

A Historical Reading of Different Approaches to the Typology of Shi'i History

Vajihe Golmakani¹

Nematollah Firoozi²

Abstract

The history of Shi'ism, as one of the central currents of Islamic civilization, has long been interpreted through diverse and, at times, conflicting perspectives. This study aims to comparatively analyze and critically evaluate the principal typological approaches to the study of Shi'i history by employing the method of critical typology within an analytical framework. It examines five major theoretical paradigms: the Weberian model of charismatic authority, the Marxist class-based approach, tribal conflict analysis, the phenomenological and esoteric approach, and nationalist interpretations. The findings indicate that each of these approaches, by emphasizing a particular dimension—political, economic, social, symbolic, or identity-based—illuminates certain aspects of the complexity underlying the emergence and historical development of Shi'ism. Nevertheless, they share a common methodological limitation: a tendency toward reductionism, whereby a multidimensional and doctrinal phenomenon is reduced to a single causal factor or level of analysis. This study argues that a comprehensive understanding of the history of Shi'ism requires moving beyond such monocausal frameworks and adopting an integrative, interdisciplinary approach capable of capturing the dialectical interaction of its doctrinal, social, political, and cultural dimensions. By providing a critical assessment of the dominant approaches, this study contributes to the methodological enrichment of Shi'i historical studies and lays the groundwork for more comprehensive and non-reductionist analyses.

Keywords: History of Shi'ism; Critical Typology; Charismatic Authority; Class Analysis; Tribal Conflict; Phenomenology; Nationalism; Reductionism.

1. Department of Theology and Islamic Studies, Ferdowsi University of Mashhad, golmakani14@gmail.com

2. Imam Reza (AS) International University, firoozi@imamreza.ac.ir

خوانشی تاریخی بر رهیافت‌های مختلف سنخ‌شناسی تاریخ تشیع

وجیهه گلمکانی^۱، نعمت‌الله فیروزی^۲

چکیده

تاریخ تشیع به عنوان یکی از جریان‌های کانونی تمدن اسلامی، همواره مورد تفسیرهای گوناگون و گاه متضاد قرار گرفته است. این پژوهش با هدف تحلیل و نقد مقایسه‌ای مهم‌ترین رهیافت‌های سنخ‌شناسانه در مطالعه تاریخ تشیع، با بهره‌گیری از روش گونه‌شناسی انتقادی و رویکردی تحلیلی، به واکاوی پنج چارچوب نظری عمده پرداخته است: الگوی اقتدار کاریزماتیک وبری، رهیافت طبقاتی مارکسیستی، تحلیل مبتنی بر تضاد قبیله‌ای، رویکرد پدیدارشناسانه و باطنی‌گرا و تفسیرهای ناسیونالیستی. یافته‌های تحقیق نشان می‌دهد هر یک از این رهیافت‌ها، با تمرکز بر بُعدی خاص (سیاسی، اقتصادی، اجتماعی، معنایی یا هویتی)، بخشی از پیچیدگی‌های تکوین و تطور تاریخی تشیع را روشن می‌سازند. با این حال، نقص روش شناختی مشترک همه آن‌ها، گرایش به تقلیل‌گرایی است؛ یعنی فروکاستن پدیده‌ای چندبعدی و اعتقادی به تنها یک علت یا سطح تحلیل. این پژوهش استدلال می‌کند که درک جامع از تاریخ تشیع، مستلزم عبور از این چارچوب‌های تک‌عاملی و اتخاذ رویکردی تلفیقی و چندرشته‌ای است که بتواند تعامل دیالکتیکی عوامل اعتقادی، اجتماعی، سیاسی و فرهنگی آن را به تصویر بکشد. این مطالعه، با ترسیم منظره‌ای انتقادی از رهیافت‌های غالب، گامی در جهت غنای روش شناختی مطالعات تاریخ تشیع و فراهم آوردن بستری برای ارائه تحلیل‌هایی همه‌جانبه‌تر و غیرتقلیل‌گرایانه برداشته است.

واژه‌های کلیدی: تشیع، گونه‌شناسی انتقادی، اقتدار کاریزماتیک، تحلیل طبقاتی، پدیدارشناسی،

ناسیونالیسم، تقلیل‌گرایی

۱. استادیار و هیأت علمی گروه الهیات و معارف اسلامی. دانشگاه فردوسی. مشهد. خراسان رضوی. ایران.
golmakani14@gmail.com

۲. استادیار و هیأت علمی گروه الهیات و معارف اسلامی. دانشگاه بین‌المللی امام رضا (ع). مشهد. خراسان رضوی. ایران.
firoozi@imamreza.ac.ir

۱. بیان مسئله

تاریخ تشیع، به عنوان یکی از جریان‌های اصلی در تمدن اسلامی، همواره محل مناقشه‌ها و خوانش‌های متعدد و گاه متضاد بوده است. از دیدگاه جامعه‌شناسی انتقادی، تسنن و تشیع «چیزی نیستند جز دو تفسیر متفاوت از اسلام» (الویری، ۱۳۹۱: ۵). این تکرر خوانش‌ها، خود محصول تعامل پیچیده‌ای میان واقعیت‌های تاریخی، بسترهای اجتماعی - سیاسی و انگاره‌های کلامی است.

در چند دهه اخیر، مطالعات تاریخی با بهره‌گیری از رهیافت‌های علوم اجتماعی، افق‌های جدیدی در فهم تاریخ تشیع گشوده‌اند. شماری از پژوهشگران غربی و ایرانی کوشیده‌اند با اتخاذ چارچوب‌های نظری متنوعی مانند الگوی اقتدار کاریزماتیک وبری (نوری علاء، ۱۳۵۷؛ دباشی، ۱۳۸۱)، تحلیل‌های طبقاتی مارکسیستی (پطروشفسکی، ۱۳۵۴؛ شریعتی، ۱۳۵۰)، رویکرد پدیدارشناسانه و باطنی‌گرا (کربن، ۱۳۷۱؛ امیرمعزی، ۱۳۹۴)، تأکید بر تضادهای قومی و قبیله‌ای (وات، ۱۳۴۴؛ ولهاوزن، ۱۳۵۷) و همچنین تفسیرهای ناسیونالیستی و هویت‌محور (گلدزیهر و ناث، ۱۳۷۱؛ فرای، ۱۳۷۹) به تبیین تکوین، تطور و ماهیت تشیع پردازند.

با وجود غنای نسبی این مطالعات، شکاف آشکار در این حوزه، فقدان پژوهشی است که با نگاهی نظام‌مند، انتقادی و مقایسه‌ای، مهم‌ترین رهیافت‌های سنخ‌شناسانه را در کنار یکدیگر قرار دهد، مبانی روش‌شناختی، پیش‌فرض‌ها و دلالت‌های معرفت‌شناختی هر یک را واکاوی کند و ظرفیت‌ها و محدودیت‌های آن‌ها را در تبیین جامع تاریخ تشیع بسنجد. همان‌گونه که محسن الویری (۱۳۹۱) اشاره کرده، تمرکز اغلب تحقیقات موجود بر مسئله «زمان پیدایش تشیع» بوده و یا به بررسی جداگانه هر یک از این رهیافت‌ها پرداخته‌اند، بدون آنکه تحلیل انتقادی تطبیقی میان آن‌ها صورت گیرد.

مسئله کانونی پژوهش، نقص روش شناختی مشترکی است که به نظر می‌رسد بسیاری از این رهیافت‌ها، با وجود تفاوت در چارچوب‌های نظری، بدان دچارند یعنی «تعمیم تحولات اجتماعی به حقانیت و صدق و کذب ادعاهای مذهب تشیع». خطر تقلیل‌گرایی^۱ در اینجا به چشم می‌خورد یعنی تقلیل پدیده‌ای پیچیده، چندبعدی و اعتقادی مانند تشیع به تنها یک بُعد (اجتماعی، اقتصادی، روان‌شناختی، قومی یا سیاسی) و نادیده گرفتن ابعاد ذاتی، الهیاتی و معنوی آن که برای کنشگران تاریخی اصالت داشته است. از این رو، سؤال اصلی پژوهش این است که مهم‌ترین رهیافت‌های سنخ‌شناسانه در مطالعه تاریخ تشیع کدامند و هر یک با چه نقاط قوت و ضعف روش‌شناختی، و با چه میزانی از توان تبیین‌کنندگی یا تقلیل‌گرایی مواجه هستند؟^۲ پر کردن این شکاف پژوهشی نه تنها به غنای روش‌شناختی مطالعات تاریخ تشیع می‌افزاید؛ بلکه با ارائه تصویری متوازن از این پدیده، به فهم عمیق‌تر منازعات تاریخی و گفتمان‌های معاصر حول هویت شیعی کمک خواهد کرد. این مقاله در صدد است با بهره‌گیری از تکنیک گونه‌شناسی انتقادی و با تحلیل محتوای آثار شاخص هر رهیافت، گامی در جهت پاسخ به این مسئله بردارد.

۱-۱. پیشینه پژوهش

مطالعه تاریخ تشیع، به عنوان یک حوزه‌ی معرفتی میان‌رشته‌ای، در دهه‌های اخیر شاهد رشد کمی و کیفی چشمگیری بوده است. این مطالعات را می‌توان در چند لایه و رویکرد کلی دسته‌بندی کرد:

۱. آثار کلاسیک و عمومی تاریخ تشیع: پژوهش‌های بنیادینی که به صورت کلی به تاریخ تشیع پرداخته‌اند، بستر اولیه را برای مطالعات بعدی فراهم کرده‌اند. آثاری مانند «تاریخ تشیع در ایران» رسول جعفریان (۱۳۸۴) که با رویکردی تاریخی-تحلیلی

به روند گسترش تشیع در ایران می‌پردازد، یا «جانشینی حضرت محمد (ص)» ویلفرد مادلونگ (ترجمه ۱۳۷۷) که با بررسی منابع اولیه اسلامی، تحلیل عمیقی از مناقشه جانشینی و شکل‌گیری نخستین جریان‌ات شیعی ارائه می‌دهد، در این زمره قرار می‌گیرند. همچنین، مجموعه‌های حدیثی و رجالی متقدم شیعه که امیرمعزی (۱۳۹۴) آن‌ها را اساس درک نگاه باطنی نخستین شیعیان می‌داند، خود به مثابه منابع اولیه، بستر مطالعات ثانویه بوده‌اند. همچنین می‌توان به شیعه در گذر تاریخ به قلم جعفر سبحانی، درسنامه تاریخ تشیع اثر لطف الله جلالی، تشیع از پیدایش تا بالندگی به نگارش محمد جواد مغنیه و تاریخ تشیع در ایران به قلم رسول جعفریان اشاره نمود.

