

نوع مقاله: پژوهشی


بررسی روایات جرجیر درباره عدم خلود در جهنم

mohseneizadi@yahoo.com

محسن ایزدی / دانشیار گروه معارف دانشگاه قم

وحدید فرهادی / دانشجوی دکتری کلام اسلامی دانشگاه قم

vahidfarhadi6776@gmail.com

 orcid.org/0000-0002-3172-5165

ahmadimahdi@gmail.com

مهدی احمدی یگانه / سطح ۴ حوزه علمیه قم

 <https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0>

دریافت: ۱۴۰۲/۰۴/۱۵ - پذیرش: ۱۴۰۲/۰۷/۱۲

چکیده

یکی از ادله نقلی که برخی به آن استناد کرده و براساس معتقدند عذاب جهنم، حتی برای کفار معاند هم ابدی نیست، روایتی است که با نام «روایت جرجیر» مشهور است. این گروه معتقدند: با روییدن گیاهی به نام «جرجیر» (شاهی) در جهنم عذاب از جهنمیان برداشته می‌شود. در مقابل این دیدگاه، موافقان جاودانگی عذاب جهنم، روایات مذکور را توجیه می‌کنند و به جاودانگی کفار معاند در جهنم اعتقاد دارند. در منابع روایی، روایات جرجیر به دو بخش قابل تقسیم است: بخش اول، روایاتی است که قائلان بر عدم خلود، آنها را در کتاب‌های خود ذکر کرده‌اند، اما عین الفاظ آن در منابع روایی وجود ندارد. بخش دوم، روایاتی است که در کتب معتبر حدیثی ذکر شده است. با توجه به تعارضی که در ظاهر روایات این باب دیده می‌شود، درباره جمع یا طرح این روایات، سه دیدگاه مطرح است: ۱. انکار روایات جرجیر؛ ۲. اثبات و جمع روایات؛ ۳. تفصیل (بین معاد مثالی و معاد جسمانی). با توجه به تعارض آشکاری که در بین روایات باب جرجیر دیده می‌شود و طبق قاعده اصولی باب تعارض و عدم ترجیح برخی از روایات متعارض بر برخی دیگر، نتیجه این قاعده تساقط روایات این باب است. علاوه بر آن استناد به اخبار آحاد در اصول دین و مسائل مربوط به آن، قابل پذیرش نیست. این نوشتار با روش تحلیلی - توصیفی دیدگاه‌های ناظر به حدیث جرجیر را نقد و بررسی کرده و راه درست برای اثبات یا انکار جاودانگی عذاب جهنم را تمسک به ادله عقلی و نقلی دیگر دانسته است.

کلیدواژه‌ها: جرجیر، جهنم، خلود، کافر معاند، تعارض، تساقط.

مسئله «جاودانگی عذاب کافر معاند» یکی از مهم‌ترین مسائل الهیاتی و اعتقادی است که همواره پیروان ادیان ابراهیمی (الهی) یعنی یهودیت، مسیحیت و اسلام بدان توجه داشته‌اند. بیشتر پیروان ادیان مذکور طرفدار نظریه «جاودانگی عذاب کافر» هستند. اما از سوی دیگر، عده قابل‌توجهی از تابعان ادیان مذکور مخالف جاودانگی عذاب کافر معاند شده و معتقدند: عذاب کافر معاند در نهایت پایان می‌پذیرد.

از نگاه مسلمانان - که پژوهش حاضر در این باره است - در این مسئله دو قول مطرح شده: موافقان جاودانگی به ادله عقلی و نقلی (کتاب، سنت و اجماع) استناد جسته‌اند، و مخالفان جاودانگی به نقد ادله موافقان و ارائه ادله عقلی و نقلی (کتاب و سنت) پرداخته‌اند.

یکی از مهم‌ترین ادله نقلی که مخالفان جاودانگی به آن استناد جسته‌اند، روایات باب «جرجیر» است که مضمون آن روایات به این معناست که طبق فرموده رسول اکرم ﷺ «به زودی در قعر جهنم گیاهی به نام "جرجیر" (شاهی) می‌روید». مطابق برداشت برخی از عرفا، رویدن این گیاه دلیل بر اتمام آتش و خروج همه جهنمیان از آتش یا انس آنها با آتش است (فیض کاشانی، ۱۴۱۸ق، ج ۲، ص ۱۰۸۴؛ قیصری، ۱۳۷۵، ص ۶۵۹؛ ابن عربی، بی‌تا، ج ۲، ص ۶۴۷؛ جامی، ۱۸۵۱، ص ۱۹۰).

در مقابل، برخی دیگر روایات مذکور را در غایت ضعف دانسته و قابل استدلال بر عدم خلود نمی‌دانند (شبر، بی‌تا، ج ۲، ص ۱۷۹-۱۸۰؛ خوئی، ۱۴۰۰ق، ج ۱۳، ص ۲۴۲).

در اینکه مراد از «جرجیر» چیست و چگونه روایات این باب بر خلود یا عدم خلود کفار معاند دلالت می‌کند و جمع بین روایات مذکور چگونه خواهد بود، سؤالاتی مطرح است که این نوشتار به آنها پاسخ داده است. با تفحص در آثار اندیشمندان، مشخص شد که هرچند این موضوع به صورت پراکنده بررسی شده، لیکن پژوهش مستقلی در قالب کتاب یا رساله در این باره وجود ندارد. برخی از کتب به صورت ضمنی به نقل و بررسی روایات جرجیر پرداخته‌اند؛ همانند کتاب *خلود دوزخ و عذاب جاوید* (نکونام، ۱۳۹۳) و کتاب *جاودانگی عذاب کافر معاند در ادیان ابراهیمی* (احمدی یگانه، ۱۴۰۱).

همچنین مقاله‌ای با عنوان «بررسی سندی و دلالتی روایت جرجیر و نقد برداشت‌های نادرست» (میری، ۳۹۸) نوشته شده که قسمت بررسی سندی آن، منظور پژوهش حاضر نیست و قسمت دلالتی آن هم از جهت ساختار، متفاوت بوده و جامع اقوال نیست و نحوه جمع بین روایات باب «جرجیر» در مقاله مذکور قابل مناقشه و اشکال است. پژوهش حاضر می‌کوشد ابتدا به مباحث معناشناسی مربوط به موضوع مقاله بپردازد و پس از تبیین اصل مدعا، تقریرهای مستفاد از روایات باب «جرجیر» را مدنظر قرار دهد و سپس دسته‌های این روایات را ذکر کند و در نهایت، با نگاهی جامع به دیدگاه‌های ارائه‌شده و نقد آنها، به قول برگزیده اشاره نماید.

۱. بررسی مفاهیم

۱-۱. «خلود»

۱-۱-۱. در لغت

معنای «خلود» در نگاه اندیشمندان علم لغت با عبارتهای «بقا» (فراهیدی، ۱۴۰۹ق، ج ۱، ص ۵۱۴)؛ «بری شدن شیء از عارض شدن فساد و بقایش بر حالتی که بر آن است» (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۱۴۱-۱۴۲)؛ و «دوام بقا» مطرح شده است (عسکری، ۱۴۰۰ق، ص ۱۱۱)؛ زبیدی، ۱۴۱۴ق، ج ۴، ص ۴۳۷؛ صاحبین عباد، ۱۴۱۴ق، ج ۴، ص ۳۰۳؛ ابن منظور، بی تا، ج ۳، ص ۱۶۴).

برخی از دانشمندان «خلود» را به معنای ابدیت و بقای همیشگی نمی‌دانند. بلکه قائلند: دوام هر چیزی به سبب خودش و به مقتضای موضوع و ظرف خویش است. «خلود در دنیا» به معنای مکث طولانی است و خلود در آخرت، ابدیت است؛ چنان که قرآن پژوه مشهور علامه مصطفوی معتقد است: «خلود» مطلق دوام و استمرار وقت شروع شده است. هر وقت استمرار دائم اراده شود، مقید به قرینه لفظی مانند «ابد» و امثال آن می‌شود؛ مثل «خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا» (مصطفوی، ۱۳۸۵، ج ۳، ص ۱۱۰-۱۱۱).

