

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)

NGÔ VĂN DOANH^(*)

Với sự tác động mạnh mẽ của Islam giáo, suốt từ thế kỉ XVI đến những thập niên đầu của thế kỉ XX, tại khu vực Đông Nam Á, đã hình thành và tồn tại nhiều quốc gia Islam giáo (sultanate) và các cộng đồng Islam giáo khác nhau. Tại các quốc gia và các cộng đồng Islam giáo truyền thống này, từ các thủ lĩnh bên trên đến các thân dân bên dưới đều tự cho là mình sống trong những tổ chức nhà nước hoặc cộng đồng Muslim. Và, rộng hơn nữa, họ tự coi mình có những quan hệ với cả thế giới Islam giáo. Như vậy là, có thể thấy qua lịch sử, Islam giáo đã có một vai trò chính trị không phải là nhỏ ở các quốc gia và các cộng đồng Islam giáo truyền thống của khu vực Đông Nam Á. Thế nhưng, cho đến nay, các nhà nghiên cứu còn ít đi sâu tìm hiểu về những biểu hiện cụ thể của Islam giáo trong đời sống chính trị của từng quốc gia và từng cộng đồng Islam giáo truyền thống ở Đông Nam Á. Hơn thế nữa, những cách nhìn nhận về vấn đề này của các nhà khoa học lại xuất phát từ những quan niệm rộng hẹp và những góc độ khác nhau⁽¹⁾.

Trước đây, trong suốt một thời gian dài, các nhà nghiên cứu có xu hướng xác định Islam giáo chủ yếu thông qua những thiết chế của tôn giáo này như luật lệ

(*sharia*) và những người quản kì, các vị *kadi* và các *mufti*. Vì vậy mà các nhà nghiên cứu đi đến kết luận rằng, Islam giáo có ảnh hưởng lúc đầu là ít trong các quốc gia Đông Nam Á. Ví dụ, J.M. Gullick, sau các phân tích của mình về bốn quốc gia Malay thế kỉ XIX, đã đi đến kết luận: "Islam giáo không có phạm vi quan trọng như một "tôn giáo quốc gia". Không có các Kadi... cho đến kỉ nguyên bảo hộ của người Anh. Và, không có một cứ liệu nào cho biết là học thuyết Islam giáo chính thống đã là "đạo luật có ảnh hưởng" ở đây"⁽²⁾. Thế nhưng, nếu nhìn nhận rộng hơn ra cả văn hoá chính trị cũng như những tiêu chí được dùng để dàn xếp những công việc có tính chất chính trị, thì, như nhiều nhà khoa học đã nhận thấy, những thể chế của tôn giáo, mà Gullick và một số học giả sử dụng để đánh giá vai trò của Islam giáo trong đời sống chính trị các quốc gia Đông Nam Á thời kì đầu, chỉ là một khía cạnh của văn hoá chính trị Islam giáo thời kì này. Còn, xét về thực chất, nói theo các nhà nghiên

*. PGS. TS. Tạp chí Nghiên cứu Đông Nam Á.

1. A. C. Milner, một trong những chuyên gia về Islam giáo Đông Nam Á, đã bày tỏ nhận xét này của mình trong công trình "*Islam in South-East Asia*" do M. B. Hooker chủ biên; Leiden : E. J. Brill, 1983, tr. 23.

2. Dân theo A.C. Milner. *Islam and the Muslim State*, trong "*Islam in South-East Asia*", M.B. Hooker chủ biên, Sdd., tr. 23.

cứ, “thậm chí còn hơn cả Kitô giáo, Islam giáo là một niềm tin tuyệt đối. Nó sáp nhập tôn giáo với chính trị...”⁽³⁾. Chính các thủ lĩnh của các quốc gia Islam giáo truyền thống đã tiếp nhận một số khía cạnh của tư tưởng trên. Hơn thế nữa, cả vua chúa và thần dân đều coi mình là đang sống trong các tổ chức nhà nước Islam giáo, và, tư tưởng của khu vực Đông Nam Á Muslim đều có liên kết với những sự phát triển của tư tưởng Islam giáo trong cả thế giới Islam giáo rộng lớn hơn. Vào những thế kỉ XVIII và XIX, khi Islam giáo đã được củng cố và phát triển mạnh ở Đông Nam Á, thì, sự trỗi dậy của những phong trào chính thống tại khu trung tâm Islam giáo, đã bắt đầu đe dọa và làm thay đổi hòn đá tảng tư tưởng truyền thống trước đó của các quốc gia ở Đông Nam Á.

Rõ ràng là, như các tài liệu cho biết, tại các quốc gia Islam giáo, như Rembau ở phía tây bán đảo Mã Lai, cho đến thời thuộc địa, không có các *kadi*, nhưng đã có ở những khu vực khác các vị quan toà và những yếu tố luật lệ của Islam giáo. Thế nhưng, do tình hình rất thiếu những tư liệu gốc của thời kì trước thế kỉ XIX, trong khi đó, các tư liệu từ thế kỉ XIX trở lại đây, hoặc những tài liệu cổ được biên soạn lại (hiện tượng phổ biến ở nhiều quốc gia và dân tộc trong khu vực Đông Nam Á) thì lại hay nói về quá khứ theo cách nhìn của thời đại mình, cho nên các nhà nghiên cứu đã phải rất thận trọng khi nhìn nhận và đánh giá vai trò chính trị của Islam giáo trong các quốc gia Islam giáo thời kì đầu ở Đông Nam Á. Ngay từ 1906, nhà nghiên cứu Snouck Hurgronje, trong công trình nghiên cứu của mình về người Ache ở bắc Sumatra, đã rất thận trọng để khỏi bị phụ thuộc

