

در جستجوی مبانی یک نظریه اخلاقی؛ بازخوانی روایات جابر چوفی^۱

محمد اسماعیل محمدی تبار^{*} / حامد خانی (فرهنگ مهروش)
ارسطو میرانی^{***} / ابوالفضل ابراهیمی ازینه^{****}

چکیده

در روایات جابر بن یزید چوفی، صحابی صادقین^{تبار}، توجه گسترشده‌ای به مضامین اخلاقی می‌توان دید؛ روایانی که از میان مسموعات گسترشده‌اش برای انتقال به دیگران برگزیده شده و بینش‌های اخلاقی خود را نیز در آنها بازتابیده است. اگر بتوانیم راهی برای بازخوانی نگرش‌های اخلاقی او با مرور این روایتها بیابیم، گامی فراسوی بازشناسی تاریخ مکاتب اخلاقی در جهان اسلام برداشته‌ایم. افزون براین، تحلیل اندیشه‌های اخلاقی جابر می‌تواند به اصلاح درک‌ها از نقش اصحاب ائمه^{تبار} در شکل‌گیری گفتمان‌های فکری سده‌های متقدم اسلامی بینجامد. نیز، با توجه به قرابت ویژه جابر به امام باقر^{تبار} و جایگاه او در جمع شاگردان امام، شناخت نگرش‌های اخلاقی او می‌تواند ما را به درک بهتر اندیشه اخلاقی امام برساند. مطالعه کنونی، کوششی آغازین برای تحقق همین منظور است. در این پژوهش سعی شده تا با مفروض گرفتن وحدت و انسجام درونی این روایتها که در آثار مختلف پراکنده‌اند، مبنای‌های کلی و کلان راوی و مروج آن‌ها شناخته شود.

واژگان کلیدی

تاریخ اندیشه اخلاقی، شاگردان امام باقر^{تبار}، اتباع تابعین، عصر صادقین^{تبار}.

۱. برگرفته از رساله دکتری محمد اسماعیل محمدی تبار با عنوان «واکاوی روایات اخلاقی جابرین یزید چوفی».
* . دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث، واحد گرگان، دانشگاه آزاد اسلامی، گرگان، ایران.

- mt.7433@yahoo.com
mehravash@hotmail.com
arastoomirani@gmail.com
abolfazlebrahimi39@yahoo.com
تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۰۶/۲۵
تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۰۳/۳۰

طرح مسئله

از شخصیت‌های شیعی مهم و اثرگذار در نیمه سده ۲ قمری جابر بن یزید جُعفی (حدود ۱۲۸ – ۵۰ ق) است. جابر بن یزید جُعفی از نگاه شیعیان همچون یکی از شاگردان برجسته صادقین^۱ شناخته می‌شود، از نگاه عامه مسلمانان در شمار راویان طبقه تابعین است، و در منابع فرقه‌شناسی هم گاه وی را در جایگاه نظریه‌پرداز برای برخی از فرق غالیان دیده‌اند. در مطالعات معاصران توجه به برخی روایات اخلاقی جابر یا کوشش برای تفسیر و بازفهم آنها دیده می‌شود. (برای نمونه، نک: اردشیری لاجیمی، ۱۳۸۸: ۳۰ – ۲۴؛ نیز، برای فهرستی از اهم مطالعات معاصران درباره جابر، نک: حقانی، ۱۳۹۲: ۵ – ۳) با این حال، نشانی از کوشش برای تحلیل مجموع روایات اخلاقی او یا بازسازی اندیشه اخلاقی بازتابیده در آنها نمی‌توان یافت.

از همین‌رو، در این مطالعه می‌خواهیم با کوشش برای تحلیل روایات بازمانده از جابر دریابیم بنیان‌های اندیشه اخلاقی وی چه بوده‌اند. بدین‌منظور خواهیم کوشید با تحلیل روایاتی که جابر جعفی نقل می‌کند بدانیم؛ اولاً، جهان هستی از منظر وی چه‌گونه جایی است؛ ثانیاً، در روایات وی انسان چگونه موجودی و با چه ویژگی‌هایی توصیف می‌شود؛ ثالثاً، برپایه این روایات، برای انسانی با این ویژگی‌ها در جهانی با چنین ویژگی‌ها وضعیت مطلوب کدام است. (برای تبیین این روش، نک: مهروش، ۱۳۹۳: ۱۶۲ – ۱۴۳) اینکه از نگاه جابر جعفی برای دستیابی به این وضعیت مطلوب از چه راهی باید رفت، موضوع مطالعه جداگانه‌ای است.

الف) ضرورت و امكان بحث

شناخت ابعاد مختلف اندیشه جابر باید مهم تلقی شود؛ چه، از دوران‌های مهم در شکل‌گیری مکتب تشیع، عصر امام باقر^۲ است. در آن دوران تشیع فراتر از یک تفکر سیاسی، در سطح اجتماعی نیز به تدریج شکل یک مذهب مستقل به خود گرفت. شیعیان که پیش از این تنها به مواضع سیاسی متفاوت با عموم شناخته می‌شدند، اکنون آداب دینی و اعتقادات متفاوتی نیز دنبال می‌کردند. (نک: Kohlberg, 1999: 398)

گذشته از اهمیت شناخت آراء جابر و امثال وی برای فهم بستر تاریخی شکل‌گیری مکتب تشیع، تحلیل این آراء برای شناخت فضای صدور بسیاری از روایات امام باقر^۲ هم ضروری بهشمار می‌آید. گذشته از این، می‌دانیم در برخی منابع فرقه‌شناسی و رجال عامه مسلمانان وی را از غلات شیعه دانسته‌اند. (بغدادی، ۱۹۷۷: ۴۴، ۴۳۲؛ ابن حزم، ۱۹۸۰: ۱ / ۴۲۶) چه بسا چنین مطالعه‌ای از منظر تاریخ حدیث و کلام و فرق نیز بتواند به ما کمک بکند مرزهای فکری جابر با فرقه‌های غالیانه سده ۲ ق را دریابیم و فضای صدور برخی روایات اهل‌بیت^۳ و اقوال بزرگان دیگر مکاتب فکری را بازشناسیم.

۱. اهمیت میراث حدیثی جابر

جابر همچون یکی از واسطه‌های مهم در انتقال روایات امام باقر^{علیه السلام} به نسل‌های بعدی شیعیان شناخته می‌شود و عمدۀ روایات وی در منابع شیعی به نقل از امام باقر^{علیه السلام} است. برپایه روایتی، جابر تصریح کرده که خود هجده سال در خدمت امام باقر^{علیه السلام} بوده، (شیخ طوسی، ۱۴۱۴: ۲۹۶) از خواص و محترمان اسرار امام به حساب می‌آمده، و چیزهایی از وی شنیده که خود هرگز با کسی بازنگفته است. (مؤلف ناشناس، ۱۴۱۴: ۶۶) از خود او نقل کردند افزون بر هر آن‌چه روایت کرده، ۳۰،۰۰۰ حدیث دیگر نیز داشته، اما چون مستمعی در میان عامه مسلمانان برایش نیافته، عرضه نکرده است. (فسوی، ۱۴۰۱: ۷۱۵ / ۲؛ قس: کلینی، ۱۳۶۳: ۸ / ۱۵۸ – ۱۵۷؛ ابن عدی، ۱۴۱۸: ۲ / ۳۲۷؛ ابن حبان، همانجا)

در منابع عامه مسلمانان او را فراتر از نقل روایات امام باقر^{علیه السلام}، در شمار رهبران فکری تشیع (نک: عجلی، ۱۴۰۵: ۱۱؛ ابن قتیبه، ۱۹۹۲: ۱ / ۴۸۰)، و گاه به نظریه پردازی برخی جریان‌های غالیانه همچون مغیریه (ابن حزم، ۱۴۱۶: ۴ / ۸۴) یا پیروی از عبدالله بن سبا (ابن حبان، ۱۳۹۶: ۱ / ۲۰۸) شناسانده‌اند. در ادواری بعد از مرگ وی عالمانی همچون شافعی (درگذشته ۲۰۴ ق) از اجماع عامه مسلمانان بر ترک روایات وی گفته‌اند. (بیهقی، ۱۴۱۲: ۲ / ۳۶۱؛ نیز نک: عقیلی، ۱۴۰۴: ۱ / ۱۹۵ – ۱۹۱) با این حال، برپایه شواهد مختلف می‌دانیم که بی‌تردید جابر در عصر خوبیش، بسیار فراتر از یک عالم شیعی، همچون عالمی مهم در حدیث کوفه مطرح بوده، و دست کم بخش قابل توجهی از روایات وی از نگاه عالمان بزرگ نسل شاگردانش معتبر شناخته می‌شده است. (نک: ابن سعد، ۱۴۲۱: ۸ / ۴۶۴؛ نیز نک: ابن ابی حاتم، ۱۹۵۲: ۲ / ۴۹۷ ۴۹۷ گفتار ابن علیه)

به سبب برخورداری او از همین جایگاه، عالمان عامه همچون سفیان ثوری، ابن عینه، و شعبه بن حجاج بدون توجه به تشیعش برای دریافت روایات به او مراجعه (نک: طاووسی، ۱۳۸۸: ۱۵۵) و فقهیانی مثل ابوحنیفه (ابن بیع، بی‌تا: ۲۰۴) از وی روایت می‌کرده‌اند. (برای سیاهه‌ای از روایان وی، نک: عبدالله‌الساده، ۱۴۲۹: ۴۳ – ۳۹) گفتار انتقادی شاگرد عامی مذهب او یحیی بن سعید قطّان (درگذشته ۱۹۸ ق) نیز که می‌گوید «ما پیش از ورود سفیان ثوری به محافل مان از حدیث جابر دست کشیدیم» (بخاری، بی‌تا: ۲ / ۲۱۰) به خوبی می‌تواند اهمیت میراث روایی جابر را نشان دهد؛ میراثی که با سرمایه علمی محدثی بزرگ همچون ثوری (درگذشته ۱۶۹ ق) قیاس می‌شده است.

