

CẤU TRÚC NHỊ NGUYÊN CỦA TÍN NGƯỠNG, TÔN GIÁO NGƯỜI CHĂM NAM TRUNG BỘ

Tóm tắt: Bài viết này tiếp cận tín ngưỡng, tôn giáo của người Chăm ở Ninh Thuận và Bình Thuận trong cái nhìn cấu trúc luận thông qua việc tiếp cận một cặp phạm trù điển hình trong đời sống tâm linh Chăm là Awal - Ahier. Trong đó tác giả xem xét nguồn gốc hình thành cấu trúc này, những biểu hiện cụ thể của cấu trúc ấy thông qua các cặp phạm trù thành phần. Những phân tích này giúp chứng minh quan điểm, mà các nhà nghiên cứu trước đã đưa ra nhưng chưa đi sâu lý giải, cho rằng Awal - Ahier là một cấu trúc nhị nguyên tồn tại vừa đối lập nhưng lại thống nhất, vận động linh hoạt trong hệ thống tín ngưỡng, tôn giáo của người Chăm.

Từ khóa: Nhị nguyên, lưỡng hợp, cấu trúc luận, Awal - Ahier, người Chăm.

Dẫn nhập

Người Chăm ở miền Trung Việt Nam là một cộng đồng dân tộc có nền văn hóa lâu đời và phát triển, trong đó văn hóa tâm linh giữ vai trò chủ đạo và then chốt trong toàn bộ hệ thống văn hóa của dân tộc này. Trong quá trình lịch sử, người Chăm đã tiếp nhận hai tôn giáo có nguồn gốc ngoại lai là Hindu giáo (Ấn giáo) và Islam giáo, nhưng trong quá trình ấy, người Chăm đã tiếp biến các tôn giáo này thành các tôn giáo bản địa, mất đi tính chính thống của nó. Do đó ở người Chăm hiện nay, có các cộng đồng chính (được phân chia theo tôn giáo) là Chăm Awal/Bàni (ảnh hưởng Islam giáo), Chăm Ahier/Bàlamôn (ảnh hưởng Hindu giáo), Chăm Islam (cộng đồng Chăm theo Islam chính thống).

* Trung tâm Nghiên cứu văn hóa Chăm Ninh Thuận.

Ngày nhận bài: 05/3/2018; Ngày biên tập: 12/3/2018; Ngày duyệt đăng: 21/3/2018.

Trong tín ngưỡng, tôn giáo của người Chăm: *Awal* và *Ahier* là hai thuật ngữ có nguồn gốc từ ngôn ngữ *Arab*, trong đó *Awal* có nghĩa là *phần đầu, đầu tiên, sớm* để chỉ những người Chăm thừa nhận *Po Awluah* (Allah) là Thượng đế trước thời *Po Romé* (1627 - 1651). Trong khi *Ahier* có nghĩa ngược lại là *sau, phần sau, cuối cùng* chỉ những người thừa nhận *Po Awluah* là Thượng đế sau thời vua *Po Rome*¹. Ngoài ý nghĩa trên, người Chăm còn dùng hai danh từ này để chỉ cho phái nam, nữ, trong đó *Awal* thuộc “nữ” và *Ahier* thuộc “nam”, hay phái “mẹ” và “cha”, hoặc là “vợ”, “chồng” luôn tồn tại bên cạnh nhau, phụ thuộc lẫn nhau².

Sự kết hợp giữa *Awal* và *Ahier* là một trong những nét nổi bật trong nền văn hóa Chăm, sự kết hợp này đã tạo ra một cấu trúc nhị nguyên hay lưỡng phân/ lưỡng hợp trong tín ngưỡng, tôn giáo của người Chăm, mà chúng tôi tạm gọi là quy luật (*adat*) “*Tanaow-binai / lakei-kamei*” (đực - cái/nam - nữ). Theo đó, trong hệ thống này, mặc dù *Awal* và *Ahier* là hai cặp phạm trù đối lập (luôn tương phản nhau trong các cách thức tổ chức và thực hành tín ngưỡng, tôn giáo) nhưng lại luôn thống nhất, đan xen, bổ sung cho nhau. Vì vậy, sự kết hợp thành cấu trúc *Awal - Ahier* quan trọng hơn nhiều so với sự tồn tại của riêng mỗi thực thể *Awal* hay *Ahier*, mọi sự tách biệt hai cộng đồng này trong nghiên cứu hay nhận thức đều sẽ dẫn đến những ngộ nhận, sai lệch về nền văn hóa Chăm.

1. Lịch sử nghiên cứu vấn đề

Xuất phát từ tầm quan trọng của cấu trúc *Awal - Ahier* trong nền văn hóa Chăm, nên những hiểu biết đầy đủ về cấu trúc này là rất cần thiết, từ đó có thể cung cấp thêm nhiều kiến thức bổ ích về nền văn hóa này. Nhưng cho đến hôm nay, những nghiên cứu và biên khảo chuyên sâu về cấu trúc này không nhiều. Số lượng những công trình, bài viết liên quan đến chủ đề này vẫn còn chiếm một tỉ lệ rất nhỏ trong những nghiên cứu về Champa và người Chăm hiện nay. Trong số đó, có thể kể đến các nghiên cứu tiêu biểu, bước đầu của Rie Nakamura (Nhật Bản), Thành Phần, Sakaya (Trương Văn Món)³.

Trong quá trình điền dã vào năm 1995 ở cộng đồng Chăm Ninh Thuận, nhà dân tộc học người Nhật, Rie Nakamura đã nhận dạng

được cấu trúc *Awal - Ahier* như hai thực thể đối lập và lần đầu tiên công bố những phát hiện đó trong các công trình nghiên cứu của mình (năm 1999, 2009). Theo bà, cấu trúc này đại diện cho hai giới tính đối lập, nhưng phụ thuộc lẫn nhau, trong đó *Awal* đại diện cho nguyên lý nữ và *Ahier* đại diện cho nguyên lý nam. Bà dẫn chứng các thầy tu Chăm *Ahier*, mà người Chăm gọi là các *Basaih* là đại diện cho nam, nhưng lại đeo túi vải hình âm đạo, và tu sĩ Chăm *Awal* - các *Acar* đại diện cho nữ, nhưng lại đeo túi vải hình dương vật, và xem đó như là sự lồng ghép, đan quyện giữa hai yếu tố đực - cái. Sau đó, bà nghiên cứu các cặp đối lập lần lượt là số 6, phần thân thể phía dưới, 15 ngày cuối tháng (*klam*), thứ Năm/thứ Sáu/thứ Bảy, lạnh, nước, Mặt Trăng... là biểu thị của *Awal*; số 3, phần thân trên, 15 ngày đầu tháng (*bingun*), Chủ nhật/thứ Hai/ thứ Ba, nóng, lửa, Mặt Trời là biểu thị cho *Ahier* ⁴.

