SAKAYA

VĂN HÓA CHĂM

NGHIÊN CỨU VÀ PHÊ BÌNH

Nhà xuất bản Phụ nữ

VĂN HÓA CHÀM
NGHIÊN CỨU VÀ PHÊ BÌNH. TẬP 1.

Trong những năm gần đây văn hóa Chăm đã được nghiên cứu bởi nhiều học giả ở các quốc gia và tổ chức khác nhau như Việt Nam, Mã Lai, Nhật Bản, Mỹ, Pháp… Dựa vào thống kê của P.B. Lafont (1989) và Nguyễn Hữu Thông (2003), hiện nay trên thế giới đã có hơn 2.282 cuốn sách và tạp chí viết về văn hóa Chăm, trong đó hơn một nửa tác phẩm là do các tác giả Việt Nam thực hiện. Tuy nhiên những cuốn sách đó viết cái gì? Nội dung của nó ra sao? Những tác giả đó hiểu về người Chăm và văn hóa Chăm như thế nào thì chưa ai đề cập đến. Từ những lí do này, cuốn sách *Văn hóa Chăm: Nghiên cứu và Phê bình. Tập I* ra đời nhằm trả lời những câu hỏi nêu trên. Tuy nhiên vì cuốn sách có giới hạn cho nên chúng tôi chỉ chọn khoảng 60 tác phẩm liên quan đến những vấn đề mà người Chăm và giới khoa học đang quan tâm để nghiên cứu và phê bình. Đọc tất cả những tác phẩm nêu trên, nhận thấy rằng hầu hết các tác giả đều mong muốn bảo tồn và giới thiệu di sản văn hóa Chăm đến với mọi người. Tuy nhiên, do một số tác giả còn bị hạn chế về phương pháp nghiên cứu, thiếu tư liệu và không đọc được tư liệu chữ Chăm nên những tác phẩm của họ còn một vài sai sót. Từ đó dẫn đến việc hiểu sai một phần về người Chăm và văn hóa Chăm vốn đã phát triển lâu đời và có bản sắc riêng. Do đó nhiệm vụ của cuốn sách này không đi phê bình tác giả mà chỉ đi tìm những lỗi sai của những tác phẩm nêu trên nhằm giúp các tác giả điều chỉnh lại những lỗi sai trong lần tái bản sau; đồng thời giúp các cơ quan chức năng, chính quyền địa phương có nhiều thông tin hơn để hiểu thêm về người Chăm một cách chính xác. Từ đó mới có cơ sở khoa học để hoạch định chính sách phù hợp với người Chăm trong sự nghiệp bảo tồn và phát huy di sản văn hóa Chăm ở Việt Nam hiện nay.

Từ khóa: *nghiên cứu, phê bình, bảo tồn, văn hóa, Chăm*

VĂN HÓA

CHĂM

NGHIÊN CỨU VÀ PHÊ BÌNH

*

Published with the financial support of Center for Educational Exchange with Vietnam (CEEEVN)

Xuất bản với sự hỗ trợ chi phí của Trung tâm Trao đổi Giáo dục với Việt Nam (CEEVN)

SAKAYA

VĂN HÓA CHĂM

NGHIÊN CỨU VÀ PHÊ BÌNH

*

Nhà xuất bản Phụ nữ

MỤC LỤC

Lời giới thiệu 9

Lời mở đầu 13

DI TÍCH – LỊCH SỬ 23

Ai là chủ nhân của thánh địa Cát Tiên – Lâm Đồng 25

Truyền thuyết các tháp Chăm của Bố Xuân Hổ 51

Sự tác động của làn sóng du lịch đến tháp Po Klaong Garai tỉnh Ninh Thuận – một cảnh quan kiến trúc cổ bị phá vỡ 55

VĂN HÓA – XÃ HỘI 67

Ảnh hưởng các yếu tố tộc người tới phát triển kinh tế – xã hội của dân tộc Chăm ở Ninh Thuận – Bình Thuận của Ngô Thị Chính và Tạ Long 69

Vấn đề tên dân tộc, tên họ và địa danh của người Chăm và người Raglai 75

Sự lai căng và suy thoái trong gia đình và xã hội Chăm hiện nay 99

Thực trạng tình hình an ninh trật tự xã hội ở vùng Chăm hiện nay: Nghiên cứu trường hợp làng Bầu Trúc – Ninh Thuận 112

TÔN GIÁO 127

Người Chăm – những nghiên cứu bước đầu của Nguyễn Mạnh Cường và Nguyễn Minh Ngọc 129

Nghi lễ vòng đời người của người Chăm Ahiêr ở Ninh Thuận của Phan Quốc Anh 141

Tín ngưỡng, tôn giáo trong cộng đồng người Chăm ở Ninh Thuận, Bình Thuận do Hoàng Minh Đô chủ biên 162

Một số vấn đề cơ bản về tôn giáo, tín ngưỡng của đồng bào Chăm ở hai tỉnh Bình Thuận, Ninh Thuận hiện nay do Nguyễn Hồng Dương chủ biên 182

Một số vấn đề cơ bản về tín ngưỡng, tôn giáo của người Chăm ở Việt Nam 193

LỄ HỘI 275

Lễ hội Katé truyền thống của người Chăm 277

Lễ hội Bà Thu Bồn – một tín ngưỡng thờ Mẫu (Po Ina Nagar) của người Việt – Chăm ở Quảng Nam 331

Góp phần tìm hiểu lễ Rija Nưgar của người Chăm ở tỉnh Ninh Thuận của Thập Liên Trưởng 356

Những công trình lễ hội của người Chăm của Ngô Văn Doanh 364

– Lễ hội Rija Nưgar của người Chăm 364

– Lễ hội chuyển mùa của người Chăm 392

VĂN CHƯƠNG 407

Những công trình văn học Chăm của Inrasara 409

– Văn học Chăm (Tập 1) 410

– Sách Ariya 426

Tục ngữ câu đố Chăm của Lưu Văn Đảo 448

Akhar Thrah (Câu chuyện chữ nghĩa)
của tác giả Kay Amuh 453

Truyện cổ dân gian Chăm
do Trương Hiến Mai chủ biên 460

NGÔN NGỮ 465

Ngữ pháp tiếng Chăm của Bùi Khánh Thế 467

Từ điển Chăm – Việt do Bùi Khánh Thế chủ biên 481

Giáo trình tiếng Chăm của Ban biên soạn sách chữ Chăm
tỉnh Ninh Thuận 488

Báo chí tiếng Chăm và bảng tên
cổng làng nghề gốm Bầu Trúc ở tỉnh Ninh Thuận 514

Vấn đề sử dụng tiếng nói và chữ viết Chăm
trong đời sống hiện nay: Thực trạng & giải pháp 525

NGHỆ THUẬT BIỂU DIỄN 559

Vai trò âm nhạc trong lễ hội dân gian Chăm Ninh Thuận
của Hải Liên 561

Nhạc cụ truyền thống tộc người Chăm
của Đình Hy và Trượng Tốn 586

Một số vấn đề về dân ca Chăm 593

Trở lại vấn đề nghệ thuật múa Chăm
trên sân khấu hiện nay 601

Thi phẩm Paoh Catuai Chăm – những bài học cần suy ngẫm
(Thay lời kết luận) 616

Phụ lục ảnh 631

LỜI GIỚI THIỆU

PGS.TS. Thành Phần

Người Chăm là một trong các cư dân bản địa sinh sống lâu đời ở Việt Nam. Trong suốt chiều dài lịch sử, họ đã sáng tạo ra nền văn hóa mang nhiều bản sắc riêng thể hiện trên nhiều lĩnh vực khác nhau như văn tự, kiến trúc, điêu khắc, kinh tế, văn hóa, xã hội, tín ngưỡng và tôn giáo... Chính vì vậy, văn hóa Chăm được nhiều học giả trong và ngoài nước quan tâm, đặc biệt từ sau ngày giải phóng miền Nam, thống nhất tổ quốc, việc nghiên cứu người Chăm ở Việt Nam được Đảng – Nhà nước quan tâm ngay từ buổi đầu.

Căn cứ vào những công trình nghiên cứu về người Chăm từ trước đến nay cho thấy, việc quan tâm nghiên cứu văn hóa Chăm tiến triển theo từng giai đoạn khác nhau. Nhất là vào thời kỳ đầu, không thể không kể đến những công trình nghiên cứu của người Pháp, những người đã đặt nền móng đầu tiên cho việc nghiên cứu về Champa và văn hóa Chăm sau này. Có thể kể, J. Graufurd là một trong những người quan tâm việc nghiên cứu về người Chăm một cách có khoa học đầu tiên. Đó là vào năm 1852, khi ông công bố một danh sách gồm có 81 từ vựng đầu tiên bằng tiếng Chăm. Nhưng mãi đến 16 năm sau, A. Bastian công bố thêm về *Từ vựng tiếng Chăm*, vào năm 1868. Hai năm sau, công bố tiếp công trình nghiên cứu về ngôn ngữ và nguồn gốc của người Chăm. Từ đó, các sách báo viết về người Chăm dần dần gia tăng ngày càng nhiều hơn, gắn liền với những nhà nghiên cứu như A. Morice, K.F. Holle, A. Labussière, E. Aymonier, J. Moura,

A. Landes, A. Bergaigne, G. Lemire, C. Paris, L. Finot, H. Parmentier, A. Cabaton, E.M. Durand, E. Huber, G. Coedes, L. Cadière, G. Maspero... Trong đó, đa phần là những công trình nghiên cứu liên quan đến chữ viết, bia kí và lịch sử, kiến trúc và điêu khắc, sau đó là tín ngưỡng, tôn giáo và phong tục tập quán của người Chăm.

Nhưng từ năm 1915 – 1920, số sách báo xuất bản về Chăm và Champa giảm đi đột ngột, bởi vì, những nhà nghiên cứu về Chăm và Champa thuộc thế hệ đầu tiên không còn nữa. Do đó, từ sau năm 1920, mới xuất hiện trở lại những công trình nghiên cứu về người Chăm và Champa nhưng không được nhiều, càng về sau càng thưa dần. Một trong những quyển sách nổi bật trong thời kỳ này, cho đến nay vẫn còn có giá trị khoa học cao, đó là *Từ điển Cam – Français* của E. Aymonier – A. Cabaton xuất bản vào năm 1906 và *Vương quốc Champa* của G. Maspero xuất bản 1914 và tái bản vào năm 1928.

Hướng nghiên cứu của những công trình trên là khai thác văn bản Chăm, bia Phạn ngữ và văn bản Hán – những tư liệu ghi chép về nền văn minh Champa, từ đó đã giúp cho những nhà nghiên cứu trong thời kỳ đầu công bố những công trình mang nhiều giá trị khoa học và có độ tin cậy cao. Nhưng rất tiếc, những cuộc nghiên cứu này không tiếp tục, mà dừng lại trong một thời gian dài. Mãi đến năm 1971 mới xuất hiện công trình nghiên cứu về Chăm trở lại bằng cuốn *Từ điển Chàm – Việt – Pháp* của G. Moussay. Vào năm 1973, qua việc khai thác các nguồn tư liệu của Bồ Đào Nha, P – Y. Manguin cũng đã xuất bản một quyển sách nghiên cứu *về Những con đường biển và những mối quan hệ thương mại của Champa và Việt Nam vào thế kỷ thứ XVI – XVII.* Tiếp sau đó, nhóm nghiên cứu của Trung tâm Lịch sử và Văn minh Bán đảo Đông Dương ở Pháp xuất bản hai quyển về *Danh mục các văn bản cổ của người Chăm hiện đang lưu trữ tại Pháp* (1977 và 1981) và xuất bản tiếp quyển sách nói về việc kiểm kê văn khố Panduranga của kho lưu trữ Châu Á Hội Paris (1984). Một bộ sưu tập bài báo cho Viện Viễn Đông Pháp cũng được xuất bản dưới nhan đề *Nghiên cứu về Chăm* (Études Cam). Năm 1987, Po Dharma cho xuất bản hai công trình

về *Lịch sử Panduranga* vào thế kỷ thứ XIX. Mười năm sau đó, AFAO – EFEO xuất bản thêm quyển sách về *Bảo tàng Điêu khắc Chăm ở Đà Nẵng* do L. Vandermeersch và J. P. Ducrest chủ biên (Paris 1977).

Đặc biệt gần đây, ở Indonesia và Malaysia bắt đầu quan tâm nghiên cứu về người Chăm và đã công bố một số công trình liên quan đến lịch sử và văn học như *Kerajaan Campa* (Jakarta 1981), *Akayet Inra Patra* (Kuala Lumpur 1997), *Akayét Dawa Mano* (Kuala Lumpur 1998), *Nai Mai Mang Makah* (Kuala Lumpur 1997), *Panuec Pandit* (Kuala Lumpur 2002), v.v... Đa phần những công trình nghiên cứu này chủ yếu khai thác tư liệu văn bản Chăm đang lưu trữ trong các thư viện ở Pháp. Còn phạm vi nghiên cứu được giới hạn trong các vấn đề liên quan đến mối quan hệ giữa Champa và Thế giới Mã Lai – Đa Đảo.

Cùng với thời gian trên, những nhà nghiên cứu ở Việt Nam cũng đã bắt đầu quan tâm trở lại việc nghiên cứu về Chăm và Champa. Nhất là, từ sau năm 1980 đến nay, những bài nghiên cứu viết về người Chăm bằng tiếng Việt ngày càng gia tăng so với trước. Phần lớn những công trình nghiên cứu ở Việt Nam chủ yếu quan tâm đến những vấn đề kinh tế, văn hóa, xã hội, tín ngưỡng, tôn giáo, ngôn ngữ đương đại của cộng đồng người Chăm đang sinh sống ở Việt Nam. Đây là hướng nghiên cứu có ý nghĩa thực tiễn cao, góp phần không nhỏ cho việc tìm hiểu bản sắc văn hóa dân tộc Chăm đồng thời cung cấp những thông tin mới quan trọng giúp cho Đảng và Nhà nước có cơ sở khoa học hoạch định chính sách phù hợp với đời sống sinh hoạt kinh tế, văn hóa, xã hội của người Chăm hiện nay. Tuy nhiên, hạn chế lớn nhất của những công trình nghiên cứu gần đây chủ yếu chỉ dừng lại trên cơ sở khai thác tư liệu điền dã dân tộc học qua những cuộc tiếp xúc, phỏng vấn, hồi cố và ít chú ý quan tâm khai thác trực tiếp tư liệu văn bản Chăm. Nhất là, rất hiếm có trường hợp sử dụng phương pháp quan sát tham dự sâu trong một thời gian dài tại một nơi chọn làm điểm nghiên cứu. Thậm chí, việc thông thạo ngôn ngữ tại địa phương, nơi tiến hành điền dã dân tộc học để thu thập thông tin, cũng là trường hợp hiếm

thấy. Do đó, một số nhận định trong các công trình nêu trên thường dễ bị sai lầm và thiếu sự chuẩn xác.

Chính vì vậy, quyển sách *Văn hóa Chăm: Nghiên cứu & Phê bình, Tập I* của Sakaya (Trương Văn Món) xuất bản lần này đã mạnh dạn tập trung vào chủ đề nghiên cứu mới và phê bình một số công trình nghiên cứu đã công bố trước đây. Tuy nhiên do giới hạn của quyển sách, tác giả chỉ chọn một số công trình tiêu biểu để giới thiệu và phê bình. Trong đó, tác giả chia cuốn sách này thành 8 phần theo các chủ đề khác nhau liên quan đến người Chăm như: 1. Di tích – Lịch sử; 2. Văn hóa – Xã hội; 3. Tôn giáo; 4. Lễ hội; 5. Văn chương; 6. Ngôn ngữ; 7. Nghệ thuật biểu diễn truyền thống; 8. Thi phẩm Paoh Catuai – Những bài học cần suy ngẫm.

Để có được công trình này, tác giả đã đầu tư nhiều thời gian, công sức trong suốt hơn 16 năm ở địa bàn Ninh Thuận – Bình Thuận và hơn 3 năm học tập ở nước ngoài để thu thập tài liệu, tìm hiểu những công trình nghiên cứu về người Chăm đã công bố trước đây ở trong và ngoài nước nhằm kế thừa và bổ sung thêm những phần khiếm khuyết, góp phần làm sáng tỏ hơn những vấn đề còn vướng mắc về văn hóa Chăm hiện nay đồng thời gợi mở hướng nghiên cứu mới cho những công trình nghiên cứu tiếp theo. Đương nhiên, những ý kiến trong cuốn sách này là quan điểm riêng của tác giả, chắc chắn còn thiếu sót hoặc có thể ngược lại với một số quan điểm của một số tác giả khác. Nhưng dù sao, đây là sự nỗ lực lớn của tác giả đáng được khích lệ và trân trọng. Nó tạo không khí mới trong khoa học để có dịp trao đổi, chia sẻ những quan điểm nghiên cứu ngõ hầu giúp cho việc nghiên cứu văn hóa Chăm ngày càng hoàn thiện hơn. Từ đó chúng ta mới có thể tìm được giải pháp tốt nhất để bảo tồn và phát huy di sản văn hóa Chăm trong nền văn hóa Việt Nam đa dân tộc thống nhất.

Với ý nghĩa này, chúng tôi xin trân trọng giới thiệu cuốn sách *Văn hóa Chăm: Nghiên cứu & Phê bình, Tập I* của tác giả Sakaya đến với bạn đọc gần xa.

Thành phố Hồ Chí Minh ngày 29 tháng 5 năm 2010

LỜI MỞ ĐẦU

Vương quốc Champa sau một thời vàng son, rực rỡ đã hội nhập vào cộng đồng các dân tộc Việt Nam thống nhất. Hiện nay với số dân khoảng 132.873 người, họ sinh sống chủ yếu ở Ninh Thuận, Bình Thuận, An Giang, Tây Ninh và Thành phố Hồ Chí Minh[1]... Ngoài một chuỗi dài di tích đền tháp nổi bật ở miền Trung, người Chăm vẫn còn lưu giữ một số phong tục, tập quán, tôn giáo, tín ngưỡng, lễ hội, văn chương, ngôn ngữ và nghệ thuật ca múa nhạc dân gian giàu bản sắc riêng.

Trong những năm gần đây, văn hóa Chăm được nhiều quốc gia, tổ chức trên thế giới quan tâm nghiên cứu như Việt Nam, Pháp, Mỹ, Nhật Bản, Đan Mạch, Thụy Điển, Mã Lai và Singapore... Tuy nhiên, vấn đề nghiên cứu và bảo tồn văn hóa Chăm được quan tâm và khuếch trương mạnh mẽ nhất vẫn là ở Việt Nam kể từ sau năm 1975. Cụ thể, vào ngày 26/10/1981 Ban Chấp Hành Trung Ương Đảng Cộng Sản Việt Nam đã ra chỉ thị 121–CT/TW về công tác đối với đồng bào Chăm, trong đó có đề cập đến văn hóa Chăm như sau: "Về văn hóa: coi trọng di sản văn hóa dân tộc, sưu tầm, khai thác, chọn lọc và nâng cao vốn văn hóa dân tộc Chăm (...). Tất cả khu Tháp ngày nay cần phải giữ gìn, tu bổ". Khoảng 10 năm sau đó, Đảng tiếp ra Thông Tri 03–TT/TW ngày 17/10/1991 để đẩy mạnh về

---

[1] Theo số liệu của Tổng cục thống kê Việt Nam năm 1999.

công tác đối với đồng bào Chăm hơn nữa, trong đó Đảng ta chỉ đạo rất cụ thể về vấn đề văn hóa Chăm, đó là: "Có kế hoạch bảo tồn, khai thác và phát huy vốn văn hóa dân tộc Chăm, trùng tu các ngôi tháp Chăm, trước hết phục hồi Trung tâm Văn hóa Chăm ở khu vực Phan Rang. Tiếp tục việc thực hiện dạy chữ Chăm cổ, tái bản bộ sách giáo khoa chữ Chăm đáp ứng nhu cầu các trường học ở bậc tiểu học (...), đầu tư, củng cố xây dựng Đoàn Nghệ thuật Chăm không chuyên đang hoạt động"[1].

Đó là đường lối sáng suốt, là chính sách đúng đắn của Đảng Cộng sản Việt Nam. Kết quả của chính sách này đã thực sự làm cho văn hóa Chăm hồi sinh và phát triển. Hầu hết, những đền tháp Champa ở miền Trung đã được nhà nước đầu tư tôn tạo, khu di tích Mỹ Sơn đã được UNESCO [2] công nhận di sản văn hóa thế giới. Sự kiện này đã trở thành niềm tự hào chung cho người Chăm và cả dân tộc Việt Nam. Trung tâm nghiên cứu Chăm, Ban biên soạn sách chữ Chăm và Đoàn Nghệ thuật Chăm tỉnh Ninh Thuận cũng ra đời và đang hoạt động. Đảng ta cũng đã đào tạo ra đội ngũ trí thức Chăm hoạt động trên nhiều lĩnh vực, trong đó có nhiều tiến sĩ, nhà văn, nhà thơ, nhạc sĩ, đạo diễn, biên đạo múa và họa sĩ... Chính sách đúng đắn của Đảng còn khuếch trương nhiều nhà nghiên cứu cả người Chăm và người Việt (Kinh) nghiên cứu, sưu tầm về văn hóa Chăm và kết quả đã xuất bản được hàng trăm cuốn sách báo viết về văn hóa Chăm được giới thiệu rộng rãi trong nước và quốc tế. Kết quả này đã chứng minh được rằng: chỉ có Đảng Cộng sản Việt Nam, chỉ có Bác Hồ muôn vàn kính yêu mới bảo đảm được cho người Chăm có cuộc sống ấm no, hạnh phúc và bảo tồn, phát huy được di sản văn hóa quí giá của dân tộc Chăm.

---

[1] Tư liệu lưu trữ tại Ban Dân vận Tỉnh ủy Ninh Thuận.

[2] UNESCO: United Nations Educational, Scientific, and Cultural Organization (Tổ chức Giáo dục, Khoa học và Văn hóa của Liên Hiệp Quốc).

Tuy nhiên, đến nay những kết quả và thành tựu nêu trên, đặc biệt là những công trình sách báo viết về người Chăm ở Việt Nam như thế nào? ra sao? chưa có ai đề cập đến. Theo thống kê của Gs. P–B. Lafont (1989) đã có hơn 1.055 sách báo viết về Champa[1]. Khoảng hơn 12 năm sau Nguyễn Hữu Thông (2003) lại thống kê thì có đến 2.282 sách báo viết về Champa[2]. Trong đó đã có gần một nửa là công trình nghiên cứu của người Việt Nam viết về văn hóa Chăm tại Việt Nam bao gồm các lĩnh vực như di tích, lịch sử, khảo cổ, tôn giáo, tín ngưỡng, lễ hội, văn chương, ngôn ngữ, ca múa nhạc của người Chăm. Tuy nhiên, vì phạm vi sách có hạn, bên cạnh việc giới thiệu một vài bài nghiên cứu của chúng tôi, bước đầu trong cuốn *Văn hóa Chăm: Nghiên cứu và Phê bình, Tập I* này, chúng tôi chọn ra một số cuốn sách, tạp chí tiêu biểu của các tác giả viết về người Chăm ở Việt Nam mới xuất bản trong những năm gần đây và những vấn đề khác liên quan đến văn hóa – xã hội Chăm đang được mọi người quan tâm để giới thiệu và phê bình. Đó là những công trình nghiên cứu tiêu biểu như sau:

- Về di tích – lịch sử: *Ai là chủ nhân của Thánh địa Cát Tiên – Lâm Đồng* của Sakaya; *Truyền thuyết các tháp Chăm* của Bố Xuân Hổ; *Sự tác động của làn sóng du lịch đến tháp Po Klaong Garai – một kiến trúc cổ bị phá vỡ* của Sakaya.
- Về văn hóa – xã hội: *Ảnh hưởng các yếu tố tộc người tới phát triển kinh tế – xã hội của dân tộc Chăm ở Ninh Thuận – Bình Thuận* của Ngô Thị Chính và Tạ Long; *Vấn đề tên họ của người Chăm và người Raglai* của Sakaya; *Sự lai căng, suy thoái trong hệ thống gia đình và xã hội Chăm hiện nay; Thực trạng tình hình an ninh trật tự xã hội ở vùng Chăm*

---

[1] P–B. Lafont (cùng tác giả khác), *Bibliographie Champa et Cam*, (en collaboration avec), L'Harmattan, Paris, 1989.

[2] Nguyễn Hữu Thông, *Tổng Thư Mục Champa*, Nxb Thuận Hóa – 2003.

hiện nay: Nghiên cứu một trường hợp làng Bầu Trúc – Ninh Thuận của Sakaya.

- Về tôn giáo: *Người Chăm – những nghiên cứu bước đầu* của Nguyễn Mạnh Cường và Nguyễn Minh Ngọc; *Nghi lễ vòng đời người của người Chăm ở Ninh Thuận* của Phan Quốc Anh; *Tín ngưỡng, tôn giáo trong cộng đồng người Chăm ở Ninh Thuận, Bình Thuận* do Hoàng Minh Đô chủ biên; *Một số vấn đề cơ bản về tôn giáo, tín ngưỡng của đồng bào Chăm ở hai tỉnh Bình Thuận và Ninh Thuận hiện nay* do Nguyễn Hồng Dương chủ biên; *Một số vấn đề cơ bản về tín ngưỡng, tôn giáo của người Chăm ở Việt Nam* của Sakaya.
- Về lễ hội: *Lễ hội Katé truyền thống của người Chăm; Lễ hội Bà Thu Bồn – một tín ngưỡng thờ Mẫu (Po Ina Nagar) của người Việt – Chăm ở Quảng Nam* của Sakaya; *Góp phần tìm hiểu lễ Rija Nưgar của người Chăm ở tỉnh Ninh Thuận* của Thập Liên Trưởng; *Lễ hội Rija Nưgar của người Chăm* và *Lễ hội chuyển mùa của người Chăm* của Ngô Văn Doanh.
- Về văn chương: *Văn học Chăm, Tập I* và *Ariya Chăm* của Inrasara, *Tục ngữ Câu đố Chăm* của Lưu Văn Đảo; *Akhar Thrah* (Câu chuyện chữ nghĩa) của Kay Amưh; *Truyện cổ Dân gian Chăm* do Trương Hiến Mai chủ biên.
- Về ngôn ngữ: *Ngữ pháp tiếng Chăm* và *Từ Điển Chăm – Việt* của Bùi Khánh Thế; *Giáo trình tiếng Chăm của Ban biên soạn sách chữ Chăm tỉnh Ninh Thuận; Báo chí tiếng Chăm và Bảng tên cổng làng nghề gốm Bầu Trúc ở tỉnh Ninh Thuận* của Sakaya; *Vấn đề sử dụng tiếng nói và chữ viết Chăm trong đời sống hiện nay: Thực trạng & giải pháp* của Sakaya.
- Về nghệ thuật biểu diễn: *Vai trò âm nhạc trong lễ hội dân gian Chăm Ninh Thuận* của Hải Liên; *Nhạc cụ truyền thống tộc người Chăm* của Đình Hy và Trượng Tốn; *Một số vấn đề về dân ca Chăm* của Sakaya; *Trở lại vấn đề nghệ thuật múa Chăm trên sân khấu hiện nay* của Sakaya.

- Thi phẩm Paoh Catuai Chăm – Những bài học cần suy ngẫm (Thay lời kết luận) của Sakaya.

Đọc toàn bộ những công trình nêu trên, chúng tôi nhận thấy rằng: tất cả các tác giả đều xuất phát từ mục tiêu tốt nhằm nghiên cứu, sưu tầm để bảo tồn và giới thiệu văn hóa Chăm đến với mọi người. Tuy nhiên trong quá trình nghiên cứu, sưu tầm có một số tác giả, vì lí do khách quan và chủ quan chưa tiếp cận đầy đủ nền văn hóa cũng như phong tục, tập quán của dân tộc Chăm, vì vậy dẫn đến một một số hạn chế nhất định trong những tác phẩm của họ. Đặc biệt khi nghiên cứu, một số tác giả chưa tiếp cận vấn đề bằng phương pháp luận tốt nhất (tối ưu); thiếu nhiều nguồn tư liệu cần tìm hiểu và tham khảo trước khi viết; quan điểm nghiên cứu không rõ ràng; nghiên cứu vội vã, thiếu nhất quán hay thay đổi quan điểm; nhận định vấn đề thiếu biện chứng và tính hệ thống, thiếu sự chứng minh sinh động bằng những cứ liệu cụ thể liên quan đến nền văn hóa Chăm. Có một số tác giả chưa thừa nhận quan điểm lịch sử, cụ thể khách quan trong công tác nghiên cứu khoa học mà hay dùng cách thức suy luận tư biện thay cho những luận cứ khoa học. Một số tác giả không tôn trọng đúng mức sự thật khách quan, không lắng nghe tiếng nói của cộng đồng Chăm tự nói về cộng đồng của chính họ mà luôn có thái độ chủ quan, muốn áp đặt ý kiến, quan điểm riêng tư của mình lên nền văn hóa Chăm. Hậu quả của việc này đã làm sai lệch nhận thức về nền văn hóa Chăm vốn đã phát triển lâu đời và có bản sắc riêng.

Để thực hiện được cuốn sách này, chúng tôi đã đầu tư nhiều thời gian nghiên cứu, điền dã, đi qua nhiều miền của đất nước Việt Nam và quốc gia khác nhau như Mã Lai, Singapore, Thái Lan, Campuchia, Mỹ, đặc biệt là thư viện của Viện Viễn Đông Pháp (EFEO) tại Kuala Lumpur để truy tìm tư liệu gốc bằng nhiều thứ tiếng, không những tiếng Chăm, tiếng Việt mà cả tiếng Mã Lai, Phạn, Ả Rập, Anh và Pháp viết về lịch sử và nền văn minh Champa trong những thời kỳ lịch sử khác nhau. Những tư liệu này sẽ được thể hiện đầy

đủ trong nội dung của cuốn sách này. Tuy nhiên, nếu chỉ có tư liệu không vẫn chưa đủ sức thuyết phục, chúng ta cần phải có phương pháp đúng để thảo luận, tranh luận, phân tích, mổ xẻ để xem xét vấn đề ở nhiều khía cạnh khác nhau mới có thể đi đến kết luận một vấn đề đúng sai như thế nào? Vì vậy, tranh luận và phê bình là vấn đề cần thiết và hết sức bình thường ở đây.

Trước khi phê bình, tranh luận với người khác chúng tôi cũng hiểu rằng "nhân vô thập toàn", kiến thức thì vô hạn nhưng khả năng con người thì có hạn. Vì vậy, khó có thể phát hiện hết những lỗi sai trong những cuốn sách nêu trên cũng như để nhận định đúng vấn đề phức tạp một cách chính xác. Nhất là lĩnh vực khoa học xã hội, một số vấn đề đúng sai không thể tìm được kết quả ngay tức khắc mà có khi phải đợi đến thế hệ sau. Tuy nhiên, không phải vì thế mà bất lực, ở một mức độ nào đó, trước mắt chúng ta có thể nhận diện được vấn đề đúng sai rõ ràng qua những lỗi sai cơ bản trong một vài cuốn sách. Vì sách nào cũng vậy, lỗi sai là một điều khó tránh khỏi. Tuy nhiên, quan trọng ai sẽ phát hiện ra lỗi sai của các cuốn sách nêu trên để điều chỉnh và sửa chữa nó. Bản thân chúng tôi cũng đã viết nhiều sách báo như *Lễ hội của người Chăm*, *Nghề gốm* và *Nghề dệt cổ truyền của người Chăm*[1].... và chắc chắn có nhiều sai sót mà chúng tôi đang mong mỏi những nhà phê bình chỉ ra những điều sai sót ấy để giúp chúng tôi điều chỉnh, bổ sung và tái bản ở lần sau tốt hơn. Vì vậy tôi nghĩ rằng phê bình rất cần thiết và có ích nhằm tìm ra những ưu điểm, khuyết điểm, cái đúng cái sai, giúp các tác giả hiệu đính lại những lỗi sai của cuốn sách. Từ đó mà hoàn chỉnh được công trình khoa học của mình nhằm phục vụ cho việc bảo tồn và giới thiệu di

---

[1] Sakaya (Văn Món), *Lễ hội của người Chăm*, Nxb Văn hóa Dân tộc, Hà Nội, 2004; *Nghề dệt cổ truyền của người Chăm Mỹ Nghiệp*, Nxb Văn hóa Dân tộc, Hà Nội, 2004; *Nghề gốm cổ truyền của người Chăm Bầu Trúc – Ninh Thuận*, Nxb Văn hóa Thông tin – Hội văn nghệ Dân gian Việt Nam, Hà Nội, 2001.

sản văn hóa Chăm ở Việt Nam một cách tốt nhất, tránh được những lệch lạc đáng tiếc.

Hơn nữa, phê bình là một mặt của nghiên cứu. Phê bình để thúc đẩy nghiên cứu và tạo ra nhiều hướng mới cho những công trình nghiên cứu tiếp theo. Bởi vì, mục đích phê bình cũng như tranh luận nhằm giúp mọi người hiểu thêm mọi khía cạnh của vấn đề. Phê bình và tranh luận sẽ tạo ra lý lẽ và từ đó giúp cho con người chọn lựa lý lẽ để điều chỉnh lại hành vi và cái sai của mình để tiến đến cái đúng, cái chân lý. Một cuốn sách khoa học, một tác phẩm văn chương nếu thiếu sự phê bình là cuốn sách chưa hoàn chỉnh và vì thế khoa học sẽ không phát triển, mạch văn chương, tiểu thuyết sẽ ngừng chảy. Cũng vậy, một xã hội thiếu tranh luận là làm mồi cho những người cơ hội, đồng thuận với cái sai, hững hờ với những cái bất công. Từ đó làm cho một số người say sưa khai thác lợi tư, tôn sùng uy tín cá nhân hơn là những mục đích chung. Vì vậy, phê bình có vai trò quan trọng trong việc thúc đẩy khoa học và phát triển xã hội.

Ở đây, chúng ta cũng nên nhận thức rằng, phê bình, tranh luận khoa học không phải là chuyện phát biểu tay ngang, chỉ dựa vào tuổi tác, kinh nghiệm, chức vị hay uy tín mà phê bình là quá trình tìm tòi, phát hiện chân lý trên cơ sở nghiên cứu công phu với thái độ thiện chí có phương pháp khoa học. Chúng ta đang sống ở thế kỷ XXI – thế kỷ mà loài người đang tiến đến chiếm đỉnh cao tri thức của nhân loại và đây cũng là thời đại thông tin bùng nổ, từ đó giúp con người rút ngắn được thời gian, khoảng cách và tuổi tác để tiếp nhận những tri thức, kinh nghiệm của loài người từ xưa đến nay. Thế mà đến bây giờ còn có người ngây thơ phát biểu rằng "tuổi trẻ chưa có kinh nghiệm nghiên cứu"; "phê bình người đi trước là phủ nhận công lao của bậc tiền nhân". Tôi nghĩ rằng kính trọng và kế thừa sự hiểu biết uyên bác của các "nhà trí thức lão thành" là cần thiết nhưng kiểm nghiệm lại mọi tri thức trước khi tiếp nhận cũng là điều cần thiết không

kém quan trọng trong nghiên cứu khoa học. Kiểm nghiệm tri thức luôn đi đôi với bình luận và phê bình. Thậm chí phải tranh luận mạnh mẽ mới khai sinh ra chân lý. Tuy nhiên chân lý có tính độc lập và khách quan của nó. Chân lý không phụ thuộc vào tuổi tác, học hàm, học vị và những thứ khác như các giải thưởng, huy chương chẳng hạn. Phải dựa vào chân lý, đem chân lý phục vụ đời sống con người, chứ không nên dựa vào tuổi tác, uy tín, quyền lực để bóp méo chân lý.

Vì tất cả những lý do nêu trên mà cuốn sách *Văn hóa Chăm: Nghiên cứu và Phê bình, Tập I* này có mặt nhằm mục tiêu chính là ***phê bình nội dung của một số tác phẩm*** viết sai về văn hóa Chăm để đưa văn hóa Chăm trở lại đúng vị trí và ý nghĩa ban đầu của nó, ***chứ không phải phê bình tác giả***. Cụ thể là đi tìm cái sai để giúp tác giả điều chỉnh lại tác phẩm của họ trong những lần tái bản sau; giúp những nhà chức trách kiểm định lại chất lượng nội dung in ấn những cuốn sách, báo chí viết về người Chăm. Từ đó, có thể giúp được Đảng – Nhà nước xem xét lại chất lượng khoa học đối với những công trình nghiên cứu mà Đảng – Nhà nước đã đầu tư tiền của. Qua đó mà hiểu rõ hơn về người Chăm và văn hóa Chăm để tiếp tục điều chỉnh những điểm hạn chế và hoạch định những chính sách mới thích hợp với người Chăm trong sự nghiệp bảo tồn và phát huy di sản văn hóa Chăm ở Việt Nam. Với mục đích này, cuốn sách hướng đến chân lý và "giá trị tuyệt đối" khoa học, không nói lan man, dẫn chứng rõ ràng, tư liệu phải đạt đến độ chính xác và chỉ chấp nhận dừng lại ở "giá trị tương đối" một khi "giá trị tuyệt đối" chưa được khám phá ra. Với tinh thần trao đổi khoa học nghiêm túc, cầu thị chúng tôi sẵn sàng đón nhận những ý kiến phê bình, trao đổi, tranh luận học thuật về những vấn đề mà chúng tôi đã đặt ra trong cuốn sách này ngõ hầu giúp chúng ta cùng nhau tiếp cận chân lý khoa học.

Trong cuốn sách này chúng tôi sử dụng nhiều ngôn ngữ khác nhau nên có sử dụng nhiều font và kiểu chữ khác nhau. Font chữ

VNI – Goudy được sử dụng cho tiếng Việt; Font VNI – Goudy được sử dụng cho tiếng Mã Lai, Phạn ngữ, Ả Rập, Anh, Pháp; và riêng tiếng Chăm chúng tôi sử dụng chữ Chăm truyền thống (Akhar Thrah)[1] và cả chữ Chăm Latin. Hệ thống chữ Latin được dùng để chuyển tự chữ Chăm (Akhar Thrah) trong sách này là dựa theo hệ thống chuyển tự chữ Chăm Latin của G. Moussay trong cuốn *Grammaire de la langue Cam* (Ngữ pháp tiếng Chăm) [2]. Còn phần phiên âm hoặc phiên chữ Chăm Latin của cuốn sách hoặc bài viết của các tác giả mà chúng tôi đưa vào trong cuốn sách này thì chúng tôi vẫn giữ nguyên, không sửa đổi khi trích dẫn hoặc đề cập đến.

Cuốn sách này, chúng tôi thực hiện trong thời gian hơn 10 năm (1998–2008). Sau khi hoàn chỉnh bản thảo, được nhà xuất bản biên tập, chuẩn bị in ấn rất công phu trong thời gian 2 năm, từ năm 2008–2010. Nhân cuốn sách này được xuất bản, chúng tôi xin gửi lời cám ơn đến các cơ quan, cá nhân đã giúp đỡ về thời gian, tài chính, tư liệu và tạo cơ hội để chúng tôi học tập, sưu tầm, nghiên cứu tư liệu từ các vùng người Chăm ở Việt Nam và một số quốc gia khác nhau trên thế giới. Từ đó mà chúng tôi có điều kiện sưu tầm đầy đủ tư liệu, tiếp cận nhiều phương pháp nghiên cứu mới, kiểm nghiệm mọi tri thức, mở mang tầm nhìn để hoàn thành cuốn sách này. Trước hết, tôi xin chân thành cám ơn Trung tâm Nghiên cứu Văn hóa Chăm, Sở Văn hóa Thông tin, Sở Nội vụ, Sở Công an và Ủy ban Nhân dân tỉnh Ninh Thuận; Quỹ Ford và Trung tâm Trao đổi Giáo dục với Việt Nam (CEEVN) tại Hà Nội; Trường Đại học Malaya; Thư viện Bảo tàng Thế giới Mã Lai; Thư viện Viện

---

[1] Font chữ Chăm truyền thống Akhar Thrah trong sách này, chúng tôi sử dụng Font chữ Chăm vi tính của PGS.TS. Thành Phần. Chúng tôi xin chân thành cám ơn sự giúp đỡ quý báu này.

[2] G. Moussay, *Grammaire de la langue Cam*, Les Indes savantes, Missions Étrangères de Paris, 2006.

Nghiên cứu Đông Nam Á của Đại học Quốc gia Singapore; Sư sãi của chùa Kok Rown, chùa Thaworn ở Hadyai – Thái Lan; Trung tâm Nghiên cứu Khmer – Campuchia, Thư viện Viện Viễn Đông Pháp (EFEO) tại Kuala Lumpur; Thư viện Đại học Arkansas và Trung tâm Đông Tây của Đại học Hawaii, Hoa Kỳ. Cuối cùng, chúng tôi xin chân thành cảm ơn Trung tâm Trao đổi Giáo dục với Việt Nam tại Hà Nội (CEEVN) và Nhà xuất bản Phụ nữ đã giúp đỡ xuất bản cuốn sách này.

Thành phố Hồ Chí Minh ngày 14 tháng 4 năm 2010
Tác giả
SAKAYA

DI TÍCH – LỊCH SỬ

AI LÀ CHỦ NHÂN CỦA THÁNH ĐỊA CÁT TIÊN - LÂM ĐỒNG[1]

Thánh địa Cát Tiên được phát hiện năm 1985 trong một đợt điều tra di tích của Bảo tàng Lâm Đồng. Từ đó đến năm 2003 các nhà khảo cổ học Việt Nam đã tiến hành khai quật 6 lần di chỉ này làm lộ diện ra nhiều nền móng, kiến trúc tháp bằng gạch, những tượng thờ bằng đá, vàng và một số mộ vò (mộ chum) v.v... Thế nhưng vấn đề nhận diện về Thánh địa Cát Tiên như thế nào? Chủ nhân của thánh địa này là ai? Đây là vấn đề đang thu hút sự quan tâm của nhiều nhà nghiên cứu thuộc nhiều ngành khoa học khác nhau và vì vậy cũng có nhiều ý kiến trái ngược nhau. Về phần mình, dưới góc độ Dân tộc học, chúng tôi không có điều kiện tham gia khai quật khảo cổ nhưng qua khảo sát điền dã tại Thánh địa Cát Tiên, Buôn làng người Mạ – Stiêng và tham khảo những tư liệu liên quan đến Cát Tiên tại Bảo tàng Lâm Đồng, chúng tôi nhận thấy rằng Thánh địa Cát Tiên có mối quan hệ mật thiết với các đền tháp Champa và người Chăm ở vùng Panduranga cổ (Ninh – Bình Thuận ngày nay). Tuy nhiên, ở phạm vi bài viết này chúng tôi chưa có ý định chứng minh Champa là chủ nhân của Thánh địa Cát Tiên mà chỉ có vài ý kiến thảo luận với một

---

[1] Bài này viết lại dựa trên cơ sở tư liệu của bài Sakaya (Văn Môn), "Góp thêm tư liệu Champa về Thánh Địa Cát Tiên (Lâm Đồng)", Tạp chí *Khảo cổ học*, Viện Khảo cổ học, Số 2/2004, tr. 54–73 và trong sách *Những Phát hiện mới của Khảo cổ học năm 2003*, Nxb Khoa học Xã hội, Hà Nội, 2004.

số nhà khoa học và chủ yếu là đưa ra những tư liệu về Champa có liên quan đến Thánh địa Cát Tiên để các nhà khoa học cùng tham khảo.

♦

Không gian di tích và đặc điểm kiến trúc – điêu khắc

Thánh địa Cát Tiên nằm ở bờ bắc của sông Đà Đơh thuộc tỉnh Đồng Nai, trải dài 15 km tập trung tại hai thung lũng lớn của huyện Cát Tiên là Đức Phổ, Quảng Ngãi và rải rác trên địa bàn xã Gia Viễn, huyện Tư Nghĩa. Các di tích ở thánh địa có liên quan chặt chẽ với nhau tạo thành một tổng thể di tích lớn mà các nhà khoa học định danh là "Di Tích Cát Tiên" và sau này gọi là "Thánh địa Cát Tiên".

Tại di tích này, qua 6 lần khảo sát các nhà khoa học đã phát hiện được các nền móng tháp bằng gạch nằm trên 7 quả đồi theo chiều dọc đông – tây. Mỗi đồi có một phế tích kiến trúc, riêng đồi II có bốn phế tích kiến trúc là 2A, 2B, 2C và 2 D tạo thành một cụm thống nhất hoàn chỉnh. Đặc biệt là di tích ở đồi IA (Đồi khỉ) còn lại nhiều dấu vết cho thấy tháp có bình đồ hình vuông (12m x 12m). Tháp mở cửa về hướng đông, phía trước có lát sân gạch và kết thúc bằng bậc lên xuống bên bờ sông. Tiếp theo là đồi IIA có 4 tháp được xây sát với nhau được gọi là 2A, 2B, 2C và 2D. Cụm tháp này xây ở đồi thấp khoảng 20m, tháp đã bị đổ, chỉ còn nền móng, bình đồ tháp và qui mô nhỏ hơn, khoảng 1/2 bình đồ tháp ở đồi IA. Còn các tháp ở gò đồi khác như gò VI, gò VI, qui mô không lớn, chỉ còn là phế tích với một số nền móng và tường gạch bị đổ. Tất cả kiến trúc ở đây quy mô lớn. Vật liệu xây dựng chủ yếu là gạch và đá. Kích thước gạch phổ biến từ 0,29m x 0,15m x 0,08m đến 0,41m x 0,08m. Gạch có kích thước lớn nhất: 0,89m x 0,24m x 0,21m và 0,4m x 0,24m x 0,21m. Kĩ thuật xây dựng ở đây là kĩ thuật mài chập các viên gạch liên kết với nhau thành khối vững chắc, giữa các viên gạch có lớp nhựa mỏng màu đen sậm làm chất kết dính. Tháp còn dùng đá để xây dựng, trang trí ở

một số bộ phận như: cột vòm cửa dẫn, trụ ốp cửa, mi cửa, bậc lên xuống cửa ra vào, lát nền lòng tháp, ghép bệ thờ. Đá sử dụng có kích thước lớn, được chạm khắc đẹp như mi cửa, cột vòm cửa dẫn. Đặc biệt là những cánh cửa lớn bằng đá.

Bên cạnh kiến trúc bị phá hủy gần như hoàn toàn, các tháp ở di tích Cát Tiên còn có những tượng thờ và một số hiện vật khác nhưng đa số đã mất cắp. Hiện nay chỉ còn một số hiện vật bằng đá có khối lượng lớn và một số hiện vật bằng vàng được đào sâu và tìm thấy trong lòng tháp như sau:

– Chất liệu đá:

. 10 hiện vật Linga – Yoni

. 3 tượng genesa

. 1 mi cửa có trang trí

. 2 cột tiện tròn có trang trí

Ngoài ra còn có nhiều thành phần kiến trúc khác chế tác từ chất liệu đá như thanh ốp cửa, bậc cửa, thanh ốp bệ thờ ngỗng cửa, v.v...

- Chất liệu bán đá quý: 4 hiện vật Linga –Yoni
- 17 mảnh bán đá quý các màu đỏ tím hồng
- Kim loại màu vàng: 275 mảnh nhiều cỡ khác nhau, có 37 mảnh có tự dạng.
- Đồ đồng: 14 hiện vật
- Đồ sắt: 7 hiện vật (gồm giáo, đinh, dao)
- Đồ bạc: 1 hiện vật
- Đồ gốm: Hơn 400 mảnh vỡ ra từ bình, bát chân cao, đĩa chân cao, v.v...[1].

Trong hiện vật trên đáng chú ý nhất là bộ Linga – Yoni bằng đá ở đồi IA (Linga cao 2,1m; Yoni cạnh vuông 2,3 m, bệ Yoni lồi đến 70 cm). Đây là Linga – Yoni tiêu biểu lớn nhất ở khu di tích.

---

[1] Dẫn theo Lê Đình Phụng, "Khu di tích Cát Tiên (Lâm Đồng)", *Kỉ yếu Hội thảo khoa học di tích Khảo cổ học Cát Tiên*, Sở VHTT Lâm Đồng, 2001, tr. 27.

- Linga bán đá quý được tìm thấy ở đồi gò số IVA được coi là hiện vật lớn nhất về chất liệu này tìm thấy ở Việt Nam. Kích thước dài 0,25m, chu vi trung bình 0,28m, chất liệu đá thạch anh (SiO_2) – Topas (SiO_4) (FOH_2)[1].
- Các tượng Ganesa bằng đá phát hiện ở đồi IIA, cao 0,9m. Đầu voi mình người khá ngộ nghĩnh, ngồi xếp bằng (bán kiết già), bụng phệ, 2 tai to, trán dồ, khuôn mặt to, mặt tròn, vòi dài vắt sang bên phải, 2 tay để lên đầu gối, một tay cầm đầu rắn, một tay cầm búp sen. Tượng tạc không rõ nét, nghiêng về hình khối hơn là đường nét.

Điêu khắc đá ở Thánh địa Cát Tiên phải kể đến vòm cửa, mi cửa, trụ đá, đặc biệt là tấm mi cửa bằng đá với những hình búp sen, cánh sen, hoa văn dây lá sắc sảo, tinh vi, v.v... đã cho chúng ta thấy kĩ thuật điêu khắc đá điêu luyện. Các hiện vật bằng vàng chủ yếu là mô tả đề tài tôn giáo theo nội dung sử thi Ấn Độ, đặc biệt là mô tả các vị thần Ấn giáo: Siva, Brahma, Vishnu, Laskmi, Uma, Vaya, Surya, Indra v.v..., và đi theo các vị thần này còn có bò thần Nandin, Hamasa, Hanuman, voi, ngựa, rùa, rắn; các loại đinh ba, dao găm, ốc xoắn, hoa sen, hoa chanh và có cả văn tự. Nói chung những hiện vật này chủ yếu là mô tả 9 vị thần Bàlamôn (dikpala). Ở đây chủ nhân thánh địa này đã đạt đến trình độ điêu luyện về nghề luyện kim, về kĩ thuật chạm khắc, đúc, dập nổi, v.v...

Từ phong cách kiến trúc đa dạng với kĩ thuật xây dựng tháp bằng gạch, đá; tạc những tượng thờ, chạm khắc những đồ kim loại và chế tác gốm đã đạt đến trình độ tinh vi, cho chúng ta thấy khu thánh địa này không những có quy mô lớn mà còn đa dạng về chất liệu hiện vật. Chứng tỏ khu di tích này phải ra đời ở một cư dân có trình độ văn minh khá cao, có một tổ chức nhà nước chặt chẽ và có nền kinh tế phát triển phồn thịnh.

---

[1] Lê Đình Phụng, "Khu di tích Cát Tiên (Lâm Đồng)", Sách vừa dẫn, tr. 28.

Nhận định của các nhà khoa học về Thánh địa Cát Tiên

Mặc dù kết quả khai quật khảo cổ chưa nhiều, những bí ẩn vẫn nằm trong lòng đất nhưng căn cứ vào một vài đặc điểm kiến trúc, tượng thờ và một số hiện vật khác đã phát hiện, trong Hội thảo khoa học di tích khảo cổ học Cát Tiên tổ chức vào ngày 5–6/03/2001 tại Lâm Đồng các nhà khoa học Việt Nam bước đầu đi đến nhận định chung rằng: Thánh địa Cát Tiên là di tích thu nhiều hiện vật về số lượng và đa dạng về chất liệu chế tác không những ở vùng đất Nam bộ mà cả vùng đất phương Nam trong lịch sử. Đây là một trung tâm tôn giáo lớn ảnh hưởng Ấn Độ giáo ở Việt Nam. Và chủ nhân của thánh địa này, bước đầu được xác định cụ thể như sau:

- Cố Giáo sư Trần Quốc Vượng nhận định đây là khu thánh địa thuộc chủ nhân là người Mạ[1].
- Lê Đình Phụng cho rằng chủ nhân khu di tích này thuộc văn hóa Óc Eo[2].
- Ngô Văn Doanh cho rằng khu Thánh địa Cát Tiên là của Thủy Chân Lạp[3].

Ngoài ra còn có các tác giả như Cao Xuân Phổ, Lương Ninh, Nguyễn Tiến Đông đã có một số ý kiến nhận định về Cát Tiên nhưng không đưa ra ý kiến rõ ràng mà chỉ nêu lên những giả thuyết về Thánh địa Cát Tiên có liên quan đến Champa, Phù Nam, Óc Eo, Chân Lạp hoặc là một quốc gia nào đó chưa được biết tên. Cuối cùng vấn đề xác định chủ nhân của Thánh địa Cát Tiên vẫn còn

---

[1] Trần Quốc Vượng, "Đề dẫn", *Kỉ yếu Hội thảo khoa học di tích Khảo cổ học Cát Tiên*, Sở VHTT Lâm Đồng, 2001, tr. 13 và 17.

[2] Lê Đình Phụng, "Khu di tích Cát Tiên (Lâm Đồng)", *Kỉ yếu Hội thảo khoa học di tích Khảo cổ học Cát Tiên*, Sở VHTT Lâm Đồng, 2001, tr. 29.

[3] Ngô Văn Doanh, "Về niên đại và chủ nhân của khu di tích Cát Tiên", *Kỉ yếu Hội thảo khoa học di tích Khảo cổ học Cát Tiên*, Sở VHTT Lâm Đồng, 2001, tr. 41.

bỏ ngỏ[1]. Tuy nhiên đa số ý kiến cho rằng: "Di tích này có nhiều yếu tố bản địa độc đáo (nội sinh) đồng thời có nhiều yếu tố bên ngoài (ngoại sinh – exogenous). Các yếu tố ngoại sinh được tìm thấy ở tây nam Chân Lạp từ phía đông bắc là Champa, bao gồm cả văn hóa hữu thể và vô thể. Có thể những văn hóa hữu thể hơi nghiêng về Chân Lạp và văn hóa vô thể lại nghiêng về Champa. Do vậy thánh địa này có tính đứng giữa và Nó chính là Nó"[2].

Đó là những ý kiến quan trọng đã đặt tiền đề khoa học và mở đường cho chúng tôi nghiên cứu, đặt mối quan hệ giữa Thánh địa Cát Tiên và Champa trong chuyên khảo này.

Mối quan hệ giữa Thánh địa Cát Tiên với Champa

Mối quan hệ về kiến trúc, điêu khắc đền tháp

> "Đặt khu Thánh địa Cát Tiên trong tổng thể các di tích kiến trúc ảnh hưởng của Ấn Độ giáo nói chung ở Việt Nam trong lịch sử", chúng ta thấy nét tương đồng và dị biệt của khu di tích này như sau: Đối với di tích thuộc Champa chúng ta dễ dàng nhận thấy các công trình kiến trúc ở đây có nét tương đồng về bình đồ kiến trúc, hướng kiến trúc, cấu trúc phần lòng tháp. Vật liệu xây dựng ở đây chủ yếu là gạch tạo nên hình hài tháp, kĩ thuật xây dựng là mài chập, có chất kết dính là nhựa cây. Trang trí khắc tạc trên gạch, hệ thống cột tròn hình bán khuyên trên cột ở tháp Hòa Lai (Phan Rang – Ninh Thuận). Đó là những nét tương đồng dễ nhận thấy ở khu thánh địa này với hệ thống tháp Champa hiện còn"[3].

---

[1] Trần Quốc Vượng, "Tổng kết Hội thảo khoa học về di tích Cát Tiên", *Kỉ yếu Hội thảo khoa học di tích Khảo cổ học Cát Tiên*, Sở VHTT Lâm Đồng, 2001, tr. 80.

[2] Trần Quốc Vượng, "Tổng kết Hội thảo khoa học về di tích Cát Tiên", Sđd, tr. 81.

[3] Lê Đình Phụng, "Khu di tích Cát Tiên (Lâm Đồng)", Sđd, tr. 29.

"Chỉ nói đơn thuần về mặt kiến trúc và quy mô cụm đền tháp Cát Tiên không thua kém qui mô và cách bố trí của một cụm tháp Champa nào đó. Nó tương đương Phố Hài (Phan Thiết – Bình Thuận) và còn rõ ràng còn hơn tháp Po Romé (Phan Rang – Ninh Thuận). Theo các nhà nghiên cứu ở Viện Công nghệ Xây dựng (Bộ Xây dựng) gạch để xây tháp được nung và xây hoàn toàn giống với gạch và phương pháp xây dựng của cả tháp Chăm Phú Hài và Bình Thạnh"[1].

Một chi tiết quan trọng nữa là tháp Cát Tiên đều mở cửa chính về hướng đông – hướng đền tháp Champa và các cửa tháp chính ở đồi IA và gò IVA của tháp chính đều làm bằng đá. Cửa đá này có 2 cánh đóng gập vào nhau; cửa có kích thước lớn (cửa ở đồi IVA mỗi cánh có chiều dài 1,4m x rộng 0,6m); cửa có bậu cửa và mộng tra cánh vào. Đây là loại cửa có hình dáng giống hệt cửa ở tháp Chăm Po Klaong Garai và tháp Po Romé (Phan Rang – Ninh Thuận)[2].

Về điêu khắc những hiện vật Cát Tiên như mi cửa bằng đá và 2 trụ ở tháp đồi IIA, có tác giả cho rằng thuộc phong cách Prei Khmer (nửa đầu TK VIII) và phong cách Kompong Preah (nửa sau TK VIII) và Cát Tiên là di tích lớn của Chân Lạp, cụ thể là Thủy Chân Lạp[3].

Vấn đề này chúng ta không cần phải đi tìm ở đâu xa như Cao

---

[1] Lương Ninh, "Cát Tiên – Di tích và Lịch sử", *Kỉ yếu Hội thảo khoa học di tích Khảo cổ học Cát Tiên*, Sở VHTT Lâm Đồng, 2001, tr. 33.

[2] Ngày xưa tháp Po Klaong Garai và tháp Po Romé ở Ninh Thuận các cửa chính đều bằng đá. Về sau, năm 1967 trong quá trình trùng tu (xây bậc tam cấp, lát gạch trong lòng tháp, làm cửa gỗ) để tiện mở ra vào cúng tế người Chăm thay cửa đá bằng cửa gỗ. Hiện nay cửa đá tháp Po Romé vẫn còn nằm nguyên ở bên góc phía trước – phía đông bắc của tháp. Còn cửa đá tháp Po Klaong Garai đã bị vỡ. Hiện nay mặc dù cửa đá đã được thay bằng cửa gỗ nhưng trong lễ cúng, khi làm nghi thức lễ mở cửa tháp, trong bài hát lễ người Chăm vẫn hát câu: "... *klaong likau péh mbang batau*" (... chúng con xin thần mở cửa đa (đền tháp) cúng lễ).

[3] Ngô Văn Doanh, "Về niên đại và chủ nhân của khu di tích Cát Tiên", Sđd, tr. 41.

Xuân Phổ nêu ra: "Ở tấm mi cửa này (ở Cát Tiên) có 2 đặc điểm trùng hợp với loại I của Groslier: bó (hoa) lá kéo suốt chiều dài và các bông hoa treo toòng teng. Các bông hoa này (hoa sen) giống hệt hoa ở Sambor Prei Kuk và Prom Kulên. Và như vậy có thể ước định niên đại của tấm mi cửa đó vào thế kỷ VII–IX" [1]. Từ đây Cao Xuân Phổ còn đưa ra sự so sánh và chỉ ra nét tương đồng giữa mi cửa Cát Tiên và mi cửa trong nghệ thuật Champa, tác giả viết: "Trong nghệ thuật Champa ở Bảo tàng điêu khắc Chăm Đà Nẵng có một mi cửa mô tả đản sinh của thần Brahma, theo phân loại của Grosher là thuộc loại I, có một bó hoa lá chạy suốt chiều dài mi cửa, và được định niên đại vào thế kỷ VIII" [2]. Điều này có nghĩa là mi cửa mô tả đản sinh thần Brahma trong nghệ thuật Champa có cùng phong cách với mi cửa Cát Tiên.

Vấn đề này, nếu chúng ta so sánh và đối chiếu thêm với đền tháp Champa ở Bình Định thuộc phong cách Đồng Dương, phong cách Tháp Mẫn thì càng thấy rõ hơn. Chúng ta thấy kiến trúc tháp Cát Tiên xây dựng vừa đá, vừa gạch, có trang trí chạm khắc hoa văn ngay trên đá và ngay cả tường gạch, trụ gạch v.v... Và từ đó các nhà khoa học định "khung niên đại của Thánh địa Cát Tiên kéo dài từ thế kỷ IX đến thế kỷ XII" [3]. Điều này cho thấy Thánh địa Cát Tiên rất gần với niên đại với một số di tích tháp Champa, cụ thể là phong cách tháp Hòa Lai, thế kỷ IX (tháp chạm khắc hoa văn trực tiếp trên tường gạch, trụ tháp); các tháp Champa ở Bình Định, niên đại cũng kéo dài từ thế kỷ IX–XIII như tháp Cánh Tiên (Võ Tánh), tháp Bánh Ít, tháp Hưng Thạnh (tháp Đôi), tháp Khương Mỹ, tháp Dương Long (bậc tam cấp bằng đá) v.v... Đặc trưng nổi bật của các

---

[1] Cao Xuân Phổ, "Đi tìm niên đại tấm mi cửa và bộ Linga – Yoni đồ sộ ở Cát Tiên", *Kỉ yếu Hội thảo khoa học di tích Khảo cổ học Cát Tiên*, Sở VHTT Lâm Đồng, 2001, tr. 44.

[2] Cao Xuân Phổ, "Đi tìm niên đại tấm mi cửa và bộ Linga – Yoni đồ sộ ở Cát Tiên", Sđd.

[3] Lê Đình Phụng, "Khu di tích Cát Tiên (Lâm Đồng)", Sđd, tr. 29.

tháp Champa thời kỳ này là tháp xây nửa gạch, nửa đá và trang trí nhiều hoa văn có ảnh hưởng phong cách nghệ thuật Bayon, Ăngco Wat (Campuchia). Đây là thời điểm lịch sử xảy ra chiến tranh, thống trị giữa Champa và Cambodia trong thời gian dài nên trong nghệ thuật kiến trúc, điêu khắc đền tháp Champa có ảnh hưởng Khmer (Campuchia) là điều tất nhiên. Và như vậy chúng ta thấy, di tích đền tháp Cát Tiên có liên quan mật thiết đến đền tháp Champa về cả phong cách kiến trúc, điêu khắc, về niên đại lịch sử, trong đó có yếu tố ảnh hưởng phong cách nghệ thuật Khmer (Campuchia). Dĩ nhiên, sự liên quan, sự trùng lặp này không hoàn toàn giống nhau y hệt nhau mà các đền tháp ở Thánh địa Cát Tiên vẫn có một số nét riêng so với các đền tháp Champa và điều khác biệt này là một lẽ thường tình. Vì ngay cả phong cách kiến trúc của đền tháp Champa cũng không hề giống nhau mà mỗi nơi, mỗi vùng đều có phong cách nghệ thuật kiến trúc riêng như: phong cách Mỹ Sơn A1, phong cách Hòa Lai, phong cách Đồng Dương, phong cách Trà Kiệu, phong cách Tháp Mẫn, phong cách Po Klaong Garai, v.v... [1]. Vì vậy, có thể đặt giả thuyết rằng: *phong cách Cát Tiên là một trong những phong cách đền tháp nằm trong hệ thống phong cách của các đền tháp Champa ở Việt Nam thì hợp lý hơn là đi tìm yếu tố bên ngoài.*

Ở Thánh địa Cát Tiên ngoài phần kiến trúc, điêu khắc có liên quan đến đền tháp Champa đã trình bày thì phải kể đến tượng thờ Linga – Yoni và các vị thần. "Việc thờ ngẫu tượng Linga – Yoni (ở Cát Tiên) hoàn toàn giống đền tháp Champa, nhất là các đền tháp Nam – Champa, nơi nào cũng có Linga – Yoni, và như thế rất khác đền tháp Khmer, v.v... Đây hiển nhiên là các đền tháp thờ thần Siva, thể hiện ở sự có mặt của việc thờ ngẫu tượng tượng Linga – Yoni" [2].

---

[1] Xem H. Parmentier, "Caractères généraux de l'architecture cham", in *BEFEO* I, 1901; Ph. Stern, *L'art du Champa (ancien Annam) et son évolution*, Toulouse (Douladoure), 1942; J. Boisselier, "The Art of Champa", in *Cham Art*, River Books Ltd publisher, Bangkok, 2001.

[2] Lương Ninh, "Cát Tiên – Di tích và Lịch sử", Sđd, tr. 34.

Ở đây cũng nên lưu ý một điều rằng, chúng ta không nên quá nhấn mạnh yếu tố trội của việc thờ Siva hay Vishnu, mặc dù ở các thánh địa đền tháp Chăm ở miền Trung các nhà khoa học đã tìm thấy nhiều bia kí thờ Siva và những vị thần khác. Trong 128 bia kí quan trọng thì có 7 bia kí cầu Phật, 92 bia kí cầu thần Siva, 3 bia kí cầu thần Vishnu, 5 bia kí cầu thần Brahma và còn lại 21 bia kí không theo giáo phái nào[1]. Ở đây phải biết rằng người Chăm họ thờ tín ngưỡng đa thần và họ xem ba vị thần (Siva,Vishnu, Brahma) là đồng nhất như một vị thần (tam vị nhất thể – Trimutri). Riêng thần Siva Chăm mang hai tính sáng tạo (*Po Sapajieng*) và hủy diệt (*Po Sapalai*), vì vậy bản thân Siva mang luôn cả hai tính của Brahma (sáng tạo) và Vishnu (thần bảo tồn). Thờ Siva cũng là thờ Vishnu và Brahma vậy. Còn bệ thờ Linga – Yoni của đền tháp Cát Tiên cơ bản cũng như Linga Champa. Nó cũng thể hiện được đầy đủ 3 phần, biểu trưng cho ba tính cách của 3 vị thần: phần đầu tròn của Linga là tượng trưng cho thần Siva; phần bát giác tượng trưng cho thần Vishnu và phần tứ giác tượng trưng cho Brahma. Tuy nhiên một đặc điểm chú ý là Linga của Champa đa số là đầu bằng, chỉ có một số trường hợp là đầu tròn như Linga tháp Hòa Lai, thế kỷ IX ở Ninh Thuận. Ngược lại Linga ở Thánh địa Cát Tiên chủ yếu là đầu tròn và một số đầu Linga có những đường gân biểu trưng cho năng lực sáng tạo dồi dào. So sánh cả hai đặc điểm của Linga Champa và Linga Cát Tiên cho thấy, mặc dù giữa họ có đôi nét khác biệt nhưng có một đặc điểm chung dễ dàng nhận thấy đó là: Linga Cát Tiên đầu tròn, có những đường gân biểu trưng cho năng lực sáng tạo dồi dào là giống Linga của tháp Hòa Lai – Champa thuộc phong cách Hòa Lai, thế kỷ IX (Ninh Thuận).

Về tượng thờ ở Cát Tiên, ngoài việc đã tìm thấy hiện vật bằng đá là các bộ ngẫu tượng Linga – Yoni thì ở đây chưa tìm thấy tượng thờ

---

[1] R. C. Majumdar, *Champa: History & Culture of an Indian Colonial Kingdom in the Far East 2nd–18th century A. D*, Gain Publishing House, 1985, tr. 170.

Siva, Vishnu, Brahma nào bằng đá thờ riêng biệt. Có thể đoán định các tượng thờ này đã bị mất cắp, hoặc vẫn đang còn nằm vùi sâu trong lòng đất. Tượng thờ bằng đá, ngoài 10 hiện vật Linga – Yoni còn có tượng Ganesa bằng đá, tìm thấy ở đồi IIA, cao 0,9m. Đây là thần hạnh phúc, con trai của thần Siva có đầu voi mình người khá ngộ nghĩnh, ngồi xếp bằng (bán kiết già), bụng phệ, 2 tai to, trán dồ, khuôn mặt to, mặt tròn, vòi dài vắt sang bên phải, 2 tay để lên đầu gối, một tay cầm đầu rắn, một tay cầm búp sen. Tượng tạc không rõ nét, nghiêng về hình khối hơn là đường nét. Tượng này tuy tạc còn sơ sài, chưa đến độ điêu luyện, đường nét khắc khổ nhưng nó cũng có nét gần gũi với với tượng Ganesa Chăm tìm thấy ở Mỹ Sơn và hiện nay đang trưng bày ở Bảo tàng Điêu khắc Chăm Đà Nẵng.

Bên cạnh tượng Ganesa ở Thánh địa Cát Tiên còn tìm thấy được tượng Nữ thần Durga nhưng rất tiếc tượng đã vỡ mất chỉ còn lại hai bàn chân đứng trên đầu trâu. Ở tượng Durga này, mức độ nào đó chúng ta cũng nhận thấy nét tương đồng với tượng Durga Champa giết con trâu (tượng có 6 cánh tay đứng trên đầu trâu). Tượng Durga Champa được tìm thấy ở tháp Chiêng Đàn, hiện nay đang trưng bày ở Bảo tàng Điêu khắc Chăm – Đà Nẵng.

Ngoài hiện vật bằng đá, ở Thánh địa Cát Tiên còn có những vật bằng vàng đáng chú ý. Các hiện vật bằng vàng chủ yếu là mô tả đề tài tôn giáo theo nội dung sử thi Ấn Độ, nhất là mô tả các vị thần Ấn giáo: Siva, Brahma, Vishnu, Laskmi, Uma,Vaya, Surya, Indra, v.v... Và đi theo các vị thần này còn có bò thần Nandin, Hamasa, Hanuman, voi, ngựa, rùa, rắn; các loại đinh ba, dao găm, ốc xoắn, hoa sen, hoa chanh và có cả văn tự. Các tượng đều ngồi trên bệ mang hình các con vật: thần Siva (Isvara) cưỡi bò; thần Brahma cưỡi ngỗng, Visnu cưỡi con con lợn rừng (lợn rừng là hóa kiếp của Vishnu trong kỉ nguyên 1); thần Indra cưỡi voi với hình tượng một ông vua đội mũ bình thiên, đây là hình tượng thường gặp trong điêu khắc Champa; thần Angi cưỡi con tê giác; thần Skanya cưỡi con công; nữ thần Uma cưỡi con trâu, Suyra cưỡi trên lưng ngựa; Rama cưỡi khỉ Hanuman. Nói

chung những hiện vật này chủ yếu là mô tả 9 vị thần Ấn giáo gọi là "dikpala" có chủ đề câu chuyện tương tự như các vị thần thờ ở tháp Champa. Ở đây chỉ khác các vị thần ở Cát Tiên được chạm khắc bằng vàng, còn Champa thường được tạc khắc các vị thần này bằng phù điêu, tượng tròn bằng đá, đặc biệt 9 vị thần Champa ảnh hưởng Ấn Độ giáo tương tự như "dikpala" được tạc dính vào một bệ thờ bằng đá tìm thấy ở Mỹ Sơn. Hiện nay tác phẩm này đang trưng bày tại Bảo tàng Điêu khắc Chăm Đà Nẵng và một bệ thờ khác cũng đang trưng bày tại Bảo tàng Lịch sử thành phố Hồ Chí Minh (nhưng bệ thờ này không rõ nguồn gốc xuất phát). Cái khác nhau ở đây là ở thánh địa Cát Tiên các vị thần Ấn giáo không được tạc thành những phù điêu, tượng tròn bằng đá có kích thước lớn như tượng thờ Champa mà các vị thần này chỉ được chạm khắc trên những miếng vàng nhỏ như những miếng bùa chú của người Chăm hiện nay đang dùng hơn là tượng thờ. Với kĩ thuật chạm khắc, mài dập, đúc, gò, miết vàng như vậy, chứng tỏ rằng chủ nhân khu thánh địa đã đạt đến trình độ cao về nghề luyện kim và đạt đến trình độ điêu luyện về kĩ thuật chạm khắc.

Ở Thánh địa Cát Tiên ngoài một số tượng thờ tìm thấy bằng đá như Linga – Yoni; Vishnu, Ganesa là những tượng thờ đích thực thì những hình tượng thần trên những lá vàng chỉ là những đồ vật cúng tế mang tính bùa chú hơn là thờ phượng. Qua các vị trí tìm thấy ở những miếng vàng ở lòng tháp, ở cột trụ, cách xử lí, bố trí hiện vật như chỗ đặt những lá vàng thường rải đều trên lớp cát; cát được xử lí sạch[1]. Ở đây ta thấy có một số nét trùng lặp với cách bố trí bùa chú (ếm bùa) trong các nghi lễ cúng tế, đặc biệt là nghi lễ dựng Kut (nhà mồ) – một nghĩa địa của tộc họ mẹ của người Chăm Ahier ở Ninh Thuận hiện nay[2].

Trong lễ dựng Kut người Chăm thường làm lễ cúng tế long trọng.

---

[1] Nguyễn Tiến Đông, "Bước đầu tìm hiểu một số hiện vật kim loại vàng ở di tích Cát Tiên", *Kỉ yếu Hội thảo khoa học di tích Khảo cổ học Cát Tiên*, Sở VHTT Lâm Đồng, 2001, tr. 49.

[2] Văn bản Chăm (CAMVMST. 5), *Danak ikak Kut* (Nghi lễ nhập Kut Chăm).

Nhà Kut được kết cấu bằng những vì cột. Trong lỗ chôn cột Kut người Chăm thường đổ một lớp cát vàng, mịn được sàng lọc kỹ lấy từ đầu nguồn và tu sĩ Chăm vẽ bùa trực tiếp trên lớp cát đó rồi mới chôn cột vào lỗ. Có một số lễ nghi khác, lá bùa cũng được vẽ trên giấy, vải trắng thô hoặc vẽ trên tấm chì mỏng hình chữ nhật thay vì là những lá vàng rồi đem đặt trên lớp cát trong lỗ chôn cột Kut. Lớp cát và cách vẽ bùa này tương tự như lớp cát và những tấm lá bùa tìm thấy ở dưới nền móng Thánh địa Cát Tiên. Theo lời kể của ông *Basaih* (tu sĩ Chăm Ahier), ngày xưa các công trình đền tháp, cúng thần (*yang)* thì họ có khắc vẽ bùa bằng những miếng bạc hoặc vàng còn ở công trình dân thường chỉ sử dụng lá bùa bằng vải trắng hoặc những miếng chì đặt vào lỗ chôn cột của nhà Kut. Đặc biệt là những lá bùa được họ vẽ bằng những kí hiệu, bằng hình tượng thần, hình người, hình qủy dữ, hình rồng, hình tượng *homkar* (mặt trời, mặt trăng), v.v... Những hình tượng này được cách điệu hóa khá cao. Có khi những lá bùa là những chữ số, chữ viết ngoằn ngoèo (viết lấy lệ) mang tính biểu trưng cao. Đến đây có thể lý giải được những mẫu tự Phạn ngữ (Sanskrit) viết trên lá vàng tìm thấy ở Cát Tiên không phải là chữ viết thông thường mà là những ký hiệu chữ viết trên lá bùa, cho nên họ không diễn đạt rõ ràng, mà họ chỉ ngoằn ngoèo mang tính biểu trưng. Chứ không phải như sự lý giải rằng, đây là chữ viết của "một quốc gia nào đó chưa sáng chế, học dùng và nắm được chữ viết một cách có hệ thống dù là đi mượn... dường như mua lại, nhờ viết hoặc học mót, thiếu hệ thống, vạch cẩu thả (...)". Ở đây chúng tôi muốn nhấn mạnh rằng: *Những lá bùa bằng vàng tìm thấy ở Thánh địa Cát Tiên là những lá bùa của một quốc gia đã đạt đến trình độ văn minh, có ảnh hưởng văn hóa Ấn Độ, sử dụng thành thạo chữ Phạn ngữ và dùng chữ viết như một kí hiệu đã qua cách điệu để biểu trưng cho lá bùa trong việc xây dựng đền tháp với ý niệm tâm linh – thần (yang), chứ lá vàng có chữ ấy không phải là chữ viết đơn thuần dùng trong việc ghi chép.*

Nhìn chung, phong cách kiến trúc, điêu khắc, tượng thờ ở các

tháp ở Thánh địa Cát Tiên có liên quan với tháp Chăm về nhiều mặt như: bình đồ kiến trúc, kĩ thuật, chất liệu xây dựng tháp bằng gạch, đá; tượng thờ như Linga – Yoni, các tượng thần khác như Siva, Brahma, Vishnu và một số lá bùa chôn ở móng đền tháp, v.v...

Mối quan hệ về không gian, thời gian lịch sử giữa Thánh địa Cát Tiên và Champa

Nếu đặt khu Thánh địa Cát Tiên trong yếu tố nội sinh, nghiêng dần về Champa thì chúng ta thấy hợp lý. Vì Cát Tiên nằm ở bờ bắc sông Đồng Nai là thuộc địa phận của Champa. Chúng ta biết vương quốc Champa cổ trung đại có biên giới kéo từ Đèo Ngang đến bờ bắc sông Đồng Nai. Vì vậy, sông Đồng Nai một thời gian dài là đường biên giới giữa Champa và Phù Nam. Ở bờ bắc sông Đồng Nai là địa phận Champa và bờ nam Sông Đồng Nai là địa phận của Phù Nam.

Theo tư liệu cổ sử Campuchia ghi nhận rằng, nhà nước Phù Nam mà Óc Eo (vùng Đồng Nai hiện nay) là một trong những cảng biển chính của họ ra đời và tồn tại từ thế kỷ I – IX SCN. Nhà nước này cũng chịu ảnh hưởng nền văn minh Ấn Độ một thời ở vùng Đông Nam Á[1]. Tuy nhiên cũng có nguồn tư liệu khác cho rằng: "Phù Nam ra đời vào thế kỷ I SCN, đến thế kỷ VI thì lụi tàn do sự phân chia nội bộ. Đừng có ai hiểu Phù Nam là một vương quốc lâu đời đã từng có một nền văn minh rực rỡ, đã từng nổi tiếng một thời! Chúng ta đã có nhiều công trình khảo cứu về di chỉ Óc Eo mà cũng chưa tìm ra được bằng chứng nào về nền văn minh cổ đại này. Đáng chú ý là những viên đá phẳng có ngoàm thể hiện tư duy khoa học trong việc lắp ghép xây dựng công trình kiến trúc. Còn lại mấy di vật đồ gốm, những đồ trang sức, những mảnh vàng, hạt ngọc có thể là người Phù Nam mua của nước khác đấy!" [2]

---

[1] *Ancient Angkor* (An Abridged History of Ancient Cambodia), Copyright by: 9th Edition Dec. 2007, tr. 28.

[2] Theo Giteau, *Histoire du Cambodge*, dẫn lại theo Trần Quang Trân, *Nghiên cứu về Việt Nam Trước công nguyên*, Nxb Thanh Niên, 2001, tr. 145 và 148.

Ở Thánh địa Cát Tiên được các nhà khảo cổ tìm thấy một vài di vật có nét tương đồng với văn hóa Óc Eo như: "Trang trí mi cửa gò số II Cát Tiên tương tự như mi cửa tháp Bình Thạnh, Tây Ninh, Bệ Yoni gò IA giống như bệ tìm được ở Thánh địa Đá Nổi. Trang trí trên các lá vàng giống như ở Gò Thành, Gò Xoài, Nền Chùa v.v.., không những đề tài mà cả về khắc miết dập nổi" [1]. Ở đây không phải vì xuất hiện một vài yếu tố liên quan đến văn hóa Óc Eo mà vội vàng kết luận Thánh địa Cát Tiên là thuộc văn hóa Óc Eo (Phù Nam) hoặc Thủy Chân Lạp. Vấn đề này chúng ta có thể nhận định: Sự xuất hiện văn hóa Óc Eo ở Cát Tiên thuộc lãnh thổ Champa là điều không có gì lạ. Vì Cát Tiên là đường biên văn hóa giữa Champa và Phù Nam (Óc Eo). Cho nên ở đây có sự giao lưu văn hóa qua lại và ảnh hưởng lẫn nhau là điều không thể tránh khỏi. Hơn nữa ở đây, trên cơ sở thông tin nhận được từ các hiện vật, nếu cho rằng kiến trúc đền tháp Cát Tiên là chủ nhân của văn hóa Óc Eo thì càng khó thuyết phục. Vì thế kỷ VIII – X, tại di chỉ Óc Eo, các nhà khảo cổ chưa phát hiện được nơi nào có kiến trúc gạch mà chủ yếu là kiến trúc gỗ. Ngược lại, người Champa ngay từ thế kỷ IV, sử liệu Trung Quốc đã chép rằng: Họ (Lin–Yi) là dân tộc thường dùng vật liệu gạch để xây nhà của và đến thế kỷ VII họ là bậc thầy của nghề xây gạch[2].

Cố giáo sư Trần Quốc Vượng nhận định rằng: Thánh địa Cát Tiên nằm trong không gian văn hóa – xã hội người Mạ và khẳng định Thánh địa Cát Tiên là của người Mạ[3]. Nhưng có tác giả khác, cụ thể là Lê Đình Phụng đã phủ nhận lại: "Trước hết chúng ta khó chấp nhận khu di tích này là của người Mạ, bởi vì đến nay người Mạ vẫn tồn tại trên mảnh đất này mà họ vẫn mù mờ không có gì

---

[1] Lê Đình Phụng, "Khu di tích Cát Tiên (Lâm Đồng)", Sđd, tr. 29.

[2] J. Boisselier, "The Art of Champa", Sđd, tr. 29–31; J.C., Sharma, *Temples of Champa In Vietnam*, Nxb Khoa học học Xã hội, Hà Nội, 1991, tr. 42–45.

[3] Trần Quốc Vượng, "Dẫn", Sđd, tr. 13

hồi cố dù trong kí ức về khu thánh địa này. Hệ thống tín ngưỡng hiện nay của người Mạ hoàn toàn xa lạ với tín ngưỡng Bàlamôn giáo của khu thánh địa. Cơ sở kinh tế của người Mạ là khai thác rừng nương rẫy khó có khả năng xây dựng khu tôn giáo có quy mô lớn. Khi nghiên cứu vật liệu xây dựng ở đây, gạch xây dựng khi chế tác có tỉ lệ trấu cao, không phù hợp với kinh tế khai thác rừng, canh tác nương rẫy người Mạ. Các họa tiết hoa văn trên tháp, các hiện vật hoàn toàn xa lạ không có trong truyền thống của người Mạ" [1].

Vậy một vấn đề cần đặt ra ở đây, người Mạ (Mạa) là dân tộc nào? Như chúng ta biết vương quốc Champa không những định cư dải đất miền Trung và chỉ có tộc người Chăm mà vương quốc Champa còn cả phần đất Cao Nguyên bao gồm các dân tộc mang ngữ hệ Malayo – Polynesia như Raglai, Churu, Êđê, Jơrai, Hroi v.v... và các tộc người khác thuộc ngữ hệ Austronesian như Kơho, Bana, Kơtu, Hrê, Sedang, Mạ, Stiêng[2], v.v... Các dân tộc này sống chung trong một quốc gia liên bang có khi thống nhất, có khi không thống nhất, chủ yếu là họ tự trị ở mỗi vùng [3]. Vùng Cao Nguyên Champa mà sử cổ Việt Nam thường gọi là người Thượng – những người này không phải như mọi người tưởng là những người bị khuất phục nhất thời bởi Champa hoặc Champa thống trị họ mà chính họ là một công dân đích thực có vai trò đáng kể trong lịch sử Champa. Bằng chứng này được bia kí Mỹ Sơn cho biết: vào thế kỷ XII những người Thượng (hay người nguyên thủy Đông Dương) đã từ chối quyền lãnh đạo của Jaya Harivarman, tự tuyên bố quốc vương vào năm 1149 sau khi chiếm được Vijaya, và họ chọn một vị vua khác là Varicaràya – em trai của vợ của vị vua trước – vị này "được những người Thượng đó tuyên bố là quốc vương trong Thành phố Medhya magràmaguira"

---

[1] Lê Đình Phụng, "Khu di tích Cát Tiên (Lâm Đồng)", Sđd, tr. 31–32.

[2] B. Gay, *Vue nouvelle sur la composition ethnique du Campa*, 1988, tr. 52–56.

[3] B. Gay, "New Perspectives on the Ethnic Composition of Champa", Paper presented at the seminar on *"The Champa"* at Copenhagen Univeristy, Denmark, 1987, tr. 43–44.

– xứ "Randay và Mada" (Êđê và Mạ)[1]. Bằng chứng khác về vai trò mà các cư dân Thượng ấy đảm nhận trong lịch sử Champa như người Raglai, Êđê cũng xuất hiện nhiều trong các bài ca cúng tế đền tháp Chăm. Đặc biệt truyện cổ còn ghi lại vua Po Romé (trị vì từ năm 1627 đến 1651) là cư dân của làng Byuh ở Đồng Nai, nghĩa là một vùng núi mà có nhiều sắc dân không phải là người Chăm sinh sống. Mặt khác Po Saut, lên ngôi vào năm 1655, là con trai của đứa con gái của bà vợ Êđê hay Kơho kết hôn với Po Romé. Việc này chứng tỏ là những cư dân miền núi (người Thượng) đã có một số lần chiếm ngôi bậc khá cao và chung sống giữa lòng xứ sở Champa đa dân tộc, trong đó có tộc người Mạ ở Lâm Đồng.

Điều này không gì ngạc nhiên, vì vương quốc Champa cổ là một thể chế liên bang được hợp thành bởi những tiểu quốc. Mỗi tiểu quốc hoặc mỗi vùng có khi tách rời, có khi phụ thuộc vào triều đình trung ương[2]. Do vậy tác giả người Pháp J.Boulbet đã viết về xứ xở người Mạ (*Nagar Maa*) là "Xứ thần Yang" mà có lúc xứ Champa đã bọc luôn cả Bảo Lộc và Di Linh là có lý do của nó [3]. Sau này, cuối thế kỷ XVIII, khi Đại Việt chiếm được Champa, thể chế hành chính Champa tan rã, Đại Việt chỉ lo phần cai trị Champa với phần đất đai và tài nguyên trù phú ở đồng bằng duyên hải miền Trung. Còn phần đất Cao Nguyên một mặt do người Việt (Kinh) chưa quan tâm đến, một mặt vì ngại vùng núi non hiểm trở nên các dân tộc Cao Nguyên, kể cả người Mạ bị tách rời khỏi Champa và Đại Việt tự trị trong thời gian dài mà sau này các sử gia ghi chép thường ngộ nhận là mỗi dân tộc ở Cao Nguyên và dọc Trường Sơn là mỗi quốc gia riêng biệt có vua như: vua Mạ (*Patao Maa*), vua Thủy Xá (*Patao aia*) và vua Hỏa Xá (*Patao apuei*), v.v... Thực ra họ chỉ là những tù

---

[1] Xem L. Finot, *Notes d'épigraphie XI. Les inscriptions de Mi-son*, in *BEFEO* IV, 1904, tr. 906.

[2] B. Gay, *New Perspectives on the Ethnic Composition of Champa*, Sđd.

[3] J. Boulbet, *Pays des Maa. Domaine des génies*, Public. EFEO LXII, Paris, 1967, tr. 64–76.

trưởng của một vùng nằm trong thể chế của vương quốc Champa cổ. Làm gì mà có những quốc gia Mạ, có nhà nước riêng trên bản đồ Đông Dương này với nền kinh tế đủ mạnh để xây những những thánh địa quy mô, hoành tráng như Thánh địa Cát Tiên.

Một bằng chứng khác cho thấy Đồng Nai là địa danh khá quen thuộc trong lịch sử Champa. Như trên đã trình bày, bờ bắc sông Đồng Nai (Thánh địa Cát Tiên) là thuộc lãnh thổ Champa. Người Chăm chia Đồng Nai làm 2 phần: Đồng Nai Thượng (*Ndon Nai Ngaok*) và Đồng Nai Hạ (*Ndon Nai Ala*). Đây là địa danh nổi tiếng trong lịch sử Champa với rừng rậm, núi non hiểm trở. Vùng Đồng Nai, ngoài địa danh *Byuh* – nơi sinh ra vua Po Romé thì còn biết đến là nơi căn cứ kháng chiến ác liệt của người Champa và các dân tộc Nam Cao Nguyên (Lâm Đồng) chống lại cuộc chiến tranh Khmer (Campuchia từ thế kỷ IX – XII) và Nhà Nguyễn trong những năm cuối thế kỷ XVIII khi vùng Panduranga (Ninh Thuận – Bình Thuận) thất thủ. Tư liệu này được ghi lại từ văn bản chữ Chăm hiện nay như *Ariya Tuen Phaow, Katip Sumat, Ja Thak Wa* [1]; ở Sử thi người Raglai như *Ayukat Udai – Ujac* [2] mà chúng tôi tìm thấy ở Khánh Sơn – Khánh Hòa; truyện kể của người Churu ở thôn Proh I – Đơn Dương và truyện kể của người Mạ ở Bôn Goh – Cát Tiên– Lâm Đồng[3].

Một bằng chứng khác quan trọng nữa là Thánh địa Cát Tiên có liên quan mật thiết đến Champa là trong cuộc khai quật khảo cổ từ

---

[1] Xem Ts. Thành Phần, *Danh mục thư tịch Chăm ở Việt Nam*, Sđd, tr. 64.

[2] Sakaya, "Sử thi Udai–Ujac – một di sản văn hóa chung của người Chăm và Raglai", trong Tạp chí *Văn hóa Dân gian*, Số 3, 2003, tr. 75–86 và Văn Môn, "Góp phần xác định mối quan hệ giữa người Raglai và Chăm qua một số dấu ấn văn hóa", Bài dự Hội thảo quốc tế lần II về *Ngôn ngữ và Văn hóa Raglai*, thành phố Hồ Chí Minh, tháng 12/2000.

[3] Lê Đình Phụng viết: "Nơi đây (Cát Tiên) có nhiều truyền thuyết kể về nơi ở của các thần, về các trận quyết chiến của các thần, về những biến động bất thường: "Bỗng dưng trời mù sương lạnh, tất cả mọi người và súc vật đều hóa thành đá..." (Lê Đình Phụng, "Khu di tích Cát Tiên (Lâm Đồng)", Sđd, tr. 30).

ngày 14/2 đến ngày 29/03/2003 các nhà khảo cổ học thuộc Trung tâm nghiên cứu Khảo cổ học – Viện Khoa học Xã hội tại thành phố Hồ Chí Minh đã tìm thấy ở Thánh địa Cát Tiên có thêm kiến trúc đền tháp, "máng nước thiêng" (*Somasutra*) và ngôi mộ táng v.v... Đặc biệt là ngôi mộ táng, trong lòng mộ (0,80m x 0,80m) có chôn theo một bình gốm có vòi màu đỏ và một bình gốm lớn chứa đầy xương và than tro. Ngoài ra trong mộ còn tìm thấy 10 hiện vật bằng vàng gồm những bông hoa vàng (?), lá vàng có khắc chữ cổ. Việc phát hiện ***mộ vò chôn trong kiến trúc gạch*** cho thấy chủ nhân ngôi mộ là người bản địa chịu ảnh hưởng của Ấn Giáo, có thể thuộc chủng Mã Lai – Đa Đảo (Malayo – Polynesia)[1]. Ở đây cần nói thêm, chủng tộc Malayo – Polynesia ở Việt Nam chỉ có 5 tộc người: người Chăm, Raglai, Churu, Êđê, Jơrai (không có người Mạ)[2]. Như vậy, một hướng hé mở cho "mộ vò" (mộ chum) ở Thánh địa Cát Tiên có thể liên quan đến "mộ chum" ở di chỉ Khảo cổ học Sa Huỳnh – Champa. Và vì vậy khả năng chủ nhân của Thánh địa Cát Tiên là Champa được tiếp tục đặt ra ở đây.

Tất cả những vấn đề trên cho thấy rằng: Bờ bắc sông Đồng Nai *(Ndong Nai)*, Thánh địa Cát Tiên và dân tộc Mạ là thuộc Champa và có quan hệ mật thiết, gắn bó với Champa trong suốt chiều dài lịch sử.

Thánh địa Cát Tiên trong đời sống tâm linh người Chăm

Địa danh Đồng Nai trong địa lý Champa được gọi là vùng *Ndong Nai*. Đây là "xứ sở của thần linh" mà người Chăm gọi là "vùng đất thánh" *(Nagar yang* hoặc *Tanâh yang)*. J. Boulbet, tác giả người Pháp cũng đã viết về xứ sở người Mạ là "xứ thần yang", tác giả lí giải

---

[1] Theo Đào Linh Côn, Bùi Chí Hoàng, *Bản báo cáo sơ bộ kết quả khai quật lần VI di tích Khảo cổ học Cát Tiên từ 14/02/2003 đến ngày 29/03/2003*. Tư liệu do Bảo tàng Lâm Đồng cung cấp. Xin chân thành cảm ơn.

[2] Xem Nguyễn Tuấn Triết, *Lịch sử phát triển các tộc người Mã Lai – Đa Đảo*, Nxb Khoa học học Xã hội, Hà Nội, 2000, tr. 7.

rằng "Nagar Yang" mà người Mạ tự gọi để chỉ Thánh địa Cát Tiên là bắt nguồn vốn từ của người Chăm có gốc từ chữ Phạn[1]. Ngày nay người Chăm còn gọi thánh địa là xứ sở thần linh (*Nagar yang*) để chỉ vùng núi âm u ở phía Tây nam Phan Rang thuộc khu vực Di Linh – Lâm Đồng nhưng không chỉ rõ cụ thể một nơi nào. Nơi đó là vùng trú ngụ của thần linh mang tên *Po Gaon* (*Po* ở đây nghĩa là vua, thần; *gaon* có nghĩa là "lệnh, chiếu chỉ của vua thần; *tok gaon*: nhận lệnh, cầu thần"[2]. *Po Gaon* được tạm dịch nghĩa là "Thần ban lệnh". Một điều khá lý thú hiện nay ở Thánh địa Cát Tiên còn có một làng người Mạ mang tên là *Buôn Go*. *Buôn Go* không có nghĩa trong ngôn ngữ người Mạ mà từ này có nguồn gốc từ chữ *Buen Gaon* thuộc hệ ngôn ngữ Malayo – Polynesia (Chăm, Raglai, Êđê, v.v...). Sau này, từ này được người Việt (Kinh) và các dân tộc khác đọc chệch ra thành Buôn Go. Buôn là bắt nguồn từ chữ *Buen* có nghĩa là "đồi"[3] và *Go* là bắt nguồn từ chữ *Gaon (gon)* có nghĩa là "lệnh, chiếu chỉ của vua thần". *Buen Gaon* dịch đầy đủ nghĩa là "đồi/núi thờ vị thần (ban lệnh)". Hiện nay người Chăm Panduranga thường cầu cúng các vị thần ở vùng này. Mặc dù hiện nay họ không còn đến vùng Cát Tiên cúng tế nhưng họ có quan niệm *Po Gaon* là vị thần ở vùng núi linh thiêng nhất của người Chăm. Vì vậy, khi họ muốn cúng lễ cầu các vị thần phù hộ cho mình "ước gì được nấy" hoặc cúng trù ếm cho những kẻ bất nhân, ăn cắp... sao cho thần bắt chết sớm ngay tức khắc thì người Chăm thường cầu cúng thần *Po Gaon*. Tuy nhiên hiện nay Thánh địa Cát Tiên đã bị quên lãng, chỉ còn đọng lại mù mờ trong tâm trí người Chăm. Điều này có nhiều nguyên nhân khác nhau, cũng như Thánh địa Po Nagar – Nha Trang vào 1774 khi bình định được

---

[1] J. Boulbet, *Pays des Maa. Domaine des génies*, Sđd, tr. 64–76.

[2] E. Aymonier – A.Cabaton, *Dictionnaire Cam – Français*, Sđd, tr. 107.

[3] Ở người Ê Đê cũng thường dùng từ "Buen" để đặt tên cho làng mình, vì các dân tộc sống ở vùng núi thường định cư ven sườn đồi, mỗi đồi là một tộc họ hoặc là một gia đình lớn và họ thường lấy tên núi, ngọn đồi, con sông để đặt tên cho làng mình. Sau này người Kinh đọc, dịch từ "Buen" thành từ thành "Buôn" (Buôn làng).

Champa ở vùng Khauthara (Nha Trang) thì nhà Nguyễn cấm không cho người Chăm Panduranga (Ninh – Bình Thuận) đến cúng tế ở thánh địa này và từ đó về sau người Chăm xây dựng một ngôi đền Po Nagar khác ở Hữu Đức – Phan Rang để cầu cúng. Thánh địa Cát Tiên theo suy đoán cũng như vậy, sau này khi Panduranga gia nhập vào Đại Việt, nhất là thời nhà Nguyễn (Minh Mạng), người Chăm bị cấm cúng tế đền tháp, cộng với đường xá xa xôi người Chăm không còn nhớ đến Thánh địa Cát Tiên nữa mà họ tạm thời cúng tế Thánh địa Cát Tiên ở một làng người Kơho ở Sông Pha giáp giới với Di Linh – Lâm Đồng và sau giải phóng họ tiếp tục dời *Po Gaon* từ làng Kơho về ở Đèo Cậu, gần Phan Rang để cúng tế. Bên cạnh đó, ngày nay người Chăm còn tổ chức lễ hội Po Nai ở núi Chà Bang – Ninh Thuận hàng năm như cuộc hành hương nhớ về cuội nguồn dân tộc, về thánh địa tổ tiên và thần (*yang*).

Không riêng gì Thánh địa Cát Tiên, ở Thánh địa Mỹ Sơn cũng vậy. Người Chăm thường xây dựng thánh địa ở vùng núi âm u ở phía tây. Xung quanh thung lũng thường có núi thiêng bao bọc chỉ có một hướng vào phía đông và phải gần con sông. Đất đai ở đó phải màu mỡ, cây cối xanh tươi. Đặc biệt thánh địa, cũng như tháp Chăm phải xây dựng ở khu xa dân cư. Người Chăm rất kiêng cữ điều này. Trước đây vài chục năm thôi (trước giải phóng 1975), người Chăm kiêng cữ không ai được lên đền tháp ngày thường – lên sợ thần bắt. Họ chỉ lên tháp trong dịp cúng lễ và việc cúng lễ chỉ là công việc của các tu sĩ và những người cầu nguyện thành tâm. Chắc một điều Cát Tiên cũng như vậy. Thánh địa xưa kia là nơi chốn linh thiêng, nơi trú ngụ của thần linh, nơi cúng tế vật, tế người, nơi hồn thiêng sông núi. Nơi đó phải tinh khiết, yên tĩnh, không có dân cư sinh sống. Còn dân tộc Mạ, Stiêng có chăng xưa kia sống ở vùng B'lao (Bảo Lộc), Jiring (Di Linh) và sau này mới đến định cư ở Cát Tiên. Vì khi Champa gia nhập vào Việt Nam, nhất là vào những năm 50, 60 của thế kỷ XX, Ngô Đình Diệm thực hiện chính

sách di dân lập ấp ở vùng Cao Nguyên. Với chính sách này, những người dân di cư từ miền Bắc vào được chở đến định cư tại các tỉnh Playku, Đắc Lắc và Đồng Nai thượng. Kết quả vào khoảng những năm 50, 60 của thế kỷ XX có khoảng 7.000 người Kinh cùng cộng cư với các tộc người bản địa xung quanh B'lao (từ đó B'lao được người Kinh đọc chệnh thành Bảo Lộc)[1]. Bên cạnh những cư dân mới từ miền Bắc vào, những cư dân Kinh ở vùng duyên hải – miền Trung cũng được khuyến khích lên Cao Nguyên lập nghiệp. Từ đó mảnh đất Cao Nguyên trở thành một không gian quần tụ theo hình thế da beo, định cư xen cài giữa những người Kinh và các dân tộc thiểu số. Dần dần theo thời gian, làn sóng dân di cư tăng lên, đẩy các dân tộc thiểu số trong đó có người Mạ, Stiêng đến ở tận vùng núi âm u ở Cát Tiên ngày nay. Đây là bằng chứng tư liệu để xác định rằng: *Nguồn gốc của Thánh địa Cát Tiên "không phải là nơi dân cư sinh sống, không phải là "không gian văn hóa – xã hội của người Mạ, Stiêng" mà đây là vùng đất thánh chỉ để thờ các vị thần trong đời sống tâm linh của cả dân tộc Champa".*

Một bằng chứng nữa cho thấy rằng, người Chăm là dân tộc mang nhiều ý niệm tâm linh. Do đó tất cả các khái niệm trong tư duy của họ đều qui về thần (*yang*). Họ quan niệm tất cả những sự vật kể cả hữu thể và vô thể theo quan niệm của người Chăm đều do thần sinh ra. Vì vậy tất cả của cải vật chất, con người, ngay cả tên đất, tên vùng của họ đều mang tên thần thánh và ngay cả biên giới, họ đều quan niệm là biên giới tâm linh – biên giới của thần. Họ thường nói xứ xở thần linh (*nagar yang*) hoặc đất thánh (*tanâh yang*) là như vậy. Nhưng nơi ngự trị cao nhất của thần *yang* họ không phải là đất, rừng mà là đền tháp. Vì vậy tất cả mọi nơi sinh sống, người Chăm đều xây dựng đền tháp để thần linh trú ngụ mà

---

[1] J. Boulbet, *Pays des Maa. Domaine des génies*, tr. 15–21. Xem thêm Toan Ánh & Cửu Long Giang, *Cao Nguyên Miền Thượng*, Quyển Hạ, (sách không đề tên Nxb cũng như nơi xuất bản), 1974.

che chở cho muôn loài. Đền tháp còn là cột mốc biên giới tâm linh của Champa. Chúng ta thấy trên dải đất miền Trung và Tây Nguyên – lãnh thổ của Champa – nơi họ sinh sống họ đều xây dựng đền tháp như ở vùng Inrapura (Huế ngày nay) có tháp Phong Điền, v.v...; vùng Amavati (Đà Nẵng – Quảng Nam) có Thánh địa Mỹ Sơn v.v...; vùng Vijaya (Bình Định) có tháp Đồng Dương, Chiêng Đàn v.v...; vùng Khauthara (Nha Trang) có tháp Bà Po Nagar, v.v...; vùng Panduranga (Ninh – Bình Thuận) có tháp Po Klaong Garai, Po Romé, Po Sah Inâ, v.v...; vùng bắc Tây Nguyên (Gia Lai – Kontum) có tháp Yang Praong, v.v...; và chỉ còn có vùng nam Tây Nguyên (Lâm Đồng), nếu di tích đền tháp Praoh ở Đơn Dương và Thánh địa Cát Tiên chưa xác định là của Champa thì vùng Lâm Đồng vẫn còn là khoảng trống trong bản đồ hệ thống thánh địa, đền tháp trên lãnh thổ vương quốc Champa cổ.

Mặt khác, do nhu cầu về tâm linh, dân tộc Chăm ở Ninh – Bình Thuận hàng năm còn tổ chức nhiều lễ cúng tế, đi hành hương. Theo thống kê hiện nay người Chăm có tất cả 75 lễ, hội và 125 vị thần linh mà họ còn đang cúng tế hàng năm[1]. Người Chăm ngoài việc có tục cầu cúng ở bãi đất đầu làng, mõm núi, bờ sông, họ còn xây đền tháp, đặc biệt là xây dựng thánh địa để thờ cúng, hành hương. Họ quan niệm tất cả cái gì sinh ra trên đời này cũng đều do thần linh. Cho nên vua chúa, khi đăng quang, tiến chức, thắng trận, được mùa và người dân làm ăn giàu có cũng phải cúng tế thần linh. Họ phải xây dựng đền tháp, thánh địa để dâng cúng, cầu nguyện thần linh phù hộ. Điều này được bia kí Thánh địa Mỹ Sơn ghi rõ: ở Mỹ Sơn vua chúa, dân Champa thường cử hành cúng tế, hành hương hàng năm. Mỗi khi vua Chăm đăng quang, tiến chức cũng phải xây dựng đền tháp, cúng tế thần. Đặc biệt mỗi khi xuất trận, thắng trận, được mùa màng cũng phải đến thánh địa cúng tế. Cụ thể bia kí Mỹ Sơn cho biết:

---

[1] Sakaya, *Lễ hội của người Chăm*, Nxb Văn hóa Dân tộc, Hà Nội, 2003, tr. 241–251.

- Vào năm 1161 vua Chăm Inravarman IV cúng nhiều của cải cho thánh địa, chủ yếu là tặng phẩm thu được ở Cambodia. Trong đó có một miếu nhỏ làm bằng trầm hương, nóc dát vàng lấp lánh. Vua Chăm khi đánh thắng Khmer, đúng theo lời thề phải xây dựng lại tháp[1].
- Các triều vua Champa khi đăng quang, tiến chức đều cúng tế ruộng vườn, trâu bò, vàng bạc và cả tế người sống và nô lệ v.v... Bia kí Mỹ Sơn, bia kí Po Klaong Garai ghi vua Champa cúng tế nô lệ: người Chăm, Java, Yuen (Kinh), Kur (Khmer), Muba (Miến Điện) cho đền tháp, thần linh [2].
- Chúng tôi còn tìm thấy sử thi Udai – Ujac mô tả lại người Chăm – Raglai, Kơho, Churu, v.v... chiến đấu chống Khmer. Họ đánh nhau đến 28 trận. Căn cứ địa kháng chiến, cũng là nơi đánh nhau ác liệt nhất vẫn là Đồng Nai. Mỗi khi xuất quân họ thường cầu thần ở thánh địa. Khi chiến thắng họ cũng trở về thánh địa làm lễ rửa gươm (*ricaow talek*) [3].

Rõ ràng thánh địa là nơi cúng tế thần linh để cầu nguyện những điều tốt lành. Nơi rũ bỏ mọi tội lỗi của người trần. Nơi loại bỏ lòng tham, ích kỉ, dục vọng và chiến tranh. Do nhu cầu tâm linh, tín ngưỡng sâu nặng cho nên mỗi nơi, mỗi vùng người Chăm phải xây dựng thánh địa để cầu cúng. Và như vậy, giả thuyết đặt ra ở đây, Thánh địa Mỹ Sơn chỉ là Thánh địa vùng Bắc – Champa, còn Thánh địa Nam – Champa (vùng Panduranga) nằm ở đâu? Bấy lâu nay, người ta chỉ biết một dải đất Champa nối dài từ Hoàng Sơn đến

---

[1] Xem bia kí Mỹ Sơn trong sách R.C. Majumdar, *The Inscription of Champa*, Book III, Ins Calcuta Publisher, 1963, tr. 16–27; Karl–Heinz Golzio (ed), *Inscriptions of Campa*, Sđd, tr. 21–24; 25–26; 26–28; 28–29.

[2] R.C Majumdar, Po Klaong Garai Stelae trong sách R.C Majumdar, *The Inscription of Champa*, Book III, Sđd, tr. 221; Karl–Heinz Golzio (ed), *Inscriptions of Campa*, Sđd, tr. 124–128.

[3] Sakaya, "Sử thi Udai – Ujac – Một di văn văn hóa chung của người Chăm và Raglai", Kỉ yếu *Hội nghị thông báo Văn hóa Dân gian năm 2002*.

phía bắc sông Đồng Nai chỉ duy nhất có một Thánh địa Mỹ Sơn ở Quảng Nam và sau này người ta còn gọi tháp Po Nagar ở Nha Trang là Thánh địa miền Trung Champa. Tuy nhiên, cũng nên nhớ rằng tháp Po Nagar kể từ thế kỷ IX–XIV chỉ là đền tháp thờ nữ thần Bhagavati của Ấn Độ bị Chăm hóa, chứ không phải là thánh địa và chỉ khi Thánh địa Mỹ Sơn bị mất, đặc biệt thành Vijaya (Bình Định) bị thất thủ vào 1471 trước sự tấn công của Đại Việt thì người Chăm mới lùi dần về Khauthara (Nha Trang), từ đó tháp Po Nagar mới trở thành thánh địa và nơi cúng tế lớn hàng năm của Champa.

Như vậy, nếu so Thánh địa Mỹ Sơn với Tiểu vương quốc Panduraga (Ninh Thuận – Bình Thuận ngày nay) thì cách nhau hơn 400 km. Một khoảng cách rất xa đối với người xưa sinh sống ở vùng Panduranga. Họ muốn đi cúng tế, đi hành hương, cử hành nghi lễ, đăng quang tiến chức, thắng trận, được mùa thì người Chăm đến Thánh địa Mỹ Sơn bằng cách nào? Trong khi ngày xưa không có phương tiện xe cộ như hiện nay? Nếu ước tính họ đi bộ thì phải mất đến 2 tháng, một thời gian khá dài đối với người hành hương mà nhu cầu cúng tế thần linh, đi thánh địa người Chăm lại thường xuyên diễn ra như trên đã trình bày. Do đó, thánh địa Mỹ Sơn không đáp ứng được nhu cầu tâm linh của người Chăm ở Panduranga do khoảng cách quá xa. Vì vậy có thể suy đoán rằng, Thánh địa Mỹ Sơn chỉ là Thánh địa của vùng Bắc – Champa còn Cát Tiên có thể là Thánh địa của Nam – Champa, vì Thánh địa Cát Tiên so với vùng Panduranga (Ninh Thuận – Bình Thuận ngày nay) rất gần. So với đường chim bay, Phan Rang – Phan Thiết, Tánh Linh (Panduranga) cách Thánh địa Cát Tiên chưa đến 80 km. Do địa bàn gần nhau như vậy, nên có một thời kì, từ năm 1903, Di Linh trong địa giới hành chính là thuộc về phủ Bình Thuận, tức là thủ phủ Di–Rinh, đạo Đà Lạt thì lệ vào tỉnh Ninh Thuận. Như vậy vùng Đồng Nai thượng và cả vùng nam – bắc Tây Nguyên nói chung đều gắn bó mật thiết với "vùng rìa giáp biển" mà Biển là vùng giao lưu văn hóa Nam Trung bộ mà ngày trước là vùng Tiểu quốc Panduranga

(Bôn Đà Lãng quốc – Đường thư) là của phước hệ Chiêm Thành (Champa)[1]. Từ đây cho thấy Thánh địa Cát Tiên về mặt địa lý vẫn phụ thuộc vào Tiểu vương quốc Panduranga, phía nam Champa. Như vậy ở đây một giả thiết có thể đặt ra: Nếu Mỹ Sơn (Quảng Nam) chỉ là Thánh địa Bắc Champa thì Thánh địa Nam Champa chính là Cát Tiên vậy.

♦

Mặc dù có nhiều quan niệm khác nhau của các nhà khoa học về chủ nhân của Thánh địa Cát Tiên được đặt ra nhưng qua tổng hợp từ nhiều nguồn tài liệu, đặc biệt thông qua việc phân tích loại hình kiến trúc, điêu khắc, hiện vật, nghi thức thờ cúng, quan niệm tôn giáo, thời gian và không gian lịch sử của Thánh địa Cát Tiên – Lâm Đồng, chúng tôi nhận thấy rằng Thánh địa Cát Tiên có mối liên quan chặt chẽ với địa lý, lịch sử, văn hóa, tôn giáo và kiến trúc–điêu khắc Champa. Tuy vậy, bài viết này chưa đi đến kết luận Champa là chủ nhân của Thánh địa Cát Tiên mà chỉ dừng lại ở việc đặt Champa trong mối quan hệ với Thánh địa Cát Tiên ngõ hầu góp thêm những chứng cứ tư liệu giúp các nhà nghiên cứu làm sáng tỏ thêm vấn đề. Vì lòng đất Cát Tiên vẫn còn chứa nhiều điều bí ẩn chưa khám phá hết, chỉ mới lộ diện một phần và kết quả khai quật khảo cổ học chưa được là bao. Chúng ta vẫn còn chờ đợi! Hi vọng trong tương lai không xa với nhiều nguồn tư liệu khác nhau từ những ngành khoa học, cùng với những nhát cuốc của các nhà khảo cổ học thì Thánh địa Cát Tiên – một thánh địa quy mô hoành tráng đã đạt đến trình độ văn minh rực rỡ một thời đang nằm trong lòng đất sẽ được làm sáng tỏ, góp thêm vào kho tàng văn hóa các dân tộc Việt Nam và cả vùng Đông Nam Á một di tích quí giá.

---

[1] Trần Quốc Vượng, Đề dẫn, Sđd, tr. 13.

TRUYỀN THUYẾT CÁC THÁP CHĂM
CỦA BỐ XUÂN HỔ

Cuốn sách *Truyền thuyết các tháp Chăm*, Trung tâm Nghiên cứu Văn hóa Chăm Ninh Thuận và Nhà xuất bản Văn hóa Dân tộc ấn hành, Hà Nội, 1995. Sách bao gồm 94 trang song ngữ Việt – Anh và 31 hình ảnh màu viết về "Pô Inưnơgar" (tr. 15–19); "Tháp Hòa Lai hay Ba Tháp" (tr. 33–34); "Tháp Pô Klongirai"(tr. 47–53); "Tháp Pôrômê"(tr. 65–69); "Tháp Pô Dăm" (tr. 78–80); và "Tháp Pô Xahinư" (tr. 88–90). Cuốn sách do Hải Liên – Nguyên Giám đốc Sở Văn hóa Thông tin Ninh Thuận viết lời nói đầu (tr. 3). Ưu điểm của cuốn sách là in nhiều hình màu đẹp, giấy láng đắt tiền, vì vậy dễ thu hút người đọc và người mua.

Tuy nhiên, cuốn sách này có vấn đề cần xem xét lại về nội dung. Vì thực chất cuốn sách này chỉ là một tập hình ảnh giới thiệu về một vài tháp Chăm ở miền Trung thì đúng hơn. Vì phần trang viết chỉ có 5 bài. Bài ngắn nhất (tính phần tiếng Việt) là bài "Tháp Hòa Lai hay Ba Tháp" chỉ có 2 trang và bài dài nhất là bài "Tháp Pô Klongirai" có 6 trang. Tổng số trang bài viết chính thức trong sách này chưa đầy 24 trang nếu trừ đi 30 trang hình ảnh, 10 trang trống dùng để viết phụ đề và 29 trang tiếng Anh. Số trang viết này chưa đủ để hình thành một cuốn sách nghiêm túc.

Tên sách là *Truyền thuyết các tháp Chăm* nhưng nội dung cuốn sách chủ yếu là trình bày về *Truyền thuyết các vua thần Chăm* như

Po Ina Nagar, Po Klaong Garai, Po Romé, Po Dam, Po Sah Ina. Nên nhớ giữa *Truyền thuyết các tháp Chăm* và *Truyền thuyết các vua thần Chăm* hoàn toàn khác nhau về ngữ nghĩa và nội dung. Nếu nói về *Truyền thuyết các tháp Chăm* tác giả phải nêu bật được truyền thuyết của người Chăm nói về kĩ thuật xây dựng tháp, về quá trình chuẩn bị vật liệu gạch, đá, gỗ để xây tháp như thế nào? Ai là người xây dựng tháp? Người Chăm hay người Raglai? Nghệ nhân hay dân thường? Cách người Chăm tổ chức, thi công tháp Chăm như thế nào v.v...? Còn nói về truyền thuyết các vua thần Chăm thì tác giả chỉ nói đến cuộc đời và sự nghiệp của vua thần Chăm qua các huyền thoại, truyền thuyết mà nhân dân kể lại hoặc được người Chăm ghi chép trong văn bản hiện nay. Rõ ràng giữa *Truyền thuyết các tháp Chăm* và *Truyền thuyết các vua thần Chăm* khác nhau hoàn toàn. Vì vậy sách này bị lạc đề. Giữa chủ đề và nội dung của cuốn sách không phù hợp nhau.

Sách này còn có vấn đề đáng chú ý là: Sách viết về truyền thuyết vua Chăm – một nguồn tư liệu rất phong phú hiện nay còn lưu truyền trong dân Chăm và đặc biệt là còn ghi lại đầy đủ trong văn bản Chăm đang lưu giữ ở làng Chăm và bộ sưu tầm truyện cổ của G. Moussay đang lưu giữ tại Trung tâm Nghiên cứu Văn hóa Chăm Ninh Thuận. Riêng về nghệ thuật kiến trúc và điêu khắc tháp Chăm cũng đã được nhiều tác giả nghiên cứu và công bố như H. Parmentier, L. Finot, P. Stern, J. Boisselier, R.C. Majumdar, J. C. Sharma, Cao Xuân Phổ, Trần Kỳ Phương, Ngô Văn Doanh, Lưu Trần Tiêu[1], v.v... Thế nhưng viết sách này tác giả không chịu tìm

---

[1] H. Parmentier, "Caractères généraux de l'architecture cham", trong *BEFEO*, 1901, tr. 245–258; L. Finot, "La religion des Chams d'après les monuments", *BEFEO* I, 1901; P. Stern, *L'art du Champa (ancien Annam) et sonvolution*, Toulouse (Douladoure). Planches, 1942; J. Boisselier, "Art of Champa", in *Cham Art*, Published in Thailand, River Books Ltd, Bangkok, 2001; R.C. Majumdar, *Champa, History and Culture of An Indian Colonial Kingdom in the Far East 2 nd – 16 th Century A.D (Book I, II, III)*, Gian Publishing House 29/6 Sakati Nagar, Delhi–110007, 1963;

hiểu những tư liệu nêu trên mà chỉ dựa vào một số bài duy nhất của cụ Bố Thuận đã đăng tải trong Tạp san Khảo cổ số 3 (tr. 18). Tuy nhiên khi dẫn tư liệu tác giả cũng không viết rõ nguồn tư liệu của cụ Bố Thuận đã công bố mà chỉ viết "Tạp san Khảo cổ số 3" chung chung, không biết Tạp san khảo cổ này là của cơ quan hoặc viện nghiên cứu nào, xuất bản năm nào? Tác giả còn viết tên chức vị, học hàm, học vị của một nhà nghiên cứu không chính xác. Ví dụ nhà nghiên cứu Trần Kỳ Phương nhưng tác giả viết "Giáo sư Trần Kỳ Phương" (tr. 34).

Nếu muốn viết về truyền thuyết các vua thần Chăm thì đòi hỏi tác giả phải nghe, nói, đọc và viết thành thạo tiếng Chăm. Vì hầu hết tư liệu này còn lưu truyền trong dân gian và trong văn bản được người Chăm kể và viết lại bằng tiếng Chăm. Thế nhưng, chỉ cần đọc trang 15, bài đầu tiên của cuốn sách này viết về Nữ thần xứ sở "Pô Inưnơgar" (tr. 15–19) chúng ta thấy tác giả viết sai hầu hết tiếng Chăm. Ví dụ các từ sau đây:

- *Po Inâ Nâgar* (Pô Inư Nưgar): Nữ thần xứ sở nhưng tác giả viết *Pô Inưnơgar*
- *Muk Juk*: Bà Đen nhưng tác giả viết *Mujuk*
- *Po Yang Amâ*: Thần Cha nhưng tác giả viết *Pô Yanamư*
- *Gahlaw*: Thần Trầm hương nhưng tác giả viết *ghlâu*
- *Bagantac:* Vật làm lễ của Po Adhia nhưng tác giả viết *Balgntaic*
- *Po Adhia*: cả sư Chăm Ahier nhưng tác giả viết *Pô Dìa*
- *Basaih* (hoặc Paseh) nhưng tác giả viết *Kaxeh*

J.C. Sharma, *Temple of Champa in Vietnam*, Nxb Khoa học Xã hội, Hà Nội, 1992; Cao Xuân Phổ, *Điêu Khắc Chăm*, Nxb Khoa học Xã hội, Hà Nội, 1988; Trần Kỳ Phương, *Bảo Tàng Điêu Khắc Đà Nẵng*, Nxb Ngoại văn, 1987; Ngô Văn Doanh, *Tháp cổ Chămpa – Sự thật và Huyền thoại*, Nxb. Văn hóa Thông tin, Hà Nội, 1994, (tái bản năm 1998); Lưu Trần Tiêu – Ngô Văn Doanh, *Giữ gìn những kiệt tác kiến trúc trong nền Văn hóa Chăm*, Nxb Văn hóa Dân tộc, Hà Nội, 2000.

Cuốn sách tác giả chỉ viết 24 trang chính văn nhưng chỉ mới đọc bài đầu có 4 trang mà đã có nhiều vấn đề sai sót nêu trên. Sách thực sự viết rất sơ sài, tư liệu tản mạn, nghèo nàn, không có hệ thống, nhớ cái gì viết cái đó. Cuốn sách không có đóng góp gì mới về mặt tư liệu cũng như về mặt khoa học trong lĩnh vực nghiên cứu về tháp Chăm ở Việt Nam. Với những lí do nêu trên, nhà thơ Inrasara đã kết luận rằng: "Bố Xuân Hổ với hai ấn phẩm về tháp Chàm và Mẫu hệ Chăm được làm một cách sơ sài nên không có giá trị khoa học"[1]. Vì vậy khi đọc và sử dụng tư liệu trong sách này độc giả nên lưu ý.

---

[1] Inrasara, *Văn hóa – Xã hội Chăm, Nghiên cứu & Đối thoại*, Nxb Văn học, 2003, tr. 35–36.

SỰ TÁC ĐỘNG CỦA LÀN SÓNG DU LỊCH ĐẾN THÁP PO KLAONG GARAI TỈNH NINH THUẬN - MỘT CẢNH QUAN KIẾN TRÚC CỔ BỊ PHÁ VỠ

Vương quốc Champa mất đi đã để lại cho hậu thế hôm nay một chuỗi dài di tích đền tháp quý giá trên dải đất miền Trung, trong đó có tháp Po Klaong Garai tỉnh Ninh Thuận. Đây là ngôi tháp nổi tiếng được giới nghiên cứu lịch sử và nghệ thuật đánh giá là ngôi tháp đẹp, còn nguyên vẹn mặc dù đã trải qua nhiều thời gian năm tháng. Hiện nay ngôi tháp này là cơ sở thờ tự tôn giáo của đồng bào Chăm Ninh Thuận mà hàng năm họ vẫn còn thờ cúng và tổ chức nhiều nghi lễ, hội hè. Tuy nhiên trong những năm gần đây, do tác động của làn sóng du lịch đã phần nào gây ảnh hưởng đến di sản văn hóa dân tộc, trong đó có trường hợp di tích tháp Po Klaong Garai ở tỉnh Ninh Thuận, Việt Nam.

♦

Kiến trúc tháp Po Klaong Garai cổ

Tháp Po Klaong Garai thuộc phường Đô Vinh tỉnh Ninh Thuận, nằm cách trung tâm thị xã Phan Rang – Tháp Chàm 9 km về phía tây bắc. Tháp được xây dựng vào cuối thế kỷ XII đầu thế kỷ XIII để thờ vị vua Champa Po Klaong Garai (Jaya Simhavarman III). Đây là

một tổng thể kiến trúc nghệ thuật bao gồm 3 ngôi tháp: tháp chính (*kalan po*) cao 20,5m; tháp cổng (*kalan pabah mbang*) cao khoảng 8,56m; tháp lửa (*sang cuh yang apuei*) cao 9,31m. Tháp chính còn có nhiều tượng như tượng vua Po Klaong Garai, tượng thần Siva và các vị hộ pháp. Ngoài ra ở phía sau tháp chính còn có một ngôi miếu nhỏ thờ một phiến đá. Phía trước tháp còn có nhiều bia đá, Linga ghi lại nhiều cuộc dâng cúng, sự kiện lịch sử cũng như tiến trình đấu tranh của người Chăm vùng Panduranga. Xung quanh tháp được bao quanh bằng một vòng thành và mở hướng ra vào cho tín đồ dâng cúng ở phía nam. Toàn bộ kiến trúc tháp được nằm trên một ngọn đồi Trầu (*cek hala*) và xung quanh đồi này là vùng đất rộng có diện tích khoảng 10 hecta. Bằng kĩ thuật xây dựng và chất kết dính độc đáo, bí truyền, đến nay tháp Chăm vẫn còn mang trong mình nó nhiều điều bí ẩn mà con người hiện đại chưa khám phá được. Tuy nhiên nhìn tổng thể ai cũng nhận thấy, tháp được xây bằng gạch đỏ theo kiểu giật cấp thành nhiều tầng và cuối cùng kết thúc bằng chóp nhọn ở trên với hình tượng Linga. Tháp xây dựng mô phỏng theo ngọn núi Meru trong truyền thuyết của Ấn Độ gắn với tục thờ thần Siva và các vị vua thần Chăm[1]. Từ xa, nhìn toàn cảnh kiến trúc là bức tranh thiên nhiên hoàn chỉnh. Đó là một ngôi tháp nổi lên trên đồi cao, đứng đơn độc, trầm mình trong không gian tĩnh lặng, hướng rỗng về nhiều chiều. Xung quanh là những bãi cây xương rồng có ích tạo nên mảng màu xanh góp phần làm nổi bật màu đỏ của tháp Chăm rêu phong cổ kính. Nghệ thuật kiến trúc này chẳng những biểu hiện sự hài hòa giữa thiên nhiên và kiến trúc mà cho thấy sự tương quan giữa đạo và đời, giữa đời sống và cõi chết, giữa hiện thực và siêu nhiên. Đây là một cụm tháp hoàn mỹ, đã đạt đến đỉnh cao rực rỡ trong nền nghệ thuật kiến trúc, điêu khắc Champa một thời vàng son ở vùng Đông Nam Á.

---

[1] Xem chi tiết về tháp Po Klaong Garai trong J. Boisselier, "The Art of Champa", Sđd, tr. 28–68 và J.C. Sharma, *Temples of Champa In Vietnam*, Sđd, tr. 54–55 và 119–120.

Kiến trúc mới trên tháp Po Klaong Garai

Những ngôi nhà mới

Vì những giá trị nghệ thuật và lịch sử nêu trên, tháp Po Klaong Garai đã được được Bộ Văn hóa – Thông tin và Thể thao xếp hạng Di Tích Kiến Trúc Nghệ Thuật vào năm 1979. Từ đó đến nay, tháp được sự quản lý của nhà nước mà trực tiếp là Sở Văn hóa – Thông tin tỉnh Ninh Thuận (Sở VHTT). Ngày nay tháp này không chỉ là nơi thờ phượng tôn nghiêm của dân tộc Chăm mà đã biến thành địa điểm du lịch cho khách tham quan. Đây là một chính sách tốt của Đảng – Nhà nước trong việc vừa bảo tồn vừa phát huy giá trị văn hóa Chăm để giới thiệu đến với mọi người. Tuy nhiên, trong quá trình quản lý, khai thác Sở VHTT đã cho xây dựng những công trình nhà cửa mới trong khu vực di tích tháp Po Klaong Garai làm phá vỡ cảnh quan kiến trúc cổ và ảnh hưởng không tốt đến việc thờ cúng tôn giáo của dân tộc Chăm trong khu di tích này. Ngày nay khi ghé đến tháp Po Klaong Garai, chúng ta không còn nhìn nhận được vẻ đẹp của kiến trúc cổ nữa mà di tích này đã bị xâm chiếm, lấn áp bởi những ngôi nhà mới lô nhô (xem ảnh: 3–5). Mặc dù những ngôi nhà mới này cố gắng nhái lại phong cách kiến trúc cổ của tháp Chăm như chóp và mái ngói màu đỏ; những đầu hồi và ô cửa hình tam giác, hình lá nhĩ và những cột trụ vuông bằng xi măng giả đá với chân đế xòe rộng vững chãi mô phỏng lại theo kiến trúc tháp Chăm nhưng đây chỉ là một cố gắng nhái lại vụng về (xem ảnh 5). Do đó nếu xét về mặt nguyên lý kiến trúc, nó vẫn phá cách, vì ngôn ngữ tạo hình, tỷ lệ màu sắc, vật liệu, chất cảm của những ngôi nhà mới xây này rất đơn điệu, không ăn nhập gì với kiến trúc tháp kia. Nhất là những màu đỏ rực rỡ, hình dốc của mái và những đường chỉ, đường gờ sắc cạnh sơn màu trắng sáng chói phản quang của những ngôi nhà mới đã đối chọi với sắc màu đỏ phai và màu xanh rêu phong cổ kính của tháp Chăm. Vì thế kiến trúc ngôi nhà mới xây đã lạc điệu, không đủ đáp ứng nhu cầu sáng

tạo về màu sắc và hình khối để cùng hòa vào không gian kiến trúc tháp Chăm cổ. Nhìn vào cảnh quan tháp Po Klaong Garai bây giờ ta thấy sự mất cân xứng rõ rệt: một bên là tháp cổ Chăm cao vút – một bên là những ngôi nhà mới mái dốc thấp lè tè trông oi óp, xộc xệch và phản cảm. Rõ ràng, trong quần thể kiến trúc tháp Po Klaong Garai hiện nay đã xảy ra sự mâu thuẫn trong bố cục cân xứng giữa kiến trúc cổ và kiến trúc hiện đại. Từ đó dẫn đến việc phần nọ kìm hãm, cản trở phần kia, chứ không phải phần nọ bổ trợ, tôn tạo phần kia. Vì thế sự tham gia của những công trình phụ hiện đại (những nhà xây mới) ở chân tháp Po Klaong Garai đã thực sự phá vỡ kiến trúc tháp Po Klaong Garai cổ kính.

Cổng tháp mới xây tại Po Klaong Garai

Đi đôi với những kiểu nhà mới xây kia là một cái cổng ra vào mới xây nằm ở chân đồi tháp ở phía đông. Cổng tháp có hình lá nhĩ phình ra to tướng đứng trên hai cột chịu lực không cân xứng. Vì vậy trông cổng tháp có bố cục nặng nề, trơ trọi, vô cớ đứng một mình mà không hòa vào được với tổng quan kiến trúc tháp Po Klaong Garai mặc dù cổng tháp này có mô phỏng những đường nét, hình khối và màu sắc của tháp Chăm như hình lá nhĩ, trụ vuông, chân đế cột xòe rộng và màu gạch. Cái sự phi lí của cổng mới này do đặt không đúng vị trí của kiến trúc tháp Chăm. Xét về mặt lịch sử, đây là việc làm không khoa học và ngược lại với lịch sử kiến trúc cũng như tín ngưỡng truyền thống của đồng bào Chăm. Vì khi xây cổng tháp mới ở phía đông, họ không dựa vào một tư liệu lịch sử hoặc di tích khảo cổ nào. Họ chỉ hiểu một cách máy móc và mơ hồ rằng, do ngôi tháp chính mở cửa về hướng đông và ngôi tháp thờ nhỏ (đối diện với tháp chính mà các nhà khoa học tự đặt là Tháp Cổng) cũng nằm ở phía đông cho nên họ xây cổng mới ra vào cho dân chúng, khách du lịch ở phía đông. Nếu như thế thì ngày xưa, tại sao người Chăm không xây cổng tháp ra vào cho dân chúng ngay ở phía đông mà lại xây ở phía nam. Điều này có lý do của nó. Vì rằng,

theo quan niệm triết học tám hướng của người Chăm Ahier ảnh hưởng Bàlamôn giáo, hướng đông là hướng mở đầu của sự vận động của vũ trụ, của thời gian và là hướng của thần linh. Đây là hướng thiêng chỉ dùng cho các vị thần trên cõi thiêng. Vì vậy ngày nay các tu sĩ Chăm Ahier trước khi cúng tế phải hướng mặt về hướng đông để cầu thần[1]. Cho nên người Chăm kiêng cữ, không dám đi lại hướng đông của tháp vì sợ thần linh bắt. Vì vậy cổng truyền thống thường xuyên ra vào cho rín đồ ở tháp Chăm là ở hướng nam (hoặc ở hướng khác), chứ không phải là hướng đông. Bằng chứng cho việc này, ta thấy toàn mặt đồi ở phía đông của tháp Po Klaong Garai cao dựng đứng gần 50m, toàn đá không có một dấu vết xưa nào là có cổng và lối ra vào đền tháp ở chốn này[2]. Vì vậy khi xây cổng mới, Sở VHTT tự tiện phá đường và xây dựng bậc cấp lên xuống bằng xi măng để khách du lịch lên tháp theo hướng này. Đây là việc làm ngược với nguyện vọng và niềm tin tôn giáo của người Chăm. Bây giờ cổng và lối ra vào tháp Chăm truyền thống ở hướng nam đã bị Sở VHTT bịt kín. Do đó mỗi dịp lễ cúng bà con phải đội lễ vật ngược hướng, từ hướng nam chuyển sang hướng đông để dâng cúng thần linh. Hơn nữa, đường lên hướng đông này, mới xây những bậc cấp lên xuống gần như dựng đứng theo vách đồi tháp. Việc này không những khó khăn cho bà con đi lại trong mỗi dịp cúng tế mà còn bất tiện cho khách du lịch khi lên xuống viếng thăm đền tháp. Dĩ nhiên cổng mới này lại có lợi cho Sở VHTT về mặt kinh doanh. Với đồi cao dựng đứng gần 50m, nó đã che khuất tầm mắt của du

---

[1] Sakaya, "Góp thêm tư liệu Champa về Thánh Địa Cát Tiên (Lâm Đồng)", Tạp chí *Khảo cổ học*, Viện Khảo cổ học, Số 2/ 2004, tr. 54–73; "Hình tượng Homkar Chăm trên di tích lăng Minh Mạng – Huế", trong sách *Những phát hiện mới về Khảo cổ học, năm 1997*, Nxb KHXH, Hà Nội, 1998, tr. 704–708 và trong Tạp chí *Huế Xưa & Nay*, Hội Khoa học Lịch sử Huế, Số 47/2001, tr. 81–84.

[2] Chỉ trừ một trường hợp duy nhất, ngày nay có một tộc họ của ông Đàng Năng Thọ còn có tục 3 năm tế trâu một lần, mà thịt trâu phải để nguyên con khiêng qua tháp nhỏ ở hướng đông để tế thần linh.

khách khi đứng dưới chân đồi ở cổng phía đông nhìn lên tháp. Muốn chụp hình và nhìn thấy toàn cảnh tháp, du khách buộc phải mua vé để bước lên bậc cấp lên xuống cao gần 50m, dài gần 100m mới vào thăm được tháp Po Klaong Garai. Cách đây vài năm, cổng đi lại truyền thống của tháp này ở phía nam chỉ là đường dốc thoai thoải, rất thuận tiện, thoải mái cho việc đi lại. Khách có thể chạy xe lên tận chân tháp, xuống xe hưởng luồng gió nam mát rượi trên đồi, đứng chụp hình, nhìn thấy được toàn cảnh tháp Chăm đẹp mắt. Có một số khách không cần mua vé lên thăm tháp, vì họ đứng ở ngoài cổng cũng nhìn được toàn cảnh tháp. Đây là một trong những lý do chính để Sở VHTT bịt lại cổng tháp truyền thống hướng nam này để xây một cổng mới ở hướng đông. Đây chỉ là kiểu làm du lịch thô, chưa tiến bộ. Kiểu làm du lịch "đóng cổng để bán vé" mà không có dịch vụ nào hỗ trợ cho du khách như tháp Po Klaong Garai, bãi biển Ninh Chữ là kiểu kinh doanh du lịch sơ khai mà lối làm ăn văn minh, tiến bộ đã quên đi hàng mấy chục năm nay. Du lịch ngày nay ở các nước khác, không nói đâu xa ở Pháp, Mỹ mà ngay các nước xung quanh ta như Campuchia, Thái Lan, Mã Lai, Singapore (trừ di tích Angkor Wat – Campuchia, giá vé vào cổng đến 20 đôla/người/ngày) thì có nơi họ không còn đóng cổng để bán vé nữa như Bảo tàng, Làng cổ Singapore, Làng cổ Nhật Bản ở Kuala Lumpur, Bãi biển Pulau Pinang, Mã Lai, Bãi biển Phun Khét, Thái Lan. Những điểm này họ mở cổng tự do để khuyến khích khách vào tham quan không vé (có nơi còn phát phim chụp hình miễn phí cho du khách) để qua ảnh chụp mà du du khách có thể quảng cáo khu du lịch của họ đến bạn bè, người quen khắp thế giới. Từ đó họ thu hút du khách ngày càng nhiều hơn. Sau đó họ thu tiền du khách qua các dịch vụ khác như dịch vụ cho thuê quần áo dân tộc chụp ảnh, các trò chơi giải trí, xem phim dân tộc, biểu diễn nghệ thuật dân gian, nghề thủ công truyền thống, quầy hàng lưu niệm, dịch vụ xe đưa đón, v.v... Đây mới là cách lấy tiền của du khách một cách tinh vi và văn minh. Chúng ta cũng nên lưu ý rằng, đa số

khách du lịch đến tháp Po Klaong Garai là tour khách nước ngoài và trong số này đa số là người già, về hưu, vì vậy họ có tiền đi nghỉ dưỡng. Tour này thường ghé đến tháp Po Klaong Garai giữa trưa nóng Phan Rang trên đường đi từ Đà Lạt – Nha Trang hoặc Sài Gòn – Nha Trang. Vì vậy, làm sao mà khách có thể trèo lên nổi bậc tam cấp cao mà Sở VHTT mới xây để mà xem tháp. Mấy chục năm làm công tác văn hóa ở Ninh Thuận, tôi đã chứng kiến, nhiều cụ già, chức sắc Chăm và cả khách du lịch nhìn các bậc cấp mới xây mà ngao ngán, dậm chân giữa trưa hè nóng bức của Phan Rang, không ai muốn lên. Một dịp khác, vào 2002 tôi có chứng kiến một ông già người Úc phàn nàn với một hướng dẫn viên (thuộc Công ty du lịch Việt Nam đi tour Sài Gòn – Đà Lạt – Nha Trang – Đà Nẵng – Huế) tại di tích tháp Po Klaong Garai chỉ vì ông già này ấm ức khi ông đã bỏ công leo lên hết các bậc cấp gần 50m giữa trưa hè nóng bức nhưng lên đến tháp chẳng có gì, chỉ có ngôi tháp trống vắng với một tượng ông vua Chăm Po Klaong Garai méo mồm, méo miệng và trong tháp toàn mùi hôi của nhang lẫn với mùi nước giải và mùi phân dơi. Ông ấm ức phàn nàn với hướng dẫn viên, vì đã không thông báo trước tình trạng di tích tệ hại để cho ông phải mất công đi lên đi xuống. Quả thật như vậy, nếu ai có dịp viếng thăm tháp Po Klaong Garai ngay bây giờ, khi bước vào khu vực tháp Po Klaong như bước vào địa ngục lửa đỏ. Vì khi dừng xe ngay khu cổng tháp mới ở hướng đông, trước mắt du khách sẽ là một khuôn viên đất hẹp với vách đồi dựng đứng; sau lưng thì bị chặn bởi cái cổng mới xây, cao, nặng như thách thức du khách; xung quanh trơ trọi, không cây cối; cảnh xe cộ đi lại, người bán hàng rong, ăn xin xen lẫn với nhóm nhân viên không chuyên nghiệp nhưng kiêm cả hai chức trách vừa bảo vệ di tích vừa làm du lịch; cộng với sắc màu đỏ rực của những công trình mới xây đã làm tăng thêm độ nắng gắt của khí trời Phan Rang, gây cảm giác khó chịu cho du khách. Vì vậy, vấn đề xây dựng cổng mới trên tháp Po Klaong Garai đã ảnh hưởng không tốt đến kiến trúc tháp Chăm, ảnh hưởng đến niềm tin

tôn giáo của bà con Chăm, đồng thời việc kinh doanh du lịch cũng sẽ thất bại. Hướng cổng đền tháp của người Chăm rất quan trọng, cũng như người Kinh vậy thôi: "toét mắt cả làng cũng vì hướng đình". Vì vậy tốt hơn hết Sở VHTT Ninh Thuận nên mở lại cổng truyền thống của người Chăm ở hướng Nam, không nên xây dựng những ngôi nhà mới trong khuôn viên di tích để bảo đảm đúng kiến trúc cảnh quan tháp Chăm về mặt lịch sử; tôn trọng tín ngưỡng dân tộc Chăm và tạo điều kiện cho khách du lịch lên xuống tham quan tháp Po Klaong Garai được "thuận tiện và thoải mái" – một nội dung có tính chất then chốt của du lịch mà ta đang thực hiện. Từ đó mà thu hút thêm khách du lịch làm giàu cho tỉnh nhà.

Nhìn toàn cảnh kiến trúc tháp Po Klaong Garai hiện nay chúng ta không còn thấy được bức tranh đẹp thơ mộng, cổ kính của khu thờ phượng tôn giáo trang nghiêm mà với sự không đồng đều về phong cách, chất lượng, độ cao, cổng rào, những ngôi nhà mới xây kết hợp với những đường dây điện bên đường nằm san sát, chằng chịt bên nhau trước mặt tiền tháp Chăm của những công trình phụ mới xây đã gây nên một cảm giác cho du khách vừa bề bộn, vừa cẩu thả. *Kiến trúc mới này đã thực sự để lại một vết sẹo và làm dị tật một công trình kiến trúc cổ độc đáo nổi tiếng của nền văn minh Champa mà mọi người đang ngưỡng mộ.*

Giải pháp nào cho việc quy hoạch tháp Po Klaong Garai

Ngày nay, sự tác động của du lịch đến di sản văn hóa con người đang trở thành làn sóng cảnh báo trên toàn cầu[1]. Một vấn đề không ai có thể chối cãi là du lịch có tác động tốt đến nhu cầu giải trí con

---

[1] Đàng Năng Hòa, *The Impact of Tourism on People's Heritage*, A Case Study of the Cham In Vietnam (Sự tác động của du lịch trong di sản văn hóa con người: Nghiên cứu một trường hợp ở Việt Nam), Graduate School Ateneo De Manila University, 2005.

người, góp phần quảng bá di sản văn hóa, giải quyết công ăn việc làm cho người địa phương và tăng ngân sách cho nhà nước. Ngược lại du lịch có mặt tiêu cực nếu con người khai thác không đúng hướng, nó tác động đến di sản văn hóa, làm cho di sản xuống cấp, văn hóa bản địa bị lai căng do ảnh hưởng nhiều luồng văn hóa khác nhau và ô nhiễm môi trường[1]. Vì vậy, giải pháp khoa học nào phải tính đến nhằm làm cho việc khai thác du lịch ở di tích tháp Po Klaong Garai là vấn đề phải được tính đến một cách nghiêm túc. Không phải cứ nhân danh xã hội phát triển mà nhiều cá nhân, tổ chức cứ thong dong chạy theo lợi nhuận rồi cho rằng, phải xây thêm nhiều công trình mới hầu đáp ứng yêu cầu trước mắt mà quên đi giá trị của nền kiến trúc cổ – cái mà ông cha ta đã góp sức xây dựng nghìn đời để rồi bỗng chốc bị lãng quên, tàn lụi hoặc bỏ qua một bên không cần phải tính đến. Việc này người ta đã vô tình làm cho di tích tháp Chăm xuống cấp trầm trọng và giảm đi giá trị văn hóa – lịch sử và giá trị thẩm mỹ của nó.

Sự thật tháp Po Klaong Garai đang cần nhiều sự đầu tư tôn tạo thêm để bồi bổ cho di tích, thu hút khách tham quan du lịch để tăng thêm nguồn kinh tế cho tỉnh nhà nhưng không phải cứ qui hoạch và tôn tạo là xây nhiều nhà hiện đại hoặc là nhà hàng, khách sạn ở bên chân tháp Po Klaong Garai. Di tích kiến trúc nghệ thuật này chỉ phù hợp với *qui hoạch thiết kế theo kiểu sân vườn* hoặc *kiến trúc cảnh vật hóa* để bảo đảm tính thẩm mỹ của một công trình kiến trúc. Việc này không xa lạ gì với chúng ta. Là một nhà quy hoạch hoặc kiến trúc sư ai cũng nhận ra qui luật cơ bản này. Hầu hết kiến trúc cổ nổi tiếng mà hiện nay đang được loài người bầu chọn vào kỳ quan thế giới sắp tới như Đền Taj Mahal (Agra, Ấn Độ), Quần thể kiến trúc Angkor (Campuchia), Đền Kyomizu (Tokyo, Nhật Bản), Khu di tích Chichen Itzata (Yucanta,

---

[1] Sakaya, "Văn hóa Dân gian Chăm với vấn đề phát triển du lịch", trong tạp chí *Văn hóa Nghệ thuật*, số 9/2001, tr. 85–91.

Mexico) [1], v.v... luôn phải nằm độc lập trong một khuôn viên rộng lớn, gắn liền với cảnh quan thiên nhiên, sân vườn, hòn non bộ mà không bị chen lấn hoặc bị phối cảnh bởi những công trình phụ khác ở mặt tiền để bảo đảm được tính thẩm mỹ và sự hài hòa của nó. Trường hợp này, chúng ta cứ thử xem di tích kiến trúc Angkor Wat – Campuchia ngày nay. Họ bảo tồn kiến trúc cổ rất tốt. Toàn bộ kiến trúc này nằm trên một diện tích đất rộng 50 ha. Xung quanh di tích là rừng, công viên, bãi cỏ xanh và hồ nước. Họ không xây bất cứ một công trình phụ nào trong khu di tích này. Tất cả nhân viên bảo vệ, hướng dẫn, kiểm soát vé ở đây đều mặc đồng phục đứng ngoài trời nắng chang chang để làm việc, chứ họ không xây một ngôi nhà phụ nào trong khu di tích cho nhân viên làm việc mà làm phá vỡ cảnh quan di tích. Còn cổng bán vé cho du khách cách xa khu di tích gần 2 km. Từ đó mà họ bảo tồn, giữ được không gian cũng như hồn vía của kiến trúc cổ và hàng ngày thu hút hàng ngàn du khách tham quan. Về kiểu qui hoạch kiến trúc này, chúng ta còn thấy hầu hết ở kiến trúc chùa chiền ở Việt Nam; kiến trúc sân vườn, lăng tẩm ở Cố đô Huế và ngay cả kiến trúc hiện đại ở nước ta như Dinh Độc Lập (Sài Gòn), Lăng Chủ tịch Hồ Chí Minh (Hà Nội) cũng nằm trong một không gian rộng lớn và trước mặt là bãi cỏ xanh mượt với công viên nước. Đó là vẻ đẹp cơ bản của kiến trúc mà những nhà quy hoạch, thiết kế công trình của tháp Po Klaong Garai cần phải chú ý.

Vì cảnh quan di tích bị phá vỡ cho nên ngày nay khó có thể có một nhiếp ảnh gia tài tình nào, ngay cả ngồi trên máy bay chụp xuống cũng không thể nào chụp được toàn cảnh của kiến trúc tháp Po Klaong Garai cổ kính như mấy năm trước. Bởi vì cảnh quan kiến trúc của tháp này bây giờ đã bị che khuất và bị phối cảnh bởi những công trình nhà hiện đại mới xây (xem ảnh: 5). Vì vậy di tích

---

[1] Xem thêm "7 kỳ quan thế giới mới?", trong tạp chí *Kiến Trúc miền Trung và Tây Nguyên*, Số 1, 2006, tr. 76–78.

kiến trúc của tháp Po Klaong Garai cũng chỉ phù hợp với "qui hoạch thiết kế theo kiểu sân vườn hoặc kiến trúc cảnh vật hóa như các di tích kiến trúc khác. Nếu muốn vậy, khuôn viên tháp này phải tạo ra một khu vực biệt lập không dân cư sinh sống, rộng vài mẫu đất. Ngoài ngôi tháp chính để thờ trên ngọn đồi cao, chúng ta có thể xây dựng vài công trình phụ nhỏ nhưng phải nằm ở đằng sau tháp, phía bắc của tháp chính, chứ không phải nằm chắn ngay mặt tiền như những công trình phụ mới xây hiện nay. Phần đất còn lại với không gian rộng vừa tầm, ở tháp này để xây dựng vườn hoa, bãi cỏ, bể cạn, hòn non bộ, bình phong, ao sen, công viên nước v.v... Trên những khu vực, bãi cỏ xanh này chúng ta có thể trưng bày hiện vật bảo tàng ngoài trời như tượng thờ Siva, Brahma, Visnu, Apsara, những tượng Chăm mặc các loại trang phục qua điêu khắc, những chiếc xe trâu, những bình gốm, v.v... Nói chung, ngoài tháp thờ chính, phải tạo cho toàn cảnh của tháp Po Klaong Garai một bãi đất trống phủ xanh bởi bãi cỏ, vườn hoa và tượng nghệ thuật với công viên phun nước trong những buổi sớm chiều khi khách tham quan. Làm được điều này là sẽ giảm được khí hậu khô khan cũng như nắng gió của vùng Phan Rang ở khu tháp Po Klaong Garai mà tạo ra vẻ tươi mát, an bình cho khách du lịch vốn đã chán phong cảnh bộn bề của nhà hàng khách sạn, của cuộc sống hiện đại. Bước vào đây làm sao như du khách sẽ bước vào thế giới thần tiên tĩnh lặng và như vậy thì sẽ vừa phù hợp với công trình tôn giáo tôn nghiêm, vừa phù hợp với sự phát triển du lịch cũng như bảo tồn và phát triển văn hóa dân tộc Chăm. Đó mới thực sự là nghệ thuật, là lịch sử, là văn hóa.

♦

Tháp Po Klaong Garai là công trình tôn giáo tôn nghiêm mà hiện nay dân tộc Chăm còn thờ cúng vừa là một di sản văn hóa quí giá của cộng đồng các dân tộc Việt Nam được nhiều khách quốc tế

biết đến. Do đó khi quy hoạch di tích này chúng ta cần phải thận trọng tính đến yếu tố lịch sử, dân tộc, tôn giáo và giá trị thẩm mỹ của nó, không nên quy hoạch tràn lan theo cảm hứng, thiếu khoa học mà gây ra hậu quả không tốt về sau. Bởi là một công trình tôn giáo cho nên chúng ta cũng không nên nghiêng hẳn về mục đích khai thác kinh tế. Vì chính bản thân của công trình tôn giáo cũng như chủ nhân của nó tạo ra chỉ nhằm để nhớ ơn tổ tiên, tu dưỡng tinh thần, tu tâm tích đức và vừa để bảo lưu văn hóa cho đời sau ngưỡng mộ. Đến viếng thăm tháp Po Klaong Garai, du khách sẽ nghĩ đến nơi cầu nguyện ở chốn tâm linh, thư giãn tinh thần trong cảnh vật nhiên nhiên yên bình hơn là ăn chơi nhảy múa ở nhà hàng, khách sạn hiện đại. Nếu ai đó có ý định khai thác nguồn lợi kinh tế, du lịch (nhà hàng, khách sạn) nơi đây, chắc chắn sẽ bị thất bại. Thực sự, hiện nay di tích tháp Po Klaong Garai đang bị thách thức và lấn áp bởi làn sóng du lịch mà đòi hỏi những nhà khoa học, nhà nghệ thuật như điêu khắc, kiến trúc, nhiếp ảnh có lương tâm phải có trách nhiệm quan tâm, chú ý và có tiếng nói chung để cùng góp một phần mình vào việc giữ gìn vẻ đẹp cổ kính của tháp Po Klaong Garai – một di sản nghệ thuật kiến trúc hiếm hoi còn sót lại hàng ngàn năm nay trong di sản văn hóa của cộng đồng các dân tộc Việt Nam cũng như của cả vùng Đông Nam Á.

VĂN HÓA – XÃ HỘI

ẢNH HƯỞNG CÁC YẾU TỐ TỘC NGƯỜI TỚI PHÁT TRIỂN KINH TẾ - XÃ HỘI CỦA DÂN TỘC CHĂM Ở NINH THUẬN - BÌNH THUẬN

CỦA NGÔ THỊ CHÍNH VÀ TẠ LONG

Ngô Thị Chính – Tạ Long, *Ảnh hưởng các yếu tố tộc người tới phát triển kinh tế – xã hội của dân tộc Chăm ở Ninh Thuận – Bình Thuận*, Nxb Khoa học Xã hội, Hà Nội, 2007, 439 trang. Ngoài phần mở đầu, kết luận, tài liệu tham khảo và phụ lục, sách bao gồm 5 chương chính như sau: Chương I: Khái quát về điều kiện sinh thái và đặc trưng dân cư (tr. 19–26); Chương II: Những yếu tố tộc người ảnh hưởng đến sự phát triển kinh tế (tr. 30–81); Chương III: Tác động của yếu tố tộc người tới sự vận động và biến đổi của xã hội Chăm (tr. 85–133); Chương IV: Biến đổi của tôn giáo do ảnh hưởng của những nhân tố xã hội (tr. 139–208); Chương V: Những nhân tố chi phối quan hệ cộng đồng tộc người (tr. 212–248)

Nội dung của cuốn sách tập trung nhiều tư liệu, kể cả tư liệu điền dã địa phương và một số sách báo nghiên cứu về Chăm đã công bố từ trước đến nay để phân tích những yếu tố của tộc người Chăm tác động đến sự phát triển kinh tế, văn hóa, xã hội Chăm ở hai tỉnh Ninh Thuận và Bình Thuận. Đồng thời sách cũng đưa ra những khuyến nghị có giá trị nhằm giúp Nhà nước cũng như chính quyền địa phương vạch định chính sách đúng cho sự phát triển của vùng Chăm hiện nay.

♦

Một số lỗi sai của sách

Lỗi tiếng Chăm

- *Danak cuh yang apuei :* bài kinh đốt thần lửa nhưng tác giả viết Nat chuh yang pưi (tr. 145)
- *bac kap* : Kinh đọc lễ của cả sư Po Adhia nhưng tác giả viết Bai kap (tr. 145)
- *Tamia halang halep* : múa thoát y nhưng tác giả viết Tanưa halong halaup (tr. 148)
- *Dam* : lễ (tang hoặc cưới) nhưng tác giả Dam (tr. 148)
- *Kapil* : Bò thần Kapil nhưng tác giả viết kapila (tr. 149)
- *Tiap bhut* : đuổi tà ma nhưng tác giả viết Tiao pbuh (tr. 151)
- *Ong yuk* : người thổi kèn nhưng tác giả viết On yu (tr. 154)
- *Ikak adhaong* : cột dao để làm lễ nhưng tác giả viết Kah dthông (tr. 154)
- *Padang kut* : dựng Kut nhưng tác giả viết Patar kút (tr. 155)
- *Peh mbang Kut* : mở cửa Kút nhưng tác giả viết Pơ băng kút (tr. 155)
- *Po Kuk* : vị thần Po Kuk nhưng tác giả viết Po Ku (tr. 156)
- *Madin* : một chức sắc của Chăm Bàni (Chăm ảnh hưởng Hồi giáo) nhưng tác giả viết Muzzin (tr. 163)
- *Aulaoh* : thánh Alla nhưng tác giả viết Aulaot (tr. 174)

Đó là những lỗi sai tiếng Chăm điển hình trong sách này mà tác giả nên lưu ý sửa chữa trong những lần tái bản sau.

Một số vấn đề cần thảo luận

Chưa chọn lọc và kiểm chứng tư liệu khi trích dẫn

Tác giả viết:

"Hình ảnh 12 cửa ngục trong lời ông bóng (ong kaing) dặn dò các hình nhân..." (tr. 182) (ý này tác giả trích từ Ngô Văn Doanh, 1998: 169–187)

Xin thưa rằng, ông thầy Bóng (Ka–ing) trong lễ "Rija Nưgar "chỉ có phận múa và lên đồng", chứ thầy Bóng không bao giờ đọc kinh cho *Salih* (Hình nhân thế mạng). Việc đọc kinh lễ cho *Salih* chỉ là thầy Maduen (thầy vỗ trống Baranâng) chứ không phải là Ka–ing (thầy Bóng) như tác giả Ngô Văn Doanh viết [1].

Tác giả viết:

"Văn hóa Ấn Độ đã ảnh hưởng sâu đậm tới mọi mặt của vương quốc Chămpa cũng như của người Chăm tiền Hồi giáo, từ hệ thống thể chế chính trị, xã hội tới lịch pháp, ngôn ngữ, chữ viết, văn học, nghệ thuật, tôn giáo, kiến trúc, đền đài, điêu khắc (Ngô Văn Doanh, 1994)" (tr. 141).

"Các vua Po Klong Girai (1151–1205) và Pô Ramê (1627–1651) được thờ cúng dưới biểu tượng mulhalinga[sic] (mặt vua được chạm nổi trên thân linga, thể hiện được sự hóa thân của Shiva (linga là biểu tượng của Shiva) vào các vị vua Chăm (Nguyễn Đức Toàn, 2002: 60)" (tr. 144).

Vấn đề Champa ảnh hưởng văn hóa Ấn Độ, thực ra xét về nguồn gốc tư liệu không phải là lời nhận xét của Ngô Văn Doanh hay Nguyễn Đức Toàn mà từ lâu, bắt đầu từ đầu thế kỷ XIX khi nghiên cứu Champa, các tác giả người Pháp như G. Maspero, A. Bergaigne, R.C. Majumdar, H. Parmentier, L.Finot, Ph. Stern và

---

[1] Ngô Văn Doanh, *Lễ hội chuyển mùa của người Chăm*, Nxb Trẻ, 2006, tr. 87. Sách này đã bị Sakaya phệ bình trong bài "Một số vấn đề về sách Lễ hội chuyển mùa của người Chăm của Ngô Văn Doanh", *Tạp chí Khoa học*, Trường Đại học Mở Thành phố Hồ Chí Minh, Số 2, 2008, tr. 55–65.

J. Boisselier, v.v... đã có nhận định như trên[1]. Nêu ra điều này, để các tác giả chú ý rằng, khi dẫn tư liệu nên dẫn tư liệu gốc để dễ dàng cho những người đời sau, những sinh viên, nhà nghiên cứu trẻ dễ dàng tra cứu và kiểm chứng.

Thông tin về người Chăm ở nước ngoài thiếu chuẩn xác

Trong sách tác giả có đề cập đến tình hình an ninh, chính trị ở vùng Chăm. Về vấn đề này tác giả trích từ nguồn tư liệu khác nhau nhưng không kiểm chứng. Bằng chứng, sách của Phan Hữu Dật [2], đã bị dư luận Chăm phê bình nhưng tác giả vẫn trích dẫn tư liệu từ cuốn sách này trong công trình nghiên cứu của tác giả.

Một nguồn tư liệu khác được tác giả trích dẫn liên quan đến người Chăm ở nước ngoài cũng bị viết sai như sau:

"Nhưng những người đứng đầu các tổ chức Chăm ở hải ngoại lại chủ yếu Chăm Bàlamôn: (...) Chủ tịch Liên đoàn Dân tộc Chăm (ở Campuchia) là Nguyễn Đố, người Bàlamôn, thôn Tịnh Mỹ (Xã Phan Thanh, huyện Bắc Bình)" (tr. 247).

Đoạn viết trên, tác giả vấp phải hai điểm sai lầm:

---

[1] G. Maspero, *Le Royaume de Champa*, Paris: Van Oest, 1928; A. Bergaigne, "L'ancien royaume de Campa, dans l'Indochine, d'après les inscriptions", *Journal Asiatique* XI, 1888, pp.5–105 (C.R. par E.H. Hamy, in *Revue d'Ethnographie* VII, pp. 67–168); R.C. Majumdar, *Champa, History and Culture of An Indian Colonial Kingdom in the Far East 2nd – 16th Century A.D (Book I, II, III)*, New Delhi: Gian Publishing House, Reprinted 1985 và *Ancient Indian Colonies in the Far East, (Vol. I, Champa)*, New Delhi: Greater India Society Public, 1927 (reprinted in 1985); E. Aymonier., *Les Tchames et Leurs Religions*, Paris: Leroux, 1891; H. Parmentier, "Caractères generaux de l'architecture cham", in *BEFEO* I, 1901, pp. 245–258; L. Finot, "La religion des Chams d'après les monuments", *BEFEO*, Vol. I, 1901, pp. 12–26; Ph. Stern, *L'art du Champa (ancien Annam) et son Evolution*, Toulouse (Douladoure), Planches, 1942; J. Boisselier, "The Art of Champa", in *Cham Art*, Bangkok: River Books Ltd publisher, 2001, pp.28–68.

[2] Phan Hữu Dật, *Mấy vấn đề lý luận và thực tiễn cấp bách liên quan đến mối quan hệ dân tộc hiện nay*, Nxb Chính trị Quốc gia, Hà Nội, 2001.

1. Nguyễn Đố là người Chăm Hồi giáo Bàni, chứ không phải là Chăm Bàlamôn.
2. Chủ tịch Liên đoàn Dân tộc Chăm (ở Campuchia), có tên chính thức bằng Tiếng Anh đầy đủ là "Cham National Federation of Cambodia" (viết tắt C.N.F.C) không phải là Nguyễn Đố mà là Tiến sĩ Thành Thanh Dãi (Thành Đài), người Chăm Hồi giáo Bàni ở thôn Phước Nhơn, xã Xuân Hải, huyện Ninh Hải, tỉnh Ninh Thuận. Tổ chức này đã bị tan rã vào năm 2007, khi Thành Thanh Dãi sang tỵ nạn ở Thụy Điển. Hiện nay Thành Thanh Dãi cũng đã thành lập một tổ chức khác ở Thụy Điển và sau nhiều lần mang tên khác nhau, nay đã thống nhất mang tên Hội Đồng Kiều Bào Chăm ở Nước Ngoài, tên Tiếng Anh là "The United Cham Overseas Chams Council" (U.C.O.C.C). Tổ chức này cũng do chính Thành Thanh Dãi làm chủ tịch.

Vấn đề này liên quan đến an ninh quốc gia, chúng tôi chỉ xin nêu một ví dụ sai lầm điển hình như trên để các tác giả rút kinh nghiệm khi sử dụng tư liệu và xử lý thông tin liên quan đến công trình nghiên cứu khoa học của mình.

Những vấn đề khác

Sách tập trung nhiều nguồn tư liệu, trình bày nhiều lĩnh vực lịch sử, kinh tế, văn hóa, xã hội, tín ngưỡng, tôn giáo, an ninh... của người Chăm từ quá khứ đến hiện đại. Tuy nhiên, do trình bày dàn trải, chung chung cho nên cuối cùng, cuốn sách chưa đúc kết được những vấn đề then chốt, những vấn đề căn bản mà tác giả đặt ra cho độc giả dễ hiểu. Chẳng hạn, sách này chưa trả lời đầy đủ, hay nói cách khác chưa làm rõ khái niệm hoặc định nghĩa rõ ràng: Chăm Ahier (Chăm ảnh hưởng Bàlamôn) là gì? Chăm Bàni hay Chăm Awal (Chăm ảnh hưởng Hồi giáo) là gì? Chăm Islam (Chăm Hồi giáo chính thống) là gì? Hoặc thế nào là sự ảnh hưởng Bàlamôn hoặc Ấn Độ giáo? Thế nào là sự ảnh hưởng Hồi giáo?

♦

Cuốn sách mặc dù có một vài lỗi sai sót như đã nêu trên nhưng không đáng kể. Phần nổi trội của cuốn sách này là tập trung nhiều nguồn tư liệu khác nhau về người Chăm, kể cả tư liệu khoa học (sách, báo, tạp chí, báo cáo) và tư liệu nghiên cứu tại thực địa (mô tả, phỏng vấn, thống kê). Qua đó, tác giả đã nêu lên được những yếu tố của tộc người Chăm ảnh hưởng đến sự phát triển kinh tế, văn hóa, xã hội, tôn giáo của người Chăm ở Ninh Thuận và Bình Thuận. Đồng thời, tác giả cũng nêu lên những khuyến nghị để các cấp chính quyền quan tâm phát triển vùng Chăm bền vững như: Vấn đề phân bố dân cư; vấn đề phát triển kinh tế; vấn đề tổ chức tự quản ở làng xã; vấn đề thành lập hội đồng phong tục; vấn đề đào tạo và sử dụng nguồn nhân lực (cán bộ) Chăm ... Tác giả còn mạnh dạn nêu lên một số yếu kém, cũng như "sự thiếu hiểu biết văn hóa và phong tục Chăm của giới chức địa phương là người Kinh..." (tr. 137) để từ đó mà chính quyền địa phương khắc phục, hiểu thêm về phong tục, tập quán của đồng bào Chăm nhằm dễ dàng thuận lợi cho việc quản lý cũng như vạch định chính sách phù hợp với vùng đồng bào Chăm. Những khuyến nghị mà tác giả trình bày là phù hợp với thực tế cũng như nguyện vọng của đồng bào Chăm đang mong đợi vào sự quan tâm giải quyết của Đảng – Nhà nước ta mấy năm qua. Đây thực sự là cuốn sách khoa học, tác giả chủ yếu tiếp cận, sử dụng những tư liệu nghiên cứu về người Chăm của các tác giả trong nước và ngoài nước đã công bố, lắp ráp những tư liệu này lại theo dàn ý của mình. Trên cơ sở đó, tác giả mới phân tích, lý giải vấn đề, cuối cùng đưa ra những kết luận và khuyến nghị rất khả thi, có giá trị, phù hợp với sự phát triển ở các vùng Chăm hiện nay.

VẤN ĐỀ TÊN DÂN TỘC, TÊN HỌ VÀ ĐỊA DANH CỦA NGƯỜI CHĂM VÀ NGƯỜI RAGLAI

Vấn đề xác định tên dân tộc, tên họ, địa danh của các tộc người thiểu số hiện nay ở Việt Nam là vấn đề có tầm quan trọng trong việc nghiên cứu, xác định bản thể và bảo tồn văn hóa của một tộc người. Tuy nhiên, từ trước đến nay các vấn đề nêu trên chưa được ai đề cập. Cách viết, ghi chép về tên dân tộc, tên họ và địa danh của các dân tộc thiểu số được các sách báo ở Việt Nam phiên âm, dịch nghĩa sang tiếng Việt một cách tùy tiện, ảnh hưởng đến văn hóa truyền thống và bản thể của tộc người, đồng thời cũng gây không ít xáo trộn và khó khăn cho việc nghiên cứu, truy tìm ngữ nghĩa gốc trong công tác nghiên cứu. Để tìm hiểu về vấn đề này, chúng tôi xin nêu lên hai trường hợp điển hình về sự bất cập trong cách viết, cách dịch nghĩa tên dân tộc, tên họ và địa danh của hai tộc người: người Chăm và người Raglai ở Việt Nam từ trước đến nay.

♦

Tên gọi dân tộc, tên họ và các địa danh của người Chăm

Tên vùng đất

Người Chăm có tên tự gọi là Chăm. Tên gọi Chàm, Hời là tên các dân tộc khác gọi người Chăm. Còn Champa là tên một quốc gia ở dải

đất miền Trung từ đèo Ngang đến phía bắc sông Đồng Nai. Champa là một tên chữ Phạn (Sanskrit) chỉ một loài hoa sứ (tên khoa học Michelia Champacca Linac) ở miền Bắc và hoa đại miền Nam Ấn Độ, được ghi đầu tiên trên bia kí çambhuvarman (không rõ niên đại nhưng người ta đoán định là vào thế kỷ VII (629–658 Sau CN) và bia Chân Lạp gọi là bia Ang Chumnik có niên đại vào thế kỷ VII (667 Sau CN) [1]. Sau này, vào cuối thế kỷ VII tư liệu Trung Quốc dịch Champa thành Chiêm Thành, rồi có lúc gọi là Hoàn Vương,...[2] Danh từ Chiêm Thành, Chàm, Hời là không mang ý nghĩa gì cả đối với người Chăm mà chỉ do người Việt và Trung Quốc dùng để chỉ người Chăm và Champa.

Ngoài tên nước, tên dân tộc, người Chăm còn có tên riêng dùng để đặt tên cho các vùng đất của họ. Thông thường địa danh có cả hai: tên Phạn và Chăm. Tên Phạn thường là những địa danh ở Ấn Độ được người Chăm dùng để chỉ vùng đất hay tiểu vương quốc của họ, còn tên Chăm dùng để đặt tên cho thủ đô hoặc thánh địa. Ví dụ:

- Vùng Inrapura (*Huế*): Vùng Huế – Thanh Hóa.
- Vùng Amavati (Đà Nẵng?): Vùng đất Quảng Nam – Đà Nẵng.
- Vùng Vijaya (*Si Binây*): Vùng đất Bình Định.
- Vùng Khauthara (*Aia Trang*): Vùng đất Phú Yên – Khánh Hòa.
- Vùng Panduranga (*Parang– Padarang*): Vùng đất Ninh Thuận – Bình Thuận[3].

Ngày nay, những địa danh Champa cổ có một số đã biến mất hoàn toàn, số còn lại được giữ nguyên tên gốc hoặc bị đọc chệch

---

[1] G. Maspero, *Le Royaume de Champa*, Sđd, tr. 2

[2] Maspero, *Le Royaume De Champa*, Bruxelles, Pari, 1928, tr. 84.

[3] Xem G. Maspero, *Le Royaume De Champa*, Sđd, tr. 24–25; G. Coedés, *The Indianized States of Southeast Asia* (Edited by Walter F. Vella, Translated by Susan Brown Cowing), University of Malaya Press, Kuala Lumpur – Singapore, 1967, tr. 431; R. C. Majumdar, *Champa, History and Culture of An Indian Colonial Kingdom in the Far East 2 ND – 16 TH Century A.D (Book I, II, III)*, Sđd, tr. 5–6; T. Quach – Langle, "Geographycal Setting of old Champa", in *The Cham Seminar*, California Department of Education, November, pp. 21–22.

ra âm tiếng Việt (Việt hóa). Chẳng hạn như địa danh Huế được đọc chệch ra từ chữ *Hue* của người Chăm có nghĩa là "mùi hương". Nha Trang được đọc chệch ra từ chữ *Aia Trang* có nghĩa là "nước trong"; Phan Rang được đọc chệch ra từ *Parang* (Panduranga); Phan Thiết là đọc chệnh ra từ chữ "*Hamu Malithit*" (ruộng Malithit)...

Riêng từ Đà Nẵng, được một số tác giả cho rằng là đọc chệnh từ chữ Chăm: *Đaknak* hoặc *Đakrak* mà ra. Tuy nhiên những từ trên không có nghĩa trong ngôn ngữ Chăm và cả trong Phạn ngữ và Mã Lai mà Đà Nẵng xuất phát từ chữ "*ndaknang*" (*đaknang*), có nghĩa là "nguồn", "*kraong ndaknang*" là "sông nguồn". Từ này là tiếng Chăm cổ, tuy nhiên hiện nay người Chăm ở Ninh – Bình Thuận không còn dùng nhưng người Raglai ở Khánh Phú, Khánh Sơn, Khánh Hòa vẫn còn sử dụng rất phổ biến để chỉ tên sông, tên suối của họ (Dựa vào tư liệu điền dã Khảo sát Môi trường sinh thái và Văn hóa của người Raglai ở Khánh Phú – Khánh Hòa của Trương Văn Món và Shine Toshihiko, tháng 7/2010).

Tên làng (palei)

Tất cả làng (palei) Chăm đều có tên gọi riêng theo tiếng Chăm. Mỗi tên đều gắn liền với địa danh, nguồn gốc văn hóa và truyền thống của làng. Bên cạnh tên tiếng Chăm, các làng Chăm cũng đều có tên tiếng Việt do chúng ta tự đặt cho họ và tự dịch từ tên gốc mà ra. Chẳng hạn như một số làng sau:

- Làng *Hamu Craok: Hamu Craok* có nghĩa gốc tiếng Chăm là "ruộng lồi, ruộng cuối sông". *Hamu* có nghĩa là ruộng; *Craok* có nghĩa là "lồi, thêm ra, cuối sông, cửa biển". Làng này có tên tiếng Việt là làng Vĩnh Thuận hoặc Bầu Trúc (nay thuộc Khu phố 7, thị trấn Phước Dân, Ninh Phước, Ninh Thuận). Tên làng Vĩnh Thuận hoặc Bầu Trúc không có liên quan gì đến ngữ nghĩa của tên làng Chăm gốc *Hamu Craok* về mặt lịch sử cũng như văn hóa.

- Làng *Hamu Tanran: Hamu Tanran* mang nghĩa tiếng Chăm là "đồng bằng". *Hamu* có nghĩa là "ruộng"; *Tanran* là "đồng bằng". Làng này có tên Việt là làng Hữu Đức (nay thuộc xã Phước Hữu, Ninh Phước, Ninh Thuận). Làng Hữu Đức không liên quan gì đến nghĩa gốc *Hamu Tanran.*
- Làng *Caklaing: Caklaing* là tên một bà mẹ Chăm trong truyền thuyết vua Chăm Po Klaong Garai. Làng này có tên tiếng Việt là Mỹ Nghiệp (nay thuộc Khu phố 11 và 13, thị trấn Phước Dân, Ninh Phước, Ninh Thuận). Làng Mỹ nghiệp không có liên quan gì đến tên gốc *Caklaing.*
- Làng *Bal Caong: Bal Caong* nghĩa Chăm là "kinh đô, lâu đài". *Bal* nghĩa là "kinh đô, lâu đài"; *Caong* là "nối ra, thêm ra, tạo ra". Làng này có tên tiếng Việt là làng Chung Mỹ (nay thuộc Khu phố 6, thị trấn Phước Dân, Ninh Phước, Ninh Thuận). Chung Mỹ không có liên hệ gì về mặt ngữ nghĩa và nguồn gốc với tên gốc *Bal Caong.*
- Làng *Bal Riya: Bal Riya* có nghĩa là "kinh đô, lâu đài lớn". *Bal* có nghĩa là "kinh đô, lâu đài"; *Riya* : "lớn, vĩ đại". Làng này có tên tiếng Việt là Bình Nghĩa (nay thuộc xã Phương Hải, Ninh Hải, Ninh Thuận). Bình Nghĩa không liên quan gì đến ngữ nghĩa gốc của tiếng Chăm là *Bal Riya.*

Hiện nay người Chăm ở Ninh Thuận còn tất cả 22 làng. Họ sống thành từng làng riêng biệt và mỗi làng có tên gọi riêng theo tiếng Chăm gốc. Từ thời Nguyễn đến nay, tên các làng Chăm đều đặt lại tên mới theo tiếng Việt ghi trong giấy tờ hành chính như làng Vĩnh Thuận, Hữu Đức, Mỹ Nghiệp, Chung Mỹ... Những tên làng mới này không có liên quan gì đến văn hóa truyền thống của người Chăm.

Tên họ của người Chăm

- *Tên họ của vua Chăm*

Trong bài viết: "Bàn về họ của Chăm" trong Tagalau 6, Inrasara viết rằng:

"Họ xưa của các vua Chăm gồm có:

INDRA/Indravarman, *JAYA*/Jaya Sinhavarma [<Sinhavarman], *CRI*/Cri Satyavarmn, *MAHA*/Maha Vijaya, *RUDRA*/ Rudravarman, *PUDRA*/ Pudravarman...

Hôm nay các họ này vẫn còn một số người sử dụng: INRA/Patra (biến thái của Indra): nhân vật chính trong Akayet Inra Patra. *Jaya* Mrang, *Jaya* Panrang; Inrasara; *Pudradang*...

Các họ này được phiên âm tiếng Hán thành:

CHẾ/(có lẽ do Cri): *Chế* Mân, *Chế* Củ, ...

Hôm nay ta có *Chế* Quốc Minh, *Chế* Lan Viên, *Chế* Linh..." [1]

Không biết căn cứ vào tư liệu nào tác giả Inrasara cho rằng vua Chăm có những họ như trên? Vậy vua Chăm có họ như Inrasara viết không? Chúng ta hãy xem xét lại các tư liệu sau:

Chúng ta biết rằng, vương quốc Champa mất đi không để lại một gia phả cụ thể nào cho hậu duệ nghiên cứu, tìm hiểu. Tuy nhiên hiện nay, về cơ bản, tên và biệt hiệu của vua chúa Chăm vẫn còn lưu lại trên một số nguồn tư liệu có thể giúp chúng ta xác định được điều này. Chẳng hạn như: tài liệu bia kí còn nằm rải rác ở các đền tháp dọc miền Trung Việt Nam; tư liệu chữ Chăm đang lưu giữ ở làng Chăm và một phần tư liệu Hoàng gia Chăm hiện đang lưu giữ tại Pháp và Mã Lai.

Cụ thể, căn cứ vào một vài bia kí Chăm từ thế kỷ II (bia Võ Cạnh) và đến bia cuối cùng thế kỷ XIV (bia Biên Hòa) bằng Phạn – Chăm chúng ta có thể biết một số tên và niên hiệu của các vị vua Chăm. Ví dụ bia Batau Tablah ghi:

"drn [<drâng] raja nama Sri Jaya Sinhavarmadeva (...) saka 1171"

(*Drâng:* thành, trở thành; *raja:* vua; nama: tên; *Sri:* sáng ngời; *Jaya:*

---

[1] Inrasara, "Bàn thêm về họ của Chăm", Tập san *Tagalau 6*, Nxb Văn nghệ Tp Hồ Chí Minh, 2005, tr. 122.

thắng lợi; *Sinha*: sư tử; *varman*: danh hiệu cho vua mới lên ngôi; *dewa*: nam thần; *saka*: lịch pháp)[1].

Dịch là: Lên ngôi vua tên (niên hiệu) là Sri Jaya Sinhavarmadeva (..) vào năm 1171 saka).

Tương tự như vậy, dựa vào nhiều nguồn bia kí khác chúng ta biết các vua Chăm thường có tên và biệt hiệu phổ biến như sau:

- Sri Jaya Sinhavarmandeva
- Sri Suryavarmandeva
- Jaya Sinhavarman III
- Indravarman
- Rudravarman
- Maha Vijaya[2]

Vậy chúng ta thử phân tích tên các vị vua Chăm thời kỳ này có mang "họ" không?

- Sri Jaya Sinhavarman dewa = *Sri*: sáng ngời + *Sinha*: sư tử + *varman*: cấp vị dùng cho các vua mới lên ngôi + deva: nam thần.
- Sri Suryavarmandeva = Sri: sáng ngời + Surya: thần mặt trời + varman: cấp vị dùng cho các vua mới lên ngôi + deva: nam thần.
- Jaya Sinhavarman III = *Jaya*: chiến thắng + *Sinha*: sư tử + *varman*: cấp vị dùng cho các vua mới lên ngôi + III: số lần nối ngôi của dòng vua này.
- Indravarman = *Indra*: thần + *varman*: cấp vị dùng cho các vua mới lên ngôi.

---

[1] Lưu ý: tất cả từ trong câu này là chữ Phạn, trừ từ *drâng* là từ Chăm. Xem Bia *Batau Tablah*, câu 2, trong Karl-Heinz Golzio (ed.), *Inscription of Campa*, Sđd, tr. 189. (Câu tiếng Việt trong ngoặc đơn do chúng tôi dịch).

[2] Có thể xem các tên vua này trong sách Karl-Heinz Golzio (ed.), *Inscription of Campa*, Sđd.

- Rudravarman = *Rudra*: chim thần + *varman*: cấp vị dùng cho các vua mới lên ngôi.
- Maha Vijaya = *Maha*: vĩ đại + *Vijaya*: chiến thắng [1].

Xét trên nhiều nguồn bia kí và sử liệu, ta biết rằng: Tất cả vua Champa đều có tên gọi bình thường khi sinh ra và khi lên ngôi vua, ông ta mới chọn tên niên hiệu riêng cho mình, chứ không có họ. Ví dụ:

- Hoàng tử tên là Sri Vidryanandana sinh ở vùng Rumpraukvijaya, một khi thắng trận tự xưng vua Panduranga vào năm 1190, lấy tên niên hiệu là Sri Suryavarmadeva[2].
- Hoàng tử tên là Rasupati lên ngôi vua Champa ở Vijaya vào năm 1191, lấy tên niên hiệu là Jaya Indravarman (V)[3].

Như vậy, xem xét tên các vị vua Chăm nêu trên không có một từ, hay gốc từ Chăm nào là mang "họ vua" mà chỉ là mang tên và biệt hiệu của vua – thần Chăm thôi.

Ngoài tên vua Chăm trên bia kí bằng Phạn ngữ nêu trên, sau thế kỷ XV (1471 Vijaya thất thủ) vương quốc Champa chấm dứt ảnh hưởng nền văn minh Ấn Độ bắt đầu ảnh hưởng mạnh mẽ Mã Lai và thời điểm này chưa tìm thấy một tên vua Chăm nào ghi trên bia kí bằng Phạn ngữ nữa (bia Biên Hòa thế kỷ XV là bia cuối cùng). Thời kỳ này biệt hiệu Po thường gắn với tên vua cụ thể [4] bằng tiếng Chăm và có một số vua còn mang tên hiệu người Mã Lai là phổ biến. Điều này được ghi lại trong văn bản Chăm bằng chữ Chăm Akhar Thrah. Chẳng hạn các vị vua tiêu biểu sau:

---

[1] Tất cả tên, niên hiệu vua vừa trình bày trên là tên, niên hiệu của Phạn ngữ, ảnh hưởng Ấn Độ.

[2] G. Maspero, *Le Royaume du Champa*, Sđd, tr. 165.

[3] G. Maspero, *Le Royaume du Champa*, Sđd, tr. 165.

[4] Từ "Po" cũng đã từng xuất hiện trước thế kỷ XV, nhưng chỉ đứng riêng độc lập, không gắn với tên biệt hiệu vua nào cụ thể. Ví dụ, bia Po Klaong Garai ghi: *Pu Po Tanah Raya*. Xem Karl–Heinz Golzio (ed.), *Inscription of Campa*, Sđd, tr. 123.

- Po Klaong Garai (Po Permata)
- Po Romé (Po Cahya)
- Po Rayak (Po Ku Ramat Tituk)[1]

Vậy chúng ta thử phân tích hệ thống vị vua này có vị vua nào có họ không?

- Po Klaong Garai = *Po* : biệt hiệu vua thần + *Klaong* [< caong]: tháp tùng + *Garai* : rồng.
- Po Permata[2] = *Po* + *permata* (gốc từ Mã Lai): đá quý
- Po Romé = *Po* + *Rome/ramé* (?).
- Po Cahya[3] = *Po* + *Cahya* (gốc từ Mã Lai): hào quang, rực sáng.
- Po Rayak = *Po* + *Rayak* : sóng biển
- Po Ku Ramat Tituk [4] = *Po ku* : vua + *Ramat* [< karamat] (gốc từ Ả Rập): linh thiêng, thần thánh; *Tituk* [< datok] (Mã Lai): ngài[5].

Cũng như vua Chăm ảnh hưởng Ấn Độ ghi trên bia kí, vua Chăm thời kỳ này khi sinh ra chỉ có tên, khi lên làm vua mang biệt hiệu riêng và khi viếng thăm Makah (Mã Lai) lại mang tên Mã Lai, ảnh hưởng Hồi giáo và khi chết đi biến thành vị thần mang nhiều tên khác nhau. Điều này còn ghi lại rõ trong văn bản Chăm. Ví dụ:

Po Romé thuở thiếu thời mang tên Ja Kathaot, lên làm vua Chăm mang tên Po Romé/Po Ramé, khi viếng thăm Mã Lai (Makah) mang

---

[1] Tất cả 3 vị Po này là được trích từ văn bản Chăm (VMST. 14), *Danak Padang năm mâk dom Po Yang Cham* (những dấu tích (tiểu sử) của các vị thần Chăm.

[2] *Po Permata* là tên biệt hiệu vua thần Klaong Garai ảnh hưởng Mã Lai được thờ cúng trong lễ Atau (Raja Dayep, Raja Praong).

Po Cahya là tên biệt hiệu vua thần của Po Romé ảnh hưởng Mã Lai được thờ cúng trong lễ Raja (Raja Praong).

[4] *Po Ku Ramat Tituk* là tên vị thần Po Rayak ảnh hưởng Mã Lai được thờ cúng trong lễ Raja.

[5] Tất cả 3 vị Po này là được trích từ văn bản Chăm (VMST. 14), *Danak Padang năm mâk dom Po Yang Cham* (những dấu tích (tiểu sử) của các vị thần Chăm.

tên Po Cahya. Và khi chết biến thành thần linh được thờ cúng bởi nhiều tên và biệt hiệu khác nhau như: Po Romé, Po Cahya, Po Gahlau, Cei Sit [1].

Po Rayak thuở thiếu thời mang tên Ja Ieh Wa, lớn lên trở thành vị tướng thời vua Po Romé mang tên Po Rayak khi đi học Mã Lai mang tên Po Ku Ramat Tituk và chết đi biến thành thần linh được thờ cúng với nhiều tên khác nhau như: Po Rayak, Po Ku Ramat Tituk, Cei Praong[2].

Như vậy trong các tên vị vua trên không có một từ, hay gốc từ Chăm nào là mang họ mà chỉ là mang tên và biệt hiệu của vua – thần Chăm mà thôi.

Rõ ràng xét hai hệ thống tên vua trên, chúng ta tạm thời biết tên và biệt hiệu của các vua Chăm trên bia kí trước thế kỷ XV thường là có một tên riêng gắn với biệt hiệu có nguồn gốc Ấn Độ như Indra (thần), Rudra (chim thần), Jaya (thắng lợi), Sri/Cri (sáng ngời), Maha (vĩ đại). Và sau thế kỷ XV, đặc biệt vua, tướng, thần ở vùng Panduranga thường mang biệt hiệu Po (vua, thần) gắn với một số tên Chăm và Mã Lai, ảnh hưởng Hồi giáo, chứ vua Chăm không có họ như Inrasara đã viết.

Điều này chúng ta không có gì ngạc nhiên, vì trên thế giới này chỉ có hai nền văn minh có sử dụng tên và họ trong hệ thống tổ chức gia đình, đó là nền văn minh Trung Quốc và Âu Châu. Riêng về Champa cũng như tất cả các quốc gia ở Đông Nam Á như Mã Lai, Indonesia, Thái Lan, Lào, Campuchia, v.v... cũng như thế giới Hồi giáo thì gia đình vua chúa hay dân thường chỉ có tên thường

---

[1] Xem văn bản Chăm của EFEO (CM 245), *Dalikal Po Ramé* (Truyền thuyết Po Ramé) và văn bản Chăm (VMST.14), *Ni thau mang lei padang nam mak yang* (tiểu sử các vị thần), tr. 22.

[2] Xem văn bản Chăm của EFEO (CAM 246a), *Damnây Po Rayak* (tiểu sử Po Rayak) và theo văn bản Chăm (VMST.14), *Ni thau mang lei padang nam mak yang* (Tiểu sử các vị thần), tr. 22.

(Ja Kathaot, Ja Eih Wa), khi lên làm vua làm tướng thì mang tên thần (Po, Indra), tên thánh (Ali, Fatimah), chứ không bao giờ có họ. Trường hợp tên của người Hồi giáo thường dùng hiện nay như Ali, Ibrahim, Fatimah là tên thánh chứ không phải là họ của người Islam như Inrasara viết [1]. Điều này còn được xác nhận bởi Nguyễn Văn Luận và Phan Xuân Biên viết lại như sau: "Người Islam không có tục đặt họ, mà chỉ có lựa tên mà thôi. Những tên như Châu Sanh, Mạch Lỵ, Danh Sô, v.v... Thực ra không phải họ Châu, Mạch, Danh mà do những tên thánh Hosen, Mahli, Yonso được phiên âm hoặc biến âm mà thành" [2].

Nói chung, không riêng gì người Chăm mà đa số các dân tộc thiểu số khác ở Việt Nam từ vua quan đến bình dân đều không có họ. Điều này được xác định qua cổ sử Việt Nam, cụ thể trong cuốn *Quốc Sử Quán Triều Nguyễn, Minh Mệnh Chính Yếu* còn ghi lại chỉ dụ của vua Minh Mệnh như sau:

> *"Thổ–ty ở vùng Cam–lộ, vẫn mang nặng tục Mường Mọi. Dân ở đấy chưa có tên họ hàng [Nguyễn, Lê, Trần, Bùi, Đinh...] minh bạch. Trẫm thấy rằng: chỉnh đốn phong tục, cần phải đúng lúc và giáo hóa của vương giả không phân biệt loài giống [tờ 11a]. Nay nhân dân ở đó đã chịu giáo hóa của ta, đã ăn bận như ta, mà cứ để họ sống mãi trong tình trạng mỗi người chỉ mang một cái tên trần truồng không có họ hàng gì cả. Như thế đâu phải là ý niệm "xem mọi người cùng một chữ nhân" [nhứt nhị đồng nhân] của trẫm. Vậy nay cho họ được phép đặt các tên, họ"* [3].

---

[1] Inrasara, "Bàn thêm về họ của Chăm", Sđd, tr. 124.

[2] Phan Xuân Biên (cùng nhóm tác giả), *Văn hóa Chăm*, Sđd, tr. 200.

[3] *Quốc Sử Quán Triều Nguyễn, Minh Mệnh Chính Yếu*, Bản dịch của Hoàng Văn Hòe – Nguyễn Quang Tô, Tập VI, Quyển 22, 23, 24 và 25, Tủ sách Cổ văn – Ủy ban dịch thuật, Bộ Văn hóa Giáo dục và Thanh niên, 1974, tr. 125.

Chú giải của dịch giả sách này còn giải thích thêm cho đoạn trên như sau:

> *"Ngày xưa cũng như bây giờ, người thiểu số ở vùng thượng du chỉ có tên mà không có họ. Cho đến khi những vùng này được sát nhập vào lãnh thổ Việt Nam [tờ 11a] như dưới triều vua Minh Mệnh chẳng hạn, thì mới đặt họ theo phong tục Việt Nam như các họ: Lang, Sầm, Thạch-lịnh, Sơn-cốc.."* [1].

Căn cứ vào toàn bộ những nguồn tư liệu nêu trên, chúng tôi kết luận vua chúa Chăm không có họ như người Trung Hoa và người Việt (Kinh) mà chỉ có tên và biệt hiệu theo kiểu Ấn Độ và Mã Lai.

- *Tên họ của người Chăm thường dân*

Người Chăm theo chế độ mẫu hệ. Họ định cư theo công xã thị tộc. Mỗi làng Chăm được tập hợp nhiều tộc họ sinh sống với nhau. Mỗi tộc họ là bao gồm một nhóm người cùng chung một huyết thống được tính từ phía mẹ. Tất cả thành viên trong tộc họ đều mang một tên gọi của tộc họ mình; khi chết đi nằm chung một nghĩa địa gọi là *kut, ghur*, không được kết hôn với nhau; cùng hưởng chung tài sản của tộc họ (ruộng đất, trâu bò, đồ cúng lễ); cùng thờ cúng tổ tiên là một "*ciet atau*" [2] và những lễ nghi cúng tế thần linh liên quan đến tộc họ. Tên tộc họ của người Chăm thường gắn liền với địa danh đất đai, ruộng lúa, cây cối như *kut amil apuei* (Kut cây me lửa), *kut phun dandak* (Kut cây Da đá), *ghur din* (Nghĩa địa vùng Din), *ghur ia malan* (Nghĩa địa vùng nước chùm bầu), *ghur ca-nduk* (nghĩa địa vùng Ca-nduk)...

Bên cạnh tên tộc họ, mỗi người Chăm đều có tên riêng nhưng

---

[1] *Quốc Sử Quán Triều Nguyễn, Minh Mệnh Chính Yếu*, Sách vừa dẫn, tr. 125–126.

