

## پیش‌رانی‌های قدرت نرم جمهوری اسلامی ایران در اندونزی

سید محمد موسوی<sup>۱</sup>

### چکیده

اندونزی به عنوان بزرگترین کشور اسلامی در عرصه بین‌الملل و نیز در میان کشورهای اسلامی از جایگاهی در خور اهمیت برخوردار است. تحقیق در مورد شیعه به عنوان یکی از فرقه‌های مهم اسلامی در اندونزی از یک سو و تاثیر گسترش تشیع در شکل‌گیری تأثیرات فرهنگی یا متنی در منطقه مالایی و اندونزی از سوی دیگر همواره موضوع جالبی برای تحقیق بوده است. هدف مقاله بازشناسی منابع قدرت نرم جمهوری اسلامی ایران به عنوان بزرگترین کشور شیعه در اندونزی است. نگارنده درصدد است با کاربست نظریه قدرت نرم به عنوان مبانی نظری و بهره‌گیری از روش تحقیق توصیفی تحلیلی، منابع قدرت نرم جمهوری اسلامی ایران در اندونزی، احصاء و بازشناسی کند. یافته‌های پژوهش نشان می‌دهد که ظهور و گسترش ایدئولوژی سیاسی مذهبی تشیع در مجمع‌الجزایر علاوه بر احیاگرایی جهانی اسلامی نتیجه بازتاب نرم‌افزاری انقلاب اسلامی ایران است. در نتیجه، جمهوری اسلامی ایران در نفوذ خود در کشور اندونزی از ابزار فرهنگی و قدرت نرم استفاده کرده است. مذهب تشیع، رهبران شیعی، شبکه ارتباطی روحانیت و شبکه ارتباطی دانشگاهیان و روشنفکران مهمترین پیش‌رانی‌های قدرت نرم جمهوری اسلامی ایران در کشور اندونزی است. واژگان کلیدی: شیعیان اندونزی، جمهوری اسلامی ایران، قدرت نرم، مرکز اسلامی جاکارتا.

۱. دانشیار گروه علوم سیاسی دانشگاه پیام نور، تهران، ایران (نویسنده مسئول)

## مقدمه

اندونزی بزرگترین کشور مسلمان در جهان اسلام است. در عرصه بین الملل و همچنین در میان کشورهای اسلامی از جایگاهی در خور اهمیت برخوردار است. اصطلاح اندونزی یا جزایر هند شرقی بر کلیه مجمع الجزایر سرزمین هایی که امروزه قسمتی از جمهوری اندونزی را تشکیل می دهند، اطلاق می شود. کلمه اندونزی به معنای «مجمع الجزایر هند» است که از کلمه لاتین Indus به معنی هندی و کلمه یونانی nesos به معنی جزیره تشکیل شده است. در اصل نامی جغرافیایی بود که بر کلیه جزایر بین آسیا و استرالیا از جمله فیلیپین اطلاق می گردید و نهضت ملیون اندونزی این نام را پذیرفتند و انتخاب کردند (مظفر، ۱۳۷۴: ۱۵).

علیرغم اینکه، اسلام دیرتر از بسیاری کشورهای دیگر وارد اندونزی شد، به تدریج سراسر جزایر مسکونی آن را تحت پوشش قرار داد. نکته قابل توجه آن که ورود و گسترش اسلام نه از راه لشکر کشی، بلکه به گونه مسالمت آمیز و فرهنگی بوده است. این شیوه ورود و گسترش اسلام در حیات فرهنگی و تعامل مردم آن دیار با دین از سویی و روابط مذاهب اسلامی با یکدیگر از طرف دیگر، بی تأثیر نبوده است. به طوری که مردم اندونزی در سایه باور ژرف به اسلام و به کار بستن احکام آن توانستند هویت یابند. اندونزی که بزرگترین کشور اسلامی است، از نظر سیاسی، فرهنگی و اقتصادی کشوری راهبردی می باشد.

باتوجه به اینکه اندونزی به عنوان بزرگترین کشور اسلامی، بیشترین جمعیت مسلمان را در خود جای داده است. تحقیق در مورد شیعه به عنوان یکی از فرقه های مهم اسلامی در اندونزی و بازشناسی منابع قدرت نرم جمهوری اسلامی ایران در این کشور بسیار مهم است. زیرا از یکسو منابع ادبیاتی و اطلاعاتی کمی در مورد فرهنگ و قدرت شیعه در اندونزی موجود می باشد، از طرف دیگر، اکثریت جمعیت اندونزی مسلمان هستند. بنابراین، شیعه به عنوان یکی از مهمترین مذاهب جهان، باید ریشه های تاریخی خود را در منابع ردیابی کند تا درک درستی در خصوص گسترش اسلام شیعه در اندونزی حاصل گردد.

علاوه بر این، گسترش تشیع در شکل گیری تأثیرات فرهنگی یا متنی در منطقه مالایی و اندونزی از دوره اولیه تا دوران معاصر همواره موضوع جالبی برای تحقیق بوده است. دلیل بعدی اهمیت مطالعه شیعه در اندونزی، اثر انقلاب ۱۹۷۹ ایران است. تأثیرات سیستماتیک و بزرگ آن در توسعه و گسترش تعالیم شیعه در اندونزی بواسطه جنبش علمی جوانان اندونزیایی، از

طریق بورس های تحصیلی رایگان به ایران (قم) و افزایش کتابهای تاریخ شیعه از سال ۱۹۷۹ در اندونزی مشهود است (اسپوزیتو، ۱۳۸۶: ۲۴۴). از اینرو، مسئله اساسی پژوهش حاضر، شناخت و تبیین منابع قدرت نرم جمهوری اسلامی ایران به عنوان بزرگترین کشور شیعی در اندونزی است. پژوهش حاضر با کاربست نظریه قدرت نرم به عنوان مبانی نظری و با بهره گیری از روش تحقیق توصیفی - تحلیلی در صدد تبیین و احصاء منابع قدرت نرم جمهوری اسلامی ایران در کشور اندونزی است. یافته های پژوهش نشان می دهد که مذهب شیعه، شکل گیری جامعه شیعی، رهبری شیعیان، مناسک مذهبی، انتشار کتب و مجلات شیعی، شبکه ارتباطی مرجعیت و روحانیت شیعه و شبکه ارتباطی دانشگاهیان و روشنفکران شیعی اندونزی مهمترین پیش ران های قدرت نرم جمهوری اسلامی ایران را در کشور اندونزی تشکیل می دهند.

### ۱. پیشینه و ادبیات پژوهش

در خصوص قدرت نرم به معنای عام و قدرت نرم جمهوری اسلامی ایران به معنای خاص، کتاب ها و مقالات زیادی به رشته تحریر درآمده اند. اما در باب قدرت نرم جمهوری اسلامی ایران در کشور اندونزی آثار چندانی وجود ندارد و یا به صورت پراکنده و محدود هست. حضور تشیع در اوایل تاریخ اسلام در اندونزی همواره مورد بحث و جدال شدید مورخان و دانشمندان بوده است. این اختلاف نظر به دلیل دیدگاههای مختلف تاریخی و رویکردهای به کار رفته برای مشاهده روند فرایند اسلام گرایی در مجمع الجزایر، همراه با کمبود منابع اولیه ایجاد شده است. اینکه، کدام شاخه از اسلام برای اولین بار به اندونزی وارد شده است، تشیع یا اهل سنت؟ در بخشی از این بحث، دانشمندان دو نظریه متناقض را پایه گذاری کرده اند:

حمکا و ازیومردی آزا (Hamka, Azyumardi Azra, 1995, 4-19) بر این باور هستند که، تسنن ابتدا آمد و در معرفی اسلام در اندونزی نقش اساسی داشت. و تاکنون فرقه غالب بوده است. مانگاراچا اونگانگ پارلیندونگان (Mangaraja Onggang, 1964, 107)، یونس جمیل (Jamil, 1968, 1968-5)، سید قدرت الله فاطمی (Fatimi, 1963) و هاشمی (Hasymi, 1983)، گمانه زنی دوم را مطرح کرده اند. اینها معتقدند، تشیع در دوره اسلامی سازی اندونزی نقش عمده ای داشته است. شیعیان نه تنها در اوایل اسلام سازی وارد شدند بلکه از قدرت سیاسی قابل توجهی در مجمع الجزایر برخوردار بودند.

پارلیندونگان استدلال می‌کند که تشیع در حدود سال‌های ۱۱۲۸-۱۲۸۵ میلادی، در زمان سلطان شاه بندر دایا-پاسای در آچه، با حمایت فاطمیون شیعه مصر، در اندونزی به موفقیت و محبوبیت رسید. آخرین پادشاهی شیعه دایا-پاسای در سال ۱۲۸۵ توسط سلسله سنی، که جانشین فاطمیان در مصر شده بودند، سرنگون شد. همچنین در راستای نظر پارلیندونگان، یک محقق مالزیایی بنام فاطمی، معتقد است که تشیع قبل از اهل سنت به منطقه مالایی-اندونزی آمده و به تأثیرگذارترین قدرت در منطقه تبدیل شده است. تشیع در اواسط قرن هشتم توسط گروهی از شیعیان مسلمان از پادشاهی چامپا در جنوب تایلند به آسیای جنوب شرقی معرفی و شناسانده شده است. فاطمی به جزئیاتی در مورد نام پادشاهی اشاره نکرده است، اما دیدگاه وی توسط آنتونی رید (Anthony, 1988, 212)، که تشیع را در آیوتای در جنوب تایلند در دوره مربوطه شناسایی کرد، تأیید شده است. رید در تحلیل خود برخی از معامله‌گران شیعه را در منطقه کشف کرد و اظهار داشت که تعامل بین این تاجران مسلمان و مردم محلی نه تنها در بخش مالی محلی تأثیر داشته بلکه، درگفتمان اجتماعی-مذهبی منطقه نیز تأثیر گذاشته است. در آن دوره، شیعیان مسلمان تأثیر زیادی در پادشاهی محلی داشته‌اند، که توسط "پرادا تونگ" اداره می‌شد. در تجزیه و تحلیل مرتبط دیگری، ابراهیم محمد (Ibrahim Muhammad, 1972)، در کتاب خود "کشتی سلیمان" نیز بیان کرده است که این تاجران مسلمان به فرزند پادشاه پراداد تونگ به نام نارای، در سازماندهی و برگزاری مراسم سالانه امام حسین (علیه السلام) در ماه محرم کمک کردند.

