



دوفصلنامه تاریخ علوم و فناوری دوره اسلامی
سال چهاردهم، شماره‌های اول و دوم، سال ۱۴۰۴
شماره پیاپی: ۲۷ و ۲۸

صاحب امتیاز: مؤسسه پژوهشی میراث مکتوب
مدیر مسئول: اکبر ایرانی
سردبیر: محمد باقری
مدیر داخلی: آرزو افرلو
اجرای جلد: محمود خانی

مدیر فنی و امور چاپ: حسین شاملوفرد

همکاران علمی

حسن امینی * حمید بهلول * پویان رضوانی * فاطمه سوادی * حنیف قلندری * یونس کرامتی * امیرمحمد گمینی
شمامه محمدی‌فر * راضیه‌سادات موسوی * یونس مهدوی * سجاد نیک‌فهم خوب‌روان * زینب کریمیان

مشاوران علمی

یوسف ثبوتی * توفیق حیدرزاده
محمدابراهیم ذاکر * حسن طارمی * مهدی محقق
حسین معصومی‌همدانی * محمدجواد ناطق * سیدحسین نصر
علی بابایف (جمهوری آذربایجان) * جان لثارت برگرن (کانادا) * گلن وان بروملن (کانادا) * احمد جبار (فرانسه)
سرگی دمیدوف (روسیه) * رشدی راشد (فرانسه) * جمیل رجب (کانادا) * سری‌رامولا سارما (آلمان)
ژاک سزینانو (سوئیس) * جورج صلیبا (امریکا) * حکیم سید ظل‌الرحمان (هند)
مصطفی موالدی (سوریه) * یان پیتر هوخندایک (هلند) * میچیو یانو (ژاپن)

تصویر پشت جلد: کاشی سفالی لعابدار دیواری با نقش گل و بته و دورنویس آیت الکرسی (ناقص)، ورامین از سده ۶ یا ۷ هجری (موزه ملی اسکاتلند، ادینبورو)

نشانی مجله: تهران، خیابان انقلاب اسلامی، بین خیابان دانشگاه و ابوریحان، ساختمان فروردین، شماره ۱۱۸۲، طبقه چهارم، شماره ۱۶
کد پستی: ۹۳۵۱۹-۱۳۱۵۶ تلفن: ۰۶۱۲ ۶۶۴۹۰۶۱۲ دورنگار: ۰۶۴۰۶۲۵۸

www.mirasmaktoob.ir
miraselmi@mirasmaktoob.ir / miraselmi90@gmail.com

بها: ۲۰۰,۰۰۰ تومان



فهرست

۱ | سرسخن

مقاله

- | | |
|-----|--|
| ۳ | نگاهی به زندگی اجتماعی ریاضی‌دانان دوره اسلامی
نرگس عصارزادگان |
| ۳۵ | سیمای رازآلود جابر بن حیان
سید نعمان الحق و امین متولیان |
| ۶۷ | از سمرقند به آناطولی: شرح حال فتح‌الله شروانی
آرزو اقرلو |
| ۷۹ | پاره‌متنی دیده نشده از اتولوجیای منتسب به ارسطو
در نسخه خطی تلخیص منطق ابن رشد در ایران
بنفشه افتخاری و تیمور مول، ترجمه بنفشه افتخاری |
| ۸۹ | جامعه‌شناسی علم در مقدمه ابن خلدون
رضا کیانی موحد |
| ۹۴ | دستگاه‌های خودورز و ترازوها
کنستانتین کانواس، ترجمه حمیدرضا نفیسی- کورس ضیائی |
| ۱۱۹ | نورشناخت در تمدن اسلامی
یوهانس توماس، میرکاظم جلالی |
| ۱۲۹ | ترجمه به‌عنوان یک کنش فرهنگی پایدار و گسترده
سونیا برنتیس، ترجمه افسانه منفرد |
| ۱۴۳ | درآمدی بر خوانش رسالة الضوء ابن هیثم
محمد بن ساسی، ترجمه حامد آرضائی |

یادداشت‌های تاریخی

- | | |
|-----|---|
| ۱۵۱ | اصطلاحات نجومی عربی در متون لاتینی مربوط به اسطرلاب در سده‌های
میانه |
| ۱۵۵ | پل کونیچ، تلخیص و ترجمه انوشه هادزاد
تأسیس شهر بغداد و زایچه آن
یوهانس توماس، ترجمه مهدی نوروزی بخش |

یادنامه

- | | |
|-----|--|
| ۱۵۹ | جایگاه دکتر عبیدالله کریم‌اوف در پژوهش‌های
خاورشناسی ازبکستان
ثریا کریم‌اوا، ترجمه نینا مرتضوی |
|-----|--|

رساله

- | | |
|-----|--|
| ۱۷۲ | گاهنما یا ساعت آفتابی به قلم شیخ موسی نثری همدانی
به‌کوشش مهسا راقب |
|-----|--|



سیمای رازآلود جابر بن حیان^۱

سید نعمان الحق^۲

امین متولیان^۳

جابر بن حیان یکی از پررمز و رازترین چهره‌های تاریخ علم است. قبل از هر چیز، تردیدهایی درباره وجود تاریخی او مطرح است. با پذیرفتن وجود او هم باز این معما آسان نمی‌شود چراکه مشخص نیست جابر خود نویسنده همه آن رساله‌های منسوب به او باشد. بنابراین پرسش‌های درهم‌تنیده و البته بی‌پاسخ درباره زمان نگارش و هم‌چنین اصالت وجودی این رسائل پیچیده‌ی کیمیایی، هنوز هم موضوع تأملات و مناقشات جدی تاریخی است. آنچه حل کردن معمای جابر را پیچیده‌تر می‌کند، محدود بودن مطالعات و پژوهش‌های انتقادی درباره رسائل جابر است. در نتیجه، امروزه غباری از ابهام بر درون‌مایه واقعی و گستره این متون و منابع تاریخی-فلسفی آن‌ها سایه انداخته است. واقعیت آن است که از زمان تکمیل اثر سترگ پاول کراوس در سال ۱۹۴۳ میلادی، این پرسش‌ها هم‌چنان در ابهام مانده‌اند.

آن چه مسئله را پیچیده‌تر می‌کند، این است که مناقشه بر سر جابر، سنتی را که به ما رسیده تصرف و تسخیر کرده است. در حدود سال‌های ۳۶۰ ق، یعنی ۱۷۰ سال پس از زمان مفروض مرگ جابر، ابوسلیمان منطقی فیلسوف، در رساله تعالیک‌اش متون جابر را جعلی و ساختگی دانسته و ادعا می‌کند که نویسنده اصلی آنها حسن بن نکد موصلی بوده که او را می‌شناخته است.^۴ بعدها می‌بینیم که جمال‌الدین ابن نباته مصری که محقق تاریخ ادبیات عرب در سده هشتم هجری است، به‌صراحت می‌گوید که همه رسائل منسوب به جابر، از حیث اعتبار، مبهم و مشکوکند.^۵

۱. این متن ترجمه مقدمه کتاب نام‌ها، طبایع و اشیاء (Names, Natures and Things) اثر ارزشمند پروفیسور نعمان الحق است که به سال ۱۹۹۴ در ردیف آثار مطالعاتی دانشگاه بوستون در موضوع فلسفه علم منتشر شد. مقدمه کتاب، حاوی نظرات کراوس درباره معمای وجود تاریخی جابر و نقدهای نعمان الحق بر آن‌هاست (مترجم).

۲. استاد سابق دانشگاه پنسیلوانیا؛ استاد دانشکده مطالعات اجتماعی مؤسسه مدیریت کراچی.

۳. استادیار پژوهشکده تاریخ و فلسفه علم پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

۴. تعالیک را ابوحیان توحیدی نقل کرده است (بنگرید به شبیبی ۱۹۲۳).

۵. در تفسیر و شرح او بر رساله ابن زیدون یعنی کتاب شرح الغیون فی رسالات ابن زیدون (نسخه ابراهیم [۱۳۸۳ق] از جابر ذکری رفته است. بنگرید به کتاب الغیث المسمج خلیل صفدی (د ۷۶۴ق)، نسخه قاهره، ۱۸۸۷.

در کهن‌ترین زندگی‌نامهٔ برج‌امانده از جابر در الفهرست، نویسندهٔ مشهور آن یعنی ابن‌ندیم (د ۳۸۰ق)، روایاتی صریح را در باب مناقشاتی که در سدهٔ نخست، هم دربارهٔ اعتبار متون جابری و هم دربارهٔ وجود تاریخی خود نویسنده مطرح و رایج بوده است، ثبت می‌کند.

اما خود ابن‌ندیم در سوی دیگر این ماجراست و هرگونه تردیدی را به قطع و یقین رد می‌کند: «جابر وجود داشته است»؛ چنان‌که در الفهرست آورده، او حتماً می‌زیسته، نام‌آور و مشهور بوده، تألیفات متعدد او نیز به‌غایت مهم است.^۱ ابن‌وحشیه^۲ (د نیمهٔ دوم سدهٔ سوم هجری) نیز با او هم‌نظر است و در کنز‌الحکمة^۳ خود از اعتبار او دفاع کرده و از کتاب‌السُّموم جابر (شمارهٔ ۲۱۴۵ در فهرست کراوس) در رساله‌اش که به همین نام است، یاد می‌کند. در سُموم ابن‌وحشیه می‌خوانیم: «رسالهٔ جابر ابن‌حیان صوفی اثری بزرگ و شگرف است».^۴

اگر خودمان را فقط به همین دوره محدود کنیم باز هم سه کیمیاگر مهم یعنی رازی (د ۳۱۳ق)، مجریطی (د میانهٔ سدهٔ چهارم هجری)، ابن‌أمیل (د ۳۴۹ هجری)؛ همچنین ابوحنیفهٔ دینوری کاتب (د ۲۸۲ق) و دو مورخ، ابن‌طاهر مقدسی (زنده در میانهٔ سدهٔ چهارم هجری) و ابن‌صاعد اندلسی (د ۴۶۲ق)^۵ را داریم که همگی در یک یا چند جا به جابر ارجاع داده‌اند بدون آنکه وجود تاریخی او یا اعتبار و اصالت متونش را مسئله‌ای بدانند که نیازمند تبیین باشد.

اگر به زمانهٔ خودمان نیز برگردیم، یعنی بعد از این هزار سالی که میان ما و ابن‌ندیم فاصله هست، پرسش‌ها دربارهٔ جابر در ابهام و دشواری بیشتری فرو رفته است. چراکه افزون بر مجادلات رایج در سنت دورهٔ اسلامی، مورخان معاصر معمات دیگری را نیز که در این مدت رخ نموده، باید حل کنند: آیا جابر مشهور در میان اعراب، همان جِبرِ لاتینی است؟ نوشته‌های منسوب به جِبر به‌ویژه سوما پرفکسیونیس^۶، تا مدت‌ها در غرب لاتینی یعنی از آغاز سده‌های میانه، به‌عنوان ترجمهٔ آثار عربی جابر بن حیان شناخته می‌شدند. آنچه سبب تقویت و ترویج این دیدگاه شد، نسخ کلاسیک متون «جبری» بود چراکه نویسندهٔ آنها بارها با عنوان «شاهزاده و فیلسوف نام‌آور عرب»، «پادشاه اعراب»، «پادشاه ایرانیان» و حتی در نسخه‌هایی نادر، «پادشاه هند» نیز وصف شده است.^۷

۱. همان.

۲. برای اعتبار و اصالت نوشته‌های او اثر لوی (۱۹۶۶) را ببینید.

۳. نسخهٔ لیدن به شمارهٔ ۱۲۶۷؛ برگ‌های ۱۵ و ۲۶.

۴. ترجمهٔ لوی به سال ۱۹۶۶.

۵. طبقات الأئم، به تصحیح شیخو، ۱۹۱۲.

۶. Summa Perfectionis.

۷. Liber qui flos naturarum vocatur, 1473؛ این مطلب در اثر هولمیارد هم آمده است (همو، ۱۹۲۵).

با انتشار کتاب هرمان کاپ، مشارکت در تاریخ علم شیمی^۱ در ۱۸۶۹، جهان علم این را فهمید که یکسان‌انگاری جابر با جبر بسیار ساده‌اندیشانه است چون کاپ اظهار کرد که نتوانسته ردی کتاب‌شناختی از منابع عربی متون لاتینی جبری بیابد؛ از بررسی‌های زبان‌شناسانه متخصصان فقه‌اللغة عرب نیز نشانه‌نمایان و روشنی از اینکه این متون از عربی ترجمه شده باشند، یافت نشد. مجموعه‌ای از پرسش‌های همانند که زیست‌کتاب‌شناسان عرب درباره جابر را به دردسر انداخته بود، این بار به سراغ محققان غربی که مشغول مطالعه جبر بودند، آمد و بدتر از آن با فرض یکی بودن جابر و جبر، مشخص شد دستاوردهای جدید مورخان عرب نه تنها توانایی حل موضوعات مربوط به جبر را مستقل از جابر ندارند بلکه فهم جابر بدون جبر هم ممکن نمی‌نماید. با اضافه‌شدن معمایی جدید، دوره دیگری در باب مسئله جابری آغاز شده است.

متون جابری: گستره و ویژگی‌ها

متاسفانه به تمام این مسائل باید پیچیدگی درونی متون جابری را نیز اضافه کرد، متونی که درکشان سخت است. مثلاً یکی از این مشکلات جدی، گستره بسیار وسیع این نوشته‌هاست: به قول یک نویسنده «هیچ کدام از آثار کیمیای دوره اسلامی تا این میزان در باب رسالات کهن، معرفت به دست نداده و به مانند یک دایرةالمعارف نیست».^۲ این متون از سویی مرتبط است با نظریه و آزمایش در باب واکنش‌ها و فرایندهای شیمیایی، طبقه‌بندی مواد، طب، داروسازی، احکام نجوم، احضار روح^۳، جادو، نظریه خواص اشیاء (علم الخواص) و تولید مصنوعی موجودات زنده، که البته همه اینها در میان مباحثی در باب فلسفه، منطق، ریاضی، زبان طبیعی و مصنوعی، موسیقی و کیهان‌شناسی گنجانده شده است.^۴

از سوی دیگر فصول متعددی از این نوشته‌ها سرشتی کاملاً سیاسی-مذهبی دارند که موضوع اصلی مدّ نظر مؤلفان آن، کیهان‌شناسی هزاره‌گرای حاکم بر باطن‌گرایی شیعی است. در این جا، انسان مباحثی در باب غیبت امام [ع] و رجعت مسیح‌وار او، بیان تاریخچه تشیع، و نیز پرسش درباره رهبری و امامت در جامعه اسلامی را درمی‌یابد و می‌بیند.

