

# بررسی تطبیقی مبانی و شرط سیر و سلوک و طی منازل و مقامات در اندیشه 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

۳. فرج الله براتی: گروه فلسفه، واحد اهواز، دانشگاه آزاد اسلامی، اهواز، ایران

\* ایمیل نویسنده مسئول: bakhtyarm@iau.ac.ir

## چکیده

سیر و سلوک عرفانی در سنت اسلامی، فرآیندی تدریجی برای تهذیب نفس، عبور از تعلقات نفسانی و وصول به معرفت و قرب الهی است. پژوهش حاضر با هدف بررسی تطبیقی مبانی، شروط و منازل سلوکی در اندیشه امام خمینی و قشیری انجام شده است. روش پژوهش توصیفی — تحلیلی و مبتنی بر مطالعه تطبیقی متون عرفانی و فلسفی است. یافته‌های پژوهش نشان می‌دهد که هر دو متفکر بر ضرورت شریعت، توبه، اخلاص، مجاهده، مراقبه و تهذیب نفس به عنوان ارکان اساسی سلوک تأکید دارند، اما در تفسیر مبانی و غایت سلوک تفاوت‌هایی بنیادین میان آن‌ها وجود دارد. قشیری سلوک را بیشتر در چارچوب تصوف شریعت‌محور، ادب صوفیانه و تربیت اخلاقی تبیین می‌کند و هدف اصلی او حفظ اصالت تصوف و جلوگیری از انحرافات عرفانی است. در مقابل، امام خمینی با بهره‌گیری از عرفان نظری، حکمت متعالیه و معارف شیعی، سلوک را حرکتی وجودی از کثرت به وحدت و از خودبینی به فنا و شهود توحیدی می‌داند. در اندیشه امام خمینی، مفاهیمی چون ولایت، انسان کامل، حضور قلب و حقیقت عبادت جایگاهی محوری دارند و سلوک تنها به اصلاح اخلاق محدود نمی‌شود، بلکه به تحول وجودی انسان می‌انجامد. همچنین، نتایج پژوهش نشان می‌دهد که اگرچه مفاهیمی چون توبه، فقر، رضا، محبت و فنا در هر دو دستگاه عرفانی حضور دارند، اما این مفاهیم در اندیشه امام خمینی دارای تفسیر عمیق‌تر هستی‌شناختی و توحیدی هستند. در مجموع، قشیری نماینده عرفان تربیتی و شریعت‌مدار و امام خمینی نماینده عرفان توحیدی، ولایی و وجودشناختی در سنت اسلامی به شمار می‌روند.

**کلیدواژگان:** سیر و سلوک، امام خمینی، قشیری، منازل و مقامات، عرفان اسلامی، ولایت، تهذیب نفس

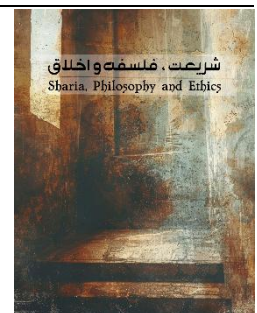
**شیوه استناددهی:** شجاعی، آذر، بختیار، مریم، و براتی، فرج‌الله (۱۴۰۴). بررسی تطبیقی مبانی و شرط سیر و سلوک و طی منازل و مقامات در اندیشه امام خمینی و قشیری. *شریعت، فلسفه و اخلاق*، ۳(۵)، ۱-۲۰.

تاریخ ارسال: ۱۰ تیر ۱۴۰۴

تاریخ بازنگری: ۱ مهر ۱۴۰۴

تاریخ پذیرش: ۸ مهر ۱۴۰۴

تاریخ چاپ: ۱ دی ۱۴۰۴



© ۱۴۰۴ 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.

---

# A Comparative Study of the Foundations and Conditions of Spiritual Wayfaring and the Traversal of Stations and States in the Thought 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

3. Farajollah Barati: Department of Philosophy, Ahv.C., Islamic Azad University, Ahvaz, Iran

\*Corresponding Author's Email: bakhtyarm@iau.ac.ir

---

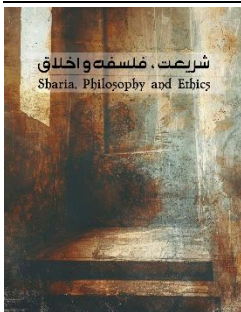
## Abstract

Spiritual wayfaring in the Islamic mystical tradition is understood as a gradual process of self-purification, liberation from worldly attachment, and movement toward divine knowledge and proximity. The present study aims to comparatively examine the foundations, conditions, and spiritual stations in the thought of Imam Khomeini and Abd al-Karim Qushayri. The research adopts a descriptive-analytical and comparative method based on the study of mystical and philosophical texts. The findings indicate that both thinkers emphasize Sharia, repentance, sincerity, spiritual struggle, vigilance, and purification of the soul as essential principles of the spiritual path; however, significant differences emerge in their interpretation of the foundations and ultimate goal of spiritual wayfaring. Qushayri primarily explains the path within the framework of Sharia-oriented Sufism, Sufi discipline, and ethical training, and his main concern is preserving the authenticity of Sufism while preventing mystical deviation. In contrast, Imam Khomeini, drawing upon theoretical mysticism, transcendent philosophy, and Shiite teachings, interprets spiritual wayfaring as an existential movement from multiplicity to unity and from ego-centeredness to annihilation and the realization of divine unity. In Imam Khomeini's thought, concepts such as guardianship, the perfect human being, inner presence, and the inner reality of worship occupy a central role, and spiritual wayfaring extends beyond ethical reform toward existential transformation. The study further demonstrates that although concepts such as repentance, poverty, satisfaction, love, and annihilation exist in both mystical systems, these concepts acquire deeper ontological and unitive meanings in Imam Khomeini's interpretation. Overall, Qushayri represents an ethical and Sharia-centered form of mysticism, while Imam Khomeini represents a unitive, guardianship-centered, and ontological form of Islamic mysticism.

**Keywords:** *Spiritual Wayfaring, Imam Khomeini, Qushayri, Stations and States, Islamic Mysticism, Guardianship, Self-Purification*

**How to cite:** Shojaei, A., Bakhtiar, M., & Barati, F. (2025). A Comparative Study of the Foundations and Conditions of Spiritual Wayfaring and the Traversal of Stations and States in the Thought of Imam Khomeini and Qushayri. *Sharia, Philosophy and Ethics*, 3(5), 1-20.

---

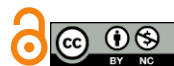


Submit Date: 01 July 2025

Revise Date: 23 September 2025

Accept Date: 30 September 2025

Publish Date: 22 December 2025



© 2025 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.

## Extended Abstract

The present article examines spiritual wayfaring, the foundations of inner discipline, and the traversal of mystical stations and states in the thought of Imam Khomeini and Abd al-Karim Qushayri. In Islamic mysticism, spiritual wayfaring is not merely a moral discipline or a set of devotional practices; rather, it is a transformative movement through which the human being passes from negligence, ego-centeredness, attachment, and dispersion toward presence, sincerity, divine knowledge, love, annihilation, and subsistence. Classical Sufi literature developed a rich vocabulary for describing this journey through concepts such as repentance, scrupulousness, renunciation, poverty, patience, trust, satisfaction, love, knowledge, annihilation, and subsistence, and Qushayri's *Al-Risala al-Qushayriyya* remains one of the most influential sources in codifying these concepts within a Sharia-centered Sufi framework (1). Imam Khomeini, however, approaches spiritual wayfaring through a more integrated framework in which ethics, worship, metaphysics, divine names, spiritual guardianship, and the reality of the perfect human being are deeply interconnected (11). Therefore, the comparison between these two thinkers is not a simple comparison between two mystical authors, but a comparison between two major modes of Islamic mysticism: one rooted primarily in classical Sufi discipline, ethical refinement, and preservation of religious orthodoxy, and the other grounded in Shiite mystical metaphysics, inner worship, divine unity, and spiritual guardianship.

The theoretical significance of this comparison lies in the fact that both Qushayri and Imam Khomeini affirm the indispensability of Sharia, repentance, sincerity, self-purification, spiritual discipline, and moral vigilance, yet they place these shared concepts within different interpretive systems. Qushayri's thought emerges from the classical Sufi effort to defend authentic Sufism against both legalistic suspicion and antinomian deviation; accordingly, he emphasizes that every mystical state must remain accountable to religious discipline, ethical sobriety, humility, and the authority of qualified spiritual masters (3). His treatment of stations and states is closely related to earlier and parallel Sufi traditions in which the path is understood as disciplined moral formation, as seen in the broader heritage represented by Hujwiri's discussion of the relationship between outward observance and inward truth (6) and Ghazali's synthesis of worship, ethics, and purification of the heart (7). Imam Khomeini accepts these ethical and devotional foundations, but he interprets them in a more ontological and unitive horizon. In *Adab al-Salat*, ritual prayer becomes not only a legal obligation but also an inward ascension of the heart from multiplicity to unity (2), while in *Sharh Du'a al-Sahar*, supplication becomes a path toward understanding divine names and the gradations of manifestation (9). Thus, the article argues that shared mystical vocabulary conceals significant differences in metaphysical depth, theological orientation, and spiritual anthropology.

The objective of this article is to comparatively analyze the foundations, conditions, stations, and final aims of spiritual wayfaring in the thought of Imam Khomeini and Qushayri. The study employs a descriptive-analytical and comparative method, focusing on the internal logic of each thinker's mystical system before identifying convergences and divergences. In this framework, Qushayri's approach is examined through his emphasis on repentance, scrupulousness, poverty, patience, trust, satisfaction, love, knowledge, and annihilation as disciplined stations and states within a Sharia-based Sufi pedagogy (1). Imam Khomeini's approach is analyzed through his ethical works, especially *Forty Hadith*, where self-purification, sincerity, vigilance, struggle against the ego, and liberation from self-love and worldly attachment are central to the path (8). The study also situates Imam Khomeini's thought within the wider background of theoretical mysticism and Islamic philosophy, especially the doctrines of divine manifestation and the perfect human being in Ibn Arabi's works (13, 16), the philosophical account of existential perfection in Mulla Sadra's transcendent wisdom (15), and the Shiite mystical understanding of guardianship and inner realization reflected in Tabatabaei's *Risalat al-*

*Wilayah* (18). This comparative method makes it possible to show how similar terms acquire different meanings when placed in distinct theological and metaphysical horizons.

The findings indicate that the first major point of convergence between Imam Khomeini and Qushayri is their insistence that spiritual wayfaring must begin with awakening, repentance, sincerity, and discipline. Qushayri presents repentance as a foundational return from negligence and disobedience to servitude, and he places this return within a broader pattern of moral and devotional correction (1). Imam Khomeini likewise treats repentance as indispensable, but he radicalizes its meaning by interpreting it as a return from ego-centered existence to God-centered awareness; in this sense, repentance includes not only abandonment of sin but also liberation from hidden self-admiration, ostentation, pride, and attachment to spiritual reputation (8). The second major point of convergence concerns the role of self-purification. Both thinkers understand the ego as the principal obstacle to spiritual progress, yet Qushayri speaks primarily in the language of Sufi discipline, manners, companionship with the master, and avoidance of claims (1), whereas Imam Khomeini speaks in the language of veils, egoism, self-love, and the need to pass from the lower self toward divine presence (2). Contemporary discussions of self-purification in Islamic mysticism support the view that purification involves not only moral improvement but also unveiling the subtle forms of ego that may appear in the guise of piety, knowledge, worship, or spirituality (24). Thus, the article finds that both thinkers oppose superficial mysticism, but Imam Khomeini gives the critique of the ego a more existential and metaphysical formulation.

The findings also reveal that the most important divergences concern the meaning of guardianship, the perfect human being, annihilation, and the final aim of the path. In Qushayri's thought, sainthood is associated with proximity to God, fidelity to Sharia, humility, spiritual discipline, and the inherited authority of the Sufi masters (1). However, Qushayri does not develop guardianship as a central Shiite metaphysical doctrine connected to the perfect human being and the inward structure of divine guidance. Imam Khomeini, by contrast, places guardianship at the heart of spiritual realization; in *Misbah al-Hidayah*, guardianship is connected to divine vicegerency, the manifestation of divine names, and the ontological rank of the perfect human being (11). This distinction also shapes the meaning of annihilation. For Qushayri, annihilation primarily means the passing away of blameworthy attributes, egoic claims, and self-conscious opposition to divine will (1). For Imam Khomeini, annihilation is connected to deeper levels of divine unity, including the transformation of the heart's perception of action, attributes, and existence itself (9). Chittick's interpretation of Ibn Arabi clarifies that annihilation and realization in theoretical mysticism are inseparable from the perception of unity within multiplicity (14), while Nasr's account of Islamic spirituality shows that the Islamic mystical path has historically accommodated both practical-ethical and metaphysical-contemplative modes of realization (22). This helps explain why Qushayri's mysticism appears primarily pedagogical and disciplinary, while Imam Khomeini's appears ethical, devotional, metaphysical, and guardianship-centered at once.

