

การก่อตัวของความรู้สึกเชิงศีลธรรมแบบอิสลามของมุสลิม อินโดนีเซีย, ค.ศ.1973–1988

บัญชา ราชมณี¹

ทวีศักดิ์ เผือกสม²

ฐานิดา บุญวรรณ³

บทคัดย่อ

บทความวิจัยชิ้นนี้มุ่งศึกษาบทบาทอารมณ์ความรู้สึกของชาวมุสลิมอินโดนีเซียในการเมืองอินโดนีเซียระหว่าง ค.ศ.1973–1988 เพื่อชี้ให้เห็นถึงการก่อตัวของอารมณ์ความรู้สึกในเชิงศีลธรรมร่วมกันของชาวมุสลิมอินโดนีเซียในช่วงเวลาดังกล่าว ทั้งนี้ จากการศึกษาหลักฐานขั้นต้นประเภทวรรณกรรมกวีนิพนธ์ในภาษาอินโดนีเซียที่ปรากฏออกมาตั้งแต่ทศวรรษ 1970 จนถึงช่วงปลายทศวรรษ 1980 รวมทั้งเอกสารชั้นรองประเภทงานเขียนด้านประวัติศาสตร์และการเมืองอินโดนีเซียร่วมสมัยนั้นพบว่าตั้งแต่ในช่วงต้นทศวรรษ 1970 เป็นต้นมา การถูกกีดกันจากการมีส่วนร่วมในการเมืองระดับชาติและการแสวงหาพื้นที่ศาสนาอิสลามนั้นได้ทำให้กลุ่มการเมืองอิสลามและมุสลิมอินโดนีเซียได้ค้นพบและสรรค์สร้างรูปแบบของพื้นที่ทางการเมืองและวัฒนธรรมแบบใหม่ โดยมีความรู้สึกเชิงศีลธรรมแบบอิสลามเป็นแกนกลางสำคัญที่ยังคงมีพลังมาจนถึงช่วงสองทศวรรษแรกของคริสต์ศตวรรษที่ 21

คำสำคัญ: ความรู้สึกเชิงศีลธรรม มุสลิมอินโดนีเซีย การเมืองอินโดนีเซีย ระบบอุปถัมภ์

¹ นิสิตปริญญาเอก หลักสูตรเอเชียตะวันออกเฉียงใต้ศึกษา คณะสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยนเรศวร <Email: bancha.ratm@gmail.com>

² อาจารย์ที่ปรึกษาวิทยานิพนธ์ ภาควิชาประวัติศาสตร์ คณะสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยนเรศวร <Email: davisakd.puaksom@gmail.com>

³ อาจารย์ที่ปรึกษาวิทยานิพนธ์ร่วม ภาควิชาสังคมวิทยาและมานุษยวิทยา คณะสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยนเรศวร <Email: thanidab@nu.ac.th>

Emergence of Islamic moral sentiment of the Indonesian Muslims, 1973–1988

Bancha Ratmanee⁴

Davisakd Puaksom⁵

Thanida Boonwanno⁶

ABSTRACT

This research paper aims to explore the role of emotions the Indonesian Muslim in the Indonesian politics between 1973 and 1988, in order to illustrate the emergence of collective religious sentiments among the Indonesian Muslims during this period. According to the research of the Indonesian Muslims emotions from the primary evidence, such as Indonesian poetries that were published from the 1970s to the late 1980s, as well as secondary sources of contemporary Indonesian historical and political writings since the early 1970s, the evident that shows the exclusion from national politics and the wave of Islamic revival had allowed Indonesian Muslims and political Islamic factions to rediscover and generate a new form of political and cultural spheres in which the Islamic moral sentiment was a crucial core that was still effective in the second decade of the twenty-first century.

Keywords: Islamic Moral Sentiment, Indonesian Muslims, Indonesian Politics, Suharto Regime

⁴ PhD Candidate, Southeast Asian Studies Program, Faculty of Social Sciences, Naresuan University. <Email: bancha.ratm@gmail.com>

⁵ Advisor, Department of History, Faculty of Social Sciences, Naresuan University. <Email: davisakd.puaksom@gmail.com>

⁶ Co-Advisor, Department of Sociology and Anthropology, Faculty of Social Sciences, Naresuan University. <Email: thanidab@nu.ac.th>

บทนำ

การเปลี่ยนแปลงทางการเมืองใน ค.ศ.1965 หรือรู้จักกันในชื่อเหตุการณ์ “เกสตาปู” (Gerakan September Tiga Puluh, Gestapu) ถือเป็นจุดเปลี่ยนครั้งสำคัญ ของประวัติศาสตร์อินโดนีเซียสมัยใหม่ เนื่องจากกองทัพอินโดนีเซียภายใต้การนำ ของนายพลสุฮาร์โต กลุ่มการเมืองอิสลาม และพลเรือนกลุ่มต่าง ๆ สามารถถอนราก ถอนโคนพรรคคอมมิวนิสต์อินโดนีเซีย (Partai Komunis Indonesia, PKI) และสุการ์โน ได้สำเร็จ หลังจากนั้นสุฮาร์โตกับชนชั้นนำทางการเมืองที่ใกล้ชิดกับเขาก็ได้สถาปนา ระบอบการเมืองแบบใหม่ที่เรียกว่ายุค “ระเบียบใหม่” (Orde Baru) หรือเรียกอีกอย่างหนึ่ง ว่า “ระบอบสุฮาร์โต” (Suharto regime) ขึ้นมาซึ่งยืนยงอย่างยาวนานนับสามทศวรรษ ในขณะเดียวกัน การเปลี่ยนแปลงดังกล่าวไม่เพียงแต่นำมาซึ่งการลบล้างทางการเมือง อย่างถาวรพรรคคอมมิวนิสต์อินโดนีเซีย (Partai Komunis Indonesia, PKI) และ สุการ์โน (Sukarno) รวมทั้งการเมืองแบบมวลชน (mass politics) เท่านั้น แต่ยังทำให้ กองทัพอินโดนีเซียและกลุ่มการเมืองอิสลาม (political Islam) ซึ่งถือเป็นปึกอณูรักษานิยม ทางการเมืองหรือฝ่ายขวานั้นขึ้นมาเป็นขุมกำลังทางการเมืองที่มีบทบาททางสังคม การเมือง เศรษฐกิจ และวัฒนธรรมที่สำคัญของอินโดนีเซีย

การขึ้นมามีบทบาทและอำนาจทางการเมืองของนายพลสุฮาร์โตและกองทัพ รวมทั้งพันธมิตรฝ่ายขวาอย่างเบ็ดเสร็จในอินโดนีเซียช่วงยุคหลังอาณานิคมเป็นสิ่งที่ แดน สเลเตอร์ (Dan Slater) นักวิชาการด้านรัฐศาสตร์ที่ศึกษาการเมืองเชิงเปรียบเทียบ ในเอเชียตะวันออกเฉียงใต้เรียกว่า “การโต้กลับวิวัฒน์” (counter-revolution) และได้ นำมาสู่การสถาปนาระบอบการเมืองแบบอำนาจนิยมขึ้นเช่นเดียวกันกับในกรณีของพม่า ไทย เวียดนามใต้ มาเลเซีย และฟิลิปปินส์ (Slater, 2010) อย่างไรก็ตาม การเป็น พันธมิตรทางการเมืองระหว่างสุฮาร์โตกับกลุ่มการเมืองอิสลามอยู่ได้ไม่นานนัก และได้แตกสลายลงในเวลาต่อมา โดยในช่วงทศวรรษ 1970 เมื่อยุคระเบียบใหม่ มีความมั่นคงแล้ว กลุ่มการเมืองอิสลามซึ่งเคยเป็นหนึ่งในพันธมิตรที่สำคัญของ สุฮาร์โตนั้นถูกทำให้ห้อยเหวี่ยงและถูกผลักไสออกไปอยู่ในพื้นที่ชายขอบของการเมือง อินโดนีเซีย ซึ่งทำลายความหวังและความทะเยอทะยานทางการเมืองของกลุ่ม การเมืองอิสลามที่คาดหวังว่าเมื่อสุการ์โนและ PKI สูญสิ้นอำนาจไปแล้ว พวกเขา ก็จะกลับมามีบทบาทและเสรีภาพทางการเมืองในอินโดนีเซียอีกครั้ง

อย่างไรก็ตาม แม้การที่กลุ่มการเมืองอิสลามถูกควบคุมอย่างเข้มงวดและอำนาจทางการเมืองตกอยู่ในมือของสุฮาร์โตกับกองทัพจะก่อให้เกิดความรู้สึกผิดหวังและความขุ่นเคืองใจแก่กลุ่มการเมืองอิสลามอย่างยิ่ง แต่การต่อต้านรัฐโดยตรงก็อาจเผชิญกับการลงโทษอย่างรุนแรงจากกลไกของรัฐ โดยเฉพาะกองทัพ อินโดนีเซียที่กลายมาเป็นผู้ผูกขาดการใช้อำนาจรัฐและความรุนแรงแต่เพียงฝ่ายเดียว กระนั้นในช่วงเวลาเดียวกันนี้ กระแสการฟื้นฟูอิสลาม (Islamic revival) ซึ่งสัมพันธ์กับบริบทของโลกอิสลามนั้นกลับได้ขยายแผ่ซ่านอย่างลึกซึ้งลงไปในสังคมอินโดนีเซีย ตั้งแต่ทศวรรษ 1970 และได้สร้างจิตสำนึกทางการเมืองแบบใหม่ในมุสลิมอินโดนีเซียขึ้น โดยเฉพาะอย่างยิ่งในเกาะชวาอันเป็นเกาะศูนย์กลางแห่งการปกครอง เศรษฐกิจ การเมือง วัฒนธรรม และมีจำนวนประชากรผู้นับถือศาสนาอิสลามมากที่สุดของประเทศ

อาจกล่าวได้ว่า หลังจากการสถาปนารัฐมุสลิมแห่งแรกขึ้น ณ เดอมัก บริเวณชายฝั่งทะเลชวาเมื่อต้นคริสต์ศตวรรษที่ 16 บทบาทของศาสนาอิสลามในอินโดนีเซียก็ไม่เคยหายไปจากการเมืองอินโดนีเซีย (Ricklefs, 2006; Schrieke, 1957) กล่าวเฉพาะในยุคสมัยใหม่ งานศึกษาหลายชิ้นชี้ให้เห็นว่าขบวนการเคลื่อนไหวทางการเมืองของกลุ่มอิสลามแบบสมัยใหม่ได้ถือกำเนิดขึ้นในหมู่เกาะอินโดนีเซีย นับตั้งแต่ในช่วงต้นคริสต์ศตวรรษที่ 20 โดยสัมพันธ์อย่างแนบแน่นกับขบวนการชาตินิยม อันนำไปสู่สงครามเรียกร้องเอกราชและการปลดปล่อยอินโดนีเซียจากการตกเป็นอาณานิคมของดัตช์ (Abdullah, 1971; Ricklefs, 2007; Shiraiishi, 1992) กระทั่งในช่วงสงครามโลกครั้งที่ 2 เมื่อญี่ปุ่นเข้ายึดครองหมู่เกาะอินโดนีเซียไปจนถึงช่วงการทำสงครามปฏิวัติของชาวอินโดนีเซียเพื่อต่อต้านการกลับมาของดัตช์ บรรดาคนหนุ่มสาวจากโรงเรียนสอนศาสนาอิสลามแบบจารีตหรือ “เปอซันเตรัน” (pesentren) ก็ก้าวขึ้นมามีบทบาทสำคัญอย่างยิ่งในการจับอาวุธลุกขึ้นสู้กับความพยายามกลับมายึดครองของอดีตเจ้าอาณานิคมอย่างไม่คิดเสียตายชีวิต (Anderson, 1972; Kahin, 1952)

ในอินโดนีเซีย (โดยเฉพาะในชวา) หลังได้รับเอกราชจากดัตช์เมื่อกลางคริสต์ศตวรรษที่ 20 ก่อนการสถาปนาระบอบการเมืองยุคระเบียบใหม่นั้น งานเขียนซึ่งมีอิทธิพลต่อการทำความเข้าใจในเรื่องความเป็นมุสลิมในชวา คือ การศึกษาเรื่องศาสนาในชวาของคลิฟฟอร์ด เกียร์ตซ์ (Geertz, 1960) นักมานุษยวิทยาและนักอินโดนีเซียศึกษาชาวอเมริกันซึ่งได้แสดงให้เห็นถึงภาพของมุสลิมอินโดนีเซียก่อนการเปลี่ยนแปลงทางการเมืองครั้งใหญ่ใน ค.ศ.1965 ไว้อย่างน่าประทับใจ โดยในงานศึกษาชิ้นนี้เกียร์ตซ์ได้จัดแบ่งมุสลิมอินโดนีเซียออกเป็นสามกลุ่มหลัก ๆ

คือ (1) อะบังงัน (abangan) หรือมุสลิมที่นับถืออิสลามแต่ในนาม (2) ซานตริ (santri) คือ กลุ่มมุสลิมที่เคร่งครัดศาสนา และ (3) ปรียาอี (priyayi) คือ กลุ่มมุสลิมชนชั้นปกครองแบบจารีต ทั้งนี้การสังเกตการณ์และข้อมูลจากการลงภาคสนามในช่วงก่อนปลายทศวรรษ 1960 ของเกียร์ตซ์นั้น ดูเหมือนได้กลายเป็นแบบแผนในการทำความเข้าใจความเป็นมุสลิมอินโดนีเซียและบทบาทของศาสนาอิสลามในสังคมการเมืองของอินโดนีเซียในงานศึกษาชั้นหลัง ๆ ต่อมา

กระนั้นตั้งแต่นายพลสุฮาร์โตได้ขึ้นสู่อำนาจหรือตั้งแต่ในช่วงครึ่งหลังของทศวรรษ 1960 เป็นต้นมา ภาพของความเป็นมุสลิมในชาติที่ถูกจัดแบ่งออกเป็นกลุ่มต่าง ๆ แบบเกียร์ตซ์ได้เปลี่ยนแปลงไปอย่างมีนัยสำคัญ งานศึกษาของริคเลฟส์ (Ricklefs, 2012) ได้ชี้ให้เห็นว่าการฟื้นฟูอิสลามหรือการทำให้ชาวกลายเป็นอิสลามนั้นได้เริ่มต้นขึ้นอย่างเข้มข้นตั้งแต่ในยุคสุฮาร์โต ในขณะเดียวกัน เส้นแบ่งระหว่างมุสลิมอะบังงันกับซานตริก็ค่อย ๆ พราเลือนลงไป เนื่องจากสุการ์โน พรรคชาตินิยมอินโดนีเซีย (Partai Nasionalis Indonesia, PNI) และ PKI อันเป็นสถาบันทางการเมืองและผู้สนับสนุนที่สำคัญของอะบังงันได้ถูกทำลายลงไปอย่างย่อยยับ ดังนั้นเมื่อปรากฏทางสังคมและวัฒนธรรมของอะบังงันพังลงจึงเปิดโอกาสให้อิสลามขยายตัวเข้าไปแทนที่ จนกล่าวได้ว่า การแบ่งมุสลิมในชาติออกเป็นซานตริและอะบังงันแบบเกียร์ตซ์ รวมทั้งความขัดแย้งกับความตึงเครียดทางการเมืองและวัฒนธรรมระหว่างทั้งสองกลุ่มในช่วงก่อน ค.ศ.1965 ได้หมดความสำคัญลงไปแล้วเมื่อเข้าสู่ทศวรรษ 1980 เพราะชาวอะบังงันซึ่งเคยเป็นคนส่วนใหญ่ในชาติได้เปลี่ยนไปเป็นมุสลิมซานตริมากขึ้น โดยบางส่วนหันไปเข้ารับนับถือคริสต์ พุทธ ฮินดู หรือศาสนาอื่น ๆ และอาจมีบางกลุ่มที่อาศัยอยู่ในแถบพื้นที่ภูเขาสูงไกลปืนเที่ยงที่ยังพอเรียกได้ว่ามุสลิมอะบังงัน