هاشمی (Hasymi, 1983, 45-46)، ادعا می‌کند که اولین پادشاهی اسلامی که در مجمع الجزایر کراجان پیرلوک (پرلاک) بود، در سال ۸۴۰ میلادی توسط بازرگانان مسلمان فارس، عرب و گجرات که برای اولین بار به این منطقه آمده بودند تا مردم محلی را به اسلام دعوت کنند تأسیس و پایه‌گذاری شد. این پادشاهی شیعه حدود ۳۰۰ سال به طول انجامید. پادشاه اول سلطان سعید مولانا عبدالعزیز سیاح بود که از سال ۸۴۰ تا سال ۸۶۴ سلطنت کرد. بیشتر بازرگانان دارای جهت‌گیری سیاسی شیعه بودند و به واسطه قدرت سیاسی آنها، تشیع در سراسر منطقه گسترش یافت.

بارور و بارید (Baroroh Baried, 1976, 59-65)، استاد تاریخ دانشگاه گاجاه مادا، یوگیاکارتا، ۱۷ داستان مالایی را که شامل عناصر شیعه است، را مورد بررسی قرار داده است. وی در پایان بررسی‌های خود اعلام می‌دارد که علیرغم اطلاعات نادرست و تحریف شده موجود

که تنها بخشی از داستانهای مربوط به علی (علیه السلام) و خانواده وی را شامل می‌شوند، در موارد محدودی، این داستان‌ها به وضوح عناصر شیعه را نشان می‌دهند.

پروفیسور ادوین ویبرینگا (Wieringa, 1996, 93-111) از دانشگاه کلن تلاش کرده است تا به ردپای عناصر شیعی در ادبیات سنتی مالایی را با تمرکز بر داستانهایی درباره علی و همسرش، فاطمه، در حکایت محمد حنفیه یا حکایت بانجار دست یابد.

ماریسون و میلنر (Marrison, 1995, 52-69) پس از بررسی در مورد ساجارا ملایو (تاریخ مالایی)، نشان داد که عقیده شیعی آمیخته با فرهنگ هندی، در منطقه به وضوح قابل تشخیص است. در حالی که جنبه‌های فرهنگی تشیع در قرنهای قبل از انقلاب ایران در سال ۱۹۷۹ در برخی از مناطق اندونزی وجود داشت، اما گسترش ایدئولوژی سیاسی مذهبی تشیع در مجمع الجزایر نتیجه بازتاب نرم افزاری انقلاب اسلامی ایران است. به هر ترتیب، ظهور تشیع اندونزی را علاوه بر احیاگرایی جهانی اسلامی، می‌توان مرهون انقلاب اسلامی ایران دانست. چنانچه اشاره شد، در این خصوص آثار قابل توجهی وجود ندارد. مقاله حاضر به ویژه در خصوص تاثیر انقلاب اسلامی ایران در اندونزی و قدرت نرم جمهوری اسلامی ایران در این کشور، از خصلت نو و جدید بودن برخوردار است.

## ۲. مبانی نظری: قدرت نرم

مفهوم قدرت را می‌توان از دو جنبه مورد بررسی قرارداد. بررسی‌ها نشان داده‌اند که تغییر الگو و روش از قدرت سخت به قدرت نرم وجود دارد (مهدوی و باب اناری، ۱۳۹۰: ۱۷۰). جوزف نای (۲۰۰۳) در پژوهشی با عنوان "قدرت و استراتژی ایالات متحده پس از عراق" به بررسی قدرت نرم پرداخته و عنوان کرده است که مقوله قدرت نرم نخستین بار در چارچوب نظریه‌ای مستقل توسط در باب تغییر ماهیت قدرت جهانی و بازبینی ماهیت و نتایج قدرت آمریکا مطرح شد. از نظر نای قدرت نرم چهره دوم قدرت است. قدرت نرم چیزی است که توسط آن می‌خواهیم که با جذب و اقتناع سایرین جهت احقاق اهداف خود کسب کنیم. بنابر گفته جوزف نای قدرت نرم توانایی دستیابی به اهداف و آمال مطلوب از طریق جلب افکار عمومی جامعه و نخبگان و اقتناع اذهان به جای اعمال فشار است.

جوزف نای در نظریه بدیع خود سه راه را برای تأثیرگذاری بر رفتار دیگران معرفی می‌کند:

تهدید، تشویق و جذب. وی استدلال می‌کند قدرت مبتنی بر تشویق و تنبیه بسته به اوضاع و احوال متغیر و احتمالاً زوال‌پذیر است؛ اما زمانی که شما معتقد به مشروعیت اهداف من باشید؛ من می‌توانم بدون تهدید و تشویق شما را به همراهی با خود ترغیب کنم (Nye, 2004: 12). در عصر اطلاعات منابع سنتی قدرت موفقیت‌آمیز نیست. پول، جمعیت، سرزمین، استعداد و توان جنگی که منابع ملموس و قابل‌سنجش هستند دیگر نمی‌توانند موفقیت در سیاست بین‌الملل را تعیین کند. همان‌گونه که امریکا در مقابل ویتنام از منابع سنتی قدرت بسیار قوی‌تری برخوردار بود؛ اما جنگ ویتنام را باخت؛ بنابراین قدرت از بعد صرفاً نظامی خارج شده و در موضوعات مختلف منابع قدرت تغییر کرده است. آنچه امروزه نیاز است تقویت سرمایه‌گذاری در قدرت نرم است که همان تشکیلات پیچیده وابستگی متقابل است و نه قدرت سخت. این برنامه‌ها برای فهم متقابل میان مردمان کشورهاست و از طریق دیپلماسی عمومی به اجرا درمی‌آید.

آنچه از محتوای کلمات اندیشمندان در توضیح واژه قدرت نرم بر می‌آید این است که قدرت نرم، محصول و برآیند تصویرسازی مثبت، ارائه چهره‌موجه از خود، کسب اعتبار در افکار عمومی داخلی و خارجی، قدرت تأثیرگذاری غیرمستقیم توأم با رضایت بردیگران، اراده دیگران را تابع اراده خویش ساختن و مؤلفه‌هایی از این‌سخت است. این قدرت معمولاً در مقابل قدرت نظامی و تسلیحاتی و در مواردی قدرت اقتصادی و به عبارتی قدرت سخت و خشن به کار می‌رود. بنابراین، قدرت نرم که بر اقناع و جذابیت استوار است، به شکل پذیرش تجلی می‌یابد (افتخاری، ۱۳۸۹: ۴۷) و البته، قدرت جذب کردن و پذیرش نمی‌تواند بدون توانایی نفوذ تحقق یابد و امکان‌پذیر گردد (Nye, 2004: 5-8).

بدون تردید، ظهور تشیع اندونزی علاوه بر احیاگرایی جهانی اسلامی، مرهون انقلاب اسلامی ایران است. جمهوری اسلامی ایران در نفوذ خود در کشور اندونزی از ابزار فرهنگی و قدرت نرم استفاده کرده است. بنابراین، نظریه قدرت نرم به عنوان چارچوب نظری از توانایی بالای برای تشریح منابع قدرت نرم جمهوری اسلامی ایران در کشور اندونزی برخوردار است.

### ۳. منابع قدرت نرم جمهوری اسلامی ایران در اندونزی

۳-۱. مذهب شیعه

اندونزی پرجمعیت‌ترین کشور اسلامی است. جمعیت آن حدود ۲۴۲ میلیون نفر است و ۹۰

درصد این جمعیت را مسلمانان، ۸ درصد مسیحی و ۲ درصد هندو و بودیسم تشکیل می‌دهند. اسلام از قرن ۴ قمری به این کشور وارد شد و در قرن ۶ به وسیله تجار هندی به شکل بسیار وسیع منتشر شده‌است. بیشتر مسلمانان این کشور سنی یا مذهب شافعی دارند و بقیه شیعه، حنفی، حنبلی، مالکی، زیدی و علوی هستند. درباره مسلمانان اندونزی باید یادآور شد که مذهب شافعی مذهب فراگیر در اندونزی است که این مذهب، نزدیکترین مذهب به شیعه در میان دیگر مذاهب اهل سنت است. این امر موجب می‌شود که تبلیغ تشیع در اندونزی بسیار آسان تر گردد. به نحوی که اکنون در بسیاری از شهرها و جزایر اندونزی روند رو به رشد گرایش اسلامی و شیعی مشاهده می‌شود (حسینی و برزگر، ۱۳۹۲: ۱۷۸).

حدود یک درصد از مسلمانان اندونزی را شیعیان تشکیل می‌دهند. تاریخ ورود شیعیان به اندونزی به زمان ورود اولین مبلغان مسلمان در قرن ۴ هجری قمری بازمی‌گردد که از نوادگان امام موسی بن جعفر (امام هفتم شیعیان) بودند که به این منطقه مهاجرت کردند و پس از سکونت، از اهالی این منطقه شدند. شیعیان اندونزی، به دو گروه تقسیم می‌شوند (ربانی، ۱۳۷۳: ۴۱). شیعیان قدیم که عمدتاً آنها را سادات می‌نامند و انتساب خود به اهل بیت پیامبر اسلام را موجب شرافت و افتخار خود می‌دانند و شیعیان جدید که پس از پیروزی انقلاب اسلامی ایران و به وسیله آموزش‌های فارغ التحصیلان حوزه علمیه قم به مذهب شیعه روی آورده‌اند. منطقه آچه در شمال سوماترا مرکز شیعیان اندونزی به‌شمار می‌رود و حکومت اندونزی پس از استقلال این شهر را شهر شیعیان کوالا نامید (Anthoy, 1988: 212).

