

بازماندگی شیعیان اندونزی از مشارکت در فرآیند و ساختار قدرت سیاسی

علی باقری دولت‌آبادی^۱
ابراهیم آقامحمدی^۲

چکیده

اندونزی از جمله کشورهای مسلمان جنوب شرق آسیاست که در دهه‌های اخیر، پیشرفت قابل توجهی در عرصه‌های اقتصادی و سیاسی داشته است. این پیشرفت امروزه در عرصه سیاسی به شکل فعالیت گروه‌های مختلف در قالب احزاب و جناح‌های سیاسی در فرآیند تصمیم‌گیری‌ها در این کشور دیده می‌شود. سؤال اصلی این است که چرا شیعیان اندونزی در روند تغییر جایگاه سیاسی اجتماعی خود، ناکام بوده و نتوانسته‌اند نقش و جایگاه سیاسی مناسبی در این کشور پیدا کنند. در راستای پاسخ به سؤال مطرح شده، بر مبنای ادغام دو نظریه بسیج سیاسی و ساختار فرصت سیاسی می‌توان این فرضیه را بیان نمود که پنج مؤلفه جمعیت پراکنده همراه با ضعف بنیه اقتصادی شیعیان، رهبران متفرق و غیرسیاسی، ایدئولوژی حاکم و انسداد سیستم سیاسی، سازمان ناکارآمد و عدم دسترسی به متحدان متنفذ و عدم استفاده سیاسی از فرصت رسانه‌ای، نقش مهمی در بروز این وضعیت داشته است. یافته‌های پژوهش نیز نشان می‌دهد جمعیت شیعیان اندونزی پیوستگی جغرافیایی لازم، سازمان‌هایی با رویکرد هم‌افزا و بسیج‌کنندگی، ایدئولوژی پویا و مؤثر و رهبرانی با دغدغه‌های اجتماعی سیاسی نداشته و ندارد. شیعیان این کشور از فرآیند مشارکت در قدرت بازمانده‌اند. مقاله از روش توصیفی و شیوه کتابخانه‌ای گردآوری و تحلیل داده‌ها بهره‌مند است.

کلیدواژه‌ها: شیعیان اندونزی، ایدئولوژی، قدرت، ساختار سیاسی.

^۱ - دانشیار روابط بین‌الملل، گروه علوم سیاسی دانشگاه یاسوج، نویسنده مسئول: abagheri@yu.ac.ir

^۲ - استادیار روابط بین‌الملل، گروه تاریخ دانشگاه اراک

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۰۱/۰۴

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۰۳/۱۰

DOI:10.22067/ijip.v8i2.86121

نوع مقاله: پژوهشی

Detaining of Indonesian Shiites to Participation in the Process and Structure of the Political Power

Ali Bagheri Dolatabadi¹

Associate Professor, Department of
Political Science, Yasouj University

Ebrahim Aghamohammadi

Assistant Professor, Department of
History, Arak University

Abstract

Indonesia is one of the Muslim countries in Southeast Asia, making significant economic and political progress in recent decades. Today, this progress in the political arena is seen as the activities of various groups in the form of political parties and factions in this country's decision-making process. The main question here is, "Why have Indonesian Shiites failed to change their socio-political position and failed to find a suitable political role and position in the country?" To answer the question, based on the combination of the two theories of political mobilization and the structure of political opportunity, it can be stated that "The five components of a dispersed population, along with the weak economic strength of the Shiite people, fragmented and non-political leaders, the prevailing ideology and obstruction of the political system, the dysfunctional organization and the lack of access to influential allies and the political non-use of media opportunities had played an essential role in this situation. The findings also show that Indonesia's Shiite population does not have the necessary geographical cohesion, organizations with a synergistic and mobilizing approach, dynamic and practical ideology, and leaders with socio-political concerns. Therefore, the Shiites of this country have been deprived of the process of participation in power. In this paper, the descriptive-analytical method and library method have been used to collect and analyze data.

Keywords: Indonesian Shiites, Ideology, Power, Political Structure

مقدمه

یکی از پرجمعیت‌ترین کشورهای اسلامی، کشور اندونزی است. با آن‌که اسلام دیرتر از بسیاری کشورهای دیگر (در قرن ۱۶ م) وارد اندونزی شد، اما به تدریج سراسر جزایر مسکونی آن را تحت پوشش قرار داد. نکته قابل توجه درباره ورود اسلام به اندونزی این است که ورود و گسترش اسلام به این سرزمین؛ نه از راه لشکرکشی، بلکه به گونه‌ای مسالمت‌آمیز و فرهنگی بوده است. این شیوه ورود و گسترش اسلام در حیات فرهنگی و تعامل مذاهب اسلامی با یکدیگر در این کشور بی‌تأثیر نبوده است. با

¹ Corresponding Author: abagheri@yu.ac.ir

وجود داشتن بیش‌ترین جمعیت مسلمانان (۲۳۷ میلیون نفر) دولت اندونزی خود را دولت اسلامی نمی‌داند و ایدئولوژی «پانچاسیلا»^۱ (اعتقاد به خدای واحد، انسانیت، وحدت اندونزی، دموکراسی و عدالت اجتماعی) را مبنای حکومت خود قرار داده است. دولت در عمل از سکولاریسم پیروی می‌کند، اما خود را دولتی ضد دین (لائیک) نیز نمی‌داند.

دولت این کشور رسماً تنها شش دین را به رسمیت می‌شناسد: اسلام، پروتستان، آیین کاتولیک روم، هندوئیسم، بودیسم و کنفوسیوس. قوانین انتخاباتی سخت در کشور اندونزی، تقریباً برای هر گروه دینی که بخواهد در مقابل رژیم و حاکمیت قد علم نماید، هیچ امکان و فرصتی را به جای نخواهد گذاشت. طبق اصل ۲۹ قانون اساسی، دولت آزادی انجام فرایض مذهبی برای پیروان ادیان گوناگون را تضمین کرده و با اتخاذ سیاست هماهنگی میان مذاهب، به دنبال ایجاد نوعی تعادل در حیات مذهبی است. این سیاست دولت سبب شده حیات مذهبی در اندونزی به شیوه آرام ادامه یابد و پیروان مذاهب گوناگون به راحتی در کنار یکدیگر زندگی کنند. در این کشور وزارت امور مذهبی عهده‌دار تنظیم و اجرای سیاست‌های مربوط به مسائل مذهبی بوده و پیروان ادیان و مذاهب کشور را تحت پوشش خدمات خود دارد. شورای مذاهب نیز با حضور نمایندگان مسلمانان، مسیحیان پروتستان، مسیحیان کاتولیک، هندوها و بوداییان، در اجرای سیاست هماهنگی میان مذاهب، دولت را یاری می‌کند.

اندونزی اگرچه دولتی اسلامی نیست؛ لیکن کشوری است با بیش‌ترین جمعیت مسلمان (۸/۰ جمعیت کشور) که ۱/۲ درصد آن را شیعیان (۳۲۷۲۰۰۰ نفر) تشکیل می‌دهند. اگرچه این تعداد به نسبت کل جمعیت این کشور اندک است اما خود به‌تنهایی می‌تواند دو برابر جمعیت کشور بحرین در حاشیه جنوبی خلیج فارس باشد. شیعیان اندونزی که تا پیش از پیروزی انقلاب اسلامی ایران در فضای سیاسی، اجتماعی و فرهنگی اندونزی در حاشیه قرار داشتند با پیروزی انقلاب اسلامی رشد، ساماندهی و انسجام مناسبی پیدا کردند و به تدریج وارد حوزه‌های فرهنگی و اجتماعی و سیاسی گردیدند. منتهی نقش‌آفرینی آن‌ها در حوزه فرهنگی و اجتماعی بسیار پررنگ و نقش سیاسی آن‌ها در کشور کم‌رنگ بوده است. سؤال اصلی که در اینجا مطرح می‌شود این است که «چرا شیعیان اندونزی در روند تغییر جایگاه سیاسی-اجتماعی خود ناکام بوده و نتوانسته‌اند نقش و جایگاه سیاسی مناسبی در این کشور پیدا کنند؟» در راستای پاسخ به سؤال مطرح شده، بر مبنای ادغام دو نظریه بسیج سیاسی و ساختار فرصت سیاسی می‌توان این فرضیه را بیان نمود

^۱ . Pancasila

که «پنج مؤلفه جمعیت پراکنده همراه با ضعف بنیه اقتصادی شیعیان، رهبران متفرق و غیرسیاسی، ایدئولوژی حاکم و انسداد سیستم سیاسی، سازمان ناکارآمد و عدم دسترسی به متحدان متنفذ و عدم استفاده سیاسی از فرصت رسانه‌ای نقش مهمی در بروز این وضعیت داشته است». برای آزمون فرضیه فوق از روش توصیفی-تحلیلی استفاده شده است.

پیشینه پژوهش

واکاوی پیشینه تحقیق در باب شیعیان اندونزی نشان می‌دهد که مجموع آثار نگاشته شده پیرامون این اقلیت مذهبی به فارسی بسیار اندک است. از همین رو، با بررسی متون خارجی، در ادامه پیشینه مذکور در دو بخش آثار داخلی و خارجی مورد بررسی قرار می‌گیرد.

درخسه و مرتضوی‌امامی (۲۰۱۰) در مقاله‌ای با عنوان «پژوهشی درباره شیعیان اندونزی»، به بررسی چگونگی پیدایش و شکل‌گیری شیعیان در اندونزی، تقسیم‌بندی آن‌ها، حضور چشم‌گیر سادات و تعداد شیعیان در اندونزی پرداخته‌اند. در آخر نیز نویسندگان با ذکر برخی از آداب و رسوم شیعه‌های اندونزی، به ویژه به کم و کیف مراسم ماه محرم در اندونزی پرداخته‌اند. حسینی (۲۰۱۸) در مقاله‌ای با عنوان «تیپ-بندی چالش‌های فرهنگی سیاسی مسلمانان اندونزی و الگوی برون‌رفت آن» به دنبال پاسخ به این سؤالات است که بین مسلمانان اندونزی چه چالش‌های فرهنگی - سیاسی تأثیرگذاری وجود دارد؟ و بهترین راه و مدل برون‌رفت از آن‌ها چیست؟ نویسنده با روش تحقیق تاریخی سعی بر اثبات این فرض دارد که چالش‌های سنت‌گرایان با وهابیت، تجددخواهان با اسلام‌گرایان، بنیادگرایان با سکولارها و همچنین اصلاح‌طلبان با سنت‌گرایان، از جمله تأثیرگذارترین چالش‌های فرهنگی - سیاسی در اندونزی است. سازمان فرهنگ و ارتباطات اسلامی (۲۰۱۵) با گردآوری مجموعه‌ای از مقالات نویسندگان و پژوهشگران تحت عنوان «افراطی‌گری در جنوب شرق آسیا» به بررسی ریشه‌های سیاسی، اجتماعی و فرهنگی اندیشه‌های افراط-گرایانه، سیاست دولت‌ها در مبارزه با افراط‌گرایی و نقش نهادهای مدنی و رسانه‌ها در ترویج و مبارزه با پدیده افراط‌گرایی در کشورهای جنوب شرق آسیا از جمله اندونزی پرداخته است.

المکین (۲۰۱۷) در اثری با عنوان «همگن‌سازی اسلامی اندونزی: آزار و اذیت گروه شیعیان در یوگیا کارتا» به جنبش همگن‌سازی در اندونزی و نقشی که در سرکوب گروه روشنفکری شیعه در شهر یوگی کارتا^۱ در سال ۲۰۱۳ داشته پرداخته است. از منظر نویسنده، این ماجرا، بخشی از یک جنبش بزرگ

^۱. Yogyakarta

همگن در کشور است و تبلیغات ضد شیعه توسط مقامات محلی و بازیگران ملی در این کشور همیشه برنامه‌ریزی شده است. به باور نویسنده، تدریجاً محلی در سطح ملی ایدئولوژی ضد شیعه را تبلیغ می‌کنند و موجب آزار و اذیت شیعیان می‌شوند (Al Makin, 2017). سوفجان (۲۰۱۶) مشابه اثر آل مکین در مقاله‌ای با عنوان «تحریم و جرم‌انگاری اسلام شیعه در اندونزی» به فشارهای سیاسی و اجتماعی برنامه‌ریزی شده یا ناشی از تعصب بسیاری از گروه‌های مذهبی علیه شیعیان پرداخته است، از منظر او تحریم‌ها و جرم‌انگاری اسلام شیعی در اندونزی در طول تاریخ علیه شیعیان در اندونزی وجود داشته است (Sofjan, 2016). لطیف (۲۰۰۸) در مقاله‌ای با عنوان «هویت هواداران شیعه در اندونزی معاصر» ضمن بررسی تأثیرپذیری شیعیان اندونزی از انقلاب اسلامی، به روابط شیعیان اندونزی با یکدیگر و تأثیراتی که اختلافات مذهبی آن‌ها با همدیگر و با اهل تسنن بر هویت این گروه در اندونزی معاصر گذاشته، پرداخته است (Latief, 2008). از منظر نویسنده شیعیان، به ویژه نسل‌های جدیدتر آن‌ها تلاش‌هایی برای برقراری ارتباط با یکدیگر و تقویت جامعه شیعه انجام داده‌اند اما این تلاش‌ها در ابتدای راه است.

