[Downloaded from isharat.khu.ac.ir on 2026-10-29]

[DOR: 20.1001.1.24766925.1402.31.95.1.0]

[DOI: 10.61186/jpll.31.95.37]

مقالهٔ علمی-پژوهشی

هرمنوتیک سکوت در *غزلیات شمس*

فرزاد بالو*

رضا رضاپور**

چکیده

هایدگر، در پی درک معنای هستی، به تحلیل امکانات وجودی دازاین می‌پردازد و در بین این امکانات به ارتباط زبان و هستی اهتمام ویژه‌ای می‌ورزد. او، در کنار سخن‌گفتن/ تکلم، سکوت را نیز یکی از امکان‌های زبان می‌داند. بنابر باور هایدگر، سکوت زبانی توانایی این را دارد که بسیار گسترده‌تر از سخن‌گفتنِ صرف سبب آشکارگی هستی شود. این آشکارگی هستی و نیوشیدن ندای هستی در سکوت، به آن خاصیتی تفسیری می‌بخشد که هایدگر آن را هرمنوتیک نامیده است. ازآنجاکه در میراث عرفانی ما، مولانا جلال‌الدین در غالب غزل‌ها از سکوت و خموشی سخن می‌گوید، نگارندگان این مقاله، بر آن‌اند که در پرتو تلقی‌ای که هایدگر از مفهوم سکوت دارد، می‌توان سویه‌های تازه‌ای از مفهوم سکوت و خموشی را در *غزلیات شمس* گشود و ویژگی تفسیری و هرمنوتیکی آن را در این گزاره‌ها نشان داد: «از بی‌جهانی دازاین تا فنای سالک به‌معنای عام و پیوند آن با سکوت»، «از گذار دازاین از موقعیت زبانی تا فنای زبانی سالک به‌معنای خاص و پیوند آن با سکوت»، «هرمنوتیک سکوت و دریافت گفتار اصیل از دازاین تا سالک»، و «سکوت هرمنوتیکی مولانا و دریافت گفتار اصیل». مولانا با طرح سکوت اصیل زمینه‌ای فراهم می‌آورد تا جان و جهان هستی به سخن درآید و کاستی و نارسابودن زبان تدارک یابد و پرده از اسرار عالم برگرفته شود. توجه به وجه هرمنوتیکی سکوت در *غزلیات شمس* جستار حاضر را از پژوهش‌های موجود متمایز می‌کند.

کلیدواژه‌ها: مولانا، هایدگر، هرمنوتیک سکوت، *غزلیات‌شمس*، خموشی.

* دانشیار زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه مازندران، مازندران، ایران، نویسندهٔ مسئول، f.baloo@umz.ac.ir

** کارشناس‌ارشد زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه مازندران، مازندران، ایران، rezapor.laloki@gmail.com

CC BY NC

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۲/۱۰ تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۷/۱۱

دوفصلنامهٔ زبان و ادبیات فارسی دانشگاه خوارزمی، سال ۳۱، شمارهٔ۹۵، پاییز و زمستان ۱۴۰۲، صص ۳۷-۶۰

[Downloaded from isharat.khu.ac.ir on 2026-10-29]

[DOR: 20.1001.1.24766925.1402.31.95.1.0]

[DOI: 10.61186/jpll.31.95.37]

The Hermeneutics of Silence in the Ghazals of Shams

Farzad Baloo*
Reza Rezapour**

Abstract

In order to understand the meaning of existence, Heidegger analyzes the existential possibilities of the German word for existence, i.e. *Dasein*, and among these possibilities, he pays special attention to the relationship between language and existence. In addition to speaking, he considers silence as one of the linguistic possibilities. According to Heidegger, linguistic silence has the potential to reveal existence much more broadly than just speaking. This revelation of existence and hearing the voice of existence in silence gives it an interpretive quality, which Heidegger calls hermeneutics. Since in our mystical heritage, Mawlana Jalaluddin Muḥammad (Rumi) speaks of silence and reticence in most of his ghazals, the authors of this article believe that in the light of Heidegger's conception of silence, new horizons of this concept can be opened up in the ghazals of Shams in order to show its interpretive and hermeneutic features in the following propositions: “from the unworldliness of Dasein to the annihilation of the truth-seeker in the general sense and its connection with silence”, “from Dasein's transition from the linguistic position to the linguistic annihilation of the truth-seeker in the specific sense and its connection with silence”, “the hermeneutics of silence and the reception of genuine speech from Dasein to the truth-seeker”, and “Rumi's hermeneutic silence and the reception of genuine speech” as proof of this claim. By proposing genuine silence, Rumi provides a ground for the soul and the world of existence to speak up and to display the shortcomings and inadequacies of language and to reveal the secrets of the universe. Attention to the hermeneutic aspect of silence in the ghazals of Shams distinguishes the present article from the existing research and a new achievement in the field of Rumi research will emerge.

Keywords: Rumi, Heidegger, Hermeneutics of Silence, Ghazals of Shams, Silence.

*Associate Professor in Persian Language and Literature of Mazandaran University, Mazandaran, Iran (Corresponding auther), *f.baloo@umz.ac.ir*
** M.A in Persian Language and Literature, Mazandaran University, Mazandaran, Iran, *rezapor.laloki@gmail.com*

[Downloaded from isharat.khu.ac.ir on 2026-10-29]
[DOR: 20.1001.1.24766925.1402.31.95.1.0]
[DOI: 10.61186/jpll.31.95.37]

۱. مقدمه و بیان مسئله

در سنّت ما، تلقی از مفهوم تفسیر و تأویل در مکتب‌های گوناگون اعم از مکتب‌های کلامی، فلسفی، عرفانی و... در دوره‌های مختلف رواج داشته است. دراین‌میان، پاره‌ای از عرفا و اهل تصوف، تأملات ارزشمندی درباب نسبت میان تفسیر و زبان بر جای گذاشته‌اند. یکی از دستاوردهای مشترکی که درباب نسبت تفسیر و زبان در آثار صوفیه به‌چشم می‌خورد، رسیدن به این نتیجه است که زبان در بازگوکردن حقایق عالم نارسایی‌ها و کاستی‌هایی دارد. ازاین‌جهت، در مقام مقایسه با دو نمود عینی زبان ـیعنی گفتار و نوشتارـ پاره‌ای از بزرگان صوفیه در راستای وصول به معرفت و شناخت بیشتر از حقایق هستی، بر مقولهٔ سکوت و صمت تأکید ورزیده‌اند و آن را گویاتر و آشکارکننده‌تر از گفتار پنداشته‌اند. اساساً توجه به مفهوم سکوت و خاموشی را می‌توان در بسیاری از آیین‌ها و مشرب‌ها مشاهده کرد و به این نکته پی برد که: «سکوت [..]سخت مورد تأیید و محل تأکید ادیان و مذاهب، مسالک و مشارب عرفانی، سنّت‌ها و مکتب‌های اخلاقی و روان‌شناسان و انسان‌شناسان ژرف‌کاو و تیزبین بوده است» (ملکیان، ۱۳۹۴: ۳۲۱). در میان مکاتب فکری و باطنی در فرهنگ ما، صوفیه، به‌جهت تلقی هستی‌شناختی از عالم و آدم، توجه و اهتمام ویژه‌ای به سکوت و خاموشی داشته‌اند. چنان‌که در غالب کتاب‌ها و نوشته‌های اهل تصوف بابی به «صمت و سکوت» اختصاص یافته است. چنان‌که مشهور است، مولاناجلال‌الدین بلخی، در غزلیاتش «خموش» تخلص می‌کند؛[1] و جالب‌توجه اینجاست که مختصات و ویژگی‌هایی از مفهوم سکوت را به‌نمایش می‌گذارد که به‌نحو قابل تأملی، قابلیت بازخوانی و گفت‌وگو با طرح و تبیین هایدگر از مفهوم سکوت و تلقی هرمنوتیکی از آن را دارد. درعین‌حال، بر این امر نیز واقفیم که تناظر یک‌به‌یک میان مبانی اندیشگی هایدگر و مولانا وجود ندارد و فی‌المثل هایدگر، هستن انسان را محدود به جهانی می‌داند که با مرگ به‌پایان می‌رسد، اما مولانا این فهم و هستن را تا عالم ملکوت بسط می‌دهد و... . در ادامه، به‌تفصیل به شباهت‌ها و تفاوت‌های این‌دو خواهیم پرداخت. گفتنی است که هایدگر در هرمنوتیک هستی‌شناختی انسان یا دازاین، امکانات وجودی و بنیادین او را مدنظر قرار می‌دهد و در میان این امکانات، زبان را یگانه‌راه رسیدن به معنای هستی فرض می‌کند؛ چراکه از دیدگاه هایدگر، هستی دارای کلام است و با دازاین به گفت‌وگو می‌نشیند. ازاین‌جهت، دازاین بایستی با بنیادی‌ترین امکان زبان، یعنی سکوت

[Downloaded from isharat.khu.ac.ir on 2026-10-29]
[DOR: 20.1001.1.24766925.1402.31.95.1.0]
[DOI: 10.61186/jpll.31.95.37]

اصیل، آن کلام را در زمینه‌ای گفت‌وگویی دریابد، سکوتی که آشکارکنندهٔ کلام هستی به‌معنای هرمنوتیکی کلمه است.

۱.۱. پیشینه و روش پژوهش

پژوهشی درباب هرمنوتیک سکوت در *غزلیات‌شمس* در پرتو آرای هستی‌شناختی هایدگر صورت نگرفته است. به پاره‌ای از نوشته‌ها می‌توان اشاره کرد که مستقیم یا غیرمستقیم به نوشتار حاضر مربوط می‌شوند. در کتابی با عنوان *هرمنوتیک و نمادپردازی در غزلیات شمس*، نوشتهٔ علی محمدی آسیابادی (۱۳۸۷)، عنوان «هرمنوتیک خاموش» آمده که با مقصود ما از اصطلاح هرمنوتیک سکوت یک‌سره متفاوت است؛ چراکه به باور نویسندهٔ کتاب، مولانا معمولاً شگردهای تفسیری خود را آشکار نمی‌کرد و درباب آنها خاموش می‌ماند تا از این طریق به واژه‌ها جنبهٔ تفسیری ببخشد. برای نمونه، مولانا در اغلب موارد، کلمهٔ شمس را در غزلیات می‌آورد، اما درباب شرح واضح آن خاموش می‌ماند تا واژهٔ شمس دارای ظرفیت تفسیری شود.

