

TRẦN THỊ PHƯƠNG ANH*
HOÀNG VĂN CHUNG**

TÌNH HÌNH TÔN GIÁO, TÍN NGƯỠNG TRONG CỘNG ĐỒNG NGƯỜI CHĂM Ở VIỆT NAM HIỆN NAY

Tóm tắt: Dựa trên các dữ liệu thu thập được từ năm 2019 đến năm 2022, bài viết mang lại một cái nhìn có tính cập nhật và toàn diện về tôn giáo của cộng đồng người Chăm đang sinh sống ở Việt Nam hiện nay. Chúng tôi trình bày về các loại hình tôn giáo, cả thiết chế hóa và phi thiết chế hóa (tín ngưỡng), theo cách tiếp cận Tôn giáo học, với sự tập trung vào các phương diện niềm tin và đối tượng thờ cúng, chức sắc và tín đồ, tổ chức cộng đồng, nghi lễ, và cơ sở thờ cúng. Đồng thời, trên cơ sở lý thuyết khuếch tán văn hóa và tiếp biến văn hóa, bài viết cũng nêu một số nhận định về tình hình đời sống tôn giáo của người Chăm trong thời gian qua.

Từ khóa: Tôn giáo; người Chăm; Islam; Bà ni; Bà la môn; tín ngưỡng.

Dẫn nhập

Trong vài thập niên gần đây, người Chăm có sự biến chuyển mạnh mẽ trên hầu khắp các phương diện vật chất và tinh thần của đời sống cộng đồng, trong đó có tôn giáo. Nhiều nghiên cứu đã khẳng định rằng tôn giáo, tín ngưỡng đã góp phần cấu thành, bồi đắp và duy trì bản sắc văn hóa và tộc người của người Chăm ở Việt Nam (Phan Xuân Biên et.al, 1991; Văn Món, 2000; Nguyễn Hồng Dương, 2007). Vai trò

(*) & (**) Viện Nghiên cứu Tôn giáo, Viện Hàn lâm Khoa học xã hội Việt Nam.
Bài viết là sản phẩm của đề tài cấp Bộ “Tín ngưỡng của dân tộc Chăm ở Việt Nam” (2023-2024) do TS. Hoàng Văn Chung làm chủ nhiệm, Viện Nghiên cứu Tôn giáo là cơ quan chủ trì.
Ngày nhận bài: 28/02/2023; Ngày biên tập: 23/03/2023; Duyệt đăng: 29/06/2023.

quan trọng như thế biểu hiện trong cách tôn giáo đã tác động sâu sắc và mạnh mẽ đến các lĩnh vực cơ bản như kinh tế, văn hóa, xã hội, giáo dục đạo đức và lối sống, sáng tạo nghệ thuật. Với người Chăm, niềm tin và thực hành niềm tin tôn giáo vừa là điểm tựa về tinh thần, là chất keo gắn kết tộc người, vừa là phương tiện để giao lưu, hội nhập với các dân tộc khác.

Trong suốt quá trình lịch sử, người Chăm vừa duy trì tín ngưỡng dân gian gắn với bản sắc tộc người, vừa tiếp biến các truyền thống tôn giáo lớn của nhân loại như Phật giáo, Islam giáo, Bà la môn giáo và các truyền thống văn hoá tộc người có địa bàn cư trú cận kề (chẳng hạn như người Kinh và một số dân tộc thiểu số vùng Tây Nguyên)... Những truyền thống văn hoá này đã có ảnh hưởng rõ nét đến cách tổ chức đời sống của cộng đồng người Chăm, dần hình thành một cấu trúc tương đối hoàn chỉnh và ổn định, thậm chí tạo ra sức đề kháng trước sự xâm nhập của các loại hình tôn giáo khác sau này.

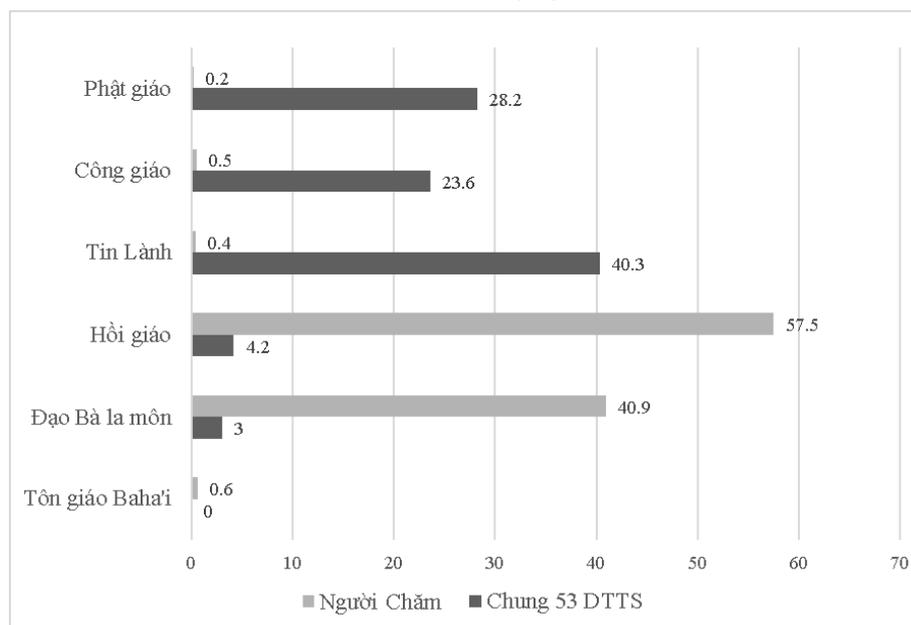
Kể từ Đổi mới, người ta bắt đầu thấy đời sống tôn giáo nơi cộng đồng Chăm có những chuyển biến, song hành với quá trình hội nhập sâu rộng hơn với các thiết chế kinh tế, chính trị và văn hóa ở cấp độ vùng miền, quốc gia và quốc tế. Nếu nói đến tôn giáo ở cộng đồng Chăm hiện nay mà chỉ nói đến Bà la môn, Bà ni, Islam và tín ngưỡng dân gian vẫn là phiến diện. Những tôn giáo khác như Công giáo, Tin Lành, Baha'i bắt đầu xâm nhập cộng đồng này, tìm cách thu hút tín đồ. Câu hỏi đặt ra là trước đây người Chăm từng tiếp biến một số tôn giáo lớn để chuyển hóa thành tôn giáo của dân tộc mình, vậy điều này có thể còn lặp lại không và nếu có thì đi theo mô thức nào? Đã có những xu hướng nào đang diễn ra trong đời sống tôn giáo của cộng đồng?

Bài viết này đưa ra một bức tranh chung về tôn giáo, tín ngưỡng của người Chăm ở Việt Nam hiện nay. Theo tiếp cận Tôn giáo học, các phương diện cơ bản của một thực thể tôn giáo được trình bày bao gồm niềm tin, đối tượng và cơ sở thờ cúng, chức sắc và tín đồ, tổ chức cộng đồng, và nghi lễ. Chúng tôi đặt sự phân tích này theo tiến trình của các tôn giáo trong cộng đồng Chăm trong lịch sử giao lưu và tiếp xúc văn hóa của họ. Do đó, nhân quan của lý thuyết khuếch tán văn

hóa (cultural diffusion) và tiếp biến văn hóa (acculturation) được vận dụng. Tôn giáo, tín ngưỡng theo đó được xem như một thành tố quan trọng của văn hóa, biến đổi cùng với biến đổi của văn hóa. Lý thuyết này cho rằng có sự lan tỏa của các yếu tố văn hóa qua sự tương tác giữa người dân thuộc các nền văn hóa khác nhau. Sự khuếch tán văn hóa làm các yếu tố văn hóa lan rộng ra ngoài biên giới của nền văn hóa đã sản sinh ra các yếu tố ấy; nó diễn ra vừa do quá trình học hỏi và tiếp thu một cách chủ động, do di cư, vừa có thể là hệ quả của sự cưỡng bức đồng hóa về văn hóa (xem: Elliot Smith, 1933; A.L. Kroeber, 1940; Guliz Coskun, 2021). Sau này, Reisinger năm 2009 xem khuếch tán văn hóa là “sự lan rộng của các yếu tố văn hóa như ý tưởng, kiểu cách, thức ăn, tôn giáo, công nghệ, v.v... giữa các cá nhân và nhóm trong một nền văn hóa đơn nhất hoặc từ một nền văn hóa này đến nền văn hóa khác” [Reisinger, 2009: 359]. Các nhà Văn hóa học Việt Nam cũng cho rằng mỗi dân tộc và nền văn hóa có sự kết hợp những yếu tố nội sinh và những yếu tố ngoại sinh, và điều này xảy ra do có sự giao lưu và tiếp biến văn hóa [Ngô Văn Doanh, 1994; Trần Quốc Vượng et.al, 2006: 48; Ngô Đức Thịnh, 2014; Trần Ngọc Thêm, 2004: 31]. Tiếp biến văn hóa (acculturation) của một dân tộc thường đi với tái sáng tạo, khiến cho mẫu thức văn hóa được tiếp nhận trở nên phù hợp với môi trường sống của chính họ, và vì thế mà khác biệt với phiên bản gốc.

