



Mối tương quan giữa Hồi giáo và Phật giáo trong lịch sử (Phần 1)

ISSN: 2734-9195

10:05 22/10/2024

Những người đại diện chủ nghĩa phương Đông đối đầu với bạo lực của những người theo chủ nghĩa chính thống thời trung cổ chống lại Chủ nghĩa duy lý - Khai sáng của những người theo chủ nghĩa thế tục nguyên thủy.

Tóm lược (Summary)

Lịch sử về mối tương quan giữa Hồi giáo-Phật giáo đã chưa được khai thác toàn diện hoặc bị chi phối bởi những đối tượng và góc nhìn chưa thỏa đáng về mặt khoa học.

Gần đây, các học giả tiết lộ về lịch sử lâu dài, các mối liên hệ, thường là trong bối cảnh thương mại, truyền giáo và sự bành trướng của đế quốc. Thời điểm diễn ra sớm nhất của những cuộc gặp gỡ này và hình thái ban đầu của chúng phụ thuộc vào sự lan truyền của Phật giáo, bối cảnh tôn giáo ở Iran thời tiền Hồi giáo, và bản chất của Hồi giáo thời kỳ đầu.

Hồi giáo thời Trung cổ đôi khi liên kết các truyền thống tôn giáo Ả Rập tiền Hồi giáo với Phật giáo hoặc các tôn giáo Ấn Độ nói chung.

Thời kỳ đầu của Triều đại Abbasid (thế kỷ thứ 8-10) đặc biệt quan trọng đối với sự phát triển kiến thức của người Hồi giáo về Phật giáo. Thông tin chi tiết về tôn giáo, bao gồm mô tả về các bức tượng Phật Bamiyan ở phía Tây Bắc của thủ đô Kabul, Afghanistan và các nghi lễ tôn giáo, có thể được tìm thấy đặc biệt trong các tài liệu địa lý và sử học.

Gia đình Barmakids, giáo sĩ gốc Iran, đến từ thành phố Balkh ở Khorāsān, với tư cách là người ghi chép của tể tướng từ thế kỷ thứ 8. Tổ tiên của họ là một barmak, một danh hiệu thường có trong Phật giáo, Nava Vihāra (tiếng Phạn: नवविहार; tiếng Ba Tư: راهبون), gần thành phố cổ Balkh ở miền Bắc Afghanistan. Trước đây, Gia đình Barmakids là người trụ trì ngôi cổ tự Phật giáo Nava Vihāra, đã vươn lên nắm quyền lực lớn tại triều đình Abbasid và đại diện cho sự hội nhập của giới tinh hoa Phật giáo vào vương quốc Hồi giáo quốc tế.

Một phiên bản của Cuộc đời đức Phật, được biết đến với tên gọi là câu chuyện về Bilawhar và Būdhāsaf, vào cùng thời điểm đó bắt đầu được lưu hành ở Trung Đông. Một trong những khó khăn trong việc đánh giá các mô tả của người Hồi giáo về Phật giáo là tái cấu trúc và lịch sử hóa các phạm trù tôn giáo và phân loại tôn giáo.

Nhìn thoáng qua, ở cấp độ rất cơ bản Phật giáo và Hồi giáo có vẻ không tương thích. Trong Hồi giáo, một vị Thiên Chúa, Đấng Duy Nhất không có vị tương đương trong Phật giáo. Các khái niệm về thời gian của Phật giáo và Hồi giáo hoàn toàn trái ngược nhau: hình tròn và nét thẳng trên một bề mặt. Nghệ thuật về các hình tượng Phật giáo bị nhiều người Hồi giáo ghét cay, ghét đắng. Những thực hành của một tu sĩ; thực hành khổ hạnh và niềm tin tôn giáo là một trong những cốt lõi của Phật giáo, lại bị từ chối hoàn toàn trong truyền thống Hồi giáo.

Những người đại diện chủ nghĩa phương Đông đối đầu với bạo lực của những người theo chủ nghĩa chính thống thời trung cổ chống lại Chủ nghĩa duy lý - Khai sáng của những người theo chủ nghĩa thế tục nguyên thủy.

Trong suốt chiều dài lịch sử và cho đến ngày nay, tương tác giữa những người theo cả hai tôn giáo dường như phản ánh và xác nhận sự đối kháng này.

Sự sụp đổ của Phật giáo Ấn Độ thường được giải thích là kết quả của các cuộc xâm lược của người Hồi giáo. Taliban, lực lượng Hồi giáo cực đoan kiểm soát Afghanistan vào năm 2001, đã đánh sập hai bức tượng Phật cổ hơn nghìn năm tuổi tại Bamiya.

Đại diện công dân 189 nước thành viên của Đại hội đồng Liên Hợp Quốc đã bày tỏ sự căm phẫn đối với hành động phá huỷ tượng Phật của lực lượng Taliban, đang nắm quyền ở Afghanistan. Các vị giáo phẩm Phật giáo và Phật giáo đồ trên toàn cầu đều lên án phần tử Hồi giáo cực đoan ở Đông Á.

Tuy nhiên, gần đây giới trí thức đã chỉ ra rằng, trong thực tế quá khứ trước đó, Phật giáo và Hồi giáo tận hưởng một lịch sử chung về nhiều cuộc giao tiếp trao đổi học hỏi lẫn nhau, thường là hoà bình và thường có hiệu quả về mặt văn hoá, đôi khi trong cùng một không gian xã hội.

Các nhà nghiên cứu học thuật ở phương Tây đang tập trung vào một số chỉ dấu nói về sự hợp tác ngày càng tăng, các cuộc khảo sát về các cuộc gặp gỡ lịch sử giữa người Hồi giáo và Phật giáo trong lịch sử.

Trong bất kỳ cuộc khảo sát lịch sử phức tạp nào về mối tương quan Phật giáo - Hồi giáo là sự sắp xếp theo niên đại không đưa ra các sự kiện được kết nối.

Trong khi ở một số khu vực, người Hồi giáo nắm quyền lực ở những nơi mà Phật tử chiếm ưu thế, thì ở những trường hợp khác, chẳng hạn như Tây Tạng, Hồi giáo lan rộng sang các vùng lãnh thổ mà sau này mới trở thành mảnh đất của Phật giáo.

Sự tụ hội của các tôn giáo, dù địa lý và chính trị thay đổi theo thời gian, chúng ta không nên quá dễ dàng khi nghĩ rằng chỉ tìm hiểu ở Ấn Độ hoặc Tây Tạng thì mới là mảnh đất của Phật giáo, vì các bối cảnh quan trọng cho các mối tương quan tôn giáo cũng đã thay đổi theo thời gian.

Về phương diện lịch sử, một trong những vấn đề lớn nhất là xác định xem các tham khảo về văn học Hồi giáo có phải là tham khảo đến các tôn giáo Ấn Độ nói chung hay đến một truyền thống cụ thể hơn như Phật giáo hay không?

Ngay cả một thuật ngữ có vẻ rõ ràng là ám chỉ đến Phật giáo như budd, được sử dụng trong tiếng Ả Rập để chỉ một thần tượng hoặc một ngôi tự viện Phật giáo, cũng đã được áp dụng cho Phật giáo cũng như các tổ chức tôn giáo khác của Ấn Độ. (1) Các thuật ngữ mà người Hồi giáo sử dụng cho Phật tử có thể không nhất quán và gây nhầm lẫn.

Một thách thức khác là lịch sử hóa các khái niệm về tôn giáo và các hình thức khác nhau mà bản sắc tôn giáo thể hiện rõ trong các ngôn ngữ lịch sử xã hội, bối cảnh giao tiếp. Do đó, không phải lúc nào cuộc gặp gỡ giữa Hồi giáo và Phật giáo cũng được coi là rõ ràng.

Từ lâu học thuật phương Tây đã nhấn mạnh một cách không cân xứng vào bản sắc tôn giáo của người Hồi giáo. Vì vậy, việc phân tích các hành động và đối tượng liên quan đến người Hồi giáo đã bị các phạm trù tôn giáo quyết định quá mức. Khảo sát sau đây sẽ tập trung vào các ví dụ mà dường như bản sắc tôn giáo đặc biệt có liên quan ngay cả khi chúng chỉ chiếm một phần nhỏ trong các tương tác giữa người Hồi giáo và người Phật giáo.

