

# Champaka 1

ဇာတိဇာတ် နှင့် ဝတ္ထု ဇာတ်ကဏ္ဍ နှစ် နှစ်စဉ် ပြုစု  
Nghiên cứu lịch sử và nền văn minh Champa



Ấn hành bởi  
International Office of Champa, 1999

Tái bản dùng cho hệ thống mạng Web  
Champaka.info, 2012

# **Champaka**

Tập san nghiên cứu lịch sử và nền văn minh Champa

Hình thành vào năm 1999

## **Sáng lập viên**

Hassan Poklaun, Po Dharma

## **Tổng biên tập**

Pgs. Ts. Po Dharma (Viện Viễn Đông Pháp)

## **Ban biên tập**

Pgs. Ts. Danny Wong Tze-Ken (Đại học Malaya, Mã Lai)

Ts. Nicolas Weber (Viện INALCO, Paris)

Ts. Shine Toshihiko (Đại học Ngoại Ngữ Tokyo, Nhật Bản)

Pgs. Ts. Liu Zhi Qiang (Đại học Dân Tộc, Quảng Tây)

Pts. Emiko Stok (Đại học Nanterre, Paris)

Abdul Karim (Viện Bảo Tàng Quốc Gia, Mã Lai)

Musa Porome (IOC-Champa)

## **Trụ sở**

56 Square des Bauves

95140 Garges Les Gonesse, France

Email: [champaka1999@aol.com](mailto:champaka1999@aol.com)

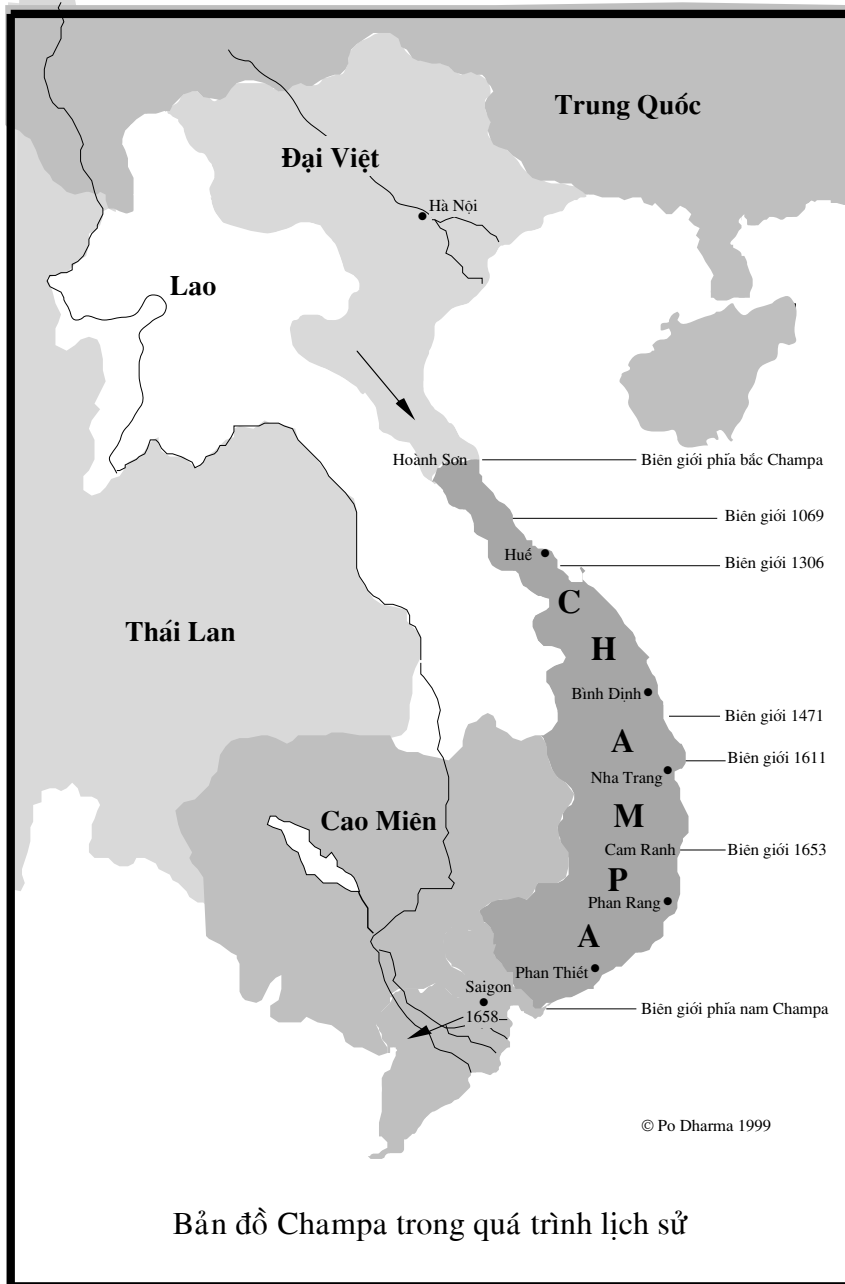
Web: [www.champaka.info](http://www.champaka.info)

## **Cơ quan ấn hành**

International Office of Champa (IOC-Champa)

© Champaka – 2012

Hình bìa: Bông sứ (Champaka)



Bản đồ Champa trong quá trình lịch sử



KAMPUCHEA

PANDURANGA

Thánh Địa KAUTHARA

Bản đồ tiểu vương quốc Panduranga

- ❶ Bal Lai
- ❷ Bal Sri Banay
- ❸ Bal Batthinang
- ❹ Bal Hangaow
- ❺ Bal Pandarang

© Po Dharma 1999

## **Tập san Champaka: 14 ấn phẩm nghiên cứu về Champa**

Champaka là tập san nghiên cứu được ấn hành bởi International Office of Campa (IOC-Campa), do Trung tá, PGS.TS. Po Dharma làm Tổng Biên tập. Từ khi ra đời cho đến khi Po Dharma qua đời tại Pháp vào ngày 22 tháng 2 năm 2019, tập san Champaka đã xuất bản tổng cộng 14 số, được đặt tên từ Champaka 1 đến Champaka 14.

Trong thời gian 12 năm công tác và học tập tại Thailand, Singapore và Malaysia, TS. Putra Podam đã có nhiều dịp cộng tác nghiên cứu với TS. Po Dharma. Đặc biệt, trong quá trình thực hiện nghiên cứu Tiến sĩ lần thứ hai chuyên ngành Công nghệ Giáo dục, TS. Po Dharma đã tham gia với vai trò người hướng dẫn thứ hai, phụ trách chuyên đề liên quan đến tiếng Cham cổ.

Website Kauthara.org, được thành lập tại Malaysia do TS. Putra Podam làm Trưởng Ban Biên tập, đã nhận được sự ủng hộ và khuyến khích từ TS. Po Dharma ngay từ những ngày đầu hoạt động.

Sau 10 năm hoạt động, website Kauthara.org đã được đổi tên miền và nâng cấp thành website Champa.one, nhằm mở rộng nội dung và phạm vi phục vụ độc giả. Website Champa.one hiện chuyển tải nhiều chuyên mục liên quan đến văn hóa, ngôn ngữ, tôn giáo và công nghệ của cộng đồng Cham.

Trong khuôn khổ hoạt động này, Champa.one sẽ giới thiệu đầy đủ 14 tập san Champaka trên website để phục vụ độc giả quan tâm đến nghiên cứu Champa.

Toàn bộ 14 tập san Champaka sẽ được TS. Putra Podam biên tập và kết nối các nội dung rời rạc thành các tệp PDF hoàn chỉnh, giúp độc giả thuận tiện trong việc tra cứu và tiếp cận.

### **TS. Putra Podam**

*Chịu trách nhiệm biên tập và phát hành bản PDF của tập san Champaka.*

# Champaka 1

(Format PDF)

Bấm vào đây để xem trang bìa

## Mục Lục

- Lời mở đầu

### I. Lịch sử

- Góp phần tìm hiểu lịch sử Champa (Ts. Po Dharma, Viện Viễn Đông Pháp)
- Những niên đại quan trọng trong lịch sử Champa (Gs. P-B Lafont, Đại học Sorbonne, Paris)
- Ban Khrua ở Bangkok (Ts. Charuwan Lowira & Ts. Jean Baffie, Đại học Thái Lan)

### II. Quan hệ lân bang

- Mối quan hệ giữa chúa Nguyễn và vương quốc Champa (Ts. Danny Wong Tze-Ken, Đại học Malaya)
- Dân tộc Chăm và vương quốc Champa trong bộ sách giáo khoa ở Việt Nam (Ts. Nicolas Weber, Viện INAMCO)

### III. Văn Hóa Xã Hội

- Sự xung đột xã hội trong quá trình lịch sử, từ thế kỷ thứ 11 đến 1832 (Ts. Po Dharma, Viện Viễn Đông Pháp)
- Xin hãy chấm dứt! Quan điểm về cuộc tranh cử dân biểu người Chăm 1967 (Lộ Trung Cán, Đại học Kebangsaan Malaysia)
- Vấn đề định cư của người Chăm tại Hoa Kỳ (Hassan Poklaun, IOC-Champa)
- Sự thành hình trường Po Klong (Báo Thị Hoa, Chương trình Thế Giới Mã Lai-Đông Dương)
- Giới thiệu tập san Panrang (Dương Tấn Thi)

### IV. Văn Chương

- Phiên âm tiếng Chăm (Ban Biên Soạn)
- Vài nhận định về nghệ thuật văn chương trong ariya Nai Mai Mang Makah (Abd. Karim, Đại học Kebangsaan Malaysia)
- Chàng sọ dừa. Một chuyện cổ dân gian Chăm (Majid Junos, Chương trình Thế Giới Mã Lai-Đông Dương)
- Giới thiệu tác phẩm Ariya Cham-Bani (Fatimah Amin, Chương trình Thế Giới Mã Lai-Đông Dương)
- Chuyên gia khoa học về Champa - Etienne Aymonier, 1844-1929 (Ts. Po Dharma, Viện Viễn Đông Pháp)
- Bản đồ chính trị Champa
- Qui chế Champaka

## Thay lời mở đầu

Lần đầu tiên trong lịch sử, một số anh em trí thức người Chăm ở hải ngoại đã quyết định thành lập một tập san khoa học mang tựa đề là CHAMPAKA. Champaka hay Champa, một danh xưng rất quen thuộc ở khu vực Đông Nam Á, là tên của một loại hoa *Michelia Champaca* Linn (bông sứ) màu trắng hồng nhạt hay trắng vàng nhạt có hương thơm rất đặc biệt, nhưng cũng là tên của vương quốc Champa ở miền trung Việt Nam đã từng giữ vai trò trọng yếu trong tiến trình lịch sử của Đông Nam Á.

Ấn hành bởi Ioc-Campa, một hội đoàn văn hóa của một số trí thức và thanh niên Chăm ở hải ngoại, Champaka có chủ trương tập trung những bài nghiên cứu khoa học liên quan đến hai chủ đề thiết yếu, đó là quá trình lịch sử của vương quốc Champa và hiện trạng xã hội Champa trong thực tại.

Những bài tiểu luận trong tập san Champaka không nhất thiết dành riêng cho người Chăm, nhưng là cho những nhà khoa học trên thế giới, trong đó có người Chăm. Sự hiện diện một số bài khoa học của anh em Champa trong tập san này đã chứng minh là 1999, năm sắp bước sang thế kỷ thứ 21, đã đánh dấu một khúc quanh mới trong lịch sử cộng đồng Champa ngày nay.

CHAMPAKA số 1 có chủ đề tổng quát. Phần thứ nhất tập trung những bài nói về lịch sử Champa. Qua bài *Góp phần tìm hiểu lịch sử Champa* của Ts. Po Dharma, độc giả sẽ có một nhận định khái quát về quá trình lịch sử Champa từ ngày lập quốc vào cuối thế kỷ thứ hai đến ngày suy vong của vương quốc này vào năm 1832. Dựa trên những phát hiện mới từ 25 năm vừa qua, Ts. Po Dharma đã chỉnh đốn lại một số dữ kiện lịch sử sai lầm mà nhiều người thường nhắc đến gần một thế kỷ qua. Qua bài *Những niên đại quan trọng trong lịch sử Champa*, Gs. P.-B. Lafont đã phân tích và đã đưa lịch sử Champa vào đúng vị trí không gian và thời gian của nó. Nếu vào cuối thế kỷ thứ hai đã đánh dấu sự thành hình một vương quốc Champa chịu ảnh hưởng nền

văn minh Ấn Giáo, thì năm 1471 cũng là năm đánh dấu sự suy vong nền văn minh Ấn Giáo ở vương quốc này. Kể từ đó, Champa tự thu hẹp dần vào lãnh thổ của tiểu vương quốc Panduranga ở phía nam, để rồi tự xây dựng cho mình một nền văn minh mới, pha lẫn giữa truyền thống dân tộc với một vài yếu tố văn hóa Ấn Giáo và văn minh Hồi Giáo mới được du nhập vào Champa từ thế kỷ thứ 15-16.

Phần thứ hai của Champaka có chủ đề: Quan hệ lân bang Qua *Những mối quan hệ giữa chúa Nguyễn và vương quốc Champa*, lần đầu tiên, Danny Wong Tze-Ken đã phân tích nền bang giao chính trị giữa nhà Nguyễn Việt Nam và Champa. Đối với nhà Nguyễn, sự bang giao này hoàn toàn dựa trên chủ thuyết quân sự nhằm phát huy chính sách Nam Tiến của mình mà thôi. Tiếp theo, Ts. Charuwan Lowira và Ts. Jean Baffie đã phát họa sơ lược về nguyên nhân nào có sự hiện diện cộng đồng người Chăm ở thủ đô Bangkok và vai trò của họ trong quá trình lịch sử của vương quốc Thái Lan này. Sau cùng, N. Weber qua bài *Dân tộc Chăm và vương quốc Champa trong bộ sách giáo khoa ở Việt Nam* đã góp phần phân tích vị trí của dân tộc Chăm và vương quốc Champa trong các sách giáo khoa phát hành trong hai chế độ ở Việt Nam từ 1954 cho đến bây giờ. Qua bài này, Weber kết luận rằng, dù có sự hiện hữu của một cộng đồng Chăm ở Việt Nam, nhưng lịch sử của cộng đồng Chăm và vương quốc Champa chỉ là một vấn đề ngoài lề trong các sách giáo khoa này. Và việc nhắc đến lịch sử Champa trong các sách giáo khoa Việt Nam chỉ có một vấn đề chủ yếu là nhằm kết tội người Chăm là một dân tộc hiếu chiến để rồi tự quan trọng hóa sự cương quyết của dân tộc Việt trong công cuộc xây dựng và bảo vệ tổ quốc Việt Nam của mình.

Phần Văn Hóa và Xã Hội tập trung 4 bài tiểu luận. Qua bài phân tích về *Sự xung đột xã hội trong lịch sử Champa từ thế kỷ thứ 11 đến năm 1832*, Ts. Po Dharma đã nhấn mạnh rằng, sự xung đột đó có một yếu tố quan trọng nhất đó là sự tranh chấp quyền hành trong mấy thế kỷ giữa dòng tộc Champa gốc cây Câu ở Panduranga và dòng tộc cây Dừa nắm quyền ở Vijaya (Bình Định). Thêm vào đó, sự nhúng tay của nước ngoài (Kampuchea và Đại Việt) vào nội bộ chính trị của Champa cũng có một ảnh hưởng nặng nề trong sự xung đột này. Sau cùng, kể từ năm 1771, vương quốc Champa, vì địa thế chính trị và địa dư của mình, đã trở thành một nạn nhân của chiến tranh giữa người

Việt Nam: Tây Sơn và Nguyễn Ánh và về sau là Minh Mệnh và Lê Văn Duyệt. Kế đến tác giả Lộ Trung Cân cũng đã phân tích một số vấn đề tranh cử dân biểu người Chăm vào năm 1967 nhân đọc bài *Xin hãy chấm dứt!* của Jata Aneh. Bài phân tích này đã cho thấy, ý thức hệ dân chủ đã đến với dân tộc Chăm quá đột ngột và sự đấu tranh dân chủ chỉ đưa cộng đồng và xã hội Chăm đi sâu thêm vào khủng hoảng. Qua bài *Vấn đề định cư của người Chăm ở Hoa Kỳ*, Hassan Poklaun đã cho thấy khái quát về tình hình sinh hoạt tôn giáo, tổ chức xã hội cũng như những sự khó khăn liên quan đến sự định cư của cộng đồng người Chăm ở tiểu bang Cali bên Mỹ. Sau đó, Báo Thị Hoa, với bài nghiên cứu *Sự Thành Hình Trường Trung Học Po Klong*, đã cho thấy sự thành hình của trường Po Klong trong một hoàn cảnh rất đặc biệt. Trường được thành lập là do sức ép chính trị của lực lượng kháng chiến Fulro từ bên ngoài. Sau cùng, Dương Tấn Thi tập trung tư liệu hiếm có để trình bày lịch sử thành hình nội san Panrang, một tờ báo đầu tiên do người Chăm sáng lập và phát hành tại tỉnh Ninh Thuận.

Văn chương Chăm cũng có mặt trong Champaka số ra mắt này. Nếu Abdul Karim đã đặt trọng tâm vào công việc phân tích bài thơ *Nai Mai Mang Makah* (sự viếng thăm Panduranga của một công chúa Mã Lai), một thi phẩm có giá trị hàng đầu trong lịch sử văn học Chăm, ông ta cũng không bỏ qua những nhận định của mình về xu hướng chính trị và xã hội của tác giả bài thơ này trong một bối cảnh lịch sử vào cuối thế kỷ thứ 17 và đầu thế kỷ thứ 18. Và để giới thiệu truyện và thơ bằng tiếng Chăm, Majid Junos đã góp phần với *Dalukal Cei Balaok La-u* (Truyện cổ tích Chàng Sọ Dừa) và Fatimah với *Ariya Cam-Bani* (thơ Cam-Bani).

Trong số này, Ban Biên Soạn cũng không quên giới thiệu một chuyên gia khoa học đầu tiên về Champa, đó là ông E. Aymonier, một người không xa lạ gì với dân tộc Chăm, vì Aymonier là cha của Bó Thuận, cũng là một trí thức Chăm khá quen thuộc trong thời Pháp thuộc.

### **Ban Biên Soạn Champaka**

## Góp phần tìm hiểu lịch sử Champa\*

Ts. Po Dharma\*\*

Những văn kiện viết trên bia đá, sử liệu lịch sử Trung Quốc và Việt Nam, sách cổ bằng văn tự Chăm, cũng như những bài tường trình của các du khách từ các nước Âu Châu và Á Rập đã chứng minh cụ thể rằng giữa thế kỷ thứ 2 và đầu thế kỷ 19 đã có sự hiện diện ở miền trung Việt Nam một vương quốc hùng mạnh được mang tên là: Champa.

Lãnh thổ của vương quốc Champa không chỉ bao gồm vùng đồng bằng chạy dài theo bờ biển Trung Quốc như nhiều nhà sử học thường hiểu lầm, nhưng bao gồm cả vùng Tây nguyên miền trung Việt Nam<sup>1</sup>. Liên quan đến vấn đề nhân chủng Champa trong quá khứ. Lịch sử cũng đã từng chứng minh rằng dân tộc Champa không chỉ dành riêng cho người Chăm, nhưng là một dân tộc đa chủng, bao gồm cả người Chăm và các anh em Tây nguyên thuộc hệ ngôn ngữ Malayo-Polynésien (như dân tộc Jarai, Radê, Churu, Raglai, Hroi, v.v.) hay thuộc hệ ngôn ngữ Austroasiatique (dân tộc Bahnar, Sédang, Stieng, Maa, v.v.)<sup>2</sup>.

Trong quá trình lịch sử của vương quốc này, khi nói đến Champa, thì người ta phải nhắc đến chiến tranh liên tục với Đại Việt, một láng giềng miền bắc cùng chung một biên giới. Cùng vì sự phát triển nhanh chóng của tổ chức chính trị và xã hội của Đại Việt cộng thêm sự khủng hoảng đất đai ở miền bắc Việt Nam vào đầu thế kỷ thứ

---

\* Trích từ bài tiểu luận bằng tiếng Pháp nguyên đề: "Survol de l'histoire du Campa" đăng trong cuốn sách *Le Musée de Sculpture Cam de Da Nang*, AFAO-EFEO, Paris, 1997, trang 39-55.

\*\* Ts. Po Dharma là một chuyên gia sử học, đại diện của Viện Viễn Đông Bác Cổ Pháp (Ecole Française d'Extrême-Orient) ở Mã Lai.

<sup>1</sup> T. Quach-Langlet, 1988, trang 27-42.

<sup>2</sup> B. Gay, 1988, trang 52-56.

14 đã gây ra một cán cân không thăng bằng trong nền bang giao chính trị giữa hai quốc gia này. Champa phải chịu từ bỏ dần dần đất đai của mình cho láng giềng miền bắc để lui về cố thủ ở phía nam, vùng Panduranga cho đến 1832, năm mà vương quốc Champa bị xóa hẳn trên bản đồ Bán Đảo Đông Dương<sup>3</sup>.

Trong quá trình lịch sử của vương quốc này, Champa chịu ảnh hưởng nặng nề của hai nền văn minh. Cho đến 1471, năm đánh dấu sự sụp đổ thủ đô Vijaya (Bình Định) sau cuộc tấn công của Đại Việt, Champa là một vương quốc ảnh hưởng nặng nề nền văn minh Ấn Độ Giáo và nền văn hóa Phạn ngữ. Nhưng sau biến cố 1471, Champa từ bỏ dần dần những gì vay mượn từ Ấn Độ Giáo để xây dựng lấy một nền văn hóa riêng, một phương thức tổ chức xã hội và chính trị riêng dựa trên truyền thống cơ bản cổ truyền của mình. Những phong cách lễ hội và cơ cấu tổ chức gia đình và xã hội Champa trong khu vực Panduranga hôm nay đã chứng minh rõ rệt lý thuyết này. Từ năm 1471 đến năm 1832, lịch sử Champa chỉ là một quá trình đấu tranh với bao nỗ lực của mình nhằm chống lại Nam Tiến của nhà Nguyễn hầu bảo vệ nền độc lập và di sản văn hóa của mình.

### Khởi đầu của Champa

Cho đến bây giờ, không ai có thể chứng minh rằng kể từ năm nào, vương quốc Champa đã xuất hiện trên bản đồ của bán đảo Đông Dương. Ngược lại, chỉ có sử liệu lịch sử Trung Quốc đã từng cho chúng ta biết rằng kể từ cuối thế kỷ thứ 2 - hay nói một cách chính xác hơn, đó là vào năm 192 sau công nguyên - một số bộ tộc sống trong vùng Je-nan (trực thuộc khu vực của Huế bây giờ) đã từng vùng lên chống lại sự đô hộ của Tàu nhằm xây dựng một vương quốc độc lập đó là Lin-yi<sup>4</sup>. Cũng theo tư liệu của Trung quốc, dân tộc của Lin-yi nói tiếng thuộc hệ ngôn ngữ Malayo-Polynésien. Lúc đầu, vương quốc Lin-yi bành trướng mạnh mẽ biên giới chính trị của mình về phía bắc

---

<sup>3</sup> T. Quach-Langlet, 1988, trang 46-47.

<sup>4</sup> R. Stein, 1947, trang 241-245.

cho tới núi Hoành Sơn (Quảng Bình), sau đó tìm cách đô hộ dần dần những vương quốc Ấn Độ Giáo ở miền nam.

Cho đến hôm nay, ai cũng biết một cách rõ rệt về năm tháng của sự ra đời của vương quốc Lin-yi trên bản đồ Đông Dương. Và nhờ các sử liệu về ngôn ngữ cũng như nhân chủng được nghiên cứu bởi R. Stein, nhà bác học Pháp, ai cũng biết rõ rệt về sự liên hệ lịch sử giữa Lin-yi và Champa từ cuối thế kỷ thứ 2 đến cuối thế kỷ thứ 6. Nhưng cho tới hôm nay, không ai có đủ tư cách để chứng minh ngày tháng nhất định của sự thay đổi danh xưng từ vương quốc Lin-yi sang vương quốc Champa<sup>5</sup>. Trong suốt bốn thế kỷ này, có nghĩa là từ thế kỷ 2 đến thế kỷ 6, người ta chỉ biết một cách sơ lược về quá trình của vương quốc Lin-yi này. Thêm vào đó, không có sử liệu nào chứng minh cụ thể nhằm xác định rằng có thể hay không dân tộc sống trong vương quốc Lin-yi thời đó đã bị ảnh hưởng nền văn minh Ấn Độ? Và từ năm nào Lin-yi này đã trở thành một vương quốc ảnh hưởng Ấn Độ Giáo có một cơ cấu tổ chức chính trị chặt chẽ và dùng hệ ngữ Malayo-Polynésien trong hệ thống hành chính của họ.

Trong suốt thế kỷ thứ 4, 5 và 6, vương quốc Lin-yi cũng nhiều lần tìm cách dùng vũ lực để đòi biên giới chính trị của mình ra khỏi khu vực Hoành Sơn (Quảng Bình), nơi sinh cư của dân tộc proto-Việt. Nhưng những ý đồ chiến tranh này không đạt sự thành công cho lắm. Để trả lời cho sự quấy phá biên giới này, dân tộc này cũng gửi đoàn quân của mình để sang xâm chiếm Lin-yi như vào cuối thế kỷ thứ 4 chẳng hạn. Đối với Trung Quốc, Lin-yi cũng đã mấy lần từ chối, trong suốt thế kỷ thứ 3, gửi những «quà cống» để biếu tặng cho cường quốc Trung Quốc ở miền bắc này. Đây cũng là một hành động nhằm phủ nhận tư thế chư hầu của mình. Nhưng tư thế độc lập này chỉ kéo dài trong một thời gian ngắn hạn.

Ngoài vấn đề bang giao với láng giềng, người ta cũng được biết rằng từ thế kỷ thứ 4, dân tộc sống trên lãnh thổ Lin-yi dùng ngôn ngữ Chăm để sử dụng trong tổ chức hành chính của mình<sup>6</sup>. Họ là dân tộc thường dùng những vật liệu bằng gạch để xây cất nhà cửa và áp dụng

---

<sup>5</sup> P-B. Lafont, 1991, trang 13.

<sup>6</sup> G. Coedès, 1939, trang 46-49.

đám thiêu cho những người đã qua đời<sup>7</sup>. Trong triều đình, nhất là từ cuối thế kỷ thứ 4 đến đầu thế kỷ thứ 5, đấng Siva đã giữ một tư thế quan trọng trong các lễ nghi tôn giáo của Lin-yi<sup>8</sup>.

Từ thế kỷ thứ 7, lịch sử của vương quốc này bắt đầu đi vào một niên đại sáng sủa hơn. Cũng nhờ các sử liệu của đoàn quân viễn chinh Trung Quốc sang chiếm đóng nước này vào năm 605, người ta biết được thủ đô của Lin-yi nằm về phía nam của đèo Hải Vân, tức là vùng Trà Kiệu bây giờ<sup>9</sup>. Chiếm một địa thế rất gần với Mỹ Sơn<sup>10</sup>, Trà Kiệu đã trở thành, từ thế kỷ thứ 4, một trung tâm truyền bá Bà La Môn Giáo lẫn trung tâm phát triển ngôn ngữ Chăm và văn tự Chăm. Nhiều bia đá dùng mẫu tự Phạn ngữ để ghi chú những biến cố lịch sử bằng tiếng Chăm đã chứng minh rõ rệt lý thuyết này. Thêm vào đó, nếu nguyên nhân của sự biến dạng danh xưng Lin-yi vẫn còn là một vấn đề lu mờ trong lịch sử, ngược lại, không còn ai chối cãi đến niên đại của sự xuất hiện danh xưng Champa. Bởi rằng tên của vương quốc Champa này lần đầu tiên được ghi trên một bia đá bằng Phạn ngữ khắc vào năm 658 tìm thấy ở miền trung Việt Nam và trên một tấm bia khác của Kampuchea viết vào năm 668. Mặc dù bằng chứng cụ thể đó, nhưng danh xưng Champa cũng có thể xuất hiện trước thế kỷ này. Thêm vào đó, sử liệu của Trung Quốc cũng nhắc đến danh xưng Tch'ang-tch'eng (tiếng Việt gọi là Chiêm-Thành) vào năm 809. Tch'ang-tch'eng hay Chiêm-Thành là danh từ phiên âm từ Phạn ngữ Campapura <<thành phố Champa>>. Cũng trong thế kỷ thứ 7 này, một số bia đá tìm thấy ở khu vực Nha Trang đã chứng minh là vương quốc Champa đã từng nắm quyền cai trị ở miền nam và đã từng đặt biên giới chính trị của mình không xa cho mấy với khu vực Brei Nogor (Saigon) của vương quốc Kampuchea.

## Hai thế kỷ vàng son của Champa

---

<sup>7</sup> Ma Touan Lin, 1883, trang 422-425.

<sup>8</sup> L. Finot, 1902, trang 190.

<sup>9</sup> R. Stein, 1947, trang 129.

<sup>10</sup> H. Parmentier et L. Finot, 1904, trang 1-117.

Trong suốt 200 năm từ thế kỷ thứ 7, vương quốc Champa đã trở thành một quốc gia hùng mạnh, nắm quyền cai trị trên một lãnh thổ rộng lớn, chạy dài từ cửa An Nam (núi Hoành Sơn, Quảng Bình) ở phía bắc đến đồng bằng sông Đồng Nai ở phía nam. Vương quốc này chia thành 5 khu vực hành chính hay tiểu vương quốc, gọi là: Inrapura, Amaravati, Vijaya, Kauthara và Panduranga. Nhiều sử liệu cũng đã từng chứng minh rằng Champa không phải là một vương quốc có một thể chế chính trị «trung ương tập quyền» như người ta thường hiểu lầm, nhưng là một quốc gia liên bang. Mỗi tiểu vương quốc có một thể chế chính trị tự trị và có quyền ly khai ra khỏi liên bang Champa để xây dựng lấy một vương quốc độc lập riêng biệt.

Cùng từ thế kỷ này, Champa bắt đầu dùng chính sách hữu nghị để bang giao với các nước láng giềng<sup>11</sup>. Vương quốc này đã bao lần gởi những quà cống chư hầu cũng như những phái bộ ngoại giao sang Trung Quốc và tiếp tục phát triển chương trình trao đổi kinh tế và tôn giáo với cường quốc này. Chính những chuyến du hành của nhiều nhà tu sĩ Phật giáo từ Trung Quốc sang Ấn Độ thường hay ghé qua các hải cảng Champa là nguyên nhân chính yếu có sự hiện diện của Đạo Phật Đại Thừa trong vương quốc này. Và Đạo Phật này đã phát triển mạnh mẽ ở Champa vào thế kỷ thứ 8 và thứ 9. Những di tích đền đài Phật Giáo ở rải rác trong khu vực Đồng Dương hôm nay đã chứng minh rõ rệt dữ kiện này. Đối với Kampuchea, Champa luôn luôn vẫn coi vương quốc này là một quốc gia láng giềng anh em. Nhưng sau thế kỷ thứ 12, hai vương quốc này đã biến tình hữu nghị thành những chiến tranh, không phải để chiếm đất đai, nhưng để xác định uy quyền chính trị của mình. Kể từ năm 1220, chiến tranh giữa hai nước không còn nữa. Đối với các nước đa đảo của Mã Lai, vấn đề bang giao lúc đầu với Champa chỉ thể hiện qua các cuộc xung đột quân sự, nhất là những trận chiến của hải quân Java chống lại khu vực Panduranga vào cuối thế kỷ thứ 8. Sau cuộc xung đột này, vấn đề bang giao giữa Champa và các vương quốc Mã Lai càng ngày càng trở nên tốt đẹp để rồi hai vương quốc này tự trở thành hai quốc gia liên minh chặt chẽ trong

---

<sup>11</sup> P-B. Lafont, 1988, trang 71-82.

thương mại và kết tình ruột thịt qua các lễ cưới hỏi giữa hoàng tử và công chúa giữa hai nước.

Trong suốt thế kỷ thứ 9, vua Champa đã chú tâm rất nhiều đến công trình xây cất các đền đài Phật Giáo ở Đông Dương hay các đền đài Bà La Môn Giáo ở Mỹ Sơn. Cũng vào khoảng cuối thế kỷ thứ 9 này, vua Champa dời thủ đô của vương quốc mình từ Panduranga ở miền nam sang Indrapura, một khu vực miền bắc nay thuộc tỉnh Quảng Nam.

Trong suốt 2 thế kỷ này, vương quốc Champa cũng đã từng vay mượn từ Bà La Môn Giáo toàn diện những nguyên tắc tổ chức xã hội, hệ thống tổ chức chính quyền nhà nước, những lễ nghi và Phạn ngữ. Chính vì thế, triều đình Champa, nơi tập trung tất cả những quan chức hấp thụ nền văn minh Phạn ngữ, đã trở thành một trung tâm quản lý mọi vấn đề chính trị, kinh tế hay xã hội, hay nói một cách khác, Champa lúc này đã trở thành một vương quốc Bà La Môn hóa thì đúng hơn.

### **Cuối thế kỷ thứ 10: một khúc quanh trong lịch sử Champa**

Sau một thời gian ngắn sống trong an bình và thịnh vượng, Champa bắt đầu đối phó với bao nhiêu biến cố chính trị và quân sự. Đó là cuộc tấn công của Kampuchea chống lại Champa vào năm 950 nhưng bị thất bại. Sau đó là cuộc xâm lăng của Đại Việt vào năm 982 nhằm tàn phá thủ đô Indrapura ở Quảng Nam. Trong trận chiến này, vua Champa đã hy sinh nơi chiến trận<sup>12</sup>. Sự vùng dậy bất ngờ của Đại Việt vào cuối thế kỷ thứ 9 trên địa bàn chính trị Đông Dương đã đánh dấu một giai đoạn mới trong lịch trình diễn tiến lịch sử của khu vực này. Chính thế, khi đã thoát khỏi ách thống trị của Trung Quốc nhằm tạo dựng một quốc gia độc lập bao gồm toàn diện đất đai của khu vực sông Hồng cho đến cửa An Nam (Hoành Sơn), Đại Việt bắt đầu biến tình hữu nghị với Champa thành những cuộc xung đột bằng vũ lực. Sau bao năm chiến tranh không ngừng giữa đôi bên, vua Champa quyết định vào năm 1000 dời thủ đô về Vijaya (Bình Định), vì

---

<sup>12</sup> G. Coedès, 1964, trang 230-231.

Indrapura (Quảng Nam) nằm trên một địa thế quá gần với biên giới Đại Việt.

Kể từ thế kỷ thứ 11, Champa bắt đầu gặp phải bao khó khăn để đối phó chống lại những cuộc xâm lăng từ miền bắc, thí dụ vào năm 1021 và vào năm 1026. Chưa đầy 18 năm sau, viện cố là quân Champa xâm phạm biên cương, vua Đại Việt cầm đầu một đoàn quân hùng mạnh sang xâm chiếm Vijaya vào năm 1044. Quân Đại Việt đã thành công, và họ đốt phá thủ đô Đồ Bàn và giết chết vua Champa trong trận chiến. Để phản lại tư thế quá yếu hèn của các vua Champa ngự trị ở miền bắc, tiểu vương quốc Panduranga ở miền nam vùng dậy đòi quyền độc lập. Chính thế mới có một đoàn quân viễn chinh từ thủ đô Vijaya đã đến Panduranga để giải quyết chiến tranh nội bộ này<sup>13</sup>.

Một vài năm sau, vua Champa là Rudravarman đệ tam xuất quân ra miền bắc để tàn phá Thăng Long. Để trả đũa cho sự việc trên, vua Đại Việt là Lý Thánh Tông, đem một đoàn quân hùng mạnh sang xâm chiếm Vijaya. Trong trận chiến này, vua Champa bị bắt đưa ra Thăng Long. Năm 1069, nhằm chuộc tội để được trở về quê hương an toàn, vua Champa phải chịu nhường cho Đại Việt một lãnh thổ rộng lớn ở miền bắc của vương quốc này. Chính lãnh thổ này đã trở thành khu vực hành chánh Đại Việt gọi là Địa Lý, Ma Linh và Bố Chính, chạy dài từ Hoành Sơn (Quảng Trị) đến đèo Lao Bảo ở phía bắc của Huế. Kể từ đó, đèo Lao Bảo đã trở thành biên giới chính thức giữa Champa và Đại Việt, Năm 1103 và 1104, vua Champa cũng dùng quân sự nhằm thu hồi lại khu Địa Lý, Ma Linh và Bố Chính, nhưng không thành công<sup>14</sup>.

Trong suốt 30 năm cuối cùng của thế kỷ thứ 11 này, ngoài chiến tranh với Đại Việt, vua Champa còn phải đối phó với cuộc nội chiến ở Panduranga nhằm đòi độc lập. Sau biến cố của Panduranga, vua Champa cũng tìm cách đi chinh phạt vương quốc Kampuchea vào năm 1074 và 1080 nhưng không thành công. Hết chiến tranh với Kampuchea, vương quốc Champa vương phải bao nhiêu trở ngại khác: hết chuyện khủng hoảng chính trị, vì nội chiến, Champa phải chấp

---

<sup>13</sup> L. Finot, 1903, trang 645-646.

<sup>14</sup> Po Dharma, 1989, trang 129-130.

nhận làm nghĩa vụ của nước chư hầu hay yếu thế, nhằm gởi lễ vật sang triều cống Trung Quốc và Đại Việt.

Sang thế kỷ thứ 12, Champa vẫn chưa tìm thấy lối thoát. Một khi đã hy sinh giúp Kampuchea để gây chiến tranh chống lại với Đại Việt, Champa lại trở thành nạn nhân của chiến cuộc. Vì rằng, vua Kampuchea, vì nghi ngờ vương quốc Champa tìm cách liên kết chính trị với Đại Việt, quyết định tuyên chiến với Champa vào năm 1145. Quân đội viễn chinh Kampuchea sang chiếm thành Đồ Bàn và đặt quyền cai trị ở lãnh thổ miền bắc Champa. Trước tình hình nguy ngập này, vua tiểu vương quốc Panduranga quyết định nổi dậy chống cuộc xâm lăng của Kampuchea và thành công hoàn toàn trong công cuộc giải tỏa thủ đô Vijaya ra khỏi ách thống trị ngoại lai, vào năm 1149. Lợi dụng tư thế là một anh hùng dân tộc đánh đuổi ngoại quân Kampuchea, vua tiểu vương quốc Panduranga này tự tôn mình là vua Champa ở Vijaya. Công trình cứu quốc này đã bị kết tội như một hành động chiếm ngôi không phù hợp với quy luật chính trị Champa. Chính vì thế đã xảy ra những cuộc nổi loạn của dân tộc Êđê và Jarai ở Tây nguyên, cộng thêm những sự phản đối bằng bạo lực của nhân dân Champa trong khắp miền, kể cả khu vực Panduranga.

Khi vua Champa này qua đời, vua nối tiếp quyết định gây chiến tranh chống lại Kampuchea. Với một đoàn hải quân hùng mạnh, vua Champa xuất quân theo đường sông Mékong cho đến biển Hồ nhằm đốt phá đền Đế Thiêng Đế Thích và thành công giết được vua Kampuchea trong trận chiến<sup>15</sup>.

Sự thất thủ Đế Thiên Đế Thích là nguyên nhân chính giải thích cho tình hình khó khăn trong nội bộ chính trị Kampuchea thời đó. May thay, vương quốc này thoát khỏi nội chiến cũng nhờ công lao của một ông vua đại tài tên là Jayavarman đệ thất. Khi lên nắm chính quyền, Jayavarman đệ thất đã đánh đuổi thành công ngay quân đội Champa ra khỏi Kampuchea. Nhiều trận chiến đẫm máu trong cuộc đụng độ giữa lực lượng hải quân của hai nước còn để lại nhiều hình ảnh trên vách tường chạm trổ của đền Bayon và Banteay Chmar ở

---

<sup>15</sup> Ma Touan Lin, 1883, trang 557.

Kampuchea<sup>16</sup>. Lợi dụng cơ hội này, vua Jayavarman đệ thất chỉ huy đoàn quân tấn công thủ đô Vijaya vào năm 1190 và bắt được vua Champa tại chiến trận. Sau cuộc chiến thắng này, vua Kampuchea tự phong người em rể của mình lên làm vua Champa và một hoàng tử gốc Panduranga lên làm vua ở tiểu vương quốc này. Sự nhúng tay của Kampuchea vào nội bộ Champa đã biến vương quốc này thành hai miền nam bắc riêng biệt. Vì không chấp nhận sự chia đôi của vương quốc Champa, vua của tiểu vương quốc Panduranga đã vùng dậy đem đoàn quân hùng mạnh ra bắc để dẹp tan quyền cai quản Champa bởi một hoàng tử ngoại lai gốc Kampuchea. Sau khi đã giết chết vua Champa gốc Kampuchea, vua tiểu vương quốc Panduranga này tự xưng vương Champa ở Vijaya và sát nhập hai miền nam bắc thành một Champa độc lập và chủ quyền. Mặc dù, có công lao với đất nước, nhưng nhiều quan chức trong hoàng gia không hài lòng với việc hoàng tử gốc Panduranga tự tôn mình lên làm vua Champa ở Vijaya. Đó là nguyên nhân chính đưa đến cuộc nổi dậy của quan chức trong triều đình Champa thời đó. Lợi dụng cơ hội này, vua Jayavarman đệ thất của Kampuchea quyết định xâm chiếm Champa, vào năm 1203, để trả thù cho em rể của mình bị tử trận ở Vijaya, và biến vương quốc Champa này thành thuộc địa của mình cho tới năm 1220, năm đánh dấu sự chấm dứt vĩnh viễn của sự xung đột giữa hai vương quốc kế cận cùng ảnh hưởng Bà La Môn Giáo. Kể từ đó, Champa và Kampuchea trở thành hai nước láng giềng chung sống hòa bình trong tình hữu nghị anh em.

Vào năm 1283, quân Mông Cổ tràn xuống xâm lăng Champa. Trước đoàn quân hùng mạnh của Mông Cổ, vua Champa quyết định rút quân lên vùng Tây nguyên để ẩn náu. Theo ông Marco Polo, một nhà du hành Âu Châu, vua Champa chịu bỏ trống toàn bộ lãnh thổ đồng bằng cho quân Mông Cổ chiếm đóng. Trong suốt hai năm chờ đợi không giao chiến, vì thiếu lương thực, quân Mông Cổ tự rút lui ra khỏi Champa.

#### **Thế kỷ thứ 14: Sự vùng dậy của Chế Bồng Nga.**

---

<sup>16</sup> M. Jacq Hergoualc'h, 1991, trang 28-45.

Mặc dù đặt dưới quyền cai trị của Kampuchea trong suốt 17 năm trường, đã từng chịu đựng trong suốt hai năm chống lại quân Mông Cổ, đã từng đương đầu chống lại chính sách xâm lược của Đại Việt, vương quốc Champa chưa hề trao nhượng cho ai một tấc đất của mình. Tuy nhiên, vào đầu thế kỷ thứ 14, Champa lại chịu mất đi một khu vực đất đai rộng lớn của mình ở miền bắc, trong một hoàn cảnh chính trị vô cùng đặc biệt chưa từng xảy ra trong tiến trình lịch sử của vương quốc này. Nguyên nhân chính, đó là vua Champa Jaya Simhavarman đệ tam (tiếng Việt gọi là Chế Mân) đề nghị dâng hiến cho Đại Việt vào năm 1306 hai vùng Ô và Lý (lãnh thổ của Huế hôm nay) để được kết hôn với công chúa Huyền Trân của Đại Việt<sup>17</sup>. Sự kết hôn này đúng là một vở bi kịch tình sử. Vì rằng chưa đầy một năm chung sống với công chúa Đại Việt, Jaya Simhavarman đệ tam từ trần trong một khung cảnh vô cùng mờ ám, để rồi Huyền Trân tìm cách chạy trốn về Thăng Long với Trần Khắc Chung mà chưa ai hiểu được nguyên nhân nào để giải thích cho sự hiện của Trần Khắc Chung trong bối cảnh lịch sử này. Nhiều câu hỏi thường được nêu ra về cái chết đột ngột của vua Jaya Simhavarman đệ tam. Nguyên nhân nào giải thích cho mưu mô chạy trốn của công chúa Huyền Trân, trong khi ai cũng biết rằng công chúa Đại Việt này không thể hội đủ điều kiện để xin lên giàn hỏa. Nếu theo truyền thống Champa, chỉ có bà hoàng hậu chính thức mới được phép để huỷ thân trên giàn hỏa với chồng của mình.

Vì không chấp nhận vở bi kịch lịch sử này, vua Champa kế tiếp đã từng dùng vũ lực, vào năm 1311-1312, 1317-1318, 1326 và 1353, nhằm yêu cầu Đại Việt trao trả cho vương quốc này hai châu Ô và Lý, nhưng không thành công.

Câu chuyện công chúa Huyền Trân và sự dâng hiến đất đai Champa cho Đại Việt vào đầu thế kỷ thứ 14 đã trở thành một biến cố chính trị quan trọng trong vương quốc này. Khi đã chứng kiến tận mắt mọi tiến trình của biến cố này mà Chế Bồng Nga, một nhà chính trị mưu lược và là một nhà quân sự đại tài, đã xuất hiện trên bàn cờ chính

---

<sup>17</sup> Nguyễn Thế Anh, 1990, trang 42-43.

trị Đông Dương. Theo sử liệu, vua Champa Chế Bồng Nga không phải là vua Po Binthuor hay Sak Bingu của tiểu vương quốc Panduranga như người ta thường hiểu lầm<sup>18</sup>, dường như ông lên ngôi vào năm 1360. Lợi dụng cơ hội tốt khi triều đại mới của Nhà Minh (Trung Quốc) không muốn nhúng tay vào chính trị của Đại Việt. Kể từ năm 1361 Chế Bồng Nga quyết định tập trung lực lượng quân sự của mình để tấn công Đại Việt. Bao lần xuất trận của Chế Bồng Nga là bao lần thắng. Năm 1361, đoàn quân của ngài đập phá tan tành hải cảng Di Lý; năm 1362 và 1365, chiếm toàn diện khu vực Hoa; năm 1368, đập tan đoàn quân Đại Việt ở Chiêm Động; và năm 1370, Chế Bồng Nga làm chủ đồng bằng sông Hồng, tiến quân chiếm thủ đô Thăng Long. Năm 1376, Chế Bồng Nga lại sang tàn phá khu vực Hoa một lần nữa. Năm 1377, ngài đánh tan đoàn quân Đại Việt sang quấy nhiễu thủ đô Vijaya và giết chết vua Đại Việt là Trần Duệ Tôn tại chiến trường. Lợi dụng cơ hội này, Chế Bồng Nga xuất quân lần thứ hai để chiếm đồng bằng sông Hồng, đập tan tất cả đoàn quân Đại Việt trên đường tiến quân của mình, sau đó kéo quân thẳng về Hà Nội để đốt phá thành Thăng Long lần thứ hai. Ba năm sau, tức là năm 1380, ngài sang đánh Nghệ An, Diên Châu và Thanh Hoá. Năm 1382, Chế Bồng Nga trở lại Thanh Hoá và năm 1383, đem đoàn quân chiếm đóng đồng bằng sông Hồng một lần nữa Sáu năm sau, tức là năm 1389, ngài xuất quân ra Thanh Hoá một lần nữa. Tiếc rằng, cũng vì một ông quan trong triều đình Champa bán nước nhận làm mật vụ cho Đại Việt mà Chế Bồng Nga đã bị một trận phục kích và ông bị tử trận ở hải phận Đại Việt vào năm 1390<sup>19</sup>.

Sau ngày tử trận của Chế Bồng Nga, La Khải, một ông tướng thân cận của ngài, lên ngôi thay thế, lấy tên là Jaya Simhavarma Sri Harijatti<sup>20</sup>. Trong suốt thời gian cai trị vương quốc này cho đến năm 1400, Champa phải trao trả lại cho Đại Việt tất cả đất đai bị mất từ Hoàn Sơn đến Huế mà Chế Bồng Nga đã thu hồi lại được.

Trong cuốn sách «Lịch Sử Champa» của G. Maspero, ông ta đã nêu lên ý kiến rằng những năm trị vì của Chế Bồng Nga là thời «vàng

---

<sup>18</sup> E. Aymonier, 1890; G. Coedès, 1964, trang 127.

<sup>19</sup> Nguyễn Thế Anh, 1990, trang 51-59.

<sup>20</sup> L. Finot, 1928, trang 291.

son» của Champa<sup>21</sup>. Đúng trên phương diện lịch sử mà nói, trong suốt 30 năm với «trăm trận trăm thắng» của vua Chế Bồng Nga chỉ nói lên khung cảnh vàng son của một thời kỳ lịch sử mà thôi. Vì rằng, thời vàng son của Chế Bồng Nga chỉ là tiếng chuông báo hiệu cho sự suy tàn dần dần của nền văn minh Bà La Môn Giáo ở Champa vào cuối thế kỷ thứ 14. Ai cũng biết rằng, từ thế kỷ thứ 14, nền văn minh Champa không còn giữ trạng thái nguyên thủy của nó nữa. Sự biến dạng này xuất phát từ sự phai tàn của nền văn hóa Phạn ngữ, của triết lý Bà La Môn Giáo hay Phật Giáo Đại Thừa mà Champa đã dựa vào từ mấy chục thế kỷ qua, để xây dựng nền tảng cơ bản của tổ chức xã hội hay chính trị của vương quốc mình. Bia đá Phạn ngữ viết vào năm 1256 là tư liệu cuối cùng của nền văn minh Phạn ngữ ở Champa. Sự phai tàn này cũng xuất phát từ một nguyên nhân khác không kém quan trọng, đó là sự bành trướng Hồi Giáo ở Ấn Độ vào cuối thế kỷ thứ 12 đã cắt đứt sự liên hệ của Ấn Độ với các nước Đông Dương, đã làm trì hoãn sự phát triển của văn hóa Ấn Độ ra bên ngoài; văn hoá mà Champa đã thu thập để dùng làm cơ sở cho nền văn minh của mình. Sự suy tàn của nền văn minh Champa còn có một yếu tố khác, đó là sự bại vong trong nhiều chiến trận quân sự vào thế kỷ thứ 13 đã làm phai nhạt đi niềm tin của quần chúng vào cơ cấu huyền bí của Ấn Độ Giáo mà Champa vẫn tin rằng cơ cấu này xuất phát từ ý muốn của các Đấng thiêng liêng. Vì bằng chứng rõ rệt là những cơ cấu huyền bí này đã không còn sức mạnh để chống lại với quân xâm lược Kampuchea, Trung Quốc hay Đại Việt. Chính vì thế, dân tộc Champa bắt đầu xa lánh dần dần các thần thánh thiêng liêng du nhập từ Ấn Độ. Sự khủng hoảng tinh thần của nhân dân đối với triết lý Ấn Độ Giáo trong vương quốc Champa bị ảnh hưởng nặng nề của Bà La Môn Giáo này cũng là nguyên nhân chính đã đưa Champa, trong suốt thế kỷ thứ 13, đến con đường suy yếu trên mọi lãnh vực<sup>22</sup>. Những yếu tố vừa nói trên đã chứng minh rằng trạng sử vàng son mà vua Chế Bồng Nga để lại chỉ là một trang sử tạm bợ không có định hướng tương lai.

---

<sup>21</sup> G. Maspero, 1928, trang IX.

<sup>22</sup> P-B. Lafont, 1991, trang 15.

### **Từ đầu thế kỷ 15 đến năm 1471: sự suy vong của Champa theo Bà La Môn Giáo**

Khi đã từ trần, vua Jaya Simhavarman Sri Harijatti để lại ngai vàng cho đứa con của mình. Chưa đầy vài năm sau, Đại Việt gửi quân sang xâm chiếm toàn bộ lãnh thổ mà vua Chế Bồng Nga đã thu phục lại được, tức là tiểu vương quốc Amaravati (Quảng Nam, Quảng Ngãi). Lợi dụng cơ hội chiến tranh giữa nhà Minh của Trung Quốc và Đại Việt, cũng như lợi dụng phong trào nội chiến của Lê Lợi ở Đại Việt để thành lập một vương triều mới của nhà Lê, Champa không ngần ngại tấn công Đại Việt để thu hồi lại đất đai Amaravati bị mất. Sau cuộc thành công này, chiến tranh giữa hai nước thật sự bùng nổ kể từ năm 1445 cho đến ngày thất thủ thành Đồ Bàn vào năm 1471.