مؤلفانی که نام‌شان درج شده یا نقل قولی از ایشان صورت گرفته یا بدان‌ها استناد شده، بسیارند. در این متون نه تنها ارجاعاتی به مؤلفان تاریخی یا مشهور باستانی مانند زوسیموس^۵، دیمقراطیس،

1. Beitrage zur Geshichte der Chemie (1869)

۲. کراوس به نقل از پلسنر در شماره ویژه جابر بن حیان، جلد دوم.

3. Theurgy

۴. جابر در کتاب الاحجار از امکان داشتن زبان مصنوعی سخن می‌گوید. بنگرید به: حق، ۱۹۹۴.

۵. مثلاً در کتاب الاحجار به تصحیح هولمیارد در سال ۱۹۲۸.

هرمس^۱، آگاثودیمون^۲ و غیره هست، حتا به سقراط^۳ و افلاطون هم اشاره شده، و نقل قول‌هایی از تمام آثار ارسطو، تفاسیر اسکندر افرودیسی^۴، تمیستیوس^۵، سمپلیکیوس^۶ و فورفوریوس^۷ هم در آن آمده است. از جالینوس بسیار نقل شده است^۸ و از ارشمیدس و اقلیدس نه تنها نام برده شده - که به مانند سقراط، افلاطون، ارسطو و بلیناس (آپولونیوس اهل تیانا) - رساله‌ای جداگانه به هر کدام اختصاص یافته است. علاوه بر این، کتاب الحاصل (شماره ۳۲۳ در فهرست کراوس) چکیده‌ای طولانی از رساله فلاسفه منسوب به پلوتارک است.^۹ البته در میان متون جابری ارجاعات متعددی هست به امام ششم شیعیان، [امام] جعفر صادق (ع) (د ۱۴۷ق) که جابر ادعا کرده بزرگ و مرشد او بوده و با راهنمایی مستقیم ایشان، آثارش را تألیف کرده است.^{۱۰}

با عنایت به گستره وسیع مکتوبات جابر، نمی‌توان به راحتی تصویر قابل فهم‌تر یا کامل‌تری از محتوای آن‌ها ترسیم کرد. مثلاً واضح است که باید از دو زاویه و منظر متفاوت به این متون نزدیک شد: (الف) منظر تاریخ اسلام و (ب) به عنوان مسئله‌ای در تاریخ علم. باین حال باید در هر دو در تاریکی قدم برداشت چون همان‌طور که تاریخ آغازین کیمیاگری در ابهام مانده، خاستگاه‌های تاریخی نحله‌های تشیع در اسلام نیز چندان مشخص نیست. این دو قلمرو، پر است از بحث و مناقشه که در ادامه خواهیم دید.

در باب آثار جابری مسائلی هم هست که ما را به سوی معضل و مشکل دیگری، یعنی مشکل فهم زبان این نوشته‌ها می‌کشاند. البته این نویسنده از تمثیل‌های غریبی که معمولاً کیمیاگران یونان باستان و نیز برخی کیمیاگران مسلمان متأخرتر مانند ابن‌امیل و ذوالنون مصری (د ۲۴۵ق) به کار می‌برند، دوری گزیده است. ولی سبکش زمخت و سخت‌خوان بوده و بارها و بارها قوانین نحو را

۱. مثلاً در کتاب الاحجار به تصحیح هولمبارد در سال ۱۹۲۸؛ هم‌چنین در رساله اسطقس‌الأس.

۲. مثلاً بنا بر نقل کراوس، به او در کتاب‌القرار ارجاع داده شده است.

۳. سقراط جایگاه رفیعی نزد جابر دارد: در کتاب‌التجمیع به او با عنوان «ابوالفلاسفه» و «سرور» آنها ارجاع داده است (کراوس، ۱۹۳۵). از او در آثار بسیاری یاد شده و مصححات سقراط را نیز نگاشته است.

۴. در رساله‌ای متأخرتر به نام کتاب البحث (نسخه خطی در کتابخانه جلاله به شماره ۱۷۲۱)

۵. همان

۶. در کتاب سرالمکنون (نسخه خطی در کتابخانه پاریس به شماره ۵۰۹۹)

۷. در کتاب تجمیع به تصحیح کراوس در سال ۱۹۳۵.

۸. در رساله‌های متعددی چون کتاب‌الخراج (به تصحیح کراوس در سال ۱۹۳۵)، کتاب‌التجمیع، کتاب‌الحاصل (نسخه شماره ۵۰۹۹ در کتابخانه پاریس) و کتاب‌البحث (نسخه جلاله) از آثار جالینوس نام برده شده است.

9. Plutarch

[نسخه‌های کتاب‌الحاصل] نسخه پاریس به شماره ۵۰۹۹، نسخه جلاله به شماره ۱۶۴۱. این رساله در اثر کراوس هم ذکر شده است (کراوس، ۱۹۴۲).

۱۰. جابر در الحاصل می‌گوید: «من این کتاب را تدوین کردم و سرورم آن را کتاب‌الحاصل نامید» (نسخه شماره ۵۰۹۹ پاریس). مجدداً در کتاب‌الماجد (شماره ۷۰۶ در فهرست کراوس): «آگاه باشید که سرورم، رضی‌الله عنه، به من دستور داد که این رسائل را تدوین کنم. او با عنایت به آنها نظامی از درجه‌بندی را بنا نهاد که من اجازه ندارم آنها را نقض کنم» (کراوس، ۱۹۳۵؛ کراوس، ۱۹۴۲).

نقض می‌کند. بدتر از آن مسئله‌های تخصصی در متون است که دانش واژه‌نگاری رایج ما از پس‌شان برنمی‌آید. برای فهم زبان علمی جابر باید مسیر دشواری را با کمک گرفتن از آثار سایر کیمیاگران عرب، سم‌شناسان و طبیعی‌دانان داروساز و غیره پیمود. اما این کار از حیث روش‌شناختی جالب نیست، چون اگر جابر نخستین کیمیاگر در اسلام است - که نمی‌توان این امکان را رد کرد - پس ایضاً آثار او به وسیله نوشته‌های متأخر فرایند معکوسی را شکل می‌دهد که در حل مسائل، به‌ویژه تعیین زمان و تاریخ متون، کمک چندانی نمی‌کند. نوشته‌های کیمیایی پیش از آن نیز به‌دشواری بتوانند نوری برای فهم جابر بتابانند چراکه خود آنها نیز در هاله‌ای از ابهام قرار گرفته‌اند. معضل و مشکل سوم، جنبه مستورانه باطن‌گرایی جابر است. در نزد مردم، کیمیاگری، به‌طور سنتی، عملی درخفا بوده است. در بسیاری از این متون، هشدارهایی از سوی مراد جابر، [امام] جعفر [صادق (ع)]، می‌خوانیم که این نوشته‌ها نباید به دست ناهلان و افراد بی‌مسئولیت بیافتند. اما کاملاً برخلاف سنت کهن استفاده از تمثیل‌ها و نام‌های مستعار، باطن‌گرایی جابر بر پایه آنچه او «تبدیل‌العلم» می‌خواند بنا شده است؛ [یعنی] اصل پراکندن دانش: حقیقت، هیچ‌گاه نباید در يك جا برملا شود. بلکه غایت نویسنده در این است که آن را از هم جدا کرده و همچون تکه‌های یک جورچین، در پیچ و خم متون بسیار گسترده، بپراکند.^۱ بنابراین، هیچ رساله‌ای، به خودی خود، کامل نیست بلکه بنا بر تعریف، هر کدام جزئی است به‌جامانده از يك کل.

نویسنده به اصرار از خواننده می‌خواهد برای فهم همه معنای رساله‌ای که در حال خواندن آن است به آثار دیگر رجوع کند؛ آثار دیگر نیز او را برمی‌انگیزند تا به سایر متون مراجعه کند. [آثار] مشحون است از کتاب‌شناسی‌هایی که به متون دیگری از نویسنده ارجاع می‌دهند، دستورهای صریح نیز می‌دهند در باب اینکه نوشته‌های مختلف مطابق با چه نظم و ترتیبی، باید خوانده شوند، و حتی مشخص می‌کنند که هر کدام از آنها چندبار باید خوانده شوند. به‌بیانی دقیق برای رسیدن به حقیقت آنچه نویسنده تعلیم داده است، انسان باید همه آثار جابر را برابر خود بگذارد. اگرچه بالقوه می‌توان آثار او را کنار هم جمع کرد و تصویری از آن را تکمیل کرد، اما این کار در عمل ممکن نیست.

شاید به‌کارگیری اصل تبدیل (پراکندگی موضوعی) علم این واقعیت را بتواند تبیین کند که چرا در يك رساله، بدون هیچ توجیه مرتبط با متن، نویسنده با موضوعاتی پراکنده سروکله می‌زند. تمام تکه‌نوشتارهای متون جابری پر از حاشیه‌گویی، تغییر زاویه دید نویسنده، ناپیوستگی و حقایق نیمه‌رها شده است: این ویژگی‌ها، معضلاتی جدی پیش می‌آورند.

۱. کتب من متعدد است و معرفت در میان آنها پراکنده شده است (خواص الکبیر در مختارالرسائل به تصحیح کراوس در ۱۹۴۲).

انسان در آخر نیز با مسئله کلافه‌کننده عدم انسجام در آثار جابری مواجه می‌شود. مثلاً در طبقه‌بندی اجسام، یک‌بار جیوه را در شمار ارواح^۱ و بار دیگر در شمار فلزات قرار می‌دهد؛^۲ گاهی آن را بدل از شیشه (زجاج)^۳ و گاهی بدل از آلیاژی چینی، خارصینی^۴، می‌گیرد. هم‌چنین، گاهی وضعیت جیوه به وسیله مقولاتی که گفته شد مشخص می‌شود اما در جایی هم وضعیتی مبهم دارد: چنانکه در کتاب اسطقس الأس می‌نویسد (شماره ۶-۹ در فهرست کراوس) که درباره جیوه قطعیتی وجود ندارد؛ جیوه چون با ارواح بیامیزد، روح شود و چون با نفوس آمیخته شود، نفس گردد.^۵ مشابه این، در کتاب السبعین (شماره ۱۲۳-۱۹۲ در فهرست کراوس) در تأملاتی از سنخ علم‌الاعداد، وضع مطلوب بر عدد ۱۸ منطبق می‌شود در حالی که در کتب‌الموازین (شماره ۳۰۳-۴۶۲ در فهرست کراوس) عدد ۱۷ اساس همه‌چیز در عالم طبیعت است. تبیین این ناسازگاری‌ها آسان نیست و مسئولیت آن، هم‌چنان بر عهده مورخان است.

نظریه پاول کراوس و پیامدهای روش‌شناختی آن

چگونه مورخ می‌تواند از پس این دست پیچیدگی‌های درونی و بیرونی که جابرین حیان و اصل نوشته‌های او را دربرگرفته، بربیاید؟ برای یافتن پاسخ این پرسش، به‌سختی می‌توان در این عرصه به سراغ اندیشمندی متبحرتر از پل کراوس رفت که مطالعات ماندگار او در سال‌های ۱۹۲۴ تا ۱۹۳۴ مهم‌ترین دستاورد در زمینه پژوهش‌های جابری بود.^۶ بااینکه مورخانی چون هولمیار و در سال‌های اخیر، فؤاد سزگین ادله‌ای یافته‌اند که نه تنها نتایج کار کراوس که حتی روش او را نیز به چالش کشیده، اما اینها از اعتبار کار او نمی‌کاهد. بلکه درواقع، پژوهش‌های کراوس چنان جامع و محققانه است که خود، زمینه‌های ابطال خویش را فراهم کرده و منتقدانش نیز به آن چیزی متوسل می‌شوند که کراوس طرح آن را درانداخته است. برای همین بسیار دشوار است که تحقیقی را در باب جابر مستقل از کراوس به عنوان راهنما و شاخص

۱. مثلاً در کتاب الغسل نسخه ۱۵۵۴ جلاله (بنگريد به کراوس، ۱۹۴۲؛ استپلتن و همکاران، ۱۹۲۷)

۲. مثلاً در کتاب المنافع (شماره ۱۵۹ در فهرست کراوس)

۳. مثلاً در کتاب الغسل. لیمن این جوهر را به عنوان کهربای زرد (Yellow Amber) معرفی می‌کند (لیمن، ۱۹۱۹).

۴. مثلاً در خواص الکبیر (کراوس، ۱۹۴۲) یا کتاب‌الخارصینی در مجموعه کتاب الاجساد السبعة (همان). برای بحث در باب این آلیاژ بنگريد به نیدهام، ۱۹۸۰.

۵. اسطقس الأس به تصحیح هولمیار، ۱۹۲۸.

۶. یکی از کارهای ارزشمند کراوس کشف ارتباط میان‌متنی و منظم تاریخ‌مندی در مجموعه آثار متمایز منسوب به جابر است؛ به این ترتیب که از قدیمی‌ترین شروع می‌شود: کتاب الرحمة الکبیر، ۱۱۲ کتاب، کتاب السبعین، ۵۰۰ کتاب. کراوس درباره نوشته‌های دیگر می‌گوید که نمی‌توان برای آثار و رسائل فرعی و کم‌حجم‌تر، تاریخ به‌نسبت دقیقی معین کرد. ده رساله‌ای که با نام مصححات وجود دارد یا آثاری که ابن ندیم فهرست کرده است تاریخ‌شان دست‌کم به قبل از رساله موازین برمی‌گردد. زمان کتاب الاجساد سبعة پس از ۵۰۰ کتاب است. کراوس کتاب البحث و خواص الکبیر را پس از موازین قرار می‌دهد. پنجاه کتاب هم بعد از اینها آمده است (کراوس، ۱۹۴۲).

اصلی، آغاز کرد یا اینکه بتوان یافته‌های او را به عنوان نقطه عزیمت جدی و مقبولی در نظر نگرفت.