[2] *Ciet Atau* là chiếc giỏ đan bằng tre, hình hộp vuông có nắp đậy dùng để cất giữ y trang, đồ cúng lễ của tổ tiên, tộc họ.

tên không gắn với họ như "tên họ" của người Việt (Kinh). Bằng chứng, tư liệu Hoàng gia Chăm vào thế kỷ XVIII bằng chữ Chăm mang kí hiệu P.140 (16b) còn ghi lại nhiều tên riêng, sổ đinh để nộp thuế cho triều đình. Qua tư liệu này cho thấy tên người Chăm chỉ phân theo giới mà không phân theo họ: giới nữ gắn với từ *Muk* và giới nam gắn với từ *Ja*. Cụ thể tên đàn bà thường mang từ *Muk* đi trước và sau đó gắn với một tên riêng nào đó như *Muk Ni kaok, Muk Bait, Muk Gin, Muk Tih, Muk Kakam* ...[1]. Và tên nam thường mang từ *Ja* và sau đó gắn một tên riêng như *Ja Tik Kaok, Ja Baok Wa, Ja Tala Akaok, Ja Bay, Ja Tupai, Ja Sin, Ja Praok và Ja Aik Wa*...[2]

Ngoài ra, chúng ta còn gặp một số tư liệu sử Việt Nam viết về người Chăm có họ: Ông, Ma, Trà, Chế [3]. Dòng họ này hiện nay còn ở một nhóm người Việt (Kinh) – Chăm ở Huế, Đà Nẵng, Bình Định như Ông Ích K, Ma Văn K, Chế Thị Hồng H, Trà Công T... Tuy nhiên chúng tôi đã tra cứu và tìm hiểu nhiều tư liệu trên tất cả bia kí từ thế kỷ II–XIV và tư liệu hoàng gia Chăm (từ thế kỷ XVII–XIX) được lưu giữ tại Pháp và Mã Lai nhưng không thấy họ Chăm gốc nào có tên như trên. Điều này, chúng tôi không có gì ngạc nhiên vì như đã chứng minh trên, người Chăm kể cả vua chúa và thường dân đều không có họ.

Thế thì một vấn đề đặt ra ở đây, họ Ôn, Ma, Trà, Chế từ đâu ra? Nếu căn cứ theo *Quốc Sử Quán Triều Nguyễn, Minh Mệnh Chính Yếu* ghi ở trên là các dân tộc thiểu số không có họ, chỉ có tên thôi thì họ Ôn, Ma, Trà, Chế không phải là họ của người Chăm như một vài tư liệu Việt Nam sau này hay viết. Mà nó chỉ là những ngôi thứ bậc trong hệ thống gia đình (hệ thống thân tộc) của người Chăm

---

[1] Từ *Muk* trong tư liệu hoàng gia thường viết *Mu*.

[2] Tư liệu hoàng gia Chăm. Kí hiệu P.140 (16b), trang. 2a, 2b (EFEO).

[3] Nguyễn Văn Luận, *Người Chăm Hồi giáo Miền Tây Nam phần*, Giáo dục và Thanh Niên Xb, Sài Gòn, 1974, tr. 116.

mà người Việt (Kinh) – những người thống kê dân số, ghi sổ đinh bị nhầm lẫn là họ của người Chăm theo kiểu văn hóa của người Việt (Kinh) sau khi đã bình định xong Champa. Vì lúc đó, trình độ tiếng Việt của người Chăm ở làng chẳng bao nhiêu cho nên có thể họ không hiểu rõ câu hỏi của quan lại người Việt (Kinh) đi làm công tác thống kê ghi tên họ vào sổ đinh mà trả lời bị sai lệch. Cụ thể là:

- Họ Ôn: gốc từ chữ *ong* của người Chăm mà ra, có nghĩa là: ông nội, ông ngoại.
- Họ Ma: gốc từ chữ *muk* của người Chăm nghĩa là: bà nội, ông nội hoặc có thể ra từ *amaik* : mẹ.
- Họ Trà: gốc từ chữ *Ja* của người Chăm để chỉ giới tính nam (có thể dịch là ông, thằng).
- Họ Chế: gốc từ chữ *Cei* (chei) của người Chăm có nghĩa là chú. Hoặc có gốc từ Cri.

Qua những vấn đề trình bày trên chúng tôi chỉ muốn đưa ra một vài tư liệu và sự suy nghĩ riêng của mình để gợi mở cho hướng nghiên cứu tiếp theo về tên họ của người Chăm, đặc biệt chú ý đến họ Ôn, Ma, Trà, Chế...

Còn tên họ của người Chăm hiện nay ra sao? Dựa theo tư liệu *Quốc Sử Quán Triều Nguyễn, Minh Mệnh Chính Yếu* đã nêu trên thì các dân tộc thiểu số ở miền thượng du chỉ có tên mà không có họ, vua Minh Mệnh mới ra lệnh cho các dân tộc thiểu số lấy họ như người Việt (Kinh). Từ đó người Chăm mang họ tên như người Việt (Kinh). Cụ thể sau khi bình định xong người Chăm, Minh Mệnh thứ 17 (1837) xuống chiếu bắt người Chàm phải thay họ, đổi tên và ăn mặc theo kiểu người Việt (Kinh). Lúc bấy giờ đàn ông thì mang họ cha để đứng bộ đinh theo tổ quán cha, đàn bà thời mang họ mẹ để đứng bộ điền thổ theo chánh quán mẹ, rồi lưu truyền đến nay" [1]. Từ đó đa số người Chăm mang các họ Việt (thực ra là họ

---

[1] Nguyễn Khắc Ngữ, *Mẫu hệ Chăm*, Nxb Trình bày, Sài Gòn, 1967, tr. 125.

Hán) như: Lượng, Sầm, Thạch, Lưu, Hán, Châu, Phú, Dương, Sử, Thành, Lộ, Trương... Trừ các họ vua chúa người Việt (Kinh) thì không được lấy đặt họ cho người Chăm như họ Nguyễn, Lê, Lý, Trần ... Tuy nhiên cũng có một số trường hợp người Chăm nào có công lớn với người Việt (Kinh) thì mới được vua chúa, quan lại người Việt ban phước cho lấy họ Nguyễn[1]. Từ lý do này, mặc dù là người Chăm nhưng họ lại mang tên họ người Việt trong giấy khai sanh như: Thành Văn P, Phú Văn H, Sử Văn N, Phú Văn T, Nguyễn Văn T, Nguyễn Thị C... Tuy nhiên, khi muốn xác định tên họ truyền thống, người Chăm không bao giờ căn cứ tên họ trong giấy khai sanh như trên mà họ luôn xác định dòng họ theo huyết thống phía bên mẹ (*kut, ghur*) như họ *Kut amil apuei* (nghĩa địa cây me lửa), *Kut phun dandak* (nghĩa địa cây Da đá), *Ghur din* (nghĩa địa vùng Din), *Ghur Cana* (nghĩa địa vùng Cà Ná) ... Nếu ai có tên họ *kut, ghur* trùng với nhau là người cùng một tộc họ, cùng huyết thống, không được lấy nhau, lấy nhau là loạn luân (*agam*). Còn họ người Chăm sử dụng trong khai sanh, giấy tờ theo họ của người Việt hiện nay là vô nghĩa xét về mặt huyết thống mà chỉ để thuận tiện trong việc giao dịch dân sự trong hệ thống hành chính hiện hành của Việt Nam ngày nay mà thôi.

Nói chung, tất cả những tên đất, tên vùng, tên họ của người Chăm kể cả vua chúa, bình dân đều bị mất, một phần do hậu quả chiến tranh phong kiến để lại, một phần do việc tự đặt hoặc dịch sang tiếng Hán, tiếng Việt một cách tùy tiện trong chính sách đồng hóa thời phong kiến, thí dụ như thời Minh Mệnh (1837). Hậu quả của chính sách này đến nay vẫn còn gây khó khăn trong việc xác định tên gọi dân tộc, địa danh, tên đất, tên vùng và cả vấn đề xác định nhân thân cho các tộc người thiểu số về sau. Cụ thể liên quan đến tên họ Chăm có một số trường hợp sau đây mà chúng ta cần lưu ý:

---

[1] Nguyễn Khắc Ngữ, *Mẫu hệ Chăm*. Sách vừa dẫn.

- Một số tư liệu Trung Hoa, Việt Nam thường ghi và phiên âm từ biệt hiệu của vua Chăm là *Sri/cri* thành *Chế*, rồi sau đó họ hiểu như kiểu văn hóa người Trung Hoa và người Việt cho rằng *Chế* là một họ. Thực ra từ *Sri/cri* (Chế) như giải thích ở phần trên đối với người Chăm chỉ là một biệt hiệu, chứ không phải là một họ. Đây là điều nhầm lẫn đáng tiếc trong lịch sử Trung Hoa và Đại Việt.
- Ngày nay các dòng họ vua chúa người Chăm không còn nữa nên không ai nối dòng để lấy tên biệt hiệu của vua Chăm. Tuy nhiên, một số người Chăm do ảnh hưởng văn hóa Việt và một phần vì lòng ngưỡng mộ vua chúa Chăm mà họ lấy một số tên, biệt hiệu vua Chăm như Jaya, Sri/Cri (Chế), Po... để đặt tên hoặc bút danh của riêng mình như Jaya Mata Harei, Chế Linh, Musa Po Romé, Hansan Po Klaong[1], v.v... nhưng họ cứ tưởng rằng đó là họ của người Chăm.
- Một số trường hợp khác, do muốn khẳng định sắc tố Chăm của mình, nên bên cạnh tên chính thức bằng tiếng Việt trong khai sanh, một số người Chăm còn lấy thêm Chăm như Inrasara, Cahya Mulang, Yami, Sakaya, Ariya, Anakhan. Tuy nhiên một số người Chăm khác là nhà nhơ, nhà văn, nhà biên soạn chữ nghĩa nhưng vì vô tình, cố ý hay chưa hiểu hết ý nghĩa của từ vựng Chăm mà họ đã dùng nhiều từ Chăm kiêng kỵ, báo hiệu những điều không tốt lành để đặt tên cho cuốn sách hoặc bút hiệu của họ. Chẳng hạn: Tập san *Tagalau 6* mang tên *Kraung Dung*[2]: tên một dòng sông tử biệt (dòng sông chết) trong bài đồng dao Chăm Ja

---

[1] Xêm thêm Inrasara, "Bàn thêm về họ của Chăm", Tập san *Tagalau 6*, Nxb Văn nghệ t/p Hồ Chí Minh, 2005, tr. 122–125.

[2] *Kraung Hadung*, *Tagalau 6*, Nxb Văn nghệ, Karê – Ramuwan, 2005.

Laow, Ja Lai[1]; bút danh Kayamưh: nghĩa là chết, tận số, linh cữu, xác chết. Bút danh Jalan Riya: đường cái lớn (đường cho người đi, xe chạy, trâu bò đi v.v...).

- Một số trường hợp khác thì lấy tên của mình đầy đủ như tên họ của người Việt (Kinh) như Thành P, Phú Văn H, Bá Trung P, Phú T, Nguyễn Văn T v.v... Những người này nếu về sau nổi tiếng thành những danh nhân trong lĩnh vực nghiên cứu lịch sử, dân tộc học, văn chương được Việt Nam ghi vào sử sách, thì khoảng một trăm năm sau nếu ai đọc sử sách ấy gặp tên Thành P, Phú Văn H, Phú T thì không ai biết họ là người dân tộc Chăm, vì họ đã mang tên họ của người Việt (Kinh).
- Một số trường hợp người Chăm Hồi giáo thường lấy tên họ liên quan đến các vị thánh Hồi giáo (tên thánh) như Fatimah, Ali, Abduloh, Suluman, Jamilah... Đây là những tên thánh mà người Chăm Hồi giáo rất ưa thích thường ghép với tên của mình. Nhưng khi làm giấy tờ, khai sinh, sổ hộ khẩu gia đình, chính quyền địa phương phiên âm tên họ của họ sang tiếng Việt một cách tùy tiện, mất thẩm mỹ có khi xúc phạm đến họ.Ví dụ: ông Abduloh chính quyền tùy tiện phiên ra chữ Việt và tự đặt lại tên cho họ là "Chàm Ló" để viết trong giấy tờ hành chính; Abubakar viết là Chàm Cơ, Fatimah viết là Chàm Má... Thậm chí có tên người Chăm được chính quyền tự tiện viết tắt, rút ngắn đến mức chỉ còn một mẫu tự như Chàm S, Chàm Y, Thị A... thay vì viết đúng tên của họ như Asari, Safiy, Rafiah... Thậm chí, các tên thánh như Asari, Illas, Atikah, v.v... được chính quyền viết lại thành

---

[1] Bài *Ja Laow, Ja Lai* trong văn bản Chăm 100, tr. 33–35 trong sách của Thành Phần, *Danh mục thư tịch Chăm ở Việt Nam*, Sđd, tr. 238.

Chàm Tôm, Chàm Ếch, Chàm Dế, Chàm Cá... Khi mới nghe chúng ta dễ hiểu nhầm nguồn gốc của họ tên này bắt nguồn từ một số loài vật trong khi đó tên của họ là những tên thánh có ý nghĩa thiêng liêng. Theo Thạc sĩ Đinh Thị Hòa nghiên cứu về "Họ và tên của cộng đồng người Chăm Islam ở Nam Bộ" cho biết, người Chăm định cư ở Tây Ninh đã gần 300 năm và những số làng Chăm mới thành lập sau giải phóng cũng đã hơn 30 năm dưới sự quản lí của Nhà nước Cộng hòa xã hội chủ nghĩa Việt Nam thế nhưng việc ghi tên, đăng kí hộ tịch cho người Chăm ở đây vẫn chưa được đi vào quy củ, chính quyền xã huyện vẫn còn phiên âm và đặt tên cho người Chăm tùy tiện mà không tôn trọng tên gốc của họ. Điều này dẫn đến việc hiểu sai lệnh nhiều về tên gốc của người Chăm, thậm chí xúc phạm đến họ bằng những tên gọi như "Chàm". Điều này tác động lớn đến tâm lý tự ty của đồng bào và từ đó đồng bào ngày càng mất lòng tin vào chính quyền. Vì vậy, việc này mong nhà nước nên lưu tâm, nhất là các cán bộ làm khai sanh, hộ tịch, hộ khẩu ở vùng Chăm nói riêng hay bất cứ vùng dân tộc thiểu số nào nói chung nên học tiếng dân tộc đó để có thể ghi tên họ bà con cho đúng, tránh những việc làm tùy tiện mà gây nên phản cảm[1].

Bên cạnh tên họ, còn một số số địa danh ở vùng Chăm ngày nay, một phần còn gắn liền với từ ngữ Chăm như Nha Trang, Phan Rang, Cà Đú, Cà Ná... còn dễ dàng để chúng ta nhận biết nhưng có một số địa danh khác đã chuyển thể sang tiếng Việt hoàn toàn như Bôn – Đà Lãng,

---

[1] Xem Đinh Thị Hòa, *Họ và tên của cộng đồng người Chăm Islam ở Nam Bộ*, Luận văn Thạc sĩ Dân tộc học, Trường Đại học KHXH&NV – Đại học Quốc gia Tp Hồ Chí Minh, 2008, tr. 170–177.

Bình Định, Hữu Đức, Vĩnh Thuận, Mỹ Nghiệp, Long Hương, v.v... thì khoảng một trăm năm sau, không ai có thể nhận biết được đó là địa danh, tên đất, tên vùng có nguồn gốc từ người Chăm.

Đó là những vấn đề tên họ, địa danh liên quan đến người Chăm mà chúng tôi nêu ra đây để người Chăm ý thức được cội nguồn, xác định lại đúng dòng họ, tên gốc và quê hương của mình. Hiểu và làm đúng những vấn đề nêu trên là góp một phần để xây dựng một bản sắc, một tấm căn cước riêng của người Chăm, khỏi bị lẫn lộn với các dân tộc khác trong quá trình hội nhập vào văn hóa Việt Nam và trong thế giới đại đồng ngày nay.

Tên gọi dân tộc, tên họ và các địa danh của người Raglai

Tên dân tộc Raglai

Người Raglai có tên tự gọi họ là người Raglai. Từ Raglai có nghĩa là "Người sống ở rừng núi" (Urang Raglai) [1]. Nhưng có một số sách, tư liệu, văn bản nhà nước hay viết là Rắc Lây. Rắc Lây không có ngữ nghĩa gì trong tiếng Raglai và tiếng Việt.

Làng (palei) của người Raglai

Cũng như người Chăm, hầu hết các tên làng/thôn (*palei*) của Raglai đều có tên riêng bắt nguồn từ tên đồi, núi, sông suối mà từ bao đời nay đều gắn liền với họ. Qua 30 phiếu khảo sát 30 thôn Raglai ở 8 xã ở tỉnh Ninh Thuận[2], chúng tôi nhận thấy các thôn Raglai đều mang tên núi như: thôn *Bacrây* (tên một ngọn núi) được phiên âm và viết lại trong văn bản hành chính nhà nước là thôn

---

[1] E. Aymonier – Cabaton, *Dictionnaier Cam – Français*, Sđd, tr. 405.

[2] Sakaya, *Báo cáo đợt điều tra khảo sát Sử Thi Raglai tại Ninh Thuận năm 2001–2002*.

Bạc Rây (xã Phước Bình, huyện Bác Ái, tỉnh Ninh Thuận). Ngược lại thôn *Talon* [< *ralaong*] nghĩa là "rừng thưa, bình nguyên" nhưng được dịch sang tiếng Việt là thôn Bố Lang (xã Phước Bình, huyện Bác Ái, tỉnh Ninh Thuận); thôn mang tên nước hoặc mạch nước như thôn *Harak* nhưng được bị đọc chệch thành Hành Rạc (Hành Rạc I, II); thôn mang tên sông suối (*Craoh*) như thôn *Craoh Thu* được dịch Suối Khô và *Craoh Batau* được dịch Suối Đá (xã Lợi Hải, huyện Ninh Hải, tỉnh Ninh Thuận); thôn *Batau Asah* được dịch thôn Đá Mài (thôn Đá Mài Trên, Đá Mài Dưới thuộc xã Phước Kháng, huyện Ninh Hải, tỉnh Ninh Thuận). Một số tên làng khác của người Raglai ở xã Phước Kháng, huyện Ninh Hải, tỉnh Ninh Thuận cũng bị xóa mất hết tên gốc mà được đặt lại tên mới là Thôn 1, Thôn 2, Thôn 3... Đa số tên làng của người Raglai nêu trên hiện nay không còn nguyên gốc mà đã dịch hoặc phiên âm ra tiếng Việt trong văn bản hành chính nhà nước cũng như trong sách báo.

Tên họ của người Raglai

Căn cứ vào cổ sử Việt Nam: Quốc Sử Quán Triều Nguyễn, Minh Mệnh Chính Yếu đã nêu trên thì người Raglai cũng như người Chăm đều không có họ như người Kinh. Mà theo truyền thuyết thì người Raglai sinh ra từ các loài cây, đá hoặc núi như: Pinang (cây cau), Kate (katơ): cây bobo, Chamalaik (dây leo có mấu), batau (patau) Asah: đá mài. Điều này cũng giống như người Chăm. Theo truyền thuyết dân tộc Chăm cũng có hai dòng: Pinang (dòng cây Cau phía nam Champa) và Li–u (dòng cây Dừa ở phía bắc Champa)[1]. Vì vậy, Pinang (cây Cau), Katé (katơ): cây bobo, Chamalaik (dây mấu), batau (patau) Asah: đá mài của người Raglai là chỉ nguồn gốc về dân tộc, dòng tộc hơn là chỉ về họ như họ Lý, Trần, Lê, Nguyễn của người Kinh. Cụ thể người Raglai mà ông Chamaliaq Rija Tiếng liệt kê gồm có các dòng như sau:

---

[1] G. Maspero, *Le Royaume du Champa*, Sđd, tr. 18.

Dòng Pinang: Dòng cây cau, bao gồm các nhánh sau:

- Pinang Talik: vỏ trái cau (pinang: cau; talik: da, vỏ)
- Pinang djăng grac [< arak]: rễ cau, xơ cau
- Pinang (ciim) dhur mbang: cau dơi ăn
- Pinang trut [<truk] akaok chrai [< trun, turun]: cau lộn đầu

...

Dòng Chamaliak: Dòng dây máu, bao gồm các nhánh khác nhau như sau:

- Chamalaik tak cak: dây máu dùng cột đồ vật
- Chamalaik akaok kubaw: dây máu kéo đầu trâu
- Chamalaik kubaw thu: Dây máu... trâu khô

...

Dòng Katơ [< katé]: Dòng cây, hạt Bo bo, bao gồm các nhánh sau:

- Katơ baoh sa gah: cây Bo bo có hột một bên
- Katơ aia threh: hột Bo bo trôi nước
- Katơ lao (?): hột Bo bo dài bông [1].

....

Ngoài ra còn có dòng *Pupur*: tro bếp; dòng *Batau asah*: đá mài.

Tất cả những dòng tộc của người Raglai nêu trên, về phương diện nghiên cứu văn hóa tộc người, chúng ta có thể dịch ra bất cứ thứ tiếng nào (Việt, Anh, Pháp) để chúng ta tạm hiểu nghĩa. Tuy nhiên, chúng ta không nên lấy ngôn ngữ dịch thuật làm gốc mà khi viết địa danh, nhất là tên họ thì phải giữ nguyên tên gốc của tiếng dân tộc đó. Vì tên đất, tên vùng, nhất là tên dòng họ người Raglai cũng như người Chăm (*guep, tian)* đều ít nhiều mang ý nghĩa linh thiêng cao cả, có quan hệ với nhau về huyết thống, về quan hệ thân tộc. Thế nhưng

---

[1] Chamaliaq Rija Tiếng, "Đôi điều nói thêm về các họ của người Raglai", Bài tham luận Hội thảo quốc tế Lần II về *Văn hóa và Ngôn ngữ Raglai*, Thành phố Hồ Chí Minh, năm 2000.

khi viết tên địa danh, tên dòng họ của người Raglai, chúng ta đều dịch ra tiếng Việt. Thời Pháp thuộc trong văn bản hành chính, khai sanh, do quan lại của người Việt thực hiện, họ không quan tâm đến và viết đúng tên gốc của người Raglai mà tất cả tên họ gốc người Raglai họ đều đặt họ "Man" [1]. Sau giải phóng (1975), chúng ta có khắc phục điều này nhưng chúng ta lại sai lầm trong việc không ghi đúng tên họ gốc của người Raglai mà lại ghi theo lời dịch của tiếng Việt. Hậu quả của việc dịch họ gốc của người Raglai sang tiếng Việt (Kinh) là: càng dịch càng biến nghĩa, càng xa và càng sai. Chẳng hạn, họ Chamalaik dịch sang tiếng Việt thành họ "Mấu". Từ này đáng lẽ phải dịch họ "Máu" nhưng thấy từ Máu không đẹp nên họ dịch thành "Mấu"; họ Pupur [< habaw] được dịch thành họ "Tro" (tro bếp); họ Pinang, nghĩa là "Cau" nhưng một số người dịch và chuyển sang luôn thành họ "Cao" cho giống họ người Việt [2].

Vấn đề đặt ra ở đây, có phải người Chăm và Raglai tự dịch tên (họ) ra tiếng Việt hay không? Qua tìm hiểu chúng tôi thấy không có người Chăm, người Raglai nào muốn dịch tên họ của mình, vì dịch như thế sẽ mất gốc, khó mà có thể xác định được nguồn gốc dòng họ trong việc kết hôn, cúng kính gia tiên sau này. Việc dịch địa danh, tên họ ra tiếng Việt là do phía chủ quan của hầu hết cán bộ và mặc dù cán bộ chúng ta có cố gắng đến đâu thì việc dịch các tên họ, địa danh của người Chăm và Raglai ra tiếng Việt không bao giờ sát nghĩa. Vì rằng ngôn ngữ Chăm, Raglai và ngôn ngữ Việt là hai loại ngôn ngữ hoàn toàn khác nhau. Ngôn ngữ Chăm, Raglai là loại hình ngôn ngữ đa âm tiết (hệ Malayo – Polynesia), còn ngôn ngữ Việt là ngôn ngữ đơn tiết (hệ Việt – Mường). Hai hệ ngôn ngữ này không chỉ khác nhau về mặt từ vựng, ngữ nghĩa, ngữ âm, cú pháp mà mặt nào đó nó còn khác nhau về truyền thống văn hóa. Vì suy cho cùng, ngôn ngữ là sự đúc kết của một nền văn hóa. Do

---

[1] Từ "Man" có tính miệt thị, họ muốn nói "man di mọi rợ".

[2] Trích dẫn theo bài Chamalaiq Rija Tiếng, Sách vừa dẫn.

đó khi dịch từ ngôn ngữ này sang ngôn ngữ khác thì sẽ xảy ra nhiều điều bất cập. Tốt hơn về địa danh, tên đất, tên vùng, tên họ chúng ta nên viết nguyên và đọc đúng từ gốc theo ngôn ngữ của họ. Người Anh, Mỹ, Pháp cũng thế, họ rất không hài lòng khi chúng ta phát âm không chuẩn tên họ của họ và càng không chấp nhận khi chúng ta dịch tên họ của họ sang tiếng Việt để ghi vào văn bản giấy tờ. Điều đáng nói là tình trạng viết, dịch tùy tiện về tên dân tộc, địa danh, tên họ của các dân tộc này không mấy ai quan tâm, điều chỉnh, sửa chữa ngay từ đầu. Cho nên, đến nay những vấn đề này vẫn được sử dụng trong các giấy tờ văn bản pháp quy và cả những sách, báo khoa học ở nước ta hiện nay.

Hậu quả trên, cũng giống ở người Chăm, tên đất, tên vùng, tên người của người Raglai khoảng một trăm năm sau sẽ biến đổi hoàn toàn. Hiện nay tên dân tộc *Raglai* đã biến thành Rắc Lây, tên làng *Craoh Thu* đã biến thành Suối Khô, tên người *Batau Asah Man* đã biến thành Đá Mài Man; *Pinang* Thuyên đã biến thành Cao Thuyên, Chamlaik Tiến đã biến thành Mấu Văn Tiến ... Cho đến nay, hậu quả này vẫn còn để lại một di căng trong lịch sử Việt Nam. Đó là các địa danh, tên đất, tên vùng, tên người của các dân tộc thiểu số được phiên âm và dịch nghĩa trong tư liệu cổ Việt Nam, Trung Quốc đều rất khó khăn cho người đọc, nghiên cứu trong việc truy tìm, đối chiếu đúng tên gọi, địa danh của tộc người thiểu số hiện nay. Chẳng hạn, tư liệu cổ Trung Quốc và chính sử Việt Nam ghi, phiên âm hoặc dịch một số địa danh, tên nhân vật liên quan đến Champa như vùng Bôn Đà Lãng; thủ lĩnh của nhân dân Champa là Ku Liên nổi dậy chống nhà Hán ở huyện Tượng Lâm vào thế kỷ II; cuộc khởi nghĩa của các dân tộc thiểu số, trong đó có người Chăm chống lại nhà Nguyễn vào thế kỷ XVIII–XIX như cuộc khởi nghĩa Tuần Phủ, La Bôn Vương, Điền Sư và tên người Raglai thì được tư liệu trên viết chung là người Man... Như vậy, địa danh đó hiện nay ở đâu? Phong trào khởi nghĩa đó là phong trào nào? Nhân vật lịch sử đó tên gốc (tên thật) là gì? Điều này rất khó khăn cho

việc truy tìm dữ liệu gốc cho việc đối chiếu, so sánh giữa tư liệu của lịch sử Việt Nam và tư liệu cổ Chăm cũng như trong đời sống của người Chăm và người Raglai hiện nay. Nếu cứ đà như thế, ngay hôm nay nếu chúng ta không thay đổi cách viết mà cứ phiên âm, dịch tiếng dân tộc thiểu số sang tiếng Việt thì chẳng bao lâu, khoảng một trăm năm nữa những tư liệu này rất khó để người đọc nhận biết tên đất, tên vùng đó là của các tộc người thiểu số trong một quốc gia đa dân tộc mà người ta chỉ hiểu là tên riêng và địa danh riêng của người Việt (Kinh). Mặt khác, không viết đúng tên dân tộc, tên họ, địa danh, tên đất, tên vùng của tộc người thiểu số thì chúng ta chẳng những không góp phần vào sự nghiệp bảo tồn văn hóa mà còn làm mất gốc, phai nhạt đi văn hóa các dân tộc thiểu số hiện nay.

♦

Xét từ góc độ Dân tộc học thì tên đất, tên vùng, tên dân tộc, tên dòng họ của người Chăm và Raglai, ngoài ý nghĩa thực dụng để định danh, phân biệt giữa các dân tộc, các vùng, các dòng họ và từng bản thể cá nhân với nhau, nó còn hàm chứa nhiều ý nghĩa nhân văn gắn chặt với văn hóa truyền thống một tộc người. Vì khi con người hiện hữu, có nghĩa là từ khi cất tiếng khóc chào đời, họ đã gắn liền với một tộc người, với địa danh, tên đất, tên vùng, làng (palei) và gia tiên, thần thánh của họ. Trước khi đặt tên và đến lúc chết đi, họ phải qua nhiều lễ tục khác nhau trong nghi lễ vòng đời người. Do đó đối với người Chăm, người Raglai, tất cả những tên dân tộc, tên đất, tên vùng, tên một dòng họ, một cá nhân, đều được linh thiêng hóa qua những lễ tục. Vì thế, chúng ta không thể nào viết khác hoặc thay đổi tên họ của họ một cách dễ dàng được và tất nhiên khi chúng ta viết, phiên âm hoặc dịch tên, địa danh của các dân tộc thì người đọc sẽ hiểu khác. Từ đó sẽ làm mất đi tên họ, nguồn gốc của các dân tộc thiểu số và sẽ tạo cho họ sự hụt hẫng về tinh thần với dòng họ, với cộng đồng, với gia tiên và thần thánh.

Vì vậy, viết đúng địa danh, tên đất, tên vùng, tên họ trước hết là mình thể hiện sự tôn trọng họ, giúp họ tự khẳng định một bản sắc văn hóa riêng, một tấm căn cước của riêng họ. Ngược lại, nếu cái gì chúng ta cũng dịch nghĩa sang tiếng Việt, lấy hệ qui chiếu văn hóa Việt để nhìn nhận, bóc tách các nền văn hóa các dân tộc thiểu số khác thì không những không bảo tồn được sắc thái văn hóa riêng của các tộc người anh em mà còn mở đường cho sự lai căng, pha tạp, cho sự tha hóa, mất gốc trong một thế giới đa dạng, phức tạp như ngày nay. Muốn làm tốt điều này, không ai khác chính cán bộ nghiên cứu ngành Nhân học, Dân tộc học, các cấp chính quyền chúng ta phải ý thức, phải đi tiên phong và nhận thức lại đầy đủ về cách viết, cách dịch cho đúng các tên đất, tên vùng, tên dân tộc của các tộc người thiểu số ở nước ta hiện nay.

SỰ LAI CĂNG VÀ SUY THOÁI TRONG GIA ĐÌNH VÀ XÃ HỘI CHĂM HIỆN NAY

Trong những năm gần đây cùng với sự phát triển kinh tế của đất nước thì văn hóa Chăm được Đảng – Nhà nước Việt Nam khuyếch trương bảo tồn. Tuy nhiên vì văn hóa hiện đại với những khiếm khuyết của nó đã ít nhiều tác động không tốt đến vùng nông thôn Chăm. Hiện tượng chạy theo lối sống hiện đại, thực dụng, bỏ quên cội nguồn bản sắc dân tộc đang nổi lên như một hiện tượng xã hội mà cộng đồng Chăm đang lo ngại và quan tâm. Ở phạm vi bài này, chúng tôi chỉ xin đề cập đến ba vấn đề lớn nhất có yếu tố quyết định đến bản sắc và sự trường tồn của dân tộc Chăm, đó là: ngôn ngữ, trang phục và hôn nhân ngoại tộc.

♦

Về ngôn ngữ

Dân tộc Chăm là dân tộc có tiếng nói và chữ viết khá sớm ở vùng Đông Nam Á mà bia Đồng Yên Châu, thế kỷ IV là một bằng chứng [1]. Đến nay ngôn ngữ này đã tương đối ổn định về cấu trúc

[1] Thế kỷ II, III người Chăm đã dùng chữ Phạn để viết trên bia kí (xem bia Võ Cạnh (Khánh Hòa) trong Karl Heinz Golzio (ed.), *Inscription of Campa*, Sđd, tr. 1). Từ thế kỷ thứ IV, dân tộc Champa dùng chữ Phạn để sáng chế ra một loại chữ Chăm.

chữ viết, chính tả, từ vựng và thừa sức chuyển tải tri thức như lịch sử, chính trị, ngoại giao, hành chính, kinh tế, tôn giáo, tín ngưỡng, phong tục, lễ nghi, hội hè, v.v... của một quốc gia Champa rực rỡ một thời đã từng tồn tại hơn 15 thế kỷ ở vùng Đông Nam Á[1]. Đặc biệt chữ viết này còn đủ sức diễn đạt và viết nên một nền văn chương Chăm nổi tiếng đã để lại cho đời nhiều tác phẩm bất hủ như Akayet Dewa Mano, Nai Mai Mang Makah, Ariya Glang Anak, Ariya Chăm – Bini, Paoh Catuai[2]... Thế nhưng hôm nay, một điều trớ trêu là con cháu của dân tộc này đã không còn sử dụng thành thạo tiếng nói và chữ viết của họ. Thực trạng và giải pháp cho vấn đề này ra sao? Chúng tôi có một phần riêng trình bày rất cụ thể về *Vấn đề Tiếng nói và Chữ viết của người Chăm* nằm ở phần sau (phần Ngôn Ngữ) của cuốn sách này [3].

Về trang phục

Bên cạnh ngôn ngữ, cái biểu hiện sắc thái của tộc người là trang phục. 54 dân tộc anh em trong cộng đồng các dân tộc Việt Nam đều có trang phục riêng của họ. Thông qua trang phục chúng ta có thể biết được tộc người nào? Chúng ta có thể nhìn thấy áo dài xẻ tà, áo tứ thân, khăn mỏ quạ, nón quai thao chúng ta biết được người Kinh; nhìn thấy khăn phiêu, áo hàng cúc bạc hình bướm bay trước ngực ta có thể nhận biết người Thái; nhìn khăn đội đầu, áo quần màu đen

---

Chữ Chăm này lần đầu tiên xuất hiện trên bia kí Đồng Yên Châu (Trà Kiệu–Quảng Nam) vào thế kỷ thứ IV (xem G. Cocdes, "La plus ancienne inscription en languaechame", Sđd, tr. 46–49; Abdul Rahman Al–Ahmadi, "Campa dengan alam Melayu", Sđd, tr. 73.

[1] G. Maspero, *Le Royaume de Champa*, Sđd.

[2] Po Dharma, G. Moussay, Abdul. Karim, *Akayet Inra Patra*, *Akayet Dowa Mano*, *Nai Mai Mang Makah*, và Inrasara, *Văn học Chăm*, Tập II (Trường ca), Sđd.

[3] Xem cụ thể bài viết *Vấn đề sử dụng tiếng nói và chữ viết người Chăm trong cuộc sống hiện nay: Thực trạng và giải pháp* ở phần sau cuốn sách này.

viền đỏ, xanh, trắng ở hai ống tay và chân có thể nhận biết là người Hmông; nhìn chàng trai đóng khố, ở trần là biết được người Êđê[1]. Xa hơn nữa, ở Mã Lai, ngoài nhóm dân tộc nhỏ, có có 3 dân tộc sinh sống chính là người Mã Lai, người Ấn Độ, người Hoa và thông qua trang phục của họ, chúng ta có thể nhận biết ngay người nào là người Mã Lai, người nào là người Ấn Độ và người nào là người Hoa.

Trang phục là biểu hiện rõ nhất sắc thái của tộc người. Trang phục còn thì dân tộc còn, trang phục mất thì dân tộc sẽ mất. Thông thường trang phục thường ngày luôn bị biến đổi theo thời gian nhưng trang phục truyền thống ít bị thay đổi. Lịch sử cũng chỉ ra rằng, trang phục dễ biến đổi nhất là ở cánh đàn ông. Đàn ông dân tộc nào cũng vậy, luôn ăn mặc theo thời. Thời trước đàn ông người Kinh mặc áo dài khăn đóng và nữ mặc áo dài truyền thống xẻ hai tà hoặc áo tứ thân. Ngày nay trong xã hội hiện đại, người đàn ông Kinh không mặc áo dài, khăn đóng nữa mà mặc âu phục, quần tây, áo sơ mi, áo vét. Áo dài, khăn đóng chỉ còn lưu giữ ở những cụ già trong những ngày cúng lễ. Ngày nay, chỉ còn phụ nữ Kinh còn lưu giữ áo dài truyền thống mặc ở trường học và công sở. Đây là một cách gìn giữ trang phục truyền thống của người Kinh mà các dân tộc khác nên noi theo.

Đối với người Chăm cũng vậy. Trang phục Chăm rất phong phú đa dạng và phù hợp với mọi lứa tuổi và mọi giới. Cơ bản trang phục nam giới Chăm thường mặc áo quạ (*aw likei*), mặc *sarong* hoặc váy trắng (*inbek akhan*), khăn trắng đội đầu và vắt vai (*tanrak ikak akaok*). Trang phục phụ nữ Chăm mặc áo dài bít tà (*aw kamei*), mặc váy (*akhan*), khăn đội đầu (*tanrak*) [2]. Tuy nhiên ngày nay, trang

---

[1] Xem phần hình ảnh trang phục của các tộc người thiểu số trong sách Đặng Nghiêm Vạn (cùng các tác giả), *Ethnic Minorities in Vietnam*, The Gioi Publisher, Hanoi, 1993 và Ngô Đức Thịnh, *Trang phục cổ truyền các dân tộc Việt Nam*, Nxb. VHDT, Hà Nội, 1994.

[2] Sakaya, *Nghề dệt cổ truyền của người Chăm ở Ninh Thuận*, Sđd, tr. 87–104.

phục nam giới của người Chăm chỉ còn ở một vài cụ già ở làng quê Chăm, còn thanh niên hầu hết đã mặc âu phục. Riêng phụ nữ Chăm trước 1975, mặc áo dài truyền thống Chăm là phổ biến, ít có trường hợp phụ nữ Chăm mặc quần hai ống trong làng (palei) Chăm và nơi công cộng. Các nữ sinh Chăm đều mặc áo dài truyền thống đến trường. Trước 1975, phụ nữ Chăm mặc quần hai ống bị cộng đồng Chăm phản ứng, lên án gay gắt. Sau năm 1975, đặc biệt là những năm đổi mới gần đây, trang phục phụ nữ Chăm bắt đầu biến đổi dần. Hiện tượng thanh nữ Chăm mặc quần tây, áo sơ mi, mặc quần Jean, áo thun đã đã trở thành phổ biến ở nông thôn Chăm. Ở các trường học, một số nữ sinh Chăm bắt đầu bỏ áo dài Chăm truyền thống để mặc áo dài người Kinh đến trường.

Thực tế, ngày nay một số phụ nữ Chăm đang đi ngược dòng nền văn minh đương thời. Thời trang váy, hiện nay không những đang thịnh thành trên thế giới mà đang vực dậy trở thành mốt (mode), thời trang (fashion) của giới sang trọng, quí phái của phụ nữ Hà Nội và Sài Gòn. Trong khi đó cô gái Chăm đang vứt váy truyền thống của mình để lượm lặt mặc lại quần tây hai ống, sản phẩm có cội nguồn từ cư dân du mục. Tại sao một số cô gái Chăm bây giờ lại lội ngược dòng văn minh? Một bé gái Chăm đã vô tư hỏi cha mình như vậy.

Ba ơi,
Sao người Hà Nội lại mặc váy Chăm...
Và sao cô gái Chăm lại mặc quần như người Tây?
Lặng thinh.
Ừ, do thời trang con ạ
Và bão lòng cha tan xuống sóng hồn con...[1]

Nguyên nhân nào dẫn đến một số cô gái Chăm thích mặc quần hai ống và áo sơ mi? Nguyên nhân nào dẫn đến một số nữ sinh

---

[1] Thơ *Tình tự Cha Con* của Trầm Ngọc Lan, trong Tập san *Tagalau II*, Hội Văn học nghệ thuật các dân tộc thiểu số Việt Nam, 2001, tr. 49.

Chăm thích mặc áo dài người Kinh đến trường? Có muôn vàn lý do khác nhau nhưng có nguyên nhân chính là do họ muốn trở thành người Kinh và một phần khác là do thị trường hiện nay có nhiều trang phục mẫu mã đẹp; quần hai ống, áo sơ mi, áo thun dễ mua, dễ may, dễ mặc và thuận tiện cho việc đi lại hơn là áo dài truyền thống. Đó là lý do cho những cô gái Chăm thích mặc quần hai ống và áo sơ mi. Tuy nhiên còn một số trường hợp khác nữ sinh Chăm thích mặc áo dài truyền thống của người Kinh thì không biết rõ lý do gì? Họ muốn mặc áo cho giống người Kinh, hòa đồng với người Kinh và chối bỏ mình là Chăm chăng?

Những năm sinh sống ở khu tập thể Phan Rang, tôi chứng kiến một trường hợp. Mỗi buổi sáng những ngày đầu năm học mới ở cấp ba, mẹ con một cô gái Chăm cứ cãi vã nhau về chuyện mặc áo dài truyền thống. Mẹ thì muốn con mặc áo dài truyền thống Chăm đi đến trường; ngược lại đứa con gái lại thích mặc áo dài người Kinh. Mỗi lần mẹ bảo mặc áo dài Chăm cô gái ấy cứ vật vã khóc lóc và biện hộ rằng mặc áo dài truyền thống Chăm rất khó đi xe đạp đến trường mà mặc áo dài Kinh thì dễ hơn.

Lý do cô gái nêu trên có chính đáng hay không? Nếu nói vậy, những cô gái Chăm từ xưa đến nay và đặc biệt những nữ sinh Chăm trường Po Klaong Phan Rang vẫn mặc áo dài Chăm từ làng quê đến Phan Rang để học thì sao? Để trả lời điều này, chúng tôi xin đưa ra một ví dụ cụ thể về trường hợp các nữ sinh người Mã Lai làm dẫn chứng. Hiện nay phụ nữ Mã Lai, đặc biệt những nữ sinh, sinh viên người Mã Lai vẫn mặc váy, áo dài bít tà truyền thống giống như áo dài Chăm, đầu đội khăn, đội nón bảo hiểm phóng xe Honda như bay trên đường cao tốc đến trường thì sao? Tại sao, phụ nữ Mã Lai mặc váy, áo dài truyền thống cũng như người Chăm nhưng họ lại đi xe được, còn phụ nữ Chăm lại không? Vì phụ nữ Chăm không chịu may váy, áo đúng kiểu áo váy dài truyền thống, khổ rộng như ngày xưa, giống áo người Mã Lai bây giờ (*aw dua baong*) mà muốn may áo dài khổ hẹp, mặc bó sát người cho nổi

những đường nét cơ thể giống như áo dài Kinh. Vì lý do này mà những cô gái Chăm nào mặc áo dài truyền thống *híp pi* (hippie) quá thì khó có thể đi được xe đạp hoặc xe Honda. Chúng ta biết trang phục luôn tự thích nghi với điều kiện thời tiết và cuộc sống. Nếu cô gái Chăm nào muốn mặc áo dài truyền thống Chăm mà đi được xe Honda thoải mái thuận tiện thì nên may váy và áo dài khổ rộng, đặc biệt là may váy có đường xếp chồng nhau bên hông để có thể co giãn phù hợp với kích thước trong việc đi đứng, sinh hoạt hàng ngày, giống như kiểu áo váy truyền thống của người Mã Lai hiện nay.

Ngày nay không chỉ một trường hợp cô gái Chăm nêu trên thích mặc áo dài người Kinh đến trường trên đường phố Phan Rang mà trên đường làng quê xa xôi, chúng ta có thể dễ dàng thấy lác đác một vài cô gái Chăm tóc quăn, da đen, môi dày, chân đen màu gà rừng (*takai manuk glai*) nhưng lại mặc áo dài Kinh đi tung tăng tự hào với tà áo dài bay phất phới. Những cô gái này đích thị là người Chăm gốc, ít nhất 3 đời nhưng nếu chúng ta có gặp cô ấy chào hỏi bằng tiếng Chăm thì nhất định cô sẽ trả lời bằng tiếng Việt. Vì cô đã chối bỏ mình là Chăm ngay từ lúc ban mai khi bắt đầu khoác áo dài người Kinh đến trường.

Không riêng gì các nữ sinh Chăm mặc áo dài Kinh đến trường, mà đa số những cô gái Chăm trẻ hiện nay đi đến công sở đều mặc quần tây, áo sơ mi; một số khác mặc váy, áo sơ mi. Đặc biệt, trong đám cưới Chăm hiện nay, hầu hết cô dâu chú rể không mặc trang phục truyền thống Chăm như trước năm 1975 mà đa số chú rể mặc áo vét và cô dâu mặc áo cưới Hàn Quốc cũ kĩ đã ngả màu cháo lòng được thuê mướn từ cửa hàng quê mùa của người Kinh.

Một hiện tượng khác cũng đáng quan tâm, ngày xưa, từ dân thường đến quan chức người Chăm kể cả người Kinh đều mặc trang phục truyền thống Chăm khi lên tháp dự lễ Katé. Đây là điều bắt buộc theo phong tục của người Chăm. Nhưng ngày nay, tục này không còn nữa mà có đến 80% những người dự lễ, không riêng gì người Kinh mà cả người Chăm, đặc biệt một số cô gái Chăm đã lột bỏ áo dài truyền

thống để mặc âu phục lên tháp dự lễ Katé[1]. Vì thế ngày nay, khi nhìn toàn cảnh ngày hội Katé với dòng người lai căng không còn mang đậm bản sắc dân tộc Chăm mà giống như toàn cảnh lễ Chùa Hương ở miền Bắc, lễ Núi Bà Đen ở Tây Ninh trong dịp Tết Nguyên Đán.

Trang phục truyền thống là biểu hiện sắc thái văn hóa tộc người. Tuy nhiên nó có thể biến đổi theo thời gian và phù hợp với thời đại. Những cô gái Chăm thích mặc quần tây, áo sơ mi hoặc mặc áo dài Kinh đi đến trường chỉ có vài trường hợp lẻ tẻ, mới xuất hiện những năm gần đây, không phổ biến lắm. Bên cạnh đó, ngày nay đa số nữ sinh Chăm vẫn mặc áo dài truyền thống Chăm đến trường, một số phụ nữ Chăm khác vẫn mặc váy đến công sở làm việc; những bà mẹ Chăm vẫn mặc áo dài Chăm đủ sắc màu như đỏ, xanh, lam, vàng, tím, đầu đội thúng mủng đi hiên ngang như muốn khẳng định bản sắc và sự hiện hữu của dân tộc mình giữa phố thị Phan Rang hào nhoáng. Đấy mới gọi là bản sắc, bản lĩnh dân tộc. Điều này cho thấy trang phục Chăm vẫn còn sức sống. Tuy nhiên, một vấn đề đặt ra ở đây: Trang phục Chăm có tồn tại cùng với tộc người Chăm trong tương lai hay không? Câu trả lời này thuộc về giới trẻ phụ nữ Chăm hôm nay và cả cộng đồng Chăm. Vì trang phục dân tộc biểu hiện rõ nét nhất ở phụ nữ. Trang phục phụ nữ mất đi thì bản sắc dân tộc sẽ mất. Chúng ta còn hi vọng gì ở tương lai hay không một khi ngày nay đã có một số phụ nữ Chăm thay đổi và chối bỏ trang phục truyền thống của dân tộc mình để mặc quần tây, áo sơ mi và mặc áo dài người Kinh. Phải chăng đây là dấu hiệu của sự suy thoái và biến mất của trang phục truyền thống Chăm trong những thế kỷ tới.

Vấn đề hôn nhân Chăm - Việt

Trong lịch sử đã xảy ra sự hôn nhân Chăm – Việt đáng chú ý: Vua Jaya Sinhavarman III (Chế Mân) cưới Huyền Trân công chúa

---

[1] Xem trang phục lễ hội trong sách Sakaya, *Lễ hội của người Chăm*, Sđd, tr. 101.

vào thế kỷ XIV (năm 1306) và vua Po Romé cưới công chúa Ngọc Khoa vào thế kỷ XVII. Cả hai cuộc hôn nhân này đầu tiên mang thắm tình hữu nghị Chăm – Việt nhưng hồi cuối lại trở thành bi kịch của lịch sử. Vua Chăm Jaya Simhavarman chỉ chung sống với với Huyền Trân công chúa một năm rồi bị mất không rõ lý do. Sau đó công chúa Huyền Trần không chịu tang chồng mà lại tìm đường trốn thoát cùng người tình cũ của mình là Trần Khắc Chung về lại Đại Việt [1]. Vua Po Romé chung sống với công chúa Ngọc Khoa lâu hơn nhưng cuối cùng công chúa Ngọc Khoa cũng bị lịch sử Chăm kết án là nhân vật gián điệp gây tai họa cho Champa. Cuối cùng theo truyền thuyết công chúa Ngọc Khoa bị Po Romé đạp chúi đầu xuống một cánh đồng hoang vắng, rồi trở thành tượng đá màu trắng nằm ở cánh đồng Vụ Bổn (*Hamu Bruh*) gần tháp Po Romé (Ninh Thuận) ngày nay mà không ai thờ phượng[2].

Trong lịch sử Chăm – Việt, không chỉ có hai cuộc hôn nhân trên mà trong quá trình Nam Tiến của Đại Việt, từ Đèo Ngang cho đến Bình Thuận đã xảy ra nhiều cuộc hôn nhân. Sau khi bình định Champa xong (vùng Huế – Đà Nẵng – Bình Định), những binh sĩ của Đại Việt không trở về lại quê hương yêu dấu của mình mà ở lại luôn vùng đất Champa lấy vợ Chăm và sinh con đẻ cái đến ngày nay. Binh sĩ Kinh lấy vợ Chăm quá nhiều đến nỗi vua Đại Việt phải ra chỉ dụ cấm đoán. Vấn đề này được sách sử Việt Nam xác nhận: Hiến Tông Diệu Hoàng Đế, Kỉ Mùi năm thứ 2 (1499) (Minh Hoàng trị 12), tháng 8 ngày mồng 9, có chiếu rằng: "Từ nay trở đi,

---

[1] Nguyễn Thị Lệ Thi, *Thư tịch cổ Việt Nam viết về Đông Nam Á* – Phần Chiêm Thành, Thủy Xá, Miến Điện, Chà Và, UBKHXH Việt Nam – Ban Đông Nam Á, Tài liệu lưu hành nội bộ, Hà Nội – 1978, tr. 44 và 99; Đặng Thu (Chủ biên), *Cuộc di dân của người Việt từ thế kỷ X đến giữa thế kỷ XIX*, Phụ san của Tạp chí *Nghiên cứu Lịch sử*, 1994, tr. 43.

[2] Bá Văn Bổn, "Tượng Công chúa Ngọc Khoa: Sự thật và huyền thoại", *Văn hóa các Dân tộc Ninh Thuận*, Số 11, 1999, tr. 4–5. Hiện nay tượng công chúa Ngọc Khoa đang được lưu giữ tại Bảo tàng Ninh Thuận.

trên từ thân vương, dưới đến nhân dân, đều không được lấy đàn bà con gái Chiêm Thành làm vợ để cho phong tục được hậu"[1]. Chắc có lẽ vì nguyên do trên mà ngày nay người Chăm ở Huế, Đà Nẵng, Bình Định..., ngoài số bị chết chóc trong chiến tranh, số còn lại bị lai hết người Kinh nên không còn dấu vết gì là người Chăm chăng?

Tiếp nối lịch sử, ngày nay, sự hôn nhân giữa Chăm – Việt còn thấy phổ biến ở Phan Rí (Bình Thuận) mà sản phẩm của hôn nhân hợp chủng này do đàn ông người Việt lấy vợ Chăm cho ra đứa ra con lai đời thứ nhất, thứ hai, thứ ba mang hai dòng máu Việt – Chăm gọi là Kinh Cựu[2]. Riêng ở vùng Chăm Phan Rang, hiện tượng hôn nhân hỗn hợp này chưa phổ biến, vì vùng Chăm này vẫn còn lưu giữ luật tục Adat của họ rất nghiêm khắc. Luật tục (adat) Chăm cấm đoạn sự hôn nhân ngoại tộc, chẳng những cấm người Chăm Ahier (Chăm ảnh hưởng Bàlamôn) kết hôn với Chăm Bani/Awal (Chăm ảnh hưởng Hồi giáo) mà cấm hẳn người Chăm kết hôn với người Kinh[3]. Tuy nhiên, ở vùng Chăm Phan Rang, hôn nhân ngoại tộc cũng đã xảy ra một số trường hợp. Riêng hôn nhân giữa người Chăm Ahier và Chăm Bani xảy ra tính đến nay đã có hơn 40 đôi. Họ vẫn lập gia đình, sinh con đẻ cái, làm ăn, sinh sống nhưng rất khó khăn trong việc sinh hoạt cộng đồng theo luật tục (adat) như nêu trên[4]. Riêng người Chăm kết hôn với người Kinh, nếu tính từ thời Pháp thuộc đến nay chỉ xảy ra đối với đàn ông Chăm lấy vợ là người Kinh. Trường hợp này không phổ biến, chỉ xảy ra khoảng 50 trường hợp, đa số là những trí thức Chăm, vì họ có điều kiện đi học, đi làm công sở với người Kinh, sau đó lấy vợ người Kinh. Cụ thể là

---

[1] Nguyễn Thị Lệ Thi, *Thư tịch cổ Việt Nam viết về Đông Nam Á* – Phần Chiêm Thành, Thủy Xá, Miến Điện, Chà Và, Sđd, tr. 63.

[2] Thực ra cụm từ "Kinh Cựu", là từ dùng để chỉ người Kinh thời nhà Nguyễn nhập cư đầu tiên vào đất Bình Thuận – Panduranga sinh sống với người Chăm. Ngày nay cụm từ này được người Chăm dùng để chỉ những đứa con lai Chăm – Kinh.

[3] Phan Đăng Nhật (Chủ biên), *Luật tục Chăm và Luật tục Ragalai*, Sđd, tr. 141–142.

[4] Phan Đăng Nhật (Chủ biên), *Luật tục Chăm và Luật tục Ragalai*, Sđd, tr. 143.

những cá nhân và gia đình trí thức Chăm sau đây có người thân là anh em hoặc con cháu mình có vợ hoặc chồng là người Kinh như Quảng Đại G, Quảng Đại H, Quảng Văn I, Nguyễn Văn K, Phú L, Thành M, Thành Văn N, Chế S, Từ Công T, Sử Thị U, Mã Đình V, Lâm Quang Y và nhiều người khác nữa không thể kể hết ở đây. Riêng trường hợp con gái Chăm lấy chồng người Kinh ở vùng Chăm Phan Rang trước 1975 rất hiếm nhưng hiện nay đã xuất hiện rải rác ở làng Chăm như Văn Lâm (Palei Ram), Thành Tín (Palei Cuah Patih), Bầu Trúc (Palei Hamu Craok), Mỹ Nghiệp (Palei Caklaing) và Hiếu Lễ (Palei Caok), v.v... Trong đó đáng chú ý ở làng Thành Tín có trường hợp con gái của tu sĩ Po Acar (tu sĩ Chăm Bani – ảnh hưởng Hồi giáo) và làng Bầu Trúc có con gái của tu sĩ Basaih (tu sĩ Chăm Ahier – ảnh hưởng Bàlamôn giáo) cũng lấy chồng người Kinh.

Những cặp hôn nhân Chăm – Kinh trên là hôn nhân không cùng sắc tộc, khác tôn giáo, khác văn hóa. Tất cả họ đều có lí do riêng. Tuy nhiên, vấn đề quan trọng là họ sinh sống, thích nghi và hòa nhập với cuộc sống trong cộng đồng người Kinh hoặc người Chăm ra sao? Con cái họ sẽ trưởng thành như thế nào trong gia đình hợp chủng này? Kết quả này chưa có dự án nào nghiên cứu và cho số liệu cụ thể. Tuy vậy, ngày nay mọi người đều nhận thấy, theo luật tục (adat) Chăm đa số đàn ông người Chăm khi lấy vợ người Kinh thì thoát ly quê Chăm. Họ mất đi quyền lợi và nghĩa vụ trong gia đình và cộng đồng của mình như không được tham gia cúng lễ trong gia đình, tộc họ; không được tắm rửa thi hài cho cha mẹ để báo hiếu khi cha mẹ mất[1]; khi tuổi về già hoặc chết, thân xác của họ được đưa về cho người thân, họ hàng Chăm làm đám tang và dĩ nhiên, cuối cùng linh hồn của họ không được nhập *Kut* chính – nghĩa địa của tộc họ mẹ mà chỉ nhập vào *Kut* phụ *(Kut Lihin)* đối với Chăm Ahier và nằm ở *Takai Ghur* đối với Chăm

[1] Phan Đăng Nhật (Chủ biên), *Luật tục Chăm và Luật tục Ragalai*, Sđd, tr. 141–142.

Bani [1]. Riêng phụ nữ Chăm lấy chồng người Kinh, họ cũng thoát ly quê Chăm theo chồng, họ giã từ chế độ mẫu hệ để về làm dâu xứ người với một tập tục, cách sinh hoạt gia đình, nghi lễ quan, hôn, tang, tế khác hẳn với phong tục người Chăm. Bản thân con dâu người Chăm thích ứng ra sao với môi trường văn hóa gia đình – xã hội người Kinh với hệ tư tưởng Nho giáo làm nền tảng? Đây là hiện tượng mới xuất hiện ở vùng Chăm Phan Rang trong vài năm trở lại đây. Vì vậy chưa ai biết tương lai họ như thế nào? Chỉ biết rằng, trước mắt gia đình và cộng đồng Chăm mất đi những phụ nữ – những người đóng vai trò quan trọng trong việc hình thành và lưu giữ chế độ mẫu hệ Chăm trong suốt hàng ngàn năm lịch sử. Chế độ mẫu hệ của người Chăm, đi theo nó là cả một hệ thống nền tảng văn hóa gia đình – xã hội có tồn tại hay không là do phụ nữ quyết định. Đàn ông Chăm đi lấy vợ ngoại tộc là đã trái với đạo luật Chăm, nhưng ngày nay phụ nữ Chăm lại bắt đầu lìa bỏ cộng đồng mình đi lấy chồng người Kinh. Đây là dấu hiệu của sự suy thoái và tan rã của chế độ mẫu hệ Chăm trong tương lai nếu hiện tượng này vẫn còn tiếp diễn.

Vấn đề hôn nhân không cùng dân tộc, khác tôn giáo là đối tượng nghiên cứu phổ biến của ngành dân tộc học và xã hội học ở các nước phát triển. Hiện tượng hôn nhân Việt – Chăm, Chăm – Việt cũng đang là mối quan tâm trong xã hội Chăm ngày nay và đã

---

[1] *Kut:* nghĩa địa tộc họ mẹ của người Chăm Ahier, nơi dùng để chôn 9 miếng xương trán của người quá cố sau khi được hỏa thiêu. *Kut* có nhiều phiến đá dùng để làm biểu tượng. *Kut Lihin:* cũng là một phiến đá nhưng đặt cách ly riêng biệt với những tượng Kut chính, giành cho những người bị tàn tật, người không thuần chủng Chăm, bị lai giống hoặc người có vợ chồng là ngoại tộc.

Ghur: Nghĩa địa của tộc họ mẹ của người Chăm Bani/Awal, nơi chôn thi thể của người quá cố. Theo tục của người Chăm Bani, những người là công dân bình thường khi chết đi được chung cùng một hàng mộ cùng tộc họ với nhau; còn những người không thuần giống, lấy vợ chồng ngoài tộc, v.v... thì khi chết không được chôn chung cùng hàng mộ với người bình thường mà chỉ chôn ở *Takai ghur* (bên chân mộ).

có một số tác giả như Phan Lạc Tuyên và Phan Xuân Biên đề cập sơ lược trong những công trình nghiên cứu của họ[1]. Vì vậy, trong phạm vi bài này, chúng tôi tiếp tục đề cập và gợi mở thêm những vấn đề mới, chuẩn bị cho những công trình nghiên cứu tiếp theo, cụ thể hơn, nhằm góp phần tìm hiểu về trường hợp hôn nhân ngoại tộc đối với hệ thống hôn nhân và gia đình của người Chăm trong quá trình lịch sử cũng như trong xã hội hiện đại của một quốc gia đa dân tộc Việt Nam thống nhất.

♦

Ngày nay trên thế giới hay nói cách khác là loài người tiến bộ đang đổ xô tìm về cội nguồn dân tộc để chứng minh và khẳng định sắc tố của dân tộc mình qua ngôn ngữ, trang phục, hệ thống gia đình – xã hội và nghi lễ hội hè hàng năm. Đối với dân tộc Chăm, hiện nay nhờ chính sách Đảng – Nhà nước quan tâm cho nên xã hội Chăm đang dần dần phục hồi những nghi lễ và hội hè. Tuy nhiên, đằng sau những nghi lễ, hội hè thì bên trong chứa đựng sự lai căng và suy thoái của gia đình và xã hội trên các lĩnh vực ngôn ngữ, trang phục và hôn nhân ngoại tộc. Tuy nhiên một điều trớ trêu thay, những trường hợp nêu trên đa số là rơi vào một số cá nhân và gia đình trí thức đang làm công tác bảo tồn văn hóa Chăm mà chúng tôi đã nêu trên. Một bộ phận trí thức khác mà chúng ta cũng đáng chú ý ở đây, đó là một số cán bộ, giáo viên, bác sĩ v.v... do có chút ít kiến thức Việt học, ảnh hưởng một phần văn hóa ngoại lai, tiếp thu lối sống mới qua người Kinh cho nên họ không quan tâm gì đến văn hóa truyền thống Chăm. Tất cả di sản văn hóa Chăm ngàn năm mà cha ông để lại, họ đều cho là lạc hậu, lỗi thời, cần phải dẹp

---

[1] Phan Lạc Tuyên, "Góp phần tìm hiểu người Kinh Cựu ở vùng Chăm Thuận Hải", Tạp chí *Dân tộc học*, Số 4, 1977, tr. 12–16 và Phan Xuân Biên, Phan An, Phan Văn Dốp, *Văn hóa Chăm*, Sđd, tr. 6–7 và tr. 206–207.

bỏ, để rồi họ đua nhau nhắm mắt chạy theo văn hóa hiện đại một cách mù quáng. Lực lượng này đang góp phần cùng với những nhân tố tiêu cực khác của xã hội hiện đại làm biến đổi bản sắc văn hóa Chăm cũng như làm cản trở sự nghiệp bảo tồn di sản văn hóa truyền thống của người Chăm mà Đảng – Nhà nước Việt Nam đang phát động hiện nay. Cuối cùng, lực lượng nông dân, trí thức bản địa Chăm (Po Adhia, Basaih, Po Acar, Maduen, Gru Urang...) do họ ít tiếp xúc với người Kinh, với văn hóa hiện đại, cộng với kiến thức dân gian sẵn có cho nên tiếng nói của họ ít lai tiếng Việt; chữ viết của họ không bao giờ bị cải biên (có *paok gak*); gia đình của họ vẫn là gia đình nề nếp theo mẫu hình văn hóa Chăm truyền thống. Đây mới là lực lượng chính yếu góp phần đắc lực cho sự nghiệp giữ gìn và bảo tồn di sản văn hóa Chăm ở Việt Nam mà chúng ta đáng phải quan tâm và chăm sóc.

THỰC TRẠNG TÌNH HÌNH AN NINH TRẬT TỰ XÃ HỘI Ở VÙNG CHĂM HIỆN NAY: NGHIÊN CỨU TRƯỜNG HỢP LÀNG BẦU TRÚC - NINH THUẬN

Vài nét về vùng Chăm Ninh Thuận

Trong những năm gần đây, vùng Chăm không còn cảnh tối tăm đói nghèo mà đã có sự thay đổi thật sự. Với sự quan tâm của Đảng – Nhà nước, tất cả 21 làng Chăm ở Ninh Thuận đã có đầy đủ điện, nước, trường, trạm và đường thôn ngõ xóm sạch đẹp. Nhiều nhà đã có tivi, xe Honda và những phương tiện vật chất khác như máy cày, máy kéo, máy xay lúa... Bên cạnh đó, làng Chăm cũng xuất hiện nhiều quán cafe, bida, trò chơi game, vi tính, quán nhậu và cùng với nó những lối sống mới khác cũng du nhập vào. Từ đó nhu cầu thưởng thức ăn chơi, cần tiền của một số thanh niên ngày càng cao hơn. Vì vậy, làng Chăm hiện nay không còn làng quê dân tộc ít người hiền hòa, thật thà, chất phác mà đã xuất hiện nhiều vấn đề tiêu cực trong xã hội, trong đó nạn thanh niên lêu lổng, đua đòi, trộm cắp, lừa đảo, trấn lột đánh nhau, thanh toán băng nhóm thường xảy ra. Hiện nay vấn đề nổi cộm lên đáng chú ý là các vụ đánh nhau giữa băng nhóm thanh niên người Chăm với nhau và giữa thanh niên người Chăm với người Kinh ở vùng Chăm Ninh Thuận. Điều này làm cho tình hình an

ninh ở đây khá phức tạp. Người Chăm hoang mang, lo lắng, không làm ăn được, ban đêm không dám ngủ bởi lo sợ nạn trộm cắp vặt. Trong phạm vi bài này, chúng tôi chỉ điều tra khảo sát điển hình một trường hợp về làng Chăm Bầu Trúc, nay là khu phố 07 giáp giới với làng người Kinh ở Phú Quý thuộc khu phố 4, huyện Ninh Phước, tỉnh Ninh Thuận.

Làng Chăm Bầu Trúc

Làng Bầu Trúc cách Thành phố Phan Rang – Tháp Chàm 9 km về phía Nam, nằm gần các trục giao thông quan trọng như Quốc Lộ I ở phía đông và đường sắt ở phía tây. Trong làng còn có nhiều cơ quan nhà nước như bệnh viện, trường học cấp I, II, III, trường dạy nghề và phòng giáo dục huyện Ninh Phước. Làng Bầu Trúc có số dân số 2.748, khoảng 460 hộ. Trước năm 2000 làng này chuyên làm gốm thủ công vẫn còn hoang sơ, dân cần cù, hiền hòa, chất phác. Tuy nhiên, đến năm 2006, làng Bầu Trúc bắt đầu được nhà nước công nhận thành làng nghề gốm. Từ đó nhà nước đầu tư nhiều kinh phí xây dựng đường sá như rải nhựa, lót bê tông đến tận ngõ nhà. Hai bên đường có nhiều trụ đèn pha thắp sáng. Từ đó ranh giới giữa làng Chăm Bầu Trúc với làng người Kinh Phú Quý được mở tung, nối liền thông thương với nhau. Từ thời điểm này bắt đầu một số nhóm thanh niên làng Chăm Bầu Trúc và làng người Kinh Phú Quý từ 16 – 25 tuổi thường tụ tập thành từng nhóm ở các ngã ba, ngã tư đường để đua xe, uống rượu, trộm cắp vặt, trấn lột và thách thức đánh nhau bằng dao găm, mã tấu diễn ra với nhiều hình thức phức tạp, đa dạng.

Tội phạm

Theo danh sách của ông Đổng Đại L. (Công an thôn) và Trượng T. (Bí thư chi bộ) cung cấp, làng gốm Chăm Bầu Trúc có khoảng 44

tên nổi cộm hiện nay, tuổi đời từ dưới 16 đến 28 tuổi. Trong đó đa số là sinh từ năm 1980 – 1989. Chỉ có vài tên sinh năm 1990, 1991 (17, 18 tuổi) và một tên sinh 1967. Trong danh sách dài của những tên tội phạm, tôi hỏi Bí thư chi bộ thử khoanh tròn vài tên nguy hiểm, nổi cộm. Ông đọc lại danh sách một hồi lâu rồi khoanh tròn tất cả gần 35/44 tên tội phạm cần chú ý [1].

Một vấn đề đáng chú ý trong danh sách 44 tên tội phạm trên đa phần là nam giới thuộc thế 8X. Tất cả đều lười biếng làm ăn, chuyên uống rượu, cafe, bida, trộm cắp vặt, trấn lột, cướp giật, đánh nhau, gây rối. Nguyên nhân dẫn họ đến tội phạm trên là vì những lý do sau:

- Sự tác động của xã hội hiện đại từ bên ngoài, nhu cầu cần tiền, hưởng thụ cao, ảnh hưởng phim xã hội đen một thời video chiếu kinh doanh ở làng Chăm.
- Ảnh hưởng những tệ nạn xã hội từ những đô thị lớn do một số em đi học, đi làm thuê ở thành phố lớn, sau đó về quê mang theo tệ nạn xã hội.
- Gia đình nghèo, bỏ bè, không quan tâm, quản lý con cháu.
- Nhận thức xã hội thấp, vì đa đa số họ bỏ học từ nhỏ, lêu lổng và một số chăn trâu bò.
- Nạn thất nghiệp sinh ra đạo tặc.
- Luật pháp chưa nghiêm và quản lý xã hội kém.

Quy luật hoạt động của tội phạm

Ban ngày chúng ngủ hoặc ngồi đồng tại quán cafe, xem phim, đánh bài bạc. Ban đêm tụ tập ở các ngả đường, vùng ranh giới giữa

---

[1] Vì lí do tế nhị nên chúng tôi không thể công bố danh sách những tên tội phạm, ăn cắp, quậy phá. Đa số tư liệu trong bài viết này do Trượng Tận (Bí thư chi bộ thôn Bầu Trúc), Đàng Phán (Trưởng thôn Bầu Trúc) và Đồng Đại Lộc (Công an thôn Bầu Trúc) cung cấp ngày 9–10/4/2008. Xin chân thành cám ơn các ông.

làng Chăm Bầu Trúc và làng Kinh Phú Quý nướng gà, ngồi uống rượu công khai ngoài đường, gây rối, thách thức nhau, thanh toán băng nhóm. Đến khoảng 1–3 giờ khuya trở đi bọn chúng bắt đầu hoạt động, thường đi một nhóm 1–3 người mặc quần đùi, ở trần, bịt kín mặt, để hở hai con mắt, tay cầm mã tấu hoặc lận con dao theo người đột nhập vào nhà dân hoặc những nhà nông dân, trại chăn nuôi ở ngoài đồng để trộm cắp hoặc cướp bất cứ thứ gì có ở trong nhà từ xe Honda, tivi, đầu máy, xe đạp, xoong nồi, gà, chó, mèo đến dụng cụ lao động như len (cuốc) rựa... Nơi tiêu thụ là một số quầy phế liệu và chủ quán cafe, quán thịt chó, quán nhậu.

Một vài vụ án điển hình

Với hành vi trộm cắp táo bạo hình như công khai vào ban đêm, dân Bầu Trúc mất rất nhiều tivi, đầu máy. Điển hình nhà bà Đàng Thị Đ., Đổng Thị X., Đổng Thị P., Đàng Thị L... đều mất đầu máy hoặc tivi do kẻ trộm đột nhập về đêm đánh cắp. Nhà ông Đàng C. bị mất 5 bao lúa sau khi thu hoạch về mặc dù gia chủ canh gác cẩn thận. Bọn chúng còn canh mánh bà con Chăm trong làng nếu ai có tiền như tiền vay ngân hàng, tiền bán đồ gốm, tiền bán lúa hoặc tiền đi làm thuê mướn ở xa về lập tức bọn chúng họp nhau bàn kế hoạch quyết tâm trộm cắp cho bằng được. Bằng chứng bà Đàng Thị H. cũng mất 2 triệu tiền khi nằm ngủ say sưa sau một chuyến buôn đường dài về. Bà Đàng Thị S. cũng bị kẻ cắp đột nhập ban đêm lấy mất 2 triệu tiền bán quán. Tu sĩ Quảng Đ. cũng bị mất tiền 1,2 triệu và 1 cái điện thoại di động trong lúc ngủ trong nhà chỉ sau một đêm bọn chúng chúng bị công an đưa ra kiểm điểm trước dân. Ông Trượng Văn N. cũng mất 700 ngàn đồng và một chiếc nhẫn vàng trong một đêm bị cúp điện mặc dù đã cất kĩ trong tủ ở nhà. Bọn chúng còn giật dọc những người đi đường như giật dây chuyền của Thiên Thị N. đang trên đường tập

thể dục về nhà vào lúc 5h sáng. Bọn chúng còn trộm cắp xe đạp, xe Honda trong làng hoặc khách vãng lai nếu gia chủ lơ là, không cảnh giác. Ví dụ, ông Trượng Văn N. mất một chiếc xe đạp trước Ban Quản Lý thôn trong lúc ông đang dự họp và hàng chục chiếc xe đạp khác của học sinh cấp II, III đóng trong làng này cũng bị mất. Ông Đàng C., ông Đàng K. cũng mất chiếc Honda trong làng. Bọn nó còn chặn đánh, trấn lột những em học sinh, những cụ già đi đêm như trấn lột bà Đàng Thị B. 20 ngàn đồng, trấn lột thầy cúng Đàng B. 20 ngàn và một nải chuối trên đường đi cúng về nhà vào lúc nửa đêm. Hết trộm cắp trong xóm bọn chúng trộm cắp và cướp gà vịt của người dân ngoài đồng. Điển hình là 4 vụ trộm cắp gà nổi tiếng của bọn chúng ở ngoài đồng mà dân làng ai cũng đều biết. Vụ trộm cướp xảy ra như sau:

Cụ Bá R., 72 tuổi – người bị cướp kể lại:

> "Vào khoảng 12 giờ đêm, ông ngủ trên một nhà sàn ở ngoài đồng để giữ một bầy gà do chính ông nuôi. Nửa đêm bọn chúng bịt mặt kéo đến, tay cầm mã tấu, 1 tên đứng chặn ngay đầu cầu thang lên nhà sàn, hai tên còn lại phá khóa vào chuồng bắt gà bỏ vào bao. Thấy bọn chúng trộm cắp gà, ông liền chửi bọn chúng: "Sao gà ông bọn mày lại bắt? Tên đứng cầu thang hét lên: nếu ông nói một tiếng nữa tôi sẽ chém ông. Một thân già giữa khuya ở đồng hoang vắng, ông sợ run lên và xuống giọng năn nỉ bọn chúng: xin bọn mày đừng bắt hết gà ông. Hãy để lại cho ông vài gà con làm giống nuôi lứa sau. Tên đứng ở cầu thang trả lời: bắt thì phải bắt hết để lại vài con nhỏ làm gì? Ông nghẹn ngào im lặng. Bọn chúng vơ vét cả gà mẹ, gà con bỏ vào bao, lặng lẽ ra đi như không có việc gì xảy ra. Đó là một đêm kinh hoàng của ông và từ đó đến nay ông không dám nuôi một con gà nào nữa".

Cụ Trượng K. (đã mất), cũng nuôi gà ngoài đồng, ban đêm bị bọn cướp kéo đến, khóa trái cửa nhà ông, rồi tự nhiên vào chuồng bắt gà bỏ vào bao gần 40 con mặc cho ông cụ ở trong nhà chửi bới và la làng (Theo lời kể của cụ cố Trượng K. vào năm 2005).

Một nông dân khác Nguyễn Văn T. đang ngủ trong nhà ở ngoài đồng bị bọn chúng kéo đến xin đều một con gà để nhậu. Hai vợ chồng van xin chúng. Vì hai vợ chồng này chỉ còn một con gà duy nhất để làm giống. Bọn chúng không chịu tha và cướp con gà đó đi nhậu. Sáng hôm sau hai vợ chồng bị mất cắp gà đến trình báo công an thôn xã về vụ việc ấy. Lập tức đêm hôm sau bọn chúng kéo đến chặt đứt 5 gốc nho trong vườn của hai vợ chồng này để cảnh cáo. Vì tại sao bọn chúng chỉ xin một con gà để nhậu nhưng lại đi báo công an (Theo lời kể của Đồng Đại L. – công an thôn).

Nhiều vụ trộm cắp gà ban đêm làm cho nông dân khốn đốn hết đường làm ăn. Ông Đàng Năng H. tâm sự:

> "Vào năm 2005, ông không có việc gì làm ăn ngoài đám ruộng 1 sào do gia đình mẹ vợ nhượng cho. Vì vậy ông bỏ số vốn ít ỏi gần 3 triệu đồng đầu tư nuôi gà để tăng thu nhập cho gia đình. Gà mới lớn, ban đêm ông ngủ canh gác cẩn thận nhưng một đêm ông ngủ say, kẻ trộm vào bắt cắp hết 50 con. Buồn chán, không biết làm gì ăn, năm 2007 ông bỏ làng Bầu Trúc lên núi Là A – xã Phước Hà làm ăn. Ở đây ông tiếp tục nuôi 40 con gà. Gà lớn sắp xổ chuồng rồi cũng bị kẻ trộm bắt sạch. Hiện nay, ông thất nghiệp, chẳng lẽ ngồi chờ chết. Vì vốn ít, ông không biết làm gì hơn nên ông vẫn tiếp tục nuôi gà nhưng kỳ này ông nuôi ít hơn, chỉ hai con".

Nhìn vào chuồng gà trống vắng, tôi chỉ thấy hai con gà mái đứng vô tư, không biết tương lai hai con gà này sẽ về đâu nếu tình hình an ninh trật tự ở đây chưa vãn hồi.

Không những trộm gà, bọn chúng còn trộm bất cứ thứ gì họ bán được như xoong nồi, sắt thép, lưới B40. Bọn chúng gỡ cả khuôn cửa sắt của Đài Liệt Sĩ tọa lạc trước mặt UBND huyện Ninh Phước đem bán. Một trường hợp đau lòng hơn xảy ra gần đây vào ngày 3/4/2008 đối với anh Đàng Năng S. – một hộ nghèo nhất làng nhưng cũng bị kẻ trộm dọn nhà sạch sẽ gồm xoong nồi, chén bát, xô đựng nước, v.v... trong lúc tang gia đang bối rối.

Bọn trộm cắp còn táo bạo hơn không những chỉ ăn cắp tượng thần mà còn ăn cắp cả con vật chuẩn bị dâng cúng cho thần linh (Po Yang). Ông tu sĩ Trượng Ng. kể: vào một đêm nhà ông mua một con dê nhốt ở giữa sân để sáng mai làm thịt cúng lễ lên chức tu sĩ Basaih của ông. Vào lúc nửa đêm mặc dù có người nhà còn thức nói chuyện canh giữ nhưng bọn cắp bò đến, thình lình vác trộm con dê chạy. Người nhà phát hiện và truy đuổi, kẻ trộm bỏ lại con dê chạy thoát thân. Vì kẻ trộm bịt mặt nên dân làng không biết kẻ trộm là ai?

Bọn trộm cắp còn bịt mặt, chạy xe Honda công khai để câu chó vào ban đêm. Bọn chúng còn trộm cắp đồ khách du lịch, kể cả bẻ gương, kính xe khách du lịch khi khách vào tham quan làng gốm hoặc mua gốm. Tình trạnh này xảy ra nhiều lần ở làng Bầu Trúc cho nên khách du lịch chỉ đến một lần, không ai dám đến lần nữa. Làng gốm Bầu Trúc ngày càng vắng khách.

Với nạn trộm cắp vặt này, hiện nay dân làng Bầu Trúc gần như mất hết tivi, đầu máy, xoong nồi, dụng cụ lao động như len rựa, dụng cụ máy cày đến gà vịt, ngỗng, chó mèo... Quần chúng đang hoang mang đêm ngủ không yên (sau khi ăn cơm xoong, tất cả xoong nồi phải đem cất giữ trong nhà chứ không dám để ở nhà bếp) và nông dân thì bất an vì nạn trộm cắp nên không yên tâm sản xuất.

Ngoài việc trộm cắp vặt, tình trạng thanh niên lêu lổng người

Chăm và người Kinh thôn Phú Quý đánh nhau là chuyện thường ngày xảy ra. Nhưng nổi cộm nhất trận đánh nhau vào đầu năm 2007, cụ thể từ ngày 4/1/2007 đến ngày 13/7/2007.

Nguyên nhân xảy ra vụ việc do bọn thanh niên lêu lổng làng Chăm Bầu Trúc và làng người Kinh làng Phú Quý uống rượu thách thức nhau và vụ va quẹt xe của một thanh niên Chăm làng Bầu Trúc với người Kinh ở thôn Nha Mơn, gần Phú Qúy. Đầu tiên một nhóm thanh niên người Kinh làng Phú Quý và Nha Mơn chỉ có vài người kéo nhau đến thanh toán nhóm thanh niên Chăm Bầu Trúc gồm có 4 người. Nhóm thanh niên Bầu Trúc chống cự quyết liệt cho nên nhóm thanh niên người Kinh làng Phú Quý kéo thêm lực lượng tiếp ứng lên đến 60 người. Hai bên bắt đầu đánh nhau tại đường ranh giới giữa làng Bầu Trúc và Phú Quý. Vì trận chiến diễn ra cạnh đường xe lửa có nhiều đá dầm nên hai bên dùng đá để chọi và ẩu đả nhau suốt nhiều đêm liền. Hai bên có sử dụng dao găm và mã tấu. Cuộc xô xát này ban đầu chỉ nhóm thanh niên tham gia nhưng về sau kéo thêm cả người lớn hai bên vào cuộc. Công an thôn xã đến can thiệp nhưng không hiệu quả. Bọn chúng rất hung hăng và say sưa trong trận chiến. Cuộc xô xát kéo dài, âm ỉ ngấm ngầm hơn 10 ngày. Cuối cùng ngày 13/1/2007 nhóm thanh niên người Kinh làng Phú Quý kéo nhau đến giao chiến tại cổng làng Chăm Bầu Trúc mới xây. Kết quả hai bên xô xát đều có người bị thương và cổng làng nghề của người Chăm Bầu Trúc bị nhóm thanh niên người Kinh làng Phú Quý ném đá, làm bể phần mái ngói và làm múp méo bảng tên làng nghề Bầu Trúc bằng tấm tôn. Hiện nay cổng làng Bầu Trúc đã được chính quyền sửa chữa. Trong thời gian xô xát này cả hai bên bất ổn. Những phụ nữ và học sinh làng Chăm Bầu Trúc đi học hoặc đi chợ qua làng người Kinh ở Phú Quý đều bị nhóm côn đồ chặn đánh trả thù. Kết quả một số học sinh Chăm làng Chăm Bầu Trúc phải bỏ học. Hiện nay tình hình đã tạm ổn.

Biện pháp xử lý của chính quyền địa phương

Chính quyền làng Chăm Bầu Trúc có một chi bộ, trưởng thôn, phó thôn, 1 công an và 12 người thuộc lực lượng tự quản. Trừ chi bộ, trưởng thôn, phó thôn và công an có tiền lương thấp còn lại lực lượng tự vệ làm việc tự nguyện, không lương, chỉ có phụ cấp rất ít ỏi. Với lực lượng này, chính quyền thôn không thể quản lý và đối phó với những tên côn đồ nêu trên. Vì không phải là lực lượng biên chế, chuyên nghiệp nên họ chỉ thỉnh thoảng đi tuần tra, chứ không thường xuyên và chỉ xử lý khi có sự việc cụ thể nào xảy ra do dân trình báo.

Hình thức xử lí: Khi lực lượng tuần tra bắt quả tang trộm cắp vặt thì lập biên bản, đưa tội phạm lên xã. Nếu vi phạm lần 1, 2 thì thôn xã đưa ra kiểm điểm trước dân, cha mẹ hoặc người thân tội phạm cam kết, bảo lãnh tội phạm đưa về giáo dục tại gia đình và cộng đồng. Nếu bị phạm nhiều lần và có hệ thống, tội phạm được đưa đi giáo dưỡng hoặc cải tạo.

Từ trước đến nay (tháng 4/2008) ở làng Chăm Bầu Trúc đã có nhiều vụ án xảy ra nhưng chính quyền chỉ mới xử lý 2 vụ án đưa ra kiểm điểm trước dân và 8 người đi cải tạo từ 2–3 năm. Một số tên tội phạm còn lẩn trốn ở Sài Gòn và Tây Nguyên và một số tên khác vẫn nhởn nhơ ngoài vòng pháp luật. Với những hình thức xử lý như trên không thể răn đe và xóa sạch tội phạm ở làng Chăm Bầu Trúc.

Kẽ hở pháp luật

Do lực lượng tự vệ mỏng, họ làm tự nguyện vì dân làng chứ không có lương bổng xứng đáng. Do vậy họ không hoạt động thường xuyên và trách nhiệm chưa cao. Thiếu vắng lực lượng này kẻ cắp và tên côn đồ lộng hành.

Do pháp luật qui định trộm cắp hiện vật trị giá trên 500 ngàn trở lên mới được quyền bắt giam hoặc giáo dưỡng; trộm cắp vật dưới 500 ngàn chỉ cảnh cáo và tha cho về. Vì vậy, bọn tội phạm lợi dụng sơ hở này tha hồ và thoải mái trộm cắp.

Dưới 16 tuổi trộm cắp, quậy phá không bị đi tù mà pháp luật chỉ cảnh cáo, cho nên bọn tuổi vị thành niên lộng hành muốn đâm chém ai cũng được.

Nếu trộm cắp bị bắt quả tang thì bọn chúng lợi dụng tình cảm bà con, dòng họ để van xin gia chủ bị hại tha thứ. Người Chăm mang nặng nhiều thứ tình cảm như bạn bè, cha mẹ, ông bà, dòng họ, xui gia, chú bác... ràng buộc, chồng chéo lẫn nhau. Bọn tội phạm người Chăm đang lợi dụng thứ tình cảm để vô hiệu hóa pháp luật.

Nếu họ phạm tội nghiêm trọng, bị công an mời triệu tập thì họ trốn vào Sài Gòn, Tây Nguyên làm thuê kiếm sống một thời gian. Thành phần này công an xã huyện không truy bắt đến nơi, đến chốn nên sau một thời gian trốn thoát họ lại về quê tiếp tục gây rối, trộm cắp và thách thức chính quyền.

Chống người thi hành công vụ

Côn đồ ngang nhiên thách thức chính quyền và tuyên bố; "sẵn sàng san bằng cán bộ Ban Quản Lý thôn Bầu Trúc" (Theo lời kể Trượng T., – Bí thư chi bộ làng Bầu Trúc).

Chính bản thân ông Trượng T. cũng bị bọn côn đồ cầm bóng đèn Ne–on bẻ đôi bước lên sân khấu đòi đâm chết ông trong một đêm văn nghệ của làng Bầu Trúc chào mừng lễ hội Katé Chăm trong khi ông đang làm nhiệm vụ.

Ông Đổng Đại L. – Trưởng công an thôn cũng bị kẻ côn đồ bè đánh hội đồng nhiều lần và nặng nhất vào đêm 13/1/2007 khi ông đi giải tán băng nhóm tụ tập gây rối ngoài đường bị bọn côn đồ

dùng đá ném trúng mặt và gãy sống mũi, thương tật 11% (Theo lời kể của ông Quảng Đại L.).

Ông Đàng Năng S. – Đội tự vệ làng Bầu Trúc cũng bị một tên côn đồ mang dao đến tận nhà đòi đâm chết. Nhờ có người khuyên can và công an xã đến tiếp ứng nên ông được thoát chết (Theo lời kể của Đàng Năng S.).

Một số tên côn đồ còn đem mã tấu rượt đuổi công an xã. Ngoài những vụ việc nêu trên, bọn côn đồ còn tụ tập băng nhóm nướng gà, uống rượu công khai ngoài đường rồi dùng nhiều lời lẽ thách thức chính quyền, chửi bới, hăm dọa những người thi hành công vụ.

Hệ quả của vấn đề và mức độ nguy hiểm tác động đến xã hội, tình đoàn kết Kinh - Chăm

Tình hình an ninh trật tự vùng Chăm, đặc biệt là làng Bầu Trúc đáng báo động. Mặc dù chưa xảy ra vụ án nào nghiêm trọng nhưng mức độ trộm cắp vặt và gây rối đánh nhau thường xuyên trong thôn xóm đã tạo cho quần chúng hoang mang ăn không ngon, ngủ không yên. Dân làng bỏ bê sản xuất, nhất là trên lĩnh vực Chăn nuôi, vì chính quyền không bảo đảm an ninh cho bà con.

Hiện nay, nạn trộm cắp, đánh nhau ở làng Bầu Trúc chưa có dấu hiệu chấm dứt mà chỉ tạm lắng vì có một số tên trùm mới bị bắt đi cải tạo. Tệ nạn này còn có xu hướng bùng phát, ảnh hưởng đến thế hệ tiếp theo nếu chúng ta không có biện pháp nào triệt để. Nạn trộm cắp vặt làng Bầu Trúc sẽ di truyền từ thế này đến thế hệ khác và như thế mục tiêu làng nghề gốm mà nhà nước đã đầu tư hàng tỉ đồng phục vụ khách tham quan, du lịch sẽ bị phá sản. Vì tệ nạn trộm cắp công khai, uy hiếp khách du lịch, không lực lượng ai bảo vệ du khách, vì vậy khách du lịch sẽ không ai dám đến hoặc trở lại.

Hệ quả thứ hai nguy hiểm hơn ảnh hưởng đến vấn đề đoàn kết Kinh – Chăm. Đó là những vụ đánh nhau giữa thanh niên người Chăm làng Bầu Trúc và thanh niên người Kinh làng Phú Quý. Đầu tiên những vụ đánh nhau chỉ mang tính cá nhân, băng nhóm, về sau cả hai bên kéo thêm cả người lớn tuổi, người già vào cuộc đánh đấm, chọi đá nhau mấy đêm liền. Với sự việc này nếu chúng ta không ngăn chặn triệt để, không thường xuyên giáo dục để dẫn đến mức độ nguy hiểm hơn như xảy ra án mạng cho đôi bên Kinh hoặc Chăm thì dễ xảy ra trường hợp tương tự như "Vụ Thành Tín", năm 2006 (Một số thanh niên người Kinh làng Hòa Thủy đánh chết người Chăm em Kiều Minh Trí ở Thành Tín. Sau đó dân làng Chăm Thành Tín nổi lên đập phá hơn 360 ngôi nhà và đình làng người Kinh làng Hòa Thủy năm 2006). Việc này ảnh hưởng rất lớn đến tình đoàn kết Kinh – Chăm mặc dù tòa án ta đã giải quyết xong nhưng hậu quả vẫn còn để lại dai dẳng trong tâm lý đồng bào giữa hai bên. Đây là bài học để chúng ta có hướng ngăn chặn, giải quyết triệt để vấn đề đánh nhau giữa người Chăm làng Bầu Trúc và người Kinh ở làng Phú Quý cũng như ở những làng Chăm khác trong quá trình sống xen cư giữa người Chăm và người Kinh ở Ninh Thuận.

Kiến nghị

Tình hình an ninh ở vùng Chăm, đặc biệt là làng Chăm Bầu Trúc là có vấn đề. Theo Bí thư chi bộ Trượng T.; Trưởng Thôn Đàng P.; Công an thôn Đổng Đại L.; Lực lượng tự vệ làng Bầu Trúc kiến nghị như sau:

Cần làm hồ sơ truy tố những tên trộm cắp, gây rối đánh nhau. Những tội phạm nào đang là vị thành niên đề nghị chính quyền làm mạnh, sớm đưa vào trại giáo dưỡng.

Đề nghị công an xã, huyện làm việc đến nơi đến chốn đối với

những kẻ nào chống người thi hành công vụ, gây thương tích hiện nay vẫn đang lẩn trốn ở Sài Gòn và Tây Nguyên để răn đe kẻ khác. Không nên chỉ triệu tập bằng giấy mời qua loa, tội phạm không chấp hành, trốn vào Sài Gòn, Tây Nguyên thì công an chẳng làm gì? Từ đó, bọn tội phạm xem thường pháp luật và vài năm sau khi trở về địa phương, đối tượng này lại gấy rối, thách thức chính quyền.

Trong tình hình tội phạm đang gia tăng hiện nay, pháp luật nên điều chỉnh lại khung hình phạt đối với vị thành niên (dưới 16 tuổi) bị phạm tội để những kẻ này không lợi dụng kẽ hở của pháp luật hòng quậy phá.

Pháp luật qui định trộm cắp vật có giá trị từ 500 ngàn trở trên mới truy tố còn lại dưới 500 ngàn thì kẻ trộm cắp chỉ bị cảnh cáo. Vì vậy, bọn tội phạm hoành hành tha hồ trộm cắp chó, gà, mèo, xoong nồi, len, rựa cắt dây điện thắp sáng công khai. Những thứ này mặc dù mỗi thứ chưa có giá trị đến 500 ngàn đồng nhưng đối với nông dân đây là những vật có giá trị, nếu mất liên tục sẽ làm cho họ vô cùng khốn đốn.

Đề nghị chính quyền quan tâm và hỗ trợ kinh phí cho lực lượng bảo vệ để họ có kinh phí hoạt động và tấn công tội phạm có hiệu quả. Đề nghị công an xã, huyện thường xuyên mở đợt truy quét giải tán những băng nhóm về khuya thường tụ tập, uống rượu ngoài đường ở vùng biên – giữa làng Chăm Bầu Trúc và làng người Kinh ở Phú Quý trong ngày thường, nhất là vào dịp tết Nguyên Đán, lễ hội Katé Chăm để nhằm răn đe tội phạm cùng sự ẩu đả giữa nhóm thanh niên lêu lổng Kinh – Chăm. Từ đó mới ổn định được tình hình an ninh, trật tự, góp phần đắc lực vào việc ổn định chính trị, tránh được mâu thuẫn sắc tộc Kinh – Chăm.

Nên hình thành một chuyên án đặc biệt, giải quyết triệt để tình hình an ninh trật tự ở vùng Chăm, đặc biệt là làng Chăm Bầu Trúc nên rà soát lại những danh sách tội phạm trộm cắp, đánh nhau, gây

rối đưa đi cải tạo, giáo dưỡng. Nên tập trung làm một lần, hoặc từng đợt, không nên chỉ bắt vài người qua loa để rồi người này đi, người khác lại nổi lên xưng hùng, xưng bá, người bị cải tạo về lại hung hăng hơn, tuyển mộ thêm đàn em dưới tuổi thành niên tiếp tục trộm cắp, đánh nhau.

♦

Hậu quả những vấn đề nêu trên một mặt là do mặt trái của văn hóa hiện đại xâm lấn ồ ạt vào nông thôn Chăm và mặt khác do văn hóa truyền thống Chăm bị phá vỡ khiến sức đề kháng và khả năng thích nghi của giới trẻ bị triệt tiêu. Quan sát giới trẻ Chăm hiện nay, có thể thấy hiện tượng bị đứt gãy văn hóa rất đáng lo ngại. Đi vào làng Chăm bây giờ khó có thể tìm được vài thanh niên Chăm nào mà không biết uống rượu. Trong tương lai rượu có thể làm suy thoái về thể chất và lí trí của họ. Điều này là sự khác lạ dễ dàng nhận thấy nhất so với làng Chăm ngày trước. Do vậy, những thanh niên Chăm khi bị hư hỏng thì sẽ hư hỏng nặng hơn, lưu manh hóa hơn. Họ bị đổ vỡ mất nền, mất đi tính nền tảng trong cốt cách hiền hòa chất phác, yêu thương cộng đồng. Họ hành động tự do theo lối sống buông thả vì họ không còn luật tục, quan hệ tộc họ, gia đình ràng buộc hoặc có khi họ lợi dụng việc này để bao che tội phạm. Chính điều này ảnh hưởng rất lớn trong việc ổn định và duy trì trật tự xã hội. Vì vậy, cùng với việc ổn định tình hình an ninh, trật tự ở vùng Chăm thì vấn đề khôi phục văn hóa truyền thống Chăm cũng là yếu tố quan trọng góp một phần đắc lực vào việc ổn định xã hội và chính trị. Tuy nhiên, vì khôi phục văn hóa là việc làm lâu dài, không phải ngày một ngày hai mà việc trấn áp bọn tội phạm, ổn định an ninh trật tự xóm làng ở vùng Chăm là việc cần phải làm ngay. Vì bọn trộm cắp vặt đang làm cho dân chúng hoang mang, nông dân không yên tâm sản xuất, chăn nuôi.

Đặc biệt bọn côn đồ đánh nhau, gây rối, nhất là vụ ẩu đả Kinh – Chăm đang làm rạn nứt mối tình đoàn kết mà Đảng ta đã dày công xây đắp. Đây là những vấn đề cấp bách mà chính quyền địa phương cần phải tính đến và có giải pháp thực sự hiệu quả với một thái độ kiên quyết và triệt để. Với hiện trạng này, nếu chúng ta lơ là, mất cảnh giác thì chính quyền ta dễ dàng mất lòng tin đối với dân; tội phạm sẽ có cơ hội ngày phát triển và trở thành một lực lượng xấu làm ô danh xã hội truyền thống của người Chăm cũng như bản chất tốt đẹp của chế độ Xã hội Chủ nghĩa Việt Nam mà Đảng và nhân dân ta đã dày công xây đắp.

TÔN GIÁO

NGƯỜI CHĂM - NHỮNG NGHIÊN CỨU BƯỚC ĐẦU CỦA NGUYỄN MẠNH CƯỜNG VÀ NGUYỄN MINH NGỌC

Nguyễn Mạnh Cường – Nguyễn Minh Ngọc, *Người Chăm – Những nghiên cứu bước đầu*, Nhà xuất bản Khoa học Xã hội, Hà Nội, 2003, 576 trang. Sách ngoài Lời Tự Bạch (tr. 5–10), bao gồm 5 chương: Chương I: Người Chăm – Vương quốc Chăm những vấn đề của lịch sử (tr. 11–100); Chương II: Đạo Hồi và sự truyền bá Đạo Hồi trong cộng đồng người Chăm (tr. 103–221); Chương III: Người Chăm Hồi – Islam (tr. 222–294); Chương IV: Người Chăm Hồi Bàni (tr. 295–380); Chương V: Người Chăm Hồi hiện nay qua lăng kính Xã hội học – Tôn giáo (tr. 381–534); Phụ lục (tr. 535–560) và Tài liệu tham khảo (tr. 561–568).

Sách này mặc dù có tiêu đề là *Người Chăm – Những nghiên cứu bước đầu* nhưng nội dung chính là nói về người Chăm Hồi giáo ở Việt Nam. Vì vậy chúng tôi xếp sách này vào phần tôn giáo Chăm. Ưu điểm nổi trội của cuốn sách này là hai tác giả viết được nhiều trang (576 trang), tập hợp nhiều số liệu báo cáo ở địa phương và ít nhiều đã cho độc giả hiểu vài nét về người Chăm Hồi giáo ở Việt Nam. Tuy nhiên cũng giống như những công trình khác, sách này có những lỗi sai sót mà chúng tôi muốn đưa ra đây để độc giả chú ý và tác giả có điều kiện sửa chữa cho những lần tái bản sau.

♦

Một số vấn đề cần bàn trong nội dung cuốn sách

Về lỗi tiếng Chăm

- *Lỗi tiếng Chăm*

- *Po Dam* nhưng tác giả viết *Po Tam* (tr. 46, 76) có khi cũng viết *Po Đam* (tr. 79, 83)
- *Haji* (đi hành hương) nhưng tác giả viết *hagi* (tr. 149)
- *Madin* hay *Mưđin* (một thứ bậc trong chức sắc Chăm Bani/Awal) nhưng viết *Mư Tình* (tr. 242)
- *Katip* (một thứ bậc trong chức sắc Chăm Bani/Awal) nhưng viết *Chức Tiếp* (tr. 224)
- *Rija Nagar* (lễ Raja Nagar tháng giêng lịch Chăm) nhưng viết *Rija arơgar* (tr. 246)
- *Basaih* (tu sĩ Chăm Ahier) nhưng viết *Bà seh* (Po sah) (tr. 246)
- *Mu* (cát lồi) nhưng viết *ranuk* (tr. 275)
- *Hak takrâ* hay *hak takrư* (ưa thích) nhưng viết *hag takrư* (tr. 325)
- *Mâk iai* hay *mưk ia* (lấy nước) nhưng viết *mưk ea* (tr. 330)
- *Harei Jamaat* hay jamưat (ngày thứ sáu) nhưng viết *harei fanmưat, harei famưah, harei jamưah*, có khi lại viết *jamưat* (tr. 333)
- *Bilan kalau* (tháng ba) nhưng viết *bilanklân* (tr. 340)
- *Pangin apuei* (chén lửa) nhưng viết *panhin apui* (tr. 345)
- *Khan ndung* (chăn quấn) nhưng viết *khanh dung* (tr. 345, 335)
- *Palei Baoh Dana* (làng chất thường) nhưng viết *Play Kana* (tr. 550)
- *Po Ahhia* (cả sư Chăm Ahier) nhưng viết *Po shà* (tr. 508), có khi viết *Po sah* (tr. 509)
- *Po Bac* hay *Po Tapah* (Phó cả sư Chăm Ahier) nhưng viết *Po pai* (tr. 510)

Trên đây mới chỉ liệt kê một số lỗi điển hình mà chúng ta thấy tác giả đã viết sai tiếng Chăm hầu hết các tên vua, tên thần, tên các chức sắc, tu sĩ và tên làng xã Chăm cũng như tên gọi sự vật, hiện tượng khác liên quan đến tôn giáo, tín ngưỡng Chăm – những đối tượng chính mà các tác giả đã nghiên cứu.

Sách còn chưa thống nhất cách viết số chương

Các tác giả chưa thống nhất cách viết số chương trong cùng một cuốn sách. Ví dụ: Chương Một (tr. 11), Chương Hai (tr. 103) và Chương Ba (tr. 222) nhưng tác giả cũng viết Chương IV (tr. 295) và Chương V (tr. 381).

Tựa đề không phù hợp với nội dung của tác phẩm

Cuốn sách mang tựa đề: *Người Chăm – Những nghiên cứu bước đầu*, Tên tiếng Anh: *Champa People – The first Studies*.

Nhìn theo góc độ tín ngưỡng – tôn giáo thì "Người Chăm" được cấu thành bởi 4 bộ phận: Chăm bản địa (Chăm Harat/Cham Jat); Chăm Ahier (Chăm ảnh hưởng Bàlamôn); Chăm Bàni hay Chăm Awal (Chăm ảnh hưởng Hồi giáo hay còn gọi Chăm Hồi giáo cũ) và Chăm Asulam (Chăm Islam hay còn gọi là Chăm Hồi giáo mới)[1]. Tuy nhiên trong cuốn sách *Người Chăm – Những nghiên cứu bước đầu* của các tác giả Nguyễn Mạnh Cường và Nguyễn Minh Ngọc trình bày trong suốt 5 chương, có tất cả là 576 trang nhưng nội dung chính chỉ trình bày về người Chăm Hồi giáo, bao gồm người Chăm Bàni và Chăm Islam, còn Chăm Ahier (Chăm

---

[1] Sakaya, "Sự biến đổi tín ngưỡng, tôn giáo của người Chăm ở Việt Nam", trong sách *Sự biến đổi của tôn giáo tín ngưỡng ở Việt Nam hiện nay* (Sách do Viện HARVARD YENCHING tài trợ), Nxb Thế giới, 2008, tr. 131–173.

ảnh hưởng Bàlamôn) chỉ trình bày sơ lược không đáng kể ở phần phụ lục. Vấn đề này, đã được các tác giả viết rõ trong phần giới hạn phạm vi nghiên cứu như sau: "Trong cuốn sách này, chúng tôi chỉ tập trung nghiên cứu cộng đồng người Chăm theo đạo Hồi (Islam)" (tr. 5). Nếu vậy, để mang tính khoa học (chính xác, minh bạch), khỏi phải gây hiểu nhầm cho độc giả không đáng có, cuốn sách này nên đổi tên lại thành *Người Chăm Hồi giáo ở Việt Nam* thì đúng và rõ hơn thay vì là *Người Chăm – Những nghiên cứu bước đầu.*

Hiểu sai danh từ: Chăm và Champa

Tên sách, ngoài tên tiếng Việt: *Người Chăm – Những nghiên cứu bước đầu*, tác giả còn có tên tiếng Anh: *Champa People – The first Studies.* Trong nội dung sách này, tác giả còn đề cập nhiều đến tên gọi Chăm hoặc Champa nhưng tác giả còn lẫn lộn hai danh từ này. Bằng chứng tác giả viết:

> *"Người Chăm còn có nhiều tên gọi khác nữa là người Chàm, Champa hay Chiêm Thành. Ngoài ra tên Chăm còn gắn với một vương quốc có nhiều năm tồn tại và cũng có nhiều giai đoạn hiển hách trong lịch sử hình thành và phát triển của mình – Vương quốc Chăm"* (tr. 11).

Như vậy, qua hai dẫn chứng trên, các tác giả đã mặc nhiên đồng nhất "Người Chăm" và "Người Champa hoặc Dân tộc Champa" (Champa people) là như nhau. Sự thật có đúng vậy không? Sau đây là một vài tư liệu mà chúng tôi đưa ra nhằm để làm sáng rõ vấn đề này.

Người Chăm có tên tự gọi của họ là "Chăm", viết đúng theo tiếng Chăm là "Cam ꨌꩌ". Tên gọi "Chàm, Hời" là tên người Việt dùng để gọi người Chăm.

Champa là tên một vương quốc cổ (*Nagara Campa*) bị Ấn Độ hóa

ở miền Trung Việt Nam có biên giới từ Quảng Bình đến Đồng Nai, được hình thành từ 192 SCN [1]. Champa là một tên chữ Phạn chỉ một loài hoa sứ (tên khoa học Michelia Champacca Linac) ở miền Bắc và hoa đại miền Nam Ấn Độ, được ghi đầu tiên trên bia kí çambhuvarman (không rõ niên đại nhưng người ta đoán định là vào thế kỉ VII (629–658 SCN) và bia Chân Lạp gọi là bia Ang Chumnik có niên đại vào thế kỷ VII (667 SCN) [2]. Sau này, vào thế kỷ VII tư liệu Trung Quốc phiên âm Champa thành Chiêm Thành, rồi có lúc gọi là Hoàn Vương[3].

Champa còn là một quốc gia đa dân tộc bao gồm người Chăm, Êđê, Jarai, Raglai, Churu (Cru), Mạ, Stiêng, Kơtu... trong đó người Chăm là chủ thể sinh sống ở đồng bằng và dọc ven biển miền Trung Việt Nam từ Quảng Bình đến Đồng Nai (Biên Hòa), còn các tộc người khác sinh sống ở dọc Trường Sơn và Tây Nguyên của miền Trung Việt Nam[4]. Các dân tộc Champa là những tộc người từ lâu đời cùng sinh sống trên lãnh thổ Champa, có mối quan hệ gắn bó mật thiết với nhau về văn hóa, lịch sử và chính trị. Lịch sử Champa đã chứng minh rằng, các thành phần của sắc dân Champa là bình đẳng với nhau về nghĩa vụ và quyền lợi. Vua Champa, Po Rome (1627–1651) có nguồn gốc từ tộc người Cru (Churu)[5]. Ngay cả khu vực sinh sống của người Êđê, Jarai cũng có đền tháp Champa như tháp Yang

---

[1] G. Maspero, *Le Royaume de Champa*, Paris: Van Oest, 1928, tr. 1–26; Po Dharma, *Le Panduranga (Campa)*, Vol. I, Paris: EFEO, 1987, tr. 1–15.

[2] G. Maspero, *Le Royaume de Champa*, Sđd, tr. 2.

[3] G. Maspero, *Le Royaume De Champa*, Sđd, tr. 84.

[4] B. Gay, "New Perspectives on the Ethnic Composition of Champa", Paper presented at the seminar on the Champa of Copenhagen University, Denmark, 1987, pp. 43–44.

[5] B. Gay, Vue nouvelle sur la composition ethnique du Campa", in P–B. Lafont (ed), *Actes du Seminaire sur le Campa organisé à l'Université de Copenhague le 23 mai 1987*, Paris: Travaux du Centre d'Histoire et Civilisations de la Peninsule Indochinoise, 1988, tr. 49–58.

Praong ở Đắc Lắc, Yang Mun ở Palei Ku[1]. Đến nay người Raglai vẫn còn tham gia lễ hội và thờ cúng đền tháp Champa mà lễ hội Katé ở Pandugranga (Ninh – Bình Thuận) là một bằng chứng[2].

Vậy khi nói đến "Người Chăm", tiếng Chăm là *urang Cam,* tiếng Anh là Cham people hay the Chams thì chỉ nói đến một tộc người của vương quốc Champa. Còn nói đến "Người Champa hay Dân tộc Champa", tiếng Chăm là *urang Campa*, tiếng Anh là Champa people là muốn chỉ đến các tộc người như Chăm, Êđê, Jarai, Raglai, Churu, Mạ, Stiêng, Kơho, Kơtu, v.v... cùng sinh sống trong một quốc gia Champa, chứ không riêng gì về dân tộc Chăm. Còn khi nói đến Champa thì người ta muốn chỉ đến tên quốc gia (nation) hoặc vương quốc (kingdom) – Vương quốc Champa (Kingdom of Champa = tiếng Chăm là *Nagara Campa*) [3]. Vậy, viết "Vương quốc Chăm" như tác giả viết ở trên là sai.

Qua những tư liệu dẫn chứng nêu trên, chúng ta thấy cách dùng từ Chăm và Champa của tác giả là có vấn đề. Vì vậy, tên sách Người Chăm phải dịch sang tiếng Anh là Cham People hoặc The Chams, chứ không phải là Champa People như tác giả dịch. Vì Người Chăm (Cham People hoặc The Chams) và Người Champa hay Dân tộc Champa (Champa People) như chứng minh trên là hai danh từ, hai khái niệm khác nhau về mặt ngữ nghĩa và nội dung.

Chưa phân biệt được Chăm Bani (Chăm Hồi giáo cũ) và Chăm Islam (Chăm Hồi giáo mới)

Nội dung của cuốn sách này, các tác giả trình bày về người Chăm Hồi giáo nhưng chưa phân biệt được người Chăm Bani/Chăm Awal và Chăm Islam và tác giả còn lẫn lộn giữa nghi lễ của hai nhóm tôn

---

[1] J. Boisselier, "The Art of Champa", in *Cham Art*, Bangkok: River Books Ltd publisher, 2001, tr. 61.

[2] Sakaya, *Lễ hội của người Chăm*, Sđd, tr. 149.

[3] G. Maspero, *Le Royaume de Champa*, Sđd, tr. 2.

giáo này. Bằng chứng, về hình thức khi trình bày hai nhóm tôn giáo này, mặc dù các tác giả phân chương rất cụ thể như sau: Chương III: Người Chăm Hồi – Islam (tr. 222–294); Chương IV: Người Chăm Hồi Bàni (tr. 295–380). Tuy nhiên, trong nội dung Chương III, khi trình bày các lễ nghi người Chăm Hồi Islam, tác giả nhầm với lễ nghi của nhóm Chăm Hồi Bàni. Chẳng hạn, "Lễ cắt tóc đặt tên của trẻ em Chăm Ninh Thuận" (tr. 271–283). Ở lễ này, các tác giả mô tả "Lễ cúng phụ tổ đỡ đẻ (Muk bôi mưk grang) [< *muk mbuai muk grang*] [1] có bàn tổ (kău Sanai) [< *rép sanai*] và lễ vật như sau:

1. Một cái mâm cao (salao glong) [< *salao glaong*]
2. Một cây nến (sap) (tapăng dieu) [< *tapang dieng*] dài 0,2m
3. Một chiếc nhẫn hột vàng hay đồng [< *karah mata*]
4. Một cái chăn mặc màu trắng có tua (akhăn gru) [< *khan gru*]
5. Một tô gạo (Jaluk krah) [< *jaluk brah*]
6. Một cái dao nhọn (cadhăng halăk) [< *dhaong halak*]
7. Một củ gừng – một cây sóng là (qrưng riys) [< ?] (tr. 271)

Lễ vật:

- Một xị rượu (Klax alac) [< *alak*]
- Ba quả trứng (nole mưnưk) [< *klau baoh manuk*]
- Trầu, cau, vôi, bánh, bình, trà ... (tr. 271)

Căn cứ vào cách sắp đặt bàn tổ (*sanai*) và lễ vật (*kaya*) trên chúng tôi kết luận rằng đây là lễ nghi của Chăm Bàni hay Chăm Awal (Hồi giáo cũ), chứ không phải là lễ của Chăm Islam (Hồi giáo mới). Vì rằng, Chăm Hồi giáo Bàni khi tiếp thu Hồi giáo họ vẫn còn lưu giữ một ít tín ngưỡng dân gian (thờ cúng tổ tiên, đa thần, dùng rượu trong lễ cúng...), còn Chăm Islam (Chăm Hồi giáo mới), khi tiếp nhận Hồi giáo, họ từ bỏ tín ngưỡng dân gian, không thờ cúng đa thần, chỉ thờ duy nhất thánh Alla và giáo chủ Mohamet, đặc biệt

---

[1] Những chữ nằm trong ngoặc này "[< ...]" là chữ chúng tôi sửa lại cho đúng.

không uống hoặc dùng rượu trong lễ nghi như người Chăm Hồi giáo Bàni trong lễ mà các tác giả đã mô tả ở trên[1].

Những vấn đề khác

Tác giả viết:

> *"Yang Tikuh (Chuột Thiêng) dân gian còn gọi là Dạ Tràng, kế vua Harivarman I (...) Minh văn này rất quan trọng (...), phải chăng đây chính là cụm di tích Po Dam"* (tr. 43).

Bia Yang Tikuh được nhiều tư liệu người Pháp đề cập đến, tọa lạc gần làng Đá Trắng (tiếng Pháp thường viết chữ không dấu là Da Trang) nay thuộc xã Phước Thái, huyện Ninh Phước, tỉnh Ninh Thuận, chứ không phải là Dạ Tràng như tác giả tự suy đoán mà viết. Bia này nói về vua Harivarman I (khoảng 801–817) xây dựng đền thờ thần Sri Bhadradhipatisvara[2]. Dân gian Chăm thường gọi bia này là Yang Tikuh (Thần Chuột = *yang*: thần, *tikuh*: chuột). Tôn chuột thành thần (*yang*) để cầu xin chuột đừng phá hoại mùa màng là lẽ thường tình của người Chăm – một cư dân nông nghiệp cổ. Di tích này còn gắn với "Lễ cúng trâu trắng của người Chăm 7 năm một lần" *(ngap kabaw cek yang pataw)*. Trong dịp cúng này, người Chăm thường đến bia Yang Tikuh để cầu xin thần linh và thần chuột đừng phá hoại mùa màng[3]. Di tích này không liên hệ gì đến cụm di tích Po Dam như tác giả đoán định. Vì di tích Po Dam hiện nay thuộc địa phận thôn Lạc Trị (*Palei Kraong*), Long Hương, huyện Bắc Bình, tỉnh Bình Thuận còn di tích bia Yang Tikuh thuộc địa phận Ninh Thuận, cách xa nhau gần 80 km.

---

[1] Xem các lễ nghi của người Chăm Bàni và Chăm Islam trong sách Bá Trung Phụ, *Gia đình và Hôn nhân của người Chăm ở Việt Nam*, Nxb VHDT, Hà Nội, 2001.

[2] Xem bia kí "Yang Tikuh" trong cuốn Karl–Heinz Golzio (edit), *Inscription of Champa*, Shaker Verlag Aachen 2004, tr. 38–44.

[3] Xem Sakaya, *Lễ hội của người Chăm*, Sđd, tr. 59–63.

Hai tác giả viết:

> *"Như vậy, cũng có thể ở thế kỷ XIII–XIV, hoặc trước đó một chút, ở Chăm đã có một cộng đồng thương nhân Ả Rập Hồi giáo đến làm ăn sinh sống nhưng cho đến nay, vẫn chưa tìm thấy dấu vết gì để lại"* (tr. 299).

Về phần này, chúng tôi xin cung cấp tư liệu sau đây để các tác giả tham khảo thêm như sau:

Vào năm 1922 P. Ravaisse phát hiện hai bia kí Ả Rập trên bờ biển Champa. Từ đó người mới xác định sự có mặt của người Hồi giáo Ả Rập ở Champa vào thế kỷ XI. Bia đầu tiên khắc ngày 21/11/1039, trên một ngôi mộ của ông Abukamil "người canh đường" chữ ghi là: Ture Fatimid kufic? [1]

Thực ra, từ thế kỷ XIII, nhất là từ sau thế kỷ XV Hồi giáo Ả Rập không còn ảnh hưởng gì đến Champa mà thay vào đó là người Chăm ảnh hưởng Hồi giáo từ Mã Lai. Bằng chứng rõ nhất cho mối quan hệ này là thế kỷ XIII vua Champa, Chế Mân (Jaya Simhavarman III) cưới một công chúa Jawa là Bia Tasi [2]; vua Po Rome cũng có vợ ở Kelantan (Mã Lai) và hiện nay dòng dõi của vua Po Rome vẫn còn tồn tại và nối ngôi vua tại tiểu bang Kelantan mà tư liệu Mã Lai đã công bố [3]. Đặc biệt, sau thế kỷ XV, văn bản Chăm ghi lại nhiều nhân vật của Mã Lai sang Champa như Putra

---

[1] P., Ravaisse, "Deux inscriptions coufiques du Campa", in *Journal Asiatique* XX, 1922, tr. 247–289; P.Y. Manguin, "L'introduction de l'Islam au Campa", *BEFEO*, Vol. LXVI, 1979, tr. 1

[2] G. Maspero, *Le Royaume de Champa*, tr. 99, 103 and 104; R.C., Majumdar, *Champa, History and Culture of Indian Colonial Kingdom in the Far East 2nd – 16th Century A.D*, (Book III – Champa Inscription), tr. 44; and D. G. E., Hall, *History of South–East Asian*, tr. 203

[3] Abdullah bin Mohamed (Nakula), *Keturunan, Raja–Raja Kelantan dan Peristiwa– Peristiwa Bersejarah*, Kelantan: Perbadanan Muzium Negeri Kelantan, 1981 and Abdul Rahman Al Ahmadi, *Sejarah Masjid Kampong Laut*, tr. 168

Jawa, Laksama, Po Nai, Nai Mai Mang Makah để truyền đạo và văn hóa[1], đồng thời lúc bấy giờ những vua chúa, tướng lĩnh của Champa như Po Klaong Garai, Po Haniim Par, Po Rome, Po Rayak... cũng sang Makah (Mã Lai) để học đạo[2]. Như vậy kể từ thế kỷ XIII, đặc biệt sau thế kỷ XV Champa có quan hệ khăng khít với với Mã Lai nói riêng và cả thế giới Mã Lai – Đa Đảo nói chung hơn là quan hệ với thế giới Ả Rập.

Hai tác giả viết:

> *"Nếu người Chăm Bàni qua đời, tiến hành theo nghi thức địa táng và tuy có nhiều nghi lễ rườm rà nhưng chỉ được phép diễn ra trong một ngày. Ngược lại, người Chăm Bàlamôn khi chết thì hỏa táng và nếu xem không được ngày tốt, các nghi lễ của họ có thể kéo dài cả tháng. Trong những ngày đó, họ thường mổ trâu, giết bò làm thịt và tổ chức ăn uống xì xụp quanh thi hài người chết. Người Chăm Bàni thường coi tập tục đó là dã man, lạc hậu, mất vệ sinh"* (tr. 478).

Sự thật, đám tang Chăm Ahier (Chăm mà tác giả gọi là Chăm Bàlamôn) thì không có đám nào có tục "mổ trâu, giết bò làm thịt và tổ chức ăn uống xì xụp quanh thi hài người chết" như tác giả đã viết. Vì người Chăm Ahier kiêng bò, vì bò là vật linh, khi tín

---

[1] Sakaya, *Lễ hội của người Chăm*, Sđd, tr. .333–340 A. Karim, "Nai Tang Riya Bai Tapah (Po Nai)", *Vijaya*, California: Champa Culture Preservation Association, U.S.A, 2005, tr. 173–189; Xem Po Dharma, G. Moussay, and Abdul Karim, *Nai Mai Mang Makah*, Kuala Lumpur: EFEO, No 3, 2000; Văn bản Chăm (CAM. 224), *Damnay Po Nai, Po Haniim Par* (Truyền thuyết lịch sử về Po Haniim Par).

[2] Văn bản Chăm (VMST.14), *Danak Padang nam mak dom Po Yang Cham* (Tiểu sử các vị thần Po Klaong Garai, Po Rome, Po Rayak, Po Tang Ahaok), tr. 22–26; VMST. 13, *Ariya Po Klaong Garai* (Truyện thơ về Po Klaong Garai), tr. 2–14; xem Po Haniim Par trong Po Dharma, *Chroniques du Panduranga*, Introduction, textes traductions annotées, Diplome de l'Ecole Pratique des Haures Etudes, IVe section, Paris, 1978, tr. 52; CAM 248d, *Damnay Po Tang Ahaok, Po Rome* (Tiểu sử của Po Tang Ahaok và Po Rome).

đồ Ahier chết thì chính con Bò (Limaow Kapil) chở linh hồn người chết lên thiên đường. Muốn hiểu rõ việc này, xin đọc sách Phan Quốc Anh, *Nghi lễ vòng đời người của người Chăm Ahiêr ở Ninh Thuận* và Bá Trung Phụ, *Gia đình và Hôn nhân của người Chăm ở Việt Nam* sẽ rõ [1]. Đây là cách nhìn phiến diện, thậm chí bịa đặt của người ngoài cuộc tự cho mình là văn minh nhằm chê bai dân tộc khác là lạc hậu, mất vệ sinh. Nói người Chăm Ahier ăn thịt bò trong đám tang là xúc phạm nghiêm trọng đến tôn giáo của họ.

Tài liệu tham thảo

Qua nội dung trình bày và tài liệu tham khảo của cuốn sách này cho thấy, hai tác giả chưa nghiên cứu nhiều tư liệu về người Chăm đã công bố mà chỉ tập trung nghiên cứu tư liệu điền dã và báo cáo từ các địa phương. Bằng chứng, theo thống kê của P–B. Lafont năm 1989 và Nguyễn Hữu Thông năm 2003, từ đầu thế kỷ XIX đến nay đã có hơn 1.055 công trình nghiên cứu về Champa[2], trong đó đã có gần 80 công trình (sách báo) về tín ngưỡng, tôn giáo Chăm. Tuy nhiên, trong tư liệu tham khảo của tác giả đề ra chỉ có 71 thư mục nhưng trong đó chỉ 4 cuốn sách, 27 tạp chí khoa học, 3 luận án cử nhân, 1 luận án thạc sĩ, 1 bài giảng và 4 báo ngày, còn lại là 31 bản báo cáo của các địa phương ban ngành về công tác đồng bào Chăm. Với số lượng tư liệu tham khảo như vậy, cho nên nội dung trong sách tác giả trình bày về Chăm rất nghèo nàn và ít sức thuyết phục.

---

[1] Phan Quốc Anh, *Nghi Lễ Vòng Đời Người Của Người Chăm Ahiêr ở Ninh Thuận*, Viện Văn hóa Thông tin – Nxb. VHDT, Hà Nội, 2006, tr. 191–252; Bá Trung Phụ, *Gia đình và Hôn nhân của người Chăm ở Việt Nam*, Nxb. VHDT, Hà Nội, 2006, tr. 113–131.

[2] P–B, Lafont et Po Dharma, *Bibliographie Campaet Cam, en collaboration avec, L'Harmattan*, Paris, 1989; Nguyễn Hữu Thông, *Tổng Thư Mục Champa*, Nxb Thuận Hóa, 2003.

♦

Sách *Người Chăm – Những nghiên cứu bước đầu* của Nguyễn Mạnh Cường và Nguyễn Minh Ngọc có đóng góp vào phong trào nghiên cứu Chăm hiện nay. Tuy nhiên, sách ngoài việc viết sai tiếng Chăm, còn hiểu sai một số vấn đề cơ bản về văn hóa – tôn giáo Chăm, từ đầu đề (tên) sách đến danh từ Chăm, Champa. Trong sách tác giả cũng chưa phân biệt được rạch ròi đối tượng chính mà tác giả đang nghiên cứu như Chăm Hồi – Bàni (Chăm Awal) và Chăm Hồi – Islam (Chăm Hồi giáo mới). Vì vậy, những nhận xét của các tác giả đưa ra về vấn đề văn hóa, tôn giáo Chăm chưa đủ sức thuyết phục độc giả. Những lỗi sai hết sức cơ bản mà chúng tôi đã trình bày trên tất nhiên ảnh hưởng một phần nào đến chất lượng của cuốn sách này.

NGHI LỄ VÒNG ĐỜI NGƯỜI CỦA NGƯỜI CHĂM AHIÊR Ở NINH THUẬN
CỦA PHAN QUỐC ANH

Sách *Nghi lễ vòng đời người của Người Chăm Ahiêr ở Ninh Thuận* của Phan Quốc Anh do Viện Văn hóa Thông tin – Nhà xuất bản Văn hóa Dân tộc, Hà Nội ấn hành năm 2006, có 460 trang. Ngoài lời giới thiệu, lời nói đầu, kết luận, tài liệu tham khảo, phụ lục và 27 hình màu minh họa, sách gồm có 4 chương chính như sau:

Chương I: Nhìn lại tình hình nghiên cứu (tr. 16–41); Chương II: Người Chăm Ahiêr ở Ninh Thuận (tr. 42–64); Chương III: Những nghi lễ vòng đời người (tr. 125–283); Chương IV: Bảo tồn và phát huy giá trị văn hóa Chăm qua nghi lễ vòng đời người (tr. 284–403).

Ưu điểm của cuốn sách này là bằng phương pháp điền dã trực tiếp tại địa bàn người Chăm ở Ninh Thuận, tác giả mô tả khá kỹ về nghi lễ vòng đời người của người Chăm Ahier ở Ninh Thuận như nghi lễ sinh đẻ, nghi lễ trưởng thành, hôn nhân, tang ma và lễ nhập *kut*. Đây là một phần quan trọng trong nghi lễ và tập tục của người Chăm có liên quan đến tín ngưỡng, tôn giáo Chăm mà tác giả đã trình bày tương đối thành công. Cuốn sách còn mạnh dạn phê phán những quan điểm sai lầm của các tác giả nghiên cứu Chăm trước đó. Ví dụ tác giả chỉ ra sự sai lầm của các nhà nghiên cứu thường gọi điệu múa Raja Praong Chăm là "Điệu múa Chàm Rông" (tr. 121).

Tác giả còn đề nghị một số nhà nghiên cứu "không nên kết luận văn hóa Chăm là cái bóng của văn hóa Ấn Độ" (tr. 118). Tác giả còn phê phán, mạnh dạn thay đổi cách gọi các nhóm Chăm mà các nhà nghiên cứu thường gọi bấy lâu nay như Chăm Bàlamôn và Chăm Hồi giáo bằng những thuật ngữ gốc mà người Chăm tự gọi chính họ như Chăm Ahier và Chăm Awal/ Bani (tr. 11), v.v... Đây là những điểm mới nổi bật đáng trân trọng dễ dàng nhận thấy trong công trình nghiên cứu này.

Tuy nhiên, cuốn sách này còn có nhiều lỗi tiếng Chăm và những vấn đề khác cần phải tiếp tục thảo luận như cách dùng thuật ngữ; phương pháp nghiên cứu; vấn đề tiếp cận, khai thác tư liệu; cách lý giải vấn đề cũng như cách giải mã những biểu tượng văn hóa liên quan đến nghi lễ vòng đời người Chăm Ahier ở Ninh Thuận.

♦

Lỗi tiếng Chăm

Trong sách tác giả có sử dụng ngôn ngữ Chăm để viết một số danh từ, thuật ngữ trong nghi lễ vòng đời người của người Chăm. Tác giả cho biết, chữ Chăm trong phần này do "nhà thơ, nhà nghiên cứu văn hóa Inrasara, người đã hiệu đính phần kí tự Chăm cho công trình này" (tr. 14). Thế nhưng đa phần tiếng Chăm trong sách này đều viết sai. Chẳng hạn những từ sau:

- *Cabur* (lễ cúng nữ thần vào tháng 9 lịch Chăm) nhưng tác giả viết *Chaburl* (tr. 35) nhưng cũng viết *Chabul* (tr. 253)
- *Po Adhia* (cả sư Chăm Ahier) nhưng viết *Po Xà* (tr. 62), nhưng cũng viết *Po hia* (tr. 63)
- *Praok* hay *prauk* (tổ tiên) nhưng viết *prauh* (tr. 71, 105, 161)
- *Rija Dayep* (lễ Rija ban đêm) nhưng viết *Rija Jaud* (tr. 73) và cũng viết *Rija Jauh*: lễ múa ban đêm (tr. 120, 121)

- *Gru tiap bhut* (thầy đuổi tà ma) nhưng viết *Gru tiap phut* (tr. 83).
- *Omkar* (biểu tượng Omkar) nhưng viết là *Omkar* (tr. 77) và cũng viết *Omcar* (tr. 79).
- *Takai gai* (võ thuật, bùa chú) nhưng tác giả cho rằng *takai gai* là đẳng cấp quý tộc (tr. 93).

(Xem thêm những lỗi sai ở phần phụ lục ở dưới bài này)

Thuật ngữ

Sách *Những nghi lễ vòng đời người của người Chăm Ahiêr ở Ninh Thuận* đã sử dụng nhiều thuật ngữ gốc Chăm như Chăm Ahier để chỉ Chăm ảnh hưởng Bàlamôn và Chăm Awal để chỉ Chăm ảnh hưởng Hồi giáo. Tuy nhiên, tác giả chưa định nghĩa được rõ ràng Chăm Ahier là gì? Chăm Awal là gì? mà chỉ trình bày dàn trải mang tính cách kể lể hơn là xây dựng một định nghĩa khoa học, vì vậy làm cho người đọc khó hiểu. Một số thuật ngữ khác về hình thái gia đình, hôn nhân, tang lễ được tác giả sử dụng thuật ngữ gốc bằng tiếng Chăm nhưng tiếc rằng do tác giả viết tiếng Chăm sai và một phần hiểu sai một số thuật ngữ Chăm nên làm cho người đọc khó hiểu. Ví dụ:

- *ew (ngap) yang muk mbuai* (lễ cúng bà mụ) nhưng *viết mulieng muk bbwai* (tr. 152)
- *Pak angan* (đặt tên) nhưng viết *paya angan* (nghi lễ đặt tên) (tr. 159)
- *Ndam mbang manyum, ndam likhah* hoặc *mbang pa–ndik* (lễ cưới xin) nhưng viết *King likei king kamei* hay *Bhơng padih* (tr. 165)
- *Raok anak mataw* (lễ đón chú rể) nhưng viết *Bah rauk mutow* (tr. 180)...

Bên cạnh những lỗi sai trên tác giả còn hiểu sai thuật ngữ gốc

Chăm. Chẳng hạn tác giả cho rằng Chăm Jat là Chăm ảnh hưởng Bàlamôn (tr. 398). Thực ra Chăm Jat không phải là Chăm ảnh hưởng Bàlamôn như tác giả viết. Vì từ *Jat* có gốc từ Sanskrit *Jati/jata* có nghĩa là "nature, real, pure" (tự nhiên, trong sạch, tinh khiết) [1]. Vậy Chăm *Jat* có nghĩa là Chăm gốc, "Chăm thuần, không lai giống hay theo tôn giáo mới du nhập"[2], chứ Chăm Jat không phải là Chăm Bàlamôn.

Không riêng gì tác giả, thuật ngữ trên có một số tác giả khác nghiên cứu Chăm trước đó đã ngộ nhận. Chẳng hạn như trong từ điển *Cam – Française* của E. Aymonier – A. Cabaton: Từ *Jat* bên cạnh nghĩa là Chăm gốc, Chăm truyền thống, còn có nghĩa là Chăm Bàlamôn giáo ("*cam jat* Cam de race, Cam brahmaniste") [3]. Sau này một số học giả cũng viết theo E. Aymonier – A. Cabaton, Cham Jat là Chăm Bàlamôn nhưng ở đây lưu ý rằng, người Chăm thường tự gọi Chăm Ahier, Chăm Akaphir hoặc Chăm Matai Cuh để chỉ Chăm ảnh hưởng Bàlamôn giáo, chứ không phải Chăm Jat là Chăm Bàlamôn như các tác giả viết. Có một điều lưu ý, giữa Chăm Ahier và Chăm Awal/Bani ai cũng giành và tự nhận mình là Chăm gốc, Chăm chính thống (Cam Jat) nhằm đề cao tính dân tộc, tính thuần chủng cũng như địa vị của mình trong xã hội. Thực chất cả hai bộ phận Chăm Ahier và Cham Awal ai cũng bị ảnh hưởng ngoại lai (ảnh hưởng Bàlamôn và Hồi giáo), chứ không có ai là Chăm gốc (Cam Jat) cả. Ngày nay, chỉ riêng một nhóm Chăm ở làng Bal Riya (Bình Nghĩa) và làng Aia Li–U (Phước Lập) là nhóm Chăm Jat – Chăm không bị ảnh hưởng tôn giáo nào.

---

[1] J. Gonda, *Sanskrit in Indonesia*, International Academy of India Culture, New Delhi, 1973, tr. 97, *English – Malay Dictionary*, Sđd, 506.

[2] Bùi Khánh Thế, *Từ điển Chăm – Việt*, Sđd, tr. 196.

[3] E. Aymonier – A. Cabaton, *Dictionnaire Cam – Français*, Sđd, 1906, tr. 143.

Phần lịch sử nghiên cứu vấn đề

Vấn đề nghiên cứu về nghi lễ vòng đời người trong đó có lễ cưới, tang ma của người Chăm Ahier là lĩnh vực được các nhà nghiên cứu và trí thức Chăm quan tâm. Vì vậy, đề tài này không có gì mới lạ mà trước đó đã có những nhà nghiên cứu từng viết và công bố. Tuy nhiên, trong phần lịch sử nghiên cứu vấn đề tác giả chưa nêu đầy đủ những công trình của các tác giả trước đã công bố mà chỉ điểm qua một số công trình của các tác giả như G. Maspero, E. Aymonier, A. Cabaton, Nguyễn Khắc Ngữ, Bá Trung Phụ, Sử Văn Ngọc, Phan Xuân Biên... Trong khi đó bài "Đám Ma Chàm" của Thiên Sanh Cảnh và "Hôn Nhơn người Chàm" của Nại Thành Viết đã được đăng nhiều số trong Nội San Panrang [1] nhưng tác giả không đề cập đến. Đây là những công trình quan trọng chứa đựng nhiều tư liệu Chăm quí giá có liên quan đến đề tài của tác giả đã được hai trí thức Chăm mô tả khá kĩ lưỡng mà bất cứ nhà nghiên cứu nào khi nghiên cứu đề tài này không thể bỏ qua. Tuy nhiên, khi nghiên cứu nghi lễ vòng đời người của người Chăm Ahier tác giả không đọc công trình nghiên cứu nêu trên hoặc có đọc nhưng làm lơ không ghi vào thư mục kham khảo hoặc trích dẫn.

Phương pháp nghiên cứu

Trong chương I: Nhìn lại tình hình nghiên cứu về văn hóa Chăm, tác giả liệt kê nhiều phương pháp nghiên cứu của các tác giả đi trước nghiên cứu văn hóa Chăm ở nhiều góc độ khác nhau như lịch sử, nghệ thuật, dân tộc học. Tuy nhiên, tác giả lại không nói rõ

---

[1] Thiên Sanh Cảnh, "Đám Ma Chàm", *Nội San Panrang*, Số 2, tháng 11/1972, tr. 11–19; Số 3 tháng 1/1973, tr. 9–14; Số 4, tháng 4/1973, tr. 15–19; Nại Thành Viết, "Hôn Nhơn người Chàm", *Nội san Panrang*, Số 5, tháng 6/1973, tr. 15–21; Số 7, tháng 12/1973, tr. 19–23.

là đã chọn phương pháp nào để nghiên cứu đề tài của mình. Đến chương IV (chương cuối cùng) của cuốn sách tác giả mới viết rằng: "với đề tài nghi lễ vòng đời người, chúng tôi nhấn mạnh vào lĩnh vực tín ngưỡng tôn giáo" (tr. 286). Tuy nhiên, đọc toàn bộ nội dung cuốn sách, tác giả chưa làm nổi bật được vấn đề tín ngưỡng, tôn giáo như tác giả đã trình bày mà cuốn sách của tác giả chủ yếu là tư liệu điền dã dân tộc học, mô tả, phỏng vấn những *Nghi lễ vòng đời người của người Chăm Ahiêr* tại địa bàn người Chăm ở Ninh Thuận là chính. Dựa vào tư liệu mô tả nghi lễ và phỏng vấn một vài nghệ nhân, chức sắc và trí thức Chăm, tác giả đi lý giải, bóc tách từng lớp văn hóa của người Chăm Ahier tại Ninh Thuận. Vì nghiêng về phương pháp phỏng vấn, điều tra nên tác giả bỏ đi nguồn tư liệu quan trọng về nghi lễ vòng đời người mà hiện nay người Chăm còn chép lại trên văn bản. Sau đây là một đoạn trích từ văn bản Chăm lí giải về đám tang Chăm Ahier như sau:

> *"Ni (mayah) urang tangi lac po paseh (basaih) pak tangin thrah gan [<aia gal] buh brah ka mang di ataw ngap hagaik, drei lang wek lac ngap muk mbuai muk grang min (...), kajang nan sadah toh ka manuis matian min, manuis matai nan ka sadah tok ka anak liman min, salapan abaoh batau gin nan ka sadah tok ka salipan balan min, harei ba nao cuk, pakuan nao matâh jalan ka padar akaok manuis matai nan ka sadah tok ka anak laman payieng akaok manâk min, harei cuh nan sadah tok ka anak liman tabaik min..."* [1].

---

[1] Văn bản Chăm (VMST.11), *Danak lang vah ka ndam cuh* (Những bài giải thích về đám tang Chăm). Văn bản Chăm nguyên gốc bằng chữ Chăm truyền thống Akhar Thrah, chúng tôi tạm phiên chữ Latin để dễ đọc. Xem thêm Thiên Sanh Cảnh, "Đám Ma Chàm", *Nội San Panrang*, Số 2 /1972, tr. 11–17; Số 3 /1973, tr. 9–14; và Số 4 /1973, tr. 15–19; Sử Văn Ngọc, "Đám tang Chăm Bàlamôn", trong *Những Vấn đề Dân tộc học ở Miền Nam Việt Nam*, tập II (bản in Ronéo), Viện Khoa học Xã hội tại t/p Hồ Chí Minh, 1978, tr. 171–185.

Tạm dịch:

Nếu ai hỏi thầy Basaih vỗ tay rắc nước thánh, bỏ gạo nổ cho thi hài có nghĩa là gì? Mình giải thích rằng đó là tượng trưng cho bà mụ (bà đỡ đẻ) (...). Rạp lễ tang tượng trưng cho cái gì? Mình trả lời tượng trưng cho người mang thai/ Thi hài người chết nằm trong nhà lễ là tượng trưng cho thai nhi trong bụng mẹ/ Chín hòn đá kê làm ông táo nấu thức ăn cúng lễ bên ngoài nhà táng là tượng trưng cho người mang thai chín tháng/ Ngày khiêng thi hài đi làm lễ thiêu, khi đi nửa đường người Chăm cho xoay đầu giàn khiêng, xoay đầu người chết để đổi hướng là tượng trưng cho thai nhi xoay đầu trong bụng mẹ sắp được sinh ra/ Khi thi hài đặt lên giàn thiêu, lửa bốc cháy, thiêu thi hài là tượng trưng cho đứa trẻ bắt đầu sinh ra ở kiếp khác...

Qua đoạn trích minh họa trên, chúng ta thấy văn bản Chăm là nguồn tư liệu khoa học quý giá, viết rất rõ ràng và có hệ thống về một số vấn đề về nghi lễ vòng đời người của người Chăm. Nguồn văn bản này đang được lưu giữ ở các làng Chăm và một vài thư viện, đặc biệt là các thầy Basaih – những vị tu sĩ thực hiện đám tang Chăm cũng đang lưu giữ văn bản này. Khi nghiên cứu về nghi lễ vòng đời người của người Chăm, tác giả không tiếp cận nguồn tư liệu này mà luôn đi dựa vào những lời phỏng vấn mang tính chủ quan để lý giải những vấn đề về nghi lễ vòng đời người của người Chăm.

Từ vấn đề nêu trên, chúng tôi cũng muốn nhấn mạnh rằng, trong những năm gần đây một số nhà dân tộc học, văn hóa Việt Nam, khi nghiên cứu người Chăm chỉ dựa vào phương pháp điền dã, phỏng vấn là chính. Phương pháp này là cần thiết và quan trọng của ngành Dân tộc học nhưng chỉ nên áp dụng để nghiên cứu các tộc người sơ khai, các dân tộc thời tiền sử chưa có chữ viết... Còn đối với người Chăm, bên cạnh văn hóa dân gian truyền miệng (văn hóa sống) thì văn hóa của họ còn tồn tại trên bia kí, văn bản (sách cổ)

là chính. Vì người Chăm đã dùng chữ viết rất sớm, từ thế kỷ II–III sau công nguyên, họ dùng chữ Phạn (bia Võ Cạnh – Khánh Hòa) [1], thế kỷ IV dùng chữ Phạn – Chăm (bia Đồng Yên Châu – Trà Kiệu) [2] và thế kỷ XVII dùng chữ *Akhar Thrah* (bia Po Rome) [3] cho đến ngày nay để ghi chép lại nền văn hóa của họ trong suốt đường dài lịch sử. Hiện nay, ngoài bia kí ở đền tháp, trong dân gian Chăm còn lưu giữ nhiều văn bản chữ Chăm ghi chép về nhiều chủ đề khác nhau của nền văn minh Champa, trong đó có đề cập đến vấn đề nghi lễ vòng đời người của người Chăm Ahier. Vì vậy khi nghiên cứu văn hóa Chăm, cụ thể là công trình nghiên cứu về những nghi lễ vòng đời người của người Chăm Ahier Ninh Thuận, tác giả nên có phương pháp nghiên cứu mới, bên cạnh điền dã, phỏng vấn thì nên tìm văn bản Chăm để đọc. Vì tư liệu điền dã, phỏng vấn, ghi chép những lời kể trong dân gian Chăm thường "tam sao thất bản" và sai lệch do ý muốn và sự hiểu biết chủ quan của người kể.

Thiếu phần chính xác trong công tác khoa học

Khi nghiên cứu một đề tài, vấn đề đọc, tiếp cận tư liệu, trích dẫn nguồn tư liệu là vấn đề quan trọng hàng đầu quyết định chất lượng của một công trình khoa học. Để làm được điều này đòi hỏi tác giả phải có nhiều thời gian và kiên nhẫn để đọc tất cả các tư liệu liên

---

[1] *Ancient Indian Colonies in the Far East, (Vol. I, Champa)*, tr. 1–3 và G. Coedes "The date of the Sanskrit inscription of Võ Canh", HIQ 16, 1940, tr. 484–488; Karl-Heinz Golzio (ed.), "Bia Võ Cạnh", trong *Inscription of Campa*, Sahker Verlag Aachen press, printed in Germany, 2004, tr. 1.

[2] Xem G. Coedes, "La plus ancienne inscription en langue chame", trong *Eastern and Indian Studies in Honour of F.W.Thomas. New Indian Antiquary Extra Series I* (1939), tr. 46–49; Abdul Rahman Al-Ahmadi, "Campa dengan alam Melayu", trong *Alam Melayu: Sejarah dan Kebudayaan Campa*, Kementerian Kebudayaan dan Pelancongan &, EFEO, Kuala Lumpur, 1988, tr. 73.

[3] Xem bia Po Romé, E.M, Durand, "Le Temple De Po Romé À Phan Rang", in *BEFEO* III (1903), tr. 601–603.

quan đến công trình nghiên cứu của mình trước khi nêu ra nội dung của nó. Thế nhưng, tác giả không chú tâm đến vấn đề này cho lắm. Khi nêu ra một vấn đề tác giả không dẫn ra được nguồn tư liệu nào mặc dù đề tài đó đã được các tác giả trước đó nghiên cứu và công bố. Chẳng hạn các trường hợp sau:

Tác giả viết nhiều về kiến trúc tháp Chăm và Ấn Độ (tr. 115–118) nhưng không có một tư liệu nào để dẫn chứng, chứng minh mặc dù tư liệu về lĩnh vực này đã nhiều tác giả viết và công bố như H. Parmentier, L. Finot, P. Stern, J. Boisselier, R.C, Majumdar, J.C, Sharma, Cao Xuân Phổ, Trần Kỳ Phương, Ngô Văn Doanh, Lưu Trần Tiêu[1], v.v...

Cũng vậy tác giả trình bày về lịch Chăm liên quan đến nghi lễ vòng đời người (tr. 171–175) nhưng tác giả không đề cập đến nguồn tư liệu mà các tác giả trước đã công bố. Chẳng hạn, "Phương pháp tính lịch Chăm" được tác giả Thiên Sanh Cảnh đăng trong nhiều số ở Nội San Panrang[2].

---

[1] H. Parmentier, "Caractères généraux de l'architecture cham", trong BEFEO, 1901, tr. 245–258; L. Finot, "La religion des Chams d' aprés les monuments", *BEFEO* I, 1901; P. Stern, *L'art du Champa (ancien Annam) et son volution*, Toulouse (Douladoure). Planches, 1942; J. Boisselier, "Art of Champa", in *Cham Art*, Published in Thailand, River Books Ltd, Bangkok, 2001, R.C. Majumdar, *Champa, History and Culture of An Indian Colonial Kingdom in the Far East 2 ND –16 TH Century A.D (Book I, II, III)*, Gian Publishing House 29/6 Sakati Nagar, Delhi–110007, 1963; J.C., Sharma, *Temple of Champa in Vietnam*, Nxb KHXH, Hà Nội, 1992; Cao Xuân Phổ, *Điêu Khắc Chăm*, Nxb KHXH, Hà Nội, 1988; Trần Kỳ Phương, *Bảo Tàng Điêu Khắc Đà Nẵng*, Nxb Ngoại văn, 1987; Ngô Văn Doanh, *Tháp cổ Chămpa – Sự thật và Huyền thoại*, Nxb. VHTT, Hà Nội, 1994, (tái bản năm 1998); Lưu Trần Tiêu – Ngô Văn Doanh, *Giữ gìn những kiệt tác kiến trúc trong nền Văn hóa Chăm*, Nxb VHDT, Hà Nội, 2000 v.v...

[2] Thiên Sanh Cảnh, "Phương pháp tính lịch Chàm (Sakawi)", trong *Nội San Panrang*, Số 3, 1973, tr. 16–19; "Phương pháp tính lịch Chàm. Lịch thuần âm: Sakawi Awar", Số 4, 1973, tr. 5–8; "Phương pháp tính lịch Chàm (Sakawi)", Số 5, 1973, tr. 9–15; Lý Tùng Hiếu và Dổng Lấn, "Bước đầu tìm hiểu các hệ lịch của Người Chăm" trong *Đời sống Văn hóa và Xã hội người Chăm* t/p HCM, Phú Văn Hẳn (Chủ biên), Nxb VHDT, 2005, tr. 152–179.

Tác giả đã viết: "Người Đai Ắc ở Jawa, khi vợ có thai, cả hai vợ chồng kiêng không châm lửa và sợ gần lửa vì sợ con sinh ra có vết nhám" (tr. 333). Vậy nguồn tư liệu này ở đâu? Tác giả nào viết hoặc ai kể? Hay tác giả nghe người khác nói qua loa rồi viết?

Tác giả giới thiệu một tác phẩm văn chương Chăm Sakukay (tr. 119) nhưng không giới thiệu nguồn của tác phẩm này từ đâu? Và thật đáng tiếc rằng trong di sản văn chương của người Chăm không có tác phẩm nào mang tên Sakukay.

Bên cạnh những vấn đề trên, tác giả còn trích dẫn tư liệu không đúng. Chẳng hạn, tác giả trích thơ: "Chúng con lấy nước từ con sông Hằng đội về để tắm thần, thần là thần của cả trời đất". Thơ này có nguồn gốc từ bài hát lễ của thầy Kadhar hát trong lễ hội Katé Chăm được Văn Món (Sakaya) dịch từ văn bản Chăm đã đăng tải trên nhiều nguồn tư liệu như sách *Lễ hội Katê Chăm 2000*, *Lễ hội của người Chăm* và website Ninh Thuận[1], v.v... Thế nhưng tác giả chú thích rằng thơ của Phan Quốc Anh, *Lễ hội Katê của người Chăm Ninh Thuận*, tạp chí Văn hóa Nghệ thuật, số 4/1999 (tr. 121). Cũng cần lưu ý thêm rằng, bài hát lễ của thầy Kadhar trong lễ hội Katé được Văn Món (Sakaya) dịch và đã công bố nhưng đến hôm nay do được nhiều tác giả chép đi chép lại nên bị "tam sao thất bản".

Quan điểm sai lầm và cách lí giải chủ quan

Dựa theo tư liệu phỏng vấn ông Sử Văn Ngọc, tác giả cho rằng người Chăm hiện nay có quan niệm thế giới bên kia có ba cõi ứng với ba tầng thiên – địa – nhân. Cõi thứ nhất là *patichih yang*

---

[1] Văn Món, *Lễ hội Katé Chăm 2000*, Sở Thương Mại và Du lịch Ninh Thuận xuất bản, Phan Rang, năm 2000, tr. 11; Sakaya (Văn Món), *Lễ hội của người Chăm*, Nxb VHDT, Hà Nội, 2004, tr. 138; Có thể xem bài Sắc màu của lễ hội Katé Chăm (tiếng Việt và tiếng Anh) của Sakaya trong Website: www.ninhthuanpt.com.vn/english/NinhThuan/lichsu_vanhoa/lehoi.

Atachah, là cõi thiên đàng ... Cõi thứ hai là cõi *luk lah*, là cõi trần... Cõi thứ ba là cõi *sussah* hoặc *nư rak*, là cõi địa ngục ..." (tr. 141).

Hãy khoan xem xét triết lý trên đúng sai như thế nào mà chỉ mới đọc qua đoạn văn trên, độc giả có thể bắt gặp nhiều lỗi chính tả chữ Chăm. Ví dụ các từ sau:

- *Patichih*: tác giả viết từ gì chúng tôi không hiểu.
- *Yang Atachah*: không có nghĩa. Chắc có lẽ tác giả muốn viết *yang aditiak*: thần mặt trời nhưng tác giả viết sai.
- *Luk lak*: chung chạ, chỉ cõi trần nhưng tác giả viết *luk lah*.
- *Suk sak*: lộn xộn nhưng tác giả viết *sussak*.

Tác giả còn cho rằng:

> *"Người Chăm có câu thành ngữ: tachuh tan tanưh riya, tajuh tơl akarah. Có nghĩa là: "Bảy tầng địa ngục, bảy cõi thiên đàng"* (tr. 141).

Người Chăm không có câu thành ngữ trên. Hơn nữa, thành ngữ trên tác giả còn viết sai và dịch sai nghĩa từ Chăm. Chẳng hạn, các từ sau đây:

- *Tajuh*: bảy nhưng tác giả viết *tachuh*
- *Tal*: tầng, lớp nhưng tác giả viết *tan*
- *Akarah* (Sankrit: *akara*): *Jalan alaok ala*: có nghĩa là: thế giới bên dưới, âm phủ (cõi âm) nhưng tác giả cho rằng cõi thiên đàng[1].

Vì viết sai, hiểu sai từ Chăm nên thành ngữ "*tachuh tan tanưh riya, tajuh tơl akarah*. Có nghĩa là: Bảy tầng địa ngục, bảy cõi thiên đàng" cũng bị tác giả dịch sai. Vì vậy mọi sự phân tích suy luận của tác giả liên quan đến câu thành ngữ cũng như về triết lý liên quan đến vũ trụ, đất đai, địa ngục, thiên đường trong cõi sống và cái chết của nghi lễ vòng đời người của người Chăm Ahier vừa nêu trên đều sai.

---

[1] Xem G. Moussay, *Dictionaire Cam – Vietnamien – Français*, Sđd, tr. 2; Bùi Khánh Thế, *Từ điển Chăm – Việt*, Sđd, tr. 3.

Tác giả còn viết:

> *"Bốn ông thầy đứng một hàng ngang cầm gậy thần chĩa lên trời về hướng đông đọc thần chú chỉ hướng thăng thiêng lên các tầng trời (Patruh tơl Akarah) cho linh hồn người chết mới tái sinh"* (tr. 237).

Nếu tác giả viết "*Patruh tơl Akarah*" là chỉ hướng cho linh hồn người chết xuống "âm phủ" chứ không phải lên "thiên đàng". Vì từ *Akarah* như đã chứng minh trên nghĩa là "thế giới bên dưới, âm phủ", chứ không phải là tầng trời, thiên đàng. Nếu muốn linh hồn người chết lên thiên đàng thì tác giả phải viết: *patruh tal jalan suer liga* [1]. Đây mới là câu thần chú mà thầy Basaih thường đọc lúc tiễn đưa linh hồn người chết lên thiên giới trong lễ hỏa thiêu của người Chăm Ahier [2].

Tác giả viết:

> *"Trong lễ hỏa táng, các ông thầy Kanhi [<kanyi] (kadhar) vừa kéo đàn vừa hát"* (tr. 356).

Ở đám tang Chăm Ahier không có ông Kadhar mà chỉ có ông thầy Kanyi và ông Adaoh. Vì ông Kadhar chỉ kéo đàn Rabap hát trong các lễ nghi cúng đền tháp, lễ nhập Kut.. chứ không hát trong đám tang [3].

Tác giả cho rằng:

> *"Một số gia đình tiếp nhận tập tục của người Việt, nấu giò heo với đu đủ non để người mẹ nhiều sữa"* (tr. 157).

Cây đu đủ (*abạoh lahaong*) là một trong những cây trồng phổ biến (truyền thống) ở vùng Chăm từ xưa đến nay. Trái và đọt lá non cây đu đủ là thức ăn được người Chăm ưa thích. Đặc biệt, phụ nữ người Chăm từ thời xa xưa trong thời kỳ sinh đẻ muốn có nhiều sữa cho

---

[1] Bùi Khánh Thế, *Từ điển Chăm – Việt*, Sđd, tr. 713.

[2] Xem Thiên Sanh Cảnh, "Đám Ma Chàm", trong Nội San Panrang, Số 4 /1973, tr. 16.

[3] Thiên Sanh Cảnh, "Đám tang Chăm Bàlamôn", Nội San Panrang, Số 2 /1972, tr. 17.

con bú phải ăn trái và đọt đu đủ non luộc, chấm với mắm chưng [1]. Thỉnh thoảng họ còn dùng trái đu đủ non kho mặn hoặc người Chăm Ahier còn hầm đu đủ non với giò heo hoặc thịt heo. Chứ món ăn này không phải chịu ảnh hưởng của người Việt như tác giả viết [2].

Dựa vào nhà thơ Inrasara, tác giả còn viết:

> *"Càng ngày đàn ông Chăm càng tự tầm thường hóa mình, yếu đuối và vô trách nhiệm, cả trong gia đình và ngoài xã hội. Và họ đang có xu hướng an phận và phó mặc."* (tr. 376)

Kết luận trên của nhà thơ Inrasara chỉ mang tính cảm hứng, cảm nhận, vì tác giả không đưa ra một số liệu điều tra cụ thể nào làm cơ sở khoa học để kết luận vấn đề trên. Tác giả cũng nên lưu ý rằng, năm 1999 nhà thơ Inrasara cũng vô cớ kết tội dân tộc Chăm có 10 khuyết tật thô thiển mà không có bằng chứng nào cụ thể và đến năm 2004, tác giả Nguyễn Văn Tỷ cũng lặp lại quan điểm của nhà thơ Inrasara[3]. Do đó những quan điểm của nhà thơ Inrasara cũng như tác giả Nguyễn Văn Tỷ đã bị báo chí phê bình và cộng đồng Chăm phản đối[4]. Nhưng rất tiếc rằng, cuốn sách *Nghi lễ vòng đời người của*

---

[1] Thành phần mắm chưng (*Masih aek*) gồm có: nước mắm, hành, tiêu, đường, nước cơm hòa trộn với nhau, sau đó bắc lên lửa nấu khoảng 5–10 phút.

[2] Theo lời kể của bà Đồng Thị Xuân, 65 tuổi, bà mẹ đẻ 11 đứa con và Đàng Thị Đứng, 50 tuổi, bà mẹ đẻ 6 đứa con ở thôn Bầu Trúc (Khu Phố 7), Thị trấn Phước Dân, Ninh Phước, Ninh Thuận.

[3] Inrasara, "*Văn hóa Chăm: Nghiên cứu & Đối thoại*, Nxb Văn học, 2003, tr. 111–116; Nguyễn Văn Tỷ, "Thực trạng xã hội Chăm – Một số giải pháp chính", *Tagalau 4* (Inrasara: Chủ biên), Nxb Văn nghệ Thành phố Hồ Chí Minh, Katê – 2004, tr. 119–165.

[4] Dominique Nguyễn, (phê bình sách) "Inrasara, "*Văn hóa Chăm: Nghiên cứu & Đối thoại*,", *Harak Champaka 3*, Paris, San Jose–Toronto, ra ngày 30/6/2005, tr. 17–23; Dominique Nguyễn, "... phần vấn đề dân tộc Chăm lại tái diễn", *Champaka 4*, Paris, San Jose–Toronto, 2004, tr. 156–158; Hoa Đình Sỗi, "Nhận định về hai bài viết của Tagalau II và IV của tác giả Nguyễn Văn Tỷ", *Vijaya*, Hội Bảo tồn Văn hóa Champa, USA, 2005, tr. 116–130; Tagalau, "Trao đổi xung quanh bài: Thực trạng Xã hội Chăm của Nguyễn Văn Tỷ", *Tagalau 5*, Nxb Văn nghệ t/p HCM, Rija Nugar – 2005, tr. 148–163.

người Chăm Ahiêr ở Ninh Thuận được in có nguồn gốc từ luận án tiến sĩ khoa học mà lại trích dẫn quan điểm của nhà thơ Chăm chỉ mang tính cảm hứng, chủ quan và đã từng bị báo chí phê bình. Người đàn ông Chăm có bị xúc phạm trước câu nói vô trách nhiệm nêu trên hay không? Câu trả lời sẽ giành cho người Chăm phán xét.

Một vấn đề cuối cùng của phần này mà chúng tôi muốn thảo luận ở đây rằng: Văn hóa Chăm Panduranga (Ninh – Bình Thuận ngày nay) là sự hỗn dung giữa văn hóa bản địa, tàn dư Bàlamôn và tín ngưỡng Hồi giáo. Bằng chứng bên cạnh thờ tín ngưỡng Siva (Po Ginuer Matri), các vị thần Po Nagar, Po Klaong Garai, Po Romé người Chăm Ahier còn cầu cúng cả thánh Allah. Cụ thể hơn trong lễ nghi vòng đời người, nhất là đám tang Chăm bên cạnh những yếu tố ảnh hưởng Ấn Độ như tục chết thiêu, biểu tượng Homkar, bò thần Nandin (Limaow Kapil), còn có nấm mồ của Hoàng tử Um Mang Rup – người cải đạo Hồi giáo bị quân vua cha giết chết cũng xuất hiện trong đám Chăm Ahier (Chăm ảnh hưởng Bàlamôn) [1] và cả Kut Chăm cũng còn có ảnh hưởng Hồi giáo [2]. Thế nhưng khi viết về đám tang Chăm Ahier và phần kết ở chương III – nghi lễ vòng đời người (tr. 269) tác giả đã bỏ sót phần này và chỉ đề cập đến văn hóa bản địa Chăm, tín ngưỡng Bàlamôn mà không đề cập gì đến tín ngưỡng Hồi giáo – một thành tố quan trọng để cấu thành nền văn hóa và văn minh Champa ở vùng Panduranga.

Dịch sai bài hát khấn lễ

Toàn bộ bài hát khấn trong lễ nhập Kut trong phần phụ lục của sách này được viết bằng tiếng Chăm Latin và dịch sang tiếng

---

[1] Xem VMST.40, *Akayet Um Mang Rup* và Thiên Sanh Cảnh, "Hoàng tử Um Rup", trong *Nội San Parang*, Số 6, tr. 43–48; Số 7, tr. 15–18.

[2] Văn bản Chăm (VMST.11), *Danak lang yah ka ndam cuh* (Những bài giải thích về đám tang Chăm).

Việt. Tác giả dịch bài hát lễ này được sách ghi là Sử Văn Ngọc (xem tr. 427). Nhưng rất tiếc phần bài hát khấn lễ này sai rất nhiều cả phần từ vựng, ngữ nghĩa tiếng Chăm và lời dịch tiếng Việt. Cụ thể như sau:

Viết tiếng Chăm sai trong một số bài hát cầu khấn trong lễ nhập Kut:

- *Ruah patau*: chọn đá nhưng tác giả viết *rual patau* (tr. 427)
- *Ngap*: làm nhưng tác giả viết *ngăc* (tr. 427)
- *Amra*: nựa nhưng tác giả viết *amru* (tr. 429)
- *Jhaok aia di kraong*: múc nước ở sông nhưng tác giả viết *thok ra di kiong* (tr. 430)
- *Jalan nao*: đường đi nhưng tác giả viết *talan nao* (tr. 432)
- *Thrah* (aia): rẫy (nước) nhưng tác giả viết *thral* (tr. 433)...
- *Phần dịch sai nghĩa chữ Chăm trong một số bài hát cầu khấn trong lễ nhập Kut :*

Phần này có nhiều câu dịch sai, câu chữ Chăm không có cùng ý với lời dịch tiếng Việt. Ví dụ những câu sau:

"Talan [<jalan] nao băl mưrai dahlau"
Tác giả dịch: "Đường đi lại về" (tr. 432)

Chúng ta thử xem từ vựng của câu trên như sau: jalan: đường; nao: đi; bal: thành quách, kinh đô; mưrai: đến; dahlau: trước. Chúng ta thấy nghĩa từ vựng của câu trên không liên quan gì đến lời dịch của tác giả. Vậy câu trên phải được dịch đúng và chính xác là: Đường đi thành (sẽ) đến trước. Chứ không phải là "Đường đi lại về" như tác giả dịch.

Tương tự như vậy, chúng ta xem xét câu sau:

"Thral agăl birau tangin
Lokau jiăk jiơng ka anưk tacho laai
Xin mời ngài rửa tay

Xin cho con cháu sau này sinh sôi nảy nở" (tr. 433–434)

...

Câu trên sai cả tiếng Chăm và lời dịch. Câu trên phải viết và dịch lại cho đúng cả tiếng Chăm và tiếng Việt như sau:

Thrah (aia) gal birau tangin
Likau pajiak pajieng ka anak tacaow la–ai

Từ vựng: thrah: rẩy, aia gal: nước thánh[1]; birau: mới; tangin: tay; likau: cầu xin; pajiak pajieng: phù hộ, độ trì; ka: cho; anak: con; tacaow: cháu; la–ai: tiếng láy thường có ở cuối câu trong bài hát lễ của thầy Kadhar. Vậy câu trên phải dịch lại cho đúng như sau:

Rẩy nước thánh làm mới (tẩy uế) tay
Cầu xin (thần) phù hộ độ trì cho con cháu

...

Bên cạnh những câu dịch sai, lệch nghĩa còn một số bài dịch sai hoàn toàn, giữa tiếng Chăm và lời dịch tiếng Việt không có liên quan gì với nhau về mặt ngữ nghĩa. Ví dụ bài khấn mà tác giả viết và dịch sau đây:

"BÀI KHAI MẮT THẦN:

Ni lay lon yăn papan
Tabhuk thău kal danaok halay.'
Ki ăt ya klau boh tra
Mư nao pô yatha leyan.'
Kê halay ra lach in tab
Kê tathit ligch ăn di Chăn.'

---

[1] *Aia gal* : Nước thánh. Nước người Chăm làm bằng nhiều loại rễ cây, lá cây để tắm tượng thần hoặc làm phép trong một vài nghi lễ Chăm.

Dịch nghĩa

Đâu là cõi tối tăm
Đâu là nơi hương cỏ lạ?
Đâu là ngã ba.
Diễm phúc thay được về với ngài
Ai là em út? Ai là anh cả?
Nơi đâu người ta bảo là cõi xa xăm
Đâu là cõi vĩnh hằng?" (tr. 428–429)

Bài khấn trên có một số từ Chăm mà tác giả viết không có nghĩa như: ni lay lon, ki át, leyan, tab, ligch... Những từ trên không có trong văn bản Chăm cũng như trong từ điển. Vậy các từ trên có nghĩa gì? Không biết nghĩa từ vựng làm sao mà tác giả dịch được? Vì vậy lời dịch bài khấn trên của tác giả mang tính phỏng đoán và sáng tác hơn là dịch thuật tư liệu khoa học.

Toàn bộ phần bài khấn lễ trong sách này (từ tr. 427–439) viết sai nhiều lỗi tiếng Chăm; một số lời dịch tiếng Việt không cùng nghĩa với nội dung tiếng Chăm; nguồn gốc tư liệu sưu tầm không rõ ràng. Vì tác giả chỉ ghi "Ông Ka Thành (Kadhăr) kéo đàn Kanhi hát" (tr. 427) nhưng không cho biết tên cụ thể ông Kadhar nào hoặc bài hát này trích dịch từ văn bản nào? Vì hầu hết bài hát lễ của thầy Kadhar đều lưu giữ bằng văn bản ở vùng Chăm và một số thư viện hiện nay[1]. Toàn bộ bài hát khấn lễ trong sách này không bảo đảm tính khoa học nên không sử dụng được.

♦

Sách *Lễ nghi vòng đời người của người Chăm Ahiêr ở Ninh Thuận* của Phan Quốc Anh đã giới thiệu cơ bản về nghi lễ sinh đẻ,

---

[1] Xem Thành Phần, *Danh mục thư tịch Chăm ở Việt Nam*, Nxb Trẻ, 2007.

lễ trưởng thành, lễ cưới, lễ tang, lễ nhập Kut... của người Chăm Ahier ở Ninh Thuận. Tuy nhiên sách này không có gì mới lạ mà những chủ đề này đã được lặp đi lặp lại bởi các tác giả đi trước như Thiên Sanh Cảnh (1973), Sử Văn Ngọc (1978), Phan Văn Dốp (1992), Bá Trung Phụ (2001), Nguyễn Đức Toàn (2003), Vương Hoàng Trù (2003), Hoàng Minh Đô (2007) [1]. Mặc dù mỗi tác giả có cách tiếp cận vấn đề khác nhau nhưng trong nội dung nghiên cứu quanh qua quẩn lại không có gì mới về mặt khoa học. Tất cả tác giả trên cũng đều sử dụng phương pháp điền dã để mô tả, phỏng vấn, ghi chép về nghi lễ sinh đẻ, nghi lễ trưởng thành, lễ hôn nhân, lễ tang ma, lễ nhập Kut, lễ Katé, Ramawan và lễ Raja của người Chăm na ná giống nhau v.v... Dĩ nhiên các tác giả nêu trên, ai cũng cố tạo ra cho mình một "đường cày mới" trên một miếng đất đã bị xới tung nhiều lần nhưng thực tế thì rất khó có được cái mới khi một số tác giả chưa đọc và sử dụng được nguồn tư liệu trong văn bản chữ Chăm viết về nghi lễ vòng đời người, về lễ Katé, Ramawan, lễ Raja cũng như các lĩnh vực khác liên quan đến tín ngưỡng, tôn giáo Chăm như hệ thống triết lý, lịch pháp, hệ thống thần linh, kinh kệ của các tu sĩ Chăm v.v... mà hiện nay đang lưu giữ ở làng Chăm và một số thư viện ở Việt Nam và nước ngoài. Hi vọng trong tương lai không xa, nội dung văn bản Chăm sẽ được dịch thuật và công bố giúp chúng ta sẽ hiểu rõ, chính xác hơn về mọi khía cạnh của nghi lễ vòng đời người cũng như tín ngưỡng, tôn giáo của người Chăm nói riêng và văn hóa Chăm nói chung.

---

[1] Thiên Sanh Cảnh, "Đám Ma Chàm", Sđd; Sử Văn Ngọc, "Đám tang Chăm Bàlamôn", Sđd; Phan Văn Dốp, *Tôn giáo người Chăm ở Việt Nam*, Luận án PTS, Viện KHXH tại t/p HCM, 1992; Bá Trung Phụ, *Gia đình và Hôn nhân của người Chăm ở Việt Nam*, Luận án PTS, Viện KHXH tại t/p HCM sau này luận án được Nxb VHDT xuất bản, Hà Nội, 2001; Vương Hoàng Trù, *Tín ngưỡng dân gian của người Chăm ở Ninh Thuận và Bình Thuận*, Luận án Tiến sĩ, Viện KHXH tại t/p HCM, 2003; Nguyễn Đức Toàn, *Ảnh hưởng Tôn giáo đối với tín ngưỡng của người Chăm ở Việt Nam*, Luận án Tiến sĩ, Trường Đại học KHXH& NV t/p HCM, 2003, Hoàng Minh Đô (2007), *Tín ngưỡng tôn giáo của cộng đồng người Chăm ở Ninh Thuận – Bình Thuận*, Nxb Chính trị Quốc gia, Hà Nội, 2007.

PHỤ LỤC

Những từ Chăm tác giả viết sai:

- *Balih* nhưng tác giả viết sai thành *pakblih* : tẩy uế (tr. 100)
- *Mata yang* nhưng tác giả viết sai thành *Mtayang*: kinh tụng và nhập kút (tr. 100)
- *Pakap palei* nhưng tác giả viết *Băk kap play* : kinh tống ôn thôn xóm (tr. 100)
- *Po Dam* nhưng tác giả viết *Po Tăm* (tr. 102, 104)
- *Po Pataw aia* : thần nước nhưng tác giả viết *Ppo Patah ia* (tr. 104, tr. 404)
- *Po Sapajieng* : thần sáng tạo nhưng tác giả viết *Po Sapaiơng* (tr. 103)
- *Po Yang Angin* : thần gió nhưng tác giả viết thần gò mối (104)
- *Hala adam dara* nhưng tác giả viết *Hala dam tara*: trầu lứa đôi (tr. 111)
- *Alak:* rượu nhưng tác giả viết *Lăk* (tr. 111)
- *Pei Cam* nhưng tác giả viết *Pei cơm*: bánh tráng (tr. 113)
- *Po Ina Nagar Hamu Ram* nhưng tác giả viết *Po Inư Nưgar Thu ram* (tr. 119)
- *Yuer yang* : lễ đốt thần lửa nhưng tác giả viết Yôn yang (tr. 120)
- *Camanei* nhưng tác giả viết *Kamưne* (tr. 120)
- *Rija Harei Akaok Thun* : lễ Rija đầu năm nhưng tác giả viết *Rija Harei kok thun* (tr. 121)
- *Chawai* : tác giả viết chữ gì chúng tôi không biết (tr. 139)
- *Aik kaok (kauk)* : cút cò nhưng tác giả viết *e kok* (tr. 150)
- *Po Nagar Hamu Ram* : bà mẹ xứ sở ở Maram (sau này dời về Hữu Đức) nhưng tác giả viết *Nưgar thuram* (tr.163)
- *On Janyuk* : ông mai mối (cho cô dâu chú rể) như tác giả viết *ong janhuk* (tr. 166) nhưng có khi cũng viết *on nhuh* (tr. 175).

- *Rawang* : thăm hỏi nhưng tác giả viết *livăng* (tr. 188)
- *Ndam* (Đam): đám tang nhưng tác giả viết: *đam kayơm* (tr. 191)
- *Bimong* : đền tháp, tác giả viết *Kimồn* (tr. 205) nhưng cũng có khi viết *Gimong* (tr. 226)
- *Gai garaong tua rah* : cây làm đòn khiêng nhưng tác giả viết *Gai garaung hơ twara* (tr. 210)
- *Hanuh papan* : tấm ván nhưng tác giả viết *nuh pan* (tr. 210)
- *Sang Suer* : nhà táng nhưng tác giả viết *sang thuh* (tr. 214), có khi cũng viết *sang thwơr* (tr. 354)
- *Hang* : những loại hoa văn trang trí nhà mồ (*sang thuer*) nhưng có khi tác giả viết *hăng* (tr. 213), có khi cũng viết *hơng* (tr. 215)
- *Hang pabung* : hoa văn trang trí trên nóc nhà mồ nhưng tác giả viết *Hăng Kapùng* (tr. 215)
- *Po*: vua, thần, ngài, tác giả viết *Pu* (tr. 105, 221) nhưng có khi cũng viết *Pô* (tr. 143, 432)
- *Yang kin Yang Kaung* (hồn điên hồn dại) (tr. 227) không biết tác giả muốn viết cái gì?
- *(Bingu) dak diak* : Hoa lức nhưng tác giả viết *tà chạ* (tr. 238)
- *Ndam Tuh Brah* : (đám) đổ gạo nhưng tác giả viết *Đam tup ra* (tr. 245).
- *Suer liga* : thiên đường nhưng tác giả viết *swơr riga* (tr. 326, 253)
- *Khaong* : cái hũ bằng sứ hoặc bằng đồng, tác giả viết *klaung* (tr. 241) nhưng cũng có khi viết *klong* (tr. 251)
- *Ina girai tanah* : con rồng đất nhưng tác giả viết *mư inugirai dan bilan* (tr. 257)
- *Kut Amil apuei* : tên Kut của một dòng họ "cây me lửa" nhưng tác giả viết *Kút Minh apui* (tr. 259)
- *Pô kuk tua hăk, alo hăk* (tr. 259): tác giả viết tên vị thần linh nào của người Chăm, chúng tôi không biết.
- *Tamia uen* : múa mừng nhưng tác giả viết *mưja on* (tr. 265)

- *Yang aditiak* : thần mặt trời nhưng tác giả viết *pati chí yang a ta chah* (tr. 293)
- *Luk Lak* : lộn xộn (chỉ cõi trần) nhưng tác giả viết *lú lá* (tr. 293)
- *Po Sah Ina* nhưng tác gả viết *Po Sah Nư* (tr. 299)
- *Po Gihlaw* nhưng tác giả viết *Po gilow* (tr. 299)
- *Tamia Karit* : múa kiếm nhưng tác giả viết là *Tamia Charit* (tr. 356)
- *Po yang hajan* : thần mưa nhưng tác giả viết *Po yang Chan* (tr. 404)
- *Thap bak* : sinh khí nhưng tác giả viết *Thawbah*: tẩy uế
- *Bhut* : ma nhưng tác giả viết *Bhuh* (tr. 417)
- *Baoh* (Bauh) *Li-u* : trái dừa nhưng tác giả viết: *Banh liu* (tr. 418)
- *ndiep* : xôi, nếp nhưng tác giả viết *Diep* (tr. 418)
- ...

TÍN NGƯỠNG, TÔN GIÁO TRONG CỘNG ĐỒNG NGƯỜI CHĂM Ở NINH THUẬN, BÌNH THUẬN

DO HOÀNG MINH ĐÔ CHỦ BIÊN

Sách *Tín ngưỡng, tôn giáo trong cộng đồng người Chăm ở Ninh Thuận, Bình Thuận do* Ts. Hoàng Minh Đô (Chủ biên) – Ths. Nguyễn Văn Lợi cùng 10 cộng tác viên khác là Giáo sư, Phó giáo sư, Tiến sĩ, và Thạc sĩ thực hiện[1] và Nhà xuất bản Lý luận Chính trị xuất bản tại Hà Nội năm 2006, 210 trang. Ngoài lời nhà xuất bản (tr. 5–7), lời nói đầu (tr.7–10), kết luận (tr. 193–196), tư liệu tham khảo (tr. 197–207), mục lục (tr. 209–210), sách chia làm 5 chương chính theo thứ tự như sau:

- Chương 1: Đặc điểm dân tộc, tín ngưỡng và tôn giáo của hai tỉnh Ninh Thuận và Bình Thuận (tr. 11–62);
- Chương 2: Thực trạng tôn giáo của cộng đồng của người Chăm ở Ninh Thuận Bình Thuận hiện nay (tr. 63–118);
- Chương 3: Việc thực hiện chính sách dân tộc và tôn giáo trong vùng đồng bào Chăm ở Ninh Thuận, Bình Thuận (tr. 119–146);

---

[1] Cuốn sách bao gồm các tác giả cụ thể như sau: Tập thể tác giả: Ts. Hoàng Minh Đô (Chủ biên) – Ths. Nguyễn Phú Lợi. Các cộng tác viên: Gs,Ts. Phạm Ngọc Quang, Pgs,Ts. Nguyễn Đức Lữ, Pgs,Ts. Ngô Hữu Thảo, Ts. Phạm Văn Dần, Ts. Hồ Trọng Hoài, Ts. Nguyễn Thị Nga, Ts. Hoàng Thị Lan, ThS. Bùi Huy Thành, ThS. Phạm Thị Thuận, ThS. Nguyễn Khắc Đức.

- Chương 4: Dự báo xu hướng biến động và những vấn đề đặt ra đối với việc thực hiện chính sách tôn giáo trong vùng đồng bào Chăm ở Ninh Thuận, Bình Thuận (tr. 147–168);
- Chương 5: Một số giải pháp kiến nghị về chính sách tôn giáo đối với đồng bào Chăm ở Ninh Thuận và Bình Thuận (tr. 169–197).

Ưu điểm nổi trội của cuốn sách này là tập trung nhiều tư liệu về chính sách của Đảng– Nhà nước và số liệu báo cáo về tín ngưỡng, tôn giáo của người Chăm ở hai tỉnh Ninh Thuận và Bình Thuận. Tuy nhiên, nhìn từ góc độ khoa học, sách này có nhiều vấn đề khiếm khuyết mà chúng tôi muốn đưa ra đây để các nhà nghiên cứu và độc giả tham khảo. Qua bài này, hi vọng sẽ góp thêm tư liệu cho các tác giả hiệu chỉnh lại những lỗi sai sót ngoài ý muốn của mình trong những lần tái bản sau.

♦

Lỗi chính tả tiếng Chăm và tiếng Việt

Là đối tượng nghiên cứu của các tác giả, dân tộc Chăm đã có tiếng nói và chữ viết từ lâu đời. Ngày nay trong cuộc sống hằng ngày, nhất là trong sinh hoạt tôn giáo, tín ngưỡng họ vẫn còn nói và viết tiếng Chăm. Vì vậy, trong cuốn sách, ngoài tiếng Việt, buộc các tác giả phải viết được một số tên gọi, thuật ngữ riêng về tiếng Chăm để diễn đạt tư tưởng cũng như quan điểm mình muốn trình bày về tín ngưỡng, tôn giáo Chăm.

Tuy nhiên rất tiếc rằng, chữ Chăm được viết trong sách này sai khá nhiều. Sai ở đây, không phải là sai những tư liệu mà sai tên địa danh, tên người, tên chức sắc tôn giáo và tên các lễ nghi về tín ngưỡng, tôn giáo của đồng bào Chăm. Vì vậy khi đọc sách, độc giả rất khó để các hiểu tác giả muốn nói gì. Chẳng hạn, chỉ cần lật vài

trang chúng ta thấy sách viết sai các tên lễ, bài hát lễ, tên các vị thần linh, chức sắc của người Chăm – những đối tượng nghiên cứu chính như sau:

- *Mbang Kate* nhưng sách đã viết "Bơng Kata" (tr. 47)
- Péh *mbang yang* (lễ mở cửa tháp) nhưng viết "Pơh Pau Bơng Yang" (tr. 47)
- *Rija nhưng* viết "Rijai" (lễ Rija) (tr. 47)
- *Rija Dayep* (lễ Rija ban đêm) nhưng viết "Rijadayop" (tr. 47)
- *Dalikal* (truyện cổ) nhưng viết "dalikak" (tr. 47)
- *Damnây* (bài hát lễ) nhưng viết "Damưy" (tr. 46)
- *Adaoh Kadhar* (bài hát lễ của thầy Kadhar) nhưng viết "danh Kadhar" (tr. 46)
- *Po Nagar* (thần mẹ xứ sở) nhưng viết "Ponaga" (tr. 46)
- *Po Klaong Garai (Girai)* (vua Chăm) nhưng viết "Pô Khaung Girai" (tr. 46)
- Po Romé (vua Chăm) nhưng viết "Pônôme" (tr. 105) và có khi viết "Pohômê" (tr. 107)
- *Po Acar* (tên cấp bậc tu sĩ Chăm) nhưng viết "char" (tr. 78)
- *Po Bac* (Phó Cả sư) nhưng viết "popai" (tr. 108),
- *Po Adhia* (Cả sư) đã viết sai nhiều lần, mỗi lần viết mỗi kiểu khác nhau như: "Po Sâh, Pô Dhia" (tr. 106), "Pô Shà" (tr. 108), "Pô Sat, Po Dihia" (tr. 110), "Po Sàh" (tr. 111), v.v...

Ngoài viết sai tên lễ nghi, thần linh, chức sắc tín ngưỡng Chăm sách còn viết sai cả tên vị thần Ấn Độ giáo – một tôn giáo lớn cũng là đối tượng nghiên cứu chính. Ví dụ: thần Brahma nhưng viết "Prahma", thần Siva nhưng lại viết "Hira" (tr. 104). Chữ tiếng Phạn (Sanskrit, phiên tiếng Anh là Sanscrit) nhưng sách phiên âm theo kiểu gì mà ra thành "sankít" (tr. 36).

Sách còn viết sai tên người nước ngoài như Pierre Yves Manguin thành Manguiin (tr. 8); Momoki Shiro nhưng viết thành Mômki Shiro

(tr. 199) [1]. Tên người, tên dân tộc bằng tiếng Việt cũng viết sai. Chẳng hạn, Ngô Văn Doanh – một nhà nghiên cứu Chăm nổi tiếng với nhiều công trình về người Chăm ở ngay Hà Nội nhưng sách cũng viết sai nhiều lần thành Ngô Đăng Danh (tr. 198) [2]. Dân tộc Chăm, người Chăm hoặc Chăm là danh từ riêng chỉ một tộc người, một dân tộc. Theo luật chính tả tiếng Việt là phải viết hoa, nhưng tên "Chăm" thỉnh thoảng viết hoa, thỉnh thoảng viết chữ thường là "chăm" (tr. 152, 210); "Con giông"*(ajah)* [3] – một loại bò sát sống vùng cát Phan Rang, đã viết thành con "rông"; các từ tiếng Việt như "dãy Hoàng Sơn", "từng dãy" nhưng đã viết sai thành "dẫy Hoành Sơn" (tr. 25) và "từng dẫy" [4] (tr. 45), v.v...

Đó là một số trường hợp lỗi sai chính tả điển hình để cho độc giả hình dung được mức độ sai của từng trang sách này như thế nào.

Về lời nói đầu

Đọc qua lời nói đầu, mục lục và thư mục tham khảo của cuốn sách, chúng ta sẽ hình dung được bước đầu về nội dung của cuốn sách như thế nào, ra làm sao?

Trong phần lời nói đầu lịch sử nghiên cứu vấn đề trình bày rất

---

[1] Xem công trình của Pierre Yves Manguin, *Les Portugais sur Les Cotes du Viet-Nam et du Campa*, Publications des EFEO, Paris, 1972; "L'introduction de l'Islam au Campa" (Translated English by Robert Nicholl), *BEFEO* Vol. LXVI, 1979, tr. 255–287. Momoki Shiro, "Chămpa chỉ là một thể chế biển?", *Nghiên Cứu Đông Nam Á*, Số 4, 1999, tr. 43–48; "Mandala Champa seen from Chinese Documents", Paper presented at *Symposium on New Scholarship on Champa*, Organised at Asia Reach Institute – Nation University of Singapore, 5–6 August, 2004.

[2] Ngô Văn Doanh, *Văn hóa Chămpa*, Sđd; *Tháp cổ Chămpa – Sự thật và Huyền thoại*, Nxb Văn hóa Thông tin, Hà Nội, 1994 (tái bản năm 1998); *Lễ hội Rija Nugar của người Chăm*, Sđd, v.v...

[3] Bùi Khánh Thế (Chủ biên), *Từ điển Việt– Chăm*, Nxb KHXH, 1996, tr. 166.

[4] Xem Vũ Trọng Báu, *Từ điển Chính tả Tiếng Việt*, Nxb VHTT, Hà Nội, 2000, tr. 152.

sơ sài về tín ngưỡng, tôn giáo Chăm. Bởi vì tính đến thời điểm năm 2003, tác giả Nguyễn Hữu Thông đã thống kê đến hơn 2.282 sách báo viết về Champa, trong đó có khoảng 80 sách, tạp chí viết về tín ngưỡng, tôn giáo Chăm[1]. Thế nhưng trong lời nói đầu cuốn sách chỉ đề cập đến một vài tác giả mà chủ yếu là những công trình nghiên cứu về Hồi giáo Chăm sau năm 1975 như công trình nghiên cứu của Lương Ninh, Nguyễn Văn Kiệm, Lâm Quang Hiền, Phan Xuân Biên, Nguyễn Đức Toàn. Còn các tác giả nước ngoài, cuốn sách chỉ đề cập duy nhất một tác giả người Pháp là "Manguiin" [< Pierre Yves Manguin] với công trình giới thiệu về Hồi giáo ở Champa (tr. 8).

Như vậy, trong phần trên, cuốn sách đã bỏ đi hai công trình nghiên cứu quan trọng, liên quan trực tiếp đến đề tài của cuốn sách, đó là: "Thực trạng tín ngưỡng của người Chăm Ninh Thuận" của Văn Món và "Tôn giáo tín ngưỡng của người Chăm ở Ninh Thuận, thực trạng và giải pháp"của Trương Nghiệp Vũ (Chủ biên)[2]. Đây là hai bài trọng tâm, có liên quan đến phần chính đề tài nghiên cứu của cuốn sách. Về nguyên tắc khoa học, đây là những đề tài người đi trước đã công bố, nhiệm vụ người đi sau phải đề cập rõ ràng, phê phán đề tài này đúng sai như thế nào? Cái nào sai mình loại bỏ, cái nào đúng mình tiếp thu, cái nào tác giả đi trước chưa đề cập thì mình tiếp tục nghiên cứu và bổ sung. Từ đó mới giải thích được lý do tại sao mình phải tiếp tục nghiên cứu lại đề tài "thực trạng tín ngưỡng tôn giáo Chăm" và từ đó đề tài nghiên cứu mới được tiến hành, không thì không ai xét duyệt đề cương cho nếu đề tài được

---

[1] P– B, Lafont (cùng tác giả khác), *Bibliographie Campaet Cam*, Sđd; Nguyễn Hữu Thông, *Tổng Thư Mục Champa*, Sđd.

[2] Văn Món, "Thực trạng tín ngưỡng của người Chăm Ninh Thuận" Tạp chí *Nghiên cứu Tôn giáo*, Sđd, tr. 40–44; và Trương Nghiệp Vũ (Chủ biên) "Tôn giáo tín ngưỡng của người Chăm ở Ninh Thuận, thực trạng và giải pháp", đề tài khoa học của Ban Dân Vận và Sở Khoa học Công nghệ Môi trường Ninh Thuận thực hiện năm 2002. Đề tài này cũng là một phần nghiên cứu của chúng tôi (Sakaya, Văn Món – người viết bài này).

thực hiện ở một viện nghiên cứu nghiêm túc. Tuy nhiên ở phần lời nói đầu, cuốn sách chỉ đề cập đến một vài công trình nghiên cứu Chăm rồi bỏ qua hai công trình nghiên cứu của Văn Món và Trương Nghiệp Vũ đã công bố trước để rồi đi đến nhận định hết sức chủ quan, như đề tài mình mới phát hiện, từ trước đến này chưa ai làm? Điều này được thể hiện trong đoạn viết sau:

> *"Tuy nhiên, các công trình nghiên cứu trên [P–Y Maguin, Lương Ninh, Nguyễn Văn Kiệm, Lâm Quang Hiền, Phan Xuân Biên, Nguyễn Đức Toàn] đề cập đến vấn đề tôn giáo, tín ngưỡng ở mức độ nhất định. Chính vì vậy, cuốn sách* ***Tín ngưỡng, tôn giáo trong cộng đồng người Chăm ở Ninh Thuận, Bình Thuận*** *của Viện Nghiên cứu Tôn giáo và Tín ngưỡng, Học viện Chính trị Quốc gia Hồ Chí Minh ra đời, nhằm nhiên cứu một cách hệ thống thực trạng tôn giáo, tín ngưỡng và việc thực hiện chính sách tôn giáo trong vùng đồng bào Chăm ở Ninh Thuận, Bình Thuận..." (tr. 9).*

Sự thực nội dung tư liệu trong sách này có phần trùng lặp tư liệu của Văn Món và Trương Nghiệp Vũ "Tôn giáo tín ngưỡng của người Chăm ở Ninh Thuận, thực trạng và giải pháp".

Về thư mục tham khảo

Về phần tài liệu tham khảo là minh chứng hàng đầu trong công tác khoa học, đòi hỏi nhà nghiên cứu phải trình bày một các nghiêm túc và chính xác nhưng nhiều tác giả viết sách lơ là phần này, viết để xem cho vui. Riêng cuốn sách này có ghi khoảng 120 thư mục tham khảo bao gồm sách, báo, tư liệu điền dã, báo cáo, chính sách, nghị định, thông tư (tr. 197–207). Đây quả là tư liệu phong phú. Tuy nhiên, quan trọng là các tác giả có vận dụng và trích dẫn những tư liệu này vào nội dung cuốn sách của mình hay không, đó mới là vấn đề mà chúng tôi muốn xem xét ở đây.

Kiểm tra phần này, chúng tôi thấy, thư mục tham khảo của các tác giả thì nhiều nhưng vận dụng kiến thức của thư mục này vào sách chẳng là bao nhiêu. Cuốn sách có 210 trang, số sách báo tham khảo liệt kê đến 120 mục nhưng thực tế tư liệu (nguồn tư liệu) trích dẫn hoặc đề cập trong sách chỉ có 6 mục sách báo (xem chú thích tr. 14, 24, 27, 49, 63, 90) còn lại các tác giả chủ yếu là viết "chay".