vào những tư liệu bản địa gốc được chép đi chép lại, và, ông khuyên rằng: “muốn hiểu các thể chế xã hội của người Ache, nhất thiết phải tìm hiểu những hệ thống chính trị - luật pháp và đời sống gia đình của người Ache như nó hiện đang còn tồn tại hiện nay”⁽⁴⁾. Không chỉ các tư liệu bản địa, mà ngay cả những tư liệu của người nước ngoài, đặc biệt là của người Phương Tây, cũng không đủ và không thật khách quan khi chép về những biểu hiện của Islam giáo ở Đông Nam Á, vì người Phương Tây Kitô giáo không thích gì Islam giáo, tôn giáo thù địch của mình. Giáo sư Majul đã cảnh báo là phải rất thận trọng khi đọc những mô tả của người Tây Ban Nha về những người Philippin Muslim⁽⁵⁾, của người Hà Lan và người Anh về các “giáo trưởng”, các “thầy tu” hay về “chủ nghĩa Islam giáo thuần khiết”, về “chủ nghĩa Mohammad dị giáo”⁽⁶⁾. Theo các nhà khoa học, nếu chỉ dựa trên những nguồn tài liệu khô cứng trên để nghiên cứu, thì sẽ dễ đi đến mục tiêu thuần túy hàn lâm hơn là việc phân tích thực chất của văn hoá chính trị Islam giáo. Ví dụ, các tài liệu Bồ Đào Nha thường hay dùng thuật ngữ “*casizes*” (tương ứng về nghĩa với “thầy tu” của Kitô giáo) để dịch thuật ngữ “*kadi*”. Thế

3. Dẫn theo Samuel Huntington. *Sự va chạm của các nền văn minh*, (bản dịch tiếng Việt), Nxb. Lao Động, Hà Nội, 2003, tr. 386.

4. Snouck Hurgronje. *The Achehnes*, 2 vold. Leiden, 1906: vol. 1, tr. 15-16. Dẫn theo *Islam in South-East Asia*, Sđd., tr. 24.

5. Majul. *Muslims in the Philippines*, Quezon Citi, 1973, tr. 89-90. Có thể tham khảo thêm Crawford. *A descriptive dictionary of the indian islands and adjacent countries*, Kuala Lumpur: Oxford University Press, 1971, tr. 408.

6. Ví dụ, có thể tham khảo: Majul. Sđd., tr. 76; Jacobs. H. *A treatise on the Moluccas (c. 1544) probably the preliminary version of Antonio Galvao lost "historia das Molucas"*, Rome, 1971, tr. 87...

nhưng, trên thực tế, “kadi” gồm hai nghĩa: vừa là mục sư vừa là quan toà⁽⁷⁾.

Các nhà nghiên cứu đã tìm thấy trong các biên niên sử Malay có những chỗ nói tới các kadi của thời sultan Mansur (1456- 1477) ở Melaka, và họ cũng thấy có các kadi trong đạo luật của Kedah từng tồn tại từ đầu thế kỉ XVIII. Các báo cáo của người Hà Lan thế kỉ XVII có nhắc đến kadi ở Johor. Một người Pháp tên là Beaulieu đã mô tả vị “giám mục hay được gọi là kadi” vào đầu thế kỉ XVII ở Ache: “mọi người đều rất tôn kính ông ta, và, ông ta điều khiển các phiên toà xét xử những sự vi phạm liên quan đến tôn giáo.” Tài liệu của những người Tây Ban Nha cùng thời có nói tới vị Dato Imam chuyên điều hành các cuộc bàn luận để giải quyết các vụ li hôn ở Brunei. Còn theo Dalrymple, vào thế kỉ XVIII, tại Sulu, “Tuan Cady” là nhân vật tối cao đối với cả luật dân gian cũng như luật chính thống, và vị “tăng lữ” Muslim này, nhìn chung, có ảnh hưởng đáng kể trong chính quyền cũng như trong “đời sống riêng tư” của mọi người. Tại Palembang, vào đầu thế kỉ XIX, đã có “toà án giáo hội” giải quyết những vụ việc tranh chấp của các gia đình và những việc phạm tội chống lại Islam giáo. Theo ngài Stamford Raffles, các toà án giáo hội cũng thấy có mặt ở “mọi đô thị” của Java và được điều khiển bởi các “thầy cả”⁽⁸⁾.

Những yếu tố về đạo luật Islam giáo còn thấy có mặt ở Đông Nam Á thời kì gần thuộc địa. Sharia đã được mô tả như nguồn gốc của luật lệ trong một số văn bản Malay. Ví dụ, những phân loại chính thống và chính thức về các Shafiite đã được phổ biến ở khắp vùng quần đảo. Trong một số vùng nhất định, như ở Ache thế kỉ XVII, những phân loại trên của