ในงานชิ้นสำคัญเรื่อง *Civil Islam: Muslim and democratization in Indonesia* ของ โรเบิร์ต เฮฟเนอร์ (Hefner, 2000) นักมานุษยวิทยาและผู้เชี่ยวชาญอิสลามศึกษาในอินโดนีเซีย ก็ได้ชี้ให้เห็นถึงภาพของความเคร่งครัดขึ้นของมุสลิมอินโดนีเซีย การฟื้นฟูศาสนาอิสลาม รวมทั้งการเปลี่ยนแปลงของจิตสำนึกทางการเมืองของชาวมุสลิมอินโดนีเซีย เฮฟเนอร์ระบุว่าตั้งแต่ในช่วงครึ่งหลังของทศวรรษ 1960 นั้นมุสลิมอินโดนีเซียในชาติเคร่งครัดหรือเป็นมุสลิมแบบซานตริ (santri) มากขึ้นและอาจแบ่งออกเป็นมุสลิมฝ่ายสนับสนุนระบอบสุฮาร์โตหรือต่อต้านระบอบ ทั้งนี้เฮฟเนอร์ยังชี้ให้เห็นด้วยว่า แม้การเปิดขั้กับกลุ่มการเมืองอิสลามออกจากการมีส่วนร่วมทางการเมืองระดับชาติในช่วงยุคระเบียบใหม่ แต่มุสลิมอินโดนีเซียรุ่นใหม่บางกลุ่มนั้นได้ปลีกหนีไปสู่พื้นที่ทางสังคมวัฒนธรรมพร้อมกับมีความเชื่อมั่นว่าการจะ

เปลี่ยนแปลงการเมืองได้นั้นจำเป็นต้องไปเปลี่ยนวัฒนธรรมของประชาชนก่อน ด้วยเหตุนี้ภาคประชาสังคมหรืออิสลามประชาสังคม (civil Islam) จึงค่อย ๆ ขยายตัวขึ้นในพื้นที่สาธารณะ ซึ่งได้ช่วยบ่มเพาะคุณค่าแบบประชาธิปไตย ความเป็นพลุสังคม รวมทั้งความอดทนอดกลั้นต่อความแตกต่าง ในขณะเดียวกัน ความเป็นมุสลิมผู้เคร่งครัดในอิสลามก็ได้แสดงออกมาให้เห็นในหลากหลายรูปแบบทั้งในสถาบัน ศิลปะ เพลง และวรรณกรรม

ทั้งนี้แม้งานศึกษาของริคเลฟส์และเฮฟเนอร์จะให้ภาพของบทบาทของศาสนาอิสลามและกลุ่มการเมืองอิสลามได้อย่างยอดเยี่ยม แต่กระนั้นยังไม่เห็นว่ามึงานศึกษาชิ้นใดที่ให้ความสำคัญมากเพียงพอต่อการทำความเข้าใจชีวิตทางอารมณ์ความรู้สึกของชาวมุสลิมอินโดนีเซียในมิติทางประวัติศาสตร์เลย นอกจากนี้ การสำรวจงานศึกษาของผู้วิจัยในปัจจุบันนั้น ไม่ว่าจะในภาษาไทย อังกฤษ หรืออินโดนีเซีย พบว่างานที่อาจเกี่ยวข้องอยู่บ้างนั้นโดยส่วนใหญ่มักเป็นงานทางมานุษยวิทยา เช่น งานช่วงยุคอาณานิคมของเจน เบโล (Belo, 1935; 1960) และเกรเกอร์ เบทสัน กับมาร์กาเรต มีด (Bateson & Meed, 1942) และงานศึกษายุคหลังอาณานิคมของฮิลเดิร์ต เกียร์ตซ์ (Geertz, 1961) ที่ศึกษาเกี่ยวกับระบบเครือญาติของชาวชวา กับการอบรมบ่มเพาะพฤติกรรมและอารมณ์ความรู้สึก รวมไปถึงรวมบทความบางชิ้นของคลิฟฟอร์ด เกียร์ตซ์ (Geertz, 1973) ซึ่งให้ข้อสังเกตที่น่าสนใจเกี่ยวกับอารมณ์ความรู้สึกโดยการตีความผ่านบทบาทของวัฒนธรรม นอกจากนี้ยังมีงานทางมานุษยวิทยาอารมณ์ชิ้นอื่น ๆ อีกหลายชิ้นที่พยายามทำความเข้าใจอารมณ์ความรู้สึกของชาวมุสลิมอินโดนีเซียนอกเกาะชวา เช่น งานของฮอลแลนกับเวลเลนแคมป์ (Hollan & Wellenkamp, 1994; 1996) และคาร์ล ไฮเดอร์ (Heider, 1991)

ด้วยเหตุนี้ บทความวิจัยชิ้นนี้จึงต้องการสำรวจบทบาททางการเมืองของอารมณ์ความรู้สึกของมุสลิมอินโดนีเซียในขอบเขตพื้นที่เกาะชวา เพื่อแสดงให้เห็นถึงภาพการเมืองอินโดนีเซียกับบทบาทของอิสลามมิติใหม่ในช่วงยุคระเบียบใหม่ ทั้งนี้เพื่อตอบคำถามที่ว่าปัจจัยใดที่ทำให้อารมณ์ความรู้สึกร่วมของมุสลิมอินโดนีเซียในชวาในช่วงยุคระเบียบใหม่จึงแปรสภาพกลายเป็นพลังทางการเมือง รวมทั้งมีบทบาทและส่งผลต่อภูมิทัศน์ทางการเมืองอินโดนีเซียในยุคระเบียบใหม่ โดยผู้วิจัยต้องการวิเคราะห์มิติด้านอารมณ์ความรู้สึกของมุสลิมอินโดนีเซียกับบทบาททางการเมืองผ่านงานวรรณกรรมประเภทกวีนิพนธ์อินโดนีเซียสมัยใหม่ เนื่องจากตั้งแต่ในช่วงทศวรรษ 1970 เป็นต้นมานั้น ความเป็นมุสลิมอันเคร่งครัดที่แสดงออกมาผ่านทางวรรณกรรมประเภทนี้เป็นปรากฏการณ์ใหม่และไม่เคยเกิดขึ้นอย่างดาษดื่นมาก่อน

เมื่อเปรียบเทียบกับงานเขียนประเภทกวีนิพนธ์ในช่วงก่อนสุฮาร์โตจะครองอำนาจ

ทั้งนี้การวิเคราะห์การก่อเกิดอารมณ์ความรู้สึกทางศาสนาผ่านหลักฐานจำพวกกวีนิพนธ์อินโดนีเซียสมัยใหม่ที่เขียนในภาษาอินโดนีเซียและได้ปรากฏออกมาในช่วง ค.ศ.1973-1988 อันเป็นช่วงที่ระบอบสุฮาร์โตหรือยุคระเบียบใหม่มีความมั่นคงอย่างมากนี้ ผู้วิจัยใช้กรอบคิดระบอบอารมณ์ความรู้สึก (emotional regime) ของวิลเลียม เรดดี (William Reddy) นักประวัติศาสตร์อารมณ์ความรู้สึกชาวอเมริกันเป็นกรอบแนวคิดสำคัญในการพิจารณาบทบาทของอารมณ์ความรู้สึกต่อการเปลี่ยนแปลงทางการเมือง ดังที่เรดดีได้นำเสนอไว้ว่าไม่ว่าระบอบการเมืองใด ๆ เมื่อได้ถูกสถาปนาขึ้นแล้ว ระบอบการเมืองนั้นก็จะมีการสถาปนาระบอบอารมณ์ความรู้สึกบางอย่างขึ้นมากำกับเสมอ บทความวิจัยชิ้นนี้ต้องการเสนอว่า ความรู้สึกเชิงศีลธรรมแบบอิสลาม (Islamic moral sentiment) เป็นอารมณ์ความรู้สึกร่วมของชาวมุสลิมอินโดนีเซียและเป็นหนึ่งในอุดมคติทางการเมืองสำคัญในการเคลื่อนไหวทางการเมืองและวัฒนธรรมของมวลชนมุสลิมในช่วงยุคระเบียบใหม่ ซึ่งค่อย ๆ ก่อตัวขึ้นมาท้าทายอำนาจของระบอบสุฮาร์โตหรือยุคระเบียบใหม่ที่พวกเขามองว่าเลื่อมถอยทั้งทางการเมืองและศีลธรรม

วัตถุประสงค์

1. เพื่อศึกษาการก่อตัวของอารมณ์ความรู้สึกเชิงศีลธรรมแบบอิสลามของมุสลิมอินโดนีเซียในยุคสุฮาร์โตระหว่าง ค.ศ.1973-1988
2. เพื่อศึกษาการเคลื่อนไหวทางการเมืองของกลุ่มการเมืองอิสลามในประวัติศาสตร์การเมืองอินโดนีเซียร่วมสมัย

กรอบแนวคิดในการวิจัย

ผู้วิจัยใช้กรอบแนวคิดระบอบอารมณ์ความรู้สึก (emotional regime) ของวิลเลียม เรดดี (William Reddy) มาใช้ในการอ่านวิเคราะห์หลักฐานด้วยแบบแผนวิธีการวิจัยทางประวัติศาสตร์ตามแนวทางของเรดดีซึ่งได้เสนอไว้ในงานเรื่อง *The navigation of feeling: A framework for the history of emotions* (Reddy, 2001) โดยเรดดีได้ยกตัวอย่างฝรั่งเศสในคริสต์ศตวรรษที่ 18 และ 19 เพื่อชี้ให้เห็นว่าก่อนการเปลี่ยนระบอบการเมืองจากสมบูรณาญาสิทธิราชย์ซึ่งมีระบอบความรู้สึกอ้างอิงอยู่กับเรื่องเกียรติยศและชาติกำเนิดไปสู่ระบอบสาธารณรัฐหรือระบอบความรู้สึกแบบใหม่ในฝรั่งเศสนั้น ผู้คนในสังคมรู้สึกยึดติดกับความเข้มงวดและเคร่งครัดเกินไป

ของระบอบการเมืองและระบอบความรู้สึกแบบเก่า จึงทำให้เกิดอารมณ์ความรู้สึกใหม่ ๆ ในบรรยากาศทางสังคมวัฒนธรรมใหม่ขึ้น ทว่าการหลีกเลี่ยง ฝ่าฝืน หรือแสวงง ในการปฏิบัติตามกฎเกณฑ์ภายใต้ระบอบความรู้สึกแบบเก่า ก็อาจทำให้ปัจเจกบุคคล ผู้นั้นก็จะถูกลงโทษหรือได้รับความทุกข์ทนจากระบอบความรู้สึกแบบเก่าได้

ด้วยเหตุนี้ เรตต์จึงได้สร้างกรอบมโนทัศน์ที่เรียกว่า ระบอบอารมณ์ความรู้สึก (emotional regime) ความทุกข์ทนทางความรู้สึก (emotional suffering) และที่พักพิงทางอารมณ์ความรู้สึก (emotional refuge) ขึ้นเพื่ออธิบายบทบาทของอารมณ์ความรู้สึก ในชีวิตทางการเมืองของชาวฝรั่งเศส โดยได้อธิบายว่าในทุกะบอบทางการเมือง และทุกอำนาจนำทางวัฒนธรรมนั้น มักมีการสร้างแบบแผนอันเป็นบรรทัดฐาน ในการจัดการอารมณ์ความรู้สึกของบรรดาสมาชิกในสังคม เช่น กระตุ้นความคิดของปัจเจกบุคคลให้แสดงอารมณ์ออกมาตามบรรทัดฐานนั้น ๆ แต่การกระตุ้นดังกล่าวมีแนวโน้มที่ทำให้ปัจเจกบุคคลเปลี่ยนแปลงอุดมคติหรือเบี่ยงเบนไปจากเป้าหมายของบรรทัดฐานหรือระบอบอารมณ์ ในขณะเดียวกัน ในระบอบความรู้สึกหนึ่ง ๆ ก็ยังเผยให้เห็นความขัดแย้งและความตึงเครียด จนท้ายที่สุดนำไปสู่การเกิดวิกฤติและความล้มเหลว (Reddy, 2001, pp. 122–123) ดังนั้น ในบทความวิจัยชิ้นนี้ผู้วิจัย จึงต้องการแสดงให้เห็นว่าภาวะแบบใดภายใต้ระบอบสฤยารโตหรือยุคระเบียบใหม่ได้สร้างความทุกข์ทนทางความรู้สึกแก่ชาวมุสลิมอินโดนีเซีย ในขณะเดียวกัน มุสลิมอินโดนีเซียสร้างระบอบอารมณ์ความรู้สึกใหม่ขึ้นมาอย่างไร โดยขอบเขตการศึกษานี้จะจำกัดเฉพาะแต่ในพื้นที่เกาะชวาในช่วงระหว่าง ค.ศ.1973–1988 อันเป็นช่วงเวลาที่ยุคระเบียบใหม่มีความมั่นคงอย่างมาก

วิธีดำเนินการวิจัย

บทความวิจัยชิ้นนี้ดำเนินการวิจัยโดยการวิเคราะห์เอกสารขั้นต้นและชั้นรอง อันประกอบด้วยวรรณกรรมประเภทวินิพนธ์สมัยใหม่ของมุสลิมอินโดนีเซียในภาษาอินโดนีเซีย และงานศึกษาทางประวัติศาสตร์และการเมืองอินโดนีเซียยุคหลังอาณานิคม เพื่อมานำเสนอในรูปแบบการพรรณนาวิเคราะห์ (analytic description) ตามหลักการวิจัยเอกสาร (documentary research)

ระบอบสุฮารโตหรือยุคระเบียบใหม่

ในวันที่ 11 มีนาคม ค.ศ.1966 สุการ์โนได้ลงนามในหนังสือคำสั่งมอบอำนาจเต็มอย่างไม่เต็มใจให้แก่นายพลสุฮารโตเพื่อฟื้นฟูความสงบเรียบร้อยของบ้านเมือง อำนาจความสะดวกให้แก่การทำงานของรัฐบาล ปกป้องประธานาธิบดี และพิทักษ์การปฏิวัติอินโดนีเซีย หนังสือคำสั่งฉบับนี้ถูกเรียกกันโดยย่อว่า “ซูเปอร์เซมาร” (Supersemar) อาจถือเป็นปฐมบทของการขึ้นสู่อำนาจทางการเมืองของนายพลสุฮารโตและความชอบธรรมในการใช้อำนาจทางการเมืองในอินโดนีเซีย หลังจากนั้นเพียงหนึ่งปี สมัชชาที่ปรึกษาประชาชนชั่วคราวหรือรัฐสภาอินโดนีเซียขณะนั้นซึ่งล้วนมาจากการแต่งตั้งของสุฮารโต ก็ได้ดำเนินการถอดถอนสุการ์โนออกจากตำแหน่ง พร้อมกับลงมติแต่งตั้งนายพลสุฮารโตขึ้นดำรงตำแหน่งประธานาธิบดีรักษาการในเดือนมีนาคม ค.ศ.1967 ต่อมาใน ค.ศ.1968 นายพลสุฮารโตได้รับเสียงสนับสนุนจากสมาชิกรัฐสภาเพื่อแต่งตั้งเป็นประธานาธิบดีคนที่ 2 ของอินโดนีเซียอย่างเป็นทางการ (Ricklefs, 2001, pp. 342-351) กล่าวได้ว่า เหตุการณ์สำคัญทั้งหมดนี้ถือเป็นหมุดหมายสำคัญของการสถาปนาระบอบการเมืองที่เรียกว่ายุคระเบียบใหม่หรือระบอบสุฮารโต อันหมายถึงระบอบการเมืองที่อยู่ตรงกันข้ามกับระบอบเก่าสมัยสุการ์โน