Kể từ năm 1445, vương quốc Champa càng ngày càng đi đến con đường suy vong, vừa quân sự lẫn chính trị<sup>23</sup>. Sự suy tàn của Champa là vì phải đối đầu liên tục chống lại sự xâm lăng của láng giềng miền bắc, cộng thêm vào đó, là phải đối phó với bao nhiêu chiến tranh nội bộ của mình: chỉ trong khoảng thời gian chưa đầy 30 năm, 5 vị vua Champa tiếp nối nhau để lên ngôi ở thủ đô Vijaya (Bình Định). Việc có là quân Champa quá nhiều ở biên giới, Đại Việt quyết định với bất cứ giá nào là phải xâm chiếm thành Đồ Bàn. Sau khi đã chuẩn bị kỹ lưỡng, vua Lê Thánh Tông dẫn một đoàn thủy quân và lục quân hùng mạnh sang xâm chiếm Champa. Khi đã chiếm được thành Đồ Bàn, Lê Thánh Tông ra lệnh phá hủy thủ đô này, ông ta đã ra lệnh chém đầu công khai hơn bốn chục ngàn quân Champa, và bắt đưa về Thăng Long hơn ba chục ngàn tù binh. Sau cùng, Lê Thánh Tông không ngần ngại ra lệnh tàn phá tiểu cường quốc Vijaya thành tro bụi để xóa bỏ hoàn toàn những vết tích của Champa còn sót lại trong khu vực này.

Theo quan điểm của giáo sư Lafont<sup>24</sup>, sự thất thủ thành Đồ Bàn vào năm 1471 chỉ là kết quả của một sự xung đột vô cùng dài hạn, có nghĩa là trong suốt 5 thế kỷ, giữa nền văn minh Champa chịu ảnh

---

<sup>23</sup> Nguyễn Thê Anh, 1990, trang 76-77.

<sup>24</sup> P-B. Lafont, 1991, trang 14.

hưởng Ấn Độ Giáo và nền văn minh Đại Việt chịu ảnh hưởng văn hóa Trung Quốc. Sự xung đột giữa hai quốc gia này bắt đầu kể từ cuối thế kỷ thứ 10, không ngoài lý do là đấu tranh để bảo tồn cho sự sống còn của mình. Tiếc thay, trong tiến trình của lịch sử, Champa là nạn nhân không may mắn. Trước sự tăng dân số cao độ ở Đại Việt, Champa phải chịu mất dần đất đai của mình cho Đại Việt để lui dần về cố thủ ở phương nam. Hay nói một cách khác hơn, năm 1471 là năm đánh dấu sự thành công rực rỡ của nền văn minh Trung quốc chống lại một xã hội mang nặng văn hóa Ấn Độ Giáo, một văn hóa đã có một thời vàng son gây bao ảnh hưởng lớn mạnh, nhất là từ thế kỷ thứ 4, trong nhiều quốc gia ở bán đảo Đông Dương.

Sau khi tàn phá thành Đồ Bàn, quân Đại Việt tiến đến núi Thạch Bi (tỉnh Phú Yên), nơi mà vua Lê Thánh Tông đã ra lệnh cho đục trên bia đá để phân chia biên giới mới giữa Champa và Đại Việt. Trên thực tế, biên giới thật sự giữa hai nước vào năm 1471 chỉ ở đèo Cù Mông, phía nam Bình Định. Vì khu vực núi Thạch Bi (Phú Yên) chỉ là một vùng "No Man's land" (đất không ai định cư) giữa Champa và Đại Việt<sup>25</sup>.

Sau ngày thất thủ thành Đồ Bàn, ai cũng nghĩ rằng Đại Việt sẽ tiến quân để xâm chiếm toàn vẹn lãnh thổ Champa ở miền nam. Đó là một lý thuyết mà nhiều sử gia đã từng làm lần từ hơn một phần ba thế kỷ vừa qua, vì họ đã cho rằng vương quốc Champa không còn nữa sau ngày sụp đổ thủ đô Vijaya vào năm 1471. Chính quốc sử Đại Việt đã lên tiếng phản lại sự sai lầm này<sup>26</sup>. Bởi rằng, khi đã làm chủ tình hình ở Vijaya, chính vua Lê Thánh Tông quyết định phong vương cho Bó Trì Trì, một vị tướng từng tham chiến ở Vijaya vào năm 1471, và giao cho Bó Trì Trì quyền cai trị trên lãnh thổ Champa còn lại, đó là tiểu vương quốc Panduranga (Phan Rang và Phan Ri) và Kauthara (Nha Trang và Phú Yên). Chính vì thế, Champa vẫn còn là một vương quốc độc lập, nhưng độc lập trong hệ thống chư hầu của Đại Việt. Nhiều nhà sử học rất ngạc nhiên về ân huệ của Đại Việt dành cho Champa trong biến cố này. Thật ra, Đại Việt đã có một mưu đồ lớn trong cuộc

---

<sup>25</sup> Po Dharma, 1989, trang 131-132.

<sup>26</sup> Nguyễn Thế Anh, 1990, trang 84.

xâm chiếm này. Vì rằng, sau ngày chiếm đóng Vijaya, vua Lê Thánh Tông đã gửi đến khu vực này hàng ngàn quân điền vừa phát hoang để khai thác kinh tế vừa phòng thủ để chống lại sự nổi dậy của Champa chinh phục trở lại đất đai của mình bị mất. Vua Lê Thánh Tông cũng còn áp dụng chính sách đồng hóa dân tộc Champa còn sống trong vùng bị chiếm đóng bằng cách là đưa hàng ngàn người gốc Việt là những thành phần trộm cướp hay vi phạm luật pháp sang sống trà trộn với dân tộc Champa. Chính thành phần trộm cướp và phạm pháp này mới có đủ sức tung hoành cướp bóc và đồng hóa dân Champa còn sót lại. Nếu hôm nay không còn ai, từ Quảng Trị cho đến Nha Trang, dám nhận diện mình là dân tộc Champa nữa, thì dữ kiện này chỉ là kết quả của chính sách Việt Nam hóa do vua Lê Thánh Tông tạo nên. Đúng trên phương diện lịch sử mà nói, vào giữa thế kỷ thứ 15, đúng ra Đại Việt không đủ nhân lực và vật lực để giải quyết hai vấn đề cùng một lúc, đó là vừa phòng thủ đất đai Champa đã lọt vào tay mình và vừa áp dụng chính sách Việt Nam hóa dân tộc Champa hiện còn sống trên vùng bị chiếm đóng. Chính vì thế, Đại Việt chỉ tìm cách xâm chiếm lãnh thổ Champa gần biên giới mình hơn để tiện việc cai quản, nhất là để áp dụng chương trình Việt Nam hóa, biến dân tộc Champa thành dân Việt một cách dễ dàng hơn.

### **1471-1653: sự thất thủ Kauthara**

Đại Việt đã quyết định dành cho Bồ Trì Trì quyền cai trị trên lãnh thổ Champa còn lại ở miền nam, tức là vùng Kauthara, Panduranga và vùng Cao Nguyên ở phía tây của Panduranga. Khi đã nhận ân huệ này, Bồ Trì Trì cũng tìm cách xin Trung Quốc chính thức hóa vương chức của mình. Tiếc rằng, ông ta chỉ nhận sự trả lời của Trung Quốc sau một thời gian ngắn, trước khi ông ta đã từ trần.

Theo sử liệu của trung Quốc<sup>27</sup>, tiếp theo Bồ Trì Trì, có hai vị vua kế tiếp nối ngôi, nhưng sử liệu này không cho biết tên tuổi và năm tháng nhậm chức của họ. Nếu theo biên niên sử Panduranga, vị vua kế vị Bồ Trì Trì có thể là Po Kabih (1494-1530), Po Karutdrak (1530-

---

<sup>27</sup> J. Boisselier, 1963, trang 373.

1536), Po Maha Sarak (1536-1541), Po Kunarai (1541-1553), Po At (1553-1579)<sup>28</sup>.

Vương quốc ở miền nam dưới quyền cai trị Bồ Trì Trì và những ông vua nối tiếp, vẫn còn mang tên là Champa trong những sử liệu viết bằng tiếng Chăm và Việt. Nhưng vương quốc Champa này đã bắt đầu lánh xa dần với truyền thống của Champa theo Ấn Độ Giáo ở miền bắc. Mọi cơ cấu tổ chức hành chính, chính trị và xã hội của Vương Quốc này đều dựa trên nền tảng cơ bản riêng biệt của tập tục và tín ngưỡng của địa phương mình<sup>29</sup>. Qua sử liệu còn để lại, nền văn minh của vương quốc Champa «mới» này chỉ là một sự tổng hợp của ba truyền thống tín ngưỡng khác biệt, đó là di sản văn hóa cổ truyền địa phương của Panduranga và Kauthara, một số ảnh hưởng còn dư lại của tín ngưỡng Bà La Môn Giáo, và nhất là từ thế kỷ thứ 17, một số tín ngưỡng Hồi Giáo vừa mới du nhập vào ở các hải cảng vùng Panduranga và Kauthara.

Qua ngày từ trần của Lê Thánh Tông vào năm 1497, Đại Việt lại rơi vào nội chiến giữa chúa Trịnh cai trị miền bắc và chúa Nguyễn, tự xưng vương và đặt thủ đô của mình ở gần khu vực Huế bây giờ. Chính chúa Nguyễn mới là tác giả chính thức của chính sách «Nam Tiến» chủ yếu để di chuyển tới đa biên giới của mình về miền nam của Champa<sup>30</sup>. Ngược lại, với những gì mà nhiều nhà nghiên cứu thường nêu ra, cuộc «Nam Tiến» của chúa Nguyễn đã gặp một sức kháng cự mãnh liệt của các nhà lãnh đạo Champa «mới» này. Ngoài chính sách đương đầu chống lại «Nam Tiến» của chúa Nguyễn, vương quốc Champa cũng mấy lần áp dụng chính sách «Bắc Tiến», thí dụ vào năm 1578, cho tới Phú Yên để thu hồi lại một thành lũy đã rơi vào tay nhà Nguyễn<sup>31</sup>.

Vào cuối thế kỷ thứ 16, Champa «mới» bao gồm một dải đất chạy dài từ biên giới Saigon đến đèo Cù Mông (phía nam Bình Định) vẫn còn đủ điều kiện để nuôi dưỡng một đoàn quân khá hùng mạnh. Chính vì thế, vào năm 1594, vua Champa, (dường như đã theo Hồi

---

<sup>28</sup> Po Dharma, 1978, trang 58-59.

<sup>29</sup> P-B. Lafont, 1991, trang 16-17.

<sup>30</sup> Nguyễn Thê Anh, 1989, trang 123.

<sup>31</sup> DNNTC, 1964, trang 99.

Giáo), đã gởi một đoàn quân sang giúp vua Johor, một tiểu vương quốc ở miền nam bán đảo Mã Lai, để chống lại thực dân Bồ Đào Nha ở Malaka. Chính nhờ quân lực hùng mạnh này, Po Nit (1603-1613) đã quyết định xuất trận tiến đánh Quảng Nam, một khu vực hành chính nằm trong lãnh thổ của nhà Nguyễn. Trước hành động này, chúa Nguyễn cũng xuất quân để chinh phạt Champa. Thừa cơ hội chiến thắng, chúa Nguyễn xâm chiếm khu vực Phú Yên và dời biên giới phía nam của mình đến Cap Varella, ở phía bắc Nha Trang. Sau đó, chúa Nguyễn biến đổi lãnh thổ này thành Dinh Trấn Biên<sup>32</sup> và đưa hơn ba chục ngàn tù binh của nhà Trịnh sang khu vực này để phát hoang khai triển kinh tế.

Dẫu thất bại, Champa «mới» vẫn giữ nguyên được truyền thống bất khuất của Champa, đó là truyền thống đấu tranh để bảo vệ quyền độc lập, và nhất là sự sống còn của quốc gia này. Chính vì thế, vương quốc Champa không ngần ngại tiến quân chống lại sự xâm lược của nhà Nguyễn ở Dinh Trấn Biên (Phú Yên) vào năm 1620. Vào khoảng ba chục năm sau, tức là năm 1653, vua Champa là Po Nraop chuẩn bị lực lượng quân sự của mình để tuyên chiến với chúa Nguyễn, thu phục lại khu vực Phú Yên bị rơi vào tay của Nguyễn vào năm 1611. Trước tình thế này, chúa Nguyễn đã gởi một đoàn quân hùng mạnh sang tấn công Champa, tiến đến sông Phan Rang, bắt được vua Po Nraop và cưỡng bách vua này ngồi trong rọ bằng sắt để đưa về Huế. Vì không chịu để cho nhà Nguyễn hành xử mình, Po Nraop quyết định tự hủy thân để nêu cao tinh thần bất khuất của mình<sup>33</sup>. Nhân cơ hội này, chúa Nguyễn cũng xâm chiếm vùng Nha Trang và dời biên giới của mình đến khu vực Cam-ranh<sup>34</sup>. Thế là tiểu vương quốc Kauthara lại rơi vào tay nhà Nguyễn vào năm 1653 và khu vực này bị biến đổi thành Dinh Thái Khang và Diên Khánh trong hệ thống hành chính nhà Nguyễn<sup>35</sup>.

---

<sup>32</sup> DNNTC, 1964, trang 7.

<sup>33</sup> J. Tissanier, 1663, trang 176.

<sup>34</sup> H. Chappoullie, 1943, trang 9.

<sup>35</sup> DNNTC, 1964, trang 60-61; PBTL (quyển 1), trang 83; LTHCLC (Quyển 1), trang 110-112.

Kauthara thất thủ, đền thiêng liêng của Po Ina Nagar «Bà Mẹ Vương Quốc» ở Nha Trang lọt vào vòng kiểm soát của nhà Nguyễn. Chính vì thế, vua Champa quyết định rước Po Ina Nagar về Phan Rang để được thờ phụng trong một cái đền ở Mông Đức gần làng Hữu Đức bây giờ.

Kể từ năm 1653, đất đai Champa tự thu hẹp lại trong lãnh địa của tiểu vương quốc Panduranga, mà nhà sử học thường gọi là vương quốc Panduranga-Champa.

### **Thời kỳ 1653-1771 : sự suy yếu của Panduranga**

Năm năm sau ngày thất thủ Kauthara (Nha Trang), tức là năm 1658, chúa Nguyễn, lợi dụng sự khủng hoảng chính trị trong nội bộ Kampuchea, dùng vũ lực để xâm chiếm khu vực Saigon-Biên Hoà. Sự hiện diện của quân đội nhà Nguyễn ở Saigon đã đưa Panduranga vào địa thế mới, đó là, vương quốc này đã trở thành "trái độn" một khu vực nằm ngay chính giữa lãnh thổ mà nhà Nguyễn đã làm chủ đất đai: Biên Hoà ở phía nam và Nha Trang ở phía bắc. Bị kìm kẹp và bị bao vây, Panduranga-Champa đã mất đi toàn diện những địa thế quân sự trọng yếu của mình<sup>36</sup>.

Chưa đầy 40 năm làm chủ Biên Hoà, chúa Nguyễn quyết định tiếp tục áp dụng chính sách «Nam Tiến» của mình. Để trả đũa cuộc tấn công của vua Po Saot nhằm thu hồi lại vùng thánh địa Kauthara (Nha Trang) vào năm 1692, chúa Nguyễn đưa một đoàn quân hùng mạnh để thanh toán vương quốc này. Sau khi thắng trận, nhà Nguyễn đổi danh xưng Chiêm Thành (Campapura) thành Trấn Thuận Thành, đặt dưới quyền cai trị của một ông Tham Muu của quân viên chinh nhà Nguyễn. Một năm sau, nhà Nguyễn xóa bỏ Trấn Thuận Thành để thành lập Phủ Bình Thuận và giao quyền quản trị phủ này cho em của

---

<sup>36</sup> Po Dharma, 1989, trang 133.

vua Po Saot<sup>37</sup>. Cuối năm 1692, Panduranga-Champa đã biến mất trên bản đồ Đông Dương với tính cách là một quốc gia chủ quyền.

Vì không chấp nhận sự hiện diện quân nhà Nguyễn trên lãnh thổ mình và vì không chấp nhận nhà Nguyễn tự xóa bỏ vương quốc này trên bản đồ, toàn bộ nhân dân Panduranga-Champa vùng dậy đánh đuổi quân xâm lược trong suốt hai năm trường, từ 1693-1694. Vì không thể kháng cự lại sự vùng dậy của toàn bộ nhân dân của vương quốc này, chúa Nguyễn quyết định giao trả lại quyền độc lập cho Panduranga-Champa, nhưng độc lập dưới sự bảo trợ chính trị và quân sự của mình. Kể từ đó, danh xưng Thuận Thành đã trở thành thông lệ trong văn bản nhà Nguyễn để gọi Panduranga-Champa. Khi đã thu hồi độc lập, nhà Nguyễn phong vương cho Po Saktiraydaputih, em của vua Po Saot và cũng là một tù binh của nhà Nguyễn trong trận chiến vào năm 1692<sup>38</sup>.

Mặc dù giao trả quyền độc lập cho Panduranga-Champa, nhà Nguyễn quyết định giữ quyền cai trị trực tiếp của mình trên cộng đồng Việt kiều sống trong lãnh thổ Champa. Chính sách này nhằm kiểm soát chặt chẽ mọi biến cố xảy ra ở Panduranga-Champa và nhằm điều động Việt kiều này, khi cần thiết, để gây chiến tranh chống lại vương quốc Champa. Để áp dụng chính sách này, nhà Nguyễn thành lập một phủ Bình Thuận rất là đặc biệt trong lãnh thổ Panduranga-Champa vào năm 1697. Theo tư liệu hoàng gia Panduranga viết bằng tiếng Chăm và Hán<sup>39</sup>, kể từ năm 1702, tất cả Việt kiều sống trong Panduranga-Champa không trực thuộc quyền quản trị của vương quốc này, nhưng trực thuộc phủ Bình Thuận của nhà Nguyễn. Phủ Bình Thuận này là một cơ quan đại diện cho nhà Nguyễn, có vai trò để giải quyết với chính quyền Panduranga-Champa mọi vấn đề liên quan đến quyền lợi Việt kiều sống ở vương quốc này<sup>40</sup>.

Sự hiện diện của Việt kiều núp sau cái bóng hình của phủ Bình Thuận là nguyên nhân chính yếu đưa đến sự xung đột hàng ngày giữa đồng bào Panduranga-Champa và cộng đồng Việt kiều. Và sự xung

---

<sup>37</sup> DNTLCB, quyển I, trang 147-151.

<sup>38</sup> Po Dharma, 1978, trang 137.

<sup>39</sup> Archives du Pāṇḍuraṅga, 1984.

<sup>40</sup> Po Dharma, 1987 (I), trang 69-70.

đợt này thường xảy ra chung quanh vấn đề khủng hoảng đất đai. Vì rằng Việt kiều càng ngày càng mở rộng lãnh thổ của mình, hoặc qua các cuộc mua bán ruộng đất một khi dân tộc Champa bị thiếu nợ, hoặc qua các cuộc chiếm đất bất hợp lệ trong những khu vực hoang vắng. Kể từ đó, Panduranga-Champa không còn biên giới cố định, vì lãnh thổ có một hình dạng như vết dầu loãn, nằm xen kẽ trong biên giới của đất đai thuộc phủ Bình Thuận của nhà Nguyễn<sup>41</sup>

### **Thời kỳ 1771-1832: Những ngày cuối cùng của Champa**

Năm 1771 đánh dấu cuộc vùng dậy của Tây Sơn chống lại chế độ bạo tàn của nhà Nguyễn. Công trình đấu tranh của Tây Sơn bắt đầu lan rộng trong khắp nước. Trước tình thế này, nhà Nguyễn từ bỏ thủ đô mình để lui về ẩn náu ở khu vực đồng bằng sông Mékong, chờ đợi thời cơ khôi phục lại đất nước<sup>42</sup>. Kể từ ngày ấy Tây sơn làm chủ miền bắc, còn hoàng tử Nguyễn Ánh của nhà Nguyễn làm chủ miền nam. Thế là Panduranga-Champa, vì địa thế của mình, một lần nữa trở thành nạn nhân của chiến tranh giữa người Việt với người Việt, một cuộc chiến tranh chẳng có gì liên hệ với vương quốc Champa. Theo sử liệu của Việt Nam<sup>43</sup>, mục tiêu tiên quyết của Nguyễn Ánh và Tây Sơn là phải chiếm cho kỳ được Panduranga-Champa để làm nhíp cầu tiến quân chống phá thành Saigon do Nguyễn Ánh trấn giữ hay chống phá Nha Trang dưới sự kiểm soát của Tây Sơn. Làm chủ Panduranga-Champa tức là làm chủ tình hình quân sự trong sự xung đột này. Chính vì thế, kể từ năm 1771 vương quốc Panduranga-Champa đã trở thành một bãi chiến trường khủng khiếp giữa quân Tây Sơn và lực lượng Nguyễn Ánh. Trước biến cố này, sự sống còn của Panduranga-Champa chỉ là một giấc mơ huyền ảo và nó tùy thuộc hoàn toàn vào kết quả của

---

<sup>41</sup> DNTLCB, quyển I, trang 209.

<sup>42</sup> HLNTC, quyển I, 1985.

<sup>43</sup> DNCBLT, 1970.

chiến tranh giữa người Việt Nam hơn là tùy thuộc vào ý muốn của mình.

Năm 1802, Nguyễn Ánh đánh bại tàn quân Tây Sơn, làm chủ toàn diện lãnh thổ Việt Nam, sau đó lên ngôi lấy danh hiệu là Gia Long. Khi chiến tranh đã chấm dứt, Gia Long quyết định trao trả lại cho vương quốc Panduranga-Champa, không phải là quyền độc lập, nhưng là quyền tự trị dưới sự bảo hộ của triều đình Huế. Sau đó, Gia Long phong tước cho ông Po Saong Nhung Ceng, một tướng tài gốc người Chăm (tổ tiên bà Thềm ở Phan Rí), đã từng tham gia với Nguyễn Ánh để chống Tây Sơn, quyền cai trị vương quốc này. Mặc dù là một vương quốc tự trị, nhưng Po Saong Nhung Ceng có quyền tuyệt đối trên nhân dân của Panduranga, có quyền thành lập quân đội riêng và quyết định thuế má riêng trong lãnh thổ của mình.

Thành hình trong qui chế thuộc địa Việt Nam, nếu Gia Long quyết định cho tái lập lại vương quốc Panduranga-Champa, đó là để tỏ bày sự cảm ơn của mình đối với tướng Saong Nhung Ceng đã có công trong công trình đánh đuổi Tây Sơn hơn là bày tỏ ý muốn của mình để vương quốc Champa này được phục hồi lại<sup>44</sup>. Dù trong hoàn cảnh nào đi nữa, Panduranga-Champa cũng là một vương quốc tự trị dưới sự bảo trợ của Gia Long, và nhất là dưới sự che chở tối đa của ông Lê Văn Duyệt, Tổng Trấn Gia Định Thành.

Năm 1802, Gia Long từ trần. Minh Mệnh kế tiếp cha mình để cai trị toàn vẹn Việt Nam. Sau ngày lên ngôi, Minh Mệnh xóa bỏ tất cả chính sách liên quan đến Panduranga-Champa do Gia Long để lại, và quyền kiểm soát của Lê Văn Duyệt trên vương quốc này. Vấn đề này đã dẫn đến sự xung đột giữa Minh Mệnh và Tổng Trấn Gia Định Thành. Kể từ ngày ấy, Panduranga-Champa lại trở thành nạn nhân lần thứ hai trong biến cố chính trị giữa người Việt Nam. Khi Po Saong Nhung Ceng đã từ trần ở Champa (chứ không phải ông vua này là người chạy sang Kampuchea lánh nạn như người ta thường hiểu lầm), Minh Mệnh tự phong tước cho một người Chăm kề cận của mình lên ngôi. Lê Văn Duyệt phản đối lại Minh Mệnh, tự quyết định cho con của Po Saong Nhung Ceng lên làm vua Panduranga-Champa, để trấn

---

<sup>44</sup> Po Dharma, 1987 (I), trang 86.

giữ trọn vẹn quyền kiểm soát chính trị và hành chính của vương quốc này<sup>45</sup>. Nhiều sử liệu cũng nêu lên rằng, năm 1832 là năm đánh dấu một khúc quanh lịch sử lớn lao trong chính sách bang giao giữa Panduranga-Champa và triều đình Huế. Nếu từ năm 1822 đến 1828, vương quốc này trực thuộc dưới quyền kiểm soát của triều đình Huế, nhưng sau năm 1828, Panduranga-Champa đã trở thành một vương quốc đặt dưới quyền cai trị của Gia Định Thành<sup>46</sup>. Chính vì thế, sự sống còn của Panduranga-Champa hôm nay tùy thuộc hẳn vào tư thế mạnh hay yếu của Lê Văn Duyệt đối với Minh Mệnh.

Năm 1832, Lê Văn Duyệt tử trần. Tức tức, Minh Mệnh quyết định chiếm đóng Panduranga-Champa, cho lệnh trừng trị thẳng tay tất cả quan chức nào trong vương quốc đã theo Lê Văn Duyệt<sup>47</sup>, Minh Mệnh đã áp dụng chính sách tàn bạo chống lại nhân dân Champa vì tội không chịu phục tùng triều đình Huế. Sau cuộc trừng phạt này, Minh Mệnh cho lệnh xóa bỏ Panduranga-Champa trên bản đồ Đông Dương, chia lại đất đai này thành hai huyện An Phước và Hòa Đa trực thuộc tỉnh Bình Thuận<sup>48</sup>.

Thế là, vương quốc Panduranga-Champa hoàn toàn bị diệt vong vào năm 1832.

### **1832-1835: Sự vùng dậy cuối cùng**

Những chính sách tàn bạo của một số quan chức Minh Mệnh nhằm trừng trị thẳng tay nhân dân Champa vì tội theo Lê Văn Duyệt là nguyên nhân chính yếu giải thích cho sự vùng dậy của dân tộc Champa vào năm 1833. Đói khát, tù đầy, xử trảm không cần lý do, không cần xét xử, tập trung người dân Champa vào lao dịch trong những nông trường kinh tế, đốt cháy làng xã thành tro bụi, v.v. là sự việc diễn ra hàng ngày sau ngày mất nước<sup>49</sup>. Không thể kham nổi những sự khốn khổ này, Katip Sumat, một nhà lãnh đạo tinh thần Hồi

---

<sup>45</sup> DNTLCB, quyển VI, , trang 90.

<sup>46</sup> Po Dharma, 1987 (I), trang 110.

<sup>47</sup> CM 29 (1).

<sup>48</sup> MMCY, quyển VI, 1974, trang 143-144.

<sup>49</sup> CHCPI- CAM 1.

Giáo, kêu gọi quần chúng nổi dậy, thành lập một mật trận kháng chiến Hồi Giáo, dùng chiến tranh tử vì đạo (Jihād) chống lại Minh Mệnh để dành độc lập Champa. Phong trào kháng chiến của Katip Sumat đã trở thành một mối đe dọa lớn cho Minh Mệnh trong khu vực này<sup>50</sup>. Chính thế, ngoài đoàn quân hùng mạnh của triều đình Huế, Minh Mệnh kêu gọi tất cả Việt kiều sống ở đây góp sức để đánh phá toàn diện lực lượng Katip Sumat vào năm 1834<sup>51</sup>.

Nếu sử liệu Việt Nam ít nói đến cuộc nổi dậy của Katip Sumat, thì sử liệu này không bỏ lỡ cơ hội viết về biến cố 1834-1835, biến cố mà triều đình Huế coi đó là một cơ cấu cách mạng mới mang hình thức «Mật Trận Giải Phóng» hơn là hình thức nổi loạn. Đúng vậy, Ja Thak Wa, người làng Văn Lâm (Ninh Thuận), là một quan chức lớn trong triều Champa thời trước, là người đứng ra thành lập Mật Trận Giải Phóng, và thành lập chính phủ lâm thời để điều hành công cuộc cách mạng giải phóng Champa. Lấy khu Đồng Nai, nơi mà dân Việt không dám xâm nhập, để làm mật khu. Ông ta đứng ra đề nghị một ông hoàng tử gốc Raglai, dòng Po Romé, lên ngôi của vương quốc. Ông kêu gọi toàn dân Champa, cả anh em cao nguyên và người Chăm cùng đứng dậy chống lại quân xâm lược Minh Mệnh. Sau khi chiếm đóng khu vực Phan Rang, ông cho lệnh tiến đánh khu vực Phú Yên và Bình Định. Tiếc thay, ông bị tử trận ở làng Hữu Đức (Phan Rang) vào năm 1835. Phong trào của Ja Thak Wa được coi như là cuộc nổi dậy cuối cùng sau ngày mất nước của vương quốc Champa vào năm 1832<sup>52</sup>.

Sau cái chết của Ja Thak Wa, Minh Mệnh phát động một chính sách vô cùng tàn bạo để trừng trị những ai dính dáng vào cuộc cách mạng này: trưng thu ruộng đất, theo dõi và bắt bớ, tập trung cải tạo và tù đầy tới đa, cấm phân phối lương thực, thiêu đốt làng xã cho đến quật cả mồ mã những gia đình theo cách mạng<sup>53</sup>. Sau cùng, để kiểm soát sự tập trung của dân tộc Champa, Minh Mệnh cho lệnh dời hết tất cả làng xã Champa đi chỗ khác để thành lập làng xã người Việt.

---

<sup>50</sup> DNTLCB, quyển XVI, trang 70-120.

<sup>51</sup> CM 24(5), trang 169-168 et CM 32 (6), trang 105-104.

<sup>52</sup> CAM 30(17), trang 51.

<sup>53</sup> CHCPI-CAM 1, trang 8.

Chương trình dời làng xã người Champa là một chính sách nhằm phá hủy toàn bộ cơ cấu tổ chức cổ truyền của xã hội và gia đình người dân Champa thời đó<sup>54</sup>.

\*

Sự diệt vong của Champa có một nguyên nhân chính yếu, đó là vương quốc này đã trở thành một nạn nhân của chính sách Nam Tiến Việt Nam. Sau ngày diệt vong, vương quốc này chỉ để lại sau lưng mình một số di tích lịch sử, hai cộng đồng nhân chủng xuất thân từ dân tộc Champa thời trước. Cộng đồng đầu tiên gồm vào khoảng 300.000 anh em Tây nguyên ở miền trung Việt Nam. Nhóm thứ hai vào khoảng 100.000 người Chăm ở vùng Phan Rang, Phan Rí, 30.000 ở khu vực Châu Đốc và Tây Ninh, hơn 150.000 lánh nạn ở Kampuchea<sup>55</sup>.

## Thư Tịch

### A. Tài liệu tổng quát

*Bibliographie Campā et cam* par P. B. Lafont et Po Dharma. Paris (L'Harmattan) 1989.

*Catalogue des manuscrits cam des bibliothèques Françaises* par P. B. Lafont, Po Dharma et Nara Vija. Paris (Public. de l'EFEO, CXIV) 1977.

*Complément au catalogue des manuscrits cam des bibliothèques Françaises* par Po Dharma. Paris (Public. de l'EFEO, CXXXIII) 1981.

*Kerajaan Champa*. Jakarta (Balai Pustaka) 1981.

---

<sup>54</sup> Po Dharma, 1987 (I), trang 163.

<sup>55</sup> Mak Phoeun, 1988, trang 83-94.

*Inventaire des archives du Pāṇḍuraṅga du Fonds de la Société Asiatique de Paris (pièces en caractères chinois). Paris (Travaux du CHCPI) 1984.*

*Actes du séminaire sur le Campā organisé à l'Université de Copenhague. Paris (Travaux de CHCPI) 1988.*

*Histoire des frontières de la Péninsule Indochinoise. I.- Les frontières du Vietnam. Paris (L'Harmattan) 1989.*

*Le Monde indochinois et la Péninsule malaise. Kuala Lumpur (CHCPI) 1990.*

*Le Campā et le Monde Malais. Actes de la conférence internationale sur le Campā et le Monde malais organisée à l'Université de Californie, Berkeley. Paris (CHCPI) 1991.*

## B. Tài liệu trích dẫn

### 1. Sách viết bằng văn tự Chăm

(Chú thích: CAM = Sách của Viện Viễn Đông Pháp, Paris; CHCPI = Sách của Trung Tâm Lịch Sử và Nền Văn Minh Bán Đảo Đông Dương, Sorbonne; CM = Sách của Société Asiatique de Paris)

CAM 30 (17).

CAM MICROFILM 17 (1). Sách này đã dịch sang tiếng pháp bởi Po Dharma và đăng trong cuốn sách *Le Pāṇḍuraṅga (Campā). Ses rapports avec le Vietnam*, Paris 1987 (Vol. II, pp. 19-88).

CHCPI- CAM 1.

CM 24(5).

CM 29 (1). Sách này đã dịch sang tiếng pháp bởi Po Dharma và đăng trong cuốn sách *Le Pāṇḍuraṅga (Campā). Ses rapports avec le Vietnam*, Paris 1987 (Vol. II, pp 93-217).

CM 32 (6).

CM 37(29).

### 2. Sử liệu Việt Nam

Đại Nam Nhất Thống Chí (DNNTC)

-quyển 10-11 (Tĩnh Phú Yên, Khánh Hoà), Saigon, 1964.

- quyển 12 (Tỉnh Ninh Thuận, Phụ Đạo Phanrang), Saigon, 1965.
- Đại Nam Thực Lục Chính Biên (DNTLCB), Hanoi: quyển I (1962), quyển VI (1963), quyển XVI (1966).
- Đại Nam Thực Lục Tiền Biên (DNTLTB), Quyển 1, Hanoi, 1962.
- Đại Nam Chính Biên Liệt Truyện: Nhà Tây Sơn (DNCBLT), Huế (Viện Đại Học Huế), 1970.
- Hoàng Lê Nhất Thống Chí (HLNTC), dịch và chú thích bởi Phan Thanh Thủy, Paris (Public. de l'EDEO)1985.
- Lịch Triều Hiến Chương Loại Chí (LTHCLC), Quyển 1: Dư Địa Chí, Saigon, 1972.
- Minh Mệnh Chính Yếu (MMCY), Quyển 6, Saigon, 1974.
- Phủ Biên Tạp Lục (PBTL), quyển 1, Saigon, 1972.

### 3. Sách và báo cáo khoa học

- Aymonier, E.,
  - "Légendes historiques des Chames". *Excursions et Reconnaissances*, XIV-No 32 (1890), pp. 145-206.
  - "Première étude sur les inscriptions tchames". *Journal Asiatique*, XVII-1 (1891), pp. 5-86.
- Boisselier, J.,
  - La statuaire du Champa. Recherche sur les cultes et l'iconographie*. Paris (Public. EFEO LIV) 1963.
- Cabaton, A.,
  - "L'inscription chame de Bien-hoa". *BEFEO* IV-3 (1904), pp. 687-690.
- Chappoullié, H.,
  - Aux origines d'une église. Rome et les missions d'Indochine au XVIIe siècle*. Paris 1943 et 1948.
- Coedès,
  - "La plus ancienne inscription en langue chame". *New Indian Antiquary*, Extrait Series I (1939), pp. 46-49.
  - *Les Etats hindouisés d'Indochine et d'Indonésie*. Paris (De Boccard) 1964.
- Finot, L.,
  - "Notes d'épigraphie I. Deux inscriptions de Bhadravarman Ier, roi du Champa". *BEFEO* II (1902), pp. 185-191.

- "Notes d'épigraphie III. Stèle de Çambhuvarman à Mi-son". *BEFEO* III (1903), pp. 206-211.
- "Notes d'épigraphie V. Pāṇḍuraṅga". *BEFEO* III (1903), pp. 630-654.
- "Notes d'épigraphie XII. Nouvelles inscriptions de Po Klaun Garai". *BEFEO* IX-2 (1909), pp. 205-209.
- Compte-rendu "Le Royaume de Champa". *BEFEO* XXVIII (1928), pp. 285-292.

Gay, B.,

"Vue nouvelle sur la composition ethnique du Campā". *Actes du séminaire sur le Campā organisé à l'Université de Copenhague*, Paris (Travaux du CHCPI) 1988, pp. 49-58.

Jacq-Hergoualc'h, M.,

"L'armée du Campā au début du XIIIe siècle". *Le Campā et le Monde malais*. Paris (Travaux du CHCPI) 1991.

Lafont, P-B.,

- "Pour une réhabilitation des chroniques notées en caṃ moderne". *BEFEO* LXVII (1980), pp. 105-111.
- "Aperçu sur les relations entre le Campā et l'Asie du Sud-Est". *Actes du séminaire sur le Campā organisé à l'Université de Copenhague*. Paris (Travaux de CHCPI) 1988, pp. 71-80.
- "Les grandes dates de l'histoire du Campā". *Le Campā et le Monde malais*. Paris (Travaux du CHCPI) 1991, pp. 7-23.

Ma Touan Lin, *Ethnographie des peuples étrangers à la Chine. Ouvrage composé au XIIIe siècle de notre ère*. Traduit pour la première fois du chinois par le Marquis d'Hervey de Saint Denys, Paris 1883.

Mak Phoeun, "La communauté caṃ au Cambodge du XVe au XIXe siècle". *Actes du séminaire sur le Campā organisé à l'Université de Copenhague*, Paris (Travaux du CHCPI) 1988, pp. 83-94.

Maspéro, G.,

*Le Royaume de Champa*. Paris (Van Oest) 1928.

Nguyễn Thê Anh,

- "Le Nam Tien dans les textes vietnamiens". *Histoire des frontières de la Péninsule Indochinoise. I.- Les frontières du Vietnam*, Paris (L'Harmattan) 1989, pp. 121-127.
- *Le Dai-Viet et ses voisins* (En collaboration avec Bui Quang Tung et Nguyen Huong). Paris (L'Harmattan) 1990.

Parmentier, H. et Finot, L.,

"Le cirque de Mi-son (Quang-Nam)". *BEFEO* IV (1904), pp. 1-173.

Po Dharma,

- *Chroniques du Pāṇḍuraṅga*. (Paris, thèse de l'EPHE IVe section, 1978).

- *Le Pāṇḍuraṅga (Campā). Ses rapports avec le Vietnam (1802-1835)*. Paris (Public. de l'EFEO CXLIX), 1987 (2 Vol).

- "Etat des dernières recherches sur la date de l'absorption du Campā par le Vietnam". *Actes du séminaire sur le Campā organisé à l'Université de Copenhague*. Paris (Travaux du CHCPI) 1987, pp. 59-70.

- "Les frontières du Campā (Dernier état des recherches)". *Histoire de frontières de la Péninsule Indochinoise. I.- Les frontières du Vietnam*, Paris (L'Harmattan), 1989, pp. 125-132.

- "Le déclin du Campā au début du XIIIe siècle". *Le Campā et le Monde malais*. Paris (Travaux du CHCPI) 1991, pp. 47-61.

Quach-Langlet, T. ,

"Le cadre historique de l'ancien Campā". *Actes du séminaire sur le Campā organisé à l'Université de Copenhague*. Paris (Travaux du CHCPI) 1988, pp. 27-47.

Stein, R.,

"Le Lin-yi. Sa localisation, sa contribution à la formation du Campā et ses liens avec la Chine". Pékin, *Han-hiue*, Vol. II, Fasc. 1-3 (1947), pp. 1-135.

Tissanier, J.,

*Relation de voyage du Père J. Tissanier pendant les années 1658, 1659 et 1660*. Paris 1663.

## Những niên đại quan trọng trong lịch sử Champa\*

P-B. Lafont\*\*

Dựa vào một số tư liệu cổ của Trung Quốc, Việt Nam, những bia đá tìm thấy ở Champa (mặc dù một số chưa được qui định rõ rệt ngày tháng), và nhất là tư liệu viết bằng tiếng Chăm, người ta đã có một khái niệm sơ lược về quá trình lịch sử của vương quốc Champa.

Ai cũng biết rằng, nhiều tư liệu bằng tiếng Hán thường hay nói về Champa, nhưng những biến cố này thường được ghi lại trong bao nhiêu năm về sau. Chính vì thế, những tin tức đó không đạt được độ chính xác cho lắm và nhiều khi mang nhiều yếu tố mâu thuẫn. Ngoài ra, những sử gia Trung Quốc hay Việt Nam chỉ nói đến Champa, một khi vương quốc này có sự liên hệ với quốc gia mình. Tình trạng này là nguyên nhân chính yếu giải thích tại sao tư liệu Trung Quốc và Việt Nam nói đến Champa quá ít và nội dung của nó thường mang nhiều tính chất lịch sử không trung thực. Riêng về văn bản bia đá Champa, một tư liệu quý giá nhưng không tránh khỏi nhiều trở ngại. Một phần vì số lượng của nó quá ít so với bia đá Kampuchea, một phần khác phát xuất từ sự thất lạc của bia đá này, chưa tính đến sự tàn phá văn bản lịch sử Champa do Đại Việt chủ trương. Điều cần nên nhấn mạnh là nếu bia đá Champa đã cung cấp cho chúng ta nhiều tin tức về truyền thống tổ chức tôn giáo, tiếc rằng tư liệu đó chỉ nhắc sơ qua những gì liên quan đến biến cố lịch sử của vương quốc này. Cuối cùng, nhiều bia đá không mang ngày tháng đã trở thành chứng bệnh kinh niên

---

\* Bài viết bằng tiếng Pháp đăng đầu tiên trong cuốn sách *Le Campa et le Monde Malais, Actes de la conférence internationale sur le Campa et le Monde Malais organisée à l'Université de Californie, Berkeley, 30-31 Août 1990*, tổ chức bởi Center for Southeast Asia Studies (UCB, USA) và International Office of Campa (IOC-CAMPA), CHCPI, Paris, 1991, trang: 7-25.

\*\* Ts. P.-B. Lafont là giáo sư của Ecole Pratique des Hautes Etudes (Sorbonne, Paris).

trong cuộc bàn thảo để xác định thời gian của tư liệu. Hiện tượng này càng gây thêm nhiều sự nghi ngờ trong việc tham khảo văn bản bia đá Champa. Sau cùng, đó là biên niên sử Champa (*sakaray dak rai patao*) viết bằng tiếng Chăm. Đây là tư liệu quá hiện đại và chỉ nói về lịch sử Champa sau thế kỷ thứ 15. Thêm vào đó, biên niên sử này chỉ là tư liệu lịch sử của tiểu vương quốc Panduranga, không hề nhắc đến biến cố gì liên quan đến các tiểu vương quốc Champa ở miền bắc, như Vijaya, Amaravati. Không ai phủ nhận biên niên sử này là tư liệu quan trọng, nhưng nội dung của nó rất là giới hạn trong không gian và thời gian.

\*

Vấn đề xác định niên đại quan trọng trong lịch sử của một vương quốc Champa đã suy tàn đã trở thành công việc vô cùng khó khăn. Bởi vì việc làm này còn tùy thuộc vào quan điểm của mỗi sử gia và nó còn mang bao nhiêu tính chất không trung thực. Nhất là đối với Champa, một vương quốc mà sử gia chỉ đang ở tình trạng thái nghiên cứu về lịch sử của quốc gia này, chúng ta nên tự đặt lại vấn đề có nên nói về biến cố quan trọng của vương quốc này hơn là nói về niên đại quan trọng của hay không ?. Bài này viết về biến cố là đúng hơn.

## 1. Sự hình thành vương quốc Champa

Danh từ Champa xuất hiện lần đầu tiên vào năm 658 sau công nguyên trên một bia đá tìm thấy ở miền trung Việt Nam. Kể từ năm đó, danh từ này thường được dùng trong nhiều tư liệu lịch sử như ở Kampuchea vào năm 668 trong văn bia bằng tiếng Phạn. Đối với vương quốc ở miền bắc, danh từ Champa chỉ xuất hiện vào năm 809 trong tư liệu bằng tiếng Hán dưới hình thức phiên âm: Tchan-tch'eng (Chiêm Thành = Campapura).

Phải chăng niên đại liên quan đến danh xưng Champa vừa nêu trên đã chứng minh cho sự thành hình vương quốc Champa vào thế kỷ thứ 7? Thật ra, vào thế kỷ thứ 7 này, chúng ta không tìm thấy một dấu tích nào nói về sự hình thành vương quốc Champa ở miền trung Việt Nam. Ngoài ra, chúng ta cũng chưa bao giờ có tư liệu lịch sử nói về sự

thành hình chính xác của vương quốc Champa cũng như những tin tức khác liên quan đến sự tiến trình của sự thành hình vương quốc Champa thời đó. Để trả lời cho câu hỏi này, chúng ta bắt đầu đi vào chủ đề dựa trên tư liệu hiện có hôm nay.

Trước tiên, chúng ta phải nói đến bia đá Champa. Hai bia đá đầu tiên tìm thấy ở Đồng Dương viết vào năm 875 (L. Finot, BEFEO, IV: 48) và ở Nha Trang viết vào năm 1173 (A. Bergaigne, 1889: 244-245) có đề cập đến gia phả hoàng gia Champa trong thời quá khứ rất lâu dài. Sau khi khảo sát hai bia đá này, chúng ta tạm kết luận rằng sự hình thành gia phả này có thể là một sự kiến tạo dựa theo truyền thuyết của Ấn Độ Giáo. Nhưng đó cũng có thể là phương cách lý luận của một số vua chúa Champa đã chiếm đoạt ngôi báu để rồi tự nâng cao gia phả của mình là một trong những nhóm gia phả hoàng gia Champa đã có từ ngàn xưa. Chính vì thế, người ta không đặt niềm tin tuyệt đối vào truyền thuyết này. Ngược lại, cũng nhờ bia đá tìm thấy ở Trà Kiệu (Coedès, 1939: 46-49), người ta biết một cách chắc chắn rằng vào thế kỷ thứ 4, dân tộc sống trong vùng Champa đã nói một thứ tiếng, đó là tiếng Chăm.

Nếu chúng ta đi tìm dấu tích trong tư liệu Trung Quốc, người ta cũng được biết rằng trước thế kỷ thứ 7, tư liệu này đã đặt danh xưng cho một vương quốc nằm ở miền trung Việt Nam là Lin-yi. Bài nghiên cứu của ông R. Stein đã cho thấy rằng vương quốc mà Trung Quốc gọi là Tchan-Tch'en (Chiêm Thành = Campa) chỉ là một danh xưng khác của vương quốc Lin-yi. Và ông ta nêu nhiều dữ kiện liên quan đến tiến trình của lịch sử, ngôn ngữ và nhân chủng nhằm chứng minh sự liên hệ giữa Lin-yi và Champa, tuy rằng biên giới chính trị giữa Lin-yi và Champa vẫn còn là một giả thuyết tạm thời.

Sự xuất hiện danh từ Champa hay Lin-yi trong lịch sử là một vấn đề rất quan trọng, nhưng xác định thời gian và không gian liên quan đến sự thành của vương quốc này cũng là điều đáng chú tâm hơn. Ai cũng biết, yếu tố liên quan đến sự thành lập vương quốc Lin-yi vẫn còn lu mờ, vì người ta chỉ biết dựa vào tư liệu Trung Quốc. Tiếc rằng, tư liệu gốc viết về Lin-yi này không còn nữa. Hôm nay, người ta chỉ dùng những văn bản chép tay sau này mà ngày tháng không có gì là chính xác. Dù sao đi nữa, sử gia R. Stein cho biết rằng vương quốc Lin-yi hình thành vào khoảng năm 192 trước công nguyên trong một

khu vực ở miền trung Việt Nam gọi là Je-nan, tức là khu vực nằm từ cửa Hoàng Sơn (sông Gianh) đến đèo Hải Vân (phía nam Huế). Vương quốc Lin-yi này được thành lập trong nội địa của một phủ của Trung Quốc gọi là Siang-lin, sau cuộc ám sát nhà lãnh đạo gốc người Hoa của phủ này do sự tổ chức của một nhóm người địa phương của Lin-yi. Nếu sự hình thành vương quốc Lin-yi đã thành công vào cuối thế kỷ thứ hai, đó cũng là nhờ cơ hội suy sụp chính trị của triều đình trung ương Trung Quốc thời đó và nhất là sự hình thành này nằm trong khu vực đa số là thổ dân, trong đó dân gốc Trung Quốc không giữ vai trò gì quan trọng. Theo tư liệu Trung Quốc, thổ dân của khu vực này là những người "man sống ngoài lề biên giới" hay là người "man Je-nan". Chính họ là sáng lập viên của vương quốc Lin-yi này. Đã từ nhiều năm qua, người ta cứ tin rằng "người man" này từ vùng miền nam (tức là Quảng-nam) tràn sang. Nhưng trên thực tế, R. Stein đã chứng minh rằng thổ dân này cũng có thể từ miền tây tràn sang hay từ phủ Siang-lin di cư đến, vì chính quyền Trung Quốc không đủ điều kiện để kiểm soát biên giới phủ này. Theo R. Stein, trung tâm chính trị của Lin-yi thời đó đặt ở Huế và sau đó mới bành trướng trên toàn diện lãnh thổ của phủ Siang-lin mà biên giới phía nam là đèo Hải Vân. Cũng theo tư liệu Trung Hoa, Lin-yi cũng có thể là danh từ phiên âm từ Siang-lin mà ra. Xuất hiện lần đầu tiên trong tư liệu Trung Hoa vào năm 220 và 230, vương quốc Lin-yi từ từ bành trướng lãnh thổ của mình trên khu vực Je-nan ở miền bắc để rồi mở rộng biên giới cho đến cửa Hoàng Sơn vào giữa thế kỷ thứ 4. Phía nam đèo Hải Vân, đó là khu vực của một số bộ lạc hay tiểu vương quốc của thổ dân khác (triều cống xứ Fou-nan, Kampuchea) không có sự liên hệ với Lin-yi.

Nhiều tư liệu cũng đã chứng minh rằng, những người "man" sáng lập vương quốc Lin-yi là dân tộc gốc người Đa Đảo nói tiếng Mã Lai Á, nhưng tiếc rằng không ai có thể khẳng định được, vì thiếu tư liệu, những người nói tiếng Mã Lai Á đó đã bị Ấn Độ hóa chưa. Một số nhà nghiên cứu như L. Finot chẳng hạn cho rằng họ đã bị ảnh hưởng của nền văn minh Ấn Độ Giáo. Ngược lại, G. Coedès không cùng quan điểm này và cho rằng, nếu có ảnh hưởng Ấn Độ Giáo đi nữa, nhưng ảnh hưởng này chỉ xuất hiện trong những niên đại về sau. Đó là hai giả thuyết đưa ra, nhưng hai giả thuyết này không cho chúng ta bằng chứng cụ thể để chứng minh sự hiện hữu Ấn Độ Giáo trong

khu vực này. Chính vì thế, không ai biết được, từ niên đại nào vương quốc Lin-yi bị sát nhập vào Champa và từ khi nào có sự xuất hiện một vương quốc Ấn Độ Giáo ở miền trung Việt Nam dùng tiếng Mã Lai trong hệ thống hành chính của mình.

Ngoài những giả thiết mù mờ đó, chúng ta lại gặp những khó khăn khác đó là không ai biết được một cách rõ rệt biên giới chính trị và vị trí chính xác của thủ đô Lin-yi thời đó. Chỉ tư liệu viết trên bia đá mới có thể trả lời những câu hỏi này. Tiếc rằng, trên 206 bia đá Champa hiện lưu trữ bên Pháp, 87 bia đá viết bằng tiếng Chăm và 15 bằng Phạn ngữ chưa được nghiên cứu và dịch thuật.

Điều mà người ta có thể khẳng định rằng, đó là Lin-yi, sau khi hình thành vương quốc, bắt đầu mở rộng biên cương về phía nam của đèo Hải Vân (miền nam Huế), nơi sinh sống của một cộng đồng dân tộc đã bị Ấn Độ hóa và nói tiếng Mã Lai. Biến cố này cho phép chúng ta nghĩ rằng, dường như Lin-yi thay đổi danh xưng của mình để trở thành danh xưng Champa, khi đã thành công chinh phục một số tiểu vương quốc ở miền nam để làm thuộc địa của mình. Tiếc rằng, người ta cũng không có tư liệu chắc chắn nói về biên giới của các vương quốc miền nam này, cũng như người ta cũng không biết từ năm nào và qua phương thức nào những vương quốc miền nam bị Lin-yi đô hộ.

Qua sử liệu nói về Lin-yi, người ta được biết là vương quốc này đã dời thủ đô của mình một lần từ miền bắc sang miền nam trong khu vực Trà Kiệu (Quảng Nam), khu vực mà nhà khảo cổ J. Y. Cleays đã khai quật và khảo sát. Sự di chuyển thủ đô này có chăng là niên đại xác định sự biến hóa Lin-yi thành Champa? Thật ra, nhiều tư liệu khảo cổ học cho biết là có một thủ đô cũ ở Trà Kiệu, nhưng không ai biết được thủ đô này mang danh xưng gì? Ngoài ra, người ta được biết là có một bia đá bằng mẫu tự tiếng Phạn được tìm thấy ở Mỹ Sơn (cách Trà Kiệu vài chục cây số) viết vào năm 400, nhưng niên đại này không phải là năm chứng minh sự hình thành trung tâm Ấn Độ Giáo ở Trà Kiệu, nơi mà người ta cho đó là thủ đô của Lin-yi.