۲. مطالعات تبیینی با رویکردهای سنخ‌شناسانه خاص: بخش عمده‌ای از پیشینه این تحقیق را آثاری تشکیل می‌دهند که هر یک، تاریخ تشیع را از منظر یک چارچوب نظری خاص بررسی کرده‌اند. شماری از پژوهشگران با الهام از نظریات جامعه‌شناسی دین، به تحلیل شکل‌گیری تشیع پرداخته‌اند. حمید دباشی در مقاله‌اش با عنوان «اقتدار کاریزمایی حضرت محمد (ص)» (۱۳۸۱) و کتاب «اقتدار در اسلام» (۱۳۸۱)، فرایند عادی‌سازی کاریزمای پیامبر (ص) و نحوه تداوم آن در امامت شیعی را تحلیل می‌کند. اسماعیل نوری علاء در «جامعه‌شناسی سیاسی تشیع اثناعشری» (۱۳۵۷) مفهوم «ولایت» را معادل اسلامی رهبری کاریزماتیک می‌داند. ماریا دکاک نیز در اثر «اجتماع کاریزماتیک: هویت شیعی در اسلام اولیه» (استناد شده در هادیان برسیانی، ۱۳۹۵) با همین چارچوب به تبیین جامعه نخستین شیعی می‌پردازد. برخی دیگر، مانند پطروشفسکی در «اسلام در ایران» (ترجمه ۱۳۵۴) تشیع را ایدئولوژی اعتراض فرودستان در تقابل با نظام حاکم می‌بیند. علی شریعتی نیز در تحلیل‌هایی مانند «تشیع علوی و تشیع صفوی» (۱۳۵۰) از خوانش طبقاتی و مبارزه با استثمار بهره می‌برد. حسن غفاری‌فر در «تحلیلی بر چگونگی شکل‌گیری شیعه» (۱۳۹۰) به طور مشخص این نگاه را برای تبیین پیدایش شیعه به کار گرفته است.

علاوه بر این، کربن در آثارش مانند «آفاق تفکر معنوی در اسلام ایرانی» (ترجمه ۱۳۷۱) تشیع را «باطن اسلام» و امامت را نهاد تأویل و هدایت معنوی می‌داند. محمدعلی امیرمعزی در «تشیع: ریشه‌ها و باورهای عرفانی» (ترجمه ۱۳۹۴) با تمرکز بر متون کهن شیعی، بر جنبه‌های فرابشری امامت در نگاه شیعیان نخستین پافشاری می‌کند. گروه دیگر، خاستگاه‌های نخستین تشیع را در رقابت‌ها و ساختارهای قبیله‌ای عرب جست‌وجو می‌کند. مونتگمری وات در مقاله «شیعه تحت حاکمیت بنی‌امیه» (۱۹۶۰) تفاوت‌های فرهنگی-اجتماعی اعراب را عامل گرایش به امامت موروثی می‌داند و یا ولهاوزن در «تاریخ سیاسی صدر اسلام، شیعه و خوارج» (ترجمه ۱۳۵۷) جنگ صفین را تقابل قبیله‌ای عراق و شام تفسیر می‌کند. آثار دیگر، تشیع را واکنش هویتی ایرانیان در برابر سلطه اعراب یا ابزار بازیابی عظمت ملی می‌داند لذا امثال ریچارد فرای در «تاریخ ایران کمبریج» (ترجمه ۱۳۷۹)، پیوندهایی بین عقاید شیعی (مانند امامت) و مفاهیم پیشااسلامی ایرانی قائل می‌شوند.

۳. مطالعات انتقادی و مقایسه‌ای محدود: محسن الویری در مقاله «گونه‌شناسی انتقادی دیدگاه‌ها درباره تاریخ و چگونگی پیدایش تشیع» (۱۳۹۱) دیدگاه‌های مختلف درباره زمان پیدایش تشیع را دسته‌بندی و نقد کرده است، اما تمرکز آن بر مسئله «زمان» است و نه نقد روش شناختی «رهیافت‌های تبیینی» مختلف. محمدرضا بارانی در مقاله «کاربست روش پدیدارشناسی در مطالعات شیعی غربیان» (۱۳۹۵) به صورت موردی، روش یک محقق غربی را نقد کرده است. همچنین، کتاب‌هایی مانند «کتاب‌شناسی انتقادی جامعه‌شناسی تشیع» (شریعتی و همکاران، ۱۳۹۶) به معرفی و نقد اجمالی آثار می‌پردازند، اما هدف آن‌ها ارائه یک تحلیل مقایسه‌ای ساختاریافته از مبانی نظری این رویافت‌ها نیست.

خلا پژوهشی: با وجود برخی مطالعات در هر یک از این رویافت‌ها، کار پژوهشی جامعی که این رویکردهای عمده را به صورت تطبیقی، در یک قاب روش شناختی

واحد (گونه‌شناسی انتقادی) قرار دهد، مبانی پیش‌انگاشته هر یک را آشکار سازد، و سپس با محک زدن آن‌ها در برابر یکدیگر و در برابر واقعیت‌های پیچیده تاریخ تشیع، به ارزیابی نظام‌مند نقاط قوت، ضعف و میزان تقلیل‌گرایی هر کدام پردازد، مشاهده نمی‌شود. این مقاله در صدد است تا با تمرکز بر این خلأ، گامی در جهت تدوین یک نقد روش‌شناختی مقایسه‌ای در حوزه مطالعات تاریخ تشیع بردارد و از این رهگذر، به شناخت دقیق‌تر امکانات و محدودیت‌های هر پارادایم پژوهشی در این عرصه کمک کند.

۱-۲. روش پژوهش

این تحقیق با هدف تحلیل و نقد مقایسه‌ای مهم‌ترین رهیافت‌های سنخ‌شناسانه در مطالعه تاریخ تشیع انجام شده است. با توجه به ماهیت مفهومی و نظری موضوع، روش تحقیق کیفی و رویکرد حاکم بر آن، رویکرد تطبیقی-تحلیلی است. این مطالعه به صورت یک پژوهش کتابخانه‌ای-اسنادی غیرآزمایشی و از نوع تحلیلی است. هسته مرکزی روش پژوهش، گونه‌شناسی انتقادی^۱ است. گونه‌شناسی، به عنوان یک روش تحلیلی در علوم اجتماعی، متضمن «طبقه‌بندی روشمند پدیده‌هایی است که به یک مجموعه وابسته هستند و در یک یا چند ویژگی وجه مشترک داشته و در وجوه دیگر از هم متفاوت هستند» (بلیکی، ۱۳۹۶: ۱۲۴). هدف از به‌کارگیری این روش، نه تنها دسته‌بندی رهیافت‌ها؛ بلکه شناسایی مبانی، پیش‌فرض‌ها و دلالت‌های روش‌شناختی هر یک برای نقد و مقایسه ساختاریافته است.

جامعه پژوهش عبارت است از کلیه آثار و مطالعاتی (اعم از کتاب، مقاله، پایان‌نامه) که به تبیین تاریخ تشیع با تکیه بر یک چارچوب نظری مشخص (جامعه‌شناختی، سیاسی، کلامی، تاریخی) پرداخته‌اند. همچنین، از آنجا که هدف، انتخاب

موردهای اطلاعاتی غنی و شاخص است، از روش نمونه‌گیری هدفمند^۱ و با تکنیک معیاری^۲ استفاده شده است (پاتون، ۲۰۱۵). در همین زمینه، برای انتخاب نمونه‌های نهایی (شاهد‌های هر رهیافت)، معیارهای زیر اعمال شد:

۱. **شاخص بودن:** اثر از سوی جامعه علمی به عنوان یک اثر شاخص و مرجع در آن رهیافت شناخته شود (مانند کتاب کربن برای رهیافت باطنی‌گرایا تحلیل پطروشفسکی برای رهیافت طبقاتی). علاوه بر این، درباره تأثیرگذاری و تنوع زاویه دید، اثر باید در ادبیات موضوع (چه در زبان فارسی، عربی یا غربی) مورد استناد گسترده قرار گرفته باشد.

۲. **صریح بودن چارچوب نظری:** اثر به وضوح از یک نظریه یا چارچوب تحلیلی خاص (مانند وبری، مارکسیستی، پدیدارشناسانه) بهره برده باشد.

روش تجزیه و تحلیل داده‌ها؛ تحلیل داده‌ها در دو گام اصلی و به صورت ترکیبی انجام پذیرفت:

گام اول: تحلیل محتوای کیفی جهت دار^۳: در این مرحله، متون منتخب با استفاده از چارچوب اولیه ناشی از پنج رهیافت شناسایی شده، مورد تحلیل قرار گرفتند. این روش که بر اساس کار هسی و شانون (۲۰۰۵) شکل می‌گیرد، زمانی مناسب است که پژوهش بر مبنای نظریه‌های موجود پیش رود. کدهای اولیه از مبنای نظری هر رهیافت استخراج و سپس در مواجهه با داده‌ها تطبیق و تکمیل شدند.

