

تیپ‌بندی چالش‌های فرهنگی - سیاسی مسلمانان اندونزی و الگوی برون‌رفت آن

سیدمیر صالح حسینی^۱

چکیده

تیپ فرهنگی و سیاسی مسلمانان مالایوتبار اندونزی نسبت به سایر ملت‌ها، از تنوعی ویژه برخوردار است. پس از استقلال در سال ۱۹۴۵م، با نگاه کثرت‌گرایانه فرهنگی - سیاسی به فعالیت پرداختند. از این‌رو، برای آنان، چالش‌های زیادی در حوزه دیدگاه‌های فرهنگی، سیاسی و اسلامی به وجود آمد. در باره تضارب آرا در اندونزی، مقالات متعددی نوشته شده و به طور خاص، تأثیر وهابیت و سایر اندیشه‌ها در بین گروه‌های مسلمان، نشان داده شده است؛ اما در خصوص تهدیدهای این کثرت‌گرایی در فرهنگ و سیاست و الگوی رفع آنها، توجه ویژه‌ای صورت نگرفته است. (پیشینه)

بنابراین، با دو پرسش مهم مواجه هستیم: ۱. چالش‌های فرهنگی - سیاسی تأثیرگذار در بین مسلمانان اندونزی کدام‌اند؟ ۲. مناسب‌ترین مدل برون‌رفت از آنها چیست؟ (سؤال)

چالش‌های سنت‌گرایان با وهابیت، نقولیرال‌ها با فرهنگ قرآنی، تجددخواهان با اسلام‌گرایان، بنیادگرایان با سکولارها و نیز اصلاح‌طلبان با سنت‌گرایان، از جمله تأثیرگذارترین چالش‌های فرهنگی - سیاسی در اندونزی است. (فرضیه)

گونه‌شناسی چالش‌های فرهنگی - سیاسی مسلمانان اندونزی و الگوی برون‌رفت از آن،

^۱ استادیار جامعه المصطفی العالمية گروه مطالعات اجتماعی پژوهشکده المصطفی: Hossini_mir@yahoo.com
تاریخ دریافت: ۱۳۹۵/۹/۱۰ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۶/۱/۲۱

مقصد اصلی این نوشتار می‌باشد. (هدف)

با استفاده از روش «تحقیق تاریخی»، به چالش‌های سیاسی - فرهنگی مسلمانان اندونزی پس از استقلال اشاره می‌کنیم و نیز باروش توصیفی - تحلیلی، از واقعیت‌ها و هست‌های موجود آن عصر پرده برداشته، به تحلیل موضوع می‌پردازیم. (روش)

با وجود چالش‌هایی که در بین گروه‌های مسلمان اندونزی وجود دارد، تفکر آزادی‌خواهی، استقلال، وحدت و ظلم‌ستیزی، از مفاهیم مشترکی است که دارای اهمیت و از دستاورهای این پژوهش بوده و برای روابط دیپلماتیک فرهنگی با گروه‌های اسلامی اندونزی، می‌تواند مورد استفاده قرار گیرد. (یافته)

واژگان کلیدی

چالش، اندونزی، تنوع سیاسی، تنوع فرهنگی، مسلمانان اندونزی، الگوی برون‌رفت.

مقدمه

مسلمانان اندونزی، دارای فرهنگ‌های متنوعی بوده و بخشی از فرهنگ بومی آنان تحت تأثیر جریان‌های مختلف سیاسی و اجتماعی سایر مسلمانان قرار دارد. اندونزی دارای هزاران جزیره (جاویدفر، بی‌تا: ۴۹) کوچک و بزرگ است. جاوه و سوماترا، از جزایر مهم آن محسوب می‌شود. این کشور با وسعت تقریبی دو میلیون کیلومتر، در جنوب شرقی آسیا (یاوری، ۱۳۷۲: ۴۰) در تلاقی دو اقیانوس هند و آرام واقع شده است. شهر جاکارتا، پایتخت اندونزی است و سابقه تشکیل شهر جاکارتا به قرون شانزدهم میلادی بازمی‌گردد. (مظفری، ۱۳۷۲: ۶) وسعت این کشور، بیشتر از نصف قاره اروپاست. (موسوی بجنوردی، ۱۳۸۰: ۳۴۷) این کشور دارای رشته‌کوه‌ها و قله‌های مرتفع بسیاری است و در بین آنها آتشفشان‌های بسیاری وجود دارد که یک‌چهارم آنها فعال است. (مظفری، ۱۳۷۲: ۱۰) اندونزی به لحاظ قومی و نژادی، جامعه‌ای بسیار متنوع و متکثر است؛ اما بیشتر مردم از نژاد ملایو هستند. (مظفری، ۱۳۷۲: ۲۰) دین رسمی اندونزی، اسلام است و دارای بیشترین جمعیت مسلمان در بین کشورهای اسلامی است. سرشماری‌های دهه‌های گذشته نشان می‌دهد حدود ۸۸٪ جمعیت این کشور را مسلمانان تشکیل می‌دهند (شیخی، ۱۳۶۹: ۱۹۹) و ۹٪ شامل مسیحیان و ۳٪ باقیمانده شامل: هندوها، بودایی‌ها و انیمیست‌هاست. مسلمانان اندونزی عمدتاً سنی‌مذهب و پیرو فرقه شافعی، و به لحاظ کلامی،

ماتریدیه هستند. ابن بطوطه در ۱۳۴۵ میلادی از سوماترا عبور کرده، حاکم آن را پیرو مکتب فقهی شافعی معرفی می‌کند. (موحد، ۱۳۷۶: ۲۷۷)

در این پژوهش، با توجه به چارچوب نظری که در مباحث تحولات اجتماعی وجود دارد، دگرگونی‌های فرهنگی - سیاسی اندونزی را با استفاده از ترکیب دو روش تاریخی و توصیفی مورد مطالعه قرار می‌دهیم. در روش «تحقیق تاریخی» (نادری، ۱۳۷۷: ۶۸) به چالش‌های سیاسی و فرهنگی مسلمانان اندونزی پس از استقلال اشاره می‌نماییم و حقایق گذشته را از طریق جمع‌آوری اطلاعات از گفته‌های نخبگان مسلمان اندونزی بیان می‌کنیم و نیز با روش «توصیفی - تحلیلی»، از واقعیت‌های موجود آن دوره تاریخی و آنچه در تحولات تاریخی به وجود آمد، پرده برمی‌داریم و به تحلیل موضوع می‌پردازیم.

صورت‌بندی پیشینه نظری

در چارچوب نظری مورد استفاده این پژوهش، از دیدگاه ستیز و نیز نظریه نخبگان استفاده شد. از یک طرف، ستیز بین جریان فکری جدید، به عنوان یک پدیده و از مظاهر مدرنیسم، و از طرف دیگر، اندیشه نخبگان مختلف مذهبی در اندونزی در چالشی سخت قرار گرفت. آنچه مسلم است، این رویارویی در عرصه فرهنگی - سیاسی از طریق عامل‌های انسانی تحقق یافته است. در یک سو، برخی از نخبگان اندونزی به عنوان مدافعان تفکرات دینی سلف و مخالف جدی با تفکرات جدید، و از سوی دیگر، حامیان فرهنگ غرب به عنوان اندیشه‌های جدید، با هم در چالش فرهنگی - سیاسی قرار گرفتند.

