

نقد تصحیح لوایح جامی

چاپ پروفیسور یان ریشار

پروفیسور یان ریشار

نسخه‌های متعدد آن در شرق (چاپ‌های ایران، هند و ترکیه) و غرب (چاپ‌های لندن و فرانسه) محل توجه و عنایت علاقه‌مندان به معارف ربوبی قرار گیرد و از فارسی به زبان‌های مختلف ترجمه شود. از جمله، ترجمه‌ی انگلیسی که به همت ادوارد وینفیلد E.H. Whienfield (مترجم گلشن راز شبستری و خلاصه‌ی شش دفتر مثنوی ومولانای رومی و طایع رباعیات خیام) به نام:

A Treatise on Sufism (Lawa'ih) by Jami with fascimile of an old manuscript plus English translation.

به سال ۱۹۰۶ در لندن (با همکاری علامه محمد قزوینی) چاپ شده است و شهرت جهانی دارد. البته نسخه‌ی خطی که وینفیلد در ۱۹۰۶ م منتشر کرده است و ترجمه‌ی خود او هم به انگلیسی براساس آن است، منقح‌ترین نسخه‌ی لوایح نیست، بلکه بهترین نسخه‌ی چاپ شده‌ی لوایح تا امروز، نسخه‌ی سنگی چاپ تهران است که در قطع کوچک‌تر از قطع جیبی در سال ۱۳۱۴ هجری قمری چاپ شده است.

مقاله‌ی حاضر به نقد تصحیح لوایح با مقدمه و توضیحات پروفیسور یان ریشار Yann Richard فرانسوی استاد ایران‌شناسی دانشگاه پاریس سه، سوربن (چاپ پاریس، ۱۹۸۲) که آقای پروفیسور هانری دوفوشه کور در مصاحبه‌ی اخیر خود در فوریه‌ی ۲۰۰۶ با آقای دکتر کاووس حسن لی (حافظ، شماره‌ی ۲۵، ص ۲۸) از ایشان به خیر یاد کرده بود، اختصاص دارد.

پروفیسور ریشار، به‌رغم زحمت شایان تحسین در تصحیح این متن، به‌علت ناتوانی در فهم بعضی از معانی و مفاهیم لوایح و ناآشنایی با بعضی از اصطلاحات عرفانی و گاهی کم‌اطلاعی از بعضی منابع رجالی و کتاب‌شناختی، مرتکب اشتباهاتی چند شده‌اند. این اغلاط غیر از آن‌هاست که حضرات آقایان ایرج افشار، محمدتقی دانش‌پژوه و دکتر عبدالحسین زرین کوب که با مصحح همکاری کرده‌اند، لابد آن‌ها را تصحیح کرده‌اند. اهم اشتباهات باقی‌مانده در متن مطبوع حاضر، عبارتند از:

۱- نخستین اشتباه جدی پروفیسور ریشار، در صدر لایحه‌ی دوازدهم، لایح و واضح می‌شود. در این لایحه، مصحح، اصطلاح «یادکرد» را که جامی به‌صورت مضاف برای کلمه‌ی حق سبحانه (مضاف‌الیه) استعمال کرده است، به‌صورت غیرمصطلح و برخلاف مقصود جامی، یعنی به‌صورت فعل خوانده‌اند و لذا آن را چنان ضبط کرده‌اند که عبارت درست و درشت و صحیح و صریح جامی

□ لوایح، عبدالرحمن جامی، چاپ پروفیسور یان ریشار، ترجمه، مقدمه و توضیحات و تهیه واژه‌نامه از [ع.] روح‌بخشان، تهران، انتشارات اساطیر، ۱۳۷۷، ۱۱۶ ص.

لوایح، رساله‌ی مشتمل بر سی و شش لایحه‌ی مختصر و مفید است به قلم نورالدین عبدالرحمن جامی (۸۱۷-۸۹۸ ه.ق) که اصل «وحدت وجود و موجود» یعنی جریان وجود را در مظاهر و مجالی هستی، براساس مکتب وحدت وجود ابن عربی (۵۶۰-۶۳۸)، با شیرین‌ترین و ساده‌ترین عبارتی به زبان فارسی توضیح می‌دهد. راستی را از جهت علمی، مهم‌ترین هنر هر استاد دانشور و پژوهشگر صاحب‌نظر، همین است که سخنان درشت یا سترگی را که فهم آن‌ها از عهده‌ی هر کسی برنمی‌آید، به زبان ساده و با عبارت قابل فهم برای شاگردان یا خوانندگان آثار خود تقریر و تحریر کند. این کاری‌ست که جامی پس از ده - پانزده سال مطالعه‌ی منظم آثار ابن عربی و صدر قنوی درباره‌ی مکتب ابن عربی انجام داده است. ^۱ به همین دلیل آثار جامی در این زمینه از دیرباز محل توجه اهل نظر بوده است.

کسانی که با آثار جامی مانوس باشند، تاثیر گفتار و نوشتار او را در آثار بزرگانی هم‌چون ملاصدرا، فیض کاشانی، حاج ملاهادی سبزواری و... به‌خوبی درمی‌یابند. مطابقه و مقایسه‌ی آثار جامی با متن اسفار صدرا یا کلمات مکنونه فیض یا اسرارالحکم سبزواری این دعوی را تایید خواهد کرد. برای نمونه، بحث ملاصدرا در اسفار، در باب جریان تشکیک در اسما و صفات ^۲ به‌حدی با لایحه‌ی سی و چهارم لوایح جامی، مشابه است که اگر مرخوم ضیاءالدین درّی به این مقایسه دست یافته بود، این موضع را نیز از جمله‌ی سرقات ادبی ملاصدرا می‌شمرد.

ملا محسن فیض (وفات ۱۰۹۰) نیز «تقریباً ده درصد از کتاب کلمات مکنونه‌ی خود را مستقیماً از نقدالنصوص جامی بدون ذکر ماخذ... نقل کرده است و قسمت معتابه بقیه‌ی این کتاب از سایر آثار جامی‌ست». ^۳ هم‌چنین سبزواری در آثار خود مکرر به اشعار جامی استناد می‌کند و برای نمونه در اسرارالحکم می‌گوید: «واجب‌الوجود وجود بحت است... جامی می‌گوید... ذات تو وجود ساذج و هستی بحت».

