

میراثِ جابر بن حیان یا مرده ریگِ کیمیایی غالیان؟

(یک کتابگزاری و چند یادآوری)

جويا جهانبخش

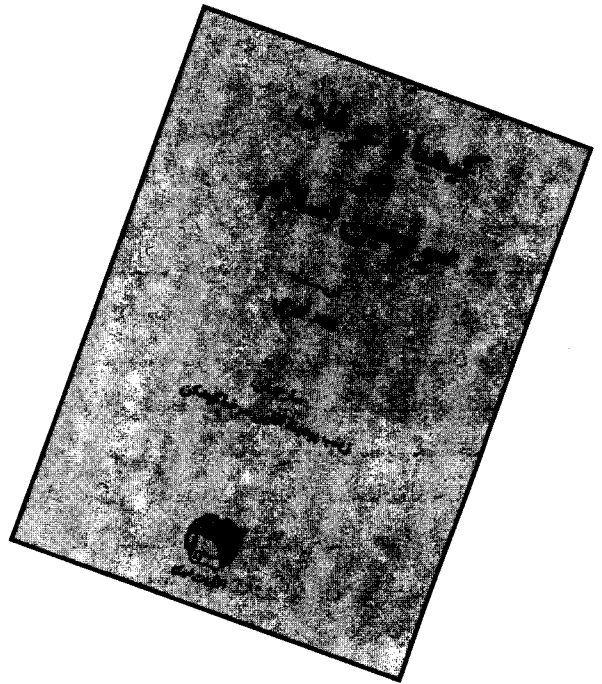
نام «جابر بن حیان» در اذهان بیشترین ما، پیش و بیش از هر چیز، تداعیگر «پدر علم شیمی» و «شاگرد امام صادق (علیه السلام)» است؛ اما حکایت تاریخی جابر در واقع چیز دیگری است که شاید اهمیت آن برای ما بسی پیش از جابری باشد که یک شیمیدان کهن و پاره‌ای از «تاریخ علم» باشد و بس؛ یا یکی از شخصیت‌های متعددی که به هر روی نزد امام صادق علیه السلام دانش‌اندوزی کرده‌اند.

این اهمیت وقتی فزونی می‌گیرد که بدانیم میراث مکتوب معتناهی در اختیار ماست که به نام جابر بن حیان بازخوانده می‌شود و در آن مطالبی است که به امام صادق علیه السلام نسبت داده شده، و احیاناً از جوانب عقیدتی و دینی هم سخن می‌دارد، نه علم تجربی و دیگر هیچ.

در فهرست آثار منسوب به جابر، به حدود سه هزار نام باز می‌خوریم که از آن میان چیزی کمتر از دویست و پنجاه عنوان موجود است؛^۱ و همین نیز - چنان که پیداست - بسیار است.

وانگهی این اهمیت چند چندان می‌شود وقتی بدانیم از بُن وجود و واقعیت تاریخی جابر محل تردید، بل انکار است** و به ویژه منابع درجه اول تَلَمَذ چُنین شخصی را نزد امام صادق علیه السلام، و حتی حضور واقعی او را در حلقه‌های علمی و دینی شیعیان پیرو آن حضرت، تأیید نمی‌کنند.

* پاورقی‌های این مقاله به علت حجم زیاد آنها به انتهای مقاله منتقل شد.
** اکنون عالمان و محققانی در حوزه‌های علوم اسلامی به این نکته راه برده‌اند (حضرت حجت الاسلام والمسلمین جناب آقای مددی، مدرس نکته سنخ دروس عالی خارج حوزه) گفته‌اند: ... مثال دیگر جابر بن حیان است که از اساس وجود واقعی ندارد، اصلاً وجودش واقعی نیست، دروغ است، خیالی است. ر. ک: مجله فقه شماره ۵۸، سال ۸۷، گفتگو با استاد مددی در ادامه گفتگو توضیحاتی برای روشن شدن مدعا افزوده‌اند. [آینده‌پژوهش]



کیمیا و عرفان در سرزمین اسلام، پیر لوری، ترجمه زینب یودینه
آقایی و رضا کوهکن، چاپ اول، تهران: طهوری و انجمن
ایران‌شناسی فرانسه در ایران، ۱۳۸۸.

است؛ سپس یک چند در بغداد و در میان اطرافیان خاندان برمکی به سر برده و از ۱۸۷ ق که برمکیان مغضوب شدند، به زندگی مخفیانه روی آورده و عاقبت به سال ۲۰۰ ق در زمان خلافت مأمون در گذشته است (نگر: ص ۲۶).

این داده‌های ادعائی از سوی شماری از محققان، سخت مورد نقد و تردید واقع شده است. اینکه «بزرگ‌ترین مورخان عصر وی اعم از شیعی و سنی ذکری از نام وی به میان نیاورده‌اند» و از بن، این نام، علی‌الظاهر، تنها از اواخر سده چهارم هجری بر سر زبان‌ها افتاده است، از یک سو و دشواری انتساب آنچه در متون منسوب به جابر یافت می‌شود، به شخصیتی که واجد چنان مختصات تاریخی باشد، از سوی دیگر (نگر: صص ۲۶-۲۸ و ۷۰)، تاریخت جابربن حیان را بی‌امان زیر سؤال می‌برد.^۹

ما اگرچه دلیل تاریخی استواری بر وجود تاریخی جابر نمی‌شناسیم و او را مولود ذهن خلاق گروه‌های خاصی که از این پس به شرح از ایشان یاد خواهیم کرد، می‌انگاریم، پس از این نیز در این قلم انداز همچنان از این شخصیت - ولو آنکه فاقد عینیت تاریخی باشد - با نام جابر یاد خواهیم کرد. خود پیر لوری نیز چنین کرده است.

پیر لوری خاطر نشان می‌کند هر چند مجموعه میراثی که به نام جابر خوانده می‌شود، احتمالاً ریخته قلم مکتبی از کیمیاگران است که فعالیت خود را به مدت بیش از یک قرن بسط داده بوده‌اند، وی نام خاص «جابر بن حیان» را برای اطلاق بر مجموعه مؤلفان این میراث به کار می‌برد؛ زیرا هم کار را آسان می‌کند و هم به حقیقت، جابر شخصیتی نمادین و نماینده تمام آن پدیدآورندگان است (نگر: ص ۱۱۹). ما نیز روا می‌داریم همچون نویسنده کیمیا و عرفان در سرزمین اسلام همچنان نام جابر را در همین قالب به کار ببریم. خوانندگان ارجمند هم از این باب که ما آن گروه بیش و کم ناشناس پدیدآورنده این میراث را به همان نام فردی مألوف، یعنی جابر، بخوانیم، بر ما خرده نخواهند گرفت.

میراث موجود جابر، هر چند در اصل او را و امدار و تعلیم یافته امام جعفر صادق علیه السلام معرفی می‌کند و تصریح می‌نماید جابر بدون ملاقات آن حضرت هیچ‌گاه بدین پایه از توانایی در کیمیا دست نمی‌یافت، از معاشرت و مصاحبت جابر با دیگر استادان علوم باطنی، به ویژه استادان کیمیا، نیز یاد می‌کند و در این باب از «حربی حمیری معمر» و «أذن الحمار منطقی» با احترام و تکریم فراوان نام می‌برد و از ملاقات جابر با یک راهبر کیمیاگر در صحرای شام سخن می‌دارد (نگر: ص ۷۰).

هم «حربی حمیری»، و هم «أذن الحمار» - که پاول کراوس

همین که در کهن‌ترین و معتبرترین منابع رجالی و فهرستی شیعه، از قبیل کتاب فهرست نجاشی و رجال و فهرست شیخ الطائفة طوسی - که هر دو از سده پنجم هجری تألیف شده‌اند - و رجال کشتی - که مختار فراهم آورده شیخ طوسی از آن، در دست ماست - و آبخورهای اصلی این صناعت نزد امامیه‌اند، هیچ ذکری از فردی به نام جابر بن حیان در میان نیست.^۲ نکته‌ای نیست که به آسانی بتوان از سر آن گذشت.

همچنین میراث منتسب به جابر بر مطالبی اشتمال دارد که تراوش آن را از قلم مردی با آن مختصات تاریخی ادعائی با اشکال مواجه می‌سازد.

بر خلاف ما که اغلب از کنار شبهه جدی و تعیین‌کننده عریقی که حول واقعیت تاریخی جابر وجود دارد^۳ به آسانی گذشته‌ایم^۴ و حتی زحمت مطالعاتی سطحی در باب اخبار و آثار منتسب به وی را کمتر بر خویش هموار ساخته‌ایم،^۵ پژوهشگران باختری در این باره سختکوشی‌ها کرده‌اند^۶ و کتاب کیمیا و عرفان در سرزمین اسلام، نوشته پیر لوری، یکی از آن بررسی‌های سختکوشانه است که بی‌تردید برای هر که خواهان آگاهی‌های جدی و پژوهشیانه در باب جابر و میراثی که به نام وی باز خوانده می‌شود باشد، خواندنی است.^۷

در این گفتار از رهگذر مروری کتابگزارانه بر کتاب پیر لوری^۸ خواهیم کوشید قدری با «جابر» و میراث وی آشنا تر شویم - و خود نیز، در قالب تعلق یا توضیح، روشنی بیشتری بر آنچه به کار ما شیعه پژوهان خواهد آمد بیفکنیم.

گرچه کیمیا و عرفان در سرزمین اسلام بیشتر بررسی کاوش در ثراث منتسب به جابر را پیشه خود قرار داده است، برای ورود بدین بررسی به ناگزیر به بحث از اصالت و تاریخت جابر و میراث مکتوب مذکور می‌پردازد.

چنان که آمد پذیرش تاریخت شخصیتی به نام جابربن حیان و ارتباط واقعی او و نوشتارهایی که به نام وی باز خوانده می‌شود با امام صادق علیه السلام به جد بفرنج است (نیز سنج: ص ۱۷-۱۸).

داده‌های ادعائی موجود در این زمینه، حاکی از آن است که وی (احتمالاً) در سده دوم هجری در محیط شیعی عراق به دنیا آمده و در مدینه نزد امام صادق علیه السلام شاگردی کرده و جوهره دانش کیمیا و تعالیم فراوانی را از آن حضرت اخذ نموده

قرائت «ذوالخمار / مرد پوشیده» را در باب نام او البته، به مثابت یک فرضیه، پیشنهاد کرده است. شخصیت‌هایی به کلی ناشناخته‌اند (ص ۲۱۷)؛ ای بسا بتوان گفت نام‌هایی رمزی‌اند که برای استعارت و اشارت به مفاهیم خاص به کار برده شده‌اند؛^{۱۰} چنان که نام خود «جابر بن حیان» نیز - خاصه با اشکالی که در تاریخت این شخصیت هست - نامی رمزی به نظر می‌رسد.^{۱۱}

اینکه به گزارش ابن ندیم درباره جابر «شیعیان معتقدند وی از رجال ایشان و یکی از ابواب است...» (ص ۷۲-۷۳)، ما را به نکته مهمی رهنمون می‌تواند شد.

آن نکته، این است که چون «جابر» نزد نویسندگان شاخص و متون رسمی خط اعتدالی شیعه، تقریباً هیچ پایگاه قابل ذکری ندارد، و چون خردپذیر نیست که آن نویسندگان و متون، شخصی را که حتی از «ابواب» ائمه به شمار می‌آید، بدین سان مسکوت بگذارند و از کنار میراث‌های او بی‌اعتنا عبور کنند، بناگزی شیعیانی که ابن ندیم این اعتنا به جابر را از ایشان نقل می‌کند، می‌باید خطوط غلوگرا و محافل غالی تشیع باشند؛ به عبارت دیگر این شیعیان غالی بوده‌اند که جابر را از رجال خویش و یکی از ابواب قلم داده‌اند. بمانند که از بن، اصطلاح «باب» و «ابواب» در مانند این مقام، از تعبیر سخت مورد اعتنا و علاقه خط غلو جامعه شیعه بوده است.^{۱۲ و ۱۳}

جابر بن حیان را شماری از زیستنامه نویسان و نویسندگان دیرین با لقب «صوفی» یاد کرده‌اند و گویا پیشرو ایشان ابن ندیم است (نگر: ص ۶۴ و ۱۲۲).

به نظر می‌رسد لقب «صوفی» در این کاربرد، باتوجه به میراثی که به نام جابر بن حیان باز خوانده می‌شود و ابن ندیم به اقتضای پیشه خویش از نزدیک با آن سروکار و آشنایی داشته است، معنایی اخص از معنای متعارف آن را می‌رساند و با همان حوزه فکر و فرهنگ غالی نسبتی دارد.

کاربرد این اصطلاح توسط ابن ندیم، چندان از روزگار حلاج (ف: ۳۰۹ ق) دور نیست. حسین بن منصور حلاج نمونه «صوفی» مرتبط با محافل شیعی و البته از نظر جریان رسمی و مدرسی تشیع یک باطن‌گرایی بدعتگذار و غلوآلود است.^{۱۴} با عنایت به موارث مکتوب پیشگفته، به نظر می‌رسد همین مفهوم «صوفی» بر سیمای جابر بن حیان منطبق می‌افتاده است و البته ای بسا پسان‌تر آنان که رساله‌های کیمیایی جابر را می‌دیده و می‌خوانده‌اند، بدین بار معنایی لقب «صوفی» تفتن کافی نداشته‌اند. به هر روی، حضور پرنرنگ عناصر شیعی غالیانه در آثاری که به نام جابر باز خوانده می‌شود و بازمانده جریان‌های کهن تشیع

غالی است (نگر: صص ۲۷، ۵۹ و ۱۸۷)، جای تردید ندارد.^{۱۵} باتوجه به قدمت فراوان متونی که به نام جابر باز خوانده می‌شود - و بازگشت محتمل بخش‌های فلسفی و مذهبی مهم آن به سده سوم و ای بسا اوایل سده چهارم هجری - از رهگذر این متن‌ها می‌توان اطلاعات جدیدی درباره محافل شیعی در زمان‌های بسیار دور به دست آورد و این متن‌ها را در شناخت جریان‌های غالیانه قدیم شیعی به کار گرفت (نگر: صص ۵۹ و ۷۰).

تحقیق دقیق و سنجشگرانه در عناصر و مواد غالیانه میراث جابر، آسان‌تر آن مواد و عناصر با آنچه از تشیع غالیانه اولیه می‌دانیم، به سنجش گرفته شود، هدف اصلی کتاب کیمیا و عرفان در سرزمین اسلام نبوده است (نیز سنج: ص ۶۱) و کاری است که باید به دست غلوپژوهان صورت پذیرد.

پیر لوری، گوشه‌هایی از تاریخ و میراث نوعی کیمیایگری معنوی - یا معنویت کیمیایگرانه - را برمی‌رسد که البته بررسی‌هایش برای غلوپژوهی نیز سودبخش و روشنگر است.

در نخستین گام باید متوجه بود که کیمیای جابر، همان «شیمی» دنیای کهن نیست، بلکه «شیمی» است با چیزهایی دیگر! کیمیایی که در متونی مانند موارث جابر بدان باز می‌خوریم، نه تنها تبدیل ماده، بلکه دگر شدن خود انسان را منظور قرار می‌دهد و در پی به دست آوردن چیزی است شبیه آنچه بعدها در سنت صوفیان سپسین به نام «انسان کامل» نامبردار شد (سنج: ص ۱۷)؛ در واقع یک سنت معنوی است که روپوشی از کیمیایگری دارد.^{۱۶}

«کیمیا» آسان‌تر که در رسائل جابر و متونی از آن دست مجال طرح می‌یابد، علمی است با ابعاد عرفانی^{۱۷} و گنوسی و نه یک دانش تجربی متعارف. در این منظر، کیمیا، «حکمت اعلی» است؛ علمی است مافوق بشری که تمامی حوایج انسان‌ها را برمی‌آورد؛ علمی لاهوتی است که در وهله اول از آن پیامبران و امامان است و ایشان - بی‌آنکه نیازمند تحصیل آن از طرق بشری باشند - آن را از راه وحی دریافته‌اند (نگر: ص ۶۴).

این کیمیا، علمی باطنی است و دستیابی به اسرار آن، منوط به شرایطی است. طالب این علم باید در وهله اول پرهیزگار و متقی باشد و از راه عبادت و ریاضت، خویش را مستعد دریافت اسرار آن سازد (نگر: ص ۶۶).^{۱۸}



فلسفی یا دینی نشان دهد (نگر: ص ۳۱) و از حدّ و سطح تجارب صرف بشری فراتر برود.

به نظر می‌رسد نسبت یافتن تعالیم کیمیایی میراث جابر به امام صادق علیه السلام نیز، گامی است از همین دست با این تفاوت که در اینجا مرجع مشروعیت بخش نام یک امام شیعی است؛ یعنی نامی که برای محافل شیعی غالی که مخاطب این رسائل و تعالیم بوده‌اند، اطمینان‌آور است (سنج: ص ۳۱-۳۲).

بنابر ادعای جابر، نشر و ترویج تعالیم کیمیایی رسالتی است مقدّس که با تأیید امام بر دوش جابر قرار گرفته، و این امتداد مستقیم رسالت خود امام صادق علیه السلام است (نگر: ص ۱۱۱).

جابر تئیه خویش را به رسالتی که بر دوش دارد، از رهگذر رؤیایی می‌داند که از سوی امام مورد تصدیق و تعبیر ضمنی قرار گرفته است (نگر: همان ص).

