

نشریه علمی - پژوهشی
پژوهش‌های ادب عرفانی (گوهر گویا)
سال یازدهم، شماره اول، پیاپی ۳۲، بهار ۱۳۹۶، صص ۹۰-۶۷

تتبّعی در شرح گیسودراز بر الرساله القشیریه

محسن محمدی فشارکی* - مریم شیرانی**

چکیده

الرساله ابوالقاسم قشیری یکی از متون مهم نثر عرفانی، به‌ویژه در زمینه آداب و تعالیم تصوف است. قشیری این کتاب را در فاصله ۴۳۷ تا ۴۳۸ هجری قمری به زبان عربی نوشت. این اثر از همان روزگار تألیف، توجه بسیاری را برانگیخت. الرساله دو بار به فارسی ترجمه شد. سید محمد گیسودراز، یکی از عارفان طریقه چشتیه در سده نهم، برای نخستین بار الرساله را شرح و تفسیر کرد. اهمیت شرح گیسودراز در آن است که نویسنده افزون بر شرح، سخنان قشیری و عارفان دیگر را نیز نقد می‌کند؛ به عبارت دیگر، او نه همانند یک مرید یا شارح صرف، بلکه با دیدی انتقادی و منتقدگونه به الرساله می‌نگرد. این پژوهش بر آن است تا با بررسی شرح رساله قشیریه، جنبه‌های انتقادی این شرح را تبیین و ویژگی‌های برجسته زبان گیسودراز را آشکار کند. این ویژگی‌ها می‌تواند نمایانگر نثر سده هشتم و نهم هجری باشد.

واژه‌های کلیدی

الرساله القشیریه، گیسودراز، شرح، نقد، ویژگی‌های زبانی.

* دانشیار زبان و ادبیات فارسی دانشگاه اصفهان، اصفهان، ایران fesharaki311@yahoo.com
** دکتری زبان و ادبیات فارسی دانشگاه اصفهان، اصفهان، ایران maryam0shirani@yahoo.com

تاریخ پذیرش ۹۵/۸/۱۷

تاریخ وصول ۹۴/۱۰/۲۹

۱- مقدمه

الرساله مهم‌ترین اثر ابوالقاسم قشیری (متوفی ۴۶۵ ق) و از متون اصلی آثار تعلیمی عرفانی است. قشیری این کتاب را در یک مقدمه، دو فصل و پنجاه و پنج باب به عربی تألیف کرد. این اثر به سبب اهمیتش دو بار به زبان فارسی برگردانده شد و بر آن شروحاتی نیز به نگارش درآمد (نک: قشیری، ۱۳۹۲: سی و نه). شرح سید محمد گیسودراز (متوفی ۸۲۵ ق) نخستین شرح الرساله است.^۱

سید صدرالدین ابوالفتح محمد بن یوسف از عارفان طریقه چشتیه هند است. سید محمد، جامع میان سیادت و علم و ولایت بود. در میان مشایخ چشتیه مشربی خاص و در بیان اسرار حقیقت طریقی ویژه داشت (محدث دهلوی، بی تا: ۱۳۷). وی به «خواجه بنده نواز» و «گیسودراز» مشهور بود.^۲ بر پایه سخنان نویسنده مقدمه شرح الرساله،^۳ هدف گیسودراز از نگارش این شرح، مقابله با متشبهان و مترسمانی است که در لباس اهل طریقت عارفان را بدنام می کردند. گویا این گروه با دست‌مایه قراردادن بعضی سخنان شطح‌آمیز عارفان، دین را به تباهی و کفر کشانده بودند. از این رو، گیسودراز «فرضی لازم و امری واجب دید که به حجت و درایت و به نقل و به روایت، گرد الحاد را از دامنشان بر باد هوا بپراند و هبَاء مَثُوراً گرداند و آن غبار بر روی چون بوم ایشان نشاند و آن گرد را به روزگار نابکار ایشان افشاند. لطیف معامله ایشان را به حجج یقینی بیان کرد و عزیز مقامات ایشان را پیش اهل انصاف عیان کرد. اکثر الفاظ مصطلح را معنی گفت و بسی در ثمین را میان آن سلک سفت. از آن طایفه مخاذیل، بیزاری جست و آن زمره مجاهیل را به جماعت مردودان بازبست» (گیسودراز، ۱۳۶۱ ق: ۶).

مقدمه شرح الرساله با ستایش خداوند آغاز می شود و با مدح گیسودراز ادامه می یابد؛ پس از آن شرح گیسودراز به ترتیب فصول و ابواب الرساله شروع می شود. البته وی فقط تا پایان باب نوزدهم (باب توکل) را شرح کرده است. علت ناتمامی این شرح معلوم نیست و نویسنده به ادامه شرح در مجلد دیگری نیز اشاره نکرده است. روش گیسودراز بدین ترتیب است که ابتدا قسمتی از سخن قشیری را با لفظ «قوله» بیان می کند و سپس آن را به فارسی برمی گرداند. اگر دشواری از نظر لفظ یا معنی، در جملات وجود داشت که با ترجمه از میان نرود، با شرح و توضیح بیشتر در تبیین آن می کوشد؛ گاهی نیز سخن مشایخ و حکایات بیان شده را نقد می کند. بنابراین گیسودراز همه عبارات الرساله را تا پایان باب نوزدهم ترجمه، شرح و گاه نقد کرده است؛ البته گاهی به سبب

تکراری بودن مفهوم سخن قشیری، ترجمه و شرحی بیان نمی‌کند و این موضوع را برای خواننده، با عباراتی مثل «این همه ترجمه بالا گفته‌ام؛ باز چه مکرر کنم؟» آشکار کرده است. این گفتار بر آن است با بررسی شرح الرساله، نگاه منتقدانه گیسودراز را درباره بعضی از سخنان و کرامات مشایخ آشکار کند؛ همچنین نثر او نمونه‌ای از نثر سده هشتم است و بیان ویژگی‌های نثر وی از دیگر اهداف این پژوهش است. بدین منظور، پس از بررسی کوتاه وقایع زندگی و مشرب عرفانی گیسودراز، شیوه شرح و ویژگی‌های نثر او تحلیل می‌شود.

۲- طریقه چشتیه و گیسودراز

چشتیه از طریقه‌های مهم صوفیان در سده هشتم و نهم هجری است. وجه تسمیه این طریقه منسوب بودن آن به «چشت» است. چشت قریه‌ای نزدیک هرات که به پاکی هوا و گوارایی آب معروف است (نک: مستوفی، بی تا: ذیل چشت)؛ (خواندمیر، ۱۳۳۳: ۲۰۳/۳). گویا طبقات الصوفیه خواجه عبدالله انصاری، کهن‌ترین منبعی است که در آن از چشتیان یاد کرده است. به گفته خواجه عبدالله، او با ابوحامد چشتی (متوفی ۳۵۵ ق) رابطه داشت و همین به آشنایی وی با چشتیان و افکار و آداب آنها انجامید (نک: انصاری، ۱۳۶۲: ۲۲، ۶۰۴، ۶۲۵)؛ (چشتی، ۱۳۸۵، پیش‌گفتار: نه - ده).

معین‌الدین چشتی طریقه چشتیه را در هند (متوفی ۶۳۳ ق) پایه‌گذاری کرد و بعد از او قطب‌الدین کاکلی و به‌ویژه فریدالدین گنج‌شکر، آن را در سراسر هند وسعت بخشیدند. فریدالدین توانست چشتیه را از یک سلسله محدود تصوف به نوعی نهضت تبلیغ دینی تبدیل کند. از میان پیروان پرشمار او نظام‌الدین اولیا و علاءالدین صابر طریقه چشتیه را در قالب دو شاخه نظامیه و صابریه تداوم بخشیدند. البته طریقه چشتیه با کوشش‌های نظام‌الدین در هند به کمال و درخشش دست یافت و در مقابل، صابریه موفقیت زیادی کسب نکرد. خلافت چشتیه بعد از نظام‌الدین به نصیرالدین چراغ رسید. با کوشش‌های نصیرالدین، در زمان او طریقه چشتیه آخرین روزهای رونق و شکوه خود را سپری کرد و تصوف در هند به تدریج به دوره فترت و انحطاط نزدیک شد (برای تفصیل نک: زرین‌کوب، ۱۳۷۸: ۲۱۷-۲۲۲).

افرادی بعد از نصیرالدین برای تداوم و نشر طریقه چشتیه کوشیدند؛ از میان آنها سید محمد گیسودراز اهمیت بیشتری دارد. نیاکان گیسودراز از مردم هرات بودند که به دهلی مهاجرت کردند.

