

Islamic Knowledge and Insight

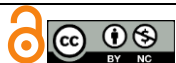
A Comparative Analysis of the Number of Spiritual Stations and Waystations of Mystics from the Perspectives of Imam Khomeini and Qushayri

1. Azar. Shojaei: PhD Student, Department of Islamic Mysticism, Ahv.C., Islamic Azad University, Ahvaz, Iran
2. Maryam. Bakhtiar*: Department of Islamic Mysticism, Ahv.C., Islamic Azad University, Ahvaz, Iran. (Email: bakhtyarm@iau.ac.ir)
3. Farajollah. Barati: Department of Philosophy, Ahv.C., Islamic Azad University, Ahvaz, Iran

Abstract

This study aims to comparatively analyze the number, structure, and conceptual logic of mystical stations and waystations in the thought of Imam Khomeini and Qushayri. The central problem is that the difference between these two mystics in presenting spiritual stations is not merely numerical, but rooted in their epistemological, anthropological, spiritual, and teleological foundations. The research adopts a descriptive-analytical method based on a comparative reading of the major works of both thinkers. The findings indicate that Qushayri, within the framework of classical Sufism, explains stations mainly as a set of virtues, disciplines, and spiritual states, emphasizing repentance, scrupulousness, asceticism, patience, trust, satisfaction, love, knowledge, and sincere servitude. By contrast, Imam Khomeini interprets stations and waystations within the horizon of Shi'i mysticism, guardianship, monotheism, the removal of dark and luminous veils, presence of heart, the inner meaning of worship, and ascent through the divine names. Thus, in Qushayri's view, the plurality of stations primarily has an ethical and pedagogical function, whereas in Imam Khomeini's thought, the waystations of the path acquire meaning in relation to the degrees of monotheism and the realization of servitude. The study concludes that Qushayri is closer to a detailed enumeration of stations and the formation of a pedagogical map for the seeker, while Imam Khomeini gives greater attention to the ontological and monotheistic depth of the waystations. Accordingly, the number of stations in Islamic mysticism is not fixed or merely numerical, but reflects each mystic's understanding of the human being, religious law, spiritual path, guardianship, and the final goal of mystical journeying.

Keywords: *Imam Khomeini, Qushayri, mystical stations, spiritual waystations, Islamic mysticism, guardianship, classical Sufism*



How to cite: Shojaei, A., Bakhtiar, M., & Barati, F. (2026). A Comparative Analysis of the Number of Spiritual Stations and Waystations of Mystics from the Perspectives of Imam Khomeini and Qushayri. *Islamic Knowledge and Insight*, 4(5), 1-17.

© 2027 the authors. This is an open access article under the terms of the Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International (CC BY-NC 4.0) License.

Submit Date: 21 January 2026

Revise Date: 31 May 2026

Accept Date: 07 June 2026

Initial Publish: 08 June 2026

Final Publish: 22 December 2026

معرفت و بصیرت اسلامی

تحلیل تطبیقی تعداد مقامات و منازل عرفا از دیدگاه امام خمینی و قشیری

۱. آذر شجاعی: دانشجوی دکتری، گروه عرفان اسلامی، واحد اهواز، دانشگاه آزاد اسلامی، اهواز، ایران
۲. مریم بختیار*: گروه عرفان اسلامی، واحد اهواز، دانشگاه آزاد اسلامی، اهواز، ایران. (پست الکترونیک: bakhtyarm@iau.ac.ir)
۳. فرج الله براتی: گروه فلسفه، واحد اهواز، دانشگاه آزاد اسلامی، اهواز، ایران

چکیده

پژوهش حاضر با هدف تحلیل تطبیقی تعداد، ساختار و منطق مقامات و منازل عرفانی در اندیشه امام خمینی و قشیری انجام شده است. مسئله اصلی پژوهش آن است که تفاوت این دو عارف در بیان مقامات عرفانی، صرفاً اختلافی عددی نیست، بلکه به تفاوت در مبانی معرفتی، انسان‌شناختی، سلوکی و غایت‌شناختی آنان بازمی‌گردد. روش پژوهش توصیفی-تحلیلی و مبتنی بر مطالعه تطبیقی آثار اصلی دو اندیشمند است. یافته‌ها نشان می‌دهد که قشیری در چارچوب تصوف کلاسیک، مقامات را بیشتر به صورت مجموعه‌ای از فضایل، آداب و احوال سلوکی توضیح می‌دهد و بر توبه، ورع، زهد، صبر، توکل، رضا، محبت، معرفت و صدق عبودیت تأکید دارد. در مقابل، امام خمینی مقامات و منازل را در افق عرفان شیعی، ولایت، توحید، رفع حجاب‌های ظلمانی و نورانی، حضور قلب، باطن عبادت و سیر اسمانی تفسیر می‌کند. بنابراین، در دیدگاه قشیری، کثرت مقامات بیشتر کارکرد تربیتی و اخلاقی دارد، اما در اندیشه امام خمینی، منازل سلوک در نسبت با مراتب توحید و تحقق عبودیت معنا می‌یابند. نتیجه پژوهش نشان می‌دهد که قشیری به تفصیل مقامات و تنظیم نقشه تربیتی سالک نزدیک‌تر است، در حالی که امام خمینی به عمق وجودی و توحیدی منازل توجه بیشتری دارد. بر این اساس، تعداد مقامات در عرفان اسلامی امری ثابت و صرفاً عددی نیست، بلکه بازتابی از نوع نگاه عارف به انسان، شریعت، طریقت، ولایت و غایت‌نهایی سلوک است.

کلیدواژه‌گان: امام خمینی، قشیری، مقامات عرفانی، منازل سلوک، عرفان اسلامی، ولایت، تصوف کلاسیک

شیوه استناددهی: شجاعی، آذر، بختیار، مریم، و الله براتی، فرج. (۱۴۰۵). تحلیل تطبیقی تعداد مقامات و منازل عرفا از دیدگاه امام خمینی و قشیری. معرفت و بصیرت اسلامی، ۴(۵)، ۱-۱۷.

© ۱۴۰۵ تمامی حقوق انتشار این مقاله متعلق به نویسنده است. انتشار این مقاله به صورت دسترسی آزاد مطابق با گواهی (CC BY-NC 4.0) صورت گرفته است.

تاریخ ارسال: ۱ بهمن ۱۴۰۴

تاریخ بازنگری: ۱۰ خرداد ۱۴۰۵

تاریخ پذیرش: ۱۷ خرداد ۱۴۰۵

تاریخ چاپ اولیه: ۱۸ خرداد ۱۴۰۵

تاریخ چاپ نهایی: ۱ دی ۱۴۰۵

مقدمه

عرفان اسلامی، در گستره تاریخی و معرفتی خود، همواره کوشیده است مسیر تحول انسان از خودمحوری نفسانی به شهود توحیدی را در قالب مفاهیم، مراتب، مقامات و منازل توضیح دهد. در این سنت، سالک صرفاً فردی نیست که مجموعه‌ای از فضایل اخلاقی را به صورت پراکنده کسب می‌کند، بلکه انسانی است که در یک مسیر تدریجی، لایه‌های وجودی خود را از تعلقات حسی، نفسانی و حتی عقلانی عبور می‌دهد تا به مرتبه‌ای از حضور، معرفت، محبت و توحید برسد که حقیقت عبودیت در او تحقق یابد. به همین دلیل، مفهوم «مقام» در عرفان اسلامی از همان سده‌های نخستین به یکی از مفاهیم بنیادین برای توصیف پیشرفت معنوی انسان تبدیل شد و عرفای بزرگی مانند سراج طوسی، کلاباذی، هجویری، قشیری، غزالی و خواجه عبدالله انصاری هر یک کوشیدند نظامی از مراتب سلوک را ارائه کنند که هم از تجربه باطنی اهل طریقت حکایت کند و هم با مبانی شریعت، اخلاق و معرفت دینی سازگار باشد (Sarraj, 1999). در این میان، قشیری به سبب جایگاه ویژه خود در تثبیت زبان رسمی تصوف، یکی از مهم‌ترین چهره‌هایی است که مقامات و احوال را در قالبی آموزشی، روایی، اخلاقی و اعتقادی صورت‌بندی کرد و کوشید نشان دهد که تصوف اصیل نه خروج از شریعت، بلکه تعمیق باطنی آن است (Qushayri, 2007). از سوی دیگر، امام خمینی در دوره معاصر، با اتکا بر سنت عرفان شیعی، فلسفه صدرایی، آموزه‌های ابن‌عربی، معارف ولایی و اخلاق عملی، برداشت ویژه‌ای از سیر و سلوک عرضه کرد که در آن مقامات و منازل نه صرفاً مراتب اخلاقی، بلکه مراتب وجودی و معرفتی انسان در نسبت با توحید، ولایت، عبودیت و فنا هستند (Khomeini, 2010). بنابراین، مقایسه دیدگاه امام خمینی و قشیری درباره تعداد

مقامات و منازل عرفا، صرفاً مقایسه دو فهرست عددی نیست، بلکه بررسی دو منطق متفاوت در فهم مسیر سلوک است. اهمیت این موضوع از آنجا ناشی می‌شود که در سنت عرفانی اسلامی، هیچ اجماع قطعی و تغییرناپذیری درباره تعداد مقامات و منازل وجود ندارد. برخی عارفان مقامات را در چند مرتبه محدود خلاصه کرده‌اند، برخی دیگر آن‌ها را در قالب ده‌ها منزل توضیح داده‌اند و برخی نیز اساساً از تعیین عدد نهایی پرهیز کرده‌اند، زیرا تجربه سلوکی را امری سیال، باطنی و وابسته به استعداد سالک دانسته‌اند. خواجه عبدالله انصاری در «منازل السائرین» کوشید مسیر سلوک را در ساختاری گسترده و منظم عرضه کند و همین امر سبب شد که مفهوم «منزل» به معنای جایگاه‌های پی‌درپی سالک در مسیر حرکت به سوی حق، صورت نظام‌مندتری بیابد (Ansari, 2008). در مقابل، قشیری در «الرساله القشیریة» به جای آنکه صرفاً یک نظام ریاضی و طبقه‌بندی شده از مقامات ارائه کند، مجموعه‌ای از مقامات، احوال، آداب، فضایل و نشانه‌های اهل تصوف را شرح می‌دهد و در این شرح، بیش از عدد نهایی، به اعتبار شرعی و تربیتی هر مقام توجه دارد (Qushayri, 2007). امام خمینی نیز در آثار عرفانی و اخلاقی خود، به ویژه «مصباح الهدایة»، «آداب الصلاة»، «شرح دعای سحر» و «چهل حدیث»، مقامات را در نسبت با باطن عبادت، حقیقت توحید، مراتب نفس، حضور قلب، فنا، ولایت و خلافت الهی توضیح می‌دهد و از این جهت، نگاه او از شمارش ظاهری مقامات فراتر می‌رود (Khomeini, 2011). بنابراین، مسئله اصلی این مقاله آن است که تفاوت میان امام خمینی و قشیری در تعداد مقامات و منازل عرفا را باید در سطحی عمیق‌تر از اختلاف عددی تحلیل کرد.