در میراث جابر، چهره‌وی به مشابته نایب امام و حتی مرجعی مستقل جلوه‌گر می‌شود (نگر: ص ۱۳۸-۱۳۹) و ادعا می‌گردد سلسله‌ای از معارف نهانی و رازگونه از روزگار جرجیس تا روزگار جابر بین گروهی از خواص ردّ و بدل شده و در این مرحله زمان بدو رسیده و در واقع این سلسله به جابر ختم شده است؛ چرا که وی چون طبعی سخاوتمند داشته است، به هنگام دریافت این اسرار، حفظ و نهان داشتن شان را پایندان نشده و بخشی از اسرار را مکشوف گردانیده و بخش دیگر را در لفافه و به طریق رمز بیان داشته است (نگر: ص ۱۱۲).

جابر آشکارا اکسیر اعظم را که تبدیل فلزات پست به طلا را ممکن می‌گرداند، بر شخصیت امام شیعی منطبق می‌کند (ص ۷۳).

او پیدایی امامان را نیز با تحلیلی کیمیاگرانه تطابق می‌دهد و می‌گوید: «هنگامی که مکان شکل‌گیری یک موجود با زمان دقیق [تولید آن] هماهنگ باشد، ترکیب حاصل، هم در نباتات و هم در احجار، فسادناپذیر خواهد بود. در عالم حیوانی، ائمه متقی (ساده الأبرار) به وجود خواهند آمد» (ص ۷۶).

آموزه‌های تناسخی که در میان بسیاری از غالیان دیرین روائی داشت،^{۲۱} در میراث جابر حضوری جدی دارد. در این دیدگاه، نفوس برای تطهیر از آلودگی و جهل باید بارها تناسخ یابند؛ کسی که عمری را با گناه و خطا سپری کرده، ممکن است در هیئت حیوانی یا موجود غیربشری دیگری حلول کند؛ و طی کردن مسخ (گذر به سوی یک هیئت حیوانی) و رسخ (درآمدن به صورت جمادات و احجار) برای بعضی نفوس ضرورت دارد.^{۲۲} نفس باید چندان انتقال یا تکریر یابد تا به حدی عالی از طهارت برسد و همان هیئتی را بیابد که پیش از هبوط به عالم کون

کسی که از صناعت کیمیا غفلت می‌کند، ترقی نمی‌نماید و پیوسته در انحطاط فرو می‌رود (نگر: ص ۱۰۸). در مقابل، کیمیاگر در پایان سیر و تحقیق خود، به پایگاه پیامبران بزرگوار می‌رسد (نگر: ص ۱۳۲)، بلکه مستحق راستین «جان‌شینی خداوند» (خلیفة اللّهی) و متصف به صفاتی خدایگونه می‌شود.^{۱۹} جابر مدعی است: اسراری را فاش می‌سازد که تا روزگار وی مکتوم بوده‌اند؛ اسراری که انبیا تنها بر اولیا مکشوف ساخته بودند؛ و البته این علم باید از دسترس عوام نادان دور نگاه داشته شود.^{۲۰} (نگر: ص ۶۶).

جابر به تکرار گوشزد می‌کند که تمامی دانش خویش را و امدار امام صادق علیه السلام است و این امام صادق علیه السلام بوده که درباره نگارش رسائل کیمیایی متعدد و حتی درباره تنظیم ساختار کلی یکی از مجموعه‌هایش به وی دستورها و رهنمودهایی ارائه فرموده است. جابر تا بدان جا پیش می‌رود که به هنگام سخن گفتن از بعضی مکتوباتش اظهار می‌دارد: «در این کتب هیچ چیزی که از من باشد، وجود ندارد. من به عبارتی فقط رونویسگر این کتاب‌ها هستم»؛ و در جای دیگر می‌گوید: «به واسطه علمی که [امام صادق علیه السلام] به من منتقل کرد، من از او اشتقاق یافته‌ام؛ همچون اشتقاق پسر از پدر و به او پیوسته‌ام همچون نصف به دو برابر خویش...» (نگر: صص ۷۱-۷۲، ۷۲، ۱۰۸ و ۱۳۹).

جابر سخت خشنود است از اینکه - بنابر ادعای وی - امام صادق علیه السلام با آموزش‌هایش، به جابر امکان داده است بیدار گردد و به نوعی «تبدیل» شود؛ گشایشی روحانی بیابد و با تبعیت از آن حضرت حتی آنچه را از استادان دیگر فرا گرفته بوده است، از لونی دیگر دریابد (نگر: ص ۷۲).

چارچوب تاریخی بسیاری از رسائل کیمیاگرانه در دنیای قدیم، حاصل خیالپردازی کسانی بود که می‌کوشیدند مرجع و تباری معنوی برای آموزه‌های کیمیایی فرانمایند. نخستین متون کیمیایی به زبان یونانی به تعلیمات ذیمقراطیس یا وحیی که به ایزیس، هوروس، هرمس و... رسیده است، منسوب بوده و این انتساب‌های روحانی و معنوی، در واقع، شیوه‌ای نمادین است که می‌کوشد تعلق این متون و تعالیم را به یک جریان

و فساد داشته است (نگر: صص ۷۶-۷۷ و ۱۲۹).

جابر اندیشه های خود را درباره تناسخ بر اسلوب یک بحث کیمیایی مطرح می کند. تکریر و تناسخ مجدد، به منزله تکرار عملیات کیمیاگری است؛ مانند تکرار یک تقطیر برای خالص کردن یک ماده تا متنها درجه خلوص آن. واژگان و مضامین مشترک، توان بهره گیری از این نمادها را به جابر می دهد (سنج: صص ۷۸-۷۹).

در دیدگاه تناسخی جابر، نفوس ظلمانی که مستحق مسخی جدیدند، حتی اگر مجال ملاقات شخص امام به ایشان عطا گردد، امام را باز نمی توانند شناخت و همچنان که مواد شیمیایی ناخالص نیازمند تکلیس های متعدد هستند، این نفوس نیز باید متحمل کیفرهای سخت گردند تا از ظلماتی که سرشت آنها را آلوده ساخته است، رهایی یابند (نگر: صص ۷۸).

در میراث جابر، امام صادق علیه السلام، نه فقط امام، که دارای منزلت نبوت است و برتری نمایانی بر دیگر امامان علیهم السلام به جز امام علی علیه السلام دارد؛ در همین راستا، مجموعه ای از مکتوبات کیمیایی جابر «معجزه» امام صادق علیه السلام معرفی می شود که آن نیز واجد کیفیت نبوی است (نگر: صص ۱۰۹-۱۱۱ و ۱۱۴).

نسبت نبوت به امام صادق علیه السلام، یک بحث غالی با پرونده تاریخی نسبتاً روشنی است. از گزارش ها چنان برمی آید که این بحث در میان شماری از علوزدگان عصر خود امام چندان داغ و پرحرارت بوده که گاه لهیب آن تا کناره خطوط اعتدالی شیعه نیز کشیده می شده است.^{۲۳}

جابر در یکی از رساله هایش حکایت می کند که در پی یک تعلیم خصوصی از سوی امام جعفر صادق علیه السلام «در مقابل او به سجده افتادم؛ آنگاه وی فرمود: اگر پیش من سجده کردی بدان که از سعادت مندان خواهی بود. اجدادت پیش از این در مقابل من سجده کرده اند. اما ای جابر! با سجده پیش من در حقیقت در مقابل خودت سجده کرده ای. به خداوند سوگند، شأن تو برتر از آن است [که در مقابل کسی جز خودت سجده کنی]. اما من سجده کردم. پس فرمود: ای جابر! به خدا سوگند، تو نیازی به این کارها نداری. من گفتم: حق با شماست مولای من. فرمود: من بر آنچه تو می خواهی، آگاهی دارم و تو نسبت به آنچه می خواهی آگاه هستی. پس به آنچه می خواهی عمل کن» (نقل به مضمون از: صص ۹۰-۹۱).

در این حکایت عناصر بسیار آشنایی از اندیشه و عمل غالیان خودنمایی می کند: سجده بردن نزد امام، ادعای پیشینه مندی و

امتداد تاریخی وجود امام به نحوی که امکان چنین سجده بردنی برای نیاکان جابر نیز فراهم بوده باشد، نوعی ادعای بی نیازی شخص غالی از عمل عبادی پس از رسیدن به مقاماتی از معرفت به ویژه معرفت امام، ارتباط و اتصال شخص غالی به شخصیت امام و نوعی یگانگی با او (یا: فنا شدن در او / یا: از او پر شدن) و ...^{۲۴}

جابر از امام به مثابه تشخص و تفرّد «صادر اول»، واسطه کیهانی میان وحدت ذات الهوی و کثرت عالم مخلوق، سخن می گوید و به باور او، امام در آن واحد هم دارای ماهیت لاهوتی است و هم دارای ماهیت ناسوتی (صص ۷۵). وی استدلالی بر مذاق اهل کیمیا را پشتوانه این سخن خویش قرار می دهد (نگر: صص ۷۵-۷۶).

بنابر میراث جابر، هر شخص ملکوتی واحد می تواند متکثر گردد؛ یعنی اشخاصی که در ذات واحدند، می توانند در مراتب متفاوت و متکثر (نبی، امام، ...) در زمان حضور داشته باشند. این اتفاق در مکان نیز می تواند رخ دهد و یک شخص واحد در آن واحد در قالب صورت های مختلفی ظاهر گردد (نگر: صص ۸۴).

دور می دانم اندیشه اخیر الذکر، خوانندگان ما را به یاد روایت نامعتبری که حکایت می کند امیرالمؤمنین علی علیه السلام در یک شب و در آن واحد در خانه های مختلف (چهل ۲۵ یا هفتاد ۲۶ خانه) مهمان بوده است^{۲۷} نیندازد.

سه حرف «ع»، «م»، «س» که در برخی جریان های غالی شیعی، به ویژه نزد نصیری، کاربرد رمزی داشته، در میراث جابر نیز حضور قابل توجهی دارد. میم (محمد - صلی الله علیه و آله)، در آن کاربرد رمزی، ابلاغ کننده شریعت و ظاهر دیانت است؛ عین (= علی بن ابی طالب علیه السلام)، تعلیم باطنی عمیق دین را عرضه می دارد؛ و سین (= سلمان فارسی) دستیابی به عین (درک تعلیم عین) را به مؤمنان درمی آموزاند.

در میراث جابر، عین بر میم برتری انکارناپذیری دارد و معلم اوست؛ همچنین نسبت میان شریعت و تعلیم باطنی و عرفانی به عنوان نسبت های میان میم و عین مطرح می گردد (نگر: صص ۶۹، ۹۳، ۹۶ و ۱۲۶).

میراث جابریین چنان با مرده رنگ کیمیایی غالیان؟

می‌کنند، به نوعی، بذرهای بشریت، یا طرح‌های خام بشریت هستند که تحوّل طیّ طولانی را طیّ دوره‌های تناسخ تحمل می‌کنند تا در آخر الزّمان تحقّق فردی و جمعی خود را در شخصیت قائم بیابند؛ و این همان تمایل تمام بشریت به سوی تولید «انسان کبیر» است (نگر: ص ۳۷).

با این تفصیل، آخر الزّمان و ظهور قائم در دیدگاه جابر معنای کلیدی و باطن‌گرایانه خاصی دارد.^{۲۹}

در کتاب إخراج مافی القوّة إلى الفعلِ جابر، به نمونه‌ای از تفسیر غالبانه - که مانند بسیاری از تفاسیر دیگر غلو گرایان از تلائم لازم با صورت آیه بی بهره است - باز می‌خوریم. جابر به آیه کریمه ۲۵۸ از سوره مبارکه بقره می‌پردازد: «أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِي حَاجَّ إِبْرَاهِيمَ فِي رَبِّهِ أَنْ آتَاهُ اللَّهُ الْمُلْكَ إِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّيَ الَّذِي يُحْيِي وَيُمِيتُ قَالَ أَنَا أُحْيِي وَأُمِيتُ قَالَ إِبْرَاهِيمُ فَإِنَّ اللَّهَ يَأْتِي بِالشَّمْسِ مِنَ الْمَشْرِقِ فَأْتِ بِهَا مِنَ الْمَغْرِبِ فَبُهِتَ الَّذِي كَفَرَ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ».^{۳۰}

در این آیه برخلاف تفسیر و برداشت متعارف که گفتگو را میان حضرت ابراهیم علیه السلام و پادشاه کافر همروزگارش (نمرود) تلقی می‌نماید، جابر این گفتگو را میان ابراهیم علیه السلام - که به اصطلاح او میم زمان خویش است - و امیر المؤمنین علی علیه السلام می‌داند و مراد از «الذی کفر» (کافر یا کافرانی که به بهت دچار شدند) را «حَضْرَا کوری» می‌داند «که در آنجا حضور داشته‌اند»، «ولعنّت خداوند بر آنها و امثال آنان باد».

در دید جابر، امام هر عصر به یقین از میم همان عصر برترست؛ عامل فعل کیهانی خداوند، مُحیی و مُمیت، و گرداننده کواکب، تجلّی بشری عقل کلی، و کسی است که هر فعل الهی در عالم به او منسوب می‌تواند شد؛ و جابر، علی علیه السلام را در این گفتگو، در چنین مقامی می‌بیند (نگر: ص ۹۹).

توجه برانگیز است که جابر، با خطبه البیان - یعنی همان خطبه غالبانه منسوب به امیر مؤمنان و همان خطبه‌ای که به قول علامه مجلسی جز در کتاب‌های غالبان و امثال ایشان یافت نمی‌شود^{۳۱} - نیک آشناست و سخت از آن متأثر است و بخش‌کیمیایی خطبه البیان که در بعضی روایت‌های این خطبه موجود است، بارها در میراث جابر نقل گردیده است (نگر: صص ۷۰ و ۱۲۳).

جلدکی^{۳۲} که میراث مکتوب وی در سده هشتم هجری، مجموعه‌ای عظیم از فرهنگ «باطن‌گرایی عملی» در سرزمین‌های اسلامی را دربر دارد و «شامل کیمیا، جادو پزشکی، جادو به معنای خاص کلمه، احکام نجوم (اختربینی) است» (ص ۳۴) و از مهم‌ترین میراث‌بران مکتوبات جابربن حیان

نه تنها «امام در اندیشه جابر بر نبی مقدم است»، «نبی نهایتاً کاری نمی‌کند مگر آشکار ساختن و تعلیم سرّ امام که اولین صادر خداوند و راز وحدت اوست» (ص ۸۳).

در میراث جابر، حضرت علی علیه السلام جایگاهی والاتر از حضرت محمد صلی الله علیه و آله دارد و این اولویت، حاکی از اولویت باطن قلمداد می‌گردد؛ چرا که در این دیدگاه حضرت محمد صلی الله علیه و آله تنها یک حامل کلام الهی است و نسبت او به باطن، همچون نسبت اسم به معناست (نگر: ص ۹۶-۹۷).

در میراث جابر سعی می‌گردد این دیدگاه - که مقبول غالبانی چون اسحاقیه و نصیریّه بوده و در پاره‌ای از گرایش‌های اسماعیلی نیز سربرآورده و در میان نزاریان الموت در سده ششم هجری خودنمایی کرده است (نگر: ص ۹۷) - حتی المقدور توجیه گردد و مستدل شود (نگر: همان). این عزم به استدلال و متقاعد کردن، حائز اهمیت و [احتمالاً] حاکی از آن است که در محافل غلاة سده‌های سوم و چهارم هجری، درباره این مسائل، مباحثات بسیار داغی جریان داشته است (نگر: همان).

واژگون‌سازی سلسله مراتب معنوی - که اغلب در اندیشه و میراث غالبان به چشم می‌خورد - در میراث جابر نمودی بارز دارد؛ برای نمونه «ماجد» که یکی از شخصیت‌های ملکوتی و مراتب معنوی در منظومه الهیات جابر است، با تلاش و از خودگذشتگی به نزدیک‌ترین سطح علم نسبت به «امام» می‌رسد و به عقیده جابر منزلتی برتر از سلمان که «باب» است و حتی برتر از حضرت محمد صلی الله علیه و آله که «نبی» و «ناطق» است، می‌یابد (نگر: ص ۹۳).

تصویر جابر از دوران آخر الزّمان هم تصویر جالب توجهی است. او «خاطر نشان می‌کند که استقرار حکومت قائم، چیزی نیست مگر تکمیل فعالیت وی در آشکارسازی مجدد علوم باطنی». در میراث جابر اشاراتی بدین نیز هست که نگارش این آثار به نوعی زمینه را برای ظهور قائم مهیا می‌کند (نگر: ص ۱۱۵).

اگر به دورکن معرفتی و سیاسی در مهدویت شیعی قائل باشیم،^{۲۸} توجه میراث جابر بیشتر معطوف به «رکن معرفتی» است. در دیدگاه جابر، انسان‌ها آنگونه که معمولاً زندگی

در شمار می آید هم، بر بخش کیمیایی خطبة البیان شرحی نوشته است که هانری گُربِن به تحقیق در آن پرداخته است (نگر: ص ۱۲). این نمودارِ اعتنایِ مستدامِ این نحله بدان متنِ بر ساختهٔ غالبانه است.