پدرش سید یوسف، یکی از مریدان طریقه چشتیه بود (آریا، ۱۳۶۵: ۱۸۰) و به «سید راجه» شهرت داشت. سید محمد در سال ۷۲۰ یا ۷۲۱ قمری در دهلی متولد شد. در سال ۷۲۷ قمری با خانواده‌اش به دولت آباد دکن رفت و تا زمان درگذشت پدرش (سال ۷۳۱ ق) در آن شهر ماند. بعد از آن به همراه مادرش به دهلی بازگشت و به علوم رایج را آموخت (برزگر، ۱۳۸۰: ۲۱۲۹). در همین سال‌ها نصیرالدین محمود اودهی مشهور به «چراغ دهلی» (متوفی ۷۵۷ ق) را پیر طریقت خود کرد و بیست و یک سال در ملازمت او به سر برد.

به گفته تذکره نویسان، سید محمد بعد از درگذشت نصیرالدین محمود، دهلی را به قصد دکن ترک کرد اما بعضی دیگر نوشته اند: «ظاهراً تاخت و تازهای تیمور گورکانی به قصد تصرف دهلی در ۸۰۰ قمری بود که گیسودراز را واداشت تا برای یافتن جایی امن‌تر، دهلی را ترک گوید» (همان)؛ (معصومی، ۱۳۸۴: ۱۷۳). بنابراین گیسودراز هم زمان با حمله تیمور، از دهلی خارج شد و بعد از اقامت چندساله در شهرهایی مثل گوالیار و گجرات، با دعوت فیروزشاه بهمنی به دکن رفت و تا آخر عمر در گلبرگه دکن ماند.

گیسودراز در سال ۸۲۵ قمری، در صد و پنج سالگی درگذشت (معصوم علیشاه، ۱۳۱۷: ۱۱/۳)؛ (آقابزرگ تهرانی: ۹/۹۳۷). احمدشاه بهمنی بقعه باشکوهی بر مزار سید محمد بنا کرد. آرامگاه او امروزه بزرگ‌ترین زیارتگاه مسلمانان جنوب هند است (برزگر، ۱۳۸۰: ۲۱۳۰). درگذشت گیسودراز بر حکومت بهمنیان بسیار تأثیر گذاشت؛ به گونه‌ای که احمدشاه مجبور شد پایتخت خود را به بیدر منتقل کند. وی با ناامیدی از فرزندان و پیروان گیسودراز، کوشید با دعوت از دانشمندان و نجیبگان ایرانی، جامعه‌ای جدید برپایه روابط فرهنگی و سیاسی نو، در بیدر ایجاد کند (معصومی، ۱۳۸۴: ۱۶۶).

۲-۲ آداب و تعالیم چشتیه

در ایران طریقه چشتیه آوازه زیادی نیافت؛ اما در سرزمین هند بسیاری به آن توجه کردند؛ به گونه‌ای که افزون بر مسلمانان، هندوان نیز به این طریقه علاقه یافتند. تعلیمات و روش مسالمت‌آمیز پیران این سلسله و نیز سادگی روابط مرید و مراد نسبت به طریقه‌های دیگر، از عوامل ایجاد اشتیاق این طریقه بین مردمان است (آریا، ۱۳۶۵: ۱۹۴)؛ برای مثال در طریقه چشتیه وجود پیر ضروری نیست؛ شرط کافی ورود به این طریقه، انجام غسل توبه و اویس و خواندن فاتحه برای روح اویس است (مدرسی، ۱۳۶۰: ۱۸۶). به بیان دیگر صوفیان چشتی، از اویسیان به شمار

می‌روند. گیسودراز در روش پذیرفتن مرید، از این نیز پا را فراتر می‌نهد؛ او در این باره چنین گفته است: «اگر طالب تصوف به من دسترسی ندارد می‌تواند بر روی مجمعه‌ای، نان و نمک و قند گذارد و بر سطح رودخانه‌ای که به دریا اتصال دارد قرار دهد؛ آن ظرف به من می‌رسد و از آن ساعت طالب فقر به مریدی من پذیرفته می‌گردد» (همان: ۱۸۵). گیسودراز روش دیگری نیز مشابه این روش ارائه کرده است: هر کس، در هر مکانی و هر آیینی، برای ورود در جمع مریدان چشتیه، باید وضو گیرد، طاقیه بر زمین نهد و به نام پیر دست بر طاقیه نهد و بپوشد، نام پیر را بر زبان راند، دو رکعت نماز بخواند و چیزی به فقیر دهد (نک: همان: ۱۸۷).

طریقه چشتیه بر حفظ شریعت و انجام احکام دین تأکید دارد. به همین سبب در این مشرب عرفانی همه واجبات و حتی مستحبات باید رعایت شود. از تعالیم این مشرب عرفانی، ذکر اوراد متنوع و ویژه به صورت آشکار یا نهان است که بر زبان پیروان آن جاری می‌شد. در میان اذکار رایج این طریقه، از ذکر منظوم نیز سخن رفته است (برای تفصیل نک: آریا، ۱۳۶۵: ۲۰۳-۲۰۷). مراقبه نیز از تعلیمات بسیار مهم چشتیه و مقدمه‌ای برای مشاهده و مکاشفه است. در این طریقه، مراقبه مانند ذکر تنوع بسیاری دارد و بعضی از آن مشابه اعمال مرتاضان و جوکیان هندی است. محمد گیسودراز در رساله مراقبه، از سی و شش نوع مراقبه یاد می‌کند (نک: همان: ۲۰۸-۲۱۱). مراسم سماع و قوالی، یکی دیگر از آداب معمول چشتیه است. آنان این مراسم را سنت پیران خود و یکی از اصول مهم سلسله می‌دانند.

مشایخ چشتیه شیوه ملامتی داشته و در این شیوه بسیار کامل بوده‌اند؛ به گونه‌ای که خواجه عبدالله انصاری در این طریق تمام تر از احمد چشتی نمی‌شناسد و می‌گوید: «چشتیان همه چنان بوده‌اند از خلق بی‌باک و در باطن سادات جهان» (نک: جامی، ۱۳۷۰: ۳۴۵).

نکته مهم درباره مشرب عرفانی گیسودراز، مخالفت سرسختانه او با عارفان برجسته‌ای مثل عین‌القضات، عطار، مولوی و ابن‌عربی است. وی در نامه‌ای این افراد را فریبکار و دشمن اسلام می‌خواند (نک: برزگر، ۱۳۸۰: ۲۱۳۰). گیسودراز نظریه وحدت وجود ابن‌عربی و دیدگاه او درباره مسئله ولایت را نمی‌پذیرفت و سخنان علاءالدوله سمنانی (متوفی ۷۳۶ ق) را در مخالفت با ابن‌عربی تأیید می‌کرد. بعضی عارفان شریعت و سنت در سلوک عرفانی آنان بروز بیشتری داشت و گیسودراز این دسته از عارفان را می‌پسندید؛ همین موضوع موجب شد تا چشتیه به تدریج به طریقه

سهروردیه گرایش یابد (نک: زرین کوب، ۱۳۸۷: ۲۲۱).^۴ یکی از علت‌های ستیز گیسودراز با ابن عربی، شباهت اندیشه وحدت وجودی محی‌الدین با آموزه‌های آیین هندو دانسته شده است (نک: اسدپور، ۱۳۸۶: ۵۴). گیسودراز در بین سطرهای متون و نیز در رساله‌های کوتاه خود برای محو نفوذ ابن عربی بسیار کوشید؛ اما تاریخ تصوف هند گویای آن است که آثار او در نقد تعالیم ابن عربی، بر صوفیان آن سرزمین تأثیر اندکی گذاشت (نک: رضوی، ۱۳۸۰: ۳۰۷). آثار گیسودراز و نیز مناقب‌نامه‌های مریدانش درباره احوال پیر خود، دیدگاه‌های او را به خوبی نشان می‌دهد.^۵

۲-۳ آثار گیسودراز

گیسودراز زبان‌های فارسی، عربی، سانسکریت و هندی را می‌دانست، «با فرهنگ عامیانه و اساطیر هندوان آشنا بود، درباره مسائل دینی با یوگی‌ها و دانشوران هندو به مباحثه و مناظره می‌پرداخت» (برزگر، ۱۳۸۰: ۲۱۳۰) و با مشایخ بزرگ روزگارش به شکل‌های مختلف ارتباط داشت. گیسودراز برخلاف مشایخ دیگر چشتیه، شمار زیادی کتاب و رساله از خود به جا گذاشته است. از این رو، او را از نویسندگان پرکار عرفان اسلامی برشمرده‌اند و شمار آثارش را صد و پنج و صد و بیست و پنج نوشته‌اند. بیشتر آثار گیسودراز، شرح و تفسیر متون فقه و حدیث و تصوف است. از جمله آثار او به متون زیر می‌توان اشاره کرد:

۱. *اسمار الاسرار* یا *اسماء الاسرار*: توحید و تصوف موضوع این اثر است و در سال ۸۰۲ قمری در صد و پانزده سمر تألیف شد. سید محمد، حقایق و معارف عرفانی را به زبان رمز، ایما و اشاره در آن بیان کرده است (محدث علوی، بی‌تا: ۱۴۲).^۶

۲. *انیس العشاق* یا *دیوان گیسودراز*: این اثر دربردارنده ۳۲۴ غزل، یک مثنوی و نه رباعی است. تخلص او در شعر «ابوالفتح»، «محمد» و «گیسودراز» بوده است (مدرسی، ۱۳۶۱: ۸۹).

