

آسیای میانه؛ ایران و اسلام

داود فیرحی^۱

استاد گروه علوم سیاسی دانشکده حقوق و علوم سیاسی دانشگاه تهران

(تاریخ دریافت: ۹۲/۶/۱۹ - تاریخ تصویب: ۹۲/۱۲/۱۴)

چکیده

مذهب و سیاست در جهان اسلام همسایه دیوار به دیوار یکدیگرند. تحولات کنونی منطقه نیز، خواه بهار عربی، بیداری اسلامی یا افراط‌گرایی مذهبی نامیده شود، تأکیدی بر این واقعیت است. اما باز گشت مذهب به سیاست چندان هم بی‌دغدغه نیست؛ ظاهراً، نیروی مذهب چهره‌ای ژانوسی دارد و هم‌زمان دو گرایش متخالف از خود نشان داده است: سازنده و مخرب، افراط‌گرایی مذهبی و اصلاح‌زندگی. پیدایی نظام جمهوری اسلامی ایران در سال ۱۹۷۹ میلادی، به عنوان دولتی مذهبی، همواره این دوگانگی را در خاورمیانه و آسیای مرکزی تداعی کرده است. از دیدگاه ناظران منطقه، ایران اسلامی الهام‌بخش جنبش‌های اصلاح‌گرای اسلامی یا رادیکالیسم مذهبی است. بسیاری از مطبوعات جهانی هم سعی کرده‌اند این کشور را منبع الهام و حتی حامی رادیکالیسم معرفی کنند و از پدیده‌ای به نام ایران‌هراسی سخن می‌گفتند. اما، در واقع چنین نیست. مطالعه موردی در آسیای مرکزی نشان می‌دهد که ایران نه در مبانی دینی خود و نه از دیدگاه منافع اقتصادی و امنیت ملی، میل به هم‌دلی و تشویق رادیکالیسم مذهبی ندارد. خوشبختانه، تحولات جدید جهان عرب نیز این ایده را تقویت کرده است که اسلام‌گرایی امروز نه از تنوره رادیکالیسم، بلکه از بزرگراه دموکراسی می‌گذرد. اما گذار به دموکراسی مستلزم سه شرط اساسی است: اندیشه دموکراسی، نهادهای دموکراسی و نیروهای دموکراسی. در این نوشته ضمن بررسی مبانی و رویکردهای عملی سیاست مذهبی ایران در آسیای مرکزی، سعی شده است به مقوله مهم «توسعه مذهبی» در شرایط گسترش دموکراسی در منطقه تأکید شود.

واژگان کلیدی

اسلام‌گرایی مذهبی، افراط‌گرایی، ایران، آسیای مرکزی، دموکراسی، سیاست خارجی.

Email: feirahi@ut.ac.ir

۱. فاکس: ۰۲۱۶۶۴۰۹۵۹۵

این مقاله برای مخاطبان آسیای مرکزی نوشته شده و به زبان‌های ترکی، روسی و انگلیسی منتشر شده است.

مقدمه

تا همین اواخر، سیاستمداران و دانشمندان علوم اجتماعی بر این باور بودند که ظهور مدرنیته به ناگزیر به دنیایی کمتر مذهبی منجر می‌شود. به سادگی این معادله پذیرفته شده بود که نوسازی برابر با سکولارشدن جوامع است. این فرض در نظریه‌های دانشمندان مارکسیست و لیبرالیست، از چین و شوروی سابق تا اروپا و آمریکا، به ویژه آنان که تأثیراتی هم در سیاستگذاری عمومی کشورها داشتند، اندیشه‌ای مشترک می‌نمود. بدین‌سان، نظریه‌های توسعه و نوسازی در دنیای سوسیالیست و سرمایه‌داری، فارغ از مذهب و بعضاً در راستای مقابله با مذهب حرکت می‌کرد.

این اندیشه چنان گسترده بود که حتی بسیاری از رهبران مذهبی نیز پذیرفته بودند که این عصر دیگر عصر دینداری و مذهب نیست. بسیاری از تحلیل‌گران، انقلاب اسلامی ایران در ۱۹۷۹ میلادی را حرکتی خلاف مسیر عمومی تجدد و به‌طور کلی مسیر عمومی تاریخ جهان می‌دانستند (فوکو، ۱۳۸۰)؛ تاریخی که بنا بر فلسفه هگلی-مارکسی تصور می‌شد که هر لحظه در حال دورشدن از مذهب و اندیشه‌های مذهبی است.

دنیای امروز دیگر این تفکر را نمی‌پذیرد. تحولات جدید در جهان، به ویژه در خاورمیانه، این واقعیت را نشان می‌دهد که سیاست نه در جست‌وجوی تقابل یا گسست با مذهب، بلکه بیشتر در خدمت مذهب درمی‌آید. شواهد موجود نشان می‌دهد که باورهای مذهبی در همه نقاط جهان از چین (Daniel A. Bell, 2008: 16) تا آمریکا در حال رشد است و چنین می‌نماید که به تدریج مذهب در همه جای جهان به حوزه سیاست برمی‌گردد. این دگرگونی در رابطه مذهب و سیاست، چنان اهمیت دارد که فیلسوف هوشمندی چون هابرماس را به این اندیشه کشاند که سکولاریسم نه سرنوشت قهری تاریخ، بلکه فقط مقطعی از تاریخ بشر بوده است (Habermas, 2005).

به هر حال، چنین می‌نماید که باورهای مذهبی پیشامدرن به جای از میان رفتن در حال خزیدن به دنیای پسامدرن امروز است. در چنین شرایطی، لاقلاً به لحاظ نظری، کشورها و دیپلماسی جهان ناگزیر است برای زیستن و اداره ژئوپلیتیک مبتنی بر ایمان آمادگی یابد، زیرا حضور مذهب در زندگی سیاسی، به تناسب کشورهای متفاوت، اما کم‌وبیش در هر دو حوزه سیاست داخلی و خارجی دولت‌ها تأثیر می‌گذارد یا خواهد گذارد. اما درحالی‌که توجه به ایمان مذهبی در همه کشورها اهمیت یافته است، حضور ایمان در سیاست خالی از خطر نیست و احتیاط‌های لازم خود را می‌طلبد، زیرا باورهای مذهبی تکثر و تفاوت بسیاری دارد و در درون و بیرون مرزهای سیاسی اشتراک نظری در مورد نوع رابطه مذهب و سیاست وجود

ندارد. خاورمیانه و آسیای مرکزی یکی از مهم‌ترین نمونه از بازگشت و حضور مخاطره‌آمیز مذهب در سیاست است.

وضعیت اسلام‌گرایی در خاورمیانه و آسیای مرکزی

هرچند جریان‌های اسلام‌گرایی غالباً رنگ و بوی منطقه‌ای هم دارد، این تعمیم این خطر را نیز دارد که اسلام‌گرایی در مناطقی چون آسیای مرکزی، مالزی و اندونزی تابعی از جریان‌ها و تحولات عمده اسلام‌گرایی در خاورمیانه بوده است. بدین‌سان، درک تحولات اسلام‌گرایی در خاورمیانه - چونان قلب جهان اسلام - پرتوی بر بخش عمده جریان‌های اسلام‌گرایی در دیگر نقاط جهان نیز خواهد بود. شاید بتوان جریان‌های سیاسی خاورمیانه (پس از فروپاشی خلافت عثمانی) را به سه دوره عمده تقسیم کرد: الف) ایدئولوژی‌های سیاسی، اعم از سکولار و مذهبی، بین سال‌های ۱۹۲۴-۲۰۰۱؛ ب) جریان‌های پس‌ایدئولوژی، که به‌ویژه از سال‌های ۲۰۰۱-۲۰۱۴ رواج یافت؛ ج) و بالاخره گسترش افراط‌گرایی مذهبی در سال‌های اخیر.

الف) ایدئولوژی‌های سیاسی خاورمیانه‌ای

ظهور ایدئولوژی‌های سیاسی در خاورمیانه با استبداد و عقب‌ماندگی داخلی این مناطق از یک سوی، و مداخله استعماری قدرت‌های امریالیستی، اعم از کمونیسم و سرمایه‌داری از سوی دیگر پیوند آشکاری دارد. به لحاظ ژئوپلیتیکی، خاورمیانه و اکنون آسیای مرکزی، منطقه‌ای همزمن است و سیطره بر آن در معادلات جهانی قدرت تأثیر دارد (آکیر، ۱۳۷۵: ۹۶-۱۰۸). درست به همین دلیل است که قدرت‌های جهانی همواره به این منطقه به‌منزله نقطه تعادل می‌اندیشند و از حضور در آن غفلت نمی‌کنند. حضور قدرت‌های بزرگ در دوران جنگ سرد، جریان‌های سیاسی خاورمیانه را نیز متأثر کرد. تلاقی استعمار و جریان‌های داخلی موجب پیدایش ایدئولوژی‌های ویژه دوران جنگ سرد شد و بدین‌ترتیب ایدئولوژی‌های سیاسی بین سال‌های فروپاشی خلافت عثمانی تا پایان قرن بیستم به اعتبار ماهیت آن‌ها به دو دسته اصلی تقسیم شد: سکولارها و اسلام‌گرایان.