کراوس با بررسی شمار زیادی از متون جابری و سنت‌های شرح‌حال نویسی ناظر به آنها، به دو نتیجه اساسی رسیده که اگر پذیرفته شود کار تاریخ‌نگاران را بسیار ساده می‌کند. نخستین نتیجه که در هیچ‌کدام از منابع سنتی و نوین یافت نمی‌شود پرسشی است ناظر به نویسنده این متون؛ چنان‌که کراوس می‌گوید، به جز کتاب الرحمة الکبیر (شماره ۵ در فهرست کراوس)، این نوشته‌ها اثر تنها یک نویسنده نبوده بلکه نتیجه چندین نسل از گروهی از نویسندگان است که تأملات سیاسی، عقیدتی و فلسفی‌شان را به اشتراك گذاشته‌اند. نتیجه دوم کراوس که از دل [کارهای] برتلو^۱ هم برمی‌آید، به اندازه نتیجه قبلی بنیادی است: نوشته‌های منسوب به جابر در سده دوم هجری (هشتم میلادی) تدوین نشده است. بلکه ماحصل دورانی متأخرتر است، که تاریخ قدیمی‌ترین آن‌ها در نزدیک‌ترین زمان، مربوط به نیمه دوم سده سوم هجری (نهم میلادی) برآورد می‌شود.^۲

پیامدهای روش‌شناختی نظریه کراوس نیز ویژگی‌های قابل تأملی دارند؛ اگر چندین نسل پیاپی در به نتیجه رسیدن متون جابری دست داشته‌اند پس دیگر لازم نیست مسئولیت دشوار تبیین اختلافات در دسرآفرین، ناسازگاری‌ها و نایکنواختی‌های موجود در این متون را به عهده بگیریم - تعدد و تنوع نویسندگان خود دلیلی کافی است که ما را از این مسئولیت رها می‌سازد. به همین ترتیب، انتقال تاریخ و بازه این نوشته‌ها به دورانی که فعالیت‌های علمی در دنیای اسلام، آشکارا با حمایت دربار خلفا پیش می‌رفته، ما را از سروکله‌زدن با ادبیات غامض سده‌های نخستین به منظور بازسازی زمینه تاریخی ایده‌های جابری، مستغنی و مستقل می‌کند. بنابراین بر اساس دیدگاه کراوس، مراجعه به نوشته‌های کیمیاگرانی چون رازی و ابن‌امیل برای تفسیر متون جابری، کاملاً موجه است؛ بی‌آنکه مشمول زمان‌پریشی^۳ شود.

دیگر پیامد روش‌شناختی قابل قبولی که بر اساس دیدگاه کراوس درباره متأخر بودن متون جابری شکل می‌گیرد این است که آشنایی جابر با گستره وسیعی از ادبیات فلسفی و علمی یونان را به عنوان یک مسئله نشان نمی‌دهد. اگر نوشته‌های منسوب به جابر در نیمه دوم سده سوم هجری و بعد از آن تدوین و نوشته شده باشد، نباید مسئله‌ای در قبال این واقعیت پیش بیاید که نقل‌قول‌هایی مثلاً از ارسطو، در آن باشد - چراکه در این دوران، ترجمه کارهای یونانیان به عربی، رونق و رواج داشت و مأمون خلیفه عباسی (۱۹۸ تا ۲۱۸ ق) بیت‌الحکمه مشهور خود را در بغداد تاسیس کرده بود. بر

۱. برای نخستین بار در تاریخ تحقیقات علمی معاصر، انتشار نه رساله جابری به همراه ترجمه فرانسوی آن را مدیون این مورخ علم فرانسوی هستیم؛ رساله‌هایی که به کوشش هوداس منتشر و چاپ شد.

۲. کراوس، ۱۹۴۲.

3. Anachronism

این اساس، نوشته‌های جابر نه تنها نیازی ندارند تا بر اساس دیدگاه‌های نوین و جافافته در باب چگونگی انتقال افکار خارجی به دنیای اسلام، آزموده شوند بلکه چیزی هم به دانسته‌های ما در این باره نمی‌افزایند.^۱

با عنایت به ویژگی‌های جذابی که نظریه کراوس دارد، عجیب نیست که بسیاری از اندیشه‌ورزان دوران نوین ترجیح می‌دهند که آن را بپذیرند. برای همین است که آلفرد زیگل^۲ در فصلی درباره اندام‌شناسی چشم در متنی از جابر با عنوان کتاب اخراج ما فی القوة الی الفعل (شماره ۳۳۱ در فهرست کراوس) وقتی می‌بیند که از سه رطوبت و هفت طبقه^۳ سخن رفته از نظریه پزشک مسیحی، یوحنا بن ماسویه (د ۱۶۱ق) فراتر رفته، مسئله را برای خود حل کرده و می‌گوید که کتاب اخراج باید بر مبنای آثار حنین بن اسحاق (د ۲۶۴ق) باشد.^۴ اگر زیگل تاریخ‌گذاری جدید کراوس در باب بازه زمانی آثار جابری را نپذیرفته بود، دانش اندام‌شناسی جابری چالش‌های بزرگی در برابر او قرار می‌داد. دیگر مورخ علم عربی، مارتین پلسنر، به همین منوال نقدی اساسی بر نظر فؤاد سزگین وارد می‌کند مبنی بر اینکه اگر ریاضی محافظه‌کارانه‌تر نسبت به آنچه کراوس درباره جابر پیش گرفته را انتخاب کنیم، مفیدتر اما در عین حال شاید پرچالش‌تر باشد؛ و رأی او را در مخالفت با کراوس نمی‌پذیرد. سزگین می‌گوید باید در پذیرش آرای کراوس محتاطانه عمل کرد، چون با رد آرای وی نتایجی بهتر و البته پیچیده‌تر می‌گیریم.^۵

البته در پذیرش بی‌چون و چرای کراوس باید احتیاط کرد؛ زیرا اگر نوشته‌های منسوب به جابر، هرچه که هست، در سده دوم هجری تدوین شده باشد، در آنها گنج ادبی نابی داریم که درباره روزگار گذار از مرحله سنتی به مرحله سده‌های میانه اسلام، حرف‌های زیادی برایمان دارد- گذار از دوره‌ای که میراث علم باستان در آن به‌طور نظام‌مند در تصاحب مسلمانان نبوده، تا دوره و عهد رونق ترجمه و رشد و شکوفایی نهال علوم طبیعی. البته هنوز هم سؤالات بسیاری درباره این دوره بی‌پاسخ مانده است؛ سؤالاتی ناظر به نقش و جایگاه حرّانیان، بسط اندیشه‌های هرمسی، ریشه‌ها و جذب آثار شبه‌یونانی، ماهیت و سیر تاثیرگذاری شرق و مانند آن. متون جابری چیزهایی درباره همه این سؤالات به ما می‌گویند و می‌توانند به عنوان منبعی ارزش‌مند به کار آیند، البته اگر آن‌ها را نتیجه سده‌های متأخرتر ندانیم.

۱. جالب است که نه بورنه (۱۹۸۶) و نه زیرمان (۱۹۸۶) در مطالعات مفصل‌شان در باب [آثار] منسوب به ارسطو در سده‌های میانه از جابر به عنوان منبع استفاده نمی‌کنند.

2. Alfred Siggel

۳. کراوس، ۱۹۳۵.

۴. زیگل، ترجمه شده در ۱۹۵۸.

5. Plessner, 1965; 1972.

اگر رسائل جابری را غیرمجموع‌بدهانیم، در این صورت، گنجینه‌ای از اطلاعات برای مورخان دین به‌شمار می‌آیند: کشکولی از تأملاتی غایت‌شناسانه، گفتمان‌هایی در باب متافیزیک نبوت و امامت، تقریراتی دربارهٔ مجادلات عمیق سیاسی-مذهبی، نشانه‌شناسی‌های مبتنی بر حروف، نقد ادعای کسانی که به دروغ دعوی نبوت داشته‌اند و غیره.

تمام این اطلاعات از مکتوبات مذهبی جابر حاصل می‌شود که خود بازتابی از خصلت‌ها و باورهای متکثر و متنوع و درعین حال متمایل به تشیع، در اسلام است. ولی اگر بخواهیم از متون جابر به عنوان منبعی اصلی برای پرسش از ریشه‌های تشیع بهره ببریم، نخست باید آنچه را که کراوس دربارهٔ نویسنده و تاریخ متون جابری گفته دوباره نقد کنیم و بسنجیم.

بی‌شک پذیرفتن بی‌چون و چرای کراوس، نه تنها گاهی به کارهایی عبث می‌انجامد، که حتی سبب تعمیم‌های نادرستی نیز می‌شود. مثلاً پلسنر -که قطعاً محقق قابل احترامی است- در نتیجهٔ حمایت تام و تمام خود از تاریخ‌گذاری متأخر کراوس برای متون جابری، می‌گوید که جابر همواره از زبانی علمی بهره می‌گرفته که حنین بن اسحاق و شاگردانش آن را تکمیل کرده‌اند^۱ - که این سخن نادرستی است. مشابه این، چنان که در جای دیگر نیز نشان داده‌ام، مطالعهٔ تطبیقی متأخری که میان نوشته‌های جابر و رسائل مشهور إخوان الصفا (تدوین حدود ۳۷۳ق) انجام شده به بیراهه رفته، که یکی دیگر از ثمرات ناخوشایند پذیرش جزم‌اندیشانهٔ نظریهٔ کراوس است.

نقدی ابتدایی بر کراوس

تلاش برای محک‌زدن و آزمودن کامل و جامع مؤیدات و استدلال‌هایی که مبنای نظریهٔ کراوس را شکل داده‌اند، فراتر از حوصلهٔ این نوشتار است. نقدهایی که می‌آیند نقدهایی ابتدایی‌اند که امکان خدشه دارند. این نقدها حاصل بررسی‌های مختصر و محدودی در باب استدلال‌های اصلی کراوس است و از طرح و عرضهٔ چند نتیجهٔ ابتدائی فراتر نمی‌رود.

۱. در باب کمیت و نایک‌نواخت بودن متون

کراوس دو دلیل اصلی و مهم برای حمایت از نظریه‌ای که در بارهٔ چند نویسنده بودن متون جابر دارد، عرضه می‌کند. دلیل اول معطوف به تعداد زیاد و عجیب و غریب^۲ این نوشته‌هاست؛ در همین حال، دلیل دوم مبتنی بر ماهیت چندپارهٔ هر کدام از این متون است که برآمده از تعهد جابر به رعایت اصل «تبدید علم» (تنوع موضوعی علم) است و تعهد به این اصل، منجر به نایک‌نواختی بسیار چشمگیر و البته عامدانهٔ این متون شده است.

۱. پلسنر، ۱۹۷۲.

۲. پلسنر در کتاب جابر بن حیان، جلد هفتم.

او در بررسی هایش درباره متون جابری، ۲۹۸۲ رساله را برمی‌شمارد^۱ که البته برای یک نویسنده این عدد قطعاً بسیار زیاد است. از این رو است که کراوس می‌گوید این تعداد نوشته در کتاب‌های جابر را نمی‌توان به یک نویسنده نسبت داد و نسبت دادن این همه رساله به یک نویسنده در سده دوم هجری، تمام تصورات و باورهایی را که در باره سیر تکامل ادبیات عرب شکل گرفته بود، زیر سؤال می‌برد. این استدلال‌ها البته درست به نظر می‌رسد؛ ولی آیا متون جابری دقیقاً شامل ۲۹۸۲ اثر می‌شود؟ و هرکدام از اینها دقیقاً، چه حجمی دارد؟ با بررسی این پرسش‌ها، تصویری که در اختیار داریم به کلی تغییر می‌کند.

۱. شمارشی که کراوس از نوشته های جابر انجام داده، چندان صحیح به نظر نمی‌رسد. مثلاً از شماره ۵۰۰ تا شماره ۵۳۰ هیچ رساله ای نیست؛ از شماره ۵۳۲ تا شماره ۵۵۲ نیز هیچ رساله ای فهرست نشده، همچنین از شماره ۵۵۴ تا شماره ۶۲۹ یا از شماره ۱۷۵۱ تا شماره ۱۷۷۷ نیز هیچ عنوانی با این شماره‌ها متناظر نیست. پس شمارش کراوس از تعداد رساله‌های جابری پر از جاهای خالی از این دست است که بر اساس قرائن موجود در خود یک متن یا در نتیجه حساب سرانگشتی فهرست‌نویسان در تخمین تعداد انبوهی از مکتوبات، پدید آمده است. وقتی این جاهای خالی را حذف کنیم، تعداد عناوینی که کراوس برشمرده به عددی نزدیک به ۵۰۰ عنوان یا کمی بیشتر می‌رسد - که خیلی از ۲۹۸۲ کمتر است.

۲. در شمارش کراوس هر فصل یا بخشی از یک متن مجزا به عنوان یک اثر مستقل به شمار آمده است. در نتیجه، رساله کتاب الجمل العشرین^۲ (شماره ۳۳۸-۳۵۷ در فهرست کراوس) که یک اثر است، بیست اثر شمرده شده، و رساله گم‌شده الاربعون کتاب (شماره ۱۱۰۱-۱۱۴۰ در فهرست کراوس) چهل اثر شمرده شده است. کتاب الاحجار (شماره ۳۰۷-۳۱۰ در فهرست کراوس) که چهار بخش دارد، چهار اثر به حساب آمده است؛ به سه بخش کتاب اسطقس الأس (شماره ۶-۸ در فهرست کراوس) سه شماره متفاوت اختصاص داده شده و تفسیری نیز که در پی آن آمده جداگانه شمارش شده است. این قبیل مثال‌ها بیشتر هم می‌تواند بشود. این شاهی است بر اینکه نه تنها مجموع تعداد آثاری که کراوس فهرست کرده خیلی دست بالاست، بلکه روشی هم که او را به این عدد رسانده دست‌و‌دل‌بازانه بوده است.

۳. بسیاری از آثار جابر که یک رساله کامل مستقل فرض شده نسخه‌ای خطی است که یک برگ هم نیست. همه کتاب السهل (شماره ۹۴۷ در فهرست کراوس) فقط یک پاراگراف است - آغاز و

۱. کراوس، ۱۹۴۲.

۲. این اثر با این عنوان در کتاب سرگین، جلد چهارم، صفحات ۷۳ تا ۲۵۶ آمده است. خوانش کراوس از این عنوان کتاب الجمل العشرین است.

پایان آن در یک نیم‌برگ به شماره ۶۴ در نسخه خطی ۵۰۹۹ پاریس است. کتاب النور (شماره ۱۷ در فهرست کراوس) یک برگ (شماره ۱۸۳) در همان نسخه خطی است. این نسخه خطی در پاریس، کتاب‌القدیر (شماره ۵۳۰ در فهرست کراوس) را هم در برمی‌گیرد که در نیمه دوم برگ شماره ۶۶ و نیمه اول برگ بعدی یعنی شماره ۶۷ درج شده است. در نسخه خطی شماره ۴۹۱ دانشگاه تهران متن قدیر از نیمه اول برگ ۱۴۱ آغاز شده و در برگ ۱۴۲ به پایان می‌رسد. مثلاً، در نسخه خطی شماره ۲۶۰۶ پاریس طول کتاب الوحید الکبیر (شماره ۱۱ در فهرست کراوس) و کتاب الوحید الصغیر (شماره ۱۲ در فهرست کراوس) به ترتیب، سه برگ و دو برگ و نیم است. بسیاری از رسائل این مجموعه به همین شکل، کم‌حجم‌اند.

