Pazhuheshnameh Irfan
N.29, autumn & winter (2023 - 2024)
Pages: 173- 196

Analysis of the issue of religious differences in the perspective of Ibn Arabi and Rumi based on the intertextual approach

Bahare Refahi[1]
Ali Safayi Sangari[2]

Abstract: The primary objective of this study is to compare the beliefs of Ibn Arabi and Rumi regarding religious differences as presented in Chapter 66 of Ibn Arabi's book "Fotuhate Makkieh" (the Meccan Openings), specifically focusing on the story titled "The king of the Jews who killed the Christians is clear" within an intertextual framework. Intertextuality, as explored in this context, extends beyond the structure and plot of stories to include the thoughts and content of texts.2With Semitic roots, the Abrahamic religions have a history of intertwining. Given the contemporaneity of Ibn Arabi and Rumi, the potential influence of Ibn Arabi on Rumi is worth considering. Consequently, the presence of intertextuality in these texts is conceivable at the level of thought and content.3This research suggests that Ibn Arabi and Rumi share a common perspective on religious differences. Both assert that, fundamentally, religions are alike and differences arise merely in form and appearance. They view religious disparities and divisions among the ummah as outcomes of utilitarian oppression.

Keywords: Intertextuality, Religious differences, Ibn Arabi, Rumi, *Conquests of Mecca, Masnavi*

1 PhD student in Persian language and literature, mystical orientation, University of Guilan (Responsible Author) e-mail: refahibahare@gmail.com
2 Professor of Persian Language and Literature, University of Guilan e-mail: safayi.ali@gmail.com

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-18]

[DOI: https://doi.org/10.22034/15.29.173]

پژوهشنامه عرفان، دوفصلنامه علمی، سال پانزدهم، شماره بیست‌ونهم، پاییز و زستان ۱۴۰۲، صفحات ۱۹۶- ۱۷۳

تحلیل مسئلهٔ اختلاف ادیان در منظر ابن‌عربی و مولوی براساس رویکرد بینامتنیت

مطالعه موردی: فصل ۶۶ کتاب *فتوحات مکیه* و داستان آن پادشاه جهود که نصرانیان را می‌کشت.

بهاره رفاهی*/ علی صفایی سنگری**

چکیده: هدف اصلی در این پژوهش مقایسهٔ عقیدهٔ ابن‌عربی و مولوی دربارهٔ مسئلهٔ اختلاف ادیان باتوجه به فصل ۶۶ کتاب *فتوحات مکیه* با عنوان «در معرفت سرّ شریعت، ظاهراً و باطناً، و در معرفت آن اسم الهی که شریعت را به وجود آورده است» و داستان «آن پادشاه جهود که نصرانیان را می‌کشت» براساس رویکرد بینامتنیت بوده‌است. بینامتنیت نه‌تنها در ساختار و پیرنگ داستان‌ها بلکه در اندیشه و محتوای متون نیز می‌تواند وجود داشته باشد. ادیان ابراهیمی (یهودیت، مسیحیت و اسلام) ریشه‌ای سامی دارند؛ در طول تاریخ نیز با یکدیگر امتزاج داشته‌اند. ابن‌عربی و مولوی نیز معاصر یکدیگرند و احتمال تأثیرپذیری مولوی از ابن‌عربی قابل تأمل است، بنابراین وجود رابطهٔ بینامتنیت در این متون، در سطح اندیشه و محتوا امکان‌پذیر است. برای نیل به این منظور روایت ابن‌عربی برای تبیین مسئلهٔ اختلاف ادیان با روایت مولوی برای بیان همین مضمون مقایسه شد. براساس این پژوهش می‌توان گفت ابن‌عربی و مولوی در مسئلهٔ اختلاف ادیان با هم، هم‌عقیده هستند. هر دو معتقدند ادیان در اصل و اساس یکی هستند و اختلافی ندارند و اگر اختلافی در ادیان به چشم می‌خورد تنها در صورت و ظاهر امر است. آن‌ها اختلاف ادیان و تفرقه‌افکنی در میان امّت را نتیجهٔ ظلم افراد منفعت‌طلب می‌دانند.

کلیدواژه‌ها: بینامتنیت، اختلاف ادیان، ابن‌عربی، مولوی، *فتوحات مکیه*، *مثنوی*

---

* دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی گرایش عرفانی دانشگاه گیلان (نویسنده مسئول)

رایانامه: refahibahare@gmail.com

** استاد زبان و ادبیات فارسی دانشگاه گیلان رایانامه: safayi.ali@gmail.com

مقاله علمی پژوهشی است. دریافت مقاله ۲۱/ ۱۰/ ۱۴۰۰ ؛ پذیرش مقاله: ۱۴۰۱/۷/۱۶

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-18]

[DOI: https://doi.org/10.22034/15.29.173]

مقدمه:

در این پژوهش مسئلهٔ اختلاف ادیان در نگاه ابن‌عربی و مولوی براساس رویکرد بینامتنیت مورد مقایسه قرار گرفته است. مطالعهٔ موردی در این مطالعه فصل ۶۶ کتاب *فتوحات مکیه* إبن‌عربی با عنوان «در معرفت سرّ شریعت، ظاهراً و باطناً، و در معرفت آن اسم الهی که شریعت را به وجود آورده است» و داستان «آن پادشاه جهود که نصرانیان را می‌کشت» در *مثنوی معنوی*، بوده است. برمبنای مطالعهٔ صورت‌گرفته بینامتنیت نه‌تنها در ساختار، پیرنگ و به‌طورکلی در متن بلکه در نظام اندیشگانی، محتوا و عقاید نیز می‌تواند ردیابی شود. در این پژوهش نیز بینامتنیت در محتوا و اندیشهٔ جاری در دو روایت مورد مطالعه مطمح نظر بوده است. ادیان ابراهیمی که شامل یهودیت، مسیحیت و اسلام می‌شوند ریشهٔ مشترکی دارند و در طول دوره‌های مختلف تاریخی نیز از طریق ارتباطات مردمی عقاید متفاوتی به آن‌ها وارد شده، با آن‌ها ترکیب یافته یا به سایر ادیان و فرهنگ‌ها منتقل شده و به‌این‌ترتیب گسترش یافته‌اند. بنابراین حضور بینامتنیت در میان ادیان نیز قابل مشاهده است. ابن‌عربی و مولوی اصل و اساس دین، هدف و ضرورت آن را در میان تمام ادیان یکی می‌دانند و تفاوت‌های موجود میان ادیان را در سطح ظواهر برمی‌شمارند و هریک به‌نحوی سعی در بیان این امر داشته‌اند. حال این امر که آیا ابن‌عربی و مولوی از نظر و دیدگاه یکدیگر مطلع بوده‌اند یا خیر قابل تأمل است. مولوی و ابن‌عربی هر دو در یک دورهٔ تاریخی می‌زیسته، هر دو عالِم بوده و بدون شک کتاب‌های بسیاری مطالعه نموده‌اند و به احتمال بسیار زیاد کتاب‌های مهم و ارزشمند را هر دو خوانده‌اند؛ بنابراین حتی اگر در طول عمر خود یکدیگر را ندیده باشند از سرچشمهٔ معارف مشترکی بالیده‌اند که همین امر می‌تواند مسبب حضور بینامتنیت در آثار، افکار و عقاید آن‌ها بوده باشد. ضمن اینکه بنابر گزارشی که از زندگی مولوی و ابن‌عربی و سفرهای آن‌ها ذکر شده است این احتمال وجود دارد که آن‌ها با یکدیگر ملاقات کرده باشند یا دست‌کم آثار یکدیگر را دیده باشند. به‌هرروی، عقیدهٔ ابن‌عربی و مولوی دربارهٔ مسئلهٔ اختلاف ادیان یا وحدت ادیان با یکدیگر شباهت قابل توجهی دارد. البته شیوهٔ بیان ابن‌عربی با مولوی متفاوت است، اما این تفاوت نیز در سطح ظاهری است و مبنا و ریشهٔ کلام هر دو حاکی از اشتراک، اتحاد و اتفاق در ادیان مختلف است. پژوهش حاضر برای نشان دادن این اتفاق‌نظر، روایت ابن‌عربی را که برای تبیین مسئلهٔ اختلاف ادیان بیان داشته با روایت مولوی برای بیان همین مضمون، مورد مطالعه و مقایسه قرار داده

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-18]

[DOI: https://doi.org/10.22034/15.29.173]

است که براساس آن می‌توان گفت ابن‌عربی و مولوی در مسئلهٔ اختلاف ادیان با هم، هم‌عقیده هستند. هر دو معتقدند ادیان در اصل، اساس و مبنا یکی هستند و حتی هدف یکسانی را دنبال می‌کنند و اگر اختلافی در ادیان به‌چشم می‌خورد تنها در صورت و ظاهر امر است. ضمن اینکه هر دو آن‌ها اختلاف ادیان و تفرقه‌افکنی در میان امّت را نتیجهٔ ظلم افراد منفعت‌طلب می‌دانند.

پیشینه پژوهش

اختلاف ادیان برمبنای نظرات ابن‌عربی موضوعی است که ویلیام چیتیک در کتاب *عوالم خیال* به آن پرداخته است. اما پس از آن محققان دیگری این مبحث را مورد مطالعه قرار نداده‌اند. داستان «پادشاه جهود که نصرانیان را می‌کشت» در مقالات: «نقد روان‌کاوانهٔ شخصیت در داستان پادشاه جهود و وزیر *مثنوی معنوی* براساس نظر آلفرد آدلر» محبوبه مباشری و سعیده حسین‌زاده اصفهانی؛ «نقد و بررسی داستان آن پادشاه جهود که نصرانیان را می‌کشت از بهر تعصب از *مثنوی مولوی* براساس رویکرد بینامتنیت» محمود رضایی دشت‌ارژنه و محمد بیژن‌زاده؛ «نگاهی جامعه‌شناختی به داستان سوم دفتر اول براساس مبانی نظری نیکولو ماکیاولی» ابوالفضل غنی‌زاده، مورد توجه پژوهشگران قرار گرفته، اما تاکنون این داستان از موضع مسئلهٔ اختلاف ادیان بررسی و تحلیل نشده است.