Arập đã được chuyển dịch một cách đầy đủ. Các tài liệu nước ngoài, trong những trường hợp cụ thể, đã cho thấy có sự thực thi những huấn thị của sharia ở các quốc gia Đông Nam Á. Cũng tại Ache, vùng ngoại biên của quần đảo, nơi mà đã từng tồn tại hải cảng đầu tiên trên con đường buôn bán từ Phương Tây tới khu vực, những người Phương Tây có mặt ở đây thường nhắc tới việc sử dụng những hình phạt của Muslim, như cắt các bộ phận cơ thể, đánh đập bằng roi. Sự cho vay nặng lãi cũng bị cấm ở Ache, ít nhất là vào năm 1621; và, dưới thời Iskandar Thani (1635- 1641), những cách xử tội cổ xưa như nhấn chìm vào dầu sôi, liếm lên tấm thép nung đỏ, v.v... đã bị bãi bỏ. Các tài liệu về Mindanao, miền nam Philippin, thế kỉ XVIII cũng cho thấy những ảnh hưởng của luật Islam giáo ở đây không phải là nhỏ, và cho biết, nhấn người vào dầu sôi là một trong những hình phạt được dùng cho những kẻ trộm cắp. Vào đầu thế kỉ XVII, một người Tây Ban Nha tên là Jesuit cho biết, những người Magindanau, dưới thời sultan Quadarat, “rất trang nghiêm và thành kính đối với những lễ thức rất bình thường; mà với những lễ thức kiểu đó của tôn giáo thực sự của chúng ta, chúng ta (người Tây Ban Nha) thường không làm được như vậy”.

7. Có thể tham khảo Nicholl. R. *European sources for the history of Brunei in the sixteenth century*, Bandar Seri Begawan, 1975, tr. 22, 32.

8. Những tư liệu trên đã được dẫn từ các công trình: Winstedt. R. O. *The Malay Annals; or Sejarah Melayu*, London, 1938, tr. 129; Andaya. L. Y. *The Kingdom of Johor: 1641- 1720*, Kuala Lumpur 1975; Nicholl. R. *Relations between Brunei and Manila*, Brunei Museum Journal 4, 1977, tr. 156; Dalrymple. A. *Essay towards an Account of Sulu*, The Journal of the Indian Archipelago 3, 1849, tr. 548; Raffles (1817). Sđd., vol. 2, tr. 4. Chúng tôi trích dẫn theo bài của A. C. Milner, “Islam and the Muslim State”, Sđd., tr. 25.

Sultan lệnh cho thần dân của mình phải cầu nguyện đều đặn và không được đụng đến thịt lợn và rượu. Còn ở Banten (tây Java), nơi chịu ảnh hưởng mạnh của Islam giáo, vào thế kỉ XVII, hút thuốc lá và thuốc phiện cũng bị xử phạt. Ngoài ra, các tài liệu khác nhau cho biết, trước khi trở thành thuộc địa, trong các quốc gia Islam giáo ở Đông Nam Á, đã từng có mặt luật và sự quản kỉ chính thức của Islam giáo. Luật Islam giáo hiện diện rõ nét hơn ở một số quốc gia Islam giáo, chứ không phải đồng đều ở tất cả các quốc gia Islam giáo của Đông Nam Á. Và, nơi nào luật Islam giáo được thiết lập và củng cố tốt, thì ở đó, những yếu tố của sharia thường đi liền với lòng mộ đạo. Như vậy là, ở Banten thế kỉ XVI-XVII, không chỉ ông thầy kadi là quan trọng, mà y phục của người Java cũng bị bỏ để thay bằng kiểu ăn mặc của xứ Mecca. Vào đầu thế kỉ XVII, Ache là nơi, mà ở đó, “mọi người đều rất tôn kính” đối với các thầy kadi, các luật lệ và các cách xử phạt Islam giáo đã được thực thi và các sultan đều lôi cuốn về triều đình của mình các nhà học giả Islam giáo từ khắp các nơi⁽⁹⁾.

Thế nhưng, theo các nhà nghiên cứu, Ache và Banten là những ngoại lệ. Chứ, trên thực tế, ngay ở cả những nhà nước, mà ở đấy, có sự hiện diện chính thức của các kadi và các yếu tố của luật Islam giáo, thì Islam giáo cũng vẫn chưa làm thay đổi được các cách hoạt động mang tính chính trị và thiết chế bản xứ. Mặc dầu các thể chế chính thức của Islam giáo thường thấy ở vùng quần đảo nhiều hơn là ở các nhà nước trong bán đảo Malay, nhưng, rõ ràng là, các thể chế chính thức này là những nét chưa được ăn khớp vào với một cấu trúc chính trị mới được xuất hiện khi Islam giáo du nhập tới. Ngược

lại, những thể chế Islam giáo chính thức này đã phải hoà vào hoặc bổ sung thêm vào cái thể chế nhà nước tiền Islam giáo ở địa phương. Ví dụ, thuật ngữ sharia thỉnh thoảng được sử dụng ở Đông Nam Á, nhưng, không phải lúc nào, sharia cũng được viện dẫn là cơ sở duy nhất cho luật pháp. Trong khi đó thì luật tục (*adat*) lại thường xuyên có vị trí quan trọng không kém. Ví dụ, khi bổ nhiệm một vị quan chức mới, vua của Pahang muốn thần dân của mình phải phục tùng người được mình bổ nhiệm vì vị quan này luôn làm theo *adat* cũng như sharia. Ngay cả những điều luật Islam giáo chính thức, dù đã có mặt ở khu vực, nhưng ít khi được tham khảo. Về điều này, Stamford Raffles đã có kết luận là, “ở hầu hết các nhà nước”, cái mà ông gọi là “luật công dân của Koran” hầu như không được biết đến. Nhiều nhà nghiên cứu khác cũng có những nhận xét tương tự⁽¹⁰⁾.

