

## تأثیر مکان و زمان در شکل‌گیری ادارک محیطی جنبش‌های شیعی و سنی معاصر در خاورمیانه

مراد کاویانی‌راد\* - سهیلا عباس‌پور گماری\*\*

(تاریخ دریافت: ۱۳۹۳/۳/۳ - تاریخ پذیرش: ۱۳۹۳/۱۲/۲۴)

### چکیده

بخش عمده‌ای از کنش انسان انسانی تابع ادراکی است که از محیط پیرامونی دارد؛ فهم این برداشت‌ها در شناخت رویکردها و فرآیندهای تصمیم‌گیری بسیار کارآمد نشان داده است. در این میان، پدیدارشناسی از جمله روش‌هایی است که بر کیفیت و خاص بودن پدیده‌های سیاسی تأکید دارد و به دنبال ادارک پدیده‌های جهان است. از این رو، ارتباط میان رویکرد ادارک محیطی و پدیدارشناسی وجود دارد که پژوهشگر را در درک پدیده‌های انسانی و اجتماعی همراهی می‌کند. بر اساس ادارک محیطی، زمانی که درک عینی مکان جایگزین درک ذهنی آن می‌شود، الگوهای پدیدار مکان به این دلیل که در ایجاد حس تعلق مکانی موثر می‌شوند، اهمیت می‌یابند. مقاله‌ی حاضر بر این فرض استوار است که اندیشه‌زمانمند و مکانمند بر اساس ادارک محیطی متفاوت جنبش‌های اسلامی شیعی و سنی خاورمیانه اعم از رادیکال و میانه‌رو در راهبرد آنها منشاء اثر شده است.

واژگان کلیدی: جنبش، ناسیونالیسم، اسلام تشیع و تسنن، خاورمیانه

\* kaviani@khu.ac.ir

\* استادیار جغرافیای سیاسی دانشگاه خوارزمی تهران

\*\* دانشجوی دکتری جغرافیای سیاسی دانشگاه خوارزمی تهران (نویسنده مسئول) std\_abbaspour@khu.ac.ir

## مقدمه

ایدئولوژی‌های اقتصادی، سیاسی، فرهنگی و مذهبی، جغرافیا و پدیده‌های جغرافیایی را به شدت تحت تأثیر قرار می‌دهند (شکوئی، ج ۱، ۱۳۹۱: ۳۹). ساختار سیاسی، اجتماعی و اقتصادی خاصی که افراد جامعه را به هم پیوند می‌دهد، حاصل ایدئولوژی‌ای بوده است که در آن تحلیل منطقی قدرت و سلطه صورت می‌گیرد. در هر محیط جغرافیایی، عملکردی از یک ایدئولوژی خاص یا یک شیوه تفکر شکل می‌گیرد. پس در تبیین جغرافیایی از پدیده‌ها و محیط‌ها علاوه بر عوامل دیگر، شناخت عقاید تصمیم‌گیرندگان نظام‌های اجتماعی در کانون تحلیل‌های جغرافیایی قرار می‌گیرد (شکوئی، ج ۲، ۱۳۹۱: ۴۸). خاورمیانه همواره محیطی بحرانی بوده و چند ویژگی عمده داشته است که از قرن نوزدهم به بعد، اغلب جوامع اسلامی واقع در منطقه را در بر گرفت. این محیط بحرانی طی تاریخ با دو مشکل استعمار در بعد خارجی و استبداد در بعد داخلی روبرو بوده است. بنابراین در دهه‌های اخیر، ظهور و رشد جنبش‌های متعددی را تجربه کرده است که ویژگی مشترک تمام آنها ماهیت اسلامی است. جنبش‌های این منطقه، هم طیف نگرش‌های بنیادگرایانه جزمی و متعصب و هم طیف نگرش‌های بنیادگرای میانه‌رو و اصلاح طلب را شامل می‌شود که از سال‌های دهه ۱۹۸۰ به بعد، یعنی سال‌های رشد این گونه جنبش‌ها، ذهن پژوهشگران به این مسئله جلب شده و به آنها پرداخته‌اند (دکمجیان، ۱۳۷۷: ۱۳).

جنبش‌های عمده خاورمیانه که پس از فروپاشی عثمانی پدیدار شدند عبارتند از: ۱- جنبش‌های شیعی، ۲- جنبش‌های سکولاریستی چپ و جریان‌های سکولار با گرایش‌های غرب‌گرایانه، ۳- جنبش‌های سلفی، ۴- جنبش اخوانی. جریان اول، جنبش‌های شیعی؛ تمامی آنچه جنبش‌های اسلامی در حوزه اهداف به طور اعم دنبال می‌کنند و جزء آموزه‌های اسلامی قلمداد می‌شود، از جمله مبارزه با استعمار نو، تغییر و اصلاح حاکمیت‌های سیاسی، رد سازش با اسرائیل، مبارزه با تسلط فرهنگ و اندیشه‌های غربی، احیای اندیشه‌های دینی اسلامی و اجرای آن در سطح جامعه و اتحاد جهان اسلام، اهداف نهضت‌های شیعی نیز به شمار می‌آیند؛ جریان دوم، جنبش‌های سکولاریستی در جهان اسلام که به دو شاخه تقسیم شده بود: ۱- جریان‌های سکولار چپ یا ناصری؛ که تمایلات شرق‌گرایانه داشتند و در کشورهایی همانند مصر، سوریه، یمن، لیبی و عراق دوران بعث فعال بودند و گرایش‌های غرب‌گرایانه با عنوان جنبش‌های سکولار کمالیستی که بیشتر از ادبیات دموکراسی استفاده می‌کردند و در کشورهایی همچون تونس فعال بودند. ۲- هر دو نوع جنبش‌های سکولاریستی یاد شده از طرف روشنفکران و نظامیان حمایت می‌شدند.

جنبش‌های سکولاریستی بعد از به دست گرفتن حکومت و قدرت، اقتدارگرا شدند و حکومت‌هایی را تشکیل دادند که به اصطلاح از آن‌ها به حکومت‌های شکست خورده تعبیر می‌شود. این گونه حکومت‌ها قادر به توسعه کشورشان در حوزه‌های مختلف اقتصادی، آموزشی و... نیستند. در کنار دو جریان قبل، جریان سوم یا جنبش‌های سلفی قرار دارند و در نهایت، جریان چهارم، که جنبش اخوانی است؛ این جنبش در سال‌های ۱۹۲۸ در مصر، ۱۹۳۰ در سوریه، ۱۹۳۸ در عربستان و جنوب خلیج فارس، تأسیس شد و امروزه در کشورهای نظیر ترکیه، عراق و اردن و تقریباً اکثر کشورهای عربی فعال است. این جنبش مدت‌ها منفعل بودند، اما امروزه جهان آن را با عنوان «پدیده حاکمیت اخوانی» می‌شناسد که از مصر آغاز شد و اکنون در قطر و عربستان و سوریه فعال است.

ایدئولوژی‌سازی از دین روایتی است که در ایران و در قالب اندیشه شیعی موضوعیت یافت، اما اسلام در میان اهل تسنن اسلام الگویی برای مقاومت در مقابل استعمار خارجی یا استبداد داخلی تولید کرد. اسلام برای جنبش‌های سنی صرفاً عاملی محرک بود نه یک سازمان نظری و ایدئولوژیک آرمان پرداز؛ بلکه، صرفاً انگیزه حرکت تولید می‌کرد؛ بنابراین اندیشه چپ و ناسیونالیسم عرب بود که در میان جنبش‌های سنی منطقه موثر واقع شد و از آموزه‌های دینی بهره گرفت. پژوهش حاضر بر این فرض استوار است که چرا جنبش‌های ایدئولوژیک فراگیر در جهان اسلام، بیشتر اختصاص به شیعیان دارد؟ جنبش‌های اسلامی بر اساس بنیان فکری و بنا بر ادراک محیطی به دو نوع زمانمند و مکانمند تقسیم می‌شوند که ماهیت آنها نیز ریشه در بعد زمانی و مکانی یاد شده دارد؛ اندیشه مکانمند، در کی مکانی شده از هستی دارد و می‌کوشد سرشت انسان را بر مبنای موقعیت او در این مکان هستی‌شناسانه تبیین کند. دید مکانمند و زمانمند بنا بر سرشت خود به تفاوت جنبش‌های سیاسی و اجتماعی شیعی و سنی خاورمیانه در عملکرد و راهبرد انجامیده است. در بررسی‌هایی که پیرامون جنبش‌های اسلامی صورت گرفته، عمدتاً به نوع تفکر و حوزه نفوذ جنبش‌ها پرداخته شده است و به مسأله تأثیر جنبش‌ها از مبانی الهیاتی و ادراکی موثر بر راهبرد آنها پرداخته نشده است.

### روش تحقیق

پژوهش حاضر، ماهیتی توصیفی - تحلیلی دارد و اطلاعات مورد نیاز آن به شیوه کتابخانه‌ای گردآوری شده و در بستر پدیدارشناسی مورد تحلیل قرار گرفته است.

در پدیدارشناسی تالمات از قلمرو انتزاعات به سپهر تجربه زندگانی معطوف می‌شود. پدیدارشناسی عبارت است از توصیف پدیدارها به عنوان هر چیزی که بر آگاهی پدیدار می‌شود. در پدیدارشناسی جهان ذهنی به جهان عینی تقلیل نمی‌یابد؛ یعنی وجود جهان برای انسان قائم به ذهن نمی‌شود. بنابراین، امر واقع از منظر پدیدارشناسی مشتمل بر عالم زندگی و بینادهنیت است، پس هدف در پدیدارشناسی آشکار شدن کامل پدیده است. پدیدارشناسی با در نظر گرفتن رابطه خاص بین دنیا و کنش‌های انسانی هم از عینیت‌گرایی پوزیتیویستی - رفتاری متفاوت است و هم از ذهن‌گرایی ناب (منوچهری، ۱۳۹۲: ۷۱-۶۸). در پژوهش پیش‌رو، جنبش‌های اسلامی به عنوان پدیده در نظر گرفته شده‌اند و به خاورمیانه از دید محل تجلی پدیده‌ها و ظهور آنها نگریسته شده است. نقطه آغاز بنا بر پدیدارشناسی، ظهور اسلام است؛ که این نقطه تا انتها تأثیر خود را پدیده‌ها حفظ می‌کند.

