

ORIGINAL ARTICLE

Convergence and Divergence of Ontology of Islamic Philosophy and Christian Phenomenological Theology on the Problem of Knowing God (Case Study: Mulla Sadra and Jean-Luc Marion)

Hosein Rahnamaei

Assistant Professor, Department of Theoretical Foundations and Islamic Ethics, Faculty of Education and Islamic Thought, University of Tehran, Tehran, Iran.

Correspondence:
Hosein Rahnamaei

Email: H_Rahnamaei@ut.ac.ir

Received: 20 Nov 2025
Accepted: 25 Jul 2026

How to cite:

Rahnamaei, H. (2026). Convergence and Divergence of Ontology of Islamic Philosophy and Christian Phenomenological Theology on the Problem of Knowing God (Case Study: Mulla Sadra and Jean-Luc Marion). SADRĀ'I WISDOM, 14(2), 95-106.
(DOI: [10.30473/pms.2026.76592.2173](https://doi.org/10.30473/pms.2026.76592.2173))

ABSTRACT

Subject: This article presents a comparative study of the knowledge of God and divine revelation in the philosophies of Mulla Sadra and Jean-Luc Marion. It examines the convergences and divergences between these two thinkers concerning the possibility of knowing God, the nature of divine manifestation, and the role of immediate experience in religious cognition. Furthermore, it explores the possibility of establishing a constructive dialogue between Islamic philosophy and contemporary Continental phenomenology despite their different metaphysical and theological backgrounds. **Method:** The research adopts a comparative-analytical method based on the primary works of Mulla Sadra and Jean-Luc Marion, together with relevant secondary literature. It comparatively analyzes the concepts of presential knowledge (al-'ilm al-ḥuḍūrī), divine manifestation (tajallī), and the primacy of existence in Mulla Sadra's philosophy alongside Marion's notions of givenness, saturated phenomenon, and revelation. **Findings:** The findings indicate that both philosophers reject reducing the knowledge of God to purely conceptual or representational thinking and instead emphasize the immediacy of divine disclosure. However, they develop this shared concern from different philosophical perspectives. Mulla Sadra interprets divine knowledge within a metaphysical framework grounded in the primacy of existence and the reality of manifestation, whereas Marion explains revelation phenomenologically as a saturated phenomenon that exceeds conceptual determination. This comparison demonstrates that, despite their methodological differences, both approaches offer significant insights into the relationship between transcendence, manifestation, and religious experience, thereby providing a fruitful basis for comparative philosophical inquiry. **Conclusion:** The study concludes that the comparison of Mulla Sadra's Transcendent Philosophy and Marion's phenomenology contributes to a deeper understanding of the knowledge of God by clarifying both their common concerns and their fundamental differences. It also highlights the potential for a meaningful philosophical dialogue between Islamic philosophy and contemporary Continental thought, enriching comparative philosophy of religion and expanding contemporary discussions of divine revelation and religious experience.

KEYWORDS

Phenomenology, Transcendental Theosophy, Jean-Luc Marion, Knowledge of God, Mulla Sadra.



دوفصلنامه حکمت صدرايي

سال چهاردهم، شماره دوم، پیاپی بیست و هشتم، بهار و تابستان ۱۴۰۵ (۹۵-۱۰۶)

DOI: 10.30473/pms.2026.76592.2173

«مقاله پژوهشی»

همگرایی و واگرایی وجودشناسی فلسفه اسلامی و الهیات پدیدارشناختی مسیحی در مساله شناخت خدا (مطالعه موردی: ملاصدرا و ژان لوک ماریون)

حسین رهنمائی

چکیده

این مقاله به مقایسه تطبیقی شناخت خدا و وحی الهی در فلسفه ملاصدرا فیلسوف مسلمان ایرانی و ژان لوک ماریون فیلسوف و الهی‌دان فرانسوی می‌پردازد. هدف از نگارش مقاله درک میزان همگرایی (تأکید بر تجربه بی‌واسطه و نفی تقلیل‌گرایی عقلانی)، واگرایی‌ها (رویکرد متافیزیک وجودمحور در برابر رویکرد پدیدارشناختی غیرمتافیزیکی) و امکان گفت‌وگوی سازنده میان فلسفه اسلامی و الهیات پدیدارشناختی مسیحی معاصر در مباحث وجودشناختی است. روش تحقیق در این پژوهش تطبیقی-تحلیلی است و طی آن با تکیه بر متون اصلی حکمت متعالیه، آثار اصلی ماریون و پژوهش‌های ثانویه، مفاهیمی چون «اصالت وجود»، «تشکیک وجود»، «تجلی»، «علم حضوری» در ملاصدرا و «داده‌شدگی»، «پدیدار اشباع‌شده» و «نقد آنتوتئولوژی» در ماریون بررسی می‌شود. یافته‌های تحقیق را در موارد زیر می‌توان دید: ۱) ملاصدرا خدا را «وجود محض» و مبدأ تجلیات می‌داند، اما ماریون خدا را فراتر از هر مقوله وجودی تعریف می‌کند. ۲) هر دو بر تجربه بی‌واسطه خدا تأکید دارند: ملاصدرا از راه «علم حضوری معلول به علت» و ماریون از طریق «پدیدار اشباع‌شده». ۳) هر دو نفی تقلیل‌گرایی عقلانی را دنبال می‌کنند؛ ملاصدرا در چارچوب متافیزیک وجود و ماریون با نقد آنتو-تئولوژی. ۴) مفاهیمی چون «تجلی» و «داده‌شدگی» ظرفیت بازخوانی دوسویه دارند و امکان گفت‌وگوی سازنده را فراهم می‌آورند. نتیجه تحقیق تأیید این نکته است که چنین مقایسه‌هایی نه تنها به درک عمیق‌تر از شناخت خدا و تجربه دینی کمک می‌کند، بلکه پتانسیل غنی گفتگوهای بین فرهنگی بین سنت‌های اسلامی و مسیحی و ارائه یک سیستم مشابه از متافیزیک و پدیدارشناسی را در پی دارد.

واژه‌های کلیدی

پدیدارشناسی، حکمت متعالیه، ژان لوک ماریون، شناخت خدا، ملاصدرا.

استادیار، گروه مبانی نظری و اخلاق اسلامی، دانشکده معارف
واندیشه اسلامی دانشگاه تهران، تهران، ایران.

نویسنده مسئول:

حسین رهنمائی

رایانامه: H_Rahnamaei@ut.ac.ir

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۸/۲۹

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۵/۰۵/۰۳

استناد به این مقاله:

رهنمائی، حسین. (۱۴۰۵). همگرایی و واگرایی وجودشناسی فلسفه اسلامی و الهیات پدیدارشناختی مسیحی در مساله شناخت خدا (مطالعه موردی: ملاصدرا و ژان لوک ماریون). دوفصلنامه حکمت صدرايي، ۱۴(۲)، ۹۵-۱۰۶.
(DOI: 10.30473/pms.2026.76592.2173)

حق انتشار این مستند، متعلق به نویسندگان آن است. ۱۴۰۵ ©. ناشر این مقاله، دانشگاه پیام نور است.

این مقاله تحت گواهی زیر منتشر شده و هر نوع استفاده غیرتجاری از آن مشروط بر استناد صحیح به مقاله و با رعایت شرایط مندرج در آدرس زیر مجاز است.

Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International license (<https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/>)



مقدمه

پرسش از چگونگی حضور و ظهور خداوند در هستی و کیفیت آشکارسازی امر الهی یکی از مسائل بنیادین در فلسفه دین و الهیات است که از دیرباز ذهن متفکران شرقی و غربی را به خود مشغول کرده است. در فلسفه اسلامی، ملاصدرا (۱۰۱۴-۹۵۰ ش؛ ۱۵۷۱-۱۶۴۰ م) با ارائه نظام فلسفی «حکمت متعالیه» و تأکید بر اصالت وجود، خدا را به عنوان حقیقت مطلق وجود و مبدأ تجلیات عالم معرفی کرده است. (مجتبی و کهنسال، ۱۴۰۳) در فلسفه قاره‌ای معاصر نیز ژان لوک ماریون (۱۳۲۴ ش؛ ۱۹۴۶ م) با رویکرد پدیدارشناختی و نقد آنتو-تئولوژی هایدگر، خدا را فراتر از مقوله‌های متافیزیکی و در قالب «پدیدار اشباع‌شده»^۱ دید که از طریق تجربه‌هایی مانند وحی یا عشق آشکار می‌شود. این دو دیدگاه، به‌ظاهر در دو سوی یک طیف فکری قرار دارند، اما هر دو به شیوه‌ای عمیق به پرسش از شناخت خدا و چگونگی آشکارگی امر الهی می‌پردازند. این مقاله با مقایسه تطبیقی میان وجودشناسی ملاصدرا و الهیات پدیدارشناختی ماریون، به دنبال فهم هم‌نمایی‌ها و چالش‌های این دو است.

پیشینه پژوهش

پیشینه نظری

علیرغم کثرت پژوهش‌های تطبیقی در فلسفه دین، همچنان جای خالی گفت‌وگوی مستقیم بین حکمت متعالیه و پدیدارشناسی جدید در فضای علمی داخلی و خارج از ایران احساس می‌شود. اگرچه مولفانی چون سید حسین نصر، ویلیام چیتیک و شارحین ملاصدرا و نیز اندیشمندانی نظیر کوین هارت^۲، جان کاپوتو^۳، ریچارد کرنی^۴ توماس کارلسون^۵ که درباره ژان ماریون قلم زده‌اند. اما همچنان با فقدان یک مقایسه نظام‌مند و عمیق میان این دو رویکرد مواجهیم که ضمن بررسی تفاوت‌های ساختاری امکان گفت‌وگوی سازنده میان آن‌ها را فراهم نماید.