کتاب السبعین در نسخه خطی ۱۵۵۴ جارالله، شامل ۲۲۵ برگ است. ابعاد هر برگ ۱۹٫۵ در ۱۳ سانتی‌متر است و هر صفحه پانزده سطر دارد. این یعنی به صورت میانگین، حجم هر رساله در این مجموعه معمولاً از سه صفحه بیشتر نیست. به همین ترتیب اگر تمام برگ‌های نسخ خطی مختلفی که مجموعه دیگری با عنوان کتاب خمس مائه (شماره ۹۴۶-۴۴۷ در فهرست کراوس) را شاملند کنار هم بگذاریم کلاً به ۱۲۰ برگ هم نمی‌رسد.^۱ یعنی پانصد کتاب، در مجموع، پانصد برگ هم نیست. به همین ترتیب، مجموعه‌های دیگر نیز بسیار مختصرتر از آن هستند که حتی بر اساس یک نگاه همدلانه با شمارش کراوس بتوانیم ادعای او را باور کنیم.^۲

این بررسی تقریبی تا حد زیادی روشن می‌کند که باید با تردید بسیار به استدلال راجع به چندنویسنده بودن آثار جابری بنگریم؛ استدلالی که بر پایه تقریب بسیار دست‌بالای کراوس درباره تعداد مکتوبات جابری بنا شده است.

با این حال کراوس دلیل دیگری نیز برای دفاع از ادعای خود دارد. [او می‌گوید]: با همه تلاشی که برای نشان دادن مؤلفه یکنواخت بودن نوشته‌های جابری شده، هر بار بی‌ربطی‌ها و تناقض‌هایی می‌یابیم که تنها با فرض تکامل تدریجی آن نوشته‌ها [یعنی تکامل آنها به دست چند نسل از نویسندگان در طی زمان] قابل تبیین است.^۳ تبذیر علم نیز مویذات بیشتری فراهم می‌کند. کراوس می‌پرسد آیا نمی‌توان تصور کرد که اشارات کتاب‌شناختی (که در تمام رسالات منفرد جابری یافت می‌شود) و بهره‌گیری بیش از اندازه از اصل تبذیر علم، نه فقط برای حفظ وحدت ادبی این متون، بلکه برای پوشاندن شکاف‌هایی باشد که بین بخش‌های مختلف این متون وجود دارد؟ آیا وقتی

۱. این تصویر چندان هم دقیق نیست چراکه یازده رساله از کتاب خمس مائه مفقود شده است. اما بر مبنای حجم متوسط رسائل در این مجموعه، بعید است که برآورد ۱۲۰ برگ، کاملاً از اساس غیردقیق باشد.

۲. این به سبب اعتبار علمی جوزف نیدهام است که می‌تواند زیاده‌شماری کراوس را تشخیص دهد (نیدهام، ۱۹۸۰).

۳. کراوس، ۱۹۴۲.

جابر در هر مجموعه بیان می‌کند که مجموعه قبلی از دانش را در قالب ناقصی عرضه کرده که باید با تبیین‌های جدید کامل شود، این سخن او برای افزودن متون و مجموعه‌های جدیدی به متون کهن‌تر نیست؟

کراوس می‌خواهد بگوید به‌رغم تمام شواهد ناظر بر چند نویسندگی، او شواهد قطعی دیگری نیز یافته است: نوسان و تغییر در دسته‌بندی مواد طبیعی که یکی در یک مجموعه و کس دیگر در مجموعه دیگری می‌یابد، برهانی قاطع به نفع تکرر و تنوع نویسندگان است.

اما جالب اینکه موضع کراوس در این موضوع نیز، خود تغییر می‌کند. در جای دیگر او می‌بیند که نوشته‌های جابری از منظر سبک و زبان ویژگی‌های مشترکی دارند و - دست‌کم از دید او - چنان درهم‌تنیده‌اند که ممکن نیست (از این مکتوبات) اثری منفرد را انتخاب و ادعا کرد که جعلی است بی‌فرض اینکه همه این مجموعه جعلی باشد. هم‌چنین در باب نظریه یک‌دست بودن این متون، از پژوهش جامع کراوس چنین برمی‌آید که در مکتوبات مختلف جابر، همه جزئیات علمی در یک سامانه منسجم، به‌هم مرتبط و متصل شده‌اند و همین امر است که به آنها معنا داده و آنها را موجه ساخته است. استدلال فلسفی نقطه عزیمت و شروع همه این مکتوبات است. [جابر] بارها تاکید کرده است که در کنش علمی به هیچ‌جا نمی‌توان رهنمون شد مگر اینکه نظریه (علم، قیاس، برهان) نقش خود را ایفا کرده باشد. با فرض یک‌نواختی سبک مکتوبات جابر از یک سو و انسجام ماهوی آنها از سویی دیگر، استدلال چندنویسندگی رنگ می‌بازد.

اما پیوستگی و استمرار موضوعی و سبک مجموعه‌های مستقل و متفاوت آثار چگونه است؟ کراوس معترف است که تفاوت در نظریه و سبک میان [چهار مجموعه اصلی، یعنی] صدودوازده کتاب و کتاب السبعین از یک سو و کتب الموازین و پانصد کتاب از سوی دیگر، آن قدر زیاد نیست که کسی بتواند بگوید دو گروه در فاصله بیش از صدسال برای نوشتن دورهم جمع شده باشند.^۱ بیش از این، به‌رغم اختلاف‌ها، آموزه‌های کتاب الموازین امتداد آن چیزی است که کتاب السبعین آموزش می‌دهد.^۲ این بدان معناست که درجاتی از یک‌دستی و وحدت محتوایی در متون جابری وجود دارد و تفاوت میان حلقه‌هایی از نویسندگان، هرچقدر هم باشد، مهم نیست. من خود در این پژوهش دریافته‌ام که نظریه‌های اصلی و بنیادین کیمیایی مطرح‌شده در احجار جابر، در مجموعه‌ای مشابه در همین سیاق موضوعی در الرحمة الکبیر نیز دیده می‌شود - رساله‌ای که قدیمی‌ترین نسخه در فهرست آثار منسوب به جابر است که در شمارش کراوس با احجار، سیصد ردیف فاصله دارد.

۱. کراوس، ۱۹۴۲.

۲. همان

در نتیجه، شاید جالب هم به نظر آید، اینکه حرف آخر چیزی نیست جز همان که خود کراوس می گوید:

این انسجام و یکدستی اندیشه بیان شده [در مکتوبات جابری] شگفت آور است.^۱ جالب است که استدلال نه چندان قاطع کراوس مبنی بر اینکه پدیده تبدی علم حدس چندنویسندگی را تقویت می کند، بار دیگر زمینه نقد این دیدگاهش را فراهم می کند. کراوس در گفتار محققانه خود با عنوان «اصول انتشار علم در عصر باستان و میانه»^۲ می گوید که استفاده جابر از این اصل، یک استثناء در تاریخ بسط و انتشار اندیشه ها نیست؛ موسی بن میمون و راجر بیکن نیز چنین کرده اند. اگر این مسئله ای جدی است، چرا چندنویسندگی را برای آثار جابر می پذیریم، اما برای نوشته های موسی بن میمون و بیکن نه؟

همین را در باب استدلال های جابر که او آنها را قطعی می داند نیز، می توان گفت. آیا نمی توانیم تبیین های دیگری به جز چندنویسندگی را برای توجیه تغییرات و نوسانات طبقه بندی جواهر طبیعی در نزد جابر، تصور کنیم؟ این مسئله انسان را به یاد مارچوریه گرن می اندازد که می گوید در نگاه نخست، تناقض های چشم گیری در ریشه های تفکر ارسطو به نظر می آید، اما او با برساختن چشم اندازی جدید، این وظیفه پر مناقشه و البته جذاب را برعهده می گیرد که این تناقضات را از میان ببرد.^۳ چرا روش شناسی ما درباره جابر به صورت دیگری نمی تواند باشد؟

۲. جابر و امام شیعه [حضرت] جعفر [صادق (ع)]

ارتباط ادعاشده جابر با امام ششم شیعه، [امام] جعفر صادق (شهادت ۱۴۷ق) نقش محوری در تفاسیر سنتی حیات و زمانه او دارد. منابع معتبر ما در اینکه جابر ارتباط نزدیکی با امام داشته، هم نظرند. از سوی دیگر، در آثار مکتوب جابری، موارد و مواضع بسیاری وجود دارد که او ادعا می کند شاگرد محبوب و مانوس او [امام صادق (ع)] است: نخستین بار جابر از این بزرگوار، معرفت به سرّ کیمیا را فراگرفته، تحت تاثیر مستقیم او آورش را تالیف کرده، و همین معدن حکمت^۴ بوده که راهنما و البته ناقد بلندمرتبه ای برای جابر است.

از نقطه نظر تعیین تاریخ آثار جابری، تحقیق در باب ارتباط جابر با امام صادق (ع)، مشخصاً، اهمیت بسیار دارد. از زمانه حیات امام، اطلاعات تاریخی موثقی داریم - اگر جابر شاگرد ایشان بوده باشد پس می توانیم زمانه حیات او را هم مشخص کنیم. بنابراین تعجبی ندارد که کراوس قبل

۱. همان، صفحه ۱۳۵.

۲. همان.

۳. گرن، ۱۹۶۳.

۴. کتاب الاخراج به تصحیح کراوس، ۱۹۳۵.

ازاینکه بخش اصلی رساله خود را عرضه کند، از پرسش در باب ارتباط میان این دو شخصیت سخن بگوید. استاد او، ژولیوس روسکا، قبل از او [امام] جعفر [صادق] را از تاریخ کیمیا حذف کرده بود^۱ و اکنون، کراوس به دنبال آن است که او را از داستان جابر کنار بگذارد.

اما پیش از بررسی استدلال کراوس باید به بعضی از شرایط و اوصاف خاص و قابل توجه موارد و مصادیقی که جابر در آنها از امام یاد کرده است، نگاهی بیاندازیم:

۱. در سراسر آثار جابری، عیناً صد ارجاع به [امام] صادق (ع) وجود دارد. اما در بسیاری از این موارد این ارجاعات در سیاق استدعا و استمداد بوده و در قالب عبارت «وَحَقِّ سَیْدی» آمده است. در واقع، این گونه از استمدادطلبیدن که تعدادش نیز زیاد است به مثابه حروف ربط مانند «باین حال»، «به این ترتیب»، «اما» و شبیه اینها عمل می کند.

۲. جابر در مواردی اندک، نام جعفر را به این عبارت یعنی «وَحَقِّ سَیْدی» می افزاید. مصادیقی که او از دیدار واقعی با امام معین می کند حتی از این هم کمتر است.^۲

۳. از بررسی بسیاری از متون جابری چنین برمی آید که همه مکتوباتی که ناظر به روایت دیدار واقعی جابر با امام هستند، جزو مکتوبات نخستین و مقدم به شمار می آیند. طبق بهترین اطلاعات موجود، آخرین اثر کتاب العَهْد است که نویسنده دیدار چهره به چهره با [امام] جعفر [صادق] را ثبت کرده است. در فهرست کراوس که در آن آثار بر اساس ترتیب تاریخی شان مرتب شده اند، عهد در ردیف ۱۰۵۳ تا ۱۰۵۵ قرار گرفته است. آخرین شماره در این فهرست، چنان که اشاره کردیم، عدد ۲۹۸۲ است. یعنی به هنگام نگارش متن مورد نظر، تنها سی و پنج درصد از متون جابری پدید آمده بودند.

۴. باین که استناد به عبارت «به قول سید من» در بخش متاخرتر مجموعه آثار جابری نیز آمده اما در منابع بعدی هیچ اشاره ای به اینکه [امام] جعفر [صادق] در زمان نگارش این متون زنده بوده اند، وجود ندارد. در واقع، ارجاع به [امام] جعفر [صادق] در کتاب الخواص الکبیر که از رسائل متأخر است، خود مؤیدی است تا بر اینکه امام در آن زمان از دنیا رفته بودند. (الف) در گفتار شانزدهم از کتاب الخواص، جابر گفتگویی را به سید منسوب می کند (بی اینکه از ایشان نام ببرد). اما این گفتگو که کاملاً مستقل از محتوای این رساله در آن درج شده گفتگویی است در باب یک اثر قدیمی تر، کتاب الحاصل؛ مطمئن باشید موضوع این گفتگو، موضوع همان اثری نیست که این ملاقات در آن نقل شده است. (ب) جابر به هنگام سخن گفتن از [امام] جعفر [صادق] در گفتار هفدهم، می گوید: سرورم بارها به من می گفت

۱. روسکا، ۱۹۲۹.

۲. طبق بهترین اطلاعات موجود، تنها آثار زیر ملاقات واقعی با [امام] جعفر [صادق] را ذکر کرده اند: کتاب الغین، کتاب اخراج، کتاب الحاصل، کتاب نارالحجر، کتاب الرحمة الصغیر، کتاب العَهْد، کتاب الخواص الکبیر.

(لقد كان سیدی یقول لی کثیراً). توجه کنید به استفاده از عبارت ماضی استمراری.

(ج) در گفتار ششم، درمی‌یابیم که از دو جعفر یاد شده است - امام جعفر صادق (ع) و وزیر خاندان عباسی، جعفر بن یحییای برمکی. جعفر دوم، که در متن در قامت یک مرد جوان ظاهر شده، در سال ۱۵۰ق، یعنی دوسال بعد از رحلت امام به دنیا آمده است. مشخصاً این امر بی‌معناست که فرض شود نویسنده می‌کوشد بگوید که هر دو جعفر در یک بازه زمانی زنده بوده‌اند. با عنایت به جایگاه مذهبی امام و این حقیقت که زندگی و زمانه ایشان همواره معلوم بوده است، کسی نمی‌تواند با چنین خطایی در محاسبه به بیراهه رود. درواقع، جملات آغازین این گفتار به روشنی نشان می‌دهد که پس از زمانی طولانی که جابر در خدمت امام بوده، چنین می‌گوید: یک‌روز وقتی به عنوان معلم و شاگرد صادق سرورم مشهور شدم... نویسنده از زمانی سخن می‌گوید که آوازه شهرتش در میان مردم پیچیده، که این امر گذر زمان را نشان می‌دهد.