Các bộ luật hay các bộ luật tóm tắt chính thức có vị trí quan trọng ở vùng quần đảo (thường được gọi là *undang*) chỉ chứa đựng một vài, thậm chí không có, những yếu tố của luật Islam giáo. Các bộ luật tóm tắt của Malay có một tỉ lệ sharia tương đối cao, nhưng thành phần sharia này chỉ khuôn lại trong những vấn đề hôn nhân và buôn bán. Tại đâu mà phải dùng đến luật hình sự, thì, những hình phạt của Islam giáo chỉ được đề xuất như để tham chiếu thêm cho “các luật tục (*adat*) của địa phương đó”. Ví dụ, đối với

9. Dẫn theo: Majul (1973). Sđd., tr. 90; Schrieke. B. *Indonesian Sociological Studies*, Part 2, 1957, tr. 241.

10. Xem: Raffles. Sđd., tr.45; Wilkinson. R. J. *Papers on Malay Subjects*, Kuala Lumpur, 1971, tr. 250; Marsden. W. *A History of Sumatra*, Kuala Lumpur, 1966, tr. 346.

hình phạt về tội ăn cắp, undang của Melaka (bộ luật tóm tắt của Melaka) bắt phạt tiền, thế nhưng văn bản Islam giáo để tham chiếu lại quy định là, “theo luật của Thượng Đế”, tay của tên trộm phải bị cắt cụt. Những hình phạt của Islam giáo có thể là được bổ sung về sau này, hoặc được dùng cho những nhu cầu có tính quốc tế ở những hải cảng có đông thương nhân Islam giáo nước ngoài đến từ Ấn Độ và Trung Đông. Các tài liệu nước ngoài cũng nói tới việc phạt tiền đối với tội ăn cắp ở Melaka thế kỉ XV⁽¹¹⁾.

Nghiên cứu sâu hơn, các nhà khoa học còn thấy, cũng ở Ache, sharia chỉ có một vai trò hạn chế: các văn bản chính thức thường liên quan đến thể chế vương quyền nhiều hơn là với việc giảng giải sharia. Vào năm 1599, vị sultan đương tại vị được mô tả là có uống rượu, và, người phạm tội không bị trừng phạt theo hình phạt Islam giáo mà, hoặc cho voi đâm chết, hoặc bị dùng cọc đâm vào dít. Các văn bản luật pháp của những người Islam giáo miền nam Philippin cũng chứa đựng ít những đạo luật sharia, dù rằng, bộ luật của người Magindanao nhận là có bao hàm những đoạn dịch từ các văn bản Arab. Vào đầu những năm 1800, một người Anh đến thăm Sulu đã phải thốt lên: “Sao những người Sulu lại biết ít và hành đạo theo các giáo thuyết Islam giáo ít đến như vậy”. Thậm chí, đến cuối thế kỉ XIX, như được biết, những người Moro còn “không phân biệt được đâu là phong tục và đâu là luật”, và, “nhiều điều luật lại còn đối lập cả với tập tục thường ngày. Có thể, hơn những nơi khác, ở Java, luật Islam giáo có rất ít hiệu lực. Theo quan sát của Raffles vào đầu thế kỉ XIX, người dân Java, nhìn chung là “ít biết đến các giáo kì của Islam giáo”. Nhìn chung, theo các nhà nghiên cứu, các bộ luật của Java,

thậm chí của cả các trung tâm Islam giáo ở đông bắc hòn đảo, hầu như không có gì là Islam giáo cả⁽¹²⁾.

Có thể phần nào thấy được bức tranh về những tác động của Islam giáo đến đời sống xã hội của dân chúng cũng như cuộc sống hành đạo của các tu sĩ Islam giáo trước thời thực dân ở Đông Nam Á qua một số cổ tục của người Chăm theo Islam giáo ở Miền Trung Việt Nam (người Chăm Bani). Các nguồn tài liệu cho biết, từ xưa tới giờ, người Chăm Bani coi các thầy Imum (Imâm) - người điều khiển các buổi lễ vào trưa thứ sáu của Islam giáo - thầy Tip (Khotib) - người giảng giáo lí vào trưa thứ sáu (thánh lễ hàng tuần của Islam giáo) tại thánh đường, thầy Pô Gru (thầy cả) - chức vụ cao nhất và duy nhất trong một thôn hay một thánh đường - và các thầy Char hay Achar - những người mới gia nhập hàng ngũ tu sĩ - là những vị tu sĩ thuộc tầng lớp xã hội đáng kính trọng và được hưởng nhiều đặc quyền như các giáo sĩ Bà La Môn giáo. Những tu sĩ này không phải kiêng cử, được đại diện cho các tín đồ để ăn chay trong mấy ngày đầu tháng Ramadan. Ngoài ra, còn nhiều nghi lễ được tiến hành để đề cao địa vị các ông thầy như lễ tôn tước vị, lễ vào “chùa”, cấm mình trong mùa chay, v.v... Trong khi đó thì, các tín đồ Bani hầu như không biết đến các giáo luật của Islam giáo. Hàng ngày, những người

11. Xem: Lewis. B. *Review of Gibb and Bowen, Islamic Societi and the West*, vol. 1, 1954, tr. 599; Liaw. Yock Fang. *Undang Undang Melaka, The Hague*, 1976, tr. 75; Cortesao. A. *The Suma Oriental of Tome Pires*, London, 1944, tr. 267...

12. Xem: Hooker (1978), Sdd., tr. 69-70; Hunt. J. *Some Particulars Relating to Sulo, in the Archipelago of Felicia*, in *Notices of the Indian Archipelago and Adjacent Countries*. London, 1968, tr. 37; Saleeby. N. M. *Studies in Moro History, Law and Religion*, Manila, 1905, tr. 65; Raffles (1817), Sdd., vol. 2, tr. 2...