G. Coedès (1964: 95) còn đặt nghi vấn về sự di chuyển thủ đô Lin-yi sang miền nam vào thế kỷ thứ 4. Ngược lại, R. Stein không đặt nghi vấn gì về giả thuyết này. Vì rằng, người ta đã tìm thấy một bia đá bằng tiếng Phạn ở Quảng Nam và Phú Khánh viết vào cuối thế kỷ thứ

4 do ông vua Bhadravarman để lại, vua mà nhiều nhà nghiên cứu thường cho đó là vua của Lin-yi thời đó. Tuy nhiên R. Stein vẫn có nghi vấn một vấn đề đó là danh xưng Bhadravarman ở trong bia đá và vua Lin-yi trong văn kiện Trung Quốc có nhiều sự dị biệt. Theo ông ta, sự khác biệt danh xưng này có nguyên nhân chính đó là vua Lin-yi trong bản văn Trung Quốc đóng đô ở Huế, còn vua Bhadravarman của Lin-yi do bia đá để lại, đóng đô ở Quảng Nam.

Nhìn qua các tư liệu lịch sử, ngôn ngữ hay nhân chủng, không ai còn nghi ngờ nữa là vương quốc Lin-yi tự biến hóa để trở thành Champa trong khoảng thời gian từ cuối thế kỷ thứ 2 đến cuối thế kỷ thứ 4. Nhưng vào năm nào, đó là vấn đề chưa ai tìm ra câu trả lời.

Ngoài vấn đề khúc mắc về niên đại này, tư liệu Trung Quốc còn cho biết một dữ kiện khác mà không ai biết được nguyên nhân tại sao, đó là kể từ năm 756/757 (Pellicot, BEFEO, IV: 196), tư liệu này lại thay đổi danh xưng Lin-yi thành vương quốc Houan-wang (hay Hoàng Vương). Trong khi chờ đợi sự trả lời của các nhà chuyên môn về bia đá hay tư liệu Trung Quốc về những khúc mắc này, nhiều nhà sử học đã chấp nhận tạm thời là vương quốc Lin-yi hay Champa đã thành hình vào năm 192 sau công nguyên.

## 2. Sự suy tàn của Champa Ấn Độ Giáo

Tất cả sử gia đều nghi rằng, vương quốc Champa Ấn Độ Giáo (tức là mọi cơ cấu tổ chức chính trị, hành chính hay tôn giáo đều dựa trên thể chế của nền văn minh Ấn Độ) bị diệt vong vào năm 1471, năm đánh dấu sự sụp đổ của thủ đô Vijaya (thủ đô này dời từ khu vực Amaravati sang Bình Định vào năm 1000). Cũng nên nhắc lại rằng, vào năm 1471, vua Đại Việt là Lê Thánh Tông đem quân xâm chiếm Vijaya (Đồ Bàn). Khi đã thành công, ông ta ra lệnh tiêu diệt tối đa tàn binh Champa và chuyển những tù binh của quốc gia này sang Thăng Long và sau cùng là san bằng thủ đô Vijaya để xóa sạch hoàn toàn dấu tích văn hóa Champa trong khu vực này. Sự sụp đổ Vijaya vào năm 1471 chỉ là kết quả của 11 thế kỷ chiến tranh giữa Champa theo nền văn minh Ấn Độ Giáo chống lại Đại Việt ở phía bắc chịu ảnh hưởng văn hoá Trung Quốc, một vương quốc đã từng mang bao hoài bão nhằm thực thi chính sách "Nam Tiến" của mình. Đây cũng là chiến

tranh nhằm giải quyết sự sống còn của hai quốc gia thù nghịch này. Nhưng kể từ thế kỷ thứ 10, trước sự bành trướng mạnh mẽ dân số của Đại Việt, Champa phải từ bỏ dần dần đất đai miền bắc của mình. Năm 1471 cũng là năm đánh dấu sự chiến thắng của nền văn minh Trung Quốc chống lại văn hoá Ấn Độ Giáo đã từng thống trị khu vực miền đông Đông Dương kể từ thế kỷ thứ 4. Để xác định sự chiến thắng vĩnh cửu của mình, Đại Việt đã san bằng thủ đô Vijaya (Đồ Bàn), sau đó lại áp dụng chính sách Việt hóa trong khu vực này. Cũng nhờ chính sách này, Đại Việt đã thành công trong việc xâm chiếm miền bắc Champa, một khu vực mà người ta thường gọi là mạch máu của nền văn minh Ấn Độ Giáo và cũng là trung tâm truyền bá nền văn minh Phạn ngữ này. Cũng ở trong khu vực miền bắc Champa này, người ta đã tìm thấy nhiều di tích đền đài đồ sộ của Ấn Độ Giáo và Phật Giáo Đại Thừa của Champa.

Sự suy tàn thủ đô Vijaya đã đánh dấu một biến cố chính trị vô cùng quan trọng, nhưng đó không phải là yếu tố đơn thuần giải thích cho sự suy vong nền văn minh Ấn Độ ở Champa nói riêng và ở Đông Dương nói chung. Trên thực tế, nền văn minh Ấn Độ đã bị suy thoái từ lâu, phát xuất từ sự lùi bước của văn hóa Phạn ngữ mà Champa thường coi đó là yếu tố cơ bản của nền văn minh của mình. Bia đá bằng Phạn ngữ cuối cùng xuất hiện ở Champa vào năm 1253 đã chứng minh rõ rệt giả thuyết liên quan đến sự suy tàn của Phạn ngữ ở trên vương quốc này. Ngoài ra, sự suy tàn của nền văn minh Ấn Độ Giáo ở Champa cũng phát xuất từ một nguyên nhân khác nữa, đó là sự vùng dậy của nền văn minh Hồi Giáo ở Ấn Độ vào thế kỷ thứ 12. Trong khoảng thời gian đương đầu với sự lan tràn mạnh mẽ của Hồi Giáo, vương quốc Ấn Độ tự cắt đứt sự liên hệ của mình với Đông Dương để rồi tự bỏ quên dần dần vai trò của mình trong khu vực này.

Ngoài yếu tố Hồi Giáo, người ta còn thấy xuất hiện những yếu tố khác nữa để giải thích cho sự suy tàn của văn minh Ấn Độ Giáo ở Champa. Đó là cũng vào thế kỷ thứ 12 này, vương quốc Champa bắt đầu nghi ngờ uy quyền của thần thánh Ấn Độ không còn đủ mạnh lực để bảo vệ Champa chống lại sự xâm lăng của Kampuchea, Đại Việt hay Trung Quốc. Chính vì thế, nhân dân Champa ngày càng không còn tin vào thần quyền Ấn Độ để giúp mình. Và các vua chúa Champa không muốn nhận diện mình là đứa con của thượng đế gốc

Ấn Độ nữa để rồi từ đó xoá bỏ dần dần một số nghi lễ theo truyền thống Ấn Độ Giáo trong triều đình của mình. Những dữ kiện đó đã chứng minh rằng vương quốc Champa đang trải qua một giai đoạn khủng hoảng triết lý tôn giáo. Và sự khủng hoảng tinh thần này đã góp phần quan trọng trong những yếu tố nhằm giải thích sự suy tàn của văn hóa Ấn Độ ở Champa vào thế kỷ thứ 13. Thêm vào đó, những biến cố chính trị khác vào thế kỷ thứ 14 càng đưa truyền thống Ấn Độ Giáo đi vào con đường suy thoái hoàn toàn.

Sự suy vong này buộc Champa phải bỏ đi dần dần những gì mà vương quốc Champa vay mượn từ Ấn Độ Giáo để làm nền tảng của tổ chức xã hội và tôn giáo của mình: từ hệ thống Phạn ngữ, nghi lễ, triết lý tổ chức thế giới vô hình đến quan niệm tổ chức quốc gia và xã hội. Sự suy tàn của văn hoá Ấn Độ đã làm sụp đổ hoàn toàn một nền tảng tinh thần mà Champa đã từng coi đó là yếu tố cần thiết trong sự hình thành của tổ chức chính trị trong vương quốc này. Bước sang thế kỷ thứ 14, mặc dù một danh nhân như Chế Bồng Nga (1360-1390) đã đem lại một ánh sáng mới cho sự sống dậy của vương quốc Champa, nhưng cũng không cứu vãn nổi sự suy tàn của nền văn minh Ấn Độ ở Champa. Năm 1466, thủ đô Vijaya bị Đại Việt chiếm cứ; một lần nữa vào năm 1471, thủ đô này rơi hẳn vào tay Đại Việt. Đó cũng là năm đánh dấu một sự bại vong bất ngờ mà các nhà cầm quyền Champa không tìm ra nguyên nhân để giải thích.

Ai cũng công nhận rằng, năm 1471 là năm đánh dấu sự sụp đổ của văn minh và văn hoá Ấn Độ giáo ở Champa, nhưng nó không phải là năm đánh dấu sự suy vong của Champa như nhiều người thường hiểu lầm. Cũng đừng quên rằng, một khi đã chiếm cứ Vijaya vào năm 1471, Đại Việt không đủ sức lực để chinh phục miền nam Champa, nhất là vương quốc Panduranga, nơi mà nhân dân miền nam này thường nổi dậy để đấu tranh nhằm đòi quyền độc lập. Cũng trong khu vực miền nam này mà Champa đã dùng làm cơ sở sau năm 1471 nhằm bảo vệ cho sự sống còn của mình. Nhiều tư liệu Đại Việt và Trung Quốc cho biết rằng sau năm 1471, một vị tướng của Vijaya là Bó Trì Trì chạy sang ẩn náu ở miền nam và tự tôn mình là vua của Champa. Đối với nhà sử học G. Maspero, vương quốc miền nam này chỉ có tên nhưng không có quân đội. Đây là một giả thuyết sai lầm. Mặc dù đất đai chỉ được thu gọn trong hai khu vực Panduranga và Kauthara

(Khánh Hòa), vương quốc "Champa mới" này đã bày tỏ ý chí kiên trì nhằm đảm bảo quyền độc lập của mình qua mấy thế kỷ về sau.

Điều mà chúng ta cần nhắc đến đó là "Champa mới" này có một sắc thái khác hẳn với Champa ở miền bắc. Sắc thái quan trọng đầu tiên đó là Champa ở miền nam hình thành trên những yếu tố tôn giáo và phương cách tổ chức chính trị, xã hội hoàn toàn khác biệt với Champa Ấn Độ Giáo của miền bắc. Chính vì thế, người ta không tìm thấy dấu vết thật sự của Ấn Độ Giáo trong khu vực miền nam (Panduranga). Những tầng lớp cai trị ở "Champa mới" này tự khai trừ những nghi lễ Ấn Độ Giáo nhằm tôn thờ gia đình hoàng gia hay thần tượng hóa vua chúa. Nếu sự việc này đã xảy ra, là vì tầng lớp cai trị ở miền nam đã đón nhận một triết lý tôn giáo mới trong vương quốc của mình, triết lý dựa trên yếu tố tín ngưỡng dân gian địa phương và dung hòa với văn hóa Hồi Giáo đã xâm nhập vào Champa vào thế kỷ 16. So với hệ thống tổ chức quốc gia ở miền bắc, vua Champa ở Panduranga không tự xưng mình là đứa con của thượng đế Ấn Độ Giáo, nhưng là một nhà lãnh đạo chính trị của một quốc gia mà thôi. Chính vì thế, các vua chúa Panduranga không dùng danh xưng Phạm ngữ để đặt tên cho mình, không tạc tượng qua hình ảnh thần thánh để đại diện cho chính bản thân mình. Những nhà lãnh đạo chính trị ở miền nam chỉ tự cho mình là người lãnh tụ phát xuất từ quần chúng Champa không hơn không kém, một lãnh tụ chỉ dựa vào sự yểm trợ của nhân dân hơn là đòi hỏi được sự thờ phượng của nhân dân. Sau cùng, vương quốc Panduranga miền nam tự ly khai dần dần với những gì có tính chất Ấn Độ Giáo để đi tìm một triết lý mới cho hệ thống tổ chức vũ trụ riêng tư của mình, trong đó triết lý Hồi Giáo vẫn là một trong những yếu tố quan trọng kể từ thế kỷ thứ 17.

Cùng nên nhắc lại rằng, sự sụp đổ của vương quốc Vijaya vào năm 1471 chỉ chứng minh những yếu tố tích cực của dân Việt trong cuộc Nam Tiến, chứ không phải là một cơ sở lịch sử chứng minh sự suy tàn của vương quốc Champa như người ta thường hiểu lầm. Đứng trên phương diện lịch sử mà nói, sự thất bại của Vijaya vào năm 1471 đã đánh dấu một biến cố chính trị vô cùng quan trọng, đó là Champa đang chuyển hoá vào một nền văn minh mới. Trước năm 1471, Champa rất tự hào cho mình là một vương quốc Ấn Độ Giáo. Từ năm 1471, vương quốc Champa đã tự ly khai với Ấn Độ Giáo để xây dựng

hệ thống tổ chức quốc gia của mình hoàn toàn dựa trên truyền thống địa phương và dung hòa với văn hóa Hồi Giáo.

Tóm lại, những dữ kiện vừa trình bày ở phần trên cho chúng ta thấy rõ rệt là 1471 không phải là năm đánh dấu sự suy vong của Champa, nhưng là sự suy vong của nền văn minh Ấn Độ ở vương quốc này.

### 3. Ngày cuối cùng của Champa

Cho đến hôm nay, các nhà sử học chuyên về Đông Nam Á không cùng quan điểm về thời điểm suy vong Champa. Một số quan điểm, nhất là quan điểm của sử gia chuyên về Ấn Độ Giáo, cho rằng vương quốc Champa đã suy tàn vào năm 1471 (G. Coedès, 1964: 430). Ngược lại, những sử gia chuyên về Việt Nam cho rằng năm 1692/1693 mới là ngày suy tàn cuối cùng của vương quốc này. Qua hai giả thuyết đó, chúng ta nhận thấy rằng dường như những sử gia này, dù là gốc Việt hay Âu Châu, đã không đi sâu vào sự nghiên cứu lịch sử Champa. Họ chỉ nói đến Champa khi nào vương quốc này có biến cố chính trị gì liên hệ với Đại Việt mà thôi. Nhân đọc qua một chương mục trong sử liệu Việt Nam nói đến ngày sụp đổ của vương quốc Champa vào năm 1692, những sử gia này tự cho đó là năm chính thức của ngày suy vong Champa, nhưng họ không cần chỉ trích hay phê bình tư liệu lịch sử này (Lê Thanh Khôi, 1955: 265) và họ cũng không cần đọc những chương mục khác vẫn còn nhắc đến sự hiện hữu của Champa.

Ngoài sử gia Việt Nam, các chuyên gia về Champa học cũng không đồng ý với nhau về ngày suy vong này, mặc dầu những chi tiết đó đã được trình bày rõ rệt trong biên niên sử Champa (*Sakaray dak rai patao*), chi tiết hoàn toàn khác biệt với tư liệu lịch sử Việt Nam. Sự bất đồng ý kiến này xuất phát từ một dữ kiện chính yếu đó là đa số chuyên gia này tin vào E. Aymonier, một nhà nghiên cứu đã tuyên bố vào năm 1890 rằng bộ biên niên sử Champa viết bằng tiếng Chăm hiện đại chỉ là cốt chuyện hoang đường, không có giá trị lịch sử thật sự. Chính vì thế, đa số chuyên gia về Champa chỉ biết dựa vào năm 1692 do tư liệu Việt Nam cung cấp để kết luận rằng 1692 chính là năm đánh dấu sự suy vong của Champa.

Nên chẳng đáng ý với sử gia chuyên về Ấn Độ Giáo hay chuyên về Việt Nam Học để lấy 1471 hay là 1692 làm chuẩn của sự vong quốc Champa? Đây là một giả thuyết phi khoa học. Bởi vì, biên niên sử Champa, tư liệu lịch sử Việt Nam hay những văn kiện Tây Phương đã chứng minh rõ rệt là sau thế kỷ thứ 17, vương quốc Champa vẫn còn tồn tại. Ai cũng biết rằng, tư liệu Việt Nam chỉ nói rằng vào năm 1692, nhà Nguyễn chiếm đóng Champa, thay tên vương quốc này thành Trấn Thuận Thành và thành lập thêm một phủ Bình Thuận nhằm quản lý dân gốc Việt sống trong lãnh thổ vương quốc Champa này. Sau cuộc nổi loạn vào năm 1694 của nhân dân Champa chống lại chính sách xâm lược của nhà Nguyễn, triều đình Huế quyết định trả lại độc lập cho Champa, nhưng vẫn tiếp tục gọi Champa bằng danh xưng: Trấn Thuận Thành. Dựa trên sự thay đổi danh xưng này vào năm 1692, nhiều nhà sử học đã dùng niên đại 1692 để ám chỉ cho ngày suy tàn Champa. Đúng ra, năm 1692-1694 là năm đánh dấu quyền thống trị của nhà Nguyễn trong nội bộ tổ chức của Champa thì đúng hơn, nhưng Champa vẫn là một quốc gia độc lập riêng biệt, có một hệ thống hành chính riêng, quân đội riêng.

Nếu nói rằng sau năm 1692, vương quốc Champa vẫn còn tồn tại, thì năm nào Champa bị xóa bỏ trên bản đồ ?

Cũng cần nhắc lại rằng vào năm 1694, nhà Nguyễn trao quyền độc lập cho Champa nhưng buộc vương quốc này phải từ bỏ chủ quyền pháp lý trên cộng đồng người Việt sống trong khu vực này. Vì năm 1697, nhà Nguyễn thành lập một phủ Bình Thuận trong lãnh thổ Champa. Sự hình thành phủ Bình Thuận này không có nghĩa là nhà Nguyễn xâm chiếm hoàn toàn Champa thời đó. Bởi rằng, phủ Bình Thuận này chỉ là một cơ quan hành chính của nhà Nguyễn trong lãnh thổ Champa nhằm cai quản dân Việt sống trong vương quốc này. Đây là một hệ thống chính trị rất gần gũi với thể chế ở Tây Phương mà người ta từng gọi là "Capitulation"<sup>1</sup>. Bằng chứng cụ thể là biên giới

---

<sup>1</sup> Hệ thống hành chính nhằm giải quyết những vấn đề pháp lý giữa người Thiên Chúa Giáo sống trong khu vực Hồi Giáo. Sau đó, hệ thống được lan tràn trong thế giới, chẳng hạn Xiêm La, một vương quốc độc lập trong lãnh thổ của Thái Lan. Hệ thống này cũng thường áp dụng nhằm giải quyết vấn đề pháp lý của dân nước

phủ Bình Thuận chỉ tập trung những thôn xóm người Việt hay đất đai thuộc quyền sở hữu của nhà Nguyễn tọa lạc trên lãnh thổ Champa này. Thêm vào đó, những quan lại trong phủ Bình Thuận chỉ có nhiệm vụ bảo vệ quyền lợi dân Việt, một khi có vấn đề pháp lý với nhân dân Champa hay với hành chính của vương quốc này. Do đó, người ta không thể coi đó là quyền đô hộ của nhà Nguyễn kể từ năm 1692.

Lợi dụng sự hiện diện của chính quyền phủ Bình Thuận và nhất là quyền mua bán đất đai ở Champa, dân Việt ngày càng tăng thêm đông đảo trên lãnh thổ này. Cho đến nửa thế kỷ thứ 18, Champa vẫn còn chủ quyền trên vương quốc mình, nhưng lãnh thổ của Champa đã trở thành vết dầu loàn xen kẽ trong biên giới phủ Bình Thuận.

Năm 1771, chiến tranh giữa Tây Sơn và Nguyễn Ánh bùng nổ. Kể từ đó, Champa trở thành khu vực nằm giữa hai địa đầu kiểm soát bởi Tây Sơn ở phía bắc và Nguyễn Ánh ở phía nam. Đã bao lần, hai phe đối nghịch Việt Nam này đã xâm chiếm Champa. Và trải bao năm chiến tranh giữa Tây Sơn và Nguyễn Ánh, Champa đã bị xóa bỏ trên bản đồ. May thay là vào năm 1802, Nguyễn Ánh, đã đánh bại Tây Sơn, sau đó lên làm vua lấy niên hiệu là Gia Long. Khi đã thành công, Gia Long cho tái lập vương quốc Champa và cho một vị tướng gốc dân tộc Chăm, người kế cận của mình lên làm vua vương quốc này. Dù sao đi nữa, sự ưu đãi của Gia Long vẫn còn mang bao nhiêu sự nghi vấn đó là Champa đã trở thành một quốc gia độc lập nhưng liệu vương quốc này có đủ quyền lực và chủ quyền để kiểm soát đất đai của mình bị nằm xen kẽ trong các làng xã người Việt? Làm sao định nghĩa được vai trò chính trị của vua chúa Champa thời đó một khi họ chỉ là người do Gia Long dựng lên để nắm quyền trong vương quốc chỉ được xem như là một quốc gia độc lập dưới sự bảo trợ của triều đình Huế mà cho đến hôm nay không ai tìm thấy vết tích hiệp ước chính thức của chế độ chính trị này. Thêm vào đó, người ta càng có thêm nghi vấn đó là vua Champa thời đó chỉ được mang chức Chương Cơ do Gia Long ban cho mà thôi.

---

ngoài dưới quyền cai trị của tòa Lãnh Sự nước đó hay cho phép nước ngoài có chủ quyền trên sở hữu đất đai của dân mình ở nước ngoài.

Trong cuốn sách của Po Dharma "Panduranga-Champa: 1802-1835, tập 1", tác giả cho biết rằng kể từ năm 1802, Champa chỉ là một vương quốc chư hầu của Gia Long và sự sống còn của vương quốc mang danh là độc lập chỉ tùy thuộc vào ân huệ của triều đình Huế. Thật ra, Champa độc lập thời đó chỉ thể hiện qua một mô hình chính trị rất là đặc biệt đó là vương quốc này có quyền đặt ra thể chế thu thuế trong lãnh thổ của mình, nhưng một phần thuế này phải nộp cho nhà Nguyễn. Ngoài ra, Champa thời đó cũng có quyền thành lập quân đội, mặc dù không đông đảo như quân nhà Nguyễn. Sau cùng, trong nghi lễ chính thức ở Huế, hoàng gia Champa không ngồi chung với quan lại nhà Nguyễn nhưng với các phái đoàn của vương quốc Kampuchea hay Laos. Qua các dẫn chứng này, không ai có quyền phủ nhận là không có sự hiện hữu của vương quốc Champa dưới thời Gia Long. Thêm vào đó, các sử liệu Việt Nam thường phân biệt một cách rõ rệt giữa vương quốc Champa và phủ Bình Thuận.

Sau ngày từ trần của Gia Long vào năm 1820, Minh Mệnh lên nối ngôi. Mặc dù là một ông vua chuyên chế chỉ muốn tập trung toàn diện quyền hành trong tay mình, Minh Mệnh vẫn còn ban ân huệ để Champa được tiếp tục hiện hữu. Sau năm 1828, vì hoàn cảnh địa dư và chính trị, Champa tự xa lánh triều đình Huế để phục tùng Lê Văn Duyệt, Tổng Trấn Gia Định Thành, một vị tướng đối nghịch chống lại hoàng đế Minh Mệnh. Đối với triều đình Huế, thái độ phục tùng Lê Văn Duyệt của Champa phải chăng cũng là thái độ chống lại hoàng đế Minh Mệnh.

Năm 1832, Lê Văn Duyệt từ trần. Minh Mệnh ra lệnh tức thời đem quân chiếm đóng Champa tức thời và trừng trị thẳng tay những người Chăm thân cận với Lê Văn Duyệt. Biên niên sử Champa và tư liệu Việt Nam đã xác định rằng, vào năm 1832, Minh Mệnh quyết định bãi bỏ danh hiệu Champa; áp dụng chính sách Việt hóa toàn diện dân tộc Champa và sát nhập lãnh thổ của vương quốc này vào hai phủ Bình Thuận và Ninh Thuận.

Vào năm 1832, Champa hoàn toàn bị xóa tên trên bản đồ Đông Dương và kể từ đó chấm dứt vĩnh viễn sự hiện hữu với tư cách là một quốc gia có chủ quyền.

Ngoài nội dung bài này, người ta cũng có thể thêm ba biến cố khác liên quan đến sự bại vong của vương quốc Champa ở miền nam trước đà tiến của chính sách Nam Tiến Việt Nam. Nhưng đó chỉ là những yếu tố lịch sử hình thành trong bối cảnh bang giao giữa Champa và Đại Việt.

### Tài liệu tham khảo

Aymonier, E.

- Légendes historiques des Chames, dans *Excursions et Reconnaissances* XIV-32, pp. 145-206.

Bergaigne, A.

- Inscriptions sanskrites du Champa, dans *Notices et Extraits des Manuscrits de la Bibliothèque Nationale*, XXVII, 1ère partie, 2e fascicule, Paris 1889.

Boisselier, J.

- *La statuaire du Champa. Recherche sur les cultes et l'iconographie*, Paris (Public. EFEO) 1963.

Claeys, J-Y.

- Fouilles de Trà-kiê5u. Rapport de mission de la campagne 1927-1928, dans *BEFEO* XXVII, pp. 468-482; XXVIII, pp. 578-593.

- Simhapura, la grande capitale chame (VI-VIII S. AD), dans *Revue des Arts Asiatiques* VII, pp. 93-104.

Coedes, G.

- La plus ancienne inscription en langue chame, dans *Eastern and Indian Studies in Honour of F.W. Thomas. New Indian Antiquary*. Extra Series I, pp. 46-49.- *Les Etats Hindouisés d'Indochine et d'Indonésie*, Paris (de Boccard) 1964.

Finot, L.

- Notes d'épigraphie. I, III, V, VI, XI, XII, XIV, XV, XX, dans *Bulletin de l'Ecole Francaise d'Extrême-Orient* I, pp. 185-191; III, pp. 206-211 et 630-654 ; IV, pp. 83-115 et 897-977 ; IX-2, pp. 205-209 ; XV-2, pp. 1-38 et 39-52 et 113-135.
- Pangduranga, dans *Mélanges Kern*, Leide (Brill) 1903, pp. 381-389.

Huber, E.

- Etudes indochinoises III. Le clan de l'aréquier, dans *BEFEO* V, pp. 170-175.
- Etudes indochinoises VIII. La stèle de Huê, dans *BEFEO* XI-3, pp. 259-260.

Lafont, P.-B.

- Pour une réhabilitation des chroniques rédigées en cam5 moderne, dans *BEFEO* LXVIII, pp. 105-111.

Lê Thành Khôi

- *Le Viêt-Nam. Histoire et Civilisation*, Paris (Edit. de Minuit) 1955.

Manguin, P-Y.

- L'introduction de l'islam au Champa@, dans *BEFEO* LXVI, pp. 255-287.

Maspero, G.

- *Le royaume de Champa*, Leide (Brill) 1914.

Pelliot, P.

- Textes chinois sur le Pa@n5d5uran%ga, dans *BEFEO III*, pp. 649-654.
- Deux itinéraires de Chine en Inde à la fin du VIIIe siècle, dans *BEFEO IV*, pp. 131-413.

Po Dharma

- *Le Pa@n5d5uran%ga (Champa@) 1802 - 1835. Ses rapports avec le Vietnam*, Paris (Publ. EFEO) 1987.
- Les frontières du Champa@ (Dernier état des recherches), dans *Histoire des Frontières de la Péninsule Indochinoise.I. Les Frontières du Vietnam*, Paris (L'Harmattan) 1989, pp. 128-135.

Quach-Langlet, T.

- Cadre géographique de l'ancien Champa@, dans *Actes du Séminaire sur le Champa@ organisé à l'Université de Copenhague*, Paris (CHCPI) 1988, pp. 27-48.

Stein, R.

- Le Lin-yi. Sa localisation, sa contribution à la formation du Champa et ses liens avec la Chine, dans *Han Hiue*, Volume II, Fascicule 1-3, Pékin 1947, 325 pp. + cartes.

Stern, Ph.

- *L'art du Champa (ancien Annam) et son évolution*, Toulouse (Douladoure) 1942.

# Mối quan hệ giữa Chúa Nguyễn và vương quốc Champa: Bước nghiên cứu sơ khởi\*

Danny Wong Tze-Ken\*\*

Cho đến giữa thế kỉ thứ 15, các khu vực mà Việt Nam đã dùng chính trị hay quân sự để gây ảnh hưởng và chiếm đoạt ở phía nam vẫn còn dưới sự kiểm soát của vương quốc Champa. Thủ đô của Champa lúc bấy giờ vẫn còn ở Vijaya (Bình Định). Đến năm 1471, hoàng đế Lê Thánh Tông (1460-1497) cho chỉnh lý lại triều đại Nhà Lê (1428-1788) và đã ra lệnh tấn công và xâm chiếm Champa, sau cùng buộc Champa phải rời bỏ thủ đô Vijaya (một trung tâm chính trị, hành chính, v.v...) dời đến Kauthara (Nha Trang). Việt Nam luôn luôn có cái quyết tâm là làm thế nào để thắng được Champa và biến vương quốc này thành một chư hầu hay thuộc địa của mình, sau cùng buộc vua Champa phải đến Thăng Long (Hà Nội) để triều cống. Dữ kiện lịch sử này đã chứng tỏ rằng, mối bang giao giữa Việt Nam-Champa là dựa trên mối quan hệ của sự triều cống. Sau năm 1471, biên giới giữa Việt Nam và Champa được đặt ở đèo Cù Mông phía bắc Phú Yên. Biên giới này giữ nguyên được 140 năm, cho đến khi có cuộc xung đột có quy mô lớn giữa Việt Nam và Champa lại bùng nổ.

---

\* Bài này nguyên tác viết bằng tiếng Anh với nhan đề *Relations between the Nguyen Lords of Southern Vietnam and the Champa Kingdom: A Preliminary Study* đăng trong *Sejarah, Journal of the Department of History University of Malaya*, No. 5, 1997, trang 169-180, do Abd. Karim dịch.

\*\* Danny Wong Tze-Ken là giảng viên của Phân Khoa Sử ở Trường Đại Học Malaya Mã-Lai

Từ năm 1471 đến năm 1527, Việt Nam dưới sự quản trị chặt chẽ của triều đình Nhà Lê, một triều đại đã cai quản toàn diện đất nước Việt Nam, từ biên giới Trung Quốc ở phía bắc đến biên giới Phú Yên ở phía nam. Đến năm 1527, Mạc Đăng Dung, một võ quan của triều đình Nhà Lê soán lấy ngôi và tuyên bố thành lập vương triều mới của Nhà Mạc. Và đó cũng là nguyên nhân chính đã đưa đất nước này vào cuộc nội chiến kéo dài trong suốt 65 năm. Cho đến năm 1592, triều đại cuối cùng của Nhà Mạc đã bị đánh bại bởi sự khôi phục của Nhà Lê. Theo sau sự khôi phục này, là sự phân rã trong các hàng ngũ của những người tham gia khôi phục Nhà Lê và việc này đã đưa tới việc chia đôi đất nước ra làm hai miền, và mỗi miền lại cố núp kéo hay quy tụ quyền lực trung tâm vào tay mình. Khu vực ở phía bắc sông Linh Giang, thuộc về Nhà Trịnh kiểm soát, trong khi đó phần còn lại ở miền nam thì Nhà Nguyễn cố giữ lấy ảnh hưởng của mình. Dẫu rằng, cả hai Nhà Trịnh và Nguyễn vẫn luôn luôn cho rằng mình là người giữ lòng trung thành đối với hoàng đế Nhà Lê.

Khu vực ở miền nam Việt Nam<sup>1</sup> mà nhà Nhà Nguyễn chiếm lĩnh là phần đất trực thuộc lãnh thổ của Vương Quốc Champa. Chính vì thế, các nhà lãnh đạo Champa phải đương đầu với chính sách xâm lược này kéo dài cho đến mấy trăm năm sau. Và cũng chính Chúa Nguyễn, với tính cách ngẫu nhiên, đã quyết định thôn tính vương quốc Champa, vì Nhà Nguyễn buộc phải củng cố và bành trướng lãnh thổ về phương nam để đối mặt với Nhà Trịnh ở

---

1 Những phần đất mới do Chúa Nguyễn chiếm cứ chỉ bao phủ hai quận Thuận Hóa và Quảng Nam, nơi mà Nguyễn Hoàng (Chúa Nguyễn đời thứ nhất) đã cho thành lập chính quyền Thuận Hóa trong năm 1558, và thẩm quyền của ông ta được nới rộng trong năm 1570 khi ông ta cũng cho lập chính quyền ở Quảng Nam. Để biết nhiều hơn về Nguyễn Hoàng, hãy xem Keith Taylor, "Nguyen Hoang and the beginning of Vietnam's Southward Expansion" Anthony Reid (ed.), *Southeast Asia in the Modern Era: Trade, Power and Belief*, Ithaca, New York: Cornell University Press, 1993, trang. 43-65; cũng nên xem L. Cadière, "Le Mur de Dong-Hoi: Etude sur l'établissement des Nguyen en Cochinchine", *Bulletin de l'Ecole Française d'Extrême-Orient* (BEFEO), Vol. VI, 1906.

miền bắc. Và vì chính việc làm này đã kéo theo sự suy tàn của vương quốc Champa.

### Mối quan hệ của Nhà Nguyễn và Champa: 1558-1728

Điều đầu tiên được nhắc đến vương quốc Champa trong quyển *Đại Nam Thực Lục Tiền Biên*, mà nhà sử học đã ghi nhận trong cuốn *Quốc Sử Quán về hậu Nhà Nguyễn (1802-1945)*, là vào năm 1611 khi Po Nit, người đang giữ quyền hành ở Champa<sup>2</sup>, phát động một cuộc tấn công vào ven cạnh vùng biên giới của Việt Nam ở quận Phú Yên (phủ<sup>3</sup> Phú Yên). Bấy giờ, thủ đô của Champa đã được dời về Panduranga (Phan Rang). Sau cuộc tấn công của Po Nit, Nguyễn Hoàng (1588-1613), Chúa Nguyễn thuộc triều đại thứ nhất của Nhà Nguyễn, đã ra lệnh cho một quan tướng của ông ta là Văn Phong đến trấn giữ vùng biên giới này. Sau khi giữ vững được các khu vực<sup>4</sup> khỏi sự tấn công của Po Nit, họ cũng đã tràn vào vùng biên giới của Champa. Họ đã áp dụng chính sách nam tiến này là vì có lẽ, trên thực tế, Nguyễn Hoàng chưa thể tiến quân ra phương bắc được, và cảm thấy rằng lãnh địa của mình chưa đủ đảm bảo để chống lại Nhà Trịnh. Hơn nữa, Nguyễn Hoàng cũng đã luống tuổi già. Ông ta đã chết hai năm sau đó, ở tuổi 89.

Việc thứ hai là sự việc đã khác đi trong năm 1629 khi Nguyễn Phúc Nguyên (1613-1635)<sup>5</sup>, lên thay Nguyễn Hoàng để trở thành Chúa Nguyễn đời thứ hai. Khi Nguyễn Phúc Nguyên đã lên ngôi, ông ta đã gửi Nguyễn Phúc Vinh, người trước kia là một quan

---

2 Champa là một vương quốc đa chủng tộc. Chính vì thế, tên Champa sẽ được dùng và được lập lại trong suốt tiểu luận này, nó không chỉ là cái tên của tổ chức chính trị của một quốc gia, nhưng nó cũng là cái tên của toàn thể dân tộc ở trong vương quốc. Ngoài số người Chăm, còn có một số khác cũng là dân tộc Champa, bao gồm các bộ tộc miền núi gốc Austronesians, người đã từng có quyền và nghĩa vụ trong đời sống chính trị của vương quốc Champa.

3 Phủ tương đương với một Quận hay Huyện trong truyền thống tổ chức Việt Nam.

4 *Đại Nam Thực Lục Tiền Biên* (viết tắt là DNLTB), Vol. 1, trang. 22b-23a.

5 DNLTB, Vol. 2, trang. 14b.

tướng của Nhà Mạc đến dẹp nhóm quân của Champa đang nổi dậy trong năm 1629. Sau cuộc chinh phạt thành công, họ thành lập ngay lực lượng phòng thủ dinh<sup>6</sup> Trấn Biên<sup>7</sup>. Việc thành lập lực lượng phòng thủ này là một thể hiện sự quyết tâm trong công cuộc xâm lấn biên giới Champa của quân Việt Nam, đó là khu vực biên giới bên kia Phú Yên, mà lần đầu được đặt ra kể từ thời Lê Anh Tôn.

Kể từ đó, Champa luôn luôn bị Nhà Nguyễn nhòm ngó, nhiều cuộc tấn công chống Champa đã được tiến hành ở miền nam, trong khi Nhà Mạc đang thao túng quyền thế ở miền bắc. Tất cả nghi thức ngoại giao của Nhà Nguyễn đang vận dụng là chỉ nhằm vào mục tiêu, tìm cách chiếm đoạt Champa ở miền nam, và cố kháng cự lại với Nhà Mạc ở miền bắc<sup>8</sup>.

Trong ba thời kỳ của triều đại Chúa Nguyễn (1558-1648)<sup>9</sup>. Họ đã rất quan tâm đến công việc ở miền bắc, như việc giúp triều đình Nhà Lê chống lại Nhà Mạc. Và, bắt đầu với Nguyễn Phúc Nguyên, họ đã cho tổ chức hàng loạt những trận tấn công vào Nhà Trịnh, và bí mật giúp các lãnh đạo trong triều đình Nhà Lê. Quan tâm với công việc của miền bắc đã cho phép Nhà Nguyễn quan hệ bình thường hóa với Champa, và chính đồn dinh Trấn Biên ở khu vực biên giới giữa hai vương quốc này. Từ 1629 đến 1648, năm mà Nguyễn Phúc Lan chết, những lãnh địa mà nhà Nguyễn đã chiếm đoạt được đã bị Champa nổi dậy tấn công ráo riết nhằm thu phục lại vùng đất của họ. Cuộc chiến tranh này kết quả như thế nào, chưa rõ được, vì chẳng có một nguồn sử liệu nào đề cập đến vấn đề này.

---

6 Dinh tương đương với một đơn vị quân đội thường trú theo cách gọi Việt Nam.

7 Cái thuật ngữ Trấn Biên là ám chỉ cho tất cả các khu vực hành chánh ở biên giới phía nam vừa mới sát nhập, hay vừa mới xâm chiếm được vài ngày. Và không nên nhầm lẫn với địa danh Trấn Biên (Biên Hòa), nơi mà quân Việt đã chiếm từ vương quốc Khmer trong năm 1697.

8 *DNTLTB*, Vol. 2, trang 17b.

9 Đây là Nguyễn Hoàng (1558-1613), Nguyễn Phúc Nguyên (1613-1635) và Nguyễn Phúc Lan (1635-1648)

Trong năm 1648, Nguyễn Phúc Lan (1635-1648), Chúa Nguyễn đời thứ ba, đã quyết định định cư cho những tù binh đã bị bắt trong các trận chiến với Nhà Trịnh trong tháng ba năm đó. Thay vì đày những tù nhân này đi biệt xứ hay đến những hoang đảo, Nguyễn Phúc Lan nghe theo lời khuyên của các quân sư hay các cố vấn của ông ta, ông ta nhận thấy rằng, có thể sẽ có lợi hơn khi sử dụng những cựu tù nhân chiến tranh của mình trở thành những người tiên phong trong chiến dịch mở rộng “thu chiếm vùng đất Champa ở phía nam Thành Trinh (phủ Thân Bình và Trịnh Phiên)”. Những tù nhân được tha, sẽ được cung cấp cho nông cụ, lương thực và hạt giống dùng trong thời hạn nửa năm. Và họ hy vọng rằng trong vòng một vài năm, những khu vực mới sẽ sản xuất đủ lúa gạo để đóng thuế má. Nhà Nguyễn cũng hy vọng là sau hai mươi năm, những nhóm định cư này có thể có khả năng cung ứng quân số vào cho đội quân lao dịch hay tác chiến<sup>10</sup>. Đây là lần đầu tiên chương trình định cư của nhà nước được bắt đầu thành lập dưới thời Chúa Nguyễn ở những vùng trước kia là lãnh thổ của Champa mà Nhà Nguyễn đã chiếm đoạt được. Tuy nhiên, không phải là dễ dàng để phát triển chương trình định cư trong lúc chưa có chính quyền hay tổ chức hành chính cho việc định cư ở vùng đất Champa bị chiếm đóng. Hơn nữa, những người đã bị thương tật trong những cuộc giao chiến hay những người bị thương tật bẩm sinh, không phải là dễ dàng để bảo họ rời khỏi nơi chôn nhau cắt rún của họ. Muốn thực hiện chương trình này, Nhà Nguyễn buộc phải tổ chức những người đi định cư đó thành nhóm, trong những khu vực lân cận vừa mới thôn tính và đã được sát nhập vào biên giới hành chính Việt Nam, hay ít nhất, nơi ấy đã thành lập xong chính quyền Việt Nam.

Thành ra, mấu chốt của điểm này là cần phải đầu tư hay tăng cường thêm sức mạnh có thể có được, để quật ngã vương quốc Champa mà triều đình của nó hiện thời được đặt ở Panduranga, hay là Thuận Thành. Nhìn về đại thể thì phải nhận rằng, Champa bắt

---

10 *DNTLTB*, Vol. 3, trang 15b.-16a

đầu suy yếu kể từ ngày họ bị đánh bại bởi Lê Anh Tôn, nhưng quân đội của họ vẫn còn, và lực lượng quân đội của họ có thể đối mặt với quyền lực của Chúa Nguyễn. Thực tế là trong những ngày đầu của cuộc nam tiến, Nhà Nguyễn đã thấy rõ sự kháng cự của họ. Trong năm 1653, quân đội Champa dưới sự lãnh đạo của Ba Tâm hay Po Nraup<sup>11</sup> đã tấn công Phú Yên. Một lực lượng quân đội khoảng 3,000 quân đã được Nguyễn Phúc Tần (1648-87) gửi đến, dưới sự chỉ huy của Hưng Lộc để đối mặt với sự tấn công của quân đội Champa. Quân đội Champa đã bị một cuộc tấn công bất ngờ ở gần Phú Yên và bị thất bại, để rồi buộc phải rút quân qua con sông Phan Rang để xin cầu hòa. Một hiệp định hòa bình được ký kết. Chúa Nguyễn đã sát nhập tất cả khu vực ở phía đông vùng Cam Ranh thay vì sông Phan Rang như sử gia thường nhắc tới, thành hai phủ Thái Khánh và Diên Ninh. Cả hai phủ này được đặt dưới sự cai quản của Dinh Thái Khánh (Ninh Hòa). Sau năm 1653, Champa vẫn còn kiểm soát vùng phía tây của Cam Ranh. Nhưng một lần nữa, triều đình Champa phải chịu triều cống Chúa Nguyễn<sup>12</sup>.

Phải ghi nhận rằng, Champa vẫn còn năng lực và chấp nhận hứa hẹn tiếp tục giao tranh với Việt Nam để kháng cự lại sự xâm lấn của Việt Nam. Hành động Po Nraup (1652-1653) là điều cần bản cần thiết để bảo vệ Champa khỏi những tham vọng xâm lược bởi những chương trình định cư của Việt Nam ngày càng gia tăng. Thêm vào đó, Nguyễn Phúc Tần còn rất mới mẻ đối với việc điều hành triều chính, bởi vậy, Nhà Nguyễn đã quyết định tuyển mộ thêm binh lính để bổ sung cho toàn diện quân đội Việt Nam. Tuy nhiên, ông ta đã sai lầm trong chiến thuật này, Po Nraup vẫn còn có thể chứng minh rằng Champa vẫn còn đủ sức mạnh để kháng cự.

Lãnh thổ của Champa dần dần cũng đã giảm dần. Ngược lại, các địa hạt của Việt Nam cứ tăng lên, bao gồm cả dinh Trấn Biên

---

11 Ba Tâm trong sử liệu Việt Nam là Po Nraup trong văn kiện Cham của Panduranga. Xem Po Dharma, *Le Panduranga (Champa) 1802-1835, ses rapport avec le Vietnam*, Vol. I Paris: Ecole Française d'Extrême-Orient, 1987, trang 64.

12 *DNTLTB*, Vol. 4, trang 22

và dinh Thái Khanh. Kể từ đó, Nhà Nguyễn đã bắt đầu nhòm ngó biên giới của Kampuchia vào năm 1653, sau khi đã thắng được Po Nraup. Năm năm sau, vào năm 1658, Nhà Nguyễn chiếm khu vực Saigon. Chính vì thế, Kampuchia bắt đầu vùng lên đe dọa vùng biên giới phía nam của Nhà Nguyễn, buộc Nhà Nguyễn phải đương đầu với ba tuyến phòng ngự: tuyến phòng ngự chính yếu là đối mặt với Nhà Trịnh ở phương bắc, những nhóm quân còn lại của Champa thì áp đảo ở phía đông nam, và quân Chenla thì áp đảo ở phía tây nam.

Từ năm 1635 đến 1692, mối quan tâm của Nhà Nguyễn ở miền nam là vương quốc Kampuchia. Mối bang giao của họ với Kampuchia đã đưa đến một kết quả là làm rạn nứt triều đình Kampuchia thành ra hai mảng, một mảng chạy theo Việt Nam, mảng còn lại thì sang Thái Lan cầu cứu ở Ayuthia. Trong năm 1692, Champa một lần nữa cảm thấy đủ nghị lực và niềm tin để chống lại Việt Nam. Khoảng trong tháng tám năm đó, Po Saut hay Ba Tranh (1659-1692)<sup>13</sup> vua Champa ở Panduranga (thuộc khu vực Pho Hai-Phan Rang-Phan Rí) bắt đầu cho xây dựng và củng cố lại lực lượng và tiếp tục quấy phá vùng Diên Khánh (phủ Diên Ninh và dinh Bình Khang), “khởi chiến” chống lại nhà Nguyễn<sup>14</sup>. Một lực lượng quân sự Việt Nam dưới sự chỉ huy của Nguyễn Hữu Kính, bao gồm đội quân tinh nhuệ đồn trú ở Chính Dinh và đội quân tinh nhuệ từ Bình Khang ở Quảng Nam đã được gửi đến để chinh phạt Champa. Việc gửi các đội quân tinh nhuệ đến Champa đã thể hiện rõ ràng cái tham vọng của Chúa Nguyễn muốn xoay sự hiện diện của mình hướng về miền nam để né tránh cái sức ép nặng nề ở

---

13 Ba Tranh trong sử liệu Việt Nam là Po Saut trong văn kiện Cham của Panduranga. Xem Po Dharma, *Le Panduranga*, 1987, trang 67.

14 DNTLTB, Vol 7, p. 4. Phải ghi nhận là, ngay từ năm 1629, đối với sử liệu Việt Nam, những hành động của quân đội Champa chống lại nhà Nguyễn được xem như là sự nổi loạn, mặc dầu, Champa vẫn còn chủ quyền độc lập của riêng mình. Sự giải thích này là chuyện thông thường, và là quan điểm của Việt Nam đối với Champa, với những quốc gia khác và với những bộ tộc ít người chỉ là chư hầu hiện hữu của Việt Nam, chính vì thế mới có từ “phản loạn” ở đây.

miền bắc, và dồn hết năng lực chính yếu của quân đội cho chiến dịch tấn công Champa.

Chiến dịch kết thúc với việc thắng được Champa trong những tháng đầu của năm 1693. Dẫu như thế, Vua Champa, Po Saut và những người theo ông chỉ bị bắt, sau bảy tháng sau. Po Saut được mang về Phú Xuân, và bị giam ở Ngọc Trấn Sơn, huyện Trà Hương<sup>15</sup>, và được canh phòng cẩn mật. Trong khi Po Saut vắng mặt, Champa bị đổi tên thành Thuận Thành Trấn. Vương quốc này bị chiếm đóng bởi ba nhóm quân của Nhà Nguyễn, đặt dưới quyền kiểm soát của cai đội Nguyễn Tri Thăng (ở Pho Hai), cai đội Nguyễn Thanh Lê (ở Phan Rí) và cai đội Chu Kiêm Thăng (ở Phan Rang) để phòng chống những cuộc tấn công của nhóm quân Champa còn sót lại<sup>16</sup>. Với sự hiện diện của đội quân chiếm đóng trên lãnh thổ này, Vương Quốc Champa ở Panduranga trở thành một thuộc địa của Việt Nam. Kể từ đó, Chúa Nguyễn đã bắt đầu hợp nhất mối quan hệ giữa Chúa Nguyễn với Champa.

Trong tháng tám năm 1693, Nguyễn Phúc Châu (1691-1725), Chúa Nguyễn đời thứ sáu, đã quyết định đặt để những quan chức mới cho Champa. Nhất là, lựa người thân cận trong dòng tộc Po Saut lên nắm chính quyền. Po Saktiraydaputih hay còn gọi Ke-ba-tu<sup>17</sup>, là em ruột của Po Saut, đã được đưa về Trấn Thuận Thành (Panduranga). Po Saktiraydaputih được cho nhậm cái chức Khâm Lý và ba người con trai của ông ta được cho cái chức trong quân đội là Đề Đốc, Đề Lãnh và Cai Phủ. Nguyễn Phúc Châu cũng bắt người Chăm ăn mặc trang phục Hán (Trung Quốc), thứ trang phục mà người Việt cho là trang phục của họ<sup>18</sup>. Và như thế Nhà Nguyễn mới cho người Chăm được yên ổn. Nguyễn Phúc Châu cũng hoàn trả lại cho Po Saktiraydaputih ấn triện của vương triều cùng với các

15 Huyện tương đương với Quận

16 *DNTLTB*, Vol 7, trang 5b.

17 Cũng như tên của Po Saut, Po Saktiraydaputih được sử dụng trong biên niên sử Chăm của Panduranga, trong khi đó văn bản Việt nam thì dùng tên Ke-Ba-tu. Xem Po Dharma, *Le Panduranga* 1987, trang 68.

18 *DNTLTB*, Vol 7, trang 5b-6a.

khí giới, ngựa và dân chúng mà họ đã bắt và tịch thu được. Ba mươi quân binh của Việt Nam hay được gọi là kinh binh (quan chức của triều đình) đã được đưa đến để canh giữ vương triều mới Champa<sup>19</sup>. Rồi họ bắt đầu tiến hành Việt Nam hóa lãnh thổ Champa. Đó là điều mà họ đã liên tục tiến hành trong suốt các thời kỳ họ có mặt.

Trong tháng mười hai năm đó, những toán quân của Champa còn sót lại, đã kết hợp lại với nhau theo lời kêu gọi của Oc-nha, một cựu quân nhân Champa. Oc-nha kết hợp với một người Tàu tên là A-Ban, người cũng có tên gọi khác là Ngô Lang. Sau khi đã hội đủ uy tín và trở thành một lãnh tụ có sức mạnh, Oc-nha quy tụ luôn được lực lượng của những người chưa bị thương tích. Sau cùng, ông cũng thu hút được sự hộ trợ của nhiều người dân Champa, những người muốn kháng cự lại với phong tục tập quán và quyền lực chính trị mới, được dựng lên bởi Việt Nam. Khởi đầu, Oc-nha cho đội quân Champa tấn công những toán quân phòng thủ ở Phan Rang và Phan Rí. Nguyễn Trí Thăng vị chỉ huy ở Pho Hai đã bị đánh bại. Quân Champa mở rộng địa bàn tiến quân ở Phan Rang nhưng phải tạm ngưng lại khi Chu Kiêm Thăng, một chỉ huy của Nhà Nguyễn hăm dọa sẽ bắt Po Saktiraydaputih đem ra xử trảm, nếu quân đội Champa vẫn cứ tiếp tục tấn công vào quân Việt Nam. Lo sợ cho mạng sống của Po Saktiraydaputih, Oc-nha và quân đội của mình rút về mật khu. Cũng thật là khó khăn cho Oc-nha, vì sự an toàn của Po Saktiraydaputih, người đã từng cộng tác với nhà Nguyễn, ông phải chịu rút quân. Ngoài ra, cũng còn một khó khăn khác được đặt ra đó là, mục tiêu của quân đội Champa dưới sự chỉ huy của Oc-nha chỉ nhằm phục hồi lại chủ quyền cho vương quốc Champa,

---

19 *Đại Nam Chính Biên Liệt Truyện, Sơ Tập* tập I (viết tắt *DNCBLT*), Chương 33, trang 22b. Phải ghi nhận rằng sự trao trả lại ấn triện của vương triều và số dân không bao giờ được nhắc đến trong bất cứ tư liệu nào của Việt Nam ngược lại sự hiện diện của 30 quân binh Việt Nam là có bằng chứng cụ thể. Theo tư liệu hoàng gia Panduranga viết vào năm 1738, có ghi là: năm *ligature* gao cho vua Thuận Thành mượn để trả lương cho những người lính Việt Nam. Xem *Inventaire des Archives du Panduranga: Fond de la Société Asiatique de Paris*, Paris, Centre d'Histoire Civilisation de la Peninsule Indochine, 1984, trang 75.

tăng thêm quyền lực cho nhà vua, hay đội quân Champa này chỉ là một nhóm quấy phá mà thôi. Po Dharma trong biên niên sử của mình đã giải thích rằng Oc-nha, là một trong số những người Chăm cố tìm mọi cách để làm một cuộc cách mạng chống lại Việt Nam<sup>20</sup>.