1. Bức tranh chung về tôn giáo của người Chăm hiện nay

Người Chăm ở Việt Nam hiện nay là một trong những dân tộc thiểu số (DTTS) có tỷ lệ người theo một niềm tin tôn giáo, tín ngưỡng nào đó rất cao, gấp hơn 4 lần so với bình quân các DTTS ở Việt Nam. Kết quả từ cuộc *Điều tra thu thập thông tin về thực trạng kinh tế - xã hội của 53 dân tộc thiểu số* cho biết tỷ lệ người Chăm có tôn giáo là 76,4% trong khi đó tỷ lệ này ở bình quân các DTTS là 17% (Tổng cục thống kê 2019). So sánh cơ cấu tôn giáo của bình quân 53 DTTS và người Chăm cho kết quả như sau:

Biểu đồ 1: Tình trạng tôn giáo của 53 DTTS và người Chăm năm 2019 (%)

(Tổng cục Thống kê 2019)

Biểu đồ trên cho thấy người Chăm ở Việt Nam chủ yếu theo hai tôn giáo là “Hồi giáo” (theo báo cáo của Tổng cục thống kê có tiêu đề *Điều tra thu thập thông tin về thực trạng kinh tế - xã hội của 53 dân tộc thiểu số năm 2019*, khái niệm “Hồi giáo” được dùng để chỉ chung cho cả hai nhóm là đạo Bà ni và Islam) và đạo Bà la môn tương ứng là 57,5% và 40,9%. Như vậy, có tới 98,4% người Chăm theo "Hồi giáo" và đạo Bà la môn trong tổng số người Chăm có tôn giáo vào năm 2019. Trong khi đó, đạo Tin Lành, Phật giáo và Công giáo là ba tôn giáo có tỷ lệ người DTTS theo đạo cao nhất thì tỷ lệ này ở người Chăm rất nhỏ. Điều này một mặt phản ánh tính bảo lưu truyền thống tôn giáo của cộng đồng này rất chặt chẽ dẫn tới các tôn giáo ngoại lai rất khó thâm nhập vào cộng đồng, nhưng mặt khác, nó cũng cho thấy gần đây đã có sự tiếp nhận những tôn giáo mới ở một bộ phận người Chăm.

2. Các tôn giáo trong cộng đồng Chăm ở Việt Nam

2.1. Đạo Bà la môn trong cộng đồng Chăm

Đạo Bà la môn khi được truyền từ Ấn Độ cổ đại tới người Chăm đã trải qua quá trình tiếp thu và bản địa hóa, trở thành một loại hình tôn giáo độc lập, mà ở đó vị thần được thờ chủ yếu là Shiva. Cùng với đó, vợ của Ngài được tôn thờ và kết hợp với tín ngưỡng của người Chăm để trở thành vị nữ thần Po Inur Nagar. Người Chăm coi vị nữ thần này vừa là đáng sáng tạo, đáng dạy nghề, vừa là đáng bảo hộ cho xứ sở và thần dân vương quốc Champa. Họ cũng thần hóa và tôn thờ một số vị vua anh minh và giàu công trạng, đặc biệt trong xây dựng vương quốc và bảo vệ người dân.

Cộng đồng Chăm theo đạo Bà la môn chủ yếu cư trú ở Ninh Thuận và Bình Thuận. Họ coi trọng các nghi lễ diễn ra quanh năm tại gia đình và tại cộng đồng hướng tới vị thần trong đạo Bà la môn, tổ tiên, các vị thần có nguồn gốc tự nhiên và con người... Bên cạnh đó, trong một năm, có rất nhiều nghi lễ liên quan đến vòng đời dành cho mỗi người. Không có nghi lễ nhập đạo để chính thức trở thành tín đồ như các tôn giáo lớn khác mà từ khi sinh ra đương nhiên người trong cộng đồng đã được coi là người theo đạo. Theo số liệu thống kê cập nhật đến tháng 11/2021 của Ban Tôn giáo Chính phủ thì ở cộng đồng đạo Bà la môn ở Ninh Thuận có 179 chức sắc, 125 chức việc, 50.328 tín đồ và 20 cơ sở thờ cúng; ở Bình Thuận có 69 chức sắc, 64 chức việc, 18.337 tín đồ và 01 cơ sở thờ cúng. Như vậy, tổng số người Chăm theo đạo Bà la môn là 68.665 người và số lượng các phân loại này ở Ninh Thuận luôn ưu trội so với ở Bình Thuận.

Đối với đạo Bà la môn, chỉ chức sắc mới nắm được giáo lý và hiểu biết cách thức thực hiện các nghi lễ cho cá nhân và cho cộng đồng. Họ được chia thành 4 cấp, từ cấp mới vào nghề gọi là Ndong Akaok, đến Liah (mới được thăng chức), Po Tapah/Po Bac (phó Cả sư) và Po Adhia (Cả sư). Các chức sắc biết đọc chữ Chăm cổ, tuân theo chế độ cha truyền con nối. Ngoài ra còn có những nhân vật tham gia thực hiện nghi lễ khác như ông bóng, bà bóng, thầy võ (người đánh trống baranang, ginăng), thầy kéo đàn, người tẩm tượng thần và dâng lễ. Đồng thời, khi cộng đồng Chăm Bà la môn thực hiện một nghi lễ tôn giáo quan trọng cần có sự hiện diện của đại diện chức sắc của cộng đồng Chăm Bà ni và điều này liên quan đến quy định của vương triều trước đây.

Về nghi lễ, có hai cấp độ chính là nghi lễ cộng đồng và nghi lễ gia đình, dòng họ. Trong một năm, cộng đồng này thực hiện nhiều nghi lễ, trong đó có 4 nghi lễ quan trọng, gồm lễ Mở cửa tháp (Poh Bang Yang), lễ tết Katê; lễ Chabur (cúng Nữ thần Inur Nagar), và lễ Cầu đảo (Yuer Yang). Các chức sắc và chức việc đóng vai trò tổ chức, làm chủ lễ, dâng vật lễ, v.v... Tín đồ chủ yếu tham gia việc chuẩn bị nghi lễ, chơi nhạc cụ, múa, hát... tại nghi lễ. Họ tới dự các nghi lễ và tham gia lễ hội thường với vật lễ và nhằm mục đích cầu xin sự che chở, bảo hộ và ban phúc từ các vị thần. Sự đặc sắc về hành lễ, trang phục, âm nhạc, v.v... đã tạo ra những điểm nhấn về thực hành văn hóa của cộng đồng.

Cơ sở thờ cúng cộng đồng này là các đền tháp, sau đó là nghĩa địa của dòng họ (Kut). Có hai loại đền tháp là đền tháp chính dành chung cho cả cộng đồng và đền tháp riêng cho các khu dân cư. Các ngôi đền tháp chính của cộng đồng thường xây trên các quả đồi hay khu đất có vị trí cao, bằng gạch nung, quay mặt về hướng Đông (trừ tháp Po Dam ở Bình Thuận). Các đền tháp có kiến trúc đa tầng lớp, trang trí cầu kì, đặt các tượng thần và phù điêu tinh xảo mà ở đó dấu vết của đạo Bà la môn cổ xưa cũng như việc tôn thờ các vị vua của người Chăm khá rõ ràng [Ngô Văn Doanh, 1994: 97-98]. Trong quá khứ, các đền tháp có rất nhiều, giờ chỉ còn 37 đền tháp lớn, nhỏ, nằm rải rác từ Đà Nẵng vào đến Quảng Nam, Ninh Thuận, Bình Thuận, Bình Định, Thừa Thiên-Huế, và Đắk Lắk. Hiện nay, có 4 đền tháp lớn vẫn là tâm điểm của hoạt động tôn giáo thường xuyên của người Chăm theo đạo Bà la môn là tháp Po Klaong Girai và tháp Pô Rômê (Ninh Thuận); tháp Po Sah Inur và tháp Po Dam (Bình Thuận). Bên cạnh đó, có đền Po Nugar là công trình xây mới sau này, nơi người Chăm ở thôn Hữu Đức (Phước Hữu, Ninh Phước, Ninh Thuận) thờ vọng nữ thần Po Inur Nagar. Vị nữ thần từ xa xưa đã có một tháp riêng, gọi là tháp Bà Po Nagar, hiện vẫn tồn tại ở Nha Trang.