محمداسدشهاب نویسنده شیعی مذهب در کتاب تاریخ شیعه در اندونزی به ذکر مراحل سه‌گانه تاریخ شیعه در این کشور می‌پردازد. او معتقد است مرحله اول از تاریخ شیعه با ورود مبلغان شیعه به این سرزمین در سده سوم هجری شروع شد و با حضور استعمار هلند در اواخر قرن دهم هجری پایان یافت (شهاب، ۱۳۸۴: ۲۱). وی از این مرحله به عنوان دوران شکوه و عظمت شیعه در این سرزمین یاد می‌کند؛ دورانی که جامعه شیعه، جایگاه استوار و موجودیت پایداری داشت. به اعتقاد وی، مرحله دوم تاریخ شیعه در اندونزی از آغاز قرن یازدهم هجری، شروع می‌شود و اواخر دهه سوم قرن چهارم به پایان می‌رسد. استاد اسد شهاب در تشریح مرحله سوم تاریخ شیعه در اندونزی، بر این باور است که این مرحله، از اوایل قرن چهاردهم ادامه یافت. این مرحله که چهارده سال قبل از وقوع جنگ جهانی اول و همزمان با نهضت اسلامی

سید جمال الدین اسدآبادی بود، روزنه تاریخی تازه ای برای تجدید حیات شیعه در کشور پدید آورد. بزرگانی از این مذهب، همانند سیدمحمدبن احمد بن محضار، علی بن احمدشهاب، ابو مرتضی بن شهاب، طه بن احمد حداد، احمد بن شهاب، محمد عیدید، سید بن حسین ابن سهل و شخصیت های دیگر توانستند با مراکز شیعی ارتباط برقرار کنند و از راه سخنرانی و نشر کتاب، در تجدید حیات مذهب شیعه همت گمارند (ربانی، ۱۳۷۳: ۷).

اندونزی در جایگاه یک کشور مسلمان در جنوب شرق آسیا، شمار زیادی از شیعیان را در خود جای داده است؛ به نحوی که امروزه شاهد گسترش روزافزون این موج هستیم. تاسیس سازمان ها و مراکز اسلامی و شیعی در این کشور، خود حاکی از فضای عظیم شیعی در این سرزمین است. امروزه مذهب شیعه در میان اندیشمندان، دانشگاهیان، تجار و اقشار مختلف این کشور، اعم از عرب و غیر عرب، سید و غیر سید، پیروانی دارد و اقلیت شیعه در اندونزی با بهره گیری از معارف اهل بیت و تکیه بر وحدت اسلامی توانسته اند زندگی مسالمت آمیزی با برادران شافعی مذهب خود در این کشور داشته باشند و از وجهه و اعتبار مناسبی نیز برخوردار گردند (ربانی، ۱۳۷۳: ۴۱).

### ۳-۱-۱. تشکیل جامعه شیعی

اسلام پیش از قن سیزدهم میلادی، در جزایر جاوه و سوماترا و دیگر نقاطی که امروز اندونزی نامیده می شود، رواج یافت. پرتغالیها از قرن پانزدهم میلادی سلطه خود را در این جزایر گستراندند، ولی هلندی ها توانستند در اواخر قرن هفدهم اندونزی را تصرف کنند و تا حدود سه قرن و نیم، بر استیلای استعماری خود ادامه دهند. هلندی ها در طول سلطه خود بر اندونزی، سعی داشتند بین فرهنگ اسلام و عادات و رسوم بومی، برای راه اندازی جنگ بین مسلمانان و اقوام دیگر تفرقه افکنی کنند؛ و این در حالی بود که همه تلاش های هلندی ها برای اشاعه مسیحیت برای دور کردن مردم از اسلام، بارها به شکست انجامیده بود.

ارتباط جامعه مسلمانان اندونزی با جهان اسلام که از نیمه دوم قرن هفدهم میلادی آغاز شده بود و در قرن نوزدهم با گسترش نهضت های اسلامی و تجدید حیات های دینی در کشورهای اسلامی شدت گرفت، زمینه پیدایش نهضت های اسلامی را در اندونزی فراهم آورد و در کنار موج اصلاح طلبی و ملی گرایی پیروی تمدن غرب در این کشور به وجود آمده بود، شکل



گیری جنبشی را برای احیای تفکر اسلامی نوین نوید می‌داد. اما با توجه به وضع جغرافیایی اندونزی که جزایر بزرگ و کوچکی بالغ بر ۱۳۶۰۰ جزیره تشکیل یافته است و عمده ترین آنها جزیره سوماترا، جاوه، برنو، سلسب، گینه نو، سوندا و ملوک می باشد، شکل گیری هر نوع جنبش اسلامی، می توانست در راستای یکی از دو هدف زیر انجام بگیرد: یا به صورت محلی و با هدف تجزیه، و یا به طور یکپارچه و فراگیر به منظور طرد استعمار از سراسر اندونزی.

استعمار هلند، همانند سایر استعمارگران در کشورهای اسلامی، مردم و کشور اندونزی را در ضعف و عقب ماندگی نگه داشته بود و هر نوع حرکت منتهی به آگاهی مردم را خطری بزرگ برای حفظ منافع خود تلقی می کرد (زنجانی، ۱۳۶۷: ۳۰۴). با وجود این، شاهد شکل گیری جنبشهای استقلال طلبانه در اندونزی هستیم. در اوایل قرن نوزدهم، قیام «البدری» که نهضت علمای دین شهرت داشتف به رهبری یکی از علمای اندونزی به نام باندوژول آغاز شد و مسلمانان را به مقاومت در برابر استعمارگران دعوت نمود (زنجانی، ۱۳۶۷: ۳۰۵). در همین راستا جنبش دیگری به نام «سحابیون» به رهبری عالمی آگاه و مبارز، به نام شیخ مصطفی سحاب شکل گرفت و در اندک مدتی از نفو و محبوبیتی فراگیر برخوردار شد و در میان اقشار مختلف جامعه اسلامی اندونزی پایگاهی مردمی یافت (البلاذری، ۱۳۹۸: ۶۳).

حزب مسجومی یکی از قوی ترین سازمان های سیاسی اندونزی است که توسط مسلمانان تاسیس شد و در استقلال اندونزی نقش موثری ایفا نمود (ابن ماجه، ۱۹۷۵م: ۱۰۰). بر اثر انشعاب در این حزب، سازمان نهضت العلماء در سال ۱۹۲۶ شکل گرفت. از ویژگی های این جمعیت، غرب ستیزی و اصول گرایی متعبدانه بود. حزب دارالاسلام در سال ۱۹۳۹ با هدف کسب استقلال به وجود آمد. این حزب پس از استقلال اندونزی در سال ۱۹۴۵ نیز برای برپایی حکوت اسلامی مبارزه می کرد. حزب دارالاسلام از مهمترین احزاب سیاسی اندونزی است و در مبارزات ملت اندونزی برای کسب استقلال سیاسی نقش بسزایی داشته است (William, 1976: 5). با وجود احزاب اسلامی متعدد که هر کدام در اندونزی، جنبش اسلامی را به سهم خود گسترش بخشیدند، اما هیچکدام به اندازه سازمان سیاسی اجتماعی محمدیه نتوانست فراگیر و موفق و مداوم باشد (Tilly, 1981: 22).

باتحوالات اخیر در نهضت جهانی اسلام، به ویژه پس از تجربه بزرگ پیروزی انقلاب اسلامی در ایران، گروه های فعال اندونزی، پرچم جنبش اسلامی را بردوش کشیدند و علی رغم

سیاست سرکوبگرانه رژیم سوهارتو و توطئه های آمریکا و عوامل سرسپرده آل سعود، برای اعاده استقلال کامل و استقرار حکومت اسلامی مبارزه می کنند که از آن جمله می توان گروه «جهاد» گروه «طومار» و گروه «طومار پنجاه» را نام برد (اقبال لاهوری، ۱۳۵۶: ۴۰۰۱).

در حوزه فعالیت های سیاسی شیعه نیز، جامعه نوظهور شیعه در اواسط دهه ۱۹۸۰ در میان طبقه متوسط شکل گرفت (Hefner, 1993, 35). فعالیت های خود را به شهرها و روستا ها گسترش داد. تخمین تعداد فعلی شیعه در اندونزی دشوار است، زیرا هیچ آمار موثقی در دست نیست. اما ارزیابی هایی وجود دارد که بصورت تخمینی ممکن است به آنها استناد شود. به عنوان مثال، محمد اندی آسگاف، رئیس یک بنیاد وابسته به شیعه در جاکارتا، تخمین زد که تعداد شیعیان به یک میلیون نفر رسیده است. در سال ۲۰۰۰، برآورد دیگر به نقل از رسانه های محلی تعداد این افراد را تقریباً سه میلیون نفر اعلام کرد. اخیراً، همین منبع به رقمی از پنج میلیون نفر اشاره کرده است (www.gatra.com, 2009). اطلاعات منتشر شده توسط دفتر دموکراسی، حقوق بشر و کار وزارت امور خارجه ایالات متحده در گزارش آزادی مذهبی بین المللی سال ۲۰۰۸، اظهار داشت که در بین اکثریت سنی در اندونزی، یک میلیون تا سه میلیون پیروان شیعه وجود داشته است. آمارهای غیر رسمی، حاکی از آن است که جمعیت شیعه در اندونزی، در حال حاضر بیش از ده میلیون نفر است که نیمی از آنها را شیعیان کاملاً اعتقادی تشکیل می دهند؛ یعنی از نظر اعتقادی مانند شیعه ایرانی هستند. به علاوه گرایش به شیعه روز به روز در حال افزایش است؛ تاجایی که نفوذ شیعه در بخش های اقتصادی و سیاسی کشور، کاملاً محسوس است (جهانتاب، ۱۳۸۲: ۱۲).

