

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

محمداسماعیل محمدی تبار* / حامد خانی (فرهنگ مهرش)**

ارسطو میرانی*** / ابوالفضل ابراهیمی ازینه****

چکیده

در روایات جابر بن یزید جُعی، صحابی صادقین^{علیهم‌السلام}، توجه گسترده‌ای به مضامین اخلاقی می‌توان دید؛ روایاتی که از میان مسموعات گسترده‌اش 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. افزون‌براین، تحلیل اندیشه‌های اخلاقی جابر می‌تواند به اصلاح درک‌ها از نقش اصحاب ائمه^{علیهم‌السلام} در شکل‌گیری گفتمان‌های فکری سده‌های متقدم اسلامی بینجامد. نیز، با توجه به قرابت ویژه جابر به امام باقر^{علیه‌السلام} 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، مبناهای کلی و کلان‌راوی و مروج آن‌ها شناخته شود.

واژگان کلیدی

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

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

mt.7433@yahoo.com

mehrvash@hotmail.com

** دانشیار گروه الهیات، واحد گرگان، دانشگاه آزاد اسلامی، گرگان، ایران (نویسنده مسئول).

arastoomirani@gmail.com

*** استادیار گروه الهیات، واحد گرگان، دانشگاه آزاد اسلامی، گرگان، ایران.

abolfazlebrahimi39@yahoo.com

**** استادیار گروه الهیات، واحد آزادشهر، دانشگاه آزاد اسلامی، آزادشهر، ایران.

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 جعفی (حدود ۱۲۸ - ۵۰ ق) است. جابر بن یزید جعفی از نگاه شیعیان همچون یکی از شاگردان برجسته صادقین علیهم‌السلام 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 غالبان 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 همین رو، در این مطالعه می‌خواهیم با کوشش برای تحلیل روایات بازمانده از جابر دریابیم بنیان‌های اندیشه اخلاقی وی چه بوده‌اند. بدین منظور 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: مهرش، 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 امکان بحث

شناخت ابعاد مختلف اندیشه جابر باید مهم تلقی شود؛ چه، از دوران‌های مهم در شکل‌گیری مکتب تشیع، عصر امام باقر علیه‌السلام 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 علیه‌السلام 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، ۲۳۲؛ ابن حزم، ۱۹۸۰: ۱ / ۴۲۶) چه‌بسا چنین مطالعه‌ای از منظر تاریخ حدیث و کلام و فرق نیز بتواند به ما کمک بکند مرزهای فکری جابر با فرقه‌های غالبانه سده ۲ ق را دریابیم و فضای صدور برخی روایات اهل بیت علیهم‌السلام 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 عمده 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 محرمان 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 کرده‌اند افزون بر هرآنچه روایت کرده، ۳۰،۰۰۰ حدیث دیگر نیز داشته، اما چون مستمعی در میان عامه مسلمانان برایش نیافته، عرضه نکرده است. (فسوی، ۱۴۰۱: ۲ / ۷۱۵؛ قس: کلینی، ۱۳۶۳: ۸ / ۱۵۸ - ۱۵۷؛ ابن عدی، ۱۴۱۸: ۲ / ۳۲۷؛ ابن حبان، همان جا)

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 نظریه‌پردازی برخی جریان‌های غالبانه همچون مغیره (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 (در گذشته ۲۰۴ق) 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 خویش، بسیار فراتر از یک عالم شیعی، همچون عالمی مهم در حدیث کوفه مطرح بوده، و دست‌کم 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 گفتار ابن علیّه)

به سبب برخورداری او از همین جایگاه، عالمان عامّه همچون سفیان ثوری، ابن عیینه، و شعبه بن حجاج بدون توجه به تشیعش برای دریافت روایات به او مراجعه (نک: طاووسی، ۱۳۸۸: ۱۵۵) و فقیهانی مثل ابوحنیفه (ابن بیع، بی‌تا: ۲۰۴) از وی روایت می‌کرده‌اند. (برای سیاهه‌ای از روایان وی، نک: عبدالساده، ۱۴۲۹: ۴۳ - ۳۹) گفتار انتقادی شاگرد عامی‌مذهب او یحیی بن سعید قطن (در گذشته ۱۹۸ق) 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 (در گذشته ۱۶۹ق) قیاس می‌شده است.