علامه حلی معتقد است: «خلود» گاهی به معنای «دوام» و گاهی به معنای «مکث و درنگ طولانی» است و ممکن است برای قدر مشترک از هر دو معنا وضع شده باشد؛ زیرا در هر دو معنا استعمال گردیده است (حلی، ۱۴۳۲ق، ص ۴۳۸).

فخررازی با استناد به عبارت «فلانی حبس ابد است»، «ابد» را به معنای «مکث طولانی» تلقی کرده و دلالت لفظ «خلود» بر «دوام» را دلالت ظنی می‌داند. ایشان قائل است: اگر دلالت لفظ «خلود» بر «دوام» قطعی بود باید در مقام تأکید، احتیاجش به لفظ «تأیید» متمتع باشد، در حالی که این گونه نیست. از این رو «خلود» به معنای مکث و درنگ طولانی است، نه اینکه به معنای «جاودانگی» و «ابدیت» باشد (فخررازی، ۱۴۲۰ق، ج ۲۷، ص ۶۴۳؛ همو، ۱۹۸۶، ج ۲، ص ۲۴۳). برخی از مفسران برای اثبات اینکه خلود به معنای مکث طولانی است، به آیه «لَكِنَّهُ أَخْلَدَ إِلَيَّ الْأَرْضُ» استناد جسته‌اند (صادقی تهرانی، بی تا، جلسه ۴۲).

در تحلیل قول معتقدان به اینکه «خلود» به معنای مکث طولانی یا برای هر دو معنای مکث طولانی و جاودانگی است، می‌توان گفت:

اولاً، معنای واقعی و اصلی «خلود» همان «ابدیت» است (معتزلی، ۱۴۲۲ق، ص ۴۳۹-۴۵۳)، لیکن چون استعمال لفظ «خلود» در امور دنیوی و عذاب مرتکبان کبیره همراه با قرینه بوده و به اقتضای موجود مادی و دنیوی که دارای محدودیت است، از این رو «خلود» در این مقام به معنای «مکث طولانی» است و این مطلب تضادی با وضع «خلود» بر معنای ابدیت و جاودانگی ندارد؛ چنان که بسیاری از لغویان بر وضع آن تصریح کرده‌اند و خواهج نصیرالدین طوسی به این مطلب اشاره نموده است (حلی، ۱۴۳۳ق، ص ۵۶۳؛ ابوحیان، ۱۴۲۰ق، ج ۲، ص ۷۰۹).

ثانیاً، کلمه «ابد» گاهی در قرآن در غیر معنای «جاودانگی» استعمال شده است؛ مانند آیات: نور؛ ۱۷۰۴؛ احزاب؛ ۵۳؛ حشر؛ ۱۱؛ توبه؛ ۱۰۸؛ مائده؛ ۲۴.

در نهایت، می‌توان گفت: استعمال کلمه «ابد» بعد از کلمه «خلود» برای دفع برداشت نادرست (مکث طویل) است، نه اینکه استعمالش برای اثبات معنای جاودانگی و ابدیت باشد؛ چنان‌که - مثلاً - گفته می‌شود: جاء زيد نفسه. علمای نحو در تعریف «تأکید» گفته‌اند: تأکید تابعی است که دلالت بر تقریر متبوع می‌کند در آنچه به آن نسبت داده شده است. بنابراین تأکید لفظ خلود با لفظ «تأیید» منافاتی با معنای جاودانگی آن ندارد، بلکه آن را تقریر و تثبیت می‌کند (سیوطی، ۱۳۹۱، ص ۲۷۶).

ثالثاً، در خصوص استناد به آیه «لَكِنَّهُ أَخْلَدَ إِلَى الْأَرْضِ» و دلالت «خلود» بر مکث طویل نیز می‌توان گفت: استعمال «خلود» در این آیه به معنای تکیه و الصاق و رکون به سمت دنیاست (ابن‌منظور، بی‌تا، ج ۳، ص ۱۶۴؛ ابن‌فارس، ۱۴۰۴ق، ج ۲، ص ۲۰۸-۲۰۷؛ طریحی، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۴۴). بنابراین دلالتی بر مقصود مفسر مذکور ندارد. به تعبیر دیگر، این واژه به معنای دوام و بقاست، با این توضیح که دوام و بقا در هر چیزی به تناسب همان چیز است؛ دوام در دنیا که جایگاه فناست، به معنای طول عمر و درنگ طولانی است، و در آخرت به معنای ابدیت است (مصطفوی، ۱۳۶۸، ج ۳، ص ۹۸).

۲-۱-۱. در اصطلاح

«خلود» در اصطلاح به معنای دوام و بقای دائمی اهل بهشت در بهشت و اهل جهنم در جهنم است (مفید، ۱۴۱۴ق، ص ۱۴؛ تفتازانی، ۱۴۰۹ق، ج ۲، ص ۲۲۸).

علامه مصطفوی در این باره بعد از نقل تعدادی از آیات که واژه «خلود» و مشتقاتش در آنها استعمال شده، معتقد است: معنای این آیات آن است که اهل بهشت و اهل جهنم مستمراً و دائماً در بهشت و جهنم باقی می‌مانند (مصطفوی، ۱۳۸۵، ج ۳، ص ۱۱۱-۱۱۲).

بنابراین خلود در اصطلاح، باقی ماندن همیشگی و جاودانه اهل بهشت در بهشت و اهل جهنم در جهنم است.

۳-۱-۱. انواع خلود

۱-۳-۱. خلود نوعی

صدرالمآلهین به‌منظور ایجاد توافق بین عرفا و متکلمان در مسئله خلود، «خلود نوعی» را مطرح ساخته است. از دیدگاه ایشان، آیات و روایاتی که دال بر خلود عذاب است، ناظر به جاودانگی اصل عذاب است؛ به این معنا که اصل عذاب جهنم ابدی است و هیچ‌گاه قطع نخواهد شد. ادله نقلی و عقلی هم که دال بر عدم خلودند، ناظر به کفار است؛ یعنی افراد کافر بعد از تحمل عذاب متناسب با جرم خود، از آتش نجات خواهند یافت؛ اما برای اینکه عذاب جاودانه صدق کند، کافران دیگری جایگزین آنها خواهند شد. صدرالمآلهین از این خلود، به «خلود نوعی» تعبیر کرده است، در مقابل خلود اهل بهشت که «خلود شخصی» است (صدرالمآلهین، ۱۹۸۱، ج ۹، ص ۳۴۸).

۲-۳-۱. خلود شخصی

«خلود شخصی» یعنی اینکه شخص منتعم در بهشت یا معذب در جهنم - بنا بر نظر کسانی که خلود نوعی را قبول ندارند - ابداً در بهشت یا جهنم خواهد بود و از آن خارج نمی‌شود.

۳-۱. «کفر»

۱-۳-۱. در لغت

«کفر» از ماده (کاف - فاء - راء) است که بر معنای واحدی به نام «پوشیدن و پنهان کردن» دلالت دارد. «مکفر» مردی است که سلاحش را پنهان ساخته است. اینکه به دریا «کافر» می‌گویند به این اعتبار است که آنچه را درونش قرار دارد، پنهان می‌کند. نهر بزرگ «کافر» است از باب تشبیه به دریا. اگر کفر ضد ایمان است؛ زیرا کفر پوشاندن حق است. همچنین کفران نعمت یعنی: انکار و پوشاندن آن (ابن فارس، ۱۴۰۴ق، ج ۵، ص ۱۹۱). برخی از کتب ماده «کفر» را از ریشه واحد و معادل رد و عدم اعتنا به چیزی معنا کرده‌اند که از جمله آثار آن، محو و پوشاندن است (مصطفوی، ۱۳۸۵، ج ۱۰، ص ۸۷-۸۸).

۲-۳-۱. در اصطلاح

«کفر» در اصطلاح عبارت است از: عدم ایمان از سوی کسی که شأنیت مؤمن بودن دارد، چه این عدم ایمان همراه با ضد آن باشد یا نباشد؛ یعنی فرقی ندارد که به عدم یکی از اصول ایمانی معتقد باشد یا معتقد نباشد. در هر دو صورت، عنوان «کفر» بر او صدق می‌کند. همچنین انکار یکی از ضروریات دین موجب کفر می‌شود. «ضروری دین» چیزی است که دلیلش نزد علمای اسلام واضح باشد، به گونه‌ای که قابل اختلاف نباشد (شیر، بی‌تا، ج ۲، ص ۲۴۲-۲۴۵). به تعبیر برخی، «کافر» اسم برای کسی است که ایمان ندارد (عسکری، ۱۴۰۰ق، ص ۴۵۳).