Cuộc gặp gỡ lần đầu (The First Encounter)

Lịch sử các cuộc chinh phục đầu tiên của người Hồi giáo được khởi xướng vào thế kỷ thứ 7 bởi Muhammad, người sáng lập ra đạo Hồi ở phía Tây Ả Rập. Sau khi người sáng lập Hồi giáo, nhà tiên tri Muhammad đã trút hơi thở từ giữa trần gian vào ngày 08 tháng 06 năm 632, người Hồi giáo đã nhanh chóng chinh phục các khu vực rộng lớn của thế giới cuối thời cổ đại. Đến những năm 660, chế độ Hồi giáo đã lan rộng từ Tunisia đến Afghanistan ngày nay.

Chưa đầy một thế kỷ sau, lực lượng vũ trang quân đội Hồi giáo đã kiểm soát toàn bộ Bán đảo Iberia là một khu vực nằm về phía Tây Nam châu Âu, bắt đầu một lịch sử lâu dài về việc mở rộng vào tiểu lục địa Ấn Độ. Trận đánh trên bờ sông Talas đánh dấu cuộc chạm trán đầu tiên và cũng là lần cuối cùng giữa vương quốc Hồi giáo Abbasid và đội quân nhà Đường, Trung Quốc. Khi người Hồi giáo tiến về phía đông, họ tiến sâu hơn đáng kể và liên tục vào các vùng lãnh thổ mà có sự hiện diện Phật giáo. Minh họa điều này cho thấy vào đầu thế kỷ thứ 8, các thành phố Marw và Balkh đã nằm dưới sự cai trị của người Hồi giáo.

Theo truyền khẩu và ghi chép của những người hành hương chiêm bái, Phật giáo đóng vai trò là bằng chứng cho sự hiện diện của tôn giáo này ở Ấn Độ và Trung Á vào đêm trước cuộc chinh phạt của người Hồi giáo.

Một vị cao tăng nhà Đường Trung Hoa, một trong bốn dịch giả lớn nhất, chuyên dịch kinh sách Phạn ngữ ra tiếng Hán, Tam tạng Pháp sư Trần Huyền Trang xuất dương du học tại Đại học Phật giáo Nālandā, Ấn Độ từ năm 627 đến năm 645, Ngài đã kể lại hành trình và đã ghi thành tập sách “Đại Đường Tây Vực ký” (大唐西域记), bắt đầu hành trình xuất phát Trường An (Trung Quốc) du hành qua khu vực Tây Vực trong lịch sử Trung Quốc. Ngài đã đi qua Con đường tơ lụa của Tân Cương ngày nay ở phía Tây Bắc Trung Quốc, cũng như các khu vực lân cận ở Trung Á và Nam Trung Quốc, đi vòng quanh Ấn Độ, đến tận phía nam như Kancheepuram.

Cao tăng Trần Huyền Trang “không chỉ giữ một vị trí quan trọng trong các nghiên cứu xuyên văn hóa của Trung Quốc và Ấn Độ, sự hiện diện rộng rãi của Phật giáo ở một số khu vực mà cả các nghiên cứu xuyên văn hóa trên toàn cầu. Theo ghi chép, ước tính của Ngài, Bamiyan ở Afghanistan có 10.000 vị tu sĩ Phật giáo, khu vực Sind (nay là Cộng hòa Hồi giáo Pakistan, một quốc gia ở Nam Á) có bốn trăm sáu mươi cơ sở tự viện Phật giáo, và vùng ven biển hướng về Iran có một trăm tám mươi cơ sở tự viện Phật giáo với 11.000 nhà Sư.”(2)

Một nhà sư Phật giáo đến từ Silla, một trong Tam Quốc của Hàn Quốc ngày nay, Thiền sư Hyecho (慧超, 704-787) đã du hành tham học quê hương đức Phật Ấn Độ từ năm 724 đến năm 727, sau khi hồi hương cố quốc, Ngài đã ghi tập hồi ký với tựa đề “Ký sự hành hương đến năm vương quốc Ấn Độ” (大唐求法记), Cuốn sách là tài liệu viết tay đầu tiên về chính sách, kinh tế, văn hóa và phong tục tập quán dân gian ở Ấn Độ và Trung Á trong thế kỷ thứ 8.

Trong đó Ngài kể một cách sống động đời sống xã hội của cư dân các tiểu quốc Ấn Độ vào thế kỷ thứ 8, từ y phục, ăn uống, sản vật, khí hậu cho đến đời sống của các nhà tu hành tại đây. Cuốn du ký này đã mô tả một cách sát sao hành

trình di chuyển của Ngài qua các thánh tích quan trọng của Phật giáo. Sau chuyến hải hành khởi đầu từ Quảng Châu, Ngài bắt đầu di chuyển trên bộ từ phía Đông của lục địa Ấn, lần lượt tìm đến chiêm bái thánh tích Lộc Uyển, di tích của Kỳ Viên rồi đi sang Tây Thiên Trúc, đến các quốc gia Afganishtan ngày nay hay Kucha, thuộc xứ Tân Cương ngày nay, quê hương của Tam tạng Pháp sư Cưu Ma La Thập (Kumārajīva) người Kucha, thuộc xứ Tân Cương ngày nay.

Lời kể của Thiền sư Hyecho, ngắn gọn và được lưu giữ thành từng mảng, cung cấp những hiểu biết sâu sắc về tác động của các cuộc xâm lược của người Hồi giáo vào Sind (nay là Cộng hòa Hồi giáo Pakistan, một quốc gia ở Nam Á), nhưng xác nhận trong những trường hợp khác về sự suy tàn của Phật giáo ở tiểu lục địa Ấn Độ để cập đến một quá trình dần dần thu hẹp trước những cuộc xâm lược này. Những tham khảo của Ngài đến Ba Tư và Ả Rập cho thấy rằng, Ngài có thể đi xa hơn về phía Tây so với bất kỳ nhà hành hương Phật giáo nổi tiếng nào, có lẽ là một tu sĩ Phật giáo đầu tiên gặp người Hồi giáo trên chính lãnh thổ của họ, có thể cho là như thế, nhưng Thiền sư Hyecho thực sự có đến thăm những khu vực này hay tham khảo qua các tài liệu khác thì vẫn chưa chắc chắn.(3)

Cuộc chinh phục của người Ả Rập - Hồi giáo diễn ra như một phần của cuộc cách mạng văn hóa lớn hơn, trong đó một đế chế mới "*Caliphate*" là một thể chế chính trị do nhà tiên tri Muhammad - người khai sinh Hồi giáo sáng lập và một tôn giáo mới (Hồi giáo) bước vào thời kỳ phát triển và bành trướng. Trong bối cảnh của những chuyển đổi này, một nền văn hóa trí tuệ và văn học mới cũng phát triển mạnh mẽ, nó ngày càng thể hiện dưới dạng văn bản bằng ngôn ngữ Ả Rập.

Vì tất cả những hoàn cảnh này, khi xem xét những cuộc tương giao giữa người Hồi giáo và Phật giáo trong khoảng hai thế kỷ đầu tiên của lịch sử Hồi giáo, có nhiều thông tin đáng kể, cũng dựa trên bằng chứng mở rộng hơn về những cuộc gặp gỡ sau này so với trước đó. Người Hồi giáo càng di chuyển về phía Đông, khả năng gặp gỡ cộng đồng Phật giáo càng cao, nhưng cũng có khả năng các tài liệu về những cuộc gặp gỡ được ghi chép và tồn tại cho đến ngày nay. Tuy nhiên, vẫn còn những bất ổn đáng kể ngay cả trong các trường hợp có các dẫn chứng và tài liệu rộng mở hơn. Mức độ mà những cá nhân này nhận ra nhau là người Hồi giáo và người Phật giáo, họ có thể đã làm gì với các mối quan hệ như vậy và họ có thể đã báo cáo bất kỳ quan sát nào như vậy với người khác như thế nào vẫn là chủ đề để suy đoán.

