

TÔN GIÁO Ở NƯỚC NGOÀI

ISLAM GIÁO VÀ VĂN HÓA ĐÔNG NAM Á THỜI CẬN- HIỆN ĐẠI

(Vấn đề về tiếp xúc văn hóa giữa văn hóa Islam giáo và văn hóa truyền thống Đông Nam Á)

(Tiếp theo kì trước)

NGÔ VĂN DOANH^(*)

Việc người Malay sử dụng truyền thống vương quyền của Islam giáo thời Trung đại đã được thể hiện ở ngay bề mặt cao nhất của quyền lực. Đó là sự tiếp thu những tước hiệu và những thể thức mô tả mà thế giới Islam giáo Ba Tư hoá đã sử dụng. Các raja Malay thường được mô tả với những danh hiệu Muslim ngay khi họ bắt đầu cải giáo sang Islam giáo. Theo *Hikayat Raja Pasai*, khi cải giáo, thủ lĩnh của Pasai là Merah Silu đã tiếp nhận vương hiệu sultan bằng tiếng Arập. Tước hiệu này cũng được tất cả các raja của cả vùng quần đảo sử dụng. Sau buổi cải giáo, tại một cuộc triều kiến, các thủ lĩnh và thần dân tuyên bố Merah Silu là “Cái bóng của Thượng Đế trên thế gian” (*Zillu llahi fil-alam*). Những tước hiệu này còn được thể hiện cả trên những đồng tiền. Ví dụ, trên những đồng tiền của Melaka thế kỉ XV, thủ lĩnh được gọi là “sultan”, “shah”, và là “người giúp đỡ cho thế giới và tôn giáo” (*Nasir al-Dunia Waal-Din*). Tại Kedah, Trengganu và Johor, trên các đồng tiền các vị vua được gọi là “caliph”. Tước hiệu này cũng được dùng trong bộ luật tóm tắt chính thức của Pahang. Ngoài vùng quần đảo, tại Mataram, một số thủ lĩnh được biết đến với tước hiệu *katipatullah*. Ngoài ra, các tài liệu nước ngoài và những tài liệu của các vùng khác nhau của quần đảo mô tả các vị vua là “cái bóng của Thượng Đế trên thế gian”.

Các tài liệu không chỉ nói tới các tước hiệu, mà còn mô tả hay diễn giải vương quyền theo công thức của Muslim. Ví dụ, theo các tài liệu Bồ Đào Nha về Pasai thế kỉ XVI, thì dân chúng của nhà nước này tin rằng, vị vua của họ là người “trị vì trên mặt đất thay cho Thượng Đế”. Cách biểu hiện theo công thức trên được phát triển theo những cách khác nhau trong các văn bản Malay khác nhau. Ví dụ, *Sejarah Melayu* diễn đạt như sau: “Chính hoàng tử đã gắn kết với vị tiên tri của Thượng Đế như hai viên ngọc trên một chiếc nhẫn. Còn raja thì hơn thế, ngài là trợ thủ của chính Thượng Đế. Mỗi khi các người bày tỏ lòng tôn kính đối với đáng tiên tri của Thượng Đế thì cũng như thể là các người đang bày tỏ lòng tôn kính của mình đối với Thượng Đế”. Văn bản thế kỉ XVII của bộ luật tóm tắt chính thức của Pahang có tên là *Taj us-Salatin* cũng viện dẫn công thức “hai viên ngọc trên một cái nhẫn” để diễn giải vị trí của raja.

Cả ba văn bản *Sejarah Melayu*, bộ luật Pahang và *Taj us-Salatin*, theo các nhà nghiên cứu, đều tìm trong Koran sự trợ giúp cho những điều yêu cầu nhân danh raja của mình. Thế nhưng, Koran không phải là văn bản mang tính an ủi cho những ai yêu thích thể chế tập quyền raja, và, những điều mà các tác giả Malay

*. PGS. TS., Viện Nghiên cứu Đông Nam Á.

diễn dịch dựa theo từng đoạn kinh nào đấy làm cho nhiều vị Muslim hiện đại bức tức. Đặc biệt là việc bộ luật Pahang dịch Sura 11, Ayat 30 lại bắt đầu không phải bằng câu nói rằng Thượng Đế cho Adam xuống mặt đất làm người đại diện mà lại nói Thượng Đế “cho Raja xuống đất làm người đại diện”⁽¹⁾.

Rõ ràng là, trong việc tiếp nhận những tước hiệu và những công thức đề cao vương quyền mới này, các thủ lĩnh, đôi khi, dường như phải hợp pháp hoá quyền lực của mình. Thế nhưng, sự thật lại không như vậy; những tước hiệu và công thức mới chỉ được sử dụng lúc đầu để biện hộ cho vai trò của thủ lĩnh đối với cộng đồng. Vương hiệu cổ của người Malay “yang di Pertuan” (“người được đặt làm chúa tể”), hay thuật ngữ bằng tiếng Sanskrit “raja”, những tước hiệu vẫn được giữ lại sau khi Islam giáo hoá, rõ ràng là những mỹ từ kém trang lệ hơn so với “sultan” hay “shah”. Những cách thể hiện vị trí của raja như “cái bóng của Thượng Đế trên thế gian” hay cái đặc quyền được gắn kết với đẳng tiên tri giống như “hai viên ngọc trên một cái nhẫn” có ưu thế hơn hẳn cái công thức so sánh cũ là “cái mũ bồ tát”. Có thể, những tước hiệu và công thức mới không làm tăng thêm và cũng không làm giảm bớt đi quyền lực của các thủ lĩnh trong mắt các thần dân cũ của mình. Thế nhưng, những yếu tố Islam giáo này đã làm tăng mối quan hệ của vị thủ lĩnh với người nước ngoài, với những người Muslim và với cộng đồng ở các cảng. Việc tiếp nhận những tước hiệu và mỹ từ mới này đã cho phép vị thủ lĩnh có thể diễn giải vị trí của mình trong thể chế cho những người Muslim hiểu. Giống như việc đưa những yếu tố sharia vào các bộ luật chính thức Malay, những tước hiệu và mỹ từ mới là

một khía cạnh đáp lại của các raja Đông Nam Á đối với quá trình Islam giáo hoá con đường buôn bán ở Ấn Độ Dương.