در منابع حدیثی، فقهی و تفسیری شیعه و عامه مسلمانان پس از حذف مکررات می‌توان دست‌کم ۵۰۰ روایت از جابر بازساخت. 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 او ست و می‌تواند

نشان دهد از چه سبب او را یکی از خزائن حدیث شناسانده‌اند. (ذهبی، ۲۰۰۳: ۳ / ۳۸۵ «احد اوعیه 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 عبدالله انصاری (ابن بابویه، ۱۴۰۴: ۴ / ۴۱۳) و تابعینی همچون سعید بن جبیر، عطاء بن ابی‌ریباح، مجاهد بن جبر، سلمه بن کُهَیل، حکم بن عُنَیبه، عکرمه مولای ابن عباس، و شُرَیح قاضی دیده می‌شود. با این حال، عمده شهرت وی در منابع حدیثی عامه به شاگردی عامر شعبی و نقل تعالیم اوست. (برای اشاره به این معنا، نک: Madelong, 1999: 232) می‌توان با نظر به روایات جابر در منابع عامه مسلمانان گفت وی نقش مهمی در انتقال روایات و آموزه‌های تابعین به نسل‌های بعد داشته است. (برای سیاهه‌ای از مشایخ وی در حدیث، نک: حقانی، ۱۳۹۲: ۵۲ - ۵۱) این ایفاء نقش موجب شده است برخی محدثان بزرگ کوفه همچون وکیع (در گذشته 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 مبتلی به خود اوست (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: مهرش، 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. بر این اساس، باید نوعی جهت‌گیری اخلاقی را در روایات وی انتظار داشت.

عناوین آثار جابر (نک: حقانی، ۱۳۹۲: ۴۹ - ۴۵) نیز، نشان آشکاری از اهتمام وی به ترویج اخلاق ندارند. با این 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 علی ﷺ روایت می‌کند، یا سفارش‌هایی که گفته می‌شود وی خود از امام باقر ﷺ به هنگام وداع شنیده است. (به ترتیب نک: شیخ طوسی، ۱۴۱۴: ۸۴، ۲۹۶، ۵۹۵)

از همین قبیل است وصیتی که می‌گوید امام باقر ﷺ به وی کردند: (ابن شعبه، ۱۴۰۴: ۲۸۶ - ۲۸۴) نیز، خطبه «وسيله» از علی ﷺ که گفته‌اند جابر چون از اختلافات فکری شیعیان پیش امام باقر ﷺ

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 اعمالشان 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 جعفی در دوران شکل‌گیری مکتب تشیع و در ادامه کوشش امامان شیعه برای پایه‌گذاری این مکتب، مروج اندیشه‌های اخلاقی به‌خصوصی نیز بوده است. نباید پنداشت که جابر تنها در جایگاه راوی این اقوال ایفاء نقش نموده است. روایات او نیز مثل هر محدث دیگری می‌تواند 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 می‌کردند 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 نگرش‌هایشان سازگار بود روایت کرده‌اند. بینش‌های راوی گاه خود را در اختلاف تحریر او از یک سخن با بقیه ناقلان، تقطیع روایات، یا نقل به‌مضمون 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. به‌طبع امام باقر علیه السلام شاگردان 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.

براین پایه، 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 علیهم السلام یا همچون قرآنی برای فهم گفتمان فرهنگی عصر صدور روایات ایشان تلقی شود.

(ب) هستی‌شناسی جابر

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

۱۳۷۷: ۲۰۱) 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. براین پایه، برای شناخت بینش‌های اخلاقی پنهان در پس پرده روایات جابر نیز، نخست باید آراء هستی‌شناسانه بازتابیده در این روایت‌ها را بازکاویید.

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 تجسیم (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 يَسْتَطِيعُ رَبُّكَ» (مائده / ۱۱۲) را به صیغه مؤنث می‌خواند. (ابن حبان، ۱۳۹۳: ۶ / ۲۲۳)

باین حال، می‌توان با نظر به وجهه غالب روایات جابر دریافت که وی شناخت حقیقی صفات خداوند را بالاتر از درک انسان می‌شناسانده، 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 کُنهِ شناخت خدا راه یابد، یگانه و بی‌نیاز و منزّه 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 تجسیم‌گرایان از این وصف بازشناساند. (کلینی، ۱۳۶۳: ۱ / ۱۲۴ - ۱۲۳)

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

در جستجوی مبانی یک نظریه اخلاقی؛ بازخوانی روایات جابر جعفی □ ۵۳

زیرا خداوند از تشابه مَبْرَأً ست. (کلینی، ۱۳۶۳: ۸ / ۱۸) حتی تفکر درباره ذات خدا موجب کشیده شدن به ورطه کفر است. (همان: ۸ / ۲۲)