در منابع حدیثی، فقهی و تفسیری شیعه و عامه مسلمانان پس از حذف مکرات می‌توان دست کم ۵۰۰ روایت از جابر بازشناخت. اغلب این روایتها از امام باقر^{علیه السلام} نقل شده‌اند. باقی ماندن این حجم از حدیث با وجود متروک شدنش نزد عامه مسلمانان به خوبی گویای کثرت منقولات اوست و می‌تواند

نشان دهد از چه سبب او را یکی از خزانی حديث شناسانده‌اند. (ذهبی، ۳۰۰۳: ۳ / ۳۸۵) «احد او عیة العلم» در توضیح سبب برخورداری وی از این جایگاه باید به خاطر داشت که در روایات وی نقل از برخی صحابه همچون ابن عمر (بیهقی، ۱۴۳۶: ۷ / ۳۳۶)، جابر بن عبد الله انصاری (ابن بابویه، ۱۴۰۴: ۴ / ۴۱۳) و تابعینی همچون سعید بن جبیر، عطاء بن ابی رباح، مجاهد بن جبر، سلمة بن کھل، حکم بن عتبیه، عکرمه مولای ابن عباس، و شریح قاضی دیده می‌شود. باین حال، عمدہ شهرت وی در منابع حدیثی عامه به شاگردی عامر شعبی و نقل تعالیم است. (برای اشاره به این معنا، نک: 232 Madelang, 1999: ۱۳۹۲: ۵۲ – ۵۱) این ایفاء نقش موجب شده است برخی محدثان بزرگ کوفه همچون وکیع (درگذشته ۳۰۶ق) بگویند اگر جابر نبود، کوفه از حدیث خالی می‌شد. (ترمذی، ۱۴۰۳: ۱ / ۱۳۳)

۲. کثرت مضامین اخلاقی در روایات جابر

نمونه‌های توجه جابر به نقل روایات فقهی درباره احکام وضعی شرع بسیار اندک و در حد مسائل مبتلى به خود است (برای نمونه، نک: ابن بابویه، ۱۴۰۴: ۳ / ۱۲۵، ۲۶۳) یا نتیجه دستیابی تصادفی او به روایاتی در این باره‌ها. (برای نمونه، نک: همان، ۳ / ۸۳، ۱۰۰) با نظر به مضمون اغلب روایات فقهی جابر احتمالاً او را از جمله عالمان آگاه از «حلال و حرام» یا احکام تکلیفی شرع می‌شناخته‌اند. (برای این اصطلاح کهن، نک: مهروش، ۱۳۹۵: ۸۵ – ۸۴) به بیان دیگر، وی را باید از جمله فقیهانی انگاشت که بازشناسی احکام دین را نه با هدف رفع نیازهای حقوقی دنیوی، که به منظور سلوک در مسیر نجات اخروی دنبال می‌کرده است. براین اساس، باید نوعی جهت‌گیری اخلاقی را در روایات وی انتظار داشت.

عنوانین آثار جابر (نک: حقانی، ۱۳۹۲: ۴۹ – ۴۵) نیز، نشان آشکاری از اهتمام وی به ترویج اخلاق ندارند. باین حال، با مرور روایات او در آثار مختلف حدیثی شیعیان و عامه مسلمانان (برای سیاهه‌ای از روایات وی، نک: Modarresi, 2003: 94 - 103) حجم قابل توجهی از مضامین و مباحث اخلاقی را می‌توان مشاهده کرد. برای نمونه، محور شماری از روایات طولانی او سفارش‌های اخلاقی است. از آن جمله، می‌توان به وصایایی اشاره کرد که جابر از پیامبر اکرم ﷺ یا علیؑ روایت می‌کند، یا سفارش‌هایی که گفته می‌شود وی خود از امام باقرؑ به هنگام وداع شنیده است. (به ترتیب نک: شیخ طوسی، ۱۴۱۴: ۸۴، ۲۹۶، ۸۴: ۵۹۵)

از همین قبیل است وصیتی که می‌گوید امام باقرؑ به وی کردند؛ (ابن شعبه، ۱۴۰۴: ۲۸۶ – ۲۸۴) نیز، خطبه «وسیله» از علیؑ که گفته‌اند جابر چون از اختلافات فکری شیعیان پیش امام باقرؑ

شکایت برد امام آن را در توضیح صفات شیعیان به وی آموختند؛ (کلینی، ۱۳۶۳: ۸/۱۸) یا روایت تفسیری بلندی در توصیف عالم پس از مرگ (مؤلف ناشناس، ۱۴۱۴: ۱۶۶ - ۱۵۹) که در آن ضمن توضیح احوال مؤمنان و کافران از بعد مرگ تا نشور قیامت، پیوند میان عاقبت اشخاص با اعمال شان توضیح داده شده است؛ یا سخنی از امام باقر علیه السلام در توصیف شیعیان راستین که جابر آن را روایت می‌کند.

(برای نمونه، نک: شیخ طوسی، ۱۴۱۴: ۷۳۶ - ۷۳۵)

۳. امکان برخورداری جابر از یک تفکر اخلاقی منسجم

مجموع این شواهد این احتمال را تقویت می‌کنند که جابر چعفی در دوران شکل‌گیری مکتب تشیع و در ادامه کوشش امامان شیعه برای پایه‌گذاری این مکتب، مروج اندیشه‌های اخلاقی به خصوصی نیز بوده است. نباید پنداشت که جابر تنها در جایگاه راوی این اقوال ایفاء نقش نموده است. روایات او نیز مثل هر محدث دیگری می‌توانند بازتاباننده آراء خود او نیز باشند؛ زیرا در نقل آنها عنصر گزینش نقش مهمی دارد. می‌دانیم روایان حدیث با توجه به نیازهای اجتماعی و ضرورت‌هایی که در محیط زندگی خود احساس می‌کردن و با توجه به روحیات و بینش‌هایی که هریک داشتند از میان انبوهی از روایات که می‌توانستند از شیوخ مختلف دریافت کنند، برخی را برگرفته، و از میان انبوهی از شنیده‌های خود نیز شماری را که با بینش‌ها و نگرش‌های شان سازگار بود روایت کرده‌اند. بینش‌های راوی گاه خود را در اختلاف تحریر او از یک سخن با بقیه ناقلان، تقطیع روایات، یا نقل به مضمون آنها نیز جلوه‌گر می‌کند.

از دیگرسو، گرچه اغلب روایات اخلاقی جابر نیز - مثل بقیه روایات او - از امام باقر علیه السلام نقل شده‌اند، نباید در انتساب نظام فکری بر ساخته با این روایتها به امام باقر علیه السلام شتاب کرد. به طبع امام باقر علیه السلام دیگر نیز داشته‌اند و بعد از مقایسه اشتراکات و افتراقات میان نقل این شاگردان می‌توان به تصویری دقیق‌تر از اندیشه اخلاقی امام باقر علیه السلام دست یافت.

براین‌پایه، شناخت اندیشه اخلاقی بازتابیده در روایات جابر از جهات مختلف مهم است؛ خواه از آن حیث که این اندیشه بازتاباننده دغدغه‌های اخلاقی در عصری کهن از فرهنگ اسلامی است، خواه از آن حیث که بازتاباننده رویکرد انتقادی عالمان یک فرقه در حال شکل‌گیری به بینش‌های عموم مسلمانان است، و خواه از آن حیث که می‌تواند بازتاباننده نگرش‌های اهل بیت علیه السلام یا همچون قرائتی برای فهم گفتمان فرهنگی عصر صدور روایات ایشان تلقی شود.

ب) هستی‌شناسی جابر

اخلاق دانش شناخت ارزش‌کنش‌ها و منش‌های مختلف انسان است (برای این تعریف، نک: اعوانی،

(۲۰۱: ۱۳۷۷) انسان‌ها برای مشخص کردن ارزش امور چاره‌ای جز این ندارند که نخست وضعیت کنونی امور جهان را بسنجند، جایگاه کنونی خود را در نسبت با آن وضع تبیین کنند، وضعیت بهینه خود را در چنین جایگاهی بازشناسند، و راه رسیدن از وضعیت کنونی به آن وضعیت بهینه را بیابند. براین‌پایه، برای شناخت بینش‌های اخلاقی پنهان در پس پرده روایات جابر نیز، نخست باید آراء هستی‌شناسانه بازتابیده در این روایت‌ها را بازکاوید.

۱. درک جابر از اوصاف خداوند

در دوران حیات فکری جابر یعنی ربع پایانی سده نخست و ربع آغازین سده ۲ قمری بحث درباره اوصاف خدا (نک: هاشمی، ۱۳۸۲: ۳۳۶ – ۳۳۰) و خاصه گرایش به تجسمی (نک: ولادوست، ۱۳۸۷: ۳۴۳ – ۳۴۲) در میان مسلمانان گسترده رواج داشت. شاید بتوان مضامینی قابل حمل بر این بینش‌ها را در یکی دو نمونه از روایات جابر نیز پی جست؛ مثل آنجا که از امام باقر علیه السلام روایت می‌کند «مقام محمود» (اسراء / ۷۹) آن است که مؤمن پیش خدا و بر عرش او نشیند؛ (مؤلف ناشناس، ۱۴۱۴: ۱۸) یا آنجا که روایت می‌کند سعید بن جبیر تابعی (مقتول در ۹۵ق) «هَلْ يُسْتَطِعُ رَبُّكَ» (مائده / ۱۱۲) را به صیغه مؤذن می‌خواند. (ابن حبان، ۱۳۹۳: ۶ / ۲۲۳)

با این حال، می‌توان با نظر به وجهه غالب روایات جابر دریافت که وی شناخت حقیقی صفات خداوند را بالاتر از درک انسان می‌شناساند، و معتقد بوده است انسان‌ها نمی‌توانند به عمق اوصاف خدا واقف شوند؛ فقط می‌توانند به وسیله آنچه از طریق نقل رسیده است به درکی اجمالی از آنها دست یابند. برای نمونه، وی از امام باقر علیه السلام روایت می‌کند خدا را نام‌های مبارکی است که خلق او را بدان‌ها می‌خوانند؛ اما کسی نمی‌تواند به کُنْهِ شناخت خدا راه یابد، یگانه و بی‌نیاز و منزه از هر عیب است، همه موجودات او را تسبیح می‌کنند و علم و آگاهی او همه را فرا گرفته است. (برقی، ۱۳۷۰: ۱ / ۲۴۲ – ۲۴۱) ارزش توحیدی روایت فوق موجب شده است کلینی در شرحی کوتاه که برخلاف رسم معمول خویش بر این روایت می‌نویسد آن را تفسیر صحیح معنای واژه قرآنی «صَمَد» (توحید / ۲) و در تقابل کامل با درک تجسمی‌گرایان از این وصف بازشناساند. (کلینی، ۱۳۶۳: ۱ / ۱۲۴ – ۱۲۳)