۳-۳-۱. اقسام کفر

برای کفر اقسامی بیان شده که برخی از آن عبارت است از: الف. کفر انکار؛ ب. کفر جحود؛ ج. کفر عناد؛ د. کفر نفاق (ابن منظور، بی‌تا، ج ۱۲، ص ۱۹۱).

برخی از دانشمندان کافر معاند و غیرمعاند را به «قاصر» و «مقصر» تعبیر کرده‌اند (طباطبائی، ۱۳۹۰ق، ج ۵، ص ۵۲). به عبارت دیگر برای صدق کفر عناد، مختار بودن انسان را شرط دانسته و قصور و تقصیر را در کافر معاند و غیرمعاند دخیل می‌دانند.

در آثار برخی دیگر، کفر به دو نوع تقسیم شده است: یکی کفر از روی لجبازی و عناد که «کفر جحود» نامیده می‌شود و دیگری کفر از روی جهالت و نادانی و آشنا نبودن به حقیقت (مطهری، ۱۳۷۶، ج ۱، ص ۲۸۹).

با توجه به اینکه در ضمن همه اقسام ذکر شده برای کفر، «عناد» نیز نهفته است، از این رو همه اقسام کفر، در این پژوهش محل توجه و بحث است.

۲. تبیین مدعا

۲-۱. نظرات درباره عذاب کفار معاند

درباره عذاب کفار معاند دو نظریه وجود دارد: یک نظریه عذاب کافر معاند را جاودانه می‌داند و نظر دیگر مدعی انقطاع این عذاب است. قائلان به انقطاع عذاب کافر معاند به ادله عقلی و نقلی (آیات و روایات) تمسک جسته‌اند. یکی از مستندات قائلان به انقطاع عذاب کافر معاند روایت معروف «جرجیر» است که در چند روایت با الفاظ متفاوت به آن اشاره شده است.

در این تحقیق، فارغ از بحث‌های سندی روایات جرجیر، به تقریرهای مستفاد از روایات مذکور اشاره و سپس به همه روایات مربوط به آن به صورت دسته‌بندی شده توجه می‌شود و در ادامه، نحوه دلالت آن بر عدم خلود کفار معاند تحلیل و بررسی می‌گردد.

۲-۲. جرجیر

«جرجیر» گیاهی است که بر آب می‌روید، دارای برگ‌های بریده بریده و ساقه سفید است و نوعی از آن، دشتی و نوع دیگر بستانی (باغی) است (ابن سینا، ۲۰۰۵، ج ۱، ص ۳۹۶)، طعمی تند و طبع گرمی دارد (هاشمی شاهرودی، ۱۳۸۷، ج ۳، ص ۷۰) و در فارسی آن را «تره تیزک» یا «شاهی» می‌نامند (صفی‌پور، ۱۳۹۳، ج ۱، ص ۲۳۵). این گیاه دارای گل‌های سفید ریز و برگ‌های مرکب و سبز پُررنگ است. در خشکی و در مناطق معتدل اروپا و آسیا در نزدیک چشمه‌ها و آبگیرها می‌روید. در سالاد از آن استفاده می‌شود و به آن مزه‌ای لذیذ می‌دهد (معلوف ۱۳۸۰، ص ۸۴؛ بستانی، ۱۳۷۵، ص ۲۹۴). این گیاه در طب به کار می‌رود که مطبوخ آن قابل خوردن است. در جبل عامل آن را «قره» یا «قره‌العین» می‌نامند (شرتونی، ۱۴۰۳، ج ۱، ص ۳۹۲).

علامه مجلسی در این باره می‌نویسد: آنچه از کتاب‌های بیشتر اطبا برمی‌آید این است که آنچه در فارسی به نام «تره تیزک» یا «شاهی» شناخته شده است، همان «جرجیر» عربی نیست، بلکه «رشاد» عربی است (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۶۳، ص ۲۳۸).

۳. تقریرهای مستفاد از روایت جرجیر

قائلان به عدم خلود در آتش، از روایت جرجیر دو نوع تقریر ارائه نموده‌اند:

الف) برخی از قائلان به عدم خلود، از این روایت این‌گونه برداشت کرده‌اند که با رویش گیاه جرجیر در جهنم، عذاب از کفار برداشته می‌شود، بی‌آنکه از جهنم خارج شوند (کاشانی، ۱۳۷۰، ص ۱۲۳؛ خوارزمی، ۱۳۷۹، ص ۴۳۴؛ حسن‌زاده آملی، ۱۳۷۸، ص ۲۱۳).

ب) برخی دیگر از قائلان به عدم خلود از این روایت این‌گونه استنباط کرده‌اند که با رویش گیاه جرجیر در جهنم، عذاب کفار قطع می‌شود و آنها از جهنم خارج و به بهشت وارد می‌گردند (ابن عربی، بی‌تا، ج ۲، ص ۶۴۷).

در منابع روایی، روایات جرجیر به دو بخش قابل تقسیم است:

بخش اول. روایاتی است که قائلان به عدم خلود، آنها را در کتاب‌های خود ذکر کرده‌اند، عین الفاظ آن در منابع روایی وجود ندارد، ولی مضمون آنها در منابع روایی موجود است.

بخش دوم. روایاتی است که در کتب معتبر حدیثی ذکر شده که دسته‌ای از آنها دال بر رویدن گیاه مذکور در جهنم است و دسته دیگر دال بر نفی رویدن آن در جهنم است. آن دسته که دال بر رویدن آن در جهنم است بر دو قسم است:

قسم اول دال بر رویدن گیاه مذکور در درون جهنم است.

قسم دیگر دال بر رویدن آن بر روی در جهنم است.

به همه آنها اشاره می‌شود.

۳-۱. روایت منقول در کتب قائلان به عدم خلود

پیامبر اکرم ﷺ می‌فرمایند: «سیأتی علی جهنم زمان ینبت من قعرها الجرجیر»؛ بر جهنم زمانی خواهد آمد که در قعر آن جرجیر می‌روید (فیض کاشانی، ۱۴۱۸ق، ج ۲، ص ۱۰۸۴؛ قیسری، ۱۳۷۵، ص ۶۵۹؛ ابن عربی، بی‌تا، ج ۲، ص ۶۴۷؛ جامی، ۱۸۵۱، ص ۱۹۰).

با بررسی انجام‌شده، معلوم شد که این روایت در کتب معتبر روایی وجود ندارد.

۳-۲. روایات منقول در کتب روایی

۳-۲-۱. دسته اول: روایات دال بر رویدن جرجیر

۳-۲-۱-۱. گروه اول: روایات دال بر رویدن جرجیر در درون

۱. عَنْهُ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَلِيٍّ عَنْ عِيسَى بْنِ عَبْدِ اللَّهِ الْعَلَوِيِّ عَنْ أَبِيهِ عَنْ جَدِّهِ قَالَ: نَظَرَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ إِلَى الْجَرْجِيرِ، فَقَالَ: «كَأَنِّي أَنْظُرُ إِلَى مَنْبِتِهِ فِي النَّارِ...» (برقی، ۱۳۷۱ق، ج ۲، ص ۵۱۸)؛ نگاه رسول خدا ﷺ به جرجیر افتاد، سپس فرمود: گویا آن را می‌بینم که در آتش رویده است.

روایت مذکور صحیح و قابل اعتماد است (میری، ۱۳۹۸).

۲. عَنْهُ عَنْ عَلِيٍّ بْنِ الْحَكَمِ عَنْ مُثَنَّى بْنِ الْوَلِيدِ قَالَ: قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ ﷺ: «كَأَنِّي أَنْظُرُ إِلَى الْجَرْجِيرِ يَهْتَرُ فِي النَّارِ» امام صادق ﷺ فرمودند: مثل اینکه من به جرجیر نگاه می‌کنم که در جهنم می‌روید (برقی، ۱۳۷۱ق، ج ۲، ص ۵۱۸). این روایت هم ثقه و قابل اعتماد است. در صورت اثبات ضعف یکی از راویان، می‌توان از آن به‌عنوان شاهد و مؤید روایت قبلی استفاده کرد (همان، ص ۱۳۵-۱۳۶).

