

NHẬN DIỆN CỘNG ĐỒNG CHĂM BÀNÌ Ở VIỆT NAM

Đạo Thanh Quyến¹

TÓM TẮT

Giao lưu và tiếp biến văn hóa là hai thuộc tính cơ bản không thể thiếu đối với một nền văn hóa. Điều này lại được phản ánh khá rõ nét trong nền văn hóa Chăm. Với địa bàn văn hóa mở - nằm ở ngã khu vực giao lưu của ba nền văn hóa – văn minh lớn của nhân loại (Ấn Độ, Trung Hoa và Ả rập). Văn hóa Chăm đã tiếp nhận và biến đổi những yếu tố văn hóa ngoại sinh trên nền tảng của văn hóa bản địa, điều kiện xã hội và cấu trúc tâm linh. Từ đó, họ đã hình thành hai cộng đồng tín ngưỡng – tôn giáo. Đó là cộng đồng Chăm Bànì (Cam Awal) và cộng đồng Chăm Bànlamôn (Cam Ahiér). Hai cộng đồng này tồn tại và phát triển phụ thuộc lẫn nhau và không mang tính sở hữu. Vì vậy, không thể nhìn nhận cộng đồng Chăm ở Việt Nam với tính chất một thực thể chính trị mà là một thực thể xã hội, bao gồm nhiều yếu tố như: văn hóa truyền thống, niềm tin tín ngưỡng – tôn giáo, tổ chức xã hội.

Từ khóa: Chăm/Cam Awal, Chăm Bànì/Bini, cộng đồng Chăm Bànì

ABSTRACT

Cultural exchange and acquisition are two essential basic features of a culture. This is also reflected quite clearly in the Cham Culture. With open cultural geography – located at the crossing of three great cultures – civilizations of human kind (India, China and Saudi Arabia), Cham Culture has acquired and exchanged exogenous cultural factors on the base of native culture, social condition and spirit structure. Thence it formed two belief–religion communities: Cam Awal and Cam Ahier communities. These communities exist and develop interdependently without possessiveness. Therefore, Cam community in Vietnam must be identified as a social entity rather than a politic entity, including a lot of factors such as traditional culture, belief – religion, social organization, etc.

Key words: Cham/Cam Awal, Cham Bani/Bini, Cham Bani community.

1. ĐẶT VẤN ĐỀ

Người Chăm là một trong những dân tộc thiểu số đã định cư lâu đời trên lãnh thổ Việt Nam ngày nay. Trong suốt chiều dài lịch sử phát triển tộc người của mình, dân tộc Chăm đã để lại nhiều dấu ấn văn minh và văn hóa độc đáo, phong phú, đa dạng thể hiện nổi bật trên nhiều lĩnh vực khác nhau như: kiến trúc, điêu khắc, văn chương, ngôn ngữ và đặc biệt là tín

ngưỡng - tôn giáo v.v... Chính vì vậy, từ sau năm 1975 việc đẩy mạnh nghiên cứu về người Chăm ở Việt Nam đã sớm tiến hành ngay từ buổi đầu và thu hút sự quan tâm của nhiều nhà nghiên cứu trong và ngoài nước. Trong đó, những đề tài quan tâm nghiên cứu về lĩnh vực tín ngưỡng – tôn giáo Chăm cũng tương đối khá nhiều². Mặc dầu vậy, cho đến nay vẫn còn không ít các nhà nghiên cứu hay ngộ nhận về

¹Nghiên cứu viên, Phân Viện Văn hóa Nghệ thuật Việt Nam tại TP.HCM.

²Nguyễn Hữu Thông, 2003; Lafont, 1989.

thuật ngữ và tổ chức tôn giáo chính thống với tổ chức tín ngưỡng truyền thống, khi nhận diện hình thái tín ngưỡng – tôn giáo trong cộng đồng người Chăm ở Việt Nam. Từ sự ngộ nhận này, đã dẫn đến sự nhận thức sai lệch về bản chất tín ngưỡng – tôn giáo của cộng đồng người Chăm. Do đó, nó kéo theo nhiều lý giải không phù hợp với thực tế hiện nay của cộng đồng người Chăm đang sinh sống ở Việt Nam.