با این تفصیل، شگفت نیست که لوایح جامی که عصاره‌ی اندیشه‌ی ابن عربی در مبحث وحدت وجود و سریان آن در مظاهر انفسی و آفاقی‌ست، همیشه مطلوب اهل معرفت باشد و

به کلی نامفهوم و بی معنی شده است. متن ریشار، چنین از آب درآمده است:

«چون طالب صادق، مقدمه‌ی نسبت جذبه را که التذاذ است به یادکرد، [کذا] حق - سبحانه - در خود باید. [کذا] که تمامی همت بر تربیت و تقویت آن گمارد، و از هرچه منافی آن است خود را باز دارد...!» (ص ۶۶)

متنی که مصحح فرانسوی بدین گونه تحویل خواننده‌ی لوائج داده‌اند، به کلی فاقد معنی است. بلکه حتا از جهت تجزیه و ترکیب ادبی به کلی بی سر و ته می‌نماید. به راستی جای شگفتی است که کسی جملات کامل و صحیح و پرمحتوای اثری از آثار یکی از نامداران ادبیات پارسی، معارف ایرانی و علوم اسلامی را غلط بخواند و با استفاده از شیوه‌ی نقطه‌گذاری عصر حاضر، متن فارسی شیرین متعلق به پنج قرن و نیم قبل را ضایع کند و بر این کار که جز تولید اشتباه و ایجاد اغلاط تازه در متن فارسی چیزی نیست، نام تصحیح و تنقیح بگذارد!

شکایت ما بیش تر از این است که اولاً متن، صحیح بوده است و مصحح محترم با دست کاری‌های خود آن را خراب کرده‌اند. ثانیاً اصطلاح «یادکرد» را حتا خود مصحح در مقدمه‌ی لوائج (ص ۱۶)، از کتاب *رشحات عین الحیات* فخرالدین علی صفی کاشفی، اما به عنوان یکی از «اصول عقاید نقشبنديه!» - نه فروع و احکام یا دستور سلوک! - نقل کرده‌اند؛ ولی باز از تشخیص اصطلاح «یادکرد» در جمله‌ی نخستین لایحه‌ی دوازدهم غافل مانده‌اند.

لذا متوجه نشده‌اند که عبارت مورد نظر را باید به صورت مضاف و مضاف‌الیه، یعنی «یادکردِ حق» خوانند. در حالی که مصحح عالی مقام، با ایجاد فاصله بین اصطلاح «یادکرد» و مضاف‌الیه آن «حق» (یعنی با گذاشتن ویرگول بین اصطلاح «یادکرد» و حق) مرتکب دو اشتباه بین شده‌اند:

اول این که مفهوم مرکب «یادکرد» را که مضاف برای مضاف‌الیه «حق» شده است، به صورت فعل ضبط کرده‌اند.

دوم به تصور آن که کلمه‌ی «باید» (که بلافاصله پس از کلمه‌ی «باید» در لایحه‌ی دوازدهم آمده است) زائد است، آن را از متن مصحح خود، حذف کرده‌اند.

عبارت مذکور را باید چنین خوانند:

«چون طالب صادق، مقدمه‌ی نسبت جذبه را که التذاذ است به یادکردِ حق - سبحانه - در خود بازباید، باید که تمامی همت بر تربیت و تقویت آن گمارد و از هرچه منافی آن است خود را بازدارد.»

خواننده‌ی آگاه تصدیق می‌فرماید که این جملات، به این صورت که ما نوشته‌ایم، کاملاً صحیح، بلکه شیوا و رساست. در حالی که به صورتی که مصحح ارجمند ضبط کرده‌اند و در سطور سابق عیناً نقل شد، فاقد معنی و حتا خلاف قواعد دستور زبان است.

۲- دومین اشتباه در مفهوم عرفانی «نسبت» است که در

عرف متصوفه بر عموم و در لوائج جامی بخصوص، به معنی بستگی قلبی، پیوند و ارتباط معنوی سالک با خداوند است و جامی، این اصطلاح را در چندین مورد، در لوائج، به همین معنی استعمال کرده است. اما مصحح، در همه‌ی این موارد، آن را به غلط به معنی دیگر تصور کرده‌اند. چنان که جامی در لایحه‌ی هفتم نوشته است:

«ورزش این نسبت شریفه، می‌باید کرد بر وجهی که در هیچ وقتی از اوقات و هیچ حالتی از حالات، از آن نسبت خالی نباشی. چه در آمدن و رفتن، چه در خوردن و خفتن، چه در شنیدن و گفتن و بالجمله در جمیع حرکات و سکنات، حاضر وقت می‌باید بود، تا به بطلالت نگزرد.» (ص ۶۰)

مصحح، پس از اصطلاح «نسبت شریفه» در متن، به شیوه‌ی توضیح در پاورقی نوشته‌اند: «موضوع، عبارت است از رابطه‌ی موجودات با ذات مطلق که در لایحه‌ی ششم مطرح شده بود!»

در حالی که هم چنان که از کلمه‌ی «ورزش» (به معنی تمرین و exercise) در فاتحه‌ی لایحه‌ی هفتم و هم صیغه‌ی فعل امر و اشاره به آمدن، رفتن، خوردن و خفتن و... در تضعیف آن لایحه، واضح و لایح می‌شود، مقصود جامی از «نسبت شریفه» در این مقال، دوام حضور و توجه قلبی سالک (یعنی همان ادامه‌ی ذکر خفی در جمیع اوقات و حالات است) که از مقوله‌ی عرفان عملی و دستور سلوک باطنی است و با مفهوم «رابطه‌ی موجودات با ذات مطلق» که به حکم کلی بودن کلمه‌ی موجودات، از مقوله‌ی عرفان نظری و تفکر فلسفی است، به کلی بی‌ارتباط است. بهتر دلیل بر این اشتباه، همان کلمه‌ی «ورزش» است و این دستور صریح که: «ورزش این نسبت شریفه، می‌باید کرد». چه، کتاب لوائج منحصر به جنبه‌های نظری و تئوریک نیست، بلکه چون در پاسخ اظهار طلب یکی از امیران و اعیان عصر نوشته شده است، شامل بعضی آداب عملی تصوف، نیز هست. چنان که جامی در لایحه‌ی دوازدهم، به تصریح صریح، کلمه‌ی «نسبت» را به همین مفهوم که ما ذکر کردیم و نه به مفهومی که پروفسور ریشار نوشته‌اند، مجدداً به کار گرفته است:

«چون طالب صادق، مقدمه‌ی نسبت جذبه را که التذاذ است، به یاد کرد حق - سبحانه - در خود بازباید، باید که تمامی همت بر تربیت و تقویت آن گمارد.» (ص ۶۶)

شاهد دیگر بر تأیید قول ما را در آثار دیگر جامی در آداب عملی تصوف و سلوک طریقت می‌توان یافت؛ امثال رساله‌ی معروف به «طریق صوفیان» یا «پاس انفاس» که جامی آن را به خواهش یکی از اعیان ولایت گیلان، نوشته است و در آن (به عنوان شیخ سلسله‌ی نقشبنديه) طی آداب سلوک می‌نویسد:

«بدان - افناک الله عنک و ایقاک به - که حاصل طریقه‌ی حضرت خواجه‌ی بزرگوار و خلفای ایشان... دوام حضور است مع الحق علی مرّ الاوقات من غیر فتره و تشتت عزیمة. و این حضور را که ملکه‌ی نفس سالک گردد... و طریق وصول بدین دولت بر سه گونه است: اول، طریق ذکر است که، به حضور،

کلمه‌ی طبیه... را تکرار کنند... و چون بدین تکرار، مواظبت نماید، در بعضی اوقات، وی را کیفیت بی‌خودی و بی‌شعوری که مقدمه‌ی جنبه است، حاصل خواهد آمد...»^۲

جامی در عبارت نهایی نقل قول بالا «کیفیت بی‌خودی و بی‌شعوری» را «مقدمه‌ی جنبه» می‌داند و این مساوق است با «مقدمه‌ی نسبت جنبه» در عبارت لایحه‌ی دوازدهم لوائیح. جامی، در مقطع دیگر در رساله‌ی پاس انفاس، اصطلاح «نسبت» را نه به معنای ربط سالک با حق بلکه به عنوان «انتساب سالک به مرشد» به کار می‌برد و این همان معنای واضح و آشکار «نسبت» یعنی رابطه و پیوند بین مرید و مراد است.

جامی در تحفة الاحرار از «نسبت روحانی» سخن به میان آورده است:

هست بدان کعبه‌ی صدق و صواب

«نسبت» شان، سلسله‌ی زرّ ناب

تا ابد آن سلسله نگسسته باد

گردن ایام بدان بسته باد

جامی در لایحه‌های دیگر، به خوبی اشاره به مفهوم «نسبت» کرده است. چنان که پس از آن چه موضوع بحث حاضر در لایحه‌ی هفتم است، بلافاصله در لایحه‌ی هشتم، می‌نویسد:

«هم‌چنان که امتداد نسبت مذکوره به حسب شمول جمیع اوقات و ازمان واجب است، هم‌چنین ازدیاد کیفیت آن... اهم مطالب است و آن جز به جهدی بلیغ و جدی تمام در نفی خواطر و اوهام، میسر نگردد». (ص ۶۱)

در این جا، مقصود از خواطر، واردات نفسانی و شیطانی است که به ذهن سالک خطور می‌کند و سالک باید آن‌ها را از ذهن خود دور کند. این نفی خواطر همان است که ملاصدرا در ایقاظ النائمین توصیه می‌کند و اهل معرفت متفق اند که:

الخواطر خطایات یردن علی‌الضمیر... و قد یکون بالقاء الملک و قد یکون بالقاء الشیطان و قد یکون من احادیث النفس. و اذا کان من الملک من الملک فهو الالهام. و اذا کان من الشیطان فهو الوسواس. و اذا کان من النفس فهو الهواجس. و اذا کان من قبل الله فهو خاطر الحق.

حاج ملاحادی سبزواری که دیوان اشعار او به تصحیح این بنده در تهران منتشر شده است، در همین زمینه در غزل شماره‌ی ۳ دیوان خود می‌گوید:

درون تیره‌یی دارم ز خاطرهای نفسانی

به سینه مطلعی از روزن نور و ضیا بگشا^۳
باری برای اهل اطلاع، شک و شبهه‌یی نمی‌ماند که لایحه‌ی هشتم، به اقتضاء «نفی خواطر» مرتبط با عرفان عملی است و چون عبارت «نسبت مذکوره» در لایحه‌ی هشتم لزوماً باید به عبارت «نسبت شریفه» در لایحه‌ی هفتم برگردد (چون این عبارت در لایحه‌ی هشتم، فقط چهار سطر بعد از عبارت «نسبت شریفه» در لایحه‌ی هفتم آمده است و در این فاصله، لفظ «نسبت» مجدد استعمال نشده است)، محقق و مسلم می‌شود که مقصود و منظور

جامی، از «نسبت شریفه» در لایحه‌ی هفتم نیز بالضروره باید ناظر به همین اصطلاح معهود در عرفان عملی باشد، نه آن چه مصحح تصور کرده‌اند و آن را به معنی فیلسوفانه «رابطه‌ی موجودات با ذات مطلق» گرفته‌اند. باز برای این که جای هیچ شک و شبهه‌یی در اثبات این اشتباه غیرقابل اغماض نماند، می‌توان به سه مورد دیگر در همین متن لوائیح که جامی در آن مورد نیز کلمه‌ی «نسبت» را به همین مفهوم اصطلاحی متصوفه، یعنی عرفان عملی به کار برده است، اشاره کرد:

الف- جامی در لایحه‌ی ششم می‌نویسد:

«پس می‌باید که بکوشی... و بر این نسبت چندان مداومت

نمایی که با جان تو درآمزد». (ص ۵۸)

ب - جامی در لایحه‌ی یازدهم می‌نویسد:

«مادام که آدمی به دام هوا [هوی] و هوس گرفتار است، دوام

این نسبت از وی دشوار است». (ص ۶۵)

ج - باز در لایحه‌ی دوازدهم می‌نویسد:

«چون طالب صادق، مقدمه‌ی نسبت جنبه را که التذاذ است به

یاد کرد حق» (ص ۶۵)

مصحح فرانسوی و سه مشاور ایرانی دانشمند ایشان که هیچ یک دعوی تخصص در عرفان نظری و عملی ندارند، در همه‌ی این موارد، معنی و مفهوم «نسبت» را ندانسته‌اند و چنان که از مقدمه و توضیحات ایشان، علامت‌گذاری‌های ایشان در متن و... معلوم است، از فهم این بخش از لوائیح به کلی عاجز مانده‌اند. در حالی که این اصطلاح در تمام متون عرفانی قرن هشتم و نهم معمول بوده است.