یادکرد جابر از امام صادق علیه السلام با دعای «صَلَوَاتُهُ عَلَيْنَا» (ص ۷۱، هامش) - که در واقع معنایی از این سنخ دارد که: «دعای او شامل حال ما باد» (همان ص) -، یادآور شیوهٔ برخی فرقه های غالی در درود فرستادن بر امام است. ^{۳۳} گویی در اینگونه عبارات دعاگو حتی خود را در آن پایه نمی بیند - و به عبارت دیگر امام را چندان قابل دسترس نمی یابد - که حتی بخواهد بر امام درود بفرستد. ^{۳۴}

جابر به گزارش اختلافاتی که در میان گروه های شیعی در باب امامت رُخ داده است، می پردازد و در این گزارش، ملاحظه و احتیاط فوق العاده ای به خرج می دهد؛ بدین نحو که دربارهٔ اختلافاتی که بر سر استمرار امامت در شاخهٔ حسنی و حسینی و نیز در حق محمد بن حنفیه پدید آمده بود، همچنین اختلافات حساس و عمیقی که در باب جانشینی امام صادق علیه السلام پدید آمد، هیچ داوری قاطعی نمی کند و بیشتر در مقام ناقل آرا و اقوال ایفای نقش می نماید (نگر: ص ۱۰۰ - ۱۰۲) به نظر می رسد او - از جمله با اعتقادی که به تکثرپذیری «شخص» روحانی و امکان ظهور وی در زمان ها و مکان های مختلف با صورت های متفاوت دارد - به توزیع نقش امام در میان چند وصی به طور همزمان باور داشته است و از امامتی سخن می گوید که در آن واحد می تواند بر عهدهٔ امام حسن علیه السلام و محمد بن حنفیه، زید بن علی علیه السلام و امام صادق علیه السلام، امام صادق علیه السلام و فرزندش اسماعیل باشد و به عقیدهٔ وی، این دو هیئت که هر دو امام هستند، در ذات خویش واحدند (نگر: ص ۱۰۲).

چنین نگاه دوگانه گرا و دوگانه پذیری را در باب امامت در برخی فرقه ها و گروه های تندرو منتسب به تشیع می شناسیم و این نشانی امکان پاره ای گمانه زنی ها را فراهم می سازد. بنا بر گزارش اشعری، خطابیّه بر این اعتقاد بودند که در هر نسلی دو امام - نبی و وجود دارد: یکی ناطق و دیگری صامت؛ همچنین می توانیم شباهت اعتقاد جابر به دو امام همزمان را با تمایزی که برخی از غلاة و اسماعیلیان میان امام مستقر و مستودع قائل هستند، خاطر نشان سازیم که طبق آن، امام مستودع از علم امام مستقر و نیز مرجعیت تعلیمی و اجرایی بهره مند است، ولی نمی تواند امامت رابه اولاد خود منتقل سازد. ای بسا جابر میان امام حسن علیه السلام و محمد بن حنفیه، یا دیگر کسانی که

پیشوایی همزمانشان را مجال طرح می دهد، به چنین ارتباط و نسبتی قائل بوده است، اما به هر تقدیر متن های موجود در میراث جابری، چندان مبهم است که هیچ داوری قطعی و اطمینان آمیزی را در این باره میسر نمی سازد (نگر: ص ۱۳۵).

فی الجمله، نگرش باطن گرایانه ای که از سوی جابر ارائه می گردد، علی الظاهر، به هیچ وجه به شکاف موجود میان گروه های شیعی دامن نمی زند و این طریقت معنوی را در تبعیت از این امام یا آن امام منحصر نمی سازد؛ از این حیث گویی به یک تشیع «کلی» یا «فراگیر» می گراید (سنج: ص ۱۴۴ - ۱۴۵).

یکی از اقوال مطرح از سوی پژوهشگران در باب میراث جابر بن حیان، این بوده است که جابر و اندیشهٔ او به خط فکری اسماعیلیه تعلق دارد؛ حتی پاول کراوس مُصر بود میراث جابر را ریخته قلم باطنیان قرمطی - اسماعیلی و دارای مقاصد سیاسی - مذهبی بداند و بشارتگر ظهور یک مهدی که احتمالاً مقصود از وی همان اولین خلیفهٔ فاطمیان بوده و استقرار مذهبی تازه که ناسخ شریعت محمدی (ص) باشد، قلم دهد (نگر: صص ۱۰ و ۶۰).

نظر مساعدی که جابر در باب امامت امام موسی کاظم علیه السلام ابراز می کند و عدم تصریح وی به امامت محمد بن اسماعیل، احتمال انتساب او را به اسماعیلیان و قرمطیان بعید می سازد (نگر: ص ۱۰۳). بماند که نگرش وی در باب نحوه امامت خود اسماعیل نیز با نگرش اسماعیلیان تطبیق نمی کند (نگر: ص ۱۳۵).

فقدان جهت گیری سیاسی در طرح مباحث امام شناسی (نگر: ص ۹۴) از یک سو و ناهماهنگی نگاه غالبانه جابر به حضرت علی علیه السلام - که مشتمل است بر تفصیل وی بر حضرت محمد صلی الله علیه و آله - با نگرش رسمی اسماعیلیه (نگر: ص ۶۱) از سوی دیگر، پیوند این میراث را با آنچه کراوس می پنداشت، یعنی زمینه سازی انقلاب سیاسی اسماعیلیان و تشکیل حکومت فاطمی، بعید فرامی نماید.

همان نگاه غالبانه به حضرت علی علیه السلام که با تفصیل وی بر حضرت محمد صلی الله علیه و آله همراه است، در کنار آموزه های تناسخی مندرج در میراث جابر، بسنده است تا نشان دهد جابر در زمرهٔ امامیهٔ اثنا عشریه نیز محسوب نمی گردد (نگر: ص ۱۰۳).

را هیچ یک از این خطوط مشخص پدید نیاورده باشند. آنچه در یک کلام می توان گفت - به قول پیر لوری - این است که: «این مجموعه هم از نظر مسائل مطروحه و هم شیوه طرح آن، عمیقاً منعکس کننده دغدغه های محافل غلاة در قرون دوم و سوم هجری است» (ص ۱۴۳). بنا بر پیشنهاد پیر لوری، در حق این مجموعه، بیش از اسماعیلیه یا ...، می توان از جنبشی «پیش نصیری» (Pre-nusayrie) یاد کرد (نگر: ص ۱۴۴). به نظر می رسد عقیده لوری این باشد که میراث جابر در بستر برخی افکار و گرایش ها و اندیشه ها که پسان تر در کالبد کیش نصیری سامان یافت و منسجم و منضبط شد، تولد یافته است.

پیر لوری بنا بر بعضی قرائن حدس می زند روی سخن این میراث با محافل نیمه فریخته ای بوده است که تشیع غالبانه بخش عظیمی از هواداران فعال و اعضای اصلی خود را از آنها جذب می کرده؛ یعنی: پیشه وران، صنعتگران، طبیبان، عطاران، «خرده نجبا»ی محلی و ... (نگر: ص ۱۴۵).^{۳۶} به تصریح لوری، «تشیع جابری به دلیل عدم برخورداری از پشتوانه یک اجتماع سازمان یافته، احتمالاً [پسان تر] در جریان های مهم تر مستهلک شده است: اسماعیلیه، نصیری، اسحاقیه و نیز تصوف» (ص ۱۴۶).

فرا تر از مورد خاص میراث مکتوب جابر، بررسی ها، از «روابط مشخصی» که بین «کیمیا» و «تشیع غلوگرا» وجود داشته است، پرده بر می گیرد و نشان می دهد جابر تنها شخص (واقعی یا تخیلی) مشغول به کیمیا نبوده است که گرایش غالبانه شیعی از خویش فرانموده است. شخصیت هایی چون «سائح العلوی» یا «ابن [ابی] العزاقر [محمد بن علی شلمغانی]»، نویسنده چهار رساله کیمیایی «یا [ابو یعقوب سجستانی اسماعیلی که کتاب غرائب فی معنی الاکسیر به او منسوب است»، همچون «ابن امیل (کیمیاجر) بزرگ»^{۳۷} را در همین راستا می توان یاد کرد (نگر: صص ۷۲ و ۱۸۵).^{۳۸}

برگردان کتاب صغیر الحجم و عظیم الفایده پیر لوری به فارسی، آن هم در یک چنین موضوع باریک و فنی، بی هیچ گمان، کار پرزحمتی بوده است و هر چند ترجمانان از نعمت رایزنی و یاری نویسنده برخوردار داشته اند (نگر: صص ۱۰ و ۱۹)، به یقین خود را برای به انجام رسانیدن این خدمت فرهنگی به رنج افکنده اند. بالطبع سپاس و احترام خوانندگان فارسی زبان، نخستین پاداش رنج و تلاش ایشان خواهد بود.

پاره ای ملاحظات خرد و ریز هم هست که به پاکیزه تر شدن کار ایشان در بازبینی دیگر و چاپ محتمل سپسین یاری می تواند رسانید: در صفحه های ۱۸۶ و ۱۸۹ از واژه «چکنویس» استفاده

بماند که علی الظاهر به نظر او دوره های امامت در دسته های هفت تایی جریان دارد و مفهوم این هر چه باشد (نگر: ص ۱۰۳) با اندیشه امامیه اثناعشریه ناسازگار است (سنج: ص ۱۰۴).

از نکات بسیار توجه بر انگیز موجود در میراث جابر - که از مباحث مربوط به فرق نیز شاید دور نباشد - حضور دو برادر نمادین در یکی از نگارش های اوست که جابر ظهور ایشان را از قول امام صادق علیه السلام در ۱۸۳ سال پس از وفات امام ششم (۱۴۸ ق) پیشگویی می کند؛ یعنی در [حدود] سال ۳۳۰ ق، در دورانی که به گفته او قائم عصر عدالت را برقرار خواهد کرد (نگر: ص ۱۰۶ - ۱۰۷).

از یاد نمی بریم که ۳۳۰ ق نخستین سال دوران «غیبت کبری» به روایت اثناعشریه است - که در ۳۲۹ آغاز شده است - اکنون این پرسش ها در میان می آید که: آیا این تقارن صرفاً اتفاقی است؟ آیا نشانگر انتظار عمومی رُخدادی پیش بینی شده در پاره ای از محافل شیعی است؟ آیا تاریخی است که پس از وقوع غیبت به دست پدید آورندگان میراث جابر اخذ گردیده و مورد بهره برداری قرار گرفته است؟ ... پیر لوری شبیه این پرسش ها را مطرح می کند و البته تصریح می نماید: «هیچ دلیلی به ما امکان قضاوتی قطعی را در این مورد نمی دهد» (ص ۱۳۷).

باری، برخلاف پاول کراوس که می پنداشت بخش بزرگی از میراث جابر در واقع مکتوبات تبلیغاتی قرمطی - اسماعیلی است و در راستای انقلابی سیاسی پدید آمده بوده است، پیر لوری معتقد است: این مجموعه در راستای انقلاب جنبشی فرهنگی - مذهبی فراهم گردیده که نه به جنبش های قرمطی مربوط است و نه با انقلاب اسماعیلیان فاطمی؛ از همین روی نیز در این مجموعه، اشاراتی امام شناختی که متضمن پیامدهای تاریخی یا سیاسی باشد؛ نادر است و جابر هیچ کوشش نمایی برای پرداختن به «مرجعیت سیاسی» امامان در جامعه اسلامی از خود نشان نمی دهد (نگر: صص ۹۴ - ۹۵، ۱۴۴ و ۱۸۶).

در میراث جابر، عناصری که تداعیگر اندیشه های اسماعیلی معتقدات نصیریان بماند^{۳۵} یا مفاهیمی که دست کم از عصر أبو الخطاب در پاره ای از جریان های غالی خودنمایی کند، هست (نگر: صص ۱۳۹ و ۱۴۳) ولی به نظر می رسد این میراث

کرده اند که گویا مُرادشان «چرکنویس» باشد؛ و اگر از این واژه دل چرکین اند، می توانند به جای آن، به تناسب، از «پیش نویس» یا «مُسَوِّده» بهره بجویند.

در صفحه ۱۴۶ واژه «خمود» را، عَلَی الظَّاهِر به خوانش زبر یکم، به کار برده اند که بدین کاربرد و به صورت صفت، مقبول اهل ادب نیست.

واژه «بدعتگذار» را بارها (و از جمله در صفحه ۱۴۶) به زاء (یعنی به ریخت «بدعتگزار» نوشته اند که درست نمی نماید.

«علاقه مندی» را در صفحه ۹۹ «علاقمندی» نوشته اند که صحیح نیست (گویا همین املای غلط باعث پیدایی خوانشی نادرست هم گردیده است که در آن «علاقَمند» به سکون قاف می خوانند و آنان که هنوز به دیدن و شنیدن صدا و سیما رغبتی دارند، ای بسا هر از چند گاهی به استماع این خوانش نوپدید دچار گردند!)

در همین صفحه، ضبط آیه کریمه قرآن مجید نادرست است. در صفحه ۱۰۱، به جای «صلی»، «صل» آمده است و این غلطی است که در برخی نوشته های فارسی شایع گردیده، لیک در اینجا ای بسا سهو حروفچین باشد.

چند یادآوری درباره همین بحث

۱. در حدیثنامه های شناخته و متداول امامی، تنها روایتی که نام «جابر بن حیان» در آن دستیاب می شود، روایتی طَبِی است که مطابق نقل بحار الانوار از این قرار است:

«الطَّب: عن جعفر بن جابر الطَّائِي، عن موسى بن عمر بن يزيد، عن عمر بن يزيد، قال: كتب جابر بن حيان الصَّوْفِي إلى أبي عبد الله - عليه السلام - فقال: يا ابن رسول الله! منعتني ریح شبكَة شبكت بين قَرْنِي إلى قَدَمِي، فادعُ الله لي. فدعا له وكتب إليه: عليك بسَعُوط العنبر والزَّئْبِق على الرِّيق تعافى منها إن شَاءَ اللهُ. ففعل ذلك، فكأنما نشط من عقال». ۳۹

الطلب در بحار الانوار، رمز کتاب طَبِّ الأئمة پسران بسطام است.

همین روایت طَبِّ الأئمة را حاجی نوری، به مناسبت، در دو جای مستدرک الوسائل آورده است. ۴۰

شیخ حرّ عاملی نیز در الفصول المهمه اش همین روایت را از همان طَبِّ الأئمة نقل کرده است؛ ۴۱ با این تفاوت مهم که به جای «جابر بن حیان»، «جابر بن حسان» ضبط نموده و پیداست در نسخه مورد استفاده او چنین بوده است. گفتنی است در هامش بحار نیز ضبط «جابر بن حسان» به عنوان نسخه بدک مسطور است. ۴۲ در طَبِّ الأئمة مطبوع نیز که با مقدمه استاد سید محمد مهدی خراسان منتشر گردیده است، همین ضبط

«جابر بن حسان» آمده است. ۴۳

مؤلفان کتاب طَبِّ الأئمة - چنان که اشارت رفت - پسران بسطام اند؛ یکی، حَسین نام دارد و دیگری، عبدالله.

این دو برادر که به گواهی اسناد کتاب طَبِّ الأئمة در دوران غیبت صغری می زیسته اند، ۴۴ عَلَی الظَّاهِر از همان خاندان مشهور شیعی بسطام اند که از خاندان های حکومتگر و ذی نفوذ شیعی در بغداد در روزگار غیبت صغری در شمار بوده است. آل بسطام یاد شده که در عرصه سیاست و حکومت با خاندان فرات، یعنی همان خاندان مشهور شیعی که با درگذشت امام یازدهم علیه السلام گرایش هایی به نصیریّه در آن به چشم می خورد، ۴۵ همدوشی ها و همکاری هایی داشتند، ۴۶ خود در اختلافاتی که میان جناب حسین بن روح نوبختی - رَضِيَ اللهُ عَنْهُ و ارضاه - و شلمغانی پدید آمد، گرایش هایی به جانب شلمغانی یافتند و در صفوف فرقه عزاقریّه نام کسانی از ایشان دیده می شود. ۴۷ و ۴۸ کتاب طَبِّ الأئمة از کتاب هایی است که طریق صحیح ۴۹ بل مُعَنَن، ۵۰ بدان نداریم. ۵۱

گذشته از خود کتاب طَبِّ الأئمة، در سند روایت یاد شده نیز تیرگی و اشکالی هست که حتی بر فرض معتبر بودن خود کتاب و نسخه ای از آن که به دست ما رسیده است، باز این سند نمی توانست متن حدیث - و از جمله وجود خارجی جابر بن حیان مذکور در آن - را ثابت کند.

جعفر بن جابر طائی را نمی شناسیم و نیز جز همین روایت را از او ندیده ایم. ۵۲

موسی بن عمر بن یزید هر چند در رجالنامه ها مذکور است، توثیق نگردیده است. پدرش عمر بن یزید نیز - که همان «عمر بن یزید بن ذبیان الصَّیقل» باشد ۵۳ - توثیقش محل تردید است. ۵۴

۲. ابن طائوس در فَرَج المَهْموم در یادکرد کسانی از شیعه که عالم به نجوم بوده اند، می نویسد: «فصل: وَمَنْ وَقَفَتْ عَلَي كِتَاب منسوب إليه من علماء الشَّيْعة، جابر بن حيان من أصحاب الصَّادِق - صَلَّواتُ اللهُ عَلَيْهِ - يسمي الفهرست، والتجاشي ذكر جابر بن حيان، وذكر في باب الأشربة ما هذا لفظه: ان الطَّالِع في الفلك لا يكذب في الدلالة على ما يدلّ أبداً. هذا آخر لفظه في

میزان جابر بن حیان یا مرده رنگ کیمیایی خلیان؟



یک تن و آن هم کسی که واقعاً «جابر بن حیان» نام داشته باشد، نبوده است؛ در این سخنی نیست که این میراث کیمیایی به هر روی در سرزمین اسلام و در جامعه مسلمانان پدید آمده و دانش جدید باختری تا اندازه ای و امداً آن است؛ حال خواه «جابر بن حیان» مزعوم پدیدآورنده آن باشد، خواه محافل غالی شیعی - که احتمال استوارتری به نظر می رسد - و خواه هر کس دیگر.

