

مناسبات بینامتنی میان حکایات و نظریات عرفانی دفتر اول مثنوی با متون عربی (براساس نظریه ژرار ژنت)

سیامک سعادتی^{۱*}، علیرضا حاجیان نژاد^۲

۱. دکترای زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه تهران

۲. دانشیار گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه تهران

دریافت: ۱۳۹۹/۰۹/۸ پذیرش: ۱۴۰۰/۱/۲۵

چکیده

در این نوشتار، ابتدا بینامتنیت ژنت تشریح شده و آن‌گاه براساس این رویکرد، ریشهٔ حکایات و اندیشه‌های عرفانی مولوی در دفتر اول مثنوی در آثار عربی واکاوی و سپس متن زیرین مثنوی مشخص شده است. این متن زیرین باید هم تقدم زمانی و تاریخی بر متون دیگر داشته باشد و هم بیشترین شباهت را با روایت مثنوی این حکایات و نظریه‌ها ذیل سه عنوان بینامتنیت تعمدی - آشکار، تعمدی - پنهان و ضمنی قرار گرفته‌اند. درنهایت شباهت‌ها و تفاوت‌های دو متن ذیل عنوان خوانش بینامتنی بیان شده است. با تحلیل این حکایات و اندیشه‌ها روشن شد، چنان‌که پیروان رویکرد بینامتنیت تأکید کرده‌اند، هیچ متنی اصیل و خودبسته نیست و حکایات و اندیشه‌های مورد بحث در مثنوی نیز واگویه‌ای از متون متقدم عربی است؛ با این تفاوت که مولوی در همه موارد بررسی شده اندیشه‌های عرفانی و حکایات پیشین را برای نیل به اهداف عرفانی، کلامی و اخلاقی خود تغییر داده است. در این میان، این فارض در بخش نظریات عرفانی و ثعلبی در بخش حکایات در دفتر اول مثنوی، بیشتر از دیگران حضور دارند.

واژه‌های کلیدی: بینامتنیت، مولوی، ژرار ژنت، مثنوی معنوی.

۱. مقدمه

مطالعه متون مختلف نشان می‌دهد هر اثری برگرفته یا دست کم متأثر از متون دیگر است. به همین دلیل در بلاغت ایرانی اسلامی، اصطلاحاتی مانند سرقات، حل، درج، تلمیح و تضمین ناظر بر بیان میزان تأثیر و تأثر متون است. این دیدگاه‌ها، بهویژه در بحث سرقات، مبتنی بر ذم و نکوشش کسانی بوده است که از متون پیشین متأثر بوده‌اند. از آغاز قرن بیستم که مباحث ساختارگرایی و روان‌شناسی فرویدی شکل و نصیح گرفت، این نگاه درباره اخذ و اقتباس متون از یکدیگر همچون گفت‌وگویی بی‌پایان تلقی می‌شود.

۱-۱. چارچوب نظری

نظریه بینامنتیت

بینامنتیت یکی از مقوله‌های مهم در آثار ادبی ملل باسابقه در فرهنگ و ادب به‌شمار می‌رود و مبتنی بر این اندیشه است که متن نظامی بسته، مستقل و یکه و تنها نیست و اگر چنین باشد، آن متن غیرقابل فهم می‌شود (Frow, 2005: 48). بینامنتیت یکی از واقعیت‌های مهم ادبی قرن بیستم است که نگرش تازه‌ای در زمینه رابطه عناصر متن‌ها ارائه می‌دهد و به تعامل و جاذبه میان متون می‌پردازد. در این حالت، متون دارای ساختاری بینامنتی هستند و تنها زمانی درک‌شدنی‌اند که در کنار متون دیگر درنظر گرفته شوند (نامور مطلق، ۱۳۹۰: ۱۰).

اساس بینامنتیت بر این مسئله استوار است که هر متنی برپایه پیش‌متنهایی شکل می‌گیرد و متون درحقیقت یافته‌ای از نقل قول‌های برگرفته از مراکز بی‌شمار فرهنگ است؛ عمل خواندن هر متن نیز در ارتباط با مجموعه‌ای از روابط بینامنتی است که تفسیر و کشف معنای آن متن منوط به بازیابی همین روابط است (Allen, 2001: 1). بینامنتیت نگرش جدیدی را در

مواجهه با متون به ما می‌بخشد؛ چراکه بر مبنای این نظریه، هیچ متنی بسته و دارای منبعی ثابت نیست. این رویکرد تازه نظریات سنتی را که پیدایش هر متنی را محدود به چند منبع اصلی می‌دانستند و آن را کاملاً بسته و منزوی از دیگر متون می‌پنداشتند، به چالش می‌کشد (Piégay, 1996: 22).

ژولیا کریستوا با بیان اصطلاح بینامنیت در دو مقاله «کلمه، دیالوگ و رمان» و «متن در بند»، برای اولین بار به طور رسمی این نظریه را به همگان معرفی کرد. بینامنیت کریستوایی که به صورت مستقیم تحت تأثیر نظریه «گفت و گومندی» باختین بوده، به نوعی پویایی خود را از آن وام گرفته است؛ زیرا کریستوا نیز بر این نکته تأکید می‌کند که متون همواره دارای معنایی ثابت نیستند و در بطن هر متن تعاملات عمیقی با دیگر نوشتارها وجود دارد. بنابراین بینامنیت خصلت اصلی هر متن است و «بینامنها در واژه‌های معانی متن را به روی مخاطب باز می‌کنند» (غیاثوند، 1392: 99).

بارت، هم متون را بینامنی از متون پیشین می‌دانست و هم خواننده را متن متکثر می‌انگاشت (رضایی دشت‌ارژنه، 1387: 37). «من (خواننده) موضوعی نادان که دربرابر متن قرار گرفته باشم نیستم، آن من که با متن روبرو می‌شود، خود مجموعه‌ای است از متون دیگر. او کلی است از روزگان بی‌شمار و گم شده که تبار آن‌ها گم شده است» (احمدی، 1386: 327). بارت (1977: 146) هیچ متنی را اصیل نمی‌دانست و نظرش این بود که هر متنی آمیزه‌ای از نوشه‌ها و نقل قول‌های برگرفته از مراکز مختلف فرهنگ است که هیچ‌یک اصالت ندارند.

