

نقد تاریخی گزارش ابن خلدون از سانحه عاشورا

حسن حضرتی^۱

چکیده: نگارنده بر آن است تا در قالب یک روش علمی به «نقد تاریخی» گزارش ابن خلدون از سانحه عاشورا پردازد. قدر مسلم آنچه در این میان سخت می‌نماید، نبود مصادیق روشن و برجسته برای نقد تاریخی - حداقل در میان پژوهشهای تاریخی فارسی زبان - می‌باشد. بنابراین در آغاز نوشتار، مفاهیم اصلی پژوهش تعریف و شاخص‌سازی شده و در ادامه بر اساس تعاریف ارائه شده رخداد مورد نظر به نقد کشیده می‌شود.

واژه‌های کلیدی: نقد تاریخی، نقد درونی، نقد برونی، ابن خلدون، عاشورا.

مفاهیم اصلی این پژوهش «نقد درونی»^۲ و «نقد برونی»^۳ می‌باشد. آنچه تاکنون در تعریف این مفاهیم بیان شده است، بسیار آشفته و مغلوط به نظر می‌رسد. با قاطعیت می‌توان گفت در این باره تعریف علمی مشخصی که مورد تأیید اذهان جمعی اهل فن قرار گیرد، وجود ندارد. فراتر از آن، حتی در به کارگیری این دو مفهوم به شیوه یکسان و ثابت هم هماهنگی و اتفاق نظر مشاهده

۱. عضو هیأت علمی گروه تاریخ انقلاب اسلامی پژوهشکده امام خمینی و انقلاب اسلامی

2. internal critique
3. external critique

نمی‌شود. به بیان دیگر، چون تاکنون ارائه تعریف، تعیین شاخصها و تبیین مؤلفه‌های مشخص برای این مفاهیم مغفود بوده است به همین علت گاه «نقد درونی» به جای «نقد برونی» به کار برده شده و گاه برعکس. برای نمونه شاخصهایی را که مرحوم عبدالحسین زرین‌کوب برای نقد درونی - به تعبیر ایشان «نقد داخلی» - برمی‌شمارد [زرین‌کوب ۱۳۷۱: ۳۷]^۱، از نظر دکتر کامل حیدر برای نقد برونی - به تعبیر ایشان «نقد ظاهری یا خارجی» - بیان می‌شود [آبینه‌وند ۱۳۷۷ ج ۱: ۶۳۰]. بنابراین آنچه در زیر به عنوان تعریف ارائه می‌شود؛ فهم و برداشت شخصی نگارنده از این دو مفهوم می‌باشد.

تعریف مفاهیم

نقد برونی: رویکرد تبیینی^۲ به متن، به این معنی که ابعاد و زوایای مختلف موجود و مذکور در متن اشکاف و بین شود.

نقد درونی: رویکرد تأویلی^۳ به متن، به این معنی که با نگاه از بیرون، ابعاد و زوایای مختلف موجود و غیر مذکور در متن کشف و تفسیر شود.

هر نقد تاریخی را می‌توان به دو بخش مجزا از هم تفکیک کرد: ۱- نقد راوی؛ ۲- نقد روایت. شاخصها و مؤلفه‌هایی که برای هر کدام باید لحاظ شوند، به قرار زیر است.

شاخص‌سازی

۱- نقد برونی راوی

- ۱- هویت فردی و خانوادگی؛ ۲- مشخصات جسمی و فیزیکی؛ ۳- فاصله زمانی و مکانی بین راوی و روایت؛ ۴- سبک و اسلوب نگارشی راوی؛ ۵- زمان و مکان رشد و نمو راوی؛ ۶- اعتقادات و گرایشهای فکری؛ ۷- وابستگیهای سیاسی و اجتماعی؛ ۸- جایگاه علمی راوی به لحاظ رجالی؛ ۹- عدالت راوی؛ ۱۰- وضعیت و شرایط تاریخی مخاطبان راوی.

۱. مرحوم دکتر زرین‌کوب در نقش بر آب و تاریخ در ترازو نیز مباحثی درباره نقد داخلی و خارجی دارند.

2. explication

3. inter pretation

۱/۲ - نقد برونی روایت

۱- اصالت روایت از لحاظ خط و زبان و نوع کاغذ و شیوه تحریر که آیا با زمانه و فرهنگ راوی تطابق دارد یا نه؟؛ ۲- تناسب معنوی روایت با روایتهای موازی؛ ۳- تعیین کنترل و تاریخ روایت؛ ۴- بررسی منابع و مآخذ روایت؛ ۵- فهم معانی لفظی روایت با توجه به تحول و تطور زبان در بستر تاریخ؛ ۶- زدودن امور غیر واقع از روایت؛ ۷- صحت و سقم انتساب روایت به راوی؛ ۸- کشف جعل، تزویر و وجود خطا و اشتباه در روایت؛ ۹- استفاده از مدارک دیگر مانند مُهرها، نشانها و سکه‌ها... در فهم محتویات روایت؛ ۱۰- استفاده از باستان‌شناسی برای بررسی و فهم آثار بجا مانده درباره روایت.

۲- نقد درونی راوی

۱- فهم علایق و انتظارات راوی - حیث التفاتی؛ ۲- فهم و تنقیح پیش‌فهمهای راوی؛ ۳- راوی چه مقصودی از نقل روایت داشته است؟؛ ۴- فهم تحولات معنوی زبان راوی، با عنایت به این مسأله مهم که زبان یک پدیده تاریخی است و شرایط و امکاناتی بیان، تاریخی و متحول می‌باشند.

۲/۱- نقد درونی روایت

۱- فهم معنی حقیقی روایت و ارزیابی آن در میزان عقل؛ ۲- استنتاج حادثه یا حقیقت تاریخی غیر مذکور در روایت؛ ۳- کشف حلقه‌های مفقوده در روایت به کمک عقل تاریخی؛ ۴- سنجش، ارزیابی و مقایسه عقاید و آرای مورخان دیگر یا نقادانی که با این رخداد سر و کار داشته‌اند؛ ۵- کشف فهم و دیدگاه اصلی موجود، اما مستور در روایت که همه مطالب روایت بر محور آن نظم یافته است.

حال با تعاریف و شاخص‌سازی ارائه شده به نقد گزارش ابن خلدون از سانحه عاشورا می‌پردازیم.