## ادبیات نظری

### ادراک محیطی

پژوهشگران به دو محیط متفاوت و در عین حال هماهنگ ادراکی و واقعی قائل هستند. محیط ادراکی تصویر ذهنی شخص از محیط پدیداری یا عینی است. این تصویر ذهنی از صافی گذراندن اطلاعات از رهگذر تجربیات یا آگاهی از محیط پدیداری شکل می‌گیرد. محیط ادراکی بخشی از محیط پدیداری را می‌نمایاند. محیط از طریق صافی فرهنگ، ساختار نگرش‌ها، آموزه‌ها و فنون قابل مشاهده است. فرهنگ‌های مختلف، ادراکات محیطی متفاوتی می‌آفرینند. بر بنیاد همین ادراکات محیطی است که تصمیمات شخصی و اجتماعی اتخاذ می‌شوند. رفتار گرایان غالباً پیامدهای سه محیط پدیداری، شخصی و زمینه‌ساز را در کنش و پویای انسانی مطالعه می‌کنند. به هر روی ویژگی‌های ساختاری محیط تعیین‌کننده عملکرد آن است. بدین مفهوم که الگوهای رفتاری و نقش‌های اجتماعی را بر ساکنان خود تحمیل می‌کنند یا برخی الگوها و معیارهای رفتاری را تقویت و برخی را تضعیف می‌کنند. رفتار تابع تأثیر متقابل فرد و محیط است. درهم تنیدگی محیط و رفتار باعث می‌شود که به سختی بتوان آنها را از هم جدا کرد؛ به این دلیل که نمی‌توان رفتار را مستقل از رابطه درونی آن با محیط درک کرد. ناگزیر باید رفتار را در بستر محیطی آن تعریف کرد. ادراک فرآیند دریافت، تعبیر و تفسیر محرک‌های پیرامونی است که افراد پنداشت‌ها و برداشت‌های برخاسته از آن را که از

محیط دارند را تفسیر و معنا می‌کنند. بنابراین، محیط ادراکی بخشی از محیط واقعی است و تصویر ذهنی برخاسته از محیط پدیداری به شمار می‌رود. نتیجه آن که، با گسترش محیط ادراکی محیط کارکردی حاصل از آن نیز گسترش می‌یابد. ادراک شخص از جهانی که می‌شناسد به نقشه ذهنی معروف است، نقشه ذهنی نقشه درونی فرد از جهان شناخته شده است. نقشه‌های ذهنی نمودی از آگاهی تصویری از یک مکان یا محیط است که به عنوان نماینده سازمان‌یافته از واقعیت در مغز فرد ربط یافته و به عنوان نتیجه‌ای از اطلاعاتی که دریافت شده است محفوظ و تأثیرگذار است و در نهایت رفتار شخص را تعیین می‌کند.» (کاویانی راد، ۱۳۹۲: ۵-۳). انسان‌ها در محیط قبل از آن که بر اساس اطلاعاتی که جنبه ذهنی دارند عمل کنند بر اساس اعتقاداتشان رفتار می‌کنند (بهفروز، ۱۳۷۰: ۴). روانشناسی، مفهوم زمان و مکان را در اولین شیوه‌های پژوهش خود، از فلسفه به عاریت گرفته است و امروزه آن را با روشی تجربی، مطالعه و بررسی می‌کند. هنگامی که انسان احساس می‌کند در زمان زندگی می‌کند، متوجه می‌شود که او در تغییرهای دائمی، درگیر شده است. این تغییرات اجتماعی، فیزیکی و علاوه بر آن روانی و جسمی نیز هستند. سپس مجموع ادراکات فرد تفکر را به وجود می‌آورد (ایروانی، ۱۳۹۱: ۵-۱۷۴). نقطه آغاز یا پدیدار در پدیدارشناسی همیشه سایه خود را بر تمام وقایع و رویدادها می‌افکند. در پژوهش حاضر نقطه آغاز یا پدیدار که ظهور اسلام است، بر حسب ادراک محیطی یا با مفهوم مکان ارتباط می‌یابد و یا با مفهوم زمان. نخست به مفهوم ذهنی مکان به عنوان زمینه‌ای فلسفی در مبانی الهیاتی سپس به مفهوم عینی آن پرداخته می‌شود.

#### الف- اندیشه مکانمند

مکان، کانون اصلی استقرار پدیده‌های جغرافیایی بر سطح زمین است و از زمان پیدایش علم جغرافیا، مفهوم مکان، اساس علم جغرافیا را تشکیل داده است. زیرا تنوع و گوناگونی فضایی پدیده‌ها، نتیجه عملکرد حاکم بر مکان‌هاست. محل استقرار پدیده‌های مختلف در مکان‌های مختلف با فضای مطلق و فضای نسبی آنها در ارتباط است. فضای مطلق، ماهیت طبیعی، عینی، واقعی و مشخص دارد اما فضای نسبی، مقید به زمان و فرایند است. پیش از این که مکان بخشی از فضای جغرافیایی قلمداد شود از طریق ادراک محیطی زمینه‌ای ذهنی را به وجود می‌آورد که با هستی و موجودیت انسان‌ها ارتباطی مستقیم می‌یابد. هستی و وجود انسان در اندیشه مکانمند شکل می‌گیرد و معنی می‌یابد؛ ویژگی‌های ساختاری مکان تعیین‌کننده‌ی عملکرد آن است. بین اندیشه و فضا و مکان عینی، نسبتی ضروری، واجب و عینی برقرار است؛ بنابراین اندیشه

دینی یا سیاسی منفک از مکان تحقق‌ناپذیر است (کامران، ۱۳۸۹: ۸). مکان، بافتی مناسب برای شکل‌گیری هویت‌های سیاسی و بازشناسی علایق سیاسی فراهم می‌آورد. از این نظر، فعالیت سیاسی را می‌توان حول محور مکان سازماندهی و تجهیز کرد (تیلور، ۱۳۸۶: ۱۷۶). مکان در تاریخ همواره ارتباطی مستقیم با اندیشه دینی انسان داشته است که ریشه این ارتباط را باید در شیوه نگرش انسان به جهان از دوران کهن و پیش از ظهور ادیان ابراهیمی یافت؛ که خدایان متعدد هر کدام در قلمروی جداگانه به صورت فردی یا جمعی در جوار هم مورد پرستش واقع می‌شدند. فلسفه یونان فلسفه‌ای مکان‌بنیاد است و از عالم تصویری ساختاری ارائه داده که بر اساس آن، جهان یک سلسله مراتب متصلب ساختاریافته از پیش تعیین شده است و هر کسی در این مکان بزرگ، یک جا استقرار یافته است (کربن، ۱۳۸۹، ۳۹). فهم مکانمند از عالم متصلب و اقتدارگرا است و موقعیت هر کسی در جایی تعیین شده است و بر اساس این فهم، انسان هستی مکانی دارد؛ به این معنا که در این رابطه وی با مکان، هم او تعریف می‌شود و هم مکان؛ بنابراین، مکان قدرتی دارد که هم در خلق و هم در تباهی و ویرانی مؤثر است. این قدرت مبنای میل همه گروه‌های بشری به داشتن مکان و قلمروی از آن خویش است؛ مکانی که به آنان واقعیت، وجود و نیروی حیات دهد. در تاریخ، یکی از دلایل ستایش زمین و خاک همین است نه ستایش هر خاکی؛ زمین خطه‌ها و نواحی بسیار دارد و هر خطه و ناحیه‌ای برای جماعتی از مردم واجد نیرویی خلاق است و بالتبع آن گروه باید شأن قدسی برای آن قائل شوند. شأن معنوی و قدسی به معنی شان و مقام غایی و ستایش بدون شرط است (تیلیش، ۱۳۷۶: ۴۰-۳۹). مکان در پدیدارشناسی هر آن چیزی است که سرشت همجواری دارد و موارد و مصادیق مفاهیم مکانی خون و نژاد و طایفه و قبیله و خانواده است. خدایانی در تاریخ، شأن و ارزشی غایی به نژادی خاص یا جماعتی خاص از یک تبار عطا می‌کردند که در سرشت این جماعات صفت همجواری غلبه داشت.

مسلمانان در فلسفه بیشترین تأثیر را از فلوطین<sup>۱</sup> یونانی و در منطق از ارسطو پذیرفته‌اند. در اندیشه مکانی، هستی‌ها بر حسب وزن وجودی خود، موقعیتی در درک مکانمند از عالم کسب می‌کنند. پس مکان تنها بر قطعه‌ای از خاک دلالت نمی‌کند. بدین سان، هستی یک مکان است و زمان به معنای گذر زمان، نقشی حاشیه‌ای در این درک مکانمند دارد. هر بخشی از مکان از نوعی منحصر به فرد بودن بهره‌مند است. مکان، بنا بر واقعه تعریف می‌شود و هویتی مستقل از فضا می‌گیرد. مکان و فضای جغرافیایی دو مفهوم وابسته به هم هستند؛ هر چند انسان‌ها درک

خاصی از مکان و فضا ندارند. مکان در برداشت‌های جدید از منظر مفهومی صبغه انسانی به خود می‌گیرد و بخشی از فضای جغرافیایی پنداشته می‌شود که در آن روابط اجتماعی، هویت و زندگی پایدار وجود دارد (شکوئی، ج ۱، ۱۳۹۱: ۲۷۵). در پدیدارشناسی مکان، تجربه، اصلی‌ترین رکن در ادراک است. ناخودآگاهی در انسان وجود دارد که با حس مکان همراه شده است. مفهوم بایی مکان فقط به عنوان فضایی مجادله‌ای با هویت‌های چندگانه، به ادراک محیطی پویایی می‌بخشد. برداشت‌های پویا از مکان، واقع‌بینی بیشتر از چندگانگی رویه‌ها و هویت‌های اجتماعی را در ادراک محیطی انعکاس می‌دهد. این مکان است که انسان را می‌سازد و وجود وی در آن شکل می‌گیرد و معنی می‌یابد. مکان با زندگی، تاریخ، ارزش‌ها، احساسات، روابط اجتماعی و شیوه‌ی تولید مردم پیوند می‌یابد (شکوئی، ج ۱، ۱۳۹۱: ۱۵۸). اما آنچه با فضا گره می‌خورد، مفهوم زمان است. بنابراین، نخست به کالبدشکافی مفهوم زمان در سنت اسلامی پرداخته می‌شود. اندیشه سیاسی اسلام طی تاریخ خویش، دو نوع تفکر را تجربه کرده است. ابتدا شریعت محض اسلامی مفهوم قبیله را در قلمرو حکومت اسلامی دچار تحول و دگرگونی کرد؛ به این معنا که آیین اسلام جایگزین رسم و سنت قبیله‌ای شد. در مرحله بعد که قلمرو جغرافیایی حکومت اسلامی گسترده شد و ملت‌ها و نژادهای مختلفی از سراسر دنیا را دربرگرفت، این ملیت‌ها هر کدام در عین پابندی به اسلام، خواهان حفظ هویت مستقل قومی و نژادی خود شدند.