این دو ایدئولوژی در عین حال که رقیب یکدیگر بود، اما اشتراک‌های زیادی هم داشت: هر دو گرایش ضد استعماری داشتند، هردو اقتدارگرا بودند، و سرانجام هر دو جریان فکری به دنبال استقلال، رفاه و عدالت عمومی بودند و به ناگزیر بر سیاست‌های حمایتی و عدالت اجتماعی تأکید داشتند. فراتر از همه این ویژگی‌ها، هردو جریان سکولار و اسلام‌گرا نسبت به دموکراسی بدبین بودند و کم‌وبیش به مقابله با آن برمی‌خاستند.

جریان‌های سکولار دو ویژگی عمده هم داشت: نخست، از درون نظامیان برآمده بود، از لحاظ تاریخی قبل از اسلام‌گرایان به قدرت رسید و بین دهه‌های ۱۹۳۰-۱۹۹۰ میلادی در قدرت بود. دوم، به اعتبار حضور قدرت‌های غرب و شرق، و غیریت‌سازی این جریان‌ها با نظام‌های سرمایه‌داری یا کمونیسم، به دو شاخه کمالی و ناصری تقسیم شد.

کمالیسم - که از نام مصطفی کمال آتاتورک (۱۹۲۴)، بنیانگذار ترکیه جدید گرفته شده است، به آن دسته از جریان‌های سکولار و نظامی اطلاق می‌شود که در مواجهه با «خطر سرخ» یا گسترش کمونیسم، به قدرت‌های سرمایه‌داری اروپا، به‌ویژه آمریکا نزدیک می‌شد. این دسته از رهبران نظامی گرایش‌های ملی و ضدکمونیسم داشتند، رسالت خود را در سرکوب سنت و انتقال جامعه به شرایط نوسازی می‌دانستند، و با مذهب و نمادهای مذهبی خصومت نشان می‌دادند و آن‌ها را سرکوب می‌کردند. ایدئولوژی توسعه آمرا نه آن‌ها خصلت توتالیتر داشت و در آرزوی ساختن انسان مدرن امروزی، از یک سوی دست به سلاح و سرکوب می‌زدند و از سوی دیگر چشم به غرب داشتند. نمونه برجسته این نوع از رهبران را در خود آتاترک در ترکیه، پهلویسم در ایران، و بن علی در تونس می‌توان دید. این نوع دولت‌های مطلقه سرانجام از دهه هفتاد به بعد ضعف‌های خود را نشان دادند. میراث این ایدئولوژی‌ها و رهبران چیزی جز استبداد نوین، فقر و نابرابری اجتماعی، عقب‌ماندگی و وابستگی بیشتر نبود.

ناصریسم الگوی دیگری از ایدئولوژی‌های سکولار بود که از مدل حکومتی جمال عبدالناصر (۱۹۵۲)، رهبر نظامی جنبش آزادی‌بخش مصر، گرفته شده است. این نوع حکومت‌ها براساس ایدئولوژی دولت مطلقه، خصلت نظامی داشتند و از درون افسران ارتش برخاسته بودند، سرکوبگر و ضددموکراسی بودند، و البته با مذهب و نیروهای مذهبی نیز خصومت داشتند. اما برخلاف الگوی کمالیسم، این نظام‌ها سرمایه‌داری اروپا و آمریکا را تهدید اصلی می‌دانستند و تحت فشار مبارزه با غرب به بلوک شرق نزدیک بودند. نمونه این نوع رهبران جمال عبدالناصر، حافظ اسد، معمر قذافی، صدام حسین و دیگران است.

هر دو نظام از دهه هفتاد میلادی به بعد نشانه‌هایی از ناکامی و شکست را تجربه می‌کردند. برخی از این نوع نظام‌ها هنوز پابرجا هستند، اما مدت‌هاست که این نظام‌ها با انقلاب‌های اجتماعی یا اصلاح تدریجی عوض شده یا در حال پوست‌انداختن است.

اسلام سیاسی - اسلام‌گرایی ایدئولوژیکی با حفظ این دیدگاه مشترک که عامل اصلی مشکلات در جهان اسلام امپریالیسم و سلطه خارجی است، به عنوان بدیلی قدرت‌مند برای اقتدارگرایی نظامیان سکولار مطرح بود و از دهه هفتاد به بعد به تدریج رواج بیشتری یافت و به موازات شکست دولت‌های نظامی مطلقه و ایدئولوژی سکولار، رو به پیشرفت نهاد. این نوع از اسلام‌گرایی در برخی کشورها در قالب انقلاب‌های اجتماعی و در برخی موارد نیز چهره

رادیکال و تندروانه‌تری پیدا کرد. جمهوری اسلامی ایران (۱۹۷۹) مهم‌ترین نمونه از جریان‌های اسلام سیاسی بود که از طریق انقلاب اجتماعی - سیاسی به قدرت رسید. در برخی کشورهای دیگر جریان‌های رادیکال‌تری پیدا شد که الگوی مبارزات جهادی داشت. گرایش‌های جهادی کم‌وبیش وضع موجود را نفی می‌کرد و با دولت‌های اقتدارگرا و حاوی ایدئولوژی‌های سکولار درگیر بود، اما بی‌آنکه به انقلابی اجتماعی ارتقا یابد، به گروه‌های رادیکال و بعضاً تروریستی تمایلاتی نشان داد و با این گرایش‌ها شناخته شد (Abbas, 2007: 15).

هدف این نوع اسلام‌گرایی، تأسیس حکومت اسلامی برای اسلامی کردن جامعه بود. اسلام سیاسی اعم از اینکه جلوه‌ای انقلابی (چون ایران) یا چهره‌ای رادیکال (چون جریان‌های منبعث از اخوان/ القاعده و...) داشت، بر ایدئولوژی حکومت اسلامی استوار بود. اغلب اسلام‌گرایان اهل سنت با نفی بسیاری وجوه مدرنیته و دولت مدرن، به صدر اسلام بازمی‌گشتند. دنیای مدرن را جاهلیت قرن بیست معرفی می‌کردند و عصر پیامبر (ص) و خلفای راشدین را معیار حکومت اسلامی مطلوب خود می‌دانستند. اسلام‌گرایان شیعه نیز حکومت اسلامی مطلوب خود را در دوره حکومت امام علی (ع)، چهارمین خلیفه اسلام، و نیز دوره پیامبر (ص) می‌جستند. به‌علاوه، هر دو مذهب شیعه و سنی به نصوصی از قرآن و احادیث یا روایات در راستای دیدگاه ویژه خود درباره حکومت اسلامی استناد می‌کردند.

به‌هرحال، مطلوب اسلام سیاسی تأسیس حکومت اسلامی از طریق انقلاب اجتماعی یا خشونت، ارهاب و ترور بود. فرض اسلام سیاسی بر اولویت تغییر در دولت بود. چنین تصور می‌کردند که دولت کارگزار عمده است و اسلام‌گرایان اگر دولت را تصرف یا اصلاح کنند، قادر خواهند بود دیگر اصلاحات را از طریق دولت دنبال کنند. طبق این اندیشه اصلاحات فرهنگی تابعی از تغییرات سیاسی می‌نمود و به همین دلیل سیاست اولویت داشت، زیرا هر گونه اصلاح اجتماعی و اقتصادی تابعی از اصلاح سیاسی تلقی می‌شد. این اندیشه اما به تدریج دچار دگرگونی شده است.

ب) اسلام‌گرایی پس‌ایدئولوژیکی

اسلام‌گرایی در پی پیروزی‌ها و شکست‌ها یا ترکیبی از هر دو، تغییراتی را از سر گذرانده و در آستانه تجربه‌های جدیدی قرار گرفته است. ترکیه با جنبش نورچی و گولن (Yavuz, 2003: 179-207)، و نیز اخوانی‌های جدید، ظاهراً راه آشتی با مدرنیته و دموکراسی را پیدا کرده است. تجربه جبهه نجات اسلامی الجزایر و تحولات ۱۹۹۲ این کشور، نقطه عطفی در جهان عرب بود که دموکراسی ابزار بهتری برای مبارزه با دیکتاتورهای نظامی جهان اسلام است تا صرف

توسل به جهاد و استشهاد (عملیات شهادت طلبانه) یا تروریسم انتحاری^۶. این اندیشه، با تحولات ناشی از ۱۱ سپتامبر ۲۰۰۱ آمریکا بیشتر تقویت شد و بسیاری از رهبران مذهبی، حتی دولت‌های مسیحی در سطح جهانی سعی کردند اسلام و تروریسم را از هم تفکیک کنند (اسدی، ۱۳۸۱: ۷۳۹-۷۵۸).

بدین‌سان، نسل جدیدی از اسلام‌گرایی و فعالان مسلمان در حال ظهور است که اسلام‌گرایی را مخالف مدرنیته و دموکراسی نمی‌داند. نسل جدید اسلام‌گرایان سیاست‌گریز نیستند، بلکه به‌طور روزافزونی به این نتیجه رسیده‌اند که در صحنه سیاسی بمانند یا اگر نبودند وارد شوند. آنان در حوزه سیاست، نه‌تنها اسلام را مغایر دموکراسی نمی‌دانند، بلکه پیوند دموکراسی و اسلام را شرط پیروزی اسلام‌گرایی می‌دانند و از اندیشه قدیمی «اسلام تنها راه‌حل است: الاسلام هو الحل» حتی خود اخوانی‌های مصر که بنیانگذار این دیدگاه بودند بسیار فاصله گرفته‌اند (Hunter, 2009: 3-32).