گام دوم: تحلیل مقایسه‌ای مبتنی بر گونه‌شناسی انتقادی: پس از تحلیل جداگانه هراتر، داده‌های استخراج شده در یک ماتریس مقایسه‌ای قرار گرفتند. این ماتریس،

1. Purposive Sampling

2. Criterion Sampling

3. Directed Qualitative Content Analysis

امکان مقایسه نظام‌مند رهیافت‌ها را بر اساس معیارهای تحلیلی از پیش تعیین شده فراهم کرد. این معیارها که از ادبیات روش‌شناسی علوم اجتماعی (بابایی، ۱۳۹۸) و نقد تاریخ‌نگاری (ایگن، ۱۹۹۷) اقتباس شدند، عبارتند از:

۱. سطح تحلیل (خرد/کلان/میان‌برد). ۲. عامل محرک اصلی در تبیین (ایدئولوژیک-اعتقادی/اجتماعی-اقتصادی/فرهنگی-هویتی). ۳. نگاه به دین و مذهب (نهاد اجتماعی/نظام معنابخش/حقیقت متعالی). ۴. نوع تبیین (علّی/تفسیری/ساختاری). ۵. میزان و نوع تقلیل‌گرایی (آگاهانه/ساختاری). با تکمیل این ماتریس، الگوهای اشتراک و افتراق، نقاط قوت تبیینی و به ویژه کاستی‌ها و محدودیت‌های روش‌شناختی هر رهیافت آشکار شد. نقد هر رهیافت نه تنها بر اساس تناقضات درونی؛ بلکه از طریق مقایسه بیرونی با یافته‌ها و تبیین‌های رهیافت‌های رقیب و نیز سنجش با واقعیت‌های تاریخی به توافق رسیده (به عنوان معیار کنترل) صورت گرفت.

۲. مفهوم‌شناسی تعابیر اصلی

درک صحیح از رهیافت‌های مختلف سنخ‌شناسی تاریخ تشیع، مستلزم وضوح مفهومی در مورد کلیدواژه‌های بنیادین این پژوهش است. در این بخش، مهم‌ترین مفاهیم به کار رفته، تعریف عملیاتی شده و در بستر بحث حاضر قرار می‌گیرند.

۲-۱. گونه‌شناسی انتقادی^۱

گونه‌شناسی در علوم اجتماعی و تاریخی به معنای «طبقه‌بندی نظام‌مند پدیده‌ها بر اساس اشتراکات و تمایزات ساختاری یا کارکردی آن‌ها» است (بلیکی، ۱۳۹۶: ۱۱۵). در این پژوهش، «گونه‌شناسی رهیافت‌ها» به معنای شناسایی، تفکیک و دسته‌بندی مکاتب فکری اصلی‌ای است که هر یک با چارچوب نظری، مفروضات و روش خاصی

1. Critical Typology

به مطالعه تاریخ تشیع می‌پردازند. گونه‌شناسی به ما کمک می‌کند تا به جای مواجهه با انبوهی از نظرات پراکنده، با تیپ‌های ایده‌آل^۱ از تفسیر تاریخ تشیع روبرو شویم. مفهوم «تیپ ایده‌آل» خود برگرفته از ماکس وبر است و به سازه‌ای تحلیلی اشاره دارد که با تأکید بر ویژگی‌های اساسی یک پدیده اجتماعی، امکان مقایسه نظام‌مند را فراهم می‌آورد (وبر، ۱۳۷۴: ۹۵).

گونه‌شناسی انتقادی فراتر از طبقه‌بندی توصیفی رفته و متضمن نقد و ارزیابی بر اساس معیارهای روش‌شناختی و معرفت‌شناختی است. هدف آن آشکارسازی پیش‌فرض‌های پنهان، قدرت تبیین‌کنندگی و محدودیت‌های ذاتی هر رهیافت است. در این رویکرد، گونه‌ها نه به عنوان حقایق نهایی؛ بلکه به عنوان سازه‌های تفسیری مورد بررسی قرار می‌گیرند که می‌توانند حاوی تقلیل‌گرایی^۲ یا جانب‌داری ایدئولوژیک باشند (کپل، ۲۰۱۰: ۴۷). تقلیل‌گرایی در اینجا به معنای فروکاستن پدیده‌ای پیچیده و چندبُعدی به تنها یک علت یا سطح تحلیل (مثلاً اقتصادی، روان‌شناختی یا صرفاً سیاسی) است. گونه‌شناسی انتقادی مورد استفاده در این مقاله، با الهام از این نگاه، به دنبال پاسخ به این پرسش است که هر رهیافت تا چه حد توانسته است پیچیدگی تاریخ تشیع را - که دارای ابعاد الهیاتی، اجتماعی، سیاسی و فرهنگی است - در کلیت خود توضیح دهد یا آن را به یک بُعد تقلیل داده است.

۲-۲. تاریخ تشیع

در این پژوهش، «تاریخ تشیع» به فرآیند تکوین، تطور، گسترش و تحولات تاریخی مذهب تشیع امامیه (اثنا عشری) و همچنین جنبش‌های مهم منشعب از آن از صدر اسلام تا دوره‌ی میانی (حدود قرن دهم هجری) اطلاق می‌شود. این تاریخ، هم شامل سیر اندیشه‌ها،

1. Ideal Types

2. Reductionism

باورها و ساختارها (نهادهایی مانند امامت، مرجعیت) و هم شامل جنبش‌های اجتماعی، تحولات سیاسی و تعاملات این مذهب با بسترهای گوناگون تمدنی است.

۳. رهیافت‌های خوانش و تحلیل تاریخ تشیع

۳-۱. الگوی اقتدار کاریزماتیک وبر

ماکس وبر، جامعه‌شناس آلمانی، در تحلیل خود از مشروعیت سیاسی، سه نوع ایده‌آل از اقتدار را متمایز می‌سازد: اقتدار سنتی، قانونی-عقلانی و کاریزماتیک. اقتدار کاریزماتیک مبتنی بر «تسلیم استثنایی به قداست، قهرمانی یا ویژگی‌های خاص یک فرد و نظم‌های آشکار یا ایجادشده توسط او» است (وبر، ۱۳۷۴: ۲۷۱). این نوع اقتدار، برخلاف دو نوع دیگر که نهادی و پایدارند، ذاتاً ناپایدار و وابسته به شخصیت استثنایی رهبر است. مسئله اصلی این نوع اقتدار، «عادی‌سازی»^۱ و تداوم آن پس از رهبر بنیانگذار است. وبر برای حل این مسئله، راه‌حلی‌هایی چون جانشینی موروثی، انتخاب توسط یاران نزدیک یا نهادینه‌شدن در یک ساختار قانونی را برمی‌شمارد (بشیریه، ۱۳۸۵: ۱۵۵-۱۶۰).

۳-۲. کاربرست الگوی وبر در تاریخ صدر اسلام و تشیع

اگرچه وبر مستقیماً به تحلیل اسلام نپرداخت؛ اما پس از وی، پژوهشگران بسیاری از این چارچوب برای تبیین تحولات صدر اسلام و تکوین تشیع بهره برده‌اند. آنان استدلال می‌کنند که با رحلت پیامبر اسلام (ص)^۲ به عنوان یک رهبر کاریزماتیک بنیانگذار، جامعه اسلامی با «بحران عادی‌سازی کاریزما» مواجه شد. حمید دباشی، با بهره‌گیری از این مدل، شکل‌گیری سه شاخه اصلی تسنن، تشیع و خوارج را نتیجه نحوه متفاوت مواجهه با این بحران می‌داند. به نظر وی، تشیع

1. Routinization

گروهی است که در فرآیند عادی سازی، اقتدار کاریزماتیک پیامبر^(ص) را «جاودانه» و متمرکز دانسته و از تجزیه آن به حوزه‌های جداگانه (سیاسی، قضایی، روحانی) جلوگیری کرد. در مقابل، در تسنن، این اقتدار طی فرآیندی تدریجی و نظام‌مند، میان نهادهای مختلف (خلافت، قضا، علمای دین) توزیع شد. وی سه ویژگی برای اقتدار کاریزماتیک شیعه برمی‌شمارد: جاودان‌سازی آن در امام، کمترین تأثیرپذیری از سنت‌های قبیله‌ای پیشااسلامی، و حفظ تمرکز آن (دباشی، ۱۳۸۱: ۵۱-۷۰).

اسماعیل نوری علاء در کتاب جامعه‌شناسی سیاسی تشیع اثناعشری (۱۳۵۷)، مفهوم «ولایت» را معادل اسلامی رهبری کاریزماتیک معرفی می‌کند. از نگاه او، با رحلت پیامبر^(ص)، سه جنبه رهبری ایشان (سیاسی، روحانی و باطنی) نیاز به جانشینی یافت. تشیع با اصرار بر تداوم رهبری کاریزماتیک متمرکز در قالب «امامت»، از تفکیک این سه قلمرو جلوگیری کرد، در حالی که در تسنن، این جنبه‌ها به تدریج در نهادهای خلافت، روحانیت و خانقاه تفکیک شدند. مسئله غیبت امام دوازدهم نیز به بحران جدیدی در تداوم کاریزما بدل شد که با مفاهیمی چون «انتظار»، «نیابت» و «بابیت» مدیریت گردید.

ماریا دکاک نیز در اثر «اجتماع کاریزماتیک: هویت شیعی در اسلام اولیه»، شکل‌گیری جامعه نخستین شیعه را با این نظریه توضیح می‌دهد. به باور او، مفهوم «ولایت» در شیعه، بیانگر یک کاریزمای معنوی است که در ذات تمامی اعتقادات شیعی جای دارد. این مفهوم هم بر رابطه عاطفی و فداکارانه شیعیان با امام دلالت دارد و هم به یکپارچگی درونی جامعه شیعی اشاره می‌کند. درک شیعیان از این جایگاه ممتاز معنوی، به اصلی ایدئولوژیک برای تعاملات درونی و بیرونی آنان تبدیل شد (هادیان برسیانی، ۱۳۹۵).