در مقاله‌ای دیگر با عنوان «بی‌حرف روییدن کلام»، غلامحسین غلامحسین‌زاده و قربان ولیئی (۱۳۸۷) بحث سکوت و خاموشی عرفانی را ازمنظر اختفای راز سلوک در عالم عرفان بررسی کرده‌اند. عارفی چون مولانا، درعین‌حال که در دو مرحلهٔ سکوت زبانی و خاموشی ضمیر، به سکوت‌کردن و خاموش‌بودن توجه می‌کند، در مرحله‌ای دیگر، دچار احوالی غیرارادی می‌شود و ناخواسته سخنانی بر زبان می‌آورد که با اصل کتمان اسرار الهی در تضاد است.

در پژوهش دیگری با عنوان *عرفان و تفکر*، امید همدانی (۱۳۸۹) تأملات عرفانی مولوی را با عناصر هستی‌شناختی تفکر هایدگر هدف بررسی تحلیلی‌ـانتقادی قرار داده است، هرچند که به‌گفتهٔ نویسنده، این بررسی همهٔ جوانب آرای هایدگر و مولانا را دربرنمی‌گیرد. همدانی در این کتاب به مسائلی مانند وجود و عدم، عناصر عرفانی اندیشهٔ هایدگر به‌طورکلی، انسان‌شناسی مولانا، مفهوم دازاین و هستی و... پرداخته است. در فصل ششم کتاب با عنوان «متافیزیک زبان و تفکر مولانا» بر توضیح زبان و خصوصیاتش در *مثنوی شریف* و *فیه ما فیه* تمرکز کرده و به‌صورت بسیار موجز و خلاصه، در حد دو یا سه پاراگراف به مفهوم سکوت، صرفاً از منظر مولانا در *مثنوی* اشاره کرده است. نویسندهٔ کتاب در خلال تحلیل‌هایش درباب هایدگر و مولوی، هیچ التفاتی به قرابت مفهوم سکوت مولانا با سکوت هرمنوتیکی هایدگر نداشته و به مفهوم سکوت مولانا در *غزلیات شمس* نیز اشاره‌ای نکرده است.

[Downloaded from isharat.khu.ac.ir on 2026-10-29]
[DOR: 20.1001.1.24766925.1402.31.95.1.0]
[DOI: 10.61186/jpll.31.95.37]

آنچه پژوهش حاضر را از پژوهش‌های نوشته‌شده درباب سکوت و خاموشی در اندیشهٔ مولانا متمایز می‌کند این است که نویسندگان در این مقاله سعی کرده‌اند تا به سکوت مولانا از حیث هرمنوتیکی، به‌معنای آشکارکنندگی آن در *غزلیات شمس*، در پرتو آرای هرمنوتیکی هایدگر متقدم و متأخر درباب زبان و سکوت بپردازند. قابل ذکر است که به‌دلیل حجم و گنجایش اندک مقاله، اشاره به همهٔ پژوهش‌ها در قسمت پیشینه، درباب سکوت و خاموشی امکان‌پذیر نیست.

۲. هرمنوتیک هستی‌شناسانهٔ هایدگری

هرمنوتیک در سنّت غربی با شلایرماخر، متکلم آلمانی، آغاز می‌شود و از ساحت دینی و الهیاتی به ساحت‌های دیگر علوم همچون حقوق، ادبیات، تاریخ و... بسط پیدا می‌کند و با دیلتای و تأکید او بر تجربهٔ زیسته ادامه می‌یابد. پس از دیلتای، هرمنوتیک در سیر خود، از رویکردی معرفت‌شناختی به‌جانب رویکردی پدیدارشناختی و هستی‌شناسانه ره می‌سپرد. دراین‌زمینه، آرای پدیدارشناسی هوسرل بنیان نوینی برای فهم اشیاء فراهم می‌آورد. تحت‌تأثیر آرای پدیدارشناختی هوسرل، مارتین هایدگر مباحث بنیادینی را در عرصهٔ هرمنوتیک مطرح می‌کند و آن را در خدمت تحلیل وجود انسان و نحوهٔ سیر او در جهان قرار می‌دهد و به‌دنبال درک معنای هستی از طریق پدیدارشناسی دازاین برمی‌آید تا بتواند ازطریق آن به درک پرسشی فراموش‌شده در تاریخ فلسفه، یعنی پرسش از هستی، نائل شود. به‌همین‌دلیل، هایدگر آن را هرمنوتیک هستی‌شناسانه می‌نامد.

تمام فلسفهٔ هایدگر حول محور یک «پرسش» می‌گردد. پرسشی که هایدگر آن را «پرسش هستی» یا «پرسش بنیادین» می‌نامد و به باور او همان پرسشی است که در طول تاریخ فلسفهٔ متافیزیک مغفول مانده است؛ ازهمین‌رو، هایدگر در مقام پاسخ به این پرسش و درک و دریافتن هستی است که مبانی فلسفی‌اش را مطرح می‌کند. هایدگر در بند ششم *هستی و زمان* به‌طور صریح با هستی‌شناسانه (اونتولوژیکی)خواندن اصطلاح هرمنوتیک درکنار لوگوس (زبان)، به ارتباط این رویکرد با درک بنیادی‌تر هستی به‌طور مستقیم اشاره می‌کند و هرمنوتیک را تنها راهنمای دریافت هستی فرض می‌کند. از دیدگاه او، «با پردازش هرچه بیشتر خود سررشتهٔ راهنمای اونتولوژیکی، یعنی "هرمنوتیک" (λόγος) [لوگوس]، امکان درک ریشه‌ای‌تر مسئلهٔ هستی فزونی می‌یابد» (هایدگر، ۱۳۹۷: ۳۵). اما چگونه می‌توان ازطریق هرمنوتیک هستی‌شناسانه به هستی رسید و آن را دریافت؟ هایدگر با اشاره به این

[Downloaded from isharat.khu.ac.ir on 2026-10-29]
[DOR: 20.1001.1.24766925.1402.31.95.1.0]
[DOI: 10.61186/jpll.31.95.37]

نکتهٔ کلیدی که هستی شیء و پدیدار نیست و نمی‌توان آن را به موضوع شناسایی تبدیل کرد، از تمایز اونتولوژیک وجود از موجودات سخن می‌گوید؛ تمایزی که دربردارندهٔ این مفهوم است که نمی‌توان هستی و وجود را ازطریق پردازش مفاهیم مختص به موجودات هدف تحلیل پدیدارشناختی قرار داد. به‌همین‌دلیل، هایدگر فلسفهٔ هرمنوتیک هستی‌شناسانهٔ خود را به‌سمت رویکرد پدیدارشناسانه سوق می‌دهد و برای دست‌یابی به هستی، به موجود روی می‌آورد و بدین‌وسیله اصطلاح هرمنوتیک پدیدارشناختی را مطرح می‌کند و با ریشه‌یابی و ترکیب دو واژهٔ یونانی «فاینستای» و «لوگوس» مبنای «فنومنولوژی» (پدیدارشناسی) را تعیین می‌کند و آن را «مجال‌دادن به اینکه چیزی که خودش را نشان می‌دهد با خودش، به همان شیوه‌ای که خودش را به خودش نشان می‌دهد، دیده شود» (هایدگر، ۱۳۹۷: ۴۶)، در نظر می‌گیرد تا از این طریق بتواند پدیده‌ها را مسیری برای دست‌یابی به هستی قرار دهد و با گذشتن از این مسیر و درحقیقت، با چگونگی رویداد ظهور هستی در آنها به هستی نائل شود و به درکی از معنای آن برسد. ازاین‌جهت، هستی‌شناسی در جایگاه پدیدارشناسی وجود به هرمنوتیک هستی مبدل می‌شود تا بتواند هستی پدیده‌ها را بنابر ساحت وجودشناسانهٔ آنها آشکار سازد و آن را دریابد. ازنظر هایدگر:

> شاید بتوان از وجود با تحلیلی از چگونگی رخ‌دادن ظهور پرسش کرد. هستی‌شناسی باید به‌صورت پدیدارشناسی درآید. هستی‌شناسی باید به عمل فهم و عمل تأویل که ازطریق آن اشیاء ظاهر می‌شوند روی آورَد؛ [...] مراد این است که هستی‌شناسی باید در مقام پدیدارشناسی هستی به هرمنوتیک وجود تبدیل شود (پالمر، ۱۳۹۵: ۱۴۳).

هایدگر در میان پدیده‌های گوناگون، انسان یا دازاین،[۲] به‌معنی «آنجابودن» را به‌علّت «مسئولٌ‌منه»بودن، هستی‌شناختی[۳]بودن و نیز درک هستی هستنده‌های دیگر، در ذیل عنوان «تقدّم اُنتیکی پرسش وجود» برمی‌گزیند و با فلسفهٔ هرمنوتیک پدیدارشناختی تلاش می‌کند تحلیلی اگزیستانسیال از دازاین برای دریافت هستی به‌دست دهد. به‌تعبیر دیگر، او دازاین را موجودی می‌یابد که نسبت به موجودات دیگر دارای رویکرد فراخ‌تری به‌سوی هستی است که با التفات به هستی خود قادر است زمینهٔ انکشاف هستی خویش را فراهم سازد. هایدگر پس از انتخاب دازاین به‌عنوان مرجع پرسش، آغازگاه هرمنوتیک پدیدارشناسانهٔ دازاین را جست‌وجو می‌کند و با نقد بی‌توجهی تاریخ فلسفهٔ غرب به این اصل در تحلیل فلسفی انسان، «جهان» را به‌منزلهٔ سرآغازی برمی‌گزیند که دازاین از ابتدا با آن دارای پیوند است.