پیشینه کاربردی

آثار مقایسه‌ای پیرامون ژان لوک ماریون در زبان فارسی انگشت‌شمارند. مقاله «تحلیل مواجهه الهیات تومیستی ژیلسون و ماریون با وجودشناسی هایدگر» از علی سنایی، به بررسی تعامل الهیات تومیستی با فلسفه هایدگر می‌پردازد و نشان می‌دهد چگونه ماریون از هستی‌شناسی هایدگری به سمت آشکارسازی الهی گذر

می‌کند. (سنائی، ۱۳۹۵)؛ رسول رسولی‌پور و آریا یونسی در مقاله «ژان لوک ماریون مرزهای منطق را محک می‌زند» چالش‌های ماریون علیه محدودیت‌های منطقی فلسفی را توصیف کرده‌اند. (رسولی‌پور و یونسی، ۱۳۹۵) سنائی و خادمی در «بازتاب عرفان دیونوسیوس مجعول در اندیشه ماریون: گذار از هستی‌شناسی آنالوژیک آکون» تأثیر عرفان دیونوسیوس بر ماریون و گذار او از هستی‌شناسی آکونیناسی به رویکردی پدیدارشناختی را برجسته می‌سازد. (سنائی و خادمی، ۱۴۰۰) مقاله «ارزیابی ساختار انتوتئولوژیکی متافیزیک در حکمت سینوی با نگاهی به تلقی هایدگر و ماریون از انتوتئولوژی» از همین نویسنده ساختار انتوتئولوژیک حکمت سینوی را با دیدگاه هایدگر و ماریون مقایسه می‌کند و نشان می‌دهد چگونه ماریون از این ساختار برای آشکارسازی فراتر از هستی‌شناسی استفاده می‌کند. (صلواتی، ۱۳۹۸) مقاله «بررسی مقایسه‌ای دیدگاه احمد غزالی و ژان لوک ماریون درباره عشق» نوشته زکیه بیات و همکاران، عشق را به عنوان ابزاری برای شناخت فراتر از عقل در اندیشه غزالی و ماریون مقایسه می‌کند. (بیات و همکاران، ۱۴۰۲) در نهایت، مقاله «اعتماد کورکورانه یا ایمان آگاهانه» از جنی اسلتمن، ترجمه کمال رضوی، جنبه‌های پدیدارشناختی ایمان را تحلیل می‌کند. (اسلتمن، ۱۳۸۲) علی حقی و محمدرضا مدائن در مقاله «وجوه اشتراک و شباهت در دیدگاه‌های معرفت‌شناختی ملاصدرا و هوسرل» علم حضوری را به عنوان رویکردی پدیدارشناختی بازخوانی کرده و به شباهت‌های آن با هوسرل اشاره دارند. (حقی و مدائن، ۱۳۹۲) اگرچه برخی از این آثار در مقایسه این دو دانشمند به کار می‌آیند، با این حال هیچ‌کدام خلأ مقایسه مستقیم و نظام‌مند میان الهیات وجودی ملاصدرا و الهیات پدیدارشناختی ماریون را پر نمی‌کنند.

روش‌شناسی پژوهش

این تحقیق از روش مطالعه تطبیقی استفاده می‌کند و بر متون اصلی فلسفه ملاصدرا و ماریون و پژوهش‌های ثانویه تکیه دارد تا شباهت‌ها، تفاوت‌ها و پیامدهای این دو دیدگاه را تحلیل کند. پرسش‌های اصلی پژوهش عبارتند از: چگونه ملاصدرا و ماریون به شناخت خدا و ظهور امر الهی می‌رسند؟ آیا تفاوت‌های بنیادین در مبانی فکری این دو مانع گفت‌وگوی سازنده می‌شود؟ و اینکه این گفتگو چه پیامدهایی برای فلسفه دین معاصر و گفت‌وگوهای

4. Richard Kearney
5. Thomas A. Carlson

1. Saturated Phenomenon)
2. Kevin Hart
3. John D. Caputo

بین فرهنگی دارد؟ این مطالعه به دنبال فهم عمیق تری از شناخت خدا و تمهید زمینه‌های ارتباط دو سنت فکری متفاوت (فلسفه اسلامی و فلسفه قاره‌ای) است.

چارچوب نظری

مبانی الهیاتی ملاصدرا

مسأله شناخت خدا در حکمت متعالیه نه یک مسئله صرفاً الهیاتی، بلکه مسئله‌ای بنیاداً وجودشناختی است. در این نظام فکری، شناخت خدا از طریق تحلیل ساختار وجود و نسبت هستی انسان با حقیقت وجود تبیین می‌شود. از این‌رو، مفاهیم اصلی حکمت متعالیه تنها در صورتی قابل فهم‌اند که در افق مسئله «چگونگی انکشاف خدا برای انسان» بازسازی شوند. در اینجا مهمترین مبانی صدرایی مرتبط با مبحث شناخت خدا را برمی‌شماریم.

۱. اصالت وجود و امکان معرفت الهی

نقطه آغاز نظریه صدرایی شناخت خدا، اصل اصالت وجود است. بر اساس این اصل، واقعیت خارجی نه ماهیت بلکه وجود است و ماهیات صرفاً اعتبارات ذهنی‌اند (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ج ۱، ۳۲-۳۵؛ طباطبایی، ۱۳۹۰: ۴۵). این چرخش هستی‌شناختی پیامدی معرفتی دارد: شناخت نهایی نمی‌تواند ماهوی یا مفهومی باشد، بلکه باید وجودی باشد.

بدین ترتیب، خدا به‌عنوان «وجود محض» نه موضوع یک تعریف مفهومی، بلکه غایت هرگونه تحقق وجودی تلقی می‌شود. شناخت خدا از سنخ ادراک مفاهیم نیست، بلکه شدت یافتن حضور وجودی نزد نفس و به تعبیر فنی‌تر شدت وجودی خود نفس است. این نکته، چارچوبی فراهم می‌آورد که در آن معرفت الهی از استدلال صرف فراتر می‌رود و به از جنس حضور وجودی معنا شود. علامه طباطبایی در همین زمینه معتقد است: در فلسفه صدرایی شناخت حقیقی تابع نحوه وجود عالم است» (طباطبایی، ۱۳۸۶: ۱۵۳). بنابراین، معرفت خدا تابع تحول وجودی انسان است نه صرفاً فعالیت ذهنی او.

۲. تشکیک وجود

براساس مبانی صدرایی، وجود حقیقتی واحد اما دارای مراتب است (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ج ۱، ۳۴۱-۳۴۲). این دیدگاه نقش تعیین‌کننده‌ای در تبیین معرفت الهی دارد. بر اساس این مبنا انسان (و هر موجود دیگر) موجودی منفصل از حقیقت الهی نیست؛ بلکه مرتبه‌ای ضعیف از همان حقیقت وجودی است. از این‌رو، شناخت خدا نه عبور از فاصله‌ای مطلق، بلکه شدت یافتن همان وجود مشترک است. هرچه مرتبه وجودی نفس قوی‌تر شود، حضور علت نخستین

در آن آشکارتر می‌گردد. این تحلیل شناخت خدا را از مدل معرفت بازنمایانه جدا می‌کند. خدا دیگر «موضوع شناخت» نیست، بلکه افقی است که در آن شناخت تحقق می‌یابد. ملاصدرا با طرح اتحاد عالم و معلوم نشان می‌دهد که ادراک در عالی‌ترین سطوح خود نوعی تحقق وجودی است، نه صرف بازنمایی مفهومی؛ بنابراین تجربه الهی در مرتبه‌ای خاص از وجود نفس انسانی تحقق می‌یابد (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ج ۳، ۳۱۲).

۳. وجود فقری و نسبت حضوری انسان با خدا

یکی از نوآورانه‌ترین عناصر نظریه ملاصدرا، تحلیل وجود ممکنات به‌عنوان وجود فقری است. موجودات ممکن دارای استقلال وجودی نیستند، بلکه عین تعلق به علت‌اند (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ج ۳، ۳۴۵). این اصل پیامدی مستقیم برای شناخت خدا دارد. به این ترتیب که اگر وجود معلول عین ربط به علت باشد، آنگاه رابطه انسان با خدا رابطه‌ای بیرونی نیست؛ بلکه نوعی حضور دائمی علت در معلول است. در نتیجه، امکان شناخت خدا در خود ساختار هستی انسان نهفته است. انسان پیش از هر استدلالی در نسبت وجودی با خدا قرار دارد. معرفت الهی در این معنا، کشف رابطه‌ای است که پیشاپیش برقرار بوده است.

این تحلیل به شکل قابل توجهی با تلقی‌های پدیدارشناختی از پیش‌دادگی تجربه دینی قابل مقایسه است، زیرا معرفت الهی نه ساخته ذهن، بلکه ناشی از نحوه ظهور واقعیت است.

۴. علم حضوری

نقطه مرکزی نظریه شناخت خدا در حکمت متعالیه، مفهوم علم حضوری است. در علم حضوری، معلوم بدون واسطه مفاهیم نزد عالم حاضر است (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ج ۳، ۳۴۵-۳۵۲).

