

# میراثِ جابر بن حیان یا مرده ریگِ کیمیایی غالیان؟

(یک کتابگزاری و چند یادآوری)

جويا جهانبخش

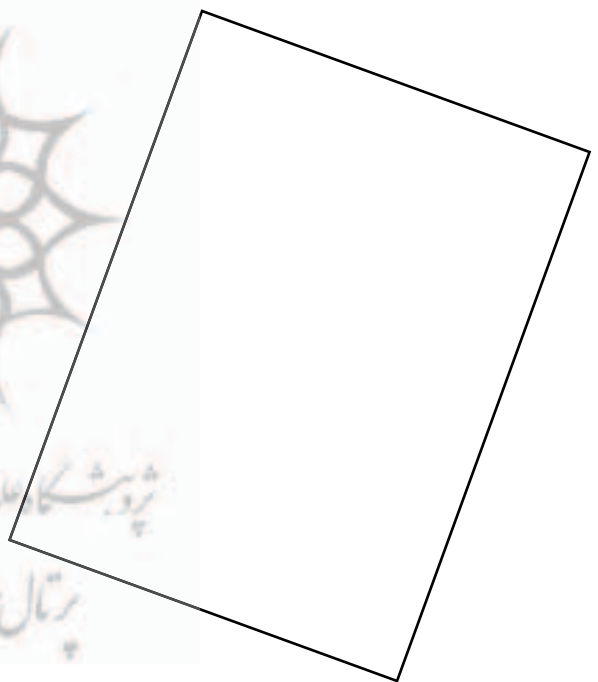
نام «جابر بن حیان» در اذهان بیشترین ما، پیش و بیش از هر چیز، تداعیگر «پدر علم شیمی» و «شاگرد امام صادق (علیه السلام)» است؛ اما حکایت تاریخی جابر در واقع چیز دیگری است که شاید اهمیت آن برای ما بسی بیش از جابری باشد که یک شیمییدان کهن و پاره‌ای از «تاریخ علم» باشد و بس؛ یا یکی از شخصیت‌های متعددی که به 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؛<sup>۱</sup> 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 تلمذ چنین 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 نکته‌سنج 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 پودینه  
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 خانندان بر مکی به سر برده و از ۱۸۷ ق که بر مکیان 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 جابر بن حیان را بی‌امان زیر سؤال می‌برد.<sup>۹</sup>

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 پییر لوری نیز چنین کرده است.

پییر لوری خاطر نشان می‌کند هر چند مجموعه میراثی که به نام جابر خوانده می‌شود، احتمالاً ریخته‌قلم 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 پیش و کم‌ناشناس 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 وامدار 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 کشی - 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. نکته‌ای نیست که به آسانی بتوان از سر آن گذشت.

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

بر خلاف ما که اغلب از کنار شبهه جدی و تعیین‌کننده عربی که حول واقعیت تاریخی جابر وجود دارد<sup>۳</sup> به آسانی گذشته‌ایم<sup>۴</sup> و حتی زحمت مطالعاتی سطحی در باب اخبار و آثار منتسب به وی را کمتر بر خویش هموار ساخته‌ایم،<sup>۵</sup> پژوهشگران باختری در این باره سختکوشی‌ها کرده‌اند<sup>۶</sup> و کتاب کیمیا و عرفان در سرزمین اسلام، نوشته پییر 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 بازخوانده می‌شود باشد، خواندنی است.<sup>۷</sup>

در این گفتار از رهگذر مروری کتابگزارانه بر کتاب پییر لوری<sup>۸</sup> خواهیم کوشید قدری با «جابر» و میراث وی آشنا تر شویم - و خود نیز، در قالب تعلیق 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 جابر بن حیان و ارتباط واقعی او و نوشتارهایی که به نام وی بازخوانده 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 مثبت یک فرَضیه، 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؛ چنان که نام خود «جابر بن حیان» نیز - خاصه با اشکالی که در تاریخیت این شخصیت هست - نامی رمزی به نظر می‌رسد.<sup>۱۱</sup>

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 تعابیر سخت مورد اعتنا و علاقه خط غلو جامعه شیعه بوده است.<sup>۱۲ و ۱۳</sup>

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، با توجه به میراثی که به نام جابر بن حیان بازخوانده 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: ۳۰۹ق) 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.<sup>۱۴</sup>

با عنایت به موارد مکتوب پیشگفته، به نظر می‌رسد همین مفهوم «صوفی» بر سیمای جابر بن حیان منطبق می‌افتاده است و البته ای بسا پسان تر 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 بازخوانده می‌شود و بازمانده جریان‌های کهن تشیع

غالی است (نگر: صص ۲۷، ۵۹ و ۱۸۷)، جای تردید ندارد.<sup>۱۵</sup> با توجه به قدمت فراوان متونی که به نام جابر بازخوانده 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، آنسان که 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.

پیرلوری، گوشه‌هایی از تاریخ و میراث نوعی کیمیای 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 موارد 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 کیمیای دارد.<sup>۱۶</sup>

«کیمیا» آنسان که در رسائل جابر و متونی از آن دست مجال طرح می‌یابد، علمی است با ابعاد عرفانی<sup>۱۷</sup> 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).<sup>۱۸</sup>

فلسفی یا دینی نشان دهد (نگر: ص ۳۱) و از حد 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 مقدس که با تأیید امام بردوش جابر قرار گرفته، و این امتداد مستقیم رسالت خود امام صادق علیه السلام است (نگر: ص ۱۱۱).

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

در میراث جابر، چهره وی به مثابت نایب امام و حتی مرجعی مستقل جلوه گر می‌شود (نگر: ص ۱۳۸-۱۳۹) و ادعای می‌گردد سلسله‌ای از معارف نهانی و رازگونه از روزگار جرجیس تا روزگار جابر بین گروهی از خواص رد 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 پائیدان 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 (ساده‌الایر) به وجود خواهند آمد» (ص ۷۶).

آموزه‌های تناسخی که در میان بسیاری از غالیان دیرین روائی داشت،<sup>۲۱</sup> 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.<sup>۲۲</sup> 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» (خلیفه الهی) و متصف به صفاتی خدایگونه می‌شود.<sup>۱۹</sup> جابر مدعی است: اسراری را فاش می‌سازد که تا روزگار وی مکتوم بوده‌اند؛ اسراری که انبیا تنها بر او لیا مکشوف ساخته بودند؛ و البته این علم باید از دسترس عوام نادان دور نگاه داشته شود.<sup>۲۰</sup> (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 کل 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، 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 فرامایند. 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 اندیشه‌های خود را درباره تناسخ بر أسلوب یک بحث کیمیایی مطرح می‌کند. تکریر و تناسخ مجدد، به منزله تکرار عملیات کیمیایی است؛ مانند تکرار یک تقطیر برای خالص کردن یک ماده تا متنها درجه خلوص آن. واژگان و مضامین مشترک، توان بهره‌گیری از این نمادها را به جابر می‌دهد (سنج: صص ۷۸-۷۹).