[Downloaded from isharat.khu.ac.ir on 2026-10-29]
[DOR: 20.1001.1.24766925.1402.31.95.1.0]
[DOI: 10.61186/jpll.31.95.37]

۳. هرمنوتیک موقعیت: «رویارویی دازاین با هستی»

هایدگر باور دارد که برای نائل‌شدن به فهمی هرمنوتیکی از هستی به‌وسیلهٔ دازاین، باید ابتدا دازاین را در جهانی که در آن هست در نظر گرفت و آن را هدف تحلیل پدیدارشناسانه قرار داد. از دیدگاه هایدگر، در-جهان-هستن دازاین همان طریقهٔ هستی هرروزینه و عادی دازاین است، جایی که هایدگر آن را نقطهٔ عزیمت دریافت هستی دازاین می‌داند. هایدگر در دَر-جهان-هستن دازاین را همچون موقعیت‌هایی درنظرمی‌گیرد که دازاین در آنها قرار می‌گیرد. موقعیت نخست دازاین در دَر-جهان-هستن، موقعیت «دَردستی» است، اما براساس هرمنوتیک در-جهان-هستن، دازاین بنابر ذاتش به‌طور ثابت در موقعیت دردستی باقی نمی‌ماند و وارد وضعیت و موقعیتی دیگر می‌شود که هایدگر آن را موقعیت شناختی «فرادَستی» می‌نامد. نائل‌شدن دازاین به این موقعیت با اختلالی در دل‌مشغولی ابزاری رخ می‌دهد و گذاری در دَر-هستن دازاین اتفاق می‌افتد. از نظر او:

> برای اینکه شناختن به‌مثابه تعیین مشاهده‌گرایانهٔ هستندهٔ فرادستی ممکن باشد، باید قبلاً کم‌وکسری دَر-کار-داشتن دل‌مشغولانهٔ ما با جهان وجود داشته باشد. وقتی دل‌مشغولی از هرگونه تولیدکردن، دست‌کاری‌کردن و نظایر آن خودداری کند[...] (هایدگر، ۱۳۹۷: ۸۲).[۴]

هایدگر علاوه‌بر این‌دو موقعیت، موقعیتی دیگر نیز ترسیم می‌کند که دازاین در آن وضعیتی دگرگون می‌یابد. موقعیتی دیگر نیز در آرای هایدگر مطرح است که برای ترسیم آن باید قدم‌های نخست را از کتاب *هستی و زمان* برداشت و به‌سمت آثار پس از *هستی و زمان* رفت. لازمهٔ طرح این موقعیت این است که ما از بی‌مأوایی و بی‌جهانی دازاین آغاز کنیم. بی‌جهانی دازاین از منظر هایدگر اتفاقی است که به‌واسطهٔ یکی از یافت‌حال‌های بنیادین دازاین، یعنی اضطراب، رخ می‌دهد. هایدگر اذعان می‌کند که پس از روی‌آوردن یافت‌حال بنیادین اضطراب، اضطراب دازاین دربرابر هستندگان درون‌جهانی مضطرب نمی‌گردد و کشمکش[۵] بین دازاین و هستندگان دردستی و فرادستی، که سبب آشکارگی هستندگان بود، ازطریق روی‌آوردن اضطراب حقیقی دازاین کاملاً بی‌اهمیت می‌شود و کلیت این هستندگان در خود فرو می‌ریزد و بی‌معنا می‌گردد و دازاین را بی‌جهان و بی‌مأوا می‌کند. به باور هایدگر:

> هیچ‌چیز از چیزهایی که در جهان دردستی و فرادستی‌اند، نمی‌تواند نقش چیزی را ایفا کند که اضطراب دربرابرش مضطرب می‌شود. [در اینجا] کلیت درگیری‌های هستنده‌های دردستی و

[Downloaded from isharat.khu.ac.ir on 2026-10-29]
[DOR: 20.1001.1.24766925.1402.31.95.1.0]
[DOI: 10.61186/jpll.31.95.37]

فرادستی که به‌گونه‌ای درون‌جهانی مکشوف می‌شود به‌ماهو، به‌طورکلی بی‌اهمیت است. چنین کلیتی در خودش فرومی‌ریزد.[۶] جهان خصلت بی‌معنایی [یا نادلالت‌مندی] کامل دارد (همان، ۲۴۶). علاوه‌براین، هایدگر اذعان می‌کند که اضطراب در موقعیت بی‌جهانی، دازاین را با «هیچ» جهان مواجه می‌کند و اینکه اضطراب دازاین دربرابر هیچ جهان است که دچار اضطراب می‌شود. به‌گفتهٔ هایدگر: «[...]هیچ جهان است، که اضطراب دربرابر آن مضطرب می‌شود[...] و این متضمن آن است که انتظار دل‌مشغولانه، هیچ‌چیز نمی‌یابد که بتواند خود را برپایهٔ آن بفهمد؛ [...] این انتظار در هیچ جهان چنگ می‌زند» (همان، ۴۳۲). هایدگر در درس‌گفتار *متافیزیک چیست؟* اشاره می‌کند که درحقیقت هیچ همان عدم و عدم همان هستی و وجود مطلق است که غیر از موجودات است و ما «باید در عدم فراخ‌جایگاه آنی را تجربه کنیم که به هر موجودی مجال وجود می‌دهد: آنی که خود هستی است» (هایدگر، ۱۳۹۸: ۱۹۵-۱۹۶). پس با این تفسیر هایدگر از عدم، ما در یافت‌حال اضطراب یا ترس‌آگاهی که خود را در یافت‌حال‌هایی مانند ملالت اصیل یا وفاق[۷] نشان می‌دهد با عدم مواجهیم و درهمین‌حال «برای اولین‌بار با خود وجود نیز مواجه می‌شویم. عدمی که یافت می‌شود، همان وجود مطلق است. وجود مطلق، عدم کل موجودات به‌جز خود ذات وجود است» (رجبی و سلیمان‌حشمت، ۱۳۹۴: ۳۵)؛ بنابراین، مقصود هایدگر از رویارویی دازاین در یافت‌حال اضطراب و ترس‌آگاهی با عدم محض ـ‌که موجودات در آن نیستند‌ـ همان رویارویی با هستی صرف است. در ادامه، این سؤال به‌وجود می‌آید که پس از رویارویی دازاین با هستی و وجود چه اتفاقی رخ می‌دهد؟ هایدگر برای تبیین این پرسش، از تفکر هدایت‌کننده به‌سوی هستی سخن می‌گوید و اینکه اندیشمند حقیقی صرفاً کسی است که به هستی بیندیشد و در یک کلام، اندیشیدن، اندیشیدن به هستی است. هایدگر رسالت چنین تفکری را برای انسان قائل می‌شود و به باور او انسان در بین موجودات گوناگون تنها موجودی است که مخاطب نوای هستی است و تنها از این طریق است که می‌تواند درباب هستی بیندیشد. ازمنظر هایدگر: «در میان جملهٔ موجودات تنها انسان است که مخاطب فراخوان ندای هستی قرار می‌گیرد، و تنها اوست که شگفت‌ترین شگفتی‌ها را تجربه می‌کند» (هایدگر، ۱۳۹۸: ۱۹۸-۱۹۹)، اما سؤال اینجاست که دازاین پس از اینکه مخاطب هستی قرار گرفت چگونه می‌تواند کلام یا ندای هستی را دریابد؟ و درواقع کدامین امکان بنیادین دازاین می‌تواند ندای هستی را به عرصهٔ ظهور و آشکارگی آورد تا دازاین بتواند درباب هستی و وجود تفکر کند؟

[Downloaded from isharat.khu.ac.ir on 2026-10-29]
[DOR: 20.1001.1.24766925.1402.31.95.1.0]
[DOI: 10.61186/jpll.31.95.37]

٤. زبان، هرمنوتیک سکوت و دریافت گفتار اصیل هستی

به‌اعتقاد هایدگر، زمانی که دازاین با هستی رویاروی می‌شود، طنین گران‌بار هستی را می‌شنود و این بدین‌معناست که تفکری که دازاین ازطریق آن با هستی رویارو می‌شود، خواهان سخنی ازسوی هستی است تا بتواند حقیقتی از هستی را به‌منصهٔ ظهور آورد؛ ازاین‌رو، هایدگر در قدم اول به‌سراغ امکان بنیادین دازاین، یعنی زبان، می‌رود؛ چراکه زبان یا لوگوس ازمنظر هایدگر دارای دو وجه آشکارگی و پوشانندگی است. این‌دو وجه زبان در *هستی و زمان* در ارتباط با پوشاندن و آشکارکردن پدیده‌ها در مفهوم پدیده‌شناسی و نیز در ارتباط با آشکارگی و ناپوشیدگی حقیقت یا همان «آلثیا» مطرح شد. به‌اعتقاد هایدگر، ناپوشیدگی [آ-لثیا] به لوگوس تعلق دارد. آلثیا یا حقیقت درواقع همان هستی است و بنابر باور او، زبان یا لوگوس در موقعیت رویارویی با هستی با جنبهٔ تأویلی خود سبب به‌روشنایی درآمدن آن می‌شود و درحقیقت این‌کار تنها از زبان ساخته است؛ ازاین‌رو، به‌بیان هایدگر: «تفکری که نیوشای ندای هستی است، از ساحت هستی کلامی می‌طلبد تا به یاری آن حقیقت هستی را به زبان آورد. زبان انسان تاریخی تنها آن زمان با عیار اصالت میزان است که برخاسته از این کلام باشد» (هایدگر، ۱۳۹۸: ۲۰۷). هایدگر بر این باور است که دازاین با هستی به گفت‌وگو می‌نشیند و ندای وجود را با زبان درمی‌یابد. ازنظر او، امکان وجودی زبان با همهٔ ابعاد دازاینی مرتبط است و علاوه‌براین، با خود هستی نیز پیوندی تنگاتنگ دارد. این بدین‌معناست که هستی خود را ازطریق زبان بر انسان عیان می‌سازد. این دیدگاه هایدگر دربارهٔ آشکارگی زبان تا جایی پیش می‌رود که ابتدا در درس‌گفتارهای خود با عنوان «مسائل اساسی پدیدارشناسی»، هرچه را که در ساحت پیشازبانی، یعنی در-عالم-بودن، قرار دارد، متعلق به ساحت زبانی، یعنی در-زبان-هستن، معرفی می‌کند[۸] و وجود جهان را برپایهٔ وجود زبان فرض می‌کند. پس‌ازآن، در آثار واپسین خود گام را فراتر می‌نهد و زبان را درنهایت خانهٔ وجود می‌خواند و برای زبان استقلال قائل می‌شود؛ بدین‌معنا که زبان در اختیار ما نیست بلکه زبان خود برای خود می‌گوید. در دیدگاه او، «انسان به‌نحوی عمل می‌کند که گویی شکل‌دهنده و آقای زبان است، درحالی‌که به‌واقع این زبان است که بر انسان مسلط است» (هایدگر، ۱۳۸۹: ۵۶-۵۷). سؤال اینجاست که دازاین پس از رویارویی با هستی، با کدامین امکان‌های بنیادین زبان می‌تواند طنین هستی را دریابد؟ هایدگر در بند ۳۴ *هستی و زمان* می‌گوید که زبان برای دریافتن و

[Downloaded from isharat.khu.ac.ir on 2026-10-29]
[DOR: 20.1001.1.24766925.1402.31.95.1.0]
[DOI: 10.61186/jpll.31.95.37]