فراتر از این، در روایات جابر نه فقط از تجسمی که از هرنوع تشییه خدا به بندگانش نهی می‌شود. جابر از امام باقر علیه السلام نقل می‌کند اینکه شامیان گفته‌اند خدا پای خود را بر صخره‌ای در بیت‌المقدس نهاد (برای اشاره‌ای به وجود این اعتقاد در عصر تابعین، نک: ابن محب، ۱۴۳۷: ۱ / ۵۱۵)، سخنی گزارف است؛ زیرا شأن خدا بالاتر از آن است که اوصاف آدمیان به او منتبه گردد (ابن بابویه، ۱۴۱۶: ۱۷۹) برپایه روایات جابر نه تنها انسان قادر نیست کُنْهِ وجود خدا را بفهمد که حتی نمی‌تواند ذات او را در خیال خویش تصور کند؛

زیرا خداوند از تشابه مُبِرّ است. (کلینی، ۱۳۶۳: ۸ / ۸) حتی تفکر درباره ذات خدا موجب کشیده شدن به ورطه کفر است. (همان: ۲۲ / ۸)

در منقولات جابر به برخی دیگر از صفات خداوند مانند حکمت، عدالت و رحمت اشاره شده است. در این روایات از عدالت خدا با این مینا دفاع می‌شود که کسی از خدا طلبی ندارد و اگر مثلاً زودتر بمیرد یا دیرتر، خدا در هر حال حق حیاتی را به او داده که خود مستحقش نبوده است. (ابن‌بابویه، ۱۴۱۶: ۹۹) رحمت خدا نیز در این روایتها بسی پردازنه شناسانده می‌شود: خدا ۱۰۰ رحمت خلق کرده، ۹۹ گونه‌اش را نزد خود برای مؤمنان واگذارده، و یکی را در سراسر جهان منتشر کرده است. (طبرانی، ۱۴۱۵: ۵ / ۷۴) اگر کافران از رحمت خدا آگاه بودند از بهشت نومید نمی‌گردیدند. (همان‌جا) خدا دوست دارد ستوده شود و به همین خاطر اگر کسی از آب یا خوراک سیر شد و شکر کرد، چه بسا پاداشی دریافت کند که روزه‌داران بهدست نمی‌آورند. (برقی، ۱۳۷۰: ۲ / ۴۳۵)

۲. شیوه‌های اعمال قدرت خدا

در روایات جابر اشاراتی نیز به شیوه‌های اعمال قدرت خدا در هستی دیده می‌شود. برپایه برخی از این روایات، نظام هستی به گونه‌ای طراحی شده است که اعمال انسان – خوب یا بد – به وی بازگردند. این گونه، خوش‌اخلاقی (کلینی، ۱۳۶۳: ۸ / ۲۳) و برخی عبادات (حر عاملی، ۱۴۱۴: ۱۰ / ۳۵۹) موجب ازدیاد روزی‌اند؛ بخل موجب می‌شود روزی فرارسد که شخص تهی دست بماند و کسی به فریادش نرسد؛ (کلینی، ۱۳۶۳: ۸ / ۲۰) بازگشت ظلم به ظالم نیز در دنیا حتمی است؛ (همان: ۱۹ / ۸) کسی که بناحق و با ظلم جایگاهی را تسخیر کند، روزی از آن سقوط کرده مغلوب خواهد شد؛ (همان: ۲۰ / ۸) و هرگاه کسی به کفر دیگری گواهی دهد یکی از آن دو بر حال کفر خواهد مُرد. (ابن‌بابویه، ۱۳۶۸: ۲۷۱) حتی برخی گناهان دگرگونی نعمت خدا و سلب رحمتش از جامعه انسانی را دربی دارد؛ هرچند از افراد معدودی انجام پذیرد. قسم دروغ از این قبیل است. (همان: ۷ / ۴۳۶)

برپایه روایات جابر، خدا – افزون‌براین – تصرفات مستقیمی نیز در هستی ممکن است بکند. در برخی از این روایتها گفته می‌شود گردش فلک به دست خداست و هرگاه خدا بخواهد رویدادی مثل سقوط یک حکومت سریع‌تر اتفاق بیفت، به فرشته‌ای امر می‌کند که فلک را سریع‌تر بگرداند. (کلینی، ۱۳۶۳: ۸ / ۱۵۹، ۳۹۵ – ۳۹۴) در برخی روایات جابر از این سخن می‌رود که خدا به حکمت خویش گاه مستقیماً امور انسان‌ها را تدبیر می‌کند. (نک: ابن‌بابویه، ۱۴۱۶: ۳۹۷) برپایه روایات جابر، یک جلوه دیگر تدبیر مستقیم خدا در هستی بداء است؛ بدین معنا که اعمال نیک یا بد اشخاص می‌تواند موجب شود سرنوشت ایشان تغییر پذیرد. (ابن‌بابویه، ۱۳۸۵: ۱ / ۱۰۶ – ۱۰۴) گاه نیز خدا با اسم اعظمش در جهان تصرف می‌کند. این

تصرف ممکن است با کاربست آن اسم اعظم باشد که تنها خدا می‌داند، یا با کاربست نامهایی که علمش را در اختیار دیگران هم نهاده است. (کلینی، ۱۳۶۳: ۸ / ۱۷۰) برپایه روایات جابر از دیگر شیوه‌های إعمال قدرت خدا در هستی تصرف در جهان به واسطه امامان است. او بقای جهان را طُفیل وجود پیامبر و امام در میان انسان‌ها می‌داند. (ابن‌بابویه، ۱۳۸۵: ۱ / ۱۲۳)

۳. ساحت‌های مختلف هستی

در روایات جابر می‌توان اشاره به ساحت‌های مختلفی برای هستی دید. گویی از نگاه وی خلقت عالم هستی به‌ویژه انسان دچار فرازوفرودهایی است؛ بدین‌سان که خدا نخست خلقتی غیرمادی و نوری را پی‌گرفته، و ظاهرًاً ارواح را در ضمن این خلقت نوری هست کرده، سپس – با دمیدن ارواح در اجساد – عالم مادی را پدید آورده، بعد با مرگ ارواح را از جسدّها خارج کرده، دوباره پس از مرگ ارواح را در عالم بزرخ به اجساد بازگردانده، و درنهایت پس از حشر قیامت ارواح را از عالم ماده خارج کرده، و دوباره به عالمی نوری بازگردانده است.

در یکی از این روایت‌ها با اشاره به آیه الست (اعراف / ۱۷۲) به این اشاره می‌شود که قبل از خلقت مادی انسان خلقت دیگری وجود داشته است؛ چنان‌که در آن عالم ائمه علیهم السلام پیش از آدم ابوالبشر خلق شده‌اند. (ابن‌بابویه، ۱۳۸۵: ۱ / ۱۲۲) توضیح چگونگی این خلقت برپایه روایات جابر دشوار است. گاه در اثر تصحیف سخن ابوالشعثاء جابر بن زید (درگذشته ۹۳ ق) را به او منتسب کرده‌اند که نخست عرش و آب و قلم پدید آمدند. (مجلسی، ۱۴۰۳: ۵۴ / ۲۰۷؛ قس: اشیب، ۱۴۱۰: ۸۲) گاهی هم از قول او روایت کرده‌اند که نخست آب و بعد همه هستی از آن آفریده شد. (ابن‌بابویه، ۱۳۸۷: ۶۷ - ۶۶) با این حال، در شمار بیشتری از روایات وی مسئله به نحوی کاملاً متفاوت صورت‌بندی می‌شود و از خلقت نوری آغازین سخن می‌رود.

برپایه این روایات، خدا خود نوری بدون ظلمت، علمی بدون جهل و حیاتی بدون مرگ است. (ابن‌بابویه، ۱۳۸۷: ۱۳۸) او این صفات را همواره داشته است و خواهد داشت. (همان، ۱۴۱) خدا انسان‌های مختلف را از انوار مختلف خود خلق کرد؛ شاهدش آنکه فاطمه علیها السلام بدان سبب «زهراء» لقب یافت که از «نور عظمت» خدا خلق شد. (ابن‌بابویه، ۱۳۸۵: ۱ / ۱۸۰) خدا از همین انوار خویش نخست محمد صلی الله علیه و آله و سلم را آفرید، بعد، از نور محمد صلی الله علیه و آله و سلم بقیه ائمه علیهم السلام را، و بعد، از نور ایشان بقیه جهان را پدید آورد. (فارسی، ۱۴۰۳: ۱۷)

خلقت نوری با خلقت ارواح قرین است: زمانی که خدا پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم و اهل‌بیت علیهم السلام را همچون شیخ‌هایی نورانی خلق کرده، به آنها یکی از انواع روح به نام «روح قدس» داد. (نک: سطور پسین) آنها با

همان روح خدا را شناختند و عبادت کردند؛ وقتی هنوز دیگر موجودات از روحی برخوردار نبودند. (کلینی، ۱۳۶۳: ۱ / ۴۴۲) این گونه، هنوز روح آدم‌^{علیه السلام} در جسدش کامل دمیده نشده بود که پیامبر اکرم صلوات الله علیه و سلام نبی بود. (هیثمی، ۱۴۱۴: ۸ / ۲۲۳)

از برخی روایات جابر می‌توان چنین دریافت که دمیده شدن روح در بدن با آغاز حیات دنیوی مقارن است، اشخاص درنتیجه آمیختگی روح با بدن دچار فراموشی می‌شوند، و در غفلت فرو می‌روند. این گونه، زندگی دنیوی همچون خوابی است که فرد خود را در آن واجد کمالاتی می‌بیند، خواهانخواه از آن بیدار می‌شود و می‌بیند هیچ‌یک از آن کمالات همراهش نیستند. (کلینی، ۱۳۶۳: ۲ / ۱۳۴ - ۱۳۲) با مرگ روح فرد قبض می‌شود. (همان: ۳ / ۲۵۷) با این حال، بعد از آنکه شخص را در گور نهادند، روح دوباره به جسم بازگردانده می‌شود. (ابونعیم، ۱۳۹۴: ۳ / ۱۹۰) همین پیوند میان روح و جسم در زندگی بزرخی و انقطاع نیافتن ارتباط مردگان با دنیاست که موجب می‌شود تلقین اعتقادات به مردگان سود برساند. (نک: شیخ طوسی، ۱۳۶۵: ۱ / ۴۵۹)

