https://coth.ui.ac.ir/?lang=en
Journal of Comparative Theology
E-ISSN: 2322-3421
Document Type: Research Paper
Vol. 14, Issue 1, No.29, Spring & Summer 2023 pp.67-84
Receive: 09/03/2023 Accepted: 11/07/2023

A Comparative Study of Ahmad Ghazali and Jean-Luc Marion's Views on Love

Zakie Bayat
Ph.D. Candidate, Department of Theology (Sufism and Islamic Mysticism), Semnan University, Semnan, Iran
zakie.bayat@semnan.ac.ir

Ali Sanaee*
Associate Professor, Department of Theology (Sufism and Islamic Mysticism), Semnan University, Semnan, Iran
sanaee@semnan.ac.ir

Azim Hamzeian
Associate Professor, Department of Theology (Sufism and Islamic Mysticism), Semnan University, Semnan, Iran
ahamzeian@semnan.ac.ir

Abstract

This study compares Ahmad Ghazali and Jean-Luc Marion's thoughts about love using a descriptive-analytical method. Despite the differences between these two thinkers in terms of thought and time, the content of their thoughts is similar in some ways. In writing *Savaneh al-Oshshaq*, Ghazali uses the method of esoteric commentary to discover the mysteries of Sufi, and Marion uses Heidegger's phenomenology to explain the hidden angles of the love phenomenon. According to the fact that orientalists like Henry Corbin consider the method of phenomenology in the occident tradition to be in line with the esoteric commentary (Revelation of the Veiled or *Kashf al-Mahjoub* of Muslim mystics), the comparison of Marion's phenomenological approach and Ghazali's interpretation seems logical in a way. These two thinkers talk about the univocality of the concept of love and do not divide love into metaphorical and real aspects. Therefore, Ghazali and Marion consider love to have the same meaning, whether in human relationships or in connection with God. Marion's main goal is to refute the metaphysical dominance over theology and negate the conceptual and like idol attitude about God, and Ghazali interprets the lived experience of mystics, crosses the narrow fence of philosophical concepts, and uses the language of allegory and mystification to explain love.

Keywords: Ghazali, Marion, Love, Saturated Phenomenon, The Event of Appropriation.

Introduction

Ahmad Ghazali is a Muslim mystic and theologian of the fifth century and Marion is a contemporary Christian theologian. These two thinkers are different from each other in terms of methodology and religious

*Corresponding author
Bayat, Z., Sanaee, A., & Hamzeian, A. (2023). A comparative study of Ahmad Ghazali's and Jean-Luc Marion's views on love. *Comparative Theology*, 14(29), 67-84.

2322-3421© University of Isfahan
This is an open access article under the CC BY-NC-ND/4.0/ License (https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/).

https://doi.org/10.22108/COTH.2023.137065.1810 https://dorl.net/dor/20.1001.1.20089651.1402.14.29.5.1

beliefs. In this study, the common and comparable themes between Ghazali and Marion are mostly discussed. Ghazali's distinction from many previous mystics was due to the centrality of love in mysticism. So far, no research has been done on the comparison of Marion's and Ghazali's views on the subject of love. According to Ghazali, the truth of love is one of the issues that cannot be obtained except with sapiential knowledge. He is a follower of spiritual intoxication (Sokr), and although love is an important feature of his mysticism, he calls people to follow religious law (Sharia). Marion, as a postmodern theologian who is influenced by the Neoplatonic tradition and Heidegger, examines the components of earthly love with a phenomenological approach and wants to provide a model for the romantic relationship between man and God. Ghazali also takes help from esoteric commentary in dealing with love and in this way explains the mysteries of the love relationship between man and God. In this research, to approximate Marion and Ghazali's methodological explanations, we will have a brief reference to Corbin's point of view for finding a nexus between Western Phenomenology and Muslim mystics' *Kashf al-Mahjoub*. It seems that, from the historical point of view, common foundations can be found between Marion's and Ghazali's thinking. In this perspective, the common basis of Marion and Ghazali's thought can be found in the Neoplatonic tradition.

Materials and Methods

The method of this research is based on the descriptive-analytical method. Before starting this type of research, the researcher has studied the theories, opinions, or results of previous studies on the research topic. By examining the thoughts of Ghazali and Marion about love, despite the difference in the intellectual background and era of these two thinkers, the researcher has found similar thoughts in some aspects, for example, the univocality and the ineffability of love.

Research Findings

Both Ghazali and Marion believe in the hierarchical character of love, in such a way that no boundary can be drawn between earthly love (eros) and divine love (agape). These two types of love are so united that there is no difference between them at all. In Marion's opinion, love does not only belong to God or man, but it is a general concept and widespread that can cover even erotic love. Ghazali considers love to be an existential truth that cannot be divided into metaphorical and divine love; rather, all that counts as gradations of love refer to one thing. According to him, love is the absolute truth and the essence of unicity, and returns the difference in the levels of love to their commonality. These two thinkers believe that absolute love cannot be described or explained, but its characteristics can be expressed. Ghazali considers love to be a disaster and mishap in which comfort is unstable. He calls love a swallower of people (Mardom-Khar) because it destroys all the comfort, tranquility, and peace of the lover. Marion also sometimes describes love as a saturated phenomenon and a wonderful light that goes from extreme brightness to darkness. In this case, what happens is a single phenomenon through which other phenomena, even love, can be understood and intuited.

Discussion of Results and Conclusions

The phenomenon of love is the basis for comparing the thoughts of these two thinkers. Love is the most important mystical approach of Ghazali. Marion, referring to the thought of Pseudo-Dionysius in the Neoplatonic tradition, considers the best name for God to be good or love. Marion explains love using philosophical concepts, but Ghazali uses cipher, allegory, sign, and symbolic images to express his thoughts. Ghazali has used the method of esoteric commentary in writing his works, especially the *Savaneh*, and has been trying to give a mystical interpretation of the mysteries of Sufi, but the method that Marion uses in analyzing his material is phenomenology. The possibility of bringing Ghazali and Marion's thinking closer should be sought in Henry Corbin's thinking, which adapts the phenomenology of the West to the revelation of the veiled (*Kashf al-Mahjoub*) as a hermeneutics of Muslim mystics. Ghazali tries to go beyond the surface and reach the inner meanings of the verses by an esoteric commentary of *the Qur'an* and Marion is also trying to get to the depth of the meaning of divine unfoldment as an event of appropriation, by passing the appearance of theology and breaking the conceptual idols about God. Both thinkers believe that love is a single truth, unit, and commonality of meaning which is rooted in the influence of both of them from the Neoplatonic tradition. In the Neoplatonic tradition, reality has a gradual increase in intensity and there is no leap in it. Therefore, there is no precise demarcation between human love and divine love.

الهیات تطبیقی
سال چهاردهم، شماره بیست و نهم، بهار و تابستان ۱۴۰۲
ص۶۷-۸۴
تاریخ وصول: ۱۴۰۱/۱۲/۱۸ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۴/۲۰

مقاله پژوهشی

بررسی مقایسه‌ای دیدگاه احمد غزالی و ژان لوک ماریون دربارهٔ عشق

زکیه بیات، دانشجوی دکتری الهیات (تصوف و عرفان اسلامی)، دانشکده علوم انسانی، دانشگاه سمنان، سمنان، ایران
zakie.bayat@semnan.ac.ir
علی سنائی*، دانشیار گروه الهیات (تصوف و عرفان اسلامی)، دانشکده علوم انسانی، دانشگاه سمنان، سمنان، ایران
sanaee@semnan.ac.ir
عظیم حمزئیان، دانشیار گروه الهیات (تصوف و عرفان اسلامی)، دانشکده علوم انسانی، دانشگاه سمنان، سمنان، ایران
ahamzeian@semnan.ac.ir

چکیده

این نو شتار با روش تو صیفی‌تحلیلی به مقای سهٔ اندی شه احمد غزالی و ژان لوک ماریون دربارهٔ ع شق می‌پردازد. با وجود تفاوت‌های بین این دو اندیشـــمند در زمینه فکری و زمانه، محتوای اندیشـــهٔ آنها از جهاتی شـــباهت دارد. غزالی در نگارش *سوانح‌العـ شاق* از روش تأویل برای ک شف رموز صوفیه ا ستفاده می‌کند و ماریون نیز با بهره‌گیری از پدیدار شنا سی هایدگر، زوایای پنهانِ رویدادِ ع شق را بیان می‌دارد. برحسب اینکه برخی مستشرقین مثل هانری کربن، روش پدیدار شنا سی در سنت غربی را با روش تأویل‌گرایانه یا *کشـــف‌المحجوب* عرفای مســـلمان در یک راســـتا می‌دانند، به نوعی هم‌افق کردن رویکرد پدیدار شنا سانه ماریون و تأویل‌گرایی غزالی توجیه می شود. این دو متفکر از ا شتراک معنوی مفهوم ع شق سخن می‌گویند و عشـــق را به مجازی و حقیقی تقســـیم‌بندی نمی‌کنند؛ بنابراین، غزالی و ماریون عشـــق را، خواه در ارتباطات انســـانی و خواه در ارتباط با خداوند، به یک معنا می‌دانند. هدف اصـــلی ماریون، فراروی از غلبه متافیزیک بر الهیات و نفی نگرش مفهومی و بُت‌گونه دربارهٔ خداوند است و غزالی نیز با تأویل تجربه زیسته عارفان، از حصار تنگ مفاهیم فلسفی عبور و از زبان تمثیل و رمز برای تبیین موضوع عشق استفاده می‌کند.