فهم دارای دو امکان بنیادین سکوت و شنیدن است و درحقیقت با سکوت است که شنیدن حقیقی رخ می‌دهد[۹] و ازطریق آن فهم‌مندی دازاین در زمینهٔ گفت‌وگو، به‌گونه‌ای پیشینی و نخستین حاصل می‌شود. بنابر باور هایدگر، برای شنیدن و فهمیدن درقالب گفت‌وگو، ابتدا دازاین ملزم به این است که سکوت پیشه کند و درست همین نکته است که در قدم اول، به سکوت خاصیتی هرمنوتیکی می‌بخشد. این نوع سکوت که سکوتی اصیل نیز هست، در بستر گفت‌وگویی به‌واسطهٔ خصلت هرمنوتیکی خود و همگام با شنیدن، بسیار نخستینی‌تر از سخن‌گفتن فهم می‌کند و این فهم را گسترش می‌دهد و درواقع می‌تواند در مقام هرمنوتیکی، آشکارکننده باشد. هایدگر اشاره می‌کند که مقصودش از سکوت هر سکوتی نیست و با سکوت شخص لال، کم‌حرف و آنکه هرگز چیزی نمی‌گوید کاملاً متفاوت است. از قضا، این‌نوع سکوت اصیل با گفتاری اصیل نیز همراه است و تنها کسی می‌تواند سکوت اصیل پیشه کند که سخنی اصیل برای گفتن داشته باشد و درحقیقت دازاین برای به‌زبان‌آوردن سخن راستین یا سخن هستی است که سکوت می‌کند. به‌زعم هایدگر:

> همین بنیان اگزیستانسیال (زبان) دارای یک امکان ذاتی دیگر گفتار، یعنی خاموشی، است. کسی که در گفت‌وگو با دیگران خاموش می‌ماند، می‌تواند نسبت به کسی که هرگز حرف کم نمی‌آورد به‌نحوی اصیل‌تر «بفهماند»؛ یعنی فهم را ببالد. [...] اما خاموشی به‌معنای لال‌بودن نیست. [...] تنها در سخن‌گفتن راستین است که خاموشی اصیل ممکن است. خاموشی‌توانستنْ مستلزم آن است که دازاین چیزی برای گفتن داشته باشد، یعنی گشودگی اصیل و سرشار خودش را در اختیار داشته باشد (هایدگر، ۱۳۹۷: ۲۱۹).

هایدگر در کتاب *در راه زبان* نیز این برداشت خود از سکوت و آشکارکنندگی آن را در مقایسه با دیالوگ و گفتار فراباد می‌آورد و به وابستگی ساحت گفتاری به سکوت، حتی در بالاترین سطوح، اشاره می‌کند. او در عرصهٔ زبان، ازحیث آشکارگی، امکان سکوت را مهم‌تر از امکان سخن‌گفتن فرض می‌کند و به این نکتهٔ مهم نیز اشاره دارد که وقتی پای سخن‌گفتن از ماهیت سکوت به‌میان می‌آید، ناگزیر باید دربارهٔ سکوت، سکوت پیشه کرد و چیزی نگفت. اینجاست که سکوت باید خود از خود بگوید و دراین‌باره، گفتن سکوت اصیل، صرفاً آشکارکردن همان گفتار اصیلی است که از راه سکوت هرمنوتیکی آشکار می‌شود و این درواقع تنها نوع گفتنی است که می‌توان آن را از سکوت خودینه یا اصیل انتظار داشت. هایدگر اذعان می‌کند:

[Downloaded from isharat.khu.ac.ir on 2026-10-29]
[DOR: 20.1001.1.24766925.1402.31.95.1.0]
[DOI: 10.61186/jpll.31.95.37]

ساحت دیالوگ یا گفت‌وگو در بالاترین سطح خود به سکوت بیش از سخن‌گفتن نیازمند است؛ و مهم‌تر از آن سکوت‌پیشه‌نمودن دربارهٔ سکوت است؛ چراکه سخن‌گفتن و نوشتن دربارهٔ سکوت سرانجام به یاوه‌گویی بسیار ناخوشایندی می‌انجامد. اگر ناگزیر باشیم دربارهٔ سکوت حرفی بزنیم و سخنی بگوییم، این سخن‌گفتن همانا گفتار اصیل است (هایدگر، ۱۹۸۲: ۵۲).

با این برداشت هایدگر، می‌توان دربارهٔ ارتباط سخن هستی با سکوت گفت که سخن هستی در زبان دازاین، در آینهٔ سکوت انعکاس می‌یابد و ابتدا با سکوت اصیل دازاین است که ندای هستی شنیده و بر زبان جاری می‌شود و از زبان برمی‌خیزد؛ بنابراین، در ظهور و به‌روشنایی‌درآمدن هستی و وجود به‌وسیلهٔ زبان، نیاز به سکوت بیش از نیاز به سخن‌گفتن زبانی احساس می‌شود. به‌باور هایدگر، «در آشکارگی حقیقت هستی، زبان بیش از آنکه به بیان نیاز داشته باشد به سکوت نیاز دارد» (هایدگر، ۱۹۹۸: ۱۶۱-۱۶۲). این بدین‌معناست که: «توانایی اصیل شنیدن با خاموشی شکل می‌گیرد. سکوت می‌تواند دازاین را به هستی‌اش بازگرداند. [...] سکوت راه درست‌اندیشیدن به هستی است. بنیاد حقیقت هستی با سکوت حس می‌شود و نه با کلام» (احمدی، ۱۳۹۳: ۶۲۱).

۵. هرمنوتیک سکوت در *غزلیات‌شمس*

پیش‌ازآنکه به‌صورت تفصیلی و مصداقی هرمنوتیک سکوت را در *غزلیات‌شمس* در پرتو آرای هایدگر هدف بحث و بررسی قرار دهیم، ذکر این نکته ضروری است که به‌دلیل لزوم محدودیت حجم مقاله، امکان تحلیل همهٔ ابیات مولانا درباب خاموشی در *غزلیات‌شمس* وجود ندارد و ناگزیر به ذکر شواهد شاخص‌تر اکتفا شده است. در قسمت پی‌نوشت، به شواهد بیشتری ارجاع داده شده است. ناگفته نماند که مبحث سکوت در آثار مولانا نقش بسیار پررنگی دارد؛ حتی تخلص شعری او در *غزلیات* «خاموش»، «خمش» و... است. ازطرفی نیز، مقولهٔ سکوت و خاموشی در میان عناصر و آموزه‌های عرفانی مولانا جایگاه رفیعی دارد و با اکثر آموزه‌ها همچون فنا، صبر، فقر و... در پیوند است. در ادامه نیز برای شفاف‌سازی بحث سکوت هرمنوتیکی، از مبحث فنا در عالم عرفان می‌آغازیم و به مقولهٔ فنای زبانی می‌رسیم و سپس در قسمت نهایی به‌طور مفصل و به‌همراه شواهدمثال ماهیت هرمنوتیک سکوت در *غزلیات‌شمس* را تبیین می‌کنیم.

[Downloaded from isharat.khu.ac.ir on 2026-10-29]
[DOR: 20.1001.1.24766925.1402.31.95.1.0]
[DOI: 10.61186/jpll.31.95.37]

۵. ۱. فنا و نسبت آن با هرمنوتیک سکوت

۵. ۱. ۱. فنای عرفانی همچون سکوت وجودی عارف

برای درک آنچه در دنیای عرفان سکوت عرفانی نامیده می‌شود، نخست باید به آموزه‌هایی رجوع کرد که جزء آموزه‌های عملی سنّت عرفانی محسوب می‌شوند و در میان فرق صوفیه در دوره‌های مختلف رواج داشته‌اند. این آموزه‌های عملی را می‌توان تمرینی برای دست‌یابی به غایتی در عالم عرفان دانست که وادی فنا نام دارد. در مکتب عرفانی مولانا نیز این آموزه‌ها در خدمت وصول سالک به وادی فنا قرار می‌گیرند و سالک آزمون‌هایی چون توبه، فقر، ورع، صبر، رضا و... را باید به جان بیازماید و آنچه را که در زمرهٔ کلّیت صفات بشری و غیر حق است پشت‌سر بگذارد و از آنها گذر کند و از این طریق به وادی فناءفی‌الله برسد. این گذار را می‌توان با عبور دازاین از موقعیت دردستی و فرادستی یا بی‌جهانی او دارای قرابت دانست که عارف سالک آن را به‌وسیلهٔ فنا ترک می‌گوید و از هر آنچه هست می‌گذرد و دازاین آن را به‌وسیلهٔ نادلالتمندی ایجادشده در اثر یافت‌حال اضطراب ناشی از رویارویی با هستی پشت‌سر می‌نهد و بی‌جهان می‌شود تا بتواند به‌سوی هستی گشوده شود. این گذار در عالم عرفان بدین‌معناست که همه‌چیز برای عارف سالک در راه رسیدن به معشوق بی‌معنا و بی‌ارزش می‌شود و درست پس از این رهایی است که عارف به دیدار حق نائل می‌گردد و به وصال معشوق می‌رسد و کلیت وجود او برای حق می‌شود (مستملی بخاری، ۱۳۶۳: ۱۵۷۱). اما، هنگامی‌که سالک با فنا به وصال معشوق نائل شد، چه رویدادی را تجربه می‌کند؟ پس از وصول به وادی فنا، وادی بقا به سالک روی می‌آورد که در آن وصال سالک با حق است. حق یا معشوق بر سالک که عاشق است غالب می‌شود و با سیطرهٔ معشوق (حق) بر عاشق، سکوتی بنیادین وجود سالک را فرامی‌گیرد و سکوت و خاموشی اصیل بر سالک عارض می‌شود. اصالت بدین‌معنا که این سکوت صرفاً به‌معنای سکوت زبانی نیست، بلکه سکوتی است که به‌وسیلهٔ آن کلیت وجود عارف به خاموشی می‌گراید. این همان سکوتی است که به باور ابن‌عربی در نفس انسان فرود آمده است (ابن‌عربی، ۱۳۶۷: ۱۱). این مرحله در تفکر هایدگر نیز همان است که دازاین دربرابر هستی از امکان بنیادین زبان، یعنی سکوت، بهره می‌برد و مواجهه‌ای از نوع خاموشی با هستی برقرار می‌کند.