Về tổ chức cộng đồng, trong nhiều thế kỷ qua, các cộng đồng Chăm cư trú gần các đền tháp lớn, coi đó là tâm điểm. Năm 2012, các Hội đồng Chức sắc Chăm Bà la môn các tỉnh Ninh Thuận và Bình Thuận chính thức ra đời. Có thể nói đây là các tổ chức đại diện cho

cộng đồng tôn giáo này. Hội đồng tiến hành những cải tiến về quy trình thực hiện nghi lễ, thống nhất lịch Chăm, phong chức cho chức sắc, xây dựng quan hệ với chính quyền. Tổ chức đại diện này cũng tích cực tham gia các phong trào xã hội như xóa đói giảm nghèo, bảo vệ môi trường và ứng phó với biến đổi khí hậu...

2.2. Đạo Bà ni trong cộng đồng Chăm

Ngoài một số lượng lớn người Chăm theo đạo Bà la môn thì cộng đồng này còn có một số lượng không nhỏ những người Bà ni. Các nghiên cứu vẫn còn nhiều tranh cãi xoay quanh vấn đề này, nhiều quan điểm xem đây là một biến thể của Islam giáo khi tôn giáo này được truyền nhập vào khu vực họ sinh sống từ khoảng thế kỷ X-XI. Quá trình tiếp biến và bản địa hóa bởi người Chăm đã khiến cho Islam giáo khi đó không còn nguyên bản. Kết quả là một loại hình tôn giáo mới đã hình thành và tồn tại từ khoảng thế kỷ XVI đến nay được gọi là Bà ni và ở Việt Nam chỉ thấy trong cộng đồng Chăm. Islam giáo thế giới không xem cộng đồng này là một bộ phận của Islam giáo chính thống.

Về niềm tin, người Chăm theo Bà ni xem Allah (họ viết là Awluah) là Thượng đế tối cao, nhưng không phải là vị thần duy nhất. Trong thần điện của họ ta còn thấy các vị thần khác như Abraham, Moise, Jesus, đồng thời còn có nhiều vị thần có nguồn gốc tự nhiên và theo tín ngưỡng dân gian [Nguyễn Ngọc Ánh, 2018: 59]. Tháng nhịn chay của cộng đồng này cũng có phần giống như Islam giáo chính thống, nhưng chỉ do các tu sĩ thực hiện và được gọi là Ramurwan. Khi cầu nguyện, chức sắc và tín đồ hướng về phía thánh địa Mecca.

Về nghi lễ, các dịp lễ quan trọng nhất trong năm là lễ “kinh hội đầu năm” (ngày các tu sĩ, chức sắc đến thánh đường cầu nguyện); lễ “kinh hội xoay vòng” (lễ Suk-yeng) diễn ra trước tháng Ramurwan khoảng một tháng; “lễ tảo mộ”; “lễ đổi gạo” tổ chức vào ngày cuối cùng của tháng Ramurwan; “Lễ cầu yên” tổ chức vào đầu tháng Giêng lịch Chăm. Lễ hội quan trọng trong năm là lễ hội Suk-yeng, vào ngày đó, người Chăm Bà ni đến các thánh đường cùng nhau đọc kinh, cầu nguyện. Vào tháng Ramurwan, các chức sắc nhịn chay và thực hiện nghi lễ nhiều lần trong ngày. Bên cạnh đó, người Chăm Bà ni còn thực

hành các nghi lễ truyền thống như lễ tổng ôn (Rija Nurga) để cầu mong mưa thuận gió hòa cho một vụ mùa mới; lễ cúng thần sòng; nghi lễ chặn đầu nguồn; bên cạnh một số nghi lễ mang tính chất Shaman giáo và truyền thống thờ cúng tổ tiên. Các nghi lễ vòng đời người cũng đóng vai trò quan trọng trong đời sống của người Chăm Bà ni. Để đi đến hôn nhân, người Chăm Bà ni tiến hành dạm hỏi, hứa hôn trước khi tổ chức lễ cưới. Con gái phải trải qua nghi lễ Karoh và nam giới trải qua nghi lễ Katát mới đủ điều kiện trưởng thành và sẵn sàng cho kết hôn. Tang lễ là nghi lễ quan trọng đối với cộng đồng Chăm Bà ni. Họ có sự phân biệt rất rõ về chết tốt và chết xấu. Chết tốt là chết ở trong nhà mình, trong vòng tay người thân, được thực hiện nghi lễ đầy đủ. Chết xấu, trong khi đó, là chết ở ngoài ngôi nhà của mình, không có người thân hiện diện bên cạnh lúc trút hơi thở cuối cùng. Người chết được địa táng và việc chôn cất diễn ra trong vòng 24 giờ kể từ khi người đó tắt thở. Nếu một người chết ngoài làng thì phải chôn cất ở ngoài làng.

Cũng luôn giống như đạo Bà la môn, người Chăm Bà ni cư trú tập trung tại 22 làng thuộc hai tỉnh Ninh Thuận và Bình Thuận. Các tu sĩ thực hiện nghi lễ tại “thánh đường”, cũng gọi là “chùa” (Sang Murgik) và cơ sở thờ cúng của họ có kiến trúc đơn giản và không giống thánh đường Islam giáo. Trong khi đó, tín đồ chủ yếu thực hiện nghi lễ tại các “đình” (Bimong).

Về chức sắc và tín đồ, người đứng đầu nhóm tu sĩ tại một thánh đường được gọi là Sư cả (Po Gru). Chức sắc của đạo Bà ni chia thành 5 cấp, với người đứng đầu là Po Gru, sau đó lần lượt là Imâm, Katip, Madin, và Acar. Tín đồ đạo Bà ni là người đã qua nghi lễ nhập đạo, thường diễn ra từ độ tuổi 12 trở đi. Theo các báo địa phương vào năm 2020, tổng số người Chăm Bà ni là 51.806 người, trong đó số ở Ninh Thuận là 21.978 người và ở Bình Thuận là 18.528 người. Trong số này, có 319 tu sĩ phục vụ các hoạt động nghi lễ trong cộng đồng [Nguyễn Phú Lợi, 2022: 149-150].

Về tổ chức cộng đồng, chưa có một tổ chức đại diện cho toàn thể cộng đồng Chăm theo đạo Bà ni. Hiện tại, tại mỗi tỉnh Ninh Thuận và Bình Thuận có một hội đồng riêng. *Hội đồng sư cả Hồi giáo Bà ni*

tỉnh Ninh Thuận được thành lập năm 2007. *Hội đồng sư cả Hồi giáo Bà ni tỉnh Bình Thuận* được thành lập năm 2012. Các tổ chức này đại diện cho cộng đồng Chăm Bà ni, tạo ra sự thống nhất về nghi lễ và lịch pháp trong cộng đồng. Đồng thời, các tổ chức đó thay mặt cộng đồng thực hiện các quan hệ với các cộng đồng tôn giáo khác, và với đại diện chính quyền trong việc triển khai công tác quản lý xã hội, thực hiện các chương trình, phong trào xã hội.

2.3. Islam giáo trong cộng đồng Chăm

Người Chăm tiếp xúc với Islam giáo từ khoảng thế kỷ IX – X, nhưng phiên bản Islam giáo thời kỳ này sau chỉ còn những dấu vết trong đạo Bà ni của họ. Sau cuộc chiến năm 1471, trong những thế kỷ sau đó, một bộ phận người dân của vương quốc Champa lưu tán sang các quốc gia lân cận, như: Campuchia, Trung Quốc, Malaysia, Indonesia. Trong quá trình đó, họ đã tiếp nhận Islam giáo rồi mang theo tôn giáo này về lại Việt Nam dưới triều Nguyễn, chủ yếu ở vùng An Giang gần biên giới Campuchia vào khoảng cuối thế kỷ XIX, đầu thế kỷ XX. Loại hình Islam giáo này chủ yếu là theo hệ phái Sunni vốn phổ biến ở Đông Nam Á và được thừa nhận bởi các cộng đồng Islam giáo trên thế giới.

