

**HỆ TƯ TƯỞNG PANCASILA VÀ TƯ TƯỞNG THẦN HỌC
VỀ TÔN GIÁO CỦA MUSLIM INDONESIA**
(Phần cuối)

Một số trường hợp đụng độ giữa các tôn giáo được Chính phủ nâng đỡ và hệ quả của nó đối với tư tưởng thần học Muslim về các tôn giáo

Như đã nêu, trong năm ngân sách 1979 - 1980, Bộ trưởng Bộ Tôn giáo Alamsyah triển khai chương trình đối thoại liên tôn giáo. Ở đây, chúng tôi không định đề cập đến toàn bộ chương trình, song chúng tôi muốn nói đến một số khía cạnh của quá trình này nhằm đưa ra một số kết luận liên quan đến sự thay đổi của tư tưởng thần học Islam giáo về các tôn giáo khác. Ở nhiều nơi, chương trình này giúp cho các vị đại diện của các tôn giáo chính có cơ hội làm việc với nhau. Mục tiêu đầu tiên là để hỗ trợ các chương trình của Chính phủ nhằm truyền bá hệ tư tưởng Pancasila, phát triển kinh tế, kế hoạch hóa gia đình, chăm sóc sức khỏe, và bảo vệ môi trường.

Một trong những trải nghiệm đầu tiên về cuộc gặp gỡ trao đổi liên tôn giáo là ở Ujung Pandang - thủ phủ của tỉnh Nam Sulawesi (Buku Laporan 1979). Có tổng số 26 sinh viên cùng tham gia, trong đó: 10 người đến từ Viện Hàn lâm Quốc gia Nghiên cứu Islam giáo (State Academy of Islamic Studies), 7 người đến từ Trường Thần học Tin lành (Protestant Theological College), 5 người đến từ Chủng viện Công giáo (Catholic Seminary), 4 người đến từ Đại học Y khoa Quốc gia (Medical Faculty of the State University). Đại diện của các tôn giáo trình bày các tham luận về chủ đề kinh sách tôn giáo, vấn đề sức khỏe và môi trường. Họ chia ra thành 4 nhóm đi kiểm tra tình hình sức khỏe và môi trường ở 4 ngôi làng có thành phần cư dân khác nhau sống đan xen, gồm: người Bugi, người Makassar, người Toraja và người Java (trong đó, người Toraja và Java là người nhập cư, hình thành nên cộng đồng Kitô giáo; người Bugi, Makassar là dân bản địa, theo Islam giáo). Bốn nhóm công tác thực hiện các công việc cung cấp thông tin, hướng dẫn cho người dân các phương pháp nhằm cải thiện tình hình. Vào ngày thứ Sáu và Chủ

nhật, tín đồ Islam giáo và Kitô giáo tổ chức các buổi thuyết giảng về chủ đề môi trường tại các cơ sở tôn giáo của họ. Ngày cuối cùng (trong lịch trình làm việc 5 ngày), kết luận chung được đưa ra là chương trình đã cho thấy tầm quan trọng của tôn giáo đối với việc cải thiện môi trường sống; Chương trình cũng góp phần khuyến khích, thúc đẩy sự khoan dung, hiểu biết lẫn nhau giữa các cộng đồng tôn giáo; Cuối cùng, chương trình cũng đưa ra khuyến nghị đối với người dân địa phương về tầm quan trọng trong mối quan hệ giữa giáo thuyết tôn giáo với cuộc sống hằng ngày. Trong 118 trang báo cáo, không có vấn đề tiêu cực nào được nêu ra. Toàn bộ chương trình được khởi động, khuyến khích và tài trợ của Chính phủ nhằm chứng tỏ mối quan hệ tốt đẹp giữa các cộng đồng tôn giáo trên nền tảng của nhận thức và mối quan tâm chung.

Một chương trình tương tự được triển khai ở Tây Lombok liên quan đến quan hệ giữa người Hindu giáo với người Islam giáo (Hubungan Antara, 1979). Khu vực này có 84,6% dân số theo Islam giáo; 11,3% dân số theo Hindu giáo (hậu duệ của tầng lớp cai trị người Bali đến chinh phục vùng Lombok từ năm 1750 đến 1904); 2,2% dân số theo Phật giáo (hầu hết là người Hoa) và 1,2% dân số theo Kitô giáo. Nhóm nghiên cứu, gồm cả người Islam giáo và Hindu giáo, bắt đầu với một giả thuyết: “Mối quan hệ giữa cộng đồng người Islam giáo và người Hindu giáo được đánh giá là không tốt”. Trong buổi làm việc đầu tiên, người đứng đầu nhóm Hindu giáo bắt đầu bằng việc giảng giải về Hindu giáo, xin tóm tắt như sau:

Hindu giáo được xây dựng trên cơ sở 5 trụ cột chính (*Panca Crada*): (a) Niềm tin vào Brahman, vị chúa tể duy nhất (*keyakinan terhadap adanya Tuhan yang Maha Esa*); (b) Atman: tin vào linh hồn; (c) Karma Phala: Con người có cuộc sống kiếp sau tốt hay xấu phụ thuộc vào hành động của người đó; (d) Punarbhawa hay còn gọi là luật luân hồi; (e) Moska: giải phóng, sự trả lại phần hồn của mỗi cá nhân đối với Đấng Chí tôn. Trong lời giải thích này, các vị thần của Hindu giáo luôn luôn được nhấn mạnh; “Đấng Chí tôn là duy nhất nhưng thường được gọi với nhiều tên khác nhau”; Yếu tố niềm tin, như tin vào linh hồn, luật luân hồi, nhân quả việc làm tốt hay xấu, tất cả đều được đề cao nhằm khuyến khích những điều tốt đẹp thuộc phạm trù đạo đức”.

Sau cùng, kết luận được rút ra là đã từng có những xung đột mang tính thời điểm giữa hai cộng đồng này, nhưng xung đột thường là về vấn đề tài

sản, nguồn nước, v.v..., chứ đúng ra, không phải là vấn đề tôn giáo. Do đó, nhóm nghiên cứu đi đến kết luận, mối quan hệ giữa hai cộng đồng là tốt đẹp: “Cả hai cộng đồng đều năng động, sáng tạo, sống trong hòa bình, hiểu biết và giúp đỡ lẫn nhau vì sự phát triển chung của quốc gia”¹.

Bộ Tôn giáo cấp nguồn kinh phí dồi dào cho việc tổ chức hàng loạt những buổi gặp gỡ trao đổi như vậy. Những hoạt động này được thông tin đại chúng đón nhận nhiệt tình và khoảng 20 đầu sách được xuất bản trong suốt quá trình diễn ra các cuộc trao đổi. Các ấn phẩm thể hiện rõ thái độ ủng hộ đối với chương trình phát triển, hệ tư tưởng Pancasila, sự hiểu biết lẫn nhau giữa các cộng đồng tôn giáo, nhưng tinh thoáng, cũng có miêu tả vài xung đột nhỏ nhỏ. Trong đó, các học giả thường nhấn mạnh về khả năng hợp tác trong nhiều lĩnh vực thực tiễn của các tôn giáo nhưng phải dựa trên cơ sở tôn trọng sự khác biệt giữa các tôn giáo về nghi lễ, nghi thức tôn giáo, địa điểm và nơi thờ tự, cũng như tư tưởng thần học, các quy tắc cụ thể, niềm tin.