۳. «وَعَنْهُ ﷺ أَنَّهُ قَالَ: «الْهِنْدَبَاءُ لَنَا وَالْجَرْجِيرُ لِبَنِي أُمَيَّةَ وَكَأَنِّي أَنْظُرُ إِلَى مَنْبِتِهِ، أَيْ إِلَى مَنْبِتِ الْبَادِرُوجِ فِي الْجَنَّةِ» رسول خدا ﷺ فرمودند: کاسنی برای ماست و جرجیر برای بنی‌امیه، و گویا من به جای رویش آن در آتش و جای رویش ربحان در بهشت می‌نگرم (ابن‌حیون، ۱۳۸۵ق، ج ۲، ص ۱۱۳؛ مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۶۳، ص ۲۱۱).

روایت مذکور فاقد سلسله سند بوده و مرسل است.

۴. قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: «الْحَوْكُ بَقْلَةٌ طَيِّبَةٌ كَأَنَّي أَرَاهَا نَابِتَةً فِي الْجَنَّةِ، وَ الْجَرَجِيرُ بَقْلَةٌ خَبِيثَةٌ كَأَنَّي أَرَاهَا نَابِتَةً فِي النَّارِ» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۶۶ ص ۲۱۵)؛ ریحان سبزی پاکیزه‌ای است که گویا آن را روئیده در بهشت می‌بینم، و

جرجیر سبزی بدی است، گویا می‌بینم که در آتش روئیده است.

این روایت هم همانند روایت قبلی مرسل است.

۲-۱-۲. گروه دوم: روایات دال بر رویدن جرجیر بر روی در جهنم

عَنْهُ عَنِ السَّيَّارِيِّ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ الْفَضِيلِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ سَعِيدٍ عَنْ أَبِي جَمِيلَةَ عَنْ جَابِرٍ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ ﷺ قَالَ: «الْجَرَجِيرُ شَجَرَةٌ عَلَى بَابِ النَّارِ» (برقی، ۱۳۷۱ق، ج ۲، ص ۵۱۷؛ حرعاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۲۵، ص ۱۹۷)؛ امام باقر ﷺ فرمودند: جرجیر درختی بر کنار در جهنم است.

در این روایت راویانی که از «عنه» یعنی برقی روایت نقل کرده‌اند، همه ضعیف هستند (میری، ۱۳۹۸).

۲-۲-۳. دسته دوم: روایات دال بر عدم رویدن جرجیر در جهنم

عَنْهُ عَنِ الْعَبْدِيِّ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ عَنْ نُصَيْرِ مَوْلَى أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ﷺ أَوْ مُوَفَّقِ مَوْلَى أَبِي الْحَسَنِ ﷺ قَالَ: كَانَ إِذَا أَمَرَ بِشَيْءٍ مِنَ الْبَقْلِ يَأْمُرُنَا بِالْإِكْتَارِ مِنَ الْجَرَجِيرِ، فَيُسْتَرَى لَهُ وَ كَانَ يَقُولُ: «مَا أَحْمَقُ بَعْضَ النَّاسِ يَقُولُونَ نَبُتَتْ فِي وَادِي جَهَنَّمَ وَ اللَّهُ تَبَارَكَ وَ تَعَالَى يَقُولُ: وَ قُوْدُهَا النَّاسُ وَ الْحِجَارَةُ. فَكَيْفَ نَبُتَتْ الْبَقْلُ» (برقی، ۱۳۷۱ق، ج ۲، ص ۵۱۸؛ کلینی، ۱۳۶۹ق، ج ۶ ص ۴۸۶؛ ج ۱۲، ص ۵۹۰؛ مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۸، ص ۲۰۶)؛ موفق غلام امام کاظم ﷺ گفت: هر وقت ایشان امر می‌کرد که سبزی بخریم، می‌فرمودند: جرجیر زیاد خریده شود و می‌گفتند: چه احمق‌اند بعضی از مردم که می‌گویند: در وادی جهنم جرجیر می‌روید، در حالی که خداوند می‌فرماید: «وَقُوْدُهَا النَّاسُ وَ الْحِجَارَةُ» (سوخت آن مردمان و سنگ است). پس چطور سبزی می‌روید؟

در بررسی سند این روایت می‌توان گفت: منظور از «عنه»/محمد بن محمد برقی است. وی عالم شیعی است (طوسی، ۱۴۱۳ق، ج ۱، ص ۳۸۳). بیشتر رجالیان شیعی مانند (نجاشی، ۱۳۶۵ق، ص ۷۰؛ طوسی، ۱۴۱۷ق، ص ۶۲؛ حلی، ۱۴۱۷ق، ص ۶۳) او را ثقه می‌دانند. منظور از «عبدی»، محمد بن عیسی بن عبید است که در کتاب نجاشی توثیق شده است (نجاشی، ۱۳۶۵ق، ص ۳۳۴ و ۳۴۸). حسین بن سعید/هوازی ثقه و از اجلا به شمار می‌رود (طوسی، بی‌تا - الف، ص ۳۷۲). درباره نصیر و موفق هم چیزی دال بر مدح یا ذم آنها در کتب رجالی ذکر نشده، ولی چون مطابق قاعده «روایت اجلا از راوی مجهول دال بر اعتبار یا حتی وثاقت راوی مجهول است» (کشی، بی‌تا، ص ۴۲۸؛ عاملی، ۱۳۶۲ق، ج ۱، ص ۳۹-۴۰؛ محدث نوری، ۱۳۱۹ق، ج ۳، ص ۷۷۶؛ سبحانی، ۱۴۳۸ق، ص ۱۷۹-۱۸۳)، از این رو با توجه به اینکه حسین بن سعید/هوازی و عبدی و برقی از اجلا و جزو ثقات روات شیعه هستند، روایت آنها از نصیر و موفق دال بر اعتبار و مدح و حتی توثیق نصیر و موفق است. بنابراین روایت مذکور معتبر است.

۳-۳. مضمون روایت شده

«سینبت فی قعر جهنم الجرجیر و لاینبت الورد و الفرغیر» (کاشانی، ۱۳۷۰، ص ۱۲۳)؛ در قعر جهنم جرجیر خواهد روید، نه گل و ارغوان. کاشانی شارح *فصوص الحکم* این‌گونه نقل کرده که همه اینها کنایه از خاموش شدن آتش جهنم است و در آن تصریح شده که گیاهی به نام «جرجیر» (سبزه شاهی) در جهنم رشد می‌کند که لازمه‌اش انقطاع حرارت آتش است (قیصری، ۱۳۷۵، ص ۶۶۴؛ قدردان قراملکی، ۱۳۹۴، ص ۲۲۹). این روایت نیز در کتب معتبر روایی وجود ندارد.

با توجه به تفحص انجام‌گرفته، عین عبارات مذکور در بالا در کتب معتبر روایی ذکر نشده، ولی به مضمون آن اشاره شده است، که در ادامه تحقیق ذکر خواهد شد.

۴. دیدگاه‌های ارائه‌شده درباره روایات جرجیر و بررسی آنها

در اینکه آیا این روایات قابل جمع هستند یا نه و بر فرض قابلیت جمع، نحوه جمع آنها چگونه خواهد بود، اقوال مختلفی مشاهده می‌شود:

۱-۴. دیدگاه اول (انکار روایات)

برخی از علما اصلاً منکر حدیث «جرجیر» شده‌اند؛ چنان‌که سیدعبدالله سبّر درباره حدیث «جرجیر» و حدیث «لیأتین علی جهنم زمان لیس فیها احد...» معتقد است: مرسله جرجیر و مقطوعه ابن‌مسعود (روایت لبأتین...) در غایت ضعف و نهایت قصور هستند و هیچ اثر و عینی از آن دو در کتب امامیه وجود ندارد و با قرآن و روایت متواتر از پیامبر ﷺ نیز مخالف هستند و «کل حدیث لایوافق کتاب الله فهو زخرف» (شبر، بی‌تا، ج ۲، ص ۱۷۹-۱۸۰). ایشان سپس به حدیث امام کاظم علیه السلام مبنی بر عدم انکار رویدن «جرجیر» در جهنم، و حدیث حمزان از امام صادق علیه السلام مبنی بر نبستن درهای جهنم استناد می‌کند (همان).