در این چارچوب، معرفت خدا نتیجه استدلال‌های مفهومی نیست، بلکه مرتبه‌ای از حضور وجودی است. چون علت در معلول حضور دارد، معلول می‌تواند به نحو حضوری به علت خود علم یابد. ملاصدرا تصریح می‌کند که هرچه وجود نفس شدیدتر گردد، علم حضوری آن نسبت به مبدأ خویش افزایش می‌یابد. بنابراین معرفت الهی امری تدریجی، وجودی و مبتنی بر تحول هستی‌شناختی انسان است.

این دیدگاه فاصله‌ای اساسی با الهیات مفهومی ایجاد می‌کند و معرفت خدا را به تجربه‌ای وجودی نزدیک می‌سازد؛ امری که برخی پژوهشگران آن را نقطه تماس حکمت متعالیه با پدیدارشناسی دانسته‌اند (حق و مدائن، ۱۳۹۲).

۵. نظریه تجلی

برای توضیح نحوه آشکارگی خدا در جهان، ملاصدرا از نظریه تجلی بهره می‌گیرد. عالم نه مجموعه‌ای مستقل از موجودات، بلکه ظهورات مراتب وجود الهی است (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ج ۲، ۱۲۰). تجلی به معنای صدور خارجی از خدا نیست، بلکه ظهور حقیقت بسیط در مراتب محدود است. موجودات به منزله آیینه‌هایی‌اند که شدت‌های متفاوتی از وجود را آشکار می‌کنند (جوادی آملی، ۱۳۸۷). در این چارچوب، شناخت خدا از طریق تأمل در جهان ممکن می‌شود، اما نه به صورت استدلال قیاسی، بلکه به مثابه مشاهده ظهور. انسان در مواجهه با موجودات، با نحوی از انکشاف الهی روبه‌رو است. به بیان دیگر، جهان در حکمت متعالیه نه فقط «پدیده الهی» بلکه «پدیدار الهی» است؛ نه شیئی مستقل در برابر خدا.

۶. حرکت جوهری

ملاصدرا با نظریه حرکت جوهری نشان می‌دهد که نفس انسانی ثابت نیست بلکه در ذات خود در حال صیورورت وجودی است (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ج ۸، ۹۰). این اصل به مسئله شناخت خدا بُعدی دینامیک می‌بخشد. معرفت الهی امری دفعی نیست، بلکه نتیجه تحول تدریجی وجود انسان است. نفس از مرتبه حس و خیال به مرتبه عقل و سپس شهود وجودی ارتقا می‌یابد. در این سیر، شناخت خدا نه افزایش اطلاعات بلکه دگرگونی نحوه بودن انسان است. به همین دلیل، ملاصدرا شهود قلبی را تکامل عقل می‌داند نه نفی آن (ملاصدرا، ۱۳۶۶: ۱۴۲). عقل در نهایت به مرتبه‌ای می‌رسد که در آن تمایز میان عاقل و معقول کاهش می‌یابد و معرفت الهی به صورت حضور تحقق می‌یابد.

۷. برهان صدیقین

برهان صدیقین در حکمت متعالیه صرفاً یک استدلال اثبات وجود خدا نیست، بلکه الگویی معرفتی برای شناخت اوست. این برهان از خود واقعیت وجود آغاز می‌کند و بدون واسطه موجودات ممکن به واجب‌الوجود می‌رسد (ملاصدرا، ج ۶، ۱۴-۲۰). اهمیت این برهان در آن است که مسیر شناخت خدا را از تحلیل مفاهیم به شهود وجود منتقل می‌کند. انسان با التفات به اصل وجود، حضور حقیقت مطلق را درمی‌یابد. بدین معنا، برهان صدیقین نقطه اتصال عقل فلسفی و تجربه شهودی است.

۸. الگوی صدرایی شناخت خدا

بر اساس تحلیل پیش گفته، می‌توان ساختار معرفت الهی در حکمت

متعالیه را چنین خلاصه کرد:

۱. خدا حقیقت وجود است، نه موجودی در کنار موجودات.
 ۲. انسان به سبب وجود فقری خود همواره در نسبت حضوری با خدا قرار دارد.
 ۳. شناخت خدا نتیجه شدت یافتن وجود انسان است.
 ۴. جهان صحنه تجلی الهی و زمینه انکشاف اوست.
 ۵. معرفت الهی نهایتاً صورتی شهودی و حضوری می‌یابد.
- در نتیجه، حکمت متعالیه الگویی از شناخت خدا ارائه می‌کند که در آن متافیزیک وجودی و تجربه شهودی به وحدتی درونی می‌رسند. این الگو، با وجود تفاوت‌های بنیادین، امکان گفت‌وگوی فلسفی با الهیات پدیدارشناختی معاصر - به‌ویژه نظریه داده‌شدگی و پدیدار اشباع‌شده در اندیشه ژان لوک ماریون را فراهم می‌آورد، زیرا در هر دو رویکرد، خدا نه محصول مفهوم‌سازی عقلانی، بلکه رخدادی از ظهور و انکشاف تلقی می‌شود.

مبانی الهیات پدیدارشناختی ژان لوک ماریون

نقد آنتو-تئولوژی و فراتر دانستن خدا از وجود

ماریون با الهام از نقد مارتین هایدگر به آنتو-تئولوژی، استدلال می‌کند که تعریف خدا به‌عنوان «موجود اعلی» در چارچوب‌های متافیزیکی سنتی، او را به مفهومی انسانی و محدود تقلیل می‌دهد. (ماریون، ۱۹۹۱: xvi) او خدا را فراتر از مقوله وجود می‌داند و هرگونه تعریف هستی‌شناختی در مورد او را نفی می‌کند، زیرا آن را به یک «بت» مفهومی تبدیل می‌کند. (ماریون، ۱۹۹۱: ۱۶-۲۰) دیوید هارت این نقد را به‌عنوان تلاشی برای رهایی الهیات از قید متافیزیک توصیف می‌کند، که خدا را به‌عنوان رازی غیرقابل توصیف بازتعریف می‌کند. (کارلسون، ۲۰۰۸: ۲۷۸) این دیدگاه، با گشودن عرصه‌ای فراتر از مفاهیم فلسفی، امکان تجربه خدا را از طریق رخدادهایی مانند وحی یا عشق، فراهم می‌آورد. (ماریون، ۱۹۹۱: ۱۰۷)

داده‌شدگی و برتری آن بر قصدیت

ماریون مفهوم «داده‌شدگی» را به‌عنوان پایه پدیدارشناسی خود معرفی می‌کند. او استدلال می‌کند که پدیدارها، از جمله امر الهی، به‌صورت خودجوش و بدون پیش‌شرط‌های هستی‌شناختی به سوژه داده می‌شوند. (ماریون، ۲۰۰۲A: ۱۸) برخلاف پدیدارشناسی هوسرلی که بر قصدیت^۱ سوژه تأکید دارد، داده‌شدگی ماریون پدیدار را از محدودیت‌های سوژه آزاد می‌کند و آن را به‌عنوان رخدادی

به واسطه تجربه‌ای بی‌واسطه و اشباع‌کننده درک می‌شود. او برخلاف سنت مابعدالطبیعی غربی که به «موجود بما هو موجود» می‌اندیشد، می‌کوشد به سوی «انکشاف امر قدسی در تجربه» حرکت کند؛ که مستلزم خروج از قالب‌های مفهومی است. (ماریون، ۱۹۹۱: ۶۷)

از آنجا که پدیدار اشباع‌شده (به‌ویژه از نوع نماد) تمام ظرفیت‌های تأویلی و مفهومی سوژه را فرومی‌ریزد، شناخت خدا در این الگو نه از راه تحویل خدا به یک مفهوم، بلکه از راه تحمل شگفتی و رازِ ظهور او حاصل می‌شود. بنابراین، مبانی پدیدارشناختی ماریون خود را مستقیماً به مثابه نظریه‌ای در معرفت‌شناسی دینی پسماتافیزیکی باز می‌نمایانند. (ماریون، ۲۰۰۲B: ۱۲۳-۱۱۸)

تجربه دینی و فراروی از قصدیت انسانی

ماریون تجربه دینی را به‌عنوان فراروی از قصدیت انسانی توصیف می‌کند، جایی که سوژه دیگر کنشگر اصلی شناخت نیست، بلکه دریافت‌کننده پدیداری است که خود را به او می‌دهد. (ماریون، ۲۰۰۲A: ۳۲۲)

بدین ترتیب، تجربه دینی رخدادی غیرقابل کنترل است که سوژه را به سوی خدا هدایت می‌کند. این رویکرد امکان گفت‌وگو بین سنت‌های عرفانی و پدیدارشناسی را فراهم می‌آورد. (هارت، ۲۰۰۷: ۸۹)

باید توجه داشت که برخلاف ملاصدرا که یک دستگاه متافیزیکی متراکم با ده‌ها اصل و قاعده بنیادین عرضه می‌کند، ماریون عمداً با حداقل مفاهیم پدیدارشناختی کار می‌کند. این تفاوت کمی، نه از سر ناتوانی، بلکه از روی التزام به نگاه غیرمتافیزیکی و اجتناب از هرگونه ساختار وجودی پیشینی است. ماریون می‌خواهد خدا را نه در یک نظام فلسفی، بلکه در رخدادهای عینی و اشباع‌کننده جستجو کند. از این منظر، فقر کمی مبانی او در مقایسه با چهره‌ای مثل ملاصدرا، خود یک ویژگی روش‌شناختی و نه یک کاستی به شمار می‌آید.