واژه‌های کلیدی

غزالی، ماریون، عشق، پدیده اشباع‌شده، رویداد از آنِ خود کننده

---

* مسؤول مکاتبات

بیات، زکیه، سنائی، علی، حمزئیان، عظیم. (۱۴۰۲). بررسی مقایسه ای دیدگاه احمد غزالی و ژان لوک ماریون درباره عشق. *الهیات تطبیقی ۱۴ (۲۹)، ۶۷-۸۴.*

2322-3421© University of Isfahan
This is an open access article under the CC BY-NC-ND/4.0/ License (https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/).

https://doi.org/10.22108/COTH.2023.137065.1810 https://dorl.net/dor/20.1001.1.20089651.1402.14.29.5.1

مقدمه

مجدالدین ابوالفتوح احمد غزالی طوسی (م۵۲۰ ه.ق) عارف و متکلم مسلمان قرن پنجم و ماریون الهیدانِ مسیحی معاصر[1] است. این دو متفکر افزون بر تفاوت در زمینه و زمانه، ازنظر روش‌شناختی و باورهای دینی نیز با یکدیگر متفاوت‌اند. در این نوشتار تمرکز ما بیشتر پرداختن به مضامین مشترک و قابل قیاس میان غزالی و ماریون است. وجه تمایز احمد غزالی نسبت به بسیاری از عرفای پیشین به سبب محوریت عشق در عرفان بوده است. به عقیده او، حقیقت عشق از جمله اموری است که فقط به‌واسطه ذوق می‌توان به آن دست یافت. غزالی عاشقی است اهل سُکر و با اینکه عشق در عرفان وی یک ویژگی شاخص است، افراد را به پیروی از شرع فرا می‌خواند. ماریون به‌عنوان الهیدان پسامدرن که تحت تأثیر سنت نوافلاطونی و هایدگر است، با رویکردی پدیدارشناسانه به بررسی مؤلفه‌های عشق زمینی می‌پردازد و می‌خواهد الگویی برای رابطه عاشقانه انسان و خدا ارائه دهد. غزالی نیز در پرداختن به عشق از تأویلات عرفانی مدد می‌گیرد و از این طریق اسرار ارتباط عاشقانه میان انسان و خداوند را بیان می‌دارد. در این نوشتار برای هم‌افق کردن رویکرد روش‌شناختی ماریون و غزالی اشاره‌ای مختصر به دیدگاه کربن در رابطه با پیوند پدیدارشناسی غربی و کشف‌المحجوب عرفای مسلمان خواهیم داشت. به نظر می‌رسد ازنظر تاریخی بین اندیشه ماریون و غزالی بنیادهای مشترک دیده می‌شود. در مباحثات تطبیقی باید به دنبال چتر ارجاع یا دلایل بنیادین مقایسه میان اندیشه‌ها بود. به نظر می‌رسد پیوندگاه اندیشه ماریون و غزالی سنت نوافلاطونی است؛ زیرا ماریون این جریان فکری را مفرّی برای گریز از تنگنای مفاهیم متافیزیکی می‌داند و حکمای مسلمان نیز آنچه را به ارسطو نسبت می‌دادند، درواقع منظر فکری فلوطین بود. تردیدی نیست که غزالی متکلم است؛ ولی او مستقیماً یا غیرمستقیم متأثر از سنت مشائی است و به‌ویژه در تفسیر پدیده عشق از آثار فلسفی و برخی از رسالات تمثیلی ابن سینا بهره می‌برد و از این نظر رگه‌هایی از سنت نوافلاطونی در جان مایه اندیشه او دیده می‌شود. یکی از مهم‌ترین موضوعاتی که اشاره به خاستگاه فکری مشترک این دو اندیشمند دارد، تعلق مستقیم یا غیرمستقیم آنها به سنت نوافلاطونی است که با تشریح دیدگاهشان دربارهٔ حقیقت عشق آشکار می‌شود. از دیگر موضوعات مورد وفاق آنها اهمیت‌دادن به شهود عرفانی به‌عنوان یک منبع موثق معرفتی برای مقابله با نگرش متافیزیکی دربارهٔ خداوند است و ازنظر روش‌شناختی هم می‌توان با الهام از هانری کربن، پدیدارشناسی ماریون را با کشف‌المحجوب یا تأویل‌گرایی غزالی از جهاتی منطبق دانست. با تکیه بر موارد فوق پرداختن به اندیشه ماریون دربارهٔ عشق، الگویی برای بازخوانی سنت عرفانی جهان اسلام در دنیای معاصر به ما خواهد داد و مقایسه غزالی و ماریون راهگشای تشخیص دلمشغولی‌های نسبتاً مشترک میان متفکران مسلمان و غربی است.

۱. بررسی امکان مقایسه اندیشه غزالی و ماریون با رجوع به دیدگاه هانری کربن

برای نشان‌دادن پیوند روش پدیدارشناسی ماریون با روش تأویل‌گرایانه غزالی می‌توان از اندیشه هانری کربن استفاده کرد. کربن معتقد است پدیدار شناسی در سنت غربی به دلایلی همان تأویل‌گرایی یا کشف‌المحجوب در

---

۱. ژان لوک ماریون (Jean Luc Marion) متولد ۱۹۴۶ الهیدان پسامدن و معاصر فرانسوی است. آثار او عبارت‌اند از: بُت و فاصله (The Idol and Distance)، تقلیل و دادگی (Reduction and Givenness) و پدیده اروتیک (Erotic phenomenon). ماریون یک متفکر نوتومیست شناخته می‌شود که با رویکردی پسامدرن به تحلیل و بازخوانی اندیشه‌های توماس آکویناس پرداخته است (Ward, 1995: 317-324). او در زمینه پدیدارشناسی عشق زاویه فکری جدیدی را در عرصه ادبیات فلسفی و الهیاتی ارائه می‌دهد که در آن رگه‌هایی از سنت نوافلاطونی - آگوستینوسی و همچنین، فلسفه اخلاق لویناس و پدیدارشناسی هایدگر دیده می‌شود.

میان عرفای مسلمان است. در پدیدارشناسی هایدگری پدیده صرفاً در بستر جهانی ـــ زمانی لحاظ می‌شود؛ ولی در کشف‌المحجوب وقایع دینی در زمان ملکوتی یا قدسی حجاب از رخ می‌گشاید (فدایی مهربانی،۱۳۹۱: ۲۴۱). تأویل به معنای بازگرداندن یک چیز به اصل و منشأ آن است و چون وقایع اصیل معنوی ـ که در زمان قدسی رخ داده‌اند ـــ به‌تدریج در حجاب تاریخ و غفلت فرو رفته‌اند، باید چنان تحولی در نفس مؤمن رخ دهد که کیفیتی مشابه حال پیامبر یا مؤسس دین را در لحظه دریافت وحی تجربه کند. اگر وقایع معنوی در شمار حوادث تاریخی آورده شوند، درواقع آنها به امری غیر از خود تقلیل داده شده‌اند. به نظر کربن، دوره حاضر از درک وقایع معنوی عاجز است و به همین دلیل، درگیر تاریخی‌نگری شده است (کربن، ۱۳۶۹: ۳۲-۳۰). از دیدگاه حکمت الهی، «کشف» عبارت است از آشکارکردن باطن از ظاهر. عرفای مسلمان با به کار گرفتن هرمنوتیک باطنی قرآن به «باطنی کردن ظاهر و ظاهرکردن باطن» اهتمام می‌ورزیدند. به همین سبب کُربن بر این باور است که اگر با سهروردی آشنا نمی‌شد، این برداشت از پدیدارشناسی هرگز در ذهن وی نقش نمی‌بست (همان: ۲۶۰-۲۵۶).

با توجه به آنچه گفته شد حلقه اتصال روش تأویل‌گرایی غزالی با پدیدارشناسی ماریون در نظریات کربن جستجوشدنی است. ماریون ازطریق تحلیل پدیدارشناسانه آیکونِ مسیح به‌عنوان انکشاف الهی راه جدیدی برای فهم دین می‌گشاید که به جای مفهوم سازی بر شهود نخستینی ارتباط انسان با وقایع قدسی، تأکید می‌کند. غزالی نیز با تأویل آیات قران به دنبال گذار از ظاهر دین و دست‌یافتن به سرّ و معنای باطنی آن است. این دو متفکر با فراروی از دین سازمان‌یافته و بت‌گونه که تجربه قدسی را در انباشتی از تصورات محدودکننده انسانی و تاریخی به فراموشی سپرده است، در پی کشف لحظه ناب دین هستند که منشأ تحول اخلاقی و عملی در وجود پیروان ادیان باشد. به نظر می‌رسد امکان مقایسه دیدگاه غزالی و ماریون دربارهٔ عشق، با رجوع به رویکرد هانری کربن که پدیدارشناسی غربی را با کشف‌المحجوب یا تأویل‌گرایی عرفان مسلمان یکی می‌داند، دفاع‌پذیر است.

۲. رویکرد تأویل‌گرایانه غزالی به عشق

رویکرد غزالی به پدیده عشق در *سوانح‌العشاق*، رویکردی تأویل‌گرایانه است. از آنجا که هر متنی را ظاهر و باطنی یا بواطنی است، صوفیه تأویل‌گرایی را تنها شیوه‌ای می‌دانند که می‌توان از ظاهر متن به باطن آن دست یافت. او تمامی رموز صوفیه را که مبتنی بر حدیث قلب و تثلیث معرفت (نقل، عقل و کشف) است، تأویل عرفانی می‌کند و برای رسیدن به این مقصود از «تمثیل» و «رمز» بهره می‌برد (مدرسی و لاوژه، ۱۳۸۹: ۴). آنچه غزالی در سوانح بیان می‌دارد در کسوت رمز و به زبانی نمادین است که برای هر کس کشف شدنی نیست. زبان خاص این اثر، زبان تأویل، اشاره و رمز است که زبان هنری صوفیه محسوب می‌شود (پورنامداریان، ۱۳۷۵: ۶۵). برای روشن شدن مطلب به ذکر یک نمونه از تأویل وی با محوریت مفهوم عشق بسنده می‌شود:

تفسیر غزالی از آیه ۳۰ سوره بقره در *سوانح* این است: وقتی ملائکه به خداوند گفتند چرا انسان را برمی‌گزینی با وجود اینکه ما پیوسته مشغول حمد و تقدیس توئیم، حق‌تعالی فرمود او خصوصیتی دارد که شما ندارید. شما هیچ‌گاه نمی‌توانید عاشق من باشید و در این عشق از خود بگذرید و فانی شوید. سپس در اشارت به داستان محمود و ایاز به این نتیجه می‌رسد که در عشق هیچ‌چیز کار ساز نیست و اصل، وجودِ خودِ عاشق و معشوق است (غزالی، ۱۳۵۹: ۲۴).

۲-۱. حقیقت عشق

غزالی در *سوانح‌العشاق* از عشق به مفهوم مطلق کلمه سخن می‌گوید که متعلق به جانب حق یا خلق نیست، تا هرکس به فراخور ظرفیت وجودی‌اش از آن بهره گیرد. وی برای نشان‌دادن مراتب عشق به شیوه‌ای منسجم سخن

نمی‌گوید؛ اما برای نشان‌دادن منزلت عشق با زبانِ نمادینِ مختص خود که از آن به «اشارت عبارت و عبارت اشارت» تعبیر می‌کند، گاهی از اصطلاحات فلسفی مثل ذات، صفت و گاهی نیز از نمادهای طبیعی مثل شجر، آسمان، کان، آفتاب و شهاب برای توصیف علوّ و بلندمرتبگی آن استفاده می‌کند.