میرزا حبیب‌الله خوئی شارح *نهج‌البلاغه* نیز منکر حدیث «جرجیر» است (خوئی، ۱۴۰۰ق، ج ۱۳، ص ۲۴۲).

۱-۱-۴. بررسی دیدگاه اول

برخلاف نظر برخی از بزرگان که منکر وجود روایت مذکور یا مجعول بودن آن شده‌اند، روایات مذکور یا مضمون آن در مجامع روایی شیعه موجود است؛ چنان‌که علامه مجلسی به‌عنوان یک حدیث‌شناس متبحر، روایات مذکور را ضعیف ندانسته، بلکه سعی در جمع دلالتی آنها نموده است (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۶۳، ص ۲۳۷). از این رو نباید بر جعلی بودن آنها اصرار داشت.

می‌توان اخبار اثبات جرجیر را حمل بر حقیقت کرد، بی‌آنکه محذوری پیش آید و یا بر مطلوب و مقصود قائلان به انقطاع عذاب کافر دلالت کند؛ مانند درخت «زقوم» که در جهنم می‌روید و منبت و جایگاه رویش آن در قعر جهنم است و شاخه‌هایش در درکات جهنم گسترده و از میوه‌اش جهنمیان می‌خورند و همیشه در جهنم موجود

است، بی‌آنکه در حرارت آتش جهنم معدوم شود. همچنین اشکالی در رویدن گیاه «جرجیر» در آتش جهنم - بی‌آنکه حرارت آن از بین ببرد - نیست. بنابراین حدیث «جرجیر» دلالتی بر مقصود مخالفان خلود ندارد.

اگر اشکال شود چطور ممکن است درخت در آتش برآید، در حالی که آتش درخت یا گیاه را می‌سوزاند و مانع رشد آن می‌شود؟ در جواب می‌توان گفت: همین اشکال را مشرکان جزیره‌العرب بعد از شنیدن داستان درخت «زقوم» بر پیامبر ﷺ وارد ساختند و به استهزای ایشان پرداختند. منکران نمی‌دانند کسی که قادر بر آفریدن چیزی است که در آتش زندگی کند و از آن بهره ببرد، همو قادر است درختی را در آتش خلق کند و آن را از سوزانده شدن حفظ نماید (قمی مشهدی، ۱۳۶۸، ج ۱۱، ص ۱۳۰).

همچنین ممکن است گفته شود: خداوند قادر است که آتش را از سوزاندن منع کند؛ همان‌گونه که درباره حضرت ابراهیم ﷺ چنین کرد (ابن‌شهر آشوب، ۱۳۶۹ق، ج ۲، ص ۲۱۶). در روایت آمده است: قریش وقتی این آیه را شنیدند: «إِنَّ شَجَرَةَ الزُّقُومِ طَعَامُ الْأَيْمِ» (دخان: ۴۳-۴۴) گفتند: ما این درخت را نمی‌شناسیم. / ابن‌زبیری گفت: زقوم در کلام بربر، خرما و کره است و در روایتی به لسان یمن است. سپس / بوجهل به کنیزش گفت: به ما طعام زقوم بخوران. کنیزش هم خرما و کره برایش آورد. او به یارانش گفت: از این طعامی که محمد ﷺ شما را به آن می‌ترساند، بخورید؛ زیرا او گمان می‌کند که آتش درخت را می‌رویاند، در حالی که آتش درخت را می‌سوزاند. بدین‌روی خداوند این آیه را نازل کرد: «إِنَّا جَعَلْنَاهَا فِتْنَةً لِلظَّالِمِينَ» (صافات: ۶۳) (فیض کاشانی، ۱۴۱۵ق، ج ۴، ص ۲۷۰).

با توجه به آیات و روایات ناظر به «درخت زقوم» می‌توان گفت: امکان صحت محتوای حدیث «جرجیر» که دال بر رویدن آن در قعر جهنم است، وجود دارد، به‌ویژه آنکه از طرق متعددی وارد شده است، بی‌آنکه لازمه سخن قائلان به انقطاع عذاب را داشته باشد. به تعبیر برخی از اندیشمندان، عالم اخروی نسخه‌ای از باطن انسان و روح اوست؛ زیرا هر کدام نسخه دیگری است. پس آخرت مثل روح انسان، باقی به ابقای خداوند است. توهم نشود که بهشت و جهنم فانی می‌شوند. اینکه گفته شده است: آتش فانی می‌شود و جای آن درخت یا گیاه «جرجیر» می‌روید، این مطلب از جهت وقت‌های خاصی است. بنابراین فانی آتش و زوالش فانی مقید است، نه مطلق (جیلی، ۲۰۰۴، ص ۱۲۷).

۲-۴. دیدگاه دوم (امکان اثبات و جمع روایات)

علامه مجلسی قائل به حدیث «جرجیر» است و در وجه جمع روایات مربوط به آن، دو احتمال مطرح می‌کند:

۱) نفی جرجیر به معنای آن است که گیاه مذکور بر حالت و حقیقت گیاهی خود که همان «بقلیت» است - با اینکه جسم مادی است - در جهنم وجود ندارد و اثبات آن در دیگر روایات، به این صورت است که این گیاه بر این شکل و هیأت، مثل درخت زقوم است، با این توضیح که مانند درخت زقوم که فقط شکل و ویژگی‌های درخت را دارد، نه اینکه از قبیل درخت مادی باشد که با سوختن از بین برود، گیاه جرجیر نیز در جهنم، شکل و هیأت جرجیر در این دنیا را دارد و از این‌رو با آتش از بین نمی‌رود.

۲) احتمال دارد که اخبار اثبات و انبات حمل بر تقیه شود (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۶۳ ص ۲۳۷).

۱-۲-۴. بررسی دیدگاه دوم

علامه مجلسی در وجه جمع روایات باب جرجیر، دو احتمال مطرح کرده که احتمال اول او این است که روایات نفی رویش جرجیر در جهنم، حمل بر این می‌شود که گیاه جرجیر در جهنم وجود دارد، بی‌آنکه با جسم عنصری دنیوی باشد؛ همانند درخت زقوم که این‌گونه است.

در نقد این احتمال می‌توان گفت: کلام علامه در صورتی قابل قبول است که بین روایات باب «جرجیر» تعارضی وجود نداشته باشد، در حالی که تعارض وجود دارد.

دیگر احتمال علامه این است که روایات اثبات رویش جرجیر در جهنم حمل بر تقیه می‌شود. درباره این احتمال نیز می‌توان گفت: چون تقیه نیازمند دلیل و وجود شرایط مخصوص است و در این دیدگاه قرینه‌ای بر تقیه‌ای بودن اثبات رویش جرجیر در جهنم وجود ندارد، از این رو احتمال مزبور بی‌قرینه و دلیل است.

۳-۴. دیدگاه سوم (تفصیل)

برخی دیگر در وجه جمع روایات جرجیر گفته‌اند: با دو رویکرد یا دو دیدگاه می‌توان سخن گفت:

۱. دیدگاه معاد مثالی؛

۲. دیدگاه معاد جسمانی.

با دیدگاه معاد مثالی، روایات قابل جمع هستند و در جمع بین روایات نافی جرجیر و مثبت آن، می‌توان گفت: چون موجودات در عالم آخرت به صورت مثالی ظهور می‌کنند، روایاتی که خبر از وجود جرجیر در آتش می‌دهند، مرادشان شکل مثالی آن است که نسوز است، نه شکل مادی آن که مراد عرفا بوده و حکایت از خاموش شدن آتش جهنم دارد، و منظور روایتی که وجود جرجیر را نفی می‌کند شکل مادی آن است؛ زیرا در روایت آمده است که با وجود آتش، چگونه گیاهی در دوزخ می‌روید؟

با دیدگاه معاد جسمانی، درباره روایاتی که وجود جرجیر در دوزخ را تأیید می‌کند، می‌توان گفت: اگرچه گیاه جرجیر از نوع ماده بوده و در آتش جهنم است، اما می‌تواند نسوز باشد؛ زیرا در دنیا نیز همانند آن وجود دارد؛ مثل نخ نسوز که در حرارت‌های بالا، خواص خود را حفظ می‌کند و از بین نمی‌رود.