In conclusion, the article demonstrates that Imam Khomeini and Qushayri share a deep commitment to the core principles of Islamic spiritual wayfaring: Sharia, repentance, sincerity, self-purification, discipline, remembrance, humility, patience, trust, satisfaction, love, and divine knowledge. Yet this shared structure does not erase the profound difference between their systems. Qushayri represents a classical Sufi model in which the path is organized around ethical refinement, disciplined servitude, preservation of religious boundaries, and the authority of Sufi pedagogy. Imam Khomeini represents a Shiite mystical model in which the same path is deepened through the language of divine unity, inner worship, existential poverty, spiritual guardianship, the perfect human being, and annihilation in the truth. The comparative result is therefore neither a claim of complete similarity nor a claim of opposition, but a layered understanding of Islamic mysticism in which one framework emphasizes the disciplined formation of the seeker and the other integrates that formation into a broader metaphysical vision of the human being's return to God.

سیر و سلوک در سنت عرفانی اسلامی، مفهومی صرفاً اخلاقی یا روان‌شناختی نیست، بلکه ساختاری جامع برای دگرگونی وجودی انسان و انتقال او از سطح عادت، غفلت، خودبینی و تعلق به مقام حضور، معرفت، فنا و قرب الهی است. در این معنا، سلوک با حرکت ظاهری یا تغییر رفتارهای پراکنده برابر نیست، بلکه نوعی تحول تدریجی در نسبت انسان با خدا، نفس، جهان و حقیقت است. عرفان اسلامی از نخستین سده‌های شکل‌گیری خود، کوشیده است راه این تحول را در قالب مفاهیمی چون توبه، زهد، ورع، فقر، صبر، توکل، رضا، محبت، معرفت، فنا و بقا توضیح دهد؛ مفاهیمی که در آثار کلاسیک صوفیه به صورت «مقامات» و «احوال» صورت‌بندی شده‌اند و در سنت‌های متأخرتر، به‌ویژه در عرفان نظری و شیعی، با مبانی هستی‌شناختی، انسان‌شناختی و ولایی پیوند یافته‌اند. در رساله قشیریه، سلوک بیش از هر چیز با ادب شریعت، مراقبت از حدود دینی، تهذیب اخلاقی و التزام به سنت صوفیان نخستین معنا می‌یابد، چنان‌که قشیری در تبیین احوال و مقامات، همواره از پیوند میان طریقت و شریعت دفاع می‌کند و سلوک را بیرون از چارچوب دینداری مشروع نمی‌پذیرد (1). در مقابل، در آثار امام خمینی، سیر و سلوک افزون بر جنبه اخلاقی و عملی، در بستری گسترده‌تر از عرفان نظری، حکمت متعالیه، انسان‌شناسی توحیدی و ولایت فهم می‌شود؛ بدین معنا که حرکت سالک، حرکت از حجاب‌های ظلمانی و نورانی به سوی شهود توحیدی و فنای در حق است و عبادات، اخلاق، معرفت و ولایت در یک منظومه واحد تفسیر می‌شوند (2).

اهمیت بررسی تطبیقی امام خمینی و قشیری از آنجا ناشی می‌شود که این دو چهره، نماینده دو مرحله و دو افق مهم در تاریخ عرفان اسلامی‌اند. قشیری از چهره‌های برجسته عرفان سنی شریعت‌محور در قرون میانه است که کوشید تصوف را از اتهام بی‌قیدی نسبت به شریعت و افراط‌های عملی یا نظری دور سازد و آن را به عنوان راهی منضبط، اخلاقی و دینی معرفی کند. اثر او، رساله قشیریه، یکی از منابع بنیادی برای شناخت اصطلاحات، آداب، احوال و مقامات صوفیه است و در آن، سیر و سلوک در چارچوبی تربیتی، اخلاقی و سنت‌گرا توضیح داده می‌شود (3). امام خمینی، در سوی دیگر، در سنت عرفان شیعی معاصر جای می‌گیرد و با اتکا به میراث ابن‌عربی، حکمت صدرایی، معارف اهل بیت، فقه و اخلاق، صورت‌بندی خاصی از سلوک ارائه می‌دهد که در آن، نماز، دعا، تهذیب نفس، حضور قلب، اخلاص، معرفت توحیدی و ولایت، اجزای یک حقیقت واحد هستند (4). از این منظر، مقایسه این دو متفکر تنها مقایسه دو نویسنده یا دو متن نیست، بلکه مقایسه دو نظام معنایی در عرفان اسلامی است: یکی نظامی که در آن حفظ حدود شریعت و ادب مریدانه در مرکز قرار دارد و دیگری نظامی که در آن سلوک با توحید وجودی، ولایت و حرکت باطنی نفس به سوی حق تفسیر می‌شود.

در سنت صوفیانه، منازل و مقامات غالباً به عنوان مراحل تدریجی تربیت باطنی معرفی شده‌اند. خواجه عبدالله انصاری در منازل السائرین، سلوک را در قالب منازل منظم و پیوسته توضیح می‌دهد و از این طریق، برای حرکت معنوی سالک، نوعی معماری مرحله‌ای فراهم می‌سازد (5). هجویری نیز در کشف المحجوب، تصوف را نه مجموعه‌ای از حالات پراکنده، بلکه راهی مبتنی بر شناخت، مجاهده، ادب و تصفیه باطن معرفی می‌کند و بر ضرورت جمع میان ظاهر و باطن تأکید می‌ورزد (6). غزالی نیز در احیاء علوم الدین، با پیوند دادن اخلاق، عبادت و مراقبت قلبی، نشان می‌دهد که سلوک بدون اصلاح درون، ترک رذایل و تحصیل فضایل، به ادعایی بی‌پایه تبدیل می‌شود (7). این میراث کلاسیک در اندیشه قشیری حضوری روشن دارد، اما در اندیشه امام خمینی، همین مفاهیم در افقی عمیق‌تر از توحید، ولایت و معرفت نفس بازخوانی می‌شوند؛ به گونه‌ای که توبه، اخلاص، حضور قلب و مجاهده نه فقط مراحل اخلاقی، بلکه مراتب گشودگی وجودی انسان نسبت به حقیقت مطلق‌اند (8).

در نگاه امام خمینی، سلوک از آگاهی به غربت نفس و بیداری از غفلت آغاز می‌شود. این بیداری، صرفاً آگاهی نظری نیست، بلکه نوعی تکان وجودی است که انسان را متوجه می‌کند میان وضع فعلی او و حقیقت انسانی‌اش فاصله‌ای عمیق وجود دارد. در شرح چهل حدیث، امام خمینی

بارها بر این نکته تأکید می‌کند که نفس انسانی تا زمانی که در حجاب خودخواهی، ریا، عجب، حب دنیا و غفلت گرفتار است، نمی‌تواند حقیقت عبادت و معرفت را دریابد (8). در آداب الصلاه نیز عبادت، به‌ویژه نماز، نه یک عمل ظاهری بلکه معراج سالک و میدان حضور قلب معرفی می‌شود؛ زیرا نماز اگر از مرتبه الفاظ و حرکات ظاهری فراتر رود، سالک را از کثرت به وحدت، از خود به حق و از عادت به حضور منتقل می‌کند (2). در شرح دعای سحر نیز مبانی اسمائی و توحیدی این حرکت آشکار می‌شود، زیرا سالک در نسبت با اسماء الهی، مراتب وجودی خود را می‌شناسد و از طریق توجه به اسماء، مسیر بازگشت به مبدأ را طی می‌کند (9). بنابراین، سلوک نزد امام خمینی، هم اخلاقی است، هم عبادی، هم معرفتی و هم وجودشناختی.

در اندیشه قشیری، نقطه آغاز سلوک، التزام به شریعت و حفظ ادب بندگی است. او تصوف را راهی مستقل از دین نمی‌داند، بلکه حقیقت تصوف را در وفاداری عمیق‌تر به دین می‌بیند. از همین رو، در رساله قشیری، مفاهیمی چون توبه، ورع، زهد، فقر، صبر، توکل و رضا در چارچوبی ارائه می‌شوند که در آن، سالک باید هم از نظر ظاهر و هم از نظر باطن منضبط باشد (1). قشیری با نقل اقوال مشایخ، سنتی را تثبیت می‌کند که بر اساس آن، سلوک بدون شیخ، بدون ادب، بدون مراقبت از نفس و بدون پرهیز از دعوی‌های بی‌مبنا، به انحراف می‌انجامد. این نگرش، بیانگر کوشش قشیری برای دفاع از تصوف در برابر دو خطر است: از یک سو، خطر ظاهرگرایی خشک که حقیقت باطنی دین را نادیده می‌گیرد، و از سوی دیگر، خطر باطن‌گرایی بی‌قید که شریعت را کم‌اهمیت می‌شمارد. پژوهش‌های معاصر درباره روش‌شناسی تصوف نیز نشان داده‌اند که قشیری در میان عارفان کلاسیک، نقشی مهم در تثبیت تصوف به عنوان دانشی اخلاقی، دینی و تربیتی ایفا کرده است (10).

مسئله اصلی این پژوهش از همین نقطه پدید می‌آید: آیا سیر و سلوک در اندیشه امام خمینی و قشیری بر مبانی مشترک استوار است یا تفاوت‌های بنیادین میان آن‌ها وجود دارد؟ پاسخ نخستین آن است که هر دو اندیشمند بر ضرورت تهذیب نفس، التزام به شریعت، مجاهده، اخلاص، توبه و مراقبت از باطن تأکید دارند، اما این اشتراک‌ها در دو دستگاه نظری متفاوت قرار می‌گیرند. قشیری بیشتر به صورت‌بندی اخلاقی و تربیتی مقامات می‌پردازد و زبان او زبان ادب، سنت، سلوک صوفیانه و مراقبت از حدود است (1). امام خمینی نیز همین مفاهیم را می‌پذیرد، اما آن‌ها را در نظامی پیوند می‌دهد که در آن، معرفت نفس، توحید، ولایت، اسماء الهی و انسان کامل جایگاه محوری دارند (11). از این رو، مقایسه میان این دو دیدگاه می‌تواند نشان دهد که چگونه یک مفهوم مشترک مانند توبه یا فنا، در دو دستگاه عرفانی، معانی متفاوت و سطوح تحلیلی گوناگون پیدا می‌کند. ضرورت این پژوهش از آنجا بیشتر می‌شود که بسیاری از مطالعات عرفانی، یا به شرح مستقل آثار قشیری پرداخته‌اند یا به تبیین عرفان امام خمینی، اما کمتر به مقایسه روشمند میان این دو پرداخته‌اند. برخی پژوهش‌ها بر این نکته تأکید کرده‌اند که سلوک در اندیشه امام خمینی، بدون فهم جایگاه ولایت و انسان کامل قابل تحلیل نیست (4). برخی دیگر، قشیری را نماینده تصوف اخلاقی و شریعت‌مدار دانسته‌اند که در آن، آداب مریدی و اصلاح باطن جایگاه برجسته‌ای دارد (3). همچنین مطالعات مربوط به منازل و مقامات عرفانی نشان داده‌اند که مفاهیمی چون توبه، صبر، رضا و محبت، در طول تاریخ تصوف، هم ثبات معنایی داشته‌اند و هم در نظام‌های مختلف عرفانی باز تفسیر شده‌اند (12). بنابراین، پژوهش حاضر می‌تواند با تمرکز بر مبانی و شروط سلوک، مسیر تطبیقی تازه‌ای بگشاید و نشان دهد که نسبت میان عرفان شریعت‌محور قشیری و عرفان توحیدی - ولایی امام خمینی چگونه قابل فهم است.