Từ cộng đồng Islam giáo đầu tiên ở An Giang, các cộng đồng theo Islam giáo dần hình thành và phát triển ở các tỉnh, thành lân cận như Thành phố Hồ Chí Minh, Tây Ninh, Bình Dương, Đồng Nai, Bình Phước, Kiên Giang. Giữa thế kỷ XIX, một số trí thức người Chăm làm việc tại Sài Gòn đã cố gắng đưa Islam giáo về khu vực Ninh Thuận, Bình Thuận và được một bộ phận người dân, chủ yếu là nhóm theo đạo Bà ni, tiếp nhận. Kết quả là hình thành những cộng đồng Chăm theo Islam giáo ở hai địa phương này, chủ yếu ở Ninh Thuận, và tồn tại cho đến ngày hôm nay. Ngoài ra, có một cộng đồng Islam giáo nhỏ ở Thủ đô Hà Nội, gắn với sự xây dựng thánh đường Al- noor ở số 12 Hàng Lược từ năm 1890 trong thời Pháp thuộc. Ngày nay, cộng đồng này có số tín đồ dưới 100 người, gồm người Chăm, người Kinh, và là nơi hành lễ người nước ngoài theo Islam giáo đang làm việc và sinh sống ở thủ đô.

Cộng đồng Chăm theo Islam giáo ở Việt Nam tuân thủ khá chặt chẽ giáo lý, giáo luật Islam giáo chính thống. Qur'an là kinh điển thiêng liêng và quan trọng nhất và được tín đồ thường xuyên sử dụng. Tín đồ Islam giáo ở Việt Nam tôn thờ Allah là Thượng đế toàn năng và duy nhất và thực hiện đầy đủ 5 trụ cột của đức tin, bao gồm tuyên xưng đức tin, làm lễ 5 lần một ngày (salah), nhịn chay tháng Ramadan, bố thí (zakat), hành hương về thánh địa Mecca (nếu có điều kiện). Các dịp lễ cộng đồng quan trọng trong năm bao gồm tháng nhịn chay Ramadan và tết Haji (kết thúc mùa hành hương).

Cộng đồng này có trên 60 cơ sở thờ tự, tồn tại dưới hai loại là thánh đường (Majid) và tiểu thánh đường (Surao), chủ yếu khác nhau về quy mô xây dựng. Phần lớn các thánh đường Islam giáo ở Việt Nam được xây dựng trước năm 1986, tuân thủ theo các nguyên tắc căn bản về kiến trúc và trang trí của thánh đường Islam giáo trên thế giới. Các thánh đường xây theo cách để khi hành lễ, tín đồ đứng quay mặt về phía Tây, tức là hướng thánh địa Mecca. Trong thánh đường trang trí trang nhã, không dùng ảnh tượng.

Không có một tổ chức đại diện chung cho các cộng đồng Islam giáo ở Việt Nam. Hiện có 5 tổ chức Islam giáo ở Việt Nam đã được nhà nước công nhận là Ban Đại diện cộng đồng Hồi giáo Thành phố Hồ Chí Minh; Cộng đồng Hồi giáo (Islam) tỉnh An Giang; Cộng đồng Hồi giáo (Islam) tỉnh Tây Ninh; Ban Đại diện cộng đồng Hồi giáo (Islam) tỉnh Ninh Thuận; Ban Quản trị Thánh đường Al noor Hà Nội (do Sở Nội vụ Thành phố Hà Nội ban hành quyết định công nhận). Các tổ chức này đại diện cho cộng đồng tín đồ trong làm việc với các cơ quan chính quyền nhà nước cũng như đứng ra tiếp nhận tài trợ của các tổ chức, cá nhân theo Islam giáo ở nước ngoài.

Chức sắc và chức việc trong Islam giáo ở Việt Nam có khoảng trên 500 người (Trần Phan, 2021), gồm Hakim (giáo cả), Naeb (phó giáo cả), Imâm (người hướng dẫn hành lễ), Tuan (thầy dạy đạo), Ahly (thủ quỹ và các quan hệ xã hội)... Họ là những người dẫn hướng cho hoạt động tôn giáo của cộng đồng và là người phân xử những tranh chấp nếu xảy ra, theo Luật Shariah. Các chức sắc và chức việc Islam giáo tham gia Ban Quản trị thánh đường ở mỗi làng. Một số tham gia vào Ban Đại diện cộng đồng Islam giáo của địa phương.

Từ sau năm 1986, cộng đồng Islam giáo ở Việt Nam đẩy mạnh các hoạt động giao lưu với Islam giáo thế giới và khu vực. Việc tiếp nhận các nguồn tài trợ, các hoạt động tư vấn, đào tạo, huấn chỉnh đạo (Dawah), v.v... tạo ra những thay đổi đáng kể cho việc củng cố hoạt động của cộng đồng, bảo tồn, nâng cấp cơ sở thờ phụng (các thánh đường), làm giàu và chuẩn hóa tri thức về kinh điển và nguyên tắc thực hành giáo luật (Chu Văn Tuấn, 2019; Hoàng Văn Chung, 2019).

Theo thống kê của Ban Tôn giáo Chính phủ, vào cuối năm 2021 số tín đồ Islam giáo ở Việt Nam ở vào khoảng 32.000 (dẫn lại từ Trần Phan, 2021) trong đó người Chăm chiếm đại đa số và hơn một nửa số tín đồ đó cư trú ở An Giang (xem: Lê Nguyên Châu, 2018).

2.4. Phật giáo trong cộng đồng Chăm

Dựa trên các văn bia, di tích, hiện vật và bằng chứng khảo cổ học khác, các nhà nghiên cứu cho rằng Phật giáo đã được truyền vào người Chăm từ khá sớm, khoảng thế kỷ II sau Công nguyên [Lê Đình Phụng, 2003: 31-37; Bá Trung Phụ, 2008: 51; Quảng Văn Sơn, 2014: 54-55]. Các dữ liệu này cho thấy đã từng có một giai đoạn Phật giáo nhận được sự “ưu ái” của các vua Champa [Lương Ninh, 2003: 43]. Nhờ đó Phật giáo phát triển hưng thịnh ở vương quốc này, đó là thời Hoàn Vương thuộc thế kỷ VIII – IX [Trương Tiến Hưng, 2006: 50]. Một nhóm tác giả đã cho rằng “khi du nhập vào Champa khoảng đầu Công nguyên, có thể Phật giáo thuộc dòng Tiểu thừa có phần thắng thế và phải đến thế kỷ IX, X dòng Đại thừa mới chiếm vai trò chủ đạo trong Phật giáo Chăm” [Phan Xuân Biên et.al, 1991: 283].

Những dấu ấn Phật giáo ngày nay vẫn có thể chỉ ra trong tang lễ của người Chăm Bà la môn ở Ninh Thuận và Bình Thuận qua các nghi thức “đặt lá phước”, sử dụng biểu tượng “luân hồi”, v.v... (Trương Văn Món, 2021). Tuy nhiên, Phật giáo dần suy yếu và hầu như biến mất trong cộng đồng Chăm bởi các lý do cả chủ quan và khách quan [Trương Tiến Hưng, 2006: 50; Quảng Văn Sơn, 2014: 54-55]. Hiện nay, Phật giáo có một vị trí hết sức nhỏ bé trong cộng đồng Chăm. Những người Chăm theo Phật giáo là những người cư trú gần với cộng đồng người Kinh, do bị ảnh hưởng mà vào lễ chùa.