همچنین رحیم کوشش شبستری در مقالهٔ «مولانا و مسئلهٔ اختلاف ادیان»، تمامی آثار مولوی را مورد کنکاش قرار داده و از برآیند آن نظر مولوی را دربارهٔ مسئلهٔ اختلاف ادیان بیان کرده، اما داستان «پادشاه جهود که نصرانیان را می‌کشت» به‌طور خاص مورد توجه ایشان نبوده است.

از جهت رویکرد بینامتنیت نیز، پیش از این، محمود رضایی دشت‌ارژنه و محمد بیژن‌زاده در مقالهٔ «نقد و بررسی داستان آن پادشاه جهود که نصرانیان را می‌کشت از بهر تعصب از *مثنوی مولوی* براساس رویکرد بینامتنیت»، داستان «پادشاه جهود که نصرانیان را می‌کشت» را مورد مطالعه قرار داده‌اند و این داستان را واگویه‌ای از متون متقدم خود ازجمله «شغاد و رستم» در *شاهنامه*، «جزیمه‌الأبرش» در *تاریخ بلعمی*، «فیروز، شاه ایران و شاه هیطالیان» در *تاریخ طبری* و «بوم و زاغ» در *کلیله و دمنه* دانسته‌اند که در آن؛ دشمنیِ بینِ دو سرزمین، و این امر که یک نفر از پادشاه می‌خواهد که او را در میان مردم خوار کند و مورد ضرب و شتم قرار دهد و آنگاه فردِ به ظاهر

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-18]

[DOI: https://doi.org/10.22034/15.29.173]

مطرود، به سپاه دشمن رو می‌آورد و با جلب اعتماد آن‌ها موفق می‌شود دشمن را سخت شکست دهد؛ را به عنوان پیرنگی تکرارشونده معرفی کرده‌اند.

پژوهش حاضر بر آن است که براساس رویکرد بینامتنیت به بررسی و تحلیل مسئلهٔ اختلاف ادیان در داستان «پادشاه جهود که نصرانیان را می‌کشت» و فصل ۶۶ کتاب *فتوحات مکیه* إبن‌عربی که در کتاب *عوالم خیال* ویلیام چیتیک نیز آمده، بپردازد. در این مطالعه مسئلهٔ اختلاف ادیان و اندیشهٔ جاری در دو داستان مطمح نظر است که تاکنون مورد توجه پژوهشگران واقع نشده و از این جهت پژوهش حاضر بدیع و نوآور است.

بینامتنیت

اصطلاح «بینامتنیت» را نظریه‌پرداز پساساختارگرای فرانسوی ژولیا کریستوا (Julia Kristeva) در بحث‌های مربوط به پسامدرنیسم باب کرد، البته رولان بارت نیز در تدقیق و اشاعهٔ این مفهوم سهم مهمی داشته است. می‌توان گفت مفهوم بینامتنیت، نقطهٔ مقابل مفهومِ «خودبسندگی» است. منظور از «خودبسنده» متنی مستقل و بدون هیچ‌گونه تأثیرپذیری از متون متقدم است؛ متنی که فقط «خودش» باشد. اما بنابر نظریهٔ کریستوا، به‌طورکلی، نوشتن متن یعنی ترکیب یا ادغام متون پیشین. بنابراین هیچ نویسنده‌ای، هرقدر هم خلاق باشد و نوشته‌هایش نومایه و بدیع جلوه کند، نمی‌تواند مدعی شود که مستقل از سایر نویسندگان (خواه نویسنده متقدم و خواه نویسندگان هم‌عصر خودش) می‌نویسد. به سخن دیگر، هر متنی تقاطع تأثیرات سایر متن‌هاست. در اینجا مقصود از «تأثیر» یا «تأثیرپذیری» تقلید یک نویسنده از سبک یا مضامین آثار نویسندگانی دیگر نیست؛ بلکه جابه‌جاشدن نظام‌های نشانه‌ای و بازتاباندن گفتمان‌های برآمده از ساختارهای اجتماعی را در نظر داریم. هر متنی نظام‌های نشانه‌ای سایر متون را در خود جذب و مستحیل می‌کند. برای نمونه، داستان نوشتن هر داستان‌نویسی بیشتر از اینکه «نویسندگی» و داستان‌سازی او را به نمایش بگذارد، نشان‌دهندهٔ این است که او داستان‌های نویسندگان دیگر را چگونه خوانده است. به‌این‌ترتیب، هم‌زمان با خوانش یک داستان داستان‌های دیگر را نیز می‌خوانیم (پاینده، ۱۳۹۰، ج۳: ۴۴۸-۴۴۷). به‌عبارتی دقیق‌تر، یکی از اصول اساسی مدرنیسم و همهٔ دوره‌های گذشته که در پست‌مدرنیسم به چالش کشیده می‌شود موضوع اصالت است. اصالت یکی از مهم‌ترین شاخص‌ها و معیارهای ارزیابی آثار ادبی و هنری محسوب می‌شود، و البته با بینامتنیت ارتباط تنگاتنگی دارد. اصالت

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-18]
[DOI: https://doi.org/10.22034/15.29.173]

داشتن یعنی اصیل و اصلی بودن؛ امری که در بینامتنیت نقض می‌شود. اصیل‌بودن از یک‌سو به روابط خویشاوندی انسان، حیوان، آثار و کالا بازمی‌گردد و ازسویی‌دیگر به ویژگی‌های خود پدیده مانند تازگی یا بی‌سابقه بودن. خویشاوندی و تازگی دو امر متناقض هستند و همین معیارهای متناقض است که مورد نقد منتقدان پست‌مدرن قرار می‌گیرد. درواقع، یکی از استدلال‌های مهمی که پست‌مدرنیست‌ها علیه اصالت دارند بینامتنیت یا به بیان خیلی ساده‌تر همان خویشاوندی است. زیرا اصل اساسی بینامتنیت ناب‌بودگی و تازگی محض را منکر می‌شود (نامورمطلق، ۱۳۹۵: ۲۸۵). به قول رولان بارت، متن فضایی چند بُعدی است که انواع نوشتار در آن با یکدیگر درمی‌آمیزند و برخورد می‌کنند، نوشتارهایی که هیچ‌یک بدیع و ناب نیستند. متن تاروپودی از نقل قول‌های مختلف است که از مراکز بسیار متعدد فرهنگی برداشت شده‌اند. از نظر بارت نویسندهٔ خلاق کسی است که فقط یک توانایی دارد و آن، این است که نوشته‌های گوناگون را درهم می‌آمیزد، یا نوشته‌ها را با نوشته‌های پیشین تقابل می‌دهد، آن‌هم به‌صورتی که هرگز به یکی از آن‌ها متکی نباشد (پاینده، ۱۳۹۰، ج۳: ۴۴۸).

به همان اندازه که مدرنیسم و پاردایم‌های پیشین روی اصالت تأکید داشتند، پست‌مدرنیسم برای نفی آن‌ها، اصالت را مورد چالش قرار می‌دهد. براساس نظر سامارسلی (Sammarcelli) گفتمان بارت از طریق بینامتنیت ضمن انکار مفاهیم اصل و اصالت که دل‌مشغولی اساسی مدرنیسم و پیشگام‌گرایی است یکی از مهم‌ترین مسائل پست‌مدرنیسم را مطرح می‌کند. درواقع، مبحث اصالت نتوانست درمقابل انتقادات بنیادین منتقدان پست‌مدرن مقاومت کند. فوکریر (Foucrier) در این خصوص می‌نویسد: ادعای نوآوری انقلابی که برای مدرنیسم به‌ویژه در ادبیات، بسیار عزیز بود، فقط توانست به‌صورت موضوعی انتقادی در تجدید نظری که امروزه به آن پست‌مدرنیسم می‌گویند به‌حساب آید. درواقع نوآوری انقلابی مدرنیسم حبابی بیش نبود. در دوران مدرنیسم اصالت یک شاخص زیبایی‌شناسی محسوب می‌شد. اما همین اصالت اثر هنری به‌ویژه با جریان‌هایی مانند «حاضر و آماده» و «پاپ آرت» به‌طور جدی مورد چالش قرار گرفت. ضمن اینکه نفی اصالت همراه با نفی سوژهٔ مؤلف و اصیل صورت می‌گیرد. هنگامی که سوژه دیگر اصیل و ناب نیست چگونه می‌تواند اثر یا کالایی اصیل تولید نماید (نامورمطلق، ۱۳۹۵: ۲۸۶-۲۸۵). آن‌هم در صورتی که

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-18]
[DOI: https://doi.org/10.22034/15.29.173]

یک متن ادبی شبکه‌ای است از متونی که پیش از آن نوشته شده‌اند و معنای آن نیز از ارتباط ایجاد شده در این شبکهٔ متنی حاصل می‌شود (Allen, 2000: 2).

به‌این‌ترتیب، بینامتنیت ضمن نفی اصالت یکپارچه از زبان بارت، مرگ مؤلف را نیز اعلام می‌کند و همچنین به‌طور هم‌زمان؛ اصالت یکپارچه، خلاقیت مطلق، مالکیت قطعی و آگاهی کامل مؤلف نسبت به متن را نیز نفی می‌کند. پست‌مدرنیسم از تنوع، تکثر و حتی تشتت واهمه‌ای ندارد. بنابراین به تنوع و گوناگونی روی می‌آورد که با همگرایی مدرنیسم در تضاد است. یکی از راه‌هایی که این تنوع و گوناگونی را ایجاد می‌کند بینامتنیت است؛ امری که زادهٔ مدرنیسم بود اما در پست‌مدرنیسم درخشید. تمایز جهان پست‌مدرن دقیقاً در نداشتن انسجام و پیوستگی معمول دوران پیشین است. متن‌های پست‌مدرن نیز انسجام و یکپارچگی متن‌های پیشین را ندارند. این جهان و متن متکثر از انواع مناسبات بینامتنی مانند کلاژی[1] شکل می‌گیرد، جهانی که عناصر و متن‌های آن پیوندی هستند (نامورمطلق، ۱۳۹۵: ۲۸۹-۲۹۰). درواقع به بیان بارت، یک متن معنایی واحد ندارد، بلکه واجد فضایی چندبُعدی است که در آن طیف متنوعی از نوشته‌ها، بی‌آنکه هیچ‌یک اصیل باشند، درهم آمیخته و با هم مصادف می‌شوند (حیاتی، ۱۳۸۷: ۷۷).