۴. حیات اخروی

برپایه روایات بازمانده از جابر نمی‌توان صورت‌بندی دقیق‌تری از تحولات جسم و روح انسان در حیات اخروی بازنمود. نمی‌دانیم آیا جابر معتقد به نوعی حشر مادی است یا قیامت را نوعی بازگشت به همان حیات نورانی و روحانی پیش از حیات دنیوی می‌انگارد. یک جا به‌واسطه وی روایت شده است که در قیامت ناصحان مردم بر منابری از «نور» جا می‌گیرند. (عقیلی، ۱۴۰۴: ۴ / ۳۳۱) از برخی روایات جابر می‌توان چنین دریافت که رویدادهای قیامت نه اموری جدید، که نمودی متفاوت از همان رفتارهای دنیوی‌اند. برای نمونه، وی از امام باقر علیه السلام نقل می‌کند که در توضیح «وَأَقِيمُوا الشَّهَادَةَ لِلَّهِ» (طلاق / ۲) فرمودند هر کس با کتمان شهادتی سبب پای مال شدن خون یا مال یا حق فردی مسلمان شود روز قیامت با چهره تاریکش رسوای خلائق خواهد شد؛ گویی هم‌اکنون که اقامه شهادت می‌کند به محضر عدل خدا بار یافته است. (ابن‌بابویه، ۱۳۶۸: ۲۲۵)

در شماری دیگر از روایات وی هم از این سخن می‌رود که اشیاء و امور در قیامت به شکل راستین شان حاضر می‌شوند. حتی قرآن (کلینی، ۱۳۶۳: ۲ / ۶۰۱) و حتی روزها نیز محشور می‌شوند. مثلاً روز جمعه در قالب عروسی زیبا و باوقار به درگاه خدا بار می‌جوابد و بر اینکه چه کسانی نماز جمعه برپا داشته‌اند شهادت می‌دهد. (ابن‌بابویه، ۱۴۱۷: ۴۸۱ - ۴۸۰) اغلب اشخاص در همان هیأتی و با همان حالی محشور می‌شوند که وقت خروج از دنیا حاصل کرده‌اند. این گونه، هرگاه کسی در آخرین لحظه زندگی دنیوی ایمان بیاورد از جهنم خواهد رست (نک: ابن‌بابویه، ۱۴۱۷: ۴۸۲ - ۴۸۱) و هر که روزه‌دار از دنیا

برود راه بهشت می‌گیرد. (ابن‌بابویه، ۱۳۶۸: ۵۲ – ۵۳) برخی رفتارها مثل تصبیع حق دیگران با شهادت باطل نیز تأثیری درازدامنه‌تر دارند و موجب می‌شوند فرد با چهره‌ای تاریک محشور و رسوای خلائق گردد. (کلینی، ۱۳۶۳: ۳۸۰ / ۷ – ۳۸۱؛ ابن‌بابویه، همان: ۲۲۵)

افزون بر اینها، جابر تأکید می‌کند زندگی و هستی حقیقی همان حیات اخروی است که چشم انسان‌ها در این دنیا بر روی آن بسته است. (ابن‌شعیه، ۱۴۰۴: ۲۸۶ – ۲۸۷) شاید بتوان از مجموع این روایت‌ها دریافت از نگاه وی زندگی اخروی نه حیاتی مستقل از دنیا و متاخر از آن، که ساحت ناپیدایی هستی دنیوی انسان و نمودی دیگر از آن است.

ج) انسان‌شناسی

برپایه روایات جابر، افزون بر آدمیان کنونی ساکن بر زمین، خدا در جایی دور پشت خورشید و ماهی که در آسمان دیده می‌شود خورشیدها و ماههای پرشمار با مخلوقات بسیار آفریده است؛ مخلوقاتی که هیچ آگاهی از خلقت بنی آدم ندارند. (حلی، ۱۳۷۰: ۱۲) بر زمین هم خدا میلیون‌ها دسته از آدمیان خلق کرده است که انسان‌های کنونی آخرین دسته از ایشان‌اند. بعد از آن هم که عالم کنونی فانی شود و بهشتیان و جهنمیان به سزای شان برسند، باز خدا مردمانی متفاوت را در زمان و زمین و آسمانی دیگر پدید خواهد کرد. (ابن‌بابویه، ۱۳۸۷: ۲۷۷)

۱. مراحل زندگی

برپایه روایات جابر، قبل از خلقت جنس انسان یا همین آدمیان کنونی، نسناس‌ها در زمین پراکنده بودند و هفت‌هزار سال فساد و خون‌ریزی کردند. (برای نسناس، نک: خلیل، ۱۹۸۰ / ۷ – ۲۰۱) خدا برای اصلاح زمین خواست خلیفه‌ای (جانشینی) برای خودش پدید آورد که حجت خدا (بر نسناس‌ها؟) باشند. او چنین جانشینی را از ملائک قرار نداد؛ با دست خود موجودی آفرید که فرزندانی از نسلش بتوانند جانشینانی شایسته و پاک برای خدا گردند. (ابن‌بابویه، ۱۳۸۵: ۱۰۶ – ۱۰۴)

برپایه برخی روایات جابر، خدا خواست مسیری که این انسان‌ها در زندگی خویش دنبال می‌کنند از دنیا بگذرد و اگر صحیح طی شد به بهشت ختم گردد؛ اما اگر بددرستی طی نشد شخص در جهنم اسیر بماند و راه بهشت نجوید. برای نمونه، جابر خطبه‌ای را با وساطت امام باقر علی بن ابی طالب نقل می‌کند که گفته می‌شود پاسخ امام به عبدالله بن کوئا سردسته خوارج بوده است. در این خطبه گفته می‌شود «أهل دوزخ حسرت بهشت را می‌خورند ...». این گونه بهشت همچون غایتی والا، و دوری از آن همچون حرمانی بزرگ بازنموده می‌شود. در ادامه نیز گفته می‌شود برای رسیدن به این بهشت باید از معبیر قیامت

گذشت، برای رسیدن به معبر قیامت باید از دنیا عبور کرد و برای عبور از دنیا نیز باید مرگ را آزمود.
(کلینی، ۱۳۶۳، ۲ / ۴۹ - ۵۰)

در روایات جابر بر این تأکید می‌شود که دنیا را نباید سرایی آرامش‌بخش و اطمینان‌آور انگاشت و دل بدان بست. دنیا همچون استراحتگاهی در مسیر است که باید از آن گذشت یا مرکبی که دیربازود باید از آن پیاده شد، یا سایه یا لباسی که منافعش منقضی می‌گردد؛ اما زندگی پسامرگ پایدار است. (شیخ طوسی، ۱۴۱۴: ۲۹۶) عبور انسان از دنیا نیز، با گرفتاری و بلاء همراه است. حتی خوشی‌های دنیا با ناخوشی‌ها و نعمت‌هایش با نقمت‌ها همراه است. (کلینی، ۱۳۶۳: ۸ / ۲۳)

این سختی‌ها از بدو تولد با آغاز فعالیت قوای درونی و فطری آغاز می‌شود (ابن‌بابویه، ۱۴۰۴: ۴ / ۴۱۳) و تا مرگ ادامه پیدا می‌کند. (کلینی، ۱۳۶۳: ۳ / ۱۳۷ - ۱۳۷ / ۳) فراز و نشیب‌های زندگی و اقبال و ادب‌های دنیا برای سنجش و امتحان انسان است. (کلینی، ۱۳۶۳: ۸ / ۲۱) با تحول احوال دنیا و اقبال و ادب‌های امور است که جوهره انسان آشکار می‌شود. (همان: ۸ / ۲۳) مردم در دنیا به نسبت میزان دین‌داری‌شان آزمایش می‌شوند (همو، ۲ / ۲۵۳) و هرچه قدر کسی مؤمن‌تر باشد بلاشبز بزرگ‌تر است. (کلینی، ۱۳۶۳: ۲ / ۳۵۳) خدا به دنیا امر کرده است که بر مؤمنان شیرین و دلپذیر نگردد و به انواع بلایا گرفتارشان کند؛ مبادا خدا را از یاد ببرند. (اسکافی، بی‌تا: ۴۹) خدا وقتی می‌بیند بندۀ مؤمنی در تلاش‌های تجاری و سیاسی موققیت‌های بزرگ به دست می‌آورد، فرشته‌ای می‌فرستد که امور وی را مختل کند. (همان: ۵۷ - ۵۶)

ابتلاء انسان تا لحظه مرگ ادامه پیدا می‌کند؛ وقتی که شخص می‌بیند قرار است همه دارایی‌های خود را بازگزارد و تنها با اعمالش جهان را ترک بگوید. (کلینی، ۱۳۶۳: ۳ / ۲۳۱) آخرین بلاء مرگ یا همان خروج روح از بدن است. این بلاء به قدری هولناک است که حتی افراد پیش از مرگ هم گاه که فرشته مرگ نظری به ایشان می‌افکند مبهوت می‌شوند. (کلینی، ۱۳۶۳: ۳ / ۲۵۹) انسان از مرگ نمی‌تواند برهد؛ حتی اگر ادريس نبی ﷺ نیز باشد و به آسمان برسود آنجا قبض روح می‌گردد. (کلینی، ۱۳۶۳: ۳ / ۲۵۷) گرچه بعد از مرگ در حیات بزرخی میان روح و جسم ارتباطی هست (نک: شیخ طوسی، ۱۳۶۵: ۱ / ۴۵۹)، بلاء و امتحانی نیست. مؤمنان مرگ دشواری را تجربه نمی‌کنند و از این بلاء می‌رهند. (کلینی، ۱۳۶۳: ۳ / ۱۳۷ - ۱۳۷ / ۳) مؤمنانی هم که به تیغ از دنیا رفت‌هاند به دنیا رجعت خواهند کرد و با مرگ از دنیا خواهند رفت؛ گویی با شهادت اگرچه به‌ظاهر از دنیا خارج شده‌اند روح‌شان قبض نگشته است. (حلی، ۱۳۷۰: ۱۷ - ۲۶)

۲. تأثیر خصوصیات چیلی بر کنش‌ها

در روایاتی از جابر به ویژگی‌هایی برای انسان اشاره می‌شود که درنتیجه نوع خلقتی که هر شخص دارد از