عشق را ازجمله کیفیات نفسانی انسانی تعریف کرده‌اند که بر اثر کشش شدید به سوی مطلوب یا معشوق پدید می‌آید. گاهی این میل چنان مفرط است که در تعریف عشق، آن را به اتحاد نیز تعریف می‌کنند. در تصوف متعلَّق این عشق خداست و صوفیه آن را عشق حقیقی، در برابر عشق مجازی که متعلَّق آن مخلوق است، می‌دانند؛ اما در نزد غزالی بالاترین عشق، عشقی است که از هرگونه تقیّد مبرا است و در نسبت با هیچ‌چیز قرار نمی‌گیرد. این عشق، همان عشق مطلق است. نزد اسلافِ احمد غزالی، عشق سریان رحمت الهی در موجودات بوده است؛ اما او مبدأ این سَریان را عشق می‌داند که عین ذات احدیت است (پورجوادی، ۱۳۵۸: ۹۰). با توجه به اینکه عشق مدنظر او، حقیقتی ورای نام‌هاست، به جای استفاده از هر تعبیری، از ضمیر غائب بهره می‌برد: «او مرغ خود است و آشیان خود» (غزالی، ۱۳۵۹: ۱۳).

عشق ازنظر غزالی، مطلق و حقیقت عشق فاقد هر گونه نسبت و اعتبار است. بنابر مبانی اعتقادی وی، عشق یک حقیقت وجودی بلکه بالاترین حقایق است و احوال و اهدافی که برای عشق مطرح می‌کند، بر مبنای همین حقیقت وجود است. غزالی از عشق به‌طور مطلق سخن می‌گوید؛ یعنی عشق را تقسیم‌پذیر به مجازی و حقیقی نمی‌داند. او بر حقیقت عشق تأکید می‌کند و آن را اصل می‌شمارد و تا جایی پیش رفته است که وصل را عین فصل و فصل را عین وصل می‌داند؛ به گونه‌ای که دیگر جایی برای شکایت از هجران و فراق باقی نمی‌ماند: «عشق باید که هر دو را بخورد تا حقیقةالوصال در حوصله عشق بود امکان هجران برخیزد و این هرکس فهم نکند» (همان: ۸).

او بر ناتوانی عاشق از داشتن کمالات معشوق تکیه می‌کند و می‌گوید عاشق در تمام ظرفیت وجودی خود نمی‌تواند حتی یک موی معشوق را دارا باشد و نیز از عاشقیِ معشوق سخن گفته و همچنین، عاشق را قوت معشوق دانسته است (غزالی، ۱۳۵۹: ۳۲)؛ بنابراین، برای تحقق این امر باید نوعی سنخیت میان عاشق و معشوق وجود داشته باشد و سنخیت نیز با نوعی وحدت همراه است. غزالی این دو موضوع را ازطریق اصالت عشق جمع می‌کند.

بر مبنای اصالت عشق، حقیقت عشق در عین وحدت دارای مراتب مختلفی است و اختلاف این مراتب به اشتراک آنها بر می‌گردد؛ بنابراین، تقابل صفات عاشق و معشوق در نتیجه اختلاف در مرتبه عشق است؛ به این نحو که در عاشق به یک صورت و در معشوق به صورتی دیگر ظاهر می‌شود. مقصود غزالی از عشق، نه عشق انسان است به خدا و نه عشق خدا ست به انسان؛ بلکه وی از مطلق عشق سخن می‌گوید (افراسیابی، ۱۳۷۲: ۴۲). درواقع استفاده غزالی از لفظ عشق در سوانح، مشترک معنوی مشکّک است که هم به عشق خدا به خلق اطلاق می شود و هم به عشق خلق به خدا و هم به عشق خلق به خلق (پورجوادی، ۱۳۵۸: ۶۴).

۲-۲. ویژگی‌های عشق

غزالی واژگان عشق، محبّت، مهر و هوا را مترادف با یکدیگر به کار می‌برد و عشق را پیوندی تعریف می‌کند که «تعلّق به هر دو جانب دارد» (غزالی، ۱۳۵۹: ۱۴). به باور وی، از آنجا که عشق از ازلیت سرچشمه می‌گیرد، هر دلی شایستگی ندارد که آشیانه عشق باشد و احساسی را می‌توان عشق نامید که دارای ویژگی‌هایی زیر باشد:

ـــ عشق تعریف‌ناپذیر است: غزالی اولین و مهم‌ترین ویژگی عشق را تعریف‌ناپذیری و عقل‌گریزی آن می‌داند و بر این باور است که عقول را دیده بربسته‌اند از ادراک ماهیت عشق و هر آنچه عاشقان در باب عشق گفته‌اند، جز لاف و گزافه‌گویی نیست؛ زیرا عشق معنایی مستور دارد و چهره خویش را با نقاب جلال و عزّت می‌پوشاند و آن را بی‌پرده و

تمام به کس نمی‌نمایاند (همان: ۱۲)؛ از این رو، هر کس برحسب پندار خویش از عشق سخن می‌گوید، حال آنکه حقیقت عشق به این تعاریف نیازی ندارد. او معتقد است حروف و کلمات به قدری ظرفیت ندارند که بتوانند این معانی بکر را به دیگران انتقال دهند. به‌علاوه، درک این معانی بدیع نیازمند برخورداری از ذوق باطنی است و کسی که این ودیعه را در وجود خود نداشته باشد، این دست معانی را نامأنوس می‌یابد (مسکوب، ۱۳۷۵: ۸۵).

به اعتقاد غزالی، از آنجا که عشق به بیان در نمی‌آید، تنها باید دچار آن شد تا بتوان به‌خوبی به درکی درست از آن دست یافت. غزالی می‌گوید عشق مطلق آنگونه که از نامش پیداست، توصیف‌پذیر و تشریح‌شدنی در ذات و حقیقت خود نیست (همان: ۳۱). عشق اگرچه تجربه شدنی است؛ اما امری توصیف‌ناپذیر است و ازطریق علم نمی‌توان آن را تعریف کرد؛ زیرا «نهایت علم ساحل عشق است ... اگر قدم پیش نهد، غرقه شود» (همان: ۷). غزالی به این بیان‌ناپذیری در ابتدای رساله *سوانح* تصریح کرده و چنین آورده است «اگرچه حدیث عشق در حروف و در کلمه نگنجد، زیرا آن معانی ابکار است که دست حیطه حروف بر دامن خدر آن ابکار نرسد ...»؛ بنابراین، غزالی در *سوانح* برای توصیف حقیقت عشق به جای الفاظ و عبارات از تصاویر و اشارات استفاده کرده است؛ برای نمونه، برای بیان این ویژگی که ذات و صفات در عشق از یکدیگر تفکیک‌پذیر نیست، می گوید: «او مرغ خود است و آشیان خود است، ذات خود است و صفات خود است، پر خود است و بال خود است، هوای خود است و پرواز خود است ...» (همان: ۱۳).

ـ عشق، جبری است: غزالی معتقد است عشق جبری است و اختیار عاشق در آن به هیچ روی نقش ندارد و همین جبری‌بودن عشق است که نقش عاشقی را در وجود فرد، چه بخواهد و چه نخواهد، محقّق می‌کند. او می‌گوید درک این حقیقت، عاشق را در تحمل مشقت عشق کمک می‌کند (همان: ۵۳).

ـــ عشق، سُکر است: غزالی عشق را سکر می‌داند که کمال آن ذات عاشق را به ادراک ذات معشوق مشغول می‌کند و مانع از آن می شود که عاشق بتواند در پی اثبات و ادراک صفات کمالی معشوق برآید یا به اثبات این صفات التفاتی داشته باشد. همچنین، تجربه این نوع از سکر، عاشق را به عجز خویش در شناخت صفات معشوق معترف می‌کند و ادراک ناتوانی از درک صفات معشوق، خود نویدبخش نوعی ادراک برای عاشق است (همان: ۴۱).

ـــ بنیاد عشق بر پاکی است: غزالی بنیاد عشق را از عوارض و علل یعنی بیماری، آسیب و عیب مبرّا و آن را مبتنی بر قداست و پاکی می‌داند؛ زیرا شروع عشق با خداوند است، چندان که خود نیز در قرآن از این امر با لفظ «یحبّهُم» یاد کرده است (غزالی، ۱۳۵۹: ۴۴). او معتقد است از آنجا که در خداوند علت و عیبی وجود ندارد، عشق به او نیز بری از عیوب است و اگر عیب و آسیبی عارض بر عشق شود، موقتی، عارضی و عاریتی است (شاکر و اسماعیلی، ۱۳۹۷: ۳۱۷).

ـــ خداوند آغازگر عشق است: غزالی بر این اعتقاد است که سبقت کلمه یحبّهم بر یحبّونه در قرآن دال بر آن است که ابتدا عشق خداوند به بندگان آغازیدن گرفته است و سپس بندگان نسبت به خداوند عاشقی پیشه کردند (همان: ۲۲-۲۱). او در جای دیگری عشق خداوند را سابق بر عشق آدمیان معرفی می‌کند؛ اما درنهایت، این دو را یک جنس قلمداد می‌کند (همان: ۴۵-۴۴).

ـــ عشق، بلا و مردمخوار است: غزالی اذعان می‌دارد عشق بلاست و انس و راحت در آن عاریتی و موقتی است؛ اما بعدتر تعریف خود را کامل‌تر می‌کند و می‌گوید در اصل راحتی در عشق جایی ندارد؛ زیرا مادامی که عاشق در فراق به سر می‌برد و پندار وصال را در خیال خود می‌پروراند، به راحتی نمی‌رسد (همان: ۱۷). او در جای دیگری از *سوانح‌العشاق* در توضیح این مفهوم عشق را مردمخوار می‌خواند؛ زیرا «مردمی بخورد و هیچ باقی نگذارد». به اعتقاد غزالی، عشق صاحب ولایت جان عاشق و معشوق است و رسم بیگانگی را میان ایشان برمی‌اندازد

و یگانگی به وجود می‌آورد؛ زیرا حکم از آن اوست (همان:۳۰-۲۹). عشق در بالاترین مراتب کمالی خود روی در غیب دارد. عاشق تصور می‌کند عشق از قلب او رفته و وداع کرده است؛ حال آنکه عشق در درون خانه متمکن نشسته و این از عجایب عشق است.

غزالی عشق را مردمخوار می‌خواند و معتقد است زمانی که عشق به اوج خود می‌رسد، عاشق بین خود و معشوقش فاصله، فرق و دوئیتی نمی‌بیند و در این هنگام هرچه حجاب بین عاشق و معشوق است، از بین می‌رود و نوعی اتحاد ایجاد می‌شود (همان: ۸۶). این اتحاد به گونه‌ای است که از وجود عاشق هیچ‌چیز برجای نمی‌گذارد و صاحب اختیار او می‌شود. به بیان دیگر، عاشق و معشوق ضد یکدیگرند و همین تضاد است که عشق را با درد و رنج می‌آمیزد. مادام که «دویی» در میان باشد و عاشق و معشوق هریک خود را از دیگری بازشناسد، رنج و تضاد هم بر جای خود باقی است و زمانی که دوگانگی از میان برخیزد، رنج فرقت به راحتی تبدل می‌شود. قبل از غزالی، خواجه عبدالله انصاری به خاصیت مردمخواری عشق اشاره کرده است و بعید نیست که غزالی این را از او وام گرفته باشد: «عشق مردمخوار است، بی عشق مردم، خوار است» (انصاری، ۱۳۷۷: ۳۸۹).