بنابراین، اندیشه سیاسی اسلام در کنار کتاب و سنت نیاز به مؤلفه‌ای داشت تا بتواند این هویت یکپارچه اسلامی را هم‌زمان با به رسمیت شناختن هویت‌های قومی و قبیله‌ای حفظ کند. پس فلسفه و منطق یونانی با اندیشه اسلامی ترکیب شد. تفکر مکانمند که حاصل تلفیق اندیشه یونانی مکانمند با شریعت اسلامی است، این امکان را برای جامعه مسلمان ایجاد کرد تا با ترکیب اندیشه اسلامی و فلسفه یونانی همچنان هویت قبیله‌ای خود را حفظ کند. دولت قبیله‌ای در خاورمیانه که می‌توان گفت در حال حاضر همچنان نوع غالب دولت است، برآیند این نوع تفکر است. دولت قبیله‌ای بنا بر سرشت همجواری و اهمیت مصادیق مکانی آن مانند خون، نژاد، قبیله و طایفه اگر به صورت عملی درگیر نبرد با دیگران نباشد، اما همواره در حال تهدید دیگران است. در تفکر مکانمند، تصویری مکانی از عالم ارائه می‌شود که خداوند در رأس آن است و جهان جا و مکانی است که هر کسی در آن استقرار دارد. در این نوع تفکر، این اراده خداوند است که جهان را به پیش می‌برد. فاعل انسانی یا هستی‌ها بر حسب وزن وجودی خود و

با کمک ادراک محیطی موقعیتی در یک درک مکانمند از عالم کسب می‌کنند و توان فرارفتن از محدوده خاصی را ندارد. زیرا در دایره مکان محصور می‌شوند. بدین سان، هستی مکانی است که بدون توجه به گذر زمان به سوی نهایی در جریان است. به عبارت دیگر، مکان زمینه‌ای عینی در این نوع تفکر سنتی می‌شود. اندیشه مکانمند در کی از هستی به میان می‌آورد که در سیاست پیامدهای متفاوتی به دنبال دارد (غلامرضا کاشی، ۱۳۹۰: ۲۰).

#### ب- اندیشه زمانمند

زمانمندی همه پدیده‌های جغرافیایی، پایداری غیر یکنواخت پدیده‌ها و تنوع آنها زمینه‌ای فلسفی برای بروز مفهوم زمان شده است؛ در جغرافیا از چهار نوع زمان کیهانی، زمین‌شناسی، تاریخی و زمان زیسته نام برده می‌شود (مقیمی، ۱۳۸۰: ۱). تحولات در یک پدیده جغرافیایی گویای تغییر آن در زمان است. از این رو، هر پدیده جغرافیایی تحول و تکامل خود را در زمان‌های گذشته و تحت شرایط خاصی به انجام رسانیده است (شکوئی، ۱۳۹۱، ج ۲: ۹۹). اما فلاسفه زمان را از عوارض تجلی پدیده دانسته و بعد چهارم پدیده‌ها قلمداد می‌کنند. آنان هر پدیده‌ای را که حرکت و سکون دارد، زمانمند می‌دانند و گستردگی هستی موجودات را در بستر زمان و با هویت مرتبط می‌کنند (مطهری، ج ۲، ۱۳۷۱: ۲۴۷). مارتین هایدگر فیلسوف سده بیستم، در اثر معروف خود یعنی "هستی و زمان"، زمان را عامل شکل بخشیدن به ماهیت آدمی می‌داند که فهم او را نیز شکل می‌دهد. زیرا، دانسته‌های انسان و معرفت نسبت به آنها در بستر زمان شکل می‌گیرد. در واقع، انسان‌ها همه امور را در زمان می‌شناسند؛ یعنی رویدادها را به همان صورت که اتفاق می‌افتد، درک می‌کنند، پس معنی هستی چیزی جز زمان نیست. هایدگر جهان زندگانی را همان تجربیات روزمره و بی‌واسطه انسان‌ها می‌داند (شکوئی، ۱۳۹۱، ج ۱: ۱۶۵). جغرافیای زمان روی محدودیت‌ها و الزامات در جریان زندگی روزمره تأکید می‌کند که زمان و فضا از هم جدا نیستند. جغرافیای زمان در درون سنت اثبات‌گرایی منطقی به وجود آمد، اما در سال‌های اخیر با سنت‌های ساختارگرایی و انسان‌گرایی ترکیب شد (شکوئی، ۱۳۹۱، ج ۱: ۱۶۷). بنابراین، تمام کنش‌های متقابل اجتماعی در زمان و مکان اتفاق می‌افتد. آنچه باعث پویایی و حرکت در محدوده مکان می‌شود، زمان است. زمان بُعدی روایی به زندگی انسان می‌دهد. در تفکر اسلامی روایی زمانمند، جهان از مکانی به نام مکه می‌آغازد؛ مکان در اندیشه زمانمند، به مفهوم عام جهان است. این نوع اندیشه، زمان را جایگزین تاریخ



می‌کند و بدین ترتیب، تصلب و اقتدار جهان که ویژگی بارز اندیشه مکانی است را از بین می‌برد. حرکت که قانون جهان است و همچنین یک قانون در زندگی انسان‌ها، جزئی از عالم است، اما این قانون به این دلیل که یک نظام منسجم است، آزاد از محدودیت یا بدون هیچ کنترلی نیست. انسان در پرتو زمان مانند سیاره‌ای با مدار و محور است؛ این مثال مفهوم اسلامی توحید را می‌نمایاند و بر رابطه‌ای دیالکتیکی بین جنبش و ثبات دلالت دارد (Campanini, 2013: 3). سیاست حاصل از این اندیشه، سیاستی است که برآیند حوادث تاریخی را در مفهومی تکاملی به سمت آینده و رو به جلو می‌بیند و داعیه اداره جامعه را دارد؛ این مفهوم تکامل در زمان، با مفهوم منجی و امام عصر پیوند یافته و آرمانشهر را به میان می‌آورد. مفهوم حجت یا امام عصر مفهومی ورای زمان‌هاست. پس شیعه با ترکیب مفهوم زمان و مکان و با اندیشه منجی آخرالزمان در واقع نگاهی فرازمانی و فرامکانی به جهان دارد. در اندیشه شیعه دو زمان مفهوم دارد: زمان انفسی یا ذهنی و زمان آفاقی یا زمان جهان عینی. پس مفاهیم، بنا بر آن که به کدام زمان از این دو اسناد داده شود، یعنی با زمان آفاقی سنجیده شود یا زمان انفسی، به کلی معنای دیگری می‌یابد. شیعه به ادراک نظام جاویدی دست یافت که در آن صور را در زمان ادراک می‌کنند و نه در مکان (کربن، ۱۳۸۲: ۲۳). در حالی که منطق زمان حکم می‌کند که مکان آرمانشهر را باید در دنیای واقعی جست و نه در دنیای ساختگی و ناکجاآباد. ساخت آرمانشهر در آینده دور دست یعنی زمان را به تنهایی جانشین مکان ساختن به دنیای واقعی انسان‌ها هیچ کمکی نمی‌کند (شکوئی، ۱۳۹۱: ۱۰۱). بنابراین در اندیشه شیعه تفکر مکانی با زمان نسبت می‌یابد. آنچه پیونددهنده عناصر فکر بشر است و او را قادر می‌کند تصویری جامع از زندگی خویش داشته باشد، بُعد زمان است؛ زمان است که فاصله واقعیت تا آرمان یا صورت‌بندی نظم سیاسی موجود و نظم سیاسی آرمانی را در اندیشه بشری پُر می‌کند. از ترکیب زمان و مکان در ماهیت اندیشه‌ای و مبانی فکری جنبش‌های اسلامی، نوعی راهبرد ممتد و پویای رو به جلو شکل می‌گیرد که ویژگی عمده آن همزیستی جنبش‌های شیعی در کنار هم و اجتناب از دولت قبیله‌ای است؛ چرا که دولت قبیله‌ای که اغلب مورد حمایت جنبش‌های سنی بوده، بر اساس تفکر مکانمند، ریشه در ناسیونالیسم و هویت مکانی دارد. پدیدار و نقطه آغاز در پدیدارشناسی که دین اسلام است نزد جنبش‌های سنی منحصر به نص و سیره پیامبر (ص) و خلفا ماند، بنابراین ناسیونالیسم عربی متأثر از بعد مکان شد. ظهور اسلام در شبه جزیره عربستان قبایل پراکنده‌ای را گرد هم آورد و آنها را در مفهوم امت اسلامی مستحیل ساخت و از آن مفهوم قبیله، مفهومی

فرعی شد. راهبردی که با توجه به بعد صرفاً مکانی اتخاذ شود، در پی دست یافتن به هویت از دست رفته در نقطه آغاز است، بنابراین با هر مانعی که سد راه است، می‌جنگد. با مفهوم زمان اندیشه فرامکانی شده و در پی تأثیرگذاری بر مکان خاص و یا محدودی نیست. بنابراین از قید جبر آزاد می‌شود. با بعد زمان است که جنبش‌های فراگیر و موثر، اغلب شیعی بوده و به سایر نقاط منتشر می‌شوند و شعاع عملکرد وسیع‌تر می‌شود.