قشیری در سنت تصوف کلاسیک جایگاهی میانه و بنیادین دارد؛ از یک سو، او میراث صوفیان پیشین را حفظ می‌کند و از سوی دیگر،

How to cite: Mohammadi Zaer, S., Anjomshoa, Z., Salajegheh, S., Nazari, A., Pour Rashidi, R. (2024). Epistemology of Faith and Doubt in Islamic Philosophy and Its Impact on Individual Life. *Islamic Knowledge and Insight*, 1(1), 1-11.

© 2024 the authors. This is an open access article under the terms of the Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International (CC BY-NC 4.0) License.

Submit Date:

Revise Date:

Accept Date:

Publish Date:

شيوه استناددهی: محمدی زائر، سارا، انجم شعاع، زهرا، سلاجقه، سنجر، نظری، اکبر، و پور رشیدی، رستم. (۱۴۰۳). معرفت‌شناسی ایمان و شک در فلسفه اسلامی و تأثیر آن بر زندگی فردی. معرفت و بصیرت اسلامی، ۱(۱)، ۱-۱۱.

© ۱۴۰۳ تمامی حقوق انتشار این مقاله متعلق به نویسنده است. انتشار این مقاله به صورت دسترسی آزاد مطابق با گواهی (CC BY-NC 4.0) صورت گرفته است.

تاریخ ارسال:

تاریخ بازنگری:

تاریخ پذیرش:

تاریخ چاپ:

می‌کوشد آن را با کلام اشعری، شریعت‌محوری و اخلاق دینی سازگار سازد. به همین سبب، در رساله او، مقامات عرفانی اغلب در پیوند با آیات، احادیث، اقوال مشایخ و تجربه‌های تربیتی سالکان توضیح داده می‌شوند (Qushayri, 2007). این روش باعث می‌شود که قشیری مقامات را نه صرفاً در جاتی ذهنی یا فلسفی، بلکه کیفیت‌هایی عملی در وجود سالک بداند؛ کیفیت‌هایی که با توبه، ورع، زهد، صبر، توکل، رضا، خوف، رجا، فقر، محبت و معرفت پیوند دارند. در این سنت، مقام امری اکتسابی است و سالک باید با مجاهده، مراقبه، ریاضت مشروع و التزام به آداب شریعت آن را به دست آورد، در حالی که حال بیشتر عطایی، گذرا و موهبتی دانسته می‌شود (Kalabadhi, 2005). چنین تفکیکی میان مقام و حال در بسیاری از منابع اولیه تصوف نیز دیده می‌شود و هجویری نیز بر این نکته تأکید دارد که مقامات به کوشش و ثبات مربوط‌اند، اما احوال به واردات الهی و تجلیات لحظه‌ای وابسته‌اند (Hujwiri, 2001). از این منظر، قشیری نماینده نوعی نگاه تربیتی و سلوکی است که در آن تعداد مقامات اهمیت دارد، اما اهمیت اصلی در تنظیم اخلاقی و شرعی زندگی سالک نهفته است.

در اندیشه امام خمینی، بحث از مقامات و منازل در افق متفاوتی قرار می‌گیرد. امام خمینی، برخلاف بسیاری از آثار کلاسیک تصوف که مقامات را در قالب زهد، فقر، صبر، رضا و توکل دسته‌بندی می‌کنند، سلوک را در پیوندی عمیق با توحید افعالی، صفاتی و ذاتی، مراتب وجود، حقیقت ولایت و حضور قلب در عبادت تبیین می‌کند (Khomeini, 2010). در «آداب الصلاة»، نماز به عنوان میدان اصلی سلوک معرفی می‌شود و آداب ظاهری و باطنی آن، راهی برای انتقال سالک از صورت عبادت به حقیقت عبودیت است (Khomeini, 2011). در «شرح دعای سحر»، زبان دعا به زبان اسماء و صفات الهی تبدیل می‌شود و سلوک نه فقط حرکت اخلاقی انسان، بلکه صعود معرفتی او در مراتب اسمائی و توحیدی است (Khomeini, 2012). در «چهل حدیث»، امام خمینی به رذایل و فضایل اخلاقی می‌پردازد، اما تحلیل او غالباً از سطح اخلاق اجتماعی

فراتر می‌رود و به ساختار نفس، حجاب‌های ظلمانی و نورانی، اخلاص، حب دنیا، عجب، ریا و حقیقت عبودیت مربوط می‌شود (Khomeini, 2013). بنابراین، در نگاه امام خمینی، مقامات و منازل بیش از آنکه در قالب شمارش مشخص و نهایی بیان شوند، در قالب مراتب رفع حجاب و شدت یافتن حضور توحیدی فهم می‌شوند. پیشینه نظری این بحث نشان می‌دهد که فهم مقامات و منازل عرفانی بدون توجه به سنت گسترده عرفان اسلامی ممکن نیست. ابن عربی با طرح مباحثی مانند تجلی، اسماء الهی، انسان کامل و وحدت وجود، افق تازه‌ای برای تفسیر مراتب سلوک فراهم کرد (Ibn Arabi, 2006). در «فصوص الحکم»، سیر معنوی انسان با حقیقت اسمائی و ظهورات نبوی پیوند می‌یابد و این مسئله بعدها بر عرفان شیعی و نیز بر خوانش امام خمینی از ولایت و خلافت تأثیر جدی گذاشت (Ibn Arabi, 2007). چیتیک در تحلیل عرفان ابن عربی نشان می‌دهد که سلوک در این سنت، صرفاً حرکت اخلاقی از رذیلت به فضیلت نیست، بلکه تحول معرفتی انسان در نسبت با حقیقت وجود است (Chittick, 1989). از سوی دیگر، پژوهشگرانی مانند شیمل و نصر تأکید کرده‌اند که سنت تصوف اسلامی همواره میان اخلاق عملی، تجربه باطنی، شریعت، عشق و معرفت وحدت برقرار کرده است (Schimmel, 1975). همین گستردگی سبب می‌شود که تعداد مقامات در نزد عارفان مختلف، نه یک عدد ثابت و فراگیر، بلکه بازتابی از نظام فکری، تربیتی، کلامی و هستی‌شناختی آنان باشد. هدف این پژوهش، تحلیل تطبیقی تعداد و منطق مقامات و منازل عرفا در دیدگاه امام خمینی و قشیری و تبیین تفاوت‌های معرفتی، سلوکی و هستی‌شناختی این دو رویکرد است.

مبانی نظری مقامات و منازل در عرفان اسلامی

مفهوم مقام در عرفان اسلامی معمولاً به مرتبه‌ای پایدار از کمال روحی گفته می‌شود که سالک از طریق مجاهده، مراقبه، تهذیب نفس، التزام به شریعت و استمرار در عمل معنوی به آن دست می‌یابد. در برابر مقام، حال قرار دارد که بیشتر به واردات ناگهانی، جذبات الهی و کیفیت‌های گذرای روحانی اطلاق می‌شود. این تفکیک در

2007). از این جهت، تفاوت میان «تعداد» در نظام قشیری و «تعداد» در نظام‌هایی مانند منازل‌السائرین، تفاوتی روشی و غایتی است. برای فهم دقیق‌تر مسئله، باید توجه داشت که مقامات عرفانی در سنت اسلامی از سه منبع اصلی تغذیه می‌کنند: قرآن و حدیث، تجربه مشایخ، و مبانی نظری درباره انسان و جهان. غزالی در «احیاء علوم الدین» کوشید اخلاق، شریعت، عبادت و باطن سلوک را به هم پیوند دهد و بسیاری از مفاهیمی را که در تصوف به عنوان مقام شناخته می‌شدند، در قالب درمان بیماری‌های قلب، تهذیب نفس و احیای علوم دینی بازخوانی کند (Ghazali, 2004). این رویکرد نشان می‌دهد که مقامات عرفانی تنها در خانقاه یا در زبان خاص صوفیان معنا نمی‌یابند، بلکه می‌توانند در دل فقه عبادات، اخلاق دینی و تربیت ایمانی نیز حضور داشته باشند. از سوی دیگر، ابن‌عربی با گسترش مباحث هستی‌شناختی و اسمائی، امکان فهم تازه‌ای از مقامات فراهم کرد؛ در این فهم، مقام سالک صرفاً درجه‌ای روان‌شناختی نیست، بلکه نسبت وجودی او با اسماء الهی، تجلیات حق و حقیقت انسان کامل را نشان می‌دهد (Ibn Arabi, 2006). این تحول در عرفان نظری برای فهم امام خمینی بسیار مهم است، زیرا امام خمینی مقامات سلوکی را در افقی می‌فهمد که اخلاق، عبادت، معرفت، ولایت و توحید وجودی در آن به هم پیوند خورده‌اند (Khomeini, 2010).

در مسئله تعداد مقامات، باید میان «شمارش تعلیمی» و «واقعیت سلوکی» تمایز گذاشت. شمارش تعلیمی به آن معناست که عارف برای آموزش، طبقه‌بندی و هدایت سالکان، مراتب را به صورت عددی، ترتیبی یا موضوعی بیان می‌کند. اما واقعیت سلوکی ممکن است پیچیده‌تر از هر فهرست عددی باشد؛ زیرا سالکان از نظر استعداد، پیشینه روحی، قوت ایمان، نوع ابتلا، کیفیت مجاهده و شدت جذب الهی یکسان نیستند. نیکلسون در تحلیل تصوف اسلامی نشان می‌دهد که بسیاری از اصطلاحات صوفیانه، در عین داشتن هسته معنایی مشترک، در نزد مشایخ مختلف کاربردهای متفاوت پیدا کرده‌اند (Nicholson, 2002). ارنست نیز تأکید می‌کند که

آثار صوفیان اولیه اهمیت فراوانی دارد، زیرا از یک سو نشان می‌دهد که سلوک نیازمند کوشش و تربیت است و از سوی دیگر، یادآور می‌شود که وصول حقیقی تنها محصول اراده انسان نیست، بلکه وابسته به فیض، عنایت و جذب الهی نیز هست (Kalabadhi, 2005). سراج طوسی در «اللمع» کوشید بسیاری از مفاهیم اصلی تصوف را در قالبی منسجم توضیح دهد و نشان دهد که مقامات سالکان با اصول شریعت و سنت نبوی ناسازگار نیستند (Sarraj, 1999). هجویری نیز در «کشف المحجوب» با تبیین احوال و مقامات اهل تصوف، بر این نکته تأکید کرد که هر مرتبه‌ای از سلوک، هم جنبه معرفتی دارد و هم جنبه عملی؛ یعنی سالک تا زمانی که حقیقت یک مقام را در رفتار، نیت، ادراک و حضور قلب خود محقق نکند، از آن مقام عبور نکرده است (Hujwiri, 2001). بنابراین، مقام را نمی‌توان صرفاً عنوانی اخلاقی یا اصطلاحی دانست، بلکه مقام نشانه تغییر واقعی در وجود سالک است.