در دیدگاه تناسخی جابر، نفوس ظلمانی که مستحق مسخ جدیدند، حتی اگر مجال ملاقات شخص امام به ایشان عطا گردد، امام را باز نمی‌تواند شناخت و همچنان که مواد شیمیایی ناخالص نیازمند تکلیس‌های متعدد هستند، این نفوس نیز باید متحمل کیفی‌های 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، مجموعه‌ای از مکتوبات کیمیایی جابر «معجزه» امام صادق علیه السلام معرفی می‌شود 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 گزارش‌ها چنان برمی‌آید که این بحث در میان شماری از علوزدگان عصر خود امام چندان داغ و پر حرارت بوده که گاه لهیب آن تا کناره خطوط اعتدالی شیعه نیز کشیده می‌شده است.<sup>۲۳</sup>

جابر در یکی از رساله‌های حکایت می‌کند 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 سعادت‌مندان خواهی بود. اجدادت پیش از این در مقابل من سجده کرده‌اند. اما ای جابر! با سجده پیش من در حقیقت در مقابل خودت سجده کرده‌ای. به خداوند شوگند، شأن تو برتر از آن است [که در مقابل کسی جز خودت سجده کنی]. اما من سجده کردم. پس فرمود: ای جابر! به خدا شوگند، تو نیازی به این کارها نداری. من گفتم: حق با شماست مولای من. فرمود: من بر آنچه تو می‌خواهی، آگاهی دارم و تو نسبت به آنچه می‌خواهم آگاه هستی. پس به آنچه می‌خواهی عمل کن» (نقل به مضمون از: صص ۹۰-۹۱).

در این حکایت عناصر بسیار آشنایی از اندیشه و عمل غالیان خودنمایی می‌کند: سجده بردن نزد امام، ادعای پیشینه‌مندی و

امتداد تاریخی وجود امام به نحوی که امکان چنین سجده بردنی برای نیاکان جابر نیز فراهم بوده باشد، نوعی ادعای بی‌نیازی 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 پُر شدن) و ...<sup>۲۴</sup>

جابر از امام به مثابه تشخیص و تفرّد «صادر اول»، واسطه کیهانی میان وحدت ذات الهی و کثرت عالم مخلوق، سخن می‌گوید 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 می‌دهد (نگر: صص ۷۵-۷۶).

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

دور می‌دانم اندیشه‌ی اخیر الذکر، خوانندگان ما را به یاد روایت نامعتبری که حکایت می‌کند امیرالمؤمنین علی علیه السلام در یک شب و در آن واحد در خانه‌های مختلف (چهل ۲۵ یا هفتاد ۲۶ خانه) مهمان بوده است<sup>۲۷</sup> نیندازد.

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

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



می‌کنند، به نوعی، بذره‌های بشریت، یا طرح‌های خام بشریت هستند که تحوّل‌ی طولانی را طی دوره‌های تناسخ تحمل می‌کنند تا در آخر الزّمان تحقق 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 تفاسیل، آخر الزّمان و ظهور قائم در دیدگاه جابر معنای کلیدی و باطن‌گرایانه خاصی دارد.<sup>۲۹</sup>

در کتاب إخراج مافی القوّة إلى الفعل 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 الَّذِينَ حَاجَّ إِبرَاهِيمَ فِي رَبِّهِ أَنْ أَنَا اللَّهُ الْمَلِكُ إِذْ قَالَ إِبرَاهِيمُ رَبِّیَ الَّذِی یُحیی وَیُمیتُ قَالَ أَنَا أَحیی وَأُمیتُ قَالَ إِبرَاهیمُ فَإِنَّ اللَّهَ یَأْتِی بِالشَّمْسِ مِنَ الْمَشْرِقِ فَأْتِ بِهَا مِنَ الْمَغْرِبِ فَبُهِتَ الَّذِی کَفَرَ وَاللَّهُ لَا یَهْدِی الْقَوْمَ الظَّالِمِینَ».<sup>۳۰</sup>

در این آیه برخلاف تفسیر و برداشت متعارف که گفتگورا میان حضرت ابراهیم علیه السلام و پادشاه کافر همروزگارش (نمرود) تلقی می‌نماید، جابر این گفتگورا 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 «حُضار 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، محیی و ممیت، 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 پراکنده است که جابر، با خطبة البیان - یعنی همان خطبة غالبانه منسوب به امیر مؤمنان و همان خطبه‌ای که به قول علامه مجلسی جز در کتاب‌های غالبان و امثال ایشان یافت نمی‌شود<sup>۳۱</sup> - نیک آشناست و سخت از آن متأثر است و بخش کیمیایی خطبة البیان که در بعضی روایت‌های این خطبه موجود است، بارها در میراث جابر نقل گردیده است (نگر: صص ۷۰ و ۱۲۳).

جلدکی<sup>۳۲</sup> 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 جابر بن حیّان

نه تنها «امام در اندیشه جابر بر نبی مقدم است»، «نبی نهایتاً کاری نمی‌کند مگر آشکار ساختن و تعلیم سربامام 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 نصیرییه 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،<sup>۳۸</sup> 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 گُربن 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 عالی در درود فرستادن بر امام است. ۴۳ 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 حقِّ 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 تکثر پذیری «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 دو گانه گرا و دو گانه 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، خطاییه بر این اعتقاد بودند که در هر نسلی دو امام - نبی وجود دارد: یکی ناطق و دیگری صامت؛ همچنین می توانیم شباهت اعتقاد جابر به دو امام همزمان را با تمایزی که برخی از علّاه 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 را به 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 تفضیل 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 تفضیل 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 پییر 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 پییر 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 نصیریه سامان یافت و منسجم و منضبط شد، تولد یافته است.

پییر 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، نصیریه، اسحاقیه و نیز تصوف» (ص ۱۴۶).

فرا تر از مورد خاص میراث مکتوب جابر، بررسی ها، از «روابط مشخصی» که بین «کیمیا» و «تشیع علوگرا» 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 فراموده است. شخصیت هایی چون «سائح العلوی» یا «ابن [ابی] العزقر [محمد بن علی شلمغانی]»، نویسنده چهار رساله کیمیایی «یا ابویعقوب سجستانی اسماعیلی که کتاب عزائب فی المعنی الاکسیر به او منسوب است»، هم چنین «ابن امیل (کیمیایگر) بزرگ»<sup>۳۷</sup> را در همین راستا می توان یاد کرد (نگر: صص ۷۲ و ۱۸۵). ۳۸

برگردان کتاب صغیر الحجم و عظیم الفایده پییر لوری به فارسی، آن هم در یک چنین موضوع باریک و فنی، بی هیچ گمان، کار پُر زحمتی 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 هایی 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 برانگیز 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؟ ... پییر لوری شبیه این پرسش ها را مطرح می کند و البته تصریح می نماید: «هیچ دلیلی به ما امکان قضای 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، پییر 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 نمایانی 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<sup>۳۵</sup> یا مفاهیمی که دست کم از عصر ابوالخطاب 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 مرادشان «چرکنویس» باشد؛ و اگر از این واژه دل چرکین اند، می توانند به جای آن، به تناسب، از «پیش نویس» یا «مسوده» بهره بجویند.

