم اوفتاد	کاو برهنه بود و ترسید از فساد
صورتی که یوسف ار دیدی عیان	دست از حیرت بُردی چون زنان
همچو گل پیشش بروید آن ز گل	چون خیالی که برآرد سر ز دل
گشت بی‌خود مریم و در بی‌خودی	گفت بجهم در پناه ایزدی
زانکه عادت کرده بود آن پاک‌جیب	در هزیمت رخت بردن سوی غیب
چون جهان را دید مُلکی بی‌قرار	حازمانه ساخت ز آن حضرت حصار
تا به گاه مرگ حصنی باشدش	که نیابد خصم راه مقصدش
از پناه حق حصاری به ندید	یورتگه نزدیک آن دژ برگزید

(مولوی 3711-3697/3/1374)

مولانا سرانجام از سالک می‌خواهد همانند حضرت مریم (س) تا زمانی که فرصت باقی است، از دنیا و تعلقات آن دست بکشد و به حکم «موتوا قبل أن تموتوا»، از کوچه هستی و تنگنای خودپرستی در شهرستان نیستی بگریزد و سختی‌ها و دردهای این راه را نوش انگارد تا با اسرار عشق سرمدی آشنایی یابد:

بهر روز مرگ این دم مرده باش تا شوی با عشق سرمد خواجه‌تاش

(همان: 3760)

کمال‌الدین حسین خوارزمی در شرح این ابیات می‌نویسد:

پس طریق مرید صادق و سالک عاشق، آن است که انس با ذاتی گیرد که از خوف فراق او ایمن باشد و دل بر شادی وصال هیچ فانی‌ای نهد و هر چه از او خواهد جست، او پیشتر از او بجهد و روی به وطن اصلی آرد و جان به جانان حقیقی بسپارد و پیوند ماسوی نجوید... چون مریم پاکیزه‌جیب، آشنایی با عالم غیب داشت و نقش این عالم بی‌وفا بر لوح ضمیر خویش نمی‌نگاشت، از نقش بیقراری این جهان، جهان گشت و در حصن حمایت الهی، طالب امان گشت تا به هنگام خروج از عالم خصمی که متصدی به مخاصمت ابنای آدم است، بر او دسترس نیابد. (خوارزمی 1384: 1683 - 1684)

به گفته خوارزمی، حضرت مریم (س)، به واسطه تجرد و انقطاع کلی از خویش و بیگانه، بر قوای نفسانی و طبیعی غلبه کرده بود. آن حضرت به سبب پاکی از آرایش‌های عارضی و نقوش دلربا و ناپایدار دنیوی، فریفته شکل و شمایل زیبا و عقل سوز جبرئیل نگشت؛ بلکه با دیدن او به خدا پناه برد و با در نظر گرفتن نعیم باقی، از خوشی‌های زودگذری که در معرض زوال بود، دل برداشت. این داستان، درسی برای سالکان طریقت است که با غلبه بر هوای نفس و چشم‌پوشی از نقش و نگار عالم هستی، خود را از مهلکه دنیا برهانند و از این طریق به حظیره قدس راه یابند. (همان: 1686) در این هنگام است که مریم دل عارفان به مسیحای جان‌بخش، حامله می‌شود و توانایی زنده کردن مرده‌دلان را پیدا می‌کند؛ چون ایشان همانند حضرت مریم (س)، طفل تن را از شیر تعلقات نفس بریده‌اند و از خوان حکمت حق روزی می‌یابند. (همان: 1688) سالک تا وقتی که به حکم «موتوا قبل أن تموتوا» و پیش از اضطرار، امانت به خداوند نسپارد، از پرتو انوار احدی روشنائی نبیند. (همان: 1690)

میبدی پناه بردن حضرت مریم (س) به خداوند را سبب خلعت یافتن آن حضرت از جانب خداوند می‌داند و می‌نویسد: «مریم گفت: «أني أعودُ بالرحمن منك.» (مریم/18) دو خلعت یافت: یکی بشارت به عیسی روح‌الله؛ «لأهَبَ لكَ غلاماً زكياً»، دیگر دیدار جبرئیل روح‌القدس؛ «أنا أنا رسول ربك.» (مریم/19)» (میبدی 1357، ج 5: 455) به عقیده عزیزالدین نسفی، موت اختیاری مرتبه انبیا و اولیای الهی است و این مقام، زمانی محقق می‌شود که عارف، مراتب و مدارج سیر و سلوک را طی کرده و به کمال واقعی خود رسیده باشد. چنین کسی از مرحله علم‌الیقین گذشته و به مقام مشاهده و عین‌الیقین نائل شده است؛ از این رو، آنچه دیگران پس از موت طبیعی خواهند دید، او در این مقام پیش از رسیدن به مرگ طبیعی، آنها را مشاهده می‌کند.