باطن گرایان افراطی و غالیان، هر چند برای دیانت راست کیش اسلامی زبانی بزرگ بوده اند، علی الظاهر حقی عظیم بر ذمه دانش تجربی باختری دارند!

۳. بر پایه نسبت مزعوم بین جابر بن حیان و امام صادق علیه السلام و به هر روی به واسطه تأثیراتی که میراث جابری در پیشرفت دانش های بشری و علم جدید داشته است، برخی از مسلمانان (حتی از اهل تسنن)، امام صادق علیه السلام را گشاینده آفق تازه دانش های تجربی قلم داده اند. ۵۷

هر چند احتمالاً این موضوع برای گروهی به کلی مفروغ عنه است، گروهی نیز البته بدین توجه خواهند کرد که: آیا - از بن - امام صادق علیه السلام کیمیا و کیمیاگری می دانسته اند، تا فرض کیمیاآموزی جابر نزد آن حضرت هیچ خوردند گفت و گو باشد؟ ۵۸ گویا پاسخ بدین پرسش - بر خلاف نظر بعضی از آن گروه که در آغاز از ایشان یاد کردیم - یک «آری» قاطع و تردیدناپذیر نیست و - باز، بر خلاف برخی کسان که از این حیطة و أدله نقلی و مقولات مطرح در آن دورند - «نه» آسانگیرانه و برکنار از تأمل در دلایل و گفتارهای موجود نیز نمی تواند باشد.

با صرف نظر از متون مشکوک و اخبار نامعتبر، در ثرات موثوق ائمه اثناعشر علیهم السلام، تا آنجا که ما دیده و بررسی کرده ایم، چیز معتابیهی که واگوییگر تعالیم کیمیایی و مانند آن باشد، جلب نظر نمی کند.

از نظرگاه کلامی نیز، این آموزه کلی و فراگیر که امامان علیهم السلام - بر جمیع دانش ها و پیشه هایی که شرط «امامت» نیستند - مانند پزشکی و کیمیا و ... احاطه داشته باشند، مورد همداستانی دانشوران امامی نبوده و اظهار نظر قاطع در باب آن فحس و تدقیقی دامنه دارتر را خواهان است.

شیخ مفید - «علی الله مقامه الشریف» - در أوائل المقالات زیر سرنویس: «القول فی معرفة الأئمة - علیه السلام - بجمیع الصنائع وسائر اللغات»، نوشته است: «و أقول: إنه لیس یمتنع ذلک منهم، ولا واجب من جهة العقل والقیاس، وقد جاءت أخبار عمن یجب تصدیقه بأن آل محمد - صلی الله علیه و آله - قد كانوا یعلمون ذلک، فإن ثبت وجب القطع به من جهتها علی الثبات. ولی فی القطع به منها نظر، - والله الموفق للصواب -»

المعنی ثم شرح ما یدل علی فضله فی علم النجوم وغیرها. وقد ذکره ابن الندیم فی رجال الشیعة وان له تصانیف علی مذهبا». ۵۵ کلبی می نویسد: «متن نقل شده در فرج المهموم ظاهراً تصحیف شده است. در آن گفته شده که نجاشی از جابر یاد کرده است. این نسبت باید مربوط به مؤلف رجال باشد، اما در این کتاب از جابر یاد نشده است. محتملاً این اشاره ... [به] تألیف [مفقود] نجاشی در اخترشناسی با عنوان کتاب مختصر الأنوار ومواضع النجوم التي سمتها العرب ... [باز می گردد]. در ادامه آن، جمله ای از باب الأشربه (در [نسخه خطی] فرج المهموم ... : الاسرب «کذا فی الأصل» نقل شده است. روشن نیست که از کدام کتاب [منسوب به جابر] این مطلب نقل شده؛ گرچه محتوای جمله نشان می دهد باید از یک تألیف [در زمینه] اخترشناسی اخذ شده باشد ...». ۵۶

باری - چنان که پیداست - اولاً، وقوف ابن طائوس - رضی الله عنه وأرضاه - بر نام و نشان جابر از طریق همان میراث مکتوب کیمیایی و ... ی بازخوانده به نام اوست و گزارش ابن ندیم و امثال آن، که آن گزارش ها هم از طریق همان میراث است.

ثانیاً، نقل نجاشی از همین میراث متعین خارجی بوده است. ثالثاً، اینکه نجاشی به رغم شناختن این میراث نام جابر را در فهرست أسماء مصنفي الشیعة (معروف به: رجال نجاشی) نیآورده، آشکارا عدم وثوق وی را به آن فرامی نماید. رابعاً، آنچه ابن طائوس هم به نقل از نجاشی آورده، حدیث یا چیزی از آن سنخ نیست؛ در واقع از ثرات علمی (شبه علمی) بازخوانده به نام جابر - که بی شک از داده های دانش متعارف قدیم و فواید علمی و کیمیایی هم سرشار است - چیزی نقل کرده است و چنین نقل ها - مانند استفاده های دانشمندان مسلمان از پزشکی و دیگر دانش های تجربی گذشتگان - بر وثوق محدثان و رجالیان موقوف نبوده و نیست.

امروز هم ما نه تنها ارزش میراث جابری را از حیث علوم تجربی منکر نیستیم؛ بدان ارجح می نهمیم. کیستی تاریخی جابر و چون و چند باورهای دینی مندرج در میراث وی، مقوله ای است، و ارزش کیمیایی و علمی آن در تاریخ علم جهان، مقوله ای دیگر. اگرچه به نظر می رسد میراث کیمیایی منسوب به جابر نوشته

وعلى قولی هذا جماعة من الامامیه وقد خالف فيه بنو نوبخت -
رَحْمَهُمُ اللّٰهُ - وَاَوْجِبُوا ذَلِكَ عَقْلاً وَقِيَاساً، وَوَأَفَقَهُمْ فِيهِ الْمُفَوَّضَةُ
كَافَّةً وَسَائِرُ الْعُلَاةِ. ۵۹

بخش اخیر فرمایش مفید - قُدَس سره - بر حساسیت نگاه
نقادانه و باریکی داوری در این باره می افزاید؛ زیرا: اولاً،
نوبختیان را حامیان اصلی و مؤید نگره مورد بحث معرفی می کند
و تصریح می نماید که ایشان «عقل و قیاس» را به وجوب چنان
معرفتی در امام دلالتگر می شمرده اند؛ حال آنکه چنین وجوب
عقلی را نه متکلمان برجسته ای چون مفید و جماعت امامی مورد
اشارت او در می یافته اند و نه ما امروز بدان ادعان می توانیم
کرد. ۶۰ نهایت آنچه در این باب بدان می توان قائل شد، اثبات
چنین خصیصه ای از راه اخبار (وجوب نقلی) است که آن هم
مستلزم تحصیل آن از اخبار و نقول معتد خواهد بود.

ثانیاً، به همسویی و همداستانی گروه فعال «مفوضه» و
دیگر ۶۱ غالیان با این انگاره تصریح می کند؛ و ما از طرق متعدد و
با شواهد فراوان می دانیم که افراد برجسته ای از خط غلو و
تفویض از عهد امام صادق علیه السلام بدین سو، در راستای
جعل اخبار و نشر مجعولات متناسب با انگاره های عقیدتی
خویش فعال بوده اند و نیز - دست کم - به علم اجمالی می دانیم
که بعضی از این اخبار در منابع سپسین هم درج گردیده و در
گوشه و کنار کتابخانه امامیه به چشم خورده اند.

الحاصل، از مجموع آنچه گفته شد، پیداست که احتمال
مواجهه با اخباری غالیانه و موضوع که به واسطه وجود توجیه
نظری نوبختیانه در باب محتوای آنها، با نوعی تسامح مورد نقل
و یا قبول بعض دانشوران واقع شده و به واسطه همین پشتوانه
نظری، از نقادی های جدی و حساس غلوستیزانه مُعاف گردیده
باشند، در ثرات ما، به واقع، ضعیف نیست.

علامه مولانا محمدباقر مجلسی - رضوان الله علیه - در بحار
الأنوار در ابواب مربوط به علوم اهل بیت علیهم السلام بابتی
گشوده است با عنوان «باب انهم - علیهم السلام - یعلمون جمیع
اللسن واللغات ویتکلمون بها» ۶۲ و در آنجا، ذیل اخبار پس از
نقل گفتار شیخ مفید (قدس الله روحه العزیز)، گوید: «أما
کونهم عالمین باللغات، فالأخبارُ فیهِ قریبۃ من حدِّ التواتر، وبانضمام
الأخبار العامة لایبقی فیهِ مجالُ شک».

وَأَمَّا عَلِمُهُمُ بِالصَّنَاعَاتِ فَعُمُومَاتُ الْأَخْبَارِ الْمُسْتَفِیضَةِ دَالَّةٌ عَلَيْهِ،
حَيْثُ وَرَدَ فِيهَا أَنَّ الْحُجَّةَ لَا یُکُونُ جَاهِلاً فِی شَیْءٍ یَقُولُ: لَا لَادِرِ، مَعَ مَا
وَرَدَ أَنَّ عِنْدَهُمْ عِلْمٌ مَا كَانَ وَمَا یُکُونُ وَأَنَّ عُلُومَ جَمِیعِ الْأَنْبِیَاءِ وَصَلَّ
إِلَيْهِمْ، مَعَ أَنَّ أَكْثَرَ الصَّنَاعَاتِ مَنْسُوبَةٌ إِلَى الْأَنْبِیَاءِ - عَلَيْهِمُ السَّلَامُ - وَقَدْ
فُسِّرَ تَعْلِيمُ الْأَسْمَاءِ لِأَدَمَ - عَلَيْهِ السَّلَامُ - بِمَا یَشْمَلُ جَمِیعَ الصَّنَاعَاتِ.

وبالجملة لا ینبغی للمُتَّبِعِ الشَّکَّ فِی ذَلِكِ أَيْضاً. وَأَمَّا حُكْمُ الْعَقْلِ بِالزُّوْمِ
الْأَمْرِینِ فِیهِ تَوَقُّفٌ، وَإِنْ كَانَ الْقَوْلُ بِهِ غَیْرَ مُسْتَعِدٍّ. ۶۳

صاحب مشرعه بحار الأنوار که خود همان موضع توقف
شیخ مفید را اختیار کرده است، ۶۴ رد مرحوم مجلسی را بر شیخ
مفید - رضوان الله علیهما - از قبیل «مبالغات محدثان» قلم
داده است. ۶۶

باری، ماجرای إحاطه امام - و نیز پیامبر - بر جمیع زبان ها و
تخصّص ها و پیشه ها و صناعت ها - که معرفت کیمیا و
کیمیاگری نمونه ای از آن است - بدین سهولت قابل حلّ و فصل
نیست و علی الخصوص در این زمینه باید تکلیف پاره ای
گزارشهای تاریخی را نیز به درستی روشن کرد. ۶۷

باتوجه به پژوهش های تاریخی و متن شناسی و ابهاماتی که
در باب اصل وجود خارجی جابر هست و قوت احتمال رمزی
بودن این نام و با رویکرد به ربط و نسبت آشکار میراث جابری با
جماعت غلاة، و با التفات به ابهامی که در نسبت امام صادق
علیه السلام و کیمیا - آن هم «کیمیا»ی مرموز جابری - هست و با
عنایت به ثبوت کذب انتساب اندیشه های دینی غالب بر میراث
جابری به آن امام همام، تو گویی سخن صلاح الدین صفدی
پربراه نیست که در گزارش حال جابر بن حیان می گوید:

«وَأَنَا أَنْزَهُ الْإِمَامَ جَعْفَرُ الصَّادِقِ - رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ - عَنِ الْكَلَامِ فِي
الْكِيمِيَاءِ؛ وَإِنَّمَا هَذَا الشَّيْطَانُ [= جَابِرُ بْنُ حَيَّانَ] أَرَادَ الْإِغْوَاءَ بِكُونِهِ عَزَا
ذَلِكَ إِلَى أَنْ يَقُولَهُ مِثْلَ جَعْفَرِ الصَّادِقِ لِتَلَقَّاهُ النَّفْسُ بِالْقَبُولِ.

وَرَأَيْتُهُ إِذَا ذَكَرَ الْحَجَرَ يَقُولُ بَعْدَمَا يَرْمِزُهُ: وَقَدْ أَوْضَحْتُهُ فِي الْكِتَابِ
الْفُلَانِي فَيَتَعَبُ الطَّالِبُ حَتَّى يَظْفِرُ بِذَلِكَ الْمَصْنُفِ الْمَشْهُومِ فَيَجِدُهُ قَدْ
قَالَ: وَقَدْ بَيَّنَّتُهُ فِي الْكِتَابِ الْفُلَانِي. فَلَا يَزِلُّ يُحِيلُ عَلَى شَيْءٍ بَعْدَ
شَيْءٍ.

ووجدت بعض الفضلاء قد كتب على بعض تصانيفه - إما الفردوسی
أو غیره -:

هَذَا الَّذِي بِمَقَالِهِ

غَرَّ الْأَوَائِلَ وَالْأَوَاخِرَ

مَا أَنْتَ إِلَّا كَاسِرٌ!

كَذَّبَ الَّذِي سَمَّاكَ جَابِرٌ. ۶۸



بی نوشت ها:

۱. نگر: دانشنامه جهان اسلام؛ ج ۹، ص ۱۶۸.

۲. نیز سنخ: دانشنامه جهان اسلام؛ ج ۹، ص ۱۶۷ و دایرة المعارف تشیع؛ ج ۲، ص ۵، ج ۲۴۵ و: یادداشت های قزوینی؛ به کوشش ایرج افشار؛ ج ۳، تهران: علمی، ج ۲، ص ۱۲۹ و: روضات الجنات فی أحوال العلماء والسادات؛ المیرزا محمدباقر الموسوی الخوانساری الاصبهانی؛ قم و طهران: مکتبه إسماعیلیان، ج ۲، ص ۲۱۸.

هر چند مرحوم سید محسن امین خود عاقبة الامر شاگردی جابر بن حیان را نزد امام صادق علیه السلام به واسطه نقول و متون متفرق باور داشته، همان سخن [و اشکالی] که در آغاز مطرح می دارد- و پسان تر نیز البته پاسخ قانع کننده ای در برابر آن ندارد- کلامی جدی و متین است. او می گوید: «... لم یذکر أحد من أصحابنا الذین ألفوا فی رجال الشیعة وأصحاب الأئمة - کالطوسی والتجاشی ومن عاصرهم أو تقدّمهم أو تأخر عنهم - جابر بن حیان من تلامیذ الصادق ولا من أصحابه ولا ذکروه فی رجال الشیعة. وهم أعرف بهذا الشأن من غیرهم» (أعیان الشیعة؛ حقه و آخره حسن الامین؛ بیروت: دارالتعارف للمطبوعات، ج ۱، ص ۶۶۹. تأکید از ماست).

علامه شوشتری- رضوان الله علیه- در قاموس الرجال (ط ۲، قم: مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۱۰ ق، ج ۲، ص ۵۰۷-۵۰۸) عدم ذکر «جابر بن حیان» را در فهرست و رجال شیخ الطائفة طوسی و فهرست نجاشی، ناشی از غفلت آن دو بزرگوار از گزارش های ابن ندیم قلم داده است و مع الأسف به ابهامات جدی تاریخی حول جابر- که در همان کتاب ابن ندیم نیز نشان آن هست- و عدم نقل روایت بزرگان امامیه از وی- که بر متنی خبیبری چون مرحوم شوشتری پوشیده نبوده- اعتنائی نفرموده است. ای بسا اگر بدین مسائل بدل عنایت کافی می فرمود، بدین سان از غفلت شیخ و نجاشی سخن نمی راند.