در سنت تصوف، تعداد مقامات به سبب تفاوت در روش و غایت عارفان، صورت‌های گوناگونی یافته است. برخی عارفان بر چند مقام اصلی تأکید کرده‌اند و دیگر مراتب را ذیل همان مقامات قرار داده‌اند، در حالی که برخی دیگر مسیر سلوک را به منازل متعدد تقسیم کرده‌اند تا ظرایف تجربه معنوی را دقیق‌تر نشان دهند. خواجه عبدالله انصاری در «منازل السائرین» نمونه برجسته‌ای از این گرایش دوم است، زیرا او مسیر سالک را در قالب منازل پی‌درپی و گسترده بیان می‌کند و هر منزل را مرحله‌ای از حرکت از بیداری تا توحید می‌داند (Ansari, 2008). این رویکرد نشان می‌دهد که «منزل» بیش از آنکه صرفاً معادل «مقام» باشد، به معنای جایگاهی در مسیر حرکت است؛ جایگاهی که سالک در آن فرود می‌آید، آن را می‌چشد، از آن عبور می‌کند و به منزل بعدی می‌رسد. در مقابل، قشیری با آنکه مقامات فراوانی را توضیح می‌دهد، ساختار خود را مانند یک نقشه عددی کاملاً بسته عرضه نمی‌کند؛ زیرا هدف او بیشتر حفظ اصالت تصوف، دفاع از مشایخ، توضیح آداب سلوکی و تفکیک تصوف صحیح از مدهیات انحرافی است (Qushayri, 2008).

تصوف را نمی‌توان به یک نظام واحد و بی‌تغییر فروکاست، زیرا تاریخ تصوف سرشار از تنوع زبانی، نهادی، آیینی و معرفتی است (Ernst, 1997). از این رو، وقتی درباره تعداد مقامات از دیدگاه قشیری و امام خمینی سخن می‌گوییم، نباید انتظار داشت که هر دو عارف الزاماً یک فهرست بسته و مشابه ارائه کرده باشند. قشیری در مقام یک صوفی کلاسیک و متکلم اهل سنت، بیشتر به تثبیت سنت اخلاقی و آدابی تصوف می‌اندیشد (Qushayri, 2007)، در حالی که امام خمینی در مقام عارف شیعی و متأثر از عرفان نظری، به حقیقت باطنی عبادت، رفع حجاب‌های وجودی و سیر انسان به سوی توحید می‌پردازد (Khomeini, 2011).

رابطه شریعت، طریقت و حقیقت نیز در تعیین تعداد و ماهیت مقامات نقش بنیادین دارد. در تصوف کلاسیک، شریعت نقطه آغاز و معیار صحت سلوک است؛ زیرا بدون التزام به امر و نهی دینی، ریاضت و مکاشفه می‌تواند به انحراف بینجامد. قشیری به همین دلیل، بارها تصوف را در پیوند با شریعت، قرآن، حدیث و سیره مشایخ راستین توضیح می‌دهد (Qushayri, 2007). در سنت شیعی، افزون بر این پیوند، مسئله ولایت نیز نقش محوری دارد. طباطبایی در «رسالة الولاية» سیر انسان را در نسبت با حقیقت ولایت، قرب الهی و رفع حجاب‌های میان عبد و حق توضیح می‌دهد و همین نوع نگاه در فهم عرفانی امام خمینی نیز قابل مشاهده است (Tabatabai, 2010). مومن در توضیح تشیع نشان می‌دهد که مفهوم ولایت، نه صرفاً یک آموزه تاریخی یا کلامی، بلکه محوری برای فهم نسبت انسان با هدایت الهی و حقیقت دین است (Momen, 1985). بنابراین، اگر قشیری مقامات را در فضای تصوف شریعت‌مدار و تربیت اخلاقی شرح می‌دهد، امام خمینی مقامات را در افق ولایی، توحیدی و وجودشناختی می‌فهمد. همین تفاوت سبب می‌شود که در نگاه امام خمینی، بحث از تعداد مقامات به فهرستی محدود فروکاسته نشود، بلکه به مراتب حضور، شهود، فنا و عبودیت بازگردد.

در عرفان اسلامی، مقامات معمولاً با مفاهیمی مانند توبه، ورع، زهد، فقر، صبر، شکر، خوف، رجا، توکل، رضا، محبت، معرفت، اخلاص

و یقین توضیح داده می‌شوند. این مفاهیم در ظاهر اخلاقی‌اند، اما در سنت عرفانی معنایی فراتر از اخلاق معمول دارند. توبه در این سنت صرفاً پشیمانی از گناه نیست، بلکه بازگشت از خودبینی به حق‌بینی است. زهد صرفاً ترک دنیا نیست، بلکه آزادی قلب از وابستگی به غیر خداست. توکل صرفاً اعتماد روانی نیست، بلکه مشاهده فاعلیت الهی در همه امور است. رضا صرفاً تحمل سختی نیست، بلکه هماهنگی با مشیت الهی است. محبت نیز صرفاً عاطفه دینی نیست، بلکه نیرویی وجودی است که سالک را از خود به سوی محبوب حقیقی می‌برد. شimmel در تحلیل ابعاد عرفانی اسلام نشان می‌دهد که زبان عشق و محبت، بسیاری از مقامات را از سطح اخلاق خشک به تجربه زنده و شاعرانه قرب الهی منتقل کرده است (Schimmel, 1975). آراسته نیز در تحلیل عرفان مولوی، تحول انسان را نتیجه عبور از خود محدود و تولد دوباره در عشق الهی می‌داند (Arasteh, 2008). بر این اساس، تعداد مقامات هر اندازه هم که متفاوت باشد، روح مشترک آن‌ها در تبدیل انسان از موجودی خودبنیاد به عبدی حق‌بین و عاشق نهفته است.

از منظر فلسفی و معرفت‌شناختی، اختلاف در تعداد مقامات همچنین به تفاوت در تلقی از انسان مربوط می‌شود. اگر انسان موجودی دانسته شود که باید به تدریج فضایل اخلاقی را کسب کند، مقامات بیشتر صورت اخلاقی و تربیتی می‌یابند. اما اگر انسان مظهري از اسماء الهی و دارای استعداد خلافت و ولایت دانسته شود، مقامات به مراتب ظهور حقیقت انسانی و رفع حجاب از فطرت الهی تبدیل می‌شوند. ایزوتسو در مقایسه سنت‌های عرفانی، نشان می‌دهد که زبان عرفان معمولاً از مفاهیمی استفاده می‌کند که در سطح عادی معنایی اخلاقی دارند، اما در سطح شهودی به بیان تجربه وحدت، فنا و بازشناسی حقیقت تبدیل می‌شوند (Izutsu, 1983). کربن نیز در تحلیل فلسفه اسلامی، بر اهمیت عالم مثال، باطن دین و سیر معنوی انسان در سنت حکمی و عرفانی اسلامی تأکید می‌کند (Corbin, 1993).

این مبانی برای فهم تفاوت قشیری و امام خمینی تعیین‌کننده‌اند، زیرا قشیری بیشتر در فضای اخلاق صوفیانه و آداب طریقت سخن

می‌گوید، اما امام خمینی با اتکا بر عرفان نظری و حکمت شیعی، مقامات را در پیوند با مراتب وجود، اسماء الهی و ولایت تحلیل می‌کند (Khomeini, 2012). بنابراین، مبانی نظری مقاله نشان می‌دهد که بحث از تعداد مقامات و منازل، در واقع بحث از نوع نگاه به انسان، جهان، شریعت، ولایت و غایت سلوک است.

مقامات و منازل عرفانی در اندیشه قشیری

قشیری را باید یکی از مهم‌ترین سامان‌دهندگان زبان تصوف کلاسیک دانست. «الرساله القشیریّه» او نه فقط گزارشی از اقوال و احوال صوفیان، بلکه متنی هنجاری برای دفاع از تصوف مشروع و شریعت‌مدار است. قشیری در دوره‌ای می‌نویسد که تصوف، هم در معرض سوءفهم بیرونی قرار دارد و هم از درون با خطر مدعیان بی‌ضابطه مواجه است؛ از این رو، او می‌کوشد تصوف را به عنوان دانشی مبتنی بر قرآن، حدیث، ادب، مجاهده و تربیت معنوی معرفی کند (Qushayri, 2007). در چنین بستری، بحث از مقامات و منازل برای قشیری کارکردی صرفاً نظری ندارد، بلکه ابزاری برای تمایز میان سالک راستین و مدعی بی‌ریشه است. او هنگامی که از توبه، ورع، زهد، فقر، صبر، شکر، خوف، رجا، توکل، رضا، محبت، معرفت یا یقین سخن می‌گوید، این مفاهیم را در پیوند با اقوال مشایخ و رفتار عملی اهل تصوف توضیح می‌دهد (Qushayri, 2007). بنابراین، تعداد مقامات نزد قشیری را نمی‌توان مانند یک جدول بسته و ریاضی فهمید؛ زیرا او بیشتر به منظومه‌ای از فضایل، آداب و احوال می‌پردازد که در مجموع، سیمای سالک صوفی را می‌سازند. با این حال، همین منظومه نشان می‌دهد که قشیری برای مسیر سلوک، کثرتی از مراتب قائل است و این مراتب را به صورت تدریجی، تربیتی و شرعی فهم می‌کند.