Sakaya bắt đầu đề cập đến cấu trúc *Awal - Ahier* trong công trình viết về *Lễ hội của người Chăm* được công bố vào năm 2003. Trong bài viết này, tác giả nhấn mạnh vào việc phân biệt cách thức thờ cúng, phong tục của hai cộng đồng, trong đó người Chăm *Ahier* thờ cúng tổ tiên, xây dựng đền tháp để thờ thần (chủ yếu là các anh hùng dân tộc, thần thiên nhiên), người chết phải thiêu và làm lễ nhập *Kút*... Người Chăm *Awal* thì xây thánh đường thờ *Po Awluah* (Thượng đế - Allah), thờ thần linh, tổ tiên và làm lễ *Ramawan*... Đặc biệt, tác giả nhấn mạnh vào tính đối lập và thống nhất giữa *Awal - Ahier*, nhưng khác với Nakamura, Sakaya lại xem *Basaih* biểu tượng của phái nữ, qua việc để tóc dài và búi tóc, *Acar* là phái nam, cạo đầu và mặc y phục có trang trí hình *Linga*⁵... Nhưng đến năm 2008, tác giả lại cho rằng Chăm *Awal* thuộc “phái nữ” và Chăm *Ahier* thuộc phái “nam” mà không kèm theo giải thích hay đính chính nào?⁶

Bổ sung cho những công trình trên, nhà nghiên cứu Thành Phần đã đi sâu vào việc phân tích mối quan hệ hỗ tương của *Awal* và *Ahier*. Cũng như các nhà nghiên cứu trước, tác giả cũng cho rằng *Awal* là trước (đầu tiên) là biểu tượng cho vợ/mẹ (*kumei*), trong khi *Ahier* là sau (cuối cùng), biểu tượng cho chồng/cha (*likei*)... Như vậy, mối quan hệ giữa hai cộng đồng luôn là sự thống nhất của hai mặt đối lập,

hai mặt này gắn bó chặt chẽ với nhau như cặp vợ - chồng, cha - mẹ, tạo nên cấu trúc “nhị phân - lưỡng hợp” trong nền văn hóa Chăm⁷.

Đặc điểm chung của những nghiên cứu trên mà chúng tôi nhận ra được chính là việc nhận thức cấu trúc *Awal - Ahier* như hai thực thể đối lập đực (nam)/chồng/cha - cái (nữ)/vợ/mẹ, nhưng thống nhất với nhau, mặt khác các tác giả đã so sánh tầng lớp tu sĩ của *Ahier* là *Basaih* và của *Awal* là *Acar* để minh chứng cho sự tương phản đó. Thế nhưng, nếu chỉ như vậy thì các nghiên cứu này đã dừng lại ở công việc nêu lên định nghĩa, khái niệm về cấu trúc *Awal - Ahier*. Tất nhiên, với những nghiên cứu hay công trình thuộc chủ đề khác thì điều này có thể chấp nhận được.

Trong đó, đáng chú ý là các bài viết của R. Nakamura, không chỉ vì đây là nhà nghiên cứu đầu tiên quan tâm đến vấn đề này và công bố nó, mà còn là vì tác giả đã cố gắng phân tích thêm các yếu tố về số học, lịch pháp, khí hậu, thiên nhiên... để làm rõ hơn về cấu trúc đối lập và thống nhất của *Awal - Ahier*. Tuy vậy, thay vì đi sâu nghiên cứu cấu trúc *Awal - Ahier* trên dưới góc độ nhân học tôn giáo, tức là ngay trong chính cơ cấu tổ chức và cách thức thực hành tín ngưỡng, tôn giáo của người Chăm, thì R. Nikamura lại đưa ra các yếu tố khác, mà dường như không liên quan, để giải thích về cấu trúc này, trừ việc so sánh hình ảnh *Basaih* và *Acar*.

Vì lẽ đó, chúng tôi thực hiện bài viết này với hy vọng bổ sung cho những khiếm khuyết đã nêu, trong đó, chúng tôi sẽ đi vào phân tích cấu trúc *Awal - Ahier* ngay trong chính bình diện của đời sống tâm linh. Như đã nói, văn hóa tâm linh là một trong những yếu tố hàng đầu trong nền văn hóa Chăm mà cấu trúc *Awal - Ahier* lại là cấu trúc cơ bản, chi phối toàn bộ đời sống văn hóa tâm linh này. Do đó, trọng tâm của bài viết này, sẽ là phân tích, nghiên cứu sự đối lập và thống nhất của *Awal - Ahier* trong hệ thống thần điện, cách thức thờ cúng thần linh, thực hành nghi lễ... và tổ chức tín ngưỡng, tôn giáo của cộng đồng người Chăm.

2. Sự hình thành cấu trúc *Awal - Ahier*

Trước thế kỷ 15, Champa là một vương quốc chịu ảnh hưởng của nền văn minh Ấn Độ, trong đó có tôn giáo. Từ thế kỷ 4 đến thế kỷ 13,

giới quý tộc Champa đã rất tin sùng Hindu giáo. Họ xây những tháp gạch để thờ thần Shiva mà họ xem như là một Thượng đế⁸. Dù vậy, trong giới bình dân vẫn còn lưu giữ nhiều tín ngưỡng bản địa, vì Hindu giáo vốn là một tôn giáo dành cho tầng lớp trên, ít phổ cập đến đại chúng⁹. Dầu vậy, trong suốt hàng ngàn năm tiếp thu và ảnh hưởng Hindu giáo, tầng lớp bình dân Champa vẫn chịu ảnh hưởng của một số yếu tố Ấn giáo như tục thờ các vị thần Ấn giáo, kiêng ăn thịt bò, chết thì hỏa táng... Những yếu tố này vẫn còn tồn tại cho đến sau thế kỷ 15, dù nền văn minh Ấn giáo ở Champa thời đó đã cáo chung, và ngày nay vẫn còn lưu giữ trong cộng đồng Chăm *Ahier*.

Cũng từ sau thế kỷ 15, Champa bước vào thời kỳ bản địa hóa, Islam giáo, có nguồn gốc Mã Lai, bắt đầu du nhập vào Champa (thế kỷ 15). Chính trong thời kỳ này, bên cạnh một cộng đồng vốn ảnh hưởng Hindu giáo, một cộng đồng Islam giáo cũng được hình thành ở Champa¹⁰. Nhưng đây chỉ là cộng đồng mang dấu ấn Islam giáo rất mờ nhạt, ngoài việc tôn thờ *Po Awluah* (Allah), và một số thần linh có nguồn gốc Islam giáo, xây thánh đường làm nơi thờ tự, kiêng thịt heo... Họ vẫn còn lưu giữ nhiều tín ngưỡng bản địa, như tục thờ thần linh, thờ cúng tổ tiên... và thực hành các nghi lễ nông nghiệp. Đây chính là cộng đồng Chăm ảnh hưởng Islam giáo, thường được gọi là *Bini* (hay sau này là *Bani*), tiền thân của cộng đồng Chăm *Awal* sau này.

Sự du nhập của Islam giáo đã dẫn đến việc hình thành hai cộng đồng Chăm theo hai tín ngưỡng, tôn giáo khác nhau, có niềm tin, phong tục, cách thức thực hành đời sống tâm linh hoàn toàn trái ngược nhau. Đây là biến cố quan trọng, mà chắc hẳn sẽ dẫn đến những mâu thuẫn, xung đột giữa hai cộng đồng, mà các tác phẩm văn chương Chăm vẫn thường nhắc đến¹¹... Tình thế này buộc những nhà lãnh đạo của vương quốc Champa thời đó phải tính đến những giải pháp để tránh những xung đột giữa hai tôn giáo, đồng thời dung hòa hai cộng đồng này với nhau.