همان‌گونه که مرور آثار نگاشته شده درباره اندونزی نشان می‌دهد آسیب‌شناسی شیعیان اندونزی و عدم نقش‌آفرینی شیعیان این کشور در ساختار سیاسی این کشور در هیچ اثر پژوهشی به شکلی علمی مورد توجه قرار نگرفته و بیشتر اختلافات شیعیان و اهل تسنن و یا تأثیرات انقلاب اسلامی بر شیعیان و تاریخچه ورود اسلام به اندونزی بررسی شده است. یافته‌های پژوهش کمک می‌کند تا بدانیم آیا می‌توان انتظار قدرت گرفتن شیعیان در اندونزی را داشت یا خیر و آیا سرمایه‌گذاری توسط ایران بر روی این جمعیت منجر به نتیجه مورد انتظار خواهد شد.

چارچوب نظری؛ نظریه بسیج سیاسی و ساختار فرصت سیاسی

به نظر می‌رسد برای فهم جایگاه و کیفیت کنش شیعیان اندونزی و به خصوص آسیب‌شناسی ناکامی آن‌ها در زمینه تغییر جایگاه سیاسی - اجتماعی خود در این کشور، باید از ادغام دو نظریه بسیج سیاسی «چارلز تیلی» و ساختار فرصت سیاسی «مک آدام و سیدنی تارو» استفاده شود. این امر به منظور یافتن مدل مفهومی جدید و پردازش جامع‌تر داده‌های پژوهش صورت می‌گیرد.

نظریه بسیج سیاسی

از منظر چارلز تیلی، در کشمکش قدرت میان حکومت و گروه‌های معارض، احتمال پیروزی آن به نفع یکی به جای دیگری بستگی به چند عامل دارد: نخست، هر گروه منازعه‌گر و از جمله خود حکومت دارای منافع است. هر گروه منازعه‌گر آماده است با صرف میزانی از منابع خود، قدرت را به دست آورد. دوم، گروه‌های منازعه‌گر و نیز حکومت در جهت حفظ یا تأمین منافع مورد نظر به سازماندهی می‌پردازند.

(Tilly, 1979, p.57). سازماندهی عبارت است از ایجاد یگانگی در تعقیب منافع گروه از راه تأمین هویت مشترک و همبستگی در میان اعضاء گروه. سوم، بسیج که عبارت است از گردآوری منابع در دست گروه منازعه‌گر. این منابع متغیر هستند و ممکن است در روند منازعه برای قدرت افزایش یا کاهش یابند. فزونی منابع بسیج شده یک گروه بر گروه دیگر در روند منازعه قدرت تعیین کننده است. چهارم، پیدایش فرصت عمل سیاسی یعنی امکان عمل کردن به منافع و اهداف گروهی از طریق سازماندهی و بسیج. در این وضعیت هزینه عمل سیاسی گروه معارض نسبتاً کاهش می‌یابد. سرکوب گروه‌های معارض به وسیله حکومت هزینه عمل بسیج و مشارکت سیاسی را افزایش می‌دهد و در نتیجه فرصت عمل را تنگ می‌کند و برعکس تساهل حکومت و یا تسهیل شرایط برای بسیج منابع گروه‌های معارض به وسیله خود حکومت، هزینه عمل سیاسی را کاهش می‌دهد. میزان امکانات خود حکومت برای بسیج منابع در برابر گروه‌های معارض فرصت عمل حکومت به شمار می‌رود. (Tilly, 1978, p.54-59) به نظر می‌رسد عوامل چهارگانه گروه‌های منازعه‌گر (جمعیت)، سازمان، ایدئولوژی و رهبری که می‌تواند به بسیج سیاسی برای وقوع یک انقلاب کمک نماید، این ظرفیت را دارد که همزمان نقش بسیج سیاسی برای سازماندهی یک گروه و مشارکت بیشتر آن‌ها در فرایندهای تصمیم‌سازی در درون کشورها را نیز ایفا نماید. در ادامه به تشریح بیشتر این عوامل پرداخته می‌شود.

مهم‌ترین منبعی که برای بسیج سیاسی لازم است، منبع جمعیتی است. بسیج‌گران باید بتوانند وفاداری توده مردم را به خود جلب نمایند؛ بنابراین در هر کشوری برای آنکه یک گروه اقلیت بتواند اراده خود را در مسائل سیاسی به منصف ظهور رساند لازم است بخش‌های مهمی از جمعیت آن کشور، اقتدار سیاسی آن مجموعه مستقل از حکومت را به رسمیت شناخته و به آن مشروعیت بخشند. (Shah Ali, 2016, p.62) برای این کار لازم است که فرایند بسیج جنبه متوازن داشته باشد؛ یعنی بین میزان بسیج توده‌ای و دستاوردهای بعد از آن توازن برقرار باشد.

گروه‌های مدعی قدرت حکومت کم و بیش همواره و همه جا وجود دارند؛ اما مهم این است که چگونه و در چه زمانی آن‌ها گسترش می‌یابند، سازماندهی می‌کنند و دست به بسیج جمعیت می‌زنند. سازماندهی به منافع گروهی، لازمه بسیج و خود تا اندازه‌ای به معنی بسیج منابع و نیروهاست. بسیج به معنی فعال شدن از نظر سیاسی و کاربرد منابع قدرت گروه در جهت اهدافی است که به وسیله ایدئولوژی آن تعیین می‌گردد. منابعی که در فرایند بسیج گردآوری می‌شوند شامل منابع و وسایل اجبار، منابع اقتصادی و منابع ارزشی (وفاداری عقیدتی) هستند. وقتی بسیج از حد سازمان گروهی فراتر رود و بخشی از جمعیت را به اعطای

منابع خواسته شده برای دستیابی به هدف مطلوب برانگیزاند، جنبش پدید می‌آید. هرچه روابط درونی و فرهنگ مشترک در داخل گروه بسیج‌گر گسترده‌تر باشد احتمال پیروزی آن بیشتر است زیرا ارتباطات و فرهنگ مشترک موجب پذیرش تعبیری یکسان نسبت به امور مورد نظر می‌گردد. گروه بسیج‌گر با تقویت هرچه بیشتر پیوند گروهی اعضا و تضعیف دیگر پیوندهای اجتماعی آنان و بزرگ کردن رهبر یا رهبران، وفاداری اعضای را افزایش می‌دهد و شبکه وفاداری را در جامعه گسترش می‌بخشد. (Tilly, 1978, pp.53-58)

ایدئولوژی سیاسی از طریق ساده‌سازی پیچیدگی‌های واقعیت و عرضه راه‌حل‌های ساده و ارائه داوری‌های ارزشی و تأکید بر بخشی از واقعیت به بهای فراموش کردن بخش‌های دیگر است. (Akhavan Mofrad, 2000, p.40) ایدئولوژی بسیج‌چند کار ویژه اساسی دارد. نخستین وظیفه آن نکوهش وضع موجود و یافتن ریشه‌های نابسامانی و ناروانی است. به عبارتی ایدئولوژی بسیج، هرچه بیشتر بتواند گناه همه ناروانی‌ها را به گردن مقام یا نهادی واحد بیندازد و همه شکوه‌ها و اعتراضات را بدان سو متوجه سازد، در امر بسیج کارا تر است. دومین وظیفه ایدئولوژی بسیج ترسیم وضع مطلوب و تعیین اهداف غائی جنبش و وسایل دستیابی به آن‌هاست. تصویر ایدئولوژی‌های بسیج از وضع مطلوب آینده، مبهم است. سومین وظیفه ایدئولوژی بسیج عرضه تبیین تازه‌ای از تاریخ به سود جنبش و ستایش از گذشته آن است. در نتیجه، وضع موجود وضعی منسوخ اعلام می‌گردد که پاسداران آن باید به زباله‌دان تاریخ افکنده شوند. (Mannheim, 1964, pp.229-230) ایدئولوژی بسیج وقتی به صورت ایدئولوژی کل جامعه پذیرفته و ظاهر شود توانایی بسیج همگانی پیدا می‌کند.

رهبری بسیج هماهنگ‌کننده نیروهای درگیر منازعه است؛ زیرا بدون وجوه رهبری، نیروهای درگیر در منازعه به جای اینکه اعتراض و عمل سیاسی خود را متوجه حکومت مستقر کنند، ممکن است آن را متوجه یکدیگر کنند. (Ahmadvand, 2005, p.14) رهبران، اهداف جنبش را روشن می‌کنند؛ درباره شیوه برخورد با حکومت تصمیم می‌گیرند؛ وضع موجود را بر اساس ایدئولوژی بسیج تحلیل می‌کنند؛ تصویری از جامعه‌ای برتر ترسیم می‌نمایند و هواداران خود را متقاعد می‌سازند که جنبش پیروز خواهد شد. (Tilly, 1979, pp.54-59) پژوهشگران جنبش‌های انقلابی رهبران انقلاب را به سه نوع بخش کرده‌اند: رهبران فکری یا ایدئولوژی‌پرداز؛ رهبران بسیج‌گر یا کاریزمائی و رهبران سیاستگذار یا مدیر. هر یک از این سه نوع رهبر با مرحله خاصی از روند انقلابی تناسب دارد. رهبران فکری اصول و زمینه عقیدتی پیدایش جنبش انقلابی را فراهم می‌کنند؛ رهبران بسیج‌گر با راه انداختن جنبش انقلابی قدرت را به دست

می‌آورند و رهبران مدیر مبانی قدرت انقلاب را تحکیم می‌کنند. بسیاری از رهبران انقلابی به درجات مختلف، هم نظریه پرداز، هم بسیج‌گر و هم مدیر بوده‌اند. (Bashirieh, 2008, p.92)

نظریه ساختار فرصت سیاسی

نظریه «ساختار فرصت سیاسی» اولین بار توسط پیتر ایزینگ در اثری با عنوان «اعتراض شهری در ایالات متحده» به ادبیات جنبشهای اجتماعی وارد شد. از منظر وی ساختار فرصت سیاسی عناصر و مولفه‌هایی دارد که منظور از آن همان عناصر محیط سیاسی است که دو چهره متفاوت از خود نشان می‌دهد. بدین معنا که یا مانع فعالیت شهروندان برای پی‌گیری اهداف معین می‌گردد یا بانی تسهیل فعالیت آن‌ها می‌گردد؛ بنابراین، عامل محیط سیاسی یا محدودیت‌های معینی بر فعالیت سیاسی اجتماعی جنبشها تحمیل می‌کند یا راه‌هایی را جهت کامیابی در اختیار آن‌ها قرار می‌دهد (Eisinger, 1973, p.42) البته ذکر این نکته در اینجا اهمیت دارد که مفهوم فرصت و تهدیدها، به فرصت‌ها و محدودیت‌هایی اشاره دارد که بیرون از گروه‌های بسیج‌گر شکل می‌گیرد. با این وجود این موارد، بر شانس بسیج‌کنندگان در زمینه برنامه‌هایی چون مطرح نمودن خواسته‌های معین، بسیج حامیان، گسترش نوع خاصی از اتحادها و متأثر نمودن حاکمیت تأثیر می‌گذارد. یکی از اندیشمندان جنبش‌های اجتماعی که در باب نظریه ساختار فرصت سیاسی نیز اظهار نظر نموده «سیدنی تارو» است. وی معتقد است برخی تغییرات در ساختار فرصت سیاسی عمیقاً بر کیفیت کنش جنبش‌ها تأثیر می‌گذارد که عبارتند از: ۱- کم و کیف دسترسی به میداين و مجاری مشارکت اجتماعی ۲- بی‌ثباتی و بی‌قراری یا ثبات و دوام اتحاد و همبستگی سیاسی ۳- ارتباط‌گیری یا عدم ارتباط با حامیان و متحدین ذی نفوذ و مؤثر ۴- وجود یا عدم وجود شکاف درون‌نخبگان.