Vào tháng đầu của năm 1694, Po Saut từ trần. Nguyễn Phúc Châu, đã gởi hai trăm xâu tiền để làm đại lễ chôn cất ông ta như một nhân vật quan trọng. Một tháng sau, Ngô Lang và Oc-nha lại xuất quân chiếm Phan Rang. Quân tiếp viện của Nhà Nguyễn cho cuộc phòng thủ Phan Rang từ dinh Bình Khang được đưa đến, và quân của Ngô Lang buộc phải lui vào lãnh thổ Khmer để thoát khỏi sự bao vây.

Sự thiết lập phủ Bình Thuận trong lãnh thổ Panduranga đã làm xảy ra hàng loạt những cuộc chiến giữa những người Champa không chấp nhận người Việt và quân đội Việt Nam trên đất đai của mình. Cuộc chiến đã để lại trên khu vực này sự đói kém nghiêm trọng và người dân đã bị bệnh dịch hạch tung hoành<sup>21</sup>. Ngoài những khó khăn bắt nguồn từ những cuộc xung đột quân sự, Chính quyền mới ở Champa được thành lập bởi Nhà Nguyễn không màng đến việc tổ chức hành chính cho dân chúng Chăm trong các lãnh địa mà họ chiếm lĩnh. Vấn đề này chỉ được cứu vãn khi Nguyễn Phúc Châu trao trả lại nền độc lập cho Trấn Thuận Thành<sup>22</sup>, và chỉ định Po Saktiraydaputih như là Tả Đô Đốc (a governor) để cai trị Champa nhân danh Chúa Nguyễn. Hai tháng sau, Po Saktiraydaputih được phong lên làm vua của Trấn Thuận Thành, và phải chịu triều cống Chúa Nguyễn. Mối liên hệ triều cống Việt Nam – Champa lại được thiết lập.

Dẫu không muốn, người dân Champa dưới sự cai quản của Po Saktiraydaputih do nhà Nguyễn thụ phong phải chịu duy trì qua mối liên hệ triều cống cho triều đình Chúa Nguyễn. Điều này rất quan trọng vì nó xác định được tính cách thực sự của mối quan hệ giữa hai quốc gia này. Nó cho mọi người một cái nhìn thực tế là,

---

20 Po Dharma, *Le Panduranga*, 1987 68.

21 DNLTB, Vol. 7, trang 9a.

22 Là một hình thái khác của quân đội đồn trú.

vương quốc Champa không còn hiện hữu như một quốc gia độc lập, nhưng nó đã trở thành, một thành phần trong đất đai Nhà Nguyễn.

Từ năm 1692, dân số Champa vẫn còn hiện hữu trong một số vùng eo hẹp ở khu vực Quảng Nam đến Phố Hải, Phan Rang, Phan Rí, nơi tọa lạc triều đình Champa dưới thời Po Saktiraydaputih. Mặc dầu, người dân Champa vẫn luôn coi vương quốc của họ còn ở các khu vực Phố Hải, Phan Rang, Phan Rí hay Panduranga, nhưng trên thực tế, Champa chỉ là lãnh địa bị chiếm cứ bởi Nhà Nguyễn. Triều đình Champa phải chấp nhận sống chung với quân đội Việt Nam đồn trú trong khu vực của họ. Cuối cùng, dưới cặp mắt của người Việt, Thuận Thành (Champa) chỉ là một dinh trấn biên đặt dưới thẩm quyền của phủ Bình Khanh. Trong tám tháng của năm 1697, một số khu vực phía tây của con sông Phan Rang đã phân định trở lại thành huyện An Phước, khu vực này bao gồm cả làng Hàm Thuận (Phan Thiết). Và một số khu vực khác ở phía tây của Phan Rang, cộng với phía đông Phan Rí thành huyện Hòa Đa. Người dân Champa không còn đủ sức để ngăn lại dòng lũ này.

Những mối quan hệ thật sự giữa Champa và Việt Nam sau năm 1697 dưới thời Chúa Nguyễn dựa trên các mối quan hệ của khu vực miền trung, nơi mà quyền lực Champa giảm dần, để không lâu hơn chủ quyền cai trị của người dân mình mất hẳn. Người lãnh đạo Champa đã trở thành người lãnh đạo về phong tục tập quán và kinh tế hơn là lãnh đạo về chính trị. Nhưng cũng vì chấp nhận chính sách quan hệ này người dân Champa phải chịu chung sống với người Việt Nam trong những tiến trình của cuộc nam tiến mà Chúa Nguyễn đã tiến hành cho đến cuối thế kỷ thứ 18.

Cả hai *Tiền Biên* và *Phủ Biên Tạp Lục* đã cho một danh sách những phẩm vật mà Po Saktiraydaputih đã gửi đến cống cho Nguyễn Phúc Chu trong khoảng tháng mười một năm 1694, và trong tháng bảy năm 1709<sup>23</sup>. Danh sách bao gồm:

---

23 *Phủ Biên Tạp Lục* (viết tắt là *PBTL*) của Lê Quý Đôn trong năm 1776 có một danh sách tương đối đầy đủ về vật triều cống của năm 1709. Những vật triều cống trong danh sách này không khác gì với danh sách của năm 1694, ngoại trừ vào năm 1709 có ghi nhận thêm một con voi đực. Xem *PBTL*, Vol 2, trang

2 con voi đực<sup>24</sup>  
 20 con bò vàng<sup>25</sup>  
 6 cặp ngà voi  
 10 sừng tê giác  
 500 chiếc khăn lụa trắng  
 50 thỏi sáp vàng  
 200 bó vi cá  
 200 cây gỗ mun  
 1 cái cột buồm<sup>26</sup>  
 400 thùng bò tạt<sup>27</sup>  
 500 chiếc nón lá  
 Cùng các thứ khí giới và yên cương<sup>28</sup>.

Kèm theo lá thư của Po Saktiraydaputih bắt đầu với lời kính cẩn “Chính (Trần) - thon-ba-hu của Thuận Thành Trấn, xin quỳ dâng lễ vật triều cống năm 1709”<sup>29</sup>.

Người ta cũng không rõ được những đồ vật triều cống khác được gửi đến giữa năm 1694 và 1709. Vì không có những quy định

---

30a. Li Tana trong trích dẫn và dịch thuật của cô năm 1993, dựa trên lịch chu kỳ 60 năm của Trung Hoa, cô ta đọc năm k□ sừ là năm 1769, thay vì 1709. Xem Li Tana “Miscellaneous Nguyen Records Seized in 1775-6: Phủ Biên Tạp Lục của Lê Quý Đôn” trong *Southern Vietnam under the Nguyen: Documents on the Economic History of Cochinchina [Đàng Trong] 1602-1777*, Li Tana & Anthony Reid (eds.), Singapore: Institute of Southeast Asian Studies & Australian National University, 1993, trang 100-101. Cũng nên nhắc rằng, năm k□ sừ là năm 1709, khi Po Saktiraydaputih gửi vật cống đến Chúa Nguyễn. Xem *DNTLTB*, Vol. 8, trang 7a. Đó là một bằng chứng cụ thể để sửa đổi lý thuyết của Lina.

24 *PBTL* cho biết là ba con voi đực trong phẩm vật triều cống vào năm 1709, hai trong số này được đưa tới phủ Bình Khang, còn một con như thế cho việc trả 150 quan tiền thuế. Xem *PBTL*, Vol 2, trang 30a.

25 *PBTL*, cũng cho biết trong phẩm vật triều cống vào năm 1709, là mỗi con bò được mua lại với giá 60 quan tiền. Xem *PBTL*, Vol. 2, trang 30a.

26 *PBTL* cho biết chiều dài của cột buồm là 7 tấc hay khoảng 22,4 mét. Xem *PBTL*, Vol. 2, trang 30a.

27 *Cát sỏi*, ở Việt Nam, có thể dùng để làm sà bông hay phân bón.

28 *DNTLTB*, Vol. 7, trang 9, không có thương, đao và yên cương trong phẩm vật triều cống năm 1709.

29 *PBTL*, Vol. 2, trang 30a.

rõ ràng cho các phẩm vật gửi đến triều cống, Po Saktiraydaputih có thể lý luận không đủ khả năng mang lễ vật triều cống, hay ông không muốn mang lễ vật triều cống, vì viện cố rằng dân chúng của ông đang lâm vào sự đói kém và bệnh dịch hạch đã hoành hành trong khu vực Champa vào năm 1697. Hơn nữa, Chúa Nguyễn cũng không cần những quà cống này, nhưng chỉ cần thái độ trung lập của Champa trong sự việc tranh chấp của Nhà Nguyễn với vương quốc Chenla (Khmer) trong thời kỳ năm 1700 đến năm 1709. Việc giữ thái độ trung lập trong thời điểm này là điều quan trọng có lợi cho quân đội nhà Nguyễn trong lúc đang điều động quân đội chống lại người Khmer mà không lo sợ bất kỳ sự quấy rối nào từ phía Champa.

Mối quan hệ thân thiện giữa Po Saktiraydaputih và Nguyễn Phúc Châu dẫu thế nào cũng không thể ngăn chặn được sự xung đột đang diễn ra từng ngày giữa người dân Champa và nhóm người Việt Nam vừa mới đến định cư ở vùng đất Champa, và giữa người Champa và chính quyền Việt Nam ở dinh Bình Khanh, người tự coi quyền hạn của mình bao phủ cả lãnh thổ Champa ở khu vực Phố Hải, Phan Rang, Phan Rí (tức khu vực Panduranga). Sự xung đột này đã dẫn tới việc cần phải áp dụng quyền hạn của pháp luật: về buôn bán và thuế má của nó, về những người ở và những người làm công, cũng như biên giới hành chánh, vì người dân Champa luôn luôn lâm vào hoàn cảnh bất lợi khi có những vấn đề xảy ra với người Việt Nam.

Bởi vậy, một dự luật được thỏa thuận trong tháng chín năm 1712 giữa Nguyễn Phúc Châu và Po Saktiraydaputih gồm năm điều khoản để hòa giải những khúc mắc ở trên, hay nhằm quản trị các vấn đề liên hệ Việt Nam - Champa, và cơ quan này được đặt ở dinh Bình Khanh. Những sử liệu đời Nguyễn đã ghi rằng sự thỏa thuận đã được soạn thảo theo như yêu cầu của Po Saktiraydaputih và danh sách các điều lệ này là do Nguyễn Phúc Chu “chuẩn y” (đây không phải là một hiệp định)<sup>30</sup>. Thật là khó khăn để xác minh rằng

---

30 *DNTLTB*, Vol. 8, trang 14a.

những điều mà Po Saktiraydaputih đã yêu cầu là những điều đã qui định trong thỏa thuận. Nhưng chắc chắn đó là những điều quan trọng, điều có liên quan đến việc bảo đảm an toàn cho người dân Champa. Tuy nhiên, một vài trong số các điều khoản không phù hợp với quyền lợi của dân tộc Champa:

1) Bất kỳ người nào có sự thỉnh cầu ở chốn Hoàng gia (của Po Saktiraydaputih) là phải trả 20 xâu tiền cho mỗi Tả quan và Hữu quan, 10 xâu tiền cho mỗi Tả quan và Hữu quan của Phan dung. Và khi người đó có sự thỉnh cầu ở dinh Bình Khanh là phải trả 10 xâu tiền cho mỗi Tả quan và Hữu quan, và 2 xâu tiền cho mỗi Tả quan và Hữu quan của Phan dung.

2) Tất cả những cuộc tranh chấp giữa người Trung Hoa; hoặc giữa người Việt với dân Champa ở Thuận Thành sẽ được xét xử bởi Phiên Vương (Vua của Champa) với một Cai Bạ và một Ký Lục (cả hai đều là quan chức Việt Nam); những tranh chấp giữa người dân Champa ở Thuận Thành sẽ do Vua Champa xử.

3) Hai địa phận của Kiên-kiên và O-cam sẽ được phòng thủ cẩn mật hơn để tránh khỏi những tai mắt của người dò thám. Không nhà cầm quyền nào có quyền bắt cư dân ở hai địa phận này.

4) Tất cả thương nhân muốn đi vào khu vực của thổ dân (địa phận Champa) phải đăng ký, phải có giấy tờ hợp lệ của chính quyền khu vực và ban ngành có liên quan cấp phát.

5) Tất cả những người dân Champa trôi giạt từ Thuận Thành đến dinh Phiên Trấn (Bình Khang) phải được đối xử đàng hoàng.

Từ bản thỏa thuận, chúng ta nhận thấy rằng lãnh thổ Champa rất dễ dàng cho những cư dân Việt Nam qua lại, bởi vì, biên giới giữa khu vực của Champa và khu vực của người Việt ở Champa trực thuộc dinh Bình Khanh không được xác định. Văn hóa ngoại lai và sức ép của người đa số buộc người dân Champa phải chấp nhận sự hiện hữu của người Việt, cũng như cách thức của cuộc sống, ngay cả cái cách ăn mặc của Việt Nam, và luôn cả tiếng nói hay ngôn ngữ Việt Nam trong giao tiếp.

Những mối quan hệ giữa Nhà Nguyễn và Champa trong khoảng năm 1697 đến 1728 được mô tả bởi nguồn sử liệu Việt Nam như là mối quan hệ thân thiện. Thí dụ như trong tháng thứ bảy của năm 1714, sau khi hoàn thành công việc chỉnh trang Chùa Thiên Mụ ở Phú Xuân (Huế), Po Saktiraydaputih đã đưa ba người con của mình đến dự lễ chúc mừng được tổ chức bởi Nguyễn Phúc Châu. Chúa Nguyễn, người đã hiến dâng đời mình cho việc tu hành, “rất sung sướng” với sự hiện diện của họ, và ông ta đã phong cho một trong những người con của Po Saktiraydaputih cái chức Hậu, tức là đại biểu quý phái của địa phương<sup>31</sup>.

Ba tháng sau, Po Saktiraydaputih yêu cầu Chúa Nguyễn cho phép ông ta thành lập triều đình Champa chính thức. Tuy nhiên, quyển *Tiền Biên* đã ghi nhận là Nguyễn Phúc Châu đã ra lệnh để thực hiện kế hoạch loại bỏ quyền lực Champa, tách riêng quân đội và quan chức hành chính trong triều đình ra thành hai cơ quan riêng biệt<sup>32</sup>. Một lần nữa, dữ kiện đó lại được ghi trong *Quốc Sử Quán* của nhà Nguyễn. Thật là khó khăn để biết chắc là Po Saktiraydaputih đã đưa ra yêu cầu thiết thực này, hay toàn bộ hệ thống của triều đình Việt Nam chỉ muốn gây áp lực đối với Champa. Hẳn nhiên, đó là thêm một biểu hiện nữa trong tiến trình của Việt Nam hóa Champa.

Dưới thời Po Saktiraydaputih, người dân Champa chịu lệ thuộc vào quyền lực Nhà Nguyễn. Khoảng giữa năm 1700 và năm 1728, trong lúc Chúa Nguyễn mở rộng quyền hạn của mình đến nước Chenla, hay biên giới Khmer, người dân Champa có nhiều thời cơ để chuẩn bị cho việc tự giải phóng mình thoát khỏi sự thống trị của Việt Nam. Bởi vì, biên giới Champa cùng chung với biên giới của Vương Quốc Khmer, và đó là điều rất thuận lợi cho Champa liên kết với Khmer để chống lại Nhà Nguyễn, và phá vỡ việc di quân của Việt Nam đang dùng dinh phủ Bình Thuận để tiến quân tấn công Khmer. Tuy nhiên, dưới sự điều hành của Po

---

31 *DNTLTB*, Vol. 8, trang 18b.

32 *DNTLTB*, Vol. 8, trang 20b.

Saktiraydaputih, ông ta đã không có một hành động thiết thực nào cả. Sự yếu đuối của đội quân Champa đó là lý do chính để không thực hiện được kế hoạch này. Hơn nữa, trại đóng binh của Việt Nam ở phủ Bình Thuận là trại binh lớn nhất và chính yếu nhất, trong đoàn binh tiến đánh Khmer, chỉ bỏ lại cho Champa cơ hội rất nhỏ nhoi để mà thao diễn.

• •

Mối quan hệ Nhà Nguyễn và Champa trải qua một sự lừa bịp sau cái chết của Po Saktiraydaputih vào năm 1728. Trong năm đó, Champa đã làm một cuộc khởi nghĩa chống lại Việt Nam, nhưng đã bị thất bại ngay sau đó. Sự thiếu năng lực của Champa chỉ cho dân tộc này một cơ hội nhỏ nhoi để loại bỏ quyền lực thống trị của nhà Nguyễn. Sự thiếu năng lực này đã buộc Champa phải chịu dưới sự thống trị Việt Nam. Điều này như thuận đà hơn cho tiến trình Việt Nam hóa trên bình diện rộng, và sau cùng những người nắm chính quyền Champa buộc phải lấy luôn tên họ Nguyễn của Việt Nam.

Sau năm 1728, Champa đã bị tước mất hết các chức vị và quyền hạn ở cấp phủ. Những người nắm quyền điều hành công việc ở Champa phải làm việc chung với quan thái thú ở phủ Bình Thuận, và rất ít khi có được mối liên hệ trực tiếp với chúa Nguyễn ở kinh đô Phú Xuân. Một bản kê tóm tắt trong các văn thư bằng tiếng Cham lưu trữ ở Panduranga, dù sao, cũng đã nói lên được một vài điểm sáng tỏ và gợi cho thấy rằng, sau năm 1728, mối bang giao Nguyễn-Champa vẫn dựa trên qui ước được đặt ra giữa Nguyễn Phúc Chu và Po Saktiraydaputih, và mối quan hệ này giữ được liên tục như những thời gian trước năm 1728.

Mặc dầu người dân Champa sau này đã đặt hết niềm tin của mình với nhà Tây Sơn nổi dậy vào năm 1771, cuộc nổi dậy mà sự kết thúc đã tước bỏ hết quyền lực Chúa Nguyễn vào năm 1775, nhưng họ cũng không thoát được khỏi sự thống trị của Việt Nam. Khi triều đại Nhà Nguyễn (1802-1945) được bắt đầu lập lại với Nguyễn Phúc Ánh (Gia Long), người kế thừa trực tiếp của Nhà

Nguyễn lên ngôi vào năm 1802, Champa (Thuận Thành) đã bị liệt vào thành một trong số 13 quận thuộc nhà Nguyễn. Champa đã cố gắng liên tục để giữ lấy nguyên tắc tự trị, ít nhất là về phong tục tập quán và văn hóa trong chế độ Nhà Nguyễn cho đến năm 1832, năm đánh dấu sự chấm dứt vĩnh viễn mối quan hệ giữa nhà Nguyễn và Champa, và cũng là năm mà nhân dân Champa bị tiêu diệt bởi quyền lực Việt Nam chính yếu khác, sau khi đã gia nhập với nghĩa quân Lê Văn Duyệt chống lại hoàng đế Minh Mạng (1819-1840) của triều đình nhà Nguyễn.

**Ban Khrua ở Bangkok:**  
Khu vực người Chăm đầy kỷ niệm  
trong quá khứ và đầy hứa hẹn trong tương lai\*

Charuwan Lowira  
Jean Baffie\*\*

Từ năm 1984 đến năm 1987, một nhóm nhà nghiên cứu của Trung Tâm Nghiên Cứu Quốc Gia Pháp, Đại Học Mahidol và Chulalongkorn của Thái Lan đã thiết kế một chương trình nghiên cứu làng Ban Khrua của người Chăm ở Bangkok. Làng này nằm đối diện với tư dinh của ông Jim Thompson, gốc người Mỹ. Từ mấy năm vừa qua, khu vực Ban Khrua đã từng được người ta nhắc tới trên báo chí, vì khu này nằm trong dự án phá vỡ để tiện việc xây cát đai xa lộ của Bangkok. Chính vì thế, nhân dân khu vực này đã từng nổi dậy nhằm đòi hỏi quyền sinh sống trên đất đai của tổ tiên mình để lại. Họ hy vọng rằng mục tiêu đấu tranh của họ sẽ thành công.

Từ mấy chục năm vừa qua, Thái Lan đang trải qua một giai đoạn vô cùng quan trọng trong tiến trình phát triển kinh tế. Sự tăng trưởng kinh tế này là nguyên nhân chính yếu giải thích cho sự thay đổi toàn diện địa dư thiên nhiên của Bangkok và cuộc sống hàng ngày của nhân dân sống trong thành phố lớn lao này. Những nhà chọc trời càng ngày càng mọc lên như nấm. Đất đai xây cát càng ngày càng khan hiếm đã đưa giá cả nhà cửa lên đến tột đỉnh.

Đã trải qua một lần, nhiều người đầu tư, vì muốn nâng cao tối đa tiền lời đầu tư của mình, không ngần ngại tìm bất cứ giải pháp nào để bám vào công việc xây cát nhưng họ không cần biết liệu chương trình xây dựng nhà cửa đó có đem lại cho họ một kết quả mỹ mãn chăng. Người ta tự hỏi rằng, Bangkok sẽ trở thành một thành phố gì

---

\* Bài viết bằng tiếng Pháp đăng đầu tiên trong tạp chí Sinlapawatthanatham, tháng 8 năm 1992, trang 176-186.

\*\* Ts. Charuwan Lowira là chuyên gia nghiên cứu người Thái Lan; Ts. Jean Baffie thuộc Trung Tâm Nghiên Cứu Quốc Gia Pháp (CNRS).

trong tương lai. Và Bangkok sẽ để lại những kỷ niệm gì cho thế hệ mai sau. Một nhà phóng viên Phi Luật Tân rất quen thuộc với Bangkok, từng nói rằng Manila là thành phố vô cùng xấu xí. Thay vì phát triển công trình kiến trúc để thành phố mang nhiều vẻ đẹp hơn, Manila lại bị biến đổi để trở thành một thành phố xấu xí không hồn và không nghệ thuật. Liệu rằng Bangkok có thể vượt qua công thức này không? Nếu có thể, thì câu nghi vấn vẫn còn đó: trong vòng bao nhiêu năm nữa.

Tự hỏi rằng, nhân loại có thể sống trong một thành phố chỉ dành cho nhà chọc trời cao hơn 20 tầng và cho hàng vạn xe hơi? Đó là những thành phố không vẻ đẹp lịch sử và tâm hồn văn hóa, nhất là những thành phố xây dựng trên khu vực hoàn toàn mới mẻ, chẳng hạn như thành phố Brasilia ở Bresil hay Chandigarh ở Ấn Độ. Mặc dù thế, hai thành phố này cũng còn một chút vẻ đẹp văn hóa. Ngược lại thành phố Bangkok không có gì liên hệ với hai thành phố trên. Vì dù sao đi nữa, Bangkok vẫn là một trung tâm tập trung hàng trăm chùa Phật Giáo, hàng chục dinh thự vua chúa. Nhưng đâu là những khu vực dân gian đã đem lại linh hồn văn hóa cho thành phố Bangkok. Tất cả những chợ búa cũ đã tự biến mất để trở thành những khách sạn tối tân mà kiến trúc chỉ có một kiểu mẫu đến nỗi người Thái không phân biệt nổi giữa hai khách sạn khác nhau. Những khu vực người Trung Hoa (Hong Theew) đã trở thành một khu phường điêu tàn. Những thôn phường nhỏ nhoi gọi là Slum, chỉ là một kho đất dự trữ cho công trình xây cất mới, nhất là đại xa lộ.

Phải chăng khu vực người Chăm ở Ban Khrua sẽ trở thành nạn nhân của chương trình xây cất xa lộ để tiện việc giao thông với World Trade Center và những khách sạn tối tân ở bên cạnh trong tương lai? Tiếc rằng khu vực này là một trọng điểm văn hóa quan trọng ở Bangkok cần phải được duy trì và bảo tồn. Vì Ban Khrua đã trở thành một trung tâm nghiên cứu của các nhà khoa học về chương trình xây dựng và kiến trúc, cũng là nơi tập trung đông đảo của các khách du lịch trên thế giới muốn đi tìm những kỷ niệm quá khứ của Bangkok, và cũng là nơi để xa lánh mọi sự ồn ào náo nhiệt của xe cộ tân thời, nhất là không khí ô nhiễm của thành phố.

Ban Khrua tọa lạc ở trung tâm thành phố Bangkok, không cách xa lắm với chợ Pathumwan, Siam Square, khách sạn quốc tế Siam và

Mah Boon Krong. Ban Khrua ở chính giữa hai kênh nổi tiếng Mahanak về phía tây cầu Hua Chang và phía đông đường Uruphong. Muốn vào Ban Khrua ở phía bắc, người ta dùng con đường Phrayanak và phía nam, theo con đường Rama I. Vào năm 1963, Ban Khrua bị chia thành ba khu vực sau khi con đường Banthatthong được hoàn thành: Ban Khrua Nua nằm ở phía bắc kênh nhân tạo và ở phía đông của con đường Banthatthong; Ban Khrua Nua-Wat Phraya Yang ở phía bắc kinh và ở phía tây của đường Banthatthong; Ban Khrua Tai ở phía nam kinh và ở phía tây của con đường này. Sự phân chia này rất là giả tạo không phù hợp gì với yếu tố tổ chức nhân chủng, xã hội, kinh tế của khu vực này.

Hôm nay, Ban Khrua trên phương diện hành chánh, trực thuộc Slum (phường) Kingphet. Nhưng trước thế kỷ thứ 20, Ban Khrua là một trong những khu vực của thành phố Bangkok dành cho những gia đình phong kiến và hải quân Chăm đặt dưới quyền điều khiển - nhất là dưới thời vua Thái Lan Rama V - của một ông lãnh tụ người Chăm mang chức là Phraya Rachawangsan (Bua). Cho đến đệ nhị thế chiến, người ta đã tìm thấy nhiều di tích nhà cửa của các cấp lãnh đạo hải quân Chăm phục vụ cho hoàng gia Thai Lan như: Luang Phonlasit Thawanat, Luang Sombun Yutwicha, Luang Prasertsiri.

Người Chăm sống trong khu vực này là ai? Đó là một dân tộc nói tiếng Mã Lai, có một nền văn hóa vô cùng dồi dào vào giữa thế kỷ thứ 4 và thế kỷ thứ 15. Người Chăm là một khối dân tộc trực thuộc vương quốc Champa từ năm 192 sau công nguyên đến năm 1832. Lãnh thổ Champa tọa lạc ở miền trung Việt Nam, từ phía bắc Huế đến biên giới Saigon. Đây là một vương quốc liên bang gồm có 5 tiểu vương quốc mà ít người ta quan tâm đến. Trong quá trình lịch sử, Champa cũng là một quốc gia đã có một kỹ thuật cao độ về công trình kiến trúc và điêu khắc so với nền văn minh của vương quốc Kampuchea và đã từng gây bao ảnh hưởng chính trị không khác gì những vương quốc lớn như Ấn Độ và Nam Dương. Sau bao thế kỷ chịu ảnh hưởng Ấn Độ Giáo và Phật Giáo đại thừa, Champa cũng là một quốc gia chịu ảnh hưởng Hồi Giáo. Sự hiện hữu của một cộng đồng Hồi Giáo lớn lao người Chăm ở Kampuchea và Thai Lan đã chứng minh rõ điều này.

Vấn đề bang giao giữa Champa và Thai Lan vẫn là một đề tài chưa ai nghiên cứu, mặc dù ai cũng biết người Champa là những thủy thủ nổi tiếng và từng liên hệ với vương quốc Thai Lan trong những thế kỷ trước. Nhiều tư liệu lịch sử vẫn thường nhắc đến những đoàn quân viễn chinh Thai sang tấn công Champa vào năm 1313. Dù quân viễn chinh này từ vương quốc Sukhothai hay những nước láng giềng đi nữa, điều quan trọng đó là có sự hiện hữu của cộng đồng tù binh Champa hiện còn cư ngụ trên dải đất Thai Lan hôm nay. Một dữ kiện lịch sử mà không ai chối cãi, đó là có một đoàn quân tình nguyện gốc Champa từng giúp đỡ vua Thai Lan tên là Naresuan để chống lại quân Kampuchea. Thêm vào đó, lính hải quân gốc Champa thường giữ một vai trò quan trọng trong cơ cấu tổ chức Hải Quân của Thai Lan cho đến thế kỷ thứ 19. Và nhiều tư liệu cũng từng nói rằng đã có vào khoảng hai sư đoàn thủy thủ Champa phục vụ trong quân đội Thai. Trải qua nhiều thế kỷ, Champa vẫn là một đầu chiến địa để ngăn chặn mọi tấn công từ miền bắc dùng đường hàng hải chống lại Thai Lan. Trong khu vực Ayutthya (thủ đô cũ của Thai Lan), người ta còn tìm thấy vết tích của khu vực cộng đồng người Chăm sinh sống thời đó. Khu vực này nằm bên lề sông Chao Phraya, gần con kênh gọi là Khu Chăm. Hôm nay, có một cộng đồng Hồi Giáo hiện còn sinh sống trong khu vực này mà người ta vẫn cho đó là con cháu của dân tộc Champa còn sót lại.

Có nhiều giả thuyết cho rằng đã có sự hiện hữu người Chăm ở Ban Khrua kể từ ngày thành lập Bangkok. Vì rằng dưới triều vua Rama I và Rama II đã có một sư đoàn người Chăm trong quân đội Thai. Nhưng trên thực tế, người Chăm định cư trong khu vực ban Khrua chỉ xuất hiện vào thời vua Rama III và người Thái gọi họ là "Khaek Khrua". Đây là danh từ ám chỉ cho gia đình tù binh từ nước ngoài đến. Một số tư liệu cũng nói rằng vào năm 1847, có một ông sư Phraya Mahaniwet từ Kampuchea sang Bangkok với nhiều tù binh Chăm để thành lập một chùa gần Ban Khrua gọi là Wat Phraya Yang. Đó là nhóm người Chăm cuối cùng sang định cư ở Ban Khrua. Họ là những người Chăm xuất thân từ ba tỉnh Battambang, Siam Reap và Sisophon của Kampuchea.

Một số người Chăm ở Ban Khrua kể rằng chính Rama I (1782-1809) là ông vua đã cho người Chăm đất đai khu vực Ban Khrua để

cám ơn dân tộc này có công giúp vua Thái chống lại quân xâm lược Miến Điện. Nhưng không có tư liệu nào để xác minh tin tức này. Điều mà người ta biết chắc chắn đó là chỉ dưới thời vua Rama V (vào khoảng 1899-1908) mới xuất hiện một bộ luật qui định biên giới đất đai tư nhân ở Thái Lan. Tuy nhiên người Chăm ở Ban Khrua chỉ nhận chính thức khế ước đất đai của mình vào năm 1914-1917 dưới danh xưng là người Hồi Giáo Thái Lan (họ là những người Chăm, dù danh xưng chủng tộc không dùng chính thức trên giấy tờ). Nhiều tin tức cũng cho rằng là một số người Chăm trong khu vực này bị mất đi quyền sở hữu đất đai của họ, vì rằng họ quên đi khai báo quyền sở hữu đất đai của mình với nhà nước hay họ bị lường gạt bởi một số người trung gian trong công việc khai báo này. Mặc dù như thế, vào năm 1977, có vào khoảng 33% đất đai ở Ban Khrua vẫn trực thuộc về tư nhân, nhất là những người sinh sống hay có liên hệ trong khu vực này. Sự thành hình khu vực Chăm ở Ban Khrua không phải là sự ngẫu nhiên trong lịch sử. Nếu chính quyền Thái tập trung người Chăm trong khu vực này là vì Ban Khrua nằm gần con kênh lớn tên là Mahanak dùng cho sự lưu thông của lực lượng hải quân Thai mà nhiều thủy thủ vẫn là người Chăm Ban Khrua. Chính thủy thủ Chăm này còn có trách nhiệm khác đó là bảo vệ dinh thự hoàng gia Thai và phòng thủ thủ đô Bangkok chống lại quân xâm lược từ Cambodge hay Laos sang.

Trải qua thời gian, làng người Chăm ở Bangkok còn mang nhiều danh xưng khác đó là Muban Asa Chăm, Kampong Chăm, Muban Khaek Khrua sau cùng là Ban Khrua. Cho đến đệ nhị thế chiến, Ban Khrua trực thuộc một khu vực hành chánh tên là Tambon Ban Khaek Khrua. Danh từ Khaek (người nước ngoài) được hủy bỏ bởi phong trào quốc gia yêu nước điều hành bởi thống tướng Phibun Songkham.

Nói đến Bangkok thì phải nói đến Ban Khrua. Bởi rằng lịch sử nạn lụt lớn lao ở Bangkok vào năm 1942 chỉ còn để lại vết tích ở Ban Khrua nơi mà người ta còn thấy dấu vết cơn lụt này qua các trụ cột trong khu vực Ban Khrua.

Sau đệ nhị thế chiến, Ban Khrua đã trở thành trung tâm phát triển nghề dệt tơ lụa Thái. Chính Jim Thompson (nhân viên CIA Mỹ, mất tích ở Mã Lai), tình cờ đã gặp một gia đình người Chăm ở Ban Khrua còn tiếp tục dệt tơ lụa, là sáng lập viên dùng người Chăm ở

Ban Khrua để đầu tư vào kỹ nghệ sản xuất tơ lụa Thai. Và kể từ đó, kỹ nghệ này đã đem một tiếng vang trên thế giới về tơ tằm Thai Lan. Và hôm nay, nhiều gia đình người Chăm ở Ban Khrua vẫn còn đầu tư vào hàng dệt tên là Borisat Utsakaham Mai Thai Chamkat do ông Jim Thompson sáng lập.

Cho tới hôm nay, một số người vẫn cho Ban Khrua chỉ là một phường (Slum) nhỏ nhoi không tiện nghi. Chính thế, nên huỷ bỏ phường này để dùng đất đai trong chương trình kiến thiết mới. Nhưng từ khi nào Ban Khrua được gọi là phường? Vào năm 1950?, 1960? 1970? Có chăng nên thay đổi khu vực đã có ấn tích trong lịch sử hơn 150 năm. Chính ra, dân Chăm ở Ban Khrua không dính líu gì với sức gia tăng dân số trong khu vực này để rồi Ban Khrua trở thành một phường chui chút lụp sụp như hôm nay. Chính tình hình phát triển kinh tế cao độ trong trung tâm thành phố là nguyên nhân chính đã tập trung một số người Hồi Giáo ở miền nam Thái Lan, người Trung Hoa và người Isan vào khu vực Ban Khrua này. Cũng nên nhắc lại rằng nếu cơ quan kế hoạch NHA đã đưa ra dự án hiện đại hóa khu vực Ban Khrua vì họ tưởng rằng đây là một thôn phường chui chút (Slum), nhưng trên thực tế Ban Khrua không có vẻ gì là một Slum như người ta thường hiểu lầm.

#### Tại sao phải bảo tồn Ban Khrua

Nhân dân thành phố Bangkok phải có một nghĩa vụ bảo vệ Ban Khrua. Bởi vì dân tộc Chăm ở Ban Khrua đã góp phần, trong quá trình lịch sử, lớn lao trong công trình phòng thủ thủ đô Bangkok và vương quốc Thái Lan. Dù trong hoàn cảnh nào đi nữa, họ cũng là nhân dân thật sự của thành phố Bangkok, dù rằng đa số hành nghề lái xe lam. Thành phố Bangkok không thể xóa bỏ nơi sinh cư của người Chăm ở Ban Khrua một khi thành phố này không cần dùng họ nữa. Phải chăng dân Thai ở Bangkok nên xô đẩy người Chăm ra khỏi vòng đai thủ đô mà tổ tiên họ đã từng góp công lao để xây dựng thủ đô này. Xô đẩy người Chăm ra khỏi Bangkok vì lý do gì đó, cũng là tự xô đẩy tổ tiên mình ra khỏi thủ đô phồn thịnh này.

## Dân tộc Chăm và vương quốc Champa trong bộ sách giáo khoa ở Việt Nam

Nicolas Weber\*

Champa là một vương quốc được thành hình trong quá khứ ở miền trung Việt Nam. Chính vì thế, lịch sử và nền văn minh Champa không thể tách rời ra khỏi yếu tố lịch sử của Việt Nam. Vương quốc này đã xuất hiện trong lịch sử kể từ thế kỷ thứ 2 sau công nguyên cho đến năm đầu thế kỷ thứ 19<sup>1</sup>. Sự diệt vong của cường quốc này vào năm 1832 không có nghĩa là dân tộc Chăm bị tiêu diệt, vì rằng có khoảng 100.000 ngàn người Chăm còn sinh sống trong hai tỉnh Bình Thuận và Ninh Thuận, và hàng trăm ngàn người khác còn sinh sống ở vùng Châu Đốc, Thái Lan và Kampuchea.

\*

Trên phương diện lịch sử, đất đai miền trung Việt Nam hôm nay là lãnh thổ của vương quốc Champa thời trước, nơi mà dân tộc Chăm vẫn còn hiện hữu. Chính vì thế, nếu nói đến lịch sử Việt Nam trong các chương trình giáo dục, người ta không thể bỏ quên được lịch sử và nền văn minh Champa. Nội dung của tiểu luận này là góp phần phân tích và nhận định về yếu tố lịch sử Champa được dùng trong các sách giáo khoa ở Việt Nam. Mục tiêu bài khoa học này không phải để nghiên cứu lịch sử Champa nhưng là phác họa những quan điểm Việt Nam về lịch sử Champa và vai trò của dân tộc Chăm trong các sách giáo khoa của Việt Nam thì đúng hơn.

Đây là một đề tài mang nhiều tính chất thời sự. Vì rằng, người Chăm hôm nay đã nhận diện rõ rệt họ là dân tộc của vương quốc

---

\* Nicolas Weber là th sĩ sinh tiến sĩ của Viện INALCO, Paris. Bài này nguyên văn bằng tiếng Pháp do ban biên soạn dịch ra tiếng Việt.

<sup>1</sup> Liên quan đến lịch sử Champa, xem Po Dharma, 1987; Lafont, 1991.

Champa còn sót lại ở Việt Nam ngày nay. Những sách giáo khoa được dùng trong bài nghiên cứu này là những sách giáo khoa đã xuất bản và được dùng trong việc giảng dạy cho các tầng lớp học sinh dù họ là dân tộc Chăm, người Kinh hay Hoa... trong các trường học ở Việt Nam.

Trong các tư liệu ở Việt Nam, ba cuốn sách giáo khoa được dùng trong việc biên khảo này đó là *Việt Nam Sử Lược* và *Việt Sử* xuất bản dưới chế độ Việt Nam Cộng Hòa và cuốn *Lịch Sử* hiện đang sử dụng trong các trường học hôm nay ở Cộng Hòa Xã Hội Chủ Nghĩa Việt Nam. Nhìn qua sơ lược, hai bộ sách giáo khoa này có cùng một nội dung và phương cách trình bày. Đọc qua hai bộ sách này, nhà nghiên cứu đã biết rằng yếu tố quốc gia và chính trị đã ảnh hưởng sâu đậm trong vấn đề giáo dục ở Việt Nam và nhất là nguyên nhân nào lịch sử đã bị thanh lọc và chính đốn lại cho phù hợp nhằm phục vụ cho một chủ nghĩa chính trị.

Trong sách giáo khoa của Cộng Hòa Xã Hội Chủ Nghĩa Việt Nam hôm nay, vương quốc Champa và dân tộc Chăm được trình bày trong các cuốn *Lịch Sử* 6, 7, 8, 10 và 11. Nhưng nội dung về lịch sử Champa chỉ là những đoạn sơ lược hay tóm tắt mà thôi. Ngược lại, trong các sách giáo khoa thời Việt Nam Cộng Hòa, lịch sử Champa được trình bày một cách chi tiết và rộng rãi hơn, so với sách xuất bản của Cộng Hòa Xã Hội Chủ Nghĩa Việt Nam. Sách giáo khoa thời Việt Nam Cộng Hòa chỉ chọn những biến cố lịch sử quan trọng của Champa có liên hệ với Việt Nam mà thôi, và phương pháp dùng từ rất là khác biệt. Nhưng trong hai bộ sách của hai thể chế chính trị ở Việt Nam đều có một nội dung như nhau, đó là tác giả tự định nghĩa rằng Champa là vương quốc của người Chăm mà thôi chứ không phải là của toàn diện dân tộc sống trong lãnh thổ Champa<sup>2</sup>. Thêm vào đó, tác giả không đề cập gì đến vai trò lịch sử và nền văn minh của Champa trên bán đảo Đông Dương này. Không bao giờ có một chương mục lịch sử Champa riêng biệt trong hai bộ sách giáo khoa này. Đó là vấn đề mà chúng ta cần bàn tới.

---

<sup>2</sup> Trong đó gồm nhiều dân tộc khác như Radhé, Jarai, Churu, Raglai, v.v. chứ không phải riêng cho người Chăm như người là thường hiểu lầm. Về vấn đề chủng tộc Champa, xem B. Gay, 1988.

### **A. Bộ sách giáo khoa dưới chế độ Việt Nam Cộng Hòa.**

Dưới thời Việt Nam Cộng Hòa, lịch sử và phương cách trình bày lịch sử chỉ là một công cụ của chính sách nhân cách hóa nguồn gốc dân tộc Việt. Nhưng lịch sử cũng là phương tiện tuyên truyền nhằm giải thích rằng tất cả những dân tộc khác chỉ là Mán hay Mọi. Và những người Man Rợ này cần được giáo dục hay đồng hóa theo lề lối văn hóa Việt Nam. Chính vì thế, qua các tiết mục trình bày trong sách giáo khoa, phương cách đồng hóa dân tộc khác đã trở thành một chính sách thật sự<sup>3</sup>.

#### **1. Việt Nam hóa lịch sử Champa**

Qua bộ sách Việt Nam Sử Lược<sup>4</sup>, người ta nhận thấy rằng lịch sử Champa hoàn toàn bị sửa đổi phù hợp với chính sách chính trị Việt Nam thời đó. Vì rằng, lịch sử của vương quốc này chỉ là một trong những yếu tố phụ thuộc của lịch sử Việt Nam. Vấn đề đồng hóa những di sản văn hóa, lịch sử và nền văn minh Champa là vấn đề nổi bật. Chính vì thế, tác giả không bao giờ dùng danh từ như Champa, cũng như tên thật của vua chúa, địa dư Champa trong bộ sách giáo khoa này. Một thí dụ cụ thể, ông vua Champa Jaya Simhavarman III bị Việt Nam hóa thành Chế Mân; thủ đô Vijaya thành Đồ Bàn<sup>5</sup>, thủ đô Simhapura thành Phật Thệ<sup>6</sup>, v.v. Dữ kiện này cũng đã chứng minh rằng Việt Nam có chủ quyền hoàn toàn trên lãnh thổ Champa. Chính vì thế họ có quyền xóa bỏ những dấu vết lịch sử hay văn hóa Champa trong khu vực này. Một thí dụ điển hình, đó là một khi lãnh thổ Champa bị chiếm đóng, vua Đại Việt di chuyển hàng ngàn tù binh sang nơi khác, sau cùng biến lãnh thổ chiếm đóng này thành một đơn vị hành chính Việt Nam. Và chính sách đồng hóa này không bao giờ

---

<sup>3</sup> Marc Ferro, 1985: 19.

<sup>4</sup> Trần Trọng Kim, 1971.

<sup>5</sup> Trần Trọng Kim, 1971, I: 262.

<sup>6</sup> Trần Trọng Kim, 1971, I: 98.

được nêu rõ trong các sách giáo khoa. Chính vì thế, các thế hệ con em học sinh dùng tư liệu giáo khoa này không còn biết đâu là lịch sử thật sự của Việt Nam hôm nay.

## 2. Hình thức và nội dung

*Việt Nam Sử Lược* của Trần Trọng Kim là kim chỉ nam trong các sách giáo khoa thời Việt Nam Cộng Hòa. Bộ sách này có một nội dung tóm lược từ những bộ sử của quốc sử quán Việt Nam. Từ phương cách trình bày, dùng danh từ, hành văn và diễn đạt tư tưởng (nhất là đối với dân tộc Chăm), tác giả dựa hoàn toàn vào bộ sử của quốc sử quán. Ngược lại, trong bộ này, những biến cố chính trị đã bị thanh lọc hoàn toàn nhằm phù hợp với thể chế chính trị thời ông ta mà thôi.

a). *Đông hóa danh từ: Chăm chỉ là dân tộc man rợ hay giặc cướp.*

Trong quá trình lịch sử, các nhà cai trị Việt Nam đã áp dụng một triết lý cùng nguồn gốc với vương quốc Trung Hoa, đó là họ coi tất cả dân tộc nào không cùng văn hóa của mình là những người ngoại lệ, có nghĩa là người Mán (Man Rợ)<sup>7</sup>. Chính vì cùng sống chung với Champa, nước láng giềng không cùng nền văn minh của mình, người ta đã ghi nhận rằng mọi công trình chinh phục nước khác của Đại Việt chỉ có một mục tiêu chung nhằm giáo hóa nước man rợ này hơn là đi tìm một ít bảo vật quý giá của họ. Những dữ kiện lịch sử được ghi lại mỗi khi có sự thay đổi một triều đại mới đã chứng tỏ rõ rệt lý thuyết này<sup>8</sup>. Nếu không nhầm thì sách giáo khoa Việt Nam chỉ là một công việc sao y bản chính những quan điểm của các triều đại Việt Nam thời trước, để rồi không cần quan tâm cho lắm những chuyện hư thực trong bối cảnh lịch sử này.

Điều đáng nêu lên ở đây, đó là sách giáo khoa Việt nam chỉ dùng một số danh từ rất là giới hạn nhưng chứa chất bao sự mỉa mai.

---

<sup>7</sup> *Mán* là danh từ Hán chỉ dân tộc man rợ, không cùng nền văn minh của người Việt.

<sup>8</sup> Xem Bui Quang Tung, Nguyễn Hưng, 1990.

Để ám chỉ người Chăm, sách giáo khoa này thường gọi họ là "giặc Chiêm"<sup>9</sup>. Thêm vào đó, một khi nói đến Champa, bộ sách này chỉ nhắc đến danh từ như "giặc Chiêm sang quấy nhiễu" hay "nước Chiêm sang triều cống" triều đình Việt Nam. Chính vì thế, sự liên hệ giữa Champa và Việt Nam chỉ là một chính sách bang giao bằng vũ lực quân sự.

Cũng trong bộ sách này, dân tộc Champa chỉ được xem như là những kẻ háo chiến, vô văn hóa và không có văn minh. Hễ nói đến dân tộc Chăm, tư liệu phổ thông này coi họ là những kẻ man rợ hay xâm lược, chỉ biết tìm cách quấy nhiễu biên giới Việt Nam. Mỗi lần có chiến tranh, bộ sách này thường dùng một loạt chủ đề "đánh Chiêm Thành" hay là "Chiêm Thành sang phá Thăng Long" nhằm để giải thích công thức thật đơn giản nhưng đầy ngụ ý: dân tộc Chăm tượng trưng cho nước láng giềng luôn luôn có bản chất xâm lược, cướp phá.

*b). Champa: trăm ngàn thất bại.*

Để đối phó với người Chăm xâm lược, Việt Nam cần dùng nhiều phương sách để trừng trị họ.

Văn chương lịch sử mà người ta thường gặp trong bộ sách này có chủ yếu là bình thường hóa mọi di sản giá trị của vương quốc Champa. Chính vì thế, tác giả của bộ sách này không bao giờ nhắc đến những lòng dũng cảm của dân tộc Champa thời trước và không hề nói đến bao kiên trì của dân tộc Champa chống lại quân Mông Cổ<sup>10</sup> hay bao công trình khác của Champa chống ngoại xâm<sup>11</sup>. Ngược lại, tác giả chỉ nhắc tới, với bao lời lẽ rất là tự hào, những chiến thắng vẻ vang của Việt Nam chống lại Chiêm Thành.

*c). Thông thường hóa giá trị di sản văn hóa Champa.*

---

<sup>9</sup> Danh từ *Giặc* ở đây chỉ định quân xâm lược cũng như quân cướp bóc.

<sup>10</sup> Hà Văn Tấn, Phạm thị Tám, 1972: 119-162.

<sup>11</sup> Lê Văn Hào, 1979: 47-51.

Cùng vì mục tiêu phục vụ cho ý thức hệ chính trị, bộ sách này không có một giòng chữ nào nói đến nền văn minh cao độ của Champa cũng như ảnh hưởng Champa trong văn hóa Việt Nam mà lịch sử đã từng chứng minh. Đây không phải là vấn đề thiếu sót trong phương cách trình bày, nhưng là một chủ trương chính trị. Vì rằng, tác giả không thể nhìn nhận tổ quốc Việt Nam mình lại chịu ảnh hưởng văn hóa của Champa, một vương quốc đã bị tiêu diệt bởi các triều đại Việt Nam thời trước<sup>12</sup>.

Cùng nên nhấn mạnh rằng, một vài yếu tố văn hóa Champa duy nhất mà bộ sách này thường được nhắc nhở đến đó là lễ *Sati*, đám tang mà một số hoàng hậu Champa thường lên giàn hỏa để theo chồng mình về cõi chết. Đây không ngụ ý để tán tụng lễ táng này, nhưng là để đã phá một phong tục dã man, vì Champa có một lần buộc công chúa Việt Nam tên là Huyền Trân lên giàn hỏa cùng với vua Chế Mân (Jaya Simhavarman III)<sup>13</sup>.

Sự chọn lọc những biến cố chính trị trong bộ sách giáo khoa này có một mục tiêu duy nhất đó là biện chứng để làm thế nào dân tộc Chăm và Champa luôn luôn ở trong vị trí muôn đời thất bại. Vấn đề mà người ta cũng nên đặt ra đó là tại sao yếu tố lịch sử này lại bị thanh lọc và khai trừ trong ngày nay. Trên thực tế mà nói, bộ sách giáo khoa là công cụ giáo dục chính trị dành cho học sinh của trường trung học ở Việt Nam trong đó có học sinh gốc người Chăm. Việc không quan tâm đến sự phản ứng của học sinh Chăm vì lịch sử Champa của họ đã bị bóp méo hay bị thêu dệt, đã chứng minh rằng nội dung của bộ sách này, vì lý do chính trị, chỉ có mục tiêu duy nhất là nhằm trình bày người Việt là dân tộc văn minh tốt đỉnh. Những dân tộc khác là những người man rợ phải được giáo huấn. Chính vì thế, nhiều nhà nghiên cứu cũng ao ước biết được thế nào là phản ứng người Chăm trước dữ kiện lịch sử của họ bị thêu dệt để làm hài lòng cho một thể chế chính trị Việt Nam.

#### *d. Biến cố lịch sử không niên đại*

---

<sup>12</sup> Trần Trọng Kim, 1971, I: 78.

<sup>13</sup> Trần Trọng Kim, 1971, I: 167.

Thường xuyên quấy nhiễu và biểu lộ thái độ không tùng phục, dân tộc Chăm đã trở một đám thù nghịch thường trực trong lịch sử Việt Nam. Tiếc rằng, tác giả của bộ sách giáo khoa này không xác định rõ nguyên nhân tại sao có thái độ này. Dù sao đi nữa sự quấy nhiễu đó chỉ là một trong những chi tiết lịch sử đã xảy ra trong một không gian và thời gian nhất định, chứ không phải là một yếu tố lịch sử xác định rằng dân tộc Chăm chỉ là những kẻ thù nghịch. Kết luận của một chương mang đề là "*Công trình của nhà Nguyễn: chinh phục Chiêm Thành*"<sup>14</sup> trong sách giáo khoa này là một bằng chứng cụ thể. Mở đầu cho chương này, tác giả đã thừa nhận rằng với một giọng mỉa mai, đó là "*người Chăm có vua chúa, tổ chức chính trị và luật lệ hẳn hoi*", nhưng dân Việt không cảm tình gì đối với người Chăm, bởi rằng họ "*chỉ biết gây chiến và tạo bao khó khăn để hai nước láng giềng này không hoà thuận với nhau*"<sup>15</sup>. Sự thiếu cảm tình này đã chứng minh rằng hận thù với người Chăm vẫn còn trong ý thức hệ người Việt và đó cũng biểu lộ rõ rệt là quá khứ lịch sử giữa hai dân tộc này vẫn còn là một vấn đề thời sự nóng bỏng. Nhưng cũng nên đặt lại vấn đề rằng phải chăng bộ sách giáo khoa này vẫn chủ trương duy trì mãi hận thù đã qua đối với một dân tộc Chăm mà vương quốc họ đã suy vong gần hai thế kỷ qua. Đây là chủ trương chỉ nhằm định nghĩa coi thái độ của người Chăm hôm nay không khác gì thái độ của tổ tiên họ thời trước. Và chủ trương này chỉ tạo thêm mối hiềm thù chống lại dân tộc Chăm trong cộng đồng người Việt hôm nay. Cũng trong các bộ sách giáo khoa này, tác giả dùng danh xưng Việt Nam một cách quá đáng trong bất cứ không gian và thời gian nào, nhưng chẳng cần đính chính là danh xưng Việt Nam này chỉ xuất hiện vào năm 1802, có nghĩa là trước 30 năm của sự suy vong Champa vào năm 1832.