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 مبنا 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. (ابن بابویه، ۱۴۱۶: ۳۹۷) رحمت خدا نیز در این روایت‌ها بسی پر دامنه 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 به‌گونه‌ای طراحی شده است که اعمال انسان - خوب یا بد - به وی بازگردند. این‌گونه، خوش‌اخلاقی (کلینی، ۱۳۶۳: ۸ / ۲۳) و برخی عبادات (حر عاملی، ۱۴۱۴: ۱۰ / ۳۵۹) موجب ازدیاد روزی‌اند؛ بخل موجب می‌شود روزی فرارسد که شخص تهی‌دست بماند و کسی به فریادش نرسد؛ (کلینی، ۱۳۶۳: ۸ / ۲۰) بازگشت ظلم به ظالم نیز در دنیا حتمی است؛ (همان: ۸ / ۱۹) کسی که بناحق و با ظلم جایگاهی را تسخیر کند، روزی از آن سقوط کرده مغلوب خواهد شد؛ (همان: ۸ / ۲۰) و هرگاه کسی به کفر دیگری گواهی دهد یکی از آن دو بر حال کفر خواهند مُرد. (ابن بابویه، ۱۳۶۸: ۲۷۱) حتی برخی گناهان دگرگونی نعمت خدا و سلب رحمتش از جامعه انسانی را در پی 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 بیفتد، 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: ابن بابویه، 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. (ابن بابویه، ۱۳۸۵: ۱ / ۱۰۶ - ۱۰۴) گاه نیز خدا با اسم اعظمش در جهان تصرف می‌کند. این

تصرف ممکن است با کاربری آن اسم اعظم باشد که تنها خدا می‌داند، یا با کاربری نام‌هایی که علمش را در اختیار دیگران هم نهاده است. (کلینی، ۱۳۶۳: ۸ / ۱۷۰) برپایه روایات جابر از دیگر شیوه‌های اعمال قدرت خدا در هستی تصرف در جهان به واسطه امامان است. او بقای جهان را طفیلی وجود پیامبر و امام در میان انسان‌ها می‌داند. (ابن بابویه، 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 فراز و فرودهایی است؛ بدین‌سان که خدا نخست خلقتی غیرمادی و نوری را پی گرفته، و ظاهراً 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 جسد خارج کرده، دوباره پس از مرگ ارواح را در عالم برزخ به اجساد بازگردانده، و در نهایت پس از حشر قیامت ارواح را از عالم ماده خارج کرده، و دوباره به عالمی نوری بازگردانده است.

در یکی از این روایات با اشاره به آیه اَلْسَّت (اعراف / ۱۷۲) به این اشاره می‌شود که قبل از خلقت مادی انسان خلقت دیگری وجود داشته است؛ چنان‌که در آن عالم ائمه علیهم‌السلام پیش از آدم ابوالبشر خلق شده‌اند. (ابن بابویه، 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. (ابن بابویه، 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. (ابن بابویه، 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 علیها‌السلام بدان سبب «زهراء» لقب یافت که از «نور عظمت» خدا خلق شد. (ابن بابویه، ۱۳۸۵: ۱ / ۱۸۰) خدا از همین انوار خویش نخست محمد صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم را آفرید، بعد، از نور محمد صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم بقیه ائمه علیهم‌السلام را، و بعد، از نور ایشان بقیه جهان را پدید آورد. (فارسى، ۱۴۰۳: ۱۷)

خلقت نوری با خلقت ارواح قرین است: زمانی که خدا پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم و اهل بیت علیهم‌السلام را همچون شَبَح‌هایی نورانی خلق کرد، به آنها یکی از انواع روح به نام «روح قُدُس» 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 صلی الله علیه و آله نبی بود. (هیشمی، ۱۴۱۴: ۸ / ۲۲۳)

از برخی روایات جابر می‌توان چنین دریافت که دمیده شدن روح در بدن با آغاز حیات دنیوی مقارن است، اشخاص در نتیجه 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، خواه‌ناخواه 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) 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 برزخی 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 باز نمود. 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 به‌وساطت وی روایت شده است که در قیامت ناصحان مردم بر منبری 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 هرکس 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 راستین‌شان 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 می‌جوید 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 هرکه روزه‌دار از دنیا