در سطح نظری، این پژوهش بر این فرض استوار است که سیر و سلوک، صرفاً مجموعه‌ای از توصیه‌های اخلاقی نیست، بلکه تابع مبانی عمیق‌تر درباره حقیقت انسان، نسبت انسان و خدا، نقش معرفت، جایگاه شریعت، امکان شهود، معنای ولایت و غایت زندگی معنوی است. عرفان ابن عربی، به‌ویژه در فتوحات مکیه و فصوص الحکم، مبانی مهم برای فهم رابطه میان اسماء، مراتب وجود، انسان کامل و سیر الی الله فراهم کرده است (13). چیتیک نیز در تحلیل عرفان ابن عربی نشان می‌دهد که سلوک در این سنت، حرکتی در شبکه‌ای از معانی وجودی است که در آن، معرفت و هستی

از یکدیگر جدا نیستند (14). از سوی دیگر، حکمت متعالیه با تبیین حرکت وجودی نفس و مراتب کمال انسانی، زمینه‌ای فلسفی برای فهم سلوک به مثابه تحول وجودی فراهم می‌کند (15). امام خمینی با بهره‌گیری از این میراث، سلوک را در پیوند با حقیقت وجودی انسان و خلافت الهی تفسیر می‌کند، در حالی که قشیری بیشتر بر سنت صوفیانه متقدم و آداب تربیتی آن تکیه دارد.

این پژوهش با روش توصیفی - تحلیلی و رویکرد تطبیقی سامان می‌یابد. در این روش، نخست مفاهیم کلیدی سلوک، منازل، مقامات، شروط و آداب در آثار مرتبط با امام خمینی و قشیری استخراج می‌شوند، سپس این مفاهیم در نسبت با مبانی نظری هر اندیشمند تحلیل می‌گردند، و در نهایت، نقاط اشتراک و افتراق آن‌ها روشن می‌شود. هدف پژوهش آن نیست که یکی از دو دیدگاه را بر دیگری ترجیح دهد، بلکه مقصود آن است که با حفظ زمینه تاریخی و نظری هر متفکر، ساختار درونی اندیشه آنان درباره سیر و سلوک آشکار شود. از این رو، این مقاله در پی آن است که مبانی، شروط و مراحل سیر و سلوک و طی منازل و مقامات را در اندیشه امام خمینی و قشیری به صورت تطبیقی بررسی کند و نسبت میان اشتراک‌های عرفانی و تفاوت‌های مبنایی آن دو را تبیین نماید.

### مبانی نظری سیر و سلوک در اندیشه امام خمینی و قشیری

سیر و سلوک در عرفان اسلامی بر پایه این پیش‌فرض شکل می‌گیرد که انسان موجودی ایستا، بسته و تمام‌شده نیست، بلکه حقیقتی دارای مراتب است و می‌تواند از مرتبه طبیعت و نفس اماره به سوی مرتبه عقل، قلب، روح و قرب الهی حرکت کند. این حرکت، در سنت صوفیه با زبان منازل و مقامات توصیف شده و در سنت عرفان نظری با زبان تجلی، اسماء، حضرات، انسان کامل و فنا بیان شده است. قشیری در رساله خود، سلوک را در افق تربیتی و اخلاقی تعریف می‌کند و از سالک می‌خواهد که با توبه، ورع، زهد، فقر، صبر، توکل و رضا، نفس را از سلطه خواهش‌ها و عادت‌ها خارج سازد (1). در این نگاه، مبنای اصلی سلوک، بندگی منضبط است؛ یعنی انسان باید پیش از هر ادعای شهود و معرفت، در ظاهر و باطن ملتزم به عبودیت باشد. قشیری به همین دلیل، تصوف را به معنای گسست از شریعت نمی‌فهمد، بلکه آن را تعمیق شریعت در باطن انسان می‌داند. در آثار امام خمینی نیز بندگی و عبودیت مبناست، اما این عبودیت در افقی توحیدی و وجودی قرار می‌گیرد؛ بدین معنا که انسان با عبودیت حقیقی، از انانیت عبور می‌کند و مظهر اسماء الهی می‌شود (11).

نخستین مبنای مشترک میان امام خمینی و قشیری، شریعت‌محوری است. قشیری با حساسیت فراوان می‌کوشد تصوف را در محدوده دین مشروع نگاه دارد، زیرا از نظر او هرگونه ادعای عرفانی که به ترک تکلیف، بی‌اعتنایی به آداب شرعی یا استقلال از سنت دینی بینجامد، نه سلوک بلکه انحراف است (1). این رویکرد در تاریخ تصوف اهمیت ویژه دارد، زیرا قشیری در دوره‌ای می‌نویسد که تصوف نیازمند دفاع نظری در برابر فقیهان، متکلمان و منتقدانی بود که آن را با بدعت یا بی‌انضباطی دینی یکی می‌انگاشتند. او برای رفع این سوءظن، نشان می‌دهد که صوفی حقیقی کسی است که ظاهر شریعت را حفظ کند و باطن آن را نیز به مقام حضور و اخلاص برساند. امام خمینی نیز با وجود گرایش عمیق به عرفان نظری، هرگز عرفان را در برابر فقه و شریعت قرار نمی‌دهد. در آداب الصلاة، نماز به عنوان عمل شرعی، هم‌زمان راه ورود به حقیقت عرفانی معرفی می‌شود؛ یعنی ظاهر عمل عبادی اگر با حضور قلب و اخلاص همراه شود، به مسیر سلوک تبدیل می‌گردد (2). بنابراین، در هر دو دیدگاه، شریعت نه مانع طریقت بلکه بنیاد طریقت است.

با این حال، شریعت‌محوری در قشیری و امام خمینی معنایی یکسان ندارد. در قشیری، شریعت بیشتر در قالب حفظ حدود، پیروی از سنت مشایخ، رعایت آداب و پرهیز از دعوی‌های بی‌اساس ظاهر می‌شود. در این چارچوب، شریعت معیار صحت سلوک است و سالک باید حالات باطنی خود را با موازین شرعی و اخلاقی بسنجد (3). در امام خمینی، شریعت افزون بر معیار صحت، ظرف تحقق حقیقت است؛ یعنی عبادات و تکالیف شرعی

صورت‌های ظاهری حقایق باطنی‌اند و سالک باید از پوسته عمل به باطن آن راه یابد. در شرح چهل حدیث، امام خمینی با تحلیل مفاهیمی چون اخلاص، ریا، عجب، کبر، حب دنیا و ذکر، نشان می‌دهد که اعمال دینی تنها زمانی اثر سلوکی دارند که قلب را از حجاب نفس پاک کنند (8). به بیان دیگر، قشیری از شریعت به عنوان مرز و میزان سلوک دفاع می‌کند، اما امام خمینی شریعت را علاوه بر مرز و میزان، مسیر تجلی حقیقت و سکوی عبور از کثرت به توحید می‌داند.

دومین مبنای مهم، انسان‌شناسی عرفانی است. در اندیشه قشیری، انسان موجودی است که در معرض آفات نفس، غفلت، دعوی، غرور، وابستگی دنیوی و ضعف اراده قرار دارد و باید با تربیت صوفیانه، ریاضت مشروع، ادب، صحبت شیخ و مجاهده، از این آفات رهایی یابد (1). انسان در این نگاه، بیش از آنکه در قالب نظریه‌ای هستی‌شناختی تحلیل شود، در مقام تربیت و اصلاح اخلاقی فهم می‌شود. قشیری به طور گسترده از احوال و مقامات سخن می‌گوید تا نشان دهد انسان چگونه می‌تواند از سطح غفلت به سطح مراقبت و از سطح خودخواهی به سطح اخلاص برسد. در مقابل، انسان‌شناسی امام خمینی متأثر از عرفان نظری و حکمت متعالیه است. انسان در آثار او حقیقتی جامع است که قابلیت خلافت الهی دارد و می‌تواند با تهذیب و معرفت، از مرتبه طبیعت به مراتب بالاتر وجود صعود کند (11). این نگاه با تحلیل صدرایی از مراتب نفس و حرکت جوهری نیز قابل پیوند است، زیرا نفس انسانی در مسیر کمال، وجود خود را شدت می‌بخشد و از قوه به فعلیت می‌رسد (15).

مبنای سوم، معرفت‌شناسی عرفانی است. قشیری در رساله قشیریه، معرفت را امری قلبی و ذوقی می‌داند، اما آن را از ادب، تقوا و عبودیت جدا نمی‌کند (1). در نگاه او، معرفت حقیقی حاصل تصفیه باطن و عنایت الهی است و سالک نمی‌تواند با صرف ادعا یا استدلال ذهنی به آن دست یابد. از این جهت، معرفت نزد قشیری به سنت صوفیانه احوال نزدیک است؛ معرفت نتیجه تربیت قلبی و تجربه معنوی است، اما باید در زبان شریعت و اخلاق حفظ شود. در اندیشه امام خمینی، معرفت نیز قلبی و شهودی است، اما با مبانی اسمائی و توحیدی تفسیر می‌شود. در شرح دعای سحر، معرفت الهی از مسیر توجه به اسماء و مراتب تجلی توضیح داده می‌شود؛ یعنی سالک در نسبت با اسماء الهی، هم خدا را می‌شناسد و هم حقیقت خود را بازمی‌یابد (9). این نگاه با سنت ابن‌عربی نیز هم‌افق است، زیرا در عرفان ابن‌عربی، معرفت انسان به حق از طریق شناخت مظاهر، اسماء و حقیقت انسان کامل صورت می‌گیرد (13).

در این نقطه، تفاوت مهمی میان دو متفکر آشکار می‌شود. قشیری به سبب زمینه تاریخی و کلامی خود، بیشتر مراقب آن است که تجربه عرفانی از حدود شریعت و زبان سنت خارج نشود. بنابراین، معرفت عرفانی در اندیشه او حالتی قدسی، تربیتی و اخلاقی دارد، اما کمتر به صورت نظامی هستی‌شناختی درباره مراتب وجود بسط می‌یابد (3). امام خمینی، برعکس، تجربه عرفانی را در دل یک دستگاه وجودشناختی تفسیر می‌کند. در مصباح الهدایه، ولایت و خلافت الهی به عنوان حقیقتی وجودی مطرح می‌شوند و انسان کامل، مظهر جامع اسماء الهی دانسته می‌شود (11). این رویکرد با سنت ابن‌عربی در فصوص الحکم و فتوحات مکیه ارتباط دارد، زیرا در آن سنت، انسان کامل واسطه ظهور اسماء و جامع مراتب هستی است (16). از این رو، اگر قشیری بیشتر به «چگونه زیستن سالک» توجه دارد، امام خمینی افزون بر آن به «حقیقت وجودی سالک» و «غایت هستی‌شناختی سلوک» نیز می‌پردازد.

مبنای چهارم، نسبت میان ظاهر و باطن است. قشیری ظاهر و باطن را دو سطح جداافتاده نمی‌داند؛ ظاهر شریعت باید با باطن اخلاص همراه شود و باطن نیز باید در ظاهر شریعت انضباط یابد (1). این اندیشه در سنت تصوف کلاسیک نیز ریشه دارد، چنان‌که هجویری در کشف المحجوب بر آن است که حقیقت عرفانی بدون عمل و ادب، به وهم و ادعا تبدیل می‌شود (6). غزالی نیز در احیاء علوم الدین نشان می‌دهد که عبادات ظاهری بدون اصلاح قلب، ناقص‌اند، اما اصلاح قلب نیز بدون عبادت و عمل شرعی تحقق نمی‌یابد (7). امام خمینی همین نسبت ظاهر و باطن را در سطحی عمیق‌تر صورت‌بندی می‌کند. در آداب الصلاه، هر جزء نماز دارای باطنی است و هر حرکت ظاهری می‌تواند به مرتبه‌ای از توجه، حضور و قرب

تبدیل شود (2). بنابراین، ظاهر و باطن در اندیشه امام خمینی رابطه‌ای نمادین و وجودی دارند؛ ظاهر عبادت صورت نازل حقیقتی باطنی است و سالک باید از صورت به معنا عبور کند.