Về nội dung của cuốn sách

Nội dung chính cuốn sách này được các tác giả trình bày lại một cách sơ lược thực trạng về tín ngưỡng, tôn giáo của người Chăm Ninh Thuận, Bình Thuận về *giáo lý, giáo lịch, tu sĩ, nghi lễ, hội hè và những chính sách của Đảng – Nhà nước*, cũng như đề xuất, dự báo về vấn đề tôn giáo ở vùng Chăm. Nội dung sách này không có gì mới lạ mà chỉ lặp lại một phần nội dung và bố cục bài viết của Văn Món và Trương Nghiệp Vũ đã nêu trên. Có chăng, điểm mới của cuốn sách này là các tác giả thêm vào một phần về số liệu báo cáo tình hình tôn giáo của người Chăm ở tỉnh Bình Thuận và đưa ra những ý kiến đề xuất và dự báo mới. Tuy nhiên những tư liệu, số liệu mới cũng như quan điểm và nhận định mà các tác giả nêu ra trong cuốn sách này hoàn toàn không có căn cứ vững chắc mà cần phải xét lại như sau:

• *Về tư liệu và số liệu*

Đọc qua cuốn sách này, chúng tôi nhận thấy, hầu hết các tư liệu các tác giả đều viết chay. Có nghĩa là viết như phỏng đoán, nghe người ta nói qua loa rồi viết lại, chứ không căn cứ vào nguồn tư liệu cụ thể nào cả. Sau đây là một vài ví dụ về cách viết "chay":

- "Đạo Bàlamôn du nhập vào cộng đồng người Chăm từ những năm thế kỷ đầu công nguyên..." (tr. 20);
- "Đạo Bàni hay Hồi giáo cũ: du nhập vào cộng đồng người Chăm từ thế kỷ XI thông qua thương nhân Ảrập, Ấn Độ Hồi giáo" (tr. 21);

- "*Phật giáo* có mặt ở vương quốc Chămpa cổ đại vào khoảng đầu công nguyên, sau đạo Bàlamôn" (tr. 22);
- "Chỉ có điều bò thần Shiva là loại bò tót, còn bò thần *Nandi* của người Chăm là bò đen (*limauw kapil*)" [1] (tr. 39);
- "Chỉ tính riêng người Chăm đã có tới 123 vị thần được họ cầu cúng, chủ yếu là nhiên thần và nhân thần mà phần đông là nữ (tr. 19)...

Những câu trên, chúng tôi chưa bàn đến sự đúng sai như thế nào mà ở đây chỉ đặt vấn đề là: Các tác giả dựa vào cơ sở tư liệu nào hay tác giả chỉ nghe người ta nói qua loa rồi viết. Thao tác nghiên cứu quan trọng là rằng: khi viết hoặc đề cập những vấn đề đã qua, những gì mà các nhà nghiên cứu trước đã công bố thì nhiệm vụ người nghiên cứu đi sau phải trích dẫn hoặc cho biết nguồn tư liệu rõ ràng, để độc giả biết tư liệu đó ở đâu mà tìm đọc, tìm nghiên cứu. Hơn nữa trích dẫn nguồn tư liệu còn là "luật" khoa học bắt buộc nhằm mục đích trân trọng công lao những nhà nghiên cứu đi trước và quan trọng là truyền lại kiến thức cho người đi sau một cách hệ thống. Cứ kiểu viết "chay" người này copy lại người kia, ắt sẽ gây khó khăn cho thế hệ sau này phải bỏ nhiều thời gian, tiền của và công sức để đi truy tìm lại tư liệu gốc, quả là một việc làm không nên.

Ngoài những vấn đề viết "chay", cuốn sách còn có nhiều tư liệu suy đoán, số liệu quá cũ và đầy mâu thuẫn, chưa cập nhật mới. Chẳng hạn như tư liệu sau:

- "*Thần Brahma được [người Chăm] gọi là Sapsaparamit (Paramit có nghĩa là sáng tạo); thần Siva có tên Pô Sapsapalai (Palai là phá); thần Visnu có tên Pô sapsapa chiềng (chiềng là xây dựng)*" (tr. 105).

  Tư liệu này ở đâu? Sách nào viết? Vị nào cung cấp cho tác giả? Vì những vị thần mà tác giả vừa nên trên như "Sapsaparamit, Pô Sapsapalai, Pô sapsapa", v.v... là rất xa lạ với người Chăm.

---

[1] *Nandi* : viết đúng là *Nandin*; Limauw kpil, viết đúng là *Limaow Kapil*.

- Tác giả còn viết: "*Đến năm 1964, số người Chăm theo đạo Islam ở Ninh Thuận đã lên đến 2000 người*" (tr. 91). Nhưng đoạn kế tiếp, tác giả lại viết: "*Hiện nay, theo báo cáo của chính quyền địa phương, cả tỉnh Ninh Thuận có khoảng 2.000 người Chăm theo đạo Islam ...*" (tr. 91).

Như vậy, chẳng lẽ đạo Islam Chăm ở Ninh Thuận từ 1964 đến năm tác giả xuất bản sách – 2006 (hơn 40 năm) mà vẫn giữ nguyên con số 2000 tín đồ?

Ngoài những vấn đề trên, trong sách tác giả còn viết nhiều đoạn văn chung chung và nghèo nàn về tư liệu. Chẳng hạn tác giả viết:

- "*Văn hóa vật chất của người Chăm thể hiện qua lối kiến trúc nhà ở (loại nhà nhiều phòng, đa chức năng, có hàng rào bao quanh khuôn viên với cổng ra vào quay về hướng Nam và hướng Tây)*" (tr. 37)
- "*Ngược lại, văn hóa phi vật thể của họ vẫn được bảo lưu khá đậm nét các yếu tố truyền thống qua phong tục, tập quán, lối sống, văn hóa nghệ thuật, v.v...*" (tr. 37)
- "*Người Chăm ở Ninh Thuận – Bình Thuận có một kho tàng văn hóa dân gian đa dạng, phong phú với nhiều thể loại như thần thoại, truyện cổ tích, sử thi, truyền thuyết, ca dao*" (tr. 18).

Những đoạn văn như trên chúng ta thường gặp trên một số sách báo Việt Nam viết về các dân tộc thiểu số. Dân tộc nào cũng phong phú, đa dạng, độc đáo nhưng "phong phú, đa dạng" ở chỗ nào tác giả không chịu chỉ ra và cũng không đưa ra một ví dụ nào cụ thể. Những đoạn văn như trên đã trở thành công thức chung cho một số tác giả Việt Nam viết về văn hóa các dân tộc thiểu số. Từ đoạn văn trên chúng ta thử thay thế dân tộc Êđê hay Việt hoặc bất cứ dân tộc nào khác vào thì vẫn bảo đảm đúng. Vì văn hóa vật chất của người Việt (Kinh), Êđê hay Tày gì cũng có nhà ở, có cửa ngõ, nhà xây nhiều phòng, đa chức năng; văn hóa phi vật thể của người Việt (Kinh), người Êđê hay Tày gì cũng còn lưu giữ qua phong tục tập quán; văn học dân gian; người Việt (Kinh), người Êđê hay Tày gì cũng có truyện

thần thoại, cổ tích, v.v... như tác giả viết thôi, chứ đâu riêng gì dân tộc Chăm. Vì vậy, vấn đề quan trọng là chúng ta không nên viết chung chung nữa mà viết phải cụ thể để tìm ra được sự khác biệt, cái bản sắc riêng của dân tộc Chăm, đó mới là mục tiêu chính của những nhà nghiên cứu khoa học, chứ không thể viết chung chung được. Mà muốn tìm được bản sắc riêng của văn hóa Chăm, cụ thể là nhà cửa, trang phục, lễ hội, truyện cổ, tín ngưỡng, tôn giáo của họ như thế nào, ra sao thì đòi hỏi chúng ta phải nghiên cứu nghiêm túc, khoa học.

• *Về quan điểm và nhận định của tác giả về tín ngưỡng, tôn giáo Chăm*

Vì chỉ dựa vào những nguồn tư liệu thiếu vững chắc vừa nêu trên cho nên nội dung cuốn sách luôn nhấn mạnh hai vấn đề chính yếu như sau:

Vấn đề thứ nhất: Tác giả thường viết, tín ngưỡng, tôn giáo của người Chăm còn nhiều nghi lễ, rườm rà, lạc hậu, tốn kém, gây lãng phí thời gian và ô nhiễm môi trường. Cho nên cần phải cải tạo hoặc xóa bỏ cho phù hợp với nếp sống mới[1].

Vấn đề thứ hai: Tác giả nhắc đi nhắc lại sự kiện Fulro, việc hình thành nhà nước Đega, vấn đề phục quốc Champa và nhấn mạnh các thế lực thù địch bên trong và ngoài thường lợi dụng tín ngưỡng, tôn giáo Chăm để móc nối với một số trí thức, nhân sĩ và chức sắc Chăm để chống phá cách mạng nước ta[2]. Thực ra, sách này có cần thiết để lặp lại nhiều lần một vấn đề nhạy cảm như trên, ít nhiều đòi hỏi sự tế nhị khi nói đến, vì nó liên quan đến khối đại đoàn kết dân tộc không? Vấn đề này trước đó cũng đã được Giáo sư Phan Hữu Dật trình bày nguyên một cuốn sách[3].

---

[1] Vấn đề này, tác giả lặp đi lặp lại ở trong sách của tác giả ở các trang 61, 62, 81, 85, 88, 106, 116, 117, 144, 148, 150, 164, 166, 177, 178, 181 và 195.

[2] Vấn đề này tác giả trình bày lặp đi lặp lại trong sách của tác giả ở các trang 7, 8, 30, 51, 82, 83, 101, 144, 145, 118, 165, 167, 168, 193 và 195..

[3] Phan Hữu Dật, *Mấy vấn đề lý luận và thực tiễn cấp bách liên quan đến mối quan hệ dân tộc hiện nay*, Nxb Chính trị Quốc gia, Hà Nội, 2001.

Hai vấn đề nêu trên, chúng tôi chỉ thảo luận với tác giả vấn đề thứ nhất. Còn vấn đề thứ hai chúng tôi không dám bàn bởi vì nó liên quan đến lĩnh vực an ninh, chính trị – một vấn đề nhạy cảm mà chúng tôi không am hiểu và cũng không phải là nghề nghiệp của chúng tôi.

Để chứng minh cho vấn đề thứ nhất, tác giả viết rằng:

> *"Ngày nay, mặc dù một số nghi lễ đã được xóa bỏ, song còn nhiều nghi lễ, đặc biệt tang lễ, cưới hỏi, cúng giỗ, khao vọng... còn khá nặng nề, gây lãng phí tiền của và thậm chí còn ảnh hưởng không tốt đến môi trường. Ước tính mỗi đám tang của người Chăm Bàlamôn hiện nay tốn kém ít nhất khoảng 10 triệu đồng..."* (tr. 61).

Vậy chúng ta xem xét lễ tang của người Chăm có thực sự tốn kém hay không? Có cần thiết để tồn tại hay là cải tạo hoặc xáo bỏ? Lập luận của tác giả đưa ra có vững chắc và thuyết phục hay không? Chúng ta hãy xem xét vấn đề này cụ thể như sau:

Trước khi xem xét đám tang có tốn kém hay không? Và để tránh nói chung chung cũng như cảm nhận chủ quan cá nhân như các tác giả đã từng nói, chúng ta phải làm phép tính rõ ràng và phải dùng mức chuẩn nào để so sánh thì mới biết lễ nghi người Chăm có thực sự tốn kém hay không? Để làm phép tính và so sánh này, chúng tôi dùng mức chi phí trong lễ tang của người Việt (Kinh) để so sánh, vì rằng dân tộc Việt là dân tộc chủ thể đang định hướng mọi chuẩn mực và giá trị của cuộc sống văn minh ở Việt Nam hiện nay. Đó là lí do để giải thích tại sao chúng tôi chọn người Việt (Kinh) để so sánh với người Chăm trong phần nghiên cứu này.

Như tác giả đã nêu trên, một chi phí cho đám tang của người Chăm Ahier (Chăm mà tác giả gọi là Chăm Bàlamôn) chỉ có 10 triệu. Đây là chi phí cần thiết, không tốn kém. Vì khi làm đám tang xong người Chăm thiêu xác, sau đó chỉ lấy 9 miếng xương trán, cúng tuần để chôn chung vào một nghĩa địa của tộc họ mẹ gọi là Kut. Nghĩa địa

này chỉ có khoảng 1000 m^2 đất (1 sào miền Nam) nhưng chôn chung cho cả tộc họ từ nhiều đời, trung bình đến hàng trăm, hàng ngàn người chết sau khi đã hỏa thiêu. Từ đây người Chăm không còn tổ chức cúng tế gì cho người chết nữa và chỉ được nhắc tên để tưởng nhớ trong dịp cúng chung của lễ Katé gia đình và tộc họ mỗi năm.

Còn đám tang người Việt (Kinh), theo ước tính sơ khởi khoảng từ 20 – 50 triệu, tùy theo nhà giàu nghèo. Chi phí cụ thể cho đám tang người Việt (Kinh) như sau:

- Trường hợp 1: Một đám tang của người Kinh, Bà Nguyễn Thị B, cán bộ nhà nước, ngụ ở đường 21/8, T/p Phan Rang – Tháp Chàm bị mất ngày 25 /11/2008. Tiền chi cho 3 ngày tang, kể cả tiền mua hòm, đồ liệm, xây mộ là hơn 50 triệu[1].
- Trường hợp 2: Đám tang của Ông Nguyễn Văn B, ở phường Tấn Tài, T/p Phan Rang Tháp Chàm mất vào đầu tháng 3/2008, chi phí như sau:
  - Tiền mua vải vóc tẩm liệm, tiềm mua lễ vật cúng (nhang, vòng hoa, chuối, trứng...), tiền mời thầy chùa tụng kinh (nếu người chết theo đạo Phật), tiền khách khứa ăn uống, ít nhất các khoảng này là 5 triệu.
  - Tiền mua hòm khoảng 5 triệu.
  - Tiền thuê dàn nhạc, cờ trống, xe tang ít nhất 1 triệu.
  - Tiền mua đất để chôn ở Phan Rang 300 ngàn đồng (nếu ở Sài Gòn ít nhất 5–10 triệu).
  - Sau khi chôn 3 ngày phải cúng lễ bỏ cửa mả, rồi cúng thất (7 ngày), cúng 3 thất (21 ngày), cúng 7 thất (49 ngày), cúng xả tang nội, cúng xả tang ngoại, cúng giáp năm. Tổng chi phí cho 7 lễ cúng này ít nhất 20 triệu (mỗi lễ tính trung bình 3 triệu).

---

[1] Tư liệu chúng tôi khảo sát tại thực địa từ ngày 25–27/11/2008.

- Hàng năm con cháu cúng giỗ cho người chết (mỗi năm 1 lần), ít nhất cúng liên tục trong 30 năm, mỗi lần cúng là 1 triệu, tổng cộng 30 năm cúng giỗ ít nhất là 30 triệu[1].

Vậy tổng cộng chi phí cho một đám tang người Việt (Kinh) là 30 triệu, nếu tính luôn tiền giỗ từng năm trong khoảng 30 năm, 30 triệu nữa thì phải mất ít nhất là 60 triệu.

Điều này không ai có thể chối cãi được. Mấy năm nay, nhận thấy sự tốn kém phiền hà trong lễ tang, cưới của dân ta, trong đó đa số là người Việt (Kinh), Đảng – Nhà nước đã ra chỉ thị vận động dân ta tiết kiệm "*về việc thực hiện nếp sống văn minh trong việc cưới, tang và lễ hội*"[2]. Mấy năm gần đây, một số nơi không còn đất chôn nữa, một số thành phố mồ mả bắt đầu lấn áp nhà cửa dân cư như "khu nghĩa địa Mả Thánh" ở giữa lòng Thành phố Đà Lạt mà dân gọi là "thành phố ma". Hiện nay, người Việt (Kinh) đang có phong trào đua nhau xây dựng mồ mả, có mộ tổ xây đến 300 triệu. Vì vậy, nếu ai có dịp đi dọc dải đất Việt Nam từ Nha Trang đến Hà Nội, chúng ta thấy hai bên đường mồ mả người Việt (Kinh) thi đua nhau mọc lên với đủ loại kiến trúc Tây, Ta, Tàu trông ngộ nghĩnh bên cạnh những ngôi nhà lụp xụp của dân cư đang sinh sống. Vấn đề này hiện nay đang trở thành nạn dịch lan tràn gây không ít khó khăn cho việc di dời, đền bù, giải tỏa đất đai cho quá trình xây dựng và phát triển đất nước.

Rõ ràng chúng ta thấy chi phí đám tang Chăm chỉ có 10 triệu, trong khi đó đám tang Việt tốn đến 60 triệu mà còn sở hữu luôn một diện tích đất chôn vĩnh cửu, ảnh hưởng đến cuộc sống và quá trình phát triển đất nước. Còn người Chăm chỉ tốn kém một lần, thiêu xong là hết. Thiết nghĩ chúng ta nên vận động bà con Việt (Kinh),

---

[1] Theo lời kể Phan Văn Non, 76 tuổi, người Kinh ngụ tại phường Tấn Tài, Thành phố Phan Rang Tháp Chàm, tỉnh Ninh Thuận.

[2] Chỉ thị số 27–CT/TW của Bộ Chính trị do Phạm Thế Duyệt ký, ban hành ngày 12/1/1998.

khi chết nên thiêu xác (hỏa táng) giống như người Chăm để đỡ tốn kém về đất đai và tiền của. Hiện nay, một số người Việt (Kinh) ở Sài Gòn, do nghèo hoặc thiếu đất để chôn cho nên khi chết, họ đem xác đến hỏa thiêu, rồi gửi tro cốt ở các ngôi chùa nhưng việc này chưa phổ biến trong khi đó người Chăm đã biết hỏa táng, tiết kiệm được quỹ đất đai đã hơn 1000 năm nay[1]. Đám tang Chăm, nhất là lễ hỏa thiêu Chăm không tốn kém nhiều như tác giả nói mà nó còn cho chúng ta bài học quý báu về giải pháp nào để giải quyết tốt vấn đề khủng hoảng đất đai dành chôn người chết ở nước ta hiện nay.

Ở một trang khác tác giả còn viết rằng:

> *"Theo giáo luật của đạo Bàni, qui trình lễ hội Ramawan diễn ra hàng năm, gây tốn kém rất nhiều về thời gian, tiền bạc của tín đồ, ảnh hưởng đến thời gian lao động sản xuất. Còn lễ Bon Katê [< Mbang Katé] của người Chăm Bàlamôn (khoảng 1 tháng), có nhiều nghi thức rườm rà, phức tạp, tổ chức ăn uống linh đình xoay vòng từ nhà này đến nhà khác, gây tốn kém tiền của, thời gian"* (tr. 61–62).

Thực ra, nếu tác giả hiểu biết về văn hóa Chăm, tác giả sẽ không nhận định như vậy. Ở đây, chúng tôi đưa ra một trường hợp lễ Katé Chăm để so sánh với Tết Nguyên Đán của người Việt (Kinh) như sau:

Không phải là cộng đồng Chăm Ahier (Chăm ảnh hưởng Bàlamôn) ăn Katé suốt một tháng như tác giả nêu. Mà trong tháng Katé, có nghĩa là tháng bảy lịch Chăm (30 ngày), mỗi tộc họ, mỗi gia đình chỉ chọn một ngày nào đó (thứ tư hoặc thứ bảy) trong tháng để cúng lễ và ăn uống với nhau trong một ngày đó thôi. Chứ không phải ai cũng ăn Katé trong suốt một tháng (30 mươi ngày), ngày nào cũng ăn uống, cúng tế linh đình như tác giả nói. Có điều là ngày nay tộc họ, gia đình này cúng và ngày sau gia đình, tộc họ kia cúng mà thấy nó kéo dài trong suốt cả tháng. Ngày nay, để cho

---

[1] Maspero, *Le Royaume De Champa*, Sđd, tr. 32.

vui nhộn, tất cả gia đình, tộc họ Chăm đều tập trung chọn ngày cúng lễ trong tuần đầu của tháng Katé, vì vậy không còn trường hợp lễ cúng Katé lẻ tẻ kéo dài cả tháng như xưa nữa.

Tuy nhiên cúng Katé không tốn kém, vì không phải gia đình nào cũng cúng. Mỗi năm, mỗi tộc họ khoảng 30 gia đình chỉ cử ra một gia đình đại diện thay phiên nhau để cúng lễ thôi. Lễ Katé gia đình Chăm cũng không có tục mua sắm thứ gì mới, không có tiền lì xì. Lễ vật gồm 5 mâm cơm, 1 cặp gà và bánh trái, trầu cau. Tính ra chưa đến 1 triệu đồng. Ngoài lễ vật đó ra, những thành viên của tộc họ, đem lễ vật của mình đến đóng góp để cúng tổ tiên như chai rượu, nải chuối, bị bánh hoặc 1 cặp gà, vịt gì đó, tùy tâm. Lễ vật mà thành viên đến đóng góp, tính khoảng 50 ngàn đồng mỗi gia đình. Để rồi sau đó, khi cúng lễ xong thì tất cả thành viên trong tộc họ được chia phần và phần còn lại thì cùng ngồi ăn uống với nhau đến chiều thì lễ Katé gia đình và tộc họ kết thúc.

Vậy tác giả thử tính xem, lễ Katé của một tộc họ của người Chăm khoảng 30 gia đình, tổng kinh phí cúng lễ cộng đi cộng lại khoảng 2 triệu, bình quân mỗi gia đình đóng góp chưa đến 50 ngàn đồng thế thì có gì mà cho là tốn kém.

Tác giả cũng nên lưu ý và phân biệt Tết Katé của gia đình truyền thống Chăm và gia đình của cán bộ Chăm. Nếu lễ Katé của cả một tộc họ chỉ khoảng 2 triệu và gia đình truyền thống Chăm chưa đến 50 ngàn thì Katé riêng gia đình của một số cán bộ Chăm có chức tốn kém từ 3–10 triệu đồng. Vì một số cán bộ Chăm thường mời nhiều khách khứa là người Kinh đến ăn uống linh đình, uống nhiều bia Sài Gòn, 333 nên tốn kém. Katé của gia đình cán bộ Chăm là do bản thân gia đình họ tự tiện tổ chức không thể tính vào lễ hội Katé truyền thống của gia đình Chăm được. Vả lại phần này là thiểu số không phải là đa số trong người dân Chăm.

Tác giả cũng nên biết rằng, Katé Chăm luôn hướng về cội nguồn, về hoạt động văn hóa hơn là ăn uống linh đình. Nếu có dịp viếng thăm Katé Chăm, tác giả sẽ thấy những hoạt động văn hóa

sôi nổi của người Chăm, ngoài việc họ viếng thăm các đền tháp, làng nào cũng tổ chức liên hoan văn nghệ ca – múa – nhạc –thể thao truyền thống. Đến dịp lễ hội Katé, cả cộng đồng cuốn vào hoạt động văn hóa truyền thống, chứ không ai ăn uống linh đình. Tác giả cứ đi khắp nước tìm xem, có lễ hội nào mà từng múa truyền thống tập thể chào mừng lễ hội một lúc đến gần 400– 500 người như ở lễ Katé của đồng bào Chăm không? Ngay cả chương trình lớn của Hà Nội từ trước đến nay vẫn chưa làm nổi việc này. Nếu đạo diễn Hà Nội làm được thì phải tốn kém ít nhất hàng tỉ bạc, trong khi đó người Chăm chỉ là "cây nhà lá vườn" nhưng vẫn hoành tráng như ai. Vì vậy, tất cả thanh niên nam nữ ở mỗi làng Chăm bị cuốn hút vào hoạt động văn hóa trong mỗi dịp chuẩn bị cho lễ Katé trước đó ít nhất một tháng để tập dợt thể thao, văn nghệ, trò chơi dân gian, v.v... Vậy thời gian đâu mà họ ăn uống linh đình?

Qua chứng minh trên, chúng ta thấy lễ Katé Chăm không ăn uống linh đình mà chỉ là hoạt động văn hóa lành mạnh, nhân văn là chính. Đến nay chưa thấy một hiện tượng nào tiêu cực trong dịp lễ Katé như xin xăm, bói toán, đốt vàng mã, cờ bạc, đua xe v.v, như các lễ hội lớn của người Việt. Vì vậy, lễ hội Katé Chăm không tốn kém thời gian và tiền của như tác giả đã nhận định.

Ngược lại so với Tết Nguyên Đán của người Việt (Kinh), không cần liệt kê ra thì ai cũng biết cả. Đó là một loại lễ tốn kém nhất trong năm ở Việt Nam và tiêu tốn nhiều thời gian và tiền của mỗi người và cả cho chính phủ. Ngày Tết sắp đến mọi người luôn bận rộn, nông dân bắt đầu bỏ bê công việc đồng áng, cán bộ đi muộn về sớm ở cơ quan để lo sắm sửa gia đình. Toàn bộ nhà cửa phải sơn phết mới, áo quần, giày dép phải mua mới; lễ vật để dâng cúng, thực phẩm, thức ăn uống, ăn chơi, tiếp khách cũng chuẩn bị mua tích trữ làm sức mua tăng 300%[1]; phương tiện đi lại như xe cộ cũng sơn tút,

---

[1] Xem T.V.N – H. Đăng – H.Q.A, "Thị trường ngày Tết: Sức mua tăng 300%", *Báo Tuổi trẻ* (tuoitre.com.vn), ra ngày Chủ Nhật, 03/02/2008.

rửa lại làm cho giá cả tăng lên cao gấp 3 lần[1]; người đi lại đầy đường, chợ Tết mua sắm chật cứng như nêm v.v... làm rối loạn cả thị trường hàng hóa[2]. Từ đó vật giá nhảy lên cao, đồng tiền trở thành lạm phát, mất giá (1 triệu đồng tiền chẵn chỉ đổi lấy 700 ngàn đồng tiền lẻ) [3]. Ước tính khoảng tiền chi và chuẩn bị cho Tết ít nhất mỗi gia đình người Kinh không dưới 1 triệu cho người nghèo, 2 triệu cho đa số nông dân, 5 triệu cho công chức, trung lưu, 10–20 triệu hoặc nhiều hơn nữa cho gia đình khá giả và giàu có.

Ngoài khoản tốn kém nêu trên, tết Nguyên đán còn diễn ra nhiều tệ nạn xã hội mà năm nào báo chí cũng phản ánh về nạn cờ bạc[4], đua xe[5], người say rượu đi đầy đường[6], tai nạn giao

---

[1] Xem bài Lê Hà, "Kiếm tết: Kẻ khóc người cười", *Báo Vietnamnet* (www.vnn.vn), ra ngày Thứ Hai, 04/02/2008. Trong bài này tác giả cho biết, trong ngày Tết việc "rửa xe, làm đẹp, quần áo: không kịp thở.. ngày thường rửa một chiếc xe giá 7000–8000 đồng nhưng mấy hôm nay giá đã tăng gấp đôi. Có cửa hàng không ngần ngại tăng gấp 3".

[2] Xem T.V.N – H. Đăng – H.Q.A, "Thị trường ngày Tết: Sức mua tăng 300%", *Báo Tuổi trẻ* (tuoitre.com.vn), ra ngày Chủ Nhật ngày 03/02/2008; Mai Loan, "Đợi xe ngày giáp Tết", *Báo Vietnamnet* (www.vnn.vn), ra ngày Thứ Hai, 04/02/2008.

[3] Xem bài Trần Đình Tú, "Chợ đổi tiền lẻ", *Báo Tuổi trẻ* (tuoitre. com.vn), ra ngày Chủ Nhật ngày 03/02/2008. Trong bài này tác giả cho biết, "Đổi 01 triệu, lấy 700.000 – Chặt chém khách đổi tiền (...), cận Tết, trong khi nhiều ngân hàng "bó tay" vì không cung cấp đủ dịch vụ đổi tiền lẻ thì một khu "chợ đổi tiền lẻ" đã mọc lên ở vỉa hè đường Quang Trung (Thành phố Hà Đông, Hà Tây) và lúc nào cũng tấp nập khách hơn mười ngày qua".

[4] Xem bài "Phá ổ cờ bạc lớn ở t/p Biên Hòa" (TTXVN), *Báo Tuổi trẻ* (tuoitre.com.vn), ra ngày Thứ Sáu, 8/02/2008. Trong bài này cho biết: Đây là xới bạc ăn thua lớn ngày tết, công an đã thu giữ tiền các đối tượng này lên đến gần nửa tỷ đồng và nhiều vàng bạc tư trang khác .

[5] Xem Đặng Nam,"Đà Nẵng tăng cường lực lượng chống đua xe, cứu thương" (ngày tết), *Báo Tuổi trẻ* (tuoitre.com.vn), ra ngày Thứ Tư, 6/2/2008.

[6] Theo *Báo Vietnamnet* (www.vnn.vn), ra ngày 11/2/2008, bài "Miền Trung: Tết "né" mũ bảo hiểm, còn TNGT chết người" cho biết: "Tại Quảng Nam, từ mồng 1 đến mồng 4 tết, Bệnh viện đa khoa khu vực miền núi phía bắc đã tiếp 206 ca cấp cứu. Đáng chú ý trong số đó có 65 ca do TNGT gây ra. Nguyên nhân chính là phóng nhanh vượt ẩu, say rượu bia ..."

thông[1], nhất là nạn làm tiền, lừa đảo, nạn xin xăm bói toán, đốt vàng mã ở các đình chùa lớn của người Việt (Kinh) như Chùa Phước Hải, Chùa Vĩnh Nghiêm, Chùa Xá Lợi ở phía Nam[2] và Chùa Hương, Chùa Tây Hồ ở phía Bắc[3]. Ước tính tệ đốt vàng mã, xin xăm bói toán trong dịp Tết Nguyên Đán lên đến hàng tỷ đồng. May mà nhà nước sáng suốt đã cấm hẳn tục đốt pháo trong ngày Tết, không thì tục lệ này bát nháo cả ngày Tết. Trong dịp Tết Nguyên Đán ít thấy ở làng quê Việt nào bây giờ còn tổ chức trò chơi dân gian, điệu múa truyền thống của người Việt (Kinh) như lễ Katé của người Chăm. Tết Nguyên Đán, không chỉ diễn ra trong tháng giêng (một tháng như lễ Katé Chăm) mà còn ăn chơi kéo dài đến tháng hai. Thực ra người Việt (Kinh) ăn Tết và chơi Tết Nguyên Đán dàn trải theo chiều dài thời gian có đến gần hai, ba tháng, chứ không phải một tháng như lễ Katé Chăm. Vì vậy người Việt (Kinh) có thành ngữ, ca dao: "tháng hai là tháng ăn chơi" hoặc "tháng giêng ăn tết ở nhà/ tháng hai cờ bạc, tháng ba hội hè" [4]. Đây mới là vấn đề lớn đặt ra cho Tết Nguyên Đán của người Việt (Kinh) chứ không

---

[1] Xem Trịnh Kế, "Tai nạn gây ách tắc giao thông nghiêm trọng trong những ngày giáp tết", *Báo Vietnamnet* (www.vnn.vn) ra ngày Thứ Hai, 04/02/2008 và Đỗ Minh, "Tai nạn giao thông ngày tết: Báo động đỏ", *Báo Vietnamnet* (www.vnn.vn), ra ngày Thứ Bảy, 09/2/2008.

[2] Xem Hồng Hạc, "Bao giờ hết lộn xộn ở lễ hội?", *Báo An Ninh Thế Giới*, Số 732, ra ngày 23–2–2008, tr. 6.

[3] Xem Gia Linh – Lan Thương, "Hội chùa Hương: Những hình ảnh "nghịch mắt", báo Vietnamnet (www.vnn.vn), ra ngày 14/2/2008 và Lê Anh Dũng, "Chum ảnh đi chùa đầu năm", *Báo Tuổi trẻ* (tuoitre.com.vn), ra ngày Thứ Sáu, 8/02/2008. Trong bài này tác giả cho biết, tất cả các chùa, phủ đều mở cửa đón khách thập phương đến xin lộc, xin quẻ, cầu may mắn, v.v... Bày lễ trong phủ Tây Hồ mỗi người một mâm hoa quả ít nhất tốn 50 ngàn đồng và một tờ sớ giá 15 ngàn đồng. Chùa Tây Hồ còn quảng cáo ăn thua với du khách: "Thành tâm cầu lộc tại Phủ Tây Hồ, mua ngay xổ số bóc ngay có phát lộc không?".

[4] Việt Chương, *Từ điển Thành ngữ – Tục ngữ – Ca dao Việt Nam* (Quyển hạ), Nxb Đồng Nai, 1998, tr. 546. Hoặc xem Ôn Như Nguyễn Như Ngọc, *Tục ngữ Phong dao* (Quyển 1), Cơ sở sản xuất Đại Nam, Glendale, California, U.S.A, Năm Mậu Thìn, tr. 197.

phải lễ Katé người Chăm. Nhận thức được điều này, một tác giả đã đặt vấn đề cho Tết Nguyên Đán trên báo chí như sau:

> *"Thật khó hiểu khi cuộc sống đang ngày càng chuyển động theo hướng đi lên (...) bao nhiêu sự tiến bộ trong khoa học, trong công nghệ thông tin đang diễn ra (...) tại sao thế giới không có gì biến động nhưng (...) vì sao những vấn đề cũ, quá cũ vẫn không được giải quyết rốt ráo. Bao giờ mới có những cái Tết không còn những vấn đề của hàng chục năm qua?"* [1].

Qua những nguồn tư liệu nêu trên, chúng ta thấy tết Nguyên Đán của người Việt (Kinh) mới tốn kém về sức người, sức của, không phù hợp với nếp sống mới trong thời đại công nghệ thông tin hiện nay như báo chí đã nêu mà nếu như có thể tác giả nên đặt vấn đề thay đổi hay đơn giản đi? chứ không phải là lễ Katé Chăm như tác giả viết?

Nói chung, lễ Katé Chăm luôn hướng về hoạt động văn hóa lành mạnh. Vì vậy cho đến nay trong lễ hội Katé chưa thấy một hiện tượng nào tiêu cực như xin xăm, bói toán, đốt vàng mã, cờ bạc, đua xe... Vì vậy lễ Katé không có gì là tốn kém mà nó là nguyện vọng chính đáng trong đời sống tâm linh của nhân dân Chăm diễn ra trong những ngày mùa rảnh rỗi; là sự khát khao hướng về cội nguồn văn hóa và dân tộc của chính họ. Vì vậy lễ Katé rất cần thiết, xứng đáng để có mặt cùng thời gian và tồn tại ở mọi thời đại mà chúng ta cần phải giữ gìn, phát huy nó trong di sản văn hóa của cộng đồng các dân tộc Việt Nam.

♦

Qua những vấn đề trình bày trên, chúng ta thấy rằng sách *Tín ngưỡng, tôn giáo trong cộng đồng người Chăm ở Ninh Thuận, Bình Thuận* do Ts. Hoàng Minh Đô chủ biên có nhiều lỗi sai về chữ

---

[1] Lê Minh Tiến, "Bao giờ giải quyết được những vấn đề cũ của tết?", *Báo Vietnamnet* (www.vnn.vn), ra ngày Thứ Hai, 04/02/2008.

nghĩa, cách viết lời nói đầu, tài liệu tham khảo và nội dung chính của cuốn sách. Một khi nội dung, tư liệu của cuốn sách có vấn đề thì những lời nhận định, dự báo và giải pháp của tác giả đưa ra về tình hình tôn giáo, tín ngưỡng ở vùng Chăm có khả tin hay không? Điều này chúng tôi xin giành lại cho độc giả và các cơ quan chức năng xem xét. Từ những vấn đề đã phân tích trên chúng tôi thấy rằng, cuốn sách chỉ là tập hợp những báo cáo về tình hình tôn giáo của địa phương hơn là một cuốn sách khoa học về tôn giáo, tín ngưỡng của người Chăm do một tập thể giáo sư, tiến sĩ thực hiện ở cấp viện nghiên cứu mang tầm quốc gia. Cuối cùng, tác giả nên lưu ý một điều rằng: trong thời đại thông tin bùng nổ như ngày này, đất nước ta đang phát triển và hội nhập với thế giới, chứ không phải là thời kỳ đất nước ta khó khăn như những năm sau 1975. Do vậy mà ngày nay chúng ta có điều kiện nghiên cứu thuận tiện hơn trước. Bên cạnh máy tính, máy Photocopy, máy quét, máy ảnh kĩ thuật số, chúng ta còn có nhiều tư liệu sách báo đã được cập nhật qua thư viện, qua Internet toàn cầu tính hàng giờ. Vì vậy, về mặt phương pháp nghiên cứu cũng như chất lượng cuốn sách chúng ta cũng phải tiến lên theo kịp với trình độ của thời đại, nhất là lĩnh vực nghiên cứu văn hóa Chăm hoặc Champa. Lĩnh vực nghiên cứu này, ngày nay đã phổ biến, không còn trong phạm vi của một quốc gia, một cơ quan mà nó đã mang tầm quốc tế. Vì vậy, khi nghiên cứu về văn hóa Chăm hoặc Champa bây giờ, người ta khó chấp nhận những công trình viết sơ sài, chung chung như thời bao cấp mà đòi hỏi phải viết một cách cụ thể và nghiêm túc.

Hi vọng, cuốn sách trên sẽ được tái bản ở lần sau tốt hơn nhằm giúp Đảng – Nhà nước hiểu rõ, chính xác hơn về người Chăm cũng như tín ngưỡng, tôn giáo của người Chăm ở Việt Nam. Từ đó mà Đảng– Nhà nước mới đưa ra được những giải pháp và chính sách đúng đắn về vấn đề tín ngưỡng, tôn giáo của đồng bào Chăm trong cộng đồng các dân tộc Việt Nam.

MỘT SỐ VẤN ĐỀ CƠ BẢN VỀ TÔN GIÁO, TÍN NGƯỠNG CỦA ĐỒNG BÀO CHĂM Ở HAI TỈNH BÌNH THUẬN, NINH THUẬN HIỆN NAY

DO NGUYỄN HỒNG DƯƠNG CHỦ BIÊN

Sách *Một số vấn đề cơ bản về tôn giáo tín ngưỡng của đồng bào Chăm ở hai tỉnh Bình Thuận Ninh Thuận hiện nay*, do Nguyễn Hồng Dương chủ biên, Nhà xuất bản Khoa học Xã hội ấn hành, Hà Nội, 2007, 261 trang. Ngoài lời mở đầu (tr. 9–14), kết luận (tr. 246–255), tài liệu tham khảo (tr. 256–261) và những hình ảnh, biểu đồ, sách chia làm 5 chương như sau:

- Chương I: Người Chăm ở hai tỉnh Bình Thuận, Ninh Thuận và những vấn đề cơ bản về tín ngưỡng, ma thuật của họ hiện nay (tr. 15–56);
- Chương II: Một số vấn đề cơ bản về Bàlamôn giáo của người Chăm ở hai tỉnh Bình Thuận, Ninh Thuận hiện nay (tr. 57–107);
- Chương III: Một số vấn đề cơ bản về Hồi giáo, Bàni giáo và một số tôn giáo khác của của người Chăm ở hai tỉnh Bình Thuận, Ninh Thuận hiện nay (tr. 108–156);
- Chương IV: Người Chăm Bàlamôn giáo, Bàni giáo, Islam giáo và các mối quan hệ (tr. 157–194);
- Chương V: Một số vấn đề cơ bản về đời sống, tín ngưỡng, tôn giáo của người Chăm ở hai tỉnh Bình Thuận, Ninh Thuận hiện nay (tr. 195–245).

Hình thức sách in đẹp, chữ to, rõ ràng, dễ đọc. Chủ đề và nội dung cuốn sách của tác giả Nguyễn Hồng Dương không có gì mới lạ, về cơ bản tương tự như sách *Tín ngưỡng, tôn giáo trong cộng đồng người Chăm ở Ninh Thuận, Bình Thuận* do Ts. Hoàng Minh Đô chủ biên, Nhà xuất bản Lý luận Chính trị ấn hành tại Hà Nội, 2006 mà chúng tôi đã bình luận ở phần trên. Nếu so sánh chủ đề hai cuốn sách do hai tác giả Nguyễn Hồng Dương và Hoàng Minh Đô làm chủ biên chúng ta thấy cả hai đều giống nhau, chỉ khác nhau đôi chút như sau:

Tên sách do Nguyễn Hồng Dương chủ biên, *Một số vấn đề cơ bản về tôn giáo tín ngưỡng của đồng bào Chăm ở hai tỉnh Bình Thuận Ninh Thuận hiện nay.* Chủ đề này được giới hạn bằng cụm từ "*Một số vấn đề cơ bản... hiện nay*". Còn tên sách do Hoàng Minh Đô chủ biên thì không bị giới hạn mà bao quát hơn, cụ thể là *"Tín ngưỡng, tôn giáo trong cộng đồng người Chăm ở Ninh Thuận, Bình Thuận"*.

Trong cụm từ dùng để đặt tên sách về tín ngưỡng, tôn giáo Chăm vừa nêu trên giữa hai người chủ biên Hoàng Minh Đô và Nguyễn Hồng Dương có nét khác nhau đến ngộ nghĩnh và đáng được chú ý. Nếu như trong cuốn sách do Hoàng Minh Đô chủ biên, viết "tín ngưỡng, tôn giáo" thì trong cuốn sách do Nguyễn Hồng Dương chủ biên lại viết hơi khác một chút là "tôn giáo, tín ngưỡng"; cuốn này viết "*Ninh Thuận, Bình Thuận*" thì cuốn kia lại viết "Bình Thuận Ninh Thuận"; cuốn này viết "cộng đồng Chăm" thì cuốn kia lại viết "đồng bào Chăm", v.v...

Như vậy, ngay từ đầu đề của hai cuốn sách chúng ta thấy tác giả đi sau (Nguyễn Hồng Dương, 2007), cố gắng hướng chủ đề và đối tượng nghiên cứu của mình cho khác người chủ biên đi trước (Hoàng Minh Đô, 2006) một chút nhưng sự cố gắng này khó có thể làm mới được đề tài định nghiên cứu. Cuối cùng, mặc dù chủ đề hai cuốn sách do hai người chủ biên có khác nhau về hình thức và trật tự chữ nghĩa nhưng đều giống nhau, trùng lặp nhau về chủ đề và nội dung nghiên cứu là "tín ngưỡng, tôn giáo của người Chăm ở hai tỉnh

Ninh Thuận và Bình Thuận". Rõ ràng, chủ biên Nguyễn Hồng Dương, đã cố tạo ra cho mình một đường cày mới (công trình nghiên cứu mới) trên một mảnh đất (tín ngưỡng, tôn giáo Chăm) đã bị cày xới nhiều lần [1]. Đường cày mới này qua chứng minh trên quả thật rối rắm và mù mờ.

---

[1] Một vài công trình nghiên cứu tín ngưỡng, tôn giáo Chăm tiêu biểu như sau:

E. Aymonier, "Les Tchames et leurs religions", in *Revue d'Histoire des Religions* XXIV, 1891, pp. 187–237 et 261–315; "The Chams and Their Religions", in *Cham Sculpture – Henri Parmentier, Religious Ceremonies and Superstitions of Champa*, While Lotus Press, 2001, pp. 21–66. E.M. Durand, "Les Chams Bani", in *BEFEO* III, 1903, pp. 54–62. L Pinot, *Hinduism and Buddhism, an historical sketch*, London (Arnold) 1921, 3 Tomes; "La religion des Chams d'après les monuments", in *BEFEO* I (1901), pp. 12–26. J. Boisselier, *La statuaire du Champa. Recherche sur les cultes et l'iconographie*, Paris (Public. EFEO LIV) 1963, 468 pages. A. Cabaton, *Nouvelles recherches sur les Chams*, Paris (Public. EFEO II) 1902, 215 pages. P.Y. Manguin, "L'introduction de l'Islam au Campa", in *BEFEO* LXVI (1979), pp. 255–287. P. Mus, Les religions de l'Indochine, in *Indochine*, Paris (E.G.M.C) 1931, Vol. I, pp. 103–156; "The Religious Cermonies of Champa", in *Cham Sculpture – Henri Parmentier, Religious Ceremonies and Superstitions of Champa*, While Lotus Press, 2001, pp. 67–95. Tasaka Kodo, "Historical notes on Islam in Champa (en japonais)", in *Tohogaku* IV (1952), pp. 52–60.

Nguyễn Văn Luận, *Người Chàm Hồi giáo miền Tây Nam phần Việt Nam*, Bộ Văn hóa Giáo dục & Thanh niên xuất bản, Sài Gòn, 1974. Phan Văn Dốp, *Tôn giáo người Chăm ở Việt Nam*, Luận án PTS, Viện KHXH tại Thành phố Hồ Chí Minh, 1993. Nguyễn Đức Toàn, *Ảnh hưởng của tôn giáo đối với tín ngưỡng của người Chăm ở Việt Nam*, Luận án TS, Đại học KHXH & NV T/p Hồ Chí Minh, 2002. Vương Hoàng Trù, *Tín ngưỡng dân gian của người Chăm ở Ninh Thuận và Bình Thuận*, Luận án Tiến sĩ, Viện KHXH tại Thành phố Hồ Chí Minh, 2003. Đồng Văn Dinh, *Ảnh hưởng của tín ngưỡng, tôn giáo đối với đời sống tinh thần người Chăm Ninh Thuận hiện nay*, Luận văn Thạc sĩ Triết học, Hà Nội, 2005. Lê Thị Tuyết Vân, *Ảnh hưởng của Hồi giáo đối với đời sống xã hội đồng bào Chăm tỉnh Bình Thuận hiện nay*, Luận án Thạc sĩ khoa học Tôn giáo, Học viện Chính trị Quốc gia Hồ Chí Minh, 2001. Bá Trung Phụ, *Gia đình và Hôn nhân của người Chăm ở Việt Nam*, Nxb VHDT, Hà Nội, 2001. Phan Quốc Anh, *Nghi lễ vòng đời người của người Chăm Ahiêr ở Ninh Thuận*, Viện Văn hóa Thông tin – Nxb VHDT, Hà Nội, 2006. Hoàng Minh Đô (Chủ biên), *Tín ngưỡng, tôn giáo trong cộng đồng người Chăm ở Ninh Thuận, Bình Thuận*, Nxb Lý luận Chính trị, Hà Nội, 2006, v.v...

♦

Nội dung cuốn sách do Nguyễn Hồng Dương (Chủ biên) có nhiều vấn đề sai cơ bản về tín ngưỡng, tôn giáo Chăm. Cụ thể, viết sai tên chức sắc, tu sĩ, nghi lễ, kinh thánh, thần linh trong tín ngưỡng, tôn giáo Chăm. Chẳng hạn: Po Adhia (cả sư Chăm Ahier – Chăm mà tác giả gọi là Chăm Bàlamôn) nhưng tác giả viết Po Sah (tr. 88) hoặc Po Didia (tr. 93); Po Sah Ina nhưng tác giả viết Po Sanư (tr. 74); Bia Atakan nhưng tác giả viết bia attakan (tr. 79); Po Tâh Dara (con thứ của Thần mẹ xứ sở Po Ina Nagar) nhưng tác giả viết Pô Tơk (tr. 80); Agal bac (bài kinh lễ của người Chăm viết trên lá buông) nhưng tác giả viết Agac (tr. 84); Bac Kap Palei (kinh đọc trong lễ Palih Kap Palei (lễ tẩy uế làng) nhưng tác giả viết Bach kap hay (tr. 84); lễ Péh Mbang Yang (lễ mở cửa tháp đầu năm lịch Chăm) nhưng tác giả viết Pô băng yang (tr. 85), v.v... Ngoài ra tác giả còn viết sai hầu hết các tên đất, tên vùng, những địa danh nổi tiếng trong lịch sử Champa. Chẳng hạn: Palei Baoh Dana (làng Chất Thường – Phước Hậu – Ninh Phước – Ninh Thuận) nhưng tác giả viết phohna (tr. 25); Palei Hamu Tanran (làng Hữu Đức – Phước Hữu – Ninh Phước – Ninh Thuận) nhưng tác giả viết Play Mhu Ta – Ranh (tr. 79); Khauthara (một tiểu bang của vương quốc Champa cổ ở Phú Yên – Khánh Hòa ngày nay) nhưng tác giả viết Kan Thara (tr. 78)... Thậm chí cả niên đại của vị vua Chăm như Po Romé (1627–1651)[1], tác giả cũng viết sai thành Po Romê (1627–1661) (tr. 172).

Nghiên cứu vấn đề cơ bản về tôn giáo, tín ngưỡng Chăm nhưng người viết không sử dụng thuật ngữ gốc, tên tự gọi của nhóm tôn giáo Chăm mà chủ yếu gọi theo tên tự gọi của tác giả nên tác giả không hiểu nguồn gốc vấn đề, từ đó tác giả càng phân tích càng sai. Ví dụ tác giả viết như sau:

---

[1] Xem H. Parmentier, *Inventaire descriptif des Monuments Chams de L' Annam (IC)*, Paris, 1909, tr. 52; Lương Ninh, *Lịch sử Vương Quốc Champa*, Nxb Đại học Quốc gia, Hà Nội, 2004, tr. 270; Ngô Văn Doanh, *Tháp cổ Chămpa, Sự thật & Huyền thoại*, Nxb VHTT, Hà Nội, 1994, tr. 198.

"Người Chăm Bàlamôn là cách gọi của người Chăm và dần dần được quan phương hóa để chỉ một bộ phận cư dân theo Bàlamôn giáo" (tr. 65–66).

Sự thật người Chăm mà một số nhà nghiên cứu thường gọi Chăm Bàlamôn có tên tự gọi là "Chăm Ahier/ Chăm Cuh", chứ không phải là "Chăm Balamôn" như tác giả viết. Nhóm Chăm này được nhận biết qua trang phục như phụ nữ thường mặc váy, áo bít tà, đầu choàng chiếc khăn trơn mỏng nhưng không có hoa văn gọi là *akhan luh*. Tu sĩ Basaih mặc váy, áo dài trắng, đầu đội khăn trắng có tua đỏ và đeo 4 túi nhỏ hình âm vật trước ngực (*kadung gibak*). Họ là tín đồ kiêng ăn thịt bò, khi chết được làm đám thiêu có chặt đầu lấy chín miếng xương trán để làm nghi lễ nhập Kút. Họ còn thờ cúng tổ tiên (*muk kei*), các vị thần linh dân tộc như Po Nagar, Po Romé, làm lễ Raja, lễ hội Katé, tôn thờ thần tự nhiên, thần linh ở đền tháp Chăm (thần Siva) và thờ luôn cả thánh Alla (Awluah) [1].

Về đạo Chăm Bani, tác giả cũng còn hiểu mù mờ. Dựa vào tư liệu điền dã tác giả cho biết:

"... tên gọi Bàni là lấy từ một câu trong kinh Coran: ya Bàni AĐam nghĩa là con cháu của Ađam hay là con cháu của ĐẤNG THIÊN TRI" (tr. 129)

Cũng dựa vào tư liệu điền dã, ở trang khác tác giả cho rằng:

"... khi được đề nghị giải thích khái niệm Bàni, một tín đồ Bàlamôn cho biết: Bàni nghĩa là người theo đạo, dân đi theo đạo" (tr. 130)

Thực ra, Chăm Bani/Bini hoặc Beni là gốc từ Ả Rập nghĩa là:

---

[1] Xem Sakaya, "Sự biến đổi tín ngưỡng, tôn giáo của người Chăm ở Việt Nam", trong sách *Sự biến đổi của tôn giáo tín ngưỡng ở Việt Nam hiện nay*, Nxb Thế Giới, 2008, tr. 136.

"đứa con trai, tức là con của đấng tối cao"[1]. Tuy nhiên, khi tiếp nhận từ bên ngoài vào, người Chăm cũng giống như người Mã Lai đã biến nghĩa từ này cho phù hợp với chế độ mẫu hệ gốc của họ. Từ *Bani/ Bini* hoặc *Beni* thay vì mang nghĩa Ả Rập là "đứa con trai (phái nam)" nhưng người Chăm dùng từ này để chỉ "phái nữ – thuộc *Awal*"[2] và Mã Lai cũng vậy, từ *Bani/Bini* lại biến thành nghĩa khác là "vợ, lấy ai làm vợ làm chồng, kết hôn" để chỉ "phái nữ" [3].

Còn thuật ngữ Chăm Awal và Chăm Ahier có nghĩa như sau: *Awal* và *Ahier* là hai từ gốc Ả Rập. *Awal* có nghĩa là "đầu tiên, phần đầu, sớm" [4], người Chăm dùng từ này để chỉ những người cải đạo từ Chăm Ahier sang Chăm Awal/Bani trước tiên. Và từ *Ahier* có nghĩa là "sau, phần sau" [5] để chỉ người Chăm chưa cải đạo *Ahier* sang Hồi giáo hoặc chuyển sau cùng. Ở người Chăm, trong triết lý hòa đồng tôn giáo của họ, hai từ *Awal* và *Ahier* còn dùng để chỉ "phái nam và nữ". Chăm Awal/Bani thuộc "phái nữ" và Chăm Ahier thuộc về "phái nam" như hai mặt đối lập nhưng mang tính thống nhất [6].

Vậy, sự thật nhóm Chăm mà các nhà khoa học thường gọi là Hồi giáo Bàni hoặc Hồi giáo cũ có tên tự gọi là Chăm Awal/ Chăm Bani/ Chăm Bini hoặc Chăm Matai Dar (Chăm chết chôn). Nhóm Chăm này được nhận biết qua trang phục như phụ nữ thường mặc váy, áo bít tà, đầu đội khăn có gắn dải hoa văn gọi là *akhan mbram*. Tu sĩ nhóm Chăm này gọi là Po Acar mặc váy, áo dài trắng có may miếng vải hình cánh sen phủ trước ngực và sau lưng, trước ngực có

---

[1] E. Aymonier, "The Chams and Their Religions", in *Cham Sculpture – Henri Parmentier, Religious Ceremonies and Superstitions of Champa*, White Lotus Press, 2001, tr. 29.

[2] E. M, Durand, "Les Chams Bani", Sđd, tr. 56; Sakaya, *Lễ hội của người Chăm*, Nxb VHDT, Hà Nội, 2003, tr. 36.

[3] *English – Malay Dictionary*, Pelanduk Publications, 2004, tr. 434.

[4] *English – Malay Dictionary*, Sđd, tr. 52.

[5] *English – Malay Dictionary*, Sđd, tr. 52.

[6] Xem Sakaya, *Lễ hội của người Chăm*, Sđd, tr. 36.

đeo tua vải đỏ hình dương vật gọi là *kadung gibak*. Họ là tín đồ kiêng ăn thịt heo và thịt giông; khi đến tuổi trưởng thành làm lễ cắt tóc đặt tên (karat, karéh), lễ cưới (ndam likhah) và khi chết thì làm đám tang (ndam padhi); hàng năm làm lễ Ramawan (Ramadan), lễ Raja, thờ cúng tổ tiên (*muk kei*), thánh Allo và cả thần đất thần sông và các vị anh hùng dân tộc như các vị thần linh dân tộc như Po Nagar, Po Klaong Garai, Po Romé.[1]

Ngoài việc hiểu sai và nhận thức chưa rõ ràng về những khái niệm cơ bản trên, sách còn đưa ra nhiều thông tin sai lệch. Ví dụ, tác giả viết sai như sau:

> *"Khi gia đình người Chăm trong làng có người ốm đau, tai nạn, trẻ đẻ ra khó nuôi, người Chăm mang lễ vật ra nhà làng cầu cúng thần linh phù hộ cho tai qua nạn khỏi"* (tr. 27).

Khi gia đình người Chăm trong làng có người ốm đau, tai nạn, trẻ đẻ ra khó nuôi, người Chăm mang lễ vật đến nhà Muk Raja (người giữ Ciet Ataw – hương hồn tổ tiên của tộc họ) hoặc đền tháp nhân dịp lễ Katé hoặc Cabur để cúng hoặc trả lễ, nhờ thần linh phù hộ, chứ gia đình Chăm không ai đem lễ vật đến nhà làng để cúng như tác giả viết. Vì nhà làng chỉ là nơi hội họp của dân làng, sinh hoạt của chức sắc, cán bộ quản lí thôn làng. Hàng năm ở nhà làng Chăm Ahier chỉ có diễn ra lễ cúng Katé của làng hoặc có nơi người ta dùng sân nhà làng để cúng lễ Raja Nagar (Lễ tống ôn đầu năm).

Một thông tin khác sai lệch nữa là, sơ đồ ở trang 29, tác giả vẽ hình Chăm Bani có gắn với Kút. Xin thưa rằng Chăm Bani không có Kút mà chỉ có Ghur – nơi chôn thi thể người chết theo dòng họ mẹ[2]. Ngược lại Kút chỉ là nơi chôn xương trán của người Chăm Ahier (Chăm ảnh hưởng Bàlamôn) sau khi chết được hỏa thiêu.

---

[1] Xem Sakaya,"Sự biến đổi tín ngưỡng, tôn giáo của người Chăm ở Việt Nam", Sđd, tr. 136.

[2] Trung Phụ, *Gia đình và Hôn nhân của người Chăm ở Việt Nam*, Sđd.

Khi nghiên cứu cơ bản, tác giả không sử dụng thuật ngữ gốc mà đa số sử dụng thuật ngữ qua dịch thuật hoặc thuật ngữ theo cách hiểu của tác giả tự đặt ra cho nên rất khó khăn để độc giả/ người được phỏng vấn nhận biết vấn đề mà tác giả đang nghiên cứu / đang hỏi là gì? Và vì chỉ dựa vào thuật ngữ dịch thuật cho nên tác giả càng phân tích thì càng sai lệch thông tin. Ví dụ, hầu hết các nghi lễ của người Chăm tác giả không viết tên lễ gốc bằng tiếng Chăm mà chỉ viết tên lễ qua dịch thuật như lễ: lễ múa ban ngày, lễ múa ban đêm, lễ múa lớn, lễ tạ ơn tộc họ (tr. 210); lễ cầu an (tr. 213).

Vậy trong các lễ mà tác giả thống kê trên, tôi đố độc giả (kể cả độc giả là người Chăm và người Kinh) có ai biết "lễ tạ ơn tộc họ" (tr. 210); "lễ cầu an" (tr. 213) là loại lễ gì ở người Chăm? Từ cách gọi tên lễ xa lạ này nên người Chăm được phỏng vấn khó hiểu chính xác tên lễ mà tác giả đưa ra là lễ gì để trả lời có tham gia hay không tham gia? Vì vậy, người bị phỏng vấn sẽ trả lời cho qua loa là điều dễ hiểu. Cuối cùng, kết quả các bản hỏi (điều tra) và bản trả lời của tác giả đưa ra trong sách khó tin cậy, thậm chí đưa ra kết quả sai. Ví dụ, ở biểu đồ 17 (tr. 230), tác giả đưa ra kết quả con số điều tra, thống kê là: "Lễ hội Katê là một trong lễ hội lớn nhất của người Chăm Bàlamôn đã thu hút đến 91.5% số người tham dự". Số liệu này thì tròi hoàn toàn nhất trí cao. Nhưng, tiếp theo tác giả thống kê rằng: "Lễ mở cửa tháp cũng có tới 84% người dự lễ". Đây là một con số sai to. Vì nghi lễ mở đền tháp (péh mbang yang) diễn ra vào tháng giêng Chăm từ xưa đến nay chỉ có nhóm chức sắc, tu sĩ Chăm Ahier (Chăm ảnh hưởng Bàlamôn) như Po Adhia, Basaih, Kadhar, Camanei và một vài người dân giúp lễ tham gia thực hiện chưa quá 20 người, chứ không có ai là dân chúng tham dự lễ này mà lại chiếm đến 84% người Chăm tham dự, gần bằng người tham gia lễ hội Katê là 91,5%.

Một vấn đề khác nổi lên thấy rõ trong sách này là, khối lượng kiến thức và tư liệu của tín ngưỡng, tôn giáo Chăm (đối tượng nghiên cứu) đã vượt qua giới hạn hiểu biết của tác giả. Từ đó làm

cho tác giả mất thế chủ động trong nghiên cứu. Vấn đề này được thể hiện qua đoạn viết của tác giả như sau:

> *"Liên quan đến nhóm các nghi lễ ấy có hàng trăm lễ hội, tế tự quanh năm với hàng loạt phép thuật, bùa chú, những lễ vật nặng nề với qui định chặt chẽ ảnh hưởng sâu đậm Bàlamôn nguyên thủy. Để thực hiện nghi lễ, các chức sắc Chăm Bàlamôn phải học một khối lượng lớn bài cúng tế, hàng loạt các nghi thức, động tác, bùa chú rất phức tạp và trừu tượng, nhiều khi rất khó hiểu"* (tr. 86).

Rõ ràng, tác giả chưa thâu tóm được tri thức cần thiết nhận biết một số vấn đề về tín ngưỡng, tôn giáo Chăm. Thế mà, tác giả Nguyễn Hồng Dương đã vội vàng cho rằng: Tín ngưỡng, tôn giáo Chăm là có nhiều nghi lễ tốn kém, rườm rà, lạc hậu, kéo dài mất thời gian tiền của và cuối cùng, tác giả cũng đề nghị cải biên và xóa bỏ một số nghi lễ của tín ngưỡng, tôn giáo Chăm (tr. 86, 213, 215, 233, 255). Có đúng vấn đề một số nghi lễ Chăm quá rườm rà, tốn kém, lạc hậu hay không? Chúng tôi đã trình bày khá rõ ràng trong bài phê bình Hoàng Minh Đô ở phần trên, nên ở đây xin không bàn nữa.

Ngoài những vấn đề trên, trong sách Nguyễn Hồng Dương cũng như Hoàng Minh Đô còn có vấn đề đáng chú ý là: Cả hai công trình nghiên cứu đều sử dụng nguồn tư liệu giống nhau, trong đó chủ yếu là tư liệu của Trương Nghiệp Vũ, *Tôn giáo, tín ngưỡng của người Chăm ở Ninh Thuận* và tư liệu của Ban tôn giáo tỉnh Bình Thuận, *Khái quát về thực trạng tình hình tôn giáo – tín ngưỡng của người Chăm ở Bình Thuận*[1]. Mặc dù đó chỉ là đề tài cấp địa phương

---

[1] Nguồn tư liệu chính yếu mà Nguyễn Hồng Dương và Hoàng Minh Đô thường hay sử dụng trong công trình nghiên cứu tín ngưỡng, tôn giáo Chăm là: Hoàng Tâm (Chủ biên), *Mười tôn giáo lớn trên thế giới*, Nxb Chính Trị Quốc gia, Hà Nội, 2003. Nguyễn Văn Luận, *Người Chăm Hồi giáo ở Miền Tây Nam Phần*, Tủ sách biên khảo Bộ Văn hóa Giáo dục và Thanh Niên, Sài Gòn, 1974. Phan Xuân Biên – Phan An – Phan Văn Dốp, *Văn hóa Chăm*, Nxb KHXH, 1991. Lương Ninh, *Lịch sử Vương Quốc*

nhưng được các tác giả sử dụng như là cẩm nang chính để viết công trình tín ngưỡng, tôn giáo Chăm. Chúng tôi nhận thấy, hai công trình tôn giáo, tín ngưỡng của Nguyễn Hồng Dương và Hoàng Minh Đô, không có gì mới hơn so với đề tài của Trương Nghiệp Vũ, *Tôn giáo, tín ngưỡng của người Chăm ở Ninh Thuận, Thực trạng và Giải pháp* về mặt lý luận cũng như về tư liệu, mặc dù cả hai công trình nghiên cứu tín ngưỡng, tôn giáo Chăm của Nguyễn Hồng Dương và Hoàng Minh Đô là đề tài cấp bộ, cấp trung ương, ra đời sau đề tài của tác giả Trương Nghiệp Vũ ở địa phương hơn 5 năm.

Một vấn đề khác cũng cần phải nói ở đây, đó là cách tiếp cận và sử dụng tư liệu viết trong phần "1.4. *Những vấn đề cơ bản về tín ngưỡng, ma thuật của người Chăm hiện nay*" của cuốn sách này có nhiều đoạn viết về những nghi lễ Chăm liên quan đến tín ngưỡng nông nghiệp lại trùng lặp với một số nghi lễ mà tác giả Sakaya đã trình bày trong sách *Lễ hội của người Chăm* nhưng tác giả không trích dẫn nguồn. Trong phần nghiên cứu này, tác giả còn viết nhiều đoạn văn khá mơ hồ. Ví dụ: "Liên quan đến lễ này có nhiều truyền thuyết kể lại và đã có nhiều công trình đề cập." (tr. 41). Tuy nhiên công trình nghiên cứu nào, tác giả không chịu chỉ ra. Thiết nghĩ, khi viết một vấn đề gì liên quan đến tác giả đi trước đã nghiên cứu thì ít ra tác giả cũng phải đưa ra một vài thông tin để độc giả (sinh viên, nhà nghiên cứu) dễ dàng tìm nguồn tư liệu để so sánh đối chiếu những nguồn tư liệu mà tác giả đang viết. Từ đó mới có thể giúp sinh viên, những nhà nghiên cứu đi sau nhận thức đầy đủ

Champa, Nxb Đại học Quốc gia, Hà Nội, 2004. Ngô Văn Doanh, *Văn hóa Chămpa*, Nxb VHTT, Hà Nội, 1994. Nguyễn Đức Toàn, *Ảnh hưởng tôn giáo đối với tín ngưỡng của người Chăm ở Việt Nam*, Luận án Tiến sĩ Sử học. T/p Hồ chí Minh, 2002. Lê Thị Tuyết Vân, *Ảnh hưởng của Hồi giáo đối với đời sống xã hội đồng bào Chăm tỉnh Bình Thuận hiện nay*, Luận án Thạc sĩ khoa học Tôn giáo, Học viện Chính trị Quốc gia Hồ Chí Minh, 2001. Trương Nghiệp Vũ, *Tôn giáo, tín ngưỡng của người Chăm ở Ninh Thuận*, Báo cáo Khoa học, Ninh Thuận 8–2001. Ban tôn giáo tỉnh Bình Thuận: *Khái quát về thực trạng tình hình tôn giáo – tín ngưỡng của người Chăm ở Bình Thuận*, Phan Thiết, ngày 19–7–2004, v.v...

thông tin, rút ra được những nhận định đúng, tìm ra hướng đi mới, tránh lối mòn, từ đó mới thúc đẩy khoa học phát triển cao hơn. Đó chính là nhiệm vụ cơ bản của các nhà khoa học.

Qua những vấn đề trình bày trên, chúng ta thấy rằng sách *Một số vấn đề cơ bản về tôn giáo tín ngưỡng của đồng bào Chăm ở hai tỉnh Bình Thuận Ninh Thuận hiện nay* do Nguyễn Hồng Dương chủ biên có một số lỗi sai về khái niệm, nội dung, nhận định, cũng như những thông tin cơ bản về vấn đề tín ngưỡng, tôn giáo của người Chăm ở hai tỉnh Ninh Thuận và Bình Thuận. Vì vậy, nội dung của cuốn sách này chưa đáp ứng được chủ đề mà cuốn sách đặt ra. Hi vọng, sách sẽ được tác giả tái bản ở lần sau tốt hơn với những định nghĩa, khái niệm về nhóm tín ngưỡng, tôn giáo Chăm một cách rõ ràng, mạch lạc và chính xác. Từ đó mới có thể cung cấp tư liệu cho độc giả dễ hiểu về những vấn đề cơ bản của tín ngưỡng, tôn giáo người Chăm như chủ đề của cuốn sách mà tác giả đặt ra. Đồng thời cũng giúp Đảng – Nhà nước hiểu rõ về người Chăm, đưa ra những giải pháp và chính sách đúng đắn về vấn đề tín ngưỡng, tôn giáo của người Chăm trong cộng đồng các dân tộc Việt Nam ngày nay.

MỘT SỐ VẤN ĐỀ CƠ BẢN VỀ TÍN NGƯỠNG, TÔN GIÁO CỦA NGƯỜI CHĂM Ở VIỆT NAM [1]

Lịch sử nghiên cứu vấn đề

Người Chăm là một dân tộc ít người ở Việt Nam có số dân khoảng 132.873 người, sinh sống ở nhiều địa phương khác nhau như Ninh Thuận, Bình Thuận, An Giang, Tây Ninh, Thành phố Hồ Chí Minh[2]. Trải qua quá trình hình thành và phát triển, dân tộc Chăm đã sáng tạo ra một nền văn minh rực rỡ, trong đó có vấn đề tín ngưỡng, tôn giáo – một thành tố chiếm vai trò quan trọng trong đời sống thường ngày của họ. Do vậy, hơn một thế kỷ nay, tín ngưỡng, tôn giáo của người Chăm được nhiều nhà khoa học quan tâm nghiên cứu.

Theo thống kê của Gs. P–B. Lafont (1989) đã có hơn 1.055 sách báo viết về Champa[3]. Khoảng hơn 12 năm sau Nguyễn Hữu Thông (2003) lại thống kê thì có đến 2.282 sách báo viết về Champa[4].

---

[1] Một số nội dung cơ bản của bài này được trích ra từ bài viết của Sakaya, "Sự biến đổi tín ngưỡng, tôn giáo của người Chăm ở Việt Nam", trong sách Nhiều tác giả, *Sự biến đổi của Tôn giáo Tín ngưỡng ở Việt Nam hiện nay*, Nxb Thế Giới, Hà Nội, 2008, tr. 131–173.

[2] Sakaya, *Lễ hội của người Chăm*, Sđd, tr. 9.

[3] P– B, Lafont (cùng các tác giả), *Bibliographie Campa et Cam*, Sđd.

[4] Nguyễn Hữu Thông, *Tổng Thư Mục Champa*, Sđd.

Trong đó đã có gần 80 công trình (bài viết, sách báo) về tín ngưỡng, tôn giáo Chăm. Những công trình nghiên cứu về tín ngưỡng, tôn giáo Chăm, chúng tôi tạm thời phân chia ra thành 3 giai đoạn với 3 nhóm tác giả tiêu biểu như sau:

- Giai đoạn 1: Trong những năm cuối thế kỷ XIX đầu thế kỷ XX, có tác giả E. Aymonier, A. Cabaton, E.M. Durand, P. Mus, L. Pinot, P–Y. Manguin, G. Maspero. Các tác giả này được xem là người đi tiên phong trong công trình nghiên cứu về tín ngưỡng, tôn giáo Chăm.

E. Aymonier, trong cuốn *The Chams and Their Religions* (Người Chăm và tôn giáo của họ), đã mô tả sơ lược về các đền đài, di tích thờ cúng, lịch cúng tế, các vị thần linh, vị tu sĩ, đặc biệt các lễ nghi tín ngưỡng tôn giáo Chăm ở Bình Thuận, Việt Nam và Campuchia như lễ tang, lễ cưới, lễ Raja và các lễ nghi nông nghiệp...[1]

A. Cabaton, trong cuốn sách *Nouvelles recherches sur les Chams* (Nghiên cứu người Chăm) đã đi sâu nghiên cứu tín ngưỡng lễ nghi Chăm Ahier. Đặc biệt, trong cuốn này, bên cạnh việc khảo sát tại thực địa, ông đã bước đầu nghiên cứu sâu tín ngưỡng tôn giáo Chăm quan văn bản chép tay còn lưu lại ở làng Chăm. Cụ thể qua nghi lễ cúng tế đền tháp, đám tang, lễ Raja, lễ nghi nông nghiệp, ông đã dịch và nghiên cứu cụ thể một số văn bản Chăm về bài cúng tế, bài thánh ca của các vị thần linh từ Po Yang Amâ, Po Nagar, Po Klaong Garai, Po Romé đến các vị tổ tiên Chăm (Po Trok Patra) [2].

E. M, Durand, trong cuốn *Les Chams Bani* (Người Chăm Bàni) đã đi sâu nghiên cứu người Chăm Bàni hoặc gọi là Chăm Awal ở Ninh – Bình Thuận. Trong cuốn này ông mô tả chi tiết về người Chăm Bani từ thánh Aulaoh, Mohamat, Ibrahim, kinh Koran, thánh đường

---

[1] E. Aymonier, "The Chams and Their Religions"(1891) in *Cham Sculpture – Henri Parmentier, Religious Ceremonies and Superstitions of Champa*, White Lotus Press, 2001, tr. 21–66.

[2] A. Cabaton, *Nouvelles recherches sur les Chams*, Paris (Public. EFEO II) 1902, tr. 215.

(sang magik), lễ Ramawan, lễ cắt tóc đặt tên (katat, karơh), tục thờ cúng tổ tiên (muk kei), đến hôn lễ (ndam likhah)...[1]

Khác với E. Aymonier, A. Cabaton, và E.M, Durand, F. Finot không nghiên cứu tín ngưỡng, tôn giáo qua nghi lễ, qua văn bản Chăm mà nghiên cứu qua bia kí và những công trình kiến trúc, điêu khắc ở các đền tháp Chăm. Trong bài nghiên cứu "La religion des Chams d'après les monuments" (Tôn giáo người Chăm qua công trình kiến trúc), tác giả đã mô tả khá chi tiết về đền tháp, tượng thờ của các tháp Chăm ở dọc dải đất miền Trung Việt Nam và chỉ ra rằng: Người Chăm ảnh hưởng Ấn Độ giáo, xây dựng đền tháp để thờ Linga – Yoni và vị thần Ấn giáo như Siva, Brahma, Visnu và thờ Phật giáo[2] v.v...

P. Mus có hai công trình *The Religious Ceremonies of Champa* (Những nghi lễ tôn giáo của Champa) và *India Seen From The East: India and Indigenous Cults In Champa* (Ấn Độ nhìn từ phía Đông: Ấn Độ và Tục thờ thần bản địa của Champa) [3]. Hai công trình này tác giả đã mô tả một số nghi lễ của Champa như lễ nhập Kut và chỉ ra sự ảnh hưởng của Ấn Độ giáo trong một số đền đài, di tích, kinh kệ của người Chăm.

J. Boisselier, có công trình *The Art of Champa* (Nghệ Thuật Champa) [4]. Qua khiến trúc, điêu khắc đền tháp Champa, ông chỉ ra việc thờ cúng các vị thần Ấn giáo, Phật giáo và Hồi giáo ở Champa như tượng Siva, Brahma, Visnu (tr. 32–34), tượng Phật Đồng Dương *Lokeshvara, Avalokiteshvara*, (tr. 35–36) và sự ảnh hưởng Hồi giáo

---

[1] E.M, Durand, "Les Chams Bani", in BEFEO III (1903), tr. 54–62.

[2] L. Finot, "La religion des Chams d'après les monuments", in *BEFEO* I (1901), tr. 12–26.

[3] P. Mus, "The Religious Ceremonies of Champa" (1934), in *Cham Sculpture – Henri Parmentier, Religious Ceremonies and Superstitions of Champa*, White Lotus Press, 2001, tr. 67–95 và "India Seen From The East: India and Indigenous Cults In Champa" (Translate from the French by I. W. Mabbett), *Monash Paper on Southeast*, No. 3, 1975.

[4] J. Boisselier, "The Art of Champa", Sđd, tr. 28–68

trong kiến trúc Chăm như nghệ thuật Java (tr. 67). Đồng thời, ông cũng chỉ ra rõ thời điểm du nhập và ảnh hưởng Ấn Độ Giáo bắt đầu vào thế kỷ II–V và định hình ở thế kỷ VIII (tr. 32–34), Phật Giáo xuất hiện Champa vào thế kỷ VIII–IX (tr. 35–36) và Hồi giáo ở Champa bắt từ thế kỷ X–XIV (tr. 66–67).

Khác với những tác giả trên, bằng góc nhìn lịch sử và thông qua nguồn tư liệu Trung Hoa, bia kí, di tích khảo cổ học cũng như các công trình kiến trúc, điêu khắc đền tháp Champa, G. Maspero trong cuốn *Le Royaume de Champa* (Vương quốc Champa), ngoài việc phác họa lịch sử vương quốc Champa, đã chỉ ra được sự ra đời và du nhập cũng như mức độ ảnh hưởng của tôn giáo Bàlamôn Ấn Độ và Hồi Giáo trong tín ngưỡng, tôn giáo Champa[1].

Về sau, P–Y, Manguin có công trình *L'introduction de l'Islam au Campa* (Giới thiệu về Islam ở Champa)[2]. Thông qua nhiều nguồn tư liệu khác nhau của Mã Lai, Ba Tư, Ả Rập, Bồ Đào Nha, tác giả đã giới thiệu khá chi tiết về quá trình cũng như thời điểm Islam du nhập vào Champa. Tác giả cho rằng, vào cuối thế kỷ XVI–XVII Champa vẫn tồn tại như một quốc gia mạnh và có quan hệ nhiều chiều với các nước Mã Lai, Indonesia và thuyền buôn của Bồ Đào Nha, Hà Lan (tr. 13). Tác giả đưa ra tư liệu về quá trình Champa truyền bá đạo Hồi đến cho người Indonesia (tr. 12) và Champa lại ảnh hưởng Hồi giáo qua người Mã Lai trong những năm sau thế kỷ XVI–XVII (tr. 13).

Hầu hết tác giả người Pháp trong giai đoạn lịch sử này như E. Aymonier, H. Pamentier, G. Maspero, J. Boisselie, P–Y. Mauguin đều nhận định rằng: Đạo Bàlamôn du nhập vào người Chăm vào thế kỷ II sau công nguyên mà bia Võ Cạnh là bằng chứng và bắt đầu định hình rõ nét vào thế kỷ VIII qua công trình kiến trúc tôn giáo ở Thánh địa Mỹ Sơn để thờ các vị thần Siva, Brahma, Visnu....

---

[1] G. Maspero, *Le Royaume de Champa*, Sđd.

[2] P–Y, Manguin, "L'introduction de l'Islam au Campa", in *BEFEO* LXVI (1979), tr. 255–287 (Translated English by Robert Nicholl, *BEFEO* Vol. LXVI, 1979, tr. 255–287.

Còn Phật giáo xuất hiện ở Champa vào thế kỷ VII–IX mà triều Đồng Dương với tượng Phật *Lokeshvara* là tiêu biểu. Qua tư liệu Trung Hoa (chủ yếu tư liệu Nhà Tống), cùng với những công trình kiến trúc đền đài và bia kí Ả Rập ở ven biển miền Trung và nguồn tư liệu khác, nhóm tác giả này cũng xác định rằng: Hồi giáo bắt đầu có mặt sớm ở Champa vào thế kỷ X–XIII và phổ biến ở Champa vào thế kỷ XVIII. Những công trình nghiên cứu trên là những mảng tư liệu quí giá, đặt nền móng cơ bản cho việc định hình và nghiên cứu tín ngưỡng, tôn giáo Champa trong những giai đoạn về sau.

- Giai đoạn 2: Vào thập niên 60 của thế kỷ XX khi Pháp rút khỏi Việt Nam, ở miền Nam Việt Nam xuất hiện vài học giả nghiên cứu về tín ngưỡng, tôn giáo Chăm mà đáng chú ý nhất là các tác giả Dohamide, Nghiêm Thẩm và Nguyễn Văn Luận.

Tác giả Nghiêm Thẩm, trong bài "Tôn giáo của người Chăm ở Việt Nam", chủ yếu trình bày về các vị thần Bàlamôn giáo như Brahma, Visnu, Siva trên một số di tích đền tháp Bàlamôn (tr. 108–113). Tác giả còn trình bày sự thờ cúng hỗn hợp của người Chăm như Phật giáo; tục thờ các vị vua Po Klaong Garai, Po Romé; lễ nghi cúng tế đền tháp (tr. 113–118); lễ nghi nông nghiệp và tục thờ thần đất, thần sông (118–119)...[1]

Nếu như Nghiêm Thẩm chủ yếu giới thiệu về tín ngưỡng tôn giáo của "người Chăm Bàlamôn" thì Dohamide trong lại giới thiệu cơ bản về "người Chăm Hồi giáo". Trong bài "Hồi giáo tại Việt Nam" và "Tang lễ và tín ngưỡng của người Chàm Châu Đốc", tác giả Dohamide đã giới thiệu thời điểm du nhập "Hồi giáo người Chăm" ở Việt Nam; giới tu sĩ Chàm Hồi giáo; Kinh Koran; Thánh đường; tục thờ Po Awloah; lễ Ramawan và một vài nét sinh hoạt trong thôn xóm người Chăm An Giang, Châu Đốc, Tây Ninh, Sài Gòn[2].

---

[1] Nghiêm Thẩm, "Tôn giáo của người Chăm ở Việt Nam", *Nguyệt san Quê hương*, Số tháng 4, 1962, tr. 108–123

[2] Dohamide, "Hồi giáo tại Việt Nam", Tạp chí *Bách khoa*, Số 193–194, tr. 53–59 và "Tang lễ và tín ngưỡng của người Chàm Châu Đốc", Tạp chí *Bách Khoa*, Số 143, tr. 21.

Tương tự như Dohamide, Nguyễn Văn Luận, trong cuốn sách *Người Chàm Hồi giáo miền Tây Nam phần Việt Nam* cũng đã mô tả lại sinh hoạt tín ngưỡng, tôn giáo của đồng bào Chăm Hồi giáo ở miền Tây Nam phần Việt Nam. Bên cạnh giới thiệu về giáo chủ, thần linh Hồi giáo, lễ Ramadan, bố thí, lễ hành hương (tr. 177–246), tác giả còn trình bày tín ngưỡng ma thuật, chữa bệnh bằng bùa phép... của người Chăm Hồi giáo Miền Tây Nam Phần (tr. 247–250)[1].

Những tác phẩm này, ngoài việc tiếp nhận thành quả nghiên cứu của người Pháp về thời điểm ra đời cũng như sự ảnh hưởng Bàlamôn giáo và Hồi giáo Champa, các tác giả bước đầu đã cố gắng mở ra hướng nghiên cứu mới, với góc nhìn mới của người trong cuộc, người Chăm nghiên cứu về dân tộc Chăm. Nếu như các tác giả người Pháp luôn nhấn mạnh yếu tố ảnh hưởng bên ngoài của tín ngưỡng, tôn giáo Chăm thì Dohamide và Nghiêm Thẩm luôn luôn cố nhìn tín ngưỡng Chăm từ nguồn gốc bản địa. Do vậy, trong bài viết, Dohamide đã cố nghiêng hẳn về mô tả sinh hoạt của người "Chăm Hồi giáo" và Nghiêm Thẩm nhìn lại tín ngưỡng, tôn giáo Chăm theo hướng bản địa hơn là sự ảnh hưởng tôn giáo Ấn Độ. Trong một bài viết, Nghiêm Thẩm kết luận: "*Ấn Độ giáo của người Chăm không còn là nguyên chất mà đã bị pha trộn với những tín ngưỡng địa phương. Ta đã thấy những nghi lễ về nông nghiệp hoàn toàn là của các dân tộc địa phương không có gì là thuộc Ấn Độ giáo*" (tr. 119–120).

- Giai đoạn 3: Sau 1975, tác giả Việt Nam đã nghiên cứu rầm rộ tín ngưỡng, tôn giáo Chăm như tác giả Mah Mod, Lương Ninh, Lý Kim Hoa, Phan Văn Dốp, Vương Hoàng Trù, Nguyễn Đức Toàn, Phan Quốc Anh, Phú Văn Hẳn, Bá Trung Phụ, Trần Tiến Thành, Nguyễn Hồng Dương, Trương Tiến Hưng, Đổng Văn Dinh, và Sakaya.

---

[1] Nguyễn Văn Luận, *Người Chàm Hồi giáo miền Tây Nam phần Việt Nam*, Bộ Văn hóa Giáo dục & Thanh niên xuất bản, Sài Gòn, 1974.

Đầu tiên tác giả Mad Moh, trong bài viết "Bước đầu tìm hiểu về Tôn giáo tín ngưỡng của người Chăm ở Việt Nam" đã mô tả nhiều khía cạnh về tín ngưỡng tôn giáo Chăm như việc thờ cúng thần linh (Po Yang) (tr. 54), thờ cúng tổ tiên (tr. 56), những nghi lễ liên quan đến sản xuất (tr. 57), tàn dư tô tem giáo (tr. 60), ma thuật (tr. 60), kiêng kỵ (tr. 62–63). Phần thứ hai của bài này, tác giả giới thiệu sơ lược về Ấn Độ giáo (tr. 63–65) và Hồi giáo thế giới (tr. 65–67) nhưng lại không đề cập đến Chăm Ahier (ảnh hưởng Bàlamôn và Chăm Awal (Chăm ảnh hưởng Hồi giáo) ở Việt Nam. Trong bài tác giả còn đặt lại một số vấn đề mà chưa ai giải quyết, tác giả viết: *"Trước đây người Chàm có hai thị tộc: thị tộc Dừa ở phía Nam (Nha Trang, Khánh Hòa), thị tộc Cau ở phía Bắc (Quảng Nam). Nhân dân còn lờ mờ một vài truyền thuyết có liên quan đến thị tộc Dừa và thị tộc Cau. Nhưng cho đến nay chưa có nhà nghiên cứu nào tìm hiểu sâu và cặn kẽ vấn đề này"* (tr. 60)[1].

Phan Xuân Biên (Chủ biên), Lê Xuân, Phan An, Phan Văn Dốp, *Người Chăm ở Thuận Hải*[2] và vài năm sau đó cũng nhóm tác giả này cho ra đời cuốn sách *Văn hóa Chăm*[3]. Cả hai cuốn sách đều đề cập đến tín ngưỡng, tôn giáo Chăm. Cụ thể Phan Văn Dốp có bài "Tôn giáo của người Chăm ở Thuận Hải"[4], giới thiệu về thời điểm ra đời và ảnh hưởng Phật giáo, Bàlamôn giáo và Hồi giáo với hệ thống nghi lễ, tu sĩ và việc thờ thần linh của người Chăm như các

---

[1] Mah Mod, "Bước đầu tìm hiểu về tôn giáo tín ngưỡng của người Chăm ở Việt Nam", Sđd, tr. 97–101 và "Mấy nét về tín ngưỡng ở người Chàm", Tạp chí *Dân tộc học*, Số 04/1975.

[2] Phan Xuân Biên (Chủ biên), Lê Xuân, Phan An, Phan Văn Dốp, *Người Chăm ở Thuận Hải*, Sở VHTT Thuận Hải, 1989.

[3] Phan Xuân Biên, Phan An, Phan Văn Dốp, *Văn hóa Chăm*, Sđd. Xem thêm Phan Văn Dốp, "Tôn giáo trong xã hội của người Chăm ở Việt Nam", trong kỉ yếu *Hội thảo Vấn đề Kinh tế – Văn hóa dân tộc Chăm*. Viện Đào tạo Mở rộng, Thành phố Hồ Chí Minh, 1992.

[4] Phan Văn Dốp, "Tôn giáo của người Chăm ở Thuận Hải", trong *Người Chăm ở Thuận Hải*, Sđd, tr. 159–296.

công trình người Pháp đã nêu trên (tr. 258–272). Tác giả cũng đề cập đến tín ngưỡng thờ dòng núi "Atau cơk" (Atau cek) và dòng biển "Atâu tathik" (Atau tathik) của người Chăm (tr. 273). Trong cuốn *Văn hóa Chăm* các tác giả này lại tiếp tục đề cập đến phần tín ngưỡng, tôn giáo Chăm (tr. 267–312) và bắt đầu đi sâu vào khám phá những cái mới với những tàn dư tô tem giáo ở người Chăm và một số vấn đề về tín ngưỡng Chăm.

Trong sách *Người Chăm ở Thuận Hải*, Vương Hoàng Trù có bài, "Bước đầu tìm hiểu tín ngưỡng dân gian của người Chăm Thuận Hải" đã giới thiệu về tô tôn giáo người Chăm "atau cơk, atau tathik" [<atau cek, atau tathik] (tr. 296–97); ma thuật (dùng ma thuật để chữa bệnh) (tr. 298); chữa bệnh bằng thầy Pháp (tr. 299); làm lễ Raja để tôn thờ thần linh (tr. 301); lễ nông nghiệp (tr. 303) và các hình thức thờ cúng tổ tiên (tr. 318)[1]. Tác giả Vương Hoàng Trù còn có bài "Vai trò tín ngưỡng dân gian Chăm trong đời sống người Chăm Ninh Thuận, Bình Thuận" đã trình bày tín ngưỡng vật linh trong việc cư trú (tục cấm không trồng cây trong khuôn viên nhà); kiêng cữ bò, heo trong ăn uống; quan niệm về âm dương và vai trò tín ngưỡng trong việc bảo lưu văn hóa truyền thống. Bài này tác giả cũng đề cập đến dòng Núi và dòng Biển như các bài trên (tr. 64)[2].

Tiếp theo cuốn *Văn hóa Chăm* của nhóm tác giả Phan Xuân Biên (1991), Ngô Văn Doanh cũng xuất bản cuốn *Văn hóa Chăm Pa* vào năm 1994[3]. Trong cuốn sách này, bằng những nguồn tư liệu người Pháp đã viết về bia kí, đền tháp, tượng thờ Champa, Ngô Văn Doanh đã trình bày lại về Tôn giáo Chăm (tr. 67–99). Tuy nhiên không biết lý do gì, trong phần này Ngô Văn Doanh chỉ trình bày

---

[1] Vương Hoàng Trù, "Bước Đầu Tìm Hiểu Tín Ngưỡng Dân Gian Của Người Chăm Thuận Hải", trong sách *Người Chăm ở Thuận Hải*, Sđd, tr. 297–323.

[2] Vương Hoàng Trù, "Vai trò tín ngưỡng dân gian Chăm trong đời sống người Chăm Ninh Thuận, Bình Thuận", Tạp chí *Nghiên cứu Tôn giáo*, Số 6, 2001, tr. 56–64.

[3] Ngô Văn Doanh, *Văn hóa Chăm Pa*, Nxb Văn hóa – Thông tin, Hà Nội – 1994.

về Ấn Độ giáo và Phật giáo ở Champa, còn phần Hồi giáo – một bộ phận cơ bản để cấu thành tôn giáo và văn hóa Champa nhưng tác giả không đề cập đến?

Nguyễn Đức Toàn có bài "Tín ngưỡng dân gian Chăm và Tín ngưỡng của các dân tộc Nam Đảo ở Việt Nam" và "Đôi nét về tín ngưỡng dân gian Chăm so sánh với tín ngưỡng của các dân tộc Nam Đảo ở Việt Nam"[1]. Hai bài viết có nội dung tương đối giống nhau, chủ yếu nói về tín ngưỡng về các dân tộc Mã Lai – Đa Đảo ở Việt Nam như Chăm, Raglai, Êđê và Giarai.

Lương Ninh, với bài viết "Hồi giáo ở Việt Nam", trong sách *Những đặc điểm cơ bản của một số tôn giáo lớn ở Việt Nam* chủ yếu trình bày về sự du nhập của đạo Hồi từ thế kỷ X–XVI (tr. 160–163) và sự truyền bá đạo Hồi, vương triều Hồi giáo Sultanat Pasai năm 1412 và Sultanat Malacca ở bán đảo Mã Lai năm 1414 (tr. 163). Tác giả còn giới thiệu về đạo Hồi ở Việt Nam (tr. 165–170) và đạo Hồi Việt Nam ngày nay (tr. 170). Phần này tác giả giới thiệu sơ lược cả nghi lễ tang ma, đám cưới, lễ cắt da quy đầu (tr. 170–176). Ngược lại, thánh kinh Koran, hệ thống thần linh, lễ Ramawan là những vấn đề cốt lõi quan trọng của người Chăm Hồi giáo nhưng tác giả không trình bày[2]. Trong bài viết khác, "Tôn giáo tín ngưỡng của người Chăm", tác giả Lương Ninh cũng giới thiệu sơ lược về tôn giáo, tín ngưỡng Chăm: người Chăm tiếp thu tôn giáo Ấn Độ vào thế kỷ IV, thờ Linga – Yoni, Siva, Uma; thờ Phật vào thế kỷ IX và tiếp nhận Hồi giáo từ thế kỷ IX – X[3]. Cả hai bài viết

---

[1] Nguyễn Đức Toàn, "Tín ngưỡng dân gian Chăm và Tín ngưỡng của các dân tộc Nam Đảo ở Việt Nam", Tạp chí *Văn hóa Nghệ Thuật*, số 7, 1998, tr. 64–66 và "Đôi nét về tín ngưỡng dân gian Chăm so sánh với tín ngưỡng của các dân tộc Nam Đảo ở Việt Nam", Tạp chí *Dân tộc học (DTH)*, Số 1. 1999.

[2] Lương Ninh, "Hồi giáo ở Việt Nam", Trong sách *Những đặc điểm cơ bản của một số tôn giáo lớn ở Việt Nam*, Thông tin chuyên đề, Hà Nội, 1997, tr. 160–176.

[3] Lương Ninh, "Tôn giáo tín ngưỡng của người Chăm", Tạp chí *Nghiên cứu Tôn giáo*, Số 6, 2003, tr. 42–45.

không có gì mới lạ, tác giả chủ yếu giới thiệu những nét cơ bản về thời gian du nhập của các tôn giáo Champa như các công trình người Pháp đã viết mà chúng tôi vừa giới thiệu trên. Đặc biệt, trong bài viết thứ hai, "Tôn giáo tín ngưỡng của người Chăm", tác giả cố gắng đi sâu giới thiệu và phân tích những lễ nghi tín ngưỡng Chăm nhưng lại vấp phải một số lỗi sai. Thí dụ, tác giả viết: "Người Chăm miền Trung có lễ Racha Nưng gar [sic]. Có tác giả viết là "Rija Nưgar". Từ này có gốc Khmer Islam. Người Khmer phiên âm Reachea (đọc Riachia) nghĩa là Vua: Riachia= Pô=Sah, Nưng # Neu # Ineu: Mẹ; Gar # Nagara: nước xứ sở, có nghĩa là Quốc Mẫu, Quốc Tổ: Tổ tiên"(tr. 45). Thực ra, từ *Raja* hoặc *Rija* có gốc Phạn ngữ (Sanskrit) được du nhập vào các quốc gia một thời ảnh hưởng văn minh Ấn Độ như Mã Lai, Indonesia, Champa và Khmer có nghĩa là: vua, hoàng tử, hoàng gia,[1] chứ không phải là gốc Khmer có nghĩa là Po = Sah như tác giả viết. Từ *Nưgar* hoặc *Nagar* cũng vậy, nó là một từ Chăm đa âm tiết có gốc từ Phạn ngữ là *Nagara* có nghĩa là xứ xở, đất nước. Từ *Raja/ Rija* và *Nagar* (*Nagara*) là những từ được dùng phổ biến trên trên bia kí và văn chương Champa. Ví dụ trên bia kí Batau Tablah có câu: "*drn [< drâng] raja nama Sri Jaya Sinhavarmadeva (...) saka 1171*" (Lên ngôi vua tên (niên hiệu) là Sri Jaya Sinhavarmadeva (...) vào năm 1171 saka)[2]. Như vậy tác giả đã giải thích sai về từ Raja Nagar của người Chăm từ đó hiểu sai về tín ngưỡng, tôn giáo của người Chăm.

Nguyễn Hồng Dương có bài viết "Ảnh hưởng của Bà La Môn giáo, Phật giáo và Hồi giáo đối với văn hóa của người Chăm ở Việt Nam" trong sách *Tôn giáo trong mối quan hệ văn hóa và phát triển*

---

[1] E. Aymonier et A. Cabaton, *Dictionnaire Cam–Français*, Sđd tr. 406; Karl–Heinz Golzio (ed.), *Inscription of Campa*, Sđd, tr. 199.

[2] Karl–Heinz Golzio (ed.), *Inscription of Campa*, Sđd, Bia *Batau Tablah*, câu 2, tr. 189. (Câu tiếng Việt trong ngoặc đơn do chúng tôi dịch).

ở Việt Nam[1]. Bài viết này, tác giả chủ yếu trình bày lại thời điểm du nhập, sự ảnh hưởng cũng như trình bày một số kiến trúc đền đài, bia kí, tượng thờ của "Phật giáo, Bàlamôn và Hồi giáo Chăm ở Việt Nam" (tr. 324–335). Riêng phần Hồi giáo, tác giả trình bày sơ sài, chủ yếu nói về Chăm Islam ở Thành phố Hồ Chí Minh (tr. 322–325), chứ chưa đề cập được Chăm Awal/Bani (Chăm ảnh hưởng Hồi giáo) – một bộ phận quan trọng trong tôn giáo của người Chăm Ninh – Bình Thuận. Do đó, bài viết còn khiếm khuyết, chưa khái quát được đầy đủ diện mạo tôn giáo, tín ngưỡng của người Chăm ở Việt Nam. Vì vậy bài không đáp ứng được chủ đề cuốn sách đặt ra: *Tôn giáo trong mối quan hệ văn hóa và phát triển ở Việt Nam.*

Trần Tiến Thành có bài viết "Vài nét về nguồn gốc và loại hình tín ngưỡng – tôn giáo cổ của cộng đồng Chăm ở nước ta"[2]. Bài viết có 8 trang, chủ yếu giới thiệu về loại hình tín ngưỡng, tôn giáo cổ của "đồng bào Chăm Bàlamôn" thường gặp ở các sách báo đã trình bày trên như tục thờ Linga–Yoni và vị thần Siva và một số lễ hội tôn giáo Chăm. Cái mới của tác giả trong bài viết này là tác giả sử dụng chính danh từ mà người Chăm tự gọi họ là "Chăm Ahier" để chỉ Chăm ảnh hưởng Bàlamôn và "Chăm Awal hoặc Chăm Beni [Bàni]" để chỉ Chăm ảnh hưởng Hồi giáo. Tuy nhiên, trong bài viết tác giả lại không định nghĩa hoặc giải thích một cách rõ ràng thuật ngữ chính: Ahier là gì? Awal là gì? Tác giả chỉ chú ý nhấn mạnh đến triết lý âm dương của tôn giáo này là điều không cần thiết. Tác giả viết: "cộng đồng Chăm Jat [sic] – Ahier và cộng đồng Awal (Ahier biểu hiện dương tính, Awal biểu hiện âm tính)... là biểu hiện của hai mặt thống nhất" (tr. 52).

---

[1] Nguyễn Hồng Dương, "Ảnh hưởng của Bà La Môn giáo, Phật giáo và Hồi giáo đối với văn hóa của người Chăm ở Việt Nam", trong sách *Tôn giáo trong mối quan hệ văn hóa và phát triển ở Việt Nam*, Nxb KHXH, Hà Nội – 2004, tr. 323–335.

[2] Trần Tiến Thành, "Vài nét về nguồn gốc và loại hình tín ngưỡng – tôn giáo cổ của cộng đồng Chăm ở nước ta", Tạp chí *Nghiên cứu Tôn giáo*, số 6/2003, tr. 46–52.

Phan Quốc Anh, với bài "Tôn giáo của người Chăm ở Ninh Thuận" trình bày sơ lược về "Bàlamôn và Hồi giáo của người Chăm Ninh Thuận" [1]. Bài này, ngay trang mở đầu, phần đặt vấn đề đã bị sai lầm, tác giả viết như sau:

> *"Người Chăm Bàlamôn theo tín ngưỡng đa thần của Ấn Độ giáo, còn người Chăm Bàni thờ nhất thần là thánh Ala (người Chăm gọi là Awluah) và thiên sứ Môhamét"* (tr. 39).

Ở đây, ai cũng biết rằng tín ngưỡng đa thần như tục thờ thần đất, thần sông, thần mặt trời, thần gió, thần mưa, thần sấm sét và thờ tổ tiên các vị anh hùng dân tộc... là đặc điểm chung vốn có của người Chăm cũng như cư dân nông nghiệp vùng Đông Nam Á, chứ không phải người Chăm "tin theo tín ngưỡng đa thần của Ấn Độ giáo" mặc dù trong tín ngưỡng người Chăm có ảnh hưởng Ấn Độ giáo. Vấn đề này được G. Coedes và sau này là D.G.H. Hall trình bày rất cặn kẽ trong cuốn *History of South – East Asian*[2], đặc biệt về tín ngưỡng đa thần của người Chăm được E. Aymonier, trình bày trong cuốn *The Chams and Their Religions*, phần Lễ nghi nông nghiệp (Agricultural Ceremonies) (tr. 46–49); Mad Mod, trong bài "Bước đầu tìm hiểu về tôn giáo tín ngưỡng của người Chàm" (tr. 53–60) và Nghiêm Thẩm, trong bài "Tôn giáo của người Chăm ở Việt Nam" đã kết luận rằng:

> *"Ấn Độ giáo của người Chăm không còn là nguyên chất mà đã bị pha trộn với những tín ngưỡng địa phương. Ta đã thấy những nghi lễ về nông nghiệp đã hoàn toàn là của các dân tộc địa phương không có gì là thuộc Ấn Độ giáo"* (tr. 119–120).

---

[1] Phan Quốc Anh, "Tôn giáo của người Chăm ở Ninh Thuận", Tạp chí *Văn hóa Nghệ Thuật*, Số 8–2004, tr. 38–43 và Số 08, 2004, tr. 43–49.

[2] D. G. H. Hall, *History of South–East Asian (Fourth Edition)*, Published by Macmilan Press LTD, London, 1981, tr. 8–9.

Tác giả Phan Quốc Anh còn cho rằng:

> *"Người Chăm Bàni thờ nhất thần là thánh Alla (người Chăm gọi là awluah) và thiên sứ Môhamét"* (tr. 39).

Đây là vấn đề sai lầm, vì chỉ có người Chăm Asulam (Islam) mới thờ nhất thần còn người Chăm Bàni mà tác giả đề cập ở Ninh – Bình Thuận là thờ tín ngưỡng đa thần. Bên cạnh tôn thờ Awluah (Alla), Mohamat, Ali, họ còn thờ cúng tổ tiên, các vị anh hùng dân tộc như Po Klaong Garai, Po Romé, hàng năm cúng lễ Raja và một số lễ nghi nông nghiệp. Vấn đề này được các giả đi trước trình bày trong nhiều sách báo như Durand, E.M. *Les Chams Bani*, phần kinh chữ Chăm Bani (La Bible Bani), nói về sự ra đời của các vị thần (đa thần) mà người Chăm Bàni tôn thờ (tr. 59–61); E. Aymonier, *The Chams and Their Religions*, phần "lễ Raja của người Chăm Hồi giáo" (The Muslim Radja Celebrations) (tr. 55–58) và Sakaya, *Lễ hội của người Chăm* (tr. 39) cũng nói về tục thờ đa thần của người Chăm Hồi giáo Bàni. Chứ người Chăm Bàni không thờ nhất thần như tác giả nêu. Phần đặt vấn đề của bài viết Phan Quốc Anh đã bị sai lệch nên phần nội dung chính của bài sẽ không còn ý nghĩa.

Trương Tiến Hưng có bài "Mấy nét ảnh hưởng của tín ngưỡng, tôn giáo đối với luật tục của người Chăm ở Ninh Thuận[1]". Bài này, tác giả chủ yếu sử dụng lại tư liệu và cả cách hành văn của sách *Luật tục của người Chăm và Raglai*[2] để ghép lại thành bài viết của mình.

Phú Văn Hẳn với bài "Cộng đồng Islam Việt Nam – Sự hình

---

[1] Trương Tiến Hưng có "Mấy nét ảnh hưởng của tín ngưỡng, tôn giáo đối với luật tục của người Chăm ở Ninh Thuận", Tạp chí *Nghiên cứu Tôn giáo*, Số 1/2006, tr. 47–52.

[2] Phan Đăng Nhật (Chủ biên), Sakaya, Trần Vũ, Chamalaiq Tiếng, *Luật tục của người Chăm và Raglai*, Nxb VHDT, Hà Nội, 2003. Ngoài ra tác giả Trần Tiến Hưng còn dựa vào cuốn Luật tục trên để viết hai bài khác, đó là: "Mấy ý kiến về luật tục của dân tộc Chăm ở Ninh Thuận về việc thừa kế", Tạp chí *Nhà nước và Pháp Luật*, Số 8, 2004 và "Những đặc điểm luật tục của người Chăm Ninh Thuận", Tạp chí *Nhà nước và Pháp Luật*, Số 11, 2004.

thành, hòa nhập, giao lưu và phát triển[1]". Bài này tác giả nói về quá trình di cư và sự gia nhập Hồi giáo của "người Chăm Islam Nam Bộ" và nhấn mạnh về sự hòa nhập của người Chăm Islam vùng Nam Bộ với cộng đồng dân tộc Việt Nam (tr. 46). Tác giả còn có bài "Islam giáo và các nghi lễ, tập quán của người Chăm ở Nam Bộ"[2]. Bài này, ngoài việc giới thiệu lại sơ lược về người Chăm Islam vùng Nam Bộ về lịch sử di cư và quá trình du nhập tôn giáo, tác giả còn trình bày về nghi lễ Ramawan, lễ Waha, lễ cắt tóc đặt tên (tr. 45), lễ hôn nhân, tang tế và số liệu thống kê số dân, số thánh đường, số học sinh, sinh viên của người Chăm Nam Bộ v.v... (tr. 46–47).

Bá Trung Phụ có bài "Cộng đồng người Chăm Islam giáo ở Việt Nam với đời sống xã hội[3]". Bài viết 3 trang (tr. 39–41) tác giả nói vài nét về cuộc sống sinh hoạt của người Chăm Hồi giáo tại Thành phố Hồ Chí Minh.

Đổng Văn Dinh có bài "Tang lễ của người Chăm Bàlamôn trong bối cảnh phát triển nông thôn hiện nay" và bài "Vài suy nghĩ về tang lễ của người Chăm Bàlamôn ở Ninh Thuận". Đặc biệt tác giả còn có bài "Đạo Tin Lành phát triển ở vùng đồng bào Chăm Ninh Thuận và những vấn đề đặt ra hiện nay". Bài này tác giả trình bày và dự đoán tình hình đạo Tin Lành, Thiên Chúa xâm nhập vào vùng Chăm ngày nay và đề nghị chính quyền địa phương có chính sách tôn giáo thích hợp, cụ thể cho vùng Chăm. Đây là bài có giá trị, chính quyền địa phương nên quan tâm và xem xét một cách nghiêm túc[4].

---

[1] Phú Văn Hẳn, "Cộng đồng Islam Việt Nam – Sự hình thành, hòa nhập, giao lưu và phát triển", Tạp chí *Nghiên cứu Tôn giáo*, Số 1, 2001, 45–50.

[2] Phú Văn Hẳn, "Islam giáo và các nghi lễ, tập quán của người Chăm ở Nam Bộ", Tạp chí *Nghiên cứu Tôn giáo*, Số 6, 2004, tr. 41–49.

[3] Bá Trung Phụ, "Cộng đồng người Chăm Islam giáo ở Việt Nam với đời sống xã hội", Tạp chí *Nghiên cứu Tôn giáo*, Số 2, 2005, tr. 39–41.

[4] Đổng Văn Dinh, "Tang lễ của người Chăm Bàlamôn trong bối cảnh phát triển nông thông hiện nay", Tạp chí *DTH*, Số 4, 2001, tr. 79–81; "Vài suy nghĩ về tang lễ của người Chăm Bàlamôn ở Ninh Thuận", *Kỉ yếu Thông báo DTH*, Nxb KHXH, Hà Nội, 2006, tr. 272–275; "Đạo Tin Lành phát triển ở vùng đồng bào Chăm Ninh Thuận và những vấn đề đặt ra hiện nay", *Kỷ yếu Hội Nghị Thông báo DTH, 2004*.

Quang Cẩn có bài "Giỗ Po Nưgar Nưbơk, Nét văn hóa độc đáo[1]". Bài viết hơn 3 trang (tr. 180–183), tác giả muốn giới thiệu về một tín ngưỡng thờ Nữ thần Po Nagar ở một vùng quê hẻo lánh nơi ông sinh ra. Tuy nhiên bài viết nhập đề quá dài dòng. Phần mở đề, có câu ông viến đến 7 hàng, 134 từ, tất cả 571 ký tự ông mới chấm hết một câu. Cụ thể như sau:

> *"Phía bắc thôn Vụ Bổn (Palei Pabhan) xã Phước Nam, huyện Ninh Phước, Tỉnh Ninh Thuận, khoảng 3 km trên đường đến đập gạch (Binưk Kiak), ở vị trí làng Ma Vớ cũ (Palei Mưbơk), nơi có vết tích của lò gạch dùng để xây tháp Po Romê, ngày nay xen lẫn với bạt ngàn rẫy thuốc lá vườn cây ăn trái dọc theo Mương Ngựa (Ribaung Asaih) có một lùm cây rậm rạp rộng khoảng hơn một sào đất, ở giữa có một cây đa cổ thụ gốc phải đến 3–4 người ôm, dây leo chằng chịt, tán cây xòe rộng phủ trùm cả một khoảng đất rộng, tạo nên một không khí âm u huyền ảo, khiến người gan dạ nhất cũng phải khiêng dè khi đi qua lúc tối trời".*

Thiết nghĩ câu văn trên chắc là câu văn tả cảnh để bắt đầu một truyện ngắn hơn là khúc dạo đầu trực khởi cho một vấn đề khoa học đang muốn được đặt ra. Lưu ý, trong bài này chỉ hơn 3 trang nhưng tác giả đã viết đến 3 câu dài như vậy. Viết văn dài như thế, không đủ khả năng để cắt câu và viết nhiều loại mẫu câu khác nhau thì làm sao tác giả có thể diễn đạt được những ý nghĩ, những tình tiết phức tạp trong một bài nghiên cứu để cho độc giả hiểu. Vì thế, chúng tôi không bàn luận gì thêm về nội dung bài viết này nữa.

Hoàng Minh Đô (Chủ biên), *Tín ngưỡng, tôn giáo trong cộng*

---

[1] Quang Cẩn, "Giỗ Po Nưgar Nưbơk, Nét văn hóa độc đáo", Tập san *Tagalau 3*, Katê mới, Nxb Tổng hợp Thành phố Hồ Chí Minh, năm 2002, tr. 180–183. Bài này còn đăng trên website. Inrasara.com.

[2] Quang Cẩn, "Giỗ Po Nưgar Nưbơk, Nét văn hóa độc đáo", Sách vừa dẫn.

đồng người Chăm ở Ninh Thuận, Bình Thuận[1] trình bày về đặc điểm, thực trạng, chính sách, dự báo và một số giải pháp về tín ngưỡng, tôn giáo của người Chăm ở Ninh Thuận – Bình Thuận. Tiếp đó Nguyễn Hồng Dương cũng cho ra mắt bạn đọc một cuốn sách mang tên: *Một số vấn đề cơ bản về tôn giáo, tín ngưỡng của đồng bào Chăm ở hai tỉnh Bình Thuận, Ninh Thuận*[2]. Cả hai cuốn sách này, ngoài những giá trị đã đạt được, đều có một số vấn đề sai lầm về tín ngưỡng, tôn giáo Chăm mà chúng tôi đã bình luận ở trên.

Sakaya (Văn Món) có tất cả 7 bài viết liên quan đến tín ngưỡng, tôn giáo Chăm như các bài sau: "Lễ Raja Nagar: Một loại hình tín ngưỡng dân gian Chăm độc đáo"; "Lễ Raja Praong – Một tín ngưỡng Hồi giáo của người Chăm Ninh Thuận"; "Tín ngưỡng Bàlamôn giáo và Hồi giáo trong lễ hội Chăm"; "Thần mẹ xứ sở – Po Ina Nagar Chăm"; "Loại hình tôn giáo nguyên thủy trong lễ hội Chăm"; "Hình tượng thần Siva trong nghi lễ nhập Kut người Chăm"; "Tín ngưỡng dân gian trong lễ hội Chăm" và "Thực trạng tín ngưỡng tôn giáo của người Chăm Ninh Thuận[3]". Tất cả các bài viết này, chủ đề và nội dung không đi lan man, nói chung chung mà chủ yếu căn cứ vào tư liệu điền

---

[1] Hoàng Minh Đó (Chủ biên), *Tín ngưỡng, tôn giáo trong cộng đồng người Chăm ở Ninh Thuận, Bình Thuận*, Nxb Lý luận Chính trị, Hà Nội, 2006.

[2] Nguyễn Hồng Dương, *Một số vấn đề cơ bản về tôn giáo, tín ngưỡng của đồng bào Chăm ở hai tỉnh Bình Thuận Ninh Thuận*, Nxb KHXH, Hà Nội, 2007.

[3] Sakaya (Văn Món), "Lễ Rija Nưgar: Một loại hình tín ngưỡng dân gian Chăm độc đáo", Tạp chí *DTH*, Số 03, 1994, tr. 42–50; "Lễ Rija Pruang – Một tín ngưỡng Hồi giáo của người Chăm Ninh Thuận", Tạp chí *Văn hóa Dân gian (VHDG)*, Số 3, 1996, tr. 41–55; "Tín ngưỡng Bàlamôn giáo và Hồi giáo trong lễ hội Chăm", Tạp chí *Nghiên cứu Tôn giáo*, Số 6, 2006, tr. 53–57; "Thần mẹ xứ sở – Po Inư Nưgar Chăm", Trong sách *Đạo Mẫu và các hình thức Shaman của các tộc người ở Việt Nam và Châu Á* (Ngô Đức Thịnh chủ biên), Nxb KHXH, Hà Nội, 2004, tr. 196–219; "Loại hình tôn giáo nguyên thủy trong lễ hội Chăm", Tạp chí *Nghiên cứu Tôn giáo*, Số 1, 2003, tr. 55–59; "Hình tượng thần Siva trong nghi lễ nhập Kut Người Chăm", Tạp chí *Khoa học & Phát triển*", Sở KHCN– MT Đà Nẵng, Số 67/1994, tr. 30–32; "Thực trạng tín ngưỡng tôn giáo của người Chăm Ninh Thuận hiện nay", Tạp chí *Nghiên cứu Tôn Giáo*, Số 4, 2000, tr. 40–44; "Tín ngưỡng dân gian trong lễ hội Chăm", Tạp chí *Nghiên cứu Tôn Giáo*, Số 5, 2007, tr. 28–34.

dã tại địa phương, văn bản chữ Chăm để đi sâu nghiên cứu từng chủ đề, từng trường hợp cụ thể của tín ngưỡng, tôn giáo Chăm. Mỗi bài đều có hướng đi riêng và phát hiện mới, khám phá mới về tín ngưỡng Chăm như tín ngưỡng Chăm Ahier (Chăm ảnh hưởng Bàlamôn và Chăm Awal (Chăm ảnh hưởng Hồi giáo) qua các nghi lễ như tàn dư của tục hiến tế người trong lễ hội, đặc biệt là tàn dư tục thờ Siva trong lễ nghi dân gian – lễ nhập Kut Chăm... Đây là những công trình nhỏ, đi từng chi tiết mà tác giả Sakaya chuẩn bị cho cuốn sách chuyên khảo về tín ngưỡng, tôn giáo của người Chăm ở Việt Nam sau này.

Tất cả, những công trình nghiên cứu nêu trên, phụ thuộc vào từng lĩnh vực nghiên cứu mà các tác giả đã tiếp cận tín ngưỡng, tôn giáo Chăm ở nhiều góc độ khác nhau. Họ nghiên cứu tôn giáo Chăm qua các công trình kiến trúc điêu khắc, qua lễ hội, luật tục v.v... Tất cả nhằm để hiểu rõ về tín ngưỡng, tôn giáo Chăm và văn hóa Chăm. Tựu trung lại có 80 bài viết mà chúng tôi sưu tầm được nhưng vì phạm vi bài viết có hạn nên ở đây chúng tôi chỉ chọn lựa giới thiệu 30 bài tiêu biểu trong chuyên đề này. Tất cả những bài này, phần nào đã phác họa được cơ bản bức tranh tín ngưỡng, tôn giáo của người Chăm ở Việt Nam ngày nay. Tuy nhiên, không phải những công trình nghiên cứu nào vừa nêu trên cũng hoàn chỉnh mà phần nào cũng có một số thiếu sót và sai lầm, cần phải tiếp tục nghiên cứu sâu và nghiêm túc hơn. Đa phần các tác giả khi nghiên cứu tín ngưỡng, tôn giáo Chăm chưa gọi đúng tên gọi, chính danh hoặc còn hiểu mơ hồ về danh từ mà người Chăm tự gọi về tín ngưỡng, tôn giáo của chính họ như *Chăm Jat, Chăm Ahier, Chăm Awal/Bini, Chăm Asulam* mà các tác giả thường dùng danh từ Chăm Bàlamôn và Chăm Hồi giáo rất xa lạ với người Chăm để chỉ tín ngưỡng, tôn giáo Chăm. Một khi các tác giả chưa gọi đúng chính danh, hiểu rõ về danh từ này thì mọi lý lẽ, phân tích, bình luận trong bài viết của họ về tín ngưỡng, tôn giáo Chăm điều là mơ hồ. Bên cạnh biểu hiện trên, đa phần tác giả còn lại, nhất là các tác giả Việt Nam sau 1975 khi nghiên cứu tín ngưỡng Chăm đều bị hạn chế bởi cái nhìn sai lệch về mặt khoa học và nặng về tính giáo điều.

Họ đều cho rằng, tín ngưỡng, tôn giáo Chăm có nhiều tập tục lạc hậu làm cản bước tiến xã hội. Gần đây tác giả Hoàng Minh Đô còn nhắc đi nhắc lại nhiều lần cụm từ "tín ngưỡng, tôn giáo Chăm rườm rà, lạc hậu, tốt kém, mất thời gian" trong cuốn sách của mình[1]. Cuối cùng các tác giả này đều nhất quyết đề nghị phải cải tiến hoặc xóa bỏ một số lễ nghi cái mà họ tự gọi là hủ tục, mê tín trong tín ngưỡng, tôn giáo Chăm theo cách nhìn riêng tư và có phần định kiến của họ.

Chúng ta biết rằng, tôn giáo là nhu cầu thiết yếu trong đời sống tinh thần của loài người. Đối với người Chăm cũng vậy, từ trước đến nay, tín ngưỡng, tôn giáo Chăm chưa bao giờ làm cản bước tiến xã hội mà tôn giáo luôn đóng vai trò là động lực về tinh thần để phát triển xã hội. Chính tôn giáo Chăm đã sản sinh ra những đền tháp (ngày nay đã trở thành di sản văn hóa thế giới như khu đền tháp Mỹ Sơn), bia kí, chữ viết, âm nhạc, lời ca, sắc phục và đồ dâng cúng, v.v... Những yếu tố ấy, đã góp phần hình thành nên nền văn minh Champa rực rỡ một thời ở dải đất miền Trung Việt Nam và ngày nay đang góp phần điểm thêm nét đẹp cho bộ mặt văn hóa Việt Nam. So với các dân tộc khác trên thế giới, người Chăm không cúng tế bao nhiêu, mỗi năm họ chỉ viếng thăm đền tháp một lần. Trong khi đó, người Mã Lai cầu nguyện mỗi ngày 5 lần nhưng đất nước của họ đâu có chậm tiến mà vẫn là nước phát triển và là một trong những con rồng mạnh của Châu Á. Xa hơn nữa chúng ta thấy, người Mỹ, ngoài đi nhà thờ vào mỗi ngày Chủ Nhật, trên đồng đô la của họ luôn in dòng chữ *In God We Trust* (Chúng ta hãy tin tưởng vào thượng đế!) và chính điều này đã trở thành sức mạnh, động lực để góp phần phát triển xã hội Mỹ, biến nước Mỹ trở thành nước tiên tiến, hùng mạnh nhất thế giới ngày nay. Làm rõ điều này để minh chứng một điều rằng: xã hội Chăm trì trệ lạc hậu, không phát triển và không đi lên chủ nghĩa xã hội được như hôm

---

[1] Hoàng Minh Đô (Chủ biên), *Tín ngưỡng, tôn giáo trong cộng đồng người Chăm ở Ninh Thuận, Bình Thuận*, Sđd, tr. 151–152.

nay không phải là do những tập tục lạc hậu của tín ngưỡng, tôn giáo Chăm gây ra như một số tác giả kết luận.

Đó là lịch sử và thực trạng nghiên cứu vấn đề tín ngưỡng, tôn giáo của người Chăm từ trước đến nay. Trình bày lại vấn đề này là việc làm cần thiết nhằm giúp các nhà nghiên cứu cũng như độc giả tìm hiểu, sử dụng tư liệu một cách có hệ thống, khoa học, tránh việc sao chép tràn lan, trích dẫn nguồn tư liệu không rõ ràng, mập mờ mà làm xáo trộn tư liệu và hiểu sai về bản chất tín ngưỡng, tôn giáo của người Chăm ở Việt Nam.

Mục đích, đối tượng, phạm vi và phương pháp nghiên cứu tín ngưỡng, tôn giáo Chăm

Từ những nguồn tư liệu điền dã, sách báo đã xuất bản và đặc biệt văn bản Chăm còn ẩn tàng ở các làng Chăm, bằng góc nhìn Dân tộc học – Lịch sử, mục đích của nghiên cứu này là góp ý và điều chỉnh những quan điểm không đúng đắn và cách hiểu sai về tín ngưỡng, tôn giáo Chăm từ trước đến nay của một số nhà nghiên cứu nhằm đặt lại vấn đề nghiên cứu tín ngưỡng, tôn giáo Chăm theo cách nhìn mới cả về mặt tư liệu và phương pháp luận. Đồng thời giới thiệu khái quát tín ngưỡng, tôn giáo Chăm và nhìn lại sự biến đổi của nó trong không gian (địa bàn cư trú) và thời gian từ truyền thống đến hiện đại trong lịch sử hình thành, phát triển và hội nhập của dân tộc Chăm vào cộng đồng các dân tộc Việt Nam từ thế kỷ II đến hôm nay (2007).

Để tìm hiểu vấn đề trên, nghiên cứu này tự đặt ra 3 câu hỏi như sau: Người Chăm theo tín ngưỡng, tôn giáo nào? Người Chăm có phải là tín đồ của Bàlamôn và Hồi giáo hay không? Sự du nhập và biến đổi của Bàlamôn, Phật giáo và Hồi giáo ra sao trong xã hội Chăm từ xưa đến nay? Nhiệm vụ chính của nghiên cứu này là đi tìm nguồn tư liệu để trả lời 3 câu hỏi nêu trên.

Đối tượng và phạm vi nghiên cứu chính của chuyên khảo này là tín ngưỡng, tôn giáo của người Chăm Việt Nam. Tuy nhiên, vì số

trang bài viết có hạn, chúng tôi không đi sâu nghiên cứu về Chăm Islam ở Thành phố Hồ Chí Minh và Chăm ở Miền Tây Nam Phần mà chỉ đề cập sơ lược. Chúng tôi chỉ chọn người Chăm thuộc khu vực tỉnh Ninh – Bình Thuận để nghiên cứu là chính. Vì nơi đây, người Chăm chiếm số lượng dân cư đông nhất ở Việt Nam (91.939 người/132.873 người Chăm ở Việt Nam)[1] và hội đủ 4 nhóm tín ngưỡng, tôn giáo Chăm tiêu biểu – đối tượng để cấu thành tín ngưỡng, tôn giáo Chăm như: Chăm Jat (Chăm theo tín ngưỡng địa phương); Chăm Ahier (Chăm ảnh hưởng Bàlamôn) và Chăm Awal hoặc còn gọi là Chăm Bani (Chăm ảnh hưởng Islam) và Chăm Asulam (Chăm Islam chính thống). Hiện nay, người Chăm nơi đây, một mặt họ vừa duy trì nếp sinh hoạt, tín ngưỡng, tôn giáo truyền thống và mặt khác đang bị biến đổi bởi sự tác động của xã hội hiện đại. Đó là lý do để giải thích vì sao tôi chọn người Chăm Ninh Thuận và Bình Thuận để làm đối tượng nghiên cứu chính.

Để tiến hành nghiên cứu này, chúng tôi sử dùng nhiều phương pháp nghiên cứu khác nhau. Vì dân tộc Chăm là dân tộc biết dùng chữ viết khá sớm (từ thế kỷ II đến nay) để ghi chép nền văn minh của họ trong suốt quá trình lịch sử[2]. Cho nên văn hóa của người

---

[1] Theo thống kê mới của Việt Nam vào ngày 1/1/1999 tổng số người Chăm là 137.873 người, trong đó người Chăm Ahier và Awal ở Ninh – Bình Thuận chiếm 91.939 người (Bình Thuận 31.599 người và Ninh Thuận 60.340 người). Xem Tập tư liệu *Những ngày hội Văn hóa Chăm tại Hà Nội*, Bộ Văn hóa Thông tin, Hà Nội, 2003.

[2] Xem chữ viết Chăm trên bia Võ Cạnh (thế kỷ II), Bia Đồng Yên Châu (thế kỷ IV) và bia Po Rome (thế kỷ XVII) trong các tư liệu sau: *Ancient Indian Colonies in the Far East, (Vol. I, Champa)*, tr. 1–3 và G. Coedes "The date of the Sanskrit inscription of Vo Canh", *HIQ* 16, 1940, tr. 484–488; Karl-Heinz Golzio (ed.), "bia Võ Cạnh", in *Inscription of Campa*, Sahker Verlag Aachen press, printed in Germany, 2004, tr.1. Xem G. Coedes, "La plus ancienne inscription en langue chame", trong *Eastern and Indian Studies in Honour of F.W. Thomas. New Indian Antiquary Extra Series I* (1939), tr. 46–49; Abdul Rahman Al-Ahmadi, "Campa dengan alam Melayu", trong *Alam Melayu: Sejarah dan Kebudayaan Campa*, Kementerian Kebudayaan dan Pelancongan &, EFEO, Kuala Lumpur, 1988, tr. 73; Xem E.M. Durand, "Le Temple De Po Romé À Phan Rang", in *BEFEO* III (1903), tr. 601–603.

Chăm chủ yếu là văn hóa tồn tại trên bia kí, văn bản viết là chính, chứ không riêng gì văn hóa dân gian truyền miệng. Vì vậy, trong nghiên cứu này ngoài phương pháp mô tả Dân tộc học tại thực địa, tiến hành phỏng vấn các vị chức sắc, tu sĩ, nghệ nhân trực tiếp tham gia các sinh hoạt tôn giáo tại địa phương, chúng tôi đặt trọng tâm trong việc phân tích hai nguồn tư liệu: Văn bản Chăm (*tapuk Chăm* –Chăm manuscripts) như là nguồn tư liệu thứ nhất (primary sources) và những tư liệu đã xuất bản như sách, tạp chí liên quan đến tín ngưỡng tôn giáo như là nguồn thứ hai (second sources). Trong hai nguồn tư liệu này, chúng tôi khai thác triệt để nguồn tư liệu thứ nhất – văn bản Chăm. Vì đây là tư liệu quý giá, đáng tin cậy, ghi chép khá đầy đủ về sinh hoạt tôn giáo, tín ngưỡng Chăm còn ẩn dấu ở các làng Chăm mà từ trước đến nay các nhà khoa học ít chú ý, trừ một vài công trình nghiên cứu người Pháp có đề cập sơ lược.

Đó là những vấn đề mà chúng tôi sẽ áp dụng và triển khai trong nghiên cứu này.

Tín ngưỡng, tôn giáo người Chăm

Thuật ngữ và khái niệm

Từ trước đến nay, khi viết đến tín ngưỡng, tôn giáo, hầu hết các tác giả đều dùng danh từ nước ngoài như Ấn giáo (Hinduism), Bàlamôn (Bramanish), Hồi giáo (Islam) để áp đặt cho tín ngưỡng, tôn giáo của người Chăm như: Chăm Ấn giáo, Chăm Bàlamôn giáo, Chăm Hồi giáo, Chăm Islam. Nếu dùng các danh từ, thuật ngữ này để gán cho người Chăm thì độc giả sẽ hiểu ngay rằng, những gì của Chăm Bàlamôn giáo ở Việt Nam thì hoàn toàn giống Bàlamôn giáo Ấn Độ và những gì của Chăm Hồi giáo đều giống Hồi giáo ở Ả Rập hoặc Mã Lai. Sự thật không phải như vậy.

Chúng ta hãy xem xét, so sánh những trường hợp cụ thể về sự giống và khác nhau như thế nào giữa Ấn giáo hoặc Bàlamôn giáo

của Ấn Độ với Bàlamôn giáo của người Chăm cũng như Hồi giáo của người Chăm với Hồi giáo Ả Rập và Mã Lai như sau:

Ấn Độ giáo là tôn giáo phát sinh từ phía Nam Ấn Độ. Tôn giáo này là sản phẩm dung hòa giữa đạo Phật với tín ngưỡng Ấn Độ, trong đó có tín ngưỡng Bàlamôn. Ấn Độ theo thuyết "vạn vật trong vũ trụ là vĩnh viễn", là "bất di, bất dịch" và phân chia con người trong xã hội thành nhiều đẳng cấp khác nhau, thuyết luân hồi của đạo Phật cũng được Ấn Độ giáo chấp nhận. Người nào có nhiều tội lỗi chết đi sẽ thành súc vật và người nào sống lành chết đi sẽ được lên thượng giới. Ấn Độ giáo còn được thờ Linga – Yoni, bò Nandin và cùng với 3 ngôi tối cao: Brahma, Visnu và Siva... là phổ biến. Những tín đồ của Ấn giáo phải tránh 6 nết xấu: Hiếu sắc (*kama*), giận dữ (*kradha*), tham lam (*lobha*), lầm lỗi (*moba*), kiêu ngạo (*mada*), ghen ghét (*matsar*) và phải có 3 đức tính: trao luyện tinh thần (*yana*), sự tụng niệm (*dhyana*); nhập định (*samadhi*). Bên cạnh đó, tín đồ tôn giáo này kiêng ăn thịt bò, thờ bò và khi chết phải hỏa táng để rửa lỗi lầm trong đời sống trần tục và để được lên thiên đàng sống bên cạnh những vị thần linh và những đấng tối cao[1]. Trong khi đó, Chăm Ahier (Chăm mà những nhà khoa học thường gọi là Chăm Bàlamôn) là một tín đồ kiêng thịt bò, khi chết đi cũng hỏa thiêu nhưng chặt đầu lấy 9 miếng xương trán để làm nghi lễ nhập Kút[2], thờ cúng tổ tiên (*muk kei*), các vị thần linh dân tộc tộc như Po Nagar, Po Klaong, Po Romé, làm lễ Raja[3], lễ hội Katé[4], tôn thờ một

---

[1] Mah Mod, "Mấy nét về tín ngưỡng ở người Chàm", Tạp chí *Dân tộc học*, Số 04/1975, tr. 64.

[2] *Kút*: Nghĩa địa của tộc họ mẹ của người Chăm Ahier, nơi được chôn 9 miếng xương trán của những người chết sau khi đã hỏa thiêu.

[3] Về lễ *Raja*: lễ múa. Xem chi tiết ở phần cuối bài.

[4] Lễ hội *Katé* là lễ tục lớn nhất trong các lễ của người Chăm ở Ninh Thuận và Bình Thuận. Lễ được người Chăm Ahier tổ chức tại các đền tháp Champa vào tháng 7 lịch Chăm nhằm để cúng các vị thần Chăm như Po Nagar, Po Klaong Garai và Po Romé. v.v...

số thần linh ở đền tháp Chăm (thần Siva) và thờ luôn cả thánh Alla (Awluah)[1].

Như vậy, chúng ta thấy có sự khác nhau rõ rệt giữa Chăm Ahier và Bàlamôn hay Ấn giáo của Ấn Độ.

Còn Hồi giáo là một tôn giáo lớn thế giới, phát sinh từ Macca thuộc Ả Rập Séoudie ngày nay, do vị giáo chủ Mohamed (571–632) sáng lập vào thế kỷ thứ VI sau công nguyên. Toàn bộ giáo lý của Hồi giáo, tập trung trong kinh Koran, được xem là những lời của thánh Alla. Trên thực tế giáo lý này là những tín ngưỡng của bộ lạc Ả Rập kết hợp với một vài tín điều của Do thái giáo và Cơ đốc giáo[2].

Trong khi đó, Chăm Awal/ Chăm Bani (Chăm mà những nhà khoa học gọi là Chăm Hồi giáo) là những tín đồ kiêng thịt heo, làm lễ cắt tóc đặt tên, lễ cưới, đám tang, lễ Ramawan (Ramadan)[3] nhưng họ không thờ duy nhất một thánh Alla và cầu nguyện mỗi ngày 5 lần mà họ còn thờ cúng tổ tiên, thờ các vị thần dân tộc như Po Nagar, Po Klaong, Po Romé và làm lễ Raja và lễ nghi nông nghiệp... Đặc biệt là chỉ những tu sĩ Chăm Awal (Po Acar) mới cầu nguyện thánh Alla nhưng chỉ cầu nguyện trong dịp lễ Ramawan. Họ được phép dùng rượu trong dịp cúng tế[4]. Chỉ có một nhóm Chăm nhỏ Chăm Asulam (Islam) là cộng đồng Chăm có sinh hoạt tôn giáo gần giống như Hồi

---

[1] Hàng năm người Chăm Ahier thường mời tu sĩ Chăm Awal đến nhà để làm lễ cúng Po Awlaoh (Alla) để cầu an. Trong lễ Raja của người Chăm Ahier cũng cúng Po Awlaoh.

[2] Mad Mod, "Mấy nét về tín ngưỡng ở người Chàm", Sđd, tr. 65.

[3] E.M, Durand, "Les Chams Bani", in *BEFEO* III (1903), tr. 54–62. Còn Chăm Islam thì cũng chết chôn nhưng do tu sĩ *Hakem* thực hiện. Xem Bá Trung Phụ, *Gia đình và Hôn nhân của người Chăm ở Việt Nam*, Nxb VHDT, Hà Nội, 2001, tr. 166–175; Ja Samad Han, Lý Du Sô, "Đạo Hồi và các nghi lễ, tập quán của người Chăm ở T.P Hồ Chí Minh", Trong sách Phú Văn Hẳn (Chủ biên), *Đời sống Văn hóa và Xã hội người Chăm Thành phố HCM*, Nxb VHDT, 2005, tr. 66–73.

[4] Sakaya, *Lễ hội của người Chăm*, Sđd, tr. 119–126.

giáo chính thống. Họ thực hiện đúng những tập tục, kiêng kỵ, lễ nghi như trong nội dung kinh Koran của Hồi giáo thế giới[1].

Như vậy chúng ta thấy, giữa Bàlamôn Ấn Độ và Chăm Ahier; giữa Hồi giáo thế giới Ả Rập và Chăm Awal/ Bani ở Việt Nam mặc dù có một số điểm chung nhưng giữa họ cũng có sự khác biệt rất lớn mà chúng ta không thể đánh đồng nó được về tên gọi cũng như nội dung và ý nghĩa của từng khái niệm danh từ để chỉ tín ngưỡng, tôn giáo của họ.

Ngoài ra, khi nghiên cứu tín ngưỡng, tôn giáo Chăm, một số nhà khoa học đã bỏ quên một bộ phận Chăm Jat ở Ninh Thuận. Chỉ có một vài tác giả như Phan Xuân Biên, Trần Tiến Thành có đề cập đến Chăm Jat trong công trình nghiên cứu của mình nhưng lại cho rằng Chăm Jat là Chăm Bàlamôn (?)[2]. Thực tế, hiện nay bộ phận Chăm Jat còn tồn tại ở hai làng Chăm Ninh Thuận: Làng Bình Nghĩa (Palei Bal Riya) và làng Phước Lập (Palei Ia Li–u), có khoảng 5000 người. Đây là một nhóm Chăm không theo tôn giáo nào mà chỉ theo tín ngưỡng địa phương, có nghĩa là chết chôn không làm đám thiêu như Chăm Bàlamôn và cũng không làm nghi thức tang lễ như Chăm Bàni. Họ không có tầng lớp tu sĩ (Basaih, Po Acar) trong cộng đồng như Chăm Bàlamôn và Chăm Hồi giáo mà chỉ có thầy tín ngưỡng dân gian (Gru urang, Gru tiap bhut). Họ có lịch riêng, không bị ảnh hưởng lịch Saka của Ấn Độ hoặc Haji của Hồi giáo để thực hiện lễ nghi cúng tổ tiên mỗi năm một lần vào ngày đầu năm gọi là (*iew muk ei*) và lễ nghi dân gian khác như lễ cúng ruộng, đất rẫy, thần đất thần sông. Đây là một bộ phận Chăm quan trọng trong việc nghiên cứu tín ngưỡng, tôn giáo Chăm mà chúng ta không thể bỏ qua.

---

[1] Dohamide, "Hồi giáo tại Việt Nam", *Bách khoa*, số 193–194, tr. 57–59.

[2] Phan Xuân Biên (Chủ biên), *Văn hóa Chăm*, Nxb KHXH, 1991, tr. 285; Trần Tiến Thành, "Vài nét về nguồn gốc và loại hình tín ngưỡng – tôn giáo cổ của cộng đồng Chăm ở nước ta", Tạp chí *Nghiên cứu Tôn giáo*, Số 6/2003, tr. 52.

Vì những lý do trên, trong nghiên cứu này, chúng tôi xin đề cập đến 4 nhóm tín ngưỡng, tôn giáo Chăm như: **Chăm Jat, Chăm Ahier** (hoặc còn gọi Chăm Akaphir/ Cham Matai Cuh), **Chăm Awal** (hoặc còn gọi Chăm Bani/ Bini/ Beni/ Cham Matai Dar), và **Chăm Asulam** (hoặc Cham Jawa/Islam) thay vì 3 nhóm như Chăm Bàlamôn (Chăm Ahier), Chăm Hồi giáo Bàni (Chăm Bàni) và Chăm Islam mà các nhà nghiên cứu thường đề cập từ trước đến nay.

Ở đây cũng cần giải thích các thuật ngữ trên cho rõ. Từ *Jat* có gốc từ tiếng Phạn là *Jati/jata* (hiện nay Mã Lai cũng thường dùng từ này) có nghĩa là "tự nhiên, trong sạch, tinh khiết" (nature, real, pure)[1]. Vậy Chăm *Jat* có nghĩa là Chăm gốc, "Chăm thuần, không lai hay theo tôn giáo mới du nhập"[2]. Thuật ngữ này có một số tác giả đã ngộ nhận. Chẳng hạn như trong từ điển Cam – Français của E. Aymonier: Từ *Jat* bên cạnh nghĩa là Chăm gốc, Chăm truyền thống, còn có nghĩa là Chăm Bàlamôn giáo (Brahnis)[3]. Sau này một số học giả cũng viết theo E. Aymonier, Cham Jat là Chăm Bàlamôn[4]. Lưu ý, người Chăm thường tự gọi Chăm Ahier, Chăm Akaphir hoặc Chăm Matai Cuh để chỉ Chăm ảnh hưởng Bàlamôn giáo, chứ không phải Chăm Jat là Chăm Bàlamôn như các tác giả đã viết.

Chăm Awal và Ahier: *Awal* và *Ahier* là hai từ gốc Ả Rập. *Awal* có nghĩa là "đầu tiên, phần đầu, sớm"[5], người Chăm dùng từ này để chỉ những người cải đạo từ Chăm Ahier sang Chăm Bani trước tiên. Và từ *Ahier* có nghĩa là "sau, phần sau"[6] để chỉ người Chăm chưa cải đạo *Ahier* sang Hồi giáo hoặc chuyển sau cùng. Ở người Chăm,

---

1 J. Gonda, *Sanskrit in Indonesia*, International Academy of India Culture, New Delhi, 1973, tr. 97; *English – Malay Dictionary*, Pelanduk Publications, 2004, tr. 506.

2 Bùi Khánh Thế, *Từ điển Chăm – Việt*, Nxb KHXH, Hà Nội, 1995, tr. 196.

3 E. Aymonier, *Dictionnaire Cam – Français*, Paris Public, EFEO VII, 1906, tr. 143.

4 Phan Xuân Biên (Chủ biên), *Văn hóa Chăm*, Sđd, tr. 285.

5 *English – Malay Dictionary*, Sđd, tr. 52.

6 *English – Malay Dictionary*, Sđd, tr. 52.

trong triết lý hòa đồng tôn giáo của họ, hai từ *Awal* và *Ahier* còn dùng để chỉ "phái nữ và phái nam". Chăm Awal thuộc "phái nữ" và Chăm Ahier thuộc về "phái nam" như hai mặt đối lập nhưng mang tính thống nhất[1].

Chăm Akaphir/Akapier: Từ này xuất phát từ chữ Kafir của Ả Rập để chỉ người không phải là người Chăm Hồi giáo (non – Muslim), người không tin đạo (unbeliever) và được xem là người bất trung (to consider as infidel)[2]. Trong từ điển Cam – Français của E. Aymonier cũng chỉ ra từ *akaphir* là có nguồn gốc từ *kafir* của Ả Rập để chỉ người Chăm ảnh hưởng Bàlamôn đối lập với Chăm Bàni – ảnh hưởng Hồi giáo. E. Aymonier viết: "Akaphir: [ar. *al-kafir*] les Cams brahmanistes de l'Annam, par opposition aux Cams Banis (ar. *bani*) ou musulmans"[3]. Trong văn bản Chăm, *akaphir* cũng là danh từ dùng để chỉ Chăm Ahier – Chăm ảnh hưởng Bàlamôn, không theo Bani hoặc Asulam (Hồi giáo)[4].

Chăm Cuh là danh để chỉ người Chăm Ahier, ảnh hưởng Bàlamôn chết thiêu (*Cuh*: nghĩa là thiêu); Chăm Matai Dar là từ để chỉ Chăm Bani và Asulam chết chôn (*Matai Dar*: có nghĩa là chết chôn). Những danh từ này ít dùng phổ biến trong văn bản Chăm nhưng lại phổ biến trong dân gian Chăm.

Chăm Bani, Bini hoặc Beni là gốc từ Ả Rập nghĩa là: "đứa con trai, tức là con của đấng tối cao"[5]. Tuy nhiên, khi tiếp nhận từ bên ngoài vào, người Mã Lai và Champa đã biến nghĩa từ này cho phù hợp với chế độ mẫu hệ của họ. Từ *Bani, Bini* hoặc *Beni* thay vì

---

1 Xem Sakaya, *Lễ hội của người Chăm*, Sđd, tr. 36.

2 *English – Malay Dictionary*, Sđd, tr. 514.

3 E. Aymonier, *Dictionnaire Cam – Français*, Sđd, tr. 2.

4 Văn bản Chăm (VMST.18), *Jalan Asulam* (Sự du nhập đạo Islam), tr. 29.

5 E. Aymonier, *"The Chams and Their Religions", in Cham Sculpture – Henri Parmentier, Religious Ceremonies and Superstitions of Champa*, White Lotus Press, 2001, tr. 29.

mang nghĩa Ả Rập là "đứa con trai (phái nam)" nhưng người Chăm dùng từ này để chỉ "phái nữ – thuộc *Awal*"[1] và Mã Lai cũng vậy, từ *Bani/Bini* lại biến nghĩa thành nghĩa khác là "vợ, lấy ai làm vợ làm chồng, kết hôn" để chỉ "phái nữ"[2].

Chăm Asulam hoặc Chăm Jawa: Đây là danh từ người Chăm tự gọi để chỉ một phần người Chăm sinh sống ở Ninh Thuận, An Giang, Tây Ninh, Thành phố Hồ Chí Minh... theo Islam chính thống do người Jawa (người Indonesia, người Mã Lai) truyền đến vào những năm sau thế kỷ XV. Danh từ này cũng được người Chăm dùng phổ biến trong văn bản Chăm nói về tôn giáo Asulam (Islam)[3].

Tóm lại: Danh từ Chăm Bàlamôn, Chăm Hồi giáo (Islam) là những danh từ mà bấy lâu này do một số nhà nghiên cứu đã gán ép cho người Chăm trong công trình nghiên cứu của họ. Những danh từ này, còn thường được dùng bởi một số trí thức người Chăm ảnh hưởng Tây học, vì họ đọc một số công trình nghiên cứu do các học giả viết về Chăm bằng tiếng Pháp, Việt nên họ ảnh hưởng và bắt chước nói theo và cho đó là khoa học. Còn những tầng lớp tu sĩ, chức sắc (Basaih, Acar), tín đồ Chăm, những người bình dân hoàn toàn không biết gì về danh từ Chăm Bàlamôn và Chăm Hồi giáo (Islam) là gì? Mà họ chỉ biết và tự gọi tín ngưỡng, tôn giáo của họ bằng chính danh từ của dân tộc họ. Vì vậy, kể từ đây để tránh việc ngộ nhận và hiểu sai về tôn giáo Chăm, trong nghiên cứu này, chúng tôi xin dùng đúng những danh từ riêng mà người Chăm tự gọi để chỉ tín ngưỡng, tôn giáo của chính họ, đó là:

- **Chăm Jat**: Danh từ dùng để Chăm gốc, Chăm truyền thống, Chăm theo tín ngưỡng địa phương mà chưa bị hưởng Bàlamôn giáo và Hồi giáo.

---

[1] E.M, Durand, *"Les Chams Bani"*, Sdd, tr. 56; Sakaya, *Lễ hội của người Chăm*, Sdd, tr. 36.

[2] *English – Malay Dictionary*, Sdd, tr. 434.

[3] *Văn bản Chăm (VMST.19), Krân gah jalan asulam* (Sự du nhập đạo Islam), tr. 29.

- **Chăm Ahier** (Chăm Akaphir hoặc Chăm Matai Cuh): Danh từ dùng để chỉ Chăm ảnh hưởng Bàlamôn giáo.
- **Chăm Awal** (Chăm Bani, Bini, Beni hoặc Chăm Matai Dar): Danh từ dùng để chỉ Chăm ảnh hưởng Hồi giáo.
- **Chăm Asulam** (hoặc Chăm Jawa): Danh từ dùng để chỉ Chăm Hồi giáo (Islam) chính thống.

Tín ngưỡng bản địa của người Chăm trước khi Bàlamôn giáo và Hồi giáo du nhập

Chăm Jat

Ở hai thôn Bỉnh Nghĩa (Palei Bal Rija) và Phước Lập (Palei Iai Li-U) có khoảng 5.000 người. Họ sống quây quần thành làng (palei). Mỗi làng được hợp thành bởi nhiều tộc họ, khoảng 300-400 gia đình và mỗi gia đình từ 7-10 người. Họ sống bằng nghề nông (ruộng, rẫy), chăn nuôi gia súc, săn bắn và hái lượm. Làng Phước Lập, trước năm 1975 nổi tiếng về săn bắn và hái lượm. Đến hôm nay họ vẫn còn lưu giữ tương đối tín ngưỡng truyền thống của họ mà ít bị lai tạp hoặc ảnh hưởng bởi Bàlamôn giáo, Phật giáo hoặc Hồi giáo như vùng Chăm Ahier và Chăm Awal.

Khái niệm về tín ngưỡng người Chăm

- *Từ triết lý vũ trụ (Sakkarai) đến sự hình thành tín ngưỡng sơ khai – thần (Yang) của người Chăm.*

Văn bản Chăm còn lưu lại 3 triết lý có liên quan đến việc hình thành tín ngưỡng, tôn giáo Chăm. Đó là *Sakkarai Krân ka Nam mâk mang kal lak* [1] nói về sự hình thành đất đai con người và thần linh

---

[1] Văn bản Chăm (VMST. 13), *Krân ka Nam mâk mang kal lak* (Tìm hiểu về vũ trụ thủa hồng hoang).

thủa sơ khai; *Sakkarai Po Nagar* nói về Chăm Ahier ảnh hưởng Bàlamôn[1] và *Sakakarai Po Kuk, Krân ka Imân saong Acar* nói về Chăm Awal và Chăm Asulam ảnh hưởng Hồi giáo[2]. Phần này tôi chỉ triển khai *Sakkarai Krân ka Nam mâk mang kal lak* nói về sự hình thành đất đai con người và thần linh thủa sơ khai trong tín ngưỡng Chăm.

Sakkarai Krân ka Nam mâk mang kal lak có ghi lại rằng, vũ trụ ban đầu là một cõi hư vô (*elak*), tối tăm mù mịt gồm có hai phần: Phần trên là cõi hư vô thuộc về trời (*akal*) và phần dưới thuộc về đất (*tanah riya*). Sau đó vũ trụ sinh ra thần trời (*Po langik*) – thần đất (*Po tanah riya*). Từ đó thần trời kết hợp với thần đất; thần mẹ kết hợp với thần cha mà sinh ra thần (*yang*), muôn loài vạn vật (*suk sar*) và con người (*adam*)[3]...

Hệ thống tâm linh và tín ngưỡng thờ đa thần.

Từ triết lý trên, cho chúng ta biết rằng, từ đầu khai thiên lập địa người Chăm đã có khái niệm về thần mà họ gọi khái quát chung là *yang* hoặc *Po yang*. Dựa theo tư liệu trên chúng ta thấy có nhiều loại *yang*, bên cạnh thần trời thần đất, họ còn có tục thờ những vị thần khác như thần sông, thần biển, thần lúa... Theo quan niệm của người Chăm, thần *yang* ngự trị trên khắp nơi, không những trên trời dưới đất, ở sông biển sâu mà còn ẩn hiện ở từng bờ sông và mỏm đá. Bên cạnh thần *yang* luôn giúp đỡ che chở con người (*Po yang*), người Chăm còn quan niệm có những loại thần gian khác luôn quấy phá, đe dọa con người mà họ gọi là: *bhut malai (ma)* và *abileh (quỷ)*.

---

[1] Văn bản Chăm (VMST. 21), *Sakarai Po Ina Nagar* (Huyền thoại Po Ina Nagar).

[2] Văn bản Chăm (G. 45), *Sakkarai Po Kuk* (Huyền thoại Po Kuk), Văn bản Chăm (G.99), *Po Awlaoh* (Huyền thoại Po Awlaoh); Văn bản Chăm (E. 27), *Krân ka Imâm saong Acar* (Tìm hiểu về tu sĩ Imâm và Po Acar của đạo Awal).

[3] Văn bản Chăm (VMST. 13), *Krân ka Nam mâk mang kal lak* (Tìm hiểu về vũ trụ thủa hồng hoang).

Do vậy ở họ xuất hiện nhiều niềm tin và tục cúng tế cho các thần loại *yang* theo cách riêng của họ[1].

- *Tục thờ cây và các con vật*

Tín ngưỡng dân gian vẫn còn trong đời sống của người Chăm ở Ninh – Bình Thuận, nhất là Cham Jat ở hai làng Bỉnh Nghĩa và Phước Lập. Họ có nhiều kiêng cữ. Riêng thôn Bỉnh Nghĩa, kiêng thịt heo. Vì truyền thuyết cho rằng, làng này phụng sự vua Chăm Po Bin Thuer – mà Po Bin Thuer là kiêng ăn thịt heo như người Hồi giáo nên họ kiêng đến hôm nay, chứ không phải họ là tín đồ của Chăm Awal (Chăm ảnh hưởng Hồi giáo) [2].

Người Chăm, còn có tục thờ đa thần như thần đất, thần sông, thần núi và thần biển và tục thờ tổ tiên. Do vậy, trong làng họ trồng cây to, kiêng kỵ cây râm có bóng mát lớn, vì cho rằng cây cũng có linh hồn và có thể là nơi trú ngụ của thần linh hoặc ma quỷ ám hại con người. Họ cũng kiêng cữ không đến khu rừng rậm, không chặt cây to, vì rừng rậm là nơi trú ngụ của thần linh. Trong rừng còn có cây *Mosri* là biểu tượng của nữ thần *Po Nagar*[3]. Họ không đến bờ sông lớn vắng vào ban trưa vì ở đó có vua nước *Patau iai* sẽ ám hại con người. Họ cũng không được quở trách thần lúa (*yang sri*), sợ lúa bay đi. Họ cũng cầu cúng nhiều thần đất, thần sông, thần lúa trong lễ nghi lễ nông nghiệp mà họ thường dâng cúng hàng năm như lễ *Iêw Po Bhum* (cúng thần đất), lễ *Padang Padai Tuen* (lễ dựng chòi để trú mùa cày) và lễ *Ngak yang padai matain* (lễ cúng lúa chửa)[4].

---

[1] Sakaya, "Hệ thống thần linh và lễ tục Chăm", trong sách *Lễ hội của người Chăm*, Sđd, tr. 241–251.

[2] Theo lời kể của La Xuân Đềm, 80 tuổi (đã mất), thôn Bỉnh Nghĩa – Ninh Thuận.

[3] Văn bản Chăm (VMST. 14), *Krân kayau Mosri Mosri* (Tìm hiểu về cây Mosri); Văn bản Chăm (VMST–VHC. ĐT3), *Krân kayau Mosri* (Tìm hiểu về cây Mosri).

[4] E. Aymonier, "The Chams and Their Religions", Sđd, tr. 46–49.; Sakaya, "Hệ thống lễ nghi nông nghiệp", trong sách *Lễ hội của người Chăm*, Sđd, tr. 52–63.

Họ sợ thần sấm sét (Ong *Grâm*) nên luôn tôn sùng vị thần này. Do đó mỗi lần mưa to, gió lớn có sấm sét, người Chăm luôn van vái *Ong Grâm* phù hộ và đừng ám hại họ. Người Chăm tin rằng, *Ong Grâm* là thần chuyên phán xét và xử tội những người hung dữ. Vì vậy họ phải ăn ở hiền lành để khỏi bị "*Ong Grâm*" phán xét. Khi mưa to gió lớn có tiếng sấm, họ phải cầu khấn *Ong Grâm* phù hộ và phải gọi thần sấm bằng một từ kính trọng, thân thương là "*Ong Grâm*" (Ông Sấm – Thần Sấm). Họ cũng kiêng không được núp vào bụi cây lớn hoặc cây tre lúc trời mưa mà phải vội vã về nhanh. Vì cây lớn là nơi trú ngụ của loài ma quỷ và cây tre là nơi ở của con rắn *Kaching (ula Kaching)*. Theo truyện kể, con rắn *Kaching* đã cả gan cắn chết con út của vua rồi chạy trốn vào thân cây tre. Cho nên mỗi lúc mưa *Ong Grâm* (thần sấm sét) phải tìm diệt rắn này. Do sự tích này, khi trời mưa nghe tiếng sấm người Chăm kiêng kỵ không được trú ở bụi cây, nhất là bụi tre[1].

Họ còn tôn sùng những con vật như thần thánh, kiêng không gọi thẳng tên con Voi, con Cọp, sợ con vật này giận dữ mà quấy phá con người. Họ phải gọi tên các con vật này bằng những từ thân thương, kính trọng như "*Ong Limân, Ong Rimaong hoặc Ong Glaong, Ong Habien*" (Ông Voi, Ông Cọp hoặc Ông Cao, Ông Thấp). Nếu lỡ có Voi, Cọp vào làng hoặc phá nương rẫy thì cũng không được đánh, xua đuổi voi mà phải khấn vái, cầu xin bằng lời lẽ chân thành, kính trọng để Voi, Cọp vui lòng ra đi không quấy phá con người nữa: "*Likau di Po anik anak tacho ploh loy mbaik*" (Cầu xin thần hãy thương cho con cháu mà đừng quấy phá nữa)[2].

Trong làng họ còn kiêng một loại chim Cú Mèo (*Cim Rak*). Khi chim này kêu trong làng và trên nóc nhà người đó là báo hiệu cho người sắp chết. Cú Mèo là biểu tượng cho điềm xấu của dân làng. Vì

---

[1] Ghi theo lời kể Trượng Văn Ngọt, 71 tuổi, thôn Vĩnh Thuận – Ninh Thuận.

[2] Lời Cầu khấn khi gặp voi cọp trong rừng. Ghi theo lời kể Trượng Văn Ngọt.

vậy, nếu ban đêm có loài chim này vào làng thì mọi người đều đồng loạt cất tiếng xua đuổi.

Trong làng họ còn kiêng kỵ con nai, con đỏ chạy vào. Nếu năm nào có những con này chạy vào làng thì năm đó là báo hiệu điềm xấu, dân làng sẽ mất mùa, tai ương dịch bệnh. Vì vậy, khi những con vật này chạy vào làng thì dân làng phải làm lễ tẩy uế làng gọi là lễ *Palih palei*[1].

- *Tục thờ thần đất (Po Tanah Raya) và thần phương hướng (Yang Dar Dih)*

Do quan niệm đất (*tanah*) cũng loại thần có linh hồn, cho nên người Chăm cũng thờ thần đất gọi là *Po Tanah Raya*. Bất cứ làm một việc gì người Chăm cũng cúng đất đai gọi là "*Iew Tanah Raya*" như lễ cúng ruộng, lễ dựng nhà... với lễ vật 5 mâm cơm, thịt gà, rượu trứng, được thực hiện bởi thầy cúng (Gru Urang). Khi cúng đất đai họ phải cúng thần phương hướng gọi là *yang dar dik*[2]. Người Chăm quan niệm vũ trụ có 4 phương: đông, tây, nam, bắc (*ut, dak, pur pay*) và 8 hướng: bắc, nam, đông, tây, đông bắc, đông nam, tây bắc, tây nam (*ut, dak, pur, pai, esan, agih, bayop, nayraty*). Mỗi phương hướng đều có thần linh ngự trị và có quyền ám hại hoặc phù hộ con người. Họ kiêng cữ hướng Bắc, vì đây là hướng của ma quỷ – hướng của người chết. Hướng Nam là hướng của sự sống. Còn hướng Đông (đối với Chăm Ahier) và hướng Tây (đối với Chăm Awal) là hướng của thần linh[3].

Về việc tục thờ thần phương hướng trong tín ngưỡng dân gian đã một phần ảnh hưởng triết học 8 hướng của Ấn Độ, xem hướng Đông

---

[1] Văn bản Chăm (VMST. VHCDK. 9), *Ni thum halay asur 'amâ palei* (Nói về việc kiêng cữ động vật rừng vào làng).

[2] Văn bản Chăm (VMST. VHC 4), *Krân ka yang Dar Dih* (Tìm hiểu về các thần phương hướng).

[3] Văn bản Chăm (VMST. VHC 4), *Krân ka yang Dar Dih* (Tìm hiểu về các thần phương hướng).

là hướng thần linh – hướng mở đầu của sự vận động của vũ trụ và hướng Tây là hướng của Thánh địa Makque – ảnh hưởng Hồi giáo.

- *Niềm tin và những kiêng kỵ về thời tiết*

Người Chăm kiêng cữ về thời tiết xấu như trời đang mưa thì có nắng hoặc nắng mưa đan xen nhau họ gọi là *Hajan pa–ndiak*" hoặc "*pa–ndiak bingu rimaong*. Đây là những điềm xấu báo hiệu về thời tiết xấu sẽ gây bệnh tật cho con người và mùa màng. Người Chăm kiêng cữ không cho trẻ em hoặc người ốm ra khỏi nhà trong những thời tiết nắng nóng như thế này. Người Chăm còn tin vào sắc cầu vồng (*ranro*). Có thể nhìn vào sắc màu cầu vồng mà họ biết thời tiết sẽ mưa, bão lụt hoặc hạn hán. Người Chăm còn tin vào hiện tượng nhật thực và nguyệt thực (*thâm kran mâk iai balan thâm kran mâk iai harei*). Đây là lúc thời tiết xấu, trẻ em và người có thai kiêng ra khỏi nhà. Người Chăm có cả một cuốn sách để ghi chép vấn đề này có tên là sách xem dự báo thời tiết mưa (*hatau hajan*)[1].

- *Tàn dư To tem*

Tín đồ người Chăm còn nhận thức rằng con người có liên quan đến các thực vật và động vật. Mộ số tộc họ của người Chăm không ăn trái dừa, không ăn trứng gà, vịt, vì cho rằng tổ tiên của họ có liên quan đến đến động vật thực vật đó. Hiện nay trong người Chăm có phân chia hai loại tộc họ để thờ thần: Dòng núi (*atau cek*) thờ thần Po Bar Gana (thuộc nữ thần), và Dòng biển (*atau tasik*) thờ Po Kura Mantuk (thuộc nam thần)[2]. Đi theo với việc cúng thần này là mỗi tộc họ còn có kiêng kỵ riêng. Chẳng hạn, tộc họ ông Trượng Đạn ở thôn Bầu Trúc[3] thờ Dòng biển, kiêng không ăn trứng gà và thờ ngựa. Cũng ở tộc họ thôn Bầu Trúc, có tộc họ bà Đàng Thị Nở

---

[1] Văn bản Chăm (VMST. VHC. G36), "*Krân ka atau hajan*" (sách xem dự báo thời tiết mưa gió).

[2] Văn bản Chăm (VMST. II), *Danak ngap yang Raja* (Nghi thức làm lễ Raja).

[3] Trượng Đạn, 80 tuổi, trưởng tộc họ ở Bầu Trúc – Ninh Thuận.

thuộc Dòng biển kiêng không ăn trái dừa, vì trái dừa là vật lễ dâng cúng chính cho tổ tiên (*prok*) của họ.

- *Thuật trấn tà ma, cầu may, tình yêu, ám hại và chữa bệnh*

Người Chăm ở làng Bình Nghĩa và Phước Lập không có thầy cúng chuyên nghiệp như Basaih ở vùng Chăm Ahier và Po Acar như ở vùng Chăm Awal. Họ chỉ có thầy *gru urang*, một người biết chữ nghĩa, thuộc những bài cúng để tế lễ và kèm theo việc chữa bệnh bằng bùa chú cho dân làng. Họ mặc áo, váy và đội khăn màu trắng và kiêng cữ trong sinh hoạt hàng ngày như không ăn cơm chỗ thiếu ánh sáng, không ăn động vật chết, không nói bậy.

Thuật trấn tà ma (*ikak tamrak*). Ma thuật này được sử dụng phổ biến bởi thầy *gru urang*. Nếu trong tộc họ người Chăm có người chết bình thường thì không có vấn đề gì, nếu người chết bất kỳ tử, chết xấu (*matai sak*) như cọp bắt, cây ngã đè, tai nạn hoặc chết không có người chứng kiến (*matai bhaow*) thì sau khi người chết chôn xong, dòng họ phải mời thầy *gru urang* để cột bùa, trấn tà ma gọi là *ikak tamrak* để người chết khỏi đến quấy phá[1]. Đó là loại bùa làm bằng một lá chì mỏng hình vuông nhỏ (2x2cm) được thầy khắc hình *homkar* và *lang kadak*[2] quấn vào một sợi dây để đeo vào cổ cho mỗi thành viên trong tộc họ. Mọi người tin rằng đeo bùa này sẽ trấn được tà ma và gặp may mắn. Ngoài những lá bùa bằng chì mỏng, người Chăm Jat còn dùng những lá bùa hình người vẽ trên vải để treo trước cửa cho những ai hay bị ám ảnh ma và bệnh tật. Lá bùa này cũng do thầy *gru urang* thực hiện với lễ vật đơn giản

---

[1] Văn bản Chăm (VMST –VHCĐK.5), *Kadha Ikak Tamrak* (Nghi thức cột bùa *Tamrak*).

[2] *Homcar*, có nguồn gốc từ Omkara là biểu trưng cho hình tượng triết học của Ấn Độ; *Lang Kadak* hình vẽ bằng dấu chéo, hình tam giác trong bùa chú Chăm. Xem văn bản Chăm (VMST.VHCĐK 5), *Kadha ikak tamrak* (*Danak talek akhin pakar, Homkar, Lang kadak* (Những nghi thức giải bùa chú *Homcar, Lang Kadak* Chăm). Văn bản Chăm (VMST. VHC 4), *Krân ka Homkar, Lang kadak* (Tìm hiểu về hình tượng *Homkar, Lang kadak*).

rượu, trứng, trầu cau, 1 nải chuối. Tùy theo loại ma hay quỷ ám hại và loại bệnh tật mà Gru Urang có vẽ hình bùa khác nhau. Nhưng loại hình này thường là những hình người cách điệu, những loại hình *hom car, landak*, mặt trời, mặt trăng, trái đất và những con số chữ Chăm[1].

Thuật cầu may mắn (*ikak canaw, palih sang):* Muốn làm ăn phát đạt và may mắn, người Chăm hay mời thầy *gru urang* đến thực hiện lễ tẩy uế nhà cửa (*palih sang*) và trấn bùa (*ikak canaw*) trong nhà. Lễ vật dâng cúng đơn giản chỉ có 5 mâm cơm, 2 con gà, rượu trứng, trầu cau, bánh trái. Thầy *gru urang* đọc kinh cầu may, vẽ bùa các hình *homkar, lang kadak*, các chữ số Chăm ở tám phương bốn hướng, ở trước nhà và chỗ ngủ của gia chủ[2].

Thuật tình yêu (*ngap gun):* Người Chăm có dùng ma thuật tình yêu nhưng không phổ biến. Ví dụ, một số người con gái Chăm muốn bắt một chàng trai nào làm chồng hoặc chàng trai Chăm muốn lấy cô gái nào đó làm vợ nhưng không được, thì họ đến nhờ thầy *gru urang* hoặc thầy Maduen (thầy võ trống Baranâng) để làm bùa yêu. Lễ vật làm bùa yêu rất đơn giản, gồm rượu trứng, trầu cau, 1 nải chuối và 1 cây nến... Nếu làm bùa tình yêu cho con gái bắt con trai thì thầy cúng dùng một lá trầu têm kẹp với một trái cau (*tapu hala*), đọc và vẽ thần chú (*hình homkar, lang kadak*, hình người – con trai) và dùng đầu dao (*dhaong halah*) khắc tên tuổi của chàng trai lên lá trầu. Sau đó đưa cho cô gái bỏ sẵn vào gối. Khi chàng trai đến nhà cô gái chơi vào ban đêm thì cô gái đưa gối để sẵn bùa chú cho chàng trai dùng. Vì tục người Chăm, con trai chưa vợ hay đến nhà con gái chơi, tán chuyện vào ban đêm. Do vậy khi chàng trai đến, cô gái hay trải chiếu dưới sân hay trong

---

[1] Văn bản Chăm (VMST. VHC.4), *Dom adamâh sarak, adamâh sarak di mbang kajang klak di jil tamâ* (Những loại hình bùa chú; hình bùa trấn giữ ở cửa ngõ nhà để qui khỏi vào nhà).

[2] Văn bản Chăm (VMST. VHC. D 112), *Adamâh* (Bùa chú).

nhà để hai người cùng ngồi nói chuyện. Sau vài lần như vậy con trai đó sẽ ngã lòng yêu cô gái. Ngược lại con trai cũng vậy, muốn chiếm lòng cô gái ngay, họ cũng dùng bùa tương tự, nhưng bùa con trai luôn đeo trước ngực khi đến nói chuyện với con gái. Những người dùng bùa tình yêu kiêng chui qua dây phơi đồ và đi qua những vật ô uế.

Ma thuật ám hại (*Ngap Jru*): Muốn ám hại một người khác hoặc đối phương của mình, có một số trường hợp người Chăm bí mật nhờ thầy cúng *(gru urang)* có bùa phép và chữ nghĩa cao cường để ám hại người đó. Thầy cúng thực hiện một nghi lễ bí mật bao gồm trầu cau, rượu trứng, cây nén và dao lễ (*dhaong halak*) để thực hiện. Ông dùng sáp ong để nặn một hình nhân giống hình dạng người muốn ám hại. Sau đó ông dùng chỉ vải để trói chân tay, dùng cây gai, hoặc kim đâm xuyên qua phổi, tim và miệng của hình người bị hại. Sau cùng, ông đọc kinh, khắc bùa chú và đọc tên tuổi của người bị hại, rồi bí mật đem hình nhân đi chôn ở góc rừng, ruộng hoặc thả trôi sông. Sau vài ngày người bị hại sẽ bệnh và chết nếu không kịp xem bói để phát hiện và cứu chữa. Người Chăm tin như vậy[1].

Ma thuật chữa bệnh (ruak hakik) *pathak ruak hakik* hoặc *Richo takoh ka urang):* Thầy *gru urang* còn dùng ma thuật chữa bệnh kết hợp với những loại thuốc lấy từ một vài loài cây, hoặc nước lã có ếm bùa chú để chữa bệnh cho người và động vật. Nếu người bị bệnh cảm thì thầy cúng chỉ cần tô nước lã hoặc nước thuốc làm từ rễ và lá cây, sau đó đọc thần chú, vẽ bùa rồi cho người bệnh uống[2]. Nếu bệnh do người khác ám hại (*ngap jru*) thì phải mời thầy bói đến để tìm hình

---

[1] Theo lời kể của cụ Từ Tàu, 80 (đã mất), *Gru Urang* thôn Phước Lập – Ninh Thuận (Tư liệu điền dã của Văn Món, 1997).

[2] Văn bản Chăm (VMST – Cornell. U1), *Ni danak pathah ka urang ruak klep* (Thuật chữa bệnh bằng bùa phép), tr. 6; Văn bản Chăm (VMST – VHC.D116), *Kadha pathah raok mata* (kinh đọc chữa bệnh đau mắt); Văn bản Chăm (VMST – VHC.D116), *Jru manyum di kak thang ta mu-ik...* (Thuốc uống trị bệnh đường tiểu và các loại bệnh khác).

nhân mà người hại đã làm chôn ở đâu đó. Sau đó, họ phải mời một thầy Gru Urang khác để giải bùa và làm nghi lễ tẩy thể cho người bệnh (*buh salih tuh iai*) thì sẽ khỏi bệnh[1]. Người Chăm còn dùng bùa chú để chữa trị cho động vật, như con trâu bị ghẻ lở nhiễm trùng, có dòi, thầy *gru urang* có thể đọc thần chú để chữa khỏi vết thương trong vòng 3 ngày. Sách Chăm còn ghi rõ điều này[2].

Niềm tin vào giấc mơ và tuổi tác (ndik lapei saong glang nasak)

Người Chăm tin vào giấc mơ. Giấc mơ có thể báo trước cho con người điềm xấu và tốt. Từ đó, họ có thể định hướng hoạt động hàng ngày của họ trong cuộc sống. Nếu ban đêm ngủ mơ thấy điều gì không tốt thì người Chăm lập tức đến nhà thầy cúng *gru urang* để mở sách (*pơh akhar*) xem điềm xấu tốt. Trong sách ghi lại rằng:

> *"Mayah ndih lipei mboh hadiip buic mbuk di akaok drei nan tra hadiip drei ba harai tuei urang paken, mayah ndih lipei mboh také tamuh ngaok akaok nan thau dah si hu panuec kudha glaih glan,mayah ndih lipei mboh mbuk putih nan thau dah drei ayuh sak min, mayah ndih lipei mboh asaih ndik raong gep nan thau si hu haniim phuer siam..."*[3].
>
> (Nếu đêm nằm mơ thấy vợ mình bị rụng tóc thì có nghĩa là vợ mình đã đem lòng yêu người khác/ Nếu ban đêm nằm mơ thấy đầu mình bị mọc sừng là mình sắp có chuyện rắc rối sẽ xảy ra/ Nếu ban đêm nằm mơ thấy đầu mọc tóc bạc là mình sống thọ/ Nếu ban đêm mình nằm mơ thấy ngựa đực và cái theo nhau là báo hiệu hạnh phúc sắp đến).

---

[1] Văn bản Chăm (VMST –VHC. D.55), *Danak ricaow khing bikal njaup jru* (kinh chữa trị những người bị ếm hại); Văn bản Chăm (VMST –VHC. D.46), *Kadha ricaow taloh mayak urang ngap jru di drei* (Kinh tẩy thể nếu biết ai làm bùa ếm hại mình)

[2] Văn bản Chăm (VMST –VHC. D116), *Jru ka kabaw halak mbang* (Thuật chữa trâu bị vết thương có dòi).

[3] Văn bản Chăm (VMST40 – EFEO), *Danak ndik lipei (Bài giải thích về giấc chiêm bao)*, Tư liệu Karim, Viện bảo tàng Thế giới Mã Lai, Malaysia cung cấp.

Người Chăm còn tin vào giờ khắc và tuổi tác gọi là *Glang di nasak*, vì những yếu tố này có thể đem lại cho họ điều tốt và xấu. Trước khi đi làm việc gì quan trọng họ phải xem giờ khắc, ngày tháng. Tùy người có tuổi hợp hoặc kỵ với giờ nào thì chọn giờ đó để tránh hoặc làm việc gì đó để cầu may. Sách Chăm có ghi lại điều này:

> *"ni juak nasak tuk, tikuh tuk nam tuk dalapan, kubaw, tuk pak tuk lima, rimaong tuk dua tuk klau, tupay tuk pak tu lima"* [1].
>
> (Ngày giờ tuổi kỵ. Tuổi con Chuột kỵ vào giờ năm, giờ tám/ tuổi con Trâu kỵ vào giờ bốn, giờ năm/ tuổi Cọp kỵ vào giờ ba, giờ bốn/tuổi con Thỏ kỵ vào giờ bốn giờ năm) [2].

Ngày nay do sự tác động của cuộc sống hiện đại, sự phát triển khoa học kỹ thuật và hệ thống bệnh viện, niềm tin về tín ngưỡng người Chăm bị phai nhạt. Họ ít còn tin vào ma, vào việc chữa bệnh bằng bùa chú, bùa về tình yêu và bùa dùng ám hại người khác. Tuy nhiên, tàn dư tín ngưỡng vẫn còn in trong tâm trí họ. Hiện nay có một số trường hợp bị bệnh mặc dù họ đã đến bệnh viện để chữa trị nhưng đồng thời cũng mời thầy *gru urang* đến nhà để cúng lễ.

- *Tín ngưỡng nông nghiệp*

Người Chăm là một cư dân nông nghiệp phát triển khá sớm mà hiện nay còn để lại nhiều dấu vết của các công trình thủy lợi tưới tiêu trên cánh đồng miền Trung như đập Do Linh (Quảng Trị),

---

[1] Văn Bản Chăm (VMST.35–Cornell. U–EFEO.1), *Ni juak nasak tuk* (ngày giờ tuổi kỵ), tr. 410.

[2] Người Chăm có lịch tính ngày, tháng, giờ gọi là Sakawi. Một ngày Chăm có 8 giờ, một giờ có 90 phút. Giờ đầu được tính từ lúc khoảng 6 giờ sáng (giờ mặt trời mọc) đến 7 giờ rưỡi. Xem Văn bản Chăm (VMST–Cornell. EFEO 2), *Sakawi harung ahier awal* (Lịch Chăm Ahier và Awal hỗn hợp), tr. 108; Thiên Sanh Cảnh, "Lịch Chăm", *Nội San Phanrang*, Số 3, 1973, tr. 14–19.

đập Nha Trinh, đập Marên (Ninh Thuận)... Họ còn là người khởi đầu một cuộc cách mạng xanh ở một số vùng ở Châu Á. Vì Champa chính là nơi xuất hiện lúa ngắn ngày (100 ngày) rất sớm, rồi du nhập vào miền Bắc Việt Nam gọi là lúa Chiêm, đến thế kỷ XIII được truyền qua Trung Hoa, tạo nên sự đột biến nông nghiệp ở vùng Hoa Nam – Trung Quốc và cuối cùng du nhập sang Kelantan – Mã Lai gọi là *Padi Cempa* vào những năm sau thế kỷ XV[1]. Từ xa xưa nông nghiệp truyền thống của người Chăm (trừ người dân Phước Lập làm nương rẫy) luôn gắn liền với nghi lễ như: Lễ dựng chòi cày (*padang paday tuan*), lễ cúng ruộng lúa mới gieo (*iew Pô bhum*), lễ cúng lúa làm đồng (*paday tok tian*) và lễ mừng lúa thu hoạch (*da–a paday togok lan*).

Bốn loại lễ trên có đặc điểm chung như nhau về thầy cúng lễ, lễ vật dâng cúng, hệ thống thần linh... Các lễ này do ông Cai mương (*hamua ia*) hoặc ông Từ (*camanei*) hoặc ông Kadhar (thầy kéo đàn *rabap*) thực hiện. Ngày cúng lễ là ngày thứ tư hoặc thứ bảy trong tuần. Lễ vật gồm 01 con dê hoặc 01 cặp gà, 5 mâm cơm, rượu, trứng, trầu cau... Các vị thần linh được cầu cúng trong lễ này là các vị thần như thần trời (*Po langik*), thần cha (*Po yang amá*), thần mẹ xứ sở (*Po Nagar*), thần đất (*Po Bhum*), thần núi (*Po cok*), thần sông (*Po Patao ia*), thần thủy lợi như Po Klong Garai, Po Rome và các vị khẩn hoang tiền hiền. Mục đích lễ này, họ cầu mong cho mưa thuận gió hòa, công việc cày cấy được suôn sẻ, mùa màng tốt tươi, dân làng sức khỏe, no ấm.

Ngoài lễ nghi trên, lễ nghi nông nghiệp của Chăm Jat còn lễ đắp đập (*yang ngak Binak*), lễ chặn nguồn nước (*kakap kraong halau*), lễ cầu đảo (*palao sah*)... Tuy nhiên, những nghi lễ này đã bị ảnh hưởng

---

[1] Trần Kỳ Phương, *Bảo Tàng Điêu Khắc Chăm Đà Nẵng*, Nxb Ngoại Văn, H–187, tr. 37; Abdul Rahman al–Ahmadi, "Champa in Malay Literature", in *The Cham Seminar*, California Department of Education, November, 1993, tr. 106.

một phần nghi lễ của người Chăm Ahier và Awal sau khi đạo Bàlamôn và Hồi giáo xâm nhập vào Champa [1].

- *Tín ngưỡng phồn thực (Likei – Kumei)*

Theo tư liệu *Sakkarai* Chăm vừa dẫn trên, việc phân chia thần trời và thần đất; thần mẹ và thần cha để rồi cuối cùng hợp nhất các cặp đó lại với nhau chính là sự khái quát hóa đầu tiên, là tiền đề để hình thành cấu trúc lưỡng hợp, tín ngưỡng phồn thực trong tín ngưỡng Chăm. Tín ngưỡng phồn thực này chúng ta có thể thấy nhiều trong cuộc sống và trong lễ nghi cúng tế của họ. Tín ngưỡng này rõ nét nhất tục thờ thần mẹ Po Ina Nagar ở Bình Nghĩa, 1 tượng đá trơn tượng trưng cho thánh mẫu Po Ina Nagar và 12 phiến đá nhỏ tượng trưng cho những đứa con của bà. Trong nhà cửa có nhà cái (*sang yo*) – nhà đực (*sang mayau*); trong tục cúng tế có thần núi (*po yang cok*) – thần biển (*po yang tathik*) luôn có chén lửa – chén nước; màu sắc bao gồm màu nóng – màu lạnh (*yuer – klam*). Biểu hiện đặc sắc nhất là hát đối đáp bên nam nữ (*adaoh pasa*), múa nõ nường (*yang sri*) trong tục cúng đầu năm ở làng Bình Nghĩa.

Tín ngưỡng phồn thực bản địa người Chăm còn phát triển thêm sau khi đạo Bàlamôn và Hồi giáo du nhập vào cộng đồng Chăm. Đó là các bệ thờ linga – yoni trong đền tháp Chăm. Linga biểu hiện bằng khối tròn tượng trưng cho dương vật (đực) và yoni biểu hiện bằng khối vuông tượng trưng cho âm vật (cái). Trong kiến trúc đền tháp còn có tháp lửa (*sang yang apui*) để thờ thần lửa và tháp cổng vừa là lối ra vào, vừa là nơi "rước nước" tắm thần. Tu sĩ Chăm Bàlamôn bản thân là tượng trưng cho đực nhưng lại mặc áo dài trắng, búi tóc, đeo túi hình âm vật tượng trưng cho cái; ngược lại tu sĩ Chăm Hồi giáo Bàni bản thân tượng trưng cho cái nhưng đầu không để tóc, trước cổ áo có đeo túi hình dương vật tượng trưng cho

---

[1] Văn Bản Chăm (VMST.36. VHC. KVM1), *Krân ka pataw hamu, padai, ribhong* (Tìm hiểu về ruộng lúa, mương nước và những lễ cúng); Sakaya, *Lễ hội của người Chăm*, Sđd, tr. 55–63.

đực. Mặc dù bị phân chia như vậy nhưng giữa tu sĩ Chăm Ahiêr và tu sĩ Chăm Awal không tách rời nhau, tuy hai nhưng lại là một, chuyển hóa hội nhập lẫn nhau[1].

- *Saman giáo (shamanism)*

Yang rajak[2] trong tín ngưỡng bản địa Chăm là một loại hình Saman giáo, chủ yếu diễn ra ở bà Bajau trong lễ cúng dân gian. Khi trong lễ cúng tế, bà Bajau bị thần linh nhập thì toàn thân bà run lên, người Chăm gọi hiện tượng này là *yang rajak*. Khi thần linh nhập, bà Bajau thường mách bảo những điều tốt, xấu mà thần linh truyền đến cho dân làng như nói về việc thần linh nổi giận vì dân làng bị ô uế, loạn luân, chửa hoang, ăn cắp, người chết khiêng qua làng. Năm nào dân làng vi phạm những điều trên thì thần linh sẽ trừng phạt cả cộng đồng, không cho trời làm mưa, hạn hán, mất mùa và đói kém. Muốn tránh được tai ương, sự trừng phạt của thần linh thì dân làng phải cúng lễ tế thần để tạ lỗi và hứa với thần sẽ không bao giờ tái phạm nữa. Lúc đó thì thần mới ban cho mưa thuận gió hòa, khỏi bị hạn hán, bệnh dịch, dân làng sẽ được sức khỏe và mùa màng.

Sau khi Bàlamôn, đặc biệt là Hồi giáo xâm nhập vào Chăm thì loại hình Saman giáo người Chăm biến đổi và ảnh hưởng đậm Mã Lai. Bên cạnh bà Bajau làm nghề đồng bóng, thì xuất hiện thêm bà Raja và ông Ka–Ing (Ông Bóng) trong hệ thống lễ Raja. Dựa vào nhiều tư liệu cho biết, bà Raja và ông Ka–Ing có nguồn gốc từ Mã Lai[3]. Về sau

---

[1] Văn bản Chăm (VMST– VHC), *Yang Dari* (Thần tình ái); Sakaya, "Tín ngưỡng phồn thực trong lễ hội Chăm", trong sách Sakaya, *Lễ hội của người Chăm*, Sđd, tr. 210–218.

[2] *Rajak* có gốc từ Sankrit là *rajas* có nghĩa "bùa chú, lên đồng". Xem J. Gonda, *Sanskrit in Indonesia*, Sđd, tr. 244.

[3] Văn bản Chăm (VMST.3), *Jawa Inalang*, (từ điển Chăm Mã Lai nói về lễ Raja); Văn bản Chăm (VMST.11), *Danak Inalang yak ka Raja* (Bài giải thích về nghi lễ Raja); Văn bản Chăm (VMST.42), *Dalikal Patau Tabai saong nai Bala* (Truyện cổ về vua Tabai và Nai Bala). Văn bản Chăm (VMST–CAM. EFEO. 246a, 248), *Po Halau Iai, Yang Ing* (Truyện cổ về hai vị thần Po Halau Iai và Yang Ing).

hình thức lên đồng nhập bóng của ông Ka–Ing trong lễ Raja Chăm phong phú và hấp dẫn hơn bà Bajau trong lễ nghi dân gian cũng như lễ nghi ở đền tháp Chăm Ahier. Những yếu tố nghi lễ, tục cúng, những cung văn, khúc nhạc, lời ca, điệu múa, sự hòa âm phối khí của nhạc lễ, khói trầm hương bay nghi ngút trước bệ thờ, tượng thờ, những lời cầu khấn và chắp tay cầu nguyện của dân làng là những yếu tố tổng hòa tạo nên hiện tượng hóa thân của bóng đồng của bà Bajau, bà Raja và ông Ka–Ing trong loại hình tín ngưỡng, Shamanist của người Chăm[1].

- *Thờ cúng tổ tiên*

Khái niệm tổ tiên (*muk kei*) của người Chăm Jat là những linh hồn của người chết có cùng máu mủ và dòng tộc khi chết đi cùng chôn chung một nghĩa địa gọi là *Tanah dar manuis matai.*

Tổ tiên *(muk kei)* của người Chăm Ahier và Awal là những linh hồn của người chết có cùng máu mủ, dòng tộc, cùng thờ chung một *Ciet Atâu* và khi chết đi cùng chôn chung một nghĩa địa gọi là *Kút* hoặc *Ghur.*

Người Chăm Jat khi chết đi được chôn cất đơn giản gọi là *matai dar*, không làm đám thiêu *(ndam cuk)* như người Chăm Ahier và cũng không làm nghi thức chôn cất long trọng (*padhi*) như người Chăm Awal. Do vậy, họ không có *Kut* hoặc *Ghur* như người Chăm Ahier và Chăm Awal. Khi người Chăm Jat chết, chỉ có thầy *gru urang* và người thân làm tang lễ. Người chết chỉ nằm trong một mái che nhỏ gọi là *Biak athau* khoảng vài tiếng đồng hồ rồi đem đi chôn. Người chết được Gru Urang làm lễ cho ăn, cho nước uống (*talek ia*), tắm, liệm áo trắng 3 bộ, rồi bó vào chiếu cổ (*ciew bang*) đem đi chôn tại một nghĩa địa thuộc dòng họ mẹ trong làng. Khi người chết vừa tắt thở, thầy *gru urang* chỉ đọc kinh gửi linh hồn

---

[1] "Saman giáo trong tín ngưỡng và lễ hội Chăm", Tạp chí *Văn hóa Dân gian*, Số 5 (83)/2002, tr.195–198.

người chết cho thần đất (*payua di po tanah raya*). Kể từ đây người chết không được cúng lễ gì nữa, chỉ mỗi năm họ mời cúng một lần vào dịp cúng tổ tiên (*iew muk kei*). Nghi thức tang lễ này vẫn còn được lưu giữ ở người Chăm Ahier đối với người dưới 18 tuổi. Và đây được xem như tàn dư của tín ngưỡng bản địa còn lưu lại trong đám tang của người Chăm Ahier trước khi họ chịu ảnh hưởng Bàlamôn giáo.

Mỗi năm người Chăm Jat còn cúng tổ tiên một lần gọi là (*iew muk kei*) vào tháng đầu năm của lịch Chăm. Khác với Chăm Ahier và Chăm Awal sử dụng lịch Sakawi (lịch ảnh hưởng Ấn Độ và Hồi giáo) cúng tổ tiên vào tháng 7 và Ramawan vào tháng 9. Lễ cúng tổ tiên (*muk kei*) của Chăm Jat đơn giản, chỉ cúng tại gia đình với 5 mâm cơm (*tamâ salao lithei*). Mỗi mâm cơm có cơm, canh, thịt gà, dê luộc. Ngoài ra còn có bánh trái trầu cau, rượu trứng... Thầy *gru urang* hoặc bô lão trong làng sẽ cúng mời tổ tiên ông bà, thần đất thần sông, những vị anh hùng dân tộc văn hóa như Po Ina Nagar, Po Klaong Garai, Po Rome...

Nghi thức lễ cúng tổ tiên (*iew muk kei*) này vẫn còn được người Chăm Ahier và Chăm Awal lưu giữ trong dịp lễ Kate và lễ Ramawan (Ramadan) hiện nay.

Sự du nhập Ấn Độ giáo - Phật giáo và sự biến đổi tín ngưỡng bản địa của người Chăm.

Sự du nhập Ấn Độ giáo – Phật giáo

Với điều kiện địa lý thuận tiện, nằm ở dọc biển miền Trung, trung tâm của ngã đường Đông Nam, Champa dễ dàng tiếp thu và ảnh hưởng văn hóa từ bên ngoài. Từ thế kỷ thứ II với sự giao lưu phát triển mạnh trên con đường tơ lụa từ Ấn Độ đến Trung Hoa, cùng với các bán đảo Mã Lai, Champa trở thành nơi dừng chân lý tưởng của những thuyền buôn và những nhà truyền giáo

ở nước ngoài[1]. Đây là điều kiện thuận lợi để tôn giáo du nhập vào Champa.

Hầu hết các tác giả người Pháp mà tiêu biểu là G. Maspero và J. Boisselier cho rằng, ngay từ thế kỷ II–IV, Ấn Độ giáo và Phật giáo đã ảnh hưởng đến Champa. Điều này được biết qua bia đá Võ Cạnh khắc bằng chữ Sanskrit được phát hiện tại Khánh Hòa[2]. Tuy nhiên mãi đến thế kỷ VIII, Ấn Độ giáo mới định hình rõ nét qua công trình kiến trúc tôn giáo ở Thánh địa Mỹ Sơn để thờ các vị thần Siva, Brahma, Visnu. Còn Phật giáo xuất hiện ở Champa rõ nhất vào thế kỷ VII–XIX mà vương triều Đồng Dương với tượng Phật *Lokeshvara* là tiêu biểu. Các nhà khoa học còn cho rằng thời kỳ Hoàng Vương Ấn Độ giáo và Phật giáo song song tồn tại ở Champa nhưng bao trùm lên tất cả, Champa bị ảnh hưởng đậm nét Ấn Độ giáo[3].

Qua 129 bia kí còn sót lại cùng với các nhóm đền tháp Champa ở Mỹ Sơn, Bình Định, Nha Trang, Phan Rang các nhà khoa học biết được tư tưởng, triết lý Bàlamôn và Phật giáo của người Chăm. Họ thường xuyên tổ chức lễ cúng tế đền tháp theo nghi thức Bàlamôn, lập thánh điện lớn để thờ Phật, các vị thần linh và những tượng thờ cúng tế có mang tên Ấn Độ, sử dụng lịch Saka của Ấn Độ để

---

[1] Anthony Reid, "Champa In the Southeast Asian Maritime System", trong *Charting The Shape of Early Modern Southeast Asia*, Institute of Southeast Asian Studies Singapore, Bangkok· Printed in Thailand by O.S. Printing House, 2000, tr. 39–45; Majumdar, *Hindu Colonies in the Far East*, Greater India Society Public, Newdehli, 1963, tr. 8–9; Aymonier. E, *Les Tchames et Leurs Religions*, Paris: Leroux, 1891, tr. 1–2.

[2] Xem Coedes, Georges, "The date of the Sanskrit inscription of Vo Canh", HIQ 16, 1940, tr. 484–488; Karl–Heinz Golzio (ed), *Inscriptions of Campa*, Shaker Verlag, Aachen, 2004, tr. 1–2.

[3] G. Maspero, *Le Royaume de Champa*, Van Dest, Paris, 1928, Sđd, tr. 9–17; J. Boisselier, "The Art of Champa", in *Cham Art*, River Books Ltd publisher, Bangkok, 2001, tr. 34–37.

phục vụ tôn giáo...[1] Tuy nhiên những di tích đền tháp ấy chỉ ghi lại những cuộc hiến tế và việc sinh hoạt tôn giáo cung đình của nhà vua. Vì vậy những nhà khoa học đã nhận định rằng Bàlamôn và Phật giáo Champa chỉ phát triển một thời ở tầng lớp hoàng gia, đặc biệt ở phía Bắc Champa (Quảng Nam, Đà Nẵng, Bình Định). Người Chăm bình dân không quyền theo tín ngưỡng của vua chúa. Tuy nhiên, một điều không ai phủ nhận rằng, sự du nhập của Ấn Độ giáo và Phật Giáo đã làm biến đổi sâu sắc tín ngưỡng bản địa của người Chăm. Tôn giáo ấy đã sản sinh ra tín đồ, triết lý, đền tháp, nghi lễ, lời ca, tục cúng tế ở người Chăm bản địa.