کوژیتور (Cogitore) می‌نویسد: «آرزوی بزرگ مدرنیسم، ایدهٔ اصالت در تمام اجزایش بود: الهام در تازگی، در نوزایی و در بازشروع از نقطهٔ صفر؛ در سیاست، انقلاب، در نقاشی، نگرشی نو، چنان‌که برای نخستین‌بار، در ادبیات سخنان شورانگیز، مانند یک چشمهٔ ناب از نیستی و سکوت بود» (Cogitore, 2001: 183 به نقل از نامور مطلق، ۱۳۹۵: ۲۸۶). مونتین می‌گوید: بیشتر از اینکه تفسیرها دربارهٔ پدیده‌ها نگاشته شوند دربارهٔ خود تفسیرها پدید می‌آیند و بیشتر از اینکه کتاب‌ها دربارهٔ موضوعات و پدیده‌های مستقل و آزاد نوشته شوند دربارهٔ خود کتاب‌ها نوشته می‌شوند. فوکو نیز در این راستا می‌نویسد: مرزهای یک کتاب، به‌هیچ‌وجه روشن و معین نیست. فارغ از عنوان، سطرهای آغازین و نقطهٔ پایانی آن و فارغ از صورت‌بندی درونی و ساختار مستقل آن، در هر کتابی حضور نظامی از ارجاعات به دیگر کتاب‌ها، دیگر متن‌ها و دیگر گفته‌ها اجتناب‌ناپذیر است. به‌عبارتی‌دیگر، هر کتاب به‌منزلهٔ پیوندی در یک شبکه محسوب می‌گردد (Hutcheon, 2004: 124). باختین معتقد بود «هیچ اثری به‌تنهایی وجود ندارد. هر اثری از آثار پیشین نشئت گرفته است و خود را مخاطب یک بستر اجتماعی کرده است و در پی دریافت پاسخی فعالانه ازسوی آنان

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-18]
[DOI: https://doi.org/10.22034/15.29.173]

است» (رضایی و بیژن‌زاده، ۱۳۹۵: ۱۷۱). امبراتو اکو می‌گوید: «من آنچه را که نویسندگان همواره می‌دانسته‌اند (و بارهای بار به ما گوشزد کرده‌اند) کشف کرده‌ام: کتاب‌ها همواره از دیگر کتاب‌ها سخن می‌گویند، و هر قصه قصه‌ای است که پیش از این گفته شده‌است» (هاچن، ۱۱۳۸۳: ۲۸۲).

درواقع، در دورهٔ پست‌مدرن، متن‌ها نیز همچون آدم‌ها و جوامع از درون متکثر می‌شوند و دیگر به عنوان یک کل واحد در نظر گرفته نمی‌شوند. عصر پسامدرن عصر گوناگونی است. بنابراین، «واحدها تا حد امکان کوچک و کوچک‌تر می‌شوند. به دنبال چنین تفکری بود که روایت کلان نیز نفی شد. روایتی که براساس یکپارچگی و انسجام هستی و متن بنا شده‌است» (نامورمطلق، ۱۳۹۵: ۲۹۷).

بینامتنیت پسامدرن یکی از نمودهای صوری میل خواننده به از میان برداشتن فاصلهٔ بین گذشته و حال و نیز میل به بازنویسی گذشته در زمینه‌ای جدید است. این بینامتنیت را نباید با میل مدرنیستی نظم بخشیدن به زمان حال از طریق زمان گذشته یا میل به باشکوه جلوه دادن گذشته در تباین با حقارت زمان حال، اشتباه گرفت. بینامتنیت پژواک‌های بینامتنی را مورد استفاده و سوءاستفاده قرار می‌دهد، به این صورت که ابتدا تلمیحات تأثیرگذار آن‌ها را در متن لحاظ می‌کند و سپس تأثیرشان را با استفاده از طعنه و رویدادهای خلاف انتظار زایل می‌سازد. درمجموع، در بینامتنیت پسامدرن چندان نشانه‌ای از مفهوم مدرنیستی «اثر هنری» به‌منزلهٔ مقوله‌ای یکتا و نمادین و ژرف‌نگر وجود ندارد؛ آنچه هست، متن است و بس، آن هم متونی که پیش‌تر نوشته شده‌اند (هاچن، ۱۳۸۳: ۲۷۸-۲۷۷).

چگونگی شکل‌گیری وضعیت متکثر و ناهمگرا بسیار مهم است؛ زیرا می‌تواند به صورت برنامه‌ریزی شده یا تصادفی انجام گیرد. متن‌ها محصول یک سوژهٔ کاملاً منسجم و یک طرح کاملاً از پیش برنامه‌ریزی شده نیستند، بلکه میان برنامه و تصادف در سیلان قرار دارند. بنابراین اگر نظریهٔ بینامتنیت در دورهٔ آخر ساختارگرایی یعنی ساختارگرایی باز بر این پایه استوار گردید که هر متنی بینامتن است و با بهره‌گیری از متن‌های پیشین شکل گرفته است، در دورهٔ پساساختارگرایی و به‌طورکلی پست‌مدرن این مسئله مورد تأکید است که شکل‌گیری این متن‌های بینامتن به‌طور کامل برنامه‌ریزی شده نیست و به همین دلیل متن پست‌مدرن متنی کاملاً منسجم و یکپارچه نیست و نمی‌تواند باشد. دربارهٔ اینکه متن یکپارچه نیست و به‌طور پیوسته به متن‌های دیگر سرک می‌کشد و ارجاع می‌دهد پیش‌تر نیز مباحثی به‌صورت مستقیم مطرح شده بود، اما اینکه نحوهٔ شکل‌گیری آن

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-18]
[DOI: https://doi.org/10.22034/15.29.173]

بیشتر براساس تصادف و نه با برنامه صورت می‌گیرد، موضوعی به مراتب نو و پست‌مدرن است. متن‌های هنری و ادبی، عامیانه و نخبه، کاربردی یا تزیینی، همگی از ویژگی مشترک برخوردارند که همنشینی آن‌ها چندان برنامه‌ریزی شده نیست. اگر همهٔ این چینش‌ها و ترکیب‌ها برنامه‌ریزی می‌شد در آن صورت متن به یک واحد منسجم تبدیل می‌گردید. بینامتنیت طرح دوگانهٔ قدیمی یعنی جهان عینی و جهان ذهنی را واسازی می‌کند و یک طرح تازه و سه‌گانه یعنی جهان‌های عینی، ذهنی و متنی را ارائه می‌دهد. از نظر آن‌ها جهان متنی جهانی خودبسنده است و هرگونه ارجاع به جهان عینی به جز یک «توهم ارجاعی» چیزی دیگر نیست. نظریه‌های پست‌مدرن در این خصوص با نظریهٔ بینامتنیت انطباق کامل ندارند اما از آن بسیار وام گرفته‌اند. یکی از تلاش‌های گستردهٔ پست‌مدرنیسم تبیین دوبارهٔ چگونگی پیوند میان جهان متنی و جهان‌های دیگر است. در این اندیشه همچنان جهان متنی کانون توجهات قرار می‌گیرد، اما کوشش می‌شود تا رابطهٔ آن با جهان‌های دیگر تبیین و تعیین شود (نامورمطلق، ۱۳۹۵: ۲۹۵-۲۹۲). باید افزود، کار مؤلفان آثار ادبی صرفاً گزینش واژه‌ها از میان یک نظام زبانی نبوده، آن‌ها پیرنگ‌ها، صورت‌های مختلف ژانری، خصوصیات شخصیتی، تصویرپردازی‌ها، شیوه‌های روایتگری و حتی عبارات و جملات را هم از میان متون ادبی پیشین و از سنت ادبی وام می‌گیرند. حتی متون ظاهراً واقع‌گرا نیز معنای خود را نه از بازنمایی مستقیم جهان فیزیکی، بلکه از رابطهٔ خود با نظام‌های ادبی و فرهنگی برداشت می‌کنند. با چنین رویکردی به متون می‌توان گفت که یک اثر ادبی حاصل افکار اصیل یک مؤلف نیست، بلکه در نظام درهم تنیدهٔ متون دیگر ریشه دارد. حاصل چنین نگرشی لاجرم ما را به اندیشهٔ رولان بارت تحت عنوان مرگ مؤلف رهنمون می‌کند (حیاتی، ۱۳۸۷: ۷۷).