Trong bài viết này, tác giả xin đưa ra một số yếu tố nhận diện cộng đồng Chăm Bàni ở Việt Nam. Một cộng đồng mà cho đến hiện nay, vẫn còn chưa nhận được sự quan tâm đúng mức và thấu đáo của các nhà nghiên cứu ở trong nước.

2. QUÁ TRÌNH DU NHẬP ISLAM VÀO CỘNG ĐỒNG CHĂM

Hồi giáo du nhập và cộng đồng Chăm đã được đề cập ở nhiều nguồn tư liệu khác nhau. Theo thư tịch Trung Hoa dưới triều đại nhà Tống có ghi chép về câu kinh đề tế trâu của triều đình Champa là “*Allo akbar*” (câu kinh tụng đề cao Thượng đế vĩ đại của người Islam)³. Bên cạnh đó, văn bản Chăm cũng ghi chép về biên niên sử các vua Champa về *Po Awluah* (1000 - 1036) tức là thánh Alla là triều đại đầu tiên của Vương quốc Nam Champa⁴. Từ hai nguồn tư liệu này, học giả G. Maspero cho rằng ngày từ đầu thế kỷ X cư dân Champa đã bắt đầu tiếp nhận Islam.

Năm 1922, Đô đốc P.Ravaisse người Pháp xác định hai tấm bia mộ ghi bằng tiếng Ảrập được tìm thấy ở vùng biển thuộc hai tỉnh Ninh Thuận và tỉnh Bình Thuận có niên đại khoảng 1025 –

1039. Từ đó, tác giả này xác định đã có sự tồn tại của một cộng đồng Islam ở vương quốc Champa vào thế kỷ XI. Nhưng điều này đã được học giả P.Y.Manguin phản đối quan điểm của P.Ravaisse là hai tấm bia mộ kia viết bằng tiếng Ảrập chỉ là bia mộ của người Ảrập gác đường bên bờ biển Champa, chứ không phải là mộ của cư dân Champa theo Islam⁵.

Từ thế kỷ XII – XIII, các thương nhân Islam đã đến vùng Nam Trung Hoa, đã chiếm được vai trò ưu thế và đã góp phần phát triển các vương quốc ở bán đảo Indonesia. Trong đó, các thuyền buôn Jawa thường hay ghé tới khu vực Đông Dương (trong đó có Champa). Đặc biệt, trong lịch sử Jawa và Champa ghi nhận sự giao hảo mật thiết thông qua hôn nhân giữa vua Champa Jaya Inravarman III với công chúa Jawa Bia Tapasi⁶. Đến đầu thế kỷ XIV, vương quốc Champa có một nền hàng hải rất phát triển và thủy binh rất mạnh trong khu vực. Các thuyền buôn của họ thường đi lại buôn bán với Jawa và Nam Trung Hoa⁷. Cũng từ những tư liệu trên, ban đầu các nhà nghiên cứu cho rằng Champa đã tiếp nhận Islam trực tiếp từ Ảrập (thuộc khu vực Trung Đông); nhưng về sau một vài nhà nghiên cứu đã phát hiện, từ sau thế kỷ XV, Islam được du nhập vào Champa do các thủy thủ người Mã Lai đến truyền đạo hoặc do cư dân Champa đến học đạo trực tiếp từ Mã Lai⁸. Ở thế kỷ XV, Islam đã âm ỉ và bén rễ phát triển ở vương quốc Champa. Sang thế kỷ XVI – XVII, một bộ phận đáng kể của cư dân Champa theo Islam và trong đó có cả quan lại trong triều đình Champa⁹.

³Maspero G., 1928, tr.13; Trương Văn Món, 2008, tr.151.

⁴Văn bản Cham (DTQ.11).

⁵Manguin P.Y., 1979, tr.1-3. Cũng theo GS.Ludvik Kalus (Đại Học Sorbonne, Pháp) khẳng định rằng hai tấm bia mộ Ảrập không xuất phát từ vương quốc Champa mà từ thị trấn Kairouan của Tunisia – một quốc gia nằm ở Trung Đông.