Sự biến đổi tín ngưỡng bản địa của người Chăm sau khi Bàlamôn đến

- *Từ triết lý vũ trụ Sakkarai Nam mâk pajieng tanah raya (khai thiên lập địa) của Chăm Jat đến triết lý Sakkarai Po Ina Nagar của Chăm Ahier – ảnh hưởng Bàlamôn*

Sakkarai Po Ina Nagar là một câu truyện sáng thế liên quan đến các vị thần, tu sĩ, tục cúng tế của người Chăm Ahier đang thờ phụng ngày nay. Tư liệu viết rằng: Po Ina Nagar được gọi là *"Po patao kumey"* (vị vua đàn bà)[2] hoặc Muk juk (Bà Đen). Po Ina Nagar từ cõi trời giáng thế xuống trần gian (P*atao engkat*) nhưng có đến "97 người chồng và 36 người con tượng trưng cho 37 màu máu, 37 màu máu biến thành 37 loại giống cây trồng, vật nuôi và các loại lễ tục cúng các vị thần khác (*Po Ina Nagar 37 bar tarah, tarah ni tabiak klau pluh tajuh bal mata...*). Mỗi bộ phận của cơ thể của nữ thần còn là tượng trưng cho từng bộ phận của vũ trụ. Nữ Thần Po Ina Nagar có 8 cái bùa phép (*dalapan takai sarak*). Mỗi cái

---

[1] P. Mus, *India Seen From The East: India and Indigenous Cults In Champa* (Translate from the French by I. W. Mabbett), *Monash Paper on Southeast*, No. 3, 1975, 62 trang. G. Maspero, *Le Royaume de Champa*, Sđd, tr. 9–40; J. Boisselier, "The Art of Champa", Sđd. tr. 32–63.

[2] Văn bản Chăm (VMST. 21), *Sakkarai Po Ina Nagar* (Huyền thoại Po Ina Nagar).

bùa Po Ina Nagar tạo lập ra trời đất, mặt trời, mặt trăng (*yang harei, yang balan*), thân thể con người, tạo thành Chăm Ahier, Chăm Awal. Po Ina Nagar còn tạo ra lịch pháp. Tư liệu còn viết đến sự đấu tài giữa thần Mẹ (*Po Ina Nagar*) và thần Cha (*Po Yang Amâ*) trong việc tạo dựng vũ trụ. Po Ina Nagar thắng thế, vì vậy Po Ina Nagar lại sinh ra thần Cha (*Po Yang Amâ*), thần Siva (*Ong Sibaiyon*), và sinh ra 9 vị thần khác cùng các vị vua Chăm để cai quản đất nước (*Po Ina Nagar trun salipan yang grơh padang nagar palei*)[1].

Từ câu truyện khai thiên lập địa (*Sakkarai Nam mâk pajieng tanah raya*) đầu tiên Chăm đã trình bày ở phần đầu đến đến truyện huyền thoại Po Ina Nagar (*Sakkarai Po Ina Nagar*) chúng ta thấy có sự biến đổi về nội dung. Nếu như truyện khai thiên lập địa ban đầu chỉ nói về vũ trụ hoang sơ (*elak*), về con người (*adam*) các thần trời, thần đất, thì huyền thoại *Po Ina Nagar* có nói đến vị thần tối cao của Bàlamôn giáo là *Sibayon*g (Siva), tu sĩ (Basaih) và lịch pháp (Saka). Qua nội dung *Sakkarai* này, các nhà khoa học nhận biết: Po Ina Nagar có liên quan đến nữ thần Bavati – vợ thần Siva của Ấn Độ[2].

- *Hệ thống thần linh của Chăm Ahier*

Ngoài các vị thần cha (*Po yang amâ*), thần trời (*Po langik*), thần đất (*Po tanah raya*), ở người Chăm Ahier xuất hiện thêm các vị thần Po Ina Nagar, thần Po Ginuer Mantri, Po Aulawh (Alla), Po Klaong, Po Rome mà đến hôm nay họ vẫn còn thờ cúng ở đền tháp, thánh đường[3]...

---

[1] Văn bản Chăm (VMST. 21), *Sakkarai Po Ina Nagar* (Huyền thoại Po Ina Nagar).

[2] E Aymonier, "The Chams and Their Religions", Sdd, tr. 34; Sakaya, "Thần Mẹ xứ sở của người Chăm", trong sách Ngô Đức Thịnh (chủ biên), *Đạo mẫu và hình thức Saman giáo của các tộc người Việt Nam và Châu Á*, Nxb KHXH, Hà Nội, 2004, tr 196–219.

[3] Xem "Hệ thống thần linh" trong sách Sakaya, *Lễ hội của người Chăm, Sdd*, 241–247.

- *Tu sĩ Basaih và kinh tế lễ của người Chăm Ahier*

Bên cạnh thầy *gru urang* của Chăm Jat, ở người Chăm xuất hiện một tầng lớp tu sĩ Basaih để chuyên phục vụ các nghi lễ cúng tế đền tháp và tang lễ cho người Chăm Ahier – ảnh hưởng Bàlamôn giáo. Tu sĩ ngày xưa là tầng lớp cao trong xã hội Chăm Ahier, đứng sau giai cấp hoàng gia, quý tộc gọi là *Halau Danang* có nhiều đặc quyền đặc lợi được ghi khắc nhiều trên bia kí đền tháp[1]. Tu sĩ là cha truyền con nối. Muốn trở thành tu sĩ để cúng đám tang, lễ nhập Kut và các nghi lễ ở đền tháp, phải có nhiều kiêng cữ như không được ăn thịt bò, nai, lươn, ếch, giông, cá tre, đu đủ, bí đao, sung, rau sam và động vật chết. Tu sĩ để tóc dài, rồi búi lên, mặc trang phục riêng và học nhiều kinh kệ (*Gal bac balik Tanah, Gal bac apaok baoh lingâ, Gal bac brah dhua...*) và phải qua nhiều cấp bậc như *ndung akaok, leah, puah, tapah* mới trở thành Po Adhia (Cả sư)[2].

Ở tu sĩ, chúng ta dễ nhận thấy sự ảnh hưởng Ấn Độ giáo và Phật giáo qua trang phục, kinh hành lễ. Bằng chứng, trong nghi lễ lên Tapah và Po Ahia đọc kinh được viết xen bằng chữ Chăm và Phạn ngữ[3]. Po Tapah, Po Adhia/athia nằm thiền trên gạo trắng (*ndik di brah phuel*)[4], và Adhia cũng bắt nguồn từ chữ Phạn ngữ gọi là "thiền" (yoga). Đặc biệt khi hành lễ, tu sĩ hướng mặt về hướng đông và đọc chữ Homcar (Omkara) của Ấn Độ để khai kinh [5].

---

[1] G. Maspero, *Le Royaume de Champa*, Sđd, tr. 17.

[2] Văn bản Chăm (VMST. 14), *Krân Acar, Basaih* (Tìm hiểu về tu sĩ Acar và Basaih).

[3] Cabaton, A, *Nouvelles recherches sur les Chams*, Public. EFEO II, Paris, 1901, tr. 143–172.

[4] Văn bản Chăm (VMST.13) *Danak tagaok Tapah*, (Kinh lễ tôn chức phó cả sư).

[5] Văn bản Chăm (VMST.11), *Danak lang yah ka ndam cuk* (Những bài giải thích về đám tang Chăm). Xem thêm Thiên Sanh Cảnh, "Đám Tang Chăm Bàlamôn", Nội san *Phanrang*, Số 2 /1972, tr. 11– 17; Số 3 /1973, tr. 9–14; và Số 4 /1973, tr. 15–19; Sử Văn Ngọc, "Đám tang Chăm Bàlamôn", trong *Những Vấn đề Dân tộc học ở Miền Nam Việt Nam*, tập II (bản in Ronéo), Viện Khoa học Xã hội tại Thành phố Hồ Chí Minh, 1978, tr. 171 – 185.

- *Sự biến đổi và ảnh hưởng Bàlamôn và Phật giáo trong nghi lễ vòng đời người của người Chăm Ahier*

Nếu như trong nghi lễ vòng đời người của người Chăm Jat chưa ảnh hưởng nào yếu tố bên ngoài nhưng khi Bàlamôn du nhập vào Champa thì nghi lễ vòng đời người của người Chăm ít nhiều bị biến đổi. Đặc biệt trong đám tang Chăm Ahier (*ndam cuk*) và nghi lễ nhập Kut. Nếu đám tang của người Chăm Jat chỉ đơn giản làm lễ chôn cất đơn giản trong vài tiếng đồng hồ thì lễ tang của người Chăm Ahier là cử hành đến 4 ngày và được thực hiện bởi tu sĩ Basaih. Đám tang Chăm Ahier còn có sự phân biệt giai cấp. Tùy theo dòng họ bình dân hay quý tộc thì người Chăm Ahier được cử hành tang lễ khác nhau. Chung qui lại đám tang Chăm Ahier có 4 ngày, từ cách xếp đồ vật, đến nhà táng, đến đòn khiêng người chết ra giàn thiêu đều tái hiện lại qui trình của con người trong khiếp luân hồi: chết là bắt đầu sự sống mới ở kiếp sau. Người Chăm gọi triết lý này là luân hồi *(Jalan Pajieng)*. Đám tang Chăm thể hiện đầy đủ tư tưởng luân hồi của Phật giáo – Bàlamôn giáo, tư liệu Chăm viết:

> *"Kajang nan sadah toh ka manuis matian min, manuis matai nan ka sadah tok ka anak laman min, salapan abaoh batau gin nan ka sadah tok ka salipan balan min, harei ba nao cuk, pakuan nao matâh jalan ka padar akaok manuis matai nan ka sadah tok ka anak laman payieng akaok manâk min, harei cuh nan sadah tok ka anak liman tabaik min ..."*[1].
>
> Tạm dịch: Rạp lễ tang tượng trưng cho người mang thai/ Thi hài người chết nằm trong nhà lễ là tượng trưng cho thai nhi trong bụng mẹ/ Chín hòn đá kê làm ông táo nấu thức ăn cúng lễ bên ngoài nhà táng là tượng trưng cho người mang thai chín tháng/ Ngày khiêng thi hài đi làm lễ

[1] Sách vừa dẫn.

thiêu, khi đi nửa đường người Chăm cho xoay đầu giàn khiêng, xoay đầu người chết để đổi hướng là tượng trưng cho thai nhi xoay đầu trong bụng mẹ sắp được sinh ra/ Khi thi hài đặt lên giàn thiêu, lửa bốc cháy, thiêu thi hài là tượng trưng cho đứa trẻ bắt đầu sinh ra ở kiếp khác...

Yếu tố Bàlamôn còn biểu hiện rõ nhất trong đám tang Chăm, đó là tu sĩ luón cầu Homcar – biểu tượng triết lý Bàlamôn trước khi hành lễ; ở đòn khiêng người chết trong đám tang còn trang trí những hình vẽ bùa chú, con vật thiêng liên quan đến huyền thoại, truyền thuyết Ấn Độ giáo như hình *Homcar* (Omkara), bò *Kapil* (bò Nandin), *Cim mâk, Cim hăng* (biến thể của chim thần Garuda) và cuối cùng khi ngọn lửa thiêu bắt đầu rực cháy thi thể người chết trên giàn thiêu, tu sĩ đọc kinh cuối cùng để tiễn đưa người chết lên thiên đàng và bò Nandin – vật cưỡi của thần Siva sẽ chở linh hồn người chết đến vùng đất thánh, đó là bên dòng sông Hằng của Ấn Độ (*tagaok jalan thuer laga, tanah epan)*[1].

Tư tưởng Bàlamôn còn ảnh hưởng trong nghi lễ nhập Kut Chăm. Sau khi thiêu xong, người chết được lấy 9 mảnh xương trán để làm nghi lễ nhập Kut. Nghi lễ này do tu sĩ Basiah thực hiện. Bao trùm nghi lễ này, đó là sự ảnh hưởng Bàlamôn giáo bằng tục cúng Po Ginuer Mantri (Siva) của Po Adhia (thầy cả sư). Trong nghi lễ nhập Kut những vật lễ khác của Po Adhia dùng để hành lễ có liên quan đến thần Siva gọi *Baganrac* (*plateau sacrificiel*) đang thờ ở các tháp Chăm. Trong Baganrac có hình bò Nandin (*Kapil*) bằng gỗ, dao găm (*dhaong halah*), chùm hoa (*bingu pak coh*), chén dầu dừa (*pangin ma–njâk li–u*), gương (*karâk*), lược (*tarhi*)[2]. Đó chính là những vật Siva vẫn cầm mà chúng ta thường thấy ở tượng điêu khắc thần Siva

---

[1] Sách vừa dẫn.

[2] Cabaton, A, *Nouvelles recherches sur les Chams*, Sđd, tr. 54–61.

Chăm và Ấn Độ ở vài đền tháp Chăm[1]. Đó là những tàn dư, những dấu ấn của Siva mà Po Adhia đang lưu giữ để dùng cho việc thực hiện trong nghi lễ nhập Kut Chăm Ahier. Trong lễ nhập Kut, Po Adhia còn tái hiện hình ảnh thần Siva là đầu quấn khăn trắng thành những cuộn tròn nhiều tầng (tương tự như búi tóc Siva trong thần thoại Ấn Độ)[2]; tay cầm lưỡi hái, dao găm, chùm hoa, ngồi trước bàn tổ để làm lễ gọi là *brah man* – một nghi lễ bắt nguồn từ cặp bản ngã và tiểu ngã (Brah man – Átman) trong giáo lí Hinđu[3] và sau cùng đọc kinh ban phép cho người quá cố vào lễ nhập Kút – về với tổ tiên [4].

Nói chung, nghi lễ vòng đời người của người Chăm, đặc biệt là đám tang và lễ nhập Kút đã biến đổi sâu sắc sau khi Bàlamôn và Phật giáo du nhập vào Champa. Sự ảnh hưởng, đan xen giữa Bàlamôn và Phật giáo trong hai nghi lễ này khó mà có thể tách bạch. Vì vậy, có thể nói rằng: *Tín ngưỡng, tôn giáo Chăm ảnh hưởng Ấn Độ giáo là chính xác hơn cái mà chúng ta nói như bấy lâu nay là ảnh hưởng Bàlamôn và Phật giáo. Vì Ấn Độ giáo cũng là tôn giáo dung hòa giữa Bàlamôn và Phật giáo.*

- *Hệ thống nghi lễ đền tháp*

Ấn Độ giáo du nhập vào Champa đã sản sinh ra nghi lễ hội hè và đền tháp. Hầu hết tháp ở miền Trung đều xây dựng để thờ các vị thần Ấn giáo như Siva, Brahma, Visnu... Các đền tháp Chăm ở phía bắc Champa như nhóm tháp Mỹ Sơn, Bình Định, Khánh Hòa, người ta không biết ngày xưa họ cúng tế như thế nào? Riêng tháp

---

[1] Xem hình tượng Siva trong điêu khắc Chăm và Ấn Độ trong sách J. Boisselier, "The Art of Champa", Sđd, tr. 34–37.

[2] Xem Nguyễn Thừa Hỷ, *Tìm hiểu văn hóa Ấn Độ*, Nxb Văn Hóa, Hà Nội, 1986, tr. 116–117.

[3] Át man – Brah man – đây là khái niệm gốc, cơ bản của toàn bộ giáo lí Hinđu, xem Nguyễn Thừa Hỷ, Sđd, tr. 71.

[4] Xem Sakaya (Văn Món), "Hình tượng Siva trong các nghi lễ người Chăm hôm nay", Trong *Khoa học và Phát triển*, Sở Khoa học Công nghệ và Môi trường Đà Nẵng, Số 67/1994.

Chăm ở Phan Rang như tháp Po Klaong Garai, Po Rome, ngoài việc thờ những vị thần Ấn giáo, người Chăm còn kết hợp để thờ các vị thần anh hùng văn hóa và anh hùng dân tộc của họ[1]. Hiện nay, ở đền tháp này họ vẫn còn thờ cúng nhiều nghi lễ, hội hè[2].

Hệ thống lễ hội liên quan đến đền tháp Chăm bao gồm có 4 lễ như sau: Lễ mở cửa tháp (*pơh mbang yang*) được tổ chức vào tháng giêng; lễ cầu đảo (*yuer yang*) được tổ chức vào tháng 4; lễ *Katé* được tổ chức vào tháng 7 và lễ cúng Nữ thần (*chabun*) được tổ chức vào tháng 9 lịch Chăm. Tất cả 4 lễ nêu trên, xét về nghi thức hành lễ, lễ vật cúng tế cơ bản đều có điểm chung như nhau, chỉ khác nhau về tên gọi, mục đích và ý nghĩa của lễ[3]. Đặc điểm chung nhất của 4 lễ này đều giống nhau cơ bản về các bước hành lễ như sau: 1) Lễ rước y phục – 2) Lễ mở cửa tháp – 3) Lễ tắm tượng thần – 4) Lễ mặc y phục – 5) Đại lễ.

Lễ do tu sĩ Chăm Ahier và những thầy lễ tín ngưỡng dân gian như thầy Kadhar (thầy kéo đàn Kanhi hát lễ), Bajau (bà Bóng) và Ong Camanei (ông Từ giữ đền) thực hiện nhưng trong đó Po Adhia (Cả sư) của Chăm Ahier làm chủ lễ.

Hệ thống lễ này, mặc dù được cúng tế trong những đền tháp qui mô ảnh hưởng Ấn Độ và nghi lễ này do tu sĩ Chăm Ahier làm chủ lễ nhưng chủ yếu họ chỉ cầu cúng các vị thần đất, thần sông, những vị anh hùng dân tộc của họ như Po Ina Nagar, Po Klaong, Po Rome, v.v... Trong khi đó các thần linh Ấn giáo như Brahma, Vishnu không thấy họ cầu cúng mà họ chỉ có cầu cúng duy nhất một thần Siva (Po Ginuer Mantri) trước khi mở cửa tháp[4].

---

[1] J. Boisselier, "The Art of Champa", Sđd, tr. 34–37

[2] Sakaya, *Lễ hội của người Chăm*, Sđd, 127–158.

[3] Trong điểm khác nhau này chỉ có trong lễ cầu đảo *(yuer yang)* là có một tiểu tiết lễ mà các lễ khác ở đền tháp không có, đó là lễ tế thần lửa (*cuh yang apui*) trong ngôi tháp lửa và có tục làm lễ đắp đập ở cửa sông (*taleh jamăng hatam)*.

[4] Xem lễ tắm thần Siva ở tháp Chăm trong sách Sakaya, *Lễ hội của người Chăm*, Sđd, tr. 138–139.

Điều này cho ta thấy, hệ thống lễ nghi đền tháp của Chăm Ahier, tuy bề ngoài gắn với di tích đền tháp, ảnh hưởng Ấn Độ giáo đậm nét, nhưng bên trong lòng nó, người Chăm Ahier vẫn thờ tín ngưỡng bản địa là chính và yếu tố Ấn Giáo là phần phụ và bị tín ngưỡng bản địa hóa sâu sắc.

Mặc dù tiếp thu một vài ảnh hưởng Ấn Độ trong nghi lễ vòng đời người, lễ nghi đền tháp, như trình bày trên, nhưng người Chăm Ahier vẫn còn lưu giữ những hệ thống lễ nghi nông nghiệp, tín ngưỡng đa thần và tục thờ cúng tổ tiên như người Chăm Jat mà chúng tôi đã trình bày trên. Bên cạnh đó, người Chăm Ahier còn có một hệ thống lễ nghi khác gọi là lễ Raja mà chúng tôi sẽ trình bày ở phần sau.

Tóm lại: Sau khi Bàlamôn và Phật giáo du nhập vào Champa đã một phần nào làm biến đổi tín ngưỡng của người Chăm. Từ tín ngưỡng bản địa với tục thờ đa thần và thờ cúng tổ tiên, sau khi Ấn Giáo du nhập người Chăm Jat đã biến đổi thành Cham Ahier – ảnh hưởng Bàlamôn. Họ tiếp nhận thêm kinh kệ Bàlamôn, hình thành tu sĩ mới Basaih, xây dựng những đền tháp để thờ các vị thần Ấn giáo và nhiều nghi lễ hội hè khác. Điều này, đã góp phần làm phong phú thêm tín ngưỡng, tôn giáo của người Chăm.

Hồi giáo du nhập vào Champa và sự biến đổi tín ngưỡng bản địa và đạo Bàlamôn ở người Chăm

- *Hồi giáo du nhập vào Champa*

Sau thế kỷ XV, văn hóa Ấn Độ suy tàn ở vùng Đông Nam Á, kéo theo sự suy tàn của các quốc gia ảnh hưởng văn minh Ấn Độ và nhường chỗ cho sự bành trướng của Hồi giáo vào Đông Nam Á. Sự kiện Malacca – Bán đảo Mã Lai bị sụp đổ vào 1511 và Champa – vùng Vijaya bị thất thủ vào 1471 là bằng chứng của sự kiện này[1].

---

[1] P–Y. Manguin, "L'introduction de l'Islam au Campa" (Translated English by Robert Nicholl), *BEFEO*, Vol. LXVI, 1979, tr. 1.

Thời điểm Hồi giáo du nhập Champa được đề cập ở nhiều nguồn tư liệu khác nhau bắt đầu từ thế kỷ X–XVIII. Đầu tiên, tư liệu Trung Hoa, chủ yếu tư liệu sử nhà Tống ghi chép về câu kinh đọc để tế trâu của triều đình Champa là Allo Akbar (Câu kinh nhật tụng của Hồi giáo đề cao thượng đế vĩ đại) vào thế kỷ X[1]. Bên cạnh đó văn bản Chăm cũng ghi chép về biên niên sử vua Champa ghi Po Awloah (Alla) là triều đại đầu tiên của Champa tương ứng với năm 1000[2]. Từ hai nguồn tư liệu này, G. Maspero cho rằng vào thế kỷ X người Chăm đã bắt đầu theo Hồi Giáo[3].

Năm 1922, P. Ravaisse xác định hai bia kí tìm thấy ở vùng biển Phan Rang là bia mộ của người Ả Rập, ghi niên đại khoảng 1025–1039. Từ đó, tác giả xác định có sự tồn tại của một cộng đồng Hồi Giáo ở Champa vào thế kỷ XI. Điều này không chắc chắn cho lắm bởi vì bia kí này chỉ là bia mộ của người Ả Rập gác đường bên bờ biển Champa, chứ không phải là mộ của người dân Champa theo Hồi giáo[4].

Thế kỷ XIII, lịch sử Champa và Jawa ghi nhận sự kiện vua Chăm Inravarman III cưới một công chúa Jawa tên Bia Tapasi. Từ đây, người ta biết rằng Hồi giáo đã hiện hữu trong cung đình Champa vào thế kỷ XIII và phổ biến ở Champa sau thế kỷ XV[5]. Cũng từ những nguồn tư liệu nêu trên, đầu tiên các nhà nghiên cứu nghĩ rằng Champa tiếp nhận Hồi giáo trực tiếp từ Trung Đông (Ả Rập) nhưng sau này một vài nhà nghiên cứu đã phát hiện, sau thế kỷ XV, Hồi giáo vào Champa do những thủy thủ Mã Lai mang đến hoặc người Chăm đến học đạo trực tiếp từ người Mã Lai[6].

---

[1] G. Maspero, *Le Royaume de Champa*, Sđd, tr. 13.

[2] Văn bản Chăm (VMST.11), *Dak rai patao Chăm* (Biên niên sử vua Chăm); G. Maspero, *Le Royaume de Champa*, Sđd, tr. 14.

[3] G. Maspero, *Le Royaume de Champa*, Sđd, tr. 13–14.

[4] P–Y. Manguin, "L'introduction de l'Islam au Campa" Sđd, tr. 1–3.

[5] G. Maspero, *Le Royaume de Champa*, Sđd, tr. 13; P–Y. Manguin, "L'introduction de l'Islam au Campa", tr. 1–2.

[6] Haji Adi Taha, *Costumes of Campa the Malay group in Vietnam*, Ecole Française d'Extrême– Orient, Kuala Lumpur 1998, tr. 15.

Đọc qua văn bản Chăm còn lưu lại ở vùng Chăm hiện nay cho ta thấy rõ điều này. Hầu hết vua, tướng lĩnh Chăm ở vùng Panduranga (Ninh – Bình Thuận ngày nay) như Po Klaong Garai, Po Rome, Po Tang Ahaok, Po Hanim Par... khi lên ngôi đều đến Thánh địa Makah – Kelantan (Mã Lai) để học đạo[1]. Từ lí do này, Hồi giáo ở Chăm hiện nay ở Việt Nam là tương tự hệ Hồi giáo Mã Lai hơn là Hồi giáo Ả Rập. Bằng chứng, cũng giống như Mã Lai, Hồi giáo Champa theo hệ phái Suni (Sunnah) thuộc hệ phái Shiites[2] biểu hiện qua việc tôn thờ hai vị thần Ali, Fatimâh và tục thờ tổ tiên và tín ngưỡng bản địa được sùng bái chính trong nghi lễ của họ hôm nay mà Hồi giáo Ả Rập không thể chấp nhận[3].

Bên cạnh việc thờ chính hai vị thần Ali, Fatimâ và thờ cúng tổ tiên của Hồi giáo Champa và Mã Lai đã tạo ra sự khác biệt so với Hồi giáo Ả Rập, trong tư liệu (văn chương) Chăm còn chỉ rõ mối quan hệ gần gũi giữa Hồi giáo Mã Lai và Champa. Trong văn chương, người Chăm ít khi nhắc đến danh từ Ả Rập, trong khi đó danh từ Ả Rập xuất hiện phổ biến ở đảo Aceh. Danh từ Asulam (Islam)[4] cũng xuất hiện trong văn chương Chăm, nhưng rất ít khi người Chăm quan tâm đến ý nghĩa của từ này. Ngược lại danh từ

---

[1] Văn bản Chăm (VMST. 20, 24), *Adaoh yang dalam Raja, Damnay Po Klaong, Po Rome, Po Tang Ahaok, Po Hanim Per* (Những bài hát và tiểu sử của các vị thần Chăm, Po Rome, Po Tang Ahaok...).

[2] Dòng Hồi giáo *"Shiites* có nguồn gốc từ Pakistan tôn thờ các nhân vật *Muhammad, Ali, Fatimâ"*. Dòng Hồi giáo *Sunni (Sunnah)* cũng nằm trong dòng *Shiites* cho phép tín đồ không nhất thiết phải thực hiện đúng như điều trong kinh *Koran* mà có quyền kết hợp kinh Koran với tín ngưỡng địa phương. Xem Louis Frédéric, *Dictionnaire De La Civilisation Indienne*, 1987, tr. 1035; Ismail Noor Muhammad Azaham, *Malays*, Pelanduk Publications, 2000, tr. 10–11; E.M., Durand, "Le Cham Bani", Sđd, tr. 54–62; và Haji Adi Taha, *Costumes of Campa the Malay group in Vietnam*, Sđd, tr. 15.

[3] P–Y, Manguin, "L'introduction de l'Islam au Campa", Sđd, tr. 13; Haji Adi Taha, *Costumes of Campa the Malay group in Vietnam*, Sđd, tr. 15.

[4] Po Dharma, "L'Insulinde malaise et le Campa", in *BEFEO*, 2000, tr. 8.

Jawa được văn chương Chăm nhắc đến phổ biến nhằm để chỉ các nước Mã Lai – Đa Đảo. Người Chăm còn biến đổi một số từ có nguồn gốc Ả Rập thành các từ mà họ tự cho là xuất phát từ các nước Mã Lai – Đa Đảo. Bằng chứng, Po Owlaohuk (Allahu), Awlaoh (thánh Alla) có nguồn gốc từ Ả Rập nhưng văn bản Chăm viết là từ Makah (Mã Lai)[1]. Kinh thánh Chăm Awal viết bằng chữ Ả Rập nhưng người Chăm cho rằng kinh thánh viết bằng chữ Jawa (*Akhar Jawa*). Thay vì lịch Chăm là lịch hỗn hợp có chứa một số yếu tố lịch Ả Rập như tên ngày tháng (ngày thứ Sáu – *Jumaat*, tháng chín – *Ramadan*...) nhưng người Chăm không gọi là lịch hỗn hợp Champa – Ả Rập mà họ gọi là Sakawi (Saka + Jawi), tức là lịch Saka của Ấn Độ và lịch Jawi của Mã Lai có nguồn gốc từ Harji của Ả Rập[2]. Ngay cả đấng Alla của Hồi giáo khi đi vào Champa không còn là đấng duy nhất mà chỉ trở thành một trong những thần linh trong hệ thống tín ngưỡng đa thần của người Champa[3]. Thay vì địa danh Makah là địa danh Hồi giáo ở xứ Ả Rập nhưng người Chăm biến đổi thành địa danh Kelantan ở Mã Lai[4]. Ngay cả khái niệm về sự gia nhập đạo Hồi, người Chăm gọi là

---

[1] "*krân bih dom nam mak ka danaok abih grep po daok pak nagar makah dua jalan mang rai min,, sakkarai di po kuk patrun ka po awluah,, tak di kal baruw pajieng tanah riya patrun ka mang ham mat (Mohamat) di nagar mang kah di rai adam o ka pajieng o,,*" (Tạm dịch: Tìm hiểu hết dấu vết (tiểu sử) về các môn phái về các vị thần ở xứ Mã Lai có hai đường (môn phái) xuống trần gian này: lịch sử Po Kuk sinh ra Po Awluah và đến khi tạo ra được đất đai ở xứ sở mới thì sinh ra Mohamat ở xứ Makah khi đó chưa có loài người sinh ra) (Văn bản Chăm. VMST. 18, *Krân ka Po Kuk Uwlua Huk, Uwluah, Mohamet*, tr. 29).

[2] Văn bản Chăm (VMST.37– Cornell. EFEO. 2), *Sakawi Chăm* (Lịch Chăm), tr. 40.

[3] E. Aymonier, "The Chams and Their Religions", Sđd; Durand, "Le Cham Bani", Sđd.

[4] Đối với người Chăm, *Makah* không phải là một địa danh để chỉ xứ Ả Rập mà để chỉ xứ Kelantan – Malaysia. Người Mã Lai cũng vậy, *Makah* là một Thánh Địa thế giới siêu hình, chính vì thế cho nên người ta không thể đến chốn này được (D. Lombard, *La Carrefour Javanais: Essai d'Histoire Globale*, Vol 1, Paris, EHESS, 1990, tr. 183). Vì vậy, người Chăm có câu: "*nao makah danah*" (*Đi xứ makah danah*)

tama Jawa (vào đạo Mã Lai) chứ không phải là *tama Asulam* (vào đạo Islam) và khái niệm này cũng còn hiện diện trong văn chương Mã Lai gọi là *masuk Melayu* (vào đạo Mã Lai), tức là theo Hồi giáo[1]. Ngay cả người Chăm Awal họ vẫn tự cho họ là người Chăm *Ar mal adat jawa*, tức là Chăm theo phong tục tập quán Mã Lai, chứ không phải là Chăm Islam của Ả Rập. Và ngay từ Bani hoặc Bini (beni) theo nghĩa Ả Rập là "những đứa con trai"[2] nhưng khi vào Mã Lai từ Bani/ Bini biến nghĩa thành "vợ"[3] và trong ý niệm biểu trưng của người Champa cũng vậy: Bani/ Bini là vợ (*kamei*) thuộc phái nữ. Bani/Bini là từ để chỉ Cham Awal (awal có nghĩa là: trước tiên, đầu) thuộc về "phái nữ" (vợ) để hòa hợp với Cham Ahier (Ahier có nghĩa là: sau) thuộc về "phái nam" (chồng)[4].

Ngoài những yếu tố chung về Islam nêu trên, giữa Champa và Mã Lai còn có nhiều yếu tố tương đồng trong tín ngưỡng cổ. Họ vẫn còn tin vào nhiều thần linh vô hình có quyền lực tối cao, luôn che chở và phù hộ con người mà họ gọi là *yang* và những vị thần khác lại luôn quấy phá, đe dọa con người mà người Chăm thường gọi là *Jin* (Mã Lai cũng gọi là Jin), *Kamalai* (Mã Lai: Malaikat) và *Bhut* (Mã Lai: Buta). Ngoài những lớp từ chung để biểu lộ lòng tín của mình, Champa và Mã Lai còn có một kho tàng văn chương về tín ngưỡng

---

với nghĩa đen là *"đi Thánh Địa Makah và Medinah"*, nhưng nghĩa bóng là *"ra đi không giờ trở lại"*. Cũng theo D. Lombard trước thế kỷ XVI, danh từ *makah* được dùng trong văn chương Mã Lai không ám chỉ Thánh Địa Hồi giáo ở nước Ả Rập mà là tiểu vương quốc Malakka (Mã Lai) (D. Lombard, *Le Carrefour Javanais: Essai d'Histoire Globale*, Sđd, tr. 196–197). Sau thế kỷ thứ XVI, khi *Malakka* bị Bồ Đào Nha chiếm đóng Thánh Địa *Makah* được dời từ *Malakka* đến *Kelantan* (Mã Lai), một tiểu bang có nhiều mối quan hệ khăng khít với vương quốc Champa (Po Dharma, *Quatre Lexiques malais – cam anciens*, Paris (Public. EFEO), 1999, tr. 198).

[1] M. Bonneff, "Malaysia", in *Archipel 29*, 1985, tr. 70.

[2] E. Aymonier, "The Chams and Their Religions", Sđd, tr. 29.

[3] *Bini*: wife (vợ) (n); *berbinikan* (v); marry (lấy ai làm vợ làm chồng), to get married (kết hôn), *xem English – Malay Dictionary*, Sđd, tr. 434.

[4] Sakaya, *Lễ hội của người Chăm*, Sđd, tr. 210.

mà Chăm gọi là *sanuw tiap bhut* (những bài kinh, bùa phép để trừ tà ma) còn Mã Lai gọi là *ilimu sihir* hay *ilmu ilmu ajaib*. Đối với người Chăm *sanuw tiap bhut* là một loại văn chương kĩ thuật chứa đựng nhiều từ có nguồn gốc Mã Lai mà người Chăm vẫn còn gọi là *Akhar Jawa* (ngôn ngữ Mã Lai) và nhất là các hình vẽ bùa chú để cầu thần *yang*, chữa bệnh, trừ tà. Loại văn chương này và những loại bùa chú của người Chăm đều có nguồn gốc từ Mã Lai. Ngày nay mặc dù người Mã Lai đã theo Hồi giáo chính thống, công nhận thánh Alla là đấng tối cao nhưng họ vẫn còn lưu giữ loại văn chương đuổi tà ma và bùa chú ở vùng nông thôn (*kampung*) và nó chiếm giữ vai trò quan trọng trong tín ngưỡng của họ. Cũng vậy, đối với người Chăm, văn chương đuổi tà ma và bùa chú không những chiếm một vai trò quan trọng trong đời sống tín ngưỡng mà họ còn biến loại văn chương này thành một ngành khoa học riêng, chiếm số lượng lớn so với các loại văn chương khác trong kho tàng tư liệu của người Chăm ở Việt Nam[1]. Phải chăng, từ mối quan hệ gần gũi trên về tín ngưỡng giữa Champa và Mã Lai này mà E. Aymonier đã kết luận rằng: Đạo Bani (Bani Jawa) Champa là tôn giáo của Mã Lai (La religion malaise)[2].

Như vậy chúng ta thấy rõ ràng, về sau người Chăm hoàn toàn tiếp nhận Hồi giáo Ả Rập thông qua Mã Lai và khi tiếp nhận, họ cải biên và biến đổi cho phù hợp với truyền thống văn hóa của họ. Và đến đây chúng tôi tạm kết luận rằng: Hồi giáo du nhập Champa được chia làm hai thời kỳ: Thời kỳ I (từ thế kỷ X–XV), Champa tiếp nhận Hồi giáo thông qua các thương gia và nhà truyền giáo Ả Rập. Bằng chứng chắc chắn nhất là cho đến nay, những kinh kệ của tu sĩ Chăm Awal/Bini ghi chép kinh Koran và những tục cúng lễ đều được tu sĩ Po Acar

---

[1] P–B. Lafont, Po Dharma và Nara Vija, *Catalogue des manuscrits cam des bibliothèques françaises*, Public. EFEO CXIV, Paris, 1977.

[2] E. Aymonier, *Dictionnaire Cam – Français*, Sđd, tr. 323.

chép bằng chữ Chăm – Ả Rập *(Akhar Bini)*[1]. Thời kỳ II (từ sau thế kỷ XV–XVIII), Champa tiếp nhận Hồi giáo qua người Mã Lai. Bằng một số bài kinh lễ tục, cúng tế nói về tôn giáo Mã Lai được thầy Maduen ghi chép bằng tiếng Chăm – Mã Lai gọi là *Jawa Ahaok*[2].

Sự ảnh hưởng và biến đổi tín ngưỡng của người Chăm sau khi Hồi giáo du nhập.

CỘNG ĐỒNG CHĂM AWAL/ BANI

Hồi giáo khi du nhập vào Champa đã làm biến đổi sâu sắc một số tín ngưỡng của người Chăm Jat và Chăm Ahier. Hiện nay tín đồ đạo Chăm Awal ở Ninh Thuận – Bình Thuận có khoảng 90 ngàn người, cư trú thành từng làng riêng biệt khoảng 20 làng, trong tổng số 48 làng[3]. Sự biến đổi này, không chỉ diễn ra trong việc cải đạo từ Chăm Jat, Chăm Ahier sang Chăm Awal/Bini mà cò có sự biến đổi kể về triết lý, nhân sinh quan, hệ thống thần linh, đền đài và nghi thức thờ cúng...

- *Từ triết lý Po Ina Nagar của Chăm Ahier – ảnh hưởng Bàlamôn đến triết lý Po Kuk của Chăm Awal – ảnh hưởng Hồi giáo.*

Truyện Po Kuk trong huyền thoại *Atmưhakat (Sakarai Atmưhakat)* viết rằng: Vũ trụ xưa kia còn tối tăm bồng bềnh được hình thành từ khoảng không (*elak*). Po Kuk sai vị *Atmưhekat* xuống tạo dựng vũ trụ và đưa ánh sáng cho muôn loài. Bằng tài phép của mình *Po Atmưhekat* tạo ra 12 mặt trời và 12 mặt trăng. Do quá nhiều mặt trời và mặt trăng nên trái đất quá nóng. Vị thần *Ong Sibaikayong* (Siva)

---

[1] Văn bản Chăm (VMST.1), *Jawa Ahaok* (Từ điển – Chăm Mã Lai viết về lễ nghi tín ngưỡng Chăm, Raja); Po Dharma, *Quatre Lexiques malais – cam anciens*), Sđd, 1999.

[2] Văn bản Chăm (VMST.32), *Akhar Bini (Akhar Jawi* – Kinh Koran viết bằng chữ Ả Rập – Chăm).

[3] Văn bản Chăm (VMST VHC.G. 45), *Sakkarai Po Kuk* (Huyền thoại Po Kuk). Văn bản Chăm (G.99), *Po Awlaoh* (Huyền thoại Po Awlaoh).

phải dùng cây cung bắn rơi hết mặt trời, mặt trăng làm cho trái đất trở lại thời hoang sơ, tối tăm, mù mịt. Vì trời đất tối tăm, mù mịt nên Po Kuk phải ra tay giáng thế xuống trần gian cùng với vị thần là Âuloah (Alla), Mohamat và 9 vị thần Hồi giáo khác (*salipan nabi*) đã giúp sức làm cho trời đất có mặt trời chiếu sáng lại, vạn vật sinh sôi. Sau đó Pô Kuk trở về trời sai vị con đầu của mình là Po Ina Nagar cùng với Po Awloah, Po yang Amâ, Po Debata Thuer xuống trần gian cai quản muôn loài. Đến ngày thứ hai, năm con chuột (tikuh), Pô Kuk truyền lệnh cho Po Ina Nagar chính thức giáng thế xuống trần gian. Từ đó Po Ina Nagar lập ra nước Chăm, rồi Bà hóa thân lên trời (*Patau engkat nau mưng rup*)...[1]

Như vậy, chúng ta thấy trước khi Hồi giáo du nhập vào Chăm, người Chăm đã có triết lý vũ trụ sơ khai (*Sakkarai padâng Nam mâk tanak Raya*) của Chăm Jat và triết lý sáng thế kỷ của Po Ina Nagar (*Sakkarai Po Ina Nagar*) của Chăm Ahier. Khi Hồi giáo vào Chăm thì xuất hiện thêm thần Pô Kuk. Đây là vị thần cổ của Hồi giáo, cùng thánh Alla, khi vào Champa muốn thay thế và đồng hóa vai trò Po Ina Nagar của người Chăm Ahier để lập ra thế giới mới, nhân sinh quan mới cho người Chăm Awal. Từ đó người Chăm có đến hai câu chuyện sáng thế ký (*Po Ina Nagar và Po Kuk*). Cả hai câu chuyện này không chỉ dừng lại ở truyện kể, tư liệu viết mà nó còn tạo cái tích, cái trò đi vào một số lễ nghi tín ngưỡng của người Chăm Ahier và Chăm Awal[2]. Rõ ràng ta thấy, qua hai câu chuyện Po Ina Nagar và Po Kuk, hai tôn giáo Chăm Ahier và Chăm Awal cố gắng lách mình thông qua huyền thoại để tạo nên thần tích, tín ngưỡng cho riêng mình[3].

---

[1] Văn bản Chăm (VMST.31), Sakkarai Atmahekat, Po Kuk Uluahuk (Huyền thoại Atmahekat, Po Kuk Uluahuk).

[2] Sakaya, "Lễ Rija Nagar của người Chăm – Một tín ngưỡng dân gian Chăm độc đáo", Dân tộc học, Số 3/1994, tr. 49–52.

[3] Sakaya, "Lễ Rija Nagar của người Chăm – Một tín ngưỡng dân gian Chăm độc đáo", Sđd, tr. 49–52.

- *Sự xuất hiện hệ thống thần linh, thánh đường, tu sĩ và kinh Koran của người Chăm Awal sau khi Hồi giáo xâm nhập*

Trước khi Hồi giáo xâm nhập, người Chăm Jat, đặc biệt là Chăm Ahier vẫn tôn thờ đa thần, thờ tổ tiên, những vị thần anh hùng dân tộc và một số vị thần ảnh hưởng Ấn Độ giáo như Siva, Brahma, Visnu ở đền tháp (*bimong kalan, danaok*) nhưng sau khi Hồi giáo du nhập, người Chăm thờ thêm các vị thần Hồi giáo như Awlaoh (Alla), Mohamat, Ali và Fatimâ; xây dựng thánh đường (*sang magik*) và hình thành tầng lớp tu sĩ mới (Po Acar). Vấn đề này được văn bản Chăm ghi rõ: Awlaohuk là thần tự mình sinh ra và tồn tại trong khoảng không (*elak*). Từ một dấu vết (*nâm mâk*) của vị thần này đã sinh ra Po Awlaoh (Alla) và Nabi Mohamat (nhà tiên tri Mohamet). Mohamat tạo ra chúa tể Djibura Elak (Gabriel). Rồi Awlaoh tạo ra Po Haowa (bà Eva) và Po Adam. Sau đó Po Awlaohuk tách trời và đất, mặt trời và mặt trăng. Rồi ông tạo ra ngày tháng (thứ sáu) đầu tiên, tạo ra năm đầu tiên theo chu kỳ con rắn. Rồi ông tạo thánh đường (*sang magik*), hòn đá thánh (*batau khak bah*), bục người chủ lễ đứng giảng kinh trong thánh đường (*mimbar*) và 4 tu sĩ (2 *imâm*, 2 *katip*)...

– Hệ thống thần linh

Bên cạnh tín ngưỡng bản địa như tục thờ thần đất, thần trời, thần sông núi và tục thờ tổ tiên (*muk kei*) và những vị anh hùng dân tộc, triết lý của Hồi giáo đã đem đến cho người Chăm Awal

---

[1] Nguyên văn được viết trong tư liệu Chăm: "*krân bih dom Nam mak ka danaok abih grep po daok pak nagar makah dua jalan mang rai mín„ sakkarai di po kuk patrun ka po awluah„ tak di kal baruw pajieng tanah riya patrun ka mang ham mat (Mohamat) di nagar mang kah di rai adam o ka pajieng o„*" (Tạm dịch: Tìm hiểu hết dấu vết (tiểu sử) về các môn phái về các vị thần ở xứ Mã Lai có hai đường (môn phái) xuống trần gian này: lịch sử Po Kuk sinh ra Po Awluah và đến khi tạo ra được đất đai ở xứ sở mới thì sinh ra Mohamat ở xứ Makah khi đó chưa có loài người sinh ra) (Văn bản Chăm (VMST. 18), *Krân ka jalan asulam* (Tìm hiểu về đạo Isalam.).

những vị thần mới người Chăm gọi là *yang birow* như Po Kuk Ulahuk, Po Awloah (Alla) Mohamat, Ali, Fatimâ, Ibrahim, Po Rome, Po Klaong Kasat, Tang Ahaok[1]...

– Thánh đường

Cùng với những đền tháp, người Chăm Ninh Thuận – Bình Thuận còn có những thánh đường. Ở vùng Chăm có 7 thôn Bani, có 7 thánh đường. Thánh đường được xây ở đầu làng hoặc giữa làng, kiến trúc cất đơn giản theo kiểu nhà truyền thống của người Chăm. Ngày xưa thánh đường làm bằng tre, gỗ, vách đất, lợp tranh. Bắt đầu từ những năm 1960, hầu hết thánh đường được sửa sang lại, tường xây xi măng, mái lợp ngói. Thánh đường chỉ có một cửa ra vào hướng về Thánh địa Macca (*ki–blat*). Trong thánh đường có bục thánh giảng dùng cho tu sĩ đứng giảng lễ gọi là *Minbar* và ở trước cửa ra vào có đặt chín viên đá tượng trưng cho đá thánh (*batau khakbah*). Thánh đường là nơi tôn nghiêm, được xem như là nhà thánh Alla (sang Awlaoh). Vì vậy, khác với thánh đường Hồi giáo Islam, thay vì mở cửa suốt ngày để thánh đồ cầu nguyện, nhưng thánh đường người Awal luôn đóng cửa và chỉ mở cửa đúng vào ngày lành tháng tốt như trong các dịp lễ lớn như Ramawan, Wataha, Suk Jieng[2].

– Tu sĩ Po Acar

Chăm Awal có tầng lớp tu sĩ gọi là Po Acar để trông coi thánh đường, đọc kinh Kur An (Koran) và cúng lễ cho tín đồ như lễ Katat, Karoh, đám tang, lễ Ramawan. Mỗi làng có khoảng 18–20 tu sĩ. Họ mặc sắc phục màu trắng, váy trắng, và choàng khăn trắng có tua đỏ hai bên, trước ngực có đeo túi vải hình linga, đầu không để tóc. Tu sĩ này có 4 cấp: Acar, Katip, Imam, Po Gru. Muốn lên cấp bậc họ phải qua một số nghi lễ. Họ có kiêng cữ trong cuộc sống hàng ngày, không ăn thịt heo, uống rượu...

---

[1] Văn bản Chăm (VMST.19), Krân ka Po Kuk Uluahuk, Uwluah, Mohamet, Po Bar Gana (Nguồn gốc ra đời của các vị thần).

[2] Sakaya, *Lễ hội của người Chăm*, Sđd, tr 118–126.

– Kinh Kur An (Koran)

Kinh *Kur An* được tu sĩ Po Acar chép bằng chữ Ả Rập. Nội dung kinh *Kur An* ghi chép vắn tắt về những nghi lễ hành đạo trong thánh đường. Mỗi đoạn của kinh *Kur An* đều có giải thích kèm bằng chữ Chăm (*Akhar Thrah*) để dễ dàng cho tu sĩ dùng trong việc đọc kinh, vì chữ Ả Rập, do ghi chép lâu đời bị tam sao thất bản, các tu sĩ không thể hiểu hết nghĩa của chữ Ả Rập mà chỉ việc đọc và phát âm cho có lệ những câu kinh, những nghi thức cúng lễ và thực hiện động tác cầu nguyện, hiến tế thần linh trong nghi lễ. Người Chăm xem kinh *Kur An* là một loại sách thiêng nên khi mở phải xem ngày lành tháng tốt hoặc chỉ được mở trong thánh đường trong những ngày Ramawan.

- *Hệ thống nghi lễ của người Chăm Awal*

– Nghi lễ ở thánh đường (*sang magik*)

Lễ Ramawan là lễ nghi quan trọng nhất của người Chăm Awal. Trong lễ này, người Chăm Awal không phải nhịn đói và cầu nguyện mỗi ngày 5 lần như các tín đồ Hồi giáo khác trên thế giới mà chỉ có tầng lớp tu sĩ Po Acar thực hiện điều này trong tháng lễ Ramawan ở thánh đường. Trong lễ Ramawan tất cả tu sĩ phải tập trung ở thánh đường mà không được về nhà. Hằng ngày, vào mỗi buổi sáng sớm hoặc lúc tối trời, gia đình tu sĩ phải mang cơm, bánh trái, đến thánh đường để họ dùng. Họ đọc kinh *Kur An*, cầu nguyện mỗi ngày 5 lần. Lễ là dịp cho các tu sĩ bàn chuyện về đạo đời, học chữ Chăm và làm lễ tiến chức.

Bên cạnh lễ Ramawan, người Chăm còn có lễ *Suk Jieng* (Kinh hội), ba năm tổ chức 1 lần luân phiên của mỗi thánh đường từ *palei* Chăm Awal. Lễ này được thực hiện 1 ngày trong thánh đường, bà con đội lễ vật (cơm, canh, bánh trái) đến thánh đường, Po Acar đọc kinh cầu nguyện. *Suk Jieng* cũng là dịp họp dân làng, chức sắc tôn giáo để bàn việc đời, việc đạo[1].

---

[1] Sakaya, *Lễ hội của người Chăm*, Sđd, tr. 118–119.

– Nghi lễ vòng đời người của người Chăm Awal

Khi Hồi giáo du nhập, tín ngưỡng người Chăm có sự biến đổi và kéo theo sự biến đổi một số nghi lễ so với người Chăm Ahier. Đầu tiên phải kể đến tập tục lễ cắt da qui đầu (*Khotan*) của tín đồ Hồi giáo thế giới dùng cho những đứa trẻ mới trưởng thành. Tuy nhiên lễ này được Chăm cải biên thành lễ *Katat* đối với trẻ em trai 15 tuổi và lễ *Karơh* đối với em gái mới dậy thì. Hai lễ này được tổ chức theo thời điểm nhất định trong làng do Po Gru (thầy cả) quyết định. Lễ *Katat*, cắt da quy đầu đối với trẻ em trai chỉ diễn ra tượng trưng, lễ *Karơh* cho các thiếu nữ mới là quan trọng. Po Gru cắt tóc, đặt tên thánh cho các thiếu nữ. Gia đình và dòng họ của thiếu nữ này tặng nhiều quà và tiền như một của hồi môn trong gia đình mẫu hệ khi cô gái lấy chồng[1]. Lễ *Katat* và *Karơh* như là lễ đặt tên thánh (tên của những đứa con của Hosen, Ali, Fatimâh), một nghi lễ nhập đạo, điểm khởi đầu cho đứa trẻ bắt đầu trở thành tín đồ Chăm Awal/Bani (trước đó họ là Cham Jat). Từ đây họ mới được phép tham gia chính thức các nghi lễ và sinh hoạt tập tục của đạo Chăm Awal/Bani.

Trong đám cưới Chăm Awal cũng vậy, nghi lễ chính thức đầu tiên của Chăm Awal là phải thực hiện đúng theo nghi thức cổ truyền của người Chăm Jat do ông Mai (*janjuk*) thực hiện trong đêm đầu tiên của lễ cưới. Sau đó, sáng hôm sau, họ mới tiến hành thủ tục làm lễ cưới khác do Po Acar, tu sĩ Chăm ảnh hưởng Hồi giáo thực hiện gọi là "*Lakhah*". Đặc điểm chung của lễ cưới Chăm Awal vẫn nổi lên văn hóa gốc. Họ vẫn lưu giữ chế độ mẫu hệ trong lễ cưới, con gái hỏi chồng và cưới chồng về chung sống với nhà mình. Riêng tầng lớp tu sĩ Po Acar, do ảnh hưởng chế độ phụ hệ của người Hồi giáo cho nên khi họ lấy vợ thì phải làm lễ đi hỏi vợ. Tuy nhiên, đây chỉ là nghi thức chiếu lệ cho đúng với phong tục Hồi

---

[1] Bá Trụng Phụ, *Hôn nhân và Gia đình của người Chăm ở Việt Nam*, Nxb VHDT, Hà Nội, tr. 140–144.

giáo. Cuối cùng, tu sĩ Chăm Awal vẫn bị vợ cưới về chung sống bên nhà vợ theo chế độ mẫu hệ[1].

Khi Hồi giáo xâm nhập, đám tang của người Chăm Awal cũng biến đổi theo. Họ chết, không chôn hoặc thiêu như Chăm Jat, Chăm Ahier mà họ chết chôn (*matai dar*) theo nghi thức của Hồi giáo do tu sĩ Po Acar thực hiện. Khi người chết tắt thở, Po Acar làm lễ tắm thi hài và chôn cất trong ngày. Người chết phải nằm xoay đầu hướng về phía bắc và nằm nghiêng, hướng mặt về hướng Tây, hướng của Thánh địa Macca. Sau khi chôn cất, họ làm lễ *Padhi* ba ngày tại nhà người chết, với lễ vật 1 đôi trâu (hoặc cá khô nếu nhà nghèo) để cầu cúng cho linh hồn người chết siêu thoát về với tổ tiên (*muk kei*) về với Awlaoh (thánh Alla)[2].

– Hệ thống lễ nghi cộng đồng

Mặc dù bị ảnh hưởng Hồi giáo nhưng người Chăm Awal vẫn thực hiện các lễ nghi cúng tế dân gian bản địa như lễ cúng ruộng, lễ cầu mưa, cầu đảo và tu sĩ Po Acar còn có nghĩa vụ thực hiện lễ nghi cộng đồng chung với tu sĩ Chăm Ahier trong một số nghi lễ như lễ Palao Sah, lễ cúng trâu (*ngap kabaw ka Po*). Đặc biệt là lễ Raja, theo tư liệu Chăm ghi lại là một nghi lễ được du nhập từ Mã Lai vào Champa[3]. Lễ Raja, mặc dù mang nhiều yếu tố Hồi giáo nhưng nó không chỉ thực hiện ở cộng động Chăm Awal, ảnh hưởng Hồi giáo mà cả cộng động Chăm Ahier, ảnh hưởng Bàlamôn giáo. Lễ Raja, trong đó Raja Dayaup và Raja Praong được thực hiện do Po Acar (chủ lễ), tu sĩ ảnh hưởng Hồi giáo. Ông Maduen hát lễ là có nguồn từ Mindok và Muk Raja (Janjang) có nguồn gốc từ Makyong

---

[1] Bá Trụng Phụ, *Hôn nhân và Gia đình của người Chăm ở Việt Nam*, Sđd, tr. 241–250.

[2] Bá Trụng Phụ, *Hôn nhân và Gia đình của người Chăm ở Việt Nam*, Sđd, tr. 149–160.

[3] Văn bản Chăm (VMS1.11), Danak lang yah yang Raja (Những bài giải thích về lễ Raja).

của lễ Makyong ở Mã Lai được truyền bá đến Champa vào thời vua Po Rome viếng thăm Kelantan vào thế kỷ XVIII[1]. Trong hệ thống Raja, một điều nhận thấy, nó là nghi lễ tổng hợp thờ cúng nhiều vị thần như thần đất, thất sông, thần biển, vị anh hùng dân tộc, tổ tiên Chăm và cả thần linh Bàlamôn và Hồi giáo. Tuy nhiên thần linh cầu cúng chính là những vị thần Hồi giáo và bị ảnh hưởng Hồi giáo như Po Awllaoh (Alla) và những vị thần *yang birow* như Po Klaong Garai, Po Rome, Po Tang Ahaok, những vị thần mà đã có thời gian học đạo ở Mã Lai là vị thần cầu cúng chính. Quan trọng hơn trong ngôn ngữ hành lễ của Raja Praong (Raja lớn nhất) là ngôn ngữ Mã Lai (*Jawa Ahaok*)[2]. Nghiên cứu hệ thống lễ Raja này, qua văn bản Chăm viết lại, chúng ta mới nhận biết được *Ciet Atau* – vật thờ tổ tiên trong mỗi gia đình tộc họ của người Chăm hôm nay là mới ra đời cùng với nghi lễ Raja Praong vào thế kỷ XVIII[3]. Điều này chúng ta thấy rằng, người Chăm bị Hồi giáo Mã Lai hóa mạnh mẽ trong đời sống tín ngưỡng, tôn giáo trong những năm sau thế kỷ XV khi Ấn Độ giáo bị suy tàn ở Champa.

Tóm lại: Sự xâm nhập đạo Hồi đã làm biến đổi sâu sắc tín ngưỡng tôn giáo của Champa. Từ một bộ phận Chăm Jat, Chăm không theo tôn giáo nào và Chăm Ahier, ảnh hưởng Bàlamôn, họ

---

[1] Văn bản Chăm (VMST.I), *Jawa Ahaok* (Từ điển – Chăm Mã Lai viết về lễ nghi tín ngưỡng Chăm, Raja); Po Dharma, *Quatre Lexiques malais – cam anciens*), Sđd, 1999; Po Dharma, "Deux princes malais au Campa. Leur role dans la vie socio-politique et religieuse de ce pays", in *Le Monde Indochinois et La Peninsule Malaise*, Publié avec le concours de l'Ambassade de France en Malaisie, Kuala Lumpur, 1990, tr. 19–27.

[2] Văn bản Chăm (VMST.I), *Jawa Ahaok* (Từ điển – Chăm Mã Lai) viết về lễ nghi tín ngưỡng Chăm, Raja); Po Dharma, *Quatre Lexiques malais – cam anciens*), Sđd, 1999.

[3] Văn bản Chăm (VMST.I), *Jawa Ahaok* (Từ điển – Chăm Mã Lai viết về lễ nghi tín ngưỡng Chăm, Raja); Po Dharma, *Quatre Lexiques malais – cam anciens*), Sđd, 1999; Po Dharma, "Deux princes malais au Campa. Leur role dans la vie socio-politique et religieuse de ce pays", Sđd, tr. 19– 27.

đã cải đạo thành đạo Chăm Awal/ Bini. Quá trình chuyển đổi đạo này bắt đầu xảy ra từ thế kỷ X–XVIII và đã xảy ra nhiều xung đột trong lịch sử giữa các nhóm tôn giáo này mà hiện nay vẫn còn phản ánh trong văn chương Chăm như truyện Umarưp, Ariya Cham – Bini. Trong quá trình cải đạo Chăm Awal không sao chép y nguyên Hồi giáo thế giới và luôn lấy tín ngưỡng bản địa làm nền tảng, cải biên Hồi giáo thế giới tạo thành đạo của riêng mình gọi là đạo Awal/ Bani có sắc thái riêng Chăm.

CỘNG ĐỒNG CHĂM ASULAM (ISLAM)

Asulam (Islam) là thuật ngữ thường xuất hiện trong văn bản Chăm để chỉ Hồi giáo Islam. Sau này thuật ngữ *Asulam* cũng dùng để chỉ những người Jawa ở Bán đảo Mã Lai và người Chăm theo Hồi giáo chính thống ở Việt Nam. Chúng ta hãy xem một đoạn văn bản chữ Chăm mở đầu bài viết về đạo *Asulam* (Islam) của người Chăm như sau:

> *"Gah jalan asulam sa gru dua imâm dua katip. Krân dom danaok palei nagar po uwlaoh daok pak nagar makah nan jieng mang dhưr po uwlaoh ..."*
>
> (Bên đường đạo Asulam (Islam) chỉ có một Po Gru (cả sư), hai Imâm (phó cả sư) và hai Katip. Hãy tìm hiểu những ngôi đền ở xứ của Po Uwlaoh–thánh Alla ở bên xứ sở Makah, nơi đã hình thành thánh điện Po Uwlaoh)[1].

Triết lý, kinh kệ của Islam đã thực sự truyền bá sâu đậm đến Champa bắt đầu sau thế kỷ XV, đặc biệt sau những năm của thế kỷ XVIII–XIX, do chiến tranh ly tán, người Chăm di cư đến Miền Tây Việt Nam và sang Campuchia. Họ tiếp xúc với người Campuchia, Thái Lan và Jawa cho nên họ đã cải biên thành Hồi giáo chính

---

[1] Văn bản Chăm (VMST–18), *Nâm mâk sang magik, Po Awlaoh* (Dấu tích của thánh đường, thánh alla).

thống. Người Chăm gọi nhóm người này là Chăm Asulam hoặc Chăm Jawa và sau này gọi là Chăm Islam. Nếu như người Chăm Awal khi tiếp nhận Hồi giáo vẫn một phần lưu giữ tín ngưỡng bản địa, tục thờ cúng các vị thần linh, thờ cúng tổ tiên và thực hiện những lễ nghi cộng đồng thì người Chăm Asulam khi tiếp nhận Hồi giáo đã bỏ tín ngưỡng bản địa, thờ cúng tổ tiên và những nghi lễ cộng đồng. Người Chăm Asulam chỉ lưu lại một vài nghi lễ một cách mờ nhạt như một tàn dư của tín ngưỡng bản địa người Chăm như tục đi tảo mộ trong những ngày đầu lễ Ramadan, khi chết chôn đầu hướng về hướng bắc), thực hiện lễ cầu an chữa bệnh tại nhà[1]. Tuy nhiên tất cả họ hiện nay, chủ yếu "tôn thờ duy nhất đấng chí tôn là Alla và Mohamet, đọc kinh Koran, và thực hiện đúng 5 giáo điều của Hồi giáo để lại đó là: lời nói *(mengucap)*, cầu nguyện *(sambahyang)*, nhịn đói *(puasa)*, bố thí (*zakat*) và hành hương đến thánh địa Macca *(haji/umrah)*[2].

Cộng đồng người Chăm Asulam ở Việt Nam này hiện nay có số dân khoảng 47 ngàn người sinh sống ở nhiều địa phương khác nhau như An Giang, Châu Đốc, Tây Ninh, Đồng Nai, Thành phố Hồ Chí Minh. Theo số liệu thống kê có 60 thánh đường và tiểu thánh đường rải rác ở các tỉnh thành ở Việt Nam[3]. Riêng Chăm Asulam ở Ninh Thuận chỉ xuất hiện vào 1964, khi mà vài trí thức Chăm làm việc tại Sài Gòn đại diện là Từ Công Xuân đã tiếp xúc với người Chăm Hồi giáo chính thống, sau đó về Ninh Thuận truyền đạo mới Islam cho tín đồ Chăm Awal và từ Chăm Awal họ đã cải đạo một

---

[1] Phú Văn Hẳn, "Islam giáo và các nghi lễ, tập quán của người Chăm ở Nam Bộ", *Nghiên cứu Tôn giáo*, Số 6/2004, tr. 48–49.

[2] Dohamide, "Hồi giáo tại Việt Nam", Sđd, tr. 56–57; Phú Văn Hẳn, "Cộng đồng Islam Việt Nam – sự hình thành, hòa nhập, giao lưu và phát triển", Sđd, 45–50.

[3] Số dân Islam của người Chăm ở các tỉnh: An Giang: 30.000 người; t/p Hồ Chí Minh: 5.100 người; Tây Ninh: 3000 người; Ninh – Bình Thuận: 5000 người; Bình Phước, Bình Dương: 1000 người... Theo Phú Văn Hẳn, "Cộng đồng Islam Việt Nam – sự hình thành, hòa nhập, giao lưu và phát triển", Sđd, tr. 46.

lần nữa tạo thành Chăm Islam như ngày nay. Từ đó với sự giúp đỡ của Hiệp Hội Chàm Hồi giáo ở Việt Nam kết với vài Ấn – Kiều có tài chánh đã giúp họ xây dựng được 4 thánh đường Islam tại các thôn Phước Nhơn, An Nhơn, Văn Lâm, Nho Lâm (Ninh Thuận)[1]. Hiện nay tín đồ Asulam ở Ninh Thuận khoảng 5 ngàn người. Họ sinh hoạt như Hồi giáo chính thống và có quan hệ mật thiết với các tổ chức Hồi giáo ở Thành phố Hồ Chí Minh[2].

Nói chung Chăm Asulam ngày nay sinh hoạt như một bổn phận tín đồ Hồi giáo thế giới. Họ thành lập nhiều hiệp hội, liên kết với các tổ chức Hồi giáo thế giới. Hàng năm, họ thường xuyên giao lưu quốc tế như tham dự đọc kinh Koran tại Malaysia; gửi sinh viên đến học đạo tại Ả Rập, Mã Lai, Indonesia và hàng năm cũng có nhiều người (từ 1940 đến nay đã có gần 1000 người) hành hương (*Haji*) đến thánh địa Macca[3].

Sự biến đổi và dung hòa tín ngưỡng bản địa, tôn giáo Bàlamôn và Hồi giáo trong tín ngưỡng, tôn giáo của người Chăm

Nhìn lại lịch sử hình thành tín ngưỡng, tôn giáo Chăm từ thời sơ khai cho đến Hồi giáo xâm nhập và định hình hôm nay là một quá trình dài, xuyên suốt và thường trực trong lịch sử Champa hơn 18 thế kỷ (từ thế kỷ II–XIX). Từ một bộ cư dân bản địa vùng Đông Nam Á với tục thờ đa thần, thờ tổ tiên và khi tiếp xúc với Ấn Độ, một bộ phận người Chăm đã cải biên thành Chăm Ahier, ảnh hưởng Bàlamôn giáo; từ đầu thế kỷ X–XVII khi tiếp xúc với Ả Rập và Mã Lai, một bộ phận Chăm Ahier đã cải đạo thành Chăm Awal, ảnh

---

[1] Dohamide, "Hồi giáo tại Việt Nam", Sđd, tr. 56–57.

[2] Sakaya, "Thực trạng tín ngưỡng tôn giáo của người Chăm Ninh Thuận hiện nay", *Nghiên cứu Tôn giáo*, Số 6 /2004, tr. 40–44

[3] Phú Văn Hẳn, "Cộng đồng Islam Việt Nam – sự hình thành, hòa nhập, giao lưu và phát triển", Sđd, tr. 48

hưởng Hồi giáo và cuối cùng trong những năm sau thế kỷ XVIII–XIX thì một bộ phận Chăm Awal đã cải biến một lần nữa thành Chăm Islam – Hồi giáo chính thống. Quá trình chuyển đổi đạo này, không đơn giản mà xảy ra sự xung đột giữa các nhóm tín đồ với nhau trong lịch sử. Để giải quyết sự xung đột này, người Chăm đã biết dùng tín ngưỡng bản địa để sản sinh ra triết lý hòa hợp tôn giáo và dân tộc giữa người Chăm Ahier và người Chăm Awal.

Triết lý hòa hợp này bắt đầu từ sự dung hòa về vai trò chức sắc của người Chăm Ahier và Awal trong sinh hoạt đời thường biểu hiện đầu tiên là qua trang phục và trong tục lễ cúng tế tín ngưỡng. Tu sĩ Chăm Bàlamôn (Basaih) bản thân là tượng trưng cho dực, mặc áo dài trắng kiểu nam nhưng lại để tóc dài, búi tóc, đeo túi hình âm vật tượng trưng cho cái; ngược lại tu sĩ Chăm Hồi giáo Bàni (Po Acar) bản thân tượng trưng cho cái, mặc áo dài kiểu nữ nhưng đầu không để tóc, trước cổ áo có đeo túi hình dương vật là tượng trưng cho dực. Mặc dù bị phân chia như vậy nhưng giữa Chăm Ahier và Chăm Awal không tách rời nhau. Tuy hai nhưng lại là một, trong yếu tố cái (âm) có yếu tố dực (dương), chuyển hóa hội nhập lẫn nhau.

Sự dung hòa tín ngưỡng, tôn giáo người Chăm còn thể hiện ở lịch pháp dùng để xem ngày tháng phục vụ lễ nghi tín ngưỡng tôn giáo của họ. Lịch Chăm gọi là "*Sakawi bauh radeh*" nhưng được phân chia làm hai: loại âm lịch của người Chăm Hồi giáo tính ngày tháng theo chu kỳ mặt trăng gọi là *Sakawi Awal* và lịch của người Chăm Ahier tính ngày tháng theo chu kỳ mặt trời gọi là *Sakawi Ahier*. Lịch Chăm có 8 can nhưng người Chăm chia ra 4 can (*lik, hak, jim, jưi*) thuộc về trời (Alla) – thuộc về Chăm Awal và 4 can còn lại (*dal, bak, wao, jim*) thuộc về đất (*Po tanah raya*)– thuộc về Chăm Ahier[1].

Các lễ nghi trong tín ngưỡng và hệ thống thần linh cũng được người Chăm biến đổi và dung hòa. Đa số lễ cúng của người Chăm

---

[1] Văn bản Chăm (VMST.37– Cornell. EFEO. 2), *Sakawi Chăm* (Lịch Chăm), tr. 40.

Ahier và Awal đều có hai hệ thống thần linh: Thần linh ảnh hưởng Hồi giáo gọi là *yang birow* (những vị thần Chăm ảnh hưởng Hồi giáo) và thần linh ảnh hưởng Bàlamôn gọi là *yang aklak* (những vị thần Chăm ảnh hưởng Bàlamôn). Theo đó, lễ vật cúng thần linh ảnh hưởng Hồi giáo (*yang birow*) phải là món chay (*kaya yuer*) như xôi, rượu trứng, hoa quả, trầu cau... và lễ vật cúng cho thần linh ảnh hưởng Bàlamôn (*yang aklak*) là món mặn (*kaya klam*) như dê, gà, cơm canh. Lễ cúng của người Chăm thường diễn ra trong hai ngày và có hai phần gọi là ngày vào – khai mạc (*tamâ yang birow*) cúng cho các vị thần linh ảnh hưởng Hồi giáo và ngày ra – kết thúc – bế mạc (*tabiak yang aklak*) cúng cho thần linh ảnh hưởng Bàlamôn[1]. Một số lễ cúng như lễ *Palao Sah, Raja Dayep, Raja Praong, Ngap kabaw ka Po*... là có có sự tham gia chung giữa tu sĩ Basaih của Chăm Ahier và tu sĩ Po Acar của Chăm Awal. Hàng năm tín đồ người Chăm Ahier, ảnh hưởng Bàlamôn phải cầu nguyện cúng lễ cho Po Awlaoh (thánh Alla), vì vậy hàng năm họ cũng phải đội bánh lễ đến dâng ở thánh đường (*sang magik*) của người Chăm Awal và họ cũng mời tu sĩ Chăm Awal – Hồi giáo đến thực hiện một số nghi lễ cá nhân và gia đình mình như lễ cúng dê (*ngap bapaiy ka Po*), lễ thánh tẩy nhà cửa để cầu may (*blak bala ka sang*). Ngược lại tín đồ Chăm Awal cũng có nghĩa vụ thờ cúng thần linh Chăm Ahier như Po Ina Nagar, Po Klaong Garai, Po Rome, Po Klaong Kasat... ở một số ngôi đền (*danaok*) trong làng mình và hàng thăm cũng phải viếng thăm, cúng lễ ở đền tháp Chăm Ahier – ảnh hưởng Hồi giáo[2].

Tóm lại: Nhìn lại quá trình lịch sử hình thành cũng như sự biến đổi và dung hòa của tín ngưỡng, tôn giáo Chăm, chúng ta thấy đến hôm nay (trừ một bộ phận Chăm Asulam) thì người Chăm không

---

[1] Sakaya, "Tín ngưỡng phồn thực trong lễ hội của người Chăm", trong sách *Lễ hội của người Chăm*, Sđd, tr. 212– 215.

[2] Sakaya, *Lễ hội của người Chăm*, Sđd, tr. 36.

theo tôn giáo nào rõ ràng. Mà tín ngưỡng, tôn giáo Chăm hôm nay là sự tổng hợp bởi 3 yếu tố để cấu thành: *Tàn dư Ấn giáo, Hồi giáo và tín ngưỡng địa phương.* Theo đó người Chăm ở Việt Nam chia làm 4 bộ phận tín đồ có quan hệ mật thiết với nhau: Chăm Jat: Chăm không bị ảnh hưởng tôn giáo nào mà theo tín ngưỡng địa phương, thờ đa thần, thờ tổ tiên, chết chôn, hàng năm cúng lễ vào dịp đầu năm (*mbang muk kei*); Chăm Ahier, ảnh hưởng Bàlamôn giáo chết đi làm đám thiêu, có chặt đầu lấy 9 miếng xương trán làm nghi lễ nhập Kut, thờ cúng tổ tiên (*muk kei*), các vị thần linh dân tộc, làm lễ Raja, lễ hội Katé, tôn thờ đền tháp Chăm và thờ luôn cả thánh Alla (Awlaoh); Chăm Awal/Bani, ảnh hưởng Hồi giáo chết chôn, thờ tổ tiên, các vị thần linh dân tộc ở đền tháp Chăm Ahier, làm lễ Raja, lễ Ramawan (Ramadan), thờ thánh Alla ở thánh đường; và Chăm Islam là cộng đồng Hồi giáo chính thống thực hiện những nghi lễ hoàn toàn giống như các tín đồ Hồi giáo khác trên thế giới.

Thực trạng tín ngưỡng tôn giáo Chăm ngày nay và sự biến đổi của nó trong xã hội hiện đại

Di sản tôn giáo của Người Chăm ở Việt Nam

Tín ngưỡng, tôn giáo là một bộ phận quan trọng của văn hóa Chăm. Tín ngưỡng, tôn giáo đã in dấu sâu sắc trên mọi lĩnh vực văn hóa, kinh tế, xã hội và hiện nay đã để lại cho người Chăm một di sản đồ sộ. Ngoài những chuỗi dài di tích (khoảng 250 đền tháp ở miền Trung) bị hoang phế[1] còn có khoảng 60 thánh đường của người Chăm ở miền Tây Nam Bộ. Riêng ở Ninh Thuận – Bình Thuận còn 18 thánh đường và 5 đền tháp nổi tiếng mà nhân dân

[1] Lưu Trần Tiêu (cùng nhóm tác giả), *Giữ gìn kiệt tác kiến trúc trong nền Văn hóa Chăm*, Nxb VHDT, Hà Nội, 200, tr. 65.

còn thờ cúng như: tháp Po Klaong Garai, tháp Po Rome, đền thờ (danok) Po Nagar (Hữu Đức), đền Po Klaong Chan (Bầu Trúc) ở Ninh Thuận và tháp Po Dam, Po Sah Ina, đền Po Klaong Mơnai, Po Nit... (Bình Thuận). Cùng với đền tháp, ở Ninh Thuận có còn có một tầng lớp thầy cúng lễ, tu sĩ bao gồm 22 Gru Urang (thầy đuổi tà ma), 13 thầy Kadhar (thầy hát lễ đền tháp), 36 Maduen (thầy hát lễ Raja), 03 Bajau (Bà bóng), 09 thầy Ka–Ing, 38 vị Basaih (tu sĩ Chăm Ahier), 03 Po Adhia (cả sư)) với 25.000 tín đồ Chăm Ahier. Ở Bình Thuận có 159 tu sĩ (bao gồm Basaih, Maduen, Ka–ing...) khoảng 44.140 tín đồ Chăm Ahier lo cúng tế đền tháp. Tổng số tín đồ đồ Chăm Ahier ở Việt Nam là 44.140 người, chiếm 39% so với tổng số người Chăm Bàlamôn, Bàni và Islam trên toàn quốc[1].

Ngoài Chăm Ahier, ở Ninh Thuận có 128 vị tu sĩ (Po Acar) đứng đầu là 7 vị cả sư (Po Gru) cai quản 7 thánh đường và phục vụ nghi lễ cúng tế tôn giáo cho 22.113 tín đồ Chăm Awal. Và Chăm Awal ở Bình Thuận có 313 tu sĩ Po Acar, 7 cả sư (Po Gru) quản lý 07 thánh đường và cúng tế cho 18.676 tín đồ. Tổng số tín đồ đạo Chăm Awal/ Bani là 40.789 người, chiếm 36% so với tổng số người Chăm Bàlamôn và Islam trên toàn quốc. Ngoài Hồi giáo Bani, ở người Chăm Ninh Thuận còn có bộ phận Chăm Islam (Hồi giáo mới) với khoảng 5.000 tín đồ, 18 vị tu sĩ và 4 thánh đường ở 4 thôn (Văn Lâm, Nho Lâm, An Nhơn, Phước Nhơn). Riêng Bình Thuận không có Chăm Islam[2]. Riêng Chăm Islam ở miền Tây Nam phần Việt Nam có số dân khoảng 47 ngàn người có khoảng 60 thánh đường lớn nhỏ. Mỗi thánh đường đều có Ban Hakem quản lý và trông coi sự sinh hoạt hàng ngày của tín đồ mình[3].

---

[1] Sakaya, tư liệu điền dã 2000 và tư liệu thống kê của Ban Dân vận tỉnh Ủy Ninh Thuận.

[2] Sakaya, tư liệu điền dã 2000 và tư liệu thống kê của Ban Dân vận tỉnh Ủy Ninh Thuận.

[3] Phú Văn Hẳn, "Cộng đồng Islam Việt Nam – sự hình thành, hòa nhập, giao lưu và phát triển", Sđd, tr. 48.

Cùng với hệ thống đền tháp, thánh đường, tầng lớp tu sĩ người Chăm ở Việt Nam, đặc biệt là vùng Chăm Ninh – Bình Thuận đến nay vẫn còn bảo lưu khá tốt những nghi lễ, hội hè, đình đám liên quan đến tín ngưỡng, tôn giáo. Theo thống kê ban đầu, người Chăm có đến gần 100 lễ tục khác nhau và 128 vị thần linh mà họ thường kêu cầu, cúng tế [1]. Trong hệ thống nghi lễ trên, nổi bật là các lễ cúng tế đền tháp, thánh đường hàng năm như lễ *Pơh bang yang* (lễ mở cửa tháp), lễ *Yuôr yang* (lễ cầu đảo), lễ *Bun chate* (lễ cúng nữ thần vào tháng 9 lịch Chăm), lễ hội Katé, lễ hội *Ramawan*, lễ *Waha* (lễ cúng chay niệm của Hồi giáo), kinh hội *Suk yương* v.v... Bên cạnh nghi lễ, đền, tháp, thánh đường, người Chăm Ninh Thuận còn có một hệ thống lễ nghi liên quan đến cộng đồng, tộc họ như: Lễ Raja Nagar (lễ hội múa tống ôn đầu năm), lễ Raja Harei (lễ múa ban ngày), lễ Raja Praong (lễ múa lớn); các lễ nghi nông nghiệp[2] và các lễ nghi khác liên quan đến đời sống cá nhân con người như lễ nhập cắt tóc, đặt tên (*kakrơh, katat*), lễ cưới, lễ tang[3], v.v...

Nói chung, tín ngưỡng, tôn giáo của người Chăm không chỉ lưu lại hệ thống đền tháp, thánh đường – đỉnh cao của văn hóa vật chất, nơi ngưng đọng những giá trị kĩ thuật và mĩ thuật của nền văn hóa Chăm mà còn sản sinh ra những nghi lễ, hội hè, trong đó chứa đựng những lời ca, tục cúng, nghệ thuật múa hát đặc sắc. Tất cả đã trở thành di sản văn hóa Chăm và đã thực sự thấm sâu, chi phối đời sống cộng đồng, tạo nên phong tục, lối sống, phong cách, tư duy và thị hiếu của cộng đồng người Chăm ở Việt Nam ngày nay.

---

[1] Sakaya, *Lễ hội của người Chăm*, Sđd, tr. 241–243.

[2] Sakaya, *Lễ hội của người Chăm*, Sđd.

[3] Phú Văn Hẳn, "Islam giáo và các nghi lễ, tập quán của người Chăm ở Nam Bộ", Sđd; Bá Trung Phụ, *Hôn nhân và Gia đình của người Chăm ở Việt Nam*, Sđd.

Thực trạng tín ngưỡng, tôn giáo của Người Chăm ngày nay

Để hình dung được một phần thực trạng tín ngưỡng, tôn giáo của người Chăm ở Việt Nam một cách chi tiết, phần này chúng tôi chỉ nêu một trường hợp nghiên cứu cụ thể là thực trạng tín ngưỡng tôn giáo của người Chăm Ninh Thuận.

Tín ngưỡng, tôn giáo của người Chăm một thời đã đóng góp tích cực vào sự hình thành nên diện mạo văn hóa Chăm. Nhưng ngày nay, trải qua một quá trình dài của lịch sử, nền văn hóa này không còn giữ nguyên được bản chất ban đầu của nó mà đã bị nhiều lớp văn hóa sau hội nhập. Vốn là những tôn giáo được du nhập từ bên ngoài vào (Ấn Độ, Ả Rập, Mã Lai), người Chăm đã tiếp thu, cải biên, kết hợp với văn hóa bản địa, lấy tín ngưỡng dân gian làm gốc tạo nên bộ mặt tôn giáo mới của người Chăm. Do đó, bản thân tôn giáo của người Chăm không có giáo lý, giáo chủ và một hệ thống tổ chức giáo hội chặt chẽ là điều tất nhiên. Nó chỉ là sự dung hợp nhiều yếu tố văn hóa, tùy theo từng giai đoạn lịch sử, đặc tính địa phương mà có sự biến đổi cho phù hợp. Từ đó dẫn đến mỗi tôn giáo, mỗi địa phương, mỗi nhóm tín đồ của người Chăm trong sinh hoạt tôn giáo có nhiều nét dị biệt, khác nhau về giáo lý, giáo lịch, tiểu tiết hành lễ... Ngày nay, do những nét khác biệt đó, cùng với sự tác động của cuộc sống hiện đại đang làm rạn nứt tôn giáo truyền thống và thúc đẩy xu hướng thế tục hóa trong xã hội người Chăm. Một số người Chăm không còn tin theo tôn giáo truyền thống của mình, bắt đầu lìa bỏ nó để đi tìm một đức tin khác. Nội bộ tu sĩ, giáo lý, giáo lịch, không thống nhất với nhau. Có thể nói diện mạo tín ngưỡng, tôn giáo của người Chăm ngày nay đang lâm vào thực trạng khá nan giải.

Tôn giáo của người Chăm không tồn tại theo một thể thống nhất.

Trên thực tế hiện nay, tín ngưỡng, tôn giáo của người Chăm chia ra làm 5 khu vực với nhiều đền tháp, thánh đường bị phân

tách không tạo được mối liên kết thống nhất. Chăm Ahier chia ra làm 3 khu vực có 3 nhóm tín đồ và đứng đầu là 3 vị cả sư (Po Adhia) phụ trách tế lễ ở 3 đền tháp (tháp Po Nagar ở Hữu Đức, tháp Pô Klaong Garai ở Tháp Chàm, tháp Po Rome ở Hậu Sanh). Hồi giáo chia ra làm 2 nhóm tín đồ: Chăm Awal/Bani và Chăm Asulam (Islam). Các chùa tháp, thỉnh thoảng xảy ra những cuộc tranh chấp cả sư chủ trì tháp. Cuộc tranh chấp cả sư Po Rome – Hậu Sanh (Ninh Thuận) vào năm 1972 và cuộc tranh chấp cả sư chủ trì tháp Po Nagar – Hữu Đức vào năm 1993; Hồi giáo của người Chăm cũng có cuộc tranh giành ảnh hưởng giữa Chăm Awal/ Bani và Chăm Islam ở thôn Văn Lâm và Phước Nhơn (Ninh Thuận) vào năm 1978.

Tình hình tín ngưỡng, tôn giáo của người Chăm nêu trên đã dẫn đến hậu quả là sự chia rẽ cục bộ, địa phương mất đoàn kết. Hiện nay, vấn đề thống nhất nội bộ tín ngưỡng, tôn giáo của người Chăm thành một hội đồng liên chùa, liên tháp vẫn là nguyện vọng bức xúc và tha thiết của người Chăm mà chưa có một tổ chức chính quyền nào giúp họ giải quyết việc này.

Giáo lịch của người Chăm không thống nhất, không ổn định, thường chênh lệch về ngày tháng

Lịch của người Chăm có hai loại: Lịch Chăm Ahier và lịch Chăm Awal. Hai loại lịch phục vụ cho hai tín ngưỡng, tôn giáo khác nhau và cách tính cũng khác nhau. Lịch Chăm Ahier tính theo chu kì mặt trời, dùng để xem ngày tháng, phục vụ các lễ nghi đền tháp, quan, hôn, tang, tế trong xã hội Chăm. Ngược lại, lịch Chăm Awal được tính theo chu kì mặt trăng (âm lịch Hồi giáo) chỉ dùng xem ngày tháng để hành lễ ở thánh đường Hồi giáo như lễ Ramawan, lễ Waha... Còn về việc tính ngày tháng để thực hiện quan, hôn, tang, tế... trong đời sống hàng ngày thì người Chăm Awal vẫn sử dụng ngày tháng của lịch Chăm Ahier.

Việc xem ngày lành tháng tốt để thực hiện các nghi lễ là quan

trọng. Cổ thư Chăm có ghi: *"Nếu việc tính ngày, giờ, tháng, năm sai lệch hoặc dời ngày giờ của năm này sang năm khác thì thiên hạ sẽ bị thiên tai, đại hạn, mất mùa, đói kém"*. Thế nhưng cách tính lịch của tu sĩ Chăm hiện nay không thống nhất với nhau. Tuy cùng một lịch nhưng mỗi vùng, mỗi nơi đều có cách tính khác nhau. Lịch Chăm Ahier ở hai vùng: Phan Rang và Phan Rí có một thời gian dài không thống nhất. Lịch Chăm Awal ở 7 thánh đường vẫn chưa ổn định, còn chênh lệch về ngày tháng. Giải quyết vấn đề trên, tu sĩ Chăm, chính quyền địa phương đã tìm nhiều biện pháp để thống nhất lịch. Cụ thể vào năm 1987 đã tổ chức thống nhất lịch Chăm 2 lần tại huyện Bắc Bình (Thuận Hải cũ) và lần thứ 3 năm 1988 tại huyện Ninh Phước (Ninh Thuận). Đến nay, lịch Chăm mới tạm thời thống nhất nhưng vẫn chưa ổn định.

Việc sử dụng lịch chênh lệch ngày tháng ở vùng Chăm đã đưa đến hậu quả là cùng một dân tộc, một tôn giáo, nhưng tổ chức lễ cưới, ngày hội ở mỗi vùng, mỗi nơi lại khác nhau. Vấn đề này có tác động lớn và tạo nên tâm lý bất ổn xã hội Chăm.

Tôn giáo của người Chăm không có một hệ thống giáo lí nhất định

Đạo Chăm Ahier và đạo Chăm Awal hiện nay là sản phẩm của sự dung hòa giữa Ấn giáo (Bàlamôn và Phật giáo), Hồi giáo và tín ngưỡng bản địa Chăm. Vì vậy, xét về mặt giáo lí, giáo lịch, hệ thống thần linh, đề tài, chủ đích cúng tế... chúng không theo một mẫu hình nhất định nào được quy định bởi giáo lí chính thống mà tùy theo điều kiện lịch sử, đặc tính của từng địa phương các tôn giáo này có những nghi lễ, tục cúng tế khác nhau. Chẳng hạn trong việc thờ thần Mẹ xứ sở Po Nagar, ở mỗi thôn thần Po Nagar đều mang mỗi tên khác nhau như: Po Nagar Taha (ở thôn Hữu Đức), Po Nagar Hamu Kút (ở thôn Bỉnh Nghĩa). Ở vùng Chăm còn có sự khác nhau

---

[1] Văn bản Chăm (VMST.37 – Cornell. EFEO.2), *Sakawi Chăm* (Lịch Chăm), tr. 40; Thiên Sanh Cảnh, "Lịch Chăm", *Sđd*, tr. 14–19.

về lễ Raja Nagar giữa người Chăm Ahier và người Chăm Awal/Bani. Về nghi thức lễ cầu kinh Ramawan (Ramadan) cũng có sự khác nhau giữa người Chăm Awal ở thôn Lương Tri và ở các thôn khác. Chẳng hạn, khi hành lễ Ramawan, tu sĩ ở thôn Lương Tri phải dùng cơm trước sau đó mới được làm lễ cầu kinh (*takuh yang, sembahyang*), ngược lại, ở các thánh đường khác, sau khi làm lễ cầu kinh xong tu sĩ mới được dùng cơm.

Nói chung tôn giáo của người Chăm, xét về mặt hình thức, không có giáo lí chặt chẽ mà chỉ dựa vào kinh chép tay, truyền miệng. Từ đó trải qua nhiều thời gian các kinh lễ này có sự biến đổi, xáo trộn, "tam sao thất bản", làm cho giáo lí tôn giáo của người Chăm bị biến dạng. Họ thường linh thiêng hóa giáo lí và thực hiện theo lễ thức truyền thống dân gian "xưa sao nay vậy".

Tu sĩ Chăm đang thiếu vắng một thế hệ kế tục trong tương lai

Tu sĩ Chăm là tầng lớp quan trọng trong tín ngưỡng tôn giáo của người Chăm. Người ta nhận diện được các tôn giáo của người Chăm thông qua tầng lớp tu sĩ (Po Basaih Acar). Thế nhưng ngày nay tầng lớp tu sĩ Chăm đang thiếu vắng một thế hệ kế tục. Chẳnh hạn, ở Ninh Thuận, theo số liệu điều tra, tu sĩ Chăm Ahier chỉ có 38 vị, tu sĩ Chăm Awal có 128 vị và tu sĩ Hồi giáo Islam có 10 vị. Tuổi đời trung bình của các tu sĩ này khá cao, đặc biệt là tu sĩ Chăm Ahier (tuổi đời từ 40–85). Theo phong tục truyền thống, tu sĩ Chăm Ahier là "cha truyền con nối", nhưng đến nay các tu sĩ kể trên, trong đó có 3 Po Adhia (cả sư), người đứng đầu tôn giáo, vẫn chưa có người kế tục. Ngày nay do nhiều nguyên nhân khác nhau, tu sĩ Chăm đang mất dần đi địa vị được trọng vọng trong xã hội và không còn là mẫu người hấp dẫn, lí tưởng cho mọi người vươn tới. Vì vậy không ai muốn trở thành tu sĩ Chăm. Nếu đúng như vậy thì khoảng 10–20 năm nữa, tầng lớp tu sĩ Chăm sẽ mất đi và sẽ kéo theo sự biến mất hệ thống lễ nghi tín ngưỡng và đời sống tâm linh của người Chăm. Đây là vấn đề mà người Chăm đang suy nghĩ, trăn trở hiện nay.

Một số tín đồ tôn giáo truyền thống của người Chăm từ bỏ đạo mình đi tìm một đức tin khác – một ý thức tôn giáo mới được xác lập

Trước sự tác động của văn hóa hiện đại, một số người Chăm phai dần niềm tin tôn giáo của mình, tìm đến các tôn giáo mới như Tin Lành, Thiên Chúa và Hồi giáo. Theo số liệu thống kê hiện nay ở vùng Chăm Ninh Thuận đã có khoảng hơn 200 người Chăm Ahier và người Chăm Awal theo các tôn giáo mới như Tin Lành, Thiên chúa và Hồi giáo. Gần đây ở làng Bầu Trúc – Ninh Thuận lại xuất hiện khoảng 78 người theo đạo Bà Hai[1]. Sự hình thành tôn giáo mới ở vùng Chăm sẽ là nguyên nhân tiềm ẩn tạo ra xung đột về ý thức hệ giữa tôn giáo truyền thống của người Chăm và tôn giáo mới.

Như vậy, thực trạng tín ngưỡng tôn giáo của người Chăm Ninh Thuận trong đời sống hiện nay là một bức tranh đa dạng và phức tạp với những vấn đề mâu thuẫn, trái ngược nhau. Một mặt, vai trò, ảnh hưởng của tôn giáo truyền thống trong đời sống xã hội ngày càng suy giảm. Mặt khác, sự gia tăng, sự hiện diện của các tôn giáo khác và cùng với sự tác động của xã hội hiện đại đã làm cho diện mạo tín ngưỡng tôn giáo ở khu vực này phát triển theo chiều hướng mới.

Sự biến đổi và xu hướng mất đi của một số lễ nghi lễ, hình thức kiêng kỵ và niềm tin trong tín ngưỡng, tôn giáo của người Chăm hiện nay

Tín ngưỡng, tôn giáo của người Chăm có nhiều nghi lễ, hội hè, đình đám (gần 100 lễ tục và 123 vị thần linh). Những nghi lễ, hội hè của người Chăm là di sản quý báu đã hình thành nên bản sắc văn hóa Chăm. Tuy nhiên, trải qua bước thăng trầm của lịch sử tín ngưỡng, tôn giáo Chăm đã có một số biến đổi và mất đi một số nghi lễ.

Chẳng hạn, từ khi vương quốc Champa bị tan rã, một số nghi lễ cung đình và hiến tế của Champa không còn nữa. Sau 1975, để phù

---

[1] Danh sách những người Chăm theo đạo Bà Hai do Trượng Thống, cán bộ Mặt trận Tổ Quốc tại huyện Ninh Phước Ninh Thuận cung cấp ngày 15/12/2008. Xin chân thành cảm ơn.

hợp với nếp sống xã hội chủ nghĩa một số nghi lễ tín ngưỡng dân gian Chăm cũng đã bị biến đổi và xóa bỏ, chẳng hạn như một số lễ nông nghiệp.

Ngày xưa tất cả những đền tháp Chăm đều có ruộng riêng để canh tác lấy hoa lợi, kinh phí để phục vụ lễ ở đền tháp hàng năm. Ngày nay, tất cả ruộng đền tháp Chăm đều thuộc quyền quản lý của Nhà nước. Đền tháp Chăm không còn ruộng đất để lấy hoa lợi phục vụ cho việc cúng tế. Vì vậy mỗi khi cúng tế, các tu sĩ phải quyên góp tiền của nhân dân. Điều này rất khó khăn cho tu sĩ trong việc tổ chức nghi lễ hàng năm ở đền tháp, thánh đường và đây cũng là một trong nguyên nhân làm cho một số nghi lễ tín ngưỡng, tôn giáo Chăm bị biến mất, bởi vì không có kinh phí để cúng lễ.

Ngày xưa đền tháp Chăm là nơi linh thiêng, kiêng cữ, không có ai có quyền lui tới và mở cửa trong ngày thường ngoài tu sĩ (Po Adhia) hoặc những người trông coi đền tháp (camanei). Tuy nhiên, ngày nay đền tháp Chăm do nhà nước quản lý, biến thành những khu du lịch, mở cửa thường xuyên cho khách tham quan. Tháp Chăm Po Klaong Garai (Ninh Thuận) là một thí dụ điển hình.

Ngày xưa, người Chăm kiêng kỵ không được nhắc tên thần Siva trong ngày thường và chỉ được tôn thờ bằng tượng đá thiêng liêng ở những tháp Chăm nhưng ngày nay thần Siva được hóa thân thành những vũ nữ múa mua vui cho khán giả trên sân khấu hiện đại của Việt Nam.

Ngày xưa khi viếng thăm tháp Chăm trong ngày hội, người Chăm phải mặc đồ truyền thống của họ nhưng ngày nay một số người lại mặc Âu phục.

Ngày xưa khi bệnh tật, họ mời thầy cúng tế, ngày nay đa số họ đi đến bệnh viện, họ không còn tin thần *yang* trong việc chữa bệnh. Tục chữa bệnh cho động vật đã bị biến mất, chẳng hạn như nghề chữa trâu bệnh (*manrôi kabaw*).

Ngày xưa, người Chăm thường cử hành lễ Raja Praong cho từng

gia đình tộc họ để chữa bệnh, cầu may, tôn chức Raja để giữ và tôn thờ *Cier Atau* của tổ tiên là phổ biến, ngày nay hiếm có. Dự đoán nghi lễ này có xu hướng sẽ biến mất.

Ngày xưa người Chăm Ahier chết phải để xác làm đám tang 4–5 ngày hoặc một tuần mới đem thiêu. Ngày nay tục này đã xóa bỏ và chỉ áp dụng đối với cả sư (Po Adhia), còn tín đồ bình dân khi chết thì đem chôn, sau vài năm mới hốt cốt lên làm đám thiêu.

Ngày nay, tín đồ Chăm Jat ở thôn Bình Nghĩa lại chịu ảnh hưởng Chăm Ahier. Truyền thống tín ngưỡng của họ bị biến đổi, vì ngày xưa khi chết họ chỉ làm lễ chôn cất (*madai dar*) đơn giản sau vài tiếng đồng hồ. Nhưng ngày nay, người chết sau vài năm chôn cất, họ lại mời tu sĩ Chăm Ahier bốc cốt lên làm đám thiêu và lễ nhập Kut như Chăm Ahier.

Ngày xưa, đám cưới, đám tang Chăm tuy tổ chức nhiều ngày nhưng việc tổ chức đúng theo nghi thức lễ truyền thống thì không tốn kém bao nhiêu. Ngày nay, những nghi lễ này đang biến đổi và ảnh hưởng lối sống văn hóa hiện đại qua người Kinh. Chẳng hạn, trong đám tang, nhất là đám cưới, giới trẻ ít quan tâm đến việc thực hiện nghi lễ truyền thống mà họ đầu tư nhiều tiền cho cô dâu chú rể mặc áo cưới kiểu Hàn Quốc, đãi nhiều khách cán bộ uống nhiều bia Sài Gòn, Tiger, 333, để rồi cuối cùng đổ lỗi cho tín ngưỡng, phong tục Chăm là lạc hậu, rườm ra và tốn kém.

Ngày nay, ở người Chăm xuất hiện tầng lớp trí thức trẻ bị ảnh hưởng văn hóa và lối sống hiện đại. Do vậy, một số họ không còn niềm tin tín ngưỡng, tôn giáo dân tộc mình mà bị ảnh hưởng văn hóa ngoại lai, tiếp thu lối sống mới qua người Kinh. Cho nên họ không tuân theo những điều kiêng cữ cấm kỵ của tôn giáo như không ăn thịt heo (đối với Chăm Awal) hoặc thịt bò (đối với Chăm Ahier). Họ cũng không còn tin thần và không bao giờ tự bản thân đến dâng lễ cúng bái tổ tiên và các vị thần linh mình ở đền tháp, thánh đường. Lực lượng này đang góp phần cùng với những nhân tố

tiêu cực khác của xã hội hiện đại làm biến đổi bộ mặt tín ngưỡng, tôn giáo cũng như làm cản trở sự nghiệp bảo tồn di sản văn hóa truyền thống của người Chăm ở Việt Nam hiện nay.

Kết luận

Tín ngưỡng, tôn giáo ra đời và tồn tại gắn liền với quá trình phát triển lịch sử của dân tộc Chăm hơn 18 thế kỷ. Tôn giáo Chăm đã sản sinh ra đền tháp, bia kí, chữ viết, âm nhạc, lời ca, sắc phục và đồ dâng cúng. Những di sản ấy đã góp phần hình thành nên nền văn minh Champa rực rỡ một thời ở dải đất miền Trung Việt Nam. Ngày nay nó lại trở thành di sản văn hóa thế giới (khu đền tháp Mỹ Sơn) đã làm cho mọi người ngưỡng mộ suy tôn và chính nó đã góp phần quan trọng để tô điểm thêm bộ mặt văn hóa Việt Nam.

Tín ngưỡng, tôn giáo Chăm thực sự biến đổi và bắt đầu trên con đường suy thoái kể từ khi vương quốc Champa sụp đổ, kéo theo sự suy thoái cả hệ thống tín ngưỡng, tôn giáo cung đình cũng như bình dân. Ngày nay, tín ngưỡng, tôn giáo Chăm chỉ tồn tại như là một tàn dư, một phế tích của một thời vàng son mặc dù hàng năm họ vẫn còn cầu nguyện cúng tế ở đền tháp và thánh đường. Tàn dư, phế tích ấy tuy không nguyên vẹn nhưng ngày nay đang trở thành một di sản văn hóa quí giá mà người Chăm rất trân trọng bảo lưu và xem như của cải cuối cùng để làm hành trang hòa nhập vào cộng đồng các dân tộc Việt Nam. Trong quá trình hòa nhập, sống cộng cư và xen cài với các dân tộc khác trong môi trường đa văn hóa, tín ngưỡng, tôn giáo Chăm đã có sự phân hóa và biến đổi mãnh liệt. Cuối cùng những tác nhân ấy đã đưa đến hậu quả hôm nay là một số bộ phận tín ngưỡng, tôn giáo Chăm không tồn tại như một thể thống nhất, có hướng suy thoái và biến mất trước tác động mãnh liệt của văn hóa hiện đại.

Ngày nay, mặc dù tín ngưỡng, tôn giáo Chăm có lúc bị một số người xem như là nhân tố "tiêu cực, lạc hậu, cản bước tiến xã hội"

nhưng ngược lại đối với người Chăm lại có vai trò cực kỳ quan trọng. Vì nó đã thấm sâu, chi phối sâu sắc đời sống xã hội và trở thành nhân tố cốt lõi để hình thành bản sắc dân tộc Chăm. Bên cạnh đó, tín ngưỡng, tôn giáo người Chăm còn luôn gắn liền với vấn đề dân tộc và từ khi ra đời đã có mối quan hệ lịch sử với các tôn giáo thế giới như Ấn Độ giáo, Hồi giáo ở các quốc gia Nam Á, Tây Á và Đông Nam Á. Do vậy, không nên vì bất cứ lí do thực dụng nào đó mà bỗng dưng có ý kiến đề nghị xóa bỏ hoặc cải biên nó.

Ngày nay, với chính sách đúng đắn của Đảng – Nhà nước Việt Nam, tín ngưỡng, tôn giáo của người Chăm đang được bảo tồn và phát huy để thích nghi với cuộc sống mới trong quá trình hội nhập vào cộng đồng các dân tộc Việt Nam cũng như trong quá trình toàn cầu hóa hiện nay.

LỄ HỘI

LỄ HỘI KATÉ TRUYỀN THỐNG CỦA NGƯỜI CHĂM

Lịch sử nghiên cứu vấn đề

Trong những năm gần đây, văn hóa và lịch sử Champa[1] được nhiều người quan tâm, đặc biệt là lễ hội Katé ngày càng phát triển quy mô lớn không chỉ có ở người Chăm Việt Nam mà còn cả người Chăm ở nước ngoài. Song song với việc tổ chức Katé thì nhu cầu tìm hiểu về lịch sử, nguồn gốc của lễ hội này cũng được nhiều người quan tâm nghiên cứu. Do đó, cho đến nay đã có nhiều công trình nghiên cứu về lễ hội Katé ra đời. Tuy nhiên, bên cạnh một số bài viết giống nhau (do sao chép lẫn nhau) thì một số bài viết về lễ hội Katé còn có những nhận định sai lệch và ý kiến trái ngược nhau của một số tác giả.

Nghiên cứu về lễ hội Katé đầu tiên là người Pháp, A. Cabaton[2]. Sau đó đến các tác giả Việt Nam như Quảng Đại Hội, Thiên Sanh Cảnh, Nại Thành Viết, Đàng Thị Mộng Mơ và Việt Hùng... cũng

---

[1] Champa trong bài này là danh từ dùng để chỉ chung cho các dân tộc Chăm, Raglai, Churu, Koho, Êđê... Vì trong lịch sử Champa và trong lễ hội Katé có nhiều vấn đề liên quan với các dân tộc này.

Chăm: Danh từ dùng để chỉ riêng người Chăm trong đó có cả Chăm Ahier (tạm gọi là Chăm ảnh hưởng Bàlamôn), Chăm Awal/ Chăm Bani/ Chăm Bini (tạm gọi là Chăm ảnh hưởng Hồi giáo) và Chăm Islam (Chăm theo Hồi giáo chính thống).

[2] A. Cabaton, *Nouvelles recherches sur les Chams*, Ernest Leroux, editeur, 28, Rue Bonaparte, Paris, 1901.

viết về lễ Katé[1]. Sau năm 1975, lễ hội Katé được quan tâm nghiên cứu trong các tác phẩm của Phan Xuân Biên (cùng nhóm tác giả), Ngô Hữu Dũng, Lý Tùng Hiếu – Đồng Lấn, Đinh Đức Cẩn, Lâm Gia Tịnh và Phan Quốc Anh[2]. Ngoài ra, mỗi năm trong dịp Katé, các báo Tuổi trẻ, Văn hóá, Tiền Phong, Thanh Niên của Việt Nam thường viết giới thiệu, thông tin về lễ hội Katé. Phải nói rằng từ bài *Lễ Katé* Chàm trong sách của A. Cabaton năm 1901 đến bài Katé trong sách của nhóm tác giả Phan Xuân Biên năm 1991 đã gần một thế kỷ, nhưng vấn đề nghiên cứu Katé Chăm vẫn không tạo được giá trị khoa học mới. Chủ yếu là những bài mô tả sơ lược không khí lễ hội, cảm nhận, bút kí và một số thông tin về lễ Katé.

Năm 2000 – năm đánh dấu sự kiện quan trọng, Việt Nam và thế giới loài người bước vào thiên niên kỉ mới. Nhân dịp này, lễ hội Katé Chăm tại Ninh Thuận được Đảng – Nhà nước Việt Nam tổ chức một cách quy mô, hoành tráng để giới thiệu, quảng bá di sản văn hóa Chăm. Để phục vụ cho chương trình lễ hội lớn này, được sự chỉ đạo của Ủy ban nhân nhân và Sở Văn hóa thông tin Ninh Thuận, tập sách giới thiệu về *Lễ hội Katé Chăm năm 2000 (Sắc màu của Lễ hội Katê Chăm)*[3] của Văn Món ra đời. Tập sách đã có khám

---

[1] Quảng Đại Hội, "Lễ Katé Chàm tại Tháp Chàm", trong Nội san *Ước Vọng*, Trường Po Klaong, Số 1, 1968, tr. 91–93; Thiên Sanh Cảnh, "Lễ Katé Chàm và Truyền thuyết vua Po Rômé", trong *Phát triển Sắc tộc*, số 10 (1977); Nại Thành Viết, "Lễ Katé Chàm" trong Nội san *Panrang*, Số 1, 1972, tr. 5–9; Đàng Thị Mộng Mơ, "Katé nào cũng mưa" trong Nội san *Panrang*, Số 7, 1973, tr. 39–43; Việt Hùng, "Lễ Katê của đồng bào gốc Chàm (ký sự quốc nội)", *Nhật báo Tiền Tuyến*, Số 1358 ra ngày 23/10/1969.

[2] Phan Xuân Biên, Phan An, Phan Văn Dốp, *Văn hóa Chăm*, Sđd, 1991; Lý Tùng Hiếu – Đồng Lấn, "Lễ hội Katê truyền thống của người Chăm", trong Tạp chí *KHXH*, Số 21, 1994, tr. 78–80; Phan Quốc Anh, "Lễ hội Katê của người Chăm ở Ninh Thuận", trong Tạp chí *VHNT*, Số 05/1999, tr. 60–62.

[3] Văn Món, *Lễ hội Katê Chăm năm 2000*, Sở Văn hóa thông tin Ninh Thuận và Sở Du lịch Thương Mại xuất bản, năm 2000. Tập sách này còn có phụ đề ở trang 01 mang tên: *Sắc màu của lễ hội Katê Chăm* (*The colour of Katé festival of Cham*).

phá mới kể cả nội dung và cấu trúc lễ hội Katé. Dựa trên nguồn văn bản cổ Chăm và tư liệu khảo sát trên thực địa, tác giả đã mô tả khá đầy đủ về lễ hội Katé như: các bước hành lễ Katé (lễ đón rước y phục – *raok khan aw;* lễ mở cửa tháp – *péh bi–mbang yang;* lễ tắm tượng thần – *manei yang;* lễ mặc trang phục cho thần – *anguei khan aw ka po* yang; Đại lễ – *maliéng yang* và Hội – *adaoh tamia*) và nội dung hành lễ, trong đó có những bài thánh ca của ông *Kadhar*[1] lần đầu tiên được tác giả dịch nghĩa ra tiếng Việt và xem như một phát hiện mới về nội dung của lễ hội Katé. Từ đó làm cho nội dung và ý nghĩa lễ hội Katé Chăm được sáng rõ. Sau đó, tập sách này đã trở thành một phần quan trọng trong cuốn sách của Sakaya[2]. Đặc biệt website Ninh Thuận – Việt Nam[3] và website của Hội bảo tồn văn hóa Champa – Hoa Kỳ[4] đã dịch tập sách này sang tiếng Anh mang chủ đề "*The colour of the Katé festival of Cham*" (Sắc màu của lễ hội Katé Chăm) đã đăng tải trong nhiều năm qua, nhưng bài dịch này đã lược mất tên tác giả Văn Món, độc giả không biết bài viết này của ai? Vì vậy bài viết đã trở thành vô chủ.

Sau bài *Lễ hội Katé người Chăm Ninh Thuận* của Văn Món, năm 2000, nhiều tác giả khác lần lượt viết bài lễ hội Katé Chăm như bài Lê Thanh Hải, Sử Văn Ngọc, Đình Hy, Quảng Đại Cẩn, Đàng Năng Hòa, Quasim Tu, Jalan Riya và Quảng Văn Đại[5]... Tuy

---

[1] *Kadhar* – một chức sắc dân gian của người Chăm thường kéo đàn *Rabap* (tương tự như *Kanyi*) hát bài thánh ca trong lễ hội Katé và các lễ nghi khác ở đền tháp.

[2] Sakaya, *Lễ hội của người Chăm*, Sđd, 2003.

[3] www.ninhthuanpt.com.vn/english/ninhthuan/lichsu–vanhoa/lehoi

[4] www.Chamyouth.com; www.champak.com

[5] Lê Thanh Hải, "Lễ hội Katê ở Ninh Thuận", trong Tạp chí *Xưa & Nay*, Số 128, 2002, tr. 34–36; Phan Quốc Anh, "Những đặc trưng của lễ hội Katê", Tạp chí *VHNT*, Số 2, 2002, tr. 71–77; Sử Văn Ngọc "Lễ hội Katê ở Ninh Thuận", Tập san *Văn hóa các Dân tộc tỉnh Ninh Thuận (VHCDT)*, Số 5, tháng 9 – 2002, tr. 47 – 51; Đình Hy, "Lễ hội Katê Chăm", Tập san *VHCDT* tỉnh Ninh Thuận, Số 8, 2005, tr. 8 và 10; *Đàng Năng Hòa, The Impact of Tourism on People's Heritage:* A Case Study of the Cham In Vietnam (Sự tác động của du lịch trong di sản văn hóa con người:

nhiên, một số bài viết nêu trên không có đóng góp gì mới, mà chủ yếu là trích lại từ tập sách *Lễ hội Katê người Chăm Ninh Thuận*, năm 2000 của Văn Món, thậm chí có một số bài sao chép y nguyên.

Đó là lịch sử nghiên cứu lễ hội Katê Chăm từ trước đến nay. Trình bày lại vấn đề này là việc làm cần thiết nhằm giúp các nhà nghiên cứu cũng như độc giả tìm hiểu và sử dụng tư liệu về lễ hội Katê Chăm một cách rõ ràng và có hệ thống, tránh việc sao chép tràn lan, làm xáo trộn lịch sử và tư liệu của lễ hội Katê.

Lịch sử lễ hội Katê

Nguồn gốc, ý nghĩa, thời gian và chủ nhân (tín đồ) của lễ hội Katê

Lễ hội Katê là gì? Lễ hội Katê Chăm có từ khi nào? Lễ hội Katê từ đâu tới? Lễ hội Katê được tổ chức như thế nào? Chủ nhân (tín đồ) của lễ hội Katê là ai? Đó là những câu hỏi đặt ra mà chưa tác giả nào đề cập, vẫn còn bỏ ngỏ mặc dù bài lễ hội Katê đã được nhiều tác giả viết. Trong suốt 8 năm qua (2000–2008), kể từ khi tập sách *Lễ hội Katê người Chăm Ninh Thuận (Sắc màu của lễ Katê Chăm)* của chúng tôi ra đời, chúng tôi có nhận được nhiều ý kiến (qua email) của các độc giả, nhà nghiên cứu trong và ngoài nước

---

Nghiên cứu một trường hợp ở Việt Nam), Sđd; Quang Can, *The Impact of Katê festival on Cham Community in Vietnam* (Sự tác động của lễ hội Katê trong cộng đồng người Chăm ở Việt Nam), đăng trên website www.Chamyouth.com ở Hoa Kỳ vào năm 2005; Quảng Đại Cẩn (Quang Can) còn có bài "Katê đến hẹn lại về", Tạp chí *Văn nghệ Dân tộc Miền núi*, Hội Nhà văn Việt Nam, số 14 tháng 10/1996, tr. 2–3; Quasim Tu, "Góp phần tìm hiểu lễ hội Katê", *Harak Champaka*, Số 7, ra ngày 2/10/2005, Sđd, tr. 1–5; và Jalan Riya, "Katê – Lễ hội Champa truyền thống và triển vọng", trong *Vijava*, Hội bảo tồn Văn hóa Champa, U.S.A, Số 05, 2005, tr. 100–115; Quảng Văn Đạt, "Lễ hội Katê truyền thống của người Chăm Ninh Thuận", Tạp chí *VNCDTTS Ninh Thuận*, Số 2, 2008, tr. 10–11.

thắc mắc xung quanh những câu hỏi mà chúng tôi chưa có đầy đủ tư liệu khoa học để giải đáp. Trong bài viết lần này chúng tôi sẽ cố gắng góp thêm tư liệu cùng với các học giả khác để lần lượt trả lời những câu hỏi nêu trên.

Nguồn gốc của từ Katé

Katé là gì? Theo từ điển E. Aymonier – A. Cabaton, *Katé* là danh từ có nguồn gốc từ *Katik* của Hindu và có thể phát xuất từ *Kattika* của Phạn ngữ (?) có nghĩa là lễ cúng vào tháng 7 của lịch Chăm (grande fête du 7e mois chez les Cam)[1].

Ý nghĩa của lễ Katé

Ngoài nghĩa hẹp của từ Katé là lễ cúng vào tháng 7 lịch Chăm nêu trên, lễ Katé cũng như các nghi lễ khác hàng năm được tổ chức ở đền tháp Chăm[2] còn có một ý nghĩa chung rộng hơn là một lễ tưởng nhớ tổ tiên, một số vị thần linh, một số vua chúa hay nhân vật có công với đất nước đã được thần linh hóa[3] và cầu mong cho mưa thuận gió hòa của toàn cư dân Champa làm nông nghiệp và làm nghề đi biển[4]. Ý nghĩa này được thể hiện rõ qua nội dung Katé trong văn bản chữ Chăm (*akhar thrah*) như kinh hành lễ Katé

---

[1] E. Aymonier – A. Cabaton, *Dictionnaire Cam – Français*, Sđd, tr. 170.

[2] Lễ ở các đền tháp Chăm bao gồm: lễ Péh Bi–Mbang Yang (lễ mở cửa tháp vào tháng 11 Chăm lịch), lễ Yuer Yang hoặc còn gọi là lễ Cuh Yang Apuei (lễ cúng thần lửa vào tháng 4 Chăm lịch) và lễ Cabur (lễ cúng nữ thần Ina Nagar và một số vị thần khác vào tháng 9 Chăm lịch) (xem Sakaya, *Lễ hội của người Chăm*, Sđd, tr. 127–135).

[3] Cho đến hôm nay, người ta chưa có tư liệu nào để chứng minh tại sao trong Katé và các lễ đền tháp Champa đến nay chỉ có số vị thần linh và một số vua chúa hay nhân vật có công với đất nước Champa được đưa vào danh sách cúng Katé, trong khi đó có nhiều vị vua và nhân vật khác của Champa không có trong danh sách cúng lễ Katé này.

[4] Xem nội dung bài hát *Lễ hội Katé Chăm năm 2000* trong sách Văn Môn, *Lễ hội Katé Chăm năm 2000*, Sđd, tr. 12–23 và Sakaya, *Lễ hội Katé của người Chăm*, Sđd, tr. 138–145.

(*danak ngap yang Katé*), bài thánh ca của các vị thần (*damnây dom po yang*) và những lời cầu nguyện (*panuec alangkar po yang*) của những người dự lễ. Đặc biệt là những bài thánh ca trong văn bản nêu trên được thầy *Kadhar*[1] thể hiện lại những lời hát trong mỗi dịp lễ Katé. Nội dung này rất rõ ràng không cần phải bàn cãi nếu ai đã từng đọc và nghe kĩ những tư liệu làm lễ Katé trên của thầy Kadhar[2]. Ngoài tư liệu của ông Kadhar nêu trên, nội dung của lễ Katé đến hôm nay chưa ai tìm thấy được ở nguồn tư liệu nào khác. Một vài lời kể, giải thích và suy luận theo thiển ý cá nhân "tam sao thất bản" về ý nghĩa của lễ hội Katé đều là những ý kiến mơ hồ và vô căn cứ [3].

Mặc dù từ Katé có nguồn gốc từ *Katik* của *Hindu* và *Kattika* của Phạn ngữ (*Sanskrit*) Ấn Độ nhưng dân tộc Ấn Độ không có lễ tục này. Vì vậy có thể kết luận: Katé nguyên thủy là một nghi lễ có nguồn gốc bản địa (tín ngưỡng địa phương) mang bản sắc riêng của

---

[1] Xem bài hát lễ Katé bằng chữ Chăm của thầy Kadhar ở tỉnh Ninh Thuận như Kadhar Đồng Sạn, Phú Thang (đã mất), Quảng Ánh (đã mất), Kadhar Đăng Thái, Quảng Đại Phẩm. (Nguồn tư liệu từ bộ sưu tập tư liệu chữ Chăm của Văn Món. Ngoài ra một số tư liệu này còn được lưu giữ trong bộ sưu tầm tư liệu chữ Chăm của Trung tâm văn hóa Chăm Ninh Thuận và EFEO tại Kuala Lumpur–Malaysia).

[2] Văn Món, *Lễ hội Katé Chăm năm 2000*, Sđd, tr. 12–23 và Sakaya, *Lễ hội Katé của người Chăm*, 2003, Sđd, tr. 138–145.

[3] Lưu ý rằng: Văn hóa Chăm là văn hóa tồn tại trên văn bản viết (bia kí, sách cổ...) chứ không phải là văn hóa dân gian truyền miệng như các dân tộc không có chữ viết. Vì người Chăm có chữ viết từ lâu đời. Thế kỷ II, III người Chăm đã dùng chữ Phạn để viết trên bia kí (xem bia Võ Cạnh (Khánh Hòa) trong Karl Heinz Golzio (ed.), *Inscription of Campa*, Sđd, tr. 1). Từ thế kỷ thứ IV, dân tộc Champa dùng chữ Phạn để sáng chế ra một loại chữ Chăm. Chữ Chăm này lần đầu tiên xuất hiện trên bia kí Đồng Yên Châu (Trà Kiệu – Quảng Nam) vào thế kỷ thứ IV (xem G. Coedes, "La plus ancienne inscription en langue chame", Sđd, tr. 46–49. Hiện nay, ngoài bia kí trong dân gian Chăm còn lưu giữ nhiều văn bản chữ Chăm ghi chép về nhiều chủ đề khác nhau của nền văn minh Champa. Vì vậy khi nghiên cứu văn hóa Champa, các học giả nên tìm văn bản Chăm để đọc thì tốt hơn là đi khảo sát, phỏng vấn những lời kể trong dân gian.

Champa về sau có ảnh hưởng một số yếu tố của nền văn minh Ấn giáo và Hồi giáo.

Lễ hội Katé của Champa xuất hiện khi nào?

Từ thế kỷ II đến thế kỷ XV sau công nguyên là thời kì vàng son của Ấn giáo ở vương quốc Champa[1]. Cũng như các quốc gia khác ở Đông Nam Á ảnh hưởng Ấn Độ giáo như Indonesia (Bali), Thái Lan và Cambodia thì Champa cũng thường xây dựng đền tháp để thờ các vị thần Siva, Brahma, Visnu và hàng năm cũng thường tổ chức lễ cúng tế ở đền tháp[2]. Thông qua tư liệu bia kí, chúng ta biết rằng, các vua chúa Champa luôn cúng tế đền tháp sau những lần vua đăng quang, thắng trận và được mùa. Hình thức cúng tế đền tháp có quy mô được triều đình, hoàng gia tổ chức, có cả hiến tế *Halun*[3]. Qua cứ liệu này cho chúng ta biết Champa có truyền thống cúng tế đền tháp từ xa xưa đến nay, nhưng ngược lại một vấn đề đặt ra là trong hệ thống lễ cúng tế đền tháp đó, đặc biệt là từ thế kỷ II–XV, thời kì vàng son Ấn giáo Champa, người Champa có tổ chức lễ hội Katé hay không? Và họ tổ chức lễ hội Katé như thế nào? Vấn đề này đến nay, vì chiến tranh, vì sự xáo

---

[1] G. Maspero, *Le Royaume de Champa*, Sđd, tr. 8–9 và P. Mus, *India Seen From The East: India and Indigenous Cults in Champa* (from the french by I. W. Mabbett), Monash Paper on Southeast Asia – No .3, 1975, tr. 36–38.

[2] G. Maspero, Sách vừa dẫn, tr. 8–9 và Paul Mus, 1975, Sđd, tr. 36–38.

[3] R. C. Majumdar, "Inscription of Champa", Book III (xem phần bia trụ tháp Po Klaong Garai và bia Mỹ Sơn), Sđd, tr. 25.

Halun có hai nghĩa: "tôi tớ (đối với cấp trên, vua chúa hay thần thánh); người làm công cho chủ vì nợ nần". Nhưng *Halun* thường nhắc đến trong bia kí Champa không phải là người nô lệ theo nghĩa hiện đại của nó mà là tu sĩ đại tài thông thường gốc nước ngoài (Campuchia, Miến Điện, Trung Hoa) được vua chúa mời đến hầu phục vụ nghi lễ trên tháp. *Halun* ở đây có nghĩa là "Tôi tớ của Thần linh", chứ không phải là dân thường. Thành vậy, tên tuổi của họ được khắc lên bia kí ngang hàng với vua chúa (Po Dharma, 1999, Sđd, tr. 168).

trộn của lịch sử Champa cho nên chúng tôi chưa tìm thấy được tư liệu nào đề cập đến lễ hội Katé trong giai đoạn lịch sử này.

Thế kỷ XV (năm 1471) thủ đô *Vijaya* (Bình Định) của Champa bị sụp đổ. Sự kiện này không chỉ đánh dấu sự suy tàn của vương quốc Champa mà còn cả nền văn minh Ấn giáo[1] để nhường chỗ cho sự phát triển của Hồi giáo ở vùng Đông Nam Á[2]. Cũng bắt đầu từ thời điểm này thông tin về vương quốc Champa ít được đề cập, tư liệu bia kí Champa bằng chữ Phạn cũng không còn nữa (bia kí Biên Hòa thế kỷ XV là bia kí cuối cùng của Champa)[3] và kể cả tư liệu cổ Trung Quốc, Việt Nam trong một thời gian này cũng không còn ghi chép nhiều về Champa[4]. Do đó thông tin về Champa sau thế kỷ XV chỉ còn được biết đến qua văn bản cổ chép tay còn lưu giữ ở một số chức sắc và gia đình của người Chăm Ninh – Bình Thuận. Những văn bản chép tay này được người Chăm truyền lại từ nhiều đời, ghi chép cẩn thận về văn minh Chăm vùng Panduranga trên tất cả bình diện như lịch sử, văn chương, lịch pháp, tín ngưỡng, đền tháp, nghi lễ, hội hè và tất nhiên trong đó có lễ hội Katé. Thông qua văn bản chữ Chăm này

---

[1] G. Maspero, *Le Royaume de Champa*, Sđd, tr. 275.

[2] P – Y. Manguin, "L'introduction de l'Islam au Campa", trong *BEFEO LXVI*, 1979, tr. 3 (Translated English by Robert Nicholl).

[3] J.C. Sharma, *Temple of the Champa in Vietnam*, Sđd, tr. 33.

[4] Mãi đến năm 1558 – 1776, Champa mới được *Đại Nam Thực Lục Tiền Biên* ghi chép lại lần đầu tiên sau sự kiện thủ đô *Vijaya* – Champa sụp đổ vào năm 1471. Admiral De Jonge, trong cuốn nhật ký hải trình "The Verenigde Ostindische Compagnie (Dutch East India Company)" đã ghi: khi tàu của công ty Ấn – Hà Lan đã đậu ở cảng Champa (gần kinh tuyến 11 bắc), thì họ mô tả tàu Champa là một tàu gỗ hình con ó chở nhiều sản phẩm của rừng như ngà voi, gỗ mun v.v... Iwao Seiichi còn xác định rằng hải cảng mà con tàu này đậu chính là gần Phan Rí (Phan Rí cửa). Sauthe logbook còn có nhiều tư liệu đề cập đến vấn đề này như lá thư của John Ferris gửi đến Richard Cocks (1617); cuốn Hải quân "Dong–Xì–Yáng–Gão" (Đông Tây Dương Khảo) vào 1618; Cuốn ghi chép về chiến tranh vào năm 1694 của Tokugawa có tên là "Ka–i–hen–tai" (Hoa Di Biến Thái) có nghĩa Ming–Qing Change sau 1640 trước 1732.

những nhà khoa học đã nhận định: Sau thế kỷ XV, Hồi giáo bắt đầu phát triển mạnh ở vùng phía nam Champa–vùng Panduranga (Ninh – Bình Thuận ngày nay)[1] và vương quốc Champa xác lập một nền văn minh mới ở phía nam – nền văn minh Champa – Panduranga. Nền văn minh này còn lưu giữ lại một ít tàn dư của Ấn giáo, Hồi giáo và kết hợp với tín ngưỡng địa phương[2]. Và lễ hội Katé cũng chỉ là sản phẩm của nền văn minh mới này.

Những nhận định trên được biểu hiện rất rõ trong nội dung của lễ Katé và văn bản chữ Chăm. Trong Katé có chứa đựng yếu tố Ấn Độ giáo như đền tháp, tượng thờ, tầng lớp tu sĩ (*Basaih*) và lời văn cúng tế thần Siva (*Po Ginuer Mantri*)[3] của Chăm Ahier. Bên cạnh yếu tố Ấn Độ giáo, không gian thờ cúng của lễ Katé còn chứa những yếu tố Hồi giáo như tượng thờ thần Po Klaong Garai và Po Romé có đội một loại mũ hình ống, đó là loại mũ *Fez* của người Hồi

---

[1] Po Dharma, *Le Panduranga – Campa. Ses rapports avec le Vietnam 1802–1835* (Panduranga – Champa: Sự liên hệ với Việt Nam 1802–1835), Publication de l'EFEO (2 tập), 1987; P – B. Lafont "Les grandes dates de l'histoire du Campa" (Những biến cố trọng đại trong lịch sử Champa) in *Le Campa et le monde malais*, Paris, PCI ICPI, 1991, tr. 7–25.

Panduranga (Ninh Thuận – Bình Thuận ngày nay) là tên của một trong 5 tiểu bang của vương quốc Champa cổ như vùng Bình Trị Thiên ngày nay; vùng *Amavarti* (tỉnh Quảng Nam, Đà Nẵng ngày nay); vùng *Vijaya* (tỉnh Bình Định ngày nay); vùng *Kauthara* (tỉnh Phú Khánh – Khánh Hòa ngày nay) và vùng *Panduranga* (tỉnh Ninh Thuận – Bình Thuận ngày nay) (xem G. Maspero, *Le Royaume de Champa*, Sđd, 24–25; G. Coedès, *The Indianized States of Southeast Asia* (Edited by Walter F. Vella, Translated by Susan Brown Cowing), University of Malaya Press, Kula Lumpur – Singapore, 1967, tr. 43; Majumdar R. C, *Champa, History and Culture of An Indian Colonial Kingdom in the Far East 2 ND – 16 TH Century A.D (Book I, II, III)*, Sđd, tr. 5–6 và T. Quach-Langlet, "Geographical Setting of old Champa", in Seminar on *The Champa (1987)*, California Department of Education of University of Copenhagen, U.S. (translated into English and published in November, 1993) tr. 21–42.

[2] P–Y, Manguin, "L'introduction de l'Islam au Campa", Sđd, tr. 3. và Po Dharma, "Sơ lược lịch sử Champa", trong *Champaka*, Số 1, IOC Campa Ấn hành, 1999, tr. 9–37.

[3] Xem bài cúng lễ hội Katé của Văn Món, *Lễ hội Katé Chăm năm 2000*, Sđd, tr. 12; Sakaya, *Lễ hội của người Chăm*, Sđd, tr. 138–139. Po Ganuer Mantri là tượng đặt trên cửa tháp chính (*kalan*) không nhất thiết phải là thần Siva. Vì một số tháp, Ganuer Mantri biểu tượng của Visnu.

giáo[1]. Po Romé gốc người Churu[2] làm vua Champa từ năm 1627 đến 1651, ngài cũng là người từng sang Makah[3] ở Kelatan, Mã Lai để học triết lý Hồi giáo[4] vào thế kỷ XVII cũng được thờ cúng trong lễ hội Katé[5]. Theo truyền thống dân gian Chăm còn nhắc đến, vua Po Romé còn là người có công lớn trong việc truyền đạo Hồi và dung hợp giữa hai tín ngưỡng Chăm Ahier và Chăm Awal và các sắc dân

---

[1] Không chỉ Po Klaong Garai và Po Romé có đội mặt loại mũ hình ống (mũ *Fez* của người Hồi giáo) mà Kut Chăm Ahier còn ảnh hưởng đậm nét bia mộ của người Hồi Giáo (xem J. Boisseher, "The Art of Champa", Sđd, tr. 37 và 11–13).

[2] Po Dharma, *Le Panduranga – Campa*, Sđd, 1987, Tập 1, tr. 181–182; B. Gay, "Vue nouvelle sur la composition ethnique du Campa", in *Actes du Séminaire sur le Campa organisé à l'Université de Copenhague le 23 mai 1987 Paris* (Travaux du Centre d'Histoire et Civilisations de la Péninsule Indochinoise), 1988, tr. 49.

[3] Makah (La Mecque) là Thánh địa Hồi giáo ở xứ Ả Rập nhưng trong văn bản Chăm thường dùng Makah để chỉ địa danh tiểu vương quốc Kelantan ở Mã Lai (người Mã ngày nay vẫn gọi Kelatan là Serambi Makah = mái hiên Thánh Địa Hồi giáo).

Trong truyền thống Mã Lai, Makah là một Thánh địa ở thế giới siêu hình, chính vì thế cho nên người ta không thể đến chốn này được (D. Lombard, *Le Carrefour Javanais: Essai d'Histoire Globale*, Vol 1, Paris, EHESS, 1990, tr. 183). Nhận định này của D. Lombard rất đúng, vì người Chăm cũng có câu "*nao makah nao danah*". Câu này có nghĩa đen là "đi Thánh Địa Makah và Medinah", nhưng nghĩa bóng "ra đi không giờ trở lại".

Cũng theo D. Lombard trước thế kỷ XVI, danh từ Makah được dùng trong văn chương Mã Lai không ám chỉ Thánh Địa Hồi giáo ở nước Ả Rập mà là tiểu vương quốc Malakka, Mã Lai (D. Lombard, sách vừa dẫn, tr. 196 – 197). Sau thế kỷ thứ XVI, khi Malakka bị Bồ Đào Nha chiếm đóng, Thánh địa Makah được dời từ Malakka đến Kelantan, Mã Lai, một tiểu bang có nhiều mối quan hệ khăng khít với vương quốc Champa (Po Dharma, *Quatre Lexiques malais–cam anciens*, Sđd, tr. 4–5).

[4] Thông tin này đã được biên niên sử Kelatan ghi lại. Xem Abdullah Bin Mohamed (Nakula), Keturunan Raja–Raja Kelantan dan Peristiwa–peristiwa Bersejarah, Kota Bharu (Muzium Negeri Kelantan), 1981.

[5] Xem Ariya Po Riyak và Dalikal Po Romé trong văn bản chữ Chăm. (Nguồn: từ bộ sưu tầm văn bản chữ Chăm của Văn Món. Tư liệu này cũng còn đang được lưu giữ tại Trung tâm Văn hóa Chăm Ninh Thuận và ở EFEO tại Kuala Lumpur; Le Panduranga–Campa, Sđd, tr.139–149; và Abdullah Zakaria bin Ghazali, "Historical and cultural relations between the Malay World and Indochina in Malay Sources", trong Péninsule indochinoise et Monde malais (Relations historiques et culturelles), Ministry of Culture, Art and Tourism Malaysia–EFEO, Kuala Lumpur, 2003, tr. 168. Hiện nay Kelantan vẫn còn được xem là "mái hiên của Thánh Địa Hồi giáo" sau La Mecque của Ả Rập.

miền núi – cao nguyên Champa[1]. Trong lễ Katé, cùng với việc thờ cúng thần linh Ấn giáo như Siva bị Chăm hóa; các vị thần linh Chăm Ahier như Po Ina Nagar, Po Klaong Garai, Po Klaong Kasat; người Chăm còn cầu cúng cả các vị thần linh ảnh hưởng Hồi giáo của người *Chăm* Awal gọi là *yang barau*[2] như Po Romé, Bia Sucih, Nai Mâh Ghan, Po Haniim Par, Po Patao Yang Ing... Các vị thần linh cúng tế ở lễ Katé còn có vị thần linh là người miền núi và cao nguyên Champa như Po Romé (người Churu) và Bia Sucan (vợ Po Romé là người Êđê)[3], Kei Du, Kei Dai (thần linh người Raglai). Ngoài ra trong lễ Katé còn thờ cúng tổ tiên (*Muk Kei)* và các vị thần đất (*Po Bhum*), thần lúa *(Yang Sri*), thần trời (*Po Lingik*), thần sông (*Yang Patao Aia*)...[4]

---

[1] Trước thế kỷ XV, cư dân Champa chỉ có hai nhóm chính giữ vai trò quan trọng trong triều đình, đó là chức sắc Chăm Ahier (tạm gọi là Chăm ảnh hưởng Bàlamôn) và quan lại gốc cư dân miền núi – Cao nguyên. Sau thế kỷ thứ XV, theo truyền thuyết kể lại, chính Po Romé là ông vua quyết định thay đổi thể chế chính trị bằng cách cho phép giới tu sĩ Chăm Awal (Chăm Bini, ảnh hưởng Hồi giáo) có quyền ngang hàng với chức sắc Chăm Ahier trong triều đình. Đầu tiên mới ra đời, Chăm Awal thường hay đối lập và sau đó thì dung hòa với Chăm Ahier như ngày nay. Điều này thể hiện rất rõ trong văn bản Chăm như Nai Mai Mang Makah (Po Dharma, G. Moussay, A. Karim, Nai Mai Mang Makah, Sđd).

[2] Theo tín ngưỡng Chăm những vị thần thuộc yang barau là những vị thần chỉ được cúng tế trong lễ Rija là chính. Theo nghiên cứu của chúng tôi xét thấy, những vị thần yang barau trong lễ Rija là những vị thần xuất thân từ Mã Lai (Makah) đến Champa; một số vị thần xuất thân từ Champa sang Mã Lai (Makah) để học triết lí và những vị thần là người Chăm Awal. Chẳng hạn như Po Romé, Po Riyak có viếng thăm Mã Lai vào thế kỷ XVII; Yang Ing, Po Nai người Hồi giáo từ Mã Lai (Makah) đến Champa và những vị thần khác như Po Haniim Par, Po Gahlau, Bia Sucih Cih (vợ Po Romé) là người Chăm Awal v.v... đều là những vị thần yang barau được cúng trong lễ Rija.

[3] J. Boisselier, "The Art of Champa", Sđd, tr. 50..

[4] Những vị thần linh được mời cúng chính trong lễ Katé Chăm: Po Ginuer Mantri, Po Ina Nagar (Po Ina Nagar Taha, Po Ina Nagar, Hamu Aram, Hamu Kut, Hamu Pajai v.v...), Po Klaong Garai (Po Thun Garai), Po Thun Cek, Cei Tachun, Cei Dahm, Po Garai Bhaok, Po Patao Bin Thuer, Po Romé, Bia Sucih, Bia Sucan, Bia Binân, Bia Nai Kuer, Bia Soi, Bia Juk, Po Sah, Nai Lilang Tabang Mâh, Po Par, Po Klaong Kasat, Po Dam, Po Patao Yang Ing... Sau khi kết thúc những bài hát lễ của vị thần linh chính này, Kadhar còn rót rượu mời qua loa (không có hát lễ) các vị thần *yang barau* (các vị thần mới ảnh hưởng Hồi Giáo) đến hưởng lễ như: Po Li, Po Pha

Như vậy, Katé không chỉ cúng tế cho những vị thần linh của Ấn Độ giáo, vị thần linh của Chăm Ahier ảnh hưởng Ấn giáo và Chăm Awal (Chăm ảnh hưởng Hồi giáo) mà còn có cả những vị thần linh của người Miền núi – Cao nguyên Champa. Rõ ràng lễ Katé không còn thuần nhất như lễ nghi Ấn giáo hoặc ảnh hưởng Ấn Độ giáo như lễ nghi đền tháp Champa trước thế kỷ XV mà Katé chỉ là sản phẩm của nền văn minh mới vùng Panduranga ở phía nam Champa, mới xuất hiện sau thế kỷ XV cho đến nay trong có chứa đựng ba yếu tố văn hóa tín ngưỡng: Đó là tín ngưỡng địa phương trong việc thờ cúng tổ tiên (Muk kei), thần đất (Po Bhum), các vị vua chúa, anh hùng dân tộc (Po Ina Nagar, Po Klaong Garai, Po Bin Thuer...); các vị thần Ấn giáo (Siva); và vị thần ảnh hưởng Hồi giáo (Po Romé, Yang Ing, Po Rayak...).

Ai là chủ nhân (tín đồ) chính trong việc tổ chức lễ Katé?

Champa ngày nay thường gọi là người Chăm – một dân tộc nằm chung trong khối cộng đồng các dân tộc Việt Nam thống nhất. Trong quá khứ lịch sử và cho đến hôm nay, dân tộc Champa có nhiều bộ phận dân cư, tín đồ tín ngưỡng, tôn giáo khác nhau: Chăm Ahier (Chăm ảnh hưởng Bàlamôn); Chăm Awal, Chăm Bani/ Bini (Chăm ảnh hưởng Hồi giáo)[1]; Chăm Islam (Chăm Hồi giáo); Chăm Thiên Chúa

---

Timah, Po Than, Po Thai, Po Tang, Po Gihlau, Po Riyak, Po Tang, Po Tang Ahaok, Ong Wan Palei, Cei Sit, Cei Praong, Cei Sak Bin Ngu, Yang Brait, Yang Bri, Po Mangi, Po Ma Bhaow, Dit Tanaow, Dit Binai, Ong Pasa, Muk Caklaing, Kai Du, Kai Dai v.v... (Phần này chúng tôi có sử dụng một số tư liệu của EFEO – Kuala Lumpur).

[1] *Bani* hoặc *Bini* từ gốc Ả Rập có hai nghĩa, 1. "đứa con, tức là con của đấng tối cao". 2. tín ngưỡng. Thí dụ: *bani jawa* = tín ngưỡng Mã Lai. Sau này, Bani/Bini có nghĩa rộng hơn đó là tôn giáo của Mã Lai (Bini = La religion malaise) (E. Aymonier, *Les Tchames et Leurs Religions*, Paris, Leroux, 1895, tr. 26).

Awal và Ahier là hai từ có nguồn gốc Ả Rập. Awal có nghĩa là "đầu tiên, phần đầu, sớm" và Ahier có nghĩa là "sau, phần sau" (Từ điển *English – Malay Dictionary*, Sđd, tr. 52). Nhưng khi đến người Chăm thì hai từ này mang nghĩa khác: Awal là từ để chỉ Chăm Bani/Bini – Chăm ảnh hưởng Hồi giáo thuộc về "phái nữ" và Chăm Ahier là chỉ Chăm ảnh hưởng Bàlamôn thuộc về "phái nam". Vấn đề này tương tự như Mã Lai, từ *Bani/Bini* là từ có nguồn gốc Ả Rập có nghĩa là "đứa con, tức là con của đấng tối cao" nhưng khi đến Mã Lai từ *Bani/Bini* lại biến nghĩa thành "vợ, lấy ai làm vợ làm chồng, kết hôn" (từ điển *English – Malay Dictionary*, Sđd, tr. 434).

giáo, Chăm Tin Lành; và một bộ phận cư dân miền núi – Cao nguyên. Nhưng trong đó chỉ còn hai bộ phận Chăm chính: Chăm Ahier và Chăm Awal chiếm số dân đông nhất[1] và hiện nay vẫn còn lưu giữ nhiều truyền thống tập tục, nghi lễ và hội hè, trong đó có lễ Katé. Giữa Chăm Ahier và Chăm Awal mặc dù là hai bộ phận tín đồ khác nhau, nhưng vì mục đích hòa hợp dân tộc, tín ngưỡng, họ không tách rời nhau mà bị ràng buộc lẫn nhau trên tất cả phương diện như phong tục, tập quán, tín ngưỡng, nghi lễ và hội hè, trong đó có việc tổ chức lễ hội, thờ cúng thần *yang*. Đó là người Chăm Ahier đại diện cho nam (*Chăm Ahier sadah toh ka likei*) phụ trách chính trong việc tổ chức lễ cúng Katé ở các đền tháp (*bimong, kalan*) và người Chăm Awal đại diện cho nữ (*Chăm Awal sadah toh ka kamei*) phụ trách tổ chức lễ cúng chính Ramawan ở thánh đường (*sang magik*). Khi lễ Katé diễn ra, mặc dù tín đồ, tu sĩ Chăm Ahier là chịu trách nhiệm tổ chức cúng lễ chính nhưng tín đồ Chăm Awal cũng thường đến dâng lễ và viếng thăm Katé; ngược lại khi lễ Ramawan diễn ra mặc dù tín đồ, tu sĩ Awal là người cúng lễ chính nhưng tín đồ của Chăm Ahier cũng viếng thăm, dâng lễ ở thánh đường (*sang magik*). Đặc biệt trong ngày lễ *suk yiéng*[2] của người Chăm Awal cũng có sự hiện diện của tu sĩ Chăm Ahier (Po Adhia). Bên cạnh đó tu sĩ Awal không chỉ phụ trách lễ cúng tế Ramawan ở thánh đường *(sang magik)* mà các còn phụ trách lễ cúng thần Po Awlaoh (Alla) cho người Chăm Ahier trong một số lễ như lễ *ngap*

---

[1] Theo thống kê mới của Việt Nam vào ngày 1/1/1999 tổng số người Chăm là 132.873 người, trong đó người Chăm Ahier và Awal ở Ninh – Bình Thuận chiếm 91.939 người (Bình Thuận 31.599 người và Ninh Thuận 60.340 người).

[2] Lễ Suk Yiéng (chu kì lễ ngày thứ sáu) là kinh hội của người Chăm Awal được tổ chức ba năm một lần, luân phiên tại các thánh đường trong ngày thứ sáu vào tháng 11 hoặc 12 Hồi lịch. Lễ Suk Yiéng ngoài việc các tu sĩ nhóm Chăm Awal, Po Acar mở cửa thánh đường làm lễ, cầu kinh còn có mặt các chức sắc của Chăm Ahier (Po Adhia) và một tín đồ ở làng Chăm Awal và Chăm Ahier họp mặt để tổng kết, bàn bạc và đưa ra phương hướng thực hiện một số vấn đề phong tục ở vùng Chăm sau ba năm thực hiện như như quan, hôn, tang, tế, lịch pháp ở các làng palei, các khu vực đền tháp và các thánh đường.

pabaiy ka Po (lễ cúng Dê dâng lễ cho Po Aulaoh hàng năm để cầu an lành), lễ Rija và một số tín đồ của họ cũng viếng thăm và cúng lễ Katé của Chăm Ahier...[1]

Như vậy chúng ta thấy rằng giữa Chăm Ahier và Chăm Awal có sự ràng buộc lẫn nhau, có sự phân công, phân nhiệm rõ ràng trong việc tổ chức nghi lễ và hội hè. Chăm Ahier phụ trách tế lễ Katé và Chăm Awal phụ trách tế lễ Ramawan nhưng cả hai có mối quan hệ mật thiết với nhau.

Bên cạnh người Chăm Ahier và Chăm Awal, còn có người Raglai – một bộ của cư dân miền núi Champa đóng vai trò cực kì quan trọng trong lễ hội đền tháp Champa cũng như lễ hội Katé. Hầu hết các trang phục, đồ cúng lễ của vua chúa Champa ở đền tháp đều do người Raglai nắm giữ. Do đó không có người Raglai thì người Chăm Ahier không thể thực hiện lễ Katé hoặc tùy tiện mở cửa đền tháp để khai trương lễ – một nghi thức quan trọng chẳng những trong lễ Katé mà còn cả trong toàn bộ tiến trình lễ nghi ở đền tháp Champa.

Trong văn chương cũng như truyền thuyết dân gian Chăm còn kể rằng: Người Chăm và người Raglai là chị em ruột (*Chăm sa-ai Raglai adei*). Người Chăm là chị, người Raglai là em út (*Raglai anak taluic*). Theo chế độ mẫu hệ Champa con gái út là người có quyền thừa kế tài sản, giữ đồ gia bảo và phụng sự tổ tiên. Vì vậy hầu hết các trang phục của vua chúa Champa ở đền tháp đều do người Raglai nắm giữ. Chẳng hạn người Raglai ở thôn Là A, Ninh Phước,

---

[1] Tộc họ Nguyễn Tình ở làng Văn Lâm (Palei Ram) – Ninh Thuận mặc dù tộc họ này là tín đồ Chăm Awal (Hồi giáo Bàni) nhưng là tộc họ chính có truyền thống làm ông Camanei (ông Tư) giữ đền tháp Po Romé từ bao đời nay, mới chấm dứt vào năm 1985. Hàng năm gia đình và tộc họ này vẫn thường viếng thăm và cúng lễ Katé tại tháp Po Romé. Ngoài ra còn có tộc họ Nguyễn Văn Tỷ – người Chăm Awal ở làng Phước Nhơn (Palei Pablap) – Ninh Thuận là thuộc tộc họ của Po Klaong Garai, hàng năm thường viếng thăm, cúng lễ Katé và các lễ nghi khác ở tháp Po Klaong Garai tại Phan Rang – Tháp Chàm và đền Po Ina Nagar, Po Bin Thuer ở làng Bình Nghĩa (Palei Bal Riya) – Ninh Thuận.

Ninh Thuận giữ trang phục của Po Ina Nagar; người Raglai ở Phước Hà giữ trang phục Po Romé; người Raglai Tà Dương, Ninh Phước, Ninh Thuận thì giữ trang phục của Po Klaong Garai, v.v... Đến ngày cúng lễ thì người Raglai, từ miền núi mới chuyển trang phục vua chúa Champa như áo, váy, khăn mão, còng tay, hoa tai bằng vàng; đồ cúng lễ như tô, bát, chén bằng đồng, bạc, vàng (*patin, pata*) và một số lễ vật như dê, chuối, trầu cau, bắp, đậu, nếp, v.v... về đền tháp để cùng người Chăm cúng lễ Katé. Ở đây chúng ta thấy người Raglai không chỉ lưu giữ trang phục của vua chúa Chăm mà còn có nhiệm vụ đóng góp lễ vật trong ngày cúng tế đền tháp nói chung và cúng lễ Katé Chăm nói riêng.

Vì những lý do trên, nếu xét trên phương diện lịch sử thì người Raglai là một trong những thần dân của tiểu vương quốc Panduranga – Champa, hưởng mọi quyền công dân ngang hàng với các sắc tộc khác của tiểu vương quốc này như người Chăm, Churu, Kaho, v.v... Chỉ cần đọc lại tư liệu hoàng gia Panduranga – Champa (1702–1850) hiện lưu trữ tại Pháp và Mã Lai, độc giả có thể hình dung được đâu là vai trò của người Raglai trong triều đình Champa thời trước[1]. Là một thần dân Champa, người Raglai có quyền quản lý các bảo vật và trang phục vua chúa của Champa chứ không phải là vua Champa giao lại cho người Raglai cất giữ trong thời gian họ sang lánh nạn ở Campuchia như một số nhà nghiên cứu thường hiểu lầm.

Gần đây những nhà khoa học Việt Nam còn phát hiện được sử thi Raglai "Udai – Ujac"[2] mà nội dung của tác phẩm này đã phản ánh mối quan hệ mật thiết giữa người Chăm và người Raglai trên các lĩnh vực như lịch sử, dân tộc, ngôn ngữ, tín ngưỡng, phong tục

---

[1] Po Dharma, *Inventaire des Archives du Panduranga du fonds de la Société Asiatique de Paris (Pièces en caracrères chinois)*, Paris, TCHCPI, 1984 và B. Gay, "New Perspectives on the Ethnic Composition of Champa", Sđd, tr. 49–58.

[2] Nguyễn Thế Sang (cùng các tác giả), *Sử thi Raglai: Udai – Ujac*, Nxb KHXH, Hà Nội – 2004.

tập quán[1]... Đây cũng là bằng chứng cho mối quan hệ khăng khít giữa người Chăm và người Raglai trong lịch sử Champa.

Đó là lí do tại sao đến hôm nay người Raglai cũng như các vị thần linh của người Raglai vẫn còn có mặt và giữ một vai trò quan trọng trong lễ hội Katé.

Tóm lại, nếu đứng trên phương diện tín ngưỡng, chủ nhân (tín đồ) đứng ra tổ chức nghi lễ Katé chính là Chăm Ahier và người Raglai. Người Chăm Awal cũng như một số tín đồ khác chỉ tham gia dâng hiến vật lễ và cầu nguyện ở đền tháp chứ họ không đứng ra tổ chức lễ Katé tại đền tháp hay làm lễ cúng Katé tại gia đình của họ như người Chăm Ahier thực hiện. Nếu đứng trên phương diện lịch sử, văn hóa mà xét thì Katé là di sản văn hóa chung của dân tộc Champa vùng Panduranga mà chủ nhân của lễ này chính là toàn bộ cư dân Champa trong đó có cả Chăm Ahier, Chăm Awal và một số tộc người miền núi – Cao Nguyên Miền Trung Việt Nam.

Katé là một lễ nghi, lễ hội hay là một hội lễ?

Cùng với nội dung, lịch sử Katé còn chứng minh rằng, từ trước năm 1967, Katé chỉ là một lễ nghi ở đền tháp Champa giống như lễ Péh Bi – Mbang Yang (tháng 11 Chăm lịch), lễ Yuer Yang (tháng 4 Chăm lịch) và lễ Cabur (lễ cúng nữ thần Po Ina Nagar và những vị thần khác vào tháng 9 lịch Chăm) do tu sĩ Basaih của người Chăm Ahier và người Raglai thay mặt cộng đồng Champa thực hiện tại các đền tháp Po Ina Nagar, Po Klaong Garai, Po Romé (Ninh Thuận). Còn người dân bình thường không có tham gia lễ Katé. Chỉ có người dân nào có nhu cầu cúng tế (*mbun ka Po*) hoặc hứa sẽ trả lễ (*bayar thraiy ka po yang*) để cầu mong con cái, sức khỏe làm ăn

---

[1] Sakaya, "Sử thi Udai – Ujac – một di sản văn hóa chung của người Chăm và Raglai", trong Tạp chí *Văn hóa Dân gian*, Số 3, 2003, tr. 75–86; *Thông báo VHDG*, Nxb KHXH, 2003, tr. 821–844; và Văn Món, "Góp phần xác định mối quan hệ giữa người Raglai và Chăm qua một số dấu ấn văn hóa", Bài dự Hội thảo quốc tế lần II về *Ngôn ngữ và Văn hóa Raglai*, Thành phố Hồ Chí Minh, tháng 12/2000.

phát đạt thì họ mới đem lễ vật cùng tu sĩ Basaih đến cúng tế tại các đền tháp vào ngày Katé.

Sau năm 1967, đền tháp và văn hóa Chăm được sự quan tâm của trí thức và học sinh Chăm trong phong trào hướng về cội nguồn văn hóa dân tộc. Khởi động phong trào này, đầu tiên vào 1967, quận An Phước, tỉnh Ninh Thuận thuộc chính quyền cũ trước 1975 cho tu sửa lại một số công trình phụ của đền tháp Champa có nguy cơ sụp đổ như xây cổng tháp và bậc tam cấp tháp Po Klaong Garai, Po Romé và đền thờ (*danaok*) của các hoàng hậu của vua Champa như Nai Bia Kuer và Bia Sucih. Sau đó họ tổ chức làm lễ khánh thành những công trình này đúng trong dịp lễ Katé với một chương trình văn nghệ truyền thống đặc sắc của dân tộc Chăm do đội văn nghệ học sinh trường Po Klaong (trường Dân tộc Nội trú học sinh Chăm ở Phan Rang trước 1975) thực hiện. Từ đó về sau, cứ mỗi năm, khi dịp Katé về thì thanh niên Chăm, nhất là thầy trò của học sinh Trường Po Klaong đều lên tháp Chăm Po Klaong Garai dọn dẹp vệ sinh, cắm trại, sinh hoạt văn nghệ để đón chào Katé. Từ đó, Katé ngoài phần nghi lễ cúng tế còn có phần hội múa hát của thanh niên, sinh viên học sinh Chăm[1] diễn ra sau lễ. Từ đó, Katé dần dần xuất hiện thêm phần Hội gắn vào Lễ và trở thành một Lễ Hội[2]. Sau năm 1975 do ảnh hưởng của lễ hội hiện đại, lễ hội Katé truyền thống của người Chăm dần dần phát triển và tiếp tục biến đổi, phần Hội được tổ chức trước Lễ với những màn múa hát trình diễn trước đền tháp để khai mạc lễ hội và đón tiếp quan khách, sau đó mới đến phần

---

[1] Ghi theo lời phỏng vấn của cố Cả sư Po Adhia Vạn Tạ, Po Adhia Hán Bằng, Sdd và Thành Phú Bá, thôn Chất Thường (*Palei Baoh Dana*) – Ninh Thuận. Tư liệu Văn Món phỏng vấn ngày 25/5/ 2000.

[2] Lễ hội được cấu thành bởi hai bộ phận cơ bản: Phần Lễ và phần Hội. "Lễ là phần tín ngưỡng, là phần thế giới tâm linh sâu nhất của con người, là phần đạo; còn Hội là phần tập trung vui chơi giải trí, là đời sống văn hóa thường nhật, phần đời của mỗi con người, của cộng đồng. Hội gắn bền với Lễ và chịu sự qui định của Lễ, có Lễ mới có Hội" (xem Sakaya, *Lễ hội của người Chăm*, Sdd, tr. 11).

Lễ. Từ đó, một lần nữa Katé ngày nay lại biến đổi từ Lễ Hội sang Hội Lễ nếu xét về mặt nội dung và nghi thức lễ. Dĩ nhiên đây là cách nhìn, cách gọi, cách phân biệt của những nhà nghiên cứu còn người Chăm cho dù Katé có biến đổi như thế nào đi chăng nữa (lễ, lễ hội, hoặc hội lễ...) thì họ vẫn gọi theo cách gọi truyền thống của họ từ bao đời nay là *Katé Cam* (Lễ Katé Chăm) hoặc *Mbang Katé Cam* (Ăn Katé Chăm). Và những công trình khoa học, sách báo, phương tiện thông tin đại chúng vẫn quen gọi là "Lễ hội Katé". Tuy nhiên trước 1975, lễ hội Katé không được tổ chức bề thế, chỉ sau năm 1975, Việt Nam thống nhất đất nước, lễ hội Katé người Chăm được chính quyền Đảng–Nhà nước Việt Nam quan tâm và ngày càng phát triển quy mô, hoành tráng và hoàn thiện như là một hội lễ lớn hàng năm của người Chăm ở Việt Nam.

Như vậy, nguyên gốc Katé ban đầu chỉ là Lễ Nghi đơn thuần do tầng lớp tu sĩ Chăm Ahier (Po Adhia, Basaih, Kadhar, Bajau) và người Raglai thực hiện. Sau năm 1967, Katé biến thành Lễ Hội và từ năm 1975 đến nay, Katé dần dần phát triển và trở thành Hội Lễ lớn của cộng đồng dân tộc Chăm ở Việt Nam.

Sự biến đổi và phát triển của lễ hội Katé trong cộng đồng dân tộc Chăm: Xưa & Nay

Lễ hội Katé người Chăm gồm có các bước lễ cơ bản như sau: "lễ đón rước trang phục – *raok khan aw*; lễ mở cửa tháp – *péh bi – mbang yang*; lễ tắm tượng thần – *manei yang*; lễ mặc trang phục cho thần – *anguei khan aw ka po* yang; Đại lễ – *maliếng yang* và Hội – *adaoh tamia*" [1]. Đó là nghi thức linh thiêng bắt buộc trong nghi lễ ở đền tháp Chăm. Tuy nhiên, ngày nay qui trình nghi lễ này của lễ Katé đã bị biến đổi ở một số đền tháp như sau:

---

[1] Văn Món, *Lễ hội Katé Chăm năm 2000*, Sđd, tr. 15; Sakaya, *Lễ hội của người Chăm*, Sđd, tr. 135.

Sau lễ đón trang phục (*raok khan aw*) là nghi lễ mở cửa tháp (*péh bi–mbang yang*). Đây là nghi lễ linh thiêng ở các đền tháp Chăm. Thầy Kadhar hát lễ, thầy Camnei và bà Bajau đốt hương trầm tẩy uế đền tháp và xin thần Po Ginuer Mantri (Siva) để mở cửa đá của tháp (*Cuh dhuk pahuel gihlau péh bi–mabang yang bitau*)[1]. Nhưng rất tiếc ngày nay, cửa đá của đền tháp không còn nữa để mở mà cửa đá đã thay bằng cửa gỗ[2].

Ngày xưa đền tháp là nơi linh thiêng, nơi ngự trị của thánh thần và nơi cúng tế của tầng lớp tu sĩ, cho nên người Chăm phải kiêng cữ, người dân thường không ai được lên viếng thăm trừ khi có dịp tham gia cúng tế và ngay cả ông Camanei – ông trông coi đền tháp cũng không được mở cửa tháp tùy tiện nếu không phải là ngày lễ cúng của tháp[3]. Ngày nay đền tháp Chăm bị sự quản lí của Bảo tàng tỉnh thuộc Sở VHTT – DL tỉnh Ninh Thuận nên tháp Chăm phải mở cửa thường xuyên để kinh doanh, phục vụ du lịch.

Nghi lễ tắm tượng thần (*manei yang*) của lễ Katé là do ông Camanei (ông từ giữ đền tháp) cử hành. Ngày xưa ông Camanei như là một tu sĩ Chăm theo chế độ cha truyền con nối được cộng đồng Chăm cho hưởng hoa lợi ruộng đất đền tháp, suốt ngày phải kiêng cữ nhiều việc để chú tâm vào việc trông coi đền tháp. Ngày nay ông Camanei Chăm được thay thế bởi nhân viên Bảo tàng, do đó ông Camanei phải tái nhập vào cuộc sống để kiếm kế sinh nhai,

---

[1] Lời hát lễ của thầy Kadhar trong sách Sakaya, *Lễ hội của người Chăm*, Sđd, tr. 135–146.

[2] Xưa kia các cửa tháp chính của tháp Po Klaong Garai và tháp Po Romé đều là cửa đá. Vì cửa đá rất nặng gây khó khăn cho các chức sắc, tu sĩ lớn tuổi trong việc mở cửa để cúng lễ cho nên năm 1967, trong quá trình tu sửa tháp, người Chăm thay tất cả cửa đá của tháp Chăm bằng cửa gỗ như hiện nay (theo lời kể Po Adhia Hán Bằng, trụ trì tháp Po Romé). Hiện nay cửa đá vẫn còn bỏ trước tháp Po Romé như một chứng tích cho việc này.

[3] Theo lời kể của cố Cả sư Po Adhia Vạn Tạ (đã mất), phụ trách tế lễ tháp Po Klaong và Po Adhia Hán Bằng (đã mất), tại Mỹ Nghiệp (*Palei Caklaing*) – Ninh Thuận. Tư liệu Văn Món phỏng vấn 25/5/1995.

không còn giữ được những điều kiêng cữ. Việc không kiêng cữ của ông Camanei được xem là ô uế (*haram*) đối với thần linh. Điều này do nguyên nhân khách quan đưa đến làm cho ông Camanei ngày nay khác hẳn với ông Camanei theo phong tục của người Chăm xưa.

Các vị thần linh cầu cúng trong đền tháp lễ hội Katé truyền thống ngày xưa là những bức tượng đá cổ, linh thiêng (theo tín ngưỡng của nhân nhân) như tượng Po Klaong Garai ở tháp Po Klaong Garai (Đô Vinh – Tháp Chàm), Po Ina Nagar ở tháp Po Ina Nagar (Hữu Đức – Ninh Phước), Po Romé, Bia Sucan, Bia Sucih, tượng bò Nandin (Limaow Kapil) ở tháp Po Romé (Hậu Sanh – Ninh Phước)... Ngày nay một số bức tượng cổ nêu trên như Po Ina Nagar, Bia Sucan, Bia Sucih, tượng bò Nandin (Limaow Kapil) đã bị mất cắp và đã bị thay thế bằng những tượng giả vô hồn trong những năm gần đây[1].

Ngày xưa nhiều tư liệu và hiện vật còn lưu giữ ở các bảo tàng cho biết Champa nổi tiếng về đồ trang sức, kim hoàn bằng vàng bạc và đá quý [2]. Trước năm 1975, một số hiện vật này vẫn còn lưu giữ và được dùng mặc cho các tượng thần trong ngày lễ Katé ở một số đền tháp Chăm. Chẳng hạn, tượng thần Po Romé, ngoài mặc y phục còn được mặc nhiều vật trang sức khác như mão (đồ đội đầu), đồ đeo tai, còng tay, v.v... bằng vàng trong ngày lễ. Tuy nhiên ngày nay những hiện vật này không còn nữa mà đã bị mất cắp[3]. Vì vậy trong ngày lễ hội Katé chúng ta thấy tượng của vua Po Romé và một số tượng

---

[1] Tháp Po Romé hiện nay đã có ba tượng thờ bị mất cắp: Tượng Bia Sucih mất vào năm 1998, Bia Sucan mất vào năm 2000 và tượng bò thần Nandin (Limaow Kapil) mất vào năm 2005. Năm 2001 hai tượng Nữ thần Po Ina Nagar (tượng Nai Tâh Dara, Bia Apakan) cũng bị mất cắp. Tất cả những tượng bị mất này (trừ tượng bò Nandin) đã được cố họa sĩ Thành Văn Sướng làm mới lại hoàn toàn bằng xi măng trộn với bột đá (tượng giả đá) và hiện nay những bức tượng mới này đã được thay thế tượng cũ đặt trong các tháp nêu trên.

[2] Lê Xuân Diệm – Vũ Kim Lộc, *Cổ vật Champa*, Nxb VHDT, Hà Nội, 1996.

[3] Những đồ trang sức của Po Romé bị mất cắp vào năm 1982.

Chăm khác chỉ mặc trang phục mà không có đeo đồ trang sức lộng lẫy như xưa.

Các đồ cúng lễ trong Katé ngày nay cũng bị thay đổi. Ngày xưa, đền tháp Champa có ruộng đất riêng để hưởng hoa lợi[1]. Đây là nguồn kinh phí to lớn để các tu sĩ Chăm mua sắm lễ vật, vật dùng để cúng tế đền tháp. Vì kinh phí dồi dào nên họ mua sắm nhiều đồ quý giá để dùng trong cúng lễ như mâm bằng gỗ quí (gỗ mun), mâm đồng, chén bạc, áo quần ngũ sắc v.v... Ngày nay do không còn ruộng đất, tu sĩ Chăm không còn kinh phí để cúng lễ và mua sắm những vật dùng trong lễ. Vì thế đồ dùng để cúng lễ Katé hiện nay trông thấy không đẹp mắt, họ dùng loại mâm cũ gãy chân, chén, ly bể miệng, khay trầu bị hư hỏng để đựng lễ vật dâng cúng thần linh trong ngày lễ Katé.

Nhạc cụ trong nghi lễ Katé truyền thống chỉ có đàn Rabap (hay còn gọi là Kanyi) được ông thầy Kadhar dùng để đệm hát bài thánh ca ca ngợi các vị thần. Nhưng ngày nay ngoài đàn Rabap còn có trống Ginang, Baranang, kèn Saranai – những nhạc cụ chỉ được phép biểu diễn trong nghi lễ Rija[2] cũng được đem ra biểu diễn theo kiểu văn nghệ múa hát của những chàng trai cô gái Chăm thời hiện đại.

Ngày xưa, từ dân thường đến quan chức người Chăm kể cả người Kinh đều mặc trang phục truyền thống Chăm khi lên tháp dự lễ Katé. Đây là điều bắt buộc theo phong tục của người Chăm. Nhưng ngày nay, tục này không còn nữa mà cho đến 80% những người dự lễ, không riêng gì người Kinh mà có cả một số cô gái Chăm đã lột

---

[1] Ngày xưa tất cả các khu vực đền tháp Chăm đều có ruộng gọi là *Hamu Bimong Chăm* (người Kinh thường hay gọi là ruộng hương hỏa). Riêng tháp Po Klaong Garai và tháp Po Romé mỗi tháp có đến 20 mẫu ruộng (theo lời kể của cố Cả sư Vạn Tạ và Hán Bằng, Sđd). Chứng tích của cải, ruộng đất của đền tháp Chăm, cụ thể là tháp Po Klaong Garai vẫn còn được khắc ghi trên bia trụ đá tháp Po Klaong Garai (xem R. C, Majumdar, *Inscription of Champa*, Sđd). Sau 1975 ruộng đền tháp Chăm đã bị nhà nước đưa vào Hợp tác xã cho đến ngày nay.

[2] Xem nhạc cụ Chăm trong Sakaya, *Lễ hội của người Chăm*, Sđd, tr. 186–191.

bỏ áo dài truyền thống để mặc Âu phục (quần tây, áo sơ mi) lên tháp dự lễ Katé [1]. Vì thế ngày nay khi nhìn toàn cảnh ngày hội Katé với dòng người lai căng không còn mang đậm bản sắc dân tộc Chăm mà giống như toàn cảnh lễ Chùa Hương, lễ Núi Bà Đen ở Tây Ninh trong dịp Tết Nguyên Đán.

Như trên đã trình bày, Katé ngày nay không còn là lễ nghi đơn thuần mà đã biến thành hội lễ. Ngày xưa trong lễ hội Katé, lễ phải diễn ra trước hội. Trong lúc bà *Bajau* đang xuất thần điệu múa thiêng trong tháp để kết thúc đại lễ thì bên ngoài mới được bắt đầu mở Hội. Đó là nghi thức thiêng bắt buộc của các lễ hội ở đền tháp Chăm. Tuy nhiên ngày nay do ảnh hưởng của lễ hội hiện đại, lễ hội Katé truyền thống của người Chăm bị đảo lộn, phần Hội được tổ chức trước Lễ với những màn múa hát trình diễn trước đền tháp để khai mạc lễ hội và đón tiếp quan khách, sau đó mới đến phần Lễ.

"*Katé là lễ hội lớn của cộng đồng người Chăm, được diễn ra trên một không gian rộng lớn từ đền tháp (bimong, kalan) – làng (palei) – đến gia đình (sang). Lễ hội được lần lượt tổ chức theo thứ tự trước sau tạo thành một dòng chảy của lễ hội Champa phong phú, đa dạng*"[2]. Điều này có nghĩa là khi Katé ở đền tháp kết thúc thì Katé ở làng mới được bắt đầu và tương tự như vậy, Katé ở làng kết thúc thì Katé ở gia đình mới bắt đầu. Đây không phải là phong tục mà thuộc về luật tục (adat) của người Chăm, một qui ước của cộng đồng, dân tộc mà mỗi cá nhân, mỗi làng phải tuân theo. Ngày nay luật tục, nghi thức lễ Katé truyền thống này bị phá vỡ ở một số làng, chẳng hạn như làng Hữu Đức (Palei Hamu Tanran), gia đình thường tổ chức ăn lễ Katé trước ngày lễ Katé ở đền tháp và Katé của làng.

Ngày xưa lễ Katé đơn điệu nhưng ngày nay ồn ào, náo nhiệt, sôi động. Ngày xưa đất tháp là đất thiêng, đất thánh, xung quanh tĩnh

---

[1] Xem trang phục trong Sakaya, *Lễ hội của người Chăm* của Sđd, tr. 172–182.

[2] Sakaya, *Lễ hội của người Chăm*, Sđd, tr. 135.

lặng, ngày thường không ai dám lai vãng đến vì sợ thần bắt (theo tín ngưỡng của nhân dân) chỉ đến ngày cúng lễ (ngày lành tháng tốt) mới được các tu sĩ Chăm và những tín đồ có nhu cầu cúng tế (*mbun ka Po*) mới được lên tế lễ và dự lễ. Tất cả mọi điều cấm kỵ của người xưa đều có nguyên do của nó. Thứ nhất là người Chăm muốn giữ đền tháp như là một chốn tôn nghiêm để thờ tự tổ tiên và vị thần linh của họ; thứ hai là nhằm ngăn chặn con người đến sống xung quanh đất tháp để rồi mang theo những chất thải như tiểu tiện, xả rác, ăn uống bừa bãi những loại thức ăn cấm kị trong tôn giáo như thịt bò, heo, chó, mèo, cá trê mà tạo sự ô uế đền tháp; và thứ ba là ngăn chặn thị hiếu tò mò và lòng tham của một số người khi đứng trước tháp để chống mất cắp những vật quý, linh thiêng của đền tháp như tượng thờ, đồ trang sức... Ngày nay không gian đền tháp không còn tĩnh lặng, không còn kiêng cữ như xưa để dìm bớt lòng tham của con người mà đã bị bao quanh bởi những ngôi nhà mới xây xa lạ, những dịch vụ, quầy hàng, quán ăn có cả món ăn cấm kị trong tôn giáo Chăm để phục khách du lịch muôn phương đến viếng thăm đền tháp Chăm hàng ngày. Vì vậy cảnh quan di tích tháp Chăm ngày càng xuống cấp, những bức tượng cổ, những tượng thờ vua – thần Chăm ở các đền tháp mấy năm gần đây lần lượt ra đi là điều tất yếu.

Lễ hội Katé là sản phẩm của nền văn minh Champa vùng Panduranga chỉ được thực hiện ở ba đền tháp thuộc vùng Panduranga như tháp Po Ina Nagar (Hữu Đức – Ninh Phước), tháp Po Klaong Garai (Đô Vinh – Tháp Chàm) và tháp Po Rome (Hậu Sanh – Ninh Phước), cả ba tháp đều thuộc tỉnh Ninh Thuận. Nhưng ngày nay do nhu cầu du lịch, lễ hội Katé cũng được người Chăm giả (người Kinh hóa trang thành người Chăm qua sắc phục truyền thống của người Chăm) tổ chức ở nhóm đền tháp Mỹ Sơn (tỉnh Quảng Nam) thuộc vùng Amavati ở phía bắc Champa cổ, nơi mà ngày nay không còn người Chăm sinh sống. Ngày xưa Mỹ Sơn còn được mệnh danh như là một Thánh địa của vương quốc Champa một thời và từ

thế kỷ V–VII là trung tâm phát triển Bàlamôn giáo của người Champa[1]. Cho đến hôm nay chưa có nhà khoa học nào có thể tìm thấy một thông tin tư liệu nào cho biết từ thời xa xưa ở Thánh địa Mỹ Sơn có lễ hội Katé hay không? Thậm chí ngày nay ngôi tháp *Bimong Yang Pakran* (Ba Tháp – Ninh Hải – Ninh Thuận) và tháp Po Dam (Lạc Trị – Bình Thuận)[2] – nơi còn có nhiều người Chăm sinh sống nhưng những ngôi tháp này cũng không được người Chăm cúng lễ Katé cần gì nói đến đền tháp Mỹ Sơn. Thế mà ngày nay lễ hội Katé lại đột nhiên xuất hiện ở đền tháp Mỹ Sơn? Đây là câu hỏi lớn đặt ra cho những nhà nghiên cứu.

Lễ hội Katé là sản phẩm lâu đời của nền văn minh vùng Panduranga – Champa đến hôm nay nó không còn nguyên gốc ban đầu mà đã bị biến đổi và lai căng. Sự biến đổi là quy luật của mọi sự vật và như vậy Katé phải biến đổi là quy luật tất yếu của thời đại nhưng quan trọng là biến đổi như thế nào để phát triển đi lên, chứ đừng biến đổi để rồi làm suy thoái và cuối cùng biến mất. Sự biến đổi của lễ hội Katé vừa nêu trên là biến đổi theo đà suy thoái. Đó là hậu quả của sự ảnh hưởng, tác động của văn hóa hiện đại và làn sóng du lịch trong lễ hội Katé cũng như ở các di tích đền tháp Champa. Ngày nay sự tác động của du lịch đến di sản văn hóa con người đang trở thành làn sóng cảnh báo trên toàn cầu[3]. Một vấn đề không ai có thể chối cãi là du lịch có tác động tốt đến nhu cầu giải trí con người, góp phần quảng bá di sản văn hóa, giải quyết công ăn việc làm cho người địa phương và tăng ngân sách cho nhà nước. Ngược lại du lịch có mặt tiêu cực nếu con người khai thác không đúng hướng, nó tác động đến di sản văn hóa, làm cho di sản xuống cấp, văn hóa bản địa bị lai căng do ảnh hưởng nhiều luồng văn hóa

---

[1] J. Boisselier, *The Art of Champa*, Sđd, tr. 32–35.

[2] Từ xưa đến nay tháp Po Dam hàng năm chỉ cúng một lễ duy nhất là le Yuer Yang vào tháng 4 lịch Chăm.

[3] Đàng Năng Hòa, *The Impact of Tourism on People's Heritage*, Sđd.

khác nhau và ô nhiễm môi trường, trường hợp lễ hội Katé ở Việt Nam là một bằng chứng[1].

Ngày nay lễ hội Katé và di tích đền Chăm được nhìn nhận từ hai phía khác nhau: về phía nhân dân Chăm xem lễ hội Katé, đặc biệt là di tích đền tháp ở Ninh Thuận là cơ sở thờ tự của tín ngưỡng, tôn giáo của họ cần phải trả lại sự yên lặng và tôn nghiêm; và ngược lại phía chính quyền nhà nước thì xem lễ hội Katé và các di tích đền tháp Chăm là di sản văn hóa của quốc gia và nguồn du lịch mặc nhiên được khai thác. Cả hai phía đều có lí do nhưng hi vọng dưới ánh sáng đường lối đúng đắn của Đảng – Nhà nước Việt Nam, một nhà nước "do dân và vì dân" thì sự nghiệp bảo tồn và phát huy di sản văn hóa Chăm sẽ được tốt hơn mang lại nhiều lợi ích thiết thực cho dân, cho đồng bào thiểu số.

♦

Xuất phát từ nguồn gốc, ý nghĩa, đối tượng thờ cúng và nội dung của lễ hội Katé như phân tích ở trên, chúng ta thấy rõ lễ hội Katé là sản phẩm của nền văn minh Champa vùng *Paduranga* mới xuất hiện sau thế kỷ XV. Nền văn minh này hàm chứa một ít tàn dư của Ấn Độ giáo, Hồi giáo và tín ngưỡng địa phương. Lễ Katé có thể bị gián đoạn một thời gian dài dưới thời vua Minh Mạng (1832)[2] và bắt đầu phát triển mạnh mẽ từ những năm đầu của thập niên 60 (1967)

---

[1] Sakaya, *Văn hóa Dân gian Chăm với vấn đề phát triển du lịch*, Tạp chí VHNT, Số 9/2001, tr.85–91. Xem thêm Đàng Năng Hòa, The Impact of Tourism on People's Heritage, Sđd.

[2] Thời Minh Mạng – vua của nước Đại Nam (ngày nay là Việt Nam) xuống chiếu bắt người Champa phải thay đổi họ và tên, ăn mặc và sinh hoạt theo lối sống phong tục của người Kinh. Những tục cúng tế của người Champa bị cấm đoán. Vì vậy nhiều lễ tục của người Champa đã bị loại bỏ và lãng quên trong thời kì này (xem thêm Nguyễn Khắc Ngữ, *Mẫu Hệ Chàm*, Sđd, tr. 125 và Po Dharma, *Le Panduranga – Campa*, Sđd, 1987).

cho đến ngày hôm nay. Rõ ràng như phân tích trên, lễ Katé là lễ cúng tế chung cho cả một hệ thống thần linh toàn dân tộc Champa như các vị thần linh của Chăm Ahier, Chăm Awal và các sắc dân miền núi – Cao nguyên như Raglai, Churu, Êđê [1], chứ không phải riêng một dân tộc, một tôn giáo nào. Có điều, trong quá khứ lịch sử, Champa có nhiều cuộc chiến tranh dân tộc, tôn giáo cho nên dẫn đến có sự xáo trộn về lịch sử, địa bàn cư trú làm cho các dân tộc Champa xa cách nhau và các nghi lễ cũng bị biệt lập nhau trong một thời gian dài. Xuất phát từ một hoàn cảnh đó, tổ tiên Champa đã có sáng tạo trong sự hòa hợp tôn giáo, dân tộc giữa người Chăm Ahier, Chăm Awal và các dân tộc miền núi – Cao nguyên. Sự kiện vua Po Romé gốc người Churu theo Hồi giáo làm vua Champa là minh chứng cho điều này. Sự sáng tạo này, còn thể hiện ở sự hòa hợp tôn giáo qua sự phân công, phân nhiệm và ràng buộc lẫn nhau trong việc tổ chức lễ hội, thờ cúng *yang*. Do vậy, giữa Chăm Ahier và Chăm Awal cũng như lễ Katé và Ramawan (Ramadan) là quan trọng như nhau, là hai mặt của cuộc sống không thể tách rời[2]. Nó còn là hai yếu tố quan trọng để cấu thành dân tộc Champa cũng như nền văn hóa và văn minh Champa. Mất đi một bộ phận Chăm Ahier hoặc Chăm Awal là mất đi một nửa dân tộc Champa và cũng như thế nếu mất đi một lễ Katé hoặc lễ Ramawan là mất đi một phần bản sắc văn hóa của dân tộc Champa. Ngày nay cùng với sự phát triển kinh tế, văn hóa, tầm nhận thức con người cao hơn và xu hướng con người đang trở về cội nguồn dân tộc thì lễ hội Katé và Ramawan của người Chăm ở Việt Nam ngày càng phát triển. Ban đầu, Katé vốn chỉ là một lễ nghi đơn thuần nay đã trở thành một lễ hội lớn có quy mô lôi cuốn nhiều dân tộc tham gia, viếng thăm, chẳng những chỉ có người Chăm Ahier, Chăm Awal, người Raglai

---

[1] Xem bài hát cúng lễ Katé của thầy Kadhar trong sách Văn Món, *Lễ hội Katé Chăm năm 2000*, Sđd, tr. 10–15 và Sakaya, *Lễ hội của người Chăm*, Sđd, tr. 138–146.

[2] Sakaya, *Lễ hội của người Chăm*, Sđd, tr. 210

mà còn có đông đảo người Kinh từ một số miền của đất nước Việt Nam. Tuy nhiên, so với lễ Ramawan thì lễ hội Katé có phần trội hơn về quy mô, tính chất và hấp dẫn hơn bởi nội dung hành lễ, nghệ thuật múa hát và đặc biệt là lễ hội Katé lại gắn với kiến trúc đền tháp – nơi ngưng đọng những giá trị kĩ thuật và mỹ thuật cao nhất của nền văn minh Champa được UNESCO công nhận (nhóm đền tháp Mỹ Sơn) là di sản văn hóa chung của nhân loại. Katé và đền tháp đã trở thành hai biểu tượng sáng ngời về giá trị tinh thần và vật chất của dân tộc Champa. Lễ hội Katé đã đi vào lịch sử và đã trở thành niềm tự hào chung của toàn thể người dân Champa và cả dân tộc Việt Nam. Tuy vậy, ngày nay trước sự biến đổi, lai căng của lễ hội Katé đòi hỏi người Chăm phải ý thức và cảnh giác trước sự tác động của văn hóa hiện đại và làn sóng du lịch để giữ gìn được bản sắc dân tộc và truyền thống lâu đời của lễ hội Katé, xứng đáng là một ngày hội lớn mang đậm bản sắc dân tộc trong toàn bộ hệ thống lễ hội của người Champa ở Việt Nam.

Nội dung của lễ hội Katé

Lễ hội Katé Chăm của tác giả Văn Món (Sakaya) lần đầu tiên được in trong sách do Sở VHTT và Sở Du lịch Thương mại Ninh Thuận xuất bản năm 2000 (sách có phụ đề: *Sắc màu của lễ hội Katé Chăm* nằm ở trang 1 và tên tác giả biên soạn: Văn Món nằm ở trang cuối của cuốn sách). Vài năm sau đó bài này được nhiều tác giả chép nguyên bài hoặc cắt khúc mà không cần trích dẫn đăng trên nhiều tạp chí và đưa lên nhiều website trong nước và ngoài nước. Đến hôm nay, vì sao chép qua lại lẫn nhau cho nên đã tạo ra sự "tam sao thất bản" của bài này đến mức chúng tôi không nhận ra được đứa con tinh thần của mình. Độc giả cứ đọc lại bản thảo này rồi đối chiếu với một số bài viết trên các tạp chí và website mà

chúng tôi vừa giới thiệu ở phần trên sẽ thấy rõ. Vì vậy, chúng tôi công bố lại bài này là việc làm cần thiết để tiện cho độc giả tham khảo về lễ hội Katé một cách có hệ thống. Tuy nhiên bài lễ hội Katé công bố lần này chúng tôi có bổ sung thêm tư liệu và đặc biệt là đưa phần chữ Chăm vào để bổ sung cho lời dịch tiếng Việt trước đó và chú giải những từ khó trong văn bản chữ Chăm về bài hát lễ Katé của thầy Kadhar cho rõ nghĩa hơn. Sau đây là nội dung chi tiết của lễ hội Katé người Chăm.

Ý nghĩa của lễ hội Katé

Lễ hội Katé được tổ chức mỗi năm một lần vào tháng 7 lịch Chăm. Đây là lễ hội của người Chăm Ahier nhằm tưởng nhớ các vị nam thần và tưởng nhớ ông bà tổ tiên, trời đất đã phù hộ độ trì cho con người.

Không gian và diễn biến của lễ hội Katé

Katé là lễ hội lớn của cộng đồng người Chăm Ahier được diễn ra trên một không gian rộng lớn từ đền tháp (*bimong, kalan*) – làng (*palei*) – đến gia đình (*sang*). Lễ hội được lần lượt tổ chức theo thứ tự trước sau tạo thành một dòng chảy của lễ hội Champa phong phú, đa dạng.

Lễ hội Katé ở đền tháp (Katé di bimong)

Lễ hội Katé được diễn ra ở cả ba đền tháp Champa như tháp Po Ina Nagar (Hữu Đức – Ninh Thuận), tháp Po Klaong Garai (Đô Vinh – Ninh Thuận) và tháp Po Romé (Hậu Sanh – Ninh Thuận)... Tất cả đền tháp Champa đều diễn ra lễ hội Katé cùng ngày cùng giờ với nhau và kể cả bước hành lễ như lễ rước trang phục (*raok khan aw*), lễ mở cửa tháp (*péh bi-mbang yang*), lễ tắm thần (*manei po yang*), lễ mặc trang phục (*cuk khan aw ka po yang*), đại lễ (*maliêng yang*), và hội (*adaoh tamia*). Thành phần ban tế lễ ở các

tháp đều như nhau. Ở đây chúng tôi xin mô tả lại lễ hội Katé ở tháp Po Klaong Garai (tại phường Đô Vinh – Ninh Thuận).

- *Ban tế lễ và lễ vật cúng Katé*

Lễ hội Katé ở đền tháp được điều hành bởi ban tế lễ chức sắc nhóm Chăm Ahier bao gồm:

- Po Adhia: cả sư trụ trì đền tháp làm chủ lễ.
- Kadhar: thầy kéo đàn *Rabap* hát thánh ca.
- Bajau: bà múa lễ, lên đồng và dâng lễ vật lên các vị thần.
- Camanei: ông từ giữ tháp, chủ trì lễ tắm tượng.
- Và cùng một số tu sĩ Basaih của Chăm Ahier phụ lễ.

- *Lễ vật dâng cúng Katé tại đền tháp*

- 01 con dê
- 03 mâm cơm (*klau salao lisei*), canh cúng với thịt dê
- 01 *lisei hop* (cơm đựng trong hộp bằng đồng)
- 03 mâm bánh gạo và hoa quả
- Ngoài ra còn có rượu, trứng, trầu cau, xôi chè...

Sau khi lễ vật đã chuẩn bị xong, ban tế lễ đã sẵn sàng thì lễ hội bắt đầu tiến hành theo các bước sau:

- *Lễ rước trang phục (Raok khan aw)*

Tất cả các trang phục của vua chúa thờ ở đền tháp Champa đều do người Raglai cất giữ. Đến ngày lễ Katé thì người Raglai chuyển trang phục vua chúa Champa về nơi đền tháp để cùng người Chăm cúng tế. Đây là nghi lễ mở đầu cho ngày lễ hội diễn ra rất trọng thể. Lễ rước trang phục diễn ra ở ba đền tháp: đền Po Ina Nagar, tháp Po Romé và tháp Po Klaong Garai. Trong đó lễ đón rước trang phục ở đền Po Ina Nagar là được tổ chức qui mô hơn cả.

Trong ngày lễ rước trang phục Po Klaong Garai vào buổi sáng tại đền thờ Po Klaong Garai tại Phước Đồng (Ninh Phước – Ninh Thuận), đoàn người Raglai đã tập trung đầy đủ, ông Camanei dâng cúng lễ vật rượu trứng xin phép thần linh cho rước trang phục về

tháp Po Klaong Garai cúng lễ. Khi lễ đón rước kết thúc thì trang phục vua Po Klaong Garai được đưa lên kiệu để đưa về tháp. Đoàn rước đi trên con đường dài khoảng 4 km từ đền thờ làng đến tháp Po Klaong Garai. Đoàn rước lễ gồm có Po Adhia, Basaih, Kadhar, Camanei, Bajau, đoàn người Raglai, đội múa lễ, người đánh trống ginang, kèn saranai... Khi đoàn rước kiệu vua Po Klaong Garai về đến tháp thì đội múa lễ của đoàn rước múa mừng trước tháp. Đây cũng là điệu múa mừng (*tamia uen*) khi kết thúc một công đoạn trong nghi thức lễ của người Chăm.

- *Lễ mở cửa tháp (Péh bi–mbang yang)*

Sau khi kết thúc lễ rước trang phục thì các tu sĩ xin phép thần Siva (Po Ginuer Mantri) làm lễ mở cửa tháp. Lễ này diễn ra trước cửa tháp, được điều hành bởi Po Adhia và ông Camanei. Lễ vật cúng xin mở cửa tháp gồm có: rượu, trứng, trầu cau, nước tắm thần có pha trầm hương và các hương vị khác. Trong không khí trang nghiêm, thầy Kadhar hát cầu lễ thần Siva (Po Ginuer Mantri) như sau:

Jhaok aia di kraong praong [1],
klah ba marai [2] *la ai* [3] *ngap di yang Po*

---

[1] Tất cả những bài thánh ca của Kadhar (*danak adaoh yang bimong*) trong ngày cúng Katé rất dài. Ở đây chúng tôi chỉ trích đoạn theo tập sách hát lễ bằng chữ Chăm của thầy Kadhar Quảng Ánh, Đồng Sạn, Phú Thang, Dàng Thái, Quảng Đại Phẩm, Sđd. Những tư liệu này chúng tôi cũng so sách đối chiếu với tư liệu "*danak adaoh yang*" của EFEO tại Kuala Lumpur để điều chỉnh bổ sung những chỗ thiếu sót trong bài viết Katé của chúng tôi kì này. Vì trung thành với nguyên tắc khoa học, khi làm văn bản chúng tôi sao y bản chánh bài hát lễ hội Katé Chăm mặc dù trong văn bản gốc có một số lỗi nhưng chúng tôi không có quyền sửa chữa mà vẫn giữ nguyên lỗi đó, chỉ đưa phần sửa của mình vào trong dấu ngoặc kí hiệu: [< a] như từ tham khảo; những từ mà chúng tôi cho là mang nghĩa tương đương thì kí hiệu: [a = b], (...) và những từ mà chúng tôi không biết nghĩa thì kí hiệu: (?).

[2] *marai*: đến.

[3] *a ai, ayen*: không có nghĩa. Từ này được lặp đi lặp lại nhiều lần trong bài thánh ca của Kadhar như tiếng láy như í ới, hò dô trong một số bài hát dân ca Việt.

Mâk jiep[1] *ba marai ka Po njam takai,*
ni ngap yau nan klau mbang

...

Múc nước từ sông lớn[2],
đem về tháp tắm thần
lấy khăn đem đến cho thần lau chân
Làm như thế ba lần

...

kami[3] *mbaoh kami pok marai da–a Po,*
kami daluw[4] *kami pok marai da–a Po,*
jalan nao bal[5] *marai daluw marai,*
thuek ruik drek di ai[6]

...

Chúng con tự thấy phải tôn xưng thần
Chúng con phải tôn xưng thần trước tiên
Đường đi kinh đô (thủ đô) đến trước (thần) đến
thật cảm động

...

Sau khi đọc xong lời cầu nguyện, ông Camanei cầm bình nước tắm thần tạc lên tượng phù điêu thần Po Ginuer Mantri (Siva) trên

---

1 *Jiep* [< staip]: khăn lau.

2 Phần dịch những bài thánh ca này, chúng tôi tạm dịch theo kiểu từ đối từ để bảo đảm nguyên gốc ngữ nghĩa của nội dung bài. Nếu chuyển kiểu dịch này sang đúng theo kiểu dịch thơ trong văn chương tiếng Việt thì sẽ mất đi nhiều nghĩa gốc của từ và như thế thì sẽ bóp méo đi nội dung của bài thánh ca này. Những từ điển mà chúng tôi sử dụng trong phần dịch này bao gồm: E. Aymonier và A. Cabaton, *Dictionnaire Cam – Français*, G. Moussay, *Dictionnaire Cam – Vietnamien – Français*, Bùi Khánh Thế (Chủ biên), *Từ điển Chăm – Việt*, J. Gonda, *Sanskrit Dictionnaire in Indonesia*, *English – Malay Dictionary*, Sđd và Phạm Đức Dương (Chủ biên), *Từ điển Indônêxia – Việt*, Nxb KHXH, Hà Nội, 1991.

3 *Kami* (gốc từ Mã Lai): chúng tôi, chúng con.

4 *Daluw* [< dahluw = dahlaw]: trước.

5 *Bal*: kinh đô, thành quách.

