

نقد و بررسی ادله عدم مشروعیت عزاداری

رسول چگینی^۱

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۱۱/۲۸

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۵/۰۱

چکیده

عزاداری برای اولیاء الهی یکی از شعائر اسلامی است که از سوی شیعیان و برخی اهل سنت به عنوان امری مشروع و حتی پسندیده شناخته شده است. اما وهابیت و برخی چهره‌های اهل سنت با استناد به شش دلیل، عزاداری را نامشروع قلمداد کرده‌اند. در این مقاله، با توصیف دیدگاه منکران و تحلیل متنی و دلالتی آن، این ادله در بوته نقد گذاشته شده است. حرمت نیاچه، مهم‌ترین دلیل عدم مشروعیت عزاداری بیان شده که با واکاوی معنا و مصداق نیاچه، تفاوت آن با عزاداری‌های مرسوم آشکار می‌شود. بدعت بودن دلیل دیگری است که ثبت سیره پیامبر ﷺ و صحابه در برگزاری عزاداری برای شهداء، کلیت این دلیل را مخدوش می‌کند؛ اما عدم مشروعیت برگزاری عزاداری بیش از سه روز نیز مستند روایی قابل قبولی ندارد و عمل پیامبر خدا ﷺ در عزاداری برای مادرشان پس از حدود ۵۰ سال، آن را نفی می‌کند. عذاب شدن میت با صدای گریه‌کنندگان نیز دلیل کاملی نیست؛ زیرا مراد از تعذیب در این روایات، اذیت شدن با صدای نیاچه مذموم است و در عزاداری، این نیاچه وجود ندارد. لزوم تسریع در دفن میت و تجدید حزن ادله دیگری است که منکران عزاداری به آن استناد می‌کنند اما این دو دلیل، هیچ صراحتی در حرمت عزاداری ندارند.

واژگان کلیدی: عزاداری، نیاچه، تعزیت، بدعت، گریه، وهابیت.

۱. دانشجوی دکتری تاریخ اسلام، دانشگاه باقرالعلوم ع، قم. Rsl.chegini@yahoo.com

مقدمه

یکی از موضوعات چالش برانگیز میان مسلمانان و برخی گروه‌های افراطی، مشروعیت عزاداری و ماتم‌سرایی برای درگذشتگان است. بیشتر مسلمانان شیعه و سنی با استناد به ادله‌ای از قرآن، سنت، سیره مسلمین و فطرت آدمی، مشروعیت عزاداری را تأیید می‌کنند و در نقطه مقابل برخی افراطیون مانند وهابیت و گروه‌هایی از اهل سنت، با استناد به برخی روایات تاریخی، این عمل را نامشروع و از امور جاهلی قلمداد می‌کنند.

اگرچه این مسئله تنها به عنوان یک فرع فقهی به شمار می‌رود؛ اما با توجه به اینکه امروزه عزاداری برای اولیاء الهی به یکی از شعائر مذهبی مسلمانان به‌ویژه شیعیان تبدیل شده، مخالفت با این مسئله به معنای زیر سؤال بردن شعائر و مبارزه با مذاهب اسلامی است. براین اساس لازم است مشروعیت عزاداری و ادله منکرین آن مورد واکاوی قرار گیرد.

دور از نظر نباید داشت که بیشترین مواجهه منکران عزاداری، با مسئله عزاداری برای امام حسین علیه السلام است و هدف نهایی از این پژوهش نیز، اثبات مشروعیت این عزاداری است؛ اما با توجه به اینکه میزان دلالت ادله ارائه شده عام و مطلق بوده و هرگونه عزاداری را نامشروع جلوه می‌دهد، بنابراین ناگزیر از پاسخ به این ادله، به نحو عام و مطلق هستیم تا از خلال آن، مشروعیت عزاداری برای امام حسین علیه السلام نیز به اثبات برسد.

در این پژوهش پس از تعریف و بیان ادله مشروعیت عزاداری، ادله منکران آن در بوته نقد و بررسی قرار داده می‌شود. روش این تحقیق، توصیف دیدگاه به همراه تحلیل آن است که با مراجعه به منابع معتبر اهل سنت و در پی گرفتن مبانی علمی مورد پذیرش نزد آنان، به سامان رسیده است.

تاکنون تألیفات سودمندی در این حوزه به رشته تحریر درآمده از قبیل: «من سنن النبی صلی الله علیه و آله البكاء علی المیت» (سیدمرتضی عسکری)، «البكاء علی الحسین علیه السلام فی مصادر الفریقین» (حسن بن محمد المطوری)، «بکاء الرسول علی الإمام الحسین علیه السلام» (احمد الماحوزی)، «حول البكاء علی المیت» (عبید الکلبانی)، «ایک فانک علی حق» (وسام برهان البلدوی)، «مشروعیه ماتم الحسین علیه السلام و البكاء علیه» (ابومعاش سعید) و «البكاء علی المیت» (محمدجواد طبسی) که به درستی مشروعیت گریه عزاداری را به اثبات رسانیده‌اند. مهم‌ترین تفاوت نوشته پیش‌روی با تألیفات گذشته، بررسی ادله منکرین عزاداری با استناد به منابع اهل سنت است، به همین جهت از بیان مبسوط ادله مشروعیت عزاداری اجتناب شده است.

۱. مفهوم‌شناسی عزاداری

عزاداری واژه‌ای فارسی است که از چند واژه «عزا»، «دار»، «ی» ترکیب شده است. البته عزا برگرفته از زبان عربی و به معنای صبر بر آنچه که از دست رفته است، (ابن‌منظور، ۱۴۱۴ق: ۵۲/۱۵) که با پسوند صفت‌فاعلی‌ساز «دار»، به معنای کسی است که بر مصیبت خود صبر می‌کند و با اضافه شدن «ی» اسم‌ساز، معنای مصدری «صبر کردن بر مصیبت» در آن لحاظ شده است.

اما از جهت اصطلاحی، این کلمه مانند واژه‌های «صلاة، حج و زکاة» اصطلاحی شرعی نیست که شناخت آن نیاز به تعریف شارع داشته باشد؛ بلکه واژه‌ای است آیینی که نشان‌دهنده رفتار و مراسم خاصی است که در مواقع خاص توسط اقوام و ملل گوناگون انجام می‌شود.

عزاداری مجموعه‌ای از اقدامات از قبیل گریستن، محزون بودن، لباس مندرس پوشیدن، برپا کردن مجلس عزاداری و غیره است که مهم‌ترین شاخصه عزاداری، وجود عنصر گریه در آن است. گریستن یا گریه کردن یکی از واکنش‌های فیزیولوژیک بدن به محرک‌های عاطفی و احساسی است. گریه با جاری شدن اشک از چشمان و در بسیاری موارد با ناله و تغییر حالت دهان همراه است. این واکنش گاهی تنها از سوی بدن است، گاهی از سوی روان آدمی و گاهی نیز روانی و بدنی است. هر یک از آن‌ها می‌تواند اختیاری و غیر اختیاری باشد. گریه اختیاری دارای احکام و آثاری است که در شریعت به آن توجه شده است.

در زبان عربی به گریه، «بکاء» گفته می‌شود. این واژه مصدر است و از ریشه «بکی» به معنای گریستن و اشک ریختن گرفته شده است. اهل لغت در توضیح بکاء گفته‌اند: بکاء، به گفته فراء و دیگران، با الف مقصوره و ممدود، هر دو آمده است. با الف ممدود (بکاء)، به معنای صدایی است که با گریه همراه باشد، و با الف مقصوره (بُکاء)، به معنای اشک و خارج شدن آن است. (ابن‌منظور، ۱۴۱۴ق: ۸۲/۱۴؛ فیومی، بی‌تا: ۵۹/۱) پس بر پایه این نظریه، «بُکاء»، به معنای گریه صدادار و «بُکاء» به معنای گریه بی‌صداست.

۲. مشروعیت عزاداری در قرآن کریم

اگر ما برای یک عمل و رفتاری دلیل عقلی نداشته باشیم تا آن عمل را اثبات یا نفی کنیم، این بدان معنی نیست که آن عمل و رفتار، برخلاف شرع مقدس است. همان‌طوری که از

نظر شرعی اگر ما دلیلی بر انجام کاری نداشته باشیم این نبود دلیل، موجب غیرمشروع بودن آن کار نمی‌شود. حال سؤال این است که آیا قرآن کریم که مهم‌ترین منبع شناخت احکام و دستورات دین است، در آن سخنی از عزاداری گفته شده است؟ و یا آن را تأیید و یا نفی می‌کند؟

در قرآن کریم، آیاتی وجود دارند که به وسیله آن‌ها می‌توان مشروعیت عزاداری را از آن برداشت کرد، که به سه مورد از این آیات اشاره می‌شود.

۱-۲. سوگواری یعقوب در فراق یوسف

قرآن مجید از رویدادهای زمان حضرت یعقوب علیه السلام و حضرت یوسف علیه السلام خبر داده است. براساس گزارش قرآن، حضرت یعقوب علیه السلام در جدایی فرزند خود دچار حزن و اندوه فراوانی گشت، به طوری که سالیان درازی در غم یوسف علیه السلام اشک ریخت تا دیدگانش سفید شد و بینایی خود را از دست داد

فرزندان یعقوب یعنی برادران یوسف، از بسیاری گریه و حزن پدر به ستوه آمده و گفتند: «قَالُوا تَاللَّهِ تَفْتَأُ تَذْكُرُ يَوْسُفَ حَتَّى تَكُونَ حَرَضًا أَوْ تَكُونَ مِنَ الْهَالِكِينَ» (یوسف: ۸۵)؛ گفتند: به خدا تو آنقدر یاد یوسف می‌کنی تا در آستانه مرگ قرار گیری، یا هلاک گردی!

این آیات، گریه طولانی حضرت یعقوب علیه السلام را از ویژگی‌های مهم زندگی آن حضرت یاد کرده است چنان‌که برخی روایات نیز گریه فراوان یعقوب را به عنوان ویژگی خوب ایشان قلمداد نموده است.

زمخشری روایت کرده است که حضرت یوسف از جبرئیل مدت اندوه و گریه پدر را جویا شد، پاسخ داد: هفتاد سال به طول انجامید و درباره پاداش گریه او سؤال کرد، پاسخ داد: پاداش گریه او برابر هفتاد شهید دارد. (زمخشری، ۱۴۰۷ق: ۴/۴۹۷)

درباره مدت زمان گریه حضرت یعقوب، از حسن بصری روایت شده است: «از هنگامی که حضرت یوسف از نزد پدر بیرون رفت تا زمانی که مراجعه نمود هشتاد سال طول کشید و در این مدت همواره اندوه قلبی او را فرا گرفته بود و گریه می‌کرد تا بینایی خود را از دست داد. حسن بصری گفته است در آن روزگار در روی زمین خلیفه‌ای بزرگوارتر از حضرت یعقوب در پیشگاه خداوند متعال وجود نداشت.» (رازی، ۱۴۲۰ق:

۱۹۳/۱۸). از این آیه چنین می‌توان نتیجه گرفت که گریه و اندوه هر چند سالیان درازی طول بکشد مانعی ندارد، بلکه مشروع و از ویژگی‌های پسندیده به شمار می‌آید.