### جنبش

جنبش عبارت است از «حرکت یا رفتار گروهی نسبتاً منظم و با دوام برای رسیدن به هدف اجتماعی - سیاسی معین و بر اساس نقشه معین که ممکن است انقلابی یا اصلاحی باشد» (آقابخشی، ۱۳۷۴: ۲۱۳). تام باتامور در جامعه‌شناسی سیاسی نیز جنبش را چنین تعریف می‌کند: به طور کلی جنبش اجتماعی و سیاسی به کوشش جمعی برای پیشبرد هدف یا مقاومت در برابر دگرگونی در یک جامعه اطلاق می‌شود (باتامور، ۱۳۷۵: ۵). کلیم صدیقی در تعریف «جنبش اسلامی» می‌نویسد: نهضت اسلامی به آن بخشی از امت اطلاق می‌شود که امکانات و منابع معنوی، فکری، مادی و انسانی خود را در جهت تأسیس حکومت اسلامی بسیج می‌کند (صدیقی، ۱۳۷۵: ۱۰۷). در صورتی که یک جنبش صبغه اسلامی بیابد کوشش آن در راستای پیشبرد اهداف اسلامی خواهد بود. جنبش‌ها و نهضت‌های اسلامی سابقه‌ای به قدمت دین اسلام دارند که ممکن است اصلاحی باشند و یا انقلابی. جنبش و نهضت با حزب که سعی در به دست گرفتن قدرت از طریق قانونی دارد و همچنین با شورش متفاوت است. در پژوهش حاضر به جنبش‌های اسلامی معاصر پرداخته می‌شود.

### ناسیونالیسم

ناسیونالیسم مهمترین نیرو در جامعه انسانی است که می‌تواند حیات ملی از دست رفته ملتی را به آنان بازگرداند. اگر چه ناسیونالیسم فلسفه‌ای سیاسی است به این دلیل که زمینه‌ای جغرافیایی دارد در جغرافیای سیاسی مورد بحث قرار می‌گیرد (مجتهدزاده، ۱۳۹۱: ۷۸). ناسیونالیسم مدرن در اندیشه فلسفی، همان شکل واقعی سلطه مکان بر زمان است. همبستگی ملی از یک سو به خلاقیتی عظیم می‌انجامد و هیچ کس هم نمی‌خواهد خود را از آن مکان و فضای واقعی و روانی که همان ملت اوست محروم کند. از سوی دیگر انسان معاصر بارها

ویرانی و تباهی دو سویه و هولناک قدرت‌هایی را تجربه کرده است که به مرکزیت مکان معتقد هستند و هنگامی که یک مکان خاص بنا بر مبانی فکری و الهیاتی از شأن و منزلتی خدای وار برخوردار شود، اصل همجواری ضرورتاً به اصل دشمنی و خصومت بدل می‌شود و این تبدل و دگرگونی در هر جای جهان که ناسیونالیسم در آن پیروز شد، مصداق دارد و محدود به آن کشورهایی نیست که می‌کوشند تا برای کیش ناسیونالیستی خویش نمادها و آیین‌های دینی بیابد (تیلیش، ۱۳۷۶: ۳۹).

### نسبت زمان و مکان با اندیشه

زمان و مکان به معنی عینی، دو نیروی متخاصم هستند که ارزش‌ها و عوامل جغرافیایی در مجموعه‌های کلی شامل مکان و فضای جغرافیایی، الگوهای فضایی و انسان‌ها قرار دارند که مطلوبیت سیاسی می‌یابند و توجه بازیگران را به خود جلب می‌کنند. به عبارتی آنها بار سیاسی به خود می‌گیرند و بدین ترتیب ماهیت ژئوپلیتیکی می‌یابند (حافظ‌نیا، ۱۳۹۰: ۱۵۶). حس مکان انسان‌ها را عمیقاً تحت تأثیر قرار می‌دهد و خاطره مکان هویت و قدرت سیاسی را تقویت می‌کند. ملت صرفاً یکی از مقیاس‌هایی است که در ارائه تعریفی از هویت و پرداختن به مسائل سیاسی مورد استفاده قرار می‌گیرد. واژه ملت منطبق بر مفهومی مکان‌گرایانه قلمداد می‌شود و به گروه‌های انسانی فارغ از اعتقادات مشترک و ساکن در سرزمینی معین با حکومت معین، تاریخ، و با آداب و رسوم مشترک اطلاق می‌شود. اما امت، واژه‌ای است که دو وجه از آن برداشت می‌شود؛ هم ویژگی‌های سرزمینی و مکانی دارد و هم ویژگی‌های فراسرزمینی (کامران، ۱۳۸۹: ۱). زیربنای جغرافیایی نیرومند فلسفه ناسیونالیسم، در ارتباط با مهین دوستی و عامل مبهم احساس برتر بودن که در لابه‌لای فلسفه ناسیونالیسم نهفته است، قرار دارد (مجتهدزاده، ۱۳۹۱: ۸۴). پس مکان بعدی تثبیت‌کننده و محدودکننده نیز دارد. فرد بنا بر ادراک محیطی، نسبتی با محیط برقرار می‌کند که تنها آن مکان به هویت وی شکل می‌دهد. من مصری هستم، من سوریه‌ای هستم، نمونه‌هایی از کسب هویت بر مبنای مکان است که در حال حاضر هنوز محوریت دارد. هر گونه تغییری در مکان، در این تفکر به واکنش شدید می‌انجامد. اما جهت‌گیری‌های نوین ناسیونالیستی که سبب استقلال شمار زیادی از کشورها شد، از حکومت به سمت مردم در جریان نبوده، بلکه روند تازه‌ای از ناسیونالیسم است که از طرف مردم به سوی حاکمیت جریان دارد. این شکل نوین ناسیونالیسم، پدیده فلسفی-سیاسی-جغرافیایی جدیدی است. جهت‌گیری‌های ناسیونالیسم نوین در جنبش‌های شیعی مذهب کنونی

آمیزه‌ای از انگیزه‌های دینی، میهن‌خواهی و گرایش به سوی ارزش‌های مدرن است و از سوی طبقات گوناگون مردم عادی کشور قابل تشخیص است، بی آنکه ساختار سیاسی ناسیونالیستی ویژه‌ای بر آن حاکم باشد و راهبریش را بر عهده گیرد (مجتهدزاده، ۱۳۹۱: ۸۶). هدف جهت‌گیری ناسیونالیستی، در مراحل اولیه حفظ یکپارچگی ملی و سرزمینی در قبال تهدیدهای خارجی و زیاده‌روی‌های داخلی است. امت‌محوری، یعنی نگرش مبتنی بر امت اسلامی با متون دینی و قرآن مناسبت دارد، اما ساز و کار تحقق آن باید مقتضیات زمان و مکان را رعایت کند و در غیر این صورت، در قالب فعلی نمی‌توان آن را عملی کرد. داشتن رویکرد ایدئولوژیک صرف، احساسی و ذهنی نسبت به امت باعث می‌شود جنبش‌های اسلامی در کشوری که قدرت کسب می‌کنند، نتوانند دولت ملی و مدرن، اقتصاد و تولید ملی و استفاده بهینه از منابع و امکانات ملی و کشوری را به‌خوبی سازمان دهند و منافع ملی را تأمین کنند. توجه به دولت ملی، قالب ملی و ناسیونالیسم در جای خود هیچ منافاتی هم با دین ندارد؛ بنابراین شیعیان منافاتی بین ملی، اسلامی و امت نمی‌بینند. عوامل خانوادگی و موروثی در اوج اقتدار دولت در عربستان سعودی، شیخ‌نشین‌های خلیج فارس و پادشاهی‌های موروثی اردن و مراکش عمل می‌کرد. در مورد اعراب خلیج فارس، ملیت یک وفاداری فرادولت به وجود آورده است، در حالی که در ایران، ترکیه و تا حدودی مصر معنایی از عضویت مشترک در دولت به وجود آورده است (بلک، ۱۳۸۶: ۴۹۵). اصل وحدت و تکثر، جوهر اساسی ایدئولوژی را می‌سازد که وحدت بر اساس ایده‌آل‌ها و آرمان‌ها و جهان‌بینی آن مبتنی است و تکثری که بر اساس آن ایدئولوژی در شرایط مکانی و زمانی استوار است. بنابراین ایدئولوژی باید در ترکیبی از زمان و مکان پیش رود تا هم پویایی خود را حفظ کند و هم زنده بماند.

هایدگر زمان را به سه نوع زمان روزمره، زمان طبیعی و زمان جهانی تقسیم می‌کند. به نقل از وی، زمان آن چیزی است که اتفاقات در آن رخ می‌دهند. زمان در موجود تغییرپذیر اتفاق می‌افتد؛ پس تغییر در زمان است و تکرار دوره‌ای است. هر دوره، تداوم زمانی یکسانی دارد. ما می‌توانیم مسیر زمانی را به دلخواه خود تقسیم کنیم. هر نقطه اکتونی زمانی، بر دیگری امتیاز ندارد و اکتونی پیش‌تر و پس‌تر از خود دارد. زمان یکسان و همگن است. هایدگر زمان طبیعی را همان ساعت طبیعی تبادل روز و شب می‌داند که دازاین<sup>۱</sup> انسانی آن را مشخص کرده است. آیا من بر هستی زمان احاطه دارم و چیره‌ام؟ آیا خود را در اکنون دخیل می‌دانم (هایدگر، ۱۳۸۴: ۷۵). شیعه به اقتضاء تعریف خود از وجود انسانی بر مبنای اختیار و قائل شدن

به عقل در برابر تاریخ یا مفهوم اراده، زمان جهانی را با مفهوم منجی پیوند می‌دهد. زمان جهانی امتی را به هم پیوند می‌دهد که علی‌رغم تنوع هویتی به سوی صلح و همزیستی مسالمت‌آمیز در حرکت هستند. جنبش‌های شیعی جغرافیایی بودن زمین را پذیرفته‌اند، اما جغرافیایی بودن فرد را نمی‌پذیرند. بنابراین هیچ‌گاه خود را در بند نژاد، عقیده و ملیت قرار نمی‌دهند. ولی، مفهوم ایدئولوژی در اندیشه اهل سنت با زمان روزمره جزئی محصور در مکان پیوند می‌یابد. بنابراین ایدئولوژی بر مبنای ناسیونالیسمی شکل می‌گیرد که همواره حول مفهوم ملت، خط‌مشی تعیین می‌کند. جنبش‌های چپ ناسیونالیسم عربی، میراث‌دار مبانی فکری اسلامی مکانمندی هستند که از منظر تاریخی با همان مفاهیم خون، تبار و قبیله در ارتباط است. در این میان، فضا، عنوانی است که مقوله مکان را از آن روایت سنتی خارج می‌کند و از دوگانگی میان زمان و مکان، به روایت فلسفه سنتی، فاصله می‌گیرد و ناظر به شکلی از در هم تنیدگی زمان و مکان است، زیرا علاوه بر بعد کالبدی، بعد معنا را نیز شامل می‌شود. بر این اساس، مقوله فضا، نشان می‌دهد که نه تنها فضا یک روایت محافظه‌کارانه از امور نیست بلکه برعکس، ناظر به پویای عمیق انسانی و گسیختگی‌ها و فرارفتن از جبر موقعیت است (غلامرضا کاشی، ۱۳۹۰: ۱۷).