⁶Maspero G., 1928, tr. 13.

⁷Phan Văn Dốp, 1993.

⁸Manguin P.Y, 1979, tr.1-2; Haji Adi Taha, 1998, tr.5.

⁹Phan Văn Dốp, 1993; Trương Văn Món, 2008.

Bên cạnh đó, thông qua các văn bản chép tay hiện còn được lưu trữ tại các gia đình người Chăm ở hai tỉnh Ninh Thuận và Bình Thuận, thường hay nhắc đến các nhân vật Mã Lai đến Champa truyền đạo như: *Ariya Po Nai Mai Mang Makah, Ariya Tuer Phaow...* và hầu hết các vua chúa và tướng lĩnh Champa như: *Po Klaong Girai, Po Romé, Po Tang Ahaok, Po Hanim Par...* khi lên ngôi đều đến thánh địa Makah¹⁰ – Kelantan để học đạo¹¹. Do đó, chúng ta thấy Islam ở người Chăm hiện nay có nhiều nét tương đồng như Islam ở Malaysia hơn là Islam ở khu vực Trung Đông. Đó là Islam Champa theo giáo phái Sunni (chính giáo Hồi) biểu hiện qua việc tôn thờ thánh Alla (*Po Awluah*) kết hợp với tục thờ tổ tiên và tín ngưỡng bản địa được sùng bái chính trong các nghi lễ của họ; mà điều này Islam ở khu vực Trung Đông không thể chấp nhận. Chính điều này, về sau người Chăm đã tiếp nhận và cải biên Islam cho phù hợp với truyền thống văn hóa của họ.

3. NHẬN DIỆN CỘNG ĐỒNG CHĂM BÀNİ/BINI Ở VIỆT NAM

3.1. Cộng đồng Chăm Bànİ là cộng đồng chịu ảnh hưởng của tôn giáo Islam mà những nhà khoa học thường gọi là

Chăm Hồi giáo cũ hay Chăm Hồi giáo Bànİ¹². Cộng đồng Chăm Bànİ là sản phẩm dung hòa giữa Islam giáo và Bà La Môn giáo, từ những thế kỉ trước. Cộng đồng này chủ yếu cư trú ở hai tỉnh: tỉnh Ninh Thuận có 22.113 tín đồ và 128 vị tu sĩ sinh hoạt ở 7 thánh đường (*Sang mágik*), và tỉnh Bình Thuận có 18.676 tín đồ và 313 vị tu sĩ sinh hoạt ở 9 thánh đường. Tổng số tín đồ Chăm Bànİ là 40.789 người và chiếm 36% so với tổng dân số người Chăm ở Việt Nam¹³. Nhóm cộng đồng này được nhận biết rõ nhất là qua tầng lớp tu sĩ *Po Acar*¹⁴ và trang phục của người phụ nữ¹⁵. Họ thờ thánh Allah (*Po Awluah*), thờ cúng tổ tiên và các vị anh hùng dân tộc cũng như các vị thần linh thuộc vạn vật hữu linh. Họ kiêng thịt heo, thịt đồng, và khi đến tuổi trưởng thành làm lễ cắt tóc, lễ cưới. Khi chết thì làm nghi thức thổ táng¹⁶.

3.2. Quá trình giao lưu và tiếp biến Islam giáo, cộng đồng Chăm Bànİ đã hình thành một hệ thống mới về triết lý, kinh kệ, và hệ thống nghi lễ.

Trước khi Islam du nhập vào cộng đồng Chăm, người Chăm đã có một hệ thống triết lý về vũ trụ gắn liền với *Po Iná Nagar* (Thần mẹ xứ sở). Khi Islam được truyền vào cộng đồng Chăm ở thế XVI¹⁷, người Chăm xuất hiện thêm một triết lý