Trong bối cảnh đó, cấu trúc *Awal - Ahier* được hình thành, từ đó thuật ngữ Chăm hay *Bini* (vốn mang nhiều ý nghĩa phân biệt có tính tiêu cực) bị thay thế bởi *Ahier* và *Awal*, cũng vì vậy mà *Ahier* - không chỉ có nghĩa “sau, phần sau” như trong ngôn ngữ Arab - mà còn ám

chỉ bộ phận người Chăm chấp nhận thờ Allah sau thời *Po Romé*; tương tự *Awal*, không chỉ có nghĩa là “trước, đầu tiên” mà còn dùng để chỉ cộng đồng Chăm đã thờ phụng Allah trước thời *Po Romé*. Ý nghĩa trên của thuật ngữ *Awal* và *Ahier* cũng cho thấy cấu trúc *Awal - Ahier* (sự kết hợp giữa hai cộng đồng tín ngưỡng, tôn giáo) là sản phẩm của thời kỳ vua *Po Romé* trị vì, rất có thể chính Ngài là người đã kết hợp hai cộng đồng lại với nhau và tạo nên cấu trúc *Awal - Ahier* vừa đối lập, vừa thống nhất như hiện nay.

Như vậy, *Awal - Ahier* là một cấu trúc nhị phân, lưỡng hợp về văn hóa tâm linh của người Chăm, một mô hình quy định cách thức cố kết giữa một cộng đồng ảnh hưởng Hindu giáo và một cộng đồng ảnh hưởng Islam giáo, làm cho những đối lập, mâu thuẫn, thậm chí xung đột giữa hai cộng đồng tín ngưỡng, tôn giáo không còn nữa, mà thay vào đó là sự gắn bó, kết hợp, phân công và hỗ trợ trong đời sống tâm linh hằng ngày của cả hai cộng đồng. Từ đây, *Awal - Ahier* trở thành hai thực thể không thể tách rời, trở thành cặp phạm trù cơ bản trong tín ngưỡng, tôn giáo của người Chăm, một sáng tạo tuyệt vời của giới tinh hoa Champa thời bấy giờ.

Cấu trúc *Awal - Ahier* không chỉ là một mô hình lý thuyết, sự đối lập và thống nhất của chúng được biểu hiện cụ thể - với nhiều dạng thức, cách thể hiện khác nhau - trong chính nền văn hóa tâm linh Chăm hằng ngày từ hệ thống thần điện, tổ chức tôn giáo và cách thức thực hành tín ngưỡng, tôn giáo. Trong đó, chúng tôi nhận thấy được ba dạng thức biểu hiện cụ thể của cấu trúc *Awal - Ahier* là các cặp phạm trù (vừa đối lập vừa thống nhất) là *Yang biruw - Yang klak* (thần linh mới - thần linh cũ), *Atau - Yang/Cei*, *Acar - Basaih*.

4. Các biểu hiện của cấu trúc *Awal - Ahier*

4.1. Cặp phạm trù *Yang biruw - Yang klak*

Yang biruw - Yang klak là cặp phạm trù biểu hiện cụ thể của cấu trúc *Awal - Ahier* trong hệ thống thần điện của đời sống tâm linh Chăm. *Yang biruw* trong tiếng Chăm nghĩa là thần linh mới, dùng để ám chỉ những vị thần có nguồn gốc hay từng theo học, và tiếp thu Islam giáo, vì vậy phần lớn các vị thần này chỉ xuất hiện từ sau thế kỷ 16, tức là khi mà Islam giáo chính thức du nhập vào Champa. Ngược

lại, *Yang klak* nghĩa là thần linh cũ, những vị thần có nguồn gốc từ Ấn giáo hoặc theo Hindu giáo, cũng vì vậy mà những vị thần này đều có nguồn gốc trước thế kỷ 15, hoặc là các thần linh nguồn gốc tự nhiên.

Trước hết, phần lớn các *Yang klak* là các nhiên thần (thần có nguồn gốc tự nhiên) và nhân thần địa phương. Trong đó, việc thờ cúng các nhiên thần chính là dấu ấn cho sự tồn tại của Hôn linh giáo trong nền văn hóa Chăm, nhóm này gồm có các vị thần như *Po Lingik* (thần trời), *PoTasik* (thần biển), *Po Tanuh Riya* (thần đất đai), *Po Bhum* (thần làng, thần thổ địa),... Các nhân thần trong hệ thống này thì phần nhiều có nguồn gốc từ thần thoại, tiêu biểu là *Po Ina Nagar* (bà mẹ xứ sở), một vị thần có nguồn gốc Ấn giáo (từ mẫu hình người vợ thần Shiva), nhưng trở thành vị thần sáng thế, thần tổ trong văn hóa Chăm. Ngoài ra, các nhân thần còn là những vị vua có công, như: *Po Kloang Garai*, *Po Bin Thuer*, *Po Romé*;... các vị quan, tướng như *Po Kloang Kasat*, *Po Sah Ina*, *Po Cei Thun*;... hay các hoàng hậu như *Po Bia Chuai*, *Po Bia Binen*¹², v.v...

Các *Yang klak* được người Chăm thờ tự chủ yếu trong các tháp và đền miếu. Việc thờ cúng trên tháp được duy trì như là một tàn dư của Ấn giáo trong khi các đền, miếu là thể hiện của dấu ấn bản địa, mang nhiều tương đồng với nền văn hóa Việt. Ngày nay, các tháp Chăm không còn giữ vai trò như là nơi thờ tự thần Shiva nữa, mà bị bản địa hóa thành nơi thờ tự các vị thần linh đã kể trên, trong đó người Chăm còn tiến hành thờ tự ở hai tháp lớn là *Po Kloang Garai* và *Po Romé* (Ninh Thuận), cũng vì thế mà các *Yang klak* còn được gọi là *Yang bimong* (tháp). Các đền, miếu cũng là nơi thờ tự một hoặc một số *Yang klak*, như đền thờ *Po Ina Nagar* ở làng Chăm Hữu Đức (Ninh Thuận), đền thờ *Po Bin Thuer* ở Bình Nghĩa (Ninh Thuận), đền *Po Klaong Kasat* ở làng Bình Minh (Bắc Bình, Bình Thuận), đền *Po Nit* ở làng Bình Hiếu (Bắc Bình, Bình Thuận), v.v...