ژنت یکی دیگر از نظریه‌پردازان حوزه بینامتنیت است. اشتهر او عمدتاً ناشی از مطالعات بنیان‌شکن در گفتمان روایی و بهویژه داستان روایی است. او در آثار خود نیز، سرمن، الواح بازنوشنی و پیرامتن‌ها، کردار بوطیقای ساختارگرا را وارد عرصه‌ای می‌کند که می‌توان آن را عرصه بینامتنی خواند. ژنت در انجام این کار نه تنها بازنگری‌های عمدت‌های در کردار آن بوطیقا صورت داده، بلکه نظریه و نقشه منسجمی از آنچه خود «فرامتنیت» می‌خواند، به دست می‌دهد؛ اصطلاحی که می‌توان آن را بینامتنیت از دیدگاه بوطیقای ساختاری نامید (آل، ۱۳۸۰: ۱۴۱). در بینامتنیت، دو متن با هم مقایسه می‌شود: متن زیر و متن زیر. زیرمتن و زیرمتن در جاهای مختلف ممکن است جایشان عوض شود؛ به عبارت دیگر، یک متن که برای متن دیگر زیرمتن است، امکان دارد برای متن دیگر زیرمتن باشد. ژنت بینامتنیت را به سه دسته تقسیم می‌کند که در قالب حضور صریح و اعلام‌شده، پنهان و غیرصریح، و ضمنی یک متن در متن دیگر قابل بررسی است. در بینامتنیت صریح:

مؤلف متن دوم درنظر ندارد مرجع متن خود، یعنی متن اول، را پنهان کند؛ به همین دلیل به نوعی می‌توان حضور متن دیگری را در آن مشاهده کرد. از این منظر، نقل قول گونه‌ای بینامتنی محسوب می‌شود. ژنت نیز خود نقل نقل را مثال می‌زند و می‌گوید: در صریح‌ترین و لفظی‌ترین شکلش، عمل سنتی نقل قول (با گیوه و با یا بدون ارجاع) است (نامور مطلق، ۱۳۸۶: ۸۸).

بینامتنیت پنهان بیانگر نوعی سرقت ادبی است و در جای خود مطرح می‌شود. در بینامتنیت ضمنی:

مؤلف متن دوم قصد پنهانکاری بینامتن خود را ندارد و به همین دلیل نشانه‌هایی را به کار می‌برد که با این نشانه‌ها می‌توان بینامتن را تشخیص داد و حتی مرجع آن را نیز شناخت

[...]. بنابراین بینامتنیت ضمنی نه همانند بینامتنیت صریح مرجع خود را اعلام می‌کند و نه همانند بینامتنیت غیرصریح سعی در پنهانکاری دارد (همان، 89).

۲-۱. پیشینه تحقیق

تاکنون اثر مستقلی در زمینه بررسی قصص و حکایات مثنوی از منظر بینامتنیت نگاشته نشده و این نوشتار نخستین اثر در این باره است. با این حال، به برخی آثار که به نحوی مرتبط با بینامتنیت در مثنوی است، اشاره می‌شود:

بدیع‌الزمان فروزانفر (1362) در اثر ارزشمند خود مأخذ قصص و تمثیلات مثنوی ریشه حکایات و قصص را در آثار پیشین یافته است. عزیز حاجی که‌جوق (1398) کتاب مرحوم فروزانفر را با عنوان ذیلی بر مأخذ قصص و تمثیلات مثنوی تکمیل کرده است. بیتا نوریان (1399) در مقاله «روش‌های ویژه سُروری در شرح قرآنی مثنوی مولوی و استفاده از بینامتنیت آن‌ها» به بیان اثرپذیری مولوی از آیات قرآن در شرح مثنوی سروری پرداخته است. محمود رضایی دشت‌آرژنه و محمد بیژن‌زاده (1395) در مقاله «نقد و بررسی داستان: آن پادشاه جهود که نصرانیان را می‌گشت از بهر تعصب از مثنوی مولوی براساس رویکرد بینامتنیت» فقط ریشه‌های حکایت مذکور را کاویده و از منظر بینامتنی بررسی کردند.

۲. بحث و بررسی

۲-۱. بینامتنیت تعمدی – آشکار

در این‌گونه از پیوند بینامتنی، هنرمند متأخر تمام یا بخشی از متن هنرمند گذشته یا معاصر را در کلام خود می‌گنجاند. در این‌گونه پیوند، مؤلف متن پسین باید به‌طور صریح اعلام کند که

دارد متنی را از دیگری ارائه می‌کند. به عبارت دیگر، این نوع بینامنیت همانی است که در پژوهش‌ها و مطالعات در قالب نقل قول و در شعر باعنوان «تضمين» (چنانچه نام شاعر پیشین نیز ذکر گردد) مشاهده می‌شود (کرازی و خسروی‌اقبال، ۱۳۹۶: ۱۰۰). مولوی از اسلوب، شخصیت‌پردازی، بن‌مایه و پی‌رنگ حکایات پیش از خود بسیار اثر پذیرفته است؛ اما حکایت یا تمثیلی به صورت تضمین یا نقل قول مستقیم از آثار پیشین، در مثنوی وی یافت نشد.

در بلاغت اسلامی، موارد دیگری باعنوان فروع بخش تضمین یاد شده است. یکی از این موارد، «عقد» است که در اصطلاح ادبی به معنای به رشتئ نظم درآوردن سخن نثر به کار رفته است (همایی، ۱۳۸۸: ۳۷۱). از آنجایی که مولوی به قصد اقتباس و هنرمنایی در فنون شاعری از متون نثر گذشتگان استفاده کرده، این عقد نه تنها جزو سرقات ادبی نیست، بلکه جزو هنرمندی‌ها و قدرت‌نمایی‌های طبع وی و یکی از محاسن کلام وی محسوب می‌شود.

۱-۱-۲. نمونه‌های عقد در مثنوی

۱-۱-۱-۲. داستان آن پادشاه جهود کی نصرانیان را می‌کشت از بهر تعصب

مولوی این حکایت را در ۳۹۷ بیت (ایيات ۳۲۴ تا ۷۲۱) آورده؛ هرچند در لابهای داستان، به سبب ذهن سیال خویش، حکایات و موضوعات دیگر را نیز مطرح کرده است. روایت مولوی از این داستان به قرار زیر است: پادشاه متعصبی از جهود برآن شد تا مسیحیان را از بُن براندازد؛ اما ره به جایی نبرد. وزیرش پیشنهاد کرد شاه به وی تهمت ترسایی زند و حکم مرگش را صادر کند؛ از طرف دیگر وزیر هم فرار کند و به جانب مسیحیان بگریزد. دسیسه آن‌ها با موفقیت انجام شد. وزیر با ابراز پارسایی، مسیحیان را به فرمان خود درآورد و به دوازده رهبری که به معاونت خود انتخاب کرده بود، طومار جانشینی داد. در هریک از این

طومارها، تعالیمی مطرح شده بود که با آموزه‌های مسیح تفاوت زیادی داشت. درنهایت وزیر، خود را گشته و مسیحیان را قربانی نزاع سختی کرد که در میان آن دوازده مدعی جانشینی درگرفت (مولوی، ۱۳۹۸: ۴۶-۳۱؛ نیکلسون، ۱۳۹۳: ۶۹-۷۰).