اکنون جهت روشن شدن برخی مفاهیم مورد نظر در این پژوهش، به آن اشاره می‌کنیم. پارتو معتقد است، نخبگان به کسانی می‌گویند که «در هریک از شاخه‌های فعالیت بشری، بالاترین نمره را به دست آورده باشند.» (کوزر، ۱۳۵۸: ۵۲۳) نخبه، مفهومی است که بر نابرابری استعداد افراد در حوزه‌های مختلف زندگی اجتماعی دلالت دارد. (باتومور، ۱۳۶۹: ۳) نخبگان در فعالیت‌های سیاسی و فرهنگی گاهی به صورت «نخبه حاکم» و گاهی «غیرحاکم» نامیده می‌شوند. نخبگان حاکم، متشکل از افرادی است که در بین اشخاص موفق به لحاظ سیاسی و اجتماعی دارای وظایف حاکمه‌اند و مابقی افراد از برگزیدگان غیرحکومتی محسوب می‌شوند. (آرون، ۱۳۷۰: ۴۹۴) ماکس وبر، در تیپولوژی انواع حاکمیت (اقتدار) به سه نوع از آن اشاره می‌کند که می‌توان حاکمیت سنتی، حاکمیت عقلایی - قانونی و حاکمیت معنوی و فرهمندی را

نام برد. (ترنر، ۱۳۷۱: ۲۹۲) در این میان، نوع دیگری از نخبگان وجود دارد که به تعبیر روشه، به آن نخبگان سنتی و مذهبی اطلاق می‌شود؛ یعنی «از حاکمیت و یا نفوذی برخوردارند که ناشی از ساخت‌های اجتماعی، ایده‌ها و اعتقاداتی است که ریشه در گذشته‌ای دور دارند و مبتنی بر راه و رسم سنتی طولانی‌اند.» (روشه، ۱۳۷۶: ۱۲۱)

در این پژوهش، مراد از نخبگان، گروه‌هایی هستند که با استفاده از قدرت و نفوذ خود می‌توانند بر جامعه اثرگذار باشند و با تصمیماتی که اتخاذ می‌کنند و یا به وسیله ایده‌ها، احساسات و هیجاناتی که به وجود می‌آورند، در کنش تاریخی جامعه مؤثر واقع شوند. در واقع، نخبگان، مجموع فعالیت‌های افراد یک جامعه را که منجر به حرکت یا ایستایی تغییرات اجتماعی می‌شود، تحت تأثیر قرار می‌دهند. به تعبیر فیلیپ آبرامز، علاوه بر اینکه آنان عاملان انسانی‌اند، عناصری هستند که تغییراتی را در ساختار جامعه ایجاد می‌کنند. (Philips, 1989: 4-9)

نظریه دیگری که در این پژوهش مورد استفاده قرار می‌گیرد، تئوری ستیز است. ستیز، زمانی اتفاق می‌افتد که دو فرد یا بیشتر، احساس دشمنی یا خطر نسبت به یکدیگر داشته باشند. (آزاد ارمکی، ۱۳۷۶: ۱۱۹) تقابل و ستیز، «به شکل رفتار اجتماعی اطلاق می‌شود که ناشی از کنش بین دو فرد جهت کسب منافع مشترک در دو جهت مخالف (انحرافی یا غیر انحرافی) باشد.» جورج زیمل می‌گوید: «تقابل نزاع بر اساس ارزش‌ها و موقعیت‌ها، قدرت و منافع، حذف رفتارها و ایجاد جراحات در طرف مقابل است.» (همان: ۱۲۰) این ستیز، در میان نخبگان فکری در اندونزی، به‌ویژه از اواخر قرن نوزدهم ظهور یافت.

در این پژوهش، به دنبال کنش متقابل و چگونگی رسیدن به ستیز و اینکه ستیز دارای چه کارکردی است، نبوده‌ایم؛ بلکه می‌خواهیم چالش‌های فرهنگی - سیاسی را که به مخالفت گروه‌های نخبه فکری در عرصه‌های مختلف فرهنگی و سیاسی منجر گردید، مورد بررسی قرار دهیم.

از مدل نظری انتخابی می‌توان به این تحلیل دست یافت که نفوذ اندیشه جدید غربی در قالب لیبرالیسم و سکولاریسم در اندونزی، سبب ستیز و کشمکش در بین گروه‌های نخبه مسلمان اندونزی گردید که از یک طرف، نخبگان مذهبی سنت‌گرا، و از طرفی دیگر، نخبگان مسلمان با گرایش لیبرالیستی و سکولاریستی وجود دارد. بر اساس آنچه گذشت، می‌توان از ترکیب دیدگاه‌های مطرح‌شده، به مدل نظری ویژه‌ای در جهت تبیین و تحلیل داده‌های این پژوهش، و نیز بررسی موضوع و پاسخ سؤالات دست یافت. با مرور مجدد بر دو دیدگاه ستیز (Conflict) و

نخبگان (Elite)، می‌توان به‌نوعی با ستیز فکری سیاسی و فرهنگی در بین گروه‌های مسلمان اندونزی آشنا شد و مدل برون‌رفتی برای آن پیشنهاد نمود.

چندپارچگی فرهنگی دینی

دین اسلام در این کشور، به دو قسمت مشخص تقسیم شده است؛ یک عده به عنوان مسلمانان سانتی و اصیل مشهورند و عده‌ای دیگر از مسلمانان آبانگان و از مسلمانان اسمی شمرده می‌شوند. مسلمانان سانتی‌ها به لحاظ اعتقادی شدیداً به ارکان پنج‌گانه اسلام و شریعت از دیگران ممتازند؛ درحالی‌که مسلمانان آبانگان طرفدار آمیزه‌ای از آیین‌ها، شعائر و مراسم روح‌گرایانه هندو و اسلامی به شمار می‌آیند. (موسوی بجنوردی، ۱۳۸۰: ۳۵۵) اندونزی به دلیل تنوع دینی، خصوصاً در دوران معاصر، به گونه‌ای نیست که دین در تمامی حیات سیاسی - فرهنگی آن آمیخته شده باشد؛ بلکه اسلام تنها به ابعاد فردی و عبادی آن محدود شده است و حکومت‌های متعدد آن، با رویکرد سکولاریستی به فعالیت می‌پردازند. مردم نیز در رفتارهای خود از فرهنگ غربی تأثیر پذیرفتند. دلیل آن، این است که قانون اساسی آن در سال ۱۹۵۹ بر اساس پنج اصل اساسی «پانچاسیلا» شامل: اعتقاد به خدای واحد، انسانیت، وحدت ملی، دموکراسی و عدالت اجتماعی (مظفری، ۱۳۷۲: ۵۰) تنظیم شده است. اندونزی به دنبال پیروی از الگوی جداسازی کلیسا از سیاست، جامعه‌ای را شکل داده است که دارای حیات سیاسی غیرمذهبی است. البته عده‌ای طرفدار حکومت اسلامی هستند و تلفیق اسلام با سیاست را دنبال می‌کنند و چنین استدلال می‌نمایند: جامعه اسلامی، جامعه‌ای است که به تحقق یافتن تعالیم اساسی اسلام به نفع کل جامعه توجه دارد. اینان معتقدند برای پیاده کردن تعالیم اسلامی ابتدا باید انسان قدرت را به دست گیرد. عده‌ای دیگر می‌گویند: گسترش تعالیم اسلام تقدم دارد و لازم است احساسات مذهبی افراد در داخل جامعه عینیت پیدا کند. آنچه در رویکرد فرهنگی و سیاسی حاضر جریان دارد، آزادی فردی را به رسمیت می‌شناسند و اعمال مربوط به مذهب را به وجدان خود فرد واگذار می‌کنند و در امور احزاب و سیاست اسلامی، نگاه صلح‌آمیز و دموکراتیک را ترجیح می‌دهند. (نوئر، ۱۳۷۰: ۱۶) اکنون اندونزی با توجه به زمینه‌های سیاسی و فرهنگی که دارد، دارای برخی از نمادهای غیر اسلامی نیز هست. (مظفری، ۱۳۷۲: ۵۲) برای نمونه، می‌توان از گزارش سازمان بین‌المللی کار در سال ۱۹۹۸ میلادی نام برد که چنین گفته شده است: فاحشه‌گری در کشورهای تایلند، اندونزی، فیلیپین و مالزی بین ۲ تا ۱۴ درصد از فعالیت‌های

اقتصادی آن کشورها را دربرمی‌گرفت. دو میلیون روسپی در تایلند، ۵۰۰ هزار نفر در فیلیپین و ۶۵۰ هزار نفر در اندونزی زندگی می‌کنند. (رحیمی بروجردی، ۱۳۹۲: ۶۶، به نقل از Ackermann and Filter, 1994; Opperman, 1998) اما می‌توان از برخی از آنها به عنوان چالش‌های فرا روی مسلمانان در اندونزی نیز یاد کرد.