به‌این‌ترتیب، در هر متنی می‌توانیم نشان یا ردپایی از سایر متون بیابیم (بینامتنیت) و دیگر اینکه خاستگاه هر نوشته‌ای را نهایتاً در فرهنگ خواهیم یافت (گفتمان). زیرا مؤلف براثر گرایش‌ها و جهت‌گیری‌های فرهنگ مسلط یا پاره‌فرهنگ‌های تخالف‌گرا در جامعه‌اش، خود را ملزم به نگارش دربارهٔ این یا آن موضوع می‌بیند. درواقع، مؤلف ثبت‌کنندهٔ تحولات فرهنگی است (پاینده، ۱۳۹۰، ج۳: ۱۰۳-۱۰۲). به‌عبارتی‌دیگر، آثار ادبی براساس نظام‌ها، رمزگان و سنت‌های ایجاد شده توسط آثار ادبی پیشین بنا می‌شوند. دیگر نظام‌ها و رمزگان و سنت‌های هنری در شکل‌گیری معنای یک اثر ادبی حائز اهمیت هستند و اصولاً بدون توجه به آن‌ها هرگز قادر به دریافت معنی از متن نخواهیم

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-18]
[DOI: https://doi.org/10.22034/15.29.173]

بود. این نشان می‌دهد که متن‌ها، خواه ادبی خواه غیرادبی معنای مستقل ندارند. متون درواقع متشکل از همان چیزی هستند که نظریه‌پردازان امروزی آن را بینامتنیت می‌نامند (حیاتی، ۱۳۸۷: ۷۶). درواقع بینامتنیت مفاهیم و تفاسیر یا اندیشه‌ای است که از سایر متون برداشت می‌شود و در متنی تازه به صورت درهم‌تنیده دوباره صورت‌بندی می‌گردد (Plett, 1991: 5). براین‌اساس می‌توان گفت ادیان، فلسفه یا اندیشه نیز هیچ‌کدام مستقل نیستند بلکه در هرکدام ردّپای دیگری قابل پیگیری است. هریک از ادیان شناخته شده در جهان، از سایر ادیان، فرهنگ‌ها و حتی فلسفه و تاریخ تأثیر پذیرفته‌اند. بنابراین شاید بتوان گفت هیچ‌چیز در خلأ شکل نخواهد گرفت و همچنین در خلأ نخواهد ماند؛ زیرا همواره متن‌ها (یا شاید بهتر باشد گفته شود اندیشه‌ها) و رویدادهای مختلف در آن دخل و تصرف خواهند داشت؛ زیرا جریان‌های اندیشگانی پویا هستند، همین پویایی مسبب جریان یافتن بینامتنیت است. «بینامتنیت مبتنی‌بر این اندیشه است که متن نظامی بسته، مستقل و خودبسنده نیست، بلکه پیوندی دوسویه و تنگاتنگ با سایر متون دارد» (فتحی و قبادی، ۱۳۹۴: ۵۸۱). «هر متن در عین واحد، هم نسبت به متون پیشین و هم با متون بعد از خود ساختی بینامتنی دارد و با آن‌ها در حال مکالمه و گفت‌وگو است» (رضایی و بیژن‌زاده، ۱۳۹۵: ۱۷۱).

بینامتنیت یا گفت‌وگو میان اندیشه‌ها و خالص و مستقل نبودن آن‌ها در رابطه با ادیان نیز قابل مشاهده است. می‌دانیم «هر سه دین باختری؛ یهودیت، مسیحیت، و اسلام؛ پیش‌زمینهٔ سامی دارند» (گُردر، ۱۳۷۴: ۱۷۹). «ویژگی سامی‌ها آن بود که همه از ابتدا معتقد به یک خدا بودند. این را یکتاپرستی (Monotheism) می‌خوانند. یهودیت و مسیحیت و اسلام هر سه اساساً به وحدانیت خداوند ایمان دارند» (گُردر، ۱۳۷۴: ۱۸۰). هر سه دین باختری ریشه‌ای یگانه دارند و شاید صرفاً مهاجرت و اختلافات بشری میان آن‌ها فاصله انداخته باشد.

> *سامی‌ها از شبه جزیرهٔ عربستان برخاستند، ولی آن‌ها هم به بخش‌های مختلف جهان مهاجرت کردند. یهودیان بیش از دوهزار سال دور از موطن خود زیستند. تاریخ و دین سامی، از طریق دنیای مسیحی، به نقاط دورافتادهٔ بُرده شد، و اسلام هم فرهنگ سامی را گسترش داد* (گُردر، ۱۳۷۴: ۱۷۹).

براین‌اساس می‌توان گفت بینامتنیت در ادیان نیز حضور دارد و همان‌طورکه ابن‌عربی و مولوی اذعان دارند، در فلسفه نیز به یگانگی ادیان یا به‌عبارتی دیگر درهم‌تنیدگی اعتقادات دینی و فلسفی

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-18]
[DOI: https://doi.org/10.22034/15.29.173]

یا به‌عبارت‌دیگر حضور بینامتنیت در اندیشه، پرداخته شده است به‌عنوان نمونه یوستین گردر در باب تقسیم فرهنگ یونانی–رومی می‌نویسد:

رومی کاتولیک در غرب، بیزانسی در شرق، و اسلامی در جنوب، و از طریق این سه فرهنگ زنده ماند. اگرچه زیاده ساده‌سازی است، ولی می‌توان گفت فلسفهٔ نوافلاطونی در غرب رواج یافت، فلسفهٔ افلاطونی در شرق، و فلسفهٔ ارسطویی در میان مسلمانان در جنوب. نکتهٔ مهم آن است که این سه شعبهٔ رودخانه در پایان قرون وسطا در شمال ایتالیا باز به هم پیوستند. نفوذ اسلامی از اعراب در اسپانیا حاصل شد و نفوذ یونانی از یونان و از امپراطوری بیزانس. و این آغاز رنسانس بود، تولد دوبارهٔ فرهنگ باستان. فرهنگ باستان، به‌تعبیری، از دوران تیرگی جان به در بُرد (گُردر، ۱۳۷۴: ۲۰۳).

همچنین دربارهٔ ارتباط مولوی و ابن‌عربی نیز بینامتنیت یافت می‌شود. ابن‌عربی در سال‌های ۵۶۰ تا ۶۳۸ق می‌زیسته، سفرهای بسیاری داشته و از شهرتی عالم‌گیر برخوردار بوده است. مولوی در سال‌ها ۶۰۴ تا ۶۷۲ق می‌زیسته، او نیز سفرهایی داشته و در آموختن از هیچ تلاشی فروگذاری نمی‌کرده است. بنابراین بعید نخواهد بود که مولوی با اندیشهٔ شیخ اکبر آشنا بوده باشد.

مولانا در روزگاری نزدیک به دوران زندگی ابن‌عربی می‌زیست. برخی محققان و تذکره‌نویسان آورده‌اند که مولانا ۴ یا ۷ سال در دمشق اقامت نموده است. در این ایام ابن‌عربی در همان شهر مراحل پایانی زندگانی خود را سپری می‌ساخت. می‌توان احتمال داد که در این مدت، مولانا با شیخ اکبر دیدارهایی نیز داشته است. حداقل در آشنایی مولانا با وی تردیدی نمی‌توان داشت (شبستری، ۱۳۸۶: ۹۷).

به‌هرروی، «حتی اگر مولانا متأثر از ابن‌عربی نباشد، تمایلات وحدت وجودی در آثار او فراوان است» (شبستری، ۱۳۸۶: ۹۷). ضمن اینکه در مورد مسئلهٔ اختلاف ادیان نیز شباهت قابل توجهی میان نظر مولوی و نظر ابن‌عربی دیده می‌شود. البته صورت‌بندی، ساختار و ظاهر بیان ابن‌عربی و مولوی متفاوت است اما در کُنه اندیشهٔ هر دو رابطهٔ بینامتنی مشهود است. بنابراین در این پژوهش بینامتنیت در سطح اندیشه بررسی می‌گردد.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-18]

[DOI: https://doi.org/10.22034/15.29.173]

سرّ شریعت در نگاه ابن‌عربی

در این قسمت، فصل ۶۶ کتاب *فتوحات مکیه* ابن‌عربی با عنوان «در معرفت سرّ شریعت، ظاهراً و باطناً، و در معرفت آن اسم الهی که شریعت را به وجود آورده‌است» مورد بررسی و تحلیل قرار گرفته‌است.[۲]

إبن‌عربی در فصل ۶۶ *فتوحات مکیه* سخن خود را در معرفت سرّ شریعت این‌گونه آغاز می‌کند:

> *خدای عزوجل می‌فرماید: «بگو اگر در روی زمین فرشتگانی بودند که آرام و آهسته می‌رفتند، ما نیز برای آنان از آسمان فرشته‌ای به پیامبری فرومی‌فرستادیم».[۳] و نیز فرمود: «و ما هرگز عذابی در کار نمی‌آوریم مگر آنکه پیش از آن، پیامبری برانگیخته باشیم»[۴] (چیتیک، ۱۳۸۴: ۲۰۴).*

در همین ابتدا می‌بینیم که ابن‌عربی با استناد به آیات قرآن لزوم وجود پیامبران را یادآور می‌شود. اما بلافاصله در بند بعد تأکید می‌کند که در ذات الهی کثرت راهی ندارد و تمامی کثرات جز ذات حق نیستند.

> *بدان که اسمای الهی، زبان حالی هستند که به وسیلهٔ حقایق بیان می‌شوند. پس به آنچه می‌شنوی خوب توجه کن تا توهّم کثرت یا اجتماع وجودی برایت پیش نیاید! آنچه را در این باب آورده‌ایم صرفاً بیان ترتیب حقایقی است که از جهت نسبت‌ها کثیرند، نه از جهت وجود عینی؛ چرا که ذاتِ حق، واحد است* (چیتیک، ۱۳۸۴: ۲۰۴).

در این موضع با تناقضی روبه‌رو خواهیم شد که ابن‌عربی پس از آن لازم می‌بیند به شرح و توضیح آن بپردازد تا تناقض را بزداید؛ بنابراین در بند بعد علت افتقار را بیان می‌کند.

> *ما از جهت وجودمان، افتقارمان و امکان‌مان می‌دانیم که می‌باید مرجحی داشته باشیم که وجودمان به او مستند باشد. همچنین می‌دانیم که وجودمان از آن کسی که به او مستندیم، نسبت‌های مختلف طلب می‌کند که شارع از آن‌ها به الاسماءالحسنی تعبیر می‌کند. خدا از آن جهت که متکلم است، در مرتبهٔ وجوبِ وجودِ الهی‌اش که هیچ شریکی برای آن امکان ندارد، خود را به این اسمای کثیر، مسمی ساخته است و حال آنکه او خدای واحدی است که خدایی جز او نیست* (چیتیک، ۱۳۸۴: ۲۰۵-۲۰۴).