این داستان پیش از روایت مثنوی، به ترتیب سال تألیف در این منابع آمده است: تاریخ طبری (2/83)، *قصص الانبیاء* اسحاق نیشابوری (396-398)، *کشف الاسرار* مبیدی (4/117-118)، *تفسیر ابوالفتح رازی* (2/578) و *تفسیر فخر رازی* (4/621). روایت *کشف الاسرار* و *تفسیر ابوالفتح* تفاوت مختصراً با هم دارند و تقریباً عین هم هستند. روایت طبری نیز فقط در بخش بریدن دست و گوش وزیر با داستان مثنوی شباهت دارد. مأخذ مولوی در این داستان *قصص الانبیاء* نیشابوری است.

خوانش بینامتنی میان روایت مثنوی و *قصص الانبیاء*

شباهت‌های دو حکایت به این شرح است: ۱. درباره پادشاهی در بنی‌اسرائیل است. ۲. زمان وقوع داستان در هر دو منبع یکسان است: حدفاصل نبوت حضرت عیسی (ع) و پیامبر اکرم (ص). ۳. وزیر حیله‌گری می‌کند. ۴. وزیر مدتها را به ریاضت و زهد ظاهری می‌گذراند. ۵. مکر وزیر کارگر می‌افتد و ترسایان فریب می‌خورند. ۶. وزیر به لباس ناصح و خیرخواه درمی‌آید. ۷. وزیر بارها در عبادتگاه خود به حلوت ظاهری می‌رود. ۸. وزیر می‌گوید: به حلوت رفتمن، دستوری از جانب عیسی نبی است. ۹. وزیر خودکشی می‌کند. ۱۰. هزاران نفر در جنگ گشته می‌شوند.

تفاوت‌های دو حکایت از این قرار است: ۱. در *قصص الانبیاء* نام وزیر بولس است؛ اما مولوی نام وزیر را نیاورده است. ۲. در مثنوی، برخلاف *قصص الانبیاء*، سخنی از چگونگی آمدن

وزیر به سوی ترسایان (سیاه کردن روی و...) نیامده است. ۳. در متنوی، زخم‌های وزیر (گوش و بینی بریده شدن) شکنجه خودخواسته‌ی است؛ اما در قصص‌الانبیا زخم چشم او نشان سیلی عیسی (ع) به وی در خواب است. ۴. در قصص‌الانبیا از توبه وزیر و قبول آن به دست ترسایان سخن گفته شده؛ اما در متنوی نه. ۵. در متنوی به مکاتبه شاه و وزیر اشاره شده؛ اما در قصص‌الانبیا نه. ۶. سفارش‌های وزیر به ترسایان در قصص‌الانبیا بیشتر جنبه منفی دارد، مانند خوردن گوشت خوک و ختنه نکردن کودک؛ در حالی که در متنوی، سفارش‌های او اخلاقی و عرفانی است. ۷. در متنوی، مکر وزیر از طریق انتخاب جانشین است؛ اما در قصص‌الانبیا از راه فریب مستقیم. ۸. در قصص‌الانبیا به نحوه خودکشی اشاره شده؛ اما در متنوی نه. ۹. در قصص‌الانبیا چهل نفر زنده می‌مانند؛ اما در متنوی اشاره‌ای به این موضوع نشده است.

۲-۱-۲. داستان کثر ماندن دهان آن مرد که نام محمد را علیه‌السلام به تسخر خواند

مولوی این حکایت را در ۱۱ بیت (ایيات ۸۱۲ تا ۸۲۲) و در خلال داستان «پادشاه جهود دیگر...» آورده است. روایت مولوی بدین صورت است: یکی دهانش را کثر کرده، نام پیامبر را با استهزا و ریشخند به زبان آورد و در همان حال، دهانش کثر ماند. آن مرد پیش پیامبر آمده، از ایشان طلب بخشش کرد (مولوی، ۱۳۹۸: ۵۰).

این داستان پیش از روایت مولوی در انساب‌الاشراف بلاذری (۵/۵۱۳-۵۱۴) و احیاء علوم‌الدین غزالی (۷/۱۵۶) آمده است. روایت محمد غزالی بسیار کوتاه و در یک سطر است. اما بلاذری به صورت مفصل این داستان را بیان کرده و از نظر تاریخی مقدم بر غزالی است. منبع مولوی نیز ظاهراً همین انساب‌الاشراف بوده است.

خوانش بینامتنی میان مثنوی و انساب‌الاشراف

شباهت‌های دو داستان: ۱. مسخره‌کننده با اشاره و کج کردن دهان، مسخره می‌کند. ۲. مسخره‌گر نام پیامبر (ص) را با ریشخند به زبان می‌آورد. ۳. دهان او کج می‌ماند.

تفاوت‌های دو داستان: ۱. نام مسخره‌کننده در مثنوی نیامده؛ اما بلاذری وی را حکم‌بن ^{ابی} العاص معرفی کرده است. ۲. در مثنوی فقط به کج کردن دهان و ریشخند اشاره شده؛ اما در انساب‌الاشراف علاوه بر این دو مورد، مسخره کردن از طریق اشاره دست نیز بیان شده است.

۳. بلاذری، برخلاف مولوی، به تبعید وی اشاره کرده است. ۴. مولوی نتیجه‌گیری اخلاقی کرده و درباره بخشش، آخربینی و رحم بر ضعیفان سخن گفته؛ درحالی که بلاذری فقط به ذکر واقعه پرداخته است. ۵. بلاذری به عذاب حکم‌بن عاص (رعشة دست تا آخر عمر) اشاره کرده؛ اما مولوی در این باره حرفی نزده است.

۳-۱-۱-۲. قصه باد که در عهد هود - علیه السلام - قوم عاد را هلاک کرد

مولوی این قصه را فقط در ۲ بیت (ایيات ۸۵۴ تا ۸۵۵) آورده و آن را به قصه شیبیان راعی متصل کرده و نتیجه عرفانی از آن گرفته است. روایت وی بدین صورت است: هود نبی گردآگرد مؤمنان خطی کشید. هنگامی که باد عذاب الهی به آنجا می‌رسید، نرم می‌شد و به آنان آسیب نمی‌رساند (مولوی، ۱۳۹۸: ۵۱).