Các sáng kiến nhằm giải quyết va chạm và tăng cường hợp tác giữa các tôn giáo

Nhà nước Indonesia giữ vai trò chủ đạo trong việc xúc tiến hợp tác liên tôn giáo và hiểu biết đa chiều. Trong cộng đồng người Islam giáo, nhiều người lo lắng về phong trào cải giáo sang Kitô giáo đang diễn ra, trong khi cộng đồng Kitô giáo lo lắng về việc bị đi mất đặc quyền. Mối quan hệ giữa người Islam giáo và người Kitô giáo được gọi là mối quan hệ của hai nhóm thiểu số nếu xét ở góc độ gây tác động cho các nhóm tôn giáo khác. Tuy chiếm đa số về số lượng, nhưng người Muslim vẫn cảm thấy có vai trò thiểu số trong lĩnh vực kinh tế, văn hóa, thậm chí là trong lĩnh vực chính trị. Một phần lớn nền kinh tế nằm trong tay các doanh nhân người Hoa, những người thường có quan hệ mật thiết với người Kitô giáo hơn người Islam giáo. Trong lĩnh vực văn hóa, các cơ sở trường học, bệnh viện và báo chí của người Kitô giáo được coi là đáp ứng các tiêu chuẩn cao hơn các cơ sở của người Islam giáo. Trong lĩnh vực chính trị, nguyện vọng của một bộ phận người Islam giáo muốn tuyên bố Indonesia là một Nhà nước Islam giáo bị khước từ. Nhiều người Kitô giáo e ngại rằng, họ đang ở vị thế nhóm thiểu số, sẽ bị đối xử như nhóm thiểu số giống trường hợp những người người đồng đạo ở Malaysia. Cho đến năm 1990, tình trạng của “hai nhóm thiểu số” này đã ngăn cản các phong trào hướng tới sự hợp tác rộng rãi hơn. Liên quan đến việc cải

thiện sự tự tin của người Islam giáo Indonesia, từ cuối những năm 1980, một số sáng kiến cá nhân về liên tôn giáo bắt đầu được khởi xướng.

Các tổ chức Islam giáo (khác với những thành viên của tổ chức *Những người anh em Islam giáo* (turuq), hoặc các tổ chức có gắn kết chặt chẽ với cộng đồng Islam giáo) đã bắt đầu quá trình cải cách/hiện đại hóa (modernist/reformist) Islam giáo từ năm 1905. Năm 1912, tổ chức Muhammadiyah được thành lập ở thành phố Yogyakarta, và nhanh chóng thu hút được số lượng thành viên ở hầu hết các vùng đô thị và một số vùng nông thôn trên phạm vi cả nước. Với khoảng 3 triệu thành viên, Muhammadiyah có thể là tổ chức Islam giáo lớn nhất trên thế giới. Muhammadiyah hoạt động ở các lĩnh vực giáo dục, chăm sóc sức khỏe, quản lý các thánh đường và *da'wah* (truyền bá Islam giáo), thúc đẩy các hoạt động trong nội bộ cộng đồng Islam giáo. Muhammadiyah được thành lập một phần là để đáp trả các hoạt động truyền giáo của Kitô giáo, và ngay từ lúc thành lập, tổ chức này đã có chủ trương chống Kitô giáo, trước hết bằng việc cố gắng cung cấp hỗ trợ về kinh tế, xã hội cho người Islam giáo, nhưng cũng thông qua các cuộc bút chiến để chống Kitô giáo. Chống lại sự truyền giáo Kitô giáo để bảo vệ Islam giáo là một đặc điểm nổi bật của hầu hết các phong trào cải cách Islam giáo. Cuộc bút chiến đỉnh đám nhất là của tổ chức Liên minh Islam giáo (Persatuan Islam) của Ahmad Hassan và Muhammad Natsir. Những năm 1980, Natsir hoạt động tích cực trong tổ chức Dewan Dakwah Islamiya ở Indonesia. Tờ tạp chí *Majalah Media Dakwah* của họ có ưu thế rất mạnh mẽ trong việc chống lại chính sách ôn hòa của Chính phủ. Nhiều số báo đăng tải các bài phản ánh việc “Kitô giáo hóa đất nước Indonesia đang diễn tiến”. Họ yêu cầu cộng đồng Islam giáo và Chính phủ phải có biện pháp chống lại “những chiến dịch năng nổ của các đoàn truyền giáo nước ngoài”².

Kể từ sau những năm 1920, các học giả (ulama) theo chủ nghĩa Islam giáo truyền thống (traditionalist) thành lập một số tổ chức thu hút sự tham gia của giới lãnh đạo các trường Islam giáo nội trú có quy mô lớn ở khu vực nông thôn (peasantren). Tổ chức quan trọng nhất là *Nahdlatul Ulama* được thành lập năm 1926. Trong khi các tổ chức theo xu hướng cải cách muốn làm thuần khiết Islam giáo ở Indonesia bằng các yếu tố tiền Islam giáo, thì tổ chức Nahdlatul Ulama và các tổ chức tương tự luôn luôn thể hiện tính khoan dung đối với các thực hành tôn giáo như việc sùng kính các vị thánh, các thánh địa và các nghi thức truyền thống của người Java. Họ cũng tỏ thái độ kiềm chế trong đối thoại với các tôn giáo

khác, có thể là vì địa bàn của họ ở vùng nông thôn, nơi chưa từng xuất hiện các tôn giáo mới.

Trong những năm 1980, nhân vật quyền lực Abdurrachman Wahid kế tục quyền lãnh đạo Nahdlatul Ulama, tổ chức này do ông nội Wahid sáng lập, và cha ông nắm quyền điều hành một thời gian. Abdurrachman Wahid cùng một nhóm trí thức thân cận trở nên gắn bó với các nhà thần học Kitô giáo tiên bộ - những người có thiện cảm với thần học giải phóng Mỹ Latinh (Latin American theology of liberation). Trong không khí bài Cộng sản đang diễn ra mạnh mẽ, học thuyết thần học này được cấu trúc lại như là một “học thuyết về sự phát triển” (theology of development). Năm 1988 và 1989, Nahdlatul Ulama đứng ra tổ chức hai hội nghị cấp quốc gia về chủ đề này, đại diện từ các tôn giáo chính được mời tham dự để cùng thảo luận về học thuyết phát triển này và mối quan hệ giữa tôn giáo với đời sống kinh tế - xã hội. Nhiều tranh luận tập trung vào mối quan hệ giữa thuyết thần bí và hành vi, lòng mộ đạo cá nhân và cam kết xã hội. Việc diễn giải lại các văn bản Kinh cũng là một chủ đề quan trọng, với khái niệm về “bối cảnh hóa” (contextualization) được cả người Islam giáo và người Kitô giáo sử dụng. Trong bài phát biểu năm 1989, Abdurrachman Wahid đưa ra quan điểm về một khái niệm tôn giáo “không giáo phái” (nondenominational) chung chung chứ không phải là di sản trí tuệ mà Islam giáo để lại. Linh mục Dòng Tên Sastrapratedja lấy ví dụ một bản dịch của người Java về câu chuyện Arjuna trong sử thi Mahabharata và giải thích rằng, phương pháp nhịn ăn và thiền định trên núi, chống lại những cám dỗ trần tục của những người theo Arjuna phải được xem là một bằng chứng về sự tu khổ hạnh. Rõ ràng là những hội nghị liên tôn giáo này không lưu ý tới những chủ đề đối thoại trong quá khứ giữa người Kitô giáo và người Muslim, nhưng mong chờ hướng tới sự hợp tác vì phát triển cùng với những nỗ lực của Chính phủ trong lĩnh vực này (Steenbrink 1989: 22 - 23).