ตั้งแต่หลังเหตุการณ์เกสตาป (Anderson & Mcvey, 2009; Hindley, 1968; Werthiem, 1966; 1979) สุฮารโตได้ทุ่มเทกำลังและทรัพยากรในการกวาดล้างฝ่ายตรงข้ามทางการเมืองของเขา โดยเป้าหมายลำดับแรกคือทำลายล้างพรรคคอมมิวนิสต์อินโดนีเซีย (PKI) ซึ่งเกิดขึ้นในระหว่างเดือนตุลาคม ค.ศ.1965-มกราคม ค.ศ.1966 หลังจากนั้นไม่นาน สุฮารโตก็ได้กวาดล้างบรรดาแกนนำพรรค สมาชิกพรรค และผู้เห็นอกเห็นใจ รวมไปถึงบรรดานายทหารนอกแถว ข้าราชการ และคนอื่น ๆ ที่ให้การสนับสนุนสุการ์โนและ PKI จนหมดสิ้น นอกจากนี้ยังรวมถึงการฟื้นฟูความสัมพันธ์ระหว่างประเทศกับประเทศโลกตะวันตก โดยตัดความสัมพันธ์กับประเทศคอมมิวนิสต์จีนที่เริ่มต้นมาตั้งแต่ในช่วงทศวรรษ 1960 ยกเลิกนโยบายต่อต้านตะวันตกในสมัยสุการ์โน กลับเข้าเป็นสมาชิกขององค์การสหประชาชาติ (UN) องค์การการค้าโลก (WHO) และกองทุนการเงินระหว่างประเทศ (IMF) อีกครั้งหลังจากที่สุการ์โนได้ตัดสินใจลาออกไปใน ค.ศ.1965 (Thee Kian Wie, 2002, p. 195) กล่าวโดยสังเขปได้ว่า การรื้อฟื้นความสัมพันธ์กับโลกตะวันตก การขอความช่วยเหลือทางเศรษฐกิจจากประเทศโลกตะวันตกและญี่ปุ่น การละทิ้งนโยบายเผชิญหน้ากับมาเลเซีย และการตัดความสัมพันธ์กับจีน ล้วนทำให้จุดยืนการเมืองระหว่าง

ประเทศในสมัยสุฮาร์โตนั้นจึงเป็นการต่อต้านคอมมิวนิสต์และสนับสนุนประเทศในโลกเสรี

ในช่วงทศวรรษ 1970 ดูเหมือนว่าเป็นช่วงที่สุฮาร์โตและบรรดาชนชั้นนำทางการเมืองที่ใกล้ชิดได้ค้นพบรูปแบบหรือระบอบการเมืองที่เหมาะสมกับอินโดนีเซีย โดยเฉพาะอย่างยิ่งในช่วงระหว่าง ค.ศ.1973-1988 ตามข้อเสนอในงานชิ้นสำคัญที่สำรวจกระแสความคิดทางการเมืองของชาวอินโดนีเซียในช่วงยุคระเบียบใหม่เรื่อง *Indonesian politics and society: A reader* ของดาวิด บูร์ชีเยร์และเวดี ฮาดิซ (Bourchier & Hadiz, 2003) ซึ่งได้พัฒนาปรับปรุงจากงานศึกษาความคิดทางการเมืองของชาวอินโดนีเซียชิ้นสำคัญเรื่อง *Indonesian political thinking 1945-1965* ภายใต้การรวบรวมของสองบรรณาธิการ คือ เฮอร์เบิร์ต เฟธ และแลนซ์ คาสเซิลส์ (Feith & Castles, 1970)

บูร์ชีเยร์กับฮาดิซเสนอว่า ระบอบสุฮาร์โตหรือยุคระเบียบใหม่นั้นวางอยู่บนกระแสความคิดทางการเมืองที่เรียกว่า “อินทรีย์ภาพ” (organicism) อันเป็นอุดมการณ์อย่างเป็นทางการของระบอบสุฮาร์โต โดยความคิดหรืออุดมการณ์ทางการเมืองประกอบด้วยอุดมคติเรื่องความมีระเบียบ ความสามัคคี และการปกครองแบบลำดับชั้น ดังจะเห็นได้ว่าการใช้อำนาจของรัฐอินโดนีเซียของสุฮาร์โตนั้นสะท้อนให้เห็นถึงแนวคิดเรื่องครอบครัวแบบจารีต (traditional family) และสังคมแบบชุมชนที่อยู่กันอย่างมีระเบียบเรียบร้อย โดยปฏิเสธแนวคิดทางการเมืองแบบคอมมิวนิสต์และเสรีนิยมสุดโต่ง เนื่องจากแนวคิดทั้งสองกระแสนี้ถูกมองว่าก่อให้เกิดความแตกแยกและการแบ่งฝักแบ่งฝ่ายในสังคม ทั้งนี้แนวคิดองคภาพนิยมนั้นมียุทธศาสตร์บางส่วนมาจากอุดมคติของชนชั้นนำแบบจารีตของชาว และบางส่วนเป็นแนวคิดที่ต่อต้านความคิดหรืออุดมคติแบบยูเครูแจ็งในโลกตะวันตก โดยกระแสความคิดทางการเมืองดังกล่าวนี้เริ่มแพร่หลายตั้งแต่ในช่วงการอภิปรายเกี่ยวกับร่างรัฐธรรมนูญใน ค.ศ.1945 ซึ่งได้รับแรงสนับสนุนจากกลุ่มข้าราชการหัวอนุรักษ์นิยมและนายทหารระดับสูงในช่วงทศวรรษ 1950 และทศวรรษ 1960 จนในที่สุดโครงสร้างทางการเมืองของระบอบสุฮาร์โตก็เริ่มเข้ารูปเข้ารอยและมีความมั่นคงขึ้นในช่วงต้นทศวรรษ 1970 (Bourchier & Hadiz, 2003, p. 8)

ลักษณะเฉพาะของระบอบสุฮาร์โต คือ การอ้างว่ากองทัพเป็นผู้พิทักษ์สูงสุดของรัฐ และมีสิทธิ์ตลอดกาลในการเข้าไปมีส่วนร่วมทางการเมือง ด้วยเหตุนี้กระแสความคิดทางการเมืององคภาพนิยมยังพื้นฐานรองรับหลักการ “ทวีฟุงซี” (dwifungsi) ที่มอบบทบาททางสังคมและการเมืองให้แก่ทหารในฐานะส่วนหนึ่ง

ของครอบครัวแห่งชาติ รวมทั้งแนวคิดการพัฒนาทางเศรษฐกิจสมัยอุตสาหกรรมที่ปราศจากการเมืองหรือเรื่องของอุดมการณ์ทางการเมือง (Bourchier & Hadiz, 2003, p. 28) แม้ทหารสนับสนุนหลักการดังกล่าวมาตั้งแต่ก่อนการเปลี่ยนแปลงทางการเมืองในปี ค.ศ.1965 แต่ใน ค.ศ.1966 หลักการทหารก็ถูกประกาศใช้อย่างเป็นทางการ โดยมีอาลี มูโตโป (Ali Mutopo) นายทหารผู้รับใช้ใกล้ชิดกับสุฮาร์โตเป็นผู้ออกแบบระบอบการเมืองการปกครองยุคระเบียบใหม่ และได้จัดวางให้กองทัพอินโดนีเซียมีหน้าที่เป็นผู้พิทักษ์รัฐและประธานาธิบดีสุฮาร์โตที่เปรียบดังบิดาของรัฐหรือหัวหน้าครอบครัวใหญ่แห่งชาติตามอุดมคติของคาพยพนิยม ในขณะเดียวกัน กองทัพก็ยังมีหน้าที่ดูแลความมั่นคงของสาธารณชนโดยเข้าไปยุ่งเกี่ยวกับกิจการและชีวิตของพลเรือนในทุกระดับหน่วยการปกครอง

นอกจากนี้ อาลี มูโตโปและบรรดาคนใกล้ชิดยังได้สร้างพรรคการเมืองขึ้นมาเพื่อทำหน้าที่เป็นกลไกรับใช้รัฐบาลสุฮาร์โตและก่อสร้างระบบพรรคการเมืองขึ้นมาใหม่ ทั้งนี้แม้ระบอบสุฮาร์โตจะแตกต่างจากระบอบสุการ์โนหลายประการ แต่มีสิ่งหนึ่งที่ทั้งสองระบอบมีร่วมกัน คือ การไม่เชื่อมั่นในระบอบการเมืองประชาธิปไตยแบบในโลกตะวันตก ดังนั้นระบอบสุฮาร์โตจึงพยายามควบคุมการถกเถียงบนพื้นที่สาธารณะและชุมพลทางการเมืองกลุ่มอื่น ๆ เพื่อมิให้ก้าวขึ้นมาท้าทายระบอบได้ ด้วยเหตุนี้ ญกญแจสำคัญในการขับเคลื่อนหรือธำรงระบอบสุฮาร์โตไว้ คือ การสลายความเป็นการเมืองของมวลชนอินโดนีเซีย หรือเรียกอีกอย่างหนึ่งว่าหลักการ “มวลชนที่ล่องลอย” (floating mass) ซึ่งเป็นความพยายามตัดขาดประชาชนออกจากการเข้าไปมีส่วนร่วมในการเคลื่อนไหวทางการเมืองกับพรรคการเมือง หรือกลุ่มอุดมการณ์ต่าง ๆ เหมือนที่เคยเกิดขึ้นในช่วงก่อนหน้านี

ทั้งนี้ เหตุผลสำคัญเบื้องหลังการสลายความเป็นการเมืองแบบมวลชน คือ ความขัดแย้งและความแตกแยกทางการเมืองในช่วงก่อนนี้ถูกมองว่าเป็นสิ่งที่ขัดขวางการพัฒนาทางเศรษฐกิจ โดยในช่วงทศวรรษ 1950 ถึงช่วงกลางทศวรรษ 1960 นั้น ทรัพยากรของประเทศและประชาชนถูกหันเหไปกับการเคลื่อนไหวทางการเมืองแทนที่จะเป็นกิจกรรมทางเศรษฐกิจ ด้วยเหตุนี้สุฮาร์โต อาลี มูโตโป และบรรดาชนชั้นนำผู้ใกล้ชิดสุฮาร์โตจึงเลือกที่จะสร้างกลไกทางการเมืองของตนขึ้นมาผ่านกลุ่มการเมืองของกองทัพที่ถูกก่อตั้งขึ้นตั้งแต่ในช่วง ค.ศ.1963 ในชื่อของกลุ่มสหชีพ (Sekretariat Bersama Golongan Karya, Sekber Golkar) ซึ่งต่อมาได้รับการยกระดับเป็นพรรคสหชีพหรือโกลคาร์ (Partai Golongan Karya, Golkar) นับตั้งแต่การเลือกตั้งทั่วไปครั้งแรกในปี ค.ศ.1971 พรรคโกลคาร์ก็ได้กลายเป็นพรรคการเมืองของรัฐบาลอย่างมี

ประสิทธิภาพเหนือพรรคการเมืองอื่น ๆ โดยมีการดูดกลืนนักการเมืองฝ่ายพลเรือน ข้าราชการก็ถูกบังคับให้เข้าเป็นสมาชิกของโกศลคาร์ รวมทั้งพรรคยังได้รับเงินทุน และทรัพยากรต่าง ๆ จากรัฐบาลอย่างมหาศาล

อย่างไรก็ตาม แม้โกศลคาร์ได้รับชัยชนะอย่างท่วมท้นในการเลือกตั้งทั่วไป ใน ค.ศ.1971 แต่ก็ได้ลดความวิตกกังวลของรัฐบาลสุฮาร์โตต่อพรรคการเมือง อิสลามที่ยังมีฐานเสียงหนาแน่น ด้วยเหตุนี้ใน ค.ศ.1973 จึงมีการยุบรวม พรรคการเมืองต่าง ๆ ที่ยังคงมีอยู่ในขณะนั้นให้เหลือเพียงสองพรรค กล่าวคือ ระเบียบ สุฮาร์โตได้สร้างพรรคเอกภาพพัฒนา (Partai Persatuan Pembangunan, PPP) ขึ้นใหม่เพื่อดูดกลืนพรรคการเมืองอิสลามต่าง ๆ เข้ามารวมกันเป็นพรรคเดียว ในขณะที่พรรคการเมืองนอกกลุ่มการเมืองอิสลามซึ่งแทบจะหมดพลังทางการเมือง ไปแล้วก็ถูกยุบรวมเข้ามาอยู่ภายใต้พรรคการเมืองเดียวกันเช่นกัน คือ พรรคประชาธิปไตยอินโดนีเซีย (Partai Demokrasi Indonesia, PDI) (Ricklefs, 2001, pp. 360-361) อีกทั้ง ยังมีการออกมาตรการกีดกันมิให้มวลชนเข้าร่วมเคลื่อนไหวทางการเมืองของพรรคนอกช่วงการเลือกตั้งทั่วไปที่จะจัดขึ้นทุก ๆ 5 ปี และอนุญาต ให้มีการขยายสาขาของพรรคลงไประดับเมืองใหญ่ และห้ามขยายสาขาพรรคลงไปในระดับที่ต่ำกว่าอำเภอ (Hefner, 2001, p. 100) ทั้งนี้กฎเกณฑ์ดังกล่าวนี้ได้รับการ คาดหวังว่าจะดึงมวลชนชาวอินโดนีเซียกลับไปสู่กิจกรรมการผลิตและพัฒนา เศรษฐกิจประเทศ (Brown, 2003, p. 204) กล่าวได้ว่า ตั้งแต่ ค.ศ.1973 เป็นต้นมา ระเบียบ สุฮาร์โตสามารถควบคุมการเมืองของประเทศได้อย่างเบ็ดเสร็จ โดยไม่มีกลุ่ม การเมืองใดก้าวขึ้นมาท้าทายได้อีก

นอกจากนี้ ระเบียบสุฮาร์โตยังเน้นย้ำความสำคัญอย่างยิ่งแก่หลักการ หรืออุดมการณ์แห่งรัฐปรัชญาศีล (Pancasila) โดยปรัชญาศีลเป็นผลผลิตของคุณค่า และวัฒนธรรมชาวพื้นเมืองอินโดนีเซีย ซึ่งขัดแย้งกับกระแสความคิดแบบคอมมิวนิสต์ และเสรีนิยมอันเป็นแนวคิดที่ถูกมองว่าแปลกแยกและไม่เข้ากับบุคลิกของ ชาวอินโดนีเซีย แม้ปรัชญาศีลเป็นมรดกที่ตกทอดมาตั้งแต่ในช่วง ค.ศ.1945 แต่ก็ถูก มองว่าเป็นฉันทามติของชนชั้นนำทางการเมืองอินโดนีเซียในสมัยนั้นเพื่อประกาศ ความเป็นกลางทางศาสนาของรัฐอินโดนีเซียที่กำลังจะก่อกำเนิดขึ้น โดยหลักปรัชญาศีล ประกอบด้วย 5 หลักการ คือ เชื่อในพระเจ้า ชาตินิยม มนุษยนิยม ความยุติธรรม ทางสังคม และประชาธิปไตย ในช่วงยุคระเบียบใหม่สุฮาร์โตได้ทำให้หลักการปรัชญาศีล เป็นมากกว่าอุดมคติของรัฐ โดยมีการบังคับใช้กฎหมายให้ทุกองค์กรหรือสถาบัน ของรัฐและเอกชน รวมทั้งปัจเจกบุคคลต้องน้อมนำไปเป็นแนวทางในการปฏิบัติ

ในฐานะหลักการแห่งชาติอันเดียวร่วมกันในปี ค.ศ.1985 ทั้งนี้สุฮาร์โตมองว่าการออกกฎหมายดังกล่าวเป็นความสำเร็จอันยิ่งใหญ่ภายใต้การบริหารประเทศของตน รวมทั้งเป็นการขจัดปัญหาความขัดแย้งทางอุดมการณ์และศาสนาที่เกิดขึ้นในอดีต (Bourchier & Hadiz, 2003, p. 14)