## **B. Sách giáo khoa dưới chế độ Cộng Hoà Xã hội Chủ Nghĩa Việt Nam**

---

<sup>14</sup> Trần Trọng Kim, 1971, II: 70-80.

<sup>15</sup> Trần Trọng Kim, 1971, II: 78.

Bộ sách giáo khoa dùng để giảng dạy sau 1975 mang đề là "*Lịch Sử*" được chia làm hai phần. Phần một, nói về lịch sử thế giới từ thời thượng cổ đến hôm nay. Phần hai, nói về lịch sử Việt Nam. Và hai phần này còn được phân chia ra nhiều giai đoạn tùy theo cấp của 12 lớp tính từ mẫu giáo đến lớp 12 phổ thông.

Cũng nên nhắc lại rằng, lịch sử theo kiểu mẫu chủ nghĩa xã hội chỉ là một tiến trình liên tục của hai yếu tố chính đó là: giải phóng và cách mạng. Và những biến cố trong lịch sử là được thanh lọc phù hợp hoàn toàn với ý thức hệ chủ nghĩa xã hội mà thôi. Chính vì thế, lịch sử và giáo dục là vấn đề hàng đầu của một quốc gia<sup>16</sup>.

### 1. Phương cách trình bày

So với bộ sách của thời Việt Nam Cộng Hòa, nội dung lịch sử của bộ sách giáo khoa xuất bản sau năm 1975 không gì mới lạ. Điều khác biệt chỉ là kiểu mẫu lý luận dựa trên chủ thuyết xã hội và bộ sách giáo khoa này chỉ coi lịch sử là một tiến trình của công cuộc cách mạng và biến hóa tư tưởng mà nhân dân Việt Nam cần hấp thụ để đưa xã hội này đến một tổ chức cấp tiến<sup>17</sup>. Chính vì thế lịch sử Việt Nam đã trải qua một quá trình thay đổi hoàn toàn về cách trình bày. Đối với dân tộc Chăm, bộ sách này đã bỏ hẳn những chủ thuyết lý luận của thời Việt Nam Cộng Hòa đối với họ và nhất là không coi người Chăm như là những kẻ thù nghịch, những người man rợ hay hiếu chiến nữa.

### 2. Hợp thức hóa danh xưng Champa

Bộ sách giáo khoa hôm nay có phần khác biệt hoàn toàn với bộ sách của Việt Nam Cộng Hòa, đó là phương cách dùng danh xưng người Chăm để thay thế cho người Chiêm. Vì danh từ Chiêm xuất phát từ gốc từ Chiêm Thành, một vương quốc thù nghịch với Việt Nam. Ngược lại, để ám chỉ vương quốc của người Chăm, bộ sách này

---

<sup>16</sup> Marc Ferro, 1985: 27-28.

<sup>17</sup> Nguyễn Kiên, Nguyễn Cao Lũy, 1995: 49-81.

lại dùng danh từ Champa chứ không phải là Chiêm Thành như thời Cộng Hòa<sup>18</sup>. Một thí dụ khác, đó là bộ sử này thường ca ngợi người Chăm đã đứng ra chống Mông Cổ dưới sự điều khiển của hoàng tử mang tên bằng tiếng Chăm là Harigit (Jaya Simhavarman III) chứ không phải là Chế Mân như các sách báo thời Việt Nam Cộng Hòa<sup>19</sup>. Hợp thức hóa người Chăm trong bộ sách của xã hội chủ nghĩa cũng là một phương thức công nhận sự hiện hữu của người Chăm và những đặc thù riêng biệt của họ.

### 3. Nguyên tắc trình bày biến cố

#### a. Xóa bỏ danh xưng man rợ và giặc quấy nhiễu

Bộ sách sau năm 1975 đã thay đổi hoàn toàn phương thức hành văn nói về Champa. Dân tộc Chăm không phải là những kẻ man rợ như thời Cộng Hòa nhưng là những người cách mạng thường nổi dậy chống lại quân xâm lược<sup>20</sup>. Nhất là sách này không hề đá động tới những cuộc xung đột quân sự giữa Champa và Việt Nam nhằm né tránh mọi sự hiểu lầm giữa dân tộc anh em trong chủ nghĩa xã hội.

Chính thế, lịch sử Việt Nam trong sách giáo khoa đang bước vào một giai đoạn mới. Và lịch sử Champa chỉ là một khuôn mẫu được định nghĩa trong truyền thống Việt Nam. Một thí dụ điển hình, một khi nói đến chiến tranh giữa Champa và Việt Nam, bộ sách này lý luận rằng nếu chiến tranh đã xảy ra, không phải vì người Chăm háo chiến, man rợ, nhưng vì họ quá tin vào những lời cổ vãn xuyên tạc của tập quyền Trung Quốc<sup>21</sup>. Chính thế, chiến tranh quấy nhiễu này chỉ là vấn đề phụ thuộc không nên đem ra mổ xẻ trong chương trình giáo dục.

### 4. Những yếu tố sai lầm

---

<sup>18</sup> Nguyễn Kiên, Nguyễn Cao Lũy, 1995: 64.

<sup>19</sup> Trương Hữu Quýnh, Phan Đại Doãn, 1995: 41.

<sup>20</sup> Trương Hữu Quýnh, Phan Đại Doãn, 1995: 41.

<sup>21</sup> Trương Hữu Quýnh, Phan Đại Doãn, 1995: 24.

Nhằm giải thích cho một thức hệ chính trị đối với các dân tộc thiểu số, nhà nước Việt Nam không ngần ngại công nhận người Chăm là một dân tộc của một vương quốc Champa đã suy tàn. Công nhận người Chăm là một dân tộc có nghĩa là công nhận dân tộc này có một quá trình văn hoá, văn minh và lịch sử, có lãnh thổ đất đai, có vai trò chính trị trong lịch sử của bán đảo Đông Dương trong quá khứ. Tiếc rằng, bộ sách này chỉ nhắc đến một cách sơ lược, không cần xác định không gian và thời gian, chỉ nhắc đến một số yếu tố lịch sử của dân tộc này mà thôi.

#### *a. Sự thành hình vương quốc Champa*

Trong bộ sách giáo khoa này, sự thành hình vương quốc Champa được trình bày rất là sơ lược và không phù hợp với yếu tố lịch sử. Tác giả không bao giờ nhắc đến Lin Yi<sup>22</sup> (hay Lâm Ấp), tên một vương quốc đầu tiên dùng trong sử liệu Trung Hoa để ám chỉ Champa. Trong cuốn sách *Lịch Sử 6* chẳng hạn, người ta chỉ tìm thấy một vài nét khái quát về nguồn gốc dân tộc Champa dựa trên tư liệu Trung Hoa của Ma Duan Lin<sup>23</sup>. Chính vì thế, nội dung bài này mang nhiều yếu tố lịch sử sai lầm<sup>24</sup>. Sau đó, tác giả cũng giới thiệu sơ qua về quá trình của sự thành hình Champa, nhưng vương quốc Lin Yi, tổ tiên đầu tiên của Champa cũng bị loại trừ ra khỏi khuôn khổ lịch sử<sup>25</sup>.

#### *b. Xóa bỏ danh từ Nam Tiến Việt Nam*

Trong bộ sách này, độc giả rất ngạc nhiên là không bao giờ tìm thấy từ "Nam Tiến", một chính sách nhằm mở rộng biên cương về phía nam vào thế kỷ thứ 17 đã đưa vương quốc Champa đến sự diệt vong. Đây là một biến cố vô cùng quan trọng trong lịch sử Việt Nam mà nhiều nhà sử học thường bàn tới và đặt vấn đề<sup>26</sup>. Nguyên nhân nào mà

---

<sup>22</sup> Lafont, 1991: 6-14.

<sup>23</sup> Ma Touan Lin, 1883: 417-435.

<sup>24</sup> Nguyễn Kiên, Nguyễn Cao Lũy, 1995: 64.

<sup>25</sup> Nguyễn Kiên, Nguyễn Cao Lũy, 1995: 64-66.

<sup>26</sup> Một nhóm giáo sư, 1983, I: 78.

bộ sách này không nhắc đến "Nam Tiến" Việt Nam? Phải chăng vì biến cố này quá phổ thông, không cần đem ra mổ xẻ trong lớp học? Phải chăng vấn đề "Nam Tiến" đã trở thành một chủ đề xâm lược của Việt Nam đối với dân tộc Chăm? Điều mà cần nêu ra đây, đó là tác giả của bộ sách này đã nhận thức rõ ràng, "Nam Tiến" Việt Nam chỉ là một chính sách đế quốc không phù hợp với chủ trương của nhà nước chủ nghĩa xã hội. Chính thế, "Nam Tiến" này cần được loại trừ ra khỏi lịch sử. Nếu không nhắc đến chính sách "Nam Tiến", ai là chủ nhân đã đưa vương quốc Champa đến sự diệt vong?

### *c. Ngày suy tàn Champa*

Ngày suy tàn của vương quốc Champa đã trở thành vấn đề khúc mắc. Qua bộ sách giáo khoa này, tác giả cho rằng vương quốc Champa không còn nữa vào 1471 dưới triều đại nhà Trần<sup>27</sup>. Nếu ra lý thuyết này phải chăng có mục tiêu duy nhất đó là nhằm né tránh nói đến chính sách "Nam Tiến" Việt Nam. Champa không còn nữa vào năm 1471, tại sao tư liệu lịch sử Việt Nam vẫn còn nhắc đến chiến tranh với Champa vào 1692<sup>28</sup>, năm mà nhà Nguyễn đã xâm chiếm Champa để rồi thành lập phủ Bình Thuận trên lãnh thổ của vương quốc này và chủ trương tăng cường dân số người Việt trong khu vực này<sup>29</sup>. Kể từ năm 1471, tác giả không còn nhắc đến dân tộc Chăm và vương quốc Champa nữa<sup>30</sup>. Ngoại trừ cuốn *Lịch Sử 11*, tác giả chỉ nhắc sơ qua về người Chăm trong chương nói về vấn đề dân tộc thiểu số ở Việt Nam<sup>31</sup>. Nếu dân tộc Chăm được nhắc tới trong chương mục này, vì rằng tác giả chỉ coi người Chăm là một thành phần của dân tộc Việt Nam. Chính thế, văn hóa và sự hiện hữu của họ chỉ là một yếu tố trong nền văn minh Việt Nam không hơn không kém. Loại trừ Champa ra khỏi bộ sách giáo khoa cũng là một phương cách giải thích

---

<sup>27</sup> Trương Hữu Quýnh, Phan Đại Doãn, 1995: 61.

<sup>28</sup> Lafont, 1991: 18-20.

<sup>29</sup> Po Dharma, 1987.

<sup>30</sup> Ngoại trừ Phạm Gia Hải, Phạm Ngọc Liên, 1995: 25.

<sup>31</sup> Phan Ngọc Liên, Nguyễn Anh Thái, Nguyễn Xuân Trúc, Nguyễn Thừa Hỷ, 1996: 104

rằng lịch sử Việt Nam chỉ dành duy nhất cho dân tộc gốc Việt và lịch sử của dân tộc nào không cùng nguồn gốc với người Kinh chỉ là phần ngoại lệ. Người ta thường đặt câu hỏi rằng, những giới trẻ người Chăm có phản ứng gì một khi đã đọc và học thuộc lòng bộ sách giáo khoa này mà nội dung lịch sử không hề dính dáng gì với vương quốc Champa của họ?

Qua những chi tiết liên quan đến Champa được trình bày trong sách giáo khoa này cũng cho chúng ta một khái niệm về chính sách Việt Nam đối với các dân tộc thiểu số khác.

\*

Sự suy vong của Champa chỉ là nạn nhân của chính sách "Nam Tiến" Việt Nam. Phải chăng đây là định mệnh của dân tộc Chăm! Sau bao thế kỷ đấu tranh để đưa vương quốc Champa có một thế đứng mạnh mẽ trong khu vực Đông Nam Á, hôm nay dân tộc Champa chỉ còn sót lại khoảng vài trăm ngàn người vẫn còn tiếp tục đấu tranh để bảo vệ cho sự sống còn của họ và nhất là để lịch sử Champa của họ không bị lãng quên theo thời gian và không gian.

Ai cũng biết rằng lịch sử là một phương tiện tuyên truyền cho một chế độ. Muốn đạt đến mục tiêu trên, lịch sử phải được thanh lọc và khai trừ một số biến cố nào đó để phù hợp với chủ nghĩa chính trị của một quốc gia. Thanh lọc và khai trừ một số yếu tố lịch sử cũng là một vấn đề trọng yếu nhằm giáo dục quần chúng và hợp thức hóa danh nghĩa của một chế độ chính trị.

Dù thể chế chính trị nào ở Việt Nam, lịch sử Champa chỉ là một cốt truyện bị thêu dệt và loại trừ. Và lịch sử Champa này được nhắc đến trong bộ sách giáo khoa chỉ có một mục tiêu duy nhất đó là vinh quang hóa nguồn gốc và sự đấu tranh của dân tộc Việt. Đây là bằng chứng cụ thể chứng minh rằng lịch sử của vương quốc Champa chưa được phục hồi lại trong bộ sách giáo khoa. Ai cũng biết rằng, dân tộc Chăm hay những dân tộc thiểu số khác đã góp phần lớn lao trong sự thành hình văn hóa Việt Nam. Chính vì thế, người ta không thể dùng vẻ đẹp văn hóa của dân tộc thiểu số này để mua vui cho kỹ nghệ du lịch nhà nước, nhưng là phải chăm sóc như một vườn hoa của nền văn minh Việt Nam.

Tất cả văn chương chính trị ở Việt Nam đều công nhận sự hiện hữu của dân tộc Chăm, nhưng văn chương này không dành cho lịch sử của họ một ưu đãi trong bộ sách giáo khoa. Dù trong hoàn cảnh nào đi nữa, văn chương chính trị Việt Nam chỉ là một diễn văn xa vời không gần gũi với thực trạng của lịch sử Champa và diễn văn này vẫn còn tồn tại nếu dân Việt Nam chưa xóa bỏ khái niệm hiềm thù đối với người Chăm trong tiềm thức của mình.

Phải công nhận rằng, có sự đổi hướng một phần nào trong văn chương chính trị đối với người Chăm ở Việt Nam hôm nay. Và sự đổi hướng này đã chứng minh rằng là dân Việt Nam bắt đầu chấp nhận sự hiện hữu của lịch sử Champa và càng ngày họ càng tự hào với bao nhiều vẻ đẹp văn hóa dân Chăm hôm nay.

### Tài liệu tham khảo

- Bui Quang Tung, Nguyên Huong, *Le Dai Việt et ses voisins*, Paris (l'Harmattan) 1990.
- Ferro, M., *L'histoire sous surveillance. Science et conscience de l'histoire*, Paris (Calman-Lévy) 1985.
- Đinh Xuân Lâm, Phan Đại Doãn, Trương Hữu Quỳnh, *Lịch Sử 8*, Bộ Giáo Dục và Đạo Tạo, Nhà Xuất Bản Giáo Dục 1996.
- Gay, B., «Vue nouvelle sur la composition ethnique du Campā», in *Actes du Séminaire sur le Campā organisé à l'Université de Copenhague le 23 Mai 1987*, Paris (Travaux du Centre d'Histoire et Civilisation de la Péninsule Indochinoise) 1988, trang 49-58.
- Hà Văn Tấn, Phạm Thị Tâm, *Cuộc kháng chiến chống xâm lược Nguyễn Mông thế kỷ XIII*, Hà Nội (Nhà Xuất Bản Khoa Học Xã Hội) 1972.
- Lê Văn Hảo, «Vài suy nghĩ về quá trình hòa hợp và gắn bó Việt Nam-Champa trong lịch sử dân tộc», in *Nghiên Cứu Lịch Sử* 186-3 (5.1979), trang 47-51.
- Lafont, P-B. (éd.), *Histoire des frontières de la péninsule Indochinoise*, Paris, l'Harmattan (Travaux du CHCPI) 1988.
- Lafont, P-B. et Po Dharma, *Bibliographie Campā et Cam*, Paris (l'Harmattan) 1989.

- Lafont, P-B., «Les grandes dates de l'histoire du Campā» in *Actes de la Conférence internationale sur le Campā et le Monde Malais*, Paris (Publications du CHCPI) 1991, trang 7-25.
- Langlet, P., *L'ancienne d'historiographie d'Etat au Việt Nam*, Paris (Publication de l'Ecole Française d'Extrême-Orient) vol. XIV, 1990 (2 tomes).
- Lê Thanh Khôi, *Histoire du Việt Nam des origines à 1858*, Paris (Sudestasie) 1981.
- Ma Touan Lin, *Ethnographie des peuples étrangers à la Chine ; Ouvrage composé au XIIIe de notre ère ; Traduit pour la première fois du chinois par le Marquis d'Hervey de St-Denis*, Paris 1883.
- Maspero, G., *Le royaume de Champa*, Paris (Van Oest) 1928.
- Một Nhóm Giáo Sư, *Việt Sử (Quyển 1, 2)*, Paris (Institut de l'Asie du Sud-Est) 1983, (2 tomes).
- Nguyễn Kiên, Nguyễn Cao Lũy, *Lịch Sử 6*, Bộ Giáo Dục và Đào Tạo, Nhà Xuất Bản Giáo Dục 1995.
- Nguyễn Đăng Thục, «Nam Tiến Việt Nam», in *Sử Địa*, N° 19-20 (1970), trang 25-43.
- Phan Ngọc Liên, Nguyễn Anh Thái, Nguyễn Xuân Trúc, Nguyễn Thừa Hỷ, *Lịch Sử 11*, Bộ Giáo Dục và Đào Tạo, Nhà Xuất Bản Giáo Dục 1996.
- Phạm Gia Hải, Phan Ngọc Liên, *Lịch Sử 8 (tập một)*, Bộ Giáo Dục và Đào Tạo, Nhà Xuất Bản Giáo Dục 1995.
- Po Dharma, «Le déclin du Campā entre le XVIe et le XIXe siècle», in *Actes de la Conférence Internationale sur le Campā et le Monde Malais*, Paris (Publications du CHCPI) 1991, trang 47-63.
- Po Dharma, *Le Pāṇḍuraṅga (Campā) 1802-1835. Ses rapports avec le Việt Nam*, Paris (Publication de l'Ecole Française d'Extrême-Orient) vol. CXLIX 1987 (2 tomes).
- Thái Văn Kiểm, «Anh hưởng Chiêm Thành trong nền văn hóa Việt Nam», in *Văn Hóa Á Châu*, N° 1, trang 17-31.
- Trương Hữu Quỳnh, Nghiêm Định Vỹ, Trần Văn Trí, *Lịch Sử 10*, Bộ Giáo Dục và Đào Tạo, Nhà Xuất Bản Giáo Dục, 1996.
- Trương Hữu Quỳnh, Phan Đại Doãn, *Lịch Sử 7*, Bộ Giáo Dục và Đào Tạo, Nhà Xuất Bản Giáo Dục, 1995.
- Trần Trọng Kim, *Việt Nam Sử Lược (Quyển I, II)* Sài Gòn (Bộ Giáo Dục Trung Tâm Học-Liêu Xuất Bản) 1971.

Yang Bao Yun, *Contribution à l'histoire de la principauté des Nguyễn au Viêt Nam méridional (1600-1775)*, Genève, Editions Olizane 1992.

# Vấn đề xung đột xã hội Champa trong quá trình lịch sử (từ thế kỷ thứ 11 đến 1832)

Po Dharma\*

Trong bất cứ lịch sử của một quốc gia nào, vấn đề xã hội luôn luôn là một đề tài quan trọng trong cơ cấu tổ chức của một cộng đồng. Mọi yếu tố, dù vô tình hay cố ý, nhằm đưa đẩy dân tộc đến sự xung đột và hiềm thù lẫn nhau, sẽ có một tác dụng vô cùng tai hại trong cơ cấu tổ chức xã hội đó. Và mọi xung đột xã hội là động cơ thúc đẩy một tập thể dân tộc đi vào con đường diệt vong.

Trong quá trình lịch sử Champa, vấn đề xung đột xã hội đã trở thành một đề tài mà nhiều nhà nghiên cứu thường nêu ra. Đa số đã nhận định rằng, sự xung đột liên tục trong nội bộ Champa mà lịch sử đã từng đề cập là nguyên nhân chính đã đưa vương quốc này đến chỗ diệt vong.

Bài này không ngoài mục đích nghiên cứu tình hình xã hội Champa trong quá khứ, phân tích lại những nguyên nhân chính yếu đã tạo ra sự xung đột giữa tập thể hay cộng đồng người Champa và nhất là đi tìm hậu quả của nó trong bối cảnh lịch sử của vương quốc này.

Trong quá trình lịch sử, sự xung đột xã hội của Champa chỉ bắt đầu vào giữa thế kỷ thứ 11. Vì thế, bài nghiên cứu này chỉ gồm có hai phần. Phần đầu liên quan đến vấn đề xã hội Champa từ thế kỷ thứ 11 đến 1832. Phần thứ hai liên quan đến yếu tố lịch sử của sự xung đột xã hội từ ngày mất nước 1832 đến 1975, năm đánh dấu sự sụp đổ của chế độ Việt Nam Cộng Hoà.

## 1. Xã hội Champa trước thế kỷ 15

---

\* Ts. Po Dharma là một chuyên gia sử học, đại diện của Viện Viễn Đông Bác Cổ Pháp (Ecole Française d'Extrême-Orient) ở Mã Lai.

Từ ngày lập quốc đến 1471, năm đánh dấu sự thất thủ thành Đồ Bàn, vấn đề chiến tranh nội bộ vẫn là một yếu tố quan trọng trong tiến trình lịch sử của vương quốc Champa. Trải qua hàng thế kỷ, tư liệu lịch sử cũng đã ghi nhận biết bao biến cố xã hội trong vương quốc này. Tuy nhiên, những tư liệu đó, nhất là các bản văn viết trên bia đá đã được tìm thấy ở Champa, chỉ cho phép chúng ta kết luận rằng mọi xung đột xã hội trước thế kỷ thứ 15 chỉ do một nguyên nhân chính yếu, đó là việc tranh chấp chính trị nhằm độc quyền cai trị trên vương quốc Champa giữa hai dòng tộc của các vua Champa thời trước: dòng tộc cây Cau nắm quyền cai trị tiểu vương quốc Panduranga (Phanrang-Phanri) và Kauthara (Khánh Hòa- Phú Yên) ở miền nam; dòng tộc cây Dừa, nắm quyền cai trị ở phía bắc Champa, đó là Vijaya (Bình Định) Amaravati (Quảng Nam và Quảng Ngãi) và Indrapura (Huế).

Chính vì sự khác biệt nguồn gốc giữa hai dòng tộc cây Cau và cây Dừa này mà các nhà lãnh đạo thường dùng chiến tranh hay vũ lực để tìm lối thoát cho những vấn đề liên quan đến sự sống còn của liên bang Champa (một thể chế chính trị rất gần gũi với thể chế liên bang Mã Lai hôm nay). Đúng trên phương diện lịch sử mà nói, chiến tranh này chỉ là một phương thức nhằm giải quyết sự xung đột chính trị giữa hai tiểu vương quốc ở miền nam và ba tiểu vương quốc ở miền bắc, chứ không phải là vấn đề nội chiến phát xuất từ mối hiềm thù giữa dân tộc Champa. Chính vì thế, một khi chiến tranh đã chấm dứt, lãnh tụ dòng tộc nào may mắn được làm chủ tình hình quân sự sẽ trở thành nhà lãnh đạo tối cao của Champa, gọi là vị vua của các vua Champa (Raja diraja Campa) nắm quyền cai trị trên toàn lãnh thổ của vương quốc này mà bia đá đã ghi là Po Tanah Raya «Quyền làm chủ trên toàn diện lãnh thổ». Ngược lại, dòng tộc nào kém may mắn, thì phải chấp nhận sự yếu thế với tất cả lòng hân diện: không hiềm khích với dòng tộc khác và cũng không tìm cách trả thù vì sự thất bại của mình. Điều đáng nêu ra, là hai dòng tộc Champa này có một ý thức hệ rất đặc biệt về tư tưởng đấu tranh chính trị của họ. Một khi đã thành công, chính quyền trung ương Champa thường khắc lên bia đá điều giải thích nguyên nhân chính yếu của biến cố đã xảy ra và tuyên bố rõ rệt kết quả của phía thất trận và phía thắng trận. Mặt dù bị thất trận, dòng tộc thua kém này, nhất là dòng tộc ở miền nam, không bao giờ tìm

cách để xóa bỏ những dòng chữ trên bia đá. Ngược lại, họ coi đó là những kỷ niệm cao cả và thiêng liêng trong quy luật đấu tranh chính trị: *ăn làm vua nhưng không vì thua mà làm giặc*. Trong quá trình lịch sử Đông Nam Á, quy luật đấu tranh chính trị này chỉ xuất hiện ở vương quốc Champa mà thôi.

### **Khởi đầu của sự cách biệt nam bắc Champa**

Sự xung đột xã hội đầu tiên trong lịch sử Champa đã xảy ra vào những năm cuối cùng của thế kỷ thứ 11.

Sau ngày từ trần của vua Champa Jaya Simhavarman đệ nhất vào năm 1044, một tướng tài xuất thân từ gia đình quan chức trong triều đình Champa, nổi loạn chiếm ngôi ở thủ đô Vijaya, và tự tôn mình lên làm vua Champa lấy tên là: Jaya Paramesvaravarman đệ nhất (1044-1060). Vì không đồng ý với chính sách dùng sức mạnh quân sự để chiếm đoạt ngôi vua Champa, tiểu vương quốc Panduranga ở miền nam vùng dậy tuyên chiến chống lại chính quyền của Jaya Paramesvaravarman đệ nhất vào năm 1050, nhưng không thành công. Trong một bản văn viết trên bia đá hiện còn ở trên tháp Po Klaong Garai (Phan Rang), vua Jaya Paramesvaravarman đệ nhất chỉ trích kịch liệt nhân dân Panduranga là những "kẻ ngu muội, những người vô tôn chỉ luôn luôn có thái độ hiềm thù... chống lại vua Champa". Bản văn kết tội nhân dân Panduranga trên bia đá này cũng có nghĩa là kết tội dòng cây Câu ở miền nam chỉ tìm cách xen lấn vào nội bộ Champa ở miền bắc thuộc dòng cây Dừa.

Chiến tranh nội bộ này, mặc dù xuất phát từ sự tranh chấp quyền hành cai trị vương quốc Champa giữa hai dòng tộc, đã gây rạn nứt xã hội rất nghiêm trọng giữa dân tộc Champa ở miền nam vốn tôn thờ giai cấp lãnh đạo dòng cây Câu và dân tộc Champa ở miền bắc, trung thành với cấp lãnh đạo quốc gia thuộc dòng cây Dừa. May thay, cuộc xung đột này chỉ kéo dài trong một thời gian ngắn ngủi, bởi vì các giới lãnh đạo quốc gia giữa hai miền, cũng vì ý thức đến tầm quan trọng của sự xung đột này, đã tìm cách giải quyết vấn đề một cách nhanh chóng. Để chấm dứt biến cố này, vua Panduranga chấp nhận sự thất bại của chiến tranh do mình tạo ra và sẵn sàng ra lệnh, thể theo lời yêu cầu của vua Jaya Paramesvaravarman đệ nhất, để bắt mỗi người

dân Panduranga phải mang vài cục đá đem nộp cho đền tháp mỗi khi có cơ hội đi ngang qua khu vực này. Truyền thống này vẫn còn lưu truyền cho đến hôm nay, nhất là cho những ai thường đi ngang đèo Cău, trên đường đi từ Phanrang lên Dalat.

### **Nguyên nhân sự xung đột giữa nam và bắc Champa**

Sự thành công của cuộc hòa giải dân tộc vào năm 1050 vẫn là điều đáng chú ý, nhưng vấn đề xung đột xã hội vẫn là một hiện tượng lịch sử có một tác động tâm lý sâu đậm trong quần chúng. Và chỉ cần có một yếu tố nhỏ nhoi, biến cố này cũng có thể trở lại trên bàn cờ chính trị.

#### *Tình hình 1145-1160*

Năm 1145, vua Kampuchea là Suryavarman gửi một đoàn quân hùng mạnh sang thủ đô Vijaya và giết được vua Champa là Jaya Indravarman đệ tam (1139-1145) trên chiến trường. Để thay thế vua này, một hoàng tử xuất thân từ một gia đình hoàng gia khác, tự tôn mình là vua Champa, lên ngôi ở Vijaya lấy tên là Rudravarman đệ tứ.

Vì thủ đô Vijaya bị quân Kampuchea chiếm đóng hay là vì sự vùng dậy của nhân dân Champa ở miền Vijaya chống lại chính quyền cướp ngôi này, vua Rudravarman đệ tứ phải chạy sang ẩn náu ở tiểu vương quốc Panduranga ở miền nam vào năm 1147, cùng với đứa con trai của mình, tức là hoàng tử Sivanandana. Trước tình thế này, tiểu vương quốc Panduranga rất ân cần với gia đình hoàng gia từ miền bắc đến xin tị nạn trong lãnh thổ của mình. Một vài tháng sau, Rudravarman thoái vị và xin hậu thuẫn của tiểu vương quốc Panduranga để tôn hoàng tử trẻ tuổi Sivanandana hiện có mặt tạm thời trên lãnh thổ của mình lên làm vua Champa vào năm 1147, lấy tên là Jaya Harivarman đệ nhất. Khi đã lên ngôi, mặc dù còn ở trong lãnh thổ miền nam, Jaya Harivarman đệ nhất đã có danh chánh ngôn thuận để đòi hỏi quân xâm lược Kampuchea phải rời khỏi thủ đô Vijaya của Champa.

Khi nghe tin này, vua Kampuchea Suryavarman vô cùng phẫn nộ và quyết định gửi một đoàn quân sang tàn phá vùng Phan Rang vào

năm 1148. Sẵn dịp thắng trận, vua Kampuchea đưa em rể của mình là Harideva lên làm vua Champa ở Vijaya, bất chấp phản ứng của người dân Champa.

Năm 1148 đánh dấu sự chia đôi đầu tiên của vương quốc này: Miền bắc Champa đặt dưới quyền cai trị của một ông hoàng tử gốc Kampuchea. Miền nam, đó là chính quyền của vua Champa Jaya Harivarman đệ nhất, gốc người Vijaya.

Một năm sau, tức là 1149, vua Jaya Harivarman đệ nhất, với sự hỗ trợ của đoàn quân hùng mạnh Panduranga, sang đánh Vijaya, giết được hoàng tử Harideva của Kampuchea. Sau khi thắng trận, ông tự tôn mình là vua của vua Champa (Raja diraja Campa) trên toàn lãnh thổ của vương quốc này. Tiếc rằng, đối với nhân dân miền bắc Champa, Jaya Harivarman đệ nhất chỉ là một công cụ của tiểu vương quốc Panduranga ở miền nam. Vì không chấp nhận chính sách của vua Jaya Harivarman đệ nhất nhằm dùng vũ lực để chiếm đoạt ngôi báu Champa, nhân dân Champa ở miền bắc và dân tộc Tây nguyên là Radê và Mada (Bahnar?) vùng dậy kêu gọi một hoàng tử khác, gốc hoàng gia Champa ở Vijaya, đó là Vangsaraja, em vợ của vua Harivarman đệ tứ (1114-1129) đứng ra làm lãnh tụ của phong trào kháng chiến này. Năm 1150, Jaya Harivarman đệ nhất cho lệnh tán công hàng ngũ cách mạng của hoàng tử Vangsaraja, nhất là nhóm Radê và Mada ở Tây nguyên. Bị thất bại, hoàng tử Vangsaraja chạy sang Đại Việt để xin viện trợ quân sự nhằm chiếm ngôi lại, nhưng không thành.

Năm 1151, nhân dân vùng Amaravati cùng vùng dậy đứng sau lưng hoàng tử Vangsaraja để phản đối lại sự chiếm ngôi của vua Jaya Harivarman đệ nhất. Bốn năm sau, tức là vào năm 1155, tiểu vương quốc Panduranga, không biết vì lý do gì, cũng đứng ra để truất phế vua này. Thế là chiến tranh giữa nam và bắc bùng nổ trong suốt năm năm trường. Phải chờ cho đến năm 1160, vua Jaya Harivarman đệ nhất mới có thời cơ để dẹp tan sự xung đột quân sự với Panduranga.

Chiến tranh vào năm 1150 giữa vua Champa Jaya Harivarman đệ nhất và nhóm Tây Nguyên trung thành với Vangsaraja, một hoàng tử mà người Radê và Mada coi như là dòng chính thống có quyền lên ngôi Champa của họ, đã bị thêu dệt một cách phi khoa học bởi một số nhà sử học nước ngoài và Việt Nam như một chiến tranh của người Chăm nhằm đô hộ cao nguyên. Nếu Champa không dính dáng gì với

họ, tại sao dân tộc Radê và Mada lại tình nguyện đem quân giúp hoàng tử Vangsaraja để chống lại vua Jaya Harivarman đệ nhất từ Panduranga đến cai trị miền bắc.

Sự thành công trong việc chiếm ngôi ở Vijaya của vua Jaya Harivarman đệ nhất đã từng tị nạn ở Panduranga không phải là sự thành công của cá nhân ngài, nhưng là sự thành công của toàn dân tộc cây Cau Champa ở miền nam trong công cuộc chiếm đoạt quyền cai trị ở miền bắc. Ngược lại, dòng cây Dừa cũng có lý do riêng để phản đối sự hiện diện ở Vijaya của vua Jaya Harivarman đệ nhất. Nguyên nhân chính đó là Jaya Harivarman đệ nhất, con của vua Rudravarman đệ tứ, không phải là dòng hoàng gia Champa, chạy sang Panduranga ở miền nam nhằm cầu cứu sự hỗ trợ chính trị và quân sự để chinh phục ngôi vua.

#### *Tình hình 1190-1220*

Sau cuộc nội chiến 1145-1160, tình hình nội bộ Champa trở lại bình thường, nhưng vấn đề cách biệt giữa dân tộc ở phía nam và bắc Champa vẫn còn là một hiện tượng đáng lo ngại. Bằng chứng rằng, sau 30 năm kể từ ngày cướp ngôi của vua Jaya Harivarman đệ nhất (1147-1160), vương quốc Champa đã lâm vào cuộc xung đột xã hội vô cùng bi đát chưa bao giờ có trong lịch sử Champa. Biến cố này phát xuất từ sự tranh chấp quyền lực giữa những hoàng tử ở miền bắc Champa, nhằm tạo cho mình một tư thế với bất cứ giá nào để được toàn quyền làm vua trên đất nước này. Nếu một số hoàng tử Champa ở miền bắc dùng chính sách kêu gọi nhân dân miền bắc vùng dậy để yểm trợ cho phe phái mình, cũng có một số hoàng tử không ngần ngại mời gọi quân ngoại lai nhằm giải quyết việc nội bộ trong vương quốc này.

Vào năm 1182, tức là bốn mươi năm sau ngày dẹp tan quân Kampuchea ở Vijaya, một hoàng tử Champa khác tên là Sri Vidyanandana, gốc người Vijaya, chạy sang Kampuchea để tìm hậu thuẫn của vua Jayavarman đệ thất. Trong những năm lưu vong ở đây, ông ta xin vua Kampuchea phong tước cho mình là hoàng tử nối ngôi (Yuvaraja) của vương quốc Champa, bất chấp cả qui luật tổ chức

chính trị trong vương quốc này. Vì rằng, chỉ có hội đồng hoàng gia mới có quyền phong chức hoàng tử nối ngôi của Champa.

Với hậu thuẫn của một đoàn quân Kampuchea hùng mạnh, hoàng tử Vidyanandana sang tấn công thủ đô Vijaya vào năm 1190, bắt được vua Jaya Indravarman đệ tứ (1167-1190) để đem giao nộp cho vương quốc Kampuchea.

Cùng nhờ hậu thuẫn chính trị và quân sự của vua Kampuchea là Jayavarman đệ thất mà hoàng tử Champa Sri Vidyanandana đã làm chủ tình hình chiến tranh ở miền bắc. Để tạ ơn vua Kampuchea hay là không đủ quyền lực chống lại sự thống trị của vương quốc láng giềng này, hoàng tử Champa Sri Vidyanandana, một khi đã thắng trận, xin đề nghị (hay là bị buộc phải đề nghị) em rể của vua Kampuchea Jayavarman đệ thất lên làm vua Champa ở Vijaya lấy tên là Suryajayavarman. Sau đó, ông ta tự xưng vua của tiểu vương quốc Panduranga, lấy tên là Suryavarman.

Sự cầu cứu quân sự ngoại lai để giải quyết nội bộ Champa đã phân chia vương quốc này thành hai khu vực rõ rệt: Miền bắc đặt dưới sự cai trị của một ông vua ngoại lai từ Kampuchea sang. Miền nam lại lọt vào trong tay của một ông hoàng tử Champa không phải gốc Panduranga, nhưng là gốc người miền bắc.

Vấn đề tự xưng vương ở Panduranga của vua Suryavarman, gốc Vijaya đã biến tình hình xã hội miền nam thành một ung nhọt không chữa trị được. Đây là lần đầu tiên trong lịch sử, nhân dân Champa miền nam cảm thấy mình không còn làm chủ trên lãnh thổ của mình nữa. Trước biến cố chính trị này, nhân dân Panduranga tìm cách vùng dậy, vào năm 1190 không phải để chống xâm lược ngoại lai, nhưng chống lại hoàng tử Champa gốc miền bắc, mặc dù không thành công. Trong khi đó, dân tộc Champa miền bắc cũng vùng dậy vào năm 1191 dưới quyền chỉ đạo của hoàng tử Rasupati để đánh đuổi ông vua ngoại lai ở thủ đô Vijaya. Khi đã thắng trận, hoàng tử Rasupati lên ngôi lấy tên là Jaya Indravarman đệ ngũ.

Trước tình thế này, vua Kampuchea không ngần ngại vượt ve Jaya Indravarman đệ tứ, một ông vua Champa bị bắt giam ở Kampuchea vào năm 1190. Đó cũng là một chiến thuật mới: dùng người Champa để chống lại với vương quốc Champa. Nhưng đối với

vua Champa là Jaya Indravarman đệ tứ đang tù đầy ở Kampuchea, đây cũng là một dịp may mắn để chiếm lại ngôi vàng của mình.

Cùng vào năm 1191, vua Jaya Indravarman đệ tứ, đem quân từ Kampuchea sang hợp tác với vua Panduranga là Suryavarman để tiến đánh Vijaya. Mặc dù mang danh là người đứng ra để giúp đỡ Jaya Indravarman đệ tứ để chống lại chính quyền Vijaya, vua Suryavarman của tiểu vương quốc Panduranga, khi đã thắng trận, tự xưng mình là vua trên toàn vẹn lãnh thổ Champa. Cảm thấy mình bị lừa bịp trong chiến tranh này, Jaya Indravarman đệ tứ quyết định tập trung lực lượng của mình từ Kampuchea sang để tấn công vua Suryavarman, một nhân vật cướp ngôi, nhưng không thành.

Nghe tin này, vua Kampuchea Jayavarman đệ thất tức tốc gọi quân sang để trừng trị Suryavarman ở Vijaya vào năm 1193. Thế là chiến tranh giữa Kampuchea và Champa bắt đầu bùng nổ, một chiến tranh vô cùng khùng khiếp làm đảo lộn hoàn toàn bao công trình kinh tế và cơ cấu xã hội.

Trong suốt 10 năm chiến tranh, vua Kampuchea, vì không thể nào chống lại vua Champa, chỉ còn cách là nhờ Ong Dhanapati Grama, là cậu ruột của vua Suryavarman, tìm cách cô lập vua Champa này. Thế là vào năm 1203 chính quyền vua Suryavarman bị lật đổ bởi cậu ruột của mình là Ong Dhanapati Grama, dưới sự yểm trợ của đoàn quân Kampuchea.

Sau trận chiến này, Champa đã trở thành một thuộc địa của Kampuchea trong suốt 17 năm, tức là từ năm 1203-1220.

Đúng trên phương diện lịch sử mà nói, vào những năm 1190-1220, xã hội Champa đã trở thành hai bãi chiến trường mà dân tộc Champa là nạn nhân chính của chiến cuộc này. Một bên là chiến trường tranh chấp quyền hành giữa các hoàng tử Champa ở miền bắc để làm bá chủ vương quốc Champa, còn chiến trường thứ hai dành cho sự tranh chấp uy quyền giữa hai nước láng giềng Champa và Kampuchea.

Từ năm 1182 đến năm 1220, nhân dân Champa đang chứng kiến một vở bi kịch lịch sử với bao nhiêu nhân vật chính trị tranh giành quyền làm Po Tanah Raya:

- Hoàng tử Sri Vidyananda chạy sang lánh nạn ở Kampuchea vào năm 1182, rồi sau trở thành vua tiểu vương quốc Panduranga, lấy tên là Suryavarman.

- Vua Indavarman ở Vijaya bị quân Kampuchea bắt đày sang Kampuchea vào năm 1190.

- Em rể của vua Kampuchea Jayavarman đệ thất tự xưng vương ở Vijaya Champa lấy tên là Suryajayavarman.

#### *Chiến tranh với Mông cổ 1283-1285*

Sáu mươi ba năm về sau, tức là năm 1283, tiểu vương quốc Champa Vijaya lại bị quân Mông Cổ chiếm cứ liên tục trong hai năm liền. Vua Champa Indravarman đệ ngũ, vì không thể đứng ra để đối chọi với đoàn quân hùng mạnh Mông Cổ trong khu vực đồng bằng, dùng chiến thuật "nhà không đồng trống" để kháng chiến, quyết định rút toàn bộ quân sự của mình về phòng thủ ở Tây Nguyên. Biện cố này đã chứng minh rõ rệt rằng Tây Nguyên là một lãnh thổ của Champa. Cũng nhờ sự yểm trợ của dân tộc Champa ở Tây Nguyên mà vua Champa Indravarman đã thành công trong công trình chống lại quân Mông Cổ. Trong suốt hai năm chờ đợi để giao chiến, quân Mông Cổ, vì không còn lương thực để tiếp tục chiến tranh, quyết định bỏ hẳn chiến trường Champa để trở về Trung Quốc, vào năm 1285.

Trong cuộc chiến này, tiểu vương Panduranga không lên tiếng phản đối và cũng không đứng lên hô hào giúp anh em Champa ở miền bắc chống lại quân xâm lược Mông Cổ. Thái độ tiêu cực này phải chăng là một bằng chứng để giải thích rằng vương quốc miền nam Panduranga, mặc dù cùng chung sống trong một liên bang Champa, vẫn coi Vijaya là một tiểu vương quốc riêng biệt, có nền tự trị riêng. Đã nhiều lần bị kết tội là muốn cai trị miền bắc, phải chăng Panduranga muốn tỏ bày thái độ dè dặt hơn trước biện cố chính trị này. Sự dè dặt đó cũng đã chứng minh rằng, mấy thế kỷ vừa qua, sự xung đột xã hội giữa nam và bắc Champa vẫn là một vấn đề chủ yếu trong tiến trình lịch sử của quốc gia này.

#### **Vai trò Chế Bồng Nga trong chính sách hà đồng dân tộc: 1360-1390**

Hơn nửa thế kỷ sau cuộc tấn công của quân Mông cổ vào năm 1283, tình hình xã hội Champa giữa hai miền nam bắc tạm coi như là lắng dịu, nhưng ý đồ chia cách giữa hai miền vẫn còn thể hiện trong tâm tư của dân tộc này.

Năm 1360, Chế Bồng Nga xuất hiện trên bàn cờ chính trị Đông Dương. Cũng nên nhắc rằng, Chế Bồng Nga là một vị vua của liên bang Champa, đặt thủ đô của mình ở Vijaya (Bình Định). Chế Bồng Nga không dính dáng gì với ông vua Po Binthuor (hay Cei Sak Bingu trong biên niên sử Panduranga), như nhiều nhà nghiên cứu thường hiểu lầm. Vì rằng; Po Binthuor là một vị vua thứ 10 của tiểu vương quốc Panduranga ở miền nam lên ngôi từ 1316 đến 1361 hay từ 1328 đến 1373, tùy theo biên niên sử của tiểu vương quốc này, đặt thủ đô của mình tại Bal Anguai (trong khu vực Phanrang).

Sự hiện diện của Chế Bồng Nga, một nhà quân sự đại tài nhưng cũng là một nhà chính trị sáng suốt, đã đem lại cho lịch sử của vương quốc này những ngày vàng son nhất. Nhằm thực thi chính sách đưa Champa đến một tư thế vững mạnh vừa chính trị và quân sự trong khu vực Đông Nam Á này, Chế Bồng Nga cần sự yểm trợ toàn diện của dân tộc Champa ở hai miền nam và bắc. Chính thế, trong suốt 30 năm cai trị quốc gia này, Chế Bồng Nga vẫn đặt vấn đề xã hội lên hàng đầu. Xã hội là một lực lượng luôn luôn giữ một vai trò trọng yếu trong mọi biến cố chính trị và quân sự. Công trình to tát của ngài là vận dụng mọi nỗ lực để hòa đồng dân tộc giữa nam và bắc, nâng cao ý thức hệ quốc gia nhằm yểm trợ chính sách thu hồi lại vùng đất của Champa đã bị mất ở phía bắc của ngài và để xác định lại uy quyền của Champa trên bàn cờ chính trị Đông Dương.

Chưa đầy 30 năm an bình giữa nam và bắc, ung nhọt xã hội trong vương quốc Champa lại tái sinh. Cái ung nhọt này không phát xuất từ những phong trào nhân dân chống lại chính quyền Champa của Chế Bồng Nga, nhưng phát xuất từ một số nhà lãnh đạo Champa vô ý thức, vì quyền lợi và danh vọng riêng tư của mình, họ không ngần ngại làm mất vụ cung cấp tin tức mật của quốc gia cho ngoại xâm. Cùng vì mưu đồ của một số nhà lãnh đạo Champa làm tay sai cho địch, vua Chế Bồng Nga đã bị ngà gục trong chiến trường ở hải phận Đại Việt vào năm 1390.

Năm 1390 đánh dấu một vở bi kịch mới trong lịch sử Champa. Nếu sự sụp đổ của xã hội Champa phát xuất một phần nào từ chính sách của một số nhà lãnh đạo Champa thường hay kêu cứu ngoại lai để củng cố địa vị chính trị của mình trong vương quốc này, thì kể từ năm 1390, xã hội Champa lại bắt đầu đối phó với một hiện tượng mới lạ mà hậu quả còn nguy hiểm hơn chính sách cầu cứu ngoại lai, đó là những mưu đồ của một số tập thể lãnh đạo làm tay sai cho địch.

Chính vì thế, cái chết của vua Ché Bồng Nga vào năm 1390 đã cho chúng ta thấy sự phát hiện của một chứng bệnh mới gọi là "mưu đồ làm tay sai cho địch" đang diễn tiến trong cơ cấu tổ chức xã hội của Champa thời đó; một chứng bệnh có một tác động vô cùng nguy hiểm trong mọi chiến lược quân sự và chính trị của vương quốc này: chỉ vì một giây phút sơ hở, nền an ninh quốc gia sẽ gặp bao nhiêu nguy biến.

### **Kết quả của sự phân chia nam bắc Champa : 1360-1471**

Mưu đồ làm tay sai cho địch nhằm ám hại vua Ché Bồng Nga, một hiện tượng duy nhất trong lịch sử Champa, phải chăng là một tiếng chuông báo hiệu cho sự suy tàn của vương quốc này. Bởi rằng, hơn một nửa thế kỷ tính từ ngày tử trận của Ché Bồng Nga, xã hội Champa đang nằm trên bờ vực thẳm: tranh chấp quyền hành giữa các nhà lãnh đạo đã trở thành tán bi kịch xảy ra hàng ngày. Kể từ năm 1360, vương quốc Champa ngày càng đi đến con đường suy yếu. Sự suy yếu này phát xuất từ hai nguyên nhân chính: một phần, phải đối đầu chống lại sự xâm lăng của láng giềng miền bắc, còn phần khác phải đối phó với bao nhiêu chiến tranh nội bộ của mình. Chỉ trong khoảng thời gian chưa đầy 30 năm, 5 vị vua Champa tiếp nối nhau để lên ngôi ở thủ đô Vijaya (Bình Định).

Sự hiện diện của 5 vị vua trên ngai vàng Champa cũng đã chứng minh rằng trong suốt 30 năm này, Champa có 5 chính sách riêng biệt và 5 lực lượng riêng biệt. Mỗi lực lượng vì sự sống còn của mình cần đi tìm hậu thuẫn trong quần chúng nhân dân. Hay nói một cách khác, trong suốt 30 năm này, xã hội Champa chia ra làm 5 phe nhóm để phục vụ cho 5 vị vua Champa.

Sự xung đột không lối thoát trong xã hội Champa kể từ năm 1360, xuất phát từ gia đình trị và địa phương trị của một số nhà lãnh

đạo Champa thời đó, cũng là nguyên nhân đưa đến sự diệt vong của Vijaya, tiểu vương quốc Champa ở miền bắc vào năm 1471. Khi đã diệt vong, vấn đề xung đột giữa nam và bắc cũng tự biến mất trong xã hội Champa. Cũng cần nhấn mạnh rằng, nếu vấn đề nam bắc không còn nữa kể từ hôm nay, không phải là nhờ chính sách hòa đồng dân tộc do các nhà lãnh đạo đã đưa ra, nhưng là vì lãnh thổ Champa ở miền bắc đã lọt vào tay của Đại Việt, và dân tộc Champa miền bắc đã trở thành một công dân Việt hoàn toàn, kể từ năm 1471.

## **2. Xã hội Champa từ 1471 đến 1832.**

Thành Đồ Bàn (Vijaya) rơi vào tay Đại Việt vào năm 1471 đánh dấu sự diệt vong của dòng tộc cây Dừa ở miền bắc. Kể từ đó, Champa tự thu hẹp lại trong lãnh thổ của tiểu vương quốc Panduranga, nơi tập trung của dòng tộc cây Cau.

Hết đối phó với Đại Việt, Champa lại gặp phải mối đe dọa mới vô cùng nguy hiểm đã từng làm rung chuyển bàn cờ chính trị Đông Dương, đó là chính sách "Nam Tiến" của nhà Nguyễn từ thế kỷ thứ 16.

Mặc dầu chấp nhận chịu đựng để đương đầu với chính sách "Nam Tiến" này trong suốt hai thế kỷ đầu, vương quốc Champa cũng rất tự hào với chính sách xã hội của mình. Nhưng sự an bình và thịnh vượng xã hội đó đã trở thành một vấn đề khúc mắc một khi nhà Nguyễn quyết định xâm chiếm Champa vào năm 1692 và đặt vương quốc này dưới quyền cai trị của quân viên chinh nhà Nguyễn với sự yểm trợ của hoàng tử Po Saktiraydaputih một nhân vật chỉ đóng vai trò bù nhìn cho triều đình Huế để được nhận được chức vô cùng tầm thường, đó là "Khám Lý" thay vì "Chiêm Thành Vương". Trước thái độ nhu nhược của hoàng tử này, toàn bộ dân tộc Champa tự vùng dậy vào năm 1693 để giải phóng quê hương của họ. Đây là một cuộc khởi nghĩa nhân dân đầu tiên xuất hiện trong lịch sử Champa.

Ngoài mục tiêu đánh đuổi quân nhà Nguyễn ra khỏi vương quốc này, mặt trận kháng chiến nhằm giải phóng Champa còn vùng dậy để quét sạch những người Champa làm tay sai cho hoàng tử Po Saktiraydaputih và những nhân vật Champa khác vô tình hay cố ý hợp tác với quân xâm lược nhà Nguyễn. Chiến tranh này kéo dài liên tục

hai năm liền là một thí dụ điển hình minh chứng cho sự xung đột lớn lao trong xã hội Champa thời đó. Nhưng sự xung đột xã hội này không phát xuất từ sự tranh giành quyền lợi riêng tư giữa hai tập thể dân tộc Champa, nhưng là sự dị biệt trong ý thức hệ đấu tranh cho quyền lợi thiêng liêng của Champa. Nếu đa số dân tộc Champa cương quyết, với bất cứ giá nào, đấu tranh đánh đuổi quân xâm lược nhà Nguyễn ra khỏi đất đai Champa, một số nhà lãnh đạo Champa khác thích chọn con đường làm bù nhìn cho nhà Nguyễn để cũng có địa vị hay danh vọng của mình. May mắn rằng, đoàn quân kháng chiến đã đánh bại lực lượng xâm lược nhà Nguyễn vào năm 1694, tập trung mọi nỗ lực nhằm hàn gắn lại vết thương xã hội do chiến tranh gây ra trong suốt hai năm liền.