در صفحه ۱۴۶ واژه «خمود» را، علی الظاهر 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 «بدعتگذار») نوشته اند که درست نمی نماید.

«علاقه مندی» را در صفحه ۹۹ «علاقمندی» نوشته اند که صحیح نیست (گویا همین املائی غلط باعث پیدایی خوانشی نادرست هم گردیده است که در آن «علاقمند» 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 طبری 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 الصوفي إلى أبي عبد الله - عليه السلام - فقال: يا ابن رسول الله! منعتني ریح شبكة شبكت بين قرنى إلى قدامى، فادع الله لى. فدعا له وكتب إليه: عليك بسعوط العنبر والزئبق على الرقيق تعافى منها إن شاء الله. ففعل ذلك، فكانما نشط من عقال». ۳۹

الطب در بحار الانوار، رمز کتاب طب الأئمة پسران بسطام است.

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

شیخ حرّ عاملی نیز در الفصول المهمّة اش همین روایت را از همان طب 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 بدل مسطور است. ۴۲ در طب الأئمة مطبوع نیز که با مقدمه استاد سید محمد مهدی خراسان منتشر گردیده است، همین ضبط

«جابر بن حسان» آمده است. ۴۳

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

این دو برادر که به گواهی اسناد کتاب طب الأئمة در دوران غیبت صغری می زیسته اند، ۴۴ علی الظاهر از همان خاندان مشهور شیعی بسطام اند که از خاندان های حکومتگر و ذی نفوذ شیعی در بغداد 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 - رضی الله عنه و أرضاه - و شلمغانی پدید آمد، گرایش هایی به جانب شلمغانی یافتند و در صفوف فرقه عزاقریه نام کسانی از ایشان دیده می شود. ۴۷ و ۴۸ کتاب طب الأئمة از کتاب هایی است که طریق صحیح ۴۹ بل مُعنعن، ۵۰ بدان نداریم. ۵۱

گذشته از خود کتاب طب الأئمة، در سند روایت یاد شده نیز تیرگی و اشکالی هست که حتّی 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 رانمی 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 الصیقل» باشد ۵۳ - توثیقش محل تردید است. ۵۴

۲. ابن طاوس در فرج المهموم در یادکرد کسانی از شیعه که عالم به نجوم بوده اند، می نویسد: «فصل: وممن وقفت علی کتاب منسوب إليه من علماء الشيعة، جابر بن حيان من أصحاب الصادق - صلوات الله عليه - يسمي الفهرست، والتجاشي ذكر جابر بن حيان، وذكر في باب الأشرطة ما هذا لفظه: ان الطالع في الفلك لا يكذب في الدلالة على ما يدل أبداً. هذا آخر لفظه في

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

باطن‌گرایان افسراطی و غالیان، هر چند برای دیانت راست کیش اسلامی زبانی بزرگ بوده‌اند، علی‌الظاهر حقیقی 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 دانش‌های بشری و علم جدید داشته است، برخی از مسلمانان (حتی از اهل تسنن)، امام صادق علیه السلام را گشاینده آفت تازه دانش‌های تجربی قلم داده‌اند.<sup>۵۷</sup>

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 می‌دانسته‌اند، تا فرض کیمیاآموزی جابر نزد آن حضرت هیچ خورند گفت و گو باشد؟<sup>۵۸</sup> گویا پاسخ بدین پرسش - برخلاف نظر بعضی از آن گروه که در آغاز از ایشان یاد کردیم - یک «آری» قاطع و تردیدناپذیر نیست و - باز، برخلاف 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 نمی‌تواند باشد.

با صرف نظر از متون مشکوک و اخبار نامعتبر، در ثراث موثوق ائمه اثناعشر علیهم السلام، تا آنجا که ما دیده و بررسیده‌ایم، چیز معتناهایی که واگویی‌گر تعالیم کیمیایی و مانند آن باشند، جلب نظر نمی‌کند.

از نظر گاه کلامی نیز، این آموزه کلی و فراگیر که امامان علیهم السلام - بر جمیع دانش‌ها و پیشه‌هایی که شرط «امامت» نیستند - مانند پزشکی و کیمیا و ... احاطه داشته باشند، مورد همداستانی دانشوران امامی نبوده و اظهار نظر قاطع در باب آن فحص و تدقیقی دامنه‌دارتر را خواهان است.

شیخ مفید - «علی‌الله مقامه الشریف» - در أوائل المقالات زیر سرنویس: «القول فی معرفة الأئمة - علیه السلام - بجمیع الصنائع وسائر اللغات»، نوشته است: «وَأقول: إنه ليس يمتنع ذلك منهم، ولا واجب من جهة العقل والقياس، وقد جاءت أخبار عمن يجب تصديقه بأن آل محمد - صلى الله عليه وآله - قد كانوا يعلمون ذلك، فإن ثبت وجب القطع به من جهتها على الثبات. ولی فی القطع به منها نظر، - والله الموفق للصواب -»

المعنى ثم شرح ما يدل على فضله في علم النجوم وغيرها. وقد ذكره ابن النديم في رجال الشيعة وان له تصانيف على مذهبنا. ۵۵  
كلبرگ می‌نویسد: «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 می‌گردد]. در ادامه آن، جمله‌ای از باب الأشربة (در [نسخه خطی] فرج المهموم ... : الاسرب «كذا في الأصل» نقل شده است. روشن نیست که از کدام کتاب [منسوب به جابر] این مطلب نقل شده؛ گرچه محتوای جمله نشان می‌دهد باید از یک تألیف [در زمینه] اخترشناسی اخذ شده باشد ...».<sup>۵۶</sup>

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

ثانیاً، نقل نجاشی از همین میراث متعین خارجی بوده است؛ ثالثاً، اینکه نجاشی به رعم شناختن این میراث نام جابر را در فهرست أسماء مصنفي الشيعة (معروف به: رجال نجاشی) نیاورده، آشکارا عدم وثوق وی را به آن فرامی‌نماید. رابعاً، آنچه ابن طاوس هم به نقل از نجاشی آورده، حدیث یا چیزی از آن سنخ نیست؛ در واقع از ثراث علمی (شبه علمی) بازخواننده به نام جابر - که بی شک از داده‌های دانش متعارف قدیم و فواید علمی و کیمیایی هم سرشار است - چیزی نقل کرده است و چنین نقل‌ها - مانند استفاده‌های دانشمندان مسلمان از پزشکی و دیگر دانش‌های تجربی گذشتگان - بر وثوق محدثانه و رجالیانه موقوف نبوده و نیست.

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

و علی قولی هذا جماعة من الامامیه وقد خالف فيه بنونوبخت -  
رَحْمَهُمُ اللّٰهُ - وَاَوْجِبُوا ذَلِكَ عَقْلًا وَقِيَاسًا، ووافَقَهُمْ فِيهِ الْمُؤَوِّضَةُ  
كَافَّةً وَسَائِرُ الْعُلَاةِ» . ۵۹

بخش اخیر فرمایش مفید - قُدْسِ سِرِّهِ - بر حساسیت نگاه  
نقّادانه 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 دلالنگر 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 ادعای می توانیم  
کرد. ۶۰ نهایت آنچه در این باب بدان می توان قائل شد، اثبات  
چنین خصیصه ای از راه اخبار (و وجوب نقلی) است که آن هم  
مستلزم تحصیل آن از اخبار و نقول معتّمده خواهد بود.

