

Vol.2, No.2, Series.4
Autumn & Winter 2026
133-153

Sacred Silence and the Vision of the Heart: A Comparative Study of Byzantine Hesychasm and Retreat in Islamic Mysticism

Doi: 10.22034/pt.2026.577158.1094



دوره دوم/ شماره ۲
پاییز و زمستان ۱۴۰۴

■ Tahereh Fahimi Najm

Assistant Professor, Department of Islamic Studies, CT.C., Islamic Azad University, Tehran, Iran.

Email: t.fahiminajm@iau.ac.ir- tfahiminajm@gmail.com

ORCID ID: 0000-0002-0709-2767

Abstract

This article offers a comparative study of the concept of “sacred silence” in the Byzantine Hesychast tradition and in Islamic mysticism, and argues that silence in both traditions is not merely the absence of sound or a form of individual withdrawal, but rather a formative and existential mode of experiencing the divine presence and of shaping the vision of the heart. In Eastern Orthodox Christianity, especially in the experience of the monks of Mount Athos, silence—together with the prayer of the heart

and inner stillness—provides the ground for the perception of the uncreated light and for the deepening of spiritual life. In Islamic mysticism, likewise, retreat (khalwa) and silence (samt), as two fundamental pillars of the spiritual path, play a decisive role in the purification of the soul, the concentration of the heart, and the emergence of inner vision. Methodologically, the study adopts an analytical and comparative approach based on the examination of classical texts from both traditions. The findings suggest that silence can be understood as the “language of the heart” and as a practical means for reconfiguring the human relationship with the sacred in the contemporary lifeworld. Accordingly, a renewed engagement with traditions centered on silence can offer valuable resources for practical theology, particularly in the fields of spiritual formation and in confronting the fragmentation and noise of modern life.

Keywords : Hesychasm; Islamic mysticism; Practical theology; Sacred silence; Spiritual formation; Vision of the heart



دوره دوم / شماره ۲
پاییز و زمستان ۱۴۰۴

دوفصلنامه الهیات عملی
دوره ۲ / شماره ۲ / شماره پیاپی ۴
پاییز و زمستان ۱۴۰۴
۱۵۳ - ۱۳۳

سکوت قدسی و رؤیت قلبی: تطبیقی میان سنت هزیخاست بیزانسی و خلوت‌نشینی عرفای اسلامی

Doi: 10.22034/pt.2026.577158.1094

■ طاهره فهیمی نجم

استادیار گروه معارف اسلامی، واحد تهران مرکزی، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران.
رایانامه:

t.fahiminajm@iau.ac.ir

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۵-۰۴-۲۷

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴-۱۲-۰۲

نوع مقاله: پژوهشی

چکیده

این مقاله به‌صورت تطبیقی مفهوم «سکوت قدسی» را در سنت هزیخاست بیزانسی و در عرفان اسلامی بررسی می‌کند و نشان می‌دهد که سکوت در هر دو سنت، نه صرفاً فقدان صدا یا کناره‌گیری فردی، بلکه شیوه‌ای تربیتی و وجودی برای تجربه حضور الهی و شکل‌گیری رؤیت قلبی است. در سنت ارتدوکس شرقی، به‌ویژه در تجربه راهبان کوه آتوس، سکوت در پیوند با دعای قلبی و آرامش درونی، زمینه ادراک نور غیرمخلوق و تعمیق حیات معنوی را فراهم می‌کند. در عرفان اسلامی نیز خلوت و خاموشی به‌عنوان دو رکن اساسی سلوک، نقشی تعیین‌کننده در تهذیب نفس، تمرکز قلب و پیدایش



دوره دوم / شماره ۲
پاییز و زمستان ۱۴۰۴

شهود باطنی دارند. روش پژوهش، تحلیلی - تطبیقی و مبتنی بر مطالعه متون کلاسیک هر دو سنت است. یافته‌های مقاله نشان می‌دهد که سکوت را می‌توان به مثابه «زبان دل» و ابزاری عملی برای بازسازی نسبت انسان با امر قدسی در زیست‌جهان معاصر فهم کرد؛ از این رو، بازخوانی سنت‌های سکوت‌محور می‌تواند برای الهیات عملی، به‌ویژه در حوزه تربیت معنوی و مواجهه با پراکندگی و هیاهوی زندگی امروز، راهگشا باشد.

کلیدواژه‌ها: الهیات عملی، تربیت معنوی، رؤیت قلبی، سکوت قدسی، عرفان اسلامی، هزیخاست.



مقدمه

سکوت در سنت‌های دینی همواره جایگاهی فراتر از خاموشی صرف فیزیکی داشته است. در مسیحیت ارتدوکس، به‌ویژه در سنت کوه آتوس و نزد راهبان مشرق‌زمین، سکوت نه تنها توصیه اخلاقی یا ریاضت فردی، بلکه ساحتی وجودی برای انکشاف حضور الهی و آمادگی برای رؤیت درونی تلقی می‌شود. در این افق معنوی، سکوت با دعای قلبی و تمرکز درونی پیوند می‌خورد و به مجالی بدل می‌شود که در آن دل برای پذیرش نور غیرمخلوق مهیا می‌گردد (Louth, 2007, p. 129; Ware, 1982, p. 33). در سنت هزیخاستی، سکوت به مثابه وضعیتی پایدار از حضور در برابر خدا فهم می‌شود؛ وضعیتی که نه در گریز از جهان، بلکه در بازسازی نسبت انسان با امر قدسی معنا می‌یابد. به‌طور موازی، در عرفان اسلامی، خلوت و خاموشی جایگاهی محوری در سلوک معنوی دارند. خلوت به منزله کناره‌گیری آگاهانه از اشتغالات بیرونی و تمرکز بر ذکر و مراقبه، و خاموشی به عنوان مهار زبان و آرام‌سازی قوا، هردو در متون صوفیانه به عنوان شرط تهذیب نفس و پیدایش شهود باطنی معرفی شده‌اند (غزالی، ۱۳۷۵، ص. ۲۴۵؛ نجم‌الدین رازی، ۱۳۶۲، ص. ۲۷۴). در این سنت، سکوت نه امری سلبی، بلکه راهی ایجابی برای گشودگی قلب به حقیقت الهی و ادراک نور قلبی به‌شمار می‌آید. با این‌همه، مسئله سکوت در این دو سنت صرفاً یک بحث تاریخی یا توصیفی نیست، بلکه واجد دلالت‌های الهیاتی و تربیتی برای انسان معاصر است. در جهانی که زیست‌جهان آن با شتاب، هیاهو و پراکندگی توجه تعریف می‌شود، بازخوانی سنت‌هایی که «سکوت را راه» دانسته‌اند، می‌تواند افقی تازه برای الهیات عملی بگشاید؛ افقی که در آن سکوت به عنوان



دوره دوم/ شماره ۲
پاییز و زمستان ۱۴۰۴

شیوه‌ای عملی برای سامان‌بخشی به تجربه دینی و بازسازی حیات معنوی مطرح می‌شود (Chrysavgis, 2008, p. 42; Schmemmann, 1973, p. 21). براین اساس، پرسش محوری این مقاله آن است که سکوت چگونه در دو سنت هزیخاست بیزانسی و عرفان اسلامی به تجربه حضور قدسی و رؤیت قلبی می‌انجامد و این تجربه چه دلالت‌هایی برای الهیات عملی و تربیت معنوی در روزگار ما دارد؟ از این پرسش، سه پرسش فرعی به دست می‌آید: نخست، سکوت و خلوت در هریک از این دو سنت چگونه تعریف و صورت‌بندی شده‌اند؟ دوم، سکوت چه نسبتی با نور و شهود در این دو دستگاه معنوی دارد؟ و سوم، آیا می‌توان از سکوت به مثابه نوعی «زبان قدسی» یا میانجی تربیتی میان انسان و خدا سخن گفت؟ روش این پژوهش تحلیلی - تطبیقی و مبتنی بر مطالعه متون کلاسیک هر دو سنت است. در بخش نخست، با تکیه بر میراث هزیخاستی، با تکیه بر آثار گریگوریوس پالاماس (Palamas, 1983) و مجموعه فیلوکالیا (Palmer et al., 1983-1995)، متون تفسیری معاصر درباره الهیات هزیخاستی و نیز برخی آثار برجسته سنت آتوسی معاصر، نسبت سکوت با دعای قلبی و رؤیت نور غیرمخلوق بررسی می‌شود (Aimilianos, n.d., pp. 237-304; Hierotheos, 2007, pp. 314-318; Meyendorff, 1974, p. 108). در بخش دوم، با مراجعه به آثار ابن عربی، عین‌القضات همدانی، نجم‌الدین رازی، غزالی، سهروردی و ملاصدرا، کارکرد تربیتی و معرفتی سکوت، خلوت، ذکر، شهود قلبی و علم حضوری تحلیل می‌شود (ابن عربی، ۱۴۰۹ق، ج. ۱، ص. ۳۴۲؛ سهروردی، ۱۳۷۲، ص. ۸۳؛ عین‌القضات همدانی، ۱۳۸۱، ص. ۱۵۷؛ ملاصدرا، ۱۳۸۳، ج. ۷، ص. ۲۷۸؛ نجم‌الدین رازی، ۱۳۶۲، ص. ۲۷۴). در پایان، در بخش تطبیقی نشان داده می‌شود که با وجود تفاوت‌های الهیاتی و نهادی، هر دو سنت در فهم سکوت به مثابه آستانه رؤیت و زبان دل به یکدیگر نزدیک می‌شوند؛ امری که می‌تواند برای الهیات عملی، به‌ویژه در حوزه تربیت معنوی و مواجهه با بحران پراکندگی توجه در جهان معاصر، الهام‌بخش باشد.