الف. نقد برونی

۱- راوی

ابوزید عبدالرحمن ابو عبدالله محمد بن ابوبکر محمد بن الحسن بن محمد بن جابر بن محمد بن ابراهیم بن عبدالرحمن بن خلدون حضرمی در رمضان سال ۷۳۲ ق. در تونس دیده به جهان گشود [۱۹۶۷: ۱]. او که ملقب به ولی الدین بوده است اصلیت خانوادگی خود را به عرب یمانی حضرموت و نسب خویش را به وائل بن حجر می‌رساند و در این سلسله نسب به روایت نسب‌شناس اندلسی ابن حزم تکیه می‌کند [۱۴۰۳: ۴۶۰]. خود ابن خلدون و برخی دیگر از نسب‌شناسان در این سلسله‌النسب تشکیک نموده‌اند، با این استدلال که اگر خلدون نیای وی همان باشد که هنگام فتح اندلس بدان کشور مهاجرت کرده است ده جَدّ برای گذشتن شش قرن و نیم کافی نخواهد بود. محمد پروین گنابادی در مقدمه خود بر ترجمه شاهکار ابن خلدون در توضیح این شک و تردید می‌نویسد:

انتساب به عرب در اندلس مایه شرفه و بزرگی بود و هرکس شیفته آن بود که [بدان قوم منسوب باشد، زیرا سلطه و سیادت بدان طایفه تعلق داشت ولی انساب بسیاری از خداوندان عصبیت و ریاست در معرض شک بود، بلکه این شک به انساب پیشوایان فتح اندلس نیز راه یافته بود... در اینجا نکته دیگری نیز در وابستگی ابن خلدون به این نسب عربی ما را وادار به تأمل می‌کند و آن این است که وی در مقدمه با منطق محکم و شیوه خاص به عرب می‌تازد، در حالی که در تاریخ خود بربر را می‌ستاید و آنان را واجد خصال و صفات استوار می‌داند [۱۳۷۵ ج ۱: ۳۹].

ابن خلدون در طول حیات اجتماعی خود در عرصه‌های مختلفی وارد شده است تا آنجا که در حال حاضر از او با عناوین سیاستمدار، متفکر، مورخ، جامعه‌شناس و قاضی القضاات یاد می‌شود. با این همه به نظر می‌رسد بخش اعظمی از حیات ابن خلدون در عرصه سیاست سپری شده، دوره‌ای که بیش از بیست سال تداوم داشته است. از این نظر او جانشین شایسته‌ای برای اسلافش بوده است چرا که پدر و پدر بزرگش در طول حیات خود به طور جدی درگیر مسائل

سیاسی بودند، تا آنجا که پدر بزرگ او بر سر این کار جان خود را از دست داد و به دستور سلطان وقت به دیار نیستی روانه شد [۱۳۷۵ ج ۱: ۷۰]. صاحب نظرانی که دربارهٔ احوال قاضی مالکی مذهب غور و تفحص نموده‌اند، به طور کلی حیات و زیست‌نامه او را پس از دوران تحصیل به سه دورهٔ عمده تقسیم می‌کنند: دورهٔ نخست، دوران فعالیت‌های سیاسی وی در سرزمین‌های مغرب (۷۳۱ - ۷۵۳ ق.). دورهٔ دوم، روزگار انزوا، تفکر و تألیف وی در قلعهٔ ابن سلامه در نزد فرزندان بنی‌عریف (۷۵۳ - ۷۵۷ ق.). دورهٔ سوم، ایام اشتغال وی به تدریس و امور قضایی با مراجعه و تجدیدنظر در تألیفات خویش (۷۵۷ - ۷۸۵ ق.) [۱۳۷۵ ج ۱: ۷۰].

آثار علمی

آثار و تألیفات علمی منسوب به ابن خلدون بسیار است، ولی آنچه در این میان بیش از همه مورد توجه قرار گرفته، مقدمه‌ای است که بر کتاب تاریخی خود، *العبر*، نوشته است. گفته می‌شود وی مقدمه را زمانی که در قلعهٔ ابن سلامه در نزد فرزندان بنی‌عریف مستقر بود، به نگارش درآورده است [مهدی ۱۳۷۳: ۶۲]. وی بعد از اتمام آن، که مصادف با خروج او از قلعه و اقامت در شهر تونس شده بود، تصمیم به نگارش تاریخ خود می‌گیرد و بعد از تکمیل، آن را به کتابخانهٔ سلطنتی ابوفارس از ملوک بنی‌مرین تقدیم می‌کند [ابن خلدون ۱۳۷۵: ۱۰].

ابن خلدون در مقدمه به دنبال تألیف یک اثر تاریخی نیست، بلکه به دنبال ارائهٔ یک شیوهٔ علمی صحیح در تحقیقات تاریخی می‌باشد. صاحب مقدمه به واسطهٔ اینکه برای اولین بار رویکرد عقلانی به علم تاریخ را در مرکز معنای خود قرار داد و به زیبایی و هنرمندی ویژه‌ای منظومهٔ فکری نوینی را در جهان اسلام در عرصهٔ علوم انسانی بویژه علم تاریخ باز کرد، همواره در مرکز توجه اندیشمندان علوم انسانی قرار گرفته است. اما همان‌طوری که پیشتر گفته آمد، اگرچه مقدمه دربارهٔ تاریخ است؛ خود یک اثر تاریخی به شمار نمی‌رود. چرا که این امر در مرتبت دوم برای مؤلف حائز اهمیت بوده است. بنابراین اگر در طول مباحث کتاب برای تأیید مباحث نظری آن به رخدادهای تاریخی اشاره‌ای رفته است، مقصود ارائهٔ مؤیداتی برای آن مباحث نظری بوده است نه روایت یک رخداد تاریخی به صورت مستقل. به همین دلیل ابن خلدون در مقدمه هیچ وقت به دنبال رعایت ملزومات «مورخ» بودن نبوده است. شاهد مثال

اینکه، در کل مقدمه منابع تاریخی مؤلف مفقود است و به ندرت یافت می‌شود که بعد از یک گزارش تاریخی، ارجاعاتی برای خواننده ارائه شود. این موضوع اگر در تألیف مقدمه برای ابن خلدون ایراد به شمار نرود، در تألیف العبر برای ایشان نقص بزرگی به حساب می‌آید. چرا که او همین رویه (عدم ارائه منابع تاریخی) را هم تا حدودی در کتاب تاریخی خویش دنبال کرده است.

با این تفصیل می‌توان گفت، کتاب العبر منبع تاریخی قابل اعتنایی برای فهم تحولات تاریخی سرزمینهای شرقی خلافت اسلامی بویژه در قرون اولیه اسلامی نمی‌تواند باشد. چرا که فاصله زمانی و مکانی بین راوی (ابن خلدون) و روایت، سطح آگاهی و اشراف او را پایین آورده است. دقیقه دیگری هم در این راستا باید مورد توجه قرار گیرد و آن این است که مؤلف العبر اساساً در خلق کتاب هدف اولیه‌اش ثبت تحولات تاریخی بلاد مغرب بوده است. رخدادهایی که ابن خلدون یا به طور مستقیم شاهد آنها بوده و یا اینکه با حداقل واسطه آنها را روایت کرده است. بنابراین، این بخش از کتاب او که تقریباً دو جلد از هفت مجلد را شامل می‌شود، بیش از بخشهای دیگر مورد توجه و عنایت قرار گرفته است.

