

VẤN ĐỀ BẢN ĐỊA HÓA TRONG TÍN NGƯỠNG - TÔN GIÁO CỦA NGƯỜI CHĂM Ở MIỀN TRUNG VIỆT NAM

Tóm tắt: Bài viết điểm lại một số quan điểm về vấn đề bản địa hóa và các yếu tố bản địa trong tôn giáo của người Chăm ở Miền Trung Việt Nam. Tác giả tìm hiểu các đặc trưng trong tôn giáo của người Chăm từ thời kỳ Ấn hóa, bản địa hóa và cho đến ngày nay. Trong đó, tác giả muốn nhấn mạnh đến tính khu biệt giữa tôn giáo của tầng lớp quý tộc và của giới bình dân, phân biệt giữa sự bản địa hóa một tôn giáo và việc tiếp nhận một số yếu tố của một tôn giáo nhưng vẫn thực hành tôn giáo truyền thống. Nhưng quan trọng nhất, tác giả muốn chứng minh rằng tôn giáo bản địa của người Chăm đã giữ một vai trò chủ đạo từ sau thế kỷ 15 khi tôn giáo Ấn Độ đã không còn chỗ đứng, từ đây những yếu tố của tôn giáo Ấn Độ hoàn toàn bị cải biên và biến đổi theo tôn giáo truyền thống, tạo nên một thời kỳ bản địa hóa trong tiến trình phát triển về tôn giáo của người Chăm.

Từ khóa: Người Chăm, tôn giáo, bản địa, bản địa hóa, Hindu, Islam.

Dẫn nhập

Theo tín ngưỡng và tôn giáo¹, người Chăm ở Miền Trung Việt Nam, được phân chia thành 4 nhóm chính²: Chăm Jat³ tức là người Chăm vẫn duy trì tín ngưỡng bản địa và không ảnh hưởng một loại hình tôn giáo ngoại lai nào; Chăm Ahiér⁴ (thường được gọi là Chăm Balamôn), tức Chăm ảnh hưởng Hindu giáo; Chăm Awal⁵ (thường được gọi là Chăm Bàn) tức là người Chăm ảnh hưởng Islam giáo; Chăm Islam, tức người Chăm theo Islam giáo dòng Sunni. Như vậy, có thể thấy, theo dòng lịch sử, người Chăm không chỉ duy trì các yếu tố của tín ngưỡng bản địa, vốn tồn tại từ lâu đời, mà họ còn không

* Trung tâm Nghiên cứu Văn hóa Chăm Ninh Thuận.

Ngày nhận bài: 17/4/2017; Ngày biên tập 29/5/2017; Ngày duyệt đăng: 26/7/2017.

ngừng tiếp nhận và cải biên các tôn giáo đến từ bên ngoài như Hindu giáo (đến từ Ấn Độ) và Islam giáo (hình thành từ vùng Trung Đông) tạo nên những sắc thái đa dạng trong sự phân loại tộc người.

Chính sự đa dạng và độc đáo trong các cơ tầng tín ngưỡng - tôn giáo Chăm đã thu hút sự quan tâm tìm hiểu của không ít các học giả, nhà nghiên cứu về tộc người Chăm, ngay từ khi ngành nghiên cứu này vừa “chớm nở”⁶. Trong số các chủ đề nghiên cứu về tín ngưỡng và tôn giáo của người Chăm, sự bản địa hóa hay các yếu tố bản địa chiếm một số lượng đáng kể. Tuy nhiên, trong những nghiên cứu đầu tiên về tín ngưỡng, tôn giáo của người Chăm, các học giả người Pháp chỉ chú trọng nhiều đến các yếu tố ngoại lai, mà ít đề cập đến các đặc trưng bản địa trong đời sống tâm linh của người Chăm⁷. Phải đến sau thời kỳ thuộc địa, tính bản địa trong tín ngưỡng, tôn giáo Chăm mới được nhấn mạnh, mà đầu tiên phải kể đến nhận định của Nghiêm Thâm: “Ấn Độ giáo của người Chăm không còn là nguyên chất mà đã bị pha trộn với tín ngưỡng địa phương”⁸.

Kể từ đó, sự bản địa hóa và các yếu tố bản địa trong tín ngưỡng, tôn giáo của người Chăm liên tục được đề cập trong các sách, báo, công trình nghiên cứu về người Chăm⁹. Tuy nhiên, nếu như các học giả người Pháp chỉ chú trọng có yếu tố ngoại lai khi nghiên cứu về tín ngưỡng, tôn giáo của người Chăm, thì các nhà nghiên cứu sau này lại nhấn mạnh quá nhiều đến các yếu tố bản địa của các tôn giáo như Hindu giáo và Islam giáo khi được du nhập vào cộng đồng Chăm. Như vậy, các học giả ấy chưa phân định rạch ròi giữa việc người Chăm tiếp thu và biến đổi các tôn giáo này ngay từ đầu, hay chỉ tiếp thu một số các yếu tố của các tôn giáo ấy, mà ngược lại vẫn duy trì tín ngưỡng bản địa là chủ đạo. Bài viết này của chúng tôi sẽ tìm hiểu và phân tích về sự du nhập, cũng như mức độ ảnh hưởng của các tôn giáo ấy trong cộng đồng người Chăm trước đây và ngày nay, đồng thời phân định rạch ròi giữa sự *bản địa hóa một tôn giáo* và *tiếp thu một số yếu tố của một tôn giáo* trong trường hợp người Chăm ở Trung Bộ.

1. Tín ngưỡng, tôn giáo của người Chăm thời kỳ Ấn Độ hóa

Người Chăm trước khi là một cộng đồng tộc người của nước Việt Nam thống nhất đã từng là thần dân của vương quốc Champa, một vương quốc từng tồn tại ở miền Trung Việt Nam¹⁰. Trong suốt thời

gian tồn tại của mình, Champa đã trải qua ba thời kỳ lớn là thời kỳ lập quốc (thế kỷ 2 - 4), Ấn hóa (thế kỷ 4 đến 15) và bản địa hóa (từ sau thế kỷ 15)¹¹. Trong thời kỳ Ấn Độ hóa, người Chăm đã tiếp nhận các yếu tố tôn giáo bắt nguồn từ Ấn Độ như Hindu giáo và Phật giáo Mahayana (thường được gọi là Đại thừa), dưới đây chúng tôi chỉ xin giới thiệu một vài nét về Hindu giáo trong thời kỳ Ấn hóa, vì nó liên quan trực tiếp với nghiên cứu của chúng tôi.

Trước hết, cần phải phân biệt giữa Bàlamôn (Brahmanism) và Hindu giáo (Hinduism), hai thuật ngữ mà mọi người thường nhầm lẫn dẫn đến việc đồng nhất chúng với nhau, trong khi hai thuật ngữ này có hai nội hàm khác biệt. Nếu như Bàlamôn là một tôn giáo đa thần sơ khai của người Ấn dựa trên nền tảng của kinh Vệ Đà, thì Hindu giáo chỉ xuất hiện sau này, dựa trên nền tảng triết lý của Upanisad (Áo nghĩa thư), biểu hiện của tôn giáo này là sự tôn sùng nhất thần, mà ở đó ba vị thần Brahma, Vishnu và Shiva vươn lên trở thành những vị thần quan trọng, được kết hợp với nhau để trở thành Trimuti (tương tự hình thức Tam vị nhất thể của Kitô giáo), hay trở thành một Đấng Chí tôn như Thiên Chúa hay Thượng đế trong đạo Kitô và Islam¹². Tuy nhiên, Hindu giáo chủ yếu được phân thành hai hệ phái thờ Shiva và thờ Vishnu¹³.

Đặc điểm quan trọng của Hindu giáo tại Champa chính là việc xây dựng các đền (bằng gạch) để thờ các vị thần có nguồn gốc Ấn Độ, mà trọng tâm là ba vị thần tối cao: Brahma, Vishnu và Shiva, hoặc thờ cả ba vị thần này dưới hình thức tam vị nhất thể¹⁴. Thông qua số lượng các bia ký và hiện vật gắn liền với các đền thờ Hindu, có thể thấy rằng Shiva là vị thần giữ vai trò quan trọng nhất ở Champa; thần Shiva thường được thờ dưới hình ảnh nhân tượng, nhưng phổ biến hơn cả là hình tượng Linga với ba dạng chính được tìm thấy: Linga thông thường, Mukhalinga (Linga có khuôn mặt hoặc đầu thần) và Linga có 3 phần (phần trên tròn đại diện Shiva, phần giữa có 8 mặt tượng trưng cho Vishnu và phần đáy có 4 mặt tượng trưng cho Brahma). Tuy nhiên, Linga thường được thờ trong các ngôi đền của người Chăm còn được kết hợp với một bệ đỡ hình chữ nhật ở phía dưới gọi là Yoni¹⁵.