آنها برخوردار گشته است. مثلاً، برپایه روایتی از جابر، خدا برای خلقت انسان خاکی نیکو و مرغوب و خاکی ناخالص برگرفت و درآمیخت و گل کرد و بادهای شمال و جنوب و شرق و غرب را گفت بر آن بیوَزَند تا خشک شود. اختلاف طبایع و مزاج‌های آدمیان حاصل اختلاف ترکیب‌شان از این خاک‌ها و بادهای است. (ابن‌بابویه، ۱۳۸۵: ۱۰۶ – ۱۰۴)

در روایتی دیگر اشاراتی به این معنا می‌توان یافت که اختلاف رفتار انسان‌ها نتیجه ارواحی است که در هر کدام دمیده می‌شود؛ روح مَرْجَ آنی است که به افراد قدرت جایه‌جایی بدن می‌دهد، روح شهوت آن است که در افراد میل شدید به چیزی یا بیزاری شدید از دیگری را پدید می‌آورد، روح قوت عزم و اراده پیروی از کسی را در ایشان ایجاد می‌کند، روح ایمان دل‌نگرانی‌هایی در افراد برمی‌انگیزد و سبب می‌شود نسبت به اموری متوجه و حساس شوند؛ و روح الْقُدُس آن است که به کار کشف حقائق می‌آید. (کلینی، ۱۳۶۳: ۲۷۲) در روایت دیگری گفته می‌شود روح القدس تنها نصیب مقربان می‌شود؛ امامان و مقربان با روح القدس حقائق را کشف می‌کنند؛ اما پذیرش این حقائق تنها برای کسانی مقدور می‌شود که خدا قلب‌شان را با ایمان آزموده باشد؛ یعنی «روح ایمان» داشته باشند. (نک: کلینی، ۱۳۶۳: ۴۰۱ / ۱؛ برای تحریری دیگر از گفتار امام باقر^ع به روایت دیگر شاگردان ایشان، نک: صفار، ۱۳۶۲: ۴۶۷)

در اعصار کهن «روح» را مابه‌الامتیاز جان‌داران از طبیعت بی‌جان، و عنصری نادیدنی می‌انگاشتند که سبب حرکت اعضاء بدن جان‌داران می‌شود و با خروج آن از بدن، موجود جان‌دار فرقی با طبیعت بی‌جان ندارد. (Maemura, 2005: 8566) نیز نک: عیاشی، بی‌تا: ۲ / ۳۱۷ «التي في الدواب والناس» هرگاه اصطلاح روح در روایات فوق را بر همین اساس تفسیر کیم، شاید بتوانیم برپایه ادبیات امروزی روان‌شناسان این روایتها را چنین تفسیر کرد که تحرکات و واکنش‌های مختلف انسان به محرك‌های مختلف از چهار خاستگاه نشأت می‌گیرند: گاه تنها بازتاب‌هایی عصبی‌اند، گاه ریشه در آن فعل و انفعالات درونی بدن دارند که خود را در تمایلات زیستی جلوه‌گر می‌کنند، گاه نیز نتیجه عواطف خودآگاه، و گاهی نیز نتیجه عواطف ناخودآگاه‌اند. (برای مرور خوانش‌های دیگر از مفهوم ارواح خمسه، نک: بیدسرخی، ۱۳۹۶: ۱۱۱ – ۱۰۹؛ نیز نک: ابن‌عربی، ۱۹۷۲: ۱ / ۳۴۷ «الارواح الخمسة: الحيواني والخيالي والفكري والعقلي والقدسية»)

در ادامه همین روایت اخیر گفته می‌شود آن دسته از واکنش‌های شناختی مقربان که به کشف حقائق جدید می‌انجامد خاستگاهی به کلی دیگر دارد. گفتنی است صورت‌بندی فوق را باید شکل متمکامل‌تر دیدگاهی انگاشت که از این عبارت صحابی (در گذشته ۶۸ ق) نقل شده است. برپایه دیدگاهی منسوب به او در منابع متأخر، جانوران و کافران سه روح (نیروی محرک) دارند: روح بَدَن، روح قوت و روح شهوت؛ اما مؤمنان افرون‌براین، روح ایمان هم دارند. (نک: مُعْلِطَانِي، ۱۴۱۹: ۱۰۶۲)

می‌توان با کنارهم نهادن روایات پرآکنده جابر درباره کارکرد قلب تبیینی از نحوه شکل‌گیری رفتارهای خودآگاه انسان نیز بازنمود. برپایه این روایات، عجیب‌ترین ویژگی‌هایی که در انسان هست ریشه در قلب او دارند؛ زیرا در قلب است که بیش‌ها و عواطف خودآگاه فرد با دیگر عوامل مؤثر بر رفتار درمی‌آمیزند؛ چنان‌که اگر مثلاً بر اثر تعقل و تفکر به این نتیجه برسد که چیزی برایش لازم است، آنقدر در کوشش برای دستیابی به آن طمع نشان دهد که از حرص هلاک شود، یا اگر با تعقل دریافت که از فلان امر چیزی بهره‌اش نمی‌شود آن‌قدر نومید شود که به ورطه تأسیف‌کشنده بیفتند، یا اگر با تعقل دریافت همین که دارد برایش بسنده است و باید بدان رضامند باشد، حفاظت از آن را فراموش کند

(نک: کلینی، ۱۳۶۳: ۸ / ۲۱)

گویی برپایه این روایتها قلب محل تلاقی این ارواح چهارگانه و شکل‌دهی به رفتار فرد براساس آنهاست. از یکسو در قلب هواها و خواهش‌های نفسانی حضور دارند (کلینی، ۱۳۶۳: ۸ / ۲۲) و از دیگرسو، در قلب می‌توانند بیشن‌هایی شکل‌گیرند که شخص را از آن هواها و افراط‌ونفریط حاصل از آنها بازدارند: «إِنَّ لِالْقُلُوبِ شَوَاهِدَ تَجَرِي الْأَنْفُسُ عَنْ مَدْرَجَةِ أَهْلِ التَّفْرِيظِ». (همان‌جا) حتی گاه قلب می‌تواند واجد برخی دریافت‌های درونی باشد؛ چنان‌که بی‌هیچ شناخت قبلی و بدون آنکه از فردی خیر یا شری دیده باشد، بتواند برپایه همین احساس نسبت به آن فرد امیدی بورزد و به او طمعی برد یا از او بهراسد و دوری گزیند. (شیخ طوسی، ۱۴۱۴: ۵۹۵)

۳. اختیار انسان و امداد الاهی

از روایات جابر می‌توان چنین دریافت که انسان موجودی مختار است و می‌تواند راه هدایت خود را بیابد. معرفت خدا برای انسان امری ضروری است نه نظری؛ بدین‌معنا که خدا شناخت خود را برای بندگان به بداهت امکان‌پذیر ساخته، و اساساً، یکی از حقوق بندگان بر خدا همین است که امکان معرفت خود را برای شان فراهم کند. (ابن‌بابویه، ۳: ۲ / ۵۱۶) خدا پیش از به دنیا آوردن افراد خود را بر ایشان نمایانده، و در عالم آلت از ایشان پیمان عبودیت ستانده است. (شیخ طوسی، ۱۴۱۴: ۲۳۳ - ۲۳۲) این‌گونه، اقرار به یگانگی خود را در فطرت موجودات قرار داده (برقی، ۱: ۱۳۷۰ - ۲۴۲) و از مردم برای پذیرش ولايت پیشوایان الاهی پیمان ستانده است. (کلینی، ۱: ۱۳۶۳ / ۱۲۴)

جابر در تفسیر ضعف عزم آدم ابوالبشر (طه / ۱۱۵) از امام باقر علیه السلام چنین روایت می‌کند که مراد، کوتاهی آدم علیه السلام در عهدستانی از اولادش برای ولايت اهل‌بيت علیه السلام است. (کلینی، ۱: ۱۳۶۳ / ۱۴۱۶) این‌گونه، گناه نخستین آدم را - که از نگاه اديان مختلف عامل اصلی هبوط بشر نمایانده می‌شود - به فراموشی اين معرفت ضروری پيوند می‌زند. از آن‌سو، گفته می‌شود هرکس به هر دليل فاقد اين معرفت

ضروری و خدادادی باشد و نتواند نیک و بد را بازشناسد، با چارپایان فرقی ندارد. (کلینی، ۱۳۶۳: ۸ / ۲۴)

با این حال، در وجود هر فرد میان نیروهای مختلف کشاکشی برپاست که دستیابی او به هدایت را دشوار می‌کند. از یک سو انسان غرائی درونی دارد که در برابرشنان به ضعفی شدید مبتلاست. جابر از قول پیامبر اکرم ﷺ نقل می‌کند روزه‌داری راستین بسیار سودرسان، و در عین حال، حفظ کامل خود از شهوت جنسی و بطن و زبان بسی دشوار است. (شیخ طوسی، ۱۴۱۱: ۶۲۷) از دیگرسو، شیاطین بسیار دائم در حال تلاش برای فریب فرد هستند؛ وقتی مؤمنی از دنیا می‌رود به قدر جمعیت همه قوم عرب از همسایگان خانه‌اش کاسته می‌شود؛ همان شیاطینی که برای فریب او گرد آمده بودند. (کلینی، ۱۳۶۳: ۲ / ۱۵۱)

از دیگرسو، رفتارهای شخص بهشدت متأثر از عادات فردی و سنت‌های اجتماعی است. جابر از امام باقر علیه السلام روایت می‌کند گاه شخص چنان به دروغ‌گویی ادامه می‌دهد که در شمار دروغ‌گویان جای می‌گیرد یا چنان راست‌گویی پیشه می‌کند که از راستان بهشمار می‌رود. (جعفر حضرمی، ۱۳۶۳: ۶۴) به بیان دیگر، با استمرار یک عمل عادات و ملکاتی نفسانی در وجود فرد پدید می‌آیند که بر شکل‌گیری رفتار اثر می‌گذارند. به همین سبب، وی معتقد است اشخاص باید خود را وادار به برخی رفتارها کنند؛ آن‌سان که به تدریج عادتی در وجودشان شکل گیرد. برای نمونه، وی از امام باقر علیه السلام نقل می‌کند کسی که خود را وادار به بردبازی نکند، صفت بردبازی در او تحقق خواهد یافت. (کلینی، ۱۳۶۳: ۸ / ۲۲)