بنابراین نمی‌توان به مقدمه و العبر به عنوان منابع تاریخی قابل اعتنا برای فهم تحولات قرون اولیه اسلامی همانند سانه عاشورا (سال ۶۱ ق.) نگریست. ابن خلدون مطالبی که درباره واقعه اخیر گزارش نموده، به طور کامل اقتباس از منابع تاریخی اهل سنت بوده که در قرن هشتم هجری در اختیار داشت.

گرایشهای فکری و اعتقادی

ابن خلدون مسلمان سنی مذهب مالکی مشرب، اگرچه در حوزه علوم، فلسفی اندیش بوده است، در حوزه مسائل اعتقادی بیشتر به عنوان نویسنده‌ای مقید به ظاهر دیانت و بسیار قشری مسلک شناخته شده است. معتقدین به این رفتار، مواضع و قضاوتهای ابن خلدون را در دوره‌ای که در مصر به عنوان قاضی القضاات مالکیان، از خود بروز داده است؛ مبنای چنین قضاوتی اظهار می‌کنند. از قرار معلوم، وی در جایگاه قاضی مالکی، اندیشه هرگونه تجدید نظر نه در مبانی که حتی کوچکترین نوآوری در تفسیر هر نکته دینی را امری نادرست می‌دانسته است [طباطبایی

۱۳۷۴: ۱۱۳]. سید جواد طباطبایی با دیدگاه محسن مهدی مبنی بر اینکه ابن خلدون بر میل باطنی همیشه تأکید به فلسفه داشته است، موافق نیست و برخلاف او معتقد است نویسنده مقدمه:

برخلاف متألهین مسیحی که علوم عقلی یونانی را منشأ فواید بسیاری می‌دانستند... بر آن است که پیروی از شارع، اساسی‌ترین وظیفه هر مسلمانی است و به تبع امام محمد غزالی بر این باور است که در مجموع، علوم عقلی برای مسلمانان خالی از فایده است [طباطبایی:

۱۱۹].

برخی دیگر از صاحب‌نظران دیدگاه‌های متفاوتی در این باره دارند. برای نمونه از ناصف نصار می‌توان نام برد که در توجیه برخی از رفتارها و مواضع ابن خلدون می‌نویسد:

از آنجا که ابن خلدون در یک جامعه دشمن فلسفه می‌زیست ممکن است بگوییم که او در پوشیده داشتن تمایلات فلسفی خود می‌کوشیده است [۱۳۶۶: ۲۷].

نگارنده برای اینکه خود را در این باره ناتوان از ارائه یک قضاوت نهایی می‌داند، تنها اکتفا به یادآوری چند دقیقه می‌نماید: نخست اینکه، چنان که پیشتر هم گفته آمد، ابن خلدون مالکی مذهب بوده است. مذهبی که در مناطق شمال آفریقا رواج و مقبولیت داشت و با تأکید بر سنتها، روشها و عقاید زمان پیامبر به صورتی جزمی و محافظه کارانه با یک افق فکری محدود سعی در حفظ و دفاع از عقاید و رسوم جامعه جزیره العرب در صدر اسلام داشته است و همان افق فکری مدینه را برای شرایط اجتماعی گوناگون ترویج می‌نمود [اطهری مریان ۱۳۷۸: ۱۲۲]. دوم اینکه، در مبانی فکری مذهب فقهی مالکی مقوله‌ای وجود دارد که باید مورد توجه قرار گیرد. به قلم محمدجواد مشکور آن را مرور می‌کنیم:

مالک بنیانگذار این مذهب فقهی [مالکی] در طریقه خود بیشتر بر قرآن و سنت تمسک می‌جست و احادیث پیامبر را که به نظرش صحیح می‌آمد، قبول داشت... وی هنگامی که برای برخی از مسائل فقهی دلیلی در قرآن و سنت پیدا نمی‌کرد به قیاس و بعضی از دلایل خاص که

آنها را مصالح مرسله گویند، توسل می‌جست. مصالح مرسله اموری است که فقط به منظور مصلحت انجام گیرد که برای اعتبار و یا لغای آن هیچ‌گونه دلیلی در دست نباشد [۱۳۶۸: ۱۲۳].

باید در نظر داشت که مصالح مرسله می‌توانست باعث استفاده از عقل در احتجاجات دینی گردد و این آزادی تعبیر باعث می‌گردد که ابن خلدون دیدی تحلیلی و تعلیلی را اتخاذ نماید [اطهری مریان: ۱۲۳].

ابن خلدون واضح نظریه «عصبیت» درباره زوال و انحطاط دولتها و تمدنها می‌باشد. عصبیت در کلام او به آن رابطه عمیق اجتماعی اطلاق می‌شود که به افراد یک جامعه وحدت می‌بخشد؛ طوری که افراد، دیگران را چون خود می‌دانند. «توین بی» عصبیت را عبارت از یک بافت روحانی می‌داند که کلیه اعضای سیاسی و اجتماعی از آن ساخته شده‌اند [کوست: ۱۳۶۳: ۱۲۴].

در نزد ابن خلدون عصبیت یک مفهوم جامعه‌شناختی است که برای درک روح جمعی به کار می‌آید. او عصبیت را یکی از عوامل اصلی تمدن برمی‌شمارد و می‌گوید:

بنیان کشور بر دو پایه استوار است که ناچار باید آن دو پایه در کشور وجود داشته باشد، نخست شوکت و عصبیت که از آنها به سپاه تعبیر می‌کنند و دوم مال (پول) که نگهدارنده سپاهیان است [۱۳۷۵: ج ۱: ۵۶۸].

ابن خلدون تمام رخدادها و تحولات تاریخی را بر اساس چهارچوب نظری «عصبیت» نگریسته و بررسی کرده است. بنابراین برای فهم دقیق نظریات تاریخی وی باید نظریه جامعه‌شناختی او فهم و تبیین شود. بر این اساس نگارنده نیز در نقد درونی سانه عاشورا به این مسأله توجه خواهد نمود.

۲- روایت

ابن خلدون در کتاب العبر [۱۹۷۱: ۲۱، ۲۲] بیست و هشت سطر به واقعه کربلا اختصاص داده است. آغاز گزارش با بیان حرکت امام به مکه و ملاقات با عبدالله بن مطیع با ایشان شروع شده و در ادامه به دعوت کوفیان از امام (ع) اشاره رفته که به دنبال آن ایشان مسلم بن عقیل را به طرف

کوفه گسیل کرده است. راوی در ادامه گزارش به تحولات شهر کوفه و ضعف مدیریت «نعمان» و اعتراضهای مختلفی که به این مسأله وجود داشته، پرداخته است و در پایان گزارش به برکناری نعمان توسط یزید و انتصاب فردی توانا به کوفه اشاره رفته است.