مبنای پنجم، جایگاه عشق و محبت در سلوک است. در تصوف کلاسیک، محبت یکی از مقامات یا احوال عالی به شمار می‌رود و قشیری نیز آن را از مراتب بلند رابطه سالک با حق می‌داند (1). با این حال، در دستگاه قشیری، محبت همچنان در چارچوب ادب، خوف، رجا، توکل و رضا معنا می‌یابد و از شریعت جدا نمی‌شود. این نگاه با سنت صوفیانه‌ای سازگار است که عشق را نه شور بی‌قید، بلکه حالتی قدسی و منضبط می‌داند. شمیل در تحلیل ابعاد عرفانی اسلام نشان می‌دهد که عشق در سنت صوفیه، هم نیروی حرکت است و هم زبان بیان تجربه قرب الهی (17). در اندیشه امام خمینی، محبت و عشق الهی جایگاهی بنیادین‌تر می‌یابد، زیرا حرکت سالک به سوی حق، حرکتی از حب نفس به حب خدا و از خودمحوری به فنای عاشقانه است. در شرح چهل حدیث، امام خمینی نشان می‌دهد که حب دنیا و حب نفس ریشه بسیاری از رذایل است و علاج آن، توجه به محبوب حقیقی و بریدن از محبوب‌های اعتباری است (8).

مبنای ششم، نسبت میان سلوک و ولایت است. در قشیری، ولایت به عنوان منزلت اولیای الهی و نشانه قرب مطرح می‌شود، اما این مفهوم در چارچوب عمومی تصوف سنی و بدون تأکید خاص شیعی بر ولایت اهل بیت صورت‌بندی می‌گردد (1). در اندیشه امام خمینی، ولایت نه یک مفهوم حاشیه‌ای بلکه محور فهم عرفان است. ولایت در مصباح الهدایه با خلافت الهی، انسان کامل و ظهور اسماء پیوند دارد و سالک در مسیر کمال، بدون اتصال به حقیقت ولایت، به تمامیت معرفت نمی‌رسد (11). طباطبایی نیز در رساله الولایه، سلوک را با معرفت نفس و حقیقت ولایت مرتبط می‌داند و نشان می‌دهد که ولایت، حقیقت باطنی قرب الهی و راه وصول به کمال انسانی است (18). بنابراین، تفاوت ولایی میان دو دیدگاه، از مهم‌ترین وجوه افتراق آنهاست؛ قشیری ولایت را در منظومه اولیاء و کرامات و قرب صوفیانه می‌فهمد، در حالی که امام خمینی آن را حقیقتی هستی‌شناختی و باطنی می‌داند که با انسان کامل و توحید پیوند دارد.

مبنای هفتم، غایت سلوک است. در قشیری، غایت سلوک رسیدن به اخلاص، رضا، محبت، معرفت، قرب و رهایی از دعوی نفس است. سالک باید چنان تربیت شود که در اراده حق آرام گیرد و از خودبینی و اعتراض رها شود (1). در امام خمینی، این غایت با تعبیرهایی چون فنا، بقای بعد از فنا، توحید افعالی، صفاتی و ذاتی، و لقای الهی ژرف‌تر می‌شود. در آثار او، سالک باید از حجاب‌های نفس عبور کند تا به مقام شهود توحیدی برسد؛ مقامی که در آن، کثرت‌ها استقلال خود را از دست می‌دهند و همه چیز در پرتو حق فهم می‌شود (9). چیتیک در تحلیل عرفان ابن عربی نشان می‌دهد که غایت سلوک، شناخت حق در مظاهر و مشاهده وحدت در کثرت است (19). این بیان با جهت‌گیری عرفانی امام خمینی همسویی دارد، هرچند امام خمینی آن را در زبان شیعی و ولایی خاص خود بازخوانی می‌کند.

در تحلیل نهایی این بخش، می‌توان گفت که مبنای سلوک در اندیشه امام خمینی و قشیری بر محورهایی مشترک چون شریعت، تهذیب نفس، ادب، توبه، مجاهده، اخلاص و مراقبت استوار است، اما این محورهای مشترک در دو دستگاه تفسیری متفاوت قرار دارند. قشیری نماینده سنتی است که می‌خواهد تصوف را در برابر افراط، دعوی و خروج از شریعت حفظ کند؛ از این رو، زبان او زبان اخلاق، ادب و تربیت صوفیانه است (20). امام خمینی نماینده سنتی است که عرفان عملی را با عرفان نظری، حکمت، ولایت و انسان‌شناسی توحیدی پیوند می‌زند؛ از این رو، زبان او افزون بر اخلاق، زبان وجود، تجلی، اسماء، ولایت و فناست (4). همین تفاوت سبب می‌شود که مقایسه این دو متفکر، نه تنها تفاوت میان دو شخصیت، بلکه تفاوت میان دو سطح از صورت‌بندی عرفان اسلامی را آشکار سازد: سطح تربیتی - اخلاقی و سطح وجودی - ولایی.

## شروط و آداب سیر و سلوک در اندیشه امام خمینی و قشیری

سیر و سلوک در اندیشه عرفانی، بدون شرط و آداب آغاز نمی‌شود، زیرا حرکت معنوی اگر فاقد ضابطه باشد، یا به احساسات زودگذر فروکاسته می‌شود یا به دعوی‌های خطرناک و بی‌پایه می‌انجامد. قشیری به همین دلیل، پیش از آنکه از احوال عالی یا مقامات بلند سخن بگوید، بر ضرورت توبه، صدق، ادب، ورع، مراقبت، صحبت مشایخ و ترک دعوی تأکید می‌کند (1). در نگاه او، سالک کسی نیست که صرفاً به مفاهیم عرفانی علاقه‌مند باشد، بلکه کسی است که خود را در معرض تربیت، اصلاح و مجاهده قرار دهد. امام خمینی نیز در آثار اخلاقی و عرفانی خود، سلوک را محتاج بیداری، عزم، مشارطه، مراقبه، محاسبه، اخلاص، حضور قلب و مجاهده با نفس می‌داند (8). تفاوت اصلی آن است که قشیری شروط سلوک را در قالب سنت تربیتی صوفیه و ادب مریدی بیان می‌کند، اما امام خمینی این شروط را در پیوند با مبارزه با حجاب‌های نفس، عبور از انانیت و وصول به حقیقت توحید تفسیر می‌نماید.

نخستین شرط سلوک، بیداری از غفلت است. هر چند قشیری در رساله خود اصطلاح یقظه را به صورت نظام‌مند مانند برخی آثار منازل‌نگارانه بسط نمی‌دهد، اما سراسر رساله او بر این فرض استوار است که سالک باید از خواب عادت و بی‌خبری بیرون آید و نسبت خود را با خدا، نفس و دنیا بازبینی کند (1). در سنت منازل‌نگاری، بیداری آغاز حرکت است، زیرا تا انسان متوجه سقوط، نقصان و غربت خود نشود، انگیزه‌ای برای توبه و مجاهده پیدا نمی‌کند؛ انصاری نیز در منازل السائرین، حرکت سالک را در قالب منازل می‌فهمد که با تنبه و خروج از غفلت آغاز می‌شود (5). در اندیشه امام خمینی، یقظه و بیداری اهمیت ویژه‌ای دارد، زیرا او غفلت را ریشه بسیاری از تباهی‌های اخلاقی و معنوی می‌داند. در شرح چهل حدیث، امام خمینی بارها تأکید می‌کند که انسان تا زمانی که در حجاب طبیعت و حب نفس گرفتار است، حتی اعمال عبادی او نیز ممکن است به ابزار خودبینی تبدیل شود (8). از این رو، بیداری در نگاه امام خمینی، صرفاً آگاهی ذهنی نیست، بلکه آغاز انقلاب درونی علیه سلطه نفس است. دومین شرط، توبه است. قشیری توبه را از نخستین مقامات سلوک می‌داند و آن را بازگشت از مخالفت، غفلت و خودسری به سوی اطاعت، حضور و بندگی معرفی می‌کند (1). توبه در نگاه او تنها پشیمانی زبانی نیست، بلکه تغییر جهت وجودی سالک است؛ سالک باید از گناه، عادت ناپسند، تعلقات نفسانی و غفلت قلبی بازگردد. غزالی نیز توبه را یکی از ارکان اساسی اصلاح قلب می‌داند و آن را مقدمه پاک‌سازی باطن و ورود به مسیر فضایل معرفی می‌کند (7). امام خمینی نیز توبه را از ضروری‌ترین مراحل سلوک می‌داند، اما آن را در سطحی عمیق‌تر از بازگشت اخلاقی تحلیل می‌کند. در شرح چهل حدیث، توبه حقیقی به معنای بازگشت از خودمحوری و توجه استقلالی به غیر حق است، زیرا حتی اعمال خوب نیز اگر آلوده به ریا، عجب و حب مقام باشند، انسان را از حق دور می‌کنند (8). بنابراین، توبه نزد قشیری بیشتر آغاز اصلاح اخلاقی و دینی است، در حالی که نزد امام خمینی آغاز خروج از حجاب انانیت و ورود به مسیر توحید است.

سومین شرط، صدق و اخلاص است. قشیری صدق را از اوصاف بنیادین سالک می‌داند، زیرا سلوک بدون صدق به ظاهرسازی، دعوی و خودفریبی تبدیل می‌شود (1). سالک باید در نیت، گفتار، عمل و حال خود صادق باشد و میان آنچه اظهار می‌کند و آنچه در باطن دارد، فاصله‌ای فریبکارانه باقی نگذارد. قشیری به ویژه نسبت به دعوی‌های عرفانی حساس است و بر این نکته تأکید دارد که حالات معنوی نباید ابزار شهرت و برتری‌طلبی شوند. امام خمینی نیز اخلاص را محور اصلی سلوک می‌داند و در تحلیل ریا، عجب و نیت نشان می‌دهد که عمل عبادی بدون اخلاص، نه تنها موجب قرب نمی‌شود، بلکه ممکن است به حجاب تازه‌ای تبدیل گردد (8). در آداب الصلاة، اخلاص شرط ورود به باطن نماز است، زیرا نمازگزار تا زمانی که توجهش میان خدا، خلق، خود و منافع نفسانی تقسیم شده باشد، به حضور قلب حقیقی نمی‌رسد (2). در این معنا، اخلاص نزد امام خمینی، پاک‌سازی نیت از هر گونه استقلال‌بخشی به غیر حق است.

چهارمین شرط، مجاهده با نفس است. قشیری نفس را کانون بسیاری از آفات سلوک می‌داند؛ نفس سالک را به راحت‌طلبی، شهوت، عادت، دعوی، خودپسندی و دنیاطلبی فرا می‌خواند و اگر تربیت نشود، حتی مفاهیم عرفانی را نیز در خدمت غرور خود قرار می‌دهد (1). به همین دلیل، در سنت قشیری، ریاضت مشروع، مراقبت از خواطر، پرهیز از زیاده‌خواهی، صبر بر سختی‌ها و پیروی از شیخ، ابزارهای مهار نفس‌اند. هجویری نیز بر آن است که تصوف بدون مجاهده، تنها نامی بی‌مسمأ خواهد بود، زیرا سالک باید در عمل نشان دهد که از سلطه خواهش‌های نفسانی آزاد می‌شود (6). امام خمینی نیز مجاهده با نفس را اساس تهذیب می‌داند، اما آن را در چارچوب مبارزه با حب نفس و حب دنیا صورت‌بندی می‌کند. از نظر او، ریشه بسیاری از رذایل، خودخواهی و استقلال‌طلبی نفس است و سالک باید با مراقبه و محاسبه، این ریشه را تضعیف کند (8). بنابراین، مجاهده در هر دو دیدگاه ضروری است، اما در امام خمینی، بعد توحیدی و وجودی پررنگ‌تری می‌یابد.

پنجمین شرط، مراقبه و محاسبه است. در سنت قشیری، مراقبه به معنای حفظ آگاهی نسبت به حضور خدا و نظارت بر احوال قلب است (1). سالک باید خواطر، نیت‌ها، واکنش‌ها و انگیزه‌های خود را رصد کند تا نفس نتواند او را به غفلت بازگرداند. این مراقبت در سنت اخلاقی اسلامی نیز جایگاه مهمی دارد، زیرا بدون مراقبه، رفتار انسان در سطح عادت باقی می‌ماند و اصلاح پایدار حاصل نمی‌شود. امام خمینی این مسئله را با نظامی روشن‌تر در قالب مشارطه، مراقبه و محاسبه توضیح می‌دهد. او در شرح چهل حدیث، توصیه می‌کند که انسان در آغاز روز با خود شرط کند که از حدود الهی خارج نشود، در طول روز مراقب اعمال و حالات خود باشد، و در پایان روز به حساب نفس رسیدگی کند (8). این روش، سلوک را از حالت احساس کلی به برنامه‌ای عملی برای اصلاح نفس تبدیل می‌کند. در اینجا، امام خمینی به سنت اخلاقی نزدیک می‌شود، اما غایت آن را صرف اصلاح رفتار نمی‌داند، بلکه تصفیه قلب برای حضور و معرفت توحیدی می‌شمارد.