۲-۲. عزاداری و بزرگداشت شعائر الهی

خداوند در قرآن کریم می‌فرماید: «وَمَنْ يَعْظَمْ شَعَائِرَ اللَّهِ فَإِنَّهَا مِنْ تَقْوَى الْقُلُوبِ» (حج: ۳۲)؛ هر کسی شعائر دین خدا را بزرگ و محترم دارد، (خوشا بر او که) این کار نشانه تقوای دل‌هاست.

شعائر در لغت به معنای «علامت» است، شعایر - شعائر - از شعار یعنی علامت و همچنین به معنای «نداء» هم آمده است. نیز شعایر از شعیره به معنای علامت و اعلام حج و اعمال آن نیز آمده است. (فیومی، بی‌تا: ۳۱۵) اما در اینکه منظور از شعائر چیست؟ اقوال مختلفی هست.

ملاحمد نراقی از علماء شیعه می‌نویسد: «برخی از فقهاء و مفسران عقیده دارند که آیه دلالت بر عموم و شمول دارد؛ چنانچه این نظر پذیرفته شود، تعظیم همه شعائر اگر واجب نباشد استحباب و رجحان دارد، زیرا شعائر، منسوب به خداوند بزرگ است» (نراقی، ۱۴۰۸ق: ۱۱). علامه طباطبایی نیز شعائر را به معنای نشانه‌های عظمت و تقوای الهی دانسته و آن را منحصر به موارد خاصی نمی‌داند. (طباطبایی، بی‌تا: ۱/ ۴۱۴) از این رو به‌طور عموم می‌توان استفاده نمود که هر زمان، یا در هر مکان، فعل یا عملی که یاد خدا و زمینه تقوا و رشد معنوی و روحی را فراهم آورد، در صورتی که در محدوده قوانین و دستورات اسلام قرار داشته باشد جزء شعائر الهی به شمار می‌آید. نماز، روزه و... هر کدام به نحوی از مصادیق شعائر الهی هستند. به‌طور مسلم مراسم عزای بندگان خاص خداوند که به حق، قرآن ناطق و حج مجسم بودند و برای اعتلای کلمه توحید، جان خود را قربانی ساختند از بارزترین نشانه‌ها و شعائر است؛ چراکه در این مراسم جز فراگیری مسائل دین و یادآوری شهامت‌ها و ایثارگری‌های شهیدان بزرگ اسلام، سخن دیگری طرح نشده و سخن از دشمنی با دشمنان خدا و دوستی با دوستان خدا گفته می‌شود و همان‌گونه که قربانی در عید قربان از سنت‌های اسلامی و از شعائر الهی به شمار می‌رود، یادآوری حزن‌آلود یاد قربانی کربلاء و سایر قربانیانی که جان خود را در راه خدا قربانی نمودند، از شعائر الهی خواهد بود.

۳-۲. عزاداری و مودّت اهل بیت علیهم‌السلام

قرآن مجید به پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم آموزش می‌دهد که از مسلمانان بخواهد نسبت به اهل بیت ایشان مودّت و دوستی داشته باشند: «قُلْ لَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا إِلَّا الْمَوَدَّةَ فِي الْقُرْبَى»؛ (شوری: ۲۳) بگو: «من هیچ پاداشی از شما بر رسالتم درخواست نمی‌کنم جز دوست داشتن نزدیکانم.

قرآن کریم دوستی خاندان پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم را بر امت اسلامی فرض دانسته و محبّت آنان را پاداش زحمات طاقت‌فرسای رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم در راه ابلاغ رسالت قرار داده است و این خود حکایت از عظمت رسالت آن حضرت و بزرگی پاداش مقرر برای آن می‌کند. بدیهی است که کار بزرگ، پاداش بزرگی در پی دارد و این آیه پاداش چنین رسالتی را مودّت نزدیکان و اهل بیت آن حضرت قرار داده است.

عشق و دوستی، اثرات و لوازمی دارد، یار و دوست صادق کسی است که شرط دوستی را چنان که شایسته است به‌جا آورد؛ در غیر این صورت دوستی، زبانی و ظاهری خواهد بود. از نشانه‌های مهمّ دوستی آنان، همدردی و همدلی در سوگ و یا شادی آنان است. در روایات فراوانی بر این نکته تأکید شده است که در جشن و سرور اهل بیت علیهم‌السلام شاد و در اندوه و ماتم آنان اندوهناک باشید و به‌راستی ابراز محبّت در شادی‌ها و عزای‌ها اهل بیت علیهم‌السلام از امتیازات پیروان مکتب آنان است.

امام علی علیه‌السلام می‌فرماید: «خداوند متعال ما را از میان بندگان خویش برگزید و برای ما پیروانی انتخاب نمود که همواره در شادی و غم ما شریک‌اند و با مال و جان‌شان به یاری ما می‌شتابند، آنان از مایند و به‌سوی ما خواهند آمد.» (مجلسی، ۱۴۰۳: ۲۸۷/۴۴)

امام رضا علیه‌السلام به پسر شیب فرمود: «اگر دوست می‌داری که همنشین ما در بهشت برین باشی در غم و اندوه ما اندوهناک، و در شادی ما شادمان باش و لایت ما را بپذیر، چرا که اگر کسی سنگی را دوست بدارد، روز قیامت با آن محشور می‌گردد.» (ابن بابویه، ۱۴۱۷: ۱۹۳/۱) از این رو مودّت اهل بیت علیهم‌السلام که همانا پاداش ابلاغ رسالت خاتم پیامبران است، طلب می‌کند تا با زبان گفتار و کردار، اشک و اندوه، مرثیه‌سرایی و لعن و نفرین بر قاتلان آنان در سوگ آن عزیزان اندوهناک بود و به یادآوری ویژگی‌ها و خصلت‌های الهی شهیدان پرداخت و بی‌تردید برپایی چنین مجالس و عزاداری‌هایی جز بیان حقایق چیز دیگری در بر ندارد.

بنابراین می‌توان چنین نتیجه گرفت که مشروعیت عزاداری در قرآن مجید به اثبات رسیده است. صد البته روایات فراوانی نیز وجود دارد که بر مشروعیت عزاداری حکم می‌کند و به جهت پرهیز از طولانی شدن بحث، از طرح آن‌ها خودداری می‌شود. اکنون که با برخی از ادله مشروعیت عزاداری آشنا شدیم، به نقد و بررسی ادله کسانی که عزاداری را امری نامشروع جلوه می‌دهند، می‌پردازیم.

۳. ادله عدم مشروعیت عزاداری

مهم‌ترین ادله‌ای که وهابیان برای عدم مشروعیت عزاداری اقامه کرده‌اند، شش دلیل است که در ادامه به آن‌ها اشاره می‌شود.

۱-۳. حرمت نیاچه

مهم‌ترین دلیل وهابیت برای عدم مشروعیت عزاداری، استناد به حکم حرمت نیاچه است. آنان مدعی هستند عزاداری مصداق نیاچه است و نیاچه در اسلام مذموم واقع شده است. (عثمین، ۱۴۱۳ق: ۳۴۲/۱۷) در این زمینه به سخنی از جریر بن عبدالله بَجَلّی استناد می‌کنند (تویجری، ۱۴۰۷ق: ۱۳) که روزی بر عمر بن خطاب وارد شد و گفت: آیا از سوی شما برای میت نیاچه برگزار می‌شود؟ عمر گفت: نه، جریر گفت: آیا زنان شما برای میت جمع می‌شوند و طعام می‌خورند؟ عمر گفت: بله، پس جریر گفت: این نیاچه است. (ابن ابی شیبه، ۱۴۰۹ق: ۴۸۷/۲)

در میان اهل سنت نیز چهره‌هایی به این دیدگاه تمایل دارند. بهوتی حنبلی (م. ۱۰۵۱ق) با استناد به این سخن گفته است: از احمد و غیر او از جریر نقل شده و اسنادش همه از ثقات هستند که گفت: ما اجتماع نزد اهل میت و آماده کردن غذا بعد از دفن میت را جزء نیاچه به شمار می‌آوریم. (بهوتی، بی‌تا: ۱۴۹/۲)

این نقل تاریخی در کنار روایاتی که بر حرمت نیاچه دلالت دارند، استدلال منکرین مشروعیت عزاداری را کامل می‌کند. در روایات نهی از نوحه‌سرایی به نقل از پیامبر خدا ﷺ می‌خوانیم:

«میت در قبرش با نوحه‌سرایی برای او عذاب می‌بیند» (بخاری، ۱۴۲۲ق: ۸۰/۲).

در سخن دیگری نوحه‌سرایی را یکی از چهار عادت امت دانسته‌اند که ریشه در اعمال

جاهلیت دارد. (نیشابوری، بی تا: ۶۴۴/۲) شدیدترین نهی پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله از نیاچه در روایتی است که مسلم نیشابوری نقل کرده است:

«رسول خدا صلی الله علیه و آله فرمود: دو کار در میان مردم است که به واسطه آن کافر می شوند: ایراد گرفتن به جهت آباء و اجداد و نیاچه برای میت». (همان: ۸۲/۱)

بنابراین با کنار هم قرار دادن روایات پیامبر صلی الله علیه و آله که بر حرمت نیاچه دلالت دارد با نقل های تاریخی که اجتماع برای عزاداری را از مصادیق نیاچه به شمار آورده، نتیجه گرفته شده که اجتماع برای عزاداری حرام است.

۳-۱-۱. نقد و بررسی

برای نقد دیدگاه فوق، ابتداء کبرای قیاس (حرمت نیاچه) را مورد بررسی قرار داده و سپس به صغرای آن (نیاچه بودن اجتماع برای عزاداری) می پردازیم.

الف) بررسی حرمت نیاچه

در روایاتی که از رسول گرامی اسلام صلی الله علیه و آله نقل شده، از نیاچه به عنوان یکی از عادات جاهلیت نهی شده است. برای فهم معنای صحیح این روایات، لازم است ابتداء معنای نیاچه مورد واکاوی قرار گیرد.

نیاچه از ماده «نوح» مشتق شده است. «نوح» به معنای تقابل است. (ابن فارس، ۱۳۹۹ق: ۳۶۷/۵) از این جهت به عزاداری زنان، نیاچه گفته می شود که زنان برای نوح در مقابل هم قرار می گیرند. (جوهری، ۱۴۰۷ق: ۴۱۳/۱؛ زبیدی، ۱۴۲۴ق: ۲۴۱/۴) در زمان جاهلیت زنان در وفات نزدیکانشان در مقابل هم می نشستند و برای میت گریه و ندبه می کردند. با توجه به شباهت ظاهری نیاچه با گریه و عزاداری، فقهاء اهل سنت به تبیین معنای دقیق نیاچه پرداخته اند:

حنفیه، آن را به معنای گریه به همراه ندبه برای میت معنا کرده اند. ندبه به معنای یادآوری محاسن و اوصاف میت است. (ابن منظور، ۱۴۱۴ق: ۷۵۴/۱)

علماء مالکی، نیاچه را به معنای گریه ای می دانند که دو ویژگی داشته باشد: فریاد و کلام ناپسند.

شافعیه و برخی مالکیه، نیاچه را ندبه با صدای بلند حتی بدون گریه می گویند.

فقه‌های حنبلی و برخی شافعی‌ها نیاچه را ندبه با صدای بلند به همراه کلام مسجع یا سخن ناپسند می‌دانند. (گروهی از محققان، ۱۴۰۴ق: ۴۹/۴۲)

از مجموع این سخنان فهمیده می‌شود نیاچه به معنای گریه کردن با صدای بلند است که همراه با سخنان ناپسند باشد؛ بنابراین وجه تمایز نیاچه از گریه، بیان سخنان ناپسندی است که موجب حرام شدن عزاداری می‌شود.