กระนั้นรากเหง้าทางวัฒนธรรมแบบจารีตดั้งที่กล่าวมาข้างต้นเป็นเพียงองค์ประกอบหนึ่งของระบอบการเมืองในยุคระเบียบใหม่เท่านั้น เนื่องจากคุณลักษณะอันสำคัญยิ่งของระบอบการเมืองในยุคระเบียบใหม่นี้ คือ ความเป็นสมัยใหม่ซึ่งเน้นความสำคัญของการพัฒนา ความก้าวหน้า และการเติบโตทางเศรษฐกิจอย่างรวดเร็ว แม้รากเหง้าแบบจารีตนิยมกับความทันสมัยใหม่ขัดแย้งกัน แต่บรรดาชนชั้นนำทางการเมืองในยุคระเบียบใหม่ก็มีความสามารถเพียงพอในการออกแบบให้ระบอบการเมืองสามารถเก็บเกี่ยวผลประโยชน์ทางเศรษฐกิจแบบทุนนิยมเสรี โดยปฏิเสธวัฒนธรรมปัจเจกชนนิยมและระบอบการเมืองประชาธิปไตยแบบเสรีตามแบบทุนนิยมตะวันตก

หลังจากรัฐบาลสุฮาร์โตสามารถจัดการกับปัญหาทางการเมืองได้สำเร็จจุลวงตั้งแต่ในช่วงต้นทศวรรษ 1970 หัวใจหรือพันธกิจสำคัญของการสถาปนาระบอบสุฮาร์โตหรือยุคระเบียบใหม่นั้น คือ แผนการฟื้นฟูและพัฒนาเศรษฐกิจของประเทศ เนื่องจากสภาพทางเศรษฐกิจภายในประเทศตั้งแต่สมัยสุการ์โนนั้นอยู่ในสถานะที่ย่ำแย่ถึงขีดสุด โดยเฉพาะปัญหาอัตราเงินเฟ้อที่ทะยานขึ้นสูงลิ่ว ในการนี้สุฮาร์โตจึงได้ระดมนักวิชาการด้านเศรษฐศาสตร์ของประเทศเข้ามาแก้ไขปัญหานั้น ซึ่งส่วนใหญ่เป็นอาจารย์สอนในคณะเศรษฐศาสตร์ของมหาวิทยาลัยอินโดนีเซีย (Universitas Indonesia, UI) และจบการศึกษาด้านเศรษฐศาสตร์จากโลกตะวันตก โดยคนเหล่านี้เคยพบปะกับสุฮาร์โตตั้งแต่ในช่วงขบถปีท้าย ๆ ของสุการ์โน รวมทั้งยังเป็นฝ่ายสนับสนุนการถอนรากถอนโคน PKI และโค่นล้มสุการ์โน ทั้งนี้บรรดาผู้ชำนาญการด้านเศรษฐศาสตร์ (economic technocrats) เหล่านี้ซึ่งเป็นที่รู้จักกันในอีกชื่อว่า “มาเฟียเบิร์กเลย์” (Berkeley Mafia) เป็นกลุ่มคนสำคัญที่ทำงานร่วมกับนายทหารระดับสูงเพื่อช่วยเหลือสุฮาร์โตในการฟื้นฟูและพัฒนาประเทศ จนในที่สุดปัญหาเงินเฟ้อ งบประมาณขาดดุล และภาวะตกต่ำทางเศรษฐกิจก็ค่อย ๆ หดไป

ภายใต้การทำให้เศรษฐกิจเป็นสมัยใหม่ตามแนวนโยบายของบรรดาผู้ชำนาญการข้างต้น การกลับมาใช้ระบบเศรษฐกิจทุนนิยมแบบเสรี การหยิบยืมเงินทุนช่วยเหลือจากต่างประเทศ การออกกฎหมายควบคุมงบประมาณใน ค.ศ.1966 กฎหมายส่งเสริมการลงทุนจากต่างประเทศใน ค.ศ.1967 และกฎหมายสนับสนุนการลงทุนภายใน

ประเทศ ใน ค.ศ.1968 โดยทั้งหมดทำให้นับตั้งแต่ในช่วงทศวรรษ 1970 อัตราการเติบโตทางเศรษฐกิจของอินโดนีเซียมีเสถียรภาพและความสม่ำเสมอ โดยเศรษฐกิจทั้งสามภาคส่วนได้ขยายตัวอย่างน่าทึ่ง อันได้แก่ภาคการเกษตร อุตสาหกรรม และการบริการ โดยมีอัตราการเติบโตทางเศรษฐกิจหรือผลิตภัณฑ์มวลรวมประชาชาติ (Gross National Product, GNP) ของประเทศอยู่ในอัตราเฉลี่ยร้อยละ 6.8 ต่อปีโดยประมาณ ภาคอุตสาหกรรมและการบริการนั้นค่อย ๆ ขยายตัวจนกระทั่งกลายเป็นภาคเศรษฐกิจที่มีความสำคัญยิ่งต่อประเทศกำลังพัฒนา การลงทุนเพิ่มสูงขึ้นเรื่อย ๆ ทั้งการลงทุนจากในและต่างประเทศ และยังส่งผลให้มีการขยายตัวอย่างต่อเนื่องของภาคอุตสาหกรรมและการบริการ ในขณะที่การเติบโตของภาคการเกษตรนั้นเติบโตในอัตราคงที่และมีแนวโน้มจะหดตัวลง ผลของการเปลี่ยนแปลงเชิงโครงสร้างทางเศรษฐกิจดังกล่าวนี้จึงทำให้มีการอพยพย้ายถิ่นของผู้คนในชนบทเพื่อไปเป็นแรงงานในนิคมอุตสาหกรรมหรือในตัวเมืองขนาดใหญ่ โดยเฉพาะในเกาะชวา (Thee Kian Wie, 2002, pp. 196–206)

กล่าวได้ว่า ตั้งแต่ในช่วงกลางทศวรรษ 1960 ถึงทศวรรษ 1990 การเปลี่ยนแปลงโครงสร้างทางเศรษฐกิจในยุคสุฮาร์โตนั้นได้เปลี่ยนโฉมหน้าของอินโดนีเซียจากประเทศที่พึ่งพาภาคการผลิตแบบเกษตรกรรมอย่างสูง และมีการพัฒนาเศรษฐกิจอย่างย่ำแย่เมื่อเทียบกับบรรดาประเทศต่าง ๆ ในภูมิภาคเอเชียตะวันออกเฉียงใต้ไปสู่ประเทศอุตสาหกรรมใหม่ในช่วงกลางทศวรรษ 1990 ได้สำเร็จ กล่าวอีกอย่างหนึ่ง คือ ภายในเวลาเพียงสามทศวรรษอินโดนีเซียสามารถก้าวขึ้นจากประเทศที่มีพัฒนาการทางเศรษฐกิจอย่างน่าผิดหวังไปอยู่ในระดับประเทศที่ได้รับการพัฒนาทางเศรษฐกิจแล้วเช่นเดียวกับญี่ปุ่น เกาหลีใต้ ฮองกง ไต้หวัน สิงคโปร์ มาเลเซีย และไทย ดังนั้นเมื่อเศรษฐกิจของอินโดนีเซียเติบโตขึ้นอย่างต่อเนื่อง จึงส่งผลทำให้ชีวิตความเป็นอยู่และฐานะทางเศรษฐกิจของประชาชนดีขึ้นตามลำดับ โดยเห็นได้จากอัตราความยากจนสุดขีดของประชาชนลดลง ผู้คนมีเงินทุนเพียงพอในการลงทุน มีโอกาสศึกษาเล่าเรียนระดับสูงขึ้น ตลอดจนมีความคาดหวังในชีวิตเพิ่มสูงขึ้น ในขณะเดียวกันภาคการส่งออกเติบโต การกระจายรายได้ดีขึ้น และอัตราความยากจนแบบสุดขีดก็ค่อย ๆ หดหายไป

กล่าวโดยสรุป ระบอบสุฮาร์โตหรือยุคระเบียบใหม่ภายใต้อุดมคติหรือหลักการแบบองคาพยพนิยมนั้น รัฐต้องการประชาชนที่มีความขยันขันแข็งในกิจกรรมทางเศรษฐกิจ หรือเป็นพลังในการผลิตหรือแรงงานในโรงงานอุตสาหกรรมและในภาคส่วนอื่น ๆ ในการพัฒนาเศรษฐกิจตามแนวทางของรัฐ ในขณะเดียวกัน

รัฐได้สลายความเป็นการเมือง (depoliticalization) ของประชาชน โดยแยกประชาชน ออกจากการเป็นฐานมวลชนให้แก่พรรคการเมืองหรือกลุ่มกระแสความคิด หรืออุดมการณ์ทางการเมืองต่าง ๆ เหมือนที่เคยเกิดขึ้นในช่วงระหว่าง ค.ศ.1950-1965 กล่าวอีกอย่างหนึ่งก็คือ รัฐอินโดนีเซียนั้นมีระบบเศรษฐกิจทุนนิยมแบบเสรี ในขณะที่ ระบบการเมืองนั้นไม่เสรี เพราะการเคลื่อนไหวทางการเมืองของประชาชนต้องอยู่ ภายใต้การสอดส่องและควบคุมของรัฐเพื่อให้เป็นไปตามกฎเกณฑ์ บรรทัดฐาน และวัฒนธรรมทางการเมืองของระบอบสุฮาร์โต ทั้งนี้ภายใต้ระบอบสุฮาร์โต ความสัมพันธ์ระหว่างสุฮาร์โตกับกลุ่มการเมืองอิสลามและศาสนาอิสลามได้สะท้อนให้เห็นถึงความขัดแย้งและความพยายามอันล้มเหลวของกลุ่มการเมืองอิสลาม ในการบรรลุตามเป้าหมายของรัฐอีกด้วย

ความสัมพันธ์ระหว่างอิสลามกับระบอบสุฮาร์โต

เมื่อสุฮาร์โตเริ่มมีอำนาจเต็มตั้งแต่ ค.ศ.1966 โมฮัมหมัด ตะห์ลัน (Mohammad Dahlan) ซึ่งเป็นสมาชิกจากองค์กรมุสลิมสายจารีตหรือนะฮ์ดะตาตุล อุลามะ (Nahdlatul Ulama, NU) ได้รับการแต่งตั้งเป็นรัฐมนตรีในรัฐบาลสุฮาร์โตชุดแรก (ค.ศ.1967-1971) ในฐานะรัฐมนตรีกระทรวงการศาสนาได้เริ่มเคลื่อนไหวสนับสนุน เงินทุนผ่านศูนย์ตะวะห์อิสลาม (Pusat Dakwah Islam) โดยมีการประชุมเพื่อออกวาระ แนะนำให้มีการจัดตั้งสถานักปราชญ์มุสลิมแห่งชาติ จนกระทั่งในที่สุดสถานักปราชญ์ มุสลิมแห่งอินโดนีเซีย (Majelis Ulama Indonesia, MUI) ก็ได้รับการสถาปนาขึ้นอย่างเป็นทางการใน ค.ศ.1975 ทั้งนี้ MUI ถือเป็นความคาดหวังของสุฮาร์โตในการสร้าง กลุ่มมุสลิมอินโดนีเซียที่มีเอกภาพ เพื่ออำนวยความสะดวกและวาระทางศาสนา ขององค์กรมุสลิมต่าง ๆ ในอินโดนีเซีย อย่างไรก็ตาม MUI ไม่ได้มีอำนาจในทาง ปฏิบัติ โดยทำหน้าที่เป็นเพียงสถาบันกลางของรัฐในการสนับสนุนกิจกรรมทางศาสนา และเป็นที่ปรึกษาเกี่ยวกับอิสลามขององค์กรมุสลิมต่าง ๆ ในอินโดนีเซีย โดยยึดถือ หลักการปัญจศีลเป็นอุดมการณ์ขององค์กร

ในขณะเดียวกัน ความสัมพันธ์ระหว่างกลุ่มการเมืองอิสลามกับสุฮาร์โตนั้น กลับไม่ได้ลงรอยกันอย่างราบรื่นและกลุ่มการเมืองอิสลามก็ถูกมองอย่างไม่เป็นมิตร รวมทั้งสุฮาร์โตก็หาโอกาสตูดกลืนมุสลิมอินโดนีเซียให้อยู่ในการควบคุมและเข้ามา เป็นส่วนหนึ่งในระบอบการเมือง เพราะคนเหล่านี้คือผู้มีสิทธิออกเสียงเลือกตั้ง ตั้งแต่ ในช่วงทศวรรษ 1970 เมื่อการเติบโตทางเศรษฐกิจทำให้รัฐสามารถกระจายสวัสดิการ แก่ประชาชนอย่างทั่วถึงมากขึ้น รวมทั้งสามารถจัดปัญหาความอดอยากแร้นแค้น

และลดอัตราการเสียชีวิตลงได้ จึงทำให้มีประชากรมุสลิมเพิ่มขึ้นตามมาด้วย ทั้งนี้จากการสำรวจสำมะโนครัวใน ค.ศ.1971 พบว่า อินโดนีเซียมีประชากรทั้งสิ้นจำนวน 119.2 ล้านคน ในจำนวนทั้งหมดนี้มีร้อยละ 17.3 เป็นอัตราส่วนของกลุ่มประชากรที่อยู่ในเขตเมือง ตัวเลขดังกล่าวตรงกันข้ามกับในช่วง ค.ศ.1961 ที่มีจำนวนเพียงร้อยละ 14.8 และ ค.ศ.1930 ที่มีร้อยละ 3.8 โดยเกาะชวาเป็นพื้นที่ที่มีประชากรอาศัยอยู่หนาแน่นที่สุด ซึ่งใน ค.ศ.1971 นั้นพบว่าในชวามีจำนวนประชากรมากกว่าครึ่งหนึ่งของจำนวนประชากรทั้งประเทศ คือ ร้อยละ 60.4 โดยเฉพาะในมหานครจากการดาเมืองหลวงของประเทศมีจำนวนผู้อยู่อาศัยมากถึง 4.5 ล้านคน กระทั่งใน ค.ศ.1980 อัตราขยายตัวของประชากรอินโดนีเซียได้เพิ่มสูงขึ้นถึงจำนวน 147.8 ล้านคน (Ricklefs, 2001, pp. 344–345)

ในขณะที่การสำรวจข้อมูลผู้นับถือศาสนาต่าง ๆ ในประเทศอินโดนีเซีย พบว่าใน ค.ศ.1971 มีอัตราส่วนประชากรที่นับถือศาสนาอิสลามทั้งหมดกว่าร้อยละ 90 แต่ในขณะเดียวกัน อัตราส่วนผู้นับถือศาสนาคริสต์ก็เพิ่มขึ้นอย่างมีนัยสำคัญเช่นกัน กล่าวคือ จากในช่วง ค.ศ.1933 ภายใต้อาณานิคมพบว่ามีจำนวนผู้นับถือศาสนาคริสต์เพียงร้อยละ 2.3 เท่านั้น แต่ใน ค.ศ.1971 ผู้นับถือศาสนาคริสต์ได้เพิ่มสูงขึ้นถึงร้อยละ 7.5 หรือมีจำนวนเกือบ 9 ล้านคน โดยเฉพาะอย่างยิ่งในพื้นที่ชวากลางและชวาตะวันออกที่มีผู้เปลี่ยนมานับถือศาสนาคริสต์เพิ่มขึ้นร้อยละ 2.1 และ 1.7 ตามลำดับ โดยชาวคริสต์ใหม่เหล่านี้มักอาศัยอยู่ในเมืองใหญ่ ๆ ของชวากลางและตะวันออก เช่น ยอกยาคารตา สุรการตา และมาเกอลัง ซึ่งส่วนใหญ่เป็นกลุ่มชาติพันธุ์ชวาและรองลงมาคือกลุ่มคนเชื้อสายจีน (Ricklefs, 2001, p. 355; 2012, pp. 138, 140) อย่างไรก็ตาม การเพิ่มจำนวนของชาวคริสต์ในอินโดนีเซียสร้างความหวาดวิตกให้แก่บรรดาชาวนาตรีหรือมุสลิมเคร่งศาสนา ซึ่งได้ไปกระตุ้นให้เกิดขบวนการฟื้นฟูศาสนาอิสลามผ่านกิจกรรมที่เรียกว่า “ดะวะห์” (dakwah) โดยกิจกรรมดังกล่าวเป็นการชักชวนให้มุสลิม รวมทั้งมุสลิมแต่ในนามหรืออะบังอันให้หันมาปฏิบัติตนอย่างเคร่งครัดตามหลักอิสลามแทนที่จะเข้ารับนับถือศาสนาอื่น