درواقع غزالی با استفاده از جاندارانگاری استعاریِ مفهوم عشق نه‌تنها برای بیان تسلیم عاشق در برابر عشق استفاده کرده، برای نشان‌دادن وحدت و کمال عشق در تسلیم معشوق و رضایت به قبول عاشق نیز از آن بهره برده است؛ البته تعبیر عشق مردمخوار ریشه در عرفان توحیدی وی نیز دارد که عشق را برای توحید و توحید را برای عشق می‌داند که در آن گنجایشی برای وجود غیر نیست (غزالی، ۱۳۵۹: ۱۰).

۳. رویکرد پدیدارشناسانه ماریون

ماریون در پدیدارشناسی خویش از فلسفه عقل‌گرای کلاسیک فاصله می‌گیرد. او پدیدارشناسی را نخستین گام فلسفه می‌داند و معتقد است متافیزیک درخصوص «الهیات» موضوعیت ندارد. درواقع متافیزیک دربارهٔ شناخت خدا ضعیف عمل کرده است؛ زیرا مفاهیمی چون جوهر (ousia)، ماهیت، وجود، علت یا هستی‌بخش بسندگی لازم برای اندیشیدن به خدا را ندارد. تلاش او برای غلبه بر متافیزیک در قلمرو منِ استعلایی گرفتار نمی‌شود؛ بلکه از عقلانیت عینی‌ساز من پیشی می‌گیرد و به یک دلیل بزرگ‌تر (reason greater) اشاره می‌کند. قاعده «به همان اندازه تقلیل، به همان اندازه داده‌گی»، نشان‌دهندهٔ تمایز ماریون با دیگران در بحث غلبه بر متافیزیک است. تمایزی که ماریون بین «پدیده شهودی ضعیف» و «پدیده اشباع‌شده» قائل است، معطوف به نوعی آگاهی قصدمندانه است؛ این آگاهی به‌مثابه هدیه‌ای از جنس ظهور محسوب می‌شود (Ajibola. 2014: 133-135).

ماریون در پدیدارشناسیِ خاصِ خود آنچه را که مانع انکشاف می‌شود، به حالت تعلیق در می‌آورد. به نظر او، انکشاف به‌عنوان رویداد تاریخی، بستر تبیین و تفسیر الهیاتی است و با اتخاذ رویکرد نقادانه به پدیدارشناسی هوسرل و هایدگر با ادبیات مفهومی جدیدی مثل رویداد، بت، جسم، آیکون، پدیده اشباع‌شده و انکشاف دیدگاه‌های خود را بیان می‌کند (Antoninka. 2009: 39-40).

۳-۱. پدیده اشباع‌شده و رویداد از آنِ خود کننده

ماریون تحت تأثیر فلسفه کانت مفهوم پدیده اشباع شده (Saturated phenomenon) را مطرح می‌کند. به نظر کانت، امکان فنومن در گرو این است که تحت مقولات محض فاهمه قرار گیرد و از ناحیه «منِ استعلایی» تقوّم یابد. در قیاس با این قاعده فوق در فلسفه کانت، پدیده اشباع‌شده به سبب زیادت شهود بر مفهوم، اُبژه واقع نمی شود. ماریون از این اصطلاح برای تبیین انکشاف در مسیحیت استفاده می‌کند. پدیده اشباع‌شده از چهار ویژگی مطلق در برابر نسبی، تحمل‌ناپذیر از نظر کیفی، نامرئیت از حیث کمّی و بیان‌ناپذیری از حیث منطقی برخوردار است. ماریون پدیده اشباع شده را به نوری ناگهانی تشبیه می‌کند

که از فرط روشنایی به تاریکی می‌گراید. مفهوم دیگری که در شبکه زبانی ماریون مطرح می‌شود و البته اقتباس‌یافته از پدیدارشناسی هایدگر است، «رویداد از آنِ خود کننده» است. هایدگر در کتاب *هستی و زمان*، مجلای ظهور هستی را دازاین می‌داند و برای فهم پدیدارشناسانه از هستی، تحلیل ساختار وجودی دازاین را نقطه عزیمت خود قرار می‌دهد. رویکرد هایدگر در هستی و زمان همچنان متضمن رگه‌هایی از اومانیسم و سوبژکتیویسم است و برای اینکه آخرین بازمانده انسان‌شناسی فلسفی را از تفکر خود حذف کند، در گشت فکری خود انسان را به‌عنوان شبان هستی و نه سَروَر موجودات معرفی می‌کند. هایدگر برای یافتن راه برون‌رفت از مشکلات برخاسته از تکنولوژی، به جای تفکر محاسبه‌گرا بر تفکر مراقبه‌گر و شاعرانه تأکید می‌کند (مک کواری، ۱۳۹۷: ۱۱۴-۱۰۴/ ۱۳۵-۱۳۷). هایدگر در مرحله دوم اندیشه خود، فعل اصلی هستی را بخشش و داده‌گی می‌داند و از مفهوم رویداد از آنِ خود کننده برای تبیین ارتباط هستی با دازاین استفاده می‌کند. رویدادِ از آن خود کننده، دازاین را در بر می‌گیرد و او را برای پیش‌برد تقدیر یا حوالت تاریخی خود بر می‌گزیند (همان: ۱۶۶-۱۶۴). او ازطریق اتیمولوژی یا واکاوی اصطلاح تفکر (Denken) و ارتباط معنایی آن با شکرگزاری یا دعا (Gedachtnis) که البته در زبان انگلیسی هم به ترتیب در ارتباط واژگانیِ Think و Thank دیده می‌شود، نتیجه می‌گیرد هستی با مقوله‌سازی محاسبه‌گرایانه حاکم بر عصر تکنولوژی نه‌تنها ظهور نمی‌یابد، در محاق و نسیان فرو می‌غلتد و تنها راه برای انکشاف هستی، گوش سپردن به آن با جمعیت خاطر درونی یا به‌اصطلاح تفکر مراقبه‌گر است (هایدگر، ۱۳۸۸: ۲۹۰-۲۸۱).

ماریون در بستر الهیات مسیحی خوانشی نو از «رویداد از آنِ خود کننده» ارائه می‌دهد. به نظر او، هستی همان خداوند یا سوژه متعال است و آنگاه که انسان در معرض انکشاف الهی قرار می‌گیرد، وجه فاعلی خود را از دست می‌دهد و جنبه قابلی یا انفعالی پیدا می‌کند. در این شرایط، به جای اینکه انسان خداوند را توصیف کند و از او سخن بگوید، باید با او سخن بگوید. این رویکرد برخلاف الهیات طبیعی است که نگرش مفهومی یا متافیزیکی نسبت به خداوند، اتخاذ و خداوند را در حصار تنگ مفاهیم انسانی محصور می‌کند. بر همین اساس، زبان الهیات باید بر نیایش و دعا متمرکز شود و از نگرش مفهومی نسبت به خداوند اجتناب کند. در نیایش، آدمی درک نظری و بازنمایی ذهنی را کنار می‌گذارد و عملاً در ارتباط با خدا قرار می‌گیرد.

ماریون برای توصیف تجربه عرفانی از ترکیب اصطلاح «پدیده اشباع‌شده» و «رویداد از آنِ خود کننده» بهره می‌گیرد. توضیح اینکه هرگاه عارف درگیر تجربه عرفانی می‌شود، رویداد از آن خود کننده‌ای را تجربه می‌کند که نخست، کلیت وجود او را دربر می‌گیرد و دوم، با در هم شکستن مقولات ذهنی صاحب تجربه، توصیف‌ناپذیری و بیان‌ناپذیریِ تجربه را رقم می‌زند. به تعبیر دیگر، هرگاه صاحب تجربه در جریان رویداد عرفانی قرار می‌گیرد، به گونه‌ای از ناحیه پدیده اشباع‌شده تسخیر می‌شود که استقلال وجودی‌اش رنگ می‌بازد. این حالت موجب برون ایستایی صاحب تجربه یا به‌نوعی از سرگذراندن خلسه می‌شود. احساس نیاز به دیگری در رویداد عاشقانه نیز به‌عنوان یک تجربه انسانی، از جهاتی با محاط شدن عارف در کشش یا جذبه الهی مقایسه پذیر است (Marion.2002b:18-29).

ماریون معتقد است هستی به‌عنوان رویداد از آن خود کننده (Ereignis) سوژه‌ای متعال، موجود آگاه متشخص و مرادف با خدای عرفان است. در این موضع او از مفهوم اگوی استعلایی در فلسفه هوسرل استفاده می‌کند. همان‌طور که اگوی استعلاییِ فردی پس از تقلیل آیده‌تیک به‌عنوان نقطه ثقل معرفت و منبع تقوم معانی کشف می‌شود، خداوند نیز به‌عنوان سوژه متعال، خود را در تجارب بشری و رویدادهای تاریخی منکشف می‌سازد. به نظر ماریون، ما در تجارب روزمره خود مثل تجارب عاشقانه، اخلاقی و زیبایی‌شناختی به حقیقتی

فراسوی خودمان اشاره می‌کنیم که برای توضیح آن باید از اصطلاح «آیکون»، «تمثال» یا «شمایل» استفاده کرد (Marion. 1991: 18-29).

۳-۲. بُت و آیکون

قبل از پرداختن به تمایز مفهوم بت و آیکون در اندیشه ماریون، لازم است به تأثیرپذیری او از سنت نوافلاطونی اشاره شود. فلوطین با بهره‌گیری از الهیات تنزیهی ادعا می‌کند هر صفتی که به احد نسبت داده شود، در دایره کثرت قرار داده می‌شود و این با ذات احد که واحد من جمیع جهات است، مغایرت دارد (کاپلستون، ۱۳۹۶: ۵۴۱-۵۴۵).