گزارش ابن خلدون از سانحه عاشورا بسیار مختصر و نیمه تمام رها شده و تحولات شهر کوفه در دوره ابن زیاد و اصل واقعه کربلا به طور مطلق مورد اشاره قرار نگرفته است. اینکه چرا راوی، روایت را نیمه تمام رها کرده است، مشخص نیست.

ابن خلدون در جای دیگری هم به تحولات دوره امام حسین (ع) و سانحه عاشورا - اما این بار - به صورت مبسوط پرداخته است و آن فصل سی ام مقدمه [۱۳۷۵ ج ۱: ۴۰۲ - ۴۱۸] با عنوان «در ولایت عهد» می باشد. مؤلف در این فصل به مقوله جانشینی پرداخته و علت انتخاب یزید را از طرف معاویه در قالب نظریه ویژه خود - عصیبت - مورد تجزیه و تحلیل قرار داده و در ادامه به تحولات دوره یزید و رخداد کربلا اشاراتی نموده که حدوداً شانزده صفحه به این موضوع اختصاص یافته است.

راوی نه در مقدمه و نه در العبر به منابع خود هیچ اشاره ای نکرده، اما از محتوای گزارش، چنین برمی آید که از منابع تاریخی اهل سنت همانند تاریخ طبری استفاده نموده است. چرا که تناسب معنوی بین روایت ابن خلدون و دیگر روایات اهل سنت به طور کامل مشاهده می شود. بنابراین می توان ادعا کرد که گزارش ابن خلدون از واقعه طف ماریه کاملاً یک تحریر سنتی است. اما نقد و بررسی گزارش مورد نظر به صورت موردی:

الف. راوی در بخشی از روایت خود آورده است:

یزید در روزگار خلافت خود به فسق دست یازیده است ولی مبادا
هرگز گمان بری که معاویه، رضی، از این رفتار وی آگاه بوده است؛ چه او
عادلتر و افضل از آن است که چنین تصویری درباره وی روا داریم بلکه
معاویه در ایام حیات خود، یزید را از شنیدن غنا (موسیقی) سرزنش
می نمود و وی را از آن نهی می کرد [۱۳۷۵: ۴۰۶].

از آنجا که اهل سنت اعتقاد خاص و ویژه ای نسبت به تمام صحابه رسول خدا (ص) دارند و حدیثی نیز از پیامبر نقل می کنند که: «اصحابی کالنجوم بایهم إقتدیثم، اهتدیثم...» [ابن ابی الحدید

۱۳۸۵ ج ۲۰: ۲۸)، بر همین اساس ابن خلدون به واسطه اعتقادی که به عدالت و افضلیت معاویه دارد سعی می‌کند دامن او را از اعمال ناپسند و غیرقابل دفاع یزید پاک نگاه‌دارد، اما اسناد و مدارک محکمی وجود دارد که دلالت بر آگاه بودن معاویه از اعمال فاسقانه فرزندش دارد. یکی از آن مدارک نامه‌ای است که امام حسین (ع) پس از شهادت امام حسن (ع) برای معاویه نوشته و در آن با صراحت به موضوع اخیر اشاره نموده است:

ای معاویه! بدان خداوند این کارهای تو را فراموش نمی‌کند که به هر گمان و تهمتى بندگان خدا را می‌کشی و کودکی را بر مسلمانان امیر می‌کنی که شراب می‌نوشد و با سگها بازی می‌کند. معاویه! می‌بینم که خود را هلاک و دین خویش را تباه و امت اسلامی را بیچاره و ناتوان کرده‌ای [دینوری ۱۴۱۳ ج ۱: ۱۵۶؛ بلاذری: ۱۳۹۷ ج ۲: ۷۴۴].

برخی از مورخین نقل کرده‌اند که یزید چون دید حسین بن علی (ع) از شرابخواری و سگ بازی او یاد کرده است، به پدرش گفت: نامه‌ای برای حسین بنویس و در آن او را تحقیر کن. معاویه به یزید پاسخ می‌دهد: من چگونه از او عیب جوئی و بدگویی کنم؟ به خدا سوگند من هیچ گونه عیبی در وی نمی‌بینم [کشی: ۳۲، ۴۹]. اینگونه اعمال یزید آن‌چنان مشهور و علنی بود که گمان نمی‌رود خلیفه باهوش و باکیاستی مانند معاویه از آن بی‌خبر مانده باشد. گزارش مسعودی را درباره برخی رفتارهای نامناسب یزید می‌خوانیم:

او [یزید] مردی عیاش بود، سگ و میمون و یوز و حیوانات شکاری نگه می‌داشت. شرابخواره و همواره به لهو و لعب سرگرم بود. میمونی داشت که کنیه او را ابوقیس گذارده بود و او را در مجلس شراب خود می‌نشاند و آن را به مسابقه با اسبان وامی‌داشت. ابوقیس قبایی از حریر سرخ و زرد به تن و کلاهی از دیبای الوان به سر داشت. خر وحشی نیز به زینی از حریر سرخ منقش و رنگارنگ مزین بود [۱۳۷۰ ج ۲: ۶۶].

ب. ابن خلدون در بخش دیگری از روایت می‌نویسد:

و چون یزید مرتکب فسق و فجور شد در آن موقع صحابه نسبت به

وضع او اختلاف نظر پیدا کردند، از آن جمله دسته‌ای از آنان به قیام بر ضد او معتقد بودند و به همین سبب بیعتش را نقض کردند مانند حسین (ع) و عبدالله بن زبیر، رض، و کسانی که از آنان پیروی کردند [۱۳۷۵ ج ۱: ۴۰۶].

از فحوای متن چنین برمی‌آید که گویا امام حسین (ع) پیشتر با یزید بیعت کرده و بعد با مشاهده فسق و فجورش، آن را نقض نموده است. اگر راوی منابع خود را در خصوص مطلب اخیر ارائه می‌داد، دقیقاً مشخص می‌شد که ایشان این خبر را از کدام منبع تاریخی استخراج کرده است؟ با مطالعه تطبیقی بر روی منابع دست اول تاریخ اسلام (چه شیعی و چه سنی)، به نظر می‌رسد مطلب مورد نظر صحت تاریخی نداشته باشد. برای نمونه می‌توان به روایتی از فردی به نام «عقبه بن سمعان» در منابع اشاره کرد که می‌گوید:

من از ابتدای حرکت امام همراه او بودم و هیچ سخنی یا کلامی نبود که از او نشنیده باشم، به خدا سوگند وی در سخنانش با مردم هیچ‌گاه چنین حرفی (بیعت با یزید و گذاشتن دست در دستان او) نزد و چنین چیزی نخواست [طبری ۱۳۶۲ ج ۶: ۲۳۵، ج ۳: ۳۱۳، نویری ۱۳۶۴ ج ۷: ۱۷۴].