به همین ترتیب، سنت‌ها و عادات اجتماعی نیز، همین قدر نقش مهمی در سرنوشت انسان دارد؛ زیرا در وجود هر کس نقاط سستی و ضعفی هست؛ اگر شخص در مسیر اجتماعی قرار گرفت که راه سنت پیمود، چنان ضعفی مانع هدایتش نمی‌شود؛ اما اگر آن ضعف او را در عرصه اجتماعی به ورطه بduct کشاند، گمراх خواهد شد: «ما مِنْ أَحَدٍ إِلَّا وَلَهُ شِرَّةٌ وَفَرَّةٌ، فَمَنْ كَانَتْ فَتَرَّةٌ إِلَيْهِ سُنْنَةٌ فَقَدْ اهْتَدَى وَمَنْ كَانَ فَرَّثُهُ إِلَيْهِ بِدْعَةٌ فَقَدْ غَوَى». (همان: ۱ / ۷۰) این گفتار که جابر از امام باقر علیه السلام نقل می‌کند، بازنقل و تأکیدی بر یک حدیث نبوی است. برپایه آن، هر کس نقطه ضعفی دارد و هر نقطه ضعفی با خود سستی بخصوصی پدید می‌آورد. حال، اگر شخص توانست آن ضعف را چاره کند هدایت می‌شود؛ اما اگر این نقاط ضعف او را در عرصه اجتماعی به بدعت کشاند و انگشت‌نمای همگان کرد و از سنت‌ها دور برد، گمراه خواهد شد. (برای تحریرهای مختلف حدیث، نک: احمد بن حنبل، بی‌تا: ۲ / ۱۵؛ ترمذی، ۱۴۰۳: ۴ / ۵۲)

این گونه، در روایات جابر از این مبنای دفاع می‌شود که شخص می‌تواند با اراده منش‌های خود را تغییر دهد و با اصلاح عادات راه صحیح بجوید. (برای اختلاف آراء فیلسوفان مسلمان درباره امکان این امر، نک: ابن مسکویه، ۱۴۲۶: ۱۱۹ – ۱۱۵) از آن‌سو، بر دشواری‌های این امر و تأثیر عوامل مختلف درونی و اجتماعی نیز بر آن تأکید می‌رود؛ چنان که درنهایت خدا مؤثر اصلی است؛ هیچ کسی بدون یاری خدا

قدرتی بر ترک معصیت یا توان طاعت ندارد؛ (ابن بابویه، ۱۴۱۶: ۲۴۲) یعنی بدون خواست خدا نمی‌تواند به عاقبت نیکو در زندگی برسد. این گونه، امداد و توفیق خدا نقشی بسیار مهم در سعادت انسان دارد. (نک: ابن بابویه، ۱۴۰۴: ۴ / ۴۱۴؛ همو، ۱۴۱۶: ۲۴۲)

۴. خیر اعلا و راه دستیابی به آن

در روایات جابر آنجا که بناست اهمیت و لاء آل محمد ﷺ یادآوری شود، از پا نهادن به بهشت، لقاء خدا و نظر لطف خدا به شخص در قیامت سخن می‌رود؛ گویی از آن خیری والاتر نمی‌توان تصور کرد. (جعفر حضرمی، ۱۳۶۳: ۶۰) در روایتی دیگر از دوزخ همچون بالاترین حسرتی سخن می‌رود که می‌تواند نصیب فرد شود. (کلینی، ۱۳۶۳: ۲ / ۴۹) این گونه، برپایه روایات وی، بالاترین خیر برای انسان در قیامت و با لقاء خداوند محقق می‌شود؛ لقائی که با حضور در بهشت برای فرد روی می‌دهد. برهمناس، در روایات جابر معیار حقیقی خیر و شر و نفع و زیان امور، نتیجه آن برای زندگی اخروی است. او از امام باقر علیه السلام نقل می‌کند بدی که فرد را به بهشت رساند بدی، و نکویی که فرد را به دوزخ کشاند نکویی نیست. (همان، ۸ / ۲۴)

برپایه روایات وی، برای رسیدن به بهشت باید از معبّر قیامت گذشت، برای رسیدن به معبّر قیامت نیز باید از دنیا عبور کرد و برای عبور از معبّر دنیا هم باید مرگ را آزمود. برای گذر سالم از این معبّرها، باید از فقه یا فهم عمیق برخوردار شد. (همان، ۲ / ۵۰ – ۵۰) ظاهراً این فهم عمیق همان اعتقاد راستین به وحدانیت خدا و اقرار به توحید است که برپایه روایتی از جابر، اگر مسلمانی به چنین اعتقادی دست یابد همه سقف‌های آسمان را بر می‌درد، به لقاء خدا بر می‌شود، و چیزی هم از گناهان با وی نمی‌ماند مگر به حسنات مبدل گردد. (ابن بابویه، ۱۴۱۶: ۲۱) چنین فهم عمیقی تنها بهره کسی خواهد بود که عمل صالح انجام دهد. اعمال صالح را نیز تنها با مدد ایمان می‌توان شناخت. (کلینی، ۱۳۶۳: ۲ / ۵۰ – ۵۰)

این گونه، در روایات جابر بر اهمیت سلوک فکری صحیح در دستیابی به نجات و خیر اعلا تأکید می‌رود. در برخی روایات دیگر وی مراحل سه‌گانه‌ای برای این سلوک فکری ترسیم شده است: اسلام، ایمان و یقین. جابر نقل می‌کند که امام صادق علیه السلام به او فرمودند: ایمان افضل از اسلام، و یقین افضل از ایمان است؛ (کلینی، ۱۳۶۳: ۲ / ۵۱) گویی اسلام و ایمان و یقین هر سه را باید مراتب مختلفی از مسیر سلوک تلقی کرد. جای دیگر نقل می‌کند بالاترین مرحله ایمان دستیابی به یقین است و البته خدا چیزی را کمتر از یقین روزی بندگان خویش نمی‌گرداند. (اسکافی، بی‌تا: ۶۲)

از جابر نقل شده که اسلام بر پنج پایه بنا شده است: شهادت به یگانگی خدا، نماز خواندن، زکات، حج و روزه. (طبرانی، ۱۹۸۳: ۲ / ۳۲۷) جای دیگر از وی روایت کردند که پایه اسلام‌دوستی اهل بیت علیه السلام است. (شیخ طوسی، ۱۴۱۴: ۸۴) جابر نقل می‌کند که شرفی بالاتر از پذیرش دین اسلام

نیست. (ابن‌بابویه، ۱۴۰۴: ۴ / ۴۰۶) خدا دین اسلام را برای پذیرندگان آن ساده، و راه‌های مخالفت با آن را برای معاندان دشوار نموده است. (کلینی، ۱۳۶۳: ۲ / ۴۹) با پذیرش اسلام شخص در دنیا امان پیدا می‌کند و مال و جانش محترم شمرده می‌شود و راه سعادت نیز برایش گشوده می‌گردد. (کلینی، همان، ۲ / ۵۰ «وَجَعَلَهُ ... أَمَّةً لِمَنْ أَسْلَمَ») با این حال، اسلام به تنها ی بنا ی نیاراسته است و بر تن آن لباس ورع و تقوا و حیاء و عمل صالح می‌زیبد. (شیخ طوسی، ۱۴۱۴: ۸۴)

در روایات جابر ایمان مرتبه بالاتر از اسلام شناسانده می‌شود. برپایه روایتی که وی به وساطت امام باقر از علیؑ نقل می‌کند ایمان بر چهار پایه استوار است: جهاد و اعتدال و یقین و صبر. (کلینی، ۱۳۶۳: ۲ / ۵۱ - ۵۰) از این چهار مورد، جهاد و اعتدال و صبر در این مشترک‌اند که می‌توانند منش‌هایی فردی باشند. براین‌اساس، یقینی هم که در این عبارت منظور است باید چیزی از جنس منش‌های فردی، و غیر از آن مقام یعنی باید دانسته شود که در روایتی دیگر مرتبه بالاتر از ایمان شناسانده شده بود. (نک: سطور پیشین) این گونه، شاید بتوان روایت را چنین معنا کرد که هرچه قدر فردی در جوانب مختلف زندگی خود بیش‌تر اهل جهاد و اعتدال و یقین و صبر باشد، ایمانش افزون‌تر خواهد شد.

در ادامه روایت نیز توضیح داده می‌شود که جهاد یعنی امر به معروف و نهی از منکر کنند، در دشواری‌های حاصل از آن پایداری نمایند، و با فاسقان دشمنی ورزند. سفارش به اعتدال در این روایت را نیز باید چنین تفسیر کرد که اعتدال برای چنین جهادی ضروری است. در خود این روایت اعتدال چنین شناسانده می‌شود که شخص با کوشش برای فهم پیچیدگی‌های علم دین راه‌های کشف حکم را بازشناست و این گونه، از افراط و تغفیط به دور ماند و در جهادش بتواند حلم پیشه کند. (همان)

شاید بتوان از ادامه همین روایت جابر دریافت اعتدال وقتی حاصل می‌شود که فرد با تفقه و نکته‌بینی در سنت پیشینیان درس زندگی بگیرد و به راه راست یقین باید. درنهایت کنار همه اینها صبر و شکیبایی نیز باید باشد که تلاش‌ها نتیجه دهد. چنین صبری گاه نتیجه شوق است، گاه نتیجه ترس است، گاه نتیجه کناره‌جویی از دنیا و زهدورزی است، و گاه نتیجه مراقبه و یاد مرگ است. هریک از این انواع صبر اگر حاصل شوند فرد را در مسیر این مجاهدت فایده‌ای می‌رسانند: با شوق از شهوت‌ها دوری می‌گزیند، با ترس کارهای حرام را ترک می‌کند، با زهدورزی تحمل دشواری‌ها برایش آسان می‌شود، و با یاد کردن از مرگ در کارهای خیر تعجیل می‌کند. (همان)

نتیجه

دیدیم جابر به خلقت هستی از نور معتقد است. برپایه نگرش نخست فقط خدا بود؛ لابد یعنی فقط نور بود. بعد خدا پیامبر اکرم ﷺ و ائمه را از انوار مختلف خود خلق کرد. بعد بقیه موجودات را از نور ایشان آفرید.

هر موجودی که از نور خلق شد روح یافت. با خلق ارواح، انسان‌ها به مسائل بنیادین هستی خود معرفت پیدا کردند و مثلاً راه حق و امامان آن را شناختند.