ماریون در ویرایش نخست کتاب *خدا بدون هستی*، اندیشه آکویناس را در راستای انتوتئولوژی[۱] می‌داند؛ ولی در ویراست دوم همان کتاب، موضع‌گیری خود را تغییر می‌دهد. به نظر ماریون، دو نوع نگرش می‌توان به آکویناس اتخاذ کرد. یک رویکرد از زاویه الهیات طبیعی است که آکویناس بنا به اهداف تعلیمی، در پی اثبات وجود خداوند است و خداوند را موجودی اعلا می‌داند که علت اولیه همه چیز محسوب می‌شود. رویکرد دیگر آکویناس را باید در مفهوم آنالوژی جستجو کرد که رگه هایی از سنّت نوافلاطونی ــ آگوستینی را در خود دارد. آنالوژی در حوزه تحلیل معناشناسی اوصاف الهی مطرح می‌شود و راه‌حلی در میانه طریق تشبیه و تنزیه برای معرفت انسان به خداوند است. در این نوشتار، صرف‌نظر از ظرایف و زوایای مختلف مبحث آنالوژی به پیش‌فرض اصلی آن پرداخته شده است؛ مبنی بر اینکه فاصله‌ای نامتناهی بین خالق و مخلوق وجود دارد؛ به طوری که نمی‌توان حتی وجود را به یک معنا دربارهٔ خالق و مخلوق به کار برد.

آکویناس تحت تأثیر اندیشه دیونوسیوس مجعول به‌نحو اخص و سنت نوافلاطونی به‌نحو اعم، بین دو معنا از وجود یعنی being و esse تمایز قائل می‌شود. او esseرا دربارهٔ خداوند به کار می‌برد؛ ولی being را یک مفهوم انتزاعی بر خاسته از تحلیل مفهومی موجودات می‌داند. خدا اعطاکننده وجود است و به هیچ‌وجه چیزی از مخلوقات دریافت نمی‌کند. دریافت‌کردن مربوط به قلمرو موجودات است و از آنجا که خداوند دریافت‌کننده نیست، پس کاملاً خارج از محدوده موجودات قرار می‌گیرد. وقتی ما به دیگری هدیه‌ای می‌دهیم، هویت خود را به‌عنوان هدیه‌دهنده از عمل بخشش یا دهش می‌گیریم؛ ولی هویت خداوند در گرو عمل بخشش نیست (Martis. 1996: 62-64). به نظر آکویناس، چون خدا خیر است، علت خیر محسوب می‌شود نه بالعکس (Aquinas. 1a.13,5).

ماریون نیز به‌عنوان الهیدان نوتومیست، خداوند را به‌عنوان esse از هستی موجودات (مخلوقات) متمایز می‌داند. esse مختص خداست و از هر گونه نگرش متافیزیکی فراروی می‌کند. ماریون برای تبیین مناسبات بین esse و Being استدلالی خداشناسی ـ پدیده‌شناختی ارائه می‌کند که با محوریت دو اصطلاح «بُت» (idol) و آیکون (icon) شکل می‌گیرد. اگر وجود الهی از موجودات جدا نشود، being تبدیل به بُت می شود و خداوند را در قالب تنگ خود محدود می‌سازد. Being هم معنای خودش را دارد و در عین حال، به چیزی فراسوی خود یعنی esse اشاره می‌کند؛ ولی نمی‌تواند جایگزین آن شود. اشاره‌گری یا حکایت‌گری موجودات از خداوند ازطریق آیکون بیان می‌شود.

در اندیشه ماریون، منظور از بُت، همان رویکرد مقولی و مفهومی انسان به خداست. زمانی که آدمی به خدا می‌اندیشد، او را با تصورات، ایده‌ها و نمادهایی در ذهن خویش تجسم می‌بخشد. بر همین اساس، اندیشیدن به

---

۱. منظور از انتوتئولوژی یا وجودشناسی الهیاتی این است که خدا به‌عنوان موجود اعلی، علت نخستین پدیده‌ها محسوب می‌شود.

خداوند باعث محدود و محبوس کردن او در ذهن می‌شود و ماحصل این رهیافت چیزی جز باوری بُت‌گونه نیست. درواقع با این تحدید حدود آنچه در ذهن آدمی جای می‌گیرد، خدا نیست، بلکه بُت ذهنی است (Robinette, 2007: 86- 108). در ادامه، ماریون انکشاف خداوند در کالبد آدمی، یعنی مسیح را به‌عنوان یک رویداد، از سنخ آیکون می‌داند. در بُت، هدف ما خداست؛ اما در پایان به خود خیره می‌شویم؛ ولی در آیکون مسیح، نگاه ما معطوف به خدای متعال است که فراتر از تمام مقولات است (Marion. 1991: 21).

به نظر ماریون، آیکون نویدبخش مسیر دیگری برای الهیات است. ماریون مفهوم آیکون را از سطح تحلیل «انکشاف تاریخی خدای متجسد» در مسیحیت فراتر می‌برد و آن را حتی بر تجربه اخلاقی و عاشقانه در سطح روابط انسانی اطلاق می‌کند. در تجربه عاشقانه، آدمی از خود استعلا می‌یابد و به‌واسطه مراودات همدلانه و وفادارانه با دیگری به فهم عملی از خدا می‌رسد. خداوند در مناسبات نیکوی ما جلوه‌گر می‌شود؛ یعنی اگر با دیگری رفتار همدلانه و خیرخواهانه داشته باشیم، گویی امر قدسی را عملاً (پراکتیکال) تجربه کرده‌ایم (Mackinlay, 2010: 58-97). همان بارقه انکشاف خدای نامرئی در آیکونِ مسیح که از زیادت شهود بر مفهوم حکایت می‌کند، در افقی دیگر، وجود ما را در تجربه عاشقانه و اخلاقی در بر می‌گیرد. در ادامه، ویژگی‌های اصلی عشق ازنظر ماریون دسته‌بندی و توصیف شده‌اند.

۴. مشخصه‌های عشق در اندیشه ماریون

۴-۱ وجه دهش و بخشندگی عشق

در اندیشهٔ ماریون، اصطلاحات هدیه (gift) و داده‌گی (Givenness) در هم تنیده‌اند و مفهوم عشق در اندیشه وی همواره به داده‌گی اشاره دارد. از منظر ماریون، خدا هدیه‌ای است که خود را به ما می‌بخشد و مراد از هدیه، هستی‌ای است که خدا به موجوداتش می‌دهد. خود این هستی با آزادی عجین است که این آزادی فاصله بی‌نهایت بین خدا و موجودات را نشان می‌دهد؛ فاصله‌ای که با فکر قابل عبور نیست. او در آثار خویش از عشق اروتیک سخن می‌گوید و مراد از عشق اروتیک (رومانتیک)، کششی با محوریت میل جنسی است. تفاوت این نوع از عشق با عشق‌های دیگر این است که عشق اروتیک، برخلاف عشق خانوادگی، از پیش معلوم و مقرر نیست؛ بلکه در بیشتر موارد خودانگیخته است و عنصر انتخاب در آن نقش اساسی دارد (سالمون، ۱۳۸۶: ۳۲۰-۳۲۵). این الهیدان معاصر در *خدای بدون هستی و بُت و فاصله* با تحلیل پدیدارشناسانه مواجهه اروتیک، رابطه عمیق بین عشق و هدیه را نشان می‌دهد (Marion. 2007a: 10). ماریون برای عشق آفرینندگی در نظر می‌گیرد؛ زیرا معتقد است عشق اساس عمل دهش و بخشندگی خداوند است. اینکه او نام عشق را بر سایر اسمای الهی برتری می‌بخشد، در راستای سنت نوافلاطونی ـــ دیونوسیوسی است که صفت خیر را بر وجود ترجیح می‌دهد. هرچند ماریون به لحاظ مفهومی بین هدیه عشق و هدیه وجود تمایز قائل می‌شود، هر دو را بخششی از سوی خدا می‌داند و معتقد است عشق تنها نام شایسته برای خداست که می‌تواند سایر اسامی الهی را در بر گیرد و با هم متحد کند (Collins. 2016: 1-3). به نظر ماریون، در انکشاف، داده‌گی چیزها متناسب با وجود آنها است و هرچه این دهش بیشتر باشد، امور بیشتری بر «من» ظاهر می‌شود؛ زیرا «من» پیش از پدیده‌ها و به‌عنوان شرط امکان آنها حضور دارد (Marion. 2008: 8-9/23).

۴-۲. اشتراک معنوی عشق

هرچند از دیرباز برای عشق اسامی مختلفی همچون آگاپه (agape) و اروس (eros) استفاده شده است، به نظر ماریون، تمام این اسامی درنهایت با هم متحد می شوند و

مراد از همه آنها یک چیز است.[۱] او در کتاب *پدیده اروتیک* روایتی واحد از عشق ارائه می‌دهد. با توجه به مطالبی که پیش از این دربارهٔ آیکون‌بودن تجربه عاشقانه گفته شد، لازم می‌آید مفهوم عشق - خواه دربارهٔ تجارب انسانی و خواه در رابطه با خداوند استعمال شود - متحدالمعنی یا مشترک معنوی باشد. تجربه عاشقانه در سطح روابط انسانی بازتابی از دهش یا دادگی وجود از ناحیه خداوند است. تمایز بین آگاپه و اروس ناشی از تنوع جلوه‌ها و اَشکال عشق است و اگر با ملاحظات پدیدار شناختی به رویداد عشق پرداخته شود، مفهوم واحدی از عشق بر ما آشکار می شود. اگر فارغ از تمام مقولات متداول و صرفاً با روش پدیدارشناسی به عشق نگریسته شود، تمایل مالکانه و خیرخواهی بدون چشمداشت و عشق منطقی و اشتیاق غیرمنطقی جلوه‌هایی از عشق خواهند بود و تمام این مؤلفه‌ها در ذیل آن به همگرایی و وحدت می‌رسند (Hubbard. 2011: 134-135). ماریون با نفی دوگانگی و ابهام در مفهوم عشق و متحدالمعنی دانستن آگاپه و اروس، افقی برای تأملات الهیاتی خود می‌گشاید. صمیمیت اروتیک و وحدت عرفانی نشانه‌ای از آگاپه الهی است و عشق الهی می‌تواند الگویی برای تحقق عشق حقیقی بین انسان‌ها باشد. به نظر ماریون، خداوند به‌نحو نامتناهی و بدون نقصان عشق می‌ورزد و من قبل از تجربه عاشقانه، خداوند را به‌عنوان عاشق ازلی - که شرط امکان عشق است - درک می‌کنم (Marion. 2007a: 222).