۳- سومین اشتباه جدی مصحح فرانسوی این است که یازده فرمان سلوک را در سلسله‌ی نقشبندی، «اصول عقاید» این طایفه خوانده‌اند (ص ۱۶) و بعد اظهارنظر کرده‌اند که:

«این‌گونه تمارین در یوگا، که سابقه‌ی قدیم دارد، یافت می‌شوند، در اعمال زاهدانه‌ی شمن‌ها و نیز در مسیحیت مشرق‌زمین هم دیده می‌شوند. به هر حال رفتاری است که با تفاوت‌هایی بر حسب فرقه‌ها، در میان عارفان و صوفیان مسلمان رواج دارد». (همان‌جا)

در این جا، اولاً، اطلاق «اصول عقاید» به این‌گونه تمرین‌ها و فروع نادرست است. ثانیاً این نظر که دستورالعمل‌های ذکر خفی (یادکرد، بازگشت، نگاهداشت، یادداشت و هوش دردم) را در سلسله‌ی نقشبندی به کلی مقتبس از یوگا، شمن‌ها و مسیحیت مشرق‌زمین دانسته‌اند، اما هیچ اشاره‌یی به دست کم تاثیر برابر و مساوی اسلام بر لزوم حضور قلب و توجه دائم به حق نکرده‌اند؛ نادرست است. چه ذکر خفی و آگاهی دائمی مورد قبول صوفیان در آیات قرآن و احادیث نبوی و علوی و بزرگان مسلمان نیز سابقه دارد و همان است که از امام جعفر صادق (ع) نقل شده:

القلب حرم‌الله فلا تسکن فی حرم‌الله غیرالله.

باز از امام صادق روایت است که به اسحاق بن عمّار فرمود:

«پدرم امام محمدباقر «فراوان ذکر می کرد و من به همراه او می رفتم، و او ذکر می گفت. با او غذا می خوردم، او مشغول ذکر بود. با مردم گفت و گو می کرد، ولی آن نیز از ذکر خدا بازش نمی داشت و من می دیدم که زبانش دائماً به کامش چسبیده است و می گفت: لا اله الا الله».

هر آن کاو غافل از حق یک زمان است

در آن دم کافر است، اما نهان است
از طرف دیگر، اظهار این عقیده به اختصاص در باب سلسله ی نقشبندی که در بین سلاسل تصوف به التزام به شرع (به تصریح نایب‌الصدر در طرائق الحقائق) بلکه تحجر در حفظ ظواهر شرع (به تعبیر دکتر قاسم غنی در تاریخ تصوف) مشهوراند و در حقیقت نقطه ی مقابل «صوفیان بی شرع» اند، بی وجه می نماید. اکنون بهتر آن که به سراغ خود جامی برویم تا از قول او سلسله ی نقشبندی که وی به آن متعلق است، معرفی شود.

«حضرت خواجه ی ما را سوال کردند که طریقت به چه توان یافت؟ فرمودند: به تشریح، و دیگر بعدالمحافظه علی الامر الوسط؛ فی الطعام، لافوق الشبع و لالاجوع المفرط. در تقلیل منام علی طریق اعتدال المزاج، علی الخصوص احیا بین العشائین و قبل الصبح، بحيث لا یطلع علیه احد. به توجه در خودرفتن و نفی خواطر علی الخصوص خاطر تمنا به نسبت حال، ماضی و

استقبال... و دیگر اذا سکت اللسان عن فضول الکلام، نطق القلب مع الله و اذا نطق اللسان، سکت القلب... و من صمت لسانه و قلبه عن خواطر الاکوان، ظهر له سره و تجلی له ربه».^۷

فخرالدین علی صفی کاشفی نیز که هم ریش (باجناغ) و هم کیش (برادر طریقتی) جامی ست، در رشحات می گوید:

«اساس این طریقت، اتباع سنت است و حفظ شریعت از

یک سو، و توجه به حق و نفی خواطر از سوی دیگر».^۸

هم چنین شاه عبدالله دهلوی (مرشد مولانا خالد نقشبندی) در

مقامات مظهریه می گوید:

«طریقه ی علیّه ی نقشبندیّه، عبارت است از دوام توجه، به

قلب، به مبدا فیاض؛ و اعتدال در نوافل عبادات؛ و توسط در ترک

مالوفات؛ و تعمیر اوقات به اوراد و اذکار. در این طریقه، مقامات

سلوک از توبه تا مقام رضا به اجمال معمول است و حاصل آن، دوام

حضور به ذات الهی و انجذاب حبی روحی و ذوق و شوق و جمعیت

قلبی ست...»^۹

۴- چهارمین اشتباه، دیگر آن که مصحح، معنای اصطلاح

عرفانی «جمع و تفرقه» را که بیش تر در لایحه ی دوم و بعد به صورت

اجمالی در لایحه ی بیست و دوم، مذکور است، ندانسته اند. در

حاشیه ی لایحه ی دوم نوشته اند: «مقصود از اهل جمع، متصوفه

است». و در حاشیه ی لایحه ی بیست و دوم نوشته اند که:

«نهان خانه ی جمع... بنگرید به گلستان سعدی:

یکی را از مشایخ شام پرسیدند که حقیقت تصوف چیست؟

گفت: از این پیش طایفه یی در جهان پراکنده بودند

به صورت، و به معنی جمع؛ و این زمان قومی به صورت،

جمع اند و به دل، پراکنده». (ص ۸۲)

حال آن که حتا اگر بنا باشد که متن عرفانی لواطح به

استمداد متن ادبی گلستان، شاهکار منثور شاعر مشهور،

توضیح داده شود، باز هم به قول خود سعدی، اولی تر آن

است که به موضوع اصلی، احاله و ارجاع شود. چنان که

سعدی در گلستان گوید:

«جمعی، جمعیت را در جمع اسباب دانستند، در تفرقه ی

ابد بماندند، جمعی... آستین برافشانند».