Ngược lại với các *Yang klak*, các *Yang biruw* chỉ hình thành sau thế kỷ 16, hầu hết các thần trong số này đều là nhân thần, thường có nguồn gốc từ Islam giáo hoặc các vị vua, quan có công đối với nhân dân và đất nước trong thời kỳ chịu ảnh hưởng của Islam giáo. Đứng đầu trong danh sách các vị thần này phải kể đến *Po Awluah*, *Po Nubi*

Mohamat, Po Nubi Ibrahim, Po Ali... Đây là những thần linh có nguồn gốc Islam giáo, trong đó *Po Awluah* chính là Allah - Thượng đế; *Mohamad* là thiên sứ của Allah, người đã nhận mặc khải của Thượng đế để thuyết giảng về tôn giáo Islam; *Ibrahim* và *Ali* là những người kế thừa *Mohamad*... Các vị thần này được thờ phượng chủ yếu trong các thánh đường, mà ở mỗi làng Chăm *Awal* đều có một thánh đường như vậy.

Nhóm các thần linh thứ hai của hệ thống *Yang biruw* là những vị thần linh có nguồn gốc bản địa trong thời kỳ Islam giáo được truyền bá từ Mã Lai, gồm các nhân vật có nhiều công lao với nhân dân hay có công học tập và truyền bá Islam giáo, như: *Po Tang Ahoak* (tướng lĩnh Champa thời *Po Romé*), *Po Rayak* (thần sóng biển, em của vua *Po Romé*, người từng theo học Islam giáo ở Mã Lai), *Cei Sah Bingu*, *Po Haniim Par* (tướng lĩnh Champa thời *Po Romé*), *Po Nai Mah Ghang*, *Po Nai Tang Ya Bia Tapah*, v.v... Các vị thần này không có nơi thờ tự cố định, nhưng mỗi khi cần dâng lễ cho các thần hay thực hiện nghi lễ gì, người Chăm thường lập các nhà lễ, tiếng Chăm gọi là *Kajang* (thường được dựng bằng tre, gỗ), để dâng cúng các vị thần này, ngoài ra các nhà lễ còn có thể là nơi cầu cúng các thần *Po Awluah, Po Nubi Mohamat* trong thánh đường và một số *Yang klak*,... Trong các trường hợp đặc biệt, một số *Yang biruw* cũng được thờ tại các đền như đền *Po Rayak* ở Hữu Đức (Ninh Thuận), Ma Lâm (Bình Thuận) hay đền *Po Nai Mah Ghang* ở Như Ngọc (Ninh Thuận), v.v...

Sự phân chia *Yang biruw* và *Yang klak* không chỉ là sự phân chia về nguồn gốc, xuất thân của các vị thần, mà còn là một cách thức biểu hiện của cấu trúc *Awal - Ahier* trong hệ thống thần điện Chăm. Trong đó, các *Yang klak* được thờ phượng và cúng tế trong các tháp, đền, miếu thường đặt trong làng của người Chăm *Ahier*, các lễ nghi liên quan đến các vị thần này thường do các tu sĩ, các tín đồ người Chăm *Ahier* phụ trách thực hiện như lễ *Katê, Cambur*,.... Trong khi, một số *Yang biruw* như *Po Awluah, Po Nubi Mohamat, Po Nubi Ibrahim, Po Ali* lại được thờ phượng trong các thánh đường do tu sĩ và tín đồ Chăm *Awal* phụ trách thực hiện.

Nhưng sự phân chia này cũng chỉ là tương đối, trong một số lễ hội như *Rija Nagar*, *Rija Proang*, thần linh được dâng cúng chủ yếu là các *Yang biruw*, nhưng người Chăm *Ahier* cũng phải tổ chức lễ này tương tự người Chăm *Awal*, đặc biệt là trong lễ *Rija Nagar*, người Chăm thường tổ chức hai ngày, một ngày vào một ngày ra mà người Chăm gọi là *tama Yang klak*, *tabiak Yang biruw*, theo đó ngày đầu thì tế lễ cho *Yang klak*, ngày sau tế lễ các *Yang biruw*,... Ngoài ra, trong lễ hội *Katê* dù là một lễ hội dâng lễ chủ yếu cho các *Yang klak*, do người Chăm *Ahier* thực hiện, nhưng vẫn có một số vị *Yang biruw* được dâng cúng¹³ và người Chăm *Awal* vẫn thường đến dâng lễ tùy theo lòng tin hay nếu muốn cầu xin điều gì. Ngược lại, trong các lễ thức diễn ra tại thánh đường như *Ramawan* hay *Suk yeng*, với thần linh được dâng lễ là các *Yang biruw*, nhưng người Chăm *Ahier* cũng đến dâng lễ và cầu nguyện cho thần linh phù hộ hay ban phước lành, v.v...

Như vậy, dù có sự phân chia hay đối lập giữa *Yang klak* và *Yang biruw*, nhưng vẫn nhận thấy nhiều chỉ dấu của sự hòa hợp hay kết nối giữa hai hệ thống thần linh Chăm. Khi ấy, *Yang klak* không còn có nghĩa đơn thuần là thần linh của người Chăm *Ahier* nữa, cũng như *Yang biruw* không còn là thần linh của riêng người Chăm *Awal* nữa, mà là vị thần chung của dân tộc Chăm, tùy theo từng lễ hội, cách thức thực hiện lễ hội mà sự tương hỗ này được thể hiện. Do vậy, *Yang biruw* và *Yang klak* phải luôn tồn tại trong sự kết hợp để tạo thành cấu trúc: *Yang biruw* - *Yang klak*, mà theo chúng tôi đây là một dạng biểu hiện của cấu trúc *Awal* - *Ahier* trong hệ thống thần điện Chăm, trong đó cấu trúc *Yang biruw* - *Yang klak* cũng là một cấu trúc lưỡng hợp/lưỡng phân vừa đối lập vừa thống nhất.

4.2. Yang, cei - Atau: cặp phạm trù về cách thức thực hành các nghi lễ

Trong tín ngưỡng, tôn giáo Chăm, tương ứng với hai nhóm thần linh *Yang biruw* và *Yang klak* sẽ có hai cách thức thực hành các nghi lễ tế tự cho mỗi nhóm thần linh khác nhau. *Yang biruw* thì cúng theo *Atau*, *Yang klak* thì cúng theo *Yang* hoặc theo *Cei*. Trong các nghi lễ của người Chăm từ các lễ hội mang tính cộng đồng, như: *Katê*, *Ramawan*, *Rija Nagar* đến các nghi lễ mang tính gia đình, nghi lễ

vòng đời như vào nhà mới, các dịp tổ tiên, ma chay, cưới hỏi, lễ thành đinh,... tùy theo từng đối tượng cần dâng cúng là *Yang biruw* hay *Yang klak* mà người ta có áp dụng cách thức cúng theo *Atau* hay *Yang*. Đây là một quy luật có tính phổ quát trong cách thức thực hành tín ngưỡng, tôn giáo của người Chăm mà chúng tôi cho rằng nó cũng là một hình thức biểu hiện của cấu trúc *Awal - Ahier*.