با این دیدگاه جمع بین احادیث مشکل است؛ زیرا در هر دو دسته از روایات، وجود مادی آن گیاه نفی یا اثبات شده است. اما به هر روی در جمع آنها می‌توان گفت: روایاتی که خبر از وجود جرجیر در جهنم می‌دهد فقط وجود آن را تأیید می‌نماید، اما دلالتی بر آن ندارد که آتش جهنم را خاموش می‌کند؛ همانند وجود درخت زقوم در دوزخ؛ و مراد از روایات نافی جرجیر در آن سر، این است که آن گیاه نمی‌تواند سبب خاموش شدن آتش جهنم باشد (میری، ۱۳۹۸).

۱-۳-۴. بررسی دیدگاه سوم

در تحلیل و ارزیابی نظریه سوم می‌توان گفت: هر دو فرض مدنظر (معاد مثالی و معاد جسمانی) با اشکال مواجه است؛ زیرا مطابق دیدگاه معاد مثالی، جمع روایات جرجیر به این کیفیت است: «روایاتی که خبر از وجود جرجیر در آتش می‌دهد، مراد شکل مثالی آنهاست که نسوز است، نه شکل مادی آن که مراد عرفا بوده و حکایت از خاموش شدن آتش جهنم دارد».

این در حالی است که نسبت دادن این کلام به عرفا درست نبوده و این‌گونه نیست که از نظر عرفا، شکل مادی گیاه جرجیر مدنظر باشد؛ زیرا از نظر آنها انسان دارای عوالم گوناگونی است و در هر کدام از این عوالم به مقتضای خاص خود، دارای ابدانی متفاوت است؛ یعنی در دنیا با بدن عنصری، در برزخ با بدن مثالی، و در آخرت با بدن اخروی است (ابن‌عربی، بی‌تا، ج ۱، ص ۲۰۷؛ ج ۲، ص ۶۸۹؛ ج ۳، ص ۱۰۳).

بنابراین قطعاً مراد عرفا از نسوز بودن گیاه جرجیر، شکل مادی آن نیست و نمی‌توان به بیان مذکور، بین روایات جمع کرد؛ زیرا بر فرض پذیرش معاد مثالی هم این جمع قابل قبول نیست. برخی روایات دال بر رویش گیاهان در جهنم است و برخی دیگر دال بر عدم رویش گیاه مذکور در جهنم است.

مطابق دیدگاه معاد جسمانی، جمع روایات این‌گونه مطرح شد که روایات نفی حمل بر این شود که «گیاه جرجیر نمی‌تواند سبب خاموش شدن باشد»، در حالی که مطابق تصریح روایت، اصل رویدن آن انکار شده است، نه اینکه بروید ولی نتواند سبب خاموش شدن باشد.

علاوه بر این قائلان به این نظریه مشخص نکرده‌اند که معاد جسمانی با تفسیر متکلمان و محدثان مدنظر بوده است یا با تفسیر صدرالمতألهین در حکمت متعالیه. از این‌رو دیدگاه مذکور با ابهام مواجه است.

بنابراین با توجه به نکات مذکور، هر سه دیدگاه با اشکالات جدی مواجه است و نمی‌توان آنها را پذیرفت، لیکن احتمال دیگری ممکن است مطرح شود که عبارت است از:

۴-۴. احتمال دیگر (مجازی بودن روایات)

ممکن است گفته شود: روایات مثبت بیانگر تعبیری کنایی و مجازی است و اساساً ناظر به بیان واقعیت نیست، بلکه صرفاً می‌خواهد مضر بودن این سبزی را گوشزد کند؛ همان‌گونه که در روایات طبیبی نیز از این سبزی بسیار نهی شده است. بنابراین در این روایات با بیانی مبالغه‌آمیز گفته می‌شود: گویا این سبزی در جهنم رویده شده است، نه اینکه واقعاً این سبزی در جهنم بروید.

۴-۴-۱. بررسی احتمال مذکور

در نقد این نظریه می‌توان گفت: مطابق بیان اندیشمندان، اصل در استعمال، استعمال حقیقی است و اراده مجاز باید مبتنی بر قرینه صارفه از حقیقت باشد که در احتمال مذکور چنین قرینه‌ای مشاهده نمی‌شود. علاوه بر آن، با توجه به صحیح بودن برخی از روایات مثبت رویش گیاه جرجیر در جهنم، حمل آن در جهت بیان مضرات مادی آن، مدعایی بی‌دلیل است، به‌ویژه آنکه فواید و خواص درمانی متعددی از نظر پزشکان طب سنتی برای گیاه مذکور گفته شده است.

۵. نظریه مختار

در علم اصول، مسئله‌ای وجود دارد به نام «تعادل و تراجیح». تعادل دو دلیل عبارت از تساوی مدلول دو دلیل است. هرگاه دو اماره ظنی از هر جهت متساوی باشند و تنافی و تمناع داشته باشند و هیچ‌یک نتواند به جهتی رافع دیگری باشد و جمع بین آن دو ممکن نباشد در این صورت، تکلیف رجوع به اصل و یا تخییر است. در دو دلیل متساوی،

حالاتی است که یا یکی بر دیگری ترجیح دارد یا ندارد. در صورتی که یکی به جهتی از جهات مرجح باشد آن مقدم خواهد بود و اگر مرجح نباشد و تخخیر ممکن باشد، «تخخیر» است، و اگر جمع ممکن باشد «جمع» است و اگر هیچ‌یک از آنها ممکن نباشد «تساقط» است و تعادل حقیقی موقعی است که از حصول ترجیح، از تمام وجوه یأس حاصل شود و راه‌هایی مانند حمل عام بر خاص و کلی بر جزئی منسد باشد (عاملی، ۱۰۱۱ق، ج ۱، ص ۱۱۱؛ قمی، ۱۳۶۳، ص ۳۰۴؛ انصاری، ۱۴۱۹ق، ج ۳، ص ۴۰۹).

با توجه به اینکه روایات مربوط به گیاه جرجیر نسبت به رویدن و عدم رویدن آن، کاملاً در مقابل هم هستند، یکی از روایات رویدن آن را تأیید و دیگری رویدن آن را منکر است. از سوی دیگر، انکار آن از باب ضعف در سند روایت یا عدم آن در منابع روایی درست نیست. نیز جمع آن هم با اشکالاتی مواجه است که ذکر شد، و حمل روایت انکار جرجیر بر تقیه در حد احتمال است که باید مستند به شرایط و دلیل قطعی باشد که برای آن چیزی ارائه نشده است. بنابراین طبق قاعده اصولی معروف می‌توان گفت: این دو دسته از روایات در مقام تعارض است و هیچ‌یک از طرفین رجحانی بر دیگری ندارد. در نتیجه، هر دو دسته از روایات تساقط می‌شوند و حجیت ندارند و باید به ادله دیگر مراجعه کرد.

علاوه بر آن، مطابق نظر مشهور، استناد به اخبار آحاد در اصول دین صحیح نیست، هرچند روایات آن باب با هم تعارض نداشته باشند (مفید، ۱۴۱۳ق - الف، ص ۴۴؛ همو، ۱۴۱۳ق - ب، ص ۱۲۳؛ همو، ۱۴۱۳ق - ج، ج ۹، ص ۴۵؛ سید مرتضی، ۱۴۰۵ق، ج ۱، ص ۲۹۷؛ ج ۳، ص ۳۰۹؛ انصاری، ۱۴۱۹ق، ج ۱، ص ۲۷۲؛ آخوند خراسانی، ۱۴۰۹ق، ص ۳۲۹؛ صافی گلپایگانی، ۱۴۲۲ق، ج ۳، ص ۲۶۸-۲۶۷). با این استدلال که ظن امری ممکن‌الزوال است و در زوال آن خطر عظیمی (زوال ایمان و رسوخ شک و تردید در انسان) وجود دارد. از سوی دیگر، نص صریح بر احتراز از خطر وجود دارد.