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-18]

[DOI: https://doi.org/10.22034/15.29.173]

همان‌طور که مشاهده می‌شود، در همین بندهای آغازین، ابن‌عربی موضع خود را در باب مسئلهٔ اختلاف ادیان بیان می‌کند. از نظر او اصل، واحد است و غیر از واحد هرآنچه هست نسبت‌هایی هستند که کثرت یافته‌اند. سپس برای تبیین همین معنی تمثیل یا داستانی را آغاز می‌کند. در این داستان ممکنات از اسما می‌خواهند کاری کنند تا اعیان‌شان را ظاهر کنند تا فعلیت یابند؛ تا بدین وسیله سلطنت اسما نیز امکان ظهور پیدا کنند. البته اسما نیز برای تحقق اعیان، مراتب را رعایت می‌کنند. ابتدا نزد اسم قادر می‌روند که می‌گوید: «من تحت حیطهٔ اسم مرید هستم. عین هیچ‌یک از شما را به وجود نمی‌آورم مگر اینکه او معین کند» (چیتیک، ۱۳۸۴: ۲۰۶). اسما به اسم مرید متوسل می‌شوند؛ او می‌گوید: «من اطلاعی از حکم اسم عالِم دربارهٔ شما ندارم که آیا علم او به ایجاد شما سبقت گرفته است تا ما شما را مختص به وجود کنیم یا سبقت نگرفته است. پس من تحت اسم عالِم هستم. به سوی او بروید» (چیتیک، ۱۳۸۴: ۲۰۶). اسم عالِم در پاسخ به اسما می‌گوید: علم من به ایجاد شما سبقت گرفته است، ولیکن ادب سزاوارتر است. چراکه ما حضرتی داریم که نگهبان ماست و آن اسمِ «الله» است. پس ما ناچاریم از سرِ ادب نزد او جمع شویم چرا که آن حضرت، حضرتِ جمع است (چیتیک، ۱۳۸۴: ۲۰۷). سپس اسما نزد اسم «الله» می‌روند. او می‌گوید: «من اسم جامعی هستم که حقایق شما را در بر دارم و بر مسمائی دلالت دارم که ذات مقدسی است دارای همهٔ اوصاف کمال و تنزیه. پس بمانید تا به مدلول خویش داخل شوم» (چیتیک، ۱۳۸۴: ۲۰۷). ذات به «الله» می‌گوید: «به هریک از اسماء بگو که از میان ممکنات، به هرآنچه اقتضای حقیقت اوست تعلق پیدا کند» (چیتیک، ۱۳۸۴: ۲۰۷). بدین‌ترتیب، «اسم عالِم، اسم مرید، اسم قائل و اسم قادر متعلقات خویش را یافتند و درنتیجه از میان ممکنات، به‌واسطهٔ تخصیص اسم مرید و اسم عالِم، ممکن اول پیدا شد» (چیتیک، ۱۳۸۴: ۲۰۷).

پس از اینکه اعیان و آثار در اکوان ظاهر شدند، برخی بر برخی دیگر تسلط می‌جویند و همین امر سبب می‌شود میان آن‌ها نزاع و دشمنی درگیرد. ممکنات مجدد نزد اسما می‌روند و می‌گویند:

> *اگر حکم شما مطابق میزانی معلوم، حدی معین و همراه امامی باشد که در اختلافات به او رجوع کنید؛ برای ما وجودمان را و برای شما تأثیرتان را بر ما حفظ کند، هم برای ما اصلح است، هم برای شما* (چیتیک، ۱۳۸۴: ۲۰۸-۲۰۷).

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-18]

[DOI: https://doi.org/10.22034/15.29.173]

در همین اثنا درمی‌یابیم که ابن‌عربی وجود پیامبران مختلف را لازم می‌دانسته است. زیرا براساس این بخش از داستان می‌بینیم که ممکنات برای رهایی از آتش نزاع و تفرقه به قوانینی احساس نیاز می‌کنند و برای بقا به آن احتیاج دارند. سپس اسم ربّ دو وزیر می‌گیرد؛ وزیر اول اسم مدبّر و وزیر دیگر اسم مفصِّل. «پس اسم ربّ برای آنان حدودی تعیین کرد و مراسمی وضع کرد تا مملکت اصلاح شود» (چیتیک، ۱۳۸۴: ۲۰۸). «تا آن‌ها را بیازماید، که کدام‌یک نیکوکردارتر است»[۵] (هود: ۷). از این پس ابن‌عربی در خلال داستان به شرح این حدود و مراسم می‌پردازد و آن‌ها را در دو قسم معرفی می‌کند. قسم اول که عمومی‌تر است سیاست حِکمی نامیده می‌شود، براساس نظر ابن‌عربی سیاست حِکمی «بر فطرت نفوس اکابر القا شده است» (چیتیک، ۱۳۸۴: ۲۰۸). این اکابر که قوانین یا نوامیس خوانده می‌شوند به‌صورت فطری در نفوس تمام افراد قرار دارند و «بدین وسیله مال، خون، اهل، خویشاوندی و نسبت‌های مردم حفظ می‌شود» (چیتیک، ۱۳۸۴: ۲۰۹-۲۰۸). و «در جاهایی که شریعت الهی در دسترس‌شان نبود» (چیتیک، ۱۳۸۴: ۲۰۹) مفید واقع می‌شد. «سپس هرکدام به‌طور منفرد، علوم الهی را در نفوس خود یافتند؛ از قبیل توحید خداوند و آنچه سزاوار جلال اوست، مانند تعظیم، تقدیس، صفات تنزیه، مثل نداشتن و شبیه نداشتن» (چیتیک، ۱۳۸۴: ۲۰۹).

در این قسمت از داستان دیده می‌شود که جامعهٔ انسانی به آرامی و قدم‌به‌قدم شکل گرفت، ابتدا نیاز آدمی صرفاً در حفاظت از جان و مال خلاصه می‌شد اما رفته‌رفته انسان‌ها در قلب و روان خود احتیاجات عمیق‌تری را احساس می‌کنند که خود نشان از تعالی و رشد ذهنی آدمی دارد و انسان را به مرتبهٔ آدمیت ارتقا می‌دهد. بنابراین در چنین موقعیتی همین احساس نیاز به دانستن معارف سبب می‌شود برخی از مردم به برخی دیگر رجوع کنند تا پاسخ پرسش‌هایی که در سینه دارند را دریابند یا آموزش ببینند و تحت قواعدی متعالی درآیند؛ به‌این‌ترتیب از نظر ابن‌عربی لزوم وجود رهبران دینی احساس می‌شود و درنتیجه «کسانی که این امور را می‌دانستند و می‌فهمیدند، به آنان که نمی‌دانستند، تنبّه دادند» (چیتیک، ۱۳۸۴: ۲۰۹). همین افراد هستند که برای نخستین‌بار ناکارآمدی اندیشه را در درک امور اساسی جهان و خدا اعلام می‌کنند و می‌گویند: «عقول، از حیث قوهٔ فکرشان، حدی دارند که در آن حد، توقف می‌کنند و از آن تجاوز نمی‌کنند» (چیتیک، ۱۳۸۴: ۲۰۹). همچنین با عبارت «خدا بر قلب بعضی از بندگانش فیضی الهی دارد که به‌واسطهٔ آن به ایشان علم لدنی می‌بخشد»[۶] (کهف: ۶۵). به بیان اهمیت الهام غیبی که مخصوص پیامبران و اولیاءالله است

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-18]
[DOI: https://doi.org/10.22034/15.29.173]

می‌پردازد. پس از آن ابن‌عربی سیر رشد و ترقی مردم را ادامه می‌دهد؛ جست‌وجوی مردم در جهان، تجربهٔ مرگ، و یافتن نفس و پی‌بردن به جهل نفس، فقر و فاقه را دلیلی برای احساس نیاز و احتیاج مردم به دیگری یا ولی برمی‌شمارد و سپس می‌نویسد:

در این میان، شخصی از جنس خودشان برخاست که نزد آنان از آنچنان جایگاه علمی برخوردار نبود که او را از صاحبان فکر صحیح و دارندگان نظر صائب به حساب آورد» (چیتیک، ۱۳۸۴: ۲۱۰). این شخص نزد مردم می‌رود و به آن‌ها می‌گوید: «من رسول خدا به شما هستم (چیتیک، ۱۳۸۴: ۲۱۰).