Ngoài Shiva, người Chăm thời kỳ này còn thờ vợ (sakti) của thần Shiva, ban đầu, vị nữ thần thường được phụng thờ dưới tên gọi

Bhagavati, nhưng từ thế kỷ 11, vị nữ thần này được thờ dưới tên gọi Yapu - Nagara hay Yang Pu Nagara, mà nơi thờ tự chính là Tháp Po Ina Nagar thuộc Nha Trang, Khánh Hòa ngày nay¹⁶. Việc phụng thờ vợ của thần Shiva, theo Nguyễn Thế Anh là biểu hiện cho sự kết hợp giữa tín ngưỡng bản địa (thờ Yang Pu Nagara) và Hindu giáo (thờ Bhagavati)¹⁷, trong khi, Lafont lý giải việc thờ nữ thần này song song với thần Shiva là dấu hiệu cho việc củng cố sự thống nhất Bắc - Nam của vương quốc Champa¹⁸. Thậm chí, Trần Kỳ Phương và Rie Nakamura còn đi xa hơn, khi đưa ra giả thuyết rằng việc phụng thờ Shiva ở Mỹ Sơn (phía Bắc) và thờ vợ của thần ở tháp Po Ina Nagar (phía Nam) phản ánh một sự sùng bái tôn giáo theo những cấu trúc nhị nguyên trong thế giới quan của người Chăm¹⁹.

Bên cạnh đó, trong thời kỳ này người Chăm cũng thờ các vị thần có liên hệ gần gũi với Shiva như Ganesa (vị thần đầu voi, thân người, con của thần Shiva), Skanda (thần chiến tranh, cũng là con của Shiva) và bò thần Nandi (vật cưỡi của thần Shiva), nhưng những hình tượng này chỉ được phụ thờ bên cạnh thần Shiva²⁰. Ngoài ra, cũng có một số đền thờ, hiện vật thờ liên quan đến các vị thần như Brahma, Vishnu, Laksmi (vợ của Vishnu)... cho thấy người Chăm cũng thờ phụng các vị thần này dù ít phổ biến hơn²¹. Như vậy, từ sự phổ biến của việc thờ phụng thần Shiva và các vị thần gần gũi với vị thần này có thể thấy hệ phái Saivism (phái thờ Shiva) có vai trò quan trọng trong Hindu giáo ở Champa.

Tuy nhiên, cũng cần phải lưu ý rằng, trong suốt thời kỳ ảnh hưởng của Hindu giáo (và cả Phật giáo) ở Champa nói riêng cũng như cả khu vực Đông Nam Á nói chung, các thần linh và các yếu tố khác của những tôn giáo này như kinh sách, lịch pháp và các nghi thức cúng tế trên các đền, tháp chỉ được thờ phụng, sử dụng và thực hành bởi hoàng gia và giới quý tộc²². Trong khi đó, đại bộ phận giới bình dân vẫn theo tín ngưỡng bản địa, như thờ các nhiên thần trong tự nhiên (trời, đất, núi, sông, biển, tục thờ đá, hòn lúa hay con vật, cây cối...), các nhân thần (anh hùng, nhân vật bản xứ), thờ cúng tổ tiên²³. Dù vậy, trong suốt hơn ngàn năm tồn tại ở Champa, một số yếu tố của các tôn giáo Ấn Độ, nhất là Hindu giáo không thể không ảnh hưởng đến giới bình dân như phong tục kiêng thịt bò, hỏa thiêu khi chết...

Nói như vậy, nhưng cũng không nên đồng nhất giữa việc ảnh hưởng một vài yếu tố của một tôn giáo với việc tiếp nhận và thực hành tôn giáo ấy, vì giới bình dân Chăm chỉ tiếp nhận một số yếu tố của Hindu giáo, trong khi tín ngưỡng bản địa vẫn giữ vai trò chủ đạo trong đời sống tâm linh của người Chăm. Ngược lại, tầng lớp vua, chúa, quý tộc lại tiếp thu Hindu giáo qua việc phụng tế các thần linh và thực hiện các nghi lễ của tôn giáo này. Như vậy, trong thời kỳ này tín ngưỡng, tôn giáo của người Chăm chia ra làm hai phần rõ rệt: Tôn giáo của giới hoàng gia, quý tộc bắt nguồn từ Ấn Độ; Tín ngưỡng bản địa, nhưng ảnh hưởng một vài yếu tố Hindu giáo, của giới bình dân.

2. Sự suy tàn của tôn giáo Ấn Độ và phổ cập của tín ngưỡng bản địa trong thời kỳ bản địa hóa

Thời kỳ bản địa hóa được đánh dấu bằng sự sụp đổ của thành Vijaya (năm 1471)²⁴, từ đây, tôn giáo được người Chăm ở tầng lớp trên tiếp nhận từ Ấn Độ hoàn toàn sụp đổ nhường chỗ cho những tín ngưỡng bản địa, ảnh hưởng một vài yếu tố Hindu giáo, phát triển. Trong thực tế, bản thân những tín ngưỡng này đã lấn áp, thậm chí bao trùm cả những tàn dư của Hindu giáo, vì vậy, chúng tôi sử dụng từ “phổ cập” trong tiêu đề, để nói về hiện tượng này.

Sự suy tàn và sụp đổ của nền văn minh Ấn giáo nói chung và Hindu giáo ở Champa nói riêng, từ thế kỷ 15, là điều đã được các nhà nghiên cứu chứng minh, tuy nhiên, sự phổ cập của tín ngưỡng bản địa, trong thời điểm này, vẫn ít được minh họa cụ thể, nhưng điều đó không có nghĩa là nó phi thực tế hoặc chỉ là suy diễn vô căn cứ. Sự thật, hiện tượng các yếu tố của Hindu giáo bị bản địa hóa bởi các đức tin địa phương, mà người Chăm ngày nay vẫn đang thực hành, là không thể chối cãi. Nó cho phép chúng tôi khẳng định rằng tín ngưỡng của giới bình dân đã từng lấn áp cả những yếu tố vốn trước đây là minh chứng cho niềm tin Hindu giáo đã được thực hành bởi hoàng gia và quý tộc, chúng tôi sẽ dành phần này để chứng minh giả thuyết này, bằng chính việc tham chiếu đời sống tín ngưỡng của người Chăm hiện nay.

Trước hết, sự lấn áp và bao trùm của tín ngưỡng bản địa với Hindu giáo được thể hiện rõ nhất thông qua những sự biến đổi các vị thần được thờ tự tại các đền thờ Hindu. Chẳng hạn, theo các bia ký cổ, khu đền tháp Hindu ở Nha Trang, Khánh Hòa ngày nay, là nơi thờ tự phụ

nhân của thần Shiva trong thời kỳ Ấn hóa²⁵, nhưng ngày nay trong truyền thuyết của người Chăm, Bà là vị thần sinh ra từ áng mây và bọt biển, người tạo ra vũ trụ, vạn vật, dạy cho người Chăm cày cấy, dệt vải²⁶.... Từ huyền thoại này, người Chăm thờ Po Ina Nagar như vị thần sáng thế, không hề đề cập đến các yếu tố Hindu của vị nữ thần, sau này người Chăm chuyển bà về thờ tự tại nơi có người Chăm đang sinh sống, mà nổi tiếng nhất là đền thờ Po Ina Nagar tại Hữu Đức, Ninh Phước, Ninh Thuận²⁷.

Hiện tượng này cũng diễn ra tại nhiều đền tháp mà người Chăm vẫn thờ phụng ở Ninh Thuận và Bình Thuận. Trường hợp tháp Po Klaong Girai (Phan Rang - Tháp Chàm, Ninh Thuận) là một điển hình. Ngôi tháp này hiện thờ vua Po Klaong Girai - một vị vua có nhiều công trạng với người dân bản xứ, vị vua - thần này được thờ dưới hình tượng một Mukhalinga (kèm với Yoni) trong đền chính của ngôi tháp²⁸. Tuy nhiên, Linga, như đã nói, vốn là một biểu tượng xuất phát từ Hindu giáo, tượng trưng cho thần Shiva, tư liệu khắc trên mi cửa của tháp chính của cụm tháp chính cũng xác nhận điều này, theo đó, ngôi tháp này được xây dựng bởi vua Jaya Sinhavarman III (1285-1307) để thờ vị thần Jaya Sinhavarmalingesvara (trong đó Sinhavarman là tên của vua và Lingesvara là một tên hiệu của thần Shiva được thờ dưới biểu tượng Linga)²⁹. Như vậy, ngôi tháp này được xây dựng (khoảng thế kỷ 13 - 14) để thờ thần Shiva, dưới danh xưng Jaya Sinhavarmalingesvara, vì thần Shiva ở Champa thường được thờ dưới nhiều danh xưng khác nhau, như Shiva ở Mỹ Sơn là Bhadesvara³⁰.