مطالعه اندیشه سایر متفکران نظریه ساختار فرصت سیاسی به خصوص مک آدام نیز نشان می‌دهد که در مجموع در کلیت تعاریف و برشمردن ابعاد مؤلفه‌های این نظریه با سیدنی تارو اشتراک دارند. (Karimi, 2013, pp.73-75) او ابعاد زیر را برای مؤلفه‌های ساختار فرصت سیاسی برمی‌شمارد: باز یا بسته بودن سیستم سیاسی حاکم؛ وجود یا فقدان متحدان نخبگان؛ تمایل طبیعی دولت برای سرکوب و ظرفیت و قدرت آن؛ انسجام یا عدم انسجام میان مجموعه گسترده اتحادهای نخبگان که در تعیین سیاست سهیم هستند. در یک جمع‌بندی می‌توان گفت ساختار فرصت سیاسی به طور کلی به تغییرات و اتفاق‌هایی توجه دارد که می‌تواند نظام سیاسی را آماده پذیرش یک جنبش کند. این مهم در تبیین موقعیت سیاسی-اجتماعی ضعیف شیعیان اندونزی اهمیت زیادی دارد، زیرا هر جنبش و فرایند اجتماعی-مذهبی که بتواند محاسبات و فرضیه‌های سامان بخش یک نظام سیاسی را متحول نماید، می‌تواند تغییری در فرصت سیاسی نیز ایجاد کند. از همین رو است که در مطالعه ساختار فرصت سیاسی به عوامل یاد شده در بالا که می‌تواند بر بسترها

و زمینه‌های کنش جمعی تأثیر بگذارند توجه می‌شود. از طرفی نیز با توجه به نظریه بسیج سیاسی می‌توان گفت ضعف جمعیت، سازمان، ایدئولوژی و رهبری در بین شیعیان اندونزی باعث شده است که این گروه نتوانند نقش و جایگاه سیاسی در این کشور داشته باشند. با در نظر گرفتن این مقولات ادغام دو نظریه فوق مدل مفهومی زیر را پیش‌روی تحلیل آسیب‌شناسانه ناکامی شیعیان اندونزی در تغییر جایگاه سیاسی-اجتماعی آن‌ها قرار می‌دهد.



نمودار ۱: مؤلفه‌های ساختار مدل مفهومی آسیب‌شناسی ناکامی سیاسی شیعیان اندونزی

جمعیت شیعیان و محدودیت‌های دسترسی به مجاری مشارکت سیاسی

حقیقت آن است که شیعیان یک اقلیت مذهبی در اسلام هستند که حدوداً ۱۰٪ از جمعیت مسلمانان جهان را تشکیل می‌دهند. تنها در سه کشور ایران، عراق و بحرین شیعیان اکثریت جمعیت را در دست دارند. در کشور اندونزی نیز جمعیت شیعیان در موقعیت اقلیت نسبت به جمعیت اکثریت سنی قرار دارد. در سال

۲۰۰۰ دمی‌تری ماهایانا^۱ رئیس سابق انجمن جماعت اهل‌البیت اندونزی^۲، جمعیت شیعی این کشور را ۳ میلیون برآورد کرده بود (Zulkifli, 2013, p.15). وزارت خارجه آمریکا نیز در گزارش سالانه خود مربوط به آزادی مذهبی طی سال ۲۰۱۸ میلادی جمعیت شیعیان اندونزی را بین یک تا سه میلیون (حدود ۱٪ از جمعیت ۸۸٪ مسلمان) اعلام کرد. (U.S Department of State, 2018, p.3) با این وجود باز اندونزی به عنوان کشوری که در منطقه، بیش‌ترین تعداد شیعیان را دارد، مطرح می‌باشد. شیعیان اندونزی را می‌توان به دو گروه شیعیان قدیم و شیعیان جدید تقسیم‌بندی کرد. گروه اول را عمدتاً سادات تشکیل می‌دهند که علی‌رغم گذشت زمان و تغییر مذهب، بخش عمده‌ای از این گروه، هنوز هم خود را شیعه امامیه دانسته، انتساب خود به اهل بیت (ع) را موجب شرافت و افتخاری بزرگ برای خود می‌دانند. گروه دوم، گروهی هستند اکثر قریب به اتفاق آن‌ها، پس از پیروزی انقلاب اسلامی ایران، به مذهب شیعه روی آورده‌اند. این گروه جمعیتی بین پنجاه تا هشتاد هزار نفر را تشکیل می‌دهند (Asadi, 2007, p.14-20). صرف نظر از اینکه جمعیت شیعیان اندونزی برای بسیج سیاسی و مشارکت در قدرت اندک است، سه مساله محدودیت آفرین که عبارتند از: ۱- پراکندگی جمعیت آن‌ها؛ ۲- فشارهای وارده بر جامعه شیعیان اندونزی و ۳- بنیه اقتصادی و مالی ضعیف آن‌ها، بر دسترسی اندک به مجاری مشارکت سیاسی تأثیرگذار بوده است.

جمعیت پراکنده شیعیان اندونزی

جامعه شیعه اندونزی امروزه در نواحی و مناطق مختلف این کشور، بوگور، جاکارتا، بانگیل، باندونگ، جوکجاکارتا (با سه روستای کاملاً شیعه در حومه جوکجاکارتا)، سمارانگ، ماکاسار، لامپونگ، و مالانگ، پراکنده هستند. همین پراکندگی و دوری از هم باعث گردیده است که شیعیان نتوانند به همکاری و هماهنگی بین خودشان پردازند و نتوانند نقش یک گروه فعال و تأثیرگذار را در ساختار سیاسی این کشور به خود اختصاص دهند. چرا که طبق چارچوب نظری ارائه شده در بالا یک جمعیت باید این قابلیت را داشته باشد که در مکانی خاص و ذیل هدایت یک رهبر یا ایدئولوگ، ایدئولوژی واحدی را پیگیری نماید. پراکندگی شیعیان اندونزی موجب گردیده تا آن‌ها به صورت گروه‌های کوچک و ضعیف در شهرهای مختلف ظاهر شوند و نتوانند اراده سیاسی خود را به نمایش بگذارند (Shia Numbers, 2020).

^۱ . Dimitri Mahayana

^۲ . Ikatan Jamaah Ahlulbait Indonesia

اعمال فشار علیه شیعیان اندونزی

در بین مسلمانان جهان، «شیعیان اغلب به عنوان یک گروه انحرافی از اسلام شناخته می‌شوند و ادعا می‌شود که بین آموزه‌های واقعی اسلام و فقه شیعه تفاوت‌های فاحشی وجود دارد!» (Hutt, 2018) این تبلیغات منفی و جریان قدرت پشت‌سر آن علاوه بر اینکه بر گرایش به شیعه در جهان تأثیر گذار بوده است نقش مهمی در اعمال فشار بر جامعه شیعه در جاهایی که در اقلیت بوده‌اند ایفا کرده‌است. (Human Rights Watch, 2013) یکی از بازه‌های زمانی که در آن فشار بر شیعیان شدت پیدا کرد سال ۱۹۷۹ بود. متأثر از وقوع انقلاب اسلامی در ایران بسیاری از کشورهایی که دارای جمعیت شیعه بودند دچار این هراس شدند که امکان بسیج سیاسی و اعتراض به جریان حاکمه قدرت در کشورهای آن‌ها از سوی شیعیان وجود دارد، لذا فشار بر شیعیان را شدت بخشیدند. اندونزی تحت حاکمیت نظامیان (رژیم سوهارتو) یکی از این کشورها بود. (Mehr, 2013, pp.232- 250) به‌طور مشخص در سال ۱۹۸۴ مجلس‌العلمای اندونزی با صدور بیانیه‌ای شیعه را «فرقه انحرافی» معرفی کرد و خواستار برخورد دولت با گسترش آن گردید. (Formichi, 2013) این مساله تهدید بزرگی علیه جمعیت شیعه بود.

به گفته جان آل. اسپوزیتو «انقلاب [ایران] در ابتدا در اندونزی، هم ایدئولوژی و عقاید سیاسی اسلامی را برانگیخت و هم توانایی حکومت محلی را در توجیه نظارت و سرکوب جنبش‌های مخالفان اسلام‌گرا تقویت کرد... حکومت اندونزی نیز برای بی اعتبار ساختن هر گونه مخالف اسلامی به طرح اتهاماتی چون «خمینیسم» یا «اسلام رادیکال» می‌پرداخت». (Sposito, 2007, pp.26-27) دولت اندونزی همچنین فعالیت‌هایی را در جهت محدود کردن روابط با ایران انجام داد و از سفر شهروندان کشورش به ایران، چه به عنوان دیدارهای خصوصی و چه برای دانشجویان عازم فراگیری علوم اسلامی جلوگیری کرد. در نخستین سال‌های پیروزی انقلاب این سیاست به طور غیر رسمی اجرا می‌شد. گزارش‌ها حاکی از آن است؛ شهروندانی که از ایران باز می‌گشتند، از نظر مقامات مظنون تلقی می‌شدند. از اواسط دهه ۱۹۸۰ دولت اندونزی رسماً شهروندان را از تحصیل در تعدادی از کشورها از جمله ایران منع کرد. (Mansouri, 2011, p.6)

بازه زمانی دوم که بیش‌ترین فشار بر شیعیان اندونزی وارد شد سال‌های پس از وقوع حوادث ۱۱ سپتامبر بود. ظهور گروه‌های افراطی در جهان اسلام پس از حملات آمریکا به افغانستان و عراق و نیز سربر آوردن داعش در منطقه خاورمیانه به قدرت‌گیری جریان‌های رادیکال در کشورهای مختلف اسلامی کمک کرد. اندونزی یکی از کشورهایی بود که هم مقصد عملیات‌های تروریستی این گروه‌ها قرار گرفت و هم جامعه

هدف آن‌ها برای ضربه زدن به شیعیان. (Fealy, 2004, p.104) به نحوی که می‌توان گفت برگزاری تجمعات و راهپیمایی‌های اعتراضی علیه شیعیان نسبت به قبل به طور محسوسی در اندونزی افزایش یافته است. از آن جمله می‌توان به تجمع طرفداران حزب التحریر و برخی دیگر از جمعیت‌های مزبور در حاشیه برگزاری مراسم روز عاشورا در جاکارتا در سال ۲۰۱۳ و ۲۰۱۴ یا متشکل نمودن برخی از طرفداران خود، در حاشیه مراسم روز عید غدیر در دانشگاه شریف هدایت الله در سال ۲۰۱۳ اشاره نمود که در برخی موارد از جمله مراسم اربعین ۲۰۱۴، منجر به تعطیلی این برنامه گردید. (Organization of Islamic Culture and Communication, 2015, p.61)

بنیه ضعیف اقتصادی شیعیان اندونزی

از نظر اقتصادی اندونزی در یکی دو دهه اخیر رشد خوبی را تجربه کرده است به نحوی که به عنوان یکی از چهار بزرگ آسیای شناخته می‌شود ولی این به معنای آن نیست که در این کشور همه گروه‌ها و اقلیت‌های زبانی، مذهبی و نژادی از جایگاه اقتصادی یکسانی برخوردار هستند. در مورد وضعیت اقتصادی شیعیان اندونزی آمار دقیقی در دسترس نیست، اما بر اساس شواهد موجود می‌توان دو دلیل ذکر کرد که این جامعه در اندونزی از بنیه اقتصادی خوبی برخوردار نیست: اولاً، با توجه به فشارهای که در طول تاریخ از سوی استعمارگران هلندی (و تا حدی استعمارگران انگلیسی و ژاپنی) بواسطه جنگ‌ها و درگیری‌های داخلی (بین گروه‌ها مذهبی و سیاسی) و نیز حکومتگران نظامی در این کشور برای چندین دهه، بر جماعت شیعه اندونزی وارد آمده این جماعت مجبور به جابه‌جایی‌های مکرر مکان اولیه زندگی و کار خود گشته است. در نتیجه، این امر باعث نابودی بنیان‌های اقتصادی این گروه در بلندمدت شده است. نمونه این وضعیت را در جزیره مادورا و اخراج شیعیان آن به دست روستانشینان اهل تسنن در سال ۲۰۱۳ به خوبی می‌توان دید. (IRIN News, 2013) دوماً، برای تأسیس و ادامه حیات بسیاری از نهادها و مؤسسات شیعی، در این کشور بنیانگذاران و مدیران آن‌ها به کمک‌های مالی از طرف گروه‌ها و سازمان شیعی در سایر کشورهای اسلامی از جمله ایران، عراق، کویت، بحرین و... تکیه کرده‌اند. (Ida, 2016, p.207) در حالی که اگر شیعیان اندونزی از اوضاع اقتصادی مناسبی برخوردار بودند، می‌توانستند این منابع مالی را خود تأمین نمایند.