۳-۳. مطالعه موردی: اقتدار کاریزماتیک در حکومت فاطمیان

دولت فاطمیان (اسماعیلی مذهب) به عنوان یک نمونه تاریخی بارز از نهادینه شدن اقتدار کاریزماتیک امام مورد تحلیل قرار گرفته است. در نگاه اسماعیلی، امام فاطمی واجد صفات خارق العاده و دست نیافتنی بود که او را در هاله‌ای از قداست قرار می‌داد (امین، ۱۳۳۶: ۲۲۰). منابع اسماعیلی، القاب و صفات بسیار عالی‌ای را برای خلفای فاطمی به کار می‌برند که مؤید مشروعیت کاریزماتیک آنان است، مانند عنوان‌های «باب المسلمین»، «رکن الاسلام» و «نورالتمام» برای المستنصر بالله (القریشی، بی‌تا). داعیان و نظریه پردازان اسماعیلی مانند قاضی نعمان (م ۳۶۳ ق) با آثاری چون الهمه فی آداب اتباع الائمة، به تئوریزه کردن عصمت و وجوب اطاعت مطلق از امام پرداختند. پذیرش مردمی این اقتدار، در مواردی چون پرداخت داوطلبانه مالیات‌های خاص به امامان و استقبال گسترده از ورود خلیفه فاطمی به اسکندریه مشهود است (المقریزی، ۱۹۶۷: ۱۳۶).

۳-۴. جمع بندی رهیافت

در مجموع، رهیافت کاریزماتیک وبری، تکوین تشیع را در گرو تعهد به تداوم نهادینه شده اقتدار استثنایی پیامبر^(ص) در قالب امامت می‌داند. این رویکرد، تشیع را نه یک پاسخ سیاسی به مسئله خلافت؛ بلکه به عنوان راه حلی الهیاتی-اجتماعی برای بحران مشروعیت پس از یک رهبر کاریزماتیک بنیانگذار تحلیل می‌کند. نقطه قوت این رهیافت، تبیین تمایز ساختاری تشیع و تسنن در مسئله رهبری و مشروعیت است. با این حال، منتقدان بر آن هستند که این تحلیل ممکن است با تقلیل پیچیدگی الهیات شیعی و انگیزه‌های اعتقادی عمیق به یک الگوی جامعه‌شناختی صرف، از تبیین ابعاد معنوی و کلامی تاریخ تشیع بازماند.

۴. تحلیل رهیافت طبقاتی

این رهیافت، با اتکا به چارچوب نظری کارل مارکس، تاریخ را عرصه «مبارزه طبقاتی» می‌داند. از نگاه مارکس، زیربنای اقتصادی جامعه (شیوه تولید و روابط مالکیت) و «تضاد میان نیروهای تولیدی و روابط تولیدی»، تعیین‌کننده روبنای فکری، مذهبی و سیاسی آن است (مارکس و انگلس، ۱۳۸۶: ۳۲). محور این تحلیل، مفهوم «استثمار» است؛ به این معنا که طبقه حاکمه (مالکان ابزار تولید) با تصاحب «ارزش افزوده» ایجادشده توسط طبقه کارگر (پرولتاریا) و دیگر زحمتکشان، به بازتولید سلطه خود می‌پردازد. مذهب در این دیدگاه، اغلب به عنوان بخشی از روبنا و گاه به مثابه «افیون توده‌ها» یا برعکس، به عنوان «لفافه ایدئولوژیک» اعتراضات اجتماعی تفسیر می‌شود.

۴-۱. کاربست رهیافت طبقاتی بر تاریخ تشیع

پژوهشگران این مکتب، شکل‌گیری و گسترش تشیع را به عنوان پاسخ ایدئولوژیک طبقات محروم و تحت ستم در جوامع اسلامی نخستین می‌دانند نه امری برآمده از مناقشات کلامی یا سیاسی. در این تحلیل، تسنن به عنوان ایدئولوژی طبقه حاکم (خلفا، اشراف قریش، زمین‌داران بزرگ) و تشیع به عنوان مذهب معترض فرودستان (موالی، کشاورزان، پیشه‌وران، بردگان) تصویر می‌شود.

ای. پ. پطروشفسکی از پیشگامان این دیدگاه است. او در کتاب «اسلام در ایران» (۱۳۵۴) به صراحت اعلام می‌کند که «مذهب شیعه، شکل، صورت و لفافه عقیدتی بسیاری از نهضت‌های مخالفت‌آمیز خلق بوده است». از نگاه او، تشیع در ایران، «لفافه عقیدتی نهضت‌های روستایی» علیه نظام فئودالی حاکم بود. جنبش‌هایی مانند سربداران، تجلی مبارزه طبقاتی دهقانان و پیشه‌وران علیه اربابان و مغولان است که برای مشروعیت بخشی به خود، به شعارها و نمادهای شیعی متوسل شدند.

۴-۲. تحلیل جنبش‌های اجتماعی در عصر عباسی

این رهیافت، خیزش‌های بزرگ ضد حکومتی را که اغلب رنگ و بوی مذهبی (مانند انتظار مهدوی^(۴)) داشتند، برآمده از شرایط سخت اقتصادی و شکاف طبقاتی عمیق می‌داند. در دوره عباسی، با رشد شهرنشینی و تجارت، شکاف میان طبقه نوظهور سرمایه‌دار (تاجران، زمین‌داران بزرگ) و توده‌های زحمتکش (کشاورزان، پیشه‌وران خرد، بردگان) عمیق‌تر شد (الشیخلی، ۱۳۶۲: ۱۰). قیام‌هایی مانند «زنج» در جنوب عراق به رهبری «صاحب الزنج» (که ادعای علوی بودن داشت) یا شورش قبطیان در مصر، عمده‌تأ توسط بردگان و کارگران فقیر رهبری می‌شد و خصیلتی ضد استثمار داشت. موریس لومبارد (۱۳۹۰) استدلال می‌کند که این جنبش‌های پراکنده، نهایتاً در نهضت قرامطیان در قرن چهارم هجری تبلور یافت؛ جنبشی که با ایدئولوژی شیعی-اسماعیلی و شعارهای اشتراکی‌گرایانه، علیه نظام طبقاتی خلافت عباسی قیام کرد و برای مدتی ساختارهای اقتصادی-اجتماعی منطقه را زیرورو نمود.

دیدگاه علی شریعتی در آثار خود از تحلیل طبقاتی بهره‌ای جدی می‌برد. او در تحلیل دولت سربداران و نیز با ترسیم تیپ ابوذر غفاری به عنوان «سوسیالیست خداپرست»، تشیع راستین (تشیع علوی) را حامل پیام عدالت اجتماعی، مبارزه با استثمار و برابری طلبی می‌داند. از نگاه او، «انتظار فرج» در شیعه، یک عقیده کلامی نیست بلکه «مذهب اعتراض» و آماده‌باشی انقلابی برای نابودی نظام‌های ظلم و تبعیض طبقاتی است (شریعتی، ۱۳۸۷). امامت نیز رهبری جامعه برای تحقق همین آرمان‌های عدالت محور تعریف می‌شود. عارف تامر نیز در مطالعه تاریخ اسماعیلیه و قرامطه، بر انگیزه‌های اقتصادی و مبارزه با مالکیت خصوصی فئودالی تأکید دارد و افکار اشتراکی‌گرایانه آنان را متأثر از اندیشه‌هایی مانند افلاطون می‌داند (تامر، ۱۳۷۷: ۵۸).

۴-۳. جمع‌بندی و نقد رهیافت

رهیافت طبقاتی، با آشکارسازی پشتوانه اجتماعی و اقتصادی بسیاری از جنبش‌های شیعی و پیوند منطقی‌ای که بین آموزه‌هایی مانند عدالت، امامت و مهدویت با آرمان‌های محرومان وجود دارد، درک مادی‌گرایانه عمیقی از تاریخ تشیع ارائه می‌دهد. این نگاه توضیح می‌دهد که چرا تشیع در میان قشرهای غیرعرب (موالی) و مناطق دور از مرکز خلافت (مانند ایران) نفوذ بیشتری یافت. با این حال، این رهیافت با خطر تقلیل‌گرایی شدید مواجه است. نقد اصلی بر آن است که با تقلیل تشیع به «لفافه» یا «ابزار» مبارزات اقتصادی، از اصالت اعتقادی، مبانی کلامی عمیق و حیات درونی این مذهب غفلت می‌ورزد. همه شیعیان و قیام‌کنندگان، فقیر یا تحت ستم نبوده‌اند و انگیزه‌های ایمانی و الهیاتی را نمی‌توان صرفاً بازتاب منافع طبقاتی دانست. این تحلیل ممکن است نتواند تمایزات درونی مکتب شیعه و تحولات پیچیده فکری آن را که لزوماً ریشه اقتصادی ندارند، به خوبی تبیین کند.

۵. رهیافت مبتنی بر تضاد قبیله‌ای (نقش ساختارهای قبیله‌ای پیشااسلامی)

این رهیافت، خاستگاه‌های نخستین تشیع را در تداوم رقابت‌ها، اتحادها و دشمنی‌های قبیله‌ای دوران پیش از اسلام جست‌وجو می‌کند. مفاهیم محوری آن عبارتند از: الف) تقسیم‌بندی قحطانی (یمنی/جنوبی) در برابر عدنانی (مضری/شمالی)؛ این تقسیم‌بندی ریشه در تفاوت‌های تمدنی، اجتماعی و جغرافیایی دارد. ب) تضاد تاریخی بین عراق (حیره) و شام (غسان)؛ این دو منطقه پیش از اسلام، تحت نفوذ قدرت‌های رقیب (ایران ساسانی و امپراتوری روم) بودند و قبایل متحد آن‌ها (لخمیان در حیره و غسانیان در شام) در طول قرن‌ها با یکدیگر درگیر بودند. طبق این دیدگاه، اسلام اگرچه این ساختارها را تحت الشعاع قرار داد، اما نتوانست آن‌ها را به کلی محو کند و در دوره‌های بحرانی مانند جانشینی پیامبر^(ص)، وفاداری‌های قبیله‌ای قدیم دوباره فعال شدند و در پوشش مفاهیم جدید مذهبی بازتولید گردیدند.