چالش‌های فرهنگی - سیاسی مسلمانان اندونزی دارای دو طرف می‌باشد که در یک طرف، گروهی از نخبگان فرهنگی - سیاسی، و در طرف دیگر، سایر جریانان نخبگان قرار دارد که با هم در مواجهه‌ای حل‌ناشدنی قرار گرفته‌اند. در این پژوهش، به شناسایی چالش‌های فکری، سیاسی و فرهنگی در جامعه اندونزی می‌پردازیم؛ بدین معنا که در صدد تفکیک چالش سیاسی از فرهنگی و اجتماعی نیستیم؛ بلکه به دنبال ستیز فکری بوده‌ایم که ممکن است در قالب یک چالش سیاسی، فرهنگی و یا اجتماعی باشد. علاوه بر این، چالش را به صورت کلان با نگاه جامعه‌شناسانه مورد بررسی قرار می‌دهیم و به جزئیات نگاه خرد نداریم که در ذیل، اشاره می‌شود.

۱. چالش سنت‌گرایان در مواجهه با وهابیت

مسلمانان اندونزیایی، جهت تقویت هویت اسلامی خود و با توجه به شیوع جریان اصلاح‌طلبی^۱ و تفکرات تجددخواهی^۲ در بین آنان که خواهان تغییرات اساسی در اندیشه دینی و مسائل سیاسی و فرهنگی بودند، شروع به انتشار آموزه‌های فرهنگی‌شان به لحاظ حفظ ارزش‌ها و اصالت‌های دینی نمودند. این تلاش نیز ناشی از برداشت‌هایی از قرآن و حدیث و سایر منابع اسلامی بود که سنت‌گرایان از آن در فعالیت‌های سیاسی خود نیز استفاده می‌کردند. (هوکر، ۱۳۷۱: ۲۰۹)

جریان سنت‌گرا، بیشتر به دنبال شریعت‌خواهی بودند. به نفوذ اسلام در حکومت و تشکیل

^۱ جریان اصلاح‌طلبی، در ابتدا توسط برخی منفکران مسلمان جهت اصلاح اجتماعی کشورهای اسلامی مطرح شد و توسط شخصیت‌هایی همانند: سید جمال، عبده، رشید رضا و... مطرح گردید؛ هرچند اصلاح‌طلبی سید جمال با دیگران متفاوت است. او مقاومت در برابر امپریالیسم اروپایی را با ویژگی‌های علمی جدید تبلیغ می‌کرد. همچنین، اصلاح‌طلبی عبده و رشید رضا با اصلاح‌طلبی وهابی متفاوت است. جهت مطالعه بیشتر، به کتاب *اندیشه اصلاحی در نهضت‌های اسلامی*، محمدجواد صاحبی، نشر امیر کبیر، ۱۳۶۷ مراجعه نمایید.

^۲ حکومت‌های استعماری، اقتصاد سرمایه‌داری، دیوانسالاری غربی، دولت‌های سکولار و پیدایش تحصیل‌کردگان جدید در قرن نوزده، سبب پیدایش جریان تجدد متأثر از فرهنگ غرب و تمدن غربی در اندونزی گردید. عده‌ایی از مسلمانان نخبه اندونزی، به دنبال الگوهای غربی برای جامعه عقب‌مانده خود بودند که به تجددگرایان مشهورند.

پارلمان که متشکل از مسلمانان باشد، اهمیت می‌دادند. این سنت‌گرایان در شهر جاوه احساس می‌کردند در مواجهه با دو چالش واقع شدند؛ از یک سو، در عربستان از طرف رژیم جدیدی که به قدرت رسیده بود و عقایدی داشت که نمی‌توانستند آن را تحمل کنند، و از طرف دیگر، از سوی اصلاح‌طلبی اندونزی (محمدیه) که آن را مشابه وهابیت می‌دانستند و در عین حال، قدرتی به دست آورده بود. از این‌رو، سنت‌گرایان خودشان را در محاصره این دو جریان می‌دیدند. بنابراین، برای رهایی از آن، تلاش می‌کردند از تمامی منابع فکری اسلامی استفاده نمایند و موضع سرسختانه‌ایی در برابر وهابیت داشته باشند. (میری، ۱۳۸۸: ۱۴۲) شخصیت‌های مذهبی و سیاسی این جریان، در سازمانی به نام نهضت‌العلماء فعالیت می‌کردند. در سال ۱۹۲۷ میلادی چهار هدف سازمان را تعیین کردند و مقرر شد پیروی از یکی از چهار مذهب رسمیت یابد و فعالیت‌هایی در جهت وحدت میان علمایی که هنوز از مذاهب چهارگانه پیروی می‌کردند، صورت پذیرد. آنان معتقد به ترویج اسلام، آن‌گونه که مذاهب مختلف آن را تفسیر می‌کردند، بودند؛ اما برای ایجاد وحدت اعضای این سازمان تلاش نمودند که عضویت افراد فقط از مسلمانان پیرو یکی از مذاهب باشند و از اجرای اعمالی که خلاف این مذاهب بود، ممانعت کنند. (نوئر، ۱۳۷۰: ۲۸۲) آنان معتقد بودند که در مسائل سیاسی و فرهنگی، غیر از قرآن و سنت، از سایر منابع اسلامی و دیدگاه علما نیز می‌توان استفاده نمود. آنان، تأثیر بسیاری در وحدت‌بخشی فرهنگی و سیاسی و اجتماعی در بین گروه‌های مسلمان اندونزی داشته‌اند و برای رسیدن به استقلال سیاسی کشور به فعالیت‌های آموزشی، رفاهی و خدماتی اهمیت می‌دادند و توانستند با تمسک به اسلام مورد نظر خود و پذیرش تمام افکار و فرهنگ اسلامی که از منابع گوناگون دینی به دست می‌آمد، به وحدت سیاسی - فرهنگی در یک جامعه کثرت‌گرا کمک نمایند و با تمام تفاوت‌های فکری، کشور را به استقلال نزدیک نمایند. البته شیعیان با این جریان راحت‌تر ارتباط برقرار می‌کردند؛ زیرا سنت‌گرایان غیر از قرآن و سنت، به سایر منابع اسلامی اهمیت می‌دادند.

۲. چالش اصلاح‌طلبان در مواجهه با سنت‌گرایان

برخی از نخبگان مسلمانان اندونزی با توجه به فرهنگ اصلاح‌طلبی در جهان اسلام، تحت تأثیر آن قرار گرفته، جلوه‌هایی از تفکر اصلاح‌طلبی در بین آنان شکل گرفت. به دلیل ارتباط و آشنایی آنان با افکار اصلاح‌طلبان مسلمان در کشورهای مثل: مصر، هند و شمال آفریقا و نظریات اصلاحی شخصیت‌هایی مانند: سید جمال، عبده، رشید رضا، حسن البنا (اسپوزیتو ۱۳۸۲:

(۲۴۹)، سید قطب، اقبال و رهبران جنبش سنوسی، تحت تأثیر قرار گرفته، سبب تغییر در افکار و فرهنگ آنان شد. (مازندرانی ۱۳۴۵: ۸۰) افکار اصلاح طلبی، به اختلافات شدیدی در بین گروه‌های اسلامی منجر گردید. آنان پیروی از شریعت و تهذیب دینی را ملاک عمل خود قرار داده، انضباط در نماز و تحریم قمار و خروس‌بازی و اجتناب از مواد مخدر و مشروبات الکلی، دزدی و خشونت را منع می‌کردند. آنان مردم را به شیوه زندگی اسلامی مطابق با تعلیم پیامبر ﷺ و خلفای اولیه دعوت می‌کردند و اعمال و رسومات روستاییان را خرافی دانسته، با آن مخالفت می‌کردند و حتی به شیوه مسلحانه متوسل شدند تا مردم را به شریعت مورد نظر خودشان دعوت کنند. (لاپیدوس، ۱۳۷۶: ۶۲۰) در نظر اصلاح طلبان، گروه سنت‌گرا به تقسیمات آنچه در دین مطرح شده، شامل بدعت و یا امور دنیوی و امور مباح، توجهی نمی‌کنند و معتقد بودند سنت‌گرایان تا آنجا دچار بدعت شدند که آنچه را به دین اضافه شده، اعمال پیغمبر ﷺ می‌پندارند و می‌گفتند بسیاری از آنان، به خصوص اهل طریقت، اعمالی را انجام می‌دهند که با توحید تضاد دارد. به نظر اصلاح طلبان، آزادی تعقل در بین سنت‌گرایان تا به آن حد ممنوع شده است که اتخاذ هرگونه روش غربی مثل تعلیم و تربیت و یا هرگونه شباهتی به عادات غربی مثل لباس پوشیدن، حرام تلقی می‌شود. اصلاح طلبان در قلمرو امور دنیوی، سنت‌گرایان را به رفتاری متهم می‌کردند که مانع ترقی آنان و به طور کلی، مانع ترقی مسلمانان به شمار می‌روند. (لاپیدوس، ج ۲، ۳۳) اصلاح طلبان معتقد بودند از قرآن و احادیث می‌توان استنباط کرد که اسلام به عقل احترام می‌گذارد و از آن در برابر خفقان احتمالی پشتیبانی می‌کند و نیز معتقد بودند که آزادی تعقل می‌تواند عقایدی بیافریند که ممکن است شخص را از راه راست منحرف سازد. (نوئر، ۱۳۷۰: ۳۷۰) آنان چنین می‌گفتند: وجود عقاید وحدت وجودی و بدعت‌هایی که به صورت اعمال مذهبی در آمده و بزرگداشت اماکن مقدسه و برگزاری برخی مراسم جهت بزرگداشت قهرمانان و اولیا و افرادی از این قبیل، مراسمی هستند که مبنای دینی ندارد؛ اما به عبادات دینی شبیه هستند. به اعتقاد اصلاح طلبان، آزادی تعقل و اندیشه ممکن است شخص را به یک عقیده ناب و یا عقیده پلید بکشاند و لازم است دین، قدرت تعقل را در مسیر حقیقت هدایت کند. (همان: ۳۷۱)