اما چرا ابن خلدون این موضوع را مطرح نموده است. به نظر می‌رسد زمینه چنین قضاوت شتاب‌آلودی در برخی از منابع وجود دارد. شاید حیث التفاتی راوی با قرار گرفتن در کنار این زمینه‌های تاریخی، موجب شده است تا وی بیعت امام (ع) را با یزید به عنوان یک واقعیت تاریخی^۱ گزارش کند. اما با استناد به منابع معتبر تاریخ اسلام، اصل واقعه را مرور می‌کنیم. معاویه برخلاف قراردادهای صلحی که با امام حسن مجتبی (ع) بسته بود تا پس از خود مسلمانان را در تعیین حکومت و سرنوشت خویش آزاد بگذارد، در پی رحلت امام حسن (ع) بر آن شد که برای یزید از مردم بیعت بگیرد و او را ولیعهد خود قرار دهد. از این رو برای همه فرمانداران سرزمینهای اسلامی از جمله مروان بن حکم فرماندار مدینه نوشت: «مردمان مدینه از قریش و غیره را گرد آور و آنها را به بیعت با یزید وادار کن». هنگامی که مروان نامه معاویه را

1. fact

قرائت کرد نه تنها به فرمان او تن نداد بلکه پاسخی این چنین نوشت: «قوم تو از بیعت با فرزندان سرباز می‌زنند و دستور تو را اجابت نمی‌کنند». چون نامه مروان به معاویه رسید، دانست که او این مطلب را از خود نوشته است و از این رو مروان را از کار برکنار کرد و به جای او سعید بن عاص را گماشت و آنگاه در نامه‌ای به سعید نوشت: «مردم مدینه را به بیعت دعوت کن و برای من بنویس که چه کسی در این باره پیشی می‌گیرد و چه کسی کندی می‌نماید». چون سعید نامه معاویه را دریافت کرد، مردم را به بیعت با یزید فراخواند و از خود خشونت و سخت‌گیری نشان داد و هرکس را که سستی نمود، مجازات کرد ولی با این حال به جز عده کمی بقیه روی خوشی به او نشان ندادند بویژه بنی هاشم که هیچ یک از او فرمان نبردند. سعید این ادبار مردم را به معاویه گزارش کرد معاویه ناگزیر نامه‌هایی به عبدالله بن عباس، عبدالله بن زبیر، عبدالله بن جعفر و حسین به علی^(ع) نوشت و به سعید بن عاص دستور داد که نامه‌ها را به این چند تن برساند و از ایشان جواب بگیرد [دبوری ۱۴۱۳: ۱۵۳]. آنها هر یک در جوابی جداگانه سخنان تندى به معاویه نوشتند و آشکارا گفتند که در این باره از وی اطاعت نمی‌کنند. معاویه چون پاسخهای آنان را دید، دریافت که فرمانش را نپذیرفته‌اند و از بیعت با یزید سرباز زده‌اند. از این رو به سعید بن عاص نوشت که از تمام مهاجر و انصار و فرزندان آنان که هنوز از دنیا نرفته‌اند برای یزید بیعت بگیرد و در این کار خشن و سخت گیر باشد و نسبت به هیچ کس سهل‌انگاری و کوتاهی روا ندارد ولی به آن چند نفر سخت‌گیری نکند و آنها را به حال خود واگذارد. سعید پس از آگاهی بر مقاد نامه معاویه، بیشتر از پیش شدت عمل نشان داد، ولی کارساز نیفتاد [۱۴۱۳: ۱۵۵]. معاویه در همان سال عازم خانه خدا گشت و با شمار بسیاری از مردم شام وارد مدینه شد و در آنجا به هنگام ملاقات با مردم از آن چند تن اظهار ناخشنودی کرد و آنان را مورد عتاب و خطاب قرار داد. معاویه تا موسم حج در مدینه ماند و در این مدت بخششهای فراوانی کرد تا شاید دل‌های مردم مدینه را نرم کند و آنان را به پذیرش بیعت حاضر نماید، ولی توفیق چندانی به دست نیاورد، ناگزیر به خانه خدا رفت و در آنجا با عبدالله بن عمر، عبدالله بن زبیر، عبدالرحمن بن ابی‌بکر و امام حسین^(ع) ملاقات نمود و آنها را مورد احترام و دلجویی قرار داد و از هر یک از آنها به فراخور موقعیت و شخصیت اجتماعی ایشان نام برد. روز بعد در اجتماعی که عموم زائران خانه خدا حضور داشتند، این چند تن را احضار کرد و بالای سر هر کدام دو مأمور مسلح گذارد و

در حالی که اهل شام اطرافش را گرفته بودند به منبر رفت و گفت:

من چون به دقت نگریستم و به سخنان مردم گوش فرا دادم، سخنان بی پایه بسیار شنیدم. می‌گویند حسین بن علی، عبدالرحمن بن ابی بکر، عبدالله بن زبیر و عبدالله بن عمر با یزید بیعت نکرده‌اند. در حالی که اینها بهترین افراد در میان مسلمانان هستند و هیچ کار بدون وجود ایشان پایدار نخواهد بود و بدون مشورت اینان کاری به انجام نمی‌رسد. من خود، این چند نفر را به بیعت با یزید فراخواندم و همگی را مطیع و منقاد دیدم. همگی با یزید بیعت کرده و هیچ کدام مخالفی اظهار نکرده‌اند [دینوری: ۱۴۱۳: ۱۵۷-۱۶۲].

آنگاه از منبر فرود آمد و بالفور کار گزارانش شروع کردند به بیعت گرفتن از مردم و معاویه سوار بر مرکب از مکه بیرون شد. پس از آن، مردم به دور حسین^(ع) و آن چند نفر دیگر گرد آمدند و لب به اعتراض گشودند که چرا شما با آنکه می‌گفتید ما هرگز بیعت نخواهیم کرد، به بیعت تن در دادید؟ هرچه امام حسین و آن چند تن دیگر گفتند که ما بیعت نکرده‌ایم و معاویه دروغ گفته و شما را فریفته است، مردم نپذیرفته و فریاد می‌زدند:

شما دروغ می‌گویید، اگر چنین است پس چرا آشکارا در مجلس مخالفت نکردید؟ آنان هرچه توضیح دادند که در آن صورت کشته می‌شدیم، سودی نداشت [دینوری: ۱۴۱۳: ۱۵۷-۱۶۲؛ ابن عبدربه ۱۹۵۳ ج ۲: ۲۴۸؛ صاحبی ۱۳۷۵: ۳۱-۳۶؛ یعقوبی ۱۹۶۰: ۲۲۸].