۵-۱. شواهد تاریخی و تحلیل‌های پژوهشی

پژوهشگران این رهیافت، با استناد به وقایع صدر اسلام، استدلال می‌کنند که پشتیبانی از امام علی^(ع) و خاندان او، بیش از آنکه یک جریان یکپارچه اعتقادی باشد، انعکاسی از ائتلاف‌های قبیله‌ای خاص بود.

۵-۱-۱. تحلیل مناقشه سقیفه و شکل‌گیری نخستین جبهه‌ها

اصغر قائدان در تحلیل سقیفه نشان می‌دهد که درگیری اصلی، میان دو جناح قبیله‌ای مهاجر (قریش) و انصار (اوس و خزرج، عموماً یمنی تبار) بر سر جانشینی و کسب «سیادت» بر جزیره العرب بود. حمایت انصار از علی^(ع) در آن مقطع، می‌تواند متأثر از این رقابت برای جلوگیری از انحصار قدرت در دست جریان غالب و اشرافیت قریش (مانند تیره‌های تیم و امیه) باشد. هرچند امام علی^(ع) خود از تبار قریش (بنی‌هاشم) بود لکن بنی‌هاشم رقیب درون قبیله‌ای جریان حاکم بر سقیفه محسوب می‌شدند و ائتلاف انصار با ایشان، نوعی موازنه قدرت در برابر انحصارطلبی دیگر تیره‌های قریش تلقی می‌گردید (قائدان، ۱۳۷۵). ویلفرد مادلونگ نیز تأکید دارد انصار که عمدتاً از اعراب جنوبی (قحطانی) بودند، تمایل روشنی به انتخاب علی^(ع) به عنوان خلیفه داشتند (مادلونگ، ۱۳۷۷).

۵-۱-۲. تحلیل جنگ صفین به مثابه جنگ قبیله‌ای عراق و شام

یولیوس ولهاوزن به صراحت جنگ صفین را ادامه رقابت تاریخی بین عراق و شام می‌داند. از نظر او، شیعیان اولیه در عراق، یک «جناح سیاسی-مذهبی» بودند که اهل عراق از آن به عنوان «پرچم پیکار» علیه سلطه شامیان (امویان) استفاده می‌کردند. او حمایت قبایل یمنی ساکن کوفه (مانند همدان و مذحج) از علی^(ع) را برجسته می‌کند (ولهاوزن، ۱۳۵۷: ۱۳۹-۱۴۱). جعفر شهیدی نیز با تحلیل جنگ صفین، جبهه‌بندی را مبتنی بر این تضاد جغرافیایی-قبیله‌ای می‌داند و معتقد

است با به قدرت رسیدن بنی‌امیه (عدنانی)، دشمنی کهنه قحطانیان و عدنانیان دوباره شعله‌ور شد (شهیدی، ۱۳۶۲).

۵-۲. ریشه‌یابی در تفاوت‌های فرهنگی-اجتماعی

مونتگمری وات با روش تاریخ‌گرایانه، تفاوت در پیشینه تمدنی اعراب جنوبی و شمالی را کلید فهم گرایش‌های مذهبی متفاوت می‌داند. به باور او، اعراب جنوبی (یمنی) که سابقه زندگی شهری و حکومت‌های موروثی داشتند، آمادگی بیشتری برای پذیرش رهبری موروثی و فرابشری (امامت) در خاندان علی^(ع) داشتند. در مقابل، اعراب شمالی (عدنانی) با سنت چادرنشینی و ساختار قبیله‌ای مساوات‌طلبانه‌تر، با چنین مفهومی بیگانه‌تر بودند (وات، ۱۹۶۰). منتظرالقائم (۱۳۸۰) نیز با تمرکز بر «نقش قبایل یمنی»، همین خط فکری را دنبال می‌کند.

۵-۳. جمع‌بندی و نقد رهیافت

این رهیافت با افشای بستر اجتماعی و سیاسی پیچیده‌ای که نخستین جبهه‌های شیعی در آن شکل گرفت، خدمات ارزنده‌ای به تاریخ‌نگاری صدر اسلام کرده است. این تحلیل نشان می‌دهد که چگونه وفاداری‌های پیشین و رقابت‌های منطقه‌ای می‌توانستند در پوشش حمایت یا مخالفت با یک نامزد خلافت، نمود پیدا کنند و به شکل‌دهی اتحادهای سیاسی اولیه کمک نمایند. محدودیت اصلی این رهیافت نیز، میل به تقلیل‌گرایی است. این خطر وجود دارد که با تأکید افراطی بر عامل قبیله و قومیت، انگیزه‌های عمیق اعتقادی، اخلاقی و کلامی افرادی که به اهل بیت^(ع) گرویدند، نادیده گرفته شود. همه هواداران علی^(ع) از قبیله یا منطقه خاصی نبودند و همه اعضای یک قبیله نیز از او پیروی نکردند. این رهیافت به تنهایی نمی‌تواند توضیح دهد که چرا ایدئولوژی شیعه با تمام پیچیدگی‌های کلامی و فقهی خود،

توانست فراتر از مرزهای قبیله و منطقه گسترش یابد و به یک هویت مذهبی پایدار و مستقل تبدیل شود؛ بنابراین، اگرچه عامل قبیله‌ای قطعاً یکی از متغیرهای تأثیرگذار در صحنه سیاسی صدر اسلام بود، اما تبیین تکوین تشیع بر این اساس، ناقص و نادیده‌گیرنده ابعاد اعتقادی شکل‌دهنده به این مذهب است.

۶. رهیافت پدیدارشناسانه و باطنی‌گرا

این رهیافت با به‌کارگیری روش پدیدارشناسانه، به جای بررسی علل بیرونی و تاریخی شکل‌گیری تشیع، به تحلیل ماهیت درونی و تجربه معنوی آن نزد باورمندان می‌پردازد. پدیدارشناسی دینی، با رویکردی همدلانه، سعی در فهم پدیده دینی از منظر امر قدسی و تجربه دینداران دارد و برای تفسیرهای باطنی و نمادین اصالت قائل است (ریخته‌گران، ۱۳۸۰). از این منظر، اختلاف تشیع و تسنن، فقط یک مناقشه سیاسی بر سر خلافت نیست بلکه دو نگاه هستی‌شناسانه و معرفت‌شناسانه متفاوت به دین و عالم است.

۱-۶. هانری کربن و تشیع به مثابه «باطن اسلام»

هانری کربن، برجسته‌ترین چهره این مکتب، تشیع را ذاتاً یک امر معنوی و باطنی می‌داند. از دید او، با ختم نبوت، پرسش از تداوم حیات معنوی اسلام مطرح شد. تشیع با طرح «دایره ولایت» به عنوان جانشین «دایره نبوت»، پاسخی به این نیاز بود. امام در این نگاه، فقط یک حاکم سیاسی تلقی نمی‌شود بلکه «مفسر تأویلی» شریعت، «هدایتگر باطنی» و «حجت خدا» بر روی زمین است که دسترسی به حقیقت متعالی را ممکن می‌سازد. کربن تشیع را «باطن اسلام» می‌خواند که رسالتش حفظ و تأویل معنای درونی وحی است (شایگان، ۱۳۷۱). او تاریخ تشیع را به چهار دوره تقسیم می‌کند و بر نقش عرفا و حکمایی مانند سید حیدر آملی در تلفیق تشیع و تصوف تأکید می‌ورزد (منصورنژاد، ۱۳۸۷). نقد اصلی به کربن این است که تفسیر

کاملاً عرفانی و غیرسیاسی او از تشیع، ظرفیت این مذهب برای ایجاد جنبش‌های اجتماعی و حکومت‌های سیاسی (مانند فاطمیان و صفویه) را نادیده می‌گیرد.

از سوی دیگر، محمدعلی امیرمعزی با تحلیل متون حدیثی کهن شیعه (از برقی تا صدوق)، ادعا می‌کند که تشیع اصیل در سده‌های نخست، ماهیتی عمیقاً عرفانی، باطنی و غالی‌منشانه داشته است. به باور او، شیعیان نخستین برای امامان صفات فرابشری، وجود نوری پیشازمانی و نقش محوری در تفسیر باطنی قرآن قائل بودند. او سیر تطور شیعه را بدون صعود به سوی عقلانیت، به نزول از این باطنی‌گرایی اصیل به سوی عقل‌گرایی فقهی-کلامی می‌داند. امیرمعزی نقطه عطف این تحول را همزمان با دوره آل بویه می‌داند، زمانی که عالمان شیعه برای تعامل با اکثریت سنی و تثبیت قدرت، به عقلانی‌سازی و تعدیل برخی باورهای باطنی روی آوردند (امیرمعزی، ۱۳۹۴). دیدگاه او در تعارض با تحلیل سیدحسین مدرسی طباطبایی قرار دارد که سیر شیعه را به سوی باطنی‌گرایی بیشتر می‌داند.