۵. شاهد دیگری در نسخه خطی رسالة الخواص قاهره یافت شده است. وقتی در گفتار ششم، از امام نام برده می‌شود، عبارت «رضی الله عنه» بعد از «سیدی جعفر» در نسخه خطی اضافه شده است. بی‌شک نمی‌توان این احتمال را رد کرد که کاتب نسخه این عبارت رایج برای درگذشتگان را جعل کرده باشد، اما می‌توان نشان داد که این عبارت در نسخ خطی متقدم‌تر از مجموعه جابری نیامده است.^۱

کراوس برای روایت جابر اعتباری قائل نیست. او نخست این روایت را به دلایل منطقی رد می‌کند: (۱) او می‌گوید «طبق محاسبات هولمیارد، جابر در آغاز سده دوم هجری متولد شده و نزدیک به سال ۲۰۰ قمری از دنیا رفته است. وقتی [امام] جعفر [صادق] از دنیا رفت، جابر حداکثر ۳۵ سال داشته است. اما از آنجا که در سراسر مجموعه آثار به امام ارجاع داده شده است، پس ضرورتاً باید فرض شود که تمام نوشته‌های جابر پیش از رحلت امام، یعنی در جوانی نویسنده تدوین شده است. (۲) علاوه بر این، ارتباط جابر و [امام] جعفر [صادق] سوء تفسیرهایی از نظر زمان‌بندی تاریخی دربردارد. زیرا اگر فرض کنیم که بخش‌های متقدم‌تر مجموعه جابری در زمان حیات [امام] جعفر [صادق] و بخش‌های متأخر پس از درگذشت ایشان تدوین شده است، پس چگونه می‌توان توضیح داد که مجموعه نخستین، ۱۱۲ رساله، شامل متونی است که به برمکیان اختصاص داده شده است؛ خاندانی که در سال ۱۷۰ق (نزدیک به ۲۱ سال پس از درگذشت امام) به قدرت رسیدند، و به‌طور خاص رساله‌ای به جعفر بن یحییای برمکی که در حوالی ۱۵۰ ق متولد شده، اختصاص یافته است.

۱. تاریخ نسخه خطی مدنظر، ۱۲۸۰ق است.

روشن است که به واسطه آنچه مطرح شد، رد کردن اولین استدلال کراوس اصلاً کار سختی نیست. بررسی دقیق تر روشی که جابر در آن به امام استناد می کند چنین به ذهن القاء می کند که باید بپذیریم تنها نزدیک به سی و پنج درصد از نوشته های جابری، و نه همه آنها، در زمان حیات [امام] جعفر [صادق] تألیف شده است. فرض اینکه جابر در ۳۵ سالگی این تعداد را به سرانجام رسانده باشد با توجه به تصویری تازه که از حجم و کمیت رسائل جابر نشان داده ایم، جای تعجب ندارد. استدلال دوم، بر پایه ای به غایت مسئله مند استوار است.

یکی از ویژگی های همیشگی آثار جابر این است که در هر متن، هم از نویسندگان زیادی یاد کرده و هم نویسندگان متعددی از آن نام می برند. به ندرت استثنایی وجود دارد، البته بدان سبب که این تنها راهی است که اصل تبذیر علم در آن موثر واقع می شود. آن قدر این اشارات و التفاتات کتاب شناختی فرامتنی زیاد و پرتکرار است که کراوس آنها را دردسرساز و مزاحم می داند و به سبب وجود همین ارجاعات دوسویه است که کراوس توانسته نظم و ترتیب تاریخی نسبی را بر این مکتوبات حاکم کند.

در این جا امری نامتعارف در باب سه رساله متعلق به مجموعه های نخستین در آثار، یعنی ۱۲۰ رساله، وجود دارد، یعنی سه رساله ای که جابر آنها را به یکی از اعضای خاندان برمکیان اختصاص داده است. ردی از این سه اثر در هیچ مجموعه ای نیست - در هیچ اثر دیگری بدانها ارجاعی داده نشده و نسخه ای از آنها در جای دیگر نیز یافت نشده است. فراتر از این در هیچ روایت معتبری در ورای این مجموعه آثار نیز ذکری از آن نیست و تنها منبعی که وجود آنها را بازگو کرده، ابن ندیم است. هم چنین، مورد عجیبی درباره این آثار وجود دارد: دو رساله از آنها به دو چهره کاملاً ناشناخته برای مورخان اختصاص داده شده است: علی بن اسحاق برمکی و منصور بن احمد برمکی.^۱

اما در فهرست ۱۱۲ رساله کراوس دو متن فرعی به چشم می خورد که به صورت عام برای برمکیان نوشته شده است. این عناوین که کراوس آنها را از الفهرست ابن ندیم نقل کرده، چنین قرائت می شوند: کتاب أسطُقس الأس الأول الی برامکه و کتاب اسطُقس الأس الثانی الیهم. هولمیارد در سال ۱۹۲۸ این متون را از روی نسخه چاپ سنگی بمبئی (۱۸۹۱) منتشر کرده،^۲ است و در پی آن زیرنویس در سال ۱۹۷۹، آن دو را تصحیح انتقادی کرد.^۳ قابل توجه است که نه در متن هولمیارد و نه در هیچ کدام از نسخ خطی بررسی شده به وسیله زیرنویس، ذکری از برمکیان نشده

۱. بنگرید به فوک، ۱۹۵۱.

۲. هولمیارد، ۱۹۲۸.

۳. زیرنویس، ۱۹۷۱.

است. عنوان نخست چنین خوانده می‌شود: کتاب الأسطقس الأس علی رأی الفلاسفه لجابر بن حیان وهو أوّل من ثلاثه.^۱ در دومین عنوان نیز اشاره و ارجاعی به خاندان ایرانی نیست یعنی در عنوان کتاب الاسطقس الأس علی رأی الدیانه وهو الثانی لجابر.^۲ سزگین هم عنوان این آثار را بدون هیچ‌ذکری از برامکه می‌آورد.^۳ بنابراین، نتیجه قطعی این است که عنوان ابن ندیم نادرست و مخدوش است. زیرنویس به دنبال آن، توجیه مفصلی درباره موضع خود که این عناوین در فهرست به غلط فهرست شده‌اند، می‌آورد.^۴

درواقع، عنوان دیگری هم در فهرست وجود دارد که ابن ندیم آن را به مثابه رساله سوم از اسطقس عرضه می‌کند، که بلافاصله به دنبال دو رساله قبلی می‌آید. عنوان این رساله چنین است: کتاب الکمال [که] سومین آنهاست. این رساله سوم به [برامکه] پیش کش شده است.^۵ در اینجا، خود کراوس بعد از بررسی نسخ خطی موجود، از ارجاع به برمکیان صرف نظر می‌کند. در نسخ خطی، این عنوان به کتاب الکمال محدود و مختصر شده و ابن ندیم به وضوح، خطای دیگری انجام می‌دهد که می‌گوید این اثر بخشی از اسطقس است.^۶

دلایل کافی داریم بر اساس نیمی از آثار جابر، نتیجه بگیریم که ارجاعات ادعا شده درباره خاندان ایرانی قطعاً سست و کاملاً غیر مستند است. تنها در بخش دوم [آثار] است که به وضوح و آشکارا به برمکیان ارجاع شده است.

استدلال دیگر کراوس برای انکار ورد رابطه [امام] جعفر [صادق] و جابر ماهیتی تاریخی دارد؛ استدلالی که از ناتوانی او در یافتن نام جابر در منابع شیعی معتبر، نشأت می‌گیرد. اگر جابر شاگرد نزدیک [امام] جعفر [صادق] بوده، پس باید به او در کتب تراجم شیعه ارجاع داده شود. کراوس می‌گوید: جالب است که تصویری از جابر در ادبیات مفصل و مشبع شرح احوال ائمه شیعه به جا نمانده است، چراکه متکلمان مشهور و متعهد، زندگی‌نامه بزرگان و معارف مکتب خود را گرد می‌آورده‌اند. در این آثار، با زحمت و دردسر فراوان همه آنهايي که با امام جعفر [صادق] در ارتباط بوده‌اند، احصا شده‌اند؛ چه آنها که اهمیت کمتری داشته و حتی آنها که بدترین بدعت‌ها را گذاشته یا مرتد شده‌اند. تراجم‌نویسان امامیه اگر دلیلی بر باور به وجود او (جابر) می‌داشتند بعید بود که جایی برای او در میان آثارشان باز نکنند.

۱. زیرنویس، همان: ص ۲۵؛ هولمیارد، ۱۹۲۸.

۲. همان

۳. سزگین، ۱۹۶۷.

۴. زیرنویس، ۱۹۷۲.

۵. فلوگل، ۱۸۷۱.

۶. بخش سوم این اثر و هم چنین تفسیر آن موجود است؛ در آنها نیز ارجاعی به برمکیان نشده و جای آنها در فهرست ابن ندیم خالی است.

شاهد و مؤید کراوس چیست؟ می‌بینیم که او به سه اثر استناد می‌کند: کتاب معرفت اخبار الرجال کُشی (د ۳۴۰ق)^۱ و دو اثر متأخر - کتاب تنقیح المقال فی احوال الرجال ممقانی و کتاب الذریعه الی تصانیف الشیعه از محمد محسن [آقابزرگ طهرانی]. او می‌گوید که هیچ کدام از اینها اشاره‌ای به جابر ندارند. اما جای تعجب است که چرا کراوس، به طور معمول، بر اساس مؤیدات و شواهد موجود در تنها سه اثر، در صورتبندی چنین تعمیم فراگیری شتاب کرده است. در واقع، شاید خود او به خوبی از ضعف و محدودیت داده‌هایش آگاه است، چراکه:

۱. کراوس متأسف است از اینکه نتوانسته از اعیان الشیعة امین العاملی که اثری است متأخرتر و دایرة المعارف وار که از چندین منبع معتبر سده‌های میانه بهره برده و نقل قول کرده است، استفاده کند. او با تعریف بسیار از این اثر، تأسف می‌خورد که تنها یک جلد از آن یعنی حرف الف منتشر شده است.^۲ از بخت بلند نسل‌های بعدی این بود که در این فاصله، [انتشار] مجلدات اعیان پیش رفت. اکنون به یقین، نه تنها به کیمیاگر ما در این دایرة المعارف اشاره شده بلکه به وضوح و تفصیل، بخشی از اثر شامل او نیز شده است. عاملی، صاحب اثر، نقل می‌کند که علی بن طاووس حلی منجم (د ۶۶۴ق) در اثر خود فرج‌الهموم بمعرفة علم النجوم، جابر را به عنوان مصاحب و معاشر تاریخی [امام] جعفر صادق (ع) و یکی از شیعیانی که از دانش احکام نجوم بهره برده و در عمل به آن مهارت بسیار داشته، معرفی می‌کند. شاهدی دیگر نیز از عبدالله یافعی (د ۷۶۹ق) ثبت شده است که در مرآت الجنان یافعی یافت می‌شود. عاملی خود، به عنوان نویسنده معاصر این دایرة المعارف، قویاً با این باور همراهی می‌کند.

۲. شاید منابعی که [امین] عاملی از آنها استفاده کرده به سبب متأخر بودنشان، کمتر قابل اعتماد باشند. آیا از جابر در منابع متقدم شیعی هم ذکر و اشاره‌ای رفته است؟ واقعیت این است که [نام] او در منابعی ظاهر شده که به واسطه آنها نه تنها مؤیدات و شواهدی را درباره رابطه امام و جابر می‌توان تصور کرد که حتی این شواهد می‌تواند ناظر به وجود و اصالت تاریخی او هم باشند. یکی از نخستین چهره‌های مؤثر در تشیع (داعی) در قرن دوم هجری، مفضل بن عمر، روایتی مختصر از کلمات قصار [امام] جعفر [صادق] برای ما به جای گذاشته که مجموعه‌ای شبیه به مجموعه احادیث است. در این رساله کوتاه که نام آن حکم الجعفریه است، نویسنده دو بار از جابر در معیت امام یاد کرده است. باید گفت

۱. در اثر کراوس، الکاشی ضبط شده اما خوانش سزگین الکُشی است.

۲. همان. وقتی کراوس مشغول نگارش اثرش بود، اعیان به جلد دوازدهم رسیده بود.

که از حیث شخصیت تاریخی، مفضل شاگرد غالی شهیر، ابوالخطاب (د ۱۳۵ق) است که مدتی از یاران [امام] جعفر [صادق] بوده و نامش در رساله جگم به عنوان آخرین راوی در سلسله راویان ذکر شده است. دو فرقه‌نگار در دنیای اسلام، اشعری (د ۳۲۴ق) و شهرستانی (د ۵۴۸ق) هردو از مفضل یاد کرده و گفته‌اند که پس از درگذشت ابوالخطاب غالی، فرقه خطاییه به مفضلیه تغییر نام داده است. رساله محل بحث یعنی جگم در مجالس المؤمنین نورالله شوشتری (د ۱۰۱۹ق) نیز ذکر شده و به نظر می‌رسد که تردیدی در اصالت آن نیست. پس در اینجا ذکر و نام جابر را به وسیله معاصرانش که در وجود تاریخی آنها تردیدی نیست، می‌بینیم.

۳. تراجم‌نویس مشهور شیعه، نجاشی (د ۴۵۰ق) از دو برادر به نام‌های حسین و ابوعتاب فرزندان بسطام بن سابور زیات نام می‌برد که به گفته او هر دو رسالاتی در باب طب‌العلاج نوشته‌اند. تاریخ درگذشت حسین، طبق منابع سال ۴۱۰ قمری است. رساله‌ای مختصر با نام طب‌الائمه به این دو برادر نسبت داده شده است^۱ که گونه دیگری از کتب حدیثی است که در آن طبق سلسله راویان، تجویزهایی بر مبنای داروهای متفاوت، از ائمه شیعه برای بیمارانی که نزد ایشان می‌آمده‌اند روایت شده است. دراین اثر نیز تصویری از جابر می‌بینیم: نویسنده نامه‌ای را از جابر خطاب به [امام] جعفر [صادق] روایت می‌کند که در آن برای بیماری امام طلب عافیت کرده است. عاملی، هم به این اثر ارجاع می‌دهد و هم به اثری دیگر از این دو نویسنده با نام روضات الجنات و می‌گوید: ابوموسی جابر بن حیان در میان دانشمندان بسیار مشهور است...^۲

۴. در رساله مشهور دستور المنجمین از سده پنجم هجری که به اسماعیلیه منسوب است نیز ذکر جابر به میان رفته و به سبکی تعلیمی [گفته شده]: او در شمار چهار یار مشهور [امام] جعفر [صادق] به حساب آمده^۳ که سه شخص دیگر ابوالخطاب، مفضل بن عمر و چهره بسیار مهم مذهبی-سیاسی در تاریخ، یعنی عبدالله ابن میمون قدّاح (د ۱۸۰ق) هستند.^۴ کراوس از ارجاعی که دستور المنجمین به جابر می‌دهد آگاه است اما آن را تنها در پانویس ذکر می‌کند.^۵

به یقین، اکثر آنچه گفتیم نیاز به تحقیق بیشتر دارد. اما یک چیز قطعی است: کراوس در بیان

۱. بنگرید به طب‌الائمه به تصحیح مهدی خُرسان، ۱۴۱۶ق.