مردم که می‌دانستند یا دریافته بودند که «خدا فیض الهی دارد که به هرکس بخواهد می‌تواند عطا کند» (چیتیک، ۱۳۸۴: ۲۱۰) رسول را امتحان می‌کنند و می‌بینند که «این شخص، هیچ‌خبری از آنچه حاصل استنتاج فکری است ندارد و چنین‌چیزی هیچ‌گاه از او دیده نشده است» (چیتیک، ۱۳۸۴: ۲۱۱)؛ بنابراین به او اعتماد می‌کنند و درمی‌یابند که «خدای تعالی او را به معارفی آگاهانیده که در عالم علوی به ودیعه نهاده است و از راه فکر، قابل دسترس نیست» (چیتیک، ۱۳۸۴: ۲۱۱). «لذا فهمیدند که این مرد، از فیض الهی چیزی را واجد است که ورای طور عقل است، و خدا علم و قدرتی در باب این امر به او عطا کرده که به ایشان عطا نکرده‌است» (چیتیک، ۱۳۸۴: ۲۱۱). مردم، مرد را به عنوان، ولی و رسول می‌پذیرند و به او ایمان می‌آورند «آن‌گاه او برای آن‌ها افعالی معین کرد که مقرِّب به خدا بودند، و ایشان را به آن ممکناتی که خدا خلق کرده ولی از دیدگاه آن‌ها پنهان بود، آگاهانید» (چیتیک، ۱۳۸۴: ۲۱۱). «بدین‌سان، رسولان الهی در زمان‌های مختلف و در احوال گوناگون، پی‌درپی آمدند. درحالی‌که هرکدام از آن‌ها، دیگری را تصدیق می‌کرد. در باب اصولی که بدان مستند بودند، و رسالت‌شان تعبیر همان اصول بود، هیچ اختلافی نداشتند، هرچند احکام‌شان مختلف بود» (چیتیک، ۱۳۸۴: ۲۱۱). بدین‌ترتیب ابن‌عربی ظهور پیامبران متعدد را ضروری می‌شمارد، اما از طرفی همه آن‌ها را مأمور به انجام یک وظیفه برمی‌شمارد و تمامی آن‌ها را فرستاده و رسول حق معرفی می‌کند و تصریح می‌دارد «پس شرایع نزول یافتند و احکام نازل شدند و در این امر، تابع زمان و حال بودند» (چیتیک، ۱۳۸۴: ۲۱۲-۲۱۱). او پیامبران مختلف را بنابر آیهٔ ۴۸ سورهٔ مائده که در آن آمده است: «برای هریک از شما راه و روشی معین داشته‌ایم»[۷] (مائده: ۴۸) در اصول مشترک و بدون هیچ اختلافی برمی‌شمارد و سپس اذعان می‌دارد که با وجود پیامبران مردم فهمیدند:

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-18]
[DOI: https://doi.org/10.22034/15.29.173]

این امر تشریعی تمام‌تر است و بدون شک، از جانب خداست. پس به رسولان ایمان آوردند و اخبار غیبی آن‌ها را قبول کردند. هیچ‌یک از مردم، با رسولان به مخالفت برنخاست، مگر آنان که عالماً و عاملاً، نفس خویش را اندرز ندادند، از هوای نفس تبعیت کردند، طالب ریاست بر هم‌نوعان خود بودند، به نفس خویش جهل داشته، قدر آن را نشناختند و به پروردگار خویش جاهل بودند (چیتیک، ۱۳۸۴: ۲۱۲).

بنابراین، با توجه به فصل ۶۶ *فتوحات مکیه* درمی‌یابیم، از منظر ابن‌عربی تعدد انبیای الهی لازم و ضروری است و مردم هر زمان به پیامبری متناسب با حال خود نیاز داشته‌اند و به دلیل همین احتیاج خداوند پیامبرانی متعدد با فواصل زمانی بر امت‌های مختلف مبعوث کرده است. همچنین «کتاب‌های مُنزَل این معرفت را به ارمغان آوردند و لسان رسولان و انبیای الهی به آن گویا شد» (چیتیک، ۱۳۸۴: ۲۱۲). درنهایت بنابر نظر ابن‌عربی:

خدا به بندگانش – انبیاء و اولیای تابع آن‌ها – علمی اختصاص داده که عبارت است از علم به خدا از راه فیض الهی که از تعلم عادی، یعنی از درس و اجتهاد، خارج است، و عقل از راه فکر نمی‌تواند به آن برسد (چیتیک، ۱۳۸۴: ۲۱۲).

سرّ شریعت در نگاه مولوی

در این قسمت، داستان «آن پادشاه جهود که نصرانیان را می‌کشت» *مثنوی معنوی* مورد بررسی و تحلیل قرار گرفته است. در این داستان «نکته‌ای که مولوی بر آن سخت تکیه می‌کند یگانگی انبیا و اولیا و وحدت آن‌ها با حق‌تعالی است» (فروزانفر، ۱۳۶۷: ۱۵۴). از نظر مولوی «چون جوهر همهٔ ادیان یکی است باید از نزاع و شقاق دوری گزید» (زمانی، ۱۳۷۲: ۱۴۵). مولوی در این داستان با خطاب «بود شاهی در جهودان ظلم‌ساز/ دشمن عیسی و نصرانی‌گداز» (مثنوی، دفتراول: ۳۲۴). سخن خود را آغاز می‌کند. در همین بیت اول مولوی صفت ظلم‌ساز را برای پادشاه قائل شده است. بنابراین از همین ابتدا می‌توان دریافت که مولوی با رفتاری که پس از این در داستان از پادشاه جهودان درمقابل عیسی و نصرانیان سرمی‌زند مخالف است. در بیت دوم «عهد عیسی بود و نوبت آن او/ جانِ موسی او و موسی جانِ او» (مثنوی، دفتراول: ۳۲۵) بلافاصله پس از بیان دشمن بودنِ پادشاهِ جهود با عیسی به یکی‌بودنِ عیسی و موسی اذعان می‌کند. همچنین امر دیگری که از این بیت دریافت می‌شود این است که عهد یا زمان عیسی بود و نوبت پیامبری یا رسالت او فرارسیده بود. درواقع، با توجه به این

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-18]
[DOI: https://doi.org/10.22034/15.29.173]

بیت می‌توان گفت مولوی نبوت را جریانی تدریجی، منظم و دارای ترتیب برمی‌شمارد که انبیا وظیفه دارند هرکدام در نوبت خود مسئولیت بخشی از آن را که خداوند بر عهدهٔ آن‌ها نهاده است، به انجام برسانند. به‌این‌ترتیب از همین بیت درمی‌یابیم که از نظر مولوی پیامبران ادامه‌دهندهٔ راه پیامبران پیشین خود هستند و صرفاً باتوجه به زمان و تغییر نیازهای جامعه یکی پس از دیگری به نوبت به رسالت مبعوث شده‌اند و در کُنه این امر هیچ اختلافی وجود ندارد. سپس در بیت سوم «شاه احول کرد در راه خدا/آن دو دمساز خدایی را جدا» (مثنوی، دفتراول: ۳۲۶). مولوی شاه را احول یا دوبین می‌خواند، بنابراین از نظر مولوی جداکردن عیسی و موسی از یکدیگر که دمسازان خدایی هستند، اتفاقی است که ازسوی پادشاه دوبین صورت گرفته است و حقانیت ندارد.

در این داستان، مردمی که تحت حکومت پادشاه قرار دارند، پنهانی به دین عیسی روی می‌آورند؛ آن‌ها در ظاهر پیرو پادشاه جهود هستند، اما در باطن سخنان عیسی را پذیرفته و ارتقا یافته‌اند، یا به مرحلهٔ عالی‌تر وارد شده‌اند. بااین‌حال نیازی به پرده‌گشایی یا ابراز این ارتقا روحانی، دینی و اعتقادی احساس نمی‌کنند؛ زیرا اعتقاد امری قلبی است و این موضوعی است که مولوی به آن اشاره دارد. شاید تنها افرادی که در پی دستیابی به منفعت باشند از تفرقه یا تأکید بر دین و آیین خاصی که می‌تواند اختلاف‌آفرین باشد حمایت کنند. وزیر خود را مُثله می‌کند و به جمع نصرانیان وارد می‌شود تا در خفا میان آن‌ها تفرقه بیندازد. زیرا می‌داند تفرقه و اختلاف، مهم‌ترین عامل شکست است. البته در این میان برخی از مردم از مکر وزیر آگاه می‌شوند «هرکه صاحب‌ذوق بود از گفت او/ لذتی می‌دید و تلخی جفت او» (مثنوی، دفتراول: ۴۴۶)، و برخی دیگر در دام تلبیس او می‌افتند «هرکه جز آگاه و صاحب‌ذوق بود/گفتِ او در گردنِ او طوق بود» (مثنوی، دفتراول: ۴۵۲) به‌این‌ترتیب مولوی مردم را به دو گروه تقسیم می‌کند. گروهی که به تعبیر مولوی، صاحب‌ذوق هستند و گروهی که صاحب‌ذوق نیستند. باتوجه به بافت داستان، صاحبان ذوق افرادی هستند که برای پذیرش مسائل به قلب خود رجوع می‌کنند و در شنیدن نظرات مختلف دقت و ظرافت به خرج می‌دهند. صاحبان ذوق می‌توانستند ظاهر کلام وزیر را کنار بزنند، کُنه کلام او را دریابند و بفهمند که «نکته‌ها می‌گفت او آمیخته/ در جُلاب قند زهری ریخته» (مثنوی، دفتراول: ۴۴۷).

در ادامهٔ داستان باتوجه به بیت «قوم عیسی را بُد اندر دار و گیر/ حاکمان‌شان ده امیر و دو امیر» (مثنوی، دفتراول: ۴۵۸) درمی‌یابیم که نصرانیان در دوازده گروه تقسیم شده بوده‌اند و هر گروه امیری

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-18]
[DOI: https://doi.org/10.22034/15.29.173]

داشته‌اند «هر فریقی مر امیری را تبع/ بنده گشته میر خود را از طمع» (مثنوی، دفتراول: ۴۵۹) مولوی حتی همین تقسیم‌بندی درون نصرانیان را نیز حاصل طمع برمی‌شمارد؛ احتمالاً این دوازده گروه و پیروان‌شان از نگاه مولوی همان افرادی هستند که از ذوق بی‌بهره‌اند. وزیر مکار از طمعِ امیرانِ دوازده گروه سوءاستفاده می‌کند و در وقت مرگ خود به هریک طوماری می‌دهد که در هریک از این طومارها احکام انجیل را به‌صورتی متفاوت نگاشته بوده است. سپس هریک از امیران را جداجدا پیش خود می‌خواهد و آن‌ها را طوری که دیگران مطلع نشوند، نایب حق و خلیفهٔ خود می‌خواند و می‌گوید «آن امیران دگر اتباع تو/کرد عیسی جمله را اشیاع تو» (مثنوی، دفتراول: ۶۵۲) و از آن‌ها می‌خواهد «لیک تا من زنده‌ام این وامگو/تا نمیرم این ریاست را مجو» (مثنوی، دفتراول: ۶۵۴)؛ به این ترتیب هریک از امیران دوازده‌گانه، خود را برحق و نایب خلیفه می‌شمارند و سبب اختلاف میان نصرانیان می‌شوند.