6 *Thuek ruik drek* [< padrut padruai | di ai: cảm động (câu này khó hiểu chúng tôi tự suy đoán.)

vòm cửa chính của tháp. Tiếp đó, thầy Kadhar kéo đàn Rabap và bà Bajau tiến đến trước cửa tháp chính ngồi bên tượng bò thần Nandin để hát lễ xin mở cửa tháp. Lời hát lễ có đoạn sau:

Cuk [<cuh] dhuk[1] *pahuel gihlau*[2],
Péh bi–mbang yang bitau[3] *yang Po Klaong Garai la ayet*[4]
Cuk dhuk klaong ba ka–mbah[5] *hala,*
Péh bi–mbang yang Po Klaong Garai la a yet
...
Đốt bệ để xông hương trầm,
mở cửa đá tháp thần *Po Klaong Garai ayet*
Đốt bệ trầm con mang mâm trầu lễ
mở cửa tháp thần *Po Klaong ayet*
...

Khi đoạn hát lễ kết thúc, thì đoàn lễ tiến vào tháp, bà Bajau và ông Camanei bắt đầu mở cửa tháp (*péh bi–mbang yang*) trong khói hương trầm tỏa ra nghi ngút. Lễ mở cửa tháp kết thúc.

---

[1] *Cuk* [< cuh]: đốt; *dhuk*: một loại bệ gỗ nhỏ hình bát giác thường dùng để đốt trầm hương trong những dịp lễ. *Dhuk*: còn ám chỉ bệ trầm hương trong bài hát thánh ca.

[2] *Gihlau*: trầm hương. Câu hát này có dị bản khác nhau như: *Cuh dhuk pahuel gihlau* (đốt bệ trầm hương để xông (lễ vật) hoặc *Cuh gihlau pahuel tangin* (đốt trầm hương xông tay).

[3] *Mbang* [< bi–mbang] *yang bitau* [= mbang bitau]: cửa đá ở tháp Chăm. Xưa kia các cửa tháp chính của tháp Po Klaong Garai và tháp Po Romé đều là cửa đá. Vì cửa đá rất nặng gây khó khăn cho các chức sắc, tu sĩ lớn tuổi trong việc mở cửa để cúng lễ cho nên năm 1967 trong quá trình tu sửa tháp, người Chăm thay tất cả cửa đá của tháp Chăm bằng cửa gỗ như hiện nay (theo lời kể Po Adhia Hán Bằng, trụ trì tháp Po Romé). Hiện nay cửa đá vẫn còn bỏ trước tháp Po Romé như một chứng tích cho việc này.

[4] *Ayet, la ai*: không có nghĩa, chỉ như một tiếng láy như (ới, hò dô trong một số bài hát dân ca tiếng Việt.

[5] *Ka–mbah* [< ca–mbah]: loại mâm nhỏ có đế làm bằng gỗ hoặc nhôm dùng để đựng trầu hoặc rượu để dâng lễ.

- *Lễ tắm tượng thần (manei yang)*

Lễ tắm tượng thần được diễn ra bên trong tháp. Lễ này gồm có các thầy Po Adhia, Kadhar, Bajau, Camanei và một số tín đồ nhiệt thành thực hiện. Khi mọi người đã ngồi vào bàn lễ (*danaok*), xung quanh bệ thờ thần thì Po Adhia làm nghi thức tế lễ, Bajau rót rượu dâng lễ, thầy Kadhar kéo *rabap* và hát bài thánh ca. Bài hát lễ tắm thần có đoạn:

Jhaok aia di kraong,
ndua marai manei Po Klaong Garai
Jhaok aia di kraong,
klah ba marai manei yang Po Klaong Garai
Mâk jiep[1] *njam ka Po njam trik*[2]*,*
Po nao liwik di sap [<siaip] trik daok la a yet...
Múc nước từ sông,
Đội đến tắm cho thần Po Klaong Garai
Múc nước từ sông,
Xớt ra đem đến tắm thần Po Klaong Garai
Thần đã đi lâu ngày khăn lau mồ hôi ở dưới ayet.

Trong tháp, thầy Kadhar kéo đàn *rabap* đang hát thì ông Camanei cầm bình nước tưới lên pho tượng đá, mọi người bắt tay cùng nhau tắm cho thần. Lúc này những tín đồ nhiệt thành lấy nước từ trên thân tượng bôi lên đầu, lên thân thể mình để cầu sức khỏe, tài lộc, may mắn.

- *Lễ mặc trang phục cho tượng thần (Anguei khan aw Po yang)*

Khi lễ tắm thần kết thúc thì đến nghi lễ mặc áo cho thần. Lễ thức được tiến hành theo lời hát thánh ca của thầy Kadhar. Lời thầy Kadhar hát lễ đến đâu thì trang phục vị thần được mặc vào đến đó. Đầu tiên là lễ mặc váy, áo, khăn đội, thắt dây lưng, rồi mang giầy, đội mão... Lời thầy hát lễ như sau:

---

[1] *Jiep* [< siaip]: khăn lau.

[2] *Trik:* mồ hôi, mùi thân thể.

Danây aia lek di cek,

Po Klaong krân jih tamun[1] *di aia tagaok manei*

Danây aia laik di tuel[2]*,*

Yang Po Klaong Garai krân talei ka–ing jih tamun[3] *di aia tagok manei*

Danây aia laik di kraong sa [< bersa][4]*,*

Yang Po Klaong Garai krân cuk aw lita[5] *di aia tagok manei*

...

Tiếng nước đổ trên núi,

Po Klaong Garai mặc váy *jih tamun* ở dưới nước lên tắm

Tiếng thác đổ xuống vịnh sâu,

Thần Po Klaong Garai mặc dây lưng *jih tamun* ở dưới nước lên tắm

Tiếng thác đổ xuống sông lớn,

Thần Po Klaong Garai mặc áo *Lita* ở dưới nước lên tắm.

Khi thầy Kadhar kéo đàn *rabap* hát thì ông Camanei, bà Bajau mặc váy, áo cho tượng thần, cứ tuần tự như vậy đến lúc hát để đội vương miện lên tượng thần thì bài hát kết thúc.

- *Đại Lễ (maliêng yang)*

Sau khi lễ mặc trang phục hoàn tất, lúc này tượng thần đã mang trên mình bộ long bào lộng lẫy (*aw lita, aw liteh*), thì cũng là lúc vật dâng cúng được bày ra trước bệ thờ (*saban po*). Đại lễ bắt đầu, lúc này Po Adhia làm chủ điều khiển nghi lễ, Bajau dâng lễ vật, thầy Kadhar kéo đàn *rabap* hát mời các vị thần về dự lễ. Các vị thần được mời là các vị thần có công với dân với nước (kể cả vị thần

---

1 *Jih tamun*: loại cạp váy khổ nhỏ có hoa văn hình thoi (quả trám).

2 *Tuel*: không có trong từ điển Chăm. Theo ngữ cảnh câu này dịch là: vịnh nước

3 *Talei ka–ing jih tamun*: loại dây lưng có hoa văn hình thoi (quả trám).

4 *Sa*: thác nước (Người Raglai hiện nay còn dùng từ này).

5 *Aw lita [<litha]*, aw liteh: loại áo bào của vua; *aw liteh*: áo tơ lụa. Kiểu áo này hiện nay vẫn còn trong bộ trang phục của vua Po Klaong Garai.

Chăm Ahier, Chăm Awal, Raglai, Cru, Ra–ndaiy (Rađê) được dân làng ngưỡng mộ suy tôn như thần Po Ina Nagar, thần Po Klaong Garai, Po Romé, Po Par, Po Rayak... Mỗi vị thần được mời về dự thì Bajau dâng lễ vật, thầy Kadhar kéo đàn *rabap* hát bài thánh ca, bà con dự lễ chấp tay cầu thần phù hộ, độ trì cho họ sức khỏe, mùa màng. Lời hát lễ của thầy Kadhar có đoạn như sau:

– Hát về Nữ thần Po Ina Nagar

Mang kal ka pajiéng tanâh pajiéng likau[1],
mâng pajiéng likau yang Po Inâ Nagar
Mang kal ka pajiéng tanâh pajiéng tuai[2],
mâng pajiéng padai yang Po Ina Nagar
Mang kal ka pajiéng tanâh pajiéng drei,
mâng pajiéng yang Po Ina Nagar

...

Từ thủa xưa sinh ra đất sinh ra tôi,
Sinh ra tôi thần Po Ina Nagar
Từ thủa xa xưa sinh ra đất sinh ra *tuai,*
Sinh ra lúa thần Po Ina Nagar
Từ thủa xa xưa sinh ra đất sinh ra mình,
Sinh ra nữ thần Po Ina Nagar

– Hát về thần Po Klaong Garai

Tuk sa tuk dua,
Po Klaong madeh[3] *paliéng [<Maliéng] kaya*[4] *ayet*

---

[1] Những từ *likau* [< kau] trong đoạn này có nghĩa là: tôi.

[2] *Tuai* (?). Từ này chúng tôi chưa biết nghĩa.

[3] *Madeh*: thức giấc, tỉnh giấc.

[4] *Paliéng* [< *permulia* < *mulia*, Sanskrit. *muhal*: quý tộc, đáng quý (người quý tộc, người đáng kính), chức vụ của quan thần. *Maliéng*: cúng tế thần, dâng lễ vật. *Kaya*: lễ vật, những món ăn. Giữa từ *Paliéng* và *maliéng* người Chăm hay lẫn lộn. *Paliéng kaya* [*maliéng kaya*]: trong ngữ cảnh này dịch là Po Klaong thức hưởng lễ vật quý.

Tuk dua tuk klau,
Po Klaong madeh paliéng kaya ayet

....

Vào canh một, canh hai
Po Klaong thức hưởng lễ vật
Vào canh hai, canh ba
Po Klaong thức hưởng lễ vật *ayet*

...

Po Klaong trun nao ngap ja–ndang [1],
Pajiéng thak [2] *kraong pajiéng bitau*
Ubih[3] *buel jek* [4] *o ka pabek kraong sa [<bersa]* [5] *di krâh cek*
Pajiéng di krâh nan mâng bhap bini paok pajiéng patao
daok ngaok saban [6]

...

Thần Po Klaong đan tre đóng cọt,
lấy đá ngăn sông
Tất cả dân Kinh chưa (biết) ngăn sông lớn giữa núi,
Sinh ra ở giữa, dân làng tôn vinh ngài làm vua
ngồi trên bệ thờ

...

– Hát về Po Bia

Mâng klam saong liteh [7] *halaw halaw* [8],

---

1 *Ja–ndang*: loại cọc gỗ, tre đan lại với nhau bằng dây rừng để ngăn sông làm đập nước.

2 *Thak* [< ghak]: ngăn

3 *Ubih (abih)*: tất cả, hết.

4 *Jek*: người Kinh.

5 *Sa*: thác nước.

6 *Saban* ꩜ꩲꩱ: bàn, bệ thờ. Có người lẫn lộn giữa chữ *s* ꩱ và *p* ꩲ nên có khi họ viết *paban* ꩲꩱꩱ

7 *Liteh*: không có trong từ điển Chăm. Có thể *liteh* [<. Mã Lai: cateh]: mờ mờ

8 *Halaw halaw*: *gốc, trước, nguồn.*

Gem di canaw [1] *Bia Binân*
Mâng klam saong liteh wei wei [2],
Gem di takai Bia Binân

...

Đêm tối mờ mờ đến,
Dính vào bùa phép *Bia Binân*
Đêm tối mờ mờ đi,
dính vào chân *Bia Binân*

– Hát về thần Po Romé

Pabek binâk krah [3] *aia pagah harek*
Po Romé pabek,
Pabek binâk aia krân tamâ
ka bhap bini ngap hamu

...

Đắp đập dọn cỏ tiếp nước về,
Po Romé đắp (đập)
Đắp đập nước chảy về,
Cho dân làng làm ruộng

...

aia praong taleh [4] *binâk,*
kau peng hamiit adam blek bitau
aia pagal [5] *kraong dua gah,*
adam blek drei di gilai

---

1 *Canaw* [< sunau, sanau] bùa chú.

2 *Wei:* chỉ, đi.

3 *Krah:* tiếp, lấy (*krah aia:* lấy nước, tiếp nước)

4 *Taleh* [< talah]: vỡ

5 *Pagal* [<kagan]: ngang.

Po Bia tok aia manei li–an
ndih[1] *drei klam rawek pasang*

...

Nước lớn đập vỡ,
Tôi (Po Romé) nghe trai làng lật đá
Nước chảy ngang thành hai nhánh sông,
Trai tráng trở mình trên thuyền
Hoàng hậu lấy nước tắm bị cảm lạnh,
Đau mình đêm (ngủ) sờ chồng
(Xem thêm bài hát lễ ở phần phụ lục)

Cứ như thế thầy Kadhar kéo đàn *rabap* hát mời gần 50 vị thần về dự, mỗi vị thần là một bài hát lễ. Po Adhia thì làm phép đọc kinh cầu nguyện xin các vị thần về hưởng lễ vật mà phù hộ độ trì dân làng. Phần đại lễ kết thúc bằng vũ điệu múa thiêng của bà Bajau[2].

Trong lúc bà Bajau đang xuất thần điệu múa thiêng trong tháp để kết thúc đại lễ thì bên ngoài mới được bắt đầu mở Hội. Đó là nghi thức thiêng bắt buộc của các lễ hội ở đền tháp Chăm. Tuy nhiên ngày nay do ảnh hưởng của lễ hội hiện đại, lễ hội Katé truyền thống của người Chăm bị đảo lộn, phần Hội được tổ chức trước Lễ với những màn múa hát trình diễn của những chàng trai, cô gái Chăm trước đền tháp để khai mạc lễ hội và đón tiếp quan khách, sau đó mới đến phần Lễ. Những điệu trống Ginang, kèn Saranai cùng vang lên, đánh nhịp say xưa với những điệu múa, những dòng dân ca Chăm. Không khí Hội đan xen với Lễ cứ thế mà náo nhiệt, rộn ràng cho đến lúc mặt trời ngả về chiều thì lễ hội Katé trên các tháp Chàm kết thúc. Vì vậy, ngày nay phải nói là Hội Lễ Katé thì đúng hơn là Lễ Hội Katé.

---

1 *Ndih*: đau; *pa–ndih*: bị đau

2 Trong phần đại lễ Katé *(maliếng yang)* trong tháp, sau khi Kadhar hát hết bài thánh ca các vị thần thì bà Bajau thỉnh thoảng lên đồng (*trun pvec*) rồi múa kết thúc nghi lễ.

Lễ hội Katé ở làng (palei)

Sau khi lễ Katé ở tháp kết thúc, thì không khí Hội lại bùng lên ở khắp các làng Chăm Ahier. Để chuẩn bị lễ hội Katé làng, vài ngày trước khi buổi lễ diễn ra, dân làng phân công nhau quét dọn đền thờ, nhà làng, chuẩn bị sân khấu, sân bãi... Cùng với việc trên, một bộ phận khác chuẩn bị lễ vật cúng thần. Các thiếu nữ Chăm làng Hữu Đức chuẩn bị trang phục truyền thống để múa đón chào khách về làng dự hội; các cô thợ dệt làng Mỹ Nghiệp (Ninh Phước – Ninh Thuận) xem xét kỹ lưỡng khung dệt, tơ sợi để thi dệt (thi tay nghề); và những nghệ nhân, thiếu nữ Chăm làng Bầu Trúc cũng chuẩn bị biểu diễn làm gốm Chăm bằng đôi tay khéo léo của mình và thi đội Chum nước (*ndua buk aia*) do dân làng tổ chức. Tất cả làng Chăm như hối hả thay da đổi thịt cùng với sắc màu của ngày hội Katé đặc sắc.

Buổi sáng ngày lễ Katé, mỗi làng đều tổ chức lễ cúng tại nhà làng của làng[1] để cầu mong thần làng phù hộ làm ăn phát đạt. Mỗi làng Chăm đều thờ một vị thần riêng. Chẳng hạn, làng Mỹ Nghiệp thờ thần Po Rayak, làng Hữu Đức thờ Po Klaong Halaw (Ninh Phước – Ninh Thuận) và làng Vĩnh Thuận thờ Po Klaong Chan. Lễ vật cúng tế Katé ở làng gồm có: 01 cặp gà (có làng cúng 01 con dê), 05 mâm cơm, bánh tét, hoa quả, rượu trứng... Trong lễ cúng tế thần làng, chủ tế lễ không phải là chức sắc tôn giáo mà thường là chủ làng (*Po palei*) hoặc già làng có uy tín, biết chữ Chăm, am hiểu phong tục tập quán. Ông thay mặt dân làng cúng lễ vật cho thần và cầu mong thần phù hộ độ trì dân làng. Lễ Katé ở làng là dịp tụ họp các vị bô lão, chức sắc, trí thức, thân hào, nhân sĩ, trai gái Chăm. Tất cả người dự lễ đều cầu nguyện thần làng phù hộ, độ trì cho dân làng sức khỏe bình an, được mùa màng, thịnh vượng. Lễ Katé làng chỉ diễn ra trong buổi sáng. Khi kết thúc lễ mọi người ăn uống với nhau, chia tay chuẩn bị về họp mặt với Katé gia đình. Lễ Katé là

---

[1] Nơi tụ họp dân làng và là cơ quan hành chính cấp làng (thôn) để giải quyết những công việc liên quan đến làng.

nghi lễ truyền thống của mỗi làng Chăm, là một nghi lễ cúng bắt buộc phải diễn ra trước lễ Katé của gia đình, tộc họ.

Nếu như Katé ở đền tháp nặng về phần Lễ, thì Katé ở làng phần Lễ rất đơn giản, còn phần Hội đóng vai trò quan trọng. Ở làng Chăm, phần Hội diễn ra các trò chơi như thi dệt, đội nước, đá bóng, văn nghệ... Chẳng hạn như làng Hữu Đức có đội múa tập thể hàng trăm người và đấu bóng giao hữu để đón Katé. Làng Mỹ Nghiệp hàng năm cũng có nhiều trò chơi và những cuộc thi diễn ra trên một sân bãi rộng. Khi cuộc thi dệt bắt đầu thì các khung cửi đã được xếp thành hàng. Các cô gái dự thi đã chuẩn bị sẵn tơ sợi. Trong hơn một giờ đồng hồ, nếu cô nào dệt được một tấm vải dài nhất, đẹp nhất thì sẽ thắng cuộc. Những chiếc thoi đưa hối hả, những sợi chỉ giăng mắc đủ màu tạo nên tấm vải Chăm muôn màu, muôn sắc. Ở làng Bầu Trúc, các nghe nhân Chăm cũng thi nhau làm gốm. Với kĩ thuật truyền thống thô sơ cách đây hàng thế kỷ, chỉ bằng đôi tay khéo léo của mình, nghệ nhân làng Bầu Trúc đã tạo ra sản phẩm gốm đẹp mắt thu hút du khách. Ở một địa điểm khác ở làng Bầu Trúc, cuộc thi đội nước cũng diễn ra sôi động. Các cô gái Chăm duyên dáng khéo léo đội Chum nước thi nhau về đích với một nét văn hóa độc đáo. Bên cạnh những trò chơi truyền thống với tính cách trình nghề trong ngày hội thì trong ngày lễ Katé ở làng Chăm còn có những trò chơi hiện đại. Các chàng trai ở làng thường đấu bóng với nhau và đặc biệt chương trình hát văn nghệ đua tài với những dòng dân ca, dân vũ của những chàng trai, cô gái Chăm kéo dài đến tận đêm khuya mới kết thúc. Hội làng tan dần. Mọi người hân hoan trở về mái ấm gia đình để họp mặt tưởng nhớ gia tiên.

Katé ở gia đình (katé dalam sang)

Khi lễ Katé ở làng kết thúc thì lễ Katé gia đình mới được tổ chức. Nhưng ngày nay nghi thức lễ truyền thống này bị một số làng phá vỡ, chẳng hạn như làng Hữu Đức, gia đình thường tổ chức Katé trước lễ Katé của đền tháp và Katé của làng. Xưa kia lễ Katé kéo dài đến một tháng. Trong thời gian này gia đình nào có điều kiện thì mới tổ chức,

nếu gặp lúc kinh tế khó khăn thì có thể mỗi dòng họ cử một gia đình để tổ chức, chứ không nhất thiết gia đình nào cũng cúng tế. Ngày nay Katé gia đình đã được rút ngắn trong thời gian một tuần.

Cũng như lễ Katé ở làng, lễ vật cúng Katé ở gia đình cũng là 1 cặp gà, 5 mâm cơm, bánh tét, hoa quả, trầu cau, rượu trứng... Chủ lễ cúng Katé là người trong gia đình hoặc là người lớn tuổi trong tộc họ. Vào ngày lễ này, mọi thành viên trong gia đình đều có mặt đông đủ cầu mong tổ tiên thần linh phù hộ cho con cháu làm ăn phát đạt, tránh rủi ro, gặp nhiều điều may mắn trong cuộc sống. Đây cũng là dịp ông bà, cha mẹ giáo dục cho các thế hệ con cháu nhớ ơn, kính trọng tổ tiên. Trong dịp này, mỗi gia đình cũng chuẩn bị bánh trái mời họ hàng, bạn bè đến thăm viếng, chúc tụng nhau. Làng Chăm chìm trong niềm vui, thân thiện, tình đoàn kết xóm giềng, gia đình và bè bạn. Họ thực sự quên đi những vất vả, lo âu của đời thường để tận hưởng những giây phút thăng hoa ngắn ngủi trong ngày lễ hội.

♦

Lễ hội Katé là diễn xướng dân gian đặc sắc nhất trong kho tàng văn hóa Champa, diễn ra trong một không gian rộng lớn từ Đền tháp – Làng đến Gia đình và theo thứ tự trước sau trong một khoảng thời gian nhất định vào tháng 7 lịch Chăm. Lễ hội thực sự cuốn hút tất cả mọi thành viên trong cộng đồng, khiến cho không một người nào bị bỏ quên kể cả Chăm Ahier, Chăm Awal, người Raglai và người Kinh mà liên kết họ lại trong một môi trường văn hóa, tín ngưỡng Champa đặc sắc. Lễ hội Katé chính là dịp cho người Chăm phô bày sắc thái văn hóa của dân tộc (*ngap yang paran bangu*). Chính vì vậy mà lễ hội Katé không chỉ đem đến cho người dự hội những vẻ đẹp của tháp Champa cổ kính, những sản phẩm của nghề trồng lúa và đi biển thông qua lễ vật dâng cúng mà nó còn trình diễn trước công chúng một nền ca – múa – nhạc dân gian giàu bản sắc riêng.

Bên cạnh thông tin dễ đọc, có thể nói những bài hát thánh ca

của thầy Kadhar chính là linh hồn, là nội dung của lễ hội Katé. Nội dung của những bài thánh ca ấy không chỉ là lời cầu xin thần thánh mà nó chính là nội dung mang tính nhân văn bộc lộ quan niệm về vũ trụ, tình yêu con người, thiên nhiên, lao động, trị thủy, chống hạn và lòng ngưỡng mộ các vị anh hùng văn hóa, anh hùng lịch sử Champa. Qua lễ hội Katé còn có thể thấy được tư duy của người Chăm – một tư duy nông nghiệp luôn mang theo ý niệm phồn thực (cái – đực (*kamei–likei*); ngày – đêm (*harei– klam*); nắng – mưa (*pandiak – hajan*), Chăm Ahier – Chăm Awal, v.v...) để cầu mong cho sự sinh sôi nảy nở của con người, vật nuôi, cây trồng, cho mùa màng tốt tươi[1]. Tất cả đều mang ước vọng của một cuộc sống thanh bình, êm ả – một đất nước thịnh vượng của người Champa thời viễn cổ.

Nền văn hóa Champa – cái nôi đã nuôi dưỡng lễ hội Katé là nền văn hóa bản địa được xây dựng trên cơ tầng văn hóa Đông Nam Á và chịu ảnh hưởng một phần văn hóa Ấn Độ và Mã Lai (bao gồm cả Bàlamôn và Hồi Giáo). Song lễ hội Katé lại biểu hiện một lối đi riêng, một thái độ tiếp thu văn hóa riêng. Những người chủ của lễ hội này, của nền văn hóa này mặc dù có tiếp thu tục thờ thần Siva của Ấn Độ và những vị thần ảnh hưởng Hồi giáo nhưng họ vẫn sùng kính những vị anh hùng dân tộc và thờ cúng tổ tiên của chính họ. Đấy là cái trường tồn của nền văn hóa Champa trước thử thách lịch sử, một ứng xử của sự tiếp thu văn hóa bên ngoài để biến thành tài sản độc đáo của riêng mình. Lễ hội Katé biểu hiện một sức sống mãnh liệt của nền văn hóa bản địa, cộng với sự hội nhập của nền văn hóa Đông Nam Á và Nam Á đã làm cho nội dung, diện mạo của lễ hội Katé Chăm phong phú, đa dạng. Ngày nay, nền văn hóa ấy mãi mãi trường tồn, đang góp phần làm phong phú thêm vườn hoa trăm sắc của đại gia đình các dân tộc Việt Nam.

---

[1] Lời cầu khấn của người Chăm (panuec alangkar): *"lhkau di po ka hu anâk tacaow hu limaow kubaw hu hajan angin hu ikan hu sara, kajap karo suk sak abih bhap bini"* (Cầu xin các vị thần cho người Chăm nhiều con cháu, nhiều trâu bò, mưa thuận gió hòa, tôm cá đầy khoang, phù hộ độ trì tất cả xứ sở Champa sức khỏe, hạnh phúc).

PHỤ LỤC

Bài hát lễ Katé

– Hát lễ mở cửa tháp *(Péh bi–mbang yang)*

Jhaok aia di kraong praong[1],

klah ba marai[2] *la ai*[3] *ngap di yang Po*

Mâk jiep[4] *ba marai ka Po njam takai,*

ni ngap yau nan klau mbang...

Múc nước từ sông lớn[5],

đem về tháp tắm thần

---

[1] Tất cả những bài thánh ca của Kadhar (*danak adaoh yang bimong*) trong ngày cúng Katé rất dài nhưng đa số là hát lặp đi lặp lại những đoạn giống nhau. Ở đây chúng tôi chỉ trích đoạn theo tập sách hát lễ bằng chữ Chăm của thầy Kadhar Quảng Ánh, Đồng Sạn, Phú Thang, Dàng Thái, Quảng Đại Phẩm, Sđd. Những tư liệu này chúng tôi cũng so sánh đối chiếu với tư liệu "*danak adaoh yang*" của EFEO tại Kuala Lumpur để điều chỉnh bổ sung những chỗ thiếu sót trong bài viết Katé của chúng tôi kì này. Vì trung thành với nguyên tắc khoa học, khi làm văn bản chúng tôi sao y bản chánh bài hát lễ hội Katé Chăm mặc dù trong văn bản gốc có một số lỗi nhưng chúng tôi không có quyền sửa chữa mà vẫn giữ nguyên lỗi đó, chỉ đưa phần sửa của mình vào trong dấu ngoặc kí hiệu: [< a]; những từ mà chúng tôi cho là mang nghĩa tương đương thì kí hiệu: [a = b], (..) và những từ mà chúng tôi không biết nghĩa thì kí hiệu: (?).

[2] *marai:* đến.

[3] *la ai, ayet:* không có nghĩa. Từ này được lặp đi lặp lại nhiều lần trong bài thánh ca của Kadhar như một tiếng láy như í ới, hò dô trong một số bài hát dân ca Việt.

[4] *Jiep* [< siaip]: khăn lau.

[5] Phần dịch những bài thánh ca này, chúng tôi tạm dịch theo kiểu từ đối từ để bảo đảm nguyên gốc ngữ nghĩa của nội dung bài. Nếu chuyển kiểu dịch này sang đúng theo kiểu dịch thơ trong văn chương tiếng Việt thì sẽ mất đi nhiều nghĩa gốc của từ và như thế thì sẽ bóp méo đi nội dung của bài thánh ca này. Những từ điển mà chúng tôi sử dụng trong phần dịch này bao gồm. E. Aymonier và A. Cabaton, *Dictionnaire Cam – Français*, G. Moussay, *Dictionnaire Cam – Vietnamien – Français*, Bùi Khánh Thế (Chủ biên), *Từ điển Chăm – Việt*, J. Gonda, *Sanskrit Dictionnaire in Indonesia*, *English – Malay Dictionary*, Sđd và Phạm Đức Dương (Chủ biên), Từ điển Inđônêxia – Việt, Nxb KHXH, Hà Nội, 1991.

lấy khăn đem đến cho thần lau chân
Làm như thế ba lần

...

kami[1] *mbaoh kami pok marai da-a Po,*
kami daluw[2] *kami pok marai da-a Po,*
jalan nao bal[3] *marai daluw marai,*
thuek ruik drek di ai[4]

...

Chúng con tự thấy phải tôn xưng thần
Chúng con phải tôn xưng thần trước tiên
Đường đi kinh thành thường vẫn đi
thật cảm động

...

Cuk [< cuh] dhuk[5] *pahuel gihlau*[6],
Péh bi-mbang yang bitau[7] *yang Po Klaong Garai la ayet*[8]

---

1 *kami* (gốc từ Mã Lai): chúng tôi, chúng con.

2 *daluw* [< dahluw = dahlaw]: trước.

3 *bal*: kinh đô, thành quách.

4 *Thuek ruik drek [< padruc padruai] di ai*: cảm động (câu này khó hiểu chúng tôi tự suy đoán.)

5 *Cuk* [< cuh]: đốt; *dhuk*: một loại bệ gỗ nhỏ hình bát giác thường dùng để đốt trầm hương trong những dịp lễ. *Dhuk*: còn ám chỉ bệ trầm hương trong bài hát thánh ca.

6 *Gihlau*: trầm hương. Câu hát này có nhiều dị bản khác nhau như: *Cuh dhuk pahuel gihlau* (đốt bệ trầm hương để xông (lễ vật)) hoặc *Cuh gihlau pahuel tangin* (đốt trầm hương xông tay).

7 *Mbang*[< bi-mbang] *yang bitau* [= mbang bitau]: cửa đá ở tháp Chăm. Xưa kia các cửa tháp chính của tháp Po Klaong Garai và tháp Po Romé đều là cửa đá. Vì cửa đá rất nặng gây khó khăn cho các chức sắc, ru sĩ lớn tuổi trong việc mở cửa để cúng lễ cho nên năm 1967 trong quá trình tu sửa tháp, người Chăm thay tất cả cửa đá của tháp Chăm bằng cửa gỗ như hiện nay (theo lời kể *Po Adhia* Hán Bằng, trụ trì tháp *Po Romé*). Hiện nay cửa đá vẫn còn bỏ trước tháp Po Romé như một chứng tích cho việc này.

8 *Ayet, la ai*: không có nghĩa, chỉ như một tiếng láy như í ới, hò dô trong một số bài hát dân ca tiếng Việt.

Cuk dhuk klaong ba ka–mbah [1] *hala,*
Péh bi–mbang yang Po Klaong Garai la a yet

...

Đốt bệ xông hương trầm,
mở cửa đá tháp thần *Po Klaong Garai ayet*
Đốt bệ trầm cơn mang mâm trầu lễ
mở cửa tháp thần *Po Klaong ayet*

...

– Lễ tắm tượng thần *(manei yang)*

Jhaok aia di kraong,
ndua marai manei Po Klaong Garai
Jhaok aia di kraong,
klah ba marai manei yang Po Klaong Garai
Mâk jiep [2] *njam ka Po njam trik* [3],
Po nao liwik di sap [<siaip] trik daok la a yet

...

Múc nước từ sông,
Đội đến tắm cho thần Po Klaong Garai
Múc nước từ sông,
Xớt ra đem đến tắm thần Po Klaong Garai
thần đã đi lâu ngày khăn lau mồ hôi ở dưới *ayet.*

– Lễ mặc trang phục cho tượng thần *(Anguei khan aw Po yang)*

Danây aia lek di cek,
Po Klaong krân jih tamun [4] *di aia tagaok manei*
Danây aia laik di tuel [5],

---

[1] *Ka–mbah* [<ca–mbah]: loại mâm nhỏ có đế làm bằng gỗ hoặc nhôm dùng để đựng trầu hoặc rượu để dâng lễ.

[2] *Jiep* [< siaip]: khăn lau.

[3] *Trik:* mồ hôi, mùi thân thể.

[4] *Jih tamun:* loại cạp váy khổ nhỏ có hoa văn hình thoi (quả trám).

[5] *Tuel:* không có trong từ điển Chăm. Theo ngữ cảnh câu này dịch là: vịnh nước

Yang Po Klaong Garai krân talei ka–ing jih tamun[1] *di aia tagok manei*

Danây aia laik di kraong sa [<bersa][2],

Yang Po Klaong Garai krân cuk aw lita[3] *di aia tagok manei*)

...

Tiếng nước đổ trên núi,

Po Klaong Garai mặc váy *jih tamun* ở dưới nước lên tắm

Tiếng thác đổ xuống vịnh sâu,

Thần *Po Klaong Garai* mặc dây lưng *jih tamun* ở dưới nước lên tắm

Tiếng thác đổ xuống sông lớn,

Thần *Po Klaong Garai* mặc áo *Lita* ở dưới nước lên tắm.

– Hát về Nữ thần Po Ina Nagar

Mang kal ka pajiéng tanâh pajiéng likau[4],

mâng pajiéng likau yang Po Inâ Nagar

Mang kal ka pajiéng tanâh pajiéng ruai[5],

mâng pajiéng padai yang Po Ina Nagar

Mang kal ka pajiéng tanâh pajiéng drei,

mâng pajiéng yang Po Ina Nagar

...

Từ thủa xưa sinh ra đất sinh ra tôi,

Sinh ra tôi thần *Po Ina Nagar*

Từ thủa xa xưa sinh ra đất sinh ra *tuai,*

Sinh ra lúa thần *Po Ina Nagar*

---

[1] *Talei ka–ing jih tamun* : loại dây lưng có hoa văn hình thoi (quả trám).

[2] *Sa*: thác nước.

[3] *Aw lita [<lirha], aw liteh* : loại áo bào của vua; *aw liteh*: áo tơ lụa. Kiểu áo này hiện nay vẫn còn trong bộ trang phục của vua Po Klaong Garai.

[4] Những từ *likau* [< kau] trong đoạn này có nghĩa là: tôi.

[5] *Tuai* (?). Từ này chúng tôi chưa biết nghĩa.

Từ thủa xa xưa sinh ra đất sinh ra mình,

Sinh ra nữ thần *Po Ina Nagar*

– Hát về thần Po Klaong Garai

Tuk sa tuk dua,

Po Klaong madeh[1] *paliéng [< maliéng] kaya*[2] *ayet*

Tuk dua tuk klau,

Po Klaong madeh paliéng kaya ayet

....

Vào canh một, canh hai

Po Klaong Garai thức dậy hưởng lễ vật

Vào canh hai, canh ba

Po Klaong Garai thức dậy hưởng lễ vật *ayet*

...

Po Klaong trun nao ngap ja–ndang[3],

Pajiéng thak[4] *kraong pajiéng bitau*

Ubih[5] *buel jek*[6] *o ka pabek kraong sa [<bersa]*[7] *di krâh cek*

Pajiéng di krâh nan mâng bhap bini paok pajiéng patao

daok ngaok saban (paban)[8]

...

---

[1] *Madeh*: thức giấc, tỉnh giấc.

[2] *Paliéng* [< *permulia* < *mulia*, Sankrit. *mulia*]: quý tộc, đáng quý (người quý tộc, người đáng kính), chức vụ của quan thần. *Maliéng*: cúng tế thần, dâng lễ vật. *Kaya*: lễ vật, những món ăn. Giữa từ *Paliéng* và *maliéng* người Chăm hay lẫn lộn. *Paliéng kaya* [*maliéng kaya*]: trong ngữ cảnh này dịch là *Po Klaong* thức dậy hưởng lễ vật quý.

[3] *Ja–ndang*: loại cọc gỗ, tre đan lại với nhau bằng dây rừng để ngăn sông làm đập nước.

[4] *Thak* [<ghak]: ngăn

[5] *Ubih (abih)*: tất cả, hết.

[6] *Jek*: người Kinh.

[7] *Sa*: thác nước.

[8] *Saban* ꩌꩍꩌ: bàn, bệ thờ. Có người lẫn lộn giữa chữ *s* ꩌ và *p* ꩍ nên có khi họ viết *paban* ꩍꩌꩌꩍꩌ

Po Klaong Garai đan tre đóng cọt,
lấy đá ngăn sông
Tất cả dân Kinh chưa (biết) ngăn sông lớn giữa núi,
Sinh ra ở giữa, dân làng tôn vinh ngài làm vua
ngồi trên bệ thờ
...

– Hát về Po Bia

Mâng klam saong liteh[1] *halaw halaw*[2],
Gem di canaw[3] *Bia Binân*
Mâng klam saong liteh wei wei[4],
Gem di takai Bia Binân
...
Đêm tối mờ mờ đến,
Dính vào bùa phép *Bia Binân*
Đêm tối mờ mờ đi,
Dính vào chân *Bia Binân*

– Hát về thần Po Sah

Po Sah nagar dua,
dua drei anak ala sah dua baoh bi–mbang
Po Sah nagar klau dua,
dua drei anak katraw deng dua bi–mbang
...
Thần *Po Sah* xứ sở hai,
hai con rắn vắt ngang hai cửa
Thần *Po Sah* có xứ sở hai, ba
Có hai con chim bồ câu đứng hai bên cửa.

---

1 *Liteh*: không có từ điển Chăm. Có thể liteh [< Mã Lai: cateh]: mờ mờ

2 *Halaw halaw*: *gốc, trước, nguồn.*

3 Canaw: [< *sunau, sanau*] : bùa chú.

4 *Wei*: chỉ, đi.

– Hát về thần Po Romé

Pabek binâk krah[1] *aia pagah harek*
Po Romé pabek,
Pabek binâk aia krân tamâ
ka bhap bini ngap hamu
...

Đắp đập dọn cỏ dẫn nước về,
Po Romé đắp (đập)
Đắp đập nước chảy về,
Cho dân làng làm ruộng
...

aia praong taleh[2] *binâk,*
kau peng hamiit adam blek bitaw[<batau]
aia pagal[3] *kraong dua gah,*
adam blek drei di gilai
Po Bia tok aia manei li–an
ndih[4] *drei klam rawek pasang*
...

Nước lớn đập vỡ,
Tôi (Po Romé) nghe trai làng lật đá
Nước chảy ngang thành hai nhánh sông,
Trai tráng trở mình trên thuyền
Hoàng hậu lấy nước tắm lạnh,
Đau mình đêm (ngủ) sờ chồng.

– Hát về hoàng hậu (Po bia)

Ni Po Bia Than Can [<Sucan], Than Cih [<Sucih][5]*, Than Yang,*
klau Po Bia papaoh [<mapaoh]gep di mblang

---

1 *Krah*: tiếp, lấy (*krah aia*: lấy nước, tiếp nước)

2 *Taleh* [< talah]: vỡ.

3 *Pagal [<kagan]*: ngang.

4 *Ndih*: đau; *pa–ndik*: bị đau.

5 bia kí viết *Bia Sucih, Bia Sucan*

yua[<kayua] Po Romésiam likei

Ni Po Bia Than Can, Than Cih, Than Yang

klau Po Bia klak drei di mblang gheh yau yang harei

...

Đây Hoàng hậu *Than Can, Than Cih, Than Yang,*

ba hoàng hậu gây lộn giữa sân chỉ vì thần Po Ramé đẹp trai

Đây Hoàng hậu *Than Can, Than Cih, Than Yang,*

ba hoàng hậu ngồi giữa sân đẹp như thần mặt trời.

– Hát về Po Klaong Kasat

Hajan lek di cék halaw halaw,

pathak aw li–aw [1] *Po Klaong Kasat*

Hajan lek di cék brai brai,

pathak aw mrai Po Klaong Kasat

Hajan lek di craok rabat [2],

Po Klaong Kasat ba bia manei

...

Mưa rơi đến từ núi nguồn,

ướt áo Li– aw *Po Klaong Kasat*

Mưa rơi trên núi rào rào,

ướt áo vải *Po Klaong kasat*

Mưa rơi xuống suối rừng

Po Kloang Kasat đưa hoàng hậu xuống tắm

...

– Hát về thần Cey Thun

Urang dreh [3] *Cey Tathun,*

Thei ôh siam hatai dreh Cey Tathun

---

[1] *Aw li–aw, aw liteh, aw mrai.* Đây là những loại áo vải, tơ, lụa của các vị vua (thần) Chăm.

[2] *Rabat* [< Mã Lai: rambat]: vườn ươm, đồn điền (rừng cây).

[3] *Treh* [< dreh]: giống (giống nhau).

Cey dik aseh buh krâng kaman[1],
mâh gron[2] *di baok aseh*
Cey ndik aseh rah cék,
Khan jih ganreh[3] *thau ka Cey Tathun*
...
Người giống thần *Cei Thun*,
không ai tốt bụng bằng thần *Cei Thun*
Thần đi ngựa mang kép mang cương,
Chuông vàng gắn vào mặt ngựa
Thần đi ngựa đi khắp núi,
thấy cạp váy tài phép là thần *Cei Thun*

– Hát về Po Dam

Po Dam ba tiap[4] *kabaw ala,*
palao wang gruk thu on
Po Dam tiap papuei ala,
patui wang gruk pak war
Danây papuei lituh[5] *di ngaok cék,*
karuh[6] *Po Dam tiap*
Danây papuei calah di ngaok cék,
calah Po Dam tiap
...
Po Dam dẫn săn trâu rừng ở dưới (núi),
thả (trâu rừng) ngồi mừng
Po Dam săn heo rừng ở dưới (núi),
Theo đến ngồi chờ tại chuồng

---

1 *Khâng kaman*: kép ngựa, rọ bao mặt ngựa (kép cương của ngựa)

2 *Gron*: chuông (chuông ngựa).

3 *Ganreh (ginreh)*: tài phép.

4 *Tiap [<patiap]*: săn bắt.

5 *Lituh*: không có nghĩa trong từ điển (có thể là tiếng gầm của heo rừng).

6 *Karuh*: nhám, xù xì, dữ dội, ầm ĩ...

Nghe tiếng heo gầm trên núi,
tiếng la ầm ĩ Po Dam săn heo
Nghe tiếng heo chạy lạc trên núi,
lạc bầy Po Dam săn bắt

...

– Hát về con chim Tawaw [1]

Tawaw ndam sa dhan dua drei,
lileh [2] harei pang marai manyi
Tawaw ndam sa drei dua dhan,
Lileh bilan pang tawaw manyi
Tawaw ayet hâ joi manyi,
dalam thun ni sa–ai takrâ mâyut
Tawaw ayet hâ joi manyi,
dalam bilan ni sa–ai takrâ thu ôn)

...

Tawaw đậu một cành hai con,
đã đến ngày nghe tiếng hót đến
Tawaw đậu một con hai cành,
Đã đến tháng nghe *Tawaw* hót
Tawaw ayet! mày đừng hót,
Vào năm nay anh muốn có người yêu
Tawaw ayet! mày đừng hót,
Vào tháng mới anh nhớ người yêu.

---

[1] *Tawaw* : là loại chim tu hú có giọng hát rất hay nhưng buồn, thường xuất hiện sau mùa gặt lúa vào tháng 6, 7 lịch Chăm. Nội dung bài hát lễ của thầy Kadhar trong lễ Katé cũng như các lễ khác ở đền tháp đều giống nhau về chủ đề cũng như hệ thống thần linh. Tuy nhiên chỉ có lễ Katé ở tháp Po Romé thì thầy Kadhar mới hát thêm hai bài: chim *Tawau* và thần *Yang Ing*, còn lễ cúng ở các đền tháp khác thì không có hai bài hát này.

[2] *Lileh [<haleh]* vào; *Haleh harei :* vào trong ngày; *haleh bilan:* vào trong tháng.

– Hát về thần Po Par

Po Par daok pahuel[1] *mâng klam,*
deng ndom khim klao
Yang Po par daok pak pabah ngaok,
pahuel thak paliéng[< maliéng] di thak

...

Thần *Po Par* ngồi *pahuel* ban đêm,
Vừa đứng vừa nói vừa cười
Thần *Po Par* ngồi trên miệng (nơi) cao,
Qua khói thiêng hưởng lễ ở khói

...

Adei nao Cru[2] *dalam hutan*[3],
piek njiem[4] *bai ba ka sa–ai*
Adei nao Cru liwik,
hadal[5] *kaoh raok adin*[6] *tapai sa–ai*

...

Em đi Chu Ru trong rừng núi,
hái rau nấu canh mang về cho anh
Em đi vùng núi Chu Ru đã lâu,
nhớ chặt ống hút rượu cần cho anh

...

Juai pajong[7] *di Cru lo ndei,*
Pajong di kamei Cru siam binai

---

[1] *Pahuel* : nghĩa đen là hơi, mùi của một vật; xông (xông lửa, xông nước); nghĩa bóng. tài phép. Ví dụ: *pahuel jrap ar di apuei* – đưa của cải cho người chết qua khói của giàn hỏa thiêu rồi lấy lại đem về nhà sử dụng (chứ không đưa vào lửa đốt theo người chết) nhưng bằng linh nghiệm, tài phép người chết vẫn nhận được của cải ấy.

[2] Cru: dân tộc Churu.

[3] *Hutan* [< Mã Lai: *hutan*]: rừng rậm.

[4] *Piek* [< paik]: hái; njiem [< njem]: rau

[5] *Hadak* [< hadar]: nhớ.

[6] *Adin* [< nding]: ống hút.

[7] *Pajong* [< pajon]: *lệ thuộc, chiều chuộng.*

Juai pajong di Cru lo ndei,
Pajong di dara Cru siam binai

...

Đừng chiều chuộng Chu Ru quá,
chiều chuộng con gái Chu Ru đẹp
Đừng chiều chuộng Chu Ru quá,
Chiều chuộng gái Chu Ru đẹp

– Hát về thần Yang In

Siam cek mâng siam hutan,
mâng siam aia kraong Yang In sunit [1]
Po ndik cek kau tak la–a,
pataom mâk ba ngap thaik kalang

...

Nhiều núi mới có rừng tốt,
Nhiều sông tốt là Yang Ing có tài phép
Ngài lên núi chặt cây la a,
gom về để làm thân diều.

...

Ndik cek kau tak krâm.
brei marai guen [2] *talei dak paper kalang*
Yang In talek pak ngaok,
Deng juak takhaok deng trât kalang

...

Lên núi chặt tre,
mua chỉ cuộn dây để làm diều bay
Yang Ing ngự ở trên cao,
ngài đứng mang giày đẹp thả diều bay

...

---

[1] *Sunit*: sức mạnh, hiệu nghiệm; *sunit ginreh* : sức mạnh tài cao.

[2] *Guen [<gucl]* : kê, gói, cuộn.

LỄ HỘI BÀ THU BỒN
MỘT TÍN NGƯỠNG THỜ MẪU (PO INA NAGAR) CỦA NGƯỜI VIỆT - CHĂM Ở QUẢNG NAM

Trong quá trình mở cõi về vùng đất Champa, ngoài việc mang theo di sản văn hóa truyền thống, người Việt (Kinh) còn tiếp nhận và cải biên một số di sản văn hóa Chăm khi đến vùng đất mới. Do đó, trong di sản văn hóa người Kinh hiện nay ít nhiều có ảnh hưởng Chăm như dân ca Huế, kĩ thuật đóng ghe bầu, kĩ thuật làm nước mắm, tục thờ Cá Ông... Điều này đã được nhiều sử sách và các nhà khoa học công bố. Riêng về sự dung hòa giữa tín ngưỡng Việt – Chăm, mặc dù đã trải qua hàng trăm năm, dấu vết ấy vẫn còn ẩn hiện ở nhiều di tích khác nhau trên dải đất miền Trung. Bên cạnh Chùa Thiên Mụ, Lăng Minh Mạng (Huế) và tháp Po Nagar (Tháp Bà Nha Trang)... trong những năm gần đây, chúng tôi còn phát hiện di tích thờ cúng và lễ hội Bà Thu Bồn ở Quảng Nam có liên quan đến sự tiếp biến và dung hòa giữa tín ngưỡng Việt – Chăm. Đây là lĩnh vực đang được các nhà khoa học quan tâm trong quá trình phát triển và hội nhập của văn hóa các dân tộc Việt Nam, trong đó có văn hóa Việt – Chăm. Vì vậy, chúng tôi muốn giới thiệu bài viết này như một tư liệu tham khảo đến với bạn đọc gần xa.

Vài nét lịch sử về làng Thu Bồn

Làng Thu Bồn thuộc xã Duy Tân, huyện Duy Xuyên, tỉnh Quảng

Nam, cách thị trấn Nam Phước 20 km về hướng tây. Làng Thu Bồn nằm gần bờ sông Thu Bồn, phía đông giáp xã Duy Hòa, phía tây giáp xã Duy Thu, phía nam giáp xã Duy Phú, phía bắc giáp sông Thu Bồn. Toàn xã Duy Tân có 4 thôn: Thu Bồn Đông (thôn có Lăng Bà), Thu Bồn Tây, Thôn 2 và Thôn 3. Toàn xã có tổng số dân là 596 hộ, 5.883 khẩu. Trong đó riêng làng Thu Bồn chiếm số dân đông nhất có 311 hộ, 2.800 khẩu, gồm có 6 tộc họ tiền hiền như họ Trịnh, Thái, Nguyễn, Võ, Trần, Lê. Cư dân ở đây chủ yếu làm nghề nông và chăn nuôi gia súc, gia cầm và một bộ phận làm nghề buôn bán nhỏ. Ngày xưa họ còn có nghề trồng dâu nuôi tằm nhưng ngày nay nghề này không còn nữa[1].

Lịch sử hình thành làng Thu Bồn cũng như bao làng khác ở địa hạt Quảng Nam xưa. Đây là phần đất Champa (Thuận Hóa – Quảng Nam nước ta là Chiêm Thành đời Tống)[2], đến năm thứ 6 Hồng Đức (1476), lấy đất Chiêm Thành đặt làm thừa huyện sứ ty Quảng Nam và vệ Thăng Hoa, lại đặt tổng binh và án sát làm tam ty. Bắt đầu từ đây Thuận Hóa – Quảng Nam bắt đầu đi vào bản đồ nước Việt và chia đất Quảng Nam Thừa tuyên sứ ty ra quản 3 phủ, 9 huyện[3]. Làng Thu Bồn ra đời trong hoàn cảnh lịch sử này.

Vì hình thành trên nền đất Champa, người Việt (Kinh) di dân từ phương Bắc vào, trong quá trình mở cõi về phương Nam, trước những vùng đất mới xa lạ, khác biệt với nền văn hóa, tín ngưỡng, thần thánh người Chăm, buộc họ phải thích ứng dung hòa. Do vậy nơi đây xảy ra hiện tượng giao thoa và tiếp biến văn hóa Chăm – Việt. Ngoài phong tục tập quán, thờ cúng tổ tiên của người Việt kinh Bắc, người Việt (Kinh) nơi đây còn thờ cả các vị thần Chăm. Hiện tượng này đã chứng minh được qua những di tích lịch sử, đền

---

[1] Số liệu do ông Hồ Dậy – Chủ tịch UBND xã Duy Tân, huyện Duy Xuyên, Quảng Nam cung cấp ngày 14/03/2003.

[2] Theo Lê Quí Đôn, *Phủ biên Tạp Lục*, Tập III, tr. 31. Xem thêm Phạm Trung Việt, *Non Nước Xứ Quảng* (Tân biên), Khai Trí Sài Gòn phát hành, năm 1969, tr. 17–20.

[3] Theo Lê Quí Đôn, *Phủ biên Tạp lục*, Sđd, tr. 43–44. Xem thêm Phạm Trung Việt, *Non Nước Xứ Quảng* (Tân biên), Sách vừa dẫn, tr. 17–20.

tháp, thành quách, tượng thờ, bia kí, truyền thuyết như tháp Mỹ Sơn, thành Hời, bia kí Chăm, tượng đá, tượng thờ Linga – Yoni... đã được tìm thấy khắp nơi ở làng Thu Bồn nói riêng và cả địa phận đất Quảng Nam nói chung. Tuy nhiên một số dấu tích đó hiện nay đã bị lớp bụi thời gian phủ mờ, chỉ còn một số di tích mang dấu ấn Chăm – Việt mờ nhạt như di tích Lăng Bà Thu Bồn. Lòng đất nơi đây vẫn còn chứa nhiều điều bí ẩn mà chưa ai khám phá.

Ngày nay, ngoài những chứng tích lịch sử xưa, con dân làng Thu Bồn còn là quê hương anh hùng có truyền thống cách mạng qua hai cuộc kháng chiến chống Pháp và Mỹ. Nơi đây, họ còn thờ hai di tích kháng chiến, đó là: Đài chiến thắng giặc Pháp 1949; Bia Liệt Sĩ. Nhân dân ở đây chủ yếu là Lương Giáo và một số ít theo đạo Phật. Bà con nhân nhân và chính quyền đang đoàn kết chung sống dưới sự lãnh đạo của Đảng để xây dựng cuộc sống ấm no, văn minh hạnh phúc. Hàng năm nhằm thể hiện đạo lí "uống nước nhớ nguồn", nhớ ơn tổ tiên – những vị tiền hiền mang gươm đi mở cõi – những người anh hùng bảo vệ non sông đất nước, họ thường tổ chức những ngày lễ lớn như lễ Quốc khánh 2–9, ngày Thương binh liệt sĩ (27/7), ngày giải phóng quê hương Quảng Nam (12/3)... và đặc biệt là lễ hội Bà Thu Bồn là lễ hội lớn nhất hàng năm.

Truyền thuyết về Bà Thu Bồn

Bà Thu Bồn hiện diện trong dân gian người Kinh ở đây với nhiều truyền thuyết khác nhau:

– Truyền thuyết kể rằng Bà là một nữ tướng người Chăm đi đánh giặc rồi bị thương, Bà bơi thuyền xuôi theo dòng sông Thu Bồn, dân làng thấy vậy kéo thuyền và Bà đặt lên bờ. Sau đó bà mất, dân làng lập lăng để thờ phượng[1].

---

[1] Theo lời kể của cụ Nguyễn Ba 72 tuổi. Lời kể mà chúng tôi trích dẫn trong bài viết này là của các Cụ nằm trong ban tế Lễ hội Bà Thu Bồn năm 2003, các Cụ đều cùng quê ở làng Thu Bồn, xã Duy Tân, huyện Duy Xuyên, tỉnh Quảng Nam.

– Truyền thuyết kể rằng Bà Thu Bồn là nữ tướng đi đánh giặc rồi chết nơi đây, dân làng phụng cúng, từ đó đến giờ lịch sử không thấy ghi. Người Việt (Kinh) theo chân Lê Thánh Tông đến làng Thu Bồn, Bà linh ứng và dân làng lập lăng thờ Bà[1].

– Truyền thuyết kể rằng Bà là một nữ tướng có tóc dài 2m, Bà cưỡi voi đi đánh giặc và bị thương ở làng Phường Rạch, xã Quế Lộc, huyện Quế Sơn. Bà đổ máu, bị vua dặm đầu tóc, Bà chết ở đây. Từ đó dân làng thấy hiển linh mà lập lăng thờ Bà[2].

- Có truyền thuyết cho rằng Bà là nữ tướng của nhà Lê, có truyền thuyết cho Bà là nữ tướng của người Chiêm Thành (Chăm). Bà sinh ra trong một gia đình phú hộ, mới lọt lòng mẹ đã có mái tóc dài chấm lưng, hàm răng trắng như ngà, chào đời bằng tiếng cười ròn rã. Năm 5 tuổi Bà đã biết dùng thuốc nam để chữa bệnh cứu người mà Bà không nhận lấy một lễ vật gì của người bệnh. Lên 17 tuổi, Bà có nhan sắc mặn mà hơn người, phẩm chất đạo đức cũng vượt trội. Do vậy có nhiều trai làng, các bậc vương tôn công tử đến cầu hôn nhưng Bà đều từ chối. Suốt đời Bà nguyện sống trinh trắng để cứu nhân độ thế. Ngoài việc chữa bệnh Bà còn dạy dân làng đạo đức, nhân nghĩa và làm điều thiện. Năm 60 tuổi Bà được dân làng tôn vinh "Đức bà hằng cứu thế". Vào đêm 12 tháng 2 âm lịch, tự nhiên vườn cây nở rộ, hoa tỏa ngát hương thơm ngào ngạt cả làng. Và đêm đó Bà về trời. Dân làng mến công đức của Bà mà lập lăng thờ. Theo dân làng truyền tụng ở đây là Bà rất linh thiêng đã che chở cho muôn dân. Người dân đau bệnh cầu cứu Bà đều chữa khỏi. Bà còn che chở cho dân làng tránh bom đạn trong hai cuộc kháng chiến chống Pháp – Mỹ ác liệt vừa qua. Dân làng Thu Bồn xem bà như vị thần hộ mệnh, thường đem lễ vật đến cúng Bà vào đêm rằm. Cầu xin bà phù hộ độ

---

[1] Theo lời kể của cụ Trịnh Kim Trí, 72 tuổi.

[2] Theo lời kể của cụ Thái Văn Tiên, 50 tuổi.

trì. Vì có công lớn như vậy nên Bà được vua nhà nguyễn phong sắc "Bô Bô thượng đẳng thần hộ quốc tì dân"[1].

"Truyền thuyết về Bà rất đa dạng, có người cho rằng Bà là nữ tướng nhà Lê, cũng có người cho rằng Bà là nữ tướng người Chăm, lại có người cho rằng Bà sinh ra trong một gia đình phú hộ để rồi cứu dân độ thế giúp ích cho đời. Dân gian thì hiểu vậy. Các triều vua nhà Nguyễn có phong sắc cho Bà là "Bô Bô phu nhân thượng đẳng thần" – một vị thần tối cao có quyền năng ban cho dân an quốc thái. Dẫu rằng có nhiều truyền thuyết về Bà Thu Bồn nhưng tất cả đều có chung đặc điểm nổi bật: Bà là một cô gái đẹp, có mái tóc dài óng ả như nước chảy của dòng sông, Bà là hiện thân của lòng thương yêu con người, biểu tượng của đạo đức, của sự đoàn kết các dân tộc trong vùng, là ý chí vươn lên chiến thắng thiên tai, địch họa đói nghèo. Bởi vậy từ xa xưa, nhân dân trong vùng xây lăng thờ Bà, mở lễ hội hàng năm với lòng tôn kính, ngưỡng mộ và tất nhiên cùng tâm niệm cầu mong Bà gia ân, ban phúc ân huệ, gia đình được thịnh vượng, dân an cư lập nghiệp..."[2] .

Di tích lịch sử và kiến trúc, điêu khắc lăng Bà Thu Bồn

Di tích lịch sử

Lăng Bà Thu Bồn nằm ở phía tây bắc của làng Thu Bồn và cách bờ sông Thu Bồn khoảng 200m. Lăng Thu bồn là loại di tích thờ cúng của dân làng. Ngày xưa truyện kể rằng, lăng Thu Bồn có từ thời Lê (1428–1527), con cháu di cư vào đây. Lăng này rất linh thiêng, là linh hồn của một vị nữ tướng đánh giặc bị thua trận rồi trôi dạt về đây, rồi rất hiển linh mà dân làng lập lăng để thờ phụng.

---

[1] Theo lời kể của cụ Nguyễn Ba, 75 tuổi.

[2] Trích diễn văn khai mạc tại Lễ hội Bà Thu Bồn lúc 20h ngày 13/02/2003 của Ông Nguyễn Khương – PCT UBND huyện Duy Xuyên, Quảng Nam.

Lăng Bà ban đầu chỉ là một phiến đá thờ nằm trên mô đất, có rừng cây um tùm, có nhiều cây gia cổ thụ. Sau này do linh thiêng, thường nhập đồng với phần tử con nhan, chữa được bệnh ốm đau, cầu được tài lộc, cho nên được dân làng ủng hộ, đóng góp xây lại lăng bằng tường gạch, mái ngói, chung quanh có hai vòng thành (nội, ngoại) ra vào, cửa chính mở hướng đông[1].

Năm 1964 (năm Thìn), nơi đây cũng xảy ra trận lụt lớn, lăng Bà bị hư hỏng. Năm 1973, chiến tranh tàn phá thêm, Mỹ đem xe ủi vùng đất làm cho lăng Bà hư hỏng nặng. Sau năm 1975 dân làng tiếp tục tu sửa lăng Bà lần thứ hai khang trang hơn. Đến năm 1997, để đáp ứng nhu cầu tín ngưỡng tâm linh của đồng bào, lăng Bà Thu Bồn được UBND tỉnh Quảng Nam công nhận là Di tích lịch sử văn hóa được xếp hạng bảo vệ theo quyết định số 1549/QĐ–UB, ngày 15. 8. 1997. Đến năm 2002 được sự hỗ trợ kinh phí từ phía nhà nước và nhân dân cùng đóng góp, lăng Bà Thu Bồn được xây lại mới khang trang với kinh phí là 250 triệu đồng, phần nào đã đáp ứng được nhu cầu tâm linh và tiềm năng du lịch của địa phương.

Kiến trúc, điêu khắc lăng Bà Thu Bồn

Tọa lạc trên một diện tích đất khoảng 2000m^2, lăng Bà Thu Bồn mặt chính hướng về phía đông; hướng tây xa xa là những dãy núi ngũ hành, hướng bắc là bờ sông Thu Bồn và hướng nam có nhiều am miếu gác cửa (thổ địa). Địa thế đất, núi sông này tôn vẻ uy nghi hoành tráng và trang nghiêm của lăng Bà.

Lăng Bà Thu Bồn được thiết kế theo hình chữ Đinh (T), tường xây bằng xi măng, mái lợp ngói âm dương. Diện tích của lăng 120 m^2 (dài 15m x rộng 8m), có tiền đền và hậu đền. Riêng hậu đền (chính điện) dài 8m x 5,6m; xây dựng theo lối kiến trúc lăng tẩm nhưng lại kết cấu bằng 4 vì kèo, chia mái ra làm 2 tầng chồng lên nhau, kiểu lầu chuông trống. Ở 4 góc mái của chính điện không uốn cong, đầu

---

[1] Theo lời kể của cụ Trịnh Kim Trí.

đao các góc mái biến thành góc vuông có đường gờ, ở 4 góc của các mái được trang trí bằng 4 con lân. Và nóc trên cùng của lăng có hình tượng "Lưỡng long chầu nguyệt". Phần tiền đền thì để trống, không xây tường bao quanh nằm dọc tiếp giáp với hậu đền được kết cấu bằng 3 vì kèo và 2 hàng cột đội (12 cột) bằng xi măng. Nóc hơi phẳng không trang trí và xung quanh gờ nóc được đúc ô vân bằng xi măng. Tiền đền tiếp giáp với hậu đền tạo thành một chỉnh thể lăng hoàn chỉnh mang hình chữ Đinh (丁).

Ở trước lăng, đối diện với tiền đền có Bình Phong xây bằng xi măng cao 2m, rộng 1m. Nằm chệch ở hướng đông nam của lăng còn có một cái am bằng gạch đã đổ và hướng đông bắc có một cái bia khắc chữ Chăm. Bia có đế cao 1,32 m, rộng 0,83m; bia đã bị bào mòn không đọc được chữ, chỉ còn sót lại hai hàng chữ Chăm ở mặt phía nam của bia.

Nói chung toàn cảnh kiến trúc lăng Bà Thu Bồn vừa là nơi hội tụ của nhiều yếu tố văn hóa khác nhau: vừa mang dấu vết di tích thờ cúng của người Chăm, vừa có phong cách đình làng, chùa mà nổi bật nhất là loại kiến trúc Lăng tẩm của vua chúa người Kinh.

- *Trang trí nội thất và đồ thờ tự của lăng Bà*

Bên trong hậu đền (nội điện) lăng Bà Thu Bồn có trang trí bàn thờ chính bằng gỗ nằm sát tường ở đầu hồi thứ nhất. Bệ bàn thờ này lại là bệ xi măng cao khoảng 1m. Trên bàn thờ có thờ 2 bài vị, 01 cặp đèn, lư hương. Bàn thờ còn trang trí vật tứ linh (long, ly, quy, phượng); hình ảnh bầu rượu, cuốn thư (thư quyển), cây đa và hoa văn mây, hoa lá 4 mùa. Đặc biệt ở chính giữa bàn thờ có ghi 2 chữ bằng chữ Hán nghĩa là: Anh Linh; hai bên bàn thờ có thờ 02 liễn đối nhau như sau:

Liễn thờ bên tả: *Linh oai hiển hích*

Liễn thờ bên hữu: *Anh khí trừ tinh truyền bá thuế*

Hai bên bàn thờ chính này còn đặt hai cái lọng và 1 chiếc thuyền rồng của Bà. Hai bên tả và hữu còn hai bàn thờ hương án thần

hoàng. Mỗi bàn thờ đều có bát nhang lư hương phụng thờ. Ở chính giữa có một quan tài (mộ Bà Thu Bồn) xây bằng xi măng quét vôi màu đỏ vàng, trên quan tài có đặt những đồng tiền bằng hình vẽ ở phần đầu, mình, chân; hai bên quan tài có hai con rồng, ở chân quan tài có trang trí bệ sen nở rộ và một lư hương bằng đồng.

Chúng ta thấy lăng Bà Thu Bồn ở gian thờ chính (hậu đền) được bài trí sắp xếp thành 3 tầng mang đặc tính chung trong tục thờ Mẫu ở miền Trung Việt Nam: tầng trên không của bàn thờ (trang trí cặp rồng), tầng ngang trên ban bệ thờ (thờ bài vị) và tầng trệt (hạ ban thờ mộ). Trước 2 cửa ra vào 2 bên của hậu đền còn trang trí 4 liễn thờ:

- Cặp liễn thờ ở 2 cánh cửa bên tả:

  Liễn thờ 1: *Ngai vàng tây bắc vô vị thiên nhật nguyệt*

  Liễn thờ 2: *Anh linh biến hóa thị vô song*

- Cặp liễn thờ ở 2 cánh cửa bên hữu:

  Liễn thờ 1: *Sơn thủy hồn nhiên duy hữu nhất*

  Liễn thờ 2: *Đông nam bắc dịch địa sơn hà*

Đi cùng với hậu đền là tiền đền tạo nên một chỉnh thể hoàn chỉnh cho lăng Bà. Tiền đền mở thông rộng thoáng không trang trí, không để đồ thờ tự. Trước cửa chính của hậu đền, người ta đặt một bàn dâng hương và chính giữa gian tiền đền đặt hai bàn dâng cúng (bàn tiền án và bàn hội đồng, khi cúng lễ xong những bàn này sẽ được dọn đi).

Trước cửa ra vào có bức Bình phong được xây bằng xi măng có đế, kiểu như một "cuốn thư" (thư quyển) đang mở ra, hai bên được đắp thêm bằng hai cột xi măng và trang trí hình rồng uốn quanh trụ. Mặt phẳng của Bình phong có 2 mặt được trang trí hình con lân ngoảnh đầu, nhe răng có mang theo nhiều hoa văn mây, lửa, chân dặm dây leo; hai bên đầu lân và đuôi lân có 2 con hạc đứng trên hai con rùa chầu. Toàn bộ cảnh trang trí này mô tả chính về vật tứ linh (long, lân, quy, phượng) với đủ màu sắc khác nhau trắng, đỏ, xanh, vàng, đen, lam... Ngoài cách trang trí các con vật thờ tượng trưng cho

mỗi cõi phủ, lăng Bà còn nhiều phẩm vật khác ngoài thuyền rồng, lọng che còn có kiệu khiêng, binh khí, đồ thờ cúng, v.v...

Qua cách trang trí nội thất và đồ khí tự của lăng Bà ta thấy, ở đây không có tục thờ tượng mà chủ yếu thờ bài vị, thờ mộ với những kiểu bàn thờ trong lăng tẩm của người Việt (Kinh).

Đề tài trang trí chủ yếu ở đây vẫn là long, ly, quy, phụng với cảnh vật hoa lá 4 mùa và màu sắc rực rỡ. Đó là sự biểu hiện cho những gì cao quý dành cho phái nữ trong quan niệm ý thức hệ phong kiến người Việt (Kinh). Hình ảnh ấy được phụ trợ thêm bằng những câu đối đầy ý nghĩa trên bàn thờ, liễn thờ đã nói lên được cảnh thanh bình, no ấm, vạn vật sinh sôi, nảy nở, trường tồn báo hiệu cho những điều lành cho một vùng đất vốn dĩ rất linh thiêng. Tựu trung lại từ mặt bằng tổng thể kiến trúc, điêu khắc, trang trí tiền đền, hậu đền cho đến thế đất, hướng sông vùng lăng Bà Thu Bồn cho thấy rõ nét lăng Bà Thu Bồn bao trùm lên một phong cách thờ lăng tẩm của người Việt (Kinh) nhưng cốt lõi lăng này nghiêng về nữ tính thuộc tục thờ Mẫu (Mẹ) của người Chăm. Điều này rất xa lạ với quan niệm Nho giáo phụ hệ của người Việt (Kinh) xét trong hoàn cảnh lịch sử lúc đó.

Diễn tiến lễ hội Bà Thu Bồn

Thời gian, lễ vật và cơ cấu ban tế lễ Bà Thu Bồn

Lễ hội Bà Thu Bồn thường diễn ra chính thức vào ngày 12 tháng 2 âm lịch hàng năm. Nhưng trước khi lễ chính thức diễn ra dân làng ở đây thường tổ chức dâng lễ, mừng lễ trước 1–2 ngày. Chẳng hạn lễ hội năm 2003 diễn ra 3 ngày từ ngày 10/02 đến 12/02 âm lịch (nhằm ngày 12/03 đến 14/03/2003 dương lịch).

Lễ hội Bà Thu Bồn gồm hai phần lễ chính: Lễ rước nước và Đại tế. Lễ vật tế chính gồm: 1 con trâu sống để nguyên con, cạo lông, bôi huyết; 1 con heo quay. Và hoa quả, xôi, chuối, gạo, muối, cơm,

canh, trầu rượu, trà, nhang đèn, vàng mã, v.v... Lễ vật được bày ở 6 bàn lễ chính như sau:

Trước cửa hậu đền có bàn dâng hương. Tiếp theo là bàn tiền án và bàn hội đồng. Bàn này đặt lễ vật như hoa quả, bánh tét, bánh gừng, nhan đèn, trầu rượu, vàng mã của dân làng dâng cúng cầu lộc, v.v... Ở giữa bàn dâng hương và bàn hội đồng, bàn tiền án thì đặt lễ vật là 01 con trâu sống bị mổ thịt, cạo lông, bôi huyết để nguyên con và 01 con heo quay để trên một giàn tre. Đầu trâu và đầu heo hướng vào bàn thờ chính của hậu đền. Bên cạnh đầu trâu và đầu heo còn để 01 thúng xôi và một rổ lòng, tim, phổi... của con vật. Ở ngoài đền gần Bình phong – ở cửa ngõ ra lăng có 3 bàn lễ tế âm hầu với những lễ vật tế như sau: Nhang đèn, cơm canh, đồ xào, chén gạo, muối, bánh tét, bánh ít; riêng ở bàn giữa có đặt thêm đầu heo, hai mâm hoa quả và áo giấy, vàng mã để cúng âm hồn, v.v...

Nhạc cụ Phường bát âm gồm có: 02 trống cái (01 trống lệnh, 01 trống chầu), 02 chiêng, 02 đàn nhị, 01 bộ chập chõe (02 cái), 01 xinh (dùng 02 dùi gỗ để gõ nhịp).

Ban tế lễ gồm có:

- 01 Chánh bái (chủ lễ) – Trịnh Kim Trí, 75 tuổi – hậu duệ của tộc họ tiền hiền.
- 02 Bồi bái (phó lễ) – Thái Văn Lịch, 72 tuổi và Tôn Ngọc Anh, 75 tuổi.
- 04 học trò dẫn lễ, chấp sự và rót rượu (dâng tửu).
- 08 người trong Phường bát âm.

Và cùng tất cả bà con dâng làng phụ lễ. Ban tế lễ này được bầu mỗi năm một lần trong dịp lễ hội.

Nghi thức tế lễ

Lễ hội Bà Thu Bồn tuy chính thức diễn ra một ngày (12/2 âm lịch). Trước ngày lễ một ngày (11/2 âm lịch) là ngày đầu tiên, là thời

gian các bàn án, tộc họ, gia đình, đoàn thể tập trung về lăng Bà để tổ chức lễ cáo yết, lễ phóng sanh, phóng đăng, ban tế lễ chuẩn bị lễ vật tam sinh, tín đồ dâng lễ vật hoa quả, bánh trái để cầu lộc, cầu tài. Trong dịp này mọi công dân làng Thu Bồn đều hân hoan đón nữ thần ban ơn huệ phước cho bầy con được an lành, no ấm bằng những hoạt động vui chơi giải trí rất sôi nổi như múa lân, rước đốc, các trò chơi thể thao, biểu diễn võ thuật, hát bài chòi, hát đối đáp, thi thả diều, làm bánh... Lễ chính thức được diễn ra 1 ngày, gồm có 2 phần lễ chính: Lễ rước nước và Đại tế.

- *Lễ rước nước*

Lễ rước nước gắn liền với việc cung nghinh thánh mẫu Bà Thu Bồn từ dòng sông Thu Bồn về lăng. Đây là nghi thức lễ đầu tiên trong ngày lễ chính. Lễ rước theo lộ trình từ dòng sông Thu Bồn về lăng trên con đường dài khoảng 200m. Họ cung nghinh thần nữ về trên 6 kiệu khiêng xinh xắn với rực rỡ cờ hoa với nghi thức trang trọng linh đình. Trong 6 chiếc kiệu đó thì có 1 kiệu *Long đình* có mái che, trong có bày hương án, đỉnh trầm, rượu và đĩa trầu têm. Và 5 kiệu *Ngũ hành tiên nương*, trang trí 5 màu sắc khác nhau, mỗi kiệu có một bé gái khoảng 14–15 ngồi trong; 5 kiệu này tượng trưng cho ngũ hành (kim, mộc, hỏa, thủy, thổ). Màu kiệu còn tượng trưng cho tứ phủ trong tín ngưỡng thờ mẫu: Kiệu màu đỏ rực mang yếu tố hành hỏa ở cõi thiên; màu vàng là tượng trưng cho cõi Trung thiên; màu đen hoặc chàm tượng trưng cho Thủy phủ; màu trắng hay xanh là tượng trưng cho vùng Thượng ngàn.

Ban nhạc bát âm, hai đội múa lân sư tử, đoàn thiếu nữ Kinh, Chăm, Kơtu với sắc phục truyền thống khác màu hộ kiệu với cờ quạt, trống, chiêng. Đoàn rước kiệu đi từ lăng Bà đến sông Thu Bồn, dùng một chiếc thuyền bơi ra dòng lấy nước về đặt trong kiệu Bà và tiến về lăng thờ. Đoàn rước lễ về lăng Bà đi theo thứ tự như sau:

- Đội múa lân
- Kiếm lệnh, cờ phướn

- Phường bát âm
- 6 kiệu *Long đình*
- Bó lão và đoàn thiếu nữ Kinh, Kơtu, Chăm (người Kinh hóa trang thành người Chăm làm hộ giá).

Đoàn rước uy nghi, hùng tráng với những hồi trống, chiêng của phường bát âm tạo nên âm hưởng rộn ràng. Đoàn đạo ngự và kiệu rước về đến lăng được chánh bái, bồi bái, Đông xướng, Tây xướng cùng đội ngũ chấp sự với mũ, áo thụng, hia đứng hai bên hương án bày đài rượu để xướng lễ. Sau ba hồi trống chiêng thì nhóm bát âm cử bài lễ nhạc, kế đến là nghi thức thượng hương, nghinh thần. Từng đoàn rước kiệu lên dâng lễ, bái Mẫu. Đầu tiên đội hát bội hát trên lăng mở đầu lễ. Tiếp đến là đoàn thiếu nữ Kinh múa dâng hương, đèn, hoa... và các thiếu nữ Kơtu, Chăm cũng múa mừng lễ hội. Mỗi điệp khúc múa đều được khởi lệnh bằng hồi trống lễ và sự hòa nhạc của phường bát âm.

- *Đại tế*

Hết phần múa dâng lễ đèn, hoa, trà mừng hội thì phần lễ đại tế bắt đầu. Lễ đại tế chia ra làm 2 tiểu lễ: Tế chủ thần Bà Thu Bồn và Tế âm linh.

TẾ CHỦ THẦN BÀ THU BỒN

Đại tế với hình thức cung nghinh Bà Thu Bồn với đầy đủ nghi thức. Các bàn thờ chư vị tràn ngập hương hoa quả phẩm, thịt xôi (thịt trâu, heo)... từ khắp các phố phường, làng quê cũng như từng gia đình, tộc họ, từng đệ tử dâng lên Bà. Trong lễ tế, ngoài chủ tế (chánh bái) còn có 2 vị bồi tế, bên cạnh bồi tế còn có hai nội tán giúp chủ lễ giữ lòng văn, trợ xướng. Đoàn chấp sự hai bên với trang phục chỉnh tề, mũ, áo thụng, đi hia làm việc dâng rượu, rót trà. Khi khởi lệnh tế đội đồng văn đánh ba hồi trống, chiêng lệnh, sau đó Đông xướng lệnh *khởi chinh cổ*, là lúc dàn bát âm tấu nhạc lễ, trong khi đội chấp sự xem xét lần cuối mọi thứ phục vụ tế lễ hoàn tất thì mới bắt đầu lễ thượng hương, nghinh thần. Sau đó là hành sơ

hiến lễ, chước tửu, tiến tửu, hiến tửu... Kế đến, có tiếng hô *đọc chúc* thì lời văn tế mới bắt đầu.

Văn tế do ông chánh bái đọc ở bàn tiền án, bàn hội đồng, khi đọc văn tế thì hai vị chánh bái (chủ tế) và phó bái quì làm nghi thức nghinh thần. Văn tế được viết bằng chữ Hán khoảng 2 trang khổ rộng, tất cả 43 câu, 489 từ. Nội dung chủ yếu nói về: Tuần tự của niên hiệu nữ thần, ngày tháng, xướng đến tỉnh, thành, phường, xã rồi liệt hết các tiên thứ chi, chức sắc, kì mục và các vị cao niên đại diện cho từng dòng họ, kính dâng lễ vật cáo Bà Thu Bồn và chư vị, v.v... Trong văn tế này nổi bật lên các câu sau: công đức của vị thần, vị thần được vua nhà Nguyễn sắc phong, nhân dân tôn thờ như sau:

> *"Đại tôn thần sắc chỉ Bô Bô Phu nhân; Thiên Y Ana Diễn Phi Chúa Ngọc... Thượng đẳng thần vị tiền; nhân dân làng Thu Bồn dâng lễ vật cầu mong vị thần phù hộ độ trì cho muôn dân..." (xem nguyên văn văn tế ở phần phụ lục).*

Chánh bái đọc văn tế từng câu một. Mỗi một câu khi đọc thì đều có hồi trống chiêng lễ, nhạc bát âm xướng lên. Bài văn tế kết thúc thì đến lễ phẩm phúc và thụ tô, chánh bái và bồi bái nhận lãnh lộc thần. Tiếp theo là lễ diễn ra tại bàn hội đồng và tiền án.

Trong nghi thức hành lễ thường có 4 dáng (quỳ, lạy, bái, dâng), mỗi một động tác mà chủ tế dâng thì có trống nhạc bát âm xướng lên, bà con dự lễ, tín đồ đứng ngoài lăng từ xa chấp tay hướng về Lăng thờ để khấn nguyện bằng tất cả tấm lòng thành của mình để cầu tài, cầu lộc.

LỄ TẾ ÂM LINH

Lễ tế này được thực hiện tại 3 bàn tế lễ âm linh trước lăng. Các bước và nghi thức tế lễ cũng như lễ tế Bà Thu Bồn là: Nghinh thần, đọc văn tế, lễ ẩm phúc, lễ tạ, chỉ khác lễ trên về lễ vật (chỉ có đầu heo, cơm canh, hoa quả, nhang, đèn, rượu, trà, vàng mã... không có

trâu, heo nguyên con như lễ chính) và nội dung văn tế này cũng khác. Nội dung văn tế lễ tế âm linh như sau: Văn tế viết 2 trang trên giấy gió khổ rộng, có tất cả 49 câu, 650 từ. Nội dung cũng là nêu tuần tự các vị thần, ngày tháng, xướng đến tỉnh, thành, phường, xã rồi liệt hết các tiên thứ chỉ, chức sắc, kì mục và các vị cao niên đại diện cho từng dòng họ, kính dâng lễ vật cáo cho các vị thần. Vị thần tế âm linh trong văn tế này là các vị thần hoàng, thổ địa, sông công hà bá, những người tiền hiền khai khẩn, những chiến binh, liệt nữ, người nghèo khó chết xa phương, chết bụi, chết bờ, những người xiêu mồ lạc nấm... (xem thêm nguyên văn văn tế ở phần phụ lục). Sau khi đọc hết văn tế thì họ đốt vàng mã, những người tế lễ lấy gạo trên bàn cúng trộn vào muối rải khắp mặt sân trước lăng để tống tiễn âm binh về cõi của họ.

Lễ hội Bà Thu Bồn kết thúc trong buổi trưa cùng ngày, bà con dự lễ, ban tế lễ được chia lộc thần (lễ vật trâu heo, hoa quả, cơm canh) và cùng ăn uống cộng cảm. Mọi người dự lễ hội vui vẻ phấn chấn, hân hoan và tin rằng Bà Thu Bồn sẽ phù hộ độ trì cho bà con dân làng, con cháu ấm no, hạnh phúc. Và cũng như bao lễ hội khác, lễ hội Bà Thu Bồn là một lễ hội truyền thống, một hoạt động mang tính tín ngưỡng vốn xuất phát từ cư dân nông nghiệp. Ngày nay sự tồn tại, phát triển của lễ hội này lại gắn với du lịch là việc làm cần thiết, đáp ứng được đời sống tinh thần của nhân dân. Đây là một lễ hội hiếm hoi có mặt ở vùng đất Thu Bồn – Duy Xuyên – Quảng Nam. Hình ảnh lễ hội với từng đoàn người nhộn nhịp, kèn trống, cờ hoa rực rỡ, các trò chơi dân gian, ẩm thực... từ bên bờ sông Thu Bồn đến xung quanh lăng Bà đã tạo nên một không khí phấn chấn, sôi động, ấn tượng khó quên trong lòng mỗi người dự hội.

Một vài nhận định về lễ hội Bà Thu Bồn

Qua lễ hội Bà Thu Bồn, từ truyền thuyết, di tích lịch sử, cách thức thờ cúng, văn tế nữ thần, chúng ta thấy lễ hội Bà Thu Bồn là

sản phẩm của sự tiếp biến, giao thoa văn hóa của hai dân tộc Việt–Chăm.

Về truyền thuyết: Như đã trình bày ở trên, đất Thu Bồn – Quảng Nam xưa kia là vùng đất Champa, sau này từ thế kỷ XV trở đi người Việt (Kinh) mới vào sinh sống. Sự cắt đất nhường dân này kéo theo sự chuyển hóa toàn bộ những di tích, di vật thuộc về văn hóa tín ngưỡng – tinh thần có trên vùng đất từ người Chăm sang người Việt (Kinh). Trong đó có tục thờ nữ thần Thiên Y Ana ở làng Thu Bồn – Quảng Nam mà người dân ở đây thường gọi là Bà Thu Bồn. Điều này không có gì lạ, mặc dù truyền thuyết dân gian về Bà Thu Bồn chưa rõ nhưng qua bằng chứng sắc phong đã ghi lại niên hiệu của Bà Thu Bồn là Thiên Y Ana Diễn Phi Chúa Ngọc hoặc là Bô Bô phu nhân thượng đẳng thần... Ở đây chữ *Ana* [< Ina] là tiếng Chăm có nghĩa là Mẹ (cái); từ *Bô* là có nguồn gốc từ chữ Pô (Po, Pu) của người Chăm có nghĩa là: Vua, Thần, Ngài được người Việt (Kinh) đọc chệch là Bô. Rõ ràng tên nữ thần *Bô, Ana* [< Po, Ina] không phải là tên gọi của người Việt (Kinh) thuộc nhóm ngôn ngữ Việt – Mường mà đó là những từ Chăm thuộc ngữ hệ Malayo – Polynesian. Ngôn ngữ Việt – Mường, hệ ngôn ngữ đơn tiết, thường không phát âm chuẩn được các từ của người Chăm mang âm vực cao như Pô (Po) nên phát âm thành Bô là điều tự nhiên. Từ *Bô, Ana* [< Po, Ina] trong tiếng Việt (Kinh) không có nghĩa mà chỉ có nghĩa trong tiếng Chăm[1].

Một tư liệu khác còn chứng minh, Bà Thu Bồn có nguồn gốc người Chăm được nhà Nguyễn phong sắc "*Thiên Y Ana Diễn Phi Chúa Ngọc; Bô Bô thượng đẳng thần; Thần hiệu là Bô Bô Phu nhân. Triều Nguyễn phong làm trung đẳng thần nhân dân gọi là Bà Thu Bồn, có tiếng linh thiêng hay vật người cho đến chết*

---

[1] Xem thêm Nguyễn Hữu Thông, "Bàn thêm về mối quan hệ Việt – Chăm qua hình tượng thần nữ thiên Y Ana", Tạp chí *Thông tin Khoa học Công nghệ* – Sở KHCN – MT Thừa Thiên Huế, Số 4/1995, tr. 35.

giống như thần Phường Chào có miếu thờ và mộ ở Gò Muồng (Đại Lộc)"[1].

Như vậy "*Thiên Y Ana là từ một nữ thần mẹ xứ sở bản địa Chăm Po Nagar (Po Ina Nagar), người Việt (Kinh) đã tiếp thu biến đổi để phù hợp với màu sắc tín ngưỡng dân gian Việt cũng như phần nào mang nét ảnh hưởng Nho giáo*"[2] và sáng tạo ra nhiều truyền thuyết dựa trên cốt lõi truyện kể về nữ thần người Chăm. Tục thờ Bà Thu Bồn ở Quảng Nam nói riêng và tục thờ Mẹ (Mẫu) của người Việt (Kinh) nói chung đều gắn với người Chăm, trường hợp này không chỉ xảy ra ở Bà Thu Bồn, mà người ta còn tìm thấy ở nhiều nơi ở miền Trung như tục thờ Phường Bà Chào (Quảng Nam), Điện Hòn Chén (Huế)...

Nhận định về vấn đề này, trong sách *Địa Dư Chí Quảng Nam*, chương 4, trang 186 còn ghi: "*Như vậy trên nền tảng của các câu chuyện hoang đường, mê tín dị đoan của thần Bô Bô, Dinh Bà, Phường Chào... là bắt nguồn từ thần tích Po Nagar (Po Ina Nagar) – một nữ thần được người Chăm tôn thờ và người Việt (Kinh) tiếp thu thờ phụng tại nhiều nơi ở miền Trung, từ xứ Ô châu ác địa cũ đến điện Hòn Chén (núi Ngọc Trản) ở Huế – cực nam Trung bộ và ngay ở Nam bộ với tục thờ Bà Chúa Tiên, Chúa Ngọc...*". Đây chính là những chứng tích đậm nét về mối giao lưu văn hóa Việt – Chăm ở vùng đất Thu Bồn – Quảng Nam.

Về di tích thờ cúng: Qua kiến trúc lăng tẩm Bà Thu Bồn, nhìn hình thức từ bên ngoài cho ta thấy lăng tẩm xây dựng theo phong cách của người Việt (Kinh). Nhưng có một điều chú ý rằng, trước khi xây lăng, mộ Bà Thu Bồn chỉ là mộ đá, sau này xây lăng họ mới

---

[1] *Đại Nam Nhất thống chí*, Q. 5, tỉnh Quảng Nam – Đà Nẵng, Nxb Văn hóa, Sài Gòn, 1964, tr. 55–56.

[2] Nguyễn Hữu Thông, *Tín ngưỡng thờ Mẫu ở miền Trung Việt Nam*, Nxb Thuận Hóa, Huế, 2001, tr. 13.

xây lại mộ giống như quan tài của người Việt (Kinh). Hiện tượng mộ Bà Thu Bồn xưa kia bằng đá trơn tru chính là dấu vết của tục thờ thần Mẹ của người Chăm mà ít gặp trong truyền thống tín ngưỡng thờ thần của người Việt (Kinh). Hiện nay tục thờ đá vẫn còn tồn tại ở người Chăm Ninh Thuận, ngoài tượng thờ Mẹ bằng tượng đá tròn có chạm khắc như ở tháp Bà Nha Trang, ở tháp Po Nagar – Hữu Đức (Ninh Thuận) người Chăm còn thờ các vị nữ thần bằng những phiến đá trơn tru như hòn đá thờ nữ Thần mẹ Xứ sở Po Ina Nagar Hamu Kut, Nai Bia Sôi ở Hòn Đỏ (Bình Nghĩa – Ninh Thuận); phiến đá thờ nữ thần Hoàng Hậu Nai Bia Kon (Hoàng hậu) ở tháp Po Klaong Garai (Ninh Thuận). Một chi tiết khác đáng chú ý ở lăng Bà Thu Bồn nữa hiện nay là, mặc dù lăng xây theo phong cách kiến trúc lăng tẩm người Việt (Kinh) nhưng cửa chính của Lăng lại mở về hướng đông – hướng thường thấy ở các đền tháp, các di tích thờ cúng của người Chăm mà ít thấy ở lăng tẩm người Việt (Kinh). Một bằng chứng nữa khá quan trọng là, tại di tích lăng Bà Thu Bồn còn hiện hữu một bia kí viết bằng chữ Chăm. Mặc dùng bia bị mờ chữ chưa đọc rõ nội dung nhưng cùng với nhiều yếu tố khác, bia đã trở thành một bằng chứng vật chất hùng hồn chứng minh rằng: Lăng Bà Thu Bồn được xây dựng trên nền di tích lịch sử sẵn có của người Chăm.

Về lễ vật thờ cúng: Ngoài lễ vật thờ cúng theo truyền thống người Việt (Kinh), lễ vật đáng chú ý ở lễ hội Bà Thu Bồn như thịt trâu tế sống nguyên con (trâu cạo lông, không luộc chín, bôi huyết); bánh tét đòn dài hình linga (giống bánh *pai nung* Chăm); kiểu đơm cơm vun chén (giống kiểu đơm cơm *lithei hop* Chăm), bánh gừng hình ngón tay, bàn tay (bánh *ginaong raya* Chăm)... là những loại lễ vật giống lễ vật trong tục cúng tế truyền thống của người Chăm. Đó là những lễ vật mà người Việt (Kinh) ở miền Bắc, miền Nam không có mà chỉ xuất hiện ở người Việt (Kinh) vùng Thuận Hóa – Quảng Nam có ảnh hưởng Chăm. Điều này cho thấy, trong ẩm thực, đồ cúng tế chính của lễ hội Bà Thu Bồn mang dấu ấn và ảnh hưởng Chăm.

Thông qua truyền thuyết, di tích, lễ vật dâng cúng, văn tế, chúng

ta thấy lễ hội Bà Thu Bồn ảnh hưởng đậm nét Chăm. Nhận định về vấn đề này, trong sách *Địa Dư Chí Quảng Nam*, chương 4, trang 185 có ghi: *"Kết quả điều tra cho thấy, dấu vết văn hóa Chiêm Thành (Champa – Chăm) còn tồn tại đậm nét trong tục thờ Bà Phường Chào ở làng Phường Chào, xã Đại Cường (Đại Lộc) và tục thờ bà Bô Bô ở làng Thu Bồn (Duy Xuyên)"*. Điều này chứng tỏ nơi đây là sự tiếp thu, giao thoa văn hóa Việt – Chăm.

Trong qua trình tiếp thu và khai phá vùng đất phương Nam, sống cộng cư bên người Chăm, lớp cư dân Việt đã có điều kiện tiếp thu, chọn lọc những gì phù hợp với văn hóa dân tộc mình. Hệ quả của quá trình Nam tiến này, cũng như sự giao lưu văn hóa tất yếu xảy ra trong quá trình ấy, đã tạo cho hiện tượng thờ Thiên Y Ana Chăm biến đổi sâu sắc, biểu hiện một sắc thái vừa mang tính kế thừa truyền thống, vừa mang tính đặc thù địa phương ở người Việt (Kinh) vùng Thu Bồn. Từ kết quả nghiên cứu về sự kiện lịch sử hình thành đất Quảng Nam, Thu Bồn đến lễ hội, truyền thuyết, lăng tẩm, tục cúng tế... đã trình bày trên cho ta thấy cốt lõi Bà Thu Bồn là có nguồn gốc Chăm. Thiên Y Ana và Bà Thu Bồn chỉ là một, nhưng ở đây đã có sự thay đổi cả hình thức và nội dung, cả về di tích thờ cúng, lễ tiết qua quá trình đan xen, tiếp biến văn hóa xảy ra. Cùng với thời gian, những nghi thức thờ cúng của nữ thần Thiên Y Ana [< Po Ina Nagar] của người Chăm dần dần thay đổi, để hình thành nên một lễ hội mang đậm tính truyền thống của dân tộc Việt như hiện nay.

Như vậy, lễ hội Bà Thu Bồn là một lễ hội dân gian thờ Mẫu của người Việt – Chăm vốn có nguồn gốc chung xuất phát từ cư dân nông nghiệp mà ngày nay do hoàn cảnh lịch sử nên chỉ còn lại cư dân làng Thu Bồn đang thờ cúng. Qua sự kiện vua nhà Nguyễn phong sắc cho Bà Thu Bồn, chứng tỏ xưa kia lễ hội này cũng đã có sự tham gia của chính quyền phong kiến với quy mô lớn và là trung tâm dâng lễ, cúng bái của cư dân vùng này. Ngày nay kế tục truyền thống đó, tuy có thời gian bị gián đoạn do chiến tranh, do cơ chế bao cấp thì nay nhà nước ta đã công nhận di tích lịch sử văn hóa cấp tỉnh cho

lăng Bà Thu Bồn và nhà nước cùng nhân dân đầu tư kinh phí xây lăng, tổ chức lễ hội quy mô lớn, nhân dân hồ hởi tham gia. Xu hướng của lễ hội Bà Thu Bồn ngày càng phát triển để đáp ứng nhu cầu của con người hiện đại không những về mặt tín ngưỡng tâm linh mà còn là nhu cầu du lịch, vui chơi, giải trí, hành hương về cội nguồn.

Do đó lễ hội Bà Thu Bồn ngày nay thu hút nhiều người dân tham gia. Trong đoàn người đến với Bà Thu Bồn, chúng ta có thể nhận ra đây không chỉ là biểu tượng của một đại gia đình với những thành viên già, trẻ, gái trai mà còn có nhiều dân tộc anh em, trong đó ngoài người Kinh, người Kơtu ở núi rừng, người Chăm (người Kinh hóa trang) ở đồng bằng. Đó là hình ảnh đàn con của Bà mẹ xứ sở Thiên Y Ana, Bà mẹ xứ sở Thu Bồn đang hành hương đến với Mẹ. Dòng sông Thu Bồn vẫn ngày đêm êm ả, hiền hòa trôi chảy vào biển cả, vào lòng người và đã bao lần in bóng cờ hoa, trống kèn, đoàn người dự lễ hội. Chính vì thế mà lễ hội Bà Thu Bồn trở thành di sản văn hóa quí giá cần phải bảo tồn và phát huy để tô thêm sắc màu văn hóa rực rỡ cho vùng đất này.

PHỤ LỤC

Chương trình lễ hội Bà Thu Bồn[1]

Làng Thu Bồn, Xã Duy Tân, huyện Duy Xuyên, tỉnh Quảng Nam

• **Ngày 12/3/2003** (nhằm 10/2 Quý Mùi)

Từ 19 giờ

– Liên hoan hò khoan đối đáp

– Hô hát bà chòi

---

[1] Ghi lại theo chương trình của Ban tổ chức Lễ hội Bà Thu Bồn của UBND huyện Duy Xuyên – Quảng Nam.

• **Ngày 13/3/2003** (nhằm 11/2 Quý Mùi)

Từ 7 giờ:

– Cắm trại thanh niên

– Thi làm bánh, thi trò chơi dân gian

– Chung kết các giải thể thao

– Biểu diễn cờ người

– Trưng bày cây cảnh tranh dân gian Đông Hồ, câu đối

– Thi bơi thuyền cứu hộ

– Biểu diễn thi thả diều Huế – Chăm

– Biểu diễn bắn nỏ

– Chợ ẩm thực (Việt – Chăm – Kơtu)

– Các gian hàng lưu niệm: Mây – tre, thổ cẩm, tơ lụa, sách báo

Từ 19 giờ:

– Khai mạc lễ hội

– Múa Lân – sư tử, nước đuốc, lửa trại, thả hoa đăng trên sông...

– Hát tuồng, hò khoan đối đáp, bài chòi cổ

– Biểu diễn võ thuật

– Giao lưu văn nghệ 3 dân tộc (Việt – Chăm – Kơtu)

Ngày 14/3/2003 (nhằm 12/2 Quý Mùi):

– 8 giờ: Lễ rước nước.

– 9 giờ: Đại tế

– Đua thuyền nam nữ

BAN TẾ LỄ HỘI BÀ THU BỒN

1. Trịnh Kim Trí, 75 tuổi: chánh bái
2. Thái Văn Lịch, 70 tuổi: phụ bái
3. Tôn Ngọc Anh, 75 tuổi: phụ bái
4. Võ Nghiệp, 70 tuổi: rót rượu
5. Trương Ý, 70 tuổi: đánh trống lệnh
6. Hoàng Xuân Tiến, 75 tuổi: đánh trống chầu

7. Ngô Nam, 73 tuổi: đánh chiêng

8. Ngô Thu, 78 tuổi: đánh chiêng

Ngoài ra còn ban tế lễ gồm 4 người để hát trò và một số bà con, cán bộ địa phương phụ lễ.

VĂN TẾ [1]

Văn tế Bà Thu Bồn

Cảm Tế Du

Cộng hòa xã hội chủ nghĩa Việt Nam/Độc lập tự do hạnh phúc/ Tế thứ quí mùi niên nhị ngoạt nhật/Quảng Nam tỉnh Duy Xuyên huyện Thu Bồn cây quán xứ/Bổn xã Trị Trạch bái Trịnh Kim Trí bồi bái Thái Văn Lịch Tồn Ngọc Anh/Hiệp bổn xã nam nữ cán binh dân thân hào nhân sĩ nhân dân đại tiểu tư nhơn xuân tiết lễ lệ tế bà nhứt diên/Cẩn dĩ bàn soạn kiêm ngân hương đăng thanh chước thái lao tư lục lễ chi nghi/

Trí Tế Du

Tôn thần sắc chỉ Bô Bô Phu nhân tôn thần hộ quốc tì dân hiển hữu công đức tiết mong ban cấp tăng mỹ đức thục hạnh mặt phò hiển tướng dục bô trung hưng thượng đẳng thần vị hiện tiền/Thiên Y Ana Diễn Phi Chúa Ngọc gia tăng bằng hữu tế linh

---

[1] Văn tế này nguyên gốc viết trên giấy dó khổ rộng, trình bày chữ ở mỗi hàng theo chiều dọc của giấy. Ở đây vì lí do kĩ thuật chúng tôi chép lại và trình bày câu văn theo cách phổ thông (chiều ngang của giấy). Bản Văn tế này do BTC lễ hội Bà Thu Bồn năm 2003 cung cấp cho chúng tôi vào ngày 14/03/2003 (12/2 Quí Mùi). Xin chân thành cám ơn quí vị.

ứng lâm diệu tinh thông mặt tướng trang trung thượng đẳng thần vị tiền/Sơn thủy ngũ hành tiên nương gia tăng ngô hóa mặt dân thuận thành dục bổ trung hưng thượng đẳng thần vị tiền/Tam di linh trung tiết lộc sũng chiêu đao nguyên soái kim trí lưỡng lệ thượng hộ quốc công thần hoàng tôn thần vị hiền/Thái gián bạch mã gia tăng lễ vật thuận hòa nhu toan túc dục bổ trung hưng chi thần bổ sứ đương kiểng thổ địa gia tăng hậu tế quảng nhi chi thần/Hòa ôn chủ trương khươn chuẩn tiêu sanh tân thần/Kim niên hành kiến hành binh phán quan quỷ dương hành ôn tôn thần/Đông nam sát hải lang lại nhị đại tướng quân/Gia tăng dũng mãnh đại chi thần/Hà bá thông hầu thủy quan gia tăng hoàng ân quang trạch trung đẳng thần/Tả ban liệt dị chư vị linh thần/Hữu ban liệt dị/

Diết Cung Dĩ

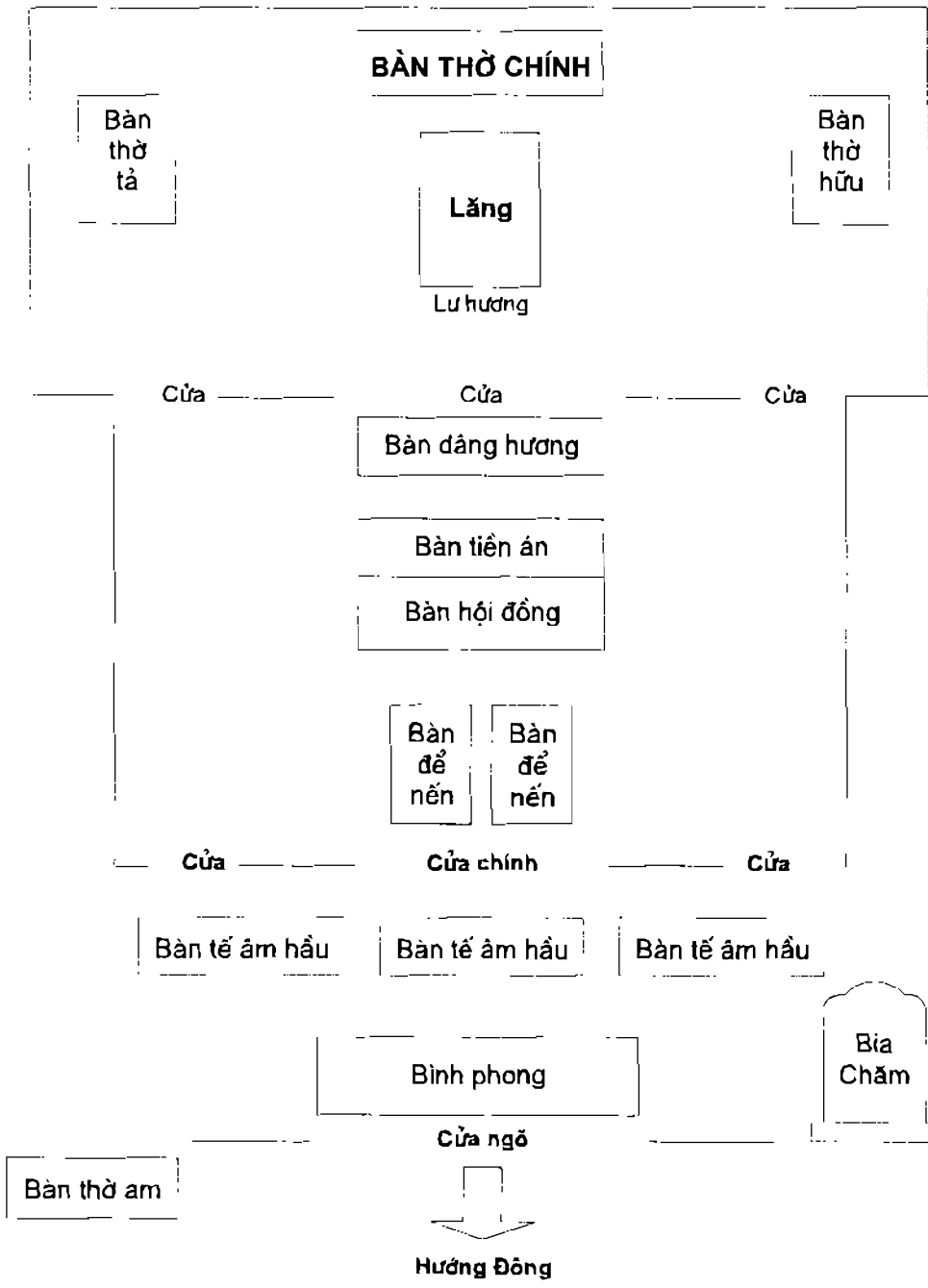
Càn khôn dục tứ sơn nhạt chừ tinh/Nhị thất khiến thính phất văn dương hồ như tai chiêm tai tiền bất thư hậu/Trạt nhĩ khuyết linh phổ thanh đức ứng nam thiên đại địa/Quân triêng ích huệ dân thần công ư/Tha phương cử dáng hàm hư xuân sanh đức chi/Thanh chí chánh cơ chí thanh vô xứ vô thanh/Vinh giá hiển tặng mộc hoàn ân thiên thu bẫm kỳ quan ích/Hiển bố cảnh an dân/Công quốc lai vạn cổ liệu phương đức vi hinh/Tự miếng hữu linh sung đàn trách khúc thôn hư vô sự/Cong phóng hưng thành thương kỳ gián cách tứ dĩ gà những hộ thôn trung nam nữ thanh cường/Thăng hạt toan như kỳ như ngại âm phò hạ điền trầm hương/Nhượng thương lâm chữ tự vạn tư thiên/Viết phú viết quí viết thọ viết liêm toàn bổn xã thiên thu trường dự.

Văn tế âm linh

Cộng hòa xã hội chủ nghĩa Việt Nam/Độc lập tự do hạnh phúc/Tế thứ quí mùi niên nhị ngoặt thập nhị nhật/Quảng Nam tỉnh Duy Xuyên huyện Thu Bổn cây quán xứ/Bổ xã Trị Trạch bái Trị Kim Trí bồi bái Thái văn lịch Tồn Ngọc Anh/Hiệp bổn xã nam nữ cán binh dân thân hồ nhân sĩ nhân dân đại đại tiểu đẳng/Từ nhơn tiết thuật xuân thiên kỉnh tiên thượng nan lễ lệ tế âm binh nhất diên/Cẫn dĩ bàn soạn kiêm ngân hương đăng thổ chỉ diêm hoa quả thanh chước thư phẩm chi nghi tri tế du/Bổn sứ đại loan tôn thần/Đương khiển thành hoàng gia tặng bảo an chi thần/Kim niên hành khiến hành binh phán quan quỉ vương hành nang tôn thần/Ngũ hương thổ công thổ chủ thổ phủ chi thần? Tứ cố phương ân thổ phụ tổ mẫu, thổ âm thổ kí thổ lời chi thần/ Ngũ tự hương hỏa chi thần/Ốc tiêu sơn hà tiêu diện đã sĩ diệm khẩu quỉ dương thống lĩnh tam thập lục thất thập nhị nghiệp âm linh thiên nhiên lệt sĩ qua vạn vạn tinh tinh thị tụng bộ quả nhất nhất gá linh tần lễ khôi tận hưởng? Diết cung dĩ âm linh/Bởi cuộc tang thương biến đổi trước sau lễ biết mấy lần đáo đổ xoay vần dời đổi/Nào ai dò rõ tử thẩm hoang mang nhìn lạy trời hỡi trời còn tiêu tưởng danh hư/Thôn chi bẩm thỏ đến nay người há dễ bàn thương yểm thọ/Như anh linh xương câu phụ giữ đứng giữ càn khôn phụ mẫu sanh thành ở trong làng họ/Cũng có kẻ chi binh xuất tận lâm chiến tranh mà phách lạc giang hồ/Cũng có người tức trái tiền khiên đến căn số mà hồn về âm phủ? Hoặc có kẻ vì dân thất tiết chữ trung cang mà đành đổi chung vàng/Cũng có ngời vị quốc vong thân mang nghĩa khí mà trôi dòng máu đỏ/Như âm linh xưa một khi ẩm xinh mười loại tận số cũng có kẻ danh đề quan phủ theo chiến trường mà tử nghiệp đao binh/Hoặc có người nghệ chủ mộc tiêu nơi sông lạnh mà lâm vào vòng ác thú/Cũng có kẻ xuôi buồm lạc gió ngàn năm

tung tích biết là đâu/Cũng biết nghĩa khí nóng gan chết vinh hơn sống nhục chẳng màng/Thiếu chi kẻ trung thần liệt nữ, cũng có kẻ gạo cơm chẳng đủ vì nghèo nàn mà phách lạc xa phương/Hoặc có người quần áo chẳng lành mang áo rách mà thay phơi trên thượng lộ/Cũng có kẻ phước hưởng lâm vòng cô độc giỗ chục không tế tự cũng không/Hoặc có người tế lối truyền con cháu có mà quả đơm chẳng có/Cũng có kẻ đá lăng cây chẳng thuốc trọng dây oan hoặc có người đau chết hỏa thiêu khiếp xà khiếp thú/Hoặc có kẻ xiêu mồ lạc nấm tiên tai hàng năm cả nương cây/Hoặc có người thịt nát xương tan lâm tịch họa hồn phách theo mây theo gió? Hoặc có người xảy vượt sang sông vượt tâm tư cũng đành phận số/Thảm biết mấy xương tàn khói lạnh trọn não xương đây/Não nùng thay phách lạc hồn xiêu linh hồn ai chầu chúa đó/Nay bổn xã nhân ngày tế tự soạn vật lễ thể nghi nguyện linh hồn lai hương lai anh đều mặt hụ/Trước khuyên mười bái gặp hết mời phương thổ dã/Một diên dâng tế chín nỗi ngàn thân bá tịch khuyên mười nghìn thu xin rảo/Thương thay xin hưởng lộc dây cẩn cố.

SƠ ĐỒ LĂNG BÀ THU BỒN



GÓP PHẦN TÌM HIỂU LỄ RIJA NƯGAR CỦA NGƯỜI CHĂM Ở TỈNH NINH THUẬN

CỦA THẬP LIÊN TRƯỞNG

Bài "Góp phần tìm hiểu Lễ Rija Nưgar của người Chăm ở tỉnh Ninh Thuận" đăng trên *Tạp chí Khoa học Xã hội Miền Trung*, Viện Khoa học Xã hội Việt Nam, số 04/2008, tr. 70–72. Bài viết có 3 trang chứng minh lễ Rija Nưgar của người Chăm có những yếu tố ảnh hưởng Mã Lai – Hồi giáo nhưng có nhiều lỗi sai về chữ nghĩa, về tư liệu lịch sử, văn hóa và lễ hội Chăm. Cụ thể những lỗi sai của bài viết này như sau:

Sai về từ ngữ Chăm

Tác giả cho rằng: "ông Maduôn, tiếng Mã Lai là Baduôn" (tr. 70–71). Sự thật Maduôn (Maduen) tiếng Mã Lai gọi là Mindok (Minduk hoặc Guru rebab)[1] và tiếng Sanskrit (Ấn Độ) gọi là Biduan hoặc Biduanda[2], chứ không phải Maduôn, tiếng Mã Lai gọi Baduôn như tác giả viết. *Yang Aditiak* (thần mặt trời)[3] nhưng tác giả viết *Yang Atitiak* (tr. 71).

---

[1] J. Cuisinier, *Dances magiques de Kelatan*, Paris, Institut D'éthnologie 1936, tr. 88 và Sunetra Fernando, "Angin and Music in Lagu Menghadap Rebab: Energy, Aesthetics and the Making of Music in Kelantan and South Thailand'Mak Yong Theatre", in *International Malaysian Studies Conference (3rd 6– 8th August)*, UKM, Bangi, Vol VI, tr. 6.

[2] Po Dharma, *Quatre Lexiques malais – cam anciens*, Paris (Public. EFEO), 1999, tr. 85.

[3] E. Aymonier – A. Cabaton, *Dictionnaire Cam – Français*, Paris (Public. EFEO VII), 1906, tr. 11.

Tác giả viết *akansak*: bầu trời (tr. 71). Sai. Vì từ *akansak, akan, akansah, akas* hay từ *angkasa, akas* có nguồn gốc từ chữ *akas'a* của Sanskrit mang những nghĩa sau đây: 1. voute céleste, ciel, firmament 2. atmosphère. 3. éther. 4. espace. 5. les airs 6. dans les airs[1]. Vì vậy nghĩa tiếng Việt đầy đủ của nó phải là: không khí, không gian, không trung. Dịch *akansak*: bầu trời là chưa xác nghĩa. Vì "bầu trời" từ Chăm chỉ là *lingik*.

Ngoài một vài lỗi sai tiếng Chăm do tính phán đoán, khi viết thuật ngữ tác giả thường hay chêm tiếng Chăm hoặc tiếng Pháp khá tùy tiện. Có trường hợp cần phải viết thuật ngữ Chăm gốc nhưng tác giả bỏ qua, nhưng có từ chẳng quan trọng nhưng tác giả lại chêm cả tiếng Chăm và tiếng Pháp. Sau đây là những ví dụ:

"Lễ vật dâng cúng thuộc hai nhóm: Chay (xôi, chuối, bỏng đường) và mặn (cơm, canh, rượu, trứng, cá, thịt dê, thịt gà" (tr. 71).

Vậy từ gốc của tiếng Chăm "món chay" và "món mặn" nghĩa là gì? Đây là từ ngữ quan trọng để xác định tính chất và thành phần lễ vật dâng cúng của lễ Rija là thuộc loại hình lễ nghi nào nên chúng ta cần phải tìm từ gốc trong tiếng Chăm nhưng tác giả không đưa ra.

Tác giả còn viết:

> *"Không gian tiến hành nghi lễ là Kajang, không trang trí, không bày ngẫu tượng, mà chỉ treo một tấm vải trắng tượng trưng cho bầu trời Akansak, miền ngự trị đức chúa trời Pô Âoloah"* (tr. 71).

Như vậy khi đọc đoạn trên, độc giả cần biết "tấm vải trắng" treo trên trần nhà lễ (*kajang*) theo nghĩa tiếng Chăm là gì? Chưa đưa ra được tên gốc của "tấm vải" đó là bị thiếu mà lại vội vàng đi giải thích nó là "tượng trưng cho bầu trời *Akansak*, miền ngự trị đức chúa trời Pô Âoloah" là thừa. Thậm chí bị sai vì, *trời* trong nghĩa tiếng Chăm là *lingik*, chứ không phải là *akansak* như tác giả viết.

---

[1] E. Aymonier – A. Cabaton, *Dictionnaire Cam – Français*, Sđd, tr. 2.

Còn tác giả viết "*Không gian tiến hành nghi lễ là Kajang, không trang trí...*" (tr. 71) là sai. Vì trong nhà lễ Kajang có treo một tấm "Panin". Đây là một "bức tranh vải khổ 2m x 1,5m vẽ nhiều hình ảnh mô tả cuộc sống thiên đường và trần gian, có hình các vị thần, quan lại, nông dân, phụ nữ, trâu bò, ngựa với nhiều màu sắc và đường nét khác nhau. Đây là "bức tranh vải" dùng để trang trí trong lễ Rija Nưgar, chứ không phải là nhà lễ Kajang không trang trí như tác giả viết.

Nhận diện sai về các vị thần và nhân vật lịch sử trong lễ Rija

Ở trang 71–72 tác giả bàn nhiều về hệ thống lễ nghi Chăm như lễ Soa (<*Sua*), lễ Puis, lễ Payak với một số hệ thống thần linh và nhân vật lịch sử Chăm nhưng tác giả viết tản mạn, không hệ thống, câu văn lủng củng cho nên độc giả khó hiểu tác giả muốn viết gì? Trong đó tác giả viết và hiểu sai cơ bản về hệ thống thần linh và nhân vật lịch sử Chăm. Sau đây là bằng chứng:

> Tác giả viết: "*Pô Hanim Par* sống vào thế kỷ VI, VII sau Công Nguyên" (tr. 71).

Sự thật Po Hanim Par không phải sống ở thế kỷ VI, VII như tác viết mà đây là nhân vật lịch sử ở thế kỷ XV – thời mà Hồi giáo du nhập phổ biến ở người Chăm vùng Panduranga (Ninh – Bình Thuận ngày nay). Theo văn bản chép tay còn để lại trong khắp làng Chăm mà chúng tôi sưu tầm được (kí hiệu CAM 244, CAM 245)[1] và những công trình nghiên cứu trước cho biết: Po Hanim Par là người Chăm Awal, em Po Kabrah (1448–1482)[2] và em của Po Klaong Barahu

---

[1] Kí hiệu văn bản Chăm lưu giữ tại Viện Viễn Đông Pháp (EFEO) ở Malaysia.

[2] Po Dharma, *Chroniques du Panduranga*, Introduction, textes traductions annotées, Diplôme de l'École Pratique des Hautes Études, IVè section, Paris, 1978, tr. 52.

– người Chăm ảnh hưởng Hồi giáo[1]. Po Hanim Par là chồng của Po Sah Ina. Po Hanim Par là một nhân vật nổi tiếng trong lịch sử Champa được nhiều tư liệu đề cập[2]. Qua những bài thánh ca (*Damnây, Ariya*)[3] của thầy Maduen hát trong lễ Rija cho biết: Po Hanim Par sinh ra từ núi Ma Lâm (*Pajai*) vùng Panduranga[4] được thánh Alla ban cho nhiều điều tốt lành[5], đã nhiều lần đến Makah (Mã Lai) để uống rượu và xem bói tử vi[6]. Po Hanim Par được *Damnây* mô tả như là một nhân vật có tài, có bùa phép và võ nghệ cao cường. Ông bỏ xứ ra đi chiến đấu chống Đại Việt[7] nhưng cuối đời Po Hanim Par bất lực, chán đời đi lang thang khắp đó đây, chìm đắm trong sự ăn chơi tửu sắc và bài bạc[8]. Nhưng cuối cùng ông vẫn được xem là nhân vật có công với đất nước được người Chăm thờ cúng trong lễ Rija.

---

1 "*Po Sah Ina Cam saong Po Hanim Par nan asulam kuyua kurei aia oh jieng daok saong gep ayuh*" (Po Sah Inâ là người Chăm (Chăm Ahier) và Po Hanim Par là người Chăm Awal (Hồi giáo Bàni). Do khác đạo nên không sống được với nhau hạnh phúc) (CAM 245: 155; xem thêm P.Y. Manguin, "L'introduction de l'Islam au Campa", in *BEFEO LXVI*, (Translated French by Robert Nicholl), 1979, tr. 5).

2 CAM 244: 9–15; P.Y. Manguin, "L'introduction de l'Islam au Campa", Sđd, tr. 5.

3 CAM 244: 9–15; Sakaya, *Lễ hội người Chăm*, Nxb VHDT, Hà Nội – 2003, tr. 309–322.

4 "*tabiak di cek blaoh mai lac tui takai cek paik[<aik] Amraik,, daok di Pajai lac jhek*" (Ra từ núi rồi đi dọc chân núi Aik mraik, ở Pajai nói là đất xấu) (Sakaya, *Lễ hội người Chăm*, Sđd, tr. 316. CAM 244: 9).

5 "*aluah craok ka po siam ndei po klak palei nao ngap mugar*" (Alla ban cho ngài nhiều điều tốt lành, ngài bỏ làng ra đi để phụng sự đất nước) (Sakaya, *Lễ hội người Chăm*, Sđd, tr. 316; CAM 244: 9).

6 "*mbau mbuk kau cuk aw lak tama mekah menyum alak,,*" (Cột tóc mặc áo xè rà (*aw lak*) ngài đi Mã Lai uống rượu) (CAM 244: 10).

7 "*urang nao methuh ba gai po laong[<praong] harai sa blah ta–nyrak,, meyaom Po Hanim Par jak biak sa blah ta–nyrak mak yuen rabuw*" (Người ta đi chiến đấu mang cây, Ngài dũng cảm chỉ mang một cái khăn, Khen ngài Hanim Par khôn quá, Một cái khăn bắt được hàng ngàn Yuen) (CAM 244: 13).

8 "*Po Hanim Par biak jak ginreh sana [<sanak] mbeng yuen rabuw*" (Ngài Hanim Par thật khôn, Một cái khăn bắt Yuen hàng ngàn) (CAM 244: 13).

Tác giả còn cho rằng: *"Pô Hanim Par, biệt danh Atâu của Po pataw Bin Nưthuôr mà người Chăm tôn vinh là chủ soái của môn phái Yang Birâu, loại hình dân gian thiên về môn phái Hồi giáo Bàni (..). Hiện nay người dân thôn Bình Nghĩa đang thờ phụng ngài trong đền thờ"* (tr. 71).

Thiết nghĩ vấn đề này tác giả chỉ phỏng đoán và nghe người già kể qua loa mà không chịu tiếp cận văn bản Chăm để kiểm chứng. Vì sự thật khi đọc qua văn bản Chăm về hệ thống hóa thân của các thần *(padang nâm mâk dom yang)* [VMST.14] thì không có văn bản nào cho thấy "*Pô Hanim Par*, biệt danh *Atâu* của *Po pataw Bin Nưthuôr*" như tác giả viết. Ở đây, chúng tôi đồng ý với tác giả rằng *Po pataw Bin Nưthuôr* [< Po Pataw Bin Thuen] có tên cúng thần là *Po Hanim Par* (viết đầy đủ là: *Po War Palei Dhak Nugar Hanim Par)* nhưng vị thần này chỉ cúng theo *Yang, Yang Barow, Yang Aghua*, chứ không có cúng trong *Atâu* (biệt danh Atâu) [< *Atau*] như tác giả viết. Cụ thể văn bản Chăm viết như sau:

Po Bin Thuen, tên cúng thần là Cei Sah Bin Bingu sinh vào ngày thứ bảy hạ tuần trăng, năm Rồng (Thìn) ở làng Aia Radak[1]. Tiểu sử (*Damnây*) Cei Sah Bin Bingu[2] được đề cập trong bài hát của thầy Maduen trong lễ *Yang Barow* – ảnh hưởng Mã Lai và Hồi giáo. Bài tiểu sử (*Damnây*) trong văn bản Chăm cho biết rằng, bỗng nhiên ngài hiện ra từ một quả trái cây do chim mang đến. Sau đó ngài hóa thân thành Inra Patra (Inra Patra còn là một nhân vật anh hùng trong Akayet (Hikayet) Inra Patra của Mã Lai và Champa)[3]. Nhờ đó ngài có tướng mạo đẹp trai, bùa phép, võ nghệ cao cường. Ngài được

---

[1] CAM 151 (14) và CAM 13 (3).

[2] Sakaya, *Lễ hội người Chăm*, Sđd, tr. 265–278; CAM 247: 14–20.

[3] "*ciim kat gaong baoh ba inra patra Sah Bin Bingu*" (Chim Kat tha trứng hóa thân Inra Patra cho Sha Bir Bingu) (Sakaya, *Lễ hội người Chăm*, Sđd, tr. 272; CAM 247: 15).

thánh Alla sai xuống trần[1] và đến Makah (Mã Lai) học bùa phép[2]. Cei Sah Bin Bingu được người Chăm thờ cúng trong lễ *Yang* (ở các đền tháp) mang tên *Po War Palei Dhak Nưgar Haniim Par*, cúng theo lễ *Yang Barow* (Rija Nưgar, Rija Harei) và *Yang Aghua* (Yang Po Nai, Po Rayak) mang tên *Sah Bin Bingu*, chứ không có tên cúng thần nào nữa trong *Atâu [< Atau]* (chẳng hạn *Atau Cék, Atau Tasik* trong lễ Rija Dayap và Rija Praong) như tác giả viết.

Những nhận định của tác giả về lễ Rija Nưgar

Qua 3 trang viết sơ sài, tác giả đưa ra nhận định về lễ Rija Nưgar như sau:

1. Lễ Rija "hệ thống tín ngưỡng dân gian Chăm mang tính lưỡng hệ âm dương".
2. "Lễ Rija là loại hình dâng cúng đầu năm... ảnh hưởng sâu đậm văn hóa Hồi giáo Mã Lai từ rất lâu đời".
3. "Lễ Rija không phải mang tính chất chuyển mùa (...) còn mang tính chất khai lễ cho cộng đồng thực hiện lễ nghi tộc họ, gia tộc...".
4. Lễ Rija Nưgar (...) là di sản văn hóa quí giá của tộc người Chăm (...)"

Bốn điểm nêu trên mà tác giả mới nhận thấy về lễ Rija trong bài viết là không gì mới lạ mà những nhận định trên đã có nhiều tác giả công bố từ lâu trên sách báo trong và ngoài nước mấy năm gần đây. Cụ thể như sau:

Điểm 1: Lễ Rija "hệ thống tín ngưỡng dân gian Chăm mang tính lưỡng hệ âm dương". Điểm này đã được Sakaya (Văn Món) công bố

---

[1] "*aluah craok ka cei biak tel rai [<marai] daong [< padaong] nưgar ka buél gambak*" (Thánh Alla cho ngày xuống trần gian để cứu nước cho dân làng nhờ) (Sakaya, *Lễ hội người Chăm*, Sđd, tr. 278; CAM 247: 20).

[2] "*mbaw mbuk ka cuk aw lah tama mang mekah cei nao me-in*" (Cột tóc rồi mặc áo xẻ tà (aw lak) ngài đi Mã Lai đi chơi) (Sakaya, *Lễ hội người Chăm*, Sđd, tr. 274; CAM 247: 17).

trên nhiều tạp chí và sách báo như: "Văn hóa Chăm một cấu trúc lưỡng hợp", Tạp chí *Văn hóa Các Dân tộc thiểu số* Việt Nam, Số 05 /2001 và "Tín ngưỡng phồn thực trong lễ hội Chăm" trong sách *Lễ hội người Chăm*, Nxb VHDT, Hà Nội, 2003, tr. 210–218.

Điểm 2: "Lễ Rija là loại hình dâng cúng đầu năm (...) ảnh hưởng sâu đậm văn hóa Hồi giáo Mã Lai từ rất lâu đời". Điểm này Sakaya (Văn Món) cũng có bài: "Lễ Rija Pruang – Một tín ngưỡng Hồi giáo của người Chăm Ninh Thuận", Tạp chí *Văn hóa Dân gian*, Viện Văn hóa Dân gian, Số 3/1996, tr. 41–45 và "Hệ thống lễ Rija Chăm" trong sách *Lễ hội người Chăm*, tr. 117.

Điểm 3: "Lễ Rija không phải mang tính chất chuyển mùa (...) còn mang tính chất khai lễ cho cộng đồng thực hiện lễ nghi tộc họ, gia tộc". Điểm này cũng đã được nhiều tác giả công bố trước đó như: Sakaya (Văn Món), "Lễ Rija Nưgar của người Chăm – Một tín ngưỡng dân gian Chăm độc đáo", *Tạp chí Dân tộc học*, Viện Dân tộc học, Số 3/1994, tr. 42–50, "Một tín ngưỡng dân gian Chăm độc đáo", Tạp chí *Dân tộc học*, Viện Dân tộc học, Số 2/1996, tr. 71–80; "Lễ Rija Nưgar" trong sách Phan Xuân Biên, Phan An, Phan Văn Dốp, *Văn hóa Chăm*, Nxb KHXH, 1991, tr. 270–271; và Ngô Văn Doanh, *Lễ hội Rija Nưgar của người Chăm*, Nxb VHDT, 1999.

Điểm 4: Lễ Rija Nưagar (...) là di sản văn hóa quí giá của tộc người Chăm (...)". Điểm này sách báo ca hát rất nhiều nên miễn bàn.

Kết Luận

Bài viết của tác giả Thập Liên Trưởng chỉ 3 trang nhưng lại có một số lỗi sai về từ ngữ tiếng Chăm, về tư liệu điền dã và hiểu sai về nhân vật lịch sử. Đặc biệt bài nghiên cứu không đưa ra được vấn đề gì mới như đầu đề của bài viết đặt ra "Góp phần tìm hiểu lễ Rija Nưgar của người Chăm ở tỉnh Ninh Thuận" mà chỉ lặp lại những lý thuyết, quan điểm cũ của nhà nghiên cứu trước. Đây là những điều tối kỵ trong nghiên cứu khoa học. Vì nhiệm vụ của nhà

nghiên cứu là luôn tìm tòi và phát hiện những cái mới hoặc sưu tầm những tư liệu mới để bổ sung, điều chỉnh những cái sai của công trình đi trước vấp phải, nhằm hướng đến sự hoàn thiện, chứ không đi nhai lại những cái cũ cho mất công. Để tìm được cái mới, nhà nghiên cứu phải biết kế thừa, phải đọc toàn bộ những công trình những người đi trước đã viết thì mới thấy vấn đề đã được ai nghiên cứu chưa, nghiên cứu tới đâu và còn lại điều gì mà mình cần tiếp tục làm. Nếu không thì mất thì giờ vì mình bỏ công làm những việc mà người ta đã làm từ lâu rồi. Những công trình nhai lại như vậy hiện nay rất phổ biến trong giới nghiên cứu văn hóa Chăm, chẳng hạn như Phan Quốc Anh, Đình Hy, Lê Thanh Hải, Quảng Đại Cẩn... trong các bài viết về lễ hội Katé của người Chăm. Những công trình ấy thường có tác hại cho khoa học, làm nhiễu thông tin, khó khăn và mất thì giờ cho đời sau phải đọc và thẩm định lại cái đúng, cái sai của nó. Trong thời đại ngày nay, trình độ dân trí, trình độ học thuật, trình độ thông tin của nhân dân ngày càng cao cho nên đòi hỏi những công trình nghiên cứu phải nghiêm túc, chứ không phải là vội vã, sơ sài. Ý thức được điều này, chúng ta mới nâng cao chất lượng nghiên cứu văn hóa Chăm nói riêng và văn hóa Việt Nam nói chung trong xu thế phát triển và hội nhập hiện nay.

NHỮNG CÔNG TRÌNH LỄ HỘI CỦA NGƯỜI CHĂM
CỦA NGÔ VĂN DOANH

Lễ hội Rija Nưgar của người Chăm

Sách *Lễ hội Rija Nưgar của người Chăm* của Ngô Văn Doanh do Nhà xuất bản Văn hóa Dân tộc, Hà Nội ấn hành năm 1998 bao gồm 445 trang chia làm 4 phần, 8 chương và 8 hình ảnh trắng đen. Chủ đề *Lễ hội Rija Nưgar của người Chăm*, cụ thể tác giả đi sâu phân tích những thành tố cấu thành lễ này như thời điểm diễn ra nghi lễ (khi sao rua xuất hiện), vũ điệu đạp lửa, các thần làng, hình nhân thế mạng, bài tụng ca và đồ vật dâng cúng. Qua đó tác giả kết luận, lễ Rija Nưgar như là tết năm mới của người Chăm. Đây là một cuốn sách in đẹp, đơn giản, chữ to, rõ ràng và dễ đọc.

Ưu thế của cuốn sách này, tác giả đầu tư nhiều thời gian điền dã ở vùng Chăm, sử dụng nhiều nguồn tư liệu khác nhau và tiếp cận cả văn bản Chăm về lễ Rija Nưgar. Ngoài ra, qua nghiên cứu này, tác giả còn so sánh lễ Rija Nưgar của người Chăm với các lễ hội đầu năm của các dân tộc vùng Đông Nam Á, giúp độc giả hiểu thêm về mối tương đồng và khác biệt giữa lễ hội Chăm với lễ hội các nước khu vực.

Tuy nhiên, cuốn sách của tác giả có một số vấn đề cần trao đổi đáng chú ý như sau: sách viết sai chính tả, hiểu sai thuật ngữ, bản chất lễ hội Chăm và tự phóng tác một số vấn đề liên quan đến văn hóa Chăm.

♦

Viết sai chính tả tiếng Chăm

Cũng như tiếng Việt, tiếng Chăm là một ngôn ngữ có chữ viết. Thành vậy, mỗi từ vựng phổ thông, cũng như tên địa danh và tên người phải có một qui luật chính tả nhất định. Viết sai tiếng Chăm sẽ làm cho độc giả không hiểu được nghĩa của từ vựng và không nhận diện được tên địa danh và tên người mà tác giả dùng trong sách. Là một tác phẩm khoa học có sử dụng tiếng Chăm cho nên tác giả phải theo một qui luật chính tả nhất định. Ý thức được điều này, nên khi viết tiếng Chăm tác giả đã tự qui ước luật chính tả cho riêng mình. Tác giả viết rằng, trong sách này tác giả "(...) phiên âm theo chuẩn của bộ Từ điển *Chăm – Việt – Pháp* do Gérard Moussay chủ biên in tại Phan Rang năm 1971" (tr. 221). Lưu ý, ngoài chữ Chăm truyền thống *akhar Thrah,* từ điển G. Moussay còn viết thêm hai hệ thống chữ Latinh khác nhau: phiên âm và phiên chữ. Ví dụ: từ *Rija* từ điển G. Moussay phiên âm là *Riça* và phiên chữ là *Rijà*. Hai hệ thống này, tùy theo người viết chọn lựa một cách nào cho thống nhất trong công trình nghiên cứu của mình. Thế nhưng, trong sách, tác giả không chọn một hệ thống nào nhất định của tiếng Chăm trong từ điển G. Moussay mà chỉ viết tùy tiện. Sau đây là vài ví dụ sai điển hình trong sách này.

Từ vựng phổ thông

- Từ điển G. Moussay viết: puy' hoặc *apuy*: lửa nhưng tác giả viết *puy* (đọc là *pui*) (tr. 35).
- Từ điển G. Moussay viết: *Akhăr çawa hoặc akhar Jawà*: tiếng Jawa nhưng tác giả viết *akhar vâ* (tr. 42)
- Tương tự như vậy, *Mưngin apuy* (bát lửa, tác giả viết *mưnhim apủi* (tr. 167).
- *Trok suan* (gieo hồn), tác giả viết *trả swan* (tr. 167).

– *Kajang dik thrwa* (nhà lễ nằm thiền), tác giả viết *Kacang dổ thwa hoặc kajang daok thua*) (tr. 191).
– *Kajang Mrôy* (nhà lễ đọc kinh), tác giả viết *Kacang Kamrôy* hay *Kajang Kam ruai* (tr. 191).
– *Mưnosak* (chúng sinh), tác giả viết *mưnô–sẵ* (tr. 193).
– *Po Kuk*, tác giả viết *Po Kut* (tr. 203).
– *Ia tanut* (canh thịt dê hoặc thịt gà), tác giả viết *Ia tamut* (tr. 209).
– *Tamư di*, cụm từ này không có nghĩa (tr. 56).

Tên địa danh và tên người

– *Po Dam* nhưng tác giả viết *Po Dầm* (tr. 31).
– *Po Adhia* (thầy Cả sư người Chăm Ahier), tác giả viết *Po Sah* (tr. 31).
– Ông *Ka–ing*, tác giả viết Ông *Ing* (tr. 31).
– *Camưnay* (ông từ), tác giả viết *Chammưnay* (tr. 31) nhưng cũng có khi viết hoặc *Chăm nay* (tr. 36).
– *Hamu ia* (ông cai mương), tác giả viết *Hmu ia* (tr. 32) nhưng cũng có khi viết *H'mu ia* (tr. 38).
– *Muk bajuw/bajau* (bà bóng), tác giả viết *Muk pajau* (tr. 31) nhưng có khi viết *mư pacow* hoặc *pàchầu* (tr. 38).
– *Mưđin* (cấp tu sĩ của Chăm Awal), tác giả viết *Mưng đinh*; *Karip Tal*, tác giả viết *Típtan*; *Inưm Tal*, tác giả viết *Mưm tan* (tr. 39).
– *Palei Hamu Crauk* (làng Vĩnh Thuận), tác giả viết *Palay Hamu cro* (tr. 60) nhưng cũng viết *Palay Hamu Chrok* (tr. 114)...

Đó là những lỗi sai điển hình trong hàng trăm lỗi sai tiếng Chăm mà tác giả đã viết. Đứng về phương diện ngôn ngữ, chữ viết Chăm đã có từ lâu đời và ngày nay đã trở thành di sản văn hóa thiêng liêng[1].

---

[1] Thế kỷ II, III người Chăm đã dùng chữ Phạn để viết trên bia kí (xem bia Võ Cạnh (Khánh Hòa) trong Karl Heinz Golzio (ed.), *Inscription of Campa*, Sđd, tr. 1). Từ thế kỷ thứ IV, dân tộc Champa dùng chữ Phạn để sáng chế ra một loại chữ Chăm. Chữ Chăm này lần đầu tiên xuất hiện trên bia kí Đồng Yên Châu (Trà Kiệu – Quảng Nam) vào thế kỷ thứ IV (xem G. Coedes, "La plus ancienne inscription en langue chame", Sđd, tr. 46–49; Abdul Rahman Al – Ahmadi, "Campa dengan alam Melayu", Sđd, tr. 73.

Cũng như tiếng Việt, ngôn ngữ và chữ viết Chăm có quy luật chính tả và cấu trúc ngữ pháp hẳn hoi, đòi hỏi người đọc và người viết phải tôn trọng và tuân theo[1]. Nếu đọc và viết chữ Chăm tùy tiện như trên thì vô tình tác giả đã làm giảm đi giá trị di sản ngôn ngữ và chữ viết của dân tộc Chăm.

Hiểu sai danh từ, thuật ngữ tiếng Chăm

Ngoài lỗi chính tả, tác giả còn hiểu sai về danh từ, thuật ngữ của tiếng Chăm.

Tác giả viết rằng: "*Mukah (Mecca) tận xứ Ả Rập*" (tr. 145).

Mukah (Makah) được viết trong từ điển G. Moussay vào 1971 là để chỉ địa danh La Mecque[2]. Đây là cách hiểu sai mà bây giờ G. Moussay đã công nhận điều này[3]. Vì theo kết quả nghiên cứu hiện nay của các nhà khoa học, cho rằng Makah (ꨆꨌꩀ) là một danh từ thường xuyên xuất hiện trong trong văn chương Mã Lai. Theo D. Lombard, G. Moussay, Po Dharma trước thế kỷ XVI, danh từ Makah được dùng trong văn chương Mã Lai không ám chỉ Thánh địa Hồi giáo ở xứ Ả Rập (Medidah) mà là chỉ tiểu vương quốc Malakka (Mã Lai). Sau thế kỷ thứ XVI, khi Malakka bị Bồ Đào Nha chiếm đóng, Thánh địa Makah" được dời từ Malakka đến Kelantan (Mã Lai), một tiểu bang có nhiều mối quan hệ khăng khít với vương quốc Champa[4]. Đối với

---

[1] Xem từ điển E. Aymonier và A. Cabaton, *Dictionnaire Cam – Français*, Sđd; G. Moussay (Chủ biên), *Dictionnaire Cam – Vietnamien – Français*, Sđd; G. Moussay, *Grammaire de la langue Cam*, Sđd, và Bùi Khánh Thế, *Từ điển Chăm – Việt*, Sđd, 1995.

[2] G. Moussay (Chủ biên), *Dictionnaire Cam – Vietnamien – Français*, Sđd, tr. 213.

[3] Po Dharma, G. Moussay, A.B. Karim, *Nai Mai Mang Makah*, Sđd.

[4] D. Lombard, *Le Carrefour Javanais: Essai d'Histoire Globale*, Vol 1, Sđd, tr. 196–197; Amran Kasimin, *Religion and Social Change Among the Indigenous People of the Malay Peninsula*, Dewan Bahasa dan Pustaka Kementerian Malaysia, Kual Lumpur, 1991, tr. 175; Po Dharma, *Quatre Lexiques malais – cam anciens*, Sđd, tr. 198. Po Dharma, G. Moussay, A.B. Karim, *Nai Mai Mang Makah*, Sđd.

người Chăm cũng vậy, "Makah" là một địa danh thường xuyên xuất hiện trong văn chương. Bằng chứng, ngoài Ariya Cam – Bini (hay còn gọi Nai Mai Mang Makah), Ariya Tuan Phaow còn có những bài hát thánh ca (*damnây*) hát về tiểu sử một số nhân vật thường đến Makah để học đạo, học quân sự như Po Romé (Po Gahlau), Po Tang Ahaok, Po Rayak, Po Hanim Par và Po Klaong Baruw.[1] Qua quá trình nghiên cứu, các nhà khoa học đã tìm thấy, địa danh Makah nơi mà các nhân vật kể trên hay đến đến học đạo là ở xứ Kelantan của Mã Lai, chứ không phải La Mecque ở Ả Rập (*Medidah*). Bằng chứng hiện nay vẫn còn một gia phả Po Romé ở tiểu bang Kelatan (Makah) mà người Mã Lai đã công bố thành sách.[2]

Rõ ràng Makah là danh từ thường xuất hiện trong văn bản Chăm là dùng để ám chỉ Kelantan – một tiểu vương quốc ở miền bắc liên bang Mã Lai có mối quan hệ mật thiết với Champa và Campuchia trong những năm sau thế kỷ XV. Đây cũng là trung tâm Hồi giáo lớn nhất ở vùng Mã Lai – Đa Đảo sau ngày Malakka thất thủ trước Bồ Đào Nha năm 1511. Hiện nay, Kelantan vẫn còn được người Mã Lai xem là *Serambi Makah* (Mái hiên của Thánh địa Hồi giáo)[3], chứ không phải La Mecque (xứ Ả Rập) như tác giả viết. Vì vậy khi nghiên cứu tác giả nên cập nhật thông tin và đọc những kết quả nghiên cứu liên quan đến vấn đề khi mình đề cập đến.

Tác giả viết: *"Chữ thực ra trong tiếng Chăm chữ Raja hoặc Rija là không có nghĩa"* (tr. 310).

---

[1] Văn bản Chăm (VMST. 16), Damnây Po Tang, Po Tang, Po Tang Ahaok; Văn bản Chăm (Cam. 283), Ariya Tuan Phaow; Văn bản Chăm (Cam. 244), Damnây Po Nai, Po Hanim Par, Damnây Po Romé; Văn bản Chăm (Cam. 245), Damnây Po Haluw Aia; Văn bản Chăm (VMST. 14), Danak Padang nâm mâk dom Po Yang Cham v.v...

[2] Xem gia phả Po Romé trong Addullah b. Mohamed (Nakula), Keturunan Raja–Raja Kelantan dan Peristiwa – Peristiwa Bersejarah, Sđd.

[3] D. Lombard, *Le Carrefour Javanais: Essai d'Histoire Globale*, Sđd, tr. 196–197; Amran Kasimin, Religion and Social Change Among the Indigenous People of the Malay Peninsula, Sđd, tr. 175.

Thực ra theo từ điển E. Aymonier – A. Cabaton và G. Moussay, từ Raja/Rija của người Chăm có nguồn gốc từ tiếng Phạn có nghĩa là: vua, hoàng gia, vương triều[1],... Từ Raja/Rija, chúng ta còn có thể tìm thấy phổ biến trên bia kí và văn chương Champa cũng mang nghĩa là: vua, hoàng tử... Ví dụ trên bia kí Batau Tablah có câu:

> *"(...) drn [< drưng] raja nama Sri Jaya Sinhavarmadeva (...) saka 1171"*[2].
>
> (... lên ngôi vua niên hiệu là Sri Jaya Sinhavarmadeva vào năm 1171 saka).

Ngoài ra từ Raja/Rija còn sử dụng trong tác phẩm văn chương Chăm, như *Akayet Inra Patra* như sau:

> *Dom nan mang raja Déwa, Merai pak Inra Patra, akhan abih panuec.patao*[3]
>
> "Sau đó hoàng tử Déwa đến gặp Inra Patra để kể hết những lời của vua"

Vậy từ Raja/Rija có nghĩa rõ ràng là: vua, hoàng tử, hoàng gia, chứ không phải là không có nghĩa như tác giả viết.

Cũng trong trang 310, tác giả cho rằng từ *"Rija"* trong ngôn ngữ Mã Lai có 3 nghĩa: "Rija: 1. những mảnh vụn 2. những đầu thừa đuôi thẹo 3. những cái còn lại". Tác giả kết luận rằng: "theo tôi, có lẽ những nghĩa thực này của từ *Rija* trong tiếng Mã Lai mới phản ánh đúng nguồn gốc của lễ hội Rija mà các truyền thuyết dân gian của người Chăm còn truyền tụng".

---

1 E. Aymonier – A. Cabaton, *Dictionnaire Cam – Français*, Sđd, tr. 406; Karl–Heinz Golzio (ed.), *Inscription of Campa*, Sđd, tr. 199.

2 Karl – Heinz Golzio (ed.), *Inscription of Campa*, Sđd, Bi *Batau Tablah*, câu 2, tr. 189

3 Po Dharma, G. Moussay. Ab. Karim, *Akayet Inra Patra*, No 1, EFEO, Kuala Lumpur, 1997, câu 388, tr. 134.

Tiếng Mã Lai không bao giờ có từ Rija mang nghĩa như tác giả nếu mà chỉ có từ Raja cũng cùng nguồn gốc Phạn ngữ mang nghĩa là "vua, hoàng gia" như ở Chăm[1].

> Tác giả còn cho rằng: *"Đúng là chữ Raca [<Raja] có thể là Jawa hay Java"* (tr. 15).

Từ Raja/Rija không liên quan gì đến ngữ nghĩa và nội dung của danh từ Chà Và hoặc Jawa như tác giả đã suy đoán. Trong ngôn ngữ Chăm, Raja/Rija và Jawa là hai danh từ có ngữ nghĩa khác nhau rõ ràng:

- Raja/Rija có nghĩa: vua, hoàng tử, hoàng gia.
- Jawa (người Việt hay đọc Chà Và)[2] là một danh từ đã xuất hiện trên bia kí Champa vào thế kỷ VIII [3] dùng để chỉ các dân tộc ở Mã Lai – Đa Đảo nói tiếng Mã Lai nhưng không nhất thiết họ phải là người theo Hồi giáo. Sau thế kỷ XVI, chữ Jawa được xuất hiện phổ biến trong văn bản viết tay chữ Chăm để chỉ người ở Mã Lai – Đa Đảo nói tiếng Mã Lai nhưng họ phải là người Hồi giáo[4]. Sau thế kỷ thứ XIX, ở người Chăm, danh từ Jawa còn mang thêm một nghĩa nữa, đó là để chỉ những người nào theo Hồi Giáo như người Ấn Độ, Ả Rập, chứ không riêng gì những người Mã Lai – Đa Đảo v.v...

Rõ ràng *Raja/ Rija* không phải là một từ Chăm vô nghĩa như tác giả khẳng định mà nghĩa của nó là "vua, hoàng gia" và từ này không liên quan gì với danh từ *Jawa* về mặt ngữ nghĩa như tác giả

---

[1] *Malay – English Dictionary*, Sđd, tr. 595; Phạm Đức Dương (Chủ nhiệm), *Từ điển Indonexia – Việt*, Sđd, tr. 613.

[2] Phan Huy Lê, *Phan Huy Chú – Hải Trình Chí Lược* "Récit sommaire d'un voyage en mer" Paris (1833), Cahier d' Archipel, 25, 1994.

[3] Karl – Heinz Golzio (ed.), *Inscription of Campa*, Sđd, Bia Po Nagar, tr. 33–38; Bia Yang Tikuh, tr. 38–44. Cả hai bia đều ghi rằng vào thế kỷ VIII quân đội "Yawa(dvipa)" (văn bản Chăm hay viết Jawa) đến xâm chiếm Champa.

[4] Po Dharma, *Quatre Lexiques malais – cam anciens*, Sđd, tr. I; Văn bản *Jawa Ahaok* (Từ điển Mã Lai – Chăm) của Văn Món sưu tầm (kí hiệu VMST. I) .

viết. Và như vậy, trong cuốn sách *Lễ hội Rija Nưgar của người Chăm*, tác giả đã hiểu sai về từ *Raja/Rija* – một từ khóa (keyword) trong đối tượng nghiên cứu của tác giả.

Nhận diện và phân tích sai lầm về một số vấn đề của lễ Raja.

Nhận diện sai lầm về nguồn gốc lễ Raja.

Việc nhận diện sai lầm về nghĩa của từ Raja/Rija đã dẫn tác giả đi từ sai lầm này đến sai lầm khác. Trong chương kết luận (tr. 309–328) về bản chất lễ Raja, tác giả nêu lên nhiều ý kiến của các nhà nghiên cứu về lễ Raja/Rija của người Chăm như Văn Món, Tô Đông Hải, Vương Hoàng Trù, v.v... để rồi tác giả kết luận sai lầm rằng:

> *"Đúng là thuật ngữ Rija từ tiếng Mã Lai và trong các lễ hội Rija có không ít những yếu tố Hồi giáo, nhưng nghĩa của từ Rija là "những mảnh vỡ còn lại", "những cái còn lại" chứ ngay ở Mã Lai theo chúng tôi biết, cũng không có lễ hay lễ hội nào có tên Rija và về cơ bản các lễ hội Rija của người Chăm có gốc rễ phát triển lên từ các lễ và lễ hội của người Chăm"* (tr. 319).

Kết luận trên của tác giả mang tính chủ quan. Vì như đã chứng minh trên, nghĩa của từ *Rija* mà tác giả đưa ra là "những mảnh vỡ còn lại" là ngữ nghĩa hoàn toàn không phù hợp với nội dung và tính chất lễ Raja/Rija của người Chăm.

> Tác giả viết: *"chứ ngay ở Mã Lai theo chúng tôi biết, cũng không có lễ hay lễ hội nào có tên Rija"*.

Kết luận trên chứng tỏ rằng tác giả không đọc những tư liệu viết bằng tiếng Chăm và những bài nghiên cứu đã xuất bản bằng tiếng Mã Lai và tiếng Pháp liên quan đến sự liên hệ giữa văn hóa Mã Lai và Champa. Sau đây là một số lễ hội của người Chăm có liên hệ với văn hóa Mã Lai:

- Lễ *Raja/Rija Praong* là có quan hệ mật thiết với lễ *Mak Yong* hay còn gọi là lễ *Rajas* ở Kelantan và Terengganu của người Mã Lai[1].
- Lễ *Raja Nagar* và lễ *Palào Sah* của người Chăm có nội dung gần giống như lễ *Puji Pantai* của người Mã Lai ở tiểu vương quốc Terengganu và Kelantan ở cửa biển để cầu mưa thuận gió hòa[2].
- Lễ múa *Tamia Karit* trong lễ *Raja Harei* của người Chăm là tương tự như lễ múa *Tarian Keris* của người Mã Lai[3].
- Lễ *Paper Kalang* (lễ thả diều) của người Chăm nhằm tưởng nhớ *Po Yang Ing* rất là gần gũi với lễ *Cik Siti Wau Bulan*[4] ở khu vực miền đông Mã Lai, nhất là ở Kalentan.
- Lễ *Buh Salih Tuh Ia* của Chăm nhằm đem lại sự bình an, may mắn và sức khỏe cho con người là gần giống như lễ *Bomoh Baigi Mandi* của người Mã Lai.
- Lễ *Ramawan* (*Ramadan*) của người Chăm Awal và Chăm Islam là có phần giống như lễ *Ramadan* của người Mã Lai.

Rõ ràng, thông qua tư liệu trên, chúng ta thấy rằng hệ thống lễ Raja của người Chăm có một số lễ liên quan và ảnh hưởng từ lễ hội của người Mã Lai, cụ thể lễ Raja Praong là có mối quan hệ mật thiết với lễ Mak Yong (Raja) của Mã Lai.

Vấn đề này không có gì mới lạ mà đã được các nhà nghiên cứu người Pháp công bố vào những năm cuối thế kỷ XIX và đầu thế kỷ XX. E. Aymonier là người đầu tiên phát hiện lễ *Raja* của người Chăm có nguồn gốc ảnh hưởng từ bên ngoài, chứ không phải là lễ nghi bản địa của Champa như tác giả đã khẳng định. Năm 1891, E. Aymonier

---

[1] Po Dharma, "Deux princes malais au Campa. Leur rôle dans la vie socio-politique et religieuse de ce pays", Sđd, tr. 19–27.

[2] Sakaya, *Lễ hội của người Chăm*, Sđd, tr. 55–58; Rejal Arbee, *Heritage Malaysia*, Berita publishing SDN, 1995, tr. 64–67.

[3] Về nguồn gốc xuất xứ của lễ *keris* Mã Lai, xem Hobson – Jobson, 1968, tr. 274.

[4] Mubin. Shappard, *Taman Sanjana: dance, drama, music and magic in Malaya, long and not-so-long-ago*, International Book Service, 1983.

mô tả tóm tắt về một nghi lễ *Raja* của người Chăm ở Bình Thuận trong cuốn sách *Les Tchames et leurs religions* (Người Chàm và tôn giáo của họ)[1]. Tác giả đã đặt vấn đề: "vài yếu tố trong nghi lễ này hình như đưa chúng ta đến [xứ sở] Jawa và có lẽ phải chăng ở đấy mà ta phải tìm nguồn gốc lễ Radja [<Raja] này(?)"[2]. Đến 1906, khi làm cuốn *Từ điển Chàm – Pháp (Dictionnaire Cam – Français)*, E. Aymonier đã xác định được nguồn gốc của lễ *Raja* có mối quan hệ với Mã Lai. Tác giả viết: "*Raja là một lễ múa lớn có nguồn gốc từ lễ Mak Yong trong gia đình hoàng gia Mã Lai*"[3].

Tuy nhiên, những bài viết và nhận định của tác giả E. Aymonier chỉ mang tính khái lược và gợi mở chứ chưa phải là một công trình nghiên cứu một cách cụ thể về lịch sử lễ *Raja* trong mối quan hệ giữa Champa và Mã Lai. Phải đợi đến hơn một thế kỷ sau, năm 1990, Po Dharma, tác giả của nhiều công trình nghiên cứu chi tiết về mối quan hệ nguồn gốc lịch sử, văn hóa giữa Champa và Mã Lai từ thế kỷ XV–XIX đã phát hiện thêm về nguồn gốc lễ Raja có quan hệ với Mã Lai. Trong cuốn *Le Mode Indochinois et la Péninsule Malaise* (Thế giới Đông Dương và Bán Đảo Mã Lai)[4], dựa vào văn bản Mã Lai và văn bản chữ Chăm (Jawa Ahaok) đang lưu giữ ở Trường Viễn Đông Pháp (EFEO) cũng như ở Mã Lai và ở các làng Chăm, Po Dharma đã viết một bài tựa đề "Deux princes malais au Campa: Leur rôle dans la vie socio-politique et religieuse de ce pays" (Hai hoàng tử Mã Lai đến Champa: vai trò của họ đối với sự sinh hoạt chính trị, xã hội và tôn giáo của vương quốc này)[5]. Trong bài viết, Po Dharma cho biết vào thế kỷ XVII, có hai hoàng tử Mã Lai sang viếng thăm Champa. Một

---

1 E. Aymonier, "The Chams and Their Religions" (*Les Tchames et Leurs Religions*", Paris, Leroux, 1891), Translated by Walter E. J. Tips, White Lotus Press, 2001.

2 E. Aymonier, "The Chams and Their Religions", Sách vừa dẫn, tr. 55–56.

3 E. Aymonier et A. Cabaton, *Dictionnaire Cam – Français*, Sđd, tr. 225.

4 Po Dharma, "Deux princes malais au Campa. Leur rôle dans la vie socio-politique et religieuse de ce pays", Sđd, tr. 19–27.

5 Po Dharma, Sách vừa dẫn, tr. 19–27.

hoàng tử sang Champa bằng đường bộ hay đường núi. Hoàng tử thứ hai đến Champa bằng đường biển mà tài liệu tiếng Chăm gọi là Putra Jinyang (hoàng tử Jinyang) mà thầy Maduen trong lễ Raja gọi là Ong Jinyang (ngài Jinyang). Cả hai hoàng tử đều kết hôn với công chúa Champa. Sau khi hoàng tử Mã Lai trở về nước của họ, hoàng gia Champa ra lệnh làm lễ Raja để tưởng nhớ đến họ. Hoàng tử Mã Lai đến Champa bằng đường bộ hay đường núi được tôn vinh trong lễ Raja Atau Cek (Lễ thờ hoàng tử sang Champa theo đường núi). Ngược lại hoàng tử sang Champa bằng đường biển được tôn vinh trong lễ Raja Atau tathik (Lễ thờ hoàng tử sang Champa theo đường biển). Từ nguồn gốc đó, lễ Raja Praong có ở người Chăm cho đến ngày nay.

Trong bài viết này, Po Dharma còn nhấn mạnh, lễ Raja Praong ở Champa, một nghi lễ có quan hệ với tín ngưỡng Mã Lai – Hồi giáo, cụ thể là lễ này tôn thờ hoàng tử Mã Lai tên là Jinyang, cũng là một thuyền trưởng (Laksamana) nổi tiếng và bà vợ Champa của ông ta mà tư liệu Chăm gọi là Putri Raja Jawa. Theo Po Dharma, lễ này được ảnh hưởng từ lễ Mak Yong (hay còn gọi là lễ Raja) của Mã Lai, du nhập đến Champa vào thế kỷ XVII khi triều vua Po Romé (hoặc Po Rame) còn thịnh hành và có quan hệ mật thiết với tiểu bang Kalentan của Mã Lai[1]. Những văn bản Mã Lai và Chăm ghi chép về lễ Raja đã được Po Dharma dịch thành sách mang tên "*Quatre Lexiques malais – cam anciens*" (Từ điển song ngữ Mã Lai–Chăm cổ)[2]. Đây là bằng chứng sinh động chứng minh rằng lễ Raja Praong của người Chăm có nguồn gốc từ Mã Lai.

Đến năm 1996, vấn đề "Lễ Raja Praong – một tín ngưỡng Hồi giáo" cũng được Văn Món trình bày sơ lược trong Tạp chí *Văn hóa Dân gian*, Số 3. Đến năm 2003, vấn đề này lại được Sakaya (Văn Món) tiếp tục trình bày trong cuốn sách *Lễ hội của người Chăm*[3]. Trong sách

---

[1] Po Dharma, Sách vừa dẫn, tr. 19–27.

[2] Po Dharma, *Quatre Lexiques malais – cam anciens*, Sđd.

[3] Sakaya, *Lễ hội của người Chăm*, Sđd.

này, Sakaya đã nhấn mạnh và phân tích kĩ những yếu tố cấu thành lễ Raja Praong như ngôn ngữ hành lễ, hệ thống thần linh, bài hát lễ, âm nhạc và đồ cúng lễ v.v... đều ảnh hưởng tín ngưỡng Mã Lai.

Rõ ràng, hệ thống lễ Raja, trong đó ít nhất cũng có lễ Raja Praong là nghi lễ ảnh hưởng từ Mã Lai du nhập vào Champa. Thế nhưng, Ngô Văn Doanh, cũng như những ý kiến của một số nhà nghiên cứu khác không chịu đọc sách và nghiên cứu một cách nghiêm túc nội dung của lễ tục người Chăm mà vội vàng kết luận rằng: "*về cơ bản các lễ hội Rija của người Chăm có gốc rễ phát triển lên từ các lễ và lễ hội của người Chăm (...) về cơ bản (lễ Rija) có nguồn gốc từ truyền thống văn hóa bản địa Chăm (...). Rija Nưgar là tết năm mới truyền thống của người Chăm*" (tr. 319, 322 và 328). Đây là một kết luận không đúng.

Nhận diện sai về các vị thần linh

Trong chương VIII, tác giả đã phân tích các bài tụng ca của các vị thần linh trong lễ *Rija Nưgar* để rồi kết luận rằng:

> *"Thuộc phong cách thứ hai, thời kì thứ hai (thời kì chịu ảnh hưởng văn hóa Ấn Độ) là các bài tụng ca có nhiều nét tụng ca như những bài thánh ca của Ấn Độ. Đó là những bài Pô Riya [sic], Pô Rômê, Pô Tang Ahó [sic] và Pô Hanim Pơr"* (tr. 307).

Lời kết luận trên của tác giả chỉ là suy đoán. Vì rằng nội dung của những bài tụng ca của các vị thần trong lễ Raja/Rija Nagar mà tác giả vừa nêu ra, không có liên quan gì đến những bài thánh ca của các vị thần Ấn Độ mà chỉ liên quan đến văn hóa và tín ngưỡng Mã Lai. Sự ảnh hưởng Mã Lai của các vị thần người Chăm này đã được ghi rõ trong các văn bản Chăm mà chúng tôi đã sưu tầm được và cả trong tư liệu Chăm mà chính tác giả đã sử dụng trong sách của tác giả. Tác giả nên đọc lại những văn bản chữ Chăm này.

Đứng trên phương diện văn bản học mà xét, các loại văn bản

Chăm nói về lịch sử của các vị thần trong lễ Raja Nagar như Po Romé, Po Rayak, Po Tang Ahaok, Po Hanim Par... đều được thể hiện bằng thơ (*ariya*) hay là văn vần với "nghệ thuật gieo vần lưng" (không phải là thơ lục bát), được thầy Maduen đệm nhạc hát trong lễ Raja. *Ariya* (thơ) hoặc *Damnây* (bài hát về tiểu sử thần) trong những bài tụng ca này là dòng thơ tự sự được diễn tả bằng chữ Chăm *akhar Thrah*, chứ không phải chữ Phạn của Ấn Độ như văn thơ trên bia kí đền tháp mặc dù nội dung văn bản này còn chứa đựng một vài từ tiếng Phạn nhưng nhiều hơn cả vẫn là từ vựng Mã Lai, bằng chứng là bài hát lễ *Jawa Ahoak* (Từ điển Chăm – Mã Lai đối chiếu) trong lễ Raja Praong mà Po Dharma đã công bố.

Quan trọng hơn, các văn bản Chăm đều viết rằng: đa số các vị thần được hát trong lễ Raja Nagar là được sinh ra và luôn được phù hộ bởi thánh Alla (Aulaoh). Và khi bắt đầu sự nghiệp của mình, các vị thần này đều đến Makah, Mã Lai để học văn hóa, tôn giáo. Tên thánh Alla (Aulaoh) và địa danh Makah (Mã Lai) thường xuất hiện trong tác phẩm và gắn liền với cuộc đời sự nghiệp của các vị thần này. Vấn đề này đã được xác nhận ngay trong văn bản Chăm mà tác giả đã sưu tầm và công bố trong sách của tác giả cũng như trong văn bản của chúng tôi hiện có. Hãy xem một vài đoạn thơ tiêu biểu trong bài tụng ca (*damnây*) của các vị thần này mà chúng tôi và cả chính tác giả đã sưu tầm và công bố như sau:

Bài tụng ca (*damnây*) Po Rayak ghi rằng:

Po dauk Mukah mưrai livik,
Gan dil parik Po oh wek tamư...

Ngài từ Mã Lai đến thật lâu,
Đi qua vịnh Phan Rí ngài không ghé...

---

[1] Sakaya, *Lễ hội của người Chăm*, Sđd, tr. 326; Ngô Văn Doanh, *Lễ hội Rija Nugar của người Chăm*, Sđd, tr. 224.

Bài tụng ca (damnây) Po Tang Ahaok:

Auluak crauk ka po siam đei

Po klak palei nao ngap nưgar...

Baw buk kau cuk aw sah

Tamư Mưkah po nau mưin[1]...

Thánh Alla ban ngài phép thiêng

Bỏ làng ra đi phụng sự đất nước,

Cột tóc mặc áo xẻ tà

Ngài đi Mã Lai chơi...

Riêng về vị thần Po Romé, tác giả cũng đã xác nhận rõ vị thần này đã đến Kelantan, Mã Lai (chứ không phải Ấn Độ và Ả Rập) để tìm hiểu giáo lí Hồi giáo Mã Lai (tr. 161) nên ở đây chúng tôi không thảo luận thêm gì về vị thần này.

Theo những bài tụng ca (*damnây*) này và kết hợp với những truyện kể bằng văn xuôi của các vị thần này cho chúng ta biết, hầu hết các vị thần đều sinh ra không có cha, chỉ có mẹ nghèo khó, ăn rau hoặc uống được nước thần mà mang thai; lớn lên được sự phù hộ của thánh Alla để lo việc nước và được đi học ở Mã Lai (Makah). Sau khi trở về nước, mặc dù có tài phép linh thiêng nhưng đa số các vị thần này bất lực, chán đời trước cảnh Champa bị loạn lạc mà lao vào thú ăn chơi tiêu khiển. Cốt truyện của các vị thần này, ít nhiều còn mang tính chất hoang đường qua sự biến hóa tài phép của họ. Chẳng hạn Po Rayak đã có nhiều phép lạ trên đại dương để có thể đi từ Makah (Mã Lai) đến Champa bằng đường biển. Chính yếu tố dị thường này đã biến một con người thông thường ban đầu như họ trở thành thần linh được người Chăm thờ cúng trong lễ Raja.

Những đoạn thơ và tác phẩm vừa nêu trên không có dấu vết gì là ảnh hưởng văn chương Ấn Độ như tác giả khẳng định mà nó thuộc loại văn chương Đông Nam Á, quan hệ gần gũi với Mã Lai và

---

[1] Sakaya, *Lễ hội của người Chăm*, Sách vừa dẫn, tr. 316 và 320; Ngô Văn Doanh, Sách vừa dẫn, tr. 230.

Miến Điện mà bài thánh ca về Po Rayak vừa nêu trên là tiêu biểu. Vì rằng, chủ đề Po Rayak này cũng có mặt trong văn chương Miến Điện qua nhân vật mang tên là Nats[1] và trong cốt truyện của tác giả Sri Raya của Mã Lai thông qua nhân vật Sri Raya (Thần Đại Dương)[2]. Bài tụng ca (Damnây) Po Rayak của người Chăm hoàn toàn giống truyền thuyết Sri Raya (Thần Đại Dương) của dân tộc Mã Lai[3].

Một đặc điểm nữa trong văn bản Chăm là các vị thần này luôn hóa thân thành nhiều vị thần linh (*luak drâng yang*) mang tên khác nhau. Hoặc từ một người bình thường, khi lên làm vua và sau khi chết được nhân dân phong thần. Tùy theo lễ cúng mà các vị thần này mang tên khác nhau. Chẳng hạn, vua Po Romé (1627–1651) có đến 4 tên: Po Romé, Cei Asit, Po Gahlaw, Cahya. Po Riyak – vị tướng thuộcvương triều Po Romé cũng có 3 tên: Po Riyak, Ja Eih Wa, Ramat Tituk[4]...

Sự hóa thân hoặc sự phong chức cho các vị thần như trên cũng thường xuất hiện phổ biến trong văn chương Mã Lai cũng như trong văn chương Đông Nam Á[5]. Rõ ràng những tác phẩm văn chương viết về lịch sử vị thần Champa thờ cúng trong hệ thống lễ Raja là hoàn toàn ảnh hưởng văn chương Mã Lai, chứ không có nét gì ảnh hưởng văn chương Ấn Độ như tác giả đã kết luận.

---

[1] P. Mus, "Études Indiennes et Indochinoises. IV. Deux légendes chames" trong *BEFEO* XXXI, 1931, tr. 39.

Cốt truyện Nats của Miến Điện và Po Rayak có nội dung như nhau là điều tự nhiên. Vì trong quá trình lịch sử, vương quốc Miến Điện mà Chăm gọi là Pagan có liên hệ mật thiết với nhau (xem G. Coedes, *Les États hindouisés d'Indochine et d'Indonésie*, de Buccard, Paris, 1964).

[2] Xem W.W. Skeat, Śri Raya (Vua Đại Dương), trong *Malay Magic*, London, 1990, tr. 91–92; P. Mus, "Études Indiennes et Indochinoises. IV. Deux légendes chames", Sđd, tr. 70.

[3] Báo Thị Hoa, "Giới thiệu tác phẩm Aniya Po Riyak", trong sách *Vijaya*, Hội Bảo tồn Văn hóa Champa – U.S.A, Số 5, 2005, tr. 131–145.

[4] Inrasara, *Văn học Chăm*, Tập I, tr. 93; Ngô Văn Doanh, *Lễ hội Rija Nugar của người Chăm*, Sđd, tr. 122.

[5] R. O. Winstedt, "The History of the Peninsula", trong *Falk – Tales*, JSBRAS, NO. 57, 1911, tr. 183–184.

Ở đây chúng ta cũng cần biết rõ rằng: cho đến hôm nay, chưa có học giả nào tìm ra được một tác phẩm văn chương nào vùng Chăm Panduranga ảnh hưởng Ấn Độ như tác giả lầm tưởng trừ một tác phẩm duy nhất là *Pram Dit Pram Lak* (ảnh hưởng trường ca Ramayana của Ấn Độ). Trong khi đó văn chương của người Chăm Panduranga từ tác phẩm lớn đến bài đồng dao đều có nét tương đồng và ảnh hưởng qua lại với văn chương Mã Lai như *Akayet Dewa Mano* (Mã Lai: *Hikayat Dewa Mandu*), *Akayet Inra Patra* (Mã Lai: *Hikayat Indera Putera*)[1], *Dalim Matasik*[2] (Mã Lai: *Hikayat Dharma Matasiak*), bài đồng dao *Kaok ley* (Mã Lai: Kaok ley hoặc *Bangao o Bangao*)[3]...

Rõ ràng từ hình thức, nội dung cốt truyện và cách hát kể của bài tụng ca (*damnây*) về các vị thần nêu trên là có sự liên hệ đến yếu tố lịch sử và văn hóa Mã Lai. Mặc dù những cốt truyện trên còn ít nhiều mang yếu tố hoang đường nhưng hầu hết các nhân vật trong bài tụng ca là những nhân vật Champa và Mã Lai có thật trong lịch sử. Hầu hết các nhân vật này (Po Romé, Po Rayak, Po Hanim Par, Po Nai...) đều có ngày sinh, tên tuổi, quê quán rõ ràng và họ đều có

---

[1] Po Dharma, G. Moussay, Abdul Karim, Akayet Inra Patra, Sđd; Akayet Dowa Mano, Sđd.

[2] Xem H. Chambert – Loir, "On the history and literary Relationship between Champa and Malay World", in The Cham Seminar, California Department of Education, November, 1993, tr. 87–99.

[3] Bài Kaok ley của Chăm có tất cả 21 câu, xin giới thiệu nội dung một vài câu điển hình như sau: "Kaok ley njep hagait hà rawang / yua[<kayua] hadang hadang o ndong (...) Kiep ley njep hagait hà garao taok / yua[<kayua] mâng muk mâng ke: kau mat vau nan je" (Cò ơi sao cò ốm thế / tại vì tôm không nổi (...) ếch ơi tại sao mày gãi đít / tại vì tục của tổ tiên để lại từ xưa). Xem Thuận Ngọc Liêm, *Tiếng Chăm căn bản*, Sở Giáo Dục Ninh Thuận, 1999: 28–29. Nội dung bài *Bangau o Bangau* hoặc Kaok Ley của Mã Lai cũng tương tự như vậy nhưng bài đồng dao của Mã Lai có lối diễn đạt từ ngữ dài hơn, có tất cả 40 câu nhưng chỉ khác đồng dao Chăm ở đoạn cuối. Sau đây chúng tôi dẫn ra một vài đoạn của bài *Bangau o Bangau* của Mã Lai "Bangau oh bangau / kenapa engkau kurus (..) ular oh ular / kenapa engkau nak makan katak; makan mana aku tak makan / memang makanan aku" (Cò ơi cò / sao mày ốm như thế (..) Rắn ơi rắn! tại sao mày lại ăn ếch; không ăn là như thế nào / đó là thức ăn của tao đấy!). Xem Sir Richard Winstedt (Revised, Edited and Introduced by Y.A. Talib), A History of Classical Malay Literature, K.B. E, C.M.G., F.B.A., D.litt. (Oxon), Hon. LLD (Malaya), 1991/1192, tr. 6–7.

công lao to lớn trong lịch sử Champa mặc dù hành động và lí tưởng của họ bị thất bại[1]. Họ xuất hiện trong một bối cảnh lịch sử đặc biệt, khoảng sau thế kỷ thứ XV, khi biên giới vương quốc Champa lui dần về phía Nam, cụ thể là vương triều Po Romé (1627–1651). Đây là thời điểm lịch sử mà Champa đang phai dần sự ảnh hưởng văn hóa Ấn Độ giáo để tạo cho mình một nền văn minh mới gọi là nền văn minh Panduranga. Nền văn minh mới này dựa vào yếu tố tín ngưỡng bản địa của Panduranga, có pha lẫn một số tàn dư của Bàlamôn giáo và văn hóa của các nước Mã Lai – Đa Đảo, trong đó có văn hóa Hồi giáo do người Mã Lai truyền bá[2]. Sản phẩm của nền văn minh mới này hiện nay vẫn còn phản ánh khá rõ nét trong nghi lễ, hội hè của người Chăm Panduranga (Ninh – Bình Thuận ngày nay) mà hệ thống lễ Raja là một bằng chứng.

Về việc sưu tầm văn bản lễ Raja

Trong sách của tác giả, ở chương VIII (các bài tụng ca) có nhiều mâu thuẫn và sai lầm về việc nhận diện các bài tụng ca của thầy Maduen trong bài hát lễ Raja Nagar.

> Tác giả viết rằng:
>
> *"15 bài (bài tụng ca của Mưđuơn) mà chúng tôi đã giới thiệu ở trên là một bộ sưu tập đầy đủ nhất từ trước tới giờ (tr. 289). Trên cơ sở 15 bài tụng ca đã sưu tầm được mà chúng tôi đã phiên âm, dịch nghĩa và <u>cố dịch</u> thành dạng thơ lục bát như kiểu thơ người Chăm"* (tr. 290).

Đoạn văn trên cho chúng ta biết rằng, tác giả là người biết tiếng Chăm khá thông thạo, có khả năng dịch văn bản Chăm thành thơ

---

[1] Xem văn bản Chăm của EFEO (kí hiệu CAM. 244 và CAM. 245): Damnây (tiểu sử) Po Romé, Po Riyak, Po Haniim Per, Po Nai, v.v...

[2] Po Dharma "L'Insulinde malaise et le Campa", trong *BEFEO*, 2000, tr. 183–192.

lục bát. Dân tộc Chăm hiện nay đang sinh sống ở Việt Nam có 132.873 người[1] nhưng người đọc được văn bản Chăm một cách thông thạo chỉ đếm được trên đầu ngón tay. Nếu quả thật, tác giả thực sự đọc được văn bản Chăm thì đáng để cho người Chăm cũng như giới nghiên cứu Champa ở Việt Nam và Quốc tế tôn vinh. Nhưng rất tiếc, như chúng tôi đã trình bày ở phần đầu bài viết này, tác giả viết từ đơn giản nhất của tiếng Chăm còn sai, chưa cần nói gì đến việc đọc văn bản chữ Chăm. Vì vậy, ít nhiều cũng gặp phải sự hoài nghi của độc giả. Tác giả còn khẳng định:

> *"Các bài tụng ca hầu như không được ghi chép lại thành văn bản mà được lưu giữ chủ yếu bằng phương thức truyền miệng trong dân gian"* (tr. 291).

Câu diễn giải này càng chứng minh thêm rằng tác giả chưa tiếp cận văn bản lễ hội Chăm như thế nào nên có thể chỉ phỏng đoán. Vì tất cả những bài hát về các vị thần Chăm mà tác giả nêu trên được viết bằng chữ Chăm trên giấy (văn bản). Chỉ có thầy Maduen là người lưu giữ văn bản này và dựa vào đó để hát trong các lễ Raja. Nội dung của văn bản này mang tính thiêng liêng. Thành ra lời hát lễ của thầy Maduen không được truyền bá trong dân gian như các loại truyện cổ của người Chăm mà chỉ được hát trong dịp lễ Raja.

Hiện nay, cá nhân tôi cũng đã sưu tầm được 24 văn bản về hệ thống lễ Raja của thầy Maduen (đánh mã số kí hiệu từ VMST. 1–VMST. 24) với tổng số 1.110 trang[2] và gần đây cuốn sách *Danh mục*

---

[1] Tổng cục thống kê Việt Nam năm 1999. Hoặc xem Sakaya, *Lễ hội của người Chăm*, Sđd, tr. 9. Số liệu cụ thể, xin xem cuốn *Những ngày hội Văn hóa Chăm tại Hà Nội 2004*, Trung tâm Triển lãm Văn hóa Nghệ thuật Việt Nam xuất bản.

[2] Đây là một vài danh mục văn bản Chăm ghi chép về những bài tụng ca các vị thần trong lễ Raja (*adaoh yang dalam Raja*) mà thầy Maduen còn lưu giữ ở vùng Chăm hiện nay như sau:

– Maduen Hiếu, 60 tuổi, thôn Vĩnh Thuận, xã Phước Dân, huyện Ninh Phước, tỉnh Ninh Thuận (Tư liệu Văn Món sưu tầm mang kí hiệu VMST. 2).

Thư tịch Chăm ở Việt Nam của Ts. Thành Phần mới công bố cũng cho biết nhiều bài hát lễ của thầy Maduen trong lễ Raja là được lưu giữ bằng văn bản[1]. Đây là bằng chứng, nói lên rằng các bài tụng ca của thầy Maduen được lưu giữ bằng văn bản, chứ không phải truyền miệng trong dân gian như tác giả viết.

Một điều đáng lưu ý ở đây, bản dịch 15 bài tụng ca của Maduen mà tác giả đăng trong sách *Lễ hội Rija Nugar của người Chăm* của tác giả (từ tr. 222 đến tr. 289) rất giống bản dịch viết tay mà tác giả người Chăm Trượng Tốn đã thực hiện với tựa đề là: *Những lời hát lễ mời các vị thần của thầy Muduồn trong lễ Rija Nugar hoặc Rija Harây*, Trung tâm Nghiên cứu Văn hóa Chăm Ninh Thuận, 1998.

Cả hai tư liệu của Ngô Văn Doanh và Trượng Tốn, nếu so sánh bản thảo thì rất giống nhau về nguồn gốc, cụ thể là lời văn trong văn bản chữ Chăm gốc (*akhar thrah*), chỉ khác nhau cách phiên âm Latinh và một vài lời dịch tiếng Việt. Chúng ta hãy so sánh cụ thể hai tư liệu này.

Tư liệu bài tụng ca của tác giả người Chăm Trượng Tốn mở đầu là bài 1 – Po Tang (tr. 1) viết như sau:

Gilầu cuh pahôr yăk ia, klong khôi da à, yang Tang Po Tang,
Pôk chăp da à Pô mai, ia rao takai dơh tal danok (tr. 1)

– Maduen Haluk, 68 tuổi, thôn Vĩnh Thuận – Ninh Thuận (VMST. 4).

– Maduen Đàng Rái, 70 tuổi, thôn Vĩnh Thuận – Ninh Thuận (VMST. 6).

– Maduen Sầm Tánh, 56 tuổi, thôn Bình Nghĩa, xã Phương Hải, huyện Ninh Hải, tỉnh Ninh Thuận (VMST. 16).

– Xem các văn bản về các bài hát lễ Rija (*adaoh yang dalam Raja*) của EFEO tại Kuala Lumpur như sau: CAM 244, CAM 245, CAM 246a, CAM246b, CAM247, CAM248a, CAM248b, CAM248c, CAM248d

– Xem Inrasara, *Văn học Chăm*, Tập II, Sđd, tr. 263–329.

– Xem bản dịch và sưu tầm (bản viết tay), *Những lời hát mời các vị thần của thầy Maduôn trong lễ Rija Nugar hoặc Rija Harây* của Trượng Tốn, tư liệu của Trung tâm Nghiên cứu Văn hóa Chăm Ninh Thuận, Phan Rang, 1998.

[1] Thành Phần, *Danh mục thư tịch Chăm ở Việt Nam*, Sđd.

Lời dịch:

Đốt trầm xông nước, thỉnh mời vị thần Po Tang
Cất tiếng thỉnh mời Ngài đến, nước rửa chân rồi dừng tại bàn tổ để chứng giám.

Tư liệu bài tụng ca của tác giả Ngô Văn Doanh cũng bắt đầu mở đầu bài tụng ca của mình bằng bài Po Tang, bài 1 (tr. 222–223) viết như sau:

Kahlow cuh pahôl yả ya
Klong khôi taà, yang tang Po Tang
Pổ chăp taà pô may,
Ya raw takay, tơh ti tanơ (tr. 222)

Lời dịch:

Đốt trầm xông nước, thỉnh mời vị thần Po Tang
Thỉnh mời Ngài đến rửa chân, chứng giám tại miếu (tr. 223)

Bài cuối cùng của tư liệu Trượng Tốn là bài 15, Patra Thô Lê La (tr. 23–24) viết như sau:

Ahar anuk bôl bà triăh, kaing khôi limăh mưduồn khôi dà à.
Kanư pô liêng pathruk pathrăp, likâu kanư kajăp abih
drây pô jàmừm (tr. 24)

Lời dịch:

Lễ vật bà con mang cúng, thầy Kaing dâng hiến,
thầy Maduen thỉnh mời.
Xin ngài hãy chấp nhận lễ vật dâng và xin
ban phước lành cho toàn thể dân làng (tr. 24).

Bài tụng ca cuối cùng của Ngô Văn Doanh cũng là bài 15, Patra Thô Lê La (tr. 288–289) viết như sau:

Ahar yamưn pôl pa byăh
Kaing khôy limăh, mưton khôy taa.
Kanư pô liêng pả thrăp
Likow hamư kacăp apih trey pô tamưm. (tr. 288)

Lời dịch:

Vật lễ bà con mang đến, ông bóng dâng, thầy vỗ mời
Xin mời ngài dùng no nê, ban phước lành cho dân (tr. 288–289).

Chỉ cần so sánh giữa hai đoạn tư liệu trên, chúng ta thấy về cơ bản, tư liệu của hai tác giả giống nhau và chắc chắn ra đời từ một văn bản chữ Chăm gốc (*akhar thrah*). Tư liệu của tác giả Ngô Văn Doanh chỉ khác tác giả Trượng Tốn về cách phiên âm Latinh và lời dịch bằng tiếng Việt. Bản phiên âm chữ Chăm của Trượng Tốn là dựa vào bản phiên âm của G. Moussay và lời dịch tiếng Việt rất chuẩn và trung thành với văn bản về mặt khoa học. Còn tư liệu của Ngô Văn Doanh phiên âm tùy tiện và sai cả ngữ nghĩa tiếng Chăm và tiếng Việt. Bản dịch của Ngô Văn Doanh là một bản sáng tác thơ tiếng Việt, chứ không phải bản dịch văn bản Chăm.

Có một điều khác đáng nói ở đây, trong toàn bộ bài tụng ca của thầy Maduen, bài hát mời vị thần Patra Thô Lê La không phải là bài hát phổ biến của thầy Maduen mà bài này chỉ được hát ở một số lễ Raja Harei đối với tộc họ đặc biệt nào có thờ vị thần này. Do vậy hầu hết công trình sưu tầm về các bài tụng ca của thầy Maduen như các tác giả A. Cabaton, Inrasara và Sakaya[1] đều không liệt kê lời hát mời vị thần Patra Thô Lê La vào bài tụng ca của thầy Maduen. Nhưng ngược lại bài tụng ca này chỉ xuất hiện ở hai công trình của Trượng Tốn và Ngô Văn Doanh. Đây là trường hợp trùng lặp ngẫu nhiên hay do sao chép lẫn nhau.

---

[1] A. Cabaton, *Nouvelles Recherches sur Les Chams*, Vol. II, EFEO, Paris, 1901 tr. 98–121; Inrasara, *Văn học Chăm*, Sđd, tr. 263–329; Sakaya, *Lễ hội của người Chăm*, Sđd, tr. 251–340.

Như vậy, qua phân tích và chứng minh trên, chúng ta thấy rõ ràng tác giả không biết tiếng Chăm, không đọc được văn bản Chăm. Tuy nhiên, những bài thánh ca Chăm trong sách của tác giả lại trùng hợp với tư liệu viết tay của người Chăm Trượng Tốn hiện đang còn lưu giữ ở Trung tâm Nghiên cứu Văn hóa Chăm Ninh Thuận. Từ đây, độc giả sẽ đặt câu hỏi 15 bài tụng ca của người Chăm mà tác giả đăng trong cuốn sách *Lễ hội Rija Nưgar của người Chăm* là những văn bản tác giả tự sưu tầm dịch thuật từ bản gốc chữ Chăm (*akhar thrah*) hay là chép lại từ văn bản, dịch thuật của người khác. Vấn đề này, trong bài "Trao đổi về cuốn Lễ hội Rija Nưgar của người Chăm của Ngô Văn Doanh"[1], Inrasara đã đặt ra câu hỏi với tác giả rằng: "*Cuối cùng chúng tôi khá thắc mắc về các nguồn gốc các bài tụng ca mà Ngô Văn Doanh sưu tập. Anh lấy các tư liệu này ở đâu? Ai cung cấp? Vị nào đã giúp anh dịch chúng?*"[2]. Những câu hỏi trên, gần 10 năm qua, tác giả vẫn chưa trả lời rõ ràng cho Inrasara, cho cộng đồng người Chăm và cho cả giới nghiên cứu Champa.

Tự sáng tác một số vấn đề

Đọc qua nội dung sách của tác giả, độc giả còn phát hiện một số từ Chăm mà tác giả tự sáng tác theo cách suy nghĩ của mình.

> Tác giả viết rằng: "tẩy uế" tiếng Chăm là *thaw păh* hay "tống trừ" tiếng Chăm là *hamăh* (tr. 165).

Người Chăm không biết *thaw păh* hay *hamăh* là gì và hai từ này cũng không có trong tự điển G. Moussay mà tác giả thường giới

---

[1] Inrasara, "Trao đổi về cuốn Lễ hội Rija Nưgar của người Chăm của Ngô Văn Doanh" trong tạp chí *Văn hóa Dân gian*, Số 2, 1998, tr. 88–92 và trong *Văn hóa – Xã hội Chăm* (Nghiên cứu và đối thoại), Nxb Văn học, 2003, tr. 66–74.

[2] Inrasara, "Trao đổi về cuốn Lễ hội Rija Nưgar của người Chăm của Ngô Văn Doanh", Sđd, tr. 72.

thiệu hay trong tất cả 5 cuốn từ điển Chăm đang có hiện nay[1]. Nếu hai từ mà tác giả viết sai nghĩa thì không có vấn đề gì, nhưng một điều quan trọng ở đây là tác giả dùng hai từ không chuẩn hoặc không có thật này để lí giải hàng loạt những hiện tượng văn hóa, tín ngưỡng của người Chăm trong lễ Raja Nagar (tr. 165). Đây là một điều không nên có trong nghiên cứu khoa học.

Tác giả còn cho rằng:

"vừa cho Salih ăn ông thầy bóng vừa căn dặn chúng" (tr. 170).

Như tác giả đã viết, ông thầy Bóng (Ka–ing) trong lễ "Rija Nưgar chỉ có phận múa và lên đồng" (tr. 46–47). Vì vậy thầy Bóng không bao giờ đọc kinh cho *Salih* như tác giả viết. Việc đọc kinh lễ cho *Salih* chỉ là thầy Maduen (thầy vỗ trống Baranang) chứ không phải là Ka–ing (thầy Bóng) như tác giả viết. Tác giả hãy kiểm chứng lại việc này qua hình ảnh "thả các hình nhân (*Salih*) trôi sông" mà chính tác giả đã chụp, đăng trong cuốn sách *Lễ hội chuyển mùa của người Chăm* của tác giả[2]. Nếu vấn đề này mà chúng tôi xác định là đúng thì những lời bình luận về nội dung đoạn kinh nói về *Salih* mà tác giả viết gần một chương (tr. 170–184) trở thành vô nghĩa.

Tác giả còn viết:

"Pô Kamantri (thần ghi chép) cúng 2 mâm 8 lớp; Pô Klong Girai – 2 mâm 7 lớp" (tr. 211).

Người Chăm không có vị thần nào mang tên là Pô Kamantri (thần ghi chép) mà chỉ có Po Ganuer Mantri (thần Siva), tức là thần

---

[1] E. Aymonier et A. Cabaton, *Dictionnaire Cam – Français*, Sđd; G. Moussay (Chủ biên), *Dictionaire Cam – Vietnamien – Français*, Sđd; Bùi Khánh Thế, *Từ điển Chăm – Việt*, Sđd; Bùi Khánh Thế (Chủ biên), *Từ điển Việt – Chăm*, Nxb KHXH, 1996; Inrasara – Phan Xuân Thành, *Từ điển Việt – Chăm*, Nxb Giáo dục, 2004.

[2] Ngô Văn Doanh, *Lễ hội chuyển mùa của người Chăm*, Sđd, tr. 87; Sakaya, *Lễ hội của người Chăm*, Sđd, tr. 90–91.

ngự trị trên tấm lá nhĩ nằm ngay trên cửa chính của tháp Po Klaong Garai và Po Romé ở Ninh Thuận và một số tháp khác[1].

Trong đồ vật dâng cúng của người Chăm cũng không có mâm cúng nào có tên "mâm cúng 8 lớp và mâm cúng 7 lớp" như tác giả viết mà chỉ có mâm cúng mang tên sau đây: *Salao Takai Glaong* (mâm gỗ có đế cao); *Salao bier* (mâm không có đế); *Thong* (mâm gỗ tròn có đế cao), *Khay Hala* (khay trầu). Hoặc người Chăm còn gọi mâm lễ cúng theo tên các vị thần như sau: Mâm cúng cho Po Ginuer Mantri, mâm cúng cho Po Ina Nagar, mâm cúng cho Po Klaong Garai...

Tác giả viết:

> *"Khi cần giết thịt người Hồi giáo còn phải đọc câu kinh (...) làm thực phẩm"* (tr. 216).

Câu này tác giả trích dẫn từ bài viết của người khác có đánh chú thích số 7 để giới thiệu nguồn tư liệu. Thế nhưng chúng tôi tìm chú thích số 7 này ở tr. 341 (phần chú thích chương VII của sách tác giả) nhưng không thấy chú thích này ở đâu?

Tác giả viết:

> *"Lễ Rica [sic] (nhiều người còn gọi là lễ hội Chà Và) khá tiêu biểu của người Chăm Bàlamôn và Chăm Bàni"* (tr. 41).

Trong hệ thống lễ hội Chăm, không có lễ nào gọi là lễ Chà Và mà chỉ có lễ Raja/Rija. Hệ thống lễ Raja chỉ có 4 lễ sau: "Raja Nagar, Raja Harei, Raja Dayep, Raja Praong, không có nghi lễ nào gọi là lễ Chà Và cả[2].

---

[1] J. Boisselier, *La statuaire du Champa. Recherches sur les cultes et l'iconographie*, Paris (Public. EFEO LIV), 1963.

[2] Lưu ý, trong lễ Raja Praong, tùy theo lời khấn vái của gia chủ mà họ thực hiện những tiểu lễ như sau: *Lễ Pok Raja* (lễ tôn chức vũ sư), lễ *Raja Hala Aen* (lễ mừng chức vũ sư), *Raja Patruh* (lễ kết thúc) và *Raja Thre* (lễ trả nợ lời khấn cho thần linh). Tác giả không nên lẫn lộn những tiểu tiết lễ nhỏ này của Raja Praong với các lễ Raja khác như *Raja Nagar, Raja Harei* hoặc *Rija Dayep*. Xem "Hệ thống lễ Raja" trong sách *Lễ hội của người Chăm* của Sakaya, Sđd, tr. 76–117 sẽ rõ vấn đề này.