Trong những trường hợp gần đây, các tường thuật về những cuộc gặp gỡ đầu tiên thay đổi đáng kể. Hoàn cảnh chính xác mà người Hồi giáo lần đầu tiên tiếp

xúc với Phật giáo hoặc ngược lại phụ thuộc vào các cam kết sử học liên quan đến môi trường tôn giáo mà Hồi giáo xuất hiện.

Nằm ở Tây Á, đất nước Iran có một lịch sử lâu đời, một nền văn hóa đa dạng cùng nền văn chương phong phú với sự lan truyền rộng khắp của Phật giáo, mặc dù trong học thuật gần đây, nhiều ảnh hưởng của Phật giáo đối với đời sống trí thức Hy Lạp-La Mã đã được tranh luận.⁽⁴⁾ Tùy thuộc vào lập trường của cá nhân mỗi người đối với các lý thuyết này, tác động của những quan điểm như vậy đối với triết học Ả Rập-Hồi giáo thông qua các trung gian Hy Lạp có thể là một khả năng. (Để thảo luận về truyền thống này, hãy xem phần có tiêu đề “*Qua những lần gặp gỡ trong Vương Triều Abbasid, Encounters during the Abbasid Empire*”).

Những ví dụ khác về những dấu vết trung gian như thế là các yếu tố Phật giáo trong Ma Ni giáo (Manichaeism, 明教) mà người Hồi giáo biết đến, thậm chí trước khi có sự bành trướng đầu tiên vào Iran, và di sản của Hỏa giáo (Zoroastrian) là đại biểu của quang minh, điều thiện và kiến trúc ở miền Đông Iran đã chịu ảnh hưởng của Phật giáo.⁽⁵⁾

Những ví dụ này thuộc về một phạm trù lớn hơn bởi sự vướng mắc giữa Phật giáo và Iran trong thời kỳ tiền Hồi giáo, đặc biệt là ở khu vực biên giới Iran-Ấn Độ. ⁽⁶⁾

Người theo Thiên chúa giáo ở Địa Trung Hải và Trung Đông còn giữ lại bao nhiêu sự quen thuộc với Phật giáo, được lưu truyền trong số các tác giả Cơ đốc giáo đầu tiên, liệu họ có chia sẻ bất kỳ kiến thức nào trong số này với người Hồi giáo hay sử dụng nó theo bất kỳ cách nào, nếu họ cải sang đạo Hồi hay không vẫn còn chưa chắc chắn.

Những giải thích về mặt cấu trúc, các mạng lưới xã hội và ý thức hệ cho số phận Phật giáo ở các khu vực phía Tây, thường quyết định cách các học giả tiếp cận mối quan hệ giữa Phật giáo và Hồi giáo nói chung. Trong số những lý do mà Tiến sĩ Erik Selde-slachts đưa ra cho sự kết thúc của quá trình truyền bá Phật pháp về phía Tây này, là sự vắng mặt của sự bảo trợ mạnh mẽ, đặc biệt là của nhà nước đối với Phật giáo, mà còn là sự cấu hình của các mạng lưới thương mại và cuối cùng là sự trỗi dậy của Cơ đốc giáo vào cuối Đế chế La Mã.⁽⁷⁾

Bất kể cộng đồng Phật giáo nào tồn tại ở Trung Đông, thì những cộng đồng này có lẽ đều nhỏ và chỉ được duy trì nhờ sự hỗ trợ của các thương gia. (Thiền sư Hyecho đã nói ở trên thậm chí còn tuyên bố rằng Phật giáo không được biết đến ở Ba Tư.)

Tương tự như thế, trong tác phẩm *“Phật giáo và Hồi giáo trên Con đường Tơ lụa, Buddhism and Islam on the Silk Road”*, Tiến sĩ Johan Elverskog, Giáo sư Nghiên cứu Tôn giáo học và Lịch sử coi việc kiểm soát các nguồn lực nhà nước và mạng lưới thương mại là rất quan trọng đối với sự thay đổi địa lý trong các cuộc gặp gỡ giữa người Hồi giáo và Phật giáo.

Sự nổi bật của ngôi già lam cổ tự Nava Vihāra (tiếng Phạn: नवविहार ; tiếng Ba Tư: راهبون), Hán ngữ: 新寺) có nghĩa là *“ngôi tự viện mới”* (新寺), tọa lạc tại Hindu Kush, một dãy núi ở Trung và Nam Á về phía tây của dãy Himalaya, miền Bắc Afghanistan ngày nay, đã được đưa ra ngay trước cuộc chinh phục của người Ả Rập-Hồi giáo, như là bằng chứng về sự hiện diện rộng rãi của Phật giáo ở Iran. Trong số những tổ chức Phật giáo nổi tiếng nhất này tại Balkh, Balkh, thị trấn ở tỉnh Balkh của Afghanistan, Tác giả, giáo sư đại học người Mỹ, Tiến sĩ Richard Bulliet, giảng dạy chuyên khoa lịch sử Trung Đông tại Đại học Columbia, chuyên khoa lịch sử xã hội và thể chế Hồi giáo, lịch sử công nghệ đã xác định được toàn bộ các địa danh như thế, dọc theo các tuyến đường thương mại ở Đông bắc Iran và cho rằng ngôi già lam Nava Vihāra, *“ngôi tự viện mới”* này đại diện cho một giáo phái Phật giáo riêng biệt của Iran.(8)

Gần đây trong các học thuật, các nguồn tài liệu văn học thường được thăm dò với sự trợ giúp của bằng chứng khảo cổ học, một phương pháp cũng có thể được áp dụng trong trường hợp này. Tuy nhiên, không phụ thuộc vào thời điểm người Hồi giáo chinh phục, tình trạng của Naw Bahārs và mức độ bị phá hủy, vẫn chưa rõ những địa điểm Phật giáo này *“giải mã được”* đến mức nào đối với những người Hồi giáo bên ngoài.

Rõ ràng là cấu hình vật lý của các địa điểm có thể mơ hồ, trong trường hợp của hai địa điểm khảo cổ học trên Vịnh Ba Tư. Các quần thể hang động ở Chehelkhāneh và Qal‘at-i Haydarī đã được một số học giả giải thích là các cơ sở tự viện Phật giáo, mặc dù những người khác cho rằng đây thực chất là các công trình của Thiên chúa giáo.(9)

Bất chấp sự áp bức ở Đế chế Sassanid hay Tân Đế quốc Ba Tư, nơi duy trì Hỏa giáo (Zoroastrianism), một tôn giáo của Iran như một quốc giáo từ thế kỷ thứ 3 trở đi, cả hai cộng đồng đều tồn tại ở Iran cho đến thời kỳ Hồi giáo. Việc Phật giáo đã lan truyền thông qua thương mại hàng hải vào Vịnh Ba Tư phù hợp với các mô hình lớn hơn về sự truyền bá Phật giáo thông qua thương mại. (10) (Xem *“Phật giáo hàng hải.”*)

Tương tự như thế, có vẻ hợp lý khi các vật thể Phật giáo lưu thông ở phía Tây Ấn Độ Dương. Khi thảo luận về hành trình của một bức tượng Phật giáo đến Trung Đông trong thế kỷ thứ 9, một sử gia nghệ thuật và giáo sư danh dự về lịch sử

nghệ thuật phi châu Âu tại Khoa Lịch sử Nghệ thuật của Đại học Vienna, nữ Tiến sĩ Deborah Klimburg-Salter đã nhấn mạnh tính di động chung của những vật thể, một quan sát cũng có trong các giai đoạn trước đó. (11)

Giáo sư Khoa học Nhân văn, Finbarr Barry Flood, Người sáng lập-Giám đốc Silsila: Trung tâm Tư liệu Lịch sử, Đại học New York (NYU), Hoa Kỳ đã thảo luận về các chức năng khác nhau của các vật thể di động trong bối cảnh Ấn Độ giáo - Hồi giáo. Một khu vực quan trọng là các pho tượng Phật giáo và Ấn Độ giáo do những người cai trị Hồi giáo địa phương gửi đến biên giới cho các khalip Vương quốc Hồi giáo Abbas đã kiểm soát vùng đất Ba Tư ở Baghdad, thủ đô của đất nước Iraq và là thủ phủ của tỉnh Bagdad. Những đồ vật này, giống như nhiều đồ vật khác, cho phép xây dựng các ý nghĩa và bản dịch khác nhau trên khắp các môi trường văn hóa. Ngoài việc phục vụ cho những người cai trị Hồi giáo như những tuyên bố trong các cuộc thi nội bộ, *"những biểu tượng chiến thắng này cũng cho phép tham gia gián tiếp vào quá trình mở rộng lãnh thổ của thế giới Hồi giáo"*.(12)