۲. عاملی، ۱۹۴۰.

۳. بنگرید به تاریخ جهان‌گشای جوینی به تصحیح قزوینی، ۱۹۳۷.

۴. بنگرید به استرن، مدخل "عبدالله ابن میمون" در دایرة‌المعارف اسلام، ۱۹۵۴.

۵. بنگرید به کراوس، ۱۹۴۲.

اینکه هیچ ردی از جابر در منابع رسمی تشیع یافت نمی‌شود، بسیار عجول بوده است.

۳. گرایه‌های مذهبی مجموعه رسائل: تاریخ‌گذاری متأخرتر کراوس [برای آنها]

برآمدن نهضت اسماعیلیه از دل گنوسیزم شیعی متقدم، یکی از مقاطع سؤال‌برانگیز در تاریخ مذاهب اسلامی است که خود به اندازه مسئله جابری موضوعی مبهم و البته پرچالش است. خاستگاه اسماعیلیه کجاست؟ مؤسس اسماعیلیه کیست؟ چه زمانی فرقه قرامطه از اسماعیلیه شکل گرفت و به وجود آمد؟ چه نوع متونی در میان پیشوایان نخستین این فرقه نگاشته و دست‌به‌دست می‌شد؟ نویسندگان آنها چه کسانی بودند؟ پاسخ‌های واضحی برای این پرسش‌ها وجود ندارد. بازه زمانی میان رحلت [امام] جعفر صادق (ع) و ظهور اسماعیلیه به عنوان یک سازمان انقلابی مخفی، دوره فترتی است که غرق در تاریکی و ابهام است.

همین قدر می‌دانیم که: بعد از رحلت [امام] جعفر [صادق]، گروهی از شیعیان ایشان به دنبال امامت فرزند بزرگترشان، اسماعیل بودند که توسط امام و مطابق نص ایشان به جانشینی منصوب شده بود اما پیش از آن از دنیا رفت. برخی از آنها بر این باور بودند که اسماعیل تنها از دیدگان غایب و مخفی شده و در قامت قائم یا مهدی ظهور خواهد کرد؛ برخی دیگر از آنها، محمد فرزند اسماعیل را به عنوان امام پذیرفتند. گروهی دیگر که بعدها اثناعشری شدند، نخست فرزند بازمانده امام-عبدالله- را که بزرگتر بود به عنوان جانشین پذیرفتند اما چند هفته پس از مرگ عبدالله که وارثی هم نداشت، امامت دیگر فرزند امام، [امام] موسی کاظم (ع) را اعلام کردند. بیش از صد سال پس از آن، حدود سال ۲۶۴ق، نهضت اسماعیلیان به رهبری حمدان قرمط در کوفه، خلف در ری و رهبرانی دیگر در سایر سرزمین‌ها سربرآورد. آنچه در این دوره بینابینی رخ داده قابل توجه و تشخیص نیست، با این حال مورخان توانسته‌اند محتاطانه، مسائلی جزئی را در آن بازه بگنجانند. مادلونگ^۱ همین اواخر نوشت که: «چیزی در باب گسترش نهضت اسماعیلیان از مراکز اصلی و اولیه آن تا میانه سده سوم هجری مشخص و معلوم نیست».

دانسته‌های ما در باب مرحله شکل‌گیری اسماعیلیه، در بهترین [حالت]، بسته‌گریخته است؛ تاحدی عجیب است که این دانش بسته‌گریخته بنای اصلی بخشی از نظریه اثرگذار کراوس را تشکیل دهد. به هر حال تبیین یک مورد مبهم به وسیله مورد مبهمی دیگر، روش چندان مطمئنی نیست. به طور خلاصه، استدلال کراوس چنین است: نوشته‌های جابر گرایش‌ها و تمایلات قرمطی اسماعیلی را نشان داده و واژگان باطن‌گرایانه این فرقه را به کار گرفته است.^۲ این استدلال

1. W. Madelung

۲. کراوس، ۱۳۴۲.

سرنخ قطعی برای تاریخ‌گذاری همه آثار به دست می‌دهد. استدلال کراوس چنین ادامه می‌یابد که این مکتوبات زودتر از سال ۲۷۰ ق معادل ۸۸۳ میلادی تالیف نشده‌اند، زیرا قرامطه در این تاریخ به صحنه آمده و دعوت خود را علنی کردند. در این جا با عنایت به ترتیب تاریخی هریک از اجزای این مجموعه آثار که قبلاً مدون شده بود، می‌توان تاریخ این مکتوبات را به دقت مشخص کرد.

بلافاصله دو پرسش سربرمی‌آورند: نخست، ما با چه اطمینانی می‌توانیم ادعا کنیم که متون جابری به یقین، ویژگی‌های قرمطی‌گری دارند؟ و دوم اینکه، آیا با دانشی که امروزه درباره منشأ نهضت اسماعیلیه داریم می‌توانیم با قطعیت بگوییم که واژگان اختصاصی رایج در تبلیغات سیاسی - مذهبی اسماعیلیان، پیش از سال ۲۷۰ ق ابداع نشده بوده و به کار نمی‌رفته است؟

در باره پرسش نخست، جالب است به رغم اینکه کراوس، اصرار می‌کند که آثار جابری گرایه‌های اسماعیلی دارند اما خودش، در این قضاوت بارها تردید کرده و دودل می‌شود. چراکه گاهی اندیشه‌های جابری در تناقض با نظرات رسمی اسماعیلیه قرار می‌گیرند؛ در زمان‌هایی، او به تعالیم نصیریّه نزدیک می‌شود؛ اما کمی بعد خود را از ایشان جدا می‌کند. بارها این تمایل و انگیزه را نشان داده تا از تعالیم غنوصی (گنوسی)^۱ های مسلمان فراتر برود، و در جاهایی نیز فهرستی از سلسله مراتب طبقاتی در گنوسیزم شیعی را از میان منظومه مفاهیم و لغات فرق مختلف گردآورده و تدوین کرده است. در اینجا اشتیاق و علاقه جابر را به فاطمیان که خود را به دختر پیامبر [حضرت] فاطمه (س) منسوب می‌کردند، می‌بینیم؛ همان‌جا او را در صف جماعت مطرود غلات نیز می‌بینیم؛ کسانی که نوه پیامبر، [امام] علی [ابن الحسین] (ع) را از شمار هفت امام خارج کرده و از امامت محمد بن حنفیه، فرزند [امام] علی (ع) که از [حضرت] فاطمه (س) نیست، طرفداری می‌کنند؛ این موارد، چهره آشفته‌ای از گرایه‌های مذهبی جابر به دست می‌دهد.

البته آشفتگی‌های بیشتری هم وجود دارد که کراوس به آن‌ها اشاره نمی‌کند. مثلاً، طرح پرسش در باب تعداد امامان در نظام جابر. در کتاب اخراج مافی القوه الی الفعل، او از دو طایفه مذهبی سخن می‌گوید که در یکی از آنها، تعداد امامان را هفت نفر می‌دانند، اما برخلاف آنچه کراوس می‌گوید، جابر آن را اثبات و تأیید قطعی نمی‌کند؛ در عوض خواننده را از اشاعه چنین نظراتی منع می‌کند. در کتاب الخمسین، جابر شش امام دارد. اما در جای دیگری، در کتاب الحجر، به هفت امام ارجاع می‌دهد. می‌بینیم که جابر در جهت‌گیری مذهبی‌اش نه به گروهی متعهد است و نه با طایفه‌ای سازگاری [کامل] دارد.

کراوس ارجاع جابر به هفت امام را یک گرایه اسماعیلی می‌بیند. اما جابر در کتاب حجر، که

۱. پیرو اندیشه‌های دینی دوگانه انگارانه

در آن قطعاً اشاره‌ای به هفت امام وجود دارد، به هر امام ماموریتی خاص نسبت می‌دهد که به نظر نمی‌رسد این امر با نظرات اسماعیلیان هم‌خوان باشد. البته سیاقی که همه این‌ها در آن واقع می‌شوند کاملاً غیر مذهبی است: او [زوسیموس] نیز از هفت ترکیب یاد می‌کند. انسان مجدداً با هفت ترکیب مواجه می‌شود که طبق نظر علمای احکام نجوم، همان هفت کوبی هستند که در عالم هستی اتفاقات را تدبیر می‌کنند؛ در دین هم هفت امام وجود دارند. در واقع، این نکته تداعی‌کننده نظریه واقفیه در اواخر سده نخست هجری در باب انواع سبعیه است که به باور استراثن^۱ در صورت‌بندی کیهان‌شناسی اسماعیلیان نقش داشته است.

با این حال، عناصر دیگری در تصورات مذهبی جابر وجود دارد که او را در فاصله معناداری با اسماعیلیان چه از حیث موضوع، چه از حیث زمانی، قرار می‌دهد. مثلاً او همیشه درباره چرخه تناسخ ارواح (تکریر) سخن می‌گوید که به نظر می‌رسد از تعالیم بی‌واسطه ابوخطاب غالی برآمده باشد که پیروانش به حلول روح انسانی در موجودات پایین‌تر از انسان، اعتقاد داشته‌اند. به همین ترتیب، سه حرف نمادین و رمزی گنوسیزم یعنی «میم»، «عین» و «سین» که موضوع کتاب ماجد جابر هستند، در [عقاید] یکی از فرق غالیان پیش از اسماعیلیان در سده دوم هجری شکل گرفته بود.^۲

اکنون بیاید نگاهی به پرسش دوم بیاندازیم، منظور پرسشی است ناظر به واژگان فنی و علمی قرمطی - اسماعیلی. مدت‌ها پیش ماسینیون گفته بود «بررسی واژگان فنی و علمی قرامطه نشان می‌دهد که این نظریه پیش از پایان سده دوم هجری (هشتم میلادی) در میان حلقه‌های امامیه در کوفه، شکل گرفته بوده است». علاوه بر این، ابوالخطاب، نخستین نویسنده‌ای که آشکارا از قرامطه است، در مباحث خود در باب چگونگی پیدایش جهان، به جای حروف از ارزش عددی هریک از آنها استفاده می‌کرده است... پس از او ابوشاکر میمون قداح^۳، به نظریه فیض قرامطه صورتی قطعی و جزمی می‌دهد.^۴ کراوس با بررسی‌ها و مطالعات ماسینیون آشناست اما آنها را رد می‌کند، زیرا بر اساس ادعای کراوس این امر قطعی است که قرامطه - با هر نامی که بوده - بی‌شک در حوالی سال ۲۷۰ ق ظهور کرده‌اند.^۵ با این حال، باید در نظر داشت دیدگاه ماسینیون را دیگران به چالش کشیده‌اند، و ما در اینجا با مفهومی بحث‌انگیز سروکار داریم که محققان متأخر از زوایای مختلف به آن

1. Strothman

۲. این سه حرف، حروف ابتدایی نام پیامبر (ص)، امام علی (ع) و سلمان فارسی است.

۳. او مؤلف کتاب‌المیزان است. بنگرید به کامل ابن اثیر به تصحیح تورنبرگ، ۱۹۶۵، جلد هشتم؛ ماسینیون، ۱۹۲۱.

۴. ماسینیون، مدخل "قرامطه" در جلد چهارم دایرةالمعارف اسلام.

به نظر می‌رسد نعمان الحق نیز در انتساب افراد به اسماعیلیان شتاب تعجیل کرده است. به احتمال زیاد ادعای او در باب ابن میمون قداح، بر اساس مطالعات متقدم درباره اسماعیلیان بوده و به مراجع شیعه در علم رجال مراجعه نکرده است (مترجم).

۵. کراوس، ۱۹۴۲.

پرداخته‌اند.^۱ واضح است که مشارکت فعالانه در این بحث و مجادله، یا تأملی انتقادی در باب نظرات مختلف از حوصله و ظرفیت این اثر بیرون است. پس من به نکاتی اجمالی و مختصر که در پی می‌آید بسنده می‌کنم.

شاید در مطالعات متأخر، دقیق‌ترین و پردامنه‌ترین مطالعه در باب اسماعیلیان نخستین، به آلفرد مادلونگ^۲ مورخ تعلق دارد. ظاهراً بسیاری از یافته‌های مادلونگ، نتایج ماسینیون را با شواهد جدیدی تایید می‌کنند.

برای مثال مادلونگ در مقاله‌ای که در ۱۹۶۱ منتشر کرد،^۳ به اهمیت قاسم ابن ابراهیم رسی (د ۲۴۶ق) در فهم تاریخ ابتدایی اسماعیلیان اشاره می‌کند. رسی، از پیشوایان زیدیه، در اثر خود الرّد علی الرّفاوض، اطلاعات وسیع و بسیار ارزشمندی در باره روابط تعداد زیادی از گروه‌ها با اسماعیلیان در سده دوم، عرضه می‌کند.^۴ مادلونگ به اثری که در واقع در سده دوم نوشته شده یعنی کتاب الرّشد والهدایه نیز ارجاع داده است.^۵ این کتاب ظاهراً در شکل دادن دایره واژگانی اسماعیلیان متقدم نقش مهمی داشته است. بعد از آن، مادلونگ در کتابی با عنوان سخنانی در باب ادبیات امامیه در موضوع فرّق، ضمن بررسی ارتباط میان کتاب‌هایی در فرّق شیعه از نوبختی^۶ (د ۳۱۰ق) و سعدابن عبدالله قمی (د ۳۱۰ق)، نشان می‌دهد که منبع هر دوی آنها در دوره گسترش آغازین [تشیع]، اثر مفقود هشام بن حکم (د ۱۷۹ق) یعنی کتاب اختلاف الناس فی الإمامه بوده است.

همه این‌ها تاریخی را نشان می‌دهند متقدم‌تر از آنچه کراوس برای شکل‌گیری نظرات اسماعیلیان و ادبیات باطنی آنها پیشنهاد کرده بود. کاملاً مشخص است که کراوس به شواهد کافی دسترسی ندارد تا بگوید که ظهور واژگان قرامطه در نوشته‌های جابر، این ادعا را اثبات می‌کند که آثار او قبل از سال‌های پایانی سده دوم هجری، تألیف نشده‌اند. دانسته‌های ما درباره سده دوم بسیار اندک است، اما ظاهراً مطالعات اخیر کم‌کم موضوع کراوس را تضعیف می‌کنند.