تعلیی این حکایت را در قصص‌الانبیا (۵۵) و ابوالفتوح رازی آن را در تفسیر خود (۲/۴۱۶) آورده‌اند. هم روایت مولوی به روایت تعلیی نزدیک است و هم تعلیی از نظر تاریخی بر ابوالفتوح رازی تقدم دارد.

خوانش بینامتنی میان مثنوی و قصص الانبیا

شباهت‌های دو داستان: ۱. شخصیت هر دو داستان هود نبی است. ۲. عاملِ بلا باد است. ۳. باد قوم عاد را از هم می‌گست. ۴. باد قوم عاد را به هوا می‌برد.

تفاوت‌های دو داستان: ۱. در مثنوی، هود نبی دور مؤمنان خط می‌کشد؛ اما در قصص الانبیا، آنها را به جایگاهی محکم می‌برد. ۲. در قصص الانبیا باد پوست مؤمنان را نوازش می‌کند؛ اما در مثنوی سخنی از نوازش نیست. ۳. در قصص الانبیا، باد قوم عاد را به تخته‌سنگ‌ها می‌کوبد؛ اما در مثنوی به این نکته اشاره نشده است.

۲-۱-۱-۲. قصه شیبان راعی

مولوی این داستان را در ۴ بیت (ایيات ۸۵۶ تا ۸۵۹) و پس از قصه هود (ع) آورده است. روایت چنین است: شیبان راعی هنگامی که می‌خواست به نماز جمعه برود، گرد گوسفندانش خطی می‌کشید تا گرگ به آن‌ها آسیبی نرساند؛ به این ترتیب، نه گرگی به گوسفندانش حمله می‌کرد و نه گوسفندی گم می‌شد. پس از ذکر داستان، مولوی باد و گرگ را تأویل کرده، آن را نماد حرص می‌داند (مولوی، ۱۳۹۸: ۵۱).

پیش از مولوی، ابونعمیم اصفهانی در حلیة الاولیا (۳۱۷/۸) و ابن‌جوزی در صفة الصفوہ (۸۹۹) این داستان را آورده‌اند. به‌سبب اینکه حلیة الاولیا بیش از یک قرن پیش از صفة الصفوہ نوشته شده، منبع ابن‌جوزی و سپس مولوی بوده است. نکته قابل توجه این است که روایت ابونعمیم اصفهانی بدون یک کلمه تفاوت، در صفة الصفوہ آمده است.

خوانش بینامتنی میان مثنوی و حلیة الاولیا

شباهت‌های دو داستان : ۱. شخصیت هر دو داستان شبیان راعی است. ۲. دور حیوانات خط کشیده شده است. ۳. حیوان اهلی مطرح شده گوسفند است. ۴. شبیان راعی این خط را هنگام رفتن به نماز جمعه می‌کشیده است.

تفاوت‌ها: ۱. در حلیة الاولیا، برخلاف مثنوی، خبری از حمله گرگ نیست. ۲. مولوی از گم نشدن گوسفندان سخن گفته؛ اما ابونعمیم از حرکت نکردن آن‌ها حرف زده است. ۳. مولوی پس از ذکر داستان به نتیجه‌گیری عرفانی پرداخته؛ ولی ابونعمیم فقط داستان را بیان کرده است.

۴-۱-۱-۲. آمدن رسول روم تا عمر - رضی الله عنه - و دیدن او کرامات عمر - رضی الله عنه

مولوی این داستان را در ۱۵۶ بیت (ابیات ۱۳۹۰ تا ۱۵۴۶) آورده است. البته مطابق معمول شیوه بیان مثنوی، مولوی در لابهای اکثر داستان‌ها، حکایت یا نکات دیگری را نیز متناسب با موضوع ذکر کرده است. روایت مولوی از این قرار است: فرستاده‌ای از سوی امپراتور روم به‌سوی عمر روانه شد. هنگامی که به سرزمین مسلمانان رسید، سراغ کاخ عمر را گرفت. گفتند وی کاخی ندارد. سرانجام وی را زیر خرمابنی خوابیده یافت. به‌سبب هیبت عمر، وی از بیدار کردن او خودداری کرد. عمر بیدار شد و فرستاده از او درباره روح و جان سؤالاتی پرسید (مولوی، ۱۳۹۸: ۷۳-۷۹).

پیش از مولوی، محمدبن عمر الواقدی در فتوح الشام (۸۵/۱)، راغب اصفهانی در محاضرات‌الادب (۱۶۴/۱)، محمد غزالی در احیاء علوم الدین (۱۱۳/۱) و محمدبن منور در اسرار التوحید (۳۹) این داستان را آورده‌اند. روایت واقدی هم بر آثار دیگر متقدم است و هم نزدیکی بیشتری به روایت مولوی دارد. روایت راغب اصفهانی و محمد غزالی نیز علاوه‌بر

تفاوت‌های اساسی، از جمله کوتاه بودن داستان، جز در دو مورد، یعنی شخصیت داستان و در خواب بودن وی، شباهت خاصی با روایت مولوی ندارد. حکایت محمدبن منور نیز متأخرتر از بقیه است و بسیار خلاصه و نیز تفاوت‌های آشکاری با روایت مولوی دارد. بنابراین منع مولوی همان فتوح الشام واقدی است.

خوانش بینامتنی میان مثنوی و فتوح الشام

شباهت‌های دو داستان: ۱. شخصیت‌ها: خلیفه دوم و فرستاده روم. ۲. ترس فرستاده روم از هیبت عمر. ۳. خوابیدن عمر در سایه درخت. ۴. مکان وقوع داستان: یثرب (مدينه). ۵. صدور کرامت از خلیفه دوم. ۶. مسلمان شدن فرستاده روم و مریدِ عمر گشتن.

تفاوت‌های دو داستان: ۱. در فتوح الشام، برخلاف مثنوی، نام فرستاده آمده است: طلیعة بن ماران. ۲. در فتوح الشام، فرستاده روم برای گشتن عمر می‌آید؛ اما در مثنوی این مطلب وجود ندارد. ۳. در فتوح الشام، فرستاده، عمر را تعقیب می‌کند و خود را در بالای درخت استوار می‌کند؛ اما در مثنوی چنین اتفاقی نیفتاده است. ۴. در فتوح الشام، کراماتی از قبیل مورد خطاب واقع شدن از جانب هاتف غیبی و لیسیدن پای وی از جانب شیر برای عمر بیان شده است؛ درحالی که در مثنوی، کرامات از نوع اخلاقی و اخبار از منازل غیبی است.