¹⁰Thánh địa MAKAH: Đối với người Chăm, Makah không phải là một địa danh để chỉ xứ Ả rập mà để chỉ xứ Kelantan – Malaysia. Người Mã Lai cũng vậy, Makah là một thánh địa thế giới siêu hình, chính vì thế cho nên người ta không thể đến chốn này được. Vì vậy, người Chăm có câu “nao makah danah” (đi xứ makah danah) với nghĩa đen là “đi thánh địa Makah và Medinah”, nhưng nghĩa bóng là “ra đi không giờ trở lại”. Cũng theo D.Lombard trước thế kỷ XVI, danh từ Makah được dùng trong văn chương Mã Lai không ám chỉ thánh địa Hồi giáo ở nước Ả rập mà là tiểu vương Malakka (Mã Lai). Sau thế kỷ thứ XVI, khi Malakka bị Bồ Đào Nha chiếm đóng thánh địa Makah được dời từ Malakka đến Kelantan (Mã Lai) – một tiểu bang có nhiều mối quan hệ khăng khít với vương quốc Champa. [Nguồn: Sakaya, 2010. Văn hóa Chăm – nghiên cứu và phê bình, Nxb. Phụ Nữ, Hà Nội, cước chú 4, tr. 247 – 248].

¹¹Moussay G., *Po Dharma, Abdul Karim*, 2000; *Trương Văn Món*, 2008, tr.158.

¹²Phan Xuân Biên, 1991; Phan Văn Dốp, 1992; Hoàng Minh Đô, 2006; Nguyễn Hồng Dương, 2004.

¹³Trương Văn Món, 2008, tr.153.

¹⁴*Po Acar* là tầng lớp tu sĩ chịu ảnh hưởng của Islam. Tầng lớp tu sĩ này thường mặc áo dài màu trắng có hình lá bồ đề cách điệu phủ ở trước và sau lưng. Họ thường mặc váy màu trắng và có đeo kadung – một chùm túi được may bằng vải dùng để đựng trầm hương để và cầu bùa chúa trấn giữ thân thể.

¹⁵Phụ nữ Chăm Bànİ thường mặc váy, áo dài bit tà, đầu đội akhan mbram – khăn đội đầu có gắn dải hoa văn. Phụ nữ Chăm Bànİ thường mặc trang phục này vào các dịp lễ hội hoặc tham gia tiến hành các nghi thức, nghi lễ của gia đình và dòng họ.

¹⁶Sakaya, 2003; Bá Trung Phụ, 2001; Phú Văn Hãn, 2005.

¹⁷Hội thảo quốc tế về bia ký Đông Nam Á, do Viện Viễn Đông Pháp phối hợp với Hội Khảo cổ học Malaysia tổ chức, từ ngày 09-10/11/2011, tại Kuala Lumpur, Malaysia.

mới gọi là *Sakkarai Po Kuk* (triết lý *Po Kuk*). Với hệ thống triết lý này, *Po Kuk* là vị thần tối cao của Chăm Bani cùng với *Po Awluah* (thánh Alla) đã tạo ra nhân sinh quan và thế giới quan tâm linh mới cùng tồn tại song song với triết lý *Po Ina Nagar*. Cả hai hệ thống triết lý này đã được một số lễ nghi tín ngưỡng của cộng đồng Chăm Bani (*Cam Awal*) và Chăm Balamôn (*Cam Ahier*) ghi chép lại trong các thư tịch, bia kí Chăm¹⁸.

Mỗi một làng Chăm Bani đều có một thánh đường riêng (*sang mâgik*). Thánh đường thường được tọa lạc ở giữa làng và mang dáng dấp kiểu nhà tục (*sang ye*) truyền thống của người Chăm¹⁹. Bên trong thánh đường có bục *Minbar* dùng cho các tu sĩ đứng giảng kinh. Ở trước cửa ra vào của thánh đường có đặt một tảng đá thánh *patau khah bah* – tượng trưng cho hoàng tử *Um Marup*²⁰. Thánh đường là nơi tôn nghiêm