مراد از سخنان ناپسند، اعتراض و شکایت از تقدیر الهی است. با نگاهی به سیره زندگی اعراب جاهلی، شاهد این هستیم که این عمل یکی از عادات ناپسند در زمان جاهلیت بوده است. آنان پس از وارد آمدن مصیبت، مجالس عزاداری برگزار کرده و به شکوه و اعتراض به تقدیر خداوند می‌پرداختند. در این مراسمات، صفاتی برای مردگان خود برمی‌شمردند که سزاوار خالق یکتا است. آنان برای اموات خود نوحه‌سرایی و ندبه می‌کردند و آنان را این گونه خطاب می‌کردند: «وا کھفاه، وا جبلاه، وا سنداه»؛ (مناوی، ۱۴۰۸ق: ۳۳۰/۲) (ای پناهگاه من، ای پشتوانه من، ای تکیه‌گاه من). عبارت «دعاء بدعوی الجاهلیه» ناظر به این سخنان کفرآمیز است، (صنعانی، ۱۴۳۲ق: ۲۸۵/۹) که در تعارض مستقیم با روح توحید و ایمان است. به همین جهت اسلام به مبارزه با این عادات برخاسته و مسلمانان را از آن برحذر داشته است.

برخی عبارات رسول خدا ﷺ نیز به وجه تمایز گریه حلال با حرام اشاره دارد. در روایتی وارد شده که روزی سعد بن عباد از بیماری خود نزد پیامبر اکرم ﷺ شکوه داشت، حضرت به همراه چند تن از صحابه به ملاقات او رفتند، وقتی وارد خانه سعد شدند، حال سعد را از خانواده او جویا شدند و در آنجا گریستند و اطرافیان نیز به گریه افتادند. پیامبر خدا ﷺ فرمودند:

«خداوند برای اشک چشم و حزن قلب عذاب نمی‌کند و لکن با این - حضرت به زبانشان اشاره کردند - عذاب می‌کند یا مورد رحمت قرار می‌دهد» (بخاری، ۱۴۲۲ق: ۸۴/۲).

مراد حضرت از اشاره به زبانشان این است که انسان به جهت بیان سخنان مورد عذاب یا رحمت قرار می‌گیرد. بدین معنا که اگر هنگام عزاداری سخنان ناپسند بر زبان جاری کند، آن عزاداری حرام و موجب عذاب می‌شود؛ اما اگر عزاداری به همراه اعلام رضایت به قضاء و قدر الهی و صبر بر مصیبت باشد، این گریه برای او رحمت است. در حقیقت نحوه عزاداری انعکاس دهنده ایمان و عمق توحید و تسلیم انسان در مقابل مقدرات خداوند علیم

است. بنابراین معیار اصلی در حرمت یا حلیت عزاداری، صبر و رضایت به تقدیر یا شکایت از قضاء و قدر الهی است.

حدیث دیگری از رسول خدا ﷺ وجود دارد که همین محتوا را تأیید می‌کند. در این حدیث پیامبر اکرم ﷺ اموری از عزاداری که باعث ازین رفتن ایمان انسان می‌شود را نام برده‌اند: «از ما نیست کسی که بر صورت خود لطمه بزند، و گریبان چاک کند و سخنان جاهلیت را سر دهد». (همان: ۸۱/۲)

این حدیث تصریحی به نیاچه ندارد اما به معیار حرمت و حلیت عزاداری اشاره کرده است و آن بیان سخنانی است که در زمان جاهلیت، در فقدان نزدیکان و بستگان خود بر زبان جاری می‌کردند. کرمانی (م. ۷۸۶ق) شارح صحیح بخاری نیز بیان کرده که مقصود از این روایت آن است که در هنگام گریه سخنانی بگوید که اهل جاهلیت می‌گویند از مواردی که در شریعت جایز نیست». (کرمانی، ۱۴۰۱ق: ۸۸/۷)

آراء مفسران ذیل آیه ۱۲ سوره ممتحنه نیز همین معنا را منعکس می‌کند. در تفسیر این آیه به اقوالی استناد می‌شود که مراد از «وَلَا يَعْصِيَنَّكَ فِي مَعْرُوفٍ» را نیاچه باطل معرفی کرده است. (طبری، ۱۴۲۰ق: ۳۴۱/۲۳) این برداشت را می‌توان از سخن یکی از زنانی که جزء بیعت کنندگان با رسول الله ﷺ بود، استخراج نمود که گفت: از مواردی که رسول الله ﷺ بر ما لازم کرد اینکه در امور پسندیده او را نافرمانی نکنیم؛ اینکه صورت خود را زخمی نکنیم، موهای خود را پریشان نکنیم، گریبان چاک نزنیم و دعای نابودی نکنیم. (ابن کثیر دمشقی، ۱۴۲۰ق: ۱۰۱/۸)

در نتیجه نیاچه مذموم که دستور به ترک آن داده شده، همراه با اعمال و سخنانی بوده که بر شکایت از روزگار و نارضایتی از قضاء و قدر الهی دلالت دارند، مانند اینکه در هنگام گریه برای متوفی می‌گویند: ای کسی که تکیه گاه من بودی، ای امید من، ای کسی که روزی ما را می‌دادی، من بعد از تو نمی‌توانم زندگی کنم و دیگر عبارات... به همین جهت مسلمانان را از انجام این اعمال بر حذر داشته‌اند. (حسان، بی‌تا: ۱۰/۱۱) خطابی (م. ۳۸۸ق) تصریح کرده است که روایات ناهیه از بکاء بر میت، مربوط به گریه با صدای بلند و بزرگداشت میت با سخنان باطل است. (خطابی، ۱۴۰۹ق: ۶۸۱/۱) ابن حجر عسقلانی (م. ۸۵۲ق) نیز علت حرام بودن این نوع از عزاداری را عدم رضاء به قضاء الهی می‌داند. (ابن حجر عسقلانی، ۱۳۷۹ق: ۱۶۴/۳)

براین اساس، نمی‌توان همه اشکال عزاداری را ناجایز دانست؛ زیرا عزاداری برای فقدان عزیزان، واکنش طبیعی انسان است که ترخّم قلبی و تسکین روحی را به دنبال می‌آورد. تا زمانی که این عمل بدون شکایت و نارضایتی به تقدیر الهی باشد، جایز است، حتی اگر گریه با صدای بلند و ندبه همراه باشد. گریه پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله در فقدان ابراهیم، فرزند کوچکشان، (بخاری، ۱۴۲۲ق: ۸۳/۲) و سیره حضرت فاطمه علیها السلام در عزاداری برای پیامبر خدا صلی الله علیه و آله و نوحه‌سرایی برای ایشان مؤید این سخن است. (بخاری، ۱۴۲۲ق: ۱۵/۶) علماء اهل سنت افزوده‌اند که گریه حضرت زهرا علیها السلام از موارد نیاچه جاهلیت که در آن گریه با صدای بلند و دروغ و دیگر بدعت‌ها بوده، نیست؛ بلکه این از موارد ندبه مباح است. (شوکانی، ۱۴۱۳ق: ۱۳۰/۴)

بنابراین معیار اصلی در جواز یا عدم جواز عزاداری، رضایت یا عدم رضایت به تقدیر الهی است. هر عملی که نمایانگر عدم رضایت به تقدیر الهی باشد، حرام است حتی اگر گریه بدون نیاچه باشد؛ (قسطلانی، ۱۳۲۳ق: ۴۱۴/۲) زیرا این اعمال ایمان را تضعیف کرده و ناسازگار با اور توحیدی است.

با استناد به مطالب پیشگفته، فهمیده می‌شود حکم به حرمت مطلق عزاداری با استناد به روایاتی که بر حرمت نیاچه دلالت دارد، استدلال ناقصی است که به جهت فهم نادرست معنای نیاچه شکل گرفته است. بنابراین کبرای استدلال منکران مشروعیت عزاداری کامل نیست.

(ب) بررسی نیاچه بودن عزاداری

اما نسبت به صغرای استدلال آنان که عزاداری را از مصادیق نیاچه به شمار آورده‌اند، باید اظهار داشت که در این زمینه به دو نقل روایی اعتماد می‌شود که مستند هر دو جریر بن عبدالله بجلی است. در نقل اول بیان شده که جریر گفت: ما جمع شدن نزد اهل میت و آماده کردن غذا را از نیاچه به شمار می‌آوریم. (ابن ماجه قزوینی، بی‌تا: ۵۱۴)

سه سند برای این حدیث در دسترس است که دو سند آن در سنن ابن ماجه (م. ۲۷۳ق) و سند دیگر در المعجم الکبیر طبرانی (م. ۳۶۰ق) وجود دارد:

سند اول: محمد بن یحیی ذهلی از سعید بن منصور خراسانی از هُشیم بن بشیر سلمی از اسماعیل بن ابی خالد بجلی از قیس بن ابی حازم بجلی از جریر بن عبدالله بجلی.

سند دوم: شجاع بن مخلد فلاس از هُشیم بن بشیر سَلَمی از اسماعیل بن ابی خالد بجلّی از قیس بن ابی حازم بجلّی از جریر بن عبدالله بجلّی. (ابن ماجه قزوینی، بی تا: ۵۱۴/۱)

سند سوم: عبدان بن احمد از احمد بن منیع بغوی از هُشیم بن بشیر سَلَمی از اسماعیل بن ابی خالد بجلّی از قیس بن ابی حازم بجلّی از جریر بن عبدالله بجلّی. (طبرانی، بی تا: ۳۰۷/۲)

همان گونه که مشاهده می کنید در هر سه سند، هُشیم بن بشیر سَلَمی وجود دارد. هُشیم اگرچه از راویان بخاری و مسلم است، اما او را به عنوان کسی که بسیار تدلیس می کند، توصیف کرده اند. (ابن عجمی، ۱۴۰۶ق: ۵۹؛ سیوطی، بی تا: ۱۰۲) ذهبی و ابن حجر نیز او را اهل تدلیس ارزیابی کرده اند. (ذهبی، ۱۴۰۵ق: ۲۸۹/۸؛ ابن حجر عسقلانی، ۱۴۰۳ق: ۴۷) تدلیس یعنی راوی، حدیثی را از کسی که معاصرش است، نقل کند ولی آن را از او نشنیده باشد و یا نام یا کنیه یا نسب شیخ خود را تغییر دهد. (سیوطی، بی تا: ۲۵۶/۱) حکم تدلیس این است که روایت مدّلس پذیرفته نمی شود مگر اینکه تصریح به تحدیث از شیخ خودش کند. (ابن حجر عسقلانی، ۱۴۲۲ق: ۱۰۴) به همین دلیل برخی گفته اند هر جایی که هُشیم بن بشیر با صیغه «اخبرنا» نقل کرده حجّت است و در غیر این صورت حجّت نیست. (مزی، ۱۴۰۰ق: ۲۸۳/۳۰) عدّه ای نیز نام او را در زمره راویان ضعیف به شمار آورده اند. (ابن عدی جرجانی، ۱۴۳۴ق: ۳۹۲/۱۰) براین اساس وقتی این روایت بر احمد بن حنبل عرضه شد گفت که هیچ اصلی ندارد. (ابوداود سجستانی، ۱۴۲۰ق: ۳۸۸) دارقطنی نیز بر تدلیس در این حدیث اذعان کرده است. (دارقطنی، ۱۴۲۷ق: ۴۶۲/۱۳) در نتیجه این روایت مرسل است و قابل احتجاج نیست.