اصلاح طلبان معتقد بودند چنانچه تعقل مستقلاً اجازه یابد که کلیه موازین را به کناری نهد و اصول مذهبی را ترک گوید، دین صرفاً فسیل خواهد شد و روح بشر نیازمند دین به عنوان یک معیار، یک قاضی و یک میزان مطلق است که درباره آنچه حق و باطل است، تصمیم می‌گیرد. بنابراین، دین شیء نیست که بشود با تعقل مستقل راجع به آن قضاوت کرد. البته علم مسائل

بسیاری را بدون توضیح باقی گذاشته است؛ مسائلی که انسان را به اعتراف به وجود یک ذات متعالی مجبور می‌سازد. این حدود، مغایرتی با جامعیت اسلام ندارد؛ اسلامی که آن را «روشی برای زندگی که طی آن حقوق مساوی و وظایف مساوی به کلیه ابنای بشر عطا می‌شود... مجموعه قوانینی برای تأیید اخلاقیات... برای تنظیم روابط بین انسان‌ها در خانه و جامعه و حکومت و دولت... و روابط با اهل مذاهب دیگر... و روابط مردم سایر کشورها و برای هدایت کردن به منظور اجرای نیازهای جسمی و روحی بشر جهت نیل به والاترین درجات انسانی می‌دانند.» (همان: به نقل از سخنان نصیر در نشریه پمبلا اسلام، شماره ۴۴) اصلاح‌طلبان می‌خواستند با حذف همه اضافاتی که به نظر خودشان به نام دین وجود داشت و با رها کردن افراد از چنگال جمود در امور دنیوی، اصول مورد نظرشان را دوباره بازیابند. آنها می‌گفتند با حذف این اضافات، محتوا و جان‌مایه و جوهر دین اسلام را کشف خواهند کرد. (همان: ۳۷۲) این بازگشت به اصول اساسی، به عنوان بازگشت به قرآن و حدیث خوانده می‌شد.

اصلاح‌طلبان تمام پیشرفت و ترقی خود را موقوف به بازبینی و اجتهاد می‌دانستند. (همان: ۳۷۳) البته اجتهاد مورد نظر آنان، با اجتهاد در مکتب امامیه متفاوت است. آنها به اجتهاد ظاهرگرایانه از قرآن و سنت اولیه صحابه اکتفا می‌نمایند و در مواردی نیز عقل را به ورطه فراموشی می‌سپارند؛ زیرا معتقد بودند آزادی تعقل می‌تواند عقایدی انحرافی بیافریند. (نوئر، ۱۳۷۰: ۳۷۰). در باره مسائل دیگر دینی مثل: ادای نیت نماز با صدای بلند، تلقین، رؤیت هلال، احترام به اولیا، اجتهاد و تقلید، سنت‌طلبان و اصلاح‌طلبان، هر دو در موضع خود سرسختانه باقی ماندند. (همان: ۲۷۱) سنت‌گرایان در اعتراض خود به گسترش عقاید اصلاح‌طلبان، روش‌هایی را که از طرف اصلاح‌طلبان به کار گرفته می‌شد نیز تقلید می‌کردند. از این‌رو، سنت‌گرایان در سال ۱۹۲۱م، «اتحاد علمای منانگ کابائو» را تشکیل دادند. هدف این حزب، رویارویی با «اتحادیه معلمان دینی مسلمان» اصلاح‌طلب بود. (همان: ۲۷۱)

این شیوه اصلاح‌طلبی را می‌توان در اندونزی به اصلاح‌طلبی مسلمانان و نه اصلاح‌طلبی اسلام تعبیر کرد که در اندیشه جنبش محمدیه توسط کیهی حاجی احمد دهلان وجود دارد و در سال‌های ۱۹۱۸ شروع شد و تا ۱۹۲۷ میلادی به اوج خود رسید. اصلاح‌طلبی مسلمانان روشنفکر در اندونزی، محصول مجدد همان نوگرایی بود؛ با این تفاوت که این اصلاح‌طلبان در نوشته‌های عبده متوقف نشدند و از نوشته‌های ابن تیمیه و ابن قیم استفاده نموده و تفاسیر خویش را از قرآن و احادیث در مسائل فرهنگی و سیاسی بیان می‌کردند. پس، نتیجه‌گیری‌های گروه‌های

اصلاح طلبان اندونزی، مستقل از عبده و سایر شخصیت‌ها است. (نوئر، ۱۳۷۰: ۳۶۵) این گرایش‌های اصلاح طلبانه در چالش با سایر گروه‌های سنت‌گرا قرار دارند و به دنبال تغییرات سیاسی و حذف فرهنگ هندویی و آداب و رسوم غیر اسلامی است تا بتوانند به اندیشه جدید اسلامی مورد نظر خود دست یابند و سایر اندیشه‌های فرهنگی - سیاسی را حذف نماید.

۳. چالش بنیادگرایی در مواجهه با سکولاریسم

بنیادگرایی در اندونزی، توسط عده‌ای از روشنفکران و تحصیل‌کردگان برگشته از مکه، سرچشمه گرفته که به قرآن و تفاسیر و مجموعه‌های احادیث گردآوری شده توسط نویسندگان قرن دوم و سوم اسلامی تکیه می‌کردند. این جریان، از منابع حدیثی مانند کتاب‌های: بخاری، مسلم بن حجاج، ابو داود، ترمذی، ابن ماجه و نسائی، و از مشایخ و روحانیونی از قبیل ابویوسف الرشید که قاضی القضاات هارون الرشید و شاگرد ابوحنیفه بود و نیز مالک بن انس، استفاده می‌کند. (دکمجیان، ۱۳۷۷: ۷۶)

تفکر بنیادگرایی در مذهب اهل سنت، به وسیله گروهی از شخصیت‌هایی طرح شد که به دنبال فضایل صحابه پیامبر(ص) و عمل سیاسی بودند. احمد بن حنبل (۱۶۴-۲۴۱)، ابن سلامه (و. ۱۰۳۲)، ابن خرم (۴۵۶-۳۷۴)، قاضی موسی عیاض (و. ۱۱۴۹) و ابن تیمیه (۷۲۸-۶۶۱)، با وجود مخالفتش با تصوف ابن عربی، یک نوع تصوف مبتنی بر سنت و فقه اهل سنت را تبلیغ می‌کرد. (Henri, ۱۹۷۹: ۱۹) او تمایل به تکفیر و طرد افراد از جامعه نشان نمی‌داد و از آن اکراه داشت؛ ولی آن را به عنوان آخرین حربه می‌پذیرفت. ابن قیم (۷۵۱-۶۹۱) ابن کثیر (و. ۱۳۷۳) و ابن عبدالوهاب (و. ۱۷۹۲)، از جمله آنان هستند. (دکمجیان، ۱۳۷۷: ۷۷) از این‌رو، اندونزی‌ها به علت تفکر سخت‌گیرانه آنان، به مرور زمان به سوی اخوان المسلمین گرایش پیدا کردند. (دکمجیان، ۱۳۷۷: ۸۱)

تفکرات فرهنگی و سیاسی این افراد نسبت به اسلام، به طور خلاصه چنین است: ادعای حذف بدعت‌ها از طریق بازگشت به سنت سلف، مبارزه مسلحانه در دفاع از صحابه و سنت، ترکیب ایدئولوژی بنیادگرایانه با فعالیت فرهنگی و سیاسی در زندگی شخصی، آمادگی برای رویارویی با غرب توسط اقتدار مذهبی و سیاسی با نگاه معرفتی سلفی و نیز اجتهاد ظاهری از قرآن و سنت، تمایل به از خودگذشتگی به جهت صحابه و سنت سلف که در قالب شریعت خلفای مسلمین مطرح می‌شود.