Trước hết, theo cách phân loại này, trong các nghi lễ cúng tế cho thần linh từ các lễ hội, lễ tục, đến các nghi lễ vòng đời, người Chăm đều áp dụng một quy luật *Atau pandang - Yang pa gruak*. Trong các lễ tục của người Chăm, chuỗi luôn là một vật phẩm quan trọng và có mặt trong hầu hết các lễ tiết. Bên cạnh đó, mỗi khi thực hiện các lễ tục, người Chăm phải sử dụng một loại chiếu đặt biệt có chiều dài gấp nhiều lần chiều rộng, được đan bằng lát thô, không có hoa văn trang trí hay cách điệu, tiếng Chăm gọi là *Ciew bang*¹⁴. Như vậy, khi áp dụng quy luật *Atau pandang - Yang pa gruak*, nếu vị thần dâng cúng thuộc *Atau* thì chiếu lễ phải trải ngang, chuỗi dâng lễ phải đặt ngang, nếu vị thần dâng cúng trong các nghi lễ thuộc *Yang* hay *Cei* thì chiếu trải úp và chuỗi đặt úp.

Tuy nhiên, trong một số lễ tục đặc biệt như hệ thống lễ *Rija* (*Rija Nagar, Rija Proang...*) lễ vật dâng cúng đều gồm món chay và mặn. Cụ thể, trong lễ *Rija Nagar*, người Chăm dâng cúng cả hai nhóm thần linh *Yang biruw* và *Yang klak*, cho nên người Chăm thực hiện lễ này trong hai ngày, ngày đầu để cúng các *Yang biruw* theo *Atau*, mà lễ vật dâng cúng chủ yếu là các món chay (*kaya yuer*), ngày thứ hai cúng *Yang klak*, theo tục cúng *Yang/Cei* mà lễ vật dâng cúng chính là các món mặn (*kaya klam*), theo quy luật *tama Yang klak, tabiak Yang biruw*. Còn trong lễ *Rija Proang*, lễ vật dâng cúng trong ngày đầu tiên của lễ được chia ra làm hai phần: món mặn (*kaya klam*) gồm gà, rượu, trứng,... để cúng *Yang klak*; các món chay (*kaya yuer*) gồm xôi, chuối, bánh gạo,... để cúng *Yang biruw*.

Những quy định về cách thức thực hành, cúng tế cho các thần linh thuộc hai hệ thống *Yang biruw* và *Yang klak* là một bộ phận của cấu trúc *Awal - Ahier*, tạo nên một tiểu cấu trúc: *Atau - Yang/Cei*, trong việc thờ tự các thần linh Chăm. Theo đó, cách thờ cúng *Yang biruw*

gọi là cúng theo *Atau*, cách thờ cúng *Yang klak* gọi là cúng theo *Yang* hay *Cei*, ứng với mỗi bên là là một cách thức, quy định cúng tế thần linh khác nhau. Theo đó, cúng theo *Atau* thì chiếu trải ngửa, chuối đặt ngửa và lễ vật dâng cúng là các món chay; cúng theo *Yang/Cei* thì chiếu trải úp, chuối đặt úp và lễ vật dâng cúng là các món mặn.

Nhìn bề ngoài thì các hình thức này có vẻ đối lập nhưng thực chất lại mang tính thống nhất, việc trải chiếu ngửa chính là biểu hiện cho nữ tính, việc trải chiếu úp lại biểu hiện cho nam tính (tư thế lúc giao hợp của nam - nữ) khi đó yếu tố đực - cái, nam - nữ luôn kết hợp, bổ sung cho nhau, là cội nguồn cho mọi sự tồn tại và sinh sôi trong vũ trụ, cũng như quy luật đậm - nhạt, mặn - ngọt tương phản nhưng luôn tồn tại phụ thuộc nhau trong đời sống tự nhiên. Do đó, tiêu cấu trúc *Atau - Yang/Cei* chính là một dạng thức biểu hiện cụ thể của cấu trúc *Awal - Ahier* trong cách thức thực hành tín ngưỡng, tôn giáo Chăm.

4.3. *Acar - Basaih*: cặp phạm trù về hệ thống chức sắc

Như đã đề cập trong *lịch sử nghiên cứu vấn đề*, R. Nakamura là nhà nghiên cứu có thể nói lần đầu tiên đề cập chi tiết đến mối quan hệ biện chứng giữa *Awal - Ahier* thông qua hình ảnh cụ thể là mối tương tác giữa hai giới chức sắc *Acar* (của Chăm *Awal*) - *Basaih* (Chăm *Ahier*). Trong bài viết này, chúng tôi sẽ tiếp thu và bổ sung thêm cho các nghiên cứu đã có trước đó của R. Nakamura, say này là của Thành Phần và Sakaya, hầu cung cấp thêm nhiều tư liệu để làm sáng tỏ mối quan hệ hỗ tương của *Acar - Basaih* không chỉ trong trang phục, mà còn trong cách thức thực hiện nghi lễ giữa hai nhóm chức sắc này, như là một trong những dạng thức biểu hiện của cấu trúc *Awal - Ahier* mà chúng tôi đang nghiên cứu.

Như đã biết, tương ứng với hai cộng đồng Chăm sẽ có hai hệ thống chức sắc khác nhau mà người Chăm gọi là tầng lớp *Hahlau Janang*, trong đó, các *Basaih* là các tu sĩ của người Chăm *Ahier*, phụ trách các nghi lễ trên đền tháp, các nghi lễ cho *Yang klak* hay các nghi lễ vòng đời của người Chăm *Ahier*. Tương ứng với mỗi hệ thống đền, tháp lớn¹⁵ (những đền, tháp tổ chức lễ hội Katê chung cho nhiều làng Chăm *Ahier*) sẽ có một hệ thống *Basaih* phụ trách các đền, tháp đó. Hệ thống này

được điều hành bởi một *Po Adhia* (Cả sư), dưới ông là các tu sĩ phân theo 4 cấp (từ cao xuống thấp): *Ndung akoak, Liah, Pauh, Tapah*¹⁶.

Trong khi đó, các *Po Acar* là tu sĩ của cộng đồng Chăm Awal, thường thực hiện các nghi lễ cúng *Yang biruw*, các nghi lễ ở thánh đường như *Ramawan, Suk yeng, Waha,...* và các nghi lễ vòng đời liên quan đến người Chăm Awal. Khác với hệ thống *Basaih*, hệ thống *Acar* không phân theo đền, tháp mà lại phân theo từng thánh đường, mà ứng với mỗi làng Chăm Awal đều có một thánh đường, do đó mỗi làng Chăm sẽ có một hệ thống *Acar* riêng, gồm 5 cấp (từ cao xuống thấp): *Po Gru* (Sư cả), *Imam, Katip, Madin, Acar*¹⁷.

Tính chất nhị nguyên hay đối lập, như nhiều nhà nghiên cứu đã nêu, giữa *Acar* và *Basaih*, trước hết biểu hiện trong trang phục, diện mạo và hình thức của hai giới tu sĩ này. Nhìn bề ngoài, sắc phục thường ngày, cũng như trong lúc hành lễ của 2 giới chức sắc đều giống nhau, họ mặc áo, váy màu trắng, khăn đội đầu cũng màu trắng, nhưng có tua rua màu đỏ ở hai bên để phân biệt với khăn đội đầu của người bình thường, không phải tu sĩ. Nhưng nếu quan sát chi tiết trang phục của *Acar* và *Basaih* sẽ có nhiều điểm khác biệt, và đây chính là những khác biệt cơ bản làm nên dấu ấn tương phản, đối lập của hai nhóm tu sĩ này.