Chăm Bani không cầu nguyện như quy định năm lần một ngày của Islam giáo, không ăn chay trong tháng Ramadan, không bố thí, không hành hương. Họ cho rằng, chỉ những thầy Mưm, thầy Tip là phải thực hiện những bốn phận của tôn giáo mà thôi. Ngoài ra, theo tập tục của người Chăm Bani, mỗi dòng họ phải có một tu sĩ để thay thế dòng họ đảm nhận nghĩa vụ đối với Thượng Đế và thực hiện những tập tục như hôn lễ, tang ma... trong dòng họ. Hầu như mọi tín đồ đạo Bani đều tin rằng, việc đạo là của tầng lớp tu sĩ và tầng lớp này thay họ thực hiện mọi nghĩa vụ của các tín đồ đối với Thượng Đế. Để phụ trách những công việc chung của tôn giáo và của các tín đồ trong thôn, ở mỗi thánh đường Bani, đều có một Ban lãnh đạo do các tu sĩ và các tín đồ bầu ra. Thành phần của Ban lãnh đạo này gồm Mưng dinh (thuộc cấp Char), Tip tan (cấp Tip), Mưm tan (cấp Mưm). Mỗi thành viên của Ban lãnh đạo thánh đường được bầu chọn một cách "dân chủ" và không cùng thời gian với nhau và đều có nhiệm kỳ từ ba đến năm năm. Nhiệm vụ của Ban lãnh đạo thánh đường là truyền đạt những quyết định về đạo (của tôn giáo) của thầy Cả hoặc của tập thể tu sĩ cho các tín đồ biết, tiếp nhận ý kiến và nguyện vọng của các tín đồ, giải quyết các vụ kiện tụng và tranh chấp trong thôn⁽¹³⁾.

Nhìn chung, như các nhà nghiên cứu đã nhận thấy, trước thời thực dân, không chỉ các bộ luật của Java và của các trung tâm Islam giáo khác ở Đông Nam Á hầu như không có sắc thái Islam giáo, mà cả các thủ lĩnh cũng chỉ bày tỏ sự trung thành với Islam giáo một cách hình thức thôi. Còn, trên thực tế, họ (các thủ lĩnh) luôn luôn có quyền tự do làm theo ý mình trong việc đưa luật lệ của Mohammad

vào những môi trường xã hội. Cũng theo các nhà nghiên cứu, chính cái quyền được tự do quyết định và làm theo ý mình đó của các thủ lĩnh, mà tất cả những nhân tố Islam giáo mới xuất hiện đã dần dần được quảng bá và được biện hộ ở khu vực Muslim của Đông Nam Á. Vì vậy, sự hoà trộn của đạo luật Islam giáo và luật tục trong Bộ luật Malay của Melaka (*Undang-Undang Melaka*) là một kết quả tất yếu: ở đây, không có luật sharia thần thánh mà chỉ có Raja (thủ lĩnh). Các đạo luật chỉ trở thành có hiệu lực và quyền lực khi thủ lĩnh ban ra, và, vì vậy, luật là quyền sở hữu của sultan đang trị vì. Hơn thế nữa, việc thực thi luật vẫn là nhiệm vụ của Raja. Do vậy, tất cả mọi người đều được cảnh báo rằng: "bất cứ ai phạm tội chống lại những gì ghi trong Undang đều là có tội mưu phản chống lại đức Ngài (thủ lĩnh)"⁽¹⁴⁾.

Không như ở thế giới Islam giáo Trung Đông, ở Đông Nam Á, chính quyền là hoàn toàn do vua điều hành; ở đâu có kadi thì các kadi đó là do triều đình bổ nhiệm. Tại nhiều địa phương trong các quốc gia Islam giáo, việc quản lý chính quyền thuộc về các quý tộc triều đình chứ không thuộc các quan chức Islam giáo. Có thể thấy nhiều ví dụ về vấn đề này. Tại Melaka thế kỷ XV, vị tể tướng (tiếng Sanskrit: Bendahara) được mô tả như là chánh án tối cao trong việc xét xử các vụ việc dân sự cũng như hình sự. Còn ở Brunei thế kỷ XVII, theo tài liệu của người Tây Ban Nha, "toà án" do một vị quan chức có tước hiệu là *Temenggong*.

13. Có thể tham khảo thêm: *Người Chăm ở Thuận Hải*, Sở Văn hoá thông tin Thuận Hải, 1989; Nguyễn Văn Luận, *Người Chăm Islam giáo miền tây nam phần*, Bộ Văn hoá giáo dục và thanh niên, Sài Gòn, 1974...

14. Liaw. *Undang-Undang...*, Sđd., tr. 176.

(một tước hiệu bản địa) phụ trách. Theo tài liệu thế kỷ XVIII của Forrest, tại Mindanao, công việc luật pháp nằm trong tay sáu vị *mantris* (tương đương bộ trưởng) do sultan bổ nhiệm. Duy chỉ ở Ache, là có một toà án thuộc quyền của kadi; còn thì các phiên toà hình sự và nợ nần thì do các orankay của chính quyền hay các quý tộc chủ toạ⁽¹⁵⁾.

Mặc dầu có quyền tự do quyết định và hành động tối cao, nhưng các vị thủ lĩnh lại không dùng cái quyền đó chỉ để đối lập hay chỉ để huấn thị, mà còn để truyền bá các giáo thuyết của Islam giáo. Ví dụ, vị thủ lĩnh Melaka đã ban ra bộ luật Melaka, mà trong bộ luật đó, đã có những yếu tố của luật Islam giáo. Nhiều vị thủ lĩnh theo Islam giáo ở nhiều vùng khác nhau của Đông Nam Á được mô tả như những nhân vật đóng một vai trò chính yếu trong việc quảng bá và củng cố Islam giáo. Do vậy, như các nhà khoa học thường nói, quá trình Islam giáo hoá ở Đông Nam Á diễn ra từ trong thể chế vương quyền.