از این رو سخن در امور اعتقادی متعین در تحصیل یقین (به معنی الاخص یا به معنای علم متعارف) است (طوسی، ۱۴۰۵ق، ص ۵۶). همچنین در بخش جزئیات و فروع عقاید نیز تمسک به ظن و تعبد به خبر واحد معنا ندارد، و در فرض ناممکن بودن علم، لازم است به آنچه در واقع موجود است، ملتزم و معتقد شویم، با این توضیح که درباره روایات مربوط به فروع اعتقادی، چهار فرض ممکن است: یا از جهت سند و محتوا قطعی‌اند، یا از یک یا دو جهت مذکور ظنی هستند. در فرض اول، عقل روایت را بی‌درنگ می‌پذیرد. اما در سه فرض دیگر، پذیرش بی‌قید و شرط آنها ممکن نیست، بلکه عقل با شرط مطابقت مضمون آنها با واقع، آنها را می‌پذیرد. در این صورت عقل - به واقع - به صورت اجمالی باور پیدا می‌کند و روایت را در صورتی که با واقع مطابق باشد، می‌پذیرد. پس عقل اولاً، مضمون روایت غیرقطعی را با شرط مطابقت با واقع می‌پذیرد. ثانیاً، این ایمان مشروط دائم از طرف عقل رصد می‌شود تا اگر دلیلی مؤید یا مخالف پیدا کرد، اطمینانش بیشتر شود یا سلب اطمینان کند. بنابراین ایمان و تصدیق به واقع تعلق می‌گیرد و روایت غیرقطعی لزوماً واقع‌نما نخواهد بود (عارفی شیرداغی، ۱۳۹۸، ص ۲۶۸-۲۸۰).

اگر اشکال شود که این سخن موجب عسر و حرج می‌شود؛ زیرا کسب یقین برای توده مردم و بعضی از خواص، موجب عسر و حرج بوده و یا امری غیرممکن است، در پاسخ می‌توان گفت: با این اشکال، دو مقدمه اصلی

استدلال که عبارتند از: امکان زوال ظن و وجود خطر عظیم در پی زوال ظن، تضعیف نمی‌شود؛ زیرا زوال آن مستلزم زوال ایمان است.

بنابراین مستشکل، یا باید اثبات کند که ظن قابل زوال نیست یا با باید اثبات نماید که با زوال ظن، ایمان مبتنی بر ظن از بین نمی‌رود، در حالی که هیچ‌یک از دو مقدمه مذکور را مستشکل باطل نکرده است. از سوی دیگر، معرفت جزمی به اصول دین برای توده مردم امکان‌پذیر است؛ زیرا این اصول نیاز به استدلال پیچیده ندارند. همچنین حرجی بودن معرفت مزبور برای برخی افراد دلیل بر عدم وجوب آن برای همگان نمی‌شود؛ زیرا براساس قاعده اولیه، کسب معرفت مزبور بر همه لازم است، مگر بر کسی که راه علم بر او مسدود و تحصیل معرفت یقینی حرج‌آور باشد؛ چنان که در احکام شرعی وضع بر همین منوال است که در صورت عسر و حرج، حداقل وجوب برخی از احکام اولیه مرتفع می‌شود (طوسی، بی تا - ب، ص ۹-۲۰؛ عارفی شیردازی، ۱۳۹۸، ص ۲۷۳-۲۷۵). با توجه به اینکه روایات باب جرجیر متعارض هستند، به طریق اولی قابل استناد نخواهند بود.

نتیجه‌گیری

با توجه به اختلاف در لغت «خلود»، معنای برگزیده آن «جاودانگی» و «ابدیت» است، لیکن چون استعمال لفظ «خلود» در امور دنیوی و عذاب مرتکبان کبیره همراه با قرینه بوده و به اقتضای موجود مادی و دنیوی، دارای محدودیت و غیرجاودانه است، بنابراین «خلود» یعنی: باقی ماندن همیشگی و جاودانگی اهل بهشت در بهشت و اهل جهنم در جهنم. «خلود» محل بحث همه اقسام کفر را شامل می‌شود.

روایات جرجیر به دو بخش قابل تقسیم است: بخش اول روایاتی است که قائلان بر عدم خلود، آنها را در کتاب‌های خود ذکر کرده‌اند که عین الفاظ آن در منابع روایی وجود ندارد، ولی مضمون آنها در منابع روایی موجود است. بخش دوم روایاتی است که در کتب معتبر حدیثی ذکر شده که دسته‌ای از آنها دال بر رویدن گیاه مذکور در جهنم است و دسته دیگر دال بر نفی رویدن آن در جهنم. آن دسته که دال بر رویدن آن در جهنم است، بر دو قسم است: قسم اول دال بر رویدن گیاه مذکور در درون جهنم و دسته دیگر دال بر رویدن آن بر روی در جهنم است. با توجه به تعارضی که در ظاهر روایات این باب مشاهده می‌شود، درباره جمع یا طرح روایات این باب، سه دیدگاه وجود دارد:

۱. دیدگاه انکار روایات جرجیر؛

۲. دیدگاه اثبات و جمع روایات؛

۳. دیدگاه تفصیل (بین معاد مثالی و معاد جسمانی).

همه این دیدگاه‌ها قابل مناقشه است و با توجه تعارض روایات باب «جرجیر» و مطابق قاعده اصولی باب تعارض و عدم ترجیح برخی از روایات بر دیگری، روایات این باب تساقط پیدا می‌کنند. علاوه بر این، در اصول اعتقادی، استناد به اخبار آحاد صحیح نیست. از این رو روایات باب «جرجیر» برای اثبات دیدگاه عدم جاودانگی کافر معاند در جهنم، قابل استناد نیست و باید به ادله دیگری مراجعه شود.