نیز ابن خلدون در این گزارش بر اساس دیدگاههای مذهبی خود به انکار مسأله انتخاب علی^(ع) از سوی پیامبر به عنوان جانشین بعد از خود پرداخته و معتقد است «صحت این امر محرز نشده» [۱۳۷۵ ج ۱: ۴۰۸، ۴۰۹] و اساساً خلافت را در دوران پیامبر موضوعی «بی‌اهمیت» عنوان کرده و به همین دلیل معتقد است «درباره آن عهدی انجام» [۱۳۷۵: ۴۰۸، ۴۰۹] نگرفته است. باتوجه به اینکه این مسأله از مهمترین موضوعات اختلافی بین اهل تشیع و اهل تسنن می‌باشد، شیعیان هم پاسخهای مستند و متقن در آثار مکتوب خود به آن ارائه داده‌اند که مهمترین آنها کتاب القدير علامه امینی است و اما بعد.

ب. نقد درونی^۱

پیش از بیان هر مطلبی باید دو نکته مورد توجه قرار گیرد: نخست اینکه، گزارش ابن خلدون از سانحه عاشورا به طور کامل یک روایت سنتی از آن حادثه می‌باشد. دوم، روای در تحلیل اوضاع سیاسی و اجتماعی دارای نظریه منحصراً به خود می‌باشد که در حال حاضر به نظریه «عصبیت» معروف شده است. بنابراین وی سعی نموده است برای اثبات این نظریه، رخداد مورد نظر را هم – همانند سبک و سیاق تمام بخشهای مقدمه – در قالب نظریه بالا تحلیل و تقلیل نماید. این مسأله، زمانی اهمیت خود را بیشتر نشان می‌دهد که دوباره یادآور شویم هدف از نقل روایت بالا اثبات نظریه اجتماعی خود بوده است نه گزارش تاریخ به صورت مستقل. با این ملاحظات نکاتی در قالب تفسیر متن مورد نظر در پی می‌آید:

۱- همان طوری که در بالا گفته آمد، ابن خلدون به عنوان یک سنتی مالکی نتوانسته است باورهای مذهبی را در وظایف تاریخ نگاری خود دخیل نکند. بر اساس دیدگاههای نوین در حوزه علوم انسانی انجام چنین امری هم ناممکن تلقی می‌شود؛ [کالینگ وود. ج. ۱۳۸۰: ۵-۸] اما از شخصیتی مانند ایشان که واضع فلسفه تاریخ در جهان اسلام به شمار می‌رود، این انتظار می‌رفت که حداقل درجات بازتاب ارزشهای فردی خود را در مقابل دانش تاریخی‌اش به این شدت منعکس ننماید، تا آنجا که قیام عاشورا را یک حرکت ناسنجیده و از سر اشتباه و حساب نشده قلمداد کند [۱۳۷۵: ۴۱۵]. چرا که خیلی از مورخین و محققین اهل سنت هستند که بسیار عالمانه‌تر به رخداد‌های تاریخی از آن جمله سانحه کربلا نگاه کرده‌اند. شاید از این منظر بتوان یک دسته بندی کلی ارائه نمود. دسته اول نویسندگان کلاسیک اهل سنت هستند که نگاهشان به رخداد‌های تاریخ اسلام آمیخته با تعصبات شدید مذهبی است که در رأس آنها می‌توان از ابن العربی صاحب القواصم و العواصم نام برد که در کتاب خود از سرکین و بغض عقیدتی آورده است: «حسین موافق قانون شریعت جدّ خود کشته شده است...» [۱۴۰۵: ۳۰] می‌توان ابن خلدون را هم در این دسته جای داد؛ اما مواضع او به شدت و حدّت ابن عربی نیست هرچند در نتیجه گیری یا هم مشترک به نظر می‌رسند.

۱. از آنجا که در نقد برونی تحلیل و تفسیر متن و راوی از نظر روشی بسیار نزدیک به هم و سخت تفکیک‌ناپذیر می‌نماید؛ بنابراین در این نوشتار – برخلاف نقد درونی – این دو در بطن هم ارائه می‌شود.

دسته دوم نوگرایان اهل سنت می‌باشند که بویژه در تاریخ معاصر جهان عرب ظهور کرده و دگردیسی بنیادینی در اندیشه‌های سیاسی اهل سنت ایجاد کرده‌اند. نگاه این دسته بر تحولات تاریخ اسلام به طور عام و تاریخ کربلا به طور خاص بسیار متفاوت از نگرش اسلاف خود می‌باشد. این طیف با نگاه عقلانی به رخداد عاشورا نه تنها حسین را یک شورشی - همان‌طور که ابن خلدون می‌نامد - نمی‌دانند بلکه با نگاه مثبت به قیام ایشان، وی را از قهرمانان تاریخ اسلام و اسوه و الگوی ظلم ستیزی و دفاع از محرومان معرفی می‌کنند. در این میان می‌توان به عبدالرحمن شرفاوی صاحب نمایشنامه *الحسین ثائراً، الحسین شاهداً* [۱۹۶۹] اشاره کرد. از دیدگاه او حسین^(ع) نه موجد اغتشاش بود و نه خواستار خونریزی و نه طالب حکومت و قدرت سیاسی، بلکه حسین کسی بود که می‌خواست بی‌عدالتی را از جامعه‌ای که توسط نظام اموی اعمال می‌شد، ریشه کن کند [۱۹۶۹]. عباس محمود العقاد با کتاب *ابوالشهداء حسین بن علی* [۱۴۱۳] و طه حسین با اثر ارزشمند خود به نام *علی و فرزندانش* [۱۳۵۴] و خالد محمد خالد با کتاب *ابناء الرسول فی کربلا* [۱۹۶۸] دارای چنین رویکردی به سانحه عاشورا می‌باشند. طه حسین در همان‌جا می‌نویسد:

یزید با ارتکاب فاجعه عاشورا نه تنها دل‌های شیعیان را پیراز کینه و نفرت نمود بلکه دل‌های اهل سنت و جماعت را هم مملو از بغض و کینه ساخت و خود نیز سیاست و روش معروف عربی را نیز از خود متنفر ساخت [۱۳۵۴: ۲۶۷].