بدان که انبیا و اولیا را پیش از موت طبیعی، موت دیگر هست؛ از جهت آنکه ایشان به موت ارادی پیش از موت طبیعی می‌میرند و آنچه دیگران بعد از موت طبیعی خواهند دید، ایشان پیش از موت طبیعی می‌بینند و احوال بعد از مرگ، ایشان را معاینه می‌شود و از مرتبه علم‌الیقین به مرتبه عین‌الیقین می‌رسند؛ از جهت آنکه حجاب آدمیان، جسم است. چون روح از جسم بیرون آمد، هیچ چیز دیگر حجاب او نمی‌شود. (نسفی 1350: 107)

نسفی به نه بهشت و هفت دوزخ معتقد است. به عقیده او، در مقابل هر بهشتی، دوزخی قرار دارد و فقط بهشت اول و نهم، دوزخی در مقابل ندارند. (نسفی 1350: 299) در هر یک از این بهشت‌های نه‌گانه نیز درختی

وجود دارد و نام این درخت‌ها به ترتیب عبارت است از: امکان، وجود، مزاج، عقل، خلق، علم، نورالله، لقا، قدرت. سالک با عبور از هر کدام به مرتبه بعدی وارد می‌شود و تا به نورالله نرسد، به لقا نمی‌رسد. (همان: 302)

اوج مراتب سیر و سلوک سالک، در بهشت نهم تحقق می‌یابد. در این مرتبه، سالک با عبور از مرتبه علم‌الیقین به عین‌الیقین می‌رسد و به یقین مشاهده می‌کند که هستی مطلق، تنها خاص خداوند است که ذاتش بر تمام ذرات عالم احاطه دارد. سالک با گذشتن از حجاب‌های ظلمانی (جاه، مال و شهوت) و حجاب‌های نورانی (علم، تقوا و طاعت) و بیرون آمدن از پرده خیالات و اوهام، نیست می‌شود و به ذات حق می‌رسد. بعد از آن حق تعالی سالک را به هستی خود، هست می‌گرداند و به صفات خود آراسته می‌کند. آنگاه سالک دانا، صاحب قدرت و صاحب هستی می‌شود و به مصداق آیه «فَلَمْ تَقْتُلُوهُمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ قَتَلَهُمْ وَ مَارَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى» (انفال/ 17)، هرچه انجام دهد، گویی خدا انجام داده است. (نسفی 1350: 307)

به عقیده نسفی، حضرت مریم (س) از جمله اولیاءالله بود که در بهشت نهم اقامت داشت. آن حضرت به سبب موت اختیاری در عالم آخرت قرار داشت. رزق آخرت هم آماده و فراهم است و به دست آوردن آن، موقوف سعی و تلاش نیست. نسفی در این باره، حکایتی از موسی (ع) و حضرت خضر (ع) نقل می‌کند که در بیابانی گرسنه شدند و آهوایی بین آن دو ایستاد. آن طرف آهو که رو به خضر (ع) داشت، پخته و آماده خوردن و جانب موسی (ع) خام بود. خضر (ع) از موسی (ع) خواست برای پختن سهم خود، آتش و هیزم مهیا کند و علت این تفاوت را چنین بیان کرد:

یا موسی! من در آخرتم و تو در دنیا. رزق دنیا، مکتسب است و رزق آخرت، آماده و پرداخته است و رزق دنیا، مستألف است و رزق آخرت، مستفرغ است. دنیا، سرای عمل است و آخرت، سرای جزا است. رزق ما آماده و پرداخته رسد و رزق شما موقوف به سعی و کوشش باشد: «كَلَّمَا دَخَلَ عَلَيْهَا زَكَرِيَّا الْمِحْرَابَ وَجَدَ عِنْدَهَا رِزْقًا قَالَ يَا مَرْيَمُ أَنَّى لَكَ هَذَا. قَالَتْ هُوَ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يَرْزُقُ مَنْ يَشَاءُ بِغَيْرِ حِسَابٍ.» (آل عمران/ 37) این و امثال این از بهشت نهم حکایت کند. (نسفی 1350: 308)