جامعه شیعه همچنین تعدادی از مساجد را در برخی از شهرهای اندونزی بنا کرد. برخی از مساجد برجسته مسجد المهدی، کرانگن، جاکارتا شرقی، مسجد الحسین، ساوانگان، دپوک، المنتظر، تنگرنگ و مسجد الفلاح، بندونگ هستند. این مساجد نه تنها از میان شیعه بلکه از جامعه اهل سنت عبادت کنندگان را به خود جلب می کنند.

### ۳-۱-۲. رهبری شیعیان اندونزی

با وجود فشارهای سیاسی رژیم سوهارتو، رهبران شیعه در اندونزی، چه از محیط دانشگاه و چه از گروه استاد، با سوابق فکری اسلامی و شیعی هدایت نهضت اسلامی را در اختیار

داشتند. حلقه پردیس، متشکل از دانشجویان جوان مسلمان با پیشینه یادگیری نهادی نوین، پس از انقلاب در سال ۱۹۷۹ به عقاید و آموزه های تشیع نزدیکتر شد. مهمترین ویژگی جنبش آنها کنار گذاشتن تعصبات مذهبی، توسعه و نگرش ابراز عقاید بدون محدودیت، غیر فرقه گرایی و تلاش برای کثرت گرایی مذهبی بود. همه این ویژگیها، ظرافت هایی از رهبری آنها را نشان می دهد. در مقابل، گروه استاد فارغ التحصیلان مراکز علمی خاورمیانه هستند. آنها قبل از بازگشت به اندونزی، سالها در مدارس علمیه قم آموزش دیدند. بر خلاف دایره پردیس، پیشینه تحصیلی آنها بر پایه آموزش سنتی و مدارس شبانه روزی بود. بنابراین، آنها در تبلیغ تشیع در جامعه، فقه اسلامی (فقه) را مطابق مکتب فکری جعفریه تأکید می کردند (Zulkifi, 2005: 299).

این تفاوت ها از نظر سوابق تحصیلی و جهت گیری، مقدمه ای برای درگیری داخلی رهبران جامعه شیعه در دهه های بعدی شد. اما پس از سقوط رژیم سوهارتو از سال ۱۹۹۸، این درگیری ها در فضای آزاد و دموکراتیک آشکار گشت. حلقه پردیس معتقد بود که یک رهبر بدون در نظر گرفتن پیشینه قومی و تبار خود باید به صورت دموکراتیک انتخاب شود. این گروه توسط رحمت حمایت می شد، که اصرار داشت که رهبری باید برای همه باز باشد. در عوض، گروه استاد استدلال می کنند که رهبر باید از فرزندان اهل بیت پیامبر (اهل بیت) باشد، همانطور که در حدیث و مطابق با قرآن تصریح شده است (Esposito, 2001: 4).

نابرابری در زمینه تحصیلی و وابستگی مذهبی منجر به تجزیه داخلی نخبگان شیعه در اندونزی شده است. این دو گروه نخبه نهادهای مختلفی را تاسیس کردند. اگرچه هر دوی این مؤسسات هدف مشترک تبلیغ تشیع را دارند، اما ویژگیها، استراتژیها و رویکردهای آنها متفاوت است.

### الف) ایجابی (IJABI)

حلقه پردیس توسط دانشجویان جوان مسلمان از چندین دانشگاه سکولار در کشور تأسیس شده است که پس از الهام گرفتن از انقلاب ایران، شیعه را پذیرفتند. در سالهای بعد، آنها به عنوان رهبران جامعه شیعه ظاهر شدند. عقاید پیچیده آنها تحت تأثیر سوابق تحصیلی آنها بوده و با نگرش فرا فرقه ای مشخص شده است (Esposito, 2001: 8). ایجابی یک ساختار سازمانی شبیه به گروه های مذهبی محلی دارد. قابل توجه ترین ویژگی این سازمان، در مقایسه با مبانی شیعه، این است که کنگره را به عنوان عالی ترین نهاد معتبر خود قبول دارد. IJABI که بصورت رسمی

به عنوان یک سازمان توده ای ثبت شده است، در طیف گسترده ای از فعالیت ها و مناطق نقش مهمی را در جامعه بازی می کند. ویژگی دیگر IJABI این است که اهمیت اخلاق را نسبت به فقه دینی (فقه) در اولویت قرار می دهد. این ویژگی به عنوان بستر سازمان، همکاری با سایر گروه های مذهبی مسلمان و غیرمسلمان در کشور را جلب می کند. با انجام این کار، ایجابی تمایل دارد با ترویج کثرت گرایی از طریق گفتگوهای بین ادیان، فرهنگ های محلی و قومیت ها، به اهداف خود برسد (Zulkifli, 2005:30).

### ب) استاد (ustadh)

گروه استاد، متشکل از فارغ التحصیلان مراکز آموزشی خاورمیانه، مدتی در مدارس علمیه قم در ایران آموزش دیده بودند. بر خلاف گروه دایره دانشگاه، پیشینه تحصیلی آنها بر پایه آموزش سنتی بنا شده بود که در مدارس شبانه روزی اسلامی ارائه می شد. بنابراین، مبانی گروه ustadh بر اجرای فقه جعفری تأکید می کند آنها (Baried, 1976:62). تفکرات ایرانی را با تأکید ویژه بر کاربرد مفهوم ولایت فقیه در ساختار سازمانی شان منعکس می کنند. بالاترین مقام معتبر در سازمان ساختاری پایه های گروه استاد، یک شورای ارشاد مذهبی است که به ریاست یک رهبر مذهبی یا یک روحانی تشکیل می شود. این دقیقاً منطبق با مفهوم ولایت فقیه است که توسط امام خمینی در دهه ۱۹۷۰ معرفی شد. علاوه بر موارد فوق، موسسات مذهبی شیعی یا اسامی گوناگون فعالیت دارند. از جمله این موسسات می توان موارد ذیل را نام برد:

- المهد الاسلامی؛ واقع در بانگیل (جاوه شرقی)، تحت سرپرستی آقای سید علیرضا الحبشی و آقا سید محمد بن علوی؛
- مدرسه الهادی: واقع در بکلالونگلان جاوه مرکزی، تحت سرپرستی آقای سید احمد بارقه؛
- موسسه مطهری: واقع در باندونگ، تحت سرپرستی دکتر جلال الدین رحمت
- مدرسه عالمیه مدینه العلم: واقع در جاکارتا، تحت سرپرستی سید عبدالرحمن العیدروس؛
- موسسه تزکیه: واقع در جاکارتا، تحت سرپرستی خانم یانتی سود آمونو باهمکاری دکتر جلال الدین رحمت؛

### ۳-۱-۳. مناسک شیعی

یکی از سنت‌های رایج در اندونزی که از قدیم در میان جامعه اندونزی وجود داشته است و از اندیشه‌های ایرانی و شیعی متأثر بوده، مرااثی است که در نقاط مختلف این کشور، طی دهه اول ماه محرم، به ویژه روز عاشورا برپا می‌گردد. برخی دیگر از سنت‌ها، همانند مراسم مربوط به تولد بچه و یا برگزاری هفتم، چهلم و احترام به علما و بزرگان دین و مقدس شمردن قبور آنها، مراسم نیمه شعبان، همچنین وجود سلسله مراتب در میان رهبران مذهبی که فرد خود را سونان، کیائی و آلونگ (آخوند) می‌نامد، همه متأثر از فرهنگ و سنت‌های ایرانی است که یا مستقیماً توسط خود ایرانی‌ها و یا از طریق شیعیان جنوب هند، وارد این کشور شده است (ربانی، ۱۳۷۳: ۸۵).

از نظر هویت مذهبی، نمی‌توان هواداران شیعه را در اندونزی از نظر ظاهر فیزیکی به راحتی تشخیص داد. هویت شیعی در اندونزی با پیشینه قومی یا وضعیت اجتماعی مرتبط نمی‌باشد، به عنوان مثال، شیعه سوندی، جاوایی یا بالینایی وجود ندارد (Rakhmat, 1998, 433). این بزرگترین کشور مسلمان جهان دارای ۵۵۰ هزار مسجد است که مشهورترین مساجد شیعیان اندونزی مسجد الهدی در جاکارتا، مسجد شهر سمارنگ و مسجد الثقلین در شهر باغیل است. در اندونزی حسینیه‌ها کوچک‌تر از مساجدند و در اصل برای بانوان ساخته می‌شود تا فعالیتها و مراسمات مذهبی خود را بطور جداگانه انجام دهند. یکی دیگر از مراکز مهم شیعیان اندونزی موسسات است. هر مؤسسه دارای مدرسه علمیه یا دانشگاه است که طلاب علوم دینی در آنجا آموزش می‌بینند که از مهمترین مؤسسات اندونزی می‌توان به موسسه الهدی در جاکارتا و موسسه شهید مطهری که در باندوگ اشاره کرد. به عنوان بخش‌هایی از آموزه‌های مذهبی تشیع، آیین‌ها و اجتماعات عمومی از جمله فعالیت‌های اساسی است. محمدحسین طباطبائی در کتاب خود "شیعه" خاطرنشان می‌کند که برخی از آیین‌های دینی و آداب و رسوم اساسی، علاوه بر اینکه مختص شیعه هستند، برخی از این آیین‌ها ممکن است برای اهل سنت نیز آشنا باشد (Taba' Taba' I, 1981). دانشمندان دیگر مانند ولی رضا نصر و گراهام ا. فولر، این دیدگاه را به اشتراک می‌گذارند که آنچه پیروان شیعه را از همتای اهل سنت خود جدا می‌کند مراسم بزرگ عزاداری و سوگواری عاشورا است (Fuller, 1999). از سنت‌ها و مراسم رایج

و دیرپا در میان مسلمانان اندونزی که دارای ریشه های شیعی و ایرانی است، مراسمی است که در نقاط مختلف این کشور، طی دهه اول ماه محرم به ویژه روز عاشورا برپا می شود. ذکر شهادت و خاطره مظلومیت حضرت سید الشهداء در این مناطق، بابرپایی مراسمی در قالب نمادهایی چون «تابوت» براق یا ذوالجناح و همچنین پخش گونه های مختلف غذاست (سعیدی نسب، ۱۳۹۲: ۱۰).