در ارتباط با نظر دیگر صاحب‌نظران و خوانش‌های باطنی می‌توان به لوئی ماسینیون اشاره نمود که در آثاری مانند سلمان پاک، بر خاستگاه‌های گنوسی و باطنی تشیع تأکید کرد. علی شریعتی نیز در ترجمه و تفسیر این اثر، تیپولوژی عرفانی از سلمان ارائه داد. از سوی دیگر، علی نقی منزوی در تعلیقاتش بر الذریعه، تمایز اصلی تشیع و تسنن را در نگاه عرفانی به توحید و رابطه خدا با عالم می‌داند، نه صرفاً مسئله خلافت (آقابزرگ طهرانی، ۱۳۷۷). علاوه بر این، محمدعابد الجابری رویکردی انتقادی دارد لذا اندیشه شیعی (به‌ویژه بعد عرفانی آن) را متأثر از افکار هرمسی و گنوسی می‌داند و آن را عامل انحراف از خردگرایی در تمدن اسلامی معرفی می‌کند (جابری، ۱۳۸۱).

۶-۲. مقایسه با رهیافت تاریخی‌گری (وات در مقابل کربن)

تقابل این رهیافت با رویکردهای تاریخی-اجتماعی به خوبی در مقایسه موننگمری وات و هانری کربن نمایان است. وات با روش تاریخی‌گری، امامت را پدیده‌ای انسانی و برآمده از شرایط سیاسی-قبیله‌ای صدر اسلام می‌داند. در مقابل، کربن با روش پدیدارشناسانه، امامت را واقعیتی معنوی و معرفت‌شناختی می‌بیند که پاسخ به نیازی فراتاریخی است (وات، ۱۳۴۴؛ شایگان، ۱۳۷۱).

۶-۳. جمع‌بندی و نقد رهیافت

این رهیافت با افشای لایه‌های عمیق معنایی و عرفانی تشیع، که در سایر رویکردها (سیاسی، طبقاتی، قبیله‌ای) اغلب نادیده گرفته می‌شوند، درکی غنی و همدلانه از جهان‌بینی شیعی ارائه می‌دهد. تمرکز بر تجربه دینی و امر قدسی، جایگاه منحصر به فرد این روش است لکن برخی محدودیت‌ها و نقدها نیز دارد از جمله:

۱. غفلت از ابعاد اجتماعی-سیاسی: خطر غیرسیاسی کردن کامل تشیع و نادیده گرفتن نقش آن به عنوان یک ایدئولوژی مبارز و مولد نهادهای قدرت وجود دارد.
۲. انتقاد از روش پدیدارشناسانه: برخی منتقدان (مانند بارانی، ۱۳۹۵) استدلال می‌کنند که پدیدارشناسی غربیان لزوماً همدلانه نیست و ممکن است با اهدافی خاص (مانند شناخت ظرفیت‌های کنونی شیعه) به کار رود.

۳. تقلیل‌گرایی معکوس: این رهیافت نیز در معرض اتهام تقلیل‌گرایی است. اگر سایر رهیافت‌ها تشیع را به عوامل مادی تقلیل می‌دهند، این دیدگاه ممکن است آن را صرفاً به یک پدیده معنوی محض فروبکاهد و از تعامل پیچیده‌اش با تاریخ و جامعه غافل بماند. همچنین، ادعاهای برخی درباره ماهیت یکدست باطنی‌گرایانه تشیع نخستین، با قرائت‌های دیگر از همان متون (که بر تنوع درونی

جریان‌های اولیه شیعی دلالت دارند) به چالش کشیده می‌شود. در مجموع، این رهیافت با آشکارسازی گفتمان باطنی و فلسفی تشیع، مکمل ضروری رویکردهای تاریخی و جامعه‌شناختی است اما برای دستیابی به تصویری جامع، باید در تعامدی انتقادی با آن‌ها قرار گیرد.

۷. رهیافت ناسیونالیستی و ملی‌گرایانه

مبنای نظری رهیافت این است که مذهب به مثابهٔ بازتاب هویت ملی تلقی می‌شود. این رهیافت، شکل‌گیری و گسترش تشیع را در پیوند مستقیم با هویت‌یابی و مقاومت ملی ایرانیان در برابر سلطه سیاسی-فرهنگی اعراب تفسیر می‌کند. در این دیدگاه، تشیع یا «تجلی روح ایرانی» است و یا «ابزار ایدئولوژیک» جنبش‌های هویت‌طلب (مانند شعبیه) برای مقابله با خلافت اموی و عباسی و بازیابی عظمت ازدست‌رفته. مذهب در این تحلیل تا جایی تقلیل می‌یابد که خواست‌های ملی ایرانیان را در خود پوشانده است. اوج این فرآیند، رسمی شدن تشیع در دوره صفویه و تبدیل آن به سنگ بنای هویت ملی ایران در تقابل با امپراتوری سنی عثمانی دانسته می‌شود.

۷-۱. مستشرقان و نظریه پیوند تشیع و ایران باستان

شماری از خاورشناسان با بررسی تطبیقی، ریشه‌های عقیدتی تشیع را در باورهای پیشااسلامی ایرانی جست‌وجو کرده‌اند. ایگناتس گلدزیهر و ر. ناث در کتاب اسلام در ایران، شعبیه... (۱۳۷۱) استدلال می‌کنند که سیاست تبعیض‌آمیز امویان، ایرانیان را بر آن داشت تا در پناه ایدئولوژی مخالفی که هم اسلامی باشد و هم در تقابل با حاکمان عرب، هویت خود را بازسازی کنند. به نظر آنان، امامت شیعی با مفهوم «حق الهی پادشاهی» و «فره ایزدی» در ایران باستان همخوانی داشت. آنان جریان ازدواج امام حسین^(ع) با شهربانو (دختر یزدگرد سوم) را نماد پیوندی آگاهانه بین خون

پادشاهان ساسانی و خاندان پیامبر^(ص) و عاملی برای جذب توده‌های ایرانی می‌دانند. علاوه بر این، ریچارد فرای صراحتاً ادعا می‌کند که «اساس عقاید شیعه به هر طریق اقتباس از اصول دینی ایرانیان است» (فرای، ۱۳۷۹: ۳۶). به زعم او، اندیشه رهبری فرهمند و الهی در تشیع، بازتابی از باور کهن ایرانی به «فره ایزدی» پادشاهان است.

مع الوصف، متفکران ایرانی در دهه‌های ۴۰ و ۵۰ شمسی، به نسبت ایران و اسلام - و به طور خاص تشیع - پرداختند و مواضع متفاوتی اتخاذ کردند. شریعتی در تحلیل خود (تاریخ ایران اسلامی تا صفویه، ۱۳۸۴) رابطه‌ای دیالکتیکی بین ملیت ایرانی و تشیع قائل است. او تاریخ ایران پس از اسلام را به چهار دوره تقسیم می‌کند: فترت (دو قرن سکوت و شورش)، ناسیونالیسم (شعوبیه و فردوسی)، حکومت بیگانه (ترکان) و دوره جدید. از نگاه او، ایرانیان در تقابل با اعراب، موفق شدند «عنصر عرب را از عنصر اسلام جدا کنند». تشیع، به عنوان «اسلام منهای عرب»، میعادگاه «روح سامی و روح آریایی» شد و نهضت‌های شیعی - تصوفی (مانند سربداران) محمل مقاومت در برابر حکومت‌های بیگانه بودند. او صفویه را معلول نهضت تشیع ایرانی می‌داند، نه برعکس. در مقابل، مرتضی مطهری به شدت با رهیافت تقلیل‌گرایانه «تشیع به مثابه محصول ملیت ایرانی» مخالف است. او در خدمات متقابل ایران و اسلام (۱۳۵۷) ادعای تاریخی بودن ازدواج امام حسین^(ع) با شهربانو را رد می‌کند و نشان می‌دهد که در صدر اسلام، نه همه شیعیان ایرانی بودند و نه همه ایرانیان شیعه شدند. علت گرایش ایرانیان به تشیع را نه حس ناسیونالیستی، بلکه جذابیت ذاتی معارف علوی، به ویژه عدالت‌خواهی آن می‌داند. او با اشاره به نقش عالمان غیرایرانی (مانند علمای جبل عامل) در تدوین فقه شیعه، استدلال می‌کند که تشیع نمی‌تواند صرفاً برساخته‌ای ایرانی باشد.