Vì vậy, danh từ Chà Và không thể gọi là lễ nghi phổ biến ở người Chăm được. Chà Và là danh từ gốc của người Việt (Kinh) đọc chệnh từ chữ Jawa để chỉ các nước Mã Lai – Đa Đảo[1]. Cụm từ "lễ Chà Và" xuất hiện ở người Chăm do một số nhà nghiên cứu, biên đạo của người Việt (Kinh) tự dịch từ tên gọi của một lễ Raja/Rija Praong và cả những điệu múa của lễ nghi lễ này cũng được dịch luôn là "*Điệu múa Chà Và hay điệu múa Chàm Rông*". Vì vậy khi nghiên cứu, đặc biệt là các thuật ngữ, danh từ riêng, tác giả nên đi truy tìm ngữ nghĩa gốc của nó mà không nên dựa vào những lời dịch mơ hồ, thiếu căn cứ.

Tác giả viết:

> *"Vĩnh Thuận hay còn gọi là Bầu Trúc, còn theo tiếng Chăm thì là Tanaw Panrang (đọc là danaw parán) là một làng Chăm cổ, nằm trong khu vực đồng bằng Phước An, nơi mà theo các truyền thuyết là kinh đô Pal Cong của vương quốc Chăm pa"* (tr. 77 và 125).

Lại một lần nữa, tác giả đã viết sai và gọi sai tên làng Chăm Bầu Trúc. Vì làng Bầu Trúc này có tên gốc là *Hamu Craok* (tên Việt là Vĩnh Thuận), chứ không phải là "*danaw parán*". Làng này, trước 1966 tọa lạc cách làng mới hiện nay khoảng 2 km về phía Tây Bắc. Vào trận lụt lớn năm 1964 (năm Thìn), làng này dời đến định cư cạnh một hồ nước gọi là *Danaw Panrang*, người Việt (Kinh) gọi là Bầu Trúc thuộc quận An Phước (chứ không phải Phước An như tác giả viết). Làng này, mặc dù có sự biến đổi theo lịch sử và thể chế chính trị với nhiều tên gọi bằng tiếng Việt khác nhau như Vĩnh Thuận, Bầu Trúc, nay lại thuộc Khu Phố 7, thị trấn Phước Dân, huyện Ninh Phước, tỉnh Ninh Thuận. Mặc dù vậy, đến nay người dân Chăm ở đây và cả chúng tôi (người viết bài này đang sinh sống

---

[1] Phan Huy Lê, *Phan Huy Chú – Hải Trình Chí Lược* "Récit sommaire d'un voyage en mer" Paris (1833), Cahier d' Archipel, 25, 1994.

tại làng này) vẫn tự gọi làng mình là làng *Hamu Craok*, chứ không phải là làng "*Tanaw Panrang*" như tác giả viết ở trên[1].

Theo luật khoa học, khi đề cập đến địa danh thì chúng ta nên dùng địa danh gốc và tên tự gọi của dân tộc đó, tránh nên dùng tên dịch tiếng Việt làm gốc trong công trình nghiên cứu, trừ các văn bản hành chính nhà nước. Bởi vì tên gốc của làng luôn tồn tại trong lịch sử và chỉ có tên dịch là biến đổi theo thời gian và thể chế chính trị. Chẳng hạn làng Bầu Trúc, khi người Chăm nói với nhau thì họ luôn nói: Tôi là người của làng *Hamu Craok* (*Dahlak palei Hamu Craok*), chứ không ai nói: *Tôi là người của làng Bầu Trúc* để rồi lại dịch từ làng Bầu Trúc từ tiếng Việt sang tiếng Chăm thành *Danaw Panrang* và nói *Tôi là người của làng Danaw Panrang*. Đây là việc làm ngược.

Nếu áp dụng kiểu dịch này của tác giả thì hiện nay toàn bộ làng Chăm ở Ninh Thuận phải đổi tên làng hết. Chẳng hạn, làng của tiến sĩ Thành Phần có tên gọi theo tiếng Chăm là *Pablap*, tên tiếng Việt gọi là Phước Nhơn. Nhưng khi nghiên cứu tác giả không viết tên truyền thống gốc Chăm là *Pablap* mà lại dùng tên tiếng Việt là Phước Nhơn rồi dịch sang tiếng Chăm là *Dhar Phuel* và gán cho làng của tiến sĩ Thành Phần là *Dhar Phuel*. Đó là một điều không thể chấp nhận được.

Một lần nữa, chúng tôi xin nhắc lại, tên làng *Hamu Craok* là tên một làng Chăm truyền thống có một quá trình lịch sử lâu đời gắn liền với lịch sử Champa. Chính làng này là quê hương của Po Klaong Chan, một nhân vật lịch sử và là một vị thần có liên quan đến thân thế, sự nghiệp của vua Po Klaong Garai mà hiện nay di tích Po Klaong Chan vẫn còn thờ phượng. Làng *Hamu Craok* còn là một làng gốm – một làng nghề nổi tiếng còn sót lại trong di sản văn hóa Champa ở Việt Nam[2]. Thành vậy, tên làng này (*Hamu*

---

[1] Văn Món, *Nghề gốm cổ truyền của người Chăm Bầu Trúc*, Sđd, tr. 11–12.

[2] Văn Món, *Nghề gốm cổ truyền của người Chăm Bầu Trúc*, Sách vừa dẫn, 2001.

Craok) có thể được gọi hoặc dùng tên gọi khác nhau bằng tiếng Việt như Bầu Trúc, Vĩnh Thuận hoặc Khu Phố 7... Nhưng không ai có quyền thay đổi tên làng gốc *Hamu Craok* thành một tên gọi khác như *Danaw Panrang* chẳng hạn.

Điểm cần lưu ý ở đây, các địa danh lịch sử, đặc biệt tên làng (palei), Buôn, Phum, Sóc xin tác giả đừng dịch và suy đoán mà hãy tôn trọng để viết đúng tên gọi mà chính dân làng ấy từng gọi. Vì mỗi địa danh, tên đất, tên làng đều gắn với cội nguồi và tâm hồn của mỗi con người. Bài học đắt giá cho một số thôn xóm của người dân tộc thiểu số ở Việt Nam, cụ thể là người Raglai ở Ninh Thuận đã mất đi địa danh gốc làng xóm của họ mà đã được thay bằng tên Thôn 1, Thôn 2, Thôn 3... Điều này rất khó khăn cho việc nghiên cứu lịch sử và văn hóa làng cũng như dân tộc trong tương lai mà tác giả nên lưu ý. Vấn đề này, chúng tôi đã trình bày cụ thể trong bài "Vấn đề tên dân tộc, tên họ và địa danh của các tộc người thiểu số ở Việt Nam hiện nay" ở phần đầu của cuốn sách này.

♦

Cuốn sách *Lễ hội Rija Nugar của người Chăm* của Ngô Văn Doanh có nhiều lỗi sai sót nhưng nổi bật nhất là 3 vấn đề mà độc giả cần chú ý:

1. Vấn đề trước tiên, cách nghiên cứu không khoa học như: viết sai chữ Chăm, không tra cứu và kiểm chứng tư liệu trước khi viết và công bố. Hơn nữa tác giả còn tự sáng tác, phỏng đoán tư liệu và có nhiều ý kiến suy luận chủ quan, thiếu căn cứ thay vì đặt vấn đề và đặt câu hỏi những gì chưa đủ bằng chứng tư liệu và cơ sở khoa học.

2. Vấn đề thứ hai, tác giả không biết tiếng Chăm nhưng đã dịch và phân tích văn bản Chăm. Ở đây, giả sử chúng tôi, một nhà nghiên cứu lịch sử, thư tịch cổ Việt Nam nhưng không đọc và viết được tiếng Việt hoặc Hán – Nôm mà đi dịch và phân tích văn bản Hán – Nôm và sửa lại tiếng Việt thì có ai chấp nhận không? Đối với văn hóa

Chăm, điều này càng quan trọng hơn nữa, vì văn hóa Chăm là văn hóa tồn tại trên bia kí, văn bản viết là chính, chứ không phải văn hóa truyền miệng trong dân gian như một số dân tộc không có chữ viết. Bằng chứng, hầu hết những tên của lễ hội, diễn tiến nghi lễ, đồ vật dâng cúng, đặc biệt là những bài thánh ca và lời cầu cúng trong lễ Raja Nagar đều được người Chăm đọc, hát bằng tiếng Chăm và mảng tư liệu này được họ ghi chép và lưu giữ bằng văn bản. Nếu không đọc được văn bản Chăm mà tác giả cứ dựa vào người dịch và người phỏng vấn thì có hại cho tác giả nhiều hơn là có lợi về mặt khoa học. Cho dù người phỏng vấn và người dịch là trí thức Chăm đi nữa nhưng một khi họ kể chuyện mà không dựa vào một bằng chứng tư liệu hay văn bản nào cụ thể nào thì mọi lời kể của họ chỉ là lời nói chủ quan, mơ hồ, vô căn cứ và những tư liệu đó sẽ không có giá trị khoa học. Chính vì tác giả không đọc được văn bản Chăm cho nên tác giả phải tin hoàn toàn vào người phỏng vấn và người dịch thuật, từ đó tác giả mất đi tính độc lập và tự chủ trong nghiên cứu. Chính điểm này đã dẫn tác giả đi từ sai lầm này đến sai lầm khác.

3. Vấn đề thứ ba đáng chú ý, tác giả nghiên cứu về lễ Raja/Rija – một đối tượng có ít nhiều liên quan đến văn hóa và tín ngưỡng Mã Lai nhưng tác giả chưa tiếp cận được một số vấn đề cơ bản về lịch sử và văn hóa Chăm trong mối quan hệ giữa Champa và thế giới Mã Lai – Đa Đảo. Lý thuyết của tác giả là đi tìm lịch sử, văn hóa Chăm ảnh hưởng văn hóa Ấn Độ nhiều hơn là Mã Lai mà tác giả quên đi rằng sau thế kỷ XV, đặc biệt từ thế kỷ XVII–XIX, Champa chỉ còn lưu giữ lại một ít tàn dư của Ấn Độ giáo và bắt đầu tiếp thu mạnh mẽ văn hóa Mã Lai – Hồi giáo, đặc biệt vùng Panduranga, phía Nam Champa (Ninh – Bình Thuận ngày nay) bị Mã Lai hóa trên tất cả bình diện như lịch sử, văn hóa, tôn giáo, trong đó có lễ hội mà lễ Raja Praong là bằng chứng.

Toàn bộ những vấn đề hạn chế nêu trên đã làm cho sách *Lễ hội Rija Nugar của người Chăm* của Ngô Văn Doanh giảm đi giá trị khoa học của một công trình nghiên cứu.

Lễ hội chuyển mùa của người Chăm

Cuốn sách *Lễ hội chuyển mùa của người Chăm* của PGS. Ngô Văn Doanh do Nhà xuất bản Trẻ ấn hành tại Thành phố Hồ Chí Minh, năm 2006 bao gồm 225 trang (kể cả lời nói đầu và phần phụ lục), 5 phần, 14 chương và 55 hình ảnh (18 ảnh màu và 37 ảnh trắng đen). Chủ đề nói về lễ hội Chăm, cụ thể là tác giả đi sâu phân tích những thành tố của các lễ (lễ Rija Nưgar, lễ Po Nai, lễ Po Sah Inư, lễ Yuơr Yang, v.v...) như di tích đền tháp, vũ điệu đạp lửa, bài tụng ca và đồ vật dâng cúng. Qua đó tác giả kết luận, những lễ đầu năm của người Chăm là lễ hội mang tính chất chuyển mùa. Đây là một cuốn sách in đẹp, nhiều ảnh màu, chữ in to, rõ ràng và dễ đọc.

Tuy nhiên, cuốn sách này không có bổ sung nào mới về văn hóa Chăm mà chỉ là cuốn sách tập hợp một số chủ đề từ sách *Lễ Rija Nagar của người Chăm* của chính tác giả xuất bản năm 1998 mà chúng tôi vừa trình bày trên[1]. Sau đó, cũng từ những chủ đề, chương, phần trong sách *Lễ Rija Nưgar của người Chăm* này, tác giả đã trích ra từng phần để đăng lại rải rác trên tạp chí Đông Nam Á từ năm 1999 đến 2002[2]. Và đến năm 2006, tác giả lại một lần nữa tập hợp những bài viết trên và có bổ sung thêm một vài lễ hội mới để in thành cuốn sách này.

---

[1] Ngô Văn Doanh, *Lễ Rija Nagar của người Chăm*, Sđd.

[2] Ngô Văn Doanh, "Rija Nưgar – Lễ hội chuyển mùa của người Chăm", trong Tạp chí ĐNÁ, Số 4, 1998, tr. 49–56; "Vũ điệu đạp lửa trong lễ hội Rija Nưgar của người Chăm", Số 5, 1999, tr. 49–56; "Lễ múa tống ôn trong Lễ Rija Nưgar của người Chăm", Số 3, 2000, tr. 61–66; "Toh Mưồn trong Lễ hội Rija Nưgar của người Chăm", Số 4, 2000, tr. 60–66; "Đồ cúng trong lễ Rija Nưgar người Chăm – Những lớp văn hóa", Số 3, 2001, tr. 76–80; "Thần Sóng Po Riya: Từ kinh Coran đến thần điện của người Chăm", Số 4, 2001, tr. 55–58; "Thần điện đầu năm của lễ hội Rija Nưgar của người Chăm", Số 1, 2002, tr. 72–78; "Để có điệu múa thiêng trong lễ hội Rija Nưgar", Số 2, 2002, tr. 64–70; "Palao RijaSah với Lễ hội Rija Nưgar của người Chăm", Số 3, 2002, tr. 59–65; "Về tên gọi Rija và hệ thống lễ hội Rija Chăm", Số 4, 2002, tr. 81–88; và "Huyền Thoại Đại hồng thủy trong lễ thánh kinh của người Chăm", Số 6, 2002, tr. 54–58 v.v...

Mặc dù, những vấn đề về lễ hội Chăm, cụ thể là "Rija Nưgar" được chính tác giả viết đi viết lại rất nhiều lần và đăng tải trong thời gian hơn 8 năm (1998–2006) nhưng sách *Lễ hội chuyển mùa của người Chăm* của PGS. Ngô Văn Doanh in lần này không có gì mới mà lại vấp phải 3 vấn đề đáng chú ý như sau: sách viết sai tiếng Chăm, nhận diện sai lệnh về lễ hội Chăm và vi phạm bản quyền tác phẩm người khác.

♦

Viết sai tiếng Chăm

Cũng như sách *Lễ hội Rija Nưgar của người Chăm*, sách này tác giả cũng viết sai nhiều từ và thuật ngữ chuyên môn về tiếng Chăm.

– Trong lời mở đầu, tác giả viết:

> *"Chúng tôi xin dùng chữ và nghĩa của hai từ của người Chăm "Bơl Kakauk" chỉ khoảng thời gian chuyển mùa để làm tên gọi của cuốn sách của mình"* (tr. 5).

Mặc dù cụm từ *Bơl Kakauk* rất quan trọng, là đối tượng nghiên cứu chính, là tên chủ đề cuốn sách của tác giả như đã trình bày ở trên nhưng rất tiếc rằng cụm từ này tác giả viết sai, thành vậy, chúng tôi không hiểu cụm từ đó có nghĩa là gì? Hơn nữa, trong hệ thống lễ hội Chăm từ xưa đến nay, đặc biệt, trong 75 lễ tục (lễ hội) đã thống kê trong sách *Lễ hội của người Chăm*[1] không có một loại lễ nào gọi "Lễ hội chuyển mùa" (Bơl Kakauk) như tác giả viết.

Tác giả viết sai và viết tùy tiện, không thống nhất với nhau những danh từ riêng, địa danh, tên đất và tên người của người Chăm.

- *Mưduơn* (thầy vỗ trống Baranang), tác giả viết *Mưtồn* (tr. 51)

---

[1] Xem Sakaya, *Lễ hội của Người Chăm*, Sđd, 2003, tr. 247–251.

nhưng cũng có khi viết *Mưtổn, mưtôn và Mưdõn* (tr. 54, 60, 165, 167).

- *Cei* (hoàng tử), tác giả viết là *Cey* nhưng cũng có khi viết *Cêy* hoặc *Cay* (tr. 55, 56).
- *Ka–ing* (thầy bóng), tác giả viết Ông *Kaing* nhưng có khi viết Ông *Ing* hoặc Ông *inh* (tr. 55 và 56)
- *Po Riyak* nhưng tác giả viết *Po Rả* (tr. 59)
- *Po Tang Ahauk* nhưng tác giả viết *Po Tăng Anơ* (tr. 59)
- *Po Romé* (Rame) nhưng tác giả viết là *Po Pame* (tr. 63).
- *Cei Tathun*, tác giả viết *Cey Tathun* nhưng có khi ông viết *Cêy Tathùn* (tr. 56 và 67).
- Tên hoàng tử người Raglai có khi tác giả viết *Kay Kamao* nhưng có khi cũng viết *Kamau* (tr. 93, 95).
- *Po Acar* (tu sĩ Chăm Bini ảnh hưởng Hồi giáo), tác giả viết thầy *Chan* nhưng có khi cũng viết thầy *Achan* (tr. 139–143).
- Làng Vĩnh Thuận hay Bầu Trúc có tên Chăm là *Palei Hamu Craok (Crauk)* nhưng tác giả viết *Palay Hamu Crơ* và có khi cũng viết là *Palay Tanaw Parang* (?).
- *Palei Bơl Riya /Raya* (làng Bình Nghĩa) nhưng tác giả viết *Păl Piya* (tr. 59).
- *Bilan bhang* (mùa khô), tác giả viết *păl pinh piang* (tr. 39).
- Cụm từ "*mya chưng Po*" (tr. 54). Thú thật, chúng tôi không hiểu từ này.
- *Kabaw mư–ik* (lễ chém trâu), tác giả viết *kapao mưy* (tr. 66)
- *Thauk tapung* (giã bột), tác giả viết *tow' tapung* (tr. 73).
- *Trauk suan* (gieo hồn), tác giả viết *trả swan* (tr. 74)
- *Ataung palao* (đánh trống tiễn đưa), tác giả viết *atol palao* (tr. 84).
- *Mưnosak* (chúng sinh), tác giả viết *mưnô – sả* (tr. 140).
- *Mưnuk* (con gà), tác giả viết là *mưnu* và cũng có khi viết là *mưnư* (tr. 195)

- *Adauh Mưđươn* (bài hát của *Mưđươn*) nhưng tác giả viết là "toh mưtôn" và tác giả còn giải thích thêm: "*toh mưtòn*" (đọc là "*danh*", nghĩa là hát)" (tr.183). Từ "hát", người Chăm đọc cũng như viết phải là "*adaoh*" (*adauh*) chứ không phải là từ "danh" như tác giả đã viết. Chúng ta thấy, tác giả càng viết và càng giải thích thì càng sinh ra nhiều chỗ sai, v.v...

Qua những lỗi sai đã nêu trên, cho phép ta nhận định rằng, tác giả không biết chữ Chăm. Nếu tác giả chỉ viết sai những từ cơ bản hoặc sai vài lỗi thì chúng ta có thể sửa được. Đằng này tác giả viết sai khá nhiều thuật ngữ chuyên môn, danh từ riêng, tên đất, tên người – những đối tượng nghiên cứu chính trong sách của tác giả trong suốt 225 trang.

Trong sách này, ưu thế nổi bật của tác giả là đầu tư nhiều thời gian điền dã ở vùng Chăm và chọn được đề tài nghiên cứu về lễ hội – một đề tài rất hấp dẫn và cũng là đề tài khó nhất trong hàng loạt những đề tài nghiên cứu về văn hóa Chăm. Tuy nhiên, do tính chất đặc thù của việc nghiên cứu văn hóa Chăm cũng như lễ hội Chăm đòi hỏi người nghiên cứu phải biết đọc và viết thông thạo tiếng Chăm. Vì văn hóa Chăm là văn hóa tồn tại trên bia kí, văn bản viết là chính, chứ không phải văn hóa truyền miệng trong dân gian như một số dân tộc không có chữ viết. Bằng chứng, hầu hết những tên của lễ hội, diễn tiến nghi lễ, đồ vật dâng cúng, đặc biệt là những bài thánh ca và lời cầu cúng đều được người Chăm đọc, hát bằng tiếng Chăm và mảng tư liệu này được họ ghi chép lưu giữ bằng văn bản. Trong cuốn sách, tác giả đã cố gắng thể hiện đầy đủ thao tác nghiên cứu của mình, có nghĩa là tác giả ít nhiều có tiếp cận với văn bản lễ hội Chăm và ghi chép những tên lễ hội, đồ vật dâng cúng đều bằng tiếng Chăm. Thế nhưng do cách làm việc chủ quan, thiếu khoa học, đặc biệt là sự hạn chế về tiếng Chăm nên khi ghi ghép những từ liên quan đến tiếng Chăm thì phạm phải các lỗi đã nêu trên.

Nhận định sai lệch về một số vấn đề về lễ hội và văn hóa Chăm

Cũng như ở cuốn sách *Lễ hội Rija Nưgar của người Chăm* đã trình bày trên, sách này tác giả cũng viết rằng:

"Mưkah (Mecca) tận xứ Ả Rập" (tr. 128) (sai).

Địa danh này, chúng tôi đã trình bày ở phần trên. "Mưkah" (Makah) là địa danh thường xuất hiện trong văn bản Chăm để chỉ Kelantan ở Mã Lai, chứ không phải ở Lạ Mecque – Ả Rập [1].

Lịch pháp (ngày tháng) là một phần quan trọng để hình thành nên lễ hội Chăm. Trước khi nghiên cứu về lễ hội, đòi hỏi người nghiên cứu phải nắm rõ được chu kì thời gian, ngày tháng năm và mùa màng mà người Chăm thường tổ chức lễ hội. Thế nhưng khi tìm hiểu phần lịch Chăm, tác giả đã hiểu sai về lịch Chăm.

Tác giả viết:

> *"Và cho đến ngày nay, những người theo Hindu giáo ở Ấn Độ và Đông Nam Á (người Bali ở Indonesia và người Chăm Bàlamôn ở Việt Nam) vẫn còn sử dụng hệ thống lịch saka, đặc biệt là trong việc xác định ngày tháng cho công việc làm nông lịch và tính toán những ngày lễ tết trong năm"* (tr. 37).

Như chúng ta biết, hầu hết các bia kí đã được tìm thấy tại di tích, đền tháp Champa cho biết: người Chăm chỉ sử dụng lịch Saka của Ấn Độ sớm nhất từ thế kỷ VIII với bia của vua Satyavarman (706 saka= 784 CN)[2] và cho đến thế kỷ XV sau công nguyên với bia Biên Hòa (1343 saka = 1421 CN) là bia ghi niên đại cuối cùng của lịch Saka trên

---

[1] D. Lombard, *Le Carrefour Javanais: Essai d'Histoire Globale*, Vol 1, Paris, EHESS, 1990, 196–197; Amran Kasimin, *Religion and Social Change Among the Indigenous People of the Malay Peninsula*, Dewan Bahasa dan Pustaka Kementerian Malaysia, Kuala Lumpur, 1991, tr. 175.

[2] Ngô Văn Doanh, *Lễ hội chuyển mùa của người Chăm*, Sđd, tr. 36.

toàn lãnh thổ vương quốc Champa[1]. Kể từ đó đến hôm nay, người Chăm không còn sử dụng lịch Saka của Ấn Độ như tác giả viết ở trên. Bởi vì sau thế kỷ thứ XV nền văn minh Ấn giáo suy tàn, kể từ đó lãnh thổ Champa bị thu hẹp lại ở vùng Panduranga và chính họ đã tự tạo cho mình một nền văn minh mới gọi là "nền văn minh Panduranga"[2]. Nền văn minh này là một sự dung hợp giữa văn hóa bản địa pha lẫn với tàn dư Ấn giáo và cộng thêm với văn hóa Hồi giáo do người Mã Lai truyền đến. Kể từ đó, dân tộc Chăm thay thế lịch Saka thành một thứ "lịch pháp mới" gọi là Sakawi (= Saka + Jawi)[3], tức là lịch hỗn hợp giữa lịch Saka của Ấn Độ và lịch Hijra của Hồi giáo[4]. Lịch này, có cách tính ngày tháng, năm nhuận, tháng nhuận mùa màng khác hẳn lịch Saka của Ấn Độ mà người Chăm đã dùng trên bia kí[5]. Do vậy, từ sau thế kỷ XV cho đến ngày nay, trong những tài liệu hành chánh của hoàng gia Champa do người Pháp phát hiện viết từ năm 1702–1810[6] cũng như trong những sinh hoạt hàng ngày như quan, hôn, tang, tế, đặc biệt là trong lễ hội thì người Chăm không sử dụng lịch Saka Ấn Độ mà chỉ sử dụng lịch Sakawi. Việc hiểu sai về lịch Chăm của tác giả đã bị Lý Tùng Hiếu và Đồng Lấn phê bình trong cuốn sách *Đời sống và Văn hóa và Xã hội người Chăm t/p Hồ Chí Minh*[7].

---

[1] L. Finot, "Notes d'épigraphie...", BEFEO XV (1915), tr. 14; Karl – Heinz Golzio (ed.), *Inscription of Campa*, Sđd, tr. 199.

[2] Po Dharma, "L'Insulinde malaise et le Campa", trong *BEFEO*, 2000, tr. 183–192; Po Dharma, *Nai Mai Mang Makah*, Sđd, tr. 13–39.

[3] Po Dharma, "L'Insulinde malaise et le Campa", Sách vừa dẫn, tr. 8.

[4] Xem Mohammad Ilyas, *Calendar in Islamic Civilization*, Dewan Bahasa dan Pustaka, Kuala Lumpur, 1999.

[5] Xem Thiên Sanh Cảnh, "Phương pháp tính lịch Chàm (Sakawi)", trong *Nội San Phan Rang*, Số 3, 1973, tr. 16–19; "Phương pháp tính lịch Chàm. Lịch thuần âm: Sakawi Awar", Số 4, 1973, tr. 5–8; "Phương pháp tính lịch Chàm (Sakawi)", Số 5, 1973, tr. 9–15 v.v...

[6] Xem Inventaire des archives du Panduranga. Fonds de la Société Asiatique de Paris (pièces en caractères chinois), Travaux du CHCPI, Paris, 1984.

[7] Lý Tùng Hiếu và Đồng Lấn, "Bước đầu tìm hiểu các hệ lịch của Người Chăm" trong *Đời sống Văn hóa và Xã hội người Chăm* t/p HCM. Phú Văn Hẳn (Chủ biên), Nxb VHDT, 2005, tr. 152–179.

Tác giả viết: *"vừa cho Salih ăn, ông thầy Bóng vừa căn dặn chúng"* (tr. 75).

Thực ra là ông Maduen dặn dò Salih, chứ không phải là ông thầy Bóng như tác giả viết. Vấn đề này xem lại hình ảnh của lễ "Rija Nưgar" mà chính tác giả đăng ở tr. 87. Hình này thầy Maduen, mặc áo trắng ngồi trước mâm lễ đang dặn dò Salih, ông thầy Bóng (Ka–ing) cầm roi mặc áo đỏ, đứng sau thầy Maduen như một người phụ lễ.

Tác giả còn viết: *"xét về mặt nào đó, ông thầy Bóng có vai trò gần như thánh Alla"* (tr. 83).

Nhưng tiếc rằng, theo luật của Hồi giáo được ghi trong kinh Koran cũng như trong tín ngưỡng của người Chăm: "Alla là thượng đế tối cao", vì vậy không có ai là người trần hoặc những người không phải là tín đồ Hồi giáo lại có quyền thay thế hoặc "đóng vai trò gần như thánh Alla". Trong tín ngưỡng Chăm, ông Ka–Ing, được tác giả gọi "thầy Bóng" là thuộc chức sắc tín ngưỡng dân gian "chỉ có phận múa" không thể thay thế vai trò cho thánh Alla được mà chỉ có Po Acar, tu sĩ của người Chăm Hồi giáo Bani (Chăm Awal) là người được phép đại diện cho thánh Alla, chứ không phải ông Ka–Ing (thầy Bóng) như tác giả đã viết. Vấn đề này được văn bản Chăm viết rất rõ về mối quan hệ giữa các vị tu sĩ Chăm với Po Aulaoh (thánh Alla) trong lễ Raja như sau:

"Maduen, acar nan bơng sa hagait, Maduen nan sadah tok ka Po Bar Gana danaok daok pak nagar Makah, Po Aulaoh patrun marai min, Po Acar nan sadah tok ka Po Aulaoh, Muk Rija nan sadah tok hagait, nan lang yah wok sadah tok ka anak Po Aulaoh min..."[1]

Tạm dịch: Thầy Maduen và Po Acar tượng trưng cho cái gì? thầy Maduen là đại diện cho Po Bar Gana có bàn tổ ở

---

[1] VMST. 10.

xứ Makah do thánh Alla sai xuống. Po Acar là đại diện cho Po Aulaoh. Muk Rija tượng tương cho cái gì? Giải thích là Muk Rija tượng trưng cho đứa con của thánh Alla.

Tư liệu trên không đề cập gì đến vai trò của ông Ka–Ing (thầy Bóng) trong mối quan hệ với thánh Alla mà chỉ đề cập đến Muk Raja, Maduen và Po Acar. Như vậy rõ ràng, tác giả đã bị nhầm lẫn trong việc nhận diện về vai trò các vị tu sĩ và thầy cúng lễ trong lễ hội Chăm.

Trong cuốn sách, tác giả còn lẫn lộn tên của các vị thần Chăm như Po Nai (tr. 92–101), Po Sah Inư (tr. 102–108), Po Riyak (tr. 125–133). Chẳng hạn, khi đề cập đến vị nữ thần Po Nai, tác giả viết:

> *"Truyền thuyết của người Chăm (sự tích Po Nai) kể rằng, xưa kia, có một gia đình quý tộc người Chăm sinh ba chị em gái là Nai Muh Ghang, Nai Hali Hlăng [< Halăng] – Tabăng Muh và Nai Tangya (tức là Po Nai)"* (tr. 93).

Tuy nhiên đến trang 216, cũng là bài về nữ thần Po Nai, "Dơmnưy Po Nai" nhưng tác giả lại viết khác nhưng không có một lời giải thích như sau:

Po Nai có hai em gái là "*Raki* và *Rahít* [<*Rakit*]"[1], chứ không phải tên là "*NaiMuh Ghang, Nai Hali Hlăng* [<*Halăng*] – *Tabăng Muh*" như tác giả viết ở trên.

Hai nguồn tư liệu mà tác giả vừa dẫn ra ở phần trên mâu thuẫn và trái ngược nhau. Từ đó cho thấy việc sưu tầm nghiên cứu văn bản của tác giả không được đối chiếu, kiểm định. Vì thế dẫn đến vấn đề mâu thuẫn và không nhất quán. Sự thật, Nữ thần Po Nai được lưu lại trong nhiều văn bản Chăm[2]. Po Nai là tên gọi dân gian, còn tên

---

[1] Xem Ngô Văn Doanh, *Lễ hội Rija Nugar của người Chăm*, Sđd, tr. 257 và 259 và Ngô Văn Doanh, *Lễ hội chuyển mùa của người Chăm*, Sđd, tr. 216.

[2] Xem Sakaya, *Lễ hội của người Chăm*, Sđd, tr. 251–340.

cúng thần là Nai Tangya Bia Tapah. Vị thần này được người Chăm thờ ở Núi Chà Bang – Văn Lâm – Ninh Thuận. Theo văn bản Chăm ghi lại, Po Nai còn có hai chị em gái Raki và Rakit. Raki còn có tên cúng thần đầy đủ là Nai Mâh Ghang Tang Di Nagar (dân gian còn gọi là Nai Mah Ghang) và Rakit – tên cúng thần là Nai Mâh Rung Ta – ung Nagar (dân gian còn gọi là Nai Hali Halang Tabang Mâh)[1]. Hai nữ thần này được người Chăm thờ tại một ngôi đền ở làng Như Ngọc (*Palei Padra*)– Ninh Thuận. Vấn đề này được người Chăm ghi lại rõ ràng bằng văn bản, tác giả không nên lẫn lộn.

Cũng tương tự như vậy. Po Rayak tên thật là Ja Eih Wa; tên cúng thần trong lễ Rja Nagar và Raja Harei là Po Rayak; tên cúng theo *Cei* là tên Cey Praong; và tên cúng lễ trong lễ Raja Praong mang tên Ramat Tituk[2]. Thế nhưng khi đề cập đến việc cúng lễ của vị thần này tác giả chỉ nêu được tên Po Rayak hay tên là Eih Wa, còn những tên khác của vị thần này tác giả không đề cập đến.

Chú ý, mỗi tên gọi của vị thần đều có giai thoại và cách cúng lễ riêng mà nếu đọc qua văn bản Chăm một cách nghiêm túc thì tác giả sẽ nhận diện đầy đủ về tên nhân vật, ngày tháng năm sinh, quê quán, cuộc đời sự nghiệp cũng như công trạng của các vị thần trong lịch sử Champa. Bỏ đi một tên hoặc một biệt hiệu của vị thần Chăm là bỏ mất đi một phần tiểu sử của họ. Nguyên nhân chính, là do tác giả chưa sưu tầm đầy đủ tư liệu và không đọc văn bản Chăm mà luôn phụ thuộc vào người dịch và người phỏng vấn. Cho nên tác

---

[1] Xem văn bản *Damnây Nai Mang Makah* (tư liệu EFEO tại Kuala Lumpur, kí hiệu CM 246a).

[2] Một đoạn văn bản Chăm viết về Po Rayak như sau: "*Ja eih wa nathak ulaneh ndik apuei di harei klau bingun but bilan pak nan palei aia radak jieng yang angan po rayak, mbang tui atau angan ku ramat tituk tui cei angan cei praong*" (Tạm dịch: Ông Eih Wa tuổi Tị (con rắn) sinh vào ngày thứ tư, mồng ba, tháng tư tại làng Radak. Khi chết biến thành thần cúng (trong lễ Raja Nagar, Raja Harei) mang tên Po Rayak, cúng trong lễ Atau (Raja Dayep và Raja Praong) mang tên Ku Ramat Tituk và cúng theo Cei mang tên là Cei Praong) (VMST. 14, tr. 23).

giả đã mất đi tính độc lập và tự chủ trong nghiên cứu. Từ đó dẫn đến hệ quả, tác giả viết tên cũng như nhận diện một số vấn đề về những vị thần Chăm không đúng.

Trong sách này, ở Chương mười ba "Toh Mưtôn", tác giả cũng lặp lại những đoạn viết về văn bản Chăm, về "bài tụng ca Chăm" như trong sách *Lễ hội Rija Nưgar của người Chăm* như sau:

Tác giả viết:

> *"Trên cơ sở 15 bài tụng ca đã được sưu tầm mà chúng tôi đã phiên âm, dịch nghĩa và cố dịch thành dạng thơ lục bát như kiểu thơ người Chăm (chúng tôi đã cho in song ngữ tất cả 15 bài toh mưtôn trong cuốn sách: Lễ hội Rija Nưgar của người Chăm, Nxb. Văn hóa Dân tộc, Hà Nội, 1998"* (tr. 183)[1].

Tác giả còn viết:

> *"Các bài hát tiễn mà ông thầy Võ hát đều bằng tiếng Jawa mà những người Chăm bình thường không thể hiểu được"* (tr. 84).

Tác giả còn khẳng định:

> *"Các bài tụng ca hầu như không được ghi chép lại thành văn bản mà chủ yếu được lưu giữ bằng phương thức truyền miệng trong dân gian"* (tr. 184)

Những đoạn văn trên của tác giả chúng tôi đã bình luận trong bài viết về *Lễ hội Rija Nưgar của người Chăm* vừa nêu trong phần trước, nên ở đây chúng tôi không bình luận gì thêm nữa mà chỉ muốn lưu ý rằng: 15 bài tụng ca của người Chăm mà tác giả đăng trong cuốn sách "*Lễ Rija Nưgar*" cũng như trong "*Lễ hội chuyển mùa của người Chăm*" này là những văn bản tác giả tự sưu tầm dịch

---

[1] Xem thêm Ngô Văn Doanh, *Lễ hội Rija Nưgar của người Chăm*, Sđd, tr. 220–221.

thuật hay là chép lại từ văn bản, dịch thuật của người khác? Vấn đề này, trong bài *Trao đổi về cuốn Lễ hội Rija Nưgar của người Chăm* của Ngô Văn Doanh[1], Inrasara đã đặt ra câu hỏi với tác giả rằng: "cuối cùng chúng tôi khá thắc mắc về các nguồn gốc các bài tụng ca mà Ngô Văn Doanh sưu tập. Anh lấy các tư liệu này ở đâu? Ai cung cấp? Vị nào đã giúp anh dịch chúng?" [2]. Những câu hỏi trên, gần 8 năm qua, tác giả vẫn chưa trả lời rõ ràng cho Inrasara, cho cộng đồng người Chăm và cho cả giới nghiên cứu Champa nhưng hôm nay trong sách này, "*Lễ hội chuyển mùa của người Chăm*", tác giả lại tiếp tục chép bài viết và hình ảnh của người khác.

Vi phạm quyền tác giả, tác phẩm

Trong chương mười, bài lễ "Yôr Yang" (tr. 151), tác giả dẫn một đoạn thơ như sau:

Hãy xông hương trầm bằng lửa thiêng
Đây là hương trầm của người trần dâng lễ
Hương trầm bay tỏa ngát,
chúng con xin mở cửa tháp cúng thần"
...
Chúng con mang nước này từ sông thiêng tới,
Để tắm, để gội đầu, để rửa tay chân cho thần"

Đoạn thơ trên, tác giả chép từ cuốn sách Sakaya (Văn Môn), *Lễ hội của người Chăm*, Nxb Văn hóa Dân tộc, Hà Nội, 2003, tr. 139–140[3]. Chúng ta hãy so sánh nguyên bản đoạn thơ trên với đoạn văn và thơ của Sakaya sưu tầm và dịch như sau:

---

[1] Inrasara, *Trao đổi về cuốn Lễ hội Rija Nưgar của người Chăm* của Ngô Văn Doanh, Sđd, tr. 88–92 và trong *Văn hóa – Xã hội Chăm*, Sđd, tr. 66–74.

[2] Inrasara, *Văn hóa – Xã hội Chăm*, Sđd, tr. 72.

[3] Những đoạn thơ trên còn đăng trong cuốn sách *Lễ hội Kate năm 2000* của Văn Môn, Sđd.

Lời hát lễ có đoạn sau:

Hãy xông hương trầm bằng lửa thiêng,

hương trầm của người trần dâng lễ

Hương trầm bay tỏa ngát không gian,

chúng con xin mở cửa tháp cúng thần

(*Cuh dhuk pahol tangin,*

Pơh băng yang bitau yang Po Klaung Garai la ayơt

Cuk dhuk klaung ba kabah kađa,

Pơh băng yang Po Klaung Garai la ayơt)

...

Chúng con mang nước này từ sông thiêng,

xin tắm, gội đầu, rửa tay chân cho thần"

...

– Ở tr. 151–152, tác giả còn chép thêm một đoạn thơ khác của Sakaya nữa như sau:

"Ông Kadhar hát:

Tiếng thác trên cao đổ xuống

Thần mặc váy để về dự lễ

Tiếng thác đổ xuống ào ào

Thần mặc áo bào về dự lễ

Tiếng thác đổ sâu xuống biển

Thần đội mũ vàng về dự lễ".

So sánh, đối chiếu đoạn thơ trên của tác giả với nguyên bản đoạn thơ trong sách *Lễ hội của người Chăm* của Sakaya, tr. 140–141 là trùng hợp nhau. Sakaya viết:

Nghe tiếng thác đổ trên núi cao,

Thần Po Klaung Garai mặc váy viền hoa về dự lễ

Tiếng thác đổ xuống rì rào,

Thần Po Klaung Garai mặc áo bào về dự lễ

Tiếng thác đổ xuống vịnh sâu,

Thần Po Klaung Garai đội mão vàng về dự lễ.

(Danưi ia lek di cuk,

Po Klaung krưn jih tamun di ia tagok mưney.

Danưi ia lek di tul,

Yang Po Klaung Garai krưn taley ka-ing jih tamun di ia tagok mưney.

Danưi ia lek di sa,

Yang PoKlaung Garai krưn cuk aw lita di ia tagok la mưney ...)

Rõ ràng, những đoạn thơ tiếng Việt của tác giả nêu trên chính là đoạn thơ mà tác giả chép từ trong sách *Lễ hội của người Chăm* của chúng tôi (Sakaya), nhưng tác giả lại tự tiện lược bỏ phần tiếng Chăm, sửa chữa, thêm bớt một số từ tiếng Việt để rồi chú thích rằng: đoạn thơ trên là do tác giả trích "theo Glăng Anak", trong *Panrang*, số 6, Phan Rang, 1973 (Thiên Sanh Cảnh Dịch)[1].

Chúng tôi đã đọc lại *Ariya Glăng Anak* trong Nội San Panrang, số 6/ 1973, từ trang 18 đến trang 19 mà tác giả đã giới thiệu. Trong Nội San này, bài *Ariya Glăng Anak (tiếp theo)* có tất cả 9 cặp thơ (18 câu) bằng tiếng Chăm và 9 cặp thơ (18 câu) bằng lời dịch tiếng Việt nhưng không có một câu, một đoạn thơ nào tiếng Chăm – Việt mà trùng với đoạn thơ mà tác giả nêu ở trên.

Xin lưu ý, người Chăm không ai bỗng dưng mà đọc *Ariya Gleng Anak* trong ngày lễ Yuer Yang hoặc lễ Katé ở đền tháp Chăm. Bởi vì, *Ariya Gleng Anak* là một tác phẩm văn chương phục vụ đời sống thường ngày. Cho nên trong hệ thống lễ hội cúng tế đền tháp hiện nay, chỉ có bài Damnây (tiểu sử) của các vị thần như Po Klaong Garai, Po Romé, Po Ina Nagar... là được thầy Kadhar hát và kéo đàn Rabap mà chúng tôi đã trình bày đầy đủ và rõ ràng trong cuốn sách *Lễ hội của người Chăm*. Tất cả những đoạn thơ trên là do chúng tôi

---

[1] Xem Ngô Văn Doanh, *Lễ hội chuyển mùa của người Chăm*, Sđd, tr. 152.

sưu tầm và dịch từ nguyên bản tiếng Chăm của các bài tụng ca (*damnây*) của thầy Kadhar hát về nghi lễ Katé cũng như Yuer Yang tại tháp Po Klaong Garai Ninh Thuận[1].

Chúng ta cũng nên biết rằng, trong lịch sử nghiên cứu Champa bắt đầu từ đầu thế kỷ XIX cho đến tận ngày hôm nay, ngoài trừ tác giả A. Cabaton có dịch giới thiệu sơ lược vài đoạn tiêu biểu về văn bản bài hát lễ Kadhar trong lễ đền tháp bằng tiếng Chăm – Pháp[2], thì chúng tôi chính là người đầu tiên công bố lời dịch văn bản các bài hát lễ Kadhar này đầy đủ nhất bằng tiếng Chăm và tiếng Việt. Những bài hát này lần đầu tiên chúng tôi công bố sơ lược trong cuốn sách *Lễ hội Katê năm 2000*, do Sở Thương mại và Du lịch Ninh Thuận xuất bản năm 2000. Sau đó bản dịch này được chúng tôi bổ sung và in lại tương đối đầy đủ trong cuốn *Lễ hội của người Chăm* vào năm 2003.

Đến đây chúng ta thấy rằng, tác giả đã dùng bài viết của chúng tôi mặc dù những đoạn chép có để trong ngoặc kép hẳn hoi nhưng tác giả đã tùy tiện thêm bớt một số từ, không trích dẫn tên tác giả, nguồn tư liệu gốc. Tác giả còn đưa tư liệu từ bài viết của chúng tôi trở thành bài viết của người khác.

Bên cạnh sao chép bài viết, tác giả còn sử dụng cả hình ảnh trong sách *Lễ hội của người Chăm* của chúng tôi xuất bản 2003 như sau:

1. Ảnh: Múa đạp lửa trong hội múa đầu năm – Raja Nagar
2. Ảnh: Lễ tống ôn [< lễ cúng đập nước]
3. Ảnh: Lễ hội cầu đảo – cúng thần Po Nai và Po Rayak
4. Ảnh: Lễ hội múa lớn – Lễ Raja Praong

(xem ảnh: 6, 7, 8, 9 ở phần phụ lục ảnh)

---

[1] Những bài thánh ca của thầy Kadhar, chúng tôi sưu tầm và dịch lại từ văn bản (tập sách) hát lễ bằng chữ Chăm của các thầy Kadhar Quảng Ánh, 48 tuổi (đã mất 1998) hát lễ Katé và Yuer Yang tại tháp Po Klaong Garai; thầy Kadhar Phú Thang, 78 tuổi (đã mất 2002), thầy phụ hát lễ tại tháp Po Ina Nagar; và thầy Kadhar Đàng Thái, 60 tuổi hát lễ Katé tháp Po Romé – Ninh Thuận.

[2] A. Cabaton, *Nouvelles Recherches sur Les Chams*, Vol. II, EFEO, Paris, 1901, tr. 98–121.

Một điều đáng nói ở đây, tác giả không những đã dùng ảnh mà còn tự sửa chữa một số chú thích ảnh của chúng tôi. Tác giả đã sửa từ chú thích đúng thành sai. Ví dụ, ảnh "lễ cúng đập nước" trong sách của chúng tôi, nhưng tác giả chép và tự sửa lại chú thích thành ảnh mang tên "Lễ Tống ôn". Đó là bức ảnh nói về "Lễ cúng đập nước" hay còn gọi là "Lễ chặn nguồn nước" (*krap kraung halaw*) của người Chăm Bani tại làng Văn Lâm – Ninh Thuận vào ngày 18 tháng 11 năm 1995, chứ không phải là lễ "Tống ôn" (Raja Nưgar) như tác giả đã sửa chú thích.

Trong 4 tấm ảnh nêu trên, ngoài hai tấm ảnh (Lễ hội cầu đảo và Lễ cúng đập nước) có nhiều người tham gia lễ hội cùng chụp ở những góc độ khác nhau cho nên sẽ có nhiều người có những tấm ảnh này. Nhưng có hai tấm ảnh mà chúng tôi khẳng định là chúng tôi độc quyền, không có ai có ngoài chúng tôi. Đó là ảnh "Múa đạp lửa trong hội múa đầu năm – Raja Nưgar" và "Lễ hội múa lớn – Lễ Raja Praung".

Đó là những bằng chứng khoa học rõ ràng cho thấy tác giả của sách *Lễ hội chuyển mùa của người Chăm* đã vi phạm bản quyền tác phẩm, tác giả.

♦

Toàn bộ sách *Lễ hội chuyển mùa của người Chăm* của PGS. Ngô Văn Doanh có nhiều vấn đề thiếu sót, trong đó có 3 vấn đề nổi bật: Viết sai tiếng Chăm, nhận định sai lệch một số vấn đề về lễ hội và văn hóa Chăm và vi phạm bản quyền tác phẩm của người khác. Đề nghị tác giả lưu ý sửa chữa, hiệu đính những vấn đề sai sót nêu trên trong những công trình nghiên cứu sau.

VĂN CHƯƠNG

NHỮNG CÔNG TRÌNH VĂN HỌC CHĂM
CỦA INRASARA

Mấy năm qua, tác giả Inrasara đã xuất bản nhiều cuốn sách về công trình văn học Chăm như: Cuốn *Văn học Chăm* (Tập I, II); *Văn học Dân gian Chăm* và *Ariya* [1]. Trong đó có hai công trình sưu tầm có giá trị, đó là *Văn học Chăm* – Tập II và *Văn học Dân gian Chăm*. Đây là hai cuốn sách chuyên về sưu tầm chứa đựng nhiều tư liệu quí giá về những tác phẩm Akayet (sử thi), Ariya (thơ), Damnây (tiểu sử các vị vua, thần), Adaoh Maduen (những bài hát lễ của thầy Maduen trong lễ nghi dân gian), thành ngữ, tục ngữ và câu đố... được ghi lại từ nhiều nguồn văn bản và cả truyền miệng đang lưu hành trong dân gian Chăm, đáng cho mọi người đọc và tham khảo. Hai cuốn sách này thực sự xứng đáng để cho mọi người chọn đặt vào tủ sách văn học Chăm. Tuy nhiên, bên cạnh hai cuốn sách giá trị vừa nêu trên, cuốn *Văn học Chăm* (Tập I) và *Ariya* của tác giả Inrasara còn có nhiều vấn đề sai sót mà chúng tôi muốn nêu ra ở đây để một phần nào giúp tác giả điều chỉnh và bổ sung trong những lần tái bản sau.

---

[1] *Văn học Chăm*, Tập I (Khái luận – Văn tuyển), Nxb Văn hóa Dân tộc, Hà Nội, 1994; *Văn học Chăm*, Tập II (Trường Ca), Nxb VHDT, Hà Nội, 1996; *Văn học Dân Gian Chăm* (Tục Ngữ – Thành ngữ – Câu đố), Nxb VHDT, Hà Nội, 1995 (cuốn này được tái bản lại vào năm 2006); *Ariya*, Nxb Văn nghệ, 2006.

Văn học Chăm (Tập 1)

Sách Inrasara, *Văn học Chăm* (Tập I), Nxb Văn hóa Dân tộc, Hà Nội ấn hành vào năm 1994. Ngoài lời giới thiệu, lời nói đầu và phần phụ lục, sách gồm có hai phần chia làm bốn chương chính và nhiều mục nhỏ, được trình bày trong tổng số 395 trang. Phần thứ nhất gồm có bốn chương. Chương I: Con đường dẫn đến văn học Chăm (tr. 5–32); Chương II: Văn học dân gian Chăm (tr. 33–108); Chương III: Văn học viết Chăm (tr. 109–265); Chương IV: Văn học Chăm hiện đại (thay lời kết luận) (tr. 266–270). Phần thứ hai: Phần văn tuyển gồm có bốn mục. Mục I: Ca dao (tr. 271–283); Mục II: Đồng dao (tr. 284–295); Mục III: Trường ca trữ tình (tr. 296–361); Mục IV: Thơ triết lý (Ariya Nau Ikak) (rr. 362–367); Phụ lục (tr. 368–386).

Đây là cuốn sách đầu tiên, khai mở và giới thiệu được một cách tổng quát về nền văn học Chăm. Tuy nhiên bên cạnh đó, sách có một số vấn đề sai sót cần đính chính.

Viết sai tiếng Chăm

Sách có sai một số lỗi tiếng Chăm Latin do kỹ thuật đánh máy không đáng kể. Ở đây chúng tôi chỉ nêu lên một số lỗi chính hoặc những lỗi mà tác giả viết bất nhất như sau:

- Tác giả viết "Harơh Kah Dhei" (tr. 5) nhưng cũng viết "Harơh Kah Harơh Dhei"(tr. 163, 296). Từ này viết đúng phải là *Harek Kah Harek Dhei.*
- *Kaping*: Bò thần Nandin (tr. 46), viết đúng là *Kapil* (Limaow Kapil).
- *Hajan*: mưa, có khi tác giả viết *Jan* (tr. 220), có khi viết *hajan* (tr. 221). Viết đúng là *Hajan.*

- *Padah tok*: tượng trưng, biểu trưng (tr. 185) viết đúng là *sadah (sidah)*. Từ này có ghi lại trên bia kí Chăm *sidah* [1] và trong văn bản Chăm là *sadah*. Chẳng hạn văn bản Chăm viết như sau: "*Kajang nan sadah toh ka manuis matian min, manuis matai nan ka sadah tok ka anak laman min ...*" (Rạp lễ tang tượng trưng cho người chửa, thi hài người chết nằm trong nhà lễ là tượng trưng cho thai nhi trong bụng mẹ...)[2].

Tác giả cho rằng:

> "Dewa Mưno" là một từ bốn âm tiết, "riêng với từ bốn âm tiết: Dewa Mưno, âm tiết bị đọc lướt qua là âm tiết thứ ba của từ: "mư" (tr. 22).

Cụm từ "Dewa Mưno" có hai từ. Mỗi từ có hai âm tiết. Từ "Dewa" là một từ riêng có gốc Sanskrit nghĩa là "Nam thần" (Dewi: Nữ thần). Còn từ "Mưno" là một từ để chỉ tên riêng. Vậy "Dewa Mưno" là hai từ có bốn âm tiết, chứ không phải một từ có bốn âm tiết như tác giả viết.

Hiểu sai về địa danh

Địa danh "Mưkah" có phải là "La Mecque" không?

Trong văn chương Chăm thường xuất hiện địa danh "*Mưkah* hoặc *Makah*". Địa danh này, Inrasara thường dịch là "La Mecque" (Thánh địa Hồi giáo ở xứ Ả Rập) (tr. 98, 164, 230). Chẳng hạn, trong bài thơ Chăm Ariya Bini – Cam, Inrasara dịch từ "Mưkah" như sau:

---

[1] Xem từ *Sidah* trên bia kí Chăm trong sách L. Finot, E. Huber, G. Coedès, P. Mus, *Études Épigraphiques Sur Le Pays Cham*, EFEO, No. 7, Paris, tr. 66, 117, 129, 135, 145 hoặc Karl – Heinz Golzio (edit), *Inscription of Champa*, Sđd, tr. 86–87.

[2] Văn bản Chăm (VMST. II), *Danak lang yah ka ndam cuh* (Những bài giải thích về đám tang Chăm).

"Nai mai mưng Mưkah

Blauh takai nai dơh Harơh Kah Harơh Dhei

Em đến từ La Meccca

Rồi em tạt qua hải cảng Quãng Bình [< Quảng Bình]..."

(Ariya Bini – Cam) (tr. 296–297)

"Twơn phauw lac nhu mai mưng Mưkah

Twơn Phauw bảo rằng: anh đến từ xứ La Mecque..."

(Ariya Twơn Phauw) (tr. 230)

"Mưkah" được viết trong từ điển G. Moussay vào 1971 là để chỉ địa danh "La Mecque" [1]. Đây là cách hiểu sai mà bây giờ G. Moussay đã công nhận điều này [2]. Vì theo kết quả nghiên cứu hiện nay của các nhà khoa học, cho rằng "ꨆꨌꩀ Mưkah" (Makah) là một danh từ thường xuyên xuất hiện trong trong văn chương Mã Lai. Theo D. Lombard, G. Moussay, Po Dharma trước thế kỷ XVI, danh từ "Makah" được dùng trong văn chương Mã Lai không ám chỉ Thánh địa Hồi giáo ở xứ Ả Rập [Saudi] (*Medidah*) mà là tiểu vương quốc Malakka (Mã Lai). Sau thế kỷ thứ XVI, khi Malakka bị Bồ Đào Nha chiếm đóng, Thánh địa "Makah" được dời từ Malakka đến Kelantan (Mã Lai), một tiểu bang có nhiều mối quan hệ khăng khít với vương quốc Champa[3]. Đối với người Chăm cũng vậy, "Makah" là một địa danh thường xuyên xuất hiện trong văn chương. Bằng chứng, ngoài Ariya Cam – Bini (hay còn gọi Nai Mai Mang Makah), Ariya Tuan Phaow còn có những bài hát thánh ca (*damnây*) hát về tiểu sử một số nhân vật thường đến "Makah" để học đạo, học quân sự như Po Romé (Po Gahlau), Po

---

[1] G. Moussay (Chủ biên), *Dictionaire Cam – Vietnamien – Français*, Sđd, tr. 213.

[2] Po Dharma, G. Moussay, A.B. Karim, Nai Mai Mang Makah, Sđd.

[3] D. Lombard, Le Carrefour Javanais: Essai d'Histoire Globale, Vol I, Sđd, tr. 196–197; Amran Kasimin, Religion and Social Change Among the Indigenous People of the Malay Peninsula, Sđd, tr. 175; Po Dharma, Quatre Lexiques malais– cam anciens, Sđd, tr. 198; Po Dharma, G. Moussay, A.B. Karim, Nai Mai Mang Makah, Sđd.

Tang Ahaok, Po Rayak, Po Haniim Par và Po Klaong Baruw.[1] Qua quá trình nghiên cứu, các nhà khoa học đã tìm thấy địa danh "Makah" nơi mà các nhân vật kể trên hay đến học đạo là ở xứ Kelantan của Mã Lai, chứ không phải La Mecque ở Ả Rập [Saudi] (*Medidah*). Bằng chứng hiện nay vẫn còn một gia phả Po Romé ở tiểu bang Kalantan (Mukah) – Mã Lai mà người Mã Lai đã công bố thành sách[2].

Rõ ràng "Makah" là danh từ thường xuất hiện trong văn bản Chăm là dùng để chỉ Kelantan – một tiểu vương quốc ở miền bắc liên bang Mã Lai có mối quan hệ mật thiết với Champa và Campuchia trong những năm sau thế kỷ XV. Đây cũng là trung tâm Hồi giáo lớn nhất ở vùng Mã Lai – Đa Đảo sau ngày Malakka thất thủ trước Bồ Đào Nha năm 1511. Hiện nay, Kelantan vẫn còn được người Mã Lai xem là "Serambi Makah" (Mái hiên của Thánh địa Hồi giáo)[3], chứ không phải La Mecque (xứ Ả Rập) như tác giả viết.

Địa danh Harek Kah Harek Dhei có phải là ở Quảng Bình không?

Trong tác phẩm Ariya Bini – Cam, tác giả Inrasara đã dịch "Harơh Kah Harơh Dhei" là thuộc "Quãng Bình" [< Quảng Bình]; "Sribanưy" là thuộc "Bình Định", "Bal Huh Bal Lai" là thuộc "Tuy Hòa" v.v... (tr. 162). Vậy chúng ta thử xem xét Harek Kah Harek Dhei có phải là Quảng Bình; Sribanây có phải là Bình Định; Bal Huh Bal Lai có phải là Tuy Hòa như Inrasara dịch không?

Đầu tiên chúng ta có thể nhận thấy, hầu hết các sự kiện, nhân vật lịch sử và địa danh trong Ariya Bini – Cam được Inrasara liệt kê ra

---

[1] Văn bản Chăm (VMST. 16), Damnây Po Tang, Po Tang, Po Tang Ahaok; Văn bản Chăm (Cam. 28 3), Ariya Tuan Phaow, Văn bản Chăm (Cam. 244), Damnây Po Nai, Po Haniim Par, Damnây Po Romé; Văn bản Chăm (Cam. 245), Damnây Po Haluw Aia; Văn bản Chăm (VMST. 14), Danak Padang năm mâk dom Po Yang Cam v.v...

[2] Xem gia phả Po Romé trong Addullah b. Mohamed (Nakula), Keturunan Raja – Raja Kelantan dan Peristiwa – Peristiwa Bersejarah, Sđd.

[3] D. Lombard, Le Carrefour Javanais: Essai d'Histoire Globale, Sđd, tr. 196–197; Amran Kasimin, Religion and Social Change Among the Indigenous People of the Malay Peninsula, Sđd, tr. 175.

đều thuộc vùng đất Khauthara (Phú Yên – Khánh Hòa) và Panduranga (vùng Ninh Thuận – Bình Thuận ngày nay). Chẳng hạn như Po Klaong Garai, Po Romé, Bia Út (công chúa Ngọc Khoa), Sah Bin (một vị tướng Po Romé), Ia Trang (Nha Trang – Khánh Hòa), Bal Debare [< *padarang*] (Chung Mỹ – Ninh Thuận), Danaow Panrang (Bầu Trúc – Ninh Thuận); Bicam (Ma Lâm – Bình Thuận), Caraih (Châu Hanh – Bình Thuận), Bimong Po Dam (Tuy Phong – Bình Thuận), Ia Nhjar (Thanh Kiết – Bình Thuận), Lambar (Lâm Giang – Bình Thuận), Mblang Kasa [< *besar*] [1] (Phan Rí – Bình Thuận), v.v...

Tuy nhiên không biết tại sao, có một số địa danh khác trong Ariya Bini – Cam vẫn nằm ở vùng Khauthara và Panduranga như Harek Kah Harek Dhei, Sribanây, Bal Huh Bal Lai nhưng tác giả lại dịch là ở "Quảng Bình, Bình Định, Tuy Hòa". Inrasara cũng đã xác định: thời điểm Ariya Bini – Cam ra đời là vào thế kỷ XVIII [2]. Thời điểm này phía bắc Champa như Huế, Đà Nẵng, Bình Định đã mất hoàn toàn sau sự kiện Vijaya – thủ đô Champa ở Bình Định bị thất thủ vào năm 1471 [3]. Do đó cuộc hành trình của nhân vật Nai Mai Mang Makah, từ Mã Lai đến Champa không thể đi đến Quảng Bình, Quảng Ngãi và Bình Định được, vì phần đất trên lúc đó đã thuộc vào lãnh thổ Đại Việt. Vì vậy, những địa danh Harek Kah Harek Dhei, Sribanây, Bal Huh Bal Lai trong Ariya Bini – Cam vẫn nằm ở địa phận Khauthara và Panduranga của Champa như bao địa danh khác mà Inrasara đã thống kê mà thôi. Bằng chứng, những địa danh này vẫn còn hiện hữu trong cuộc sống người Chăm – Việt hôm nay ở vùng Ninh Thuận. Sri Banây chính là vùng "Thị Nại" (Nại) thuộc vùng Ninh Chữ, Tri Thủy (Ninh Hải – Ninh Thuận), chứ không phải là Bình Định; Bal Huh là vùng Củ Hủ thuộc Mỹ Tường (Ninh

---

[1] *Kasa:* có hai nghĩa: 1. thô (Mal *subai kasa* = vải thô); 2. vằn vện (*asaih kasa* = ngựa vằn). *Besar* gốc từ Mã Lai, có nghĩa là "lớn". Vì vậy *Mblang Kasa* là không có nghĩa nên phải viết là *Mblang Besar* có nghĩa là "sân lớn hoặc bãi đất lớn".

[2] Inrasara, *Văn học Chăm*, Tập I, Sđd, tr. 161.

[3] G. Maspero, *Le Royaume de Champa*, Sđd, tr. 95–241.

Hải – Ninh Thuận), chứ không phải là Tuy Hòa; Bal Lai chính là vùng tháp Hòa Lai – Ba Tháp bây giờ (Ninh Hải – Ninh Thuận), chứ không phải là Tuy Hòa. Riêng vùng Harek Kah Harek Dhei, nơi mà nhân vật Nai Mai Mang Makah từ Mã Lai đặt chân đến Champa được xác định là thuộc địa phận Phú Yên, vùng địa đầu của biên giới phía bắc Champa trước năm 1611[1]. Từ đó cuộc hành trình của Nai Mai Mang Makah cứ xuôi về phía Nam Champa như Aia Trang (Khánh Hòa), Bal Debare [< *padarang]* (Thủ đô Champa ở Chung Mỹ – Ninh Thuận), Bicam (Ma Lâm – Bình Thuận), chứ không phải Harek Kah Harek Dhei là vùng Quảng Bình như tác giả viết.

Hơn nữa trong các văn bản cũng như tác phẩm văn chương hiện nay mà người Chăm còn lưu giữ, ngoài bia kí, hầu hết những văn bản này chỉ nói về vùng đất – con người vùng Khauthara và Panduranga, trong đó chủ yếu nói về Panduranga (Ninh Thuận – Bình Thuận ngày nay). Chúng tôi chưa tìm thấy một văn bản chữ Chăm, một tác phẩm văn chương nào đề cập đến vùng Quảng Bình, Quảng Nam (Amavati), Bình Định (Vijaya) ngoại trừ bài hát lễ về Po Bia Sôi ở Bình Nghĩa có đề cập duy nhất đến một địa danh Huế (*Hue*) và Ariya Po Pareng được viết vào thời Pháp thuộc. Trên cơ sở dữ liệu này chúng tôi kết luận rằng: địa danh Harek Kah Harek Dhei, Sribanây, Bal Huh, Bal Lai trong tác phẩm "Ariya Bini – Chăm" (Ariya Nai Mai Mang Makah) không phải để chỉ địa danh

---

[1] Năm 1470, biên giới Đại Việt đã kéo dài đến núi Thạch Bi – Phú Yên. Năm Hoàng Định thứ 12 (1611), chúa Nguyễn sai Chủ sự là Văn Phong (không rõ họ) đem quân đi đánh lấy đất Phú Yên ngày nay, đặt làm một phủ, chia làm hai huyện là Đồng Xuân và Tuy Hòa và sai Văn Phong làm Lưu – thủ phủ Phú – Yên. Xem Nguyễn Lệ Thi, *Thư tịch cổ Việt Nam viết về Đông Nam Á* (tư liệu lưu hành nội bộ), Ủy ban KHXH – Ban Đông Nam Á, Hà Nội, 1977, tr. 104–105; Phan Khoang, *Việt sử Xứ Đàng trong* (1558–1777), Nhà sách Khai Trí, Sài Gòn, 1967, tr. 162.

Lưu ý: Sau năm 1611 đến thời nhà Nguyễn 1832 vùng đất Phú Yên vẫn còn là vùng đất tranh chấp giữa Champa và Đại Việt. Người Chăm trong thời điểm này, thỉnh thoảng vẫn còn đi lại ở vùng Thánh địa Po Ina Nagar – Khánh Hòa để hành hương, cúng tế.

Quảng Bình, Quảng Nam, Bình Định như Inrasara viết mà nó là thuộc địa phận Khauthara – Panduranga như đã nêu ở trên[1]. Nói chung, địa danh Harek Kah Harek Dhei được các cụ già làng Chăm hiểu rất mơ hồ, họ không chỉ ra được một địa danh nào cụ thể, rõ ràng. Bằng chứng, có cụ cho rằng Harek Kah Harek Dhei là ở tận bên kia biên giới Hà Nội (gần Trung Quốc); có người cho là ở Quảng Bình và có người còn cho là ở Thái Lan nhưng nếu chúng ta hỏi Trung Quốc ở đâu? Thái Lan ở đâu thì các cụ không biết [2].

Qua dữ liệu lịch sử và tác phẩm văn chương như chứng minh trên đã xác định Harek Kah Harek Dhei là một địa danh của người Chăm được dùng để chỉ vùng biên giới phía bắc Champa mà cụ thể địa danh Harek Kah Harek Dhei trong tác phẩm Ariya Bini – Cam (Ariya Nai Mang Makah) là để chỉ vùng Phú Yên – Khánh Hòa, địa phận Khauthara thuộc vùng phía bắc của vương quốc Champa vào thế kỷ XVII–XVIII.

Qua việc này, chúng ta lưu ý rằng, một tác phẩm văn chương Chăm nói chung, nhất là tác phẩm được sáng tác vào cuối thế kỷ XVII hay đầu thế kỷ XVIII như Ariya Bini – Cam (Ariya Nai Mai Mang Makah) nói về "tình yêu và thế sự" [3] mang hơi thở hiện đại thì

---

[1] Khauthara có lúc không được tính như là tiểu vương quốc riêng mà chỉ là một phần của Panduranga – Champa. Xem G. Coedès, *The Indianized States of Southeast Asia* (Edited by Walter F. Vella, Translated by Susan Brown Cowing), University of Malaya Press, Kuala Lumpur – Singapore, 1967, tr. 43.

[2] Vào ngày 25/12/2006 tôi có phỏng vấn một nhóm cụ già Chăm Đàng Tàu, 85 tuổi, Đồng Đại Việt, 70 tuổi và Trượng Văn Ngọt, 71 tuổi Chăm tại làng Bầu Trúc – Ninh Thuận về địa danh Harek Kah Harek Dhei như sau: cụ Đàng Tàu – một cụ già giỏi chữ Chăm làm thầy pháp (gru urang) trong làng Bầu Trúc hiện nay nói một cách tự tin rằng: Harek Kah Harek Dhei là địa danh Chăm giáp giới với Thái Lan. Tôi hỏi cụ lại, tại sao cụ biết Thái Lan và Thái Lan là ở đâu? Cụ không trả lời được và chẳng biết Thai Lan nằm ở đâu, thấy người ta nói Thái Lan cụ cũng nói Thái Lan thôi. Còn cụ Đồng Đại Việt thì nói rằng: Theo lời kể của người xưa Harek Kah Harek Dhei là ở tận bên kia Hà Nội – giáp giới với Trung Quốc, nơi có nhiều loại cỏ mọc rậm, chẻ làm đôi thành đường mòn cho người đi lại.

[3] Abdul Karim, "Vài nhận định về nghệ thuật văn chương trong Ariya Nai Mai Mang Makah", trong tập san *Champaka*, IOC – Campa Ấn hành, Số 1, 1999, tr. 183.

không chỉ mô tả về nội dung, nghệ thuật và nhân vật của tác phẩm mà trong đó còn chứa đựng nhiều dữ kiện lịch sử, những địa danh như tên đất, tên vùng có thật của người Chăm, chứ không phải là địa danh ảo như trong truyện thần thoại. Tuy nhiên ngày nay, do sự biến đổi lịch sử, thời gian và chiến tranh đã làm xáo trộn một phần về dân cư, tên đất, tên vùng của người Chăm. Muốn xác định địa danh trong những tác phẩm này, chúng ta cần phải truy tìm từ nhiều nguồn dữ liệu một cách cẩn thận mà không nên phỏng đoán.

Cách xếp loại văn chương

Văn học dân gian và văn viết

Tác giả xếp các tác phẩm văn học Chăm như thần thoại, truyền thuyết, bài ca lịch sử... vào mục văn học dân gian và tác phẩm Dewa Mano, Inra Patra, Um Marup, Ariya Cam – Bini... vào văn học viết (tr. 30). Nhưng dựa vào văn bản Chăm (*tapuk Cam*), chúng tôi nhận thấy thể loại "bài ca lịch sử" (*damnây*) của các nhân vật lịch sử của người Chăm như Po Klaong Garai, Po Romé, Po Tang Ahaok v.v... đều được người Chăm sáng tác và ghi lại bằng chữ viết thể hiện trên văn bản, có nghĩa là thuộc văn học viết cũng như tác phẩm Dewa Mano, Inra Patra, Ariya Cam – Bini, chứ không phải văn học dân gian (truyền miệng) như tác giả viết. Bằng chứng, những tác phẩm sau đây là văn học viết, chứ không phải văn học dân gian:

- Văn bản Chăm (Cam. 245), *Damnây Po Haluw Aia* (Bài ca lịch sử của vị thần *Po Haluw Aia*)
- Văn bản Chăm (VMST. 16), *Damnây Po Tang* (Bài ca lịch sử của vị thần *Po Tang*)
- Văn bản Chăm (Cam. 244), *Po Romé* (Bài ca lịch sử của vị thần *Po Romé*)
- Văn bản Chăm (VMST. 16) *Po Gahlau* (Bài ca lịch sử của vị thần *Po Gahlau*)

- Văn bản Chăm (VMST. 16) *Po Tang Ahaok* (Bài ca lịch sử của vị thần *Po Tang)*
- Văn bản Chăm (Cam. 244), *Po Haniim Par* (Bài ca lịch sử của vị thần *Po Haniim Par)*
- Văn bản Chăm (Cam. 244), *Damnây Po Nai* (Bài ca lịch sử của vị nữ thần *Po Nai)*
- ...

Tất cả những văn bản, thể loại của tác phẩm nêu trên đều được người Chăm sáng tác, ghi lại trên văn bản, chứ không phải là văn học dân gian (truyền miệng).

Ca dao Chăm

Inrasara cho rằng đoạn thơ sau đây là ca dao Chăm:

"Ia mưsin o hu di kalauk
Takai Jwauk takhauk kơu nau trun ding
Brah o hu di khan
Bbaik khan plah kơu dauk di hàng
Ikan o hu di klaik
Kaduh bauh panat kơu padơp tachauk babbơng
Mắm chẳng có trong chai
Chân mang giầy, ta đi xuống phố
Gạo chẳng có trong khương[1]
Mặc váy ngang, ăn hàng giữa chợ
Cá chẳng có trong xoong
Vỏ mít thơm giấu nơi kẹt cửa" (tr. 77–78)

Đây là đoạn thơ hiện đại có xen lẫn cả từ Chăm và Việt (từ hàng) do tác giả Lưu Văn Đảo (BBSSCC Ninh Thuận) sáng tác vài năm gần đây, chứ không phải ca dao Chăm (?).

---

[1] *Khương*: một loại nồi gốm to dùng để đựng gạo.

"Pauh Catwai" có phải là tác phẩm sấm ký hay không?

Tác giả dựa theo từ điển G. Moussay để giải nghĩa: "Pauh Catwai" là sấm ký (tr. 216). Chúng ta thấy, các tác giả đi trước, trong đó có một số trí thức Chăm và cả Inrasara hay lạm dụng từ "sấm ký" để dịch tên đầu đề hoặc nội dung của tác phẩm văn chương Chăm nếu như họ cảm thấy nội dung của tác phẩm đó khó hiểu đối với họ. Cụ thể chúng ta xem xét, tác phẩm Paoh Catuai Chăm có phải là tác phẩm mang vẻ "sấm ký" hay không? Trước hết chúng ta xem xét "sấm ký" trong nghĩa tiếng Việt là gì?

> *"Sấm ký: sách chép những lời sấm. Sấm: lời dự đoán có tính chất bí ẩn về sự kiện lớn trong tương lai có quan hệ đến đời sống của một xã hội, một dân tộc, theo mê tín"* (Ví dụ người Việt có Sấm Trạng Trình).[1]

Còn thi phẩm *Paoh Catuai Chăm* được tác giả Inrasara giải thích như sau:

> "Từ *catwai* nằm trong cụm từ "*Katrou catwai*"... (chim mồi), để chỉ con bồ câu được người săn bắt chim dùng làm mồi nhử để dụ đàn bồ câu bay đến. Anh thợ săn bắt sẽ sập chúng (*pauh*) vào thời điểm cần thiết. Cũng thế, trong buổi giao thời, những bả vinh hoa phú quí như những miếng mồi ngon để nhử bọn hám danh hám lợi, bọn xu thời, bọn cơ hội, bọn hãnh tiến ngu xuẩn, bọn đánh mất cội rễ dân tộc... bu đến, và "Pauh Catwai" sẽ sập họ lúc nào không hay" (tr. 216).

---

[1] Hoàng Lê (Chủ biên), *Từ điển Tiếng Việt*, Nxb Khoa học Xã hội, Trung tâm Từ điển học, Hà Nội – Việt Nam, 1994, tr. 822.

Tôi hoàn toàn đồng ý với cách giải nghĩa về cụm từ Paoh Catuai cũng như nội dung chính của thi phẩm Paoh Catuai mà tác giả Inrasara đưa ra như trên. Như vậy, độc giả hãy xem, nghĩa và nội dung của từ "sấm ký" có liên quan gì đến nghĩa và nội dung của tác phẩm Paoh Catuai của người Chăm mà tác giả Inrasara vừa trình bày hay không? Rõ ràng là không.

Vì vậy, cũng như thơ *Pantun* của Mã Lai,[1] cụm từ cũng như nội dung của thơ Paoh Catuai nếu dịch "sấm ký" là sai nghĩa. Bởi vì, Paoh Catuai Chăm là một thể thơ trào phúng với nghệ thuật so sánh, ẩn dụ, câu gieo vần lưng đi từng cặp đôi hoặc tứ tuyệt nối nhau trên 100 câu nhằm tố cáo, lên án cá nhân và xã hội tiêu cực. Cụ thể là thơ Paoh Catuai nói về xã hội Chăm buổi giao thời; nói về kẻ cơ hội, háo danh, ngu xuẩn và bọn bán rẻ cội nguồn dân tộc. Như vậy, "Paoh Catuai" nên để nguyên văn hoặc tạm viết "Thơ Paoh Catuai" (Thơ Trào phúng) thì rõ hơn và không bị lệch nghĩa (vì thơ văn tiếng Việt không có thể thơ kiểu này nên khó dịch cho sát nghĩa) [2].

Ariya Glang Anak là tác phẩm "sấm ký" hay "thế sự"?

Tương tự như vậy, Ariya Glang Anak là một tác phẩm thơ thế sự, diễn đạt lại sự kiện lịch sử cũng như hoàn cảnh xã hội Chăm sau cuộc khởi nghĩa của Katip Sumat và Ja Thak Wa chống vua Minh Mạng (1834–1835) [3]. Thế nhưng Inrasara vẫn còn chưa xác định được rõ thể loại của thi phẩm này.

Inrasara viết:

---

[1] Xem *Pantun* của Mã Lai, trong cuốn *Kurik Kundi Merah Saga – Kumpulan Pantun Lisan Melayu*, Dewan Bahasa dan Pustaka Kementerian Pendidikan Malaysia, Kuala Lumpur, 1990.

[2] Xem bài phân tích chi tiết tác phẩm Paoh Catuai ở phần cuối cuốn sách này.

[3] Po Dharma, "Ariya Gleng Anak", trong tập san *Champaka*, IOC – Campa Ấn hành, Số 4, 2004, tr. 66–77.

"Cũng như trong các thi phẩm thuộc dòng thơ thế sự khác, A. Glơng Anak cũng có những câu mang dáng vẻ sấm kí (...) nhưng ở đây, tính thời sự và tính tâm lí lại lấn lướt hẳn" [1] (tr. 206).

Sau thời gian dài nghiên cứu và bị phê bình,[2] khoảng hai năm sau, trong cuốn sách *Ariya* Chăm xuất bản vào năm 2006, Inrasara không còn lập lờ nữa và đã có một nhận định mới, dứt khoát, rõ ràng hơn về thi phẩm Ariya Glang Anak này.

Inrasara viết: *"Ariya Glơng Anak, và xếp tác phẩm vào dòng thơ thế sự"* [3].

Điều này là việc làm đáng hoan nghênh tác giả Inrasara. Và cũng vậy, mong Inrasara nhận thức lại thi phẩm Paoh Catuai và xin đừng dịch Paoh Catuai là một thi phẩm mang vẻ "sấm ký" như Ariya Glang Anak nữa.

Nhận định sai về văn học sử

Ariya Glang Anak có phải ra đời vào thế kỷ XVIII hay không?

Tác giả Inrasara viết rằng:

"Dòng thơ thế sự bắt đầu với Ariya Glơng Anak xuất hiện vào thế kỷ XVIII khi đoàn quân hùng mạnh của Tây Sơn vượt qua vùng đất nhỏ hẹp của vương quốc Champa để thanh toán nốt ổ kháng chiến cuối cùng của quân nhà Nguyễn ..." (tr. 200).

Sự nhận định sai lầm về niên đại lịch sử của tác phẩm *Ariya Glang Anak* của Inrasra bị Po Dharma phê bình trong bài nghiên

---

[1] Lưu ý: "Phong cách khoa học chính luận chỉ cho phép hiểu câu theo một ý không cho phép hiểu mập mờ" (Xem Nguyễn Kim Thản, *Cơ sở Ngữ pháp Tiếng Việt*, Nxb KHXH, Hà Nội, 1996, tr. 32).

[2] Po Dharma, "Ariya Gleng Anak", Sách vừa dẫn.

[3] Inrasara, *Ariya*, Sđd, tr. 59.

cứu "Ariya Gleng Anak" trong cuốn Champaka 4 vào năm 2004. Bằng nhiều nguồn văn bản Chăm và thư tịch cổ sử Việt Nam, Po Dharma đã chỉ ra rằng: "trong câu 82 của *Ariya Gleng Anak*, tác giả ghi rõ bài thơ viết vào ngày thứ sáu (*harei suk*), ngày mồng 10 (10 *bangun*), tháng 2 (*bulan* 2), năm Vị (*nasak pabaiy*) của lịch Champa, tức là năm Ất Vị (1835) vào một thời điểm mà chiến tranh giữa Ja Thak Wa và Minh Mệnh chưa chấm dứt. Tóm lại *Ariya Gleng Anak* chỉ một ký sự lịch sử liên quan đến tình hình chính trị, xã hội và truyền thống văn hóa đạo đức của người Chăm vào năm Giáp Ngọ (nasak athaih = 1834) và năm Ất Vị (nasak pabaiy = 1835), tức là vào thời (...) Minh Mệnh" [1].

Sau bài phê bình Po Dharma, vào năm 2006 sách *Ariya* của Inrasara được xuất bản có đề cập lại thi phẩm *Ariya Glang Anak* này. Tuy nhiên, lần này tác Inrasara không cho Ariya Glang Anak có niên đại vào thế kỷ XVIII nữa mà cho là ra đời vào thế kỷ XIX. Thế nhưng tác giả không giải thích lý do tại sao tác giả phải điều chỉnh niên đại của tác phẩm này, từ thế kỷ XVIII nhảy sang thế kỷ XIX? Cụ thể tác giả Inrasra viết như sau:

> *"Như vậy tác phẩm ra đời vào khoảng cuối 1834 – đầu năm 1835, ngày thứ sáu mồng 10 tháng 2 – gần bốn tháng sau cuộc nổi dậy của Thak Wa (đi theo Lê Văn Khôi) thất bại"* [2].

Trong khi trước đó tác giả cho rằng thi phẩm này là ra đời ở thế kỷ XVIII, chứ không phải thế kỷ XIX. Đọc đoạn viết này của Inrasara hoàn toàn giống những tư liệu và ý kiến nhận định của Po Dharma vừa nêu trên. Tuy nhiên tác giả không đề cập gì đến tư liệu mà người viết trước đã viết. Việc này, như chúng ta biết, quá trình nghiên cứu, tham khảo tư liệu và tiếp thu công trình của những người đi trước để điều chỉnh những sai lầm của mình là chuyện

---

[1] Po Dharma, "Ariya Gleng Anak", Sđd, tr. 69.

[2] Inrasara, *Ariya*, Sđd, tr. 62.

bình thường đối với những nhà nghiên cứu. Có một điều quan trọng nên nhớ, khi lặp lại những nhận định hoặc tư liệu của các tác giả viết trước đã công bố, chúng ta nên ghi chú thích rõ ràng, hoặc ít nhất cũng dẫn ra nguồn tư liệu tham khảo để thuận tiện cho các thế hệ sau tiếp cận, tra cứu có hệ thống, khỏi bị xáo trộn tư liệu trong công tác nghiên cứu.

Có phải Ariya Glang Anak ra đời trước Ariya Tuen Phaow không?

> Inrasara còn cho rằng: *Ariya Glang Anak xuất hiện trước Ariya Tuen Phaow (tr. 215).*

Theo kết quả của các nhà nghiên cứu mới công bố những năm gần đây thì *Ariya Tuen Phaow* – một tác phẩm văn chương Chăm xuất hiện vào cuối thế kỷ XVIII (1796–1797) [1] và *Ariya Glang Anak* như chứng minh trên là xuất hiện vào thế kỷ XIX (1834–1835). Như vậy, Ariya Tuen Phaow ra đời trước Ariya Glang Anak gần một thế kỷ, chứ không phải ra đời sau *Ariya Glang Anak* như Inrasara viết.

Hiểu sai về nhân vật lịch sử trong văn chương và một số vấn đề về tín ngưỡng, tôn giáo Chăm

Có phải Po Klaong Garai mang tên là Cei Dalim trong Yang Atau và Po Permata trong lễ Rija Harei không?

Inrarasara viết: "Ngài (Po Klaung Giray) hóa thân về trời (*nau mưrup*) để biến thành (*throh*) Cei Dalim trong Yang Atơw, Po Tang trong lễ *Rija praung*, hay Po Pan Mưta trong lễ Rija Harei – Ngài bất

---

[1] Nicolas Weber, "Ariya Tuen Phaow: Le soulèvemen anti – vietnamien d'un seigneur malais au Panduranga – Campa à la fin du XVIII siècle", in Po Dharma and Mak Phoeun (eds), *Péninsule indochinoise et Monde malais (Relations historiques et culturelles)*, Kuala Lumpur: Ministry of Culture, Art and Tourism Malaysia – EFEO, 2003, pp. 126–127. Hoặc Nicolas Weber, "Sự khởi nghĩa Tuen Phaow", trong trong tập san *Champaka*, Số 4, 2004, tr. 87.

tử!" (tr. 42). Nhưng trong bảng thống kê các vị thần ở trang 93 tác giả lại viết khác: "Po Klaung Giray" mang tên "Pan Mưta" trong "Yang Atơu". Đây là sự nhầm lẫn của tác giả về sự hóa thân của vị thần Po Klaong Garai. Vậy vị thần này có bao nhiêu tên và được cầu cúng trong lễ nào? Để trả lời câu hỏi này, tôi xin trích lại một đoạn viết trong văn bản Chăm về vị thần Po Klaong Garai như sau:

> *"Po klaong garai mbang tuei atau angan pan mata [<permata] mbang tuei yang baraw angan po hatang, tuei yang adhua angan cei dalim..."*[1]
>
> (Dịch nghĩa: Po Klaong Garai cúng trong lễ *Atau* (lễ Rija Dayep, Rija Praong) mang tên *Permata*, cúng theo lễ *Yang Baraw (Rija Nagar, Rija Harei)* mang tên Po Hatang (Po Tang) và cúng trong lễ *Adhua* (lễ Po Nai, Po Rayak) thì mang tên Cei Dalim).

Lưu ý, các vị thần Chăm thường hóa thân (*threh*) thành nhiều tên khác nhau trong những lễ tục khác nhau. Vì vậy khi nghiên cứu tác giả nên thận trọng.

Có phải con dông (ajah) – theo tín ngưỡng của dân gian Chăm Bàni – là một con vật linh thiêng được thờ phượng không?

Tác giả Inrasara cho rằng:

> *"Vì ai cũng hiểu, con dông (ajah) – theo tín ngưỡng của dân gian Chăm Bàni – là một con vật linh thiêng được thờ*

---

[1] Văn bản Chăm (VMST.14), "*Ni thau mang lei padang nam mâk yang*" (Tìm hiểu về vết tích (tiểu sử) của các vị thần), tr. 22. Từ *Pan Mata* [< *permata* gốc Mã Lai] có nghĩa là "đá quý, hòn ngọc". Po Permata và Po Cahya (*cahya*: hào quang, ánh sáng) là hai vị thần được cầu cúng trong lễ Mak Yong của Mã Lai. Khi tiếp xúc với Mã Lai, Po Klaong Garai lấy tên thần là Po Permata và Po Romé là Cahya và để cúng trong lễ Atau (Lễ Rija Praong và Rija Dayep) – những nghi lễ có nguồn gốc từ Mã Lai.

phượng – trong lúc ấy người Cham Jat (Chăm – bàlamôn) chỉ coi thịt con vật này như là một món ăn như những món ăn thông thường khác" (tr. 76).

Như chúng ta biết, người Chăm Bàni là người Chăm bị ảnh hưởng Hồi giáo. Họ thờ phượng thánh Alla, Mohammad, Po Ali, Fatimâh và những vị thần linh dân tộc v.v... Bên cạnh thờ những vị thần trên, người Chăm Bàni cũng như tín đồ Hồi giáo khác đều kiêng cữ không ăn những con vật ô uế gọi là *haram* như heo (lợn), kỳ đà, kỳ nhông (động vật sống lưỡng thể) và không uống rượu, v.v... Một tác giả người Hồi giáo Yusuf al – Qaradawi, trong cuốn *Halal và Haram* đã giải thích rõ việc này như sau: Thịt heo, những động vật khác và uống rượu là bị cấm kị (Haram) trong giáo lí Hồi giáo (Kinh Qur'an)[1]. Bởi vì thịt heo là loại vật dơ bẩn hôi hám, phóng uế bừa bãi, thịt của nó bị người Hồi giáo ghê tởm; còn con nhông người Hồi giáo xếp vào loài kỳ đà và kỳ nhông nên họ không ăn, chứ không phải con heo và con giông là loài vật người Hồi giáo tôn thờ mà họ kiêng cữ. Còn rượu là chất men say (*khamar*) bị cấm kị (*haram)* trong giáo lí Hồi giáo, bởi vì *khamar* là những gì làm mờ trí con người[2].

Rõ ràng, người Chăm Bàni "kiêng cữ" không ăn thịt con heo (*pabuei*) hoặc con giông (*ajah*) là do những con vật này ô uế, chứ không phải họ "thờ phượng" những con vật này mà họ không ăn. Ở đây chúng ta nên cẩn thận khi sử dụng khái niệm cơ bản của tôn giáo về sự "kiêng cữ" và "thờ phượng". Không phải những con vật nào mà người Chăm Bàni kiêng cữ không ăn đều trở thành con vật thờ phượng của họ. Đây là hai khái niệm cơ bản trong tôn giáo có liên quan với nhau nhưng không nên đồng nhất nó.

---

[1] Yusuf al – Qaradawi (Musa 'Isa Po Romé, B.S biên dịch), *Halal và Haram*, Tủ sách tìm hiểu về Islam Westminster Press, Inc, 1997, tr. 32–69.

[2] Yusuf Al – Qaradawi, *Halal và Haram trong Islam*, Sđd, tr. 39 và 63. Xem thêm Abul A'la Maududi (Hosen Mohamad dịch), *Tìm hiểu về Hồi giáo*, International Islamic Federation of Student Organizations, Al faisal Press, 1987.

Sách *Văn học Chăm* (Tập I) của Inrasara mặc dù có một số thiếu sót cơ bản về việc xác định niên đại, thể loại tác phẩm, hiểu sai về nhân vật lịch sử, về địa danh, tôn giáo... trong văn chương Chăm nhưng bước đầu cuốn sách đã vẽ ra cho độc giả nhận thấy một bức tranh tổng thể về nền văn học Chăm. Hi vọng, tác giả sẽ tiếp tục nghiên cứu, sửa chữa, điều chỉnh những lỗi sai sót nêu trên và bổ sung nhiều tư liệu mới trong lần tái bản sau.

Sách Ariya

Sách *Ariya* của Inrasara do Nhà xuất bản Văn nghệ ấn hành năm 2006 và Quỹ Toyota Foundation – Japan tài trợ. Sách gồm 518 trang được chia làm ba phần: A. Dẫn nhập; B. Phần tích tác phẩm; C. Phần văn bản. Đây là cuốn sách thứ tư[1] trong những công trình viết về văn học Chăm của tác giả. Cuốn sách này tập trung một chuyên đề về Ariya Chăm. Tuy cuốn sách này chỉ giới thiệu ba bài Ariya nhưng chúng ta vẫn hình dung được khái quát loại hình Ariya Chăm. Đây là công trình quý giá đóng góp vào việc giới thiệu nền văn học Chăm ở Việt Nam.

♦

Phần dẫn nhập

Phần này tác giả trình bày 20 trang (tr. 9–31). Đây là phần quan trọng của tác phẩm mang tính chuyên sâu nhưng tác giả viết rất sơ lược, không rõ ràng và đầy đủ. Chẳng hạn, phần giới thiệu về tình

---

[1] Inrasara, *Văn học Chăm*, Tập I, Sđd; *Văn học Chăm* (Ca dao, Tục ngữ), Nxb VHDT, Hà Nội, 1995; *Văn học Chăm, Tập II* (Trường ca), Sđd, 1996.

trạng văn bản Chăm (*tapuk Cam*) (tr. 10–13), tác giả đặt ra vấn đề: Sách Chăm viết những gì? nhưng tác giả trả lời không đầy đủ, chỉ liệt kê vài tên tác phẩm văn chương và phần phong tục tập quán, đạo đức, lễ hội một cách sơ lược. Còn đặc điểm văn bản đó ra sao? Chất liệu giấy, cách viết như thế nào thì tác giả không bàn đến. Trong phần dẫn này, tác giả còn cho rằng Ariya Chăm là một thể thơ lục bát – một thể thơ ra đời trước tác phẩm *Akayet Dewa Muna*, cách đây hơn 300 năm (tr. 21–27)? Vậy *Ariya* và cả *Akayet* Chăm có phải là thơ lục bát không? Đây là những vấn đề đặt ra mà chúng tôi sẽ thảo luận trong bài này.

Phần văn học sử (lịch sử vấn đề)

Trong phần này tác giả đưa ra một số sự kiện lịch sử có liên quan đến mối quan hệ giữa Champa và thế giới Mã Lai nhưng tác giả không cần dựa vào tư liệu nào cụ thể mà viết rất sơ sài. Tác giả viết:

- Năm 162 (?), vua Mã Lai yêu cầu Campa hỗ trợ lực lượng Tây Ban Nha... (tr. 49)
- Thế kỷ XV–XVI, sự suy tàn văn minh Ấn Độ trên toàn Đông Nam Á... (tr. 49)
- Cuối thế kỷ XIV, Chế Mân tức là Simhavarman III cưới công chúa Tapasi Mã Lai... Sau đó, một số vị vua, hoàng tử, có vợ hay chồng là Hồi giáo: Po Kabrah, Po Xah Inư, Po Romé (tr. 49)...

Trong khi đó, những nguồn tư liệu về vấn đề nêu trên rất phong phú đã được nhiều nhà khoa học nghiên cứu và công bố trong nhiều cuốn sách, tạp chí [1] nhưng không được tác giả đề cập đến.

---

[1] Abdullah bin Mohamed (Nakuala), Keturunan, Raja – Raja Kelantan dan Peristiwa – Peristiwa Bersejarah, Sdd.

- Abdullah Zakaria bin Ghazali, *Sejarah Mesjih Kampong Laut*, Kementarien Kebudayaan Belia Dan Sukan, Kuala Lumpur, 1988.

Điều này cho chúng ta thấy, cuốn sách này viết sơ sài, bỏ qua nhiều thao tác nghiên cứu cần thiết trong việc tiếp cận tư liệu khoa học. Từ việc nghèo nàn về tư liệu, dẫn chứng một số tư liệu lịch sử không có bằng chứng, thiếu thuyết phục đã làm cho độc giả đặt vấn đề về việc xác định niên đại ra đời của các tác phẩm Ariya trong cuốn sách này.

- Denys Lombard, "Le Campa Vu du Sud", *Bulletin de l' École Française d'Extreme – Orient*, Vol. LXXVI, 1987, tr. 311–317.
- G. E., Marrison, "The Chams of Malacca", *Journal Malayan Branch*, Vol. XXIV, Pt. I, 1951, tr. 90–98.
- L. Finot, "Deux inscriptions sanskrites du Champa, Ve siècle de l'ère chrétienne", *Journal Asiatique*, 17, 1901, tr. 542–543.
- Nicolas Weber, "Ariya Tuen Phaow: Le soulèvement anti – vietnamien d'un seigneur malais au Panduranga – Campa à la fin du XVIII siècle", in Po Dharma and Mak Phoeun (eds), *Péninsule indochinoise et Monde malais (Relations historiques et culturelles)*, Ministry of Culture, Art and Tourism Malaysia – EFEO, Kuala Lumpur, tr. 126–127.
- P.B. Lafont, On Relations between Champa and Southeast Asia, in Proceedings of the Seminar on Champa held at the University of Copenhagen on May 23, 1987, Publications of the Center for the Study of History and Cultures of the Indochinese Penisula, Paris, 1988, tr. 65–75.
- Pierre Yves Manguin, *Les Portugais sur Les Cotes du Viet–Nam et du Campa*, Publications de l' École Française d'Extrême – Orient, Paris, 1972.
- Po Dharma, "Deux princes malais au Campa. Leur rôle dans la vie socio–politique et religieuse de ce pays", Sdd, tr. 19–27; "Le déclin du Campa entre le XVIe et le XIXe siècle", in *Le Campa et Le Monde Malais*, Publications du Centre d'Histoire et Civilisations de la Péninsule Indochinoise, Paris, 1991, tr. 47–63; "Le Campa dans le chapitre XIV de la version Raffles, Ms 18 du Sejarah Melayu", in Po Dharma and Mak Phoeun (eds), *Pénisule indochinoise et Monde malais (Relations historiques et culturelles)*, Ministry of Culture, Art and Tourism Malaysia – EFEO, Kuala Lumpur, 2003, tr. 109–126.
- Po Dharma, "L'Insulinde malaise et le Campa", *Bulletin de l' École Française d'Extrême – Orient (BEFEO)*, Paris, 2000, tr. 183–192.
- Danny Wong Tze Ken, "Historical Relations Between the Chams and the Malays", Paper presented at the conference on the 40th anniversary International Symposium of the Japan Society for Southeast Asian Studies, Tokyo, 9–10 December 2006, "Studies on Southeast Asian History in Japan and Southeast Asia".

Phần văn bản viết

Người Chăm có nhiều thi phẩm *Ariya* nhưng trong sách này tác giả chỉ công bố bốn thi phẩm: "Ariya Cam – Bini; Ariya Xah Pakei; Ariya Glơng Anak; Ariya Ppo Parơng" (tr. 88–506). Đây là bốn tác phẩm thi ca của văn học Chăm, mặc dù là cùng thể loại Ariya nhưng lại khác chủ đề: "Ariya Cam – Bini" là nói về tình yêu, tôn giáo; "Ariya Xah Pakei" nói về tình yêu; "Ariya Glơng Anak và Ariya Ppo Parơng" là nói về thế sự (kí sự lịch sử). Vì vậy bốn tác phẩm này xếp chung vào một cuốn sách là hơi khập khiễng, không mang tính chuyên sâu.

Một vấn đề khác nữa đáng chú ý trong sách Ariya là phần văn bản chữ Chăm. Trong công trình này tác giả chủ yếu là sưu tầm những văn bản chép tay hoặc đã xuất bản trên tạp chí của người Chăm trong những năm gần đây, chứ không phải là văn bản truyền thống Chăm. Ví dụ:

- Ariya Gleng Anak ꩆꩌꩍꩌ ꩍꩌ ꩆꩌꩍꩌ: văn bản đã được biên tập và ấn hành vào 1968 của Trung tâm văn hóa Chàm – Phan Rang (tr. 29 và 363). Văn bản này, theo tác giả Inrasara cho biết, tập thể tác giả đương thời khi sưu tầm và biên soạn đã tự ý sáng tác thêm vào một đoạn gồm chín câu thơ Ariya ở đoạn cuối tác phẩm (tr. 29). Có nghĩa là văn bản này không còn nguyên gốc, bị người này thêm vào và người kia bớt ra.
- Ariya Cam – Bini ꩆꩌꩍꩌ ꩍꩌ ꩍꩌꩍꩌ, Ariya Sah Pakei ꩆꩌꩍꩌ ꩍꩌꩍꩌ ꩍꩌꩍꩌ, Ariya Po Pareng ꩆꩌꩍꩌ ꩍꩌꩍꩌ ꩍꩌꩍꩌ là ba văn bản được Inrasara sưu tầm là cùng loại với nhau. Cả ba được chép trên giấy vở, bút bi của học sinh; cách chép chữ Chăm hay xuống dòng, thụt vào đầu hàng, giống như cách viết văn và làm thơ tiếng Pháp, Việt. Loại văn bản này xuất hiện ở vùng Chăm vào khoảng thập niên 50, 60 của thế kỷ XX và đặc biệt phổ biến hơn cả là sau năm 1975 do trí thức Chăm chịu ảnh hưởng Việt học viết hoặc chép lại từ văn bản Chăm truyền thống.

So sánh bốn văn bản Ariya của tác giả đưa ra cho thấy những

loại văn bản ấy rất xa lạ với văn bản truyền thống Chăm hoặc ít nhất là khác xa với văn bản Chăm trước năm 1960. Văn bản được cho là cổ Chăm được viết trên đá, vải, lá buông, giấy quyến, giấy xi măng, bằng mực tàu, mực xạ, bút lông hoặc bút tre vót nhọn; cách viết văn bản Chăm truyền thống chủ yếu là trình bày theo hàng ngang của khổ giấy, chữ được viết liên tục, không xuống hàng, khác hẳn với văn bản mà tác giả đã công bố (xem ảnh: 10 và 11 ở phần phụ lục ảnh).

Theo kết quả giám định của chúng tôi trình bày trên, cả bốn văn bản chữ Chăm trong cuốn sách này không phải là văn bản truyền thống mà là văn bản được các trí thức Chăm chép lại trong những thập niên 60 của thế kỷ XX trở về đây và đã có sự thêm bớt, cắt xén. Đặc biệt ba tác phẩm Ariya Cam–Bini [illegible], Ariya Sah Pakei [illegible], Ariya Po Pareng [illegible] chỉ mới chép cách đây khoảng vài năm.

Vì vậy, chúng tôi có một đề nghị rằng, khi sưu tầm và giới thiệu văn bản Chăm nên ưu tiên giới thiệu loại văn bản cổ Chăm. Vì văn bản càng cổ thì mới bảo đảm được tính nguyên tác, giảm được sự thêm bớt, cải biên của người chép sau. Làm được như vậy mới giúp người đọc hình dung đầy đủ hình dạng, nét chữ viết và cả phần hồn của văn bản truyền thống của người Chăm xưa như thế nào? Tác giả không nên tự tiện sửa chữa thêm bớt vào văn bản Chăm nhằm đảm bảo nguyên tác của nó mặc dù có vài lỗi sai. Nếu có sửa chữa văn bản thì cũng phải giữ nguyên lỗi sai bên cạnh những từ mới sửa và phải có chú thích rõ ràng về việc sửa này.

Hiện nay theo kinh nghiệm trong việc sưu tầm và xử lý văn bản gốc của một số nước trên thế giới như Pháp, Nhật, Mã Lai, Trung Quốc, Việt Nam đã có ba trường hợp xảy ra mà chúng tôi muốn nêu ra ở đây để cùng tham khảo.

- Trường hợp 1

  Khi sưu tầm văn bản, các nhà nghiên cứu thường để nguyên hiện trạng văn bản gốc để công bố. Trường hợp này

là bảo tồn tốt nhất về văn bản học, nhưng rất khó khăn cho độc giả thông thường khi đọc nó. Vì văn bản cổ của nước nào cũng vậy, do người xưa ghi chép lại, do đó có một số chữ viết, từ ngữ không rõ ràng, không thống nhất hoặc lu mờ do trải qua thời gian. Vì vậy độc giả sẽ khó khăn khi đọc chúng. Nếu các nhà nghiên cứu nào sưu tầm theo trường hợp này, họ phải chú thích trong bài rõ ràng cho độc giả biết là cuốn sách này được công bố nguyên văn bản gốc [1].

- Trường hợp 2

Công bố nguyên hiện trạng văn bản gốc nhưng có sửa chữa một số lỗi chính tả và phụ giải khác bằng những chú thích và những từ sửa đặt phụ trong dấu ngoặc đơn. Ví dụ: từ "[illegible] *alangkar*" (cầu nguyện), trong quá trình viết tháo, viết nhanh người chép văn bản viết sai là [illegible] *lang kal*. Khi gặp trường hợp này, chúng ta một mặt giữ nguyên "chữ sai của văn bản" viết là [illegible] *langkal*, nhưng một mặt phải đưa nó về chữ gốc, đúng chính tả nằm trong dấu ngoặc phụ như sau: [illegible] *langkal* [illegible] [illegible] *alangkar*] "cầu nguyện". Vì đây là từ phát xuất từ Phạn ngữ (*alangkara*), viết liền với nhau và có phụ âm (r) ở hậu tố. Ưu điểm của cách này, tác giả vừa giữ được nguyên hiện trạng văn bản gốc vừa bảo đảm tính khoa học cho văn bản[2].

- Trường hợp 3

Người sưu tầm và biên soạn tự sửa chữa và xóa bỏ hết toàn bộ dấu vết của những lỗi sai trong văn bản theo suy nghĩ chủ quan của họ. Phương pháp này đang bị giới khoa học phản đối. Vì khi sưu tầm văn bản, cứ mỗi người, từ thế hệ này sang

---

[1] Xem Cầm Trọng, Kashinaga Masao, *Danh Sách Tổ Tiên Họ Lò Cầm Mai Sơn - Sơn La*, Tập 2, Nxb Thế giới, Hà Nội, 2003.

[2] Liên quan đến trường phái này, độc giả có thể tham khảo một số tác phẩm sau đây: Po Dharma, G. Moussay, Ad. Karim, *Akayet Inra Patra*, *Akayet Dowa Mano*, *Nai Mu Mang Makah*, Sđd.

thế hệ khác ai cũng muốn sửa chữa và xóa đi những dấu vết sai của văn bản gốc theo thiển ý cá nhân của mình thì vô cùng tai hại. Ai ai cũng làm như vậy, thì sẽ làm văn bản gốc bị biến dạng và dẫn đến sự phá hủy hoàn toàn, chứ không phải là bảo tồn và cứu vớt văn bản[1].

Đó là ba trường hợp (phương pháp) mà chúng ta có thể chọn lựa cho việc sưu tầm và nghiên cứu văn bản Chăm hiện nay.

Phần giới thiệu và phân tích văn bản

Trong phần này, mỗi văn bản tác giả trình bày đến bảy mục như: 1) văn bản chữ Chăm (đánh máy); 2) phần đối chiếu dị bản văn bản; 3) phiên âm Latinh; 4) phần dịch nghĩa; 5) phần dịch thơ; 6) phần Index và 7) văn bản Chăm gốc. Tuy nhiên không biết tại sao ở bài *Ariya Ppo Parơng* lại thiếu phần dịch thơ, trong khi đó các bản Ariya khác thì có cả phần dịch nghĩa và dịch thơ. Phần này cũng nên lưu ý một số từ vựng mà tác giả hiểu sai sau đây:

- *Akarah [< skt: akara; ar. Akhirat]* có nghĩa là: thế giới bên kia, âm phủ nhưng tác giả cho nghĩa là: thiên giới (tr. 143).
- *Giem tanhjak*: mang vác nhưng tác giả viết *grang tanhjak*: mang vác (tr. 148).
- *Kakei*: dặn, căn dặn (tr. 104, 105) nhưng tác giả cũng viết là (*hakei*): dặn (tr. 149)? Từ này viết đúng là *kakei*[2].

---

[1] Vấn đề này tham khảo thêm bài Vũ Văn Kính, "Mấy ý kiến về việc hiệu đính văn bản Văn tế thập loại chúng sinh", Tạp chí *Văn học*, Số 4, 1978, tr. 96–101 và Nguyễn Quảng Tuân, "Một vài ý kiến về vấn đề nguyên tắc hiệu đính Truyện Kiều", Tạp chí *Văn học*, Số 5, 1978, tr. 97–105.

[2] Xem E. Aymonier – A. Cabaton, *Dictionnaire Cam – Français*, Sđd, tr. 43. Xem Po Dharma, *Akayet Dowa Mano*, Sđd, câu 22, 226, 245, 263, 397 (Ví dụ câu 397, tr. 107 và 152 viết: *Dom nan Dowa Meno ew kakei*). Cũng xem Inrasara, *Văn học Chăm II, Trường ca*, Sđd, câu 32, 259, 276, 407 (Ví dụ câu 407, tr. 66 viết: *Birou mưng Dewa Mưno ew kakei*).

- *Bituw (batau) Lingak*: Đá Cày – một địa danh nằm cách thôn Văn Lâm (Phước Nam, Ninh Thuận) khoảng 2 km về phía nam nhưng tác giả viết: *Bituw Calingar* (tr. 42).
- *Akhan*: kể, mách nhưng tác giả viết: *khan* (tr. 248).
- *Ralo*: nhiều nhưng tác giả viết: *lo* (tr. 351).
- *Nox pabha* [< ar. *Nespabha*] có nghĩa: bị giết (giết) nhưng tác giả cho nghĩa: *Nox pabha*: chết (tr. 351).
- Từ *ulik* gốc từ Mã Lai nghĩa: nhân viên kiểm soát nhưng tác giả cho nghĩa *Ulik*: một chức quan (tr. 361).
- *Kahrii kahria*: tính toán nhưng tác giả viết: *Hahrii kahria* (tr. 460).
- Từ *awan* gốc Mã Lai có nghĩa là: mây. "*mưng awan*" (*mâng awan*) có nghĩa là "trên tầng mây" nhưng tác giả viết *mưng awan*: trên khoảng không (tr. 468), v.v...

Đó là một số từ vựng điển hình mà tác giả dịch sai, chúng tôi nêu ra đây để bạn đọc tham khảo, đối chiếu.

Tính sơ sài trong tác phẩm

Tài liệu nghiên cứu và trích dẫn trong một cuốn sách hoặc công trình khoa học là minh chứng hàng đầu trong công tác khoa học, đòi hỏi nhà nghiên cứu phải đọc tư liệu liên quan đến vấn đề mình đang nghiên cứu và trình bày nó một cách mạch lạc và chính xác nhưng phần này tác giả trình bày sơ sài. Bằng chứng là:

Tác giả nghiên cứu về văn học sử Chăm như Dewa Mano, Ariya Cam–Bini, Bini–Cam, v.v... Những tác phẩm này có liên quan đến mối quan hệ giữa Champa và Mã Lai nói riêng; giữa Champa và thế giới Mã Lai – Đa Đảo nói chung, nhưng tác giả chưa đọc những công trình nghiên cứu về *lịch sử mối quan hệ giữa Champa và thế giới Mã Lai* mà các nhà khoa học đã công bố như chúng tôi đã trình bày ở phần trên.

Khi trình bày về *Ariya Glang Anak*, ở chú thích 28, trang 59 tác

giả viết: *Ariya Glang Anak* của Thiên Sanh Cảnh có đăng tải trong nội san Panrang từ số 1–8, 1972–1974 [1]. Tuy nhiên, chúng tôi đã đọc toàn bộ tác phẩm này và thấy rằng: *Ariya Glang Anak* của Thiên Sanh Cảnh chỉ đăng tải ở các số 1, 2, 3, 4, 5, 6 của Nội san Panrang, từ 1972–1974, chứ không có trong số 7 và số 8 như tác giả giới thiệu. Tư liệu trích dẫn hoặc chú thích nên viết chính xác, không nên phỏng đoán.

Qua hai vấn đề trên chúng ta thấy rằng, ngoài công tác sưu tầm thì công tác nghiên cứu khoa học của tác giả còn rất sơ sài. Tác giả chưa đọc hết những tư liệu hết sức cơ bản liên quan trực tiếp đến vấn đề lịch sử, văn hóa và văn chương Chăm – đối tượng mà tác giả đang trực tiếp nghiên cứu như nêu trên nhưng tác giả lại bỏ công đọc và thường hay trích dẫn những câu viết, lời nói của một số nhà văn hào và triết học nước ngoài như J. Joyce, W. Faulkner, Lawrence, Camus, Nietzsche, Krishnamurti, Dostoievski, Suzuki, Sinemon v.v...[2], mà những nhà này không liên quan hoặc không biết một điều gì về văn chương cũng như chữ nghĩa Champa.

Vấn đề viết, dịch chữ nước ngoài có nhiều lỗi sai, chua từ tùy tiện cũng bắt gặp trong cuốn sách Ariya Chăm. Chẳng hạn phần tiếng Anh ở mục lục một số từ, cụm từ dịch sai hoàn toàn, chẳng hạn như từ "Language and documents condition" (Ngôn ngữ và tình trạng văn bản), "Cham documents condition" (Tình trạng văn bản)[3]; chữ "Khái luận" dịch là "Conceptual", Akayet Chăm, Inrasara dịch là "trường ca", từ nghĩa tiếng Việt này lại dịch sang tiếng Anh là "long poem" [4], trong khi đó gốc từ Akayet tương đương với nghĩa

---

[1] Xem Inrasara, *Ariya*, Sđd, chú thích số 28, tr. 86.

[2] Xem Inrasara, *Văn học Chàm*, Tập I, Sđd, tr. 47, 149, 172, 212, 251..

[3] Xem bảng phụ lục tiếng Anh ở cuốn sách, trong Inrasara, *Ariya*, Sđd, (phần này sách không có số trang).

[4] Xem bảng tiếng Anh, phần tiểu sử "Inrasara – Phú Trạm" ở cuối sách, trong Inrasara, *Ariya*, Sđd, (phần này sách không có số trang).

tiếng Anh, đúng từ chuyên môn của nó phải là "epic" (sử thi, trường ca). Trong cuốn *Tự học tiếng Chăm*, Inrasara còn chua sai tiếng Nam Đảo (Mã Lai, Indonesia, Bruney...) khi làm ví dụ cho vốn từ chung của nhóm Nam Đảo. Inrasara viết: "ꨣꩌ – drei – duri – mình"[1]. Nhưng rất tiếc rằng từ "*duri*" trong nhóm từ Nam Đảo chỉ mang nghĩa là "gai", chứ không nghĩa là "*drei*" (mình) như Inrasara viết. Từ "*drei*" (mình) trong tiếng Nam Đảo phải viết "*diri*" mới đúng[2]. Chúng ta nên ý thức rằng: Cũng như tiếng Việt, tiếng Chăm và tiếng Anh hoặc bất kỳ ngôn ngữ nào khác cần phải viết đúng để giữ gìn sự trong sáng của nó.

Một vấn đề khác, tác giả đang thực hiện một công trình khoa học nhưng lại không công bằng trong việc nhận định một số vấn đề. Chẳng hạn, tác giả dùng cụm từ "thực dân Pháp" để chỉ "Po Parơng ꩆꩆ ꩆꩆ" (tr. 71). Đây là cụm từ dùng chính đáng, vì Pháp xâm lược Việt Nam. Thế thì tại sao khi viết đến "người Nhật"tác giả không viết luôn là "phát xít Nhật" mà chỉ viết là "Nhật" (Toyota Foundation) (tr. 7)?

Ariya hoặc Akayet Chăm có phải viết theo thể thơ lục bát không?

Phần định nghĩa Ariya (tr. 18), tác giả phê phán cách định nghĩa Ariya của tác giả truyện cổ Chăm của Tùng Lâm và Quảng Đại Cường cho rằng: "Ariya là một điệu chuyện kể thơ của dân tộc Chăm, giống chuyện kể thơ của Lục Vân Tiên". Sau đó tác giả định nghĩa lại Ariya theo kiểu của mình nhưng chúng tôi xét thấy cách định nghĩa Ariya của Inrasara chưa đầy đủ lắm và không có sức thuyết phục. Tác giả cho rằng: "Ariya có nghĩa là thơ, thể thơ, trường ca, ... tùy theo văn cảnh mà người dịch". Năm 2008, Inrasara

---

[1] Inrasara, *Tự học Tiếng Chăm*, Nxb VHDT, 2003, tr. 69.

[2] Phạm Đức Dương (Chủ biên), *Từ Điển Indonexia – Việt*, Sđd, tr. 195.

tái bản lại lần thứ hai cuốn *Văn hóa – Xã hội Chăm: Nghiên cứu và Đối thoại* cũng lặp lại cách hiểu Ariya Chăm như trên[1]. Tuy nhiên cách hiểu Ariya Chăm vẫn còn chưa chuẩn xác. Vì Ariya gốc từ Phạn ngữ chỉ có nghĩa là "thơ, câu có gieo vần" [2] và Chăm cũng vậy, không có *Ariya* nào mà người Chăm gọi là "trường ca"?

Mặt khác khi nhận diện về Ariya tác giả đem Ariya Chăm đi so sánh với với thơ lục bát Việt. Đây là phần so sánh khập khiễng, vì văn hóa Chăm – ảnh hưởng sâu đậm văn hóa Ấn Độ, Mã Lai và văn hóa Việt là văn hóa chịu ảnh hưởng văn hóa Trung Quốc. Vì vậy hai nền văn hóa này trong đó có văn chương không liện hệ gì với nhau mà nhiều học giả đã chứng minh[3].

Cho đến hôm nay, chưa có học giả nào tìm ra được một tác phẩm văn chương nào vùng Chăm Panduranga chịu ảnh hưởng văn chương Việt. Trong khi đó văn chương của người Chăm Panduranga từ tác phẩm lớn đến bài đồng dao đều có nét tương đồng và ảnh hưởng qua lại với văn chương Ấn Độ và Mã Lai như *Pram Dit Pram Lak*, *Akayet Dewa Mano* (Mã Lai: *Hikayat Dewa Mandu*), *Akayet Inra Patra* (Mã Lai: *Hikayat Indera Putera*) [4], *Dalim Matasik* [5] (Mã Lai: *Hikayat Dharma Matasiak*), bài đồng dao "Kaok ley" (Mã Lai: Kaok

---

[1] Inrasara, *Văn hóa – Xã hội Chăm: Nghiên cứu và Đối thoại*, Nxb Văn học, 2008, tr. 135–145.

[2] Louis Frédéric, *Dictionnaire de la civilisation indienne*, Robert Lafont, 1987, tr. 121; J. Gonda, Sanskrit in Indonesia, Sđd, tr. 226.

[3] P. Mus, "Études Indiennes et Indochinoises. IV. Deux légendes chames", Sđd, tr. 39–101; India Seen From The East: India and Indigenous Cults In Champa (from the french by I. W. Mabbett), Sđd; R.C, Majumdar, Champa, History and Culture of An Indian Colonial Kingdom in the Far East 2 ND – 16 TH Century A.D (Book I, II, III), Sđd. Và Ancient Indian Colonies in the Far East. I. Champa, Sđd.

[4] Po Dharma, G. Moussay, Abdul Karim, *Akayet Inra Patra; Akayet Dowa Mano*, Sđd.

[5] Xem H. Chambert – Loir, *On the history and literary Relationship between Champa and Malay world*, Sđd, tr. 87–99.

ley hoặc *Bangao o Bangao*).[1] Và tất nhiên, loại hình Ariya Chăm cũng vậy, có ít nhiều liên quan đến loại hình Ariya Mã Lai như *Ariya Mohamat, Ariya Putri Landan, Ariya Hang Tuah* v.v... nếu chúng ta tìm hiểu nghiên cứu.[2]

Vì vậy khi làm phương pháp so sánh văn chương Chăm với văn chương các dân tộc khác, cụ thể là Ariya Chăm thì tác giả nên làm phương pháp so sánh giữa Ariya Chăm, Ariya Ấn Độ và Mã Lai là khoa học hơn là so sánh với thể thơ lục bát Việt. Nhưng ngược lại trong phần dẫn nhập của mình, tác giả Inrasara không đề cập gì đến Ariya Ấn Độ cũng như Mã Lai nhưng lại đề cập đến thơ lục bát Việt khá dài chiếm đến 7 trang trên 20 trang sách của phần dẫn nhập.

Do không tìm hiểu về mối quan hệ giữa Champa và thế giới Mã Lai và đọc văn bản Chăm một cách sơ sài cho nên tác giả nhận diện sai về văn chương cũng như văn bản Chăm. Chẳng hạn, tác giả cho rằng: "Ngôn ngữ Ả Rập được Mã Lai hóa cũng được bổ sung vào vốn từ vựng Chăm. Từ vựng đối chiếu Jawa Ahauk, Jawa Lang là thí dụ điển hình" (tr. 50). Thực ra trong văn bản Chăm Jawa

---

[1] Bài Kaok ley của Chăm có tất cả 21 câu, xin giới thiệu nội dung một vài câu điển hình như sau: "Kaok ley njep hagait hâ rawang/ yua [<kayua] hadang hadang o ndong (...) Kiep ley njep hagait hâ garao taok / yua[<kayua] mâng muk mâng kei kau mai yau nan je" (Cò ơi sao cò ốm thế / tại vì tôm không nổi (..) ếch ơi tại sao mày gãi đít / tại vì tục của tổ tiên để lại từ xưa). Xem Thuận Ngọc Liêm, *Tiếng Chăm Căn Bản*, Sđd, tr. 28–29. Nội dung bài Bangau o Bangau hoặc Kaok Ley của Mã Lai cũng tương tự như vậy nhưng bài đồng dao của Mã Lai có lối diễn đạt từ ngữ dài hơn, có tất cả 40 câu nhưng chỉ khác đồng giao Chăm ở đoạn cuối. Sau đây chúng tôi dẫn ra một vài đoạn của bài Bangau o Bangau của Mã Lai " Bangau oh bangau / kenapa engkau kurus (...) ular oh ular / kenapa engkau nak makan katak; makan mana aku tak makan / memang makanan aku" (Cò ơi cò / sao mày ốm như thế (...) Rắn ơi rắn! tại sao mày lại ăn ếch; không ăn là như thế nào / đó là thức ăn của tao đấy!). Xem Sir Richard Winstedt (Revised, Edited and Introduced by Y.A. Talib), A History of Classical Malay Literature, Sđd, tr. 6–7.

[2] Xem Sir Richard Winstedt (Revised, Edited and Introduced by Y.A. Talib), A History of Classical Malay Literature, Sđd, 1991/1192.

Ahaok [illegible] là ngôn ngữ Mã Lai – Chăm, chứ không phải "ngôn ngữ Ả Rập bị Mã Lai hóa" [1].

Như vậy Ariya và Akayet Chăm có liên quan đến thơ lục bát hay không?

Mấy năm gần đây, Inrasara thường đề cập và chứng minh các thi phẩm Chăm đều là thơ lục bát trong cuốn *Văn học Chăm*. Tập I (năm 1994, tr. 21–23); *Văn hóa – Xã hội Chăm: Nghiên cứu & Đối thoại* (năm 2003, tr. 165–173) và đến năm 2006, Inrasara lại lặp lại quan điểm này một lần nữa trong cuốn sách *Ariya* (tr. 21–27) [2].

Vậy, trước khi đi vào tìm hiểu, phân tích và nhận định Ariya và Akayet Chăm có phải là thơ lục bát không? Điều trước tiên chúng ta thử xem thế nào là thơ lục bát?

Lục bát là thể thơ phổ biến của người Việt (Kinh) được biểu hiện qua nhiều bài ca dao và một số thi phẩm văn chương. Những cặp thơ sau đây là ví dụ tiêu biểu cho thơ lục bát Việt:

Câu sáu: *Bầu ơi thương lấy bí cùng,*
1/bằng/3/trắc/5/bằng

Câu tám: *Tuy rằng khác giống nhưng chung một giàn*[3].
1/bằng/3/trắc/5/bằng/7/bằng

(Ca dao)

---

[1] Po Dharma, *Quatre Lexiques malais – cam anciens*, Sđd và xem phần dịch *Jawa Ahaok* ở phần phụ lục của bài phê bình Đình Hy – Trượng Tốn, *Nhạc cụ truyền thống của tộc người Chăm* đã trình bày ở phần trước.

[2] Inrasara, *Văn học Chăm*. Tập I, Sđd, tr. 21–23; *Văn hóa – Xã hội Chăm: Nghiên cứu & Đối thoại*, Nxb Văn học, năm 2003, tr. 165–173 và sách *Ariya*, Sđd, tr. 21–27.

[3] Việt Chương, *Từ điển Thành ngữ – Tục ngữ – Ca dao Việt Nam* (Quyển thượng), Nxb Đồng Nai, 1998, tr. 143. Hoặc xem Nguyễn Như Ngọc, *Tục ngữ Phong dao* (Quyển 1), Cơ sở sản xuất Đại Nam, Glendale, California, U.S.A, Năm Mậu Thìn, câu 288, tr. 44.

Câu sáu: *Trăm năm trong cõi người ta*

/1/ bằng /3/ trắc /5/ bằng

Câu tám: *Chữ tài chữ mệnh khéo là ghét nhau*

/1/ bằng /3/ trắc /5/ bằng /7/ bằng

(Trích truyện Kiều của Nguyễn Du)

Đặc điểm của thơ lục bát Việt là đi từng cặp câu (6–8 từ) theo thi luật bằng, trắc. Các tiếng có thanh ngang và thanh huyền là "tiếng bằng", các tiếng còn lại là "tiếng trắc". Các tiếng ở vị trí 1, 3, 5, 7 không bắt buộc theo luật bằng trắc (người xưa gọi là nhất tam ngũ bất luận). Còn tiếng ở vị trí 2, 4, 6 bắt buộc phải đúng luật (nhì tứ lục phân minh). Mỗi tiếng trong thơ lục bát Việt là 1 âm tiết. Mỗi cặp thơ trên có tất cả 14 âm tiết. Đó là đặc tính cơ bản của thơ lục bát Việt.

Trên cơ sở này chúng ta thử kiểm tra lại đoạn thơ sau đây của người Chăm có phải là thơ lục bát như tác giả viết không?

Trong cuốn *Văn học Chăm* (Tập I) và cuốn *Ariya* Chăm, tác giả cho rằng:

> "Nói chung, các thi phẩm Chăm đều sử dụng thể thơ lục bát với lối gieo vần lưng, và gieo vần với cả vần bằng lẫn vần trắc. Nhưng cụ thể hơn – xét về mặt ngữ âm – nó có những biến thể nhất định"(VHC. I, 1994, tr. 21)

Từ những nhận định trên, tác giả cố gắng đi tìm ví dụ để minh họa cho những khổ thơ Chăm có liên quan hoặc giống như thể thơ lục

---

[1] *Nguyễn Du Toàn tập* (I, II), Nxb Văn hóa, Hà Nội, 1994; *Vương Thúy Kiều Chú giải Tân truyện*, Nxb Thanh Niên (Tản Đà – Nguyễn Khắc Hiếu), 2004; *Truyện Kiều*, Nxb Đại học Sư phạm Hà Nội, 2007; Xem thêm *Nguyễn Du and the Tale of the Kiều* (Nguyễn Du và Truyện Kiều) trong sách Nguyen Dinh Hoa, *Vietnamese Literature: A brief Survey*, San Diego State University, San Diego, California, 1994, tr.103–107.

bát. Trong quá trình đi tìm, tác giả đã tìm nhiều cách bất hợp lí để biến thơ Chăm trở thành thơ lục bát. Trên thực tế, cho dù có cố gắng đến đâu tác giả cũng không đạt được thành tựu để biến thơ Chăm thành lục bát. Những ví dụ sau đây là bằng chứng cho việc này.

Tác giả viết:

Thei mai mưng deh thei o

Thrơh phik kuw lo yaum sa urang

Ai đến từ đằng kia xa

Giống người yêu ta riêng chỉ một người

(*Pannwơc Padit – Caduo*, trích Inrasara, *Ariya*, 2006, tr. 21)

Trước khi xét đoạn thơ này có đúng thơ lục bát hay không? Tác giả Inrasara đã tự ra qui ước và nhấn mạnh rằng: (nên nhớ một "chữ" Chăm có thể có từ 3 hay 4 âm tiết)" (*Ariya*, 2006, tr. 20).

Xét đoạn thơ chữ Chăm nêu trên cho thấy nếu tính theo từ Chăm "đa âm tiết" như tác giả qui định thì câu đầu có 6 từ/âm tiết nhưng câu hai có 8 từ nhưng đến 9 âm tiết. Hơn nữa thơ Chăm trên không có thanh bằng, thanh trắc gì cả (có nghĩa là không có dấu sắc, huyền, hỏi, ngã, nặng) thì làm sao mà tác giả nói là thơ Chăm là thơ lục bát (6–8 từ) được. Từ đoạn thơ gốc Chăm nêu trên chỉ có 2 câu (6–9 âm tiết) nhưng tác giả dịch ra thành lục bát. Tác giả tự tiện bỏ đi một âm tiết Chăm trong từ *ralo* (nhiều) trong câu 2 để biến thành từ *lo* chỉ mang một âm tiết. Từ đó, câu 2 của cặp thơ này nguyên là 9 âm tiết nhưng chỉ còn lại 8 âm tiết như câu bát trong thơ lục bát Việt. Vậy trong quá trình đưa thơ Chăm vào thơ lục bát ở cặp thơ này, chúng tôi bắt gặp tác giả đếm bớt một âm tiết tiếng Chăm trong từ *ralo* để biến thành *lo*.

Rõ ràng rằng, lời dịch trên của tác giả không chính xác, sáng tác thêm từ và tự gò ép thơ Chăm cho đúng thơ lục bát theo ý chí chủ quan. Thật ra, đoạn thơ trên không có lục bát gì hết mà giá trị nghệ thuật của thể thơ này là "nghệ thuật gieo vần lưng" tự do mà không phụ thuộc vào số chữ trong câu. Chúng ta thấy đoạn thơ trên, từ *"o"*

ở cuối câu đầu gieo vần với từ *"ralo"*, vần lưng ở giữa câu thứ hai mà nó không phụ thuộc vào số từ trong câu như thơ lục bát. Đó là giá trị đích thực mang phong cách riêng của nghệ thuật thơ Chăm mà không thể lẫn lộn với thơ lục bát.

Một ví dụ khác, biểu hiện cho sự áp đặt thơ Chăm theo thơ lục bát một cách hoàn toàn khiên cưỡng. Nếu đoạn thơ vừa nêu trên khi xét thơ lục bát Chăm tác giả tự qui ước là đếm chữ Chăm theo từ "đa âm tiết" thì đoạn thơ ví dụ sau đây tác giả lại qui định khác, chỉ được tính một "trọng âm" trong những "đa âm tiết" Chăm. Ví dụ:

Akayet	*si*	*panưh*	*twơr*	*tabiak*		
01–2	3	04	5	06		
Ppadơng	*nưm*	*ka*	*ratwơk*	*Rija*	*Dewa*	*Mưno*
01	*2*	*3*	*04*	*05*	*06*	*7–8*

(*Akayet Dewa Mưno*, trích Inrasara, *Ariya*, 2006, tr. 24)

Xét đoạn thơ chữ Chăm nêu trên cho thấy câu đầu, nếu chỉ tính "trọng âm" trong từ "đa âm tiết" như tác giả qui định thì có 6 từ (6 âm tiết) nhưng câu hai chỉ có 7 từ (7 âm tiết). Thì làm sao mà tác giả nói là thơ Chăm là thơ lục bát (6–8 từ/âm tiết) được. Trong cặp thơ Chăm này có một trường hợp bất nhất xảy ra trong cách đếm âm tiết của tác giả. Toàn bộ những từ Chăm trong thơ này, tác giả chỉ tính "trọng âm" trong từ "đa âm tiết" nhưng khi đếm từ *Mưno* ở cuối câu hai, tác giả lại đột ngột chuyển ý tính theo từ "đa âm tiết" (2 âm tiết). Tác giả làm việc này có chủ ý, vì muốn gò số từ/âm tiết trong câu hai của thơ Chăm thành một câu 8 từ/âm tiết như trong câu bát trong thơ lục bát. Một lần nữa ta thấy cách đếm từ/âm tiết "ăn gian" trong cách xét thơ Chăm trong quá trình chuyển thơ Chăm thành thơ lục bát của tác giả. Thật ra, đoạn thơ trên không

có lục bát gì hết mà nghệ thuật thơ của nó nằm ở chỗ từ *"tabiak"* ở cuối câu đầu gieo vần lưng với từ *"ratwok"* ở giữa câu thứ hai mà nó không phụ thuộc vào số từ trong câu như thơ lục bát. Giá trị nghệ thuật của cặp thơ này cũng là "nghệ thuật gieo vần lưng" tự do mà không phụ thuộc vào số chữ trong câu.

Một ví dụ khác của thơ Chăm mà tác giả cũng cho là thơ lục bát:

Glang	*Anak*	*linhaiy*	*likuk*	*jang*	*o*	*hu*		
1	02	03	04	5	0	6		
Bhian	*drap*	*ngap*	*ralo*	*pioh*	*hapak*	*khing*	*ka*	*thraung*
1	02	3	04	5	06	7	0	8

(*Ariya Glang Anak*, trích Inrasara, *Ariya*, 2006, tr. 2)

Xét đoạn thơ chữ Chăm nêu trên cho thấy câu đầu, nếu chỉ tính "trọng âm" trong từ đa âm tiết như tác giả qui định thì có 7 từ (âm tiết); câu 2 có đến 9 âm tiết, chứ không phải 6–8 âm tiết như tác giả tính. Thế thì làm sao mà tác giả nói là thơ Chăm là thơ lục bát (6–8 từ/âm tiết) được. Trong cặp thơ Chăm này, tác giả tự tiện bỏ đi hai từ (hai âm tiết): từ "*o*" trong câu đầu và từ "*ka*" trong câu hai mà tác giả gọi là "hư từ" không cần thiết[1]. Từ đó tác giả biến đoạn thơ này thành câu lục bát. Trong khi đó cũng là từ "*o*" – trong câu đầu của ví dụ thứ nhất nhưng tác giả vẫn tính là từ chính/âm chính để đoạn thơ ở ví dụ thứ nhất trở thành thơ lục bát. Việc tùy tiện bỏ từ "*o*" trong câu đầu của tác giả đã làm biến dạng thi luật Chăm, mất đi giá trị đích thực của thơ Chăm, đó là nghệ thuật "gieo vần lưng". Vì từ "*o*" của câu đầu ấy là gieo vần lưng với từ "*ralo*" trong câu hai. Bỏ đi từ "*o*" trong câu đầu đó là đồng nghĩa với việc phá niêm luật – phá một bản sắc riêng của thơ Chăm.

---

[1] Inrasara, *Ariya*, Sđd, tr. 23.

Ngoài một số ví dụ trên, nếu thơ Chăm nào mà tác giả thấy chưa đúng theo qui trình thơ lục bát thì tác giả cho rằng đó là lục bát biến thể. Ví dụ đoạn thơ sau:

Limưn	*tơl*	*bal*	*Hanguw*
1–2	3	4	5–6
Bal	*siam*	*mưtwaw*	*mưthrum tabbang car cơk*
1	2	3–4	——————→

(*Ariya Bini – Cam*, trích Inrasara, *Ariya*, 2006, tr. 25)

Xét đoạn thơ trên, chúng ta thấy không là lục bát biến thể gì hết mà nghệ thuật của thể thơ này vẫn là "nghệ thuật gieo vần lưng" tự do mà không phụ thuộc vào số chữ trong câu như thơ lục bát. Chúng ta thấy đoạn thơ trên, từ *"Hanguw"* ở cuối câu đầu, gieo với từ *"mưtwaw"*, vần lưng ở giữa câu thứ hai.

Nói chung hầu hết thơ Chăm phổ biến là "nghệ thuật gieo vần lưng" tự do, không phụ thuộc vào số từ, chữ (âm tiết) như trong câu thơ lục bát Việt. Thể thơ này không riêng Chăm mà còn là di sản chung của thơ văn các dân tộc Mã Lai – Đa Đảo. Bằng chứng người Mã Lai cũng có thể thơ tương tự như thơ Chăm. Ví dụ đoạn thơ sau đây:

Kota Pahang di makan api
Antara Jati dengan Benta
Bukan ku larang kamu belaki,
Bukan begitu perjanjian [1]
Thủ đô Pahang bốc lửa
Giữa *Jati* với *Benta*
Ta đâu cấm em lấy chồng
Phải đâu lời (em) hò hẹn!

[1] Xem Sir Richard Winstedt (Revised, Edited and Introduced by Y.A. Talib), *A History of Classical Malay Literature*, Sđd, tr. 140.

Đoạn thơ trên có 4 câu với "nghệ thuật gieo vần lưng", tự do mà không phụ thuộc vào số từ trong câu: từ *api* (lửa) ở cuối câu thứ nhất gieo vần lưng với *Jati* (tên riêng) ở câu thứ hai; từ *belaki* (lấy chồng) ở cuối câu 3 gieo vần lưng với *begitu* (như thế) ở câu 4.

Qua những ví dụ trên cho thấy, khi nghiên cứu văn học dân gian Chăm nhưng tác giả lấy thơ lục bát để định vị, suy xét thơ Chăm. Khi đi phân tích thơ Chăm tác giả đem khuôn mẫu thơ lục bát để chụp lên thơ Chăm, nếu chụp lên không vừa thì tác giả tự bỏ thêm hoặc bớt đi một số âm, một số từ và cuối cùng nếu thêm bớt rồi mà vẫn không vừa thì tác giả cho rằng, đó là lục bát biến thể!!! Qua những chứng minh trên cũng cho thấy, trong quá trình chuyển thơ Chăm qua thơ lục bát một cách chủ quan, tác giả có sự thêm bớt, đếm câu chữ tùy tiện theo ý chí của mình hơn là theo bản chất và qui luật thơ Chăm. Nếu nghiên cứu thơ theo kiểu này thì không những thơ Chăm mà cả thơ Mã Lai và Ấn Độ đều là thơ lục bát hoặc lục bát biến thể hết, vì thơ của các dân tộc này cũng tương tự thơ Chăm.

Một điều mà tác giả cần lưu ý ở đây, thơ Chăm và thơ Mã Lai, Ấn Độ đều có đặc điểm giống nhau xuất phát từ *ariya, pantun (paoh catuai), akayet* [1]. Đặc biệt là thơ *pantun* và *ariya* có giá trị nghệ thuật riêng của nó là "nghệ thuật gieo vần lưng" tự do mà không phụ thuộc vào số từ trong câu[2], chứ không có liên quan gì đến thể thơ lục bát. Mỗi nền văn học, mỗi thể thơ của mỗi dân tộc đều có đặc điểm riêng biệt. Nếu như thể thơ lục bát Việt có nghệ thuật độc đáo ở lối "gieo vần" (trắc bằng) với câu chữ (6–8) thì thơ Chăm cũng như dân tộc Mã Lai cũng có nghệ thuật độc đáo riêng. Đó là "nghệ thuật gieo vần lưng" tự do là phổ biến và thơ không phụ thuộc vào số từ trong câu. Mỗi nghệ thuật thơ có giá trị ngang nhau

---

[1] Xem Sir Richard Winstedt (Revised, Edited and Introduced by Y.A. Talib), *A History of Classical Malay Literature*, Sđd.

[2] Xem Sir Richard Winstedt (Revised, Edited and Introduced by Y.A. Talib), *A History of Classical Malay Literature*, Sđd, tr. 138–139.

và có phong cách riêng của nó mà chúng ta cần phải gìn giữ và phát huy, không nên cố tình làm lẫn lộn giữa văn hóa này với văn hóa khác trong thời kỳ mà Đảng ta đang nỗ lực để bảo tồn di sản văn hóa các dân tộc thiểu số ở Việt Nam.

Một điều cuối cùng của phần này mà chúng tôi muốn nói ở đây, nền văn hóa Chăm là nền văn hóa lâu đời, đặc biệt là kho tàng văn chương Chăm quý giá, sang trọng. Vì vậy khi nghiên cứu lĩnh vực này tác giả phải thận trọng, phải hiểu và nhận biết đúng giá trị nghệ thuật của thơ Chăm. Chỉ biết một thể thơ lục bát Việt chưa đủ mà cần phải tìm hiểu nhiều trong di sản văn hóa, thơ văn của các dân tộc Mã Lai – Đa Đảo cùng hệ với Chăm như Indonesia, Mã Lai v.v... Đặc biệt, trong công tác nghiên cứu cần phải tôn trọng luật khoa học, cần có qui ước, có chuẩn mực nhất quán. Vì bản chất của khoa học là tìm ra qui luật, sắp xếp những sự vật hỗn độn, phức tạp lại thành hệ thống. Chứ không nên suy xét tùy tiện, đổi ý liên tục, lúc thì qui định đếm thơ Chăm theo kiểu từ "đa âm tiết", lúc thì theo kiểu "trọng âm"; lúc thì đếm hư từ (*o, ka*), lúc thì bỏ hư từ để cuối cùng dẫn đến hệ lụy là làm rối thơ Chăm, trong khi đó thơ Chăm đã có qui luật ổn định, có linh hồn, có không gian sinh tồn và cuộc sống riêng từ nhiều đời nay. Tuy nhiên, như chứng minh trên cho dù tác giả có cố gắng đến đâu nhưng thơ Chăm cũng không thể biến thành thơ lục bát như ý tác giả mong muốn. Nếu qua quá trình cắt tỉa, gọt giũa thơ Chăm để nó trở thành thơ lục bát gì đó thì lục bát Chăm cũng vụng về, thiếu trước hụt sau không thể như thơ lục bát Việt được. Nói đến thơ lục bát Việt là nói thì luật bằng trắc và số từ trong câu (6–8) phải chuẩn. Vì vậy, ngày xưa các cụ Nho người Việt (Kinh) khi đối thơ rất coi trọng việc này, đối thơ phải đúng niêm luật, câu chữ. Nếu ai đối thơ theo kiểu lục bát Chăm như tác giả Inrasara đưa ra thì các cụ Nho gia xưa không thể cho ngồi chung chiếu được. Vì vậy, thơ Chăm chỉ có giá trị một khi trở về đúng bản chất và giá trị nghệ thuật đích thực của nó. Có nghĩa là thơ Chăm không có liên hệ và cũng không phải là thơ lục

bát biến thể, méo mó gì mà chân dung và phong cách đích thực của thơ Chăm là một loại thơ có "nghệ thuật gieo vần lưng" tự do mà không phụ thuộc vào số chữ trong câu.

Cũng như những hành động sai lầm khác trong cách ứng xử với lịch sử – văn hóa dân tộc, sự sai lầm về nhận định và đánh giá thơ Chăm cũng đáng được góp ý và phê phán. Nhất là những người trong cuộc, chúng ta nhất thiết phải biết lắng nghe và có động thái điều chỉnh lại cho hợp lẽ để cho hế hệ mai sau không hiểu sai về thơ Chăm, về di sản văn hóa của cha ông. Hậu quả hiển nhiên cho sự sai lầm này cho thấy, ngày nay một vài sách báo đó đây đã cho rằng thơ Chăm là thơ lục bát Việt. Cụ thể Ngô Văn Doanh đã "cố dịch" chuyển cả 15 bài, khoảng 500 câu thơ Chăm gốc với "nghệ thuật gieo vần lưng" tự do trong những bài tụng ca về lễ hội Chăm thành 520 câu "thơ lục bát" của người Việt (Kinh) [1]. Hậu quả này, khoảng 50 – 100 năm sau, con cháu ta sẽ hiểu toàn bộ thơ Chăm là thơ lục bát Việt và khi đó ai sẽ chịu trách nhiệm về vấn đề này? [2]

Cuốn sách *Ariya* của Inrasara nổi lên các vấn đề hạn chế trong toàn bộ tác phẩm. Từ phần văn học sử, nhận định về thơ Chăm, phần sưu tầm văn bản, xử lý văn bản, từ vựng tiếng Chăm, tiếng Mã Lai, tiếng Anh đến phần tư liệu tham khảo, trích dẫn, v.v... của cuốn sách này đều có vấn đề. Vì vậy cuốn sách này chưa bảo đảm được tính khoa học trong một công trình nghiên cứu và rất cần thiết phải chỉnh sửa trong những lần tái bản sau.

Xét toàn bộ những công trình văn học Chăm của Inrasara mà cụ thể là *Văn học Chăm* (Tập I), *Văn học Chăm* (Tập II) – *Trường ca*,

---

[1] Ngô Văn Doanh, *Lễ hội Rija Nugar của người Chăm*, Sđd, tr. 222–289.

[2] Xem thêm Sakaya, "Một số vấn đề sưu tầm và nghiên cứu – Akayét – Sử thi Chăm", Tạp chí *Văn hóa Dân gian* – Viện Nghiên cứu Văn hóa, Số 06/2009, tr. 19–28.

Văn học Dân gian Chăm (*Tục Ngữ – Thành ngữ – Câu đố*) và *Ariya* chúng tôi có nhận định như sau: Nếu những công trình nào của Inrasara chuyên về sưu tầm, tập hợp tư liệu thì sẽ đạt xuất sắc như *cuốn Văn học Chăm* (Tập II) – *Trường ca*; *Văn học Dân gian Chăm* (*Tục Ngữ – Thành ngữ – Câu đố*); ngược lại những công trình nào mà Inrasara hướng về công tác nghiên cứu thì bị vấp phải sai sót nhiều vấn đề như cuốn *Văn học Chăm* (Tập I) và cuốn *Ariya* vừa chứng minh trên và chính những sai sót này đã làm giảm đi giá trị khoa học và uy tín về văn học của tác giả. Tuy nhiên một điều không ai phủ nhận được rằng, toàn bộ công trình của Inrasara là kết quả của sự đam mê cũng như quá trình dày công sưu tầm tư liệu văn học Chăm của tác giả. Những công trình ấy, nếu điều chỉnh lại một số sai sót sẽ thực sự góp một phần quan trọng vào việc giữ gìn bản sắc văn hóa dân tộc Chăm trong cuộc sống hiện đại ở Việt Nam ngày nay.

TỤC NGỮ CÂU ĐỐ CHĂM
CỦA LƯU VĂN ĐẢO

Sách *Tục ngữ Câu đố Chăm* của Lưu Văn Đảo do Nhà xuất bản Văn hóa dân tộc ấn hành tại Hà Nội, năm 1992. Sách bao gồm 60 trang chia làm 3 phần: Phần I: Tục ngữ (tr. 9–34); Phần II: Dân ca (tr. 37–45); và Phần III: Câu đố (tr. 47–60). Cái lạ của cuốn sách là chỉ có 60 trang nhưng có hai tiêu đề khác nhau: Bìa 1 ghi là *Tục ngữ Câu đố Chăm* nhưng bìa 2 lại ghi: *Tục ngữ – Dân ca – Câu đố Chăm.*

Ưu điểm cuốn sách là giới thiệu được một vài tục ngữ, dân ca, câu đố của người Chăm đến với độc giả gần xa. Tuy nhiên, sách chỉ tập trung một vài câu tục ngữ, dân ca, câu đố bằng tiếng Chăm Latinh và lời dịch tiếng Việt, chứ tác giả chưa phân tích và giới thiệu được đặc trưng của tục ngữ, dân ca, câu đố Chăm như thế nào? Có nghĩa là sách này chỉ dừng lại ở công tác sưu tầm, phiên âm, dịch thuật chứ chưa làm công tác nghiên cứu. Trong quá trình sưu tầm, phiên âm và dịch thuật tác giả phạm nhiều sai không chỉ lỗi chính tả tiếng Chăm và tiếng Việt ở hầu hết các trang mà còn sai về vấn đề dịch thuật cũng như sự phân biệt về thành ngữ, tục ngữ, ca dao Chăm. Vì vậy khi đọc, độc giả cảm thấy cuốn sách này được viết vội vã, thiếu đầu tư chiều sâu. Sau đây là vài lỗi sai điển hình:

♦

Lỗi sai tiếng Việt

"Nó xem chết như không" nhưng tác giả viết "Nó xen chết như không" (tr. 21)

"Khôn hay dại cũng chết" nhưng tác giả viết "Không hay dại cũng chết" (tr. 25)

"Tóc anh rối như cỏ" nhưng tác giả viết "Tóc em rối như cỏ" (tr. 41)

"Trẻ không tính già bỏ không" nhưng tác giả viết "Trẻ không kính già bỏ không" (tr. 15)

"Tao đố" nhưng tác giả viết "Tau đố" (tr. 58)...

Lỗi sai tiếng Chăm

- *lawang*: ốm nhưng tác giả viết ri – oang (tr. 9)
- *bien*: thấp nhưng tác giả viết piền (tr. 9) có khi cũng viết piiênr (tr. 12)
- *dahlau*: trước nhưng tác giả viết ghi – hlau (tr. 10) [1]
- *aiek*: xem ... piiơh (tr. 10)
- *thruk*: đã... pixruk (tr. 10)
- *ataong*: đánh ... tòng (tr. 10)
- *kathaot*: nghèo ... Kathẹt (tr. 10)
- *kayau*: gỗ... ka – yoa (tr. 11)
- *bak*: mang, vác... păk (tr. 11)
- *baong*: sưng... pong (tr. 11)

---

[1] Dấu 3 chấm (.) thay cho cụm từ "nhưng tác giả viết".

- *halau*: nguồn ... ha loa (tr. 12)
- *aghar*: rễ (cây) ... cha (acha) (tr. 12)
- *pa–ndar*: sai biểu ... pa – xai (tr. 12)
- *daok*: ngồi .. đôk, đôok (tr. 13)
- *jaik*: gần ... chek (tr.13)
- *abih*: hết ... pih (tr. 13)
- *kadau*: nhảy ... kadtau (tr. 14)
- *atheh (aseh)*: ngựa ... adtek (tr. 14)
- *sibar* (thibar): làm sao ... thipanr (tr. 14)
- *njap (njơp)*: trúng .. zớp (tr. 15)
- *iai bu*: nước cơm .. Ía pu (tr. 15)...

Một số câu tục ngữ viết sai

Tác giả viết:

Đôm tuah đtoa – ah chà – mô – oa

Nói duyên kiếm may mắn (nói duyên tìm điều may) (tr. 9)

Ngak hatai lai cha – oa

Lì gang bị thiệt (tr. 9)

Kathẹt ha muđta kiơk

Nghèo rộng rãi, giàu keo kiệt (tr. 10)

Iá hu ha loa kayoa hu cha (acha)

Nước có nguồn cây có cội ...

Những cụm từ gạch dưới ở trên tác giả viết chữ gì độc giả không hiểu.

Bên cạnh những lỗi sai trên, sách này còn vấp phải nhiều lỗi sai khác về nội dung mà nhà thơ Inrasara đã phê bình cụ thể như sau:

> *"Tài liệu trình bày quá sơ sài đã không cho chúng ta một khái niệm đúng đắn về tục ngữ – ca dao Chăm. 181 câu (quá ít) trong đó nhiều câu trùng lặp:*

– Câu 27–107, 74–137 [<138], 65–145 [sic][1] ...

– Nhiều câu không phải là tục ngữ:

57, 63, 68, 70, 72, 76, 83, 86, 94, 98, 106, 110

Lắm khi một câu ca dao được chế ra và cho là tục ngữ, nhận lầm tục ngữ với thành ngữ... Đó là chưa nói đến các khuyết điểm trầm trọng về chuyên môn: dịch sai từ, hiểu sai ý, lỗi chính tả thì vô số và nhất là lối phiên âm, không theo một hệ thống qui tắc nào cả"[2].

♦

Đọc qua nội dung của cuốn sách này, chúng ta thấy tác giả viết sai nhiều lỗi chính tả cả tiếng Chăm và tiếng Việt. Đặc biệt là tiếng Chăm, viết sai từ cho nên tác giả dịch sang tiếng Việt bị lệch với nghĩa gốc là điều đương nhiên. Viết sai tiếng Chăm còn gây khó khăn cho độc giả trong việc cảm nhận trọn vẹn ý nghĩa của tục ngữ, dân ca và câu đố Chăm. Sách này cũng chưa phân biệt được tục ngữ, thành ngữ, ca dao Chăm một cách rạch ròi mà tất cả chúng đều bị tác giả đồng hóa thành tục ngữ Chăm. Chính những lỗi sai này đã làm cho cuốn sách của tác giả mất giá trị. Một điều khác đáng chú ý là cuốn sách này số lượng in đến 1.000 cuốn nhưng lại không được phổ biến ở vùng Chăm. Đây là điều lạ. Mặc dù vậy, người Chăm vẫn tìm, truyền tay nhau đọc và họ đã nhận ra nhiều điều sai sót. Tất cả những lỗi sai trong cuốn sách này, trước hết là thuộc về tác giả biên soạn, sưu tầm và dịch thuật là chính, chứ không nên vì lý do nào đó mà nhà thơ Inrasara lại

---

[1] Lưu ý Inrasara viết sai nhiều trong câu này. Câu 74 trùng câu 138, chứ không phải trùng câu 137; câu 65 và câu 145 khác nhau, chứ không trùng lặp nhau như Inrasara viết.

[2] Inrasara, *Văn hóa – Xã hội Chăm, Nghiên cứu và Đối thoại*, Nxb Văn học, 2003, tr. 136–137.

biện luận, đổ những lỗi sai này cho nhà xuất bản là điều không khách quan và khoa học. Bằng chứng, trong một đoạn viết phê bình cuốn sách này, nhà thơ Inrasara viết: "Các sai lầm đều có nguyên nhân từ Nhà xuất bản, bởi đây chỉ là bản nháp của Lưu Văn Đảo, được đưa cho một người không chuyên biên tập, khi in lại không thông qua tác giả. Giám đốc Nhà xuất bản (cũ) đã công nhận khuyết điểm này với tôi (Inrasara)"[1]. Trong khi đó, ở một trường hợp khác tương tự, hai tác giả Tùng Lâm và Quảng Đại Cường dịch *Truyện thơ Chàm*[2] cũng có mức độ sai lầm như tác giả Lưu Văn Đảo nhưng hai tác giả này bị nhà thơ Inrasara phê bình nặng nề, thậm chí xúc phạm. Inrasara viết: "*Truyện thơ Chàm*. Nghe cái tên thôi cũng đã làm nức lòng mấy anh em Ban biên soạn sách chữ Chăm – Thuận Hải, từ lão làng là bác Lâm Nài cho đến thằng tôi mới hai lăm tuổi đầu (...). Háo hức buổi đầu bao nhiêu chúng tôi càng thất vọng bấy nhiêu khi đọc xong nó (...). Cần phải phát vào mông vài roi cho mỗi dịch giả"[3]. Vậy độc giả hãy xem cái phê bình của Inrasara có vô tư, công bằng hay không?

Hi vọng qua bài góp ý này, nhà thơ Inrasara nên rút kinh nghiệm về thái độ phê bình của mình làm sao cho vô tư, khách quan và tác giả Lưu Văn Đảo cũng nên điều chỉnh, bổ sung tư liệu để tái bản cuốn sách *Tục ngữ Câu đố Chăm* một cách hoàn chỉnh, đóng góp vào tủ sách văn học Chăm hiện nay còn đang yếu và thiếu.

---

[1] Inrasara, *Văn hóa – Xã hội Chăm, Nghiên cứu và Đối thoại*, Sách vừa dẫn, chú thích 16, tr. 141.

[2] Tùng Lâm và Quảng Đại Cường dịch, *Truyện thơ Chàm*, Nxb Văn hóa, Hà Nội, 1983.

[3] Inrasara, *Văn hóa – Xã hội Chăm, Nghiên cứu và Đối thoại*, Sách vừa dẫn, tr. 225.

AKHAR THRAH (CÂU CHUYỆN CHỮ NGHĨA)
CỦA TÁC GIẢ KAY AMƯH[1]

Truyện ngắn *Akhar Thrah (Câu Chuyện chữ Nghĩa)* của tác giả Kay Amưh (Lộ Minh Trại) đăng trên *Tập San Văn Nghệ Các Dân tộc tỉnh Ninh Thuận*, Số 9, 11/2007, tr. 17–18. Cốt truyện này được tác giả xây dựng qua hai nhân vật chính: một người già (ông Sư) và một người trẻ (cô bé – học sinh). Hai nhân vật đối thoại với nhau nhằm phê phán lối học tiếng Chăm truyền thống của người Chăm và ca ngợi cách học chữ Chăm mới theo cách dạy của Ban biên soạn sách chữ Chăm (BBSSCC) Ninh Thuận hiện nay. Cốt truyện xây dựng vụng về, mang tính hư cấu, áp đặt tư tưởng chủ quan của tác giả nhiều hơn là ghi lại người thật, việc thật ở làng quê Chăm. Chính điều này làm cho nội dung cốt truyện bị lệch lạc, mang tính áp đặt nhiều hơn là sự thật khách quan. Ở phạm vi bài viết này, chúng tôi không phân tích hai nhân vật chính của cốt truyện vì họ chỉ là nạn nhân mà chỉ nêu ra những sai sót, những tư tưởng chủ quan của tác giả.

♦

Cái sai lầm đầu tiên của tác giả đáng chú ý nhất là ngay tiêu đề của bài viết *Akhar Thrah (Câu chuyện chữ nghĩa)* mà tác giả cũng

---

[1] Bài trao đổi này chúng tôi có gửi đến Tập san Văn Nghệ Các Dân tộc tỉnh Ninh Thuận vào ngày 25 tháng 11 năm 2008 nhưng không biết vì lí do gì đến nay, Tập san này vẫn chưa đăng để độc giả hiểu thêm sự thật đúng sai về nội dung bài viết của tác giả Kay Amưh?

viết sai. Thay vì "Chữ Chăm" viết đúng là *Akhar Thrah* ꩌꩍꩱꩌꩍꩱ nhưng tác giả viết sai thành *Akhar Chrah* ꩌꩍꩱꩌꩍꩱ. Trong phần mở đầu của câu truyện ở trang 17, cột 1 ***nói về chữ nghĩa Chăm***, tác giả đưa ra 4 câu chữ Chăm đơn giản để làm ví dụ nhưng sai 2 lỗi chính tả. Đó là từ ꩌꩍꩱ *halei* nhưng tác giả lại viết ꩌꩍꩱ *hei*; từ ꩌꩍꩱ *lawang*: ốm nhưng tác giả viết ꩌꩍꩱ *rawang* [< ꩌꩍꩱ *rawang*: viếng thăm][1].

Một điều đáng ngạc nhiên khác, trong bài tham dự hội nghị "Lịch sử Ngôn ngữ Chữ viết Chăm tại Kuala Lumpur", tác giả viết từ "con cò" là ꩌꩍꩱꩌꩍꩱ *akaok* để biện minh cho sự cải biên ngôn ngữ chữ viết Chăm của BBSSCC[2] nhưng khi viết bài này tác giả lại viết từ "con cò" là ꩌꩍꩱꩌꩍꩱ *kaok*. Đây là biểu hiện cách viết tiếng Chăm tùy tiện và chưa nắm quy tắc chính tả tiếng Chăm.

Trong bài này, tác giả còn phê phán lối học chữ Chăm truyền thống của ông cha người Chăm với ngôn từ nặng nề, không lành mạnh biểu hiện ở các từ sau: "lạnh người, dài dòng, lê thê, lõm bõm, vẹt, ráo, v.v...". Cụ thể tác giả viết như sau:

> *"Ông sư trầm ngâm suy nghĩ, nhớ lại chuyện chữ Chăm ngày xưa mà lạnh người. Phải bắt đầu với: tý, sửu, dần, mẹo... rất dài dòng bằng một giọng điệu lê thê đẩy đưa kéo dài. Học lâu, thật lâu mới lõm bõm được vài câu. Vẹt là chính. Nhớ chữ nào mừng chữ nấy chứ chưa vẽ viết gì ráo..."* (tr. 17).

---

[1] *Lawang* ꩌꩍꩱ: ốm, *rawang* ꩌꩍꩱ: viếng thăm (xem E. Aymonier – A. Cabaton, *Dictionnaire Cam – Français*, Paris (Public. EFEO VII) 1906, tr. 415 và 444; G. Moussay, *Dictionnaire cãm – vietnamien – français*, (*Từ điển Chàm – Việt – Pháp*), Trung tâm Văn hóa Chăm Phan Rang, 1971, tr. 201 và 355; Bùi Khánh Thế (Chủ biên), *Từ điển Chăm – Việt*, Nxb KHXH, 1995, tr. 658 và 631; Inrasara – Phan Xuân Thành, *Từ điển Việt – Chăm*, Nxb Giáo dục, 2004, tr. 315 và 393).

[2] Xem Lộ Minh Trại, "Sự cải tiến về cách viết chữ Chăm của Ban biên soạn sách chữ Chăm tỉnh Ninh Thuận", *CD KI yếu Hội thảo Lịch sử và Ngôn ngữ Chữ viết Chăm*, Sđd, tr. 3.

Đọc đoạn văn trên, độc giả hiểu rằng tác giả học tiếng Chăm chưa thông, viết tiếng Chăm chưa sạch lỗi chính tả nhưng lại vội vàng chê bai những bậc tiền nhân. Tại sao khi học tiếng Chăm, người Chăm (trừ BBSSCC) phải bắt đầu học các con giáp trước và phải đánh vần một cách lê thê? Điều này có lí do của nó như sau:

Chú ý, cách dạy chữ Chăm truyền thống là bắt đầu từ những nguyên âm như *a* (ꨋ), *i* (ꨌ), *u* (ꨍ), *e* (ꨎ), *o* (ꨏ). Tiếp đó họ mới dạy đến nhị trùng âm như *ai* ꨌꩌ (ꨀꩌ), *ei* (□ ꩌ), *au* (□ ꩍ), *ao* (ꨀ□ ꩍ) và sau cùng là dạy các phụ âm và các con chữ cái còn lại như *k* (ꨆ), *kh* (ꨇ), *g* (ꨈ), *gh* (ꨉ), *ng* (ꨊ), *ng* (ꨋ), *c* (ꨌ), *j* (ꨍ) v.v... Sau khi học sinh học thuộc 41 con chữ cái (*inâ akhar*) và các dấu chữ thì họ dạy ráp vần theo tên 12 con giáp như Tí *(takuh* ꨆꨄꨍ), Sửu (*kabaw* ꨆꨊꨋꨌ), Dần (*ramaong* ꨤꨊꨋꩀ), Mẹo (*tapay* ꨆꨤꨌꩌ) v.v... Nếu học sinh học thuộc 41 chữ cái và đánh vần được 12 con giáp này thì có thể đọc được bài luận ngắn. Vì 12 âm vần trong 12 con giáp tương đối đầy đủ các con chữ cái và âm vần của chữ Chăm, chỉ thiếu hai âm: ꨀ□ꩌ – *aow* (*pataow* ꨠꨆꨀꩌ) và ꨀ□ ꩍ – *ao* (patao ꨠꨆꩍ). Đây là phương pháp dạy chữ Chăm rất khoa học, đơn giản dễ hiểu, rút ngắn được thời gian mà dân gian Chăm đã đúc kết từ bao đời nay [1]. Hiện nay phương pháp này còn truyền dạy ở các làng Chăm (trừ BBSSCC) và một số nước Đông Nam Á có cùng ngữ hệ ngôn ngữ và nguồn gốc chữ viết với người Chăm. Vì vậy phương pháp dạy chữ Chăm truyền thống này đáng để BBSSC nghiên cứu và áp dụng vào giáo trình.

Vấn đề thứ hai: Tại sao khi tập ráp vần, người Chăm phải đọc "rất dài dòng bằng một giọng điệu lê thê đẩy đưa kéo dài". Ví dụ từ:

---

[1] Xem văn bản dạy học tiếng Chăm truyền thống (*Ni tukuh kabaw akhar cam dahlak bac dahlaw* [illegible] (Văn bản CM 37–39. tr. 296–298). Hoặc học tiếng Chăm truyền thống có thể khảo khảo các cuốn sau đây: G. Moussay, *Dictionaire Cam – Vietnamien – Français*, Sđd, tr. IX–XLI; Cuốn *RÔH TWAH "SƯU TẦM"*, Số Đặc biệt về Ngôn ngữ Chàm, Nội San Nghiên cứu của Trung tâm Văn hóa Chàm, Phan Rang (tác phẩm không đề tên tác giả và năm xuất bản).

ꩍ *mai* đến. Người Chăm phải đánh vần dài như sau: *dar tha dar dua mâk mak me mai*[1].

Nếu tác giả hiểu về ngôn ngữ Chăm nói riêng và ngôn ngữ học nói chung thì tác giả không bao giờ viết như trên. Vì rằng không riêng gì tiếng Chăm mà tiếng Việt cũng có cách đánh vần dài lê thê. Điều này có lí do của nó. Chẳng hạn như tiếng Việt, muốn đánh vần chữ "Việt Nam" cũng phải trải qua 5 bước như sau:

Bước 1 ghép vần 1: i ê tờ iết

Bước 2 ghép tiếng 1: vờ iết viết nặng việt

Bước 3 ghép vần 2: a mờ am

Bước 4 ghép tiếng 2: nờ am nam

Bước 5 đọc từ: Việt Nam[2]

Mục đích của đánh vần (ghép âm) lê thê này nhằm mục đích luyện tập cách ghép nguyên âm và phụ âm và quan trọng hơn giúp cho học sinh nắm vững nguồn gốc hình thành và nguyên tắc cấu tạo tiếng Việt. Bên cạnh đó, đánh vần lê thê còn có chức năng tạo ra cái nhìn tổng thể hình ảnh sống động, kết hợp với các kí âm của từ, giúp người học tiếp nhận ý nghĩa, khái niệm trực tiếp từ hình ảnh của từ. Và hơn nữa đánh vần còn có chức năng quan trọng khác là: khắc phục tình trạng viết sai chính tả do đặc điểm khác biệt của các phương ngữ trong tiếng Việt. Đánh vần còn giúp học sinh chủ động phân tích, ghi nhớ rõ ràng, cấu tạo từ bao gồm chữ cái nào. Như thế cho dù có sự trở ngại về cách nói khác nhau của các địa phương, vấn đề chính tả tiếng Việt vẫn được bảo đảm chính xác, thống nhất khi viết. Ví dụ với từ "ăn mặc" theo tiếng phương ngữ có thể lẫn lộn thành "ăn mặt". Song với phương pháp đánh

---

[1] Xem thêm Thuận Ngọc Liêm, *Tiếng Chăm Căn bản*, Sở Giáo dục – Đào tạo Ninh Thuận, 1999, tr. 52.

[2] Tăm Đoàn Việt, *Cải cách tiếng Việt: Xây dựng chữ viết và lối viết tiếng Việt tân đại cho người Việt Nam*, trong website: bachkhoa ngonngu, tr. 6.

vần cho dù người học có phát âm là "ăng mặt" đi chăng nữa họ vẫn chủ động phân tích và ghi nhớ đúng cấu tạo của từ "ăn mặc" là bao gồm chữ cái: ă enờ emờ ă nặng xê (ăn mặc). Cho nên dù đọc và phát âm không chuẩn họ vẫn viết đúng chuẩn chính tả thống nhất một cách chính xác dễ dàng là "ăn mặc"[1]. Vì vậy, ở điểm này người Chăm cũng vậy, đọc *suk yeng* nhưng phải viết và đánh vần là *suk ayeng* (lễ suk ayeng); đọc *apuy* nhưng phải viết và đánh vần là *apuei* (lửa). Chứ không ai viết và đánh vần như kiểu BBSSCC Ninh Thuận là *sug yeng* hoặc *apuy*.

Nếu không có phương pháp đánh vần, người học viết theo sự ghép âm, chắc chắn không tránh khỏi những lẫn lộn trong việc viết đúng chính tả do sự khác biệt của phương ngữ gây ra[2].

Ngày nay tiếng Việt cơ bản vẫn còn dạy phương pháp đánh vần nhưng tiếng Chăm đã bị BBSSCC cải biên, bỏ qua phương pháp đánh vần mà chỉ đọc theo sự ghép vần kì dị (en, eo, eng, oóc, óp, oís...) [3]. Do vậy ngày nay hậu quả dẫn đến cả thầy và trò của BBSSCC đều viết sai tiếng Chăm. Bằng chứng tác giả Lộ Minh Trại viết từ "con cò", có khi viết *akaok* có khi viết *kaok*; từ *lawang* ốm nhưng viết *rawang*; cũng từ *Cam* (người Chăm) nhưng thầy Lưu Ngọc Đảo viết nhưng thầy Thuận Ngọc Liêm lại viết Chăm; từ *ramawan* (lễ Ramawan): thầy Lưu Ngọc Đảo viết *ramâwan* nhưng thầy Thuận Ngọc Liêm viết *ramawan* [4]; Chỉ một cụm từ "*ra apan akaok*" (người lãnh đạo) nhưng BBSSCC

---

[1] Tâm Đoàn Việt, *Cải cách tiếng Việt: Xây dựng chữ viết và lối viết tiếng Việt tân đại cho người Việt Nam*, Sách vừa dẫn, tr. 10.

[2] Tâm Đoàn Việt, *Cải cách tiếng Việt: Xây dựng chữ viết và lối viết tiếng Việt tân đại cho người Việt Nam*, Sách vừa dẫn, tr. 10.

[3] Xem Thuận Ngọc Liêm, *Tiếng Chăm Căn bản*, Sđd.

[4] Xem bài của tác giả Jaya Hamutanran (Lưu Văn Đảo), "", *Tagalau 6* (Inrasara chủ biên), Nxb Văn Nghệ Thành phố Hồ Chí Minh, 2007, tr. 114; Tác giả Jaya Bal Riya (Thuận Ngọc Liêm), "Thơ đi theo đường đạo", *Tagalau 8* (Inrasara chủ biên), Sách vừa dẫn, tr. 179–180.

lại viết ba lần khác nhau trong một trang báo như: *la pan akaok; ra par akaok* và *pan akaok*, v.v... Nhưng rất tiếc cả ba lần viết điều sai. Vì cụm từ "người lãnh đạo" viết đúng phải là *ra apan akaok.*

Đó là hậu quả của sự cải biên ngôn ngữ cũng như sự phê phán cách đánh vần lê thê của người xưa. Những ví dụ trên là chứng cứ khoa học để trả lời rõ ràng cho tác giả Kay Amưh, tại sao người Chăm phải học chữ Chăm bằng các tập đọc và đánh vần tên các con giáp: Tí, Sửu, Dần, Mẹo... một cách lê thê. Một bài học rút ra ở đây. Nếu ai muốn viết đúng chính tả tiếng Chăm, cũng như tiếng Việt ngay từ đầu mới học phải tập đánh vần một cách lê thê, càng lê thê chừng nào chúng ta càng nhớ mặt chữ, âm vần từng đó để tránh về sau viết sai chính tả như các trường hợp đáng tiếc vừa nêu trên.

Trong câu truyện ngắn này, Kay Amưh còn viết mỉa mai, chê bai những người biết chữ Chăm xưa như sau:

> *"Khi đã có "lưng" chút chữ, đọc thông viết thạo cũng phải kiêng cữ đủ điều: không được ăn khi tối, khi ăn đèn tắt thì thôi luôn bữa, không được uống rượu bia rót ngược, rót lật bàn tay; thịt gà bị dịch huyệt tuyệt đối không được dùng; không được đi dưới dây phơi áo quần..."* (tr. 18).

Đó là phong tục đẹp của người xưa cần phải phát huy và tuyên truyền sâu rộng trong dân chúng mà không nên châm biếm, mỉa mai.

Đoạn cuối câu truyện tác giả viết:

> *"Cháu có biết viết không? Ông sư hỏi. Dạ, biết. Cháu viết ông coi nào: Katê Chăm ngày nào?*
>
> *Con bé nghí ngoáy: [illegible] ? Nét chữ cong, tròn, chuẩn xác, rõ nét, thẳng một hàng trên, không sai một lỗi Giỏi quá..."* (tr. 18)

Đọc đoạn trên, tôi nửa tin nửa ngờ vì các thầy BBSSCC còn viết sai đầy rẫy lỗi chính tả tiếng Chăm trên sách báo thì làm sao mà các em học sinh Chăm ngày nay có thể viết được tiếng Chăm "chuẩn xác không sai một lỗi" như tác giả Kay Amưh viết?

♦

Bài của tác giả Kay Amưh (Lộ Minh Trại) chủ yếu nhằm nêu bật hai vấn đề chính: chê bai chữ viết và cách học tiếng Chăm truyền thống, đồng thời ca ngợi tiếng Chăm cải biên cũng như cách dạy và học tiếng Chăm của BBSSCC. Qua bài này, chúng ta thấy ngày nay có một số người mới có vài chữ "đắt lưng" nhưng lại tỏ thái độ xem thường di sản văn hóa – ngôn ngữ truyền thống dân tộc. Thiết nghĩ, một số tác giả nên kế thừa, dựa vào truyền thống để phát huy ngôn ngữ, văn hóa Chăm trong quá trình hội nhập vào thế giới hiện đại hơn là đoạn tuyệt, quay lưng với quá khứ và chê bai dân tộc để rồi nhắm mắt chạy theo hiện đại mà cải biến làm biến dạng tiếng nói và chữ viết người Chăm.

TRUYỆN CỔ DÂN GIAN CHĂM
DO TRƯƠNG HIẾN MAI CHỦ BIÊN

Truyện cổ Dân gian Chăm của một tập thể tác giả do Trương Hiến Mai làm chủ biên, Nguyễn Thị Bạch Cúc, Sử Văn Ngọc và Trượng Tốn, do Nhà xuất bản Văn hóa Dân tộc và Quỹ Phát triển Văn hóa Thụy Điển – Việt Nam tài trợ tài chính xuất bản năm 2000. Sách có công giới thiệu 58 truyện cổ dân gian của người Chăm đến với độc giả.

♦

Lời giới thiệu hay lời nói đầu

Mở đầu tập sách *Truyện cổ Dân gian Chăm*, độc giả sẽ bắt gặp "lời giới thiệu" do Trương Hiến Mai, một trong nhóm tác giả tập sách này tự viết lời giới thiệu. Nội dung lời giới thiệu, tác giả tự bộc bạch quá trình sưu tầm, biên soạn truyện cổ, công việc của nhóm tác giả, lời cảm ơn đến các cộng tác viên và bạn đọc gần xa. Nội dung của "lời giới thiệu" này thiết nghĩ nên chuyển thành "lời nói đầu" thì đúng hơn. Thử đọc lại xem các cuốn sách đã xuất bản ít ai, tác giả nào tự biên soạn cuốn sách của mình rồi lại tự giới thiệu về mình, tự khen lại mình. Điều này sẽ làm cho tập sách mang tính chủ quan, mất đi tính khách quan cần thiết cho việc giới thiệu sách.

Thông thường "lời nói đầu" do tác giả biên soạn tự viết, còn "lời giới thiệu" nên dành cho người ngoài cuộc (khách quan) giới thiệu đến độc giả. Do vậy các cuốn sách, các công trình khoa học thường do các giáo sư, các chuyên gia am hiểu về lĩnh vực đó hoặc các viện trưởng, giám đốc, các tổ chức tài trợ, nhà xuất bản viết giới thiệu thì sẽ tăng thêm giá trị cho cuốn sách.

Cách viết tên truyện trong sách không thống nhất

Tên đầu đề của các truyện kể trong *Truyện cổ Dân gian Chăm* không thống nhất với nhau. Có truyện kể được các tác giả để nguyên đầu đề bằng tiếng Chăm có kèm theo lời dịch tiếng Việt trong ngoặc đơn. Chẳng hạn như truyện *Pô Riyak (Thần Sóng Biển)* (tr. 59); truyện *Ja Pa – ok (Cậu Soài)* (tr. 471); truyện *Ja BAH [< Ja Libah] (Chàng Nghèo)* (tr. 525) v.v... Tuy nhiên,có một số truyện kể khác, tác giả viết ngược lại, tên đầu đề của truyện kể viết bằng tiếng Việt, còn tiếng Chăm viết phụ nằm trong ngoặc đơn. Chẳng hạn: truyện *Jôt Di Học (Ja Jốt Nao Mượru)* (tr. 446); truyện *Trái Sung (Boh Gong)* (tr. 452). Còn lại hầu hết các truyện trong tập sách chỉ viết đầu đề bằng tiếng Việt, không có viết tiêu đề gốc bằng tiếng Chăm. Chẳng hạn: truyện *Sự Tích Gà Gáy Sáng* (tr. 9); truyện *Chàng Cuội Cây Đa* (tr. 14); truyện *Sự Tích Con Bìm Bịp* (tr. 18)... Những truyện kể chỉ viết đầu đề bằng tiếng Việt do tác giả tự dịch sẽ gây khó khăn cho người đọc. Độc giả sẽ không hiểu những truyện kể bằng tiếng Việt bắt nguồn từ câu truyện gốc nào của người Chăm. Toàn bộ cách viết tên truyện kể Chăm lộn xộn như trên là cách làm tùy tiện, làm mất đi tính khoa học của cuốn sách được biên soạn, xuất bản do một "Trung tâm nghiên cứu" chuyên nghiên cứu về người Chăm thực hiện là một điều đáng tiếc.

Tiếng Chăm viết tùy tiện

Cuốn *Truyện cổ Dân gian Chăm* còn có nhiều lỗi chính tả, câu văn lủng củng, mâu thuẫn, dịch những từ vựng Chăm cơ bản không chuẩn xác. Chẳng hạn:

Truyện *Vua TaBài và Nàng Bilà* ở trang 41, dòng 2 (tính từ trên xuống) có ghi một địa danh "Do Thái". Từ này là các tác giả dịch từ chữ Chăm theo văn bản của truyện kể còn lưu lại tại Trung tâm Nghiên cứu Văn hóa Chăm Ninh Thuận là "Mukah". Theo từ điển Chăm, từ "Mukah" là chỉ xứ Ả Rập (La Mecque)[1] nhưng sau này từ "Makah" được truy ra là tên một tiểu bang Kelantan của Mã Lai, chứ không phải dịch là "Do Thái"[2].

Tiếng Chăm viết sai khá nhiều. Ví dụ từ "*cuah patih*" (Cát trắng) là hai từ riêng biệt mang hai nghĩa khác nhau nhưng các tác giả chẳng những viết sai mà lại còn viết hai chữ liền nhau "Choapati" trong truyện "Cucai – Marút" (tr. 78). Tương tự như vậy, từ "*Ja Mưtui*" (Chàng mồ côi) là hai từ tách rời nhưng lại viết liền nhau "Jamưtui" trong truyện *Voi Bảy Ngà* (tr. 211); từ "*bakhin pakan praong*" là 3 từ riêng biệt tách rời nhau mang 3 nghĩa khác nhau có nghĩa là "có can hệ lớn" nhưng các tác giả lại viết liền nhau "Bakhinpakănprong" trong truyện *Người Hóa Chì* (tr. 415)... Cách viết tiếng Chăm độc đáo như trên khó có độc giả nào có thể đọc được tiếng Chăm trong sách này.

Sách sao chép nhiều truyện kể từ cuốn sách khác

Một vấn đề khác mà dư luận đang quan tâm là *Truyện cổ Dân gian Chăm* có 28/58 bài trùng lặp trong sách *Truyện cổ Chăm* của

---

[1] Xem Bùi Khách Thế (Chủ biên), *Từ điển Chăm – Việt*, Sđd, tr. 550.

[2] Xem bài phê bình những công trình lễ hội của Ngô Văn Doanh hoặc Những công trình văn học của Inrasara ở phần trước.

Phạm Xuân Thông (cùng nhóm tác giả), Nhà xuất bản Văn hóa Dân tộc, Hà Nội, 1978. Trong đó có một số truyện được các tác giả của *Truyện cổ Dân gian Chăm* cải biên lại đôi chút và một số truyện thì sao chép nguyên bản. Chẳng hạn như truyện *Nàng Út lấy Chồng Trăn*, truyện *Parăm Mưdit, Pa Trămlak* v.v... Lưu ý, trong sách *Truyện cổ Dân gian Chăm* do Trương Hiến Mai chủ biên còn có đến hai truyện *Parăm Mưdit, Parăm Mưlak* trùng lặp nhau, cùng một nội dung và cùng một chủ đề (xem truyện *Prăm Tịch, Prăm Lấc* ở trang 27 và truyện Parăm Mưdit – Param Mưlak ở trang 454). Trong đó, truyện *Prăm Tịch, Prăm Lấc* trong *Truyện cổ Dân gian Chăm* của Trương Hiến Mai (Chủ biên) lại trùng lặp y nguyên về truyện *Prăm Tịch, Prăm Lấc* trong *Truyện cổ Chăm* của Phạm Xuân Thông (cùng nhóm tác giả). Đây là một bằng chứng cho sự sao chép bài vở lẫn nhau nhưng không có một dòng chú thích và nguồn tư liệu tham khảo nào từ phía người sao chép để cho độc giả biết điều này.

Truyện cổ dân gian Chăm hay truyện cổ của người Việt

Đa số các truyện cổ trong cuốn sách *Truyện cổ Dân gian Chăm* đều được người Chăm thể hiện bằng văn bản chữ Chăm. Hiện nay những văn bản tiếng Chăm này vẫn còn được lưu giữ trong bộ sưu tầm truyện cổ (dalikal) của G. Moussay hiện trữ tại Trung tâm Nghiên cứu Văn hóa Chăm Ninh Thuận. Tuy nhiên không biết lý do tại sao cuốn sách *Truyện cổ Dân gian Chăm* của Trương Hiến Mai (Chủ biên) lại viết hoàn toàn bằng tiếng Việt. Vậy thì tác giả sưu tầm những văn bản tiếng Việt này ở đâu? Nếu các tác giả dịch thuật thì ít nhất phải có văn bản gốc phiên âm Latinh (tốt hơn hết là viết chữ Chăm *akhar thrah*). Đây là vấn đề quan trọng giúp độc giả cảm thụ được văn chương Chăm qua văn bản gốc. Mặt khác, phiên âm tiếng Chăm từ bản gốc kèm theo bản dịch tiếng Việt cũng là giải quyết được phần song ngữ Chăm – Việt. Đây là một thế mạnh của nhóm tác giả *Truyện cổ Dân gian Chăm* của Trung tâm

Nghiên cứu Văn hóa Chăm Ninh Thuận nhằm bảo tồn di sản văn hóa Chăm nhưng việc này lại không được phát huy. Nếu dịch được song ngữ Chăm – Việt thì không những sẽ tăng thêm giá trị cuốn sách về mặt tư liệu mà còn làm được chức năng bảo tồn ngôn ngữ, chữ viết Chăm và đáp ứng được lòng mong mỏi của người Chăm trong việc hưởng thụ được chính văn hóa, chữ viết của họ. Rất tiếc, *Truyện cổ Dân gian Chăm* lại viết hoàn toàn bằng tiếng Việt.

Truyện cổ Dân gian Chăm do Trương Hiến Mai chủ biên có nhiều điều bất cập, thiếu sự hoàn thiện từ bố cục cuốn sách, cách tiếp cận văn bản truyện cổ Chăm, cách trích dịch, cách phiên âm chữ Chăm, đến cách viết, dịch lời đối thoại trong truyện kể như đã trình bày trên. Rất mong các tác giả hoàn chỉnh cuốn sách này trong những lần tái bản sau.

NGÔN NGỮ

NGỮ PHÁP TIẾNG CHĂM
CỦA BÙI KHÁNH THẾ

Sách *Ngữ Pháp Tiếng Chăm* của Bùi Khánh Thế do Nhà xuất bản Giáo dục ấn hành năm 1996, bao gồm 8 chương, 185 trang. Chương I: Dẫn nhập; Chương II: Chữ viết; Chương III: Ngữ âm; Chương IV: Từ và Phương pháp cấu tạo từ; Chương V: Từ loại; Chương VI: Ngữ đoạn và Cú đoạn; Chương VII: Câu; Chương VIII: Từ vựng. Sách có ưu điểm là áp dụng được lý luận cơ bản về các thành phần của ngữ pháp hiện đại để hình thành ngữ pháp tiếng Chăm. Tuy nhiên trong quá trình sử dụng nguồn tư liệu tiếng Chăm để minh họa cho mô hình cấu trúc ngữ pháp này tác giả đã vấp phải nhiều lỗi sai.

***

Lỗi sai về chữ Chăm

Trong chương hai, để mở đầu công việc nghiên cứu chữ viết Chăm (*akhar thrah*) tác giả giới thiệu một truyện cổ ngắn của người Chăm có nhan đề là "ꨤꨮꨯꨳꨌꨮꨳ ꨆꨮ ꨀꨳ" (*dalikan ka ak*) (tr. 27) bao gồm có 107 chữ Chăm nhưng sai đến 17 lỗi. Sau đây là những từ Chăm sai trong văn bản này:

Lỗi sai	Latin	Viết đúng[1]	Latin	Nghĩa tiếng Việt
[illegible]	*dalikan*	[illegible]	*dalikal*	truyện cổ
[illegible]	*wang*	[illegible]	*bang*	ăn
[illegible]	*tamkai* (sai 3 lần)	[illegible]	*tamukai*	dưa hấu
[illegible]	*jah* (sai 6 lần)	[illegible]	*ajah*	dông (con dông)
[illegible]	*ai*	[illegible]	*sa–ai*	anh, chị
[illegible]	*ngak*	[illegible]	*ngap*	làm
[illegible]	*padol*	[illegible]	*pađơr*	sai, biểu
[illegible]	*bauh*	[illegible]	*blauh*	xong
[illegible]	*bal*	[illegible]	*bar*	màu
[illegible]	*ribang*	[illegible]	*libang*	hang

Lưu ý: trong văn bản Chăm không bao giờ có dấu hai chấm nhưng trong văn bản Chăm mà tác giả đưa ra làm ví dụ lại có dùng dấu hai chấm (:).

Về phiên âm Latin

Về phiên âm, tác giả phiên âm tùy tiện không theo một hệ thống quy tắc phiên âm nào cả mặc dù tác giả có hình thành một bảng phiên âm Latin cho bảng chữ cái Chăm theo kiểu của riêng

---

[1] Kiểm tra lỗi chính tả và phiên âm Latin trong truyện cổ này chúng tôi dựa vào từ điển của chính tác giả biên soạn: Bùi Khánh Thế (Chủ biên), *Từ Điển Chăm – Việt*. Sđd để tiện việc so sánh và xem xét lỗi đúng sai. Việc này tránh, một số người hay nói "anh phiên âm theo kiểu anh, tôi phiên âm theo kiểu tôi". Ở đây quan trọng là "anh phiên âm kiểu anh rồi mà vẫn cứ sai", đó mới là vấn đề chúng tôi muốn bàn.

mình (tr. 20–22). Chẳng hạn ở trang 27, tác giả phiên âm các từ: *dauh, boh, gok, jah* ... là những kiểu phiên âm tùy tiện.

Từ ꩌ tác giả phiên âm là *duah* (tìm kiếm). Từ này nếu phiên âm đúng theo bảng phiên âm của tác giả ở tr. 20–22 của cuốn sách này thì phải phiên âm là: twàh. Tương tự như vậy:

Nao phải phiên âm là	naw	đi
Boh	bòh	thấy
Gok	kòk	gặp
Jah	chàh	con dông

Những ví dụ khác ở trang 36, 41, 47, 51 như sau:

Jam phải phiên âm là	yam	bước
Idung	itùng	mũi
Dwà	twà	hai
Pajwa	paywa	gửi

Về ngữ âm

Đặc điểm của ngữ âm Chăm là có âm vực cao và âm vực thấp ở nhóm phụ âm gốc lưỡi, phụ âm vòm, phụ âm răng và phụ âm môi. Chẳng hạn một vài ví dụ sau:

- Phụ âm gốc lưỡi có âm: *K, kh* (âm vực cao) – *g, gh* (âm vực thấp). Ví dụ từ: *klai* (dương vật) và (*glai*): rừng.
- Phụ âm vòm có âm: *ch, chh* (âm vực cao) – *j, jh* (âm vực thấp). Ví dụ từ: *chak* (mọc) – *jak* (khôn).
- Phụ âm răng có âm: *t, th* (âm vực cao) – *d, dh* (âm vực thấp). Ví dụ từ: *tangin* (tay) – *dua* (hai).
- Phụ âm môi có âm: *p, ph* (âm vực cao) – *b, bh* (âm vực thấp). Ví dụ: *phun* (cây) và *bhum* (quê hương đất nước)[1].

---

[1] Xem các nhóm phụ âm tiếng Chăm trong sách Bùi Khánh Thế, *Ngữ pháp tiếng Chàm*, Sđd, tr. 25.

Do không phân biệt được chắc chắn các nhóm phụ âm, cho nên khi viết tác giả hay viết lẫn lộn giữa phụ âm cao và thấp với nhau trong một số từ vựng Chăm. Ví dụ tác giả hay lẫn lộn giữ âm *k* và *g*, âm *t* và *d*, âm *ch* và *chh*; *ph* và *bh*. Vì vậy, từ *tôy càngôi* (tr. 66) nếu viết đúng chính tả và kiểu phiên âm của tác giả ở trang 20–22 thì phải viết *twai chàngwai* ꩜ ꩜, vì "chà ꩜" – tiền tố (*lang likuk*) của từ "Chàngwai ꩜" là thuộc âm vực thấp, chứ không phải viết là "Cà ꩜" thuộc âm vực cao như tác giả viết (*càngôi* ꩜). Ở từ này rõ ràng tác giả lẫn lộn giữa từ "cà ꩜" thuộc âm vực cao và từ "chà ꩜" thuộc âm vực thấp. Tương tự như vậy, từ *càlàn* ꩜ (tr. 96) phải được viết đúng theo bảng phiên âm của tác giả qui định là *chàlan* ꩜ v.v... Gặp những trường hợp này, tác giả không phân biệt được nên viết khá tự do. Chẳng hạn: "đường cái" ở trang 65 tác giả viết là "jàlàn" nhưng ở trang 96 lại viết "càlàn".

Về từ vựng và ngữ nghĩa

Trong sách còn có nhiều từ viết sai chính tả. Ví dụ như sau:

Tác giả viết từ *jah* ꩜ (nếu) là sai (tr. 47). Từ này viết đúng phải là *muyah* ꩜ (nếu), chứ không phải là *jah* như tác giả viết. Lưu ý ở điểm này, tác giả lẫn lộn giữa (j ꩜ và y ꩜) và bỏ đi tiền tố (*lang kuk*) *mư* ꩜ – một bộ phận quan trọng để khu biệt ngữ nghĩa trong tiếng Chăm. Tương tự như vậy, chúng ta thấy những lỗi ở các từ sau:

- *pojwa* phải viết đúng theo bảng phiên âm của tác giả là *payua* ꩜ (gởi) (tr. 51).
- *twà/kwà* phải viết đúng là *twà* ꩜ (hai), không thể là *kwà* được (tr. 65).
- *Phùm play* viết đúng là *phùm palaj* quê hương làng xóm (tr.72).
- *Klạw tày lay* phải viết đúng *klạw tày sa–ai* ba anh (chị) em (tr. 89).
- *Dôyq pajạq* phải viết đúng là *dôyq tapàiq* chạy ra (tr. 96).
- *Ja* phải viết đúng là *ai* nước (tr. 160).

- *Pàng* phải viết đúng là là *libang*: lỗ, hố (tr. 160).
- *Pụn* phải viết đúng là pur: hướng đông (tr. 166).
- *Awan* phải viết đúng *awal*: cội nguồn, nguồn gốc (?) (tr. 168)[1].
- *Adat* không phải nghĩa là "lý do, nguyên cớ" như tác giả viết (tr. 168) mà nghĩa của nó là phép tắc, luật, đạo làm người"[2].
- ...

Thú thật, có nhiều từ tác giả viết chúng tôi không đọc nổi và không biết tác giả viết chữ gì? Chẳng hạn như các từ sau:

- Trày mnụp (tr. 91)
- Pjạq pạq (tr. 96)
- Lnựng lnôy (tr. 97)
- Mưnọq/mnọq/mnẹp/khọng (tr. 97)
- còh chụh (tr. 103)
- takờy cóh (tr. 103)
- còh khôi (tr. 103)
- Bạng nạn (tr. 146)

Ngoài lỗi sai về từ, ngữ nghĩa và âm vần, tác giả còn viết nhiều câu sai và mù mờ về ngữ nghĩa, khó ai có thể đọc hiểu được. Ví dụ các câu sau:

- *"Tòm thạn pacạn nạn"* (tr. 89)
- *"Nựq neh kung tòq sang cẹq ali pà kòwq may pạng takan"* (tr. 100)

Những từ, những câu trên mà tác giả viết ra có phải là tiếng Chăm không? Nghĩa của nó là gì? Ai đọc và hiểu nó được? Tôi không biết nhà thơ Inrasara và tác giả Nguyễn Văn Tỷ – những người đã từng viết giới thiệu và ca ngợi cuốn sách này có đọc và hiểu những câu, từ trên không?

---

[1] *Awan*: gốc từ Mã Lai có nghĩa là: mây; *Awal*: gốc từ Ả Rập: đầu, lần đầu, trước (xem từ điển *Malay Dictionary*, Sđd, tr. 415–416).

[2] Bùi Khánh Thế (Chủ biên), *Từ điển Chăm Việt*, Sđd, tr. 13.