Theo đó, trang phục của các *Acar* là áo dài trắng cài nút, có lúc họ mặc áo có biểu tượng lá đề cách điệu trước và sau cổ, cổ áo bằng, thường khoét lỗ hình tròn hoặc trái tim, cổ áo dài truyền thống của người phụ nữ Chăm cũng tương tự vậy, nhưng kiểu áo dài của phụ nữ thường không có nút áo, không xẻ tà, khi mặc thì phải chuôi qua đầu. Trong khi, trang phục của *Basaih* cũng là áo dài trắng, như có cổ đứng, giống như trang phục của người đàn ông Chăm, không có nút, phải cột dây ở bên phải. Với sự tương phản này, có thể xem trang phục của *Acar* đại diện cho nữ tính, trong khi của *Basaih* đại diện cho nam, một biểu tượng cho sự đối lập của phái tính giữa *Awal - Ahier* qua trang phục của giới tu sĩ¹⁸.

Tương tự, có thể tìm được nét tương phản tiếp theo khi quan sát khăn đội đầu của *Acar* và *Basaih*. Cả hai nhóm chức sắc này đều quấn khăn màu trắng, có hai tua rua màu đỏ hai bên, nhưng các *Acar* lại có

khăn đội đầu giống như *akhan mbram* - tức là khăn đội đầu truyền thống của người phụ nữ Chăm, cách quấn khăn cũng tương tự như cách quấn khăn của nữ là quấn lên đầu, vòng từ sau ra trước, một phần trùm đỉnh đầu, bề gấp lại hai mép khăn buông trùm xuống hai tai. Ngược lại, các *Basaih* lại cột khăn gần giống như đàn ông Chăm, tức là quấn khăn vòng quanh, bao phủ đầu, trông giống như hình tượng cột *linga*, một biểu tượng của nam tính, hai mép cũng gấp lại buông trùm xuống hai tai. Như vậy có thể thấy khăn đội đầu và cách quấn khăn của *Acar* và *Basaih* cũng là một biểu hiện cho hai giới tính đối lập nhau như trang phục: *Acar* là tính nữ và *Basaih* là tính nam¹⁹.

Ngoài trang phục và khăn đội đầu, sự đối lập về phái tính của *Acar* và *Basaih* còn thể hiện trong tư thế ngồi khi thực hành nghi lễ của hai nhóm chức sắc này, theo đó trong mọi nghi lễ các *Acar* phải ngồi đặt hai chân lên nhau nhưng hướng về một bên theo kiểu phụ nữ, (*jaohangua*) trong khi các *Basaih* thực hiện lễ họ phải ngồi xếp bằng như đàn ông (*crahkanal*). Ngoài ra, một quy định bắt buộc cũng thể hiện sự tương phản về phái tính là các *Acar* không được để râu, trong khi các *Basaih* thì ngược lại. Chính từ những dấu hiệu trên, đến đây, có thể chấp nhận những kết luận của các nhà nghiên cứu, rằng *Acar* (cũng như *Awal*) là đại diện cho nguyên lý nữ; *Basaih* (cũng như *Ahier*) đại diện cho nguyên lý nam, đây có thể là một đại diện cho sự đối lập về giới tính của hai thuộc tính trong cấu trúc *Awal - Ahier* nói chung.

Thế nhưng, bất kỳ một cặp đối lập trong tự nhiên cũng đều có những sợi dây liên kết và bổ sung cho nhau theo nguyên tắc “nhị nguyên bổ trợ”, điều đó lý giải tại sao những thực thể đối lập luôn ẩn chứa trong lòng nó những thuộc tính của thực thể mà nó đối lập, tức là bên này luôn chứa đựng một đặc điểm gì đó thường có tính kết hợp với bên đối lập với nó. Vậy nên, dù đại diện cho nữ tính, nhưng các *Acar* vẫn chứa đựng các yếu tố nam tính như đầu cạo trọc và luôn đeo bên mình một chùm ba túi vải, gọi là *kadung* (túi đựng trầm hương và bùa trấn giữ thân thể), giống như hình dương vật và hai tinh hoàn. Trái ngược, các *Basaih*, đại diện cho nam tính, nhưng lại phải để tóc dài, khi vào các nghi lễ thì phải búi tóc trước đầu, rồi mới quấn khăn đội đầu, họ cũng một cái túi vải mang theo bên mình, nhưng túi này có

hình tứ giác nhỏ giống như âm đạo của người phụ nữ, tượng trưng cho nữ tính. Đây là một mẫu chốt cho thấy chứa đựng, lồng ghép, chong chéo giữa các yếu tố nữ trong nam, cái trong đực và ngược lại. Điều đó cũng cho thấy *Acar* (đại diện cho *Awal*) và *Basaih* (đại diện cho *Ahier*) là một thực thể thống nhất luôn tồn tại trong tính đối lập và bổ sung cho nhau.

Kết luận

Nếu văn hóa Chăm là một cấu trúc lưỡng hợp, thì tính chất lưỡng hợp thể hiện đầy đủ trong tín ngưỡng, tôn giáo thông qua mối quan hệ biện chứng giữa hai thuộc tính của cấu trúc *Awal - Ahier*. Nhưng cấu trúc *Awal - Ahier*, khi được nhìn nhận theo lý thuyết nhân học cấu trúc, chỉ là một mô hình lý thuyết, vì bản thân *Awal* và *Ahier* không đối lập với nhau, khi đó cấu trúc *Awal - Ahier* chỉ được hiểu khi quan sát và phân tích các dạng thức biểu hiện cụ thể của nó trong thực tế đời sống văn hóa tâm linh. Vì vậy, trong bài viết này chúng tôi đã đề cập đến ba dạng thức biểu hiện hay tiểu cấu trúc: *Yang biruw - Yang klak, Atau - Yang/Cei* và *Acar - Basaih*, rồi từ đó có thể đi đến kết luận về tính thống nhất trong sự đối lập của hai thuộc tính *Awal* và *Ahier*.

Nhân học cấu trúc hay lý thuyết lưỡng hợp chỉ là sản phẩm của khoa học, trong khi cấu trúc *Awal - Ahier* lại là sản phẩm của lịch sử, khi đó nhận định của R. Nakamura: "...Chăm Balamôn và Chăm Bànì... là hai hệ quả của tiếp biến văn hóa phát triển trên cùng một nền móng..."²⁰ chỉ là một kết luận dưới góc nhìn thuần túy nhân học. Vì rằng, sự hình thành hai cộng đồng Chăm này không *cùng một nền móng*. Người Chăm Balamôn hình thành từ người Chăm bản địa, còn người Chăm Bànì lại hình thành từ người Chăm Balamôn và nó càng không phải là sản phẩm của sự tiếp biến văn hóa, bởi vì khi mới du nhập, người Chăm chỉ bản địa hóa Islam giáo chứ không biến đổi nó thành một thuộc tính đối lập với Balamôn giáo (bản địa) ngay từ đầu.