با چشم پوشی از سند این حدیث، محتوای آن نیز قابل استناد نیست؛ زیرا این روایت برداشت یک صحابه است و نه سخن رسول الله ﷺ. این برداشت او، حتّی با برداشت برخی دیگر از صحابه سازگار نبوده است. البته برخی تلاش کرده اند آن را اجماع صحابه و یا تقریر قول رسول الله ﷺ معرفی کنند، (سندی، بی تا: ۵۱۴/۱) اما با کنار هم قرار دادن این حدیث با حدیث دیگری که از جریر نقل شده است و در آن تصریح شده که «جریر بن عبدالله بر عمر بن خطاب وارد شد و گفت: آیا از سوی شما برای میّت نیاچه برگزار می شود؟ عمر گفت: نه، جریر گفت: آیا زنان شما برای میّت جمع می شوند و طعام می خورند؟ عمر گفت: بله، پس جریر گفت: این نیاچه است»، (ابن ابی شیبّه، ۱۴۰۹ق: ۴۸۷/۲) آشکار می شود این سخن، اجماع صحابه یا تقریر قول رسول الله ﷺ نبوده؛ زیرا عمر بن

خطاب از آن بی اطلاع بوده است. بنابراین، این برداشت شخصی جریر را نمی توان به عنوان اجماع صحابه یا قول رسول الله ﷺ قلمداد کرد.

با توجه به اهمیت سخن جریر و اینکه به مهم ترین دلیل بر نفی عزاداری تبدیل شده، لازم است به شخصیت شناسی جریر بپردازیم. جریر بن عبدالله بجلی از صحابه رسول الله ﷺ بود که در سال وفات حضرت (۱۱ هجری)، از یمن به مدینه آمد و مسلمان شد. گفته شده او چهره‌ای زیبا داشت و رسول خدا ﷺ درباره او فرمودند: گویی فرشته بر چهره اش دست کشیده است؛ عمر بن خطاب نیز او را به یوسف امت ملقب کرد. او در زمان خلافت ابوبکر، عمر و عثمان همکاری زیادی با آنان داشت و عثمان او را به عنوان والی همدان در ایران گماشت. اما در زمان خلافت امیرالمومنین علی علیه السلام با وجود اینکه بیعت حضرت را پذیرفت، اما از این سمت کنار گذاشته شد. جریر از زمان آباد شدن شهر کوفه تا زمان خلافت امیرالمومنین علیه السلام، در آنجا ساکن بود تا اینکه به جهت شتم عثمان، کوفه را ترک کرد و در قرقیسا - از شهرهای مرزی شام بر ساحل فرات - سکنی گزید. در زمان اقامت در قرقیسا و پس از عزل از ولایت همدان، ابن عباس نامه‌ای از حضرت علی علیه السلام به او رساند تا به سوی معاویه رهسپار شود و او را به بیعت با حضرت دعوت کند. او نیز نزد معاویه رفت اما این سفر او هیچ نتیجه‌ای نداشت. جریر در سال ۵۱ یا ۵۴ قمری در قرقیسا درگذشت. (مزی، ۱۴۰۰ق: ۵۳۳/۴-۵۴۰؛ ذهبی، ۱۴۰۵ق: ۵۳۰/۲-۵۳۳)

با توجه به اینکه جریر در سال دهم هجری مسلمان شده و سپس تا زمان خلافت امیرالمومنین علی علیه السلام در کوفه ساکن بوده و سپس به قرقیسا هجرت کرده، (بخاری، بی تا: ۲/۲۱۱) نمی توان انتظار داشت که دیدگاه او، بیانگر اجماع صحابه‌ای که غالباً در مدینه و مکه حضور داشتند، باشد.

نتیجه بررسی‌های صورت گرفته اینکه روایت جریر بن عبدالله بجلی، از جهت سند دارای ضعف است و از جهت دلالت نیز، بیانگر سخن رسول الله ﷺ و یا صحابه نیست؛ بنابراین نمی توان برای حکم به عدم مشروعیت عزاداری به آن استناد کرد.

از مجموع مطالب این بخش فهمیده شد که اجتماع برای گریه و عزاداری از مصادیق نیاچه نیست بلکه نیاچه، عزاداری همراه با اظهار نارضایتی و شکوه از قضا و قدر الهی است. بنابراین مهم ترین دلیل عدم مشروعیت عزاداری، مخدوش است.

۲-۳. بدعت

بدعت دانستن عزاداری به جهت این است که این امر، جزء امور محدثه است که سابقه‌ای در اسلام نداشته است. ابواسحاق شیرازی شافعی (م. ۴۷۶ق) کراهت جلوس برای تعزیت را به دلیل نوپدید بودن آن دانسته است. (ابواسحاق شیرازی، بی‌تا: ۲۵۸/۱) طرطوشی مالکی (م. ۵۲۰ق) نیز دیدگاه علماء مالکی را بر بدعت بودن مراسم عزاداری توصیف کرده است. (طرطوشی، ۱۴۱۹ق: ۱۷۰)

مهم‌ترین دلیلی که وهابیت را به مخالفت با عزاداری واداشته است، بدعت بودن آن است. اگرچه آنان این حکم را هنگام ارزیابی عزاداری شیعیان برای امام حسین علیه السلام بیان می‌کنند، اما معیاری که ارائه کرده‌اند، اختصاص به عزاداری سید الشهداء علیه السلام ندارد و مطلق عزاداری را با چالش بدعت رو در رو می‌سازد. محمد بن عبد الوهاب (م. ۱۲۰۶ق) می‌گوید:

«یکی از کارهای زشت و قبیح شیعیان این است که روز شهادت حسین را روز ماتم قرار می‌دهند و حزن خود را اظهار و نوحه‌سرایی و گریه می‌کنند و در کوچه‌ها و خیابان‌ها، برنامه‌های سینه‌زنی و عزاداری برگزار می‌کنند. اینها همه بدعت و خلاف است.» (نجدی، بی‌تا: ۴۶)

دیگر علماء وهابی نیز تأکید کرده‌اند که اقامه مراسم ماتم برای میت مشروع نیست؛ (آل الشیخ، ۱۳۹۹ق: ۲۳۲/۳) بنابراین، بدعت دانستن عزاداری، یکی از مهم‌ترین ادله‌ای است که مخالفان آن به‌ویژه وهابیت مطرح می‌کنند.

۱-۲-۳. نقد و بررسی

از مهم‌ترین ادله غیر نقلی قائلین به حرمت عزاداری، عدم وجود آن در سیره سلف است. براین اساس انجام این اعمال بدعت به شمار می‌رود. اما این ادعا پذیرفته نیست؛ زیرا بدعت دانستن این عمل یا متوجه اصل عزاداری برای اموات است که پس از مرگ متوفی تا سه روز صورت می‌گیرد و یا مراد عزاداری بیش از سه روز است. فرض دوم در بخش بعدی بررسی می‌شود.

اما نسبت به بخش نخست باید گفت: با نگاهی به آثار سلف شاهد این هستیم که آنان اجتماع بر سر قبور را جائز می‌دانسته‌اند؛ پر واضح است که این اجتماع برای انجام عزاداری

و ماتم برای میت بوده است. برای نمونه می‌توان به حدیثی از عائشه همسر پیامبر ﷺ اشاره کرد که به سیره مسلمانان در انجام عزاداری برای اموات اشاره کرده است. در این حدیث بیان شده است که وقتی کسی وفات می‌کرده، زنان در خانه متوفی جمع می‌شدند و سپس غیر از اهل خانه و نزدیکان خصوصی، سایرین متفرق می‌شدند، در این هنگام عائشه دستور می‌داد تا برای عزاداران و خانواده متوفی غذای مخصوصی - تلپینه - آماده کنند؛ زیرا رسول الله ﷺ فرمودند این غذا حزن را از قلب خارج می‌کند. (بخاری، ۱۴۲۲ق: ۷۵/۷)

این روایت به‌خوبی سیره مسلمانان صدر اسلام را نشان می‌دهد. آنان برای کسانی که از دنیا می‌رفتند، اجتماع می‌کردند و خانواده متوفی را تعزیت می‌دادند. این سیره مسلمانان خط بطلانی است بر ادعای کسانی که این اجتماعات را بدعت و نوپدید می‌خوانند.

این سیره اختصاص به مسلمانان صدر اسلام نداشته و در طول تاریخ حتی از سوی علماء نیز واقع می‌شده است. برای نمونه در شرح حال عبدالرحمن مسعودی (م ۱۶۰ق) نقل شده است که مجلس تعزیتی برای درگذشت پسرش برگزار کرده بود. (ابن ابی حاتم، ۱۹۵۲م: ۲۵۱/۵)

غیر از مطالب پیشگفته، ادله روایی دیگری وجود دارد که رسول الله ﷺ و صحابه، پس از مرگ یا شهادت برخی افراد، به برگزاری مراسم عزاداری می‌پرداختند. (چگینی، ۱۴۰۰ش: ۳۰-۵۱) بنابراین، ادعای بدعت بودن عزاداری به جهت اینکه سلف آن را انجام نداده‌اند، ادعای باطلی است.

افزون بر اینکه عزاداری برای سید الشهداء ﷺ نیز امر مشروعی است که اسناد آن از زمان پیامبر خدا ﷺ قابل پیگیری است. گریه رسول خدا ﷺ برای شهادت سیدالشهداء ﷺ در فواصل زمانی گوناگون وجود داشته است: از قبیل هنگام تولد امام حسین ﷺ (حاکم نیشابوری، ۱۴۱۱ق: ۱۷۶/۳) یک سالگی (خوارزمی، ۱۴۲۳ق: ۱۶۳/۱) و دوسالگی حضرت (ابن اعثم، ۱۴۱۱ق: ۳۲۵/۴) و به تناسب رویدادهایی جاری مانند حدیثی که عائشه نقل کرده است: «حسین بن علی بر رسول الله ﷺ وارد شد و پیامبر خدا ﷺ در حال شنیدن وحی از جبرئیل امین بود، جبرئیل پرسید: یا محمد! آیا حسین را دوست داری؟ فرمود: چرا فرزندم را دوست نداشته باشم؟ جبرئیل گفت: امت تو او را بعد از تو می‌کشند. سپس جبرئیل دستش را دراز کرد و خاکی سفید آورد و گفت: فرزندت را در سرزمینی که «طف» نام

دارد می‌گشتند. رسول خدا ﷺ به جمع اصحابش که علی و ابوبکر و عمر و حذیفه و عمار و ابوذر بودند با چشمانی پر از اشک پیوست. یاران رسول خدا ﷺ با دیدن آن حضرت پرسیدند: چه چیزی شما را به گریه آورده است؟ فرمود: جبرئیل مرا از شهادت فرزندانم حسین در سرزمین طَفّ آگاه کرد، و این خاک را هم از همان سرزمین برایم آورده است، جایی که محل دفنش خواهد بود». (طبرانی، بی تا: ۱۰۷/۳)