طبیعت در هر روزمرگی به طور مداوم اتفاق می‌افتد یعنی تکرار می‌شود. رویدادها در زمان وجود دارند، اما زمان ندارند بلکه به طور گذرا و عبور کننده از رهگذر یک اکنون رخ می‌دهند. این زمان اکنونی فرجام یک دوره است. پس، جهت مفهومی یگانه و برگشت‌ناپذیر است؛ همه اتفاقات از آینده‌ای بی‌انتهای گذشته‌ای بازنیامدنی رخ می‌دهند. زمان شیفته‌وار دنبال گذشته می‌دود و همگن‌سازی همسانی زمان با فضا است و زمان در اکنون واپس رانده می‌شود (هایدگر، ۱۳۸۴: ۷۵).

هنگامی که عناصر فضا به ذهن وارد می‌شود، ارزش‌ها و رفتارهایی را به کنشگران تحمیل می‌کند. این فضا آفرینشگر است و قدرت و مقاومت بین گروه‌های انسانی به وجود می‌آورد. به عبارتی رابطه‌ای دو طرفه بین انسان و فضا در پرتو ترکیب زمان و مکان به وجود می‌آید. فرد به محض آنکه وارد فضا و موقعیت مکانی می‌شود، ابتدا ضروری می‌داند که نسبت خود را با قواعد و چارچوب‌های پیشینی مندرج در فضای منتشر محیط بیابد. از این‌رو، فعالیت سیاسی پیرامون مکان سازماندهی و تجهیز می‌شود. متفکران انتقادی اصولاً مکان را بازنمای نوعی رویکرد محافظه‌کارانه دانسته‌اند، در حالی که تفکر متکی بر زمان، بستر ساز رویکردی انتقادی

و انقلابی است. آنچه ایدئولوژی ناسیونالیستی را پیش می‌برد، نسبت انسان با مکان است؛ یعنی انسان به نوعی هویت‌جویی بر مبنای مکان دست می‌زند.

### محیط‌شناسی پژوهش

#### خاورمیانه

خاورمیانه در نگاهی تاریخی، از دیرباز محل سکونت اقوام و قبایل متعددی از جهان اسطوره‌ها بوده است؛ منطقه‌ای که بعدها خاستگاه سه دین مهم توحیدی شد. دو قبله مسلمانان در این منطقه بوده و از سوی دیگر دربردارنده موجودیتی به نام اسرائیل است. نخستین نهضت‌های اصلاحی اسلامی از این نقطه آغاز شد. از بعد الهیاتی، پیام نبوی نقطه عطف نبرد مکان و زمان در تاریخ است. در این پژوهش که بر پدیدارشناسی استوار است، خاورمیانه به این دلیل که خاستگاه دین اسلام و در واقع محل ظهور پدیدار است، حائز اهمیت است. پیامبرانی که مکان‌های ستایش خدایان یا بتکده‌ها را در سراسر کشور ویران کردند، علیه خدایان مکان مبارزه کردند و با این کار ریشه‌های تجدید حیات شرک را قطع کردند اما، در مقابل خدای مکان، خدای زمان، خدای تاریخ است؛ یعنی خدایی که در تاریخ به سوی غایتی می‌کوشد. در پرتو این خدا تاریخ جهت می‌یابد و چیزی تازه در آن و از رهگذر آن باید آفریده شود. این غایت یا سعادت همگانی نام دارد یا پیروزی بر قوای اهریمنانه‌ای که اقوام سلطه‌گر معرف آن هستند. تاریخ در آیین نبوت‌گرایی، تاریخ جهانی است. محدوده‌های مکان و مرزهای بین ملت‌ها نفی می‌شوند. سرانجام نقطه غایی جدال زمان و مکان اتفاق می‌افتد. یکتاپرستی نبوت‌گرا، یکتاپرستی عدالت است. خدایان مکان بالضروره عدالت را تباه می‌کنند. دعوی بی‌حد و حصر هر خدای مکانمندی به ناگزیر با دعوی نامحدود هر خدای مکانمند دیگری در تضاد می‌افتد. اراده معطوف به قدرت یک گروه برای گروهی دیگر عدالت به همراه ندارد (تلیش، ۱۳۷۶: ۴۵).

#### جنبش‌های شیعی

شیعیان که بخش عمده‌ای از جمعیت منطقه خاورمیانه را در اختیار دارند، در بیشتر حوزه‌های سیاسی، اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی از جایگاه مطلوبی برخوردار نیستند. بر این اساس، با آگاهی روزافزون آنان از موقعیت خویش و افزایش سطح تحصیلات و گسترش

فناوری ارتباطات، به تدریج آنان نیز به خودآگاهی جمعی رسیده‌اند. بدین ترتیب، با شکل‌دهی احزاب، گروه‌ها و سازمان‌های مخفی و نیمه‌مخفی، تشکل‌های خویش را سازمان‌دهی کرده و به منظور رسیدن به جایگاه حقیقی خویش، دست به فعالیت‌های سیاسی زده‌اند. شیعیان با امید به ظهور منجی آخرالزمان و برای اصل‌آمادگی برای ظهور، جهاد را ابزاری برای این راهبرد می‌دانند. اما زمان بنا بر درک الهیاتی و ادراک محیطی شیعه، نوعی امتداد است و تقسیم‌بندی‌های زمانی مخلوق برداشت‌ها و حافظه‌ها و تعلقاتی است که اینک در ذهن وجود دارند. بنابراین جهانشمولی نزد جنبش‌های شیعی تجسم یافته و بر این اساس نگاه و اهداف، نه ملی و نه منطقه‌ای، بلکه جهانی است؛ بر همین اساس جنبش‌های شیعی حتی در جوامع طایفه‌ای هم مشروعیت و محبوبیت کسب می‌کنند (اسداللهی، ۱۳۸۲: ۱۰). همچنین از نظر سازمانی، با وجود اصل مرجعیت و رهبری مذهبی سیاسی از جایگاه و موقعیت مناسب یک جنبش سیاسی برخوردار هستند. بعضی از این جنبش‌ها مانند حزب الله حجاز قیام مسلحانه را مشی خود قرار داده‌اند و جنبشی مانند حزب الله لبنان هم به مبارزه و هم انتخابات مجلس روی آورده است. نهضت‌های شیعی عراق مثل حزب الدعوة به منظور تلاش برای بازگشت به اسلام نخستین، جماعت العلماء و حزب اسلامی در جهت جلوگیری از گسترش کمونیسم و ناسیونالیسم عرب متأثر از اندیشه‌های عبدالناصر، شکل گرفتند. هدف رهبران این نهضت‌ها، تغییر وضع سیاسی موجود عراق برای رسیدن به وضعیت مطلوب و تشکیل حکومت اسلامی بود (شیرودی، ۱۳۹۰: ۴-۵). جنبش‌های شیعی که نوع خاصی از جنبش‌های اسلامی به شمار می‌آیند، از جمله فراگیرترین حرکت‌های مردمی بوده‌اند که برای احیا و استقرار اندیشه‌های تشیع و مبارزه با حکومت‌های زمان که آنان را غاصب حاکمیت اسلامی می‌دانند، به پا خاسته‌اند و محرومیت‌های اقتصادی و سیاسی که بر شیعیان اعمال شده، عاملی مهم در تسریع این حرکت‌ها به شمار می‌آید. اگرچه از سوی دیگر، جنبش‌های اسلامی در منطقه خلیج فارس به دنبال رشد حرکت‌های استقلال‌طلبانه و ناسیونالیسم در جهان غرب، شیعیان منطقه را نیز تحت تأثیر هر چه بیشتر قرار داده است، اما تشیع ماهیتی پویا و انقلابی داشته و عوامل محیطی، تنها نقش واسطه‌ای در برانگیختن این جنبش‌ها داشته است. به هر حال، دشواری‌های اجتماعی که همواره بر زندگی شیعیان حکمفرما بوده است، اغلب نتوانسته تأثیر آنان را بر سیر وقایع سیاسی و اجتماعی خنثی کند. به عنوان مثال در امیرنشین قطر، شیعیان بیست درصد کل جمعیت را تشکیل می‌دهند و از منظر اقتصادی و اجتماعی بسیار آسیب‌پذیرند و در واقع در همان وضعیتی به سر می‌برند که