در نگاه قشیری، نخستین و بنیادی‌ترین مقام، توبه است؛ زیرا بدون بازگشت از غفلت، هیچ حرکتی به سوی حق آغاز نمی‌شود. توبه در اینجا تنها پشیمانی اخلاقی نیست، بلکه گسستن از وضعیت پیشین و ورود به افق جدیدی از زندگی معنوی است. قشیری، مانند بسیاری از صوفیان اولیه، توبه را اساس همه مقامات می‌داند، زیرا سالک تا

زمانی که از تعلق به گناه، عادت، خودبینی و غفلت جدا نشود، توان ورود به مراتب بالاتر را ندارد (Qushayri, 2007). سراج طوسی نیز توبه و مجاهده را از ارکان مسیر صوفیان می‌شمارد و بر این نکته تأکید می‌کند که سلوک بدون اصلاح باطن و مراقبت از نفس، به ادعا تبدیل می‌شود (Sarraj, 1999). پس از توبه، مقاماتی مانند ورع و زهد جایگاه مهمی دارند. ورع به معنای احتیاط در برابر شبهات و حفظ قلب از آلودگی است، در حالی که زهد به معنای رهایی از دلبستگی به دنیا و نه صرفاً ترک ظاهری اموال است. کلاباذی نیز در توضیح مذهب اهل تصوف، زهد و ورع را از نشانه‌های صدق سالک می‌داند، زیرا این دو مقام نشان می‌دهند که سالک از سطح ادعا به سطح عمل رسیده است (Kalabadhi, 2005). از این منظر، قشیری با تأکید بر مقامات آغازین، نشان می‌دهد که سلوک عرفانی بدون اخلاق عملی و انضباط شرعی ممکن نیست.

یکی از ویژگی‌های مهم قشیری آن است که او میان مقام و حال تمایز می‌گذارد، اما در عین حال، این دو را کاملاً از یکدیگر جدا نمی‌کند. مقام به کوشش سالک مربوط است و حال به وارد الهی؛ اما حال می‌تواند سالک را در مقام تقویت کند و مقام می‌تواند زمینه دریافت حال را فراهم آورد. این رابطه در رساله قشیری به صورت مستقیم و غیرمستقیم دیده می‌شود، زیرا او بارها از کیفیت‌هایی سخن می‌گوید که هم جنبه اکتسابی دارند و هم جنبه موهبتی (Qushayri, 2007). برای مثال، خوف و رجا از یک سو حالاتی قلبی‌اند که بر اثر توجه به عظمت و رحمت الهی پدید می‌آیند، اما از سوی دیگر، می‌توانند در اثر مراقبه، تفکر، عبادت و محاسبه نفس تثبیت شوند و به مقام نزدیک گردند. هجویری نیز در «کشف المحجوب» نشان می‌دهد که احوال و مقامات در تجربه واقعی سالک گاه درهم تنیده‌اند، زیرا قلب انسان در مسیر سلوک با قبض و بسط، خوف و انس، فقر و غنا، فنا و بقا روبه‌رو می‌شود (Hujwiri, 2001). بنابراین، در نظام قشیری، تعداد مقامات را نباید جدا از احوال فهمید؛ زیرا بخشی از کثرت مراتب سلوکی از همین پیوند میان ثبات و گذرایی، کسب و موهبت، مجاهده و جذب پدید می‌آید.

بر همین اساس، قشیری مقامات را با زبان تجربه مشایخ و آداب سالکان بیان می‌کند و از این طریق، تعداد مقامات را تابع ضرورت تربیتی و آموزشی می‌سازد.

غایت سلوک در اندیشه قشیری، وصول به مقام قرب، معرفت، محبت و صدق عبودیت است. او در سراسر رساله می‌کوشد نشان دهد که صوفی حقیقی کسی است که ظاهر و باطن او با حق هماهنگ شده باشد و در او ادعا، خودنمایی، ریا و خروج از شریعت وجود نداشته باشد (Qushayri, 2007). بنابراین، هرچند قشیری از مقامات متعددی سخن می‌گوید، اما همه این مقامات در نهایت به یک مقصد واحد بازمی‌گردند: تربیت عبدی که در حضور خداوند زندگی می‌کند. این غایت با سنت گسترده‌تر تصوف نیز هماهنگ است. شimmel نشان می‌دهد که در تصوف اسلامی، کثرت راه‌ها و مقامات در نهایت به وحدت تجربه قرب و عشق الهی منتهی می‌شود (Schimmel, 1975). نیکلسون نیز تصوف را حرکتی از ظاهر به باطن، از عمل به معرفت و از خود به خدا تفسیر می‌کند (Nicholson, 2002). از این منظر، تعداد مقامات در نزد قشیری، اگرچه از نظر تاریخی و متنی قابل بررسی است، اما معنای عمیق‌تر آن در این است که سالک باید از مراتب مختلف اصلاح و تهذیب عبور کند تا حقیقت بندگی در او راسخ شود.

یکی دیگر از نکات مهم در اندیشه قشیری آن است که او مقامات را در چارچوب اجتماع صوفیانه و سنت مشایخ می‌فهمد. سالک در نگاه او فردی منزوی و بی‌ارتباط با سنت نیست، بلکه کسی است که از آداب مشایخ می‌آموزد، در سلسله تربیتی اهل طریقت قرار می‌گیرد و رفتار خود را با معیارهای دینی و عرفانی می‌سنجد (Qushayri, 2007). این نکته سبب می‌شود که مقامات قشیری جنبه اجتماعی و تعلیمی نیز داشته باشند. مقام صبر، توکل یا رضا تنها تجربه‌ای درونی نیست، بلکه در رفتار سالک با خلق، در آداب معاشرت، در صدق گفتار، در پرهیز از ادعا و در حفظ حرمت شریعت آشکار می‌شود. ارنست بر این نکته تأکید دارد که تصوف در تاریخ اسلامی همیشه هم تجربه‌ای فردی و هم نهادی اجتماعی بوده است و خانقاه، مشایخ،

قشیری در تبیین مقامات میانی مانند صبر، شکر، توکل و رضا، بر تعادل میان عمل و معرفت تأکید می‌کند. صبر در نگاه او صرفاً تحمل منفعلانه رنج نیست، بلکه پایداری در فرمان الهی، خودداری از شکایت نفسانی و حفظ ادب بندگی در برابر ابتلاست (Qushayri, 2007). شکر نیز تنها سپاس زبانی نیست، بلکه شناخت نعمت، دیدن منعم و به کار بردن نعمت در مسیر رضای الهی است. توکل در سنت قشیری به معنای تعطیل اسباب نیست، بلکه اعتماد قلبی به خداوند در عین رعایت ادب عمل است. رضا نیز مرتبه‌ای برتر از صبر است؛ زیرا در صبر، سالک با دشواری می‌سازد، اما در رضا، هماهنگی درونی با حکم الهی پدید می‌آید. غزالی نیز در «احیاء علوم الدین» همین مقامات را در چارچوب اصلاح قلب و تربیت اخلاقی توضیح می‌دهد و نشان می‌دهد که هر فضیلت، صورت ظاهری و حقیقت باطنی دارد (Ghazali, 2004). بنابراین، در نظام قشیری، مقامات نه صرفاً عنوان‌هایی جداگانه، بلکه مراحل تربیت قلب‌اند؛ مراحلی که هر یک بخشی از نسبت عبد با خداوند را اصلاح می‌کنند.

در مسئله تعداد، قشیری برخلاف خواجه عبدالله انصاری، نظامی صدمنزلی یا کاملاً عددی ارائه نمی‌دهد، اما رساله او از نظر گستره مفاهیم سلوکی، تصویری پرشمار از مراتب عرفانی عرضه می‌کند. اگر مقامات، احوال، آداب و اوصاف اهل تصوف را در کنار یکدیگر قرار دهیم، با مجموعه‌ای وسیع از درجات روبه‌رو می‌شویم که از توبه و مجاهده آغاز می‌شود و تا محبت، معرفت، توحید، فقر، فنا و ولایت امتداد می‌یابد (Qushayri, 2007). با این حال، باید توجه داشت که قشیری به جای تمرکز بر «عدد نهایی»، بیشتر به «اعتبار معنوی» هر مرتبه توجه دارد. او می‌خواهد نشان دهد که سالک در هر مرحله باید نشانه‌های صدق، ادب و شرع را دارا باشد. این رویکرد با فضای تصوف کلاسیک سازگار است؛ زیرا در آن، فهرست مقامات در خدمت تربیت عملی قرار دارد و نه در خدمت ساختن یک نظام فلسفی انتزاعی. نصر در تحلیل سنت صوفیانه نشان می‌دهد که تصوف، پیش از آنکه یک نظریه صرف باشد، راهی برای زیستن حقیقت دین و تبدیل معرفت به حضور است (Nasr, 1991).

آداب و سلسله‌های تربیتی در انتقال مقامات نقش داشته‌اند (Ernst, 1997). بنابراین، در دیدگاه قشیری، تعداد مقامات را باید در پیوند با الگوی تربیت صوفیانه فهمید؛ الگویی که هم قلب سالک را اصلاح می‌کند و هم او را در سنتی از ادب، پیروی، مجاهده و خدمت قرار می‌دهد.

مقامات و منازل عرفانی در اندیشه امام خمینی

در اندیشه امام خمینی، مقامات و منازل عرفانی در افقی متفاوت از تصوف کلاسیک مطرح می‌شوند، هرچند پیوند او با میراث صوفیانه و عرفانی پیشین انکارناپذیر است. امام خمینی از یک سو با سنت اخلاق اسلامی، تهذیب نفس، مراقبه، محاسبه و مجاهده عمیقاً پیوند دارد و در «چهل حدیث» به بسیاری از رذایل و فضایل اخلاقی به شیوه‌ای تربیتی و عملی می‌پردازد (Khomeini, 2013). از سوی دیگر، او در «مصباح الهدایه» و «شرح دعای سحر»، مباحثی را مطرح می‌کند که در قلمرو عرفان نظری، اسماء و صفات، خلافت الهی، ولایت، حقیقت محمدیه و مراتب توحید قرار می‌گیرند (Khomeini, 2010). بنابراین، مقامات نزد امام خمینی تنها به معنای مراحل اخلاقی سالک نیستند، بلکه به مراتب وجودی، معرفتی و شهودی انسان در نسبت با حق تعالی مربوط‌اند. او سلوک را حرکتی از عالم کثرت به وحدت، از خودبینی به حق‌بینی، از عبادت صوری به عبادت حضوری و از معرفت مفهومی به شهود توحیدی می‌داند (Khomeini, 2011). از این جهت، اگر در قشیری با نظامی تربیتی و آدابی از مقامات روبه‌رو هستیم، در امام خمینی با نظامی عرفانی، ولایی و وجودشناختی مواجه می‌شویم.