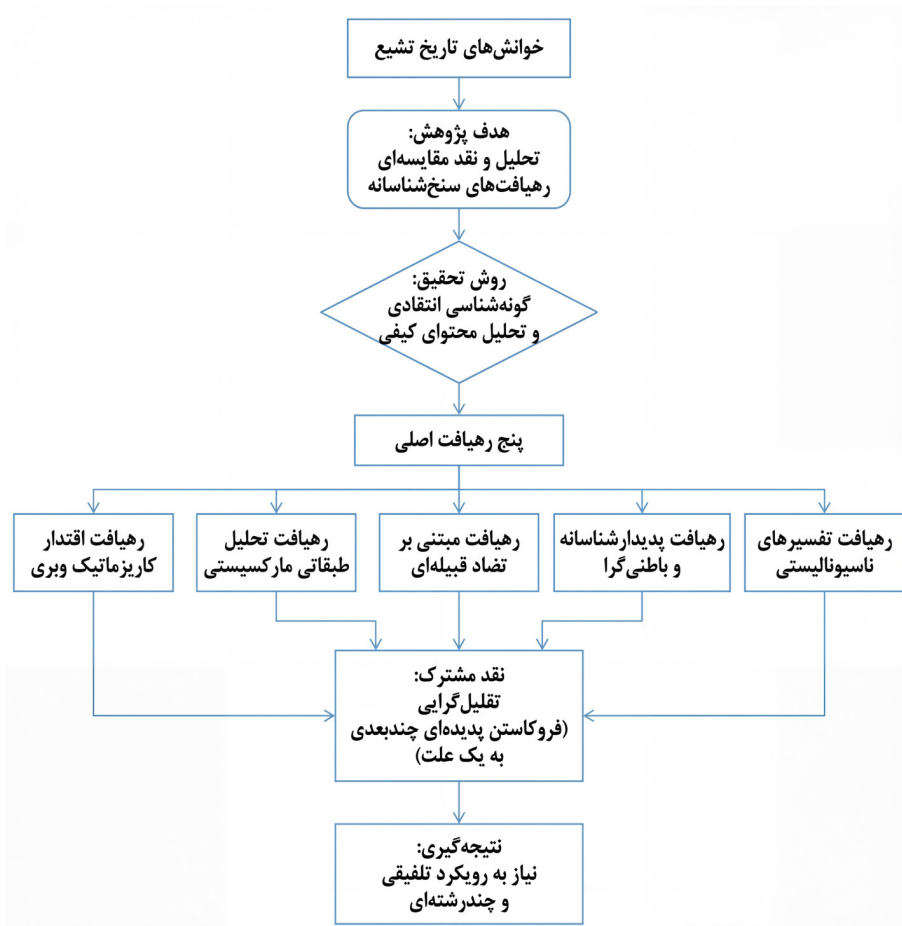
۷-۲. جمع‌بندی و نقد رهیافت

این رهیافت، بستر اجتماعی-فرهنگی گسترش تشیع در ایران و کارکرد هویت‌ساز آن در دوره‌هایی خاص (به ویژه عصر صفوی) را به خوبی روشن می‌سازد. توجه به نقش جنبش شعوبیه و نخبگان ایرانی در تقویت و تثویز کردن تشیع، از یافته‌های ارزشمند این رویکرد است لکن محدودیت‌ها و نقدهای جدی بر این وارد است از جمله:

۱. تقلیل‌گرایی افراطی و نادیده گرفتن عامل زمان: بزرگ‌ترین خطر این رهیافت، تقلیل یک پدیده دینی جهانی با مبانی کلامی مستقل به یک ابزار یا بازتاب صرف منافع ملی است. این نگاه، اصالت اعتقادات شیعیان غیرایرانی (در عراق، لبنان، شبه‌قاره ...) و انگیزه‌های ایمانی عمیق را نادیده می‌گیرد. علاوه بر این، تحلیل حاضر اغلب با برون‌ریزی مفهوم مدرن «ملت-دولت» به جوامع پیشامدرن، دچار مغالطه آناخرونیسم می‌شود.

۲. ضعف شواهد تاریخی و غفلت از تنوع درونی تشیع: بسیاری از ادعاهای محوری (مانند اقتباس مستقیم امامت از فره ایزدی) از سوی مورخان و پژوهشگران تاریخ اسلام مورد تردید جدی قرار گرفته و فاقد پشتوانه مستند قوی است (گلدزیهر، ۱۹۴۶: ۲۰۴-۲۰۵؛ اشپولر، ۱۳۷۳: ج ۱، ۲۴۰، ۳۲۲-۳۲۳؛ مطهری، ۱۳۵۷: ۱۰۷-۱۰۸؛ جعفریان، ۱۳۸۸: ۱۴۴-۱۵۶). از سوی دیگر، این رهیافت عموماً بر تشیع امامی ایرانی متمرکز است و تحولات و شکل‌گیری دیگر فرق شیعی (مانند زیدیه در یمن یا اسماعیلیه در نقاط مختلف) را که ارتباط مستقیمی با مسئله ایران ندارند، توضیح نمی‌دهد.

در مجموع، این رهیافت اگرچه در تبیین چرایی و چگونگی پیوند عمیق تشیع با تاریخ و هویت ایران سهم به‌سزایی دارد، اما هنگامی که به عنوان تبیین واحد و نهایی برای تکوین خود مذهب تشیع ارائه شود، به دلیل غفلت از ابعاد الهیاتی، کلامی و جهان‌شمول این دین، ناتمام و تقلیل‌گراست. همان‌گونه که مطهری تأکید کرده، جذابیت ذاتی معارف شیعی را نمی‌توان صرفاً به حساب عوامل بیرونی و هویتی گذاشت.



نمودار (۱). مدل تحلیلی و فرایند گونه‌شناسی انتقادی رهیافت‌های تاریخ تشیع

۸. جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

این پژوهش با بهره‌گیری از روش گونه‌شناسی انتقادی، به بررسی و تحلیل پنج رهیافت عمده در مطالعه تاریخ تشیع پرداخت. هر یک از این رویکردها، با تکیه بر چارچوب نظری خاص خود، بخشی از پیچیدگی‌های تکوین و تطور تاریخی تشیع را روشن ساخته‌اند.

۱. رهیافت کاریزماتیک وبری (با نمایندگانی چون دباشی، نوری علاء و دکاک): تشیع را راه حلی برای بحران «عادی سازی کاریزمای پیامبر(ص)» می داند که با تمرکز و تداوم این اقتدار در نهاد امامت، در برابر تجزیه آن در سنت تسنن ایستاد.
 ۲. رهیافت طبقاتی (با چهره‌هایی مانند پطروشفسکی، شریعتی و تحلیلگران جنبش‌هایی چون قمرطیان): تشیع را «ایدئولوژی اعتراضی فرودستان» و «لفافه عقیدتی» نهضت‌های اجتماعی-اقتصادی علیه نظام حاکم طبقاتی تفسیر می‌کند.
 ۳. رهیافت قبیله‌ای (با پژوهش‌های وات، ولهاوزن، قائدان و شهیدی): شکل‌گیری نخستین جبهه‌های شیعی را برآمده از تداوم رقابت‌های قبیله‌ای پیشااسلامی، به ویژه تقابل قحطانی/یمنی در مقابل عدنانی/شمالی و تضاد تاریخی عراق و شام می‌داند.
 ۴. رهیافت پدیدارشناسانه و باطنی‌گرا (به رهبری کرین و با همراهی امیرمعزی، ماسینیون و دیگران): تشیع را ذاتی معنوی و «باطن اسلام» می‌خواند که امامت در آن نقش مفسر تأویلی و هدایتگر باطنی را ایفا می‌کند، و بر تجربه دینی درونی تأکید می‌ورزد.
 ۵. رهیافت ناسیونالیستی (با نمایندگانی چون گلدزیهر، ناث، فرای و نیز تحلیل شریعتی): پیوند تاریخی تشیع و هویت ایرانی را بررسی می‌کند و آن را یا تجلی روح ایرانی یا ابزار ایدئولوژیک مقاومت ملی در برابر سلطه اعراب قلمداد می‌نماید.
- نقد و ارزیابی مشترک و مسئله‌تقلیل‌گرایی: با وجود غنای تحلیلی هر رهیافت، نقص روش شناختی مشترکی گریبان‌گیر همگی است که خطر تقلیل‌گرایی است. هر یک از این رویکردها، اگر به تنهایی به عنوان تبیین نهایی پذیرفته شود، بخشی از حقیقت چندبعدی تاریخ تشیع را نادیده می‌گیرد:
- اولاً؛ رهیافت‌های جامعه‌شناختی (کاریزماتیک، طبقاتی، قبیله‌ای) با تمرکز بر عوامل سیاسی، اقتصادی و اجتماعی، ممکن است از اصالت اعتقادی، مبانی کلامی عمیق و انگیزه‌های معنوی شکل‌دهنده به باور شیعی غافل بمانند. ثانیاً؛ رهیافت

پدیدارشناسانه، با وجود آشکارسازی لایه‌های معنایی عمیق، در معرض غیرسیاسی کردن کامل تشیع و نادیده گرفتن نقش آن به عنوان یک نیروی اجتماعی مؤثر در تاریخ قرار دارد. ثالثاً؛ رهیافت ناسیونالیستی نیز، با تقلیل تشیع به بازتاب یا ابزار هویت ملی، جذابیت فرمانطقه‌ای و جهان‌شمول این مذهب و نقش غیرایرانیان در توسعه آن را نادیده می‌گیرد.

هیچ یک از رهیافت‌های فوق به تنهایی قادر به ارائه تصویری جامع و چندبعدی از تاریخ پرفرازونشیب تشیع نیست. تاریخ تشیع، تاریخ تعامل پیچیده و دیالکتیکی میان عوامل معنوی و اعتقادی از یک سو، و عوامل اجتماعی، سیاسی، اقتصادی و فرهنگی از سوی دیگر است. امامت به عنوان محور اعتقادی تشیع، همزمان هم مفهومی کلامی-عرفانی است، هم کانون مشروعیت بخشی سیاسی، هم نماد عدالت خواهی اجتماعی، و هم در بستر ایران، عامل هویت‌ساز ملی.

پیشنهاد برای پژوهش‌های آینده، خروج از چارچوب‌های تک‌عاملی و اتخاذ رویکردی تلفیقی و چندرشته‌ای است. تنها از رهگذر گفت‌وگوی انتقادی بین این رهیافت‌ها و پذیرش تکثر ابعاد پدیده تشیع است که می‌توان به درکی غنی‌تر، متوازن‌تر و غیرتقلیل‌گرایانه از این میراث مذهبی-تاریخی دست یافت. این مقاله با ترسیم منظره‌ای از مهم‌ترین این خوانش‌ها و نقد آن‌ها، گامی در جهت امکان‌پذیر ساختن چنین گفت‌وگویی برداشته است.