Quả là, việc Islam giáo có những đóng góp về cơ chế mang tính tư tưởng cho thể chế vương quyền tại các quốc gia Đông Nam Á, thoát nhìn, như các nhà khoa học đã nhận thấy, là khó có thể tin được. Nguyên do là vì, trong tư tưởng của Islam giáo, có nhiều điều có thể trở thành những thách thức lớn lao đối với kiểu thể chế nhà nước tập quyền quanh raja của Đông Nam Á. Như nhiều nhà khoa học đã phân tích, những thể chế nhà nước của vùng quần đảo rất khác hình ảnh một cộng đồng điều hành bằng *sharia*. Như kinh Koran đã nói, tiên tri Mohammed đã cảnh báo “bất kì ở đâu, ai mà có quyền lực thì người đó bị rời khỏi Thượng Đế”. Kinh Koran còn kể, sau khi cải giáo sang Islam giáo, một thủ lĩnh người Arập nói với nhà tiên tri: “ngài là ông hoàng của chúng tôi”, lập tức, Mohammed trả lời: “ông hoàng đó là Thượng Đế chứ không phải là tôi”. Cái áp lực giữa chính quyền và tôn giáo được quy định trong giáo lí Islam giáo mạnh đến nỗi mà có học giả hiện đại đã cho rằng, Islam giáo không biết đến vương quyền⁽²⁾.

Thế nhưng, trên thực tế, thế giới Islam giáo thời Trung đại có biết đến cái gọi là “vương quyền”. Những người Muslim mà nhà khoa học M. Hodgson mô tả như những người “có tư tưởng sharia”, tức những người mà đối với họ, việc thực thi đầy đủ luật sharia là kì tưởng về chính

1. Dẫn theo: Hill. A. H. *Hikayat Raja-Raja Pasai*, JMBRAS 33, 1960, tr. 57-58; Majul. Sdd., tr.14; Moertono. S. *State and Statecraft in Old Java*, Ithaca, Cornell University, 1968, tr. 28.

2. Aziz Ahmad. *Political History and Institutions of the Early Turkish Empire of Delhi*, Lahore, 1949, tr. 323.

trị, trên thực tế, chỉ là những người của một trong những xu hướng trong thế giới Islam giáo Trung đại. Khi những người Đông Nam Á tiếp nhận những tước hiệu và những công thức của Islam giáo có ích cho việc củng cố vương quyền của raja, thì họ đã không chọn những lối diễn giải khó hiểu và không chính thống của Islam giáo. Chỉ sang thế kỉ XIX-XX, tư tưởng về những người Muslim “có tư tưởng sharia” mới thực sự có ảnh hưởng lớn. Còn trong đời sống chính trị của thế giới Islam giáo thời Trung đại, cái cộng đồng dựa trên nền tảng sharia là một tư tưởng không phổ cập hơn và không quan trọng hơn so với cách diễn giải về xã hội kết hợp quanh thể chế vương quyền của Ba Tư. Rõ ràng là, ảnh hưởng Ba Tư đối với tư tưởng của Islam giáo trước hết là ở sự phát triển của tư tưởng về Caliphate. Thoạt đầu, tư tưởng về một vị quân vương caliph chỉ mang ý nghĩa đời thường chứ không phải là một thiết chế của đế chế. Thế rồi, tư tưởng Caliphate bắt đầu tiếp nhận những nét đặc trưng của chế độ quân chủ chuyên chế Ba Tư thời trị vì của vương triều Abbasid (750- 1258). Chính những khái niệm của đế quốc Ba Tư cổ đại về “vị thủ lĩnh vũ trụ”, mà sự hiện diện của ông ở đâu là ở đó có bình an cho tất cả con người và thú vật, đã là cơ sở cho sự ra đời kiểu thủ lĩnh caliph của Islam giáo. Cái công thức cổ xưa của Babilon “cái bóng của Thượng Đế trên thế gian” được gán cho vị thủ lĩnh caliph. Còn thần dân thì phải cúi xuống để hôn lên khoảng đất trước mặt ông ta, sự tôn kính trước kia chỉ được dành cho Thượng Đế. Và, mọi người tin rằng, vị thủ lĩnh đó toả ra những quả phúc thần linh. Vào thời Abbasid và sau đó, tư tưởng này phát triển trong thế giới Islam giáo, và, do vậy, chính hình ảnh vị caliph có cả vương quyền và thần quyền là sự kế tục trực

tiếp của tư tưởng vương quyền thời tiền Islam giáo của Iran⁽³⁾.