Giá trị biểu tượng và vật chất của chúng đan xen vào nhau. Phản ánh những nỗ lực loại bỏ vàng không có lợi về mặt kinh tế khỏi các không gian và đồ vật linh thiêng của Hồi giáo, Các tượng Phật giáo được cho là đã bị phá huỷ và phân phát cho mục đích từ thiện. Nghiên cứu của Gavin Flood, học giả người Anh về tôn giáo so sánh chuyên về giáo phái Shaivism và hiện tượng học, Giám đốc Học thuật của Trung tâm Nghiên cứu Ấn Độ giáo Oxford, đóng vai trò như một lời nhắc nhở quan trọng rằng trong khi người Hồi giáo thường gặp những người theo đạo Phật khi di chuyển về phía Đông, các cá nhân và đồ vật Phật giáo đã di chuyển về phía Tây do sự bành trướng của người Hồi giáo.

Những câu hỏi quan trọng liên quan đến tình trạng của những di tích này vào thời điểm trước cuộc chinh phạt của người Hồi giáo và mức độ lan rộng của các cá nhân, quan điểm và đồ vật Phật giáo về phía Tây vượt ra ngoài khu vực mà sự hiện diện của họ có thể được ghi chép lại. Chỉ một số ít tác giả hiện đại đưa ra lập luận về ảnh hưởng của Phật giáo đối với đạo Hồi trong những ngày đầu tiên của phong trào tôn giáo của Muhammad được gọi là "tazakka" (thanh lọc) ở Mecca và Medina, Ả Rập.(13)

Theo những quan điểm này, sự hiện diện của các thương nhân Phật giáo ở khu vực Vịnh Ba Tư có thể đã mở rộng đến bờ biển phía tây của Bán đảo Ả Rập. Một mạng lưới rộng lớn các tuyến đường thương mại và sự gần gũi của Mecca với các cảng Biển Đỏ dẫn đến ấn tượng rằng khu vực quê hương của phong trào tôn giáo của Muhammad có mối liên hệ rất lớn với các trung tâm văn hóa đa dạng. Các truyền thống tôn giáo và lịch sử Hồi giáo về thời kỳ tiền Hồi giáo được biên

soạn vào khoảng thế kỷ thứ 9 chứa đựng những giai thoại về các thần tượng được lưu giữ trong Ka'ba, ngôi đền nằm gần trung tâm của Nhà thờ Hồi giáo lớn ở Mecca và được người Hồi giáo trên khắp thế giới coi là nơi linh thiêng nhất hoặc kho báu của nó mà một số nhà sử học hiện đại đã giải thích là tác phẩm điêu khắc Phật giáo.

Các lập luận về ảnh hưởng của tôn giáo đối với đạo Hồi mới nổi thường tìm cách làm suy yếu các tuyên bố về tính nguyên bản.



Ảnh sưu tầm

Chính nhà quản lý và sử gia nghệ thuật người Anh Ernest Binfield Havell (1861-1934) đã quan tâm đến câu chuyện về bức tranh Đức mẹ đồng trinh Maria và Chúa Hài Đồng trên đùi Đức Mẹ, theo truyền thống Hồi giáo, bức tranh này đã tồn tại ở Ka'ba và tồn tại cho đến thời kỳ Hồi giáo. Theo sử gia Anh Ernest

Binfield Havell, bức tranh này thực tế có thể là hình ảnh của vị thần Phật giáo Hārītī và người bạn đời của Đức bà. (14)

Sử gia Anh Ernest Binfield Havell đã đưa vào Sổ tay nghệ thuật Ấn Độ năm 1920 của mình một bản tường thuật chung hơn về ảnh hưởng của Phật giáo đối với kiến trúc Hồi giáo theo những đường hướng tương tự, cho rằng nhà thờ Hồi giáo này lấy cảm hứng từ các cơ sở tự viện Phật giáo. (15)

Các yếu tố kiến trúc ban đầu được dùng làm bệ thờ để đặt tượng thần cuối cùng đã biến thành mihrabs là một hốc hình bán nguyệt trong bức tường của một nhà thờ Hồi giáo chỉ Qibla (hướng Kaaba, trung tâm thánh địa thiêng liêng nhất của đạo Hồi) ở Mecca. Trong bối cảnh gia đình, những hốc như vậy sau này được sử dụng làm *“tủ đựng hoặc vật đựng trong chai lọ thủy tinh (shisha), bình đựng nước hoa hồng, đèn hoặc các vật dụng gia đình khác”*. (16)

Trong khi những lý thuyết như vậy về sự hiện diện của Phật giáo ở miền Tây Ả Rập vào thời kỳ trước Hồi giáo vẫn còn là vấn đề nhỏ trong học thuật hiện đại, một số tác giả Hồi giáo thời trung cổ đã bình luận về những điểm tương đồng giữa thực hành tôn giáo của người Ả Rập và Ấn Độ nói chung và phát triển các lý thuyết của riêng họ về ảnh hưởng của Ấn Độ.

Ví dụ, trong Sách Xanh (tiếng Ả Rập: *كتاب الريض* al-Kitāb al-Aḥḍar) là một cuốn sách ngắn có nội dung về chính trị học của nhà lãnh đạo Libya, Muammar al-Gaddafi, nhà sử học Ả Rập, Hishām ibn al-Kalbī (737- 820) cho rằng việc thờ thần tượng lần đầu tiên xuất hiện ở Ấn Độ, nhưng khi trận hồng thủy ập đến, những con sóng đã vận chuyển những đồ vật này đến Ả Rập. (17)

Tương tự như vậy, nhà sử học, nhà địa lý và quan chức người Ba Tư thế kỷ 11 Gardīzī (?-1061) đã so sánh Mecca và Somanātha là những nơi tôn kính tôn giáo. Theo ông, những điểm tương đồng này bắt nguồn từ mối liên hệ lịch sử đối với ngôi đền ở Somanātha *“chứa nhiều tượng thần bằng vàng và bạc, và tượng thần Manāt, được vận chuyển từ Ka’ba qua Aden vào thời của Chúa tể của thế giới (tức là Muhammad), đã ở đó.”*(18)

Những người ủng hộ ảnh hưởng của Phật giáo đối với Hồi giáo thời kỳ đầu cũng đã bình luận về nghi lễ đi vòng quanh, vốn nổi bật ở cả hai tôn giáo. Một lần nữa, điểm tương đồng này đã thu hút sự chú ý của các tác giả Hồi giáo thời trung cổ như nhà sử học Ả Rập Ibn al-Kalbī. Vào đầu thế kỷ thứ 9, Abū Ḥafṣ al-Kirmānī chủ yếu được biết đến từ al-Ṭabarī với tư cách là một trāwī, người đọc và truyền thơ Ả Rập trong thời kỳ tiền Hồi giáo, tác giả của một cuốn lịch sử về Barmakids, một gia đình cải đạo theo Phật giáo đã có được ảnh hưởng tại triều đình Abbasid (xem phần có tiêu đề *“Những cuộc gặp gỡ trong Đế chế Abbasid*

”), đã đưa ra những so sánh tương tự.

Các lý thuyết về tham khảo và trong nghiên cứu Phật học hay trong Kinh Qur'an, mặt khác, dường như không phát triển mạnh trong thời kỳ tiền hiện đại. Trong các tài liệu hiện đại, một nhân vật có phần bí ẩn tên là Dhū 'l-Kifl đôi khi được xác định là đức Phật dựa trên giả định rằng Kifl bắt nguồn từ Kapilavastu, nơi đản sinh của người sáng lập ra Phật giáo Siddhārtha Gautama Siddhārtha Gautama. Tuy nhiên, đây là một quan điểm hạn hẹp. Một số đoạn trong Kinh Qur'an phản ánh sự hiện diện của các chất quý từ Ấn Độ như long não (tiếng Ả Rập: *kāfūr*), gừng (tiếng Ả Rập: *zanjābīl*) và xạ hương (tiếng Ả Rập: *misk*) trong môi trường lịch sử của Muhammad và do đó có một số hình thức tiếp xúc lịch sử. Tuy nhiên, trong môi trường này không có tài liệu tham khảo nào trong số này chỉ ra bất kỳ ý nghĩa nào của các ý tưởng tôn giáo của Ấn Độ về các thực hành, Phật giáo hay không.