và được xem như là nhà thánh Alla, do đó, thánh đường luôn đóng cửa và chỉ mở cửa vào các dịp lễ lớn như: lễ *Ramâwan* (tháng *Ramâwan*), *Waha*, *Suk Yeng* (Lễ Kinh hội)... Để trông nom thánh đường, đọc kinh Koran (*Cora'ân*)²¹ và thực hiện các nghi lễ cho tín đồ, cộng đồng Chăm Bani có một tầng lớp tu sĩ gọi là *Po Acar*. Tầng lớp tu sĩ này có năm cấp từ thấp lên cao: *Acar*, *Mâdin*, *Katip*, *Imâm* và *Po Gru*. Các tu sĩ thường là những người đại diện cho dòng họ của một *palei* (làng) Chăm ở một thánh đường thuộc đơn vị *palei* đó. Vì theo phong tục cộng đồng Chăm Bani, mỗi dòng họ phải có ít nhất một tu sĩ để thực hiện các nghi lễ trong các gia đình và dòng họ. Phong tục này đã tạo sự bình đẳng trong tín đồ Bani, ít nhất về mặt dòng họ trong phạm vi mang tính tôn giáo. Nó cho thấy xu hướng “thoát ly” của thiết chế xã hội đẳng cấp theo Balamôn giáo²².



Thánh đường (*Sang mâgik*) Chăm Bani
Ảnh: Thanh Quyên



Tu sĩ Bani chuẩn bị hành lễ
trong thánh đường

Đối với tín đồ cộng đồng Chăm Bani, họ quan niệm rằng việc thực hiện các bổn phận căn bản của tín ngưỡng - tôn giáo là của các tu sĩ. Họ chỉ giữ các giới cấm trong ăn uống và đến thánh đường dâng lễ trong các dịp lễ. Ở đây, chúng ta thấy các tín đồ đến thánh đường dâng lễ các vị thần và

phụng hiếu ông bà tổ tiên. Họ không học kinh koran (*Cora'ân*) và không làm lễ mỗi ngày theo nghi thức Islam.

Bên cạnh hệ thống triết lý và kinh kệ, cộng đồng Chăm Bani còn có hệ thống nghi lễ bao gồm: lễ tôn giáo tín ngưỡng, nghi lễ vòng đời, lễ hội dân gian, và lễ

¹⁸Sakaya, 1994, tr. 49 – 52.

¹⁹Phan Văn Dốp, 2006, tr.122; Trương Văn Món, 2008, tr.154.

²⁰Văn bản Chăm (DTQ.31).

²¹Nội dung của kinh koran là ghi chép những nghi lễ hành đạo. Mỗi một đoạn kinh koran đều có ghi tóm tắt lời giải thích ý nghĩa của đoạn kinh; để cho các tu sĩ dễ dàng trong việc học và hành lễ.

²²Phan Văn Dốp, 2006, tr.123.

nghe nông nghiệp. Cũng như cộng đồng Chăm Balamôn, cộng đồng Chăm Bànì có tục thờ “*Ciet atau*”²³ với hệ thống các nghi lễ *rija* thể hiện sự thờ cúng tổ tiên.

3.3. Cộng đồng Chăm Bànì cùng với cộng đồng Chăm Balamôn là một thực thể xã hội Chăm. Hai cộng đồng này tồn tại và phát triển phụ thuộc, chuyển hóa lẫn nhau và không mang tính sở hữu. Do đó, không thể nhìn nhận cộng đồng Chăm với tính chất một thực thể chính trị mà là một bản thể xã hội.

Trong suốt chiều dài lịch sử phát triển của tộc người Chăm đã có một thời gắn liền với tồn tại và suy vong của nhà nước Champa. Do vậy, cơ cấu tổ chức xã hội của cộng đồng người Chăm ngày nay, dĩ nhiên vẫn còn mang nhiều dấu ấn cơ cấu tổ chức Nhà nước Champa thời cổ đại. Bên cạnh đó, sự ảnh hưởng mạnh mẽ của ba nền văn minh lớn Ấn Độ, Ả-rập, Trung Hoa cùng với sự tác động, luân hóa của ba tôn giáo lớn như Balamôn giáo, Phật giáo và Islam.