Thế nhưng, vào khoảng thời gian, khi các vùng đất Malay tiếp nhận Islam giáo, thì tư tưởng quyền thủ lĩnh trong thế giới Islam giáo đã không còn là độc quyền của riêng mình caliph nữa. Giờ đây, vị caliph của Baghdad chỉ là của một trong những nước quân chủ Islam giáo. Tại Trung Đông, vào thế kỉ XI, các Saljuqs mang một tước hiệu mới đầy quyền thế - tước hiệu “sultan”, và, như các caliph, các sultan cũng được coi là “cái bóng của Thượng Đế trên thế gian” và được mô tả với đầy những quyền lực như các vị vua Ba Tư thời trước Islam giáo. Một thế kỉ sau, ở Ấn Độ, các sultan Delhi đưa ra sắc lệnh bắt thần dân phải phủ phục trước mặt vua và phải coi vua là “cái bóng của Thượng Đế trên mặt đất”. Trong suốt cả thế kỉ XIV, các thủ lĩnh Merenid của Morocco cũng được tôn kính như vậy, còn Muhammed ibn Tuglaq của Delhi thì tuyên bố: “tuân phục Sultan tức là tuân phục Thượng Đế”. Trước thời gian này, thậm chí các thủ lĩnh không mấy nổi danh của xứ Bengal, theo cách của các Saljuqs, cũng dùng tước hiệu “shah” của Ba Tư thời xưa làm vương hiệu⁽⁴⁾.

Như vậy là, vào khoảng thời gian khi Đông Nam Á sắp bị Islam giáo hoá, thì trong thế giới Islam giáo, đã tồn tại cả một nhóm rộng khắp các sultan Ba Tư hoá. Mà, trên thực tế, các sultan này có những vai trò trong đời sống tôn giáo và xã hội không khác gì mấy so với vai trò

3. Ringgren, H. *Some Religious Aspects of Caliphate*, trong “The Sacral Kinghip; Leiden, 1959, tr. 764; Lambton, A. K. S. *Justice in the Medieval Persian Theory of Kingship*, Studia Islamica 17, 1962, tr. 97.

4. Lambton. A. Sdd., tr. 209; Aziz Ahmad. *Studies in Islamic Culture in Indian Environment*, Oxford, Oxford Universiti Press, 1969, tr. 170.

của các Raja vùng quần đảo thời trước Islam giáo. Các vị “mollah” mà Tome Pires mô tả là đi theo các thương nhân Muslim, có thể, đã là những người đem những yếu tố mới cho sự phát triển của mô hình vương quyền này đến Pasai hoặc Melaka. Trong một thế giới mà Islam giáo đang ở thế phát triển mạnh, thì kiểu vương hiệu đầy uy quyền của các vua Islam giáo là một hấp dẫn lớn đối với các raja Đông Nam Á, và, tất nhiên, các vị raja này cũng muốn mình được kết nạp vào nhóm các vị quốc vương Islam giáo đầy hấp dẫn kia. Vì thế mà, khi cải giáo sang Islam giáo, các vị raja chuyên chế Đông Nam Á đã không tiếp nhận một cách đơn thuần những tước hiệu của những thủ lĩnh Muslim cùng thời ở thế giới Islam giáo. Mà, chính cái văn hoá chính trị của các triều đình Muslim Ba Tư hoá ở Nam và Tây Á, nhìn chung, trở nên quyến rũ đối với các thủ lĩnh Đông Nam Á hơn là những lí thuyết của *sharia*. Các bảng phả hệ của các Sultan Melaka và của nhiều nhà nước Islam giáo khác mở đầu bằng Alexander Vĩ đại, Iskandar Dhul-Karnayan. Các tác phẩm của Malay thường trích dẫn những đoạn văn bản về vương quyền của các tác giả người Ba Tư, thậm chí, tác phẩm *Nasehat al-Muluk* (“lời khuyên các vua”) đã được dịch sang tiếng Malay. Các sultan Ache đặc biệt thích triều đình Mogul Ba Tư hoá lộng lẩy. Triều đình Ache đã tiếp thu một số tước hiệu của Mogul và kiểu y phục Ấn Độ, thậm chí kiến trúc cung điện và vườn thượng uyển cũng được làm theo kiểu cách Mogul⁽⁵⁾.

Chính những quan niệm về vương quyền và những tập tục đài các của các triều đình Islam giáo kiểu Ba Tư là khía cạnh đầu tiên của Islam giáo mà các thủ lĩnh Malay hưởng ứng. Sau đấy, khía

cạnh thứ hai gây hấp dẫn và làm các thủ lĩnh Đông Nam Á chú ý là tính thần bí hay giáo phái Sufism. Ví dụ, vào thời kì đầu Islam giáo hoá, khía cạnh thần bí sufism mà các thủ lĩnh Malay và Ache đặc biệt chú ý là học thuyết về “con người hoàn thiện”. Sự ưa thích của các raja Malay đối với “con người hoàn thiện”, mà theo quan niệm Ba Tư, con người đó là một thánh nhân đã “biểu lộ đầy đủ cái duy nhất tinh túy của mình với Thượng Đế” và là người, giống như Bồ tát, hướng dẫn những môn đồ của mình theo con đường mình đã đi, đã xuất hiện trong các tài liệu của thế giới Malay thế kỉ XV và XVI. Biên niên sử Pasai, *Hikayat Raja Pasai*, có những câu ngụ ý nói rằng, vị thủ lĩnh ở thế kỉ XIV của Pasai, một trong những nhà nước Malay đầu tiên tiếp nhận Islam giáo, đã đạt được một sức mạnh ma thuật nhờ kết quả của việc theo Islam giáo. Các tài liệu trên cho biết, một nhà thực hành yoga rất giỏi ma thuật đã phải quỳ mọp xuống vì hoảng sợ trước *keramat* (sự thiêng liêng) của Sultan. *Keramat* là thuật ngữ Arập (karama) dùng để chỉ những tài nghệ mang tính ma thuật của các vị thánh Muslim, những người có thể thoát khỏi cái tôi hiện tượng của mình. Và, những cuộc dạo tài bằng cách phô diễn những điều huyền diệu, như giữa vị thủ lĩnh Pasai và nhà thực hành yoga, là chuyện thường xảy ra đối với các Sufis.