خدا این ارواح را در کالبد جسم دمید و این‌گونه، جهان مادی پدید آمد. جهان مادی کنونی یکی از میلیون‌ها جهان مادی ممکن است و پیش از آن، همزمان با آن و بعد از آن خدا جهان‌های مختلفی در دوردست‌های جهان هستی خلق کرده است. وقتی این ارواح با دمیده شدن در کالبد تن حیات دنیوی یافتد معرفتی که نسبت به مسائل بنیادین هستی خویش داشتند فراموش شد. دنیای مادی فقط یک توهم و یک پرده غفلتی بود تا چشم انسان برای دیدن حقائق راستین بسته بماند. خدا خواست با دمیدن روح انسان‌ها در کالبد جسم انسان‌ها و آوردن شان به دنیا، انسان‌ها را امتحان کند تا معلوم شود چه کسی می‌تواند آن‌چه را از یاد برده است متذکر شود و ایمان بیاورد. خدا به‌همین منظور، برای انسان حجت‌هایی نیز قرار داد که آنچه می‌دانسته و از یاد برده است به خاطرش آورند. نیز، اشخاصی را که می‌خواهد به خود نزدیک کند، برای آنکه از یادش غافل نشوند گرفتار بالاهایی می‌کند؛ بدان امید که فرد بتواند راه خدا را بیابد. بالاها تا دم مرگ ادامه پیدا می‌کند. آخرین فرصت برای بازگشت سوی خدا و ایمان آوردن لحظه مرگ است.

پرده غفلت وقتی از پیش چشم انسان کنار زده می‌شود که ارتباط روح با تن به طور کامل منقطع گردد. چنین ارتباطی البته به‌سادگی بریده نمی‌شود و حتی وقتی شخص می‌میرد هم ارتباط کامل جسم و روحش نمی‌گسلد. به هر حال، همه انسان‌ها مرگ و جدایی روح از بدن را تجربه می‌کنند؛ اما بعد از مرگ روح‌شان به کالبد بازگردانده می‌شود. با توجه به آنکه شهیدان زنده‌اند، اگر کسی به شهادت هم از دنیا برود بازخواهد گشت و خواهد زیست تا بمیرد؛ شاید از آن‌رو که با شهادت میان جسم و روح جدایی حقيقة نمی‌افتد.

از آن‌سو، زندگی اخروی چیزی جز ساحت ناپیدای همین رویدادهای کنونی زندگی اشخاص در جهان مادی نیست. گویی همین‌الآن اشخاص که در این جهان حاضرند، در جهانی دیگر هم حضور دارند؛ اما به علت اینکه روح‌شان در جسم دمیده شده است حضورشان در آن جهان دیگر را از یاد برده‌اند. این‌گونه، هستی انسان دچار فرازوفرودهایی است که با خلقت روحش از نور آغاز می‌شود، با فرود در ساحت مادی دچار فراموشی می‌گردد و باز با مرگ آن آگاهی از دست‌رفته بازمی‌گردد. چیزی که شخص می‌تواند در این عالم فراموشی - حیات دنیوی - حاصل کند ایمان است. مرحله بالاتر از آن یعنی یقین که لابد مستلزم خرق حجاب طبیعت است برای افرادی بسیار محدود حاصل می‌شود. کسی که در این زندگی دنیوی و در ایام فراموشی حقائق توانسته باشد به نور ایمان آن حقیقت‌ها را بشناسد، به بالاترین خیر برای انسان که لقاء خدادست می‌رسد. این لقاء با راهیابی به محضر خدا در بهشت حاصل می‌شود.

سلوک بهینه برای انسان حرکت در مسیری است که وی را به چنین مراحل والایی برساند؛ سلوکی که از اسلام آوردن آغاز می‌شود، با ایمان استمرار می‌یابد و در حالت ایده‌آل می‌تواند به یقین ختم شود. سرشت انسان‌ها و عوامل ایجاد کنش در وجود هریک نیز متفاوت است. بیش‌های حاصل برای صاحبان این سرشت‌ها و کنش‌ها نیز به طبع متفاوتند. به هرروی، در وجود هر فردی نقاط ضعفی هست که می‌توانند سبب شوند فرد به گمراهی کشیده شود؛ مگر خدا بخواهد فردی هدایت شود و آن نقاط ضعف در ترکیب با عناصر وجودی و افکار وی موجب آسیب نشوند.

دستیابی به نجات نصیب کسی می‌شود که خواست خدا بر هدایت وی تعلق گیرد. اینکه خواست خدا بر هدایت چه کسی تعلق گیرد وابسته به امور مختلفی است. از جمله، خدا نظام هستی را به گونه‌ای طراحی کرده است که آعمال انسان - خوب یا بد - به وی بازگردد. رحمت خدا نیز بسیار وسیع است؛ چنان‌که گاه مثلاً به شاکران پاداش عظیمی می‌دهد که با عبادات فراوان حاصل نمی‌شود. افزون بر این، گاه خدا مستقیم در هستی تصرف، و مثلاً وقوع برخی حوادث را تسريع یا کند می‌کند. گاهی هم از طریق واسطه‌های فیض خود مثل امامان در امور عالم تصرف می‌کند. این‌گونه، دستیابی به نجات برای انسان ممکن است و انسان اگر بخواهد می‌تواند به مدد خدا راه نجات را بیابد.

برپایه روایات جابر، برای دستیابی به نجات اصلاح عادات بسیار مهم است؛ زیرا اغلب رفتارهای انسان در زندگی فردی و اجتماعی با تکرار شدن کارها و تبدیل‌شان به عادات شکل می‌گیرد. بنابراین، در زندگی فردی، شخص با تکرار یک عمل نیکو یا بد می‌تواند عادتی در خود ایجاد کند. پس برای اصلاح نیز باید بکوشد عادات خوبی در خود ایجاد کند و تا می‌تواند از عادت‌های بد دوری گزیند. در زندگی اجتماعی نیز اگر شخص به آداب و سنت نیکو پیوند خورد راه نجات می‌یابد؛ اما اگر نقاط ضعفی که گفتیم در وجود هر کسی هست سبب شدن آن فرد از سنت‌ها دوری گزیند و ناهمنوایی پیش گیرد و اهل بدعت شود، بدعاقبت خواهد شد.

اینکه شخص بتواند عادات نیکو را در وجود خویش پدید آورد و رفتارش را در مسیر صلاح و هدایت قرار دهد تا به خیر اعلا دست یابد، نیازمند اصلاحی گستره در بیش‌ها و رفتارست؛ اصلاحی که با پذیرش اسلام آغاز می‌شود، با کوشش برای تقویت ایمان استمرار می‌یابد و با دستیابی به یقین که البته بسی دیریاب است به اوج می‌رسد. پذیرش اسلام همان است که فرد به شریعت پای‌بندی نشان دهد؛ باشد که جان و مالش محقون شمرده شود و راهی برای تأمل و تدبیر بیش‌تر در امور معنوی فراویش گشوده گردد. گام بزرگ‌تر بعدی تلاش برای حصول ایمان است. برای دستیابی به ایمان باید مجاهده کرد. برای حفظ اعدال در این مجاهده باید در کسب یقین از طریق تفقه و نکته‌بینی در حکم دین و

سنت پیشینیان کوشید. نیز، برای صبر بر این مجاهده باید شوق، خوف، زهد و مراقبه را در وجود خود پرورد. اینکه در روایات جابر برای هریک از این مراحل چه توصیه‌هایی بازنموده می‌شود موضوع مطالعه گسترده‌دیگری است. نیز، اینکه آراء اخلاقی بازتابیده در روایات جابر چه نسبتی با آراء بازتابیده در روایات دیگر عالمان شیعی و عامی مذهب عصر وی دارند را باید زمینه‌ای برای مطالعات بعدی تلقی کرد. در پایان، این نیز که آراء اخلاقی بازتابیده در روایات جابر چه جایگاهی در سیر کلی تحول اندیشه اخلاقی در جهان اسلام دارند سؤالی است که باید در مطالعه‌ای مستقل و با کنار هم نهادن مجموع اقوال عالمان متقدم اخلاق در جهان اسلام بدان پاسخ داد؛ عالمانی از نسل صحابه همچون علی^{علیہ السلام}، ابوذر، ابن مسعود، انس بن مالک، ابن عباس، ابوهریره و ابودrade تا عالمانی از نسل‌های بعد همچون امام زین العابدین^{علیہ السلام}، حسن بصری، ابن سیرین، و جابر چعفی. استمرار چنین مطالعاتی می‌تواند ما را به شناخت ابعاد مختلف اندیشه اخلاقی امام باقر و امام صادق^{علیہما السلام} و شناخت گفتمان فکری حاکم در عصر ایشان برساند.

منابع و مأخذ

۱. قرآن کریم.
۲. ابن ابی حاتم، عبد الرحمان بن محمد، ۱۹۵۲ م، *الجرح والتعديل*، حیدرآباد دکن، مجلس دائرة المعارف العثمانیه.
۳. ابن بابویه، محمد بن علی، ۱۳۶۸، *ثواب الاعمال*، به کوشش محمد مهدی خرسان، قم، شریف رضی.
۴. ابن بابویه، محمد بن علی، ۱۳۸۵ ق، *علل الشرایع*، نجف، المکتبه الحیدریه.
۵. ابن بابویه، محمد بن علی، ۱۴۰۳ ق، *الخصائص*، به کوشش علی اکبر غفاری، قم، جامعه مدرسین.
۶. ابن بابویه، محمد بن علی، ۱۴۰۴ ق، من لایحضره الفقيه، به کوشش علی اکبر غفاری، قم، جامعه مدرسین.
۷. ابن بابویه، محمد بن علی، ۱۴۱۶ ق، *التوحید*، به کوشش هاشم حسینی طهرانی، قم، جامعه مدرسین.
۸. ابن بابویه، محمد بن علی، ۱۴۱۷ ق، *الاماالی*، قم، بعثت.
۹. ابن بیع، محمد بن عبدالله، بی تا، *المدخل الى كتاب الأکلیل*، به کوشش فؤاد عبدالمنعم احمد، اسکندریه، دار الدعوه.
۱۰. ابن حبان، محمد، ۱۳۹۳ ق، *الثقات*، حیدرآباد دکن، مجلس دائرة المعارف العثمانیه.
۱۱. ابن حبان، محمد، ۱۳۹۶ ق، *المجروحین*، به کوشش محمود ابراهیم زاید، حلب، دارالوعی.
۱۲. ابن حزم، علی بن احمد، ۱۴۱۶ ق، *الفصل فی الملک والاھوا و النحل*، بیروت، دار الكتب العلمیه.