Từ những việc viết tiếng Chăm sai chính tả, sai ngữ nghĩa, phiên âm lệnh lạc đã đưa đến hậu quả là: tác giả càng viết càng sai, càng dịch càng lệch nghĩa. Chẳng hạn, ở tr. 65 tác giả phân tích một từ và cụm từ để truy tìm ngữ nghĩa nhưng càng viết càng sai. Ví dụ, tác giả viết như sau:

> "**ja** – 'trong' **jahrạy** 'mặt trời' có lẽ vốn là **hijang–jang** = 'thần' (tr. 65)

Từ "mặt trời" (*adiriak, aia harei*) nếu dựa theo bảng phiên âm của tác giả qui ước ở trang 20–22 thì phải viết đúng là *ia haraj* ꩌꩍꩌ, chứ không phải *jahrạy* ꩌꩍꩌ như tác giả viết. Từ *ja* ꩌ và *ia* ꩌ là hai từ khác nhau về âm và ngữ nghĩa. Chữ *ja* theo bảng phiên âm của tác giả là xuất phát từ từ ꩌ; còn từ *ia* xuất phát từ chữ ꩌ. Do đó từ *Jahrạy* ꩌꩍꩌ phải viết lại cho đúng theo cách phiên âm của tác giả là *ia haraj* ꩌꩍꩌ. Vì vậy, từ *Jang* ꩌ nghĩa của nó không phải là "thần" như tác giả viết mà nghĩa 'thần" trong tiếng Chăm phải viết là *yang* ꩌ.

Xuất phát từ sự hiểu sai và viết sai từ *ja* ꩌ ở câu trên cho nên dẫn đến tác giả viết câu dưới càng sai nghiêm trọng hơn, tác giả viết:

> "**ja** 'trong" **krongja** 'sông cái', **jàlànja** 'đường cái', có lẽ vốn là **rija** 'lớn, vĩ đại'.." (tr. 65)

Trong câu trên có 3 từ bị sai: "*krongja*" phải viết đúng là "*krong riya* ꩌꩍꩌ " (sông cái, sông lớn); "jàlànja" phải viết đúng "*jàlàn riya* ꩌꩍꩌ " (đường cái, đường lớn); còn từ "rija" nếu truy đúng theo bảng phiên âm của tác giả là xuất phát từ *rija* ꩌꩍꩌ, có nghĩa là "cành cây khô có nhiều nhánh nhỏ". Nếu từ *rija* ꩌꩍꩌ dựa theo phiên âm của từ điển E. Aymonier – A Cabaton cũng như người Chăm thường nói hiện nay là xuất phát từ chữ *rija* ꩌꩍꩌ có nghĩa là "vua, hoàng gia" [1], hoặc dựa vào từ điển G. Moussay thì từ

---

[1] Xem E. Aymonier – A. Cabaton, *Dictionnaire Cam – Français*, Sđd, tr. 406.

rija ꩌꩍꩌ là lễ múa [1], chứ không phải nghĩa là "lớn, vĩ đại" như tác giả viết.

Về câu sai

Để phân tích các thành phần ngữ pháp trong câu văn Chăm, cụ thể là chức năng và vị trí của một trạng từ, tác giả cho nhiều câu ví dụ sai, trong đó có một số câu sai cơ bản về ngữ pháp cả tiếng Chăm và tiếng Việt. Ví dụ tác giả viết câu sau:

- "Tì talờm klày dộyq tapjàq twà trày aseh" [2]
- "Từ trong rừng chạy ra hai con ngựa" (tr. 147)

Câu trên, nếu phân tích có 3 thành phần cơ bản như sau:

"Tì talờm klày	dộyq tapjàq	twà trày aseh"
Trạng từ	Động từ	Túc từ
"Từ trong rừng	chạy ra	hai con ngựa"
Trạng từ	Động từ	Túc từ

- "Tì talờm klày" (Từ trong rừng): cụm giới từ – danh từ làm chức năng trạng ngữ chỉ nơi chốn, có thể đứng đầu câu và cuối câu (adverb).
- "dộyq tapjàq" (chạy ra): cụm động từ làm động từ chính trong câu (verb).
- "twà trày aseh" (hai con ngựa): cụm số từ – danh từ làm túc từ (object).

Như vậy thành phần của câu trên chỉ bao gồm: Trạng từ (adverb)

---

[1] G. Moussay, *Dictionnaire cam – vietnamien – français*, Sđd, tr. 358 và Bùi Khánh Thế (Chủ biên), *Từ Điển Chăm – Việt*, Sđd, tr. 634.

[2] Chữ talờm, tapjàq, trày v.v...: âm tiết a có cả dấu huyền và dấu chấm ở trên và cả dưới chữ. Thú thật một chữ nhưng đặt một lúc hai dấu, cho nên rất khó đánh máy theo phong chữ tiếng Việt (VNI–Times, VnTime hoặc Unicode) trong máy vi tính hiện nay. Kính mong tác giả suy nghĩ lại cách phiên âm độc đáo này!!!

+ Động từ (verb) + Túc từ (object) mà thiếu đi một Chủ từ (subject). Vì vậy câu này là một loại câu què cụt. Câu trên, cả tiếng Chăm và tiếng Việt phải được sửa lại thành một câu hoàn chỉnh như sau:

Twà trày aseh dộyq tapjàq tì talờm klày.

Hai con ngựa chạy ra từ trong rừng.

Hoặc

Tì talờm klày twà trày aseh dộyq tapjàq.

Từ trong rừng hai con ngựa chạy ra.

Như vậy, cả hai câu trên, cả tiếng Chăm và tiếng Việt mà tác giả cho ví dụ đều sai về cấu trúc ngữ pháp trong một cuốn sách được gọi là *Ngữ pháp tiếng Chăm* (!).

Phương pháp nghiên cứu

Từ trước đến nay, "ngữ pháp" được định nghĩa rất đơn giản, đó là "nghệ thuật nói đúng và viết đúng" [1]. "Muốn nói đúng thì phải phát âm đúng. Nhưng giữa vùng này và vùng kia có thể phát âm khác nhau. Theo chuẩn mực của một phương ngữ nhất định thì cách phát âm nào đó có thể đúng. Tuy nhiên nếu xét về chuẩn mực ngôn ngữ văn học thì cách phát âm địa phương đó sẽ hoàn toàn sai. Ví dụ, trong tiếng Việt âm [v] mà phát âm thành [j] (i–ờ) như "giả vờ" mà đọc thành "giả jờ"; hoặc phát âm [e] thành [i] như "đêm" đọc thành "đim", "cơm nếp" đọc thành "cơm níp"; hoặc phát âm [t] thành [k] như "thùng thiếc" mà đọc thành "khùng khiếc"; hoặc [r] thành [g] như "cá rô" đọc thành "cá gô", "cái rổ" đọc thành "cái giỗ", v.v... Đó là chưa kể đến trường hợp nói ngọng, nói nghịu...." [2]. Những từ đọc chệch âm theo địa phương này có phải là tiếng Việt hiện đại không?

---

[1] Nguyễn Kim Thản, *Cơ sở Ngữ pháp Tiếng Việt*, Nxb KHXH, Hà Nội, 1996, tr. 236.

[2] Nguyễn Kim Thản, Sách vừa dẫn, tr. 236.

Đối với người Chăm cũng vậy. Ví dụ từ *yang* (thần) có khi họ phát âm là *yang*, có khi họ phát âm sai là *gang, jang*, từ *urang* (người) có khi họ cũng phát âm sai là *uyang, ugang; dom* phát âm thành *tòm*... Đặc biệt là một số từ Chăm đa âm tiết, khi nói người Chăm hay đơn tiết, lược tiền tố (*lang likuk*) và một phần do bị quên đi hoặc lẫn lộn giữa tiền tố này với tiền tố khác cho nên một số người Chăm nói và viết tiếng Chăm không chuẩn. Chẳng hạn từ *tangin* (tay), khi nói họ chỉ phát âm là *ngin* hoặc phát âm sai tiền tố, lẫn lộn với từ *pangin* (chén). Những từ viết sai, phát âm sai này là những trường hợp thường gặp trong ngôn ngữ giao tiếp hàng ngày của người Chăm. Thế nhưng tác giả lại viết những từ này vào cuốn sách của tác giả rồi cho rằng, đó là "tiếng Chăm hiện đại" (tr. 34).

Xa hơn nữa, chúng ta thấy, việc phát âm sai và viết sai theo khẩu ngữ, phương ngữ không chỉ xảy ra ở người Việt (Kinh), người Chăm mà đây là đặc tính chung của ngôn ngữ nói ở một số dân tộc. Chẳng hạn, tiếng Mã Lai chữ *saya* có nghĩa là "tôi" nhưng khi nói họ nói là *sayơ, apa* là "cái gì?" nhưng họ nói là *apơ, mana* có nghĩa là "ở đâu?" nhưng họ nói là *manơ?* Nhưng khi viết họ luôn viết đúng chính tả như *saya, apa, mana* không ai viết là *sayơ, apơ, manơ*, v.v...[1]

Bất cứ ngôn ngữ nào trên thế giới, khẩu ngữ, phương ngữ nói sao cũng được nhưng khi viết họ phải viết đúng theo chuẩn chính tả thống nhất. Ví dụ, trong tiếng Việt như một số trường hợp đã nêu trên có một số địa phương phát âm là "cá gô" nhưng phải viết đúng là"cá rô", phát âm "khùng khiếc" nhưng phải viết đúng là "thùng thiếc"; tiếng Chăm phát âm "gang" nhưng phải viết "yang" (thần); tiếng Mã Lai "sayơ" nhưng phải viết đúng là "saya" (tôi), v.v... Chứ không thể đi phỏng vấn những người phát âm "**cá gô**" (cá rô), "**gang**" (yang), "**sayơ**" (saya) rồi sử dụng tư liệu đó vào sách ngữ pháp

---

[1] Nik Safiah Karim, *Malay Grammar for Academics and Professionals*, Dewan Bahasa dan Pustaka, Kementerian Pendidikan Malaysia, Kuala Lumpur, 1995.

và nói đó là từ vựng và cách phát âm của người Việt (Kinh), người Chăm hoặc người Mã Lai hiện đại được.

Vì lý do trên, khi nghiên cứu ngữ pháp, tiếng Việt, Chăm, Mã Lai hay Anh, không ai dựa vào khẩu ngữ hoặc phương ngữ mà chủ yếu là dựa vào văn bản học để nghiên cứu là chính[1]. Vì rằng khẩu ngữ, phương ngữ, chỉ dùng trong hoàn cảnh nói năng thân mật, tự nhiên không giữ gìn gì; các phương tiện ngôn ngữ không được lựa chọn cẩn thận vì người nói có thể hiểu nhau trong ngữ cảnh. Ưu điểm của khẩu ngữ là nói ngắn gọn, súc tích, tự nhiên nhưng có chỗ yếu của nó là "phát âm hay chính tả có thể không chuẩn, dùng từ ngữ không thật chính xác, đặt câu có thể chệch ngữ pháp hoặc thiếu rõ ràng, nhiều khi rườm rà hoặc cộc lốc"[2]. Còn ngôn ngữ và chữ viết trong văn bản học là ngôn ngữ chuẩn mực được dân tộc ấy đúc kết từ hàng ngàn năm lịch sử; họ viết là để phục vụ đông đảo lớp người trong xã hội, chứ không phải là một địa phương; điều định diễn đạt trong văn bản văn học là những tư tưởng tình cảm trình bày dưới dạng hình tượng sinh động, cụ thể, có tính nghệ thuật, có sức hấp dẫn, chinh phục về tình cảm; các phương tiện ngôn ngữ được lựa chọn theo một tiêu chuẩn nghệ thuật nhất định, đẹp lời, đẹp ý, câu văn rõ ràng, bố cục chặt chẽ, mạch lạc để không những đạt chức năng phản ánh nhận thức trong cuộc sống mà còn đạt được chức năng thẩm mỹ[3]. Do đó ngôn ngữ và chữ viết trong văn bản văn học dễ được cộng đồng chấp nhận. Vì vậy, nghiên cứu ngôn ngữ đối với dân tộc có chữ viết, trong đó có ngữ pháp thì các nhà khoa học chủ yếu dựa vào văn bản văn học để xem xét hệ thống chữ viết, hệ thống ngữ âm, hệ thống từ vựng và hệ thống câu

---

[1] Nguyễn Kim Thản, *Cơ sở Ngữ pháp Tiếng Việt*, Sđd; G. Moussay, *Grammaire de la langue Cam*, Les Indes Savantes, Missions Étrangères de Paris, 2006; Nik Safiah Karim, *Malay Grammar for Academics and Professionals*, Sđd; Raymond Murphy with William R. Smalzer, *Grammar in Use Intermediate*, Nxb Trẻ, 2004.

[2] Nguyễn Kim Thản, *Cơ sở Ngữ pháp Tiếng Việt*, Sđd, tr. 19.

[3] Nguyễn Kim Thản, *Cơ sở Ngữ pháp Tiếng Việt*, Sđd, tr. 19.

văn, v.v..., chứ không ai dựa vào khẩu ngữ, phương ngữ để hình thành một cuốn sách ngữ pháp [1].

Tuy nhiên đối với tác giả Bùi Khánh Thế thì làm ngược lại. Tác giả nghiên cứu ngữ pháp tiếng Chăm nhưng chỉ dựa vào phỏng vấn, ghi âm ở một nhóm người, một địa phương. Tác giả viết:

> *"Miêu tả hệ thống ngữ âm tiếng Chăm hiện đại chúng tôi căn cứ chủ yếu vào kết quả khảo sát cách phát âm của người Chăm Ninh Thuận – Bình Thuận vốn phản ảnh nhiều nét tiêu biểu cho diện mạo đồng đại của ngôn ngữ này"* (tr. 34).

Thực ra, đọc hết cuốn sách *Ngữ pháp tiếng Chăm* của Bùi Khánh Thế, như chứng minh ở phần trên chúng tôi không thấy từ nào là biểu thị được cho cách phát âm của người Chăm Ninh Thuận – Bình Thuận. Ví dụ các từ sau: *Kwà*: hai (tr. 65); *trày mnụp*: con gà (tr. 91); *càlàn*: đường đi (tr. 96); *takờy cóh*: răng gãy (tr. 103); *naw twá bạng*: đi kiếm ăn (tr. 146), v.v... Những từ này không thể nói là từ phát âm của người Chăm Ninh – Bình Thuận được mà chỉ là cách phát âm của người nước ngoài mới học và tập đọc tiếng Chăm hoặc là kiểu phát âm của người Chăm nói ngọng nghịu. Dù phát âm như thế nào đi chăng nữa, khi nghiên cứu ngữ pháp, đặc biệt là tiếng Chăm – một ngôn ngữ của dân tộc có chữ viết lâu đời mà dựa vào khẩu ngữ, phương ngữ như chứng minh trên là sai phương pháp.

Trong sách *Ngữ pháp tiếng Chăm* của tác giả Bùi Khánh Thế cũng có đề cập đến việc áp dụng văn bản Chăm trong sách của mình, tác giả viết:

> *"Trong một số trường hợp các dẫn chứng cũng được rút ra từ cách ghi âm của các văn bản akhar thrah để so sánh"* (tr. 34).

---

[1] Xem thêm E. Aymonier – A. Cabaton, *Dictionnaire Cam – Français*, Sđd; G. Moussay, *Dictionnaire cam – vietnamien – français*, Sđd.

Nhưng trong sách của tác giả, chúng tôi không thấy một trường hợp, một ví dụ nào mà tác giả rút ra từ cách ghi âm của của các văn bản Chăm *Akhar Thrah* để so sánh. Có chăng chỉ có một bài ví dụ vẻn vẹn một trang về *Dalikal* Chăm (truyện cổ Chăm) viết bằng *Akhar Thrah* (tr. 27). Tuy nhiên bài này không phải là văn bản Chăm truyền thống (văn bản gốc) mà chỉ là văn bản do người đương thời nào đó viết cẩu thả đã qua in ấn thành sách. Vì vậy văn bản này chỉ có 1 trang, tất cả 107 từ nhưng sai đến 17 lỗi chính tả như đã chứng minh trên (xem ảnh: 12).

Mặc dù nghiên cứu ngữ pháp tiếng Chăm nhưng tác giả đã bỏ qua một khối tư liệu quan trọng, đó là văn bản Chăm. Trong khi đó, tác giả thừa biết người Chăm là dân tộc dùng chữ viết khá sớm (từ thế kỷ II–III đến nay) để ghi chép nền văn minh của họ trong suốt quá trình lịch sử[1]. Sản phẩm của nền văn minh này, hiện nay vẫn còn tồn tại trên bia kí và văn bản viết là chính. Do đó, việc nghiên cứu ngôn ngữ, nhất là ngữ pháp Chăm nên dựa vào văn bản Chăm làm chuẩn để xây dựng hệ thống chữ viết, ngữ âm, từ vựng và câu văn... là khoa học nhất. Hiện nay, người Chăm vẫn còn lưu giữ hàng trăm, hàng nghìn văn bản ở làng Chăm và một số thư viện ở Việt Nam cũng như vài nước khác trên thế giới như Pháp, Mỹ, Nhật Bản, Mã Lai, Singapore...[2]. Trong số văn bản ấy có nhiều tác phẩm văn chương, truyện cổ, ca dao, tục ngữ, những lời ca và tục cúng mà người Chăm đã đúc kết từ bao đời nay[3] mà không có một tư liệu

---

[1] Xem chữ viết Chăm trên bia Võ Cạnh (thế kỷ II, III), Bia Đồng Yên Châu (thế kỷ IV và Bi Po Romé (thế kỷ XVII) trong các tư liệu sau: *Ancient Indian Colonies in the Far East, (Vol. 1 Champa)*, tr. 1–3 và G. Coedes *The date of the Sanskrit Inscription of Võ Cạnh*, Sđd, tr. 484–488; Karl–Heinz Golzio (ed.), *Bia Võ Cạnh*, Sđd, tr.1. Xem G. Coedes, *La plus ancienne inscription en langue chame*, Sđd, tr. 46–49; Abdul Rahman Al–Ahmadi, *Campa dengan alam Melayu*, Sđd, tr. 73; Xem E.M. Durand, *Le Temple De Po Romé À Phan Rang*, Sđd, tr. 601–603.

[2] Thành Phần, *Danh mục thư tịch Chăm ở Việt Nam*, Sđd.

[3] Thành Phần, *Danh mục thư tịch Chăm ở Việt Nam*, Sđd.

nào có giá trị hơn để thay thế việc nghiên cứu tiếng Chăm. Trên cơ sở đó tác giả có thể rút ra được hàng nghìn từ, hàng nghìn câu văn hay để làm ví dụ cho một cuốn ngữ pháp Chăm có giá trị khoa học mà không cần phải đi phỏng vấn và ghi âm từng người. Việc áp dụng văn bản Chăm để xây dựng ngữ pháp tiếng Chăm là việc làm khoa học mà tác giả đáng lưu ý. Cuốn *Grammaire de la langue Cam* (Ngữ pháp tiếng Chăm) của G. Moussay là một cuốn sách mẫu mực cho việc áp dụng thành công về nghiên cứu ngữ pháp Chăm qua văn bản học đáng để chúng ta tham khảo (xem ảnh: 13)[1].

Cuối cùng, trong cuốn sách *Ngữ pháp tiếng Chăm* của Bùi Khánh Thế chỉ dựa vào *khẩu ngữ, phương ngữ mà bỏ qua nguồn tư liệu trong văn bản Chăm* trong việc nghiên cứu ngữ pháp. Vì vậy, cuốn sách này không chỉ sai lầm về phương pháp mà còn thiếu hẳn một phần kiến thức đồ sộ về văn hóa Chăm từ nguồn văn bản.

♦

Qua những vấn đề trình bày trên, có thể nhận thấy cuốn sách *Ngữ pháp tiếng Chăm* của Bùi Khánh Thế không những sai một số lỗi cơ bản mà còn sai ở cả hệ thống phiên âm, hệ thống từ vựng, hệ thống câu văn và cả phương pháp nghiên cứu. Vì vậy, cuốn sách *Ngữ pháp tiếng Chăm* của tác giả thay vì phải đáp ứng đầy đủ nội dung, bản chất của môn ngữ pháp học nói chung và ngữ pháp tiếng Chăm nói riêng, có nghĩa là dạy mọi người "nghệ thuật nói đúng và viết đúng tiếng Chăm" nhưng ngược lại cuốn sách của tác giả đa phần là "nói sai và viết sai tiếng Chăm". Thế mà không biết tại sao, tác giả Nguyễn Văn Tỷ lại viết giới thiệu cho cuốn sách này. Trong lời giới thiệu, tác giả Nguyễn Văn Tỷ viết: "Về phương diện khoa học, *Ngữ pháp tiếng Chăm* là một quyển sách lý luận ngôn ngữ có hệ thống chặt chẽ, có nội dung thiết thực, được diễn tả một cách rõ

---

[1] G. Moussay, *Grammaire de la langue Cam*, Sđd.

ràng và súc tích và sẽ là công cụ hữu ích, phục vụ cho việc nghiên cứu tiếng Chăm, việc giảng dạy và học tập của giáo viên và học sinh, sinh viên Chăm cũng như sinh viên các dân tộc anh em (...) Tôi tin rằng quyển sách cũng sẽ là pho tư liệu tham khảo có giá trị đối với người làm công tác khoa học ngôn ngữ" (tr. xv). Cùng với tác giả Nguyễn Văn Tỷ, nhà thơ Inrasara mấy năm nay cũng viết nhiều lời ca ngợi cho cuốn sách này. Cụ thể, trong sách *Văn hóa – Xã hội Chăm, Nghiên cứu và Đối thoại*, năm 2003 và bài tham luận mới đăng trên một website gần đây nhất, Inrasara viết: "Ở Đại học Khoa học Xã hội – Nhân văn Thành phố Hồ Chí Minh, sau 5 năm hoạt động, **Trung tâm nghiên cứu Việt Nam – Đông Nam Á**, với sự cộng tác hiệu quả của Ban biên soạn sách chữ Chăm cũng kịp cho ra đời hai cuốn *Từ điển Chăm – Việt, Từ điển Việt – Chăm* giá trị. Sau đó là cuốn *Ngữ pháp tiếng Chăm* của Bùi Khánh Thế được viết khá sâu và nghiêm túc" [1].

Những lời giới thiệu và ca ngợi trên của tác giả Nguyễn Văn Tỷ và nhà thơ Inrasara có phù hợp với nội dung sai trong sách *Ngữ Pháp tiếng Chăm* này hay không? Câu trả lời xin giành cho độc giả. Riêng tôi, rất hi vọng cuốn sách *Ngữ pháp tiếng Chăm* sẽ được tái bản ở lần sau hoàn chỉnh hơn để cùng nhau góp phần gìn giữ sự trong sáng của tiếng nói và chữ viết Chăm – một ngôn ngữ quý báu của người dân tộc anh em trong đại gia đình các dân tộc Việt Nam.

---

[1] Inrasara, *Văn hóa – Xã hội Chăm, Nghiên cứu và Đối thoại*, Sđd, tr. 175 và Web. http://www.Inrasara.com/ Bài tham luận (tr. 3)/ Sara lúc 4: 01pm, mùng 4, tháng Mười 2007.

TỪ ĐIỂN CHĂM - VIỆT
DO BÙI KHÁNH THẾ CHỦ BIÊN

Sách *Từ điển Chăm – Việt* do Bùi Khánh Thế chủ biên và nhóm biên tập Đinh Lê Thư, Nguyễn Văn Lịch, Phú Trạm và nhóm biên soạn như Thành Phần, Phú Văn Hẳn, Lương Đắc Thắng được Nhà xuất bản Khoa học Xã hội xuất bản năm 1995 với sự tài trợ tài chính nghiên cứu và xuất bản của Quỹ Toyota – Nhật Bản. Sách bao gồm 907 trang được chia làm 3 phần: phần nội dung (tr. I–XXIII); phần từ điển (tr. LV–LVII); và phần phụ lục (tr. 759–906) (xem tr. V). Ngoài phần nội dung chính, sách có nhiều có hình ảnh, bản đồ, tư liệu tham khảo. Sách in đẹp, chữ to, trình bày rõ ràng. Ưu điểm của cuốn sách là có sự tài trợ tài chính của quỹ nước ngoài và có sự tham gia biên soạn của một số người Chăm. Tuy nhiên, cuốn sách còn nhiều bất cập mà đồng bào Chăm và giới khoa học đang quan tâm.

♦

Phần cơ cấu tiếng Chăm

Phần này từ trang XXV–LIII, tác giả trình bày về phương ngữ và chữ viết Chăm; hệ thống âm vị; từ vựng; ngữ pháp. Đây là phần giúp cho độc giả hiểu thêm về bản chất chữ Chăm nhưng tiếc rằng đây là cuốn từ điển chứ không phải là công trình chuyên biệt về ngôn ngữ,

vậy mà phần này viết quá dài chiếm gần 30 trang là không cần thiết. Tuy nhiên, điều mà chúng tôi muốn nhấn mạnh ở đây không phải là viết dài, viết sai chính tả mà là ở chỗ tác giả phiên âm chữ Chăm sai, tùy tiện, trái ngược với "Bảng chuyển tự" chữ Chăm theo hệ thống Latin đã qui định ở trang XXII–XXIV và cách chuyển tự của các mục từ chính trong từ điển này từ trang 1–757. Chúng tôi tự thắc mắc không biết tại sao chỉ trong một cuốn từ điển mà tác giả lại có hai cách viết, hai cách phiên âm khác nhau, không nhất quán, "trống đánh xuôi kèn thổi ngược". Sau đây là những bằng chứng:

Tác giả viết Likơj >lkơj–kơj: đàn ông (tr. XXXI) nhưng phần chính của từ điển ghi là: likei (tr. 661). Tương tự như vậy:

- Kamơj > kmơj – mơj: đàn bà (tr. XXXI) nhưng phần chính từ điển viết kamei (tr. 661)
- Klòng: cao (tr. XXXIV) ... glaung (tr. 161)
- Cwa?: dẫm (tr. XXXIV) ... jwak (tr. 233)
- Lthạj: cơm (tr. XXXV) ... lisei (tr. 668)
- Mta/mtà: mắt (tr. XXXVI)... mưta (tr. 555)
- "Cháo – bút/ Ch,. Pù / Mal. Bulur" (tr. XXXVIII). Thực ra "cháo" tiếng Chăm là Bu, Mã Lai là Bubu, chứ không phải Pù và Bulur như tác giả viết.
- ...

Đó là vài thí dụ điển hình cho những lỗi sai, phiên âm không đồng nhất cho gần 300 từ trong toàn bộ 30 trang trong phần "Cơ cấu tiếng Chăm" so với các từ vựng trong phần chính của từ điển này.

Phần từ điển

Kế tiếp phần "Cơ cấu tiếng Chăm" là "Phần từ điển – mục lục các vần" (tr. LV–LVI). Phần này các tác giả viết chữ Chăm chưa đầy 2 trang để làm ví dụ minh họa cho 41 chữ cái Chăm từ chữ ꩜ đến chữ h *ha* nhưng sai đến 6 lỗi như sau:

- Sa–ai likei – anh trai nhưng tác giả viết *ai likei*.
- Ngwei chùk [< *anguei cuk*] có nghĩa là *ăn mặc* nhưng tác giả dịch là *trang phục thiếu nữ*.
- Janhơng [< *janjeng*]: gốc từ Mã Lai là tên của ông *vũ sư* (*tuen janjeng*) phục vụ lễ Raja nhưng tác giả dịch là *tượng vũ nữ* (từ gạch dưới là những từ tác giả tự thêm vào).
- Palei Chăm – nhưng tác giả cũng viết là *palây Chăm*. Nếu dịch đúng phải là *làng Chăm* (*palei*: làng, thôn, xóm; Chăm: tên của dân tộc Chăm).
- Paangwei [<*pa–anguei*]: được mặc (*anguei*: mặc; *pa–anguei*: từ này ở thể bị động nên dịch là: *được mặc* nhưng tác giả lại dịch *mặc áo cho tượng thần*.
- Limưn (*liman*): *voi* nhưng tác giả lại dịch là *tượng voi*.

Phần bảng chỉ dẫn ảnh và hình vẽ

Hết phần từ điển, độc giả lật trang tiếp đến phần "Bảng chỉ dẫn hình ảnh và hình vẽ" (tr. LVII– LIX) của từ điển sẽ bắt gặp nhiều lỗi sai. Phần này chính thức chỉ 1, 5 trang nhưng các tác giả cũng viết sai, dịch sai và tự chế ra các từ sau đây:

- Ppò Nít [< Po Nit]: là tên một vị vua Chăm nhưng tác giả lại dịch là Tượng Ppò Nít.
- Jauk: nghĩa là *cái gùi* nhưng tác giả cũng viết *Jauk*?
- Mưdhir riyà: phải dịch là *đền đài vĩ đại* (*mưdhir*: đền đài; *riyà*: lớn, vĩ đại) nhưng tác giả dịch là *đền đài*.
- Rideh jhul haluk: có nghĩa là *xe đẩy đất* (*rideh*: xe; *jhul*: đẩy; *haluk*: đất) nhưng tác giả dịch là *Xe Kut kít*.
- Wak kanhi: kéo đàn Kanhi (*wak* [< *auak*]: lau chùi; kéo (đàn); *Kanhi*: đàn *kanyi*) nhưng tác giả dịch là *Nghệ nhân và đàn Kanhi*.
- Rajabwơl: các tác giả dịch là *tượng chiến sĩ*. Đây là chế tác sai từ . Vì "Rajabwơl" là một cụm danh từ ghép có nghĩa là *vua–*

dân (*Raja*: vua; *bwơl*: dân), chứ không có liên quan gì đến *tượng chiến sĩ*. Lưu ý từ điển này có nhiều từ mà tác giả tự chế ra, chẳng hạn như từ *klơng*: cửa hàng (tr. 96).

Các mục từ chính trong phần từ điển

Hầu hết các mục từ Chăm trong từ điển này từ mục A đến H không có gì mới lạ. Hầu hết các từ vựng trong cuốn từ điển này đều tổng hợp lại từ hai cuốn từ điển của E. Aymonier – A. Cabaton và G. Moussay [1]. Bằng chứng, nếu bắt đầu làm phép so sánh từ mục từ A giữa 3 từ điển E. Aymonier – A. Cabaton, G. Moussay, Bùi Khánh Thế thì chúng ta thấy các từ trong mục từ A trong từ điển Bùi Khánh Thế hầu hết trùng lặp các từ trong 2 từ điển của E. Aymonier – A. Cabaton và G. Moussay. Trong mục từ A này, Bùi Khánh Thế chỉ bổ thêm vào 23 từ sau đây:

> "*achat, achait, adarap, adơr, ahaow, aiang, aiaok, aiớt, aiy, ajưng, âk, akha, alaiy, amat, an, angap, anguec, aoh, ap, asat, awal, awaow...*, nhưng trong 23 từ vựng mới này, nhiều từ cần suy xét lại về ngữ nghĩa vì chưa rõ ràng, tác giả cũng không cho biết xuất xứ của từ này ở đâu mà ra. Nhằm nâng cao chất lượng, Bùi Khánh Thế đã liệt kê danh sách các tác phẩm văn học Chăm như Dowa Mano, Um Rup, Ariya Gleng Anak... như là tư liệu được dùng cho từ điển mình. Nhưng rất tiếc nhiều từ văn học trong các tác phẩm này không thấy có trong tự điển của Bùi Khánh Thế. Chỉ lật hai trang đầu của tác phẩm Dowa Mano, độc giả đã có thể ghi nhận là có ít 6 từ không có trong tự điển của Bùi Khánh Thế, đó là: *panihar, laksamana, names, sukal, pathreh*" [2].

---

[1] E. Aymonier – A. Cabaton, *Dictionnaire Cam – Français*, và G. Moussay, *Dictionaire Chăm – vietnamien – français*, Sđd.

[2] Po Dharma (cùng nhóm tác giả), "Phần Báo chí tiếng Việt", *Champaka 2*, CIAC, IOC, SK Ấn hành, Toronto, San Jose – Slagelse – Dormagen, 2002, tr. 195.

Ngoài vấn đề trên, trong mục từ A của từ điển tác giả còn có những từ viết sai chính tả chữ Chăm và không rõ về ngữ nghĩa. Ví dụ các từ sau đây:

- ꩌꩍꩌꩍꩌ akansak (d) bầu trời (tr. 3).

Từ Chăm *akansak* hay *akan, akansah, akas*. Mã Lai *angkasa, akas*. Tất cả từ này có gốc từ chữ Sanskrit là *akas'a* mang những nghĩa sau đây: 1. voûte céleste, ciel, firmament 2. atmosphère. 3. éther. 4. espace. 5. les airs 6. dans les airs [1]. Vì vậy nghĩa tiếng Việt đầy đủ của nó phải là: không khí, không gian, không trung. Dịch *akansak*: bầu trời là chưa xác nghĩa. Vì "bầu trời" từ Chăm chỉ là *lingik*.

- ꩌꩍꩌꩍ ꩌꩌ *Akauk ia* 1 (d) ổ mật ong. 2 (t) đầu tay. *Anưk akauk ia*: con đầu tay, con đầu lòng. (tr. 3). Nghĩa này sai hoàn toàn. Vì lý do sau:
- *Akauk ia*: nghĩa thứ nhất, nghĩa tường minh của nó là: đầu nước, nguồn nước (*akauk*: đầu; *ia*: nước).

  Akauk ia được hiểu hàm ý như là "ổ mật ong" như tác giả viết chỉ khi nó đi với một cụm từ cụ thể như sau: *akauk aia jalikauw* (ổ ong đã tụ mật).
- ꩌꩌꩌ ꩌꩌꩌ *abih brah*: hết gạo (*abih*: hết; *brah*: gạo) nhưng tác giả cho nghĩa là "chết" (tr. 23).
- ꩌꩌ *abu*: cháo (tr. 24). Từ này sai. Vì lí do sau: ꩌꩌ *Bu* (tiếng Chăm), *Bubu* (tiếng Mã Lai) có nghĩa là cháo nhưng không biết tác giả dựa vào nguồn tư liệu nào mà viết: ꩌꩌ *abu* là cháo?
- Từ ꩌꩌꩌ Aval tác giả cho 3 nghĩa như sau:

  ꩌꩌꩌ *aval* 1 (d) Bàni. *Cham Awal*: người Chăm (đạo) Bàni (tr. 32)

  ꩌꩌꩌ aval 2 (d, id) sự khởi thủy, cuội nguồn. *Palei Aval*: nguyên quán

  ꩌꩌꩌ aval 3 (t) ẩn kín, ẩn dấu. *Mư aval*: ẩn tu

---

[1] E. Aymonier – A. Cabaton, *Dictionnaire Cam – Français*, Sđd, tr. 2.

Thực ra người Chăm không có từ *aval* 3 (t) ẩn kín, ẩn giấu. *mư aval*: ẩn tu như tác giả viết mà chỉ có cụm từ "*mang awan*" nằm trong câu 143 của Ariya Sep Sah Sakei: "*glaong mang awan*", có nghĩa là "cao tận mây" (*glaong*: cao; mang: từ, tận; *awan*: gốc từ Mã Lai là mây) [1]. Từ *Mưaval* nghĩa là *ẩn tu* như tác giả viết là sai.

- ơn (d) ơn. Đwa ơn: mang ơn ... (tr. 35)
- ơ, ưng I(đg) muốn, thuận (tr. 38)

"Ơn" (ơn nghĩa) và "Ưng" (ưng thuận) là 2 từ của tiếng Việt không phải là tiếng Chăm. Tác giả đưa 2 từ này vào từ điển Chăm nhưng không có một lời giải thích. Từ "ơn" (biết ơn) tiếng Chăm là "*phuel (thau phuel)*" và từ "ưng" (ưng thuận, muốn) tiếng Chăm là "*khing*" [2].

Xét mục từ A của từ điển Bùi Khánh Thế không có gì mới lạ, tác giả chỉ thêm vài từ mới vào so với từ điển E. Aymonier – A. Cabaton và G. Moussay nhưng có nhiều từ viết sai, từ không rõ nguồn gốc và một số từ lai căng tiếng Việt như nêu trên.

Phần Bảng chỉ dẫn các từ Chăm

Phần Bảng chỉ dẫn các từ Chăm theo thứ tự hệ thống chữ cái Latin (tr. 759–907) có nhiều vấn đề sai sót không thể sử dụng được. Ví dụ:

- Bảng chỉ dẫn ghi từ Klơng ở trang 104 (Klơng, 104) và từ mưta (mắt) ở trang 652 (Mưta, 652) nhưng lật sang trang 104 và 652 không tìm không thấy những từ này.
- Nguyên các mục từ (glauh, 138 – glaung, 138 – glaung akhar, 138 – glaung di bih [<abih], 138 – glaung glang, 138 – glaung sunơw, 138 – glaung vit, 138 – glaw, 138 – glauw kauk, 138)

---

[1] Po Dharma (cùng nhóm tác giả), "Phần Báo chí tiếng Việt", *Champaka 2*, Sđd, tr. 196.

[2] Xem những ví dụ minh họa bài này trong bài phê bình của Sakaya, *Giáo trình Dạy học tiếng Chăm* của BBSSCC.

- được từ điển đánh số chỉ dẫn ở trang 138 nhưng trang 138 của từ điển chỉ là trang trống? Và chúng tôi cũng cố tìm mục từ này thêm ở trang kế tiếp, trang 139 như cũng không thấy các mục từ này ở đâu cả?

♦

Trong kho tàng tri thức nhân loại, khi nói đến từ điển là nói đến sự chuẩn mực của ngôn ngữ và là một phần bách khoa toàn thư về tri thức của một dân tộc. Vì vậy, việc làm từ điển đòi hỏi phải có sự công phu, đạt đến độ chính xác cao. Chúng ta có thể chấp nhận được vài lỗi sai trong từ điển nếu những lỗi sai này chỉ có vài từ do sơ ý hoặc do lỗi kỹ thuật đánh máy và in ấn. Tuy nhiên cuốn từ điển này có nhiều lỗi, ngoài những lỗi sai ở mục từ A, còn sai từ phần đầu (như phần "Cơ cấu tiếng Chăm", "Phần từ điển (mục lục các vần)", "Bảng chỉ dẫn hình ảnh và hình vẽ") cho đến phần cuối của từ điển (như "Bảng chỉ dẫn các từ Chăm theo thứ tự hệ thống chữ cái Latin" (index)). Vì vậy, từ điển này không đủ độ tin cậy để độc giả tra cứu từ ngữ nhằm phục vụ cho việc học tập và nghiên cứu ngôn ngữ Chăm như lời nói đầu trong cuốn từ điển này đã ghi. Thiết nghĩ, tác giả cần quan tâm và nghiêm túc hơn trong việc chỉnh sửa để bà con Chăm được đón nhận một công trình khoa học thực sự cần thiết và bổ ích cho việc giữ gìn tiếng nói và chữ viết của người Chăm.

GIÁO TRÌNH TIẾNG CHĂM
CỦA BAN BIÊN SOẠN SÁCH CHỮ CHĂM TỈNH NINH THUẬN[1]

Ngôn ngữ chữ viết Chăm có một quá trình phát triển lịch sử lâu đời và tồn tại đến hôm nay đã hơn 16 thế kỷ. Chữ viết Chăm có hai loại cơ bản: Chữ Chăm cổ điển trên bia kí đền tháp và chữ phổ thông *Akhar Thrah* viết trên vải, lá buông, giấy mà người Chăm còn sử dụng trong cộng đồng đến hôm nay.

Tuy nhiên vào năm 1978, ở cộng đồng Chăm ở Ninh – Bình Thuận xuất hiện một loại chữ Chăm mới, gọi là chữ của BBSSCC do một nhóm nhỏ của trí thức Chăm thực hiện. Sự xuất hiện một loại chữ Chăm mới của BBSSCC đã phân chia cộng đồng Chăm làm hai nhóm sử dụng ngôn ngữ chữ viết khác nhau và đối lập nhau: Một bộ phận giới trẻ học sinh cắp sách đến trường học chữ Chăm mới do BBSSCC dạy và một bộ phận khác là tu sĩ, chức sắc, trí thức Chăm không chịu tiếp thu chữ viết mới của BBSSCC mà họ vẫn tiếp tục sử dụng chữ viết truyền thống của họ, tức là chữ *Akhar Thrah*. Đây là vấn đề thực tế, có nhiều mâu thuẫn mà đến nay vẫn còn tồn tại ở vùng Chăm đòi hỏi chúng ta phải xem xét một cách khoa học để có giải pháp thỏa đáng.

---

[1] Bài hội thảo: "Lịch sử Ngôn Ngữ và Chữ Viết Chăm" tại Kuala Lumpur, 21–22 tháng 9 năm 2006. Ban biên soạn Sách Chữ Chăm (viết tắt là BBSSCC).

Nguyên nhân nào dẫn đến sự đối lập này? Chúng ta thử đi tìm hiểu nguyên nhân mà cụ thể là xem xét lại giáo trình dạy tiếng Chăm của BBSSCC ra sao? Đây chính là chủ đề và mục tiêu của bài viết này.

♦

Giáo trình của BBSSCC

BBSSCC ở Ninh Thuận ra đời từ năm 1978 đến nay đã có nhiều đóng góp đáng kể trong phong trào dạy và học tiếng Chăm ở Ninh – Bình Thuận. Trong gần 30 năm tồn tại, cơ quan này đã soạn nhiều giáo trình và sách đọc thêm cho học sinh người Chăm học tiếng Chăm ở bậc tiểu học (từ lớp 1 đến lớp 5) [1]. Tuy nhiên vì phạm

---

[1] Các giáo trình của BBSSCC gồm có:

– Nguyễn Văn Tỷ, Nguyễn Văn Đảo, Quảng Đại Cần, Thuận Ngọc Liêm, Nguyễn Hữu Châu, Kinh Duy Trịnh, *Tiếng Chăm 1, 2* [illegible], Bộ Giáo dục và Đào tạo, Nxb Giáo dục, 1998.

– Nguyễn Văn Tỷ, Hoàng Văn Sán, Nguyễn Văn Đảo, Thuận Ngọc Liêm, Nguyễn Hữu Châu, Kinh Duy Trịnh, *Tiếng Chăm 3* [illegible], Bộ Giáo dục và Đào tạo, Nxb Giáo dục, 2000.

– Nguyễn Văn Tỷ – Hoàng Văn Sán, Nguyễn Văn Đảo, Thuận Ngọc Liêm, Nguyễn Hữu Châu, Kinh Duy Trịnh, *Tiếng Chăm 4* [illegible], Bộ Giáo dục và Đào tạo, Nxb Giáo dục, 2002.

– Nguyễn Văn Tỷ, Mông Ký Slay, Nguyễn Văn Đảo, Thuận Ngọc Liêm, Nguyễn Hữu Châu, Kinh Duy Trịnh, *Tiếng Chăm 5* [illegible], Bộ Giáo dục và Đào tạo, Nxb Giáo dục, 2002.

– Sách đọc thêm:

+ [illegible] Làng văn hóa Chăm.

+ [illegible] Ông Dột.

+ [illegible] Người Chăm và Nghề nông.

vì bài viết có hạn, chúng tôi chỉ xem xét 4 cuốn sách (2 giáo trình và 2 cuốn sách đọc thêm) do BBSSCC tỉnh Ninh Thuận và Bộ Giáo dục và Đào tạo Việt Nam thực hiện với tiêu đề như sau:

- *Tiếng Chăm* 1 [illegible]
- *Tiếng Chăm* 5 [illegible]
- *Làng văn hóa Chăm* [illegible]
- *Ông Dột* [illegible]

Trong mỗi cuốn sách nêu trên, chúng tôi sẽ trình bày theo các phần cơ bản về hình thức, chữ viết, từ vựng, cấu trúc ngữ pháp, hình ảnh minh họa và nội dung của giáo trình. Chúng ta hãy lần lượt xem xét các phần của các giáo trình nêu trên như sau.

Hình thức giáo trình

Cả 4 cuốn giáo trình đều trình bày rõ ràng, chữ viết đẹp, bìa in láng đắt tiền, khổ sách nhỏ dễ đọc và dễ sử dụng.

Chữ viết giáo trình

Các cuốn giáo trình đều sử dụng mẫu tự của chữ Chăm truyền thống *Akhar Thrah* để thể hiện nội dung. Tuy nhiên khi thể hiện văn bản, BBSSCC không tuân theo chữ viết truyền thống *Akhar Thrah* mà họ lại đi cải biên một số kí tự bằng cách lược bỏ một số kí tự và thêm vào một số kí tự mới [1]. Cụ thể BBSSCC giảm bớt số

+ [illegible] Bò và Chó Sói.

+ [illegible] Sự tích Tàu lá chuối và Cái eo bầu nước.

Cả 5 cuốn sách trên đều do Bộ Giáo dục và Đào tạo, Dự án Giáo dục Tiểu học – Bộ phận Giáo dục Dân tộc, Hà Nội, phát hành năm 2003 (Sách không đề tên tác giả).

[1] Xem văn bản qui ước mang tựa đề: *Sự cải tiến về cách viết chữ Chăm của BBSSCC Ninh Thuận* vào tháng 8/ 1995; Phú Văn Hẳn, *Cơ cấu ngữ âm và chữ viết tiếng Chăm Việt Nam và tiếng Malayu, Malaysia,* (bản tóm tắt luận án Tiến sĩ), Viện Khoa học t/p Hồ Chí Minh, 2003, tr . 10–11.

lượng kí tự từ 41 chữ cái (*Inâ akhar*), 24 dấu âm và 157 kí tự vần trước đây [1] còn lại 37 chữ cái, 17 dấu âm và 141 kí tự vần. Chẳng hạn BBSSS bỏ bớt 4 chữ mà BBSSCC cho rằng là biến âm của *takay ndak* (ng, n, ny, m); cải tiến âm ngắn, dài để lược bỏ *craoh ao* ( ) hoặc *dar tha* ( ) như âm ngắn viết không có *dar tha* như *pok* – "lột, mở"; âm dài viết có *dar tha* như *tha pok* – "một bó"; và bỏ thêm vào một phụ âm cuối là *(g)*, v.v... [2]. Hậu quả của việc cải tiến này đã dẫn đến chữ viết trong giáo trình BBSSCC đã khác xa với chữ viết truyền thống *Akhar Thrah* Chăm mà những cuốn giáo trình BBSSCC là những bằng chứng.

Giáo trình Tiếng Chăm 1

Đây là giáo trình mở đầu cho lớp học tiếng Chăm ở tiểu học. Giáo trình này BBSSCC bắt đầu dạy các em nhận diện các con chữ cái Chăm. Bắt đầu bài 1–5 của giáo trình *Tiếng Chăm 1* dạy các phụ âm Chăm cho học sinh như chữ k (), g (), t (), l (); từ bài 6 –13 thì dạy nhị trùng âm và nguyên âm như ai (), i (), u (), a () [3], e () và đến bài 14, 15, 16 lại dạy phụ âm như r (), jh (), p (), p (), h (), c () v.v... Như vậy, giáo trình này, BBSSCC dạy các em học vần theo quy luật và hệ thống ngôn ngữ chữ viết nào?

Nếu dạy theo hệ thống Latin hoặc tiếng Việt thì phải dạy theo thứ tự chữ cái a, b, c, d [4]... Còn nếu dạy theo hệ thống ngôn ngữ chữ viết truyền thống Chăm cũng như các dân tộc khác như Bali, Miến Điện,

---

[1] Xem G. Moussay, *Dictionaire Cam – Vietnamien – Français*, Sđd, tr. x.

[2] Xem văn bản qui ước: *Sự cải tiến về cách viết chữ Chăm của BBSSCC Ninh Thuận* vào tháng 8/ 1995; Thuận Ngọc Liêm, Giáo Trình *Tiếng Chăm Căn bản*, BBSSCC, Sở Giáo dục Đào Tạo Ninh Thuận xuất bản năm 1999, tr. 5 và 13–24.

[3] Xem văn bản dạy học tiếng Chăm truyền thống (*Ni rikuh kabaw akhar cam dahlak bac dahlaw* (Văn bản CM 37–39. tr. 296–298).

[4] Cách dạy giáo trình lớp 1 của Tiếng Việt thường thay đổi, trước kia là dạy nguyên âm A trước nhưng hiện nay lại dạy nguyên âm E.

Campuchia, Thái, Lào, tức là những dân tộc có cùng ngữ hệ Phạn ngữ thì phải dạy nguyên âm đi trước a, i, u, e, o, sau đó mới dạy dạy phụ âm k, g, t, l, h và bán nguyên âm đi sau. Còn tiếng Mã Lai căn bản, 6 nguyên âm a, e, e, i, o, u được dạy trước, rồi đến nhị trùng âm như ai, au, oi và cuối cùng dạy đến phụ âm như b, c, d, f, g, h, v.v...[1]

Chú ý, cách dạy chữ Chăm truyền thống là bắt đầu từ những nguyên âm như a (ꨋ), *i* (ꨌ), *u* (ꨍ), *e* (ꨎ), *o* (ꨏ) .Tiếp đó họ mới dạy đến nhị trùng âm như *ai* ꨌ (ꨋ□), *ei* (□ ꨎ), *au* (□ ꨍ), *ao* (ꨋ□ ꨍ) và sau cùng là dạy các phụ âm và các con chữ cái còn lại như *k* (ꨆ), *kh* (ꨇ), *g* (ꨈ), *gh* (ꨉ), *ng* (ꨊ), *ng* (ꨋ), c (ꨌ), *j* (ꨍ) ... Sau khi học sinh học thuộc 41 con chữ cái (*inâ akhar*) và các dấu chữ thì họ dạy ráp vần theo tên 12 con giáp như Tí (*takuh* ꨆꨍꨯ), Sửu (*kabaw* ꨆꨋꨊꨍ), Dần (*ramaong* ꨏꨋꨊꨋꨊ), Mẹo (*tapay* ꨆꨋꨏꨌ)... Nếu học sinh học thuộc 41 chữ cái và đánh vần được 12 con giáp này thì có thể đọc được bài luận ngắn. Vì 12 âm vần trong 12 con giáp tương đối đầy đủ các con chữ cái và âm vần của chữ Chăm, chỉ thiếu hai âm: ꨋ□ꨍ – *aow* (*pataow* ꨏꨋꨆꨍꨍ) và ꨋ□ ꨍ – *ao* (patao ꨏꨋꨆꨋꨍ). Đây là phương pháp dạy chữ Chăm rất khoa học, đơn giản dễ hiểu, rút ngắn được thời gian mà dân gian Chăm đã đúc kết từ bao đời nay [2]. Hiện nay phương pháp này còn truyền dạy ở các làng Chăm (trừ BBSSCC) và một số nước Đông Nam Á có cùng ngữ hệ ngôn ngữ và nguồn gốc chữ viết với người Chăm. Vì vậy phương pháp dạy chữ Chăm truyền thống này đáng để BBSSC nghiên cứu và áp dụng vào giáo trình.

Rõ ràng rằng, cách dạy chữ Chăm lớp vỡ lòng (Tiếng Chăm 1 ꨌꨛ ꨌꨩ) của BBSSCC không theo phương pháp, quy luật của hệ thống

---

[1] Xem Mat Zaid Hussein – Malek Saidin, *Ekspresi Bahasa Melayu Asas* (giáo trình học tiếng Malayu...), Fakulti Bahasa dan Linguistik, University Malaya, 2005, tr. 1–3; Orhman Sulaiman, *Malay for Everyone* (bài mở đầu), Pelanduk Puliblications, 2003.

[2] Học tiếng Chăm truyền thống có thể tham khảo các cuốn sau đây: G. Moussay, *Dictionaire Cam – Vietnamien – Français*, Sđd, tr. IX–XLI, Cuốn *RÔH TWAH "SU" J TÂM"*, Số Đặc biệt về Ngôn ngữ Chàm, Nội San Nghiên cứu của Trung tâm Văn hóa Chàm, Phan Rang (tác phẩm không đề tên tác giả và năm xuất bản).

ngôn chữ viết nào trên thế giới này và khác rất xa cách dạy chữ *Akhar Thrah* truyền thống của người Chăm.

Giáo trình Tiếng Chăm lớp 5 và các cuốn cách đọc thêm

Nếu như giáo trình *Tiếng Chăm 1* chỉ khác chữ *Akhar Thrah* truyền thống Chăm về cách nhận diện con chữ cái và ráp vần thì đến giáo trình Tiếng Chăm 2, 3, 4 và 5 của BBSSCC lại khác xa chữ *Akhar Thrah* truyền thống Chăm về chữ viết, từ vựng, cấu trúc ngữ pháp và cách hành văn. Đặc biệt giáo trình BBSSCC càng viết càng sai và sai theo cấp độ lớn dần. Sau đây là những ví dụ cụ thể về những trường hợp sai này.

Trong giáo trình *Tiếng Chăm lớp 5* (ꨌꩌ ꩍ ꩆ) chỉ mới bài 1 (ꩌꩍ ꩀ) có 4 trang, khoảng 500 từ thì đã có đến 300 từ rất xa lạ với từ *Akhar Thrah* Chăm. Ví dụ như các từ sau:

Chữ BBSSCC	Latin	Chữ Akhar Thrah	Latin	Tiếng Việt
ꨌꩌ ꩍ ꩆ	sap cam 5 [1]	ꨌꩌꩈ ꩍ ꩆꩌ	*panuec cam tal 5*	Tiếng Chăm lớp 5
ꩍ	*cam*	ꩍ	*cam*	Chăm
ꨌꩌꩈ	*poc*	ꨌꩌꩈ	*puec*	đọc
ꩍꩌꩀ	*ngok*	ꩍꩌꩀ	*ngaok*	trên
ꨌꩍ	*song*	ꨌꩍ	*saong*	và[2]

Trong cuốn *Làng Văn hóa* (ꨌꩌ ꩌꩍꩌꩍ ꩍ) chỉ có 14 trang tiếng Chăm (trừ tiếng Việt) với tổng số 654 từ nhưng có đến 104 từ của

---

[1] Tất cả từ này nằm trong bài 1, cuốn *Tiếng Chăm 1*, tr. 3–8.

[2] Xem thêm những trường hợp cùng từ nhưng viết khác nhau giữa giáo trình BBSSCC và *Akhar Thrah* truyền thống Chăm ở phụ lục.

giáo trình BBSSCC khác với chữ viết truyền thống *Akhar Thrah* Chăm như các từ sau:

Chữ BBSSCC	Latin	Chữ Akhar Thrah	Latin	Tiếng Việt
[illegible]	*pacoh* [1]	[illegible]	*pacaoh*	so sánh
[illegible]	*dalam*	[illegible]	*dalam*	trong
[illegible]	*boh*	[illegible]	*baoh*	trái
[illegible]	*mong*	[illegible]	*maong*	nhìn[2]

Tương tự như vậy, sự khác nhau này còn bắt gặp ở các cuốn giáo trình khác của BBSSCC.

Từ vựng và ngữ nghĩa

- ***Lỗi chính tả***

Nếu căn cứ vào 3 cuốn từ điển phổ biến trong vùng Chăm hiện nay như *Dictionnaire Cam – Français* (Từ điển Chăm - Pháp) của E. Aymonier, *Dictionaire Cam – Vietnamien – Francais* (Từ điển Chăm – Việt – Pháp) của G. Moussay và *Từ điển Chăm – Việt* của Bùi Khánh Thế [3] để bắt lỗi chính tả thì giáo trình của BBSSCC sai rất nhiều lỗi cơ bản. Ví dụ:

Trong cuốn *Tiếng Chăm 5*, chỉ có bài 1 nhưng sai đến 10 lỗi chính tả. Ví dụ những từ sau:

---

[1] Tất cả từ này nằm trong cuốn *Làng Văn hóa Chăm*, tr. 3–5.

[2] Xem 104 từ của BBSSCC khác với chữ *Akhar Thrah* truyền thống Chăm ở Bảng phụ lục.

[3] E. Aymonier – A. Cabaton, *Dictionnaire Cam – Français*; G. Moussay, *Dictionaire Cam – Vietnamien – Français*; Bùi Khánh Thế, *Từ điển Chăm – Việt*, Sđd.

Chữ BBSSCC	Latin	Chữ Akhar Thrah	Latin	Tiếng Việt
	sit[1]		*asit*	nhỏ
	khan		*akhan*	váy
	yua		*kayua*[2]	bởi vì
	rim		*Riim*	mỗi
	hadah dai		*hadah hadai*	sáng sủa
	bithuw		*mathuw*[3]	hiểu biết

Trong cuốn *Làng văn hóa Chăm* sai đến 57 lỗi chính tả. Ví dụ như các từ sau:

Chữ BBSSCC	Latin	Chữ Akhar Thrah	Latin	Tiếng Việt
	jang[4]		*lajang*	cũng
	bol[5]		*huel*	nhân dân
	puh[6]		*apuh*	rẫy, v.v...

---

[1] Tiếng Chăm 5, Sđd, tr. 3–8.

[2] Kayua : bởi vì, trong giáo trình Tiếng Chăm lớp 4, tr. 63, BBSSCC viết kayua nhưng đến giáo trình này lại viết yua .

[3] Chữ mathuw (mathau) thường xuyên xuất hiện trong văn bản Chăm: (ni si mang thau (mathau) halei ka sakarai patao Chăm): Này đây có muốn hiểu biết về biên niên sử vua Chăm (xem VMST. 5. tr. 25 và cũng xem Bùi Khánh Thế, *Từ điển Chăm – Việt*, Sđd).

[4] *Làng văn hóa Chăm*, Sđd, tr. 4, 20, 24. Ví dụ (*nyu lajang nao*) – "nó cũng đi" (E. Aymonier, *Dictionaire Cam – Vietnamien – Français*, tr. 190).

[5] *Làng văn hóa Chăm*, Sđd, tr. 8.

[6] *Làng văn hóa Chăm*, Sđd, tr. 18, 20.

- *Giải thích (ꨌꩌꩍꩌ lang yah) sai một số từ*

– ꨕꨛꨕ ꨕꨛꨕ *dait wait*, giáo trình biên soạn là: *chỉnh tề* nhưng giải thích là: *đẹp đẽ* (ꨕꩌꩍꩌ ꨕꩌ *gheh ghang*) [1]. Cả hai nghĩa này đều sai. Vì từ ꨕꨛꨕ ꨕꨛꨕ (*dait wait*) có nghĩa là: *nhanh nhẹn* (ꨕꩌꩍꩌ ꨕꨛꨕ *sami samar*). Hãy xem từ này được tiền nhân Chăm sử dụng trong tác phẩm *Ariya Sep Sah Sakei* như sau:

ꨌꩌꩍꩌ ꨌꩌꩍꩌ ꨕꩌ ꨕꨛꨕꨕꨕꨕ ꨕꨛꨕ ꨕꨛꨕ ꨌꩌ ꨌꩌꩍꩌ ꨕꩌꩍꩌ

Limân tel bhum Cawait, takai dait wait tuei Sah Sakei[2].

Chân đi thoăn thoắt (nhanh nhẹn) theo Sah Sakei.

– ꨕꩌꩍꩌꩍꩌ *uyamân*, giáo trình biên soạn là: *biết ơn* (ꨕꩌꩍꩌ ꨕꩌꩍꩌ *thuw phơr*) [3]. Từ này sai nghĩa. Vì từ ꨕꩌꩍꩌꩍꩌ *uyamân (ayamân)* có nghĩa là: *mùi vị (ngọt ngào), dịu dàng, lôi cuốn, quyến rũ hoặc hài hòa, cân đối (saveur, charme, harmonie)*, chứ không phải là *biết ơn* [4].

– ꨌꩌꩍꩌ *lam malai*, giáo trình biên soạn là: *thiếu thận trọng* [5]. Từ này BBSSCC viết sai cả từ và ngữ nghĩa. Từ này phải viết là: ꨌꩌꩍꩌ (*lamlai*) (từ gốc Mã Lai), có nghĩa là *người dữ, bướng bỉnh* [6].

– ꨕꩌ ꨕꩌ (*lai jua*), giáo trình dịch là: *tàn sát* [7]. Từ này BBSSCC viết sai cả từ lẫn ngữ nghĩa. Từ này phải viết là: ꨕꩌꩍꩌ ꨕꩌꩍꩌ (*palai pajua*): *uống, nối tiếc* [8].

---

[1] *Tiếng Chăm lớp 5*, Sđd, tr. 4.

[2] Po Dharma, ABD, Karim, Nicolas Weber, "Ariya Sep Sah Sakei", trong Reproduction Des Manuscript Cam, N0. 23, câu 62, EFEO, 2003. Và cũng xem, Bùi Khánh Thế, *Từ điển Chăm – Việt*, Sđd.

[3] *Tiếng Chăm 5*, Sđd, tr. 6.

[4] E. Aymonier– A. Cabaton, *Dictionnaire Cam – Français*, Sđd, tr. 36.

[5] *Tiếng Chăm 5*, Sđd, tr. 12 và 195.

[6] G. Moussay, *Dictionnaire Cam – Vietnamien – Français*, Sđd, tr. 183.

[7] *Tiếng Chăm 5*, tr. 183 và 213

[8] E. Aymonier – A. Cabaton, *Dictionnaire Cam – Français*, Sđd, tr. 196.

– ꩍꩌꩍ ꩌꩌꩍ *(gram narah)*[1], giáo trình dịch là: *thế giới*. Từ này quá xa nghĩa, không mang tính phổ thông mà từ *thế giới* nên dịch là: ꩌꩌꩍꩌꩍ (*dunya*). Vì ꩌꩌꩍꩌꩍ (*dunya*), mặc dù là gốc từ Ả Rập nhưng được sử dụng phổ biến hàng ngày trong ngôn ngữ các dân tộc nói ngữ hệ Malayo – Polynesia có ảnh hưởng Hồi giáo, trong đó có Chăm. Ví dụ, trên Đài truyền hình Mã Lai thường viết: *Dunya hari ini*, nghĩa là *Thế giới ngày hôm nay*.

- ***Sử dụng một số từ không đúng nghĩa trong những câu sau:***

- Trong *Tiếng Chăm 5*, bài 1, tr. 5 có câu:

ꩌꩌꩍ ꩌꩌꩍ ꩍꩌꩍ ꩌꩌꩍꩌꩍ' ꩌꩌꩍꩌꩍꩌꩍ ꩍꩌꩍ ꩌꩌꩍꩌꩍ ꩌꩌꩍꩌꩍ

pok sap drei tadhuw' uyamân gru joy war

Câu này không cần có dấu phẩy ở giữa câu; từ ꩌꩌꩍꩌꩍ (*uyamân*) "ngọt ngào, dịu dàng, quyến rũ" trong câu này cũng bị lạc nghĩa, làm cho câu tối nghĩa. Vì vậy từ ꩌꩌꩍꩌꩍ (*uyamân*) "ngọt ngào, dịu dàng, quyến rũ" phải thay lại bằng từ ꩌꩌꩍ ꩌꩌꩍꩌꩍ (*dher phuel*) "ơn nghĩa". Câu trên phải được viết lại cho đúng như sau:

ꩌꩌꩍ ꩌꩌꩍ ꩍꩌꩍ ꩌꩌꩍꩌꩍ ꩌꩌꩍꩌꩍ ꩌꩌꩍ ꩌꩌꩍꩌꩍ ꩍꩌꩍ ꩌꩌꩍꩌꩍ .

pok sap drei tadhuw ayuh dher phuel gru juai war

Kính dâng lời cầu chúc ơn thầy thầy đừng quên.

– Trong cuốn *Ông Dột*, bài 4, tr. 21 có câu:

ꩌꩌꩍ ꩌꩌꩍꩌꩍ ꩌꩌꩍꩌꩍ ꩌꩌꩍ ꩌꩌꩍꩌꩍ ꩌꩌꩍ ꩌꩌꩍꩌꩍ ꩌꩌꩍ ꩌꩌꩍ

rasa anâk ranaih ot manot giim tapuk nao bac...

Đông đảo trẻ em hớn hở cắp sách đi học.

Từ ꩌꩌꩍ *rasa* (hoặc ꩌꩌꩍꩌꩍ *Didan)* là hằng hà sa số, chỉ số lượng với cấp độ lớn nhiều vô kể không đếm được, chứ không phải là đông đảo (vì số học sinh ở trường có thể đếm được). Ví dụ từ ꩌꩌꩍ (*rasa*) được sử dụng trong *Akayet Dewa Mano* như sau:

---

[1] *Tiếng Chăm 5*, Sđd, tr. 181 và 212.

nyu creng tathik thu abih, ikan saong hadang rasa rasa [1]

Nó làm phép nước biển khô hết, cá tôm hằng hà sa số.

Vậy câu trên: "đông đảo trẻ em ..." nên dịch là: *ralo ralo anâk...*) là đủ, vì học sinh ở làng Chăm chẳng có bao nhiêu người [2].

- *Giáo trình sử dụng một số từ lai căng tiếng Việt*

Ví dụ: trong cuốn *Tiếng Chăm 5*, giáo trình dùng từ hai (hay), kho (khổ) [3]; trong cuốn *Ông Dột* có từ âng (muốn, ưng thuận) [4]. Những từ này, không cần phải vay mượn tiếng Việt, vì người Chăm đã có từ gốc của nó và những từ này họ đang còn sử dụng hàng ngày trong lời nói và trong văn bản viết. Từ *hai* (hay) là từ tiếng Việt phải được thay thế lại bằng từ gốc Chăm là *ha;* tương tự như vậy, từ kho (khổ) được thay thế bằng từ (*ra–mbah*) hoặc (*ra–mbah ra–mbup*); từ (*âng*) được thay thế bằng từ (*khing*). Chúng ta hãy xem, một câu ví dụ cụ thể mà giáo trình sử dụng từ lai căng tiếng Việt trong câu sau:

(*nyu âng salih ka athaih*)

Nó muốn (bằng lòng) đổi cho ngựa [5].

Từ (*âng*) trong câu trên sử dụng sai, vì nó là gốc từ tiếng Việt bắt nguồn từ chữ "ưng thuận" chứ không phải là từ Chăm. Từ (*âng*)

---

[1] Po Dharma, ABD, Karim, Nicolas Weber, "Akayet Dowa Mano", trong *Reproduction Des Manuscrip Cam*, No. 19, câu 212, EFEO, 2003.

[2] Trong cuốn *Từ vựng Thông dụng Việt–Chăm* của BBSS, Sở Giáo dục Đào tạo Ninh Thuận, 1995, tr. 34 có hai từ lạ: (*anekak*): "nhiều (đông đúc)", chúng tôi tra 3 từ điển Chăm: E. Aymonier–A. Cabaton, *Dictionnaire Cam – Français*, G. Moussay, *Dictionaire Cam – Vietnamien – Français*, và Bùi Khánh Thế, *Từ điển Chăm – Việt*, Sđd nhưng không thấy từ này. Và (*buic sanak*) có nghĩa là nhiều. Nhưng cũng từ này, từ điển của Bùi Khánh Thế, Sách vừa dẫn, dịch là. "đồi dào".

[3] *Tiếng Chăm 5*, Sđd, tr. 8 và 17.

[4] *Ông Dột*, Sđd, tr. 30.

[5] *Ông Dột*, bài 3, Sđd, tr. 30.

trong câu trên phải thay bằng từ (*khing*), có nghĩa là "muốn, ưng thuận". Câu trên phải được viết lại là (*nyu khing salih ka athaih*). Hãy xem từ (*khing*) được tiền nhân chúng ta sử dụng trong văn bản Chăm, *Ariya Glang Anak* viết như sau:

juai mboh siam ahar ranak khing mbeng

Đừng thấy bánh trái ngon mà muốn tham ăn[1].

- ***Giáo trình dịch sai nhiều danh từ riêng và từ chuyên môn***

Hãy xem một vài trường hợp sau đây:

- Thuật ngữ "nguyên âm", giáo trình dịch là: (*yawa inà*). Từ này chúng tôi hiểu là *hơi thở của mẹ* chứ không phải là *nguyên âm*. Đây là từ chuyên môn cho nên giáo trình không nên dịch mà chỉ nên chuyển tự để bảo đảm nguyên nghĩa (nguyên âm =).
- (*inâ rup patuw Cam*), giáo trình dịch là: *điêu khắc đá*[2]. Từ này dịch sai: (*inâ rup patuw Cam*) chỉ có nghĩa là: *tượng đá Chăm*. Còn *điêu khắc đá Chăm* phải được dịch là: (*pakar pok batau Cam*). Một số từ chuyên môn khác, giáo trình này dịch sai rất nhiều mà chúng tôi không thể kể hết ở đây như từ (*adat*), (*raja*), (*jawa*) *v.v...*
- Từ "Đảng" (Cộng sản Việt Nam) được giáo trình phiên âm qua chữ Chăm là [sic] *nd*[3] và được giữ nguyên nghĩa. Nhưng đến cụm từ "Xã hội Chủ nghĩa" giáo trình lại không phiên âm qua chữ Chăm như từ Đảng (nd) mà lại đi dịch là: (*mul ba rapataom*)[4]. Trường hợp này tạo ra sự bất nhất trong giáo

---

[1] Po Dharma, Karim, Nicolas Weber, "Ariya Gleng Anak, trong *Reproduction Des Manuscript Cam*, NO. 29, câu 48, EFEO, 2003.

[2] *Tiếng Chăm 5*, Sđd, tr. 137 và 209.

[3] *Làng văn hóa Chăm*, Sđd, tr. 19.

[4] *Làng văn hóa Chăm*, Sđd, tr. 21.

trình và làm cho học sinh khó hiểu. Ngay cả trí thức Chăm cũng không biết nghĩa *mul ba rapataom* là gì?

Bên cạnh một số lỗi về từ vựng và sáng chế từ mới, giáo trình này còn nhiều sai sót về việc nhận diện một số vấn đề cũng như về định nghĩa từ, danh từ và việc nêu tên gọi của một sự vật, hiện tượng.

Ví dụ: Giáo trình giải thích và định nghĩa về chiếc xe trâu của người Chăm như sau: *Sở dĩ gọi là xe trâu vì thời đó người Chăm kiêng kị nuôi bò* [1].

Rõ ràng lời giải thích hoặc định nghĩa về chiếc xe trâu của người Chăm như trên là có vấn đề. Đồng ý rằng, ngày xưa người Chăm kiêng kị nuôi bò nhưng việc này không liên quan gì chiếc xe trâu Chăm cả mà chiếc xe trâu của người Chăm phải được định nghĩa như sau: *Xe trâu là một loại xe dùng trâu để kéo có hai bánh làm hoàn toàn bằng gỗ, tre và dây rừng.*

Đó là những sai sót không thể chấp nhận được với một cuốn sách giáo khoa.

- ***Giáo trình sử dụng ngôn ngữ nói "nói sao viết vậy"***

Chữ BBSSCC	Latin	Chữ Akhar Thrah	Latin	Tiếng Việt
[illegible]	*on* [2] (từ nói)	[illegible]	*uen*	mừng
[illegible]	*panoc* [3]	[illegible]	*panuec*	lời nói
[illegible]	*mbon* [4]	[illegible]	*mbuen*	dễ
[illegible]	*pabuy* [5]	[illegible]	*pabuei*	heo

---

1 *Làng văn hóa Chăm*, Sđd, tr. 25.

2 *Làng văn hóa Chăm*, Sđd, tr. 9.

3 *Làng văn hóa Chăm*, Sđd, tr. 12.

4 *Làng văn hóa Chăm*, Sđd, tr. 19.

5 *Làng văn hóa Chăm*, Sđd, tr. 20.

Những từ như trên, BBSSCC viết giống như một số từ của tiếng Việt bị phát âm ngọng nghịu. Ví dụ các từ sau:

Từ "về" một số địa phương người Kinh nói là "dề"

Từ "trưa" ..... nói là "tưa"

Từ "qua" ..... nói là "va"...

- *Chế biến qui luật ghép vần mới*

Tự tiện thêm *paoh gak* (ꩌ) vào tiếng Chăm nên một số từ có *paoh gak* (ꩌ) trong giáo trình không đọc được. Ví dụ:

– ꩌꩌ ꩌꩌ *log ni*[1] (không đọc được). Vì *Akhar Thrah* Chăm viết là ꩌꩌ ꩌꩌ *lok ni:* cõi đời này.

– ꩌꩌꩌ *alag*[2] (không đọc được). Vì *Akhar Thrah* Chăm viết là ꩌꩌꩌ *alak:* rượu.

– ꩌꩌꩌ *marag*[3] (không đọc được). Vì *Akhar Thrah* Chăm viết là ꩌꩌꩌ *marak:* dơ, bẩn.

Cấu trúc ngữ pháp

Giáo trình này sử dụng kí hiệu ngữ pháp hiện đại kì quặc để tách từ, câu, đoạn văn bằng những dấu chấm (.), dấu phẩy (,), dấu hỏi (?). Nhưng những dấu này, giáo trình lại đặt nằm trên con chữ, rất bất hợp lí. Ví dụ:

ꩌꩌ ꩌꩌ ꩌꩌ ꩌꩌꩌ ꩌꩌꩌ ꩌꩌꩌ ꩌꩌꩌ ꩌꩌꩌ ꩌꩌꩌ

pak halei jang mboh harek harom' glut bok 'aia dang'

Đâu đâu cũng thấy rác rưởi, bùn lầy, nước đọng.

Đây là kí hiệu ngữ pháp rất xa lạ với *Akhar Thrah* Chăm. Vì Akhar Thar chỉ sử dụng dấu phẩy (ꩌꩌ *kaing*) (,) để ngắt câu, dấu

---

[1] *Tiếng Chăm 5*, Sđd, tr. 43.

[2] *Tiếng Chăm 5*, Sđd, tr. 100.

[3] *Làng Văn hóa Chăm*, Sđd, tr. 6.

hai phẩy („) để chấm câu và dấu ba phẩy („) để chấm hết một đoạn văn hay một bài. Tất cả dấu câu của *Akhar Thrah* đều đứng bình thường như một kí tự khác của tiếng Chăm nên rất dễ sử dụng và mang phong cách riêng của nó, không có một dấu câu nào đặt trên chữ như các dấu của BBSSCC. Sau đây là một ví dụ về cách sử dụng dấu câu chuẩn mực trong một đoạn văn của *Akhar Thrah* Chăm:

[illegible] [1]

(po rame mbang tuei atau angan cahya, tuei yang biruw [< barau] angan po gahlaw, tuei cei angan cei asit„ damnây po ramé tel ni abih„)

Tạm dịch: Po Romé cúng theo *Atau* tên là Cahya, cúng theo *Yang Barau* tên Po Gahlaw, cúng theo *Cei* tên Cei Sit. Tiểu sử Po Romé đến đây là hết./.

Đấy là một đoạn văn của *Akhar Thrah* truyền thống Chăm với cách sử dụng dấu câu và cấu trúc ngữ pháp rất chặt chẽ mà chúng ta cần phải học tập và áp dụng vào sách giáo khoa, chứ không nên tạo ra dấu câu mới, rất khó sử dụng mà thêm rắc rối, phức tạp.

Giáo trình còn viết nhiều từ sai chính tả, sử dụng từ không đúng nghĩa, viết câu chấm phẩy tùy tiện mà chúng tôi đã trình bày ở phần trên.

Giáo trình của BBSSCC còn thêm một điều khó hiểu khác nữa. Mặc dù viết tiếng Chăm nhưng giáo trình lại diễn đạt theo văn phong tiếng Việt. Giáo trình Tiếng Chăm 1–5 là đơn ngữ (chỉ có chữ Chăm) nhưng sách đọc thêm viết song ngữ (Chăm và Việt). Tuy nhiên có một số sách viết tiếng Chăm trước, tiếng Việt viết theo

---

[1] VMST 14. (văn bản Văn Môn sưu tầm, Số 14), tr. 22 (*Damnây Po Romé* rất dài, đoạn trên chỉ là trích đoạn); Xem thêm CAM 244–245, *Damnây Po Romé* (tư liệu EFEO tại Kuala Lumpur).

sau[1]. Ngược lại cũng có số sách lấy tiếng Việt làm chuẩn được viết trước và tiếng Chăm lại dịch theo sau[2]. Đây là việc làm ngược của một giáo trình dạy tiếng dân tộc thiểu số.

Hình thức minh họa

Hình ảnh minh họa của sách giáo dục tiểu học là phần không kém quan trọng có tác dụng để giải thích nội dung, ý nghĩa của bài học; giúp các em học sinh nhanh hiểu bài và lôi cuốn các em ham học và ham tìm hiểu. Vì vậy phần hình vẽ của giáo trình buộc người vẽ minh họa phải hiểu rõ nội dung cốt truyện cũng như môi trường sống, tâm lý của các em học sinh Chăm. Đa số hình minh họa của giáo trình *Tiếng Chăm 1, 2, 3* là tốt. Vì có nhiều hình ảnh đẹp, sinh động, gần gũi với cảnh vật và cuộc sống của các em học sinh ở làng quê Chăm.

Tuy nhiên, có một vài hình ảnh minh họa của giáo trình, đặc biệt là những cuốn sách đọc thêm có một số vấn đề cần lưu ý. Nội dung của những cuốn sách (bao gồm các bài học) chủ yếu mô tả về đời sống văn hóa, sinh hoạt ở làng (palei) Chăm nhưng hình ảnh minh họa lại nói về cảnh vật, làng xóm, con người và sinh hoạt của người Kinh. Việc làm này giống như "trống đánh xuôi kèn thổi ngược". Ví dụ một số các hình minh họa như sau:

- Trong cuốn *Tiếng Chăm 5*, hình 5, tr. 17 có một hình minh họa cho bài ꩌꩍꩌ ꩌꩍꩌꩌ ꩌꩍꩌ ꩌꩍꩌꩌ ꩌꩍꩌ (*adei anit bhum palei Cam*) "Em yêu làng quê Chăm" nhưng lại vẽ cảnh làng quê của người Việt (Kinh) ở đồng bằng Bắc bộ (xem ảnh: 14).
- Trong cuốn *Ông Dột*, bài 2, hình 1, tr. 17, minh họa cho một truyện cổ tích Chăm nhan đề: ꩌꩍꩌꩌ ꩌꩍꩌꩌ ꩌꩍꩌꩌ (*ahar thuw ndom*) "Bánh biết nói" nhưng hình ảnh cũng lại vẽ quang cảnh một

---

[1] Xem cuốn *Làng Văn hóa Chăm* và cuốn *Ông Dột*, Sđd.

[2] Xem những bài viết trong cuốn *Làng văn hóa Chăm*, Sđd.

làng quê người Việt (Kinh). Trong hình này còn có một người đi ngựa, mặc quần hai ống, quấn khăn tròn trên đầu và hai đầu khăn thả chùn ra phía sau ót. Đây là trang phục của nông dân người Việt (Kinh) chứ không phải người Chăm. Vì người đàn ông Chăm truyền thống luôn mặc váy *(mbaik akhan* ꩌꩍꩌ ꩍꩍꩌꩌ), đặc biệt là đầu quấn khăn (*ikak tanrak* ꩍꩍꩌ ꩍꩍꩌꩌ) tròn, thả hai đầu khăn xuống hai bên mép tai[1] chứ không phải là thả ra sau ót (xem ảnh: 15).

– Cũng trong bài trên có một hình ở trang 20 minh họa một ông vua Chăm ngồi trên ghế và 2 sứ giả đang quỳ lạy (xem ảnh: 16). Nhưng đây là hình ảnh của vua người Kinh, chứ không phải vua Chăm. Bởi vì hình ảnh hai sứ giả đang quỳ lạy vua với hai tay chấp vào nhau để dưới cằm hoặc ngực và quỳ khum nửa người, mông nhô lên là hình ảnh thường thấy trong phim ảnh của người Kinh và Trung Quốc, chứ không phải là cách lạy của người Chăm. Bên cạnh đó, ghế của vua có hai thanh để gác tay đều vẽ hình "ống thư" (cuốn thư) – một trong những biểu tượng phổ biến của văn hóa người Kinh. Đặc biệt, phần tựa của ghế này có vẽ hai đầu rồng, một trong những vật tứ linh (long, ly, quy, phượng) thường thấy trong cung đình và trong điêu khắc, kiến trúc truyền thống của người Kinh. Trong khi đó hình ảnh vua Champa như hình vua Po Klaong Garai ở tháp Po Klaong Garai, hình vua Po Romé ở tháp Po Romé Ninh Thuận – những di tích mà hiện nay nhà nước Việt Nam đang bảo quản khá tốt và tuyên truyền nhiều bằng hình ảnh trên phương tiện thông tin đại chúng như sách, báo nhưng lại không được vẽ vào sách cho các em học.

Chúng tôi tin rằng tác giả của những hình ảnh này là người rất xa lạ với cuộc sống các em học sinh cũng như đồng bào ở làng Chăm.

---

[1] Xem Sakaya, *Nghề dệt cổ truyền của người Chăm*, Sđd, tr. 90–93.

Nội dung

Giáo trình của BBSSCC có nhiều chủ đề phong phú, đa dạng thật bổ ích, đặc biệt là giáo trình *Tiếng Chăm* 1–5 có ưu điểm là bám sát chủ đề nói về văn hóa truyền thống và cuộc sống của làng quê Chăm. Tuy nhiên phần sách đọc thêm lại quá đề cao và nhấn mạnh đến cuộc sống mới. Chẳng hạn, cuốn *Làng văn hóa Chăm*. Cuốn này quá nhấn mạnh, đề cao vai trò của văn hóa mới làm đổi thay cuộc sống người Chăm và Raglai hôm nay mà chưa nêu được tinh hoa văn hóa truyền thống (cổ xưa) của người Chăm và Raglai. Nội dung của những cuốn sách đọc thêm, nếu BBSSCC không coi trọng thì vô tình nó chỉ giáo dục các em một chiều, thúc giục các em vội vã chối bỏ văn hóa truyền thống, phong tục cổ xưa để tiếp nhận nhanh nền văn hóa mới. Một giáo trình tốt là phải kết hợp được cả hai: tri thức truyền thống và hiện đại để bảo đảm phương châm giáo dục của Đảng – nhà nước Việt Nam đề ra là: "dân tộc, khoa học và đại chúng".

HẬU QUẢ CỦA VIỆC CẢI BIÊN VÀ SỰ SAI LẦM TRONG SÁCH TIẾNG CHĂM

Giáo trình BBSSCC có nhiều bất cập và khác xa với chữ Chăm truyền thống *Akhar Thrah* như đã trình bày trên. Sự khác nhau này có mấy vấn đề sai lầm nổi bật đáng chú ý về nội dung, chữ viết, từ vựng, ngữ nghĩa, cấu trúc ngữ pháp và hình ảnh minh họa như sau:

– Giáo trình đã cải biên một số kí tự chữ cái Chăm, chế ra một số từ mới, tự đặt ra nhiều qui ước mới phức tạp, không theo qui luật nào cả làm cho cả thầy và học sinh khó học, khó nhớ. Từ đó làm rối loạn cả hệ thống chính tả tiếng Chăm hiện nay. Vì chính những người thầy ở BBSSCC – những người tự đặt ra qui ước mới cho chữ Chăm còn không nhớ nổi những gì họ đã qui ước thì làm sao người học nhớ được. Chẳng hạn, cũng là từ *Cam* (người Chăm): thầy Lưu Ngọc Đảo viết ꩍ nhưng thầy Thuận Ngọc Liêm lại viết ꩍ Chăm; từ

ramawan (lễ Ramawan): thầy Lưu Ngọc Đảo viết [illegible] nhưng thầy Thuận Ngọc Liêm viết [illegible] [1]; cũng từ *kaok* (con cò): thầy Thuận Ngọc Liêm viết [illegible] nhưng thầy Lộ Minh Trại lại viết [illegible] [2]. Các thầy mà còn viết sai chính tả, không nhớ nổi các qui ước mà các thầy tự đặt ra trong giáo trình thì làm sao có thể chấm bài môn chính tả cho học sinh? Học sinh biết viết chữ nào cho đúng theo qui ước của các thầy đây?

- Giáo trình sai lầm về một số nội dung, ngữ nghĩa, cách gọi cũng như định nghĩa về một số sự vật và hiện tượng trong cuộc sống. Sai lầm về việc định nghĩa chiếc xe trâu như nêu trên chẳng hạn.
- Cấu trúc ngữ pháp với cách sử dụng dấu câu kì quặc và phong cách hành văn xa lạ với những tác phẩm viết bằng chữ Chăm phổ thông (*Akhar Thrah*). Nội dung giáo trình được thể hiện bằng chữ viết Chăm nhưng diễn đạt theo văn phong tiếng Việt, đa phần là dùng văn nói ngọng nghịu, chứ không sử dụng văn viết, chữ viết truyền thống của người Chăm.
- Giáo trình, bên cạnh nhiều hình ảnh minh họa đẹp, còn có một số hình ảnh ngoại lai. Việc này, tuy nhỏ nhưng rất quan trọng nếu BBSSCC làm ngơ không chịu thay bằng những hình khác ắt sẽ dẫn đến tác hại nghiêm trọng làm cho học sinh Chăm còn ngây thơ mau chóng phai mờ hình ảnh làng xóm, quê hương thân thương, cội nguồn dân tộc và khiến các em quên đi văn hóa truyền thống và tự rời xa cội nguồn dân tộc mình.

---

[1] Xem bài của tác giả Jaya Hamutanran (Lưu Văn Đảo), "[illegible]". *Tagalau 8* (Inrasara chủ biên), Nxb Văn Nghệ Thành phố Hồ Chí Minh, 2007, tr. 114; Tác giả Jaya Bal Riya (Thuận Ngọc Liêm), "[illegible] Thơ đi theo đường đạo", *Tagalau 8* (Inrasara chủ biên), Sách vừa dẫn, tr. 179–180.

[2] Xem Thuận Ngọc Liêm, *Tiếng Chăm Căn Bản*, Sđd, tr. 28 và Lộ Minh Trại, "Sự cải tiến về cách viết chữ Chăm của Ban Biên soạn Sách chữ Chăm tỉnh Ninh Thuận", *CD Kỉ yếu Hội thảo Lịch sử và Ngôn ngữ chữ viết Chăm*, Sđd, tr. 3.

Nội dung, chữ viết, từ vựng, ngữ nghĩa, cấu trúc ngữ pháp và hình ảnh minh họa là những tiêu chí quan trọng có tính chất quyết định của một giáo trình tiểu học và vì vậy nó không được quyền sai. Nhưng BBSSCC với nhiều lí do khác nhau đã vấp phải nhiều lỗi sai khi soạn giáo trình. Chính những cái sai trên đã làm cho giáo trình của BBSSCC đi chệnh mục tiêu giáo dục và tạo ra hiệu ứng ngược. Người soạn giáo trình sai thì thầy dạy sai và học sinh sẽ hiểu sai. Hậu quả kéo theo sự sai lầm cả một dân tộc và cả một thế hệ.

Kết quả của sự khác nhau giữa chữ Chăm của BBSSCC và chữ Chăm phổ thông (*Akhar Thrah)* nêu trên đã dẫn đến tầng lớp trí thức, tu sĩ, chức sắc học tiếng Chăm *Akhar Thrah* không đọc được sách chữ Chăm của BBSSCC. Ngược lại học sinh, sinh viên học tiếng Chăm BBSSCC không đọc được những tác phẩm văn chương, lịch sử, tôn giáo truyền thống – một di sản văn hóa quý báu đang còn được lưu giữ và phổ biến trong cộng đồng người Chăm Ninh Thuận – Bình Thuận hôm nay. Đây chính là nguyên do chính yếu mà tầng lớp trí thức bản địa, tu sĩ chức sắc Chăm không chấp nhận chữ viết của BBSSCC.

•

Ngôn ngữ chữ viết Chăm, đặc biệt *Akhar Thrah* có một quá trình phát triển lịch sử lâu đời và có đóng góp đáng kể trong việc hình thành nên lịch sử và văn minh Champa như đền tháp, bia kí, đặc biệt là những tác phẩm văn chương, lịch sử và tôn giáo Chăm. Trong quá trình phát triển lịch sử, ngôn ngữ, chữ viết này không thay đổi đáng kể cho đến 1975. Sau năm 1975, với sự cải cách của BBSSCC, ngôn ngữ chữ viết này lâm vào tình trạng khủng hoảng và có nhiều vấn đề phức tạp cần đặt ra để có giải pháp thỏa đáng. Phải nói rằng, sự cải cách của BBSSCC mặc dù có một số sai lầm nhưng sự sai lầm này không phải là sự cố ý của BBSSCC mà do sự tác động của hoàn cảnh lịch sử, sự hạn chế về trình độ, khả năng

chuyên môn của cán bộ lúc ấy. Ở góc độ này, phần nào BBSSCC vẫn có công lớn và đóng góp tích cực trong phong trào dạy và học tiếng Chăm.

Tuy nhiên, ngày nay do thành tựu khoa học phát triển như vũ bão, đặc biệt, lĩnh vực nghiên cứu Champa đã phát triển mạnh về cả lực lượng nghiên cứu cũng như thành quả khoa học, một số vấn đề bí hiểm của lịch sử và nền văn minh Champa, trong đó có ngôn ngữ chữ viết đã được các nhà nghiên cứu phần nào làm sáng tỏ. Di sản văn hóa Champa, trong đó có ngôn ngữ chữ viết Chăm không còn là một di sản riêng của một quốc gia hay của BBSSCC mà nó đã trở thành một di sản và mối quan tâm chung của nhân loại. Hơn nữa ngày nay, con người hiện đại đang hướng về cội nguồn dân tộc. Do đó, mọi sự biến đổi và cải biên trong các lĩnh vực văn hóa, trong đó có ngôn ngữ chữ viết là không còn phù hợp. Vì vậy, những giáo trình của BBSSCC cần phải được xem xét và chỉnh lí lại cho hợp lí.

Ở đây, khỏi cần phải nói đến sự sai lầm trong việc cải biên ngôn ngữ chữ viết truyền thống của người Chăm mà chỉ tính riêng những lỗi sai về kiến thức cơ bản của một giáo trình phổ thông do chính BBSSCC tự vấp phải đã nêu trên cũng đủ để những người có trách nhiệm quan tâm đến việc xem xét, chỉnh lí tất cả những giáo trình đã phát hành nhằm thực hiện một giáo trình mới hoàn chỉnh hơn. Nhưng tốt nhất, BBSSCC phải trả lại cho người Chăm theo đúng những cái cơ bản của chữ viết truyền thống *Akhar Thrah* Chăm, có nghĩa là chữ Chăm không chấp nhận có *paoh gak* (ꩻ) và phải có *takay kuak* (ꩽ), *dar tha* (ꩾ) *craoh ao* (ꩿ) mà không nên phân biệt âm ngắn, âm dài gì...

Ngôn ngữ và chữ viết là di sản văn hóa thiêng liêng của mỗi dân tộc và nó luôn là vấn đề mang tính nhạy cảm. Vì vậy bất cứ một sự chỉnh sửa, cải biên nào liên quan đến tiếng nói và chữ viết của một dân tộc cũng đòi hỏi những nhà biên soạn và ngành chức năng cần phải thận trọng và ý thức cao độ. Nếu bất cẩn thì không những chỉ để lại hậu quả nghiêm trọng cho thế hệ mai sau mà tất

yếu còn tạo ra sự phản ứng từ phía nhân dân. Bằng chứng, trong thời gian gần đây, nghệ thuật Thư Pháp Việt do một nhóm người Việt mới bày ra, viết chữ Quốc ngữ phăng ra có nét ngoằn ngoèo theo dạng chữ Hán – Nôm đã bị mọi người phản đối. Các báo chí Việt Nam liên tục đăng tải những ý kiến phản hồi, trong đó có báo An Ninh Thế Giới ra hai số liên tiếp (số 695, ra ngày 6–10–2007 và số 696, ra ngày 10–10–2007) và báo VIETIMES (Vietnamnet.com) đăng nhiều bài có tiêu đề phản ứng khá mạnh như: bài *Thư Pháp thử chút lạm bàn* của nhà Văn Xuân Ba[1]; *Không được mạo danh thư pháp để làm bẩn chữ Quốc ngữ* của tác giả Mai Quốc An[2]; *Xin đừng bôi nhọ chữ Việt* của tác giả Huy Kiệm[3]; *Phải nghiêm cấm những thí nghiệm đối với chữ Quốc ngữ* của nhà báo Nguyễn Như Phong[4] và *Chữ Nôm và Linh khí ngút ngàn của Đại Việt* của tác giả Di Linh...[5]. Nhưng dù sao nghệ thuật Thư Pháp Việt, tuy bị viết phăng chữ theo nét ngoằn ngoèo nhưng người đọc vẫn còn đọc và nhận ra được chữ Việt, vì hệ thống từ vựng, chính tả, câu văn của tiếng Việt trong Thư Pháp Việt vẫn còn giữ nguyên, không bị phá vỡ. Trong khi đó, BBSSCC tỉnh Ninh Thuận đã cải biên chữ Chăm, làm cho chữ Chăm biến dạng cả về cấu trúc chữ viết, hệ thống từ vựng, chính tả, câu văn làm cho nhiều người không đọc được chữ Chăm. Việc này mấy năm nay đã có sự phản ứng từ phía nhân dân và trí thức Chăm nhưng các ngành chức năng vẫn chưa có biện pháp nào để BBSSCC tỉnh Ninh Thuận trả lại cho người Chăm đúng như tiếng nói và chữ viết truyền thống của họ. Từ sự phản ứng mạnh mẽ về nghệ thuật Thư Pháp Việt đưa chúng ta suy nghĩ đến hậu quả của sự cải biên ngôn ngữ và

---

[1] Xem Báo An Ninh Thế Giới, số 696, ra ngày 10–10–2007, tr. 14–15.

[2] Theo báo Báo An Ninh Thế Giới số 695, ra ngày 6–10–2007, tr. 14–15 và Báo Vietnamnet (www.vnn.vn), ra ngày Thứ Ba, 2/10/2007, tr. 1.

[3] Theo báo Báo Vietnamnet (www.vnn.vn), ra ngày Thứ Tư, 3/10/2007, tr. 1.

[4] Theo báo Báo Vietnamnet (www.vnn.vn), ra ngày Thứ Năm, 4/10/2007, tr. 1.

[5] Theo báo Báo Vietnamnet (www.vnn.vn), ra ngày Thứ Năm, 13/12/2007, tr. 1.

chữ viết Chăm của BBSSCC tỉnh Ninh Thuận và thân phận của chữ Chăm hiện nay.

Và cuối cùng, thiết nghĩ rằng, cộng đồng người Chăm hôm nay chỉ có hai cách thức chọn lựa để bảo tồn và phát huy ngôn ngữ chữ viết Chăm như sau:

Cách thức thứ nhất, nếu chấp nhận tiếp tục học theo giáo trình dạy chữ Chăm của BBSSCC thì khoảng 30 năm sau thì không còn ai có thể đọc được những tác phẩm văn chương Chăm (*Akayet, Dewa Mano, Inra Patra)*, tác phẩm lịch sử (*Sakarai/dakrai patao*), tôn giáo (*Agama*), và luật tục (*Adat*) của người Chăm đang lưu giữ và sử dụng trong cộng đồng Chăm hôm nay. Nếu như thế toàn bộ di sản văn hóa tinh thần của Champa sụp đổ hoàn toàn. Như vậy, mọi cố gắng để bảo tồn văn bản Chăm của Trung tâm Nghiên cứu Văn hóa Chăm Ninh Thuận, của Ts. Thành Phần ở Đại học Khoa học Xã hội – Nhân văn Thành phố Hồ Chí Minh và các nơi trên thế giới như ở Pháp, Mỹ sẽ trở thành vô nghĩa. Cuối cùng, nhà nước Việt Nam cũng sẽ thất bại trong sự nghiệp bảo tồn di sản văn hóa Champa.

Cách thức thứ hai, nếu BBSSCC chấp nhận việc điều chỉnh lại giáo trình dạy tiếng Chăm theo đúng chữ truyền thống *Akhar Thrah* và khắc phục những lỗi sai cơ bản về kiến thức phổ thông đã nêu trên thì chỉ cần 10 năm sau, BBSSCC sẽ tạo ra một đội ngũ lớn của người Chăm biết đọc và sử dụng những tác phẩm văn chương, lịch sử của người Chăm – một kho tàng văn hóa lớn đang lưu giữ ở vùng Chăm ngày nay. Làm được việc này, BBSSCC sẽ góp một phần to lớn của mình cùng các ban ngành khác ở địa phương Ninh Thuận cũng như nhà nước Việt Nam thực hiện thắng lợi sự nghiệp giáo dục con em dân tộc Chăm cũng như bảo tồn được di sản văn hóa Champa ở Việt Nam.

PHỤ LỤC

Bảng thống kê một số trường hợp chữ Chăm của giáo trình BBSSCC khác với chữ Akhar Thrah truyền thống [1]

Số TT	Chữ Chăm trong giáo trình BBSSCC	Số trang	Chữ Akhar Thrah truyền thống	Phiên âm Latin	Nghĩa Tiếng Việt
1		3, 8, 11, 12, 23 (2l)		Cam	Chăm
2		3		pacaoh	so sánh
3		3, 7, 11 (2l), 18, 20, 24 (2l)		saong	và
4		4, 5(2l), 11(2l)		dalam	trong
5		4, 20, 24		Jang	cũng
6		4, 24		baok	cũng
7		5, 21,23		maong	nhìn

[1] Đây chỉ là bảng thống kê sự khác nhau giữa chữ BBSSCC với *Akhar Thrah* ở cuốn *Làng văn hóa Chăm*, Sđd. Số (l) là chữ viết tắt của số lần sai trong giáo trình BBSSCC. Ví dụ từ *song* sai ở nhiều trang nhưng chúng tôi chỉ đưa vào một lần trong bảng thống kê này. Nếu sai 2 lần chúng tôi viết (2l). Còn phần dịch nghĩa tiếng Việt chúng tôi bám vào nghĩa bài viết của giáo trình BBSSCC để dịch.

8	[illegible]	5	[illegible]	blaoh	xong
9	[illegible]	5, 23	[illegible]	ngap	làm
10	[illegible]	5(21),12	[illegible]	praong	lớn
11	[illegible]	23, 24,	[illegible]	haluei	bóng mát
12	[illegible]	5, 6	[illegible]	Marak	dơ, bẩn
13	[illegible]	8, 9	[illegible]	buel	nhân dân
14	[illegible]	9	[illegible]	uen	mừng
15	[illegible]	9, 24(21)	[illegible]	tabaon	vui (mừng)
16	[illegible]	11, 23	[illegible]	baoh	trứng, trái
17	[illegible]	11	[illegible]	paoh	đánh (Mã La)
18	[illegible]	11	[illegible]	blaoh	xong
19	[illegible]	11	[illegible]	gaok	nồi (đất)
20	[illegible]	12	[illegible]	Paklaoh	dứt (đứt)
21	[illegible]	12(21), 19.	[illegible]	panuec	lời nói
22	[illegible]	12	[illegible]	ngaok	trên
23	[illegible]	17	[illegible]	nuec	khoang
24	[illegible]	18, 20	[illegible]	apuh	rẫy
25	[illegible]	18	[illegible]	anguei	làm ăn (ăn mặc)

26	[illegible]	19	[illegible]	mbuen	dễ
27	[illegible]	20	[illegible]	baoh	trái (trái cây)
28	[illegible]	20	[illegible]	tapuer	bầy
29	[illegible]	20	[illegible]	pabuei	heo
30	[illegible]	22		kayua	do (do đâu)
31	[illegible]	23 (21)	[illegible]	radai	xe
32	[illegible]	23	[illegible]	asit	nhỏ

BÁO CHÍ TIẾNG CHĂM VÀ BẢNG TÊN CỔNG LÀNG NGHỀ GỐM BẦU TRÚC Ở TỈNH NINH THUẬN

Năm 2006, năm có nhiều sự đổi thay đáng kể ở vùng Chăm Ninh Thuận, cùng với Báo "Dân Tộc – Miền Núi" viết bằng tiếng Chăm ra đời thì "Làng Nghề Gốm Bầu Trúc" cũng được Đảng – Nhà nước đầu tư nhiều kinh phí để quy hoạch và phát triển. Đây là sự nỗ lực to lớn của Đảng – Nhà nước Việt Nam trong việc xóa đói, giảm nghèo cũng như bảo tồn và phát huy sức mạnh tiềm tàng trong di sản văn hóa Chăm. Tuy nhiên Báo "Dân Tộc – Miền Núi" và Bảng tên của cổng "Làng Nghề Gốm Bầu Trúc" do Ban Biên Sách Chữ Chăm tỉnh Ninh Thuận (BBSSCC) viết và dịch thuật bằng chữ Chăm có một số vấn đề sai cơ bản đang gây xôn xao dư luận trong đồng bào Chăm. Như vậy, Báo "Dân Tộc – Miền Núi" và Bảng tên của cổng "Làng Nghề Gốm Bầu Trúc" có những lỗi sai gì? Nguyên nhân nào dẫn đến sự sai này? Mục tiêu của bài viết này là đi tìm câu trả lời cho những câu hỏi nêu trên. Và qua đây, bài viết này cũng mong góp thêm phần nhỏ tư liệu tiếng Chăm giúp độc giả và cơ quan chức năng có cơ sở khoa học để nhận diện cái đúng, cái sai của chữ Chăm mà điều chỉnh lại những vấn đề sai sót, tiếp tục hoàn thiện những công trình liên quan đến chữ Chăm, để đưa chữ Chăm đúng nghĩa vào trường học, báo chí, truyền hình cũng như trong cuộc sống của đồng bào.

♦

Báo Chí Tiếng Chăm

Báo viết bằng tiếng Chăm mang tựa đề: "ꨚꨕꨛꨕ ꨌꩍꨌꨛꨌ ꨍꨌ" (*Paran Song Nagar Cek* – Dân tộc và Miền Núi). Báo này ra số đầu tiên viết bằng tiếng Chăm (số 190), tháng 11/ 2006, do Thông Tấn Xã Việt Nam (TTXVN) phối hợp với Báo Ninh Thuận và Ban Biên soạn Sách Chữ Chăm (BBSSCC) tỉnh Ninh Thuận thực hiện (xem ảnh: 17).

Báo in đẹp, nhiều ảnh màu tuyên truyền về cuộc sống đổi mới của từng làng quê xa xôi; tuyên tuyền những hộ làm ăn tốt và những gương điển hình của người dân tộc thiểu số để bà con học tập và phát huy, nhất là báo tuyên truyền chính sách của Đảng – Nhà nước Việt Nam đến với bà con. Đây là tờ báo có uy tín và được đồng bào các dân tộc thiểu số thích đọc, trong đó có người Chăm. Đặc biệt hôm nay báo này được viết bằng tiếng Chăm thay vì tiếng Việt thì bà con Chăm càng thích đọc hơn nữa.

Tuy nhiên, vì BBSSCC dịch báo này từ tiếng Việt sang tiếng Chăm có một số sai lầm, cho nên báo này giảm đi chất lượng truyền tải thông tin cũng như số lượng người đọc. Bằng chứng, tờ báo số 190, tháng 11/ 2006 gồm có 16 trang nhưng chỉ đọc qua trang đầu, độc giả đã gặp bao lỗi sai về chính tả và ngữ nghĩa tiếng Chăm.

Cái sai đầu tiên là dịch sai tiêu đề của tờ báo. BBSSCC dùng cụm từ ꨌꨛꨌ ꨍꨌ *Nagar Cek* để ám chỉ *Miền Núi*. Từ ꨌꨛꨌ *Nagar* trong tiếng Chăm nghĩa gốc đầu tiên mà người ta hiểu ngay là *quốc gia, đất nước, vương quốc*; sau đó mới đến nghĩa *vùng, miền*. Trong bia kí Chăm thường viết *Nagara Champa* (*Nagar Champa*) để chỉ *Vương quốc Champa* [1] và sau này có một số văn bản Chăm viết là *Nagar*

---

[1] "... *Pu po tana raya yana raja di* ***nagara campa***" (Vua của vua vương quốc Champa). Lưu ý: từ "*Nagara*" là gốc tiếng Phạn, sau này trong văn bản Chăm viết lại là ***Nagar*** hoặc ***Nugar*** nghĩa" Quốc gia, đất nước, vương quốc, xứ sở, vùng miền". Xem Karl – Heinz Golzio (ed), *Inscriptions of Campa*, Sđd, tr. 127.

Panrang, Nagar Panrik để chỉ khu vực Phan Rang, Phan Rí [1]. Tại sao người Chăm lại dùng từ *Nagar* để chỉ *quốc gia, đất nước, vương quốc* nhưng cũng dùng từ *Nagar* để chỉ một khu vực? Điều này lý do của nó, vì vương quốc Champa cổ theo một thể chế liên bang, nên mỗi vùng đều xem là một quốc gia riêng, có vua, hành chính riêng. Vì vậy từ *Nagar* trong cụm từ *Nagar Panrang, Parik, Pajai* trong thời điểm lịch sử đó cũng mang nghĩa là *quốc gia, đất nước, vương quốc* để chỉ tiểu vương quốc Panduranga – Champa (Ninh Thuận – Bình Thuận ngày nay) [2]. Tuy nhiên, cho dù trên bia kí hay văn bản Chăm nào đó có viết từ *Nagar* để chỉ vùng, miền đi nữa *nhưng tôi chắc rằng không có một bia kí hay một văn bản nào viết* ꩌꩍꩀ ꩍꩌ ***Nagar Cek*** *là để chỉ "Miền núi"*. Rõ ràng ***Nagar Cek*** là một cụm từ mới do BBSSCC mới sáng tác trong thời gian gần đây. Như vậy cụm từ "Miền núi" – một khu vực địa lý nhỏ nằm trong lòng lãnh thổ của quốc gia Việt Nam thống nhất nên dịch chính xác là ꩌꩍ ꩍꩌ *Bhum Cek* mới bảo đảm nghĩa của từ vựng và cả ngữ cảnh. Vì từ ꩌꩍ *Bhum* nghĩa chính là *vùng, miền* chỉ một khu vực địa lý nhất định rõ hơn từ ꩌꩍꩀ *Nagar* và từ ꩍꩌ *Cek* nghĩa là *Núi*. Vì vậy, cụm từ *Miền núi* phải dịch là ꩌꩍ ꩍꩌ *Bhum Cek* thì mới rõ ràng, chính xác về ngữ nghĩa để không bị lẫn lộn với từ ꩌꩍꩀ ꩍꩌ *Nagar Cek* là *Quốc gia, Đất nước hay Vương quốc Miền núi*.

Ngoài những lỗi sai chữ Chăm do BBSSCC tự cải biên như: bỏ thêm một phụ âm cuối *paok gak* vào chữ Chăm, tách dấu *traok ao* ra khỏi *dar tha*, BBSSCC còn viết một số từ Chăm sai chính tả, dịch một số từ địa danh, chức vụ của các đồng chí lãnh đạo Đảng – Nhà nước một cách tùy tiện, không thống nhất và tự sáng chế ra một số từ mới xa lạ với đồng bào Chăm. Từ đó làm cho tờ báo trở nên khó

---

[1] *Ariya Po Parang.*

[2] *"Di sakaraja 792 (...) po ku sri paramesvaravarmandeva nan marai, mak* ***nagara panduranga...***" (Vào năm 792 saka vua *sri paramesvaravarmandeva* đến chiếm vương quốc Panduranga". Xem Karl-Heinz Golzio (ed), *Inscriptions of Campa*, Sách vừa dẫn, tr. 125.

đọc, khó hiểu. Độc giả chỉ cần đọc 1 trang (trang 4) của tờ báo này sẽ thấy nhiều lỗi chữ Chăm của BBSSCC. Ví dụ:

- Trang 4, cột 1, bài 1, hàng 1: *Bí thư trung ương Đảng* được dịch và phiên âm qua chữ Chăm là: *mbi thâ hatai canar.* Nhưng đến hàng 5, 6, từ *Ủy viên bộ chính trị, thủ tướng* lại không được dịch và phiên âm qua chữ Chăm như câu trên mà để nguyên bằng tiếng Việt.
- Tương tự như vậy, trong trang 4, bài 2, cột 1, hàng 1 có từ Tỉnh được dịch là *nagar*, từ Xã được dịch là *bhum.* Nhưng đến từ Huyện, BBSSCC lại không dịch mà chỉ phiên âm từ tiếng Việt sang tiếng Chăm là: *Huen.*

Những danh từ, cụm danh từ đồng loại như trên nhưng có trường hợp được BBSSCC dịch và phiên âm sang tiếng Chăm nhưng có những trường hợp lại để nguyên từ tiếng Việt. Đó là một số trường hợp trong hàng trăm trường hợp mà BBSSCC dịch tiếng Chăm tùy tiện và bất nhất trong số báo này.

Viết tiếng Chăm sai chính tả và ngữ nghĩa:

- Ở trang 4, cột 1, bài 1, hàng 6 có cụm từ *yut that:* Trương Vĩnh Trọng (Đồng chí Trương Vĩnh Trọng). Nếu từ *yut that* nghĩa là "đồng chí" thì người Chăm không hiểu. Vì họ không biết từ *yut that* là gì mà chỉ biết *ayut:* bạn, bạn bè...
- BBSSCC hay làm ngược. Một số từ vựng người Chăm đã có sẵn, đang nói và viết hàng ngày nhưng BBSSCC không sử dụng mà lại vay mượn những từ của tiếng Việt hoặc tự ý sáng tác thêm từ mới. Ví dụ ở trang 4, bài 1, cột 1, hàng 7 có từ: **chỉ đạo**. Đây là gốc từ Hán – Việt có nghĩa là: **chỉ đường**. Từ này dịch qua tiếng Chăm rất đơn giản là: ***pataow jalan*** hoặc *ba jalan* nhưng BBSSCC không dịch mà để nguyên từ "chỉ đạo" bằng tiếng Việt. Ở trang 4, bài 1, cột 1, hàng 17 có cụm từ 70%. Từ *hen* (hơn) là tiếng Việt,

tiếng Chăm dịch là *tapa* hoặc *libaih*. Cụm từ này dịch lại là *tapa di* 90% – *tapa di* 90% (Hơn 90 phần trăm).

- Báo này còn dịch một số từ phản cảm như từ: ***tapor*** (từ này viết đúng chính tả phải là ***tapuer***). Đây là từ tiếng Chăm mang nghĩa xấu, dùng để chỉ nhóm người tiêu cực hoặc bầy đàn súc vật như "*tapor limaow* – Bầy (đàn) bò" [1]. Tuy nhiên BBSSCC lại dùng từ này (*tapor*) để chỉ những người lãnh đạo Đảng – ban ngành địa phương tỉnh Bình Thuận đến thăm lễ hội Katé đồng bào Chăm. Hãy xem BBSSCC dịch từ này trong câu sau: "*bikhor ni, ra par akok nagar* Bình Thuận *radak ralo tapor mai rawang ... harei katé*" (trang 4, cột 1, bài 2, hàng 6–9).

  Câu trên chỉ nên dịch lại cho gọn, tránh từ phản cảm, dài dòng luộm thuộm để cho độc giả dễ hiểu như sau: "*ba–nyuer ni, hu ralo po ganuer di nagar Bình Thuận ... hu marai rawang harei Katé*" (Nhân dịp này, có nhiều người lãnh đạo tỉnh Bình Thuận đến thăm ngày lễ Katé).

- Ở tr. 4, bài 1, cột 1, hàng 9, BBSSCC dịch: ***la pan akok*** (người lãnh đạo) nhưng ở cột 1, bài 2, hàng 6, BBSSCC lại viết là "***ra par akok***". Cũng là cụm từ này, một lần nữa ở cột 2, bài 1, hàng cuối (chú thích ảnh) nhưng họ lại viết ***pan akok***. Như vậy, chỉ một cụm từ "người lãnh đạo" trong cùng một trang viết nhưng BBSS lại viết ba cụm từ khác nhau: ***la pan akok; ra par akok*** và ***pan akok***. Tiếc rằng, cả ba cụm từ này BBSSCC viết đều sai và không có nghĩa. Cụm từ này phải viết đúng là: "*ra apan akaok*" (người lãnh đạo).

---

[1] Xem những câu này *(từ tapor)* ở đoạn cuối, cột 1, tr. 4 và cột 1, tr. 12 của báo.

BBSSCC còn tự chế ra một số từ:

– Ví dụ ở trang 4, bài 2, cột 1, hàng 1 có từ "*Raja Katé*". Đây là từ mới do BBSSCC tự tiện sáng chế, vì người Chăm không có lễ "*Raja Katé*" mà từ xưa đến nay người Chăm chỉ biết 4 loại lễ *Raja* như lễ "*Raja Nagar, Raja Harei, Raja Dayep* và *Raja Praong*"[1], chứ không có lễ *Raja* nào gọi là *Raja Katé* như BBSSCC đã dịch.

Viết một số từ địa phương khó hiểu:

Ngoài những lỗi sai nêu trên, ở trang 4 này, BBSSCC còn viết hàng chục từ theo văn nói địa phương, chứ không phải văn viết theo ngôn ngữ phổ thông – ngôn ngữ báo chí. Ví dụ các từ sau:

- *song:* và. Từ này lẽ ra phải viết là *saong*.
- *bol:* nhân dân, dân chúng, quân binh. Lẽ ra phải viết là *buel*.
- *ganon:* chức sắc, quan lại, người chủ chốt... Lẽ ra phải viết là *ganuer*.

Những từ như thế này, người Chăm vùng Ninh Thuận cũng không hiểu, thế thì Chăm vùng khác làm sao họ hiểu được.

Tóm lại, chỉ mới đọc 1 trang báo do BBSSCC dịch, độc giả nhận thấy nhiều lỗi tiếng Chăm với cách viết và dịch tiếng Chăm lộn xộn không theo qui ước ngôn ngữ, cách dịch thuật, luật khoa học cũng như theo văn phong báo chí nào cả. Thử hỏi, 1 trang báo thôi đã sai bao nhiêu lỗi nêu trên rồi, thì số báo này đến 16 trang là sai bao nhiêu lỗi? Như thế làm sao mà đồng bào Chăm có thể đọc mà hiểu nổi được tất cả các nội dung phong phú được chuyển tải trong số báo này (xem ảnh 18). Học sinh học chữ Chăm của BBSSCC lại càng khó khăn nữa, các em sẽ đọc và học được bao nhiêu điều bổ ích từ số báo này với cách dịch, sử dụng từ ngữ, hành văn tiếng Chăm như trên.

---

[1] Xem Sakaya, *Lễ hội của người Chăm*, Sđd, tr. 76.

Bảng Tên Cổng Làng Nghề Gốm Bầu Trúc

Palei Hamu Craok là một làng Chăm, còn gọi là làng Bầu Trúc hay Vĩnh Thuận, nay là Khu Phố 7, thị trấn Phước Dân, huyện Ninh Phước tỉnh Ninh Thuận. Làng nằm trên quốc lộ I cách thị xã Phan Rang khoảng hơn 10 km về phía bắc. Đây là một làng gốm nổi tiếng của người Chăm ở Ninh Thuận được nhiều người biết đến. Nhận thấy tầm quan trọng của làng nghề này trong việc bảo tồn di sản văn hóa Chăm, năm 2006, Nhà nước Việt Nam đã đầu tư tài chính để xây dựng làng Bầu Trúc thành một làng nghề điển hình. Với sự quan tâm của Đảng – Nhà nước, làng Bầu Trúc hôm nay đã đổi mới với đường thôn ngõ xóm sạch đẹp, khang trang. Tuy nhiên, chỉ có Bảng tên cổng "Làng Nghề Gốm Bầu Trúc" là bị người dân làng Bầu Trúc phản đối và không đồng tình, vì Bảng tên làng này, BBSSCC viết chữ Chăm sai.

Bảng tên Làng Nghề Gốm Bầu Trúc hiện nay được viết bằng hai thứ tiếng: Việt và Chăm như sau:

Làng Nghề Gốm Bầu Trúc

ꨚꩌ ꨠꩃꩍ ꨤꨮꨪ ꨠꨪ ꨠꨩꨪ ꨤꨪꨮꨪ

Palei Ra–mbaow Laok Llah Hamu Craok

Khi đọc cụm từ tiếng Chăm trên cổng làng này (xem ảnh 20), thì người Chăm không hiểu nội dung của nó muốn nói gì? Vì bảng tên bằng chữ Chăm trên có tất cả 6 từ nhưng BBSSCC tự chế biến một từ ngoại lai (*ra–mbaow*) và viết sai đến 2 lỗi chính tả (*laok llah*):

- ꨠꩃꩍ *Ra-mbaow*: nghĩa là nghề. Đây là từ Khmer mà BBSSCC tùy tiện viết lên Bảng tên cổng "Làng Nghề Gốm Chăm Bầu Trúc".
- ꨤꨮꨪ ꨠꨪ *Gaok Glah*: Nồi trả (đồ gốm) nhưng BBSSCC viết thành ꨤꨮꨪ ꨠꨪ *Laok Llah*. Vì vậy không ai hiểu cụm từ này.

Người Chăm không có ai biết từ ꨠꩃꩍ *Ra–mbaow* là gì. Vì đây là từ Khmer mà người Chăm Campuchia sử dụng. E. Aymonier – A. Cabaton chỉ dùng từ này để minh họa trong từ điển của ông ta[1]. Nhưng Bùi

---

[1] E. Aymonier et A. Cabaton, *Dictionnaire Cam – Français*, Sđd.

Khánh Thế (cùng nhóm tác giả) và sau này BBSSCC cho rằng từ *Ra–mbaow* là tiếng Chăm có nghĩa là: nghề[1]. Vì vậy người Chăm không ai hiểu từ *Ra–mbaok* trên cổng "Làng Nghề Gốm Bầu Trúc" là gì?

Để xác định từ *Rabaow* có đúng là gốc từ Chăm hay không tôi đã tra nhiều từ điển, đọc nhiều văn bản chữ Chăm đang lưu giữ ở các thư viện trên thế giới và phỏng vấn nhiều cụ già ở làng Chăm nhưng không thấy từ *Rabaow* nào mà người Chăm viết hoặc nói để chỉ "nghề hoặc nghề nghiệp". Để xác định rõ nguồn gốc từ này, tôi đã phỏng vấn người Khmer ở Vĩnh Long, Trà Vinh – Việt Nam và người Khmer ở Trung tâm Nghiên cứu Khmer và dân làng Wat Damnak tại Siem Reap – Campuchia. Tất cả họ đều cho rằng: *Rabaow* là từ Khmer mà hiện nay người Khmer vẫn còn dùng phổ biến trong đời sống hàng ngày của họ mang nghĩa là "nghề nghiệp, chuyên môn" (job, occupation, profession)[2].

Vậy rõ ràng từ *Rabaow* không phải là từ Chăm. Nếu nói về nghề nghiệp, trong cuộc sống đời thường người Chăm thường sử dụng từ bình dân như *ngap* (làm, thực hiện) để nói về nghề nghiệp. Ví dụ, để hỏi nghề nghiệp của bạn, người Chăm bình dân thường nói với nhau bằng từ *ngap*. Độc giả hãy xem một đoạn đối thoại về nghề nghiệp của hai người Chăm sau đây:

Jaka hỏi:

Mang kal sa– ai ngap hagait!

Ngày xưa anh làm nghề gì?

---

[1] Bùi Khánh Thế (cùng nhóm tác giả), *Từ điển Việt – Chăm*, Sđd, tr. 286.

[2] Những người Khmer được phỏng vấn: ông Sơn Hùng Trang, 32 tuổi ở Trà Vinh – Việt Nam, hiện nay đang học ở Đại học Hawaii Hoa Kỳ; Sơn Thị Thu Hồng, 28 tuổi, ở Vĩnh Long, Việt Nam, hiện nay đang học ở Đại học Vermon, Hoa Kỳ; ông Chhun, 38 tuổi và bà Phaveng, 32 tuổi – Nghiên cứu viên của Trung tâm Nghiên cứu Khmer – Siep Reap – Campuchia. Tôi xin chân thành cám ơn sự giúp đỡ của quí ông bà.

Japrok trả lời:

Mang kal dahlak ngap hamu

Ngày xưa tôi làm nghề nông.

Jaka hỏi:

Urak ni sa –ai ngap hagait?

Bây giờ bạn làm nghề gì?

Japrok trả lời:

U rak ni dahlak ngap gaok glah.

Bây giờ tôi làm nghề gốm.

Chứ không ai dùng từ *ra–mbaow* nói về nghề nghiệp.

Nếu hỏi:

Mang kal sa–ai ra–mbaow hagait?

Câu trên (*Mang kal sa–ai ra–mbaow hagait?*) người Chăm không hiểu, chỉ có BBSSCC mới hiểu. Vì vậy, trong trường hợp này, tên làng nghề nên dùng từ *ngap* để dịch là chính xác và phổ biến hơn, ai cũng hiểu.

- Tên cổng "Làng Nghề Gốm Bầu Trúc", không chỉ viết sai từ vựng, ngữ nghĩa của từ mà còn viết sai về cấu trúc ngữ pháp. Vì *Palei Hamu Craok* là một cụm danh từ (có 3 từ), lẽ ra phải đi cùng nhau mà không nên tách rời. *Palei* (làng) có chức năng làm rõ nghĩa và giới hạn không gian cho địa danh (tên làng cụ thể) đứng đằng sau nó là *Hamu Craok*. Tuy nhiên, khi viết BBSSCC lại tách cụm danh từ này: *Palei* (làng) đặt ở đầu câu và *Hamu Craok* đặt ở cuối câu nên không rõ nghĩa. Vì vậy, Bảng tên "Làng Nghề Gốm Bầu Trúc" bằng tiếng Chăm trở thành một cụm từ tối nghĩa, lủng củng khó hiểu.

Bảng tên cổng Làng Nghề Gốm Bầu Trúc BBSSCC viết sai cả từ vựng, ngữ nghĩa và cấu trúc ngữ pháp tiếng Chăm, cho nên khi đọc đồng bào khó hiểu và bà con không biết BBSSCC viết chữ gì trên cổng làng mình. Theo kết quả phân tích và nghiên cứu của chúng tôi cũng như dân làng Bầu Trúc, "Làng Nghề Gốm Bầu Trúc" nên dịch chữ Chăm như sau:

Làng Nghề Gốm Bầu Trúc

ꨧꨌꩌ ꨠꨮꩌ ꨀꨕꨮꨛ ꨘꨠꨛ ꨌꨮꨛ ꨌꨮ

Palei Hamu Craok Ngap Gaok Glah

Dịch như thế thì câu văn chuẩn, gọn và rõ nghĩa, giúp đồng bào hiểu nhanh, ai ai cũng dễ hiểu, từ người bình dân, bà mẹ làm gốm, học sinh đến những nhà bác học như cán bộ BBSSCC cũng đọc được và hiểu nhanh. Vì đó là những từ bình dân, đơn giản, dễ hiểu mà người Chăm, nhất là người Chăm làng Bầu Trúc vẫn sử dụng trong cuộc sống hàng ngày của họ.

Cũng cần nhớ rằng: các loại bảng tên, cổng làng, các áp phích quảng cáo... là nhằm mục đích (có chức năng) để giới thiệu, tuyên truyền và quảng bá. Do đó, ngôn ngữ của nó (kể cả tiếng Chăm hay Việt) phải là ngôn ngữ hình tượng, phổ thông, dễ đọc, dễ hiểu và bắt mắt. Điều này Sở Văn hóa Thông Tin Ninh Thuận – cơ quan chuyên môn về vấn đề này và cũng là một trong những cơ quan tham gia quản lí và điều hành dự án làng nghề Bầu Trúc sẽ hiểu hơn ai hết, chứ đừng để Bảng tên cổng "Làng Nghề Gốm Bầu Trúc" chỉ viết một cụm từ, gồm có 6 từ tiếng Chăm nhưng lại sai đến 2 lỗi chính tả, một từ ngoại lai và câu văn thì luộm thuộm, không rõ nghĩa.

Vì vậy, vấn đề chữ Chăm ở cổng "Làng Nghề Gốm Bầu Trúc" đã bị hội đồng bô lão Chăm ở làng này kiến nghị nhiều lần, yêu cầu chính quyền chỉnh sửa trong nhiều phiên họp ở địa phương. Hi vọng, chính quyền địa phương tỉnh Ninh Thuận xem xét và đáp ứng nguyện vọng nhân dân để xứng danh với tên "Làng Nghề Gốm Bầu Trúc" – một di sản của nghề thủ công truyền thống quí giá của dân tộc Việt Nam.

♦

Báo *"Dân Tộc – Miền Núi"* bằng tiếng Chăm và Bảng tên cổng "Làng Nghề Gốm Bầu Trúc" là những công trình quí giá mà Đảng –Nhà nước chăm lo cho dân tộc Chăm. Trong việc này, BBSSCC cũng có công lớn trong việc truyền tải thông tin cũng như chủ trương, chính sách của Đảng – Nhà nước bằng tiếng Chăm về với đồng bào. Hi vọng bài viết nhỏ này sẽ góp một phần tư liệu để cơ quan chức năng có liên quan đến vấn đề này tiếp tục nghiên cứu và điều chỉnh lại một số lỗi sai tiếng Chăm trong báo chí, trên đài truyền hình, trong sách giáo khoa dạy tiếng Chăm ở cấp tiểu học cũng như trên Bảng tên cổng "Làng Nghề Gốm Bầu Trúc" của đồng bào Chăm ở Ninh Thuận nói riêng và cả nước nói chung. Các cơ quan chức năng làm tốt điều này mới thực sự là bảo tồn và phát huy tính hiệu quả của tiếng Chăm trong cuộc sống của đồng bào, xứng đáng được với công sức và tiền của của Đảng – Nhà nước đầu tư trong sự nghiệp bảo tồn ngôn ngữ, chữ viết cũng như bảo tồn di sản văn hóa Chăm ở Việt Nam.

VẤN ĐỀ SỬ DỤNG TIẾNG NÓI VÀ CHỮ VIẾT CHĂM TRONG ĐỜI SỐNG HIỆN NAY: THỰC TRẠNG & GIẢI PHÁP [1]

Trong những năm gần đây cùng với sự phát triển kinh tế, ngôn ngữ Chăm cũng được Đảng – Nhà nước Việt Nam khuếch trương bảo tồn và phát huy. Tuy nhiên, do sự du nhập ồ ạt của văn hóa hiện đại với những mặt trái của nó đã ít nhiều tác động đến văn hóa – ngôn ngữ Chăm. Hiện tượng giới trẻ chạy theo lối sống hiện đại, thực dụng, bỏ quên cội nguồn văn hóa – ngôn ngữ dân tộc đang nổi lên như một hiện tượng xã hội mà cộng đồng Chăm đang quan tâm. Ở phạm vi bài này, chúng tôi sẽ thảo luận những vấn đề về tiếng nói và chữ viết Chăm cụ thể như sau: *Thực trạng về chữ viết Chăm; giáo trình dạy học tiếng Chăm; tiếng Chăm trên báo chí; tiếng Chăm trên phát thanh và truyền hình; tiếng Chăm trong sinh hoạt hàng ngày; vấn đề từ điển Việt – Chăm và kinh nghiệm bảo tồn và phát triển ngôn ngữ Mã Lai (cùng hệ với Chăm) trong cuộc sống hiện đại.* Thông qua những tư liệu khoa học và thực tiễn này, bài viết sẽ rút ra những kết luận khoa học nhằm làm sáng rõ một một số vấn đề vướng mắc, lệnh lạc về tiếng nói và chữ viết Chăm hiện nay. Qua đó mà kiến nghị với Đảng – Nhà Nước và những cơ

---

[1] Bài tham luận tại cuộc Tọa đàm Khoa học về *Vấn đề Ngôn ngữ ở các vùng Dân tộc Thiểu số: Trường hợp Nam Bộ, Lý luận, Hiện thực, Chính sách*, Viện Phát triển Bền vững Vùng Nam Bộ tổ chức ngày 25/11/2008 tại Thành phố Hồ Chí Minh.

quan chức năng khác cần có chính sách và biện pháp tốt để thống nhất, bảo tồn, phát huy tiếng nói và chữ viết Chăm trong cộng đồng các dân tộc Việt Nam.

♦

Thực trạng về chữ viết

Trong mấy năm gần đây, ngôn ngữ và chữ viết Chăm được các nhà nhà khoa học thêu dệt quá nhiều kiểu loại chữ viết khác nhau như: *Akhar Rik, Akhar Thrah, Akhar Garlimang, Akhar Yok, Akhar Atuel, Akhar Hayep, Akhar Jawi, Akhar Baraw, Akhar Rumi, Akhar Tapuk, Akhar Ba–ar ...*[1]. Vậy sự thật chữ Chăm có mấy loại? Chữ nào là chữ viết chính thống? Chữ Chăm nào là chữ Chăm cổ và chữ Chăm nào là chữ Chăm truyền thống (phổ thông)? Minh định lại vấn đề này là việc làm cần thiết trong tình hình ngôn ngữ và chữ viết Chăm đang khủng hoảng hiện nay.

Dân tộc Chăm có tiếng nói thuộc ngữ hệ Mã Lai – Đa Đảo (Malayo – Polynesia) và có chữ viết ảnh hưởng từ Phạn ngữ xuất hiện khá sớm ở vùng Đông Nam Á mà bia Đồng Yên Châu, thế kỷ thứ IV là một bằng chứng [2]. Từ đó đến nay ngôn ngữ này phát triển

---

[1] E. Aymonier – A. Cabaton, *Dictionnaire Cam – Français*, Paris (Public. EFEO VII), 1906; G. Moussay, *Dictionnaire Cam – Vietnamien – Français*, Trung tâm Văn hóa Chàm Phan Rang, 1971; Bùi Khánh Thế (Chủ biên), *Từ điển Chăm – Việt*, Nxb. KHXH – 1995; Trần Xuân Ngọc Lan, Phú Văn Hẳn, Tô Đình Nghĩa, Thái Văn Chải, "Vấn đề xây dựng chữ viết Chăm theo mẫu tự Latin", Tạp chí *Ngôn Ngữ*, Số 4, 1989, tr. 42–43; Phan Xuân Biên (Chủ biên), *Văn hóa Chăm*, Nxb. KHXH, 1991, tr. 314; Thành Phần, *Danh mục Thư tịch Chăm ở Việt Nam*, Nxb Trẻ, Thành phố Hồ Chí Minh ấn hành, 2007.

[2] Bia Võ Cạnh (Khánh Hòa) thế kỷ II hoặc III là bia kí Champa đầu tiên viết bằng Phạn ngữ (xem Karl – Heinz Golzio (ed.), *Inscription of Campa*, Shaker Verlag Aachen, 2004, tr. 1). Đến thế kỷ thứ IV, dân tộc Champa dùng chữ Phạn để chế biến ra chữ Chăm trên Bia kí Đồng Yên Châu (Trà Kiệu) vào thế kỷ thứ IV (xem

qua nhiều giai đoạn lịch sử khác nhau và có nhiều loại chữ viết khác nhau nhưng chung qui lại nếu xét về loại hình văn tự, hệ thống ngữ âm, hệ thống từ vựng, cấu trúc ngữ pháp thì chỉ có hai loại cơ bản đáng chú ý: chữ Chăm cổ tạm gọi là *Akhar Mang Kal* và chữ Chăm truyền thống hay phổ thông gọi là *Akhar Thrah*.

Chữ Chăm cổ (tạm gọi là *Akhar Mang Kal*): Loại chữ này xuất hiện lần đầu tiên trên bia Đồng Yên Châu thế kỷ IV và cuối cùng là bia Biên Hòa thế kỷ XV (niên đại năm 1411) [1]. Đây là loại chữ viết mà dân tộc Champa sáng tạo ra dựa trên nguồn gốc chữ viết Devanagari ở miền Nam Ấn Độ kết hợp với tiếng Chăm bản địa thuộc ngôn ngữ Malayo – Polynesia[2]. Sau thế kỷ thứ XV, loại chữ này đã đi vào trạng thái suy thoái mà bia Biên Hòa là bia cuối cùng chấm dứt bia Phạn ngữ trên lãnh thổ Champa. Từ đó đến nay người Chăm không sử dụng loại chữ này nữa và cũng không ai là người Chăm đọc được chữ trên bia kí này, trừ một vài chuyên gia. Vì lý do này những nhà khoa học xếp chữ này vào loại chữ Chăm cổ [3].

G. Coedes, "La plus ancienne inscription en langue chame" trong *Eastern and Indian Studies in Honour of F.W. Thomas. New Indian Antiquary Extra Series I* (1939), tr. 46–49; Abdul Rahman Al–Ahmadi, "Campa dengan alam Melayu", trong *Alam Melayu: Sejarah dan Kebudayaan Campa*, Kementerian Kebudayaan dan Pelancongan & EFEO, KualaLumpur, 1988, tr. 73).

[1] Xem bia Biên Hòa – Visnu Immage Inscription, 1333 saka, 1411/12 CE (thế kỷ XV), tr. 199– 200, trong sách Karl –Heinz Golzio (edit), Sđd.

[2] Sarkar & K.Kumar, "The Earliest Inscription of Indochina", *Sino–Indian Studies* V–2 (1956), tr. 77–87; K. Bhattacharya, "Précisions sur la palégraphie de l'Inscription de Vo Canh", *Artibus Asiae* XXIV–3–4 (1961), tr. 219–224; J. Filliozat, "L'inscription dite de Vo–canh", *BEFEO* LV–1 (1969), trang 107–116; C. Jacques, "Notes sur la stèle de Vo Canh", *BEFEO* LV–1 (1969), trang 117–124 Xem thêm Lương Ninh "Bia Võ Cạnh", *Khảo cổ học*, Số 3, 1980, tr. 63–65.

[3] G. Coedès, *Les Langue de la penisule indochinoise. History. Civilisation.* Paris, 1948; Po Dharma, "Ngôn ngữ và chữ viết Chăm", *Kỉ yếu hội thảo "Lịch sử Ngôn ngữ và Chữ viết Chăm* (Format CD–Rom), Tháng 9–2006, Kuala Lumpur, EFEO & Tokyo University of Foreign Studies, Kuala Lumpur, 2007.

Chữ Chăm truyền thống hay phổ thông (*Akhar Thrah*): Sau khi chữ Chăm cổ kết thúc ở bia Biên Hòa, chữ *Akhar Thrah* chính thức xuất hiện đầu tiên trên bia kí tháp Po Romé vào thế kỷ thứ XVII [1]. Kể từ đó, *Akhar Thrah* trở thành chữ phổ biến được dùng viết trên bia đá, lá buông và giấy như là một chữ phổ thông dùng trong các văn kiện hành chánh, ngoại giao, chính trị, tín ngưỡng cũng như văn chương của Champa với các tác phẩm tiêu biểu như tập kinh lễ (*Agal bac*) [2], văn bản hoàng gia Panduranga[3] và các tác phẩm văn học (*Akayét Inra Patra, Dewa Mano, Nai Mai Mang Makah, Um Marup*) [4]... Đa số những văn bản và loại chữ này, hiện nay vẫn đang được người Chăm sử dụng ghi chép và lưu hành trong cộng đồng Chăm. Đặc biệt, chữ *Akhar Thrah* hôm nay không chỉ được giới tu sĩ, bô lão dùng để viết những kinh kệ, nghi thức hành lễ, những bài tụng ca, sáng tác văn chương trên lá buông, giấy xi măng mà còn được các trí thức Chăm sử dụng rộng rãi để dạy học, viết và sáng tác bên cạnh tiếng Việt. Chẳng hạn, những tác phẩm hiện đại được in ấn phổ biến kể cả cộng đồng Chăm trong nước và ngoài nước do những trí thức Chăm và những nhà khoa học khác thực hiện như: Tập san *Ước Vọng, Panrang, Vijaya, Champaka, Từ điển Chăm – Pháp* của E. Aymonier – A. Cabaton, *Từ điển Chăm – Pháp – Việt* của G. Moussay, *Từ điển Chăm – Việt* của Bùi Khánh Thế, *Danh mục thư*

---

[1] Xem bia Po Romé trong R. P. Durand, "Le Temple de Po Rome à Phan Rang", Tập san *BEFEO*, No. III. N0.4, Hà Nội, 1908, tr. 602–603.

[2] Xem *Agal bac danak cuh yang apuei* (chữ viết trên lá buông viết về nghi thức lễ tế thần lửa). Tư liệu đang lưu giữ tại Trung tâm nghiên cứu Văn hóa Chăm Ninh Thuận.

[3] Xem văn bản Hoàng gia Panduranga kí hiệu: P.228, P.231, P.249, P.235, v.v... Hiện nay tư liệu này đang lưu giữ tại EEFO Pháp và Mã Lai.

[4] Po Dharm, G. Moussay, Abd. Karim, *Akayet Inra Patra*, Collection des manuscrits cam N0. 1, Kuala Lumpur, 1997; *Akayet Dowa Mano*, Collection des manuscrits cam N0. 2, Kuala Lumpur, 1998, *Nai Mai Mang Makah*, , Collection des manuscrits cam N0. 3, Kuala Lumpur, 2000; *Akayet Um Marup*, Collection des manuscrits cam N0. 5, Kuala Lumpur, 2007.

tịch Chăm ở Việt Nam của Thành Phần, v.v... đều viết bằng loại *Akhar Thrah* truyền thống này [1]. Rõ ràng *Akhar Thrah* Chăm xuất hiện từ thế kỷ XVII đến hôm nay (thế kỷ XXI) vẫn còn sức sống trong cộng đồng và được lưu truyền từ thế hệ này đến thế hệ khác. Chính vì lý do này mà các nhà khoa học gọi là chữ thông dụng hoặc chữ phổ thông [2].

Ngoài hai loại chữ cơ bản nêu trên, người Chăm còn có các kiểu chữ *Akhar Rik, Akhar Garlimang, Akhar Yok, Akhar Atuel* [3]. Tuy nhiên, các loại chữ này cơ bản chỉ là biến thể của *Akhar Thrah* chủ yếu dùng để trang trí và vẽ bùa chú tương tự như chữ Nôm, chữ Hán được viết phăng ra nhiều kiểu nhằm để viết trên các "liễn" thờ [4] gọi là "thư pháp". Hoặc các loại chữ này cũng giống như chữ Quốc ngữ Việt Nam bây giờ được biến ra nhiều font chữ VNI khác nhau nhưng về cấu trúc ngữ pháp, từ vựng, chính tả, cách hành văn thì cơ bản không biến đổi. Vì vậy trong ngôn ngữ, không ai lấy các kiểu font chữ VNI Việt Nam hiện nay để thống kê và cho đó là các loại chữ Quốc ngữ được. Các kiểu chữ *Akhar Rik, Akhar Garlimang, Akhar Yok, Akhar Atuel* Chăm cũng vậy.

Bên cạnh đó, người Chăm còn có *Akhar Bini, Akhar Jawi* (Chữ

---

[1] Xem Tập san *Ước Vọng*, Trường Trung học Pô Klong Phan Rang (trước năm 1975), từ số 1 (1968) đến số 5 (1973); Tập san *Panrang*, Hội phát triển sắc tộc Ninh Thuận, từ số 1 (1972) đến số 8 (1974); Tập San *Vijaya*, Hội bảo tồn Văn hóa Champa tại Mỹ, từ số 1 (1999) đến số 6 (2006); Tập san *Champaka*, Hội International Organization Champa (IOC) tại Mỹ, từ số 1 (1999) đến số 7 (2007); E. Aymonier – A. Cabaton, *Dictionnaire Cam – Français*, Sđd; G. Moussay, *Dictionaire Cam – Vietnamien – Français*, Sđd, Bùi Khánh Thế (Chủ biên), *Từ điển Chăm – Việt*, Sđd; Thành Phần, *Danh mục Thu tịch cổ ở Việt Nam*, Nxb Trẻ, 2007.

[2] Bùi Khánh Thế, *Từ điển Chăm – Việt*, Sđd, tr. XXX và Po Dharma, "Ngôn ngữ và chữ viết Chăm", Sđd.

[3] Xem *Akhar Yok, Akhar Atuel* trong A. Cabaton, *Nouvelles recherches sur les Chams*, Paris (Public. EFEO II), 1901, tr. 94–95.

[4] "Liễn". Dải vải, giấy, hoặc tấm gỗ dài dùng từng đôi một để viết, khắc câu đối treo song song với nhau ở các đền chùa hoặc bàn thờ người Việt.

Ả Rập) và *Akhar Jawa* (Jawa Ahaok – Chữ Mã Lai). *Akhar Bini* có thể xuất hiện ở Champa trước thế kỷ XV do người Ả Rập mang đến. Loại chữ này, người Chăm thường dùng trực tiếp mẫu tự Ả Rập để sao chép kinh Koran và những nghi lễ tín ngưỡng của họ [1]. *Akhar Jawi* xuất hiện ở các quốc gia Đông Nam Á, cụ thể ở Mã Lai vào thế kỷ XV [2] và sau thế kỷ XV chữ này được người Mã Lai truyền đến người Chăm Islam ở miền Tây và Thành phố Hồ Chí Minh. Loại chữ này, người Chăm cũng dùng mẫu tự Ả Rập có thêm bớt một vài chữ cái để viết thành tiếng Chăm gọi là *Akhar Jawi*. Những tác phẩm Chăm tiêu biểu cho loại chữ *Akhar Jawi* hiện nay đang còn lưu giữ ở người Chăm Campuchia và Mã Lai như *Akayet Dalim Matak Saik, Ariya Cukai Marut* [3]... Còn *Akhar Jawa (Jawa Ahaok)* xuất hiện vào thời kỳ Po Rome cùng với lễ nghi *Raja Praong* vào thế kỷ XVII [4], chứ không phải *Akhar Jawa* (Jawa Ahaok) là chữ Ả Rập như Inrasara viết [5]. Đây là loại chữ mà họ dùng chữ Chăm để phiên âm lại tiếng Mã Lai để viết về các nghi thức cúng lễ Raja Praong [6]. Nói chung các loại chữ này, cơ bản được truyền đến Champa do những nhà truyền đạo Hồi hoặc người Chăm sao chép từ chữ Ả Rập hoặc chữ Mã Lai kể từ sau thế kỷ XV đến thế kỷ XIX chủ yếu để phục vụ cho tín ngưỡng, tôn giáo chứ chưa trở thành ngôn ngữ phổ thông hay ngôn ngữ chính thức được sử dụng trong hành chánh, ngoại giao, chính trị, kinh tế... của vương quốc Champa. Vì vậy, các loại chữ viết này không phải là chữ viết chính thống của người Chăm.

---

[1] Xem văn bản Văn Môn sưu tầm, kí hiệu. VMST. 30 (*Akhar Bini*) hoặc xem A. Cabaton, *Nouvelles recherches sur les Chams*, Sđd, tr. 83 và 87.

[2] Xem, Othman Sulaiman, *Malay for everybody*, Pelanduk Publications, Malaysia, 2003, trang mở đầu.

[3] *Akayet Dalim Matak Saik* (CM. 39 (30)), *Cukai Marut* (CAM 149–163), tư liệu lưu trữ tại thư viện EFEO tại Mã Lai.

[4] Po Dharma, *Quatre Lexiques malais – cam anciens*, Paris (Public. EFEO), 1999.

[5] Inrasara, *Ariya*, Nxb. Văn nghệ, 2006, tr. 50.

[6] Xem VMST. 1, VMST. 2 (Jawa Ahaok) hoặc Po Dharma, *Quatre Lexiques malais – cam anciens*, Sđd.

Còn *Akhar Hayep* mà nhiều tác giả thống kê xem nó như là một loại hình văn tự Chăm. Thực ra *Akhar Hayep* chỉ có nghĩa là "chữ viết trên bia đá" (*akhar*: chữ; *hayep*: đá), chứ không chỉ loại hình văn tự. Điều này cũng giống như người Chăm nói: *Akhar Ba-ar* "chữ viết trên giấy", *Akhar Agal* "chữ viết trên lá buông" hoặc *Akhar Tapuk* "chữ viết trong sách, vở" mà thôi. Có nghĩa là các loại chữ này không phải là tên một loại văn tự Chăm mà nó là "những cụm từ" muốn chỉ chữ Chăm viết trên các chất liệu khác nhau như đá, lá buông và giấy... Vì vậy không thể liệt kê vào hệ thống chữ viết Chăm truyền thống được.

Akhar Rumi. *Akhar* tiếng Chăm có nghĩa là "chữ"; *Rumi* là gốc từ Mã Lai dùng để chỉ chữ "Roman", có nghĩa là chữ Latin do người Anh truyền đến cho người Mã Lai với mục đích học ngôn ngữ và phiên âm chữ *Akhar Jawi* trong thời gian Mã Lai là thuộc địa của Anh vào những năm cuối thế kỷ XIX – đầu thế kỷ XX. Sau đó chữ *Rumi* trở thành chữ viết phổ thông, chính thống như là quốc ngữ của Mã Lai (Bahasa Malay) [1]. Từ đó chữ *Rumi* du nhập vào một số người Chăm Hồi giáo ở Việt Nam qua con đường truyền đạo hoặc do người Chăm tự đến học ở Mã Lai. Cùng nguồn gốc với *Rumi*, chữ Latin ở vùng Chăm được sử dụng bắt đầu từ cuối thế kỷ XIX – đầu thế kỷ XX do người Pháp mang đến. Lần đầu tiên (chính thức) nhóm tác giả của Viện Viễn Đông Pháp (EFEO) dùng chữ Latin để phiên âm chữ Chăm cổ trên bia đá và phiên âm *Akhar Thrah* trong từ điển E. Aymonier và Cabaton (1906); từ điển G. Moussay (1971). Tiếp đó tác giả David Blood trong sách *Aday bach akhar Cham birau* (Em học chữ Chăm mới – 1972); các tác giả Việt Nam như Thiên Sanh Cảnh trong *Nội San Panrang* (1971–1974); Bùi Khánh Thế (Chủ biên) với *Từ điển Chăm – Việt* (1995); Inrasara – Phan Xuân Thành với *Từ Điển Việt – Chăm* (2006) và BBSSCC với Giáo trình dạy chữ Chăm 1998... cũng dùng tiếng Latin để phiên âm cho

---

[1] Xem, Othman Sulaiman, *Malay for everybody*, Sđd.

Akhar Thrah[1]. Mặc dù sử dụng cùng nguồn gốc tiếng Latin, nhưng mỗi nhóm, mỗi cá nhân nêu trên đều sử dụng tiếng Latin khác nhau, không thống nhất với nhau, mỗi người mỗi kiểu, tạo thêm sự phức tạp và phiền phức cho tiếng Chăm, vốn đã khủng hoảng lại khủng hoảng thêm vì tiếng Latin. Theo thống kê sơ bộ như trên, hệ thống Latin đang sử dụng vùng Chăm hiện nay có khoảng 10 kiểu khác nhau. Riêng một tác giả Inrasara đã có ba kiểu phiên âm, phiên chữ Latin khác nhau và hai kiểu chữ viết *Akhar Thrah* khác nhau trong ba cuốn từ điển mà tác giả tham gia biên soạn[2]. Tuy nhiên, chữ Latin không phải là chữ chính thức của người Chăm mà chữ này chỉ được sử dụng phụ để hỗ trợ cho tiếng Chăm chính thống *Akhar Thrah* trong giới khoa học và một vài trí thức Chăm ảnh hưởng Tây học mà thôi. Còn tầng lớp trí thức bản địa (chức sắc, tu sĩ, bô lão Chăm) và người Chăm bình dân khác thì họ sử dụng hoàn toàn chữ Chăm chính thống của họ là *Akhar Thrah*, chứ không dùng chữ Latinh. Vì vậy không ai thống kê chữ Chăm *Rumi* và chữ Chăm Latin là chữ viết chính thống của người Chăm cả.

Nói chung, việc trình bày, thống kê và phân tích những vấn đề trên nhằm mục đích để chúng ta hiểu và phân biệt rõ ràng từng loại chữ viết Chăm cụ thể, tránh bị lẫn lộn trong việc thống kê các loại chữ viết Chăm. Có thể tóm tắt các loại chữ viết Chăm như sau:

---

[1] Xem cụ thể: E. Aymonier – A.Cabaton, *Dictionnaire Cam – Français*, Sđd, 1906; G. Moussay, *Dictionnaire Cam – Vietnamien – Français*, Sđd, 1971; David. Blood và Thiên Sanh Cảnh, *Adav bach akhar Cham birau*, Saigon (Ministry Education), 1970, Vol 3; Po Dharma, G. Moussay, A.B. Karim, *Nai Mai Mang Makah*, Sđd; Thiên Sanh Cảnh (Chủ biên), *Nội san Panrang*, Số 1–8, năm 1972–1974; Bùi Khách Thế (Chủ biên), *Từ điển Chăm – Việt*, Sđd; Inrasara – Phan Xuân Thành, *Từ điển Việt – Chăm*, Nxb Giáo dục, 2004; Nguyễn Văn Tỷ, Nguyễn Văn Đảo, Quảng Đại Cẩn, Thuận Ngọc Liêm, Nguyễn Hữu Châu, Kinh Duy Trịnh, *Tiếng Chăm 1, 2* ꩌꩍꩌ 1, 2, Bộ Giáo dục và Đào tạo, Nxb Giáo dục, 1998.

[2] Bùi Khánh Thế (Chủ biên), Inrasara và cùng các tác giả khác, *Từ điển Chăm – Việt*, Sđd; *Từ điển Việt – Chăm*, Sđd; Inrasara – Phan Xuân Thành, *Từ điển Việt – Chăm*, Sđd.

- *Akhar Mang Kal* (chữ Chăm cổ) và *Akhar Thrah* (chữ Chăm phổ thông) là hai loại chữ viết chính thống của người Chăm;
- *Akhar Rik* (một dạng chữ hoa của *Akhar Thrah*), *Akhar Garlimang* (chữ *Akhar Thrah* viết theo kiểu con nhện, chữ viết bay bướm, kiểu cách), *Akhar Yok* (chữ *Akhar Thrah* viết kiểu tắt, viết liền nét các con chữ với nhau), *Akhar Atuel* (chữ kiểu chữ *Akhar Thrah* chữ không) là những kiểu chữ viết biến thể từ hai loại chữ viết chính thống của người Chăm cơ bản trên;
- *Akhar Hayep* (chữ viết trên bia đá), *Akhar Ba–ar* (chữ viết trên giấy), *Akhar Agal* (chữ viết trên lá buông), *Akhar Tapuk* (chữ viết trong sách vở) là những tên gọi của chữ Chăm được viết trên các chất liệu khác;
- *Akhar Bini* (chữ Ả Rập), *Akhar Jawi* (chữ Ả Rập biến thể), *Jawa Ahaok* (chữ Chăm – Mã Lai) là các loại chữ được người Chăm chép lại hoặc dùng chữ Chăm để phiên âm lại chữ Ả Rập và Mã Lai để dùng trong tôn giáo;
- *Akhar Rumi*, *Akhar Latin* của các tác giả, nhóm khác nhau hiện đang lưu hành ở vùng Chăm là có nguồn chữ Latin mới xuất hiện ở vùng Chăm vào cuối thế kỷ XIX – đầu thế kỷ XX.

Tiếng Chăm trên hệ thống phát thanh và truyền hình

Bên cạnh tiếng Chăm trong giáo trình học và tiếng Chăm trên báo chí đã trình bày ở bài trước, tiếng Chăm – một trong 20 ngôn ngữ (ngoài tiếng Việt) – được sử dụng trên hệ thống phát thanh và truyền hình cũng diễn ra phức tạp. Đài Tiếng nói Việt Nam bắt đầu phát sóng chương trình tiếng Chăm vào ngày 01–01–2005 trên sóng AM, tần số 873 KHz và 747KHz của Hệ phát thanh tiếng dân tộc (VOV4). Chương trình phát sóng mỗi ngày 4 buổi. Vào các buổi 6g30–7g, 10g30–11g, 14g–15g và 20g–20g30 hàng ngày, mỗi buổi 30

phút. Phạm vi phát sóng bao gồm Ninh Thuận, Bình Thuận, Phú Yên và Nam Bộ. Từ năm 1994, Đài Phát Thanh và Truyền hình Ninh Thuận (Đài PT&TH) mỗi tháng phát sóng 4 chương trình tiếng Chăm và 4 chương trình tiếng Raglai, mỗi chương trình 15 phút. Từ năm 2000 đến nay, mỗi tháng phát sóng hai chương trình tiếng Chăm và hai chương trình tiếng Raglai, mỗi chương trình có thời lượng 30 phút. Đài THVN còn phát sóng hình qua vệ tinh kênh VTV5, mỗi tháng 4 chương trình. Mục tiêu trên hệ thống phát thanh và truyền hình nhà nước đề ra là để đáp ứng nhu cầu nguyện vọng của đồng bào dân tộc thiểu số để nghe tiếng dân tộc mình, dễ nghe và hiểu được hơn khi nghe bằng tiếng phổ thông [1].

Tuy nhiên một vấn đề ngược lại với mục tiêu ở trên mà nhà nước đề ra là hiện nay tiếng Chăm sử dụng trên các hệ thống này thì bà con ít nghe được (khó nghe). Vì đa số tiếng Chăm được cán bộ dịch thuật, các phóng viên, biên tập viên của các đài viết và dịch thuật một cách tùy tiện, không thống nhất. Một số từ ngữ họ tự dịch thuật, tự sáng tác rất xa lạ với ngôn ngữ Chăm. Điều này cô Thúy Linh, Biên tập viên của Đài PT&TH Ninh Thuận xác nhận như sau: "Trong khi thực hiện chương trình cũng gặp khó khăn là hiện nay tiếng Chăm bị lai tiếng Việt nhiều nên khi làm chương trình có một số từ người Chăm nghe không hiểu rõ nên dẫn đến kết quả là người xem rất ít" [2]. Cụ thể những lỗi sai và bất nhất của tiếng Chăm sử dụng trên các hệ thống này như sau:

---

[1] Tư liệu này viết dựa vào các nguồn sau: Nghị định số 96/2003/NĐ–CP ngày 20/8/2003 của Chính phủ qui định cơ cấu bộ máy tổ chức của Đài THVN có Ban Truyền hình Tiếng Dân tộc; QĐ số 622/QĐ–THVN ngày 8/6/2004 của Tổng Giám đốc ĐTHVN cho cơ cấu Ban Truyền hình Tiếng Dân tộc và Đài VTV5 ra đời; Báo cáo 6 tháng đầu năm (2004) của Đài Truyền Hình và Ủy Ban Dân Tộc và Miền Núi. Tư liệu này do Ts. Phú Văn Hẳn cung cấp. Xin chân thành cám ơn.

[2] Tư liệu Thành Thị Hồng Cẩm phỏng vấn Thúy Linh vào lúc 16h ngày 06/5/08 tại Ninh Thuận trong chuyên đề "Văn hóa nghe nhìn" (Khóa Luận), Trường Đại học Mở T/p HCM, năm 2008, tr. 32. Tư liệu này do Ts. Phú Văn Hẳn cung cấp.

Một từ tiếng Việt nhưng mỗi đài phát thanh truyền hình ở mỗi địa phương lại dịch sang tiếng Chăm khác nhau. Ví dụ:

- Từ "hình ảnh": Đài Tiếng nói Việt Nam thường trú tại TP HCM dịch là *binguk rup* nhưng Đài PT&TH Ninh Thuận lại dịch *thaik binguk*.
- Từ "Nông dân": Đài Tiếng nói Việt Nam thường trú tại TP HCM dịch là *Urang nông* nhưng Đài PT&TH Ninh Thuận lại dịch ra *bar li–ua*.
- Từ "Đại học": Đài Tiếng nói Việt Nam thường trú tại TP HCM dịch là *university* (Đại học) nhưng Đài PT&TH Ninh Thuận lại dịch *bac praong*.
- Từ "Chủ tịch": Đài Tiếng nói Việt Nam thường trú tại TP HCM dịch là *akaok nagar* nhưng Đài PT&TH Ninh Thuận lại dịch ra *po di*, v.v...

Những từ vừa thống kê nêu trên, khoan bàn về việc sai đúng trước mắt tự nó đã nói lên sự bất nhất trong cách dịch tiếng Chăm của mỗi đài. Thế mà làm sao bà con Chăm có thể nghe và hiểu được.

Bên cạnh những từ bất nhất trên, một số từ Chăm khác lại bị dịch sai một cách buồn cười vì người dịch chưa hiểu hết nghĩa tiếng Chăm lẫn tiếng Việt. Ví dụ:

- Cụm từ *maligai papar sap* không biết căn cứ vào đâu mà Đài PT & TH Ninh Thuận dịch là "Đài phát thanh". Tôi đồng ý cụm từ *papar sap* nghĩa là "phát thanh"; còn từ *maligai* không thể dịch là từ "Đài" được. Vì *maligai* là từ được dùng phổ biến trong tác phẩm văn học Chăm *(Akayét Dewa Mano)* có gốc từ tiếng Mã Lai nghĩa chính là "lâu đài hoặc chỗ ở của vua chúa hoặc vợ con trong triều"[1], chứ không phải *maligai* mang nghĩa như "đài" theo nghĩa tiếng Việt là "nơi làm nhiệm vụ truyền

---

[1] Phạm Đức Dương (Chủ biên), *Từ điển Indonexia – Việt*, Nxb. KHXH, Hà Nội, 1991, tr. 475. Xem từ *maligai* trong tác phẩm Po Dharm, G. Moussay, Abd. Karim, *Akayét Dowa Mano*, Sđd, tr. (câu 54, 64, 286, 299).

phát lời nói và âm nhạc đi bằng sóng radio" [1] như người dịch nhầm lẫn. Rõ ràng người dịch cứ tưởng từ "đài" của "lâu đài" và "đài phát thanh" có nghĩa như nhau cho nên người dịch mới dịch "Đài Phát Thanh" là "*maligai papar sap*".

- Từ "Chủ đạo": Đài PT & TH Ninh Thuận dịch là *Po Agama*. Theo nghĩa Chăm *Po Agama* chỉ được hiểu là "Người chủ tôn giáo" (*Po* thần, vua, ngài, người chủ, người đứng đầu; *agama* tôn giáo), chứ không phải nghĩa là "chủ đạo". Ở đây người dịch không phân biệt được chữ "đạo" trong cụm từ "chủ đạo" và chữ "đạo" (nghĩa là tôn giáo) trong cụm từ "đạo giáo". Từ "chủ đạo" phải dịch là *ba gilaong* hoặc *dang akaok* mới đúng.

Cùng với một số từ mà một số biên tập viên, phát thanh viên dịch sai thì họ còn dựa vào những cuốn *Từ điển Việt – Chăm* mới chế ra trong những năm gần đây vốn rất xa lạ với ngôn ngữ của đồng bào để dịch thuật, tra cứu nội dung bản tin. Vì vậy mà nhiều từ mới trong bản tin, phóng sự khi họ sử dụng trên đài làm cho đồng bào Chăm bình dân cũng như cả trí thức Chăm thấy rất khó hiểu. Ví dụ các cụm từ như: *cha çhakar, pupha çhakar mưpakrăng karçha; angui ḳanằp mưpakrăng karçha*, v.v [2]...

Một ví dụ khác nữa về cách dịch thuật trên đài phát thanh và truyền hình là chưa hay và chuẩn xác, thậm chí phản cảm. Cụ thể vào lúc 8:00 – 8:30 tối thứ Sáu ngày 5/1/2007 tại Hà Nội tôi có nghe một chương trình truyền hình tiếng Chăm – Kênh VTV5. Chương trình này tôi chỉ nghe được khoảng trên 30%. Vì cô phát thanh viên đọc những từ tiền âm tiết (*ꩍꩌꩌꩍ lang likuk*) của chữ Chăm không rõ và nhiều từ Chăm mới do người dịch và người làm tự điển tự chế ra

---

[1] Hoàng Phê (Chủ biên), *Từ điển Tiếng Việt*, Nxb. KHXH – Trung tâm Từ điển học, Hà Nội, 1994, tr. 268.

[2] Inrasara và Phan Xuân Thành, *Từ điển Việt – Chăm*, Sđd, tr. 175 và 189 và xem thêm Bùi Khánh Thế (Chủ biên), Phú Trạm và Quảng Đại Cẩn, *Từ điển Việt – Chăm*, Nxb. KHXH, 1996 và Inrasra và Phan Xuân Thành, *Từ điển Việt – Chăm*, Sđd.

rất khó hiểu và cách dịch thì khá ngây ngô. Chẳng hạn, trong bài phóng sự này trên kênh VTV5 có một câu phụ đề tiếng Việt ghi rõ: "Họ vừa đi vừa đánh cồng chiêng". Câu này được cô phát thanh viên đọc là: ꩍ ꩌ ꩍ ꩌ ꩍꩌ *cồng – Nyu gam nao gam paoh cồng.* Nếu dịch như vậy, thì câu trên được hiểu: Nó vừa đi vừa đánh cồng. Lưu ý: từ "Họ", tiếng Việt trong ngữ cảnh này phải dịch sang tiếng Chăm là ꩍ *urang,* chứ không nên dịch là ꩍ *nyu* (nó). Vì trên màn hình những người đang đánh cồng toàn là người lớn tuổi của dân tộc Mường. Do vậy, câu trên phải được dịch lại đầy đủ là ꩍ *Mường* ꩌ ꩍ ꩌ ꩍꩌ ꩍꩌ ꩍꩌ *Urang Mường gam nao gam paoh gong,* chứ không nên dịch là ꩍ ꩌ ꩍ ꩌ ꩍꩌ *cồng - Nyu gam nao gam paok cồng.* Dịch như thế là ngây ngô, không lịch sự và không phù hợp với ngôn ngữ truyền hình, tạo nên sự phản cảm, khó đi sâu vào lòng người nghe và người xem.

Một vấn đề khác đang nổi cộm lên hiện nay gây không ít khó khăn cho những người dịch thuật, cũng như cho ngôn ngữ phát thanh, truyền hình là làm sao để xây dựng được những từ mới về khoa học – kĩ thuật và các ngành học thuật khác để bổ sung vào tiếng Chăm mà khi đọc hoặc viết thì bà con dễ nghe, dễ hiểu. Để làm điều này, một số người cho rằng nên dịch hết toàn bộ những từ mới về khoa học – kĩ thuật bằng tiếng Việt hoặc tiếng Anh sang tiếng Chăm nhưng một số khác có quan niệm ngược lại là chỉ nên giữ nguyên gốc các từ mới nêu trên bằng cách phiên âm thẳng ra tiếng Chăm hoặc để nguyên từ bằng tiếng Việt. Chúng ta hãy xem cách dịch mẫu từ một đoạn tin tiếng Việt sang tiếng Chăm của Đài Tiếng nói Việt Nam thường trú tại TP HCM như sau:

> *"Trong bối cảnh văn hóa đọc đang có chiều hướng sa sút, Đảng và Nhà nước ta đã có nhiều dự án với chi phí nhiều chục tỷ đồng để cấp không thu tiền gần 2 chục loại báo, tạp chí cho đồng bào các dân tộc thiểu số, vùng sâu vùng xa. Bộ Văn hóa – Thông tin (trước đây) cũng đã chi hơn 2 tỷ đồng*

(trong Chương trình mục tiêu quốc gia về văn hóa) để đặt sản xuất và cung cấp các ấn phẩm văn hóa phù hợp, đáp ứng cho gần 3.000 địa chỉ là các xã đặc biệt khó khăn, các trường phổ thông dân tộc nội trú, các đội thông tin lưu động và các làng, bản, buôn, sóc vùng sâu vùng xa..."

Đoạn trên được Đài Tiếng nói Việt Nam thường trú tại TP HCM dịch và đọc bằng tiếng Chăm như sau:

"Dalam tuk ilamu bac tapuk puec tapuk dak harei dak trun, Đảng song Karja hu ralo danak dak ngak jeng ye buh jien tabiak yaok pluh tỷ đồng piah blei labaih 2 pluh harak báo, tạp chí brei ka urang bangsa takik dok di bhum palei atah bayah. Mintri Ilamu Văn hóa – Thông tin (meng dahalau) tabiak labaih 2 tỷ đồng (dalam Danak dak negar ka gah ilamu) piah ngak ndap nda ilamu brei ka labaih 3.000 labik di dom xã biak kan, ka dom sang bac (gam bac gam dok) nội trú di urang bangsa, ka dom kapul khau tin lưu động jeng ye ka dom palei pala atah bayah..." [1]

Đoạn dịch tiếng Chăm trên là rất hay, tương đối chuẩn xác về từ và ý. Một số từ Việt (từ mới so với Chăm) không dịch ra chữ Chăm mà chỉ để nguyên gốc từ Việt như *Đảng, tỷ đồng, xã* hoặc dịch ghép từ Chăm–Việt như cụm từ *harak báo, tạp chí, Ilamu Văn hóa – Thông tin, khau thông tin lưu động, gam bac gam daok nội trú...* Đây là giải pháp thỏa đáng cho người nghe đài dễ nghe, dễ hiểu vì đó là những từ mới chưa từng có trong ngôn ngữ Chăm. Nếu chúng ta tự dịch, tự sáng chế ra những từ ấy hoàn toàn mới lạ thì người nghe khó có thể hiểu được, thậm chí còn phản cảm.

---

[1] Trích một đoạn bài phát thanh tiếng Chăm của Đài Tiếng nói Việt Nam thường trú tại TP HCM tháng 8/2008. Tư liệu do Ts. Phú Văn Hẳn cung cấp. Xin chân thành cám ơn.

Nói chung, qua những ví dụ trên, chúng ta thấy, phần lớn vấn đề dịch thuật trên hệ thống phát thanh và truyền hình bằng tiếng Chăm là có vấn đề, cả tiếng Chăm và tiếng Việt. Đến hôm nay vẫn chưa thấy xuất hiện một phóng viên, biên tập viên nào của Báo hoặc Đài PT &TH tiếng Chăm viết tin trực tiếp bằng tiếng Chăm mà hầu hết sử dụng bản tin, bài viết bằng tiếng Việt để dịch lại sang tiếng Chăm. Vì vậy văn chương của những bản tin, bài phóng sự bị dịch này sẽ bị gò ép và một số từ dịch tối nghĩa, ngây ngô do sự chênh nhau giữa hai ngôn ngữ khác hệ (Chăm – Việt). Đây là những lí do khiến đa số những phát thanh viên đọc bản tin, phóng sự tiếng Chăm trên đài truyền thanh và truyền hình buộc phải truyền đạt nội dung thông tin một cách sống sượng, vô cảm, khó đi vào lòng người nghe và người xem. Các đài PT &TH phải tính đến vấn đề này để có kế hoạch đào tạo, nâng cao nghiệp vụ của phóng viên, biên tập viên, thuộc các chương trình tiếng Chăm nhằm đáp ứng nhu cầu nội dung thông tin đưa ra một cách chính xác và truyền cảm. Vì nội dung thông tin được đài phát ra là truyền đi bằng âm thanh, hình ảnh với lượng thời gian được bố trí theo quy trình chặt chẽ. Do vậy làm sao cho người nghe đài tiếp thu bằng thính giác mà có thể nhận thông tin càng nhanh càng tốt với chất lượng trọn vẹn. Muốn vậy thì ngôn ngữ truyền thanh và truyền hình phải là ngôn ngữ chuẩn xác giúp người nghe, ngoài tiếp thu thông tin nhanh còn phải là ngôn ngữ để người dân học tập từ ngôn từ biểu hiện, tức là lời ăn tiếng nói dùng trong các bản tin, các phóng sự. Các buổi truyền thanh và truyền hình bao gồm đủ thành phần xã hội nên ngôn ngữ truyền thanh và truyền hình cần súc tích, chính xác, thỏa mãn được yêu cầu thông tin, yêu cầu khoa học và đại chúng. Phát thanh và truyền hình cũng là môi trường, phương tiện để phát triển ngôn ngữ Chăm cũng như tích lũy thêm bài học mới, phát hiện mới của ngành ngôn ngữ học [1]. Đứng

---

[1] Xem Bùi Khánh Thế, *Tiếng Chăm trên sóng điện và những vấn đề Ngôn ngữ học*, Tư liệu Hội thảo khoa học "Xây dựng và phát triển phần mềm Tự điển Việt – Chăm, Chăm – Việt trên máy vi tính", Sở Khoa học & Công nghệ phối hợp với Đài PT & TH Ninh Thuận chủ trì thực hiện, Ninh Thuận ngày 11/6/2006.

trước yêu cầu trên, ngoài những đòi hỏi cấp thiết yêu cầu phải nâng cao trình độ phóng viên, biên dịch, biên tập viên của đài thì vấn đề vô cùng quan trọng đặt ra là cần phải thống nhất sử dụng *Akhar Thrah* Chăm nhằm đáp ứng yêu cầu ghi nhanh của phóng viên. Ngữ âm chuẩn được chọn lựa phải là ngữ âm phổ biến của người Chăm. Vốn từ ngữ được dùng phải thống nhất, bảo đảm tính truyền thống, kế thừa và cơ bản nên lấy từ thực tế đời sống nhân dân chứ không tự tiện chế biến rồi đưa ra những từ ngữ xa lạ với sự nhận thức của đồng bào. Để làm được điều này, thiết nghĩ các Đài PT&TH nên xây dựng bảng từ vựng (hoặc từ điển) cho ngôn ngữ truyền thanh và truyền hình tiếng Chăm. Đặc biệt nên thành lập một trung tâm xử lý thông tin thống nhất, đồng bộ cho ngôn ngữ Chăm ở các đài truyền thanh và truyền hình tiếng Chăm trong cả nước đặt tại Thành phố Hồ Chí Minh. Từ trung tâm này có thể xử lý thông tin, điều chỉnh từ ngữ, cách dịch của các bản tin Chăm sao cho thống nhất trước khi phát sóng. Làm được điều này sẽ tránh được tình trạng mỗi đài phát thanh và truyền hình ở mỗi địa phương phát thanh mỗi kiểu khác nhau, mặc dù bản tin Chăm lên sóng là cùng xuất phát từ một bản tin gốc tiếng Việt.

Cuối cùng phải nói rằng, chương trình phát thanh và truyền hình tiếng Chăm ra đời là kết quả sự quan tâm rất lớn của Đảng – Nhà nước đối với đồng bào Chăm. Chương trình này không những làm cho linh hồn tiếng Chăm thêm sống động và phát triển trong cộng đồng mà còn thực sự đem lại cho người Chăm những thông tin bổ ích về tri thức, về đạo đức và chuẩn mực xã hội, góp phần nâng cao đời sống tinh thần của người Chăm trong xã hội hiện đại.

Tiếng Chăm trong cuộc sống, sinh hoạt xã hội

Theo số liệu khảo sát thống kê trong chương trình nghiên cứu luật tục Chăm (*Adat Cam*) của chúng tôi vào ngày 1–2 tháng 10 năm 1999 tại Bình Nghĩa – làng xa xôi nhất vùng Chăm Ninh Thuận ít bị ảnh hưởng người Việt thì đa số người Chăm hôm nay không nói được

tiếng Chăm thành thạo và không viết được tiếng Chăm mà hầu hết đều nói tiếng Chăm lai tiếng Việt và viết chủ yếu bằng tiếng Việt trong giao dịch hàng ngày. Cụ thể số liệu phỏng vấn, điều tra 100 người nam giới trong việc sử dụng tiếng nói và chữ viết Chăm trong luật tục (*Adat*) khi tranh tụng thì kết quả đáng buồn như sau:

100 phiếu (100 người nam giới được phỏng vấn từ lứa tuổi 18–70) thì có 78 người, chiếm 78% nói tiếng Chăm pha lẫn tiếng Việt và không viết được chữ Chăm; 15 người (lứa tuổi 40–60), chiếm 15% nói tiếng Chăm pha lẫn tiếng Việt nhưng viết được vài tiếng Chăm *ka, ga, kha, gha*; 07 người (lứa tuổi 50–70), chiếm 7% nói tiếng Chăm pha lẫn tiếng Việt nhưng viết được thành thạo tiếng Chăm[1]. Ngoài ra, một điều đáng chú ý là không riêng gì Bình Nghĩa mà hầu như tất cả làng Chăm như làng (*palei*) *Cuah Patih* (Thành Tín), *Caklaing* (Mỹ Nghiệp), *Ram* (Văn Lâm), v.v... khi xét xử luật tục, họ đều nói tiếng Chăm xen tiếng Việt và ghi biên bản cuộc xét xử bằng tiếng Việt, chứ không ghi được bằng tiếng Chăm[2].

Về tiếng nói, không riêng gì ở Bình Nghĩa mà đa số người Chăm chúng ta hôm nay, nhất là giới trẻ từ khi biết nói đến lứa tuổi 70 đều nói pha tiếng Việt đến hơn 60%. Chúng tôi có trao đổi và phỏng vấn điều này với một trí thức người Chăm Thành Phú Bá, ông có nhận xét rằng: "*Rak ni drei ndom yuen o tok di ngak giọng Chăm min*"[3] (Bây giờ thực ra mình nói tiếng Việt nhưng lại uốn giọng cho giống tiếng Chăm thôi).

---

[1] Xem thêm số liệu điều tra về Luật tục Chăm tại Bình Nghĩa trong sách Phan Đăng Nhật (Chủ biên), Sakaya, Chamalaiq Riya Tiếng và Trần Vũ, *Luật Tục Chăm và Luật tục Ragalai*, Nxb VHDT, Hà Nội, 2004, tr. 178–200.

[2] Xem một biên bản điển hình về việc xét xử của tộc họ ở một làng Chăm được ghi bằng tiếng Việt trong sách Phan Đăng Nhật (Chủ biên), *Luật tục Chăm và Luật tục Ragalai*, Sđd, tr. 184–186.

[3] Cuộc trao đổi của chúng tôi với ông Thành Phú Bá tại Hội nghị *Lịch sử Ngôn ngữ và Chữ viết Chăm* tại Kuala Lumpur, 22/9/2006. Lưu ý: những câu đàm thoại, phỏng vấn, tường thuật tiếng Chăm của những nhân vật trong bài này, chúng tôi ghi lại nguyên văn theo văn nói của họ, chứ chưa sửa chính tả chữ Chăm.

Quả vậy, chúng ta hãy theo dõi một cuộc đàm thoại trong sinh hoạt hằng ngày giữa hai người Chăm, ông Đàng Văn A và ông Lâm Văn B [1] như sau:

Ông A hỏi:	*Hâ nao tao mai nan*
	(Mày đi đâu về vậy?)
Ông B trả lời:	*Kau nao nhậu mai*
	(Tao đi nhậu về)
Ông A hỏi:	Nhậu *dom bloh buk yau nan*
	(Nhậu bao nhiêu mà say vậy)
Ông B trả lời:	*Kau* nhậu ba trăm ngàn luôn.
	(Tao nhậu ba trăm ngàn luôn)

Đoạn đối thoại trên của hai ông Chăm A và B có pha lẫn tiếng Việt. Ông B chỉ nói tất cả 10 từ nhưng đã có 6 từ là dùng tiếng Việt (nhậu ba trăm ngàn luôn) (từ "nhậu" được sử dụng 2 lần), chiếm 60%. Thật ra, tiếng Chăm có thừa từ để diễn đạt toàn bộ lời đối thoại trên. Chẳng hạn: câu đối thoại: "*Kau* nhậu ba trăm ngàn luôn" có thể nói thuần bằng tiếng Chăm rất hay như: *kau manyum alak abih klau rituh rabau.* Nhưng tại sao ông B không nói tiếng Chăm mà nói xen tiếng Việt? Vì ông B muốn nói xen tiếng Việt để ra oai với bạn, nhấn mạnh số tiền mình bỏ ra nhậu là rất lớn. Tất nhiên, còn do một thói quen bên trong đã thành tiềm thức do ảnh hưởng trong quá trình cộng cư, sinh sống lâu đời với người Việt (Kinh).

Một cuộc đối thoại khác của cán bộ người Chăm tại cơ quan của người Chăm ở Ninh Thuận như sau:

---

[1] Vì lý do cá nhân nên tên của những người dẫn chứng trong bài viết này đã được thay đổi và sự hiện diện của họ trong bài này chỉ mang tính minh họa.

Ông C hỏi: *Bơr hâ oh* đề nghị *hong* cơ quan *ngak* kế hoạch *nao* quay phim *pak* Bình Nghĩa *o?* (Tại sao anh không đề nghị cơ quan để làm kế hoạch đi quay phim ở làng Bình Nghĩa?)

Ông D trả lời: *Dahlak raw nao* công tác *hong ong* L. H. *pak* Phước Kháng *mai min*

(Tôi mới đi công tác với ông L. H ở Phước Kháng về thôi)

Đoạn đối thoại trên, ông C nói một câu có 18 từ nhưng đã xen đến 10 từ tiếng Việt (đề nghị, cơ quan, kế hoạch, quay, phim, Bình Nghĩa); ông D nói 14 từ nhưng đã có 6 từ lai tiếng Việt (công tác, L. H, Phước Kháng).

Hãy nghe một đoạn thông báo trên loa truyền thanh của một Hợp Tác Xã Chăm (thôn B.T) như sau:

> Alô! Alô! Alô! *Dahlak kau* thông báo *ka bih mikwa dalam palei mai pak thang* làng hợp tác xã họp đúng bảy giờ ba mươi *klam ni. Hu ong* chủ tịch xã *trun mai* họp phổ biến chính sách của Đảng *ka hamu tanâh.*
>
> (Tạm dịch: Alô! Alô! Alô! Tôi xin thông báo cho toàn thể bà con trong làng đến nhà làng Hợp tác xã họp đúng bảy giờ ba mươi tối nay. Có ông chủ tịch xã xuống họp phổ biến chính sách của Đảng về ruộng đất) .

Đoạn thông báo trên có tất cả 43 từ Chăm nhưng tiếng Việt đã chiếm hết 25 từ, chỉ còn lại 18 từ Chăm.

Qua những ví dụ nêu trên, chúng ta thấy, ngày nay người Chăm nói tiếng Chăm nhưng xen tiếng Việt gần 60%. Nếu theo tỷ lệ lai căng như thế này, chúng ta phải nói ngược lại mới đúng là: người Chăm nói tiếng Việt thôi nhưng lai tiếng Chăm 40%. Vì tỷ lệ lai tiếng Việt trong tiếng nói của người Chăm đã chiếm quá nửa. Do tỷ lệ lai căng tiếng

Việt quá lớn trong tiếng Chăm cho nên khi hai người Chăm nói chuyện với nhau thì người Việt nếu chú ý nghe kỹ có thể hiểu được đại ý mà hai người Chăm muốn nói gì? Bằng chứng vào năm 1995, khi nghe một bảng thông báo trên của Hợp tác xã Chăm, một cán bộ của ngành văn hóa – thông tin (T.V.T) đang công tác ở làng này có thể nghe và hiểu được đại ý bảng thông báo của Hợp tác xã trên muốn thông báo. Từ đó cán bộ này luôn tự hào là mình đã biết tiếng Chăm.

Vấn đề người Chăm nói lai tiếng Việt và thích nói tiếng Việt trong cuộc sống của người Chăm hôm nay không chỉ xảy ra vài trường hợp ở bên ngoài xã hội mà còn len lỏi vào tận gia đình. Chẳng hạn, người Chăm có đầy đủ từ ngữ để chỉ các danh xưng và mối quan hệ gia đình như: *ong yét* (ông cố), *muk yét* (bà cố), *ong akaok* (ông nội, ông ngoại), *muk akaok* (bà nội, bà ngoại), *ama, ayah* (cha), *amaik* (mẹ), *cei, cei po* (chú), *wa, wa po* (bác), *nai* (thím, dì), *tamuen, ticaow* (cháu), *sa–ai kacua* (anh hoặc chị cả), *sa–ai tâh tabha* (anh, chị thứ), *sa–ai glaong* (anh cao), *sa–ai habien* (anh thấp), v.v [1]... Thế nhưng ngay trong một số gia đình trí thức hiện nay, đặc biệt có một số trường hợp đang làm công tác bảo tồn văn hóa – ngôn ngữ Chăm nhưng gia đình họ không sử dụng danh xưng và ngôi thứ trong tiếng Chăm, phong tục Chăm mà lại sử dụng ngôi thứ theo tiếng Việt để gọi nhau trong gia đình như ba, má, ai hai (anh hai), ai ba (anh ba), ai năm (anh năm)... Một số gia đình Chăm ở thành thị họ lại dạy con họ nói tiếng Việt không nói tiếng Chăm. Do vậy, trong sinh hoạt gia đình, mặc dù cha mẹ họ là gốc Chăm nói tiếng Chăm nhưng chỉ vì đứa con họ nói tiếng Việt, không biết nói tiếng Chăm nên cả cha lẫn mẹ đều nói tiếng Việt. Thế hệ người Chăm nói tiếng Việt này sẽ về đâu? Họ biến thành người hiện đại hay họ sẽ trở thành những đứa con lai lạc loài mất gốc trong thế giới đa dạng ngày nay? Bài học kinh nghiệm mấy mươi năm này cho thấy, không riêng gì dân tộc Chăm mà cả các dân tộc khác trên thế giới,

---

[1] G. Moussay, *Dictionaire Cam – Vietnamien – Français*, Sđd, tr. 497–498.

chẳng hạn như người Kinh sống ở nước ngoài, nếu sống giữa phố thị mà họ không giữ vững được bản sắc văn hóa của dân tộc thì sẽ bị tha hóa, mất gốc và sẽ bị nền văn minh hiện đại cuốn trôi. Người Chăm cần tự hiểu và tự suy nghĩ về điều này.

Một hiện tượng khác nổi lên trong làng Chăm hôm nay là trong đám cưới Chăm, bên cạnh cô dâu mặc áo Hàn Quốc, chú rể mặc vest thì trong rạp cưới của đôi tân uyên còn trang trí những khẩu hiệu bằng tiếng Việt – Hán đã trở thành phổ biến như "Tân Hôn hoặc Vu Quy", "Trăm năm hạnh phúc" và cụm từ Song Hỷ bằng chữ Hán thay vì viết tiếng Chăm như "[illegible] *Salam tuai likei*" (Chào đón khách họ trai), "[illegible] *Sa ratuh thun hanîim phuel*" (trăm năm hạnh phúc). Có một số trường hợp cười ra nước mắt ở đây, họ sử dụng những khẩu hiệu tiếng Việt trong đám cưới nhưng chẳng hiểu ý nghĩa của những khẩu hiệu ấy là gì? Thấy đám cưới người Kinh treo khẩu hiệu, họ cũng bắt chước treo. Vì vậy có trường hợp trong rạp cưới người Chăm bên "đàng trai" nhưng họ treo khẩu hiệu "Vu Quy" ngược lại đám cưới bên "đàng gái" nhưng họ treo khẩu hiệu là "Tân Hôn".

Sự lai căng và sử dụng tiếng Việt trong tiếng nói và chữ viết Chăm đã quá trầm trọng. Chúng ta có giải pháp và hành động tích cực gì để cải thiện tình trạng nêu trên? Nhận thức được điều này, từ lâu Đảng – Nhà nước đã ra nhiều chính sách để bảo tồn ngôn ngữ và chữ viết Chăm. Từ đó nhiều cơ quan nghiên cứu, biên soạn sách chữ Chăm ra đời nhằm mục đích để bảo tồn ngôn ngữ Chăm. Tuy nhiên, bản thân một số cán bộ Chăm cũng nói tiếng Chăm lai tiếng Việt gần 60% (xem đoạn đối thoại trên); giáo trình, báo chí dạy tiếng Chăm của BBSSCC cũng viết lai nhiều từ tiếng Việt. Ví dụ: trong cuốn giáo trình lớp 5, BBSSCC dùng từ [illegible] *hai* (hay), [illegible] *kho* (khổ)[1]; trong cuốn truyện *Ông Dột* có từ [illegible] *âng* (muốn, ưng

---

[1] Nguyễn Văn Tỷ, Mông Ký Slay, Nguyễn Văn Đảo, Thuận Ngọc Liêm, Nguyễn Hữu Châu, Kinh Duy Trịnh, *Tiếng Chăm* [illegible], Bộ Giáo dục và Đào tạo, Nxb Giáo dục, tr. 8 và 17.

thuận)[1], trong báo chí tiếng Chăm có từ *hơn* (hơn). Trong từ điển *Chăm – Việt* của Bùi Khánh Thế cũng sử dụng nhiều từ lai căng tiếng Việt như từ sau: *ơn* (d) ơn. Đwa ơn: mang ơn; *ưng* l(đg) muốn, thuận[2]. Những từ trên, không cần phải vay mượn tiếng Việt, vì người Chăm đã có từ riêng của nó và những từ này họ còn đang sử dụng hàng ngày trong lời nói và trong văn bản viết. Cụ thể từ *hai* (hay) tiếng Chăm là *ha*; tương tự như vậy, từ *kho* (khổ) tiếng Chăm là *ra–mbah* hoặc (*ra–mbah ra–mbup*); từ (*âng*) tiếng Chăm là *khing*; từ *hen* (hơn) tiếng Chăm là *labaih*; từ "ơn" (biết ơn) tiếng Chăm là "*phuel* (*thau phuel*)" v.v[3]...

Vậy chúng ta phải làm gì để để nói và viết đúng tiếng Chăm?

Trong cuộc Hội thảo về lịch sử ngôn ngữ chữ viết Chăm tại Kuala Lumpur vào ngày 21–22 tháng 9/2006, tôi có trao đổi vấn đề không nên lạm dụng tiếng Việt trong giáo trình tiếng Chăm thì ông trưởng BBSSCC Ninh Thuận phát biểu rằng: Trong cuộc sống xen cư ngày nay, tiếng Việt lai căng trong tiếng Chăm là điều đương nhiên. Tôi đồng ý với ông điều này và tôi chỉ chấp nhận trường hợp nào mà từ vựng Chăm không có như từ *Đảng, Xã hội Chủ nghĩa, phim, xi măng* ... thì chúng ta có thể vay mượn tiếng Việt, tiếng Anh. Còn các từ khác nêu trên như "ưng, khổ sở, ơn nghĩa, hay, hơn" thì người Chăm có thừa từ riêng của nó để diễn đạt như từ *khing, ra–mbak, phuel, ha, labaih, tapa,* v.v... nhưng tại sao chúng ta không dùng mà lại vay mượn tiếng Việt?

Đề cập đến việc nói và viết đúng tiếng Chăm và cũng để biện minh cho cái sai khi viết tiếng Chăm của mình, ông Quảng Đại Cẩn

---

[1] *Ông Đội*, Bộ Giáo dục và Đào tạo, Dự án Giáo dục Tiểu học – Bộ phận Giáo dục Dân tộc, Hà Nội, phát hành năm 2003 (Sách không đề tên tác giả), tr. 30.

[2] Xem Bùi Khánh Thế (Chủ biên), *Từ điển Chăm – Việt*, Sđd, tr. 35 và 38.

[3] Bùi Khánh Thế (Chủ biên), *Từ điển Chăm – Việt* và Giáo trình Dạy học tiếng Chăm của BBSSCC, Sđd.

(cán bộ BBSSCC) còn phát biểu trước công luận một câu nói tai tiếng rằng: "*Cái sai mà nhiều người dùng sẽ thành đúng*". Cùng với Quảng Đại Cẩn, nhà thơ Inrasara cũng có nhiều bài viết đề ra giải pháp nào để nói tiếng Chăm đúng nhưng ông có kế bày người Chăm nói tiếng Chăm một cách kỳ quái như sau: "*Ta thử nói tiếng mẹ (nếu chưa có thì cứ bày ra bừa đi ngay trong cuộc chơi đó) thì hay biết bao*"[1]. Vậy giải pháp nói tiếng Chăm như vậy có đúng không?

Người Chăm bình thường hoặc kỹ sư, bác sĩ, nhà thơ, học sinh, viết tiếng Chăm sai hoặc lai căng thì còn chấp nhận được, còn những người có trách nhiệm soạn giáo trình, soạn từ điển, dạy tiếng Chăm cũng như phóng viên báo chí, phát ngôn viên truyền thanh và truyền hình chương trình tiếng Chăm lại nói và viết tiếng Chăm sai và lai căng thì không biết tiếng Chăm sẽ đi về đâu?

Hiện nay nguy cơ biến mất về các ngôn ngữ trên thế giới đang báo động. Theo một báo cáo khoa học gần đây nhất hôm 18–9–2007, có 5 khu vực được xem là nấm mồ lớn và có tốc độ hủy diệt nhanh nhất đối với các ngôn ngữ, đó là: Bắc Châu Úc, Trung Nam Mỹ, Khu vực bờ Thái Bình Dương ở phía trên Bắc Mỹ, Đông Seberia, Oklahoma và Tây Nam Hoa Kỳ. Các nhà ngôn ngữ học còn cho biết có khoảng 7.000 thứ tiếng đang được sử dụng hiện nay trên toàn thế giới, nhưng phân nửa số này đang gặp nguy cơ tuyệt diệt, rất có thể hoàn toàn biến mất trong thế kỷ này. Một số mất tích ngay tức khắc khi mà người duy nhất còn có thể sử dụng nó về với tổ tiên. Những số khác thì chết dần chết mòn trong những nền văn hóa song ngữ, khi mà ngôn ngữ bản địa bị áp đảo và khống chế bởi một ngôn ngữ "chính" nào đấy ở trường học, nơi chợ búa, quán xá, truyền hình, v.v...[2]

---

[1] Inrasara, "Làm thế nào để nói tiếng Chăm", trong Tập san *Tagalau 6*, Nxb. Văn nghệ, Thành phố Hồ Chí Minh, 2005, tr. 188.

[2] Theo Bùi Nguyễn Quý Anh (Theo *New York Times*), "Mỗi hai tuần có một ngôn ngữ không hợp thời", Báo *Vietnamnet. vnn.vn* ra vào lúc 03: 06 ngày Chủ nhật 30/9/2007.

Trong tương lai tiếng Chăm sẽ bị xếp vào danh mục những ngôn ngữ bị biến mất trên hay không? Điều này là hoàn toàn phụ thuộc vào ý thức của mỗi người và cả cộng đồng Chăm. Chúng ta biết, không ai sinh ra là đã nói giỏi và viết giỏi. Sự thành thạo khả năng nói và viết chỉ có thể là kết quả của một quá trình yêu quý tiếng mẹ đẻ, học hỏi không ngừng về tiếng mẹ đẻ, thông qua cuộc sống, học tập hàng ngày trong đời sống nhân dân, trong sách báo về ngôn ngữ, về văn hóa Chăm và kết hợp với việc học tập cái hay cái đẹp của tiếng nước ngoài và nhất là thông qua thực tiễn nói và viết hàng ngày với ý thức và trách nhiệm cao của mình trước di sản văn hóa tổ tiên thì nhất định chúng ta có thể nói và viết được tiếng Chăm tốt. Một biện pháp đơn giản nhất để cứu nguy cho ngôn ngữ Chăm, đó là: Ngay bây giờ mỗi người hãy học chữ Chăm và nói thuần tiếng Chăm với nhau một cách nghiêm túc trong bất cứ tình huống nào trong sinh hoạt hàng ngày của mình, chứ không phải cứ nói, cứ "bày ra bừa", nói sai, "cái sai mà nhiều người dùng sẽ thành đúng" được.

Vấn đề từ điển Chăm và sự ảnh hưởng của nó đến ngôn ngữ Chăm hiện nay

Trong những năm gần đây, do nhu cầu sử dụng và phát triển ngôn ngữ Chăm càng cao trong xã hội hiện đại, nhất là trong quá trình sống cộng cư, đan xen với người Việt thì vốn từ ngữ Chăm đòi hỏi phải phát triển nhiều hơn để đáp ứng trong quá trình giao tiếp song ngữ Chăm – Việt, Việt – Chăm. Để đáp ứng nhu cầu này, nhiều từ điển Chăm ra đời như *Từ điển Chăm – Pháp; Chăm – Pháp – Việt; Chăm – Việt và Việt – Chăm* [1]. Những bộ từ điển này có đóng góp nhất định trong việc học tập và dịch thuật ngôn ngữ Chăm, trừ cuốn *Từ điển Chăm – Việt* của

---

[1] E. Aymonier – A. Cabaton, *Dictionnaire Cam – Français*, Sđd; G. Moussay, *Dictionaire Cham – Vietnamien – Français*, Sđd; Bùi Khánh Thế (Chủ biên), *Từ điển Chăm –Việt*, Sđd; Bùi Khánh Thế (Chủ biên), Phú Trạm và Quảng Đại Cẩn, Sđd; và Inrasara và Phan Xuân Thành, *Từ điển Việt – Chăm*, Sđd.