در اندونزی، جامعه شیعه همه ساله سالگرد این رویداد را گرامی می دارند. به عنوان یک حادثه غم انگیز، آنها لباس های عزاداری می پوشند. از موسیقی امتناع می ورزند. زیرا این زمان برای غم و اندوه و تأمل درونی است. آنها عزاداری خود را با گریه و همچنین با گوش دادن به اشعاری در مورد فاجعه کربلا ابراز می کنند. تمام این فعالیت ها برای ارتباط آنها با رنج حسین و فداکاری های وی در زنده نگه داشتن اسلام است. برخی از سنت ها و فرهنگ ها مانند بابور سورا<sup>۱</sup> در جاوا و کونجی آشور<sup>۲</sup> در آچه، تابوت آدر بنگ کلو (حسن زاده، ۱۳۷۷: ۳۱)، در جنوب سوماترا، مشخصاً از مراسمات الهام گرفته از شیعه بوده اند. این سنت به طور کلی در سراسر اندونزی با پختن فرنی سوماترا گرامی داشته می شود. در منطقه ساحلی غربی به خصوص در بنگکلو و پاریمان، مردم محلی راه پیمایی تابوت را برگزار می کنند. این مراسم به منظور تکریم حسین، امام دوم شیعیان است (Snouck Hurgronje, 1906). این مراسم در اندونزی، مانند تعزیه<sup>۳</sup> در ایران، در اصل ناشی از سنت دینی است که منحصراً در تشیع یافت می شود. مقایسه مراسم تابوت که در اندونزی برگزار می گردد با مراسم های مذهبی سایر کشورها مانند پاکستان، لبنان و ایران، به وضوح نشان می دهد که هر دو مراسم ریشه های فرهنگی یکسانی دارند.

### ۳-۱-۴. انتشار کتب و مجلات شیعی

آزیومردی آزا ادعا می کند که یکی از مهمترین عوامل گسترش شیعه در اندونزی، گسترش ادبیات اسلامی در اندونزی بوده است (Azyumardi Azra, 2006, 186). گسترش و افزایش

1. Bubur Suro
2. Kanji Asuro
3. Tabuik
4. Ta'ziyeh

انتشارات مذهبی شامل ترجمه آثار بیشمار متفکران اسلامی مانند محمد اقبال، مودودی، فضلور رحمان و خمینی بود. انتشار کتاب‌هایی با جهت‌گیری شیعی، به شیعیان کمک کرد تا در دهه ۱۹۸۰ در اندونزی شکوفا شوند. میزان پرس در سال ۱۹۸۳ توسط چندین دانشجو و فعال مسجد سلمان در بندونگ، یعنی حیدر باقر، زین العابدین شهاب و علی عبدالله، با حمایت مالی عبدالله توه و انیس هادی تأسیس شد. میزان پرس Mizan Press شروع به انتشار مجموعه‌ای از کتاب‌های ترجمه شده در مورد تشیع در اوایل دهه ۱۹۸۰ نمود (Tempo Magazine, 1993). تا سال ۲۰۰۲، حداقل ۵۹ شرکت انتشاراتی در اندونزی به طور فعال مشغول چاپ کتاب‌های شیعی بودند که به اندونزیایی ترجمه شده بودند. این تعداد به حدود ۳۷۳ کتاب رسیده بود.

علاوه بر رونق در نشریات شیعه، در دهه ۱۹۸۰ و ۱۹۹۰ سلسله سمینارهایی برگزار شد که رشد تشیع در اندونزی را تسریع می‌کرد. از طریق این سمینارها، ضمن بحث در مورد تشیع و مقایسه آن با اهل سنت، یک فرایند دیالکتیکی پویا در بین دانشمندان و روشنفکران اسلامی رخ داد. این روند، شیعه را به یک گفتمان آکادمیک بسیار مهم تبدیل کرد. انقلاب اسلامی ایران همراه با نوشته‌های شهید مطهری، آیت‌الله جعفر سبحانی، علامه طباطبایی و دکتر علی شریعتی و دیگر اندیشمندان شیعی که به زبان اندونزیایی ترجمه شده است، به اجتماع راه یافت (فنائی، ۱۳۶۸: ۴)؛ به گونه‌ای که پس از سالهای طولانی انفعال نسبت به علما و روحانیون، آنان را از نو به علما و دانشمندان علوم اسلامی امیدوار ساخت. این پدیده را می‌توان در افزایش علاقه مندی مردم به فراگیری علوم اسلامی مشاهده کرد.

### ۳-۱-۵. حضور گسترده سادات در اندونزی

در دوران خلفای عباسی، هنگامی که عرصه بر شیعیان، به ویژه فرزندان و نوادگان اهل بیت تنگ شد و انواع ظلم‌ها و ستم‌ها بر آنها وارد گشت، بسیاری از سادات در جستجوی مکانی امن، به دیگر سرزمین‌ها مهاجرت کردند. در میان این گروه، برخی از نوادگان امام جعفر صادق به چشم می‌خورند که از مسیر هندوستان و از طریق کشتی وارد جزایر اندونزی شدند. اینان فرزندان محمد بن علی العریضی ابن امام صادق بودند که در راس آنها احمد بن عیسی، فرزند محمد بن علی العریضی بن جعفر ا لصادق قرار داشت؛ از این رو به احمد بن عیسی لقب مهاجر دادند و

به احمد بن عیسای مهاجر ملقب شد (شهاب، ۱۳۸۵: ۲۷).

فرزندان و نوادگان احمد مهاجر که نزد ساکنان اندونزی از جایگاه و منزلت بالایی برخوردار بودند، به نقاط مختلف اندونزی مهاجرت کردند و به تبلیغ و نشر اسلام پرداختند. از این رو، سادات هم درگذشته و هم در عصر حاضر، نقش فعالی در صحنه های فرهنگی و اجتماعی داشته اند. جامعه اعراب اندونزی، بر مبنای نسل خود به دو دسته سید و غیر سید تقسیم شدند. سیدها که از فرزندان احمد بن عیسی المهاجر بن محمد بن علی العریضی بن جعفر بن محمد الصادق بودند، به دلیل انتسابشان به پیامبر نزد جامعه اندونزی از شرافت و موقعیت بالایی برخوردار بودند (مصطفی، ۱۳۸۰: ۴۵). اعراب مهاجر به ویژه سادات اندونزی، در شکل گیری سازمان های بزرگ سیاسی و اجتماعی اندونزی، همانند نهضت العلماء و محمدیه که در اواخر قرن هیجده تاسیس شده است و هم اکنون نیز جزو دوسازمان اسلامی عمده اندونزی به شمار می آیند، نقش اساسی بر عهده داشتند (بوئر، ۱۳۷۷: ۵۷).

### ۳-۲. شبکه روحانیت شیعه

تاثیر گذاری روحانیان تحصیل کرده در قم در سراسر اندونزی، به حدی است که می توان ادعا کرد جایی در این کشور نیست که نور ولایت در آن ساطع نباشد و روحانی تحصیل کرده در قم، در آن حاضر نباشد. فارغ التحصیلان حوزه علمیه قم، در ترویج مذهب و تربیت و تدریس تعالیم اهل البیت به شیعیان نقش بسزایی داشته اند.

ظهور گروه استاد نتیجه تعامل طولانی و سنتی میان دانشمندان اسلامی در خاورمیانه و همتایان آنها در اندونزی بوده است. تعدادی از محققان، مانند آزیومردی آزرا، مونا آبازا و فرد آر. فون مهند، تحلیل های چشمگیری را در مورد این تعامل ها ارائه داده اند. تحلیل دانشمندان بیانگر این است که یکی از وجوه مهم این پیوندها، افزایش نفوذ اندیشه های خارجی در مجمع الجزایر است. دانشجویان این منطقه سالها در خاورمیانه زندگی می کردند تا دانش اسلامی را مطالعه کنند و پس از بازگشت به اندونزی، موعظه کنندگان پیشرو در این کشور شدند (Azyumardi, 2005, 3-21). طلاب و فارغ التحصیلان حوزه علمیه قم پس از سالها تحصیل در ایران، به مجمع الجزایر بازگشتند. بدین ترتیب ترویج کننده اصلی تشیع شدند و در عین حال همچنان به روابط خود با استادان خود ادامه دادند.



این شبکه به طرز قابل جالب توجهی پویا است. زیرا نه تنها در بردارنده رابطه استاد و شاگرد است، بلکه یک جامعه علمی جهانی را نیز تشکیل می‌دهد که به واسطه ارزش آموزه شیعه که در یک رابطه محکم تحت عنوان مرجعیت قرار گرفته است، با یکدیگر پیوند خورده‌اند. تعامل بین این دانشمندان و دانش‌آموزان از نقاط دوردست جهان اسلام منجر به گسترش بیشتر شبکه‌های بین‌المللی علمای شیعه، ساکن قم شد. در واقع، قم مهمترین مکان این شبکه‌های جهانی روحانی شیعه است (Syamsuri, 2002: 4-5). رابطه مدرسین حوزه علمیه قم با طلاب اندونزیایی پس از انقلاب اسلامی ایران در سال ۱۹۷۹ شدت گرفت و در طول دهه ۱۹۸۰ نیز ادامه یافت (برزگر، ۱۳۹۱: ۳۹). علمای ایرانی با صدور انقلاب اسلامی به تدریج با جذب دانشجویان مسلمان برای تحصیل در ایران، روابط خود را با کشورهای مسلمان مانند اندونزی گسترش دادند. این ارتباط به انتشار شیعه در اندونزی کمک شایانی کرد.