واژه‌شناسی و تبیین مفاهیم بنیادین

۱) سکوت (سکوت) و هسیخیا

واژه «سکوت» در فارسی برگرفته از ریشه عربی «سکت» به معنای خاموشی و بازداشتن زبان از گفتار است و در متون اخلاقی و عرفانی اسلامی غالباً در پیوند با مهار نفس و حفظ قلب از پراکندگی به کار رفته است (ابن‌منظور، ۱۴۱۴ق، ذیل «سکت»؛ غزالی، ۱۳۷۵، ص. ۲۴۵). در سنت مسیحی یونانی‌زبان، برای خاموشی بیرونی واژه «سیوپه»^۱ به کار می‌رود، اما



برای سکوت درونی، آرامش قلب و حالت پایدار حضور در برابر خدا، اصطلاح «هسیخیا»^۲ به کار می‌رود؛ اصطلاحی که به تدریج به نام یک سنت معنوی کامل، یعنی «هزیخاست» تبدیل شد (Louth, 2007, p. 129; Ware, 1982, p. 11). از منظر الهیاتی، تفاوت این دو سطح از سکوت تعیین‌کننده است: «سیوپه» ناظر به خاموشی زبان و کاهش اصوات بیرونی است، حال آنکه «هسیخیا» ناظر به آرامش ژرف درونی، یکپارچگی توجه و تمرکز دل در حضور الهی است. به همین دلیل، در سنت هزیخاستی، سکوت هرگز صرفاً امری منفی یا سلبی تلقی نمی‌شود، بلکه حالتی ایجابی و سازنده است که به سامان یافتن قوای درونی انسان و گشودگی او نسبت به فیض الهی می‌انجامد (Ware, 1982, p. 33).

۲) خلوت (خَلَوَه) و صَمَت در سنت اسلامی

در سنت اسلامی، «خلوت» از ریشه «خلو» به معنای تهی شدن از غیر و کناره‌گیری آگاهانه از اشتغالات بیرونی است (ابن‌منظور، ۱۴۱۴ق، ذیل «خلو»). در اصطلاح عرفانی، خلوت به وضعیتی گفته می‌شود که سالک با هدایت استاد و برپایه برنامه‌ای معنوی، از کثرت بیرونی فاصله می‌گیرد تا دل را برای ذکر، مراقبه و شهود آماده سازد (هجویری، ۱۳۸۳، ص. ۳۵۴). در کنار خلوت، «صمت» یا خاموشی نیز یکی از ارکان سلوک به‌شمار می‌آید؛ خاموشی‌ای که هدف آن صرفاً ترک گفتار نیست، بلکه پاسداری از قلب در برابر آشفتگی و لغزش‌های درونی است (غزالی، ۱۳۷۵، ص. ۲۴۵). در متون کلاسیک تصوف، خلوت و صمت به صورت مکمل یکدیگر عمل می‌کنند: خلوت، شرایط بیرونی تمرکز را فراهم می‌سازد و صمت، شرایط درونی آن را. نجم‌الدین رازی به روشنی خلوت را به «آینه دل» تشبیه می‌کند و صمت را شرط زدودن زنگار این آینه می‌داند تا نور حقیقت در آن منعکس شود (نجم‌الدین رازی، ۱۳۶۲، ص. ۲۷۴). بدین ترتیب، در هر دو سنت مسیحی و اسلامی، سکوت نه به مثابه خلأ، بلکه به عنوان وضعیت مثبتی برای تحول درونی و ادراک حضوری حقیقت فهم می‌شود.



دوره دوم/ شماره ۲
پاییز و زمستان ۱۴۰۴

سکوت در سنت هزیخاست بیزانسی: از عمل زاهدانه تا الهیات نور

۱) جایگاه سکوت در شکل‌گیری سنت هزیخاست: از پدران بیابان تا سنت آتوسی

سنت هزیخاست ریشه در معنویت زاهدانه مسیحیت نخستین، به‌ویژه در تجربه پدران بیابان مصر و فلسطین دارد. در این سنت، کناره‌گیری از هیاهوی جهان و تمرین سکوت، نه به قصد نفی جهان، بلکه برای بازگشت به درون و یکپارچه‌سازی قوای نفس صورت می‌گرفت (Chrysavgis, 2008, p. 42). این رویکرد در بستر تاریخ بیزانس، به‌ویژه در کوه آتوس، به تدریج صورت نهادهی و منسجم یافت و با تمرین دعای عیسی و مراقبه قلبی پیوند خورد

2. Hēsychia (Greek: ἡσυχία): inner stillness or quietude

(Ware, 1982, p. 11). در این افق، سکوت صرفاً مقدمه‌ای روان‌شناختی برای تمرکز نیست، بلکه خود بخشی از ساختار تجربه دینی است.

(Schmemmann 1973, p. 21) نشان می‌دهد که حتی در عبادت آیینی و یا همان مراسم لیتورژی^۳ کلیسای شرقی، سکوت نقشی فعال و معنابخش دارد و نقطه‌ای است که در آن، صدا به رؤیت و شنیدن به شهود تبدیل می‌شود. بنابراین، هزیاخت نه تنها تمرینی فردی، بلکه شیوه‌ای برای زیستن در برابر خداست.

۲) دعای عیسی، نیپسیس^۴ و سکوت درونی

در سنت هزیاختی، تمرین اصلی معنوی «دعای عیسی» است: «ای عیسی مسیح، پسر خدا، بر من گناهکار رحم کن». این دعا نه صرفاً یک ذکر زبانی، بلکه عملی برای گردآوردن ذهن در دل و استقرار توجه در حضور الهی است. آموزگاران هزیاخت، مانند گریگوریوس سینایی، بر پیوند این دعا با تنفس و ضربان قلب تأکید کرده‌اند تا کل وجود انسان در این عمل مشارکت کند (Palmer et al., 1995, Vol. 4, pp. 223–240). در این چهارچوب، سکوت به معنای خاموشی ذهنی و مراقبت درونی یا «نیپسیس» است؛ یعنی حالتی از هوشیاری معنوی که مانع پراکندگی فکر و سیلان بی‌مهار تصورات می‌شود (Ware, 1982, p. 33). از این رو، سکوت در هزیاخت ترک سخن نیست، بلکه به معنای استقرار پایدار توجه در دل و آمادگی برای دریافت فیض الهی است.

۳) گریگوریوس پالاماس و الهیات نور غیرمخلوق

نقطه عطف نظری سنت هزیاخت در قرن چهاردهم و در مناقشات الهیاتی پیرامون گریگوریوس پالاماس (۱۲۹۳) شکل گرفت. پالاماس در برابر بارلام کالابریایی، که تجربه هزیاخت‌ها از نور را توهم یا پدیده‌ای مخلوق می‌دانست، از واقعیت الهی این تجربه دفاع کرد و آموزه «تمایز ذات و انرژی‌های الهی» را صورت‌بندی نمود (Meyendorff, 1974, pp. 108–112). براساس این آموزه، ذات خدا فراتر از دسترس هرگونه شناخت مخلوق است، اما خدا از طریق «انرژی‌ها» یا افعال و تجلیات خود در جهان حاضر می‌شود و این حضور می‌تواند به‌طور واقعی تجربه شود. نور مشاهده‌شده توسط هزیاخت‌ها، به‌عزم پالاماس، نه مخلوق و نه صرفاً نمادین، بلکه همان نور تجلی مسیح در کوه تابور است؛ نوری که از سنخ انرژی‌های الهی است و در تاریخ و تجربه دینی حضور واقعی دارد. پالاماس تأکید می‌کند که رؤیت این نور تنها از راه تطهیر درونی، تمرین دعای قلبی و استقرار در سکوت حقیقی ممکن است. او میان «خاموشی زبان» و «سکوت واقعی» تمایز می‌نهد و تصریح می‌کند که اگر ذهن هنوز در