برود راه بهشت می‌گیرد. (ابن بابویه، ۱۳۶۸: ۵۳ - ۵۲) برخی رفتارها مثل تزیین حق دیگران با شهادت باطل نیز تأثیری درازدامنه‌تر دارند و موجب می‌شوند فرد با چهره‌ای تاریک محشور و رسوای خلائق گردد. (کلینی، ۱۳۶۳: ۷ / ۳۸۱ - ۳۸۰؛ ابن بابویه، 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. (ابن شعبه، ۱۴۰۴: ۲۸۷ - ۲۸۶) شاید بتوان از مجموع این روایت‌ها دریافت از نگاه وی زندگی اخروی نه حیاتی مستقل از دنیا و متأخر از آن، که ساحت ناپیدای 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 پشتِ خورشید و ماهی که در آسمان دیده می‌شود خورشیدها و ماه‌های پرشمار با مخلوقات بسیار آفریده است؛ مخلوقاتی که هیچ آگاهی از خلقت بنی‌ادم 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 سزای‌شان برسند، باز خدا مردمانی متفاوت را در زمان و زمین و آسمانی دیگر پدید خواهد کرد. (ابن بابویه، ۱۳۸۷: ۲۷۷)

۱. مراحل زندگی

برپایه روایات جابر، قبل از خلقت جنس انسان یا همین آدمیان کنونی، نَسَناس‌ها در زمین پراکنده بودند و هفت‌هزار سال فساد و خون‌ریزی کردند. (برای نَسَناس، نک: خلیل، ۱۹۸۰: ۷ / ۲۰۱ - ۲۰۰) خدا برای اصلاح زمین خواست خلیفه‌ای (جانشینی) برای خودش پدید آورد که حجت خدا (بر نَسَناس‌ها؟) باشند. او چنین جانشینی را از ملائک قرار نداد؛ با دست خود موجودی آفرید که فرزندان از نسلش بتوانند جانشینانی شایسته و پاک برای خدا گردند. (ابن بابویه، ۱۳۸۵: ۱ / 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 به‌درستی طی نشد شخص در جهنم اسیر بماند و راه بهشت نجوید. برای نمونه، جابر خطبه‌ای را با وساطت امام باقر علیه السلام از علی علیه السلام نقل می‌کند که گفته می‌شود پاسخ امام به عبدالله بن کَوَّاء سردسته خوارج بوده است. در این خطبه گفته می‌شود «اهل دوزخ حسرت بهشت را می‌خورند...». این‌گونه بهشت همچون غایتی والا، و دوری از آن همچون جرمانی بزرگ بازنموده می‌شود. در ادامه نیز گفته می‌شود برای رسیدن به این بهشت باید از معبر 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 / ۵۰ - ۴۹)

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 نعمت‌ها همراه است. (کلینی، ۱۳۶۳: ۸ / ۲۳)

این سختی‌ها از بدو تولد با آغاز فعالیت قوای درونی و فطری آغاز می‌شود (ابن بابویه، ۱۴۰۴: ۴ / ۴۱۳) و تا مرگ ادامه پیدا می‌کند. (کلینی، ۱۳۶۳: ۳ / ۱۳۷ - ۱۳۶) فراز و نشیب‌های زندگی و اقبال و ادبار دنیا برای سنجش و امتحان انسان است. (کلینی، ۱۳۶۳: ۸ / ۲۱) با تحول احوال دنیا و اقبال و ادبار 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 بلائش بزرگ‌تر است. (کلینی، ۱۳۶۳: ۲ / ۳۵۳) خدا به دنیا امر کرده است که بر مؤمنان شیرین و دلپذیر نگردد و به انواع بلاها گرفتارشان کند؛ مبدا خدا را از یاد ببرند. (اسکافی، بی تا: ۴۹) خدا وقتی می‌بیند بنده مؤمنی در تلاش‌های تجاری و سیاسی موفقیت‌های 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 بازگذارد 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 ادریس نبی علیه السلام نیز باشد و به آسمان برشود آنجا قبض روح می‌گردد. (کلینی، ۱۳۶۳: ۳ / ۲۵۷) گرچه بعد از مرگ در حیات برزخی 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 - ۱۳۶) 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 - ۲۵)