۳. *برهان العاشقین*: این اثر به شکارنامه و چهار برادران نیز معروف است که داستان عرفانی و تمثیلی آخرین رساله از مجموعه یازده رسائل گیسودراز است. گویا صورت آغازین این تمثیل، یک تمثیل بسیار کهن ایران عهد ساسانی است یا شاید در ادب هند ریشه دارد (شفیعی کدکنی، ۱۳۸۰: ۲۸). سید محمد اکبر پسر گیسودراز و چند تن دیگر از پیروان چشتیه، بر این داستان شرح‌هایی نوشته‌اند (نک: همان: ۲۵)؛ (فریامنش، ۱۳۸۷: ۳). نوشتن هفت شرح بر این رساله کوتاه،

نشان‌دهنده اهمیت آن نزد صوفیان چشتی است.

۴. شرح تمهیدات (زبدۃ الحقایق) عین‌القضات همدانی: وی در این اثر نیز مانند دیگر آثارش از تاختن به ابن‌عربی و اندیشه‌هایش فروگذار نکرده است (نک: اسدپور، ۱۳۸۶: ۵۶).
۵. شرح الرسالة القشیریه.
۶. ترجمه و شرح عوارف المعارف سهروردی.
۷. رساله مراقبه، در بیان سی و شش نوع مراقبه.
۸. رساله منظوم در اذکار.
۹. سیبیل المحققین و المجذوبین، در شرح «جام جهان‌نما» اثر محمدشیرین مغربی.

۳- شرح الرسالة القشیریه

خواننده در شرح الرسالة دو چهره شارح و منتقد از گیسودراز مشاهده می‌کند؛ گیسودراز در مقام یک شارح، از تکرار مطالب و طولانی کردن کلام دوری می‌کند؛ زیرا معمولاً سخن قشیری به خوبی برگردانده شده است و همان در انتقال مقصود کافی است. وی بارها علت مختصرنویسی خود را چنین نوشته است: «اگر بنویسم کتاب دراز شود» یا «بسیار سخن گفتن رسم ما نیست». به طور کلی یکی از انتقادهای گیسودراز به قشیری درازگویی و تکرارهای او است؛ به گونه‌ای که جایی ناگزیر به قشیری چنین می‌گوید: «ایها الشیخ - رحمک الله - این سخن چند بار مکرر کرده‌اید. مکرر را چند نحو ترجمه کنم و عذر مکرر چند خواهم» (گیسودراز، ۱۳۶۱ق: ۳۴۹).

نقش دیگر گیسودراز در این متن، منتقدبودن او است. به سبب نگاه انتقادی او به الرسالة، هر جا لازم است، بعد از ترجمه به نقد سخنان قشیری و دیگر مشایخ می‌پردازد. به عبارت دیگر گیسودراز، در شرح رساله قشیریه مریدی بدون اظهار نظر در برابر پیر نیست؛ بلکه او شیوه‌ای محققانه و منتقدانه را در پیش گرفته است. البته «در زمینه‌های اختلاف همواره جانب ادب را رعایت کرده است» (همان: مقدمه اردو). گیسودراز در این قسمت‌ها گزیده‌گویی و اختصار را کنار می‌نهد و می‌کوشد سخن خود را در برابر سخن قشیری و دیگران، دقیق‌تر و سنجیده‌تر جلوه دهد. می‌توان گفت نقدهای او، بیشتر منصفانه و درست است. گویی گیسودراز خود را به جای مخاطب قرار می‌دهد؛ سپس با پیش‌بینی سؤالات خوانندگان الرسالة آنها را پاسخ می‌دهد.

نقدهای گیسودراز نتیجه خوانش دقیق *الرساله* است. او از دیدگاه یک سالک، به این متن تعلیمی عرفانی نمی‌نگرد؛ زیرا در این صورت باید شرح وی سراسر تأیید، تفسیر و حتی توجیه سخنان قشیری باشد. گیسودراز دور از هرگونه وابستگی فکری یا کرامت‌پردازی‌های رایج میان صوفیان، در رفع دشواری‌های لفظی و معنایی *الرساله* کوشیده است. بدین منظور کاستی‌ها و گاه سهو و خطاهای مؤلف را مطرح می‌کند و با پاسخ‌هایی دقیق و عقلانی، خود و خواننده را قانع می‌کند. برای مثال، قشیری مانند بسیاری از عارفان از مقام علمی و عرفانی جنید بغدادی بسیار تأثیر پذیرفته است؛ به طوری که در *الرساله* سخن جنید مهر تأیید سخن قشیری و دیگر مشایخ است و جملات او فصل‌الخطاب مباحث مختلف به شمار می‌رود. گیسودراز نیز به مقام والای جنید در تصوف اذعان دارد و چنین می‌نویسد: «الحق و الحق سخن آن بود که جنید گفت و جمله کلمات همه مرتبط به سخن جنید است. تو فکری بکن، ببین، من بگویم اما سخن دراز خواهد شد و عجب از این بزرگان که اختلاف لفظی کردند و همه ایشان پیش جنید در مرتبه تلمذ بودند» (همان: ۴۵۷)؛ البته جنید نیز از دایره انتقاد گیسودراز خارج نمی‌شود. وی چند بار سخنان و نظریات جنید را مثل سخنان دیگران نقد کرده است؛ مثلاً در جایی به قشیری خرده می‌گیرد چرا برای جواز تواجد و سماع فقط بر نظر جنید تأکید کرده است، آن هم در مجلسی که مشایخ بزرگ دیگری نیز حضور داشته‌اند: «اینجا حاجت نبود که شیخ فرماید: ولم ينكر عليه الجنيد؛ زیرا چه قول و فعل ابن مسروق هم حجت است و قول و فعل جریری» (همان: ۲۸۱).

مقایسه حضرت موسی (ع) و حضرت محمد (ص) از مثال‌های موجود در مباحث و موضوعات مختلف عرفانی است. یکی از این مثال‌ها اهل تلوین بودن موسی و اهل تمکین بودن پیامبر است که برتری پیامبر بر موسی و در نتیجه برتری تمکین بر تلوین را آشکار می‌کند. دقت نظر گیسودراز درباره این مثال جالب توجه است: «... نکو سخنی است که ابوعلی فرمود، موسی صاحب تلوین بود و پیغمبر ما صاحب تمکین؛ اما اینجا سخنی هست؛ شیخ از احوال قوم و صوفیان می‌گوید، کسی میان ایشان صاحب تلوین و کسی صاحب تمکین، و صاحب تمکین از صاحب تلوین به بسیاری بالاتر و بلندتر. سماع موسی (ع) را صاحب تلوین گویند و از امت محمد (ص) یکی صاحب تمکین باشد پس او بر موسی بالاتر باشد بسیاری... شیخ می‌گوید که تغیر یکی از این دو سبب باشد: وارد قوی باشد و موردعلیه ضعیف یا موردعلیه قوی باشد، وارد ضعیفی. نیکو سخنی

است این؛ اما امور نسبتی است. شاید وارد ضعیفی بر بنیه ضعیفی او را از دست برد، واردی قوی‌ای بر بنیه قوی‌ای او را از دست نبرد. و بعد گفتن تلون موسی و تمکن پیغمبر ما، این سخن زیادتی باشد و هم رود که تمکن محمد (ص) بنا بر این بود؛ محمد (ص) قوی بود، وارد ضعیف. و تلون موسی (ع) بنا بر این بود که بنیه موسی ضعیف بود و وارد قوی» (همان: ۳۴۶).

با اینکه گیسودراز در ترجمه، دقیق، باریک‌بین و ماهر است، گاهی در برگردان وی از برخی عبارات سهو و خطایی مشاهده می‌شود؛ البته شمار این خطاها زیاد نیست و به محتوای کلی سخنان و حکایات آسیبی وارد نمی‌کند. نمونه‌های زیر از انواع این خطاها است:

«لما قدمت من بغداد كنت أدرس في جامع نيسابور»: «در مسجد جامع بغداد درس می‌کردم» (همان: ۴۴).

«وهان عليك من إحتاج إليك»: «و همان کس که محتاج است، تو را خوار و سهل دارند» (همان: ۱۱۹).