Kể từ những năm cuối cùng của thế kỷ thứ 17, ngoài hiện tượng làm tay sai cho địch đã từng xảy ra dưới thời Chế Bồng Nga vào năm 1390, vương quốc Champa bắt đầu đối phó với một hiện tượng mới nữa, đó là một số nhà lãnh đạo chỉ biết dựa vào uy quyền nhà Nguyễn để cai trị quốc gia. Chính thế mới có cuộc vùng dậy của dân tộc Champa vào năm 1693 để nói lên sự quyết tâm đoàn kết của dân tộc Champa. Chỉ cần đoàn kết, dân tộc Champa đã đập tan quân đội hùng mạnh của nhà Nguyễn.

Hơn thế kỷ sau, Champa trở thành một nạn nhân của cuộc tranh chấp chính trị giữa người Việt Nam, hay nói một cách khác, nạn nhân của chiến tranh giữa lực lượng Tây Sơn và Nguyễn Ánh kể từ năm 1771. Muốn đập phá tổng hành dinh Nguyễn Ánh ở Saigon, Tây Sơn tập trung mọi nỗ lực nhằm chiếm đóng Champa trước để làm nhịp cầu tiến quân trong chiến lược quân sự. Khi đã chiếm đóng Champa, Tây Sơn tìm cách đưa những nhân vật Champa thân cận mình lên nắm chính quyền. Nhưng Tây Sơn chỉ làm chủ tình hình Champa trong khoảng một hay hai năm. Bởi rằng Nguyễn Ánh cũng tìm cách chinh phục Champa để đặt tổng hành dinh nhằm tiến quân đánh Khánh Hòa, một địa đầu quân sự của Tây Sơn. Khi đã thành công, Nguyễn Ánh cũng truất phế những nhà lãnh đạo Champa phục vụ cho Tây Sơn và đưa những nhà lãnh đạo Champa khác, thân cận với mình, lên nắm chính quyền trong vương quốc này. Biến cố này đã chứng minh rằng tại sao có sự thành hình của mấy chục chính phủ Champa trong một thời gian chưa đầy 30 năm.

Trở thành một nạn nhân của chiến tranh giữa nhà lãnh đạo Việt Nam, xã hội Champa đã đi vào một khúc quanh lịch sử. Ngoài chiến tranh tàn phá kinh tế, tàn phá cơ cấu tổ chức làng xã và gia đình, xã hội Champa thời đó đương đứng trước lẽ vực thẳm. Với sức ép quân sự của ngoại lai, dù Nguyễn Ánh hay Tây Sơn, dân tộc Champa tự khai trừ lẫn nhau để làm hài lòng cho quân xâm lược. Gần 30 năm chiến tranh giữa nhà lãnh đạo Việt Nam đã đưa xã hội Champa vào hố thẳm tăm tối chưa bao giờ xảy ra trong lịch sử. Vì quyền lợi riêng tư của mình, của gia đình mình, một số người Champa không ngần ngại tố cáo anh em Champa ruột thịt trước chính quyền Tây Sơn hay Nguyễn Ánh, và cũng không ngần ngại loại trừ bất cứ ai không đồng quan điểm với mình. Xã hội Champa trong suốt thời gian tranh chấp giữa Tây Sơn và Nguyễn Ánh đã trở thành một xã hội thối nát, không còn nhận diện được ý thức hệ đoàn kết thiêng liêng để kháng cự chống lại những tập thể xâm lược ngoại lai.

Trước biến cố bi đát này, vua Cei Brei (chứ không phải Po Saong Nhung Ceng như người ta thường hiểu lầm) - dòng Po Romé, gốc dân tộc Cru đã từng nắm chính quyền Champa từ năm 1627 - cùng hàng vạn quân Champa và gia đình của mình, quyết định rời bỏ quê hương để sang ẩn náu ở Kampuchea vào năm 1795. Sự ra đi của vua Cei Brei đã chứng minh rằng vương quốc Champa không còn chính quyền cai trị nữa. Cũng trong thời gian này, Po Saong Nhung Ceng, một tướng tài trong triều đình của vua Cei Brei, gốc dân tộc Chăm (tức là tổ tiên của bà Thềm ở Phan Rí hôm nay), chạy theo Nguyễn Ánh ở Saigon thành lập một chính phủ lâm thời. Thế là kể từ năm 1795, Champa có hai chính phủ: một chính phủ lưu vong Champa ở Kampuchea gốc người Cru và một chính phủ lâm thời ở Saigon gốc người Chăm. Sự hiện diện hai chính phủ này là động cơ chính yếu đã đưa hai dân tộc Cru và Chăm đến sự xung đột không lối thoát. Thêm vào đó, hai chính phủ này đều đặt tổng hành dinh trên lãnh thổ láng giềng. Mỗi chính phủ lưu vong đều tìm cách gọi cán bộ của mình về nước để chinh phục lòng dân. Thế là, một tập thể xã hội Champa không tổ chức và không nhà lãnh đạo đã trở thành một tập thể tự chia ba xẻ bảy nhằm phục vụ hoặc cho chính phủ lưu vong ở Kampuchea hoặc cho chính phủ lưu vong ở Saigon. Một khi đã dán thân vào cuộc đấu tranh quân sự để chiếm đoạt ngôi báu, hai chính phủ lưu vong này

không còn quan tâm cho lắm đến hậu quả của chiến tranh, hô hào cho phe phái của mình ở địa phương tuyên chiến với nhau để nêu cao chính nghĩa của nhóm mình. Ngoài hai nhóm theo chính phủ lưu vong, tập thể Champa còn lại cũng bị chia ba xẻ bảy để tụ tập thành nhóm, hoặc ủng hộ cho chính sách Nguyễn Ánh ở miền nam hay cho chính sách Tây Sơn ở miền bắc. Sự chia ba xẻ bảy này đã biến tập thể dân tộc này thành những kẻ thù nghịch, để rồi sự sống còn của họ tùy thuộc hoàn toàn vào kết quả của chiến tranh giữa Tây Sơn và Nguyễn Ánh, chứ không phải tùy thuộc vào ý thức hệ đoàn kết dân tộc của họ như đã từng xảy ra vào năm 1693.

Năm 1802, Nguyễn Ánh dẹp tan phong trào Tây Sơn và lên ngôi ở Huế, lấy niên hiệu là Gia Long. Để cảm ơn Po Saong Nhung Ceng trong công trình đấu tranh chống Tây Sơn, Gia Long trao trả lại cho Champa quyền độc lập và đưa Po Saong Nhung Ceng về làm vua Champa ở Panduranga. Gia Long cũng tôn cử Lê Văn Duyệt, một bạn thân của Champa, làm Tổng Trấn Gia Định Thành ở Saigon. Mặc dù Champa độc lập trong biên chế chính trị Việt Nam, nhưng quyền quản trị Champa vẫn còn tùy thuộc vào trong tay của Lê Văn Duyệt hơn là vào uy quyền của triều đình Huế.

Kể từ ngày Po Saong Nhung Ceng lên nắm chính quyền vào năm 1802, vết thương của xã hội Champa bắt đầu hàn gắn lại. Nhưng sự hàn gắn xã hội này chỉ là một vấn đề tạm bợ, bởi rằng cộng đồng dân tộc Cru, con cháu dòng Po Romé, vẫn chưa phục tùng chính quyền Champa của Po Saong Nhung Ceng, một ông tướng đại tài, không xuất thân từ gia đình hoàng gia Champa.

Mười tám năm sau, Champa lại trở thành nạn nhân lần thứ hai của cuộc tranh chấp chính trị giữa người Việt Nam như thời Tây Sơn và Nguyễn Ánh. Năm 1820, khi Gia Long từ trần, hoàng đế Minh Mệnh lên nối ngôi vua cha. Vì muốn tập trung toàn quyền cai trị Việt Nam trong tay mình, Minh Mệnh tìm cách gạt bỏ Tổng Trấn Gia Định Thành là Lê Văn Duyệt ra khỏi quyền kiểm soát chính sách Việt Nam ở Champa, nhưng không thành. Mặc dù đã bao lần nhận lời khiển trách từ triều đình Huế, chính quyền Champa bất tuân chỉ thị của Minh Mệnh và tiếp tục phục tùng uy quyền Lê Văn Duyệt ở Saigon. Chính vì thế, Minh Mệnh không ngần ngại tìm kiếm những nhà lãnh đạo Champa thân cận với mình để lật đổ chính quyền Champa thân Lê

Văn Duyệt. Thế là xã hội Champa bị rạn nứt ra làm hai phe phái: một tập thể theo Lê Văn Duyệt và một tập thể khác phục tùng triều đình Huế. Hai tập thể cùng chung sống trong một vương quốc Champa này tiếp tục xung khắc và âm thầm chống báng nhau. Vì quyền lợi riêng tư, một số nhà lãnh đạo Champa không ngần ngại chạy ra ngoài Huế để mua chức tước hay tìm cách phỉ báng những lãnh tụ Champa phục vụ cho Lê Văn Duyệt ở Saigon.

Kể từ năm 1820, người dân Champa sống trong một không khí vô cùng nặng nề, chỉ cần một tiếng nói sớ hờ đối với Minh Mệnh hay Lê Văn Duyệt, họ có thể trở thành một nạn nhân của thời đại vì đã bị gán cho một nhân vật nguy hiểm chống đối với chính quyền Champa thời đó. Cũng từ năm 1820, người dân Champa chịu sống trong một hoàn cảnh xã hội vô cùng dao động: có khi hai anh em trong gia đình không còn tin tưởng lẫn nhau; và vì quyền lợi riêng tư, họ không ngần ngại tố tụng nhau trước chính quyền Việt Nam. Ngoài biến cố chính trị này, dân tộc Champa, nhất là tập thể nông dân, còn phải đương đầu với bao nhiêu thống khổ khác, đó là đối phó với một số địa chủ hay cường hào Champa dựa vào chính quyền hay tài sản của mình để tung hoành bóc lột những tập thể dân nghèo hay nông dân thiếu nợ. Một khi đã lâm vào hoàn cảnh kinh tế này, dân nghèo và nông dân Champa chỉ còn cách xin bán thân mình để làm nô lệ cho điền chủ hay cường hào này. Với phương thức tính tiền lãi hơn 100% một năm theo kiểu Việt Nam thời đó, dân nghèo và nông dân Champa làm nô lệ cho họ hơn ba thế hệ của mình, nhưng nợ vẫn còn. Để né tránh số kiếp nô lệ, họ chỉ còn cách là bán ruộng đất và của cải của họ. Đó là giải pháp mà điền chủ và cường hào thường mong đợi. Chính sách này là một phương thức bóc lột hợp pháp chỉ nhằm đưa những người giàu trở thành giàu thêm và những người nông dân nghèo nàn trở thành những đám dân nô lệ.

Năm 1832, Lê Văn Duyệt tử trần, Minh Mệnh đem quân xâm chiếm Champa và ra lệnh trừng phạt vô cùng dã man những nhà lãnh đạo Champa và tất cả dân Champa theo ủng hộ Lê Văn Duyệt. Khi đã trừng trị thẳng tay những người cộng tác với Lê Văn Duyệt, Minh Mệnh tự quyết định xóa hẳn bản đồ Champa trên bản đồ Đông Dương.

\* \*

Những dữ kiện lịch sử đã nêu ra ở trên đã cho chúng ta thấy rằng sự xung đột xã hội, từ thế kỷ thứ 11 đến thế kỷ thứ 15, giữa hai miền nam và bắc Champa phát sinh từ ý thức hệ đấu tranh giữa hai dòng tộc Câu và Dừa nhằm độc quyền cai trị vương quốc này. Nhưng sự xung đột giữa hai miền nam bắc này cũng thường tạo cho dân tộc Champa một ý thức đoàn kết chặt chẽ để bảo vệ sự sống còn của mình, một khi vương quốc Champa bị tấn công bởi một lực lượng ngoại lai khác.

Từ thế kỷ thứ 11 đến thế kỷ thứ 15, sử liệu đã từng ghi nhận có ba lần chiến tranh nội bộ giữa nam và bắc Champa. Nhưng 3 cuộc xung đột này đều phát xuất từ 3 vụ xâm lược của ngoại lai chống lại Champa. Trong 3 biến cố chính trị đó, tiểu vương quốc Panduranga ở miền nam vẫn giữ một vai trò chính yếu trong những phong trào cách mạng chống ngoại xâm, nhưng vẫn có thái độ tìm cách tự tôn vinh mình là vua liên bang Champa nhằm nắm quyền cai trị các tiểu vương quốc Champa ở miền bắc.

Những sử liệu ở trên cũng chứng minh rằng, dân tộc Champa không phải là dân tộc có bản tánh hiềm thù hay ganh tị lẫn nhau như người ta thường hiểu lầm. Sống trong vương quốc Champa, họ chấp nhận có hai dòng tộc khác nhau trên phương diện nào đó, nhưng không vì thế họ dùng chủ thuyết dòng tộc của mình để tự ly khai ra khỏi vương quốc Champa, mặc dù trên phương diện chính trị, các tiểu vương quốc có quyền tách rời ra khỏi liên bang Champa để thành lập một vương quốc độc lập riêng biệt.

Sau ngày thất thủ thành Đồ Bàn vào năm 1471, vấn đề khác biệt nam bắc không còn nữa. Sự xung đột xã hội đã trở thành một vấn đề giữa dân tộc Champa trong tiểu vương quốc Panduranga.

Ai cũng công nhận rằng, 1693 là năm đánh dấu cuộc cách mạng lớn lao của nhân dân Champa nhằm chống lại mưu đồ nhà Nguyễn đã quyết định xoá bỏ vương quốc này trên bản đồ Đông Dương. Đây cũng là một công trình cách mạng nhân dân chống lại các lãnh tụ Champa bất lực chỉ biết làm bù nhìn cho ngoại bang. Tiếc rằng, cuộc cách mạng nhân dân Champa đó chỉ là một biến cố chính trị nhất thời,

chứ không phải là một phong trào có một tổ chức qui mô nhằm phát triển mạnh mẽ để đưa ý thức hệ đấu tranh này vào tiềm thức dân tộc.

Từ năm 1693 đến 1832, sử liệu cũng từng nhắc đến hai lần xung đột lớn lao trong cộng đồng Champa thời đó. Nhưng hai lần chiến tranh nội bộ này cũng đều có một xuất xứ chung đó là Champa trở thành nạn nhân của chiến tranh giữa người Việt Nam, dù dưới thời Tây Sơn chống lại Nguyễn Ánh, cũng như dưới thời vua Minh Mệnh chống lại Lê Văn Duyệt, Tổng Trấn Gia Định Thành. Sự xung đột xã hội này cũng phát sinh từ thái độ của một số nhà lãnh đạo Champa thường hay nương tựa vào quyền hành lớn lao của nhà Nguyễn để xây dựng quyền lợi riêng tư của mình trên vương quốc Champa nhỏ bé này; phát sinh từ chính sách thống trị của một số điền chủ hay cường hào Champa thường lợi dụng địa vị và của cải của mình hoặc để làm giàu trên lưng những người dân Champa nghèo đói, hoặc tìm cách biến tập thể nông dân Champa nghèo đói thành một tập thể nô lệ (halun) của mình.

Từ năm 1795, sự xung đột xã hội cũng phát xuất từ một yếu tố khác đó là quyền nói ngôi ở Champa giữa dòng Po Romé (1627-1795) gốc người Chru và dòng Po Saong Nhung Ceng (1802-1832), gốc người Chăm, tức là tổ tiên của bà Thềm ở Phan Rí.

\*

Năm 1832 đánh dấu sự diệt vong toàn diện của vương quốc Champa, nhưng cộng đồng Champa vẫn còn đó: một cộng đồng không vua chúa, không người lãnh đạo. Chính vì thế, tiến trình của xã hội Champa sau ngày mất nước đã đi vào một khúc quanh mới, một khúc quanh mà chúng tôi muốn trình bày trong một bài nghiên cứu sau, với chủ đề: Vấn đề xung đột xã hội Champa trong quá trình lịch sử, từ 1832 đến 1975.

### Tài Liệu Tham Khảo

- Aymonier, E.  
– «Légendes historiques des Chams», in *Excursions et Reconnaissances* XIV-32 (1890), trang 145-206.  
– «Première étude sur les inscriptions tchames», in *Journal Asiatique* XVII (1891), trang 5-86.
- Bergaigne, A.,  
«L'ancien royaume de Champa, dans l'Indochine, d'après les inscriptions», in *Journal Asiatique* XI (1888), trang 5-105
- Boulbet, J.  
*Pays des Maa. Domaine des génies*, Paris (Public. EFEO LXII) 1967.
- CHCPI,  
*Inventaire des Archives du Panduranga du fonds de la Société Asiatique de Paris (Pièces en caractères chinois)*, Paris (TCHCPI), 1984.
- Cœdès, G.  
*Les Etats hindouisés d'Indochine et d'Indonésie*, Paris (Boccard), 1964.
- Đặng Quĩ Dịch,  
«Tình hình nước Chiêm Thành trước sau thế kỷ X», trong *Nghiên cứu lịch sử* 51 (6.1963), trang 23-28.
- Dorohiem, Dohamide,  
*Dân tộc Chăm lược sử*, Hiệp Hội Chăm Hồi Giáo Việt Nam, Saigon, 1965.
- Dương Kỳ

«Lược xét nguyên nhân sự bại vong của nước Chiêm Thành», trong *Tri Tân* 92 (4.1943), trang 6-7, 19 ; 93 (4.1943), trang 6-7 ; 94 (5.1943), trang 14-16.

Durand, E. M.,

«Notes sur les Chams. I. Parik-Pinan et le clan de l'Aréquier», in *BEFEO* V (1905), trang 368-373.

Finot, L.,

«Panduranga», in *Mélanges Kern*, Leiden (Brill) 1903, trang 381-389.

Gay, B.,

«Vue nouvelle sur la composition ethnique du Champa», in *Actes du Séminaire sur le Champa organisé à l'Université de Copenhague le 23 mai 1987*, Paris (TCHCPI) 1988, trang 49-58.

Hickey, G. C.,

*Sons of the Mountains. Ethnohistory of the Vietnamese Central Highlands to 1954*, New Haven (Yale University Press) 1982.

Lafont, P.-B.,

– «Pour une réhabilitation des chroniques rédigées en cam moderne», in *BEFEO* LXVIII (1980), trang 105-111.

– «Aperçu sur les relations entre le Champa et l'Asie du Sud-Est», in *Actes du Séminaire sur le Champa organisé à l'Université de Copenhague le 23 mai 1987*, Paris (TCHCPI) 1988, trang 71-81.

– *Bibliographie Campā et Cam* (en coopération avec Po Dharma), L'Harmattan, Paris 1989.

Lâm Hoài Nam,

*Một tài liệu về cuộc di dân Nam Tiến của tiền nhân*, Saigon (Thủ Đức) 1959.

Le Thanh Khoi,

*Le Viêt-Nam. Histoire et Civilisation*, Paris (Les Editions de Minuit) 1955.

Lê Van Dam,

«Grandeur et décadence du Champa», in *France-Asie* 8 (11.1946), trang 483-489.

Lương Ninh,

– «Máy vấn đề về vương quốc Champa», trong *Khảo cổ Học* 3 (1980), trang 55-65.

– «Cuộc đấu tranh giành độc lập của nhân dân Champa: Cuộc hình thành và phát triển của vương quốc cổ Champa», trong *Lịch Sử Việt Nam. I.*, Hanoi, 1983, trang 284-333.

Maspero, G.,

*Le Royaume de Champa*, Paris (Van Oest), 1928.

Nguyễn Bá Trạc,

«Lịch sử khai thác về cõi nam», trong *Nam-Phong* VI-65 (1922), trang 33-352.

Nguyễn Đăng Thục

– «Cuộc nam tiến của Việt Nam», trong *Văn Hoá Việt Nam với Đông Nam Á*, Saigon (Văn Hoá Á Châu) 1961.

– «Cuộc nam tiến Việt Nam», trong *Kỷ yếu tuần lễ văn hoá*, Saigon 1969, trang 56-59.

– «Nam tiến Việt Nam», trong *Sử Địa* 19-20 (1970), trang 25-43.

– «Hai trào lưu di dân nam tiến», trong *Việt Nam Khảo Cổ Tập San* 6 (1970), trang 162-183.

Nguyễn Triệu,

«Bang giao Việt-Chiêm qua các triều đại», trong *Phổ Thông* 57 (3.1960), trang 44, 51.

Phan Khoang,

*Việt sử: Xứ Đàng Trong 1558-1777*, Saigon (Khai-tri), 1969.

Phù Lang Trương Bá Phát,

«Lịch sử cuộc nam tiến của dân tộc Việt Nam», trong *Sử Địa*, 19-20 (1970), trang 45-141.

Po Dharma

– *Chroniques du Panduranga*, Paris (Thèse EPHE) 1978.

– *Le Panduranga (Champa) 1802-1835. Ses rapports avec le Vietnam*, Paris (Public. EFEO CXLIX) 1987, 2 Tomes.

– «Etat des dernières recherches sur la date de l'absorption du Champa par le Vietnam», in *Actes du Séminaire sur le Champa organisé à l'Université de Copenhague le 23 mai 1987*, Paris (TCHCPI) 1988, trang 59-70.

– «Le déclin du Campā entre le XVIe et le XIXe siècle», in *Le Champa et le Monde Malais. Actes de la Conférence Internationale sur le Champa et le Monde Malais* à Berkeley (Université de Californie), Travaux du CHCPI, Paris, 1991, trang 47-64. 25.

– «Le Campā», in *Initiation à la Péninsule Indochinoise* (P-B. Lafont, éd.), L'Harmattan, Paris, 1996, trang 141-157.

– «Survol de l'histoire du Campā» in *Le Musée de Sculpture cam de Da Nang*, AFAO - EFEO, Paris, 1997, trang 39-55.

Quốc An,

«Giao thiệp với Chiêm Thành», in *Hồ Quĩ Ly*, 1974, trang 37-41.

Tạ Chí Đại Trường,

«Vị trí của Đại Việt, Chiêm Thành, Phù Nam trong lịch sử Việt Nam», in *Sử Địa*, 4 (10.1966), trang 45-103.

Từ Nguyên,

«Cuộc nam tiến của dân tộc Việt Nam», trong *Văn Hóa Nguyệt San* 43 (8.1959), trang 969-981; 44 (9.1959), trang 1132-1144.

# Xin Hãy Chấm Dứt!

## Quan điểm về cuộc tranh cử Dân Biểu người Chăm 1967

Lộ Trung Cân\*

«*Xin hãy chấm dứt!*» là bài nhận định của Jata Aneh đăng trong báo Ước Vọng (ꨀꨁꨂꨃꨄꨅꨆꨇꨈꨉꨊꨋꨌꨍꨎꨏꨐꨑꨒꨓꨔꨕꨖꨗꨘꨙꨚꨛꨜꨝꨞꨟꨠꨡꨢꨣꨤꨥꨦꨧꨨꨩꨪꨫꨬꨭꨮꨯꨰꨱꨲꨳꨴꨵꨶ꨷꨸꨹꨺꨻꨼꨽꨾꨿ꩀꩁꩂꩃꩄꩅꩆꩇꩈꩉꩊꩋꩌꩍ꩎꩏꩐꩑꩒꩓꩔꩕꩖꩗꩘꩙꩚꩛꩜꩝꩞꩟ꩠꩡꩢꩣꩤꩥꩦꩧꩨꩩꩪꩫꩬꩭꩮꩯꩰꩱꩲꩳꩴꩵꩶ꩷꩸꩹ꩺꩻꩼꩽꩾꩿꪀꪁꪂꪃꪄꪅꪆꪇꪈꪉꪊꪋꪌꪍꪎꪏꪐꪑꪒꪓꪔꪕꪖꪗꪘꪙꪚꪛꪜꪝꪞꪟꪠꪡꪢꪣꪤꪥꪦꪧꪨꪩꪪꪫꪬꪭꪮꪯꪰꪱꪴꪲꪳꪵꪶꪷꪸꪹꪺꪻꪼꪽꪾ꪿ꫀ꫁ꫂ꫃꫄꫅꫆꫇꫈꫉꫊꫋꫌꫍꫎꫏꫐꫑꫒꫓꫔꫕꫖꫗꫘꫙꫚ꫛꫜꫝ꫞꫟ꫠꫡꫢꫣꫤꫥꫦꫧꫨꫩꫪꫫꫬꫭꫮꫯ꫰꫱ꫲꫳꫴꫵ꫶꫷꫸꫹꫺꫻꫼꫽꫾꫿꬀ꬁꬂꬃꬄꬅꬆ꬇꬈ꬉꬊꬋꬌꬍꬎ꬏꬐ꬑꬒꬓꬔꬕꬖ꬗꬘꬙꬚꬛꬜꬝꬞꬟ꬠꬡꬢꬣꬤꬥꬦ꬧ꬨꬩꬪꬫꬬꬭꬮ꬯ꬰꬱꬲꬳꬴꬵꬶꬷꬸꬹꬺꬻꬼꬽꬾꬿꭀꭁꭂꭃꭄꭅꭆꭇꭈꭉꭊꭋꭌꭍꭎꭏꭐꭑꭒꭓꭔꭕꭖꭗꭘꭙꭚ꭛ꭜꭝꭞꭟꭠꭡꭢꭣꭤꭥꭦꭧꭨꭩ꭪꭫꭬꭭꭮꭯ꭰꭱꭲꭳꭴꭵꭶꭷꭸꭹꭺꭻꭼꭽꭾꭿꮀꮁꮂꮃꮄꮅꮆꮇꮈꮉꮊꮋꮌꮍꮎꮏꮐꮑꮒꮓꮔꮕꮖꮗꮘꮙꮚꮛꮜꮝꮞꮟꮠꮡꮢꮣꮤꮥꮦꮧꮨꮩꮪꮫꮬꮭꮮꮯꮰꮱꮲꮳꮴꮵꮶꮷꮸꮹꮺꮻꮼꮽꮾꮿꯀꯁꯂꯃꯄꯅꯆꯇꯈꯉꯊꯋꯌꯍꯎꯏꯐꯑꯒꯓꯔꯕꯖꯗꯘꯙꯚꯛꯜꯝꯞꯟꯠꯡꯢꯣꯤꯥꯦꯧꯨꯩꯪ꯫꯬꯭꯮꯯꯰꯱꯲꯳꯴꯵꯶꯷꯸꯹꯺꯻꯼꯽꯾꯿가각갂갃간갅갆갇갈갉갊갋갌갍갎갏감갑값갓갔강갖갗갘같갚갛개객갞갟갠갡갢갣갤갥갦갧갨갩갪갫갬갭갮갯갰갱갲갳갴갵갶갷갸갹갺갻갼갽갾갿걀걁걂걃걄걅걆걇걈걉걊걋걌걍걎걏걐걑걒걓걔걕걖걗걘걙걚걛걜걝걞걟걠걡걢걣걤걥걦걧걨걩걪걫걬걭걮걯거걱걲걳건걵걶걷걸걹걺걻걼걽걾걿검겁겂것겄겅겆겇겈겉겊겋게겍겎겏겐겑겒겓겔겕겖겗겘겙겚겛겜겝겞겟겠겡겢겣겤겥겦겧겨격겪겫견겭겮겯결겱겲겳겴겵겶겷겸겹겺겻겼경겾겿곀곁곂곃계곅곆곇곈곉곊곋곌곍곎곏곐곑곒곓곔곕곖곗곘곙곚곛곜곝곞곟고곡곢곣곤곥곦곧골곩곪곫곬곭곮곯곰곱곲곳곴공곶곷곸곹곺곻과곽곾곿관괁괂괃괄괅괆괇괈괉괊괋괌괍괎괏괐광괒괓괔괕괖괗괘괙괚괛괜괝괞괟괠괡괢괣괤괥괦괧괨괩괪괫괬괭괮괯괰괱괲괳괴괵괶괷괸괹괺괻괼괽괾괿굀굁굂굃굄굅굆굇굈굉굊굋굌굍굎굏교굑굒굓굔굕굖굗굘굙굚굛굜굝굞굟굠굡굢굣굤굥굦굧굨굩굪굫구국굮굯군굱굲굳굴굵굶굷굸굹굺굻굼굽굾굿궀궁궂궃궄궅궆궇궈궉궊궋권궍궎궏궐궑궒궓궔궕궖궗궘궙궚궛궜궝궞궟궠궡궢궣궤궥궦궧궨궩궪궫궬궭궮궯궰궱궲궳궴궵궶궷궸궹궺궻궼궽궾궿귀귁귂귃귄귅귆귇귈귉귊귋귌귍귎귏귐귑귒귓귔귕귖귗귘귙귚귛규귝귞귟균귡귢귣귤귥귦귧귨귩귪귫귬귭귮귯귰귱귲귳귴귵귶귷그극귺귻근귽귾귿글긁긂긃긄긅긆긇금급긊긋긌긍긎긏긐긑긒긓긔긕긖긗긘긙긚긛긜긝긞긟긠긡긢긣긤긥긦긧긨긩긪긫긬긭긮긯기긱긲긳긴긵긶긷길긹긺긻긼긽긾긿김깁깂깃깄깅깆깇깈깉깊깋까깍깎깏깐깑깒깓깔깕깖깗깘깙깚깛깜깝깞깟깠깡깢깣깤깥깦깧깨깩깪깫깬깭깮깯깰깱깲깳깴깵깶깷깸깹깺깻깼깽깾깿꺀꺁꺂꺃꺄꺅꺆꺇꺈꺉꺊꺋꺌꺍꺎꺏꺐꺑꺒꺓꺔꺕꺖꺗꺘꺙꺚꺛꺜꺝꺞꺟꺠꺡꺢꺣꺤꺥꺦꺧꺨꺩꺪꺫꺬꺭꺮꺯꺰꺱꺲꺳꺴꺵꺶꺷꺸꺹꺺꺻꺼꺽꺾꺿껀껁껂껃껄껅껆껇껈껉껊껋껌껍껎껏껐껑껒껓껔껕껖껗께껙껚껛껜껝껞껟껠껡껢껣껤껥껦껧껨껩껪껫껬껭껮껯껰껱껲껳껴껵껶껷껸껹껺껻껼껽껾껿꼀꼁꼂꼃꼄꼅꼆꼇꼈꼉꼊꼋꼌꼍꼎꼏꼐꼑꼒꼓꼔꼕꼖꼗꼘꼙꼚꼛꼜꼝꼞꼟꼠꼡꼢꼣꼤꼥꼦꼧꼨꼩꼪꼫꼬꼭꼮꼯꼰꼱꼲꼳꼴꼵꼶꼷꼸꼹꼺꼻꼼꼽꼾꼿꽀꽁꽂꽃꽄꽅꽆꽇꽈꽉꽊꽋꽌꽍꽎꽏꽐꽑꽒꽓꽔꽕꽖꽗꽘꽙꽚꽛꽜꽝꽞꽟꽠꽡꽢꽣꽤꽥꽦꽧꽨꽩꽪꽫꽬꽭꽮꽯꽰꽱꽲꽳꽴꽵꽶꽷꽸꽹꽺꽻꽼꽽꽾꽿꾀꾁꾂꾃꾄꾅꾆꾇꾈꾉꾊꾋꾌꾍꾎꾏꾐꾑꾒꾓꾔꾕꾖꾗꾘꾙꾚꾛꾜꾝꾞꾟꾠꾡꾢꾣꾤꾥꾦꾧꾨꾩꾪꾫꾬꾭꾮꾯꾰꾱꾲꾳꾴꾵꾶꾷꾸꾹꾺꾻꾼꾽꾾꾿꿀꿁꿂꿃꿄꿅꿆꿇꿈꿉꿊꿋꿌꿍꿎꿏꿐꿑꿒꿓꿔꿕꿖꿗꿘꿙꿚꿛꿜꿝꿞꿟꿠꿡꿢꿣꿤꿥꿦꿧꿨꿩꿪꿫꿬꿭꿮꿯꿰꿱꿲꿳꿴꿵꿶꿷꿸꿹꿺꿻꿼꿽꿾꿿

Nhìn chung, trong bài này tác giả không đại diện cho một phe nhóm hay đoàn thể thanh niên nào. Nhưng những quan điểm bất đồng của ông ta đối với cuộc tranh cử giữa các ứng cử viên người Chăm cũng là quan điểm chung của một số thanh niên, dù là đa số hay thiểu số. Thật ra, vấn đề dân chủ là vấn đề hoàn toàn mới lạ đối với xã hội người Chăm thời đó.

Quan điểm của Jata Aneh trong «*Xin hãy chấm dứt!*» chất chứa một dữ kiện lịch sử và xã hội quan trọng của cộng đồng người Chăm ở Ninh Thuận nói riêng và tất cả cộng đồng người Campa ở Việt Nam nói chung. Ông ta đã cho thấy cái ung nhọt của các thời đại vẫn còn âm ỉ trong nền tảng xã hội Chăm và chưa có cách nào chữa trị được.

Jata Aneh là một bút danh, không phải tên thật của tác giả. Vấn đề quan trọng của chúng tôi không phải là đi tìm lai lịch của tác giả, nhưng đi tìm tư tưởng và quan điểm của tác giả, như là một nhân chứng trực tiếp và một nhân vật sống thật sự trong bối cảnh xã hội của người Chăm vào thời điểm đó.

Chúng tôi không biết Jata Aneh là ai? Và cũng không biết ông ta có còn thành tâm với quan điểm xã hội của mình nữa không, một khi ông ta đã đạt được quyền lợi hay địa vị cho riêng mình, vì người

---

\* Lộ Trung Cân là giảng viên của Đại Học Putra, Mã Lai.

<sup>1</sup> Trong bài này chúng tôi chỉ đề cập việc tranh cử dân biểu giữa người Chăm của khu vực tỉnh Ninh Thuận, không bao gồm khu vực tỉnh Bình Thuận.

Chăm có câu: *𑜉𑜂𑜫 𑜁𑜪𑜫 𑜁𑜪𑜫 𑜁𑜪𑜫 mbang trei karei kadha* (khi ăn no rồi thì hay đói ý). Dẫu thế nào cũng phải công nhận rằng, Jata Aneh đã có công góp phần vào công cuộc xây dựng xã hội Campa, nhất là vào năm 1967-1968: Vì ông ta đã dám viết, dám trình bày, nhận định và phân tích những gì mà ông ta thấy không phù hợp với quyền lợi chung của dân tộc. Ông ta đã không sợ và bất chấp mọi phản ứng của các phe phái còn đang diễn tuồng trên sân khấu chính trị trong xã hội của người Chăm, một dân tộc đã bị mất nước. Jata Aneh là người đã dám nói lên sự thật, dẫu biết rằng: "sự thật thì mất lòng", là một thanh niên có can đảm, đã không ngần ngại bước ra trước oai quyền của bất cứ ai, để đứng lên chống lại những tệ nạn xã hội, chống lại các xu hướng đã làm cho tính thống nhất trong cộng đồng người Chăm thêm đổ vỡ. Và mặc dù Jata Aneh không phải là một nhà sử học, nhưng qua cách đặt vấn đề và trình bày quan điểm của mình đã cho thấy dữ kiện lịch sử và xã hội được đề cập là có cơ sở khoa học, ông ta đã có một cái nhìn sâu sắc về một khung cảnh xã hội, ông ta đã cho mọi người thấy cái sự hỗn loạn của xã hội qua sự tác động của một ý thức thiếu lành mạnh và thiếu khách quan. Và tất nhiên, cũng nhờ vào ngòi bút Jata Aneh dân tộc Campa hôm nay mới biết được sự việc đã xảy ra cách đây gần hơn 30 năm. Người Chăm hôm nay sẽ không còn nhận diện được sự thật và hậu quả phủ phàng của cuộc bầu cử dân biểu vào năm 1967, nếu như không có bài *«Xin hãy chấm dứt!»*.

### **Dân chủ và nguyện vọng của người dân**

Qua lời mở đầu, tác giả đã cho rằng cuộc tranh cử dân biểu diễn ra giữa ứng cử viên người Chăm như là một «trận giặc đã khóc liệt trong quá khứ, đang ngấm ngấm nhưng dữ dội trong hiện tại và sẽ lê thê trong tương lai» (trang 23)<sup>2</sup> «trận giặc khóc liệt» này xảy ra giữa ba ứng cử viên «đa mưu túc kế», đó là ông X, M và C<sup>3</sup>.

Đúng trước thực trạng «gà nhà bôi mặt đá nhau» (trang 23) nhóm thanh niên người Chăm, vì danh dự dân tộc, đã nhận định rằng không thể vì đam mê dân chủ mà cứ để cho bất kỳ ai muốn đưa xã hội

<sup>2</sup> Những câu trong dấu ngoặc «...» là những câu được trích dẫn từ *Xin hãy chấm dứt!* của Jata Aneh.

<sup>3</sup> Có chăng tác giả muốn ám chỉ ông Từ Công Xuân, ông Châu Văn Mỏ và ông Quảng Năng Cây, ba ứng cử viên dân biểu vào năm 1967? ?

Chăm vào hố thẳm tùy ý. Ý thức được tầm quan trọng của sự việc này họ đã đưa ra lời yêu cầu thiết yếu: dân tộc Chăm chỉ nên có một ứng cử viên, một lãnh tụ, dù là ai, miễn người ấy là dân tộc Chăm của mình, để chúng tỏ trước dư luận rằng: dân tộc Chăm chỉ là một, chỉ có một nhà lãnh đạo và có một tổ chức chính trị thống nhất. Tuy nhiên, những yêu cầu thiết yếu trên của thanh niên và nhân dân Chăm chẳng có ai bận tâm. Tại sao nguyện vọng của đa số không được đáp ứng? Việc đề nghị chỉ cần một người Chăm đại diện cho tất cả người Chăm ra tranh cử dân biểu là thiếu hợp lý hay sao? Hay đề nghị của thanh niên và dân tộc Chăm thời đó là thiếu dân chủ? Hay dân chủ có nghĩa là phải phù hợp với quyền hạn và lợi ích riêng của một người nào hay phe nhóm nào? Hay là vì một lý do nào khác?.

Nguyện vọng của thanh niên là chính đáng. Tiếc rằng, nguyện vọng của họ đã bị ba ứng cử viên người Chăm bác bỏ. Thanh niên làm việc này, tất nhiên không phải vì mưu cầu lợi ích riêng cho thanh niên, mà trên thực tế, vì lo âu cho một sự khủng hoảng xã hội, nên họ chỉ có một mơ ước là làm thế nào để hòa giải. Vì «đồng bào Chăm ở Ninh-Thuận vốn dân số ít cho nên hầu hết đều quen biết thân tình với nhau hoặc do liên hệ gia đình hoặc do liên hệ xã hội. Do đó, việc ba vị đều ra tranh cử ắt sẽ gây một tình trạng xáo trộn gây go mà chính thanh niên phải chịu nhận lãnh [sic] những hậu quả khủng khiếp về sau» (trang 23). Jata Aneh cũng đã đưa ra một nhận xét, «muốn xây dựng xã hội, phải có một sự đoàn kết thật sự chứ không phải thứ đoàn kết "rao hàng"» (trang 23).

Ý thức dân chủ đã trở thành một chủ đề quan trọng trong bài «*Xin hãy chấm dứt!*» của Jata Aneh. Vì tác giả đã có nhận định «có dân chủ mới có tiến bộ, và một dân tộc càng chậm tiến, càng cần đến dân chủ [...] nhưng dân chủ đã đến với người Chăm quá đột ngột, nó đã đến quá sớm trong một thế giới quá già» (trang 23). Đưa ra nhận định về ý thức dân chủ như trên phải chăng tác giả Jata Aneh muốn nói rằng, dân chủ là tốt khi mọi người đều ý thức và tôn trọng nguyên tắc dân chủ. Còn ngược lại, thì thà đừng có dân chủ lại tốt hơn. Chính thế, nếu không có dân chủ «có thể tình trạng xã hội Chăm đã không đến nỗi [sic] rối rắm như ngày nay» (trang 24).

### Hậu quả của cuộc tranh cử

Bác bỏ nguyện vọng thanh niên, ba ứng cử viên Chăm bắt đầu

lao vào chiến trường hoạt động. Họ tìm người cổ võ, thành lập đám vô tay cho buổi diễn thuyết của mình, áp dụng nhiều phương thức để vận động, gây ảnh hưởng để thu hút cử tri. Trước tình thế này, tác giả thành thật thú nhận là ông ta sẽ bỏ phiếu cho ông M, nhưng ông ta không phải là người theo phe phái của ông M. Sự lựa chọn của tác giả, cũng như một số thanh niên trí thức và công chức chỉ vì một nguyên nhân chính yếu, đó là quá trình hoạt động xã hội của ông M, vì ông «là người thường gần gũi với giới trẻ, có thể tạo được nhịp cầu thông cảm giữa giới thanh niên và giới lớn tuổi». Tác giả cũng đưa ra một nhận định khác đó là đối với thanh niên, ba ứng cử viên này chỉ là những nhân vật «tương đối» trong một bàn cờ chính trị. Và vì cái tương đối đó, nên đa số thanh niên buộc phải chọn «cái tương đối» nào họ thấy «tương đối khá hơn.» (trang 24).

Cũng theo Jata Aneh, sự hiện diện ba ứng cử viên X, M và C đã tạo ra nhiều phe phái trong xã hội nhằm chỉ trích phe theo người kia. Người thì cho là thanh niên theo ủng hộ ông M là để đền công ơn ông đã hướng dẫn họ trên con đường học vấn. Cũng qua vấn đề này mà tác giả đã đính chính rằng, «ở thời buổi này, nếu còn ai nghĩ rằng thanh niên hành động chỉ vì ơn nghĩa thì thật là ngây ngô quá.» (trang 25). Qua vấn đề trên, đã hé lộ cho thấy tình hình xã hội Chăm ở thời điểm này rất là căng thẳng.

Trong bài «*Xin hãy chấm dứt!*» còn có điểm đáng chú ý khác nhất là về tư tưởng độc lập của tác giả trước một biến cố xã hội. Tác giả cũng nhận định rằng, «cái tệ hại của xã hội này là sự khiếm khuyết ánh sáng lý trí trong mọi việc xét suy, do đó thường đưa đến những nhận định lệch lạc mù quáng.» (trang 25). Tất nhiên, cái lệch lạc thì dẫn tới cái lệch lạc khác lớn hơn, và cái mù quáng thì lại kéo theo hàng loạt mù quáng khác. Cái nhận định này đã cho ta thấy rằng, xã hội Chăm thời đó là một xã hội lỏng lẻo, thiếu tổ chức, thiếu người lãnh đạo, một xã hội như vậy nên dễ bị chia ba xẻ bảy. Và người mưu đồ chính trị có thể lợi dụng yếu tố này để mưu cầu danh vọng hay quyền lợi riêng cho mình.

Sự thiếu mạnh dạn trong công việc phân tích hay phê phán của người Chăm đối với cuộc tranh cử dân biểu đã trở thành một thông lệ trong xã hội. Vì rằng người Chăm chỉ quen dùng tình cảm đặc thù của dân tộc mình để xử lý trong tất cả mọi việc. Nhưng đó cũng có thể là yếu tố làm cho xã hội Campa suy yếu. Liên quan với điểm này, Jata Aneh cũng đã lập luận với đại ý, tại sao chúng ta chỉ biết cúi đầu đi

theo mà không cần sử dụng lý trí để có một nhận định hay phê phán. Và thêm một lập luận khác như sau, dù rất đơn giản, nhưng nó đã thể hiện được đúng cái thực trạng xã hội người Chăm thời đó, thí dụ, với câu hỏi tại sao coi ông A là người tốt nhất, người Chăm thường trả lời rằng, vì «ông A là người cùng phe với mình, trong khi đó ông A là người mất dạy nhất» (trang 25). Câu trả lời này xuất phát từ ý thức đơn giản về «cái mình» và «cái của người ta». Và theo Jata Aneh chúng ta có nên chăng «hề cái mình là đúng, là hay, dù đó là cái ngu xuẩn nhất thế gian» (trang 25). Chính vì thế, tác giả cần đưa vấn đề này lên diễn đàn để làm thế nào cho «cái chủ quan bệnh hoạn đó sớm cáo chung ở xã hội quá đau thương để mỗi người suy nghĩ đúng hơn và nhận xét chính tề hơn» (trang 25).

### **Nạn nhân của cuộc tranh cử**

Như đã nhắc sơ qua ở phần trên: Có tranh giành, thì có bất đồng. Qua bài «*Xin hãy chấm dứt!*» Jata Aneh đã cho thấy, để tranh thủ dư luận quần chúng, ba ứng cử viên đã dùng chiến thuật vận động thô bạo và nguy hại, đó là, thay vì dùng diễn văn chính trị của mình để cho công chúng biết những công trạng mà mình đã góp phần xây dựng cho xã hội, giúp đỡ mọi người và bảo vệ dân tộc, hay giải thích cho quần chúng các chủ trương, các hoạch định sẽ được thực hiện trong tương lai, một khi ông ta đã thắng cử. Ngược lại, bài diễn văn chính trị của các vị này chỉ nhằm loại trừ và bôi nhọ lẫn nhau. Việc làm này đã gây nên sự xáo trộn cho xã hội người Chăm. Đứng trước tình huống nan giải và thời điểm nhá nhem tranh sáng, tranh tối, quần chúng nhân dân Chăm quê mùa đã bị kéo vào vòng xoay của quỹ đạo chính trị riêng tư, để rồi trở thành nạn nhân của chiến cuộc: họ tự loại trừ lẫn nhau để làm vừa lòng người thủ lãnh mà họ theo ủng hộ. Jata Aneh cũng tự đặt câu hỏi có chăng ba ông ứng cử viên đã không ý thức được việc này, hay họ muốn lừa đi, vì chính họ là tác giả đã đưa xã hội người Chăm đi vào sự hỗn loạn trong thời đó. Việc gây bè phái hay phe nhóm cho ba ứng cử viên đã làm cho cộng đồng người Chăm trở thành xích mích, tự đã phá và hiềm thù lẫn nhau, để rồi quên đi tình huynh đệ, tình dân tộc có cùng nguồn gốc, có cùng một lịch sử, cùng một quê hương và một vương quốc.

Theo Jata Aneh, kết quả của cuộc tranh giành ghế dân biểu năm 1967 đã không mang lại cho dân tộc Chăm một lợi ích nhỏ nhoi nào

cả. Nhiều người, trong đó có cả tác giả, đã trở thành nạn nhân của chiến cuộc. Chính vì thế, tác giả đã dùng ngòi bút của mình để nói lên cái tệ nạn của cuộc tranh chấp dân chủ này.

Trái lại, kết quả của cuộc tranh giành ghế dân biểu năm 1967 đã mang lại cho mỗi ứng cử viên một kết quả tương đối khả quan. Ông X trở thành dân biểu đại diện cho người Chăm ở nhà Lập Pháp. Ông M trở thành thứ trưởng đặc trách dân tộc Chăm ở Bộ Phát Triển Sắc Tộc, và Ông C vào hội đồng sắc tộc tỉnh Ninh Thuận.

Còn người dân Chăm là nạn nhân và cũng là chủ nhân đã mang lại thắng lợi cho ba vị ứng cử dân biểu không đòi hỏi gì cho mình. Theo Jata Aneh, người ta cũng không rõ, về sau, ba ông đại diện của người Chăm trong chính quyền Việt Nam có lập nên công trạng gì hay không, vì chẳng có ai được biết hay có nghe nói đến.

Qua ngòi bút của Jata Aneh, người ta đã thấy rằng dân tộc Chăm sau cuộc tranh cử chỉ mong mỗi có một sự hòa giải giữa ba ứng cử viên. Đoàn thể thanh niên chỉ mong xã hội Chăm không còn hiềm khích hay chia rẽ nữa và kêu gọi mọi người quên đi cái dĩ vãng đau buồn, và vì danh dự của dân tộc, nên ngồi lại với nhau để hàn gắn lại vết thương của xã hội. Nhưng đâu phải dễ dàng, vì các ông ứng cử viên vẫn chưa nhận diện được rõ rệt về ý thức hệ của một thể chế dân chủ. Cũng vì thế, Jata Aneh đã nói lên sự phẫn nộ của mình: «Quý vị đã toại nguyện rồi! [...]. Thiết tưởng quý vị đã có sẵn trong tay những điều kiện thuận tiện nhất để xây dựng xã hội chúng ta. Quý vị còn chờ gì nữa mà không cùng nhau bắt tay thân hữu, quý vị còn gì nữa mà không hợp tác chân thành với nhau để mang lại tia sáng hy vọng cho đồng bào chúng ta? Một lần nữa chúng tôi tha thiết kêu gọi quý vị nên vì quyền lợi chung của đồng bào, vì tương lai của con cháu mà dẹp bỏ mọi tị hiềm cá nhân, chung lo đại cuộc hầu cứu vãn sự suy sụp của xã hội chúng ta đã tàn tạ lăm rồi. Đây là tiếng kêu thấm thiết của một thanh niên đang băng khuâng trước hoàn cảnh. Xin quý vị cố gắng chấm dứt càng sớm càng hay cái trò tranh chấp hiềm nghèo giữa quý vị cho con cháu quý vị được yên lòng» (trang 26-27).

Biến cố bầu cử vào năm 1967 còn có một tác hại khác, đó là cộng đồng tôn giáo người Chăm đã trở thành nạn nhân của cuộc tranh chấp dân chủ này. Vấn đề bầu cử dân biểu cũng đã gây ra sự rạn nứt sâu rộng giữa cộng đồng tôn giáo người Chăm. Jata Aneh đã viết, «chúng tôi buồn để mà vui... [cái] can hệ hơn cả là vấn đề chia rẽ giữa người Chăm Hồi giáo và người Chăm theo đạo Balamôn» (trang

27). Với câu tâm sự này tác giả đã cho thấy, mặc dù phe mình thất cử, nhưng đừng nên oán hận và buồn bã mà hãy lấy làm vui, vì sự đoàn kết giữa Chăm Hồi giáo và Chăm theo Balamôn là quan trọng hơn. Điều này cũng chứng tỏ, sự chia rẽ giữa các tôn giáo không bắt nguồn từ lý do tôn giáo, nhưng là từ một số người mang tư tưởng bệnh hoạn muốn xuyên tạc nó: «vì mưu đồ riêng tư và cũng có địa vị của mình, đã lợi dụng tôn giáo để gây chia rẽ» (trang 27). Và chính những vi khuẩn bệnh hoạn này «dần dần làm cho người Chăm nghi ngờ nhau và hiểu lầm lẫn nhau rồi cuối cùng gây cho nhóm thiểu số một cái mặc cảm không tốt về đối với nhóm đa số» (trang 27).

Sự rạn nứt giữa Chăm Hồi Giáo và Chăm Ahier (tạm gọi là Bà La Môn) đã trở thành cái nhức nhối trong xã hội Chăm. Tác giả chỉ mong sao trong tương lai vết thương lòng này có thể được hàn gắn lại. Và tác giả đặt niềm hy vọng vào ông X, tin rằng ông ta có thể đem lại một chút tia sáng cho cuộc khủng hoảng này. Vì ông X «là người Hồi giáo, tức thuộc thành phần thiểu số. Và việc ông đắc cử Dân Biểu, [có thể xoa dịu] được mặc cảm nơi một số người Chăm Hồi giáo, và đồng thời có thể lấp được hố chia rẽ giữa người Chăm» (trang 27).

Tác giả cũng đã đề nghị rằng khi cuộc tranh chấp dân biểu đã qua rồi, vấn đề thiết yếu bây giờ là cần phải hợp tác với ông X. Dù sao đi nữa, ông X vẫn là Dân Biểu đại diện cho người Chăm, đó cũng là phương cách «duy nhất mang lại đoàn kết thật sự. Bằng không thì tình trạng sẽ trở y như cũ» (trang 27-28). Tác giả cũng đã lý giải, sự cộng tác với ông X là việc làm cần thiết vì có hai lý do chính đáng. «Thứ nhất, hợp tác với ông X [không phải là theo cá nhân ông ta, nhưng] có nghĩa là giúp ông ta phục vụ công ích đúng theo lập trường xây dựng cho thanh niên». «Thứ hai, thanh niên chúng tôi tuyệt đối tin vào tài khéo léo khôn ngoan của ông X về phương diện cư xử, xã giao là điểm vàng son duy nhất của ông ta.» (trang 28). Qua những lời đề nghị và lý giải trên, ta thấy Jata Aneh là một thanh niên sáng suốt. Nhưng trên thực tế có ai nghe ông ta không?

\*

Bài «*Xin hãy chấm dứt!*» chỉ là quan điểm riêng tư của Jata Aneh về một biến cố xã hội trong đó tác giả là nhân chứng trực tiếp. Tuy nhiên, với những thông tin và các sự kiện được phân tích trong bài của ông ta đã cho chúng ta có một khái niệm về xã hội người

Chăm trong một giai đoạn thời gian nhất định, và nguyên nhân chính yếu nào đã đưa xã hội này vào sự khủng hoảng.