Ảnh chỉ mang tính chất minh họa (sưu tầm)

Những cuộc chinh phục của người Ả Rập-Hồi giáo (The Arab-Muslim Conquests)

Như đã đề cập trong phần Cuộc gặp gỡ đầu tiên, hầu hết các học giả hiện đại đều xác định thời điểm diễn ra những cuộc gặp gỡ rộng rãi đầu tiên giữa người Hồi giáo và Phật giáo, là vào thời kỳ chinh phục của người Ả Rập-Hồi giáo ở vùng biên giới Iran-Ấn Độ, đặc biệt là Sindh, (tiếng Sindh: *سنڌ*, tiếng Urdu: *سندھ*), một trong bốn tỉnh của Pakistan và là nơi cư trú truyền thống của người Sindh.

Theo đó, trong các nguồn văn bản về những cuộc chinh phạt này, những tài liệu tham khảo sớm nhất của người Hồi giáo về Phật giáo thường xuất hiện, mặc dù sự phân biệt có hệ thống và nhất quán giữa Phật giáo và người Ấn Độ nói chung là thường không có. Các tác phẩm lịch sử và địa lý đưa ra những mô tả ngắn gọn về các địa điểm, hoạt động tôn giáo và tín ngưỡng, đồng thời đề cập đến các cộng đồng tôn giáo. Hai yếu tố thường đóng vai trò là dấu hiệu của hoạt động tôn giáo và không gian: thần tượng và cơ sở tự viện Phật giáo hoặc đền thờ của các tôn giáo.

Phản ứng mang tính tranh luận và giữa các đối thủ thù địch đối với Hồi giáo, từ lâu đã xác định quá mức những lời giải thích cho sự lan rộng của phong trào Muhammad, được coi là cực kỳ bạo lực. Đây là trường hợp của những người theo đạo Thiên chúa cũng như Phật giáo và trong cả hai trường hợp, nhận thức lịch sử đã để lại dấu ấn mạnh mẽ trong sử học sau này.

Thách thức sự phổ biến của các câu chuyện lịch sử về sự biến mất của Phật giáo khỏi Ấn Độ, do hậu quả của các cuộc chinh phạt của người Hồi giáo; nhà sử học Nam Á, tác giả, nữ tiến sĩ người Mỹ Audrey Truschke đã chỉ ra rằng các nguồn Hồi giáo mà các tài liệu gốc này dựa vào có nhiều chi tiết mơ hồ và tuân theo các quy ước văn học khiến cho việc đọc theo nghĩa đen thì đã thấy rất có vấn đề. (19)

Bất kỳ sự hiểu biết nào về mối quan hệ Phật giáo - Hồi giáo trong thời kỳ chinh phục cũng phải đối mặt với sự bất đối xứng của các nguồn được bảo tồn. Hầu như không có nguồn Phật giáo nào được truyền lại cho chúng ta có thể minh họa thái độ của Phật giáo đối với Hồi giáo trong những năm đó và các nguồn Hồi giáo phản ánh quan điểm của những kẻ chinh phục.

Gần đây trong học thuật, các phương thức truyền bá và cải đạo hòa bình, đã nhận được nhiều sự quan tâm hơn. Thật vậy, cách thức mà Phật giáo và Hồi giáo lan truyền rất giống nhau, đặc biệt là trong sự phụ thuộc của họ vào các thương nhân, như các nhà sử học Con đường tơ lụa nhấn mạnh. (20)

Trong phạm vi bành trướng chính trị, các cuộc chinh phạt thường được tiến hành thông qua hiệp ước hòa bình thay vì thất bại quân sự. Người Quản lý danh mục của bộ sưu tập Nhân văn tại Thư viện Quốc gia Israe, giảng viên khoa lịch sử Đại học Hebrew ở Jerusalem, nữ Tiến sĩ Milka Levy-Rubin, đã chỉ ra rằng các nhóm dân số bị chinh phục ở Trung Đông đã đóng một vai trò tích cực trong các hiệp ước đầu hàng. Các cấu trúc đế quốc tồn tại từ trước ở thế giới cổ đại thường được tiếp tục dưới các chế độ mới. Liệu các mô hình tương tự có thể được xác định xa hơn về phía Đông hay không và liệu có bất kỳ điều gì rõ ràng là Phật giáo về bất kỳ vai trò nào mà những người theo đạo Phật bị chinh phục

có thể đã có dữ liệu ở trong các sự kiện này hay không vẫn là chủ đề của nghiên cứu sâu hơn. (21)

Một ví dụ có thể được phân tích trong bối cảnh như thế là tập mở đầu của cuộc chinh phục Tây Bắc Ấn Độ của người Hồi giáo. Vào những thập niên 711-712, một chỉ huy quân sự người Ả Rập phục vụ cho Vương triều Umayyad, người đã lãnh đạo cuộc chinh phục Sindh của người Hồi giáo, Muḥammad ibn al-Qāsim al-Thaqafī (695-715) đã tấn công thành phố cảng Daybul ở Sind, theo các nhà sử học Hồi giáo thời trung cổ, vì cướp biển đã bắt giữ một con tàu chở hành khách Hồi giáo.

Nhà văn, nhà sử học, nhà địa lý người Ả Rập Ya'qūbī (mất năm 897) báo cáo rằng một địa điểm linh thiêng là mục tiêu chính của cuộc tấn công. Bảo tháp Phật giáo Budd địa phương, cao 40 cubit (20-21 m), đã bị bắn phá bằng máy bắn đá và vỡ tan. (22)

Dựa trên ghi chép của một nhà sử học khác, một nhà sử học Tây Á thế kỷ thứ 9, một trong những nhà sử học Trung Đông lỗi lạc, al-Balādhurī (820-892), Bảo tháp Phật giáo Budd. Tuy nhiên, một sử gia xã hội về tôn giáo, chuyên nghiên cứu Hồi giáo, chuyên nghiên cứu Trung Đông, Châu Phi và Châu Á, Tiến sĩ Derryl MacLean đã lập luận rằng dựa trên bằng chứng khảo cổ học và sự mơ hồ từ bảo tháp Phật giáo Budd, đây có thể là một ngôi thờ thần Shiva. (Người Hồi giáo đương thời hiểu sự khác biệt này như thế nào, nếu có, vẫn là những điều chưa rõ ràng)

Nhấn mạnh sự khác biệt giữa chính quyền địa phương và Phật tử ở Daybul, một thị trấn thương mại và là một cảng cổ ở Sindh, hiện là một tỉnh của Pakistan và dựa trên ghi chép sau này của Chachnāma, Tiến sĩ Derryl MacLean chỉ ra rằng trong khi chính quyền địa phương không chịu trách nhiệm về hành động xâm lược của bọn cướp biển, thì Phật tử đã xin lỗi người Hồi giáo và lập một hiệp ước với chính quyền của họ. Những Phật tử này cũng đóng vai trò quan trọng trong cuộc chinh phục Daybul của người Hồi giáo, có lẽ họ đã nhận ra lợi thế của mình trong tình huống này. (23)

Sự tái cân bằng này không có nghĩa là phủ nhận việc sử dụng vũ lực tàn bạo trong các cuộc chinh phạt hoặc sự đau khổ của những người bị đánh bại. Nhưng việc nêu bật chính xác vũ lực đó cũng là một trong những quy ước của việc viết sử. Một trường hợp điển hình là cuộc tấn công năm 1026 vào ngôi đền của thần Shiva của Somanātha dưới thời Maḥmūd của Ghazna (Tại vị 997-1030), "*Sultan*", tước hiệu chỉ vua của ở các xứ mà Hồi giáo được tôn là quốc giáo; một câu chuyện được mô phỏng theo những câu chuyện về việc nhà lãnh đạo tôn giáo, xã hội và chính trị người Ả Rập và là người sáng lập ra Hồi giáo, nhà tiên tri