ثانیاً، به همسویی و همداستانی گروه فعّال «مفوضه» و  
دیگر ۶۱ غالیان با این انگاره تصریح می کند؛ و ما از طُرُق متعدّد و  
با شواهد فراوان می دانیم که افراد برجسته ای از خطّ غلو و  
تفویض از عهد امام صادق علیه السلام بدین سو، در راستای  
جعل اخبار و نشر مجعولات متناسب با انگاره های عقیدتی  
خویش فعّال 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 نقّادی های جدی و حسّاس غلوستیزانه مُعَاف 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 باری  
گشوده است با عنوان «باب انهم - علیهم السلام - یعلمون جمیع  
الألسن واللغات یتکلمون بها» ۶۲ و در آنجا، ذیل اخبار پس از  
نقل گفتار شیخ مفید (قدس الله روحه العزیز)، گوید: «أما  
کونهم عالمین باللغات، فالأخبارُ فیهِ قریبَةٌ مِنْ حَدِّ التَّوَاتُرِ، وبانضمام  
الأخبارِ العامّة لا یبقی فیهِ مجالُ شکّ.

وَأَمَّا عِلْمُهُمْ بِالصَّنَاعَاتِ فَعُمُومَاتُ الْأَخْبَارِ الْمُسْتَفِیضَةِ دَالَةٌ عَلَيْهِ،  
حَيْثُ وَرَدَ فِيهَا أَنَّ الْحُجَّةَ لَا یَكُونُ جَاهِلًا فِي شَيْءٍ یَقُولُ: لَا أَدْرِي، مَعَ مَا  
وَرَدَ أَنَّ عِنْدَهُمْ عِلْمٌ مَا كَانَ وَمَا یَكُونُ وَأَنَّ عُلُومَ جَمِیعِ الْأَنْبِیَاءِ وَصَلَ  
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 الشُّكَّ فی ذلک ایضاً. وَأَمَّا حُكْمُ الْعَقْلِ بِلُزُومِ  
الأمینِ فِیهِ تَوْقُفٌ، وَإِنْ كَانَ الْقَوْلُ بِهِ غَیْرَ مُسْتَعَدٍّ» . ۶۳

صاحب مشرعه بحار الأنوار که خود همان موضع توقّف  
شیخ مفید را اختیار کرده است، ۶۴ ردّ مرحوم مجلسی را بر شیخ  
مفید - رضوان الله علیهما - ۶۵ 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 الخُصوص 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 بارویکرد 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 همّام، تو گویی سخن صلاح الدین صفّدی  
پرپیراه نیست که در گزارش حال جابر بن حیّان می گوید:

«وَأَنَا أُنْزَهُ الْإِمَامَ جَعْفَرَ الصَّادِقَ - رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ - عَنِ الْكَلَامِ فِي  
الکیمیاء؛ وَإِنَّمَا هَذَا الشَّيْطَانُ [= جَابِرُ بْنُ حَيَّانٍ] أَرَادَ الْإِغْوَاءَ بِكُونِهِ عَزَا  
ذَلِكَ إِلَى أَنْ يَقُولَهُ مِثْلُ جَعْفَرِ الصَّادِقِ لِتَلَقَّاهُ النَّفُوسُ بِالْقَبُولِ.

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

ووجدتُ بعضَ الفضلاء قد كتَبَ علي بعضَ تصانيفِهِ - إمّا الفردوسی  
أو غیره -:

هَذَا الَّذِي بِمَقَالِهِ  
غَرَّ الْأَوَائِلَ وَالْآخِرَ  
مَا أَنْتَ إِلَّا كَاسِرٌ!  
كَذَبَ الَّذِي سَمَّاكَ جَابِرًا» . ۶۸



پی‌نوشت‌ها:

نیازهای مادی 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 فضایی دانشگاهی و غیردانشگاهی نیز ملفقات این بافنده پرنویس 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 قلم‌فرومای تردست به شمار می‌آید که علی‌رغم فحص بسیار در کتابخانه‌های فرنگ و پرسشگری از اسلام‌پژوهان بلنداوازه فرانسوی- و حتی بحث و فحص شفاهی با خود منصوری در زمان حیاتش! نام و نشان کتابی که اصل به دست نیامده است (نگر: دیدار با ذبیح‌الله منصوری، ۴۳۰-۴۳۴)؛ البته یکی از جستجوگران عاقبت رساله‌ای را که «بیش از ده صفحه نیست» از استراسبورگ تحصیل کرده و دریافته است که علی‌الظاهر منصوری کتاب ششصد صفحه‌ای خود را از «بسط» (!؟) 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 می‌داند تا امروز که این سطور تسوید می‌گردد، چند هزار نسخه دیگر از این کتاب پُرهرج و مَرَج آکنده از جعل و دروغ و تزویر انتشار یافته و ذهنیت فرهنگی حاکم بر جامعه را به اغتشاش کشیده است! باری، ذبیح‌الله منصوری، چنین کسی است و کتاب مغز متفکر جهان شیعه، چنان کتابی؛ و غریب است که با آنکه از همان سطور آغازین کتاب دخالت گشاده‌دستانه خیال در آن هویدا است، مرد عیار سنج بصیر و فووالعاده‌ای چون محقق شوشتری آن را جدی گرفته است.

سخن دراز شد، ولی به تناسب مقام و ضرورت تبیین مرام از این اطلاع چاره‌ای نبود؛ خاصه آنکه محل اصلی کلام، همین بی‌سامانی هاست؛ بی‌سامانی‌هایی که سخن آن فرزانه مرد نشابوری را به جایگاه قبول نزدیک می‌دارد که گفته است: «قوت غالب ما ... شایعه است و ستون فقرات فرهنگ ما را حجیت ظن تشکیل می‌دهد» (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 می‌گردد. ابوسلیمان منطقی سجستانی (ف: ۳۷۰ یا ۳۹۰ ق) در اینکه جابر مؤلف مجموعه آثاری که به وی نسبت داده‌اند، باشد، تشکیک نموده است و مدعی شده که مؤلف واقعی آن مجموعه را که شخصی به نام حسن بن نکد موصلی بوده، شخصاً می‌شناخته است. ابن ندیم هم که فهرست خود را به سال ۳۷۷ ق تألیف کرده است «جماعتی از اهل علم و اکابر و راقان» را یاد می‌کند که معتقد بوده‌اند 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 بعض اهل فضل، توجه کافی به ریشه‌های تشکیک در تاریخت شخصیت جابر نکرده‌اند و سکوت منابعی را که می‌بایست از جابر