در بینش نسفی، حضرت مریم (س) و دیگر ساکنان بهشت نهم، افرادی هستند که اراده آنان عین اراده خداوند می‌گردد و هر چه بخواهند، خداوند برایشان فراهم می‌کند. آنان پیش از مرگ طبیعی، مرگ ارادی را آزموده‌اند و از دنیا و تعلقات آن دست کشیده‌اند و به همین سبب، در عالم آخرت مأوا دارند. آنها با تصرف در رابطه علت و معلولی حاکم بر عالم ماده، قادر به انجام کرامات و خرق عادات گشته‌اند. در هوا سیر کردن، بر آب رفتن، تسلط کامل یافتن بر عوامل طبیعی و... از جمله این خرق عاداتها است. (همان: 307) مولانا نیز در ابیاتی، همین مطلب را گفته است:

مغز کاو از پوست‌ها آواره نیست	از طیب و علت او را چاره نیست
چون دوم بار آدمی‌زاده بزاد	پای خود بر فرق علت‌ها نهاد
علت اولی نباشد دین او	علت جزوی ندارد کین او

می‌برد چون آفتاب اندر افق با عروس صدق و صورت چون تُوْتُق
بلکه بیرون از افق وز چرخ‌ها بی‌مکان باشد چو ارواح و نُهی
(مولوی 3575/3/1374 - 3579)

به عقیده نجم‌الدین رازی نیز آنان که به موت اختیاری رسیده‌اند، اگرچه به ظاهر در این عالم حضور دارند، در حقیقت از هشت بهشت گذشته‌اند و خداوند ایشان را پیش از حشر به حیات حقیقی زنده کرده است. (نجم‌الدین رازی 1365:386)

حضرت مریم (س) و مرتبه طهارت

عرفا با عنایت به آیه «وَإِذْ قَالَتِ الْمَلَائِكَةُ يَا مَرْيَمُ إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَاكِ وَطَهَّرَكِ وَاصْطَفَاكِ عَلَى نِسَاءِ الْعَالَمِينَ» (آل عمران/ 42) (هنگامی را که فرشتگان گفتند: ای مریم! خدا تو را برگزیده و پاک ساخته و بر تمام زنان جهان برتری داده است.) که در بزرگداشت مقام حضرت مریم (س) نازل شده است، مرتبه طهارت را برای وی برشمرده‌اند. طهارت در نزد صوفیه یکی از پسندیده‌ترین، محبوب‌ترین و پرفضیلت‌ترین فرائض به شمار می‌رود. صوفیه در آثار خود بسیار بر طهارت تأکید کرده‌اند و برای آن درجات و مراتبی قائل شده‌اند. آنها طهارت را منحصر به طهارت ظاهر نمی‌دانند؛ بلکه در نظر آنها فروترین مرتبه در طهارت، طهارت ظاهر است و بدون پاکی باطن سالک از وساوس شیطانی و هواجس نفسانی و در نهایت، ماسوی‌الله، طهارت حقیقی حاصل نمی‌شود. (ر.ک. مولوی 2089-2097/3/1374؛ غزالی طوسی 1361:120؛ شبستری 1368:83)

میبوی این مرتبه از طهارت را به زیبایی توصیف کرده است و نشانه آن را زدودن دوستی دنیا از دل و محو کردن رسوم انسانی از وجود آدمی می‌داند تا در نتیجه آن، دل او به حق انس یابد و جانش در خلوت عیان، به حق پردازد. او برای طهارت سه مرتبه قائل است: الف. طهارت جوارح از معصیت؛ ب. طهارت دل از اخلاق ناپسند؛ ج. طهارت سرّ از غیر حق (مادون‌الله). (میبوی 1357، ج 3: 46-47) وی طهارت ظاهر و شست‌وشوی جوارح را نشانه شکر بنده از خالق خود و نعمت‌ها می‌داند و برای آن فوایدی برمی‌شمارد. او معتقد است طهارت در چشمه آبی که به امر حقّ در جوار مریم (س) و فرزندش جاری شد، موجب رها شدن او از غم تولد عیسی (ع) و ترس از تنهایی و غربت در بین مردم ملامتگر شهر شد. (همان: 48)

عالی‌ترین درجه طهارت نیز برخاستن از هستی خویش، پاک و طاهر گردانیدن باطن از غیر حق و عدم اشتغال به ماسوی‌الله و تعلقات نفسانی و دنیوی است. به عقیده عرفا، تنها در این صورت دل از زنگار غفلت و معاصی و توجه به غیر حقّ پاک می‌شود و قابل تجلّی انوار حقّ و مستعد نیل به درجات عالی و ارستگی می‌گردد:

هر چه جز حق بسوز و غارت کن
هر چه جز دین از آن طهارت کن
(سنایی غزنوی 1368:139)

این‌گونه طهارت، از درجات صدیقان است و حضرت مریم (س) نیز با استناد به آیه «امّه صدیقه» (مائده/ 75)، هم صدیقه بود و هم از لوث دو جهان، پاک بود. میبیدی در تفسیر آیه «انّ الله اصطفیک و طهرک» می‌نویسد: «الله تو را برگزید و از همه فاحشه و اثم پاک کرد.» (میبیدی 1357، ج 2: 116) در تفسیر ابوالفتوح رازی نیز آمده است: «و پاک بکرد تو را از آنکه دست مردان به تو رسد.» (ابوالفتوح رازی 1382، ج 3: 36)

میبیدی در تفسیر عرفانی و تأویل آیه مذکور که متضمن طهارت و برگزیدگی مریم (س) است، ضمن ارج نهادن به مقام والای حضرت مریم که مورد خطاب مستقیم پروردگار قرار گرفت، معتقد است خداوند در این آیه آن حضرت را مورد نواخت و کرامت خاص خود قرار داد و چه بسیار انبیا و اولیا که در حسرت این خطاب و ندای الهی دنیا را ترک گفته‌اند. به عقیده او، هر چقدر انسان، خدا را بخواند و ناله و فریاد سر دهد، برابر با این نیست که یک بار مورد خطاب حق قرار بگیرد؛ زیرا خداپرستی، یک نیاز فطری است که در همگان وجود دارد، اما پذیرش انسان برای بندگی ارزشمند است. (میبیدی 1357، ج 2: 127) وی نواخت و کرامت دیگر خداوند در حق حضرت مریم (س) را اصطفاء و برتری دادن او بر همه زنان عالم و نیز مطهر گردانیدن وی می‌داند. (همان: 128) و به سخن حنه، مادر حضرت مریم (س)، استناد می‌کند که گفت: «ربّ ائی نذرت لک ما فی بطنی محرراً.» (آل عمران/ 35) محرّر از نظر میبیدی، کسی است که آزاد ازلی و ابدی باشد؛ در بند عادات و رسوم نباشد و غیر از حق، اندیشه هیچ چیز حتی پاداش اخروی را به دل راه ندهد و به طور کلی از هر دو عالم و تعلّقات آن بی‌نیاز باشد. (میبیدی 1357، ج 2: 109) در باور میبیدی، حضرت مریم (س) نه تنها از هرگونه آلودگی و گناه، بلکه از هر دو عالم طهارت داشت.

ابن عربی، بزرگترین عارف عرفان نظری نیز در فص عیسوی فصوص‌الحکم، ضمن تشریح چگونگی شکل‌گیری و تکوّن حضرت عیسی (ع) در وجود مطهر مریم (س)، درباره طهارت آن حضرت و تأثیر آن بر حضرت عیسی (ع) مطالبی را بیان کرده‌است.

عن ماء مریم أو عن نفخ جبرین فی صورة البشر الموجود من طین

تکوّن الروح فی ذات مطهره من الطبیعة تدعوها بسجین»

(ابن عربی 1370: 138)

شارحین فصوص نظیر قیصری، حسین خوارزمی و خواجه محمد پارسا در شرح این بخش از سخنان ابن عربی، منظور از طهارت حضرت مریم (س) را تطهیر وی از غلبه احکام طبیعت و تعلّقات دنیوی و نفسانی دانسته‌اند. به عقیده ایشان، حضرت مریم (س) از مرتبه سفلی طبیعت، یعنی عالم کون و فساد آزاد شده بود و به همین سبب، خورشید معنویت در او طلوع نموده و وجودش را لبریز از انوار الهی و پرتوهای روحانی کرده بود. منظور از عالم کون و فساد، همین دنیای مادی است که معمولاً از آن تعبیر به زندان می‌شود. (ر.ک. قیصری رومی 1386: 845-846؛ خوارزمی 1368: 49؛ پارسا 1366: 317)