3. Liturgical worship

4. Nepsis (νήσις): watchfulness, spiritual vigilance, or sobriety

پراکندگی و اشتغال به تصاویر و افکار روزمره باشد، سکوت حقیقی حاصل نشده است؛ سکوت راستین، وقوف کامل دل در حضور الهی و گشودگی آن به نور فیض است (Palamas, 1983). در تفسیر (Meyendorff, 1974, p. 108) الهیات پالاماس درواقع تلاشی است برای حفظ هم‌زمان دو اصل: از یک‌سو، تعالی و دست‌نیافتنی‌بودن ذات الهی، و از سوی دیگر، امکان تجربه واقعی و حضوری خدا در زندگی معنوی انسان. این تجربه حضوری، در سنت هزیاخت، دقیقاً در بستر سکوت، دعا و تمرکز قلبی رخ می‌دهد. در پرتو الهیات پالاماس، سکوت دیگر صرفاً یک تمرین اخلاقی یا روانی نیست، بلکه آستانه‌ای هستی‌شناختی برای ورود به ساحت تجربه الهی به‌شمار می‌آید. سکوت، قوای پراکنده نفس را یکپارچه می‌کند، ذهن را از سیلان بی‌مهار تصورات باز می‌دارد و دل را به کانون توجه بدل می‌سازد. در این وضعیت، انسان نه با مفاهیم، بلکه با حضور نورانی خدا مواجه می‌شود؛ حضوری که از سنخ شناخت مفهومی نیست، بلکه «شهود» و «دیدن با دل» است (Palmer et al., 1995, Vol. 4, p. 89). به همین دلیل، در سنت هزیاختی، سکوت هم «راه» است و هم «ثمره»: راه است، زیرا بدون آن تمرکز و دعا به تفرق و پراکندگی می‌انجامد؛ و ثمره است، زیرا در اوج سلوک، خودِ سکوت به حالت پایدار حضور در برابر خدا تبدیل می‌شود (Ware, 1982, p. 33). در این معنا، سکوت نه فقدان کلام، بلکه شکل دیگری از «گفت‌وگو» با خداست؛ گفت‌وگویی که نه با واژه‌ها، بلکه با حضور و نور تحقق می‌یابد.

۴) عقل، قلب و رؤیت الهی در اندیشه گریگوری پالاماس

یکی از مبانی مهم انسان‌شناختی و معرفت‌شناختی در الهیات هزیاختی گریگوری پالاماس، تمایز میان عقل «نوس»^۵ و قوه استدلالی «لوگوس»^۶ و تأکید بر جایگاه قلب به‌عنوان مرکز ادراک الهی است. پالاماس در پاسخ به انتقادات برلعام، از سنت پدران کلیسا دفاع کرده و بر این باور است که عقل انسان در حالت طبیعی خود در قلب حضور دارد و از طریق آن با خدا ارتباط برقرار می‌کند. به اعتقاد او، پیامد سقوط انسان پراکندگی عقل در جهان بیرونی و اشتغال آن به امور حسی و ذهنی است؛ ازاین‌رو هدف اصلی سلوک هزیاختی بازگرداندن عقل به قلب و بازیابی وحدت درونی انسان است. در این چهارچوب، سکوت، دعا و مراقبه نه صرفاً اعمالی زاهدانه، بلکه راهی برای تمرکز قوای وجودی انسان و آماده‌سازی او برای دریافت فیض الهی به‌شمار می‌آیند (Hierotheos, 2007, pp. 317-321). او رؤیت نور الهی را نتیجه تطهیر عقل و استقرار آن در قلب می‌داند. از نظر او، نور تجلی‌یافته در واقعه تجلی مسیح بر کوه تابور، نوری مخلوق یا نمادین نیست، بلکه همان انرژی غیرمخلوق



5. Nous (Greek: νοῦς): intellect or spiritual mind

6. Logos (Greek: λόγος): reason or discursive faculty

الهی است که قدیسان از طریق مشارکت در فیض الهی آن را تجربه می‌کنند. بنابراین، معرفت حقیقی خدا نه از مسیر استدلال فلسفی، بلکه از راه پاکی قلب، اتحاد عقل و قلب، و مشارکت در حیات الهی حاصل می‌شود. در این دیدگاه، رؤیت نور غیرمخلوق و «تأله»^۷ دو واقعیت جدایی‌ناپذیرند، زیرا انسان در تجربه نور الهی، به گونه‌ای وجودی در حیات خدا سهیم می‌شود و به سوی کمال معنوی و اتحاد با خدا حرکت می‌کند (Hierotheos, 2007, pp. 314-315, 317-318). گریگوری پالاماس راه وصول به رؤیت الهی را در پیوند میان ایمان، سکوت، دعا و پالایش درونی انسان می‌بیند. به تفسیر او از واقعه تجلی مسیح بر کوه تابور، پیش از آشکارشدن نور الهی، اعتراف ایمانی پطرس به الوهیت مسیح و سپس دوره‌ای از سکوت و آمادگی روحانی قرار دارد. پالاماس این سکوت را صرفاً خاموشی ظاهری نمی‌داند، بلکه آن را حالتی روحانی می‌شمارد که در آن انسان از آشفته‌گی اندیشه‌ها، تعلقات نفسانی و پراکندگی ذهن رها می‌شود و به آرامش قلبی دست می‌یابد. در این وضعیت، دعا از سطح الفاظ فراتر رفته و به حضوری درونی و مداوم در برابر خدا تبدیل می‌شود. از دیدگاه او، سکوت هزیاخاستی مقدمه رؤیت نور الهی است و انسان را برای مشارکت در حیات الهی آماده می‌سازد (Hierotheos, 2007, pp. 355-365). پالاماس همچنین تأکید می‌کند که غایت زندگی مسیحی صرفاً التزام اخلاقی یا شناخت نظری خدا نیست، بلکه «تأله» و مشارکت در نور غیرمخلوق الهی است. به باور او، انسان هنگامی به معرفت حقیقی خدا دست می‌یابد که از محدوده شناخت عقلانی فراتر رود و از طریق فیض الهی در تجربه رؤیت نور غیرمخلوق سهیم شود. در این حالت، معرفت به خدا نه حاصل استدلال فلسفی، بلکه نتیجه اتحاد وجودی با خداست. پالاماس تأله را «اتحاد و مشارکت» انسان با خدا می‌داند و معتقد است که رؤیت نور الهی همان تجربه زنده این اتحاد است؛ تجربه‌ای که انسان را به کمال وجودی خود نزدیک می‌سازد و او را در حیات الهی شریک می‌کند (Hierotheos, 2007, pp. 356-357).

۵) فیلوکالیا^۸ و استمرار سنت سکوت در آتوس

استمرار سنت هزیاخاستی را می‌توان در مجموعه فیلوکالیا نیز مشاهده کرد؛ مجموعه‌ای از متون معنوی که به مراقبت قلبی، دعای عیسی، نیسیس و سکوت درونی اختصاص دارد. اهمیت فیلوکالیا در آن است که میراث پدران معنوی شرق مسیحی را در قالبی منسجم گرد آورد و نشان داد که سکوت در سنت ارتدوکس، امری حاشیه‌ای یا صرفاً زاهدانه نیست، بلکه راهی برای تصفیة قلب و ورود به دعای بی‌وقفه است. در این مجموعه، خاموشی زبان، سکوت

7. Theosis (Greek: θεωσις): deification or participation in divine life

8. Philokalia (Greek: φιλοκαλία): love of the beautiful or good; the title of the collection of Eastern Orthodox spiritual texts.



ذهن و نگهبانی دل سه مرحله جدا از هم نیستند، بلکه ابعاد مختلف حرکت معنوی واحدند که غایت آن حضور در برابر خداست (Palmer et al., 1995, Vol. 1, p. 89; Vol. 4, pp. 231-240). در این زمینه، نیکودیموس آگیوریت، به عنوان یکی از چهره‌های برجسته سنت آتوسی، نقشی مهم در گردآوری و انتقال میراث فیلوکالیایی ایفا کرد. اهمیت او در این است که نشان می‌دهد هزیاخت تنها به دوره مناقشات پالاماسی در قرن چهاردهم محدود نمی‌شود، بلکه در حیات معنوی ارتدوکس استمرار یافته است. از این منظر، فیلوکالیا را می‌توان حلقه‌ای میان تجربه زاهدانه پدران بیابان، سنت آتوسی دعای قلبی و الهیات پالاماسی نور غیرمخلوق دانست؛ حلقه‌ای که در آن سکوت همچنان به عنوان زبان دل، نگهبانی ذهن و راهی برای شهود حضور الهی فهم می‌شود.