۵-۱-۱-۲ رفتن گرگ و رویاه در خدمت شیر به شکار

مولوی این حکایت را در ۱۱۰ بیت (ابیات ۳۰۱۳ تا ۳۱۲۳) نقل کرده و در لابهای آن حکایت عرفانی دیگر و صفت توحید را قرار داده است. روایت مولوی بدین صورت است: شیری همراه گرگ و رویاهی به شکار رفت و یک گاو وحشی، یک بز کوهی و یک خرگوش

شکار کرد. شیر به گرگ گفت: ای گرگ، اینان را تقسیم کن! گرگ گفت: گاو برای شما، بز برای من و خرگوش برای روباه. شیر هنگامی که دید گرگ از «من» و «تو» سخن می‌گوید، برآشفت و با پنجه‌ای قوی گرگ را هلاک کرد. شیر رو به روباه کرد و گفت: تو بخش کن! روباه گفت: گاو برای چاشت شما، بز برای ظهر و خرگوش برای شام شما. همه صیدها متعلق به سلطان است. شیر چون دید که روباهه اظهار وجود نکرد، همه شکارها را به او بخشید (مولوی، 1398: 136-140).

این داستان پیش از مولوی در نشر اللدر فی المحاضرات ابوسعید آبی (106/6)، در محاضرات‌الادبی راغب اصفهانی (242)، در الاذکیا ابن‌جوزی (705) و در فرائد السلوک اسحاق بن ابراهیم سجاسی (226) آمده است. هرچند روایت ابوسعید آبی از بقیه متقدمتر است، علاوه‌بر اینکه تفاوت اساسی با روایت مولوی دارد، بسیار خلاصه است و به صورت ضربالمثل وارد شده. روایت راغب اصفهانی به روایت مولوی نزدیک‌تر است. ابن‌جوزی متأخر از این دو است و روایتش همانندی بسیار به محاضرات‌الادبی دارد. فرائد السلوک از همه متأخرتر و به زبان فارسی است و موضوع بحث ما نیست. بنابراین مأخذ مولوی کتاب محاضرات‌الادبی راغب اصفهانی است.

خوانش بینامتنی میان مثنوی و محاضرات‌الادبی

شباهت‌های دو داستان: 1. شخصیت‌های دو داستان مشترک‌اند: شیر، گرگ و روباه. 2. شیر به گرگ دستور بخش کردن می‌دهد. 3. تقسیم کردن گرگ موجب خشم شیر می‌شود. 4. شیر، گرگ را می‌کشد. 5. بار دوم شیر به روباه دستور بخش کردن می‌دهد. 6. روباه از سرنوشت گرگ متنبه و ترسان است.

تفاوت‌های دو داستان: ۱. شکارشده‌ها در مثنوی گاو وحشی، بز کوهی و خرگوش است؛ درحالی که در محاضرات‌الادبی درازگوش، آهو و خرگوش شکار شده است. ۲. مولوی نتیجه اخلاقی و عرفانی از داستان می‌گیرد و به این سبب، از بخش کردن خرگوش خرسند می‌گردد که خود را نمی‌بیند و به‌اصطلاح عرفانی، در شیر فانی شده است؛ اما راغب اصفهانی فقط به ذکر داستان می‌پردازد و ترس خرگوش از سرانجام گرگ را دلیل تبیه وی می‌داند.

۶-۱-۲. قصه آن کس کی در یاری بکوفت. از درون گفت: کیست؟ آن گفت: منم.

گفت: چون تو، توی، در نمی‌گشایم...

مولوی این داستان را در 20 بیت (3056 تا 3076) آورده و آن را تمثیلی برای اتحاد روحی و وحدت وجود قرار داده است. روایت مولوی چنین است: شخصی آمد و در خانه معشوقش را زد. معشوق پرسید: کیست؟ گفت: منم. معشوق گفت: برگرد، در این خانه «من»‌ای وجود ندارد. وی یک سال در فراق یار، شهر و دیار خود را ترک کرد و بازگشت. دوباره در خانه معشوق را زد. معشوق پرسید: کیستی؟ گفت: در پشت در نیز تو هستی. آن‌گاه معشوقش در را به روی وی باز کرد (مولوی، 1398: 138).

داستانی با این مضمون پیش از مولوی در *الحیوان جاحظ* (1/165)، ربيع‌الابرار زمخشری (بابا اسماء و الکنی)، رساله عقل و عشق خواجه عبدالله انصاری و مصیبت‌نامه عطار (431) آمده است (فروزانفر، 1381: 128-129). منبع مولوی در این داستان کتاب *الحیوان جاحظ* است. علاوه‌بر تقدم زمانی بر منابع دیگر، روایت جاحظ و مولوی همانندی بیشتری دارند. زمخشری روایت جاحظ را عیناً نقل کرده است. روایت رساله عقل و عشق خواجه عبدالله و

مصیبت‌نامه نیز علاوه‌بر تأثر زمانی، به زبان فارسی هستند و ساختاری همسان دارند و با روایت مثنوی متفاوت‌ترند.

خوانش بینامنی میان مثنوی و *الحیوان*

شباهت‌های دو داستان: 1. پرسش و پاسخ میان دو نفر در پشت در انجام می‌شود. 2. فرد بیرون در از عبارت «من هستم» استفاده می‌کند. 3. کسی که درون خانه است، وی را به داخل راه نمی‌دهد. 4. فرد بیرون خانه مدتی برای ورود متظر می‌ماند. 5. با شنیدن عبارت «تو هستی»، اذن ورود داده می‌شود.

تفاوت‌های دو داستان: 1. در *الحیوان*، برخلاف مثنوی، نام شخصیت‌های داخل و خارج از خانه آمده است: عمروبن عبیده و عیسی بن حاضر. 2. اشخاص مورد نظر در مثنوی عاشق و معشوق هستند؛ اما در *الحیوان*، دوست یکدیگر. 3. در مثنوی، عاشق یک سال برای ورود به خانه معطل می‌شود؛ اما در *الحیوان*، چند روز.

7-1-1-2. قصه مری کردن رومیان و چینیان در علم نقاشی و صورتگری

مولوی این داستان را در 32 بیت (ایيات 3467 تا 3499) نقل کرده و آن را تمثیلی برای علم برتر که همان کشف و شهود است، قرار داده است. روایت مولوی به این شرح است: چینیان و رومیان بر سر مهارت خود در هنر نقاشی بحث می‌کردند. پادشاه آن روزگار خواست در عمل، این مهارت را بسنجد. پادشاه به هر دو گروه خانه و ابزار لازم را داد. اما رومیان چیزی نگرفتند؛ بلکه درهای خانه را بستند و به صیقل زدن در و دیوار پرداختند. چینیان همه‌جا را با ترکیبات زیبا رنگ‌آمیزی کردند. پادشاه به دیدنشان رفت و بسیار خرسند شد. پادشاه به کارگاه

رومیان نیز رفت. همین‌که به آنجا رسید، رومیان پرده‌ها را کنار زدند و پادشاه صحنهٔ فوق‌العاده‌ای دید: تمام نقاشی که چینیان کشیده بودند، بر دیوارهای اتاق رومیان منعکس شده بود (مولوی، ۱۳۹۸: ۱۵۴-۱۵۳).