ورود فارغ‌التحصیلان قم در اواخر دهه ۱۹۷۰ و اوایل دهه ۱۹۸۰ به تحکیم جنبش رو به رشد شیعه در اندونزی کمک کرد. آنها مستقیماً در مجامع غیر رسمی مانند مراسم شیعه و جلسات مذهبی (پنگاجیان) شرکت می‌کردند. علاوه بر این، فارغ‌التحصیلان قم نیز مرتباً آیین‌های شیعه (آیین‌های مجلس) را انجام می‌دادند، مانند دعای کمیل، عاشورا و غیره. به عنوان رویدادهای انفرادی، این اجتماعات به گسترش تشیع در کشور کمک کردند (Syamsuri, 2002). حتی بیشتر آنها بعداً با ایجاد موسساتی همچون الجواد در بندونگ (تأسیس در ۱۹۹۰)، الهادی در پکالونگان (۱۹۸۹)، و ملاصدرا در بوگور (۱۹۹۳) چنین اجتماعات را گسترش دادند. گروه استاد به عنوان فارغ‌التحصیلان قم، هنوز روابط خوبی با معلمان سابق خود داشته و مؤسسات آنها از دفتر مرجعیت در ایران کمک می‌گیرند. این پشتیبانی روابط بین شبکه‌های بین‌المللی سازمان‌های شیعه را نشان می‌دهد.

### ۳-۳. شبکه دانشگاهیان و روشنفکران شیعی

اشاره شد که رهبری جامعه شیعی اندونزی به وسیله دو گروه از رهبران اداره می‌شود. این دوگانگی، پیامدهای قابل توجهی در ادراکات شخصی و مذهبی بوجود آورده است. به عنوان مثال، ظهور دایره دانشگاه از انقلاب ایران در سال ۱۹۷۹ و احیای اسلامی اواخر دهه ۱۹۷۰ الهام گرفته است. اعضای حلقه پردیس اکثراً فارغ‌التحصیلان دانشگاه‌های سکولار دولتی

بودند. اینان تمایل به پشتیبانی از یک درک مترقی در آموزه های دینی و علاقمند به تبلیغ کثرت گرایی در جامعه داشتند. در برقراری روابط با سایر گروه های مذهبی، از جمله گروه های مختلف مسلط، قدرت و سازگاری بالایی را نشان دادند. ظهور آنها به عنوان رهبران شیعه در طبقه متوسط جامعه اندونزی به عنوان بخشی از شکوفایی جنبش های جوانان مسلمان در دانشگاه های سراسر کشور در دهه ۱۹۸۰ بود. از مهمترین ویژگیهای حرکت آنها، کنار گذاشتن تعصب مذهبی، توسعه نگرش آزاد به مذاهب، عدم فرقه گرایی و تلاش برای کثرت گرایی مذهبی است (Hefner, 200, 123).

روحیه احیاگرایی این جریان، منجر به گسترش ظهور گروههای مختلف اسلامی، مانند حزب التحریر، تربیه اسلامی، جامعه تبلیغ و دارالارقام و شیعه گردید. این جنبش های اسلامی نفوذ خود را از طریق بحث های دانشگاهی در دانشگاه ها گسترش می دادند (Fox, 2004). آنها توجه خود را به سمت جذابیت های فرهنگی جلب کردند. مهمترین جلوه این دوره جدید، شکوفایی گفتمان روشنفکری اسلامی در بین روشنفکران نوظهور مسلمان بود. ویژگی بارز این دوره جدید، احیای علمی اسلامی و ایجاد نگرش آزاد بود (Feener, 1999, 118-120). همانند سایر جنبشهای اسلامی دیگر در کشور که در دهه ۱۹۷۰ در پردیس های دانشگاهی در اندونزی گسترش یافتند، شیعه نیز شکوفا شد و در مسیرهای مشابه گسترش یافت. بنابراین تکثیر اولیه تشیع در دانشگاه ها رخ داد. تأثیر تفکر شیعه در طیف گسترده ای از جریان های فکری در گفتمان اسلامی قابل مشاهده است. تشیع در سراسر کشور به عنوان نوعی جایگزین بی بدیل گفتمان اسلامی در اندونزی، مورد توجه دانشجویان قرار گرفته است (Bruinessen, 1999, 117-154).

همزمان با افزایش روزافزون تعداد پیروان شیعه در بین دانشجویان در سراسر کشور، برخی از دانشجویان برجسته در دانشگاه های پیشرو در تبلیغ مفاهیم و تفکرات شیعه پیشگام شدند. اعضای حلقه پردیس دانشگاه از سمینارهایی پیرامون دین و توسعه حمایت می کردند و مجلات و کتاب هایی را منتشر می کردند. سرانجام، جنبش دانشگاه برای شیعیان به فراتر از دانشگاه رسید و زندگی طبقه متوسط و بالای شهری را نیز تحت تاثیر قرار داد. برخی از آنها حتی اقدام به راه اندازی یک شرکت انتشاراتی کردند. این تجارت سودآور تا حد زیادی نقش حلقه دانشگاهی در حال ظهور را بعنوان رهبران شیعه مورد حمایت قرار می داد.

## ۳-۳-۱. جلال الدین رحمت

دانشجویان متمایل به تشیع، به طور فعالانه ایده های شیعه را برای افراد تحصیل کرده طبقه متوسط معرفی کردند. چهره اصلی این گروه جلال الدین رحمت، مدرس دانشگاه UNPAD<sup>۱</sup> و دانشگاه Pajajaran در بندونگ، جاوا غربی بود. در سال ۱۹۸۸، او و همکارانش، حیدر باقر، احمد تفسیر، آگوس افندی و احمد مهاجیر، بنیاد مطهری را در بندونگ برای ترویج دعا و فعالیت های انتشاراتی تأسیس کردند. در سال ۱۹۹۲، او فعالیت خود را برای راه اندازی دبیرستان ها گسترش داد. در حقیقت، رحمت به عنوان فعال ترین روشنفکر در تبلیغ تشیع در بین دانش آموزان پردیس ها و در بین تحصیل کرده ها شناخته می شد. او علاوه بر سخنرانی های خود، نوشتارهای زیادی نیز در مورد تشیع تولید کرد.

از جمله آثار رحمت، اسلام آترناتیو<sup>۲</sup> در سال ۱۹۸۶ است. این کتاب با ویرایش حیدر باقر، مجموعه ای از سخنرانی های وی در ITB است. این کتاب با داشتن پنج فصل، در هر فصل درباره موضوعات مختلف اسلامی بحث می کند. مضامین این کتاب، اسلام را به عنوان رحمتی برای جهانیان بیان کرده است این کتاب، نه تنها در مورد مسائل شخصی و آیینی بلکه مهمتر از همه در موضوعات اجتماعی و روشنفکری، روشی متفاوت برای دیدن اسلام به عنوان یک دین ارائه می دهد.

کتاب دیگر اسلام واقعی<sup>۳</sup>: تأملات اجتماعی یک روشنفکر مسلمان، ۱۹۹۱، مجموعه ای از مقالات وی است که توسط برخی رسانه های ملی، مانند Panji, iikiran Rakyat, Tempo، Berita Buana, Masyarakat منتشر شده است. فاینر خاطر نشان کرد که رحمت در این کتاب تلاش می کند تا الگویی جدید و مؤثرتر از احیاگرایی اسلامی ایجاد کند و رویکردهایی از مطالعات رسمی وی در ارتباطات به تصویر بکشد (Feener, 1999, 122). این آثار رحمت به همراه سوابق تحصیلی وی باعث شده است که رحمت رهبر جامعه شیعه در اندونزی شود. شکل گیری فکری وی هم در علوم دینی و هم غیر علوم دینی به نوبه خود در نگرش صراحت و تسلط در رهبری وی تأثیر داشته است.

1. Universitas Pajajaran, Pajajaran University
2. Islam Alternative
3. islam Aktual: Refleksi Sosial Seorang Cendekiawan Muslim

## ۳-۲-۳. حسین اکلاف

حسین اکلاف متولد جاتیوانجی، در قسمت غربی جاوا، از یک خانواده سنی متعصب می باشد. پدر وی، محمد اکلاف، که از خانواده ای سید است، یک روحانی مورد احترام در جاوا بود. حسین اکلاف از مبارزات مردم ایران، به ویژه رهبر کاریزماتیک آن، امام خمینی، در دوران مدرسه ابتدایی خود و در سال ۱۹۸۰ تأثیر گرفت. اکلاف پس از اتمام دوره ابتدایی، تحصیلات خود را در مدرسه شبانه روزی یاپی در بنگل، شرق جاوا ادامه داد و در آنجا دانش بیشتری در مورد تشیع کسب کرد. در سال ۱۹۸۷ با توصیه استادش (حسین الحبسی) توانست تحصیلات خود را در حوزه قم ادامه دهد. همزمان با تحصیل در حوزه، اکلاف در محافلی که توسط محققان برجسته در قم برگزار می شد، شرکت کرد. مشارکت وی در این محافل باعث شد وی بتواند تحت هدایت علمای مشهور قم تحصیل کند. زندگی حوزوی و آشنایی وی با علمای سنتی شیعه تأثیر عمده ای در شکل گیری تفکرات وی داشته است. پس از بازگشت به اندونزی، اکلاف به عنوان رهبر بنیاد الجواد باندونگ، در غرب جاوا منصوب شد. این بنیاد فعالیت های گسترده ای را در زمینه آموزش، کتابخانه و نشریاتی از جمله تهیه بسته های مطالعاتی در فقه، کلام و فلسفه ترتیب داد. اکلاف به عنوان یک پیرو شیعه که موظف به انتخاب مرجع تقلید خود بود، در جهت های مذهبی خود از امام خمینی پیروی کرد (Feener, 1999: 153). پس از درگذشت امام خمینی، اکلاف به عنوان مرجع خود به سمت آیت الله خامنه ای گرایش یافت.