۶) سکوت قدسی در تجربه معنوی پیر آیمیلیانوس سیمونوترایی

در سنت هزیاخت معاصر، یکی از نمونه‌های مهم پیوند میان سکوت، حضور الهی و حیات باطنی را می‌توان در شخصیت پیر آیمیلیانوس سیمونوترایی مشاهده کرد. او که از چهره‌های مهم رهبانی معاصر کوه آتوس به شمار می‌رود، سال‌های پایانی زندگی خود را در سکوتی طولانی سپری کرد؛ سکوتی که در سنت آتوسی نه نشانه انزوا و خاموشی صرف، بلکه نوعی ورود تدریجی به عالم ابدیت تلقی می‌شود. در متون مربوط به درگذشت وی، سکوت او به عنوان حالتی از حضور در پیشگاه الهی توصیف شده است؛ حالتی که در آن انسان از سطح زبان و گفتار عبور کرده و به مرتبه‌ای از شهود می‌رسد که حقیقت دیگر نه در قالب الفاظ، بلکه در خود وجود سالک آشکار می‌شود (Aimilianos, n.d., pp. 273-280). در توصیف این تجربه آمده است که پیر آیمیلیانوس در «سرزمین سکوت ابدی» سکونت دارد؛ جایی که خود خدا با او سخن می‌گوید. این تعبیر نشان می‌دهد که سکوت در سنت هزیاختی صرفاً یک ریاضت اخلاقی یا تمرین روانی نیست، بلکه نوعی وضعیت هستی‌شناختی است که سالک را برای مشارکت در حیات الهی آماده می‌کند. از این منظر، سکوت به فضایی برای تجلی حضور خدا تبدیل می‌شود؛ فضایی که در آن ذهن و حواس از پراکندگی رها شده و انسان به تمرکز وجودی و رؤیت قلبی دست می‌یابد (Aimilianos, n.d., pp. 280-288). همچنین در خطابه‌های مربوط به وفات پیر آیمیلیانوس تأکید می‌شود که «آنان که حیات را یافته‌اند، دیگر سخن نمی‌گویند؛ زیرا خود حیات شده‌اند». این نگرش شباهت درخور توجهی با برخی آموزه‌های عرفان اسلامی درباره فنا، سکوت و معرفت حضوری دارد؛ جایی که عارف پس از عبور از کثرت الفاظ و مفاهیم، حقیقت را نه از طریق بیان عقلانی، بلکه در قالب حضور و شهود تجربه می‌کند. در هر دو سنت، سکوت پایان ارتباط نیست، بلکه مرتبه‌ای عمیق‌تر از ادراک و حضور به شمار می‌رود. در بخش دیگری از این متون آمده است که



«سکوت او سخن می‌گوید و حضورش تعلیم می‌دهد». این عبارت به‌خوبی نشان می‌دهد که در معنویت هزیخاستی، انتقال تجربه قدسی الزاماً وابسته به گفتار نیست، بلکه خود حضور قدیس می‌تواند حامل نوعی معرفت روحانی باشد. چنین برداشتی را می‌توان با مفهوم «حال» و تأثیر وجودی پیر و مرشد در سنت تصوف اسلامی مقایسه کرد؛ جایی که کیفیت حضور عارف، فراتر از تعلیم لفظی، منشأ تحول باطنی مرید تلقی می‌شود (Aimilianos, n.d., pp. 290-304). از این‌رو، تجربه پیر آیمیلیانوس را می‌توان نمونه‌ای معاصر از تداوم الهیات سکوت در سنت آتوسی دانست؛ الهیاتی که سکوت را نه خلأ و خاموشی، بلکه راهی برای ورود به عالم ملکوت و مشارکت در نور و حضور الهی می‌فهمد.

خلوت و سکوت در عرفان اسلامی: از بنیاد قرآنی تا شهود نورانی

۱) بنیاد قرآنی سکوت، انصات و صمت

در عرفان اسلامی، سکوت پیش از آنکه به‌صورت یک دستور سلوکی در متون صوفیانه مطرح شود، ریشه در افق قرآنی دارد. قرآن کریم از یک‌سو انسان را به گوش‌سپاری، انصات، خشوع و پرهیز از لغو فرامی‌خواند و از سوی دیگر، در نمونه‌هایی خاص، سکوت را نشانه‌ای از تسلیم، طهارت و آمادگی برای دریافت امر الهی معرفی می‌کند. آیه «وَإِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُوا لَهُ وَأَنْصِتُوا» (اعراف، ۲۰۴، ۱۴۴۵ق.) نشان می‌دهد که مواجهه با کلام الهی نیازمند خاموشی، تمرکز و حضور قلب است؛ از این‌رو، سکوت در این آیه نه حالتی انفعالی، بلکه مقدمه‌ای برای دریافت کلام خدا و ورود به ساحتی از توجه معنوی است. نمونه مهم دیگر، داستان حضرت مریم است؛ جایی که او در مواجهه با امر قدسی و در مقام حمل «کلمه الهی»، مأمور به امساک از سخن می‌شود: «إِنِّي نَذَرْتُ لِلرَّحْمَنِ صَوْمًا فَلَنْ أَكَلِمَ الْيَوْمَ إِنْسِيًّا» (مریم، ۲۶، ۱۴۴۵ق.). این آیه از منظر الهیات عرفانی اهمیتی ویژه دارد، زیرا سکوت را نه نشانه ضعف یا ناتوانی، بلکه نشانه حضور در برابر امر الهی و حفظ ساحت قدسی تجربه معرفی می‌کند. از این منظر، سکوت مریم را می‌توان الگویی بنیادین برای فهم صمت عرفانی دانست؛ سکوتی که در آن زبان بیرونی فرومی‌نشیند تا حقیقتی برتر مجال ظهور یابد. همچنین آیاتی که مؤمنان را از «لغو» دور می‌دانند، مانند «وَالَّذِينَ هُمْ عَنِ اللَّغْوِ مُعْرِضُونَ» (مؤمنون، ۳، ۱۴۴۵ق.)، نشان می‌دهد که سکوت در معنای قرآنی آن صرفاً ترک سخن نیست، بلکه پالایش زبان، توجه و درون از گفتار بی‌ثمر است. بنابراین، صمت در سنت عرفانی اسلامی را باید در امتداد این افق قرآنی فهم کرد: خاموشی زبان برای بیداری دل، ترک لغو برای تمرکز بر ذکر، و فرونشستن گفتار ظاهری برای گشودگی نسبت به کلام و حضور الهی.



۲) صمت و خلوت در منابع نخستین تصوف سده‌های چهارم و پنجم

پس از قرآن کریم، منابع نخستین تصوف در سده‌های چهارم و پنجم هجری نقشی مهم در تبدیل سکوت از یک فضیلت اخلاقی به یک اصل تربیتی در سلوک عرفانی ایفا کردند. در این متون، صمت نه صرفاً به معنای کم‌گویی، بلکه راهی برای مراقبت از قلب، مهار نفس و آمادگی برای ذکر و شهود معرفی می‌شود. ابوطالب مکی در *قوت‌القلوب* (۱۴۲۶ق، ج. ۱، ص. ۲۳۵-۲۴۰)، صمت را از آداب بنیادین سالک می‌داند و آن را با مراقبه، ذکر و مجاهده نفس پیوند می‌زند. در نگاه او، زبان یکی از راه‌های مهم پراکندگی قلب است و مهار آن، شرط تمرکز درونی و صفای باطن به شمار می‌آید. ابونصر سراج طوسی نیز در *اللمع فی التصوف* (۱۳۸۲، ص. ۲۸۵-۲۸۸)، سکوت را در کنار خلوت، ذکر و مراقبه از آداب اهل تصوف می‌شمارد. اهمیت دیدگاه سراج در آن است که صمت را تنها به معنای ترک سخن نمی‌گیرد، بلکه آن را بخشی از نظام تربیتی صوفیانه می‌داند؛ نظامی که هدف آن عبور از عادت‌های نفسانی و رسیدن به حضور قلب است. از این منظر، سکوت در تصوف اولیه، تمرینی برای فروکاستن از حضور نفس و گشودن راه برای توجه قلبی به خداست. در همین مسیر، کلاباذی در *التعرف لمذهب اهل التصوف* (۱۳۷۱، ص. ۹۲-۹۵)، خاموشی را نشانه‌ی ادب سالک در برابر حقیقت می‌داند. سالک تا زمانی که گرفتار کثرت گفتار و اظهار نفس است، نمی‌تواند به مقام شنیدن باطنی و دریافت معنوی برسد. از این رو، صمت نزد کلاباذی با ادب، تواضع و مراقبت از درون پیوند دارد و به‌عنوان یکی از نشانه‌های صدق سالک در مسیر تصوف فهم می‌شود. در سده پنجم، قشیری در *الرساله القشیریّه* (۱۳۷۳، ص. ۲۹۵-۲۹۸) جایگاه صمت و خلوت را با دقت بیشتری صورت‌بندی می‌کند. او سکوت را نه انقطاع از معنا، بلکه شرط پیدایش بصیرت درونی می‌داند. در نگاه قشیری، سالک با خاموشی زبان، از آشفتگی سخن و پراکندگی نفس فاصله می‌گیرد و زمینه را برای مراقبه و مشاهده قلبی فراهم می‌سازد. بنابراین، سکوت در رساله قشیریه نوعی تربیت قلب است؛ تربیتی که زبان را مهار می‌کند تا دل به شنیدن و دیدن باطنی نزدیک شود. هجویری نیز در *کشف‌المحجوب* (۱۳۸۳، ص. ۳۵۴-۳۵۸)، خلوت و صمت را از لوازم تربیت سالک می‌داند، اما هم‌زمان هشدار می‌دهد که خلوت بدون هدایت، معرفت و ادب می‌تواند به آفت نفس تبدیل شود. این نکته نشان می‌دهد که در تصوف کلاسیک، سکوت و خلوت هرگز به معنای انزوای بی‌قاعده یا ترک جامعه از سر ناتوانی نیست، بلکه بخشی از یک نظام تربیتی هدایت‌شده است. هجویری تأکید می‌کند که خلوت زمانی سودمند است که سالک در آن از نفس خود نیز فاصله بگیرد و دل را برای ذکر و مشاهده آماده سازد. براین‌اساس، منابع سده‌های چهارم و پنجم نشان می‌دهند که سکوت در عرفان اسلامی، پیش از صورت‌بندی‌های فلسفی و وجودشناختی متأخر، جایگاهی روشن در نظام تربیتی تصوف



داشته است. این منابع، صمت را پلی میان اخلاق و شهود می‌دانند؛ از یک‌سو زبان را از لغزش و بیهودگی باز می‌دارد و از سوی دیگر، دل را برای دریافت نور معرفت و حضور الهی آماده می‌سازد.