اقلیت شیعه در کشور عربستان در ناحیه احساء با آن مواجه است. شصت و پنج درصد جمعیت بحرین شیعه‌اند که عمدتاً روستایی هستند و شیعیان با وجود اکثریت خود، تحت حاکمیت اقلیت سنی از قدرت سیاسی به دور هستند. یک پنجم جمعیت کویت شیعیان هستند و پس از انقلاب ایران به آشفتگی‌های مهمی در این کشور منجر شد. علوی‌های سوریه از از سالیان گذشته مردمی فقیر و تحقیر شده توسط قدرت سنی عثمانی بودند. بدرفتاری سنی‌ها نسبت به علوی‌ها باعث پناهنده شدن آنان به ناحیه جبل انصاریه در شمال غربی سوریه شد (توال، ۱۳۸۰: ۹۲-۱۰۵). واقعیت آن است که چه در دوران عثمانی، چه هاشمی‌ها، انگلیسی‌ها، غیرمذهبی‌ها یا بعثی‌ها، شیعیان عراق با وجود داشتن بیشترین درصد جمعیت، فراموش شده بودند و در محرومیت به سر می بردند (توال، ۱۳۸۰: ۸۳). حضور شیعه در محیط اجتماعی پیرامون خود، فعالانه و تأثیرگذار بوده است، به گونه‌ای که موضع‌گیری‌های آنان اعم از رهبری‌های دینی و پایگاه‌های مردمی، نیروی بنیادی در زندگی سیاسی و اجتماعی به شمار رفته است. جنبش‌های شیعی که تغییرات بنیادین در ساختار سیاسی - اجتماعی جوامع خویش را می‌خواهند، در حقیقت این جنبش‌ها در دو جبهه می‌جنگند؛ از یک سو، برای اصلاح جامعه خویش می‌کوشند و به سازمان‌ها و تشکیلات موجود که به نظر آنها شایسته اسلام راستین نیستند، می‌تازند و از سوی دیگر، بر ضد حکومت‌های استعماری دست به جنگ مسلحانه می‌زنند. به لحاظ ساختاری، جنبش‌های شیعی، به دلیل عامل مرجعیت و رهبری مراجع تقلید، از سازمان‌دهی و تشکل منظم‌تری به نسبت دیگر جنبش‌های اسلامی برخوردار هستند. از آنجا که شیعیان در مراحل مختلف تاریخ خود، همواره جناح مخالف و معارض نظام بودند و آن را مشروع و قانونی نمی‌دانستند، بر سرنگونی آن و جایگزینی نظام امامت تلاش می‌کردند و از این‌رو، سازمان‌دهی و تشکیلات نزد آنها یک اصل کلی و ضرورت گریزناپذیر بود و تقریباً در هر مرحله، رهبر واحدی داشتند. به همین علت، در بین شیعیان برخلاف اهل سنت، حرکت‌های تک‌روانه و فردی کمتر دیده می‌شود. همچنین از آنجا که یکی از اهداف اساسی این جنبش‌ها، تغییر وضع موجود است، فعالیت آنها از نظر حکومت‌هایشان غیرقانونی است. از این رو، سابقه فعالیت بیشتر این احزاب، تشکل‌ها و جنبش‌ها، به صورت مخفیانه و زیرزمینی یا نیمه‌پنهان بوده است. نکته دیگر آن که، جنبش‌های شیعی برخلاف نوع سنی آنها، کمتر بر اصلاح جامعه تأکید داشته و بیشتر بر انقلاب نظر دارند؛ تأکید این جنبش‌ها بر جهاد، به عنوان یکی از مهم‌ترین ابزارهای استقرار حکومت اسلامی، مؤید این مطلب است.



جنبش‌های فراگیر شیعی در دو قرن اخیر، از سه مکتب سیاسی متأثر است. این سه مکتب حاصل تفکرات علمای بزرگ شیعه برای ایجاد یک نظام سیاسی مبتنی بر شریعت در یک فرآیند تاریخی در خاورمیانه می‌باشد: مکتب سامرا، مکتب نجف و مکتب قم (نامدار، ۱۳۷۶: ۲۳۴). با این تعبیر، آنان با تأکید بر اصل آمادگی برای ظهور منجی، جهاد را مهم‌ترین راه برای رسیدن به این آمادگی بر می‌شمارند. در تاریخ جهان تسنن، جنبش‌هایی مانند جنبش ضد استعماری تنباکو به رهبری رهبران دین که به لغو امتیاز انحصار تنباکو در ایران انجامید و منجر به عقب‌نشینی استبداد داخلی و استعمار خارجی و یا انقلابی مانند انقلاب عراق که علیه قیومیت انگلستان بر کشور اسلامی عراق بود و به استقلال ختم عراق شد و یا قیامی مانند مشروطیت ایران که رژیم سلطنتی استبدادی ایران را مبدل به رژیم مشروطه کرد و یا نهضتی اسلامی به رهبری رهبران دینی مانند آنچه در ایران امروز می‌گذرد، دیده نمی‌شود. زیرا زمانمندی عقل مدرن آن را به شدت مستعد ایدئولوژی می‌کند به همین دلیل در جهان اسلام مهم‌ترین روایت‌های ایدئولوژیک از دین در میان شیعیان ممکن شد. اندیشه شیعه از آغاز کار فلسفه‌ای را تقویت کرد که از سنخ فلسفه نبوی بود و با دین انطباق داشت. فلسفه نبوی مستلزم تفکری است که نه به وسیله سابقه تاریخی محصور می‌شود، نه با کلمات و الفاظی که با تعلیم در قالب عقاید جزئی ثابت و تغییرناپذیر شود محدود می‌شود، نه در افقی که منابع و قوانین منطق استدلالی آن افق را مرزبندی کند مشخص می‌شود. پیامبر خاتم (علیه السلام) به عرب و محیط شبه جزیره عربستان اختصاص نداشت. با پایان یافتن عهد نبوت، عهدی جدید که عهد ولایت است جانشین آن شده، و این ظهور پایان آن عهد است. فلسفه نبوی اصولاً فلسفه‌ای است مربوط به آخرالزمان (کربن، ۱۳۸۹: ۴۱). تنها گروهی که هم از ظرفیت دید مکانمند و هم دید زمانمند برخوردار است، شیعه است. شیعه تصویر مکانی از عالم را که خدا در رأس آن بوده و سلسه مراتبی متصلب دارد را، با مفهوم زمان ترکیب کرده است. در درک مکانی، جبر از پیش حاکم بر تعاملات و رفتار انسان است؛ چرا که تاریخ با مفهوم مکان پیوند خورده است. اما شیعه، عقل را جایگزین اراده می‌کند. اعتقاد به منجی نزد اهل تشیع منجر به تلاش برای استقرار حکومت عدل در زمان غیبت و زمینه‌سازی برای ظهور می‌شود. با توجه به این که اتوپیاها الگوهای ذهنی و فاقد مرجعیت مکانی هستند، با مفهوم زمان گره می‌خورند. به عبارتی، منجی شیعیان، رئیس مدینه فاضله و امام زمان، پیشوای عصر و زمان است و نه امام مکان. وجود یک ایدئولوژی معتقد به ظهور مجدد یک منجی دربردارنده راهی برای نجات ارزش‌ها، عقاید

و سنت کهن و اصیلی است که برای شکل دادن به نظم بنیادگرایانه جدید ضروریست. پاسخ تشیع انقلابی به بحران‌های سیاسی و اجتماعی هر دوره زمانی باعث شکل‌گیری جنبش‌هایی با ایدئولوژی جامع می‌شود که با برهم زدن نظم موجود، سعی در رسیدن به الگوی ایده‌آل نظم سیاسی دارند. شیعه با ترکیب زمان و مکان، از استعداد مکان بهره می‌گیرد و به خلق فضای مقاومت می‌پردازد که به پیوند مکان با عرصه سیاسی می‌انجامد.

### جنبش‌های سنی

پس از فروپاشی خلافت و حاکمیت مغول و نسل‌های بعدی آنها، اندیشه‌ی سیاسی جدید اهل سنت از ابن تیمیه با رویکردی اعتراضی آغاز می‌شود. پاک‌دینی و زدودن دین از پیرایه‌هایی که بددینانی مانند باطنی‌ها به اسلام وارد کرده‌اند، دغدغه‌ی اصلی این اندیشه و صاحبان آن است. اندیشه‌ی سیاسی معاصر سلفی، متکی بر آثار همین نسل و گرایش، یعنی ابن تیمیه و سپس ابن جوزی، ابن قیم و ابن کثیر است. ویژگی‌های اندیشه‌ای و فکری این بخش دوم، افزون بر مبارزه‌جویی و قرار دادن مفهوم عدالت به عنوان یک مفهوم مرکزی، تسامح نداشتن در برابر شیعه و هرگونه مذهبی غیر از مذهب اهل سنت اصیل – به تعبیر آنها و حتی تصوف سنی است. دو منبع الهام اندیشه‌ی سیاسی جنبش‌های اسلامی اهل سنت عبارتند از: نسل و دوره‌ی اندیشه‌ی پیش از فروپاشی خلافت و در رأس آن محمد غزالی، و نسل اندیشه یا به تعبیر بهتر فقه سیاسی دوره پس از فروپاشی خلافت، یعنی فقه سیاسی ابن تیمیه و متأثران از او. گروه‌های سلفی و مشخصاً «جهاد اسلامی» مصر، «جماعت اسلامی» مصر و «القاعده» به نسل اندیشه‌ی ابن تیمیه رجوع می‌کنند. منابع فکری این جریان‌ها هم که طی دهه‌های اخیر تولید شده، بیشتر مستند به آراء همین گروه از علمای اهل سنت مانند ابن تیمیه است. با نگاهی به کتاب‌های «فريضة الغائبه» از عبدالسلام فرج، که مانیفست گروه‌های جهادی و بعضاً تکفیری مصر طی چند دهه گذشته بوده یا کتاب‌های دکتر «سید امام» که از نظریه‌پردازان سابق سلفی‌گری است، آشکار می‌شود که بیشتر این کتاب‌ها عمدتاً با رویکردی نقلی و مستند به آراء همین طبقه و نسل از اندیشه‌ی سیاسی اهل سنت نوشته شده است. دیدگاه سلفی و تکفیری منقطع از محتوا و مقتضیات زمان و واقعیات عالم سیاست از یک دهه پیش در سطح داخلی به بن بست رسید و با آغاز هزاره جدید در سطح جهانی نیز با شکست روبرو شد (بذرافکن، ۱۳۹۱: ۲۲). اما، در سیر اندیشه سیاسی اسلام، دهه ۱۹۲۴ به بعد نقطه عطف است؛ چرا که خلافت اسلامی فروپاشید و دولت‌هایی که