اسلام‌گرایی جدید از راهبرد «حکومت اسلامی برای اسلامی کردن جوامع» به رویکرد «جامعه اسلامی و حکومت مدنی» روی آورده است؛ گذر از گذرگاهی که حاکی از تغییر پارادایمی در اندیشه اسلام‌گرایی امروز است. اسلام‌گرایی جدید هرگز در اندیشه تصرف دولت برای اجرای شریعت از طریق دولت نیست، بلکه در پی اصلاح و دموکراتیک‌کردن دولت به منظور تأمین آزادی‌ها و ضمانت‌های مدنی لازم برای بهزیستی مسلمانان و دیگر هم‌وطنان است. بدین‌سان، اسلام‌گرایی جدید بر این باور نیست که در متون مقدس اسلام الگویی از دولت آرمانی هست و وظیفه مسلمانان کشف و استقرار آن است. بلکه، اسلام‌گرایان به‌جای دولت آرمانی از جامعه آرمانی/ اخلاقی اسلام سخن می‌گویند. طبق این تحلیل، اسلام‌گرایان جدید نه از دولت دینی یا حکومت اسلامی - آن‌گونه که بین دهه سی تا پایان قرن بیستم غلبه داشت - بلکه از «دولت در جامعه دینی/ اسلامی» سخن می‌گویند. لاجرم در این اندیشه، فرد و جامعه بر دولت تقدم دارد و دولت در جوامع اسلامی نه ایدئولوژیکی بلکه مدنی خواهد بود.

توضیح این نکته اهمیت دارد که دینی‌بودن دولت یا جامعه لزوماً به معنی ایدئولوژیکی بودن آن نیست؛ همچنان که سکولاربودن لزوماً به معنای غیرایدئولوژیکی بودن نیست. هم جامعه دینی و هم جامعه سکولار تحت شرایطی ممکن است گرایش ایدئولوژیکی نشان دهد و در شرایطی دیگر از ایدئولوژیکی بودن فاصله بگیرد. در کشورهای غرب و شرق بسیار دیده شده است که به کام ایدئولوژی‌های خطرناکی چون فاشیسم، نازیسم، کمونیسم و ... افتاده‌اند. در جوامع اسلامی، اعم از شیعه و سنی، نیز شاهد ایدئولوژیکی شدن اسلام در مقاطعی از تاریخ ایران، ترکیه، پاکستان و افغانستان و البته جهان عربیم. همچنان که جوامع سکولار البته با

هزینه‌های بسیار توانستند از بحران ایدئولوژیکی شدن جوامع خود عبور کنند، به نظر می‌رسد که جهان اسلام نیز امروز در چنین مسیری قرار گرفته است و اراده تفکیک اسلام از ایدئولوژی و غلبه بر افراط‌گرایی‌های ناشی از ایدئولوژیکی شدن مذهب دارد. به‌طور کلی، هنر مسلمان‌زیستن در عین فرار از تعصبات ایدئولوژیکی، آزمون مهمی است که امروز پیش روی مسلمانان قرار دارد.

اسلام‌گرایان و اسلام‌گرایی تغییر کرده یا در حال تغییر است، به این دلیل که جوامع اسلامی و البته جامعه جهانی در حال دگرگونی است. نسل جدید اسلام‌گرایی بازتاب دگرگونی‌های ذهنی، اجتماعی، اقتصادی و سیاسی در جوامع اسلامی است. امروز هیچ قدرتی قادر نیست گرایش‌های مذهبی در جنبش‌های معروف به بیداری اسلامی یا بهار عربی را نادیده بگیرد، همچنان که هیچ نهاد و قدرتی قادر نیست، علایق دموکراتیک این جنبش‌ها را کتمان کند. هم‌اکنون بحث طولانی در این باره که آیا «اسلام» و «دموکراسی» هم‌زیستی دارند، به نقطه عطف خود نزدیک می‌شود (Khatab, 2007: 28-91). قیام‌های عربی ۲۰۱۰ نگرشی مثبت درباره امکان هم‌زیستی را تقویت کرده است، و تحولات ایران و جهان شیعه نظیر عراق و لبنان و بحرین و به احتمال قوی سوریه نیز به‌رغم مخالفت‌های موجود یا ممکن، چنین مسیری را نشان می‌دهد. روشن است که چنین گرایشی به سیاست خارجی ایران نیز تأثیر گذاشته و می‌گذارد. در ادامه به این مطلب اشاره می‌کنیم.

ایران، اسلام‌گرایی و دموکراسی در منطقه

به‌رغم تفاوت‌های مذهبی بین دو جهان شیعه و سنی، ایران نیز همانند دیگر کشورهای اسلامی تجربه مشترکی از نظر ماهیت و تحولات اسلام‌گرایی دارد. یکصد سال جدال در خصوص اسلام و دموکراسی در ایران، اسلام‌گرایان را که اکنون قدرت سیاسی را در ایران در دست دارند، به دو اردوگاه بزرگ تقسیم کرده است.

جناح یا اردوگاه اول، که در ایران «اصول‌گرایان» خوانده می‌شود، دموکراسی و دیگر لوازم دولت مدرن را بخشی از میراث غرب می‌داند و آن را طرد و رد می‌کنند. در این نگاه بنیادگرایانه، التزام به لوازم دموکراسی نوعی غرب‌زدگی تلقی می‌شود. اینان سخت‌گیرانه به ارزش‌های دموکراسی می‌تازند، حجاب اسلامی را حتی برای غیرمسلمانان اجباری می‌کنند و با انتقاد از علوم انسانی مدرن، همه این علوم را غربی و غرب‌زده می‌دانند و به دنبال اسلامی کردن علوم و دانشگاه‌ها یا حتی تأسیس علوم انسانی اسلامی‌اند. به‌طور بنیادین موضع تندی نسبت به دنیای غرب دارند. با تصور همسانی بین دموکراسی و سکولاریسم، و لزوم نفی

سکولاریسم به نام مذهب، لاجرم به نفی دموکراسی نیز حکم می‌کنند. طرفداران دموکراسی را ستون پنجم غرب و از عوامل «فتنه» تلقی می‌کنند.

جناح دوم که در ایران خود را با عنوان جریان‌های «اصلاح‌طلب» معرفی می‌کنند، برعکس، تفسیرهای دموکراتیک از اسلام دارند و آماده گفت‌وگو با تمدن‌های دیگر و البته غرب‌اند. بین اسلام، حقوق بشر و ارزش‌های دموکراتیکی تعارضی نمی‌بینند و بر این باورند که نه تنها دموکراسی ابزار مؤثری در ثبات داخلی و بین‌المللی نظام جمهوری اسلامی ایران خواهد بود، بلکه به‌طور اصولی نیز متون دینی اسلام، یعنی قرآن و سنت، تضادی با دموکراسی ندارد و اسلام دموکراسی را نفی نمی‌کند (فیرجی، ۱۳۸۹).

هر دو جناح اصول‌گرا و اصلاح‌طلب کم‌وبیش سهمی در قدرت سیاسی و بنابراین نقشی در سیاست خارجی ایران داشته و دارند. اما به لحاظ تاریخی جناح اصلاحی در درون نظام جمهوری اسلامی به میزانی کمتر از اصول‌گرایان در قدرت سهمیم بوده یا حضور داشته است. اصول‌گرایان نیروهای مسلح، اعم از ارتش و سپاه پاسداران انقلاب اسلامی و نیز سازمان مهمی چون «بسیج» را در اختیار دارند. مساجد و نمازهای جمعه بیشتر در دست اصول‌گرایان است. مدیریت عمومی اکثر مدارس دینی، به‌ویژه حوزه علمیه قم در دست اصول‌گرایان است. قوه قضاییه، به‌ویژه شورای نگهبان قانون اساسی که قدرتی بی‌رقیب در تأیید یا حذف کاندیداهای مجلس و ریاست جمهوری دارد، خارج از اختیار اصلاح‌طلبان است. برعکس، تعداد بیشتری از دانشجویان دانشگاه‌ها و نیز استادان دانشگاه‌های عمده کشور کم‌وبیش تمایلات اصلاحی دارند. به‌ویژه، مشکلات اقتصادی و نیز بحران سیاست خارجی ایران در دوره ریاست جمهوری محمود احمدی‌نژاد، نارضایتی بخش بزرگی از قشر باسواد جامعه از «اصول‌گرایی» را برانگیخته است.

تفاوت‌های دو جناح اصول‌گرا و اصلاح‌طلب در سیاست خارجی آن‌ها نیز اثر گذاشته است. برای مثال، از اظهارنظرهای رهبران اصلاح‌طلب و اصول‌گرا تفاوت دیدگاه آن‌ها را در خصوص مسائل خاورمیانه، به‌ویژه سوریه و بشار اسد می‌توان دید. اصلاح‌طلبان از حمایت بی‌چون‌وچرای ایران از بشار اسد و اینکه ایران همه تخم‌مرغ‌های سیاست خارجی خود را یکجا و در سبد بشار اسد گذاشته است به شدت انتقاد می‌کنند. اصلاح‌طلبان در دیگر مناطق خاورمیانه نیز سیاست خارجی دموکراتیک‌تری نسبت به اصول‌گرایان دارند.