Không giống như ở Ấn Độ, việc tiếp nhận một tôn giáo mới ở Đông Nam Á hầu như không kéo theo việc lật đổ triều đại đang trị vì. Khi những kiều dân Muslim trở thành vua, họ thường lấy các cô con gái của những ông vua bản xứ chưa theo Islam giáo. Tại hầu hết các khu vực, các vị thủ lĩnh dị giáo, như nhiều tài liệu cho biết, lại luôn bảo vệ và truyền bá cho tôn giáo mới này. Ví dụ, sử biên niên của Tallo chép rằng, sultan Abdullah của Tallo đem Islam giáo đến cho người dân Makassar. Còn sử biên niên của Java thì cho hay, Raden Patah, thủ lĩnh xứ Demak Islam giáo vào thế kỷ XV là con trai vị vua cuối cùng của vương triều tiền Islam giáo Majapahit. Biên

niên sử Malay mô tả raja của Melaka, sultan Mohammed Shah, như người đầu tiên của vương quốc cải giáo theo Islam giáo. Cũng các biên niên sử Malay còn cho biết, chính Mohammed Shah đã “ra lệnh” cho tất cả dân chúng Melaka “bất kể thuộc các tầng lớp cao thấp khác nhau nào” đều phải theo Islam giáo. Vị sultan sau đấy của Melaka được Tome Pires, một nhà văn người Bồ Đào Nha, mô tả là người “chỉ dẫn” cho các vị vua của các vương quốc Malay khác “về các vấn đề đức tin của Mohammed, vì ông biết tất cả những chuyện đó”. Thủ lĩnh của Ternate, theo một số tài liệu, là người đầu tiên ở Molucca theo Islam giáo. Những năm sau đó, như những ghi chép của những người Bồ Đào Nha, các thủ lĩnh người Molucca đều trở thành các *casizes* “để tăng thêm uy quyền cho tín điều này”. Tại Ache cũng vậy, vị thủ lĩnh cũng đảm đương trách nhiệm củng cố đức tin của Islam giáo. Cụ thể là, sultan Iskandar Muda (1607-1636) đã nói với một vị khách người Pháp rằng, vương quốc của ông đã từng là “sào huyệt của những kẻ giết người và trộm cướp”. nhưng, giờ đây, ông “duy trì tôn giáo cho thần dân của ông và bảo vệ họ khỏi bị các vị vua láng giềng giam cầm và khỏi bị những người ngoài cướp bóc”⁽¹⁶⁾.

Như các tài liệu lịch sử cho biết, các thủ lĩnh ở Đông Nam Á tự cho mình là, hay được mô tả là những người có một vai trò rất quan trọng trong quá trình Islam giáo hoá, đến nỗi, cả việc đưa những cái mới vào lẫn việc củng cố tôn giáo mới đều được quy công cho họ. Do vậy, có thể

15. Có thể tìm thấy các tài liệu đã dẫn trong các công trình của Majul, Nicholl, Cortesao, Forrest... mà chúng tôi đã dẫn ở các chú thích trước.

16. Các tài liệu được trích dẫn từ: Forrest. *Sdd.*, tr. 202; Majul. *Sdd.*, tr. 27; Jacobs. *Sdd.*, tr. 83; Winstedt. *Sdd.*, tr. 84; Cortesao. *Sdd.*, tr. 221; Hooker. *Sdd.*, tr. 31...

nhận thấy tính tập quyền của các thủ lĩnh là nét đặc trưng của các nhà nước Islam giáo Đông Nam Á. Tính tập quyền này được nhiều tài liệu khác nhau nói tới, và, hơn thế nữa, còn là một đặc trưng vốn đã bén rễ sâu vào quá khứ của các quốc gia tiền Islam giáo ở khu vực Đông Nam Á. Như Dampier nhận thấy, người Mindanau đến gặp thủ lĩnh của mình với một sự tôn kính nhất: họ phải bỏ hoặc quỳ trước mặt vị thủ lĩnh. Sự tôn kính của người dân Pasai đối với vị vua của họ nhiệt thành và mạnh mẽ đến nỗi một nhà du thám người Italy đã phải so sánh vị vua đó với “thần Apôlô”. Raja Alam của người dân Minangcabau được mọi thần dân của ông tin rằng ông là hiện thân của thần linh. Tại đảo Java cũng vậy: người ta nói rằng, chỉ cần vào cung điện một ít ngày, là có thể nhận thấy ngay sự sùng kính đến cuồng nhiệt như thế nào mà các quần thần dành cho vua chúa. Dù có theo tôn giáo chính thống của đức tiên tri Mohammed, các vua Java vẫn trị vì đất nước của mình như là một người thay mặt cho thần linh. Người Java tin rằng, tất cả đất đai và con người đều là của vua, còn triều đình của vua được mô tả một cách sinh động trong các văn bản luật pháp của Java như “vầng dương, mà những ánh sáng huy hoàng của vầng dương đó toả sáng ra khắp nơi và thấm vào mọi vật”. Như ở Java, vua của Malay cũng được mọi người tin là ông chủ của tất cả đất đai trên đất nước của ông, và, mọi thần dân đều tự cho mình là những kẻ nô lệ (*patek*) của Raja. Những người Malay cho rằng và tự mô tả mình là những người của Raja chứ không phải của một quốc gia nào hay của một đạo luật thần thánh nào. Thuật ngữ tiếng Malay “*kerajaan*”, mà thường được dịch ra là “nhà nước”, có nghĩa đen là “địa vị