Một đoạn Kinh Cora'ân (Coran)
Ảnh: Thanh Quyên

Thuật ngữ *Awal* có nguồn gốc từ Ả-rập, có nghĩa là “đầu tiên, sớm, phần đầu”²⁴. Người Chăm dùng thuật ngữ này để chỉ những người Chăm đầu tiên cải đạo từ Balamôn giáo sang Hồi giáo Bànì. Ngược lại, thuật ngữ *Ahier* là gốc từ Ả-rập có nghĩa là “sau, phần sau”. Người Chăm

Nhưng trên thực tế, ba tôn giáo này không tồn tại và phát triển cùng một lúc, mà chỉ tồn tại theo từng thời kỳ lịch sử phát triển thịnh vượng khác nhau. Mãi đến khi quyền lực của Nhà nước Champa suy thoái, sự tranh giành ảnh hưởng của hai luồng tư tưởng Ấn giáo và Islam xuất hiện một cách rõ nét ở khu vực Panduranga (tỉnh Ninh Thuận và tỉnh Bình Thuận ngày nay). Chính điều này, đã gây nên sự phân hóa và đối lập mâu thuẫn trong nội bộ cộng đồng xã hội của người Chăm lúc đương thời. Để giải quyết sự mâu thuẫn đối lập này, cộng đồng người Chăm ở khu vực Panduranga đã sớm biết ứng dụng quan niệm lưỡng hợp dung hòa để xóa nhòa ranh giới trên. Họ phân lập thành hai nhóm cộng đồng dân cư *Awal* (cộng đồng Chăm Bànì) và cộng đồng dân cư *Ahier* (cộng đồng Chăm Balamôn) dựa trên cơ sở quan niệm: “*Tuy biểu hiện của hai mặt đối lập nhưng thống nhất trong mối quan hệ*”. Việc sử dụng thuật ngữ *Awal* và *Ahier* là nhằm để chỉ hai mặt đối lập của sự thống nhất.



Quan cảnh tảo mộ của cộng đồng Chăm Bànì ở tỉnh Bình Thuận

dùng thuật ngữ này chỉ những người chưa được cải đạo hoặc cải đạo sau cùng từ Balamôn giáo sang Hồi giáo Bànì. Riêng việc dùng thuật ngữ Chăm Bànì (*Bini*) và Chăm Balamôn (*Akaphir/Akapiet*) thì lại mang một ý nghĩa khác. Từ *Bani/bini* là gốc từ Ả-rập có nghĩa là “đưa con trai, con

²³*Ciet atau* là vật dùng để đựng những vật thiêng của tộc họ.

²⁴Hawkins J.M., 2004, tr.13.

của *đấng tối cao*”²⁵. Tuy nhiên, khi tiếp nhận yếu tố Islam vào, người Chăm dùng từ này để chỉ “*phái nữ*” thuộc phái *Awal*. Còn từ *Akaphir/Akapiet* có nguồn gốc từ chữ *Kafir* của ngôn ngữ Ả-rập có nghĩa là không phải tín đồ Islam (non – muslim). Từ này dùng để chỉ những người Chăm chịu ảnh hưởng Bàlamôn giáo đối lập với Chăm Bàn (chịu ảnh hưởng của Islam)²⁶. Hai thuật ngữ Chăm Bàn (*Bini*) và Chăm Bàlamôn (*Akaphir/Akapiet*) được dùng để chỉ nhóm cộng đồng người Chăm chịu ảnh hưởng Islam giáo và nhóm cộng đồng người Chăm chịu ảnh hưởng Bàlamôn

giáo. Điều này nói lên rằng, cộng đồng Chăm Bàn hay Chăm Bàlamôn đều cùng xuất thân từ một cội nguồn – cùng một tộc người. Do đó, sự khác biệt ngày nay chỉ là sự khác biệt về sự phân công đảm nhận vai trò phụng sự *Yang* (thần) hoặc *Awluah* (thánh Alla) mà thôi²⁷. Nhóm cộng đồng Chăm Bàlamôn (Cam *Ahier*) phụng sự *Yang* thuộc nhóm Dương tính – *tanaow/likei/amâ* (đực/con trai/người cha). Nhóm cộng đồng Chăm Bàn (Cam *Awal*) phụng sự *Awluah* (thánh Alla) thuộc nhóm Âm tính – *Binai/kumei/amaik* (cái/con gái/người mẹ).



Katip đọc kinh Cora'ân trong lễ tấn phong tại thánh đường.