یکی از محوری‌ترین مفاهیم در فهم مقامات از دیدگاه امام خمینی، مسئله حجاب است. سالک در مسیر معنوی، نه فقط با گناهان آشکار، بلکه با حجاب‌های ظلمانی و نورانی روبه‌روست. حجاب ظلمانی می‌تواند تعلق به دنیا، شهوت، غضب، خودخواهی، حب جاه و ریا باشد، اما حجاب نورانی ظریف‌تر است و ممکن است از علم، عبادت، زهد، مکاشفه یا حتی توجه به کمالات خود پدید آید (Khomeini, 2013). این تحلیل نشان می‌دهد که در نگاه امام

خمینی، مقامات ظاهراً مثبت نیز اگر موجب توقف سالک شوند، به حجاب تبدیل می‌شوند. از همین رو، تعداد منازل نزد او نمی‌تواند به یک فهرست ساده محدود شود، زیرا سالک در هر مرتبه ممکن است با حجاب خاص همان مرتبه مواجه گردد. در «آداب الصلاة»، امام خمینی نماز را جامع‌ترین میدان سلوک می‌داند؛ زیرا نماز هم صورت شریعت را دارد و هم باطن طریقت و حقیقت را در خود جای می‌دهد (Khomeini, 2011). حضور قلب، طهارت باطن، توجه به عظمت حق، فهم اسرار اذکار، عبور از عادت و رسیدن به حقیقت عبودیت، همگی به منزله مراتب سلوکی‌اند که در عبادت تحقق می‌یابند. بنابراین، مقامات در اندیشه او با عمل عبادی زنده و پویا مرتبط‌اند، نه صرفاً با اصطلاحات نظری.

در «مصباح الهدایه»، امام خمینی سلوک را در افق خلافت و ولایت توضیح می‌دهد. انسان کامل در این اثر، مظهر جامع اسماء الهی و واسطه ظهور حق در مراتب وجود است (Khomeini, 2010). این نگاه آشکارا با سنت عرفان نظری ابن عربی پیوند دارد، زیرا در عرفان ابن عربی، انسان کامل جایگاه مرکزی در فهم نسبت حق و خلق دارد (Ibn Arabi, 2006). چیتیک نیز در تحلیل نظام ابن عربی نشان می‌دهد که انسان کامل، آینه جامع اسماء الهی و نقطه تلاقی وحدت و کثرت است (Chittick, 1989). امام خمینی این میراث را در افق شیعی و ولایی بازخوانی می‌کند و از این طریق، مقامات سلوکی را با حقیقت ولایت مرتبط می‌سازد. بدین معنا، سالک تنها به تهذیب اخلاقی نمی‌پردازد، بلکه باید در مسیر تحقق عبودیت، به مرتبه‌ای از شهود برسد که در آن، فاعلیت، مالکیت و استقلال از غیر حق نفی شود. این امر سبب می‌شود که تعداد مقامات در اندیشه امام خمینی بیشتر به مراتب توحید و رفع حجاب مربوط باشد تا به شمارش سنتی فضایل. از این منظر، هر مقام اخلاقی تا زمانی کامل نیست که به توحید ختم شود.

در «شرح دعای سحر»، امام خمینی با زبان اسماء و صفات الهی سخن می‌گوید و دعا را صرفاً درخواست بنده از خدا نمی‌داند، بلکه آن را میدان معرفت اسمائی و سیر باطنی انسان در مراتب کمال می‌فهمد

دین معنا می‌شود (Tabatabai, 2010). بنابراین، اگر قشیری مقامات را بیشتر در قالب تربیت صوفیانه و آداب اهل طریقت تبیین می‌کند، امام خمینی همان مقامات را در سطح عمیق‌تری از توحید و ولایت بازخوانی می‌کند.

در بحث تعداد مقامات از دیدگاه امام خمینی، باید با احتیاط سخن گفت؛ زیرا او مانند خواجه عبدالله انصاری، نظامی عددی و مرحله‌بندی‌شده در قالب منازل مشخص ارائه نمی‌کند. در آثار او می‌توان از مراتب مختلف سلوک سخن گفت، اما این مراتب در آثار مختلف با زبان‌های متفاوت بیان شده‌اند. در «آداب الصلاة»، مراتب سلوک در قالب آداب ظاهری و باطنی نماز، حضور قلب، اخلاص و اسرار عبادت ظاهر می‌شوند (Khomeini, 2011). در «شرح دعای سحر»، مراتب در قالب اسماء و صفات و سیر دعایی بیان می‌شوند (Khomeini, 2012). در «مصباح الهدایه»، مراتب در قالب خلافت، ولایت و انسان کامل توضیح داده می‌شوند (Khomeini, 2010). در «چهل حدیث»، مراتب در قالب درمان رذایل و تحقق فضایل مطرح می‌شوند (Khomeini, 2013). بنابراین، به جای آنکه گفته شود امام خمینی تعداد معینی از مقامات را برمی‌شمارد، دقیق‌تر آن است که بگوییم او منطق مقامات را از سطح فهرست اخلاقی به سطح مراتب وجودی و توحیدی منتقل می‌کند. همین امر وجه تمایز اصلی او با قشیری است.

در اندیشه امام خمینی، غایت نهایی سلوک، تحقق عبودیت کامل، فنا در اراده حق، شهود توحید و وصول به حقیقت ولایت است. این غایت با عرفان نظری و سنت شیعی پیوند دارد و به همین دلیل، مقامات در نگاه او همواره رو به سوی توحید دارند. نصر در توضیح عرفان اسلامی، توحید را نه فقط اصل اعتقادی، بلکه حقیقتی وجودی و شهودی می‌داند که سالک باید آن را در همه مراتب هستی و وجود خویش دریابد (Nasr, 1991). چیتیک نیز نشان می‌دهد که در عرفان نظری، معرفت حقیقی زمانی تحقق می‌یابد که انسان نسبت خود با حق، خلق و اسماء الهی را در پرتو وحدت وجودی بفهمد (Chittick, 1994). امام خمینی این مبنا را با زبان شیعی و ولایی

(Khomeini, 2012). در این اثر، سالک با اسماء جمال و جلال، مراتب رحمت، قدرت، علم، نور و کمال الهی روبه‌رو می‌شود و هر توجه دعایی می‌تواند منزلی از منازل معرفت باشد. همین مسئله نشان می‌دهد که در نگاه امام خمینی، منازل عرفانی فقط در قالب اصطلاحات کلاسیک مانند توبه، زهد و توکل بیان نمی‌شوند، بلکه گاه در قالب مراتب دعا، نماز، ذکر، اسماء، شهود و فنا فهمیده می‌شوند. این برداشت با نگاه ابن عربی در «فصوص الحکم» قابل مقایسه است، زیرا در آنجا نیز حقیقت انسان و مراتب پیامبران در نسبت با اسماء الهی و تجلیات حق تفسیر می‌شود (Ibn Arabi, 2007). کرین در تحلیل فلسفه اسلامی نیز نشان می‌دهد که معنویت شیعی و عرفان اسلامی، باطن دین را به عنوان ساحتی زنده و تأویلی می‌فهمند که در آن، متن، دعا، عبادت و ولایت به مسیر سلوک تبدیل می‌شوند (Corbin, 1993). بر همین اساس، امام خمینی شمار مقامات را در نظامی باز و پویا می‌فهمد، زیرا هر اسم، هر عبادت و هر مرتبه از حضور می‌تواند آستانه‌ای برای عبور به ساحت بالاتر باشد.

با این حال، امام خمینی از سنت اخلاقی مقامات جدا نیست. در «چهل حدیث»، او درباره رذایلی مانند ریا، عجب، کبر، حسد، حب دنیا و غفلت سخن می‌گوید و راه درمان آن‌ها را در معرفت نفس، مراقبه، تفکر، تذکر مرگ، اخلاص و توجه به خداوند می‌جوید (Khomeini, 2013). این اثر نشان می‌دهد که سلوک در نگاه او بدون اصلاح اخلاقی ممکن نیست. اما تفاوت اساسی آن است که امام خمینی اخلاق را از عرفان جدا نمی‌کند. برای او، ریا تنها یک عیب اجتماعی نیست، بلکه نشانه شرک خفی و ناتوانی سالک در تحقق توحید است. عجب تنها خودپسندی اخلاقی نیست، بلکه حجاب مشاهده حق است. حب دنیا تنها علاقه به مال و مقام نیست، بلکه ریشه غفلت از حقیقت وجود است. از این رو، هر فضیلت اخلاقی در نهایت باید به توحید، اخلاص و عبودیت منتهی شود. این دیدگاه با تحلیل طباطبایی از ولایت و قرب الهی نیز همسوست، زیرا در آنجا کمال انسان در رفع حجاب و رسیدن به شهود حق در باطن

پیوند می‌دهد و از این جهت، مقامات برای او صرفاً نردبان اخلاقی نیستند، بلکه منازل رفع تعینات نفسانی و ظهور حقیقت عبودیت‌اند. همین امر سبب می‌شود که در آثار او، حتی عبادت‌های روزمره مانند نماز و دعا نیز ظرفیت تبدیل شدن به کامل‌ترین مسیرهای سلوکی را داشته باشند. بنابراین، تعداد مقامات در اندیشه امام خمینی بیش از آنکه با شمارش اصطلاحات تعیین شود، با عمق حضور توحیدی و کیفیت عبور سالک از حجاب‌ها سنجیده می‌شود.

تحلیل تطبیقی دیدگاه امام خمینی و قشیری

مقایسه دیدگاه امام خمینی و قشیری درباره تعداد مقامات و منازل عرفا نشان می‌دهد که هر دو اندیشمند به اصل تدریجی بودن سلوک باور دارند، اما منطق طبقه‌بندی آنان متفاوت است. قشیری در فضای تصوف کلاسیک، مقامات را در قالب فضایل، آداب و احوال سالکان توضیح می‌دهد و هدف اصلی او تثبیت تصوف شریعت‌مدار و دفاع از سنت مشایخ است (Qushayri, 2007). امام خمینی نیز به تهذیب، مجاهده، مراقبه و آداب شریعت تأکید دارد، اما مقامات را در افق عرفان نظری، ولایت و توحید وجودی بازخوانی می‌کند (Khomeini, 2010). بنابراین، قشیری بیشتر به نظم تربیتی و اخلاقی مقامات توجه دارد، در حالی که امام خمینی به باطن وجودی و توحیدی آن‌ها نظر می‌کند. در نتیجه، اختلاف این دو درباره تعداد مقامات، اختلافی صرفاً کمی نیست. قشیری مقامات متعددی را به عنوان صفات و درجات اهل طریقت بیان می‌کند، اما آن‌ها را در نظامی باز و آموزشی قرار می‌دهد. امام خمینی نیز از مقامات گوناگون سخن می‌گوید، اما شمار نهایی را محور بحث قرار نمی‌دهد و به جای آن، بر مراتب حجاب، اخلاص، حضور، فنا و ولایت تأکید می‌کند (Khomeini, 2011). از این رو، تفاوت اصلی در این است که قشیری مقامات را بیشتر از پایین به بالا، یعنی از عمل سالک به سوی قرب الهی توضیح می‌دهد، اما امام خمینی آن‌ها را از افق توحید و حقیقت ولایت تفسیر می‌کند.