Mãi đến thế kỷ 17, Bànì mới biến thành *Awal* và Balamôn mới thành *Ahier*, một sản phẩm của thời đại *Po Romé*, khi đó cấu trúc *Awal - Ahier* được hiểu là một sản phẩm của lịch sử, nó cho phép người Chăm dung hòa các tôn giáo đối lập, thậm chí xung đột với nhau, thành một thể thống nhất, đảm bảo sự duy trì của một cấu trúc kết hợp, phụ thuộc

lẫn nhau, làm nguồn gốc cho sự cố kết cộng đồng, giúp họ vượt qua những thách thức về sự khác biệt. Vì thế cho nên, sự tồn tại đơn lẻ của *Awal* hay *Ahier* không có ý nghĩa. *Awal* và *Ahier* chỉ có thể được hiểu khi chúng cùng tồn tại trong một cấu trúc nhị nguyên bổ trợ, vì trong cấu trúc ấy chúng là đại diện cho hai thuộc tính, nhìn thoáng qua thì đối lập, nhưng kỳ thực luôn thống nhất và bổ sung cho nhau.

Do đó, văn hóa Chăm nói chung và văn hóa tâm linh Chăm nói riêng cần phải được tiếp cận từ cấu trúc *Awal - Ahier*. Những nghiên cứu về người Chăm *Awal* mà không có tham chiếu, so sánh với người Chăm *Ahier*, và ngược lại đều là khập khiễng hoặc chưa hoàn chỉnh. Nền văn hóa này luôn tồn tại và biểu hiện trong tư thế đối lập như vậy, nhất là trong tín ngưỡng và tôn giáo, những biến động lịch sử làm cho người Chăm xa dần với những ý niệm về cấu trúc này, cộng thêm với những nghiên cứu trước đây không tiếp cận cấu trúc *Awal - Ahier*, càng làm cho tâm thức tộc người trở nên ngăn cách, thuật ngữ Bàlamôn hay Bàni, với hàm ý phân loại cộng đồng, trở thành phổ biến thay thế cho *Ahier* và *Awal*... Bài viết này, cùng với những công trình đi trước, mong muốn đóng góp một phần vào việc làm sáng tỏ lại di sản văn hóa Chăm vẫn còn nhiều thiếu sót và ngộ nhận./.

CHÚ THÍCH:

- 1 Nhiều tác giả (2004), *English - Malay dictionary*, Pelanduk Publication, Kuala Lumpur: 52; J. M. Hawkins (2004), *Kamus Dwibahasa Oxford Fajar: Inggeris - Melayu, Melayu - Inggeris*, Oxford university Press: 13 - 14.
- 2 Doris Blood (1981), “Aspects of Cham Culture”, trong *Notes from Indochina on Ethnic Minority Culture*, Dallas Summer Institute of Linguistics: 43 - 48; Rie Nakamura (1999), *Cham in Vietnam: Dynamics of Ethnicity*. PhD. dissertation, Department of Anthropology, University of Washington: 87 - 92.
- 3 Rie Nakamura (1999), Sđđ; Rie Nakamura (2009), “Awar - Ahier: Two keys to Understanding the Cosmology and Ethnicity of the Cham People (Ninh Thuận Province Vietnam)”, trong *Champa and the Archaeology of Mỹ Sơn*, NUS Press, Singapore: 78 - 106; Sakaya (2003), *Lễ hội của người Chăm*, Nxb. Văn hóa Dân tộc, Hà Nội; Trương Văn Món (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 *Những thành tựu nghiên cứu bước đầu của khoa Nhân học*, Nxb. Đại học Quốc gia, Tp. Hồ Chí Minh: 215 - 227; Thành Phần (2014), “Bảo tồn và phát huy nét đẹp trong văn hóa truyền thống qua lễ tục

- Ew Mukkei, lễ hội Katê - Ramawan, lễ hội Rija Nagar”, trong *Những vấn đề văn hóa - xã hội người Chăm ngày nay*, Nxb. Trẻ, Tp. Hồ Chí Minh: 5 - 31.
- 4 Có thể xem thêm bài viết cùng chủ đề: Quảng Đại Tuyên và Nguyễn Ngọc Ánh (2015), “Từ triết lý Linga - Yoni nhìn lại những kết nối giữa hai cộng đồng Chăm Awal và Ahier”, trong *Kỷ yếu Hội nghị Thông báo Dân tộc học*, Viện Dân tộc học, Hà Nội.
 - 5 Rie Nakamura (1999), Sđd: 96; Rie Nakamura (2009), Sđd: 90 - 99.
 - 6 Sakaya (2003), Sđd: 35 - 36.
 - 7 Trương Văn Món (2008), Sđd: 135 - 136; Xem thêm: Sakaya (2013), *Tiếp cận một số vấn đề văn hóa Champa*, Nxb. Tri thức, Hà Nội: 70.
 - 8 Thành Phần (2011), Sđd: 117 - 119; Xem thêm: Thành Phần (2014), Sđd: 7 - 8.
 - 9 Về sự du nhập, tồn tại và phát triển của Ấn Độ giáo ở Champa có thể xem: E. Aymonier (1891), *Les Tchames et Leurs Religions*, Ernest Leroux, Paris; G. Maspero (1928), *Le Royaume de Champa*, G. Van Oest, Paris: 9 - 17; P. B. Lafont (2011), *Vương quốc Champa : Dân cư - địa dư - lịch sử*, IOC - Champa, San Jose: 71 - 84.
 - 10 P. Mus (1933), “L’Inde vue de L’Est. Cultes Indiens et Indigenes au Champa”, trong *BEFEO XXXIII*: 367, 374.
 - 11 Về sự du nhập Islam giáo ở Champa: E. Aymonier (1890), “Légendes historiques des Chams”, trong *Excursions et Reconnaissances XIV-32* : 145 – 206; A. Cabaton (1907), “Les Chams Musulman de L’Indochine Francaise”, *Revue du Monde Musulman II*: 129 – 180; P. Ravaisse (1922), “Deux inscriptions coufique du Campa”, *Journal Asiatique XX* : 247 - 289; M. Ner (1941), “Les Musulmans de L’Indochine Francaise”, trong *BEFEO XLI*: 151 - 200; P-Y. Manguin (1979), “L’Introduction de L’islam au Campa”, trong *BEFEO LXVI* : 255 - 287; 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.
 - 12 Về các tác phẩm văn học Chăm này có thể xem: Po Dharma (et G. Moussay - Abd. Karim) (2000), *Nai Mai Mang Makah*, EFEO, Kuala Lumpur; Po Dharma - Abd. Karim - N. Weber - M. Junos (2003), *Reproduction des manuscrits Cam*, L’Ambassade de France en Malaisie - Department of Museums and Antiquities Malaysia - EFEO, Kuala Lumpur; Inrasara (1994), *Văn học Chăm*, Nxb. Văn hóa Dân tộc, Hà Nội; Inrasara (2006), *Ariya Chăm*, Nxb. Văn nghệ, Tp. Hồ Chí Minh; Inrasara (2011), *Văn học Chăm khái luận*, Nxb. Tri thức, Hà Nội.
 - 13 Sakaya (2003), Sđd: 241 - 247; Phan Đăng Nhật (2013), “So sánh tục thờ thần làng của người Chăm và người Việt”, trong *Tập nghiên cứu Văn hóa Chăm I*, Nxb. Tri thức, Hà Nội: 13 - 14.
 - 14 Về những thần linh mới được cúng trong lễ Katê có thể xem: Sakaya (2013), Sđd: 253 - 254; Đồng Thành Danh (2016), “Hệ thống thần điện của người Chăm”, *Nghiên cứu Tôn giáo*, số 2 (152): 105 - 116.
 - 15 Dẫn theo: G. Moussay (1971), *Từ điển Chăm - Việt - Pháp*, Trung tâm Văn hóa Chăm, Phan Rang: 46.
 - 16 Ở Ninh Thuận có ba hệ thống đền tháp lớn là *Po Klaong Garai*, *Po Romé*, và đền thờ *Po Ina Nagar* ở Hữu Đức; với mỗi hệ thống đền, tháp này sẽ có một hệ thống *Basaih* tương ứng. Trong đó, nhiều làng Chăm *Ahier* sẽ cùng nhau phụ trách việc thờ cúng và dâng lễ ở một nhóm đền, tháp này.