در کل پراکندگی جمعیت شیعیان، اعمال فشار بر آن‌ها و نیز ضعف بنیه اقتصادی باعث می‌گردد تا بتوان ادعا کرد نخستین شرط بسیج سیاسی در این کشور برای تشکیل یک گروه، حزب، جریان سیاسی و... وجود ندارد و تا تغییری در شرایط ایجاد نشود امکان بهبود وضعیت آن‌ها وجود نخواهد داشت. همین مورد دسترسی شیعیان به مجاری مشارکت سیاسی را با محدودیت مواجه می‌کند.

سازمان ناکارآمد و عدم دسترسی به متحدان متنفذ و کارآمد

حقیقت آن است که عدم یکپارچگی، فعالیت‌های پراکنده و کنش موازی درون سازمانی در امر تبلیغ در کنار عدم دسترسی به متحدان ذی نفوذ و تاثیرگذار، محدودیت زیادی را بر سر راه شیعیان اندونزی قرار داده است. این درحالی است که دسترسی به گروه‌ها یا نخبگان قدرت، سطح قدرت سیاسی شیعیان در تغییر جایگاه خود را بالا می‌برد و پویای جمعیتی آن‌ها را نظم می‌بخشد. علاوه بر این، نخبگان سیاسی با در اختیار داشتن قدرت، پیگیری بسیاری از خواست‌های هم پیمانان خود را در دستور کار قرار خواهند داد. همچنین با کنش سیاسی خود، آگاهی سیاسی را افزایش می‌دهند و منافع حامیان خود را در درون سیستم نمایندگی می‌کنند. این مسئله، امکانات، فرصت‌ها و قابلیت‌های عمل شیعیان را گسترش می‌دهد. (Zulkifli, 2013, p.113) این درحالی است که در اندونزی نه تنها این اتصالات برقرار نیست که در زمینه دعوت و تبلیغ، نهایت تلاش جامعه شیعه مصروف معرفی خود به عنوان یک گروه دینی است و نه بیشتر. حتی شکل تبلیغ و دعوت در اندونزی نیز خاص و قابل توجه است. در دهه پس از انقلاب ایران، فعالیت‌های تبلیغی که شیعیان در اندونزی انجام دادند، به طور کلی به صورت فردی انجام می‌گرفت. تنها مؤسسه معروف آموزشی یاپی^۱ که در سال ۱۹۷۶ در جاوه تأسیس شده بود، به صورت نهادینه به کار تبلیغ می‌پرداخت و باقی شیعیان به صورت فردی و زیرزمینی به تبلیغ مذهب شیعه می‌پرداختند. (Abaza, 2004, p.67) بخشی از آن ناشی از فقدان یک مرکز آموزشی شیعی شناخته شده در میان شیعیان بود. این امر باعث می‌شد تا دولت و مقامات مذهبی در اندونزی قادر به شناسایی و کسب آمار دقیق این گروه تا زمان تأسیس مؤسسات شیعه نباشند. با این حال، از اواخر دهه ۱۹۸۰، شخصیت‌های برجسته شیعه، بنیاد شیعه یایاسان^۲ را تأسیس کرده‌اند که اولین مؤسسه قانونی شیعی در اندونزی است. (Yayasan Pesantren Islam, 2018) سایر مؤسسات مشهور شیعه در جاوه، عبارتند از: الحججه^۳ (۱۹۸۷) در جمبر، در شرق جاوه توسط فاتونی هادی^۴، مطهری^۵ (۱۹۸۸) در باندونگ^۶ توسط جلال‌الدین رحمت؛ الهادی (۱۹۸۹) در پکلونگان^۷ (جاوه مرکزی) توسط سید احمد باریه؛ الجواد (۱۹۹۱) در باندونگ توسط حسین الکلاف؛

1. YAPI (Yayasan Pesantren Islam)

2. Yayasan

3. Al-Hujjah

4. Fathoni Hadi

5. Muthahhari

6. Bandung

7. Pekalongan

المنتظر (۱۹۹۲) در جاکارتا توسط سید عبدالله سقاف؛ فاطمیه (۱۹۹۷) در جاکارتا توسط جلال‌الدین رحمت؛ بنیاد وحدت (۱۹۹۴) در سولو، توسط سید عبدالله سقاف؛ مرکز فرهنگی اسلامی^۱ (۲۰۰۰) در جاکارتا، توسط حکیم الهی؛ الکاظم (۱۹۹۴) در کیربون^۲ (غرب جاوه)؛ راوسیان فیکر^۳ (۱۹۹۵) در یوجی کارتا^۴؛ مدرسه الکوثر در مالانگک توسط زهیر یحیی^۵؛ مدرسه عالمیه مدینه العلم در جاکارتا؛ توسط سید عبدالرحمن ادریس؛ مدرسه تزکیه در جاکارتا؛ توسط یانتی سود آمانو با همکاری جلال‌الدین رحمت؛ المهد الاسلامی در بانگیل؛ توسط سید علیرضا الحبشی و سید محمد بن علوی؛ بنیاد مجتبی در پورواکارتا^۶، توسط محمد شعیب؛ بنیاد امیرالمؤمنین^۷ در پونتیانیک^۸ (کالیمانتان غربی) توسط هرمان مونتهار^۹، علاوه بر این‌ها، تعدادی دیگری از بنیادهای شیعه در شهرهای چون سوماترا، کالیمانتان^{۱۰}، سولاوسی^{۱۱} و دیگر جزایر واقع شده‌اند. (Zulkifli, 2013, pp.113-114) اگرچه از اواخر دهه ۱۹۸۰، اندونزی شاهد گسترش این مؤسسات شیعه بوده است و برآورد می‌شود به بیش از ۸۰ مؤسسه شیعه در سراسر این کشور رسیده باشد اما دو مساله باعث می‌گردد تا آنچه که سازماندهی و بسیج خوانده می‌شود اتفاق نیفتد.

نخست اینکه تعداد محدودی از این مؤسسه‌ها به مؤسسات چندمنظوره بزرگ تبدیل شده‌اند و نقش‌های مختلف مذهبی، آموزشی و فرهنگی را در جامعه ایفا می‌کنند و سایرین خیلی برای مردم شناخته شده نیستند. مرکز فرهنگی اسلامی که با همکاری ایران و با حدود ۳۰ کارمند - که برخی از آن‌ها فارغ التحصیل قم هستند - فعالیت می‌کند را جزء این استثناها باید قرار داد. دوم اینکه اکثر این بنیادها در نقاط شهری متمرکز شده‌اند و پراکندگی جغرافیایی لازم را ندارند. به نحوی که جاکارتا، بزرگ‌ترین شهر شیعه‌نشین اندونزی، دارای بیش‌ترین تعداد مؤسسات است. شاید تنها استثنای موجود در این باره را بتوان

1 . Islamic Cultural Centre (ICC)

2 yCirebon

3 . Rausyanfikir

4 . Yogyakarta

5 . Zahir Yahya

6 . Purwakarta

7 . Amirul Mukminin Foundation

8 . Pontianak

9 . Al-Munthahar

10 . Kalimantan

11 . Sulawesi

بنیاد الحکیم^۱، مؤسسه معروف شیعی که در دسامبر ۲۰۰۳ توسط زین العابدین المحمدار^۲ تأسیس شده، د- انست. این تمرکز در شهر موجب می‌گردد امکان ارتباط‌گیری، بسیج همگانی و شکل دهی افکار عمومی در میان شیعیان اندونزی وجود نداشته باشد. (Zulkifli, 2013, pp.130). سوم اینکه حوزه فعالیت این مؤسسات و نهادها به امور دینی و مذهبی محدود گشته و وارد مطالبات اجتماعی و سیاسی نشده است. به عنوان مثال مؤسسه الهدی، مؤسسه شهید مطهری و موسسه اسلامی یایی کار ترجمه کتب فارسی و عربی به زبان اندونزی و نشر آن، نشر مجله‌های فرهنگی و اجتماعی، جمع‌آوری خمس، زکات و نذورات، آموزش طلاب و دانش‌آموزان، برگزاری مراسم‌های مذهبی را انجام می‌دهند. (Al-Mustafa International Research Institute, 2014). چهارم اینکه این مؤسسات و نهادها شکل جزایر جدا از هم را دارند و به کارهای مشابهی می‌پردازند. (See: Latief, 2008, pp.300-335) این نکته را از شکل تأسیس این نهادها به خوبی می‌توان فهم کرد. برخی از مؤسسات شیعی توسط گروهی از افرادی، که دارای روابط دوستانه با یکدیگرند، ایجاد شده‌اند. برای مثال، بنیاد الجواد در سال ۱۹۹۱ توسط گروهی از فعالین فرهنگی تشکیل شد که از دانشگاه‌های باندونگ فارغ‌التحصیل شده بودند، از جمله احمد جوبیلی^۳، ویوان تربودی هرماوان^۴، ریوالدی^۵ و یوسف باچتیار^۶. برخی دیگر از مؤسسات توسط فارغ‌التحصیلان حوزه علمیه قم راه‌اندازی شده‌اند. زهیر یحیی در بنیاد الکوثر در مالانگ (جاوه شرقی)، حسین الکاف در بنیاد الجواد در باندونگ، عبدالله سقاف در بنیاد ایپابی^۷ در بوگور^۸، محمد شعیب در بنیاد المجتبی در پورواکارتای جاوه شرقی و هرمان مونتهار در بنیاد امیرالمؤمنین در پونتیانیک^۹، همه فارغ‌التحصیل قم هستند. این نوع فعالیت‌های جدا از هم و به شکل موازی و با تمرکز در نقاط شهری همچون جاکارتا نه تنها به رشد جامعه شیعیان اندونزی کمک چندانی نخواهد کرد بلکه حساسیت‌ها در مورد آن‌ها را نیز در بین گروه‌های افراطی بیشتر می‌سازد. نتیجه امر این خواهد بود که به جای آنکه بدنه جامعه شیعه از حق و حقوق خود آگاه شود و یا برای استیفای آن اقدام نماید هرچه بیشتر در معرض فشار و تهدید قرار گیرد.

1. Al-Hakim Foundation

2. Zainal Abidin Al-Muhdar

3. Ahmad Jubaili

4. Wawan Tribudi Hermawan

5. Rivaldi

6. Yusuf Bachtiar

7. IPABI

8. Bogor

9. Pontianak

ایدئولوژی حاکم و انسداد سیستم حکومتی

در جوامع امروزی باز بودن یا انسداد سیستم حکومتی با مقولات و مفاهیمی همچون آزادی‌های اقلیت‌های قومی مذهبی، فضای تبلیغاتی و مشارکت حزبی مورد سنجش قرار می‌گیرد. انتشار اسلام و پیشرفت آن در اندونزی که توسط تاجران، بازرگانان و مهاجران و به شکل مسالمت‌آمیز انجام گرفت و به تدریج خود را در مراسم‌های مختلف مذهبی نشان داد با گذشت زمان حساسیت‌ها درباره این دین را - هم در میان بوداییان و هم مسیحیان- برانگیخت. این وضعیت به تدریج نوعی از انسداد سیستمیک را برای شیعیان اندونزی بوجود آورد. لذا با گذشت زمان و در اثر جریان‌های مختلف تغییرات گوناگونی در این کشور پیش آمد که مسلمانان را وارد جنگ و خشونت علیه یکدیگر و سایر فرقه‌های دینی ساخت. در نتیجه این عوامل، اسلام نتوانست خود را در قالب یک ایدئولوژی برای مسلمانان و خاصاً شیعیان عرضه کند و مذهب شیعه به انجام فرائض دینی محدود ماند. ریشه‌های این مسئله را به طور خلاصه می‌توان در دو عامل استعمار و قدرت گرفتن نظامیان در اندونزی جستجو کرد:

سابقه استعمار

به نظر می‌رسد برای درک بهتر محدودیت سیاسی-مذهبی موجود در ارتباط با شیعیان اندونزی می‌بایست کمی به عقب برگردیم. زمانی که استعمار هلند اولین ضربه خود برای بوجود آوردن این محدودیت‌ها در اندونزی و به خصوص در میان مسلمانان این کشور را بر پایه شیوه «تفرقه بینداز و حکومت کن» رقم زد. (Kehoe, 2008, pp.1-10) کمپانی شرقی هلند در ابتدای قرن هجدهم، حکومت اندونزی را به دست گرفت. در ۱۷۴۰ هلندی‌ها شورش مردم جاکارتا را با کشتار ۲۰ هزار اندونزیایی و چینی درهم شکستند. تا ۱۹۴۲ میلادی اندونزی متعلق به هلند بود. هلندی‌ها در طول سلطه خود بر اندونزی، سعی کردند تعارض بین فرهنگ اسلام و عادات و رسوم بومی را دامن زده و بستر را برای منازعات بین مسلمانان و ادیان دیگر فراهم کنند. در واقع با پیشرفت سریع اسلام که طی آن اکثر مردم اندونزی مسلمان شدند، سیاست ایجاد تفرقه در میان مسلمانان، سرلوحه برنامه‌های هلندی‌ها قرار گرفت و هلندی‌ها همه تلاش خود را برای اشاعه مسیحیت در جهت دور کردن مردم از اسلام کردند. در این میان شیعیان به دلیل پایداری در برابر استعمارگران هلند، با انواع شکنجه و آزارها مواجه شدند. این آزارها سبب پراکنده شدن شیعیان، تغییر مذهب و از میان رفتن بسیاری از کتاب‌ها و میراث‌های تاریخی شیعه شد. (Derakhsheh, & Mortazavi, 2010, p.191)