این داستان پیش از مولوی در احیاء علوم الدین غزالی (۳۸/۸) و اسکندرنامه‌ی نظامی (۹۴۶) آمده است. علاوه‌بر تقدم یک قرنی محمد غزالی بر نظامی، ساختار داستان مولوی، جز در چند مورد فرعی، شباهت بسیاری به روایت غزالی دارد.

خوانش بینامنیتی مثنوی و احیاء علوم الدین

شباهت‌های دو داستان: ۱. جدال رومیان و چینیان در هنر نقاشی. ۲. بردنِ مجادله به محضر پادشاه. ۳. دستور پادشاه برای دادن خانه و امکانات به هر دو گروه. ۴. اتمام هم‌زمان کار هر دو گروه.

تفاوت دو داستان: ۱. در مثنوی، چینیان نقاشی می‌کنند و رومیان صیقل می‌دهند؛ اما در احیاء علوم الدین این موضوع بر عکس است.

۲-۲. بینامنیت پنهان – تعمدی

در این گونه از بینامنیت، هنرمند پیوند میان متن خود با متن پیشین را به عنوان پنهان می‌کند. در بینامنیت پنهان – تعمدی که رایج‌ترین آن است، در متن پسین بخش‌هایی از متن پیشین آورده می‌شود، بدون اینکه حدود تقلید و اقتباس مشخص شده باشد و بی‌آنکه مؤلف متن پسین اشاره‌ای به نام مؤلف متن پیشین کند (کرازی و خسروی‌اقبال، ۱۳۹۶: ۱۰۰).

۲-۲-۱. نمونه بینامنیت پنهان – تعمدی در مثنوی

۱-۱-۲-۲. زیافت تأویل رکیک مگس

مولوی این داستان تمثیلی را در ۹ بیت (ابیات ۱۰۸۲ تا ۱۰۹۰) آورده است. روایت وی به این شرح است: مگسی بر روی برگ کاه و بول قرار گرفته بود و گمان می‌کرد که برگ کاه کشته، بول دریا و خود وی نیز کشتبیان است. مولوی این تمثیل را برای رد تفسیر به رأی آورده و معتقد است کسانی که قرآن را تفسیر به رأی می‌کنند، استدلالشان همانند همین مگس، پوچ و بی‌معناست (مولوی، ۱۳۹۸: ۶۱).

تمثیلی همانند این داستان، در قطعه ابونواس (۱۷۳: ۱۸۹۸) که در هجو جعفر بن یحیی برمکی سروده، آمده است.

خوانش بینامنی میان مثنوی و قطعه ابونواس

شباهت‌های دو روایت: ۱. شخصیت اصلی داستان مگس است. ۲. مگس بر روی شیء نجس قرار گرفته است. ۳. مگس تمثیلی از غرور و درک اشتباه از مسائل است.

تفاوت‌های دو روایت: ۱. در قطعه ابونواس، برخلاف مثنوی، سخنی از برگ کاه به میان نیامده است. ۲. مگس در مثنوی خود را کشتبیان می‌داند؛ اما در قطعه ابونواس مگس چیزی نمی‌گوید. ۳. مولوی پس از ذکر حکایت، نکات اخلاقی و عرفانی بیان کرده؛ اما ابونواس فقط جعفر برمکی را هجو کرده است.

۳-۲. بینامنیت ضمنی

در این نوع از بینامنیت، پیوند میان متن حاضر و متن پیشین به تمامی آشکار نیست و هنرمند نیز قصد پنهانکاری عمدی ندارد؛ بلکه به تناسب محتوا و موضوع و تداعی و نبوغ هنری خود،

ناخودآگاه به پشتونه فرهنگی خویش رجوع کرده، بخشی از آن را بازآفرینی می‌کند؛ مثلاً گنجاندن عین یک نشانه قرآنی یا یک حدیث در متن شعر یا نثر نوعی بینامنتی بروون فرهنگی پدید می‌آورد (صباغی، ۱۳۹۱: ۱۰) براساس نظریه ژرار ژنت، بینامنتی ضمنی هنگامی رخ می‌دهد که نشانه‌های مشترک در دو متن وجود داشته باشد؛ به گونه‌ای که برای مخاطب متن بعدی، متن پیشین را تداعی می‌کند (نامور مطلق، ۱۳۹۰: ۴۵۱). نمونه‌های متعددی از مضماین عرفانی، کلامی، تفسیری و... در مثنوی وجود دارد که خط آن را می‌توان در آثار پیش از مولوی یافت.

۲-۳-۱. نمونه‌های بینامنتی ضمنی در مثنوی

۲-۳-۱-۱. بیان ناپذیری عشق

ابن فارض معتقد است بیان عشق با زبان ممکن نیست: از سر ناتوانی، از گفتن بسیاری امور خاموشی گزیدم؛ زیرا آنها را با زبان من هرگز نمی‌توان برشمرد. اگر چیزی گفتم، اندکی از بسیار بود.

بنُطْقِيَ لَنْ ثُحْصِي وَلَوْ قَلْتُ قَلْتٌ
وَأَمْسِكُ عَجْزًا عَنْ أَمْوَارِ كَثِيرَةٍ

(ابن فارض، ۱۴۱۰: ۲۹)

عشق تعریف‌شدنی نیست؛ هرچند آثار آن را می‌توان توصیف کرد. در این زمینه، ابن عربی معتقد است:

عشق هیچ تعریفی که به واسطه آن تعریف بتوان ذات آن را شناخت، ندارد و فقط تعریف رسمی و لفظی می‌توان از آن ارائه داد. هرکس عشق را تعریف کند، آن را نشناخته است. کسانی که از شراب عشق ننوشیده و آن را نچشیده باشند، آن را



نمی‌شناسند و هر کسی که بگوید از آن سیراب شده و رفع عطش کرده‌ام، آن را نشناخته است؛ چراکه عشق شرابی است که سیرابی ندارد (سیرابی ۱۹۹۴: ۵۵۶).