Một trong số những trí thức gần gũi với Abdurrachman Wahid là Nurcholis Madjid. Sau khi hấp thu nền giáo dục Islam giáo truyền thống ở Indonesia, ông tiếp tục theo đuổi nghiên cứu về Islam giáo cùng Fazlur Rahman ở Chicago, tại đây, ông bảo vệ luận án tiến sĩ về tư tưởng thần học của Ibn Taymiyya năm 1984. Sau khi trở lại Indonesia, Madjid định cư ở Jakarta và sáng lập tổ chức Yayasan Paramadina (Quỹ Paramadina), một trung tâm chuyên tổ chức các khóa đào tạo, hội thảo, thuyết trình về các vấn đề tôn giáo và xã hội. Dự luận cho rằng, các hoạt động này được

tổ chức ở các địa điểm xa xỉ (các khách sạn sang trọng như Hilton, Holiday Inn, Madarin, và Hyatt) với chi phí đắt đỏ không làm ảnh hưởng tới sự tăng tiến vững vàng của phong trào. Người tham gia không chỉ trông đợi việc lĩnh hội trọn vẹn những nội dung chỉ dẫn về một Islam giáo hiện đại và tự do, mà còn được gặp những thành phần tinh tú nhất của Jakarta thuộc tầng lớp xã hội thượng lưu. Những bài thuyết trình của Madjid trong giai đoạn từ 1987 - 1991 được xuất bản thành sách vào năm 1992 với độ dày 626 trang. Trước đó, Madjid đã viết phần giới thiệu 124 trang khi ông là giáo sư thỉnh giảng ở Viện Nghiên cứu Islam giáo của Trường đại học McGill, ở Montréal, Canada. Tập hợp này đăng tải các bài nghiên cứu với các tiêu đề: *Islam giáo, Giáo thuyết và văn hóa: Bình luận về các vấn đề niềm tin, con người và chủ nghĩa hiện đại*, trong đó, ông thường có xu hướng đối chọi với nền tảng xã hội Mỹ, chủ nghĩa toàn thống (fundamentalism) (coi Kitô giáo tốt đẹp hơn Islam giáo), lịch sử Islam giáo và chủ nghĩa thực dân. Vấn đề ông luôn tự đặt ra và theo đuổi trong suốt các chủ đề nghiên cứu đó là việc tìm ra phương thức và biện pháp để áp dụng những giá trị của Islam giáo như những giá trị phổ quát. Tất nhiên, cuốn sách không nói đến một Islam giáo có tính khu vực mà nói đến một niềm tin không phân chia giáo phái, một niềm tin đặt trong hệ thống của các niềm tin khác, tất cả nằm trong mối liên hệ và đối thoại với nhau. Madjid không đồng tình với khẩu hiệu: “nói CÓ với tâm linh, nói KHÔNG với tôn giáo có tổ chức” (spirituality Yes! Organized religion: NO!) như tóm tắt đề xuất của ông (nhưng định nghĩa của ông về Islam giáo là “sự từ bỏ/đầu hàng” (surrender) lại rất gần với đề xuất trên) được đề cập trong một đoạn trích trong bài phát biểu của ông năm 1992: “Nếu chúng ta hiểu những khái niệm này (những gì thuộc về Islam giáo và Chân lý “*hanif*”) thì chúng ta sẽ hiểu tại sao Abraham, cha đẻ của thuyết nhất thần (father of monotheism), được nhắc tới trong Kinh Qur’an là một người không bị khuất phục bởi bất cứ một hình thức tôn giáo có tổ chức nào, nhưng ông cũng được miêu tả như là một người tìm kiếm sự chân thực của “Chân lý” (the Truth/*hanif*) và ông thật sự đã dâng hiến chính bản thân mình (tín đồ Islam mới cảm nhận được đúng đắn sâu sắc về mặt từ ngữ) cho Chân lý thuộc về Thượng đế. Rồi, chúng ta cũng hiểu vì sao Nhà Tiên tri Muhammad được lựa chọn để nhận khải thị của Thượng đế dẫn dắt một tôn giáo theo gương Nhà Tiên tri Abarham, Chân lý (*Hanif*) với tính nhất thần vô cùng chặt chẽ (Qur’an 3:38 và 3:67) (Madjid 1993: 19).

Ngoài hoạt động đào tạo tại Quỹ Paramadina, Madjid còn là giáo sư tại Đại học Islam Quốc gia Jakarta và là một nhà nghiên cứu lâu năm của Quỹ Nghiên cứu Khoa học Indonesia. Là một trong số các học giả thuyết giảng tại Thánh đường Tổng thống và lễ tất nhiên nhận được sự ủng hộ của các bộ trưởng Bộ Tôn giáo như Mukti Ali và Munawir Saydzali. Ông không phải là người duy nhất phát biểu những ý tưởng tự do về tôn giáo, mà cho đến nay đã hình thành một nhóm lớn. Với tư cách một nhà tư vấn, ông cũng có những nỗ lực mới thúc đẩy một hình thức Islam giáo hiện đại và tự do trong những người thuộc tầng lớp trung lưu ở Indonesia trong tổ chức Islam giáo tên là Ikatan Cendekiawan (ICMI) được ông B. J. Habibie, Bộ trưởng Bộ Khoa học Công nghệ, lập ra năm 1990 (Hefner 1993).

Abdurrachman Wahid và một số nhà lãnh đạo Islam giáo tiêu biểu phối hợp tổ chức cuộc đối thoại liên tôn giáo theo sáng kiến của người Kitô giáo với chủ đề “Dialog Antariman”: Đối thoại liên đức tin (Interfaith Dialogue) (DIAN). Ở Indonesia cũng có một Viện Nghiên cứu Đối thoại Liên đức tin (Institute for Inter-Faith Dialogue - viết tắt là INTERFIDEI) do tiến sỹ Sumartana, người Tin Lành thành lập năm 1992 tại Yogyakarta. Sumartana không muốn đưa từ “tôn giáo” (*agama*) vào tên của Viện Nghiên cứu vì ông muốn nhấn mạnh mục tiêu và mối quan tâm chung là cá nhân tín đồ chứ không phải cùng nhau mang lại quá trình thiết chế hóa các tôn giáo.

Năm 1990, Khoa So sánh Tôn giáo của Viện Nghiên cứu Islam giáo Quốc gia (Department of Comparative Religion of the State Institute of Islamic Studies - IAIN Sunan Kalijaga của Yogyakarta) thành lập một chi nhánh của Hội Liên hiệp Quốc tế về Lịch sử các tôn giáo ở Indonesia (International Association for the History of Religions - IAHR). Theo chủ trương của Viện, các nghiên cứu khoa học về tôn giáo phải nhằm phục vụ trực tiếp cho các nỗ lực hài hòa và hiểu biết lẫn nhau giữa các tôn giáo. Chủ trương này cũng được tuyên bố rõ ràng trong Hội nghị Quốc gia lần thứ Nhất về các tôn giáo ở Indonesia, được tổ chức vào tháng 9 năm 1993 ở Yogyakarta, đúng vào dịp lễ kỷ niệm tròn 100 năm Nghị viện Thế giới về Tôn giáo ở Chicago năm 1893. Theo sáng kiến của ông Mukti Ali và Khoa So sánh Tôn giáo, Quỹ Quốc gia Nghiên cứu Hài hòa Liên tôn giáo (National Foundation for Study of Interreligious Harmony) được thành lập.