## ۴. آثار انقلاب اسلامی و فرهنگ ایرانی بر شیعیان اندونزی

پیروزی انقلاب اسلامی در ایران، همه مسلمانان اندونزی را واداشت به تحولی نوین درباره نحوه زندگی تفکر خود رو آورند. در میان طبقات مختلف جامعه این کشور، قشر تحصیلکره و دانشگاهی آن بیش از پیش از نعمت انقلاب بهره جسته اند. آنان چه در دانشگاه و چه در حوزه های علوم اسلامی، توانستند با معیار قرار دادن انقلاب اسلامی، اسلام راستین را از اسلام برساخته ابرقدرت ها باز شناسند و با ارزیابی خود هر کدام را جدا از هم مورد بررسی و کاوش قرار دهند (دایره المعارف تشیع، ۱۳۶۸: ۴۲۳). در ابتدا در اندونزی، انقلاب اسلامی هم ایدئولوژی و عقاید سیاسی اسلامی را برانگیخته و هم توانایی حکومت محلی را در توجیه نظارت و سرکوب جنبش های مخالفان اسلام گرا تقویت کرد. فعالان مسلمان در آسیای

جنوب شرقی همچون همگنان خود به انقلاب ۱۳۵۷ متوسل شدند و تهران را واداشتند پاسخ توجهات و احترامات آنها را به آیت الله خمینی بپردازد. انقلاب ایران همچون دیگر موقعیت های اسلامی، اثر مهمی بر عناصر آگاه مذهبی داشت. این انقلاب، یک سلسله نیروهای دیگر را تقویت کرد که از احیای اسلام در این منطقه قوت می گرفتند (اسپوزیتو، ۱۳۸۶: ۲۷). اسلام سیاسی و قدرت ایدئولوژی آن پیامی بود که انقلاب اسلامی ایران برای مسلمانان ارائه کرد.

شیعیان اندونزی علاقه خاصی به امام خمینی و آیت الله خامنه ای دارند. نفوذ فرهنگی و ادبی ایران نیز در این کشور، بسیار گسترده است؛ چه اینکه اسلام در درجه اول به دست ایرانی ها به اندونزی راه یافته است؛ از این رو فرهنگ و ادب ایرانی نیز به همراه آیین اسلام در جاوه و سوماترا نفوذ و گسترش یافت (مطهری، ۱۳۵۷: ۳۲۳). انقلاب اسلامی تجربه ی خوبی بود که آن ها به هویت اسلامی خود برگردند. به اذعان بسیاری از اندیشمندان اندونزیایی، بازگشت به هویت اسلامی در اندونزی مدیون انقلاب اسلامی است. انقلاب اسلامی ایران تاثیر عمیقی در حیات فکری مسلمانان در جنوب شرقی آسیا و از جمله اندونزی بر جای گذاشته است. همزمان با تنزل و جبهه ی ایدئولوژی های سکولار و اوج بازگشت به ارزش های دینی و اصیل، انقلاب اسلامی ایران به عنوان نمادی از اسلام سیاسی جدید، نگرش سنتی مسلمانان در جنوب شرق آسیا از جمله کشور اندونزی نیز دستخوش دگرگونی شد. متفکران مسلمان از طرح ایدئولوژی اسلامی به عنوان جایگزین نسخه های غربی - مارکسیستی و لیبرالیستی - استقبال کرده و تلاش نمودند تا از طریق تفسیر مجدد مفاهیم اسلامی راه حل های جدیدی برای مسایل سیاسی و اقتصادی پیدا کنند، سهم متفکران ایرانی در این فرآیند غیر قابل انکار است؛ تاجایی که به تعبیر یکی از تحلیل گران اندونزیایی، مکتب قم (امام خمینی، شریعتی، مطهری، محمدباقر صدر و...) به تدریج جایگزین مکتب فرانکفورت شد و به عنوان منبعی جدید و الهام بخش، تعریف جدیدی از آرمان های اجتماعی، مثل آزادی، عدالت، دفاع از محرومان و ... مبنی بر ارزش های اسلامی ارائه کرده است. به طور کلی ما با یک رنسانس فکری از طریق ترجمه و متفکران ایرانی به همراه آثار دیگر متفکران جهان اسلام مواجه هستیم که باعث تحریک مباحث جدید فکری و غنای گفتمان رایج اسلامی شده و این پدیده به نوبه ی خود باعث تسریع فرآیند احیای اسلام سیاسی در اندونزی گردیده است (محمدی، ۱۳۸۵: ۴۷۴). ترجمه و انتشار آثار امام خمینی و دیگر متفکران ایرانی مثل شریعتی و مطهری باعث تغییر تدریجی گفتمان رایج اسلامی در منطقه

شده است. بعد از انقلاب اسلامی بسیاری از زنان مسلمان اندونزی افتخار می‌کردند که پوشش اسلامی داشته باشند.

حوزه‌ی دیگر تاثیرگذاری انقلاب اسلامی ایران، رهبری امام خمینی (ره) است. در اندونزی علما بودند که متوجه شدند، کارکردهایی که یک عالم دینی می‌تواند با تمسک به دین داشته باشد، بسیار زیاد است. بسیاری از عالمان بعد از پیروزی انقلاب به این نقش پی بردند و همه تاکید داشتند تحولی که در انقلاب اسلامی به رهبری شخصیت روحانی اتفاق افتاده، یک تجربه‌ی موفق است. روی هم رفته می‌توان گفت: پس از پیروزی انقلاب اسلامی ایران، شیعه حیات مجدد یافته است و از لحاظ رشد فکری و سیاسی، در حال طی نمودن راه تعالی است. انقلاب ایران با وجود اینکه بیشترین تأثیر بر جنبش‌های شیعی منطقه‌ی خاورمیانه گذاشت ولی در جنوب شرق آسیا و طور خاص در کشور اندونزی بعد از گذشت چند دهه از انقلاب ایران، شاهد تأثیرپذیری شگرفی از مردم و احزاب این کشور از انقلاب ایران نبوده ایم. با توجه به آنچه که در بالا ذکر گردید، در مجموع می‌توان سه عامل عمده در اندونزی را مانع بازتاب انقلاب اسلامی ایران در این کشور دانست:

۱. ایدئولوژی شیعی انقلاب اسلامی ایران؛

۲. قدرت یابی نظامیان در اندونزی؛

۳. عدم وجود رهبران برجسته جهت سا زماندهی گروههای معترض در اندونزی.

### نتیجه گیری

اندونزی بعنوان یک کشور مسلمان در جنوب شرقی آسیا، تعداد زیادی از شیعیان را در خود جای داده است؛ به گونه‌ای که امروزه شاهد گسترش و افزایش موج گرایش به تشیع در این کشور هستیم. تأسیس موسسات و مراکز اسلامی و شیعی در این کشور و ورود رهبران شیعی در عرصه‌های مختلف جامعه مسلمانان اندونزی خود حاکی از فضای عظیم شیعی در این سرزمین است. تحقیق در مورد شیعه به عنوان یکی از فرقه‌های مهم اسلامی در اندونزی و بازنشاسی منابع قدرت نرم جمهوری اسلامی ایران در این کشور از چند جهت بسیار مهم است. اول، اندک بودن منابع ادبیاتی و اطلاعاتی در مورد فرهنگ و قدرت شیعه در اندونزی، دوم، شیعه به عنوان یکی از مهمترین مذاهب جهان، باید ریشه‌های تاریخی خود را در منابع

ردیابی کند تا درک درستی در خصوص گسترش اسلام شیعه در اندونزی حاصل گردد. سوم، تاثیر انقلاب اسلامی ۱۹۷۹ ایران است. تأثیرات سیستماتیک و بزرگ آن در توسعه و گسترش تعالیم شیعه در اندونزی بواسطه جنبش علمی جوانان اندونزیایی، از طریق بورس‌های تحصیلی رایگان به ایران (قم) و افزایش کتابهای تاریخ شیعه از سال ۱۹۷۹ در اندونزی مشهود است. انقلاب اسلامی ایران تأثیرات عمیقی در حیات فکری مسلمانان در جنوب شرقی آسیا و از جمله اندونزی به جا گذارده است. ترجمه و انتشار آثار حضرت امام خمینی (ره) و دیگر متفکران ایرانی مثل شهید مطهری (ره) باعث تغییر تدریجی گفتمان رایج اسلامی در منطقه شده است. در حال حاضر جنبش شیعه به واسطه انجام فعالیت‌های شیعیان در اندونزی با محوریت آموزه‌های شیعه نظیر اهل‌بیت، بداء، عاشورا، امامت، مرجعیت، رجاء، تقیه، تولی رنگ جدیدی در این کشور به خود گرفته است. جمهوری اسلامی ایران با بهره‌گیری توانان از دیپلماسی علمی و دیپلماسی عمومی منابع قدرت نرم خویش را در اندونزی بیش از پیش تحکیم و گسترش داده است. یافته‌های این مقاله نشان داد که نفوذ روز افزون آموزه‌های انقلاب اسلامی ایران در اندونزی به شیوه نرم افزاری قدرت بوده است. منابع قدرت نرم ایران در اندونزی هر یک به نوع خود حائز اهمیت بسیار است. در نهایت اینکه، مذهب شیعه، شکل‌گیری جامعه شیعی، رهبری شیعیان، مناسک مذهبی، انتشار کتب و مجلات شیعی، شبکه ارتباطی مرجعیت و روحانیت شیعه و شبکه ارتباطی دانشگاهیان و روشنفکران شیعی اندونزی مهمترین منابع قدرت نرم جمهوری اسلامی ایران را در کشور اندونزی تشکیل می‌دهند.

## منابع

۱. اسپوزیتو، جان ال (۱۳۸۶). انقلاب ایران و با زتاب جهانی آن، مترجم محسن مدیر شانه چی، تهران: انتشارات باز.
۲. افتخاری، اصغر (۱۳۸۹). قدرت بدون خشونت، در قدرت نرم و عدم خشونت، تالیف جین شارب، ترجمه سیدرضا مرزانی، تهران: انتشارات دانشگاه امام صادق (ع).
۳. اقبال لاهوری، محمد (۱۳۵۶). احیای فکر دینی در اسلام، ترجمه محمد آرام، تهران: اساطیر.
۴. برزگر، ابراهیم (۱۳۹۱). نظریه‌های با زتاب جهانی انقلاب اسلامی ایران، تهران: دانشگاه امام صادق.