این دسته با ابزار «عمل اجتهادی» نخواستند رفتار فجیع یزید را توجیه و او را تبرئه نمایند. بلکه شدیدترین حملات را در آثار خود هم نسبت به او و هم مدافعینش انجام داده‌اند. اما منظومه فکری ابن خلدون محاط در قرائت سنتی و متأثر از شرایط سیاسی و اجتماعی پیرامونی بود که به بخشی از آن در نقد درونی زاوی اشاره شد. این وضعیت ایجاب می‌کرد تا ابن خلدون در صدد تبرئه رفتار غیرانسانی یزید برآید و با استناد به تئوری «عمل اجتهادی» از کنار آن به آسانی بگذرد، این در حالی است که بسیاری از عالمان اهل سنت نه تنها سعی نکرده‌اند همانند ابو حامد غزالی در *احیاء العلوم*، ابن خلدون و ابن عربی و... در صدد تبرئه یزید برآیند و جنایات او را حمل بر اجتهاد نمایند بلکه منصفانه حکم به کفر یزید داده‌اند؛ همانند آلوسی [محمد: ۲۳ -

[۲۴]، تفتازانی [۱۳۷۶: ۱۸۸]، جاحظ [۱۳۸۴ ج ۱۱: ۱۵] و ابن عماد حنبلی [ج ۱: ۶۸-۶۹].

۲- ابن خلدون علت انتخاب یزید را به جانشینی از سوی معاویه چنین بیان می‌کند:

معاویه دربارهٔ ولیعهد ساختن پسرش یزید مصلحت را در نظر گرفت... آنچه معاویه را به برگزیدن پسرش یزید برای ولایت عهد برانگیخت و دیگری را در نظر نگرفت بی شک مراعات مصلحت در اجتماع مردم و هماهنگ ساختن تمایلات ایشان بود زیرا اهل حنّ و عقد که در این هنگام از خاندان امویان به شمار می‌رفتند همه بر ولایت عهد یزید هم رأی و متفق بودند و به خلافت دیگری جز از یزید تن در نمی‌دادند... هرچند جز این هم گمان نمی‌رفت، چه عدالت او و درک صحبت رسول (ص) مانع از روشی جز این بود [۱۳۷۵: ۴۰۴].

در اینجا ابن خلدون سعی نموده است تا در قالب نظریهٔ «عصبیت» رفتار سیاسی معاویه را توجیه نماید. رفتاری که در نوع خود بدعت بود و بعدها به عنوان موروثی کردن جانشینی و تبدیل خلافت به پادشاهی از آن یاد شد. اما آیا واقعیت امر اینگونه است که ابن خلدون روایت می‌کند؟ و آیا معاویه بر مبنای عدالت و برای رعایت و مصالح جامعهٔ اسلامی این تصمیم را اتخاذ نموده است؟ در این باره می‌توان گفت بسیاری با نظریهٔ ابن خلدون موافق نیستند و این رفتار معاویه را در چهارچوب تقویت پایگاه قبیله‌ای و خاندانی‌اش تفسیر نموده‌اند و از این منظر اساساً معاویه را یک مبدع و نه پیرو خلفای پیشین دانسته‌اند. ابوالاعلی مودودی یکی از این نظریه پردازان برجسته است که در کتاب ارزشمند **خلافت و ملوکیت در اسلام** ویژگیهای نظام ملوکی معاویه را در مقایسه با خلفای پیشین برشمرده و انحرافات سیاسی و دینی معاویه را تبیین کرده، از آن جمله است:

- دگرگونی در روش تعیین خلیفه: خلفای قبل از معاویه، خود برای کسب خلافت قیام نمی‌کردند، اما معاویه به هر صورت در پی آن بود تا خود را خلیفه کند و وقتی بر کرسی خلافت تکیه زد کسی را یارای مخالفت با او نبود و باید بیعت می‌کرد. خود معاویه نیز به این موضوع اعتراف می‌کند که از نارضایتی مردم از خلافت خود آگاه است اما به زور شمشیر آن را به دست آورده است. این مسأله بعدها به موروثی شدن خلافت توسط معاویه انجامید.

- دگرگونی در روش زندگی خلفا: استفاده از روش زندگی پادشاهی روم و ایران از عهد معاویه آغاز شد.

- تغییر در شیوه اداره بیت المال: در این دوره خزانه بیت المال به صورت ثروت شخصی شاه و دودمان شاهی درآمد، کسی نیز نمی توانست درباره حساب و کتاب بیت المال از حکومت بازخواست کند.

- پایان آزادی قضات.

- خاتمه حکومت شورایی و به وجود آمدن حکومت ملوکی جدید.

- ظهور تعصبات نژادی و قومی و نابودی برتری قانون [۱۸۸، ۱۲۰۷ جعفریان ۱۳۷۴: ۴۰۷].

در قالب رهیافتی ریشه شناسانه شاید بتوان به پرسش چگونگی تبدیل خلافت به ملوکیت، پاسخی در خور شأن یافت. با نظری به شیوه انتخاب «خلفای نخستین» درمی یابیم که هیچ کدام از آنها در اندیشه موروثی کردن خلافت در خاندان خود نبودند، اما زمینه های آن را به طور ناخواسته فراهم کردند. در اندیشه سیاسی اهل سنت، توجیه گر اقدام معاویه در انتخاب پسر خود به ولایت عهدی، «نظریه استخلاف» می باشد. شیوه ای از انتخاب خلیفه که عمر (خلیفه دوم) نیز بدان طریق به خلافت رسیده بود. در این نظریه، انتخاب جانشین بعدی در حیطه وظایف خلیفه وقت شمرده می شود [ابن فراء ۱۴۰۶: ۲۵]. اما از آنجا که خلفای نخستین نسبتاً پرهیزکار و متقی بودند، هیچ وقت از این فرصت برای انتخاب فرزندان یا شخصی از خاندان خود استفاده نکردند. ولی معاویه با تعمیم اصل استخلاف به فرزندان راه تبدیل خلافت به سلطنت (حکومت موروثی) را باز کرد. بعدها نظریه استخلاف از سوی فقها و نظریه پردازان اهل سنت، شرح و بسط یافت و سعی شد که استخلاف منطبق با حوادث پیش آمده روز، فرزندان را نیز دربرگیرد.

ماوردی نظریه های گوناگون را در سه دسته جمع بندی کرده است [۱۴۰۶: ۱۰]. نظریه اول، حاکی از آن است که بیعت با فرزند یا پدر مجاز نیست، مگر اینکه اهل اختیار در باب او مشورت کنند و وی را شایسته و صالح بدانند. نظریه دوم، به بیعت خلیفه با فرزند یا پدر به دیده رضا می نگرد و دلیلی که برای این امر اقامه شده آن است که خلیفه از آن جهت که حاکم است، حکم وی نافذ است. نظریه سوم، بیعت خلیفه با پدر را مجاز شمرده است ولی با فرزند را بر اساس یک نظریه انسان شناختی، جایز نمی داند. بسط نظریه استخلاف، به آسانی توانست اقدام

معاویه را در موروثی کردن خلافت، مقبول جلوه دهد.