به گفته ابن عربی و شارحان فصوص، مرتبه والای حضرت مریم (س) در طهارت و گذشتن وی از ماسوی الله، سبب اقامت حضرت عیسی (ع) در آسمان‌ها گردید؛ زیرا حالات و صفات والدین بر فرزندان تأثیر می‌گذارد و طهارت آن دو موجب طهارت و کمال فرزند می‌شود. مقام شامخ حضرت مریم (س) در طهارت نیز این‌چنین در فرزندش متجلی شد و او را آسمانی کرد؛ چنان‌که قدرت حضرت عیسی (ع) در احیای اموات و شفای امراض نیز بدان سبب بود که جبرئیل به هیأت بشری متمثل شد و در حضرت مریم (س) دمید:

لأجل ذلك قد طالت اقامته فيها فزاد على الفِ بتعيين
روح من الله لا من غيره فلذا أحيا الموات و انشأ الطير من طين
(ابن عربی 1370: 138)

«از برای آنکه ذاتی که منفوخ شد در وی جسم عیسوی - که آن مریم است - مطهر بوده است از غلبه احکام طبیعت، بر وی طویل گشت اقامت عیسی در آسمان؛ از آنکه طهارت بدن والدین موجب طهارت بدن ولد است.» (خوارزمی 1368: 492؛ نیز ر. ک. قیصری رومی 1386: 849 - 851) به عقیده ابن عربی و شارحان، تواضع، انبساط و انشراح صدر حضرت عیسی (ع) نیز در نتیجه صبر مادرش بود:

عیسی در تواضع بدان مثبت بود و جبلت او اقتضای چنین فروتنی کرد... و این تواضع او را (ع) از جهت مادر بود... قوت احیاء و ابراء عیسی را (ع) مستفاد است از نفخ جبرئیل در آن حین که متمثل گشت به صورت بشریه؛ چنان‌که او را تواضع از مریم (س) مستفاد است؛ از آنکه هیأت غالبه را بر نفوس والدین، تأثیر عظیم است در نفس ولد و سرایتش محقق و لهذا عیسی (ع) ظاهر شد به صفت احیای موتی و ابراء اکمه و ابرص به اذن حق از جهت جبرئیل و به کمال تواضع آراسته گشت از جهت مریم... اگر جبرئیل در صورت انسان نیامدی، و در صورت غیر انسان ظاهر شدی، هرآینه عیسی نیز احیای موتی نکردی تا بدان صورت درنیامدی؛ چه هر صورت را با معنی‌ای که او در او غالب است، نوعی اختصاص هست. (خوارزمی 1368: 502-503؛ نیز ر. ک. قیصری رومی 1386: 854 - 855 و 863)

برخی از مفسران نظیر میبیدی و علامه طباطبایی، منظور از طهارت حضرت مریم (س) را عصمت آن حضرت دانسته‌اند. (ر. ک. طباطبایی 1370، ج 3: 334) عصمت یعنی پاک شدن از هرگونه گناه و فحشا، و معصوم کسی است که خداوند او را از گناه و آلودگی پاک گردانیده و از ارتکاب به خلاف محفوظ داشته است. میبیدی در تفسیر آیه «فَتَقَبَّلَهَا رَبُّهَا بِقَبُولِ حَسَنِ»، یکی از مصادیق «قبول حسن» را عصمت حضرت مریم (س) می‌داند. «گفت: «بِقَبُولِ حَسَنِ» و نیکوش قبول کرد؛ که وی را به نعت عصمت بپرورد و به نبات نیکو برآورد و به لباس طاعت بداشت و به شریف‌ترین بقعت‌ها فروآورد و پیغامبری چون زکریا (ع) بر وی قیم گماشت.» (میبیدی 1357، ج 2: 110 - 111) چنان‌که از سخن میبیدی و دیگر عرفا برمی‌آید، عصمت موهبتی است از جانب خداوند که به انبیا و اولیاءالله تعلق می‌گیرد و ایشان را از هر نوع گناهی بازمی‌دارد؛ زیرا ایشان به مقام فنای فی‌الله رسیده و ماسوی‌الله را ترک گفته‌اند. (ر. ک. مستملی بخاری 1366، ج 4: 1572 - 1573)

پاکی و عصمت مریم (س) منزلتی بسیار والا به آن حضرت بخشیده بود تا بدانجا که کالبد خاکی آن

حضرت، شایسته دریافت و پرورش روح خداوند گشته بود. او بانویی معصوم بود که خود را در حصار عفت و پاکدامنی از لوث اغیار مصون داشت و در وجود مقدس خویش، خورشیدی تابنده پرورید.