از نظر مولوی نیز، عشق هیچ‌گونه شرح و بیانی ندارد؛ چراکه در نظر وی، عشق از امور وجودانی است و این‌گونه امور هیچ تأویل و تفسیری نمی‌پذیرد. نه زبان و نه نوشتار، قادر به بیان عشق نیستند. عشق هنگامی ادراک می‌شود که آدمی به عشق متحقق گردد؛ ولی عبارت، هر اندازه که فصیح و روشن باشد، از ادای مفهوم آن کوتاه می‌آید. پای عقل در شرح عشق در گل فرورفته و فقط خود عشق است که می‌تواند عشق و عاشقی را شرح کند (مولوی، ۱۳۷۳: ۱۳۷۳).

.7

۲-۱-۳-۲. تقابل عقل و عشق و برتری عشق بر عقل

ابن‌فارض معتقد است وجودهای لطیفی که در عالم عشق بر سالک نمایان می‌گردد، عقل را به یک‌باره از خودبی‌خود و بی‌خبرش می‌کند: از جمله لطایف وجودی که در عالم عشق، حیران‌کننده و بی‌خبرسازنده عقل من بود، از خود ریوده‌شدنی بود که همچون غفلت می‌نمود: **وَمِنْ مُلْحِ الْوَجْدِ الْمُدْلِلِ فِي الْهُوَى الْمُؤْلِهِ عَقْلِي سَبْئِي سَلَبِ كَعْفَلَتِي** (ابن‌فارض، ۱۴۱۰: ۶۴)

مولوی نیز عشق را دریای عدم می‌داند و معتقد است که عقل هیچ راهی به این دریا ندارد. وی عقل را در شرح و بیان عشق کاملاً اسیر و گرفتار می‌داند (مولوی، ۱۳۷۳: ۷ و ۴۸۷).

عقل هرچیز را به‌نحوی از انحا مشخص و متمیز می‌کند تا ادراکش نماید و در غیر این صورت، آن را نمی‌تواند دریابد و عشق آن معنی است که به حدی محدود نمی‌گردد؛ پس بیرون از ادراک عقل است؛ مانند ذات حق که عقل بدان محیط نمی‌شود و کمیت عقل در

راه معرفت ذات لنگ است و تنها راه معرفت عشق تحقق و حصول است تا عشق خود را بر عاشق جلوه دهد و به حقیقت خویش آشنا گرداند (فروزانفر، ۱۳۶۷: ۸۸).

۲-۳-۳. تجلی حُسْنی (تجلی جمال الهی)

ابن فارض فقط به تجلی حُسْنای الهی معتقد است: پس هریک از آنان به وصف پوششی از معشوق حقیقی مایل و مستاق شدند که به صورت حُسْنا، در حُسْن ظاهر جلوه گر شده بود:

فُكُلُ صَبَا مِنْهُمْ إِلَى وَصْفِ لَبِسِهَا بِصُورَةِ حُسْنٍ لَاحَ فِي حُسْنٍ
(ابن فارض، ۱۴۱۰: ۴۴)

از نظر مولوی، زیبایی‌های جسمانی که بینندگان را فریفتۀ خود می‌سازد، عاریتی است؛ رشحهای است از جمال معنوی که بر جسم‌ها افاضت شده است؛ پرتوی است از حُسْن ازلی که از عالم معنی سفر کرده و در جسمِ خاکی منزل گزیده است. وقتی آن زیبایی به جای خود بازگردد، جز زشتی و تاریکی نمی‌ماند (مولوی، ۱۳۷۳: ۶۸).

۳. نتیجه

برپایهٔ یافته‌های این پژوهش، مولوی در موارد متعددی از حکایات و نظریات عرفانی‌اش، به آثار تاریخی و تفسیری و عرفانی عربی پیش از خود نظر داشته، آثار عربی را خوانده و در متنوی به کار برده است. نه حکایت متنوی و سه نظریه عرفانی (بیان ناپذیری عشق، تقابل عقل و عشق، و برتری عشق بر عقل و تجلی حُسْنی) پیوند بینامنی با آثار عربی دارند. در این سه حوزهٔ یادشده، هشت حکایت از نوع بینامنیت صریح - آشکار (هر هشت مورد از نوع «عقد»)، یک مورد بینامنیت تعمدی - پنهان و سه مورد بینامنیت ضمنی یافت شده است.

همچنین مولوی در سه مورد به نظریات عرفانی ابن‌فارض در تائیه کبری، دو مورد به قصص الانبیای ثعلبی و یک مورد نیز به فتوحات مکیه از ابن‌عربی، احیاء علوم الدین محمد غزالی، انساب الاشراف بلاذری، حلیة الاولیای ابونعمیم اصفهانی، فتوح الشام واقدی، الحیوان جاحظ، محاضرات الادبی راغب اصفهانی و دیوان ابونواس توجه کامل داشته و نظریات و حکایات آنان را در دفتر اول مثنوی آورده است.

منابع

- آلن، گراهام (1380). بینامنیت. ترجمه پیام یزدانجو. تهران: نشر مرکز.
- ابن‌جوزی، عبدالرحمن بن علی (1433ق). صفة الصفوۃ. تحقیق خالد مصطفی طرسوسی. بیروت: دار الكتاب العربي.
- _____ (بی‌تا). کتاب الأذکیاء، بی‌جا: مکتبة الغزالی.
- ابن‌عربی، محمدبن علی (1994). الفتوحات المکیة فی معرفة الاسرار المکیة (عثمان یحیی). بیروت: دار احیاء التراث العربي.
- ابن‌فارض (1410ق). دیوان. مصحح مهدی محمد ناصرالدین. بیروت: دار الكتب العلمية.
- ابونعمیم، احمد بن عبدالله (1416ق). حلیة الاولیا و طبقات الاصفیا. بیروت: دار الفکر.
- ابونواس (1898). دیوان. تحقیق محمود افندی واصف. مصر: المطبعة العمومية.
- احمدی، بابک (1386). ساختار و تأویل متن. تهران: نشر مرکز.
- بلاذری، احمدبن یحیی. (بی‌تا). انساب الاشراف. محقق محمدباقر محمودی، عباس احسان، عبدالعزیز دوری، محمد حمید الله. بیروت: مؤسسة الاعلمی للمطبوعات.
- ثعلبی، احمدبن محمد (بی‌تا). قصص الانبیا. بیروت: المکتبة الثقافية.