- 17 Phan Xuân Biên, Phan An, Phan Văn Dốp (1991), *Văn hóa Chăm*, Nxb. Khoa học xã hội, Hà Nội: 291 - 294; Sakaya (2013), Sđd: 90 - 91.
- 18 Phan Xuân Biên, Phan An, Phan Văn Dốp (1991), Sđd: 302 - 304; Sakaya (2013), Sđd: 104.
- 19 Sakaya (2003), Sđd: 174 - 178.
- 20 Rie Nakamura (2009), Sđd: 90.
- 21 Rie Nakamura (2009), Sđd: 97.

TÀI LIỆU THAM KHẢO

1. Aymonier. E (1890), “Légendes historiques des Chams”, trong *Excursions et Reconnaissances* XIV-32, pp. 145 - 206.
2. Aymonier. E (1891), *Les Tchames et Leurs Religions*, Ernest Leroux, Paris.
3. Blood. D (1981), “Aspects of Cham Culture”, trong *Notes from Indochina on Ethnic Minority Culture*, Dallas Summer Institute of Linguistics.
4. Phan Xuân Biên, Phan An, Phan Văn Dốp (1992), *Văn hóa Chăm*, Nxb. Khoa học xã hội, Hà Nội.
5. Cabaton. A (1907), “Les Chams Musulman de L’Indochine Francaise”, trong *Revue du Monde Musulman I*, Paris.
6. 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.
7. Đồng Thành Danh (2016), “Hệ thống thần điện của người Chăm”, *Nghiên cứu Tôn giáo*, số 2 (152): 105 - 116
8. Hawkins J. M (2004), *Kamus Dwibahasa Oxford Fajar: Inggris - Melayu, Melayu - Inggris*, Oxford university Press.
9. Inrasara (1994), *Văn học Chăm*, Nxb. Văn hóa dân tộc, Hà Nội, 1994.
10. Inrasara (2006), *Ariya Chăm*, Nxb. Văn nghệ, TP. Hồ Chí Minh.
11. Inrasara (2011), *Văn học Chăm khái luận*, Nxb. Tri thức, Hà Nội.
12. Lafont. P-B (2011), *Vương quốc Champa : Dân cư - địa dư - lịch sử*, IOC - Champa, San Jose.
13. Maspero. G (1928), *Le Royaume de Champa*, G. Van Oest, Paris.
14. Mus. P (1933), “L’Inde vue de L’Est. Cultes Indiens et Indigenes au Champa”, trong *BEFEO XXXIII*, pp. 367 - 410.
15. Moussay. G (1971), *Từ điển Chăm - Việt - Pháp*, Trung tâm Văn hóa Chăm, Phan Rang.
16. Manguin. P-Y (1979), “L’Introduction de L’islam au Campa”, trong *BEFEO LXVI*, pp. 255 - 287.
17. Trương Văn Món (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.
18. Ner. M (1941), “Les Musulmans de L’Indochine Francaise”, trong *BEFEO XLI*, pp. 151 - 200.
19. Nakamura. R (1999), *Cham in Vietnam: Dynamics of Ethnicity*, PhD dissertation, Department of Anthropology, University of Washington.
20. Nakamura. R (2009), “Awar-Ahier: Twokeys to Understanding the Cosmology and Ethnicity of the Cham People (Ninh Thuận Province Vietnam)”, trong *Champa and the Archaeology of Mỹ Sơn*, NUS Press, Singapore, pp. 78 - 106.

21. Po Dharma, G. Moussay, Abd. Karim (2000), *Nai Mai Mang Makah*, EFEO, Kuala Lumpur.
22. Po Dharma, Abd. Karim, N. Weber, M. Junos (2003), *Reproduction des manuscrits Cam*, L'Ambassade de France en Malaisie - Department of Museums and Antiquities Malaysia - EFEO, Kuala Lumpur.
23. 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 *Những thành tựu nghiên cứu bước đầu của khoa Nhân học*, Nxb. Đại học Quốc gia, Tp. Hồ Chí Minh: 215 - 227.
24. Thành Phần (2014), “Bảo tồn và phát huy nét đẹp trong văn hóa truyền thống qua lễ tục ew mukkei, lễ hội Katê - Ramawan, lễ hội Rija Nagar”, trong *Những vấn đề văn hóa - xã hội người Chăm ngày nay*, Nxb. Trẻ, Tp. Hồ Chí Minh: 5 - 31.
25. Ravaisse. P (1922), “Deux inscriptions coufique du Campa”, trong *Journal Asiatique XX*, pp. 247 - 289.
26. Nhiều tác giả (2004), *English - Malay dictionary*, Pelanduk Publication, Kuala Lumpur.
27. Phan Đăng Nhật (2013), “So sánh tục thờ thần làng của người Chăm và người Việt”, trong *Tập nghiên cứu Văn hóa Chăm I*, Nxb. Trí thức, Hà Nội.
28. Sakaya (2003), *Lễ hội của người Chăm*, Nxb. Văn hóa dân tộc, Hà Nội.
29. Sakaya (2013), *Tiếp cận một số vấn đề văn hóa Champa*, Nxb. Trí thức, Hà Nội.
30. Quảng Đại Tuyên và Nguyễn Ngọc Ánh (2015), “Từ triết lý Linga - Yoni nhìn lại những kết nối giữa hai cộng đồng Chăm Awal và Ahier”, trong *Kỷ yếu Hội nghị Thông báo Dân tộc học*, Viện Dân tộc học, Hà Nội.

Abstract

DUALISTIC STRUCTURE OF BELIEF, RELIGION OF CHAM PEOPLE IN THE SOUTH CENTRAL COAST OF VIETNAM

This article approaches the belief and religion of Cham people in Ninh Thuan and Binh Thuan in viewpoints of Structuralism through a typical pair of category in the Cham spiritual life “Awal - Ahier”. The author examines the origin of this structure, its specific manifestations through the component category pairs. These analyzes help to prove the viewpoints shown by the previous researchers that “Awal-Ahier” is a dualistic structure with opposition as well as unity, it operates actively in the belief, religion system of the Chams.

Keywords: Dualism, Structuralism, Awal-Ahier, the Chams.