نتیجه

مقامات و مراتب والایی نظیر شفقت، صدق، طهارت، عصمت و کرامت که عرفا برای حضرت مریم قائل شده‌اند، همگی مبنایی قرآنی دارد؛ مراتبی که از بالاترین درجات عرفانی محسوب می‌شود و تنها افراد معدودی بدان دست می‌یابند. از دیدگاه عرفا، شفقت بر خلق از جمله ویژگی‌های برجسته اولیا است و آرزوی مرگ کردن حضرت مریم (س) نه به دلیل ترس از ملامت خلق، بلکه به سبب شفقت و دلسوزی بر آدمیان بود؛ زیرا آن حضرت نمی‌خواست مردم به سبب سخنان نادرست و نسبت دادن اتهامات ناروا به وی، به گناه افتند و گرفتار عقوبت شوند. خواص و مقررین حضرت حق نباید از هیچ بلایی حتی بهتان و بدنامی پرهیز کنند و حضرت مریم (س) نیز از ملامت خلق، هراسی نداشت. اگر افراد والامقامی چون او از سر بی‌تابی آرزوی مرگ می‌کنند، از آن رو است که خداوند معشوق آنها است و او خود اسرار عشق را می‌داند و این‌گونه سخنان را از آنان می‌پذیرد و ایشان را معذور می‌دارد؛ زیرا در عالم عشق شکایت، جزع و بی‌تابی عاشق، مطلوب معشوق است نه صبر و بردباری او.

عرفا معتقدند صبر در برابر رنج‌ها و سختی‌های مبارزه با نفس و غلبه بر آنها موجب می‌شود که صفات و قدرت‌های الهی در روح تجلی یابند و عارف بتواند بر روابط علت و معلولی حاکم بر عالم ماده سلطه یابد و به مقام ولایت تکوینی نائل شود. مرگ اختیاری، کشتن نفس و پالودن روح از ویژگی‌های نفسانی است و حضرت مریم (س)، به واسطه تجرد و انقطاع کلی از خویش و بیگانه، بر قوای نفسانی و طبیعی غلبه کرده و به حظیره‌القدس راه یافته بود. علم، قدرت و همت آن حضرت در کمال، و اراده وی عین اراده خداوند بود و از همین رو، رزق او هر روز آماده و پرداخته، بدون سعی و کوشش در اختیارش قرار می‌گرفت. وی از راه مخالفت با هوای نفس و صبر در برابر سختی‌های آن، قدرت بر خرق عادات را به دست آورده بود.

صوفیه با استناد به آیات قرآن، معتقدند خداوند حضرت مریم (س) را از هرگونه گناه و آلودگی پاک گردانید و وی را در مرتبه عصمت و حفاظت خود قرار داد. به طوری که کالبد خاکی آن حضرت، شایسته دریافت و پرورش روح خدا گردید. نیز طهارت و پاک بودن آن حضرت از ماسوی‌الله، سبب اقامت عیسی (ع) در آسمان‌ها شد.

کتابنامه

قرآن کریم

ابن عربی، محی‌الدین. 1370. فصوص‌الحکم. تعلیقات ابوالعلاء عقیفی، چ 2. تهران: الزهرا.

ابوعلی عثمانی، حسن بن احمد. 1374. ترجمه رساله قشیریہ. تصحیح بدیع‌الزمان فروزانفر. چ 4. تهران: علمی و فرهنگی.

ابوالفتوح رازی، حسین بن علی. 1382ق. روض‌الجنان و روح‌الجنان فی تفسیرالقرآن. حواشی ابوالحسن شعرانی و تصحیح علی‌اکبر غفاری. تهران: اسلامیہ.

بهاء ولد. 1352. معارف. به اهتمام بدیع‌الزمان فروزانفر. ج 2. تهران: طهوری.

پارسا، خواجه محمد. 1366. شرح فصوص‌الحکم. تصحیح جلال مسگرنژاد. تهران: مرکز.

خوارزمی، کمال‌الدین حسین. 1384. جواهرالاسرار و زواهرالانوار. تصحیح محمدجواد شریعت. ج 4. اصفهان: مشعل.

_____ . 1368. شرح فصوص‌الحکم. تصحیح نجیب‌مایل هروی. چ 2. تهران: موالی.

سمنانی، علاء‌الدوله. 1369. مصنفات فارسی. به اهتمام نجیب‌مایل هروی. تهران: علمی و فرهنگی.

سنایی غزنوی، مجدودبن آدم. 1368. حدیقه‌الحقیقه و شریعة‌الطریقه. تصحیح مدرس رضوی. تهران: دانشگاه تهران.