- جاحظ عمرو بن بحر (4384ق). *الحيوان*. تحقیق عبدالسلام محمد هارون. مصر: شرکة مکتبة و مطبعة مصطفی بای الحلبي و اولاده مصر.
- جهانگیری، محسن (1375). *محبی‌الدین ابن‌عربی چهره برجسته عرفان اسلامی*. تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- ابوالفتوح رازی، حسین بن علی (1365-1375). *روض الجنان و روح الجنان*. به کوشش محمد جعفر یاحقی و محمد مهدی ناصح. مشهد: انتشارات آستان قدس رضوی.
- حق‌شناس، علی‌محمد (1387). «مولانا و حافظ، دو همدل یا دو هم‌زبان». *فصلنامه نقد ادبی*. س. ۱. ش. 2. صص 11-29.
- راغب اصفهانی، ابوالقاسم حسین بن محمد (1420ق). *محاضرات الادب و محاورات الشعراء و البلاغاء*. تحقیق عمر الطیاع. بیروت: شرکة دار الارقم بن ابی الارقم.
- رضایی دشت‌ارژنه، محمود (1387). «نقد و تحلیل قصه‌ای از مرزبان‌نامه براساس رویکرد بینامنیت». *فصلنامه نقد ادبی*. س. ۱. ش. 4. صص 31-51.
- رضایی دشت‌ارژنه، محمود و محمد بیژن‌زاده (1395). «نقد و بررسی داستان: آن پادشاه جهود که نصرانیان را می‌کشت از بهر تعصب از مثنوی مولوی براساس رویکرد بینامنیت». *فصلنامه متن‌پژوهی ادبی (زبان و ادب پارسی)*. د. 20. ش. 68. صص 167-189.
- زمخشری، محمود بن عمر (1412). *ربیع الابرار و نصوص الاخبار*. تحقیق عبدالامیر مهنا. بیروت: مؤسسه الاعلمی للمطبوعات.
- سجاسی، اسحاق بن ابراهیم (1386). *فرائد السلوک*. مصحح غلامرضا افراصیابی و عبدالوهاب نورانی وصال. تهران: پازنگ.
- صباغی، علی (1391). «بررسی تطبیقی محورهای سه‌گانه بینامنیت ژنت و بخش‌هایی از نظریه بلاغت اسلامی». *فصلنامه پژوهش‌های ادبی*. س. 9. ش. 38. صص 59-71.

- طبری، محمدبن جریر (1375). *تاریخ طبری (تاریخ الرسل و الملوك)*. مترجم ابوالقاسم پاینده. تهران: اساطیر.
- عطار، فریدالدین محمد (1392). *مصطفیت‌نامه*. تصحیح و تعلیقات محمدرضا شفیعی کدکنی. تهران: سخن.
- غزالی، ابوحامد محمد (بی‌تا). *احیاء علوم الایمن*. محقق عبدالرحیم بن حسین حافظ عراقی. بیروت: دارالکتاب العربي.
- غیاثوند، مهدی (1392). «سیمای تأویل در بینامتنیت کریستوایی». *حکمت و فلسفه*. د. 9. ش 35. صص 114-97.
- فخر رازی، محمدبن عمر (1420ق). *التفسیر الکبیر*. بیروت: دار احیاء التراث العربي.
- فروزانفر، بدیع‌الزمان (1367). *شرح مشنوی شریف*. تهران: زوار.
- _____ (1381). *احادیث و قصص مشنوی*. تنظیم حسین داوودی. تهران: امیرکبیر.
- کاشانی، عبدالرزاق (1370). *شرح فصوص الحکم*. قم: بیدار.
- کرازی، میرجلال‌الدین و رامین خسروی‌اقبال (1396). «خوانش بینامتنی حکایت‌های طاقدیس و مشنوی معنوی بر مبنای نظریه ترامتنیت ژنت». *دونفصلنامه زبان و ادبیات فارسی*. س. 25. ش 82. صص 112-95.
- گولپیnarلی، عبدالباقي و توفیق سبحانی (1363). *مولانا جلال‌الدین*. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- محمدبن منور (1899). *اسرار التوحید فی مقامات الشیخ ابی سعید*. بطریزبورغ (سن پترزبورگ): الیاس میرزا بوراغانسکی.
- منصوربن الحسین الرازی، أبوسعید الأبی (1424ق). *نشر الدر فی المحاضرات*. محقق خالد عبد الغنی محفوظ. بیروت: دارالکتب العلمیة.

- مولوی، جلال الدین محمد (1373). *مثنوی معنوی*. مصحح توفیق سبحانی. تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت ارشاد اسلامی.
- ——— (1398). *مثنوی معنوی*. تهران: آتیسا.
- میدی، ابوالفضل (1371). *کشف الاسرار و علة الابرار*. تصحیح علی اصغر حکمت. تهران: امیر کبیر.
- نامور مطلق، بهمن (1386). «ترامتنتیت، مطالعه روابط یک متن با دیگر متن‌ها». *پژوهشنامه علوم انسانی*. ش ۵۶. صص ۸۳-۹۸.
- ——— (1390). درآمدی بر بینامتنیت نظریه‌ها و کاربردها. تهران: سخن.
- نظامی گنجوی، حکیم نظام الدین الیاس (1390). *خمسة نظامی*. تهران: هرمس.
- نوریان، بیتا (1399). «روش‌های ویژه سُروری در شرح قرآنی مثنوی مولوی و استفاده از بینامتنیت آن‌ها». *سیک‌شناسی نظم و نثر فارسی* (بهار ادب). د ۱۳. ش ۳. صص ۳۹-۶۰.
- نیکلسون، رینولد آلن (1393). *شرح مثنوی معنوی مولوی*. ترجمه حسن لاهوتی. تهران: علمی و فرهنگی.
- واقدی، ابو عبدالله محمد بن عمر (1417ق). *فتح الشام*. تصحیح عبداللطیف عبدالرحمان. بیروت: دار الكتب العلمية.
- همایی، جلال الدین (1385). *مولوی‌نامه؛ مولوی چه می‌گوید؟*. تهران: هما.
- ——— (1388). *فنون بلاغت و صناعات ادبی*. تهران: هما.
- هوراث، دیوید (1386). «سوسور، ساختارگرایی و نظام‌های نمادین». *ترجمه نظام بهرامی کمیل*. رسانه. ش ۷۲. صص ۱۸۷-۲۰۴.
- Abrams, M.H. (1993). *Glossary of Literary Terms*. for worth Harcourt, Brace College Publishers.
 - Allen, G. (2001). *Intertextuality*. London: Routledge.



- Barthes, R. (1977). *Image Music Text*. Selected and Trans Stephen Heat. New York: Hill and Wang.
- Frow, J. (2005). *Genre*. London and New York: Rutledge.
- Piégay-Gros, N. (1996). *Introduction à l'Intertextualité*. Paris: Dunod.