ششمین شرط، ادب است. قشیری بیش از بسیاری از عارفان، بر ادب تأکید دارد. ادب نزد او تنها رعایت ظواهر اجتماعی نیست، بلکه نحوه قرار گرفتن سالک در برابر خدا، شیخ، خلق، عبادت، ذکر، فقر، حال و مقام است (1). سالک بی‌ادب، حتی اگر عبادت بسیار کند، از حقیقت سلوک دور است، زیرا ادب نشانه شناخت جایگاه خویش و پرهیز از دعوی است. در سنت قشیری، ادب مرید نسبت به شیخ نیز اهمیت دارد، زیرا شیخ نه فقط آموزگار نظری، بلکه راهنمای عملی و شاهد احوال سالک است. پژوهش‌های مربوط به اخلاق صوفیانه قشیری نیز نشان داده‌اند که در نگاه او، ادب نقش تنظیم‌کننده میان تجربه باطنی و نظم دینی را بر عهده دارد (3). امام خمینی نیز از ادب سخن می‌گوید، اما ادب را در نسبت با حضور قلب، مقام عبودیت و آداب باطنی عبادت توضیح می‌دهد. در آداب الصلاه، ادب نمازگزار آن است که عظمت معبود، فقر عبد و حقیقت حضور را دریابد و عبادت را به رسم عادت فرو نکاهد (2).

هفتمین شرط، زهد و رهایی از تعلقات است. قشیری زهد را بی‌اعتنایی سطحی به دنیا نمی‌داند، بلکه آن را خروج قلب از اسارت دنیا معرفی می‌کند (1). سالک ممکن است از نظر ظاهری در دنیا زندگی کند، اما دل او نباید به دنیا به عنوان غایت و محبوب نهایی وابسته شود. غزالی نیز حب دنیا را سرچشمه بسیاری از آفات اخلاقی می‌داند و زهد را راه آزادسازی قلب برای آخرت و معرفت معرفی می‌کند (7). امام خمینی نیز حب دنیا را یکی از ریشه‌های اصلی انحراف نفس می‌شمارد، اما آن را به صورت عمیق‌تری با حب نفس پیوند می‌زند. از نظر او، انسان دنیا را از آن جهت دوست دارد که امتداد خواسته‌ها، قدرت، لذت و خودبینی اوست؛ بنابراین، زهد حقیقی تنها با بریدن از ظاهر دنیا حاصل نمی‌شود، بلکه باید ریشه خودخواهی در قلب تضعیف شود (8). در این نگاه، زهد مقدمه فناست، زیرا سالک باید از خود و متعلقات خود عبور کند تا به حق برسد.

هشتمین شرط، ذکر و حضور قلب است. قشیری ذکر را یکی از ابزارهای اصلی بیداری قلب و استمرار رابطه سالک با حق می‌داند (1). ذکر در این سنت، صرف تکرار لفظی نیست، بلکه تمرینی برای انتقال قلب از غفلت به حضور است. سالک با ذکر، نفس را از پراکندگی بیرون می‌آورد و دل را متوجه محبوب حقیقی می‌سازد. امام خمینی نیز ذکر و حضور قلب را در مرکز سلوک عبادی قرار می‌دهد. در آداب الصلاه، حضور قلب شرط

حقیقی نماز است و نماز بدون حضور، تنها صورتی ظاهری از عبادت خواهد بود (2). حضور قلب در اندیشه امام خمینی، نتیجه تمرین، مراقبه، اخلاص و معرفت است؛ یعنی سالک باید هم ظاهر عمل را درست انجام دهد و هم قلب را از توجه به غیر حق بازدارد. در شرح دعای سحر، این حضور با توجه به اسماء الهی ژرف تر می شود و ذکر به راهی برای شهود مراتب اسمائی حق تبدیل می گردد (9).

نهمین شرط، راهنمایی و نسبت با استاد یا شیخ است. قشیری در سنت صوفیانه ای سخن می گوید که در آن، شیخ نقش محوری دارد، زیرا سالک به سبب ناآگاهی از آفات نفس و پیچیدگی احوال، نمی تواند تنها به فهم خود تکیه کند (1). شیخ، هم مربی اخلاقی است و هم حافظ سالک از انحراف، غرور و توهم. در سنت کلاسیک تصوف، صحبت شیخ یکی از مهم ترین عوامل انتقال تجربه و ادب سلوکی بوده است، چنان که هجویری نیز بر اهمیت همراهی با اهل حقیقت و پرهیز از مدعیان تأکید می کند (6). در اندیشه امام خمینی، نقش استاد نیز مهم است، اما افزون بر استاد ظاهری، حقیقت ولایت و هدایت باطنی جایگاه ویژه ای دارد. امام خمینی در منظومه عرفانی خود، هدایت کامل را با ولایت و انسان کامل مرتبط می داند و این امر را در مصباح الهدایه به صورتی هستی شناختی توضیح می دهد (11). بنابراین، قشیری بر شیخ تربیتی و ادب مریدی تأکید می کند، در حالی که امام خمینی افق استاد را به حقیقت ولایت و انسان کامل گسترش می دهد.

دهمین شرط، صبر و ثبات در مسیر است. قشیری صبر را از مقامات ضروری می داند، زیرا سالک در مسیر سلوک با سختی، قبض، تأخیر، محرومیت، وسوسه و آزمون روبه رو می شود (1). کسی که صبر ندارد، در نخستین دشواری از مسیر بازمی گردد یا در برابر تغییرات احوال، گرفتار اضطراب می شود. صبر در این معنا، تحمل منفعلانه نیست، بلکه پایداری فعال در بندگی است. امام خمینی نیز به صبر نیازمند است، زیرا مجاهده با نفس بدون استمرار امکان ندارد. در نگاه او، سالک باید بداند که اصلاح نفس با یک تصمیم کوتاه مدت حاصل نمی شود، بلکه نیازمند مراقبت مداوم، تکرار، مقاومت و اعتماد به عنایت الهی است (8). در هر دو دیدگاه، صبر شرط عبور از سطح احساسات معنوی به سلوک واقعی است؛ زیرا سلوک حقیقی نه در لحظات شور، بلکه در استمرار عمل، مراقبه و وفاداری به حقیقت آشکار می شود.

یازدهمین شرط، فقر و توکل است. قشیری فقر را از مفاهیم اصلی تصوف می داند، اما فقر در نگاه او تنها نداشتن مال نیست، بلکه آگاهی از نیاز مطلق انسان به خداست (1). سالک فقیر کسی است که مالکیت و توانایی خود را مستقل نمی بیند و در برابر حق، خود را بی نیاز نمی پندارد. توکل نیز بر همین مبنا شکل می گیرد؛ یعنی سالک در عین عمل و رعایت اسباب، دل را به خدا می سپارد. در عرفان امام خمینی، فقر معنایی هستی شناختی نیز دارد. انسان در ذات خود فقیر است و هیچ استقلالی در وجود، کمال و فعل ندارد. این معنا با تبیین های عرفان نظری و حکمت اسلامی درباره فقر وجودی ممکنات همسوست، چنان که سنت ابن عربی نیز همه موجودات را مظاهر وابسته به حق می داند (13). بنابراین، فقر نزد قشیری بیشتر مقام اخلاقی و سلوکی است، اما نزد امام خمینی به حقیقت وجودی انسان و نسبت او با حق پیوند می یابد.

در جمع بندی این بخش، شروط و آداب سلوک در اندیشه امام خمینی و قشیری در بسیاری از موارد مشترک اند: بیداری، توبه، اخلاص، صدق، مجاهده، مراقبه، ادب، زهد، ذکر، حضور، صبر، فقر و توکل. با این حال، تفاوت اصلی در افق تفسیر این شروط است. قشیری آن ها را در قالب تصوف شریعت مدار و تربیت اخلاقی مرید توضیح می دهد و از این طریق، راهی منظم برای اصلاح باطن ارائه می کند (20). امام خمینی همان شروط را در قالب حرکت از نفس به حق، از غفلت به حضور، از کثرت به وحدت و از انانیت به فنا تحلیل می کند (11). به همین سبب، در نظام قشیری، سالک بیش از هر چیز باید مؤدب، صادق، متشروع و تربیت پذیر باشد، اما در نظام امام خمینی، سالک افزون بر این ها باید به حقیقت توحیدی وجود خود، جایگاه ولایت و باطن عبادت نیز توجه کند. این تفاوت، زمینه فهم عمیق تر منازل و مقامات در اندیشه آن دو را فراهم می سازد.

## منازل و مقامات سلوکی در اندیشه امام خمینی و قشیری

مفهوم منازل و مقامات در عرفان اسلامی برای توضیح نظم درونی سلوک به کار می‌رود. سالک در مسیر خود با حالات، آزمون‌ها، آگاهی‌ها و دگرگونی‌هایی روبه‌رو می‌شود که اگر بدون ساختار نظری فهم شوند، ممکن است پراکنده، مبهم یا حتی گمراه‌کننده باشند. به همین دلیل، عارفان مسلمان از همان سده‌های نخست کوشیدند این مسیر را در قالب مقامات و احوال توضیح دهند. مقام معمولاً مرتبه‌ای است که سالک با کوشش، مجاهده و ثبات در آن استقرار می‌یابد، اما حال عطیه‌ای الهی و گذراست که بر قلب سالک وارد می‌شود و الزاماً در اختیار او نیست. قشیری این تمایز را در رساله خود برجسته می‌کند و می‌کوشد نشان دهد که سالک نباید حال را با مقام اشتباه بگیرد یا تجربه‌های گذرا را نشانه کمال پایدار بداند (1). در سنت منازل‌نگاری نیز این نظم اهمیت فراوان دارد، چنان‌که انصاری در منازل السائرین، مسیر سلوک را به صورت مراتب پیوسته و مرحله‌مند تصویر می‌کند (5). امام خمینی نیز اگرچه اثر مستقل خود را به صورت کتاب منازل‌نگارانه سامان نداده است، اما در آثار گوناگونش، از یقظه، توبه، تفکر، عزم، مجاهده، اخلاص، حضور قلب، توحید، فنا و لقاءالله سخن می‌گوید و این مفاهیم در مجموع، ساختاری روشن برای سیر سالک فراهم می‌آورند (8).

در اندیشه قشیری، توبه نخستین منزل مهم سلوک است. توبه از آن جهت آغاز راه است که سالک پیش از ترک مسیر گذشته، نمی‌تواند وارد مسیر تازه شود. قشیری توبه را بازگشت از غفلت و مخالفت به بندگی و حضور می‌داند و با نقل اقوال مشایخ، نشان می‌دهد که توبه حقیقی باید با پشیمانی، ترک، عزم و اصلاح همراه باشد (1). این توبه، تنها مربوط به گناه آشکار نیست، بلکه شامل توبه از غفلت، سستی، دعوی و توجه به غیر حق نیز می‌شود. امام خمینی نیز توبه را منزل بنیادین می‌داند، اما آن را در پیوند با بیداری از حجاب نفس تحلیل می‌کند. در شرح چهل حدیث، توبه حقیقی هنگامی آغاز می‌شود که انسان بفهمد نفس او چگونه حتی در عبادت و علم و دینداری، در جست‌وجوی خودنمایی و استقلال است (8). بنابراین، توبه نزد امام خمینی تنها بازگشت از گناه نیست، بلکه بازگشت از خود به خداست؛ و این تفسیر، توبه را از سطح اخلاقی به سطح وجودی ارتقا می‌دهد.

پس از توبه، ورع و زهد در نظام قشیری اهمیت زیادی می‌یابند. ورع در نگاه قشیری، مراقبت دقیق از حدود و پرهیز از امور مشکوک و آلوده‌کننده قلب است (1). سالک با ورع می‌آموزد که تنها ترک گناه کافی نیست، بلکه باید نسبت به لطافت قلب و اثر امور کوچک بر باطن نیز حساس باشد. زهد نیز به معنای آزاد شدن دل از وابستگی به دنیا و ترجیح حق بر لذت‌ها و منافع زودگذر است. غزالی نیز در احیاء علوم الدین، زهد را شرط اصلاح قلب و رهایی از سلطه دنیا می‌داند (7). در اندیشه امام خمینی، ورع و زهد به مبارزه با حب دنیا و حب نفس بازمی‌گردند. او حب دنیا را از بزرگ‌ترین حجاب‌های سلوک می‌داند و تأکید می‌کند که سالک باید نه تنها از مظاهر آشکار دنیاطلبی، بلکه از صورت‌های پنهان آن در علم، عبادت، ریاست، شهرت و معنویت‌طلبی نفسانی نیز پرهیزد (8). در اینجا نیز تفاوت افق آشکار است: قشیری زهد را مقام تربیتی می‌داند، امام خمینی آن را مقدمه عبور از انانیت و ورود به توحید می‌شمارد.