Các ý kiến phản đối

Việc Chính phủ thúc đẩy hài hòa tôn giáo, được một số cá nhân ủng hộ, khi đi vào triển khai vấp phải những ý kiến trái chiều từ một vài nhóm tín đồ Islam giáo. Như đã nêu ở phần trên, trường hợp của Hamka liên quan đến lễ Giáng sinh cùng với các ý kiến phản đối vai trò thống trị của hệ tư tưởng Pancasila với tư cách là một tôn giáo dân sự. Quá trình thảo luận về việc công nhận Pancasila là nền tảng tư tưởng cho đời sống chính trị - xã hội đã tạo ra một làn sóng phản đối từ phía các tín đồ Islam giáo giống như họ đang chống lại một thứ “tôn giáo mới” (new religion)³.

Sự phản đối chống lại Chính quyền Suharto xảy ra thường xuyên tới mức tạo ra những thuật ngữ tôn giáo trong những năm 1980. Trường hợp Imran, cầm đầu vụ cướp máy bay năm 1981, là một vụ nổi tiếng trong cả nước. Tại tòa, Imran tự bào chữa về hành động của mình là hành động chiến đấu chính đáng chống lại hệ tư tưởng đa thần mới của Pancasila. Thượng đế được xác định trong hệ tư tưởng này là *Ketuhanan*, một khái niệm trừu tượng, ám chỉ sự đa nguyên tương tự như từ *Gunungan* (dãy núi), cũng có nghĩa là đa dạng. Năm 1985, một vụ đánh bom nghiêm trọng ở đền Borobudur, một đền thờ Phật giáo được phục dựng. Lời bào chữa cho hành động này là nhằm đề cao hành động của Nhà Tiên tri Abraham, người bị buộc phải rời khỏi tổ quốc. Một cuốn sách mỏng phổ biến ở một số thánh đường Islam giáo, khi đề cập đến hành động đánh bom trên, ghi rằng: “hành động này là cần thiết để chấm dứt sự khôi phục đa thần luận trên đất nước. Báo chí lúc bấy giờ gọi đó là những hành động khủng bố mặc dù chúng chỉ là sự noi gương Nhà tiên tri Abraham mà thôi”. Các vụ bạo lực gây rối khiến nhiều người bị thiệt mạng ở vùng cảng Tanjung Priok của Jakarta năm 1984 và phía nam Sumatra năm 1989 có căn nguyên từ sự phản ứng tổng hợp về kinh tế, xã hội, tôn giáo, và một phần được hình thành từ những hành động chống lại sự thay thế giáo thuyết Islam giáo bằng hệ tư tưởng Pancasila.

Deliar Noer, một trí thức Islam giáo tiêu biểu và là một nhà chính trị học, phản đối gay gắt tư tưởng Pancasila giữ vai trò là nền tảng tư tưởng duy nhất của nhà nước Indonesia. Trong một cuốn sách nhỏ xuất bản năm 1983, ông chỉ ra rằng, cả hai vị cha đẻ của học thuyết Pancasila, Sukarno và Muhammad Hatta, đều là những người thành lập ra hai đảng chính trị có những hệ tư tưởng hoàn toàn khác biệt với Pancasila. Sukarno thành lập Đảng Quốc gia Dân tộc (Nationalist Party) dựa trên nguyên tắc

Marhaen, với mô hình tiêu nông được lấy làm biểu tượng của đa số người dân Indonesia. Muhammad Hatta thành lập Đảng Dân chủ Islam giáo (Islamic Democratic Party) dựa trên hai nguyên tắc của Islam giáo và Pancasila (Noer 1983: 42 - 54).

Tháng 9/1984, một nhà hoạt động Islam giáo, Adul Qadir Djaelani, gửi kiến nghị tới Nghị viện phản đối việc coi Pancasila là nền tảng tư tưởng duy nhất của xã hội Indonesia. Trong các bài thuyết giảng tại các thánh đường Islam giáo, ông cũng bày tỏ thái độ phê phán phản đối với hệ tư tưởng của Nhà nước. Những hoạt động này có liên quan đến vụ bạo loạn ở Tanjung Priok, do đó, năm 1985 ông bị kết án tù. Ông không phải người duy nhất bị kết tội phản loạn: hàng chục nhà thuyết giáo cũng bị kết án vào những năm 1980 với tội danh tương tự (Baers 1988).

Để cung cấp thêm một số bằng chứng với hàng loạt các bài viết, bài phát biểu, thậm chí cả bạo lực kéo dài nhằm phản đối chính sách tôn giáo này, chúng tôi muốn nhắc đến luận án tiến sỹ của Harifun Cawidu, Viện Hàn lâm Quốc gia Nghiên cứu Islam giáo Jarkarta bảo vệ năm 1989, được xuất bản năm 1991. Luận án tranh luận về khái niệm *kufur* trong Kinh Qu'ran và thần học Islam giáo. Một trong những kết luận của Cawidu cho rằng, người Do Thái, người Kitô có nhiều khái niệm tương tự như người Muslim nhưng họ vẫn bị coi là những người không có đức tin hoặc là *kufrar*, điều này làm cho đức tin của họ thường trở nên sai lệch, xa rời sự thật.

Một ví dụ khác phổ biến hơn từ sự nổi lên trong phạm vi các tín đồ Islam giáo ở các tỉnh Nam Tapanuli và Tây Sumatra. Các nhà xuất bản tại đây đổ lỗi cho một số cuốn sách mang nội dung tư tưởng Pancasila và Islam giáo. Một trong số các sách được sử dụng trong các trường trung học đưa ra một câu hỏi trắc nghiệm có nhiều đáp án có nội dung như sau: “Trong lớp ta, chỉ có một người duy nhất là tín đồ Islam giáo. Chúng ta thuyết phục (*urgen*) bạn ấy thay đổi tôn giáo để theo tôn giáo của chúng ta”. Tất nhiên, câu trả lời đúng ở đây là không được phép thuyết phục một ai đó thay đổi tôn giáo, nhưng nhà xuất bản vẫn đổ lỗi cho việc trích dẫn ví dụ này (một người duy nhất trong lớp là tín đồ Islam giáo). Trong một cuốn sách khác viết về các nguyên tắc cơ bản của Islam giáo, nội dung khoan dung tôn giáo đã được đề cập. Ví dụ điển hình về khoan dung tôn giáo là bảo tàng ngoài trời về văn hóa Indonesia gần Jarkarta (Taman Mini Indonesia Indah), ở đây có các nhà cầu nguyện của 5 tôn giáo và Aliran Kepercayaan sát cạnh nhau như đã đề cập. Cuốn sách kết

luyện rằng, “Điều đó cho thấy sự thống nhất của quốc gia có thể được tạo dựng bằng việc xây dựng các ngôi nhà cầu nguyện nằm sát cạnh nhau”. Một cuốn sách hướng dẫn hệ tư tưởng Pancasila có nội dung chỉ bảo cho học sinh về các ngày lễ tôn giáo. Học sinh phải làm thiệp chúc mừng để tặng cho các bạn cùng lớp hoặc người thuộc tôn giáo khác. Những tấm thiệp này được dán trên tường khắp lớp học. Trong các lớp có đông học sinh Islam giáo, những tấm thiệp chúc mừng Giáng sinh được dán đầy trên tường khiến cho một vài học sinh Islam giáo có cảm giác khó chịu (Mafri Amir 1991).