در بیت زیر، مولانا به‌صورت مستقیم به رابطهٔ متقابل فنا و خاموشی اشاره می‌کند و لازمهٔ فانی‌بودن را خاموشی می‌داند و فنا را نیز لازمهٔ خاموش‌بودن می‌انگارد و باور دارد که تنها راه

[Downloaded from isharat.khu.ac.ir on 2026-10-29]
[DOR: 20.1001.1.24766925.1402.31.95.1.0]
[DOI: 10.61186/jpll.31.95.37]

به‌دست‌آمدن سکوت، فنا و رهایی از تعلقات است. به این نکته نیز می‌پردازد که وقتی عارف از هستی خود رهید و فنا شد نباید بدان بازگردد تا بدین‌وسیله سکوت اصیل و بنیادینش حفظ شود:

خمش ار فانی راهی، که فنا خامشی آرد چو رهیدیم ز هستی، تو مکن باز به هستم

(مولانا، ۱۳۸۵: ۱۳۱۵)

در بیتی دیگر، مولانا از مخاطب خود می‌خواهد که سخن‌گفتن را ترک کند و دلیل این ترک‌کردن را تعلق سخن‌گفتن به این عالم قلمداد می‌کند؛ ازاین‌رو، در مصراع دوم به ترک کلیت این دنیا و تعلقات آن توصیه می‌کند و با غدّار و بی‌وفاخواندن این عالم، دوری از آن را برمی‌گزیند تا بتواند بدین‌وسیله به سکوت بنیادین دست یابد:

خامش کن، گفت از این عالم است ترک کن این عالم غدّاره را

(همان، ۳۱۴)

در بیتی دیگر، ضمن توصیه به خاموشی و رهاکردن سخن و بیان، به ترک هرچه جز حق و معشوق است نیز سفارش می‌کند و روی‌آوردن به فنا و دم‌سازشدن با آن را سبب کارسازی احوال عارف معرفی می‌کند؛ چراکه فنا عارف را به قلمرو وصال معشوق و سپس سکوت نائل می‌گرداند و سبب می‌شود که سکوت اصیل عارف همچنان تداوم یابد و پابرجا بماند:

خمش و سخن رها کن، جز اله را تو لا کن به فنا چو ساز گیری، همه کارساز گردد

(همان، ۶۶۳)

در نمونه‌ای دیگر، مولانا سخن‌گفتن را به صدای رعد و صاعقه تشبیه می‌کند و هوشیاری انسان را همچون پرده و حجابی می‌داند که مانع رسیدن به پیش‌گاه حق‌تعالی می‌گردد و درنهایت این نکته را یادآور می‌شود که با صبر و فنا می‌توان سخن و خطاب را که همچون طوطی پیوسته یاوه می‌گوید کُشت و سکوت اصیل را بر خود حاکم ساخت:

چون رعد نه‌ای خامش، چون پردهٔ توست این هش وز صبر و فنا می‌کُش طوطیّ خطابی را

(همان، ۵۶۵)

در بیت دیگری، مولانا ابتدا به پیوند خاموشی و فنا و رابطهٔ متقابل آنها اشاره می‌کند و این نکته را ذکر می‌کند که خاموشی تنها ازطریق فنا در مفهوم کلی آن حاصل می‌شود و فنا را به غرق‌شدن در دریای معرفت حق‌تعالی تشبیه می‌کند و در ادامه، غرق‌نشدن در دریای فنای الهی را به شرک تعبیر می‌کند و آن را مصلحت نمی‌داند:

خمش باش و فنای بحر حق شو به هنبازی خدایی مصلحت نیست

(همان، ۴۰)

[Downloaded from isharat.khu.ac.ir on 2026-10-29]
[DOR: 20.1001.1.24766925.1402.31.95.1.0]
[DOI: 10.61186/jpll.31.95.37]

در بیتی دیگر، خاموشی را مردن و فنا از تعلقات در نظر می‌گیرد و بدین‌وسیله به ارتباط تنگاتنگ خاموشی و فنا اشاره می‌کند و تنها راه دست‌یابی به خاموشی را فنای همچون مرگ فرض می‌کند. در مصراع دوم، مولانا بیش‌ازپیش بر وجوب فنا تأکید می‌کند و علت گریز و روی‌گردانی از سکوت و خاموشی اصیل را روی‌آوردن به زندگی به‌معنای خودپرستی و چشم‌پوشی از فنا می‌داند:

خموشید خموشید خموشی دم مرگ است هم از زندگی است اینکه ز خاموش نفیرید[۱۰]

(همان، ۸۰۰)

۵. ۱. ۲. فنای زبانی سالک و پیوند آن با سکوت

در دنیای عرفان، سالکان راه طریقت به‌واسطهٔ ممارست در سکوت از تعلقات زبانی رهایی می‌جستند و آموزه‌های موجود درباب سکوت در کتاب‌های صوفیه ناظر به این حقیقت است. عرفا پرهیز از زبان و نگاه‌داشت آن را از طرفی بسیار دشوار می‌شمردند، ولی ازسوی‌دیگر، آن را عملی راه‌گشا و کارآمد درجهت رسیدن به وادی حقیقت می‌پنداشتند. در عالم عرفان، «حفظ زبان نه فقط یکی از دشوارترین و دقیق‌ترین ریاضت‌هاست، بلکه سودمندترین ریاضت‌ها هم هست» (هاکسلی، ۱۳۹۵: ۱۴۷). مولانا نیز بنابر اقتضای عالم عرفان، در پی حقیقتی غایی، یعنی وصال معشوق و حق است و بدین‌وسیله به همهٔ ظرفیت‌های وجودی بشر در راستای رسیدن به این حقیقت می‌نگرد. در میان امکان‌های وجودی انسان، زبان در معنای سخن‌گفتن یکی از امکان‌های مهم و کلیدی است که ذهن و ضمیر مولانا را بسیار به خود مشغول می‌سازد؛ چنان‌که نزد هایدگر نیز زبان و امکانات آن جایگاه بسیار رفیع و بلندی دارد، به‌طوری‌که زبان را خانه‌ای برای سکنی‌گزیدن هستی و وجود معرفی می‌کند. از دیدگاه مولانا، زبان برای دریافت حقیقت والای عالم عرفان و بازتاب‌دادن آن ناقص و نارسا جلوه می‌کند و با وجود آنکه اندکی از حقیقت هستی پرده برمی‌دارد، مانند حجاب و پوششی درمقابل دریافت حقیقت الهی عمل می‌کند و سبب گمراهی سالک در طریق سلوک می‌شود. دراین‌باره چنین می‌توان گفت که مولانا «زبان را واجد دو کارکرد متعارض، یعنی نمایش‌دادن و نهفتن، می‌داند و طرفه آنکه خاصیت پنهان‌کنندگی زبان را بسیار قوی‌تر از خاصیت دلالت‌گری آن توصیف می‌کند» (کاکایی و بحرانی، ۱۳۸۸: ۱۳۴)؛ به‌همین‌دلیل، مولانا زبان سخن‌گو را مانعی بزرگ برای نائل‌شدن به حق و نیز حفظ سکوت بنیادین درنظر می‌گیرد و شرط اصلی برقراری اتصال به حق و سکوت را رهایی از زبان ظاهری، به‌معنای سخن‌گفتن

[Downloaded from isharat.khu.ac.ir on 2026-10-29]
[DOR: 20.1001.1.24766925.1402.31.95.1.0]
[DOI: 10.61186/jpll.31.95.37]

می‌داند؛ زیرا به‌تعبیر غزالی، «به‌حقیقت هرچه در وجود است در زیر تصرف وی آید، بلکه آنچه در عدم است، که نیز که وی هم از عدم عبارت کند و هم از وجود» (غزالی، ۱۳۸۰: ۶۴)؛ البته، ناگفته نماند که مقصود عرفا از زبان اغلب زبان اشارت است، به‌طوری‌که «زبان اشارت را درمقابل زبان عبارت به‌وجود آوردند که منطق خاص صوفیان بود با رویکردی بسیار ویژه به مسئلهٔ زبان» (مشرف، ۱۳۸۵: ۱۳۷). شمس‌تبریزی نیز درباب تنگی مجال در زبان می‌گوید: «عبارت سخت تنگ است. زبان تنگ است، این‌همه مجاهدت‌ها از بهر آن است که تا از زبان برهند که تنگ است» (شمس‌تبریزی، ۱۳۷۷: ۵۲). هایدگر نیز اشاره می‌کند که زبان در موقعیت فرادستی و نیز در رویارویی با هستی، برخلاف آشکارکنندگی حقیقت هستی، می‌تواند آن را بپوشاند و دازاین را با سقوط و بی‌اصالتی‌اش مواجه کند. نکتهٔ قابل ذکر این است که سکوت به‌معنای فنای زبانی در این وادی، همان دم‌فروبستن ظاهری زبان است تا سالک بتواند با آن و نیز همراه با ترک دیگر تعلقات، گامی به‌سوی حق و سکوت اصیل ناشی از سیطره و غلبهٔ حق بردارد.

برای نمونه، در بیتی، مولانا با اشارت و فرمان جان به فنا و خاموشی زبان روی می‌آورد تا از این طریق بتواند از رنجی که به‌دلیل سخن‌گفتن بر جان تحمیل می‌شود، جلوگیری کند. مولانا نیز از امر جان برای خاموشی اطاعت می‌کند و بیان و گفتار زبانی را ترک می‌گوید تا بدین‌وسیله سبب سیر جان به‌سوی حق و سکوت اصیل شود:

اشارت می‌کند جانم که خامش کن، مرنجانم خموشم بنده، فرمانم، رها کردم بیان اینک

(مولانا، ۱۳۸۵: ۱۶۰۵)

در بیتی دیگر، مولانا از زبان به‌معنای سخن‌گفتن می‌گوید و حرف و سخن زبانی را به پوشاننده‌ای همچون لباس تشبیه می‌کند که آن را دریده و از تن به در کرده است تا بتواند به سکوتی عاری از تسلط زبانی دست یابد. مولانا در مصراع دوم نیز سفارش می‌کند که رهاشدن و برهنگی از پوشش زبانی، نوعی آسودگی برای سالک به ارمغان خواهد آورد که ناشی از رهایی سالک از قید و بند این تعلق و حرکت به‌سوی حق و وادی سکوت وجودی است:

لباس حرف دریدم، سخن رها کردم تو که برهنه نه‌ای مر تو را قباست، بخواب

(همان، ۲۵۴)

در نمونه‌ای دیگر، مولانا سفارش می‌کند که اگر قصد قدم‌گذاشتن در خلوتگاه جان را دارید، بایستی نخست از بند زبان رها و فارغ شوید؛ چراکه آن خلوت، هیاهو و همهمهٔ زبان و

[Downloaded from isharat.khu.ac.ir on 2026-10-29]
[DOR: 20.1001.1.24766925.1402.31.95.1.0]
[DOI: 10.61186/jpll.31.95.37]