۴-۳. توصیف‌ناپذیری عشق

همان‌طور که پیش از این گفته شد عشق به‌عنوان آیکون، محدود به معنایی درون‌ماندگار و حلولی نیست؛ بلکه امری فراتر و متعال را نمایش می‌دهد (Marion, 1991: 18-29). از منظر این الهی‌دان، عشق یک پدیده عمیق و بیان‌ناپذیر است و هر نوع تعریفی ما را از آن دور می‌کند. حتی اگر عشق به بهترین روش ممکن تعریف یا تحدید حدود شود، به‌ناچار تعریف ما به نوعی تصویر ذهنی تبدیل می‌شود؛ حال آنکه عشق امری پویا است و قابلیت گنجایش در قالب مفاهیم را ندارد. به تعبیر ماریون «به محض اینکه درصدد تعریف عشق بر می‌آییم یا دست‌کم از رهگذر مفاهیم به آن نزدیک می‌شویم، از ما فاصله می‌گیرد» (Marion. 2002a: 71). هرچه بیشتر به معنای عشق می‌اندیشیم، تعاریف خود را نارساتر می‌یابیم. در این صورت، عشق که انتظار می‌رود به‌عنوان یک رویداد استعلایی، ما را از تنگنای وجودی‌مان رهایی بخشد و به دوست‌داشتن دیگران برانگیزد، با محبوس‌شدن در مفاهیم به نوعی خودخواهی تقلیل می‌یابد (Marion. 2008:23-42).

۴-۴ خداوند آغازگر عشق است

از آنجا که ماریون تحت تأثیر سنت نوافلاطونی شایسته‌ترین نام برای خدا را خیر یا عشق می‌داند و خالقیت خداوند را در راستای آفرینندگی عشق می‌داند، می‌توان از دیدگاه او خداوند را آغازگر عشق دانست (Marion.2007a:222). با توجه به اینکه ماریون به وجه آگوستینوسی - نوافلاطونی اندیشه آکویناس اشاره می‌کند، طرح اندیشه آکویناس زمینه‌ساز تبیین ارتباط عاشقانه انسان با خدا به‌عنوان بازتابی از عشق خداوند به انسان خواهد بود. به نظر آکویناس، عقل انسان می‌تواند به شناخت اشیای مادی بپردازد؛ زیرا طبایع مادی وجودی مادون از عقل دارند؛ ولی چون خرد بشری را توان درک کنه ذات الهی نیست، برای ارتباط با خداوند باید از صفت اراده استفاده کرد. درواقع اراده بشری به جای شناخت خداوند باید به او عشق بورزد (Aquinas.1947: S1,82,3). تأکیدی که آکویناس بر وجه ارادی وجود بشر دارد با تعبیر عروج روحانی در سنت نوافلاطونی-آگوستینوسی برای نیل به حقیقت همخوان است

---

۱. آگاپه عشقی بی‌غرض و خالصانه است؛ در حالی که اروس محبتی توأم با غرضمندی است. از آنجا که آگاپه بسیار فداکارانه است، نیازی نیست به سبب جذابیت یا ویژگی خاص معشوق برانگیخته شود. آگاپه آرزوی بی‌طمع به خیر دیگری است؛ ولی اروس یک عشق مغرضانه و انگیزه‌ای پرشور برای تأمین نیاز عاشق و تحقق خواسته او است (Hubbard, 2011: 136-133).

(Hankey.2016: p.18). ماریون نیز در همین راستا به جای مفهوم‌پردازی متافیزیکی از خداوند، فهم عملی از خدا در ساحت تجربه اخلاقی را مطمح نظر قرار می‌دهد. درمجموع این خوانش با سخنانی سازگار است که از مسیح در عهد جدید نقل می‌شود؛ برای نمونه، آیاتی از انجیل متی (۵:۴۸-۴۴) که در آن به کاربست اصل محبت بر دوست و دشمن تأکید می‌کند.

۴-۵ سُکرآور بودن عشق

تجربه عرفانی به‌عنوان رویداد از آن خودکننده، موجب خلسه یا از خود بی خود شدن انسان می شود. از این نظر، ماریون تجربه عرفانی را با خلسه ناشی از عشق در تجارب انسانی مقایسه می‌کند. به نظر او، انسان در رویداد عشق نوعی برون‌ایستایی را تجربه می‌کند و از محدوده و تنگنای وجودی خود خارج می‌شود (Marion.2002b:18-29). این برون‌ایستایی با تحلیلی تبیین می‌شود که فیلسوفان وجودی از اگزیستانس به‌عنوان مشخصه اصلی انسان دارند. Existance ازنظر لغوی از دو واژه Ex به معنای بیرون و Stance به معنای ایستادن تشکیل شده و درمجموع معادل برون‌ایستایی یا فراروی از خود است؛ البته اگزیستانسالیست‌ها برون‌ایستایی را با طرح‌ریزی مداوم انسان برای ساختن آینده خویش پیوند می‌زنند و معتقدند انسان برای خلسه نیازی به تجربه عرفانی ندارد و به صرف هستومندی، موجودی متواجد است[1](مک کواری، ۱۳۷۷: ۶۵-۶۴). بدین ترتیب اگزیستانس یا برون‌ایستایی انسان ریشه در ارتباط وجودی با خداوند دارد که اگر از منظر فکری ماریون بدان نگریسته شود، از سنخ ارتباط عاشقانه است.

۴-۶ جبری‌بودن عشق

اگر از زاویه‌ای دیگر به رویداد از آن خودکننده نگریسته شود، ماریون عشق را امری فراسوی اختیار انسان می‌داند و از این نظر به جبری‌بودن آن اعتقاد دارد. عشق از سنخ پدیده اشباع شده است و در اثر این رویداد، انسان وجه فاعلی خود را از دست می‌دهد و جنبه قابلی یا انفعالی پیدا می‌کند (Mason.2014:30).

۴-۷ مراتبی یا تشکیکی بودن عشق

با توجه به اینکه ماریون بین عشق مجازی و حقیقی فرق نمی‌گذارد و در هر صورت عشق انسان به خدا، عشق خدا به انسان و عشق انسان به انسان را در ذیل مقوله عشق قرار می‌دهد و از اشتراک معنوی بودن آن سخن می‌گوید، می‌توان نتیجه گرفت او عشق را ذومراتب می‌داند (Marion.2007b:54). به نظر او، عشق یک حقیقت مشکک است و اختلاف مراتب آن به اشتراک مراتبش باز می‌گردد. به عبارت دیگر، تمام مراتب عشق در اصل عشق وحدت دارند؛ ولی از حیث شدت و ضعف، زیادت و نقصان و اولویت و اولیت اختلاف می‌یابند.

۵. مقایسهٔ آرای ماریون و غزالی

در این مجال، وجوه اختلاف و اشتراک دیدگاه‌های غزالی و ماریون دربارهٔ پدیده عشق بیان می شود. با توجه به اینکه قصد ما صرفاً بررسی مقایسه‌ای است، صرف وجوه شباهت نباید موجب متبادرشدن مطابقت دیدگاه این دو متفکر باشد. این موضوع در سایه روشن وجوه اختلاف به‌ویژه در زمینه و زمانه فکری غزالی و ماریون بیشتر

---

۱. متفکری مثل کارل رانر که از جهاتی با ماریون قرابت فکری دارد، یک خوانش الهیاتی از این برون‌ایستایی اگزیستانسیالیستی ارائه می‌دهد. رانر، الهیدان نوتومیست، با طرح مسیح شناسی استعلایی به این نتیجه می‌رسد که گرایش انسان به طرح‌ریزی مداوم باوجود آگاهی از تناهی و مرگ خود، به سبب درک پیشامفهومی از خداوند است. این درک پیشامفهومی از خداوند فاقد جنبه معرفت‌شناختی و ناظر به ارتباط فرامقولی و اگزیستانسیال انسان با خداوند است (سنایی، صلواتی، ۱۳۹۷: ۱۵۲). قرابت فکری ماریون با رانر در این است که هر دو برخلاف هایدگر، فراخواندگی یا دعوت را به هستی نسبت نمی‌دهند؛ بلکه آن را از جانب خداوند می‌دانند. بر همین اساس، ماریون با احیای من یا سوژه استعلایی در فلسفه هوسرل در بستر الهیات مسیحی به این نتیجه می‌رسد که پدیده اشباع‌شده به‌عنوان منبع اعطاکنندگی هستی، انسان را به خویش فرامی‌خواند (Marion. 2001:246-250).

مشخص می شود که وجوه شباهت نشان‌دهنده روح کلی حاکم بر اندیشه متفکرانی است که هر کدام به سنت متفاوتی تعلق دارند و درضمن ازنظر توارد، به مضامین نسبتاً مشترکی رسیده‌اند.

۵-۱ وجوه اختلاف

۱-۵-۱ زمنیه و زمانه فکری

ماریون متأثر از سنت نوافلاطونی - آگوستینوسی است و حتی در خوانش نوتومیستی خود به جنبه‌هایی از فلسفه آکویناس توجه می‌کند که قابلیت تفسیر نوافلاطونی دارد. اهمیتی که ماریون برای سنت نوافلاطونی قائل است، به سبب جنبه تنزیهی و وجه عرفانی آن است که موضع‌گیری مناسبی برای مخالفت با مفهوم‌سازی‌های یک جانبه متافیزیک محسوب می شود و برای فلاسفه پسامدرن که شعار سرآمدن روزگار متافیزیک را سر می‌دهند، جلب توجه می‌کند. او همچنین، به پدیدارشناسی هایدگر می‌پردازد و برخی از مفاهیم کلیدی خود را از آن جریان فکری وام می‌گیرد؛ بنابراین، سنت نوافلاطونی، تومیسم و پدیدارشناسی هایدگر اضلاع سه‌گانه اندیشه او را تشکیل می‌دهد (Hankey.2016:13). این در حالی است که غزالی، عارف و متکلم مسلمان، متأثر از سنت مشائی و عرفان است. آنچه او دربارهٔ آغازگری عشق می‌گوید، به‌نوعی یادآور سخنان ابن‌سینا در نمط هشتم اشارات است (ابن‌سینا، ۱۴۰۳: ۳۵۹) یا آنچه دربارهٔ مردمخوار بودن عشق بیان می‌کند، ناظر به تأثیر او از خواجه عبدالله انصاری است.[1] غزالی از روش تأویل یا کشف‌المحجوب برای تفسیر آیاتی از قرآن بهره می‌بردکه دلالت بر رابطه عاشقانه انسان و خداوند دارد. آنچه غزالی به‌عنوان سالک راه معرفت دربارهٔ عشق می‌گوید، بیان‌کنندهٔ تجربه زیسته اوست؛ زیرا لازمه کشف‌المحجوب عرفای مسلمان، تغییر کیفی و تحول درونی سالک است و بدون آن مؤول‌کردن ظاهر به باطن یا بازگرداندن فرع به اصل میسر نمی‌شود.