Sự quan tâm của các raja Malay đối với “con người hoàn thiện” cũng được các biên niên sử Malay ghi chép. Kể rằng, Sultan Mansur (1456-1477) đặc biệt ưa thích Maulana Abu Bakar, người học trò của Maulana Abu Ishak, người mà, theo

5. Marrison. G. E. *Persian Influences on Malay life*, JMBRAS 28, 1955, tr. 54-55; Johns, A. H. (1975) Sđd., tr. 45.

lời văn bản, “rất am hiểu khoa học Tasauwut hay khoa học thần bí”. Maulana Abu Isak đã viết cuốn sách *Durr Mandzum*, mà chính người học trò của ông đã đem cuốn sách này của thầy đến Melaka. Không chỉ hứng thú với cuốn sách thần bí này, mà vua Melaka còn gửi sách đó cho vua Pasai. Qua phân tích các văn bản, các nhà khoa học còn cho rằng những quan niệm và luận giải về “con người hoàn thiện” của hai nhà thần bí học Arabi và Jili (thế kỉ XIV-XV) cũng có ảnh hưởng đến thế giới Malay thế kỉ XVI⁽⁶⁾.

Hiển nhiên là, tư tưởng “con người hoàn thiện” đã nhập một cách thích hợp vào quan niệm “vương quyền của raja”. Chính biên niên sử Malay cho ta biết nhiều sự việc về chuyện này. Ví dụ, năm 1511, khi trận tấn công của quân Bồ Đào Nha vào thành phố đang diễn ra ác liệt, Sultan Ahmah được mô tả là đã leo lên mình voi cùng vị quân sư tinh thần Makhdum Sadar Johan. Như Biên niên sử cho biết, Sultan đã được học kĩ thuật thần bí (*ilmu*) hợp nhất với Thượng Đế (*tauhid*). Và, văn bản kể tiếp, Sultan đi thẳng tới cái cầu và đứng đó, giữa những trận mưa đạn. Viên quân sư dùng hai tay ôm ghì lấy bành voi và hét vào tai Sultan: “đây không phải là nơi học hoà nhập với Thượng Đế, hãy để chúng tôi trở về”⁽⁷⁾.

Tư tưởng về “con người hoàn thiện” cũng có ảnh hưởng tới các sultan Ache. Ví dụ, Sultan Alaud Din Riayat Shah (1588-1604) còn được gọi với tước hiệu *wali*, một tên gọi (nghĩa là “thánh”) để chỉ “con người hoàn thiện”. Không chỉ tước hiệu, mà các tên gọi của các thánh đường, các khu vườn trong cung cấm của vị sultan Ache này, theo phân tích của các nhà nghiên cứu, cũng toát lên tư tưởng và hành động tu tập của “con người hoàn thiện”⁽⁸⁾.

Chủ nghĩa thần bí Sufism có thể cũng đã có một vai trò quan trọng đặc biệt trong đời sống vương quyền của Java. Việc Sultan Agung của Mataram tiếp nhận tước hiệu mới vào năm 1624 đã phần nào nói lên cái tầm quan trọng đó. Tước hiệu mới đó là “Susuhunan”, và, có thể nó đã được các walis hay các “thánh” sử dụng. Các vị walis này, như các tài liệu cho biết, đã đem Islam giáo đến Java, và, có khi, còn trở thành thủ lĩnh. Qua nghiên cứu các tài liệu, các nhà khoa học còn khẳng định, chính Sultan của Java đã cố “thống nhất vào mình cả thần quyền và vương quyền”⁽⁹⁾.

Tư tưởng về “con người hoàn thiện” được Arabi và Jili diễn giải đã có ảnh hưởng cực kì lớn trong thời Trung đại, và, các học giả còn cho rằng, quan niệm này đã có lúc gắn với tư tưởng về Caliph hoặc về Imam của dòng Shiite⁽¹⁰⁾. Tại Ấn Độ, nơi mà dòng Sufis phổ biến rộng rãi, hoàng đế Akbar rất say mê tác phẩm của Arabi và Jili, trong đó có tư tưởng về “con người hoàn thiện”.

Đúng là, những tư tưởng thần bí của Islam giáo, đặc biệt là của dòng Sufis rất được các thủ lĩnh Đông Nam Á ưa thích; thế nhưng, trên tổng thể, như nhiều tài liệu khác nhau cho biết, vào thời kì trước khi thành thuộc địa của thực dân Phương Tây, người dân Đông Nam Á gắn với tôn

6. Về Sufism ở Đông Nam Á, dẫn theo: Shellabear. W. W. *Sejarah Melayu or the Malay Annals*, Singapore, The Malaya Publishing House, 1950, tr. 127...