فقر یکی دیگر از مقامات مهم در اندیشه قشیری است. فقر در سنت صوفیه، تنها فقر اقتصادی نیست، بلکه آگاهی عمیق از نیازمندی مطلق انسان به خدا و بی‌اعتباری مالکیت‌های ظاهری است. قشیری فقر را با ادب، توکل و رضا پیوند می‌دهد و نشان می‌دهد که فقیر حقیقی کسی است که دلش به دارایی و ناداری وابسته نباشد (1). هجویری نیز در کشف المحجوب، فقر را از اوصاف برجسته اهل تصوف می‌داند و میان فقر ظاهری و فقر حقیقی تمایز می‌گذارد (6). در اندیشه امام خمینی، فقر علاوه بر معنای اخلاقی، حقیقتی هستی‌شناختی است. انسان در وجود خود فقیر به حق است

و هیچ شأنی از شئون او استقلال ندارد. این معنا با سنت عرفان نظری ابن عربی همسوست، زیرا در آن سنت، همه موجودات در نسبت با حق، عین ربط و وابستگی اند (13). امام خمینی با تکیه بر همین افق، فقر را راهی برای نفی استقلال از نفس و شهود قیومیت حق می‌داند (11). صبر و توکل در نظام قشیری از مقامات بنیادین اند. صبر به سالک توان می‌دهد تا در برابر سختی‌های مسیر، قبض‌های روحی، تأخیر در گشایش، مخالفت نفس و دشواری مجاهده پایدار بماند (1). توکل نیز اعتماد قلبی به خداست، بی‌آنکه انسان از عمل و ادب بندگی دست بردارد. قشیری در اینجا از افراط و تفریط دوری می‌کند: توکل به معنای ترک اسباب یا بی‌نظمی عملی نیست، بلکه به معنای رهایی قلب از تکیه استقلالی بر اسباب است. امام خمینی نیز صبر و توکل را در مسیر تهذیب ضروری می‌داند، اما آن‌ها را با شهود توحید افعالی پیوند می‌زند. در نگاه او، توکل کامل هنگامی رخ می‌دهد که سالک دریابد فاعلیت حقیقی از آن خداست و اسباب، استقلالی در تأثیر ندارند (9). این تحلیل با عرفان ابن عربی نیز سازگار است، زیرا در آن، افعال عالم در پرتو تجلی و فاعلیت حق فهم می‌شوند (14). بنابراین، توکل در قشیری مقام اعتماد و ادب است، اما در امام خمینی مرحله‌ای از شهود توحید افعالی نیز هست.

رضا از مقامات عالی در اندیشه قشیری است. رضا یعنی آرام گرفتن قلب در برابر حکم الهی و ترک اعتراض به تدبیر خدا. قشیری رضا را نشانه بلوغ سالک می‌داند، زیرا در این مقام، سالک نه تنها بر سختی صبر می‌کند، بلکه در درون خود نسبت به اراده الهی آرامش می‌یابد (1). این مقام با توکل و محبت ارتباط دارد، زیرا کسی که به خدا اعتماد و محبت دارد، در برابر حکم او بی‌قرار و معترض نمی‌شود. امام خمینی نیز رضا را از نتایج معرفت توحیدی می‌داند. هر چه سالک بیشتر از خودبینی و تعلق به خواسته‌های محدود نفس رها شود، بیشتر می‌تواند تدبیر الهی را بپذیرد. در شرح چهل حدیث، امام خمینی نشان می‌دهد که بسیاری از ناآرامی‌های انسان ناشی از حب نفس، خودمحوری و توقعات نفسانی است (8). بنابراین، رضا نزد او صرفاً فضیلتی اخلاقی نیست، بلکه نتیجه تضعیف انانیت و تقویت معرفت به ربوبیت حق است.

محبت و معرفت در هر دو نظام جابجایی عالی دارند. قشیری محبت را از احوال و مقامات بلند صوفیه می‌داند و آن را رابطه‌ای قدسی میان عبد و حق می‌شمارد (1). محبت در نگاه او، از طاعت، ذکر، صفای قلب و عنایت الهی پدید می‌آید و سالک را از بندگی صرفاً تکلیف‌محور به بندگی عاشقانه نزدیک می‌کند. شمیل در تحلیل عرفان اسلامی نشان می‌دهد که محبت، زبان مرکزی بسیاری از سنت‌های صوفیانه است و در آن، رابطه انسان با خدا به صورت شوق، طلب و قرب بیان می‌شود (17). امام خمینی نیز محبت را جوهر حرکت سلوکی می‌داند، اما آن را در نسبت با خروج از حب نفس و وصول به حب حق تحلیل می‌کند. در اندیشه او، انسان به طور طبیعی عاشق کمال است، اما تا زمانی که کمال را در دنیا، خود، قدرت، لذت یا شهرت بجوید، گرفتار حجاب است. سلوک یعنی تصحیح جهت محبت و انتقال آن از محبوب‌های موهوم به محبوب حقیقی (8). از این رو، محبت نزد امام خمینی، نیروی اصلی حرکت از کثرت به وحدت است.

معرفت در اندیشه قشیری حاصل صفای قلب، صدق در سلوک و عنایت الهی است. او معرفت را از ادعای نظری جدا می‌کند و آن را امری می‌داند که در قلب سالک تحقق می‌یابد (1). این معرفت، با خوف، محبت، رضا و ادب همراه است و هرگز به ترک بندگی یا احساس بی‌نیازی نمی‌انجامد. در اندیشه امام خمینی، معرفت با شهود توحیدی و اسمائی پیوند دارد. در شرح دعای سحر، امام خمینی نشان می‌دهد که شناخت خدا از طریق اسماء و مراتب تجلی، قلب سالک را از توجه سطحی به حقایق عمیق‌تر می‌رساند (9). کوربن در تحلیل فلسفه اسلامی نیز بر این نکته تأکید می‌کند که سنت عرفانی و حکمی اسلام، معرفت را صرفاً معرفت مفهومی نمی‌داند، بلکه آن را نوعی حضور و دگرگونی وجودی می‌شمارد (21). در همین افق، معرفت نزد امام خمینی نه فقط شناخت خدا، بلکه تحول در مرتبه وجودی عارف است.

فنا یکی از نقاط مهم مقایسه میان قشیری و امام خمینی است. قشیری فنا را به معنای از میان رفتن اوصاف نفسانی و غیبت از خود در حضور حق تفسیر می‌کند (1). در این نگاه، فنا به معنای نابودی واقعی انسان یا ترک تکلیف نیست، بلکه زوال خودبینی، دعوی و توجه استقلالی به نفس است.

این تفسیر با رویکرد شریعت‌مدار قشیری سازگار است، زیرا او می‌خواهد فنا را در چارچوب بندگی و ادب حفظ کند. امام خمینی نیز فنا را از مراتب عالی سلوک می‌داند، اما آن را با توحید ذاتی، صفاتی و افعالی و حقیقت ولایت پیوند می‌زند. در مصباح الهدایه، بحث خلافت و ولایت نشان می‌دهد که فنای کامل، در نسبت با انسان کامل و شهود اسماء الهی فهم می‌شود (11). ابن عربی در فصوص الحکم نیز حقیقت انسان کامل را آینه جامع اسماء و محل ظهور حق معرفی می‌کند (16). بنابراین، فنا در قشیری بیشتر ناظر به محو اوصاف نفس است، اما در امام خمینی به مرتبه‌ای از شهود وجودی و ولایی ارتقا می‌یابد.

در اندیشه امام خمینی، نماز و دعا جایگاه خاصی در طی منازل دارند. آداب الصلاه نشان می‌دهد که نماز می‌تواند تمام مسیر سلوک را در خود فشرده کند: از طهارت و نیت تا تکبیر، قیام، قرائت، رکوع، سجود و تشهد، هر جزء نماز مرتبه‌ای از عبور از خود و توجه به حق است (2). این نگاه، عبادت را از سطح تکلیف ظاهری به سطح سفر روحانی ارتقا می‌دهد. شرح دعای سحر نیز دعا را راه ورود به باطن اسماء الهی می‌داند، زیرا سالک در دعا نه فقط حاجت می‌طلبد، بلکه از طریق خطاب، ثنا، تضرع و توجه به اسماء، نسبت خود را با حق بازسازی می‌کند (9). در قشیری نیز ذکر، دعا و عبادت اهمیت دارند، اما وی بیشتر بر ادب عمومی آن‌ها و نقش آن‌ها در تربیت قلب تأکید می‌کند (1). تفاوت اینجاست که امام خمینی عبادت را به صورت رمزگان کامل سلوک و تجلی مراتب باطنی انسان می‌فهمد.

در سطح نظری گسترده‌تر، می‌توان گفت منازل و مقامات در اندیشه قشیری بیشتر صورت تربیتی و اخلاقی دارند، اما در اندیشه امام خمینی صورت وجودی و توحیدی پیدا می‌کنند. این تفاوت با دو منبع فکری متفاوت مرتبط است. قشیری در سنت تصوف اولیه و میانه قرار دارد؛ سنتی که در آن، هدف اصلی حفظ تصوف در پیوند با شریعت، اصلاح اخلاق و تربیت مرید است (3). امام خمینی در سنتی سخن می‌گوید که از عرفان ابن عربی، حکمت متعالیه، معارف شیعی و اخلاق عملی بهره می‌برد. نصر در تحلیل معنویت اسلامی نشان می‌دهد که عرفان اسلامی در طول تاریخ، همواره میان شریعت، طریقت و حقیقت ارتباط برقرار کرده است، اما صورت‌های مختلف این ارتباط در سنت‌های گوناگون تفاوت یافته‌اند (22). در همین چارچوب، قشیری و امام خمینی هر دو به پیوند شریعت و حقیقت وفادارند، اما امام خمینی این پیوند را با زبان وجود، ولایت و اسماء بیان می‌کند. یکی از نکات مهم در مقایسه منازل، مسئله ترتیب و انعطاف است. در برخی آثار صوفیانه، منازل به صورت سلسله‌مراتبی و نسبتاً مشخص ارائه می‌شوند، چنان‌که انصاری این مسیر را با نظمی دقیق صورت‌بندی می‌کند (5). قشیری نیز از مقامات متعدد سخن می‌گوید، اما رساله او بیشتر جنبه توضیح مفاهیم و اقوال مشایخ دارد و کمتر به ترسیم یک نقشه خطی سخت‌گیرانه می‌پردازد (1). امام خمینی نیز مسیر سلوک را به صورت فهرست ثابت منازل تنظیم نمی‌کند، بلکه در آثار مختلف، بسته به موضوع، از مراتب و آداب گوناگون سخن می‌گوید. این امر نشان می‌دهد که در اندیشه او، سلوک بیش از آنکه عبور مکانیکی از مراحل باشد، دگرگونی مستمر قلب در نسبت با حق است. پژوهش‌های معاصر درباره مقامات عرفانی نیز نشان داده‌اند که منازل سلوکی را باید نه فقط به عنوان مراحل ثابت، بلکه به عنوان الگوهای تربیتی و معنایی فهم کرد (12).

در تحلیل تطبیقی نهایی این بخش، می‌توان گفت که قشیری و امام خمینی هر دو به ضرورت طی مسیر، تدریج در سلوک، تهذیب نفس و تحقق مقامات باور دارند، اما تفسیر آنان از این مسیر متفاوت است. قشیری سالک را در میدان اخلاق، شریعت، ادب و تربیت صوفیانه قرار می‌دهد؛ از این رو، منازل و مقامات نزد او عمدتاً ابزارهای اصلاح باطن و تثبیت بندگی‌اند (1). امام خمینی، سالک را در میدان حرکت وجودی به سوی توحید، ولایت و فنا قرار می‌دهد؛ از این رو، منازل نزد او نه تنها مراحل تربیت اخلاقی، بلکه مراتب رفع حجاب و شهود حقیقت‌اند (11). این تفاوت موجب می‌شود که مفهوم مشترکی مانند توبه، زهد، فقر، رضا یا فنا در دو دستگاه معنای یکسانی نداشته باشد، بلکه در قشیری رنگ تربیتی و در امام خمینی رنگ توحیدی و وجودی بیشتری پیدا کند.