سخن‌گفتن را تحمل نمی‌کند؛ بنابراین، ابتدا باید از زبان فانی شد و آن را ترک کرد و سپس به ساحت خاموش جان قدم گذاشت:

چو خلوتگاه جان آیی، خمش کن که آن خلوت زبان‌ها برنتابد

(همان، ۷۶۶)

مولانا در بیتی دیگر از غزلیات، در قدم نخست، به خاموشی توصیه می‌کند و سخن و هیاهو را شایستهٔ حضور در دریای معرفت الهی نمی‌داند. در مصراع دوم، اقتضای حضور در دریای معرفت الهی و به‌تعبیر خودش لازمهٔ غواصی در این دریا و یافتن گوهرهای الهی را امساک و خودداری از دم و گفتن معرفی می‌کند و اعتقاد دارد که عمل به آن برای سالک راه‌گشاست:

خمش کن، کاندر این دریا نشاید نعره و غوغا که غواص آن‌کسی باشد که او امساک دم دارد

(همان، ۹۱)

مولانا در فحوای بیتی، درکنار انجام اعمال دیگر، به خاموشی سفارش می‌کند و در مصراع دوم با یک تشبیه، گفتار و سخن زبانی را به سروصدای برخاسته از زنگ آویخته به گردن ستور تشبیه می‌کند که باید از گردن باز و به کناری نهاده شود و ساکت و خاموش گردد تا جان عارف از همهمه و آشفتگی آن در امان باشد و بتواند در جهت حق و خاموشی اصیل گام بردارد:

شاد همی باش و ترش، آب بگردان و خمش باز کن از گردن خر مشغلهٔ زنگُله را

(همان، ۳۴۳)

در بیتی دیگر، مولانا به‌وضوح به فنای زبانی اشاره و توصیه می‌کند که اگر به فکر جان و باطن غیور خود هستید، بایستی خاموشی زبانی در پیش گیرید و سکوت کنید و از پریشانی و آشفتگی خاطر و ضمیر خود جلوگیری کنید و این‌گونه سکوت اصیل و بنیادین خود را حفظ کنید. در آخر نیز مولانا، برخلاف باور عموم، ازمیان‌رفتن زبان ظاهر را بی‌اهمیت معرفی می‌کند؛ چراکه صرفاً سبب پریشانی و آشفتگی باطن و ازمیان‌برندهٔ سکوت وجودی عارف است:

هین خمش باش و بیندیش از آن جان غیور جمع شو گر نبود حرف پریشان چه شود[11]

(همان، ۶۳۶)

۵. ۲. هرمنوتیک سکوت و دریافت گفتار اصیل در عالم عرفان

اما پس از دو وادی که از آنها یاد شد، چه رخدادی در رویارویی با معشوق در انتظار سالک است؟[12] عارفی چون مولانا، پس از نائل‌شدن به فنا و رسیدن به وادی حقیقت و اختیارکردن سکوتی اصیل، چنان‌که خود بارها به آن اشاره دارد، زبان حق یا معشوق می‌گردد و حق، اختیار زبان عارف (در اینجا مولانا) را در درست می‌گیرد و بر زبان او حاکم می‌شود. برای

[Downloaded from isharat.khu.ac.ir on 2026-10-29]
[DOR: 20.1001.1.24766925.1402.31.95.1.0]
[DOI: 10.61186/jpll.31.95.37]

تبیین بهتر فرآیند تبدیل‌شدن به زبان حق، بایستی آن را فرآیندی گفت‌وگویی بین معشوق و مولانا درنظر گرفت که مولانا با قرارگرفتن در آن، با سکوت بنیادین خود شنوندهٔ کلام حق می‌گردد و پس از آن به‌وسیلهٔ فانی‌شدن از خود، زبان و واسطهٔ سخن حق می‌شود و آن شنیده‌ها که برابر است با سخنان قدسی معشوق، بر زبانش جاری می‌شود. گفت‌وگویی که «گفت‌وگو میان دو طرف نیست، بلکه تنها یکی سخن می‌گوید و طرف دیگر واسطه‌ای است فانی که هرچه طرف دیگر می‌خواهد بی‌اراده می‌گوید» (پورنامداریان، ۱۳۹۲: ۲۱۲).

این سکوت مولانا در زمینهٔ گفت‌وگویی، چنان‌که پیداست، سبب پیدایش و آشکاری سخن است و این یعنی سکوت و خاموشی عارفانهٔ مولانا به‌معنای هرمنوتیکی کلمه جنبهٔ آشکارگی دارد؛ بدین‌معنا که مولانا با سکوت اصیل خود همچون هرمنوتیک سکوت دازاین، گفتار اصیل یا گفتار حق را درمی‌یابد و آن را آشکار می‌سازد؛ ازاین‌رو، این سکوت سکوتی عادی به‌معنای صرفاً دم‌فروبستن نیست؛ چه اگر بدین‌معنا بود، مولوی نباید در *غزلیات شمس* و نیز در *مثنوی* از هر دری سخن می‌گفت و به مسائل گوناگون می‌پرداخت. خاموش‌ماندن هرمنوتیکی مولوی و ازسویی‌دیگر، سخن‌گفتن او، تناقض مبهم و نسبتاً توضیح‌ناپذیر «خاموش گویا» را فرایاد می‌آورد که با تجارب زیستهٔ انسان‌های عادی مطابقت ندارد؛ چراکه این تناقض از تجربه‌ای نشئت می‌گیرد که با ساختارهای منطقی عالم ظاهر در تضاد است. سرچشمه و ریشهٔ این تضاد را نیز می‌توان اعتقاد خدشه‌ناپذیر انسان‌ها به آشکارکنندگی سخن‌گفتن صرف، و بی‌توجهی به خصلت آشکارکننده و هرمنوتیکی سکوت دانست.

توضیحی که برای رفع ابهام اصطلاح «خاموش گویا» می‌توان ارائه داد و بیش‌ازپیش هرمنوتیکی‌بودن سکوت مولانا را نیز اثبات کرد این است که مولانا با سکوت هرمنوتیکی خود آشکارکنندهٔ سخنانی ازسوی حق در زمینه‌ای گفت‌وگویی است و این یعنی مولانا بی‌توجه به سخن‌گفتن، با خاموشی اصیل، گفته‌هایی را می‌شنود و آنها بر زبانش روان می‌شوند و به این علت خود را خاموش گویا می‌نامد. با این توضیح، مولانا عارفی خاموش و درعین‌حال گویاست که سخنانش از خودش نیست، بلکه سخن حق در آشکارگی سکوت هرمنوتیکی او بازتاب یافته است. کلیت وجود مولانا به‌دلیل رهایی از خود در این ساحت گفت‌وگویی، تحت سیطره و تصرف حق، خاموش و ساکت می‌شود و همچون زبانی برای سخن معشوق عمل می‌کند؛ هرچند که به‌ظاهر شخص مولانا گوینده است. مولانا خود در *فیه‌مافیه* این نکته را به‌وسیلهٔ آنچه در این حال بر پیامبر(ص) رفته است بیان می‌کند و می‌گوید: «چون پیغمبر مست شدی

[Downloaded from isharat.khu.ac.ir on 2026-10-29]
[DOR: 20.1001.1.24766925.1402.31.95.1.0]
[DOI: 10.61186/jpll.31.95.37]

و بی‌خود سخن گفتی، گفتی: قال‌الله. آخر از روی صورت، زبان او می‌گفت، اما او در میان نبود. گوینده درحقیقت حق بود. [...] این تصرف حق است» (مولانا، ۱۳۶۲: ۳۹).

این نکته در آرای هایدگر زمانی تحقق می‌یابد که دازاین، پس از رویارویی با هستی، با امکان بنیادین زبان، یعنی سکوت هرمنوتیکی، کلام هستی را می‌شنود و آن را درمی‌یابد و سپس بر زبانش جاری می‌شود و از این طریق زمینهٔ آشکارگی هستی فراهم می‌آید. این همان نکتهٔ بااهمیتی است که در هرمنوتیکی‌خواندن سکوت مولانا جای شک باقی نمی‌گذارد. نکتهٔ مهم دیگری که باید اضافه کرد این است که مولانا در ابیاتی از *غزلیات شمس* که از خاموشی می‌گوید، برخلاف دیگر ابیات که در آنها واسطهٔ کلام است، در حالتی هوشیارانه و آگاه، مجالی می‌یابد تا از چگونگی خاموشی و سکوت هرمنوتیکی خود نیز سخن بگوید.[۱۳]

۵. ۲. ۱. سکوت هرمنوتیکی مولانا و دریافت گفتار اصیل در *غزلیات شمس*

برای نمونه، در بیت نخست، مولانا به گسستن رشتهٔ سخن و خاموشی اشاره می‌کند و آن را به‌معنای رازداری و پرده‌داری می‌داند، اما در بیت دوم، خاموشی را به‌معنای هرمنوتیکی آن مطرح می‌کند که سبب حرف‌زدن و آشکارگی سخنان معشوق یا حبیب در بستر گفت‌وگویی می‌شود. سخنانی که به باور مولانا از همه پنهان و مخفی است؛ چراکه صرفاً آینهٔ سکوت اصیل و هرمنوتیکی آن را منعکس می‌سازد:

دم نزدم زان که دم من سکَست — نوبت خاموشی و ستاری است
خامش کن که تا بگوید حبیب — آن سخنان کز همه متواری است
(مولانا، ۱۳۸۵: ۵۱۲)

مولانا در پایان یکی از غزل‌های خود ادامهٔ بیان غزل را به معشوق می‌سپارد و غزلی را که از زبان معشوق سرچشمه می‌گیرد، همچون سحری فرض می‌کند که سبب به‌رشک‌آمدن سحر سامری می‌شود و در بیت بعد خود را گرفتاری پای‌درگل می‌بیند که از خاموشی ناگزیر است و بایستی خاموش شود تا معشوقش سخن بگوید. مولانا در ادامه برای این خاموشی خاصیت هرمنوتیکی قائل می‌شود و آن را مایهٔ آشکارگی گفتار اصیل آن‌سویی در بافتی گفت‌وگویی فرض می‌کند و از حق می‌خواهد که در ازای خاموشی هرمنوتیکی عارف در زمینهٔ گفت‌وگو، نطق غرّای ملکوتی خود را بنمایاند:

که باقی غزل را تو بگویی — به رشک آری تو سحر سامری را
خمش کردم که پایم گل فرو رفت — تو بگشا پر نطق جعفری را
(همان، ۱۰۲)

[Downloaded from isharat.khu.ac.ir on 2026-10-29]
[DOR: 20.1001.1.24766925.1402.31.95.1.0]
[DOI: 10.61186/jpll.31.95.37]