ناگفته نماند عزاداری برای امام حسین (علیه السلام)، از سوی مسلمانان نیز انجام گرفته است. طبری می‌گوید: «چون عیدالله بن زیاد، حسین بن علی را به شهادت رساند و سر مطهر او را برای عبدالملک بن ابی الحارث سلمی بردند او گفت: آن‌ها را به سوی مدینه سوق دهید و خبر شهادت حسین را به مردم مدینه بدهید... عبدالملک می‌گوید به مدینه آمدم، شخصی از قریش با من مواجه شد و از من سؤال کرد: چه خبر؟ گفتم: خبر نزد امیر است؛ او معنای سختم را فهمید و گفت: إنا لله وإنا إليه راجعون؛ حسین بن علی کشته شد. بر عمرو بن سعید، حاکم مدینه وارد شدم، گفت: چه پشت سر داری؟ گفتم: آنچه که امیر مخفی داشته است؛ حسین بن علی کشته شده است؛ او هم دستور داد تا در شهر مدینه جار بزنند و کشته شدن امام حسین را اعلام کنند. به خدا سوگند! هرگز من در عمر خود ناله‌ای مانند صدای ناله زنان مدینه در خانه‌هایشان که برای شهادت امام حسین عزاداری می‌کردند نشنیدم». (طبری، ۱۳۸۷ق: ۳۴۲/۳)

ممکن است این اشکال مطرح شود که حتی اگر اصل مراسم عزاداری مورد تأیید شرع باشد، اما در آن برخی اعمال بدعی صورت می‌گیرد که مشروعیت این مراسم را با چالش مواجه می‌سازد! در پاسخ می‌گوییم شکی نیست در صورت انجام امور بدعی و حرام در هر مجلسی، حضور و توقف در آن جائز نیست؛ زیرا این دستور قرآن است که هر مجلسی که در آن فعل حرامی صورت می‌گیرد را باید ترک کرد. (نساء: ۱۴۰) اما انجام بدعت در یک مجلس، دلیل بر این نیست که تمام مجالس مشابه را ناجائز بدانیم؛ زیرا در این صورت باید بسیاری از مجالس مشروع را به جهت انجام امور بدعی و حرام ناجائز بدانیم. برای نمونه مجلس تعلیم و تعلم که از برترین مجالس است، ممکن است با ارتکاب حرام و بدعت همراه شود، اما این دلیل نمی‌شود که همه مجالس تعلیم را نامشروع قلمداد کنیم، بلکه حضور در هر مجلسی که اعمال حرام و بدعت انجام می‌گیرد نادرست است و تفاوتی ندارد که این مجلس، مجلس عزاداری باشد و یا مجلس درس.

۳-۳. انحصار عزاداری تا سه روز

براساس این دلیل، اصل گریه بر متوفی قابل انکار نیست، ولی این مشروعیت منحصر در گریه تا سه روز پس از وفات است. یعنی تا سه روز گریه و عزاداری جائز است و بیش از آن حرام شمرده می‌شود. در این زمینه دو حدیث وجود دارد. حدیث نخست درباره خانواده جعفر بن ابی طالب پس از شهادت او است که حضرت اجازه دادند خانواده جعفر را سه روز به حال خود بگذارند تا عزاداری کنند ولی پس از آن فرمودند از امروز به بعد بر برادرم گریه نکنید. (ابوداود سجستانی، بی تا: ۸۳/۴؛ نسائی، ۱۴۰۶ق: ۱۸۲/۸)

حدیث دوم اما توسط دو تن از امهات المؤمنین (ام حبیب و زینب بنت جحش) نقل شده که هر دو یک محتوا را منعکس کرده‌اند. در این روایت آمده است «برای هیچ زنی که به خدا و روز قیامت ایمان دارد جائز نیست که برای میتی بیش از سه روز ترک زینت کند، مگر برای همسرش، پس برای او چهار ماه و ده روز ترک زینت کند». (بخاری، ۱۴۲۲ق: ۷۸/۲؛ ۵۹/۷)

۳-۳-۱. نقد و بررسی

مهم‌ترین اشکالی که موجب برداشت نادرست از این روایات شده، عدم فهم دقیق معنای این دو حدیث است. به همین منظور با چشم‌پوشی از اسناد این احادیث، به سراغ درایت حدیث می‌رویم.

منکرین عزاداری به روایت عبدالله بن جعفر استناد کرده و عزاداری بیش از سه روز را ناجائز می‌دانند. درحالی که قبلاً بیان کردیم گریه عزاداری از امور غیر اختیاری است که با طبیعت بشر آمیخته شده و باعث رحمت و شفقت قلب می‌شود. (شرینی، ۱۴۱۵ق: ۴۳/۲) این ویژگی گریه، اختصاصی به سه روز پس از وفات ندارد و هرگاه که یادکرد فراق محبوبی در دل جوشش کند، چشم‌ها اشکبار خواهد شد. بنابراین نمی‌توان آن را محدود به سه روز کرد.

هیچ‌یک از عالمان اهل سنت که مشروعیت گریه را پذیرفته‌اند، آن را منحصر در سه روز نکرده‌اند، (ابن تیمیه، ۱۴۱۶ق: ۳۸۰/۲۴) بلکه تنها شرط مشروعیت آن را همراه نبودن گریه با نیاحه مذموم و عدم تسلیم به قضاء الهی می‌دانند. (ابن عبدالبر، ۱۴۲۱ق: ۶۷/۳؛ شربینی، ۱۴۱۵ق: ۴۳/۲) دیگر عالمان اهل سنت نیز بکاء مجرد از نیاحه باطل را با استناد به سیره پیامبر خدا ﷺ

جایز دانسته و هیچ محدوده زمانی برای آن تعیین نکرده‌اند. (رویانی، ۲۰۰۹م: ۵۹۹/۲)

همان گونه که مشاهده می‌شود، هیچ یک از عالمانی که مشروعیت گریه عزاداری را پذیرفته‌اند، آن را محدود به زمان معینی نکرده‌اند و هر زمان که این گریه اتفاق افتد، حکم آن یکسان است. با این وجود چگونه می‌توان روایت عبدالله بن جعفر که بر نهی بیش از سه روز دلالت دارد را تفسیر کرد؟ در پاسخ باید گفت: با توجه به روایات فراوان دیگری که بر مشروعیت گریه عزاداری در سیره پیامبر ﷺ دلالت دارد، فهمیده می‌شود نهی موجود در این روایت نهی تنزیهی است و نه نهی تحریمی. بدین معنا که نمی‌توان از آن حرمت عزاداری بیش از سه روز را استنباط کرد. ابن علان شافعی (م ۱۰۵۷ق) با این استدلال که گریه خالی از عمل حرام پس از سه روز جائز است، بر تنزیهی بودن این نهی تصریح کرده است. (ابن علان شافعی، ۱۴۲۵ق: ۴۷۷/۸)

بنابراین نمی‌توان با استناد به این روایت، هر گونه گریه عزاداری بیش از سه روز را حرام محسوب کرد. افزون بر اینکه به مواردی در سنت رسول الله ﷺ برمی‌خوریم که حضرت پس از گذشت سه روز، همچنان برای اموات گریه کرده‌اند که در انتهای این بخش به آن اشاره می‌کنیم.

اما نسبت به حدیث دوم که بر حرمت سیاه پوشی بیش از سه روز دلالت دارد باید گفت: دسترسی به راه حل این دوگانگی، نیازمند واکاوی معنای «تُحَدُّ» است. تُحَدُّ از واژه «حَدٌّ» به معنای منع مشتق شده است. «حَدَّتِ الْمَرْأَةُ عَلَيَّ بَعْلَهَا» به معنای این است که زن به جهت مرگ همسرش، زینت و خضاب را برای خودش منع می‌کند. (ابن فارس، ۱۳۹۹ق: ۴/۲؛ ازهری، ۲۰۰۱م: ۲۷۱/۳) از این رو به لباس سیاه عزاداری، حِدَاد گفته می‌شود. (ابن منظور، ۱۴۱۴ق: ۱۴۳/۳)

نکته قابل توجه اینکه این حدیث در حق زنان صادر شده است؛ زیرا کاربرد واژه حِدَاد، تنها برای زنان است و ترک زینت و عطر از سوی زنان مصیبت دیده واقع می‌شود. به همین جهت فقهای اهل سنت از این احادیث، وجوب إحْدَاد تا پایان عده را برای زنان به اثبات رسانیده و حتی ادعای اجماع برای آن کرده‌اند. علت آن را نیز این گفته‌اند که زینت و عطر برای زن، نشانه تمایل به ازدواج است و خداوند با این حکم، زن را از آماده نشان دادن برای ازدواج منع کرده تا زمان عده او به پایان برسد؛ زیرا همسر او وفات کرده و کسی نیست که او را بر حفظ عده مواظبت کند؛ (ابن عطار، ۱۴۲۷ق: ۱۳۳۹/۳) علت وضع این

حکم نیز وجود سنت‌های جاهلی نزد زنان بوده است؛ زیرا اهل جاهلیت در سیاه‌پوشی برای میت بسیار مبالغه می‌کردند و مواردی را به آن می‌افزودند از قبیل گریبان چاک زدن، زخمی کردن صورت، تراشیدن موی سر، دعای نابودی و هلاکت، محبوس کردن زن در خانه تنگ و تاریک به مدت یک سال تا هیچ عطر و روغنی استفاده نکند و خود را نشوید که همه آن‌ها علامت خشم و نارضایتی به تقدیر خداوند است. پس خداوند با رحمت و رأفتش سنت‌های جاهلیت را باطل کرد و صبر و حمد و استرجاع که برای مصیبت‌دیده سود بیشتری دارد را جایگزین آن کرد. (ابن قیم، ۱۴۲۳ق: ۴/۱۴)

بنابراین، فهمیده می‌شود علت صدور این روایات، مقابله با سنت‌های جاهلیت بوده است؛ زیرا این سنت‌ها چیزی جز سست شدن ایمان و عقیده توحیدی مسلمانان، چیز دیگری به دنبال نمی‌آورد. اما نمی‌توان با استناد به این روایات، هر گونه عزاداری بیش از سه روز را ناجائز قلمداد کرد؛ زیرا عزاداری و گریه بدون وجود سنت‌های جاهلی، از اموری است که با طبع و سرشت بشر آمیخته شده است.

از سوی دیگر، نمی‌توان با استناد به این روایات، هر گونه گریه و عزاداری بیش از سه روز را ناجائز دانست؛ زیرا مواردی از سیره حضرت نقل شده که ایشان حتی پس از سه روز هم به گریه و عزاداری برای متوفیان پرداخته‌اند. برای نمونه رسول خدا ﷺ هنگامی که از منطقه ابواء در نزدیکی مدینه عبور می‌کردند، به زیارت قبر مادرشان رفتند و گریستند. (شیبانی، ۱۴۲۱ق: ۱۵/۴۳۰) باتوجه به اینکه جناب آمنه در سال هفتم عام الفیل وفات کرده، (ابن عبدالبر، ۱۴۱۲ق: ۱/۳۰) و رسول الله ﷺ در واقعه حدیبیه در سال ششم هجری بر سر قبر مادر حاضر شدند، حداقل ۵۲ سال از وفات جناب آمنه می‌گذشت، ولی با این وجود پیامبر ﷺ برای مادرشان گریستند و دیگران نیز گریه کردند. اگر گریه و عزاداری بیش از سه روز جایز نبود، رسول الله ﷺ نباید با گذشت این سالیان طولانی، برای مادرشان گریه می‌کردند.