در مقایسه عددی، قشیری را می‌توان عارفی دانست که کثرت مقامات را در قالب مجموعه‌ای از ابواب و مفاهیم صوفیانه بیان

می‌کند. او از توبه، مجاهده، خلوت، عزلت، تقوا، ورع، زهد، سکوت، خوف، رجا، حزن، گرسنگی، خشوع، تواضع، مخالفت نفس، قناعت، توکل، شکر، یقین، صبر، مراقبه، رضا، عبودیت، ارادت، استقامت، اخلاص، صدق، حیا، حریت، ذکر، فتوت، فراست، خلق، سخاوت، غیرت، ولایت، دعا، فقر و مفاهیم دیگر سخن می‌گوید و این گستره نشان می‌دهد که نزد او مسیر سلوک دارای مراتب فراوان است (Qushayri, 2007). اما نکته مهم این است که قشیری این مراتب را الزاماً به صورت یک زنجیره کاملاً خطی و بسته عرضه نمی‌کند. بسیاری از این مفاهیم با یکدیگر همپوشانی دارند و برخی بیشتر مقام‌اند، برخی حال‌اند، برخی ادب‌اند و برخی صفت اهل تصوف. در مقابل، امام خمینی در آثار خود چنین فهرست گسترده‌ای از ابواب صوفیانه ارائه نمی‌کند، اما در تحلیل او مراتب سلوک در ساختارهای مختلفی توزیع شده‌اند: مراتب طهارت و حضور در نماز، مراتب اخلاص و رهایی از ریا، مراتب معرفت اسمائی در دعا، مراتب خلافت و ولایت، و مراتب رفع حجاب‌های ظلمانی و نورانی (Khomeini, 2012). بنابراین، اگر معیار تعداد، شمار اصطلاحات صوفیانه باشد، قشیری آشکارتر و مفصل‌تر سخن می‌گوید؛ اما اگر معیار، مراتب وجودی سلوک باشد، امام خمینی نظامی عمیق‌تر و چندلایه‌تر ارائه می‌کند.

از نظر مبنای انسان‌شناختی، قشیری انسان را سالکی می‌بیند که باید با مجاهده، ادب، تبعیت از شریعت و اقتدا به مشایخ، نفس خود را اصلاح کند و به مقام صدق و قرب برسد (Qushayri, 2007). این تلقی با سنت صوفیانه اولیه هماهنگ است که در آن، خطر اصلی سالک، نفس، غفلت، دنیاطلبی، ادعا و خروج از ادب عبودیت است. کلاباذی و سراج نیز تصوف را در همین چارچوب معرفی می‌کنند و می‌گویند نشان دهند که اهل تصوف کسانی‌اند که حقیقت ایمان، زهد، ورع و اخلاص را در زندگی خود محقق کرده‌اند (Kalabadi, 2005). اما امام خمینی انسان را افزون بر این سطح اخلاقی، موجودی دارای ظرفیت خلافت، ولایت و مظهریت اسماء الهی می‌داند (Khomeini, 2010). این نگاه با سنت ابن‌عربی و

تحلیل انسان کامل پیوند دارد، زیرا در آن، انسان نه فقط موجودی نیازمند اصلاح اخلاقی، بلکه مظهر جامع حقایق اسمائی است (Ibn Arabi, 2007). بنابراین، مقامات قشیری بیشتر بر تربیت عبد صالح تمرکز دارند، در حالی که مقامات امام خمینی به تحقق انسان موحد و ولایی می‌اندیشند. همین تفاوت انسان‌شناختی، به تفاوت در تعداد و ماهیت منازل منجر می‌شود.

از نظر معرفت‌شناختی نیز تفاوت مهمی میان این دو رویکرد وجود دارد. قشیری با آنکه به معرفت و محبت توجه دارد، روش غالب او نقلی، اخلاقی و تربیتی است. او اقوال مشایخ را نقل می‌کند، آیات و احادیث را مبنا قرار می‌دهد و از تجربه اهل طریقت برای توضیح مقامات بهره می‌گیرد (Qushayri, 2007). در مقابل، امام خمینی افزون بر نقل و اخلاق، از زبان عرفان نظری، فلسفه اسلامی و تأویل باطنی استفاده می‌کند. در «شرح دعای سحر»، او مفاهیم دعایی را در سطح اسماء و صفات الهی تحلیل می‌کند (Khomeini, 2012)، و در «مصباح الهدایه»، نسبت ولایت، خلافت و حقیقت محمدیه را در افق هستی‌شناختی توضیح می‌دهد (Khomeini, 2010). ایزوتسو نشان می‌دهد که زبان عرفانی، در سطح عمیق خود، همواره از مفاهیم عادی عبور می‌کند و آن‌ها را به نشانه‌هایی برای تجربه وحدت و شهود تبدیل می‌سازد (Izutsu, 1983). بر همین اساس، در قشیری، مقامات بیشتر با زبان اخلاقی و آدابی توصیف می‌شوند، اما در امام خمینی، همان مقامات در زبان توحید، حجاب، فنا، اسماء و ولایت بازتفسیر می‌گردند. پس اختلاف در تعداد، ناشی از اختلاف در نوع زبان معرفتی نیز هست.

از نظر رابطه شریعت و طریقت، هر دو عارف بر ضرورت شریعت تأکید دارند، اما جایگاه شریعت در نظام آنان تفاوت ظریفی دارد. قشیری از شریعت به عنوان معیار تشخیص تصوف صحیح استفاده می‌کند و می‌خواهد نشان دهد که صوفی راستین هرگز از احکام و آداب دینی جدا نمی‌شود (Qushayri, 2007). این رویکرد در فضای تاریخی او کاملاً معنادار است، زیرا تصوف برای بقا و مشروعیت خود نیازمند اثبات پیوند با شریعت بود. امام خمینی نیز

شریعت را بنیاد سلوک می‌داند، اما شریعت در نگاه او تنها سطح ظاهری تکلیف نیست، بلکه صورتی است که باطن آن طریقت و حقیقت است. در «آداب الصلاة»، نماز شرعی با آداب باطنی، حضور قلب و اسرار توحیدی پیوند می‌خورد (Khomeini, 2011). این بدان معناست که امام خمینی شریعت را نه فقط مرز سلوک، بلکه خود مسیر سلوک می‌داند. طباطبایی نیز در تحلیل ولایت، ظاهر و باطن دین را از هم جدا نمی‌کند و قرب الهی را در مسیر حقیقت دین توضیح می‌دهد (Tabatabai, 2010). بنابراین، در قشیری، مقامات در پناه شریعت مشروعیت می‌یابند، اما در امام خمینی، شریعت خود حامل مراتب باطنی و منازل توحیدی است.

از منظر غایت‌شناسی، قشیری و امام خمینی هر دو وصول به قرب الهی را مقصد سلوک می‌دانند، اما توصیف آنان از این مقصد متفاوت است. قشیری بیشتر از صدق، اخلاص، رضا، محبت، معرفت و عبودیت سخن می‌گوید و سالک کامل را کسی می‌داند که آداب بندگی را در ظاهر و باطن رعایت کرده باشد (Qushayri, 2007). در این نگاه، کمال صوفی در هماهنگی با امر الهی، رهایی از دعوی نفس و ثبات در آداب طریقت است. امام خمینی نیز همین عناصر را می‌پذیرد، اما آن‌ها را به سوی فنا، توحید، ولایت و خلافت الهی امتداد می‌دهد (Khomeini, 2010). چیتیک در تحلیل عرفان ابن‌عربی نشان می‌دهد که غایت سلوک در عرفان نظری، شناخت حق در همه مراتب ظهور و تحقق انسان به عنوان آینه جامع اسماء است (Chittick, 1989). نصر نیز توحید را حقیقت نهایی همه مراتب عرفان اسلامی می‌داند (Nasr, 1991). بر این اساس، امام خمینی غایت مقامات را صرفاً اصلاح اخلاقی نمی‌داند، بلکه آن را تحقق شهود توحیدی و عبودیت کامل می‌فهمد. همین تفاوت باعث می‌شود که در اندیشه او، مقامات نه در عدد مشخص، بلکه در عمق تحقق توحید سنجیده شوند.

تحلیل تطبیقی نشان می‌دهد که قشیری بیشتر به «کثرت تفصیلی مقامات» و امام خمینی بیشتر به «وحدت توحیدی منازل» گرایش دارد. قشیری برای تربیت سالک، مفاهیم متعدد را جداگانه توضیح

هر مرتبه مهم‌تر از عدد آن است. بنابراین، مقایسه این دو دیدگاه نشان می‌دهد که در عرفان اسلامی، تعداد مقامات نه یک داده ثابت و قطعی، بلکه بازتابی از منظومه فکری عارف، سنت مذهبی، زبان معرفتی و غایت سلوکی اوست.

نتیجه‌گیری

بررسی تطبیقی تعداد مقامات و منازل عرفا از دیدگاه امام خمینی و قشیری نشان داد که هر دو عارف، سلوک معنوی را فرایندی تدریجی، دشوار، تربیتی و وابسته به تهذیب نفس می‌دانند، اما در شیوه بیان، سطح تحلیل و منطق طبقه‌بندی مقامات تفاوت جدی دارند. قشیری در سنت تصوف کلاسیک، مقامات را در قالب مجموعه‌ای از فضایل، آداب، احوال و اوصاف اهل طریقت توضیح می‌دهد و هدف اصلی او آن است که مسیر صوفی راستین را از ادعاهای بی‌ضابطه، رفتارهای خارج از شریعت و تجربه‌های فاقد ادب دینی جدا کند. به همین دلیل، در اندیشه او تعداد مقامات و مفاهیم سلوکی نسبتاً گسترده است، اما این تعداد به صورت یک نظام عددی کاملاً بسته و نهایی عرضه نمی‌شود. قشیری بیش از آنکه در پی تعیین عدد قطعی منازل باشد، می‌کوشد نشان دهد که سالک در مسیر خود باید از مراتب گوناگون توبه، مجاهده، ورع، زهد، صبر، توکل، رضا، محبت، معرفت و عبودیت عبور کند و در هر مرتبه، صدق و ادب باطنی خود را آشکار سازد.