Minh chứng tiếp theo về sự bản địa hóa Hindu giáo được thể hiện ở việc thờ Linga Po Nai trên núi Chà Bang. Hiện nay, trên đỉnh núi Chà Bang có một Linga gồm 3 đoạn (phần đế vuông, phần giữa hình bát giác và phần đỉnh là trụ tròn) được đồng nhất với Po Nai, một vị nữ thần bản địa của người Chăm, hằng năm phụng tế cho Po Nai vẫn thường được tổ chức ở đây³¹. Tuy nhiên, nguyên bản đây là một dạng Linga đặc biệt, bắt nguồn từ Hindu giáo, thường được thể hiện gồm 3 phần tượng trưng cho Samsara (nguyên lý sinh - trụ - diệt luân phiên tuần hoàn của vũ trụ và vạn vật): phần vuông bên dưới tượng trưng cho thần sáng tạo Brahma, phần giữa hình bát giác tượng trưng cho

thần bảo tồn Vishnu và phần đỉnh tròn tượng trưng cho thần hủy diệt Shiva³². Như vậy, biểu tượng Linga trên núi Chà Bang có thể đã được bản địa hóa từ biểu tượng của tam vị nhất thể (Trimuti) trong Hindu giáo thành biểu tượng cho Po Nai - một vị nữ thần bản xứ.

Tuy nhiên, dù các yếu tố của tín ngưỡng địa phương đã thay thế các yếu tố của Hindu giáo cũng như chi phối toàn bộ đời sống tín ngưỡng của người Chăm (từ sau thế kỷ 15 đến nay) thì một số tàn dư của tôn giáo này vẫn còn dấu vết trong văn hóa tâm linh của người Chăm. Trong đó, trước hết phải kể đến việc những bài kinh cúng tế và tẩy uế đền tháp có nhắc đến danh xưng Shiva ở đoạn mở đầu³³; các bài kinh đọc trong các lễ tôn chức của tu sĩ Basaih (bắt nguồn từ tầng lớp tu sĩ Hindu giáo) thì có xen chữ Chăm và Phạn; các bài kinh trong nghi lễ thì có âm tiết Om hay Omkara (bắt nguồn từ biểu tượng Aum trong Hindu giáo) ở ngay phần đầu bài kinh³⁴; biểu tượng Homkar (cũng bắt nguồn từ âm tiết Aum của Ấn Độ) thường được vẽ ở 8 hướng trong nghi lễ tẩy uế đền tháp, được vẽ lên lễ vật trong lễ cúng thần lửa trên đền tháp, được vẽ trên đòn khiên người chết trong tang lễ của người Chăm Ahiér hay được vẽ trên bùa, chú, các văn bản, thư tịch cổ của người Chăm³⁵; cũng như tập tục kiêng ăn thịt bò, và hỏa thiêu khi qua đời của người Chăm Ahiér tương tự các tín đồ Hindu giáo ở Ấn Độ.

Tuy nhiên, sự xuất hiện danh xưng Shivayang ở đầu các bài kinh không thể hiện rằng người Chăm ngày nay thờ Shiva (hay bất kỳ một vị thần nào của Hindu giáo mà một số nhà nghiên cứu thường suy luận³⁶). Có chăng điều này chỉ thể hiện người Chăm ngày nay đã tiếp biến các kinh văn của Hindu giáo vào đời sống tín ngưỡng của mình, và việc nhắc đến tên gọi Shiva chỉ mang tính chất thủ tục mở đầu một đoạn kinh, ngược lại Shiva không hề có tên trong thần phả của người Chăm. Một số nhà nghiên cứu cũng cho rằng, Po Ginuer Mantri, mà người Chăm ngày nay vẫn cầu cúng, chính là thần Shiva trong Hindu giáo³⁷, tuy nhiên, Po Ginuer Mantri chỉ là tên gọi của vị thần được đồng nhất với hình tượng thần trên tấm phù điêu ở các đền, tháp của người Chăm, không có một căn cứ nào cho thấy đây chính là Shiva, vì chỉ có ở đền, tháp Po Klaong Girai, Po Ginuer Mantri mới gắn với hình ảnh Shiva trên tấm phù điêu trước cửa tháp chính, còn ở những đền, tháp khác của người Chăm thì Po Ginuer Mantri không hề có liên hệ gì với thần

Shiva. Vậy không thể hoàn toàn đồng nhất Po Ginuer Mantri với Shiva - một vị thần mà ngày nay người Chăm không hề thờ phụng.

Mặt khác, dù có một số thuật ngữ gốc Phạn trong các bài kinh tôn chức của tu sĩ Basaih, nhưng phần lớn ngôn ngữ trong các bài kinh này vẫn là chữ Chăm. Đó chỉ là tàn dư của việc sử dụng kinh văn Ấn Độ. Thuật ngữ Om hay biểu tượng Homkar, được người Chăm sử dụng bắt nguồn từ Ấn Độ nhưng đã bị biến đổi nhiều theo quan niệm của người Chăm. Phong tục hỏa thiêu khi chết của người Chăm Ahiér có nguồn gốc từ Ấn Độ, nhưng người Chăm không hỏa thiêu hoàn toàn như người Ấn theo Hindu giáo, thay vào đó, họ giữ lại chín mảnh xương trán và chôn vào Kút (nghĩa trang của dòng họ mẹ) để linh hồn mãi mãi về với tổ tiên ở thế giới bên kia³⁸. Vì vậy, ta chỉ nên xem những yếu tố này là tàn dư của một thời kỳ mà Hindu giáo đã ảnh hưởng đến tín ngưỡng của giới bình dân Chăm trong thời Ấn Độ hóa còn tồn tại từ thời kỳ bản địa hóa cho đến nay.

Tóm lại, từ thế kỷ 15, Hindu giáo của tầng lớp quý tộc rơi vào suy thoái, các yếu tố của tín ngưỡng bản địa, pha trộn với một vài yếu tố Hindu, đã biến đổi các biểu tượng, cơ sở và cách thức thờ tự của Hindu giáo. Kể từ đó cho đến nay, tín ngưỡng bản địa của người Chăm trở thành yếu tố chủ đạo cấu thành nền văn hóa tâm linh của người Chăm, các yếu tố của các tôn giáo ngoại lai có nguồn gốc Ấn Độ chỉ còn là tàn dư, dấu vết. Một khi đã từ bỏ Hindu giáo và theo tín ngưỡng của đại chúng, người Chăm không hề biết đến Shiva, Vishnu hay Brahman, thay vào đó họ chỉ thờ các nhiên thần, nhân thần có nguồn gốc bản địa như Po Ina Nagar, Po Klaong Girai, Po Romé.... Nói cách khác, từ đó đến nay, tín ngưỡng của cư dân địa phương đã biến đổi, lấn áp và bao trùm các tôn giáo, đến từ Ấn Độ, mà tầng lớp trên đã tiếp nhận từ thế kỷ 2. Chính xác hơn, có thể nói rằng: tôn giáo Ấn Độ của tầng lớp ấy đã bị bản địa hóa bởi tín ngưỡng của tầng lớp bình dân.

3. Tiếp nhận và bản địa hóa Islam giáo

Cho dù dấu ấn của những nhóm người Islam giáo ngoại quốc đã xuất hiện ở Champa từ khoảng thế kỷ thứ 10, tuy nhiên chỉ dấu về sự xuất hiện của một cộng đồng bản địa theo Islam giáo là rất mờ nhạt. Cho đến tận thế kỷ 16, Islam giáo, thông qua mối quan hệ với các tiểu quốc Đông Nam Á hải đảo, mới bắt đầu có chỗ đứng trong vương

quốc này, từ đó hình thành một cộng đồng người Chăm theo Islam giáo, tức là cộng đồng người Chăm Awal/Bàni ngày nay³⁹. Dù vậy, ngay từ khi tiếp nhận Islam giáo, người Chăm không ngừng cải biến tôn giáo này thành một thứ tôn giáo bản địa, khác biệt hoàn toàn với cách thực hành đức tin của cộng đồng Islam giáo chính thống. Những nghiên cứu tham chiếu về cách thức thực hành tín ngưỡng - tôn giáo của cộng đồng người Chăm này sẽ cho chúng ta thấy được sự pha trộn giữa các đặc trưng của tín ngưỡng bản địa với các yếu tố của Islam giáo từ bên ngoài du nhập vào.