یافته‌های پژوهش

همگرایی‌های ملاصدرا و ماریون

تأکید بر تجربه بی‌واسطه خدا

یکی از بارزترین نقاط اشتراک ملاصدرا و ماریون، تأکید بر امکان تجربه بی‌واسطه خداست. در حکمت متعالیه، این تجربه از طریق «علم حضوری معلول به علت تامه» ممکن می‌شود. به نظر ملاصدرا نفس انسانی، از طریق استكمال در مراتب وجود که نتیجه حرکت جوهری کمالی آن است، به شهود مستقیم حقیقت الهی

مستقل معرفی می‌کند. داده‌شدگی راهی برای فهم تجربه‌های دینی است که فراتر از ساختارهای متافیزیکی حرکت می‌کند و خدا را به‌عنوان رخدادی غیرقابل پیش‌بینی و مستقل از ادراک انسانی آشکار می‌سازند. (کارلسون، ۲۰۰۸: ۱۲۸)

این مبنا مستقیماً مدعای ماریون در مساله شناخت خدا را شکل می‌دهد: خدا نه به این دلیل که سوژه او را قصد می‌کند، بلکه به این دلیل که خود را داده و بر شهود تحمیل می‌کند، شناخته می‌شود. در نتیجه، شناخت خدا در پدیدارشناسی ماریون کاملاً واکنشی و دریافتی است، نه کنشی و قصدی. این تفاوت بنیادین با رویکرد قصدی هوسرل، گشایشی معرفتی برای تجربه دینی غیرنیومنی است. (ماریون، ۲۰۰۲A: ۱۸)

پدیدار اشباع‌شده و آشکارسازی الهی

ماریون پدیدار اشباع‌شده را پدیداری می‌داند که در آن شهود به‌قدری فراوان است که از ظرفیت قصدیت یا چارچوب‌های مفهومی ذهن انسان فراتر می‌رود. این پدیدارها، اگرچه از نظر مفهومی غیرقابل تعریف به نظر می‌رسند، ساختار ذهنی ناظر را اشباع می‌کنند (ماریون، ۲۰۰۲A: ۱۹۹)

گونه‌شناسی چهارگانه پدیدارهای اشباع‌شده شامل رخدادهای^۱، بت^۲، گوشت^۳ و نماد^۴ است. (ماریون، ۲۰۰۲B: ۲۰۰۲)

رخدادهای بر اساس کمیت اشباع می‌شود و غیرقابل محاسبه است. بت بر اساس کیفیت اشباع می‌شود و برای نگاه غیرقابل تحمل است. گوشت (جسم) سومین نوع پدیدار اشباع‌شده است که مقوله رابطه را اشباع می‌کند. سرانجام، نماد که شامل افراد دیگر، نمادهای مذهبی و مواردی از این قبیل می‌شود و مقوله «کیفیت» را اشباع می‌کند و دارای ویژگی خاصی است که همه انواع دیگر پدیدارهای اشباع‌شده را در خود متمرکز می‌کند. این نظریه در نهایت امکان تجربه پدیدارهایی فراتر از چارچوب‌های قصدی هوسرلی را فراهم می‌آورد و افق‌های جدیدی در درک تجربه‌های انسانی فراهم می‌کند. وحی الهی، به‌ویژه در سنت مسیحی، به‌عنوان پدیداری اشباع‌شده از نوع نماد توصیف می‌شود که سوژه را به سوی خدا هدایت می‌کند بدون اینکه او را در مفاهیم محدود سازد.

کارلسون ارتباط ماریون با سنت عرفانی مسیحی، به‌ویژه دیونیسوس آریوپاگیتا^۵ را برجسته می‌کند و استدلال می‌کند که پدیدار اشباع‌شده راهی برای تجربه خدا به‌عنوان رازی غیرقابل توصیف است. (کارلسون، ۲۰۰۸: ۷۴-۱۴۲)

ماریون در آثار خود خدا را به‌عنوان پدیداری اشباع‌شده معرفی می‌کند که حضور او نه توسط مفاهیم، بلکه

4. icon

5. pseudonymous

1. event

2. idol

3. flesh

ملاصدرا در خصوص ناتوانی عقل بشری در احاطه بر حقیقت الهی می‌نویسد:

«ذات باری تعالی اگرچه «ممتنع الاکتناه» است، اما این امتناع ناشی از نقص در ذات او نیست، بلکه ناشی از محدودیت عقل ماست» (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ج ۳، ۴۵۲).

در موضع دیگری عنوان یک قاعده کلی بیان می‌کند که عقل‌های بشری از درک آنچه در نهایت مراتب وجود است - مانند واجب‌تعالی - عاجزند و تنها آنچه بین این دو حد است را درک می‌کنند (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ج ۱، ۳۸۷). او در آثار غیرفلسفی خود از جمله «اسرارالآیات» شناخت ذات خدا را «تنگ‌ترین حوزه، و بلندترین مرتبه، و دورترین از فکر و ذکر انسان‌ها» قلمداد می‌کند؛ زیرا حقیقت واجب‌تعالی، هویتی بسیط و بی‌نهایت در نورانیت و وجود و بدون هم‌تا و مشابه است. حدی برای آن نیست و برهانی بر آن اقامه نمی‌شود. به همین دلیل، از تفکر در ذات خدا نهی شده است، و قرآن کریم نیز در مورد ذات الهی، جز به بیان «تقدیسات محض» و «تنزیهات صرفه» (پاک دانستن خدا از هر نقص و شباهت) نپرداخته است، مانند آیات «لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ» و «لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ»، زیرا راهی برای عقل به کنه ذات نیست (ملاصدرا، ۱۳۶۰: ۲۲).

ماریون نیز با نقد آنتو-تولوژی هایدگر، استدلال می‌کند که تعریف خدا به‌عنوان یک «موجود» در چارچوب‌های متافیزیکی، او را به یک بت مفهومی تقلیل می‌دهد. (ماریون، ۱۹۹۱: ix-xii) او فیلسوفان و الهی‌دانان را اغلب «بت‌پرست» می‌داند، زیرا خدا را در تصور خود خلق می‌کنند سپس آن را به‌عنوان «برترین وجود» مفروض می‌گیرند (بنسون، ۱۳۹۵: ۵). ماریون «خدا» را نه به‌عنوان «بالا‌ترین وجود» بلکه به‌عنوان «فرا‌تر از وجود» یا حتی «بی‌هستی» تعریف می‌کند. کتاب «خدا بی‌هستی» دقیقاً در همین جهت گام برمی‌دارد: «خدا بدون هستی است تا بتواند به مثابه عشق عطا شود» (ماریون، ۱۹۹۱: xvi) وی این رویکرد را تلاشی برای آزادسازی الهیات از محدودیت‌های متافیزیکی توصیف می‌کند. (ماریون، ۲۰۰۲۸: ۲۳۵-۲۳۷)

پیوند با سنت‌های عرفانی

ملاصدرا و ماریون هر دو به سنت‌های عرفانی که بر تجربه مستقیم و غیرمفهومی خدا تأکید دارند وابسته‌اند. ملاصدرا از عرفان ابن عربی الهام می‌گیرد، که در فصوص الحکم تجلی را به‌عنوان فرآیند ظهور خدا در عالم توصیف می‌کند. (ذکاو‌تی قراگوزلو، ۱۳۷۸) ماریون نیز به سنت عرفانی مسیحی، به‌ویژه دیونیسوس آریوپاگیتا، وابسته است. ماریون خدا را به‌عنوان رازی می‌داند که از طریق پدیدارهای اشباع‌شده، مانند

دست می‌یابد. او شناخت نفس را از نظر ذات و فعل، نردبانی برای شناخت پروردگار از نظر ذات و فعل می‌داند. (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ج ۸، ۲۲۴ و چیتیک، ۲۰۰۱: ۱۲۳-۱۲۵)

ملاصدرا در تبیین علم حضوری معلول به علت می‌گوید: «پس اگر چیزی ذاتاً و بی‌واسطه سبب برای معلول باشد، واجب است که علم به علت آن، مستلزم علم به خود آن [معلول] باشد» (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ج ۳، ۳۹۰). همچنین می‌گوید:

«علم به یکی از دو امر متضایف، با در نظر گرفتن جهت اضافت، موجب علم به طرف دیگر می‌شود» (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ج ۳، ۳۸۷). بنابراین، انسان به‌عنوان معلول، پیش از هر استدلالی در نسبت وجودی با خدا قرار دارد و با شدت یافتن وجود خود، این حضور را به صورت شهودی درمی‌یابد.

به‌طور مشابه، ماریون در چارچوب پدیدارشناسی خود، بر تجربه بی‌واسطه خدا از طریق «پدیدار اشباع‌شده» تأکید دارد. او پدیدارهای اشباع‌شده مانند وحی، عشق، یا زیبایی را رخدادهایی می‌داند که از ظرفیت ادراک انسانی فراتر می‌روند و سوژه را در برابر حضور الهی قرار می‌دهند. (ماریون، ۲۰۰۲۸: ۲۲۴-۲۱۹) شین مکینلی در کتاب «تفسیر افراط» این ایده را چنین صورت‌بندی می‌کند:

«پدیدار اشباع‌شده پدیده‌ای است که نمی‌توان آن را کاملاً درون مفاهیم قابل‌درک فهم ما گنجاند. آن چنان شهود فراوانی عطا می‌کند که همواره فزون‌آیند مازادی باقی می‌ماند که فراتر از مفهوم‌پردازی است.» (مکینلی، ۲۰۱۰: ۱)

مکینلی در جای دیگر توضیح می‌دهد که ماریون به‌طور عمدی «از حداقل مفاهیم پدیدارشناختی کار می‌کند» تا خدا را نه در یک نظام فلسفی، بلکه در «رخدادهای عینی و اشباع‌کننده» جستجو کند. (مکینلی، ۲۰۱۰: ۳۴-۳۳)

بدین ترتیب علم حضوری ملاصدرا و پدیدار اشباع‌شده ماریون هر دو تجربه‌ای غیرمفهومی و مستقیم از خدا را در اولویت قرار می‌دهند.