با این حال، دو چیز مایه اشتراک نظر اصلاح‌طلبان و اصول‌گرایان در سیاست خارجی است: یکی مسئله اسلام و البته شکاف مذهبی موجود بین شیعه و سنی؛ و دیگری حضور قدرت‌های بزرگ در منطقه. هر دو جناح موجود در درون نظام جمهوری اسلامی ایران ضمن هم‌دلی با همه اسلام‌گرایان در تحولات منطقه، نمی‌توانند اعتقاد راسخ خود به مذهب تشیع را

کنار بگذارند. چنین می‌نماید که به موازات بهار عربی یا بیداری اسلامی شکاف فرقه‌ای نیز بین شیعه و سنی در حال فعال شدن است. تفاوت‌ها با خطوط گسل سیاسی میان شیعه و سنی در حال عمیق شدن است. این احتمال وجود دارد اکنون که سیاست در خاورمیانه در خدمت مذهب درمی‌آید، هم‌زمان گسل‌های فرقه‌ای را نیز فعال سازد. از جزیره کوچک بحرین گرفته تا سوریه استراتژیک، دقیقاً در عین حال که اسلام‌گرایان در حال بازتعریف دیدگاه‌های مذهبی - سیاسی خودند و گام به پارادایم هم‌زیستی اسلام و دموکراسی می‌گذارند، سیاست‌های خارجی دولت‌های منطقه و تفاوت‌های فرقه‌ای نیز در حال بازتعریف تمایزها و تنش‌های خود است. نقطه تلاقی و تنش نه آسیای مرکزی که خاورمیانه است. اما چنین وضعیتی البته بر سیاست خارجی ایران در آسیای مرکزی نیز تأثیر می‌گذارد (سریک‌کاسنف، ۱۳۷۶: ۶۴-۶۵).

ایران و آسیای مرکزی

امنیت، اقتصاد و مذهب سه فاکتور اساسی سیاست خارجی ایران در آسیای مرکزی را تشکیل می‌دهد. در مقدمه قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران بر حمایت از جنبش‌های رهایی‌بخش، به‌ویژه جنبش‌های اسلامی، تأکید شده و آمده است: «قانون اساسی با توجه به محتوای اسلامی انقلاب ایران که حرکتی برای پیروزی تمامی مستضعفین بر مستکبرین بود، زمینه تداوم این انقلاب را در داخل و خارج کشور فراهم می‌کند، به‌ویژه در گسترش روابط بین‌المللی، با دیگر جنبش‌های اسلامی و مردمی می‌کوشد تا راه تشکیل امت واحد جهانی را هموار کند... و استمرار به مبارزه در نجات ملل محروم و تحت ستم در تمامی جهان قوام یابد. با توجه به ماهیت این نهضت بزرگ، قانون اساسی تضمین‌گر نفی هر گونه استبداد فکری و اجتماعی و انحصار اقتصادی است و در خط گسستن از سیستم استبدادی، و سپردن سرنوشت مردم به دست خودشان تلاش می‌کند» (قانون اساسی ج.۱. ایران، مقدمه).

در اصل یازدهم قانون اساسی هم چنین تصریح شده است: «به حکم آیه کریمه «ان هذاه امتکم امه واحده و انا ربکم فاعبدون» همه مسلمانان یک امت‌اند و دولت جمهوری اسلامی ایران موظف است سیاست کلی خود را بر پایه ائتلاف و اتحاد ملل اسلامی قرار دهد و کوشش پیگیر به عمل آورد تا وحدت سیاسی، اقتصادی و فرهنگی جهان اسلام را تحقق بخشد» (قانون اساسی، اصل ۱۱).

اصل سوم قانون اساسی نیز دولت جمهوری اسلامی ایران را موظف کرده است تا «همه امکانات خود را برای ... تنظیم سیاست خارجی کشور بر اساس معیارهای اسلام، تعهد برادرانه نسبت به همه مسلمانان و حمایت بی‌دریغ از مستضعفان جهان» به کار برد (قانون اساسی، اصل سوم،

بند ۱۶). باز هم در اصل ۱۵۲، که مربوط به سیاست خارجی کشور است، به مواردی چون «دفاع از حقوق همه مسلمانان و عدم تعهد در برابر قدرت‌های سلطه‌گر و روابط صلح‌آمیز متقابل با دول غیرمحراب» تأکید شده است.^۱

این تصریح‌ها، موضع اصولی جمهوری اسلامی ایران نسبت به جهان اسلام و حمایت از جنبش‌های اسلامی را نشان می‌دهد. شاید بتوان اولویت‌های سیاست خارجی ایران را در نمودار ۱ ترسیم کرد.



نمودار ۱. دیدگاه بنیادی جمهوری اسلامی ایران نسبت به جهان اسلام و البته آسیای مرکزی

انقلاب اسلامی ۱۹۷۹ و نظام جمهوری اسلامی ایران از دیدگاه ناظران سیاسی غرب و شرق، منبع الهامی برای مسلمانان جهان و جهان اسلام تلقی می‌شد. این انتظار وجود داشت که رهبران ایران تلاش خواهند کرد با تکیه بر ایده «صدور انقلاب اسلامی» که امام خمینی نیز بدان تصریح داشت، با منافع جهان ماتریالیست به معارضه برخیزند، به‌ویژه در آسیای مرکزی به فعال‌کردن کانون‌های فعالیت مذهبی روی آورند. از نظر آیت‌الله خمینی، «معنی صدور انقلاب ما این است که همه ملت‌ها بیدار بشوند و همه دولت‌ها بیدار بشوند و خودشان را از این گرفتاری که دارند و از این تحت سلطه بودنی که هستند و از اینکه همه مخازن آن‌ها دارد

۱. اصل ۱۵۲ قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران: سیاست خارجی جمهوری اسلامی ایران بر اساس نفی هر گونه سلطه‌جویی و سلطه‌پذیری، حفظ استقلال همه‌جانبه و تمامیت ارضی کشور، دفاع از حقوق همه مسلمانان و عدم تعهد در برابر قدرت‌های سلطه‌گر و روابط صلح‌آمیز متقابل با دول غیرمحراب استوار است.

به باد می‌رود و خودشان به نحو فقر زندگی می‌کنند نجات بدهد» (امام خمینی، ج ۱۳: ۲۸۱). اما بین آرمان و عمل فاصله بسیار است و ضرورت‌های مهمی موجب کندی، تعلیق یا حتی توقف در این راهبرد بنیادین در بسیاری موارد و از جمله در خصوص آسیای مرکزی شده است. در ادامه به برخی از مهم‌ترین این عوامل اشاره می‌کنیم:

الف) ضرورت‌های امنیتی. جمهوری اسلامی ایران، از ابتدای تأسیس (۱۹۷۹) تاکنون، هم از دید ناظران بیرونی و هم از دیدگاه رهبران آن، دولتی استثنایی تلقی می‌شود که نظام بین‌المللی تاب تحمل آن را ندارد. بدین‌سان، امنیت در مرکز توجه سیاست خارجی ایران بوده و در جهانی که هنوز نظام دوقطبی بر آن حاکم است، به ناگزیر تمایل به همسویی با چین و روسیه را برگزید تا از پتانسیل‌های این دو کشور در مقابله با تهدید آمریکا و اروپا بهره‌های امنیتی لازم را داشته باشد. این امر یکی از عوامل مهم انصراف ایران از پی‌گیری سیاست مذهبی فعال در آسیای مرکزی بوده است. سیاستگذاران ایران به‌رغم اقتضائات ایدئولوژیکی و فرهنگی قوی، قصد ایجاد تنش جدی در حیات خلوت روسیه را نداشتند. هر چند که نسبت به مسائل افغانستان، به‌ویژه شیعیان این کشور، حساس بودند. بعد از حوادث یازدهم سپتامبر و حضور ایالات متحده در منطقه نیز اهداف امنیتی ایران بیشتر تقویت شده است (سجادپور، ۱۳۷۳: ۱۰، ۱۳۷۷: ۷۹).

از نظر غرب، انقلاب اسلامی ایران دو تهدید بزرگ تلقی می‌شد و هنوز هم چنین است: یکی گسست در کمربند امنیتی غرب در برابر روسیه (دهقان طرزجانی، ۱۳۷۸: ۶۸-۷۱)؛ و دیگری فعال‌شدن کانون‌های مذهبی-سیاسی در منطقه و تغییر در نظم سیاسی خاورمیانه عربی. رهبران ایران به درستی تهاجم صدام حسین و جنگ هشت ساله (۱۹۷۹-۱۹۸۹)، و نیز مناقشات اتمی بعد از آن را در این راستا ارزیابی می‌کنند. جمهوری اسلامی ایران در طول بیش از سه دهه از عمر خود همواره تحت فشارهای عظیم امنیتی، سیاسی و اقتصادی آمریکا قرارداشت و طبیعی است که رهبران ایران به روسیه و شرق چون سپری امنیتی اولویت دهند و نسبت به هر نوع حساسیت‌افزایی در حوزه نفوذ روسیه و حتی چین احتیاط کنند. برای مثال، می‌توان سیاست سکوت ایران در خصوص مسلمانان چچن در جنگ با روسیه را ذکر کرد. ایران این جنگ را مسئله داخلی روسیه دانست و از تحریک احساسات مذهبی در این زمینه اجتناب کرد. در جنگ آذربایجان و ارمنستان نیز با توجه به ضرورت‌های امنیت ملی، از حمایت کامل آذری‌های مسلمان و شیعه بازماند.