Trước hết, tôi đề cập đến những yếu tố của tín ngưỡng địa phương vẫn được duy trì trong đời sống tâm linh của người Chăm Awal. Tín ngưỡng bản địa của người Chăm nói riêng và cư dân Đông Nam Á nói chung bao gồm: tục thờ đa thần trong đó có các thiên thần, nhiên thần của Hồn linh giáo và các nhân thần là các vị vua, hoàng hậu, anh hùng, nhân vật có công với xứ sở, dân tộc; thờ cúng ông bà, tổ tiên và người thân đã khuất... Người Chăm Awal, cũng như Chăm Ahiér đều duy trì niềm tin vào vạn vật, vì vậy họ luôn tổ chức các nghi lễ cúng ruộng, cúng và tẩy uế đất đai, nhà cửa và nhiều lễ nghi nông nghiệp khác, đồng thờ họ thờ rất nhiều vị nhân thần trong các nghi lễ như Rija Nagar, Rija Praong.... Hằng năm, họ cũng thường lên các đền, tháp để dâng lễ cho thần linh bên cạnh người Chăm Ahiér⁴⁰.

Cũng như Chăm Ahiér, người Chăm Awal cũng có niềm tin vào linh hồn của người đã chết vì vậy họ thường sử dụng bùa chú, tổ chức các nghi lễ trừ tà khi bị các linh hồn quấy rầy, họ cũng tôn thờ những người thân đã chết, vì tin rằng người quá cố vẫn còn tồn tại ở một kiếp sống khác, do vậy khi tổ chức tang lễ, người Chăm Awal thường tổ chức nghi thức đem của cải, bánh trái gửi cho người đã khuất ở thế giới bên kia. Người Chăm Awal cũng thực hiện nghi thức cúng tế cho ông bà, tổ tiên và người đã khuất trong nhiều dịp như lễ của cộng đồng như nghi lễ tảo mộ và cúng gia tiên trước khi bắt đầu tháng lễ Ramawan, họ cũng thường xuyên tổ chức dâng mâm cỗ cho người thân đã khuất mỗi khi có dịp muốn cầu an và tạ ơn ông bà, tổ tiên⁴¹.

Trái ngược với tín ngưỡng bản địa, người Chăm Awal tiếp nhận một vài yếu tố của Islam giáo, nhưng thực hành nó theo một cách thức khác biệt hoàn toàn với cộng đồng Islam chính thống trên thế giới.

Đầu tiên, người Chăm Awal xem Po Awlaoh (tức là Thượng đế - Allah của Islam giáo) là vị thần tối cao của mình, ngoài ra họ còn thờ cúng các vị thần có nguồn gốc từ Islam như Mohamad, Ali, Fatimah,... Tuy nhiên, khác với cách thức tôn thờ Allah, của người Islam, như là một Thượng đế duy nhất, người Chăm Awal xem Po Awlaoh chỉ là một vị thần đứng đầu trong hệ thống thần linh của mình, ngược lại dưới đó họ tôn thờ rất nhiều các vị thần linh khác⁴². Người Chăm Awal cũng tiếp nhận Kinh Qur'an của Islam giáo, nhưng các chức sắc thường không xem kinh sách này đúng với bản chất của một cuốn giáo lý răn dạy và hướng dẫn tín đồ thực hiện đức tin, mà chỉ là một văn bản tế lễ được xướng lên trong các nghi lễ cộng đồng hay trong các nghi lễ vòng đời người mà ít nhiều nhuộm màu thần bí, ngay bản thân các tu sĩ cũng không giải thích được ý nghĩa những lời họ xướng lên trong những dịp này⁴³.

Cũng như người Islam giáo, người Chăm Awal cũng kiêng thịt heo, cũng xây dựng thánh đường, nhưng thánh đường của người Chăm hoàn toàn khác biệt với thánh đường Islam, đó không phải là nơi tín đồ đến để đọc kinh, cầu nguyện mà chỉ được mở cửa trong một số thời gian nhất định trong năm và chủ yếu là lễ hội Ramawan⁴⁴. Người Chăm Awal cũng tổ chức lễ hội Ramawan hằng năm, một lễ hội bắt nguồn từ tháng chay niệm của người Islam, tuy nhiên việc thực hiện nghi thức chay niệm này chỉ được thực hiện bởi các tu sĩ, còn lại các người dân vẫn sinh hoạt bình thường. Người Chăm Awal khi đến tuổi trưởng thành thường tổ chức các nghi lễ thành đinh như Kareh (cho nữ) và Katat (cho nam) mà chắc rằng có nguồn gốc từ Islam, nhưng cách thức tổ chức, thực hiện các nghi lễ này hoàn toàn không có điểm gì giống với cộng đồng Islam giáo thuần thành mà thay vào đó mang nhiều dấu ấn bản địa⁴⁵.

Như vậy, một mặt cộng đồng người Chăm Awal tiếp nhận một số yếu tố của Islam giáo, tuy nhiên, bản thân những yếu tố ấy lại không được thực hành một cách nghiêm ngặt theo đúng giáo lý, giáo luật của Islam giáo nên cộng đồng Chăm Awal được gọi là cộng đồng Islam giáo không chính thống. Mặt khác, cộng đồng này vẫn duy trì và thực hành phổ biến các tín ngưỡng mang tính chất bản địa như tục đa thần, thờ cúng tổ tiên... do vậy họ cũng được xem như cộng đồng Islam

giáo nhưng đã bản địa hóa. Tóm lại, dù có một cộng đồng Chăm ảnh hưởng Islam giáo, nhưng các yếu tố của Islam giáo khi được thực hành đã không còn tính chính thống và pha trộn với nhiều yếu tố bản địa, cả hai yếu tố đó đã cấu thành nên đời sống tín ngưỡng tôn giáo của cộng đồng người Chăm Awal.

4. Kết luận

Bài viết này vừa điểm lại các nghiên cứu về vấn đề bản địa hóa trong tín ngưỡng - tôn giáo của người Chăm ở Miền Trung Việt Nam. Trong đó, chúng tôi minh định rằng trong thời kỳ Ấn hóa, người Chăm không hoàn toàn theo các tôn giáo của Ấn Độ. Trong thực tế những tôn giáo này chỉ dành cho hoàng gia và quý tộc. Ngược lại, đại bộ phận quần chúng bình dân vẫn theo tín ngưỡng bản địa và chỉ ảnh hưởng một số ít các yếu tố của tôn giáo Ấn Độ. Tín ngưỡng bản địa này vẫn âm ỉ, dai dẳng tồn tại, dù bị che lấp bởi các tôn giáo Ấn Độ của tầng lớp trên, và chính nó sẽ đóng một vai trò quan trọng trong đời sống tâm linh của người Chăm, khi họ từ bỏ các tôn giáo ngoại lai và quay về với các niềm tin bản địa. Như vậy, chúng tôi cũng muốn phân định rạch ròi giữa việc tiếp nhận một tôn giáo từ bên ngoài với việc chỉ ảnh hưởng một vài yếu tố của tôn giáo ấy trong đời sống tín ngưỡng của người Chăm.

Cho thế kỷ 15, người Chăm không còn tôn thờ các thần linh, sử dụng các kinh kệ và thực hành các tín điều của Hindu giáo nữa, kể từ đó, tín ngưỡng bản địa truyền thống trở thành tín ngưỡng quan trọng nhất của họ, các yếu tố trước đây vốn là của Hindu giáo bị cải biến và lấn áp theo các niềm tin bản địa. Các đền, tháp, tượng thờ, kinh sách Hindu giáo bị cải biên và nhận thức theo nhãn quan của tín ngưỡng bình dân. Nói cách khác, Hindu giáo của giới quý tộc trước đây đã hoàn toàn bị biến đổi và bao trùm bởi tín ngưỡng bản địa và tồn tại cho đến ngày nay. Cũng vào thời điểm này, Islam giáo du nhập vào xã hội của người Chăm, nhưng tôn giáo này cũng không thể tránh khỏi sự cải biên, tiếp biến, pha trộn nhiều với các yếu tố bản địa và đánh mất tính chính thống của một tôn giáo tôn thờ Thượng đế duy nhất. Cũng từ thời điểm ấy, cộng đồng Chăm phân hóa thành hai bộ phận vừa đối lập vừa thống nhất: nhóm nào theo tín ngưỡng bản địa pha trộn với một số yếu tố của Islam và tàn dư Hindu giáo trở thành nhóm Chăm

Awal/Bàni; trong khi cộng đồng Chăm còn lại vẫn theo tín ngưỡng bản địa ảnh hưởng một số yếu tố của Hindu giáo, tức là nhóm người Ahiér/Bàlamôn./.