นอกจากนี้ ภายใต้อาณานิคมการเมืองของกลุ่มการเมืองอิสลามยังถูกควบคุมอย่างเข้มงวด โดยเฉพาะอย่างยิ่งในช่วงระหว่าง ค.ศ.1973–1988 เนื่องจากสุฮาร์โตไม่เพียงได้จำกัด ควบคุม และต่อต้านอิทธิพลของกลุ่มการเมืองอิสลาม แต่ยังมีกลองโหด้วยความรู้แรงอีกด้วย โดยกลุ่มอิสลามสมัยใหม่ (Modernist Islam) เป็นกลุ่มได้รับความนิยมมากที่สุด ดังเช่นกรณีพรรคสมัคมสลามมุสลิมอินโดนีเซียหรือ “มัสยุมิ” (Partai Majelis Syuro Muslimin Indonesia,

Masyumi) (Palmier, 1954) ซึ่งถือเป็นพรรคการเมืองขนาดใหญ่ของมุสลิมสมัยใหม่ที่ถูกลบพรรคลงไปใน ค.ศ.1960 นั้นไม่ได้รับอนุญาตให้รื้อฟื้นขึ้นมาใหม่ แม้อดีตสมาชิกของพรรคมีสยุมบางส่วนได้แยกตัวออกไปก่อตั้งพรรคในนามใหม่ว่า พรรคมุสลิมแห่งอินโดนีเซีย หรือ “ปารมุซี” (Partai Muslimin Indonesia, Parmusi) แต่กระนั้นบรรดาแกนนำรุ่นอาวุโสจากมีสยุมเดิมก็ถูกรัฐบาลสุฮาร์โตกีดกันมิให้เข้ามามีส่วนร่วมในพรรคใหม่ ในขณะที่พรรคอิสลามจารีตนิยมหรือ NU ที่ค่อนข้างยืดหยุ่นโอนอ่อนไปกับการสถานการณ์ทางการเมืองที่เปลี่ยนไปในทุกยุคสมัย และเป็นหนึ่งในพันธมิตรกับกองทัพอินโดนีเซียในช่วงการกวาดล้างคอมมิวนิสต์และโค่นล้มสุการ์โนก็ไม่ได้เข้ามามีบทบาทหลักทางการเมืองเช่นกัน

เมื่อระบอบสุฮาร์โตหรือยุคระเบียบใหม่ค่อย ๆ หยั่งรากลึกลงในสังคมและการเมืองอินโดนีเซีย ความขุ่นเคืองของบรรดากลุ่มการเมืองอิสลามที่รู้สึกว่ายากจะรวมขอมกับท่าทีของรัฐบาลสุฮาร์โตก็ได้ปะทุขึ้น ดังเช่นกรณีร่างกฎหมายแต่งงานฉบับใหม่ใน ค.ศ.1973 ซึ่งอนุญาตให้มีการแต่งงานระหว่างคู่รักต่างศาสนาได้อย่างง่ายดายยิ่งขึ้น แต่เรื่องนี้ทำให้มุสลิมกลุ่มต่าง ๆ ทั้งสายจารีตและสมัยใหม่รู้สึกร่วมกันอันหนึ่งอันเดียวในการต่อต้านร่างกฎหมายฉบับดังกล่าว เช่น อิดัม คาลิด (Idham Khalid, ค.ศ.1921-2010) ประธานของ NU ขณะนั้นได้ออกมากล่าวคำปราศรัยคัดค้านความพยายามออกกฎหมายแต่งงานฉบับใหม่ของรัฐบาล (Bourchier & Hadiz, 2003, p. 85) รวมทั้งฮัมกา (Hamka หรือ Haji Malik Karim Amrullah, ค.ศ.1908-1981) อดีตนักการเมืองจากพรรคมีสยุม นักเคลื่อนไหวอิสลามสายปฏิรูปหรือมุสลิมสมัยใหม่ และนักเขียนอินโดนีเซียที่มีผลงานเกี่ยวในเรื่องศาสนาอิสลามมากที่สุดผู้หนึ่งก็ออกมาแสดงความรู้สึกตกใจและแสดงอาการตาสว่างต่อระบอบสุฮาร์โตผ่านบทความในหนังสือพิมพ์ Harian Kami (สหภาพนักศึกษาปฏิบัติการรายวัน) (Bourchier & Hadiz, 2003, pp. 85-88) จนในที่สุดเมื่อเผชิญกับการต่อต้านจากกลุ่มการเมืองอิสลามอย่างกลมเกลียวกันรัฐบาลสุฮาร์โตจึงยอมถอยร่างกฎหมายฉบับเดิมกล่าวได้ว่า กรณีนี้จึงเป็นชัยชนะเล็ก ๆ ของกลุ่มการเมืองอิสลามในช่วงยุคระเบียบใหม่ (Azra, 2003, pp. 76-95; Cammack, Young, & Heaton, 1996, p. 45)

นอกจากนี้ กลุ่มการเมืองอิสลามยังมองว่าสุฮาร์โตนั้นมีแนวโน้มต่อต้านอิสลามและต้องการแยกศาสนาออกจากการเมือง โดยสุฮาร์โตพยายามสถาปนาอุดมการณ์แห่งชาติหรือหลักปรัชญาศีลที่กำหนดให้ทุกปัจเจกบุคคลและองค์กรในอินโดนีเซียน้อมนำรับเอาอุดมการณ์ดังกล่าวเป็นแนวทางปฏิบัติ (Bourchier & Hadiz, 2003, pp. 97-98) ด้วยเหตุนี้จึงทำให้มุสลิมอินโดนีเซียและกลุ่มองค์กร

อิสลามต่างออกมาแสดงจุดยืนไม่ยอมรับการบังคับใช้หลักปรัชญาศีล เช่น คา. ฮา. ฮัสบูลเลาะห์ บัคกรี (K. H. Hasbullah Bakry, ค.ศ.1956–2020) นักกฎหมาย และนักวิชาการอิสลามที่ได้เขียนบทความวิจารณ์ตลอดสองสัปดาห์ของช่วงต้นเดือนสิงหาคม ค.ศ.1974 ลงในหนังสือพิมพ์ Harian Kami อันมีผลทำให้หนังสือพิมพ์ฉบับนี้กลายเป็นหนึ่งในสื่อสิ่งพิมพ์หลายสำนักที่ถูกรัฐบาลสั่งปิดไปในปีเดียวกันนั้น (Bourchier & Hadiz, 2003, p. 88) เช่นเดียวกับในกรณีของชาฟรุดดิน พระวีระนครา (Sjafruddin Prawiranegara, ค.ศ.1911–1989) ในวัย 72 ปี อดีตประธานาธิบดีในรัฐบาลชั่วคราวของสาธารณรัฐอินโดนีเซียเมื่อ ค.ศ.1948 รัฐมนตรีหลายสมัย และนักการเมืองจากพรรคัมสยุมิผู้มีวาทีแค้นแค้นและพูดจาโผงผาง ก็รู้สึกขุ่นเคืองต่อการออกกฎหมายบังคับใช้หลักปรัชญาศีลอย่างเป็นทางการต่อไปในปี ค.ศ.1983 โดยในวันที่ 17 กรกฎาคม ค.ศ.1983 ชาฟรุดดินจึงได้เขียนจดหมายเปิดผนึกไปถึงสุฮาร์โต เพื่อประท้วงการออกกฎหมายบังคับให้ทุกพรรคการเมืองและองค์กรทางสังคมยอมรับเอาหลักปรัชญาศีลเป็นอุดมการณ์พื้นฐาน (Bourchier & Hadiz, 2003, pp. 144–147)

ในขณะเดียวกัน สมาคมนักศึกษามุสลิมอินโดนีเซีย (Himpunan Mahasiswa Islam, HMI) หนึ่งในอดีตพันธมิตรของสุฮาร์โตในช่วงการกวาดล้างคอมมิวนิสต์ ก็ได้ออกมาแสดงท่าทีปฏิเสธไม่ยอมรับการบังคับใช้กฎหมายเรื่องหลักปรัชญาศีลเช่นกัน โดยทางสมาคมฯ ได้ออกแถลงการณ์ออกมาเป็นจุลสารเล่มเล็ก ๆ เพื่อวิพากษ์ร่างกฎหมายดังกล่าว ทั้งนี้ ชาร์รี อัซฮาร์ อาซิช (Charry Azhar Aziz) ประธานสภาสมาคมฯ ก็ได้อ่านรายละเอียดของคำแถลงการณ์ฉบับนั้นในรัฐสภาเมื่อวันที่ 20 กันยายน ค.ศ.1984 อย่างไรก็ตามเนื่องจากแรงกดดันจากอับดุล กาฟูร์ (Abdul Gafur, ค.ศ.1939–2020) รัฐมนตรีกิจการเยาวชนในขณะนั้น ในที่สุดสมาคมฯ ก็ต้องจำยอมถอนข้อคัดค้านดังกล่าวออกไปและยอมรับในหลักการปรัชญาศีลใน ค.ศ.1986 (Bourchier & Hadiz, 2003, p. 148) กล่าวได้ว่า แม้มีมุสลิมหลายกลุ่มได้ออกมาต่อต้านกฎหมายบังคับใช้ปรัชญาศีล เพราะมองว่าปรัชญาศีลกำลังกลายเป็นศาสนาใหม่ที่เข้ามาแทนที่ความเชื่อในอิสลาม อย่างไรก็ตาม การเดินทางหลักดันของสุฮาร์โตในกรณีนี้ทำให้มุสลิมอินโดนีเซียจำต้องถอยร่นข้อคัดค้านของตนและยอมรับหลักการดังกล่าว

กระนั้นความเดือดดาลของอิสลามที่เป็นหมุดหมายสำคัญในช่วงต้นทศวรรษ 1980 คือ เหตุการณ์สังหารหมู่มุสลิมที่ตันจุง ปรีเราะก (Tanjung Priok) ในพื้นที่เขตจากการตาเหนือ โดยเหตุการณ์ดังกล่าวเกิดขึ้นเนื่องมาจากมีข่าวลือว่าเจ้าหน้าที่ทหารระดับล่างนายหนึ่งได้ย่ำเท้าเข้าไปในสุเหร่า (musholla) เพื่อปลดปล่อยวิจารณ์รัฐบาลสุฮาร์โตลง ข่าวลือดังกล่าวได้ลุप्तไฟความไม่พอใจเพิ่มมากยิ่งขึ้น เมื่อตำรวจได้เข้าจับกุมกลุ่มมุสลิมที่พยายามบุกไปยังบ้านของนายทหารคนดังกล่าวจนเหตุการณ์บานปลายกลายเป็นการชุมนุมประท้วง โดยมีอามีร์ บิคี (Amir Biki) ผู้นำชุมชนซึ่งเคยเป็นผู้สนับสนุนสุฮาร์โตในการโค่นล้มสุการ์โนและ PKI ได้ขึ้นปราศรัยโจมตีการกระทำที่หลบหลู่ดูหมิ่นอิสลามอย่างดุเดือดและเรียกร้องให้ปล่อยตัวผู้ที่ถูกตำรวจจับกุมอย่างไม่มีเงื่อนไข โดยประกาศว่าพวกเขาพร้อมสละชีวิตเพื่ออิสลาม แต่เหตุการณ์ก็ได้ยุติลงเมื่อกองกำลังตำรวจได้เข้าสลายการชุมนุมโดยการใช้กระสุนจริง (Bourchier & Hadiz, 2003, pp. 151 & 155) และทำให้อามีร์ บิคี นั้นเสียชีวิตพร้อมกับผู้ชุมนุมคนอื่น ๆ อีกหลายคน โดยผู้สนับสนุนยกย่องการตายของอามีร์ว่าเป็นการพลีชีพเพื่อพิทักษ์อิสลามหรือ “ชาฮีด” (syahid) (Raillon, 1993, p. 199)

อย่างไรก็ตาม ระบบบสุฮาร์โตก็ยังยอมผ่อนปรนอนุญาตให้ศาสนาอิสลามเข้ามามีบทบาทในเรื่องการศึกษาและการฟื้นฟูศาสนาอิสลามของปัจเจกบุคคล โดยพยายามจำกัดเฉพาะการมีบทบาททางการเมืองของกลุ่มการเมืองอิสลามในพื้นที่สาธารณะ กระทั่งในเวลาต่อมารัฐบาลสุฮาร์โตก็เริ่มคลายกฎเกณฑ์ที่ควบคุมการแสดงความเป็นอิสลามในพื้นที่สาธารณะมากขึ้น ดังเช่นในกรณีที่รัฐได้ยกเลิกข้อห้ามมิให้ผู้หญิงสวมใส่ฮิญาบหรือผ้าคลุมศีรษะใน ค.ศ.1991 ทั้งนี้ภาพของการสวมใส่ฮิญาบของผู้หญิงมุสลิมอินโดนีเซียในทศวรรษ 1990 ได้กลายเป็นการแสดงความเคร่งครัดในศาสนาอิสลาม เพราะการเปิดเผยเส้นผมนั้นถือว่าเป็นความผิดบาปและไม่เชื่อฟังคำสอนของพระเจ้า โดยปรากฏการณ์ดังกล่าวนี้ต่างจากในช่วงทศวรรษ 1950 และ 1960 ที่การใส่ฮิญาบของผู้หญิงมุสลิมอินโดนีเซียแทบไม่ปรากฏให้เห็นในพื้นที่สาธารณะเลย ในที่สุดการสวมใส่ฮิญาบจึงไม่เพียงทำให้เป็นอัตลักษณ์ของความเป็นมุสลิมที่เคร่งครัดปรากฏบนพื้นที่สาธารณะของอินโดนีเซียเท่านั้น แต่ในเวลาต่อมายังเป็นหนึ่งในสัญลักษณ์ของการต่อต้านระบบบสุฮาร์โตในกลุ่มมุสลิมะห์บางกลุ่มอีกด้วย (Ricklefs, 2012, p. 211)

นอกจากนี้ น่าสังเกตด้วยว่าตั้งแต่ในช่วงทศวรรษ 1980 ความตึงเครียดทางการเมือง และเส้นแบ่งทางวัฒนธรรมและศาสนาระหว่างมุสลิมผู้เคร่งครัดหรือสานตริกกับมุสลิมแต่ในนามหรืออะบังงันตั้งแต่ช่วงหลังได้รับเอกราชไปจนถึงเหตุการณ์ในช่วง ค.ศ.1965–1966 นั้นได้ค่อย ๆ เจือจางลง ต่อมาในช่วงทศวรรษ 1990 เมื่อรัฐบาลสุฮาร์โตได้ผ่อนคลายความเข้มงวดในการควบคุมองค์กรอิสลามลง และมีการหันมาจับมือกันระหว่างสุฮาร์โตกับกลุ่มองค์กรมุสลิม ผลของความเปลี่ยนแปลงที่ดังกล่าวนี้จึงไม่เพียงแต่ส่งผลให้อิทธิพลของการทำให้เป็นอิสลามขยายตัวลงไปในระดับหมู่บ้าน หากแต่ในขณะเดียวกัน ความตึงเครียดระหว่างทั้งมุสลิมแบบสานตริกกับมุสลิมแบบอะบังงันจึงดูเหมือนจะคลี่คลายไปจนแทบไม่มีให้เห็นแล้ว ทว่าสิ่งที่เกิดขึ้นกลับกลายเป็นความตึงเครียดภายในกลุ่มมุสลิมแบบสานตริกด้วยกัน ขึ้นมาแทนที่ โดยเป็นความขัดแย้งและการแข่งขันทางการเมืองระหว่างกลุ่มมุสลิมแบบสานตริกที่สนับสนุนพรรคเอกภาพพัฒนา (Partai Persatuan Pembangunan, PPP) ซึ่งไร้พลังทางการเมืองกับกลุ่มที่ให้การสนับสนุนรัฐบาลสุฮาร์โตและพรรคโกลคาร์ (Ricklefs, 2012, pp. 212–213)