Đối với nhiều tín đồ Islam giáo ở Indonesia, chỉ có Islam giáo là tôn giáo được chấp nhận. Ở các bang đa tôn giáo, các tín đồ Kitô giáo, Phật giáo, Hindu giáo được công nhận cùng là công dân (cocitizens), nhưng không phải là những người đồng đạo (coreligionists). Các phát ngôn chính trị của tín đồ Islam giáo có vẻ tự do hơn so với phát ngôn thần học. Đặc biệt trong thời điểm Indonesia hiện tại với hệ tư tưởng Pancasila, nhiều tín đồ Islam giáo là nhân vật nổi tiếng có phát ngôn chính trị về các tôn giáo khác một cách thức hết sức thoải mái. Những lời phát biểu này quan trọng đối với tầng lớp sinh viên Islam giáo, và ngược lại vì Islam giáo mà họ trở nên quan trọng.

Sự phát triển của các Viện Nghiên cứu Hòa hợp Liên tôn giáo từ năm 1993 - 1998

Abdul Muki Ali là Trưởng khoa nghiên cứu So sánh Tôn giáo, Viện Nghiên cứu Quốc gia về Islam ở Yagyakarta, IAIN Sunan Kalijaga. Ông từng là Bộ trưởng Bộ Tôn giáo Indonesia từ 1971 - 1978. Đối với ông, nghiên cứu so sánh tôn giáo không đơn thuần là công việc hàn lâm, mà còn là bài tập trí lực dẫn dắt sự tham gia rộng rãi của các tín đồ tôn giáo đóng góp cho sự nghiệp hòa hợp liên tôn giáo và phát triển của đất nước. Để khuyến khích các hoạt động trong lĩnh vực này, Khoa nghiên cứu So sánh Tôn giáo đã lập một chi nhánh IAHR năm 1990. Năm 1993, Khoa này đề xuất đăng cai tổ chức Hội nghị Quốc gia nhân dịp kỷ niệm trong 100 năm Nghị viện Thế giới về Tôn giáo tổ chức ở Chicago năm 1893.

Hội nghị năm 1993 quyết định thành lập một hiệp hội hàn lâm mới. Tổ chức Lembaga Pengkajian Kerukunan Umat Beragama (LPKUB), năm 1995 được dịch sang Anh ngữ có nghĩa là Viện Nghiên cứu Hòa hợp Tôn giáo Indonesia (Indonesian Institute for the Study of Religius Harmony,) có sự khởi đầu khá bình lặng. Giống như các hiệp hội khác, tổ

chức này khởi đầu bằng việc tổ chức các hội thảo khoa học và bằng việc thành lập tạp chí *Religiosa*, *Tạp chí về Hòa hợp Tôn giáo Indonesia* (Indonesia Journal on Religious Harmony). Hội thảo khoa học đầu tiên, tổ chức ở Yogyakarta vào tháng 10/1994, tập hợp các sinh viên, các nhà nghiên cứu trẻ từ các tôn giáo chính thức ở Indonesia cùng nhau thảo luận về vai trò của thanh niên có tôn giáo đối với sự phát triển của đất nước và các vấn đề tôn giáo trong giới trẻ. Hội thảo khoa học thứ hai cũng được tổ chức ở Yogyakarta vào tháng 4/1995, tập hợp các nhà lãnh đạo tôn giáo tâm cỡ quốc gia ở trong nước tham dự. Hội thảo thể hiện rõ mục đích của ông H. Tarmizi Taher, Bộ trưởng Bộ Tôn giáo nhiệm kỳ 1993 - 1998, nhằm tạo ra một diễn đàn mới cho đối thoại về mặt thiết chế và hợp tác giữa các bên bên cạnh một tổ chức được thiết lập năm 1998 nhưng hoạt động kém hiệu quả - tổ chức Wadah (hoặc Badan) Musyawarah Antar Umat Beragama, nghĩa là “Diễn đàn Tư vấn Liên tôn giáo” (Interreligious Consultative Forum), chỉ hoạt động khi có vấn đề cần thảo luận hoặc xung đột xảy ra. Nên thúc đẩy điều gì đó tích cực hơn là đối phó với xung đột.

Tạp chí *Religiosa* của LPKUB phát hành bằng tiếng Anh nhằm tìm kiếm sự trao đổi trong giới khoa học và chính trị thế giới, một phần là để chứng tỏ Indonesia là một đất nước có ưu tiên hàng đầu cho các vấn đề bao dung, hài hòa và tự do tôn giáo. Các vấn đề (trên thực tế có ba vấn đề phát sinh trong giai đoạn từ 1995 - 1998) về hệ tư tưởng và nỗ lực thúc đẩy hệ tư tưởng đã được đề cập trong nhiều bài tạp chí của các tác giả người Indonesia và người nước ngoài, người Islam giáo và người không Islam giáo.

Chúng tôi nhận thấy cùng một lý tưởng, song có cái gì đó khiên cưỡng trong các thuyết trình của H. Tarmizi Taher trong ấn phẩm tập hợp 17 bài phát biểu của ông mang tiêu đề *Khát vọng cho một con đường trung lập: Hòa hợp tôn giáo ở Indonesia* (Jakarta, Trung tâm nghiên cứu Xã hội và Islam giáo, 1997). Trong lần tái bản ở Đại học Harvard tháng 11/1995, chủ đề chính của cuốn sách được giải thích như sau: “*Ummatan wasatan* (một quốc gia định hướng ôn hòa và ưu tú) là mô hình được chấp nhận nhằm xây dựng một hình ảnh mới về Islam giáo và thế giới của người Islam giáo... Khuynh hướng này tìm kiếm một “umma” theo định hướng ôn hòa và ưu tú được người Muslim Đông Nam Á áp dụng và phát triển trong nhiều thập niên, đặc biệt là ở các quốc gia Brunei, Indonesia và Malaysia. Mặc dù họ là những tín đồ Islam giáo rất mực tận tụy và

sùng kính, song thái độ và văn hóa của người Islam giáo trong khu vực này ít chất Arab... Indonesia có thể trở thành một quốc gia dẫn đầu trong số các quốc gia đang phát triển vì sự thành công chung của sự phát triển về cả vật chất và tinh thần”.

Tuy nhiên, đó không phải là câu chuyện thành công hoàn toàn. Năm 1996 và 1997, Bộ trưởng Bộ Tôn giáo, ông Tarmizi Taher, đã phải vài lần bay ra nước ngoài, đặc biệt là đến Mỹ, nhằm làm rõ tình hình trước sự gia tăng của các vụ việc liên quan đến người Kitô giáo ở Indonesia. Đó là các vụ bạo loạn ở Đông Timor, người Công giáo phóng hỏa các thánh đường Islam giáo có liên quan tới các thương nhân Islam giáo nhập cư, viên chức Nhà nước và sự trấn áp của quân đội Indonesia từ năm 1975. Nhiều vụ bạo loạn khác do người Islam giáo gây ra với những vụ tấn công, đốt phá các cơ sở buôn bán của người Hoa hoặc các nhà thờ Kitô giáo. Trong một bài viết không đề ngày, ông Tarmizi Taher viết: “Có thể nhận thấy vấn đề tôn giáo đang dấy lên trong một số vụ việc gây rối gần đây. Vụ bạo loạn ở Đông Timor nổ ra tháng 11/1995 là do sự liên kết giữa những người Công giáo. Trong vụ việc này, người Công giáo gây áp lực buộc những người Islam giáo và người Tin Lành phải rời khỏi địa phương. Những đám đông Công giáo đốt phá thánh đường Islam giáo, cướp bóc tại các cửa hiệu của người Islam giáo. Tại Situbondo (phía Đông Java), Tasikmalaya và Rengasdengklok (phía Tây Java), người Islam giáo tiếp tục những vụ đốt phá dữ dội tại các nhà thờ, cướp bóc các cửa hiệu của người Hoa (không phải là tín đồ Islam giáo).