اما درباره این گفته ابن خلدون که معاویه بر مبنای عدالت عمل کرده و مصالح سیاسی جامعه اسلامی را لحاظ کرده است و از صحابه رسول الله انتظاری غیر از این نمی‌رود، تنها اکتفا به نقل اولین خطابه معاویه بعد از به دست گرفتن خلافت در نزد مردم مدینه می‌کنیم تا دریابیم که حکومت پادشاهی معاویه بدون آنکه یادی از سنت و سیره نبوی داشته باشد، مقوم حاکمیت سلطنتی دنیاطلبانه‌ای بود که «عقیده» و پایبندی به آن را کاملاً نادیده گرفته بود:

... اما بعد، من به خدا قسم، خلافت را به وسیله محبتی که از شما سراغ داشته باشم، یا به رضایت شما، به دست نیاورده‌ام، بلکه با همین شمشیرم با شما مبارزه و مجادله کرده‌ام. کوشیدم نفس خود را بر سیره پسر ابی قحافه (ابوبکر) و عمر رضایت دهم اما به شدت متنفّر و گریزان شد. خواستم به شیوه مردم عثمان رود، از آن نیز امتناع نمود. پس مسلک و طریق دیگری پیمودم که نفع من و شما در آن است: نیکو بخوریم و زیبا بیاشامیم «مواکله حسنة و مشاربة جميلة» اگر مرا بهترین خود بیابید حکومتم را سودمندترین برای خودتان خواهید یافت. والله بر احدی که شمشیر ندارد شمشیر نخواهم کشید و سخن هیچ یک از شما را که برای تسکین خود سخن گفته‌اید پاسخ نداده و اعتنا نخواهم کرد و اگر مرا کسی نیافتید که به همه حقوق شما قیام نماید، بعضی آن را از من بپذیرید و اگر از من خیری به شما رسید آن را قبول کنید، زیرا سیل هرگاه افزون شود ویران کند و آنگاه اندک باشد بی‌نیاز و غنی سازد. هرگز مباد که در اندیشه فتنه باشید، زیرا که فتنه، حیثیت را تباہ می‌کند و نعمت را کدر می‌نماید [ابن عبدربه ج ۴: ۱۴۷].

منابع

- ابن ابی الحدید. (۱۳۸۵). شرح نهج البلاغه. بیروت: دارالاحیاء التراث العربی.
- ابن حزم اندلسی. (۱۴۰۳). جمهرة الانسان العرب. لبنان: بیروت. دارکتب العلمیه. الطبعة الاولى.

- ابن خلدون. (۱۹۶۷). *التعريف*. قاهره: بی جا.
- (۱۹۷۱). *العبر*. مؤسسة الاعلمی للمطبوعات. بیروت. الجزء الثالث.
- (۱۳۷۵). *مقدمه*. انتشارات علمی و فرهنگی.
- ابن عبدربه. (۱۹۵۳). *العقد الفريد*. قاهره.
- ابن عربی، محیی الدین. (۱۴۰۵). *القواصم و العواصم*. قاهره: بی نا.
- ابن فراء. (۱۴۰۶). *احکام السلطانیه*. تحقیق: محمد حامد الفقهی. قم: افست.
- اظهاری مریان، سیدحسین. (۱۳۷۸). *کالبدشکافی انحطاط و زوال سیاسی*. تهران: نشر بقمه.
- آلوسی. *تفسیر روح المعانی*.
- آیینوند، صادق. (۱۳۷۷). *نهج البحث الاثری و التاريخی*. علم تاریخ در گستره تمدن اسلامی. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی.
- بلاذری، احمدبن یحیی بن جابر. (۱۳۹۷). *الانساب و الاشراف*. بیروت: دارالتعارف للمطبوعات.
- تفتازانی. (۱۳۷۶). *شرح العقاید النفسیه*. سنندج: دارالکردستان.
- جاحظ. (۱۳۸۴). *الرسائل*. مصر.
- جعفریان، رسول. (۱۳۷۴). *تاریخ خلفاء*. تهران: انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی. چاپ اول.
- حنبلی، ابن عماد. *شذرات الذهب*.
- خالد، محمدخالد. (۱۹۶۸). *ابناء الرسول فی کریملا*. قاهره.
- دینوری، ابن قتیبه. (۱۴۱۳). *الاعیاقه و السیاسة*. قم: بی نا.
- زرین کوب، عبدالحسین. (۱۳۷۱). *از چیزهای دیگر*. انتشارات اساطیر. چاپ سوم.
- شرفاوی، عبدالرحمن. (۱۹۶۹). *الحسین ثائراً، الحسین شاهداً*. قاهره.
- صاحبی، محمدجواد. (۱۳۷۵). *مقتل الشمسین*. قم: انتشارات هجرت.
- طباطبایی، سید جواد. (۱۳۷۴). *ابن خلدون و علوم اجتماعی*. تهران: طرح نو.
- طبری، محمدبن جریر. (۱۳۶۲). *تاریخ طبری*. تهران: انتشارات اساطیر.
- طه، حسین. (۱۳۵۴). *علی و فرزندان*. مترجم: محمدعلی شیرازی. تهران: گنجینه.
- العقاد، عباس محمود. (۱۴۱۳). *ابوالشهداء حسین بن علی*. قم: شریف الرضی.
- کالینگ وود - ج. (۱۳۸۰). «آیا مورخ می تواند بی طرف باشد». *مجله بخارا*. ش ۱۸.
- کشی. *رجال کشی*. نجف: مؤسسه الاعلمی للمطبوعات.
- کوست، ایولا. (۱۳۶۳). *جهان بینی ابن خلدون*. تهران: انتشار.
- لمبتون، آن. ک. *خلافت و حکومت در اسلام*.
- ماوردی، ابوالحسن. (۱۴۰۶). *احکام السلطانیه*. قم: افست.
- مسعودی، علی بن حسین. (۱۳۷۰). *مروج الذهب و معادن الجواهر*. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- مشکوره، محمدجواد. (۱۳۶۸). *تاریخ شیعه و فرقه های اسلام*. مشهد: آستان قدس رضوی.
- مهدی، محسن. (۱۳۷۳). *فلسفه تاریخ ابن خلدون*. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- ناصف نصار. (۱۳۶۶). *اندیشه واقع گرای ابن خلدون*. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- نویری. (۱۳۶۴). *بلوغ الارب*. تهران: امیرکبیر.
- یعقوبی، ابن واضح. (۱۹۶۰). *تاریخ یعقوبی*. بیروت: دارصادر.