۲. تأثیر خصوصیات جبلی بر کنش‌ها

در روایاتی از جابر به ویژگی‌هایی برای انسان اشاره می‌شود که در نتیجه 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 در آمیخت و گِل کرد و بادهای شمال و جنوب و شرق و غرب را گفت بر آن بوزند تا خشک شود. اختلاف طبایع و مزاج‌های آدمیان حاصل اختلاف ترکیب‌شان از این خاک‌ها و بادهاست. (ابن بابویه، ۱۳۸۵: ۱ / 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 مَدْرَج آنی است که به افراد قدرت جابه‌جایی 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 روح‌القدس آن است که به کار کشف حقائق می‌آید. (کلینی، ۱۳۶۳: ۱ / ۲۷۲) در روایت دیگری گفته می‌شود روح‌القدس تنها نصیب مقربان می‌شود: امامان و مقربان با روح‌القدس 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: ۱ / ۴۰۱؛ برای تحریری دیگر از گفتار امام باقر علیه السلام 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 کنیم، شاید بتوانیم برپایه ادبیات امروزی روان‌شناسان این روایت‌ها را چنین تفسیر کرد که تحرکات و واکنش‌های مختلف انسان به محرک‌های مختلف از چهار خاستگاه نشأت می‌گیرند: گاه تنها بازتاب‌هایی عصبی‌اند، گاه ریشه در آن فعل‌وانفعالات 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: بیدسرخ، ۱۳۹۶: ۱۱۱ - ۱۰۹؛ نیز نک: ابن عربی، ۱۹۷۲: ۱ / ۳۴۷ «الارواح الخمسة: الحيواني والخيالي والفكري والعقلي والقدسي»)

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

می‌توان با کنارهم نهادن روایات پراکنده جابر درباره کارکرد قلب تبیینی از نحوه شکل‌گیری رفتارهای خودآگاه انسان نیز باز نمود. برپایه این روایات، عجیب‌ترین ویژگی‌هایی که در انسان هست ریشه در قلب او دارند؛ زیرا در قلب است که بینش‌ها 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، آن قدر 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 آن قدر نومید شود که به ورطه تأسفِ کُشنده بیفتد، 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 یک سو در قلب هواها و خواهش‌های نفسانی حضور دارند (کلینی، ۱۳۶۳: ۸ / ۲۲) و از دیگر سو، در قلب می‌توانند بینش‌هایی شکل گیرند که شخص را از آن هواها و افراط و تفریط حاصل از آنها بازدارند: «إِنَّ لِّلْقُلُوبِ شَوَاهِدَ تَجْرِي الْأَنْفُسَ عَن مَدْرَجَةِ أَهْلِ التَّفْرِيطِ». (همان‌جا) حتی گاه قلب می‌تواند واجد برخی دریافت‌های درونی باشد؛ چنان‌که بی‌هیچ شناخت قلبی 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 دوری‌گزیند. (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 بدهت امکان‌پذیر ساخته، و اساساً، یکی از حقوق بندگان بر خدا همین است که امکان معرفت خود را برای‌شان فراهم کند. (ابن بابویه، ۱۴۰۳: 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، ۱۳۷۰: ۱ / ۲۴۲ - ۲۴۱) و از مردم برای پذیرش ولایت پیشوایان الاهی پیمان ستانده است. (کلینی، ۱۳۶۳: ۱ / ۴۱۲)

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 ولایت اهل‌بیت^{علیهم السلام} است. (کلینی، ۱۳۶۳: ۱ / ۴۱۶) این‌گونه، گناه نخستین آدم را - که از نگاه ادیان مختلف عامل اصلی هبوط بشر نمایانده می‌شود - به فراموشی این معرفت ضروری پیوند می‌زند. از آن سو، گفته می‌شود هر کس به هر دلیل فاقد این 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 غرائزی درونی دارد که در برابرشان به ضعفی شدید مبتلاست. جابر از قول پیامبر اکرم ﷺ نقل می‌کند روزه‌داری راستین بسیار سودرسان، و در عین حال، حفظ کامل خود از شهوات جنسی و بطن و زبان بسی دشوار است. (شیخ طوسی، ۱۴۱۱: ۶۲۷) از دیگر سو، 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 دیگر سو، رفتارهای شخص به شدت متأثر از عادات فردی و سنت‌های اجتماعی است. جابر از امام باقر ﷺ روایت می‌کند گاه شخص چنان به دروغ‌گویی ادامه می‌دهد که در شمار دروغ‌گویان جای می‌گیرد یا چنان راست‌گویی پیشه می‌کند که از راستان به شمار 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؛ آن سان که به تدریج عاداتی در وجودشان شکل گیرد. برای نمونه، وی از امام باقر ﷺ نقل می‌کند کسی که خود را وادار به بردباری نکند، صفت بردباری در او تحقق نخواهد 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 مسیری اجتماعی قرار گرفت که راه سنت پیمود، چنان ضعفی مانع هدایتش نمی‌شود؛ اما اگر آن ضعف او را در عرصه اجتماعی به ورطه بدعت کشاند، گمراه خواهد شد: «ما من أحدٍ إلا وله شِرةٌ وفترَةٌ، فَمَنْ كَانَتْ فِترَتُهُ إلی سُنَّةٍ فَقَدْ اهْتَدَى وَمَنْ كَانَتْ فِترَتُهُ إلی بدعةٍ فَقَدْ غَوَى». (همان: ۱ / ۷۰) این گفتار که جابر از امام باقر ﷺ نقل می‌کند، بازنقل و تأکیدی بر یک حدیث نبوی است. برپایه آن، هر کس نقطه‌ضعفی دارد و هر نقطه‌ضعفی 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 بُرد، گمراه خواهد شد. (برای تحریهای مختلف حدیث، نک: احمد بن حنبل، بی تا: ۲ / ۱۵؛ ترمذی، ۱۴۰۳: ۴ / ۵۲)