Người Chăm rất hành diện đối với thể chế dân chủ này. Tiếc rằng, dân tộc Chăm thời đó chưa làm chủ được vận mạng của chính mình. Nhưng đây chỉ là trường hợp chung của các dân tộc ở khu vực Đông Nam Á. Nếu vấn đề này đã xảy ra, cũng vì một xã hội có hơn 80.000 ngàn người Chăm mà không có một tổ chức chung, có một kỷ cương chung và một đường lối chính trị thống nhất, vì định luật tất yếu trong lịch sử chính trị: bất cứ xã hội nào không có tổ chức, xã hội đó dễ trở thành nạn nhân cho cá nhân tham quyền, tham lợi thao túng.

# Vấn đề định cư của người Chăm tại Hoa Kỳ

Hassan Poklaun\*  
(Ioc-Campa)

Việc thay đổi thể chế chính trị tại Đông Dương vào năm 1975 đã đưa đẩy một số người Chăm chạy theo làn sóng người Việt Nam và Chăm Bớt sang tị nạn ở các nước trên thế giới như Hoa Kỳ, Pháp, Úc, Tân Tây Lan, Gia Nã Đại v.v., và đặc biệt là Mã Lai Á. Đây không phải là một cuộc vượt biên đầu tiên của người Chăm mà là một trong những cuộc di dân đã từng xảy ra trong lịch sử Champa kể từ thế kỷ thứ mười một Tây lịch. Một số đã bị bắt làm tù binh và đã bị đày đi nơi khác như ở Bắc Việtở Chăm Bớt, và ở Siam (Thái Lan). Số còn lại đã bị bắt buộc chạy sang các nước láng giềng tị nạn trước những đòn tấn công nam tiến của người Việt<sup>1</sup>. Vào cuối thế kỷ thứ mười tám, vị vua Champa là Cei Brei<sup>2</sup> và triều đình đã kéo tàn quân của mình chạy sang Chăm Bớt tị nạn để tránh cuộc tàn sát người Chăm do hai đoàn quân của Nguyễn Ánh và Nguyễn Tây Sơn đã dùng Panduranga<sup>3</sup> của Champa làm bãi chiến trường giao tranh của họ.

Con số người Chăm tị nạn ở nước ngoài sau 1975 gồm khoảng hai mươi lăm ngàn người mà hai mươi ngàn đã sang định cư ở Mã Lai Á. Hầu hết những người Chăm tị nạn xuất xứ từ Châu Đốc (miền Tây Nam Việt) và Chăm Bớt đều theo Hồi Giáo (Islam) cho nên đã chọn

---

\* Hassan Poklaun là chủ tịch của hội International Office of Campa (IOC-CAMPA).

<sup>1</sup> Xem "Les originaires du Campa à l'étranger: émigration, localisation et adaptation dans les pays d'accueil" của U. Antypa trong *Les Actes du Séminaire sur le Campa organisé à l'Université de Copenhague le 23 Mai 1987*, TCHCPI, Paris, 1988, trang 121-131.

<sup>2</sup> Xem Po Dharma, " Études cam, V). A propos de l'exil d'un roi Cam au Cambodge", *BEFEO*, LXXII (1983) trang 253-266.

<sup>3</sup> Panduranga gồm hai tỉnh Ninh Thuận và Bình Thuận ở miền Nam Trung Việt hiện tại. Champa là Chiêm Thành theo lịch sử Việt Nam.

Mã Lai Á làm nơi định cư của họ. Số còn lại gồm khoảng vài trăm người xuất xứ từ Phanrang và Phanrĩ (miền Nam Trung Việt) là những người Chăm Bani và Chăm Ahier<sup>4</sup>. Những người này không đặt nặng vấn đề tín ngưỡng nên đã sang định cư ở bất cứ quốc gia nào mà Ủy Ban Tối Cao của Liên Hiệp Quốc về việc tị nạn đã quyết định cho họ. Họ sang định cư tại các nước thứ ba dưới danh nghĩa là công dân Việt Nam và công dân Căm Bốt bởi vì họ chỉ gồm một thiểu số sống lẫn lộn với người Việt và người Miên.

Hiện nay số người Chăm định cư tại Hoa Kỳ gồm khoảng năm ngàn người, sống rải rác ở các tiểu bang khác nhau. Riêng tại bang California, họ gồm khoảng hai ngàn người sống tập trung tại các thị xã San Francisco, Sacramento, San Jose, Modesto, Santa Ana, và Fullerton. Tại bang Washington State, họ gồm khoảng 500 người sống tập trung tại hai thị xã Seattle và Olympia. Tại bang Pennsylvania, họ gồm khoảng vài chục gia đình.

#### **Người Chăm tại tiểu bang California**

Người Chăm định cư đông đảo nhất là tại bang California. Được kể là công dân Việt Nam và Căm Bốt, họ đã được định cư cùng với người Việt và người Miên tại tiểu bang này. những người Chăm sống rải rác ở các tiểu bang khác, sau một thời gian định cư ngắn ngủi của họ, đã tìm về California sống gần gũi bà con của mình. Ngoài ra, tiểu bang California còn có nhiều ưu đãi khác như thời tiết ấm áp, thực phẩm Á Đông dồi dào, trợ cấp xã hội cao, nhiều công ăn việc làm, đã thu hút người Chăm tị nạn, phù hợp với câu "đất lành chim đậu".

Đối với người Chăm, hai yếu tố quan trọng nhất đã chi phối việc định cư của họ: tín ngưỡng và họ hàng. Hầu hết những người Chăm sống tại Santa Ana, Fullerton, San Francisco, Sacramento đều là bà con họ hàng Muslim xa và gần. Họ theo Islam Sunni của trường

---

<sup>4</sup> Bani là một từ ngữ Ả-rập có nghĩa là các đứa con. Người Chăm bani theo đạo Islam (Hồi giáo) không chính thống. Chăm Ahier là người Chăm đã chịu ảnh hưởng phần nào Bà-la-môn giáo.

phái Safi'i<sup>5</sup>. Tuy nhiên, có một điểm đáng lưu ý nữa là người Chăm Muslim định cư tại khu vực Santa Ana đều xuất xứ từ Căm Bốt và người Chăm sống tại Fullerton thì xuất xứ từ Việt Nam mặc dầu hai khu vực sinh cư của họ chỉ nằm cách xa nhau khoảng 8 dặm Anh. Họ sống tập trung xung quanh hay gần Thánh Đường tương tự hình thái định cư của họ tại các làng xã Chăm ở Nam Việt Nam và Căm Bốt. Cả hai cộng đồng này đều là người Chăm nói chung một thứ tiếng, có cùng một tín ngưỡng, nhưng dị đồng do khác biệt họ hàng và địa phương. Hơn nữa, nghề nghiệp cũng là một yếu tố quan trọng khác kết tạo sự dị đồng đó. Người Chăm tại khu vực Santa Ana vốn là những nông dân và thợ rèn. Ngôn ngữ giao tế của họ có chiều thu hẹp vào vòng nghề nghiệp đơn giản. Người Chăm tại khu vực Fullerton gồm những người buôn bán lẻ. Ngôn ngữ giao tế của họ vì thế có mặt phức tạp hơn. Do đó, hai tập thể này giao lưu theo hai chiều hướng khác biệt. Tuy sống biệt lập hẳn với người Việt và người Miên, người Chăm gốc gác ở Nam Việt Nam thích giao du với người Việt hơn là với người Chăm gốc Căm Bốt; ngược lại, người Chăm gốc Căm Bốt thích giao dịch với người Miên hơn là với người Chăm gốc Việt Nam. Tuy rề lỏi, nhưng sinh hoạt của họ cuối cùng đều hội tụ vào một điểm. Đó là việc bảo vệ và duy trì tín ngưỡng cổ truyền.

#### *Sinh hoạt tôn giáo*

Người Chăm rất mộ đạo và sống vì đạo. Sau khi ổn định nhà cửa tại một khu vực nào đó, công việc đầu tiên của họ là tìm thuê một căn nhà dùng làm giáo đường (*sura*) để sinh hoạt tôn giáo. Giáo đường vừa là một nơi hành lễ tập thể vừa là một lớp học giảng giải giáo lý của đạo. Hằng ngày, các em bé Chăm sau những giờ tan trường công lập đều được các bậc cha mẹ dẫn đến giáo đường để học hỏi kinh sách. Đây là một hình thức luyện tập con cái duy trì nề nếp và tín ngưỡng dân tộc. Còn người Chăm lớn tuổi thì gặp nhau hằng ngày tại giáo đường để thông tin và trao đổi học hỏi luật đạo bằng tiếng mẹ đẻ.

---

<sup>5</sup> *Safi'i* là một trong bốn trường phái lớn của Islam về luật học gồm có: *Hanifi*, *Safi'i*, *Maliki* và *Hanbali*.

Họ khuyến khích con cái đi du học về tôn giáo tại các nước Muslim trên thế giới nhất là xứ Ả-rập Sau-đi và Ai cập. Dù thiểu số và sống gần những Thánh đường (*masajid*) lớn của các dân tộc Muslim khác tại California, người Chăm Muslim không muốn hội nhập vào tập thể Muslim nước ngoài mà chỉ muốn duy trì truyền thống cá biệt của ông cha mình.

Ngoài ra, người Chăm Muslim Châu Đốc và Căm Bốt còn áp dụng việc kết hôn vừa để thắt chặt tình bà con họ hàng vừa để duy trì tín ngưỡng cổ truyền.

Người Chăm không muốn con cái của mình lập gia đình với người khác đạo. Khi đứa con trai trong gia đình sắp đến tuổi trưởng thành, cha mẹ bắt đầu chuẩn bị tìm cho đứa con của mình một cô dâu Muslim. Có một cô dâu ngoại chủng là một điều bất đắc dĩ nhưng với điều kiện là phải trở thành một người Muslim. Tuy nhiên, một người cô dâu Chăm Muslim được ưa chuộng hơn là một người dâu Muslim ngoại chủng. Nhưng được ưa chuộng hơn cả là một người dâu Chăm cùng họ hàng (*sa muk*). Hôn lễ thường được tổ chức linh đình tại nhà cô dâu. Và sau khi hôn lễ chấm dứt, chàng rể ở lại sống bên nhà của cha mẹ vợ theo phong tục mẫu cư (*martrilocal*) đã được duy trì từ lâu đời.

Người Chăm Bani và người Chăm Ahier định cư tại tiểu bang California đều xuất xứ từ Phanrang và Phanrí (miền Nam Trung Việt). Họ sống tập trung tại các thị xã San Jose, Modesto và Sacramento nhưng biệt lập hẳn với người Chăm Muslim. Người Chăm Bani theo đạo Islam nhưng không mấy được chính thống vì đã trộn lẫn tín ngưỡng Islam với việc cúng kiến thần linh địa phương. Người Chăm Ahier thờ cúng các thần linh địa phương hơn là thực hành sát đúng giáo lý của Ấn Độ giáo. Mặc dầu theo hai tôn giáo khác biệt và sống trong những thôn ấp riêng biệt, người Chăm Bani và người Chăm Ahier không khác biệt nhau bao nhiêu về nếp sống, về tổ chức xã hội và về cơ cấu gia đình<sup>6</sup>. Họ đều nói một thứ tiếng Chăm mà người

---

<sup>6</sup> Xem "Contribution à l'étude des structures sociales des Cham du Viet-Nam" của P.-B. Lafont, *BEFEO*, Tome LII, 1964.

Chăm Châu Đốc và Căm Bốt không thể hiểu được và ngược lại, họ cũng không thể hiểu được tiếng Chăm của người Châu Đốc và Căm Bốt<sup>7</sup>. Họ gọi người Chăm Muslim này là Chăm *bahrâu* (Chăm mới). Và họ được người Chăm Muslim gọi là Chăm *Panang paní* (Phanrang-Phanrĩ).

Thành phần người Chăm Bani và Chăm Ahier định cư tại Hoa Kỳ gồm một số sĩ quan trong quân lực Việt Nam Cộng Hòa, một số công chức đã tốt nghiệp Trường Quốc Gia Hành Chánh, một cựu Dân biểu, một số viên chức cảnh sát và quân nhân, một số nhân viên y tế công cộng, một số thuyền nhân vượt biên, một số người vượt biên theo đường bộ hoặc sang Hoa Kỳ theo diện ODP và HO<sup>8</sup>. Nói chung, họ là thành phần học thức khá di thích ứng được với hoàn cảnh xã hội của Hoa Kỳ.

#### *Tổ chức xã hội*

Các cộng đồng Chăm Muslim tại bang California đều được tổ chức theo dạng thức các làng xã Chăm tại Châu Đốc và Căm Bốt. Đúng đầu có ông *hakêm*, giữ vai trò hướng dẫn và trọng tài. Kế đến có ông *imam*, hướng dẫn các cuộc lễ nguyện và có vấn giáo lý. Phụ tá các *imam* có các *tuan*, thầy dạy học và giảng kinh. Ngoài các chức sắc bán chính thức nói trên, các cộng đồng Chăm Muslim đã được tổ chức theo hội đoàn không sinh lời (non profit corporation) theo luật pháp của Hoa Kỳ gồm các vị chủ tịch, thư ký và thủ quỹ. Nhiều hội đoàn Chăm như Cham Refugee League ở San Francisco, Cham Muslim Association of Fullerton, Indochinese Muslim Refugee Association of Santa Ana v.v... đã được thành lập tại bang California, với mục đích giúp đỡ các người Chăm tị nạn tương trợ và duy trì phong tục cổ truyền.

---

<sup>7</sup> Phụ âm *th* của người Chăm ở miền Trung Việt Nam được người Chăm ở miền Nam Việt Nam và Căm bốt đổi thành phụ âm *s*. Thí dụ: *sang*(cái nhà) của người Chăm Châu Đốc và Căm bốt được người Chăm miền Trung VN đổi thành *thang*. *Asaih* (con ngựa) đổi thành *Athaih*.

<sup>8</sup> ODP (Orderly Departure Program = Chương trình ra đi theo trật tự); HO (Humanitarian Operation = Chương trình Nhân Đạo)

Cộng đồng người Chăm Bani và Chăm Ahier tại San Jose, Modesto và Sacramento không được tổ chức đúng theo dạng thức các làng xã của họ ở miền Trung Việt Nam. Không có các vị chức sắc như các Ông *Guru, Imum, Katip, Achar*, lãnh đạo tinh thần người Chăm Bani; cũng không có *Po Adhia* hay *Ong Basaih* lãnh đạo tinh thần người Chăm Ahier. Một vài gia đình người Chăm Bani vì thiếu chức sắc lãnh đạo tôn giáo đã hội nhập vào tổ chức người Chăm Muslim; và người Chăm Ahier sống biệt lập hẳn với cộng đồng người Chăm Muslim. Người Chăm Bani và Chăm Ahier tại San Jose vẫn duy trì mối tương giao của họ giống như bên Việt Nam và đã thành lập được hai tổ nhằm bảo tồn văn hóa Champa.

Tựu chung, các hội đoàn nói trên đều được tổ chức nhằm mục đích duy trì tín ngưỡng và nề nếp cổ truyền của người Chăm.

#### *Các trở ngại và khó khăn của việc định cư*

Người Chăm nói chung đã được hưởng những quyền lợi tị nạn giống như người Việt và người Miên. Tuy nhiên, việc người Chăm Muslim hòa nhập vào xã hội Hoa Kỳ đã gặp phải những trở ngại và khó khăn do trình độ văn hóa, kỹ năng, tôn giáo, tuổi tác và giới tính của họ.

Trình độ hiểu biết là một trong những yếu tố chính chi phối việc định cư của người Chăm. Ngoài một số rất ít giới trí thức đã từng quen sống nơi các thị thành của Việt Nam và Campuchia và có một vốn kiến thức khả dĩ giúp họ thích ứng vào hoàn cảnh mới của quốc gia định cư, số còn lại gồm những người dân quê quen sống nơi thôn dã, một khi đến định cư nơi thành thị sẽ phải đối phó với những vấn đề khó khăn về mặt giấy tờ hành chánh, về việc di chuyển, về việc tìm công ăn việc làm, về vấn đề sức khỏe, về nơi ăn chốn ở v.v... và chính vì thế, họ đã giao dịch và liên lạc với người Việt và người Miên nơi các văn phòng làm việc để nhờ thông dịch và giúp đỡ giải quyết các nhu cầu cần thiết của đời sống hằng ngày.

Anh ngữ là một phương tiện giúp người định cư tìm kiếm công việc làm. Vốn là nông dân, đa số người Chăm Muslim tị nạn đã không có một trình độ hiểu biết về kỹ thuật và Anh ngữ, cho nên rất khó tìm công việc làm và từ đó bằng lòng sống với tiền trợ cấp xã hội rất

khiêm nhường đủ trả tiền thuê nhà và mua thực phẩm. Họ sống trong những khu vực nghèo nàn có nhà cho thuê giá thấp và rẻ. Một gia đình với năm sáu đứa con dồn nhau trong một căn nhà chung cư chỉ có một hay hai phòng ngủ chật hẹp.

Sùng đạo, người Chăm Muslim sống tập trung gần hay xung quanh giáo đường để dễ dàng đi dâng lễ một ngày đêm năm lần. Các giới cấm của đạo như không được dùng thịt heo, không được dùng thịt của những con vật do người khác đạo cắt cổ và bán, phụ nữ phải choàng khăn lên đầu khi đi ra ngoài, không được thành hôn với người khác đạo v.v... đã hạn chế việc giao dịch của họ. Do đó, họ sống biệt lập trong một khu vực riêng biệt, và giao lưu trao đổi giữa họ hàng với nhau bằng tiếng mẹ đẻ Chăm. Tương tự nếp sống của họ tại Việt Nam và Căm Bốt, người Chăm tại Hoa Kỳ sống một nếp sống khép kín trong hàng rào tôn giáo.

Tuổi tác là một yếu tố khác đã gây nhiều khó khăn trong việc định cư. Trước những điều kiện xã hội và văn hóa hoàn toàn mới lạ, những người Chăm tị nạn lớn tuổi cảm thấy lạc lõng và bơ vơ. Đã từng quen với nếp sống khuôn phép của tôn giáo, những người Chăm lớn tuổi khó hòa nhập vào một xã hội tự do và vật chất của Hoa Kỳ. Các em bé Chăm, ngược lại, theo học tại các trường công lập, tiếp thu nền văn hóa mới một cách dễ dàng. Loại văn hóa này hoàn toàn mới lạ, khác với nền văn hóa cổ truyền của tiền nhân nên con cái thường có dị biệt tư tưởng với cha mẹ. Ngoài ra, cha mẹ và con cái nói chuyện với nhau bằng hai loại ngôn ngữ khác biệt, tiếng Anh và tiếng Chăm cho nên không thông hiểu lẫn nhau. Dần dần, ít có trao đổi giữa cha mẹ và con cái. Tình cảm gia đình vì thế phai nhạt. Hậu quả là con cái muốn thoát ly khỏi vòng kiểm soát của gia đình. Hơn nữa, vì được đi học tại các trường công lập của Hoa Kỳ, con cái thông thạo Anh ngữ dễ tìm được công việc làm và không còn bị lệ thuộc vào tài chánh gia đình nữa. Tự lập, con cái không còn vâng lời và kính trọng cha mẹ theo nề nếp xưa.

Giới tính là một trong những yếu tố gây trở ngại trong việc định cư. Ở quê nhà, phụ nữ Chăm Muslim thường đảm đương trong nhà lo việc bếp núc và trông nom con cái. Tại Hoa Kỳ, điều kiện kinh tế mới đòi hỏi người phụ nữ Chăm phải đi ra ngoài làm việc phụ giúp gia đình về mặt tài chính. Trợ cấp xã hội khiêm tốn không đủ trang trải

chi phí gia đình nếu người phụ nữ không đi ra ngoài làm việc phụ giúp chồng kiếm thêm lợi tức. Cơ cấu gia đình vì thế đã có chiều hướng thay đổi, nhưng không biết sẽ đến mức độ nào. Người phụ nữ Chăm Bani và Chăm Ahier ngược lại không bị giáo luật ràng buộc nhiều, nên được tự do đi ra ngoài giao dịch và dễ tìm công việc làm.

#### *Triển vọng tương lai*

Sau hơn hai mươi năm định cư tại Hoa Kỳ, người ta chưa thấy cộng đồng Chăm phát triển được những cơ sở vật chất lớn lao đáng chú ý. Tuy nhiên, cũng có nhiều cá nhân Chăm phấn đấu vươn lên trong xã hội đa năng đa dạng của Hoa Kỳ. Chẳng hạn, đã có một người Chăm làm chủ tiệm sửa xe hơi ở Fullerton; một người mở tiệm bánh *donut* tại Oakland gần San Francisco; một người làm chủ tiệm may áo quần ở Long Beach. Ngoài ra, ở thị xã Seattle của tiểu bang Washington State, có một người làm chủ tiệm sửa xe; một người làm chủ tiệm ăn; một người mở tiệm bán thực phẩm khô. Giới thanh niên cũng đã có nhiều người tốt nghiệp đại học với bằng cấp kỹ sư. Đà phát triển khiêm nhường trên là một dấu hiệu cho biết người Chăm đang cố gắng vươn lên như các cộng đồng bạn kế cận. Các thanh niên Chăm hiện làm việc cho các hãng xưởng Mỹ tại Hoa Kỳ, mua nhà ở riêng, không còn lệ thuộc vào tiền trợ cấp xã hội nữa. Hy vọng rằng trong tương lai, giới thanh niên Chăm tại Hoa Kỳ sẽ tạo được một sự khác biệt đáng chú ý cho cộng đồng của mình.

# Sự thành hình trường trung học Po Klong

Báo Thị Hoa\*

Trường Trung Học An Phước là trung tâm giáo dục trung cấp đầu tiên dành cho dân tộc Chăm ở tỉnh Ninh Thuận dưới thời Việt Nam Cộng Hòa. Ngày 1 tháng 10 năm 1965 là ngày khai giảng khóa đầu tiên của trường này.

Sau mười năm ra đời, phải công nhận rằng Trường An Phước không những đã đào tạo được một lực lượng nhân tài cho người Chăm mà còn đưa một thế hệ trẻ của dân tộc này đến một ý thức hệ mới về vai trò của họ đối với lịch sử, xã hội và nền văn minh Champa của mình.

Tất cả cộng đồng người Chăm đều biết rằng Trường Trung Học An Phước thành lập vào năm 1965 do chính phủ Saigon cho phép, nhưng không ai đặt nghi vấn là tại sao? Sự thành hình Trường An Phước phải chăng là vì theo lời yêu cầu của quần chúng nhân dân Chăm, hay là vì sức ép của một lực lượng chính trị nào đó từ bên ngoài đã buộc chính quyền Việt Nam thời đó phải thực hiện các yêu cầu trên.

Viết về tiến trình lịch sử của trường An Phước là một công việc vô cùng khó khăn, vì thiếu tư liệu chính xác. Nội dung của bài này chỉ dựa vào tin tức cung cấp bởi một số nhân chứng trực tiếp hay gián tiếp có mặt trong bối cảnh thời đó. Những tin tức này có thể vấp phải nhiều yếu tố sai lệch hay thiên vị vì vấn đề gì đó, nhưng tin tức này cũng giúp cho chúng ta biết được vài chi tiết sơ lược về lịch sử của trung tâm giáo dục này.

## **Sự thành hình An Phước vào 1965: tại sao ?**

---

\* Báo Thị Hoa là thành viên của Chương Trình Thế Giới Mã Lai-Thế Giới Đông Dương.

Nếu nhìn qua một số báo chí Việt Nam xuất bản ở Saigon thời đó, sự thiết lập trường trung học này chỉ nằm trong dự án của chính phủ Việt Nam Cộng Hòa nhằm nâng đỡ dân tộc thiểu số, nhất là về ngành giáo dục, để con em người Chăm được tiến bộ như người Kinh. Nhưng tại sao lại vào năm 1965?

Tưởng cũng nhắc lại rằng, ngày 20 tháng 9 năm 1964 là ngày đánh dấu cuộc vùng dậy của phong trào Fulro ở Sar Pa gần biên giới Kampuchea nhằm đòi quyền tự trị ở khu vực Cao Nguyên và quyền tái lập vương quốc Champa. Fulro là tiếng viết tắt của Front Unifié de Libération de la Race Opprimée (Mặt Trận Thống Nhất Giải Phóng Các Dân Tộc Bị Áp Bức). Trên phương diện tổ chức chính trị, Fulro là một cơ quan trung ương tập trung 3 mặt trận giải phóng, đó là Mặt trận giải phóng Kampuchea Krom (đồng bằng Cửu Long), Mặt trận giải phóng Kampuchea Nord (khu vực Campasak ở Lao) và Mặt trận giải phóng Champa. Phong trào Fulro do ông Châu Dara, người Kampuchea Krom làm chủ tịch. Ông Y Bham là đệ nhị phó chủ tịch, kiêm chủ tịch Mặt Trận Giải Phóng Champa<sup>1</sup>. Chính vì thế Ông Y Bham không phải là chủ tịch Fulro như người ta thường hiểu lầm.

Sự xuất hiện của mặt trận Fulro mà tổng hành dinh đặt tại Kampuchea, dưới sự chỉ đạo của trung tá nhảy dù Les Kosem, người Chăm ở Kampuchea, một sĩ quan an ninh cao cấp của quân đội hoàng gia Sihanouk, đã đưa bối cảnh chính trị Việt Nam đi vào một khúc quanh mới: một mặt nỗ lực đương đầu với Mặt trận Giải Phóng Miền Nam và một mặt khác phải giải quyết cấp bách những nguyện vọng của Fulro, một lực lượng vô trang có thể gây nhiều khó khăn cho sự sống còn của vùng cao nguyên thời đó. Không còn lối thoát nào khác, Nguyễn Khánh (tác giả của cuộc đảo chánh vào ngày 29-1-1964) chấp nhận giải quyết vấn đề chính trị này bằng con đường thương thuyết với điều kiện là Fulro phải rút quân ra khỏi những khu vực cao nguyên để trở về vị trí cũ ở Kampuchea. Thế là hàng loạt vấn đề được đưa ra trong phiên họp để bàn thảo giữa chính phủ Việt Nam Cộng Hòa và Mặt Trận Champa-Fulro<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> Front unifié de lutte de la race opprimée, 1965, trang 13.

<sup>2</sup> Nguyễn Trắc Di, 1969, trang 26; Hickey, 1982, trang 99.

Cuộc thương thuyết đầu tiên được tiến hành vào ngày 15 tháng 10 năm 1964 tại Pleiku dưới sự chủ tọa của tướng Nguyễn Hữu Cồ. Ngày 19-10-1964, Nguyễn Khánh có mặt ở Pleiku để kết thúc hội nghị với lời hứa hẹn là sẽ cứu xét mọi nguyện vọng của Fulro liên quan đến vấn đề kinh tế, xã hội, văn hóa và giáo dục dành riêng cho dân tộc thiểu số ở miền trung Việt Nam, ngoại trừ vấn đề tiếp nhận trực tiếp viện trợ từ nước ngoài và thành lập quân đội riêng ở vùng Cao Nguyên. Liên quan đến vấn đề giáo dục, chính phủ Saigon chấp thuận trên nguyên tắc sẽ thành lập một trường thí sinh quân và một số trường trung học đệ nhất cấp ở khu vực cao nguyên và đồng bằng Champa dành cho con em thiểu số<sup>3</sup>.

Bốn tháng sau của cuộc hội đàm ở Pleiku, chính phủ lâm thời của Mặt Trận Champa-Fulro được chính phủ hoàng gia Sihanouk mời chính thức tham dự Hội Nghị Các Dân Tộc Đông Dương<sup>4</sup> tổ chức tại thủ đô Phnom-Penh vào tháng 2 năm 1965<sup>5</sup>. Sự hiện diện của Mặt Trận Champa-Fulro trong hội nghị quốc tế này càng gây thêm khó khăn về mặt chính trị cho chính quyền Saigon thời đó.

Để trả lời cho sự hiện hữu của Fulro trong hội nghị này, ngày 15-3-1965, Nguyễn Cao Kỳ triệu tập một cuộc hội đàm thứ hai tại Saigon để cứu xét lại hồ sơ đã thỏa thuận trong hội nghị ở Pleiku<sup>6</sup>.

Vào thượng tuần tháng 6 năm 1965, chính phủ Saigon và Mặt Trận Champa-Fulro chấp thuận trên nguyên tắc là sẽ có một cuộc hội đàm lần thứ ba tại Banmethuot vào ngày 6-6-1965. Trước khi mở cuộc hội đàm, Mặt Trận Fulro muốn đưa vào chương trình phiên họp ba điểm chính yếu sau:

1. Sẽ có một lá cờ riêng để biểu thị cho sự tự trị của vùng Cao Nguyên.
2. Thành lập 50.000 quân Fulro ở Cao Nguyên.
3. Một hội nghị quốc tế ở Phi Luật Tân hoặc ở Thai Lan giữa chính phủ Saigon và Mặt Trận Champa-Fulro.

---

<sup>3</sup> Le Viet-Nam, No 239, 19-10-64; Nguyễn Trác Di, 1969, trang 21-22; Paul Núr, 1966, trang 123-132; G. Hickey, 1982, trang 111-112.

<sup>4</sup> Giấy mời mang số 184/CTé, SRN đề ngày 19-2-1964.

<sup>5</sup> Agence Khmer de Presse, No 5, 1965; Mayer, 1971, trang 270.

<sup>6</sup> Hickey, 1982, trang 122.

Trước dữ kiện này, tướng Vinh Lộc, tổng tư lệnh vùng hai chiến thuật, rất phần nộ chống lại những lời yêu cầu của Fulro và kết tội Mỹ đã nhúng tay vào nội bộ Việt Nam để thương thuyết riêng với Fulro<sup>7</sup>.

Ngày 19-6-1965, Nguyễn Văn Thiệu nắm quyền chủ tịch ủy ban lãnh đạo quốc gia ở Saigon. Lợi dụng cơ hội có sự thay đổi trong nội bộ chính phủ Việt Nam hay là để trả lời cho thái độ kiêu căng của tướng Vinh Lộc, Fulro ra lệnh tấn công ở khu vực Buon Brieng. Ngày 25-8-1965, tướng Vinh Lộc triệu tập phiên họp báo chí nhằm chỉ trích nhóm Fulro muốn biến vùng cao nguyên thành một quốc gia độc lập<sup>8</sup> và hăm dọa sẽ dùng vũ lực quân sự để uy hiếp. Nhưng mặt trận Champa-Fulro chỉ coi đó là lời hăm dọa của "con cọp giấy".

Ngày 13 tháng 9 năm 1965, chính phủ Việt Nam Cộng Hòa vì không còn giải pháp nào nữa, quyết định trở lại bàn hội nghị với Mặt Trận Champa-Fulro. Cuộc hội đàm này mang lại cho dân tộc thiểu số ở miền trung Việt Nam một số kết quả liên quan đến vấn đề kinh tế, xã hội, tư pháp và nhất là vấn đề giáo dục. Qua cuộc thỏa thuận về giáo dục này, chính phủ Việt Nam Cộng Hòa chấp nhận thành lập một Trường Thiếu Sinh Quân ở Pleiku, một Trường Sư Phạm Cao Nguyên và một Trường Kỹ Thuật Y Ut tại Banmethuot. Ngoài ba trường ở cao nguyên này, chính phủ Saigon cũng chấp nhận thành lập một số trường trung học dành cho dân tộc thiểu số ở vùng đồng bằng<sup>9</sup>. Thế là Trường Trung Học An Phước đã trở thành một trong những trường nằm trong danh sách của cuộc hội đàm giữa chính quyền Saigon và lực lượng Fulro vào ngày 13-9-65 ở Banmethuot<sup>10</sup>.

Sự ra đời của Trường Trung Học An Phước tình cờ có một ý nghĩa khác, đó là gần ngày kỷ niệm một năm của cuộc khởi nghĩa Fulro ở Sar Pa (20-9-1965). Đa số người Chăm vì không nắm vững tình hình chính trị Việt Nam thời đó, tự suy đoán rằng sự thành hình

---

<sup>7</sup> Vinh Lộc, 1965, trang 40-50.

<sup>8</sup> Hickey, 1982, trang 135.

<sup>9</sup> Hickey, 1982, trang 135.

<sup>10</sup> Theo ông Dương Tấn Sở, cựu Quận Trưởng An Phước thời đó, sự thành của trường này là do nghị định của chính phủ Việt Nam Cộng Hòa cho phép thành lập ở Việt Nam một số lớp đệ thất dành cho con em người Kinh và dân tộc Thiểu Số trên toàn quốc.

của Trường Trung Học An Phước này chỉ xuất phát từ chính sách giúp đỡ người Chăm của chính phủ thời Tổng Thống Nguyễn Văn Thiệu, gốc người Phan Rang, trong khi đó người có công nhiều nhất trong việc sáng lập trường này là anh em Fulro, một lực lượng kháng chiến, đấu tranh không màng xương máu, nhưng lực lượng này đã bị người Chăm bỏ quên từ 35 năm qua.

### **Quận An Phước trở thành Bộ Giáo Dục đầu tiên của Dân Tộc Chăm**

Trường An Phước được thành hình trong một bối cảnh chính trị rất là đặc biệt, vì áp lực của một lực lượng vũ trang từ bên ngoài. Chính vì thế, khi đã ban hành nghị định để thành lập trường An Phước, chính phủ Việt Nam Cộng Hòa cũng đã phải tay, không còn quan tâm gì nữa đến phương tiện và ngân quỹ để xây dựng phòng ốc. Nếu tự hỏi, tại sao Trường Sư Phạm Cao Nguyên và Trường Kỹ Thuật Y Ut ở Banmethuot dù rằng ra đời cùng lúc với Trường Trung Học An Phước, nhưng có đầy đủ tiện nghi hơn, từ phòng ốc đến khu ký túc xá? Nếu có sự may mắn này là vì hai trung tâm giáo dục ở Banmethuot được xây dựng hoàn toàn nhờ vào sự tài trợ của Mỹ<sup>11</sup>.

Không được sự yểm trợ tài chánh từ trung ương, việc xây dựng Trường Trung Học An Phước đã trở thành vấn đề của chính quyền quận An Phước. Trên pháp lý, mọi cơ sở giáo dục là công việc của chính phủ trung ương. Thêm vào đó chính phủ Việt Nam Cộng Hòa đâu có nghèo đói cho lắm, đến nỗi không tìm đủ ngân quỹ để xây cất một trường trung học cho người Chăm. Năm 1965, quận lỵ An Phước, vì tương lai của con em dân tộc, tự đứng ra để gánh chịu trên vai mình công trình giáo dục này. Thành ra sự ra đời của trường này cũng là nhờ sự nhiệt tình của ông đại úy Dương Tấn Sở, quận trưởng quận An Phước thời đó.

Dương Tấn Sở là ai? Ai cũng biết ông ta một nhà quân sự chuyên nghiệp, nóng tính và rất cứng rắn với bất cứ những ai dù cấp trên của ông ta đi nữa, nếu người ấy có thái độ khinh miệt hay làm tổn thương đến danh dự hay quyền lợi dân tộc Chăm của ông ta. Chính vì

---

<sup>11</sup> Hickey, 1982, trang 135.

tánh tình cứng rắn và trung thực này, mà đa số người Chăm rất quý mến ông ta: biết cứng rắn để đem lợi ích cho quần chúng hơn biết làm ngoại giao giả tạo để đem lại quyền lợi cho chính bản thân mình.

Dưới con mắt người Chăm, ông ta không phải là ông quận trưởng trong hệ thống hành chính Việt Nam nữa, nhưng là một người lãnh đạo tinh thần dân tộc Chăm thuộc quận của mình. Ví ý thức vai trò đó, ông ta đã cố gắng với bất cứ giá nào để Trường Trung Học An Phước được thành hình và hoạt động, dù Chính Phủ Saigon không giúp đỡ ngân quỹ.

Theo nội san Ước Vọng<sup>12</sup> lúc đầu, chính quyền quận An Phước đã trưng dụng một phòng của trường tiểu học Bàu Trúc (làng Vĩnh Thuận) để khai giảng một lớp đệ thất đầu tiên. Thiếu tiện nghi và thiếu cả người giảng dạy, ông Quản Đốc Thành Phú Bá phải thâu dạy đủ các bộ môn.

Đến tháng 2 năm 1966, chính quyền quận quyết định dời Trường Trung Học An Phước về đặt tại quận lỵ ở gần Tháp Chàm cho thuận tiện sinh hoạt. Tại đây, năm đầu trường cũng chỉ mượn ngôi nhà thanh niên để làm phòng học. Qua năm sau, cũng nhờ sự giúp đỡ của quân đội Đại Hàn, Trường Tiểu Học Phú Nhuận ở gần thôn ấp được xây cất. Sau đó, chính quyền quận quyết định giao ngôi trường cũ Phú Nhuận này cho Trường Trung Học An Phước. Từ đó, mới tạm đủ phòng ốc để học.

Đa số học sinh của Trường An Phước là con em người Chăm ở cách xa trường ốc từ 5 đến 20 cây số, không phương tiện di chuyển để về làng. Để giải quyết vấn đề này, ông Dương Tấn Sở đề nghị với nhóm sinh viên-học sinh thiện chí Chăm thời đó góp phần xây dựng ký túc xá cho con em học sinh.

Sự góp phần của nhóm thiện chí này đã đưa sự sinh hoạt của trường đến một khúc quanh mới: An Phước vừa là một cơ quan giáo dục vừa là trung tâm truyền bá ý thức hệ dân tộc.

### **Đoàn thiện chí: họ là ai ?**

---

<sup>12</sup> Số 5, trang 5-7.

Qua lời yêu cầu của ông Dương Tấn Sở và nhất là ông quản đốc Thành Phú Bá, đoàn thanh niên-học sinh thiện chí Chăm ở Ninh Thuận sẵn sàng gánh vác công tác. Đoàn thiện chí này chỉ là một số anh em sinh viên học sinh Chăm, vì ý thức hệ dân tộc, tự tập trung thành một nhóm để làm công tác thiện chí để góp phần xây dựng công tác xã hội trong khuôn khổ khả năng của mình. Không nội qui tổ chức, không giấy phép hoạt động, không đàn anh dẫn đầu, đoàn thiện chí đứng ra là một phong trào thanh niên Chăm, sau ngày đảo chánh Ngô Đình Diệm vào 01-11 1963, bắt đầu ý thức về nguồn gốc lịch sử của mình. Họ thường đặt vấn đề họ là ai? Và tại sao vương quốc Champa của họ đã trở thành một nạn nhân trong lịch sử? Họ đã ý thức rằng họ là dân tộc Champa, chủ nhân của một đất nước đã bị kẻ ngoài chiếm đóng. Họ là dân tộc vong quốc nhưng họ không muốn trở thành vong thân. Mọi nhiệt tâm và sự hy sinh của họ trong công tác xây dựng ký túc xá trường An Phước đều xuất phát từ ý thức hệ dân tộc mất nước này. Thêm vào đó, làm công tác cho trường An Phước là một dịp may hiếm có để giúp họ có một ý thức hệ mới: họ muốn thoát bỏ vai trò nhóm thanh niên thụ động chỉ biết làm nhân chứng cho thời cuộc để trở thành những người trẻ tích cực dám xả thân vào chiến trường xã hội vô cùng phức tạp để làm một chút ít gì có lợi cho dân tộc. Làm công tác cho Trường An Phước, họ cảm thấy là họ đang làm nghĩa vụ cho dân tộc của mình. Chính vì thế, họ rất nhiệt tâm, nhiệt tình, chỉ biết dùng sức lực và công lao của mình, không cần thù lao hay tiền bạc của bất cứ ai, hầu hoàn tất ký túc xá này.

Chương trình xây cất ký túc xá là một chương trình tự túc. Một số vật liệu do ông Dương Tấn Sở tìm kiếm trong kho của quân mình, một số khác do đoàn thiện chí đi xin từ thôn xóm của người Chăm. Dân tộc Chăm hưởng ứng rất nhiệt tình chương trình này, vì họ cũng ý thức được và coi đó là nghĩa vụ đối với tương lai của con cháu mình. Sau cùng, đó là sự giúp đỡ của quân lực Mỹ đóng ở phi trường Tháp Chàm. Sự giúp đỡ của Mỹ không phải là tiền bạc, nhưng là cho phép đoàn thiện chí vào phi trường để tìm dụng cụ xây cất mà quân đội Mỹ không dùng nữa. Ngoài ra, quân đội Mỹ cũng cho một ít lương thực, nhất là đồ hộp để ăn qua ngày.

Sau ngày kêu gọi của Dương Tấn Sở, hàng trăm sinh viên học sinh thiện chí Chăm mà chúng tôi không thể kể hết ở đây, tự tình

nguyên vào làm công tác. Cơm gạo của họ trong thời gian công tác đều là cơm gạo tự túc. Chính vì thế, nếu đoàn thiện chí này đã làm được việc, đó cũng là nhờ sự yểm trợ tinh thần và vật chất của gia đình của họ, một cộng đồng không ngần ngại hy sinh dù họ biết không có con em của họ vào học trong trường này.

Trong suốt hai năm thay phiên nhau để làm công tác, họ đã để lại cho trường này ba dãy nhà ký túc xá tương đối tương tất và khá đầy đủ tiện nghi. Nhưng thực ra, mục tiêu của đoàn thiện chí không phải là xây dựng nhà cửa cho con em người Chăm nhưng là truyền bá lại cho những anh em học sinh này một triết lý mới về tổ chức xã hội. Khẩu hiệu mà họ thường đưa ra, đó là ý thức hệ đoàn kết đã trở thành một yếu tố quan trọng cho sự sống còn của dân tộc Chăm: chỉ cần đoàn kết, sinh viên và học sinh cũng xây nổi ký túc xá. Khẩu hiệu thứ hai: góp phần xây dựng cho thế hệ trẻ là nghĩa vụ của thế hệ đàn anh, vì đó là định luật của lịch sử, nếu không xã hội này chỉ rơi vào con đường bế tắc.

### **Bậc đàn anh và trí thức: họ đã làm gì ?**

Phải công nhận rằng, ngoài đoàn thiện chí ra, một số bậc đàn anh và trí thức cũng góp phần quan trọng trong chương trình xây dựng trường An Phước. Mặc dù họ không tham gia trực tiếp vào công trình xây cất trường ốc, nhưng rất nhiều trí thức bậc đàn anh người Chăm thường ghé qua trường, phần thì để coi công tác tiến triển như thế nào, phần thì yểm trợ tinh thần cho đoàn thiện chí, phần thì giúp ít tiền chợ cho đoàn thiện chí. Cử chỉ này rất là quý giá, vì đã nói lên lòng hy sinh và ý thức hệ của mình trước vấn đề xã hội: nếu đoàn thiện chí có công, thì họ cũng có của. Đó là tình nghĩa dân tộc thật sự.

Ngoài số bậc đàn anh trí thức yểm trợ tinh thần, cũng có một số đàn anh dẫn thân trực tiếp hơn. Người đầu tiên đáng được ghi ơn mà đoàn thiện chí thường nhắc nhở tới đó là ông Dương Tấn Sở, quận trưởng quận An Phước. Ông ta là người nhiệt tình nhất và đôi lúc ông ta coi sự xây dựng trường này là một nghĩa vụ của ông ta. Thật ra

nghĩa vụ này là nghĩa vụ của Bộ Giáo Dục thì đúng hơn. Vì quá nhiệt tình, đôi lúc ông ta quên cả chức vụ của mình để đi làm công tác thanh niên thiện chí, trong khi đó, một số giáo sư ăn lương để dạy ở trường này không bao giờ đặt chân tới trường để coi đoàn thiện chí đương làm gì.

Những ngày chủ nhật, nếu đoàn thiện chí cần, ông Dương Tấn Sở không ngần ngại khoác áo để lái xe Jeep của ông ta nhằm vận tải vật liệu xây cất (cát, xi măng, v.v.) cho công trình xây dựng ký túc xá. Chính vì sự nhiệt tình này mà đoàn thiện chí tôn ông ta lên làm đại diện tinh thần của đoàn. Tôn sùng ông lên chức đại diện tinh thần, không phải vì ông ta là quận trưởng, nhưng vì kính trọng một bậc đàn anh đã ý thức, dám tách rời bản thân mình ra khỏi khuôn khổ cổ truyền *Po praong doak ngaok danaok praong* (quan lớn thì ngồi ở vị trí cao) để tham gia vào những công tác gì mà ông ta có thể làm được.

Nhân vật thứ hai, đó là ông Thành Phú Bá và Đàng Năng Qua, mặc dù hai ông này không xuất thân từ trường sư phạm để dạy cấp hai. Công trình của hai ông ta là tham gia thường trực vào công tác của đoàn thiện chí để xây dựng trường trại này. Công tác này không phải là nghĩa vụ của họ, vì họ ăn lương chính phủ để đi dạy chứ không phải đi xây cất nhà trường. So với một số giáo sư khác cũng là người Chăm và dạy ở trường này mà chúng tôi không muốn nêu tên ra, ông Bá và ông Qua có một ý thức hệ rõ ràng hơn về nghĩa vụ của một bậc đàn anh trong sự sinh hoạt thời đó.

### Từ quận lỵ đến tỉnh thành

Theo tờ Uớc Vọng<sup>13</sup>, Vào năm 1969, Bộ Phát Triển Sắc tộc đã hợp thức hóa ký túc xá của đoàn thiện chí thành ký túc xá công lập. Thế là vai trò của đoàn thiện chí không còn nữa.

Tưởng cũng nên nhắc thêm, theo sự quyết định của Bộ Giáo Dục (ND số 545-GDTN/PC/ND ngày 31.03.69), Trường An Phước đã được hợp thức hóa thành Trường Trung Học Đệ Nhất Cấp kể từ năm 1969 tức là 5 năm sau ngày thành lập.

---

<sup>13</sup> Số 5, trang 6.

Tiếp đến tháng 2 năm 1970, vì tình hình an ninh tại địa điểm cũ không được bảo đảm, một lần nữa, nhà trường lại được chính quyền Tỉnh, chiếu theo văn thư của Bộ Giáo Dục 3497/GD/TCTT ngày 9. 5. 1970, cho phép dời về thị xã Phan rang, đặt trong khuôn viên khu Ty Phát Triển Sắc Tộc Ninh Thuận. Qua tháng 2 năm 1971, Bộ Giáo Dục chính thức cho đổi tên Trường Trung Học An Phước thành Trường Trung Học Pô Klong (ND số 202/KH/PC/ND ngày 15.2.1971) theo thỉnh cầu của đồng bào sắc tộc địa phương<sup>14</sup>.

Khi mới dời về Phanrang, trường chỉ dạy tạm tại các căn nhà Ty Phát Triển Sắc Tộc. Còn ký túc xá bằng gỗ thì do chính học sinh tự cất lầy. Mãi đến đầu năm 1971, với sự đóng góp của đồng bào sắc tộc cùng với sự hỗ trợ của chính quyền địa phương và trung ương, nhà trường xây được 5 phòng đúc. Cuối năm 1972, hội phụ huynh học sinh xây thêm 3 phòng trệt, giúp giải quyết phần nào nạn khan hiếm phòng học của trường. Trong tài khóa 1973, nhà trường được Bộ Giáo Dục trợ cấp thêm 4 triệu rưỡi để xây nốt 5 phòng ở tầng trên. Công tác đã khởi tiến từ tháng 4 và đã hoàn tất vào cuối tháng 5-1973<sup>15</sup>.

Cũng theo tờ Ước Vọng<sup>16</sup>, người ta phải công nhận rằng Trường Trung Học Pô Klong phát triển hơi chậm so với các trường bạn trong Tỉnh. Sau 9 năm trường thành và 8 niên khóa hoạt động, trường chỉ có 10 lớp đệ nhất cấp, với tổng số học sinh khoảng 500 người. Tình trạng thay đổi địa điểm nhiều lần cùng sự thiếu thốn phòng ốc dai dẳng đã ảnh hưởng rất nhiều đến sự phát triển của trường. Với một lịch sử ngắn ngủi, trường cũng đã thay đổi 3 vị cấp điều khiển:

- Thành Phú Bá, Quản Đốc, từ 1965 đến 1970.

- Lưu Quang Sang, Hiệu Trưởng từ 1970-1971 (sau niên khóa 1970-1971 Lưu Quang Sang từ chức để ra tranh cử dân biểu. Một khi đã đắc cử, ông ta vào nhậm chức ở Saigon. Tiếc rằng chúng tôi không tin tức gì, vì thiếu tài liệu, về quá trình đấu tranh của ông ta cho công trình phát triển trường này).

- Nguyễn Văn Tỹ, Hiệu Trưởng, từ 1971 đến năm 1975

---

<sup>14</sup> Ước Vọng, số 5, trang 6.

<sup>15</sup> Ước Vọng 5, trang 6.

<sup>16</sup> Số 5, trang 6-7.

Nói tóm lại, trường trung học Po Klong ra đời để rồi trải qua nhiều giai đoạn gian nan. Hơn 3 lần đổi địa điểm với cảnh "sống nhờ và sống ké", thiếu thốn mọi phương diện, nhưng cộng đồng người Chăm, sinh viên-học sinh thiện chí Chăm, cấp lãnh đạo Quận và Ty Phát Triển Sắc Tộc vẫn cố vươn lên, vươn lên bằng ý chí và nghị lực. Vì rằng Trường Po Klong đã trở thành linh hồn của người Chăm.

Chặng đường nhọc nhằn, cơ cực như đã vượt qua, tờ Uớc Vọng<sup>17</sup> chỉ biết thốt lộ rằng: «với thân xác rần rỏi, khuôn mặt rạng rỡ đầy niềm tin hiện nay, người ta mong ước nó sẽ thuận buồm xuôi gió trên chặng đường tương lai». Phải chăng đây là lời trân trọng cuối cùng để báo tin cho ngày suy tàn của bao mơ ước của dân tộc người Chăm, khi biến cố chính trị 1975 đã xảy ra ở địa bàn Đông Dương.

### Tài liệu tham khảo

- Uớc Vọng, «Lịch-Sử Trường Trung Học Pôklong» trong *Uớc Vọng*, Trường Trung Học Pôklong, Phanrang, số 5 (không đề năm xuất bản), trang 5-7.
- Agence Khmer de Presse*, Phnom-Penh, No 5, 15-3-1965.
- Hickey, G., *Free in the Forest*, New Haven, Yale University Presse, 1982.
- Le Viet-Nam*, Số 239, ngày 19-10-1994
- Mayer, Ch., *Derrière le sourire Khmer*, Plon, Paris, 1971.
- Nguyễn Trắc Di, *Tìm hiểu phong-trào đấu-tranh F.U.L.R.O. (1958-1969)*, Bộ Phát-Triển Sắc-Tộc, Saigon, 1969.
- Paul-Nur, *Sơ-lược về chính-sách thượng-vụ trong lịch sử Việt-Nam*, Phủ Đặc-Ủy Thượng-Vụ, Saigon, 1966.
- Vinh Lộc, *Cái gọi là phong trào tự trị Fulro*, Saigon, 1965.
- Front Unifié de Lutte de la Race Opprimée (FULRO), *Historique*, 1965.

---

<sup>17</sup> Số 5, trang 7.



# Giới Thiệu Nội San Panrang

Dương Tấn Thi\*

Panrang là tên của một nội san do Hội Đồng Cộng Đồng Sắc Tộc Ninh Thuận xuất bản. Hội đồng này được thành lập qua bản quyết định số 342/HCTQ/QĐ do Đại Tá Trần Văn TỰ, tỉnh trưởng Ninh Thuận ký vào ngày 21-11-1970 tại Phanrang. Số đầu tiên ra mắt vào tháng 9 năm 1972, nhân dịp lễ Katé của năm này. Cũng nên nhấn mạnh rằng, Panrang là một tập san đầu tiên do người Chăm xuất bản. Toàn ban biên tập là người Chăm, mặc dù, tập san này dùng ngôn ngữ Việt để trình bày quan điểm của mình.

## Hình Thức

Về phần hình thức, Nội san Panrang có bìa bằng giấy simili, khổ 210mm x 260mm. Mỗi tập gồm khoảng 50 trang và ấn loát qua hệ thống ronéo.

Cho đến hôm nay, người ta không biết nội san Panrang ra mắt bạn đọc được mấy số, cũng như không biết lý do tại sao tờ báo này ngưng xuất bản. Hiện trong thư viện của Ts. Po Dharma, người ta chỉ tìm thấy được 8 số đã xuất bản từ tháng 9 năm 1972 đến tháng 5 năm 1974. Tổng số xuất bản rất là eo hẹp, vì mỗi số chỉ ấn hành 180 quyển. Nội san này không bán trên thị trường, nhưng ấn loát để biếu không.