وزیر پس از اجرای این طرحِ اختلاف‌برانگیز و ویران‌گر، خود را در خلوت کُشت و پس از مرگ او رؤسای هریک از گروه‌های دوازده‌گانهٔ مسیحی به جان هم افتادند و کشتار آغاز شد و بدین‌رتیب جمع کثیری از مسیحیان به‌دست یکدیگر هلاک شند و مقصود آن شاه بیدادگر، حاصل شد (زمانی، ۱۳۷۲: ۱۴۴).

مولوی در خلال داستان، ابیات دیگری می‌آورد که به واسطهٔ آن‌ها نظر خودش را در مورد مسئلهٔ اختلاف ادیان به صورت مستقیم بیان کرده است ازجمله:

چون به صورت بنگری چشم تو دُست تو به نورش درنگر کز چشم رُست
نور هر دو چشم نتوان فرق کرد چون که در نورش نظر انداخت مرد
ده چراغ ار حاضر آید در مکان هریکی باشد به صورت غیر آن
فرق نتوان کرد نور هریکی چون به نورش روی آری بی‌شکی
گر تو صد سیب و صد آبی بشمری صد نماند یک شود چون بفشری
(مثنوی، دفتراول: ۶۸۰- ۶۷۶)

همچنین مولوی توصیه می‌کند: «صورت سرکش گدازان کن به رنج/ ار ببینی زیر او وحدت چوگنج» (مثنوی، دفتراول: ۶۸۳)؛ زیرا در نگاه او اختلاف جایی ندارد واگر صورت‌های تفرقه‌افکن

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-18]
[DOI: https://doi.org/10.22034/15.29.173]

کنار بروند وحدت آشکار خواهد شد و در اصل بین ادیان اختلافی وجود ندارد. مولوی این عقیده را در ابیات *مثنوی* اینچنین بیان می‌کند:

منبسط بودیم و یک جوهر همه بی‌سر و بی‌پا بُدیم آن سر همه
یک گهر بودیم همچون آفتاب بی‌گره بودیم و صافی همچو آب
چون به صورت آمد آن نور سره شد عدد چون سایه‌های کنگره
کنگره ویران کنید از منجنیق تا رود فرق از میان این فریق
(مثنوی، دفتراول: ۶۸۹- ۶۸۶)

باتوجه به همین ابیات درمی‌یابیم که مولوی نیز همچون ان‌عربی به وحدتی اولیه که شامل بی‌شکلی، عدم تمایز و عدم اختلاف می‌شود عقیده دارد. شاید حتی مولوی این عقیده را از کلام ابن‌عربی، کتاب‌ها و رسائل او دریافته باشد. مولوی برای تبیین بهتر این معنی از تشبیه خاک و دانه بهره می‌برد و تابش آفتاب عدل را مهم‌ترین دلیل برای رویش دانه‌ها و آمدن نوبهار برمی‌شمارد. براساس این تشبیه می‌توان گفت انبیا امانت‌دار خداوند هستند که دانهٔ هدایت را در قلب خود با تابش آفتاب عدل و رحمت پروردگاری می‌پرورند و سبب هدایت بندگان خداوند می‌شوند و در واقع «این امانت زان امانت یافته‌ست/کآفتاب عدل بر وی تافته‌ست» (مثنوی، دفتراول:۵۱۰) به‌عبارت دیگر، مولوی معتقد است «از روزگار آدم(ع) تاکنون در صورت عبادات و آداب گوناگون آن در میان پیروان ادیان و مذاهب گوناگون تفاوت‌های بسیاری وجود داشته، اما همواره و درهمه‌حال، روح، جان و جوهر آن‌ها یکی بوده ست» (شبستری، ۱۳۸۶: ۹۲).

بیان شباهت‌ها بین دو روایت

در این پژوهش بیان شباهت میان عقیدهٔ ان‌عربی و مولوی مورد توجه بوده است؛ به‌عبارت‌دیگر بینامتنیت در مفهوم این دو روایت مورد بررسی قرار گرفته و مطالعهٔ ساختاری مدّ نظر نبوده است. بااین‌حال شواهدی از متن هر دو روایت که بیان‌گر عقیدهٔ ابن‌عربی و مولوی بوده‌اند در این قسمت بیان شده‌اند. در هر دو روایت دیده می‌شود که نوعی یک‌پارچگی اولیه به اختلاف می‌رسد و سپس هر دو راوی از وحدت در اصل و ریشه سخن می‌گویند.

یک‌پارچگی اولیه؛ در هر دو روایت مطمح نظر بوده است. اما باتوجه به این امر که فضای روایی ابن‌عربی و مولوی با یکدیگر تفاوت دارد،این امر به صورت متفاوت و متناسب با فضای روایی

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-18]
[DOI: https://doi.org/10.22034/15.29.173]

حاکم بر هر داستان بیان شده است. ابن‌عربی که در روایت خود از اسماءالله سخن می‌گوید و این یک‌پارچگی اولیه را به این صورت روایت می‌کند:

اسما در حضرت مسمی جمع شدند و در حقایق و معانی خویش نظر کردند و طالب ظهور احکام خود گشتند تا به واسطهٔ آثارشان، اعیان‌شان از یکدیگر متمایز شود. چراکه خالق-که همان مقدِّر است- و نیز عالم، مدبر، مفصل، باری، مصور، رازق، محیی، ممیت، وارث و همهٔ اسمای الهی در ذات‌های خویش نگریستند و هیچ مخلوق، مدبر، مفصل مصور، و مرزوقی در کار ندیدند. پس گفتند: چه کنیم تا این اعیانی که مظهر احکام ما هستند ظاهر شوند و، درنتیجه، سلطنت ما ظهور یابد؟ (چیتیک، ۱۳۸۴: ۲۰۵).

به همین ترتیب مولوی که روایت مسیحیان را برگزیده ست نیز با بیان بیت «عهد عیسی بود و نوبت آنِ او/ جان موسی او و موسی جان او» (مثنوی، دفتراول: ۳۲۵) از یک‌پارچگی اولیه که در میان حضرت عیسی (ع) و حضرت موسی(ع) و همین‌طور پیروان آن‌ها برقرار بوده است سخن می‌گوید.

ایجاد اختلاف؛ نیز امری است که در هر دو روایت به مقتضای فضایی روایی حاکم بر آن‌ها نمود می‌یابد. در روایت ابن‌عربی ایجاد اختلاف چنین آمده است: «هنگامی که اعیان و آثار در اکوان ظاهر شدند، برحسب اسمی که بدان مستند بودند، برخی از آن‌ها بر برخی دیگر تسلط جستند، و بعضی از آن‌ها بعضی دیگر را مقهور ساختند» (چیتیک، ۱۳۸۴: ۲۰۷). همچنین در روایت مولوی نیز می‌توانیم بیت «شاه احول کرد در راه خدا/آن دو دمساز خدایی را جدا» (مثنوی، دفتراول: ۳۲۶) را نمودی از ایجاد اختلاف در نظر بگیریم.

وحدت در اصل و ریشه؛ نیز امری است که در هر دو روایت بر آن تأکید می‌شود. طوری که گویی شاید هدف اصلی هر دو راوی از بیان روایت، ذکر همین وحدت در اصل و ریشه بوده است. ابن‌عربی این امر را به این صورت بیان کرده است: «رسولان الهی در زمان‌های مختلف و در احوال گوناگون، پی‌درپی آمدند. درحالی‌که هرکدام از آن‌ها، دیگری را تصدیق می‌کرد. در باب اصولی که بدان مستند بودند. رسالت‌شان تعبیر همان اصول بود، هیچ اختلافی نداشتند، هرچند احکام‌شان مختلف بود» (چیتیک، ۱۳۸۴: ۲۱۱). مولوی نیز در ابیات

او ز یک‌رنگی عیسی بو نداشت وز مزاج خم عیسی خو نداشت
جامه صدرنگ از آن خم صفا ساده و یک‌رنگ گشتی چون ضیاء

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-18]
[DOI: https://doi.org/10.22034/15.29.173]

نیست یک‌رنگی کزو خیزد ملال بل مثال ماهی و آب زلال

(مثنوی، دفتراول: ۵۰۲- ۵۰۰)

عیسی را یک‌رنگ خوانده است و تضاد و اختلاف موجود میان حواریون مسیح را به مکر پادشاه جهود و وزیرش نسبت می‌دهد.

نتیجه:

در این پژوهش عقیدهٔ ابن‌عربی و مولوی دربارهٔ مسئلهٔ اختلاف ادیان، براساس رویکرد بینامتنیت مورد مطالعه قرار گرفته است. برای نیل به این منظور روایت ابن‌عربی برای تبیین مسئلهٔ اختلاف ادیان با روایت مولوی برای بیان همین مضمون مقایسه شد.

هر دو روایت با اشاره به اتحاد و وحدت اولیه آغاز می‌شوند، سپس شاخه‌شاخه‌شدن یا کثرت ایجاد می‌شود. در روایت «در معرفت سرّ شریعت، ظاهراً و باطناً، و در معرفت آن اسم الهی که شریعت را به‌وجود آورده است» ابتدا اسمای الهی از حالت بی‌تمایزی و بالقوه‌بودن خارج می‌شوند، تمایز می‌یابند و بالفعل می‌شوند؛ سپس نیاز آدمیان برای دانستن گسترش می‌یابد و برای پاسخ‌گویی به این نیازها از جانب الله افرادی به رسالت مبعوث می‌شوند تا بتوانند در آموختن سرّ جهان به آدمیان یاری رسانند. اما در روایت «آن پادشاه جهود که نصرانیان را می‌کشت» داستان از رواج دین مسیحی آغاز می‌شود. در ابتدا تمام مسیحیان با یکدیگر وحدت و اتحاد داشتند و هنوز تفرقه‌ای بین آن‌ها ایجاد نشده بود. مسیحیت در حال گسترش بود، حتی یهودیان به‌تدریج به آیین مسیحیت می‌گرویدند. همین امر موجب تشویش پادشاه جهود و وزیرش می‌شود. وزیر به نیت تضعیف و نابودی آیین مسیحیت به تفرقه‌افکنی و ایجاد اختلاف میان مسیحیان می‌پردازد. درنهایت در هر دو روایت نتیجه‌ای که حاصل می‌گردد این است که اختلاف در ظاهر امر است و اصل و ریشه یکی و یکسان هستند. اگر برای هر دو روایت نقطه‌ای آغازین، نقطه‌ای میانه و نقطه‌ای پایانی در نظر بگیریم خواهیم دید که یک‌پارچگی اولیه به اختلاف تبدیل می‌گردد و در پایان دوباره به یک‌پارچگی بازمی‌گردد.