CHÚ THÍCH:

- 1 Trong bài viết này, chúng tôi tiếp cận “tín ngưỡng” và “tôn giáo” như hai thuật ngữ ám chỉ hai nội hàm khác nhau. Trong đó, tín ngưỡng bao gồm tục thờ đa thần, mà đa phần là các nhiên thần (Hồn linh giáo) và các thần linh bản địa, tục thờ cúng tổ tiên.... Mặt khác, tôn giáo bao gồm các yếu tố được du nhập từ các tôn giáo có nguồn gốc ngoại lai, như một số các yếu tố của Hindu giáo và Islam giáo ở người Chăm.
- 2 Từ trước đến nay, có nhiều cách phân loại tộc người Chăm, phổ biến nhất là cách phân loại người Chăm theo nhóm địa phương, cụ thể theo Inrasara, nhà nghiên cứu Bùi Khánh Thế chia người Chăm thành Chăm Đông (Chăm ở Ninh Thuận, Bình Thuận), Chăm Giữa (ở Nam Bộ), Chăm Tây (ở Campuchia), dẫn theo: Inrasara (1994), *Văn học Chăm*, Nxb. Văn hóa dân tộc, Hà Nội: 12. Trong khi nhóm tác giả Phan Xuân Biên, Phan An, Phan Văn Dốp phân chia người Chăm thành Chăm Thuận Hải (là một tỉnh cũ bao gồm hai tỉnh Ninh Thuận và Bình Thuận ngày nay) và Chăm An Giang, xem thêm: Phan Xuân Biên, Phan An, Phan Văn Dốp (1992), *Văn hóa Chăm*, Nxb. Khoa học xã hội, Hà Nội: 5 - 7. Trong khi, Thành Phần chia người Chăm thành ba nhóm: Chăm Hroi ở Phú Yên, Bình Định..., Chăm Klak (cũ) ở Ninh Thuận, Bình Thuận và Chăm Biruw (mới) ở Nam Bộ, xem thêm: Thành Phần (2007), *Danh mục Thư tịch Chăm ở Việt Nam*, Nxb. Trẻ, Tp. Hồ Chí Minh: 12. Tuy nhiên, trong bài viết này chúng tôi sử dụng cách phân loại người Chăm thành 4 nhóm dựa trên tín ngưỡng - tôn giáo của Sakaya, vì theo chúng tôi cách phân chia này hợp lý, thể hiện đầy đủ bản chất, đặc điểm và sự khác biệt giữa các nhóm người Chăm, về cách phân loại này có thể xem: Sakaya (2010), *Văn hóa Chăm: nghiên cứu và phê bình*, Nxb. Phụ nữ, Hà Nội: 219 - 220.
- 3 Thuật ngữ “Jat” có nghĩa là “tự nhiên, trong sạch, tinh khiết” ám chỉ cho người Chăm chuẩn, chăm gốc, Chăm không theo tôn giáo ngoại lai, xem thêm: E. Aymonier, A. Cabaton (1906), *Dictionnaire Cam – Français*, Imprimerie Nationale, Paris: 143; Bùi Khánh Thế (1995), *Từ điển Chăm - Việt*, Nxb. Khoa học xã hội, Hà Nội: 196.
- 4 Thuật ngữ “Ahiér” có nghĩa là “sau, phần sau, sau cùng”, ám chỉ người Chăm chưa cải giáo sang Islam, mà còn ảnh hưởng Hindu giáo, tức là cộng đồng người Chăm Bàlamôn, xem thêm: Rie Nakamura (2009), “Awar - Ahier: two keys to understanding the cosmology and ethnicity of the Cham people (Ninh Thuan province, Vietnam)”, trong *Champa and Archaeology of Mỹ Sơn*, Hardy - Cucarzi, & Zolese (Đồng chủ biên), NUS Press, Singapore: 86; Sakaya (2010), sđd: 217; Thành Phần (2014), “Bảo tồn và phát huy nét đẹp văn hóa truyền thống qua lễ tục Ew muk kei, lễ hội Katé - Ramawan và lễ hội Rija Nagar”, trong *Những vấn đề văn hóa - xã hội người Chăm ngày nay*, Nxb. Trẻ, Tp. Hồ Chí Minh: 7.
- 5 Thuật ngữ “Awal” có nghĩa là “trước, đầu tiên, phần đầu, sớm”, ám chỉ cho người Chăm tiếp thu một số yếu tố Islam, trở thành cộng đồng Chăm ảnh hưởng Islam giáo, tức là cộng đồng người Chăm Bàni, xem: Rie Nakamura (2009), sđd: 86; Sakaya (2010), sđd: 217; Thành Phần (2014), sđd: 7.

- 6 Theo một thống kê gần đây, có khoảng 2.282 sách, báo, bài viết về Champa và người Chăm, trong đó có khoảng 80 công trình chuyên về tín ngưỡng, tôn giáo của người Chăm, hầu hết các công trình còn lại, dù theo nhiều chủ đề khác nhau, đều ít nhiều đề cập đến tín ngưỡng, tôn giáo của người Chăm. Xem thêm: Phân Viện Văn hóa Nghệ thuật miền Trung (2002), *Tổng thư mục Champa*, Viện Văn hóa Nghệ Thuật ấn hành, Huế.
- 7 Các nghiên cứu về tín ngưỡng, tôn giáo Chăm có thể xem: E. Aymonier (1891), *Les Tchampa et leurs religions*, Ernest Leroux, Paris; L. Finot (1901), “La religion des Chams d’après les monuments”, trong *BEFEO (Bullentins de l’Ecole Francaise d’Extrême-Orient/ Tập san của Viện Viễn Đông Bác Cổ)*, Paris: 12-33; A. Cabaton (1902), *Nouvelles recherches sur les Cham*, EFEO (Ecole Francaise d’Extrême-Orient/ Viện Viễn Đông Bác Cổ Pháp), II, Paris; R.P. Durand (1903), “Les Cham Bani”, trong *BEFEO*, III, Paris: 54-62; Paul Mus (1933), “L’Inde vue de l’Est. Cultes indiens et indigènes au Champa”, trong *BEFEO*, XXXIII-1, Paris: 367-410.
- 8 Nghiên Thâm (1962), “Tôn giáo của người Chăm ở Việt Nam”, trong *Nguyệt san Quê hương*, số tháng 4, Saigon: 119-120.
- 9 Về các sách, báo liên quan đến tín ngưỡng, tôn giáo người Chăm thời hậu thuộc địa đến nay, xem thêm: Dohamide (1965), “Hội giáo tại Việt Nam”, *Bách khoa*, số 193-194: 155-156; Mah Mod (1974), “Bước đầu tìm hiểu về tôn giáo, tín ngưỡng của người Chăm ở Việt Nam”, *Dân tộc học*, số 4: 97-101; Phan Văn Dớp (1989), “Tôn giáo của người Chăm ở Thuận Hải”, trong *Người Chăm ở Thuận Hải*, Phan Xuân Biên (Chủ biên), Sở Văn hóa - Thông tin, Ninh Thuận: 159 -296; Vương Hoàng Trù (2001), “Vai trò của tín ngưỡng dân gian Chăm trong đời sống người Chăm Ninh Thuận”, *Nghiên cứu Tôn giáo*, số 6: 56-64; Lương Ninh (2003), “Tôn giáo tín ngưỡng của người Chăm”, *Nghiên cứu Tôn giáo*, số 6: 42-45; Trần Tiến Thành (2003), “Vài nét về nguồn gốc và loại hình tín ngưỡng - tôn giáo cổ của cộng đồng người Chăm ở nước ta”, *Nghiên cứu Tôn giáo*, số 6: 46-52; Phú Văn Hãn (2004), “Islam giáo và các nghi lễ, tập quán của người Chăm ở Nam Bộ”, *Nghiên cứu Tôn giáo*, số 6: 41-49; Phan Quốc Anh (2004), “Tôn giáo của người Chăm ở Ninh Thuận”, *Văn hóa Nghệ thuật*, số 8: 38- 43; Trương Tiến Hưng (2006), “Mấy 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: 47-52; Hoàng Minh Đô (Chủ biên) (2006), *Tín ngưỡng, tôn giáo trong cộng đồng người Chăm ở Ninh Thuận*, Bình Thuận, Nxb. Lý luận Chính trị, Hà Nội; Nguyễn Hồng Dương (2007), *Một số vấn đề cơ bản về tôn giáo, tín ngưỡng của cộng đồng người Chăm ở hai tỉnh Bình Thuận, Ninh Thuận*, Nxb. Khoa học xã hội, Hà Nội; Sakaya (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: 131-173; Thành Phần (2011), “Một số vấn đề nghiên cứu liên quan đến tín ngưỡng - tôn giáo truyền thống của người Chăm hiện nay ở Việt Nam”, trong *Hiện đại và động thái của truyền thống ở Việt Nam: những cách tiếp cận nhân học*, Nxb. Đại học Quốc gia, Tp. Hồ Chí Minh: 215 -227; Quảng Văn Đại (2015) “Tín ngưỡng và tôn giáo của người Chăm Ninh Thuận”, trong *40 năm nghiên cứu văn hóa Chăm*, Nxb. Văn hóa Dân tộc, Hà Nội: 215- 224,...
- 10 G. Maspero (1928), *Le Royaume de Champa*, G. Van Oest, Paris et Bruxelles; P.B. Lafont (2011), *Vương quốc Champa : Địa dư – Dân cư - Lịch sử*, IOC (International Office of Champa), San Jose.