۲-۵-۱ تعلق به سنت دینی متفاوت

ماریون به‌عنوان الهیدان، اندیشه خود را متناسب با کتاب مقدس و جایگاه مسیح در عهد جدید مطرح می‌کند. در سنت یوحنایی – پولسی، مسیح به‌عنوان خدای متجسد مطرح می‌شود و معادل Revelaion[2] در الهیات مسیحی، انکشاف خداوند است. بر همین اساس، ماریون از وجود مسیح به رویداد یا آیکون تعبیر می‌کند و از جهاتی آن را منطبق بر پدیده اشباع‌شده می‌داند. او از رویداد مسیح به‌عنوان نمونه‌ای از وحدت عاشقانه خداوند با انسان یاد می‌کند که می‌تواند الگویی برای تجدید ایمان فراتر از هر گونه مقوله سازی الهیاتی باشد (Mason.2014:32-34). تثلیث در آموزه‌های قرآنی پذیرفتنی نیست و سازوکار وحی اسلامی نیز با آنچه در مسیحیت گفته می‌شود، متفاوت است. آنچه غزالی دربارهٔ ارتباط عاشقانه انسان با خداوند می‌گوید، با تأویل آیاتی از قرآن که با واژه محبت و مشتقات اسمی و فعلی آن سروکار دارد، صورت‌بندی می‌شود. او معتقد است تقدم یحبهم بر یحبونه در سوره ۵۴ سوره مائده آماره‌ای است بر اینکه محبت خدا به انسان مقدم بر و علت محبت انسان به خداوند است (غزالی، ۱۳۵۹: ۱۰). این دست تأویلات بدون رجوع به قرآن کریم و اعتقاد به اینکه کلام وحی سطوح و مراتبی دارد، ممکن نمی‌شود و از این نظر، مضامین او با آنچه ماریون با رجوع به عهد جدید مطرح می‌کند، تفاوت می‌یابد.

۵-۲ وجوه اشتراک

۱-۵-۲ اشتراک معنویِ عشق در پرتو سنت نوافلاطونی

م غزالی و هم ماریون عشق را مشترک معنوی می‌دانند؛ به وجهی که نمی‌توان مرزی بین عشق زمینی و عشق الهی ترسیم کرد. این دو نوع عشق آن‌چنان در هم تنیده و با هم

۱ . نگاه کنید به: (انصاری، ۱۳۷۷: ۳۸۹).

۲. واژه Revelation از ریشه لاتین re-velatio به معنای برداشتن نقاب (velamen) است (علیرضا فاضلی، ۱۳۹۶: ۵۷-۵۶).

یکی شده‌اند که اصلاً دویی و فرق میان آنها معنا ندارد. به نظر ماریون، عشق نه صرفاً تعلق به خدا دارد و نه تعلق به آدمی، مفهومی عام و گسترده است که حتی عشق اروتیک را هم می‌تواند پوشش دهد (Marion.2007b:54). غزالی عشق را یک حقیقت وجودی می‌داند که تقسیم‌پذیر به مجازی و حقیقی نیست؛ بلکه تمام آنچه به‌عنوان مراتب عشق برای این مفهوم در نظر گرفته می‌شود، همگی اشاره به امری واحد دارد. او عشق را حقیقت مطلق و عین ذات احدیت می‌داند و اختلاف موجود در مراتب عشق را به اشتراک آنها باز می‌گرداند (پورجوادی، ۱۳۵۸: ۶۴).

ماریون نیز همچون غزالی بر اتحاد عشق تأکید کرده و معتقد است تمام واژگانی که از دوران باستان بر عشق دلالت دارند، همچون اروس و آگاپه، همگی بر یک مفهوم واحد دلالت می‌کنند. این متفکر مسیحی بر این باور است که می‌توان عشق را از تمام مقولات دیگر منفک در نظر گرفت و فارغ از تمام نام‌های دیگری که بر آن بار شده است، فقط دربارهٔ خود عشق سخن گفت. درواقع هر وقت آدمی بتواند به مفهوم عشق بیندیشد، مفهمومی واحد از آن در می‌یابد که با تمام معانی دیگر آن، مرتبط و حتی یکی است. به باور ماریون، حتی زمانی که به تقسیم عشق به دو دسته اروتیک و آسمانی پرداخته می شود، تنها یک مفهوم واقعی به ذهن متبادر می‌شود که این نشانی از تک‌معنا بودن عشق است.

شاید بتوان گفت همداستانی غزالی و ماریون در اشتراک معنوی عشق در گرایش آنها به سنت نوافلاطونی ریشه دارد. در اندیشه نوافلاطونی، میان خداوند و طبیعت، واسطه‌هایی است تا ارتباط وحدت با کثرت را به‌نحو اشتدادی تبیین کند. بر همین اساس، تمام سطوح هستی از اصلی واحد نشأت می‌یابد و هیچ طفره‌ای در عالم نیست و دربارهٔ عشق نیز همین امر صادق است. توضیح اینکه عشق در سطح انسانی و در سطح الهی اشاره به حقیقی واحد دارد و تفاوت این دو مرتبه از عشق صرفاً با تشکیک در مرتبت توجیه‌پذیر است.

۲-۵-۲ توصیف‌ناپذیری و بیان‌ناپذیری عشق

غزالی معتقد است عشق مطلق، نه توصیف‌کردنی است و نه شرح‌دادنی؛ اما می‌توان ویژگی‌های آن را بیان کرد. او بر این باور است از آنجا که جنس عشق با علم و ادراک متفاوت و حتی مغایر است، نمی‌تواند در قالب کلمات بگنجد؛ اما می‌توان از تصاویر تمثیلی و اشارات برای تقریب ذهن کمک گرفت (غزالی، ۱۳۹۵: ۷). ماریون نیز در اثنای بحث اگوی استعلایی به این موضوع اشاره کرده است که عشق توصیف نمی‌پذیرد. به باور او، عشق آنقدر عمیق و پیچیده است که نمی‌توان آن را در قالب کلمات و واژگان تعریف کرد و هرگاه آدمی به تعریف آن می‌پردازد، از حقیقت عشق دور می شود؛ زیرا با تعریف عشق، آن را در کلمات و مفاهیم محبوس می‌سازد (Marion.2002 a: 71)؛ بنابراین، به اعتقاد غزالی و ماریون، عشق امری توصیف‌ناپذیر است که نمی‌توان آن را به بیان آورد؛ بلکه تنها باید دچار آن شد تا بتوان به‌خوبی به درکی درست از آن دست یافت.

۵-۳. مردمخوارگی و پدیدهٔ اشباع‌شده

احمد غزالی عشق را بلایی می‌داند که راحتی در آن ناپایدار است. تا زمانی که عاشق از معشوق خود جدا است و تنها خیال وصل در سر دارد، چیزی جز رنج نصیب وی نمی‌شود. بدین‌سان آرامش عاشق از بین می‌رود و فقط تصوری از آرامش حاصل از وصل در ذهن وی باقی خواهد بود (غزالی، ۱۳۵۹: ۱۷). بدین سبب است که غزالی عشق را مردمخوار می‌خواند؛ زیرا تمام آسایش، راحت و آرام عاشق را در خود می‌بلعد؛ البته می‌توان برای این مردم‌خوارگی وجه دیگری نیز قائل شد و آن این است که به باور غزالی، از آنجا که عشق مالک و ارباب جان عاشق و معشوق است، این قابلیت را دارد که بیگانگی بین ایشان را براندازد و آن دو را به وحدت برساند؛ بدین‌سان هرچه غیر از عاشق و معشوق است، در سایه عشق فانی است که این حکم عشق است (همان: ۳۰-۲۹).

ماریون نیز گاهی عشق را با پدیده اشباع شده و نوری

شگفت‌انگیز توصیف می‌کند که از فرط روشنایی به تاریکی می‌گراید. در این حالت، آنچه رخ می‌نماید پدیده‌ای واحد است که سایر پدیده‌ها، حتی عشق، در سایه آن قابل درک و شهودند. به باور او، خدا به آدمی هدیه می‌بخشد و این هدیه چیزی نیست جز هستی موجودات. این هستی و بودن با آزادی همراه است و منظور از آزادی، فاصله بین خدا و مخلوقات است که حتی با تفکر هم نمی‌شود از آن عبور کرد؛ با این حال، انکشاف از راه دور، آدمی را می‌یابد. این انکشاف، آدمی را در نعمت خیرخواهانه خداوند در مسیح، در آیکون خدای نامرئی و شهودناپذیر فرامی‌گیرد (Marion. 1991: 21). این نگرش مسیحی همان پدیده اشباع شده است؛ جایی که فداکاری و دهش و داده‌گی خدا چونان نور غافلگیرکننده‌ای از شهود تجاوز می‌کند و به تاریکی تبدیل می شود؛ مشابه همان چیزی که دیونوسیوس مجعول آن را با استعاره «تاریکی فوق ذاتی» یا «تاریکی جهل» توصیف می‌کند.[1]

۶. نتیجه

آنچه زمینه را برای مقایسه اندیشه این دو متفکر فراهم می‌کند، پدیده عشق است. عشق مهم‌ترین رویکرد صوفیانه احمد غزالی را شکل می‌دهد و ماریون نیز با رجوع به اندیشه دیونوسیوس مجعول در سنت نوافلاطونی، برترین نام برای خداوند را خیر یا عشق می‌داند. او برای فراروی از تنگنای متافیزیک و محدودیت‌های مفهومی که بر الهیات تحمیل می‌شود، وجود مسیح را به‌عنوان انکشاف الهی یا نقطه تلاقی عاشقانه انسان و خدا تحلیل پدیدارشناختی می‌کند. ماریون پدیده عشق را با استفاده از مفاهیم فلسفی تبیین می‌کند؛ اما غزالی در بیان اندیشه‌های خود رمز، تمثیل، اشارت و تصاویر نمادین را دست‌مایه کار قرار می‌دهد. غزالی در نگارش آثار خویش، به‌ویژه سوانح از شیوه تأویل بهره گرفته و در تلاش بوده است تا اسرار و رموز صوفیه را تأویل عرفانی کند؛ اما روش ماریون در تحلیل مطالب خویش، پدیدارشناسی است. امکان هم‌افق کردن اندیشه غزالی و ماریون را باید در تلقی هانری کُربن جستجو کرد که پدیدارشناسی غرب را با کشف‌المحجوب یا تأویل‌گرایی عرفای مسلمان انطباق می‌دهد. غزالی با تأویل آیات قرآن سعی می‌کند از ظاهر عبور کند و به معانی باطنی آیات دست یابد و ماریون نیز با عبور از الهیات ظاهرگرا و شکستن بُت‌های مفهومی دربارهٔ خداوند، در تلاش است به ژرفای معنای انکشاف الهی به‌عنوان یک رویداد از آن خود کننده برسد. هر دو متفکر معتقدند عشق حقیقتی واحد و متحدالمعنی است و تفاوتی که در عشق انسان به خدا یا عشق انسان به انسان دیده می‌شود، جنبه تشکیکی دارد و به شدت و ضعف مراتب آن باز می‌گردد. به نظر می‌رسد یکی از مهم‌ترین وجوه اشتراک دیدگاه غزالی و ماریون این است که هر دو به تشکیکی‌بودن مراتب عشق معتقدند و این امر ریشه در تأثیرپذیری آن دو از سنت نوافلاطونی دارد. در سنت نوافلاطونی واقعیت امری اشتدادی است و هیچ طفره و گسستی در آن نیست؛ از این رو، بین عشق انسانی و عشق الهی هم مرزبندی دقیقی وجود ندارد.