راست آن است که علامه شوشتری، با همه بلندای مقامی که در فن خویش دارد، گویا در باب این جوانب فرهنگ و دانش روزگاران کهن تشیع لختی آسانگیری فرموده؛ چه اگر چنین نبود- برای نمونه- در باب مفضل بن عمر جعفی، کتاب مغز متفکر جهان شیعه ذبیح الله منصورى را جدی نمی گرفت (نگر: قاموس الرجال؛ ط ۱، قم: مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۲۲ ق، ج ۱۰، ص ۲۱۸ و: کتاب توحید مفضل؛ ترجمه ملا محمدباقر مجلسی، با مقدمه شیخ محمدتقی شیخ شوشتری؛ تهران: فقیه، ۱۳۶۶ ش، ص ۱۳-۳۹) و به آن استناد نمی کرد. ذبیح الله حکیم الهی، معروف به «ذبیح الله منصورى (۱۲۷۴-۱۳۶۵ ش)، قلمقرسایى بود که از بی امانتى های چشمگیر در کار نقل و ترجمه، و حتی جعل صریح چندان ابایی نمی کرد (دیدار با ذبیح الله منصورى؛ اسماعیل جمشیدی؛ ج ۴، تهران: زرین، ۱۳۷۵ ش، صص ۲۷۷-۲۸۳، ۲۹۱، ۳۲۷-۳۲۹، ۳۳۷، ۳۳۸، ۳۵۶، ۳۶۳، ۳۹۵، ۴۰۲، ۴۱۷-۴۱۸، ۴۳۴، ۴۳۶) و در واقع نه از راه «ترجمه» (به معنای درست کلمه)- که حتی دانش لازم و بضاعت زبانی کافی برای آن را نداشت (نگر: همان، صص ۴۰۱، ۴۳۳، ۴۳۴) بلکه از راه نوعی «نقلی» مدرن (سنخ: همان، ص ۴۲۳) و خیالپردازی و قصه بافی و دخل و تصرف های بی اندازه در متن های موجود و یا- احیاناً - موهومی که ترجمه می کرد، خوانندگان پُرشمارى را سرگرم و به نوشته های خود جذب نمود.

به هر روی، گستاخی و بی پروایی منصورى در جعل و تزویر- که گویا

نیازهای مادّی و معیشتی و زمینه پیشه اصلی او، یعنی پاورقی نویسی در برخی مطبوعات عامه خوان، بسیار در آن مؤثر بوده باشد- و نبود واکنش وسیع و حساسیت کافی اجتماعی و فرهنگی در جامعه مخاطبان و خوانندگان وی، اندک اندک سبب گردید برخی از فضیلت های دانشگاهی و غیردانشگاهی نیز ملققات این بافنده پُرنویس را جدی بگیرند و بدان عطف توجه نمایند (برای نمونه، نگر: همان، ص ۴۲۸-۴۳۰).

کتاب مغز متفکر جهان شیعه: امام جعفر صادق (ع) که منصوری به «مرکز مطالعات اسلامی استراسبورگ» [کذا] نسبت داده و خود مدعی «ترجمه و اقتباس» (نگر: مغز متفکر جهان شیعه؛ ج ۲، تهران: سازمان چاپ و انتشارات جاویدان، ۱۳۵۵ ش، صفحه عنوان) و یا «بسط» مطالب آن (نگر: همان، ص ۱۸) گردیده است، یکی از همین مکتوبات فریبکار این قلمقرسای تردست به شمار می آید که علی رغم فحص بسیار در کتابخانه های فرنگ و پُرسشگری از اسلام پژوهان بلندآوازه فرانسوی- و حتی بحث و فحص شفاهی با خود منصورى در زمان حیاتش! نام و نشان کتابی که اصل به دست نیامده است (نگر: دیدار با ذبیح الله منصورى، ۴۳۰-۴۳۴)؛ البته یکی از جستجوگران عاقبت رساله ای را که «بیش از ده صفحه نیست» از استراسبورگ تحصیل کرده و دریافته است که علی الظاهر منصورى کتاب ششصد صفحه ای خود را از «بسط» (۱؟) همین ده صفحه فراهم آورده است! (نگر: همان، ص ۴۳۶).

توجه برانگیز است که- بنا بر گزارشی- تا میانه سال ۱۳۵۶ ش، کتاب مغز متفکر جهان شیعه، «ده بار و مجموعاً در ۲۸ هزار نسخه چاپ شده است» (همان، ص ۳۴۹) و اینک خدا می داند تا امروز که این سطور تسوید می گردد، چند هزار نسخه دیگر از این کتاب پُرهج و مرج آکنده از جعل و دروغ و تزویر انتشار یافته و ذهنیت فرهنگی حاکم بر جامعه را به اغتشاش کشیده است! باری، ذبیح الله منصورى، چنین کسی است و کتاب مغز متفکر جهان شیعه، چنان کتابی؛ و غریب است که با آنکه از همان سطور آغازین کتاب دخالت گشاده دستانه خیال در آن هویدا است، مرد عیار سنخ بصیر و فوقالعاده ای چون محقق شوشتری آن را جدی گرفته است.

سخن دراز شد، ولی به تناسب مقام و ضرورت تبیین مرام از این اطاله چاره ای نبود؛ خاصه آنکه محل اصلی کلام، همین بی سامانی هاست؛ بی سامانی هایی که سخن آن فرزانه مرد نشابوری را به جایگاه قبول نزدیک می دارد که گفته است: «قوت غالب ما ... شایعه است و ستون فقرات فرهنگ ما را حُجیت ظن تشکیل می دهد» (بخارا، خرداد- شهریور ۱۳۸۸ ش، ص ۷۱، ص ۶۰).

۳. شبهه در مورد وجود واقعی جابر یا عدمش، دست کم به سده چهارم هجری باز می گردد. ابوسلیمان منطقی سجستانی (ف: ۳۷۰ یا ۳۹۰ ق) در اینکه جابر مؤلف مجموعه آثاری که به وی نسبت داده اند، باشد، تشکیک نموده است و مدعی شده که مؤلف واقعی آن مجموعه را که شخصی به نام حسن بن نکد موصلی بوده، شخصاً می شناخته است. ابن ندیم هم که فهرست خود را به سال ۳۷۷ ق تألیف کرده است «جماعتی از اهل علم و اکابر و آقان» را یاد می کند که معتقد بوده اند جابر اصل و حقیقتی ندارد (نگر: دانشنامه جهان اسلام، ج ۱، ص ۹، ص ۱۶۷ و: کتاب الفهرست ابن ندیم؛ تحقیق رضا تجدد؛ ص ۴۲۰).

۴. متأسفانه بعضی اهل فضل، توجه کافی به ریشه های تشکیک در تاریخیت شخصیت جابر نکرده اند و سکوت منابعی را که می بایست از جابر

تاریخی یاد کرده باشند یا انکار منکران دیرینه روز تاریخت جابر را ملحوظ نساخته و به ناسازگاری های عمیق میراث جابری با چارچوب تاریخی ادعایی جابر به درستی التفات ننموده اند.

از رهگذر همین آسانگیری و بی التفاتی است که دکتر زکی نجیب محمود مصری، در نوعی رجز خوانی فرهنگی، خاطر نشان می دارد: منکران تاریخت جابر از کسانی هستند که بر ایشان «گران می آید که نبوغ فکری فردی از مرز مشخصی فراتر رود؛ و چون از این حد بگذرد ... او را اسطوره ای ساخته و پرداخته خیال [گذشتگان] می انگارند» (تحلیلی از آرای جابر بن حیّان؛ ترجمه حمیدرضا شیخی؛ مشهد: بنیاد پژوهشهای اسلامی، ۱۳۶۸ ش، ص ۱۵).

دفاعی روبه راه تر، ولی باز نادقیق، دفاع استاد ارجمند، آقای دکتر سید حسین نصر - دام بقاؤه - است که توده انبوه «مدارک تاریخی و استشهاد [؟] تذکره نویسان قرون بعدی» در نظر شان مقوله پراهمیتی جلوه کرده (نگر: نظیر متفکران اسلامی درباره طبیعت؛ ج ۳، تهران: خوارزمی، ۱۳۵۹ ش، ص ۳۱-۳۲) و سندی استوار در برابر تشکیک پیشگفته قلمداد گردیده است؛ حال آنکه اگر بذل عنایت می فرمودند، بی شک بهتر از ما درمی یافتند که آن «مدارک» و شهادت تذکره نویسان عمدتاً مبتنی بر همین متن ها و نسخه های میراث جابری است که نه با اسناد استوار، بلکه بالوجاهه، به دست آنان رسیده بوده و لذا چون فاقد استقلال است، استناد به آن برای اثبات اصالت این میراث، چندان کارآمد نتواند بود و به نوعی «دور» باطل دچار خواهد شد.

(برای تقریب به ذهن عرض می کنم که: این نحوه استدلال درست به استدلال علیل کسانی می ماند که مدعیات مطرح در خود کتاب سلیم بن قیس هلالی را شاهد اعتبار و اصالت آن می پندارند؛ فلا تَعْقُل).

شیخ عبدالله نعمه نیز از دیگر کسانی است که بدون التفات کافی به عمق برخی اشکال ها و ابهام ها از سویی، و ضعف و عدم قابلیت پاره ای از شواهد و قرائنی که مستند و مستمسک دآوری خویش ساخته است از سوی دیگر، بر واقعیت تاریخی شخصیت جابر پای می فشارد (برای نمونه نگر: فلاسفه شیعه؛ ترجمه سید جعفر غضبان؛ ویراسته پرویز اتابکی؛ تهران: سازمان انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی، ۱۳۶۷ ش، ص ۲۱۷-۲۱۸).

برخی معاصران - که گویا منازعات فرقه ای و گروهی سخت ذهن و زبانشان را به خود مشغول داشته است - معتقدند: چون به ثبوت رسیده است که جابر بن حیّان دانش کیمیا را از امام صادق علیه السلام فرا گرفته است، ادعا شده است: جابر شخصیتی اسطوره ای است و این ادعا در حقیقت ریشه در اغراض و اهواء گروهی یا بی خبری از حقیقت مقام امام و یا ریشه در دشمنی ها و مخالفت هایی دارد که دشمنان اهل بیت علیهم السلام در حق آن بزرگواران و نشر و تبیین فضائل شان از خود نشان می دهند (نگر: الإمام الصادق والمذاهب الأربعة؛ آسد حیدر؛ ط ۴، طهران: مکتبه الصدر، ۱۴۱۳ ق/۱۳۷۱ ش، ج ۱، ص ۴۲۵-۴۲۸ و: وضوء النبی - صلی الله علیه و آله؛ السید علی الشهرستانی؛ ط ۱، بیروت: ۱۴۱۵ ق، ج ۱، ص ۴۵۷).

البته این هواداران نظریه «توطئه» و یا نظریه «غرض ورزی» درباره ابهام ها و اشکال هایی که ناقدان تاریخت جابر خاطر نشان می سازند - آسان که بیوسیده است - هیچ توضیح و پاسخ روشن و قانع کننده ای نمی دهند.

۵. علی رغم اهمیتی که موضوع «جابر بن حیّان»، هم از حیث تاریخ دانش های تجربی، و هم از حیث تاریخ و فکر مذهبی، برای ما داشته

است و دارد، نه خود، تک نگاری های جدی و پژوهشپایانه در این باره پدید آورده ایم و نه در نقل و ترجمه تحقیقات دیگران، همت کافی مبذول داشته ایم. شاید در دسترس ترین کتاب دانشگاهی موجود درباره «جابر بن حیّان» کتاب دکتر زکی نجیب محمود مصری باشد که زیر نام تحلیلی از آرای جابر بن حیّان به قلم آقای حمیدرضا شیخی به فارسی درآمده و از سوی بنیاد پژوهشهای اسلامی (مشهد، ۱۳۶۸ ش) انتشار یافته است؛ لیک - مع الأسف - نویسنده کتاب در پدید آوردن اثری که مخاطب آن عموم اهل علم توانند بود، گاه بیش از اندازه عوامانه برخورد کرده و بدین سان از آرج کتاب نه چندان عمیق خود کاسته است! ... هر چند با «قسط الكتاب» موجود در این باب باز همین کتاب نافع می افتد.

گفتنی است استاد حسین معصومی همدانی - که از معدود صاحب نظران راستین تاریخ علم در این اقلیم به شمار می روند - در نقدی کوتاه و اشارت وار، زیر نام از بهر خدا مخوان! که سال ها پیش بر این کتاب مرقوم فرموده اند (نگر: نشر دانش؛ س ۱۰، ش ۴، خرداد و تیر ۱۳۶۹ ش، ص ۷۱)، کار مترجم را ستوده و کار نویسنده را سطحی و ناپژوهشپایانه ارزیابی کرده اند.

۶. برای ملاحظه کوشش هایی که در باختر زمین تنها در زمینه طبع و نشر و ترجمه میراث منتسب به جابر صورت گرفته است، نگر: دانشنامه جهان اسلام؛ ج ۹، ص ۱۷۲-۱۷۳.

۷. گفتنی است بخش نخست مقاله «جابر بن حیّان» در دانشنامه جهان اسلام (ج ۹، ص ۱۶۷-۱۷۰) نیز - که از این پس بارها بدان ارجاع خواهیم کرد - به قلم لوری است که به قلم خانم مستوره خضرائی به فارسی درآمده و برای علاقه مندان به مطالعه بیشتر در باب جابر منبع مغتنمی است.

نیز بجاست از مقاله «جابر بن حیّان» در زندگینامه علمی دانشوران (ویراسته چارلز کولستون گیلیپسی (Charles Coulston Gillispie) ترجمه احمد آرام و ...، زیر نظر احمد بیرشک؛ ج ۱، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگ و بنیاد دانشنامه بزرگ فارسی، ۱۳۸۷ ش، ج ۴، ص ۳۵۰-۳۵۳) یاد کنم که نویسنده آن «M. Plessner» است و استاد حسین معصومی همدانی آن را ترجمه کرده اند.

۸. حاجت به تذکار نیست که شماره صفحاتی که در متن مقاله میان کمانکان واقع می گردد، راجع است به کتاب لوری.

۹. ثرات پژوه بزرگ ترک، استاد فؤاد سزگین، در کتاب پُراوج تاریخ نگارش های عربی (ترجمه، تدوین و آماده سازی: مؤسسه نشر فهرستگان، به اهتمام خانه کتاب، ج ۱، تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگی و ارشاد اسلامی، ۱۳۸۰ ش، ج ۴، ص ۱۸۷-۲۵۲)، طی بررسی جستجوگرانه درازدانی، می کوشد از اصالت میراث جابر دفاع کند. فارغ از آنکه چه اندازه با دستاوردهای استاد سزگین همراهِ و همراه باشیم، از این نکته نباید غفلت کنیم که با پذیرش رای و قول سزگین، در نهایت پذیرفته ایم که امکان پیدایی حجم معتابیهی از آثار منتسب به جابر در سده دوم هجری وجود داشته است، نه اینکه لزوماً خود جابر هم شخصیتی تاریخی بوده که در سده دوم هجری نزد امام صادق علیه السلام شاگردی کرده و این آثار متعدد را نیز به قلم آورده است.

به دیگر سخن: سزگین ابهام ها و اشکال های موجود در باب تعلق جابر به جامعه شیعی و انسلاک وی در زمرة اصحاب امام صادق علیه السلام را بر طرف نکرده است.



اگر رای سزگین درست باشد، تنها باید گفت محافل غلوگرا و غالبانی که میراث منسوب به جابر را پدید آورده اند، امکان دارد در همان سده دوم هجری این کار را کرده باشند و نه پسان تر.

سزگین نه دلیل معتبری بر شاگردی جابر نزد امام صادق علیه السلام ارائه کرده است و نه داغ غالبانگی را از جبین میراث وی زدوده است؛ در صدد چنین کاری هم نبوده است.

الغرض، بیوسیده آن است که از خلط مُحتمَل نگره اصالت آثار میراث جابر با نگره اصالت تاریخی خود جابر و اوصافش، پرهیز گردد.

۱۰. در باب «أذن الحمار» (گوش خُر؟!؛ که اسم گیاهی نیز هست (نگر: لغت نامه دهخدا)، ریخت همین «نام عجیب» (تاریخ نگار شهابی

عربی؛ سزگین؛ ج ۴، ص ۱۷۵) برای تأمل و تردید بسنده است. اما «حربی حمیری» ویژگی تأمل برانگیزتری دارد. این مرد که جابر از وی

به عنوان «الشیخ الکبیر» یاد می کند، بنابر ادعای این شاگرد خویش - که تنها منبع آگاهی ما از وی نیز هست - باید در عصر جاهلیت زاده شده و تا

قرن دوم هجری را درک کرده باشد (نگر: تاریخ نگار شهابی عربی؛ سزگین؛ ج ۴، صص ۱۶۸، ۱۷۵، ۱۸۹ و ۱۹۰). پژوهشگران در

باب اینکه چگونه یک شخصیت بزرگ علمی از این دست با آنکه چنین عمر درازی یافته و با مهم ترین رخداد های صدر اسلام نیز معاشرت

داشته است، به کلی ناشناخته مانده و هیچ شخص شناخته و مأخذ موثقی درباره وی گزارشی نداده است، پاسخی ندارند. استاد سزگین

در گزارشش که بر بنیاد متون جابر درباره حربی حمیری به دست می دهند، می نویسند: «بنابر متن موجود ما، این مرد ۴۶۳ سال عمر

داشته است. احتمالاً اشتباهی در نگارش اعداد پیش آمده است» (تاریخ نگار شهابی عربی؛ ج ۴، ص ۱۷۵). استاد سزگین توضیح نداده اند که

چرا احتمال اشتباه می دهند. اگر ایشان نفس دیرزیستی را مستبعد می دانند - که بعید است چنین باشد - البته جای سخن نیست؛ ولی اگر

امکان و وقوع نفس دیرزیستی را - که متن قرآنی کریم و اخبار متواتر بدان گواهی می دهد - می پذیرند، شاید همین پرسش مدهش در خاطرشان

خلجیده و خلجان کرده است که چرا منابع و روایان شناخته و معتتمد درباره چنین دیرزیست دانشوری که هم خود شخصیت مهمی بوده و هم

در دوران بسیار پُر اهمیتی می زیسته است، خاموش و بی اعتنائند؟! باری، جای آن داشت با ابهامات فراوانی که در باب تاریخ و ثراث جابر

هست، استاد سزگین، احتمال نیرومند اسطوره ای بودن شخصیت «حربی حمیری» را نادیده نگیرند و علی الخصوص عنایت داشته باشند

که فرض دیرزیستی در اسطوره های پیش باب تر و متعارف تر است و از بن، دیرزیستی در نگرش اسطوره ای از مقنومات در شمار می آید. که

می داند؟! ... شاید بهتر آن باشد که از خوانش متعارف «حمیری» (به زیر حأ) نیز چندان بی گمان نباشیم و - به ویژه به قیاس «أذن الحمار»! - خوانش «حمیری» (به زیر حأ) را نیز مُحتمَل بدانیم!