- 11 P.B. Lafont (2011), sđd: 134 – 136.
- 12 J. Nehru (1990), *Phát hiện Ấn Độ*, Nxb. Văn học, tập 1, Hà Nội: 119; Heinrich Zimmer (2006), *Triết học Ấn Độ một cách tiếp cận mới*, Nxb. Văn hóa thông tin, Hà Nội: 389-414; Bá Trung Phụ (2009), “Tìm hiểu về Hindu giáo Ấn Độ”, *Nghiên cứu Tôn giáo*, số 2: 56; Doãn Chính (Chủ biên) (2011), *Veda Upanishad: Những bộ kinh triết lý tôn giáo cổ Ấn Độ*, Nxb. Chính trị Quốc gia, Hà Nội: 62-91.
- 13 W. Durant (2013), *Lịch sử Văn minh Ấn Độ*, Nxb. Tổng hợp Thành phố Hồ Chí Minh: 217-219; Vũ Dương Ninh (Chủ biên) (2005), *Lịch sử Văn minh Thế giới*, Nxb. Giáo dục, Hà Nội: 89.
- 14 L. Finot (1901), sđd: 12-33.
- 15 G. Maspero (1928), sđd: 9-10; P-B. Lafont (2011), sđd: 72. Về sự phụng tế Shiva qua biểu tượng kết hợp Linga - Yoni xem thêm: Cao Huy Đình (2003), *Tìm hiểu thần thoại Ấn Độ*, Nxb. Khoa học xã hội, Hà Nội: 167; Ngô Văn Doanh (2005), “Thờ Sivalinga - Từ Ấn Độ tới Champa”, *Di sản Văn hóa*, số 2 (11): 71-75; Bá Trung Phụ (2013), “Tìm hiểu hình tượng Linga trong đời sống tâm linh Bàlamôn giáo của Chăm”, trong *Tập Nghiên cứu Văn hóa Chăm I*, Nxb. Tri thức, Hà Nội: 18-20.
- 16 L. Finot (1901), sđd: 15; G. Maspero (1928), sđd: 10; P-B. Lafont (2011), sđd: 73.
- 17 Nguyễn Thế Anh (1995), “The Vietnamization of the Cham Deity Pô Nagar”, trong *Asia Journal*, Vol. 2, No.1, The Center for Area Studies, Seoul National University, Seoul: 55.
- 18 P-B. Lafont (2011), sđd: 73.
- 19 Trần Kỳ Phương, Rie Nakamura (2008), *The Mỹ Sơn and Pô Nagar Nha Trang Sanctuaries: On the Cosmological Dualist Cult of the Champa kingdom in Central Vietnam as Seen from art and anthropology*, Asia Research Institute Working Paper 10, Singapore: 18.
- 20 L. Finot (1901), sđd: 17.
- 21 G. Maspero (1928), sđd: 11; P-B. Lafont (2011), sđd: 73-74.
- 22 D. G. E. Hall (1997), *Lịch sử Đông Nam Á*, Nxb. Chính trị Quốc gia, Hà Nội: 46; Sakaya (2010), sđd: 236-237; P-B. Lafont (2011), sđd: 71.
- 23 Về hệ thống thần linh Chăm xem: Sakaya (2003), *Lễ hội của người Chăm*, Nxb. Văn hóa dân tộc, Hà Nội: 241-246; Sử Văn Ngọc (2015), *Lễ nghi cuộc đời của người Chăm Ahiér*, tập 3, Nxb. Khoa học xã hội, Hà Nội: 13-17; Đổng Thành Danh (2016), “Hệ thống thần điện của người Chăm”, *Nghiên cứu Tôn giáo*, số 2 (152): 105-116.
- 24 P-B. Lafont (2011), sđd: 183-185; Đổng Thành Danh (2015), “Quá trình bản địa hóa văn hóa Hội giáo ở Miền Trung Việt Nam”, *Văn hóa học*, số 1 (23): 12-19.
- 25 Trần Kỳ Phương – Rie Nakamura (2008), sđd.
- 26 Inrasara (1994), sđd: 36-39; Sakaya (2010), sđd: 237-238; P-B. Lafont (2011), sđd: 79-80; William B Noseworthy (2015), “The mother Goddess of Champa: Po Ina Nagar”, trong *Suvannabhumi*, Vol. 7 No. 1, Busan: 111-113.
- 27 William B. Noseworthy (2015), sđd: 123-125.
- 28 Dohamine, Dorohiem (1965), *Dân tộc Chăm lược sử*, Saigon: 141-145; Nguyễn Đình Tư (1974), *Non nước Ninh Thuận*, Sóng mới, Saigon: 76-83; Ngô Văn Doanh (1994), *Tháp cổ Champa sự thật và huyền thoại*, Nxb. Văn hóa thông tin, Hà Nội: 175-186.
- 29 E. Aymonier (1891), “Première étude sur les inscriptions tchames”, trong *Journal Asiatique* XVII-1: 70; Ngô Văn Doanh (2005), sđd: 72.

- 30 Bhadresvara cũng là tên ghép giữa vua Bhadravarman (người cho xây dựng ngôi đền thờ đầu tiên ở Mỹ Sơn) với Isvara (một tên hiệu của thần Shiva), xem thêm: P. Stern (1942), *L'Art du Champa et son Evolution*, Musee Guimet, Paris, bản dịch của Viện Bảo tàng Mỹ Thuật: 18; R. C. Majumdar (1963), *Hindu Colonies in the Far East*, Mukhopadhyay, Calcuta: 165-167; Trần kỳ Phương (1998), *Mỹ Sơn trong lịch sử nghệ thuật Chăm*, Nxb. Đà Nẵng, Đà Nẵng: 10-11.
- 31 Sử Văn Ngọc (2001), “Lễ hội Po Nai của đồng bào Chăm Ninh Thuận”, *Tagalau 2*, Hội Văn học Nghệ thuật các dân tộc thiểu số, Hà Nội: 181-188.
- 32 Bá Trung Phụ (2013), sđd: 19-20; Ngô Văn Doanh (2014), *Nghệ thuật Champa câu chuyện của những pho tượng cổ*, Nxb. Tri thức, Hà Nội: 230-231.
- 33 Trương Văn Món (2015), “Tiếp cận kho tàng di sản văn bản lá buông (Agal Bac) của người Chăm dưới góc nhìn Dân tộc học”, *Dân tộc học*, số 3: 33; Sakaya (2016), “Palm leaf manuscripts of the Cham people in Vietnam”, trong *Studies on Asian Series V*, Vol 1, No 1 (Spring): 133.
- 34 Sakaya (2010), sđd: 239; Sakaya (2013), *Tiếp cận một số vấn đề văn hóa Champa*, Nxb. Tri thức: Hà Nội: 90-93.
- 35 Sakaya (2013), sđd: 356-357.
- 36 Trần Tiến Thành (2003), sđd: 47-48; Hoàng Minh Đô (Chủ biên) (2006), sđd: 105; Phan Quốc Anh (2004), sđd: 39.
- 37 Phan Quốc Anh (2005), “Về sự biến đổi Balamôn giáo trong cộng đồng người Chăm Ahiêr ở Ninh Thuận”, *Nghiên cứu Tôn giáo*, số 3: 46; Sakaya (2003), sđd: 138, 242. Tuy nhiên, trong các công trình sau đó, Sakaya lại cho rằng Po Ginuer Mantri không nhất thiết phải là thần Shiva mà có thể là thần Vishnu (?). Xem thêm : Sakaya (2010), sđd: 285.
- 38 Thiên Sanh Cảnh, (1972), “Đám ma Chàm”, *Nội san Panrang 2*, Tiếng nói Cộng đồng sắc tộc: 11-12; Sử Văn Ngọc (1978), “Đám tang Chăm Balamôn”, trong *Những vấn đề dân tộc học ở miền Nam Việt Nam*, tập 2, Viện Khoa học xã hội tại Thành phố Hồ Chí Minh: 171-185 ; Sử Văn Ngọc (2015), sđd. 185-186.
- 39 Về sự du nhập Islam vào Champa xem thêm: P-Y. Manguin (1979), “L’Introduction de l’Islam au Campa”, *BEFEO*, LXVI, Paris: 255-287; Rie. Nakamura (2002), “Sự du nhập của đạo Hồi vào Champa”, *Thông tin Khoa học, Sở KH&CN Quảng Bình*, số 4: 51-65; Nguyễn Bình (2014), “Bản thêm về thời điểm người Chăm ở Việt Nam theo Islam giáo”, *Nghiên cứu Tôn giáo*, số 6 (132): 91-107; Đạo Thanh Quyên (2014), “Cộng đồng Chăm Bani trong tiến trình tái cấu trúc nền văn hóa Chăm ở Việt Nam”, trong *Những Vấn đề văn hóa - xã hội người Chăm ngày nay*, sđd: 122; Đồng Thành Danh (2016), “Bản thêm về sự du nhập của Islam giáo ở Việt Nam”, *Nghiên cứu Tôn giáo*, số 3 (153): 94-122.
- 40 E. Aymonier (1891), sđd: 66-72, 87-95; R.P. Durand (1903), sđd: 55; Sakaya (2003), sđd: 52-59; Sakaya (2010), sđd: 290; Phan Văn Dốp, Phan Quốc Anh, Nguyễn Thị Thu (Đồng chủ biên) (2014), *Văn hóa Phi Vật thể của người Chăm Ninh Thuận*, Nxb. Nông nghiệp, Hà Nội: 88-89, 91-92.
- 41 Sakaya (2010), sđd: 252; Phan Văn Dốp, Phan Quốc Anh, Nguyễn Thị Thu (Đồng chủ biên) (2014), sđd: 89.
- 42 E. Aymonier (1891), sđd: 40; R.P. Durand (1903), sđd: 54-55; Sakaya (2010), sđd: 252; B-P. Lafont (2011), sđd: 82.
- 43 E. Aymonier (1891), sđd: 79; R.P. Durand (1903), sđd: 55; Sakaya (2010), sđd: 254; Phan Văn Dốp, Phan Quốc Anh, Nguyễn Thị Thu (Đồng chủ biên) (2014), sđd: 111.