«وإن خوطبوا فبالكبر»: «اگر کسی ایشان را خطاب کند، ایشان به صفت کبر باشند» (همان: ۱۹۰).
 «ومثله أن أبایزید إشتري بهمدان حبّ القرطم ففضل منه شيء، فلما رجع إلى بسطام رأى فيه نملتين فرجع إلى همدان ووضع النملتين»: «و مثل این تقوا ابویزید کرده است. در همدان یک دبه معصفر خرید. قیاسی که در آن گرفته بودند، از آن چیزی فاضل آمد. یا آن حبّ، معیار بود، بعد آنکه او را پر کردند، در بسطام آمد، از آن چیزی زیادت یافت، مقدار یک دانه دو دانه. باز به همدان بازگشت و آن هر دو دانه را کم کرد و آمد. نیکو سخنی است این، اما مرا این مشکل پیش آمد: و این شمار نیست، به وزن و کیل است و همچنین گویند: بایزید، جایی طعامی خریده بود. با آن طعام دو مورچه بود. بایزید گفت: این را من از سوراخ جدا کرده‌ام. بازگشت به همدان، ایشان را همان جا انداخت» (همان: ۴۵۱).

۴- جنبه انتقادی شرح گیسودراز بر الرساله

به‌طور کلی نقدهای گیسودراز را در چهار گونه نقد سخن قشیری، نقد سخن مشایخ دیگر، نقد حکایات، تأیید و تحسین سخن مشایخ می‌توان دسته‌بندی کرد. در ادامه، ابتدا هریک از این چهار گونه و سپس ویژگی‌های نشر گیسودراز باتوجه به متن شرح رساله بررسی می‌شود.

۱-۴ نقد سخن قشیری

انتقادهای گیسودراز به سخنان قشیری در چهار محور زیر خلاصه می‌شود:

۱-۱-۴ تکراری بودن کلام قشیری

نمونه‌های زیر از این جمله است:

«اگر در بیان این می‌کوشم سخن دراز می‌شود» (همان: ۹)؛ «همان سخن بالا بازآورده است؛ ترجمه چه کنم؟» (همان: ۱۴۳)؛ «اینجا اشکالی می‌آید. این سخن، همان سخن است که بالا گفته است» (همان: ۲۵۵).

۲-۱-۴ خلط مطالب و تضاد در سخن قشیری

نمونه‌های زیر از این جمله است:

«و شیخ در بیان خود سخن مضطرب می‌راند» (همان: ۲۶۸)؛ «شیخ سخن در خلط و خبط کرده می‌گوید...» (همان: ۶۴۳).

۳-۱-۴ نقد سخنان قشیری از جنبه محتوایی

«...اگر کسی را زلتی افتد از توبه بازنايستد، باز توبه کند، او را سلوک میسر آید. اما ما گوئیم اگر احتلام حرام افتد یا استعمال محرمی در خواب بیند، چنین گوئیم که توبه او مستقیم نیست؛ نفس او هنوز در تخیل و توهم آن است و اگر نه چنانچه در بیداری احتراز بود در خواب هم بودی» (همان: ۳۹۵).

«و در نفس دو صفت جبلی است، البته از طاعت گریزان باشد و میلی سختی دارد در شهوت‌ها... اگر جموحی کرد... واجب باشد که عنان او را به لگام تقوا بگردانند. عجب سخنی است این. نزدیک ما این را در سخن‌ها مصادره بر مطلوب گویند. او امتناع هم از طاعت‌ها کرده و شما می‌فرمایید تقوا را لگام او کنند تا او در ره آید، او هم از آن گریخته است تدبیری دیگر کنند تا او به تقوا آید...» (همان: ۴۲۰).

۴-۱-۴ نقد سخنان قشیری از جنبه لفظی

«قوله: فالمحاضرة حضور القلب و قدیکون بتواتر البرهان...؛ محاضرة حاضر شدن دل و اینکه دل با خدا حاضر شود به تواتر برهان. اینجاها «یکون» بایستی، «قدیکون» چه باشد؟...» (همان: ۳۳۳).

«قوله: وقيل التوكل نفی الشكوك والتفويض إلى ملك الملوك؛ توکل این است. شک برود تا

چیزی که در ازل رفته است، آن البته شدنی است و دیگر میان مردم است تا کسی متعلق به سبب نشود، مرزوق نشود. این شک برود و کار به مالک الملوک گذارد. عبارت این تقاضا کند که انتفاء الشکوک گفتی، نفی الشکوک چه باشد؟» (همان: ۶۵۶).

۲-۴ نقد سخن مشایخ

بخش بسیاری از الرساله اقوال و آراء مشایخ متقدم است. درکل، کار قشیری تدوین و تنظیم این اقوال و نظرها در قالب یک کتاب تعلیمی بوده است. گیسودراز ناگزیر در شرح الرساله نه تنها سخنان قشیری بلکه سخنان عارفان دیگر را نیز شرح و نقد کرده است. البته گیسودراز آراء برخی از عارفان را به کلی مردود می‌داند؛ از جمله احمد غزالی، عین‌القضات، روزبهان‌بقلی، سعدی و ابن‌عربی:

«صوفیان را دیده‌ام که ایشان امر را و صورت جمیله را شاهد نامند؛ بدین معنی گویند: او - تعالی - غیب است، بدین صورت ظاهر شده است. معتزلی بی‌انصاف، جای آن است که ایشان را چیزی چیزی گوید مثل این کلمات. روزبهان، شیخ خواجه سعدی و مرشد حقیقی او شیخ احمد غزالی و قاضی عین‌القضات و از محی‌الدین بن اعرابی را خود مپرس که او هم عالم را شاهد گوید و خدای را غایب گوید، الحق محسوس و الخلق معقول» (همان: ۳۷۵).

«و اگر کسی از آن روح، آن فیض قدسی، عنایت کرده باشد و خطا نکرده باشد صواب بر صواب باشد. این فیض قدسی آن است که حکما این را نفس جزئی خوانند. و محی‌الدین ابن اعرابی او خود تحفه است و مقید و مطلق می‌گوید: این را حادث و ممکن و مستوی‌الطرفین نتوان گفت» (همان: ۳۸۴).

انتقادهای گیسودراز به سخن مشایخ بیشتر در محتوای کلام و گاه در لفظ است؛ مثلاً:

«ابوعلی رودباری فرموده است: هر وهم‌برنده و گمان‌برنده به سبب جهلی که با وی است، گمان برد او - تعالی - بر این وهم و بر این تصور است. خدای تعالی خلاف آن است یعنی غیر آن است و عقل حکم کند که غیر آن است. اینجا مشکلی است. بسیار الهیات باشد که عقل را آنجا حکمی نیست؛ پس العقل یدل علی خلافه، چگونه درست آید؟ متشابهات هم از این متشابه است که در عقل و فهم در نمی‌آید و هر که کشف و تجلی دارد، او داند که اینجا چه سر است» (همان: ۳۸۴).

«قوله: «اباعبدالله بن منازل یقول: لم یضیع أحد فریضه من الفرائض إلا ابتلاه الله تعالی بتضییع السنن و لم یبل احد بتضییع السنن إلا یوشک ان یتلی بالبدع»؛ هیچ یکی، فریضه را ضایع و اهمال

نکرد، مگر آن که مبتلا شد به تضييع سنن و هيچ يکي تضييع سنن نکرد، مگر آن که مبتلا شد به بدعت. قضيه‌ای معکوس می‌شود؛ اين بايستی گفت: هر که مباشر بدعتی شود او مبتلا به تضييع سنن گردد و هر که تضييع سنن کند، مبتلا به تضييع فریضه شود» (همان: ۲۰۶).

«نصرآبادی فرموده است: هر که تقوا لازم گرفت، او مشتاق به مفارقت دنيا شد. گوييم لازم نيست، شايد متقی باشد و حيات دنيا را دوست دارد برای ازدیاد تجلی و کشف را و برای دادن داد مقام تقوا را» (همان: ۴۴۸).

در بين سخنان مشايخ جملاتی دیده می‌شود که گيسودراز آنها را مناسب احوال سالکان ندانسته است. وی اين گونه سخنان را سطحی و عوام‌پسند برشمرده است. برای مثال در نقد سخنان «ابوبکر دقي» و «طمستانی» چنین می‌گويد: «نيکو سخنی است که بزرگ فرمود، اما مذکرانه و عامیانه است، سخن مرشدانه نيست» (همان: ۲۲۷)؛ «در فضل سالکان در سلوک اين گفتار چه معنی داشت؟ اين گفتار لایق مذکران است» (همان: ۲۳۶).