منابع

- ابن حیون، نعمان بن محمد، ۱۳۸۵ق، *دعائم الاسلام*، قم، مؤسسه آل البيت لاحیاء التراث.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله، ۲۰۰۵م، *القانون فی الطب*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- ابن شهر آشوب، محمد بن علی، ۱۳۶۹ق، *مشابه القرآن و مختلفه*، قم، بیدار.
- ابن عربی، محیی الدین، بی تا، *الفتوحات المکیه*، بیروت، دارالصادر.
- ابن فارس، احمد بن زکریا، ۱۴۰۴ق، *معجم مقاییس اللغة*، تحقیق محمد عبدالسلام هارون، قم، مکتب الاعلام الاسلامی.
- ابن منظور، محمد بن مکرم، بی تا، *لسان العرب*، بیروت، دار الفکر.
- ابوحیان، محمد بن یوسف، ۱۴۲۰ق، *البحر المحیط فی التفسیر*، تحقیق صدقی محمد جمیل، لبنان، دار الفکر.
- احمدی یگانه، مهدی، ۱۴۰۱ق، *جاودانگی عذاب کافر معاند در ادیان ابراهیمی*، قم، فصل جوان.
- آخوند خراسانی، محمد کاظم، ۱۴۰۹ق، *کفایة الاصول*، قم، آل البيت علیه السلام.
- انصاری، مرتضی، ۱۴۱۹ق، *فوائد الاصول*، قم، مجمع فکر الاسلامی.
- برقی، احمد بن محمد، ۱۳۷۱ق، *المحاسن*، قم، دارالکتب الاسلامیه.
- بستانی، فواد افرام، ۱۳۷۵، *فرهنگ ابجدی*، تهران، ناشر اسلامی.
- تفتازانی، سعدالدین، ۱۴۰۹ق، *شرح المقاصد*، قم، شریف الرضی.
- جامی، عبدالرحمن، ۱۸۵۱م، *نقحات الانس*، تحقیق ویلیام ناسولیس و مولوی غلام عیسی و مولوی عبدالحمید، کلکته، مطبع هلیسی.
- جیلی، عبدالکریم، ۲۰۰۴م، *شرح مشکلات الفتوحات المکیه لابن عربی (المنابر الإلهیه)*، تحقیق عاصم ابراهیم الکیالی الحسینی الشاذلی الدرقاوی، بیروت، دارالکتب العلمیه.
- حر عاملی، محمد بن حسن، ۱۴۰۹ق، *تفصیل وسائل الشیعه التحصیل مسائل الشریعه*، قم، مؤسسه آل البيت علیه السلام.
- حسن زاده آملی، حسن، ۱۳۷۸، *مدد الهمم در شرح فصوص الحکم*، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- حلی، حسن بن یوسف، ۱۴۱۷ق، *خلاصة الاقوال فی معرفة الرجال*، قم، الفقاهه.
- _____، ۱۴۳۳ق، *کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد*، قم، مؤسسه النشر الاسلامی.
- خوارزمی، حسین، ۱۳۷۹، *شرح فصوص الحکم*، قم، بوستان کتاب.
- خوئی، میرزا حبیب الله، ۱۴۰۰ق، *منهاج البراعة فی شرح نهج البلاغه*، ترجمه حسن حسن زاده و محمدباقر کمراهی، تهران، مکتبه الاسلام.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد، ۱۴۱۲ق، *مفردات الفاظ القرآن*، بیروت، دارالعلم.
- زبیدی، محمد مرتضی، ۱۴۱۴ق، *تاج العروس من جواهر القاموس*، بیروت، دارالفکر.
- سیحانی، جعفر، ۱۴۳۸ق، *اصول الحدیث و احکامه فی علم الدراریه*، قم، مؤسسه امام صادق علیه السلام.
- سیوطی، عبدالرحمن، ۱۳۹۱، *البهجة المرضیه فی شرح الألفية*، قم، دارالحکم.
- شبر، سید عبدالله، بی تا، *حق البقیین فی معرفة اصول الدین*، تهران، الاعلمی.
- شرتونی، سعید، ۱۴۰۳ق، *اقرب الموارد*، قم، کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی.
- صاحب بن عباد، اسماعیل بن عباد، ۱۴۱۴ق، *المحیط فی اللغة*، تحقیق محمدحسین آل یاسین، بیروت، عالم الکتب.
- صادقی تهرانی، محمد، بی تا، *تفسیر موضوعی قرآن کریم*، در: sadeghitehrani.com
- صافی گلپایگانی، لطف الله، ۱۴۲۲ق، *منتخب الاثر فی الامام ثانی عشر علیه السلام*، قم، مکتب آیت الله لطف الله صافی گلپایگانی.
- صدرالمتألهین، ۱۹۸۱م، *الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه*، بیروت، دار احیاء التراث.
- صفی پور، عبدالرحیم، ۱۳۹۳، *منتهی الارب*، تهران، دانشگاه تهران.
- طباطبائی، سید محمدحسین، ۱۳۹۰ق، *المیزان فی تفسیر القرآن کریم*، بیروت، مؤسسه الاعلمی للمطبوعات.
- طریحی، فخرالدین، ۱۳۷۵، *مجمع البحرین*، تحقیق احمد حسینی اشکوری، تهران، مرتضوی.

طوسی، محمدبن حسن، ۱۴۱۳ق، رجال الطوسی، قم، شریف الرضی.

_____، ۱۴۱۷ق، الفهرست، قم، الفقاهاه.

_____، بی تا - الف، رجال طوسی، بی جا، کتابخانه مدرسه فقاهاه.

_____، بی تا - ب، الاقتصاد الاهادی الی طریق الرشاد، بی جا، کتابخانه مدرسه فقاهاه.

طوسی، محمدبن محمد، ۱۴۰۵ق، تلخیص المحصل، بیروت، دار الاضواء.

عارفی شیردافی، محمداسحاق، ۱۳۹۸، روئس شناسی معارف دینی، مشهد، دانشگاه رضوی.

عاملی، حسن بن زین الدین، ۱۰۱۱ق، معالم الدین و ملاذ المجتهدین، بی جا، مؤسسه الفقه للطباعة والنشر.

_____، ۱۳۶۲، منقی الجمال فی الاحادیث الصحاح والحسان، قم، جامعه مدرسین.

عسکری، ابوهلال حسن بن عبدالله، ۴۰۰ق، الفروق فی اللغة، بیروت، دار الآفاق الجدیده.

علم الهدی، علی بن حسین (سید مرتضی)، ۱۴۰۵ق، رسائل الشریف المرتضی، تحقیق سیدمهدی رجایی، قم، دارالکتاب الکریم.

فخررازی، محمدبن عمر، ۱۴۲۰ق، التفسیر الکبیر (مفاتیح الغیب)، بیروت، دار احیاء التراث العربی.

_____، ۱۹۸۶م، الأربعین فی أصول الدین، قاهره، مکتبه الکلیات الازهریه.

فراهیدی، خلیل بن احمد، ۱۴۰۹ق، کتاب العین، قم، هجرت.

فیض کاشانی، ملامحسن، ۱۴۱۵ق، تفسیر الصافی، تهران، مکتبه الصدر.

_____، ۱۴۱۸ق، علم الیقین فی اصول الدین، قم، بیدار.

قدردان قراملکی، محمدحسن، ۱۳۹۴، جهنم چرا؟، قم، بوستان کتاب.

قمی مشهدی، محمدبن محمدرضا، ۱۳۶۸، تفسیر کنز الدقائق و بحر الغرائب، تحقیق حسین درگاهی، تهران، وزارت فرهنگ

و ارشاد اسلامی.

قمی، میرزابولقاسم، ۱۳۶۳، قوانین الاصول، تهران، علمیه اسلامیة.

قیصری، داوودبن محمود، ۱۳۷۵، شرح فصوص الحکم، تهران، علمی و فرهنگی.

کاشانی، عبدالرزاق، ۱۳۷۰، شرح فصوص الحکم، قم، بیدار.

کشی، محمدبن عمر، بی تا، الرجال، کربلا، مؤسسه الاعلمی.

کلینی، محمدبن یعقوب، ۱۳۶۹، الکافی، ترجمه سیدجواد مصطفوی، تهران، کتابفروشی علمیه اسلامیة.

مجلسی، محمدباقر، ۱۴۰۳ق، بحار الانوار، تحقیق جمعی از محققان، بیروت، دار احیاء التراث العربی.

محدث نوری، میرزا حسین، ۳۱۹ق، المستدرک علی وسائل الشیعه، طهران، بی نا.

مصطفوی، حسن، ۱۳۶۸، التحقیق فی کلمات القرآن الکریم، قم، بی نا.

_____، ۱۳۸۵، التحقیق فی کلمات القرآن الکریم، قم، اعتماد.

مطهری، مرتضی، ۱۳۷۶، مجموعه آثار، تهران، صدرا.

معتزلی، عبدالجبار، ۴۲۲ق، شرح اصول الخمسه، بیروت، دار احیاء التراث العربی.

معلوف، لوئیس، ۱۳۸۰، المنجد، بی جا، ذوی القربی.

مفید، محمدبن محمدبن نعمان، ۱۴۱۳ق - الف، تصحیح اعتقادات الامامیه، قم، المؤتمر العالمی لافیه شیخ المفید.

_____، ۱۴۱۳ق - ب، مختصر التذکره باصول الفقه، قم، المؤتمر العالمی لافیه شیخ المفید.

_____، ۱۴۱۳ق - ج، مصنفات شیخ المفید، قم، مکتب الاعلام الاسلامی.

_____، ۱۴۱۴ق، اوائل المقالات فی المذاهب والمختارات، تحقیق ابراهیم انصاری، بیروت، دارالمفید.

میری، محمدمهدی، ۱۳۹۸، «بررسی سندی و دلالی روایت جرجیر و نقد برداشت‌های نادرست»، حدیث و اندیشه، ش ۲۸،

ص ۱۲۹-۱۴۲.

نجاشی، احمدبن علی، ۱۳۶۵ق، رجال نجاشی، قم، جامعه مدرسین.

نکونام، محمدرضا، ۱۳۹۳، خلود دوزخ و عذاب جاوید، تهران، صبح فردا.

هاشمی شاهرودی، سیدمحمود، ۱۳۸۷، فرهنگ فقه مطابق مذهب اهل بیت (ع)، قم، مؤسسه دائرةالمعارف فقه اسلامی.