۵. برزگر، ابراهیم و حسینی، سید محمد صادق (۱۳۹۲). «نظریه پخش و بازتاب انقلاب اسلامی ایران بر عربستان سعودی»، فصلنامه مطالعات اسلامی، سال دهم، شماره ۳۳.
۶. البلاذری، ابی الحسن (۱۹۷۸م). فتوح البلدان، بیروت: دارالعلمیه.
۷. جهانتاب، مهدی (۱۳۸۲). گزارش کارشناسی سفر به کشورهای تایلند و اندونزی، تهران: مجمع جهانی اهل بیت.
۸. حسن زاده، مهدی (۱۳۷۷). «نگاهی به مراسم دهه محرم در جنوب اندونزی»، مجله زائر، شماره ۶۶.
۹. دایره المعارف تشیع (۱۳۶۸). به کوشش احمد صدرحاج سید جودای، کامران فانی و بهالالدین خرمشاهی، ج ۲، تهران: شرکت افست
۱۰. ربانی، محمدعلی (۱۳۷۳). «حضورتاریخی فرهنگ شیعی در اندونزی»، چشم انداز، شماره ۱.
۱۱. سعیدی نسب، تورج (۱۳۹۲). «راههای گسترش و نفوذ اسلام در اسناد عصر اموی»، پایان نامه دوره کارشناسی ارشد، دانشگاه آاد اسلامی واحد تهران مرکز، دانشکده ادبیات و علوم انسانی.
۱۲. شهاب، محمد اسد (۱۳۸۴). «صفحات من تاریخ الشیعه فی اندونسیا»، درس های از مکتب اسلام، شماره ۵.
۱۳. عمید زنجانی، عباسعلی (۱۳۶۷). انقلاب اسلامی و ریشه های آن، تهران: کتاب سیاسی.
۱۴. فنایی، علی (۱۳۶۸). «اندونزی برسر دوراهی»، ترجمان سیاسی، شماره ۳۳.
۱۵. محمدی، منوچهر (۱۳۸۵). بازتاب های جهانی انقلاب اسلامی، چاپ اول، تهران: نشر سازمان فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۱۶. مصطفی، شاکر (۱۳۸۰ق). الاسلام فی الاشرق الاقصی، ترجمه قیصر مجول، ج ۳، بیروت: موسوعه دورالعالم الاسلامی و رجالها.
۱۷. مطهری، مرتضی (۱۳۵۷). خدمات متقابل اسلام و ایرن، تهران: صدرا.
۱۸. مظفر، محمد حسین (۱۳۶۸). تاریخ شیعه، ترجمه دکتر سید محمد باقر حجتی، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
۱۹. مهدوی، اصغر آقا و مهدی نادری بابا ناری (۱۳۹۰). «کاربرد قدرت نرم از ناحیه استکبار؛ رویکرد قرآنی»، فصلنامه دانش سیاسی، سال هفتم، پائیز و زمستان، شماره ۲، پیاپی ۱۴.
۲۰. نای، جوزف (۱۳۸۷). قدرت نرم، ترجمه سید محسن روحانی و مهدی ذوالفقاری، تهران: دانشگاه امام صادق (ع)



۲۱. نوئر، ولیار (۱۳۷۷). نهضت‌های نوین اسلامی در اندونزی، ترجمه ایرج رزاقی، تهران: چاپ و انتشارات آستان قدس رضوی.
22. Anthony, R. (1988), *Southeast Asia in the Age of Commerce, 1450-1680*, Chiang Mai, Silkworm Books,
23. Azyumardi, A.(2006), *Indonesia, Islam and Democracy: Dynamics in a Global Context* ,Jakarta: Solstice,
24. Azyumardi, A.,(2005) "Islamic Thought: Theory, Concept and Doctrine in the Context of Southeast Asian Islam" in *Islam in Southeast Asia: Political, Social and Strategic Challenges for the 21st Century*, ed. Nathan, K.S. (Singapore: Institute of Southeast Asian Studies, 2005), 3-21.
25. Baried, Baroroh (1976): "Shi'a Elements in Malay Literature", in *Profiles of Malay Culture, Historiography, Religion and Politics*, edited by Sartono Kartodirdjo, Jakarta: Departemen P & K.
26. Baried,B.(1979), "Shi'a Elements in Malay Literature" in *Profiles of Malay Culture, Historiography, Religion and Politics*,edited by Sartono Kartodirdjo ,Jakarta: Departemen P & K, pp. 59-65.
27. Berebut Pasar Dalam Dakwah,(1993) *Tempo Magazine*, 02 October 1993. <http://majalah.tempointeraktif.com/id/arsip/1993/10/02/BK/mbm.19931002.BK4530.id.html> (accessed on 5 September 2010)
28. Esposito, John L and John O. Voll (2001): *Makers of Contemporary Islam*, New York: Oxford University Press.
29. Fatimi,S, Q.(1963) ,*Islam comes to Malaysia* ,Kuala Lumpur: Malaysian Sociological Research Institute,
30. Graham E Fuller,E.G ; Francke,R,R.(1991), *The Arab Shi'ism: The Forgotten Muslims* ,Hampshire and London: Macmillan Press,
31. Hamka, *Antara Fakta dan Khayal*,(1979), 'Tuanku Rao' ,Jakarta: Bulan Bintang.
32. Hasymi, A.(1983), *Syi'ah dan Ahli Sunnah Saling Rebut Pengaruh dan Kekuasaan Sejak Awal Sejarah Islam di Kepulauan Nusantara* ,Surabaya: Bina Ilmu .

33. <http://www.gatra.com/cari.php?cari=ijabi&lingkup=all> (accessed 02 January 2009)
34. Ibrahim Muhammad Rabi ibn Muhammad, (1972), *The Ship of Sulaiman*, New York: Columbia University Press.
35. Jalaluddin Rakhmat, (1998), *Catatan Kang Jalal, Visi Media, Politik, Dan Pendidikan*, Bandung: Remaja Rosdakarya, pp. 433-460.
36. James J. Fox, (2004), "Currents in contemporary Islam in Indonesia", paper originally presented at the annual Asia Vision 21 conference and research forum in 2004, Cambridge, Massachusetts.
37. Jamil. M Yunus, (1968), *Tawarikh Raja-raja Kerajaan Aceh* „Banda Aceh: Iskandar Muda, as cited by Azyumardi Azra in "Syiah di Indonesia: Antara Mitos dan Realitas";
38. Mangaraja Onggang Parlindungan, (1964), *Tuanaku Rao* ,Jakarta: Tanjung Harapan,
39. Martin van Bruinessen, (1990), "Indonesia's ulama and politics: caught between legitimising the status quo and searching for alternatives", *Prisma — The Indonesian Indicator* ,Jakarta, No. 49 , pp. 52-69.
40. Martin van Bruinessen, "Genealogies of Islamic Radicalism in post-Suharto Indonesia", *South East Asia Research*, vol. 10, no. 2, 117-154.
41. Micheal R. Feener, (1999), "Tabut: Muharram observances in the history of Bengkulu", *Studi Islamika*, 1999, 6 (2) 87-130.
42. Nye, J. S. (2004) *Soft Power and Higher Education*, Harvard University.
43. Nye, Joseph (2003). "U.S Power and Strategy after Iraq", *Foreign Affairs*, 82(4),
44. *Risalah Kucing Dari Yogya*”, *Tempo Magazine*, 22, October 1983. <http://majalah.tempointeraktif.com/id/arsip/1983/10/22/NAS/mbm.19831022.NAS44962.id.html> (accessed on 13 March 2010)
45. Robert W. Hefner, (1993), "Islam, State, and Civil Society: ICMI and the Struggle for the Indonesian middle class" *Indonesia*, No. 56, 1-35.

46. Robert W. Hefner, (2000), *Civil Islam: Muslims and Democratization in Indonesia*, New Jersey: Princeton University Press,
47. Saiful Mujani, (2003), "Religious Democrats: Democratic Culture and Muslim Political Participation in Post-Suharto Indonesia", PhD diss. the Ohio State University,
48. Seminar Mencerca Syiah", *Tempo Magazine*, 23 January 1988. <http://majalah.tempointeraktif.com/id/arsip/1988/01/23/AG/mbm.19880123.AG29010.id.html#> (accessed on 10 January 2010)
49. Snouck Hurgronje, (1906), *The Achehnese*, Volume I, translated by A.W.S. O'Sullivan, Leiden: E.J. Brill.
50. Syamsuri Ali, (2002), "Alumni Hawza Ilmiah Qum, Pewacanaan Intelektualitas dan Relasi Sosialnya Dalam Transmisi Syiah di Indonesia", PhD diss., the State Islamic institute of Syarif Hidayatullah, Jakarta, , 4-5. *Tempo Magazine*, 1993
51. Taba`Taba`i, S, M, H. (1981), *Shia*, Qom: Ansyarian Publication,
52. Teguran Buat Tamu, (194) *Tempo Magazine*, 29 October 1984. <http://majalah.tempointeraktif.com/id/arsip/1983/10/29/NAS/mbm.19831029.NAS46159.id.html> (accessed on 13 March 2010)
53. Terjun Bebas di Qum, (1991) *Tempo Magazine*, September 1991. <http://majalah.tempointeraktif.com/id/arsip/1991/09/07/NAS/mbm.19910907.NAS15057.id.html> (viewed on January 2010)
54. Tilly, C. (1978). *Theory of Islamic*, London: Fotana.
55. Wieringa, E. (1996), "Does Traditional Islamic Malay Literature contain Shi`itic Elements?: Ali and Fatima in Malay Hikayat Literature", *Studia Islamika*, 3.4, pp. 93-111.
56. William, R. (1976). *Keywords*, London: Fotana.
57. Zulkifly (2005): "Seeking Knowledge onto Qum: The Education of Indonesian Shi`I, Ustadhs," *IIAS News Letter*, September, No. 38,