## نسبت شریعت، طریقت، حقیقت و ولایت در اندیشه امام خمینی و قشیری

یکی از محورهای بنیادی برای فهم تطبیقی اندیشه امام خمینی و قشیری، نسبت میان شریعت، طریقت و حقیقت است. عرفان اسلامی همواره با این پرسش روبه‌رو بوده است که آیا سلوک باطنی ادامه و تعمیق شریعت است یا راهی مستقل و فراتر از آن. قشیری پاسخ روشنی به این پرسش می‌دهد: طریقت حقیقی از شریعت جدا نیست و هر حقیقتی که با شریعت ناسازگار باشد، حقیقت نیست. در رساله قشیریه، نقل اقوال مشایخ و شرح اصطلاحات صوفیه به گونه‌ای سامان یافته است که نشان دهد تصوف اصیل، همان تحقق باطنی بندگی شرعی است (1). او با تأکید بر نماز، روزه، ذکر، توبه، ورع، زهد، صدق و ادب، به خواننده می‌فهماند که سلوک بدون التزام عملی و اخلاقی به دین، راهی خطرناک و بی‌اعتبار است. امام خمینی نیز به جدایی شریعت و حقیقت باور ندارد، اما نسبت آن‌ها را عمیق‌تر و وجودی‌تر توضیح می‌دهد. در آداب الصلاه، شریعت و عبادت ظاهری، صورت نازل حقیقت باطنی‌اند و سالک باید با حفظ ظاهر، به باطن عمل راه یابد (2). بنابراین، هر دو متفکر به پیوند شریعت و حقیقت وفادارند، اما قشیری بیشتر از منظر صیانت از تصوف و امام خمینی از منظر باطن‌شناسی عبادت به این پیوند می‌نگرند.

در دستگاه قشیری، شریعت معیار تشخیص صحت احوال است. او می‌داند که تجربه‌های باطنی ممکن است با وهم، خیال، غرور، وسوسه یا دعوی آمیخته شوند؛ از این رو، سالک باید هر حال و ادعایی را با میزان شریعت و ادب مشایخ بسنجد (1). این نگاه، نوعی احتیاط معرفتی و تربیتی در برابر افراط‌های صوفیانه است. قشیری نمی‌خواهد تجربه عرفانی را انکار کند، بلکه می‌خواهد آن را در چارچوبی قرار دهد که از انحراف محفوظ بماند. این رویکرد با سنت اخلاقی غزالی نیز همخوان است، زیرا غزالی در احیاء علوم الدین بر آن است که اصلاح باطن باید همراه با علم، عمل و رعایت حدود شرعی باشد (7). در اندیشه امام خمینی، شریعت نیز معیار است، اما افزون بر آن، زبان نمادین و سلوکی حقیقت است. برای مثال، تکبیر نماز تنها آغاز یک عمل فقهی نیست، بلکه اعلام عبور از عظمت‌های موهوم و توجه به کبریای مطلق حق است (2). این نوع تفسیر، شریعت را از سطح قانون دینی به سطح نقشه باطنی حرکت انسان ارتقا می‌دهد.

طریقت در قشیری، مسیر تربیت عملی قلب است. این مسیر با صحبت شیخ، رعایت آداب، مجاهده، ذکر، خدمت، صبر و ترک دعوی طی می‌شود (1). قشیری بیش از آنکه درباره مبانی فلسفی طریقت سخن بگوید، بر زیست عملی سالک تمرکز دارد. او می‌خواهد نشان دهد که طریقت راهی است که در آن، اخلاق، عبادت و مراقبت قلبی به هم می‌پیوندند. هجویری نیز چنین نگاهی دارد و تصوف را حقیقتی می‌داند که بدون عمل و ادب به دست نمی‌آید (6). در امام خمینی، طریقت نه تنها تربیت قلب، بلکه سیر نفس در مراتب وجود است. انسان در طریقت، از حجاب‌های ظاهری و باطنی عبور می‌کند، مراتب توحید را درک می‌کند و به تدریج از خودبینی فاصله می‌گیرد (11). این نگاه با سنت عرفان نظری پیوند دارد، زیرا ابن عربی طریقت را در نسبت با تجلیات اسمائی و شهود وحدت در کثرت تحلیل می‌کند (13).

حقیقت در قشیری، مقام قرب، معرفت، محبت و اخلاص است، اما هرگز به معنای بی‌نیازی از شریعت نیست. او با تأکید بر تفاوت مقام و حال، نشان می‌دهد که سالک حتی در مراتب بالای سلوک نیز باید ادب بندگی را حفظ کند (1). حقیقت نزد قشیری، با فروتنی و عبودیت همراه است؛ هر کس مدعی وصول شود اما ادب و شریعت را ترک کند، از حقیقت دور افتاده است. در اندیشه امام خمینی، حقیقت به معنای شهود توحید و رفع حجاب از قلب است. در شرح دعای سحر، حقیقت در نسبت با اسماء الهی و مراتب تجلی توضیح داده می‌شود و سالک از طریق توجه به اسماء، به باطن دعا و توحید نزدیک می‌شود (9). چیتیک نیز در تبیین عرفان ابن عربی نشان می‌دهد که حقیقت در این سنت، شناخت حضوری نسبت میان حق، خلق و اسماء است (14). بنابراین، حقیقت در قشیری بیشتر غایت تربیت صوفیانه و در امام خمینی غایت شهود توحیدی است.

ولایت یکی از مهم‌ترین نقاط تمایز میان دو نظام است. در قشیری، ولایت به معنای قرب اولیای الهی، صفای باطن، کرامت معنوی و استقامت در بندگی مطرح می‌شود (1). قشیری به اولیاء و مشایخ احترام می‌گذارد، اما ولایت در نظام او به صورت نظریه‌ای شیعی درباره انسان کامل، خلافت الهی و حقیقت باطنی هدایت تبیین نمی‌شود. در اندیشه امام خمینی، ولایت محور عرفان است. مصباح الهدایه نشان می‌دهد که ولایت با خلافت، انسان کامل و ظهور اسماء الهی پیوند دارد و حقیقت سلوک بدون فهم ولایت ناقص می‌ماند (11). طباطبایی نیز در رساله الولایه، ولایت را با معرفت نفس و سیر باطنی انسان مرتبط می‌داند و نشان می‌دهد که وصول معنوی در افق ولایت معنا می‌یابد (18). بنابراین، قشیری ولایت را بیشتر در چارچوب اولیای صوفیه و قرب دینی می‌فهمد، اما امام خمینی آن را اصل هستی‌شناختی و معرفتی سلوک می‌داند.

در اینجا مفهوم انسان کامل اهمیت می‌یابد. قشیری درباره مشایخ و اولیاء سخن می‌گوید، اما نظریه انسان کامل در معنای ابن عربی‌وار آن، محور اصلی دستگاه او نیست. او بیشتر به سیره و سخن مشایخ به عنوان الگوهای تربیتی تکیه می‌کند (1). امام خمینی، با تکیه بر عرفان نظری، انسان کامل را مظهر جامع اسماء و واسطه فهم خلافت و ولایت می‌داند (11). ابن عربی در فصوص الحکم، انسان کامل را آینه‌ای می‌داند که حق در او به جامعیت ظهور می‌یابد (16). این مبنا در اندیشه امام خمینی اهمیت زیادی دارد، زیرا سالک در مسیر خود تنها به اصلاح اخلاقی بسنده نمی‌کند، بلکه باید نسبت خود را با حقیقت انسان کامل و ولایت دریابد. نصر نیز در تحلیل معنویت اسلامی، جایگاه انسان کامل را یکی از مفاهیم کلیدی عرفان نظری می‌داند که نسبت میان انسان، جهان و خدا را توضیح می‌دهد (23).

از منظر امام خمینی، ولایت صرفاً موضوعی اعتقادی یا تاریخی نیست، بلکه حقیقت باطنی هدایت و کمال انسان است. سالک در مسیر خود، اگر از ولایت محروم باشد، ممکن است به تجربه‌هایی دست یابد، اما به کمال توحیدی و جامعیت معنوی نمی‌رسد (4). اینجا تفاوت شیعی امام خمینی با قشیری آشکار می‌شود. قشیری در سنت اهل سنت و جماعت می‌کوشد تصوف را با شریعت و کلام رایج سازگار سازد؛ بنابراین، ولایت را در معنای عمومی اولیاءالله و نه در معنای خاص امامت و ولایت باطنی اهل بیت تفسیر می‌کند (3). امام خمینی، در مقابل، عرفان را با معارف شیعی پیوند می‌دهد و ولایت را به منزله باطن نبوت و راه تحقق انسان کامل می‌فهمد (11). این تفاوت، تنها تفاوت مذهبی بیرونی نیست، بلکه بر تفسیر غایت سلوک، جایگاه استاد، معنای فنا و نسبت سالک با حقیقت اثر می‌گذارد.

مسئله دیگر، نسبت عقل، شهود و نقل است. قشیری در رساله خود به تجربه عرفانی و اقوال مشایخ اهمیت می‌دهد، اما تجربه را در چارچوب نقل دینی و سنت صوفیه معتبر می‌سازد (1). عقل در این دستگاه، بیشتر نقش تمیز و مراقبت دارد، نه ساختن یک نظام فلسفی گسترده. امام خمینی از سنتی می‌آید که در آن عقل فلسفی، شهود عرفانی و نقل دینی می‌توانند در منظومه‌ای واحد قرار گیرند. حکمت متعالیه ملاصدرا، که بر پیوند عقل، کشف و شریعت تأکید دارد، زمینه‌ای مهم برای چنین تلفیقی فراهم می‌کند (15). کوربن نیز در تحلیل سنت فلسفی - عرفانی اسلام نشان می‌دهد که در این سنت، معرفت عقلی و شهود باطنی همواره در نسبت پیچیده‌ای با یکدیگر قرار داشته‌اند (21). امام خمینی در آثار عرفانی خود از همین امکان بهره می‌برد و مفاهیم شریعت، ولایت، اسماء، انسان کامل و سلوک را در دستگاهی تلفیقی بیان می‌کند.

نسبت شریعت و حقیقت در دو اندیشه، بر فهم عبادت نیز تأثیر می‌گذارد. قشیری عبادت را نشانه صدق سالک و راه تصفیه قلب می‌داند؛ کسی که به عبادت بی‌اعتناست، نمی‌تواند مدعی طریقت باشد (1). عبادت در این معنا، هم تکلیف دینی است و هم تمرین بندگی. امام خمینی عبادت را علاوه بر این، سفر روحانی می‌داند. نماز در آداب الصلاه، دارای مراتب ظاهری، قلبی، سری و حقیقی است و سالک باید از الفاظ و حرکات به حضور و فنا برسد (2). در اینجا، عبادت نه فقط ابزار تربیت، بلکه صورت عینی سلوک است. دعا نیز در شرح دعای سحر، راه مکالمه با حق و ورود به عالم اسماء است (9). بنابراین، قشیری عبادت را محور ادب صوفیانه می‌داند، اما امام خمینی عبادت را نقشه فشرده عروج معنوی انسان معرفی می‌کند.

از سوی دیگر، قشیری و امام خمینی هر دو نسبت به خطرات سلوک آگاه‌اند. قشیری خطر را در دعوی، ترک شریعت، غرور به حال، بی‌ادبی نسبت به شیخ و آمیختگی تجربه با وهم می‌بیند (1). امام خمینی خطر را افزون بر این‌ها، در ریا، عجب، کبر، حب نفس، حب دنیا و حجاب‌های نورانی می‌بیند (8). حجاب نورانی در اندیشه امام خمینی اهمیت ویژه دارد، زیرا سالک ممکن است حتی به علم، عبادت، زهد یا معنویت خود مغرور شود و همین امور ظاهراً مقدس، او را از حق بازدارند. این تحلیل در آثار قشیری نیز به صورت هشدار نسبت به دعوی و غرور معنوی وجود دارد، اما در امام خمینی، با تحلیل روان‌شناختی و وجودی دقیق‌تری همراه می‌شود. یزدانی در بحث خود درباره خودپالایی در عرفان اسلامی نیز نشان می‌دهد که تهذیب نفس تنها ترک رذایل آشکار نیست، بلکه شناسایی صورت‌های پنهان خودخواهی در لباس فضیلت است (24).