ب) ماهیت سیاست و مذهب در آسیای مرکزی. دلیل دوم در خصوص سیاست مذهبی ایران در آسیای مرکزی، از ماهیت سیاست و مذهب در این منطقه ناشی می‌شود. مذهب و سیاست در آسیای مرکزی ویژگی‌های خاصی دارد (پکر، ۱۳۷۷: ۸۰). نخست، مسلمانان این

جمهوری‌ها ۷۵ سال سرکوب مذهبی را تجربه کرده‌اند. رابطه آنان تا حدود زیادی با متون دینی و سنت‌های مذهبی/تاریخی دیگر نقاط جهان اسلام با اختلال همراه بوده است. به همین دلیل، به‌رغم برخی جاذبه‌های افراط‌گرایی مذهبی در این منطقه، مسلمانان آسیای مرکزی کمتر از مردم خاورمیانه علاقه‌مند به فعالیت‌های مذهبی-سیاسی یا حداقل تبیین مذهبی از سیاست بودند. اسلام در این منطقه و برای اکثر مسلمانان، بیشتر خصلت فرهنگی یافته است تا سیاسی و ایدئولوژیکی. دوم، به‌رغم استقلال کشورهای آسیای مرکزی و تأسیس نهادهای دموکراتیکی در این منطقه، به این دلیل که بسیاری از رهبران سیاسی بازمانده مقام‌های حزب کمونیست سابق است، همچنان به دموکراتیزه‌کردن سیاست و البته فعالیت‌های مذهبی-سیاسی با احتیاط و بدبینی می‌نگرند و چه‌بسا هر نوع فعالیت مذهبی را مساوی رادیکالیسم مذهبی و حتی تروریسم تلقی و سرکوب می‌کنند؛ هر چند که این همسان‌انگاری مذهب و افراط‌گرایی بی‌دلیل هم نبود و تجربه تاجیکستان و ازبکستان چنین برداشتی را تقویت می‌کرد. فدراسیون روسیه از ابتدا اعلام کرد که بنیادگرایی اسلامی تهدیدی عمده در منطقه و البته ثبات روسیه است و با این تصور که تحرک ایران ممکن است آسیای مرکزی را در معرض بنیادگرایی مذهبی قراردهد، موجب بسیج روسیه و غرب در حمایت از مدل اسلام‌گرایی ترکیه شد (پکر، ۱۳۷۷: ۸۰-۸۲).

به‌هرحال، سومین ویژگی مذهب و سیاست در آسیای مرکزی حضور طالبان و القاعده و استعداد افراط‌گرایی مذهبی در منطقه است. در طول سالیان جهاد که آمریکا به تقویت «بنیادگرایی اسلامی» برای تضعیف اتحاد شوروی در افغانستان توجه داشت، با توجه به فراملی‌بودن این ایده‌ها، افراد و گروه‌هایی از دیگر کشورهای اسلامی به افغانستان رفتند. داوطلبان بسیاری از کشورهای اسلامی برای مشارکت در مبارزه مقدس در کنار نیروهای جهادی افغان کشور خود را ترک کردند و در عرصه‌های نبرد در افغانستان حاضر شدند. بن‌لادن فرزند یکی از ثروتمندان عربستان سعودی یکی از آنان بود.

پیروزی افراط‌گرایان طالبانی در افغانستان بر امنیت و تحولات سیاسی آسیای مرکزی تأثیر مستقیم داشت. بنیادگرایان آسیای مرکزی با پیروزی همتایان خود در افغانستان انرژی بیشتری پیدا کردند. دشواری‌های اقتصادی، ناهنجاری‌های اجتماعی و مشکلات سیاسی حاکم بر این جمهوری‌ها نیز زمینه را برای فعالیت این گروه‌ها به منزله رقبای جدی سیاسی نخبگان منطقه فراهم کرد. تثبیت حاکمیت طالبان در افغانستان شرایط مناسبی را برای ایجاد واحدهای آموزشی برای نیروی شبه‌نظامی اسلامی در آسیای مرکزی، به‌ویژه حزب التحریر و حرکت اسلامی ازبکستان (IMU) فراهم آورد (احمد رشید، ۲۰۰۲: ۳۳۳-۳۳۸).

واقعیت این است که رشد رادیکالیسم مذهبی در آسیای مرکزی و هر نقطه دیگر جهان، نه تنها برای ایران مطلوب نیست، بلکه هم با بنیاد سیاست مذهبی ایران در تعارض است و هم تهدیدی بر منافع ملی تلقی می‌شود. به‌رغم تبلیغات رسانه‌ای عمدتاً غربی، اسلام‌گرایی سیاسی در ایران، هر چند مثل هر جای دیگری از جهان اسلام امکان رادیکال شدن هم دارد، اما به‌طور اصولی رادیکال نیست. امام خمینی به عنوان رهبر انقلاب اسلامی ایران، عملیات مسلحانه در کشور و در دوران انقلاب را تأیید نکرد و بر حرکت‌های مردمی و انقلاب اجتماعی تأکید داشت. وی در خصوص سیاست خارجی و ایده «صدور انقلاب» هم هر گونه افراط‌گرایی و اقدام مسلحانه را نفی می‌کرد و تأکید داشت: «می‌خواهیم انقلابمان را صادر کنیم. صدور انقلاب به لشکرکشی نیست، بلکه می‌خواهیم حرفمان را به دنیا برسانیم که یکی از آن مراکز، وزارت امور خارجه است که باید مسائل ایران و اسلام و گرفتاری‌هایی که ایران از شرق و غرب داشته است، به دنیا برساند و به دنیا بگوید که می‌خواهیم این گونه عمل کنیم و روابط حسنه داشته باشیم، و آلاً آن‌هایی که می‌خواهند ما را به تباهی بکشند، ما اصلاً میل نداریم با آن‌ها روابط داشته باشیم، مگر اصلاح بشوند» (امام‌خمینی، ج ۱۹: ۴۱۴). وی در جای دیگری نیز صدور انقلاب را این گونه تعریف می‌کند: «توجه مردم [جهان] به اسلام شده است. و منظور ما از صدور انقلاب همین بود» (همان، ج ۱۷: ۴۱۵).

به استثنای حزب‌الله لبنان که از دیدگاه جمهوری اسلامی نوعی دفاع مسلحانه در مقابل مهاجم خارجی (اسرائیل) است، جمهوری اسلامی بر سیاست اصولی مخالفت با رادیکالیسم پای‌بند است و حتی گروه افراطی و شیعی مقتدا صدر در عراق را نیز سعی کرده به فعالیت سیاسی و پارلمانی سوق دهد. رادیکالیسم طالبانی بزرگ‌ترین خطر و تهدید برای مرزهای شرقی ایران تلقی می‌شد. اکنون هم، هم‌پیمان‌های مستقیم و غیرمستقیم القاعده یعنی سلفی‌ها و وهابی‌ها در این منطقه حضور دارند و اسلام افراطی را نیز تغذیه می‌کنند. از نظر ایران، مهم‌ترین فعالان خارجی این جریان عربستان سعودی و دیگر کشورهای خلیج فارس است. این کشورها افغانستان را به منزله پایگاهی برای نشروتبلیغ سلفی‌گری و وهابیت (نموده‌هایی از مذهب اهل سنت) در آسیای مرکزی تلقی می‌کنند تا با رشد احتمالی گرایش‌های شیعی ملهم از ایران در منطقه مقابله شود. با پیش‌قدمی ریاض، سازمان‌های غیردولتی از کشورهای خلیج فارس دفاتری در آسیای مرکزی- آشکار و نهان- برپا کردند و به آموزش مهارت‌های فنی، دانش و تعلیمات مذهبی پرداختند. به‌علاوه، عربستان سعودی مأوای بسیاری از افراد نسل جدید ثروتمندشده کشورهای آسیای مرکزی است که پس از سلطه بلشویک‌ها بر منطقه در دو دهه ۱۹۲۰ و ۱۹۳۰ آنجا را ترک کردند و واضح است در دهه ۱۹۹۰ به پشتیبانی و حمایت از احیای اسلامی در کشورهای موطن خود پرداختند (اسکور، ۱۳۸۵: ۱۸۹). به‌هرحال، به همین دلیل

که برخی جریان‌های رادیکالیستی - اسلامی در آسیای مرکزی شکل گرفته و با الگوی القاعده و طالبان همسان دیده شده است، جمهوری اسلامی ایران به این تحولات با احتیاط بیشتری می‌نگرد.