- 44 E. Aymonier (1891), sđd: 79- 80; R.P. Durand (1903), sđd: 56-57; Phan Xuân Biên, Phan An, Phan Văn Dốp (1992), sđd: 300, 302; Sakaya (2010), sđd: 253; Phan Văn Dốp, Phan Quốc Anh, Nguyễn Thị Thu (Đồng chủ biên) (2014), sđd: 110.
- 45 E. Aymonier (1891), sđd: 79- 87; R.P. Durand (1903), sđd: 57-58; Phan Xuân Biên, Phan An, Phan Văn Dốp (1992), sđd: 305-307; Sakaya (2003), sđd: 119-126; Phan Văn Dốp, Phan Quốc Anh, Nguyễn Thị Thu (Đồng chủ biên) (2014), sđd: 117, 120.

TÀI LIỆU THAM KHẢO

1. Aymonier. E (1891), “Première étude sur les inscriptions tchames”, trong *Journal Asiatique* XVII-1: 5-86.
2. Aymonier. E (1891), *Les Tchampa et leurs religions*, Ernest Leroux, Paris.
3. Aymonier. E, Cabaton. A (1906), *Dictionnaire Cam - Français*, Imprimerie Nationale, Paris.
4. Nguyễn Thế Anh (1995), “The Vietnamization of the Cham Deity Pô Nagar”, trong *Asia Journal*, Vol. 2, No.1, The Center for Area Studies, Seoul National University, Seoul.
5. Phan Quốc Anh (2004), “Tôn giáo của người Chăm ở Ninh Thuận”, *Văn hóa Nghệ thuật*, số 8: 38-43.
6. Phan Quốc Anh (2005), “Về sự biến đổi Balamôn giáo trong cộng đồng người Chăm Ahiêr ở Ninh Thuận”, *Nghiên cứu Tôn giáo*, số 3: 45-51.
7. Phan Xuân Biên, Phan An, Phan Văn Dốp (1992), *Văn hóa Chăm*, Nxb. Khoa học Xã hội, Hà Nội.
8. Nguyễn Bình (2014), “Bàn thêm về thời điểm người Chăm ở Việt Nam theo Islam giáo”, *Nghiên cứu Tôn giáo*, số 6 (132): 91-107.
9. Cabaton. A (1902), *Nouvelles recherches sur les Cham*, EFEO (Ecole Francaise d'Extrême-Orient/ Viện Viễn Đông Bác Cổ Pháp), II, Paris.
10. Thiên Sạn Cảnh (1972), “Đám ma Chàm”, *Nội san Panrang* 2, Tiếng nói Cộng đồng sắc tộc: 11-12.
11. Doãn Chính (Chủ biên) (2011), *Veda Upanishahad: Những bộ kinh triết lý tôn giáo cổ Ấn Độ*, Nxb. Chính trị Quốc gia, Hà Nội.
12. Durand. D-R (1903), “Les Cham Bani”, trong *BEFEO*, III, Paris: 54-62.
13. Durant. W (2013), *Lịch sử Văn minh Ấn Độ*, Nxb. Tổng hợp Thành phố Hồ Chí Minh.
14. Dohamide (1965), “Hồi giáo tại Việt Nam”, *Bách khoa*, số 193-194: 155-156.
15. Dohamine, Dorohiem (1965), *Dân tộc Chàm lược sử*, Saigon.
16. Ngô Văn Doanh (1994), *Tháp cổ Chămpa sự thật và huyền thoại*, Nxb. Văn hóa thông tin, Hà Nội.
17. Ngô Văn Doanh (2005), “Thờ Sivalinga - Từ Ấn Độ tới Chămpa”, *Di sản Văn hóa*, số 2 (11): 71-75.
18. Ngô Văn Doanh (2014), *Nghệ thuật Champa câu chuyện của những pho tượng cổ*, Nxb. Tri thức, Hà Nội.
19. Phan Văn Dốp (1989), “Tôn giáo của người Chăm ở Thuận Hải”, trong *Người Chăm ở Thuận Hải*, Phan Xuân Biên (Chủ biên), Sở Văn hóa - Thông tin, Ninh Thuận: 159-296.
20. Phan Văn Dốp, Phan Quốc Anh, Nguyễn Thị Thu (Đồng chủ biên) (2014), *Văn hóa phi vật thể của người Chăm Ninh Thuận*, Nxb. Nông nghiệp, Hà Nội.