در مقابل، امام خمینی مقامات و منازل عرفانی را در افقی عمیق‌تر و وجودشناختی‌تر تحلیل می‌کند. در آثار او، سلوک فقط حرکت از یک فضیلت اخلاقی به فضیلتی دیگر نیست، بلکه حرکت از خودبینی به حق‌بینی، از عبادت صوری به حضور قلب، از اخلاق ظاهری به اخلاص توحیدی، از حجاب‌های ظلمانی و نورانی به کشف حقیقت، و از کثرت تعینات نفسانی به وحدت شهودی است. از این رو، در دیدگاه امام خمینی نمی‌توان به آسانی از تعداد مشخص و نهایی مقامات سخن گفت، زیرا مقامات در آثار مختلف او با زبان‌های متفاوتی ظاهر می‌شوند: گاه در قالب آداب نماز، گاه در قالب مراتب دعا و اسماء الهی، گاه در قالب خلافت و ولایت، و گاه در قالب

می‌دهد تا هر جنبه از زندگی صوفیانه روشن شود (Qushayri, 2007). امام خمینی، برعکس، حتی وقتی از مسائل متعدد اخلاقی و عبادی سخن می‌گوید، همه را به یک حقیقت مرکزی بازمی‌گرداند: خروج از خود و تحقق توحید (Khomeini, 2013). این تفاوت را می‌توان با تمایز میان عرفان عملی کلاسیک و عرفان نظری شیعی توضیح داد. عرفان عملی کلاسیک، به‌ویژه در آثار قشیری، بیشتر بر مراحل تربیتی، آداب مشایخ و اصلاح رفتار و قلب تأکید دارد. عرفان امام خمینی، هرچند عملی و اخلاقی است، اما به سبب پیوند با عرفان نظری، حکمت و ولایت، مقامات را در نسبت با وجود و اسماء الهی می‌فهمد. کنیث در تحلیل تاریخ عرفان اسلامی نشان می‌دهد که تصوف در دوره‌های مختلف، از زهد و عبادت آغاز شد و سپس به نظام‌های پیچیده معرفتی، نهادی و فلسفی گسترش یافت (Knysht, 2010). رحمان نیز در بررسی کلی اسلام، به این نکته اشاره می‌کند که سنت‌های درونی اسلام، از فقه و کلام تا تصوف و فلسفه، در طول تاریخ صورت‌های متفاوتی از دینداری و معنویت را پدید آورده‌اند (Rahman, 1979). این زمینه تاریخی توضیح می‌دهد که چرا قشیری و امام خمینی، با وجود اشتراک در اصل سلوک، مقامات را با زبان و منطق متفاوتی بیان می‌کنند.

در نهایت، می‌توان گفت که تفاوت عددی میان قشیری و امام خمینی بیش از آنکه به اختلاف در اصل مسیر معنوی مربوط باشد، به تفاوت در سطح تحلیل مربوط است. قشیری در سطح تربیت صوفیانه و اخلاق عملی، مقامات متعدد را به تفصیل بیان می‌کند و هدف او ساختن نقشه‌ای کاربردی برای اهل طریقت است (Qushayri, 2007). امام خمینی در سطح عرفان ولایی و توحیدی، مقامات را به مراتب باطنی عبادت، رفع حجاب و تحقق حقیقت عبودیت تبدیل می‌کند (Khomeini, 2011). اگر در قشیری، سالک از مقامی به مقام دیگر می‌رود تا ادب بندگی در او کامل شود، در امام خمینی، سالک از حجاب به کشف، از کثرت به وحدت و از خودبینی به حق‌بینی عبور می‌کند. اگر در قشیری، تعداد مقامات برای توضیح مراحل تربیت اهمیت دارد، در امام خمینی، عمق و کیفیت عبور از

درمان رذایل و تحقق فضایل اخلاقی. این پراکندگی ظاهری، نشانه فقدان نظام نیست، بلکه بیانگر آن است که امام خمینی سلوک را واقعیتی چندلایه می‌داند که در همه ابعاد دین، عبادت، اخلاق، معرفت و ولایت جریان دارد.

نتیجه مهم این مقایسه آن است که قشیری بیشتر نماینده رویکرد تربیتی، اخلاقی و آدابی به مقامات است، در حالی که امام خمینی نماینده رویکرد توحیدی، ولایی و وجودشناختی به منازل سلوک است. در نگاه قشیری، مقامات ابزار تربیت صوفی و تنظیم حیات معنوی او هستند؛ اما در نگاه امام خمینی، مقامات نشانه مراتب رفع حجاب و تحقق حقیقت عبودیت‌اند. بنابراین، اگر در نظام قشیری، کثرت مقامات برای آموزش و تهذیب سالک اهمیت دارد، در نظام امام خمینی، وحدت مقصد و شدت حضور توحیدی اهمیت بیشتری می‌یابد. قشیری با تفصیل مقامات می‌خواهد نشان دهد که سالک باید در همه جنبه‌های زندگی خود ادب بندگی را رعایت کند، اما امام خمینی با بازگرداندن همه مقامات به حقیقت توحید، نشان می‌دهد که هر مقام اگر به نفی خودبینی و تحقق اخلاص نینجامد، هنوز کامل نشده است.

از منظر مسئله اصلی مقاله، یعنی «تعداد مقامات و منازل»، می‌توان گفت که اختلاف میان امام خمینی و قشیری را نباید صرفاً به اختلاف عددی تقلیل داد. در سنت عرفانی، عدد مقامات تابع هدف عارف از نگارش، زبان نظری او، جایگاه تاریخی او، مخاطبان اثر، و تلقی او از انسان و غایت سلوک است. قشیری چون در مقام دفاع از تصوف و آموزش اهل طریقت سخن می‌گوید، مفاهیم متعدد سلوکی را با تفصیل بیان می‌کند و از این طریق، نقشه‌ای عملی و تربیتی برای صوفیان ارائه می‌دهد. امام خمینی چون در مقام تبیین باطن عبادت، حقیقت ولایت، مراتب توحید و درمان حجاب‌های نفس سخن می‌گوید، به جای ارائه فهرست عددی ثابت، منطق درونی سلوک را توضیح می‌دهد. بر این اساس، می‌توان گفت که قشیری به «تعداد classification, because every numerical arrangement of stations reflects a deeper understanding of the human soul, the path of

تفصیلی مقامات» نزدیک‌تر است، در حالی که امام خمینی به «عمق توحیدی منازل» توجه بیشتری دارد.

این پژوهش همچنین نشان داد که اشتراک بنیادین این دو عارف در آن است که هر دو، سلوک را بدون شریعت، تهذیب نفس، مجاهده، صدق و عبودیت ناممکن می‌دانند. هیچ‌یک از این دو رویکرد، عرفان را تجربه‌ای بی‌ضابطه، صرفاً احساسی یا جدا از دین نمی‌فهمد. تفاوت آنان در این است که قشیری بیشتر به صورت‌بندی آداب و مقامات اهل تصوف می‌پردازد، اما امام خمینی همان مسیر را در پرتو ولایت، توحید و حقیقت انسان کامل تفسیر می‌کند. بنابراین، این دو دیدگاه نه لزوماً در تعارض، بلکه در دو سطح متفاوت قابل فهم‌اند: قشیری سطح تربیتی و عملی مسیر را برجسته می‌سازد و امام خمینی سطح باطنی، وجودی و ولایی آن را آشکار می‌کند.

بر پایه این تحلیل، می‌توان نتیجه گرفت که مقامات و منازل عرفانی در سنت اسلامی، واقعیتی ایستا و عددی نیستند، بلکه صورت‌های گوناگون بیان یک حقیقت واحدند: حرکت انسان از غفلت به حضور، از نفس به حق، از ظاهر به باطن، از کثرت به وحدت، و از ادعای بندگی به تحقق حقیقی عبودیت. قشیری و امام خمینی هر دو در این مسیر جایگاه مهمی دارند، اما یکی با زبان تصوف کلاسیک و تربیت صوفیانه سخن می‌گوید و دیگری با زبان عرفان شیعی، ولایت، عبادت و توحید. از این رو، تحلیل تطبیقی آنان نشان می‌دهد که پرسش از تعداد مقامات، زمانی معنا و عمق واقعی خود را می‌یابد که در کنار آن، از مبانی معرفتی، انسان‌شناختی، شریعت‌شناختی و غایت‌شناختی هر عارف نیز پرسش شود.

مشارکت نویسندگان

در نگارش این مقاله تمامی نویسندگان نقش یکسانی ایفا کردند.

تعارض منافع

در انجام مطالعه حاضر، هیچ‌گونه تضاد منافی وجود ندارد.

EXTENDED ABSTRACT

The problem of counting spiritual stages in Islamic mysticism is not merely a technical issue of

purification, the relationship between religious law and inward realization, and the ultimate purpose of spiritual journeying. In classical Sufi literature, Qushayri occupies a foundational position because his *Al-Risala al-Qushayriyya* systematizes the language of early Sufism while defending its legitimacy within the framework of scripture, prophetic tradition, ethical discipline, and the authority of recognized masters (Qushayri, 2007). His presentation of stations such as repentance, scrupulousness, asceticism, poverty, patience, trust, satisfaction, love, knowledge, and certainty shows that the mystical path is a gradual process of moral refinement and spiritual stabilization. Earlier Sufi authors also developed similar classifications, since Sarraj described mystical discipline as a structured path rooted in religious practice (Sarraj, 1999), while Kalabadhi distinguished the acquired stability of stations from the bestowed and transient nature of states (Kalabadhi, 2005). By contrast, Imam Khomeini's mystical thought cannot be reduced to a list of ethical stages, because his works connect spiritual progress to the inner meaning of worship, the unveiling of divine names, the removal of dark and luminous veils, the doctrine of guardianship, and the realization of monotheistic servitude (Khomeini, 2010). Therefore, the central purpose of this study is to show that the difference between Khomeini and Qushayri concerning the number of stations is not a simple numerical disagreement, but a difference in the metaphysical, pedagogical, and spiritual logic through which the journey of the seeker is understood.