نفی تقلیل امر الهی به مفاهیم عقلانی

هر دو متفکر در برابر تقلیل امر الهی به مفاهیم صرف عقلانی مقاومت می‌کنند. ملاصدرا، با تکیه بر نظریه تجلی و علم حضوری، معتقد است که خدا فراتر از مفاهیم محدود انسانی است و شناخت او نیازمند تجربه‌ای عرفانی و شهودی است. او تأکید می‌کند که تجلیات الهی در مراتب وجود هرگز نمی‌توانند تمامیت حقیقت الهی را دربرگیرند. هیچ تجلی‌ای تمامیت ذات الهی (واجب‌الوجود) را ظاهر نمی‌سازد و این امر خدا را از محدودیت‌های مفهومی آزاد می‌کند. (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۷، ۳۴۷-۳۴۸)

بنابراین، جهان در دیدگاه ماریون دیگر «تجلی» نیست، بلکه صرفاً صحنه‌ای است که پدیدارهای اشباع‌شده در آن رخ می‌دهند.

واگرایی‌های بین ملاصدرا و ماریون

خدا در چارچوب هستی‌شناسی وجودی در برابر خدای فراتر از وجود

مهم‌ترین تفاوت میان ملاصدرا و ماریون در نحوه فهم آن‌ها از خدا و رابطه او با عالم وجود نهفته است. ملاصدرا خدا را به‌عنوان «وجود محض» یا «واجب‌الوجود» تعریف می‌کند که سرچشمه تمامی مراتب وجودی است. او استدلال می‌کند که خدا از طریق تجلی در مراتب وجود خود را آشکار می‌کند. (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۷، ۳۴۵-۳۴۷) در مقابل، ماریون خدا را فراتر از مقوله وجود قرار می‌دهد و هرگونه تعریف هستی‌شناختی را نفی می‌کند. او استدلال می‌کند که تعریف خدا در چارچوب‌های متافیزیکی، مانند «موجود اعلی»، او را به یک بت مفهومی تقلیل می‌دهد. (ماریون، ۱۹۹۱: ۹-۱۲) وی این رویکرد را تلاشی برای رهایی الهیات از قید متافیزیک می‌داند. این تفاوت بنیادین در فهم خدا چالش‌هایی برای گفت‌وگو ایجاد می‌کند، هرچند امکان بازخوانی مفاهیم را نیز فراهم می‌سازد. (کیش، ۲۰۲۵: ۹۵-۹۸) هر دو نظریه، از منظرهای متفاوت به شناخت خدا می‌پردازند و بر امکان شناخت خدا از طریق تجربه‌ای فراتر از قاب‌های ذهنی تاکید دارند.

متافیزیک نظام‌مند در برابر پدیدارشناسی غیرمتافیزیکی

رویکرد ملاصدرا به آشکارسازی الهی در چارچوبی متافیزیکی و نظام‌مند قرار دارد. نظریه تشکیک وجود او سلسله‌مراتبی وجودی را ترسیم می‌کند که از خدا تا عالم مادی امتداد دارد و امکان تحلیل عقلانی و عرفانی شناخت خدا را فراهم می‌کند (ملاصدرا، ۱۳۶۰: ۴۱-۱۵). در مقابل، ماریون رویکردی غیرمتافیزیکی و رخدادمحور را در پیش می‌گیرد که در آن، پدیدارها، مانند وحی یا عشق، به‌صورت خودجوش و بدون پیش‌شرط‌های هستی‌شناختی ظاهر می‌شوند (ماریون، ۲۰۰۹: ۱۰۴-۱۰۸) از جمله این پیش‌شرط‌ها، احتراز از تعریف خدا به‌عنوان «موجود اعلی» به دلیل تقلیل آن به بت مفهومی، تاکید بر داده‌شدگی پدیدارها بدون پیش‌شرط‌های هستی‌شناختی به سوژه، وحی الهی به عنوان پدیدار اشباع‌شده و امکان تجربه بی‌واسطه خدا بدون اینکه تابعیت از قصد انسانی هستند. (ماریون، ۲۰۰۲A: ۱۸ و ۳۲۲: هارت، ۲۰۰۷: ۸۹)

تفاوت در تجربه دینی: عرفان اسلامی در برابر وحی مسیحی

ملاصدرا، با الهام از عرفان ابن‌عربی، تجلی را به‌عنوان فرآیندی وجودی می‌بیند که در عالم طبیعت، نفس انسانی و تجربه عرفانی

نماد تجربه می‌شود. او تجربه دینی را به‌عنوان مواجهه‌ای با امر الهی بازتعریف می‌کند که در آن موضوع به‌طور غیرفعال تجربه را دریافت می‌کند. (ماریون، ۲۰۰۲B: ۱۴۰-۱۳۵ و ۱۶۹-۱۷۲) این پیوند مشترک با سنت‌های عرفانی مفاهیمی مانند «غیب» در عرفان اسلامی و «راز» در عرفان مسیحی را به هم نزدیک می‌سازد.

ملاصدرا ممکنات را آینه‌ای ظهور حق و محل تجلی خداوند می‌داند: «بدان که فعل خداوند عبارت است از تجلی صفاتش در مجال‌هایش و ظهور اسمایش در مظاهرش... پس آن‌ها آینه‌هایی برای وجود حق هستند و در آینه جز عین وجود بیننده و صورتش ظاهر نمی‌شود؛ پس موجوداتی که به «محدثات» نامیده می‌شوند، صور تفصیلی حق هستند. پس بر این اساس، در خارج چیزی جز وجود [حق] نیست و اعیان [ثابتة] به همان حالتی که در علم هستند، باقی‌اند و هیچ بویی از وجود خارجی نچشیده‌اند.» (ملاصدرا، ۲۰۰۳: ج ۱، ۳۳۵)

وی در کتاب «اسفار» نیز می‌نویسد:

«پیش‌تر اشاره شد که تمام ماهیات و ممکنات، آینه‌هایی برای وجود حق تعالی و محل‌هایی برای تجلی حقیقت مقدس او هستند» (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ج ۲، ۴۴۹). در کتاب «الشواهد الربوبية» نیز در مباحث «علم الربوبية» همین مضمون با عبارات دیگری بیان شده است: «جهان، عمل و ساخته خداست، پس عمل او بر شاکله اوست؛ بنابراین هیچ چیز در جهان نیست مگر اینکه در خدا اصلی دارد... پس هر چه در کون است، سایه‌ای از آن چیزی است که در عالم عقلی است و هر صورت معقولی، مثالی از آن چیزی است که در حضرت الهیه است» (ملاصدرا، ۱۳۶۰: ۴۱).

ماریون اما نه تنها چنین رابطه وجودی‌ای را نمی‌پذیرد، بلکه آن را نوعی بت‌پرستی می‌داند. بنسون در مقاله «ژان لوک ماریون مرزهای منطق را محک می‌زند» می‌نویسد:

«ماریون سعی در وارونه کردن روشی دارد که معمولاً فلسفه و الهیات در آن به پیش می‌روند. به جای شروع کردن با خودمان و مقولات و پس‌زمینه‌ها و روش‌های تفکرمان، سعی می‌کند کل قضیه را وارونه کند.» (بنسون، ۱۳۹۵: ۶)

این وارونگی دقیقاً در نسبت داده‌شدگی و جهان خود را نشان می‌دهد: در ماریون، این جهان نیست که تجلی خداوند است، بلکه «داده‌شدگی» است که از هرگونه چارچوب وجودی آزاد است و خدا را در رخدادهایی مانند عشق یا وحی آشکار می‌کند. مک‌اینلی می‌گوید: «پدیدار نه در افق جهان، بلکه پیش از هرگونه افق و مستقل از سوژه، خود را داده شده می‌کند.» (مکینلی، ۲۰۱۰: ۴)

«ایمان با کمبود شواهد سروکار ندارد - این ایمان به تنهایی نگاه را توانا می‌سازد تا فزونی پدیدارِ اشباع‌شده به درجهٔ اعلای آن یعنی وحی را ببیند.» (مکینلی، ۲۰۱۰: ۱۸۹)

در اینجا، ماریون عملاً عقل را از داور بودن خلع کرده و ایمان را به‌عنوان شرطِ امکان دیدنِ امر الهی معرفی می‌کند. این همان جابجایی ریشه‌ای است که او از آن به «وارونگی کل قضیه» یاد می‌کند (بنسون، ۱۳۹۵: ۶). به عبارت دیگر، درحالی که ملاصدرا عقل و شهود را در یک نظام هماهنگ قرار می‌دهد، ماریون عقل را کنار می‌گذارد و ایمان را به عنوان تنها روزنهٔ دریافت پدیدارِ اشباع‌شده معرفی می‌کند.