2.5. Công giáo trong cộng đồng Chăm

Những năm gần đây, một số tôn giáo, như: Công giáo, Tin Lành hay Baha'i, đã thâm nhập và ghi dấu sự gia tăng số tín đồ trong cộng đồng này. Những nơi có số lượng người Chăm tập trung đông như các tỉnh Ninh Thuận (33,6%), Bình Thuận (21,6%) và Phú Yên (14,9%) (Ủy ban Dân tộc và Tổng cục Thống kê, 2020) là địa bàn thuận lợi để các tôn giáo “không truyền thống” này thâm nhập và thu hút tân tín đồ. Đồng thời, đây cũng là địa bàn của người Chăm vốn theo tín ngưỡng truyền thống hay đạo Bà la môn và đạo Bà ni – là các nhóm dễ bị cải đạo hơn so với nhóm Chăm theo Islam giáo. Theo tìm hiểu của chúng tôi, nhóm người Chăm theo Công giáo và Tin Lành chủ yếu tập trung ở những vùng này.

Quá trình các giáo sĩ Công giáo tiếp cận người Chăm để truyền giáo diễn ra từ sau năm 1975, ban đầu là với những người Chăm đi làm ăn ngoài cộng đồng nhưng không mang lại kết quả. Đến những năm đầu thập niên 90 của thế kỷ XX, công cuộc truyền giáo mới ghi nhận được những kết quả ban đầu, với 25 người Chăm theo đạo (Đaminh Trần Văn Tân, 2021). Đến giai đoạn giáo xứ Phan Rang có cha xứ về phụ trách thì số tín đồ Công giáo người Chăm đã tăng lên đáng kể. Giai đoạn sau năm 2004, số người Chăm theo Công giáo giảm dần khi Đức Giám mục Giáo phận Phan Rang trao việc đặc trách người Chăm cho các cha dòng Ngôi Lời. Năm 2007 thì các cha dòng Ngôi Lời lại trao trả lại cho Giám mục, theo đó người Chăm ở gần giáo xứ nào thì sinh hoạt theo giáo xứ đó. Việc sáp nhập nhóm Chăm theo Công giáo vào giáo xứ kéo theo việc ít được quan tâm hơn, đồng thời họ trở thành một nhóm nhỏ bên lề một cộng đoàn lớn trong nhà thờ Công giáo. Từ đó, người Chăm theo Công giáo dần bỏ đạo. Từng có thời điểm người Chăm theo Công giáo ở Ninh Thuận lên tới 368 người nhưng đến nay chỉ còn hơn 100 người, tập trung ở làng Thành Tín (với khoảng 25 tín đồ), làng Thành Ý (khoảng 20 tín đồ), số còn lại sống rải rác ở các làng Phước Nhơn, Bình Nghĩa, Mỹ Nghiệp, Bàu Trúc (Đaminh Trần Văn Tân, 2021).

2.6. Tin Lành trong cộng đồng Chăm

Sự thâm nhập của đạo Tin Lành vào cộng đồng người Chăm ở Ninh Thuận và Bình Thuận có thể nói đã diễn ra ở Ninh Thuận từ sau

năm 1975, nhưng phát triển chậm chạp và khó khăn. Sau 30 năm bóm rể, đạo Tin Lành trong tỉnh cũng chỉ có dưới 1.000 tín đồ thuộc các dân tộc khác nhau, trong đó có một bộ phận người Chăm. Riêng ở xã Phước Nam, đạo Tin Lành mới xuất hiện khoảng trên dưới 10 năm nay. Đến thời điểm tháng 6/2008, trong xã có 18 hộ với 92 người Chăm theo đạo Tin Lành, chiếm 0,7% số hộ và số khẩu người Chăm trong xã, cư trú tập trung ở thôn Phước Lập. Dù theo Tin Lành, nhưng các hộ này vẫn duy trì một số tập tục truyền thống trong gia đình và dòng họ [Bùi Minh Đạo, 2012: 178].

Tuy nhiên, sự cải đạo của một bộ phận người Chăm theo đạo Tin Lành vẫn tiếp tục diễn ra, đáng chú ý có những tác động từ yếu tố kinh tế. Một nghiên cứu đã chỉ ra rằng hiện nay trên địa bàn tỉnh Ninh Thuận có một số người Chăm theo Tin Lành [Đồng Văn Dinh, 2019: 6]. Những người Chăm đi theo đạo Tin Lành chủ yếu là đàn ông, ở những gia đình nông dân nghèo, số người là trí thức, gia đình giàu có rất ít. Tuy vậy, những người theo đạo Tin Lành khi qua đời không được gia đình mong muốn làm theo nghi thức của đạo Tin Lành mà muốn làm theo phong tục truyền thống. Trường hợp tiêu biểu là xã Phước Hậu (huyện Ninh Phước, Ninh Thuận) nơi có xây dựng nhà thờ Tin Lành trước năm 1975, có 28 người Chăm theo Tin Lành (Đồng Văn Dinh, 2014).

2.7. Tôn giáo Baha'i trong cộng đồng Chăm

Kết quả từ cuộc điều tra của Tổng cục Thống kê cho thấy đến năm 2019 bắt đầu xuất hiện 0,6% người Chăm theo tôn giáo Baha'i. Khảo sát gần đây cũng ghi nhận sự thâm nhập của tôn giáo Baha'i trong cộng đồng này và đã gây dựng được tín đồ Chăm ở vùng Chăm Ninh Thuận. Cụ thể là ở làng Vụ Bồn (palei Pabhan) và Hiếu Thiện (palei Palao) thuộc xã Phước Ninh, huyện Thuận Nam, tỉnh Ninh Thuận có số lượng tín đồ vào khoảng 30 người. Số tín đồ này tập trung chủ yếu ở Vụ Bồn. Riêng tại Hiếu Thiện từ năm 1998 đã có một hộ theo Baha'i, và một tín đồ của làng đã được cử đi học đạo tại Campuchia. Ban đầu chỉ có một thanh niên trong làng Hiếu Thiện đi học ở Thành phố Hồ Chí Minh mang theo đạo Baha'i về làng, sau đó người này truyền đạo cho gia đình. Những người ngoài đến truyền đạo Baha'i

vào hai làng này là những tín đồ Baha'i đến từ Thành phố Hồ Chí Minh và Đà Nẵng. Cho đến nay tín đồ Baha'i ở Vụ Bản và Hiếu Thiện vẫn chưa có cơ sở thờ tự nào của đạo (Quảng Văn Sơn, 2020). Tóm lại, cũng như Công giáo hay Tin Lành, tôn giáo Baha'i bắt đầu có sự tiếp nhận ở một số người Chăm, tuy thế, tốc độ lan tỏa chậm, ít tín đồ thuần thành, chưa tạo ra ảnh hưởng gì đáng kể đến đời sống văn hóa-tôn giáo và xã hội nói chung của cộng đồng.

3. Tín ngưỡng của người Chăm ở Việt Nam

Ngày nay, những di sản của nền văn hóa Chăm rất phong phú và sống động, thể hiện trong lối sống, thể ứng xử với tự nhiên, con người và xã hội. Trong các di sản mang đậm bản sắc văn hóa tộc người ấy, tín ngưỡng là một trong các yếu tố nền tảng. Tín ngưỡng của người Chăm ở đây được hiểu như niềm tin đa thần đi cùng những thực hành nghi lễ mang đậm tính truyền thống, bản địa và tộc người. Suốt quá trình lịch sử dân tộc, tín ngưỡng của người Chăm chưa bao giờ nhạt phai, trong khi đó nhiều dạng thức tôn giáo ngoại lai chỉ tồn tại sau quá trình được biến đổi và kết hợp với tín ngưỡng tộc người của họ (Trần Tiên Thành, 2003; Nguyễn Hồng Dương, 2007; Pierre Bernard Lafont, 2011). Đến hôm nay, vẫn có những bộ phận người Chăm không theo truyền thống tôn giáo ngoại lai nào mà vẫn duy trì tín ngưỡng truyền thống (Pierre Bernard Lafont, 2011; Trung tâm nghiên cứu văn hóa Chăm Ninh Thuận, 2016; Đồng Thành Danh, 2017; Sakaya, 2018).

Có một luồng ý kiến của giới nghiên cứu cho rằng đạo Bà ni và đạo Bà la môn cơ bản vẫn là tín ngưỡng hơn là các tôn giáo có tính hoàn chỉnh. Nhận định như thế lấy dẫn chứng rằng có quá nhiều thành tố thuộc về tín ngưỡng truyền thống của người Chăm hiện diện trong niềm tin và thực hành nghi lễ ở hai loại hình tôn giáo này. Khảo sát cho thấy ngay trong lòng các cộng đồng Chăm theo Bà ni và đạo Bà la môn, vẫn tồn tại các nhóm Chăm không thực sự theo một truyền thống tôn giáo nào.