۴. نقل آثار یونانی در مکتوبات

در بالا اشاره شد که هم تعدادی از آثار معتبر و هم تعدادی از آثار کم اعتبار یونانی در مکتوبات جابر، نقل و روایت شده است. همین امر، شواهد و مؤیدات دیگری در مورد تاریخ‌گذاری این نوشته‌ها برای دورانی متأخرتر در اختیار کراوس گذاشته است. او چنین استدلال می‌کند که اگر

۱. مثلاً دو اثر متأخر از ریچارد فرانک (۱۹۵۴) و ژوینیال (۱۹۸۲).

۲. مادلونگ، ۱۹۶۱. این مقاله در ۱۹۶۵ تکمیل شد.

۳. رسی بیان می‌کند که اسماعیلیه به «المبارکيه» مشهور بوده‌اند که با خطابه در ارتباط بوده‌اند (بنگرید به سرگین: تاریخ نگارش‌های عربی، جلد ۱، ص ۵۶۱).

۴. همان.

۵. ابوسهل، اسماعیل بن نوبخت از متکلمان مشهور شیعه در سده‌های سوم و چهارم هجری (مترجم).

مکتوبات جابری معتبر باشند، در نتیجه ترجمه‌های عربی آثار ارسطو، اسکندر افرویدی، جالینوس و نیز آثار منسوب به پلوتارک باید بیش از یک سده قبل از تاریخی که مورد اتفاق همه است، انجام شده باشند. خوارزمی هم آن کسی نخواهد بود که [روش‌های عددی] حساب هندی را معرفی کرده یا مکتب حنین [ابن اسحاق] وجود نداشته که واژگان علمی را در ادبیات عرب به صورت قطعی وارد کرده باشد.^۱

اما در مخالفت با این دیدگاه محافظه‌کارانه، طنین مخالفت قاطعانه فؤاد سزگین را می‌شنویم. او انتقاد می‌کند که باید خودمان را از این باور اشتباه قدیمی که زمان ترجمه آثار یونانی به عربی تنها در سده سوم هجری بوده، رها کنیم.^۲

با وجود تعمیم‌هایی که سزگین می‌دهد، به طور خاص، باور او در مورد جابر، درست به نظر می‌رسد. به یقین و در واقع، وقتی که نقل قول‌های جابری از آثار یونانی با ترجمه‌های عربی آن‌ها در سده سوم مقایسه شود، معلوم می‌شود که کیمیگر [جابر] از ترجمه‌های بعدی مستقل بوده است. آنچه کار را سخت می‌کند این است که ما اغلب، واژگانی بسیار قدیمی و غیرمصطلح را در نقل قول‌های جابر می‌یابیم که البته با ناهماهنگی و نایکدستی در ترجمه کلمات خاص یونانی همراه شده است. هم‌چنین عباراتی یونانی را می‌بینیم که بدون بهره‌گیری از ادبیات خاص و تخصصی به عربی برگردانده شده است. همه اینها، به درستی، اشاراتی به جلوتر بودن تاریخ این آثار است.

باید توجه کرد اگرچه جابر در متون خود به اسلاف یونانی اش ارجاع می‌دهد، اما در بیشتر موارد نوشته‌های آنها را شرح کرده یا نظرات آنها را به زبان خود و در عباراتی ساده، تفسیر و تبیین کرده است. نقل قول مستقیم از آثار یونانی یا ترجمه عناوین آنها، به نسبت بسیار ناچیز است. بنابراین مقایسه نقل قول‌های جابر با نسخه‌های عربی متعارف، کار آسانی نیست. اما مشخص است که این استدلال در باب تاریخ‌گذاری متأخر برای آثار، آن‌هم مبتنی بر نقل قول‌های غیرمستقیم جابر از نویسندگان یونانی، استدلالی قوی نیست. این آن چیزی است که کراوس ادعا کرد؟ برای اطمینان، این پرسش از آنجا مطرح می‌شود که حتی بررسی نقل قول‌های مستقیم جابر از یونانی‌ها نیز با اینکه بسیار محدودند، موضع کراوس را مسئله‌مند می‌کند. اما من اکنون با دستاوردها و کشفیات خودم از متون شروع کرده و به سراغ مؤیدات و شواهدی می‌روم:

۱. این کشف من است از کتاب الاحجار جابر در جایی که ترجمه‌ای از قاطیغوریاس ارسطو که تا آن زمان ناشناخته بوده است [آورد می‌شود] - که ترجمه‌ای از گفتار ارسطو در باب

۱. کراوس، ۱۹۴۲.

۲. سزگین، ۱۹۶۷.

کیفیت است. این برگردان به زبان عربی از یک متن یونانی در جزء سوم احجار آمده، اثری که قبل از این نه مطالعه و نه منتشر شده بود؛ پس عجیب نیست که محققان جدید از جمله کراوس، آن را نشناخته و معرفی نکرده باشند. قطعاً آنچه جابر از قاطیغوریاس عرضه کرده، از حیث ساختار، زبان و واژگان با آنچه به عنوان نخستین ترجمه این اثر ارسطو به عربی تا آن زمان جافتاده بود، یعنی ترجمه اسحاق بن حنین (د ۲۹۹ق) هیچ اشتراکی ندارد. اما شاخصه مهم این متن کشف شده، استقلال آن نیست، بلکه ماهیت بسیار کهن آن است. من در بخش پنجم کتاب نام‌ها، طبایع و اشیاء، تصحیح انتقادی همه این متن را عرضه کرده‌ام؛ در فصل ششم، این متن ترجمه و تحلیل شده و با متن ارسطو و ترجمه اسحاق [بن حنین]، تطبیق داده شده است. دیده می‌شود که این متن القای این امر را که تاریخ قاطیغوریاس جابر پس از مکتب حنین است از حیز انتفاع می‌اندازد، هرچند شواهد و مؤیدات زیادی هم در تضاد با آن عرضه شده باشد.

۲. در کتاب القدیم جابر، کتاب فیزیک ارسطو با نام کتاب السمع الکیان آمده است (نسخه خطی پاریس به شماره ۵۰۹۹). به نام‌مصلح بودن عنوان، عنایت کنید: واژه کیان معرب لفظ سریانی کیانا است (در یونانی: فوسیس)، واژه‌ای که به هنگام پیدایش مکتب رایج نبوده و بعدها با واژه «طبیعت» از ریشه عربی، جای‌گزین شده است. بنابراین در این جاست که ما مؤیدات قطعی داریم که ترجمه جابر کهن تر است. در واقع، پیترز در ارسطوی عربی^۱ استفاده از واژه‌هایی را که بحث‌شان رفت، به عنوان نشانه‌هایی آشکار و گویا وصف می‌کند- نشانه‌هایی که آشکارا از خاستگاه پیشاحنینی این متن پرده برمی‌دارند.^۲ باین حال، این عنوان در متون بعدی تغییر می‌کند. در کتاب‌البحث، عنوان همان عنوانی است که [ابن] حنین به کار برده است: کتاب السماع الطبیعی (نسخه جارالله به شماره ۱۷۲۱). با وجود یکی بودن این دو عنوان، ارتباطی میان متن جابر و متن اسحاق وجود ندارد.

۳. در کتاب‌البحث نقل قولی از ارسطو نیز دیده می‌شود:
حتى انه ليقول في صدر الميمر الاول من كتابه في السماع الطبيعي: فاما الصورة فانها
اولی الامر بان يكون طبيعة الشيء وذاته ومعناه.

1. Aristotle Arabus

۲. پیترز، ۱۹۶۸.

او (یعنی ارسطو) تا آنجا پیش رفته که در آغاز بخش نخست فیزیک خود می‌گوید که صورت بر دیگر امور مقدم است. به واسطه صورت است که در شیء طبیعت، ذات و معنای آن وجود دارد.

چنین متنی نه در آغاز رساله فیزیک ترجمه اسحاق بن حنین وجود دارد،^۱ نه در جایی که جابر بدان ارجاع داده، ذکری از «صورت» در [نسخه] تصحیح انتقادی معیار از متن یونانی می‌یابیم و مجدداً واژه نامصطلح میمر (بخش) را می‌خوانیم که همچون کیان، ریشه سریانی دارد.^۲ این واژه در مقابل واژه عربی «مقاله» است که بعدها در ترجمه‌های مکتب حنین وضع شد.

اما در بندی از متن که نقل شد، کاربرد خاصی از واژه معنا را نیز می‌بینیم. در نظر داشته باشید که معنا در اینجا در مقابل ذات قرار داده شده است، در این سیاق، انسان به نحو طبیعی آن را معادل جمیع کیفیات ثانویه یا عوارض عارض بر جسم فیزیکی که در مقابل کیفیات ذاتی یا نخستین آن است، فهم می‌کند و به نظر می‌رسد که این فهم تخصصی از واژه معنا قربت‌هایی را با تأملات کیهان‌شناختی در مباحث اولیه علم کلام نشان می‌دهد. باید یقین داشت که واژه مورد بحث، در جای جای ادبیات فلسفی و علمی اسلامی به کار رفته است، اما برای نخستین بار جابر در اینجا آن را به معنایی به کار می‌برد که در متون متکلمان سده دوم و آغاز سده سوم به کار رفته است.^۳ البته می‌بینیم که در ادبیات کلامی این دوره مباحثات داغ و فراوانی در باب معنا انجام شده است، [مثلاً ابوالحسن] اشعری در مقالات خود ریشه آن را در سده دوم هجری به هشام بن حکم برمی‌گرداند.^۴ ابراهیم نظام متکلم (د ۲۲۱ق) رساله کاملی در باب معنا نوشت که عنوانش کتاب المعنی بود؛^۵ رساله‌ای در رد مُعمر (د ۲۱۵ق) که از متکلمان نخستین بوده و ابوخیاط (د پس از ۳۰۰ق) در رساله کتاب الإلتصار خود نظریه او در باب معنا را شرح کرده است.^۶ در نتیجه تعجبی ندارد که در چنین احوالی، مفاهیمی کلامی را بیابیم که به آثار جابر راه یافته باشند، و این امر نیز قرینه دیگری است بر اینکه جابر از سنت‌هایی که پیش از بیت الحکمه بوده‌اند بهره می‌گرفته است.

۱. بدوی، ۱۹۴۸.

۲. بنگرید به کلمروث، ۱۸۸۶.

۳. برای نظریه کلامی در باب معنا به طور خاص بنگرید به فرانک، ۱۹۶۷؛ دایبر، ۱۹۷۵.

۴. ریتز، ۱۹۶۳.

۵. فهرست ابن ندیم به تصحیح تجدد، ۱۹۷۲.

۶. نادر، ۱۹۵۷؛ دایبر، ۱۹۵۷.

۴. در اثر جابری دیگری، کتاب البَحْث، نقل قولی از بخش هشت فیزیکی [ارسطو] داریم. وقتی این نقل قول با ترجمه اسحاق مقایسه شود، مشابهت‌هایی می‌توان یافت، اما نه این‌که یکسان باشند. دو نسخه، نه تنها در واژگان بلکه در سبک و ساختار نیز کاملاً متفاوتند. نسخه اسحاق، درجه و مرتبه بالاتری از کمال و پختگی متن را نشان می‌دهد. ستون سمت راست و چپ که در زیر آمده به ترتیب متن جابر و متن اسحاق را نشان می‌دهد:^۱

ترجمه اسحاق بن حنین	نقل جابر بن حیان
قال ارسطوطاليس: ليت شعري هل تحدثت الحركة ولم تكن قبل؟ وهل تفسد ايضا فاذا لا يكون معه الشيء اصلا يتحرك؟ ام الحركة لم تحدث ولا تفسد. لكنها لم تزل فيما مضى ولا تزل ابداً؟ وهذا امر لايزال له وليست تفتر في الموجودات.	فقال في الميمر الثامن في كتابه في السماع الطبيعي: ليت شعري كانت الحركة لم تزل او كانت بعد ان لم تكن وهل تدثر بعد كونها ان كانت او كيف الحال فيها ثم اخذ في الكلام فيها فقال في رسمها او حدها. اما اولاً فقال انها تمام ما بالقوة وصورة، واما ثانياً فقال انها طريق من القوة الى الفعل...

۵. اکنون به اثر جالینوس برمی‌گردیم؛ می‌بینیم که اثر جالینوس یعنی ترکیب ادویه بر حسب مواضع^۲ در [آثار] جابر با عنوان کتاب المیامر آمده است. در مقابل، اسحاق ابن حنین عنوان را لفظ به لفظ ترجمه کرده است: کتاب الادویه بحسب المواضع الالکمه.^۳ واضح است که ترجمه جابر قدیمی‌تر است.

۶. جابر کتاب عناصر بر اساس نظر بقراط^۴ جالینوس را کتاب العناصر^۵ می‌نامد در حالی که [ابن] حنین آن را کتاب فی الاسطقس علی رأی بقراط می‌خواند.^۶

۷. در عنوانی دیگر نیز کمی اختلاف وجود دارد. جابر به رساله در باب عقاید من^۷ جالینوس،

۱. طبعیات ارسطو به تصحیح بدوی، ۱۹۶۴.

2. Compositionem Edicamentorum Secundum locos

۳. برگستراس، ۱۹۲۵

4. De Elementis Secundum Hippocratem

۵. در کتاب الاختلاط (کراوس، ۱۹۴۲)

۶. برگستراس، ۱۹۲۵

7. De Propriis Placitis

با عنوان مایعته‌الریا أرجاع می‌دهد^۱ اما نزد [ابن] حنین، عنوانش فی ما یعتقده الریا^۲ است.

۸. در اینجا، صحت استنادها به جالینوس بررسی نمی‌شود. اما باید قدردان سزگین باشیم که درباره این مسئله پیش از این تأمل کرده بود و بر این صحه گذاشته که نقل قول‌های جابر، عموماً، با ترجمه‌های موجود منطبق نیست.^۳ مطالعات بیشتر، درستی این ادعا را تأیید می‌کند.