از محتوای ابیاتی دیگر چنین برمی‌آید که مولانا قدرت سخن حق را چنان فرض می‌کند که کوه را به جنبش درمی‌آورد؛ و ازاین‌رو، در بیت بعد با مجموعه‌ای از تشبیهات به امکان هرمنوتیکی سکوت و پدیداری گفتار اصیل اشاره می‌کند. مولانا در این بیت عارف مست از می عشق را همچون گُلی خاموش در گلشن و باغ اقبال تصور می‌کند که به گفت‌وگو با بلبل حق نشسته است و ثنای بلبل یا همان گفتار اصیل حق را با سکوت هرمنوتیکی خود درمی‌یابد:

چو گوش کوه شنید آن بیای فرخ او — به سر بیاید و لبیک را دوتا گوید
به حق گلشن اقبال کاندر او مستی — چو گل خموش که تا بلبلت ثنا گوید
(همان، ۹۴۴)

در ابیاتی دیگر، مولانا برای خاموشی‌جستن، مخاطب خود را سوگند می‌دهد و از او می‌خواهد که خوی و خصلت حقیقی سکوت را با خاموش‌ماندن حفظ کند. خصلت حقیقی سکوت، به‌تعبیر مولانا، آشکارکنندگی به‌معنای هرمنوتیکی آن است. سکوت بایستی پابرجا بماند و آشکارکنندهٔ گفتار اصیل به‌معنای هرمنوتیکی آن در بافت گفت‌وگویی باشد که مولانا آن را به حلوایی شیرین تشبیه می‌کند که در صورت به‌پایان‌رسیدن سخن ظاهری یا شعر و قصیده، به عارف روی می‌آورد. در بیت بعد نیز مولانا به پنهان‌کردن آنچه در سکوت عیان می‌شود توصیه می‌کند:

بهر خدای را خمش، خوی سکوت را مکش — چون که عصیده می‌رسد کوته کن قصیده را
مفتعلن مفاعلن مفتعلن مفاعلن — در مگشا و کم نما گلشن نوررسیده را
(همان، ۴۶)

در نمونه بیت‌های دیگر، مولانا راه منزل معشوق را دور دانسته و جان خود را همچون پیاده‌ای در نظر گرفته است، اما دل خود را که عشق در آن می‌جوشد به اسبی تشبیه می‌کند که می‌تواند سالک را به سرمنزل مقصود برساند. در بیت بعد نیز قدم را فراتر می‌گذارد و به خاموشی دعوت می‌کند و خاموشی را دارای جنبهٔ آشکارگی در مفهوم هرمنوتیکی آن می‌داند که می‌تواند نشان‌دهنده و پدیدارکنندهٔ کلام والا و اصیل حق در ساحتی مکالمه‌ای باشد، کلامی که با آن می‌توان جهان را پر از بانگ و غلغله کرد:

رهی دور است و جان من پیاده — ولی دل را چو دُلدُل می‌توان کرد
خمش کن زانکه بی‌گفت زبانی — جهان پر بانگ و غلغل می‌توان کرد
(همان، ۶۸۴)

[Downloaded from isharat.khu.ac.ir on 2026-10-29]
[DOR: 20.1001.1.24766925.1402.31.95.1.0]
[DOI: 10.61186/jpll.31.95.37]

مولانا در بیت زیر، در قدم نخست، به دوری‌گزیدن خود از سخن‌گفتن و فنای زبان اشاره می‌کند تا بتواند از این طریق به حفظ سکوت بنیادین خود کمک کند و آن را تازه و گشوده نگاه دارد. در مصراع دوم نیز مولانا به‌وضوح ویژگی آشکارکنندگی سکوت هرمنوتیکی خود را بیان می‌کند که در آن و با آن می‌توان گفتار اصیل یا سخنانی جان‌فزا را در عرصهٔ گفت‌وگو آشکار و دریافت کرد و بر زبان جاری ساخت:

بس کنم این گفتن و خامش کنم در خموشی به سخن جان‌فزا[۱۴]

(همان، ۲۵۱)

در نمونه ابیاتی دیگر، مولانا وجود صامت خود را مانند سرنای بی‌آواز می‌داند که پدیدار است و آنکه در این سرنای وجود می‌دمد، از دیده‌ها پنهان است و در عین پنهانی در سرنای خاموش وجود، می همچون سخن لب‌های خود را آشکار می‌سازد. در بیت دوم، به باور مولانا این سرنایی، با سکوت هرمنوتیکی سرنای وجود مولانا، آن را می‌نوازد و نوا و گفتار اصیل خود را بر او آشکار می‌کند. نوا و گفتاری که ازنظر مولانا بسیار شیرین و دل‌نواز است:

هست این سرنا پدید و هست سرنایی نهان از می لب‌هاش باری مست شد سرنای من
گاه سرنا می‌نوازد گاه سرنا می‌گزد آه از این سرنایی شیرین نوای نی شکن[۱۵]

(همان، ۱۹۳۶)

۶. نتیجه‌گیری

چنان‌که در این پژوهش یادآور شدیم، ازآنجاکه هایدگر در تفلسف خود همچون مولانا درپی درک حقیقت بنیادین هستی است، تلقی او از هرمنوتیک سکوت ما را در فهم از سکوت و خاموشی در *غزلیات شمس* یاری می‌رساند؛ به‌ویژه درباب قائل‌شدن حیثیت هرمنوتیکی برای سکوت. هایدگر در فلسفهٔ هستی‌شناسانهٔ خود ـدر مفهوم هرمنوتیکی آن‌ـ چنان‌که گفتیم، به‌دنبال درک حقیقت هستی است. او پس از سخن‌گفتن از بی‌جهانی و بی‌مأوایی دازاین به‌وسیلهٔ اضطراب بنیادین و رویارویی او با هستی، در میان امکانات اگزیستانسیال دازاین، امکان زبان را در ارتباط با درک وجود مدنظر قرار می‌دهد و از میان امکانات بنیادین زبان به سکوت اصیل اشاره می‌کند و آن را در هم‌نوایی با هستی دارای خصلت هرمنوتیکی می‌داند که می‌تواند سبب آشکارگی کلام اصیل هستی در بستری مکالمه‌ای شود و گفتار اصیل هستی را به ظهور آورد. مولانا نیز در *غزلیات شمس* به رخدادی شگرف در درون عارف اشاره می‌کند که دگرگونی سکوت عارف به سکوتی هرمنوتیکی در ساحتی گفت‌وگویی است که قابلیت

[Downloaded from isharat.khu.ac.ir on 2026-10-29]
[DOR: 20.1001.1.24766925.1402.31.95.1.0]
[DOI: 10.61186/jpll.31.95.37]

آشکارکردن و بازتاب کلام حق را دارد. سکوتی که به‌وسیلهٔ خصلت هرمنوتیکی و پدیدارکننده‌اش وجود عارف را از خاموشی، به زبان حق تبدیل می‌کند تا سخنان حق در وجود خاموش عارف به‌معنای هرمنوتیکی بازتاب پیدا کند.

پی‌نوشت

۱. البته اگر بتوان گفت که تخلص است. دراین‌باره ر.ک: ملکیان، ۱۳۹۴: ۳۱۷-۳۱۸.

2. Da-sein

3. Ontological

۴. بحث از موقعیت دردستی و فرادستی در فلسفهٔ هایدگر بسیار درازدامن است؛ ازاین‌رو، انتظار می‌رود که مخاطب پیشاپیش با این دو موقعیت در فلسفهٔ هایدگر آشنا باشد.

۵. کشمکش با هستندگان درون‌ـجهانی یعنی «ما با فاصله‌ای عینی اشیاء را شناسایی نمی‌کنیم بلکه با اشیاء عالم به‌شیوه‌ای درگیرانه مواجه می‌شویم» (آ.جانسون، ۱۳۹۸: ۴۲).

۶. البته این فروریختن کلیت دو موقعیت دردستی و فرادستی به‌معنای غیاب و حذف آنها نیست، بلکه «آنها باید به‌گونه‌ای تلقی شوند که به‌هیچ‌وجه هیچ‌گونه درگیری و مدخلیتی نداشته باشند و بتوانند خود را در بی‌رحمی‌ای تهی نشان دهند» (هایدگر، ۱۳۹۷الف: ۴۳۲).

۷. درباب ملالت اصیل و وفاق ر.ک: هایدگر، ۱۳۹۸: ۱۷۲-۱۷۴.

۸. در این مورد ر.ک: هایدگر، ۱۳۹۷ب: ۲۶۲-۲۶۶.

۹. هایدگر آشکارکنندگی سکوت به‌مثابهٔ شنیدن و فهمیدن را در ارتباط با امکان وجدان دازاین نیز مطرح می‌کند. ر.ک: هایدگر، ۱۳۹۷الف: ۳۴۶-۳۵۱.

۱۰. برای مشاهدهٔ بیشتر این‌گونه ابیات به غزل‌های شمارهٔ ۳۸۶، ۴۲۲، ۵۵۶، ۶۶۱، ۶۳۴، ۸۷۱، ۱۲۲۳، ۱۷۳۶، ۲۱۳۹، ۲۴۴۹ و... رجوع شود.

۱۱. برای مشاهدهٔ این‌گونه از ابیات به غزل‌های شمارهٔ ۹۴، ۱۳۲، ۱۶۲، ۲۹۷، ۵۶۷، ۷۶۲، ۱۰۱۳، ۱۳۱۸، ۱۹۳۴، ۲۶۲۸ و... رجوع شود.

۱۲. آنچه در این مقاله درباب مواجهه با محبوب در دنیای عرفان بیان می‌شود، به‌طور خاص، مقصود عرفان مولوی است که به سکوت و گفتار اصیل می‌انجامد؛ چراکه این مواجهه در وادی وصال در سیروسلوک عرفای دیگر متفاوت است.

۱۳. درباب تشخیص گوینده و مخاطب در غزل‌های مولانا ر.ک: پورنامداریان، ۱۳۹۲: ۱۹۰-۱۹۱.

۱۴. برای مشاهدهٔ بیشتر این‌گونه ابیات به غزل‌های شمارهٔ ۱۱، ۲۴، ۳۵۳، ۳۷۱، ۵۷۲، ۶۴۵، ۸۳۷، ۸۳۹، ۹۱۵، ۹۷۰ و... رجوع شود.

۱۵. برای مشاهدهٔ بیشتر این‌گونه ابیات به غزل‌های شمارهٔ ۲۵۳، ۴۲۳، ۵۳۲، ۱۱۷۳، ۱۲۲۵، ۱۷۰۶، ۲۱۶۸، ۲۲۲۰، ۲۷۲۷، ۲۹۵۵ و... رجوع شود.