Về các loại hình của tín ngưỡng người Chăm, có thể phân chia thành 04 nhóm: tín ngưỡng liên quan đến thờ cúng tổ tiên; thờ thần bảo hộ; các tín ngưỡng liên quan đến sản xuất nông nghiệp; và tín

ngưỡng liên quan đến vòng đời người... Từ triết lý về vũ trụ, người Chăm tin rằng thần linh có ở khắp nơi (Yang), ngự trị chi phối đời sống của con người. Với niềm tin ấy, người Chăm có các tục cúng tế dành cho từng đối tượng, như: thần đất và thần phương hướng; thần sấm sét; thần cây và các con vật, tổ tiên, anh hùng dân tộc, bà mẹ xứ sở, các vị vua có công với dân tộc... (Văn Món, 2003; Trương Văn Món, 2008; Nguyễn Duy Hình, 2010). Người Chăm tin rằng mọi lĩnh vực của đời sống đều chịu chi phối bởi sức mạnh của các vị thần. Từ tâm thức ấy, họ có một tổng thể các nghi lễ và lễ hội phong phú.

Rút ra từ các nghiên cứu và khảo sát thực địa, xét theo tiêu chí đối tượng thờ cúng, chúng tôi cho rằng hiện vẫn tồn tại 3 dạng thức tín ngưỡng chính trong dân tộc Chăm:

1) *Thờ cúng tổ tiên*: Có hai loại tổ tiên, thứ nhất là thủy tổ hay đấng có quyền năng sáng tạo, dung dưỡng, che chở. Với người Chăm, thủy tổ là nữ thần Po Inur Nugar, còn được gọi là Bà Mẹ Xứ sở, mà theo truyền thuyết là đấng đã tạo ra vũ trụ, tạo ra nước Champa xưa, cây lúa cùng hai vị vua sau này hóa thần, dạy các loại nghề nghiệp cho người Chăm [Sakaya, 2003: 58]. Thứ hai, là các vị tổ tiên là ông bà, cha mẹ trong dòng họ và gia đình. Người Chăm tin tổ tiên vẫn luôn theo dõi và che chở cho con cháu. Khi ông bà hay cha mẹ qua đời, tang lễ dành cho họ được tiến hành rất cẩn trọng và sau đó họ được thờ cúng ở nghĩa địa của dòng họ.

2) *Thờ cúng các vị thần tự nhiên*: Người Chăm thờ nhiều vị thần tự nhiên, hiển thị dưới dạng tảng đá, cây cỏ thụ, sông, núi, v.v... [Đông Thành Danh, 2016: 113]. Họ cũng tin vào quyền năng của ma thuật, do đó tạo và dùng bùa phép để trị tà ma, cúng với lễ vật để chữa bệnh [Nguyễn Hồng Dương, 2007 : 56].

3) *Thờ cúng các vị thần liên quan đến sản xuất nông nghiệp*. Các vị thần này mang nguồn gốc phi con người, được tin là có ảnh hưởng đến năng suất nông nghiệp, chẳng hạn như thần Lúa, thần Chuột, thần Nước, thần Ánh sáng, thần đất, thần sông, thần mây mưa, sấm chớp... (Trần Tiến Thành, 2003; Sakaya, 2003: 55-56). Các nghi lễ tiêu biểu từng được thực hiện là lễ chặn nước đầu nguồn; lễ giết trâu (từng có ở vùng Tuy Phong thuộc Bình Thuận và một số vùng ở Ninh Thuận); lễ

cúng ruộng, lễ cúng đập, v.v... Tuy nhiên, ngày nay, đã có sự sụt giảm đáng kể số lượng các nghi lễ thực hiện vì mục đích làm nông nghiệp.

Đi cùng với các loại hình tín ngưỡng nói trên là các nghi lễ rất cụ thể, với tên gọi, mục đích, quy trình thực hiện, và đặc biệt là vai trò chủ lễ của lực lượng gọi là các thầy lễ dân gian. Số này chủ yếu hoạt động trong phạm vi gia đình và dòng họ. Số này bao gồm: Ong Kadhar (chơi đàn Kanyi và hát lễ); Ong Mâduen (chơi trống Baranâng và hát lễ); Ong Ka-ing (thực hiện lễ cúng; múa phục vụ thần linh); Muk Rija (làm chủ lễ cúng tổ tiên; múa và dâng lễ vật); Ong Binák (chuyên làm chủ lễ cúng ruộng; trông coi đập); Ong Gru Kaleng (làm chủ lễ đuổi tà ma). Cần lưu ý là các vị “thầy lễ dân gian” này phục vụ cho cả người thuộc hay không thuộc các cộng đồng Chăm Bà la môn hay Chăm Bà ni. Các vị này để có vị trí và vai trò được cộng đồng thừa nhận phải là người được đào tạo, thường là từ nhỏ, và phải trải qua các lễ tôn chức. Bản thân họ cũng sẽ là người tiếp tục đào tạo các thế hệ kế cận, chủ yếu theo hình thức truyền thụ trực tiếp. Trong cộng đồng, dù người Chăm theo tôn giáo nào hoặc chỉ thực hành tín ngưỡng dân gian, đều rất cần sự hiện diện và làm chủ lễ của các vị này. Họ cũng phục vụ người của các dân tộc khác, đặc biệt trong việc xem ngày giờ tốt lành, thực hiện các nghi lễ cúng thần đất (nếu mua nhà và đất của người Chăm), v.v...

Tín ngưỡng dân gian của người Chăm không có cơ sở thờ cúng hay không gian thiêng cụ thể và cố định. Vào những dịp lễ hội cộng đồng, các thầy lễ được mời phục vụ tại đền tháp (nếu là nghi lễ của người Bà la môn) hay thánh đường (nếu là nghi lễ của người Bà ni). Còn lại, chủ yếu, nơi họ hành lễ là tại nhà riêng hay ở ngoài ruộng, tùy theo yêu cầu của gia chủ. Một loại không gian thiêng khác là đầu nguồn các con sông chảy vào đồng bằng, tại các cửa biển, trên núi, trong rừng [Nguyễn Hồng Dương 2007: 31; Đồng Thành Danh, 2016].

Tín ngưỡng dân gian của người Chăm còn phải kể đến nhóm Chăm H'roi (người Chăm di cư khỏi Ninh Thuận, Bình Thuận dưới thời các chúa Nguyễn). Nhóm này thờ cúng đa thần chủ yếu là các vị thần trong tự nhiên và tổ tiên. Việc thực hành nghi lễ vừa mang dấu ấn của văn hóa Chăm cổ, lại có sự ảnh hưởng của văn hóa một số dân tộc

thiếu số sống ở vùng Tây Nguyên (Bùi Minh Đạo, 2012). Vào thời điểm 2018, người Chăm H'roi có khoảng trên 30.000 người, cư trú tại ba tỉnh, chủ yếu là ở Phú Yên, sau đó là Bình Định và một số rất ít ở Khánh Hòa (dẫn lại từ Thành Nhân, 2018).

Tóm lại, các số liệu thống kê về tín đồ tôn giáo là người Chăm tới nay vẫn mang tính tương đối và có thể có sự thay đổi qua các năm. Tuy nhiên, những số liệu này cùng với những dữ liệu thu thập được của chúng tôi đã phần nào cho thấy diện mạo đời sống tôn giáo của người Chăm ở Việt Nam hiện nay, đặt ra những vấn đề về xu hướng biến đổi trong đời sống tôn giáo, tín ngưỡng của cộng đồng này.

4. Thảo luận và kết luận

Nhìn qua lăng kính của lý thuyết khuếch tán văn hóa và tiếp biến văn hóa thì vùng đất người Chăm, nơi có cảng biển như một mắt xích trong tuyến đường Tơ lụa trên biển cổ đại, là một trong những điểm tiếp nhận sự khuếch tán mạnh mẽ của các nền văn hóa lớn như Ấn Độ, Trung Hoa, Ả rập. Nhỏ hơn một chút là văn hóa của dân tộc Kinh với một lịch sử quan hệ lâu dài và phức tạp. Sự hiện diện và rục rờ một thời của Phật giáo (đặc biệt là Phật giáo Đại thừa) có thể nhìn như kết quả khuếch tán văn hóa từ Ấn Độ qua Trung Hoa rồi đến vùng đất này. Cũng từ cái trung tâm văn hóa Ấn Độ, đạo Bà la môn lan truyền đến và được tiếp nhận bởi người Chăm. Văn hóa Ả rập sau này cũng có cơ hội thuận lợi được truyền bá tới người Chăm qua con đường giao thương, mà kết quả là Islam giáo đã sớm đặt chân và được tiếp nhận. Sau này, trên chặng đường di cư miễn cưỡng rồi lại trở về, người Chăm đã tiếp nhận Islam giáo chính thống ở các quốc gia láng giềng như Malaysia, Indonesia hay Cambodia.