نکته قابل توجه در این روایت این است که بنابر عقیده اهل سنت، حضرت ابتداء از خداوند اجازه خواستند که برای مادرشان استغفار کنند، ولی خداوند از آن منع کردند اما نسبت به گریه و عزاداری رسول الله ﷺ بر روی قبر مادر، هیچ منعی وارد نشد. اگر این عمل نادرست بود، بدون تردید باید نهی و منعی از سوی خداوند صادر می‌شد تا رسول الله ﷺ مرتکب این عمل نشوند، اما سکوت شارع نشانه‌ای شد که بر مشروعیت این عمل گواهی می‌دهد.

نتیجه‌ای که از این بخش به دست می‌آید، این است که تمسک به روایاتی که عزاداری بیش از سه روز را نهی کرده و یا ترک زینت بیش از سه روز را ناجائز می‌شمارد، استدلال نادرستی است.

۴-۳. تجدید حزن

با اثبات نارسا بودن ادله عدم مشروعیت عزاداری و اتقان ادله مشروعیت آن، برخی به سراغ ادله دیگری رفته‌اند تا مشروعیت عزاداری را زیر سؤال ببرند. برخی نیز دلیل دیگری را برای حرمت عزاداری بیان کرده‌اند و آن تجدید حزن و اندوه و ایجاد مشقت برای صاحب مجلس است. شافعی (م. ۲۰۴ق) می‌گوید:

«من مجالس ماتم را نادرست می‌دانم و آن [مجالس] گروهی است و اگرچه گریه نکنند؛ زیرا آن باعث تجدید حزن است و سختی در مخارج دارد». (شافعی، ۱۴۱۰ق: ۳۱۸/۱) زکریا انصاری نیز به این دلیل اشاره کرده است. (انصاری سنکی، بی تا: ۳۳۴/۱) البته این دلیل اختصاص به شوافع ندارد؛ بلکه در میان حنابله نیز بهوتی (م. ۱۰۵۱ق) ادامه یافتن حزن را دلیل کراهت برگزاری عزاداری دانسته است. (بهوتی، بی تا: ۱۶۰/۲)

۴-۳-۱. نقد و بررسی

در پاسخ به این ادعا باید مراد از تجدید حزن و یادآوری مصیبت را مورد واکاوی قرار داد. اگر مراد، یادآوری مصیبت و تازه شدن داغ فقدان است، این امر در تعزیت گویی نیز وجود دارد؛ زیرا در آنجا نیز تعزیت گویی مستلزم یادآوری مصیبت است، بنابراین باید تعزیت گویی را ناجائز بدانند در حالی که همه علماء اسلام بر استحباب تعزیت گویی حکم کرده‌اند؛ علت مستحب دانستن تعزیت این است که این ذکر مصیبت به همراه دلداری و طلب سکینه و آرامش برای صاحب عزاست که باعث القاء آرامش و سبکبال شدن صاحب عزاست؛ بنابراین ظاهر این عمل تجدید حزن است، اما در واقع به دنبال کاستن آلام‌های درونی صاحب عزاست. در نتیجه نه تنها کراهت ندارد، بلکه استحباب آن ثابت شده است. شیخ محمد منبجی حنبلی (م ۷۸۵ق) می‌گوید: «اگر اجتماع در تعزیت گویی، موعظه‌ای برای صاحب عزا به صبر و رضایت باشد و از هیئت اجتماعی تعزیت گویی با ذکر آیات و روایات صبر و رضایت، برای او آرامش حاصل شود، پس اجتماع برای تعزیت گویی هیچ اشکالی ندارد زیرا تعزیت سنت رسول خدا ﷺ است». (منبجی، ۱۳۴۷ق: ۱۰۶)

اما اگر مراد از تجدید حزن، یادآوری مصیبت و مبالغه در آن برای القاء ناامیدی و شکست به صاحب عزاست، این عمل نادرست است و هیچ عالمی به آن فتوا نداده است؛ زیرا خداوند به مواسات و تراحم میان مسلمانان دستور داده و از آنان خواسته در مشکلات و سختی‌ها در کنار یکدیگر باشند و هیچ‌گاه از عنایات الهی مأیوس نگردند. بنابراین اگر تجدید حزن باعث افزون شدن هم و غم صاحب عزا شود، این عمل ناجائز است و تفاوتی ندارد که این تجدید حزن در مجلس عزاداری محقق شود و یا در تعزیت گویی!

بنابراین تعزیت گویی در صورتی پسندیده است که نتیجه آن القاء آرامش و صبر به صاحب مصیبت باشد، در غیر این صورت این عمل نیز مذموم است. همین معیار درباره عزاداری نیز صدق می‌کند و نمی‌توان آن را به صورت مطلق به دلیل تجدید حزن ناجائز دانست.

۵-۳. عذاب شدن میت با گریه عزاداران

یکی دیگر از شبهات وهابیت برای عدم جواز عزاداری، استناد به روایاتی است که از عذاب شدن میت بر اثر گریه عزاداران خبر می‌دهد. البته این روایات را می‌توان در امتداد بحث «حرمت نیاحه» ذکر کرد؛ اما با توجه به اینکه روایات این بخش به صورت مستقل نیز مورد استناد قرار می‌گیرد، آن را به صورت جداگانه ذکر می‌کنیم.

این روایات به صورت‌های مختلف و نزدیک به هم نقل شده است. عباراتی از قبیل «إن المیت یُعَذَّبُ ببكاء أهله علیه» و در روایتی «ببعض بكاء أهله علیه» و «ببكاء الحي» و «یُعَذَّبُ فی قبره بما نیح علیه» و «من یبک علیه یُعَذَّب» که همه آن‌ها از روایات عمر بن خطاب و فرزندش عبدالله بن عمر است. (نووی، ۱۳۹۲ق: ۲۲۸/۶) مشهورترین این روایات، حدیثی است که بخاری و مسلم آن را به نقل از عبدالله بن عمر منعکس کرده‌اند. در صحیح بخاری آورده شده:

«از عبدالله بن عبیدالله بن ابی ملیکه نقل شده که گفت: یکی از دخترهای عثمان در مکه وفات کرد و ما برای تشییع او حاضر شدیم و ابن عمر و ابن عباس نیز حاضر بودند و من در میان این دو نشسته بودم، سپس عبدالله بن عمر بن عمرو بن عثمان گفت: آیا از گریه نهی نمی‌کنی؟ همانا رسول خدا ﷺ فرمود: میت با گریه اهل او معذب می‌شود». (بخاری،

برخی براساس این روایات این نتیجه را گرفته‌اند که گریه بر میت موجب معذب شدن او می‌شود، (ألبانی، ۱۴۳۱ق: ۱۶۹/۹) بنابراین نباید بر اموات گریست تا آنان معذب نشوند! در ادامه، این دیدگاه مورد نقد قرار می‌گیرد.

۳-۵-۱. نقد و بررسی

کلیدواژه‌های اصلی این روایت که مورد توجه مخالفان عزاداری قرار گرفته، «يُعَذَّبُ» و «بكاء» است. با تبیین معنای صحیح این واژگان، راه برون‌رفت از این ابهام آشکار می‌شود.

الف) تبیین معنای «بكاء»

نخست باید یادآور شویم مراد از «بكاء» در این روایات، مطلق گریه نیست، بلکه مراد نیاچه است؛ زیرا مدلول التزامی این روایت این است که از گریه بر اموات نهی شده است، در حالی که در بخش‌های پیشین به صورت مبسوط توضیح دادیم که گریه و اندوه در غم فقدان نزدیکان، هیچگاه مذموم نیست و نمی‌توان از آن نهی کرد. بنابراین فهمیده می‌شود مراد از بکاء در این روایات، «نیاچه» است که بر گریه همراه با شکوه و نارضایتی از تقدیر روزگار اطلاق می‌شود. شاهد بر صدق این ادعا اینکه در برخی از نقل‌های این روایات، به جای واژه «بکاء» از واژه «نیاچه» استفاده شده است. نووی (م. ۶۷۶ق) این برداشت از حدیث را مورد اجماع دانسته است (مبارکفوری، ۱۴۰۴ق: ۸۶/۵) و خطابی (م. ۳۸۸ق) نیز تصریح کرده که مراد از گریه در روایات نهی بکاء، گریه با صدای بلند و فریاد است. (خطابی، ۱۴۰۹ق: ۶۸۱/۱) افزون بر اینکه گریه امری غیر اختیاری است و وضع عذاب برای آن منطقی نمی‌نمایاند. (ملاعلی قاری، ۱۴۲۲ق: ۱۲۳۳/۳)

بنابراین، مراد از بکاء در این روایات، مطلق گریه نیست، بلکه نیاچه مذموم است که در بخش‌های گذشته به آن اشاره شده است. غیر از اشکال فوق، این روایت دارای یک اشکال مهمتر است که توجه همه علماء اهل سنت را به خود جلب کرده و تفاسیر مختلفی از آن ارائه داده‌اند. در ادامه به این اشکال اشاره می‌کنیم.

ب) تبیین معنای «يُعَذَّبُ»

در تفسیر واژه «يُعَذَّبُ» اختلافاتی واقع شده است. برخی آن را به معنای ظاهری آن «عذاب شدن» گرفته‌اند، اما عده‌ای آن را به «اذیت شدن» معنا کرده‌اند. علت این اختلاف آن است

که اگر این واژه به ظاهر کلمه معنا شود، با آیات و روایات فراوانی که هر شخص را مسئول اعمال و کردار خود می‌داند، ناسازگار می‌شود؛ آیاتی از قبیل «وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى» (انعام: ۱۶۴) به همین دلیل تلاش شده که این واژه به گونه‌ای تفسیر شود که شامل عذاب و عقاب اخروی نشود، به همین دلیل آن را به معنای «اذیت شدن» تفسیر کرده‌اند. ناگفته نماند که این اختلاف ریشه‌دار بوده و حتی در زمان صحابه نیز بروز کرده است. سرشناس‌ترین مخالف روایات «عذاب شدن میّت بر اثر بکاء»، عائشه است. او با استناد به آیه فوق‌الذکر، عمر بن خطاب و ابن عمر را به دلیل نقل این روایت، به نسیان و اشتباه متهم کرد و این عذاب را در حق کفار به جهت کفرشان دانست و نه به سبب گریه زندگان. (نووی، ۱۳۹۲ق: ۲۲۸/۶)

برخی اما بر معنای ظاهری «عذاب شدن» پافشاری کرده و آیات و روایاتی در تأیید سخن خود اقامه می‌کنند. برای نمونه ابن قتیبه دینوری (م. ۲۷۶ق) قلم‌فرسایی زیادی کرده تا اثبات کند عذاب در این روایت هم‌ردیف عذاب و عقابی است که انسان نیکوکار و بدکردار را شامل می‌شود؛ آن گونه که از آیه «وَاتَّقُوا فِتْنَةً لَا تُصِيبَنَّ الَّذِينَ ظَلَمْتُمْ مِنْكُمْ خَاصَّةً» (انفال: ۲۵) فهمیده می‌شود. (ابن قتیبه دینوری، ۱۴۱۹ق: ۳۶۶)