*Phụ nữ Chăm Bàn mặc y phục trong lễ tấn phong tu sĩ Chăm Bàn.
Ảnh: Thanh Quyển*

Mối quan hệ lưỡng hợp này thể hiện rất rõ trong sinh hoạt văn hóa tinh thần cũng như sinh hoạt văn hóa vật chất của hai nhóm cộng đồng người Chăm ở vùng Nam Trung Bộ ngày nay. Tổ chức cộng đồng xã hội truyền thống của người Chăm là một tổ chức nhị phân – lưỡng hợp. Cũng trên cơ sở này, người Chăm đã đúc kết thành một biểu tượng của sự thống nhất qua *Homkar*²⁸.

Tóm lại, tín ngưỡng – tôn giáo Chăm đã ra đời và tồn tại gắn liền với quá trình

hình thành và phát triển của vương quốc Champa. Trải qua bao thăng trầm của lịch sử với sự thịnh suy của vương triều, đã kéo theo sự sụp đổ của cả một hệ thống tín ngưỡng – tôn giáo. Cộng đồng Chăm ở khu vực Panduranga (thuộc tỉnh Ninh Thuận và Bình Thuận ngày nay) đã xây dựng cho mình một loại hình tín ngưỡng – tôn giáo riêng. Loại hình tín ngưỡng – tôn giáo này được dựa trên cơ sở của nền văn hóa bản địa, trong đó nổi bật những yếu tố truyền thống của xã hội nông nghiệp, chế độ gia

²⁵Aymonier E., 1906, tr. 323

²⁶Aymonier E., 1906, tr.2.

²⁷Thành Phần, 2001.

²⁸Từ *Homkar* có nguồn gốc từ *Omkaara* – là biểu trưng cho hình tượng triết học của Ấn Độ.

đình mẫu hệ, và tín ngưỡng thờ cúng tổ tiên... kết hợp với những yếu tố văn hóa Ấn Độ, Islam và Phật giáo đã được người Chăm tiếp nhận và biến đổi phù hợp với nền văn hóa và điều kiện xã hội. Đó cũng là quá trình “nhất thể hóa” những yếu tố văn hóa ngoại sinh vào nền văn hóa bản địa Chăm. Trong quá trình nhất thể hóa ấy, một phần đã hình thành nên cộng đồng tín ngưỡng – tôn giáo Chăm Bani ở Việt Nam.

Ngày nay, trong việc xây dựng nhà nước pháp quyền ở Việt Nam, cơ chế quản lý hành chính Nhà nước đóng vai trò chủ đạo cho sự vận hành của xã hội. Nhưng trong quá trình xây dựng và cải biến cơ chế quản lý xã hội; đặc biệt là xây dựng nông thôn mới cần có sự quan tâm thích đáng hơn nữa, đến những yếu tố hợp lý của tổ chức xã hội truyền thống. Song song đó, là phải có sự cọ sát kỹ năng kết hợp và vận dụng những yếu tố tích cực, nhận diện hài hòa, thiện chí hơn trong phong tục - tập quán, tín ngưỡng – tôn giáo của người Chăm. Làm được như thế, chẳng những góp phần nâng cao hiệu quả công tác quản lý Nhà nước mà còn góp phần giải quyết tốt vấn đề dân tộc, tín ngưỡng - tôn giáo vốn lâu nay chứa đựng, tồn đọng nhiều nhiều khê, phức tạp và gây dư luận ở vùng đồng bào Chăm.