7. Winstedt (1947). Sđd., tr. 191.

8. Brakel. L. F. *State and Statecraft in 17 century Aceh*, trong A.J.S. 6, 1975, tr. 58-66.

9. Pigeaud. Theodore G. Th. *Literature of Java*, 3 vol. The Hague, 1967.

10. Hodgson, Marshal G. S. *The Venture of Islam*, (3 vols.), Chicago and London, The University of Chicago Press, 1974, vol. 2, tr. 229...

giáo mới này còn lỏng lẻo. Đó là nhận xét của nhà du thám Muslim thế kỉ XIV Ibn Batuta và của Ma Huan vào thế kỉ XV⁽¹¹⁾. Khác với ở Tây Á và Ấn Độ, những nơi mà sharia rất có hiệu lực, ở Đông Nam Á, thì ngược lại, luật sharia được biết đến rất ít. Theo các nhà nghiên cứu, không chỉ ở Đông Nam Á, mà ở ngay trong thế giới Islam giáo gốc, từ thời Abbasid trở đi, sharia không còn có nhiều quyền lực tối cao như đã được quy định trong kinh sách. Có thể thấy, qua những nguồn tư liệu khác nhau, không ít lần, quyền lực của sharia bị vương quyền xâm phạm. Các vị kadis, từ thời vị tể tướng Ba Tư Nizam al-Mulk, thường không được làm những quan toà độc lập của Islam giáo mà chỉ được làm những người thay mặt cho Sultan. Thậm chí, ngay cả trên những vùng đất của người Arập, quyền lực xét xử của các kadis thường bị hạn chế vào những sự vụ cá nhân, và, ở một số cộng đồng, tập tục bản địa còn đủ mạnh để không cần dùng đến các điều luật liên quan đến gia đình của sharia⁽¹²⁾.

Như vậy là, trong những thế kỉ đầu Islam giáo hoá, nghĩa là cho đến đầu thế kỉ XVIII, Islam giáo đã có những ảnh hưởng không nhỏ đến đời sống chính trị của các vương quốc Islam giáo Đông Nam Á, nhưng chỉ mới dừng ở nơi quyền lực tối cao - quyền của Raja. Những tư tưởng mà các thủ lĩnh Đông Nam Á tiếp nhận từ Islam giáo chủ yếu là những quan niệm về vương quyền, như tư tưởng về “con người hoàn thiện” và tư tưởng “caliphate”. Những tư tưởng “chính trị” của Islam giáo mà các thủ lĩnh Đông Nam Á tiếp nhận không chỉ phù hợp với thể chế nhà nước kiểu “quyền Raja”, mà còn góp phần đáng kể trong việc đề cao quyền lực của các raja. Hay, nói một cách

khác, trong thời kì đầu Islam giáo hoá, Islam giáo không chỉ không tước đi vai trò thần quyền của các vị thủ lĩnh mà còn khoác tấm áo thần quyền này lên người các thủ lĩnh vương quyền. Do vậy, tiếp nhận Islam giáo, các thủ lĩnh Đông Nam Á, chỉ được thêm chứ không mất gì. Điều này đã giải thích vì sao mà các thủ lĩnh Đông Nam Á nhiệt thành với công việc truyền bá Islam giáo đến như vậy. Thế nhưng, sang thế kỉ XVIII, đã diễn ra những thay đổi cơ bản trong Islam giáo và trong đời sống chính trị của các quốc gia Islam giáo Đông Nam Á.

Trong hai thế kỉ XVIII và XIX, như chúng ta đã biết, “tư tưởng sharia” có vai trò quan trọng ngày một tăng trong Islam giáo. Và, phong trào “thanh lọc” Islam giáo này đã có một ảnh hưởng quan trọng đến các vùng đất Malay. Trong nỗ lực trở về với “hình ảnh truyền thống của Islam giáo nguyên thủy”, tức với việc xác định một cách kĩ lưỡng hơn Islam giáo, thì tôn giáo của các Muslim đã phải được thanh lọc để phát triển lên. Phong trào “thanh lọc” đòi hỏi, các cộng đồng Islam giáo (*ummar*) phải được cai quản chỉ bằng một thứ duy nhất là bộ luật mà chính Thượng Đế ban ra, chứ ở đây, không có chỗ cho những người làm môi giới là con người bình thường giữa con người và Thượng Đế. Tại Arabia, những người đi theo Ibn Abdal-Wahhab, tức những người được gọi là Wahhabis, đã tuyên chiến với việc sùng bái mang tính thần bí đối với các vị thánh và không công nhận quyền hành động như những người bảo hộ cho dòng chính thống Islam của các Sultan

11. Mills. J. V. G. *Ma Huan Ying-Yai Sheng-lan*, Cambridge, 1970.

12. Coulson. N. J. *A History of Islamic Law*, Edinburgh, Edinburgh Universiti Press, 1964, tr. 132, 135-136.

Ottoman. Tương tự như vậy, tại Tây Sudan, Usman dan Fodio yêu cầu các thủ lĩnh Muslim từ bỏ các hệ thống chính quyền truyền thống của họ để đi theo *sharia*.

Tất nhiên, như các nhà khoa học đã chỉ ra, những sự kiện như trên đã được báo trước bằng sự trỗi dậy của “tư tưởng *sharia*”. Đức tin của các đệ tử Wahhabis có thể truy nguyên về những học thuyết của nhà tư tưởng thế kỉ XIV Ibn Taymiya, và, thậm chí, cả của các “ông thầy tu” ở thế giới Islam giáo Malay, những người đã từng kêu gọi nên tuân theo các huấn thị của *sharia*. Ví dụ, khi Sultan Mahmud của Melaka tuyên bố rằng, Melaka phải làm như Mecca, thì, theo Tome Pires, ông ta đã bị phê phán bởi lời tuyên bố rõ ràng là mang tính sufis này, và, nhiều người thời đó đã nói, vì sự ngạo mạn đó mà ông đã bị chết. Và, quả thực là Melaka đã bị Bồ Đào Nha chiếm. Điều này ít nhiều đã chứng tỏ rằng, trước cuộc tấn công của Bồ Đào Nha vào Melaka, đã có sự chia rẽ trong nội bộ các kiều dân ở bến cảng này. Thế nhưng, sự việc như trên là mang tính cá biệt. Chú, theo các nhà nghiên cứu, tại Đông Nam Á thế kỉ XVIII và XIX, ảnh hưởng của các nhà hoạt động theo tư tưởng *sharia* chính thống mới là những hiện tượng chính. Việc nhấn mạnh quyền lực của *sharia*, tức ý nguyện của Thượng Đế, như nền tảng của cộng đồng Islam, hay *ummar*, các nhà chính thống đã đưa ra cho các nhà nước Islam giáo vốn được cai trị theo chế độ raja-tập quyền một sự lựa chọn⁽¹³⁾ Nhà nghiên cứu A. C. Milner có đưa ra một hình ảnh so sánh thật hình tượng là, nếu như các thủ lĩnh của vùng quần đảo Đông Nam Á thế kỉ XIX mà suy ngẫm lại quá khứ bằng con mắt phê phán, thì họ sẽ lấy làm ân hận về quyết