گيسودراز اين سخنان را به سبب غيرعقلانی بودن و تناقض آن با علم روزگار، عامیانه می‌داند. او حتی حسن تليل شبلی را برای زردی رنگ آفتاب هنگام غروب، حکایتی عامیانه و مذکرانه خوانده است: «از شبلی پرسيدند که: آفتاب نزديک غروب زرد شود؟ شبلی گفت: زیرا چه مقامی کمالی و شرفی که او داشت از آنجا معزول شد و فروافتاد، پس زرد می‌شود از خوف مقام که مرا بازگردانند بدان مقام؛ تا چه کنند و باز چون برآید؟ و هم همچنين مؤمن چون آخر وقت او شود زرد شود، خوف آنکه مقامی که می‌رود تا با او چه کنند و چون بر انگيزند روشن و منور باشد؟ نيکو حکایت است اين، اما با کتاب سلوک و حکایت متحققان نسبتی ندارد. حکایت عامیانه و مذکرانه است؛ مذکری بر منبر برآید و اين بگويد و عاميان چند باشند و بشنوند و آهی زنند. سخن در اين است باری، شبلی اين حکایت گفته است و نسبت بدین داده است؛ زیرا چه محقق و معلوم است که آفتاب از نظر ما دور شد، او در دریا می‌رود، به دریا قریب شد، عکس آن دریا از نظر ما زردنمودن گرفت و از اينجا که تو او را زرد می‌بینی، بر قومی همان زمان طلوع کرده است، چنانچه اينجا وقت شروق می‌بینی، ايشان آنجا همچنان می‌بينند» (همان: ۵۲۴ - ۵۲۵).

۳-۴ نقد حکایات

یکی از ویژگی‌های *الرساله* نقل حکایات و کرامات بزرگان تصوف است. اين حکایات گویی

درس‌های عملی برای سالکان طریقت بوده است و به همین سبب از پایه‌های متون تعلیمی عرفانی به شمار می‌رود. نوع نگارش و پرداخت این حکایت‌ها در متون عرفانی، تأیید و تعظیم آن را نزد عارفان نشان می‌دهد؛ عارفان این حکایات و کرامات را پذیرفته‌اند و هیچ سؤال یا شبهه‌ای درباره آن بیان نکرده‌اند. البته تردید و انکارهای مخالفان عرفان مانند ابن جوزی در این پژوهش نمی‌گنجد. گیسودراز بنا بر شیوه خود در شرح الرساله، در جای لازم، با دقت و نکته‌سنجی و گاه با وسواس، حکایت‌های نقل‌شده را بررسی و نقد می‌کند. انتقادهای او بر این حکایت‌ها در دو دسته نقد حکایت و نقد جایگاه حکایت جای می‌گیرد:

۳-۴-۱ نقد حکایت

بسیاری از حکایات درباره عارفان، در ظاهر تحسین‌برانگیز و ستودنی است؛ اما اگر از دید دقیق و عقل‌گرای کسی مثل گیسودراز به آن نگریسته شود، کاستی‌ها و خطاهای عارفان در قول و عمل آشکار می‌شود. نمونه‌های زیر از آن جمله است:

«ابوعبدالله رودباری چون به طعامی دعوت شدی... فقرا را از این دعوت خبر نکردی و طعام خود، ایشان را خوراندی. سپس آنکه ایشان طعام به قدر حاجت خود خورده می‌بودند، ایشان را خبر کردی که شما را فلان جا طلبیده‌اند، روان شوند. غرض، این داشت: چون ایشان طعام وقت خویش فارغ گردند، ایشان دست بدان طعام به شهوت و رغبت نیندازند و اگر یک لقمه برگیرند، به تعذر گیرند تا مردمان را در حق ایشان گمان بد نرود... اینجا چند سخنی هست. چه باشد یکی طعام برای تو پخت و تو طعام او نخوری؟ نه آن که پخته آن بیچاره ضایع شود؟ و دیگر، مطلوب او این است گرسنه طعام بخورد، مزیدی او را شود، ثوابی زیاده شود. و دیگر، مردمانی طعام خورده و دست تخسیر آن بر طعام دراز نمی‌کنند و مردمان دانند که این چنین اندک خوراندند. از بعضی صوفیان چنین شنیده‌ام و دیده‌ام: اگر جای رفتند، در خانه طعام نمی‌خوردند. گفتند آن بیچاره برای ما طعام پخته است، اگر طعام او نخوریم، او بی دل شود و اگر آنجا به حسب معتاد نخوریم کسی تا چه گمان برد» (همان: ۲۴۵).

«نوری در بادیه گرسنه شد. آوازدهنده آواز داد گفت: چه می‌گویی؟ نزدیک تو چه بهتر تو را؛ چیزی بدهم سببی که بدان قوت تو شود، یا کفایت تمامی کنی؟ نوری گفت: کفایت و رای همه نهایت است. بعد آن، هفده روز دگر گرسنه ماند. هفده روز چه باشد؟ این حکایت این تقاضا

کردی که بعده طعام نخوردی، همین کفایت به جوع کردی» (همان: ۶۵۸).
موشکافی‌های گیسودراز حتی به روایات نیز کشیده شده است به طوری که در چند نمونه زیر روایتی از پیامبر (ص)، حکایتی درباره وحی به موسی (ع) و سخنی از خلیفه دوم را نقد کرده است:
«روایت کنند که شخصی نماز می‌گزارد، دو دست در ریش می‌زد چنانچه معتاد بعضی مردم است دست بر ریش دارند و عبثی با ریش کنند. رسول الله (ص) فرمود: اگر دل این مرد خاشع بودی، جوارح او هم به تبع دل خاشع بودی. آن مرد همچنان بود که دل او خاشع نبود و جوارح او هم. اما چنین هم باشد؛ مردی بود دلش به فکری و به شیئی مستغرق است و جوارح به عادت خود رود به غیر قصد دل» (همان: ۵۷۹).

«بر موسی (ع) خداوند تعالی وحی کرد: کسی که غیبت کرد و از آن توبه کرد در بهشت درآید ولی پس از همه و هرکه بمیرد و بر غیبت مصرّ باشد یعنی توبه نکرده باشد، او اوّل کسی باشد که در دوزخ درآید. اینجا سخنی می‌آید، غیبت حق دیگر است، به توبه چو عفو شود تا خصم خشنود نشود مگر گوئیم این توبه به استرضا باشد» (همان: ۶۱۶).

«عروه بن زبیر گفت: عمر خطاب را دیدم در ایام خلافت، مشک آب بر دوش گرفته می‌آرد. عروه گفت: تو را نشاید این چنین کردن. عمر گفت: بر من گروه‌ها آمدند به سمع و طاعت، در نفس من خودبینی پیدا شد. پس خوش آمد مرا نفس را بشکنم. و مشک را در حجره عورتی از انصار برد و آب را در آوند او ریخت. اما من می‌گویم نفس بدین‌ها شکسته نشود. بعد آنکه وفود به سمع و طاعت آمدند، او را نخوتی شد. آنکه بدین مشک آوردن آن نخوت شکسته شد، بلکه نخوتی دیگر؛ اگر هم نشود عجب نباشد. آری اگر بدین نخوت شکسته شد، شکستگی اختیار می‌بایستی کردن» (همان: ۵۹۰).

۲-۳-۴ نقد جایگاه حکایت و تناسب آن با موضوع بحث

گیسودراز اصل و محتوای بعضی حکایات *الرساله* را نقد نمی‌کند، بلکه جایگاه بیان آن حکایات را مناسب نمی‌داند و به اعتقاد شارح با موضوع بحث تناسبی ندارد، برای مثال قشیری، قصه «یوسف و زنان مصر» را در تبیین فنا و بقا آورده است که به اعتقاد گیسودراز این حکایت با مبحث حضور و غیبت تناسب دارد: «صاحب زلیخا و صدایق او یوسف را با جمالی که او داشت، آراسته تر دیدند، به جمال او مشغول شدند، از خود غایب گشتند، دست را از ترنج و از سیب تفرقه کردن

نتوانستند. این نظیری از حضور و غیبت است. اینجا مرد فانی از خود نیست، فانی از شعور خود است. این مخلوقی بر مخلوقی درآید، او از خود برود، شعوری نماند، پس چه گمان بری بر کسی که او را کشف شهود حق سبحانه شود او از خود برود، او را شعوری نماند» (همان: ۳۰۵).

۴-۴ تأیید و تحسین سخن مشایخ

گیسودراز در مقام یک منتقد بی غرض، همراه با نقدهای دقیق خود، گاه به تأیید و تحسین سخنان قشیری و دیگران می پردازد؛ البته شمار آن در برابر انتقادهای او بسیار اندک است:

«ابوعلی رودباری را پرسیدند از شخصی که او ملامی را می شنود و می گوید که این خاصه مرا حلال است، زیرا چه من به درجه‌ای رسیده‌ام که اختلاف احوال، طاعت و عصیان و ردّ و قبول، ابتدا و انتها بر من اثر نمی‌کند؛ یعنی همه مرا برابر است. رودباری گفت: آری، رسیده ولیکن به عمل بدبختی. ابوعلی درست می‌فرماید، هر که به استوای حالت رسیده، اگر بما لایمدح فی الشرع مباشر شد، آنگه چه شد؟ به عمل بدبختی رسید. اگر چنین بودی، به بی‌التفات بودن و هر چه خوش آید کردن، مزیدی در تجلی و قربت بودی، من که محمد حسینی‌ام، عالی تر و مبتلا تر بدین‌ها من بودم» (همان: ۲۰۴).