แม้กลุ่มการเมืองอิสลามจะถูกกีดกันการมีส่วนร่วมทางการเมืองระดับชาติ ในช่วงเวลาดังกล่าว แต่กระแสการฟื้นฟูอิสลามที่แผ่ขยายมาจากโลกอิสลาม โดยเฉพาะในตะวันออกกลางนั้นก็เป็นปัจจัยหนึ่งที่นำมาสู่การฟื้นฟูศาสนาอิสลามในอินโดนีเซีย ในขณะเดียวกันความรู้สึกเป็นอริต่ออเมริกาของมุสลิมอินโดนีเซีย อันเป็นผลมาจากการที่อเมริกามีบทบาทในการเข้าไปช่วยเหลืออิสราเอล การแทรกแซงการเมืองประเทศมุสลิมในตะวันออกกลาง รวมทั้งวัฒนธรรมหรือคุณค่าแบบเสรีนิยมจากโลกตะวันตกที่ได้หลั่งไหลเข้ามาในอินโดนีเซียนั้นได้สร้างความตกใจแก่มุสลิมอินโดนีเซียหัวอนุรักษ์นิยมอย่างมาก ปัจจัยเหล่านี้ได้ทำให้มุสลิมอินโดนีเซียที่เคยมองและยกย่องอเมริกาในแง่ดีตั้งแต่ในช่วงสงครามปฏิวัติอินโดนีเซียไปจนถึงในช่วงก่อนทศวรรษ 1960 เปลี่ยนไป เพราะฉะนั้น จึงอาจกล่าวได้ว่า นอกเหนือจากความอ่อนแอของพรรคการเมืองอิสลามหรือองค์กรศาสนาอิสลามภายใต้ยุคระเบียบใหม่ การเสื่อมถอยทางศีลธรรมซึ่งเกิดพร้อมกับการพัฒนาทางเศรษฐกิจทุนนิยมแบบเสรี และระบอบการเมืองของสุฮาร์โตที่จำกัดเสรีภาพทางการเมือง การฟื้นฟูศาสนาในชวารวมทั้งในอินโดนีเซียทั้งหมดในช่วงนี้ จึงเป็นปฏิกิริยาต่อการเปลี่ยนแปลงทางการเมืองระดับโลกด้วย

กล่าวอย่างรวบรัด ความสัมพันธ์ระหว่างอิสลามกับระบอบสุฮาร์โตได้เปลี่ยนจากการเป็นพันธมิตรทางการเมืองมาสู่ความรู้สึกที่ไม่ไว้วางใจต่อกัน ทั้งนี้ส่วนหนึ่งเป็นเพราะประสบการณ์และความทรงจำของกองทัพอินโดนีเซียและสุฮาร์โตที่เคยสู้รบและปราบปรามขบวนการดาร์ลุ อิสลาม (Darul Islam, DI) และกลุ่มกบฏที่นำโดยแกนนำพรรคัมสยุมมีบางคน รวมทั้งการเห็นถึงความโหดเหี้ยมและความร่ำรวยของกลุ่มอิสลามที่ได้ร่วมมือกับกองทัพอินโดนีเซียเพื่อกวาดล้างพรรคคอมมิวนิสต์อินโดนีเซียและฝ่ายสนับสนุนสุการ์โนในระหว่างช่วง ค.ศ.1965-1966 ทั้งหมดนี้จึงเป็นแรงกระตุ้นให้สุฮาร์โตและกองทัพอินโดนีเซียมุ่งมั่นที่จะทำให้กลุ่มการเมืองของอิสลามลดอิทธิพลลง ดังนั้นการแสดงความรู้สึกขุ่นเคืองอย่างตรงไปตรงมาของกลุ่มการเมืองอิสลามจึงถูกมองว่าท้าทายและสั่นคลอนความมั่นคงของรัฐบาล ด้วยเหตุนี้จึงมีการลงโทษผู้ละเมิดความสงบสุขและความมีระเบียบอย่างรุนแรง ไม่ว่าจะเป็นการคุมขัง การใช้กำลังปราบปรามอย่างรุนแรง หรือการสังหาร จนในท้ายที่สุดความเดือดดาลของมุสลิมอินโดนีเซียทั้งในฐานะปัจเจกบุคคลและกลุ่มองค์กรอิสลามต่าง ๆ ก็ได้ถูกการปราบหรือทำให้สงบลงด้วยกลไกการใช้ความรุนแรงของรัฐ

อย่างไรก็ตาม ช่วงเวลาอันยากลำบากทางการเมืองของมุสลิมอินโดนีเซียและกลุ่มการเมืองอิสลามนั้น ก็ได้มีส่วนในการหันเหให้กลุ่มมุสลิมอินโดนีเซียรุ่นใหม่ปรับเปลี่ยนยุทธศาสตร์ทางการเมือง โดยหันไปฟื้นฟูอิสลามเพื่อเปลี่ยนให้มุสลิมอินโดนีเซียปฏิบัติตามหลักอิสลามอย่างถูกต้อง โดยหวังว่าเมื่อประชาชนมุสลิมมีความเคร่งครัดมากขึ้นก็จะส่งผลที่ดีต่ออนาคตทางการเมืองของกลุ่มการเมืองอิสลามด้วย ในแง่นี้ แม้แต่รัฐบาลสุฮาร์โตเองก็ไม่เข้ามาขัดกัน หากแต่ยังได้เอื้อให้การฟื้นฟูอิสลามเป็นไปอย่างราบรื่นตราบใดที่กิจกรรมดังกล่าวไม่ไปกระทบกับความมั่นคงของระบอบการเมืองภายใต้การปกครองของสุฮาร์โต ผลก็คือ รัฐจึงเข้าไปสนับสนุนกิจกรรมการฟื้นฟูอิสลามผ่านสถาบันของรัฐต่าง ๆ เช่น กระทรวงการศาสนา และสถาบันการศึกษา โดยหวังว่าจะทำให้มีประชาชนมุสลิมที่เคร่งครัดมีความรู้ ชัยนัทำมาหากิน และไม่เข้ามาสร้างความปั่นป่วนทางการเมือง ขณะเดียวกัน องค์กรมุสลิมในอินโดนีเซียที่หันมาใส่ใจกับเรื่องดังกล่าวนี้มากขึ้นเช่นกัน ด้วยเหตุนี้ในช่วงทศวรรษ 1980 เป็นต้นมา กลุ่มมุสลิมแบบसानตริหรือมุสลิมที่เคร่งครัดศาสนาจึงขยายตัวมากขึ้นโดยส่วนหนึ่งก็เข้ามามีบทบาทในรัฐบาลด้วยเช่นกัน

ระบอบความรู้ลึกเชิงศีลธรรมแบบอิสลาม

ในหนังสือสารคดีเรื่อง *Among the believer: An Islamic journey* ของวี. เอส. ไนพอล (Naipual, 1981) นักเขียนรางวัลโนเบลสาขาวรรณกรรมชาวตรินิแดดเชื้อสายอินเดียเมื่อครั้งที่ไนพอลเดินทางมายังอินโดนีเซียใน ค.ศ.1981 ได้บรรยายถึงชายชาวอินโดนีเซียนามว่า สุรยาดี (Suryadi) ผู้ซึ่งได้เล่าเรื่องราวที่น่าสนใจให้แก่ไนพอล ฟังถึงความเปลี่ยนแปลงชนิดหน้ามือเป็นหลังมือของลูกสาวคนเดียวของพวกเขา เนื่องจากลูกสาวของสุรยาดีบัดนี้ได้กลายเป็นมุสลิมที่เคร่งครัดขึ้น สุรยาดีเชื่อว่า สิ่งที่ทำให้บุตรสาวของเขาเปลี่ยนไปได้ถึงขนาดนั้นเป็นเพราะสิ่งที่ระบอบจากประเทศมาเลเซีย ซึ่งเป็นสิ่งที่จุติธ นะคะตะ (Nagata, 1980) ได้เคยตั้งข้อสังเกตไว้ต่อกรณีมาเลเซียนับตั้งแต่ในช่วงต้นทศวรรษ 1970 ว่ากระแสการฟื้นฟูอิสลามหรือการเรียกร้องให้มุสลิมกลับไปหาคัมภีร์อัลกุรอานและฮาดิซ (hadit; บันทึกวจนะของนบีมุฮัมมัด) มีความเข้มข้นขึ้นอย่างมีนัยสำคัญ โดยกิจกรรมการละหมาดะห์เป็นพลังสำคัญในการขับเคลื่อนการฟื้นฟูอิสลาม ซึ่งเป็นการออกไปชักชวนกลุ่มคนหนุ่มสาวที่มีการศึกษาในเมือง นักธุรกิจ และผู้ชำนาญการวิชาชีพต่าง ๆ หันมาปฏิบัติตามหลักอิสลามอย่างเคร่งครัด

บุตรสาวของสุรยาดีเป็นมุสลิมอินโดนีเซียมีการศึกษารุ่นใหม่ ผู้ที่ได้ละทิ้งวิถีชีวิตแบบคนรุ่นพ่อแม่ที่เป็นมุสลิมแต่ในนาม เพราะบุตรสาวของเธอเปลี่ยนมาสวมฮิญาบและละหมาดวันละ 5 เวลา ทั้งนี้การเปลี่ยนแปลงดังกล่าวทำให้เธอดูห่างเหินไปจากวิถีปฏิบัติแบบเดิมของครอบครัว แม้บุตรสาวของสุรยาดีจะไม่ได้ละทิ้งกิจกรรมในทางโลกไปอย่างสิ้นเชิง กระนั้นไม่ว่าจะทำการสิ่งใดก็ต้องเป็นไปตามคำสอนของอิสลาม ดังกรณีที่สุรยาดีเล่าให้ไนพอลฟังเมื่อเขาถามบุตรสาวด้วยท่าทีเห็นבננמว่าเธอคงเลิกออกไปตั้งแคมป์แล้ว เพราะที่นั่นอาจไม่มีน้ำให้ชำระก่อนละหมาด เธอก็ได้ตอบกลับมาด้วยท่าทีอันเรียบเฉยหลังจากที่ได้ตรวจดูคัมภีร์อัลกุรอานแล้วว่าหากมุสลิมกำลังเดินทางอยู่การละหมาดนั้นสามารถงดเว้นได้ นอกจากนี้ไม่ว่าบุตรสาวคนเดียวของสุรยาดีจะทำอะไรก็ตาม เธอก็จะมองหาคำแนะนำจากพระคัมภีร์พร้อมกับยืนยันว่าเพราะ “อัลกุรอานคือแหล่งของความรู้และคุณงามความดีในโลกนี้” (Naipual, 1981, p. 303)

เรื่องราวของบุตรสาวสุรยาดีเป็นตัวอย่างหนึ่งของมุสลิมอินโดนีเซียรุ่นใหม่ในช่วงทศวรรษ 1980 ที่แสดงออกถึงความเคร่งครัดในความเป็นอิสลาม ซึ่งวางอยู่บนหลักการปฏิบัติขั้นพื้นฐาน 5 ประการ คือ การปฏิญาณตน การละหมาด การจ่ายซะกาต การถือศีลอด และการบำเพ็ญฮัจญ์ อย่างไรก็ตาม ความเคร่งครัดทางศีลธรรมของมุสลิมไม่เพียงก่อให้เกิดความเปลี่ยนแปลงในเรื่องภายนอกเท่านั้น เช่น การแต่งกาย

และการกล่าวทักทายแบบอิสลาม แต่ยังสามารถนำไปสู่การเปลี่ยนแปลงภายในตัวตนของมุสลิมอินโดนีเซียอีกด้วย ดังที่ จูเลีย ไฮเวลล์ (Howell, 2001) มองว่าการฟื้นฟูอิสลามในอินโดนีเซียเป็นการจัดการภายในตัวเอง อันเป็นอิทธิพลของกระแสอิสลามแบบซูฟีที่ทวีความเข้มข้นขึ้นในยุคสุฮาร์โต เพื่อตอบสนองความต้องการทางจิตวิญญาณในยุคสมัยของการพัฒนาในยุคระเบียบใหม่ การทำให้สังคมเป็นสมัยใหม่ รวมทั้งการกลายเป็นเมือง โดยความก้าวหน้าของการติดต่อสื่อสาร การขนส่งและเทคโนโลยี ก็เป็นอีกปัจจัยหนึ่งที่ทำให้การฟื้นฟูศาสนาอิสลามในอินโดนีเซียเติบโตได้เร็วยิ่งขึ้น

หนึ่งในปัญญาชนมุสลิมอินโดนีเซียที่มีชื่อเสียงและมีอิทธิพลในเรื่องของการฟื้นฟูลัทธิซูฟีสมัยใหม่ในอินโดนีเซีย คือ ฮัมกา ผู้กลายมาเป็นผู้วิจารณ์ระบอบสุฮาร์โตและนักเทศน์อิสลามที่มีชื่อเสียงที่สุดในยุคระเบียบใหม่ การตระวะห์ของเขาเกี่ยวกับซูฟีได้รับการกล่าวถึงอย่างแพร่หลาย ดังจะเห็นได้จากกรณีหนังสือที่มีชื่อเสียงของเขาเรื่อง *Tasauif moderen* (ลัทธิซูฟีสมัยใหม่) (Hamka, 1981) ซึ่งตีพิมพ์เผยแพร่ครั้งแรกในปี ค.ศ.1939 อันเป็นคำสอนเรื่องวิธีการหาความสุข และหนังสือเรื่อง *Perkembangan Tasauif dari abad ke abad* (ประวัติศาสตร์ของลัทธิซูฟี) (Hamka, 1952) ที่ออกตีพิมพ์ครั้งแรกใน ค.ศ.1952 นั้นถูกนำมาตีพิมพ์เผยแพร่หลายครั้งจนถึงปัจจุบัน (Puaksom, 2017) อย่างไรก็ตาม ฮัมกาได้แยกมโนทัศน์ “ตาซาอูฟ” (tasauif) ซึ่งเน้นในเรื่องการปฏิบัติโดยการทำสมาธิและขัดเกลาจิตใจด้วยศรัทธาในศาสนา ทั้งนี้ การแสดงอารมณ์ความรู้สึกหรือประสบการณ์ทางศาสนาดังกล่าวนี้นุ่งเน้นไปที่ตัวของปัจเจกบุคคล และการส่งเสริมคุณค่าอิสลามในพื้นที่สาธารณะ กล่าวได้ว่ากระแสแนวคิดซูฟีสมัยใหม่นี้สอดคล้องต้องกันกับบรรดามุสลิมหนุ่มสาวรุ่นใหม่ที่เกิดขึ้นหรือเติบโตในช่วงยุคระเบียบใหม่ เช่น अबดุลเราะหมาน วาฮิด (Abdurrahman Wahid, ค.ศ.1940–2009) ผู้นำของ NU ขณะนั้น หรือนูร์โซลิช มายิด (Nurcholish Madjid, ค.ศ.1939–2005) ผู้นำมุสลิมสมัยใหม่จากกลุ่มสมาคมนักศึกษามุสลิม (Himpunan Mahasiswa Islam, HMI) ที่หันมาได้รับความสนใจเรื่องซูฟี

อย่างไรก็ตาม การฟื้นฟูอิสลามหรือการขัดเกลาตัวเองให้มีความเคร่งครัดตามคำสอนอิสลามในหมู่คนหนุ่มสาวรุ่นใหม่นั้น ส่วนหนึ่งเป็นเพราะตั้งแต่ในช่วงทศวรรษ 1970 เป็นต้นมารัฐบาลสุฮาร์โตได้ออกกฎหมายห้ามมิให้นักศึกษাজัดกิจกรรมทางการเมือง แต่ข้อห้ามดังกล่าวกลับเอื้อให้เกิดการฟื้นฟูศาสนาอิสลามเติบโตขึ้น ในขณะเดียวกัน มุสลิมมีการศึกษารุ่นใหม่จำนวนหนึ่งมองว่า การทำให้อิสลามเข้ามามีบทบาททางการเมืองไม่ได้มีความหมายเดียวกับการใช้กำลัง