۱. نگر: دانشنامه جهان اسلام؛ ج ۹، ص ۱۶۸.  
 ۲. نیز سنج: دانشنامه جهان اسلام؛ ج ۹، ص ۱۶۷ و دایرة المعارف تشیع؛ ج ۲، ص ۵، ص ۲۴۵ و: یادداشت‌های قزوینی؛ به کوشش ایرج افشار؛ ج ۳، تهران: علمی، ج ۲، ص ۱۲۹ و: روضات الجنات فی أحوال العلماء و السادات؛ المیزان محمدباقر الموسوی الخوانساری الاصبهانی؛ قم و طهران: مکتبه إسماعیلیان، ج ۲، ص ۲۱۸.  
 هر چند مرحوم سید محسن امین خود عاقبة الأمر 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 می‌دارد - و پسان تر نیز البته پاسخ قانع کننده‌ای در برابر آن ندارد - کلامی جدی و متین است. او می‌گوید: «... لم یذكر أحد من أصحابنا الذين ألفوا في رجال الشيعة وأصحاب الأئمة - كالتوسي والنجاشي ومن عاصروهم أو تقدمهم أو تأخر عنهم - جابر بن حيان من تلاميذ الصادق ولا من أصحابه ولا ذكروه في رجال الشيعة. وهم أعرف بهذا الشأن من غيرهم» (أعيان الشيعة؛ حقه و آخرجه حسن الأمين؛ بيروت: دارالتعارف للمطبوعات، ج ۱، ص ۶۶۹. تأکید از ماست).

علامه شوشتری - رضوان الله عليه - در قاموس الرجال (ط ۲، قم: مؤسسه النشر الإسلامي، ۱۴۱۰ ق، ج ۲، ص ۵۰۷-۵۰۸) عدم ذکر «جابر بن حیان» را در فهرست و رجال شیخ الطائفة طوسی و فیهرست نجاشی، ناشی از غفلت آن دو بزرگوار از گزارش‌های 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 متنب خبیری چون مرحوم شوشتری پوشیده نبوده - اعتنایی نفرموده است. ای بسا اگر بدین مسائل بدل عنایت کافی می‌فرمود، بدین سان از غفلت شیخ و نجاشی سخن نمی‌راند.

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 مفصل بن عمر جعفی، کتاب مغز متفکر جهان شیعه ذبیح‌الله منصوری را جدی نمی‌گرفت (نگر: قاموس الرجال؛ ط ۱، قم: مؤسسه النشر الإسلامي، ۱۴۲۲ ق، ج ۱۰، ص ۲۱۸ و: کتاب توحید مفصل؛ ترجمه ملا محمدباقر مجلسی، با مقدمه شیخ محمدتقی شیخ شوشتری؛ تهران: فقیه، ۱۳۶۶ ش، ص ۱۳-۳۹) و به آن استناد نمی‌کرد. ذبیح‌الله حکیم الهی، معروف به «ذبیح‌الله منصوری (۱۲۷۴-۱۳۶۵ ش)، قلم‌فرسایی بود که از بی‌امانتی‌های چشمگیر در کار نقل و ترجمه، و حتی جعل صریح چندان ابایی نمی‌کرد (دیدار با ذبیح‌الله منصوری؛ اسماعیل جمشیدی؛ ج ۴، تهران: زرین، ۱۳۷۵ ش، صص ۲۷۷-۲۸۳، ۲۹۱، ۳۲۷-۳۲۹، ۳۳۷، ۳۳۸، ۳۵۶، ۳۶۳، ۳۹۵، ۴۰۲، ۴۱۳-۴۱۸، ۴۳۴ و 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 و ۴۳۴) بلکه از راه نوعی «تقالی» مدرن (سنج: همان، ص ۴۲۳) و خیالپردازی و قصه‌بافی و دخل و تصرف‌های بی‌اندازه در متن‌های موجود و یا - احیاناً - موهومی که ترجمه می‌کرد، خوانندگان پُرشماری را سرگرم و به نوشته‌های خود جذب نمود.

به هر روی، گستاخی و بی‌پروایی منصوری در جعل و تزویر - که گویا

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 نموده 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 نظرشان مقوله پُراهمیتی جلوه کرده (نگر: نظر 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 بالوجاده، 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 سببیم بنی قیسی هلالی را شاهد اعتبار و اصالت آن می پندارند؛ فلا تغفل).

شیخ عبدالله نعمه نیز از دیگر کسانی است که بدون التفات کافی به عمق برخی اشکال ها و ابهام ها از سوی، و ضعف و عدم قابلیت پاره ای از شواهد و قرائتی که مستند و مستمسک دآوری خویش ساخته است از سوی دیگر، بر واقعیت تاریخی شخصیت جابر پای می فشارد (برای نمونه نگر: فلاسفة شیعة؛ 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 جابربن حیّان دانش کیمیا را از امام صادق علیه السلام فرا گرفته است، ادعا شده است: جابربن شخصیتی اسطوره ای است و این ادعا در حقیقت ریشه در اغراض و اهواء گروهی یا بی خبری از حقیقت مقام امام و یار 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؛ أسد حیدر؛ ط ۴، طهران: مکتبة الصدر، ۱۴۱۳ ق/ ۱۳۷۱ ش، ج ۱، ص ۴۲۵-۴۲۸ و: وضوء النبوی - صلی الله علیه و آله؛ السید علی الشهرستانی؛ ط ۱، بیروت: ۱۴۱۵ ق، ج ۱، ص ۴۵۷).

البته این هواداران نظریه «توطئه» یا نظریه «غرض ورزی» درباره ابهام ها و اشکال هایی که ناقدان تاریخت جابربن 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 پژوهشیانه 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 جابربن 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 ارج کتاب نه چندان عمیق خود کاسته است! ... هر چند با «قسط کتاب» 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 ناپژوهشیانه ارزیابی کرده اند.

۶. برای ملاحظه کوشش هایی که در باختر زمین تنها در زمینه طبع و نشر و ترجمه میراث منتسب به جابربن 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 جابربن منبع مغتنمی است.

نیز بجاست از مقاله «جابر بن حیّان» در زندگینامه علمی دانشوران (ویراسته چارلز کولستون گیلیسی (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 پُراج تاریخ نگارش های عربی (ترجمه، تدوین و آماده سازی: مؤسسه نشر فهرستگان، به اهتمام خانه کتاب، ج ۱، تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۸۰ ش، ج ۴، ص ۱۸۷-۲۵۲)، طی بررسی جستجوگرانه درازدانی، می کوشد از اصالت میراث جابربن 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 معتناهی از آثار منتسب به جابربن در سده دوم هجری وجود داشته است، نه اینکه لزوماً خود جابربن 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 جابربن به جامعه شیعی و انسلاک وی در زمره اصحاب امام صادق علیه السلام را بر طرف نکرده است.



اگر رای سزگین درست باشد، تنها باید گفت محافل غلوگرا و غالیانی 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 غالیانگی را از جبین میراث وی زدوده است؛ در صدد چنین کاری هم نبوده است.