The theoretical foundation of this article is based on the distinction between station, state, waystation, spiritual discipline, and final realization in Islamic mysticism. A station is generally understood as a relatively stable spiritual acquisition achieved through discipline, repentance, self-purification, vigilance, and perseverance, whereas a state is usually understood as a divine gift that enters the heart without being fully controlled by the seeker (Hujwiri, 2001). This distinction is crucial for understanding Qushayri, because he treats the path as a disciplined

progression in which the seeker must pass through multiple ethical and devotional transformations before reaching higher degrees of sincerity, love, knowledge, and nearness (Qushayri, 2007). Ansari's *Manazil al-Sa'irin* represents another major model of structured spiritual ascent, since it expands the path into a highly ordered series of waystations that begin with awakening and move toward deeper forms of unity and realization (Ansari, 2008). Ghazali, meanwhile, integrates the language of Sufism with moral psychology and religious practice, showing that the purification of the heart is inseparable from the reform of intention, worship, desire, and conduct (Ghazali, 2004). In the broader intellectual history of Islamic mysticism, Ibn Arabi shifts the discussion toward the metaphysical structure of divine manifestation, the perfect human being, and the relationship between unity and multiplicity (Ibn Arabi, 2006). His doctrine of the perfect human being and the divine names deeply informs later mystical interpretations of spiritual ascent (Ibn Arabi, 2007). This metaphysical background is particularly relevant to Imam Khomeini, whose understanding of the path is shaped by the integration of practical ethics, inner worship, divine names, guardianship, and ontological unity (Khomeini, 2012). Thus, while Qushayri's framework is mainly pedagogical and disciplinary, Khomeini's framework is ethical, devotional, metaphysical, and initiatory at the same time.

The study employs a descriptive, analytical, and comparative method based on close reading of the selected mystical works of Qushayri and Imam Khomeini, supported by major classical and modern sources on Islamic mysticism. The primary textual basis for Qushayri's view is *Al-Risala al-Qushayriyya*, because this work provides one of the most influential classical accounts of Sufi terminology, spiritual conduct, stations, states, and the normative identity of the Sufi seeker (Qushayri, 2007). The primary textual basis for Imam Khomeini's view includes *Misbah al-Hidayah*, *Adab al-Salat*, *Sharh Du'a al-Sahar*, and *Forty Hadith*, because these works collectively

reveal his understanding of spiritual ascent through guardianship, worship, divine names, ethical purification, and the removal of veils (Khomeini, 2010, 2011, 2012, 2013). The comparative procedure does not merely count the number of named stations in each author's works; rather, it examines the function of enumeration, the relation between stations and states, the role of religious law, the meaning of discipline, the place of divine grace, and the final goal of the path. Classical sources such as Sarraj, Kalabadhi, Hujwiri, Ghazali, and Ansari are used to reconstruct the historical field in which the terminology of stations became established (Ansari, 2008; Ghazali, 2004; Hujwiri, 2001; Kalabadhi, 2005; Sarraj, 1999). Modern interpretive sources such as Schimmel, Nasr, Chittick, Knysh, Ernst, Corbin, Izutsu, Nicholson, and Rahman are used to clarify the wider conceptual background of Sufism, metaphysics, mystical anthropology, and the diversity of Islamic spiritual traditions (Chittick, 1989; Corbin, 1993; Ernst, 1997; Izutsu, 1983; Knysh, 2010; Nasr, 1991; Nicholson, 2002; Rahman, 1979; Schimmel, 1975). The method therefore treats number as a meaningful symbolic and pedagogical device rather than as an isolated statistic.

The findings indicate that Qushayri's treatment of stations is characterized by pedagogical plurality, ethical concreteness, and scriptural discipline. He does not present the stations as a closed mathematical sequence in the same manner as some later manuals of waystations; nevertheless, his work contains a broad and layered account of spiritual qualities that function as stages of progress, signs of sincerity, and criteria of authentic Sufi life (Qushayri, 2007). His emphasis on repentance as the beginning of the path, scrupulousness as protection from moral ambiguity, asceticism as detachment from worldly domination, patience as stability under divine trial, trust as inward reliance on God, satisfaction as harmony with divine decree, and love as the deepening of the servant's relation to the Beloved reveals a model in which the seeker is trained

through successive interior transformations. This model is closely aligned with early Sufi concerns, since Sarraj emphasizes the disciplined nature of Sufi knowledge (Sarraj, 1999), Kalabadhi links the Sufi path to doctrinal and devotional integrity (Kalabadhi, 2005), and Hujwiri treats spiritual progress as the purification of both conduct and inward perception (Hujwiri, 2001). Qushayri's numerical logic is therefore open rather than rigid: the path contains many stations, but their value lies less in their final count than in their role as signs of moral transformation. In Imam Khomeini's works, however, the findings show a different orientation. Khomeini does not organize the spiritual path around a fixed list of classical Sufi stations; instead, he interprets the journey through the inner meanings of prayer, the ascent of the heart, the unveiling of divine names, the doctrine of guardianship, and the overcoming of dark and luminous veils (Khomeini, 2011). In *Forty Hadith*, ethical vices such as ostentation, pride, self-admiration, attachment to the world, and heedlessness are treated as veils that obstruct true monotheism (Khomeini, 2013). In *Misbah al-Hidayah*, the path is connected to vicegerency and guardianship (Khomeini, 2010), while in *Sharh Du'a al-Sahar*, supplication becomes a field of ascent through the divine names (Khomeini, 2012).

The comparative discussion shows that Qushayri and Imam Khomeini share a belief in gradual purification, religious discipline, inward sincerity, and the necessity of moving beyond the lower self, yet they differ significantly in the way they conceptualize the number and meaning of stations. Qushayri's approach belongs primarily to the formative and classical Sufi project of defining authentic spiritual practice through an ordered language of conduct, states, and stations (Qushayri, 2007). For this reason, his enumeration of stations serves a practical and communal purpose: it instructs the seeker, preserves the authority of the masters, and distinguishes disciplined Sufism from false claims. This is consistent with the broader historical development

of Sufism, which Knysh describes as a tradition that moved from ascetic piety toward increasingly complex systems of doctrine, practice, and institutional identity (Knysh, 2010). Imam Khomeini's approach, by contrast, belongs to a later and more integrated intellectual horizon in which practical ethics, Shi'i spirituality, philosophical mysticism, and the metaphysics of divine manifestation converge. His understanding of the path is close to the ontological language of Ibn Arabi, especially in its concern with the perfect human being, divine names, unity, and manifestation (Chittick, 1989; Ibn Arabi, 2006). At the same time, Khomeini's view is inseparable from the Shi'i emphasis on guardianship and inward guidance, a dimension that resonates with Tabatabai's treatment of spiritual proximity and the inner reality of religion (Tabatabai, 2010). Thus, Qushayri may be said to emphasize the multiplicity of stations as a pedagogical map, whereas Khomeini emphasizes the unity of the path as a movement toward monotheistic unveiling. This does not mean that Qushayri lacks depth or that Khomeini neglects ethical discipline; rather, it means that each author frames the path through a different organizing principle. Qushayri's principle is disciplined Sufi formation, while Khomeini's principle is the transformation of the entire being through worship, guardianship, and realization. The study concludes that the difference between Imam Khomeini and Qushayri concerning the number of spiritual stations and waystations should not be interpreted as a simple disagreement over classification. Qushayri presents a broad and practical map of the mystical path in which many stations and qualities are described as necessary stages in the formation of the sincere seeker. His approach is educational, ethical, scriptural, and closely tied to the classical Sufi concern with disciplined spiritual life. Imam Khomeini, however, interprets the path through a more inward and metaphysical lens in which the stages of the journey are not limited to named ethical stations but are expressed through worship, divine names, guardianship, veils, sincerity, presence,

annihilation, and the realization of servitude. Therefore, Qushayri's model is more explicit in its detailed enumeration of spiritual qualities, while Khomeini's model is deeper in its ontological interpretation of spiritual ascent. The main result of the comparison is that the number of stations in Islamic mysticism is never merely a matter of counting; it is a reflection of each mystic's understanding of the human being, the function of religious discipline, the meaning of divine nearness, and the final aim of the journey. In this sense, Qushayri and Imam Khomeini do not represent two contradictory accounts of the path, but two complementary levels of mystical interpretation: one concerned with the disciplined formation of the seeker, and the other concerned with the seeker's ultimate transformation in the light of monotheistic realization.

References

- Ansari, A. (2008). *Manazil al-Sa'irin*. Dar al-Kutub al-Ilmiyyah.
- Arasteh, A. R. (2008). *Rumi the Persian Mystic and Thinker*. Routledge.
- Chittick, W. C. (1989). *The Sufi Path of Knowledge*. SUNY Press.
- Chittick, W. C. (1994). *Imaginal Worlds*. SUNY Press.
- Corbin, H. (1993). *History of Islamic Philosophy*. Kegan Paul International.
- Ernst, C. W. (1997). *The Shambhala Guide to Sufism*. Shambhala Publications.
- Ghazali, A. H. (2004). *Ihya Ulum al-Din*. Dar al-Ma'rifah.
- Hujwiri, A. i. U. (2001). *Kashf al-Mahjub*. Oxford University Press.
- Ibn Arabi, M. (2006). *Al-Futuh al-Makkiyya*. Dar Sadir.
- Ibn Arabi, M. (2007). *Fusus al-Hikam*. Dar al-Kitab al-Arabi.
- Izutsu, T. (1983). *Sufism and Taoism*. University of California Press.
- Kalabadhi, M. i. I. (2005). *Al-Ta'arruf li Madhhab Ahl al-Tasawwuf*. Dar al-Kutub al-Ilmiyyah.
- Khomeini, R. (2010). *Misbah al-Hidayah ila al-Khilafah wa al-Wilayah*. Institute for Compilation and Publication of Imam Khomeini's Works.
- Khomeini, R. (2011). *Adab al-Salat*. Institute for Compilation and Publication of Imam Khomeini's Works.

- Khomeini, R. (2012). *Sharh Du'a al-Sahar*. Institute for Compilation and Publication of Imam Khomeini's Works.
- Khomeini, R. (2013). *Forty Hadith*. Institute for Compilation and Publication of Imam Khomeini's Works.
- Knysh, A. (2010). *Islamic Mysticism*. Brill.
- Momen, M. (1985). *An Introduction to Shi'i Islam*. Yale University Press.
- Nasr, S. H. (1991). *Sufi Essays*. State University of New York Press.
- Nicholson, R. A. (2002). *The Mystics of Islam*. Routledge.
- Qushayri, A. a.-K. (2007). *Al-Risala al-Qushayriyya*. Dar al-Kutub al-Ilmiyyah.
- Rahman, F. (1979). *Islam*. University of Chicago Press.
- Sarraj, A. N. (1999). *Kitab al-Luma'*. Dar al-Kutub al-Ilmiyyah.
- Schimmel, A. (1975). *Mystical Dimensions of Islam*. University of North Carolina Press.
- Tabatabai, M. H. (2010). *Risalah al-Wilayah*. World Organization for Islamic Services.