«حسن بصری را گفتند که فلان تو را غیبت گفت. بر آن شخص یک طبق حلوا فرستاد و گفت: مرا رسید که تو برای من حسنات خود هدیه فرستادی این طبق حلوا شکرانه این است. نیکو نشتری خفیه است که حسن در جگر او زد و خوش تنبیهی که او را کرد و بیان حدیث بر طریق بهتر کرد» (همان: ۶۱۹).

۵- نثر گیسودراز

به گفته گروهی از پژوهشگران، نثر فارسی از اواخر سده هفتم و اوایل سده هشتم رو به نابودی نهاد. فقط شمار اندکی از نویسندگان این دوره مانند حمدالله مستوفی، قاضی بیضاوی و هندوشاه نخجوانی توانستند آثاری به نثر استوار و پیراسته خلق کنند. دیگر آثار به‌جامانده از این دوره، ضعف دستوری و واژگانی نویسندگان خود را به نمایش گذاشته است. به سبب بی‌توجهی و سهل‌انگاری در شیوه نگارش، این دوره به دوره انحطاط نثر فارسی معروف شد (نک: بهار، ۱۳۸۹: ۱۷۹/۳).

داوری درباره نثر سده هشتم به تحقیق بیشتر و واکاوی دقیق‌تر متون این دوره نیازمند است.

بررسی ویژگی‌های نثر این دوره مجالی دیگر می‌طلبید؛ اما برشمردن ویژگی‌های زبانی و برجستگی‌های ادبی نثر گیسودراز، به منزله یکی از نویسندگان این دوره، گوشه‌ای از هنر نویسندگان سده هشتم را می‌تواند نمایان کند.

گیسودراز در ترجمه سخنان مشایخ یا تفسیر اصطلاحات عرفانی کوشیده است به متن عربی وفادار ماند. از این رو هنر نویسندگی او بیشتر در نقل حکایات مشاهده می‌شود. البته وی هرگز به اصل حکایت آسیب نمی‌رساند و توجهش بیشتر به جنبه ادبی حکایت‌ها است. مقایسه ترجمه گیسودراز با ترجمه مصحح، فروزانفر،^۷ بیان ادبی گیسودراز را آشکار می‌کند: «حکى عن أبى سليمان الداراني قال: إختلفت إلى مجلس قاص فآثر كلامه في قلبي فلما قلت لم يبق في قلبي شيء فعدت ثانيا فسمعت كلامه فبقي في قلبي كلامه في الطريق ثم زال ثم عدت ثالثا فبقي أثر كلامه في قلبي حتى رجعت إلى منزلي وكسرت آلات المخالفت و لزمت الطريق. فحكى هذه الحكاية ليحيى بن معاذ الرازي فقال: عصفور إصطاد كركيا، أراد بالعصفور ذلك القاص و بالكركي أباسليمان الداراني» (قشیری، ۱۳۹۲: ۱۱۵).

ترجمه سخن «معاذ رازی» در این دو متن بدین شرح است:

«گفت: گنجشگی کلنکی را شکار کرد. بنجشگ آن قصص گو را خواست و کلنک ابوسلیمان [را]» (عثمانی، ۱۳۷۴: ۱۳۹).

«گفت: گنجشکی قاز را صید کرد. شیخ می‌گوید از آن عصفور قاص را خواست و از آن کرکی سلیمان دارانی را» (گیسودراز، ۱۳۶۱ق: ۳۹۵).

هر دو واژه «کلنگ» و «قاز» در ترجمه «کرکی» درست است (نک: دهخدا، ۱۳۵۲: ذیل کرکی)؛ اما انتخاب «قاز» به سبب جناس با کلمه «قاص» توجه مترجم را به مسائل ادبی نشان می‌دهد. همچنین در این عبارت هم نشینی کلمات قاز، صید، عصفور، قاص و خواست، به تناسب آوایی انجامیده است.

در ترجمه عبارت زیر نیز بیان سه معادل برای کلمه «حمار» درخور توجه است:

«وقال سهل بن إبراهيم: صحبت إبراهيم بن أدهم، فمرضت، فأنفق على نفقته فاشتبهت شهوة، فباع حمارة وأنفق على، فلما تماثلت. قلت: يا إبراهيم أين الحمارة؟ فقال: بعته، فقلت: فعلى ماذا أركب؟ فقال يا أخی علی عنقی فحملنی ثلاثه منازل» (قشیری، ۱۳۹۲: ۱۹): «... روزی شهوتی را آرزو کردم.

لاشه‌ای داشت. آن را فروخت، انفاق بر من کرد. گشتم دیدم می‌بینم خر نیست. پرسیدمش: دراز گوش چه شد؟ گفت: فروختم...» (گیسودراز، ۱۳۶۱ق: ۶۲)؛ نیز قس: (عثمانی، ۱۳۷۴: ۲۶).

جنبه ادبی ترجمه گیسودراز در شرح احوال مشایخ و در بیان «درگذشت» آنها به اوج رسیده است، به گونه‌ای که او در این باره با بیش از شصت عبارت مختلف سخن گفته است. بعضی از این عبارات بدین شرح است: «به حضرت بازگشت» (گیسودراز، ۱۳۶۱ق: ۱۲۲)؛ «دنیا را خالی کرده است» (همان: ۱۵۴)؛ «در پرده شد» (همان: ۱۷۱)؛ «اختیار استتار کرد» (همان: ۱۷۷)؛ «اختیارش افتاد که وجود ارضی را با سر سماوی اتحاد دهد؛ او را به روح قدسی یکی گرداند» (همان: ۲۲۶)؛ «مسترشدان و طالبان را دردمند گذاشته، به درمان جان خویش پیوسته» (همان: ۲۳۱)؛ «ژاله گذاخته به دریا پیوسته است و عین دریا گشت» (همان: ۲۴۱)؛ «غوک دریایی قلمز فرصت آن یافت و سر از دریا بیرون کشد و از نشو و نمای خود حکایتی کند مقید به مطلق پیوند و مطلق حکایت خویش به زبان خویش، خود گفت» (همان: ۲۴۴).

گفتنی است در قسمت‌هایی که نثر گیسودراز نمود می‌یابد ضعف‌های نگارشی او نیز مانند هم‌عصرانش آشکار می‌شود. بررسی واژه‌ها و جملات او، خطاهای دستوری و لغوی بسیاری را آشکار می‌کند که گاهی به دشواری و تعقید محتوایی متن می‌انجامد. البته از سوی دیگر کاربرد خاص بعضی از واژه‌ها یا صورت کهن آنها در این متن، بخشی از ویژگی‌های سبکی این دوره را نشان می‌دهد. بدین منظور، نثر گیسودراز از دو منظر ویژگی‌ها و ضعف‌ها بررسی شد تا نموداری از نثر این دوره باشد.

۱-۵ ویژگی‌های نثر گیسودراز

- آوردن «مر» پیش از کلمات: «فریاد رسانند مر خلقی را که ایشان طالب دین و وجدان یقینند» (همان: ۱۶)؛ «آن اثر مر دوم را دادند» (همان: ۱۸).

- کاربرد حرف اضافه «برای... را»: «برای این کار را دینار دادن اسراف است» (همان: ۸۸)؛ «اگر منع کند برای خدای را کند» (همان: ۹۳).

- اضافه کردن «ی» به کلمات به ویژه در ترکیب‌های وصفی: اثری تمامی (همان: ۵۹)، عدلی راستی (همان: ۱۹).

- کاربرد صورت مخفف بعضی واژه‌ها: «پنه به جای پناه (همان: ۱۴)؛ ره به جای راه (همان: ۱۵)؛ گنه به جای گناه (همان: ۶۸)».

- کاربرد «نه» به جای فعل «نیست»: «مثل او را مثلی نه» (همان: ۱۲)؛ «راست می‌گوید گوینده‌ای که برای آن آفریده نه‌ای و بدین مأمور نه‌ای» (همان: ۶۱).