عجب آن که خود جامی در لایحه ی دوم به همین کلام

سعدی در گلستان استظهار کرده است، اما مصحح، حتا از

لحاظ ادبی اشاره یی به این تضمین ادبی و وام گیری هنری

نکرده است، جامی نوشته است:

«جمعی گمان بردند که جمعیت در جمع اسباب است،

در تفرقه ی ابد ماندند، فرقه یی به یقین دانستند که جمع

اسباب تفرقه است، دست از همه افشانند». (ص ۵۲)

از امام صادق (ع) روایت است که: «الجمع بلا تفرقه

زندقه و التفرقه بدون الجمع تعطیل، و الجمع بینهما توحید،

هجویری در کشف المحجوب گوید: جمع صفت حق است

و تفرقه فعل وی. پس جمع ذات و صفت وی ست و تفرقه



در حکم افعال او، یا آن که آن چه بنده از راه مجاهدت کسب کند، تفرقه است و آن چه به صرف عنایت و هدایت حق به او رسد جمع است»^{۱۲}

مصحح، ابتدا و اصلاً به مفاهیم عرفانی کلام بالا، بلکه به سابقه‌ی تعبیر بالا در ادب فارسی اعتنا نداشته‌اند و از باب توضیح و تفسیر فقط مرقوم داشته‌اند که: «اسباب، جمع سبب است و به دو معنی است: شی و علت». (ص ۵۲) حتا در همین جمله‌ی کوتاه هم، مرتکب دو اشتباه شده‌اند.

اول این که در زبان فارسی، اسباب به صورت مطلق به معنی اشیا و سبب به معنی شی نیست. زیرا در مثل کوه و در و دشت، گاو، پلنگ، خرچنگه ماه و خورشید، شی هستند ولی اسباب به آن‌ها گفته نمی‌شود. به عبارت دیگر بین اشیا و اسباب، عموم و خصوص من وجه جاری است: هر نوع اسباب و وسایلی، شی نیست و همه‌ی اشیا هم اسباب نیستند. یعنی اسباب تنها آن نوع اشیا‌اند که وسیله و سبب قرار گیرند، مثل اسباب و اثاثیه، یعنی: اشیا منزل. در ادب فارسی هم، کاربرد اسباب مثلاً در شعر حافظ به همین معنی است:

چشمید جز حکایت جام از جهان نبرد

ز تهار دل میند بر اسباب دنیوی

و یا:

حاصل کار که کون و مکان این همه نیست
باده پیش آر که اسباب جهان این همه نیست
دوم، این که از جهت اصطلاح فنی هم، سبب به معنی علت نیست و این دو در فن فلسفه و حکمت با هم تفاوت‌هایی دارند. چنان که گفته‌اند خدا مسبب الاسباب یا علة العلة است.
به هر حال، جمع و تفرقه یا جمعیت و تفرقه، اصطلاحی خاص است. چنان که منصور بن اردشیر عبادی در التصفیه گوید: نشان رونده‌ی صادق، جمعیت است.^{۱۳}

۵- اشتباه دیگر مصحح این است که تعبیر «فص» را در عناوین **فصوص الحکم** ابن عربی ندانسته‌اند و لذا در حاشیه‌ی لایحه‌ی بیست و پنجم نوشته‌اند:

«جامی این فکر را از **فصوص الحکم**، قول سلیمان [کذا] گرفته است» (ص ۸۷). که البته باید «فص سلیمانی» باشد.

هم‌چنین در حاشیه‌ی لایحه‌ی بیست و نهم، به رغم این که جامی خود در متن این لایحه نوشته است: «شیخ - رضی الله عنه - در فص شعبی می‌فرماید» (ص ۸۹)، مصحح در حاشیه نوشته‌اند: «منظور از شیخ، ابن عربی است و تمامی این لایحه از **فصوص الحکم**، قول [کذا] شعبی... گرفته شده است». (ص ۸۹) در صورتی که «فص» به معنای زبده، چکیده، گزیده و امثال آن است و نه به معنای «قول».

۶- اشتباه دیگر مصحح در ضبط نخستین جمله از کتاب **اشعة اللمعات** جامی، پیش آمده است که آن را چنین ضبط کرده‌اند:

«پاکا خداوندی که آینه‌ی حقیقت محمدی را مطرح [کذا] اشعه لمعات جمال جمعی احدی ساخت». (ص ۲۰)
حال آن که بی‌گمان در این جا «مطرح» غلط است و «مطلع» صحیح است.

۷- اشتباه دیگر مصحح، در ضبط نخستین جمله‌ی بخش تمهید از **لوايح**، نمایان و لایح شده است که آن را چنین ضبط کرده‌اند:

«این رساله‌ی بی‌ست که بر الواح [کذا] ارباب عرفان و اصحاب ذوق و وجدان لایح گشته». (ص ۴۹) حال آن که بی‌گمان در این جا «الواح» غلط است و «ارواح» صحیح است.

۸- اشتباه دیگر مصحح این است که نوشته‌اند جامی «به قطبیت نرسید، اما عنوان شیخ یافت». (ص ۲۰)؛ زیرا که دومین مراد و مرشد جامی، خواجه عبیدالله احرار سمرقندی (۸۰۵-۸۹۵ هـ) است. (ص ۱۹) در حالی که خواجه‌ی احرار، مرشد و مراد جامی نبوده است، بلکه خود جامی، از جانب سعدالدین کاشغری، به ارشاد مجاز بوده است.^{۱۴}

لذا جامی، بعد از کاشغری در هرات، خلیفه و جانشین او محسوب می‌شده است. یعنی با این که جامی به تعبیر خودش «تحمّل بار شیخی» نداشت،^{۱۵} به طوری که فخرالدین علی کاشفی از قول پدرش ملاحسین واعظ کاشفی سبزواری بازگو می‌کند، کاشفی پدر به جامی گفته است که «اکنون به جای او [کاشغری] شماید». ^{۱۶} جامی نیز به شیوه‌ی همیشگی، پس از تالی، دستور سلوکی به کاشفی پدر داده است و بدین گونه به تصریح کاشفی پسر، کاشفی پدر به دستور جامی، «به شغل باطنی این طایفه [یعنی نقشبندیه] مشرف شده». ^{۱۷}

علاوه بر ملاحسین واعظ کاشفی، نام چندین تن دیگر از رجال ادبی و سیاسی که به دست جامی به فقر مشرف شده‌اند، به دست ما رسیده است که یکی از ایشان عبدالغفور لاری، نویسنده‌ی **تکمله‌ی نفحات**، است.^{۱۸}

از این گذشته مویذات دیگری که بر استقلال ارشاد جامی از خواجه‌ی احرار در دست است، عبارتند از: اول از همه، این که جامی در مقاطعی چند - چنان که ذیل مفهوم «نسبت» در تضاعیف همین مقال، در سطور گذشته مذکور شد - به طور صریح به انشای دستور سلوک به مخاطب معین (جهان‌شاه قره‌قوینلو) که در **لوايح** از او به پادشاه همدان تعبیر کرده، می‌بادرت جسته است. در ثانی، از همین قبیل است، دستور سلوک دیگری که به نام «طریقه‌ی صوفیان» یا «پاس انفاص» برای «یکی از اعیان ولایت گیلان» نوشته است. این، مویذ دیگری بر ارشاد جامی نه تنها در هرات، بلکه در سطح جهان اسلام در قلمرو امیرنشین‌های مختلف قرن نهم هجری است.