دو چهره سکولار و اقتدارگرا داشتند، شکل گرفتند. امپراتوری عثمانی خلاء قدرت و مجموعه نه چندان منسجمی از هویت‌های قومی، دینی و سیاسی را از خود به جای گذاشت. پس از آن تحولی در دولت‌های مسلمان به وجود آمد. آغازگران این تحول نه رهبران دینی، بلکه سیاستمداران سکولار بودند. رهبران عرب ماموریت خود را ضداستعماری، ناسیونالیسم و سوسیالیسم تعریف کردند. احزاب سیاسی که مسئولیت خود را از منظر سکولار می‌دیدند، قدرت را در مصر، سوریه و عراق به دست آوردند و در ایران سلسله پهلوی قدرت را به دست گرفت. در انقلاب رادیکال ۶۱-۱۹۵۸ جمال عبدالناصر در مصر و احزاب بعث در سوریه و عراق از ملیت عرب و سوسیالیسم بهره گرفتند. در نهایت اسلام به تدریج موضوعیت خود را در سیاست از دست داد (بلک، ۱۳۸۶: ۲۹۴). این حکومت‌ها سه ویژگی داشتند: سکولار و اقتدارگرا بودند و دیگر اینکه حکومت‌های ناکامی بودند و اهدافی همانند رفاه و امنیت و توسعه اجتماعی را برآورده نکردند. بنابراین جنبش‌هایی ظهور کردند که در مقابل آنها قرار گرفتند؛ یعنی جنبش‌هایی بودند که الف- خواسته‌هایی مذهبی داشتند، ب- کمابیش گرایش‌های دموکراتیک پیدا کردند و ج- بیشتر با تکیه بر شکست حکومت در سیاست‌های رفاهی و اجتماعی میل به نوعی عدالت اجتماعی داشتند. این جنبش‌ها در درون دنیای سنی دو جریان بزرگ هستند: جنبش‌های سلفی و جنبش‌های اخوانی که هر دو جنبش ابتدا گرایش‌های مسلحانه داشتند، یعنی هم سلفی‌ها شاخه نظامی به نام نظامی خاص داشتند و اخوانی‌ها نیز، این گرایش‌های نظامی را داشتند. نظامی‌گری اهل تسنن در هر جایی که کشورها با موارد انسداد سیاسی مواجه شده است، رادیکالیزم جدی را تولید کرد که نمونه‌های آن امروزه نیز قابل مشاهده است؛ برای نمونه سوریه را می‌توان به صورت موردی نام برد. در تمام کشورهای منطقه، جریان‌های سنی در رأس امورند، فقط در سوریه چنین حکومتی بر سر کار نیست. در سوریه نیز که اخوان حضور دارند، اندیشه‌های اخوانی ابتدا گرایش چندانی به تأسیس حکومت اسلامی نداشتند، اما اختلاف‌های ۱۹۶۵ و همچنین بحران ۱۹۸۲ در سوریه سرانجام اخوان را به سمت تأسیس نهادهای نظامی همانند کتائب محمد و یا گردان‌های محمد رسول الله کشاند (بلک، ۱۳۸۶: ۴۹۸). اندیشه وحدت اسلامی اگرچه در مقاطعی نزد برخی جنبش‌های سنی بروز یافت، اما به منظور بازگرداندن سلطه برخی قبایل و طوایف خاص و وحدت میان آنها بود و شکل‌گیری ائتلاف‌های جدیدی را منجر شد که بر مبنای قومیت و مکان و محدوده جغرافیایی خاصی نبود. نگرش ناسیونالیستی همیشه در کادر جنبش‌های سیاسی عصری نیرومند

بوده است. توجه مطلق به لزوم سلطه بر یک تمامیت جغرافیایی و ایجاد وحشت در میان همسایگان، در میان اکثر جنبش‌های اسلامگرای رادیکال مشهود است. بنابراین مکانمندی اندیشه جنسی از سیاست را در میان جنبش‌های سنی به میان می‌آورد که برتری جویی و سلطه‌خواهی ویژگی بارز آن بوده که انسداد سیاسی با این وضعیت رابطه مثبت دارد، به عبارت بهتر، در هر مکانی که انسداد سیاسی ایجاد شد، حتی دموکراتیک‌ترین گرایش‌هایی که به عنوان مثال در سوریه اخوانی‌ها بودند، نیز رادیکال شدند که رادیکالیزم آنها هر روز روند شتاب جدی‌تری می‌گیرد. کشورهایمانند عربستان، قطر و ترکیه، این تحولات مذهبی رادیکال را در جهت سلطه کامل اهل تسنن تقویت کرده‌اند. حرکت‌های سلفی نیز سعی در کشتار شیعیان از طریق دو رویکرد انتشار عقیده و مبارزه با بدعت دارند.

### تمایز و تشابه جنبش‌های اسلامی

جنبش‌های اسلامی، به نقل از موثقی سه دسته جنبش اسلامی قابل تفکیک ذکر می‌شود: یک دسته گرایش‌های سنت‌گرا هستند که ابتدا به ساکن در جنبش فعال نمی‌شوند، ولی عواملی باعث فعال شدن آنها می‌شوند و از همان موضع سنتی موضع‌گیری‌هایی دارند و یک گرایش فکری را شکل می‌دهند. سپس اصلاح‌طلبان دینی که جنبش اسلامی را شکل می‌دهند و رهبری می‌کنند، به دو دسته تقسیم می‌کنند؛ دسته اول وهابی‌ها بوده که مشخصاً بنیادگرایی اسلامی را شکل می‌دهند. بنیادگرایی اسلامی که در بسیاری از جنبش‌های اسلامی معاصر گسترش و نفوذ یافته، در کل با سنت‌گرایی فرق دارد. سنت‌گرایان، سیاسی نیستند و دین را ایدئولوژیک نمی‌کنند، به عبارتی آنها دنبال تغییرات در جهان و رسیدن به حکومت نیستند. آنها در عرصه‌های فرهنگ، تمدن و مباحث اجتماعی فعالیت‌هایی دارند، اما سیاسی نیستند و بیشتر فکری، فرهنگی و اجتماعی هستند. بنیادگرایان داعیه سیاسی و داعیه تغییرات دارند و به ویژه خواهان تشکیل حکومت اسلامی هستند. بنابراین حتی قالب‌های رسمی سنتی را هم رد می‌کنند؛ یعنی به بنیادهای اولیه اسلام برمی‌گردند. آنها تشکیل مذاهب و مکاتب در سده‌های بعد را به عنوان بدعت رد می‌کنند و از این نظر با سنت‌گرایان تفاوت دارند؛ اما به دلیل گذشته‌نگری و شعار اصلی‌شان مبنی بر بازگشت به کتاب و سنت و بازگشت به دوره باشکوه اولیه، در سنت‌گرایی منحل و در نهایت با آنها یکی می‌شوند. بنیادگرایی می‌کوشد سطوح و ظواهر را در سطح بسیار گسترده‌ای تغییر دهد. شاخه دیگر اصلاح‌طلبی دینی، نوگرایی دینی است که در موضع‌گیری‌های سیاسی و اجتماعی رادیکال عمل می‌کند؛ یعنی دنبال تغییرات

اساسی و ساختاری در جوامع مسلمان است. جنبش‌های اسلامی بنیادگرا و نوگرا در کل رقیب یکدیگر هستند. جریان دیگری که در کشورهای اسلامی وجود دارد، جریان تجدد است که سکولار و منهای دین است. بخشی از جنبش‌های اسلامی قدرت بسیج توده‌ای، رهبری کاریزما و پایگاه بسیار وسیع را داشته‌اند. در برخی موارد این جنبش‌ها، جنبه عوام‌گرایانه و توده‌ای به خودش می‌گیرند و ممکن است به تبع آن از منظر اعتبار و اهمیت دادن به عقل، علم، کارشناسی، تخصص، مدرنیته و مباحث مربوط به توسعه آسیب ببینند؛ برخی از این جنبش‌ها با اینکه قالب حزبی داشت و از طریق انتخابات پیروز شد؛ اما، بخش دیگری از جنبش‌های اسلامی توده‌ای عمل نکرده‌اند، بلکه تغییرات را به گونه‌ای تدریجی، مسالمت‌آمیز و در چارچوب قانون اما سازمان‌یافته، عقلانی، کارشناسانه و مدرن دنبال کردند؛ جنبش‌های اسلامی در ترکیه از این نوع بوده‌اند. در ترکیه با وجود این که رژیم به شدت سکولار و نظامی بود اما، اسلام‌گرایان در بدنه نظام و در میان طبقه متوسط شهری نفوذ کردند و به تدریج با پیروزی در انتخابات و رأی‌گیری‌ها، احزاب حاکمی را که مشروعیت‌شان را از دست داده بودند، کنار زدند و سرانجام خود به حزب حاکم تبدیل شدند. در مراحل بعدی جهت‌گیری‌های سازمانی، عقلانی، علمی و سپس کادرسازی در قالب حزبی به تدریج و در درازمدت جا می‌افتد و آنها وقتی قدرت را به دست می‌گیرند، هم کادر و تئوری دارند و هم موفق عمل می‌کنند (موتقی، ۱۳۸۶: ۱۰۳). تمایز جنبش‌های اسلامی شیعی و سنی را در این موارد می‌توان دید: ۱- اغلب جنبش‌های اهل سنت ماهیت اصلاح‌اندیشه یا فهم معرفت‌دینی دارند در حالی که جنبش‌های شیعه بیشتر بر ماهیت اصلاح اجتماعی دارند. ۲- بیشتر جنبش‌های سنی در تضاد با حاکمیت موجود نیستند، بلکه در توجیه قدرت موجود هستند، در حالی که جنبش‌های شیعی در تضاد با قدرت موجود و نفی آنها عمل می‌کنند. ۳- جنبش‌های اهل سنت در عرض یکدیگر واقع شده و شماری از آنها حتی دیگری را نفی می‌کند، اما جنبش‌های شیعه بر اساس اصل زمان در طول یکدیگر واقع می‌شوند و یکدیگر را نفی نمی‌کنند. ۴- رهبری در جنبش‌های اهل سنت معمولاً مستقل از قدرت موجود نیست، اما نهاد رهبری در جنبش‌های شیعی، همواره رهبری فراگیر بوده است. ۵- پایگاه جنبش‌های سنی بیشتر در میان نخبگان سیاسی و فرهنگی بوده، در حالی که جنبش‌های شیعی در میان توده مردم پایگاه داشته‌اند (نامدار، ۱۳۷۵: ۲۳۲).