định tiếp thu Islam giáo của cha ông họ, vì, Islam giáo thời trung đại mà cha ông họ tự nguyện tiếp nhận giống như con ngựa gỗ thành Troy⁽¹⁴⁾. Giờ đây, con ngựa Troy thì hết tác dụng, còn tư tưởng của các đệ tử Wahhabis thì lan tràn ra khắp vùng quần đảo. Tác động của những người Wahhabis mang tính bi kịch nhất là ở những cuộc chiến tranh *padri* ở đảo Sumatra. Những thủ lĩnh phong trào *padri* (phong trào của những người mặc áo trắng - màu biểu tượng cho sự tinh khiết của Islam giáo) đầu thế kỉ XIX ở Minangkabau đã có những quan hệ chặt chẽ với phong trào Islam tại thế giới Ả-rập. Ví dụ, thủ lĩnh Tuanku nan Rintjeh đã thiết lập bộ máy chính quyền hết như của các Wahhabis. Sự thù địch của *padri* đối với thể chế nhà nước truyền thống của Minangkabau thật khốc liệt. Nhiều thành viên hoàng tộc đã chết bởi bàn tay của phong trào *padri*.

Theo phân tích của các nhà nghiên cứu, phong trào cải cách Islam giáo tại vùng quần đảo (nay là Indônêsi-a) xảy ra là do hai thực tế thúc đẩy. Trước hết là do việc Islam giáo hoá xã hội Indônêsi-a, bắt đầu từ thế kỉ XIII, nhưng đến cuối thế kỉ XVIII vẫn chưa hoàn thành. Tại đây, tín ngưỡng và tập tục tiền Islam giáo vẫn tồn tại ở nhiều khu vực và nhiều nhóm người chỉ theo Islam giáo về danh nghĩa. Thuyết độc thần tuyệt đối của Islam giáo và việc Islam giáo hoá triệt để chưa thâm nhập vào một số khu vực. Tại nhiều nơi, như ở Lombok, thậm chí còn có một bộ

13. Các tài liệu được dẫn theo: Rosenthal. E. I. J. *Islam in the Modern National State*, Cambridge, Cambridge University Press, 1965, tr. 13; Cortesao (1944), Sđd., tr. 253-254; Wheatley, Paul. *Impressions of the Malay Peninsula in Ancient Times*, Singapore, Eastern Universities Press, 1964, tr. 92-94.

14. Milner. A. C. *Islam and the Muslim State*, Sđd., tr. 46.

phận cộng đồng Islam giáo phủ nhận cầu nguyện 5 lần trong mỗi ngày - một trong những nghi thức bắt buộc của Islam giáo chính thống (tình hình cũng tương tự ở người Chăm Bani ở Việt Nam). Ngay những nhóm xã hội, mà ở đó, Islam giáo đã trở thành một bộ phận tự giác của xã hội, cũng tuân thủ nhiều tập tục không có chút nguồn gốc nào của Islam giáo thuần túy. Chính môi trường văn hoá - xã hội như vậy đã khuyến khích các nhà cải cách tôn giáo hành động. Và, như thực tế đã chứng minh, nhiều khi, những hành động cải cách đó đã đưa lại những hậu quả tiêu cực đối với xã hội. Thứ hai là, do chế độ cai trị của người Hà Lan theo Kitô giáo và sự có mặt của các đoàn truyền giáo Châu Âu ở một số vùng cũng thúc đẩy những người Islam giáo sùng đạo tìm cách ngăn chặn cái mà họ nghĩ là mối nguy cơ Kitô giáo hoá xã hội của họ. Yếu tố này cũng ảnh hưởng tới suy nghĩ của người Hà Lan đương thời. Những người Hà Lan này có xu hướng cho rằng, các phong trào cải cách Islam giáo trước hết là phong trào chống người ngoại đạo và chủ yếu nhằm chia vào họ. Thế nhưng, ở nhiều nơi trong vùng quần đảo, nhiều tín đồ Islam giáo sùng đạo, như lịch sử đã chứng minh, lại sẵn sàng hợp tác với người Hà Lan. Ví dụ, ở Java vào thế kỉ XVIII, những người Islam giáo ven biển đã hợp tác với Công ti Đông Ấn Hà Lan (V.O.C.), còn các tầng lớp Islam giáo quý tộc lại có tư tưởng chống người Châu Âu mạnh mẽ nhất, mà điển hình là cuộc khởi nghĩa của ông hoàng Dipanegara (1825-1830). Về phía mình, các nhà cải cách Islam giáo thế kỉ XIX ở quần đảo, nhiều khi, cũng nghĩ rằng, người Hà Lan là một nhân tố khiến tôn giáo bị suy tàn. Do vậy, cải cách tôn giáo và chống Phương Tây đôi khi hoà vào nhau.