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

۱۰. در باب «أذن الحمار» (گوش خنر؟) که اسم گیاهی نیز هست (نگر: لغت نامه دهخدا)، ریخت همین «نام عجیب» (تاریخ نگارندهای 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 الكبير» 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 نگارندهای 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 رخدادهای صدر اسلام نیز معاشرت داشته است، به گلی ناشناخته مانده و هیچ شخص شناخته و مأخذ مؤثقی درباره وی گزارشی نداده است، پاسخی ندارند. استاد سزگین در گزارشی 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 نگارندهای 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 قرآن کریم و اخبار متواتر بدان گواهی می دهد - می پذیرند، شاید همین پرسش مدهش در خاطرشان خلیده 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 پراهمیتی می زیسته است، خاموش و بی اعتنایند؟! باری، جای آن داشت با ابهامات فراوانی که در باب تاریخ و تراث 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 ها بیش یاب تر و متعارف تر است و از بن، دیرزیستی در نگرش اسطوره ای از مقومات در شمار می آید. که می داند؟! ... شاید بهتر آن باشد که از خوانش متعارف «حمیری» (به زیر حاً) نیز چندان بی گمان نباشیم و - به ویژه به قیاس «أذن الحمار»! - خوانش «حمیری» (به زیر حاً) را نیز محتمل 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 لغوی «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 «حی 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 تراث غلوگرایان (مثلاً در «جابر بن یزید جعفی»، سازنده نام را بدین گزینیه رهنمون شده باشد؛ زیرا - چنان که خواهد آمد - تراث جابر بن

حیان آکنده از اندیشه های غالیانه 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 = أعاد 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 المجرّدات خود به آنها استناد می کند، برادر وی با نام مشرق (?) ... است» (تاریخ نگارندهای عربی؛ سزگین؛ ج ۴، ص ۱۷۳).

آیا گزینش نام «مشرق» را نیز که با مفهوم فرازمند محبوب گنوسیان، یعنی «اشراق»، پیوندی هویدا دارد، نباید برخاسته از آگاهی و باوری باطن گرایانه قلم داد؟

بگذریم و - البته - ناگفته نگذاریم که: نام «جابر بن حیّان» (یا به ضبطی - جابر بن حیّان) در بعضی منابع قدیم (نگر: عیون الأخبار؛ ابومحمد عبدالله بن مسلم بن قتیبه الدینوری؛ بیروت: دارالکتب العربی، افست از روی طبع: دارالکتب 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 مخضرم بلندآوازه عرب، «أعشی»، که در خطبه شقشقیه مورد تمثّل قرار گرفته است، (نگر: ذیح البلاغة؛ با ترجمه دکتر سیدجعفر 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 أعشی ندیم وی به شمشار 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 افتخارآمیز «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 ارتفاع 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 غالیانه 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

استطراذاً گفتنی 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 - دست‌کم - در عالم خیال، آرزوی انسان استغناطلب را پاسخ می‌دهد و ...

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

نیز نگر: تاریخ الحكماء قفطی: ترجمه فارسی از قرن یازدهم هجری؛ به کوشش بهمن 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 باطن‌گرا دیده می‌شود و البته، بذاته، 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 صفری 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 الکنتی)؛ شیخ الطائفة الإمامية 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؛ و المعلقی بن خنیس: شهادته 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 قال‌محور 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؛ السید نعمه‌الله الجزائري؛ تحقیق السید مهدی الرجائی؛ ط ۱، قم: مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۱۷ ق، ج ۱، ص ۳۱۶ و: عیون مسائل النفس وسرح العیون فی شرح العیون؛ حسن زاده‌الأملی؛ ج ۱، تهران: امیرکبیر، ۱۳۷۱ ش، ص ۶۴۴.

۲۶. سنخ: قصص العلماء؛ محمدبن سلیمان تنکابنی؛ به کوشش محمدرضا برزگر 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).

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

۱۴. سنخ: اعتقادات شیخ یهائی؛ 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 ابی العزاقر، (درباره او، نگر: الضعفاء من رجال الحدیث؛ حسین الساعدي؛ ط ۱، قم: دارالحدیث، ۱۴۲۶ ق/۱۳۸۴ ش، ج ۳، ص ۲۲۳-۲۲۲ و ...) واقع شود که شرحی بر کتاب الرحمة منتسب به جابری 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 الرحمة، 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 نگارندهای عربی؛ سزگین؛ ج ۴، ص ۱۷۴)!

بعید نیست کسی که این قصه را پرداخته، 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 فرامی‌داند.

در باب دیگر شروح کتاب الرحمة، نگر: دانشنامه جهان اسلام؛ ج ۹، ص ۱۷۲ و: تاریخ نگارندهای 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 دنیوی دیگر نیازی ندارد» (دانشنامه جهان اسلام؛ ج ۹، ص ۱۶۸).



۲۷. سنح: الأنوار التعمانية؛ السيد نعمة الله الموسوي الجزائري؛ تبريز: 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 جباران و گردنکشان و...؛ دیگر، آشکار شدن حقایق و تأویل صحیح آیات و رشد معارف و عقلانیت و... .
۲۹. شایاناً اعتناست که وی «در کتاب البیان... اظهار داشته است زمان افشای 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: غالیانی که این میراث را پدید می آورده اند، وعده ظهور قریب الوقوع می داده اند.
۳۰. یعنی: «بنیبنی 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 بیاراد آفتاب را از مشرق، تو بیار او را از مغرب، متحیر ماند آن که کافر بود، و خدای 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 ایدمر بن علی جلدکی، کیمیادان کثیر التالیف سده هشتم هجری است که سال وفاتش 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 نوشته هایش، 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 بالکلیسة أو اللقب؛ میرزا محمدعلی مدرس خیابانی؛ ج ۳، ص ۴۱۷-۴۱۸؛ و: الحقائق الزاهنة فی المائة 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 اتحاف کرد- جزأه 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 ماب

پیامبر و خاندان وی- صلی الله علیه و علیهم أجمعین- چیزی بر مقامات آن بزرگواران می افزاید یا نه؟ (برای نمونه و برای مطالعه این بحث، نگر: اکسیر العبادات فی أسرار الشهادات؛ الفاضل الدربندی؛ تحقیق محمد جمعه بادی و عباس ملا عطیة الحمیری؛ 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 الشیرازی؛ تحقیق: مجید هادی زاده؛ ط ۱، اصفهان: مؤسسه الزهراء علیها السلام الثقافية 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 غالیان در نحوه درود گفتن بر پیشوایان پاک علیهم السلام دور نیست. پنداری آنان خود را لایق و قابل آن نمی بیند 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 غالیانه 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 چنگ 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 جسماعه محسوب می شدند، لیک از جمله، چون اندیشه های غالیانه را با بعضی موارد 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 غالیان یا کسانی که با غالیان داد و ستد فرهنگی داشته اند، از این منظر، توجیهی بسیار آسان یاب دارد.

تفصیل این بحث و بررسی تاریخی اصناف غلوگرایان، صد البته، بیرون از حوصله گفتار ماست؛ لیک همین اندازه اشارت باید کرد که جذب دانش آموختگان به سوی خطوط غالیانه 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 قرابتی که میان آن میراث ها و آموخته ها و اندیشه هاشان با برخی جهتگیری های غالیان 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 پردازی های غالیان ارائه می کردند.