- «نشستن» به جای «نشستن» در بیشتر جاها: «من شسته بودم خواب بر من غلبه کرد» (همان: ۶۰۸)؛ «مرد در دکان شیند» (همان: ۶۳۲). البته برای ساخت صورت منفی این فعل حرف «ن» به آغاز آن افزوده می‌شود: «عصای بایزید بر زمین نکو نشست» (همان: ۴۵۳)؛ بنابراین در این متن فعل «نشاند» همیشه شکل متعدی «نشست» نیست، بلکه گاهی مفهوم آن منفی است و «نشاند» خوانده می‌شود. برای تشخیص چگونگی خواندن این فعل باید به مفهوم جمله توجه شود: «نور معرفت او، نور ورع او را فرو نشاند» (همان: ۷۵)؛ «گرد الحاد بر دامن پاک ایشان نشاند» (همان: ۵).

«زه‌د، پادشاهی است که جز در دلی خالی نشیند» (همان: ۴۸۲)؛ «مرد متزهد و متفقه و عامی که با ایشان نشیند...» (همان: ۱۵۶).

- حذف حرف عطف «و» از میان اجزای عدد مرکب: «از تاریخ هجرت دویست پنجاه هشت سال گذشته بود که او را مراجعت شد» (همان: ۱۱۵).

- «بست» به جای «بیست»: «داوود طایبی بست دینار از پدر، میراثش رسیده بود. بست سال زیست. در هر سالی، یگان دینار خرج کرد» (همان: ۸۸)؛ «عمرش صد بست سال رسیده بود» (همان: ۶۱۱).

- «خورد» به جای «خرد»: «آتش بزرگ از آتش خورد مرا بازداشت» (همان: ۳۰۷).^۸

- واژه‌ها و ترکیبات خاص:

از ازل باز (همان: ۲۶۹)؛ بسیاران (همان: ۲۷۷)؛ بشپلی (از شپلیدن به معنی افشردن) (همان: ۱۴)؛ بندیخانه (زندان) (همان: ۹۱)؛ بندیوان (زندانبان) (همان: ۵۶۴)؛ بیهوشانه (بیهوش) (همان: ۵۰)؛ پای‌کشاله (پای‌کشان) (همان: ۵۹۵)؛ پرکاله (پاره) (همان: ۱۸)؛ پسروی (پیروی) (همان: ۸۰)؛ چونه (چگونه) (همان: ۲۳)؛ راستا و چپا (همان: ۵۱۵)؛ زیرا چه (همان: ۹) / فُف (دمیدن) (همان: ۴۷)؛ کی باز (همان: ۳۴)؛ موی پلک (مژه) (همان: ۴۲۲)؛ ناغسل کرده (همان: ۱۹۲).

- معنی خاص واژه‌ها و ترکیبات:

احتیاجی: لازم (همان: ۲۷۳)؛ احداد: کوبش (همان: ۴۱۷)؛ استعداد: آمادگی (همان: ۶۱)؛ بسیار

هیچ: اصلاً (همان: ۵۳)؛ به دامان و دام: در دسترس (همان: ۲۶۶)؛ به ستم: به زور، با تکلف و سختی (همان: ۲۵۹)؛ پیوند: وصله (همان: ۵۸۲)؛ تفرقه: تفاوت (همان: ۵۹۶)؛ تیربار: تیراندازی (همان: ۵۸)؛ خصم: به معنی اصلی کلمه (طرف مقابل) نه دشمن (همان: ۴۷۰)؛ دانست: آگاهی (همان: ۲۷۵)؛ دوست‌تر: عزیزتر (همان: ۳۵۷)؛ دیدن: نگرستن (همان: ۹۲)؛ رسالت: نامه (همان: ۵)؛ زحمت: بیماری (همان: ۵۱۳)؛ زحمتی: بیمار (همان: ۵۷۶)؛ سفارت: واسطه (همان: ۵)؛ شکستن: پاره‌شدن (همان: ۵۸۲)؛ عارف: آگاه (همان: ۲۵)؛ کرد: کردار (همان: ۲۸۷)؛ گفت: سخن (همان: ۶۳)؛ لاشه: الاغ (همان: ۶۲)؛ مبتلا: عاشق (همان: ۳۳۰)؛ متصل: مداوم (همان: ۳۰۸)؛ موافق: موافقت (همان: ۶۸)؛ مورچه: زنگار (همان: ۱۲۴)؛ نباید: مبدا (همان: ۷۶)؛ نویساننده: معلم (همان: ۱۰۵)؛ نه‌اندازه: بسیار (همان: ۲۰۱)؛ یکایک: ناگهان (همان: ۸۱)؛ یکی: اندکی (همان: ۱۹).

– ترکیبات فعلی:

ابتلاداشتن (همان: ۶۶)؛ از جان خود بیرون‌شدن (همان: ۱۱۸)؛ ازخودرفتن (همان: ۳۰۷)؛ ترک‌آوردن (همان: ۲۱)؛ درازکشیدن (همان: ۲۵)؛ دست‌انداختن (همان: ۲۴۵)؛ دست‌گردآوردن (همان: ۸۵)؛ دست‌ویازدن (همان: ۵۹)؛ دل‌کشیدن (همان: ۹۰)؛ دنبال‌گذاشتن (همان: ۳۹۷)؛ زبان‌درازکردن (همان: ۲۵)؛ زبان‌گردآوردن (همان: ۲۰)؛ سربرکردن (همان: ۵۶)؛ سربرکردن (همان: ۲۳)؛ سرکردن (همان: ۵۴۶)؛ غلط‌افتادن (همان: ۴۵)؛ ملاقات‌شدن (همان: ۸۱)؛ نسبت‌بردن (همان: ۵۱)؛ نهادکردن (همان: ۴۸۳).

– کاربرد صفت تفضیلی بدون «تر»:

تیز به جای تیزتر، سخت به جای سخت‌تر، نزدیک به جای نزدیک‌تر: «و انقطاع از حق سخت از انقطاع از خلق است» (همان: ۱۱۶)؛ «هیچ رهی او را نزدیک از این نیست که...» (همان: ۳۵۱).

– معنی حروف اضافه:

از: به، به‌دلیل، درباره؛ با: برای، به، در؛ بر: برای، به، نزد؛ به: با، برای، به قصد، در، درباره، نزد؛ در: از، بر، برای، به، درباره.

۲-۵ ضعف‌ها

– ناهماهنگی در زمان فعل‌های یک بند، مثلاً: «سبب توبه او آن بود در بلخ قحط افتاد. همه خلق در اندوه و غم بوده است. شقیق در بازار می‌گذشت. مملوک شخصی، بازی و مزاح می‌کند، یا به

مرح خوشان می‌رود. شقیق با وی گفته است: چیست این خوشی و نشاط تو؟ مردمان همه در غمند. او گفت: خوندکاری دارم که دیهی مملوک او است. از آن دیه آن قدر بر او می‌رسد که ما را خوش می‌گذرد» (همان: ۹۱).

– فاصله‌انداختن میان اجزای فعل مرکب و فعل پیشوندی: «چون بنده باز به خدا گردد...» (همان: ۴۰۱)؛ «حیا از کرم او کرد» (همان: ۴۰۲).

– ساختن فعل متعدی بدون رعایت قاعده: خوانانیدی (همان: ۱۵۴) / دستک می‌زنانند (همان: ۲۴) / رقص می‌کنانند (همان‌جا) / یاد دهانند (همان: ۳۹۲).

– خطا در کاربرد بعضی کلمات و عبارات عربی: تعجب به جای عجب (همان: ۱۱۸) / شیطانت به جای شیطانی (همان: ۱۸۱) / صریح کردن به جای تصریح کردن (همان: ۵۰).

۶- نتیجه‌گیری

الرساله القشیریه یکی از مهم‌ترین متون تعلیمی صوفیه است. مشایخ و سالکان طریقت از همان زمان حیات نویسنده به این کتاب توجه کردند. این اثر دو بار به فارسی برگردانده شد. شرح گیسودراز، نخستین شرح الرساله، در سده هشتم نوشته شد؛ البته گیسودراز تا پایان باب توکل را ترجمه، شرح و گاه نقد کرده است. اهمیت این شرح در دو نکته خلاصه می‌شود؛ نخست، جنبه انتقادی شرح است. گیسودراز همراه با شرح و ترجمه، با نگاهی دقیق، منطقی و عقل‌گرایانه، سخنان قشیری و دیگر مشایخ را نقد کرده است؛ البته در شماری از این انتقادهای و باریک‌بینی‌ها، خود او نیز به خطا رفته است. نکته دوم نثر گیسودراز است که مختصات ادبی، واژگانی و دستوری را در سبک نوشتار او نشان می‌دهد؛ همچنین سبک نثرنویسی در سده هشتم را نیز معرفی می‌کند.

پی‌نوشت‌ها

۱- شرح الرساله به کوشش «عطا حسین» در حیدرآباد دکن (۱۳۶۱ق) به صورت چاپ سنگی منتشر شده است. گفتنی است نگارندگان این شرح را به‌زودی به چاپ می‌رسانند.