۳) تداوم صمت در اخلاق عرفانی غزالی

غزالی در امتداد منابع نخستین تصوف، سکوت را در چهارچوب اخلاق عملی و تهذیب نفس بررسی می‌کند. در *احیاء علوم‌الدین* (۱۳۷۵، ج. ۳، ص. ۱۱۲-۱۲۵)، بحث آفات زبان جایگاهی مهم دارد و غزالی نشان می‌دهد که زبان، اگر مهار نشود، می‌تواند سرچشمه بسیاری از آلودگی‌های درونی، مانند غیبت، دروغ، جدال، خودنمایی و اظهار نفس باشد. از این‌رو، صمت در نگاه او صرفاً کم‌گویی یا ترک سخن نیست، بلکه نوعی مراقبت فعال از قلب و راهی برای جلوگیری از پراکندگی باطن است. در نظام اخلاقی غزالی (۱۳۷۵، ج. ۳، ص. ۱۲۶-۱۳۲)، سکوت هنگامی ارزشمند است که در خدمت ذکر، مراقبه و اصلاح نفس قرار گیرد. او میان سکوت سازنده و سکوت بی‌ثمر تفاوت می‌گذارد؛ سکوت مطلوب آن است که سالک را از سخن زائد بازدارد و دل را برای توجه به خدا آماده سازد. بنابراین، صمت در اندیشه غزالی حلقه واسطی میان اخلاق و عرفان است؛ از یک‌سو زبان را از لغزش باز می‌دارد و از سوی دیگر، قلب را برای حضور، ذکر و خشوع آماده می‌کند. اهمیت غزالی در بحث حاضر از آن جهت است که او صمت را درون برنامه منظم تربیت دینی قرار می‌دهد. سکوت در نگاه او نه انزوای منفی است و نه ترک مسئولیت اجتماعی، بلکه تمرینی برای بازگرداندن انسان از سطح پراکندگی گفتار به مرکزیت قلب و حضور درونی است. همین تلقی زمینه‌ای فراهم می‌سازد تا در متون عرفانی پس از او، سکوت به تدریج از سطح اخلاق عملی فراتر رود و در پیوند با راز، شهود، نور و ادراک حضوری تفسیر شود.

۴) جایگاه خلوت و صمت در معماری سلوک عرفانی

با توجه به مبانی قرآنی سکوت و نیز صورت‌بندی آن در منابع نخستین تصوف، می‌شود گفت که خلوت و صمت در عرفان اسلامی بخشی از یک نظام تربیتی پیوسته‌اند. این نظام از یک‌سو بر مهار زبان، پرهیز از لغو و مراقبت از قلب تأکید دارد و از سوی دیگر، سالک را برای ذکر، حضور و شهود باطنی آماده می‌سازد. از این‌رو، خلوت و صمت در سنت اسلامی تنها دو رفتار زاهدانه نیستند، بلکه دو رکن مکمل در معماری سلوک عرفانی به شمار می‌آیند؛ خلوت شرایط بیرونی تمرکز را فراهم می‌کند و صمت شرایط درونی آن را پدید می‌آورد (قشیری، ۱۳۷۳، ص. ۲۹۵-۲۹۸؛ هجویری، ۱۳۸۳، ص. ۳۵۴-۳۵۸؛ غزالی، ۱۳۷۵، ج. ۳، ص. ۱۱۲-۱۲۵). در سنت عرفان اسلامی، «خلوت» و «سکوت» از ارکان بنیادی سلوک به‌شمار می‌آیند؛ اما اهمیت آن‌ها به سطحی از «کناره‌گیری اجتماعی» یا «کم‌حرفی اخلاقی»



محدود نمی‌شود. خلوت به مثابه ساختن یک وضعیت وجودی تازه تعریف می‌شود که در آن، سالک از کثرت بیرونی فاصله می‌گیرد تا پراکندگی درونی را مهار کند و دل را به نقطه تمرکز بدل سازد. از این رو، خلوت در معنای دقیق عرفانی، نوعی «تربیت توجه» است: تربیت حضور آگاهانه در برابر خدا، همراه با فروکاستن سروصدای بیرونی و درونی. از نظر واژه‌شناسی، «خلوت» از ریشه «خلو» به معنای خالی شدن، تهی بودن از غیر و تنهایی آمده است (ابن منظور، ۱۴۱۴ ق.، ذیل «خلو»). در اصطلاح عرفانی نیز غالباً به کناره‌گیری برنامه‌مند از مردم برای تمرکز بر عبادت، ذکر و مراقبه اطلاق می‌شود. بسیاری از متون صوفیانه تصریح می‌کنند که خلوت «به ارشاد استاد» و با «آداب خاص» انجام می‌شود تا سالک در مواجهه با خطرات روانی و وسوسه‌های نفسانی تنها نماند (هجویری، ۱۳۸۳، ص. ۳۵۴). بنابراین، خلوت در عرفان اسلامی صرفاً انتخاب فردی نیست، بلکه بخشی از یک نظام تربیتی است. در کنار خلوت، «صمت» یا خاموشی قرار دارد. غزالی صمت را نگهبان قلب از لغزش‌های زبان و زمینه‌ساز سلامت درون می‌داند؛ زیرا زبان، سریع‌ترین راه ورود آلودگی‌های نفسانی به ساحت دل است (غزالی، ۱۳۷۵، ص. ۲۴۵). در این نگاه، سکوت نه هدف نهایی، بلکه ابزاری برای پاک‌سازی میدان درون است تا قلب بتواند به ذکر حقیقی و مشاهده معنوی دست یابد.

۵) سکوت، راز و ناتوانی زبان در بیان شهود؛ با تکیه بر عین‌القضات همدانی

عین‌القضات همدانی سکوت را از سطح اخلاق عملی و مهار زبان به سطح راز، تجربه باطنی و ناتوانی زبان در بیان حقیقت شهودی منتقل می‌کند. در آثار او، به‌ویژه در تمهیدات، سکوت تنها یک دستور زاهدانه نیست، بلکه نشانه ورود به ساحتی است که در آن حقیقت با زبان عادی قابل بیان نیست. زبان متعارف برپایه مفاهیم و قراردادهای اجتماعی شکل گرفته است، درحالی‌که حقیقت شهودی از سنخ تجربه حضوری است. از این رو، سکوت در نظر او هم «پوشش راز» است و هم «گشودگی به راز» (عین‌القضات همدانی، ۱۳۸۱، ص. ۱۵۷-۱۶۰). در این افق، سکوت یک حالت منفعل نیست، بلکه نوعی «گفت‌وگوی غیرکلامی» است. سکوت زبان دیگری است که در آن واژه‌ها جای خود را به حضور، اشارت و ادراک شهودی می‌دهند. از حیث الهیات عملی، این نکته اهمیتی ویژه دارد؛ زیرا نشان می‌دهد که تجربه دینی در سطحی عمیق، از بیان مفهومی فراتر می‌رود و به ساحت تربیت دل مربوط می‌شود. بنابراین، سکوت نه فقط توصیه‌ای اخلاقی، بلکه مهارتی تربیتی برای ورود به تجربه قدسی است.

۶) سکوت و ادراک نوری در حکمت اشراق

در گام بعد، سهروردی این معنا را در زبان فلسفه اشراق و معرفت نوری صورت‌بندی می‌کند. او سکوت را صرفاً ترک گفتار نمی‌داند، بلکه آن را نوعی «خاموشی وجودی» معرفی می‌کند:



صمت آن است که وجود ناطق را از آواز خود خالی کنی تا فقط شعاع نور قدسی شنیده شود (سهروردی، ۱۳۷۲، ص. ۸۳). در این تفسیر، سکوت راهی برای عبور از سطح گفتار و رسیدن به سطح «ادراک نوری» است؛ یعنی آگاهی انسان از حالت پراکندگی و گفتارمحوری به حالت حضوری و نورانی منتقل می‌شود. در حکمت /شراق، معرفت حقیقی تنها از راه استدلال مفهومی حاصل نمی‌شود، بلکه نیازمند صفای درون و آمادگی برای دریافت نور است. از این منظر، سکوت به معنای تهی‌شدن از هیاهوی نفس و فاصله‌گرفتن از گفتار پراکنده است تا ساحت ادراک انسان برای اشراق نورانی آماده شود. بنابراین، صمت در اندیشه سهروردی پلی میان اخلاق و معرفت است: از یک‌سو زبان و نفس را آرام می‌سازد و از سوی دیگر، امکان انتقال از دانستن مفهومی به شهود نوری را فراهم می‌کند (سهروردی، ۱۳۷۲، ص. ۸۳-۸۵).