سهروردی، عمر بن محمد. 1364. عوارف‌المعارف. ترجمه ابومنصور عبدالؤمن اصفهانی. به اهتمام قاسم انصاری. تهران: علمی و فرهنگی.

شبستری، محمود. 1368. گلشن راز. تصحیح صمد موحد. تهران: طهوری.

طباطبایی، محمدحسین. 1370. المیزان فی تفسیرالقرآن. محمدحسین طباطبایی. ترجمه سیدمحمدباقر موسوی همدانی. ج 3. چ 4. تهران: بنیاد علمی و فکری علامه طباطبایی.

عبادی، مظفر بن اردشیر. 1368. التصفیة فی احوال المتصوفه. تصحیح غلامحسین یوسفی. چ 2. تهران: سخن.

عطار نیشابوری، فریدالدین. 1355. تذکرة‌الاولیا. تصحیح محمد استعلامی. تهران: زوار.

عین‌القضات همدانی، عبدالله بن محمد. 1362. نامه‌ها. به اهتمام علینقی منزوی و عقیف عیسان. ج 2. تهران: زوار.

غزالی طوسی، ابوحامد امام محمد. 1361. کیمیای سعادت. به کوشش حسین خدیوجم. ج 2. تهران: علمی و فرهنگی.

فروزانفر، بدیع‌الزمان. 1361. احادیث مثنوی. تهران: امیرکبیر.

قیصری رومی، داود بن محمود. 1386. شرح فصوص‌الحکم. به کوشش سیدجلال‌الدین آشتیانی. چ 3. تهران: علمی و فرهنگی.

- مستملی بخاری، اسماعیل بن محمد. 1366. شرح التعرف لمذهب التصوف. تصحیح و تحشیه محمد روشن. ج 4. تهران: اساطیر.
- مولوی، جلال‌الدین محمد. 1330. فیه ما فیه. تصحیح و حواشی بدیع‌الزمان فروزانفر. تهران: دانشگاه تهران.
- _____ . 1374. مثنوی معنوی. به تصحیح رینولدالین نیکلسون. تهران: امیرکبیر.
- میبدی، ابوالفضل رشیدالدین. 1357. تفسیر کشف‌الاسرار و عدۃ‌الابرار. به اهتمام علی‌اصغر حکمت. تهران: امیرکبیر.
- نجم‌الدین رازی، عبدالله بن محمد. 1365. مرصادالعباد من المبدأ الی المعاد. به اهتمام محمدامین ریاحی. چ 2. تهران: علمی و فرهنگی.
- نسفی، محمد. 1350. الانسان الکامل. تصحیح ماریژان موله. تهران: انستیتوی ایران و فرانسه.
- نجم‌الدین کبری، احمد بن عمر. 1363. الاصول العشره. ترجمه و شرح عبدالغفور لاری، به اهتمام نجیب مایل هروی. تهران: مولی.
- هجویری، ابوالحسن علی بن عثمان. 1386. کشف‌المحجوب. تصحیح و تعلیق محمود عابدی. چ 3. تهران: سروش.

References

The Holy Quran.

Abu 'Ali 'Osmāni, Hasan Ibn Ahmad. (1995/1374SH). *Tarjeme-ye resāle-ye qosheiriyah*. Ed. by Badi'-ozzamān Frouzānfar. 4th ed. Tehran: 'Elmi va farhangi.

Attār Neishābouri, Farid-oddin. (1976/1355SH). *Tazkerat-ol-owliā'*. Ed. by Mohammad Este'lāmi. Tehran: Zavvār.

'Abbādi, Mozaffar Ibn Ardeshir. (1989/1368SH). *Al-tasfiyah fi ahval-el-motosavvefah*. Ed. by GholamHossein Yoosefi. 2nd ed. Tehran: Sokhan.

Bahā'e Valad. (1973/1352SH). *Ma'āref*. With the Efforts of Badi'-ozzamān Frouzānfar. Vol. 2. Tehran: Tahoori.

'Ein-ol-Qozāt Hamedāni, 'Abd-ollāh Ibn Mohammad. (1983/1362SH). *Nāme-hā-ye 'Ein-ol-Qozāt*. Ed. by 'Afif 'Oseirān and Alinaqi Monzavi. Vol. 2. Tehran: Zavvār.

Ghazzālī Tousi, Abu Hāmed Mohammad. (1982/1361SH). *Kimyā-ye saādat*. With the Efforts of Hossein Khadivjam. Vol.2. Tehran: 'Elmi va farhangi

Qeisari Rumi, Davoud Ibn Mohammad. (2007/1386SH). *Shar'h-e Fosous-ol-'hekam*. With the Efforts of Jalāl-oddin Āshtiāni. 3rd ed. Tehran: 'Elmi va farhangi.