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



و: «با در نظر گرفتن رابطه عمیقی که بین رسائل [أخوان الصفا] و نوشته های جابر مشهود 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 صابئین 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 باز خوانده می شود، بی گفتگو شماری از مردمان دانش آموخته بوده اند که جذب محافل عالی 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 عالی واجد گرایش های عمیق گنوسی و رازآلود شدند.

۳۷. ابن أمیل (أبو عبدالله محمد بن أمیل بن عبدالله بن أمیل تمیمی، معروف به حکیم صادق)، از بزرگان دانش کیمیای رمزی و باطنی در سده چهارم هجری است که او نیز به هدف عام کیمیای 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 أمیل 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 محمدعلی مولوی و: تاریخ نگارشیهای عربی؛ سزگین؛ ج ۴، ص ۳۴۰-۳۴۸).

۳۸. آیا می توان با قوت احتمال داد که نام «ابن أمیل» نیز نامی مستعار باشد؟ به حقیقت این رشته سر دراز دارد. گرایش های غالبانه تنها بخشی از جریان های رمزآلود و رازآلودی اند که با گستره کیمیادانی باطن گراییه 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 البیطیه 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 مولاتی چون «علو»، نماینده نوعی گرایش شعوبی مآبانة بطنیان 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 مؤسسة 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: مؤسسة 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 الشیعة نیز یک بار (قم: مدينة 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 ملابری، 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 تعلیق محسن عقیل؛ ط ۱ [افست]، قم: طلیعة 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 شفابخش 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. سنخ: مکتب در فرایند تکامل؛ سیدحسین مدرس 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، ص ۳۳۲-۳۳۳.

۴۸. از یاد نمی باید برد که این شلمغانی، پیشوای غزاقریه، همان شارح کتاب الرجمه 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 عزاقریه و شخصیت محبوب آل بسطام، به میراث منسوب به جابر توجهی ویژه مبدول داشته به شرح یکی از آثار منتسب 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: أصول علم الرجال بین النظرية والتطبيق (تقرير ألبیاح آية الله الداوری)؛ محمدعلی صالح المعلم؛ ط ۲، قم: مؤسسة المحبین للطباعة والنشر، ۱۴۲۶ ق، ج ۱، ص ۴۹۵ و ج ۲، ص ۴۲۲-۴۲۳.

(برای تسمیه فائدت، نیز نگر: معرفة الحدیث وتاریخ نشره وتذوینه وثقافته عند الشیعة الإمامیة؛ محمدالباقر 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 سیدمحمد مهدی خراسان - دام علاه - رأی مرحوم آیت الله بروجردی - رفیع الله درجته - را مبنی بر اینکه نجاشی به روایت کتاب طب الأئمة طریقی ندارد (در مقدمات کتب تراثیة؛ ط ۱، قم: دلیل ما، ۱۴۲۷ ق / ۱۳۸۵ ش، ج ۱، ص ۴۶) نقل کرده و استظهاری ناستوار تلقی نموده است؛ حال آنکه با توجه به ظرایف موجود در نحوه تعبیر و اصطلاحات نجاشی در فهرستش (سنخ: 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 تند اتخاذ کرده اند که البته به جای خود خورند بررسی است. جناب آقای بهبودی در گزارشی که در بخش «ضعفا»ی معرفة الحدیث خویش (طهران: علمی و فرهنگی، ۱۳۶۲ ش، ص ۱۳۸) درباره «ابو عبدالله الحسین بن یزید النوفلی» آورده اند، می نویسند: «ومن مروياته كتاب طب الأئمة، تفرد بروايته على ما ذكره أبو عياش الجوهري... والكتاب دأثر سائر حتى اليوم، رواه المجلسي في البحار متفرقا على الأبواب، وأورده شيخنا الحرّ العاملي في الفصول المهمة، وقد طبع أخيراً بالنجف، وكلها ترهات وطلسمات وأدوية مأخوذة من الطب الأساطيري».

گفتنی است استاد بهبودی باز هم سال ها پیش در گفتاری که نقد های پیگیر و قیل و قال هایی معنانه برانگیخت، البته نه بدین شدت و حدت، بر اعتبار همین کتاب طب الأئمة خرده گرفتند (نگر: شناخت نامه کلینی و الكافي؛ 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 ریزینهانه 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. سنح: طب الأئمة عليهم السلام؛ ط. شریف رضی، ص ۳۸.

۵۴. نگر: معجم رجال الحدیث؛ آیت الله السید ابوالقاسم الموسوی الخوئی؛ ط ۵، ۱۴۱۳ ق، ج ۴، ص ۶۹-۷۰.

۵۵. فرج المهموم فی تاریخ علمائ النجوم؛ قم: منشورات الرضی (افست از روی طبع نجف اشرف)، ۱۳۶۳ ش، ص ۱۴۶.

۵۶. کتابخانه ابن طاووس؛ ترجمه قرائی 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 نگار شههای عربی (ج ۴، ص ۱۶۸-۱۷۱) امام جعفر صادق علیه السلام را در زمره «کیمیایان و شیمیدانان 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 (سنح: 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 بالوجه 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 نوبختی (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 موارث 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 «جمیع» است و هم به معنای «دیگر» و «باقی»؛ و چون شیخ جای دیگر تصریح فرموده است که: «المفوضة 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 الاختصاص منسوب به شیخ مفید) لیک در پایان باب نیز تصریح کرده است: «سیأتي كثير من أخبار هذا الباب في تضعيف معجزات الأئمة عليهم السلام؛ إن شاء الله تعالى» (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؛ ج ۲۷، ص ۴۱، ح ۲؛ ج ۴۳، ص ۳۳۷، ح ۷؛ ج ۵۴، ص ۳۲۷ و...

باری، برای بعضی ملاحظات خورند توجه درباره روایات آن باب از بحار الأنوار نگر: مشرعة بحار الأنوار؛ آیت الله محمد آصف محسنی؛ ط ۱، قم: مکتبته 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 عليهم السلام لإحياء التراث؛ ط ۱، قم: ۱۴۱۳ ق، ص ۳۳۹-۳۴۰ و؛ الکافی؛ أبو جعفر محمد بن یعقوب الكليني الرازي؛ صححه وعلق عليه علی أكبر الغفاری؛ تهران: دارالکتب الاسلامیه، ط ۵، ۱۳۶۳ ش، ج ۱، ص ۲۸۵ و؛ معانی الأخبار؛ الصدوق، أبو جعفر محمد بن علی بن الحسین بن بابويه القمي؛ عني بتصحيحه علی أكبر الغفاری؛ قم: اسلامی، ۱۳۶۱ ش، ص ۱۰۱-۱۰۲ و؛ روضة الواعظین؛ محمد بن الفثال النیسابوری؛ وضع المقدمة السيد محمد مهدی السيد حسن الخراسان؛ قم: منشورات الرضی، ص ۲۱۳ و؛ الإرشاد فی معرفة حجج الله على العباد؛ الشيخ المفید، ابو عبدالله محمد بن محمد بن النعمان العکبری البغدادی؛ تحقیق مؤسسه آل البيت عليهم السلام، ط ۲، بیروت: دارالمفید، ۱۴۱۴ ق، ج ۲، ص ۲۲۴-۲۲۵ و؛ عیون المعجزات؛ حسین بن عبد الوهاب؛ النجف الأشرف؛ منشورات المطبعة الحیدریة، ۱۳۶۹ ق، ص ۸۹ و؛ مناقب آل أبي طالب؛ أبو جعفر محمد بن علی بن شهر آشوب السروي المازندرانی؛ تحقیق وفهرسة: الدكتور يوسف البقاعي؛ ط ۲، بیروت: دارالأضواء، ۱۴۱۲ ق، ج ۴، ص ۳۲۳ و؛ اعلام الوری بأعلام الهدی؛ أبوعلی الفضل بن الحسن الطبرسی؛ تحقیق و نشر مؤسسه آل البيت عليهم