قدرت‌یابی نظامیان

از اواسط جنگ جهانی دوم تا آخر جنگ (۱۹۴۲ تا ۱۹۴۵)، اندونزی به اشغال نیروهای ژاپن درآمد و پس از پایان جنگ و تسلیم ژاپن، سلاح‌های ارتش ژاپن به دست ملیون افتاد. سوکارنو به عنوان چهره ملی و میانه رو، رهبری ملیون را به دست گرفت و در سال ۱۹۴۵ اعلان استقلال کرد. بعد از پذیرفتن استقلال، سوکارنو به عنوان رئیس‌جمهور اندونزی برگزیده شد. وی یکی از فعالان نهضت استقلال اندونزی و رهبر حزب ناسیونال و جزء ملی‌گرایان بی‌تفاوت به مذهب بود که دین را از سیاست جدا می‌دانست. سوکارنو دموکراسی و نظام پارلمانی غربی را تأیید و آن را به عنوان هدف اندونزی برای استقلال ذکر می‌کرد. به اعتقاد وی بهترین راه حل برای رفع اختلاف‌ها و تضادهای موجود در جامعه، دموکراسی نوین بود که او آن را به عنوان اصل واقعی حکومت اسلامی و به عنوان ایدئولوژی نوین تلقی می‌کرد. وی معتقد بود در کشوری مثل اندونزی فقط برای سیاست دو راه چاره باقی است: وحدت دین و سیاست اما بدون دموکراسی، یا دموکراسی همراه با سیاست بدون مذهب. به خاطر همین اعتقادات بود که او در سال ۱۹۵۷ میلادی سیاست‌های مبتنی بر نوعی دموکراسی جدید با عنوان «دموکراسی هدایت‌یافته» را رسماً اعلام کرد. (Shaplen, 1968, p.139) یکی از مشکلات سوکارنو فعالیت حزب کمونیسم اندونزی بود، این حزب علیه دولت فعالیت‌های فراوانی داشت که در نهایت منجر به کودتای آنان در ۳۰ سپتامبر ۱۹۶۵ شد اما این کودتا توسط سوهارتو که فرمانده نیروهای استراتژیک بود سرکوب گردید. سوهارتو بعد از سرکوبی کودتا حزب کمونیست را منحل نمود و خود یک کابینه جدید تشکیل داد. دولت اندونزی در طول بیش از ۳۲ سال زمامداری ژنرال محمد سوهارتو، از میان راهکارهای مختلف، جهت ایجاد و تعمیق همگرایی اجتماعی و برپایی دولت-ملت واحد، سیاست «شبه‌سازی» را برگزید و تلاشی فراگیر در جهت استحاله ارزش‌ها و ممیزی‌های هویتی گروه‌های قومی در ارزش‌های عمده ملی به کار بست و در این راه هدفی جز سلطه یک گروه قومی بر دیگر گروه‌های قومی، تعقیب نکرد.

سه دهه حاکمیت نظامیان سبب شد تا فرهنگ نظامی در تمام شئون زندگی سیاسی این کشور احساس شود. شکنجه، اعدام‌های بدون محاکمه، بازداشت‌های غیرقانونی، غارت، قتل عام، جابجایی جمعیتی، اعمال سیاست زمین سوخته، به کارگیری جوخه‌های شبه نظامی از جمله سازوکارهای عادی حل و فصل مسائل سیاسی - اجتماعی و قومی در این دوران بوده است. در تیمور شرقی این رفتارها به صورت علنی‌تر و سازمان‌یافته‌تر اعمال می‌شد. بدین ترتیب همه تلاش‌های جنبش‌های اسلامی و آرمان‌های مردم اندونزی که حدود ۹۰ درصد آن‌ها مسلمان بودند، در مسلخ افکار ملی‌گراها قربانی شد. (Mortazavi Emami, Zavareh & Jamali, 2015, p.438)

رهبری متفوق با تعلق خاطر به تبلیغات فرهنگی شیعه

در حال حاضر هیچ فرد واحدی وجود ندارد که همه گروه‌های شیعی در اندونزی را رهبری نماید. با این حال، رهبران جامعه شیعه را می‌توان به دو دسته تقسیم کرد: علما^۱ و روشنفکران. علما بیشتر در مؤسسات سنتی اسلامی در اندونزی و حوزه‌های علمیه خارج از این کشور آموزش دیده‌اند؛ اما روشنفکران فارغ التحصیل دانشگاه‌های سکولار هستند. این دو گروه از لحاظ دانش و رهبری با هم متفاوت هستند. (Zulkifli, 2013, p.49) در ادامه به بررسی برخی تفاوت‌های این دو گروه و چهره‌های شاخص آن خواهیم پرداخت.

علمای شیعی

به طور سنتی، اصطلاح علما (ustadz) در زبان اندونزیایی به معنای «معلم مذهبی» است. این افراد معمولاً کسانی هستند که در مؤسسات آموزش و پرورش سنتی اسلامی، مدارس رسمی اسلامی، در اجتماعات مذهبی و در میان پناهجویان تدریس می‌کنند. (See: Adeney-Rissakotta, 2014) در حقیقت این اصطلاح به طور فزاینده‌ای برای اشاره به بزرگان و رهبران گروه‌های خاص جامعه مسلمان در اندونزی مورد استفاده قرار می‌گیرد.

در زمینه فقهی، علمای اندونزی مقلد و پیرو برخی از مراجع تقلید در ایران یا عراق هستند. آن‌ها نزد شیعیان اندونزی از اعتبار بالایی برخوردارند. این افراد دارای دو ویژگی کلی هستند؛ اولاً در مؤسسات و حوزه‌هایی آموزش دیده‌اند که منابع آموزشی آن شامل علوم پایه دینی از شاخه‌های مختلف دانش اسلامی می‌باشد. ثانیاً، برخی از این علما بعد از فراگیری علوم اسلامی شروع به فعالیت مذهبی، تبلیغی و آموزشی در مؤسسات یادگیری اسلامی کرده‌اند. بسیاری نیز دست به تأسیس مؤسسات مذهبی زده و آن‌ها را مدیریت و رهبری می‌کنند. برخی نیز به عنوان معلمان مذهبی و واعظ در نهادهای مذهبی خدمت می‌کنند؛ بنابراین بخاطر حضور در این مؤسسات و مراکز مذهبی یک نوع رابطه نزدیک بین علما و جماعت شیعی برقرار می‌شود. علما از نظر منابع مالی و تأمین عایدات زندگی خود نیز به کمک‌های مالی از طرف مؤسسات دینی، جماعت شیعی اندونزی و سایر کشورهای اسلامی تکیه کرده‌اند. در ادامه به آرا و اقدامات دو تن از علمای طراز اول شیعه در اندونزی، حسین الحبسی و حسن شهاب می‌پردازیم.

¹. Ustadh

حسین الحبسی^۱ (۱۹۹۴-۱۹۲۱)

حسین الحبسی بزرگ‌ترین رهبر معاصر شیعیان اندونزی است که بیشتر در زمینه توسعه شیعیان در اندونزی فعالیت کرده است. رهبری وی توسط تمام گروه‌های شیعی در جامعه به رسمیت شناخته شده بود. از زمان مرگ وی در سال ۱۹۹۴، هیچ یک از علمای اندونزیایی و یا روشنفکران نتوانسته‌اند جای خالی او را پر کنند. حسین الحبسی پسر دوم یک خانواده سید عرب بود که در ۲۱ آوریل ۱۹۲۱ در سورابایا^۲ و در خانواده‌ای اهل تسنن متولد گردید. (Yapibangil, 2018) او تحصیلات رسمی خود را در مدرسه الخیریه، یکی از قدیمی‌ترین و معروف‌ترین مدارس اسلامی در سورابایا (شرق جاوه) زیر نظر علیم محمد المحمدار^۳ آغاز کرد. وی در چندین مؤسسه علوم اسلامی در خارج از اندونزی از جمله در یمن، عربستان، مالزی و عراق به تحصیل پرداخت و نهایتاً در سه رشته فقه، اصول و اخلاق سرآمد گردید. مشخص نیست وی دقیقاً چه سالی به شیعه تغییر عقیده داده اما حدس زده می‌شود این اتفاق در اوایل دهه ۱۹۶۰ افتاده باشد. (Ipac Report, 2016, p.6). همچنین الحبسی در دوره‌ای از زندگی‌اش به فعالیت‌های سیاسی رو آورد. در ۳۰ سالگی، او به ماسیومی (مجلس مشورتی مسلمانان اندونزی)^۴، که بزرگ‌ترین حزب مسلمان در دوران حکومت سوکارنو (۱۹۴۵-۱۹۶۵) بود، پیوست. از طریق این عضویت، او نه تنها با رهبران با نفوذ مجلس مشورتی همچون ناتسیر^۵، کاسمن سینگادی مدجو^۶، جعفرالدین پرویرینگارا^۷، بلکه با دیگر شخصیت‌های سیاسی در اندونزی نیز آشنا شد. الحبسی سپس به عنوان عضو مجلس مؤسسان و مسئول کمیسیون حقوق بشر اندونزی انتخاب شد. وی مانند بسیاری از رهبران مجلس مشورتی، نگرش بسیار منفی به حزب کمونیست اندونزی^۸ داشت و در تأسیس جبهه ضد کمونیست^۹ شرکت کرد. (Zulkifli, 2004, pp.282-)

(283)

با این حال، فعالیت حسین الحبسی در عرصه سیاسی زیاد به طول نینجامید. دلایل متعددی برای این امر وجود دارد، مهم‌ترین آن‌ها، این بود که در ماه آگوست ۱۹۶۰ مجلس مشورتی، به عنوان حزب مخالف

1. Husein Al-Habsyi

2. Surabaya

3. alim Muhammad al-Muhdar

4. Majelis Syuro Muslimin Indonesia (Masyumi)

5. M. Natsir

6. Kasman Singadimedjo

7. Sjafruddin Prawiranegara

8. Indonesian Communist Party (PKI)

9. Anti-Communist Front

سوکارنو غیرقانونی اعلام شد. (Schroter, 2010, p.21) این امر درگیری مجلس مشورتی با دولت را در پی داشت. الحبسی پس از انحلال مجلس مشورتی، تمام فعالیت‌های سیاسی را کنار گذاشت و به جای آن به تدریس علوم اسلامی پرداخت. او دریافته بود که رشد اسلام از طریق فعالیت‌های سیاسی، به سادگی امکان‌پذیر نیست به همین خاطر به فعالیت‌های آموزشی روی آورد. او به عربستان سعودی، مصر، کویت، لیبی، عراق و ایران سفر کرد تا با علمای مذهبی دیدار و به جمع‌آوری کمک‌های مالی از افراد و سازمان‌های اسلامی برای توسعه آموزش و پرورش در مدرسه الخیریه و جامعه مسلمانان اندونزی، پردازد. (Formichi & Feener, 2015, p.254-255) کناره‌گیری وی از سیاست به عنوان یکی از رهبران برجسته شیعیان اندونزی نه تنها موجب الگوگرفتن سایر رهبران مذهبی از شخصیت وی و تکرار این منش شد بلکه جامعه شیعیان را برای همیشه از سیاست و سیاست‌ورزی دور کرد.