Thế nhưng, như lịch sử đã cho thấy, các phong trào cải cách Islam giáo không phải là đã thành công ở mọi nơi trong vùng quần đảo. Ví dụ, tại khu vực Minangkabau, mặc dù phong trào Padri bị người Hà Lan đánh bại (1821- 1838), nhưng ý thức của người dân về Islam giáo lại được nâng cao. Trái lại, ở Java, do môi trường tôn giáo thay đổi một cách phức tạp, đã hình thành hai nhóm người Islam giáo: nhóm những tín đồ "Islam giáo tốt hơn" và nhóm những người, chủ yếu là trong tầng lớp quý tộc, có xu hướng chống lại Islam giáo chính thống. Đến nửa sau của thế kỉ XIX, thì một bộ phận giới quý tộc dường như đã bắt đầu xa rời Islam giáo, một yếu tố mà họ cho là đã gây ra sự "suy tàn" của văn minh Java. Một số khác lại tìm cách khôi phục văn hoá Java bằng cách tiếp thu kiến thức Phương Tây, nhưng không kết hợp với cơ sở tư tưởng bản địa phi Islam giáo của người Java. Những tư tưởng như vậy đã trở nên khá phổ biến ở Châu Á vào cuối thế kỉ XIX. Thế nhưng, ở những nơi khác như Trung Quốc, Thái Lan, Việt Nam, v.v..., những nơi chỉ có một nền văn hoá độc tôn, thì cái gì là cơ sở của văn hoá bản địa không phải là vấn đề gây ra những phân hoá trong các tầng lớp xã hội, đặc biệt là trong giới lãnh đạo đất nước. Trái lại, ở Java, sự phân biệt giữa Islam giáo vừa được tăng cường sức sống bằng cuộc cải cách Islam giáo và truyền thống cổ Java vẫn còn rất mạnh. Vì vậy, ở Java, có hai tư tưởng cạnh tranh nhau để giành vai trò là cơ sở tư tưởng cho cuộc đấu tranh nhằm cải cách xã hội. Theo các nhà nghiên cứu, đặc trưng này là sự khởi đầu của một cuộc xung đột tư tưởng lớn có ảnh hưởng đến hình hài của chủ nghĩa dân tộc Indônêxia và nền chính trị của quốc gia này trong thế kỉ XX.

Như vậy là, từ cuối thế kỉ XIX, tại vùng quần đảo Indônêsia, theo nhận định của các nhà khoa học, thời đại cũ đã chấm dứt. Chủ nghĩa thực dân Hà Lan, việc bùng nổ dân số và sự hồi sinh của Islam giáo đã làm tan rã sự phồn thịnh của các cộng đồng nông dân, sức sống của giới hoàng gia quý tộc, sự nhất trí về bản chất và hình thức quyền lực và một đời sống tôn giáo khá là mở của quá khứ.

Tác động của những tư tưởng Wahhabis không chỉ dừng lại ở trong vùng Minangkabau. Những padris đã gây mối lo cho các hoàng thân láng giềng. Ví dụ, một vị Sultan ở phía đông Sumatra đã viết vào năm 1824 rằng, nhiều khu vực trong nước rất bất ổn vì những padris kiên trì tấn công vào các nhà nước khác ở xung quanh vùng, bắt họ phải nộp cống và phải tuân theo tất cả những điều luật riêng của mình(15). Tuy không dữ dội như ở Sumatra, sự trỗi dậy mạnh mẽ của tư tưởng Islam giáo chính thống cũng đã có mặt ở những nơi khác trong khu vực Đông Nam Á. Theo Stamford Raffles, tại Java vào đầu thế kỉ XIX, “những thể chế kiểu Mohammed đã ngã gục”, và, “hầu như ở mọi quốc gia” trên quần đảo này, “luôn xảy ra những cuộc chiến giữa những người theo tập tục Malay cổ và những hajis với những người tôn giáo khác - những người muốn thiết lập các điều luật của người Arập”. Tầng lớp lãnh đạo tinh túy rõ ràng là thuộc nhóm người ủng hộ “những tập tục Malay cổ”. Nhà du thám George Earl, người đã đến Trengganu năm 1830, cho biết rằng, những người Arập đã thành công trong việc quảng bá từng phần bộ luật của Mohammed. Thế nhưng, cũng theo nhà du thám, vẫn còn nhiều các pangeran hay các hoàng thân quốc thích ủng hộ Undang Undang, và, Addat Melayu,

những bộ luật Malay cổ, khác nhiều so với những điều luật mà những người Arập muốn quảng bá. Thậm chí, ở một số quốc gia Islam giáo, các vị Sultan còn khinh bỉ những sự phát triển này của Islam giáo. Có tài liệu cho biết, khi gặp một nhà truyền giáo Công giáo vào năm 1850, Sultan ở Jelubu, đã nhạo báng các điều luật và các tập tục Mohammed mới; và, nhà truyền giáo nhận thấy rằng, “vị thầy cả Malay” có mặt lúc đó “rõ ràng là rất không hài lòng(16).