در سطح تطبیقی، می‌توان گفت قشیری و امام خمینی هر دو شریعت را شرط لازم سلوک می‌دانند، اما امام خمینی شریعت را به باطن ولایت و حقیقت وجودی پیوند می‌زند. قشیری از تصوف در برابر بی‌شرعی دفاع می‌کند؛ امام خمینی از عرفان در برابر سطحی‌سازی عبادت و غفلت از باطن آن دفاع می‌کند. قشیری حقیقت را در چارچوب ادب بندگی نگاه می‌دارد؛ امام خمینی حقیقت را با شهود توحیدی، ولایت و انسان کامل توضیح می‌دهد. ایزوتسو در تحلیل تطبیقی تجربه عرفانی نشان می‌دهد که زبان عرفان همواره میان اخلاقی، نمادین و هستی‌شناختی حرکت می‌کند (25). بر همین اساس، زبان قشیری بیشتر اخلاقی و تربیتی است، در حالی که زبان امام خمینی اخلاقی، عبادی، ولایی و هستی‌شناختی به طور هم‌زمان است. این تفاوت، دستگاه فکری هر دو را از یکدیگر متمایز می‌سازد، بی‌آنکه اشتراک بنیادین آن‌ها در عبودیت، تهذیب و طلب حق را نفی کند.

## نتیجه‌گیری

بررسی تطبیقی مبانی و شروط سیر و سلوک و طی منازل و مقامات در اندیشه امام خمینی و قشیری نشان می‌دهد که هر دو متفکر در سنت بزرگ عرفان اسلامی قرار دارند و هر دو سلوک را راهی برای خروج انسان از غفلت، خودخواهی، تعلق، رذایل اخلاقی و پراکندگی قلبی به سوی بندگی، اخلاص، معرفت، محبت و قرب الهی می‌دانند. در هر دو دیدگاه، سلوک بدون توبه، مجاهده، مراقبه، صدق، ادب، زهد، صبر، توکل، رضا و توجه قلبی معنا ندارد. سالک باید از سطح ادعا عبور کند و در عمل، خود را در معرض تربیت و دگرگونی قرار دهد. از این نظر، امام خمینی و قشیری هر دو با هرگونه عرفان بی‌قید، بی‌شریعت، بی‌اخلاق و صرفاً ادعایی مخالف‌اند و بر این نکته تأکید دارند که حقیقت معنوی تنها با تصفیه نفس و التزام به بندگی حاصل می‌شود.

با وجود این اشتراک‌های اساسی، تفاوت مهم میان دو اندیشه در افق تفسیر سلوک آشکار می‌شود. قشیری سیر و سلوک را بیشتر در چارچوب تصوف شریعت‌مدار، اخلاق صوفیانه، ادب مریدی و حفظ سنت مشایخ تبیین می‌کند. دغدغه اصلی او این است که تصوف از مسیر شریعت جدا نشود، سالک گرفتار دعوی و غرور نگردد، تجربه باطنی از معیارهای دینی فاصله نگیرد و طریقت بهانه‌ای برای ترک تکلیف یا بی‌انضباطی معنوی نشود. بنابراین، نظام قشیری در اصل، نظامی تربیتی، اخلاقی و محافظت‌کننده است؛ نظامی که می‌کوشد راه صوفیه را از افراط‌ها، بدفهمی‌ها و انحراف‌ها پاک نگه دارد و آن را به عنوان راهی معتبر در دل دینداری اسلامی تثبیت کند.

در مقابل، امام خمینی سلوک را افزون بر وجه اخلاقی و عبادی، در افقی هستی‌شناختی، توحیدی و ولایی می‌فهمد. در اندیشه او، سالک تنها مأمور اصلاح رفتار یا کسب فضایل اخلاقی نیست، بلکه باید از حجاب‌های نفس عبور کند، حقیقت فقر وجودی خود را دریابد، از حب نفس و حب دنیا فاصله بگیرد، مراتب حضور قلب را تجربه کند و به سوی شهود توحیدی حرکت نماید. عبادت، دعا، ذکر، تهذیب اخلاق، اخلاص و مجاهده در

این دستگاه، اجزای جداگانه نیستند، بلکه مراتب یک حرکت واحدند؛ حرکتی که از بیداری آغاز می‌شود، با توبه و مراقبه ادامه می‌یابد، در اخلاص و حضور قلب ژرف‌تر می‌شود و در نهایت به فنا، بقا، ولایت و لقاء الهی جهت می‌گیرد.

یکی از مهم‌ترین یافته‌های این مقایسه آن است که مفاهیم مشترک در دو نظام، الزاماً معنای کاملاً یکسان ندارند. توبه در قشیری آغاز بازگشت اخلاقی و دینی سالک است، اما در امام خمینی به بازگشت از خودمحوری و خروج از حجاب انانیت تبدیل می‌شود. زهد در قشیری رهایی دل از دنیا و رعایت ادب صوفیانه است، اما در امام خمینی با نفی حب نفس و عبور از تعلق وجودی به غیر حق معنا می‌یابد. فقر در قشیری مقام وابستگی و نیازمندی عبد به خداست، اما در امام خمینی به حقیقت هستی‌شناختی انسان و عدم استقلال ممکنات پیوند می‌خورد. فنا در قشیری محو اوصاف نفسانی و ترک دعوی است، اما در امام خمینی مرحله‌ای از شهود توحیدی و تحقق در افق ولایت و انسان کامل محسوب می‌شود. بنابراین، اشتراک لفظی مفاهیم نباید سبب نادیده گرفتن تفاوت مبنایی آنها شود.

تفاوت دیگر به جایگاه ولایت مربوط است. در اندیشه قشیری، ولایت در معنای عمومی اولیای الهی، قرب معنوی و مقام اهل تصوف مطرح می‌شود و بیشتر در چارچوب سنت صوفیانه اهل سنت قرار دارد. اما در اندیشه امام خمینی، ولایت حقیقتی مرکزی، باطنی و هستی‌شناختی است که با انسان کامل، خلافت الهی، هدایت باطنی و کمال نهایی انسان مرتبط می‌شود. این تفاوت، بر سراسر نظام سلوکی امام خمینی اثر می‌گذارد و سبب می‌شود که عرفان او صرفاً اخلاقی یا تجربی نباشد، بلکه در پیوند با مبانی شیعی، عرفان نظری و حکمت اسلامی صورت‌بندی شود. از این نظر، عرفان امام خمینی را می‌توان عرفانی دانست که شریعت، طریقت، حقیقت و ولایت را در یک منظومه واحد گرد می‌آورد.

همچنین روشن شد که عبادت در هر دو اندیشه جایگاه بنیادین دارد، اما سطح تحلیل آن متفاوت است. قشیری عبادت را نشانه صدق، ادب و پایبندی سالک به شریعت می‌داند و آن را راه اصلاح قلب و تثبیت بندگی می‌شمارد. امام خمینی نیز همین معنا را می‌پذیرد، اما عبادت را به سفر باطنی و معراج روحانی انسان تبدیل می‌کند. نماز و دعا در اندیشه او فقط تکلیف شرعی نیستند، بلکه ساختارهای رمزی و عملی سلوک‌اند که انسان را از ظاهر به باطن، از لفظ به معنا، از غفلت به حضور و از خود به حق منتقل می‌کنند. بدین ترتیب، عبادت در نظام امام خمینی، همزمان دارای معنای فقهی، اخلاقی، عرفانی و وجودی است.

نتیجه کلی آن است که قشیری و امام خمینی دو صورت مهم از عرفان اسلامی را نمایندگی می‌کنند. قشیری نماینده عرفان اخلاقی، شریعت‌مدار و تربیتی است که بر ادب، صدق، شیخ، مراقبه و حفظ حدود تأکید دارد. امام خمینی نماینده عرفانی است که ضمن حفظ همه این عناصر، آنها را در افق توحید، ولایت، انسان کامل، باطن عبادت و تحول وجودی انسان تفسیر می‌کند. از این رو، نسبت میان آن دو را نه باید به تضاد فروکاست و نه به همانندی کامل. میان آنها اشتراک عمیق در اصل عبودیت، تهذیب و طلب حق وجود دارد، اما تفاوت جدی در مبانی نظری، زبان تحلیلی، جایگاه ولایت، فهم انسان و غایت نهایی سلوک دیده می‌شود.

بر اساس این تحلیل، می‌توان گفت قشیری بیشتر به تنظیم مسیر سلوک و صیانت از اصالت تصوف می‌اندیشد، در حالی که امام خمینی به تعمیق وجودی و توحیدی همان مسیر توجه دارد. قشیری می‌پرسد سالک چگونه باید مؤدب، صادق، متشرع و تربیت‌یافته باشد؛ امام خمینی افزون بر این می‌پرسد سالک چگونه باید از حجاب خود عبور کند، حقیقت فقر وجودی خود را بشناسد، در پرتو ولایت به کمال برسد و در شهود توحیدی آرام گیرد. بنابراین، مطالعه تطبیقی این دو اندیشه نشان می‌دهد که عرفان اسلامی ظرفیت آن را دارد که هم در قالب اخلاق عملی و تربیت دینی بیان شود و هم در قالب نظامی عمیق از معرفت، وجود، ولایت و حقیقت. این ظرفیت، یکی از دلایل پایداری و گسترده‌گی سنت عرفانی اسلام در دوره‌های مختلف تاریخی است.

## مشارکت نویسندگان

در نگارش این مقاله تمامی نویسندگان نقش یکسانی ایفا کردند.

## تعارض منافع

در انجام مطالعه حاضر، هیچ گونه تضاد منافی وجود ندارد.

## موازین اخلاقی

در انجام این پژوهش تمامی موازین و اصول اخلاقی رعایت گردیده است.

## References

1. Qushayri Aa-K. Al-Risala al-Qushayriyya: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah; 2007.
2. Khomeini R. Adab al-Salat: Institute for Compilation and Publication of Imam Khomeini's Works; 1996.
3. Karimi R. Qushayri's Approach to Sufi Ethics. Journal of Religious Thought. 2019;8(3):120-38.
4. Hosseini M. The Concept of Wilayah in Imam Khomeini's Mysticism. Islamic Philosophy Studies. 2020;12(1):77-95.
5. Ansari A. Manazil al-Sa'irin: Intisharat Mawla; 2003.
6. Hujwiri AiU. Kashf al-Mahjub: Tehran University Press; 2001.
7. Ghazali AH. Ihya Ulum al-Din: Dar Ibn Hazm; 2005.
8. Khomeini R. Forty Hadith: Institute for Compilation and Publication of Imam Khomeini's Works; 2008.
9. Khomeini R. Sharh Du'a al-Sahar: Tehran Institute Press; 1997.
10. Ebrahimi A. Comparative Analysis of Sufi Methodologies. Journal of Comparative Religion. 2023;5(1):33-57.
11. Khomeini R. Misbah al-Hidayah ila al-Khilafah wa al-Wilayah: Muassasat Tanzim wa Nashr Athar Imam Khomeini; 1989.
12. Mohammadi Z. Spiritual Stations in Islamic Mysticism. Research Journal of Sufism. 2022;10(4):89-110.
13. Ibn Arabi M. Al-Futuh al-Makkiyya: Dar Sader; 2004.
14. Chittick WC. The Sufi Path of Knowledge: SUNY Press; 1989.
15. Mulla S. Al-Hikmat al-Muta'aliyah fi al-Asfar al-Arba'ah: Dar Ihya al-Turath al-Arabi; 1981.
16. Ibn Arabi M. Fusus al-Hikam: Dar al-Kitab al-Arabi; 1980.
17. Schimmel A. Mystical Dimensions of Islam: University of North Carolina Press; 1975.
18. Tabatabaei MH. Risalat al-Wilayah: Bustan-e Ketab; 2011.
19. Chittick WC. Imaginal Worlds: SUNY Press; 1994.
20. Rahimi A. Comparative Study of Mystical Wayfaring in Imam Khomeini and Qushayri. Journal of Islamic Mysticism. 2021;15(2):45-68.
21. Corbin H. History of Islamic Philosophy: Kegan Paul International; 1993.
22. Nasr SH. Islamic Spirituality: Crossroad Publishing; 1987.
23. Nasr SH. Sufi Essays: State University of New York Press; 1991.
24. Yazdani F. The Role of Self-Purification in Islamic Mysticism. Mystical Studies Quarterly. 2024;6(2):140-62.
25. Izutsu T. Sufism and Taoism: University of California Press; 1984.