حسین شهاب

حسین شهاب دیگر عالم برجسته شیعه در اندونزی است که هنوز در قید حیات است و به فعالیت‌های فرهنگی خود ادامه می‌دهد. او در ۲۷ دسامبر سال ۱۹۶۱ در پالمبنگ^۱، در خانواده‌ای اهل تسنن در سوماترای جنوبی متولد شد. خانواده او اصالتاً از عرب‌های حضرمی یمن بودند که به اندونزی مهاجرت کرده بودند. آموزش ابتدایی و متوسطه را در شهر خود به پایان رساند و مدتی را در دبیرستان دینی عالی که مؤسسه اسلامی شناخته شده‌ای در پالمبنگ است، گذراند. در طول این دوره، او رابطه نزدیکی با معلمش، سید احمد الحبسی داشت، همچنین با سایر علمای اسلامی از جمله در قم ارتباط برقرار کرد. همین ارتباط سرمنشاء تغییر عقیده او به شیعه و آغاز مطالعات علوم اسلامی وی در حوزه علمیه قم شد. (Rijal, 2017, p.10) او در سال ۱۹۸۶ به زادگاه خود، پالمبنگ بازگشت و سپس برای کار به مالزی رفت. از ۱۹۹۱ تا ۱۹۹۴ به استادی برجسته در بنیاد مطهری زیر نظر جلال‌الدین رحمت تبدیل شد و در مواقع نبود او هدایت موسسه را برعهده می‌گرفت (Zulkifli, 2009, pp.244-245). همچنین وی به عنوان مدرس چندین مؤسسه اسلامی سنی و شیعه، از جمله مدینه، دانشکده مطالعات اسلامی مدینه العلم، مرکز بین‌المللی صوفیان، بنیاد تقوا نجار و البتول ایفای نقش کرده است. علاوه بر این، هدایت برنامه‌های مذهبی چندین ایستگاه تلویزیونی و رادیویی را برعهده دارد. حسین شهاب با توجه به موقعیت مذهبی خود در تأسیس مؤسسات شیعه حضوری پررنگ دارد. او یکی از مؤسسين مرکز فرهنگ اسلامی زیر نظر شیخ محسن

^۱ . Palembang

حکیم اللهی است. (Latief, 2008, p.315) علاوه بر این‌ها وی در راه اندازی بنیاد فطرت^۱ که مرکز آموزش عرفان اسلامی در جاکارتاست با عثمان عمر شهاب^۲، همکاری داشته است. حسین شهاب در سال ۲۰۰۴ نیز در تأسیس مجمع الحسینی^۳ شرکت جست. این انجمن برای روشنفکرانی که در جاکارتا زندگی می‌کنند، تأسیس شده است (Zulkifli, 2013, p.64-65). دستاوردهای فکری حسین شهاب بدون شک قابل توجه هستند. او نمونه‌ای از یک مبلغ موفق است که سرمایه‌های اجتماعی و فرهنگی بزرگی را در توشه خود دارد. اگرچه وی در بسیاری از مؤسسات اسلامی فعالیت و تدریس می‌کند، ولی هیچ مؤسسه‌ای به اندازه کافی قدرتمند نیست که بتواند او را به عنوان رهبر برجسته جامعه شیعی برای جایگزینی مرحوم حسین الحسینی، حمایت و انتخاب کند. این مسئله و عدم علاقه حسین شهاب به مسائل سیاسی باعث گردیده تا عملاً شیعیان اندونزی فاقد رهبرانی سیاسی باشند که بتوانند آنان را سازماندهی و بسیج کنند. لذا همه چیز در اندونزی برای شیعیان و رهبران آنها در آموزشی‌های اسلامی و فرهنگی خلاصه شده است.

روشنفکران شیعی

روشنفکران شیعه اندونزیایی دارای یکسری ویژگی‌های خاص هستند که آنان را از روشنفکران جوامع شیعی همچون ایران متمایز می‌سازد: اولاً، زمینه‌های آموزشی آنها با علماء مذهبی متفاوت است. آنها فارغ‌التحصیل دانشگاه‌های سکولار هستند و در زمینه‌های مختلف علوم طبیعی و تجربی آموزش دیده‌اند. این روشنفکران هرگز آموزش مذهبی به صورت جامع در مؤسسات علوم اسلامی ندیده‌اند و اگر چیزی هم درباره شیعه می‌دانند از دو راه بوده است: (۱) آموزش‌هایی که در خارج از کشور دیده‌اند. (۲) آموزش‌هایی که پس از فارغ‌التحصیلی از دانشگاه از طریق مؤسسات تبلیغی، شرکت در محافل مذهبی، سخنرانی‌های مساجد و مؤسسات اسلامی و خواندن کتاب‌ها و نشریات شیعی به دست آورده‌اند. (Zulkifli, 2009, p.231) بنابراین روشنفکران شیعی از سطح پایین‌تری از معلومات اسلامی نسبت به علما برخوردارند. ثانیاً، روشنفکران معمولاً منابع مالی خاص خود را دارند. آنها در دانشگاه‌ها و مؤسسات آموزشی در شاخه‌های مختلف علوم طبیعی و فنی، تدریس و سخنرانی می‌کنند و یا با مؤسسات اجتماعی، فرهنگی و تجاری فعالیت‌های اقتصادی و بازرگانی دارند و هرگز نقش معلم مذهبی، واعظ یا راهنمای جامعه شیعه را نمی‌پذیرند. به همین علت، رابطه آنها با جماعت شیعی به اندازه رابطه آنها با علما نزدیک و گسترده نیست.

¹ . Fitrah Foundation

² . Othman Omar Shihab

³ . Forum Al-Husainy

در عوض، آن‌ها از طریق پرداخت کمک‌های مادی به مؤسسات شیعی، بینش راهبردی و تفکر انتقادی، موقعیت خود را در جامعه اندونزی ارتقا بخشیده‌اند. یکی از روشنفکرانی که استثنائاً به فعالیت‌های مذهبی نیز می‌پردازد و در اندونزی به عنوان یک روشنفکر پر نفوذ شیعه شناخته می‌شود جلال‌الدین رحمت است.

جلال‌الدین رحمت^۱

جلال‌الدین رحمت برجسته‌ترین روشنفکر شیعی در اندونزی است. وی در اندونزی با نام «کانگک جلال»^۲ شناخته می‌شود. رحمت در ۲۹ آگوست ۱۹۴۹ در بوجونگسلا^۳ از ناحیه باندونگک در غرب جاوه متولد شد. پدرش یک مرد تحصیل کرده، رئیس روستا و عضو فعال جنبش اسلامی ماسیومی بود که او را در کودکی ترک کرد. جلال‌الدین رحمت مطالعه درباره اسلام را تحت نظر یک معلم سنتی به نام آجنگان شدیک^۴ شروع کرد. این مطالعات تا پایان مدرسه ابتدایی ادامه داشت. او علم نحو و صرف عربی را نیز زیر نظر این معلم آموخت. رحمت اذعان می‌کند که آموختن زبان عربی به او این امکان را داد تا به ادبیات گسترده عربی دسترسی پیدا کند و به یادگیری اندیشه دینی و دانش کامل شیعه دست یابد. همین امر باعث گردیده تا موقعیت او نسبت به دیگر روشنفکران مسلمان اندونزی که از دانشگاه‌های سکولار فارغ التحصیل شده‌اند، متمایز باشد. یادگیری زبان هلندی در کودکی نیز به او این فرصت را داد تا با آثار فیلسوفان و متفکرانی همچون اسپینوزا و نیچه آشنا شود؛ اما آنچه مسیر زندگی او را عوض کرد کتابخانه شخصی پدرش بود که او در آنجا برای اولین بار با کتاب احیاء علوم‌الدین اثر امام محمد غزالی آشنا شد. (Biografi Jalaluddin Rahmat, 2013). جلال‌الدین رحمت علاوه بر تحصیلات دینی، تحصیلات دانشگاهی را نیز پی گرفت و در رشته ارتباطات فارغ‌التحصیل شد. همچنین وی در سال ۱۹۸۰، بورس تحصیلی برای مطالعه بیشتر در رشته علوم ارتباطات در دانشگاه ایالت آیووا را به دست آورد و پس از آن در سال ۱۹۹۴، برای مطالعه علوم سیاسی راهی دانشگاه ملی استرالیا شد. (Zulkifli, 2013, p.67) تاریخ زندگی جلال‌الدین رحمت با فعالیت‌های تبلیغی شیعه گره خورده است. همین امر او را از بیشتر روشنفکران شیعه در اندونزی متمایز می‌کند. مدت‌ها قبل از تبدیل شدنش به یک شیعه معتقد، او با سازمان‌های اصلاح طلب سنی، اتحاد اسلامی (پرسیس)^۵ و محمدیه^۶ همکاری می‌کرد. هر دو گروه شدیداً با خرافات،

1. Jalaluddin Rakhmat

2. Kang Jalal

3. Bojongsalam

4. Ajengan Shidik

5. Persatuan Islam (Persis)

6. Muhammadiyah

اعتقادات و شیوه‌های سنتی اسلامی در اندونزی مخالف بودند. این برنامه‌های اصلاح طلبانه، واکنش‌های شدیداً منفی را از طرف سنت‌گرایان اسلامی در اندونزی به دنبال داشت؛ اما همکاری وی با این سازمان‌ها نیز دوام نیاورد و از آن‌ها خارج شد. (Zaenuidin, 2018) وی پس از آن به کار و عطف در بین جماعت مسلمان و نیز تدریس تصوف در مرکز آموزشی بنیاد مدینه^۱ و کالج اسلامی مطالعات عالی^۲ پرداخت. (Fealy & White, 2008, p.49)

جلال‌الدین رحمت به همراه جمعی دیگری از روشنفکران مسلمان اندونزی (امین ریس^۳، داوام رحیدجوی^۴) با پیروزی انقلاب ایران مجذوب ایدئولوژی آن شدند. این آشنایی با مطالعه آثار ایدئولوگ‌های انقلابی مانند علی شریعتی و شهید مطهری بیشتر شد. (Formichi, 2013) او کتاب‌های این دو ایدئولوگ انقلاب ایران را به زبان اندونزیایی ترجمه کرد و مدرس مباحث عدالت اجتماعی در اسلام گردید. (Saat, 2018, p.94) خود رحمت اذعان می‌کند که سال ۱۹۸۴، نقطه عطفی در تلاش‌های دینی، فکری و معنوی او بوده است. در سال ۱۹۸۴، او به همراه حیدر باقر^۵ و اندنگ صفی‌الدین انصاری^۶ در یک کنفرانس اسلامی در کلمبو^۷ شرکت می‌کنند و طی آن، با بعضی علما شیعی آشنا می‌شوند. آنچه بیشتر او را تحت تأثیر قرار داد این بود که علمای شیعه به او تعدادی کتاب داده بودند. (Zulkifli, 2013, p.70) او همچنین با علمای شیعه در ایران و دیگر نقاط جهان ارتباط برقرار کرد و برای کسب دانش درباره مذهب شیعه، یک سال (۱۹۹۲-۱۹۹۳) را در قم گذراند. در ابتدا او قصد داشت تا مقطع دکترای الهیات را در دانشگاه تهران بگذراند، اما روند ثبت نام در این دانشگاه بسیار پیچیده بود در نهایت از این تصمیم منصرف شد. وی در ایامی که در قم حضور داشت با علمای شیعی در ارتباط بود و در سخنرانی‌های مذهبی شرکت می‌کرد. (Zulkifli, 2013, p.71) جلال‌الدین رحمت بنیاد مطهری را در سال ۱۹۸۸ با همکاری حیدر باقر^۸، احمد تفسیر^۹، آگوس افندی^{۱۰} و احمد مهاجر^{۱۱} تأسیس کرد. این بنیاد یک شعار مهم و اساسی داشت و آن

1. Paramadina Foundation's adults' educations center

2. Islamic Collage for Advance Studies (ICAS)

3. Amien Rais

4. Dawam Rahardjo

5. Haidar Bagir

6. Endang Saefuddin Anshary

7. Colombo

8. Haidar Bagir

9. Ahmad Tafsir

10. Agus Effendi

11. Ahmad Muhajir

عبارت بود از: «روشنگری اندیشه اسلامی». او در این موسسه به فعالیت‌های تبلیغی، آموزش و پرورش و چاپ کتاب و نشریات مشغول گردید و به طور منظم در روزهای یکشنبه سخنرانی‌هایی مذهبی در مسجد المنوره انجام می‌داد. جلال‌الدین رحمت در سال ۲۰۰۰ انجمن جماعت اهل بیت^۱ اندونزی را با همراهی چند تن دیگر از روشنفکران شیعی تأسیس کرد. از آن زمان، او رئیس شورای مشورتی و با نفوذترین چهره در توسعه این سازمان شده است. در ابتدا، رحمت و دیگر روشنفکران مؤسس این سازمان با دیگر گروه‌های شیعی همکاری می‌کردند، اما با گذشت زمان، این گروه‌ها دچار انشعاب شدند. (Zulkifli, 2013, pp.76-77)

جلال‌الدین رحمت نقش موثری در ارائه چهره‌ای صلح دوست و انسانی از اسلام در اندونزی داشته است. به نحوی که او را به عنوان فردی که تلاش کرده است سیمای حقوق بشری اسلام را به جهانیان معرفی سازد می‌شناسند. وی در خصوص اجباری نبودن دین بر چهار نوع آزادی مذهب که اسلام بر آن تأکید کرده است پافشاری می‌کند: آزادی انتخاب دین، آزادی پیروی از دین، آزادی پنهان کردن دین و آزادی بیان دین. (Arifin, 2009, p.14) آنچه در پایان باید بدان اشاره کرد این است که گذشته از جایگاه علمی و مذهبی این سه شخصیت (حسین الحبسی، حسین شهاب و جلال‌الدین رحمت) در میان شیعیان اندونزی، به جزء دوره نه چندان طولانی فعالیت‌های سیاسی الحبسی در حزب ماسیومی، هیچکدام از آن‌ها وارد مسائل سیاسی نشده‌اند. آن‌ها بیشتر به دنبال مطالعه، تفحص و نوشتن آثار متعدد در شاخه‌های مختلف علوم اسلامی رفته‌اند و به فعالیت‌های تبلیغی برای مذهب شیعه از طریق تأسیس نهادها و سازمان‌های فرهنگی و مذهبی در شهرهای شیعه‌نشین اندونزی مشغول بوده‌اند. فقدان یک رهبر یا ایدئولوگ سیاسی در میان شیعیان اندونزی، از دلایل اساسی نقش و جایگاه ضعیف سیاسی آنان در ساختار سیاسی این کشور است.