Một lịch sử nhiều thăng trầm đã đặt dân tộc Chăm vào rất nhiều tương tác, giao lưu về văn hóa với các dân tộc khác, dù là tự nguyện và chủ động hay bị đồng hóa đi cùng sự kháng cự nhất định. Nhưng rất rõ trong câu chuyện tôn giáo là người Chăm đã tiếp nhận từ bên ngoài vừa để nâng cấp và hoàn chỉnh về phương diện vũ trụ luận (cosmology) lại vừa đáp ứng những đòi hỏi về sinh tồn và an toàn đậm tính hiện sinh. Vì thế, di sản văn hóa ngày nay là sự bồi tụ của sự tiếp biến và tái sáng tạo những truyền thống văn hóa của các nền văn hóa khác để rồi hình thành những mẫu hình văn hóa hoàn chỉnh và ổn định.

Tâm thức tôn giáo của người Chăm có thể nói là “vừa đóng lại vừa mở” bởi vì thực tế nó là sự đan bện của những yếu tố tồn tại lâu bền và có những yếu tố có thể biến đổi tùy theo hoàn cảnh. Thế giới quan và nhân sinh quan của dân tộc Chăm vốn đã hình thành từ xa xưa luôn là “dung môi” hay “dòng chảy chủ lưu”. Đóng vai trò rất quan trọng trong thế giới quan và nhân sinh quan ấy là tổng thể các loại hình tín ngưỡng tộc người và bản địa, biểu hiện ra trong niềm tin vào sự tồn tại nhiều vị thần khác nhau vốn có quyền năng tác động đến mọi phương diện của đời sống con người. Các dòng tôn giáo, tín ngưỡng khác có thể được hội nhập vào dòng chảy chủ lưu ấy nhưng chưa từng có thể chiếm lĩnh vị trí độc tôn hay thay thế hoàn toàn.

Chính các yếu tố có thể biến đổi đã để ngỏ cho sự đa dạng hóa tôn giáo. Điều này còn phản ánh sự không ngừng tìm kiếm những loại hình tôn giáo phù hợp hơn nữa với bối cảnh sống. Nếu được tiếp nhận, tôn giáo ấy vừa phải đáp ứng nhu cầu tôn thờ đáng có quyền năng mạnh mẽ hơn, vừa phải hỗ trợ việc tổ chức đời sống cộng đồng bền chặt, nhất quán và hiệu quả hơn. Nói cách khác, tôn giáo được chọn còn phải đóng vai trò của các thiết chế cần thiết cho tổ chức đời sống, cho sự cố kết cái tạo ra sức mạnh của cộng đồng và bảo vệ bản sắc tộc người. Do đó, trong quá khứ cũng như trong tương lai, mỗi tôn giáo được người Chăm tiếp nhận không chỉ là sự vay mượn, mô phỏng hay sao chép máy móc từ các nền văn hóa khác, mà là sự chọn lọc, biến đổi linh hoạt và tái tạo để vừa phù hợp với tín ngưỡng dân gian và với các tôn giáo đã có chỗ đứng vững chắc, vừa giải phóng nội lực và làm giàu vốn văn hóa cho họ. Ngày nay, không phải mọi người Chăm, đặc biệt là giới trẻ, thỏa lòng với những lựa chọn tôn giáo sẵn có trong cộng đồng do đó một cách tất yếu sẽ vẫn luôn có người tiếp tục tìm đến và thể nghiệm những loại hình tôn giáo mới lạ hơn. Đây là cơ hội cho Phật giáo, Công giáo, Tin Lành, tôn giáo Baha'i cũng như các tôn giáo khác nữa tìm đến và gây dựng cộng đồng tín đồ. Đa dạng hóa tôn giáo do đó là xu thế hay quá trình sẽ tiếp tục diễn ra.

Trong bối cảnh xã hội hiện nay vốn chịu ảnh hưởng mạnh mẽ của các quá trình hiện đại hóa, thế tục hóa, đô thị hóa, v.v... người Chăm vẫn duy trì một đời sống tôn giáo đậm sắc. Là một người Chăm, nghĩa

là một người tin theo ít nhất một thể giới quan tôn giáo nào đó. Tầm quan trọng của tôn giáo với mỗi người Chăm không chỉ biểu hiện ra trong các hoạt động khá thường xuyên liên quan đến thực hành nghi lễ mà còn là sự chi phối của thiết chế tôn giáo đến các quan hệ gia đình, dòng tộc cũng như các hoạt động xã hội.

Sau cùng, nhìn một cách tổng thể, đặt trong bối cảnh các mẫu hình văn hóa tiếp tục được khuếch tán mạnh mẽ giai đoạn Toàn cầu hóa, đời sống tôn giáo của người Chăm có xu hướng trải qua quá trình tái cấu trúc. Quá trình này theo tư duy duy lý loại bỏ dần những loại hình không còn phù hợp với bối cảnh sống hiện tại, điều chỉnh những loại hình đang tồn tại theo hướng thích ứng tốt hơn, và tiếp thu những loại hình mới mẻ như những thể nghiệm. Dù thế nào, quá trình tái cấu trúc này vừa phải tuân thủ những nguyên lý vận hành xã hội đương đại về chính trị, kinh tế, văn hóa, luật pháp, v.v... trong khi vẫn phải tương thích với cơ tầng văn hóa Chăm như một mạch nguồn ẩn sâu nhưng rộng lớn và tồn tại bền bỉ với thời gian./.

TÀI LIỆU THAM KHẢO

1. Nguyễn Ngọc Ánh (2018), “Quá trình hình thành tôn giáo Bani và vài đặc điểm tôn giáo của người Chăm Bani”, *Nghiên cứu Tôn giáo*, số 9.
2. Ban Tôn giáo Chính phủ, Bộ Nội (2021), *Dữ liệu thống kê các tôn giáo ở Việt Nam*.
3. Phan Xuân Biên (1989), *Người Chăm ở Thuận Hải*, Sở Văn hoá - Thông tin Thuận Hải, Ninh Thuận.
4. Phan Xuân Biên, Phan An, Phan Văn Dóp (1991), *Văn hóa Chăm*, Nxb. Khoa học xã hội, Hà Nội.
5. Nguyễn Bình (2017), “Hệ thống hóa đặc điểm Islam giáo trong cộng đồng Chăm Bani ở Ninh Thuận và Bình Thuận”, *Nghiên cứu Tôn giáo*, số 1&2.
6. Lê Nguyên Châu (2018). “Cộng đồng Hồi giáo (Islam) ở An Giang”, *Nghiên cứu Tôn giáo*, số 7.
7. Hoàng Văn Chung (2019), “Sự mở rộng các quan hệ quốc tế của cộng đồng Chăm Islam ở Việt Nam hiện nay và một số vấn đề đặt ra”, *Nghiên cứu Tôn giáo*, số 2.
8. Guliz Coskun (2021), Cultural diffusion theory and tourism implications, *International Journal of Geography and Geography Education*, No. 43.
9. Đồng Thành Danh (2016), “Hệ thống thần điện của người Chăm”, *Nghiên cứu Tôn giáo*, số 2.