۷) خلوت، آینه دل و صیقل سکوت در مرصادالعباد

نجم‌الدین رازی در *مرصادالعباد* (۱۳۶۲، ص. ۲۷۴) خلوت را مرحله‌ای می‌داند که در آن «نور در دل پدید می‌آید». او با زبان تربیتی و کاملاً عملی توضیح می‌دهد که تا زبان خاموش نشود و دل در خود جمع نگردد، نور معرفت طلوع نمی‌کند. تشبیه او بسیار روشن و کارآمد است: خلوت مثل آینه است و سخن مثل زنگار؛ تا زنگار زدوده نشود، صورت حق در آینه دل نمی‌تابد. این بیان دقیقاً «کارکرد» سکوت را نشان می‌دهد: سکوت ابزار صیقل‌دادن دل است تا قابلیت انعکاس حقیقت را بیابد. اهمیت دیدگاه نجم‌الدین رازی در آن است که او میان سکوت، خلوت، ذکر و نور معرفت پیوندی مستقیم برقرار می‌کند. سالک در خلوت، از پراکندگی بیرونی فاصله می‌گیرد و با صمت، زبان و درون خود را از بیهودگی و آشفتگی بازمی‌دارد. نتیجه این فرایند، پیدایش حضوری تازه در دل است؛ حضوری که در آن حقیقت نه از راه کثرت گفتار، بلکه از مسیر صفای قلب و تمرکز باطنی آشکار می‌شود. بدین ترتیب، سکوت در *مرصادالعباد* هم کارکرد اخلاقی دارد و هم کارکرد معرفتی؛ زبان را مهار می‌کند و دل را برای دریافت نور حقیقت آماده می‌سازد (نجم‌الدین رازی، ۱۳۶۲، ص. ۲۷۴-۲۷۶).

۸) خلوت، خاموشی نفس و گشودگی به کلام حق در اندیشه ابن عربی

در مرحله‌ای متأخرتر، ابن‌عربی مفهوم خلوت و سکوت را در افقی وجودشناختی تفسیر می‌کند. درحالی‌که منابع اولیه تصوف بیشتر بر کارکرد اخلاقی و تربیتی صمت تأکید داشتند، ابن‌عربی (۱۴۰۹ق، ج. ۱، ص. ۳۴۲، ج. ۲، ص. ۱۷۴) سکوت را به نسبت انسان با حق و امکان دریافت کلام الهی پیوند می‌زند. در نگاه او، خلوت تنها دوری از مردم نیست، بلکه نوعی فاصله‌گرفتن از خود نفسانی و آماده‌شدن برای حضور حق است. محیی‌الدین ابن‌عربی در تبیین خلوت، رویکردی آشکارا «وجودشناختی» دارد؛ به این معنا که خلوت را نه صرفاً یک تمرین اخلاقی، بلکه نحوه‌ای از قرارگرفتن انسان در نسبت با حق می‌فهمد. او در فتوحات



مکیه (۱۴۰۹ق.، ج. ۱، ص. ۳۴۲) در باب خلوت، تصریح می‌کند که خلوت برای ترک دنیا نیست، بلکه برای «دیدار با باطن خویش» و آشکارشدن نسبت حقیقی انسان با خداست. در این چهارچوب، آنچه در فضای خلوت رخ می‌دهد، انتقال از سطح «اشتغال حسی» به سطح «حضور قلبی» است. نکته مهم در دستگاه ابن عربی آن است که خلوت را می‌توان به سطوحی تقسیم کرد. او از «خلوت خلوت» سخن می‌گوید؛ یعنی مرحله‌ای که سالک نه فقط از مردم، بلکه از خود نیز فاصله می‌گیرد تا تعلقات، خودبینی و اراده‌های پراکنده او خاموش شوند. این سطح از خلوت، مستقیماً با سکوت پیوند دارد: در چنین وضعیتی، زبان کارکرد خود را از دست می‌دهد، زیرا سخن معمولاً امتداد «خود» است؛ اما خلوت خلوت با «تعلیق خود» آغاز می‌شود و به همین دلیل، سکوت آگاهانه شرط ورود به تجربه است. ابن عربی این معنا را با بیانی صریح مطرح می‌کند: سکوت دروازه کلام ربانی است، زیرا کلام حق تنها وقتی شنیده می‌شود که نفس به سکون برسد (ابن عربی، ۱۴۰۹ق.، ج. ۲، ص. ۱۷۴). در نتیجه، سکوت در عرفان ابن عربی، «فقدان کلام» نیست؛ بلکه «آماده‌سازی میدان ادراک» است تا دریافت از سطح صوت و زبان فراتر رود و به سطح ادراک حضوری نزدیک شود.

۹) سکوت، علم حضوری و شهود وجود در حکمت متعالیه ملاصدرا

در حکمت متعالیه ملاصدرا، سکوت را می‌توان در نسبت با مراتب معرفت، شهود وجود و ناتوانی زبان در بیان حقیقت حضوری فهم کرد. اگر در منابع نخستین تصوف، صمت بیشتر به عنوان تمرینی اخلاقی برای مهار زبان، تهذیب نفس و مراقبت از قلب مطرح بود، در حکمت صدرایی، سکوت به مرتبه‌ای عمیق‌تر از تجربه معرفتی مربوط می‌شود؛ مرتبه‌ای که در آن شناخت از سطح مفهوم، لفظ و عبارت فراتر می‌رود و به ساحت حضور و شهود نزدیک می‌شود. از این منظر، سکوت نه نشانه فقدان معرفت، بلکه نشانه مواجهه با حقیقتی است که از ظرفیت زبان مفهومی فراتر می‌رود. ملاصدرا در نظام فلسفی خود میان علم حصولی و علم حضوری تمایز می‌گذارد و معرفت حقیقی را در نهایت به گونه‌ای از حضور معلوم نزد عالم بازمی‌گرداند. بر این اساس، هرچه معرفت از مرتبه مفاهیم ذهنی و صورت‌های لفظی فاصله می‌گیرد و به مرتبه حضور نزدیک‌تر می‌شود، زبان در بیان آن ناتوان‌تر می‌گردد. سکوت در این سطح، حاصل کمبود معنا نیست، بلکه پیامد فزونی حضور است؛ یعنی سالک یا عارف در برابر حقیقتی قرار می‌گیرد که بیان لفظی توان احاطه بر آن را ندارد. از این رو، سکوت در حکمت متعالیه می‌تواند نشانه عبور از معرفت مفهومی به معرفت حضوری باشد (ملاصدرا، ۱۳۷۵، ص. ۱۱۸؛ همو، ۱۳۸۳، ج. ۷، ص. ۲۷۸). در این افق، سکوت تنها مقدمه سلوک نیست، بلکه می‌تواند ثمره آن نیز باشد. در مراحل آغازین، سالک با صمت، زبان و نفس را از آشفتگی و پراکندگی بازمی‌دارد؛ اما در مراتب عالی‌تر، سکوت از مواجهه با حقیقت وجود پدید می‌آید. به



بیان دیگر، سکوت نخست ابزاری برای تهذیب و تمرکز است، اما در پایان راه، به نشانه‌ای از شهود و حضور تبدیل می‌شود. ملاصدرا این معنا را در پیوند با ناتوانی زبان در برابر حقیقت وجود توضیح می‌دهد: هر نطقی که از دل برنخیزد، می‌تواند حجاب باشد، و سکوتی که از حضور حق حاصل شود، گشاینده راه معرفت است (همان، ۱۳۷۵، ص. ۱۱۸). از این منظر، سکوت صدراپی را می‌توان نقطه اتصال اخلاق، عرفان و حکمت دانست. این سکوت از یک سو با صمت اخلاقی و مهار زبان پیوند دارد، و از سوی دیگر، با خلوت عرفانی و تمرکز قلبی مرتبط است. درنهایت، در سطح حکمی و فلسفی، به مسئله علم حضوری و شهود وجود می‌رسد. بنابراین، ملاصدرا در پایان سیر اسلامی بحث سکوت، امکانی فراهم می‌کند تا صمت نه فقط به عنوان یک دستور سلوکی، بلکه به عنوان نشانه‌ای از ناتوانی زبان در برابر حقیقت و برتری حضور بر عبارت فهم شود. براین پایه بررسی نشان می‌دهد که سکوت در عرفان اسلامی از بنیاد قرآنی آغاز می‌شود و در متون نخستین تصوف به صورت اصلی تربیتی برای مهار زبان، مراقبت از قلب، ذکر و خلوت بسط می‌یابد. در ادامه، عارفان و حکیمان مسلمان این مفهوم را از سطح اخلاق عملی فراتر برده و آن را با راز، شهود، نور و ادراک حضوری پیوند می‌دهند. از سکوت مریم و انصاف در برابر کلام الهی تا صمت صوفیانه، سکوت در این سنت همواره راهی برای کاستن از پراکندگی نفس و آماده‌سازی دل برای حضور الهی است. بنابراین، سکوت در عرفان اسلامی را می‌توان دارای سه کارکرد اصلی دانست: کارکرد تربیتی در تهذیب زبان و نفس، کارکرد معرفت‌شناختی در گذار از گفتار مفهومی به ادراک حضوری، و کارکرد وجودی در آمادگی برای مواجهه با حقیقت الهی. این سه کارکرد زمینه ورود به بخش تطبیقی را فراهم می‌کنند؛ زیرا در سنت هزیخاست نیز سکوت، با وجود تفاوت‌های الهیاتی و نهادی، نقشی مشابه در تمرکز قلبی، تطهیر درونی و گشودگی به تجربه نورانی دارد.