لذا تعبیر پروفیسور ریشار که «جامی به قطبیت نرسید، اما عنوان شیخ یافت» (ص ۲۰) به چندین دلیل، صحیح نیست:

این عبارت، در تایید استقلال جامی از خواجه خطاب الفصل و احرار فصل الخطاب است.
 فخرالدین علی کاشفی باز از مولانا رضی الدین عبدالغفور لاری مولف تکمله‌ی نفحات نقل کرده است که جامی «کسی را تلقین نمی‌کردند با آن که از حضرت مولانا سعدالدین (قده) مجاز بودند و از جانب غیب ماذون. لیکن اگر ناگاه صادقی پیدا می‌شد، وی را خفیه از این طریق آگاه می‌ساختند و منشا این کمال لطایف ایشان بود. می‌فرمودند که: تحمل بار شیخی نداریم... می‌فرمودند: دریغا که طالب نیست. طالب بسیاریند، اما طالب حظ خود». ۲۲
 هفتمین دلیل بر این که جامی به استقلال حق ارشاد در طریقت داشته است، این که، طالبان معرفت، از دور و نزدیک و ترک و تاجیک، نسبت به جامی اظهار طلب می‌کرده‌اند و از او در کار سلوک، راهنمایی و ارشاد می‌طلبیده‌اند. جامی، هم چنان که گفته آمد، لواطح را برای یک تن از امیران و شاهان منطقه‌ی همدان، و رساله‌ی طریق صوفیان یا پاس انفاس را برای یکی از اعیان گیلان نوشته است. باز باخرزی از یکی از پادشاهان هند که مشتاق زیارت جامی بود و از هیچ چیز - حتی از فرستادن غلامان زیاروی - برای جامی مضایقه نداشت، سخن رانده است. ۲۳

اول این که در گذشته، تعدد مشایخ و اقطاب در سلاسل تصوف، امری مقبول و معهود بوده است. لذا این که جامی و خواجه‌ی احرار هم‌زمان با یک‌دیگر به ارشاد مشغول باشند، مستلزم تابعیت جامی از خواجه‌ی احرار یا حتی منافی با قطبیت جامی نیست.
 دوم این که تعبیر «جامی به قطبیت نرسید، اما عنوان شیخ یافت»، تنها در عرف متأخرین بعضی سلاسل تصوف (مانند: سلسله‌ی نعمه‌اللهیه) قابل فهم است. این متأخران، به مرشد اعظم و مستقل، قطب و به نمایندگان او در ارشاد، شیخ می‌گویند. این‌گونه مشایخ، که در عرف سلاسل دیگر - و حتی در عرف کلیسای کاتولیک و ارتودوکس - «خلیفه» خوانده می‌شوند، پس از مرگ قطب، باید با کسی که قطب به جانشینی خود به نص صریح کتبی انتصاب کرده است و نوعاً پسر خود اوست، تجدید عهد کنند و گر نه از مقام شیخیت، منعزل می‌شوند. در حالی که در عرف قدمای متصوفه، مقام «شیخیت» مشایخ به مرگ مرشد زائل نمی‌شد و ادامه‌ی آن مستلزم بیعت با جانشین مرشد مرده نبود. سومین دلیل بر اشتباه بودن تعبیر مصحح، این که در سلاسل قدیم تصوف، شیخ و قطب الفاظی مترادف‌اند. یعنی هر کس را که به استقلال و استقامت اجازه‌ی ارشاد داشته باشد، شیخ می‌گویند.

دلیل چهارم، تالیف مقامات جامی به قلم عبدالواسع نظامی باخرزی است. چه مقامات را (هم چنان که از اسرار التوحید فی مقامات الشیخ ابی سعید، مقامات زنده پیل، مقامات نقشبند و صدها «مقامات» دیگر برمی‌آید) برای مشایخ درجه‌ی اول و به اصطلاح اقطاب بزرگ تصوف می‌نویسند. باخرزی هم این کتاب را در مقامات جامی، به‌عنوان شیخ مستقل ارشاد، یعنی کسی که به استقلال پس از مرگ سعدالدین کاشغری حق ارشاد داشته، نوشته است.
 دلیل پنجم، به گزارش باخرزی، وقتی فخرالدین علی صفی از هرات به دیدار خواجه‌ی احرار به سمرقند رفت، خواجه‌ی احرار به او گفت: با وجود اقامت جامی در هرات، هیچ روا نبوده است که وی خود را به زحمت افکند و به سمرقند برود. ۱۹ باز در جای دیگر می‌گوید: «جامی در اواخر عمر «طالب اهل طلب» بود، ولی می‌گفت طالب صادق پیدا نمی‌شود». ۲۰
 دلیل ششم، شخص فخرالدین علی صفی نیز درباره‌ی استقلال جامی از خواجه‌ی احرار می‌نویسد: «در کُرت اول که راقم این حروف، به ماوراءالنهر می‌رفت... [خواجه‌ی احرار] فرمودند که در هرات از مشایخ وقت که را دیده‌ی؟ گفتم: مولانا عبدالرحمن جامی و مولانا محمد روجی را. فرمودند که: هر که در خراسان مولانا عبدالرحمن جامی را دیده باشد، وی را به این روی آب‌آمنن چه حاجت است؟ بعد از آن فرمودند: شنیده‌ایم که مولانا عبدالرحمن جامی، مرید نمی‌گیرند و مولانا محمد، مرید می‌گیرند. گفتم: آری...» ۲۱

بسم تعالی
 حضرت مولانا محمد باقر...
 سلام بر تمام عالم...
 این متن به خط نستعلیق نوشته شده و شامل عبارات مذهبی و احترامی است. در پایین آن نیز امضا و تاریخ درج شده است.