Thế nhưng, cho dù có nhiều thủ lĩnh chống đối lại sự phát triển mạnh mẽ của luật Islam giáo một cách mang tính cá nhân, xu thế của tư tưởng sharia ngày càng phát huy ảnh hưởng sâu rộng đối với đời sống của Malay. Ví dụ, tuy Munshi Abdullah rất phản nản về những hành vi tôn giáo của những người Malay phía đông bán đảo trong những năm 1830; thì, cũng ở vùng đó, vào những năm 1890, bản thông báo của Hugh Clifford lại nhấn mạnh rằng, các trò cờ bạc, chọi gà và “các trò chơi tội lỗi tương tự” bị cấm ở những cộng đồng người Muhammad(17). Một yếu tố khác nữa nói về sự thay đổi của tôn giáo là việc tiếp nhận các ảnh hưởng của Islam giáo của các văn bản bản xứ. Ví dụ, ngài Richard Winstedt rất ghét những đoạn văn, như “thoang thoảng vị của thuyết phiếm thần Shiah” đã bị bỏ trong văn bản muôn của *Taj us-Salatin*, nay lại thấy trong *Hykayat Mohammed Hanafiah*(18).

15. Các tư liệu về padri chúng tôi dẫn theo: Dobbin. C. *Islamic Revivalism in Menangkabau in the late 18th Century*, trong *Pre-Colonial State Systems in Southeast Asia*, Kuala Lumpur, 1975, tr. 330-337.

16. Dẫn theo Milner. A. C. *Islam and the Muslim State*, Sdd., tr. 47.

17. Dẫn theo Clifford. H. *Expedition to Trengganu and Kelantan*, JMBRAS 34, 1961, tr. 99, 116-117.

18. Winstedt (1969). Sdd., tr. 139; Brakel. L. F. *The Hikayat Muhammed Hanafiyyah*, The Hague, 1975, tr. 59.

Không còn nghi ngờ gì về sự phát triển mạnh của dòng chính thống Islam giáo trong thế giới Islam giáo Đông Nam Á. Về sự thay đổi nhanh chóng này ở vùng quần đảo, có thể dẫn ra đây nhận xét vào khoảng năm 1900 của một quan chức người Anh: “Những người bản địa đã thành người có chất Mussulman nhiều hơn là chất Malay⁽¹⁹⁾. Theo các nhà nghiên cứu, tác động của dòng chính thống Islam không chỉ giới hạn ở bán đảo Malay và đảo Sumatra. Ví dụ, giáo sư Rickleft đã kết luận trong công trình nghiên cứu của mình rằng, vào thế kỉ XIX, “những giáo huấn Islam giáo sôi nổi, nhiệt thành” đã góp phần “làm tăng sự chia rẽ” của Java⁽²⁰⁾.

Các nhà nước Islam giáo cũ với thể chế tập quyền raja của vùng quần đảo thế kỉ XIX còn phải đối đầu với một thách thức khác - thách thức trong việc xác định lại thể chế Muslim bằng thể chế của cộng đồng Islam giáo dựa trên cơ sở của luật *sharia*. Các thủ lĩnh ở những thế kỉ XIV và XV đã tiếp nhận Islam giáo với một niềm tin chắc chắn rằng, tư tưởng chính trị Islam giáo có tác động tích cực chứ không phải là làm xói mòn hệ tư tưởng chính trị của họ. Thế nhưng, với việc tiếp nhận Islam giáo, họ đã phải thay đổi những phương pháp cần thiết cho đời sống chính trị. Đúng như Gullick đã nhận xét, khi nghiên cứu các nhà nước ở bán đảo, đạo luật *sharia* không có hiệu lực vào thời tiền thực dân và các *kadi* không tạo thành một thể chế quan trọng⁽²¹⁾. Tuy nhiên, nền văn hoá chính trị đang thắng thế của thế giới Islam giáo thời Trung đại đã được những người Muslim Đông Nam Á đón nhận, và, vì vậy, họ cũng coi Islam giáo như “tôn giáo nhà nước” của họ. Vì thế, việc

phải ứng xử thế nào đối với sự phê phán dòng Islam giáo chính thống mà các thủ lĩnh coi như là sự xác định mới về Islam giáo, là khá tế nhị. Thủ lĩnh Muslim, tức đồng thời là thủ lĩnh của Islam giáo trong nhà nước của mình, đã buộc phải bác bỏ yêu cầu đòi thực thi đạo luật của Thượng Đế.

Cho đến cuối thế kỉ XIX, các thủ lĩnh ở vùng quần đảo còn phải đương đầu với những quan niệm chính trị mới mạnh không kém tư tưởng chính trị của Islam giáo chính thống. Đó là những quan niệm chính trị của Phương Tây. Cùng với sự bành trướng sức mạnh và ảnh hưởng của Âu Châu đối với khu vực, nhiều người Đông Nam Á bắt đầu nhìn nhận đời sống chính trị trong những quan hệ của một cộng đồng quốc gia dân tộc, tức một cộng đồng tự tạo ra những đạo luật của mình, sống trong những đường biên đã cố định và được cai quản bằng những phương thức thế tục chứ không phải tôn giáo.

Tất nhiên, cơ cấu chính trị Phương Tây không hấp dẫn bằng kiểu vương quyền Muslim thời Trung thế kỉ đối với những người theo đuổi việc thiết lập những nhà nước Islam giáo, mà ở đó, những người đàn ông phải sống theo ý nguyện của Thượng Đế. Như vậy là, cuộc đấu tranh giữa ba tư tưởng chính trị như: tư tưởng về nhà nước vương quyền raja, tư tưởng về cộng đồng *ummat* Islam giáo và tư tưởng về nhà nước dân tộc Phương Tây là chủ đề chính của đời sống chính trị Đông Nam Á thời thuộc địa./.

19. Theo Wilkinson. R. J. *Malay Customs and Beliefs*, JMBRAS 30, 1957, tr. 40.

20. Ricklefts. M. C. *Six Centuries of Islamization in Java*, trong *Conversion to Islam*, New York, 1979, tr. 117.

21. Gullick, J. M. *Indigenous Political Systems of Western Malaya*, London, 1965.