سکوت و نور در دو سنت: مطالعه‌ای تطبیقی

۱) شباهت‌های بنیادین: سکوت به مثابه آستانه رؤیت

نخستین هم‌گرایی جدی میان سنت هزیخاست بیزانسی و عرفان اسلامی در این نکته رخ می‌نماید که سکوت در هر دو، صرفاً امساک از گفتار نیست، بلکه آستانه‌ای وجودی برای ورود به تجربه نورانی است. در هزیخاست، سکوت با دعای قلبی و «نپسیس» به تمرکز پایدار دل می‌انجامد و در این وضعیت، رؤیت نور غیرمخلوق — به عنوان انرژی الهی — ممکن می‌شود (Palamas, 1983; Ware, 1982, p. 33). در عرفان اسلامی نیز، خلوت و صمت میدان صیقل دادن دل‌اند تا «نور حقیقت» در آینه قلب منعکس شود (نجم‌الدین رازی، ۱۳۶۲، ص. ۲۷۴). این هم‌گرایی را می‌توان چنین صورت‌بندی کرد: سکوت در هر دو سنت، انتقال از



ساحت گفتار و مفهوم به ساحت حضور و شهود است. به تعبیر مجموعه فیلوکالیا (Palmer et al., 1983-1995, Vol. 1, p. 89)، سکوت راه را برای «دیدن با دل» می‌گشاید؛ و به تعبیر ابن عربی (۱۴۰۹ق، ج. ۲، ص. ۱۷۴)، سکوت آنگاه پدید می‌آید که نفس به سکون برسد و امکان شنیدن کلام حق فراهم شود. در هر دو، سکوت نه فقدان معنا، بلکه شرط پیدایش معنای حضوری است.

۲) نور از درون: از تابور تا نور قلب

دومین نقطه تلاقی، فهم «نور» به مثابه ثمره سکوت است. در الهیات هزیخاستی، نور مشاهده شده همان نور تجلی مسیح در کوه تابور است که پالاماس آن را «غیرمخلوق» و از سنخ انرژی‌های الهی می‌داند (Meyendorff, 1974, p. 108; Palamas, 1983). این نور نه از راه استدلال مفهومی، بلکه در بستر سکوت، دعا و تمرکز قلبی تجربه می‌شود. در عرفان اسلامی، گرچه زبان مفهومی «نور غیرمخلوق» به کار نمی‌رود، اما ساختار تجربه مشابه است: نور معرفت یا نور حقیقت زمانی در دل می‌تابد که زنگار زبان و پراکندگی ذهن زدوده شود (نجم‌الدین رازی، ۱۳۶۲، ص. ۲۷۴). سهروردی (۱۳۷۲، ص. ۸۳) این وضعیت را به صورت نظری چنین توضیح می‌دهد که با «خاموشی وجودی»، امکان دریافت شعاع نور قدسی فراهم می‌شود. بدین ترتیب، در هر دو سنت، نور از بیرون تحمیل نمی‌شود، بلکه از درون دل آرام شده طلوع می‌کند.

۳) سکوت به عنوان «زبان دل»: فراتر از گفتار

سومین هم‌پوشانی مهم، تلقی سکوت به عنوان نوعی «زبان» است؛ زبانی که نه بر پایه واژه‌ها، بلکه بر پایه حضور و اشارت عمل می‌کند. در سنت هزیخاست، گفته می‌شود که راهب «با سکوت خود سخن می‌گوید» و همین سکوت، امکان اقامت در حضور الهی را فراهم می‌آورد (Palmer et al., 1995, Vol. 1, p. 89; Ware, 1982, p. 33). در عرفان اسلامی نیز، عین‌القضات (۱۳۸۱، ص. ۱۵۷) سکوت را «سخن گفتن با خدا بی‌زبان» می‌نامد. این هم‌سویی نشان می‌دهد که در هر دو سنت، زبان مفهومی در نقطه‌ای به بن‌بست می‌رسد و تجربه دینی ناگزیر به ساحت دیگری از بیان — یا بهتر بگوییم، «بیان بی‌واژه» — پا می‌گذارد. از منظر الهیات عملی، این نکته اهمیت تربیتی دارد: سکوت، نه نفی ارتباط، بلکه تبدیل شیوه ارتباط است؛ از گفتار به حضور.

۴) تفاوت‌های ساختاری: بدن، نهاد و الهیات

با وجود این هم‌گرایی‌ها، تفاوت‌های معناداری نیز میان دو سنت باقی می‌ماند که برای یک مقایسه منصفانه باید تصریح شوند. نخست، در سنت هزیخاست، سکوت پیوندی قوی با بدن دارد: دعای عیسی با ریتم تنفس، وضعیت بدنی خاص و تمرکز جسمانی همراه است



و کل وجود انسان — جسم و جان — در این تمرین مشارکت می‌کند (Palmer et al., 1995, Vol. 4, pp. 231-240). در عرفان اسلامی، گرچه بدن از سلوک کنار گذاشته نمی‌شود، تأکید اصلی بیشتر بر ساحت درونی و قلبی است و خلوت و صمت عمدتاً به‌مثابه تنظیم توجه و نیت فهم می‌شوند (غزالی، ۱۳۷۵، ص. ۲۴۵). دوم، از نظر نهادی، هزیخاست در بستر کلیسا و دیر رشد کرده و صورت‌بندی رسمی یافته است، درحالی‌که تصوف اسلامی، هرچند نهادهایی مانند خانقاه دارد، اما تجربه خلوت و سکوت در آن اغلب صورتی سیال‌تر و گاه فردی‌تر به خود می‌گیرد (هجویری، ۱۳۸۳، ص. ۳۵۴). سوم، در سطح الهیاتی، تفاوت مهمی در زبان تبیین تجربه وجود دارد: سنت بیزانسی بر تمایز ذات و انرژی‌های الهی تأکید می‌کند و نور را به‌صراحت از سنخ انرژی غیرمخلوق می‌داند (Lossky, 1974, p. 71; Meyendorff, 1974, p. 108). درمقابل، عرفان اسلامی بیشتر در افق وحدت وجود و تجلیات اسمایی سخن می‌گوید و تجربه نور را در چهارچوب شهود حقیقت و ظهور اسماء الهی تفسیر می‌کند (ابن‌عربی، ۱۴۰۹ق، ج. ۲، ص. ۱۷۴).

۵) تآله و فنا: تفاوت در تفسیر غایت سلوک

با وجود هم‌گرایی دو سنت در تأکید بر سکوت، تمرکز قلبی و تجربه حضور الهی، نباید غایت سلوک در هزیخاسم بیزانسی و عرفان اسلامی را یکسان پنداشت. در الهیات هزیخاستی، غایت سلوک «تآله» است؛ یعنی مشارکت انسان در حیات الهی از طریق فیض و انرژی‌های غیرمخلوق، بدون آنکه تمایز بنیادین خالق و مخلوق از میان برود. به همین دلیل، تآله نه حلول ذات الهی در انسان است و نه یکی‌شدن جوهری انسان با خدا، بلکه دگرگونی انسان به‌واسطه فیض و مشارکت واقعی در نور و حیات الهی است. لوسکی تأکید می‌کند که سنت ارتدوکس، امکان اتحاد با خدا را از راه فیض می‌پذیرد، اما همواره دست‌نیافتنی بودن ذات الهی را حفظ می‌کند؛ ازاین‌رو، تجربه نور در هزیخاسم نوعی مشارکت در انرژی‌های الهی است، نه شناخت یا اتحاد با ذات خدا (Lossky, 1976, pp. 67-72; Meyendorff, 1974, pp. 108-112). در عرفان اسلامی، غایت سلوک بیشتر با مفاهیم «فنا» و «بقا» بیان می‌شود. فنا به معنای نابودی جسمانی یا اتحاد جوهری با خدا نیست، بلکه زوال خودبینی، اراده نفسانی و نسبت مستقل سالک در برابر حق است. قشیری (۱۳۷۳، ص. ۱۴۲-۱۴۶) فنا را از میان رفتن اوصاف بشری ناسازگار با حضور حق و بقا را پایداری سالک به اوصاف الهی و در پرتو حق می‌داند. ابن‌عربی (۱۴۰۹ق، ج. ۲، ص. ۱۷۴) نیز این معنا را در افق وجودشناختی گسترده‌تری تفسیر می‌کند: سالک در فنا از مشاهده خود و تعینات نفسانی عبور می‌کند و در بقا، همه چیز را در نسبت با حق می‌بیند. بنابراین، اگر در هزیخاسم، سکوت به مشارکت در نور غیرمخلوق و تآله می‌انجامد، در عرفان اسلامی، سکوت و خلوت زمینه‌ساز فنای نفس



و بقای بالله است. این تفاوت نشان می‌دهد که هرچند دو سنت در روش‌های تربیت قلب و عبور از پراکندگی درونی به یکدیگر نزدیک‌اند، اما در تفسیر نهایی نسبت انسان و خدا از دو زبان الهیاتی متفاوت بهره می‌گیرند.