۹. ماجرای افسانه‌ای کشف تعادل هیدرواستاتیکی (اجسام شناور در مایعات) توسط ارشمیدس، در کتاب‌البحث جابر آمده است. کراوس این بخش از متن را به‌طور کامل نقل می‌کند اما کاملاً در باب منبعی که جابر به آن دسترسی داشته، سکوت می‌کند.^۴ باید دانست که اثر جامع خازنی در تعادل فیزیکی (تألیف ۵۱۴ق) این افسانه را در خود دارد^۵ اما در واژگان و جزئیات، کاملاً با متن جابر متفاوت است. مثلاً جابر برای «Crown» از واژه «تاج» استفاده می‌کند و خازنی از «اکلیل»؛ جابر برای پادشاه از واژه «مالیکیادوس» بهره گرفته و خازنی از «ایارون».^۶ مشخص است که هر دو متن به منابع متفاوتی تکیه دارند. اما این پرسش کلی، نیاز به مطالعات بیشتری دارد. شواهد و مؤیداتی که عرضه شد نه کامل است نه مصون از خطا، بلکه به اندازه‌ای است که به نظر، برای اشاره به ماهیت موضع مسئله‌مند کراوس کفایت می‌کند.

۵. سِرُ [الخلیقه] بلیناس: کراوس به دنبال حد پسین تاریخ‌گذاری^۷ یکی از آثاری که تأثیری اساسی بر نظریه کیهان‌شناختی و کیمیایی جابر گذاشته و البته به غلط به آپولونیوس تیانایی (در عربی بلیناس، بلینوس و بلینیوس) منسوب شده، کتاب سِرُ الخلیقه و صناعت الطبیعة است.^۸ این کتاب که به کتاب‌العلل هم مشهور است نزدیک به دوسده موضوع تحقیق پژوهشگران بود. کتاب سِرُ هنوز هم برای مورخان مبهم است، اما روسکا، پلسنر، و فراتر از همه خود کراوس، حقایقی یقینی درباره آن مطرح کرده‌اند. (الف) کتاب سِرُ و کتاب الذخائر ایوب رحاوی (د ۲۲۰ق) که به

۱. کراوس، ۱۹۴۲.

۲. برگشتراس، ۱۹۲۵.

۳. سزگین، ۱۹۶۷.

۴. کراوس، ۱۹۴۲.

۵. نام این اثر، میزان الحکمه است که تمام آن توسط خانیکف (۱۸۶۰) شرح و تصحیح شده است.

۶. همان، ص ۱۲.

7. Terminus post quem

۸. برای بحث بیشتر درباره بلیناس بنگرید به نعمان الحق، ۱۹۹۴، فصل پنجم.

زیان سریانی است، یک منبع مشترک دارند که مسائل فیزیک^۱ است. (ب) نسخه مفصل‌تر (همان نسخه‌ای که کراوس از آن استفاده کرده) شامل خلاصه‌ای از کتاب فی طبیعه الانسان نمسیوس از حُصص (تدوین ۴۰۰ ق) است. (ج) این کتاب محتوایی مشترک با متن عربی رساله هرمتی ایستیماتیس دارد؛^۲ و (د) برای نخستین بار، [مفهوم] «لوح زمردین» که در سِرالاسرار منسوب به ارسطو هم یافت شد، در این رساله آمده است.^۳

رساله سِر در چه زمانی نوشته شده است؟ کراوس به دنبال این پرسش دشوار، پژوهش دقیقی در باب تعلق جابر به متون منسوب به بلیناس انجام داد و در نهایت بخشی از نوشته ابوحاتم رازی (د ۳۲۲ ق)، از داعیان اسماعیلی، را تبیین کرده که به زعم خودش یقین دارد که پاسخ پرسش را یافته است. کراوس می‌گوید که ابوحاتم در کتاب أعلام النبوه، مباحثه‌ای را که میان او و ابوبکر رازی کیمیاگر روی داده، روایت می‌کند که در آن رازی از او درباره نویسنده کتاب سِر سؤال می‌کند. بر اساس این روایت، ابوحاتم پاسخ می‌دهد که نگارش این متن مشکوک الاصاله در زمان خلیفه مامون (از ۱۹۸ تا ۲۱۸ ق) است. کراوس می‌پنداشت که این تاریخ‌گذاری قابل قبول است چراکه شواهد دیگر هم آن را تایید می‌کنند. در این جاست که او حد پسین تاریخ‌گذاری متون جابری را می‌یابد.

در اینجا نیز، یک مفهوم مبهم به واسطه یک مفهوم به همان اندازه مبهم، تبیین شده است. برای تاریخ‌گذاری سِرالخلیقه، نخست باید تاریخ ترجمه عربی فی طبیعه الحيوان نمسیوس و سپس تاریخ تألیف رساله هرمتی ایستیماتیس را مشخص کرد. اما هیچ‌کدام از این دو کار انجام نگرفته است. در رابطه با اولی باید به این نکته توجه داشت که ترجمه اسحاق بن حنین در زمان مأمون دردسترس نبوده، زیرا مترجم به هنگام مرگ مأمون تنها دوسال داشته است. علاوه بر این، تطبیق میان متن فی طبیعه (یا طبیعه؟) الحيوان که در کتاب سِر آمده و ترجمه اسحاق، نشان می‌دهد که متن اول از حیث واژگان و سبک، قدمت دارد. این یعنی باید وجود ترجمه متقدم‌تر را هم - که هنوز یافت نشده است - فرض کنیم. اما مسئله جدی‌تر ناظر به دومی است: ایستیماتیس تاکنون، اصلاً تاریخ‌گذاری نشده است.

اخیراً پیشرفت درخوری در رابطه با تاریخ‌گذاری کتاب سِر به واسطه تصحیح انتقادی آن توسط اورسلا ویسر که برای نخستین بار انجام شد، صورت گرفته است. کشف مهم ویسر این است که دو نسخه از کتاب سِر وجود دارد: نسخه مختصرتر که او آن را نسخه الف می‌خواند و نسخه مفصل‌تر

1. *Problemata physica*

۲. بنگرید به پرونه، ۱۹۸۶.

۳. واژه «لوح» در رساله سوم اسطفس الأُس و کتاب الحی جابر ظاهر شده است. بنگرید به منزلنوی، ۱۹۷۴؛ اولمان، ۱۹۷۲.

یعنی ب. ویسر معتقد است که نسخه الف در سده دوم هجری از نسخه اصلی یونانی ترجمه شده و بر نسخه ب مقدم است. کراوس تنها به نسخه مفصل تر ب دسترسی داشته، یعنی همان متنی که ابوحاتم نیز بدان ارجاع داده است. از منظر ویسر این دو نسخه یکی هستند. نتیجه گیری ویسر به دور از مناقشه نیست، اما از زمان انتشار اثر او، این واقعیت مشخص شده است که تاریخ گذاری سرالخلیقه توسط کراوس امری به جد مسئله مند بوده و در نتیجه، تاریخ گذاری آثار جابر نیز که بر اساس تاریخ گذاری سرالخلیقه صورت گرفته، به همان اندازه مسئله مند است.

منابع

- Abu Hanifa al-Dinwari (1888), *Kitab al-Akhbar al-Tiwal*, ed. V. Guirgass. Leiden: 1988.
- Al-Amili (1940), *A'yan al-Shia*, vol. xv. Damascus.
- Al-Ash'ari (1963), *Kitab Maqalat al-Islamiyyin*, ed. H. Ritter, Wiesbaden.
- Badawi (1948), *Mantiq Arastu*, vol. 1, Cairo.
- (1964), *Arastutalis al-Tabi'a*, (Translated by Ishaq ibn Hunayn), vol. 2, Cairo.
- Bergstraesser, G. (1925), Hunayn ibn Ishaq, uber die syrischen und arabischen Galen-Ubersetzungen, abh. F. d. Kunde d. Morgenl, 17, II. Leipzig.
- Berthelot, M. and Houdas, M. O. (1893), *La Chimie au Moyen Age*, vol. III, Paris.
- Burnett, C. S. F. Arabic, (1968), Greek, and Latin Works on Astrological Magic Attributed on Aristotle in Kraye, Ryan, and Schmitt, eds.
- Corbin, H. (1950), *Le Livre du glorieux de Jabir ibn Hayyan*, Eranos-Jahrbuch.
- , H. (1983), *Cyclical Time and Ismaili Gnosis*, London.
- Daiber, H. (1975), *Das theologisch-philosophische System des Muammar Ibn Abbad as-Sulami*, Beirut.
- Fuack, J. W. (1951), *The Arabic Literature on Alchemy According to al-Nadim*, Ambix, 1951.
- Gibb, A. R. et al. (1954), *Encyclopedia of Islam (EI²)*, New Edition, Leiden.
- Haji Khalifa, M. (1835-1858), *kashf al-zunun*, ed. Flugel, G., vol. 7, London.
- Hoefer, F. (1842), *Histoire de la Chimie*, vol. 2, Paris.
- Holmyard, E. (1922), "Jabir ibn Hayyan", *Proceedings of the Royal Society of Medicine* (Section on the History of Medicine), 1922.
- , (1924(a)), "A Critical Examination of Berthelot's Work upon Arabic Chemistry", *Isis*.
- , (1925), *The Present Position of the Geber Problem*, Science Progress.
- Houtsma, M. T. & Arnold, T. W. (1913-38), *The Encyclopedia of Islam (EI¹)*, Leiden.
- Ibn Khallikan, M. (1842-1871), *Biographical Dictionary*, tr. Baron de Slane, vol. 4, Paris.
- Ibn al-Nadim, A. (1871), *Kitab al-fihrist*, ed. Flugel, G., Leipzig.
- Ikhwan al-Safa, (1928), *Rasail*, ed. Kh. al-Zirikli, vol. 4, Cairo.
- Ivanow, V. (1955), *Studies in Early Persian Ismailism*, 2nd edition, Bombay.
- Job of Edessa (1935), *The Book of Treasures*, ed. A. Mingana, Cambridge.



- Juwayni, A. (1937), *Tarikh-e Jahan Gusha*, III (Gibb Memorial Series), ed. Mirza al-Qazwini, London & Leiden.
- Kashani, A. (1899), *Kitab Ma'rifat Akhbar al-Rijal*, Bombay.
- Khanikoff, N. (1860), "Analysis and Extract of the Book of the Balance of Wisdom, an Arabic Work on the Water-Balance Written by al-Khazini in the Twelfth Century", *Journal of the American Oriental Society*.
- Khayyat, I. (1957), *Ketab al-Intisar*, tr. Nader, A. N., Beirut.
- Kopp, H. (1930), *Beitrage zur Geshichte der Chemie*, Braunschweig.
- Kraus, P. (1935), *Jabir ibn Hayyan* (Essai sur l'histoire des idees scientifiques dans l'Islam, vol.1): Text choisies, Cairo, 1935.
- (1942-3), *Jabir ibn Hayyan; Contribution a l'Histoire des Idea Scientifiques dans l'Islam; I, Le Corpus des Ecrits Jabiriens*, Memoires de l'Institut d'Egypt, 1943.
- Kraye, J. Rayan, F. and Schmitt, C. B. eds., (1986), *Pseudo Aristotle in the Middle Ages*, London, 1986.
- Levey, M. (1966), "Mediaeval Arabic Toxicology; the Book of Poisons of ibn Wahshiyya and its Relation to Early Indian and Greek Text", *Transac. of the Amer. Philo. Soc.*, 1966.
- Levy Della Vida, G. (1938), *Something More about Artefius and his Clavis Sapientiac*, 1938.
- Lewis, B. (1940), *The Origin s of Ismailism*, Cambridge, 1940.
- Lipmann, E. O. (1919), *Entstehung und Ausbreitungder Alchemie*, I. Berlin.
- Long, A. A. and Sedley, P.N. (1987), *The Hellenistic Philosophers*, Cambridge.
- Lory, P. (1983), *Dix Traites d'alchimie; Les dix premiers Traites du Livre des Soixante-dix*. Paris.
- Madelung, W. (1961), "Das Imamatus in der fruhen ismailitischen Lehre", *Der Islam*.
- (1985), *Religious Sects and Schools in Islam*. London.
- Manzalaoui, M. (1974), *The ps-Aristotelian Kitab Sirr al-Asrar*, Oriens.
- Marquet, Y. (1988), *La Philosophie des alchimistes et l'alchimie des philosophes: Jabir ibn Hayyan et les "Freres de la Puret!"*, Paris.
- Massignon, L. (1921) *Bibliographie Qarmati in Oriental Studies Presented to E. G. Browne*. Cambridge.
- Muhsin, M. (1938), *Kitab Dharia ila Tasanif al-Shia*, Najaf.
- Najashi, A. (no d.), *Kitab al-Rijal*, 2nd edition. Teheran.
- Needham, J. (1980), *Science and Civilization in China*, vol. 5, pt. 4. Cambridge.
- Newman, W. R. (1985), *New Light on the Identity of 'Geber'*, *Sudhoffi Archiv*.
- Plessner, M. (1927) *Neue Materialien zur Geschichte der Tabula Smaragdina, Der Islam*.
- Ruska, J. (1926), *Tabula Smaragdina. Ein Beitrag zur Geschichte der hermetischen Literatur*. Heidelberg.
- (1929), *The History and Present Status of Jabir Problem*, *Journal of Chemical Education* 6 (repr. *Islamic Culture*, 1937).
- Russell, R. (1678), *The Works of Geber, the Most Famous Arabian Prince and Philosopher*. London, (repr. with an introduction by E. J. Holmyard. London: 1928).
- Safad, Kh. (1305/1887), *Kitab al-Ghayth al-Musjam*. Cairo edition.
- Schneider, K. C. (1832), *Geschichte der Alchemie*. Halle.
- Sezgin, F. (1967), *Geschichte der arabischen Schrifttums*. Leiden.

- Shabibi, M. (1923), "Bustan al-Atibba li Ibn al-Matran," *Majallat al-Majma al-ilm al-Arabi*, Damascus.
- Shahrastani, M. (1951-1955), *Kitab al-Milal wa al-Nihal*, 2 vols., ed. Muhammad ibn Fathallah Badran. Cairo.
- Shawqi, Y. (1976), *Risala ibn Munajjim fi al-Musiqa wa Kashf al-Rumuz Kitab al-Aghani*. Cairo.
- Siggel, A. (1950), *Arabisch-Deutsches Worterbuch der Stoffe*, Berlin.
- Stapleton, H. E. (1953) *The Antiquity of Alchemy*, Ambix.
- , Azo, R. F. and Husain, M. H. (1927), "Chemistry in Iraq and Persia in the 10th Century A.D.," *Memoirs of the Asiatic Society of Bengal*.
- Weisser, U. (1980), *Das Buch uber das Geheimnis der Schopfung von Pseudo-Applonius von Tyana*. Berlin. (rev. F. W. Zimmermann, *Medical History*).
- Zayyat, H. & Zayyat, A. (1358-1965), *Tibb al-Aimma*, ed. Hasan al-Khurasan. Najaf.
- Zirnis, P. (1979), *The Kitab Ustuqus [sic] al-Uss of Jabir ibn Hayyan*. Doctoral Diss., New York University.