این گونه، در روایات جابر از این مبنا 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 آن سو، بر دشواری‌های این امر و تأثیر عوامل مختلف درونی و اجتماعی نیز بر آن تأکید می‌رود؛ چنان که در نهایت 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. این‌گونه، 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 ولاء آل محمد علیهم‌السلام 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 حصرمی، ۱۳۶۳: ۶۰) در روایتی دیگر از دوزخ همچون بالاترین حسرتی سخن می‌رود که می‌تواند نصیب فرد شود. (کلینی، ۱۳۶۳: ۲ / ۴۹) این‌گونه، 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. بر همین اساس، در روایات جابر معیار حقیقی خیر و شر و نفع و زیان امور، نتیجه آن برای زندگی اخروی است. او از امام باقر علیه‌السلام 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 معبر قیامت گذشت، برای رسیدن به معبر قیامت نیز باید از دنیا عبور کرد و برای عبور از معبر دنیا هم باید مرگ را آزمود. برای گذر سالم از این معبرها، باید از فقه یا فهم عمیق برخوردار شد. (همان، ۲ / ۵۰ - ۴۹) 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 برمی‌درد، به لقاء خدا برمی‌شود، 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 - ۴۹)

این‌گونه، 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 علیه‌السلام 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 کرده‌اند که پایه اسلام دوستی اهل بیت علیهم‌السلام است. (شیخ طوسی، ۱۴۱۴: ۸۴) جابر نقل می‌کند که شرفی بالاتر از پذیرش دین اسلام

نیست. (ابن بابویه، 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 ... أُمَّةً لِمَن أَسْلَمَ») با این حال، اسلام به‌تنهایی بنایی نیاراسته است و بر تن آن لباس ورع و تقوا و حیا 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 علی علیه السلام 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. بر این اساس، 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) این‌گونه، شاید بتوان روایت را چنین معنا کرد که هرچه‌قدر 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 بازشناسد و این‌گونه، از افراط و تفریط به‌دور 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 یابد. در نهایت 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 صلی الله علیه و آله 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 یافتند 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 آوردن‌شان 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 بلاهایی می‌کند؛ بدان امید که فرد بتواند راه خدا را بیابد. بلاها 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 باز خواهد گشت و خواهد زیست تا بمیرد؛ شاید از آن‌رو که با شهادت میان جسم و روح جدایی حقیقی نمی‌افتد.

از آن‌سو، زندگی اخروی چیزی جز ساحت ناپیدای همین رویدادهای کنونی زندگی اشخاص در جهان مادی نیست. گویی همین الآن 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 فراز و فرودهایی 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 معدود 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 خداست 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. بینش‌های حاصل برای صاحبان این سرشت‌ها و کنش‌ها نیز به طبع متفاوتند. به هرروی، در وجود هرفردی 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 اعمال انسان - خوب یا بد - به وی بازگردند. 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 تسریع 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 عادت‌های 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 سنن نیکو پیوند خورد راه نجات می‌یابد؛ اما اگر نقاط ضعفی که گفتیم در وجود هر کسی هست سبب شدند آن فرد از سنت‌ها دوری گزیند و ناهم‌نوایی پیش گیرد و اهل بدعت شود، بدعابت 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 گسترده در بینش‌ها و رفتارست؛ اصلاحی که با پذیرش اسلام آغاز می‌شود، با کوشش برای تقویت ایمان استمرار می‌یابد و با دستیابی به یقین که البته بسی دیرپاب 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 فرارویش گشوده گردد. گام بزرگ‌تر بعدی تلاش برای حصول ایمان است. برای دستیابی به ایمان باید مجاهده کرد. برای حفظ اعتدال 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 گسترده دیگری است. نیز، اینک آراء اخلاقی بازتابیده در روایات جابر چه نسبتی با آراء بازتابیده در روایات دیگر عالمان شیعی و عامی‌مذهب 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 سوآلی 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 علیه السلام، ابوذر، ابن مسعود، انس بن مالک، ابن عباس، ابوهیریره و ابودرداء تا عالمانی از نسل‌های بعد همچون امام زین‌العابدین علیه السلام، حسن بصری، ابن‌سیرین، و جابر جعفی. استمرار چنین مطالعاتی می‌تواند ما را به شناخت ابعاد مختلف اندیشه اخلاقی امام باقر و امام صادق علیهما السلام و شناخت گفتمان فکری حاکم در عصر ایشان برساند.