براساس این پژوهش می‌توان گفت ابن‌عربی و مولوی در مسئلهٔ اختلاف ادیان با هم، هم‌عقیده هستند. هر دو معتقدند ادیان در اصل یکی هستند و اختلافی ندارند و اگر اختلافی در ادیان به‌چشم

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-18]

[DOI: https://doi.org/10.22034/15.29.173]

می‌خورد تنها در صورت و ظاهر امر است. آن‌ها اختلاف ادیان و تفرقه‌افکنی در میان امّت را نتیجهٔ ظلم افراد منفعت‌طلب می‌دانند.

مولوی نیز به همین امر اذعان دارد. البته همان‌طور که ابن‌عربی و مولوی بارها تکرار کردند صورت کلام آن‌ها با هم متفاوت است. داستانی که ابن‌عربی برای بیان این مضمون روایت می‌کند با داستانی که مولوی می‌گوید تفاوت دارد؛ اما باطن هر دو داستان بیان‌گر عقیدهٔ آنان به این مسئله است که ادیان در اصل اختلافی ندارند. ضمن اینکه ابن‌عربی و مولوی نیز در عقیدهٔ خود وحدت دارند. درنتیجه می‌توان گفت، با وجود تفاوت ساختاری و ظاهری که در دو داستان به‌چشم می‌خورد، در محتوا با یکدیگر اشتراک دارند. بنابراین، بینامتنیت نه‌تنها در متن بلکه در اصل، محتوا و تفکر نیز می‌تواند وجود داشته باشد.

پی‌نوشت‌ها:

۱. فن چسبانیدن قطعه‌های کاغذ رنگی، پارچه، چرم، چوب و مانند آن برای ساختن یک تصویر دهخدا). و به نقل از هاروی کلاژ یعنی همنشینی عناصر متنوع و به ظاهر نامتجانس.

۲. در این پژوهش فصل ۶۶ کتاب *فتوحات مکیه* به مثابهٔ یک داستان در نظر گرفته شده است. ویلیام چیتیک در کتاب *عوالم خیال* این فصل را به‌طور کامل به زبان فارسی نقل کرده است. در پژوهش حاضر همین ترجمه را به عنوان مطالعه موردی برگزیده‌ایم.

۳. آیه ۹۵ سوره اسراء: «قُل لَو کانَ فِی الأَرضِ مَلائِکَةٌ یَمشُونَ مُطمَئِنّینَ لَنَزّلنا عَلَیهِم مِنَ السَّماءِ مَلَکاً رَسُولاً » ؛ بگو: «بگو: اگر در روی زمین فرشتگان به‌آرامی راه می‌رفتند، بر ایشان به پیامبری فرشته‌ای از آسمان نازل می‌کردیم (اسرا: ۹۵).

٤. آیه: «مَّنِ اهْتَدَى فَإِنَّمَا يَهْتَدِي لِنَفْسِهِ وَمَن ضَلَّ فَإِنَّمَا يَضِلُّ عَلَيْهَا وَلاَ تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولاً»؛ « هرکه هدایت شود به سود خود هدایت شده و هرکه گمراه گردد به زیان خود گمراه شده است و هیچ کس بار دیگری را برندارد و ما هیچ قومی را عذاب نمی کنیم تا آنگاه که پیامبری را بفرستیم» (اسرا: ۱۵).

٥. آیه: «وَ هُوَ الّذی خَلَقَ السَّماواتِ وَ الْأَرْضَ فی سِتَّةِ أَیّامٍ وَ کانَ عَرْشُهُ عَلَی الْماءِ لِیَبْلُوَکُمْ أَیُّکُمْ أَحْسَنُ عَمَلاً وَ لَئِنْ قُلْتَ إِنَّکُمْ مَبْعُوثُونَ مِنْ بَعْدِ الْمَوْتِ لَیَقُولَنَّ الّذینَ کَفَرُوا إِنْ هذا إِلّا سِحْرٌ مُبینٌ»؛ «اوست که آسمان‌ها و زمین را در شش روز آفرید، و عرش او، بر روی آب بود. تا

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-18]

[DOI: https://doi.org/10.22034/15.29.173]

بیازماید کدام‌یک از شما به عمل نیکوتر است. و اگر بگویی که بعد از مرگ، زنده می‌شوید، کافران گویند که این جادویی آشکار نیست» (هود: ۷).

۶. آیه: «فوجدا عبدا من عبادنا ءاتینه رحمة من عندنا وعلمنه من لدنا علما فَوَجَدا عَبْداً مِنْ عِبادِنا آتَیْناهُ رَحْمَةً مِنْ عِنْدِنا وَ عَلَّمْناهُ مِنْ لدنا عِلماً»؛ بنده‌ای از بندگان ما را یافتند که رحمت و موهبت عظیمی ازسوی خود به او داده، و علم فراوانی از نزد خود به او آموخته بودیم (کهف: ۶۵).

۷. «و این کتاب را به‌راستی بر تو نازل کردیم؛ تصدیق‌کننده و حاکم بر کتاب‌هایی است که پیش از آن بوده‌اند. پس بر وفق آنچه خدا نازل کرده است در میانشان حکم کن و از پی خواهش‌هاشان مرو تا آنچه را از حق بر تو نازل شده است واگذاری. برای هر گروهی از شما شریعت و روشی نهادیم. و اگر خدا می‌خواست همهٔ شما را یک امت می‌ساخت. ولی خواست در آنچه به شما ارزانی داشته است بیازمایدتان. پس در خیرات بر یکدیگر پیشی گیرید. همگی بازگشتشان به خداست تا از آنچه در آن اختلاف می‌کردید آگاهتان سازد» (مائده: ۴۸).

کتاب‌نامه:

- پاینده، حسین. (۱۳۹۰)، *داستان کوتاه در ایران*، تهران: نیلوفر.
- چیتیک، ویلیام. (۱۳۸۴)، *عوالم خیال*، ترجمه قاسم کاکایی، تهران: هرمس.
- حیاتی، حمید. (۱۳۸۷)، «بینامتنیت، بخش نخست»، *گلستانه*، شماره ۹۰، ۷۹- ۷۶.
- ـــــــــــ . (۱۳۸۷)، «بینامتنیت، بخش دوم» *گلستانه*، شماره ۹۱، ۷۵- ۷۲.
- رضایی دشت‌ارژنه، محمود و محمد بیژن‌زاده. (۱۳۹۵)، «نقد و بررسی داستانِ آن پادشاه جهود که نصرانیان را می‌کشت از بهر تعصب از مثنوی مولوی براساس رویکرد بینامتنیت»، *متن‌پژوهی ادبی*، شماره ۶۸، ۱۸۹- ۱۶۷.
- زمانی، کریم. (۱۳۷۲)، *شرح جامع مثنوی معنوی، دفتر اول*، چاپ پنجاه‌وسوم. تهران: اطلاعات.
- فتحی، زهرا و قبادی، حسینعلی. (۱۳۹۴)، «سیر تحول و تطور میان متن و نظریه ادبی»، *مجموعه مقاله‌های دهمین همایش همایش بین‌المللی ترویج زبان و ادب فارسی*، ۵۸۶- ۵۷۹.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-18]

[DOI: https://doi.org/10.22034/15.29.173]

- فروزانفر، محمدحسن. (۱۳۶۷)، *شرح مثنوی شریف*، تهران: زوّار.
- کوشش شبستری، رحیم. (۱۳۸۶)، «مولانا و مسألهٔ اختلاف ادیان»، *فصلنامه دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه ارومیه*، سال اول، شماره۳، ۱۴۲- ۹۱.
- گُردر، یوستین. (۱۳۷۴)، *دنیای سوفی*، ترجمه حسن کامشاد، تهران: نیلوفر.
- مولوی، محمدجلال‌الدین. (۱۳۹۵)، *مثنوی معنوی*، تصحیح رینولد ا. نیکلسون، تهران: هرمس.
- نامور مطلق، بهمن. (۱۳۹۵)، *بینامتنیت از ساختارگرایی تا پسامدرنیسم*، تهران: سخن.
- هاچن، لیندا. (۱۳۸۳)، «فراداستان تاریخ‌نگارانه: سرگرمی روزهای گذشته»، *مدرنیسم و پسامدرنیسم در رمان* (برایان مک هیل، لیندا هاچن، پتریشیا وُ،...)، گزینش و ترجمه حسین پاینده، تهران: نیلوفر، ۲۸۹- ۲۴۱.
- ـــــــــــ . (۱۳۹۰)، *نظریه‌ای در باب اقتباس*، ترجمه مهسا خداکرمی. تهران: مرکز.
- Allen, Graham. (2000). *Intertextuality (the new Critical Idiom)*. London: Routledge.
- Plett, Heinrich F. (1991). *Intertextuality (Research in Text Theory)*. London: Walter de Gruyter.
- Hutcheon, Linda. (2004). *A Poetics of Postmodernism: history, theory, fiction*. London: Routledge.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-18]

[DOI: https://doi.org/10.22034/15.29.173]