Tuy nhiên, chúng ta phải hết sức thận trọng trước khi đi đến kết luận những vụ bạo động này có nguyên nhân trực tiếp từ tôn giáo. Theo các nhà quan sát có với sự am hiểu sâu sắc thì nguồn gốc của những vụ bạo loạn này không phải là vấn đề tôn giáo. Về mặt xã hội học, xã hội Indonesia đang trải qua quá trình thay đổi với tốc độ nhanh, điều đó đưa quốc gia tới sự phát triển. Đi liền với quá trình toàn cầu hóa được du nhập vào Indonesia từ thập niên trước, nhịp độ chuyển biến của xã hội được đẩy nhanh gấp hai lần. Hệ quả của vấn đề này khiến cho các mảng xã hội (segments of society) rơi vào tình trạng mất phương hướng (disorientation), bị phá vỡ (dislocation), và tách rời (alienation), tất cả những điều này dẫn đến tình trạng bất ổn (unrest) về mặt xã hội.

Có khoảng 400 nhà thờ Kitô giáo bị tàn phá hoặc hư hỏng nặng do bị đốt trong giai đoạn từ tháng 7/1995 đến đầu năm 1998. Trong hầu hết các

vụ việc này, những phê phán, chê trách đều nhằm vào tín đồ Kitô giáo và người Hoa trong khi Islam giáo được ca ngợi như một quốc giáo của Indonesia. Liệu đây có phải kết cục cho mong ước khoan dung và hòa hợp tôn giáo? Tổ chức LPKUB được giao trách nhiệm điều tra cùng phối hợp với phái cánh tả của Trung tâm Nghiên cứu Nông thôn và Phát triển Khu vực (Research Center for Rural and Regional Development), Đại học Gadjah Mada ở Yogyakarta. Kết quả điều tra hoàn toàn mù mịt và mơ hồ đối với người ngoài cuộc, song lại rõ ràng với các nhà quan sát chính trị có đủ thông tin: “Nói một cách khái quát, xung đột và bạo lực tập thể là một phần của bạo lực chính trị trong xã hội. Ở mức độ cao hơn, bạo lực xảy ra ở cấp nhà nước và cấu trúc xã hội, được tiến hành bởi bộ máy nhà nước và tác nhân từ các doanh nghiệp lớn. Hệ quả tất yếu của quá trình phát triển nhấn mạnh vào tích lũy nguồn vốn dẫn đến các cấu trúc phân tầng xã hội thay đổi là điều kiện thuận lợi dẫn đến rối loạn xung đột”. Báo cáo điều tra nhấn mạnh tình trạng bạo loạn bùng phát tồi tệ liên quan đến xung đột và tình trạng bất ổn nói chung, liên quan đến những năm cuối thời đại Suharto, khi mà tham nhũng đạt đến đỉnh điểm, bộ máy chính phủ quan liêu mất uy tín, nhiều đảng phái dùng mánh khóe để chiếm ưu thế, chuẩn bị cho sự thay đổi về quyền lực. Báo cáo đã chỉ ra các đảng phái cụ thể trả tiền và cử các phần tử khiêu khích đến gây rối, châm ngòi cho các vụ bạo loạn trong hầu hết các vụ việc xung đột tôn giáo gay gắt.

Do tính chất đặc thù của các chính sách dân tộc và tôn giáo, Báo cáo chỉ trích Chính phủ quá chú trọng tới việc áp đặt một mô hình hài hòa và chưa chú ý đúng mức tới việc điều tiết sự đa dạng và tiếp tục kiên trì chiến lược đa văn hóa: “tiêu chí để nhận diện tộc người thiểu số (ví dụ, người Dayak, Timor, Irian) không nên thực hiện theo cách phân biệt (bản sắc riêng) cũng không nên theo kiểu đồng nhất (hòa cùng bản sắc dân tộc của tộc người đa số). Những gì đã xảy ra là do cách đồng nhất về văn hóa và chính trị của tộc người Java chiếm ưu thế. Chiến lược phát triển nên lựa chọn là con đường theo đa nguyên hoặc đa văn hóa”.

Mặc dù là cơ quan phòng tránh xung đột, song giới lãnh đạo của LPKUB từ lâu đã có nhiều tuyên bố mang tính khiêu khích. Vị trí của nó giờ đây ngang hàng với chủ tịch của Nahdlatul Ulama, ông Abdurrachman Wahid, người theo quan điểm đa dạng tôn giáo đối nghịch với người đứng đầu tổ chức Muhamadiyah, ông Amien Rais, người luôn ủng hộ quan điểm theo đa số (proportionalist): Nếu người Muslim

chiếm đa số, thậm chí chiếm tới 87% tổng dân số, thì tỷ lệ này nên được khẳng định ở các cơ sở chính trị, xã hội của đất nước. Phản đối quan điểm theo đa số (thực tế, quan điểm này là học thuyết về một nhà nước Islam giáo khoan dung của người Muslim truyền thống), Wahid bảo vệ tính đúng đắn của khái niệm Pancasila là sự bình đẳng cơ bản của tất cả các tôn giáo. Theo cách nhìn nhận của Wahid, tôn giáo của đa số không nên trở thành tôn giáo thống trị, phải nhường không gian cho các tôn giáo thiểu số. Do đó, ông không đặt quan hệ hợp tác chính trị với đảng mới của Amin Rais (Đảng Partai Amanat Rakyat), mà bảo vệ lập trường hợp tác với những người theo xu hướng dân tộc dân chủ thế tục của Megawati Soekarnoputri khi cuộc bầu cử năm 1999 đang đến gần.

LPKUB chỉ tham dự vào các tranh luận và diễn biến chính trị vào giữa năm 1997, sau khi nổ ra những hành động bạo lực và không khí mất ổn định chính trị đang gia tăng trước sự sụp đổ của chính quyền Suharto vào tháng 5/1998. Trong giai đoạn này, bắt đầu xuất hiện một sự hợp tác khác giữa người Islam giáo và người Kitô giáo không chỉ giới hạn trong phạm vi hạn hẹp về đối thoại liên tôn giáo nữa, mà là những hoạt động từ thiện nhân đạo. Tại Yogyakarta, hai tổ chức đối thoại và hoạt động xã hội được thành lập. Tổ chức Interfidei/Dain (Viện Nghiên cứu Đối thoại Liên Đức tin Indonesia - Institute for Inter-Faith Dialogue in Indonesia) được thành lập bởi các nhà thần học Tin Lành, Th. Sumartana và Elga Sarapung. Những cuộc mít tinh và thảo luận về tôn giáo của họ thường tập trung vào chủ đề tạo dựng một tinh thần tôn giáo trong thời kỳ hiện đại. Các hoạt động xã hội của họ nhằm vào các vấn đề như: điều kiện làm việc tồi tệ của công nhân nữ người Indonesia ở Hồng Kông, Arab Saudi; Tác hại của tình trạng hạn hán năm 1997 và các khủng hoảng kinh tế ở Châu Á. Trung tâm Nghiên cứu Khoa học Xã hội (Center for the Study of Social Sciences), theo bản ngữ là Lembaga Kajian ilmu-ilmu Sosial (LKIS), tại Yogyakarta là tổ chức được phát triển từ các hoạt động hội thảo, thảo luận câu lạc bộ của các thành viên trẻ tuổi, phần lớn là sinh viên, giảng viên, thuộc tổ chức Nahdlatul Ulama tham gia vào diễn đàn liên tôn giáo hoặc các trung tâm hành động, biện hộ hăng hái nhất cho “thần học giải phóng” (theology of liberation).