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

در این زمینه، همچنین نگر: الشفا بتعريف حقوق المصطفى صلى الله عليه وآله [وآله] وسلم؛ القاضي أبو الفضل عياض اليعصبی؛ حقه وأشرف على طباعته: عبدالسلام محمد أمين؛ ط ۳، بيروت: دارالکتب العلمیة، ۱۴۲۷ ق، ج ۱، ص ۲۱۹ و؛ شرح الشفا؛ الملا علی القاری الهروی الحنفی؛ ضبط وصححه عبدالله محمد الخلیلی؛ ط ۲، بیروت: دارالکتب العلمیة، ۱۴۲۸ ق، ج ۱، ص ۷۲۹-۷۳۰ و؛ نسیم الریاض فی شرح شفا القاضي عياض؛ شهاب الدین احمد بن محمد بن عمر الخفاجی المصری؛ ضبطه وقدم له وعلق عليه: محمد عبدالقادر عطا؛ ط ۱، بیروت: دارالکتب العلمیة، ۱۴۲۱ ق، ج ۴، ص ۲۷۵-۲۷۷.

در همان راستای بحث معرفت صنایع و پیشه ها و تخصص ها، مقوله نویسای و یا نانویسای 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 امی) خلیل ابراهیم ملا خاطر عزامی؛ ترجمه سید علی میر شریفی؛ 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 فصل علوم انسانی؛ سال اول دوره جدید، سال هفتم، ش ۱، پاییز ۱۳۸۷ ش، ص ۱۲-۱۷، مقاله «رسول (نا) نویسای پروردگار قلم»، به قلم مهدی صولتی.

۶۸. الوافی بالوفیات؛ تحقیق احمد الأرنؤوط و ترکی مصطفی؛ ط ۱، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۰ ق، ج ۱۱، ص ۲۷-۲۸ و به نقل از صفدی در: فوات الوفیات؛ الکتبی؛ تحقیق علی محمد بن یعوض الله و عادل احمد عبدالوجود؛ ط ۱، بیروت: دارالکتب العلمیة، ۲۰۰۰ م، ج ۱، ص ۲۷۷.

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

برای نمونه، پرسش و تردیدی که ابو حیان توحیدی در المصاویل والشواہل در باب میراث جابر مجال طرح می دهد و پاسخ ابو علی مسکویه به وی که نشانگر بی اعتقادی بیشترینه دانشوران آن روزگار به صحت و اصالت کیمیاست، همچنان آنچه در مطاوی فتاوی ابن تیمیة (در پاسخ به: ... الكیمیاء هل تصح بالعقل أو تجوز بالشرع؟) 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 جلدی 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، ۳۹۴۶-۳۹۴۹. که در «نمایه» 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 الغمّة في معرفة الأئمّة؛ أبو الحسن علی بن عیسی بن أبی الفتح الاربلی؛ تحقیق علی الفاضلی و علی آل کوثر؛ ط ۱، المجمع العالمی لأهل البيت عليهم السلام؛ ۱۴۲۶ ق، ج ۳، ص ۲۷۸-۲۷۹ و ... .

گفتنی است بعض در منابع (نگر: موسوعة احاديث أهل البيت عليهم السلام؛ هادی النجفی؛ ط ۱، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۳ ق، ج ۸، ص ۲۶۲) روایت کافی شریف را «معتبرة الإسناد» قلم داده اند؛ حال آنکه اعتبار این سند کلینی - رضوان الله علیه - محل اشکال است. برای «احمد بن مهران» یاد شده در آن سند، نگر: معجم رجال الحدیث و تفصیل طبقات الرواة؛ السید أبو القاسم الموسوی الخوئی؛ ط ۵، ۱۴۱۳ ق، ج ۳، ص ۱۴۰ و؛ الضعفاء من رجال الحدیث؛ حسین الساعدی؛ ط ۱، قم: دارالحدیث، ۱۴۲۶ ق، ج ۱، ص ۲۳۲-۲۳۷ و؛ برای «محمد بن علی»، نگر: الرسائل الرجالیة؛ أبو المعالی محمد بن محمد ابراهیم الکلباسی؛ تحقیق محمد حسین الدرایتی؛ ط ۱، قم: دارالحدیث، ۱۴۲۲ ق، ج ۳، ص ۵۷۸-۵۷۹.

۶۴. بحار الأنوار؛ ج ۲۶، ص ۱۹۳.

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

۶۵. نیز: سنج: صراط الحق (فی المعارف الإسلامیة والأصول الاعتقادیة)؛ 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 معتد داشت که سربانی بداند، به زید بن ثابت فرمود سربانی بیاموزد و او چنین کرد (نگر: المبسوط فی فقه الإمامیة؛ شیخ الطائفة الطوسی؛ صححه وعلق عليه: محمد الباقر البهودی؛ طهران: المكتبة المرتضویة لإحياء الآثار الجعفریة؛ ۱۳۵۱ ش، ج ۸، ص ۱۱۲ و؛ فتح الباری؛ ابن حجر العسقلانی؛ ط ۲، بیروت: دارالمعرفة؛ ج ۱۳، ص ۱۶۲ و؛ كنز العمال؛ المتقی الهندی؛ بیروت: مؤسسه الرسالة، ۱۴۰۹ ق، ج ۱۰، ص ۲۳۲-۲۳۳ و؛ تاریخ مدینة دمشق؛ ابن عساکر؛ تحقیق علی شیری؛ بیروت: دارالفکر، ۱۴۱۵ ق، ج ۱۹، ص ۳۰۳ و ...).

بعض معاصران، سربانی 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: الصحیح من سیرة النبی الأعظم صلی الله علیه و آله وسلم؛ السید جعفر مرتضی العاملی؛ ط ۴، بیروت: دارالهادی و دارالسیرة، ۱۴۱۵ ق، ج ۶، ص ۳۲۲-۳۳۵ و؛ مکاتیب الرسول صلی الله علیه و آله وسلم؛ علی الأحمدی المیائنجی؛ 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 میائنجی - 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