این تفکر، در گفتار خود با فرهنگ غربی سر ستیز دارد؛ ولی در عین حال، از حمایت سیاسی غریبان برخوردار است.

البته بنیادگرایی در فرهنگ اندونزی، به دنبال جریانات دین‌ستیزی و مبارزه با اسلام در غرب، شکل گرفت و با هجمه سکولاریستی به دین، عده‌ای از تحصیل‌کردگان اندونزیایی با پذیرش نوعی از اجتهاد ظاهرگرایانه، به سوی افکار افراطی بنیادگرایانه که خواهان تشکیل دولت اسلامی بر مبنای اجتهاد فردی است، سوق داده شد؛ به عنوان نمونه، سازمان محمدیه در اثر هجمه دین‌ستیزی کمونیست‌ها، استعمارگران و گرایش‌های سکولار به وجود آمد و باعث تقویت بنیادگرایی شد. متقابلاً نهضت العلماء در مخالفت با افکار اجتهادی فردی به مبارزه برخاست و در صدد دفاع از مذاهب اربعه اهل سنت و سایر منابع اسلامی برآمد. (حسینی جبلی، ۱۳۹۰: ۳۷۰)

بنیادگرایی در مقابل سکولارها، موجب شد که گروه‌های افراطی مسلمان اندونزی با تشکیل گروه‌های مختلف به لحاظ، سیاسی و فرهنگی به تأسیس سازمان‌هایی دست بزنند و موجب اختلاف و تفرقه با سایر مسلمانان، خصوصاً شیعیان اندونزی را فراهم آورند.

نفوذ جریان بنیادگرا در اندیشه فرهنگی دینی جهان اسلام، به دهه‌های اخیر مربوط می‌شود. تهاجمات دنیای مدرن به مسلمانان و قرآن‌سوزی‌های گوناگون و توهین به پیامبر اسلام ﷺ در کشورهای غربی و تهاجم فرهنگی یک‌جانبه برخی از یهودیان و کشیشان به اسلام و نیز نژادپرستی صهیونیستی، سبب شد که برخی سازمان‌های افراطی همانند: القاعده، طالبان، داعش و تکفیری‌ها شکل بگیرند و با ادعای حذف بدعت‌ها و برقراری نظام خلافت با تمسک به سنت خلیفگی، و استفاده از دو مکانیزیم اعتقادی اهل سنت به نام تسلیم و تفویض^۱، به سوی کشتار انسان‌های سایر ادیان و مذاهب روی آورند تا به گمان خود، با تشکیل دولت اسلامی بر مبنای شریعت خلفای مسلمین و از طریق جهاد علیه کفار، به آن دست یابند. این، چالشی است که امروزه جهان اسلام، خصوصاً اندونزی‌ها و تشیع در پیکره فرهنگ اسلامی خود با آن مواجه است.

۴. چالش تجددخواهی با اسلام‌گرایان

از جمله چالش‌هایی که مسلمانان و شیعیان اندونزی با آن مواجه هستند، تجددخواهی فرهنگی - سیاسی عده‌ای از اندونزی‌هاست. برخی از مسلمانان اندونزی، با توجه به حکومت

^۱ یعنی تسلیم محض مردم در برابر خلیفه. و نیز تفویض، به معنای واگذاری خلافت به خلیفه است.

گسترده هلندی‌ها و ادغام شدن در سیستم اقتصادی دنیای غرب، استقرار روش‌های دیوانسالاری غربی، ترویج تفکر جدید و عقایدی مثل ناسیونالیسم غربی و مفهوم دولت سکولار و انتشار و تبلیغ مسیحیت و پیدایش تحصیلات کردگان جدید، از اواخر قرن ۱۹ به شکل‌گیری جریان فرهنگی - سیاسی تجددخواه در اندونزی که متأثر از تمدن غربی بود، متمایل شدند. (موثقی، ۱۳۷۸: ۳۴۱) در میان تجددخواهان، به‌ویژه از کمونیست‌ها باید نام برد که گرایش‌های ضد اسلامی داشتند. مسلمانان تجددخواه، معتقد بودند باب اجتهاد گشوده است و «تقلید» را مردود می‌شمردند. مرادشان این است که باید به بدعت‌ها پایان داد و تنها راه نجات اسلام، عمل کردن به سنت گذشتگان است. اعتبار هر فتوا، عقیده یا عمل در اصل بر مبنای فهم خاص اجتهادی شخصی از قرآن و حدیث اصحاب اولیه پیامبر اسلام است. (نوئر، ۱۳۷۰: ۳۷۴)

تجددخواهان در تمامی دوران تحصیل، روش سازماندهی و عقاید تربیتی غرب را اتخاذ می‌کردند. (ریکلس، ۱۳۷۰: ۲۶۸) برخی از آنان، به سنت گذشتگان علاقه‌مند بودند و به فقه با نگاه معرفتی خاصی که مورد نظر آنان بود، توجه می‌کردند و نیز به برخی از جنبه‌های سیاسی - اجتماعی اسلام که در آغاز فعالیت انقلابی، لازم بود، توجه داشتند. این گسترش دعوت تجددخواهان، در میان بسیاری از مسلمانان اندونزی چنین القا کرد که این گروه معتقدند منابعی که برای کسب عقاید و اعمال مذهبی و نیز عقاید فرهنگی، سیاسی و اجتماعی نیز به‌کار می‌گیرند، فقط قرآن و حدیث اصحاب پیامبر ﷺ خواهد بود. از این‌رو، اعتقاد به وحدت اسلام و سیاست، در ذهن مسلمانان اندونزی شکل گرفت و رفته‌رفته تلاش‌هایی جهت توسعه برداشت‌های فرهنگی - سیاسی آنان مهیا شد. در اینجا بود که واکنش هلندی‌ها و دیگر گروه‌های اندونزیایی از جمله ناسیونالیست‌های سکولار، به وجود آمد و به دنبال آن، تجددخواهان به دنبال سیاست ملی و نیز ملیت‌خواهی، یعنی دنبال کردن استقلال را یک تحول طبیعی محسوب می‌کردند. (نوئر، ۱۳۷۰: ۳۷۶) گروه دیگری از روشنفکران متجدد (بوازار، ۱۳۶۰: ۴۸) و تحصیل کرده اروپا تحت تأثیر تعلیم و تربیت جدید اروپایی و تفکر مبتنی بر دموکراسی و انقلاب‌های امریکا، اروپا و فرانسه عقاید دینی خود را کنار گذاشته و الگوهای غربی را برای جوامع عقب‌مانده خود خواستار بودند. عده‌ای از اینان به تدریج از سال ۱۹۳۰ میلادی به دلیل عملکردهای خشن و غیر انسانی بقایای استعمار وارد جهت‌گیری‌های ملی و میهنی شدند و همراه با ناسیونالیست‌ها به رهبری افرادی همانند سوکارنو و محمد، حتی در پیوند با گروه‌ها و سازمان‌های اسلامی و جریان اصلاح‌طلبی دینی برای استقلال کشور فعالیت می‌کردند (نوئر، ۱۳۷۰:

(۳۷) و به دنبال راه‌هایی برای رسیدن به وحدت در بین گرایش‌های گوناگون فرهنگی و سیاسی مسلمین بودند تا بتوانند با نفوذ در پیکره اسلامی به استقلال برسند. بیشتر تحصیل‌کردگان متجدد، از فارغ‌التحصیلان مصر بودند. برخی مثل الیاس یعقوب، بیشتر به شرکت در نهضت سیاسی علاقه‌مند بودند و حسن معلم، مؤسس حزب اتحاد اسلام، تحصیل کرده مکه بود. (حسینی جبلی، ۱۳۹۰: ۳۶۱)

به هر حال، این رویکرد فرهنگی و سیاسی به اسلام - هر چند اصیل نیست و نگاه متجددانه به اسلام دارد و در مواقعی در قبال سایر مسلمانان به استبداد دینی روی می‌آورد و با تفکر غربی نیز سازش می‌کند و در مقابل حاکمیت غیر مسلمان نیز تسلیم می‌شود - برای رسیدن به اهداف سیاسی خود، به اسلام تمسک جسته و به فعالیت می‌پردازد؛ درحالی‌که تفکر سیاسی - فرهنگی آنان، در چالش با اسلام‌خواهان، اعم از سنت‌گرایان اندونزی مثل «نهضت العلماء» و اصلاح‌طلبان مثل «محمدیه» و شیعیان قرار دارد.

۵. چالش مسلمانان نئولیبرال در مواجهه با فرهنگ قرآنی

در مباحث قبلی، از تجددگرایان مسلمان اندونزی نام برده شد که بیشتر آنان دارای تفکر مارکسیستی بودند؛ اما اسلام لیبرال، از دیگر چالش‌های فکری و فرهنگی است که مسلمین اندونزی با آن درگیر هستند. عده‌ای از روشنفکران اندونزی از لیبرالیسم حمایت می‌کردند. عبدالرحمن وحید، اولین رئیس جمهور اندونزی، بعد از سوهارتو، از حامیان اسلام لیبرال در اندونزی است و عده‌ای دیگر به نام «اولی الابصار» دیدگاه افراطی و تندی را به قرآن نسبت می‌دهند و از این نوع اندیشه حمایت می‌کنند. اولی الابصار تحصیل کرده امریکاست و به صورت آزاد و سکولار فکر می‌کند و نسبت به موضوعات مختلف فرهنگی و سیاسی، با تصرفاتی چند در فهم معانی قرآن، آن را به اسلام نسبت می‌دهد؛ مثلاً اخوت اسلامی را به اخوت انسانی تعبیر کرده و گفته است ما باید جامعه بین‌المللی و جهان وطنی درست کنیم. به‌هرحال، این تفکر از جنبه رادیکالی فراتر رفته، به طرف لیبرالی سیر می‌کند.^۱

این شیوه تفکر، معارضات بسیاری با فضای فکری و فرهنگی گروه‌های مسلمان دیگر، خصوصاً شیعیان اندونزی دارد؛ مسلمانانی که بر فروع دین تأکید می‌کردند و خواستار ابطال

^۱ در گفت‌وگو با دکتر علمی استاد کالج اسلامی اندونزی.

مقرراتی بودند که خارج از اسلام تلقی می‌شد و یا اصلاح‌طلبانی که مدعی بودند باید به اصل دین برگردیم و این برداشت‌های جدید را کنار بگذاریم؛ زیرا این مسائل، ما را از سنت سلف بازداشته است. البته تفکر نورخالص مجید و دیگر روشنفکران در دانشگاه پارامدینه اندونزی وجود دارد و بسیار فعال است؛ گروه‌های دانشجویی که با نام «انجمن دانشجویان اندونزی»^۱ مشهورند. آنان طبق منشور سال ۱۹۷۱، غیرمذهبی شدن جامعه و فردی بودن دین اسلام را پذیرفتند که سخنگوی اصلی این گروه، نورخالص مجید^۲ است. (لاپیدوس، ۱۳۷۶: ۲۸۰)

وی، از یک طرف مدافع سنت بود و نمی‌خواست همه آنچه را در گذشته بود، نفی کند؛ برخلاف سلفی‌ها که می‌گفتند به اصل برگردیم، و از طرفی دیگر، نسبت به واقعیت‌های موجود جهان اسلام بسیار حساس بود. از این رو، یک اسلام لیبرال معتدل‌تر از افرادی مثل اولی‌البصار را طراحی کرد که آنان ادامه‌دهندگان راه نورخالص مجید بودند؛ ولی افراطی‌تر عمل می‌کردند.

در ایالات متحده چند تن از دانشجویان فضل‌الرحمن، از جمله نورخالص مجید با پیگیری اندیشه‌های او کوشیدند زمینه‌های خاصی از مضامین اخلاقی - فقهی قرآن را دوباره تفسیر کنند. فضل‌الرحمن بیش از هر چیز، خود را در قبال سنت اسلامی متعهد می‌دانست و رسالت اصلی‌اش را تبیین این سنت برای مسلمانان می‌دانست. (سعید، ۱۳۸۵: ۷۲) نورخالص مجید معتقد بود: «امور دنیوی طبق قوانین الهی تنظیم نمی‌شوند. قرآن از نظر متفکرانی با این روحیه، الهام‌بخش و برانگیزاننده رفتار است؛ ولی قوانین دقیقی برای نظم دادن به زندگی روزمره ارائه نمی‌کند.» (لاپیدوس، ۱۳۷۶: ۲۸۰) این جریان سیاسی مذهبی که به گونه‌ای بر روشنفکری تأکید دارد، از حرکت‌های مهم و فعال اندونزی است که در صدد حذف کردن دین از عرصه‌های فرهنگی و سیاسی است. (ایرا، ام لاپیدوس، ۱۳۷۶: ۲۸۰؛ ونیزفون درمهدن، فردر، ۱۳۷۷: ۱۹۶) گرچه تحولاتی در آن پیدا شد؛ ولی نسبت به جریان‌های سیاسی محمدیه و نهضت العلماء کم‌رنگ‌تر است و در مواقعی، مورد مخالفت و چالش فکری با گروه‌های سنت‌گرا و اصلاح‌طلب قرار می‌گیرند.

رویکرد سیاسی - فرهنگی اسلام لیبرالی جدید، در فضای اندونزی، به دنبال اسلامی است که

^۱. Indonesian Student's Association.

^۲. نور خالص مجید؛ Nurcholish Madjid . وی از اثرگذارترین روشنفکران مردمی اندونزی است که در دانشگاه شیکاگو شاگرد فضل‌الرحمن بود و از او فلسفه آموخت. جهت مطالعه بیشتر، به کتاب تاریخ جوامع اسلامی جلد ۲ ایرا، ام لاپیدوس: ۱۳۷۶، ص ۲۸۰ مراجعه نمایید.

در عرصه‌های سیاسی و فرهنگی منفعل بوده و با حاکمان غیرعادل و بیگانگان، سر سازگاری و شیفتگی دارد. در این نگاه، نصوص دینی، به معنای عرفی تبدیل می‌شود و احکام به ماهیت جدیدی تغییر پیدا می‌کند و نگاه عقلانی بدون توجه به وحی، در مسائل شرعی سایه می‌اندازد و رفته‌رفته دین از صحنه‌های فرهنگی و سیاسی حذف شده، کارکرد خود را از دست می‌دهد. این تفکر سیاسی، بیشتر به دنبال یک نظام کثرت‌گرا و حذف دین است و در چالش با سایر گروه‌های مسلمان در اندونزی قرار دارد. مسلمانانی که بر فرهنگ قرآنی تأکید می‌کنند و نیز در صدد گسترش اسلام در عرصه‌های مختلف فرهنگی - سیاسی هستند.

نتیجه

مدل نظری انتخابی در این پژوهش، سبب شد که با استفاده از تحلیل توصیفی نسبت به تاریخ کشور اندونزی و مطالعه در گفته‌های نخبگان مذهبی گذشته، به چالش‌های پس از استقلال آنها دست یابیم. با توجه به گفته‌های نخبگان در تاریخ پس از استقلال (۱۹۴۵ میلادی) اندونزی، به صورت کلان‌نگرانه، نه به صورت تاریخ‌نگاری، می‌توان تقابل گروه‌های مختلف مذهبی را شفاف‌تر نمود و با تحلیل آن به شناخت چالش‌های فراروی آنها دست یافت.