[Downloaded from isharat.khu.ac.ir on 2026-10-29]
[DOR: 20.1001.1.24766925.1402.31.95.1.0]
[DOI: 10.61186/jpll.31.95.37]

منابع

آ.جانسون، پاتریشیا (۱۳۹۸). *راه مارتین هایدگر*. ترجمهٔ سیدمجید کمالی. تهران: مهرنیوشا.

ابن‌عربی، محیی‌الدین (۱۳۶۷). *رسائل ابن‌عربی*. مقدمه، تصحیح و تعلیقات نجیب مایل هروی. تهران: مولی.

احمدی، بابک (۱۳۹۳). *هایدگر و تاریخ هستی*. تهران: مرکز.

پورنامداریان، تقی (۱۳۹۲). *در سایهٔ آفتاب*. تهران: سخن.

پالمر، ریچارد (۱۳۹۵). *علم هرمنوتیک*. ترجمهٔ محمدسعید حنایی کاشانی. تهران: هرمس.

تقوی، محمد (۱۳۸۴). زبان در زبان مولانا. *زبان و ادبیات دانشکدهٔ ادبیات و علوم انسانی دانشگاه مشهد*. دورهٔ سی‌وهشتم. شمارهٔ ۴ (۱۵۱): ۱۱۳-۱۳۴.

رجبی، روح‌الـله؛ سلیمان‌حشمت، رضا (۱۳۹۴). زبان در اندیشهٔ هایدگر. *حکمت و فلسفه*. سال یازدهم. شمارهٔ ۴: ۲۳-۴۰.

سیری در سپهر جان (۱۳۹۵). ترجمهٔ مصطفی ملکیان. تهران: نگاه معاصر.

شمس‌تبریزی، محمد (۱۳۷۷). *خمی از شراب ربانی؛ گزیدهٔ مقالات‌شمس*. انتخاب و توضیح محمدعلی موحد. تهران: شرکت تعاونی ناشران و کتاب‌فروشان.

غزالی، ابوحامد (۱۳۸۰). *کیمیای سعادت*. به‌کوشش حسین خدیوجم. تهران: قلم.

غلامحسین‌زاده، غلامحسین؛ ولیئی محمدآبادی، قربان (۱۳۸۷). بی‌حرف‌روییدن کلام. *گوهر گویا*. سال دوم. شمارهٔ ۷: ۱۲۶-۱۴۲.

کاکایی، قاسم؛ بحرانی، اشکان (۱۳۸۸). کارکردهای الهیاتی سکوت در آثار مولانا. *فلسفه و کلام اسلامی*. دورهٔ چهل‌ودوم. شمارهٔ ۱: ۱۲۹-۱۵۰.

محمدی آسیابادی، علی (۱۳۸۷). *هرمنوتیک و نمادپردازی در غزلیات‌شمس*. تهران: سخن.

مستملی بخاری، محمد (۱۳۶۳). *شرح التعرف*. مقدمه، تصحیح و تعلیقات محمد روشن. تهران: اساطیر.

مشرف، مریم (۱۳۸۵). هنجارگریزی اجتماعی در زبان صوفیه. *زبان و ادبیات فارسی دانشگاه خوارزمی*. سال چهاردهم. شمارهٔ ۵۲و۵۳: ۱۳۵-۱۴۹.

مک‌کواری، جان (۱۳۹۶). *مارتین هایدگر*. ترجمهٔ محمدسعید حنایی کاشانی. تهران: هرمس.

ملکیان، مصطفی (۱۳۹۴). *حدیث آرزومندی؛ جستارهایی درباب عقلانیت و معنویت*. تهران: نگاه معاصر.

مولانا، جلال‌الدین (۱۳۶۲). *فیه‌مافیه*. تصحیح و تعلیقات بدیع‌الزمان فروزانفر. تهران: نگاه.

مولانا، جلال‌الدین (۱۳۸۵). *کلیات شمس تبریزی*. تصحیح بدیع‌الزمان فروزانفر. تهران: امیرکبیر.

نراقی، آرش (۱۳۹۴). *آینهٔ جان*. مقالاتی دربارهٔ احوال و اندیشه‌های مولانا جلال‌الدین بلخی. تهران: نگاه معاصر.

هایدگر، مارتین (۱۳۸۹). *شعر، زبان و اندیشهٔ رهایی*. ترجمهٔ عباس منوچهری. تهران: مولی.

هایدگر، مارتین (۱۳۹۴). *نامه دربارهٔ انسان‌گرایی. از مدرنیسم تا پست‌مدرنیسم از لارنس کهون*. ترجمهٔ عبدالکریم رشیدیان. تهران: نی.

هایدگر، مارتین (۱۳۹۷الف). *هستی و زمان*. ترجمهٔ عبدالکریم رشیدیان. تهران: نی.

[Downloaded from isharat.khu.ac.ir on 2026-10-29]
[DOR: 20.1001.1.24766925.1402.31.95.1.0]
[DOI: 10.61186/jpll.31.95.37]

هایدگر، مارتین (۱۳۹۷ب). *مسائل اساسی پدیدارشناسی*. ترجمهٔ پرویز ضیاءشهابی. تهران: مینوی‌خرد.

هایدگر، مارتین (۱۳۹۸). *متافیزیک چیست؟* ترجمهٔ سیاوش جمادی. تهران: ققنوس.

همدانی، امید (۱۳۸۹). *عرفان و تفکر*. تهران: نگاه معاصر.

Heidegger, Martin (1982). *Onthe way to Language*, Translated by Peter D. Hertz, New York Cambridge.

Heidegger, Martin (1998). *Pathmarks*, translated by William Mc Neil, Edited by William Mc Neil, DePaul, University of Chicago: Cambridge University Press.

References in Persian

Ahmadi, Bābak (2013). *Heidegger and History of Being*. Tehran: Markaz [In Persian]

A. Johnson, Patricia (2018). *The way of Martin Heidegger*. Translated by Sayyed Majid Kamāli. Tehrān: Mehrnyusha. [In Persian]

Ghazāli, Abu Hamid (2001). *Kimiā-ye saādat*. by Hossein Khadiv Jam's efforts. Tehrān: Qalam. [In Persian]

Gholām-Hosseinzādeh, Gholām-Hossein; Waleyi, Qurban (2008). Bi Harf Rouyidan-e Kalām (Speechlessness). *Gowhar-e Gouya*. No. 7: 126-142. [In Persian]

Hamedāni, Omid (2010). *Mysticism and Thinking*. Tehrān: Negāh-e Moāser. [In Persian]

Heidegger, Martin (2010). *Poetry, Language, Thought*. Translated by Abbās Manouchehri. Tehrān: Mowlā. [In Persian]

Heidegger, Martin (2014). *Letter on Humanism*. From modernism to post-modernism by Lawrence Kahun. Translated by Abdul Karim Rashidiān. Tehrān: Ney. [In Persian]

Heidegger, Martin (2017A). *Being and Time*. Translated by Abdul Karim Rashidiān. Tehrān: Ney. [In Persian]

Heidegger, Martin (2017B). *Basic Problems of Phenomenology*. Translated by Parviz Ziā Shahābi. Tehrān: Minovi-Kherad. [In Persian]

Heidegger, Martin (2018). *What is Metaphysics?* Translated by Siāvash Jamādi. Tehrān: Qoqnous. [In Persian]

Ibn Arabi, Mohi al-Din (1988). *Letters of Ibn Arabi*. Introduction, correction and comments by Najib Māyel Heravi. Tehrān: Molā. [In Persian]

Kākāyi, Qāsim; Bahrāni, Ashkān (2008). Theological functions of silence in the works of Rumi. *Islamic philosophy and theology*. 42 Year. No. 1: 129-150. [In Persian]

Macquarie, John (2016). *Martin Heidegger*. Translated by Mohammad Saeed Hanāyi Kāshāni. Tehrān: Hermes. [In Persian]

[Downloaded from isharat.khu.ac.ir on 2026-10-29]
[DOR: 20.1001.1.24766925.1402.31.95.1.0]
[DOI: 10.61186/jpll.31.95.37]

Malekiān, Mustafā (2014). *Hadith-e Ārezoomandi* (Essays on rationality and spirituality). Tehrān: Negāh-e Moāser. [In Persian]

Mohammadi Āsiyābādi, Ali (2008). *Hermeneutics and symbolism in ghazaliāt-e Shams*. Tehrān: Sokhan. [In Persian]

Mosharraf, Maryam (2015). Social deviation in the Sufi language. *Journal of Persian language and literature of Kharazmi University*. Q14. Number 52 & 53. Spring and Summer. Pp. 135-149. [In Persian]

Mostamli Bukhāri, Muhammad (1984). *Sharh al-Ta'arrof*. by Mohammad Roshan. Tehrān: Asātir. [In Persian]

Mowlānā, Jalāluddin (1983). *Fih mā Fih*. by Badi Al-Zamān Forouzānfar. Tehrān: Negāh. [In Persian]

Mowlānā, Jalāluddin (2006). *Collection of Shams-e Tabrizi's ghazals*. By Badi al-Zamān Forouzānfar. Tehrān: Amir Kabir. [In Persian]

Narāghi, Ārash (2014). *Āyine-ye jāān: Articles about the state and thoughts of Mowlānā Jalāluddin Balkhi*. Tehrān: Negāh-e Moāser. [In Persian]

Pournāmdāriān, Taqi (2012). *In the Shade of the Sun*. Tehrān: Sokhan. [In Persian]

Palmer, Richard A. (2015). *The Science of Hermeneutics*. Translated by Mohammad Saeed Hanāyi Kāshāni. Tehrān: Hermes. [In Persian]

Rajabi, Ruhol-Allah; Suleimān-Hashmat, Rezā (2014). *Language in Heidegger's thought*. *Wisdom and philosophy*. 11th year. No. 4: 23-40. [In Persian]

Seiri dar sepehr-e jān (2015). translated by Mustafā Malekiān. Tehrān: Negāh-e Moāser.

Shams Tabrizi, Mohammad (1998). *Khomi az Sharāb-e Rabbāni*; A selection of *Maqālāt-e Shams*. by Mohammad Ali Movahed. Tehrān: Publishers and Booksellers Cooperative Company. [In Persian]

Taqavi, Mohammad (2004). Language in the Language of Rumi. *Journal of Language and Literature of Mashhad University, Faculty of Literature and Humanities*. No. 4 (151): 113-134. [In Persian]