Muhammad (570-632) thanh tẩy Ka'ba khỏi các thần tượng. (24)

Tác giả người Hồi giáo kể về các câu chuyện về cuộc chinh phạt, đã nhấn mạnh đến sự quan tâm việc tác động những cuộc chinh phạt này, ở một mức độ nào đó được đo sức bằng bạo lực và phá hủy, đặc biệt ở đây là kiến trúc và linh vật tôn giáo mang tính biểu tượng. Việc tách biệt lối nói ẩn dụ trong văn học ra khỏi thực tế, có thể là một thách thức, mặc dù trong một số trường hợp, các câu chuyện về cuộc chinh phạt của người Ả Rập có thể được so sánh với các ghi chép trong các nguồn khác cũng như bằng chứng khảo cổ học. Những nghiên cứu như thế đã được tiến hành ở Trung Đông, nhưng chúng có thể được mở rộng sang Trung Á và Nam Á. Ví dụ, nhà sử học Tây Á thế kỷ thứ 9, Al-Balādhurī giải thích rằng Naw Bahār, một ngôi tự viện Phật giáo gần thành phố cổ Balkh ở miền bắc Afghanistan đã bị những kẻ chinh phục Hồi giáo phá hủy vào giữa thế kỷ thứ 7. (25)

Tuy nhiên, một nhà sử học và địa lý người Ba Tư, Ibn al-Faqīh, người cũng phát triển mạnh vào nửa sau thế kỷ thứ 9, đã đưa ra một mô tả chi tiết về Naw Bahār, một ngôi tự viện Phật giáo gần thành phố cổ Balkh ở miền bắc Afghanistan. Đoạn văn cho thấy một số kiến trúc Phật giáo trong thành phố được Tam tạng pháp sư Trần Huyền Trang đề cập gần ba thế kỷ trước đó vẫn tồn tại cho đến thời kỳ Hồi giáo, một lý thuyết có thể được chứng minh dựa trên các phát hiện khảo cổ học. (26) Bằng chứng từ một số địa điểm ở Sindh, một trong bốn tỉnh của Pakistan và là nơi cư trú truyền thống của người Sind, xác nhận rằng các cộng đồng tôn giáo Ấn Độ vẫn tiếp tục thực hành của họ cho đến tận thời kỳ Hồi giáo. (27)

Có thể thấy rõ mức độ các tác giả người Hồi giáo liên kết thế giới Ấn Độ, Trung Á và Phật giáo rộng lớn hơn với sự sùng bái thần tượng trong các câu chuyện chinh phục, nơi những vật thể như vậy nổi bật như biểu tượng của bản sắc tôn giáo và sự thống trị. Một câu chuyện thường được trích dẫn về sự bành trướng quyền lực của người Ả Rập-Hồi giáo vào Trung Á mô tả một bức tượng thần bằng vàng mà một vị vua Vương quốc Phật giáo Tây Tạng đã gửi caliph Abbasid al-Ma'mūn (trị vì 813-833), vị vua thứ bảy của Vương Triều Abbasid, triều đại Hồi giáo Ả Rập sau khi ông cải sang đạo Hồi.

Ban đầu được gửi đến Baghdad, thủ đô của Cộng hòa Iraq, giống như các bức tượng thần trong những giai thoại tương tự khác, vật thể này sau đó được trưng bày ở Mecca, một thành phố tại vùng đồng bằng Tihamah thuộc Ả Rập, và sau đó được đưa vào kho bạc của Ka'ba, công trình cổ nằm bên trong Thánh đường Sacred, ở trung tâm Mecca tại Ả Rập Saudi. Dựa trên các nguồn lịch sử nghệ thuật, sử gia nghệ thuật và giáo sư lịch sử nghệ thuật phi châu Âu tại Khoa Lịch

sử Nghệ thuật của Đại học Vienna, nữ Tiến sĩ Deborah Klimburg-Salter đã tái tạo các đặc điểm của vật thể này, căn chỉnh mô tả văn học và bằng chứng vật chất. (28)

Có lẽ vị vua được đề cập là vào năm 812-813, Kabul Shāh, người đã khuất phục Đế quốc Abbasid. Như nhà ngữ văn, nhà ngôn ngữ học, người Mỹ, giáo sư danh dự tại Khoa Nghiên cứu Trung Á-Âu tại Đại học Indiana Bloomington, Indiana, Tiến sĩ Christopher Beckwith đã xác định, vị vua này là chư hầu của vua Tây Tạng vào thời điểm đó, nhưng các nguồn tiếng Ả Rập đương thời thường sử dụng các phạm trù lớn và có phần không chính xác. (29)

Thần học về Thực tiễn Tôn giáo (The Theology of Religious Practice)

Các thuật ngữ và khái niệm liên quan đến sự sùng bái thần tượng đã để lại dấu ấn lớn hơn trong thần học Hồi giáo và các tài liệu về các tôn giáo khác ngoài Hồi giáo. Trong khi *ṣanam* (صَنَام) và *wathan* (وَثَن) có nghĩa là thường được sử dụng trong văn học Ả Rập để chỉ “*thần tượng*”, bao gồm cả trong bối cảnh Ấn Độ, một thuật ngữ có liên hệ rõ ràng hơn về mặt từ nguyên với Phật giáo là *Budd*. Từ này có liên quan đến từ *Bot Ba Tư*, bản thân nó có nguồn gốc từ “*Buddha*”, mặc dù mối quan hệ chính xác giữa các thuật ngữ Ả Rập và Ba Tư đã được tái tạo theo những cách khác nhau. (30)

Không giống như *ṣanam* (صَنَام) được sử dụng trong nhiều môi trường địa lý và tôn giáo, *Budd* và *Bot* thường mô tả các đối tượng thờ cúng ở Trung Á hoặc Ấn Độ. Phật giáo thường bị nhầm lẫn với các tôn giáo khác, như trong các mô tả về cuộc tấn công vào Daybul, một thị trấn thương mại và là một cảng cổ ở Sindh, hiện là một tỉnh của Pakistan. Tương tự như vậy, trong tác phẩm *Kitāb al-tanbīh wa'l-ishrāf* của mình, nhà bách khoa toàn thư al-Mas'ūdī (895-957) đã thảo luận về các tín ngưỡng xung quanh đức Phật trong bối cảnh ngôi đền Hindu ở Multan, nơi thu hút sự quan tâm lớn của các tác giả Hồi giáo vì vàng của nó. (31)

Trong khi thuật ngữ *Budd* do đó có định nghĩa chung hơn so với đức Phật hoặc hình ảnh của đức Phật, nó có thể được sử dụng theo những ý nghĩa cụ thể này. (32)

Trong tiếng Ả Rập, *Budd* cũng có thể chỉ một ngôi đền, có lẽ là theo nghĩa mở rộng. Sự mơ hồ gấp đôi này - bản chất của đối tượng và tôn giáo của nó - gây ra khó khăn trong việc xác định bản chất của ngôi đền ở Daybul bị các lực lượng Hồi giáo phá hủy vào đầu thế kỷ thứ 8. Hơn nữa, nhà sử học Tây Á thế kỷ thứ 9,

al-Balādhurī mô tả một chỉ huy quân sự người Ả Rập phục vụ cho Vương triều Umayyad, người đã lãnh đạo cuộc chinh phục Sindh của người Hồi giáo, Muḥammad ibn al-Qāsim (695–715) đang suy ngẫm về địa vị tôn giáo và chức năng của ngôi đền, kết luận rằng nó tương ứng với các nhà thờ của người theo đạo Thiên chúa và Do Thái và các đền lửa của Hỏa giáo (Zoroastrian), minh họa cách thức các vật thể tôn giáo được nhúng vào bối cảnh xã hội. Quan sát này có thể là sự phản ánh ngược lại các diễn biến pháp lý sau này, cụ thể là các quy định về việc duy trì và xây dựng các địa điểm linh thiêng của những người không theo đạo Hồi. (33)