منابع

قرآن کریم

ابن‌سینا، (۱۴۰۳)، *الاشارات و الاتنبیهات*، تهران، آرمان.

افراسیابی، غلامرضا، (۱۳۷۲)، *سلطان العشاق*، شیراز، مرکز نشر دانشگاه شیراز.

انصاری، جواجه عبدالله، (۱۳۷۷)، *مجموعه رسائل خواجه عبدالله انصاری*، تصحیح محمد سرور مولایی، تهران، انتشارات توس، چاپ دوم.

پورجوادی، نصرالله، (۱۳۵۸)، *سلطان طریقت*، تهران، انتشارات آگاه.

۱. درباره این تعبیر از دیونوسیوس نگاه کنید به: (Dionysius. 2021: II.1. pp 52-53).

پورنامداریان، تقی، (۱۳۷۵)، *رمز و داستان‌های رمزی در ادب فارسی*، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ پنجم.

سالمون، روبرت، (۱۳۸۶)، «فضیلت عشق، (اروتیک)»، ترجمهٔ آرش نراقی، *کتاب نقد*، شماره ۴۳، صص۳۵۶-۳۲۰.

سنایی، علی و عبدالله صلواتی، (۱۳۹۷)، «ادراک پیشامفهومی از خداوند: مقایسه دیدگاه کارل رانر و ملاصدرا»، *الهیات تطبیقی*، سال نهم، شماره ۲۰، صص ۱۴۵ -۱۵۸.

شاکر، کریم و حسین اسماعیلی، (۱۳۹۷)، «لطیفهٔ عشق و عرفان در سوانح‌العشاق احمد غزالی»، *فصلنامه عرفان اسلامی*، سال پانزدهم، شماره ۵۷، صص۳۲۹-۳۱۱.

فاضلی، علیرضا، (۱۳۹۶)، *وحی و نبوت از نگاه آکوئیناس و ملاصدرا*، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.

فدایی مهربانی، مهدی، (۱۳۹۱)، *ایستادن در آنسوی مرگ: پاسخ‌های کربن به هایدگر از منظر فلسفه شیعی*، تهران، نشر نی.

کاپلستون، فردریک، (۱۳۹۶)، *تاریخ فلسفه یونان و روم*، ج ۱، ترجمه سید جلال‌الدین مجتبوی، تهران، انتشارات سروش و علمی و فرهنگی.

کربن، هانری، (۱۳۶۹)، *فلسفه ایرانی و فلسفه تطبیقی*، ترجمهٔ جواد طباطبایی، تهران، انتشارات توس، چاپ اول.

غزالی، احمدبن محمد، (۱۳۵۹)، *سوانح العشاق*، به کوشش نصرالله پورجوادی، تهران، بنیاد فرهنگ ایران.

مدرسی، فاطمه و طاهر لاوژه، (۱۳۸۹)، «مقایسه سبک تأویل احمد غزالی و ابوالفضل رشیدالدین میبدی»، *فصلنامه سبک شناسی نظم و نثر فارسی - بهار ادب*، سال سوم، شماره اول، صص۱۱۸-۱۰۱.

مسکوب، شاهرخ، (۱۳۵۷)، *در کوی دوست*، تهران، نشر خوارزمی، چاپ اول.

مک کواری، جان، (۱۳۹۷)، *هایدگر و مسیحیت*، ترجمهٔ شهاب‌الدین عباسی، تهران، کتاب پارسه.

هایدگر، مارتین، (۱۳۸۸)، *چه باشد آنچه خوانندش تفکر؟*، ترجمهٔ سیاوش جمادی، تهران، ققنوس.

Abbasi, Sh., & Hanaei Kashani, M. S. (2016). *Translation of John Macquarrie's Heidegger and Christianity*. First Edition. Tehran: Ketab Parseh Publication [In Persian].

Afrasiabi, Gh. (1993). *Sovereign of lovers (Sultan al-Oshaq)*. Shiraz: Shiraz University Publishing Center [In Persian].

Ajibola, I. (2014). A hermeneutical application of the iconic gaze in Jean-Luc Marion's postmodern phenomenology to Galatian. A template for an expression of Christian love. *International Journal of Philosophy and Theology*, *2*(4), 129-150. doi: 10.15640/ijpt.v2n4a8.

Antoninka, A. E. (2009). *Without measure: Marion's apophatic-virtue phenomenology of iconic love*. PhD Thesis. Baylor University.

Aquinas, T. (1947). *Summa theologica*. Petersburg: Benziger.

Collins, A. (2016). Being exposed to love: The death of God in Jean-Luc Marion and Jean-Luc Nancy. *International Journal for Philosophy of Religion*, *80*(3), 297-319. doi: 10.1007/s11153-015-9552-z.

Fadaei Mehrabani, M. (2012). *Standing another side of Death: Corbin's responses to Heidegger from the perspective of Shia philosophy*. Tehran: Ney Publication [In Persian].

Fazeli, A. (2017). *Revelation and prophecy according to Aquinas and Mulla Sadra*. Tehran: Research Institute of Islamic Culture and Thought [In Persian].

Hankey, W. J. (1998). The postmodern retrieval of Neoplatonism in Jean-Luc Marion and John Milbank and the origins of western subjectivity in Augustine and Eriugena. *Journal of Hermathena*, (165), 9-70.

Hubbard, K. (2011). The unity of Eros and Agape: On Jean-Luc Marion's Erotic phenomenon. *Essays in Philosophy*, *12*(1), 130-146. doi:۱۰,۵۸٤۰ /eip201112121.

Ibn-Sina, H. A. (1983). *Pointers and reminders* (*al-Esharat va al-Tanbihat).* Second

Press.

Modarresi, F., & Lavzheh, T. (2010). Comparison of esoteric commentary of Ahmad Ghazali and Abulfazl Rashid al-Din Meybodi. *Quarterly Journal of the Stylistic of Persian Poem and Prose (Bahar-e Adab)*, *3*(1) [In Persian].

Mojtabavi, S. J. (2017). *Translation of Frederick Charles Copleston's history of philosophy (Greece and Rome)*. Tehran: Elmi va Farhangi Publication [In Persian].

Moulaei, M. S. (Ed.) (1998). *Collection of Khajeh Abdullah Ansari's Persian letters*. Second Edition. Tehran: Toos Publication [In Persian].

Pourjavadi, N. (1979). *Sovereign of the mystic journey* (*Sultan al-Tariqat)*. Tehran: Agah Publication [In Persian].

Pourjavadi, N. (Ed.) (1980). *Ahmad Gazali's Sawanih al-Oshagh*. Tehran: Iranian Culture Foundation [In Persian].

Pournamdarian, T. (1996). *Symbolism and symbolic stories in Persian literature*. Fifth Edition. Tehran: Elmi va Farhangi Publication [In Persian].

Robinette, B. (2007). A gift to theology? Jean-Luc Marion's 'Saturated phenomenon' in Christological perspective. *The Heythrop Journal*, *48*(1), 86–108. doi: 10.1111/j.1468-2265.2007.00307.x.

Rolt, C. E., & Rapids, G. (2021). *Dionysius the Areopagite: On the divine names and the mystical theology*. MI: Christian Classics Ethereal Library.

Sanaee, A., & Salavati, A. (2018). Pre-conceptional understanding of God: The comparison of Karl Rahner and Mulla Sadra's views. *Journal of Comparative Theology*, *9*(20), 145-158. doi: 10.22108/coth.2019.113600.1205 [In Persian].

Shaker, K., & Esmaili, H. (2018). Jest of love and mysticism in Ahmad Qazali's Savaneh ul-Oshshagh. *Quarterly Journal of Islamic Mysticism*, *15*(57), 311-329 [In Persian].

Solomon, R. (2007). In defense of sentimentality. Translated by Arash Naraghi. *Book Review*, (43), 320-356 [In Persian].

Tabatabaei, J. (1990). *Translation of Henry Corbin's Iranian philosophy and comparative philosophy*. First Edition. Tehran: Toos Publication [In Persian].

The Holy Quran.

Ward, G. (1995). Introducing Jean-Luc Marion. *New Blackfriars*, *76*(895), 317-324.

Edition. Tehran: Arman Publication [In Persian].

Jamadi, S. (2009). *Translation of Martin Heidegger's what is called thinking?*. Tehran: Qoqnoos Publication [In Persian].

Mackinlay, S. (2018). *Interpreting excess: Jean-Luc Marion, Saturated phenomena, and hermeneutics*. New York: Fordham University Press.

Marion, J. L. (1991). *God without being*. Translated by Thomas A. Carlson. Chicago: University of Chicago Press.

Marion, J. L. (2001). *The idol and distance*. Translated by Thomas A. Carlson. New York: Fordham University Press.

Marion, J. L. (2002a). *Prolegomena to charity*. Translated by Stephen E. Lewis. New York: Fordham University Press.

Marion, J. L. (2002b). *Being given: Toward a phenomenology of givenness*. Translated by Jeffrey L. Kosky. Stanford: Stanford University Press.

Marion, J. L. (2007a). *The erotic phenomenon*. Translated by Stephen E. Lewis. Chicago: University of Chicago Press.

Marion, J. L. (2007b). Unspoken: Apophasis and the discourse of love. *Annual Papers Conference of Proceeding of the American Catholic philosophical association, 76*, 39-56.

Marion, J. L. (2008). *Revelation in the visible and the revealed*. Translated by Christina M. Gschwandtner. New York: Fordham University Press.

Marion, J. L. (2012). *God without being: Hors-texte*. Second Edition. Chicago: The University of Chicago Press.

Martis, J. (1996). Thomistic Esse—idol or icon? Jean-Luc Marion's God without being. *Pacifica: Australasian Theological Studies*, *9*(1), 55-68. doi: 10.1177/1030570X9600900105.

Maskoob, Sh. (1978). *In the beloved neighborhood (Dar Kou-ye Doust)*. First Edition. Tehran: Kharazmi Publishing House [In Persian].

Mason, B. M. (2014). Saturated phenomena, the icon, and revelation: A critique of Marion's account of revelation and the redoubling of saturation. *Journal of Aporia, 24*(1), 25-38.

Mitchell, W. T. (1986). *Iconology: Image, text, ideology*. Chicago: University of Chicago