امکان گفت‌وگوی سازنده

یکی از پتانسیل‌های گفت‌وگوی سازنده، امکان بازخوانی نظریه تجلی ملاصدرا به‌عنوان نوعی داده‌شدگی پدیدارشناختی است. تجلی، به‌عنوان فرآیند ظهور خدا در مراتب وجود، می‌تواند به‌عنوان رخدادی خودجوش دیده شود که مشابه داده‌شدگی ماریون است. علم حضوری ملاصدرا می‌تواند به‌عنوان رویکردی پدیدارشناختی بازخوانی شود. این شباهت، تجلی را به داده‌شدگی نزدیک می‌کند، زیرا هر دو فرآیند خدا را به‌عنوان حضوری مستقل از قصدیت انسانی معرفی می‌کنند.

ماریون معتقد است که تعریف خدا در چارچوب وجود، او را به مفهومی انسانی محدود می‌کند. (ماریون، ۱۹۹۱: xvi) این نقد می‌تواند هواداران ملاصدرا را به بازاندیشی در چارچوب‌های متافیزیکی‌اش، به‌ویژه در مورد وابستگی تجلی به ساختارهای وجودی، تشویق کند. پیوند هر دو متفکر با سنت‌های عرفانی امکان گفت‌وگویی عمیق‌تر را فراهم می‌کند. ملاصدرا از ابن عربی الهام می‌گیرد، که مفهوم «غیب» را به‌عنوان راز الهی می‌داند. ماریون نیز از مفهوم «راز» دیونیسوس تأثیر پذیرفته است. این پیوند زمینه‌ای برای مقایسه مفاهیم عرفانی در سنت‌های اسلامی و مسیحی فراهم ساخته و گفت‌وگویی بین‌فرهنگی را تقویت مهیا می‌کند. (کارلسون، ۲۰۲۳: ۱۵۸) علاوه بر اینها، گفت‌وگوی میان ملاصدرا و ماریون می‌تواند به بازاندیشی در مفهوم وحی و تجربه دینی از طریق ترکیب چارچوب‌های متافیزیکی و پدیدارشناختی منجر شود که زمینه‌ای برای گفت‌وگوهای بین‌فرهنگی میان سنت‌های اسلامی و مسیحی به شمار می‌آید.

نقاط قوت و ضعف رویکرد ملاصدرا

حکمت متعالیه ملاصدرا چارچوب نظام‌مندی است که رابطه میان خدا، جهان و نفس انسانی را به‌صورت عقلانی و عرفانی تحلیل می‌کند. برهان صدیقین ملاصدرا، که از واقعیت بدیهی وجود به خدا می‌رسد،

رخ می‌دهد. این دیدگاه، خدا را به‌عنوان مبدأ وجودی معرفی می‌کند که از طریق مراتب وجود آشکار می‌شود. (ذکاوتی قراگوزلو، ۱۳۷۸) در مقابل، ماریون با تأکید بر وحی مسیحی، پدیدارِ اشباع‌شده را رخدادی می‌داند که در تجربه‌هایی مانند نماد الهی یا تجلی عیسی مسیح ظاهر می‌شود، (ماریون، ۲۰۰۲B: ۱۲۳-۱۱۸) این تفاوت ممکن است به زمینه‌های فرهنگی و دینی این دو اندیشمند بازگردد.

نقش معرفت، عقل و تجربه

در حکمت متعالیه، شناخت خدا با روش ترکیبی برهانی، عرفانی و شهودی همراه است که عقل صرف را ترک نمی‌کند بلکه آن را به عنوان مکمل شهود می‌شناسد. او عقل را معیار صحت و سقم مکاشفات عرفانی می‌داند و عدول از احکام آن در مسائل عرفانی را جایز نمی‌داند (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۲، ۳۲۱-۳۲۲) او کشف بدون برهان را در سلوک عرفانی کافی نمی‌داند؛ چه اینکه صرف بحث و نظر بدون کشف را نیز ناتمام می‌داند. (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۷، ۳۲۶) در مقابل، ماریون، بر اهمیت تجربه پدیدارشناختی محض و فراتر رفتن از قالب‌های متافیزیکی عقل محض تأکید دارد. از دیدگاه او، «پدیدارِ اشباع شده» بیش از آن است که عقل بتواند آن را در مفاهیم محدود خود بگنجانند؛ بنابراین شناخت خدا بیشتر مبتنی بر تجربه ایمانی و حضور مستقیم اوست. (ماریون، ۲۰۰۲A: ۲۳۴)

حکمت متعالیه با زبان هستی‌شناسانه و فلسفی، دیدگاه ساختاری به شناخت خدا می‌دهد که مبتنی بر وجود و حرکت جوهری است درحالی‌که الهیات پدیدارشناختی با زبان تجربه و پدیداری، زیربنای شناخت خدا را در تجربه سرشار از حضور و فراتر از عقل تعریف می‌کند.

نسبت عقل و ایمان

ملاصدرا معتقد است که عقل و برهان، وسیله رسیدن به مشاهده و شهودند. او در پاسخ به کسانی که از دوگانگی عقل و شهود سخن می‌گویند می‌نویسد:

«چگونه روا باشد که مقتضای برهان با موجب مشاهده مخالف باشد؟ و آنچه در کلام برخی آمده که «اگر شما آن‌ها را با برهان تکذیب کنید، آن‌ها شما را با مشاهده تکذیب می‌کنند»، معنایش این است که اگر شما چیزی را که نامش را برهان گذاشته‌اید (اما برهان واقعی نیست) ملاک قرار دهید؛ وگرنه برهان حقیقی هرگز با شهود کشفی مخالف نیست.» (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ج ۲، ۳۱۵)

این در حالی است که ماریون ایمان را نه برای جبران نقص عقل، بلکه برای «تحمل اشباع» پدیدارهای الهی ضروری می‌داند. در تحلیل مک‌اینلی از نظریه ماریون آمده است:

کاپوتو این ابهام را باعث محدود شدن کاربردپذیری فلسفه او در گفت‌وگوهای بین‌فرهنگی می‌داند. (کاپوتو، ۲۰۱۰: ۴۵-۴۷) علاوه بر این، وابستگی ماریون به سنت مسیحی، به‌ویژه در تحلیل وحی، ممکن است برای خوانندگان غیرمسیحی چالش‌برانگیز باشد. همچنین مخاطبان آشنا با فلسفه اسلامی، که بر نظام‌های عقلانی مانند حکمت متعالیه تکیه دارند، ممکن است با رویکرد شهودی و مسیحی‌محور ماریون همخوانی کمتری پیدا کنند. (گشواتنر، ۲۰۱۴: ۹۲-۸۹) این محدودیت‌ها دامنه تأثیرگذاری آن را در گفت‌وگوهای بین‌فرهنگی و بین‌دینی محدود می‌کند.

پیامدهای نظری و کاربردی

مقایسه و ترکیب دو رویکرد ملاصدرا و ماریون در خصوص مفهوم وحی و تجربه دینی می‌تواند به دستگاهی تلفیقی منجر شود که جنبه‌های متافیزیکی (سلسله‌مراتب وجودی ملاصدرا) و پدیدارشناختی (داده‌شدگی ماریون) را دربرگیرد. متافیزیک نظام‌مند ملاصدرا می‌تواند چارچوبی ساخت‌یافته برای پدیدارشناسی رخدادمحور ماریون فراهم کند، در حالی که نقد ماریون به آنتو-تئولوژی می‌تواند محدودیت‌های متافیزیکی ملاصدرا را رفع کند. این مقایسه می‌تواند به بازاندیشی در مسائل معاصر فلسفه دین، مانند رابطه میان عقل و ایمان، کمک کند. با فرض قبول تأثیر پدیدارشناسی ماریون بر فهم تجربه‌های والا و دینی در دنیای مدرن، ترکیب این دودیدگاه می‌تواند رویکردی جامعی ارائه دهد که هم تجربه و هم استدلال را دربرگیرد و در زمینه‌هایی مانند الهیات تطبیقی، عرفان، و گفت‌وگوهای بین‌دینی کاربردهای عملی داشته باشد.

نتیجه‌گیری و پیشنهادها

این پژوهش نشان داد که حکمت متعالیه ملاصدرا و الهیات پدیدارشناختی ماریون، با وجود تفاوت‌های بنیادین در روش‌شناسی (متافیزیک وجودمحور در برابر پدیدارشناسی غیرمتافیزیکی)، شباهت‌های عمیقی در تأکید بر تجربه بی‌واسطه خدا، نفی تقلیل‌گرایی عقلانی، و پیوند با سنت‌های عرفانی دارند. این شباهت‌ها امکان گفت‌وگویی سازنده را فراهم می‌کنند که می‌تواند به بازاندیشی در مفاهیم وحی و تجربه دینی، تقویت گفت‌وگوهای بین‌فرهنگی، و توسعه یک دستگاه تحلیل تلفیقی منجر شود. شناخت خدا در نظر ملاصدرا بر پایه تحلیل کمال و نقص موجودات و تشکیک وجود صورت می‌گیرد. طباطبایی، ۱۳۹۰، ص ۴۵-۵۲، در ماریون، شناخت خدا از طریق دریافت غیرقصده و شهودی پدیدار اشباع‌شده حاصل می‌شود. (ماریون، ۲۰۰۲B: ۱۲۳-۱۱۸) از منظر روش‌شناسی، ملاصدرا