رسانه‌های جمعی و فرصت‌سازی فرهنگی-مذهبی

رسانه‌های جدید و فناوری دیجیتال دنیایی را که ما در آن زندگی می‌کنیم به شدت دگرگون می‌کنند. بی‌شک اقلیت‌های دینی از این ظرفیت آگاهی دارند اما باید در نظر داشت که در ارتباط با رسانه‌های جمعی دو عامل اساسی فضای کنترل شده رسانه‌ای بوسیله دولت و تمایل شیعیان به تبلیغ مذهب تشیع و برنامه‌های فرهنگی مانع تغییر جایگاه سیاسی-اجتماعی شیعیان اندونزی شده است. به عبارتی شیعیان اندونزی از اینترنت بیش از هر چیز دیگر برای پخش اطلاعات در مورد اسلام و تبلیغ فرهنگ مذهب تشیع است استفاده می‌کنند و نه بسیج سیاسی و فعالیت‌های سیاسی. (Dawson & Cowan, 2004) در این رابطه

^۱ . IJABI

نشریات شیعه نیز جایگاه خاص خود را دارد. رشد این مکتوبات در بازار ادبیات اسلامی اندونزی با تأسیس انتشارات «ناشران شیعه» فزونی یافت. به گونه‌ای که به تدریج بیش از ۶۰ ناشر مسئول چاپ کتابهای تربیتی و مذهبی شیعه شدند که به طور کلی توسط خود شیعیان اداره می‌شود. آن‌ها از طریق رسانه‌های شنیداری نیز فعالیت‌های خوبی در زمینه تبلیغات مذهبی دارند. (Ricklefs, 1981, p.87) به عنوان مثال رادیو سیلاتوراهیم^۱ یک ایستگاه پخش رادیویی تجاری با استفاده از فرکانس‌های AM و FM است که در شهرهایی چون جاکارتا (AM 720 Khz)، سمرنگ (AM 720 Khz)، سوکابومی (FM 96.9) قرار دارد. رادیو راسیل^۲ نیز با استفاده از لوگوی «برای یک اسلام»^۳ یک رادیو تبلیغی شیعی است. ایستگاه رادیویی دیگری که آشکارا شیعه را تبلیغ می‌کند «ایرب»^۴ اندونزی است. این ایستگاه رادیویی توسط سفارت ایران در جاکارتا در بهسا پخش می‌شود و بخشی از شبکه‌های صدا و سیمای جمهوری اسلامی در آسیا و اقیانوسیه است. البته وزارت امور دین (کرماناگ) جمهوری اندونزی نسبت به این رادیو بارها هشدار داده و آن را به شدت کنترل می‌کند، زیرا به زعم آن‌ها هدف از این ایستگاه رادیویی ترویج تفکر شیعیان ایران و ایدئولوژی‌های پشت پرده انقلاب ایران در اندونزی است. (Larsson, 2005, p.59)

به غیر از رسانه‌هایی که در بالا به آن‌ها اشاره شد، تعداد زیادی انتشارات آنلاین برای شیعیان اندونزی وجود دارد که وب سایت‌های آنلاین آن‌ها عمدتاً توسط مؤسسات شیعه در جاکارتا، باندونگ، بوگور، پاسوروان و سوماترا اداره می‌شوند. این رسانه‌ها نیز بیشتر در مورد تشیع، فقه، قرآن، حدیث مطالبی را درج می‌کند. در این میان البته از رسانه‌های اجتماعی مانند فیس بوک، توییتر هم برای معرفی مؤسسات و فعالیت‌های شیعه استفاده شده است. علاوه بر این، پیروان و حامیان شیعه، وبلاگ‌های شخصی ایجاد کرده‌اند که مطالب آن‌ها عمدتاً در مورد شیعه، افکار تشیع، فعالیت شیعیان در اندونزی و در سراسر جهان و نشر مقالات و فیلم‌های خطبه‌های علمای شیعه (روحانیون) در اندونزی است. (Tartoussieh, 2011, p.201). بنابراین وقتی از رسانه و امکانات آن در مورد اقلیت شیعه مذهب اندونزی صحبت می‌شود باید توجه داشت که آن‌ها با وجود شرایط کنترل شده موجود، تنها در تلاش برای هویت بخشیدن به خود به عنوان یک شیعه مسلمان، از طریق رسانه‌های قدیمی و جدید (چاپی یا الکترونیکی) هستند. معرفی، ترویج

1. Silaturahim (RASIL)

2. RASIL

3. Untuk Islam yang Satu

4. IRIB

و اثبات موجودیت و اندیشه شیعیان عمدتاً در شهرهای استان جاوای غربی یعنی باندونگ، جاکارتا و پکالونگان و توسط مؤسسات شیعه اندونزی مانند انجمن جماعت اهل بیت^۱، بنیاد المثهاری، اهل البیت اندونزی^۲، سفارت ایران و بنیان‌گذاران شیعه دنبال می‌شود. (Larsson, 2005, p.59). در ساختار سیاسی اجتماعی اندونزی، نمی‌توان جایگاه خاصی برای شیعیان اندونزی در نظر گرفت؛ زیرا، تمام مولفه‌ها در عرصه سیاسی برای شیعیان اندونزی بیشتر محدودیت‌بخش بوده‌اند تا فرصت‌ساز.

جدول شماره (۱): مؤلفه‌ها، محدودیت‌ها یا فرصت‌های سیاسی و کیفیت آن‌ها

| مؤلفه‌ها | محدودیت سیاسی | فرصت سیاسی | کیفیت |
|----------------|---------------|------------|--|
| جمعیت | * | - | پراکنده، ضعف مالی و عدم انسجام |
| سازمان | * | - | ناکارآمدی سازمانی، پراکندگی محدود و نقش آموزشی-معنوی |
| ایدئولوژی | * | - | انسداد سیستم حکومتی |
| رهبری | * | - | تفرق و عدم اتحاد نخبگان |
| رسانه‌های جمعی | * | - | کنترل حکومتی/ رویکرد صرف تبلیغی |

نتیجه‌گیری

برای فهم بهتر ضعف و ناکامی شیعیان اندونزی در تغییر جایگاه سیاسی-اجتماعی در این کشور در کنار نظریه بسیج سیاسی از رویکرد نظری ساخت فرصت سیاسی استفاده شد. بر این اساس، سعی بر آن بود یک مدل مفهومی با برقراری ارتباط بین مؤلفه‌های مورد نظر نظریه بسیج منابع (شامل جمعیت، سازمان، رهبری و ایدئولوژی) با مؤلفه‌های مورد نظر نظریه ساخت فرصت سیاسی (شامل ابعاد ساختاری-حاکمیتی، انسجام و اتحاد نخبگان، مشارکت و تعیین‌کنندگی در تصمیم‌گیری و همچنین محدودیت‌ها و فرصت‌ها) بوجود آید. نتایج حاصل از تحقیق نشان می‌دهد که شیعیان اندونزی نه تنها به لحاظ جمعیت اندک هستند حتی این جمعیت اندک در شهرها و روستاهای مختلف پراکنده است. لذا موقعیت جغرافیایی آن‌ها باعث

^۱ .IJABI

^۲ .ABI

گردیده تا نتوانند اراده سیاسی خود را در قالب انتخاب یک نماینده در پارلمان، یک فرماندار ایالت، یک مقام سیاسی و... به منصفه ظهور رسانند. حتی اگر این شیعیان موفق شوند در شهرهایی همچون جاکارتا که اکنون بیشتر شیعیان اندونزی در آنجا قرار دارند همدیگر را بیابند ضعف مالی و اقتصادی دومین عاملی است که مانع تحریک سیاسی و فعالیت آن‌ها می‌گردد. وابستگی شیعیان به کمک‌های خارجی کشورهای اسلامی یکی از مواردی است که دولت اندونزی را نسبت به فعالیت‌های آن‌ها همواره حساس ساخته و محدودیت‌هایی را برای برگزاری برنامه‌های مختلف آن‌ها به همراه داشته است. پس تا زمانی که آنان نتوانند منابع مالی مستقل خود را داشته باشند موفقیت سیاسی چشمگیری کسب نخواهند کرد. شیعیان اندونزی حتی به لحاظ سازمانی نیز در وضعیت مناسبی قرار ندارند. اکثر سازمان‌ها و موسساتی که آنان را گرد هم آورده‌اند اولاً در شهرها متمرکز شده‌اند. ثانیاً به کارهای موازی و روزمره فرهنگی-تبلیغی مشغول هستند و ثالثاً حوزه سیاست را از دیانت جدا کرده‌اند! لذا نباید انتظار داشت در این سازمان‌ها بحثی درباره شیوه‌های مشارکت در قدرت و تصمیم‌سازی شنیده شود. به لحاظ عنصر سوم بسیج سیاسی، یعنی ایدئولوژی نیز باید گفت شیعیان اندونزی نتوانسته‌اند به اسلام همانند ایرانیان و جبهی ایدئولوژیک بدهند و استعمارگران خارجی و نظامیان داخلی نیز همواره کوشیده‌اند تا آنان را از حرکت به این سمت بازدارند. لذا حتی اگر جمعیت و سازمانی هم در اندونزی گردهم آیند تا زمانی که ایدئولوژی برای به حرکت درآوردن شیعیان وجود نداشته باشد و همچون ریسمانی آنان را به همدیگر متصل نسازد اختلافات قومی، نژادی، زبانی و... آن‌ها را از همدیگر دور خواهد ساخت. درخصوص رهبری در جامعه شیعیان اندونزی نیز باید اشاره کرد اگرچه رهبران شیعیان اندونزی همچون جامعه ایران به دو بخش روحانیون و روشنفکران تقسیم می‌شوند اما هیچ شباهتی به همتایان ایرانی خود ندارند. آنان نه روشنفکرانی همچون بازرگان، شریعتی، جلال آل احمد و... را دارند و نه از وجود روحانیونی همچون امام خمینی (ره)، شهید مطهری، شهید بهشتی و... بهره‌مند هستند. رهبران مذهبی آن‌ها، حسین الحبسی و حسین شهاب یا در سیاست مداخله نکرده و نمی‌کنند و یا اگر هم زمانی به آن ورود کردند زود از آن دست کشیدند. روشنفکران دینی همچون جلال‌الدین رحمت نیز اگرچه به مطالعه علوم سیاسی روی آوردند اما آن را با کنش سیاسی توأم نساختند و ترجیح دادند به کارهای آموزشی، فرهنگی و تبلیغی بسنده نمایند. در یک جمع‌بندی کلی می‌توان گفت اگرچه شرایط جامعه شیعی در اندونزی به نسبت گذشته بهبود پیدا کرده و این گروه امروزه توانسته است جایگاه و موقعیت خود را در اندونزی تا حدی تثبیت نماید و از میزان فشارها بر خود بکاهد اما این وضعیت به معنای پایان خشونت‌های فرقه‌ای علیه این گروه یا پیدا کردن وزن سیاسی در جامعه

نیست. همان‌گونه که توضیح داده شد همچنان در مؤلفه‌های ساختار فرصت سیاسی مورد نظر سیدنی تارو شیعیان اندونزی با مشکل مواجه است. رصد این مؤلفه‌ها در جامعه کنونی اندونزی حاکی از آن است که ساختار قدرت در اندونزی بیش از آنکه فرصت سازی سیاسی برای شیعیان داشته باشد محدودیت‌ساز بوده است و به نظر نمی‌رسد شیعیان بتوانند موقعیت خود را در آینده ارتقا بخشند.