۱۳. ابن حزم، علی بن احمد، ۱۹۸۰ م، *الرسائل*، به کوشش احسان عباس، بیروت، المؤسسه العربية للدراسات والنشر.
۱۴. ابن سعد، محمد، ۱۴۲۱ ق، *الطبقات*، به کوشش علی محمد عمر، قاهره، مکتبة الخانجي.
۱۵. ابن شعبه حرّانی، حسن بن علی، ۱۴۰۴ ق، *تحف العقول*، به کوشش علی اکبر غفاری، قم، جامعه مدرسین.
۱۶. ابن عدی، عبدالله، ۱۴۱۸ ق، *الکامل*، به کوشش عادل احمد عبدالموجود و علی محمد معوض، بیروت، دار الكتب العلمية.
۱۷. ابن عربی، محمد بن علی، ۱۹۷۲ م، *الفتوحات المکیة*، به کوشش عثمان یحیی، قاهره، الهيئة المصرية العامة للكتاب.
۱۸. ابن قتیبه، عبدالله بن مسلم، ۱۹۹۲ م، *المعارف*، به کوشش ثروت عکاشه، قاهره، الهيئة المصرية العامة للكتاب.
۱۹. ابن محب، محمد بن عبدالله (۱۴۳۷ ق)، *صفات رب العالمین*، به کوشش صقر بن حسن غامدی و دیگران، رساله کارشناسی ارشد اعتقادات، مکه، دانشگاه ام القری.
۲۰. ابن مسکویه، احمد بن محمد، ۱۴۲۶ ق، *تهذیب الاخلاق و طهارة الاعراق*، به کوشش عماد هلالی، نجف، طلیعة النور.
۲۱. ابونعیم اصفهانی، احمد بن عبدالله، ۱۳۹۴ ق، *حلیة الاولیاء*، قاهره، مطبعة السعادة.
۲۲. احمد بن حنبل، بی تا، *المسنن*، بیروت، دار صادر.
۲۳. اردشیری لاجیمی، حسن، ۱۳۸۸، «وصایای امام باقر علیه السلام به جابر بن یزید جعفی»، *میلان*، ش ۱۲۲.
۲۴. اسکافی، محمد بن همام، بی تا، *التمحیص*، قم، مدرسة الامام المهدی علیه السلام.
۲۵. اشیب، حسن بن موسی، ۱۴۱۰ ق، *الجزء*، به کوشش خالد قاسم ردادی، فجیره، دار علوم الحديث.
۲۶. اعوانی، غلامرضا، ۱۳۷۷، «اخلاق»، *دانثرة المعارف بزرگ اسلامی*، ج ۷، تهران، مرکز دائرة المعارف بزرگ اسلامی.
۲۷. بخاری، محمد بن اسماعیل، بی تا، *التاریخ الكبير*، به کوشش محمد عبدالمعید خان، حیدرآباد دکن، مجلس دائرة المعارف العثمانیه.
۲۸. برقی، احمد بن محمد، ۱۳۷۰ ق، *المحسن*، به کوشش جلال الدین محدث ارمومی، تهران، اسلامیه.
۲۹. بغدادی، عبدالقاهر بن طاهر، ۱۹۷۷ م، *الفرق بين الفرق*، بیروت، دار الآفاق الجدیده.
۳۰. بیدسرخی، علی و دیگران، ۱۳۹۶، «چیستی و مختصات روح الایمان در قرآن و حدیث با تکیه بر دیدگاه علامه طباطبائی»، *رهیافت‌هایی در علوم قرآن و حدیث*، ش ۹۸.

۳۱. بیهقی، احمد بن حسین، ۱۴۱۲ ق، *معرفة السنن والآثار*، به کوشش عبدالمعطی امین قلعجی، کراچی، جامعه الدراسات الاسلامیه.
۳۲. بیهقی، احمد بن حسین، ۱۴۳۶ ق، *الخلافیات بین الامامین الشافعی وابی حنفیه واصحابه*، به کوشش محمود ابوشدنا نحال و دیگران، قاهره، دار الروضه للنشر.
۳۳. ترمذی، محمد بن عیسی، ۱۴۰۳ ق، *السنن*، به کوشش عبد الوهاب عبد اللطیف، بیروت، دار الفکر.
۳۴. حر عاملی، محمد بن حسن، ۱۴۱۴ ق، *وسائل الشیعه*، قم، آل البیت.
۳۵. حقانی فضل، مصطفی، ۱۳۹۲، *دیدگاه‌های کلامی جابر بن زید چعفی*، پایان‌نامه کارشناسی ارشد شیعه‌شناسی، دانشگاه ادیان و مذاهب.
۳۶. حضرمی، جعفر، ۱۴۰۵ ق، *الاصل، ضمن الاصول الستة عشر*، به کوشش حسن مصطفوی، قم، شبستری.
۳۷. حلی، حسن بن سلیمان، ۱۳۷۰ ق، *مختصر بصائر الدرجات*، نجف، المطبعة الحیدریه.
۳۸. خلیل بن احمد، ۱۹۸۰ م، *العین*، به کوشش مهدی مخزومی و ابراهیم سامرایی، بیروت، دار و مکتبة الهلال.
۳۹. ذهی، محمد بن احمد، ۲۰۰۳ م، *تاریخ الاسلام*، به کوشش شار عواد معروف، بیروت، دار الغرب الاسلامی.
۴۰. شیخ طوسی، محمد بن حسن، ۱۳۶۵، *النهذیب*، به کوشش حسن موسوی خرسان، تهران، اسلامیه.
۴۱. شیخ طوسی، محمد بن حسن، ۱۴۱۱ ق، *مصابح المتهجد*، بیروت، مؤسسه فقه الشیعه.
۴۲. شیخ طوسی، محمد بن حسن، ۱۴۱۴ ق، *الاماالی*، قم، دار الثقافه.
۴۳. صفار، محمد بن حسن، ۱۳۶۲، *بصائر الدرجات*، به کوشش حسن کوچه‌باغی، تهران، اعلمی.
۴۴. طاووسی مسروور، سعید، ۱۳۸۸، «جابر چعفی»، *دایرة المعارف بزرگ اسلامی*، ج ۱۷، تهران، مرکز دائرة المعارف بزرگ اسلامی.
۴۵. طبرانی، سلیمان بن احمد، ۱۴۱۵ ق، *المعجم الاوسط*، به کوشش طارق بن عوض الله بن محمد و عبدالمحسن بن ابراهیم حسینی، قاهره، دار الحرمین.
۴۶. طبرانی، سلیمان بن احمد، ۱۹۸۳ م، *المعجم الكبير*، به کوشش حمدی بن عبدالمجید سلفی، موصل، مکتبة العلوم والحكم.
۴۷. عبدالساده، رسول کاظم، ۱۴۲۹ ق، *مقدمه بر تفسیر جابر الجعفی*، نجف، دار الاعتصام.
۴۸. عجلی، احمد بن عبدالله، ۱۴۰۵ ق، *الثقافت*، مکه، دار الباز.
۴۹. عقیلی، محمد بن عمرو، ۱۴۰۴ ق، *الضعفاء الكبير*، به کوشش عبدالمعطی امین قلعجی، بیروت، دار المکتبة العلمیه.

۵۰. عیاشی، محمد بن مسعود، بی تا، *التفسیر*، تهران، اسلامیه.
۵۱. فارسی، فضل الله بن محمود، ۱۴۰۳ ق، *ریاض الجنان*، قطعه بازمانده در ضمن جلد ۲۵ *بحار الانوار مجلسی* (نک: همین منبع).
۵۲. فسوی، یعقوب بن سفیان، ۱۴۰۱ ق، *المعرفة والتاريخ*، به کوشش اکرم ضیاء عمری، بیروت، مؤسسه الرساله.
۵۳. کلینی، محمد بن یعقوب، ۱۳۶۳، *الکافی*، به کوشش علی اکبر غفاری، تهران، اسلامیه.
۵۴. مجلسی، محمد باقر بن محمد تقی، ۱۴۰۳ ق، *بحار الانوار*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
۵۵. مغلطای، ۱۴۱۹ ق، *شرح سنن ابن ماجه*، مدینه، مکتبه نزار مصطفی الباز.
۵۶. مهروش، فرنگ، ۱۳۹۳، «اندیشه اخلاقی ابن مسعود»، *پژوهشنامه اخلاق*، ش ۲۴.
۵۷. مهروش، فرنگ، ۱۳۹۵، *تاریخ فقه اسلامی در سده های نخستین*، تهران، نشر نی.
۵۸. مؤلف ناشناس (منسوب به شیخ مفید)، ۱۴۱۴ ق، *الاختصاص*، به کوشش علی اکبر غفاری و محمود زرندی، بیروت، دار المفید.
۵۹. هاشمی، محمد منصور، ۱۳۸۲، «تشبیه و تنزیه»، *دانشنامه جهان اسلام*، ج ۷، تهران، بنیاد دائرة المعارف اسلامی.
۶۰. هیثمی، علی بن ابی بکر، ۱۴۱۴ ق، *مجمع الزوائد*، به کوشش حسام الدین قدسی، قاهره، مکتبة القدسی.
۶۱. ولادوست، بیتا، ۱۳۸۷، «تشبیه و تنزیه»، *دائرة المعارف بزرگ اسلامی*، ج ۱۵، تهران، مرکز دائرة المعارف بزرگ اسلامی.
62. Kohlberg, Etan, 1999, "Muhammad b. 'Alī al-Bāqir," *Encyclopaedia of Islam*, Leiden, Brill, Vol. VII.
63. Madelung, Wilferd, 1999, "Djābir al-Dju'fī," *Encyclopaedia of Islam*, Leiden, Brill, Supplement I.
64. Maemura, Michael E., 2005, "Soul: Islamic Concepts," *Encyclopedia of Religion*, ed. Lindsay Jones, New York, McMillan.
65. Modarresi, Hossein, 2003, *Tradition and Survival: A Bibliographical Survey of Early Shī'ite Literature*, Oxford, Oneworld.