Bùi Khánh Thế (Chủ biên) và *Từ điển Chăm – Việt* của Inrasara và Phan Xuân Thành là có một số vấn đề sai cần chú ý mà chỉnh sửa.

Từ điển *Chăm – Việt* của Inrasara và Phan Xuân Thành[1], ngoài lối phiên âm không khoa học, từ điển này còn sử dụng chữ Chăm *Akhar Thrah* cải biên của BBSSCC ngược lại với *Akhar Thrah* truyền thống Chăm. Ở đây cái lạ của Inrasara là đã viết nhiều cuốn sách về Chăm, đặc biệt là cuốn *Tự học tiếng Chăm* mà tác giả hô hào cho mọi người phải học chữ Chăm truyền thống (*Akhar Thrah*)[2] nhưng khi làm từ điển *Việt – Chăm* nêu trên tác giả lại viết bằng chữ Chăm cải biên của BBSSCC. Điều này không chỉ cho chúng ta thấy cái chưa nhất quán trong phong cách học thuật của Inrasara mà còn tạo ra sự khó khăn cho người học tiếng Chăm truyền thống khi tra từ điển *Việt – Chăm* này. Tuy nhiên, đây chưa phải là vấn đề cần bàn mà vấn đề chính chúng tôi muốn bàn ở đây là trong cuốn *Từ điển Chăm – Việt* của Inrasara và Phan Xuân Thành có nhiều từ Chăm mới do tác giả tự chế tác ra và nó hoàn toàn xa lạ trong di sản ngôn ngữ Chăm. Ví dụ: từ âm nhạc *hĩng, plĕng* (tr. 14), công đoàn *rạtăk ṭalăm nhom rakay thõng ṣhakar,* công an *takai khĩk,* đồn công an *đồn takai khĩk* (tr. 96), công nghiệp *rabo chamrĕk* (tr. 97), diễn viên *Ramưlang* (tr. 116), đại lí *pũk kram ṣhabiêng* (tr. 124), hải cảng *kapung* (tr. 173), cơ quan hành chính *pupha ṣhakar mưpakrăng karṣha* (tr. 175), hộ khẩu *papah mưnga* (tr. 185), huân chương *cha ṣhakar* (tr. 189), liệt sĩ *rạchapôl klak rup* (tr. 224), quốc doanh *ram ṭănững,,* quốc hội *ḳinŭm ia* (tr. 338), thâm canh *paṭalăm* (tr. 395), nghề nghiệp *rabo* (tr. 273), thông báo *ahê, harăk ahê* (tr. 408), thời đại *văctu* (tr. 412), thời tiết *ḳanùh mărta* (tr. 412), thời trang *tui păngdău* (tr. 412), văn nghệ *kanưṭha plĩng* (tr. 477), y phục *pacha* (tr. 509)...[3] Ở đây chúng tôi chưa muốn đề cập đến sự bất nhất

---

[1] Từ điển này đã bị Abd. Karim phê bình trong *Harak Champaka*, Số 22, ra ngày 30/7/2007, tr. 12–17

[2] Inrasara, *Tự học Tiếng Chăm*, Nxb. VHDT, Hà Nội, 2003.

[3] Những từ ngữ tự sáng tác theo kiểu mới này có thể gặp vô số trong Bùi Khánh Thế (Chủ biên), Phú Trạm và Quảng Đại Cẩn, *Từ điển Việt – Chăm*, Nxb. KHXH, 1996.

trong cách chế tạo từ mới của Inrasara. Ví dụ cũng là từ "thông báo" lúc thì Inrasara viết là *ahê*, lúc thì *harăk ahê*, lúc thì *blei thơw*[1].

Những từ trên hoàn toàn xa lạ với đồng bào Chăm. Tuy nhiên đa số người dịch lại dựa vào từ điển này để dịch cho báo, đài phát thanh và truyền hình cho nên bà con không thể nghe và hiểu được. Điều này những nhà ngôn ngữ và từ điển học thừa biết: "Ngôn ngữ là một công ước của xã hội, để có "công ước" có giá trị, mọi người trong xã hội phải đồng ý chấp nhận và thi hành các "điều khoản". Thế mà éo le thay, chính những người tham gia làm ra "công ước" lại cố ý "vi phạm"[2]. Do vậy, chúng tôi hiểu, ngôn ngữ là thuộc sở hữu của dân và dân có vai trò quyết định. Vì vậy, những gì dân sáng tạo, sáng chế ra thì dân mới hiểu được, còn chúng ta nhân danh bất cứ cương vị nào nhằm chế tác chữ nghĩa Chăm một cách bừa bãi và thiếu trách nhiệm đều thất bại. Ở đây chúng tôi cũng đồng ý rằng, tình thế của ngôn ngữ Chăm ngày nay khác hẳn. Tiếng Chăm đang trong thời kì chuyển giai đoạn để hội nhập vào thế giới đòi hỏi vốn từ ngữ mới phong phú hơn để tham gia vào mọi ngành học thuật, mọi ngành sinh hoạt trong đời sống của người Chăm. Do đó tiếng Chăm phải phát triển vừa mau vừa rộng là điều cần thiết. Nhưng không phải vì thế mà chúng ta tự tiện sáng chế từ mới cho tiếng Chăm một cách tối đa, tùy tiện mà việc chế biến phải dựa trên cơ sở khoa học và đặc điểm quy luật tiếng nói và chữ viết Chăm.

Kinh nghiệm cách biến chế từ ngữ trong tiếng nói người Mã Lai – một dân tộc có cùng ngữ hệ ngôn ngữ Malayo – Polinesia với người Chăm sẽ cho chúng ta nhiều bài học để tham khảo[3]. Nếu như người

---

[1] Xem Bùi Khánh Thế (Chủ biên), Phú Trạm và Quảng Đại Cần, Sđd, tr. 408; Inrasara và Phan Xuân Thành, *Từ điển Việt – Chăm*, Sđd, tr. 409; Inrasara, *Tự học Tiếng Chăm*, Sđd, tr. 144.

[2] Bùi Đức Tịnh, *Văn Phạm Việt Nam* (phần Khái luận về ngôn ngữ học), Nxb. Văn hóa, 1996, tr. 81.

[3] Xem James T. Collins, *Malay, World Language – A Short History*, Dewan Bahasa Dan Pustaka, Kuala Lumpur, 1998; Graham Thurgood, *From Ancient Cham to Modern Dialects: Two Thousand Years of Language Contact and Change*, University of Hawaii Press, Honolulu, 1999.

Chăm ngày nay cộng cư với người Việt và nói tiếng Chăm –Việt thì người Mã Lai cũng là thuộc địa của Anh gần 100 năm (1874–1957) cũng nói tiếng Mã Lai – Anh[1]. Do vậy, nếu người Mã Lai vay mượn tiếng Anh hoặc nói xen lẫn tiếng Mã Lai – Anh thì người Chăm thường vay mượn tiếng Việt và nói xen lẫn tiếng Chăm – Việt là chuyện đương nhiên. Tuy nhiên từ khi Mã Lai giành độc lập, thoát khỏi thực dân Anh vào năm 1957 thì vấn đề người Mã Lai đặt ra là người Mã Lai phải nói thuần tiếng Mã Lai và tiếng Mã Lai phải được dùng như một quốc ngữ (Bahasa Malay) thay cho tiếng Anh. Vì vậy, nếu lược bỏ hết tất cả tiếng Anh trong tiếng Mã Lai ra thì tiếng Mã Lai không đủ từ ngữ để diễn đạt tất cả trong lĩnh vực khoa học kĩ thuật và đời sống hiện đại[2]. Vì vậy, Mã Lai làm cách nào phát triển ngôn ngữ của họ đến ngày nay. Có ba vấn đề nổi bật trong cách xây dựng tiếng nói Mã Lai hiện đại mà chúng ta cần tham khảo như sau:

- Giữ vững lớp từ cũ: Người Mã Lai thường dùng vốn từ cũ của Mã Lai sẵn có để diễn đạt những vấn đề bình thường trong sinh hoạt cuộc sống. Ví dụ từ "ăn" dịch là *makan*, "uống" (*minum*), "nước" (*air*), "không" (*kosong*), v.v...
- Vay mượn tiếng nước ngoài: Người Mã Lai thường vay mượn trực tiếp một số từ của tiếng nước ngoài như tiếng Hà Lan hoặc tiếng Anh trong lĩnh vực khoa học – kĩ thuật hoặc những ngành học thuật khác mà người Mã Lai không có để tạo lớp từ mới. Từ đó họ để nguyên hoặc phiên âm những từ gốc được vay mượn sang tiếng Mã Lai theo cách riêng của họ được qui ước chặt chẽ. Ví dụ, khi vay mượn những từ nào của tiếng Hà Lan có hậu tố (suffix) là "tjie" và tiếng Anh là "tion" thì khi phiên âm sang tiếng Mã Lai đều biến thành hậu tố "si" (phát

---

[1] J. Kennedy, *A History of Malaya*, S. Abdul Majeed & CO, 1993, tr. 145.

[2] Xem Professor Mohd. Taib Osman, *An Introduction to the Development of Modern Malay Language and Literature*, Times Books International, Singapore, 1986; Tham Seong Chee, *A Study of the Evolution of the Language – Social Change and Cognitive Development*, Singapore University Press, 1990; Asmah Haji Omar, *Language and Society in Malaysia*, Dewan Bahasa Dan Pustaka– Kementerian Pelajaran Malaysia, Kuala Lumpur, 1982.

âm là si) và còn một số từ khác không có hậu tố thì phiên âm thẳng sang tiếng Mã Lai hoặc để nguyên từ mà không cần biến đổi. Theo qui luật này từ institution (viện) phiên âm qua tiếng Mã Lai thành *institusi*, declaraion (tuyên ngôn) thành *deklarasi*, declaration of independence (tuyên ngôn độc lập) thành *deklarasi kemerdekaan*, univeristy (đại học) thành *universiti*, faculty thành *fakulti*, computer (vi tính) thành *komputer*, bus (xe buýt) thành *bas*, bank (ngân hàng) thành *bank*, police (công an, cảnh sát) thành *polis*, moto boat (thuyền máy) thành *motobot*, caffe (cà phê) thành *kopi*, music thành *muzik*, v.v...[1]

- Tạo lớp từ mới: Ngoài một số từ dịch từ tiếng Anh sang tiếng Mã Lai, người Mã Lai còn dùng từ Mã Lai và tiếng Anh ghép với nhau để tạo từ mới. Ví dụ từ supermaket (siêu thị) thành *pasar raya* (*pasar*: chợ; *raya*: lớn); community hall (hội trường hoặc nhà làng) thành *balai raya* (*balai*: nhà, trạm; *raya*: lớn); hospital (bệnh viện) thành *rumah sakit* (*rumah*: nhà, *sakit*: bệnh); police station (trạm cảnh sát) *balai polis* (*balai*: trạm; *polis*: cảnh sát); *balai polis ibu* (sở cảnh sát) (*balai*: trạm; *polis*: cảnh sát, *ibu*: mẹ (lớn)); *kedai motosikal* (tiệm xe máy) (*kedai*: tiệm, quán, *motosikal*: xe máy)[2], *kedai kompute* (tiệm vi tính) (*kedai*: tiệm, quán, *komputer*: vi tính), *kedai kopi* (tiệm cà phê) (*kedai*: tiệm, quán, *kopi*: cà phê), v.v...[3]

Đó là ba lớp từ cơ bản để cấu thành tiếng Mã Lai hiện đại hôm nay (Bahasa Malay). Như vậy chúng ta thấy người Mã Lai không bao giờ tự chế biến từ mới một cách tùy tiện mà những từ đó không có nguồn gốc trong ngôn ngữ nhân dân của họ. Họ chỉ có thể vay mượn trực tiếp

---

[1] Professor Mohd. Tab Osaman, *An Introduction to the Development of Modern Malay Language and Literature*, Sđd, tr. 11 và J.M. Hawkins, Kamus Dwibahasa Oxford Fajar: *Inggeris – Melayu, Melayu – Inggeris, Penerbit Fajar Bakti SDN. BHD* (A subsidiary of Oxford University Press), Thailand, 2004.

[2] *Kedai* tiếng Mã Lai nghĩa là "nơi tạm nghỉ, dừng chân hoặc tiệm hoặc quán". Chăm cũng có từ tương đương là *kaday kuan* "nơi tạm nghỉ, dừng chân hoặc tiệm, quán".

[3] Xem từ điển của J.M. Hawkins, *Kamus Dwibahasa Oxford Fajar: Inggeris–Melayu, Melayu – Inggeris*, Sđd.

từ tiếng nước ngoài rồi phiên âm sang tiếng Mã Lai, ghép từ Mã Lai – Mã Lai hoặc Mã Lai – Anh để hình thành lớp từ mới. Đây là hai lớp từ mới cơ bản để bổ sung và làm phong phú thêm ngôn ngữ Mã Lai, đủ đáp ứng nhu cầu phát triển ngôn ngữ của họ trong đời sống hiện đại. Để làm được điều này một cách thống nhất, Mã Lai không chỉ liên kết với ban ngôn ngữ Indonesia mà còn thành lập trong nước một ủy ban quốc gia để làm từ điển chuyên ngành. Mỗi chuyên ngành do những chuyên gia của chính ngành đó phụ trách nhằm xây dựng bảng từ vựng mới phù hợp với chuyên ngành của họ như ngành văn học, lịch sử, địa lý, dân tộc học, y khoa, khoa học kĩ thuật, v.v[1]... Có như vậy, những từ họ chế ra họ mới hiểu và sử dụng được, không bị lãng quên trong cuộc sống. Chứ họ không tự dịch, tự chế biến từ mới một cách tự do như các nhà từ điển của ta [2]. Từ cách làm ngôn ngữ của người Mã Lai (Bahasa Malay) hiện nay – một ngôn ngữ có cùng ngữ hệ với người Chăm đang được sử dụng rộng rãi trên 300 triệu người ở vùng Đông Nam Á [3] là đáng để chúng ta học tập kinh nghiệm trong việc làm từ điển Việt – Chăm, cũng như cách dịch thuật, phiên âm, tạo từ mới hoặc vay mượn lớp từ tiếng Việt để bổ sung vào tiếng Chăm hiện nay.

Tóm lại, từ điển là rất quan trọng. Nếu từ điển làm tốt thì sẽ giúp người học, người đọc, người tra cứu, người dịch tiếng Chăm hiểu rõ vấn đề, nâng cao trình độ tiếng Chăm cho họ, đồng thời góp phần làm cho ngôn ngữ Chăm phong phú và giàu mạnh. Ngược lại nếu từ điển có nhiều từ sai thì hiệu ứng ngược lại không chỉ làm thui chột ngôn ngữ Chăm mà còn dẫn đến nhiều tác hại khác trong đời sống văn hóa người Chăm cũng như trong cách viết, dịch thuật của các tập sách, báo chí và truyền hình ngày nay. Đứng trước thực

---

[1] Mohd. Tab Osaman, *An Introduction to the Development of Modern Malay Language and Literature*, Sđd, tr. 15–17.

[2] Ví dụ: từ đại học các nhà từ điển ta (Inrasara) dịch là *bac praong* (nếu làm theo cách Mã Lai thì chỉ nên phiên âm là *ndai hoc*); Đảng dịch là *rapwơn* (nên *phiên âm* là *Ndang*); y phục dịch là *pacha* (nên dịch là *aw akhan*); đồn công an dịch là *đồn takai khik* (nên dịch là *balai cong an*); siêu thị nên dịch ghép từ là *darak praong*,..

[3] Asmah Haji Omar, *Language and Society in Malaysia*, Sđd, tr. 1–2.

trạng này, đòi hỏi những nhà làm từ điển Chăm phải ý thức đầy đủ về việc giữ gìn sự trong sáng của tiếng Chăm cũng như cần phải thận trọng trong công tác làm từ điển Chăm. Và cuối cùng độc giả cũng cần cảnh giác vấn đề "coi chừng sai theo từ điển" là chuyện thường tình xảy ra khi sử dụng từ điển Việt – Chăm [1].

♦

Ngôn ngữ và chữ viết Chăm đã có quá trình tồn tại và phát triển trong lịch sử hơn 16 thế kỷ. Một thời ngôn ngữ này đã sử dụng như là một ngôn ngữ chính thức của vương quốc Champa đủ sức chuyển tải những lượng thông tin về hành chính, ngoại giao, văn chương. Tuy nhiên ngôn ngữ này, hôm nay đang đứng trước sự khủng hoảng do sự tự cải biên và sáng tác của một số người. Trước tình hình này, nhiệm vụ cấp bách cần đặt ra cần phải ngăn chặn và có biện pháp hữu hiệu nhằm bảo tồn và phát huy những giá trị cũng như sức sống của ngôn ngữ này trong cuộc sống đương đại. Nhiệm vụ trước mắt là cần phải thống nhất và học kĩ *Akhar Thrah* Chăm truyền thống và tiếp tục bổ sung thêm nhiều lớp từ mới để thích nghi với nhu cầu giao tiếp trong đời sống hiện đại. Trong đó, ngoài công trình có giá trị của những nhà khoa học về ngôn ngữ – văn hóa thì giáo trình học, báo chí, chương trình truyền thanh, truyền hình bằng tiếng Chăm đóng vai trò quan trọng trong việc truyền tải thông tin và phát huy sức mạnh tiềm tàng của ngôn ngữ này. Cuối cùng để gìn giữ linh hồn ngôn ngữ Chăm trong sáng và quý giá, có sức sống ngàn năm khỏi bị tuyệt diệt, thích ứng với đời sống mới thì đòi hỏi những nhà hoạt động ngôn ngữ – văn hóa Chăm ngày nay phải kiên trì và hết sức thận trọng, không bừa bãi, vội vàng mà thi nhau cải biên, sáng tác vô tội vạ. Nền tảng của ngôn ngữ Chăm chỉ được đứng vững và phát huy trong cuộc sống chỉ khi mọi vấn đề liên quan đến nó được xác lập trên cơ sở khoa học vững chắc và thực sự đi vào đời sống của nhân dân.

---

[1] Xem thêm bài phân tích và phê bình của Abd. Karim, "Từ điển Việt – Chăm Inrasara và Phan Xuân Thành", trong *Harak Champaka*, Số 22, ra ngày 30/7/2007, tr. 12–17.

PHỤ LỤC
Chữ Chăm cổ và chữ Akhar Thrah truyền thống

Nội dung Bia Đồng Yên Châu (thế kỷ IV):

"Siddham! Ni yang naga punya putauw, ya urang sepriy di ko, kurun ko jemay labuh nasi swarggah, ya urang paribhu di ko, kurun saribu thun davam di nakara, dengan tujuh kulo ko". [1]

(Xin kính cẩn chào! Đây là con rồng thiêng thần của vua/ Nếu người nào tôn thờ dâng cúng sẽ được phù hộ sống đời ngàn năm/ nếu người nào phá hủy sẽ bị đẩy khổ ải đến bảy đời)

Bia chữ Akhar Thrah truyền thống trên trụ tháp Po Romé (thế kỷ XVII):

Bia này bị mờ chữ, chỉ còn lại một số chữ có thể đọc được giúp chúng ta hình dung được chữ Akhar Thrah truyền thống Chăm[2]. Tuy nhiên có 5 hàng chữ Akhar Thrah được ghi rõ hơn trước ngực của tượng thờ Bia Sucih, vợ vua Po Romé giúp chúng ta có thể hình dung được chữ Akhar Thrah Chăm thời kỳ này như sau:

---

[1] Bia này viết bằng chữ Chăm cổ nhưng rất tiếc máy vi tính chưa có font chữ này, nên chúng tôi tạm thời phiên âm Latin để bạn đọc tham khảo. G. Coedes, La Plus Ancienne Inscription En Langue Cham (Inscription Rupestre De Dông –Yên–Châu, Province De Quang Nam, An Nam, In *A Volume of Eastern And Indian Sudies*, Prof. F.W. Thomas, C.I.E. (present) and S.M. Katre and P.K. Gode (Eds), No. 1/805, Karnatak Publishing House, Bombay India, 1939, tr. 46–49. Xem thêm Abdul Rahman Al–Ahmadi, "Campa dengan alam Melayu", trong *Alam Melayu: Sejarah dan Kebudayaan Campa*, Kementerian Kebudayaan dan Pelancongan & EFEO, 1988, trang 73), Po Dharma, Lịch sử ngôn ngữ chữ viết Chăm, Trong Kỉ yếu Hội thảo "*Lịch sử Ngôn ngữ và chữ viết Chăm*" (CD Rom), Ecole Française d'Extrême – Orient (EFEO) và Center for Documentation and Area – Transcultural Studies (Tokyo University of Foreign Studies) xuất bản, Kuala Lumpur, 2007.

[2] E.M. Durant, "Le Temple de Po Rome a Phanrang", *BEFO*, Tome . III, No. 4, Hà Nội, 1903, tr, 602–603.

"@[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]" [1]

Ni panuec bia sucih

raduh su [<saong] po palei

nan oh ndik

apuei saong pasang

di tada bia sucih[2]

(Đây lịch sử của hoàng hậu Sucih,

chịu tội với chủ làng palei,

vì không chịu lên

giàn lửa cùng chồng,

(ghi) trước ngực hoàng hậu Sucih).

Chữ Akhar Thrah, loại chữ phổ thông dùng để làm giấy tờ, đơn thư trong tư liệu hoàng gia Chăm thế kỷ XVII–XVIII như sau:

@ [illegible] [3]

"@ *ni harak muk nan ngap pablei drei di Po Nil tok jon [< jien]*

---

[1] Chữ *Akhar Thrah* trên bia kí Po Romé và bia Hoàng hậu Bia Sucih do chúng tôi chép lại nguyên bản vào tháng ngày 25/3/1992 trong dịp trùng tu tháp Po Romé Ninh Thuận.

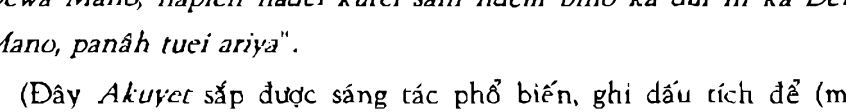
[2] Đoạn bia này này cũng đã được E. M. Durant phiên âm và dịch sang chữ Pháp nhưng không biết tại sao ông không ghi lại chữ Chăm gốc *Akhar Thrah*. Xem E.M . Durant, "Le Temple de Po Rome a Phanrang", Sách vừa dẫn, tr. 601.

[3] Tư liệu Hoàng gia của EFEO, kí hiệu P. 181–2a, 2b.

dua pluh kuan pablei drei di thun nasak tapay di bulan klau harei klau bangun suk (...), harak ni thun nasak tapay di balan klau harei klau bangun suk,,, Tu Kan kung tangan,,"

(Đây giấy tờ bà đó làm để bán mình (làm thuê) cho Po Nil lấy tiền 20 quan, bán mình trong năm con thỏ, tháng 3, ngày 3 thượng tuần trăng thứ sáu (...). Giấy này làm trong năm con thỏ, tháng 3, ngày 3 thượng tuần trăng thứ sáu. Tu Kan lăn tay (kí tên).

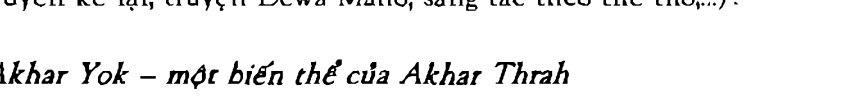
Chữ Akhar Thrah trong tác phẩm Dewa Mano thế kỷ XVII–XVIII như sau:



"Ni akuyet si panâh tuer tabiak padeng ni nâm ka ratuek rija ni Dewa Mano, hapieh hadei kurei sani ndem bino ka dul ni ka Dewa Mano, panâh tuei ariya".

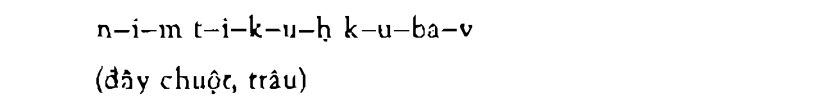
(Đây *Akuyet* sắp được sáng tác phổ biến, ghi dấu tích để (mọi người) dựa theo hoàng tử Dewa Mano/ Để mai sau cho (người đời) truyền kể lại, truyện Dewa Mano, sáng tác theo thể thơ,...)[1].

Akhar Yok – một biến thể của Akhar Thrah



n–i–m t–i–k–u–ḥ k–u–ba–v

(đây chuột, trâu)



r–i–e–m–a–n t–i–pa– y

(cọp, thỏ)

---

[1] Đoạn này trích từ văn bản chữ Chăm trong sách Po Dharm, G. Moussay, Ad. Karim, *Akayet Dowa Mano*,, Sđd, tr.4 (Đoạn tiếng Việt do chúng tôi dịch theo cách dịch từ đối từ).

nơ– ba–ga–i –ra–y u–la–ba a–e–ai–n–ḥ

(rồng, rắn)[1]

Chữ Akhar Atuel – một loại biến thể của Akhar Thrah

Nì s–va–t–tik harĕi adit soṃ an'ar but jip çuk sa–nna–ca–r.

(Đây phúc thay! ngày – chủ nhật – thứ hai – thứ ba – thứ tư – thứ năm – thứ sáu – thứ bảy)[2].

---

[1] Văn bản viết về tuổi của người Chăm như giống như tuổi của người Việt như Tý, Sửu, Dần, Mẹo (Thỏ), Thìn, Tỵ (rắn) v.v...

[2] Văn bản này, phần chữ Chăm và chữ Latin chúng tôi trích lại theo E. Aymonier – A. Cabaton, *Dictionnaire Cam – Français*, Paris (Public. EFEO VII), 1906, tr. XII. Xem thêm *Akhar Yok, Akhar Actuel* trong A. Cabaton, *Nouvelles recherches sur les Chams*, Paris (Public. EFEO II), 1901, tr. 94–95.

NGHỆ THUẬT BIỂU DIỄN

VAI TRÒ ÂM NHẠC TRONG LỄ HỘI DÂN GIAN CHĂM NINH THUẬN CỦA HẢI LIÊN

Sách *Vai trò âm nhạc trong lễ hội dân gian Chăm Ninh Thuận* của Hải Liên do Viện Âm nhạc tài trợ về tài chính nghiên cứu, xuất bản và Nhà xuất bản Âm nhạc, Hà Nội ấn hành năm 1999. Sách có tất cả 210 trang được chia làm hai phần như sau:

Phần thứ nhất: "Một vài nét khái quát về tộc người Chăm ở Ninh Thuận" (tr. 15–37). Phần này tác giả trình bày về: 1. Đặc điểm địa lý phân bố dân cư" (tr. 15); 2. Đôi nét về phong tục tập quán, quan điểm triết học và tôn giáo của người Chăm Ninh Thuận (tr. 16–22); 3. Các hệ thống lễ hội của người Chăm Ninh Thuận (tr. 22–30); 4. Các nhạc cụ được sử dụng trong lễ hội của người Chăm Ninh Thuận (tr. 30–37).

Phần thứ hai: "Các lễ hội tiêu biểu và âm nhạc của nó" (tr. 38–206). Phần này tác giả trình bày về: I. Các lễ hội Chăm (tr. 38–173); II. Các bài trống và kèn được sử dụng trong lễ hội người Chăm (tr. 192–206). Ngoài hai phần chính nêu trên sách còn có lời mở đầu, lời kết và 27 hình ảnh trắng đen minh họa.

Ưu điểm của cuốn sách này là in đẹp, rõ ràng, có nhiều hình ảnh minh họa và chứa nhiều tư liệu điền dã về lễ hội Chăm. Điều này thể hiện sự nhiệt tâm của tác giả trong công tác sưu tầm văn hóa Chăm ở Ninh Thuận. Tuy nhiên cuốn sách này có nhiều vấn đề cần xem lại về tư liệu cũng như phương pháp nghiên cứu.

♦

Về bố cục cuốn sách

Bố cục của cuốn sách này không cân xứng. Sách được phân chia hai phần. Phần thứ nhất: "Một vài nét khái quát về tộc người Chăm ở Ninh Thuận" chỉ chiếm 17 trang (từ tr. 15–37) nhưng phần thứ hai: "Các lễ hội tiêu biểu và âm nhạc của nó" chiếm gần 160 trang (tr. 38–206).

Về phân chia các mục trong sách không nhất quán, tùy hứng: Các mục lớn ở phần thứ nhất tác giả phân theo chữ số Ả Rập (1, 2, 3...) và các mục nhỏ tác giả đánh số Ả Rập theo kiểu ma trận (1.1, 1.2, 2.1, 2.2, 2.3 ...) nhưng đến các mục lớn phần thứ hai của cuốn sách tác giả lại đánh số La Mã (I, II) và mục nhỏ thì đánh số Ả Rập đứng độc lập, riêng lẻ (1, 2, 3,...).

Về chủ đề (tiêu đề)

Cuốn sách có tiêu đề *Vai trò âm nhạc trong lễ hội dân gian Chăm*. Có nghĩa là, trong cuốn sách này phần "Vai trò âm nhạc" phải là phần chính mà tác giả phải trình bày. Nhưng sách này chủ yếu chỉ trình bày về "âm nhạc trong một vài lễ tục Chăm" (hệ thống lễ Raja, lễ chém trâu, lễ táng), còn phần chính của sách "vai trò âm nhạc trong lễ hội Chăm" thì không thấy tác giả đề cập đến. Vì vậy, nội dung của cuốn sách này không đáp ứng được tiêu đề mà tác giả đặt ra, có nghĩa là cuốn sách bị lạc đề, "đầu voi đuôi chuột".

Về phần lễ hội

Mặc dù nội dung của cuốn sách này tác giả đã giành nhiều trang để giới thiệu lễ hội Chăm nhưng lễ hội của cuốn sách này không được sắp xếp theo một hệ thống trình tự nhất định mà tác giả trình

bày một cách lộn xộn. Lễ Raja (Raja Nagar) xếp xen lẫn với lễ đền tháp (lễ Katé, Cabur); Lễ đền tháp xếp xen lẫn với lễ nghi ở thánh đường (lễ Suk Yeng, Ramawan); Lễ Raja (Raja Harei, Raja Dayep) xếp xen lẫn với lễ nghi vòng đời người của người Chăm Ahier (lễ nhập Kut); Lễ cầu đảo, Lễ tế trâu (Kap Kraong Halau, Ngap Kabaw) lại xếp xen lẫn với lễ nghi vòng đời người của người Chăm Bani/awal (Kareh, Katat -- lễ cắt tóc đặt tên)... (xem tr. 22–29). Trong khi đó các lễ hội của người Chăm vốn đã nằm theo một hệ thống nhất định từ xưa đến nay và đã được tác giả Sakaya công bố rõ ràng trong cuốn sách *Lễ hội của người Chăm*,[1] đó là:

Hệ thống lễ nghi đền tháp (Bimong Kalan) Chăm Ahier (Chăm ảnh hưởng Bàlamôn) bao gồm các lễ: Lễ Peh Mbang Yang (lễ mở cửa tháp vào tháng 1), lễ Yuer Yang (lễ cúng thần lửa vào tháng 4); lễ Katé (lễ cúng các vị Nam thần vào tháng 7) và lễ Cabur (lễ cúng nữ thần vào tháng 9).

Hệ thống lễ nghi ở thánh đường (Sang magik) của người Chăm Awal (Chăm ảnh hưởng Hồi giáo) bao gồm: lễ Suk Yeng (kinh hội ba năm tổ chức một lần), lễ Waha, lễ Ramawan (lễ chay niệm vào tháng 9).

Hệ thống lễ Raja Chăm (cả Chăm Ahier và Awal) có 4 lễ: Lễ Raja Nagar, Raja Harei, Raja Dayep, Raja Praong. Biến thể của các loại lễ Raja còn có các lễ nhỏ như Po Nai, Po Rayak, Palao Sah.

Lễ nghi cộng đồng: Lễ Pakak Halau Kraong (lễ chặn nguồn nước), Lễ Ngap Kabaw (lễ tế trâu)...

Mỗi hệ thống lễ hội Chăm đều có đặc điểm chung nhất về: tên gọi, tu sĩ, nghi thức hành lễ, lễ vật dâng cúng, nhạc cụ ... Hệ thống lễ hội này rất ổn định được diễn theo chu kì thời gian một cách nhất quán. Rõ ràng lễ hội Chăm được sắp xếp theo thứ tự có hệ thống rõ ràng không lộn xộn như tác giả sắp xếp trong cuốn sách.

---

[1] Sakaya, *Lễ hội của người Chăm*, Nxb. VHDT, Hà Nội, 2003, tr. 51–158.

Thông thường khi làm khoa học là người ta đi nghiên cứu những vấn đề phức tạp, hỗn độn để sắp xếp lại thành một hệ thống có trật tự, đơn giản và dễ hiểu đối với mọi người nhưng tác giả thì làm ngược lại. Có nghĩa là nguyên lễ hội Chăm vốn tồn tại từ xưa đến nay có hệ thống, quy củ rõ ràng và diễn ra theo thứ tự trước sau nhằm đáp ứng nhu cầu cuộc sống tâm linh của họ. Tuy nhiên, qua quá trình nghiên cứu do tác giả không nắm được bản chất của lễ hội Chăm, chưa nhìn vấn đề một cách hệ thống để phát hiện quy luật mà chỉ nhìn nhận nó như những hiện tượng riêng lẻ, "thấy mặt đặt tên" một cách vội vàng cho nên tác giả đã sắp xếp lễ hội Chăm một cách lộn xộn, không có hệ thống, làm sai lệch bản chất lễ hội Chăm...

Trong sách này, tác giả cũng trình bày về lễ nghi vòng đời người của người Chăm Ahier như lễ cưới, lễ tang, lễ nhập Kut, v.v... và lễ nghi vòng đời người của người Chăm Awal như lễ Kareh Karat (lễ cắt tóc đặt tên), Ndam Likhah (lễ cưới), Ndam Padhi (lễ tang). Hệ thống lễ này tác giả cũng không sắp xếp theo thứ tự rõ ràng mà xắp xếp tùy tiện, chồng lấn lên nhau, xen lẫn giữa lễ Raja, lễ tế thần (xem tr. 26–29). Nghi lễ vòng đời người của người Chăm cũng là một trong những phần chính mà tác giả nghiên cứu trong cuốn sách này. Cụ thể là lễ táng của người Chăm Ahier, tác giả mô tả chi tiết về nghi thức và âm nhạc của nghi lễ này (tr. 173–191). Nhưng tiếc rằng, lễ tang là thuộc "lễ tục", không phải là đối tượng nghiên cứu của "lễ hội". Bằng chứng, cuốn sách *Lễ hội cổ truyền (của người Việt),* Lê Trung Vũ (Chủ biên) không đề cập đến lễ nghi vòng đời người hoặc lễ tang của người Việt (Kinh) [1]. Cuốn *Traditional Festivals in Thailand* (Lễ hội Truyền thống ở Thái Lan) của Ruth Gerson cũng không đề cập đến lễ nghi vòng đời người hoặc lễ tang của người Thái [2]. Tương tự như vậy, *Lễ hội của người Chăm* của Sakaya cũng không đề cập đến lễ

---

[1] Lê Trung Vũ (Chủ biên), *Lễ hội cổ truyền*, Nxb KHXH, Hà Nội, 1992.

[2] Ruth Gerson, *Traditional Festivals in Thailand* (Lễ hội truyền thống ở Thái Lan), Oxford University Press, Oxford – Singapore – New York, 1996.

nghi vòng đời người hoặc lễ tang của người Chăm [1]. Điều này có lý do của nó, vì lễ nghi vòng đời người không phải là đối tượng nghiên cứu của lễ hội. Cho nên các tác giả trên không đề cập đến là điều đương nhiên. Như vậy, đến đây chúng ta thấy rằng, tác giả Hải Liên không xác định được đối tượng nghiên cứu của lễ hội là gì?

Về phiên âm và dịch thuật các bài hát lễ trong lễ hội Chăm

Nguyên gốc của bài hát lễ Chăm là được ghi bằng chữ Chăm (*Akhar Thrah*), tiếng Mã Lai (*Jawa Ahaok*) và tiếng Phạn (*Sanskrit*) và thỉnh thoảng có xen lẫn chữ Ả Rập (*Arap*) trên các loại lá buông, giấy dó, giấy xi măng và giấy vở học sinh. Trong quá trình nghiên cứu, dịch thuật văn bản này, tác giả đã dùng chữ Latin để phiên âm chữ Chăm gốc (*Akhar Thrah*) vào sách tác giả. Trong lời nói đầu, tác giả nói rằng: "Trong cuốn sách này, để cho nhiều người có thể đọc được hoặc đọc gần đúng những trang nói trên, phần lớn chúng tôi dựa theo kiểu phiên âm trong cuốn *Dictionnaire Cãm – Vietnamien – Chăm – Français* của D. Moussay và các cộng tác viên của ông – vốn là các trí thức Chăm – xuất bản 1971. (Riêng chữ *G* được dùng thay thế chữ *K* khi nó đứng trước nguyên âm)" (tr. 13).

Ở đây, khoan để nói tác giả phiên âm và dịch tiếng Chăm sai đúng như thế nào? Mà chúng ta thấy một đoạn văn viết ngắn vừa nêu trên nhưng tác giả đã viết sai tên sách và cả tên họ của tác giả. Tên sách phải viết đúng là *Dictionnaire Cam–Vietnamien–Français* (Tự điển Chàm – Việt – Pháp), chứ không phải là *Dictionnaire Cãm – Vietnamien – Chăm – Français*. Họ và tên của tác giả là "Gerard Moussay", có thể viết tắt là "G. Moussay", chứ không phải "D. Moussay" như tác giả viết (Người nước ngoài rất kiêng kỵ viết sai hoặc bỏ sót tên họ của họ) [2].

---

[1] Sakaya, *Lễ hội của người Chăm*, Sđd.

[2] Xem G. Moussay, *Dictionnaire Cam – Vietnamien – Français* (Tự điển Chàm – Việt – Pháp), Sđd.

Về phiên âm chữ Chăm

Trong đoạn văn trên tác giả còn viết: "(Riêng chữ *G* được dùng thay thế chữ *K* khi nó đứng trước nguyên âm)". Tuy nhiên, tác giả không giải thích tại sao phải dùng chữ *G* thay thế cho chữ *K* khi nó đứng trước nguyên âm. Vô tình làm điều này, tác giả đã phá vỡ cả một hệ thống phiên âm của từ điển G. Moussay, *Dictionnaire Cam – Vietnamien – Français* (Tự điển Chàm – Việt – Pháp) và cả hệ thống chữ Chăm. Bằng chứng cụ thể như sau:

Chữ Chăm có cả chữ *K* (ꨆ) và chữ *G* (ꨇ). Đây là hai kí tự khác nhau, đứng độc lập mà khi kết hợp vào một từ nào đó thì nó mang nghĩa khác nhau. Thế nhưng tác giả lại lấy chữ *G* thay thế cho chữ *K*. Làm như vậy thì trong bảng chữ cái Chăm (tương ứng với chữ Latin) lập tức biến mất chữ *K* và xuất hiện hai chữ *G*. Hậu quả của việc này làm rối loạn bảng chữ cái và ngữ nghĩa của tiếng Chăm. Ví dụ:

- Người Chăm có từ *takai* ꨆꨌꩮ (chân), tác giả thay *G* (ꨇ) cho *K* (ꨆ) thì từ *takai* ꨆꨌꩮ (chân) biến thành chữ *tagai* ꨆꨌꩮ (không có nghĩa) (tr. 41).
- *ikan* ꨌꨆꩮ (cá), tác giả thay chữ *G* vào cho chữ *K* thì chữ *ikan* ꨌꨆꩮ (cá) sẽ thành chữ *Igan* ꨌꨇꩮ (không có nghĩa) (tr. 42).
- *kâu* ꨅꩬ (tao, tôi) thay chữ *G* vào *K* thì chữ *kâu* ꨅꩬ (tao, tôi) thành chữ *gâu* ꨇꩬ (không có nghĩa) (tr. 42).
- *Mukah* ꨨꨆꩲ (một địa danh của Mã Lai) thay chữ *G* cho chữ *K* thì *Mukah* ꨨꨆꩲ thành *Mugah* ꨨꨇꩲ (không có nghĩa) (tr. 45).

Mặc dù có qui định cách viết Latin tiếng Chăm nhưng tác giả không tuân theo luật qui định mà chỉ viết tùy hứng, không theo luật nào cả. Chẳng hạn các trường hợp có chữ *K* cũng đứng trước nguyên âm nhưng tác giả không thay thế chữ *G* như tác giả đã qui định ở lời nói đầu mà tác giả chỉ viết nguyên lại chữ *K* như các từ Po Kilầu (tr. 44), Likõw (tr. 45), Thà Kài, Pô Kìrài Phọ (tr. 48) v.v...

Các từ, danh từ, cụm từ, tên riêng khác tác giả còn viết tùy tiện hơn. Ví dụ:

- Tác giả viết "Pô Haniêm Păn" ở trang 3 nhưng lại viết "Pô Haniêm Păr" ở trang 4.
- Tác giả viết "Pô tang Aho'" ở trang 5 nhưng lại viết "Pô tang Hó" ở trang 7.
- Tác giả viết "Palaw Rica Săh" ở trang 23 nhưng lại viết "Palao Richà Xá" ở trang 24.
- Tác giả viết "Pô RIYĂK" ở trang 42 nhưng lại viết "Pô Ridá" ở trang 47.
- Tác giả viết "Tamnưi" ở trang 13 nhưng lại viết "Damnưi" ở trang 53.

...

Một số từ, cụm từ tác giả viết vô nghĩa, không đọc được. Ví dụ:

- "po' sap" (cất tiếng) nhưng tác giả lại viết "po'çap" (không có nghĩa) (tr. 50).
- "ia rao takai" (nước rửa chân) nhưng tác giả viết "ia tao tagai" (không có nghĩa) (tr. 50).
- "Ca gậu raklâu, lái pô igan" (tr.44), tác giả viết sai chính tả, đọc không được.

Tác giả còn phiên âm và viết nhiều câu ngọng nghịu khá buồn cười, trích ra đây để đọc cho vui:

> *"Gõh gai vã' rai guối, ṭalim châu hối, đuối than pigăn"* (tr. 58).

Câu trên viết (nói) như người ngọng nghịu, chúng tôi không biết tác giả muốn viết (nói) về cái gì?

Về dịch thuật văn bản Chăm

Như đã nói ở trên bài hát tiếng Chăm không chỉ ghi bằng tiếng Chăm mà một số bài hát còn ghi xen kẽ hoặc ghi nguyên cả tiếng Mã Lai (Jawa Ahaok) và cả tiếng Phạn (Sanskrit). Những bài kinh

cúng và hát lễ trong lễ Raja Praong là bằng chứng[1]. Thế nhưng mặc dù, tác giả không biết tiếng Chăm và tiếng Mã Lai nhưng vẫn dịch những bài hát trên vào sách. Ở đây chúng tôi không trách những người Chăm cộng tác với tác giả mà tác giả đã tự giới thiệu như nghệ nhân Trượng Tốn, thầy Maduen Hán Phải. Theo tôi biết, các vị người Chăm nêu trên có thể biết tiếng Chăm nhưng vốn từ tiếng Việt của các vị này rất ít, không đủ để dịch hết văn bản Chăm ra tiếng Việt được, còn tiếng Mã Lai thì các vị này càng không thể. Hãy xem vài đoạn mà các tác giả dịch sai như sau:

"là là si la, là, là, sila, tuen ce' tra pôtra

Agŏ' klong anú ṭun ya, klong khôi ṭaà, Pô Patra Thô Lêla" (tr. 63)

...

Tác giả dịch là:

"Là thường dân con thỉnh mời vị thần Pô Patra Thô Lêla

Thỉnh mời ngài đến, nước rửa chân, chứng giám tại bàn Tổ"

Hai câu trên: câu đầu (câu 1) là tiếng Mã Lai, câu sau (câu 2) là tiếng Chăm.

Câu 1: "là là si la, là là, sila, tuen ce' tra pôtra".

Nghĩa của các từ Mã Lai trong câu này như sau:

- *Sila:* xin mời, kính mời
- *Là, là* [< sila, sila]: xin mời, kính mời
- *Tuen*: ông, quí ông (*Puan*: Bà, quý bà)
- Ce' (cek) [< cik, encik]: ông, quí ông
- *Tra pôtra* [< patera (sanskrit)]: ngài hoàng tử, vị thần hoàng tử [2]

---

[1] Xem phần phụ lục bài phê bình Đình Hy – Trượng Tốn, *Nhạc cụ truyền thống của tộc người Chăm*, Sđd.

[2] Những từ này có thể tìm trong từ điển Phạm Đức Dương (Chủ biên), *Từ điển Indonêxia – Việt*, Sđd và Từ điển *English – Malay Dictionary*, Sđd.

Vậy căn cứ vào bảng từ vựng nêu trên, câu 1 phải dịch đúng là: Kính mời, kính mời, kính mời hoàng tử. Nhưng cũng câu này, tác giả lại dịch: Là thường dân con thỉnh mời vị thần Pô Patra Thô. Từ thường dân và Pô Patra Thô tác giả lấy ở đâu ra để bỏ vào dịch trong câu này? Đây là sự phỏng đoán hoàn toàn.

Câu 2: "Agŏ' klong anứ ṭun ya, klong khôi ṭaà, Pô Patra Thô Lêla".

Nghĩa của các từ Chăm trong câu này như sau:

- *Agŏ*[< akaok]: đầu
- *Klong* [< klaong]: tôi, thân tôi
- *Anứ* [< anak]: con
- *ṭun ya* (dunya) [< dunia: gốc từ Ả Rập]: thế giới
- *Khôi* [< khuai]: quỳ
- *Ṭaà* [< da–a (Ả Rập: doa)]: kính mời
- *Pô*: ngài, vua, thần
- *Patra*: Hoàng tử (Patri: công chúa) [1]
- *Thô Lêla*: tên riêng [2]

Căn cứ vào bảng từ vựng nêu trên, câu 2 được dịch xác nghĩa là:

"Đầu (thân) tôi con của người trần, tôi quì kính mời vị thần hoàng tử Thô Lêla".

Nhưng cũng câu trên tác giả lại dịch là: "Thỉnh mời ngài đến, nước rửa chân, chứng giám tại bàn Tổ". Cụm từ "nước rửa chân, chứng giám tại bàn Tổ", tác giả lấy ở đâu ra, tương ứng với từ nào trong tiếng Chăm để dịch câu này? Vậy, hai câu trên phải được dịch lại cho đúng như sau:

"Kính mời vị thần hoàng tử Po Patra
Đầu (thân) tôi con của người trần,
tôi quì kính mời vị thần hoàng tử Patra Thô Lêla".

---

[1] *Patra, Patri*: gốc từ sanskrit được du nhập vào Mã Lai – Chăm trong thời kỳ Ấn Độ hóa.

[2] Từ vựng này có thể xem trong G. Moussay, *Dictionnaire Cam – Vietnamien – Français*, Sđd.

Về mặt nội dung và ý nghĩa thì hai câu trên có nội dung bao quát như nhau, chỉ khác là câu đầu viết bằng tiếng Mã Lai, câu sau viết bằng chữ Chăm. Cách ghép từ Mã Lai – Chăm cũng tương tự như cách ghép từ Hán – Việt vậy thôi.

Một đoạn khác của bài kinh lễ bằng tiếng Mã Lai (Jawa Ahaok) ở trang 114–115, được tác giả dịch sai như sau:

"Urăng gêrê mưng xú tì lipầy
Urăng ganam mưng xú tì lipầy
Piyiền yết Piyiền gawon gataol"

Tác giả cho nghĩa đoạn trên như sau:

"Rạp lễ đã được dựng xong
Xin thỉnh mời quý vị bên tría [< trái], quý vị bên phải
Hãy vào rạp để chúng dân trả nợ bề trên".

Ba câu trên hoàn toàn là tiếng Mã Lai được người Chăm viết ra theo âm chữ Chăm, giống như chữ Hán được người Việt (Kinh) viết lại theo âm chữ Nôm, chữ Quốc ngữ. Nghĩa chính xác của những câu trên là như sau:

Câu 1: "Urăng gêrê mưng xú tì lipầy"

- *Urăng* [< urang, orang] tiếng Chăm và Mã Lai có nghĩa là: người, con người
- *Gêrê* (kere) [< kiri][1]: bên trái
- *Mưng xú* [< musuk, masuk]: vào
- *Tì* [< di]: trong
- *Lipầy* [< balai]: tòa nhà, nhà dân dã, trạm, bến bãi [2]

Căn cứ vào bảng tự vựng trên, câu 1 viết và dịch đúng nghĩa là:

---

[1] Lưu ý: chữ *gêrê* đúng ra tác giả phải phiên âm là *kere* nhưng vì tác giả tự ý thay chữ *G* cho chữ *K* Chăm nên chữ *kere* tác giả viết thành *Gèrê*. Rõ ràng việc thay từ tùy tiện làm cho chữ Chăm biến dạng, sai nghĩa và khó khăn trong việc nhận ra nghĩa của từ gốc.

[2] Những từ này có thể tìm trong từ điển Phạm Đức Dương (Chủ biên), *Từ điển Indonêxia – Việt*, Sđd. và Từ điển *English – Malay Dictionary*, Sđd.

orang kiri masuk di balai

(mời) những người bên trái vào nhà (nhà lễ)

Thế nhưng tác giả lại dịch câu này thành:

"Rạp lễ đã được dựng xong".

Rõ ràng lời dịch của tác giả không liên quan gì đến nghĩa gốc của bảng từ vựng Mã Lai mà chúng tôi vừa nêu trên.

Câu 2: "Urăng ganam mưng xú tì lipầy"

Nghĩa của các từ Mã Lai trong câu này như sau:

- *Ganam* [< kanan][1]: bên phải.
- *Mưng xú* [< mưsuk, masuk]: vào
- *Tì* [< ti, di]: trong
- *Lipầy* [< balai]: tòa nhà, nhà dân dã, trạm, bến bãi [2]

Căn cứ vào bảng từ vựng trên, câu 2 viết và dịch đúng nghĩa là:

orang kanan masuk di balai

(mời) những người bên phải vào nhà (rạp lễ)

Thế nhưng tác giả lại dịch câu 2 thành:

"Xin thỉnh mời quý vị bên tría [< trái], quý vị bên phải".

Toàn bộ những dẫn chứng trên cho chúng ta thấy cách phiên âm và lời dịch những bài hát lễ bằng tiếng Chăm và Mã Lai sang tiếng Việt trong cuốn sách của tác giả là có vấn đề: tự phỏng đoán và sáng tác nhiều hơn là dịch thuật.

Phần âm nhạc

Tác giả trình bày âm nhạc lễ hội ở mục II. Các bài trống và kèn được sử dụng trong lễ hội người Chăm" (tr. 192–206). Đây là phần nhạc,

---

[1] Lưu ý: chữ *Ganam* đúng ra tác giả phải phiên âm là *kanan* nhưng vì tác giả tự ý thay chữ *G* cho chữ *K* Chăm nên chữ *Kanan* tác giả viết thành *Gana*. Điều này làm cho chữ Chăm biến dạng, sai từ và khó khăn trong việc nhận ra nghĩa gốc của từ.

[2] Những từ này có thể tìm trong từ điển Phạm Đức Dương (chủ biên), *Từ điển Indonêxia – Việt*, Sđd. và Từ điển *English – Malay Dictionary*, Sđd.

cũng như bài bản các nhạc cụ Chăm như trống Ginang, Baranang và kèn Saranai trong hệ thống lễ Raja Chăm phần lớn có liên quan đến điệu nhạc, tên của vị thần và nhân vật Mã Lai (xin xem phần phụ lục ở cuối bài này). Tuy nhiên tác giả cứ tưởng những điệu nhạc ấy, trống lễ ấy là của Chăm nên dịch các điệu nhạc và ký âm các nốt nhạc theo tiếng Chăm, vì vậy không chính xác và một phần bị sai lệch.

Những nhận định và suy luận chủ quan

Vì nghiên cứu văn hóa Chăm mà không chịu đọc văn bản Chăm và các công trình nghiên cứu trước, cho nên tác giả chỉ dựa vào lời kể của ông Sử Văn Ngọc cho rằng: "Trong Richà Nưcành, Pô Tang chính là Pô Klông Gìrài" (tr. 40). Điều này ông Sử Văn Ngọc nói đúng, vì trong văn bản Chăm viết rõ ràng như sau:

> *"Po klaong garai mbang tuei atau angan pen mata [<permata] mbang tuei yang baruw angan po hatang, tuei yang adhua angan cei dalim„"* [1]

Dịch nghĩa:

> Po Klaong Garai cúng trong lễ *Atau* mang tên *Permata*, cúng theo lễ *Yang Barow* mang tên Po Hatang (Po Tang) và cúng trong lễ *Adhua* (Po Nai, Po Rayak) thì mang tên Cei Dalim [2].

Tuy nhiên, không phải vì thế mà tác giả dựa vào đó để suy luận rằng: "Vậy Pô Kilâu cũng là Pô Nưcành" (vấn đề này tác giả còn

---

[1] Văn bản Chăm (VMST.14), "*Ni thau mang lẹi padang nam mak yang*" (Tìm hiểu về vết tích (tiểu sử) của các vị thần), tr. 22. Từ *Pan Mata*, viết đúng là *Permata* có nguồn gốc Mã Lai có nghĩa là "đá quý, hòn ngọc". Po Permata và Po Cahya (*cahya*: hào quang, ánh sáng) là hai vị thần được cầu cúng trong lễ Mak Yong của Mã Lai. Sau này, thế kỷ XVII khi tiếp thu với Mã Lai, Po Romé lấy tên thần của Mã Lai là Cahya và Po Klaong Garai là Po Permata để cúng trong lễ Atau (Lễ Rija Praong và Rija Dayep) có nguồn gốc từ Mã Lai.

[2] Lưu ý: *Yang Atau* bao gồm lễ Raja Dayep, Raja Praong; *Yang Barau* có lễ Raja Nagar, Raja Harei; và *Yang Adhua* có lễ Po Nai, Po Rayak...

nhấn mạnh ở trang 44). Sự suy luận này là hoàn toàn thiếu căn cứ và trật lất. Vì theo văn bản Chăm "Pô Kìlâu"[< Po Gihlau] chính là tên cúng cơm của Po Romé trong các lễ *Yang Barow* (lễ Raja Nagar và lễ Raja Harei...), chứ không phải là "Pô Nưcành"như tác giả suy luận. Bằng chứng văn bản Chăm viết như sau:

> *"Po rame tuei atau angan cahya, mbang tuei yang barau angan po gahlau, tuei cei angan cei sit,,"* [1]

Dịch nghĩa:

> Po Rame (Rome) cúng theo lễ thuộc *Atau* mang tên Cahya, cúng theo lễ thuộc *Yang Barow* mang tên Po Gahlau (Gihlau) và cúng trong lễ *Adhua* mang tên Cei Sit.

Vấn đề tên cúng cơm của các vị thần cũng như sự hóa thân của các vị thần Chăm nêu trên không chỉ được ghi rõ trong văn bản Chăm mà còn đã được các nhà nghiên cứu công bố trong nhiều cuốn sách tiếng Việt. Ví dụ cuốn *Văn học Chăm* của Inrasara và *Lễ Rija Nưgar của người Chăm* của Ngô Văn Doanh[2]. Vì vậy, khi nghiên cứu đòi hỏi tác giả phải đọc tư liệu và thận trọng trong việc xem xét vấn đề, không nên suy luận chủ quan.

Tác giả còn cho rằng: "Pô Ha Niêm Păn [< Po Haniim Par] trong lễ Raja là một vị thần giang hồ hảo hán" (tr. 44). Trong khi đó Po Hanim Par là người Chăm Awal (Chăm ảnh hưởng Hồi giáo), em Po Kabrah (1448–182) [3] và chồng của Po Sah Inâ; Po Hanim Par là người từng sang Mã Lai học nhưng về sau do bất lực, chán đời trước cảnh Champa điêu tàn, ông quên đời, quên người trong thú ăn chơi tiêu khiển. Đây là một

---

[1] Văn bản Chăm (VMST.14), *"Ni thau mang lei padang nam mak yang"* (Tìm hiểu về vết tích (tiểu sử) của các vị thần), tr. 22.

[2] Xem Inrasara, *Văn học Chăm, Tập I*, Sđd, tr. 93 và Ngô Văn Doanh, *Lễ hội Rija Nưgar của người Chăm*, Sđd, tr. 122.

[3] Po Dharma, *Chroniques du Panduranga*, Introduction, textes traductions annotées, Diplome de l'École Pratique des Hautes Études, IVe section, Paris 1978, tr. 52.

nhân vật nổi tiếng trong lịch sử Champa được nhiều văn bản Chăm và các công trình nghiên cứu lịch sử đề cập[1] nhưng tác giả lại cho rằng: "Pô Ha Niêm Păn là một vị thần giang hồ hảo hán".

Còn Halau Balang (Mã Lai viết Halubalang) là danh từ người Chăm và Mã Lai dùng để chỉ những chiến binh Hồi Giáo từ Mã Lai đến Champa trong sự tích lễ Raja Praong vào đầu thế kỷ XVII[2]. Từ lâu Halau Balang không những được xem như những nhân vật, những vị thần được cầu cúng mà nó còn trở thành tên một điệu múa quen thuộc để tưởng nhớ những chiến binh Hồi giáo trong lễ Raja Praong Champa và Mak Yong của Mã Lai[3]. Thế nhưng tác giả cho rằng: Halu Balang là những "tướng cướp" (tr. 141)?

Điều kỳ lạ của cuốn sách

Cuốn này có lời nói đầu nhưng không có phần (chương) kết luận. Lời kết mà tác giả trình bày ở trang 208 chưa đầy 1 trang (khoảng hơn 200 từ) không phải là phần kết luận khoa học cho cuốn sách mà chính xác chỉ là lời cảm tạ. Vì vậy, phần này nên để ở đầu sách, trước lời nói đầu như là một "lời cảm tạ" (cám ơn) hoặc viết nhập luôn vào lời nói đầu thì đúng hơn. Vì trong phần lời kết này tác giả không rút ra được một nhận xét hoặc kết luận gì cho toàn bộ cuốn sách của mình mà chỉ dùng nhiều từ hoa mỹ để cám ơn dân tộc Chăm. Tác giả viết: lễ hội Chăm đã sản sinh ra nghệ nhân, nghệ sĩ Chăm cũng như là mảnh đất màu mỡ để tác giả nghiên cứu và giành giải thưởng.

---

[1] Văn bản Chăm (CAM 244), *Damnây Po Nai, Po Hanưm Par* (Tiểu sử của vị thần Po Hanưm Par), 9–15; P.Y, Manguin, "L'introduction de l'Islam au Campa" (Translated French by Robert Nicholl), Sđd, tr. 5.

[2] Mohd. Ghouse Nasuruddin, *The Malay Traditional Music*, Sđd, tr. 18.

[3] Xem Sakaya, *Lễ hội của người Chăm*, Sđd và lễ Mak Yong (Makyung) của Mã Lai trong sách Umi Abdullah (Editor), *Makyung*, Kementerian Kebudayaan, Kesenian dan Pelancongan Malaysia, Kuala Lumpur, 2003 và Mohd. Ghouse Nasuruddin, *The Malay Traditional Music*, Sđd, tr. 42–99.

Cuối cùng tác giả yêu cầu độc giả hãy lượng thứ cho những sai sót mà tác giả vấp phải trong cuốn sách tác giả. Đây quả là một điều kỳ lạ hiếm có trong các loại sách xuất bản ở Việt Nam.

♦

Toàn bộ cuốn sách *Vai trò âm nhạc trong lễ hội dân gian Chăm Ninh Thuận* của tác giả Hải Liên vừa trình bày trên cho thấy có nhiều vấn đề sai sót cơ bản. Sách không chỉ sai sót về mặt tư liệu, phương pháp sưu tầm, phiên âm và dịch thuật mà còn sai sót cả về phương pháp nghiên cứu và cách tiếp cận vấn đề như nội dung sách trình bày không cân đối, nhất quán; viết lạc đề (nghiên cứu về vai trò âm nhạc trong lễ hội nhưng nội dung chủ yếu là thảo luận về lễ tục; tuy tác giả có trình bày một số bài hát lễ nhưng chưa làm nổi bật được vai trò âm nhạc trong lễ hội mà phần vai trò âm nhạc lại đề cập qua loa); xác định sai đối tượng nghiên cứu (trình bày lễ hội nhưng lại viết luôn cả về nghi lễ vòng đời người); đặc biệt sách thiếu phần kết luận, nên cuối cùng độc giả không biết cuốn sách của tác giả muốn nói gì?

Mặc dù sách tác giả có nhiều sai lầm như trên nhưng không biết tại sao công trình này lại nhận được "giải nhì (không có giải nhất) Trung ương Hội Văn Nghệ Dân Gian Việt Nam năm 1997" và đồng thời cũng được "Viện âm nhạc chủ trì và đầu tư" – xuất bản thành sách? [1] Trong khi đó rất nhiều nghệ nhân, nghệ sĩ của người Chăm có khả năng để làm những việc này như nhạc sĩ Amunhân chẳng hạn, nhưng họ lại không có kinh phí, không có việc làm. Đây quả là vấn đề đáng suy nghĩ trong việc xét đầu tư, tài trợ cũng như công tác biên tập và giám định những công trình khoa học để xuất bản sách, báo trong làng nghiên cứu ở Việt Nam.

---

[1] Xem những thông tin này ở bìa 2 và bìa 4 của sách tác giả.

PHỤ LỤC

Danh mục tên các vị thần linh và các điệu trống lễ trong lễ Raja Praon Champa và Mak Yong Mã Lai

Một số các vị thần linh và điệu trống Ginang trong lễ Raja Praong – Champa

Năm 1971, G. Moussay thống kê chính thức có 54 điệu trống lễ Ginang truyền thống[1]. Năm 1996, Đình Hy và Trượng Tốn nghiên cứu về nhạc cụ Chăm cũng đưa ra con số thống kê 54 điệu trống Ginang như trên[2]. Năm 1999, Hải Liên tiếp tục thống kê trống Ginang lên đến 75 điệu[3]. Riêng ở phần này, chúng tôi chỉ liệt kê 58 điệu trống Ginang cơ bản được biểu diễn chính thức trong lễ Raja Praong Chăm để độc giả có thể hình dung và đối chiếu sơ lược với trống Gendang trong lễ Mak Yong của Mã Lai như sau:

Baruw Kajang, Ba Gilong[4], Thon Hala, Bar Gana, Cahya [5], Biyén [6], Permata, Patra Po [7], Patra Likei, Tho Lela, Patra Gik gai, Patra Tagaok Cang[< Langcang] [8], Patra Caik Malaik, Ligam Sa Gai, Par Mata [< permata], Tha – Ta Ginuer Tajuh, Rak Inâ, Patri Manuen, Tamâ

---

[1] G. Moussay, *Dictionnaire Cam – Vietnamien – Français*, Sđd, tr. 194.

[2] Đình Hy – Trượng Tốn. *Nhạc cụ truyền thống tộc người Chăm*, Tập I, Sđd, tr. 27.

[3] Nguyễn Hải Liên, *Vai trò âm nhạc trong lễ hội dân gian Chăm Ninh Thuận*, Nxb Âm Nhạc, Hà Nội, 1999, tr. 192.

[4] *Ba gilong* (dẫn đường) tương tự như tên điệu trống Mã Lai: *Berjalan:* đi. Ví dụ: *berjalan* Puterra: Hoàng tử đi; berjalan Puteri: công chúa đi.

[5] *Cahya* [< skt. mal. Cahaya]: ánh sáng, rực rỡ, hào quang.

[6] *Bayén* [< mal. Zapin]: Tên của điệu múa Hồi giáo nhằm để ca ngợi thần Hồi giáo.

[7] *Patra* [< skt. mal. Putera]: Hoàng tử.

[8] *Cang* [< mal. Langcang] Thuyền.

Ligam, Patri Bangsơ[1], Patri Canni, Patri Dara Nai Aneh, Patri Bia Apakal, Patri Ban Likam, Tiong, Kamang, Mrai, Mal [< amal] [2] Ataw Cek, Dar Mbuei, Caik Mbuei, Lipei, Mal [< amal] Tituk, Bar Gana Jali, Mal Sri, Bar Gana Jawet, Bar Gana Ja Masier, Bar Gana Ja Litai, Tal Tali, Patri Manja [3] (Kagi Manjâ), Tal Jawa, Tal Mano, Tal Biyén, Patri Ritang, Ragam Klaoh Kra, Lin Gading [< Gading timal] [4], Lin Gajak [< Lintas Gajah] [5], Jali Mâk, Jaligam Jalam, Juk Lam, Birung [< burung/barung][6], Pak Klap Anâk, Birung Pak Klap Amaik, Lipei Lisei Payak, Halaubalang[7], Paik Baoh Tapei, Birung Ahaok, Hala Mbuei, Mal Ataw Tasik, Paralao Ahaok, v.v...

Một số các vị thần linh và điệu trống trong lễ Mak Yong Mã Lai

Ngoài những điệu nhạc tổng hợp trên, riêng trống Gendang trong âm nhạc Mak Yong có đến 77 điệu tương ứng với điệu múa nhưng ngày nay chỉ còn 65 điệu được biết đến như sau:

Atawadar, Anum, Arak– Arak, Anum, Arak– Arak dalam, Baba Layar, Baung atas Gunung, Balak, buyung, Cahaya Mata, Cempaka Putih, Galah Ganjil, Galoh Merajuk, Gambuh, Gambus, Gandung Gajah Mati, Ketam Renjung, Ketawang, Kilas Sedayon, Kunang–kunang Mabuk (kudang–kudang – Belanda – Mabuk), Lampang Sari, Lancang Kuning, Lantai Lima, Lolok, Lunang, Manggung Mati, Mendan Sari, Monang, Mongga, Payung Patah, Pemulih, Perang, Perang Manggung, Ramanggong, Rangda Mangu, Rangi–Rangu,

---

[1] *Patri* (Putri) [< skt. mal. Puteri]: công chúa.

[2] *Mal* [< mal. amal]: biểu diễn, thực hiện (sự việc an toàn, yên ổn hoặc mừng chiến công).

[3] Manja [< mal]: tôi tớ, bổng lộc, quyền lợi (sau khi chiến thắng).

[4] *Gading* (mal.): Ngà voi; Timal: bạc.

[5] *Lin Gajah* [< skt, mal. lintas Gajah]. voi đi qua.

[6] *Birung* [< mal. Burung/barung]: Chim.

[7] *Halau Balang* [< mal. Hulubalang]: gốc từ Mã Lai: điệu múa tưởng nhớ những chiến binh.

Selangkah Tungal, Selang Arak, Selanting, Seraas Tungal, Serama (Sri Rama), Sri Rama Blik, Taman Sari, Tawan,Timang Inu, Timang Burung, Timbang Sawit, Tiong Semarang, Togak, Togak Rompin, Tolar, Tongkang Masuk, Topeng, Ulit Mayang, Ulit Sri Rama, Warna–Warni [1], Hulubalang [2]...

Tư liệu Jawa Ahaok (tiếng Mã Lai) trong một vài văn bản lễ Raja Praong

- *Một số từ Mã Lai thông dụng được Maduen sử dụng trong lễ Raja Praong*

Ni panuec jawa lang = đây những từ vựng Mã Lai – Chăm, this is Bilingual Dictionary of the Malays and the Chams [3]

1. yaman nan kuman,
   ~ yaman (mal) = kuman (cam) [4] = trẻ sơ sinh, newborn baby
2. ampan nan tagei pabah
   ~ ampan = tagei pabah = răng, miệng, tooth, mouth
3. kuda nan asaih
   ~ kuda = asaih = ngựa, horse
4. gujah (gajah) nan limân
   ~ gujah (gajah) = limân = voi, elephant

---

[1] Mohd. Ghouse Nasuruddin, *The Malay Traditional Music*, Dewan Bahasa dan Pustaka Kementerian Pendidikan, Kuala Lumpur, 1992, tr. 109.

[2] Điệu trống Genang trong kịch múa (Shadow) ở Kelantan (Mohd. Ghouse Nasuruddin, *The Malay Traditional Music*, Sách vừa dẫn, tr. 17.

[3] 50 từ này được chép lại nguyên văn trong văn bản Chăm mang kí hiệu [VMST. I: 2–8 và 23]. Do vậy những từ này không xếp theo thứ tự vần A, B, C...

[4] Cách dịch được qui định như sau: Những câu nguyên văn trong văn bản Chăm được chúng tôi rút gọn lại bằng câu tương đương kí hiệu (~), dấu (=) là chỉ từ đồng nghĩa; từ hoặc cụm từ nào được viết trước dấu = thứ nhất là chữ Mã Lai (mal.) và viết sau là chữ Chăm (cam) và cuối cụm từ đứng sau = thứ hai là nghĩa tiếng Việt do chúng tôi dịch.

5. baun sawa (harimau) nan rimaong

~ baun sawa (harimau)= rimaong = cọp, tiger

6. kuta (kerbaw) nan kubaw

~ Kuta = kubaw = trâu, buffalo

7. limak [< lembu] nan limaow

~ limak [< lembu] = limaow = bò, cow

8. tiwiga nan rideh

~ tiwiga = rideh = xe, wagon

9. kuning nan tipay

~ kuning = tipay = thỏ, rabbit

10. kumbing [< kambing] nan pabaiy

~ kumbing = pabaiy = dê, goat

11. ayam nan manuk

~ ayam = manuk = gà, chicken

12. piru nan kutraw

~ piru = kutraw = bồ câu, pigeon

13. sur asa [< anjing] nan asau

~ sur asa = asau = chó, dog

14. igan nan aga

~ igan = aga = vạch ra, to open

15. iken [< ikan] nan aken

~ iken [< ikan] = aken [< ikan] = cá, fish

16. dari nan daruai

~ dari = daruai = gai, épine, thorn

17. blaong nan araing

~ blaong = araing = cua, crabe, crab

18. tikel [< tikem] nan klep

~ tikel = klep = đâm, to thrust

19. ripak jip nan pandik [illegible]

~ ripak jip = pandik = đau, diseased

20. hati nan hatai [illegible]

~ hati = hatai = tim, heart

21. pintu balei nan pabah kujang [illegible]

~ pintu balei = pabah kujang = front door

22. kuthat lingit nan lam lir [illegible]

~ kuthat lingit = lam lin[1] = trời, vũ trụ – sky, universe

23. kipes gipas [< kipas] nan tidik [illegible]

~ kipes gipas [< kipas] = tidik = quạt, fan

24. praw itu [< parahu] nan ahaok [illegible]

~ praw itu = ahaok = tàu, ship

25. langcang nan gilai [illegible]

~ lang cang = gilai = thuyền, boat

26. ca–ndang nan céng [illegible]

~ ca–ndang = céng = mã la, gong

27. baram bi–nda baginang [< baranang] [illegible]

~ baram bi–nda bar ginang [< baranang] = cái chính của thầy Maduen là trống Baranang, Baranang is a principal instrument music of Maduen.

28. pasut [< tuip] nan ayut sarinai [< saranai] [illegible]

~ pasut = ayut sarinai [< saranai] = thổi kèn (saranai), to play a wind Saranai

29. Jinyang nan muk raja [illegible]

~ jinyang = muk raja = vũ nữ, dancer

---

[1] *Lam Ling*: là một tấm vải trắng treo trên trần nhà lễ Raja Praong tượng trưng cho trời, vũ trụ.

30. kawan mari nan tamia

~ kawan mari = tamia = múa, dance

31. ambaik [< ambil] ba cahya nan mâk diéng truic apuei

~ ambaik [< ambil] ba cahya = mâk diéng truic apuei = lấy nến thắp sáng = to take candle to light

32. prah sampan nan pangin apuei

~ prah sampan = pangin apuei = chén lửa, fire bowl

33. nasik [< nasi] nan lisei

~ nasik = lisei = cơm, rice

34. limak [< lemak] nan ahar

~ limak = ahar = bánh = cake, pastry

35. baoh gung tung nan baoh tapey

~ baoh gung tung = baoh tapey = bánh cúng trong lễ Raja Praong, cakes that are used to offer to gods in Raja Praong ritual.

36. pasang nan patei

~ pasang = patei = chuối, banana

37. aiér nan aia

~ aiér = aia = nước = water

38. aiér rak [< arak] nan alak

~ aiér rak = alak = rượu = alcohol

39. mikan [< makan] nan mbang

~ mikan [< makan] = mbang = ăn, to eat

40. kak nan sa–ai

~ kak = sa–ai = chị gái, eldest sister

41. sakiét pathrut [< sakit perut] nan raok pa–ndik tian

sakiét pathrut = raok pandik tian = đau bụng, stomachache

42. raja nan patao [illegible]

~ raja = patao, king

43. mintak mang ranak kuda men sakit nan mâk asaih ka kau ndik sa sit [illegible]

~ mintak mang ranak kuda men sakit = mâk asaih ka kau ndik sasit = lấy ngựa cho tôi cưỡi một chút, to take horse for me to ride in a little while

44. inaik gujah [< gajah] nan ndik limân [illegible]

~ inaik gujah [< gajah] = ndik limân = cưỡi voi, to ride elephant

45. inaik kerbaw [= naik kerbaw] nan ndik kubaw [illegible]

~ inaik kerbaw [= naik kerbaw] = ndik kubaw = cưỡi trâu = to ride buffalo

46. ambaik baluh mangasa [< mengasa] nan mâk ndin njuk pakao [illegible]

~ ambaik [< ambil] baluh mangasa [<mengasa] = mâk ndin njuk pakao = to take pipe for me to smoke

47. ambaik kusut [< kasut] yang ba nan mâk takhaok ka kau khing juak [illegible]

~ ambaik kusut [< kasut] yang ba = mâk takhaok ka kau khing juak = lấy giày cho tôi mang, to take shoes for me to wear

48. ambaik nasik miken nan nao pok lisei ka kau huak [illegible] = xin vui lòng lấy cơm cho tôi ăn, please take food rice for me to eat.

49. kabuan [< kawan] mari miken limak [< limak] nan jak gep mbang ahar [illegible]

~ kabuan mari miken limak [< makan limak] = jak gep

mbang ahar [< dom gep merai mbang ahar (lamk)] = rủ nhau ăn bánh [< các bạn lại đây ăn bánh (mỡ)], to eat cake together.

50. Pun ni sareh [< sirih] nan mbang hala [illegible]

~ Pun ni sareh [< sirih] = mbang hala = ăn trầu, to eat betel.

- *Một đoạn kinh lễ bằng tiếng Mã Lai (Jawa Ahaok) đón rước hai chiếc thuyền Mã Lai đến Champa trong lễ Raja Praong Champa*[1]

1. *ni panuec pahuel anik tok ala buai* [illegible] voici la prière à réciter avant de purifier la binette sous la balançoire[2].

[CAM 193, pages 33–34]

2. *jinyang barjubat khainak bangsi,, buna pukak di bhummi dari saratieng dunang,, buken buna pukak di raja tasan bumi,, pukak di urang nguling ngulang dalam bumi duri saratieng dunang,, dunang koro sagrak kara,, dunang kanan sugrak kanan,, sugrak badan jinyang buat mubayer nyat (?)mubayer kawo nyat dak–ri budan putra jinyang* (phiên âm tiếng Chăm Latin).

= [illegible] (tiếng Chăm Akhar Thrah trong văn bản Chăm).

---

[1] Trích theo Po Dharma, *Quatre Lexiques malais – cam anciens*, Sđd, tr. 84–94 (Số từ 1113 – 1165 là số thứ tự trong sách của Po Dharma được trích lại). Phần tiếng Anh và tiếng Việt do chúng tôi dịch.

[2] L'entrée malaise manque. Notons qu'il s'agit d'un rite sur le fer d'une binette qu'on rencontre encore dans la cérémonie de danse de *rija* au Panduranga (Campa). Phần tiếng Mã dường như viết sót một đơn vị. Đây là lễ tục tẩy uế thanh sắt xà beng (để đào đất) trong lễ Raja ở Panduranga.

= *Jinyang berjabat*[1] *khanjar besi. Biduanda pukul di bumi dari setiang dandang. Bukan Biduanda memukul di raja utusan bumi. Memukul di orang nguling ngulang dalam bumi dari setiang dandang. Dandang kiri bergerak kiri. Dandang kanan bergerak kanan. Bergerak badan Jinyang buat membayar niat membayar kabul*[2] *niat dari badan putera Jinyang* (tiếng Mã Lai phiên âm từ trong văn bản Chăm).

=Jinyang purifie la binette que va utiliser le Biduanda pour biner la terre[3] appartenant aux personnes *nguling ngulang* (embrouillées?) sans déranger pour autant ses génies protecteurs, terre sur laquelle on va confectionner le mât du bateau. Le bateau qui est à gauche, se déplace vers la gauche; le bateau qui est à droite, se déplace vers la droite. En se deùplaçant, le prince Jinyang réalise sa promesse pour que soit exaucé son vœu[4].

=Nguling Ngulang people's iron strick[5] which Maduen uses to pitch pennies is washed by Jinyang. Yet he never harry the guardian angels this land area where people are making the mast of the boat. The boat standing on the lelf side moves on the lelf

---

[1] Faut-il donner[2] ce mot le sens du cam *pahuel* "réciter les prières, purifier; exécuter les gestes rituels du sacrifice, passer quelque chose au feu ou à la fumée du bois d'aigle" comme l'indique §941. *Pahuel* có nghĩa là "đọc câu thần chú để tẩy uế; lễ tẩy uế bằng cách đưa đồ vật xuyên qua làn khói của cây trầm hương", như người ta đã gặp ở mục 941.

[2] On pense aussi[2] *kaul* (ar.) "voeux, serment". Kabul ở đây cũng có thể phát xuất từ *kaul* (gốc arap) "lời chúc tụng".

[3] Chez les Cam, il s'agit d'un rite consistant à biner la terre sur laquelle on verse ensuite quelques gouttes d'alcool en l'honneur des génies protecteurs. Trong lễ tục người Chăm, đây là lễ dùng xà beng đào đất, sau đó người ta rót một ít rượu vào lỗ để khấn vái thần phù hộ đất đai.

[4] Cette traduction n'est qu'une esquisse. Cách dịch của chúng tôi chỉ là phỏng đoán mà thôi.

[5] In traditional ritual, the Chams usually use the iron strick to pitch pennies for building the ceremony house. Then they usuallly pour a little alcohol into pennies and pray earth's deities to support for them.

side and the boat standing on the righ side moves on the right side. Each time the moving of boats have their purpose that Janyang wishes how to do for his wish become true.

= Jinyang tẩy uế xà beng (nik) mà Biduanda (ông Maduen) dùng để đào đất đai thuộc về của nhóm người Nguling Ngulang (?), nhưng không bao giờ làm quấy rầy những thần bảo hộ của đất đai này nơi mà người ta đang tiến hành làm cột buồm của một chiếc thuyền. Thuyền bên trái di chuyển về phía trái. Thuyền bên phải di chuyển về bên phải. Mỗi di chuyển của thuyền này đều có mục tiêu của nó là Jinyang muốn làm thế nào để lời cầu mong của mình được toại nguyện[1].

...

Đó là những tư liệu Mã Lai có liên quan đến hệ thống lễ Raja mà các tác giả cần tham khảo.

---

[1] Phần phụ lục này là trích từ một phần nhỏ của luận án (Dissertation Master) của Trương Văn Món, Đại học Malaya, Mã Lai.

NHẠC CỤ TRUYỀN THỐNG TỘC NGƯỜI CHĂM
CỦA ĐÌNH HY VÀ TRƯỢNG TỐN

Nhạc cụ truyền thống tộc người Chăm, Tập I của Đình Hy – Trượng Tốn được sự tài trợ của Vụ Đào tạo, Bộ Văn hóa – Thông tin, do Sở Văn hóa – Thông tin Ninh Thuận xuất bản, 1997. Sách có tất cả 94 trang, bao gồm lời giới thiệu của Sở Văn hóa Thông tin Ninh Thuận (tr. 3–4); lời bạt của Nguyễn Hải Liên (tr. 5–11) và 3 chuyên đề chính: "Trống Ginăng" (tr. 12–52); "Trống Paranưng" (tr. 53–75) do Đình Hy biên soạn; "Kèn Saranai" (tr. 76–94) do Đình Hy và Trượng Tốn biên soạn. Sách không có phần kết luận.

Ưu điểm của cuốn sách giới thiệu sơ lược đến độc giả ba nhạc cụ cơ bản của người Chăm là trống Ginang, Baranang và kèn Saranai. Trong quá trình biên soạn, sách này huy động được nhiều cộng tác viên danh tiếng ở tỉnh nhà như: "*Lê Tấn Nghĩa (quay phim), Lê Xuân Lợi (chụp hình), Võ Phi Tín, Đàng Đức, Nguyễn Vũ Long (ký âm), Phù Văn Bông (ký âm và kẻ nhạc), Sử Văn Ngọc (phiên âm chữ Chăm tên các bài bản)*" (tr. 3–4). Đây cũng là ưu điểm đáng chú ý của cuốn sách. Thế nhưng, mặc dù chỉ viết có 94 trang trong một cuốn sách khổ nhỏ (khổ 13 x 19cm) với nhiều cộng tác viên giúp sức như trên nhưng cuốn sách lại vấp phải một số vấn đề sai sót đáng chú ý.

♦

Viết sai chính tả tiếng Chăm

Sách này có sử dụng chữ Latin để phiên âm tiếng Chăm nhằm ghi lại tên các lễ hội, tên các nhạc cụ và những điệu nhạc của người Chăm. Tuy nhiên, tác giả phiên âm tiếng Chăm không theo hệ thống nào mà chỉ phiên âm tùy tiện, viết sai nhiều lỗi chính tả theo cảm hứng của riêng mình. Sau đây là những ví dụ để minh chứng cho điều này.

Phần bài viết

- Lễ Yuong Zang (tr. 13): Đây là tiếng Hàn Quốc chứ không phải tiếng Chăm, vì trong bảng chữ cái Chăm phiên ra chữ Latin trong các từ điển Chăm hiện hành đang sử dụng ngày nay không có chữ "Z" [1]. Chữ Yuong Zang phải viết và phiên âm đúng theo từ gốc của nó là *yuer yang* (Lễ đốt thần lửa ở tháp vào tháng 4 lịch Chăm).
- Palao Kasah (tr.13): từ này viết đúng trong văn bản Chăm là *Paralao Pasah*[2] (hoặc Basah) có nghĩa là "lễ tiễn đưa sự ẩm ướt" sau khi kết thúc mùa mưa (*Paralao* tiễn đưa, tống tiễn; *Pasah* (*pathah* hoặc *basah*): ướt). Hiện nay ở Mã Lai cũng còn thực hiện lễ nghi này ở cửa biển giống người Chăm gọi là *Paralao Basah (Basah:* tiếng Mã Lai cũng có nghĩa là "ướt") [3].
- Lễ pui, paya (tr. 14): từ này phải viết đúng là *puis payak.*

...

---

[1] Aymonier, *Dictionnaire Cam – Français,* G. Moussay, *Dictionnaire Cam – Vietnamien – Français,* Bùi Khánh Thế (Chủ biên), *Từ điển Chăm – Việt,* Sđd.

[2] Thành Phần, *Danh mục thư tịch Chăm ở Việt Nam,* Sđd, tr. 172.

[3] Bên cạnh lễ *Paralao Basah* ở Mã Lai cũng có lễ lễ *Puja Negeri* (Skt. Pùjà và Nagara) có quan hệ với lễ Raja Nagar ở người Chăm Việt Nam thường được tổ chức vào đầu năm mới nhằm kỉ niệm các vị vua thần và tiễn đưa những điều gì xấu xa của năm cũ, đón những điều tốt lành năm mới đến với dân làng. Các lễ này thường tổ chức ở vùng Sultan và Kelantan của Mã Lai. Xem J. Cuisinier, *Dances magiques de Kelatan,* Paris, Institut D'éthnologie, 1936, tr. 94.

Phần điệu nhạc (ragam)

- Po Tăng Hok (tr. 36): viết đúng là *Po Tang Ahaok*. Nếu phiên âm theo kiểu tác giả thì phải phiên âm đúng là Po Tăng Ahok.
- Păn Mưta (tr. 37): viết đúng là *Permata* có nghĩa là "đá quý"[1]. Đây là từ đa âm tiết viết liền nhau có nguồn gốc Mã Lai, không viết tách rời hai chữ như tác giả viết. Đây cũng là tên một vị thần Mã Lai và sau này vì ảnh hưởng Mã Lai cho nên vua Chăm Po Klaong Garai cũng mang tên *Permata* để được thờ cúng trong lễ Raja[2] – một nghi lễ cũng có nguồn gốc từ Mã Lai[3].
- Tương tự như vậy, tác giả viết Chah ya (tr. 36, 94), phải viết *Cahya* nghĩa là "hào quang, rực rỡ" (tên vua Po Romé trong lễ Raja Praong); Ka Măng (tr. 46), phải viết *kamang*; Mư Mrai (tr. 47), viết đúng là *mârai* hoặc *mrai* (tên của một loài chim)[4], v.v...

Phần dịch chữ Chăm sai hoặc không rõ nghĩa

Do không nắm chắc từ vựng và nắm rõ nguồn gốc ngữ nghĩa của từ cho nên tác giả viết và dịch rất lờ mờ. Ví dụ các từ sau:

- Săh Hajan (tr. 75): chữ này phải viết đúng là *trah jal* có nghĩa là "vãi chài", chứ không phải Săh Hajan (vãi trời mưa) như tác giả viết. Vì trong lễ Raja Praong chỉ có điệu nhạc "*trah Jal*" (vãi chài), chứ không có điệu nhạc nào gọi là "Săh Hajan" (vãi trời mưa) như tác giả viết.

---

[1] Permata = joyau. Mã Lai: đá quý, nữ trang. Xem Po Dharma, G. Moussay, Abdul Karim, *Akayet Dowa Mano*, Sđd, câu 65, tr. 72 và 182.

[2] Văn bản Chăm (VMST.14): "*Po klaong garai mbang tui atau angan pen mata [<permata]*".

[3] Sakaya, *Lễ hội của người Chăm*, Sđd, tr. 101.

[4] Xem thêm phần phụ lục của bài Hải Liên vừa mới trình bày.

- Takôchang (tr. 93): đây là cụm từ Chăm – Mã Lai bao gồm có hai từ viết tách liền nhau như sau: *tagaok lacang* có nghĩa là "lên thuyền" (điệu nhạc lên thuyền) (*tagaok* (Chăm): lên; *langcang* (tiếng Mã Lai): *thuyền*)[1].
- Birung Păh Klăp (mẹ), (con) (tr. 50): Đây là cụm từ Mã Lai – Chăm, viết đúng là *Birung (barung) pah klap* có nghĩa là "chim vỗ cánh" (*Birung:* tiếng Mã Lai là con chim; *pah klap: tiếng* Chăm là vỗ tay), chứ không phải nghĩa là "mẹ", "con" như tác giả dịch[2].

...

Tác giả nên lưu ý, hầu hết những tên điệu nhạc lễ của trống Ginang, Baranang, kèn Saranai đều mang tên điệu nhạc lễ, những vị thần và nhân vật của Mã Lai như *Permata, Cahya, Tagaok langcang, Birung pak klap, Bana Jali, Bana Jawek, Tal Jawa, Jawa Matai,* v.v...[3] Cho nên khi viết, phiên âm và dịch nghĩa phần này tác giả nên cẩn thận truy tìm ngữ nghĩa gốc của từ để tránh sai lầm đáng tiếc.

Hiểu sai một số vấn đề về nhạc cụ Chăm

Tác giả viết:

> "Về một phương diện khác, cũng như các tộc người ở miền núi ở Trường Sơn, Tây Nguyên đối với cồng chiêng, các loại nhạc cụ như trống ginăng còn là sự đánh giá về mặt tài sản gia đình. Thật ra trong gia đình nào có trống ginăng thì gia đình ấy chứng tỏ "tài sản" khá của mình" (tr. 15).

Về việc này, kính mong các tác giả xem xét lại. Đừng nói theo kiểu bắt chước, lấy mẫu thức của tộc người Trường Sơn, Tây Nguyên

---

[1] Xem thêm phần phụ lục của bài Hải Liên vừa mới trình bày.

[2] Xem thêm phần phụ lục của bài Hải Liên vừa mới trình bày.

[3] Xem thêm phần phụ lục của bài Hải Liên vừa mới trình bày.

để áp đặt cho người Chăm. Vì gia đình người Chăm không ai mua sắm trống Ginang để làm tài sản riêng tư cho mình. Do vậy, họ lấy đâu ra trống Ginang để làm thước đo tài sản. Vì đây là vấn đề thuộc về phong tục. Trống Ginang chỉ thuộc về tài sản của tộc họ hoặc của làng (palei). Mỗi tộc họ người Chăm thường có một cặp trống Ginang để chuyên phục vụ cho lễ nghi tộc họ của mình gọi là *Ginang gep*. Trống Ginang của tộc họ được giao cho một gia đình đại diện trong tộc làm chức *Tabur* (người thu nhận, thủ quỹ của tộc họ) giữ gìn và bảo quản. Mỗi khi tộc họ có lễ cúng thì gia chủ phải cúng lễ để đưa trống Ginang đi phục vụ lễ. Trống Ginang của làng (palei) cũng vậy nhưng gọi là *Ginang palei* (Ginang làng), chỉ để phục vụ cho những nghi lễ liên quan đến lễ cúng của làng và do một đại diện của người trong làng lưu giữ và bảo quản trống này. Ở đây có một số trường hợp tộc họ nghèo hoặc do nhiều lý do khác cho nên không mua sắm được trống Ginang. Do đó mỗi khi cúng lễ, tộc họ này phải đi mượn trống Ginang ở tộc họ khác để phục vụ lễ cho tộc họ mình là chuyện bình thường. Chứ không phải trống Ginang là tài sản riêng tư quý giá của gia đình như tác giả viết.

Phương pháp nghiên cứu

Sách này có điều bất bình thường là không có phần đặt vấn đề và phần kết luận chung. Chúng tôi nghĩ rằng, tất cả những công trình nghiên cứu, hoặc bất cứ ai khi nghĩ đến hoặc tìm hiểu một vấn đề gì đó người ta luôn tự đặt câu hỏi hay gọi là đặt vấn đề. Vấn đề hoặc sự vật này từ đâu tới? Nguồn gốc của nó như thế nào? Lịch sử của nó ra sao? Từ đó người ta mới bắt đầu triển khai và giải quyết vấn đề khác tiếp theo. Tuy nhiên khi viết về nhạc cụ trống Ginang, Baranang, kèn Saranai các tác giả đã bỏ qua phần cơ bản này. Tác giả đi thẳng vào trình bày về ý nghĩa của nhạc cụ; mô tả nhạc cụ; quá trình học tập nhạc cụ và các bài nhạc của nhạc cụ. Nếu chỉ trình bày vấn đề như thế thì khác nào việc các tác giả "chỉ

mới trông thấy cây mà không thấy rừng". Từ đó, khi đọc sách này độc giả không biết nhạc cụ Chăm, cụ thể là trống Ginang, Baranang, kèn Saranai từ đâu tới? Lịch sử nó ra sao? Nó có quan hệ như thế nào đối với các nhạc cụ các dân tộc xung quanh? Trong khi đó 3 nhạc cụ cơ bản này có nguồn gốc gắn với hệ thống lễ Raja Chăm – một hệ thống lễ có quan hệ với Mã Lai. Bằng chứng, tên các điệu nhạc của các nhạc cụ này như trình bày trên hầu hết mang tên điệu nhạc, vị thần, nhân vật của Mã Lai và đặc biệt hiện nay 3 nhạc cụ này vẫn còn được các nước Mã Lai – Đa Đảo như Mã Lai, Indonesia sử dụng[1]. Đây là phần quan trọng của vấn đề mà khi nghiên cứu không được phép bỏ qua. Hậu quả của sự thiếu phương pháp này đã dẫn đến các tác giả không xác định được nguồn gốc lịch sử của các loại nhạc cụ này mà cứ nghĩ đây là nhạc cụ của Chăm "có nguồn gốc bản địa". Cho nên hầu hết tên các điệu nhạc của trống Ginang (Mã Lai: Gendang), Baranang (Mã Lai: Rebana), kèn Saranai (Mã Lai: Serunai) tác giả đều viết, ký âm và dịch theo nghĩa tiếng Chăm. Tuy nhiên sự thật các tên điệu nhạc này phần lớn là tiếng Mã Lai như đã trình bày trên. Hậu quả cuối cùng, các tác giả viết, ký âm và dịch sai hầu hết tên điệu nhạc của các nhạc cụ này.

Một vấn đề khác, cuốn sách này được cấu thành bởi nhiều phần, mục khác nhau nhưng cuối cùng không có phần kết luận chung. Vì vậy, cuốn sách chưa có sự tổng hợp và liên kết được những vấn đề rời rạc mà các tác giả đưa ra để đi đến một nhận định chung tổng quát. Điều này làm cho độc giả hình dung cuốn sách như đang viết dở dang và chưa có hồi kết thúc.

♦

Tóm lại, sách chỉ có 94 trang viết, khổ giấy nhỏ (13x19cm), được viết bởi nhiều tác giả và đông đảo các cộng tác viên nhưng lại vấp

---

[1] Xem thêm phần phụ lục.

một số lỗi sai và thiếu trước, hụt sau như trình bày trên. Theo chúng tôi nhận định: Từ phương pháp nghiên cứu vấn đề, bố cục, tư liệu, kiến thức về văn hóa Chăm, khổ sách, số trang viết, v.v... trong cuốn sách này là chưa đủ tiêu chuẩn để in thành sách mà chỉ nên dừng lại ở dạng tư liệu đánh máy lưu hành nội bộ để phục vụ cho công tác truyền dạy tại địa phương cấp xã và làm tư liệu thô để tiếp tục nghiên cứu sâu nữa thì tốt hơn. In sách như thế này là vội vàng, lạm dụng và thiếu khoa học.

MỘT SỐ VẤN ĐỀ VỀ DÂN CA CHĂM

Trong những năm gần đây, cùng với loại hình văn hóa nghệ thuật khác, những bài hát Chăm được giới thiệu nhiều trên sân khấu quần chúng, sân khấu chuyên nghiệp, trên đài phát thanh, truyền hình, trung ương và địa phương. Những bài hát ấy cho thấy có hai loại: Dân ca Chăm truyền thống và dân ca Chăm mới cải biên, sáng tác. Cả hai hình thức này, thực tế hiện nay đã làm cho quần chúng bị ngộ nhận, không phân biệt đâu là dân ca Chăm truyền thống, đâu là dân ca Chăm mới sáng tác và cải biên. Vị trí dân ca Chăm đang ở đâu? Làm gì để dòng dân ca Chăm tồn tại trong dòng nhạc hiện đại Việt và Phương Tây ồ ạt hiện nay đang là vấn đề trăn trở của nhiều người và cơ quan chức năng. Bài viết này muốn đi đến nhận diện rõ ràng về hai thể loại bài hát Chăm vừa nêu trên để có thể giúp khán giả, thế hệ trẻ Chăm hôm nay và mai sau hiểu rõ hơn vấn đề nhằm có ý thức bảo tồn và gìn giữ đúng mức dân ca Chăm – một di sản văn hóa người Chăm anh em trong cộng đồng các dân tộc Việt Nam.

♦

Dân ca Chăm truyền thống

Dân ca Chăm rất đa dạng thể hiện nhiều thể loại, làn điệu và chủ đề khác nhau, chủ yếu nói về tình yêu đôi lứa, nhân tình thế thái,

cảnh lao động thường ngày nơi thôn dã. Dân ca Chăm còn nói về sự ngăn cách, hòa hợp về tôn giáo và những bài hát về các vị anh hùng lịch sử, văn hóa dân tộc trong các lễ hội và đời sống tâm linh. Có thể tạm xếp dân ca Chăm thành 4 thể loại phổ biến như sau:

- Hát giao duyên (*adaoh yau*)
- Hát đối đáp (*adaoh pasa*)
- Hát ngâm (*puec jal, puec ariya*)
- Hát nghi lễ với hai thể loại: hát lễ Raja (*adaoh maduen)* và hát lễ đền tháp *(adaoh kadhar*).

Hát giao duyên (*adaoh yau*): Loại này thường diễn tả về tình yêu đôi lứa như các bài: *Anit lo* (thương em), *Ceik tian* (để lòng thương), *Urang nao* (người đi rồi), *Ciim nao* (chim bay đi rồi), *wuak kar ka wak* (trách phận đời em) v.v...

Hát đối đáp (*adaoh pasa*): loại này thường hát cặp đôi, trai gái hát đối nhau. Chủ đề nói về tình yêu đôi lứa, cảnh vật thiên nhiên 4 mùa; cảnh lao động, mùa màng. Đó là các bài: *adaoh dam dara* (hát đối đáp trai gái), bài *Po Nagar* (Nữ thần mẹ xứ sở), hát về thần *Po Par*, hát về thần *Po Rame* v.v...

Hát ngâm (*puec jal, puec ariya*): Hát ngâm có hai loại: hát ngâm thơ *ariya* và hát ngâm bằng lời kể *puec jal*. Hát ngâm thơ *ariya* chủ đề nói về thế thái nhân tình, xã hội; nói đến luân thường đạo lí, giáo dục con người. Đại diện cho kiểu hát ngâm này có bài *ariya glang anak*, *ariya pataow adat*, *ariya hatai paran*, v.v... Và thứ hai là loại hát ngâm "*puec jal*" (thường dịch là hát vãi chài). Thể loại bài hát này có nhiều chủ đề được sáng tác để hát, kể, ngâm, ứng khẩu trong dân gian nói về chủ đề lao động, châm biếm, gây cười. Bài hát này do thầy Maduen hoặc nghệ nhân hát ngâm trong những dịp lễ, nhất là trong dịp lễ lễ Raja Praong.

Hát nghi lễ (*adaoh kadhar* và *adaoh maduen*): *Adaoh Kadhar* là những bài ca lịch sử *(damnây)* do thầy Kadhar (kéo đàn rabap) hát

ca ngợi các vị anh hùng lịch sử, anh hùng văn hóa trong các lễ hội ở đền tháp Chăm như bài hát về Po Nagar, Po Klaong, Po Romé, Po Rayak, v.v... Loại *Adaoh Maduen* là do thầy Maduen hát, vỗ trống Baranang ca ngợi các vị thần là anh hùng văn hóa, lịch sử của người Chăm như các bài hát về *damnây* Cei Tathun, Cey Sit, Cei Praong, Cei Dalim, v.v... trong những dịp lễ Raja.

Dân ca Chăm mới sáng tác và cải biên

Ngày xưa khi người Chăm còn sống khép kín trong làng (palei), dân ca Chăm chỉ hát cho người Chăm nghe trên đồng ruộng, trên sân lúa, trong lễ hội, hát theo nhịp chày giã gạo trong đêm trăng sáng. Vì vậy dân ca Chăm được cộng đồng Chăm có ý thức bảo tồn rất tốt. Họ trung thành với điệu hát, lời ca bằng tiếng Chăm gốc và thỉnh thoảng có đệm thêm nhạc cụ cổ truyền như trống Ginang, Baranang, Saranai v.v... Cho đến những năm 50–60 của thế kỷ XX, làng Chăm thực sự mở rộng, tiếp xúc nhiều với thế giới bên ngoài, con em người Chăm được đi học giao lưu với người Kinh và từ đây họ bắt đầu ảnh hưởng nhạc phương Tây qua người Kinh và biết sử dụng đàn Ghita. Từ đó xuất hiện những dòng nhạc hiện đại mang âm hưởng dân ca Chăm do chính người Chăm sáng tác. Mở đầu cho ca khúc dân ca Chăm được sáng tác mới là một số ca khúc của cố nhạc sĩ Đàng Năng Quạ như bài "*Bhum adei*" (Quê em), "*Khik sa jalan*" (Giữ trọn đường tình), *Palei dahlak* (Làng tôi); và cố nhạc sĩ Tan Tu có ca khúc "*Kak tian ka anak nao bac*" (Một lòng nuôi con đi học)[1]. Đây là những ca khúc mới do nhạc sĩ người Chăm sáng tác bằng ca từ Chăm, dựa theo làn điệu dân ca Chăm truyền thống làm nền chính nhưng lại phổ nhạc Tây và đệm nhạc bằng đàn Ghita. Hai ca khúc của hai cố nhạc sĩ này được người Chăm đón nhận

---

[1] Xem Tuyển tập ca khúc *Bhum Palay*, Hội Văn học nghệ thuật Ninh Thuận xuất bản năm 2001.

nồng nhiệt và hát nhiều trong những dịp văn nghệ ở làng quê Chăm và đến hôm nay đã thực sự đi sâu vào lòng công chúng.

Sau 1975 khi đất nước giải phóng, được sự quan tâm của Đảng – Nhà nước về việc bảo tồn và phát huy bản sắc văn hóa dân tộc thì xuất hiện thêm một nhạc sĩ người Chăm – Amưnhân với những ca khúc mới. Sáng tác của nhạc sĩ Amưnhân có chủ đề về người Chăm bằng hai thứ ngôn ngữ (ca từ) Chăm – Việt như bài: Làng Chăm ơn Bác (*Palei Chăm apakal wa*), Huyền thoại Po Nagar (*Amek Po Nagar*), Tình làng gốm (*Palei lan am*), Khung cửi nhà nàng (*Danâng manhim sang adei*), Bến nước tình yêu (*Tapien aia mayau*)[1], v.v... Thật ra những ca khúc này nghiêng về nhạc hiện đại Phương Tây như điệu Moderato, Allegro, Adlibitum còn lại chỉ thấp thoáng mang hơi thở làn điệu dân ca, dân nhạc Chăm như điệu: *Pôlichec, Kachec, Pô Tang Ahok, Jawa* v.v... Ngoài ra nhạc của nhạc sĩ Amưnhân còn phổ thơ Việt có chủ đề Chăm như bài hát: "Vũ nữ Apsara", phổ thơ Inrasara. Cùng với thể loại này nhạc sĩ, ca sĩ người Kinh, Chăm cũng vào cuộc sáng tác dân ca Chăm như nghệ nhân Đại Bổ – ca sĩ Minh Mẫn với bài hát "Vãi chài"; nhạc sĩ Thái Bảo với bài "Người thương ai nhu lơi"; nhạc sĩ Hoài Sơn với bài "Siva Katê" v.v...

Chúng ta thấy gì qua hai dòng dân ca Chăm

Chúng ta thấy đường đi của dân ca Chăm từ nguồn truyền thống đến nay là một quá trình biến đổi. Từ làn điệu dân ca Chăm gốc ban đầu xuất phát điểm là ca từ Chăm, hát đệm với nhạc cụ Chăm, rồi biến hóa qua ca khúc của cố nhạc sĩ Đàng Năng Quạ và cố nhạc sĩ Tan Tu được sáng tác bằng ca từ Chăm, làn điệu dân ca Chăm nhưng lại đệm đàn Ghita. Từ những bài hát của cố nhạc sĩ Đàng Năng Quạ và cố nhạc sĩ Tan Tu đến nhạc sĩ Amưnhân sau năm 1975, dân ca Chăm lại tiến thêm một bước nữa là ca từ Chăm–Việt,

---

[1] Tuyển tập ca khúc *Bhum Palay*, Sách vừa dẫn.

làn điệu nhạc phương Tây lấn áp, làn điệu dân ca Chăm chỉ thấp thoáng. Tiếp nữa là các nhạc sĩ người Việt (Kinh) sau này cũng tham gia sáng tác những bài hát mang chủ đề Chăm nhưng hoàn toàn bằng ca từ Việt. Và như thế thì làn điệu dân ca Chăm có nguy cơ bị bỏ rơi để dọn đường cho nhạc Việt, nhạc phương Tây đi vào tâm tư tình cảm, thị hiếu thẩm mỹ và tư duy thưởng thức nghệ thuật trong đời sống tinh thần người Chăm. Quả thực, nếu dân ca Chăm cứ phát triển và tiến hóa theo như con đường này, thì chỉ cần sau một thế hệ nữa, dân ca Chăm truyền thống rất có thể biến mất.

Dù nói như thế nào đi nữa, chúng ta vẫn ghi nhận công lao của nhạc sĩ ở thời hiện đại đã có công sáng tác, cải biên, nâng cao dân ca Chăm và dịch lời Việt để giới thiệu rộng rãi cho mọi người nghe. Nếu chúng ta lý luận kiểu như vậy thì có người đề nghị phải nên dịch và sáng tác thêm bằng tiếng Anh trong ca từ dân ca Chăm để cả thế giới cùng nghe. Nói như vậy để chúng ta hiểu ra rằng: sáng tác, nâng cao là cần thiết nhưng xin đừng cải biên lấy "*Râu ông nọ cắm cằm bà kia*". Việc cải biên nâng cao dân ca, đặt lời mới cho âm điệu dân ca cổ truyền, hay nói cách khác nhằm thời trang hóa dân ca cổ truyền, khuynh hướng lấy "*rượu mới rót vào bình cũ*" là điều không nên. Cách làm này là cách làm của Liên Xô trước đây trong khoảng trước sau nội chiến nhưng hiện nay khuynh hướng này đã chấm dứt ở Liên Xô từ lâu[1]. Ngày nay không chỉ có Liên Xô và kể cả các nước tiên tiến trên thế giới người ta đã có quan niệm rạch ròi về văn hóa cũng như về nghệ thuật: cái nào truyền thống là để nguyên truyền thống; cái nào mới sáng tác, cải biên thì phải ra sáng tác, cải biên. Họ không lẫn lộn giữa truyền thống và cách tân. Vì nếu lẫn lộn như thế thì ta không những không bảo tồn được lời ca tiếng hát, bản sắc văn hóa người dân tộc anh em mà còn làm phai nhạt đi bản sắc văn hóa của họ. Nếu chúng ta không thay đổi tư duy, cách sáng tác mà cứ đà như thế thì dân ca Chăm sẽ biến dạng.

---

[1] Theo Hoàng Thao, *Dân ca Quan họ*, Nxb Âm nhạc, Hà Nội, 1997, tr. 357

Vì tất cả những bài dân ca hiện nay đều dịch sang tiếng Việt và những ca sĩ trên sân khấu thường thích hát lời Việt. Vì ca sĩ người Kinh không biết tiếng Chăm (họ không chịu học tiếng Chăm) nên phải dịch cho họ hát. Mà một khi đã dịch lời Chăm sang tiếng Việt thì như ai cũng biết rằng: đặc tính của dân ca nói chung, dân ca Chăm nói riêng là sự phân câu trong âm nhạc không được phép ghép, tách rời với lời ca (ca từ). Lời và nhạc của dân ca Chăm lúc nào cũng đi song song với nhau. Câu nhạc luôn ăn khớp với giai điệu và thanh điệu ngôn ngữ (ca từ). Cho nên khi ta dịch dân ca Chăm sang lời Việt thì lời và nhạc sẽ bị cách ly, sự cảm thụ không còn nguyên vẹn. Vì ngôn ngữ Chăm là ngôn ngữ đa âm tiết (thuộc hệ Malayo – Polynesia) không có thanh điệu, còn ngôn ngữ Việt là ngôn ngữ đơn tiết (thuộc hệ Việt – Mường) có thanh điệu. Cho nên khi xác lập khuôn nhạc và kí âm sẽ có sự khác nhau về vạch và nhịp. Như vậy khi dịch bài hát từ ngôn Chăm sang ngôn ngữ Việt có nghĩa là thay đổi ca từ mặc dù vẫn giữ nguyên "điệu thức" (mode) nhưng không bao giờ giữ được nguyên giọng cũ (ton). Vì thay đổi ca từ, thì có sự chuyển biến về giọng nên kéo theo sự thay đổi cả điệu thức, tức là thay đổi cả "điệu tính" (tonalité). Cho nên khi chúng ta nghe bài hát dân ca Chăm thuần ca từ Chăm thì chúng ta thấy giọng ca, lời nhạc rất trữ tình, mượt mà, sâu lắng, miên man... Nhưng khi nghe ca từ Việt theo nhạc Chăm thì thấy giọng hát của họ bị gò bó, giả tạo, lời có lúc như không ăn khớp với nhạc mặc dù ca sĩ có cố gắng theo khuôn nhạc. Từ đó đã đưa đến giọng hát của ca sĩ bị ngọng nghịu, lơ lớ; kĩ thuật thanh nhạc của ca sĩ có vấn đề vì nhả từ không rõ, từ Chăm không ra từ Chăm, từ Việt không ra từ Việt. Nhưng không biết sao, cứ mỗi lần có hội diễn, ban giám khảo sân khấu cứ cho các ca sĩ hát các loại bài Chăm như vậy là nhất, là có bằng khen, huy chương?

Một vấn đề khác đang mắc phải ở một số nhạc sĩ trong giới âm nhạc Việt Nam hiện nay là đã dùng đủ kiểu phối âm, phối khí cho dân ca Chăm nói riêng và dân ca các dân tộc thiểu số khác nói chung. Việc làm thông thường nhưng rất vô nguyên tắc này chính là

dấu hiệu của hiện tượng mà Lixa gọi là hiện tượng ghép văn hóa[1]. Điều này chúng ta không nên tùy tiện, thiếu cân nhắc trong việc dùng nhạc khí phương Tây để phối khí cho dân ca Chăm – một loại dân ca thủa xưa không bao giờ hát hòa âm với âm nhạc của nhạc khí xa lạ kia. Nói chung, phương thức chuyển gọng, dịch giọng theo tiếng Việt hay mô phỏng, phối nhạc phối khí theo âm nhạc phương Tây, cho dù ở hoàn cảnh nào, phương thức nào thì dân ca Chăm nếu bị dịch hoặc cải biên, sáng tác như thế thì dần dần sẽ thoái hóa, biến dạng, mặc dù nó chưa hẳn mất đi nhưng thực tế chỉ còn lại những đứa con lai yếu ớt.

Sinh hoạt dân ca Chăm và một số kiến nghị

Ngày xưa dân ca Chăm được hát trên đồng ruộng, bên gốc rạ đồng quê, trên sân lúa ngày mùa rộn rã, bên nhịp chày giã gạo trong đêm trăng sáng, trong nhịp trống kèn của lễ hội. Quang cảnh thiên nhiên, môi trường xã hội nông nghiệp ấy đã nảy sinh lời ca, làn điệu dân ca Chăm mượt mà, sâu lắng. Họ tự nguyện hát và hát bằng trái tim, bằng cảm xúc chân thành của riêng mình, cho cộng đồng mình. Ngày nay khi xã hội, làng (palei) đổi thay thì sự thâm nhập của các phương tiện thông tin với tivi, cassette luôn hát bằng nhạc Việt, nhạc Tây kết hợp với những sáng tác mới bằng tiếng Việt mang chủ đề Chăm đã xâm nhập và làm biến đổi thị hiếu thưởng thức nghệ thuật người Chăm. Từ đó dân ca Chăm bắt đầu phai dần trong đời sống. Ngày nay, chúng ta khó có thể nghe được một bài dân ca trong làng Chăm hoặc khó có thể tìm thấy hình ảnh bà mẹ Chăm nằm võng ru con bằng tiếng hát dân ca. Hình ảnh ấy, trước năm 1960 vẫn còn phổ biến. Có chăng, ngày nay người Chăm còn hát dân ca là họ chỉ hát vì sự vận động của phong trào văn hóa quần chúng; họ hát trên sân khấu vì

---

[1] Dẫn theo Hoàng Thao, *Dân ca Quan họ*, Sđd, tr. 358.

bằng khen, vì huy chương, chứ không phải vì nhịp đập của trái tim khát khao, cháy bỏng, chân thành muốn hát để tỏ tình về tình yêu đôi lứa, về ước mơ cho riêng mình và cho cộng đồng mình; để rồi họ bước xuống sân khấu thì dân ca Chăm lại im hơi lặng tiếng và trở thành xa lạ với thanh thiếu niên ngày nay. Nếu cứ đà như thế, không tạo được môi trường văn hóa, không vạch được hướng đi đúng cho dân ca Chăm phát triển mà cứ phát triển dân ca Chăm theo hướng nâng cao, cải biên thì dân ca Chăm sẽ rơi vào Việt hóa, Tây hóa và dần dần sẽ tự biến mất là điều không tránh khỏi.

♦

Như vậy, ta phải làm gì để bảo tồn và phát triển cho dân ca Chăm. Việc này không phải là công việc của riêng ai mà liên quan đến cộng động Chăm, môi trường văn hóa, các cơ quan văn hóa thông tin, truyền hình, truyền thanh, giới âm nhạc, sân khấu v.v... Thiết nghĩ điều trước tiên phải tạo môi trường văn hóa, khuyến khích những nghệ nhân, nghệ sĩ Chăm bảo tồn dân ca Chăm gốc. Bên cạnh đó cũng cần thiết phải sáng tác, đặt lời mới cho dân ca bằng tiếng Chăm gốc và những bài hát mới bằng tiếng Việt mang chủ đề Chăm. Nhưng phải làm sao đừng lẫn lộn giữa các thể loại này. Muốn dân ca Chăm còn sống thì chương trình truyền hình trung ương, địa phương nên thường xuyên phát những bài dân ca Chăm truyền thống, không nên lẫn lộn giữa dân ca Chăm gốc với dân ca Chăm mới cải biên bằng tiếng Việt. Các cơ quan Văn hóa thông tin, Hội âm nhạc, Hội Văn nghệ dân gian, Hội Văn học nghệ thuật, Hội Văn hóa các dân tộc thiểu số và kính thưa nhiều Hội khác nữa nên ra sức sưu tầm xuất bản những tập bài hát dân ca Chăm truyền thống nhằm để bảo tồn và phổ biến rộng rãi trong cộng đồng Chăm cũng như cộng đồng các dân tộc Việt Nam.

TRỞ LẠI VẤN ĐỀ NGHỆ THUẬT MÚA CHĂM TRÊN SÂN KHẤU HIỆN NAY [1]

Một số điệu múa Chăm trên sân khấu trong thời gian qua cũng như hiện nay đã bị một số bài viết của người Chăm phê bình. Cụ thể là bài: Văn Món, "Đôi điều trăn trở về nghệ thuật múa Chăm trên sân khấu hiện nay". Tiếp đó là bài Trà Vigia, "Mỹ Sơn đường về" và gần đây có bài tác giả Nguyễn Văn Tỷ, "Những suy nghĩ tản mạn về nếp sống văn hóa Chăm" v.v...[2]. Tuy nhiên đến bây giờ hình tượng Siva – một vị thần linh tối cao của người Chăm vẫn xuất hiện trên sân khấu do các vũ nữ thực hiện và nhiều biên đạo múa tên tuổi khác nhau dàn dựng. Trong khi đó nếu có một vài cô ca sĩ Việt mặc đồ hơi hở hang hát trên sân khấu thì lập tức bị báo

---

[1] Bài này chúng tôi viết lại chủ yếu dựa vào bài Văn Món, "Đôi điều trăn trở về nghệ thuật múa Chăm trên sân khấu hiện nay", Tạp chí *Nguồn Sáng Dân Gian*, Hội VNDG Việt Nam, Số 1, 2001, tr. 70–78 và Tạp san *Tagalau 2*, Hội Văn hóa nghệ thuật các dân tộc thiểu số Việt Nam (VHNT CDTTSVN), Ramuwan – 2001, tr.130 – 139. Dĩ nhiên bài viết lần nay, chúng tôi có điều chỉnh và bổ sung thêm tư liệu mới từ nhiều nguồn khác nhau.

[2] Văn Món, "Đôi điều trăn trở về nghệ thuật múa Chăm trên sân khấu hiện nay" và Tạp san *Tagalau 2*, Sách vừa dẫn; Trà Vigia, "Mỹ Sơn đường về", Tạp san *Tagalau 2*, Hội VHNT CDTTSVN, Ramuwan – 2001, tr. 29–47; và Nguyễn Văn Tỷ, "Những suy nghĩ tản mạn về nếp sống văn hóa Chăm", Tạp san *Tagalau 7*, Nxb Văn nghệ, t/p Hồ Chí Minh, 2006, tr. 116–125.

chí lên án và Bộ Văn hóa có biện pháp xử lí ngay [1]. Chúng ta suy nghĩ và mong đợi gì về điệu múa Siva Chăm sẽ thay đổi trên sân khấu hiện nay! Hãy nghe lời nguyền của thần Siva từ ngàn năm vẫn còn vang vọng lại đâu đây! "*Hỡi các người! Hãy thương yêu ta, đừng phá hoại những gì mà đã dâng cúng cho ta*" [2]. *Hãy trả lại cho ta vẻ đẹp thánh thiện nơi chốn thiên đường!*

♦

Nghệ thuật múa Chăm truyền thống

Trong quá trình tồn tại và phát triển của mình, dân tộc Chăm đã để lại cho nhân loại nhiều di sản văn hóa, trong đó có một nền nghệ thuật múa dân gian đặc sắc. Hình tượng múa Chăm, chúng ta có thể bắt gặp trên đền tháp, tượng thờ như: tượng thờ thần Siva, vũ nữ Apsara. Múa Chăm còn hiện diện ở các đền tháp trong mỗi dịp cúng tế, trong các lễ hội như: lễ hội Katé, lễ múa Raja Nagar, Raja Harei, Raja Praong v.v... Múa Chăm rất phong phú, đa dạng. Hiện nay theo số liệu thống kê của Sakaya có tất cả 85 lễ hội, 125 vị thần linh và 76 điệu trống lễ khác nhau[3]. Tùy theo nghi lễ, vị thần thánh, điệu trống lễ khác nhau thì họ có những điệu múa, trang phục, đạo cụ khác nhau. Múa Chăm có cả múa nam và nữ. Có thể kể ra đây một vài điệu múa nữ truyền thống như sau: *tamia tadik* (múa quạt), *tamia biyén* (múa quạt), *tamia patra* (múa hoàng tử), *tamia akaik apuei* (múa cắn lửa), *tamia ndua brah* (múa dâng gạo), *tamia klay kluk* (muá phồn thực) v.v... Bên cạnh điệu múa nữ, ở các

---

[1] Xem Ngọc Thiện, "Thời trang ca sĩ", Báo *Công An*, Số 1470, ra ngày Thứ Ba, ngày 6–1–2009, tr. 13.

[2] Lời vị vua đầu tiên Chăm khắc trên bia kí Mỹ Sơn vào thế kỷ IV trong sách R.C Majumdar, *The Inscription of Champa*, Book III, Sđd, tr. 4.

[3] Sakaya, *Lễ hội của người Chăm*, Sđd, tr. 241–251.

lễ hội Chăm còn có múa nam gọi là *tamia* Ka-ing trong các vũ điệu như *tamia hawei* (múa roi), *tamia karit* (múa kiếm), *tamia juak apuei* (múa đạp lửa), *tamia klay kluk* (muá phồn thực), v.v...[1] Múa Chăm thường đi với nhạc như trống *Ginang, Baranang,* kèn *Saranai.* Nói chung, theo phong tục người Chăm từ trước đến nay, múa Chăm không phục vụ đời sống sinh hoạt hàng ngày mà múa luôn gắn liền với lễ nghi tín ngưỡng, tôn giáo. Múa, nhạc Chăm chỉ phục vụ tinh thần nơi chốn thiêng liêng.

Liên quan đến múa Chăm chúng ta còn thấy những tượng múa Siva, Visnu, Brahma và vũ nữ Apsara mà người Chăm tôn thờ ở đền tháp. Trong đó thần Siva là một vị thần tối cao của người Chăm. Trong 128 bia kí quan trọng của người Chăm được tìm thấy trên các di tích miền Trung thì có đến 98 bia kí nói về Siva[2]. Thần Siva Chăm được thể hiện ở nhiều phong cách khác nhau trên phù điêu, trên bệ thờ như Siva múa ở Bích La (Bình Trị Thiên – thế kỷ X), Siva ở Trà Kiệu (thế kỷ IX), Siva ở tháp Po Klaong Garai (Phan Rang, Ninh Thuận – thế kỷ XIII) v.v...[3] Chúng ta thử xem một tượng thần Siva tiêu biểu ở tháp Po Klaong Garai như sau: Thần Siva được tạc bằng loại đá granit màu xanh trên một phù điêu hình cung nhọn (lá nhĩ). Thần Siva gần như lõa thể trên tấm phù điêu, chỉ có đầu đội mũ kiểu Kirita-Mukuta nhiều tầng, ngực và mình để trần, lưng và mông mặc dải Bàlamón bằng vải mỏng đính những hạt cườm. Thần Siva có 3 mắt, ngoài 2 con mắt thường còn có con mắt thứ 3 ở giữa trán, con mắt của thần thánh có thể nhìn xuyên suốt mọi vật và tiêu diệt kẻ thù. Thần Siva còn có 6 cánh tay: hai tay chấp lên đầu, 4 tay còn lại nằm ở hai bên trái, phải có cầm những vật dụng như dao gãm, chĩa ba, chén dầu dừa, búp sen. Đó là những

---

[1] Xem một vài điệu múa truyền thống Chăm (ảnh 23 và 24) ở phần phụ lục ảnh ở cuối sách.

[2] R.C, Majumdar Champa, *History and Culture of An Indian Colonial Kingdom in the Far East 2nd –16th Century A.D*, Sđd, tr. 170.

[3] J. Boisselier, "The Art of Champa", Sđd.

vật tượng trưng cho cái Ác (hủy diệt) và cái Thiện (sáng tạo). Tượng Siva trong tư thế múa sáu cánh tay (điệu múa ma thuật), biểu tượng cho sự vận động của vũ trụ (Kamar) và hai chân khuỵu xuống vừa phải, trọng tâm rơi vào giữa, chân trái mở, chân phải dựng đứng cong, đầu và chân làm bố cục vững chắc cho bố cục tổng thể [1]. "Thần Siva Po Klaong Garai dùng các tư thế ngôn ngữ chuẩn xác trong không gian chiều đứng vừa hài hòa cân đối vừa biểu lộ uy lực một vị thần đầy sinh khí"[2]. Điều này cho chúng ta thấy vẻ đẹp thánh thiện của thần Siva Chăm cũng như tầm quan trọng như thế nào trong đời sống tâm linh của người Chăm.

Cùng với tượng Siva, người Chăm cũng có tượng vũ nữ Apsara mà nổi tiếng là tượng Apsara ở bệ thờ Trà Kiệu vào thế kỷ X [3]. Một nhà nghiên cứu điêu khắc kiến trúc Chăm mô tả về tượng thờ Apsara như sau: "Đài thờ vũ nữ Trà Kiệu với vẻ đẹp lý tưởng, thanh thoát và trau chuốt, được đánh giá là đỉnh cao nghệ thuật Chăm và cả Đông Nam Á. Những vũ nữ đài thờ được tạc ở tư thế Tribhaga, cơ thể uốn cong uyển chuyển. Toàn bộ thân hình được chạm nổi hẳn lên như tượng tròn, tựa vào tòa sen, cách điệu bằng những đường kỷ hà. Các vũ nữ mặc một loại sarông bằng vải sa trơn mỏng, thấy được nhờ tấm vải phía sau hông. Đồ đội là loại Kirita–Mikuta độc đáo"[4].

Một vài cảm nhận về tượng thờ Siva và vũ nữ Apsara Chăm qua góc nhìn của những nhà khoa học

Đứng trước những pho tượng trên, Trần Kỳ Phương viết: "Mặc dù thoạt nhìn gần như là lõa thể nhưng tượng thần Siva, vũ nữ Apsara

---

[1] J.C., Sharma, *Temples of the Champa in Vietnam*, Sđd, tr. 119–120 .

[2] Đặng Hùng, *Bước đầu tìm hiểu, phục hồi múa cung đình Chăm*, Trung tâm Văn hóa dân tộc TP. HCM (lưu hành nội bộ) năm 1998, tr. 158.

[3] J. Boisselier, "The Art of Champa", Sđd, tr. 120–123.

[4] Trần Kỳ Phương, *Bảo tàng điêu khắc Chăm Đà Nẵng*, Sđd, tr. 48.

Chăm với một tâm hồn trinh trắng, phóng khoáng với cảm xúc dạt dào, bay bổng, có sức hút mạnh mẽ đã đưa con người hướng đến sự thăng hoa, thánh thiện"[1].

Thông Thanh Khánh viết: "Hãy để tâm hồn thật lắng đọng, trong mỗi lần thưởng thức các động tác trong vũ đạo Chăm (Apsara), ta sẽ bắt gặp một hơi thở thiền đang được các nghệ sĩ vũ đạo lay chuyển từ đôi tay tài hoa. Chỉ bằng động tác bình thường nhất của những vũ đạo với không gian đơn sơ nhất, thậm chí đó là những không gian trống vắng nghèo nàn – một không gian ảo mà vũ đạo Chăm có thể lay chuyển tâm hồn tha nhân tìm đến một sự thăng hoa thực thụ trong bản thể chân như của mỗi hành giả đang bước theo đường thiền định"[2].

PGS Cao Xuân Phổ còn viết: "Cũng như khi ta xem các bức chạm vũ nữ ở bảo tàng. Nhác trông thì có vẻ xác thịt, dâm tục, nhưng càng ngắm lại càng thấy tính thích thú thăng hoa siêu thoát trong từng cử chỉ động tác, nét mặt của người múa. Múa Chăm là nghệ thuật của vũ nữ. Múa Chăm là sự gắn bó với tín ngưỡng, tôn giáo của họ, là phương thức biểu hiện lòng tôn kính ngưỡng vọng đối với thần linh. Người vũ nữ Chăm là biểu lộ lòng kính ngưỡng đó để thông qua với thần linh..."[3].

Vâng, đúng vậy "múa Chăm cơ bản có tính chất thiêng" và gắn liền với đời sống tín ngưỡng, tôn giáo mà hiện nay họ vẫn còn ngưỡng vọng và một lòng thờ phượng. Do đó những hiện tượng "hở hang" trong đời sống hiện thực, trên sân khấu Chăm là một điều khó có thể chấp nhận. Điều đó đối với người Chăm còn là những điều tối kỵ, ảnh hưởng đến thần thánh, tổ tiên của dân tộc họ.

---

[1] Trần Kỳ Phương, *Bảo tàng điêu khắc Chăm Đà Nẵng*, Sách vừa dẫn.

[2] Thông Thanh Khánh, *Tuần báo Giác Ngộ* – P12540, tr. 20.

[3] PGS Cao Xuân Phổ, "Sắc thái văn hóa Chăm trong văn hóa Huế", Tạp chí *VHDG*, Số 1, 2001, tr. 24.

Nói chung, hầu hết những nhà khoa học đều cảm nhận "vẻ đẹp thánh thiện" hay nói cách khác tính thiêng liêng tôn giáo của các tượng thờ Siva và vũ nữ Apsara Chăm. Và tính thiêng trong múa tôn giáo, không chỉ nói riêng về múa Chăm mà hầu hết các cư dân Phương Đông, đa số múa đều gắn liền với tín ngưỡng, tôn giáo. Chẳng hạn, ở Ấn Độ các buổi tế lễ tôn giáo đều có những vũ nữ chuyên nghiệp nhảy múa bên tượng thần gọi là các Đêvađasi. Ở Việt Nam tính chất múa liên quan đến tín ngưỡng tôn giáo còn biểu hiện đậm nét ở khắp Bắc, Trung, Nam. Ví như các điệu múa Hoa Đăng, Tam Tinh Chúc Thọ, Bát Tiên Hưởng Thọ v.v... Cho nên, có phải vì thế, vì tầm quan trọng của múa trong đời sống tín ngưỡng, tôn giáo của người xưa mà các sách như *An Nam chí lược* thế kỷ XIV, *Đại Việt sử ký* thế kỷ XV, *Khâm định Việt sử thông giám cương mục* thế kỷ XIX đã có những ghi chép đánh giá hết sức quan trọng về vũ đạo (múa): *vũ đạo đã nâng lên thành nghệ thuật hàng đầu trong cuộc sống tín ngưỡng, tôn giáo, chứ không phải là ở cuộc sống trần tục.*

Từ tượng thờ Siva, Apsara trên tháp Chăm biến thành Vũ nữ Siva, Apsara trên sân khấu

Trong những năm gần đây cùng với sự đi lên của đất nước, nhất là trong phong trào văn nghệ quần chúng, nghệ thuật múa Chăm được các biên đạo múa quan tâm và đã dựng được một số tác phẩm múa tiêu biểu như: Múa Ước Mơ (1991), Múa Siva, Múa Khát Vọng (1995), Múa Trống Baranang (1995), Múa Lên Tháp (1980) của NSND Đặng Hùng; Múa Huyền Thoại Bhagavati (1995) của NSƯT Thu Vân; Múa Đêm Tháp Cổ của NSND Phùng Nhạn v.v... Các điệu múa trên được khai thác đưa lên sân khấu, phục vụ các chương trình hội diễn nghệ thuật ở cấp tỉnh, toàn quốc và đã từng đạt được nhiều giải thưởng, huy chương. Các tác phẩm trên được một số đoàn nghệ thuật như Đoàn Thuận Hải (cũ), Đoàn Ca múa

nhạc Ninh Thuận, Bình Thuận, Đoàn Hải Đăng Khánh Hòa, Đoàn Ca múa nhạc Việt Nam, Đoàn Bông Sen, Đoàn Nghệ thuật Múa Chăm và Đoàn ca múa nhạc tỉnh Ninh Thuận v.v... biểu diễn khắp nơi trong cả nước và phục vụ cả khách du lịch ngoại quốc (xem ảnh 21 và 22). Thời gian gần đây, ở khu di tích Mỹ Sơn – Quảng Nam cũng thường xuyên biểu diễn những điệu múa này cho khách du lịch xem. Tất cả họ, lúc đầu đều xuất phát từ một niềm đam mê, tâm huyết nhằm khôi phục, phát triển và giới thiệu rộng rãi nền nghệ thuật múa của dân tộc này, nay đã chuyển sang mục đích kinh doanh thu lợi nhuận thông qua ca múa nhạc Chăm. Làm điều này, các tác giả trên vẫn chưa đem lại nhiều kết quả như mong muốn, các tác phẩm trên thường dàn dựng chắp vá, sáng tạo theo tư duy chủ quan của cá nhân để rồi tự gắn ghép vào là múa Chăm. Ví dụ tác phẩm Múa Siva, Múa Khát Vọng, Múa Trống Baranang v.v... là một bằng chứng.

Múa Siva, các biên đạo múa đã tái tạo hình tượng Siva Chăm thông qua vũ nữ với trang phục tương đối hở hang, kỳ quái mà nếu so sánh chúng ta chưa thấy có một cô ca sĩ hoặc diễn viên múa nào của người Việt (Kinh) có thể ăn mặc hở hang hơn như điệu múa Siva Chăm trên sân khấu hiện đại Việt Nam hiện nay. Ở trên sân khấu trần tục này, ý đồ của biên đạo múa là muốn tái tạo thần Siva Chăm gần như lõa thể giống như thần Siva thờ trên những tượng thờ ở tháp Chăm. Điều này là không phù hợp với đời sống tâm linh của người Chăm. Vì thần Siva là vị thần linh tối cao luôn được người Chăm thờ cúng cầu nguyện hàng năm, do vậy thần Siva là bất diệt và bất khả xâm phạm đối với "người trần mắt thịt". Lõa thể trong tượng thờ Siva là lõa thể ở chốn thiên đường mang ý nghĩa lột xác, thoát tục, loại bỏ những gì xấu xa ở trần gian để đem lại những gì tốt đẹp cho muôn loài. Đó cũng là một mặt trong hai mặt đối lập của thần Siva trong triết lý Bàlamôn, trong kinh thánh của người Chăm gọi là: Hủy diệt (*sapalai*) để Sáng tạo (*pajieng*). Chính vì vậy, hình tượng thần Siva, vũ nữ

Apsara Chăm chỉ chấp nhận lõa thể trên bệ thờ, đền tháp, nơi chốn thiên đường chứ không chấp nhận lõa thể trên sân khấu. Điểm này, người Chăm cũng giống như người Việt (Kinh) và các dân tộc khác ở phương Đông, nhất là trên sân khấu cổ các nước phương Đông có truyền thống văn hóa, nghệ thuật biểu diễn phải là kín đáo và lõa thể, hở hang là phi văn hóa, là chạm đến phần linh thiêng trong tâm hồn con người.

Bên cạnh "Múa Siva" còn có tác phẩm "Múa Trống Baranang". Tác phẩm múa này, tác giả đã đưa các vị tu sĩ Chăm là thầy Maduen với chiếc trống Baranang lên sân khấu. Thầy Maduen là một chức sắc cao quý của dân tộc Chăm và muốn trở thành thầy Maduen phải qua nhiều nghi lễ khác nhau như lễ *Panoja* (lễ thánh tẩy thân thể), lễ Raja Praong (lễ múa lớn) thực hiện trong 7 ngày 7 đêm. Sau khi thực hiện các nghi lễ trên người làm thầy Maduen phải tập vỗ trống Baranang và hát thành thạo khoảng 30 bài cúng lễ về các vị thần linh. Thầy Maduen mặc áo trắng, búi tóc, quấn khăn trắng có tua, phải chịu nhiều kiêng cữ trong cuộc sống như không nói bậy, không leo trèo, không ăn thịt heo, thịt giông và người trần không được đụng đến áo lễ của thầy Maduen. Sau đó thầy Maduen mới được dùng trống Baranang đi cúng lễ cho dân làng một cách nghiêm túc, không biểu diễn tự do tùy tiện như trên sân khấu. Nhận định về điều này, tác giả Đình Hy và Trượng Tốn viết:

> *"Sử dụng trống Paranưng (Baranang) không tùy tiện, vừa đánh vừa nhảy múa có tính cách tài tử. Ngày nay trong một số phần hội của một số lễ hội như Katé chẳng hạn, trống Paranưng được sử dụng "vượt" qui định cố hữu. Nêu ra vấn đề này, chúng tôi muốn nói rằng: Paranưng chủ yếu phục vụ cho lễ nghi, cúng bái, cầu khấn của tộc người Chăm. Khó có thể hình dung Paranưng được sử dụng tự do tùy tiện. Và cuối cùng nó có vai trò trong đời sống tinh thần, trong hệ thống lễ nghi Chăm. Hình ảnh người "nhạc*

công" sử dụng trống Paranưng được tôn xưng là Thầy võ là một biểu hiện minh chứng cho điều này"[1].

Thế mà trên sân khấu Chăm, tác giả Múa Trống Baranang lại cho 5 thầy Maduen mặc áo lễ phục, quấn khăn trắng viền đỏ, cầm trống lễ Baranang leo trèo trên đầu, mình nhau, kẹp cổ nhau đu quay vòng như biểu diễn trò xiếc hiện đại. Như thế là không tôn trọng thầy Maduen, làm ô danh màu áo trắng của các tu sĩ Chăm và như vậy dĩ nhiên sẽ làm ảnh hưởng không tốt đến vị tu sĩ và thần thánh, tổ tiên của người Chăm. Đến đây, người Chăm có thể tự đặt câu hỏi: Tại sao tác giả không đưa các thầy Chùa, Sư sãi của người Kinh lên sân khấu gõ mõ, tụng kinh và biểu diễn võ thuật thiếu lâm tự tuyệt chiêu để mua vui cho khán giả mà chỉ có thầy Maduen Chăm?

Cả hai điệu múa Chăm nêu trên (Múa Siva và Múa Trống Baranang) nguyên gốc ban đầu là của NSND Đặng Hùng sáng tác trong những thập niên 80 của thế kỷ XX. Sau này những tác phẩm múa này được các biên đạo múa khác sao đi chép lại mà lan rộng đến một vài tỉnh thành – nơi có người Chăm sinh sống như Ninh Thuận – Bình Thuận trong những dịp có văn nghệ quần chúng. Nói chung những tác phẩm múa Chăm được đưa lên sân khấu từ sau giải phóng đến nay đã giới thiệu được phần nào nghệ thuật múa Chăm cho nhiều người biết đến. Đó là những cố gắng, những nỗ lực to lớn của các tác giả. Nhưng do nhiều yếu tố chủ quan, khách quan đã đưa đến những hạn chế và tác hại nhất định như trên. Chúng ta thấy thoạt đầu tiên, các tác giả đều có ý tưởng tốt đẹp về múa Chăm. Chẳng hạn, Đặng Hùng trong *Bước đầu tìm hiểu, phục hồi múa cung đình Chăm*, ông đã có một cách nhìn khoa học về thần Siva, vũ nữ Chăm. Trong sách này, có đoạn tác giả viết: (...) đứng trước tượng đá vũ nữ Trà Kiệu, có thể cho ta một cảm nhận hồn nhiên toát ra từ cơ thể tượng đá mà như thật mang ý nghĩa nhân hậu, một tình yêu mênh mông trên đôi môi chứa đựng nụ cười duyên

---

[1] Đình Hy – Trượng Tốn, *Nhạc cụ truyền thống tộc người Chăm*, Sđd, tr. 54.

dáng, đôi mắt long lanh như đang hướng về miền xa xôi với những khát vọng dồi dào tĩnh tại. Tượng vũ nữ Trà Kiệu thật là viên ngọc vô giá trong nghệ thuật điêu khắc các nước Đông Nam Á[1]. Tuy nhiên những viên ngọc quý giá ấy bị "sân khấu hóa", bị bóp méo "phát triển", "nâng cao", chế tác một cách thái quá. Những diễn viên vì một cảm hứng nghệ thuật chủ quan, vì không hiểu được hết ý nghĩa văn hóa, ý nghĩa dân tộc, tôn giáo, tâm linh của dân tộc Chăm cho nên họ chưa đủ sức để thể hiện điệu múa tâm linh của dân tộc Chăm làm cho múa Chăm chệch hướng. Từ đó đã làm cho một số điệu múa trên bị vo bóp, trở thành trớ trêu, giả tạo, lai căng. Điều này đã làm cho các nhà nghiên cứu, những nghệ nhân, nghệ sĩ, trí thức người Chăm không bằng lòng, bởi vì họ là những người Chăm, họ có trách nhiệm, họ sẽ hiểu hơn ai hết về giá trị văn hóa của dân tộc của họ. Múa Chăm đã ăn sâu vào trong máu, trong tâm hồn của người Chăm ngay từ tấm bé. Vì vậy, trong mỗi chúng ta, nhất là những người đang khai thác bộ môn nghệ thuật này phải hiểu rằng múa Chăm đều thể hiện tính tín ngưỡng, tôn giáo; biểu thị sự thăng hoa giữa con người với thiên nhiên, con người với cuộc sống lao động và đặc biệt gắn với tổ tiên, thần thánh mà hiện nay họ còn tôn thờ. Do đó, phải thận trọng khi nghiên cứu và giới thiệu về nó.

Khán giả, học giả, tu sĩ, trí thức Chăm phản ứng về những điệu múa này ra sao?

Trong một dịp hành hương về Thánh địa Mỹ Sơn (Quảng Nam) vào năm 2001 nhân ngày lễ hội kỉ niệm một năm UNESCO công nhận di tích Mỹ Sơn là di sản văn hóa thế giới, đoàn người Chăm gồm đầy đủ thành phần như tu sĩ (Maduen), nghệ nhân, nghệ sĩ, thầy giáo, kỹ sư, bác sĩ, họa sĩ, nhà văn, nhà thơ, nhà nghiên cứu có dịp để xem các tiết mục gọi là múa Chăm trên sân khấu ở khu di tích Mỹ

---

[1] Đặng Hùng, *Bước đầu tìm hiểu, phục hồi múa cung đình Chăm*, Sđd. tr

Sơn như Múa Siva, Múa Apsara và Múa Trống Baranang. Những điệu múa này thực sự đã gây cú sốc về tinh thần đối với họ. Họ đã phản đối mãnh liệt. Trong bút ký, "Mỹ Sơn Đường về", tác giả Trà Vigia kể lại mà tôi xin trích nguyên vài đoạn của bài này như sau:

"Đến màn trình diễn "Múa Mưdwơn" (thầy võ Baranưng), Ong Mưdwơn đứng trước tôi cứ giãy nảy lắc đầu, dậm chân liên hồi ra chiều giận dữ. Miệng thì cứ nhẩm.

Ôi! Tội lỗi, nghiệp chướng, bôi bác...

Một lúc chắc chịu không nổi nên ông kéo tôi ra khỏi đám đông để thều thào như sắp đứt hơi.

Ai đã bày trò xúc phạm thần linh như vậy? Ai? Ôi! Quỷ hiện hình!!! Rồi ông khóc nấc lên" (tr. 39).

"Nói xong Ong Mưdwơn lim dim mắt có vẻ kiệt sức. Tôi không dám hỏi đành quay lại sân khấu lễ hội. Tiết mục văn nghệ vẫn tiếp tục rình rang" (tr. 43).

"Và đây điệu múa Apsara (...).

Những vũ nữ Apsara từ tượng đá bước ra, môi cười điệu nghệ, da trắng ngọc ngà, đường cong diễm ảo... Ôi! Apsara.

Tôi tự hỏi, tại sao giữa chốn thần linh uy nghiêm thoát tục lại xuất hiện những nàng Apsara thường tục thế này?! Lại điệu múa ma quỷ? Tôi ngẫm lại lời ông Mưdwơn. Kẻ đưa ra ý tưởng này cũng chắc tầm cỡ Ma Vương hay Quỷ Chúa..." (tr. 43).

Tôi gắng gượng tìm hiểm thêm.

Thầy Mưdwơn trả lời:

"Múa Chăm cũng phong phú lắm con ạ. Nhưng ở đây chỉ múa lễ nghi phục vụ tôn giáo tín ngưỡng, chỉ nên múa những điệu cổ truyền còn tồn tại ngày nay. Sân khấu hóa quá đáng sẽ trở nên thô tục, lố bịch (...)" (tr. 42)[1].

---

[1] Đoạn văn này chúng tôi trích lại nguyên văn trong bài, Trà Vigia, "Mỹ Sơn đường về", Tập san *Tagalau 2*, Sđd. 2001.

Bên cạnh tác giả Trà Vigia, Nguyễn Văn Tỷ với bài viết "Những suy nghĩ tản mạn về nếp sống văn hóa Chăm" cũng đề cập đến tính tiêu cực của điệu múa Chăm trên sân khấu ngày nay trong dịp mà tác giả đã chứng kiến. Tác giả viết:

> "Người Chăm suy nghĩ gì về điệu múa khát vọng? Đây là vấn đề đã được nói nhiều lần, nhưng tôi cảm thấy cần "nói lại cho rõ" vì nó gây những bất bình và chống đối trong người Chăm"... (tr. 116).
>
> "Bản thân tôi dè dặt và do dự trước khi đưa ra vài nhận định trên, vì cứ ngỡ quan điểm nghệ thuật múa "hở hang, lẳng lơ, trần tục" như múa Khát Vọng là một quan điểm của người phương tây. Nhưng trong hội nghị về giáo dục vùng dân tộc Chăm do Bộ Giáo dục – Đào tạo tổ chức trước đây tại Ninh Thuận, Ban tổ chức có sáng kiến cho trình diễn văn nghệ phục vụ các đại biểu, trong chương trình biểu diễn có tiết mục "Múa Khát vọng của dân tộc Chăm".
>
> Tiếp xúc với các đại biểu, tôi hỏi nhà ngôn ngữ học người Mỹ (mà tôi quên tên) rằng ông nghĩ thế nào về điệu múa Khát Vọng (Siva) "của dân tộc Chăm" thì ông tỏ ra "ái ngại" và lảng sang câu chuyện khác. Tôi hỏi lại lần thứ hai thì ông có vẻ do dự và đăm chiêu... Lát sau ông hỏi lại: "Những người vũ nữ đó là người thế nào?" Tôi trả lời: "Đó là các cô gái đứng đắn, đa số là nữ sinh". Ông ta gật đầu và nói: "Ở Mỹ cũng có những điệu múa như thế này nhưng chỉ dành cho các vũ nữ thiếu đứng đắn và thường biểu diễn ở hộp đêm night club ở Pháp cũng như ở Mỹ mà thôi". Một dịp khác vào năm 1996 tôi lại được xem điệu múa Khát Vọng này cùng với ông Harting, Giám đốc Viện Viễn đông bác cổ Pháp Hà Nội tại Trung tâm Văn hóa Chăm Ninh Thuận, tôi đặt câu hỏi trên để thăm dò. Ông Harting cũng có thái độ dè dặt y hệt như nhà ngôn ngữ

người Mỹ kia, và cuối cùng ông nói: "Ở Pháp cũng có điệu múa hở hang như thế, nhưng chỉ để biểu diễn ở các hộp đêm với các vũ nữ chuyên nghiệp, không đứng đắn". Tôi hiểu là kiểu bia ôm ở Việt Nam. Thế là đã sáng tỏ! Tôi suy nghĩ về điệu múa dân tộc này mà ngao ngán:

Người phương Tây, không chấp nhận điệu múa này như một điệu múa bình thường để đưa lên sân khấu "một cách bình thường" thì văn hóa phương Đông, đặc biệt là văn hóa dân tộc Chăm làm sao mà chấp nhận được?

Nói đến nghệ thuật thì nói đến cái đẹp; nhưng sao nghệ thuật múa này là gây phản cảm và "dị ứng" nơi người Chăm, là chủ nhân của điệu múa này? (...)

- Các cấp lãnh đạo của ngành văn hóa – tư tưởng có suy nghĩ như thế nào khi một vài điệu múa vi phạm đến nguyên tắc sơ đẳng về chung sống *hòa bình, bình đẳng giữa các dân tộc trong nước trên cơ sở tôn trọng lẫn nhau*?
- Một điệu múa gây phản cảm đối với dân tộc mà được thường xuyên trình diễn trên các đài truyền hình địa phương và trung ương và được giới thiệu rất trân trọng đầy kiêu hãnh: "Đây! điệu múa dân tộc Chăm!" thì càng gây mỉa mai và sỉ nhục đối với người Chăm đến dường nào!!" (tr. 121) [1].

Bên cạnh những ý kiến phản đối nêu trên thì có duy nhất một ý kiến tán thưởng điệu múa này, tiêu biểu là nhà thơ Inrasara. Ông viết:

> *"...Các tác phẩm tiêu biểu của Đặng Hùng: Khát vọng (1985), Ước mơ (1981) và Niềm tin (1989). Sau này NSƯT Thu Vân trên cơ sở đó cũng có tác phẩm Huyền thoại Bhagavati. Các điệu múa này nhiều lần được biểu diễn ở nước ngoài. Bên cạnh vài phản ứng tiêu cực từ phía nhân*

---

[1] Đoạn văn này chúng tôi trích lại nguyên văn trong bài Nguyễn Văn Tỷ, "Những suy nghĩ tản mạn về nếp sống văn hóa Chăm", Sđd, tr. 116 và 119–121.

dân Chăm, như cho con em Chăm ăn mặc theo "kiểu Apsara" lên biểu diễn tại sân khấu thôn quê, gây phản cảm, còn thì chúng nhận được sự tán thưởng xứng đáng" [1].

Chúng ta thấy gì qua lời nhận định về điệu múa này của nhà thơ Inrasara? Phải chăng vì Inrasara có làm một bài thơ "Apsara – Vũ nữ Chăm" được nhạc sĩ Amưnhân và nhạc sĩ Khánh Vinh phổ nhạc thành bài hát [2]. Thỉnh thoảng bài hát này được hát trên sân khấu quần chúng và được múa phụ họa bởi điệu múa Siva và Apsara nêu trên cho nên ông thích những điệu múa phản cảm này chăng? Mặc dù những điệu múa này đang bị một số trí thức Chăm phản đối trên tập san *Tagalau* mà chính ông là chủ biên.

Qua những đoạn trích dẫn nêu trên chúng ta thấy hầu hết trí thức Chăm đều phản cảm về điệu múa Chăm trên sân khấu hiện nay mà đòi hỏi các ngành chức năng và chính quyền nhà nước phải xem xét nghiêm túc vấn đề này.

♦

Nói chung, múa Chăm trên sân khấu mấy năm qua có nhiều vấn đề gây ảnh hưởng không tốt đối với đồng bào Chăm, chỉ có một số giới trẻ Chăm vì họ vô tư nên họ háo hức tiếp nhận. Đặc biệt Đoàn Nghệ thuật Chăm tỉnh Ninh Thuận lại thường xuyên biểu diễn những điệu múa này. Qua một vài bài phê bình, chúng ta thấy hình tượng múa Chăm trên sân khấu hiện nay đã được cải thiện hơn trước. Múa Siva, Múa Khát Vọng không còn cảnh mặc đồ hở ngực,

---

[1] Inrasara, "Múa Chăm", trong *Tagalau 5*, Nxb Văn Nhệ t/p HCM, 2005, tr. 134–135.

[2] Bài hát "Apsara – Vũ nữ Chăm" (Nhạc Amưnhân, Lời thơ Inrasara), trong Tạp san *Tagalau 1*, Hội Văn học Nghệ thuật các Dân tộc thiểu số Việt Nam chịu trách nhiệm xuất bản, tr. 95 và "Apsara –Vũ nữ Chăm" (Nhạc Khánh Vinh, Lời thơ Inrasara), trong Tập san *Tagalau 5, Nằng Panduranga*, Nxb Văn Nghệ t/p HCM, Rija Nưgar – 2005, tr. 202.

hở đùi, hở rốn nữa mà trang phục Siva trên sân khấu đã kín đáo hơn, váy Siva dã kéo dài gần đến đầu gối, áo đã che kín ngực. Hôm nay chúng ta cũng không còn thấy cảnh tiết mục "Múa Trống Baranang" với 5 thầy Maduen múa trèo nhau, đu quay nữa mà chỉ có thầy Maduen tay cầm trống Baranang lắc đầu, lắc vai nhẹ nhàng uyển chuyển. Đây cũng là phần ghi nhận trong sự tiếp thu đáng kể đối với một số biên đạo múa Việt Nam trong quá trình nhận thức và điều chỉnh cách ứng xử của mình đối với sự khai thác di sản văn hóa dân tộc Chăm. Mặc dù đây chỉ mới là một tia sáng lóe ra giữa đám mây mù. Hi vọng trong tương lai không xa, những biên đạo múa Chăm sẽ tiếp tục điều chỉnh và chuyển điệu múa Siva Chăm sang một điệu múa khác thích hợp với dân tộc Chăm hơn và ngày càng sáng tạo nhiều điệu múa đẹp như Múa Quạt, Múa Đội Nước, Múa Lên tháp, v.v... Những điệu múa này, với những hình tượng đẹp phù hợp với dân tộc Chăm đã thực sự chiếm được tình cảm, đi sâu vào lòng công chúng và những người yêu bộ môn nghệ thuật này. Mong rằng, trong thời gian tới các biên đạo múa Việt Nam sẽ chú ý hơn nữa đến sự tinh tế, sức quyến rũ, nét đẹp thuần kiết, tìm ẩn trong cốt cách của bộ môn nghệ thuật này. Từ đó mà thận trọng trong việc khai thác và giới thiệu múa Chăm, có ý thức tôn trọng về niềm tin tôn giáo của người Chăm anh em trong cộng đồng các dân tộc Việt Nam thống nhất.

THI PHẨM PAOH CATUAI CHĂM - NHỮNG BÀI HỌC CẦN SUY NGẪM (THAY LỜI KẾT LUẬN)

Paoh Catuai là một thi phẩm trào phúng, phê phán xã hội trong dòng văn chương Chăm có độ dài khoảng 134 câu thơ. Căn cứ vào giọng điệu, từ ngữ, nghệ thuật gieo vần, chúng ta có thể đoán định được Paoh Catuai Chăm không phải là thi phẩm cổ điển mà chỉ ra đời trong giai đoạn giao thời khi dân tộc Chăm bắt đầu hòa nhập vào cộng đồng các dân tộc Việt Nam vào khoảng thế kỷ XVIII–XIX và đã bị ảnh hưởng ngôn ngữ – văn hóa Việt (*tabur mai sanâng tuei ndey*). Đây là giai đoạn mà văn hóa – xã hội Chăm bị khủng hoảng trầm trọng. Tác phẩm Paoh Catuai đã xuất hiện kịp thời, lên án, phê bình và chỉ trích bọn cơ hội như là hiện thân của lịch sử để làm nhân chứng tố cáo. Nhận thấy thi phẩm Paoh Catuai có liên quan đến chủ đề và nội dung của cuốn sách này: "Văn hóa Chăm: *Nghiên cứu & Phê bình*" cho nên chúng tôi xin trích một phần thi phẩm Paoh Catuai để phân tích thay lời kết luận[1].

Riêng nội dung cuốn sách "Văn hóa Chăm: *Nghiên cứu & Phê*

---

[1] Trong phần này, chúng tôi không bình luận và phân tích toàn bộ thi phẩm Paoh Catuai mà chỉ xin trích và dịch xác nghĩa (từ đối từ) một vài câu có liên quan đến nội dung bài viết của chúng tôi theo văn bản Paoh Catuai (PC.141) của Bảo tàng thế giới Mã Lai. Văn bản này có tất cả 134 câu viết bằng chữ Chăm Akhar Thrah. Có thể tham khảo thêm bài giới thiệu về "Puah Catwai" trong Inrasara, *Văn học Chăm*, Tập I, Sđd, tr. 216–236 và văn bản tác phẩm này bằng Akhar Thrah trong phần phụ lục của sách Inrasara, *Văn học Chăm II – Trường ca*, Sđd, tr. 331–345.

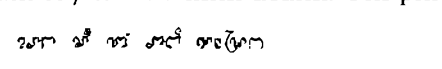
bình", chúng tôi đã giới thiệu và phê bình được tất cả 60 tác phẩm. Toàn bộ những tác phẩm này phản ảnh tương đối đầy đủ những khía cạnh về văn hóa – xã hội Chăm. Qua các tác phẩm, chúng ta thấy văn hóa Chăm là văn hóa có bề dày lịch sử, được hình thành và hội tụ bởi nhiều nền văn hóa khác nhau như Ấn Độ, Ả Rập, Mã Lai và sau này là một phần của văn hóa Việt. Những nền văn hóa ấy, biểu hiện trên các lĩnh vực như di tích đền tháp, tín ngưỡng, tôn giáo, nghi lễ hội hè, văn chương, ngôn ngữ (chữ Sanskrit, chữ Ả Rập, chữ Mã Lai) của người Chăm... Tuy nhiên nền văn hóa này hiện nay không tồn tại nguyên vẹn mà bị xáo trộn mất mát nhiều trong lịch sử. Một góc đền tháp, một mảnh gốm, một cuốn sách cổ, một tiếng trống Ginang Chăm... không thể dựng nên đầy đủ diện mạo của nền văn hóa Chăm. Vì vậy, nghiên cứu văn hóa Chăm không phải là điều dễ dàng, ngẫu hứng, tùy tiện, phỏng đoán mà nó đòi hỏi ngoài tri thức khoa học cơ bản, tri thức chuyên biệt về Champa học, nguồn tư liệu phong phú thì còn đòi hỏi phải có phương pháp rõ ràng và sự lao động khoa học thật công phu, nghiêm túc.

Vấn đề nghiên cứu văn hóa Chăm ở Việt Nam như thế nào? Chúng tôi đã giới thiệu rõ ràng trong từng bài viết giới thiệu và phê bình trong cuốn sách này. Điều trước tiên chúng ta có thể nhận thấy, những tinh hoa văn hóa của dân tộc Chăm được các tác giả khai thác triệt để trong công trình nghiên cứu của họ nhằm để tìm hiểu giá trị và giới thiệu văn hóa Chăm với độc giả trong và ngoài nước. Thế nhưng do các tác giả của những bài viết trên xuất phát từ những thành phần khác nhau, có cả người Chăm, Kinh, Pháp, Mỹ... Ngoài giáo sư, tiến sĩ, nhà sử học, nhà dân tộc học, nhà ngôn ngữ học, còn có cả nhà giáo, nhà thơ, nhà văn, biên đạo múa, nghệ sĩ nhân dân, nghệ nhân và cả nông dân cũng cầm bút nghiên cứu văn hóa Chăm. Vì vậy họ nhìn văn hóa Chăm với mọi góc độ khác nhau và tác phẩm viết của họ cũng thể hiện chất lượng khác nhau. Có tác giả nhìn văn hóa Chăm rất sâu sắc với phương pháp nghiên cứu rõ ràng, tư liệu đầy ắp,

công phu nhưng cũng có tác giả nhìn văn hóa Chăm hời hợt, chủ quan, phiến diện. Từ đó làm cho văn hóa Chăm bị hiểu sai lệch. Việc này không những không góp phần bảo tồn di sản văn hóa Chăm mà một phần nào đã đẩy văn hóa Chăm dấn sâu vào khủng hoảng không đáng có trên các bình diện như hệ thống gia đình, xã hội, di tích lịch sử, tín ngưỡng, tôn giáo, ngôn ngữ và nghệ thuật múa hát.

Tất cả những vấn đề trên xuất phát từ nhiều nguyên nhân, động cơ khác nhau nhưng đa phần các tác giả đã thể hiện tinh thần say mê khoa học, văn hóa Chăm với đích cuối cùng của họ là nhằm bảo tồn và phát huy di sản văn hóa Chăm trong cộng đồng các dân tộc Việt Nam. Tuy nhiên do nhiều lý do, động cơ khác nhau mà một số tác giả, trong đó có cả một số tác giả là người Chăm – chủ nhân của nền văn hóa này đã gây không ít sự sai lầm, ngộ nhận cho độc giả về nền văn hóa của chính họ. Và vì vậy, điều này rất khó khăn cho sự nghiệp bảo tồn di sản văn hóa Chăm ở Việt Nam mà Đảng – Nhà nước đã đề xướng. Hiện tượng xã hội này, không có gì mới lạ mà đã từng xảy ra trong lịch sử của mọi dân tộc và mọi thời đại, đặc biệt đối với xã hội Chăm – một xã hội đã từng có biến động và khủng hoảng trong quá khứ thì điều này xảy ra là đương nhiên.

Trải qua biến động của lịch sử do thời gian và chiến tranh, văn hóa Chăm đã dần bị suy tàn, nhiều đền tháp đã bị phá hủy, phong tục tập quán một số đã bị lãng quên. Đó là một hệ trạng đáng buồn. Tuy nhiên ngày nay dưới ánh sáng và đường lối của Đảng – Nhà nước Việt Nam, văn hóa Chăm được khuyến khích bảo tồn và phát huy. Đứng trước tình hình này, văn hóa Chăm trở thành chủ đề hấp dẫn cho giới khoa học chân chính và ngược lại nó cũng trở thành miếng mồi ngon, béo mỡ vô chủ cho những kẻ cơ hội, lợi dụng văn hóa Chăm suy tàn để kinh doanh. Thi phẩm Paoh Catuai đã viết:



urak ni yau hala amraik

deh jang khing paik ni jang khing mbeng

Bây giờ (văn hóa Chăm) giống lá ớt

Người kia cũng muốn hái người này cũng muốn ăn

Chúng ta hãy nghe thi phẩm Paoh Catuai lên án kịch liệt những kẻ cơ hội, lợi dụng sự suy tàn của văn hóa Chăm để kinh doanh. Họ cho văn hóa Chăm đã hết linh thiêng rồi, nên có thể đem bán để kiếm chác. Paoh Catuai viết:

krung adat mang muk kei

kuek nao pablei lac o sanak

Di sản văn hóa cha ông

Hốt đi bán nói là không thiêng

Tuy nhiên, Paoh Catuai cho biết những hạng người trên là những kẻ không hiểu gì về văn hóa Chăm. Vì vậy, Paoh Catuai khuyên mọi người đừng mua sản phẩm của kẻ trên và đừng vội cho đó là sản phẩm văn hóa Chăm đích thực mà công bố, xuất bản thành sách thì nguy hiểm đấy. Paoh Catuai viết:

bilaok li-u iku bamong

nyrung gep tapong lac ilimo

Chỉ là sọ dừa, đuôi đền tháp

Mọi người tôn lên là văn hóa

Paoh Catuai cũng chỉ rõ những hạng người này là những người mà kiến thức rỗng tuếch. Paoh Catuai so sánh kiến thức bé tẹo của họ trong thế giới đại đồng giống như một vài giọt mưa rơi trong cơn mưa xối xả, đại ngàn. Thế mà kiến thức ấy họ cũng cất kỹ, rồi có cơ hội đem đi rao bán, giống như họ nhặt vài giọt mưa bỏ vào trái bầu khô đem đi treo ở nơi cao. Paoh Catuai viết:

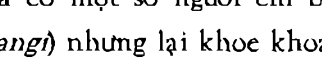
hajan laik sa baoh dua baoh

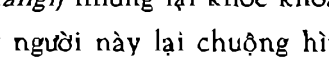
buh di kadaoh wak ngaok linya

Mưa rơi giọt một giọt hai

Bỏ vào bầu treo lên gióng

Những người này hay tự cao tự đại và chuộng hình thức. Người Chăm biết chữ Chăm là điều đương nhiên, không có gì bàn cãi cả, thông thạo tiếng Phạn, Mã Lai, Anh, Pháp mới là điều đáng khâm phục. Thế mà có một số người chỉ biết vài chữ Chăm (*akhar kak wak di tang tangi*) nhưng lại khoe khoang, khoác lác và tự hào (*ayuh taok*). Những người này lại chuộng hình thức, ra vẻ điệu bộ ta đây để rồi họ quay lưng lại chê bai dân tộc của chính họ. Paoh Catuai tặng những người này hai câu thơ:





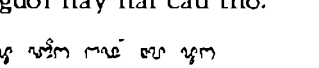
aw juk kadung bai wak

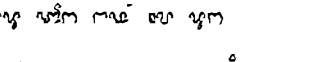
khan kan ikak hanyah bilai

Áo đen túi vải vắt ngang

Khăn cuộn đầu đi đánh đàng xa

Những người này cũng hay ba hoa, hay hô hào bảo tồn di sản văn hóa dân tộc nhưng đằng sau vì quyền lợi riêng tư trước mắt mà họ sẵn sàng lìa bỏ những giá trị cội nguồn và di sản văn hóa cha ông.





dom lac makrâ siam mbiak

mboh mah pariak ba gep pahlap

Bao nhiêu (lời nói) thật tốt đẹp

Thấy vàng bạc đua nhau giành giật

Dựa vào bà con thân thiết trong gia đình mình là chắc chắn hơn người dưng. Dựa vào văn hóa truyền thống, tộc người của mình để bảo tồn di sản văn hóa của dân tộc mình là chắc chắn hơn là dựa

vào người ngoài. Nhưng kẻ cơ hội không dựa vào cội nguồn, nền tảng dân tộc mà đi dựa vào bên ngoài, lấy văn hóa bên ngoài để làm hệ quy chiếu cho văn hóa của dân tộc họ. Điều này sẽ là nguy hiểm, Paoh Catuai chỉ ra:

urang jiong di mik saong wa

drei ma–aom cangua kaoh gai pataok

Người dựa vào chú vào bác

Mình đội cái nia chặt cây chèo chống

Những người này, dù có ngụy trang đến đâu, dù họ có làm gì thì làm nhưng Paoh Catuai vẫn nhận ra bản chất thật của họ.

bilaok li–u mang Laow

jhaok blaoh ricaow[1] *galac bilaok*

Gáo dừa (dẫu) đến từ Trung Hoa

Múc nước lễ xong gáo dừa vẫn là gáo dừa

Hạng người trên chỉ là những kẻ cơ hội, kẻ xu thời, dễ biến chất. Paoh Catuai ví họ như con cá dễ biến màu theo sắc nước. Cuộc sống những kẻ này chỉ có tính chất tạm bợ, theo thời. Paoh Catuai viết:

aia bhong ikan jang bhong

hajan ngaok ralong oh hu haluw

Nước hồng con cá cũng hồng

Mưa trên bình nguyên không có mưa nguồn.

---

[1] *Ricaow*: lễ gội, lễ tẩy thể hoặc lễ nghi trong thánh đường (*sang magik*).

Cuối cùng con cá và kẻ cơ hội cũng sẽ chết cho dù con cá có giỏi biến màu và kẻ cơ hội có đa mưu đến đâu. Vì, Paoh Catuai chỉ ra mưa trên bình nguyên (*ralaong*) chứ không phải là mưa nguồn (*haluw*). Cho nên dòng sông sẽ mau cạn kiệt, hết nước và vì vậy con cá không có nước để sống, để biến màu và cuối cùng sẽ chết. Kẻ cơ hội, kẻ phá văn hóa Chăm cũng vậy, hết thời thì cũng chết thôi.

Do những hạng người này mà văn hóa – xã hội Chăm bị khủng hoảng là đương nhiên. Mỗi người mỗi ý, không đoàn kết thống nhất với nhau để bảo tồn di sản văn hóa Chăm. Paoh Catuai viết:

sa baoh cek tajuh gilaong

sibar ka thraong bhap ilimo

Một ngọn núi bảy ngả đường

Sao mà văn hóa dân tộc vẹn toàn

Văn hóa Chăm bị suy thoái, khủng hoảng, ngoài yếu tố khách quan bên ngoài, yếu tố chủ quan – dân tộc Chăm là yếu tố quyết định trên tất cả. Chúng ta không chịu thực hiện theo chính sách tốt của Đảng – Nhà nước đề ra mà cứ tự làm theo thiển ý cá nhân, theo sở thích của ngành nghề mình. Và chính vì vậy không ai phá văn hóa Chăm bằng chính người Chăm phá văn hóa Chăm của mình. Paoh Catuai viết:

o thei ngap di drei o hai

tamuh di hatai drei ngap di drei

Có ai làm hại ta đâu

Tự phát ra từ tim mình làm hại mình

Bên cạnh những phần tiêu cực, vẫn nhiều người có lương tri, có tâm huyết với di sản văn hóa dân tộc. Họ ra sức bảo tồn văn hóa

truyền thống của họ. Họ nuối tiếc một thời vàng son rực rỡ của nền văn hóa Chăm. Paoh Catuai viết ra tâm trạng của họ:

anit lo di hatai klaoh prân

dalem tian daman libuk hala [1]

Thương quá trong tim, đứt hơi

Nuối tiếc trong lòng lộn ruột gan

Nhưng quí giá nhất, đáng trân trọng nhất vẫn là người Raglai – một tộc người anh em của người Chăm đã có công sáng tạo và giữ gìn di sản văn hóa. Paoh Catuai viết:

mayaom ka Raglai puec jak

tok thit sanak blaoh ngap bimong

hajan laik darah aia bhong

ni jieng bimong di grep nagar

Khen cho Raglai thật khôn

Cầu phép thiêng để xây đền tháp

Mưa rơi máu đỏ tươi

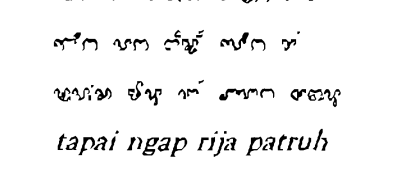
Thành đền tháp khắp xứ sở

Di sản văn hóa Chăm là thành quả lao động và sáng tạo của toàn thể nhân dân Champa và cả dân tộc Việt Nam. Nó có thể đánh đổi cả máu và nước mắt. Thế mà một số người không tôn trọng di sản văn hóa cha ông. Hiện nay có phong trào văn hóa Chăm bị người người cải biên, nhà nhà cải biên, ngành ngành cải biên. Nếu cứ đà

---

[1] *Hala*: lá lách; *libuk hala*: ý nói lộn ruột lộn gan.

như thế thì tương lai không xa, văn hóa Chăm sẽ bị đảo lộn, suy thoái, không còn có qui củ, hệ thống và sức hấp dẫn. Từ đó thế hệ trẻ nhanh chóng bị lãng quên. Một ngày nào đó hàng ngũ tu sĩ, nghệ nhân Chăm sẽ mất đi, vì không có thế hệ trẻ nối tiếp. Lúc đó các con vật như thỏ, giông, chồn, cò, v.v... sẽ thay thế tu sĩ Chăm làm lễ Raja và lễ hội Chăm sẽ biến mất giống như Paoh Catuai tiên đoán:



tapai ngap rija patruh

da–a mathuh ngap po maduen

ajah cih hala pok nduen [1]

pok ka maduen pamak kajang

kaok dak gindeng daok cang

maduen ew yang payat atuw

Thỏ làm Rija Patruh [2]

Mời Chồn làm thầy maduen

Giông [3] têm trầu bưng quả

Cho Maduen dâng vào rạp lễ

Cò xốn xang ngồi đợi

Maduen cầu cúng *Atuw* [4]

---

[1] *Nduen*: là một loại hộp quả hình tròn đan bằng tre hoặc làm bằng nhôm có nắp đậy dùng để đựng trầu cau dâng lễ.

[2] *Raja Patruh:* một tên lễ trong lễ Raja Praong Chăm.

[3] Giông: là loài bò sát, giống kỳ đà, sống dưới đụng cát ở vùng Phan Rang.

[4] *Atuw:* các thần linh thuộc dòng núi (*atuw cek*) và dòng biển (*atuw tasik*) trong lễ Raja.

Đứng trước tình hình này, bảo tồn văn hóa Chăm là điều khó khăn nếu chúng ta không có biện pháp và chính sách đúng. Chúng ta không thể khư khư bảo tồn vốn cổ mà làm sao để người Chăm vừa bảo tồn được di sản văn hóa truyền thống của họ, vừa hòa nhập vào xã hội hiện đại, tiếp thu văn hóa bên ngoài nhưng vẫn giữ gìn và phát huy được di sản văn hóa của mình. Điều này được chính sách Đảng – Nhà nước đề ra rõ ràng. Tuy nhiên thực hiện vấn đề này như thế nào cho đạt hiệu quả là điều khó khăn và phụ thuộc vào ý thức bảo tồn văn hóa của cộng đồng Chăm cũng như của cả dân tộc Việt Nam. Paoh Catuai chỉ rõ cho chúng ta: Tiếp thu văn hóa bên ngoài là cần thiết để loại bỏ những yếu tố lạc hậu, bồi bổ thêm cho văn hóa Chăm sáng lên (*mblang mbong yua aia hapuh*) nhưng đừng để vì thế mà làm lai căng mất gốc, phủ nhận di sản văn hóa tổ tiên. Phải giữ vững bản thể dân tộc mình bất cứ tình huống nào mặc dù có mưa sa, bão tố (*hajan yau ratuh mblang dak madrang*). Cụ thể câu thơ Paoh Catuai viết:

mblang mbong yua [<kayua] aia hapuh

hajan yau ratuh mblang dak [<madak] madrang[1]

Sân sạch bởi chổi quét

Mưa xối xả sân không bị bẩn bùn

Không chỉ dừng ở đó, Paoh Catuai đã cho chúng ta nhiều bài học quí báu về gia đình – xã hội và sự nghiệp bảo tồn di sản văn hóa dân tộc mà chúng ta không thể đưa ra hết ở đây. Những câu, từ trong thi phẩm Paoh Catuai đã in đậm trên trang giấy, thành những câu chuyện mà hậu thế đáng đọc và suy ngẫm trong tình hình hiện nay.

---

[1] *Madrang:* lớp bùn mỏng ướt (trên sân hoặc bãi đất do bị trời mưa).

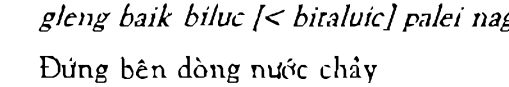
panuec puec di ba–ar

jieng dalikal pieh ka ra puec

Lời văn trên trang giấy

Thành câu chuyện cho người đọc

Tác giả Paoh Catuai – một nhà hiền triết, văn chương đại tài tuy là ẩn danh và đã mất nhưng đã để lại cho đời một tác phẩm bất hủ, xuyên suốt thời gian và tồn tại qua mọi thời đại. Linh hồn của Paoh Catuai chưa mất, vẫn hiện diện trước mắt chúng ta, theo dõi hành động chúng ta và cả cuộc hành trình của dân tộc Chăm trong suốt chặng đường còn lại. Paoh Catuai mãi mãi còn đó nhưng lòng ông trĩu nặng, mang nỗi buồn man mác. Ông đứng nhìn dòng sông quê hương, dòng sông của cố quận mang nặng phù sa từ nguồn trôi về biển cả. Ông viết:



deng di tapen aia nduec

gleng baik biluc [< bitaluic] palei nagar

Đứng bên dòng nước chảy

Nhìn cho hết xóm làng, xứ sở

Tư tưởng Paoh Catuai là tư tưởng của dĩ vãng nhưng hôm nay vẫn còn đồng vọng về hiện tại! Bằng nghệ thuật so sánh, ẩn dụ, với giọng thơ trào phúng, câu gieo vần lưng tự do, đi từng cặp đôi hoặc tứ tuyệt nối nhau, kéo dài hơn một trăm câu mà không phụ thuộc vào số từ, Paoh Catuai đã chỉ trích và phê phán mạnh mẽ những cá nhân, xã hội tiêu cực. Đến nay một số câu, từ của Paoh Catuai vẫn còn nhiều uẩn khúc, mang sức nặng, vang xa và nén vào lòng người. Điều đó buộc mọi người suy ngẫm cho đời, cho nhân tình thế thái, cho bản thân, cho hành động của chính mình và cho sự trường tồn dân tộc cũng như cho sự nghiệp bảo tồn di sản văn hóa Chăm trong cộng đồng các dân tộc Việt Nam thống nhất./.

CHAM CULTURE
STUDY & CRITICISM
Vol. I
SAKAYA

CONTENTS

Preface 9

Introduction 13

RELIC - HISTORY 23

Who is the owner of the Cát Tiên Holy land in Lâm Đồng province 25

Legends of Cham temples by Bố Xuân Hổ 51

The impact of tourism's to Po Klaong Garai temple in Ninh Thuận – A breaking ancient architecture's scenery 55

SOCIAL - CULTURE 67

The impact of ethnic factors to the socioeconomic development of the Chams in Ninh Thuận and Bình Thuận provinces by Ngô Thị Chính and Tạ Long 69

Matters of ethnic, family, and place names
of the Cham and Raglai recently 75

Miscellaneity and regression of social and family system
of the Chams recently 99

Actual situatations on security and public order issues of Chams
community in Ninh Thuận present day 112

RELIGION 127

Champa people (The first studies) by
Nguyễn Mạnh Cường and Nguyễn Minh Ngọc 129

Rituals of life cycle of the Chams Ahier in Ninh Thuận
by Phan Quốc Anh 141

Religion and belief of Cham communities in Ninh Thuận
and Bình Thuận provinces by Hoàng Minh Đô 162

Several basic problems of Religion and Belief of The Chams
in two Bình Thuận and Ninh Thuận provinces present day
by Nguyễn Hồng Dương 182

Basic problems of religion and belief of the Chams
in Vietnam nowadays 193

FESTIVAL 275

Traditional Kate festival of the Chams 277

Thu Bồn festival: A belief of worshiping goddess (Po Ina Nagar)
of the Việt – Chams in Quảng Nam province 331

Studying contribution on Rija Nưgar Ritual of Cham people
in Ninh Thuận province by Thập Liên Trưởng 356

Festival books of the Chams by Ngô Văn Doanh 364

– Rija Nugar festival of the Chams 364

– Season change festival of the Chams 392

LITERATURE 407

Literary books of the Chams by Inrasara 409

– Cham literature, Vol. I 410

– Cham Ariya 426

Proverbs and Riddles by Lưu Văn Đảo 448

Akhar Thrah (Story on word and its meaning) by Kay Amưh 453

Old tales of the Chams by Trương Hiến Mai (Chief Editor) 460

LANGUAGE & SCRIPT 465

Grammar of Cham language by Bùi Khánh Thế 467

Chăm – Việt Dictionary by Bùi Khánh Thế (Chief Editor) 481

Textbooks of Cham language used to teach pupils in primary education 488

Cham linguistic newspaper and name board of the Bầu Trúc village's gate in Ninh Thuận 514

Problem uses Cham's language and script nowadays: Issue & Solution 525

TRADITIONAL PERFORMANCE ART OF THE CHAMS 559

The role of music of folk festivals of the Chams in Ninh Thuận by Hải Liên 561

Traditional musical instrument of the Chams
by Đinh Hy and Trượng Tốn 586

Cham Folk–song: Some questions need to study clearly 593

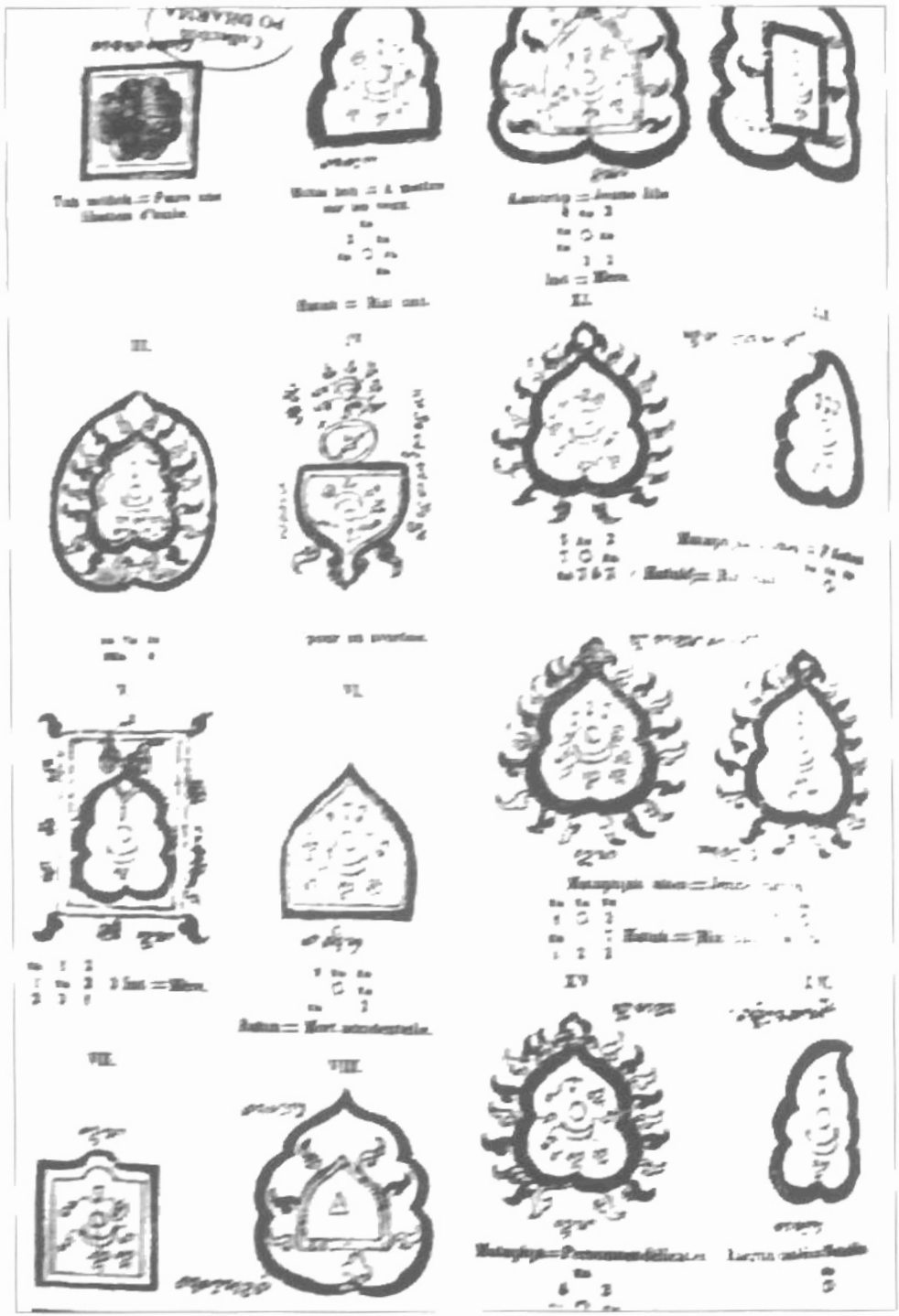
Review on the Cham dance art
on modern stage present day 601

POAH CATUAI'S LESSONS FOR EVERYBODY
(Substitute for conclusion) 616

Photograph Appendix 631

PHỤ LỤC ẢNH

Ảnh 1. Bản đồ vùng Đồng Nai Thượng (Ndàu Nai Nauk) - Khu di tích Cát Tiên trong bản đồ vùng Panduranga - Champa vào thế kỷ XIX (nguồn EFEO)



Ảnh 2. Những hình vẽ và chữ viết trên lá bùa Chăm (Ảnh: Văn Môn)

Ảnh 3. Tháp cổ Po Klaong Garai (thế kỷ XIII). (Ảnh: Văn Môn)

Ảnh 4. Toàn cảnh tháp Po Klaong Garai ngày nay. (Ảnh: Văn Môn)

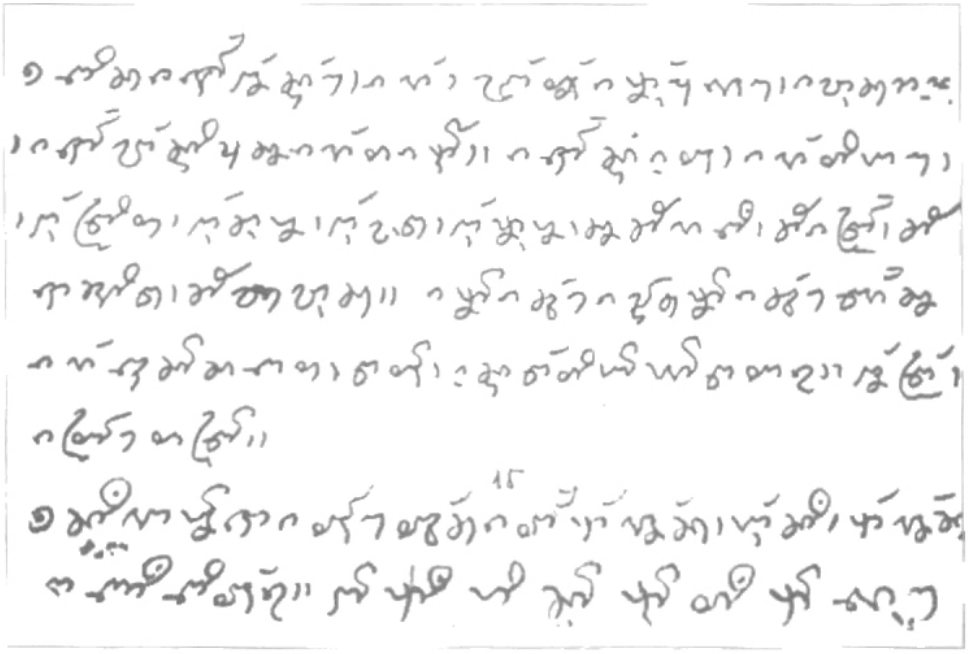
Ảnh 5. Những công trình nhà hiện đại mới xây ở tháp Po Klaong Garai. (Ảnh: Văn Môn)

Ảnh 6. Múa đạp lửa trong lễ Raja Nagar Chăm. (Ảnh: Văn Môn)

Ảnh 7. Lễ chặn nguồn nước. (Ảnh: Văn Môn)

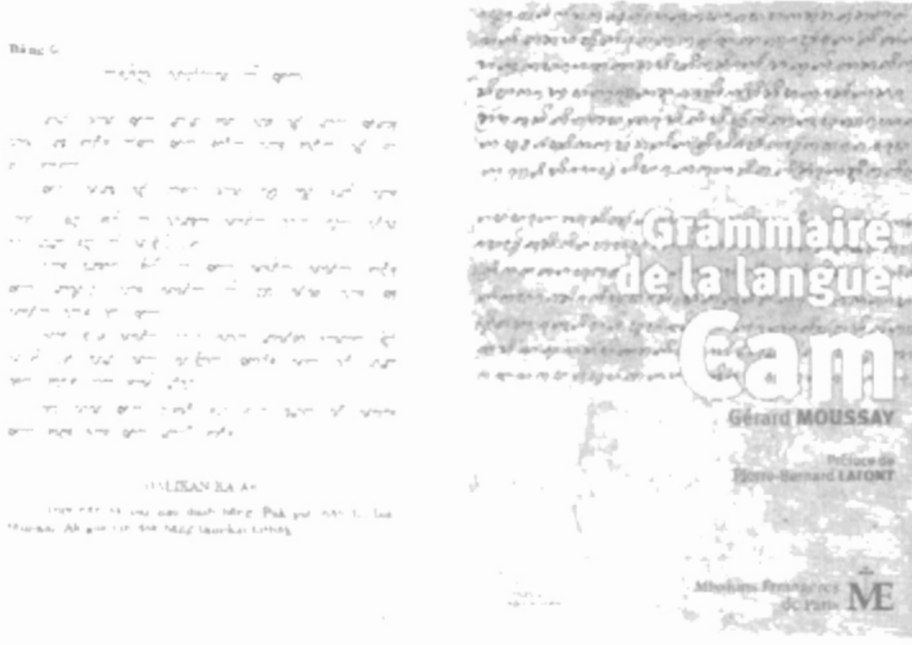
Ảnh 8. Lễ hội cầu đảo - cúng thần Po Nai, Po Rayak. (Ảnh: Văn Môn)

Ảnh 9. Lễ hội mùa lan - Lễ Raja Praong. (Ảnh: Văn Môn)



Ảnh 10. Một trang chữ Akhar Jawa Ahaok (chữ Chăm - Mã Lai)
(Ảnh: Văn Môn)

Ảnh 11. Văn bản cổ Chăm viết trên giấy quyến. (Ảnh: Văn Món)



Ảnh 12. Trang văn bản chữ Chăm bị sai nhiều lỗi trong sách *Ngữ pháp tiếng Chăm* của Bùi Khánh Thế. (Ảnh: Văn Món)

Ảnh 13. Trang văn bản chữ Chăm được trình bày trên bìa sách *Grammaire de la langue Cam* (Ngữ pháp tiếng Chăm) của G. Moussay. (Ảnh: Văn Món)

Ảnh 14. Em yêu làng quê Chăm nhưng là hình ảnh làng người Việt (Ảnh: Văn Món)
Ảnh 15. Thông báo tìm người tài để nối ngôi vua Chăm (Ảnh: Văn Món)

Thua trí, họ về tâu lại với Vua. Biết đã tìm được người tài, Vua lệnh cho câu bé nộp một sợi dây tơ và một người đàn bà có râu.

Ảnh 16. Một cảnh quân sĩ lạy vua Chăm nhưng là hình ảnh Nguyễn Trãi (Ảnh: Văn Món)

Ảnh 17. Bìa báo tiếng Chàm do TTXVN xuất bản và BBSSCC Ninh Thuận dịch thuật (Ảnh: Văn Môn)

BINH THUẬN

Ảnh 18. Một trang báo bị viết sai nhiều lỗi chữ Chàm. (Ảnh: Văn Môn)

Ảnh 19. Hai cụ Chàm Trượng Văn Ngọt, 71 tuổi và Đổng Đại Việt, 70 tuổi là những người giỏi chữ Chàm trong làng Bầu Trúc - Ninh Thuận nhưng không thể đọc nổi chữ Chàm của báo Dân tộc - Miền núi (Ảnh: Văn Môn)

Ảnh 20. Cổng làng nghề gốm Bầu Trúc (Ảnh: Văn Môn)

Ảnh 21-22. Những điệu múa Siva, Apsara Chàm trên sân khấu hiện nay thường bị phê phán.

Ảnh 23-24: Những điệu múa truyền thống Chăm cải biên được khán giả Chăm mến mộ

(Ảnh mang tính chất minh họa được sưu tầm từ website: ninhthuanpt.com.vn)

VĂN HÓA CHĂM

NGHIÊN CỨU VÀ PHÊ BÌNH

Chịu trách nhiệm xuất bản: Mai Quỳnh Giao
Biên tập: Minh Hà
Bìa: Sakaya và Họa sĩ
Trình bày: Chu Hương
Sửa bản in: Tác giả

NHÀ XUẤT BẢN PHỤ NỮ
39 Hàng Chuối - Hà Nội.
ĐT: (04) 39717979 - 39717980 - 39710717 - 39716727 - 39712832.
FAX: (04) 39712830
E-mail. nxbphunu@vnn.vn
Chi nhánh:
16 Alexandre De Rhodes - Q. I - TP Hồ Chí Minh. ĐT: (08) 38234806

In 500 cuốn, khổ 16x24cm, tại Công ty Cổ phần In Công Đoàn Việt Nam, 167 Tây Sơn, Đống Đa, Hà Nội. Giấy xác nhận KHXB số: 236-2010/CXB/68-09/PN ký ngày 11/3/2010. Giấy QĐXB số: 157/QĐ-PN. In xong và nộp lưu chiểu quý 3 năm 2010.

Trương Văn Món với bút danh **Sakaya**, dân tộc Chăm, sinh ra và lớn lên tại Palei Hamu Craok (Bầu Trúc), Ninh Thuận.

Tốt nghiệp Đại học Đà Lạt,1991. Thạc sĩ Nhân văn tại Đại học Malaya (Malaysia), 2008. Đã học qua các khóa chuyên ngành lịch sử, văn hóa, xã hội tại Đại học Arkansas, 2005 và Đại học Hawaii (Hoa Kỳ), 2007 do Học bổng Quỹ Ford tài tr
Trước là Cán bộ Trung tâm Nghiên cứu Văn hóa Chăm Ninh Thuận, nay là Giảng viên Khoa Nhân học, Đại học Khoa học Xã hội và Nhân văn – Đại học Quốc gia Thành phố Hồ Chí Minh.
Nhận Giải thưởng và Huy chương "Vì sự nghiệp Văn học Nghệ thuật các Dân tộc Thiểu số Việt Nam", năm 2003.
Đã đăng tải gần một trăm bài nghiên cứu, tham luận trên các tạp chí chuyên ngành trong nước và quốc tế.

Đã xuất bản 5 cuốn sách:

- *Nghệ gốm cổ truyền của người Chăm*, Nxb Văn hóa thông tin, Hà Nội, 2001.
- *Lễ hội người Chăm*, Nxb Văn hóa dân tộc, Hà Nội, 2003.
- *Nghệ dệt cổ truyền của người Chăm*, Nxb Văn hóa dân tộc, Hà Nội, 2003.
- *Luật tục người Chăm và Raglai* (Gs Phan Đăng Nhật chủ biên), Nxb Văn hóa dân tộc, Hà Nội, 2003 .
- *Văn hóa Chăm: Nghiên cứu và Phê bình, Tập 1*, Nxb Phụ nữ, Hà Nội, 2010.

Sẽ xuất bản :

- **Văn hóa Chăm: Nghiên cứu và Phê bình, Tập 2**

Văn hóa Chăm
8935069912099
Giá: 130.000đ