ยึดอำนาจรัฐ หากแต่เป็นการเปลี่ยนแปลงวัฒนธรรมของประชาชน ด้วยเหตุนี้ การเคลื่อนไหวดังกล่าวจึงได้นำไปสู่การค่อย ๆ เข้าไปมีบทบาทในทางสังคม วัฒนธรรม และการเมืองแบบใหม่ในอินโดนีเซีย ไม่ว่าในสถาบันที่สนับสนุนโดยรัฐ องค์การภาคประชาชน หรือในฐานะปัจเจกบุคคล ดังเช่นการเปลี่ยนแปลงตัวตน ของลูกสาวของสุรยาดีก็เกิดขึ้นจากบรรยากาศเช่นนี้ ด้วยเหตุนี้จึงเป็นที่น่าสังเกตด้วยว่า ภายใต้ระบอบการเมืองในยุคระเบียบใหม่นี้ “ความรู้สึกเชิงศีลธรรมแบบอิสลาม” (Islamic moral sentiment) ของมุสลิมอินโดนีเซียนั้นได้เริ่มปรากฏขึ้น ซึ่งความรู้สึก ดังกล่าวได้เปลี่ยนวิถีปฏิบัติ สำนึกทางการเมืองของปัจเจกบุคคล และการแสดงออก ในพื้นที่สาธารณะอีกด้วย

ทั้งนี้ ความรู้สึกเชิงศีลธรรมแบบอิสลามที่เติบโตพร้อมกับกระแสการฟื้นฟู อิสลามดังกล่าวนี้ได้ปรากฏให้เห็นอย่างมีนัยสำคัญทางประวัติศาสตร์ของอินโดนีเซีย อันอยู่ในรูปแบบของวรรณกรรมอินโดนีเซียประเภทกวีนิพนธ์ โดยปรากฏการณ์ ดังกล่าวถือได้ว่าเป็นสิ่งที่ไม่เคยเกิดขึ้นมาก่อนในวงการกวีนิพนธ์อินโดนีเซียสมัยใหม่ ทั้งนี้ผู้เชี่ยวชาญวรรณกรรมอินโดนีเซียร่วมสมัยได้ตั้งข้อสังเกตว่า บทกวีนิพนธ์ อินโดนีเซียสมัยใหม่ที่สัมพันธ์กับศาสนาอิสลามนั้นเป็นเรื่องใหม่ ซึ่งต่างจากก่อนหน้านี้ ที่ไม่ค่อยปรากฏออกมาให้เห็นอย่างมีนัยสำคัญ แม้ไชริล อันวาร (Chairil Anwar, ค.ศ.1922–1949) มหากวีชาวอินโดนีเซียผู้ยิ่งใหญ่ที่เขียนบทกวีนิพนธ์ออกมาในช่วง สงครามปฏิวัติ (ค.ศ.1942–1949) จะยอมรับในอำนาจอันยิ่งใหญ่ของพระผู้เป็นเจ้า หากแต่กลับเขียนกวีนิพนธ์ที่แสดงท่าทีเป็นปรปักษ์ต่อพระผู้เป็นเจ้า อย่างไรก็ตาม ในช่วงกลางทศวรรษ 1970 เป็นต้นมา ดูเหมือนว่าประสบการณ์หรือความรู้สึก ทางศาสนาอิสลามก็ค่อย ๆ แผ่ซ่านออกมาในงานวรรณกรรม จนกระทั่งผลงานเข้ากับ วัฒนธรรมอินโดนีเซียกระแสหลักจนเพิ่มสูงขึ้นอย่างเห็นได้ชัด (Aveling, 2001, p. 299)

ดังนั้นจึงคงไม่ผิดนักที่จะกล่าวว่า กวีนิพนธ์อินโดนีเซียสมัยใหม่เกี่ยวกับอิสลาม ที่ปรากฏออกมาสู่สายตาสาธารณชนมุสลิมอินโดนีเซียในยุคระเบียบใหม่นั้น เป็นสิ่งช่วยสนับสนุนหรือกระตุ้นการกำเนิดขึ้นของอารมณ์ความรู้สึกเชิงศีลธรรม แบบอิสลามในอินโดนีเซีย โดยในการอธิบายถึงกวีนิพนธ์เชิงอิสลามในอินโดนีเซีย ดังต่อไปนี้ข้างหน้านี้ ผู้วิจัยจะยึดตามต้นฉบับกวีนิพนธ์ในภาษาอินโดนีเซียของกวีมุสลิม อินโดนีเซียที่ได้รับการรวบรวมไว้ในงานเรื่อง *Secrets need words: Indonesian poetry, 1966–1998* (Aveling, 2001) เพื่อนำมาถอดความเป็นภาษาไทย ด้วยเหตุนี้การตีความ จากต้นฉบับในภาษาอินโดนีเซียหรือการถ่ายทอดความหมายของผู้วิจัยจึงอาจมีความแตกต่างไปจากการตีความออกมาเป็นภาษาอังกฤษของอะเวลลิง

ในบทกวีเรื่อง “Tuhan kita begitu dekat” (พระเจ้าเป็นเจ้า เรานั้นใกล้ชิดกัน) ซึ่งตีพิมพ์ออกมาเมื่อ ค.ศ.1976 โดยอับดุล ฮาดี วิจิ มูตารี (Abdul Hadi Wiji Muthari) หรืออับดุล ฮาดี เว. เอ็ม. (Abdul Hadi W. M.) นั้นไม่เพียงเป็นการแสดงให้เห็นถึงความใกล้ชิดระหว่างมนุษย์กับพระเจ้า แต่ยังสะท้อนให้เห็นถึงอิทธิพลความเชื่อแบบซูฟีสมัยใหม่อีกด้วย

พระเจ้าเป็นเจ้า
เรานั้นใกล้ชิดกัน
ดุจอัคคีและความร้อน
ฉันนั้นเข้าจึงรุ่มร้อนในอัคคีของพระองค์

พระเจ้าเป็นเจ้า
เรานั้นใกล้ชิดกัน
ดุจดังภาษาและใยฝ้าย
ฉันนั้นเข้าจึงเป็นฝ้ายในภาษาของพระองค์

พระเจ้าเป็นเจ้า
เรานั้นใกล้ชิดกัน
ดุจดังสายลมกับกระแสของมัน

เรานั้นใกล้ชิดกัน

ในความอันธการ
ห้วงเวลานี้ฉันเจิดจ้า
จากตะเกียงที่ส่องออกมาของพระองค์

ส่วนในบทกวีนิพนธ์อีกชิ้นหนึ่ง คือ “Walau” (หากถ้า) ซึ่งตีพิมพ์ออกมามีครั้งแรกเมื่อ ค.ศ.1979 ของสุตารี คาลโซอุม บัซรี (Sutardji Calzoum Bachri, ค.ศ.1941-ปัจจุบัน) หรือที่รู้จักกันในนาม “ตารี” (Tardji) นักกวีนิพนธ์ที่มีชื่อเสียงอย่างมากในอินโดนีเซีย ปัจจุบันได้แสดงความรู้สึกและการยอมจำนนต่อพระเจ้าผู้ทรงเอกานุภาพ หลังจากที่อยู่ในช่วงก่อนหน้านั้น เขาเคยใช้ชีวิตอย่างสุญเปล่าจนกระทั่งได้มาพบกับพระเจ้า

หรืออัลเลาะห์อีกครั้ง จึงทำให้ตัวตนของเขาเปลี่ยนแปลงไปอย่างสิ้นเชิง

แม้แต่นักกรีที่ยิ่งใหญ่ที่สุด
ก็หาได้ยิ่งใหญ่เทียมเท่าอัลเลาะห์

แต่ก่อนข้าเคยมองหาพระผู้เป็นเจ้าภายในตัวข้า
ตอนนี้ ข้าหาได้ทำไม่

หากข้าสิ้นลม
ข้าจักลงเอยเหมือนเช่นก้อนหินหรือเม็ดทราย
และจิตวิญญาณข้าดำรงอยู่ในกวีนิพนธ์ของตน

เจ็ดยอดขุนเขารำไห้
ความทุกข์ทนแห่งทิพากร้อง
ข้าเขียนความปรารถนาถึงเม็ดทรายที่ไผ่หา
ข้าจักใช้ทุกตัวอักษรที่มี
แต่อักษรของข้าหาได้ยิ่งใหญ่เทียมพระผู้เป็นเจ้าเช่นพระองค์

ส่วนในบทกวีนิพนธ์ชื่อ “Berdepan-depan dengan Ka’Bah” (ประจันหน้ากะบะห์) (1989) ของสุตารยีหลังจากกลับมาจากไปแสวงบุญหรือทำพิธีฮัจญ์ที่มหานครอันศักดิ์สิทธิ์ ณ เมืองมักกะห์ ซาอูดิอาระเบีย ได้แสดงให้เห็นถึงความรู้สึกยอมจำนนของความยิ่งใหญ่ของพระผู้เป็นเจ้าหรืออัลเลาะห์ของสุตารยีนั่นโชนุ่มทุกในตัวอักษร ปราฏฏการณทางวรรณกรรมเช่นนี้ อะเวลลิงอ้างว่านักสังเกตการณ์วรรณกรรมอินโดนีเซียล้วนกล่าวเป็นเสียงเดียวกันว่า ในช่วงทศวรรษ 1980 ความเชื่อและประสบการณ์ทางศาสนาอิสลามนั้นได้กลายเป็นลักษณะอันโดดเด่นที่สุดในการแสดงออกทางกวีนิพนธ์ (Aveling, 2001, p. 300)

เข้ามา ข้ามาขานรับเสียงเพรียกจากพระองค์ ทว่าพวกเจ้า จะไป
หนแห่งใด เจ้ามาด้วย ร่างกายอันว่างเปล่า เจ้าก็เหมือนเช่นกะบะห์
สิ่งนี้ทำให้เจ้านั้นทิ้ง และทำให้เจ้า ประหลาดใจ ในเรือนกายเจ้าหา
สิ่งใดไร้ร่อ หาสิ่งใดเอื่อยชานรับเจ้า ณ สนามบิน ในเมืองเจ็ดดาร์
เจ้าเห็นคำว่า “bienvenu” “welcome” “selamat datang” และสรวงสวรรค์
รู้คำนี้ในภาษาจีนและญี่ปุ่น ที่นี่เจ้าเป็นทั้งเจ้าบ้านและผู้มาเยือน
เหมือนดังคำที่ อุมัร (Umar) เอ่ย “โอ อัลเลาะห์ ผู้ทรงประทาน
การสรรเสริญ ความเกรียงไกร และความรักแห่งกะบะห์ และผู้ทรง
ประทานการสรรเสริญ ความเกรียงไกร เกียรติยศ และความสิริมงคล
แก่บรรดาจาริกแสวงบุญ และทุกคนผู้ที่เคารพและยำเกรงต่อที่แห่งนี้”

ในกวีของเตาฟีก อิสมาอิล (Taufiq Ismail) เรื่อง “Membaca tanda-tanda”
(อ่านสัญญาณ) ที่ตีพิมพ์ครั้งแรกใน ค.ศ.1982 นอกจากแสดงออกถึงการยอมรับ
และการสรรเสริญต่อพระผู้เป็นเจ้า เนื้อหาในกวีนิพนธ์ของเขายังสัมพันธ์กับ
การเปลี่ยนแปลงด้านสิ่งแวดล้อม อันสืบเนื่องมาจากการพัฒนาทางเศรษฐกิจในยุค
ระบอบใหม่ที่ส่งผลให้เกิดความเสื่อมโทรมของป่าไม้ แม่น้ำ และอากาศ ดังนั้นสำหรับ
เขาความเสื่อมโทรมทางธรรมชาติจึงเป็นเหมือนสัญญาณวันสิ้นโลกตามความเชื่อ
ในศาสนาอิสลาม

บางสิ่งเริ่มร่วงหล่นจากมือเรา
และร่วงพจุผ่านช่องว่างระหว่างนิ้ว

บางอย่างแรกเริ่มไม่ปรากฏชัด
ทว่าบัดนี้ เรารู้แจ้งจนให้ถึงมัน

เราแหงนมองนภา
กำลังเปลี่ยนเป็นสีทึมเทา
เราเบิกตามองท้องน้ำ
กำลังลึบไกลจากตา
เหล่าสกุณาน้อยตัวน้อย
หยุดร้องเรียกยามอรุณ

พฤษภ
ในพนา ไร่สิ้นแขนง
กิ่งก้านสาขา ไร่สิ้นข้าวใบ
ใบไม้ ไร่สิ้นพงไพร...

นอกจากบทกวีที่แสดงความศรัทธาในอิสลามในช่วงทศวรรษ 1970 แล้ว ในช่วงทศวรรษ 1980 มีนักกวีมุสลิมอินโดนีเซียรุ่นใหม่เริ่มปรากฏตัวขึ้น โดยส่วนใหญ่ เกิดและเติบโตในช่วงยุคระเบียบใหม่หรือระหว่างทศวรรษ 1950 และทศวรรษ 1960 ด้วยเหตุนี้ กวีมุสลิมอินโดนีเซียรุ่นใหม่จึงมีประสบการณ์ชีวิตแตกต่างไปจากกวีมุสลิมรุ่นก่อนหรือคนรุ่น 1966 (Angkantan 66) โดยเฉพาะในเรื่องของมุมมองหลังทางการศึกษา เนื่องจากบรรดากวีมุสลิมอินโดนีเซียรุ่นใหม่ทั้งหมดผ่านระบบการศึกษาในโรงเรียนสอนศาสนาอิสลาม และแทบไม่มีใครคนไหนอยู่ในระบบการศึกษาแบบทางโลกระยะยาว ในมหานครหลวงที่จากการตาเลย โดยบทกวีนิพนธ์ของนักกวีมุสลิมอินโดนีเซียในช่วงทศวรรษ 1980 มักเขียนในภาษาอินโดนีเซียและมีเนื้อหาเกี่ยวกับศาสนาอิสลาม (Aveling, 2001, p. 231)

หนึ่งในกวีมุสลิมรุ่นใหม่ที่เกิดและเติบโตในช่วงระบอบสุฮาร์โต คือ มุฮัมหมัด ไอนุน นายิบ (Muhammad Ainun Nadjib) หรือที่รู้จักกันในชื่อเอ็มฮา ไอนุน นายิบ (Emha Ainun Nadjib) และ “ตานุน” (Mbah Nun) บทกวีเรื่อง “Aku mabuk Allah” (ข้าเมามายอัลเลาะห์) ซึ่งตีพิมพ์ครั้งแรกใน ค.ศ.1986 ของตานุนได้แสดงความรู้สึกอันเข้มข้นต่อประสบการณ์ทางศาสนา แทนที่จะเป็นการหวนคืนสู่พระผู้เป็นเจ้าเหมือนในบทกวีนิพนธ์ของอัลดุล ฮาดี เว. เอ็ม. และของสุตารยิ

ข้าเมามาย เมามายกับอัลเลาะห์
เมื่อหัวใจขาดัน
ใครอยู่ในตัวข้า?
เมื่อข้าเขียนบทกวีนิพนธ์
ใครมีชีวิตนิรันดร์?
อัลเลาะห์เท่านั้น
อัลเลาะห์เท่านั้น
สิ่งอื่นใดล้วนจอมปลอม

นอกจากนี้ บทกวีนิพนธ์เรื่อง “Doa pembuka” (การเริ่มขอพร) ซึ่งตีพิมพ์ ค.ศ.1989 ของอะห์มาดูน โยลี เฮอรฟันดา (Ahmadun Yosi Herfanda) ก็เป็นเครื่องสะท้อนให้เห็นถึงโลกทัศน์แบบซูฟีสมัยใหม่ที่เกิดขึ้นในช่วงทศวรรษ 1970 เป็นต้นมา

แสงแห่งวันเป็นของเจ้า จากยามอรุณถึงพลบค่ำ
และความลับแห่งอนธกาล เมื่อย่ำราตรี
เจ้าสรรเสริญมุฮัมมัด
ความมั่งคั่งแก่สุไลมาน
เจ้าแสดงความงามผ่านยูซุฟ
และความรักผ่านอีซา
ความลับแห่งการรวมกัน
วางอยู่ในหัวใจของบรรดาคนที่เจ้าสรรเสริญ