نفوذ اندیشه جدید غربی در قالب لیبرالیسم و سکولاریسم و...، موجب ستیز و کشمکش در بین گروه‌های نخبه مذهبی در اندونزی گردید. از یک سو، برخی از نخبگان روشنفکر که از مسلمانان شمرده می‌شوند و در غرب تحصیل کردند، به جهت هویت اسلامی‌شان تلاش می‌کردند که هم مذهب خود را حفظ نمایند و هم به توسعه کشور بپردازند. از این رو، می‌کوشیدند مدل‌های غربی توسعه را در اندونزی طراحی کنند. این نخبگان مسلمان با گرایش‌های تجددخواهی، مارکسیستی و حتی لیبرالیستی، در چالشی سخت با نخبگان مذهبی قرار می‌گیرند. تفکر هر دو گروه نخبه، در قالب چالش‌هایی بین گروه‌های مسلمان در این پژوهش مطرح گردید. این چالش‌ها در بین دولت‌مردان سیاسی با سایر نخبگان مذهبی اجتماعی به‌وفور یافت می‌شود.

البته سیاستمداران اندونزی، تمایل دارند اهداف مذهبی و عقیدتی را کنار بگذارند و در یک نظام سیاسی کثرت‌گرا فعالیت کنند. اسلام برای این سیاستمداران، تنها یک عامل هویت ملی و یک نماد محسوب می‌شود؛ درحالی‌که گروه‌های مسلمان به دنبال اسلام واقعی هستند؛ نه اسلام نمادین. در سطح فرهنگی - اجتماعی اندونزی نیز نابسامانی‌هایی رفتاری برخی از مسلمانان با احکام اسلامی وجود دارد و رفتارهای غیر اسلامی به چشم می‌خورد که به عنوان «مسلمانان

صوری» شمرده می‌شوند؛ اگرچه عامل همبستگی اندونزی‌های مسلمان، با وجود تکثر فرهنگی سیاسی آنان، اسلام بود، اما نبود رهبری واحد اسلامی مبتنی بر آموزه‌های مکتب اهل بیت علیهم‌السلام سبب گردید که چالش‌هایی در بین نخبگان مذهبی به وجود آید. علاوه بر عدم تمرکز رهبری، مشکلاتی از قبیل: عدم پذیرش اسلام فعال در مقابل اسلام تسلیمی، ضعف اعتماد به هویت اسلامی و دوری‌گزینی از فرهنگ غرب، نفوذ و رخنه جریان‌های فرهنگی که بر خلاف مذاهب اسلامی است، هجوم تفکر افراطی اسلامی که متکی بر زور و قدرت است، و نیز ضعف در وحدت سیاسی مبتنی بر نظریه ناب اسلامی، از جمله علت‌هایی است که مسلمانان اندونزی در رسیدن به یک هویت فرهنگی، سیاسی و اسلامی، با آن مواجه هستند.

برداشت‌های مختلف فرهنگی - سیاسی از اسلام، در بین مسلمانان اندونزی چالش‌هایی را پیش روی آنان گذاشت. البته مسلمانان اندونزی، خصوصاً شیعیان، توانستند با استناد به هویت فرهنگی در مکتب اهل بیت علیهم‌السلام و با شعار اسلام‌خواهی، به همبستگی اجتماعی دست یابند و در راه رسیدن به استقلال تلاش نمایند. علل این چالش‌ها، به اندیشه سیاسی - مذهبی مسلمانان اندونزی برمی‌گردد و بیشتر تحت تأثیر برداشت‌های مختلف فرهنگی - سیاسی از اسلام است. در این بسترها، فرهنگ و اندیشه غربی نیز رسوخ یافته، چالش‌هایی را ایجاد کرده است.

عده‌ای از مسلمانان به نام تجددخواه، تنها منبع مورد اطمینان در مسائل سیاسی و مذهبی را قرآن و سنت صحابه تلقی نموده، از پذیرش سایر منابع اسلامی که مورد اعتماد دیگر مسلمانان است، خودداری می‌کنند و سایر مسلمانان سنی را که به تمام منابع اسلامی اعتماد دارند، با نگاه طردآمیز و اتهام به بدعت‌گذاری می‌نگرند و با اندیشه‌های سایر مذاهب اسلامی در مکتب اهل بیت علیهم‌السلام در ستیز قرار دارند.

عده‌ای دیگر به نام اصلاح‌طلبان، به دنبال اندیشه‌های رهبران اخوان المسلمین بوده، خواهان خلافت اسلامی و مقاومت در برابر امپریالیسم اروپایی و غربی، از طریق بازگشت به سنت سلف صحابه می‌باشند و تنها راه نجات را فقط در رویکرد ارتجاعی تلقی می‌نمایند. این رویکرد سیاسی - مذهبی در بین مسلمانان اندونزی، فقط در قالب اندیشه‌های گذشته‌گرای اولیه اسلامی وجود دارد و در چالش با اندیشه‌های دیگر نخبگان فرهنگی - سیاسی قرار دارد.

گروهی دیگر، مدعی سنت‌گرایی بوده که در مسائل سیاسی - فرهنگی، علاوه بر منبع قرآن و حدیث، به سایر منابع اسلامی نیز اهمیت می‌دهند. این جریان، در چالش شدید با وهابیت قرار دارد. عده‌ای دیگر، با تفکر بنیادگرایانه که از اندیشه‌های ابن تیمیه تأثیر پذیرفته‌اند، در صدد عملی کردن فرهنگ خاص اسلامی در صحنه‌های سیاسی هستند و معتقدند باید در تمام شؤونات

فردی و اجتماعی، هرچند با قدرت شمشیر، اسلام جاری شود و جامعه اسلامی در ظاهر باید دارای فرهنگ اسلامی باشد و هر مسلمانی اگر آداب و فرهنگ اسلامی را در ظاهر رعایت نکرد، کافر است. این جریان، علاوه بر اینکه در مواجهه با سکولارهای مسلمان قرار دارد، بلکه غیر سکولارها نیز با نگاه طردآمیزی به آن می‌نگرند و در چالش با آن قرار دارند و اجبار در دین را نمی‌پذیرند. در این میان، برخی از روشنفکران تحت تأثیر غرب بوده، در صدد جدا کردن مذهب از مسائل سیاسی و فرهنگی هستند و با جریانات لیبرالی گره خورده، به دنبال تفسیر به رأی و اجتهاد ظاهری از قرآن در مسائل فرهنگی - سیاسی می‌باشند. رویکرد نظری این گروه، در چالش با سایر گروه‌های مسلمان اندونزی قرار دارد.

مجموعه این چالش‌ها، سبب شد که نخبگان اندونزی نتوانند در مسائل فرهنگی و سیاسی به اهداف خود دست یابند و با رویکرد اسلامی مورد وفاق همگانی به فعالیت بپردازند. فهم ظاهری از قرآن توسط برخی افراد نخبه در مسائل فرهنگی و سیاسی، یکی از عوامل کشمکش‌ها و ستیز در بین گروه‌های مسلمان است.

مدل رهبری در انقلاب اسلامی ایران که در حقیقت نگاه تقریبی به مذاهب دارد و به تشکیل امت واحده اسلامی توجه می‌کند و از اهانت به مقدسات مذهبی سایر مذاهب گریزان است و بر اصل وحدت مسلمین تأکید می‌کند، رهبری و نفوذ در قلب مردم را همراه با تکلیف و وظیفه الهی در نظر دارد و ایثار و فداکاری را در خدمت به مسلمانان، جزو وظیفه احاد ملت تلقی می‌کند، می‌تواند مناسب‌ترین مدل فرهنگی - سیاسی باشد که مسلمانان اندونزی از نبود آن رنج می‌برند. جهت برون‌رفت از آن، اولاً، لازم است توجه مسلمانان اندونزی را به روش‌های پیامبر ﷺ و سیره آن حضرت و نیز روش اهل بیت علیهم‌السلام در مواجهه با سایر ادیان و مذاهب جلب کرد و شناخت صحیح اسلام با روش‌های قطعی از دین را فراگیر نمود. ثانیاً، تفکر عقلانی، استدلالی و رویکرد فلسفی را تقویت نمود و باید در بین نخبگان مذهبی نگرش مفهومی از اجتهاد را عمق بخشید و از ظاهرگرایی رهانید. ثالثاً، آزادی بیان و تبلیغ اسلام را با رویکرد تقریب مذاهب، فراگیر کرد. توجه به این موارد، از جمله راهکارهای برون‌رفت از چالش‌هایی است که مسلمانان اندونزی در معرض نگرش‌های افراطی و برداشت‌های ظاهری از اسلام قرار دارند.