در شاخص نخست، یعنی باز یا بسته بودن سیستم سیاسی حاکم، اگرچه اندونزی به سمت یک حکمرانی مطلوب در حال حرکت می‌باشد اما همچنان جمعیت شیعیان با محدودیت‌های دسترسی به مجاری مشارکت سیاسی مواجه هستند. محدودیت‌هایی که جمعیت اندک شیعیان، پراکندگی آن‌ها، ضعف بنیه مالی و فشارهای وارده بر جامعه شیعیان اندونزی نیز آن را تشدید می‌کند. در شاخص دوم فرصت سیاسی یعنی وجود یا فقدان متحدان نخبگان؛ عدم تمایل رهبران شیعی اندونزی به فعالیت‌های سیاسی موجب می‌گردد اولاً سطح دسترسی به گروه‌ها یا نخبگان قدرت، رشد نماید و پویای جمعی شیعیان حالت پراکنده پیدا کند. ثانیاً، سطح آگاهی سیاسی شیعیان رشد نکرده و صرفاً در امور اعتقادی و دینی شناخت بیشتری به دست آوردند و ثالثاً، فرد یا جریانی برای پیگیری منافع شیعیان در ساختار قدرت شکل نگیرد. لذا آن‌ها امکان پیگیری بسیاری از خواسته‌های سیاسی خود را در آینده نخواهند داشت و در یک مجموعه بسته زیست خواهند کرد. بدیهی است در صورتی که سایر کشورها همچون ایران بخواهند صدای این گروه جمعیتی گردند احتمالاً فشارهای داخلی بر شیعیان افزون‌تر خواهد شد. در شاخص سوم فرصت سیاسی سیدنی تارو از تمایل طبیعی دولت برای سرکوب، ظرفیت و قدرت آن سخن به میان می‌آورد. دولت اندونزی با وجود آنکه ظرفیت و قدرت سرکوب شیعیان را دارد اما به دلیل محدودیت‌های حقوق بشری و فشار افکار عمومی احتمالاً در آینده ترجیح می‌دهد مشابه آنچه در دهه ۱۹۶۰ در خصوص گروه‌های چپ اتفاق افتاد عمل ننماید. با اینحال پیام‌هایی که دولت ارسال می‌کند حاکی از این است که هرگونه فعالیت سیاسی که بتواند ثبات و آرامش این کشور را بر هم زند و فضا را به سوی رادیکالیسم ببرد تحمل نخواهد کرد. لذا سرکوب گروه‌های معارض به وسیله حکومت در حال و آینده می‌تواند هزینه عمل بسیج و مشارکت سیاسی را بویژه برای شیعیان افزایش دهد و در نتیجه فرصت عمل را تنگ‌تر کند. در شاخص چهارم؛ انسجام یا عدم انسجام میان مجموعه گسترده نخبگان نیز اولاً؛ به نظر نمی‌رسد شیعیان اندونزی شانس چندانی داشته باشند و شکاف بین دو گروه علمای مذهبی و روشنفکران به آسانی پُر شود. ثانیاً، هیچ تلاشی از سوی آن‌ها برای ایجاد یک سازمان کارآمد سیاسی دیده نمی‌شود؛ بنابراین حتی اگر رسانه‌های جمعی نیز فرصت سیاسی برای بسیج آن‌ها بتواند مهیا نماید بعید است که این گروه‌ها تمایلی به استفاده از

این فضا از خود نشان دهند. کما اینکه تا کنون از این فرصت بهره سیاسی نجسته و صرفاً به تبلیغات دینی و مذهبی خود را مشغول ساخته‌اند.

References

- Abaza, M. (2004). "Archipel markets of faith: jakartan da'wa and islamic gentrification", *Archipel*, 67(1), 173-202.
- Adeney-Rissakotta, B. (2014). *Dealing with diversity religion, globalization, violence, gender and disaster in indonesia*. Geneva: Globethics.net Focus.
- Ahmadvand, Sh. (2005). "Political mobilization in the islamic revolution of Iran and the sandinista revolution of Nicaragua", *Journal of Political Science*, 4(4), 4-44. (in Persian)
- Akhavan Mofrad, H. (2000). "Ideology in theories of revolution - ideology, its concept and functions", *Matin Research Journal*, 2(9), 25-44. (in Persian)
- Al Makin (2017). "Homogenizing indonesian islam: persecution of the shia Group in yogyakarta", *Studia Islamika*, 24(1), 1-33.
- Al-Mustafa International Research Institute (2014). *Reports from indonesia*. Qom: Documentation Center of Institute for Regional Studies. (in Persian)
- Arifin, S. (2009). "Islam and human rights in indonesia: perspectives on freedom of religion", Available at: <https://www.iclrs.org/content/blurb/files/ISLAM%20AND%20HUMAN%20RIGHTS%20IN%20INDONESIA.pdf>
- Asadi, M. (2007). *The Islamic World*. Tehran: University Publishing Center. (in Persian)
- Bagheri Dolatabadi, A., & Hosseinpour, M. (2019). "Islamic Revolution and Restrictions on Reflection in Indonesia", *Research Journal of the Islamic Revolution*, 9 (30), 53-73. (in Persian)
- Bashirieh, H. (2008). *Revolution and political mobilization*. Tehran: Tehran University Press. (in Persian)
- Biografi Jalaluddin Rahmat (2013). Available at: <http://www.referensimakalah.com/2013/01/biografi-jalaluddin-rahmat.html>
- Derakhshah, J., & Mortazavi Emami Zavareh, S. A. (2010). "Research on Indonesian Shiites", *Quarterly of Shiite Studies*, 8(32), 183-218. (in Persian)
- Eisinger, P. K. (1973). "The conditions of protest behavior in american cities", in: *The American Political Science Review*, 67(1), 11-28.
- Esposito, J. (2007). *The iranian revolution: its global impact*, translated by Mohsen Modir Shanehchi, Tehran: Baz Publications. (in Persian)
- Fealy, G., & White, S. (2008). *Expressing islam: religious life and politics in indonesia*. Singapore: ISEAS Publishing.
- Fealy, Greg (2004). "Islamic radicalism in indonesia: the faltering revival?", *Southeast Asian Affairs*, Available at:

- <https://www.jstor.org/journal/soutasiaaffa>
- Formichi, Ch., & Feener M. R. (2015). *Shi'ism in southeast asia: did Piety and sectarian constructions*. London: Oxford University Press.
- Formichi, Ch. (2011). "Lovers of the ahl al-Bayt", *Inside Indonesia*, 25 Septamber 2011, Available at: <http://www.insideindonesia.org/lovers-of-the-ahl-al-bayt>
- Hosseini, M. (2018). "Typing the cultural and political challenges of Indonesian muslims and its external", *Historical Studies of the Islamic world*, 5(9), 75-94.
- Human Rights Watch (2013). "Indonesia: ensure safe return home of evicted shia villagers", *Human Rights Watch*, Available at: <http://www.hrw.org/news/2013/06/30/indonesia-ensure-safe-return-home-evicted-shia-villagers>
- Hutt, D. (2018). "No safe place for seasia's Shia Muslims", *Asia Times*, 3 February 2018, Available at: <http://www.atimes.com/article/no-safe-place-seasias-shia-muslims/>
- Ida, A. (2016). "Cyberspace and sectarianism in indonesia: the rise of shia media and anti-Shia online movements", *Jurnal Komunikasi Islam*, 6 (2), 194-215.
- IPAC Repoert (2016). "The anti-shi'a movment in Indonesia", *IPAC Report*, 27 (1), Available at: http://file.understandingconflict.org/file/2016/04/IPAC_Report_27.pdf
- IRIN News (2013). "Indonesia's displaced shias languish", 3 Aprill 2013, Available at: <http://www.irinnews.org/report/97773/indonesia%E2%80%99s-displaced-shias-languish>
- Karimi, A. (2013). "Unsuccessful analysis of the june 6 uprising based on the theory of the structure of political opportunity", *Quarterly of Historical Studies*, 10(40), 68-91. (in Persian)
- Kehoe, A. V. L. (2008). "The paradox of post-colonial historic preservation: implications of dutch heritage preservation in modern Jakarta", Available at: <https://uwm.edu/wp-content/uploads/sites/231/2016/01/2008KehoeArticle.pdf>
- Khosh Heikal Azad, M. (2003). "Iranian historical record with Southeast Asia", *Journal of Foreign Relations History*, 14(17), 25-44. (in Persian)
- Larsson, G. (2005). The death of virtual muslim discussion group: issues and methods in analysing religion on the net, *Heidelberg Journal of Religions on the Internet*, 1(1), 1-18.
- Latief, H. (2008). "The identity of shia sympathizers in contemporary indonesia", *Journal of Inonesian Islam*, 2(2), 300-336.
- Mannheim, K. (1964). *Ideology and utopia*. New York: Harcourt.
- Mansouri, H. (2011). "The Impact of the islamic revolution on indonesia", *Resalat Newspaper*, 2011/11/27. (in Persian)

- Mehr, N. (2013). "Reaction and slaughter: indonesia 1965–66", in Mike Gonzalez and Houman Barekat, *Arms and the peoples: popular movements and the military from the paris commune to the arab sprin*, U.S.A.: Pluto Press.
- Ministry of Foreign Affairs of the Islamic Republic of Iran (1996). Green book of indonesia, Tehran: Publishing Center of the Ministry of Foreign Affairs of the Islamic Republic of Iran. (in Persian)
- Mortazavi Emami Zavareh, S. A., & Jamali, S. (2015). "Iran and Indonesia: Similarities, Differences and Reflections of the Islamic Revolution", *Quarterly of United Nations Law*, 5(18), 435-450. (in Persian)
- Organization of Islamic Culture and Communication (2015). *Extremism in southeast asia*. Tehran: Al-huda International Publisher. (in Persian)
- Ricklefs, M. C. (1981). *A History of modern indonesia. 1300 to the present*, (2nd ed.). London: Palgrave Macmillan.
- Rijal, S. (2017). "Internal dynamics within hadhrami arabs in indonesia: from social hierarchy to islamic doctrin", *Journal of Indonaisan Islam*, 11(1), 1-28.
- Saat, N. (2018). *Islam in southest asia: negotiating modernity*, singapore: ISEAS Publishing.
- Schroter, S. (2010). *Christianity in indonesia: perspectives of power*, Berlin: LIT Verlag.
- Shah Ali, A. R. (2016). "Imam khomeini's campaign strategy: Political mobilization of the people", *Research Journal of the Islamic Revolution*, 6(18), 57-75. (in Persian)
- Shaplen, R. (1968). "Indonesia after and befor sukarno", *The New Yorker*, 23 November 1968, Available at: <https://www.newyorker.com/magazine/1968/11/23/indonesia-i-after-and-before-sukarno>
- Shia Numbers (2020). "World shia muslims population", Available at: <http://shianumbers.com/shia-muslims-population.html>
- Sofjan, D. (2016). "Minoritization and criminalization of shia islam in indonesia", *Journal of South Asian and Middle Eastren Studies*, XXXIX (2), 29-45.
- Tartoussieh, K. (2011). Virtual citizenship: islam, culture and politics in the digital age, *International journal of Cultural Policy*, 17(2), 198-208.
- Tilly, Ch. (1978). *From mobilization to revolution*. London: addision-Wesley.
- Tilly, Ch. (1979). *As sociology meet history*. New York: Academic Press.
- U.S Department of State (2018). "International religious freedom report for 2018: indonesia", *Bureau of Democracy, Human Rights, and Labor in United States Department of State*, Available at: <https://www.state.gov/wp-content/uploads/2019/05/.pdf>
- World Population View (2020). "Indonesia population 2020", 17 Feb 2020, Available at: <https://worldpopulationreview.com/countries/indonesia-population/>

- Yapibangil. (2018). "Biografi ust. Husein al-habsyi", Available at: <https://yapibangil.org/biografi-ust-husein-al-habsyi/>
- Yayasan Pesantren Islam, Sejarah YPI Al-Azhar. (2018). Available at: <http://www.al-azhar.or.id/index.php/tentang-kami>
- Zaenudin, A. (2018). "Pluralisme dan cara merangkul perbedaan ala jalaluddin rakhmat", 5 June 2018, Available at: <https://tirto.id/pluralisme-dan-cara-merangkul-perbedaan-ala-jalaluddin-rakhmat-cLjK>
- Zulkifli. (2004). "Being a shi'ite among the sunni majority in indonesia: a preliminary study of Ij stadz husein al-habs yi (7927-799 4)", *Studia Slamika, Indonesian Journal for Islamic Studies*, 11(2), 131-150.
- Zulkifli. (2009). "The education of indonesian shi'I leaders", *Al-Jami 'ah*, 47(2), 231-268.
- Zulkifli. (2013). *The struggle of the Shi 'is in Indonesia*. Canberra: ANU E Press.