Tại Jakarta, nổi lên một số liên minh mới trong thời đoạn các vụ bạo lực gia tăng, các cuộc khủng hoảng kinh tế ở Châu Á, các cuộc tranh cãi về cải cách sau khi chính quyền Suharto sụp đổ. Abdurrachman Wahid và đa số thành viên trong tổ chức Nahdlatul Ulama tham gia vào một nhóm

liên tôn giáo mới, MADIA (Majlis Dialog antar Iman; Hội đồng Đối thoại Liên đức tin (Council for Interfaith Dialogue)) sử dụng từ *iman* (đức tin cá nhân) thay cho từ *agama* (tôn giáo thiết chế); Linh mục Dòng Tên Sandyawan Sumardi thuộc cánh tả trở thành một trong những thành viên nổi bật của nhóm. Amien Rais (lãnh đạo Muhammadiyah) đôi khi cũng được tính vào lực lượng chính trị đối lập, vì năm 1995 ông đã từng phản đối việc tái đắc cử của Tổng thống Suharto. Ông thành lập phong trào đối lập, Musyawarah Amant Rakyat (Hội đồng vì Lợi ích Dân tộc - the Council for the Concern of the People), trong số các thành viên của tổ chức này có sự góp mặt của tu sĩ Dòng Tên Franz Magnis Suseno. Những bước phát triển này thể hiện rõ sự tiến bộ trong các vấn đề đoàn kết liên tôn giáo và hành động liên kết vì một nền dân chủ và công bằng xã hội.

Một số kết luận

Như Ash-Shahrestani đã lưu ý trong nghiên cứu của ông về nguồn gốc của chủ nghĩa bè phái Islam giáo, cũng được coi là nguồn gốc lịch sử về thần học Islam giáo, rằng, những cuộc tranh luận thần học trong Islam giáo từ khởi nguyên đã liên quan đến các vấn đề chính trị, mà chế độ Imam (Imamate) là một ví dụ. Tư tưởng thần học của người Muslim về tôn giáo cũng thường liên quan đến vấn đề chính trị. Vấn đề *Din llahi* của triều đại Akbar thời đế quốc Moghul, hay tư tưởng thần học của các tôn giáo liên quan đến hệ tư tưởng Pancasila trong lịch sử hiện đại Indonesia là những minh chứng cụ thể cho điều này.

Tư tưởng thần học về các tôn giáo của người Muslim ở Indonesia hiện đại đã tạo ra một sự khác biệt sâu sắc giữa các tôn giáo phi Islam giáo, trong số đó có tôn giáo được công nhận, có tôn giáo có thể không được công nhận. Việc thừa nhận có nhiều hơn một tôn giáo (wider than the one) đã được đề cập ở “Dân tộc của Kinh Thánh” (People of the Book) trong Kinh Qu’ran. Kinh sách (religious book), (được quốc tế thừa nhận), cùng với lời tuyên xưng đức tin về một Thượng đế duy nhất là các tiêu chí hiển nhiên. Phật giáo, các dạng thức Hindu giáo của người Bali, người Tenger cũng phải đáp ứng các tiêu chí này. Các tôn giáo bộ tộc không được công nhận là tôn giáo; các phong trào tôn giáo mới cũng không được mang tên là *Aliran Keppercayaan*.

Một số khía cạnh tôn giáo không được chấp nhận vẫn có thể tồn tại dưới hình thức “thế tục hóa” (“secularized” form), với những biểu hiện có tính văn hóa và thậm chí còn được ủng hộ ở Bộ Giáo dục và Văn hóa,

nơi mà khuynh hướng tự do được bày tỏ nhiều hơn trong quân đội hoặc Bộ Tôn giáo.

Việc tuyên xưng đức tin vào một Thượng đế được coi là bắt buộc đối với mọi công dân Indonesia. Các thực hành tôn giáo căn bản đối với việc chăm sóc môi trường, người nghèo, phát triển kinh tế đất nước, sức khỏe, và sự hài hòa giữa xã hội với các nhóm tộc người được coi là mối quan tâm chung của tất cả các tôn giáo được công nhận. Tôn giáo không được khuyến khích tham gia tích cực vào các hoạt động chính trị. Cho nên, trong hệ tư tưởng Pancasila của Indonesia, vai trò xã hội của tôn giáo bị giới hạn một cách rõ rệt, nhưng cũng được điều chỉnh.

Đối với các hoạt động liên quan đến một tôn giáo cụ thể, chỉ có các lĩnh vực nghi lễ, nghi thức tôn giáo và quy định về cưới hỏi, ly dị và thừa kế mới được phân chia thành các mục riêng. Trong các lĩnh vực này cho phép áp dụng đối với các trường hợp không có sự pha trộn về tôn giáo.

Chính sách này của Chính phủ Indonesia được đánh giá là liên quan tới hai học thuyết Islam giáo căn bản: (a) Công nhận một tôn giáo vĩnh hằng (eternal religion), một giáo thuyết cơ bản mà Thượng đế trao cho Adam và tất cả các nhà tiên tri sau ông; (b) Tuyên ngôn về các bộ giáo luật Islam giáo khác nhau (Shari'ah) đối với các cộng đồng dân cư khác nhau.

Từ chính sách tôn giáo và học thuyết tư tưởng này, chúng tôi đưa ra một giả định rằng, Islam giáo là một tôn giáo không chiếm ưu thế ở mọi khía cạnh về đời sống con người, xã hội nhân văn. Thực chất, học thuyết tư tưởng này đặt giới hạn giá trị cho các luật lệ, giáo lý tôn giáo. Đó là khái niệm của người Islam giáo chống lại Chủ nghĩa Toàn thống (anti-fundamentalist) và chống lại Chủ nghĩa Toàn trị (anti-totalitarian). Nó khác với khái niệm của Phương Tây không thành kiến về tôn giáo bằng sự thừa nhận không ngờ vực về sự cần thiết của tôn giáo và niềm tin vào một Thượng đế duy nhất./.

Trương Thúy Trinh dịch.

CHÚ THÍCH:

- 1 Xung đột thực sự ở Tây Lombok, xem: Lukman al-Hakim (1980), *Hubungan pemeluk agama Islam dan agama Hindu di Paguban*, Jakarta: Departement Agama (KITLV Leiden Microfilm 25631984), p. 55. Tháng 1/1980, một học sinh trung học phổ thông Islam giáo đang đạp xe về nhà đã làm bị thương một đứa trẻ theo Hindu giáo đang chơi trên đường. Vài ngày sau đó đã diễn ra các cuộc biểu tình phản đối giữa các nhóm cộng đồng cư dân.