۶) دلالت‌های الهیات عملی: سکوت به مثابه مهارت تربیتی

از منظر الهیات عملی، نتیجه این مقایسه آن است که سکوت در هر دو سنت می‌تواند به عنوان مهارتی تربیتی بازخوانی شود: مهارتی برای مهار پراکندگی، پرورش توجه و گشودگی نسبت به امر قدسی. سکوت در این معنا نه انزواطلبی، بلکه شیوه‌ای برای بازسازی نسبت انسان با خود، با جهان و با خداست (Chrysavgis, 2008, p. 42; Schmemmann, 1973, p. 21). در زیست‌جهان معاصر که با فزونی صداها، تصویرها و محرک‌ها تعریف می‌شود، سنت‌های سکوت‌محور می‌توانند الهام‌بخش راهبردهایی عملی برای تربیت معنوی، مراقبه دینی و سامان‌دهی تجربه دینی باشند — بی‌آنکه ناگزیر به انتقال تمام چهارچوب‌های نهادی یا الهیاتی آن سنت‌ها باشیم. به بیان دیگر، سکوت به مثابه «تمرین حضور» می‌تواند پلی میان میراث‌های معنوی گذشته و نیازهای عملی امروز ایجاد کند.

نتیجه‌گیری



دوره دوم/ شماره ۲
پاییز و زمستان ۱۴۰۴

سنت هزیاخت بیزانسی و عرفان اسلامی، به رغم تفاوت‌های تاریخی، الهیاتی و زبانی، در زمینه تجربه درونی امر قدسی و نقش سکوت در سلوک معنوی دارای اشتراکات درخور توجهی هستند. پژوهش حاضر نشان داد که در هر دو سنت، سکوت صرفاً به معنای خاموشی ظاهری نیست، بلکه روشی برای رهایی از پراکندگی ذهن، تمرکز قوای درونی و آمادگی برای مواجهه با حقیقت الهی به شمار می‌آید. هزیاخت‌ها از طریق سکوت، دعای قلبی و بازگشت عقل به قلب در پی رؤیت نور غیرمخلوق الهی بودند و عرفای مسلمان نیز با خلوت، ذکر و مراقبه می‌کوشیدند قلب را از تعلقات نفسانی پاک ساخته و به شهود حقیقت دست یابند. بررسی آموزه‌های گریگوری پالاماس نشان داد که در سنت هزیاختی، رؤیت خدا نه حاصل استدلال عقلانی، بلکه نتیجه تطهیر قلب، تمرکز عقل در درون انسان و مشارکت در فیض الهی است. در این چهارچوب، نور غیرمخلوق و تالّه دو مفهوم بنیادین‌اند که غایت زندگی معنوی را شکل می‌دهند. در مقابل، عرفان اسلامی نیز معرفت حقیقی را فراتر از شناخت مفهومی دانسته و قلب را جایگاه کشف و شهود الهی معرفی می‌کند. آثار ابن عربی، غزالی، نجم‌الدین رازی، هجویری و دیگر عارفان مسلمان نشان می‌دهد که سکوت، خلوت و ذکر ابزارهایی برای گذر از آگاهی عادی و ورود به مرتبه‌ای از معرفت حضوری و شهودی هستند. در عین حال، مقایسه این دو سنت آشکار ساخت که هرچند هر دو بر تجربه مستقیم

امر قدسی تأکید دارند، اما تبیین الهیاتی این تجربه یکسان نیست. در الهیات هزیخاستی، غایت سلوک «تأله» و مشارکت در انرژی‌های غیرمخلوق الهی است، درحالی‌که در عرفان اسلامی این تجربه بیشتر در قالب مفاهیمی چون فنا، بقا، قرب الهی و شهود وحدت تفسیر می‌شود. با وجود این تفاوت‌ها، هر دو سنت بر این اصل تأکید دارند که حقیقت الهی تنها از طریق تحول درونی، تزکیه نفس و عبور از محدودیت‌های شناخت صرفاً عقلانی ادراک‌پذیر است. بنابراین، می‌توان نتیجه گرفت که سکوت قدسی در هر دو سنت نه یک حالت منفعل، بلکه روشی فعال برای دگرگونی وجودی انسان و دستیابی به معرفتی فراتر از زبان و مفاهیم است. از این منظر، مطالعه تطبیقی هزیخاسم و عرفان اسلامی می‌تواند زمینه‌ای ارزشمند برای گفت‌وگوی میان سنت‌های معنوی ابراهیمی فراهم آورد و ابعاد مشترک تجربه دینی و شهود عرفانی را آشکار سازد.

فهرست منابع

- ابن عربی، م. (۱۴۰۹ق.). *الفتوحات المکیه*. دارصادر.
- ابن منظور، م. (۱۴۱۴ق.). *لسان‌العرب*. دارصادر.
- ابوطالب مکی، م. (۱۴۲۶ق.). *قوت القلوب فی معامله المحبوب*. دارالکتب العلمیه.
- سراج طوسی، ا. (۱۳۸۲). *اللمع فی التصوف*. (مهدی محبتی، مترجم). اساطیر.
- سهروردی، ش. (۱۳۷۲). *حکمه‌الاشراق*. انتشارات حکمت.
- عین‌القضات همدانی. (۱۳۸۱). *تمهیدات*. (عفیف عسیران، محقق). انتشارات علمی و فرهنگی.
- غزالی، م. (۱۳۷۵). *احیاء علوم‌الدین*. انتشارات علمی و فرهنگی.
- قشیری، ع. (۱۳۷۳). *الرساله القشیریة*. انتشارات علمی و فرهنگی.
- قران کریم، (۱۴۴۵ق.). *مجمع‌الملک الفهد*.
- کالاباذی، م. (۱۳۷۱). *التعرف لمذهب اهل التصوف*. (محمدجواد شریعت، مترجم). اساطیر.
- ملاصدرا. (۱۳۷۵). *الشواهد الربوبیه*. مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه تهران.
- ملاصدرا. (۱۳۸۳). *الحکمة المتعالیة فی الأسفار الأربعة العقلیة*. دار احیاء التراث العربی.
- نجم‌الدین رازی. (۱۳۶۲). *مرصادالعباد*. انتشارات علمی و فرهنگی.
- هجویری، ع. (۱۳۸۳). *کشف‌المحجوب*. (محمود عابدی، محقق). سروش.

Aimilianos, G. (n.d.). *Hōs en esōptrō: Gerontas Aimilianos*. Ormylia Publications; Holy Monastery of Simonos Petras; Holy Convent of the Annunciation of the Theotokos.



- Chryssavgis, J. (2008). *In the heart of the desert: The spirituality of the desert fathers and mothers*. World Wisdom.
- Hierotheos, Metropolitan of Nafpaktos and Agios Vlasios. (2007). *Ho agios Grigorios ho Palamas hōs hagioreitēs* (3rd ed.). Hiera Monē Genethliou tēs Theotokou (Pelagias).
- Lossky, V. (1976). *The mystical theology of the Eastern Church*. James Clarke.
- Louth, A. (2007). *Introducing Eastern Orthodox theology*. Cambridge University Press.
- Meyendorff, J. (1974). *A study of Gregory Palamas*. St Vladimir's Seminary Press.
- Palamas, G. (1983). *The Triads*. J. Meyendorff, Ed., St Vladimir's Seminary Press.
- Palmer, G. E. H., Sherrard, P., & Ware, K. (Eds.). (1983-1995). *The Philokalia: The complete text* (Vols. 1-4). Faber and Faber; St Vladimir's Seminary Press.
- Schmemmann, A. (1973). *For the life of the world*. St Vladimir's Seminary Press.
- Ware, K. (1982). *The Orthodox way*. St Vladimir's Seminary Press.



دوره دوم / شماره ۲
پاییز و زمستان ۱۴۰۴