بنابراین، در این موضوع دو دسته روایات دارای تعارض ظاهری با یکدیگر هستند. روایاتی که میّت را به جهت گریه زندگان، مُعَذَّب معرفی می‌کند و روایات دیگری که عذاب هر شخص را وابسته به کردار خود شخص می‌داند. توضیحات زیادی برای از بین بردن این تعارض از سوی علماء اهل سنت بیان شده است. اما جمهور علماء به دنبال تفسیر و تأویل روایات نهی از نیاچه رفته‌اند. (شوکانی، ۱۴۱۳ق: ۱۲۵/۴) در مجموع می‌توان ۱۲ شیوه متفاوت در حلّ این تعارض را رهگیری نمود. (چگینی، نشریه سراج منیر، «نقد خوانش وهابیت از روایت إِنَّ الْمَيِّتَ لَيُعَذَّبُ بِبَكَاءِ أَهْلِهِ عَلَيْهِ»: ۵۴/۴۲) اما آنچه که محققان در تبیین این حدیث ذکر کرده‌اند، آن است که مراد از تعذیب میّت، تألم و اذیت شدن میّت است و نه عذاب شدن او. این دیدگاه برخی از متقدمان و جماعتی از متأخران است. (ابن حجر عسقلانی، ۱۳۷۹ق: ۱۵۵/۳). ابن تیمیه (م. ۷۲۸ق) این دیدگاه را برداشت صحیح از روایت می‌داند. (ابن تیمیه، ۱۴۰۸ق: ۶۷/۳) ابن قیم جوزی (م. ۷۵۱ق) نیز این تفسیر را پذیرفته است. (ابن قیم جوزی، ۱۴۰۸ق: ۱۰۵۹/۳)

هر تفسیری که از این روایات را بپذیریم، وابسته به قبول این نکته است که این روایات، بکاء و گریه بر میت را نامشروع نمی‌داند؛ بلکه تنها در صورتی که این گریه به مرحله نیاچه و بیان سخنان مخالف توحید برسد، این عمل نادرست است. براین اساس، به نظر می‌رسد بهترین توجیه برای حل این تعارض، پذیرش سخن کسانی است که عذاب در این روایات را به معنای اذیت شدن تفسیر کرده‌اند؛ زیرا این وجه کمترین تکلف را داراست و به راحتی قابل جمع است. این تفسیر، اشکال تعارض را به کلی از بین می‌برد، همچنان که هیچ عذابی برای میت ثابت نمی‌شود، بلکه تنها مسئله اذیت شدن میت است که گریزی از وقوع آن نیست؛ زیرا ادله فراوانی وجود دارد که اثبات می‌کند روح انسان پس از مرگش از اعمال خانواده و نزدیکانش با خبر می‌شود و از کردار خوب آنان خرسند شده و اعمال ناشایست آنان، او را مغموم و متألم می‌سازد. (طیالسی، ۱۴۱۹ق: ۳/۳۴۰؛ شبیانی، ۱۴۲۱ق: ۲۰/۱۱۴)

۳-۶. لزوم تسریع در دفن میت

روایت ابوهریره، دلیل دیگری است که بر حرمت عزاداری مورد استناد قرار می‌گیرد. در این روایت ابوهریره در هنگام مرگ از اطرافیان خود می‌خواهد که پس از مرگ، او را زودتر دفن کنند، زیرا مشتاق لقاء خداوند است. (شبیانی، ۱۴۲۱ق: ۱۳/۲۹۳)

احمد بن عبدالرحمن الساعاتی (م. ۳۷۸ق) در شرح این حدیث نوشته است: «از این حدیث فهمیده می‌شود جایز نیست نصب سراپرده و خیمه و مانند آن برای اجتماع مردم جهت تعزیت، و همچنین آتشدان بردن به دنبال جنازه، زیرا این از عادت‌های جاهلان و بی‌دینان است و از آن‌ها نهی شده و فاعل آن مورد مذمت قرار گرفته است، با این وجود همچنان این عادت در بین مردم باقی مانده است». (ساعاتی، بی تا: ۶/۸)

۳-۱۶. نقد و بررسی

این حدیث دربردارنده یک حدیث نبوی صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ و یک برداشت از ابوهریره است. در حدیث پیامبر صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بر این نکته تأکید دارد که قبر یا باغی از باغ‌های بهشت است و یا گودالی از گودال‌های جهنم. به همین جهت مؤمن مشتاق به ورود به این باغ است و منافق از رفتن به این گودال هراسان است؛ بنابراین هیچ ارتباطی با عزاداری برای میت ندارد. تنها از این جهت می‌توان آن را ناظر به بحث عزاداری دانست که عزاداری برای میت مؤمنی که هنوز دفن نشده، باعث تأخیر در وصول او به نعمت‌های اخروی می‌شود. برداشت ابوهریره از این

حدیث را نیز می‌توان از این دریچه تفسیر نمود. از این منظر، عزاداری هیچ موضوعیتی ندارد و هر کاری که دفن میت را به تأخیر بیندازد، شامل این حکم می‌شود. به همین جهت ابوالحسن سندی (م. ۱۱۳۸ق) این وصیت را پس از این حدیث رسول الله ﷺ آورده است که فرمودند: «هنگامی که جنازه حاضر شد آن را به تأخیر نیندازید». (سندی، بی تا: ۴۵۳/۱) از سوی دیگر، این روایت، عزاداری برای میتی که دفن شده را دربر نمی‌گیرد؛ زیرا میت با قرار گرفتن در قبر به نعمت یا عذاب خود رسیده و عزاداری هیچ تأخیری برای او ایجاد نمی‌کند. در نتیجه این حدیث رسول الله ﷺ لزوم تسریع در دفن میت را گوشزد می‌کند و نمی‌توان با استناد به آن عزاداری برای اموات پس از دفن را اثبات کرد.

اما برداشتی که احمد الساعاتی از این حدیث ارائه کرده نیز صحیح نیست. زیرا وی نهی ابوهیره از نصب چادر بر روی قبر را به معنای حرمت تعزیت تفسیر کرده است در حالی که پرواضح است حتی اگر نهی از برپا کردن خیمه بر روی قبر، بر حرمت آن دلالت داشته باشد، ولی این مسئله هیچ ارتباطی با حرمت عزاداری ندارد. نهایتاً می‌توان ابراز داشت این حدیث بر نفی بناء بر قبور دلالت دارد - البته این مسئله نیز ثابت نیست - ولی نمی‌توان از آن حرمت عزاداری را به اثبات رسانید.

نتیجه‌گیری

از مهم‌ترین ادله منکرین عزاداری، یکسان‌انگاری عزاداری با نیاچه است، با این پیوست که حرمت نیاچه در اسلام ثابت است. اما این ادعا صحیح نیست؛ زیرا نیاچه مورد نظر روایات، یکی از عادات ناپسند زنان در دوران جاهلیت بوده که مهم‌ترین رکن آن، خشم و نارضایتی به تقدیر خداوند است. در حالی که در عزاداری، تنها گریه سازنده‌ای وجود دارد که با صبر و رضایت به تقدیر الهی آمیخته شده است.

با وجود سیره پیامبر ﷺ و صحابه و تابعین برای گریه عزاداری، ادعای بدعی بودن این عمل نیز پذیرفته نیست. دلیل انحصار عزاداری تا سه روز پس از مرگ متوفی، مربوط به ترک زینت برای زنان و برخی دیگر از سنت‌های جاهلی است و نمی‌توان از آن، عدم مشروعیت مطلق گریه و عزاداری را به اثبات رسانید. افزون بر اینکه سیره رسول خدا ﷺ در گریه بر مزار مادر خویش پس از گذشت بیش از ۵۰ سال، گواه دیگری بر مشروعیت گریه و عزاداری برای اموات بیش از سه روز است.

روایاتی که از تعذیب میّت به جهت گریه زندگان خبر می‌دهد، دارای دو نکته است: نخست اینکه طبق تفسیر علماء اهل سنت، گریه در این روایات به معنای نیاحه باطل است و نمی‌توان به جهت یک امر برخاسته از طبیعت انسان، اموات معذب گردند. دوم اینکه عذاب در این روایات دارای تأویلات گوناگونی است که معنای اذیت شدن، دارای قرائن و شواهدی است که آن را تأیید می‌کند از جمله روایات فراوانی که دلالت بر آگاهی اموات از کردار زندگان دارد که بیان شده اعمال خوب زندگان، اموات را خوشحال و اعمال نادرست زندگان، اموات را متألّم می‌سازد.

همچنین از روایاتی که به پرهیز از نصب خیمه بر سر جنازه تاکید کرده، تنها لزوم تسریع در دفن میّت فهمیده می‌شود و نمی‌توان مطلق عزاداری را نفی کرد. دلیل دیگر بر عدم مشروعیت عزاداری، ادعای تجدید حزن است، اما کسانی این ادعا را مطرح می‌کنند که خود حکم به استحباب تعزیه داده‌اند؛ پر واضح است در تعزیت گویی نیز تجدید حزن یافت می‌شود.

منابع

کتابها

۱. ابن ابی حاتم، عبدالرحمن، (۱۹۵۲م)، الجرح والتعديل، بیروت: دارإحياء التراث العربي.
۲. ابن أبي شيبة، عبدالله، (۱۴۰۹ق)، المصنّف في الأحاديث والآثار، رياض: مكتبة الرشد.
۳. ابن اعثم، محمد بن علي، (۱۴۱۱ق)، الفتوح، بيروت: دارالاضواء.
۴. ابن عجمي، ابراهيم بن محمد، (۱۴۰۶ق)، التبيين لأسماء المدلسين، بيروت: دارالكتب العلمية.
۵. ابن عطار، علي بن ابراهيم، (۱۴۲۷ق)، العدة في شرح العمدة في أحاديث الأحكام، بيروت: دارالبشائر الإسلامية.
۶. ابن بابويه، محمد بن علي، (۱۴۱۷ق)، الأمل، قم: مؤسسة البعثة.
۷. ابن تيميه، احمد بن عبدالحليم، (۱۴۰۸ق)، الفتاوى الكبرى، بيروت: دارالكتب العلمية.
۸. _____، _____، (۱۴۱۶ق)، مجموع الفتاوى، مدينه: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف.
۹. ابن حجر عسقلاني، احمد، (۱۴۰۳ق)، طبقات المدلسين، عمان: مكتبة المنار.
۱۰. _____، _____، (۱۳۷۹ق)، فتح الباري شرح صحيح البخاري، بيروت: دارالمعرفة.
۱۱. _____، _____، (۱۴۲۲ق)، نزعة النظر في توضيح نخبة الفكر في مصطلح أهل الأثر، رياض: مطبعة سفير.
۱۲. ابن دقيق العيد، محمد بن علي، (۱۴۲۶ق)، إحكام الأحكام شرح عمدة الأحكام، بی جا: مؤسسة الرسالة.
۱۳. ابن عبد البر، يوسف، (۱۴۲۱ق)، الاستدكار، بيروت: دارالكتب العلمية.
۱۴. _____، _____، (۱۴۱۲ق)، الاستيعاب في معرفة الأصحاب، بيروت: دارالجيل.
۱۵. ابن عدی جرجانی، عبدالله (۱۴۳۴ق)، الكامل في ضعفاء الرجال، رياض: مكتبة الرشد.
۱۶. ابن علان شافعي، محمد بن علي، (۱۴۲۵ق)، دليل الفالحين لطرق رياض الصالحين، بيروت: دارالمعرفة، چاپ ۴.
۱۷. ابن فارس، احمد، (۱۳۹۹ق)، معجم مقاييس اللغة، بی جا: دارالفكر.
۱۸. ابن قتيبه دينوري، عبدالله بن مسلم، (۱۴۱۹ق)، تأويل مختلف الحديث، بی جا: المكتب الاسلامي - مؤسسة الإشراف، چاپ ۲.
۱۹. ابن قيم جوزي، محمد، (۱۴۲۳ق)، إعلام الموقعين عن رب العالمين، سعودية: دار ابن الجوزي.
۲۰. _____، _____، (۱۴۰۸ق)، الصواعق المرسلة في الرد على الجهمية والمعتلة، رياض: دارالعاصمة.