در خاتمه باید گفت که تمجید و تکریم جامی از خواجه‌ی احرار در اشعار و مکاتباتی که جامی در حق خواجه‌ی احرار بر قلم رانده است، با حفظ مراتب یاد شده در بالا در باب تعدد مشایخ، نباید بر نیابت جامی از خواجه‌ی احرار حمل شود. چه، جامی با اکثر بزرگان حتا در سلاسل غیرنقشبندی نیز در کمال تواضع سخن می‌رانده است. چنان‌که وقتی شیخ محمد لاهیجی از مشایخ بزرگ سلسله‌ی نوربخشیه (منتسب به سیدمحمد نوربخش که انشعاب ذهبیه از سلسله‌ی خواجه اسحاق ختلائی ناشی از دعوی مهدویت همین نوربخش است)، شرح خود بر گلشن راز شبستری را برای جامی فرستاد، جامی با نهایت تواضع، رباعی زیبایی در مدح شیخ محمد لاهیجی بساخت و این تواضع در احوالی بود که در فاخره‌ی هرات، احدی حتا پادشاه وقت بر جامی تقدم نمی‌جست. بلکه پادشاهان کشورهای مختلف جهان اسلام، همه طالب زیارت و کسب فیض از محضر جامی بودند. هم‌چنان که مرحوم استاد علی‌اصغر حکمت، به تفصیل فصیل در شرح حال جامی نوشته‌اند، در تمام تاریخ اسلام، احدی از علما احترامی را که جامی در عصر خود، در کشورهای مختلف اسلامی داشت، حائز نشده است.

۹- نهمین اشتباه مصحح فرانسوی لویج، این است که در دو جا نوشته‌اند که جامی، داماد مرشد خود سعدالدین کاشغری (وفات ۸۶۰ هـ) بوده است. (ص ۱۹ و ص ۲۱)؛ در حالی که جامی و فخرالدین علی صفی (و نه پدر او ملاحسین واعظ کاشفی مولف روضه‌الشهدا و تفسیر حسینی و انوار سهیلی و... چنان‌که قاضی نورالله شوشتری اشتباهاً در مجالس المومنین نوشته است) هر دو دامادهای پسر سعدالدین کاشغری (یعنی «خواجه‌ی کلان») بوده‌اند. چنان‌که فخرالدین علی صفی، خود در این باب می‌نویسد:

«راقم این اوراق را در ماه شعبان ۹۰۴ به خدمت خواجه‌ی کلان، ولد بزرگوار مولانا سعدالدین، نسبت مصاهرت واقع شد... خواجه‌ی کلان... دو صبیبه داشتند، یکی به حیاله‌ی مخدوم [یعنی جامی] درآمد و دیگری حواله‌ی راقم حروف شد و در این معنی گفته شده بود:

دو کسب شرف از برج سعد ملت و دین
طلوع کرد و برآمد: به سان دُر صدف
از آن، یکی، به ضیا گشت بیت عارف جام
وزین، حسیض و بال صفی شد اوج شرف^{۱۰}

۱۰- اشتباه دیگر مصحح، این است که نوشته‌اند: جامی در پنج سالگی، در هرات خواجه محمدپارسا (وفات ۸۲۲ هـ) را که یکی از مشاهیر شارحان فصوص ابن عربی‌ست، از نزدیک دیده است. عین عبارت ایشان، این است:

«خواجه محمد پارسا در سر راه خود به زیارت حج... در هرات توقف کرد. جامی که در آن هنگام پنج سال داشت، به همراه پدر خویش در مجلس او شرکت کرد». (ص ۱۸)

در حالی که خود جامی در نفعات، تصریح دارد که در سن پنج سالگی در تربت جام (نه در هرات) خواجه محمد پارسا را دیده است و عین عبارت جامی این است:

«و چون در محرم ۸۲۲ به نیت طواف بیت‌الله الحرام و زیارت نبیه (ص) از بخارا بیرون آمدند، به خاطر می‌آید که چون از ولایت جام می‌گذشتند، پدر این فقیر با جمعی کثیر از نیازمندان و مخلصان، به قصد زیارت ایشان بیرون آمده بودند و هنوز عمر من پنج سال تمام نشده بود»^{۱۱}.

۱۱- اشتباه دیگر مصحح، این است که بین کاشفی پدر - یعنی: ملاحسین واعظ سبزواری، صاحب روضه‌الشهدا و تفسیر حسینی، انوار سهیلی و فتوت‌نامه‌ی سلطانی و... (وفات ۹۱۰ هـ) - و کاشفی پسر - یعنی: فخرالدین علی واعظ، معروف به صفی، صاحب رشحات عین الحیات، لطائف الوائف و... (وفات ۹۳۹ هـ) - خلط کرده‌اند. در پاورقی شماره‌ی یکم صفحه‌ی ۱۵ مقدمه‌ی خود، رشحات را صحیحاً به فخرالدین علی واعظ (کاشفی پسر) منسوب داشته‌اند، ولی بلافاصله در پاورقی شماره‌ی دوم همان صفحه، آن را اثر حسین واعظ (کاشفی پدر) دانسته‌اند.

بر مترجم فارسی (آقای ع. روح‌بخشان) که بی‌دغدغه‌ی خاطر، رشحات را به کاشفی پدر منسوب دانسته‌اند، ۲۴ حرجی نیست. اما، برای ما جای تعجب است که پروفیسور ریشار، کتاب واحد را به فاصله‌ی یک سطر به دو شخصیت مختلف نسبت داده باشند.

۱۲- دیگر از اشتباه‌های مصحح آن است که نام خواجه محمود انجیر فغنوی را از دو جهت اشتباه خوانده‌اند. اول این که محمود انجیر را به صورت مرکب (در مثل، هم‌چون محمدعلی و محمدحسن) یا به صورت اضافه (در مثل، هم‌چون ناصرخسرو و میرداماد) تصور کرده‌اند و لذا آن را به هم پیوسته، به تخفیف م.الف. (M.A) ضبط کرده‌اند و ثانیاً فغنوی را با حرف «قاف» (Q) ضبط کرده‌اند. در حالی که نام صاحب ترجمه، محمود است و انجیر فغنوی، انتساب جغرافیایی (منتسب به انجیر فغنی، دهی از مضافات بخارا به فاصله‌ی سه فرسنگ از آن شهر) است.