۱۱. می توان احتمال داد کسی یا کسانی که نام این شخصیت نمادین، یعنی «جابر بن حیّان» را ساخته و پرداخته اند، به معنای لُغوی «جابر» (جبران کننده، به سازنده و ...) و «حیّان» - که پیوندش با «حیات» و بقا مفروض است - توجه داشته اند؛ همانگونه که سازنده نام شخصیت نمادین «حیّ بن یقظان»، در ساختن این نام، دقایق معنا را مراعات کرده است.

افزون بر این، بعید هم نیست بسامد فراوان و محبوبیت نام «جابر» در ثراث غلوگرایان (مثلاً در «جابر بن یزید جعفی»، سازنده نام را بدین

گزینه رهنمون شده باشد؛ زیرا - چنان که خواهد آمد - ثراث جابر بن

حیّان آکنده از اندیشه های غالبانه و با خط غلو در تشیع سده های دور در پیوند است و به احتمال بسیار قوی، از بن، ساخته و پرداخته محافل غلاة باشد. دکتر زکی نجیب محمود که بر تاریخت شخصیت جابر پای فشاری می کند، نوشته است: «می گویند: او را بدان سبب جابر گفته اند که به دانش سر و سامان بخشید (جبر العلم = اعداد تنظیمه» (تحلیلی از آرای جابر بن حیّان؛ ص ۱۶).

از این سخن نیز بر می آید که «جابر» نام حقیقی قهرمان این داستان نیست و چیزی از سنخ اسم مستعار است.

بد نیست یادآوری کنیم: «از جمله کیمیاگرانی که جابر بن حیّان در کتاب المجردات خود به آنها استناد می کند، برادر وی با نام مُشرق (?) ... است» (تاریخ نگار شهابی عربی؛ سزگین؛ ج ۴، ص ۱۷۳).

آیا گزینش نام «مُشرق» را نیز که با مفهوم فراز مند محبوب گنوسیان، یعنی «إشراق»، پیوندی هویدا دارد، نباید بر خاسته از آگاهی و باوری

باطن گرایانه قلم داد؟ بگذریم و - البته - ناگفته نگذاریم که: نام «جابر بن حیّان» (با به ضبطی - جابر بن حیّان) در بعضی منابع قدیم (نگر: عیون الأخبار؛ أبو محمد عبدالله بن مسلم بن قتیبة الدینوری؛ بیروت: دار الکتب العربی، افست از روی طبع: دار الکتب المصریة، ۱۳۴۳ ق، ج ۱، جزء ثالث، ص ۳۴۳، متن و هامش) به عنوان شاعری کهن (جاهلی؟) مسطور است.

همچنین دو برادر یکی به نام «جابر» و دیگری به نام «حیّان» بوده اند که نامشان در همان بیت معروف شاعر مُحضرم بلند آوازه عرب، «أعشى»، که در خطبه شفشقیه مورد تمکل قرار گرفته است، (نگر: نهج البلاغة؛ با ترجمه دکتر سید جعفر شهیدی؛ ج ۲۰، تهران: علمی و فرهنگی، ۱۳۶۸ ش، صص ۱۰ و ۴۵۰) مذکور افتاده است. گفته اند: این

حیّان، مهتر بنی حنیفه و مردی مالدار و خوشگذران بود که آعشى ندیم وی به شمار می رفت و جابر برادر خردسال حیّان بوده است (نگر: همان، ص ۴۵۰).

آیا این نام های تاریخی (نیز نگر: یادداشت های قزوینی، ج ۲، ص ۱۲۹) هم سرمشق کسانی بوده است که شخصیت اسطوره ای «جابر بن حیّان» را بدین نام باز خوانده اند؟ ... نمی دانیم.

۱۲. لقب تحسین برانگیز و افتخار آمیز «باب» امام (یا: «باب» ائمه) از روزگاران بسیار دور تا ادوار اخیر سخت مورد استفاده و اقبال غلوگرایان و جماعت های باطن گرای منحرف از خط اعتدالی شیعه

بوده است. هر چند شیعیان اعتدالی نیز گاه این لقب را درباره برخی از اصحاب و کارگزاران امامان علیهم السلام به کار برده اند، فراوان نه

فقط کاربرد چشمگیر آن از سوی گروه های اعتدالی در حق برخی از همان ارکان انحراف، نوعی تداعی ذهنی آمیخته با خاطره غلو و ارتقاع بدین

مصطلح داده است.

(برای تفصیل، از جمله، نگر: دانشنامه جهان اسلام؛ ج ۱، ص ۱۱ - ۱۳، در مقاله های «باب ۱» و «باب ۲» و ص ۱۶ - ۱۷، در مقاله «باب، سید علی محمد شیرازی» و دائرة المعارف تشیع؛ ج ۳، ص ۲ - ۳ در مقاله «باب».

به هر روی، جای بررسی جدی تری هست که آیا از بن اصطلاح «باب» به کلی اصطلاحی غالبانه نیست که از رهگذر اندیشه های خط غلو به متون شیعه اعتدالی راه یافته باشد.

۱۳. در حاشیه، این نیز پرسیدنی است که آیا زمان مفروض برای ارتباط جابر

استطراذآگفتنی است: وعده دانش و معرفتی که انسان را از همه دیگر دانش‌ها مستغنی سازد، گویا یکی از عناصر مشترک در بسیاری از گرایش‌های باطن‌گرا- از جمله جریان‌های غالی- است؛ وعده‌ای که- دست کم- در عالم خیال، آرزوی انسان استغناطلب را پاسخ می‌دهد و ...

۱۷. جمال‌الدین قفطی (ف: ۶۴۶ ق) در اخبار العلماء بأخبار الحكماء (تحقیق عبدالمجید دیاب، الكويت) مکتبه ابن قتیبه، [بی‌تا]، ج ۱، ص ۲۰۹- ۲۱۰، به صراحت از جابر به عنوان «مقلدًا للعلم المعروف ب: علم الباطن و هو مذهب المتصوفین من أهل الإسلام کالحارث بن أسد المحاسنی وسهل بن عبدالله التستری ونظرانهم» یاد می‌کند.

نیز نگر: تاریخ الحكماء قفطی: ترجمه فارسی از قرن یازدهم هجری؛ به کوشش بهین دارائی؛ ج ۲، تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۷۱ ش، ص ۲۲۱.

۱۸. درباره سیر عمل‌کیمیایی و کیمیاگر از دید جابر، نیز نگر: دانشنامه جهان اسلام؛ ج ۹، ص ۱۶۹- ۱۷۰.

۱۹. نگرستی می‌نماید که جابر مدعی است «می‌تواند موجود زنده، جانور و حتی انسان بیافریند؛ زیرا کیمیاگری، که در فن خود استاد است، قادر به تبدیل هر ماده‌ای به ماده دیگر است و کارهای او ادامه کار خدا در روی زمین است» (دانشنامه جهان اسلام؛ ج ۹، ص ۱۶۹).

۲۰. یعنی همان ترجیع بند تکراری که در غالب گرایش‌ها و نحله‌های معنوی باطن‌گرایده می‌شود و البته، بدانه، سفارش عاقلانه‌ای هم هست.

۲۱. در این باره، از جمله نگر: دانشنامه جهان اسلام؛ ج ۸، ص ۲۲۸- ۲۲۹، در مقاله «تناسخ» و: دائرة المعارف تشیع؛ ج ۵، ص ۹۶- ۹۷، در مقاله «تناسخ» و: غالیان: کاوشی در جریان‌ها و برآیندها، نعمه‌الله صفیری فروشانی؛ ج ۱، مشهد: بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی، ۱۳۷۸ ش، صص ۲۰۰- ۲۰۲- ۲۰۸- ۲۱۱.

۲۲. باید توجه داشت تفسیر و تعریف چهار اصطلاح «نسخ» و «مسخ» و «رسخ» و «فسخ» از دیرباز مورد همداستانی نبوده است (نیز نگر: دانشنامه جهان اسلام؛ ج ۸، ص ۲۲۶- ۲۲۷، در مقاله «تناسخ» و ما در اینجا همان برداشت‌های مذکور در کتاب لوری را نقل کرده‌ایم.

۲۳. برای نمونه، نگر: اختیار معرفة الرجال (المعروف ب: رجال الکشی)؛ شیخ الطائفة الامامية أبو جعفر محمد بن الحسن بن علی الطوسی؛ صححه وعلق علیه وقدم له ووضع فهرسه، حسن المصطفوی؛ مشهد: دانشکده الهیات و معارف اسلامی دانشگاه مشهد، ۱۳۴۸ ش، ص ۲۴۶- ۲۴۷، ش ۴۵۶؛ نیز سنخ: همان، ص ۲۹۷- ۲۹۸، ش ۵۲۹ و ص ۳۰۱، ش ۵۴۰؛ والمعلی بن خنیس: شهادته و وثاقته ومسنده؛ إعداد ودراسة: حسین الساعدي، ط ۱، قم: دارالحدیث، ۱۴۲۵ ق/ ۱۳۸۳ ش، ص ۸۰- ۸۳.

۲۴. خواننده ارجمند از تذکار این معنا مستغنی است که بسیاری از این گونه مفاهیم باطن‌گرایانه دیرین، پسان‌تر از رهگذار تصوف قال محور به نحوی- به تلویح یا تصریح- ترویج گردید که «تصور» پاره‌ای از آنها به «تصدیق» برخی از «نامداران» عهد اخیر نیز رسیده است ...!

۲۵. سنخ: نور البراهین؛ السيد نعمه‌الله الجزائري؛ تحقیق السيد مهدی الرجائی؛ ط ۱، قم: مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۱۷ ق، ج ۱، ص ۳۱۶ و: عیون مسائل النفس وشرح العیون فی شرح العیون؛ حسن‌زاده‌الاملی؛ ج ۱، تهران: امیرکبیر، ۱۳۷۱ ش، ص ۶۴۴.

۲۶. سنخ: قصص العلماء؛ محمد بن سلیمان تنکابنی؛ به کوشش محمدرضا بزرگ‌زگر خالقی و عفت کرباسی؛ ج ۱، تهران: علمی و فرهنگی، ۱۳۸۳ ش، ص ۵۴.

با امام صادق علیه السلام، گنجایی این همه آموزش و آمد و شد و املا و ... و ... و ارتقای جابر را به نحوی که «باب» آن حضرت شود، داشته است؟ ... (خاصه آنکه از میراث جابری چنین برمی‌آید که جابر وقتی به محضر امام صادق علیه السلام راه یافته، مردی دانش‌آموخته بوده و در همین صناعت کیمیا نیز مبتدی شمرده نمی‌شده است).

دکتر زکی نجیب محمود که بر تاریخت شخصیت جابر بن حیان اصرار دارد، می‌گوید: «... ارتباط جابر با [امام] جعفر صادق باید کوتاه مدت بوده باشد؛ زیرا وفات [امام] جعفر صادق در سال ۷۶۵ م یعنی در حدود بیست سال پس از ولادت جابر، اتفاق افتاده است» (تحلیلی از آرای جابر بن حیان؛ ص ۲۰).

عامه و خاصه هم سخن‌اند که وفات امام صادق علیه السلام به سال ۱۴۸ ق (بنابر قول مشهور و مختار: در ماه شوال) اتفاق افتاده است نگر: رساله فی تواریخ النبی والاکل علیهم السلام؛ الشیخ محمدتقی التستری؛ ط ۱، قم: مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۲۳ ق، ص ۴۱).

بیشترین منابع، سال ولادت جابر را ۱۰۳ یا ۱۰۴ ق دانسته‌اند (نگر: دانشنامه جهان اسلام؛ ج ۹، ص ۱۶۷). بر این بنیاد، وی در زمان وفات حضرت امام صادق علیه السلام، در حدود ۴۵ سال داشته است.

از این منظر، برخلاف انکاره دکتر زکی نجیب محمود، او فرصت کافی برای بهره‌وری فراوان از محضر آن امام همام می‌داشته است ولی همین فرض فرصت کافی شاید مسئله فقدان ذکر او را در مؤتق‌ترین منابع مربوط به حیات امام صادق علیه السلام، یعنی منابع اصلی و اصیل امامیه، بفرنج‌تر سازد؛ چرا که اگر او با فرصت کافی و در زمانی دراز از محضر امام بهره‌برده و به چنان مقامات رفیعی نزد آن حضرت رسیده باشد، چگونه نباید هیچ‌ذکری از وی در آن منابع بیاید؟ ...

۱۴. سنخ: اعتقادات شیخ بهائی؛ به کوشش و پژوهش جویا جهانبخش؛ ج ۱، تهران: اساطیر، ۱۳۸۷ ش، ص ۴۲۵- ۴۲۶.

۱۵. و شاید اتفاقی نباشد که میراث جابر آن اندازه مورد اهتمام شخصیت ابتدائاً شیعی باطن‌گرا و در فرجام غالی‌منحرفی چون محمد بن علی شلمغانی (مقتول به ۳۲۲ ق)، معروف به ابن ابی‌العزاقر، (درباره او، نگر: الضعفاء من رجال الحدیث؛ حسین الساعدي؛ ط ۱، قم: دارالحدیث، ۱۴۲۶ ق/ ۱۳۸۴ ش، ج ۳، ص ۲۲۲- ۲۲۳ و ...) واقع شود که شرحی بر کتاب الرحمه منتسب به جابر بنگارد (نگر: کتاب الفهرست؛ ابن الندیم؛ تحقیق رضا تجدد؛ ص ۴۲۵ و: قاموس الرجال؛ العلامة الشیخ محمدتقی التستری؛ ط ۱، قم: مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۱۹ ق، ج ۹، ص ۴۴۶).

این کتاب الرحمه، همان کتابی است که- بنابر روایتی- وقتی جابر به سال ۲۰۰ ق در طوس جان داد، نسخه‌ای از آن را زیر بالین داشت (نگر: دانشنامه جهان اسلام؛ ج ۹، ص ۱۶۷ و: تاریخ نگارشاهی عربی؛ سزگین؛ ج ۴، ص ۱۷۴)!

بعید نیست کسی که این قصه را برداشته، با درج نام و داستان این کتاب در حکایت مرگ و بالین جابر، خواسته باشد اهمیت کانونی آن را در مجموعه اندیشه‌ها و آموزه‌های منتسب به جابر فراموش نماید.

در باب دیگر شروع کتاب الرحمه، نگر: دانشنامه جهان اسلام؛ ج ۹، ص ۱۷۲ و: تاریخ نگارشاهی عربی؛ سزگین؛ ج ۴، ص ۲۵۷.

۱۶. از دیدگاه میراث‌جابر، «کیمیا». «سلطان تمام علوم ... است» و «سالکی که موفق به کشف اسرار آن شود، به علوم دینی یا نبوی دیگر نیازی ندارد» (دانشنامه جهان اسلام؛ ج ۹، ص ۱۶۸).

پیامبر و خاندان وی - صلی الله علیه و علیهم اجمعین - چیزی بر مقامات آن بزرگواران می افزاید یا نه؟ (برای نمونه و برای مطالعه این بحث، نگر: افسس العبادات فی أسرار الشهادات؛ الفاضل الدربندی؛ تحقیق محمد جمعه بادی و عباس ملاً عطیة الجمری؛ ط ۱، قم: دار ذوی القربی، ۱۴۲۰ ق، ج ۲، ص ۳۱-۳۲. و: لوامع الأنوار العرشية فی شرح الصحیفة السجادية؛ السيد محمدباقر الموسوي الحسيني الشيرازي؛ تحقیق: مجید هادی زاده؛ ط ۱، اصفهان: مؤسسه الزهراء علیها السلام الثقافة الدراسية، ۱۳۸۳ ش / ۱۴۲۵ ق، ج ۲، ص ۸-۹. و: نسیم اندیشه: پرسش ها و پاسخ ها از آیت الله جوادی آملی؛ تنظیم و ویرایش سید محمود صادقی؛ ج ۲، قم: اسراء، ۱۳۸۶ ش، ج ۱، ص ۹۵-۹۶).

به گمان راقم این سطور، خاستگاه این پرسش و دغدغه از خاستگاه آن ایستار نامتعارف غالبان در نحوه درود گفتن بر پیشوایان پاک علیهم السلام دور نیست. پنداری آنان خود را لایق و قابل آن نمی بینند که بر پیشوایان درود بگویند و درود و سلام و دعای ایشان شامل حال پیشوایان پاک گردد و اینان در اینکه درود و سلام و دعایشان اثری به حال پیشوایان داشته باشد، گفت و گو دارند ...

۳۵. افزون بر کتاب لوری و آنچه گذشت، نیز نگر: نظر متفکران اسلامی درباره طبیعت؛ ج ۳، ص ۶۷، هامش.