TÀI LIỆU THAM KHẢO

1. **Aymonier, E., 1906.** *Dictionnaire Cam – Francais [Từ điển Chăm – Pháp]*, EFEO, Paris.
2. **Phan Xuân Biên - Phan An - Phan Văn Dốp, 1991.** *Văn hóa Chăm*, Nxb. Khoa học Xã Hội, Hà Nội, 392 trang.
3. **Hoàng Minh Đô, 2006.** *Tín ngưỡng, tôn giáo trong cộng đồng người Chăm ở Ninh Thuận*, Bình Thuận, Nxb. Lý luận Chính trị, Hà Nội, 209 trang.
4. **Phan Văn Dốp, 1992.** “Tôn giáo trong xã hội của người Chăm ở Việt Nam”, trong *Vấn đề kinh tế - văn hóa dân tộc Chăm*, kỷ yếu khoa học, Viện Đào tạo Mở rộng TP.HCM (nay Trường Đại Học Mở TP.HCM).
5. **Phan Văn Dốp, 1993.** *Tôn giáo của người Chăm ở Việt Nam*, Luận án Tiến sĩ, Viện Khoa học Xã Hội tại TP.HCM.
6. **Phan Văn Dốp, 2006.** “Tôn giáo của người Chăm ở Việt Nam”, trong *Dân tộc học và những vấn đề xã hội hiện đại*, Nxb. Khoa học Xã hội, Hà Nội, tr. 103 – 130.
7. **Nguyễn Hồng Dương, 2004.** “Ảnh hưởng của Balamôn giáo, Phật giáo và Hồi giáo đối với văn hóa của người Chăm ở Việt Nam”, trong *Tôn giáo trong mối quan hệ văn hóa và phát triển ở Việt Nam*, tr. 323 – 335.
8. **Haij Adi Taha (editor), 1998.** *Costumes of Campa and the Malay group in Vietnam [Trang phục của Champa và nhóm Mã Lai ở Việt Nam]*, EFEO and Muzeum Negara Malaysia, Kuala Lumpur, Malaysia.
9. **Phú Văn Hãn, 2005.** *Đời sống văn hóa và xã hội người Chăm Thành phố Hồ Chí Minh*, Nxb. Văn hóa Dân tộc, Hà Nội.
10. **Hawkins. J.M., 2004.** *Kamus Dwibahasa Oxford Fajar: Inggeris–Melayu, Melayu-Inggeris*, Oxford university Press.
11. **Lafont P.B., Po Dharma, 1989.** *Bibliographie Campa et Cam [Thư mục về Champa và Chăm]*, L’Harmattan, Paris.
12. **Manguin P.Y., 1979.** *L’introduction de l’Islam au Campa [Giới thiệu Islam ở Champa]*, Public. BEFEO, Vol.LXVI (translated in English by Robert Nicholl).

- 13. Maspero G., 1928.** *Le Royaume de Campa [Vương quốc Champa]*, Public. Van Dest, Paris.
- 14. Trương Văn Món (Sakaya), 1994.** “*Lễ Rija Nagar của người Chăm – một tín ngưỡng dân gian Chăm độc đáo*”, Tạp chí Dân tộc học, số 3/1994, tr. 49 – 52.
- 15. Trương Văn Món, 2008.** Sự biến đổi tín ngưỡng, tôn giáo của người Chăm ở Việt Nam, trong “*Sự biến đổi của tôn giáo tín ngưỡng ở Việt Nam hiện nay*”, Nxb. Thế giới, Hà Nội, tr.131 – 173.
- 16. Moussay G., Po Dharma, Abdul Karim, 2000.** *Nai Mai Mang Makah [Thi phẩm Nai Mai Mang Makah]*, No. 3, Public. EFEO, Kuala Lumpur, Malaysia.
- 17. Thành Phần, 2001.** “Một vài suy nghĩ về thực trạng tín ngưỡng – tôn giáo của người Chăm hiện nay”, bài báo cáo nghiên cứu khoa học tại Hội nghị khoa học về *tôn giáo tín ngưỡng của người Chăm ở Ninh Thuận – Thực trạng và giải pháp*, tỉnh Ninh Thuận, 17/9/2001.
- 18. Bá Trung Phụ, 2001.** *Gia đình và hôn nhân của người Chăm ở Việt Nam*, Nxb. Văn hóa Dân tộc, Hà Nội.
- 19. Nguyễn Hữu Thông, 2003.** *Tổng thư mục Champa*, Nxb. Thuận Hóa, 489 trang.
- 20. Văn bản Chăm (DTQ.11).** *Dak rai patao Cam [biên niên sử vua Champa]*.
- 21. Văn bản Chăm (DTQ.31).** *Sakkarai Po Kuk, nâmmâk sang mângik [triết lý Po Kuk, Dấu tích thánh đường]*.