ج) نگاه به خاورمیانه عربی. پیروزی انقلاب اسلامی تأثیری دوگانه بر خاورمیانه عربی داشت. از یک سوی موجب تحرک جنبش‌های اسلامی در منطقه و به موازات آن موجب نگرانی در کشورهای منطقه عربی شد. کشورهای عربی ایران را چه قبل و چه بعد از انقلاب اسلامی ۱۹۷۹ تهدیدی علیه خود می‌دانستند. قبل از انقلاب مسئله بحرین و روابط با آمریکا و تقویت جنبه نظامی ایران تهدید تلقی می‌شد و بعد از انقلاب نیز، علاوه بر جزایر سه‌گانه خلیج فارس، احتمال صدور انقلاب اسلامی کشورهای عربی را در معرض تهدید قرار می‌داد. این وضعیت اکنون نیز در بحرین، شرق عربستان سعودی، عراق و لبنان دیده می‌شود. برخی تحلیل‌گران عقیده دارند که این احساس تهدید و نگرانی از به هم خوردن توازن قدرت بین کشورهای عربی و ایران در خلیج فارس یکی از انگیزه‌های مهم همکاری بین اعراب و آمریکا و البته تقویت حضور نظامی ایالات متحده در منطقه شده است (یزدانی و فتاحی، ۱۳۸۷: ۱۲۶). در شرایط کنونی، به جز سوریه، ایران همراه استراتژیکی مؤثری بین کشورهای عربی ندارد و بحران سوریه و حمایت ایران از رژیم اسد نیز بر تیرگی بیشتر روابط ایران و اعراب افزوده است. بدین‌سان، تلاش در جهت حفظ معادلات منطقه عربی که از یک سوی به سوریه و از سوی دیگر به عراق، بحرین و شرق عربستان مربوط است، بخشی عمده از سیاست خارجی ایران را تشکیل می‌دهد.

د) فلسطین و مسئله اسرائیل. مقابله با توسعه‌طلبی‌های اسرائیل یکی از اولویت‌های اساسی ایران در سیاست خارجی و منطقه‌ای است. مسئله قدس و فلسطین همیشه در کانون سیاست خارجی ایران قرار دارد. اهمیت فلسطین و مخالفت با «رژیم اشغالگر قدس» حتی قبل از انقلاب اسلامی نیز مورد توجه جامعه مذهبی ایران بود. مردم ایران رژیم شاه، اسرائیل و آمریکا را مثلث به هم پیوسته می‌دانستند و انقلاب اسلامی سویه‌ای ضد استبدادی، ضد اسرائیلی و البته ضد آمریکایی داشت. این امر بعد از انقلاب اسلامی به موضع رسمی ایران در سیاست خارجی خاورمیانه‌ای بدل شد. موضع ضد اسرائیلی ایران ابعاد و تأثیرات متفاوتی داشت. از یک سوی موجب جلب توجه گروه‌های ضد اسرائیل مثل حزب‌الله لبنان و مبارزان فلسطین به ایران می‌شد و از سوی دیگر کشورهای عربی حامی یا هم‌پیمان اسرائیل را در منگنه سختی قرار می‌داد. قطع رابطه ایران با مصر حسنی مبارک پس از امضای پیمان کمپ دیوید در این رابطه است. از دیدگاه ایران تأسیس اسرائیل در بیت‌المقدس و حمایت استراتژیکی آمریکا و غرب از این دولت، کانون اصلی مناقشه بین اسلام و غرب در منطقه است. به همین دلیل هم به اولویت

استراتژیکی ایران بدل شده است. ایران میل ندارد که حضور در مناقشات مذهبی آسیای مرکزی بر سیاست خارجی ایران در خصوص فلسطین و اسرائیل تأثیر گذارد.

نتیجه آنکه روابط ایران با کشورهای آسیای مرکزی، با توجه به عوامل فوق، بیشتر بر اساس همکاری‌های اقتصادی (نصرمشکینی، ۱۳۷۹: ۹۱-۱۰۸؛ دیکایا، ۱۳۷۹: ۱۶۰)، فرهنگی و امنیتی تنظیم شده است، هر چند اسلام به‌رحال عنصر مهمی در این روابط است. بنابراین، برخلاف پیش‌بینی زودرس رسانه‌ها و برخی سیاستمداران، رادیکالیسم اسلامی در آسیای مرکزی با استقبال یا حمایت ایران همراه نشد. از یک جهت جمهوری‌های جدید منطقه آمادگی پذیرش بنیادگرایی مذهبی یا تفسیرهای غربی لیبرالیسم غیردینی را نداشتند؛ از جهت دیگر ایران دریافته است که شعله‌ور شدن افراط‌گرایی مذهبی، بیش از آسیای مرکزی تهدیدی بر امنیت ملی ایران است. به‌همین دلیل هم ایران ترجیح داده است اگر روابط خود با جمهوری‌های جدید را بر اساس همکاری‌های تجاری و اقتصادی بناکند آسان‌تر و موفقیت‌آمیزتر است (نورمحمدی، ۱۳۷۴: ۱۳۴). آنچه کمک بزرگی به موقعیت ایران در جمهوری‌های آسیای مرکزی کرده است، استوارکردن سیاست منطقه‌ای خود بر اساس پیوندهای تجاری و فرهنگی است. ایران هرگز نقش گسترش‌دهنده رادیکالیسم مذهبی در منطقه را بازی نکرده و نمی‌کند، زیرا افراط‌گرایی مذهبی علاوه بر تغایر با مبانی مذهبی حاکم بر جمهوری اسلامی ایران، با منافع ملی و امنیت کشور نیز تضاد دارد. نقش میانجی‌گرانه ایران در جنگ بین آذربایجان و ارمنستان، میانجی‌گری بین حکومت طرفدار روسیه در تاجیکستان و گروه‌های معارض ملی و مذهبی، و واکنش آرام در قبال مناقشه روسیه و مسلمانان چین، همگی از این سیاست اصولی ایران در منطقه ناشی می‌شود که موجب شد ایران در چشم روس‌ها و رهبران جمهوری‌های آسیای مرکزی تهدیدی علیه ثبات این منطقه به نظر نیاید (تاروی، ۱۳۷۷: ۶۷۶-۶۷۸).

با این حال، نباید از انرژی مثبت و منفی نهفته در کانون‌های مذهبی آسیای مرکزی غفلت کرد. آینده‌پژوهی ابتدایی نقش رو به گسترش مذهب در سیاست این مناطق را بیشتر برجسته می‌کند. آسیای مرکزی در شرایط کنونی ناگزیر است که بین توسعه دموکراتیکی یا تداوم اقتدارگرایی یکی را انتخاب کند. در هر دو صورت چاره‌ای جز مواجهه با مسئله مذهب و جریان‌های مذهبی ندارد.

علاوه بر انقلاب اسلامی ایران، موج جدید بازگشت مذهب به سیاست در خاورمیانه عربی، سونامی مذهبی - سیاسی جدیدی است که امواج آن به هر حال به آسیای مرکزی نیز خواهد رسید. این تحولات خواه بهار عربی یا بیداری اسلامی نامیده شود، بر جمهوری‌های جدید تأثیر خواهد داشت، زیرا به‌طور تاریخی تحولات مذهبی در آسیای مرکزی خواه در چهره رادیکال آن یا در قالب نوگرایی مذهبی همواره از سرچشمه‌های عربی الهام گرفته است (کولایی،

۱۳۸۴: ۲۲۱-۲۲۲). بدین سان، هم سیدجمال و عبده و در امتداد آن‌ها اخوان المسلمین و هم جریان‌های حزب‌التحریر و القاعده و احیاء‌الاسلام، همگی جریان‌های برخاسته از جهان عرب بود که هر کدام سهمی در تحولات مذهبی-سیاسی در آسیای مرکزی داشت (کولای، ۱۳۷۷: ۲۰۱). هم‌اکنون نیز تحولات کشورهای عربی چون تونس و مصر دیر یا زود در انتظار ورود به جمهوری‌های جدید است. این تحولات که به‌طور بنیادی با مبانی سیاست‌های مذهبی جمهوری اسلامی ایران نیز همسویی دارد- قطع نظر از برخی ملاحظات امنیتی و جزآن- ضرورت توجه به مذهب و سیاستگذاری روشن مذهبی در آسیای مرکزی را دوچندان می‌کند.