فهرست منابع

۱. آقابزرگ طهرانی، محمد محسن (۱۳۷۷). الذریعه الى تصانیف الشیعه. گردآورنده: علی نقی منزوی. تهران: دانشگاه تهران.
۲. احمدی، بابک (۱۳۷۹). مارکس و سیاست مدرن. تهران: نشر مرکز.
۳. اشپولر، برتولد (۱۳۷۳). ایران در قرون نخستین اسلامی. ترجمه مریم میراحمدی. ج ۱. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
۴. اقبال آشتیانی، عباس (۱۳۵۷). خاندان نوبختی. تهران: کتابخانه طهوری.
۵. الویری، محسن (۱۳۹۱). «گونه‌شناسی انتقادی دیدگاه‌ها درباره تاریخ و چگونگی پیدایش تشیع». فصلنامه علمی پژوهشی فرهنگ و تمدن اسلامی. ۳. ش ۸. صص ۵۳-۷.
۶. امیرمعزی، محمد علی (۱۳۹۴). تشیع: ریشه‌ها و باورهای عرفانی. ترجمه نورالدین الله‌دینی. تهران: نشر نامک.
۷. _____ (۱۳۸۸). «وجود پیشینی امام». ترجمه علیرضا رضایت. خردنامه همشهری. شهریور و مهر. ش ۳۳ و ۳۴.
۸. امین، احمد (۱۳۳۶). ضحی الاسلام. ترجمه عباس خلیلی. تهران: بی‌نا.
۹. امین‌زاده، علی (۱۳۸۴). جنبش‌های شیعی در تاریخ ایران با نگاهی ویژه به سربداران. سبزوار: امیدمهر.
۱۰. بارانی، محمدرضا (۱۳۹۵). «کاربست روش پدیدارشناسی در مطالعات شیعی غربیان (مطالعه اتفاقی مؤلفه‌های پدیدارشناسی عاشوراپژوهی دیوید پینالت در شبه‌قاره هند)». نشریه مطالعات تاریخی جهان اسلام. بهار و تابستان. ۴. ش ۷.
۱۱. بشیری، حسین (۱۳۸۵). جامعه‌شناسی سیاسی. تهران: نشر نی.
۱۲. بهروزی لک، غلامرضا (۱۳۹۵). «نقدی بر اقتدار در اسلام حمید دباشی». نوشتاری در پایگاه اطلاع‌رسانی مجمع جهانی شیعه‌شناسی. شانزده مرداد.

۱۳. پطروشفسکی، ایلیا پاولوویچ (۱۳۵۴). اسلام در ایران: از هجرت تا پایان قرن نهم هجری. ترجمه کریم کشاورز. تهران: پیام.
۱۴. تامر، عارف (۱۳۷۷). اسماعیلیه و قرامطه در تاریخ. ترجمه حمیرا زمردی. تهران: نیل.
۱۵. توسلی، غلام عباس (۱۳۸۸). نظریه‌های جامعه‌شناسی. چ ۱۵. تهران: سمت.
۱۶. جابری، محمدعابد (۱۳۸۱). جدال کلام، عرفان و فلسفه در تمدن اسلامی. ترجمه رضا شیرازی. تهران: یادآوران.
۱۷. جعفریان، رسول (۱۳۸۴). تاریخ تشیع در ایران از آغاز تا قرن دهم. قم: مؤسسه انصاریان.
۱۸. _____ (۱۳۸۸). تاریخ تشیع در ایران؛ از آغاز تا طلوع در دولت صفوی. تهران: نشر علم.
۱۹. دباشی، حمید (۱۳۸۱). «اقتدار کاریزمایی حضرت محمد (ص)» (تیپ‌شناسی معادل قرآنی). ترجمه هدایت یوسفی. مجله علوم سیاسی. دانشگاه باقرالعلوم (ع). پاییز. ش ۱۹. صص ۵۱-۷۰.
۲۰. ریخته‌گران، محمدرضا (۱۳۸۰). «پدیدارشناسی چیست؟». فصلنامه فلسفه دانشگاه تهران. ش ۲ و ۳. صص ۱۹۳-۲۰۰.
۲۱. شایگان، داریوش (۱۳۷۱). هانری کربن: آفاق تفکر معنوی در اسلام ایران. ترجمه باقر پرهام. تهران: آگاه.
۲۲. شریعتی، علی (۱۳۸۷). انتظار مذهب اعتراض. تهران: نیایشگران وحدت.
۲۳. _____ (۱۳۸۴). تاریخ ایران اسلامی تا صفویه. بی‌نا.
۲۴. _____ (۱۳۵۰). تشیع علوی و تشیع صفوی. تهران: حسینیه ارشاد.
۲۵. _____ (بی‌تا). شیعه یک حزب تمام. بی‌جا.
۲۶. شریعتی، سارا و همکاران (۱۳۹۶). کتاب‌شناسی انتقادی جامعه‌شناسی تشیع.

تهران: نگاه معاصر.

۲۷. شهیدی، جعفر (۱۳۶۲). تاریخ تحلیلی صدر اسلام تا پایان امویان. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.

۲۸. الشیخلی، صباح ابراهیم سعید (۱۳۶۲). اصناف در عصر عباسی. ترجمه هادی عالمزاده. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.

۲۹. طباطبایی، سید محمد حسین (بی تا). ظهور شیعه به ضمیمه مصاحبه پروفیسور هانری کربن. تهران: مرصاد.

۳۰. غفاری فر، حسن (۱۳۹۰). تحلیلی بر چگونگی شکل گیری شیعه در صدر اسلام با رویکرد جامعه شناختی. قم: موسسه بوستان کتاب.

۳۱. فرای، ر.ن. (۱۳۷۹). تاریخ ایران از فروپاشی دولت ساسانیان تا آمدن سلجوقیان (پژوهش دانشگاه کمبریج). ترجمه حسن انوشه. تهران: امیرکبیر.

۳۲. قائدان، اصغر (۱۳۷۵). تحلیل بر مواضع سیاسی علی بن ابی طالب پس از رحلت پیامبر (ص) تا قتل عثمان. تهران: امیرکبیر.

۳۳. القریشی، ادریس عمادالدین بن حسین (بی تا). عیون الاخبار و فنون الآثار، تحقیق: مصطفی غالب. بیروت: سلسلة التراث الفاطمی.

۳۴. گلدزیهر، ایگناتس (۱۹۴۶). العقيدة و الشريعة فی الإسلام. بیروت: دارا لرائد العربی.

۳۵. لومبارد، موريس (۱۳۹۰). جغرافیای تاریخی جهان اسلام در چهار قرن نخستین. ترجمه عبدالله ناصری طاهری و سمیه سادات طباطبایی. تهران: پژوهشکده تاریخ اسلام.

۳۶. مادلونگ، ویلفرد (۱۳۷۷). جانشینی حضرت محمد (ص): پژوهشی پیرامون خلافت نخستین. ترجمه احمد نمایی. مشهد: بنیاد پژوهش های اسلامی آستان قدس رضوی.

۳۷. مارکس، کارل؛ انگلس، فردریک (۱۳۸۶). مانیفست کمونیست. ترجمه حسن مرتضوی. تهران: نشر آگه.

۳۸. ماسینیون، لوئی (بی‌تا). سلمان پاک. ترجمه علی شریعتی. تهران: البرز.
۳۹. مدرسی طباطبایی، سیدحسین (۱۳۸۶). مکتب در فرایند تکامل، نظری بر تطور مبانی فکری تشیع در سه قرن نخستین. ترجمه هاشم ایزدپناه. تهران: انتشارات کویر.
۴۰. المقریزی، تقی‌الدین احمد بن علی (۱۹۶۷). اتعاض الحنف باخبار الفاطمیین الخلفاء. تحقیق: جمال‌الدین الشیال. القاهرة: وزارة الاوقاف. المجلس الاعلی للشئون الاسلامیة. لجنة احياء التراث الاسلامی.
۴۱. مطهری، مرتضی (۱۳۵۷). خدمات متقابل ایران و اسلام. چ ۸. قم: صدرا.
۴۲. منتظرالقائم، اصغر (۱۳۸۰). نقش قبایل یمنی در حمایت از اهل‌بیت (ع). قم: بوستان کتاب.
۴۳. منصورنژاد، محمد (۱۳۸۷). سیدحیدر آملی به روایت هانری کربن. تهران: جوان پویا.
۴۴. ناث، ر؛ گلدستهر، ایگسناثس (۱۳۷۱). اسلام در ایران، شعوبیه، نهضت مقاومت ملی ایران علیه امویان و عباسیان. ترجمه محمدحسین عضدانلو. تهران: مؤسسه نشر میراث‌های تاریخی اسلام و ایران.
۴۵. نصر، سیدحسین (۱۳۸۸). عرفان اسلامی در شرق و غرب. مصاحبه‌کننده: سلمان صفوی. قم: سلمان‌زاده.
۴۶. نوری‌علاء، اسماعیل (۱۳۵۷). جامعه‌شناسی سیاسی تشیع اثناعشری. تهران: ققنوس.
۴۷. وات، ویلیام مونگمری (۱۳۴۴). محمد پیامبر و سیاستمدار. ترجمه اسماعیل والی‌زاده. تهران: کتابفروشی اسلامیة.
۴۸. وبر، ماکس؛ پارسونز، لوویت (۱۳۷۹). عقلانیت و آزادی مقالاتی از ماکس وبر و درباره ماکس وبر. ترجمه یدالله موقن و احمد تدین. تهران: انتشارات هرمس.
۴۹. وبر، ماکس (۱۳۷۴). اقتصاد در جامعه: مفاهیم اساسی جامعه‌شناسی،

جامعه‌شناسی سیاسی، جامعه‌شناسی اقتصادی. ترجمه عباس منوچهری و دیگران. تهران: نشر مولی.

۵۰. ولهاوزن، پولیوس (۱۳۵۷). تاریخ سیاسی صدر اسلام، شیعه و خوارج. ترجمه محمود افتخارزاده. قم: دفتر نشر معارف اسلامی.

۵۱. هادیان برسیانی، امید (۱۳۹۵). ترجمه و نقد چهار فصل بخش سوم کتاب جامعه کاریزماتیک شیعه. پایان نامه کارشناسی ارشد. قم: دانشگاه قرآن و حدیث.

52. Patton, Michael Quinn (2015). Qualitative Research & Evaluation Methods: Integrating Theory and Practice.

53. watt, montgomery, w. (1960). of Shi'i Ism under the ummayyad, cited in journal of the Royal Asiatic society