Các tác giả người Ả Rập như một nhà thông thái người Ả Rập, Al-Jāhiz (776-869) hoặc nhà ngôn ngữ học, nhà từ điển học, nhà thơ, Ibn Durayd (837–933) cho rằng Budd chỉ đơn giản là tên gọi của người Ấn Độ cho “*thần tượng*”. Trong văn học Ba Tư, chủ đề về Bot như một thần tượng đã đan xen với ẩn dụ về người Thổ Nhĩ Kỳ xinh đẹp. Những biểu tượng thông thường về vẻ đẹp lý tưởng của con người này, đặc biệt là khuôn mặt tròn như mặt trăng, gợi nhớ đến các bức tượng Phật giáo sau này và phản ánh di sản lâu dài của Phật giáo trong văn học Ba Tư. Tài liệu tham khảo về budd cũng có thể được tìm thấy trong các bối cảnh khác.(34)

Ngay từ thời nhà sử học, nhà địa lý, Al-Mas‘ūdī (896–956), các tác giả người Hồi giáo đã nhắc đến một loại xạ hương mà họ gọi là Buddī. Xạ hương, một chất được sử dụng cho nước hoa cũng như y học và nấu ăn, thường được nhập khẩu từ Tây Tạng, Trung Quốc và Ấn Độ. Loại Buddī được coi là yếu vì theo lời giải thích của các tác giả thời trung cổ, loại xạ hương này đã được chà xát lên các bức tượng và chỉ được bán sau khi nó được loại bỏ và thay thế bằng loại xạ hương tươi và thơm hơn.

Trong khi một số tác giả người Hồi giáo thể hiện sự quan tâm gần như dân tộc học đối với các tôn giáo Ấn Độ, tìm cách mô tả và giải thích các đặc điểm đáng quan tâm, các tôn giáo cũng được phân loại vì lý do pháp lý, như tham khảo của nhà sử học, nhà địa lý, Al-Mas‘ūdī đến một chỉ huy quân sự người Ả Rập phục vụ cho Vương triều Umayyad, Muḥammad ibn al-Qāsim (695–715) chỉ ra. Các quy định của Kinh Qur'an, văn bản tôn giáo quan trọng nhất của Hồi giáo về quyền và nghĩa vụ của những người không theo đạo Hồi dưới sự cai trị của Hồi giáo phản ánh bối cảnh tôn giáo của môi trường Ả Rập phía tây của nhà tiên tri Muhammad. Tuy nhiên, với các cuộc chinh phạt vào thế kỷ thứ 7 và thứ 8 và sự phát triển hơn nữa của luật Hồi giáo, các phạm trù này đã được sửa đổi để phù hợp với thực tế tôn giáo đa dạng của các vùng lãnh thổ lớn hơn nhiều.

Sự khác biệt giữa *“những nhân vật trong sách”*, chủ yếu được hiểu là người Do Thái và Cơ đốc giáo, những người được phép thực hành tôn giáo của họ dưới sự cai trị của người Hồi giáo, và các tôn giáo khác, hầu như không được duy trì bên ngoài Ả Rập. (Những người đủ điều kiện cho tình trạng này là cộng đồng tôn giáo được dung thứ gọi là dhimmī.) Các học giả luật Hồi giáo không đồng tình trong cách giải thích và áp dụng sự khác biệt giữa các cộng đồng tôn giáo được bảo vệ và các cộng đồng tôn giáo khác và trong cách phân loại các cộng đồng tôn giáo không được đề cập trong Kinh Qur'an. Trong khi một số người nhấn mạnh sự khác biệt giữa những người không theo đạo Hồi, những người khác như al-Awzā'ī (mất năm 774) xác định rằng tất cả những người không theo đạo Hồi không phải là *“người của sách”* đều là *“Majūs”*, một thuật ngữ ban đầu chỉ người theo Hỏa giáo (Zoroastrian).

Theo đó, các tác giả Hồi giáo đôi khi xác định Majūs ở những khu vực vượt xa quê hương lịch sử của đạo Hỏa giáo (Zoroastrian). Ngoài mục đích theo đuổi mục đích phân loại, họ có thể đã nhận ra những điểm tương đồng trong một số nghi lễ nhất định.

Những phức tạp hơn nữa phát sinh từ các khái niệm lịch sử về tôn giáo. Các nhà văn Hồi giáo thời Trung cổ không thể hiện sự hiểu biết đồng nhất về khái niệm như thế. Trong khi một số bằng chứng chỉ ra một ý nghĩa hẹp hòi về tôn giáo như là tôn giáo chân chính, thì các tài liệu tham khảo khác lại ngụ ý sự hiểu biết về tôn giáo như một phạm trù phổ quát. Một học giả Hồi giáo, Mālik ibn Anas (711–795), người được đặt theo tên của trường phái luật Maliki của Hồi giáo Sunni, đã nói về *“những người trong số người Thổ Nhĩ Kỳ và Ấn Độ không có tôn giáo (dīn).”*(35)

Không rõ ông ấy đang nghĩ đến ai và liệu những người theo đạo Phật có đủ điều kiện để được coi là có tôn giáo và tách biệt với người theo đạo Hindu hay không. Những gì khiến các cộng đồng tôn giáo khác biệt với người Hồi giáo thường được quan tâm nhiều hơn những gì định nghĩa theo nghĩa tích cực. Trong số những người được phân loại là người theo thuyết đa thần hoặc người thờ ngẫu tượng, các học giả luật pháp thường phân biệt người Ả Rập không được khoan dung với những người không phải người Ả Rập thường được phép duy trì tôn giáo của họ và trả một loại thuế trong lịch sử được đánh vào những công dân không theo đạo Hồi của một quốc gia do luật Hồi giáo quản lý (jizya), một loại thuế áp dụng cho *“những người của sách”*.

Quan trọng là, những người theo cả trường phái luật Maliki và Hanafi, trường phái lớn nhất trong một số trường phái giải thích về luật Hồi giáo, vốn thịnh hành trong cộng đồng người Hồi giáo ở Ấn Độ, đều có quan điểm như vậy.

Những phản ứng không đồng nhất đối với các tôn giáo Ấn Độ trong tài liệu luật Hồi giáo tương ứng với những phản ứng trái chiều trong thực tế. Không có dấu hiệu nào cho thấy Phật giáo được đối xử khác biệt so với các tôn giáo Ấn Độ khác.

(còn tiếp...)

Chú thích:

1. For this and other terms, see Derryl N. MacLean, *Religion and Society in Arab Sind* (Leiden, the Netherlands: København, 1989), 3–4. See also Finbarr B. Flood, *Objects of Translation: Material Culture and Medieval “Hindu-Muslim” Encounters* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2009), 26–37 for idolatry. The difference between Buddhist and Hindu objects is mostly secondary here.
2. Johan Elverskog, *Buddhism and Islam on the Silk Road* (Philadelphia: University of Philadelphia Press, 2012), 44.
3. Donald S. Lopez Jr., *Hyecho’s Journey: The World of Buddhism* (Chicago: University of Chicago Press, 2017), 19 and 25.
4. See, in particular, Christopher I. Beckwith, *Greek Buddha: Pyrrho’s Encounter with Early Buddhism in Central Asia* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2015). For discussions of ancient Greece and Christianity, see J. Duncan M. Derrett, “Consolation and a Parable: Two Contacts between Ancient Greece and Buddhists,” *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 65/3 (2002): 518–528.
5. Erik Seldeslachts, “Greece, the Final Frontier? The Westward Spread of Buddhism,” in *The Spread of Buddhism*, ed. Ann Heirman and Stephan Peter Bumbacher (Leiden, the Netherlands: Brill, 2007), 131–166, 144 for Zoroastrian architecture and 150–151 for Manichaeism.
6. Richard Foltz, “Buddhism in the Iranian World,” *The Muslim World* 100/2-3 (2010): 204–214; and in general Richard Foltz, *Religions of Iran: From Prehistory to the Present* (New York: Oneworld, 2013).
7. Seldeslachts, “Greece, the Final Frontier?”
8. Richard W. Bulliet, “Naw Bahār and the Survival of Iranian Buddhism,” *Journal of Persian Studies* 14 (1976): 140–145.
9. Considering both Buddhism and Christianity are Warwick Ball and David Whitehouse, “Qal‘at-i Ḥaidarī,” *Iran* 14 (1976): 147–150; and Warwick Ball, “Two

Aspects of Iranian Buddhism,” *Bulletin of the Asia Institute of Pahlavi University* 1 (1976): 103–163; stressing the significance of maritime Buddhism, see Warwick Ball, “Some Rock-Cut Monuments in Southern Iran,” *Iran* 24 (1986): 95–115; Gianroberto Scarcia, “The ‘Vihar’ of Qongqor-olong: Preliminary Report,” *East and West* 25/1-2 (1979): 99–104; and Mostafa Vaziri, *Buddhism in Iran: An Anthropological Approach to Traces and Influences* (New York: Palgrave Macmillan, 2012), 80–88.