ضرورت توسعه مذهبی

دو چیز در رابطه با مذهب و سیاست در جوامع مسلمان قابل توجه است: یکی بازگشت مذهب به سیاست، و دیگری پیوند مذهب، رادیکالیسم و دموکراسی. تلاقی این دو، به ضرورت، توسعه مذهبی را در کانون سیاستگذاری‌های عمومی منطقه (اعم از خاورمیانه یا آسیای مرکزی) قرار می‌دهد. جمهوری‌های آسیای مرکزی در میانه دو گزینه قرار دارد: توسعه دموکراسی یا تداوم حکومت‌های اقتداری (ابوالحسن شیرازی، ۱۳۸۴: ۱-۲۴). تداوم اقتدارگرایی در شرایطی که امواج «تغییر» جهان اسلام را درمی‌نوردد و موجب افزایش انتظارات و جرأت سیاسی بیشتر در بین مسلمانان شده است، خلاف عقربه زمان می‌نماید. روشن است که تحولات جدید مستعد پیدایی یا گسترش جمعیت‌ها و گروه‌های اسلام‌گرا خواهد بود که آهنگ حضور در سیاست دارد. این حرکت‌ها با توجه به تجربه لیبی، سوریه و برخی کشورهای، اگر به دیواره آهنین و غیرقابل نفوذ اقتدارگرایی برخورد کند، عکس‌العملی جز افراط‌گرایی یا خشونت‌های مذهبی نخواهد داشت. و اگر راه به درون دولت پیدا کنند، با توجه به فقدان زمینه‌ها و ظرفیت دموکراتیک در جنبش‌های اسلامی، معلوم نیست که دیگران چقدر به آنان اعتماد کنند و خود اسلام‌گرایان چقدر قواعد دموکراتیکی را حفظ کنند (همان، ص ۲۱؛ مومنونف، ۱۳۷۸: ۱۴۱).

توضیح آنکه گذار به دموکراسی مستلزم سه چیز است: ۱. نهادهای دموکراسی، ۲. گروه‌ها و نیروهای حامی و حامل دموکراسی، ۳. و سرانجام و مهم‌تر از همه، «فکر دموکراسی». به نظر می‌رسد که جمهوری‌های نوین آسیای مرکزی همانند بسیاری از کشورهای اسلامی، بخشی از نهادهای دموکراسی را در قانون اساسی و نظام حکومت‌داری خود لحاظ کرده‌اند. اما چنین نیست که استقرار نهادهای دموکراسی به‌تنهایی موجب توسعه دموکراسی در این کشورها بوده باشد.

اکنون همه کشورهای آسیای مرکزی نهاد ریاست جمهوری دارند که دولت‌ها تحت نظر این نهاد به‌طور مستقیم عمل می‌کنند. شاخه‌های اجرایی این دولت‌ها بر سایر ارکان و شاخه‌ها حاکم است که این ناقض تفکیک، توازن و کنترل قواست. همه آن‌ها انتخابات برگزار کرده‌اند، ولی هیچ‌کدام کاملاً استانداردهای بین‌المللی را برای برگزاری انتخابات عادلانه رعایت نکرده‌اند. در سه تا از این کشورها رهبران سابق کمونیست از راه‌های فراقانون‌اساسی احکام خود را تمدید کرده‌اند. حتی در آزادترین و لیبرال‌ترین آن‌ها مثل قرقیزستان پارلمان با احکام ریاست جمهوری تشکیل شده است.

خلاصه آنکه هیچ‌یک از این کشورها را نمی‌توان گفت که با وجود نهادهای دموکراتیک مثل انتخابات و پارلمان و غیره، واقعاً در انتقال به عملکرد دموکراتیک موفق شده‌اند. بسیاری از این نهادها و حتی اشخاص به‌طور غیررسمی هدایت جریان‌های تصمیم‌ساز سیاسی را به عهده دارند (یزدانی، ۱۳۸۶: ۴۷).

گروه‌های جدید دموکراتیک مانند بیرلیک و ایرک از ازبکستان، حزب دموکرات و رستاخیز در تاجیکستان، آق‌زی بیرلیک در ترکمنستان و آلاش در قزاقستان نیز اعلام موجودیت کرده‌اند، اما از حضور این گروه‌ها نیز در هر یک از این کشورها به بهانه‌های مختلف در صحنه حاکمیت سیاسی از طریق گردش نخبگان و به‌طور دموکراتیک ممانعت به عمل می‌آید. غالباً حضور آن‌ها در صحنه سیاسی به صورت نمادین است و از هر گونه حرکت جدی به سمت جایگزینی در رأس حکومت‌ها جلوگیری به عمل می‌آید.

این اشاره‌ها نشان می‌دهد که به‌رغم نهادهای دموکراتیک، نخبگان حاکم در جمهوری‌های آسیای مرکزی میل جدی در گذار به دموکراسی ندارند. اغلب آنان اندیشه دموکراتیک ندارند و البته نیروهای حامی و حامل دموکراسی نیز محسوب نمی‌شوند. اما این نکته بدان معنا نیست که رقبای سیاسی نخبگان حاکم اندیشه‌ای دموکراتیک دارند، به‌ویژه اغلب نیروهای مذهبی که هم‌اکنون به سیاست برگشته‌اند نیز فاقد زمینه‌ها و ظرفیت گسترده برای زندگی دموکراتیک‌اند. بدین‌سان، چنان‌که حتی تحولات مصر هم نشان می‌دهد، بدگمانی سه‌جانبه‌ای نسبت به التزام به قواعد دموکراتیک بین اسلام‌گرایان، سکولارها و نظامیان دیده می‌شود. روشن است که در چنین شرایط بی‌اعتمادی بنیادین، گذار به دموکراسی امکان لازم را ندارد و نهادها و شعارهای دموکراتیکی جز تزئینات تبلیغاتی کارکرد دیگری نخواهد داشت.

با این حال، اگر نظم آینده منطقه، ناگزیر به انتخاب یکی از دو گزینه است- اقتدارگرایی و رادیکالیسم ناشی از آن، یا دموکراسی‌سازی سیاست و مذهب- به نظر می‌آید که هزینه عمومی انتخاب دوم به مراتب کمتر است، زیرا هر چقدر هزینه گفت‌وگو با نیروهای مذهبی، تلاش در قاعده‌مندسازی رفتارها و شفاف‌نمایی خواست‌های سیاسی آنان پرهزینه می‌نماید، اما هراس

امنیتی پنهان در شرایط افراط‌گرایی مذهبی و خسارات جانی و مالی متعاقب آن هزینه‌های به مراتب سنگین‌تر و جبران‌ناپذیری دارد. درست به همین دلیل است که در این نوشته از ضرورت توجه جدی و سیاستگذاری دولت‌ها در راستای «توسعه مذهبی» سخن رفته است.

منظور از توسعه مذهبی، هرگز مداخله در باورهای اعتقادی و اعتقادات گروه‌های مذهبی نیست، بلکه ایجاد امکانات لازم برای گفت‌وگوهای چندجانبه، امنیت چندجانبه و ظرفیت «تحمل اندیشه‌های متفاوت» بین گروه‌های مذهبی از یک سوی، و نیروهای مذهبی و غیرمذهبی در حوزه عمومی و سیاسی از سوی دیگر است. تجربه تاریخی نشان داده است، هرگاه گروه‌های سیاسی، اعم از سکولار، به‌ویژه مذهبی، آزادی ابراز عقیده و فعالیت دموکراتیکی پیدا می‌کنند، همانند دست پنهان آدم اسمیت در اقتصاد بازار، در بازار مذهب و سیاست نیز پس از اندکی نابسامانی اولیه، میل به سامان و ثبات پیدا می‌کنند. برعکس، در شرایط محدودیت و اختناق نیز تمایلات زیرزمینی، و البته انرژی و باورهای ویرانگر، تولید کرده‌اند (بزدانی، ۱۳۸۶: ۴۹). چنین می‌نماید که آینده مذهب در خاورمیانه و آسیای مرکزی نیازمند تأمل در سه حوزه مشخص است:

الف) تبیین مشترک^۱. از دیدگاه تبیینی، وضع کنونی مذهب در منطقه ما نگران‌کننده به نظر می‌رسد. دو چیز این نگرانی را تشدید می‌کند: یکی احتمال رشد اختلافات فرقه‌ای، و دیگری احتمال تشدید افراط‌گرایی یا رادیکالیسم مذهبی. در حال حاضر، خطرناک‌ترین شکاف، تنش میان شیعه و سنی است. جای نگرانی بسیار است که تفاوت‌ها با خطوط گسل سیاسی میان ایران و عربستان عمیق‌تر می‌شود و این امر در سراسر منطقه نیز طنین خاص خود را دارد. همچنین، علاوه بر گسست‌های شیعه و سنی، نشانه‌هایی از اختلافات مذهبی بین ادیان مختلف ابراهیمی نیز دیده می‌شود و چنین می‌نماید که تفاوت‌های مذهبی در حال بازتعریف تنش‌های خود است. دلیل این وضعیت نیز دو چیز است: نخست، روند بازگشت مذهب به سیاست؛ و دوم، پیوند سلبی یا ایجابی دین و دموکراسی در شرایط کنونی جهان اسلام.

ب) نظریه مشترک مذهبی. منظور از نظریه مشترک مذهبی، توسعه این اندیشه در جهان اسلام است که فرقه‌گرایی و تعصبات مذهبی به سود هیچ کس و هیچ فرقه‌ای نیست. این نکته به معنای یکسان‌سازی مذهبی نیست، بلکه بدان معناست که ضمن پذیرش تکثر مذاهب، از تنش مذهبی به سمت «هم‌زیستی، احترام و تحمل مذاهب» حرکت شود. از دیدگاه سیاستگذاری مذهبی، تفاوت بسیاری بین وحدت مذاهب و «مدارای بین مذاهب» و حتی نیروهای غیرمذهبی وجود دارد. بدین‌سان می‌توان از چند سطح یا حلقه متداخل از

1. common explanation.