۳۶. به نظر می رسد اندیشه ها و کیش غالبان در قرن های نخستین برای دو دسته از مردمان دنیای اسلام جاذبه بسیار داشته است: یکی، توده های نافر هیخته و عوام نادان که به آسانی دین توحیدی را در حد و مرز افهام خویش فرو کشیده، به معانی و مصادیق محسوس تر جنگ در می زدند و باور خویش را به شرک و اسطوره گرایی و خرافه می آلودند.

دوم، شماری از آنان که به اصطلاح امروزی «دانش آموخته» و در شمار فرهیختگان جامعه محسوب می شدند، لیک از جمله، چون اندیشه های غالبان را با بعض موارث فرهنگی کهن، چون میراث های نوافلاطونی و گنوسی و ... که به ایشان رسیده بود، متناسب می یافتند، بدان می گراییدند.

وجود اصنافی چون پزشکان - که احتمالاً از آموزش های جندی شاپور متأثر می بودند - و مانند ایشان در میان غالبان یا کسانی که با غالبان داد و ستد فرهنگی داشته اند، از این منظر، توجیهی بسیار آسان یاب دارد.

تفصیل این بحث و بررسی تاریخی اصناف غلو گرایان، صد البته، بیرون از حوصله گفتار ماست؛ لیک همین اندازه اشارت باید کرد که جذب دانش آموختگان به سوی خطوط غالبان فرهنگ و جامعه هم از همسویی های برخی اندیشه های غالی با اندیشه ها و میراث های گنوسی و ... «متأثر» بود و هم در آن «مؤثر»؛ بدین معنا که این دانش آموختگان به سبب قربانی که میان آن میراث ها و آموخته ها و اندیشه هاشان با برخی جهتگیری های غالبان می دیدند، به ایشان نزدیک می شدند و آنک خود به نوبه خویش آموخته ها و اندیشیده ها و ذخایر ذهنی و اعتقادی شان را بدین نحله ها می افزودند و احیاناً به صورت مکتوب و در چارچوب همان میراث پردازای های غالبان ارائه می کردند.

درباره همین میراث جابری، استاد دکتر سید حسین نصر - که از قضا، از مدافعان تاریخت شخصیت جابر بن حیان نیز در شمارند - می نویسند: «باتوجه به مطالب رسائل جابر باید اعتراف کرد که آثاری از مآخذ هر مسمی و فیثاغوریان و افکار ایرانیان و هندیان و حتی چینیان در این مجموعه باقی است» (نظر متفکران اسلامی درباره طبیعت؛ ج ۳، ص ۶۷).

۲۷. سنح: الأنوار النعمانية؛ السيد نعمة الله الموسوی الجزائری؛ تبریز: حاج محمدباقر کتابچی حقیقت و حاج سید هادی بنی هاشم، [بی تا]، ج ۴، ص ۵۱، متن و هامش؛ و: تقریرات فلسفه امام خمینی؛ سید عبدالغنی اردبیلی؛ ج ۲، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۸۵ ش، ج ۱، ص ۱۲۳.

۲۸. به عبارت دیگر: عمده تحولاتی که در روایات شیعی در پی ظهور مهدی موعود علیه السلام چهره می نماید، در دو شاخه قابل بخشبندی است: یکی، تحولات سیاسی مربوط به نحوه حکومت و اذلال جبّاران و گردنکشان و ...؛ دیگر، آشکار شدن حقایق و تأویل صحیح آیات و رشد معارف و عقلانیت و ...

۲۹. شایان اعتناست که وی «در کتاب البیان ... إظهار داشته است زمان افسای اسرار نزدیک است، حضرت قائم تمام علوم را آشکار و عیان خواهد کرد ... و انسانیت به طور کامل و جدید نمود خواهد یافت» (دانشنامه جهان اسلام؛ ج ۹، ص ۱۷۰. تأکید از ماست).

به دیگر سخن: غالبانی که این میراث را پدید می آورده اند، وعده ظهور قریب الوقوع می داده اند.

۳۰. یعنی: نبینی آن را که خصومت کرد با ابراهیم در خدایش به آنکه دادش خدای پادشاهی، چون گفت ابراهیم: خدای من آن است که زنده کند و بمیراند، گفت: من زنده کنم و بمیرانم، گفت ابراهیم: به درستی که خدای من بیارد آفتاب را از مشرق، تو بیار او را از مغرب، متحیر ماند آن که کافر بود، و خدا راه نمی نماید گروه ستمکاران را! (قرآن کریم؛ ترجمه ابوالفتح رازی؛ ج ۱، قم: مطبوعات دینی، ۱۳۸۰ ش، ص ۴۳).

۳۱. سنح: بحار الأنوار؛ ج ۲۵، ص ۳۴۸.

۳۲. عزالدین آیدمر بن علی جلدکی، کیمیادان کثیر التالیف سده هشتم هجری است که سأل و فاشش را به اختلاف، ۷۴۳، ۷۵۰، ۷۶۱ یا ۷۶۲ ق گفته اند. وی آخرین نماینده معروف گرایش رمزی و باطنی در کیمیای سرزمین های اسلامی است که بنابر بعضی نوشتارهایش، او را شیعی نیز قلم داده اند.

برای مطالعه تفصیلی درباره وی، نگر: دانشنامه جهان اسلام؛ ج ۱۰، ص ۵۵۱-۵۵۳. و: دائرة المعارف تشیع؛ ج ۵، ص ۴۱۷-۴۱۸. و: ریحانة الأدب؛ فی تراجم المعروفین بالکنیة أو اللقب؛ میرزا محمدعلی مدرس خیابانی؛ ج ۳، ص ۴۱۷-۴۱۸. و: الحقائق الراهنة فی المآئدة الثامنة (طبقات اعلام الشيعة / القرن الثامن)؛ آقابزرگ الطهرانی؛ تحقیق علی نقی منزوی؛ ط ۲، قم: مؤسسه اسماعیلیان، [بی تا]، ص ۲۲.

۳۳. برای نمونه، ابوسعید طبرانی نصیری در کتاب مجموع الأعیاد برای معصومان، به جای عبارات دعائی متعارفی چون «علیه السلام» از جمله عبارت «منه السلام» به کار می برد. نگر: کتاب سبیل راحة الأرواح ودلیل السرور والأفراح الی فالق الاصباح (المعروف ب: مجموع الأعیاد)؛ ابوسعید میمون بن القاسم الطبرانی النصیری؛ عنی بتصحيحه: ر. شتر و طمان؛ المجلد ۲۷ من مجلة الإسلام، همبورغ، ۱۹۴۳-۱۹۴۴ م، صص ۵-۶، ۴۱، ۱۰۷-۱۰۹ و ...

(از دوست گرامی جناب حجة الإسلام والمسلمین، شیخ رسول جعفریان - دام إفضاله - بسیار سپاسگزارم که سال ها پیش روگرفتی از مجموع الأعیاد را به راقم تحاف کرد - جزاه الله خیر الجزاء).

۳۴. از راه استطراد یادآور می گردد: در سده های اخیر این بحث به جد نزد شماری از شیعیان مطرح بوده است که آیا درود و سلام فرستادن ما بر

و: «با دین نظر گرفتن رابطه عمیقی که بین رسائل [أخوان الصفا] و نوشته های جابر مشهور است، طبیعتاً می توان مآخذ این دو مجموعه را تا حدی یکی شمرد...» (همان).

M. Plessner با توجه به «آثار علم یونانی» که در میراث جابر دیده می شود، خاطر نشان می سازد: «این گونه تبخّر در علوم یونانی با تفکرات گنوستیکی صابین حران سازگار است» و «برخی از مهم ترین ریاضیدانان و منجمان و پزشکان اسلام از میان این قوم برخاسته اند» (زندگینامه علمی دانشوران؛ ج ۴، ص ۳۵۲-۳۵۳).

حاملان این معارف خاوری و باختری به میراثی که به نام جابر بازخوانده می شود، بی گفتگو شماری از مردمان دانش آموخته بوده اند که جذب محافل غالی شده اند؛ مردمانی که یا از پیش به «محیط گنوسی و رازآمیز» (دانشنامه جهان اسلام؛ ج ۹، ص ۱۶۹) تعلق داشتند و یا از رهگذر همین جریان ها و محافل غالی واجد گرایش های عمیق گنوسی و رازآلود شدند.

۳۷. ابن امیل (ابو عبدالله محمد بن امیل بن عبدالله بن امیل تمیمی، معروف به حکیم صادق)، از بزرگان دانش کیمیای رمزی و باطنی در سده چهارم هجری است که او نیز به هدف عام کیمیاء که همان تبدیل فلزات پست به زر بوده است - قانع نبوده و اندیشه پالایش جسم آدمی و تبدیل آن به نفس ناب را در سر می پرورانیده است.

طرفه اینکه سال های زندگانی و سرگذشت ابن امیل هم در پرده ابهام است و عمده آنچه از او می دانیم، همان است که در ثراث منسوب به وی آمده است (نگر: دائرة المعارف بزرگ اسلامی؛ ج ۳، ص ۴۲-۴۳، مقاله شادروان محمد علی مولوی و: تاریخ نگار شهایی عربی؛ سزگین؛ ج ۴، ص ۳۴۰-۳۴۸).

آیا می توان با قوت احتمال داد که نام «ابن امیل» نیز نامی مستعار باشد؟ ۳۸. به حقیقت این رشته سر دراز دارد. گرایش های غالبانه تنها بخشی از جریان های رمزآگین و رازآلودی اند که با گستره کیمیادانی باطن گرایانه پیوند داشته اند و جز غالبان شخصیت های مرموز دیگری نیز هستند که زیر پوشش این گستره جای می گیرند.

«ابن وحشیه»، شخصیت ناشناخته، ولی زبانزدی که الفلاحه التبلیطیه اش شهرت جهانی دارد، یکی از همین کیمیادانان باطن گرای مجهول الحال است که شاید شخصیتی به کلی ساختگی و مخلوق ذهن «ابن زیات» باشد و این ابن زیات احتمالاً وابسته به همان خاندان برجسته زیات بوده است که از دیرباز گرایش های معتزلی - شیعی داشته اند (نگر: دائرة المعارف بزرگ اسلامی؛ ج ۵، ص ۶۷-۷۶ و: همان، ج ۳، ص ۶۳۸).

ابن وحشیه که شاید بیش از مقولاتی چون «غلو»، نماینده نوعی گرایش شعوبی مآبانة تبلیطیان باشد، و به هر روی چونان شماری دیگر از این شخصیت های مجهول الحال، مثالی از جریان ها و جنبش های فرهنگی غیررسمی و اختفاگرا در عالم اسلام است، از این منظر، مستحق توجه و بررسی دقیق تری است.

۳۹. بحار الأنوار؛ ج ۵۹، ص ۱۸۶.

۴۰. نگر: مستدرک الوسائل؛ تحقیق و نشر مؤسسه آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث؛ ط ۱، بیروت، ۱۴۰۸ ق، ج ۱، ص ۴۳۲ و ج ۱۶، ص ۴۴۵-۴۴۶.

۴۱. نگر: الفصول المهمة فی اصول الأئمة؛ تحقیق محمد بن محمد الحسين القائینی؛ ط ۱، قم: مؤسسه معارف اسلامی امام رضا علیه

السلام، ۱۴۱۸ ق، ج ۳، ص ۱۷۹.

۴۲. نگر: بحار الأنوار؛ ج ۵۹، ص ۱۸۶، هامش.

۴۳. نگر: طب الأئمة عليهم السلام، ط ۲، قم: الشریف الرضی، ۱۴۱۱ ق، ص ۷۰.

در جامع احادیث الشیعه نیز یک بار (قم: مدینه العلم، ۱۴۱۰ ق، ج ۱۶، ص ۶۷۵) تنها همین ضبط «جابر بن حسان» به نقل از طب الأئمة آمده است و بار دیگر (قم: معزی ملایری، ۱۴۱۴ ق، ج ۲۳، ص ۴۹۰) باز همین ضبط آمده، ولی در هامش ضبط «حیان» هم یاد گردیده است.

در شرح امروزی هم که بر طب الأئمة نوشته شده است (نگر: طب الأئمة؛ ابنا بسطام النیسابوریان؛ شرح و تعلق محسن عقیل؛ ط ۱ [افست]، قم: طبعه النور، ۱۴۲۷ ق، ص ۳۱۵)، نام «جابر بن حسان الصوفی» بی هیچ توضیح آمده؛ کما اینکه در ترجمه طب الأئمة نیز (نگر: طب الأئمة عليهم السلام: نسخه های شفایخشی ائمه عليهم السلام؛ حسین و عبدالله بن بسطام نیشابوری؛ ترجمه و نشر: انتشارات جاف؛ ج ۱، قم: ۱۳۸۴ ش، ص ۱۱۹) به «جابر پسر حسان صوفی» باز می خوریم.

۴۴. سنج: مکتب در فرایند تکامل؛ سیدحسین مدرسی طباطبائی؛ ترجمه هاشم ایزدپناه؛ ج ۱، تهران: کویر، ۱۳۸۶ ش، ص ۳۳۲.

۴۵. نگر: همان، ص ۳۲۵-۳۲۶.

۴۶. درباره ایشان، نگر: همان، صص ۳۱۹، ۳۲۷ و ۳۲۹.

۴۷. نگر: همان، صص ۳۳۲-۳۳۳.

۴۸. از یاد نمی باید بُرد که این شلمغانی، پیشوای غزاقریه، همان شارح کتاب الرحمة منسوب به جابر بن حیان است؛ به عبارت دیگر، در قُرب همان زمان که برادران پور بسطام در طب الأئمة روایتی حاکی از ارتباط امام صادق علیه السلام با جابر به ثبت می رسانند، شلمغانی، پیشوای غزاقریه و شخصیت محبوب آل بسطام، به میراث منسوب به جابر توجهی ویژه مبذول داشته به شرح یکی از آثار متسبب به جابر دست می یازد. آیا ارتباط آل بسطام با همین حال و هوا و فضای پیرامون شلمغانی نبود که راه ورود نام جابر بن حیان را به کتاب طب الأئمة گشود؟ یعنی همان نامی که در هیچ یک از دیگر موازین روایتی و حدیثی کهن امامیه راه نیافته است.

۴۹. نگر: اصول علم الرجال بین النظرية والتطبيق (تقریر آلبیحت آیه الله الدآوری)؛ محمد علی صالح المعلم؛ ط ۲، قم: مؤسسه المحبین للطباعة والنشر، ۱۴۲۶ ق، ج ۱، ص ۴۹۵ و ج ۲، ص ۴۲۲-۴۲۳. (برای تسمیم فائدت، نیز نگر: معرفة الحدیث و تاریخ نشره و تدوینه و ثقافته عند الشیعة الإمامیه؛ محمد الباقر البهبودی؛ ط ۱، طهران: علمی و فرهنگی، ۱۳۶۲ ش، صص ۱۱۲ و ۱۳۸).

۵۰. نگر: تهذیب المقال فی تنقیح کتاب الرجال؛ آیت الله السید محمد علی الأبطحی؛ ط ۲، قم: ۱۴۱۷ ق، ج ۱، صص ۵۳ و ۹۹. استاد سید محمد مهدی خراسان - دام علاه - رأی مرحوم آیت الله بروجردی - رَفَعَ اللهُ درجته - را مبنی بر اینکه نجاشی به روایت کتاب طب الأئمة طریقی ندارد (در مقدمات کتب قرائیه؛ ط ۱، قم: دلیل ما، ۱۴۲۷ ق / ۱۳۸۵ ش، ج ۱، ص ۴۶) نقل کرده و استظهاری ناستوار تلقی نموده است؛ حال آنکه باتوجه به ظرایف موجود در نحوه تعبیر و اصطلاحات نجاشی در فهرستش (سنج: همان تهذیب المقال پیشگفته) به نظر می رسد حق به دست مرحوم آیت الله بروجردی - قدس الله روحه العزیز - باشد.



۵۱. در باب این کتاب، حدیث پژوه محترم، استاد محمدباقر بهبودی، ایستاری بس بُند اتخاذ کرده اند که البته به جای خود خورند بررسی است. جناب آقای بهبودی در گزارشی که در بخش «ضعفا»ی معرفه الحدیث خویش (طهران: علمی و فرهنگی، ۱۳۶۲ ش، ص ۱۳۸) درباره «ابو عبدالله الحسین بن یزید النوفلی» آورده اند، می نویسند: «ومن مروایته کتاب طب الأئمة، تفرد بروایته علی ما ذکره أبو عیاش الجوهري... والکتاب دائر سائر حتی الیوم، رواه المجلسی فی البحار متفرقا علی الأبواب، وأورده شیخنا الحرّ العاملی فی الفصول المهمة، وقد طبع أخیراً بالنجف، وکُلها ترهات وطلسمات وأدویة مأخوذة من الطب الأساطیری».

گفتنی است استاد بهبودی باز هم سال ها پیش در گفتاری که نقدهای پیگیر و قیل و قال هایی معتابه برانگیخت، البته نه بدین شدت و حدت، بر اعتبار همین کتاب طب الأئمة خُرده گرفتند (نگر: شناخت نامه کلینی و الکافی؛ به کوشش محمد قنبری؛ ج ۱، قم: دارالحدیث، با همکاری سازمان اوقاف و امور خیریه؛ ۱۳۸۷ ش، ج ۲، ص ۴۴۹)؛ لیک درخور اعتناست که ناقدان فاضل و ارجمند گفتار ایشان، حتی در ریزینه ترین نقدها (نگر: همان، به ویژه: ص ۴۹۳-۴۹۴)، گویا برخصوص این فقره اعتراضی نکرده اند.