- 10.Đông Thành Danh (2017), “Vấn đề bản địa hóa trong tín ngưỡng-tôn giáo của người Chăm ở Miền Trung Việt Nam”, *Nghiên cứu Tôn giáo*, số 8.
- 11.Đông Văn Dinh (2014), *Công tác tôn giáo ở vùng đồng bào dân tộc Chăm Ninh Thuận hiện nay*, truy cập tại <http://www.ninhthuan.gov.vn/chinhquyen/bandantoc/Pages/Cong-tac-ton-giao-o-vung-dong-bao-dan-toc-Cham-Ninh-Thuan-hien-nay.aspx> ngày 20/12/2019.
- 12.Đông Văn Dinh (2019), “Thực trạng hoạt động tôn giáo của cộng đồng người Chăm Hồi giáo ở Ninh Thuận: Một số vấn đề cần quan tâm hiện nay”, bài tham luận Hội thảo: *Thực trạng cộng đồng Chăm theo Islam giáo ở Việt Nam hiện nay*, Viện Nghiên cứu Tôn giáo, Hà Nội.
- 13.Ngô Văn Doanh (1994), “Ấn Độ và văn hóa Chămpa”, *Nghiên cứu Đông Nam Á*, số 4.
- 14.Nguyễn Hồng Dương (chủ biên, 2007), *Một số vấn đề cơ bản về tôn giáo, tín ngưỡng của đồng bào Chăm ở hai tỉnh Bình Thuận, Ninh Thuận hiện nay*, Nxb. Khoa học xã hội, Hà Nội.
- 15.Bùi Minh Đạo (2012), *Thực trạng phát triển các dân tộc Trung Bộ và một số vấn đề đặt ra*, Nxb. Từ điển Bách khoa, Hà Nội.
- 16.Phú Văn Hãn (2019), *Đặc trưng văn hóa người Chăm ở Nam Bộ*, Nxb. Khoa học xã hội, Hà Nội.
- 17.Nguyễn Duy Hinh (2010), *Người Chăm xưa và nay*, Nxb. Từ điển bách khoa, Hà Nội.
- 18.Trương Tiến Hưng (2006), “Đôi nét về ảnh hưởng của tín ngưỡng, tôn giáo đối với luật tục của người Chăm ở Ninh Thuận”, *Nghiên cứu Tôn giáo*, số 1.
- 19.A.L. Kroeber (1940). Stimulus Diffusion, *American Anthropologist*, Vol 42, No.1.
- 20.Pierre Bernard Lafont (2011), *Vương quốc Champa – Địa dư, Dân cư và Lịch sử*, IOC ấn hành, California, Hoa Kỳ.
- 21.Mai Lan (2017), Trên cánh đồng Chăm Ninh Thuận, *Báo Công giáo và dân tộc*. Truy cập tại http://www.cgvdt.vn/cong-giao-viet-nam/tren-canhdong-cham-ninh-thuan_a5441 ngày 19/5/2021.
- 22.Nguyễn Phú Lợi (2022), *Sự chuyển biến của tôn giáo Việt Nam trong bối cảnh toàn cầu hóa và cuộc cách mạng 4.0*, Nxb. Thông tin và Truyền thông, Hà Nội.
- 23.Văn Món (2000), “Thực trạng tín ngưỡng tôn giáo của người Chăm Ninh Thuận hiện nay”, *Nghiên cứu Tôn giáo*, số 4.
- 24.Văn Món (Sakaya, 2003), “Loại hình tôn giáo nguyên thủy trong lễ hội Chăm”, *Nghiên cứu Tôn giáo*, số 1.
- 25.Trương Văn Món (2021), “Dấu ấn Phật giáo trong tang lễ của người Chăm Ahiér ở Ninh Thuận và Bình Thuận hiện nay”, *Văn hóa Phật giáo*, truy cập tại: <https://tapchivanhoaphatgiao.com/luu-tru/8454> ngày 16/5/2021.

26. Thành Nhân (2018), “Văn hóa đồng bào Chăm H'roi trước nguy cơ mai một”, Báo *Dân tộc và phát triển*, truy cập tại: Văn hóa của đồng bào Chăm H'roi trước nguy cơ mai một Báo Dân tộc và Phát triển (baodantoc.vn)
27. Lương Ninh (2003), “Tôn giáo tín ngưỡng của người Chăm”, *Nghiên cứu Tôn giáo*, số 6.
28. Trần Phan (2021), *Khái quát Hồi giáo ở Việt Nam - Giới thiệu các tổ chức tôn giáo đã được công nhận*, Truy cập website Ban Tôn giáo Chính Phủ tại www.btgcp.gov.vn
29. Bá Trung Phụ (2008), “Vài nét về Phật giáo Chăm Pa”, *Nghiên cứu Tôn giáo*, số 2.
30. Lê Đình Phụng (2003), “Phật giáo Chăm Pa qua tư liệu khảo cổ học”, *Di sản văn hóa*, số 2.
31. Reisinger, Y. (2009), “Cultural practices and tourism impacts on culture”, trong: Y. Reisinger & Dimanche, F (Eds.), *Advanced international tourism: cultures and behavior*, Nxb. Butterworth-Heinemann, UK.
32. Sakaya (chủ biên, 2018), *Huyền thoại và truyền thuyết Chăm (Nghiên cứu, sưu tầm và biên dịch)*, Nxb. Tri thức, Hà Nội.
33. Elliot Smith (1927), *The diffusion of culture*, in: Culture: The diffusion controversy, Norton & Company, Inc., New York.
34. Quảng Văn Sơn (2014), “Phật giáo Champa từ tư liệu đến nhận thức”, *Nghiên cứu Tôn giáo*, số 6.
35. Quảng Văn Sơn (2020), “Quá trình chuyển đổi tôn giáo của người Chăm ở Ninh Thuận hiện nay”, trong Kỷ yếu hội thảo *Biến đổi của cộng đồng Chăm Islam giáo ở Việt Nam hiện nay: Thực trạng và những vấn đề đặt ra*, Viện Nghiên cứu Tôn giáo.
36. Đaminh Trần Văn Tân (2021), *Nỗi ưu tư về người Chăm Công giáo ở Ninh Thuận*, truy cập tại <https://www.vaticannews.va/vi/church/news/2020-08/loi-uu-tu-ve-nguoi-cham-cong-giao-o-ninh-thuan.html> ngày 19 tháng 5 năm 2021.
37. Trần Tiến Thành (2003), “Vài nét về nguồn gốc và loại hình tín ngưỡng - tôn giáo cổ của cộng đồng Chăm ở nước ta”, *Nghiên cứu Tôn giáo*, số 6.
38. Tổng cục Thống kê (2015), *Kết quả Điều tra thu thập thông tin về thực trạng kinh tế - xã hội của 53 dân tộc thiểu số năm 2015*, Nxb. Thống kê, Hà Nội.
39. Tổng cục Thống kê (2019), *Kết quả Điều tra thu thập thông tin về thực trạng kinh tế - xã hội của 53 dân tộc thiểu số năm 2019*, Nxb. Thống kê, Hà Nội.
40. Trung tâm nghiên cứu văn hóa Chăm Ninh Thuận (2016), *Văn hóa Chăm H'roi*, Nxb. Nông nghiệp, Hà Nội.
41. Nguyễn Quốc Tuấn (2014), “Triển khai lý thuyết thực thể tôn giáo”, *Nghiên cứu Tôn giáo*, số 10.
42. Chu Văn Tuấn (2019), “Cộng đồng Chăm Islam ở tỉnh Ninh Thuận hiện nay”, *Nghiên cứu Tôn giáo*, số 08.

43. Chu Văn Tuấn và Hoàng Văn Chung (chủ biên, 2021), *Một số vấn đề về cách tiếp cận và phương pháp nghiên cứu tôn giáo ở Việt Nam hiện nay*, Nxb. Khoa học xã hội, Hà Nội.
44. Ủy ban Dân tộc và Tổng cục Thống kê (2020), *Kết quả Điều tra thu thập thông tin về thực trạng kinh tế - xã hội của 53 dân tộc thiểu số năm 2019*, Nxb. Thống kê, Hà Nội.
45. Trần Quốc Vương (chủ biên, 2006), *Cơ sở văn hóa Việt Nam*, Nxb. Giáo dục, Hà Nội.

Abstract

SITUATION OF RELIGION AND BELIEF OF THE CHAM COMMUNITY IN VIETNAM TODAY

Tran Thi Phuong Anh

Institute for Religious Studies

Vietnam Academy of Social Sciences

Hoang Van Chung

Institute for Religious Studies

Vietnam Academy of Social Sciences

Based on the data collected in the years 2019-2022, the article provides an updated and comprehensive view of the Cham community's religions in Vietnam at present. According to the approach of religious study with a focus on the aspects of faith and objects of worship, dignitaries and followers, community organizations, rituals, and places of worship, it indicates the types of religion, both institutionalized and de-institutionalized religion (belief). On the basis of the theory of trans-cultural diffusion and acculturation, the article also shows some comments about the religious life of the Cham people in recent years.

Keywords: Religion; Cham people; Islam; Bani; Brahmanism; belief.