mà raja có”. Đối với mọi người Malay và cả *ummar* (cộng đồng) Islam giáo, Raja là nhân vật trung tâm đối với mọi khía cạnh đời sống, và, là nhân vật số một mà mọi người phải trung thành. Điều này không có nghĩa là, như các tài liệu đã chứng minh, các Raja thu tóm tất cả quyền lực quân sự và kinh tế. Thực tế cho thấy, nhiều thủ lĩnh Malay và nhiều thủ lĩnh khác trong thế giới Islam giáo Đông Nam Á có quyền lực không lớn về quân sự và kinh tế. Thế nhưng, tất cả những mục đích và hiệu quả của những hoạt động quân sự và kinh tế đều thông qua thể chế Raja. Ví dụ, các thủ lĩnh địa phương của Siak rất giàu và rất mạnh, nhưng, như các tài liệu cho biết, “ra ngoài *kerajaan*, thì những thủ lĩnh này không là cái gì cả”⁽¹⁷⁾.

Như vậy là, các nhà nước Malay cũng như các nhà nước Islam giáo khác ở vùng quần đảo Đông Nam Á đều xoay quanh thủ lĩnh, người, mà như đã thấy, là nguyên tắc tổ chức của đời sống cộng đồng. Một điều chắc chắn là các nhà nước kiểu tập quyền này của Đông Nam Á không phải chỉ xuất hiện sau khi Islam giáo tới. Ngược lại, chính những thể chế Islam giáo đã tiếp thu vào mình rất nhiều những yếu tố tiền Islam giáo. Ví dụ, rõ ràng là, vai trò tinh thần của thủ lĩnh Muslim của Malay là cái gì đó gợi lại vai trò của các vị vua Malay thời tiền Islam giáo, những người, mà đôi khi, được coi như những vị Bồ Tát, những người đã đắc đạo thành Phật rồi, nhưng tự nguyện ở lại thế gian để cứu vớt và giúp đỡ những chúng sinh đau khổ để họ

17. Trích dẫn theo: Dampier. W. *Voyages and Discoveries*, London, 1931, tr. 99; Dobbin. C. *The Exercise of Authority in Menangkabau in the Late 18th. Century*, trong cuốn “Pre-Colonial State Systems in Southeast Asia”, Kuala Lumpur, 1975, tr. 78...

có thể cùng đấng đạo và cùng mình đến cõi Phật. Các văn bản Malay sau này cũng nói nhiều tới việc những ai trung thành và phục vụ tốt thủ lĩnh Muslim sẽ được thưởng xứng đáng ở thế giới bên kia. Xét về vai trò tinh thần, các thủ lĩnh Muslim Malay có rất nhiều điểm chung so với các Raja ở khắp nơi trong vùng quần đảo. Các Raja của Malay và Java (raja là của tiếng Sanskrit và có nghĩa là “thủ lĩnh”) vẫn giữ những tước hiệu của các vị tổ tiên dị giáo của mình. Không chỉ có thế. Theo mô tả của những người được chứng kiến, lễ lên ngôi của các quốc vương Islam giáo Malay được diễn ra hoàn toàn theo cách thức Bà La Môn giáo xưa: vị tân vương đeo vòng cổ và các vòng chân như các thần Ấn Độ, nghe tăng lữ Bà La Môn đọc những câu chú bằng tiếng Sanskrit... Nhiều biểu chương xưa của thời Ấn Độ giáo vẫn được các quốc vương Islam giáo ở Ache, Java, Menangkabau... duy trì. Ví dụ, khi thiết lập triều đình mới ở Trung Java vào thế kỉ XVIII, quốc vương Islam giáo đặt tên cho thủ phủ của mình là Jogjakarta, cái tên có nguồn gốc Ấn Độ (tiếng Sanskrit là “Ayodhya”- tên một thành phố lớn được nói tới trong sử thi Ramayana)...

Việc tồn tại của những yếu tố tiền Islam giáo khác nhau trong nhà nước Islam giáo ở Đông Nam Á là những bằng chứng khẳng định cho sự tiếp nối liên tục của những thể chế và tư tưởng chính trị, cho dù Islam giáo đã có mặt. Những thể chế của Islam giáo, như luật sharia cùng những người thực thi, dù đã hiện diện ở khu vực Đông Nam Á Muslim, nhưng các yếu tố mới đó vẫn phải hoà vào hệ thống chính trị đang tồn tại - một hệ thống tập trung quyền hành vào Raja.

Với tình hình như đã trình bày ở trên, đối với những học giả nhìn nhận một cộng đồng Islam giáo kì tưởng là một cộng đồng được cai trị bởi sharia, ý của Thượng Đế, còn những vị quan toà là những người thực thi cái ý đó của Thượng Đế, thì những thể chế nhà nước tập quyền của các Raja ở Đông Nam Á rất ít gần với những nhà nước Islam giáo chính thống ở những nơi khác. Và, nếu chỉ nhìn nhận thuần tuý hình thức như vậy, thì Islam giáo quả là chỉ có tác động phụ đối với đời sống chính trị của khu vực. Thế nhưng, nếu chỉ nhìn nhận và coi trọng đặc tính tiếp nối của truyền thống mà bỏ qua những yếu tố mới trong tiến trình phát triển chính trị Đông Nam Á, thì cũng thiên lệch. Có lẽ, đúng hơn và khách quan hơn, như một số nhà khoa học nhận định, là cho rằng, tư tưởng Islam giáo đã được những thủ lĩnh Muslim trong khu vực tiếp nhận và ứng dụng một cách có chọn lọc. Và, thực tế đã chứng minh, sự thâm nhập của Islam giáo đã làm đổi hướng văn hoá chính trị của khu vực⁽¹⁸⁾.