- 2 Tập hợp của các bài bút chiến này đã được xuất bản ở Lukman Hakiem năm 1991.
- 3 Nhiều ví dụ đã được Steenbrink đưa ra năm 1990c: 136 - 138.

TÀI LIỆU THAM KHẢO

1. Al-Hakim, Lukman. 1980. Hubungan pemeluk agama Islam dan agama Hindu di Paguban. Jakarta: Departemen Agama (KITLV Leiden Microfilm 25631984).
2. Atkinson, 1987. "Religions in Dialogue: The Construction of an Indonesian Minority Religion." In R. Smith Kipp and Susan Rogers (ed.) Indonesian Religion in Transition (Tucson: University of Arizona Press, 1987) pp. 171-186.
3. Badjuri, H. Z. 1971. Lembaga Kerohanian/Keagamaan (Lemrohag), suatu feasibility study. Jakarta: Departemen Agama.
4. ———. 1974. Koleksi Do'a pada upacara-upacara nasional dan penting lainnya. Jakarta: Lemrohag, Departemen Agama.
5. Baers, Chris. 1988. "Heilige oorlog, sociaal protest of provokatie? Indonesische moslims en politiek geweld." In Kees van Dijk (ed.), Islam en politiek in Indonesië. Muiderberg: Countinho, pp. 51-68.
6. Barrett, David B. 1982. World Christian Encyclopedia. Nairobi: Oxford University Press.
7. Boland, B. J. 1971. The Struggle of Islam in Modern Indonesia. The Hague: Martinus Nijhoff.
8. Bonneff, Marcel (ed.). 1980. Pantjasila, Trente Anneés de débats politiques en Indonésie. Paris: Editions de la Maison des Sciences de l'Homme.
9. Brown, Iem. 1987. "Contemporary Indonesian Buddhism and Monotheism." Journal of Southeast Asian Studies 18: 108-117.
10. Buku Laporan. 1979. "Buku Laporan Kerja sama sosial Kemasyarakatan di Sulawesi Selatan, 19 s/d 24 Pebruari 1979." Typescript, microfilm in KITLV, Leiden Mf. 32431979.
11. Buku Pedoman. 1985-1986. Buku Pedoman Dasar kerukunan Hidup Beragama 1985-1986. Jakarta: Departemen Agama.
12. Cawidu, Harifun. 1991. Konsep kufr dalam Islam: suatu kajian teologis dengan pendekatan tafsir tematik. Jakarta: Bulan Bintang.
13. Geertz, Clifford. 1960. Religion of Java. New York: Glencoe.
14. Hakiem, Lukman. 1991. Fakta dan Data Usaha-Usaha Kristenisasi di Indonesia. Jakarta: Majalah Media Dakwah.
15. Hasyim, Umar. 1980. Ulama pewaris nabi. Surabaya: Sitti Syamsiyah.
16. Hefner, Robert W. 1987a. "Islamizing Java? Religion and Politics in Rural Java." Journal of Asian Studies 46: 533-554.
17. ———. 1987b. "The Political Economy of Islamic Conversion in Modern East Java." In W. R. Roff (ed.), Islam and the Political Economy of Meaning. London: Croom Helm, pp. 53-78.
18. ———. 1993. "Islam, State and Civil Society: ICMI and the Struggle for the Indonesian Middle Class." In Indonesia (Cornell) 56: 1-35.
19. Hidayat, Komaruddin. 1982. "Konflik Terselubung di Kaki Gunung Ciremai." Panji Masyarakat 374: 28-29; 375: 43-44; 376: 40.
20. Hubungan antara. 1979. Hubungan antara masyarakat beragama Islam dan Hindu di Lombok Barat, 1979/1980: Hasil studi kasus. Jakarta: Departemen

- Agama, Proyek Pembinaan Kerukunan Hidup Beragama. Microfilm in KITLV, Leiden Mf. 24691980. Johns, A. H. 1987. "Indonesia: Islam and Cultural Plurality." In John L. Esposito (ed.), *Islam in Asia: Religion, Politics and Society*. New York: Oxford University Press, pp. 202–229.
21. Madjid, Nurcholis. 1992. *Islam, Doktrin dan Peradaban: Sebuah Telaah Kritis tentang Masalah Keimanan, Kemanusiaan dan Kemoderenan*. Jakarta: Paramadina.
 22. ———. 1993. "Beberapa Renungan tentang Kehidupan Keagamaan untuk Generasi Mendatang." *Journal Ulumul Qur'an* 4(1): 4–25.
 23. Mafri Amir. 1991. "Buku yang merusak iman." *Panji Masyarakat* 694 (1 Sept.): 27–29.
 24. Noer, Deliar. 1983. *Islam, Pancasila dan Azas Tunggal*. Jakarta: Yayasan Perkhidmatan.
 25. Patty, Semual Agustinus. 1986. "Aliran Kepercayaan: A Socio-religious Movement in Indonesia." Ph.D. Diss., Washington State University. Ann Arbor, University Microfilms.
 26. Pompe, S. 1988. "Mixed Marriages in Indonesia." *Bijdragen tot de Taal-, Land-, en Volkenkunde* 144: 259–275.
 27. Purdy, Susan Selden. 1985. "Legitimation of Power and Authority in a Pluralistic State: Pancasila and Civil Religion in Indonesia." Ph.D. Diss., Columbia University, 1984. Ann Arbor: University Microfilms.
 28. Smith Kipp, Rita, and Susan Rodgers (ed.). 1987. *Indonesian Religion in Transition*. Tucson: University of Arizona Press.
 29. Stange, P. 1986. "Legitimate mysticism in Indonesia." *Review of Indonesian and Malay Affairs* 20(2): 76–117.
 30. ———. 1990. "Javanism as Text or Praxis." *Anthropological Forum* 6(2): 237–255.
 31. Straathof, W. 1970. "Agama Djawa-Sunda: sedjarah, adjaran dan tjara berpikirnja." *Basis* 20: 203–223; 258–287; 313–318; 345–350.
 32. Steenbrink, K. A. 1972. "Het Indonesisch godsdienstministerie en de godsdiensten." *Wereld en Zending* 1: 174–199.
 33. ———. 1989. "Towards a Pancasila Society: The Indonesian Debate on Secularization, Liberation and Development." *Exchange* 54: 1–28.
 34. ———. 1990a. "Jesus and the Holy Spirit in the Writings of Nuruddin ar-Raniri (d. 1695)." *Islam and Christian-Muslim Relations* 1(2): 192–207.
 35. ———. 1990b. "The Study of Comparative Religion by Indonesian Muslims." *Numen* 37(2): 141–167.
 36. ———. 1990c. "Pancasila, Entwicklungen innerhalb der civil religion Indonesiens." *Zeitschrift für Missionsund Religionswissenschaft* 74: 124–141.
 37. ———. 1993a. *Dutch Colonialism and Islam: Contacts and Conflicts in South-East Asia 1596–1950*. Amsterdam: Rodopi.
 38. Ward, K. E. 1970. *The Foundation of the Partai Muslimin Indonesia*. Ithaca, N.Y.: Cornell University, Modern Indonesia Project.
- Woodward, M. 1989. *Islam in Java: Normative Piety and Mysticism in the Sultanate of Yogyakarta*. Tucson: Association for Asian Studies and University of Arizona Press.