سیاستگذاری توسعه در رفتارهای مذهبی سخن گفت: الف) توازن یا همسازی^۱ در رفتار پیروان یک مذهب، ب) توازن بین پیروان مذاهب مختلف، ج) توازن بین پیروان مذاهب و نیروهای غیرمذهبی^۲ در حوزه عمومی-سیاسی. می‌توان این سطوح سه‌گانه را «نظریه ائتلاف مذهبی سه‌جانبه»^۳ نامید.

ج) سیاست اجرایی^۴ مشترک. روشن است که تحقق این اهداف سه‌جانبه، البته شروط نهادی و تربیتی تعیین‌کننده دارد. پیش‌فرض تحلیل ما این است که هزینه دولت‌ها در راستای توسعه مذهبی سه‌گانه، هر چقدر هم باشد، باز هم به‌صرفه‌تر از هزینه‌های کلان امنیتی و تعقیب سیاست‌هایی چون جنگ با تروریسم یا خشونت‌های مذهبی است. مسئله اصلی، توسعه مذهبی لازم برای ورود مسلمانان به زندگی دموکراتیکی است. سیاست امروز در جوامع اسلامی محتاج است که نخست، باب گفت‌وگوی درون‌مذهبی، بین مذاهب، مؤمنان و سکولارها را همچنان بازنگه‌دارد. دوم، دولت‌های مسلمان در سیاست‌های داخلی و خارجی خود از مذاهب مختلف حمایت‌های منصفانه کنند و تحمل‌پذیری و مدارای مذهبی را توسعه دهند. سوم، دولت‌ها از تأسیس و توسعه نهادهای مدنی-مذهبی داخلی و بین‌المللی حمایت کنند که موجب آشنایی بیشتر پیروان مذاهب با یکدیگر است و ائتلاف و مدارای مذهبی را توسعه می‌دهد؛ نهادهایی مثل انجمن‌های دوستی مذاهب و غیره.

در جمهوری اسلامی ایران به همین منظور فعالیت‌های زیادی انجام می‌گیرد و نهادی نیز با عنوان «مجمع تقریب بین مذاهب» تأسیس شده است. اما همیشه چنین نهادهایی در تداخل با برخی ملاحظات قادر به استفاده بهینه از ظرفیت‌های خود نبوده‌اند. به‌هرحال، توجه به این‌گونه راهبردهای ائتلاف یا هم‌زیستی مذاهب مبنای دیپلماسی عمومی و مذهبی کارآمد در سیاست خارجی کشورهای اسلامی، به‌ویژه ایران و آسیای مرکزی تلقی می‌شود.

منابع و مأخذ

الف) فارسی

۱. آکینر، شیرین (۱۳۷۵)، تهدیدات و تصور تهدیدات در آسیای مرکزی، ترجمه مرضیه ساقیان، فصلنامه مطالعات آسیای مرکزی و قفقاز، سال پنجم، دوره دوم، شماره ۱۳.
۲. ابوالحسن شیرازی، حبیب‌الله (۱۳۸۴)، تداوم سیستم اقتدارگرایی در آسیای مرکزی، مجله دانشکده حقوق و علوم سیاسی (دانشگاه تهران)، شماره ۷۶.
۳. اسدی، بیژن (۱۳۸۱)، اثرات حادثه ۱۱ سپتامبر بر ژئوپلتیک منطقه خلیج فارس، آسیای مرکزی و قفقاز، مجله مطالعات راهبردی، شماره ۱۷ و ۱۸.

1. Harmony
2. Secular
3. Threology religious integration
4. Modality

۴. اسکور، میخائیل (۱۳۸۵)، آسیای مرکزی و نگاه ضد آمریکایی القاعده، ترجمه قاسم ملکی، فصلنامه مطالعات آسیای میانه و قفقاز، شماره ۵۴.
۵. پکر، گوندن (۱۳۷۷)، اسلام در آسیای مرکزی؛ اسطوره یا واقعیت، ترجمه سید علی موسوی، فصلنامه مطالعات آسیای مرکزی و قفقاز، شماره ۲۳.
۶. تاروک، آدام (۱۳۷۷)، تحلیل سیاست خارجی ایران در آسیای مرکزی، ترجمه محمد دلفروز، فصلنامه سیاست خارجی، سال دوازدهم، شماره ۳.
۷. دیکایا، محمد (۱۳۷۹)، بازی بزرگ جدید در آسیای مرکزی: ترکیه، روسیه و ایران، فصلنامه مطالعات آسیای مرکزی و قفقاز، شماره ۳۰.
۸. دهقان طزرجانی، محمود (۱۳۷۸)، اولویتها و منابع تهدید منافع ملی ایران در آسیای مرکزی و قفقاز، مجله اطلاعات سیاسی - اقتصادی، شماره ۱۴۵ و ۱۴۶.
۹. رشید، احمد (۱۳۸۲)، جهاد: خیزش اسلام مبارز در آسیای مرکزی، فصلنامه مطالعات آسیای میانه و قفقاز، سال ۱۲، دوره ۳، شماره ۴۲.
۱۰. سجادیپور، سید محمد کاظم، ایران (۱۳۷۳) آسیای مرکزی و قفقاز: بررسی مقوله سطح تحلیل در روابط اقتصادی و سیاسی، مجله مطالعات آسیای مرکزی و قفقاز، شماره ۷.
۱۱. سجادیپور، سید محمد کاظم (۱۳۷۷)، رفتار سیاسی آمریکا نسبت به روابط ایران با کشورهای حوزه خزر، فصلنامه مطالعات آسیای مرکزی و قفقاز، شماره ۲۱.
۱۲. سربک کاسنف، عمر (۱۳۷۶)، آسیای مرکزی در آستانه قرن بیست و یکم، مجله مطالعات آسیای مرکزی و قفقاز، شماره ۱۹.
۱۳. خمینی، روح الله (۱۳۸۶)، صحیفه امام، تهران، عروج، چاپ چهارم، ۲۱ جلد.
۱۴. فوکو، میشل (۱۳۸۰)، ایران روح یک جان بی روح و ۹ مقاله دیگر، ترجمه نیکو سرخوش و افشین جهانپنده، چاپ دوم، تهران، نشر نی.
۱۵. فیرحی، داود (۱۳۸۹) نظام سیاسی و دولت در اسلام، تهران، انتشارات سمت.
۱۶. کولائی، الهه (۱۳۷۷) روند نوگرایی اسلامی در آسیای مرکزی، مجله دانشکده حقوق و علوم سیاسی (دانشگاه تهران)، شماره ۳۹.
۱۷. کولائی، الهه (۱۳۸۴)، زمینه های بنیادگرایی اسلامی در آسیای مرکزی، مجله دانشکده حقوق و علوم سیاسی (دانشگاه تهران)، شماره ۶۷.
۱۸. مومینوف، اشیر بک (۱۳۷۸)، مکاتب مذهبی - الهیاتی مدرن و سنتی در آسیای مرکزی، ترجمه قاسم ملکی، فصلنامه مطالعات آسیای مرکزی و قفقاز.
۱۹. نصر مشکینی، قدیر (۱۳۷۹)، چالش ها و بایسته های تحرک جمهوری اسلامی ایران در آسیای مرکزی و قفقاز، فصلنامه مطالعات آسیای مرکزی و قفقاز، سال نهم، شماره ۲۹.
۲۰. نورمحمدی، خسرو (۱۳۷۴)، روابط اقتصادی جمهوری اسلامی ایران با کشورهای آسیای مرکزی و قفقاز، مجله مطالعات آسیای مرکزی و قفقاز، شماره ۸.
۲۱. یزدانی عنایت الله و سید احمد فتاحی (۱۳۸۷)، تأثیر انقلاب اسلامی بر حرکت های اسلامی در آسیای مرکزی، پژوهشنامه متین، شماره ۳۹.
۲۲. یزدانی، عنایت الله (۱۳۸۶)، چرا اصلاحات دموکراتیک در آسیای مرکزی اتفاق نیفتاده است؟، مجله اطلاعات سیاسی - اقتصادی، شماره ۲۴۱-۲۴۲.

ب) خارجی

23. Abbas, Tahir [Editor], (2007), *Islamic Political Radicalism; A European Perspective*, Edinburgh University Press.

-
24. Bell, Daniel A., (2008), *China's New Confucianism; Politics and Everyday Life in a Changing Society*, United Kingdom: Princeton University Press.
 25. Habermas, Jürgen (2005), *Religion in public sphere*, The Holberg Prize Seminar, Norway.
 26. Hunter, Shireen T.[Editor], (2009), *Reformist voices of Islam : mediating Islam and modernity*, M.E.Sharpe, New York.
 27. Khatab, Sayed and Gary D. Bouma, (2007), *Democracy In Islam*, Routledge, London & New York.
 28. Rashid, Ahmad, (2002), *Jihad: The Rise of Militant Islam in Central Asia*, Yale University Press. New Haven8, London.
 29. Rejwan, Nissim [editor], (2000), *The Many Faces of Islam Perspectives on a Resurgent Civilization*, University Press of Florida.
 30. Yavuz, M.Hakan, (2003), *Islamic Political Identity in Turkey*, Oxford University Press, New York.