Như đã trình bày, nhiều thủ lĩnh của vùng quần đảo rất quan tâm đến những nội dung của Islam giáo. Thậm chí, không ít đấng quân vương còn đi đến các quốc gia láng giềng để giới thiệu Islam giáo, hoặc, trong không ít trường hợp, đảm nhận luôn cả vai trò làm những ông thầy giảng đạo. Ví dụ, ở miền nam Philippin và ở Java, các Raja còn mang thêm một tước hiệu là “*maulana*” (ông thầy giảng tôn giáo). Trong thế giới Malay, các thủ lĩnh đôi khi cũng sử dụng tước hiệu *maulana* này. Các tài liệu còn cho biết, những người Muslim trí thức

18. Milner. A. C. *Islam and the Muslim State*, trong cuốn “Islam in South East Asia”, edited by M. B. Hooker, Leiden- E. J. Brill- 1983.

đến từ Tây Á và Ấn Độ rất được hoan nghênh ở các triều đình các quốc gia Islam giáo Đông Nam Á. Ví dụ, theo những tư liệu thế kỉ XVI về Melaka của Pires, các "Mollah", "chủ yếu là những người Arập", đã đến bến cảng cùng "những thương nhân Moorish" từ thời trước khi Melaka theo Islam giáo. Các "Mollah" này cố thuyết phục vị thủ lĩnh "trở thành người Moor"(theo Islam giáo); cuối cùng, thủ lĩnh đã trở thành "như họ". Vào thời gian Ibn Battuta đến thăm, tại triều đình Pasai, đã thấy có những học giả người Ba Tư, còn một nhà du thám người Italy thế kỉ XVI thì thấy ở Pasai một ông thầy kadi vốn là một lữ hành từ nước khác tới. Như nhiều tài liệu cho hay, vào những thế kỉ XVI và XVII, Ache là nơi thu hút nhiều học giả nổi tiếng người Arập và Ấn Độ; một "thầy cả" ở Sulu thế kỉ XVI là một nhà lữ hành người "Thổ" (Turk) và, ông "thầy cả" của Baten năm 1680 là người Arập. Qua những ghi chép cổ, chúng ta thấy, tầm nhìn của các thủ lĩnh của vùng quần đảo đã vượt ra khỏi khu vực. Theo Biên niên sử Malay, các sultan Melaka rất quan tâm đến các quan niệm của các nhà thần học của xứ Khorasan và Irắc; Quốc gia Islam giáo Ache đã đón tiếp các sứ thần từ Gujerat tới và nhận quà gửi đến từ Turkey (Thổ Nhĩ Kỳ) và Golconda; và, sultan Agung của Mataram thì đã gửi đại sứ tới Arabia⁽¹⁹⁾.

Như các tài liệu đã chứng minh, các quốc gia Islam giáo, đặc biệt là các quốc vương Islam giáo và các quan chức, đã có những mối quan hệ qua lại rộng rãi với

thế giới của Islam giáo. Thế nhưng, cũng qua các tài liệu, chúng ta thấy, về hình thức, chỉ xuất hiện một số yếu tố mới trong các thể chế chính trị của các quốc gia ở Đông Nam Á. Vậy thì, một vấn đề đặt ra là, các vị thủ lĩnh ở Đông Nam Á hi vọng có được cái gì khi họ đối thoại với các vị "mollah" từ các trung tâm Islam giáo tới, và, họ được lợi gì từ cuộc Islam giáo hoá đất nước của mình? Theo các nhà nghiên cứu, hai nét đặc trưng của tư tưởng Islam giáo đã có một sức hút đặc biệt đối với các thủ lĩnh của Đông Nam Á, và, việc tiếp nhận hai đặc trưng tư tưởng Islam giáo này đã làm thay đổi các phương thức nhận thức về các hoạt động chính trị của các quốc gia Islam giáo. Thế nhưng, như các nhà nghiên cứu đã nhận thấy, không một đặc trưng tư tưởng nào trong hai đặc trưng trên được những người Islam giáo chính thống tán đồng.

Cả hai yếu tố mà các Raja Đông Nam Á tiếp nhận từ Islam giáo đều là những yếu tố liên quan tới sự lãnh đạo. Yếu tố thứ nhất là truyền thống vương quyền của Ba Tư, một truyền thống gắn với Islam giáo thời Trung đại. Yếu tố thứ hai là quan niệm thần bí về "con người hoàn hảo".

(Kì sau đăng tiếp)

19. Dẫn theo những công trình của các tác giả sau: Majul. Sdd., (1973, tr. 318); Wilkinson. R. J. *A Malay-English Dictionary (Romanised)*, London, 1959, tr. 751; Cortesao. Sdd., tr. 240-241; John, A. H. *Islam in Southeast Asia: Reflections and New Directions*. Indonesia 19; 1975, tr. 43; Forrest. Sdd., tr. 331; Schrieke. B. *Indonesian Sociological Studies*, part 2, The Hague, 1957, tr. 242; Winstédt. Sdd., tr. 178...