ท่านวางนก
ในช่วงปาย
และทำให้สัญญาณ
ในช่วงเช้า

กล่าวได้ว่า ภายใต้บริบททางการเมืองที่ขาดแคลนเสรีภาพ และบทบาททางการเมืองระดับชาติของมุสลิมอินโดนีเซียในพื้นที่สาธารณะนั้นก็ถูกสอดส่องควบคุมอย่างเข้มงวด โดยการต่อต้านหรือการแสดงความเป็นปรปักษ์ต่ออำนาจรัฐโดยตรงนั้นอาจนำมาสู่การลงโทษอย่างรุนแรงดังที่ได้กล่าวมาข้างต้น แต่กระนั้นในสภาวะดังกล่าวมุสลิมอินโดนีเซียได้ค้นพบคุณค่าแบบใหม่ภายใต้กระแสการฟื้นฟูอิสลามในอินโดนีเซีย คือ ความรู้สึกเชิงศีลธรรมแบบอิสลามซึ่งแสดงออกมาผ่านกวีนิพนธ์อินโดนีเซียสมัยใหม่ โดยเฉพาะในช่วงระหว่างทศวรรษ 1970 และทศวรรษ 1980 ทั้งนี้การแสดงความรู้สึกดังกล่าวไม่เพียงแต่แสดงให้เห็นถึงบทบาทของศาสนาอิสลามและมุสลิมอินโดนีเซียที่ค่อย ๆ ขยายตัวในพื้นที่สาธารณะ แต่ยังสามารถหลบเลี่ยงการลงโทษจากรัฐอย่างรุนแรงได้อีกด้วย

ความรู้สึกเชิงศีลธรรมแบบอิสลามและการเมืองอิสลามในพื้นที่สาธารณะ

ตราบใดที่ไม่มีการคุกคามอำนาจของสุฮารโต การแสดงออกของความเป็นอิสลามในพื้นที่สาธารณะเป็นสิ่งที่รัฐพอจะอดทนได้ ดังนั้นการแสดงความรู้สึกเชิงศีลธรรมในพื้นที่สาธารณะที่ไม่นำไปสู่การละเมิดกฎเกณฑ์ของยุคระเบียบใหม่จึงปรากฏออกมาอย่างที่ไม่เคยเกิดขึ้นมาก่อน กระทั่งในช่วงปลายทศวรรษ 1980 บทบาทของกลุ่มอิสลามจึงค่อย ๆ ปรากฏอย่างเข้มข้น โดยเฉพาะในเรื่องการส่งเสริมความศรัทธาและการศึกษา ในขณะที่เดียวกันระบอบสุฮารโตก็ได้ผ่อนคลายความเข้มงวดของทางการเมืองของอิสลามลง เช่น อนุญาตให้ผู้หญิงใส่ฮิญาบ (hijab) ในสถานที่ราชการหรือในสถานศึกษา และออกกฎหมายการศึกษาฉบับใหม่ใน ค.ศ.1989 ที่กำหนดให้วิชาศาสนาอิสลามเป็นวิชาบังคับเรียนในหลักสูตรนักเรียนมุสลิมทั้งในโรงเรียนของรัฐและเอกชน นอกจากนี้ สุฮารโตได้หันมาสนับสนุนกลุ่มปัญญาชนมุสลิมสายสมัยใหม่บางกลุ่มอีกด้วย แต่การเข้าหาอิสลามดังกล่าวก็ถูกบางคนมองว่ากำลังทำให้อิสลามเป็นเครื่องมือทางการเมืองของตนเอง เนื่องจากชนชั้นนำบางกลุ่มในกองทัพอินโดนีเซียอันเป็นเสาหลักที่คอยค้ำยันระบอบได้พยายามถอยห่างจากสุฮารโต (Ricklefs, 2012, p. 209)

ในช่วงปลายทศวรรษ 1980 จนถึงต้นทศวรรษ 1990 รัฐได้เข้ามาแทรกแซงกิจการศาสนาอิสลามมากขึ้นกว่าที่เคย แต่การกระทำดังกล่าวกลับส่งผลเชิงบวกทั้งทางตรงและทางอ้อมแก่การขยายตัวของศาสนาอิสลาม เช่น ใน ค.ศ.1990 สมาคมปัญญาชนมุสลิมอินโดนีเซีย (Ikatan Cendekiawan Muslim Indonesia, ICMI) ถูกก่อตั้งขึ้นโดยรัฐบาลสุฮารโตเพื่อสนับสนุนการเผยแพร่วาทะในอิสลามในรูปแบบของรัฐด้วยเหตุนี้ ความรู้สึกเชิงศีลธรรมแบบอิสลามจึงได้ไต่ระดับไปอยู่ในวาระการเมืองระดับชาติ แต่ความเปลี่ยนแปลงดังกล่าวสัมพันธ์กับบริบททางการเมืองภายในประเทศอันเป็นช่วงเวลาที่บูร์เซียร์กับฮาดิซเรียกว่ายุคเปิดกว้างทางการเมือง (kebuakaan) (ค.ศ.1989–1994) เพราะสุฮารโตเริ่มเห็นความสำคัญขององค์กรอิสลามและมวลชนมุสลิมผู้มีการศึกษารุ่นใหม่ซึ่งมีสิทธิในการเลือกตั้ง และความใจกว้างดังกล่าวของสุฮารโตในช่วงนี้จึงถูกใครหลายคนมองว่าเผด็จการที่เข้มงวดคนนี้ได้เปลี่ยนแปลงตัวเองแล้ว (Bourchier & Hadiz, 2003, pp. 185–186)

สรุปและอภิปรายผล

ความรู้สึกเชิงศีลธรรมแบบอิสลามของมุสลิมอินโดนีเซียที่แสดงผ่านงานกวีนีพนธ์อินโดนีเซียในช่วงทศวรรษ 1970 และในทศวรรษ 1980 ย่อมไม่ใช้การหลีกเลี่ยงหรือการเพิกเฉยแบบอำนาจนิยมแบบชั่วครั้งชั่วคราว หากถือว่าเป็นการค้นหาแนวทางในการเคลื่อนไหวทางการเมืองแบบใหม่และหลีกเลี่ยงการเผชิญหน้าอย่างเปิดเผย เพราะการทำลายอำนาจอริสหรือระบอบสุฮาร์โตอย่างเปิดเผยนั้นอาจนำมาสู่ความทุกข์ทรมานทางอารมณ์ความรู้สึก เช่น การขังคุก การทรมาน และการปราบปรามด้วยความรุนแรง ด้วยเหตุนี้นักกิจกรรมมุสลิม ปัญญาชน และองค์กรอิสลามจึงหันกลับไปฟื้นฟูอิสลาม โดยยึดหลักศีลธรรม ความศรัทธา การเมือง และวัฒนธรรมในที่สุด มุสลิมอินโดนีเซียก็ได้ค้นพบว่าการฟื้นฟูอิสลามได้ช่วยให้พวกเขามองคลายจากบรรทัดฐานทางการเมืองของรัฐที่กำหนดและคาดหวังให้สมาชิกน้อมนำไปเป็นแนวทางในการแสดงออกและปฏิบัติ กระทั่งความรู้สึกเชิงศีลธรรมแบบอิสลามของมุสลิมอินโดนีเซียได้กลายเป็นระบอบการเมืองทางเลือกอย่างหนึ่งในห้วงเวลาที่เสรีภาพทางการเมืองถูกจำกัด

ความเปลี่ยนแปลงของอารมณ์ความรู้สึกและตัวตนของมุสลิมอินโดนีเซียอย่างลึกซึ้งนี้ถือเป็นปรากฏการณ์ใหม่ในประวัติศาสตร์สังคม วัฒนธรรม และการเมืองอินโดนีเซีย ดังนั้น แนวคิดเรื่องระบอบอารมณ์ความรู้สึก (emotional regime) จึงเป็นกรอบแนวคิดสำคัญในการช่วยชี้ให้เห็นว่าภาษา วัฒนธรรม และการเมืองมีความสัมพันธ์กันอย่างไรและอย่างไร รวมทั้งในแต่ละช่วงเวลาทางประวัติศาสตร์ภายใต้ระบอบการเมืองหรืออำนาจหนึ่ง ๆ นั้นอารมณ์ความรู้สึกได้เปลี่ยนแปลง ถูกควบคุม หรือปรากฏขึ้นมาใหม่อย่างไร การสำรวจการก่อตัวขึ้นของระบอบอารมณ์ความรู้สึกเชิงศีลธรรมของมุสลิมอินโดนีเซียในบทความวิจัยชิ้นนี้จึงช่วยให้เข้าใจความสัมพันธ์ระหว่างชีวิตทางการเมืองกับอารมณ์ความรู้สึกในโลกมุสลิมอินโดนีเซีย ตลอดจนปัญหาความขัดแย้งระหว่างรัฐกับชุมชนมุสลิมต่าง ๆ ในภูมิภาคเอเชียตะวันออกเฉียงใต้รอบด้านยิ่งขึ้นอีก อย่างไรก็ตาม บทความชิ้นนี้ยังคงมีข้อจำกัดในเรื่องของพื้นที่การศึกษาและการนำหลักฐานขั้นต้นประเภทอื่น ๆ มาใช้ในการวิเคราะห์ เช่น การเทศน์ของผู้นำศาสนา นิยายร่วมสมัย เพลงศาสนา รวมถึงการปราศรัยทางการเมืองของผู้นำมุสลิมอินโดนีเซีย อันเป็นช่องว่างที่ยังต้องอาศัยการวิจัยอย่างกว้างขวางรอบด้านมาแสดงและวิเคราะห์ให้เห็นต่อไปในอนาคต

กิตติกรรมประกาศ

บทความวิจัยนี้เป็นส่วนหนึ่งของวิทยานิพนธ์เรื่อง “ประวัติศาสตร์อารมณ์ของชาวอินโดนีเซียจากยุคอาณานิคมจนถึงยุคหลังสุฮาร์โต” หลักสูตรปรัชญาดุษฎีบัณฑิต สาขาเอเชียตะวันออกเฉียงใต้ศึกษา มหาวิทยาลัยนเรศวร โดยได้รับทุนสนับสนุนจากโครงการปริญญาเอกกาญจนาภิเษก (คปก.) รุ่นที่ 21 ประจำปีงบประมาณ 2562 เลขที่สัญญา PHD/0088/2561 จากสำนักงานการวิจัยแห่งชาติ (วช.)

References

- Abdullah, T. (1971). *Schools and politics: The Kaum Muda movement in West Sumatra (1927–1933)*. Ithaca, NY: Cornell Modern Indonesia Project, Cornell University.
- Anderson, B. (1972). *Java in time of revolution: Occupation and resistance, 1944–1946*. Ithaca, NY: Cornell University Press.
- Anderson, B., & McVey, R. (2009). *A preliminary analysis of the October 1, 1965, Coup in Indonesia*. Singapore: Equinox Publishing.
- Aveling, H. (Ed.). (2001). *Secrets need words: Indonesian poetry, 1966–1998*. Athens, Ohio: Ohio University Center for International Studies.
- Azra, A. (2003). The Indonesian Marriage Law of 1974: An institutionalization of the Shari'a for social changes. In A. Salim & A. Azra (Eds.), *Shari'a for social changes Shari'a and politics in modern Indonesia* (pp. 76–95). Singapore: ISEAS–Yusof Ishak Institute.
- Bateson, G., & Mead, M. (1942). *Balinese character: A photographic analysis*. NY: The New York Academy of Sciences.
- Belo, J. (1935). Balinese temper. In D. G. Harings (Ed.), *Personal character and cultural milieu* (pp.120–146). Syracuse, NY: Syracuse University Press.
- Belo, J. (1960). *Bali trance*. NY: Columbia University Press.
- Bourchier, D., & Hadiz, V. R. (2003). *Indonesian politics and society: A reader*. London & NY: Routledge Curzon.
- Brown, C. (2003). *A short history of Indonesia: The unlikely nation?* NSW, Australia: Allen & Unwin.

- Cammack, M., Young, L. A., & Heaton, T. (1996). Legislating social change in an Islamic society-Indonesia's marriage Law. *The American Journal of Comparative Law*, 44(1), 45-73.
- Feith, H., & Castles, L. (Eds.). (1970). *Indonesia political thinking, 1945-1965*. Ithaca & London: Cornell university Press.
- Geertz, C. (1960). *The religion of Java*. Glencore, Illinois: Free Press.
- Geertz, C. (1973). *The interpretation of cultures: Selected essays*. New York: Basic Books
- Geertz, H. (1961). *The Javanese family: A study of kinship and socialization*. New York: The Free Press of Glencoe.
- Hamka [Pseudonym]. (1952). *Perkembangan Tasauf dari abad ke abad*. Djakarta: Penerbit Pustaka Keluarga.
- Hamka. [Pseudonym]. (1981). *Tasauf modern*. Jakarta: Yayasan Nurul Islam.
- Hefner, R. W. (2000). *Civil Islam: Muslims and democratization in Indonesia*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Heider, K. G. (1991). *Landscape of emotion: Mapping three cultures of emotion in Indonesia*. NY: Cambridge University Press.
- Hindley, D. (1968). Indonesian politics 1965-7: The September 30 movement and the fall of Sukarno. *The World Today*, 24(8), 345-356.
- Hollan, D., & Wellenkamp, J. (1994). *Contentment and suffering: Culture and experience in Toraja*. NY: Columbia University Press.
- Hollan, D., & Wellenkamp, J. (1996). *The thread of life: Toraja reflections on the life cycle*. Honolulu: University of Hawaii Press.
- Howell, J. D. (2001). Sufism and the Indonesian Islamic revival source. *Asian Studies*, 60(3), 701-729.
- Kahin, G. M. (1952). *Nationalism and revolution in Indonesia*. Ithaca, NY: Cornell University Press.
- Nagata, J. (1980). Religious ideology and social change: The Islamic revival in Malaysia. *Pacific Affairs*, 53(3), 405-439.
- Naipaul, V. S. (1982). *Among the believers: An Islamic journey*. NY: Vintage Books.

- Palmier, L. H. (1954). Modern Islam in Indonesia: The Muhammadiyah after independence. *Pacific Affairs*, 27(3). 255–263.
- Puaksom, D. (2017). *The Javanese subaltern hero: Muslim states, council of saints, and the earthworm sage*. Bangkok: Gypzy Group. [in Thai].
- Raillon, F. (1993). The new order and Islam, or the ilmbroglio of faith and politics. *Indonesia*, 57, 197–217.
- Reddy, W. M. (2001). *The navigation of feelings: A framework for the history of emotions*. NY: Cambridge University Press.
- Ricklefs, M. C. (2001). *A history of modern Indonesia since C. 1200* (3rd ed). Basingstoke: Palgrave.
- Ricklefs, M. C. (2006). *Mystic synthesis in Java: A history of Islamisation from the fourteenth to the early nineteenth centuries*. Norwalk, CT: EastbBridge.
- Ricklefs, M. C. (2007). *Polarising Javanese society: Islamic and other visions c.1830–1930*. Leiden: KITLV Press.
- Ricklefs, M. C. (2012). *Islamisation and Its opponents in Java: A political, social, cultural and religious history, c. 1930 to present*. Singapore: NUS Press.
- Schrieke, B. (1957). *Indonesian sociological studies–selected writings of B. Schrieke, part two: Ruler and realm in early Java*. Hague: W. van Hoeve.
- Shiraishi, T. (1990). *An age in motion: Popular radicalism in Java, 1912–1926*. Ithaca, NY: Cornell University Press.
- Slater, D. (2010). *Ordering power: Contentious politics and authoritarian leviathans in Southeast Asia*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Thee Kian Wie. (2002). The Soeharto era and after: Stability, development and crisis, 1966–2000. In H. Dick, V. J. H. Houben, J. T. Lindblad, & T. K. Wie (Eds.), *Emergence of a national economy: An economic history of Indonesia, 1800–2000* (pp. 194–243). NSW, Australia & Honolulu, Hawaii: Allen & Uuwin and University of Hawaii Press.