۱۳- دیگر از اشتباه‌های مصحح آن است که شهرت خواجه علی رامتنی، یعنی خواجه‌ی عزیزان را چنان بازنویسه‌اند که گویی «عزیزان - علی» هم‌چون قربان علی و رمضان علی و شعبان علی، نامی مرکب است. یعنی عزیزان را جزء اسم اول او تصور کرده‌اند، آن‌جا که در مقدمه نوشته‌اند:

«عزیزان علی رامتنی A-A.Ramtani (متوفی در ۷۰۵ و به‌قولی در ۷۲۱ هـ.ق)». (ص ۱۸)

در حالی که عزیزان، جزء اسم صاحب‌نام، یا حتا عنوان اول مقدم بر نام او، نیست. بلکه شهرت و لقب طریقتی اوست.



چنان که در مثل در سلسله‌ی خاکسار جلالی، سیدجلال سبزی را «مخلوم جهانیان» خوانده‌اند، در سلسله‌ی خواجگانیه / نقشبندیه نیز این شخصیت تاریخی را «خواجeh عزیزان» خوانده‌اند. اما گاه، خواجeh را حذف کرده و او را به اطلاق «عزیزان» خوانده‌اند. چنان که در دعای ختم سلسله‌ی نقشبندیه وارد است که: «اللهم بلغ ثواب هذا... الی... خواجeh علی الرامتنی المشهور بعزیزان».

۱۴- اشتباه دیگر مصحح آن است که امیر سیدکلال بخارائی را و مغلوپا با یاه آخر یعنی کلالی Kolali ضبط کرده‌اند و این نیز به تصور آن بوده است که کلال نام جایی بوده است و این شخصیت تاریخی، منسوب به آن محل، باید کلالی یعنی با اضافه کردن یاه نسبت خوانده شود. در صورتی که در این مورد، کلال به ضم کاف واژه‌ی سانسکریت و به معنی داشگر یا داش سوز (کوزه‌گر، سفال‌پز) است. ۲۵ که شغل شاغل این شخصیت طریقتی بوده است. هم چون نقشبند، عطار، قصاب، وراق، رسام و امثال آن‌ها که بسیاری از مشایخ طریقت برای گذران معاش به حرفه‌ی اشتغال می‌داشته‌اند و به همان عنوان شغلی، نامبردار بوده‌اند. لذا هم چنان که اگر شغل کسی بقال یا معلم یا آموزگار است، به او معلم یا آموزگار می‌گویند نه معلمی یا آموزگاری، در مورد شخصی نیز که شغل او کلال است او را کلالی نمی‌توان خواند.

این بود تعدادی از اشتباهاتی که طی مطالعه‌ی لویح چاپ جناب پروفیسور یان ریشار، به نظر قاصر این بنده‌ی ناقص رسید. والسلام. ■

پی‌نوشت‌ها

۱- جامی، یکجا در نفعات‌الانس گوید که: تنها راه فهم وحدت وجود ابن عربی، مطالعه‌ی آثار ربیب او صدر قونوی ست (نفعات، چاپ توحیدی پور، ص ۵۵۶) و باز در جای دیگر (در مقامات جامی، چاپ مایل هروی، ص ۹۱) از جامی نقل شده که وی بعد از ده - پانزده سال مطالعه‌ی آثار ابن عربی، از طریق مطالعه‌ی آثار قونوی به فهم کلمات ابن عربی موفق شده است.

- ۲- صدرا، اسفار، ج ۱، ص ۳۶ به بعد.
- ۳- چیتیکه ویلیام، مقدمه‌ی نقدالنصوص، ص اول.
- ۴- حاشیه‌ی کتاب مقامات نقشبند، چاپ سنگی، بخارا، ۱۳۲۷ ه.ق. صص ۱۳۸-۱۵۸.
- ۵- سبزواری، ملاهادی، دیوان اسرار، چاپ سیدحسن امین، تهران، بعثت، ۱۳۸۰، ص ۲۱۵.
- ۶- مقصود جامی از «حضرت خواجehی ما» در این‌جا، خواجeh بهاء‌الدین محمد بخارایی معروف به نقشبند، مجدد سلسله‌ی خواجگانیه است که پس از وی، این سلسله به نام او به نقشبندیه معروف شده است.
- ۷- جامی، نفعات‌الانس، چاپ دکتر محمود عابدی، تهران، ۱۳۷۰، ص ۴۱۳.
- ۸- کاشفی، فخرالدین علی صفی، رشحات عین الحیات، چاپ دکتر علی اصغر معینیان، تهران، ۱۳۴۸، ص ۴۲.
- ۹- دهلوی، شیخ عبدالله، مقامات مظهریه، استانبول، ۱۹۹۲، صص ۵-۶.
- ۱۰- کاشفی، فخرالدین، همان‌جا، ص ۴۲.
- ۱۱- جامی، نفعات‌الانس، چاپ عابدی، صص ۳۹۷-۳۹۸، چاپ مهدی توحیدی پور، ص ۳۹۳.
- ۱۲- هجویری، کشف‌المحجوب، چاپ افست از روی چاپ روسیه با مقدمه‌ی دکتر قاسم انصاری، صص ۳۳۴-۳۳۰.
- ۱۳- منصوربن اردشیر عبادی، التصفیه فی احوال المتصوفه، چاپ دکتر غلامحسین یوسفی، ص ۱۷۴.
- ۱۴- نظامی باخرزی، همان‌جا، ص ۲۳۱.
- ۱۵- همو.
- ۱۶- کاشفی، همان‌جا، ص ۴۲.
- ۱۷- همو، صص ۲۵۳-۲۵۱.
- ۱۸- لاری، عبدالنفور، تکمله‌ی نفعات‌الانس، چاپ علی اصغر بشیرهرروی، کابل، ۱۳۴۳.
- ۱۹- نظامی باخرزی، مقامات جامی، ص ۲۳۱.
- ۲۰- همان‌جا.
- ۲۱- کاشفی، فخرالدین، همان‌جا، ص ۲۳۴ به بعد.
- ۲۲- همو، همان‌جا، صص ۲۵۳-۲۲۵.
- ۲۳- همان‌جا.
- ۲۴- لویح، پاورقی یکم، ص ۲۰.
- ۲۵- شعر امیرخسرو و دهلوی، در مفهوم «کلال» و قرائت آن سند است: هر کاسبی که ساخت، ندانم چرا شکست؟ / گردنده آسمان که چو چرخ کلال گشت!