21. Nguyễn Hồng Dương (2007), *Một số vấn đề cơ bản về tôn giáo, tín ngưỡng của cộng đồng người Chăm ở hai tỉnh Bình Thuận, Ninh Thuận*, Nxb. Khoa học xã hội, Hà Nội.
22. Đồng Thành Danh (2015), “Quá trình bản địa hóa văn hóa Hồi giáo ở miền Trung Việt Nam”, *Văn hóa học*, số 1 (23): 12-19.
23. Đồng Thành Danh (2016), “Hệ thống thần điện của người Chăm”, *Nghiên cứu Tôn giáo*, số 2 (152): 105-116.
24. Đồng Thành Danh (2016), “Bàn thêm về sự du nhập của Islam giáo ở Việt Nam”, *Nghiên cứu Tôn giáo*, số 3 (153): 94-122.
25. Cao Huy Đình (2003), *Tìm hiểu thần thoại Ấn Độ*, Nxb. Khoa học xã hội, Hà Nội.
26. Hoàng Minh Đô (Chủ biên) (2006), *Tín ngưỡng, tôn giáo trong cộng đồng người Chăm ở Ninh Thuận, Bình Thuận*, Nxb. Lý luận Chính trị, Hà Nội.
27. Quảng Văn Đại (2015) “Tín ngưỡng và tôn giáo của người Chăm Ninh Thuận”, trong *40 năm nghiên cứu văn hóa Chăm*, Nxb. Văn hóa dân tộc, Hà Nội: 215-224.
28. Finot. L (1901), “La religion des Chams d’après les monuments”, trong *BEFEO* (Bullentins de l’Ecole Francaise d’Extrême-Orient/ Tập san của Viện Viễn Đông Bác Cổ), Paris: 12-33.
29. Hall. D. G. E (1997), *Lịch sử Đông Nam Á*, Nxb. Chính trị Quốc gia, Hà Nội.
30. Phú Văn Hãn (2004), “Islam giáo và các nghi lễ, tập quán của người Chăm ở Nam Bộ”, *Nghiên cứu Tôn giáo*, số 6: 41-49.
31. Trương Tiến Hưng (2006), “Mấy 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: 47-52.
32. Inrasara (1994), *Văn học Chăm*, Nxb. Văn hóa Dân tộc, Hà Nội.
33. Lafont. P-B (2011), *Vương quốc Champa : địa dư - dân cư - lịch sử*, IOC (International Office of Champa), San Jose.
34. Maspero. G (1928), *Le Royaume de Champa*, G. Van Oest, Paris et Bruxelles.
35. Mus. Paul (1933), “L’Inde vue de l’Est. Cultes indiens et indigènes au Champa”, trong *BEFEO*, XXXIII-1, Paris: 367-410.
36. Majumdar. R. C (1963), *Hindu Colonies in the Far East*, Mukhopadhyay, Calcuta.
37. Mah Mod (1974), “Bước đầu tìm hiểu về tôn giáo, tín ngưỡng của người Chăm ở Việt Nam”, *Dân tộc học*, số 4: 97-101.
38. Manguin. P-Y. (1979), “L’Introduction de l’Islam au Campa”, *BEFEO*, LXVI, Paris: 255-287.
39. Trương Văn Món (2015), “Tiếp cận kho tàng di sản văn bản lá buông (Agal Bac) của người Chăm dưới góc nhìn Dân tộc học”, *Dân tộc học*, số 3: 28-34.
40. Nehru. J (1990), *Phát hiện Ấn Độ*, Nxb. Văn học, tập 1, Hà Nội.
41. Lương Ninh (2003), “Tôn giáo tín ngưỡng của người Chăm”, *Nghiên cứu Tôn giáo*, số 6: 42-45.
42. Vũ Dương Ninh (Chủ biên) (2005), *Lịch sử Văn minh Thế giới*, Nxb. Giáo dục, Hà Nội.
43. Nakamura. Rie (2002), “Sự du nhập của đạo Hồi vào Champa”, *Thông tin Khoa học*, Sở KH&CN Quảng Bình, số 4: 51-65.
44. Nakamura. Rie (2009), “Awar - Ahier: two keys to understanding the cosmology and ethnicity of the Cham people (Ninh Thuan province, Vietnam)”, trong *Champa and Archaeology of Mỹ Sơn*, Hardy - Cucarzi, & Zolèse (Đồng chủ biên), NUS Press, Singapore: 78-106.

45. Noseworthy. William B (2015), “The mother Goddess of Champa: Po Ina Nagar”, trong *Suvannabhumi*, Vol. 7 No. 1, Busan: 107-137.
46. Sừ Văn Ngọc (1978), “Đám tang Chăm Balamôn”, trong *Những vấn đề dân tộc học ở miền Nam Việt Nam*, tập 2, Viện Khoa học Xã hội tại thành phố Hồ Chí Minh: 173-185.
47. Sừ Văn Ngọc (2001), “Lễ hội Po Nai của đồng bào Chăm Ninh Thuận”, *Tagalau* 2, Hội Văn học Nghệ thuật các dân tộc thiểu số, Hà Nội: 181-188.
48. Sừ Văn Ngọc (2015), *Lễ nghi cuộc đời của người Chăm Ahiér*, tập 3, Nxb. Khoa học xã hội, Hà Nội.
49. Phân viện Văn hóa Nghệ thuật Miền Trung (2002), *Tổng thư mục Champa*, Viện Văn hóa Nghệ Thuật ấn hành, Huế.
50. Bá Trung Phụ (2009), “Tìm hiểu về Hindu giáo Ấn Độ”, *Nghiên cứu Tôn giáo*, số 2: 55-57.
51. Bá Trung Phụ (2013), “Tìm hiểu hình tượng Linga trong đời sống tâm linh Balamôn giáo của Chăm”, trong *Nghiên cứu Văn hóa Chăm 1*, Nxb. Tri thức, Hà Nội: 18-20.
52. Thành Phần (2007), *Danh mục Thư tịch Chăm ở Việt Nam*, Nxb. Trẻ, Tp. Hồ Chí Minh.
53. Thành Phần (2014), “Bảo tồn và phát huy nét đẹp văn hóa truyền thông qua lễ tục Ew muk kei, lễ hội Katé - Ramawan và lễ hội Rija Nagar”, trong *Những vấn đề văn hóa - xã hội người Chăm ngày nay*, Nxb. Trẻ, Tp. Hồ Chí Minh: 5-31.
54. Thành Phần (2011), “Một số vấn đề nghiên cứu liên quan đến tín ngưỡng - tôn giáo truyền thống của người Chăm hiện nay ở Việt Nam”, trong *Hiện đại và động thái của truyền thống ở Việt Nam: những cách tiếp cận nhân học*, Nxb. Đại học Quốc gia, Tp. Hồ Chí Minh: 215-227.
55. Trần kỳ Phương (1998), *Mỹ Sơn trong lịch sử nghệ thuật Chăm*, Nxb. Đà Nẵng, Đà Nẵng.
56. Trần Kỳ Phương, Rie Nakamura (2008), *The Mỹ Sơn and Pô Nagar Nha Trang Sanctuaries: On the Cosmological Dualist Cult of the Champa kingdom in Central Vietnam as Seen from art and anthropology*, Asia Research Institute Working Paper 10, Singapore.
57. Đạo Thanh Quyên (2014), “Cộng đồng Chăm Bàn trong tiến trình tái cấu trúc nền văn hóa Chăm ở Việt Nam”, trong *Những Vấn đề văn hóa - xã hội người Chăm ngày nay*, Nxb. Trẻ, Tp. Hồ Chí Minh: 113-135.
58. Stern. P (1942), *L'Art du Champa et son Evolution*, Musee Guimet, Paris, bản dịch của Viện Bảo tàng Mỹ Thuật.
59. Sakaya (2003), *Lễ hội của người Chăm*, Nxb. Văn hóa dân tộc, Hà Nội.
60. Sakaya (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: 131-173.
61. Sakaya (2010), *Văn hóa Chăm: nghiên cứu và phê bình*, Nxb. Phụ nữ, Hà Nội.
62. Sakaya (2013), *Tiếp cận một số vấn đề văn hóa Champa*, Nxb. Tri thức, Hà Nội.
63. Sakaya (2016), “Palm leaf manuscripts of the Cham people in Vietnam”, trong *Studies on Asian Series V*, Vol 1, No 1 (Spring): 122-137.
64. Nguyễn Đình Tư (1974), *Non nước Ninh Thuận*, Sóng mới, Saigon.
65. Vương Hoàng Trù (2001), “Vai trò của tín ngưỡng dân gian Chăm trong đời sống người Chăm Ninh Thuận”, *Nghiên cứu Tôn giáo*, số 6: 56-64.

66. Nghiêm Thẩm (1962), “Tôn giáo của người Chăm ở Việt Nam”, trong *Nguyệt san Quê hương*, số tháng 4, Saigon: 115-223.
67. Bùi Khánh Thế (1995), *Từ điển Chăm - Việt*, Nxb. Khoa học xã hội, Hà Nội.
68. Trần Tiến Thành (2003), “Vài nét về nguồn gốc và loại hình tín ngưỡng - tôn giáo cổ của cộng đồng người Chăm ở nước ta”, *Nghiên cứu Tôn giáo*, số 6: 46-52.
69. Zimmer. Heinrich (2006), *Triết học Ấn Độ một cách tiếp cận mới*, Nxb. Văn hóa thông tin, Hà Nội.

Abstract

INDIGENIZATION IN RELIGION - BELIEF OF THE CHAM IN THE CENTRAL VIETNAM

The article reviews some views on the indigenization issue and indigenous elements of the Cham's religion in the Central Vietnam. The author explores the religious characteristics of Cham people from the period of Indianization, of indigenization to the present day. In addition, the author emphasizes the religious distinction between the aristocracy and the common people, distinguishing between the indigenization of a religion and the reception of some elements of a religion but keep practicing the traditional religion. Particularly, the author would like to prove that the indigenous religion of the Cham has taken a leading role since the 15th century when the Indian religion were no longer held position, then elements of the Indian religion were completely modified and transformed in order to be appropriate to the traditional religion, created an indigenization period in the process of religious development of Cham people.

Keywords: The Chams, religion, indigenous, indigenization, Hinduism, Islam.