منابع

- آرنولد، سیر تو ماس (۱۳۸۵)، تاریخ گسترش اسلام (ترجمه ابوالفضل عزتی)، تهران: نشر دانشگاه.
- آرون، ریمون (۱۳۷۰)، مراحل اساسی اندیشه در جامعه‌شناسی (ترجمه باقر پرهام)، تهران: نشر آموزش انقلاب اسلامی.
- آزاد ارمکی، تقی (۱۳۷۶)، نظریه‌های جامعه‌شناسی، تهران: نشر سروش.
- اسپوزیتو، جان. ال (۱۳۸۲)، انقلاب ایران و بازتاب جهانی آن (ترجمه محسن مدیر شانه‌چی)، تهران: انتشارات باز.
- امرای، حمزه (۱۳۸۳)، انقلاب اسلامی ایران و جنبش‌های اسلامی معاصر، تهران: مرکز اسناد انقلاب اسلامی.
- با تومور، تی.بی (۱۳۶۹)، نخبگان و جامعه (ترجمه علی‌رضا طیب)، تهران: نشر دانشگاه.
- بابی، سعید (۱۳۷۹)، هراس بنیادین، اروپامداری و ظهور اسلام‌گرایی (ترجمه غلامرضا جمشیدی‌ها و موسی عنبری)، تهران: نشر دانشگاه.
- باسورث کلیفورد، ادموند (۱۳۸۰)، سلسله‌های اسلامی جدید، راهنمای گاهشماری و تبارشناسی (ترجمه فریدون بدره‌ای)، تهران: نشر مرکز بازشناسی اسلام و ایران.
- برنارد، ولک (۱۳۷۴)، تاریخ اندونزی (ترجمه ابوالفضل عزیزاده طباطبایی)، تهران: پژوهشگاه علوم اسلامی و مطالعات فرهنگی.
- ترنر، جاناتان، ال بیگی (۱۳۷۱)، پیدایش نظریه جامعه‌شناسی (ترجمه عبدالعلی لهستانی‌زاده)، جلد اول، شیراز: نشر دانشگاه.
- جاویدفر، جعفر (بی‌تا)، دائرةالمعارف جغرافیایی جهان، جلد اول: آسیا، تهران: مؤسسه جغرافیایی و کارتوگرافی سحاب.
- حسینی جلی، سیدمیر صالح (۱۳۹۰)، جنبش‌های اسلامی در اندونزی، قم: انتشارات بوستان کتاب.
- حشمت زاده، محمدباقر (۱۳۸۵)، تأثیر انقلاب اسلامی بر کشورهای اسلامی، تهران: نشر پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- دکمجیان، هرایر (۱۳۷۷)، اسلام در انقلاب جنبش‌های اسلامی معاصر در جهان عرب؛ بررسی

- پدیده بنیادگرایی اسلامی (ترجمه حمید احمدی)، تهران: انتشارات کیهان.
- راغب اصفهانی، ابوالقاسم حسین بن محمد بن فضل (۱۳۷۵)، مفردات الفاظ قرآن، ترجمه و تحقیق سید غلام‌رضا خسروی، ج ۳، تهران: انتشارات مرتضوی.
- رحیمی بروجردی، علیرضا (۱۳۹۲)، «قاچاق و مبادله زنان و کودکان»، هفته‌نامه تجارت فردا، شماره ۶۶، نشر امید ایرانیان.
- روشه، گی (۱۳۷۶)، تغییرات اجتماعی (ترجمه منصور وثوقی)، تهران: نشر نی.
- ریکلفس، ام‌سی (۱۳۷۰)، تاریخ جدید اندونزی (ترجمه عبدالعظیم هاشمی نیک)، تهران: نشر وزارت امور خارجه.
- سبحانی، جعفر (۱۳۷۳)، فرهنگ عقاید و مذاهب اسلامی، جلد ۳، قم: انتشارات توحید.
- سعید، عبدالله (۱۳۸۵)، «فضل الرحمن و اندیشه‌های وی در باب فهم و تفسیر قرآن» (ترجمه مهرداد عباسی)، فصلنامه مدرسه (فرهنگی، فلسفی)، سال دوم، شماره چهارم.
- شیخی، محمدتقی (۱۳۶۹)، جامعه‌شناسی جهان سوم، تهران: انتشارات اشراقی.
- فون در مهدن فردر (۱۳۷۷)، دو دنیای اسلام؛ روابط جنوب شرقی آسیا و خاورمیانه (ترجمه محمود اسماعیل‌نیا)، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
- کوزر، لیوئیس (۱۳۵۸)، زندگی و اندیشه بزرگان جامعه‌شناسی (ترجمه محسن ثلاثی)، تهران: انتشارات علمی.
- کاست بید ترنتون و ریچارد تامن (۱۳۴۰)، جغرافیای عمومی جهان؛ مناطق مهم جغرافیایی (ترجمه ابوطالب صارمی)، تهران: انتشارات فرانکین.
- لاپیدوس. ایرام (۱۳۷۶)، تاریخ جوامع اسلامی، جلد اول (ترجمه محسن مدیر شانه‌چی)، مشهد: انتشارات آستان قدس رضوی.
- _____، تاریخ جوامع اسلامی، جلد دوم (ترجمه محسن مدیر شانه‌چی)، مشهد: انتشارات آستان قدس رضوی.
- مارسل بوازار (۱۳۶۰)، اسلام در جهان امروز (ترجمه د.م.ی)، تهران: انتشارات دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
- مازندرانی: ع، وحید (۱۳۴۵)، سرزمین هزاران جزیره جمهوری اندونزی، تهران: انتشارات دهخدا.
- مجرد، محسن (۱۳۸۶)، تأثیر انقلاب اسلامی بر سیاست بین‌المللی، تهران: مرکز اسناد انقلاب

اسلامی.

- مظفری، محمدرضا (۱۳۷۲)، اندونزی، تهران: مؤسسه چاپ و انتشارات.
- موثقی، سید احمد (۱۳۷۸)، جنبش‌های اسلامی معاصر، تهران: انتشارات سمت.
- موحد، محمدعلی (۱۳۷۶)، سفرنامه ابن بطوطه، جلد ۲، تهران: انتشارات سپهر نقش.
- موسوی بجنوردی، کاظم (۱۳۸۰)، دائرةالمعارف بزرگ اسلامی، ج ۱۰، تهران: مرکز دائرةالمعارف بزرگ اسلامی.
- میری، سید محسن (۱۳۸۸)، «وهابیت در اندونزی»، فصلنامه پژوهش‌های منطقه‌ای، شماره ۱، قم: جامعه المصطفی العالمیه.
- نادری، عزت‌الله و دیگران (۱۳۷۷)، روش‌های تحقیق و چگونگی ارزشیابی آن در علوم انسانی، تهران: انتشارات بدر.
- نوئر، دلپار (۱۳۷۰)، نهضت‌های نوین اسلامی در اندونزی (ترجمه ایرج رزاقی، محمدمهدی حیدرپور)، مشهد: انتشارات آستان قدس رضوی.
- هوکر، ام‌بی (۱۳۷۱)، اسلام در جنوب شرقی آسیا (ترجمه محمدمهدی حیدرپور)، مشهد: انتشارات آستان قدس رضوی.
- یاوری، فرامرز (۱۳۷۲)، شناسایی کشورهای آسیا، تهران: سازمان جغرافیایی و کارتوگرافی گیتاشناسی.

Laoust Henri,(1979) Linfluence d Ibn Taymyya in Islam. Past Influence and Present challenge. Alford T.welch and Pierre cachia eds. (Edinburgh: Edinburgh university).

www.Yapibangil.org(2013).

Ralf. Linton (1936). The study of man / New york.

E.B (1924) primitive Culture. / New york. 1thed - Tylor.

Abrams, Philips(1989) Historical Socidogy,London.