۲- درباره وجه شهرت وی به «گیسودراز» حکایتی بدین شرح نقل شده است: «روزی او با چندی دیگر از مریدان، پالکی شیخ نصیرالدین محمود برداشته بودند. در وقت برداشتن، گیسوی سید به سبب درازی که

داشت در پای پالکی بند شده، او به سبب رعایت ادب و استغراق عشق و محبت به برآوردن گیسو مقید نشد و هم بر آن وضعی که واقع شد مسافت بعید قطع کرد. بعد از آنکه شیخ را بر این معنی اطلاع افتاد خوشحال شد. بر صدق عقیدت و حسن صنعت او آفرین‌ها کرد و هم در حال این بیت فرمود:

هر کو مرید سید گیسودراز شد والله خلاف نیست که او عشقباز شد
(محدث علوی، بی تا: ۱۳۸)

«بنده‌نواز» نیز لقبی است که مردم به سید محمد دادند. این لقب به سبب مهمان‌نوازی او و توجهش به حال فقرا و زیردستان و همه واردان به خانقاه، به او داده شد؛ این لقب بیانگر رابطه صمیمانه گیسودراز با مردم و نفوذ او در میان آنان است (معصومی، ۱۳۸۴: ۱۷۴).

۳- مقدمه شرح الرساله را کاتب ناشناسی به درخواست گیسودراز نوشته است. این کاتب که به گفته خود از مریدان گیسودراز بوده، در این باره چنین گفته است: «مبینه چون آن حضرت عالی در متأخران، چشمی ندید و مقرری مثل آن درگاه متعالی در متقدمان، گوشی نشنید. رتبه بیان اسرار، بدو آراسته، درجت کشف خطایا بدو پیراسته، تمام کرد و از بهر انتساح به کاتب سپرد. بدین بنده که کمترین بندگان است و شرمنده ای که شرمنده ترین شرمندگان است؛ واپس ترین متلمذان و کمترین مسترشدان است. امید آن می دارد که در زمرة سگان درگاه خویش بشمارد بلطف لطفه و نعم انعامه و بعطوف عطفه و کریم اكرامه، العبد الذلیل يستعطف والرب الجلیل يعطف، فرمود و در ضمن آن قوتی قوی بخشود که دیباچه‌ای بهر این شرح من بساز به الفاظ فصیح و معانی غریب انموذج پرداز».

۴- آداب المریدین شیاءالدین ابونجیب سهروردی و عوارف المعارف شهاب‌الدین ابوحفص سهروردی، مهم ترین کتاب‌هایی بود که در خانقاه گیسودراز شرح و تعلیم می شد.

۵- زندگی و مناقب گیسودراز را چند تن از مریدانش به فارسی نگاشته اند؛ «سیر محمدی» از سید احمد (یا محمد) علی سمنانی، «تاریخ حبیبی و تذکره مرشدی» یا «خوارق بنده‌نواز در احوال و مناقب گیسودراز» از جمله این مناقب‌نامه‌ها است (برزگر، ۱۳۸۰: ۲۱۳۰).

۶- در اخبار الاخیار (محدث دهلوی، بی تا: ۱۴۱) نام این کتاب «سمار» ثبت شده است. از این کتاب با نام «اسرار الاسماء» نیز یاد شده است؛ اما آن گونه که از نام‌گذاری ابواب این کتاب (سمر) برمی آید، نام درست آن باید «سمار» یا «سمار الاسرار» باشد.

۷- ابوعلی عثمانی الرساله القشیریه را در اواخر عمر یا اندکی بعد از درگذشت قشیری، به فارسی ترجمه کرد. این اثر بار دیگر در اواخر سده ششم به فارسی برگردانده شد. البته ترجمه دوم جز در بعضی قسمت‌ها، اصلاحی از ترجمه ابوعلی عثمانی است. ترجمه اخیر در سال ۱۳۴۵ به همت بدیع‌الزمان فروزانفر

تصحیح و چاپ شد؛ بنابراین ترجمه مصحح فروزانفر از ابوعلی عثمانی نیست (نک: روضاتیان، ۱۳۸۹: ۱۷۹).

۸- می‌توان دو ویژگی آخر را تأثیر لهجه دانست.

منابع

- ۱- آریا، غلامعلی (۱۳۶۵). *طریقه چشتیه در هند و پاکستان*، تهران: زوار.
- ۲- آقابرگ تهرانی (۱۳۵۵). *الذریعه الی تصانیف الشیعه*، نجف: بی‌نا.
- ۳- اسدپور، رضا (۱۳۸۶). «عشق چیز دیگری است: گذری بر شرح سید محمد گیسودراز بر تمهیدات عین‌القضات همدانی»، *اطلاعات حکمت و معرفت*، شماره ۲۲، ۵۳ - ۵۷.
- ۴- انصاری، خواجه عبدالله (۱۳۶۲). *طبقات الصوفیه*، تصحیح محمد سرور مولایی، تهران: توس.
- ۵- برزگر، حسین (۱۳۸۰). «سید محمد گیسودراز»، *دانشنامه ادب فارسی؛ ادب فارسی در شبه قاره (هند، پاکستان، بنگلادش)*، به سرپرستی حسن انوشه، جلد چهارم، بخش سوم، ۲۱۲۹ - ۲۱۳۳، تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- ۶- بهار، محمدتقی (۱۳۸۹). *سبک‌شناسی*، چاپ دهم، تهران: امیرکبیر.
- ۷- جامی، عبدالرحمان (۱۳۷۰). *نفحات الانس*، تصحیح محمود عابدی، تهران: اطلاعات.
- ۸- چشتی، الله دیه بن شیخ عبدالرحیم (۱۳۸۵). *خواجگان چشت*، مقدمه و تصحیح محمد سرور مولایی، تهران: علم.
- ۹- خواندمیر، غیاث‌الدین بن همادالدین حسینی (۱۳۳۳). *حبیب‌السیرفی اخبار افراد البشر*، تهران: خیام.
- ۱۰- دهخدا، علی‌اکبر (۱۳۵۲). *لغت‌نامه*، تهران: سازمان لغت‌نامه.
- ۱۱- رضوی، اطهرعباس (۱۳۸۰). *تاریخ تصوف در هند*، ترجمه منصور معتمدی، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- ۱۲- روضاتیان، سیده مریم (۱۳۸۹). «ضرورت تصحیح ترجمه ابوعلی عثمانی از رساله قشیریه»، *ادب و زبان دانشکده ادبیات دانشگاه شهید باهنر کرمان*، شماره ۲۷ (پیاپی ۴۴)، ۱۸۷ - ۲۰۵.
- ۱۳- زرین‌کوب، عبدالحسین (۱۳۸۷). *دنباله جستجو در تصوف ایران*، تهران: امیرکبیر.

- ۱۴- شفیعی کدکنی، محمدرضا (۱۳۹۰). «شکار معانی در صحرای بی معنی»، بخارا، سال چهاردهم، شماره ۸۲، ۵۸-۷۷.
- ۱۵- عثمانی، ابوعلی (۱۳۷۴). ترجمه رساله قشیریة، تصحیح فروزانفر، تهران: علمی و فرهنگی.
- ۱۶- فریامنش، مسعود (۱۳۸۷). «برهان العاشقین»، آینه میراث، سال ششم، شماره اول (پیاپی ۴۰)، ۴۱۳-۴۲۰.
- ۱۷- قشیری، ابوالقاسم (۱۳۹۲). الرساله القشیریة، تصحیح و تعلیق سید علی اصغر میرباقری فرد و زهره نجفی، تهران: سخن.
- ۱۸- گیسودراز، سید محمد (۱۳۶۱ق). شرح الرساله القشیریة، به کوشش عطا حسین، چاپ سنگی: حیدرآباد دکن.
- ۱۹- محدث دهلوی، ابوالمجد عبدالحق (بی تا). اخبار الاحیاء فی اسرار الابرار، چاپ سنگی.
- ۲۰- مدرسی چهاردهی، نورالدین (۱۳۶۰). سلسله های صوفیه ایران، تهران: بتونک.
- ۲۱- ----- (۱۳۶۱). سیری در تصوف، تهران: اشراقی.
- ۲۲- مستوفی، محمد بن ابی بکر حمدالله (بی تا). نزهة القلوب، تهران: ملک الکتاب شیرازی.
- ۲۳- معصوم علیشاه شیرازی (۱۳۱۷). طرائق الحقائق، تصحیح محمد محبوب، تهران: کتابخانه سنایی.
- ۲۴- معصومی، محسن (۱۳۸۴). «نقش صوفیان در تشکیل و تداوم حکومت بهمنیان»، فصلنامه تاریخ اسلام، شماره ۲۱، ۱۶۱-۱۹۲.

PROOF