منابع و مأخذ

۱. قرآن کریم.
۲. ابن‌ابی‌حاتم، عبدالرحمان بن محمد، ۱۹۵۲ م، *الجرح والتعديل*، حیدرآباد دکن، مجلس دائرة المعارف العثمانیه.
۳. ابن‌بابویه، محمد بن علی، ۱۳۶۸، *نواب الاعمال*، به کوشش محمدمهدی خراسان، قم، شریف رضی.
۴. ابن‌بابویه، محمد بن علی، ۱۳۸۵ ق، *علل الشرائع*، نجف، المكتبة الحیدریه.
۵. ابن‌بابویه، محمد بن علی، ۱۴۰۳ ق، *الخصال*، به کوشش علی‌اکبر غفاری، قم، جامعه مدرسین.
۶. ابن‌بابویه، محمد بن علی، ۱۴۰۴ ق، *من لایحضره الفقیه*، به کوشش علی‌اکبر غفاری، قم، جامعه مدرسین.
۷. ابن‌بابویه، محمد بن علی، ۱۴۱۶ ق، *التوحید*، به کوشش هاشم حسینی طهرانی، قم، جامعه مدرسین.
۸. ابن‌بابویه، محمد بن علی، ۱۴۱۷ ق، *الامالی*، قم، بعثت.
۹. ابن‌بیع، محمد بن عبدالله، بی‌تا، *المدخل الی کتاب الاکلیل*، به کوشش فؤاد عبدالمنعم احمد، اسکندریه، دار الدعوه.
۱۰. ابن‌حبان، محمد، ۱۳۹۳ ق، *الثقات*، حیدرآباد دکن، مجلس دائرة المعارف العثمانیه.
۱۱. ابن‌حبان، محمد، ۱۳۹۶ ق، *المجروحین*، به کوشش محمود ابراهیم زاید، حلب، دارالوعی.
۱۲. ابن‌حزم، علی بن احمد، ۱۴۱۶ ق، *الفصل فی الملل و الاهواء و النحل*، بیروت، دار الکتب العلمیه.

۱۳. ابن حزم، علی بن احمد، ۱۹۸۰ م، *الوسائل*، به کوشش احسان عباس، بیروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر.
۱۴. ابن سعد، محمد، ۱۴۲۱ ق، *الطبقات*، به کوشش علی محمد عمر، قاهره، مكتبة الخانجي.
۱۵. ابن شعبه حرانی، 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 الکتب العلمیه.
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 ام‌القری.
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، *المسند*، بیروت، دار صادر.
۲۳. اردشیری لاجیمی، حسن، ۱۳۸۸، «وصایای امام باقر علیه السلام به جابر بن یزید جعفی»، *مبلغان*، ش ۱۲۲.
۲۴. اسکافی، محمد بن همام، بی تا، *التمحیص*، قم، مدرسة الامام المهدي علیه السلام.
۲۵. اشیب، حسن بن موسی، ۱۴۱۰ ق، *الجزء*، به کوشش خالد قاسم ردادی، فجیره، دار علوم الحدیث.
۲۶. اعوانی، غلام‌رضا، ۱۳۷۷، «اخلاق»، *دائرة المعارف بزرگ اسلامی*، ج ۷، تهران، مرکز دائرةالمعارف بزرگ اسلامی.
۲۷. بخاری، محمد بن اسماعیل، بی تا، *التاریخ الكبير*، به کوشش محمد عبدالمعید خان، حیدرآباد دکن، مجلس دائرةالمعارف العثمانیه.
۲۸. برقی، احمد بن محمد، ۱۳۷۰ ق، *المحاسن*، به کوشش جلال‌الدین محدث ارموی، تهران، اسلامیه.
۲۹. بغدادی، عبدالقاهر بن طاهر، ۱۹۷۷ م، *الفرق بین 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 طباطبایی»، *رهیافت‌هایی در علوم قرآن و حدیث*، ش ۹۸.