۲۱. ابن کثیر دمشقی، اسماعیل، (۱۴۲۰ق)، تفسیر القرآن العظیم، بی‌جا: دار طيبة، الثانيه، دوم.
۲۲. ابن ماجه قزوینی، محمد، (بی‌تا)، سنن ابن ماجه، بی‌جا: دار إحياء الكتب العربية.
۲۳. ابن منظور، محمد، (۱۴۱۴ق)، لسان العرب، بیروت: دار صادر، سوم.
۲۴. ابواسحاق شیرازی، ابراهیم بن علی، (بی‌تا)، المذهب فی فقه الإمام الشافعی، بی‌جا: دارالکتب العلمیه.
۲۵. ابوداود سجستانی، سلیمان بن اشعث، (بی‌تا)، سنن أبی داود، بیروت: المكتبة العصرية.
۲۶. ابوداود سجستانی، سلیمان بن اشعث، (۱۴۲۰ق)، مسائل الإمام أحمد رواية أبی داود السجستاني، مصر: مكتبة ابن تیمیة.
۲۷. ازهری، محمد بن احمد، (۲۰۰۱م)، تهذیب اللغة، بیروت: دار إحياء التراث العربي.
۲۸. ألبانی، محمد ناصرالدین، (۱۴۳۱ق)، موسوعة محمد ناصر الدین الألبانی، صنعاء: مركز النعمان.
۲۹. انصاری سنیکی، زکریا، (بی‌تا)، أسنى المطالب فی شرح روض الطالب، بی‌جا: دارالکتاب الإسلامی.
۳۰. آل الشیخ، محمد بن ابراهیم، (۱۳۹۹ق)، فتاوی و رسائل محمد بن ابراهیم بن عبد اللطیف آل الشیخ، مکه: مطبعة الحكومة.
۳۱. بخاری، محمد بن اسماعیل، (بی‌تا)، التاريخ الكبير، حیدر آباد: دائرة المعارف العثمانية.
۳۲. _____، (۱۴۲۲ق)، صحيح البخاري، بی‌جا: دار طوق النجاة.
۳۳. البلداوی، وسام برهان، (۱۴۳۳ق)، ابک فأنک علی حق، کربلاء المقدسه: العتبة الحسينية المقدسه، دوم.
۳۴. بهوتی، منصور بن یونس، (بی‌تا)، کشف القناع عن متن الإقناع، بی‌جا: دارالکتب العلمیه.
۳۵. تویجری، حمود بن عبدالله، (۱۴۰۷ق)، الرد علی الکاتب المفتون، ریاض: دار اللواء.
۳۶. جوهری، اسماعیل بن حماد، (۱۴۰۷ق)، صحاح اللغة، بیروت: دارالعلم للملایین، چهارم.
۳۷. چگینی، رسول، (۱۴۰۰ش)، عزاداری در پرتو کتاب و سنت، قم: فروغ فردا.
۳۸. حاکم نیشابوری، محمد بن عبدالله، (۱۴۱۱ق)، المستدرک علی الصحیحین، بیروت: دار الکتب العلمیه.
۳۹. حسان، محمد بن ابراهیم، (بی‌تا)، دروس للشیخ محمد حسان، بی‌جا: دروس صوتیه قام بتفريغها موقع الشبكة الإسلامية.
۴۰. خطابی، حمد بن محمد، (۱۴۰۹ق)، أعلام الحديث (شرح صحيح البخاري)، بی‌جا: جامعة أم القرى.
۴۱. خوارزمی، موفق بن احمد، (۱۴۲۳ق)، مقتل الحسين، قم: انوار الهدی.
۴۲. دارقطنی، علی بن عمر، (۱۴۲۷ق)، العلل الواردة فی الأحادیث النبویه، دمام: دار ابن الجوزي.
۴۳. ذهبی، محمد بن احمد، (۱۴۰۵ق)، سير أعلام النبلاء، بیروت: مؤسسة الرسالة، سوم.

۴۴. رازی، محمد بن عمر، (۱۴۲۰ق)، *مفاتیح الغیب*، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۴۵. الرویانی، عبدالواحد بن اسماعیل، (۲۰۰۹م)، *بحر المذهب*، بیروت: دارالکتب العلمیة.
۴۶. زبیدی، محمد به محمد، (۱۴۲۴ق)، *تاج العروس من جواهر القاموس*، بی جا: دارالفکر، دوم.
۴۷. زمخشری، محمود بن عمر، (۱۴۰۷ق)، *الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل*، بیروت: دارالکتب العلمیة.
۴۸. ساعاتی، احمد بن عبدالرحمن البنا، (بی تا)، *الفتح الربانی لترتیب مسند الإمام أحمد بن حنبل الشیبانی*، بی جا: دار احیاء التراث العربی، دوم.
۴۹. سعید، ابو معاش، (۱۴۳۱ق)، *مشروعیة ماتم الحسین علیه السلام و البکاء علیه*، قم: مؤسسة السیدة معصومة علیها السلام.
۵۰. سندی، محمد بن عبدالهادی، (بی تا)، *حاشیة السندی علی سنن ابن ماجه*، بیروت: دارالجلیل، دوم.
۵۱. سیوطی، عبدالرحمن، (بی تا)، *اسماء المدلسین*، بیروت: دارالجلیل.
۵۲. —، —، (بی تا)، *تدریب الراوی فی شرح تقریب النوای*، بی جا: دار طیبة.
۵۳. شافعی، محمد بن ادريس، (۱۴۱۰ق)، *الأُم*، بیروت: دارالمعرفة.
۵۴. شربینی، محمد بن احمد، (۱۴۱۵ق)، *مغنی المحتاج إلى معرفة معانی ألفاظ المنهاج*، بی جا: دارالکتب العلمیة.
۵۵. شوکانی، محمد بن علی، (۱۴۱۳ق)، *نیل الأوطار*، مصر: دار الحديث.
۵۶. شیبانی، احمد بن حنبل، (۱۴۲۱ق)، *مسند الإمام أحمد بن حنبل*، بیروت: مؤسسة الرسالة.
۵۷. صنعانی، محمد بن اسماعیل، (۱۴۳۲ق)، *التنویر شرح جامع الصغیر*، ریاض: مكتبة دار السلام.
۵۸. طباطبائی، محمد حسین، (بی تا)، *المیزان فی تفسیر القرآن*، قم: اسماعیلیان.
۵۹. طبرانی، سلیمان بن احمد، (بی تا)، *المعجم الكبير*، القاهرة: مكتبة ابن تیمیة، دوم.
۶۰. طبری، محمد بن جریر، (۱۳۸۷ق)، *تاریخ الطبری*، مصر: دارالمعارف، دوم.
۶۱. —، —، (بی تا)، *تهذیب الآثار وتفصیل الثابت عن رسول الله من الأخبار*، القاهرة: مطبعة المدني.
۶۲. —، —، (۱۴۲۰ق)، *جامع البیان فی تأویل القرآن*، بیروت: مؤسسة الرسالة.
۶۳. طبسی، محمد جواد، (بی تا)، *البکاء علی المیت*، تهران: مشعر.
۶۴. طروشی، ابوبکر محمد بن ولید بن خلف القرشی الفهری الأندلسی، (۱۴۱۹ق)، *الحوادث والبدع*، عربستان: دار ابن جوزی، سوم.
۶۵. طیلسی، أبو داود، (۱۴۱۹ق)، *مسند أبي داود الطیالسی*، مصر: دار هجر.
۶۶. عثیمین، محمد بن صالح، (۱۴۱۳ق)، *مجموع الفتاوی*، بی جا: دار الوطن - دارالثریا.

۶۷. عسکری، مرتضی، (۱۴۱۶ق)، من سنن النبی ﷺ البكاء علی المیت، قم: مشعر.
۶۸. فیومی، احمد بن محمد، (بی تا)، المصباح المنیر، بیروت: المكتبة العلمية.
۶۹. قسطلانی، احمد بن محمد، (۱۳۲۳ق)، إرشاد الساری لشرح صحیح البخاری، مصر: المطبعة الكبرى الأميرية، هفتم.
۷۰. کرمانی، محمد بن یوسف، (۱۴۰۱ق)، الکواکب الدراری فی شرح صحیح البخاری، بیروت: دار إحياء التراث العربي، دوم.
۷۱. کلبانی، عبید، (بی تا)، حول البكاء علی المیت، بحرین: دارالمحجة البيضاء.
۷۲. گروهی از محققین، (۱۴۰۴-۱۴۲۷ق)، الموسوعة الفقهية الكويتية، کویت: الوزارة، دوم.
۷۳. الماحوزی، احمد، (بی تا)، بکاء الرسول علی الإمام الحسین عليه السلام، کویت: بی تا.
۷۴. مبارکفوری، عبیدالله، (۱۴۰۴ق)، مرعاة المفاتيح شرح مشکاة المصابيح، بنارس الهند: إدارة البحوث العلمية والدعوة والإفتاء، سوم.
۷۵. مجلسی، محمد باقر، (۱۴۰۳ق)، بحار الانوار، بیروت: مؤسسة الوفاء.
۷۶. مزی، یوسف بن عبد الرحمن، (۱۴۰۰ق)، تهذیب الکمال فی أسماء الرجال، بیروت: مؤسسة الرسالة.
۷۷. المطوری، حسن بن محمد، (۱۴۳۵ق)، البكاء علی الحسین عليه السلام فی مصادر الفريقین، کربلاء المقدسه: العتبة الحسينية المقدسه.
۷۸. ملاعلی قاری هروی، علی، (۱۴۲۲ق)، مرقة المفاتيح شرح مشکاة المصابيح، بیروت: دار الفكر.
۷۹. مناوی، محمد عبدالرئوف، (۱۴۰۸ق)، التيسير بشرح الجامع الصغير، ریاض: مكتبة الإمام الشافعي، سوم.
۸۰. منبجی، محمد بن محمد، (۱۳۴۷ق)، تسلیة أهل المصائب، مصر: مكتبة الخانجي.
۸۱. نجدی، محمد بن عبدالوهاب، (بی تا)، رساله فی الرد علی الرافضة، ریاض: جامعة الإمام محمد بن سعود.
۸۲. نراقی، احمد بن محمد مهدی، (۱۴۰۸ق)، عوائد الايام، قم: منشورات مكتبة بصیرتي، سوم.
۸۳. نسائی، احمد، (۱۴۰۶ق)، السنن الصغری، حلب: مكتب المطبوعات الإسلامية، سوم.
۸۴. نووی، یحیی بن شرف، (۱۳۹۲ق)، المنهاج شرح صحیح مسلم بن الحجاج، بیروت: دار إحياء التراث العربي، دوم.
۸۵. نیشابوری، مسلم، (بی تا)، صحیح مسلم، تحقیق: محمد فؤاد عبد الباقي، بیروت: دار إحياء التراث العربي.

مقاله

۱. چگینی، رسول (۱۴۰۰ش)، «نقد خوانش وهابیت از روایت ان المیت ليعذب بکاء اهله علیه»، نشریه سراج منیر: ۱۱ (۴۲)، ۴۳-۷۰.