Hojviri, Ali Ibn 'Osmān. (2007/1386SH). *Kashf-ol-ma'hjoub*. Ed. by Mahmoud 'Abedi. 3rd ed. Tehran: Soroush.

Ibn 'Arabi, Mohy-addin. (1991/1370SH). *Fosous-ol 'hekam*. Ed. By Abol'alā 'Afifi. 2nd ed. Tehran: Al-zahrā.

Khārazmi, Kamāl-oddin Hosein. (2005/1384SH). *Javāher-ol asrār wa zavāher-ol anwār*. Ed. By Mohammad Javād Shari'at. Esfāhan: Mash'al.

Khārazmi, Kamāl-oddin Hosein. (1989/1368SH). *Shar'h-e Fosous-ol 'hekam*. With the Efforts of Najib Myāel Heravi. 2nd ed. Tehran: Mowlā.

Meibodi, Rashid-oddin. (1982/1361SH). *Tafsir-e Kashf-ol-asrār wa oddat-ol-abrār*. With the Efforts of Aliasghar 'Hekmat. Vols. 2-6. Tehran: Amirkabir.

Molavi, Jalāl-oddin Mohammad. (1951/1330SH). *Fih-e mā fih*. Ed. By Badi'-ozzamān Frouzānfar. Tehran: University of Tehran.

Molavi, Jalāl-oddin Mohammad. (1995/1374SH). *Masnavi-e Ma'navi*. Ed. by Reynold Nicholson. Tehran: Amirkabir.

Mostamli Bokhāri. (1987/1366SH). *Shar'h-e Taa'rrof le mazhabe ahle tasavvof*. Ed. by Mohammad Rowshan. Vol.4. Tehran: Asātir.

Najm-oddin Kobrā. (1984/1363SH). *Al-osoul-ol-'asharah*. Tr. by Abdolghafoor Lāri. Tehran: Mowlā.

Nasafi, 'Aziz-oddin Mohammad. (1971/1350SH). *Al-ensān-ol-kāmel*. Ed. by Mariejean Mollet. Tehran: Iran and France Institute.

Ow'hadi Maragheyi. (1961/1340SH). *Jām-e jam*. Ed. by Saeed Nafisi. Thran: Amirkabir.

Pārsā, Khāje Mohammad. (1987/1366SH). *Shar'h-e Fosous-ol 'hekam*. Ed. by Jalil Mesgarnezhād. Tehran: Markaz.

Razi, Abo-lfotou'h. (2003/1382SH). *Rowz-al jenān wa Rowh-al janān fi tafsir-el Quran*. With the Efforts of 'Hāj Mirzā Abo-l-hasan Sha'rāni and Ali Akbar Ghaffāri. Tehran: 'Elmi va farhangi.

Rāzi, Najm-oddin Abubakr. (1986/1365SH). *Mersād-ol 'ebād*. With the Efforts of Mohammad Amin Riā'hi. 2nd ed. Tehran: 'Elmi va farhangi.

Sa'di Shirāzi, Mosle'h-oddin. (2000/1379SH). *Ghazaliyāt*. 8th ed. Tehran: Qatreh.

Sanāei Ghaznavi, Majdoud Ibn Ādam. (1989/1368SH). *Hadiqat-ol-'haqiqah wa shari'at-ottariqah*. Ed. by Modarres Razavi. Tehran: University of Tehran.

Semnāni, Alāoddowleh. (1990/1369SH). *Mosannafāt-e Fārsi*. With the Efforts of Najib Māyel Heravi. Tehran: 'Elmi va farhangi

Sohrevardi, 'Omar Ibn Mohammad. (1985/1364SH). *'Awāref-ol-ma'āref*. Tr. by Abu Mansour Esfāhāni. With the Efforts of Qāsem Ansāri. Tehran: 'Elmi va farhangi.

Shabestari, Mahmoud. (1989/1368SH). *Golshan-e rāz*. Ed. by Samad Movahhed. Tehran: Tahouri.

Tabātabāei, Mohammad Hosein. (1991/1370SH). *Al-mizān fi tafsir-el Quran*. Tr. by Mohammad Baqer Mousavi Hamedani. Vol.3. 4th ed. Tehran: Boniād 'elmi va fekri-e 'Allāmeḥ Tabātabāei.