در باره تقسیم‌بندی جنبش‌های اسلامی به ارتجاعی و مترقی هم به یک معنا می‌توان گفت جنبش‌هایی که شکل بنیادگرایانه پیدا می‌کنند، ماهیت ارتجاعی به خود می‌گیرند، چون به دنبال این هدف هستند که وضع موجود را با ارجاع و بازگشت به گذشته تغییر دهند و عنوان

بنیادگرا به آنها داده می‌شود. این جنبش‌ها بنا بر دید مکانمند مسیر مشخصی ندارند، بلکه در سیری مدور حرکت می‌کنند. دید مکانمند فارغ از زمان، بنا بر ادراک محیطی با زمان انفسی و در واقع به روایت پدیدارشناسی با درون‌گستری ذهن و اندیشه ارتباط می‌یابد و چون با مفهوم زمان پیوند نمی‌یابد، عاری از جهت یعنی امتداد است؛ جهت‌دار بودن ویژگی زمان است و زمان علاوه بر درون‌گستری با برون‌گستری ذهن و اندیشه ارتباطی مستقیم دارد. برخی جنبش‌های اسلامی با گرایش‌های نوگرایی دینی عنوان مترقی به خود می‌گیرند؛ مترقی به این معنی است که آنها ضمن پیوند با کتاب، سنت و دین، با تغییرات زمان و مکان، دنیای مدرن، دستاوردهای مثبت مدرنیته، پیشرفت، ترقی، توسعه و صنعت سازگاری دارند. بر این اساس، آنها ضمن این که ریشه در گذشته دارند، چون از دستاوردهای دنیای مدرن استفاده می‌کنند و فعالیت‌هایشان را با نظر به آینده سامان می‌دهند، مترقی به شمار می‌آیند.

### نتیجه

ایدئولوژی‌هایی مانند ناسیونالیسم که در مقطعی خاص نزد اهل سنت شکل گرفته‌اند، بنا به وضعیت آن مقطع خاص و به اقتضاء مکان جغرافیایی راهنمای عمل شدند. بنابراین، زمان به معنای هایدگری نقشی در ایجادشان نداشت؛ زیرا زمان در آن مکان خاص متوقف می‌شود و ویژگی غالب خود یعنی حرکت را از دست می‌دهد. ادراک محیطی بنا بر تجربه، فرد را با محیطی ارتباط می‌دهد که هویت وی را تعریف می‌کند. هویت و وجود با مکان عینی ناشی از ادراک محیطی که در ذهن نقش می‌بندد، گره می‌خورد. بنابراین رویکرد و راهبرد شکلی واپس‌گرایانه می‌یابد. در این بازگشت به گذشته و نقطه طلایی ظهور پدیدار، هر مانعی باید از میان برداشته شود، اما زمان از آنجا که به سوی مکانی خاص در اندیشه شیعه در حرکت است، جهت‌دار می‌شود؛ این مکان خاص مکانی است ماوراء زمان و مکان زمینی. یعنی در عین حال که زمان و مکان زمینی و واقعی است، فرازمان و فرامکان نیز می‌شود. آنچه در این میان حائز اهمیت است چگونگی مواجهه جریان‌ها و جنبش‌های اسلامی با مسئله‌ای به نام عقلانیت مدرن است که با فلسفه مدرن پیوند می‌یابد. دولت مدرن به عنوان پدیده مدرن، برآیند این عقلانیت است که مفهومی نسبتاً جدید در اندیشه سیاسی اسلام است و تشیع و تسنن هر کدام رویکردهای متفاوتی نسبت به آن داشته‌اند. زمان و مکان ساخت‌های اصلی وجود هستند. دو نیروی زنده و متخاصم و سوژه‌هایی که قدرت خاص خویش را دارند و همه موجودات و

قلمرو متناهی تابع آنها هستند. زمان و مکان نیروهای کلی وجود، از جمله وجود انسان، اندیشه و کالبد او هستند. حرکت ویژگی عام حیات است که در تمام پدیده‌های سیاسی موجب اثر است. اندیشه نیز متعهد به زمان است و برای این که نمود یابد، به مکانی شدن نیازمند است. خود زمان و مکان همیشه به یکدیگر پیوسته‌اند و در عین حال با هم در ستیز هستند که به گفته تیلیش این نبرد، بنیادی‌ترین نبرد هستی است. در اندیشه بشر، این ستیز آگاهانه به موجودیت خود واقف بوده و قدرتی تاریخی کسب می‌کند. بنابراین، نبرد زمان و مکان در شکل‌گیری تاریخ بشر به نحو گسترده‌ای مؤثر است. شیعیان بر اساس دوره‌های زمانی غیبت تاریخ را به مقاطعی تقسیم کرده‌اند و در مبارزات خویش بر اساس اصل زمانمندی راهبردهایشان را پیش برده‌اند. جنبش‌های اسلامی شیعی عقل‌گرا توانایی لازم را برای ایجاد امنیت پایدار و همه‌جانبه داشته‌اند و همواره بر اساس نوعی رویکرد راهبرد محور عمل کرده‌اند، که حول محور زمان شکل می‌گیرد؛ در حالی که جنبش‌های سنی بر اساس رویکرد هویت‌محور که فعالیت سیاسی را حول مفهوم مکان شکل می‌دهد، پیش رفته‌اند.

## منابع

## الف) فارسی

- آقابخش، علی، (۱۳۷۲)، فرهنگ علوم سیاسی، چاپ اول، تهران، مرکز اطلاعات و مدارک علمی.
- اسماعیلی، علی و دیگران (۱۳۹۱)، بیداری اسلامی مبانی، زمینه‌ها و پیامدهای ژئوپلیتیک، چاپ اول، تهران، انتشارات سوره مهر.
- ایروانی، محمود و سایرین، (۱۳۹۱)، روانشناسی ادراک و احساس، چاپ شانزدهم، تهران، انتشارات سمت.
- باتامور، تام، (۱۳۷۱)، جامعه‌شناسی سیاسی، ترجمه منوچهر صبوری، چاپ اول، تهران، انتشارات کیهان.
- بلک، آنتونی، (۱۳۸۶)، تاریخ اندیشه سیاسی اسلام از عصر پیامبر تا امروز، ترجمه محمد حسین وقار، چاپ سوم، تهران، انتشارات اطلاعات.
- بهفروز، فاطمه، (۱۳۷۰)، «بررسی‌های ادارک محیطی و رفتار در قلمرو مطالعات جغرافیای رفتاری و جغرافیای انسانی معاصر»، فصلنامه تحقیقات جغرافیایی، شماره ۲۰.
- بذرافکن، معجد، (۱۳۹۱)، «سیر تحول و ارتقای جنبش‌های اسلامی معاصر در چهار نسل با تأکید بر مصر»، فصلنامه علمی- پژوهشی مطالعات انقلاب اسلامی، سال نهم، تابستان، شماره ۲۹.
- توال، فرانسوا، (۱۳۸۰)، ژئوپلیتیک تشیع، ترجمه حسن صدوق و نینی، چاپ اول، تهران، انتشارات دانشگاه شهید بهشتی.
- تیلور، پیتر و جانستون، جان، (۱۳۸۸)، مقدمه‌ای بر جغرافیای سیاسی، ترجمه زهرا پیشگاهی فر و رسول اکبری، چاپ اول، تهران، انتشارات دانشگاه تهران.
- تیلیش، پل، (۱۳۷۶)، الهیات فرهنگ، ترجمه مراد فرهادپور و فضل‌الله پاکزاد، چاپ اول، تهران، انتشارات طرح نو.
- حافظ نیا، محمدرضا، (۱۳۹۰)، اصول و مفاهیم ژئوپلیتیک، چاپ سوم، مشهد، انتشارات پاپلی.
- دکمجان، هرایر، (۱۳۷۷)، اسلام در انقلاب: جنبش‌های اسلامی در جهان عرب، ترجمه حمید احمدی، چاپ اول، تهران، انتشارات کیهان.
- شکوئی، حسن، (۱۳۹۱)، اندیشه‌های نو در فلسفه جغرافیا، جلد اول، چاپ چهاردهم، تهران، موسسه جغرافیایی و کارتوگرافی گیتاشناسی.



- شکوئی، حسن، (۱۳۹۱)، *فلسفه‌های محیطی و مکتب‌های جغرافیایی*، جلد دوم، چاپ هشتم، تهران، موسسه جغرافیایی و کارتوگرافی گیتاشناسی.
- شیرودی، مرتضی، (۱۳۹۰)، *جنبش‌ها و نهضت‌های اسلامی معاصر*، چاپ اول، قم، پژوهشکده تحقیقات اسلامی.
- غلامرضا کاشی، محمدجواد، (۱۳۹۰)، «تحلیل فضا به مثابه گفتمان کاوی میدانی»، مجله مطالعات اجتماعی ایران، دوره پنجم، تابستان، شماره ۲.
- کامران، حسن، واثق، محمود، (۱۳۸۹)، «تحلیلی جغرافیایی از واژه قرآنی امت»، فصلنامه علمی- پژوهشی انجمن جغرافیای ایران، دوره جدید، پاییز، شماره ۲۶.
- کرین، هانری، (۱۳۸۹)، *تاریخ فلسفه اسلامی*، ترجمه اسدالله مبشری، جلد اول، چاپ پنجم، تهران، انتشارات امیرکبیر.
- مجتهدزاده، پیروز، (۱۳۹۱)، *جغرافیای سیاسی و سیاست جغرافیایی*، چاپ پنجم، تهران، انتشارات سمت.
- مطهری، مرتضی، (۱۳۷۱)، *حرکت و زمان در فلسفه اسلامی*، جلد دوم، چاپ اول، تهران، انتشارات حکمت.
- مقیمی، ابراهیم، (۱۳۸۰)، «مفهوم زمان و نمادهای آن در جغرافیا»، نشریه دانشکده ادبیات و علوم انسانی، ۴، شماره ۱۵۷، ؟.
- موثقی، سید احمد، (۱۳۸۶)، *جنبش‌های اسلامی معاصر*، چاپ اول، تهران، انتشارات سمت.
- منوچهری، عباس، (۱۳۹۲)، *رهیافت و روش در علوم سیاسی*، چاپ اول، تهران، انتشارات سمت، ۱۳۹۲.
- نامدار، مظفر، (۱۳۷۶)، *رهیافتی بر مبانی مکتب‌ها و جنبش‌های سیاسی شیعه در صد سال اخیر*، چاپ اول، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و مطالعات فرهنگی.
- هایدگر، مارتین، (۱۳۸۷)، *مفهوم زمان*، ترجمه نادر نقشبند و محمد رنجبر، چاپ دوم، تهران، انتشارات پرسش.

### ب) انگلیسی

- Campanini, Massimo, (2013), "Longing for Democracy: A New Way to Political Transformation from an Islamic Perspective", Department of Philosophy and History, University of Trento, Italy; *Philosophy and Social Criticism* 39,?,?
- Scott, Gibbs, (2005), "Islam and Islamic Extremism: An Existential Analysis", *Journal of Humanistic Psychology*, Vol. 45 No. 2, Spring 2005;