10. For a similar example and issues of documentation, see Ingo Strauch, “Buddhism in the West? Buddhist Indian Sailors on Socotra (Yemen) and the Role of Trade Contacts in the Spread of Buddhism,” in *Buddhism and the Dynamics of Transculturality: New Approaches*, ed. Birgit Kellner (Berlin: De Gruyter, 2019), 15–52.

11. Deborah Klimburg-Salter, “Cultural Mobility, a Case Study: The Crowned Buddha of the Kabul Shāh,” in *Coins, Art and Chronology II: The First Millennium C.E. in the Indo-Iranian Borderlands*, ed. Michael Alram, Deborah Klimburg-Salter, Minoru Inaba, and Matthias Pfisterer (Vienna: Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 2010), 39–56. For the mobility of objects, see also Flood, *Objects of Translation*.

12. Flood, *Objects of Translation*, 29.

13. Markus Groß, “Buddhistische Einflüsse im frühen Islam?,” in *Schlaglichter: Die beiden ersten islamischen Jahrhunderte*, ed. Markus Groß and Karl-Heinz Ohlig (Berlin: Hans Schiler, 2008), 220–274; and Markus Groß, “Frühislam und Buddhismus: Neue Indizien,” in *Vom Koran zum Islam*, ed. Markus Groß and Karl-Heinz Ohlig (Berlin: Hans Schiler, 2009), 347–396. For a survey and discussion of these theories, see Anna Akasoy, “Islam and Buddhism: The Arabian Prequel?,” *Entangled Religions* 8 (2019): 1–32.

14. Ernest Binfield Havell, *A Handbook of Indian Art* (London: John Murray, 1920), 106.

15. More generally, see Debashish Banerji, “The Orientalism of E. B. Havell,” *Third Text* 16, no. 1 (2002): 41–56.

16. Havell, *Handbook of Indian Art*, 107.

17. Ibn al-Kalbī, *Book of Idols; Being a Translation from the Arabic of the Kitāb al-Aṣnām*, trans. Nabih Amin Faris (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1952), 43–47.

18. Gardīzī, *The Ornament of Histories: A History of the Eastern Islamic Lands, AD 650–1041*. The Original Text of Abū Saʿīd ʿAbd al-Ḥayy Gardīzī, trans. C. Edmund Bosworth (New York: I. B. Tauris, 2011), 96. See also Richard H. Davis, *Lives of Indian Images* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1997), 95, for the Muslim etymology of Somanātha as derived from the pre-Islamic deity Manāt. According to this explanation, worshippers of this deity left for India when Muhammad’s movement began to prevail in western Arabia.

19. Audrey Truschke, “The Power of the Islamic Sword in Narrating the Death of Indian Buddhism,” *History of Religions* 57, no. 4 (2018): 406–435. For economic explanations, see Elverskog, *Buddhism and Islam*.

20. See Elverskog, *Buddhism and Islam*. For a survey, see Xinru Liu, “A Silk Road Legacy: The Spread of Buddhism and Islam,” *Journal of World History* 22, no. 1 (2011): 55–81.

21. Milka Levy-Rubin, *Non-Muslims in the Early Islamic Empire: From Surrender to Coexistence* (Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2011). For the case of the Buddhist monastery of Nalanda which came under Muslim rule in 1202 and where violent conquest narratives disguise realities of negotiation between Buddhist rulers and Muslim conquerors, see Elverskog, *Buddhism and Islam*, 2 and 49–50.

22. Matthew S. Gordon, Chase F. Robinson, Everett K. Rowson, and Michael Fishbein, eds., *The Works of Ibn Wāḍiḥ al-Yaʿqūbī: An English Translation*, 3 vols. (Leiden, the Netherlands: Brill, 2018), 998.

23. For this contrast and the complicated details of these events, see MacLean, *Religion and Society*, 1–4 and 65–66. For an analysis of the reception history of this episode and its historiographical context as well as a critical evaluation of the Chachnāma, see Manan Ahmed Asif, *A Book of Conquest: The Chachnama and Muslim Origins in South Asia* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2016). See also Finbarr Barry Flood, “Conflict and Cosmopolitanism in ‘Arab’ Sind,” in *A Companion to Asian Art and Architecture*, ed. Rebecca M. Brown and Deborah S. Hutton (Chichester: John Wiley & Sons, 2011), 365–397.

24. Davis, *Lives of Indian Images*, 88–112. For the significance of this incident in later political history, see also Romila Thapar, *Somanatha: The Many Voices of a History* (London: Verso, 2005).

25. Arezou Azad and Hugh Kennedy, “The Coming of Islam to Balkh,” in *Authority and Control in the Countryside: From Antiquity to Islam in the*

Mediterranean and Near East (6th–10th Century), ed. Alain Delattre, Marie Legendre, and Petra Sijpesteijn (Leiden, the Netherlands: Brill, 2019), 284–310, 291. For Daybul, see also Mehrdad Shokoohy and Natalie H. Shokoohy, “South Asia,” in *Oxford Handbook of Islamic Archaeology*, ed. Bethany Walker, Corisande Fenwick, and Timothy Insoll (Oxford: Oxford University Press, 2020), 543–574.

26. For this example, see Azad and Kennedy, “Coming of Islam.” The authors conclude that the Naw Bahār consisted of a temple complex which dominated the city, but gradually lost its functions and was eventually absorbed into post-conquest Balkh.

27. For examples, see Flood, “Conflict and Cosmopolitanism in ‘Arab’ Sind”; Yohanan Friedmann, “The Temple of Multān: A Note on Early Muslim Attitudes to Idolatry,” *Israel Oriental Studies* 2 (1972): 176–182; Elverskog, *Buddhism and Islam*, 48; and Annette Schmiedchen, “Medieval Endowment Cultures in Western India: Buddhist and Muslim Encounters—Some Preliminary Observations,” in *Encountering Buddhism and Islam in Premodern Central and South Asia*, ed. Blain Auer and Ingo Strauch (Berlin: De Gruyter, 2019), 203–2018.

28. Klimburg-Salter, “Cultural Mobility, a Case Study.” For further examples of such idols, see Elverskog, *Buddhism and Islam*, 67; and Flood, *Objects of Translation*, 26–37.

29. Christopher I. Beckwith, *The Tibetan Empire in Central Asia: A History of the Struggle for Great Power among Tibetans, Turks, Arabs, and Chinese during the Early Middle Ages* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1987).

30. For al-budd, its range of usage and the more direct etymological connection with “buddha,” see Daniel Gimaret, “Bouddha et les bouddhistes dans la tradition musulmane,” *Journal Asiatique* 257 (1969): 273–316, 274–276.

31. Friedmann, “Temple of Multān.”

32. For the literary imagery of bot, see Asadullah Souren Melikian-Chirvani, “Buddhism II: In Islamic Times,” *Encyclopaedia Iranica*, January 1, 2000; and William L. Hanaway Jr., “Bot,” *Encyclopaedia Iranica*, December 15, 1989.

33. Yohanan Friedmann, “Classification of Unbelievers in Sunnī Muslim Law and Tradition,” *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 22 (1998): 163–195, 190; and Friedmann, “Temple of Multān,” 181.

34. For the following, see Anya H. King, *Scent from the Garden of Paradise: Musk and the Medieval Islamic World* (Leiden, the Netherlands: Brill, 2017), 189.

35. Friedmann, “Classification of Unbelievers,” 185.

Tác giả: **Anna Ayse Akasoy**

Việt dịch: **Thích Vân Phong**

Nguồn: <https://oxfordre.com>