۳۱. بیهقی، احمد بن حسین، ۱۴۱۲ ق، *معرفة السنن والآثار*، به کوشش عبدالمعطي امین قلجی، کراچی، جامعة الدراسات الاسلامیه.
۳۲. بیهقی، احمد بن حسین، ۱۴۳۶ ق، *الخلافات بین الامامین الشافعی و ابي حنیفة و اصحابه*، به کوشش محمود ابوشذا 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 یزید جعفی*، پایان‌نامه کارشناسی ارشد شیعه‌شناسی، دانشگاه ادیان و مذاهب.
۳۶. حضرمی، جعفر، ۱۴۰۵ ق، *الاصول، 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 مکتبه الهلال.
۳۹. ذهبی، محمد بن احمد، ۲۰۰۳ م، *تاریخ الاسلام*، به کوشش بشار عواد معروف، بیروت، دار الغرب الاسلامی.
۴۰. شیخ طوسی، محمد بن حسن، ۱۳۶۵، *التهدیب*، به کوشش حسن موسوی خراسان، تهران، اسلامیه.
۴۱. شیخ طوسی، محمد بن حسن، ۱۴۱۱ ق، *مصباح المنتهجد*، بیروت، مؤسسه فقه الشیعه.
۴۲. شیخ طوسی، محمد بن حسن، ۱۴۱۴ ق، *الامالی*، قم، دار الثقافه.
۴۳. صفار، محمد بن حسن، ۱۳۶۲، *بصائر الدرجات*، به کوشش حسن کوچه‌باغی، تهران، اعلمی.
۴۴. طاووسی مسرور، سعید، ۱۳۸۸، «جابر جعفی»، *دائرة المعارف بزرگ اسلامی*، ج ۱۷، تهران، مرکز دائرةالمعارف 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 الکبیر*، به کوشش حمدی بن عبدالمجید سلفی، موصل، مکتبه العلوم و الحکم.
۴۷. عبدالساده، رسول کاظم، ۱۴۲۹ ق، *مقدمه بر تفسیر جابر الجعفی*، نجف، دار الاعتصام.
۴۸. عجلی، احمد بن عبدالله، ۱۴۰۵ ق، *النقات*، مکه، دار الباز.
۴۹. عقیلی، محمد بن عمرو، ۱۴۰۴ ق، *الضعفاء الکبیر*، به کوشش عبدالمعطي امین قلجی، بیروت، دار المکتبه العلمیه.

۵۰. عیاشی، محمد بن مسعود، بی تا، *التفسیر*، تهران، اسلامیه.
۵۱. فارسی، فضل‌الله 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 والتاریخ*، به کوشش اکرم ضیاء عمری، بیروت، مؤسسة الرساله.
۵۳. کلینی، محمد بن یعقوب، ۱۳۶۳، *الکافی*، به کوشش علی اکبر غفاری، تهران، اسلامیه.
۵۴. مجلسی، محمدباقر بن محمدتقی، ۱۴۰۳ ق، *بحار الانوار*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
۵۵. مغلطای، ۱۴۱۹ ق، *شرح سنن ابن ماجه*، مدینه، مکتبه نزار مصطفی الباز.
۵۶. مهروش، فرهنگ، ۱۳۹۳، «اندیشه اخلاقی ابن مسعود»، *پژوهشنامه اخلاق*، ش ۲۴.
۵۷. مهروش، فرهنگ، ۱۳۹۵، *تاریخ فقه اسلامی در سده‌های نخستین*، تهران، نشر نی.
۵۸. مؤلف ناشناس (منسوب به شیخ مفید)، ۱۴۱۴ ق، *الاختصاص*، به کوشش علی اکبر غفاری و محمود زرنندی، بیروت، دار المفید.
۵۹. هاشمی، محمدمنصور، ۱۳۸۲، «تشبیه و تنزیه»، *دانشنامه جهان اسلام*، ج ۷، تهران، بنیاد دائرةالمعارف اسلامی.
۶۰. هیشمی، علی بن ابی بکر، ۱۴۱۴ ق، *مجمع الزوائد*، به کوشش حسام‌الدین قدسی، قاهره، مکتبه القدسی.
۶۱. ولادوست، بیتا، ۱۳۸۷، «تشبیه و تنزیه»، *دائرةالمعارف بزرگ اسلامی*، ج ۱۵، تهران، مرکز دائرةالمعارف بزرگ اسلامی.
62. Kohlberg, Etan, 1999, "Muhammad b. 'Alī al-Bāqir," *Encyclopaedia of Islam*, Leiden, Brill, Vol. VII.
63. Madelong, Wilferd, 1999, "Djābir al-Dju'fi," *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.