۵۲. نگر: مستدرکات علم رجال الحدیث؛ علی التمازی الشاهرودی؛ ط ۱، طهران، ج ۲، ص ۱۴۹.

۵۳. سنج: طب الأئمة علیهم السلام؛ ط. شریف رضی، ص ۳۸.

۵۴. نگر: معجم رجال الحدیث؛ آیت الله السید ابوالقاسم الموسوی الخوئی؛ ط ۵، ۱۴۱۳ ق، ج ۱۴، ص ۶۹-۷۰.

۵۵. فرج المہموم فی تاریخ علما النجوم؛ قم: منشورات الرضی (افتست از روی طبع نجف اشرف)، ۱۳۶۳ ش، ص ۱۴۶.

۵۶. کتابخانه ابن طاووس؛ ترجمه قرانی و جعفریان؛ ج ۱، قم: کتابخانه عمومی آیت الله مرعشی نجفی (ره)، ۱۳۷۱ ش، ص ۲۶۶.

۵۷. برای نمونه نگر: الامام جعفر الصادق؛ عبدالحلیم الجندی؛ القاهرة، ۱۳۹۷ ق / ۱۹۷۷ م، صص ۴، ۲۷۷، ۲۹۱ و ۲۹۵.

۵۸. استاد سزگین در تاریخ نگارشیهای عربی (ج ۴، ص ۱۶۸-۱۷۱) امام جعفر صادق علیه السلام را در زمره «کیمیایگران و شمیمدانان عرب» آورده است.

برآیند گفتار و گفتاوردهای سزگین در این زمینه چیزی جز طرح یک احتمال نیست. حتی با فرض اصالت میراث جابر- که سزگین از مدافعان آن است (سنج: همان، ج ۴، ص ۱۸۷-۲۵۲). باز درستی ادعای نویسنده مجهول این آثار- ولو آنکه یک نفر بوده و به راستی «جابر بن حیان» نام داشته بوده باشد- بر ما معلوم نیست؛ چه بر فرض این تقدیرات نیز باز، این میراث، میراثی خواهد بود که بالوجدان به ما رسیده و نویسنده آن، شخصی که نه تنها هیچ توثیق و تأییدی ندارد، به واسطه افکار غالیانه و انحرافی آشکار مسطور در آثارش، متهم است و ضعیف.

۵۹. أوائل المقالات فی المذاهب والمختارات؛ تصحیح دکتر مهدی محقق؛ ج ۱، تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه تهران- دانشگاه مک گیل، ۱۳۷۲ ش / ۱۴۱۳ ق، ص ۲۱ و؛ همان، تصحیح ابراهیم انصاری، ط ۲، بیروت: دارالمفید، ۱۴۱۴ ق، ص ۶۷.

۶۰. توجه به آرای ویژه و انفرادات نظری و کلامی خاندان نویختی (برای نمونه نگر: فلاسفه شیعه؛ عبدالله نعمه؛ ترجمه سیدجعفر غضبان؛

چاپ پیشگفته، ص ۱۹۹-۲۰۰ که البته جای تدقیق بیشتر نیز دارد) و سعی در جمع بندی و تبیین جهت گیری فکری ایشان، احتمالاً تا حدودی روشنگر چرایی اتخاذ پاره ای از ایستارهای کلامی در میان متکلمان برجسته این خاندان بتواند بود. بی تردید در این بررسی نه از موارد فکری ایرانی این خاندان فرهیخته و نژاده می توان غفلت کرد و نه از مناسبات ایشان با اندیشه ها و اندیشه گران پرنفوذ معتزلی.

۶۱. واژه «سائر» که شیخ مفید- قدس سره- در این مقام به کار برده، هم به معنای «جمع» است و هم به معنای «دیگر» و «باقی»؛ و چون شیخ جای دیگر تصریح فرموده است که: «المفوضه صنف من الغلاة...» (تصحیح اعتقادات الإمامیه؛ تحقیق حسین درگاهی؛ ط ۲، بیروت: دارالمفید، ۱۴۱۴ ق، ص ۱۳۳)، در اینجا همین معنای «دیگر» و «باقی» مناسب می نماید.

۶۲. نگر: بحار الأنوار؛ ج ۲۶، ص ۱۹۰-۱۹۳.

مرحوم مجلسی در این باب، هفت حدیث درج کرده است (یک حدیث از عیون اخبار الرضا علیه السلام، یک حدیث از قرب الإسناد و پنج حدیث از الاختصاصی منسوب به شیخ مفید) لیک در پایان باب نیز تصریح کرده است: «سبائی کثیر من اخبار هذا الباب فی تضاعیف معجزات الأئمة علیهم السلام؛ إن شاء الله تعالی» (بحار الأنوار، ج ۲۶، ص ۱۹۳).

البته غیر از آنچه در ضمن معجزات مذکور افتد، در ابواب دیگری از بحار هم روایاتی- دست کم با تفاوت مأخذ- هست که- دست کم جزئاً- به همین موضوع راجع اند. به هر روی نگر: بحار الأنوار؛ ج ۲۵، ص ۱۶۱ ح، ۳۰ و؛ ج ۲۷، ص ۴۱ ح، ۲ و؛ ج ۳۳۷ ح، ۷ و؛ ج ۵۴، ص ۳۲۷ و....

باری، برای بعضی ملاحظات خورند توجه درباره روایات آن باب از بحار الأنوار نگر: مشرعه بحار الأنوار؛ آیت الله محمد آصف محسنی؛ ط ۱، قم: مکتبه عزیزی، ۱۳۸۱ ش / ۱۴۲۳ ق، ج ۱، ص ۴۷۶-۴۷۷.

و- گرچه خالی از تکرار نباشد- نیز از برای روایات نگر: قرب الإسناد؛ ابوالعباس عبدالله بن جعفر الحمیری؛ تحقیق و نشر مؤسسه آل البيت علیهم السلام لإحياء التراث؛ ط ۱، قم: ۱۴۱۳ ق، ص ۳۳۹-۳۴۰ و؛ الکافی؛ ابوجعفر محمد بن یعقوب الكلینی الرازی؛ صححه وعلق علیه علی أكبر الغفاری؛ تهران: دارالکتب الاسلامیه، ط ۵، ۱۳۶۳ ش، ج ۱، ص ۲۸۵ و؛ معانی الأخبار؛ الصدوق، ابوجعفر محمد بن علی بن الحسین بن بابویه القمی؛ عنی بتصحیح علی أكبر الغفاری؛ قم: اسلامی، ۱۳۶۱ ش، ص ۱۰۱-۱۰۲ و؛ روضة الواعظین؛ محمد بن القتال التیسابوری؛ وضع المقدمة السید محمد مهدی السید حسن الخراسان؛ قم: منشورات الرضی، ص ۲۱۳ و؛ الإرشاد فی معرفة حجج الله علی العباد؛ الشیخ المفید، ابوعبدالله محمد بن محمد بن التعمان العکبری البغدادی؛ تحقیق مؤسسه آل البيت علیهم السلام، ط ۲، بیروت: دارالمفید، ۱۴۱۴ ق، ج ۲، ص ۲۲۴-۲۲۵ و؛ عیون المعجزات؛ حسین بن عبدالوهاب؛ النجف الأشرف؛ منشورات المطبعة الحیدریه، ۱۳۶۹ ق، ص ۸۹ و؛ مناقب آل ابی طالب؛ ابوجعفر محمد بن علی بن شهر آشوب السروی المازندرانی؛ تحقیق وفهرسة: الدكتور یوسف البقاعی؛ ط ۲، بیروت: دارالأضواء، ۱۴۱۲ ق، ج ۴، ص ۳۲۳ و؛ اعلام الوری باعلام الهدی؛ ابوعلی الفضل بن الحسن الطبرسی؛ تحقیق و نشر مؤسسه آل البيت علیهم

الأحمدی المیانجی؛ ط ۱، دارالحدیث، ۱۹۹۸ م، ج ۱، ص ۸۲-۸۳.

در این زمینه، همچنین نگر: الشفا بتعريف حقوق المصطفى صلى الله عليه وآله وسلم؛ القاضي أبو الفضل عياض اليميني؛ حققه وأشرف على طباعته: عبدالسلام محمد أمين؛ ط ۳، بيروت: دارالكتب العلمية، ۱۴۲۷ ق، ج ۱، ص ۲۱۹ و: شرح الشفا؛ الملا علي القاري الهروي الحنفي؛ ضبط وصححه عبدالله محمد الخليلي؛ ط ۲، بيروت: دارالكتب العلمية، ۱۴۲۸ ق، ج ۱، ص ۷۲۹-۷۳۰ و: نسيم الرياض في شرح شفا القاضي عياض؛ شهاب الدين احمد بن محمد بن عمر الخفاجي المصري؛ ضبطه وقدم له وعلق عليه: محمد عبدالقادر عطا؛ ط ۱، بيروت: دارالكتب العلمية، ۱۴۲۱ ق، ج ۴، ص ۲۷۵-۲۷۷.

در همان راستای بحث معرفت صنایع و پیشه ها و تخصص ها، مقوله نویسی و یا نانویسی نبی اکرم - صلی الله علیه و آله وسلم - نیز که از دیرباز مورد گفتگو بوده است، قابل طرح خواهد بود. برای مطالعه تفصیلی در این باره - از جمله - نگر: درس ناخواندگی پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم؛ (پیامبر اُمی) خلیل ابراهیم ملا خاطر عزامی؛ ترجمه سیدعلی میرشرفی؛ ج ۱، قم: مورخ، ۱۳۸۸ ش و: شش مقاله؛ مرتضی مطهری؛ ج ۱۹، قم: صدرا، ۱۳۸۵ ش / ۱۴۲۷ ق، ص ۷۷-۱۳۷ و: نگاه تازه: نامه فصلی علوم انسانی؛ سال اول دوره جدید، سال هفتم، ش ۱، پاییز ۱۳۸۷ ش، ص ۱۲-۱۷، مقاله «رسول (نا) نویسی پروردگار قلم»، به قلم مهدی صولتی.

۶۸. الوافی بالوفیات؛ تحقیق احمد الأرنؤوط و ترکی مصطفی؛ ط ۱، بيروت: داراحیاء التراث العربی، ۱۴۲۰ ق، ج ۱۱، ص ۲۷-۲۸ و به نقل از صفدی در: فوات الوفيات؛ الکتبی؛ تحقیق علی محمد بن يعوض الله و عادل احمد عبدالوجود؛ ط ۱، بيروت: دارالكتب العلمية، ۲۰۰۰ م، ج ۱، ص ۲۷۷.

درباره جابر و میراث وی، گفتنی ها و گفته های بازخواندنی بسیار است و باید در جای خود به تفصیل بدان ها پرداخت.

برای نمونه، پرسش و تردیدی که ابوحنیفان توحیدی در الهوامل والنشوامل در باب میراث جابر مجال طرح می دهد و پاسخ ابوعلی مسکویه به وی که نشانگر بی اعتقادی بیشترینه دانشوران آن روزگار به صحت و اصالت کیمیاست، همچون آنچه در مطاوی فتاوی ابن تیمیة (در پاسخ به: ... الكيمياء هل تصح بالعقل أو تجوز بالشعر؟) در باب ناشناختگی جابر آمده است و آنچه ابن خلدون در مقدمه و تاریخ اش در باب جابر می گوید، و ... و ... ، همه از اوراق خواندنی و بررسیدنی تمدن اسلامی حول این شخصیت غریب اند.

از دیگر بررسیدنی ها - که به نظر می رسد تا کنون هیچ بحث و فحوص جدی در باب آن صورت نبسته است - مکتوبات و رسائل فارسی خطی ای است که به عنوان آثار قلمی جابر (یا فارسی شده آثار وی) در فهرست های نسخ خطی وارد شده است. برای نمونه نگر: فهرستواره کتاب های فارسی؛ احمد منزوی؛ ج ۲، تهران: مرکز دایرة المعارف بزرگ اسلامی؛ ۱۳۸۲ ش، ج ۵، ص ۳۹۴۲، ۳۹۴۴، ۳۹۴۶ - که در «نهایه» به نادرست «۳۹۴۹» آمده است - ۳۹۴۸، ۳۹۵۰، ۳۹۵۷، ۳۹۶۸، ۳۹۸۸ و ۳۹۸۹.

السلام لإحياء التراث؛ ط ۱، قم، ۱۴۱۷ ق، ج ۲، ص ۲۲-۲۳ و: كشف الغمة في معرفة الأئمة؛ أبو الحسن علي بن عيسى بن أبي الفتح الأربلي؛ تحقيق علي الفاضلي و علي آل كوثر؛ ط ۱، المجمع العالمي لأهل البيت عليهم السلام؛ ۱۴۲۶ ق، ج ۳، ص ۲۷۸-۲۷۹ و ...

گفتنی است بعض در منابع (نگر: موسوعة احاديث أهل البيت عليهم السلام؛ هادي النجفي؛ ط ۱، بيروت: داراحیاء التراث العربی، ۱۴۲۳ ق، ج ۸، ص ۲۶۲) روایت کافی شریف را «معتبرة الإسناد» قلم داده اند؛ حال آنکه اعتبار ابن سند کلینی - رضوان الله علیه - محل اشکال است. برای «احمد بن مهران» یاد شده در آن سند، نگر: معجم رجال الحديث و تفصیل طبقات الرواة؛ السيد أبو القاسم الموسوی الخوئی؛ ط ۵، ۱۴۱۳ ق، ج ۳، ص ۱۴۰ و: الضعفاء من رجال الحديث؛ حسين الساعدي؛ ط ۱، قم: دارالحدیث، ۱۴۲۶ ق، ج ۱، ص ۲۳۲-۲۳۷ و؛ برای «محمد بن علی»، نگر: الرسائل الرجالية؛ أبو المعالي محمد بن محمد إبراهيم الكلباسي؛ تحقيق محمد حسين الذرايتي؛ ط ۱، قم: دارالحدیث، ۱۴۲۲ ق، ج ۳، ص ۵۷۸-۵۷۹.

۶۳. بحار الأنوار؛ ج ۲۶، ص ۱۹۳.

۶۴. نگر: مشرعة بحار الأنوار؛ ج ۱، ص ۴۷۶.

۶۵. نیز: سنج: صراط الحق (في المعارف الإسلامية والأصول الاعتقادية)؛ محمد آصف المحسنی؛ ط ۱، قم: ذوی القربی، ۱۴۲۸ ق، ج ۳، ص ۲۸۶.

۶۶. نگر: مشرعة بحار الأنوار؛ ج ۱، ص ۴۷۷.

۶۷. برای نمونه، گفته اند چون پیامبر اکرم - صلی الله علیه و آله وسلم - در باب مکاتبات نیاز به ترجمانی معتمد داشت که سُرانی بداند، به زید بن ثابت فرمود سُرانی پیامورزد و او چنین کرد (نگر: المبسوط في فقه الإمامية؛ شيخ الطائفة الطوسي؛ صححة وعلق عليه: محمد الباقر البهبودي؛ طهران: المكتبة المرتضوية لإحياء الآثار الجعفرية؛ ۱۳۵۱ ش، ج ۸، ص ۱۱۲ و: فتح الباری؛ ابن حجر العسقلانی؛ ط ۲، بيروت: دارالمعرفة، ج ۱۳، ص ۱۶۲ و: كنز العمال؛ المتقی الهندی؛ بيروت: مؤسسة الرسالة، ۱۴۰۹ ق، ج ۱۰، ص ۲۳۲-۲۳۳ و: تاریخ مدینة دمشق؛ ابن عساکر؛ تحقیق علی شیری؛ بيروت: دارالفکر، ۱۴۱۵ ق، ج ۱۹، ص ۳۰۳ و ...).

بعض معاصران، سُرانی آموختن زید بن ثابت به دستور پیامبر - صلی الله علیه و آله وسلم - و نیاز آن حضرت به چنین ترجمانی را، مورد تشکیک قرار داده اند. نگر: التصحیح من سیرة النبی الأعظم صلی الله علیه و آله وسلم؛ السيد جعفر مرتضی العاملی؛ ط ۴، بيروت: دارالهادی و دار السیرة، ۱۴۱۵ ق، ج ۶، ص ۳۲۲-۳۳۵ و: مکاتیب الرسول صلی الله علیه و آله وسلم؛ علی الأحمدی المیانجی؛ ط ۱، دارالحدیث، ۱۹۹۸ م، ج ۱، ص ۱۴۲-۱۴۴.

خوانندگان نکته سنج در مطالعه نوشتار استاد جعفر مرتضی عاملی - حفظه الله ورعاه - دقت خواهند فرمود که وی در اظهار نظر خود متأثر از تحریر پیشین کتاب مرحوم آیت الله میانجی - رضوان الله علیه - است و سپس مرحوم آیت الله میانجی در تحریر سپسین کتاب یکسره بر بسط و تفصیل صدیق عاملی اش، استاد جعفر مرتضی، تکیه کرده است. تأمل در تشکیک همسوی این دو یار دانشور و بررسی تفصیلی آن، از حوصله این سخنگاه بیرون است.

برای بررسی ادعای وقوف پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم؛ بر جمیع زبان ها نگر: مکاتیب الرسول صلی الله علیه و آله وسلم؛ علی