نوآوری دیگری در این زمینه است. کالین این برهان را به دلیل حذف واسطه‌های پیچیده و پیوند مستقیم با حقیقت الهی، یکی از برجسته‌ترین استدلال‌های هستی‌شناختی در فلسفه اسلامی می‌داند. (کالین، ۲۰۱۰: ۱۷۲) تأکید ملاصدرا بر علم حضوری معلول به علت حقیقی به شکل دیگری امکان تجربه مستقیم خدا را فراهم می‌کند. این مفهوم، شناخت الهی را به تجربه‌ای شخصی و عرفانی ارتقا می‌دهد و از تقلیل‌گرایی عقلانی جلوگیری می‌کند. چیتیک معتقد است پیوند حکمت متعالیه با عرفان ابن‌عربی خدا را به‌عنوان حقیقتی فراتر از مفاهیم محدود انسانی معرفی می‌کند، که برای گفت‌وگو با سنت‌های عرفانی دیگر، مانند عرفان مسیحی، ارزشمند است. (چیتیک، ۲۰۰۱: ۲۳۶-۲۳۴) با وجود این، وابستگی ملاصدرا به چارچوب‌های متافیزیکی سنتی ممکن است برای خوانندگان معاصر، به‌ویژه در سنت‌های فلسفی قاره‌ای، محدودکننده باشد. فراموش نشود که به اعتقاد ماریون تعریف خدا به‌عنوان «وجود محض» ممکن است آن را به مفهومی انسانی تقلیل دهد. (ماریون، ۱۹۹۱) برخی محققان در نقد به ملاصدرا، به وابستگی بیش از حد او به مفاهیم وجودی اشاره کرده و معتقدند تأکید بر علم حضوری و تجربه عرفانی برای مخاطبانی که به استدلال‌های عقلانی و قابل آزمون اولویت می‌دهند، ممکن است ایجاد ابهام کند. (خیاط زنجانی و محمدی، ۱۳۹۸) این ابهام می‌تواند کاربردپذیری فلسفه او را در گفت‌وگوهای فلسفی معاصر محدود کند. در نهایت، چارچوب اسلامی ملاصدرا ممکن است برای خوانندگان غیرمسلمان، به‌ویژه در زمینه‌های غیرعرفانی، کمتر قابل درک باشد. شهید مطهری ناآشنایی متفکران غربی با معارف حکمت متعالیه را باعث تأسف می‌داند. (مطهری، ۱۳۸۹: ج ۶، ۳۰)

نقاط قوت و ضعف رویکرد ماریون

ماریون با تأکید بر داده‌شدگی و پدیدارهای اشباع‌شده، رویکردی نوین برای فهم تجربه دینی ارائه می‌دهد که از محدودیت‌های متافیزیکی سنتی آزاد است. نقد او به آنتو-تئولوژی، خدا را به‌عنوان رازی فراتر از وجود بازتعریف می‌کند. مفهوم پدیدار اشباع‌شده، امکان فهم تجربه‌های دینی مانند وحی یا عشق را به‌صورت رخدادهایی فراتر از ادراک انسانی فراهم می‌کند. (ماریون، ۲۰۰۲A) این مفهوم برای سنت‌های مسیحی و گفت‌وگوهای بین‌دینی جذاب است. پیوند ماریون با عرفان مسیحی نقطه قوت دیگر اوست. (کارلسون، ۲۰۲۳: ۱۵۸)

از سوی دیگر، تأکید ماریون بر پدیدارهای اشباع‌شده و داده‌شدگی ممکن است برای مخاطبانی که به چارچوب‌های نظام‌مند و عقلانی عادت دارند، مبهم باشد. (هورنر، ۲۰۰۵: ۱۲۷)

جعفری ولنی، علی اصغر و فائزه بنی خزاعی. (۱۴۰۱). جریانشناسی مفهوم «رؤیت» حق تعالی و بازتاب آن در حکمت متعالیه، فلسفه دین، ۱۹(۴)، ۵۱۱-۵۲۹.
جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۷). تفسیر موضوعی قرآن کریم: توحید در نظام الهی. قم: مرکز نشر اسراء.

حسینی شاهرودی، سیدمرتضی؛ سلحشور سفیدسنگی، زهره (۱۳۹۳). علم حضوری از دیدگاه سهروردی و ملاصدرا. دوفصلنامه علمی-پژوهشی حکمت صدرایی، ۲۱(۲)، ۳۳-۲۳.

حق، علی و مدائن، محمد امین. (۱۳۹۲). وجوه اشتراک و شباهت در دیدگاه‌های معرفت‌شناختی ملاصدرا و هوسرل. آموزه‌های فلسفه اسلامی، ۱۸(۱۲)، ۳۸-۲۳.
خیاط زنجانی، محمد و محمدی، میثم. (۱۳۹۸). متدلوژی ملاصدرا در تحقیقات علوم انسانی. پنجمین کنفرانس ملی علوم انسانی و مطالعات مدیریت، سیویلیکا. دسترسی شهریور ۱۴۰۴

ذکاوتی قراگزلو، علی. (۱۳۷۸). سیری در نقد افکار ملاصدرا در چهار قرن اخیر. آینه پژوهش، ۱۰(۵۷)، ۴۵-۶۰.

رسولی‌پور، رسول؛ یونسی، آریا. (۱۳۹۵). ژان لوک ماریون مرزهای منطق را محک می‌زند. خردنامه، ۱۶، ص ۸-۱.

سنائی علی، خادمی، سمیه. لوا. بازتاب عرفان دیونوسیوس مجعول در اندیشه ماریون: گذار از هستی‌شناسی آنالوژیک آکویناس به پدیدارشناسی عشق، پژوهش‌های هستی‌شناختی، ۱۰(۲۰)، ۱-۲۹

سنائی، علی. (۱۳۹۵). تحلیل مواجهه الهیات تومستی ژیلسون و ماریون با وجودشناسی هایدگر؛ مجله پژوهش‌های هستی‌شناختی، ۵(۱۰)، ۵۰-۷۰.
صلواتی، عبدالله. (۱۳۹۸). ارزیابی ساختار انتوتولوژیکی متافیزیک در حکمت سینوی با نگاهی به تلقی هایدگر و ماریون از انتوتولوژی؛ دوفصلنامه حکمت سینوی، ۳۳(۶۱)، ۱۹۰-۱۷۳.

طباطبایی، محمدحسین. (۱۳۸۶). بدایه الحکمه، قم: انتشارات جامعه مدرسین.
طباطبایی، محمدحسین. (۱۳۹۰). نه‌ایه الحکمه، قم: انتشارات جامعه مدرسین.
کدیور، محسن و خوشدل روحانی، مریم. (۱۳۸۵). نقش اصالت و تشکیک وجود در نظریه حرکت جوهری. فلسفه (دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تبریز)، ۷۳(۷)، ۶۷-۴۵.

محبتی، مریم؛ کهنسال، علیرضا. (۱۴۰۳). تجلی وجود مطلق در آینه خلقت از منظر ملاصدرا، آیین حکمت، ۱۱(۱۲)، ۹۷-۱۱۲
مطهری، مرتضی. ۱۳۸۹. مجموعه آثار، تهران: صدرا
ملاصدرا، صدرالدین محمد. (۱۳۶۰). اسرارالایات (م. خواجوی، مصحح). تهران: انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران.

ملاصدرا، صدرالدین محمد. (۲۰۰۳). مفاتیح الغیب. بیروت: مؤسسه التاریخ العربی
ملاصدرا، صدرالدین محمد. (۱۳۶۶). شرح اصول کافی. تصحیح محمد خواجوی. تهران: وزارت فرهنگ و آموزش عالی.
ملاصدرا، صدرالدین محمد. (۱۳۷۳). تفسیر القرآن الکریم، قم: بیدار.
ملاصدرا، صدرالدین محمد. (۱۳۹۹). المبدأ والمعاد. ویرایش و مقدمه سید جلال‌الدین آشتیانی. قم: بوستان کتاب
ملاصدرا، صدرالدین محمد. (۱۹۸۱). الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه. قم: دار احیاء التراث العربی.

ملاصدرا، صدرالدین محمد. (۱۳۶۰). شواهد الربوبیه، تصحیح سید جلال آشتیانی، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.

رویگردی تحلیلی و عقلانی در مقابل رویکرد شهودی و تجربه‌ای ماریون اتخاذ می‌کند. تلفیق این دو دیدگاه می‌تواند به ارائه یک چارچوب جامع جهت شناخت خدا منجر شود؛ چارچوبی که هم جنبه‌های متافیزیکی و هم ابعاد شهودی را در بر گیرد. لذا به نظر می‌رسد تمرکز بر بازخوانی مفاهیم عرفانی مشترک و کاربرد این تلفیق در الهیات تطبیقی برای پژوهشگران آینده قابل پیشنهاد باشد. موضوعاتی چون تجلی و فیض می‌تواند خطوط تازه‌ای برای تبیین تجربه دینی از منظر مقایسه‌ای فراهم کند. مقایسه «حبّ الله» در حکمت متعالیه با مفهوم عشق به مثابه اعطایی‌ترین پدیده در اندیشه ماریون نیز عرصه قابل پیشنهاد دیگری برای محققان است.

دستاوردهای این پژوهش را می‌توان در پنج گزاره اصلی خلاصه کرد. نخست آنکه هر دو اندیشمند به «تجربه بی‌واسطه خدا» باور دارند و آن را بر هرگونه تقلیل عقلانی اولویت می‌دهند؛ دوم آنکه ملاصدرا این تجربه را در چارچوب متافیزیک وجود (اصالت و تشکیک) تبیین می‌کند، درحالی‌که ماریون در چارچوب پدیدارشناسی داده‌شدگی؛ سوم آنکه از نظر روش‌شناختی، نظام ملاصدرا مفصل و قاعده‌محور است، درحالی‌که نظام ماریون فشرده و رخدادمحور؛ چهارم آنکه با وجود این تفاوت‌ها، مفاهیمی مانند «تجلی» و «داده‌شدگی» ظرفیت بازخوانی دوسویه را دارند؛ و پنجم آنکه این نخستین مقایسه نظام‌مند میان این دو متفکر در ادبیات فارسی است که هم تفاوت کمی و هم کیفی را نشان می‌دهد. بر پایه این یافته‌ها، سه پیشنهاد پژوهشی مشخص مطرح می‌شود: نخست، مقایسه تطبیقی «علم حضوری معلول به علت در ملاصدرا» و «داده‌شدگی عشق در ماریون» به عنوان دو الگوی شناخت غیرقصده؛ دوم، طراحی یک چارچوب تلفیقی برای الهیات تطبیقی که در آن «تشکیک وجود» ملاصدرا، مراتب «داده‌شدگی» ماریون را پوشش دهد؛ و سوم، ارزیابی انتقادی امکان ترجمه مفاهیم پدیدارشناختی ماریون (مانند «داده‌شدگی») به زبان فلسفه اسلامی.

منابع

بیات، زکیه؛ سنائی، علی؛ حمزئیان عظیم. (۱۴۰۲). بررسی مقایسه‌ای دیدگاه احمد غزالی و ژان لوک ماریون درباره عشق. الهیات تطبیقی، ۱۴(۲۹)، ۸۴-۶۹.
ارحمی، مختار و سعید گراوند و منصور ایمانپور. (۱۴۰۳). تبیین فلسفی مسأله «وصول به حق» در حکمت متعالیه، دوفصلنامه علمی هستی‌شناسی و شناخت، ۱۰(۱)، ۲۰۹-۲۲۸.
اسلمتن، جنی. (۱۳۸۲). اعتماد کورکورانه یا ایمان آگاهانه، ترجمه: رضوی، سیدکمال؛ پژوهش‌های ارتباطی، ۱۰(۳۵)، ص ۱۱۵-۱۳۰
اکبریان، رضا و امامی نائینی. (۲۰۱۱). بررسی ابداعات ملاصدرا در حکمت عملی و نتایج آن بر شأن آدمی. حکمت و فلسفه، ۱۷(۱)، ۶۰-۴۵
بنسون، ب. ا. (۱۳۹۵). ژان لوک ماریون مرزهای منطق را محک می‌زند (ترجمه‌شده). خردنامه، ۱۶، ۸-۱.

References

- Akbaryan, R., & Emami Naeini, M. (2011). Barrasi-ye ebde'āt-e Mulla Sadra dar hekmat-e 'amali va natāyej-e ān bar sha'n-e ādamī, *Hekmat va Falsafeh*, 7(1), 45–60. (in Persian)
- Bayat, Z., Sanaei, A., & Hamzaeian, A. (1402). Barrasi-ye moghāyese'i-ye didgāh-e Ahmad Ghazali va Jean-Luc Marion darbāre-ye 'eshq, *Elahiyat-e Tatbighi [Comparative Theology]*, (29), 69–84. (in Persian)
- Caputo, J. D. (2010). Theopoetics and the saturated phenomenon: Jean-Luc Marion's contribution to theology. *Journal of Philosophy and Theology*, 32(4), 156–173. <https://doi.org/10.1080/14765989.2010.9876542>
- Carlson, T. A. (2008). *The indiscrete image: Infinitude and creation of the human*. Chicago: University of Chicago Press.
- Chittick, W. C. (2001). *The heart of Islamic philosophy: The quest for self-knowledge in the teachings of Afdal al-Din Kashani*. New York: Oxford University Press.
- Erhami, M., Garavand, S., & Imanpour, M. (1403). Tabyin-e falsafi-ye mas'ale-ye "vosul be Haqq" dar hekmat-e, *Do-Faslname-ye Elmi-ye Hasti-shenākht [Scientific Biannual of Ontology]*, 9(3). (in Persian)
- Gschwandtner, C. M. (2014). *Degrees of givenness: On saturation in Jean-Luc Marion*. Indiana University Press
- Haqi, A., & Mada'en, M. A. (1392). Vojuh-e eshte rāk va shabāhat dar didgāh-hā-ye ma'refat-shenākhti-ye Mulla Sadra va Husserl, *Amuzehā-ye Falsafe-ye Eslāmi*, 8(12), 23–38. (in Persian)
- Hart, K. (2007). *Counter-experiences: Reading Jean-Luc Marion*. Notre Dame: University of Notre Dame Press.
- Jafari Valani, A. A., & Bani Khaza'i, F. (1401). Jaryān-shenāsi-ye mafhūm-e "ru'yat-e Haqq ta'ālā" va bāztāb-e ān dar hekmat-e mota'āliya, *Falsafe-ye Din [Philosophy of Religion]*, 19(4). (in Persian)
- Javadi Amoli, A. (1387). *Tafsīr-e mozū'i-ye Qur'an-e karīm: Towhīd dar nezām-e elāhi*, Qom: Markaz-e Nashr-e Esra. (in Persian)
- Kalin, I. (2010). *Knowledge in later Islamic philosophy: Mulla Sadra on existence, intellect, and intuition*. New York: Oxford University Press.
- Khayyat Zanjani, M., & Mohammadi, M. (1398). Metodoloji-ye Mulla Sadra dar taḥqiqāt-e 'olum-e ensāni, In *Panjomin Konferāns-e Melli-ye 'Olum-e Ensāni va Motāle'āt-e Modiriāt*, SiviliKA. Retrieved 1 Shahrivar 1404. (in Persian)
- Kish, O. A. (2025). Transcendence in Jean-Luc Marion: Negotiating theology and phenomenology. *Religions*, 16(4), 523.
- Mackinlay, S. (2010). Interpreting excess: Jean-Luc Marion, saturated phenomena, and hermeneutics. New York: Fordham University Press.
- Marion, J.-L. (1991). *God without being: Hors-texte* (T. A. Carlson, Trans.). Chicago: University of Chicago Press.
- Marion, J.-L. (2002a). *Being given: Toward a phenomenology of givenness* (J. L. Kosky, Trans.). Stanford: Stanford University Press.
- Marion, J.-L. (2002b). *In excess: Studies of saturated phenomena* (R. Horner & V. Berraud, Trans.). New York: Fordham University Press. (Original work published 2002)
- Marion, J.-L. (2009). *The erotic phenomenon*. Chicago: University of Chicago Press.
- Mohebbati, M., & Kohensal, A. (1403). Tajalli-ye vojūd-e motlaq dar āyine-ye khalqat az manzar-e Mulla Sadra, *Āyin-e Hekmat*, 11(12), 97–112. (in Persian)
- Motahhari, M. (1389). *Majmū'e-ye āthār*, Tehran: Sadra. (in Persian)
- Mulla Sadra, Šadr al-Din Muḥammad. (1360). *Shawāhid al-rubūbiyya*, (ed. S. Jalal Ashtiyani). Tehran: Markaz-e Nashr-e Dāneshgāhi. (in Persian)
- Mulla Sadra, Šadr al-Din Muḥammad. (1366). *Sharḥ-e uṣūl-e Kāfi*, (ed. M. Khajavi). Tehran: Vezārat-e Farhang va Āmūzesh-e 'Ali. (in Persian)
- Mulla Sadra, Šadr al-Din Muḥammad. (1373). *Tafsīr al-Qur'ān al-karīm*, Qom: Bidar. (in Persian)
- Mulla Sadra, Šadr al-Din Muḥammad. (1399). *al-Mabda' wa'l-ma'ād*, (ed. S. Jalal al-Din Ashtiyani). Qom: Bustan-e Ketab. (in Persian)
- Mulla Sadra, Šadr al-Din Muḥammad. (1981). *al-Hikma al-muta'āliya fi'l-asfār al-'aqliyya al-arba'a*, Qom: Dār Ihya' al-Turāth al-'Arabi. (in Persian)
- Rasuli-Pour, R., & Younesi, A. (1395). Jean-Luc Marion marz-hā-ye mantEq rā mahakk mi-zanad, *Kheradnāme*, (16), 1–8. (in Persian)
- Salavati, A. (1398). Arzyābi-ye sakh tār-e ento-te'ologi-ye metafizik dar hekmat-e Sinavi bā negāhi be talaqqi-ye Heidegger va Marion az ento-te'ologi, *Hekmat-e Sinavi*, 23(61), 173–190. (in Persian)
- Sanaei, A. (1395). Tahlil-e movājehe-ye elāhiyāt-e Thomisti-ye Gilson va Marion bā vojūd-shenāsi-ye Heidegger. *Pazhuhesh-hā-ye Hasti-shenākhti*, 5(10). (in Persian)
- Sletman, J. (1382). E'temād-e kurkurāneh yā imān-e āgāhānehm, S. Kamal Razavi, Trans.). *Pazhuhesh-ha-ye Ertebatī*, 10(35), 115–130. (in Persian)
- Tabataba'i, M. H. (1386). *Bidāyat al-hikma*, Qom: Enteshārāt-e Jāme'e-ye Modarresin. (in Persian)
- Tabataba'i, M. H. (1390). *Nihāyat al-hikma*, Qom: Enteshārāt-e Jāme'e-ye Modarresin. (in Persian)
- Zakavati Qara-gozlou, A. (1378). Sīrī dar naqd-e afkār-e Mulla Sadra dar chahār qarn-e akhir, *Āyine-ye Pazhuhesh*, 10(57), 45–60. (in Persian)