Dù là tờ báo của cộng đồng, nhưng nội san này được sự giúp đỡ của chính quyền tỉnh Ninh Thuận, nhất là Tỉnh Trưởng, Đại Tá Trần Văn TỰ (xem: Thiên Sanh Cảnh, Panrang 5, 1973, trang 53).

Qua lời nói đầu trong số 1 (1972, trang 3), ban biên tập đã cho biết rằng, đây là:

---

\* Dương Tấn Thi là thành viên nghiên cứu của Chương Trình Thế Giới Mã Lai-Thế Giới Đông Dương.

«Nội-San XÃ-HỘI, GIÁO-DỤC, VĂN-HÓA, NGHỆ-THUẬT [...], một DIỄN-ĐÀN tập-hợp những người làm văn-học nghệ-thuật đang ngày đêm sống trong thành-phố chúng ta mà lâu nay những người đó chưa có hoàn-cảnh để làm gì cho QUÊ-HƯƠNG PA-NRANG<sup>1</sup>.»

«Nội-san PA-NRANG là một diễn-đàn tự-do của hết thầy mọi người, là một đất-đai cho TRĂM HOA ĐUA NỖ. Nội-san PA-NRANG không phải là diễn-đàn độc-quyền, độc thoại cho một nhóm người nào, cho một phe-đảng nào kẻ cả chính-quyền.»

«Nhưng đây là một nơi đối-thoại, trao-đổi ý-kiến về những nguyên-vọng thiết-tha của mình trước những vấn đề anh em ruột thịt chúng ta.»

Cũng như những tờ báo khác, nội san Panrang có một ban biên tập đặt dưới sự điều hành của chủ biên là ông Thiên Sanh Cảnh, Chủ tịch Cộng Đồng Sắc Tộc tỉnh Ninh Thuận; thư ký là ông Đàng Cải và người trình bày là ông Nại Thành Viết, với sự cộng tác của một số anh em người Chăm như trong số ra mắt: Jamutaharay, Đàng Thị Mộng Mơ, Huyền Hoa, Jaya Panrang, ĐDT, Đàng Năng Giáo, Người Áo Trắng, Huyền Kỳ, Thầm Lặng, Hữu Đức.

Qua các nhân vật trong ban cộng tác viết bài, đa số người này đều xuất thân cùng làng Hữu Đức với ông chủ biên. Nhiều giả thuyết cho rằng, vì ông Thiên Sanh Cảnh là người thiên vị địa phương tính, nên đa số trí thức Chăm khác không muốn tham gia, Dựa vào bức thư của Đền Thần (bí danh) vào ngày 19-4-1993 đăng trong Panrang 5, 1973, trang 51, vấn đề này cũng có thể phát xuất từ một nguyên nhân khác. Tác giả của bức thư đặt nghi vấn tại sao ông Thiên Sanh Cảnh lại dán thân vào nghề báo chí, và làm không lương để giúp thiên hạ, trong khi đó những người Chăm khác «đang hướng về ngọn đèn Hải Đăng [đó là] "tiền"». Đọc qua bức thư này, ông Thiên Sanh Cảnh tuy có thái độ rất là phần nộ trong bài trả lời của mình (Panrang 5, 1973, trang 52) nhưng cũng thanh minh rõ ràng rằng, nếu ông ta làm chủ biên của tờ báo này là vì ông ta «bị» chỉ định một cách hợp lý bởi Hội

---

<sup>1</sup> Những câu nằm trong dấu ngoặc «...» chỉ là sao y bản chánh từ nội san Panrang.

Đồng Sắc Tộc tỉnh Ninh Thuận, chứ không phải vì tham tiền tham danh như Đền Thần tượng.

### **Nội dung**

Panrang không phải là tờ báo chuyên đề về nghiên cứu, nhưng là nội san của một cộng đồng thì đúng hơn. Nội dung của Panrang dựa trên một điểm tựa duy nhất, đó là «...một diễn-đàn tự-do của hết thảy mọi người, là một đất-đai cho TRĂM HOA ĐUA NỖ» Chính vì trung thành với chủ trương này mà nội san đã đón nhận bất cứ ngòi bút của ai, với bất cứ chủ đề nào, dù là một bài thơ, một câu ca dao hay tục ngữ, miễn là chủ đề này do người Chăm viết hay trình bày, dù nội dung cốt truyện đó có hay không dính dáng gì với người Chăm.

Nội dung tờ Panrang gồm hai phần: phần nghiên cứu (liên quan đến văn hóa, phong tục tập quán, tôn giáo, xã hội) và phần sáng tác (như thơ, truyện ngắn).

#### *a. Phần nghiên cứu*

Đây chỉ là một loạt bài ký ức, không chứa chất yếu tố phân tích hay phê bình, nhằm ghi lại những sự hiểu biết và kinh nghiệm riêng tư của tác giả liên quan đến phong tục tập quán và văn chương của người Chăm. Mặc dù là ký ức, những bài này đã cung cấp nhiều tin tức quý giá cho việc nghiên cứu sâu tầm và đã đem lại cho độc giả một khái niệm về tổ chức phong tục và xã hội của dân tộc Chăm thời đó.

Ngoài những giá trị nghiên cứu này, điều cần nhắc nhở ở đây, đó là một số bài ký ức mang nhiều yếu tố sai lầm về lịch sử, văn hóa và nguồn gốc ngôn ngữ của Champa và nhất là của tiểu vương quốc Panduranga. Sự lỗi lầm này xuất phát từ những nguyên nhân chính yếu sau.

Về phương diện lịch sử, tác giả của nội san này không phân biệt được yếu tố lịch sử của Panduranga, một tiểu vương quốc miền nam và lịch sử liên bang Champa mà thủ đô đặt ở Vijaya (Bình Định). Panduranga là một tiểu vương quốc trong liên bang Champa, chính thế, Panduranga có một lịch sử riêng, vua chúa và tổ chức chính quyền riêng. Chính vì không phân biệt được cơ cấu chính trị giữa tiểu vương

quốc Panduranga và liên bang Champa, các tác giả của báo này thường gán cho vua Po Binasuar hay Po Binthuor (1316-1361 hay là 1328-1373 tùy theo biên niên sử) của tiểu vương quốc Panduranga với vua Ché Bông Nga (1360-1390) của liên bang Champa ở Vijaya; hay Po Klaong Garay chỉ là một ông vua huyền sử của Panduranga đã trở thành ông vua Champa thật sự ở Vijaya; cũng như những địa danh như Harek Kah Harek Dhei, Bal Sri Banây, Bal Hangaow, Bal Anguei, Bal Batthinâng, v.v. là những địa danh của tiểu vương quốc Panduranga (từ Phú Yên đến Saigon) đã trở thành những địa danh của Champa nằm rải rác từ Quảng Bình đến Bình Định. Đó là vài thí dụ điển hình.

Nếu có sự sai lệch của yếu tố lịch sử này, cũng vì tác giả chỉ biết nguồn gốc lịch sử của mình qua một số sách báo Việt Nam và Âu Châu mà nhiều dữ kiện không còn phù hợp với nền tảng lịch sử Champa thật sự đã được chính đốn từ 30 năm qua bởi một số chuyên gia trên thế giới.

Trên phương diện văn hóa và nền văn minh Champa, phải công nhận rằng nhiều bài ký ức đã ghi lại nhiều dữ kiện văn hóa quý giá của người Chăm như các lễ hội, phong tục tập quán v.v. Tiếc rằng, những bài này chứa chất nhiều sự sai lầm về một số dữ kiện liên quan đến nền tảng văn hóa của người Chăm. Sự sai lầm này phát xuất từ nhiều nguyên nhân, đó là một số tác giả không phân biệt được cái gì gọi là nền văn minh ảnh hưởng Ấn Độ Giáo của liên bang Champa trước thế kỷ thứ 15 và cái gì là nền văn minh riêng của tiểu vương quốc Panduranga ở miền nam. Mặc dù Panduranga là một thành phần của liên bang Champa, nhưng nền văn minh Panduranga là riêng biệt và có nhiều dữ kiện không dính dáng gì với nền văn minh Champa ở Vijaya (Bình Định). Một thí dụ điển hình, nhiều tác giả đã đề đến cộng đồng người Chăm ở vùng Phanrang là người Chăm Bà La Môn thờ ba thần Siva, Brahma và Visnu. Thật ra, người Chăm ở Panduranga không phải là người đạo Bà La Môn chính thống, vì họ không biết gì về ba vị thần này của Ấn Độ Giáo thường được tôn thờ ở Vijaya. Nếu có biết chăng, chỉ biết đến thần Siva mà người Chăm gọi là Pô Sipalai. Hơn nữa người Chăm không thờ phụng vị thần Siva này qua hình tượng Linga, (hình dương vật) xây trên đế đá gọi là Yani (hình âm vật). Bằng chứng cụ thể, tượng Linga chỉ được đặt sau lưng các tượng của những vị thần hoặc vua chúa khác ở Panduranga như

trong đền Po Klaong Garai và Po Romé. Do đó có thể nói người Chăm ở Panduranga đã biến hóa Bà La Môn giáo thành một đạo riêng biệt của mình.

Điều cũng nên nhấn mạnh rằng, danh từ Bà La Môn Giáo ở Champa chỉ dùng để ám chỉ tín ngưỡng của gia đình vua chúa Champa, vì người dân thường không thể có phong tục tập quán, kiểu mẫu nhà cửa ngay cả đạo giáo của vua chúa được. Cũng vì hiểu lầm là có Bà La Môn Giáo ở vùng Phan Rang hôm nay, nên có người cho rằng lễ Katê là của người Chăm Bà La Môn. Ngược lại ông Nại Thành Việt (Panrang số 1, trang 5) không hẳn cùng quan điểm đã cho rằng lễ Katê được tổ chức chẳng những cho người Chăm gốc Bà La Môn mà cả cho người Chăm gốc Hồi Giáo. Vì rằng nhân dịp lễ này, đông đúc người gốc Hồi Giáo cũng mang lễ vật đến các Đền, Tháp, cúng kính và còn tham gia các cuộc vui khác để mừng ngày Lễ.

Trong nội san Panrang, danh từ Chăm và Bani thường hay xuất hiện. Lạm dụng danh từ này có thể đưa đến sự hiểu lầm vô cùng tai hại. Người Bani gốc cũng là người Chăm sẽ tự hỏi có phải mình là người Chăm không? Trên thực tế, ở Panduranga có hai cộng đồng Chăm. Nhóm thứ nhất là Chăm Ahier, tức là cộng đồng người Chăm có ảnh hưởng phần nào truyền thống Ba La Môn. Nhóm thứ hai là Chăm Awal, cộng đồng người Chăm chịu ảnh hưởng truyền thống Hồi Giáo. Danh từ Ahier, Awal đã có sẵn trong ngôn ngữ Chăm và được các nhà trí thức, cũng như các bậc chức sắc tôn giáo thường dùng đến. Thiết tưởng danh xưng Ahier và Awal, thay vì Chăm và Bani, là rất hợp lý với truyền thống văn hóa của người Chăm.

Về phần ngôn ngữ, nội san Panrang cốt yếu dùng tiếng Việt để trình bày nội dung của tờ báo. Nhưng trong nội san này cũng có nhiều bài viết bằng tiếng Chăm và dịch ra tiếng Việt. Ngôn ngữ Chăm là một ngôn ngữ rất giàu mạnh vì đã chịu ảnh hưởng sâu đậm tiếng Phạn, Mã Lai, Arap, Việt Nam và Kampuchea. Cũng vì không nắm vững được nguồn gốc của nhiều từ, nên một số từ Chăm đã bị định nghĩa sai lệch nhằm phù hợp với quan điểm riêng tư hay sự suy đoán của tác giả mà thôi. Một điển hình sau đây có thể chứng rằng nhiều từ Chăm đã bị hiểu sai lệch với gốc từ nguyên thủy của nó, thí dụ, trong bài *Ariya Gleng Anak* có câu:

*Balan tajuh [patao] lengka marai sumu,  
kiau pakar marai saong nyu, Kawei angan Bhum Kawei.*

ông Thiên Sanh Cảnh (Panrang 1, 1972:13-14) dịch là:

*Trong tháng bảy tiếp thì lửa thiêng,  
Tùng lai tam vất đáo tiên*

nhưng theo T.S. Po Dharma thì nên dịch như sau:

*Vào tháng bảy vua [Minh Mạng] kịp đến nơi,  
ba tướng cùng theo người, tới Kawei tên Bhum Kawei.*

*Lengka* ở đây, theo tác giả, có nghĩa «lửa thiêng». Tiếc rằng, *lengka* là tiếng Phạn «Langka» có nghĩa «siêu độ, vĩ đại, không ai ví bằng». *Lengka* trong bài này là ám chỉ Hoàng Đế Minh Mạng (1820-1841) của Việt Nam. Thêm vào đó, tác giả cũng cho rằng từ *pakar* có nghĩa là vật. Thật ra, *pakar* là từ của Mã Lai «pakar» có nghĩa «nhà thông thái, quan làm việc trong triều đình; chuyên gia».

Đúng ra, bài *Ariya Gleng Anak* không phải là bài tiên đoán hay một loại sách ký như người ta thường hiểu lầm, nhưng là bài mô tả lại bối cảnh lịch sử của Panduranga vào năm Ngọ (1834), năm đánh dấu cuộc vùng dậy của Ja Thak Wa làng Văn Lâm (Bhum Kawei) chống lại triều đình Huế. Đây cũng là năm đánh dấu chính sách tàn bạo nhất của vua Minh Mạng (*Lengka*) nhằm tiêu diệt toàn thể người Chăm.

#### *b. Phần sáng tác*

Phần sáng tác gồm hai loại: truyện ngắn và thơ. Đây là phần đã chiếm số trang nhiều nhất của nội san này. Một thí dụ điển hình, là trong tập ra mắt số 1, nếu đọc giả chỉ thấy có 4 bài ký ức ghi lại vấn đề văn hóa và phong tục tập quán người Chăm, thì đọc giả sẽ không ngạc nhiên khi đọc qua 8 bài thơ: *Kính dâng anh hùng liệt sĩ* của Thiên Sanh Cảnh; *Chiêm nữ ời* của Đàng Năng Giáo; *Cho lúa tuổi hai mươi* của Thầm Lặng; *Tim nghĩa mới* của Huyền Kỳ; *Trong vắng* của

Huyền Hoa; *Chiếc áo* của Đ.Đ.T.; *Giờ đã điếm rồi em ơi* của Huyền Hoa; *Một bông hồng* của Đặng Thị Mộng Mơ.

Trong phần sáng tạo của số ra mắt này, nội san đã dành cho độc giả của mình bốn bài truyện ngắn: *Đêm thao thức* của Thảm Lặng; *Mưa chiều thứ bảy* của Hữu Đức; *Hạnh phúc nào cho chị* của Người Áo Trắng; *Một chuyến viếng tháp* của Đ.Đ.T.

Trong phần sáng tác này, đa số tác giả nội san Panrang không có một khuynh hướng rõ ràng. Những bài sáng tác chỉ là những tác phẩm văn chương giải trí, giúp độc giả quên đi thời gian nhọc nhằn hay nỗi ưu buồn riêng tư của mình. Tóm lại, nội san Panrang không thoát khỏi chủ đề giải trí mà một số báo chí Việt Nam như Phụ Nữ Diên Đàm, Văn Nghệ Tiền Phong đã từng chủ trương.

Ngoài chủ đề văn chương giải trí này, độc giả cũng không quên được nhiều tác giả của nội san Panrang đã tìm cách gởi gắm chút ít tâm trạng của mình trước dữ kiện lịch sử của vương quốc Champa thiếu may mắn.

Qua ngòi bút của Thái Chiêm (Panrang 8, 5-1974, trang 47) với đề tựa *Tình Chiêm Việt*, tác giả lý luận rằng nếu xưa kia đã có khúc tình sử giữa công chúa Huyền Trân của Việt Nam với hoàng tử Champa Jaya Simhavarman III (Chế Mân), thì hôm cũng có thể xảy ra:

*Người anh Việt với lòng bác ái,  
Dịu em Chiêm tránh khỏi trầm luân.*

Ngược lại, trong bài thơ của Chiêm Tử *Thương Hận* (Panrang 8, 5-1974, trang 47) tác giả chỉ biết nói lên sự đau buồn của mình trước bối cảnh hoang tàn của Champa để rồi đặt lại vấn đề ai là tác giả đã đưa vương quốc này đến sự suy vong:

*Còn đâu nữa những ngày oai hùng cũ.  
Khi tháp Chàm ủ rû dưới màn sương.*

...

*Thành tháp ngày xưa sao vắng ngắt?  
Chạnh lòng tim se thắt từng cơn.  
Ai gây nên cảnh đoạn trường.*

Vả lại, trong tác phẩm *Tình Chiêm Nữ* (Panrang 5, 1973, trang 36), tác giả tìm cách xây dựng cốt truyện trên chủ đề tình yêu của một số Chiêm nữ để rồi gói ghém vào đó một hoài bão của mình:

*Tôi cùng em sẽ đẹp phận duyên lành.  
Ngày vinh quang của Non Nước Chiêm Thành.*

Với bài thơ *Kinh Thành Đồ Bàn* của Trần Thụy Mai (Panrang 6, 1973, trang 30), tác giả không nói gì thêm ngoài việc thương tiếc cho sự sụp đổ của thành Đồ Bàn. Cũng như Huyền Hoa (Panrang 5, 1973, trang 54), một tác giả đã đăng thơ nhiều nhất trong nội san này, đã bỏ đi những chủ đề mơ tưởng gió trăng để trở về nguồn cội cũ góp phần thương tiếc cho sự suy tàn Đồ Bàn và khóc than cho Chế Bồng Nga:

*Khóc huy hoàng một thuở Chế Bồng Nga.  
Khóc anh linh của dân Chàm gục chết.*

Cuối cùng, đó là Lynh Uyên Thôn Nữ (Panrang 4, 1973, trang 23), đã vượt qua thể thức của một nhà thơ viết giải trí hay than khóc cho chuyện di vãng u sầu để đi thẳng vào vấn đề thời sự nhằm kết án những kẻ lưu manh đánh cướp 5 tượng Chăm ở tháp Po Klaong Garay vào đêm 30 tháng 12 năm 1972. Với tựa đề *Nhấn kẻ lưu manh*, tác giả đã dùng ngòi bút của mình để nói lên sự phẫn nộ của dân Chàm thời đó:

*Tượng Chăm mất người dân ta thán.  
Tháp điêu tàn ngao ngán đường bao.*

Nếu các tác giả này có khuynh hướng giải trí hay than khóc cho Champa điêu tàn nhưng cũng gây được ít nhiều xúc động nơi độc giả trước một bối cảnh xã hội thời ấy. Than khóc, ai oán, tiếc hận, cho Champa vốn là bản chất của người Chăm từ ngày mất nước.

Trước khi ngưng xuất bản, tờ nội san Panrang chưa kịp đề cập đến vấn đề Kinh tế Giáo dục xã hội như đã chủ trương lúc thành lập, nhưng tờ báo cũng đã cung cấp nhiều tư liệu quý giá cho việc sưu tầm nghiên cứu về phong tục tập quán, văn hóa lịch sử người Chăm. Hơn nữa, tờ báo cũng đã khuyến khích nhiều nhà văn, nhà thơ người Chăm, tuy không phải là chuyên nghiệp, đã có dịp biểu lộ tư tưởng cảm nghĩ cũng như diễn tả được những xúc động của mình trước cảnh ngộ đau thương của dân tộc.

Dù chỉ có tám số ra mắt, nhưng nội san Panrang đã góp phần lớn lao trong chương trình bảo tồn và phổ biến văn hóa dân tộc người Chăm. Kết quả này cũng nhờ sự hy sinh lớn lao của tất cả anh em trong ban biên tập, nhất là ông Thiên Sanh Cảnh, chủ biên của tờ báo, cũng là người có công nhiều nhất trong công trình xuất bản tờ nội san đầu tiên của cộng đồng Chăm.

# Phiên âm tiếng Chăm

Ban Biên Soạn

Tiếng Chăm thuộc hệ ngữ Mã Lai, một loại ngôn ngữ hiện được 250 triệu người của vùng Đông Nam Á sử dụng. Nhận thấy mối quan hệ chặt chẽ giữa hai ngôn ngữ Chăm và Mã Lai, Trường Viễn Đông Bác Cổ Pháp đã quyết định vào năm 1996 dùng phiên âm của Mã ngữ viết theo dạng la tinh để áp dụng cho Chăm ngữ. Điểm đáng lưu ý là những ai không quen thuộc với Mã ngữ sẽ cảm thấy ngỡ ngàng và lúng túng trong bước đầu làm quen với lối phiên âm này. Chẳng hạn, phụ âm 𑜀 của Chăm ngữ sẽ được phiên âm như sau: *nd* (𑜀𑜃𑜂𑜫 *ndua* = đội ở trên đầu); phụ âm 𑜁 = *b* (𑜁𑜃𑜂𑜫 *bu* = cháo). Âm thanh của Chăm ngữ khác với âm thanh của Việt ngữ, cho nên người Việt hay người nước ngoài không thể phát âm chính xác những phụ âm và nguyên âm trong hệ thống phiên âm Chăm ngữ này, nếu không có sự hướng dẫn sơ khởi.

Sau đây là những chữ cái của mẫu tự Chăm ngữ đi đồng với mẫu tự của Việt ngữ:

𑜀	g	gru	[-]	thầy giáo
𑜁	gh	ghur	[-]	bãi cát
𑜂	c	cuh	[tiếng việt: ch]	bán
𑜃	j	jalan	[-]	con đường
𑜄	jh	jhik	[-]	may
𑜅	nj	njuh	[-]	củi
𑜆	d	daok	[-]	ngồi
𑜇	dh	dhan	[-]	cành cây
𑜈	nd	ndih	[tiếng việt: đ]	ngủ
𑜉	b	baoh	[-]	trái
𑜊	bh	bhang	[-]	mùa nắng
𑜋	mb	mboh	[tiếng việt: b]	thấy
𑜌	â	mâh	[tiếng việt: ư]	vàng

**I. Inâ akhar** (chữ cái)

			Đọc theo tiếng Việt	
𑀀	a	akhar	[a]	chữ
𑀁	i	ikan	[i]	cá
𑀂	u	urang	[u]	người ta
𑀃	é	éw	[ê]	gọi
𑀄	ai	aik	[ai]	nhả ra
𑀅	o	ong	[ô]	ông
𑀆	k	kau	[k]	ta, tôi
𑀇	kh	khan	[kh]	váy, chăn
𑀈	g	gru	[-]	thầy giáo
𑀉	gh	agha	[-]	rê, góc
𑀊	ng	angan	[ng]	tên
𑀋	ng	ngap	[ng]	làm
𑀌	ng	thang	[ng]	nhà
𑀍	c	cuh	[ch]	bắn
𑀎	ch	chai	[ch]	giả, quay
𑀏	j	jalan	[-]	con đường
𑀐	jh	jhik	[-]	may
𑀑	ny	nyu	[nh]	nó
𑀒	ny	nyuk	[nh]	lặn xuống
𑀓	nj	njuh	[-]	củi
𑀔	t	tuh	[t]	đồ
𑀕	th	thun	[th]	nằm
𑀖	d	daok	[-]	ngồi
𑀗	dh	dhan	[-]	cành cây
𑀘	n	ni	[n]	cái này
𑀙	n	nan	[-]	cái đó
𑀚	nd	ndih	[đ]	ngủ

ᵑᵒ	p	pang	[p]	nghe lời
ᵑᵓ	p	po	[p]	ông, ngài
ᵑᵔ	ph	phun	[ph]	cây
ᵑᵕ	b	baoh	[-]	trái
ᵑᵖ	bh	bhang	[-]	mùa nắng
ᵑᵑ	m	min	[m]	nhưng mà
ᵑᵓ	m	matah	[m]	còn sống
ᵑᵔ	mb	mboh	[b]	thấy
ᵑᵑ	y	yang	[y]	thần thánh
ᵑᵒ	r	rai	[r]	triều đại
ᵑᵓ	l	laow	[l]	Trung Hoa
ᵑᵔ	w	wah	[v]	câu
ᵑᵕ	s	suan	[s]	hòn
ᵑᵖ	s	sap	[s]	giọng
ᵑᵑ	h	huec	[h]	sợ
ᵑᵒ	m	malam	[m]	đêm
ᵑᵓ	h	atah	[h]	xa

## II. Takai akhar (dấu)

ᵑᵑ [-] (dấu dài không có giá trị trong tiếng Chăm)

ᵑᵒ	i	gilai	[i]	thuyền
ᵑᵓ	i	di	[i]	ở, tại
ᵑᵔ	ei	adei	[ay]	em
ᵑᵕ	u	halun	[u]	đầy tó
ᵑᵖ	é	pagé	[ê]	buổi sáng
ᵑᵑ	e	deng	[ơ]	đúng
ᵑᵓ	o	ndon	[ô]	nón

๑	ai	padai	[ai]	lúa
๑๑	ao	nao	[ao]	đi
๑๒	au	thau	[au]	biết
๑๓	i	tian	[ia]	bụng
๑๔	r	trun	[r]	xuống
๑๕	l	glaong	[l]	cao
๑๖	u-	dua	[-]	hai
๑๗	â	mâh	[ư]	vàng

### III. Angka (số)

๑	๒	๓	๔	๕
1	2	3	4	5
๖	๗	๘	๙	๐
6	7	8	9	0

## Vài nhận định về nghệ thuật văn chương trong Ariya Nai Mai Mang Makah

Abdul Karim\*

Trong số các tác phẩm Chăm hiện đã sưu tầm được, tác phẩm nổi bật có tính nghệ thuật văn chương cao và có tính hiện thực sâu sắc phải được kể tới *Ariya Nai Mai Mang Makah*<sup>1</sup>.

Thi phẩm *Nai Mai Mang Makah* lần đầu tiên được giới thiệu một cách khái quát trong quyển *Văn Học Chăm* của Inrasara<sup>2</sup> kèm theo bản phiên âm La-tinh và bản dịch tiếng Việt. Và từ đó cho đến nay chưa có một bài nghiên cứu chuyên đề nào về thi phẩm này. Chính vì thế, chúng tôi mong đóng góp một phần nào vào khoảng thiếu vắng đó. Bài nhận định này trọng tâm chủ yếu chỉ là góp phần phân tích về khía cạnh nghệ thuật văn chương, còn những gì liên quan đến bối cảnh lịch sử, thực trạng xã hội v.v..., sẽ được trình bày một cách chi tiết trong cuốn sách *Ariya Nai Mai Mang Makah*<sup>3</sup> do Bộ Văn Hóa Mã Lai và Viện Viễn Đông Pháp sắp phát hành trong năm 1999.

Căn cứ theo Inrasara, thi tập này được ông Than Tiông, người làng Cha Klaing (Mỹ Nghiệp, Ninh Thuận) chép lại vào năm

---

\* Abdul Karim là giảng viên của Phân Khoa Ngôn Ngữ Học ở Đại Học Putra Ma Lai.

<sup>1</sup> Phần nhiều các tác phẩm văn chương Chăm không có tên đề, cho nên người ta thường lấy câu đầu có ý nghĩa hàm chứa nội dung của tác phẩm hay tên tác giả để đặt tên cho nó, như *Ariya Gleng Anak*, *Paoh Catuei*, *Ariya Muk Thruh Palei*, *Ariya Pataow Adat*, v.v... Lần đầu tiên, tác phẩm này được mang tên *Ariya Bini-Cam* trong tập *Văn Học Chăm* của Inrasara (1994, trang 296-320). Vì thấy cái tên đề *Ariya Bini-Cam* không phù hợp với nội dung của tác phẩm, nên chúng tôi tạm dùng câu đầu *Nai Mai Mang Makah* để đặt tên cho tác phẩm này.

<sup>2</sup> Inrasara, 1994, trang 296-320.

<sup>3</sup> Một bài nghiên cứu chuyên đề của Po Dharma, G. Moussay, Abdul Karim.

1903, dài khoảng 650 câu «lục bát». Vì bản gốc đã bị thất lạc, cho nên thi phẩm này chỉ còn 324 câu<sup>4</sup>. Giả thuyết này thiếu cơ sở khoa học, vì không có một sự dẫn chứng nào, và rằng, nếu căn cứ vào nội dung thi tập thì có lẽ, không có đoạn bị thất lạc trên.

*Ariya Nai Mai Mang Makah* có một tầm quan trọng và vị trí đặc biệt trong nền tảng văn học Chăm. Vì phong cách nghệ thuật văn chương, vì nội dung chất chứa tính lịch sử và xã hội đương thời trong nó, với văn phong mới mẻ và cấu trúc đặc biệt của thể thơ, tác phẩm này đã đạt đến mức độ tuyệt cao trong nghệ thuật văn chương Chăm<sup>5</sup>. Nó rất xứng đáng là tác phẩm tiêu biểu trong nền tảng Văn Chương và Văn Học Chăm hiện nay.

*Ariya Nai Mai Mang Makah* là hồi ký bằng thơ, ghi lại những hồi tưởng và cảm nhận của một hoàng thân Campa (thuộc vùng Panduranga) về tình yêu của chàng với nàng công chúa đến từ Makah (tiểu bang Kelantan, Malaysia)<sup>6</sup> cũng như tình yêu của chàng đối với đất nước trong bối cảnh đặc biệt của lịch sử Campa. Trong *Ariya Nai Mai Mang Makah* người ta nhận thấy chỉ có hai nhân vật chính đó là hoàng thân Campa và công chúa Mã Lai, nhưng qua đó tác giả đã thể hiện và trình bày được những quan điểm của mình về một bối cảnh lịch sử và xã hội mà tác giả là nhân chứng hàng đầu.

---

<sup>4</sup> Inrasara, 1994, trang 161.

<sup>5</sup> Những thành tựu nghệ thuật văn chương tiêu biểu trong văn chương Chăm có thể là : *Akayet Dewa Mano, Akayet Inra Putra, Akayet Um Marup, Ariya Gleng Anak, Paoh Catuei* ...

<sup>6</sup> Theo Gs. D. Lombard (1990, trang 183), *Makah* trong truyền thống Mã Lai là một thánh địa ở thế giới siêu hình, chính vì thế nên người thường không thể đến chốn này được. Nhận định này của Gs. Lombard rất là chí lý, vì người Chăm cũng có câu: “*nao makah danah*”. Câu này có nghĩa đen là «đi thánh địa Makah và Medinah», nhưng nghĩa bóng thì «ra đi không bao giờ trở lại». Cũng theo Gs. D. Lombard (1990, trang 196-197), trước thế kỷ thứ 16, danh từ *Makah* được dùng trong văn chương Mã Lai không ám chỉ thánh địa Hồi Giáo ở nước Á Rập, nhưng là tiểu vương quốc Melaka (Mã Lai). Sau thế kỷ thứ 16, khi Melacca bị quân Bồ Đào Nha chiếm đóng, Ts. Po Dharma (1999, trang 198) cho rằng thánh địa Makah được dời từ Malacca đến Kelantan (Mã Lai), một tiểu bang có nhiều mối liên hệ khăng khít với vương quốc Campa.

### Nội Dung Sơ Lược

Cô công chúa Mã Lai theo đường biển đã đến Harek Kah Harek Dhei<sup>7</sup>, Cô đến Campa với mục đích chính yếu là tìm cách biến hóa Campa thành một quốc gia Hồi Giáo. Muốn đạt tới kết quả này, việc đầu tiên của cô là làm thế nào để chinh phục cho được trái tim của vị hoàng thân Campa gốc Cam Bani<sup>8</sup> để trở thành một người Hồi Giáo chính thống.

Trong thời gian công chúa Mã Lai lưu lại ở Campa, vị hoàng thân Campa đã đưa nàng đi thăm rất nhiều địa danh của đất nước mình. Xuyên qua cuộc hành trình dài này, vị hoàng thân Campa đã thật sự say mê nàng công chúa Mã Lai xinh đẹp. Đáp lại tình yêu của vị hoàng thân Campa, nàng công chúa xứ Makah cũng hé mở trái tim mình. Nàng đã yêu hoàng thân Campa nhưng còn rất dè dặt trước mối tình của họ.

Riêng đối với vị hoàng thân Campa, dẫu rất yêu nàng công chúa đến từ Makah, nhưng vì trách nhiệm lớn lao của ông đối với quốc gia và dân tộc, đối với truyền thống của tổ tiên, nên ông không chấp nhận chủ trương của công chúa đến từ Makah. Vì rằng, chủ trương của công chúa xứ Makah không thể đem lại kết quả tốt đẹp hơn cho quốc gia và dân tộc trong bối cảnh lịch sử thời bấy giờ. Ngược lại, nó lại làm cho xã hội khủng hoảng thêm. Đây là khúc mắc không lối thoát trong cuộc tình giữa công chúa Hồi Giáo và vị hoàng thân Campa gốc Cam Bani<sup>9</sup>. Vì là một sứ giả Hồi Giáo sang truyền giáo, công chúa Mã Lai không thể nào kết hôn với một

---

<sup>7</sup> Danh xưng *Harek Kah Harek Dhei* cũng là một danh xưng ám chỉ chung cho tiểu vương quốc Panduranga.

<sup>8</sup> Theo Ts. Po Dharma (1978), kể từ Po Kabrah (1448-1482/ 1460-1494), các vua ở Panduranga đều theo Hồi Giáo Bani nhưng vẫn còn giữ những nghi lễ truyền thống của hoàng gia. Po Rome (1627-1651) là một thí dụ điển hình. Khi đã từ trần, xác của ngài được đưa vào nhà chùa Hồi Giáo Bani để làm lễ trước khi đưa lên giàn hỏa để thiêu.

<sup>9</sup> Tất nhiên, đây không phải là khúc mắc giữa dân tộc Campa và Mã Lai, mà là khúc mắc giữa hai ý thức hệ tôn giáo.

người ngoại đạo. Còn vị hoàng thân Campa, ông không thể vì tình yêu riêng tư mà quên đi xứ mạng cao cả của một lãnh đạo quốc gia, quên truyền thống dân tộc cũng như hệ thống tổ chức xã hội của dân tộc mình. Chính khúc mắc trên ý thức hệ này đã đưa cuộc tình của hoàng thân Campa và công chúa xứ Makah đi đến đổ vỡ<sup>10</sup>. Cũng do hoàn cảnh của đất nước Campa, công chúa không thể ở lại, nàng trở về Malaysia. Vị hoàng thân Campa chấp nhận sự chia ly này với bao nỗi buồn ray rứt. Ông chấp nhận hy sinh cuộc tình riêng để làm tròn sứ mạng của một người lãnh đạo trước tình thế khó khăn và gian nan nhất trong lịch sử dân tộc mình.

### Thể Thơ và Cấu Trúc

*Ariya Nai Mai Mang Makah* không phải là tác phẩm bằng thơ đơn thuần nói về tình yêu, hay đơn thuần đề cập đến vấn đề lịch sử và xã hội. Căn cứ vào tình tiết và nội dung chất chứa cả tính chất tình yêu, lịch sử và xã hội trong nó, chúng ta có thể xếp *Ariya Nai Mai Mang Makah* vào thể loại thơ “tình yêu và thế sự”. Và dấu rằng, được viết vào cuối thế kỷ XVII hay đầu thế kỷ XVIII, nhưng thể thơ và hành văn của nó rất mới mẻ. Bằng những câu ngắn gọn, bằng những ngôn từ chân xác và hàm nghĩa cao nhà thơ làm nên những câu thơ đẹp và thanh thoát:

*mata mey bingung aia throh,  
asar intan jruh, krâh wang canar,,  
Mắt em giếng nước trong xanh,  
hạt kim cương rụng, giữa vòng, điểm tâm (câu 146)*

*suan ai laik tamâ blaoh mblung,  
o thei ra dung, o thei ra weh,,  
Hồn anh rơi rụng đắm chìm,*

---

<sup>10</sup> Còn một yếu tố chính yếu khác khiến cho cuộc tình của vị hoàng thân Campa và công chúa Mã Lai đổ vỡ, đó là vương quốc Campa-Panduranga bị quân xâm lược tấn công và chiếm đóng, (*Nai Mai Mang Makah* câu 72).

chẳng ai kéo lại, chẳng người vớt lên (câu 147)

Về thể thơ *Ariya*<sup>11</sup>, *Ariya Nai Mai Mang Makah* không giống như thể thơ trong *Dewa Mano*, *Inra Patra* hay *Um Marup* (là những *akayet*)<sup>12</sup>. Các *akayet* thường viết hay diễn đạt theo lối diễn ca (nghĩa là bằng những câu văn dài, hay dùng thêm đệm từ *ni* để cho dễ ngâm). Trong *Ariya Nai Mai Mang Makah* thường dùng những câu văn ngắn và ngôn từ chính xác để trực tiếp đi thẳng vào sự việc:

*Nai mai mang Makah,*  
*blaoh takai nai deh, Harek Kah Harek Dhei,,*  
Nàng đến từ *Makah*,  
rồi nàng dừng chân, [ở] *Harek Kah Harek Dhei* (câu 1)

Bởi vậy, ít khi chúng ta tìm thấy từ ngữ nào thừa, hay không thật cần thiết trong câu văn. Điều này đã làm cho câu văn trong sáng hơn, chắc và mạnh hơn.

Cũng vì ngôn ngữ Chăm là ngôn ngữ đa âm tiết, cách tính âm tiết trong mỗi câu thơ là không nhất định, vì còn tùy thuộc vào cách tính của mỗi người. Nên không thể bảo chắc chắn là thơ Chăm theo thể thơ «lục bát cổ điển, biến thể hay không biến thể<sup>13</sup>», nhưng chúng ta có thể nói một cách khái quát hơn, trong *Ariya* Chăm có những loại câu ngắn và dài khác nhau, còn lối gieo vần thì rất đa dạng, gieo vần lưng, vần nối liền hai vế, vần cách từ và v.v... Số lượng từ và âm (cả âm chính và âm phụ) trong mỗi câu thơ là còn tùy thuộc, như thí dụ dưới đây:

<sup>11</sup> Hay là *Ariya* có gốc từ tiếng phạn *Arya* có nghĩa là thơ, câu văn có gieo vần hay văn vần (tiếng pháp: *texte versifié*).

<sup>12</sup> Trong kho tàng văn chương Chăm hiện nay có 5 tác phẩm được kể là *akayet* đó là: *akayet Dewa Mano*, *akayet Inra Putra*, *akayet Um Marup*, *Pram Dit Pram Lak* và *akayet Seng Junda* và *Puteri Kasan Dara (Sri Bikan)*.

<sup>13</sup> Inrasara, 1994, trang 21-23

<i>Nai</i>	<i>mai</i>	<i>mang</i>	<i>Makah</i> (4 từ)				
1	1	1	1				
<i>Nai</i>	<i>mai</i>	<i>mang</i>	<i>Ma-kah</i> (5 âm)				
1	1	1	2				
<i>blaoh</i>	<i>takai</i>	<i>nai</i>	<i>deh,</i>	<i>Harek</i>	<i>Kah</i>	<i>Harek</i>	<i>Dhei</i> (8 từ)
1	1	1	1	1	1	1	1
<i>blaoh</i>	<i>ta-kai</i>	<i>nai</i>	<i>deh,</i>	<i>Ha-rek</i>	<i>Kah</i>	<i>Ha-rek</i>	<i>Dhei</i> (11 âm)
1	2	1	1	2	1	2	1

và câu này có thể là:

*Nai mai mang Makah* (4 từ và 5 âm)  
*blaoh takai nai deh, Harek Kah Harek Dhei* (8 từ và 11 âm)

còn các câu đơn cử theo sau có thể là:

*nai nao tel Pajai* (4 từ và 5 âm)  
*mang lamngâ Pajai, nai jaoh akaok seng* (7 từ và 10 âm)  
*darak dih pur wang tel* (5 từ và 6 âm)  
*riyak har har, gilai nai rayem thiip* (7 từ và 10 âm)  
*ni bhummi drei taluic* (4 từ và 6 âm)  
*tapeng agha tabuic, glai cek thu layau* (7 từ và 10 âm)

Như vậy, trong *Ariya* Chăm nói chung và trong tập thơ này nói riêng, số lượng từ vựng và âm tiết trong mỗi câu là không hoàn toàn giống nhau<sup>14</sup>. Chúng ta không nên và cũng chẳng cần thiết để xếp nó vào thể thơ «lục bát, thơ thất ngôn bát cú hay thơ tứ tuyệt...», như trong các thể thơ của Trung Quốc hay Việt Nam (vì thuộc hệ ngữ đơn âm tiết, nên xác định âm tiết rõ hơn).

Thật ra, *Ariya* có một qui luật riêng biệt. Thông thường *Ariya* gồm từ một đến nhiều *kanaing ariya*  $\text{᠆ᠠᠷᠢᠶ᠋ᠠ ᠠᠷᠢᠶ᠋ᠠ}$  (câu thơ). Mỗi *kanaing ariya* được chia làm ba vế. Mỗi vế có lượng từ và âm không nhất định. Điều quan trọng đó là: vần cuối của vế thứ nhất

<sup>14</sup> Trường hợp này có thể là trường hợp chung cho các hệ ngôn ngữ đa âm tiết.

gieo với vần cuối của vế thứ hai. Sau cùng, vần cuối của vế thứ ba gieo vào vần cuối của vế thứ nhất của *kanaing ariya* thứ hai:

Kanaing ariya 1: *Nai mai mang Makah,*  
*blaoh takai nai deh, Harek Kah Harek Dhei,,*  
 Kanaing ariya 2: *nai nao tel Pajai,*  
*mang lamngâ Pajai, nai jaoh akaok seng,,*

Chính vì thế, nhiều tác giả<sup>15</sup> tự suy đoán không cần suy xét rồi gán cho *Ariya Chăm* vào thể thơ «lục bát» của Việt Nam, mà trên thực tế *Ariya Chăm* chưa chắc đã có dính líu gì với quy luật của thơ «lục bát» này.

### Nghệ Thuật Văn Chương

*Ariya Nai Mai Mang Makah* đích thực là một tác phẩm mang tính nghệ thuật văn chương. Với những câu diễn đạt hay mô tả trong nó đã cho thấy văn chương của *Ariya Nai Mai Mang Makah* đã đạt đến trình độ thẩm mỹ khó có người so bì được:

*hali haleng mey thaik hayuak,*  
*sa-ai kuer bak, wang tangin ranam,,*  
 Em mỹ miều, lưng ong dáng mượt,  
 anh ôm đầy, vòng tay đắm yêu (câu 144)

*mbuk dhiai hamac hanguw siam,*  
*sa-ai rap rajam, halong bak thruk,,*  
 Tóc dài hương thoảng phong nhiều,  
 anh xây giàn, nâng niu cho thỏa (câu 145)

*mata mey bingun aia throh,*  
*asar intan jruh, krâh wang canar,,*

---

<sup>15</sup> Inrasara (1994, trang 21-23), Lưu Quý Tân...

Mắt em giếng nước trong xanh,  
hạt kim cương rụng, giữa vòng, điểm tâm (câu 146)

*suan ai laik tamâ blaoh mblung,*  
*o thei ra dung, o thei ra weh,,*  
Hồn anh rơi rụng đắm chìm,  
chẳng ai kéo lại, chẳng người vớt lên (câu 147)

Sự uyên bác của nhà thơ, sự am tường về nhiều lãnh vực lịch sử, xã hội, cộng với sự uyên thâm ngôn ngữ Chăm đã cho phép cho nhà thơ diễn đạt tư tưởng của mình một cách chân xác và dễ dàng. Như khi nhìn thấy sóng biển vỗ bờ, tác giả đã gói ghém lại trong câu thơ so sánh ngắn gọn, đầy điển tích, đầy ẩn dụ và thể hiện được mối xúc cảm và đau thương của lòng mình:

*riyak paoh baoh aia per,*  
*asar aia liman, dreh kakuer ber,,*  
Sóng vỗ hạt nước tung bay,  
hạt nước mềm như sương muối (câu 137)

*riyak paoh baoh aia hajan,*  
*asar aia liman, dreh aia mata,,*  
Sóng vỗ hạt nước mưa rơi,  
hạt nước mềm như ngấn lệ (câu 138)

*riyak caoh dreh aia sua,*  
*danây mang di hia, ribuw thun sep riyak,,*  
Sóng trào như nước lũ,  
vọng tiếng ngàn xưa, tiếng sóng ngàn năm (câu 139)

Hay để hồi tưởng một quá khứ, một chuyện tình (của người, của ta), tác giả đã liên tưởng một cách trọn vẹn và đầy đủ, trong những câu thơ ngắn gọn, thi vị, chân chất và bao hàm đầy đủ nghĩa lý về tình yêu từ cổ chí kim:

*mayut halei mayut ndung ba,  
mayut oh kuhria, ray hadei pa-ndik,,  
Tình nào cứu mang, tình nào bảo dưỡng,  
tình thiếu cần trọng, ngày sau hận tình (câu 150)*

*mayut tader hatai tablek phik,  
mayut tuei tama Parik, mayut wek Aia Trang,,  
Tình mù con tim, tình nhòa tâm tưởng,  
theo vào Phan Rí, tình lại Aia Trang (câu 151)*

*mayut tagok glai klaoh suan,  
mayut panah nâm ngan, sakkarai sarak,,  
Tình theo lên núi chết oan,  
tình cũng lưu danh, tình vào thiên cổ (câu 152)*

*mayut ni payau yut klak,  
mayut pa-mbak, ngan yut pataba,,  
Tình này cũng như tình cũ,  
tình yêu nồng thắm, tình yêu nhạt nhòa (câu 153)*

*krung krâc mang di hia,  
kau caik di takai ala, kau o pahaluh,,  
Sử tình có từ thiên thu.  
ta đạp dưới chân, ta không lý giải (câu 154)*

Hay khi qua các địa danh, qua những nơi mang dấu vết hay chứng tích lịch sử, tác giả thường gợi nhớ lại với những câu thơ xúc tích và ngắn gọn, thể hiện được những nét tiêu biểu trong nó, cùng với những xót xa hay thương cảm của lòng mình:

*asaih tuei tel Bal Riya,*

*duissak po bia, ni jeh Mih Ai*<sup>16</sup>,,  
 Ngựa theo tới *Bal Riya*,  
 thương xót *po bia*, này hồi *Mih Ai* (câu 120)

*po nao hapak o mai*,  
*nager Yuen atah dhuai, atuw po payua wek*,,  
*Po* đi chẳng thấy tâm hơi,  
 đất Việt xa vời, xác thân *Po* gửi lại (câu 121)

*riyak kraong paoh po thek bek*,  
*kal pep bep, tanâh aia bikan*,,  
 Bập bênh xác *Po* sóng vỗ,  
 Thuở lang bạt, ở đất nước người (câu 122)

*nao tah palei karei angan*,  
*halei po di kal, thau yaom tian that*,,  
 Xa quê, tên họ đổi đời,  
 thuở sinh thời, ai biết lòng dạ *Po* son sắt (câu 123)

*el dak mata klaong hapuak*,  
*ganah po Sah*,<sup>17</sup> *ganah Mih Ai*,,  
 Lệ ứa trào, tay ta vuốt mặt,  
 phần cho *Po Sah*, phần cho *Mih Ai* (câu 124)

---

<sup>16</sup> Trong *Văn Học Chăm* (1994, trang 314-315), Inrasara đã không trích dẫn một dữ kiện lịch sử nào, từ suy đoán ông ta đã cho rằng *Bia Mih Ai* là hoàng hậu *Mị Ê*, vợ Jaya Singharman II mà Việt Nam gọi ông là Sa Đầu, vua Campa ở Vijaya (xem, Maspero, 1928, trang 134). Hoàng hậu *Mị Ê* bị quân Đại Việt bắt đưa về Thăng Long vào năm 1044. Nhưng qua các sử liệu của Panduranga-Campa ở miền nam, và nhất là trong câu 120 của *Nai Mai Mang Makah* đã cho thấy *Bia Mih Ai* là người quê ở *Bal Riya* (Bính Nghĩa, Phan Rang) thuộc tiểu vương quốc Panduranga. Như vậy, không biết hoàng hậu *Mih Ai* và hoàng hậu *Mị Ê* có liên quan gì không? Hai người này là hai nhân vật riêng biệt? Vì dẫu rằng cùng chung một liên bang, nhưng tiểu vương quốc Vijaya và Panduranga là hai tiểu vương quốc có tổ chức hành chính và chính trị riêng biệt.

<sup>17</sup> *Po Sah* chồng của hoàng hậu *Mih Ai*

Tác giả là một thi hào, hay một đại thi hào thì đúng hơn. Ông luôn luôn mang trong tâm hồn một xúc cảm mãnh liệt, với ông tất cả những vật thể vô tri đã trở thành có tri giác, khi cuộc tình đã xa, chỉ còn lại hoài vọng và nhớ nhung, ông đã tâm sự cùng với tất cả những hiện hữu tự nhiên mà ông đã gặp, và với một chút lãng mạn thi sĩ viết:

*ciim ley hâ mboh nai kau,  
pok yam nao, bilai nai liti litaih,,  
Chim ơi! có thấy em tôi,  
bước chân đi, dáng em mềm mại (câu 19)*

*ginum ley hâ mboh nai kau,  
mata nai chai, jih aia craoh jangaih,,  
Mây ơi! có thấy em tôi,  
ánh mắt em, suối nước trong ngần (câu 20)*

Cuộc tình cũng được thi vị hóa, và cấp độ thi vị hóa của ông đã đạt đến mức độ tuyệt cao, khó so bì được:

*dom nan mey nao Makah,  
mayut ai calah, tapien halei o thau,,  
Rồi em về xứ Makah,  
tình anh lưu lạc, chẳng biết nơi đâu (câu 155)*

*tuer ngaok glaong phun kayau,  
deh ngaok raong kabaw, dac krâh kraong aia,,  
Tình treo trên ngọn cây cao,  
đậu giữa lưng trâu, đổ vào sông nước (câu 156)*

*tuei takai dom tapuer ara,  
thruw saong kiak gaha, maluk saong hala pah,,*

Theo dấu chân *ara*<sup>18</sup> đi lạc,  
lấn trong đất cát, lấn vào cỏ cây (câu 157)

*thek ndong tanong thek rah,*  
*thek nao ganah, hatai kulidong,,*  
Lênh đênh trôi giạt bến bờ,  
trôi tít khơi mù, vào lòng biển cả (câu 158)

*riyak paoh tayah ndang rang,*  
*manâng tama pabah ikan, manâng karem trun tasik,,*  
Sóng xô vỡ tình, lã chã,  
nửa vào miệng cá, nửa chìm biển sâu (câu 159)

Người ta cũng có thể tìm thấy bàn bạc trong suốt bài thơ những tiết tấu hay nhịp điệu rất hài hòa của thanh nhạc, như những câu đã dẫn ở trên. Người ta cũng có thể tìm thấy những nét sinh động bồi hồi như hơi thở nhịp sống, những ngôn từ được sử dụng như không phải chỉ có chức năng chuyên chở ý nghĩa để thông tri một sự việc đến cho mọi người, những ngôn từ được kết hợp như một sinh thể sống động phối bày những nét đẹp uyển chuyển:

*ca-ndieng liti litaih ni sa krân,*  
*ai pan damân, dom hanuk yawa,,*  
Ngón út thon mềm mại, anh mẫn nhìn,  
anh nâng cầm, bồi hồi bao nhịp sống (câu 57)

*ka-nduel kanai patih ni mula*<sup>19</sup>,  
*ai tapong ba, o bak ka-ndom,,*  
Gót chân em, ôi! tuyết trắng.  
anh nâng cầm, chưa trọn lọt vốc tay (câu 58)

---

<sup>18</sup> *ara* = chim le le (vịt đồng).

<sup>19</sup> *mula* (gốc từ Mã Lai) có nghĩa là nguyên thủy, ban đầu, bắt đầu; *patih mula* = màu trắng nguyên trinh.

Những điệp ngữ cũng được sử dụng một cách điều luyện, người đọc có thể gặp một ngữ nghĩa được lập đi lập lại nhiều lần trong một câu hay đoạn câu mà không cảm thấy đơn điệu hay buồn chán, ngược lại, nó lại tạo thành tiếng dội, tiếng vang vọng trong tâm thức của mỗi người:

[*dak yau* – thà như] (câu 41-44)  
 [*o kan* – chẳng] (câu 45-46)  
 [*gleng* – nhìn] (câu 113-114)  
 [*su-aen* – nhớ] (câu 115-116)  
 [*riyak* – sóng] (câu 137-139)  
 [*mayut* – tình] (câu 148-153)

Còn rất nhiều câu thơ mang tính hài hòa đẹp đẽ khác nữa về cảnh trí và sắc thái về tính chân xác của sự kiện lịch sử, về thực trạng của xã hội mà chúng ta không thể đưa hết ra đây được.

### Vài Nhận Định về Tác Giả

Qua cuộc phân tích của chúng tôi, *Ariya Nai Mai Mang Makah* là tác phẩm có lẽ được viết trong khoảng cuối thế kỷ XVII hay đầu thế kỷ XVIII (1693-1771)<sup>20</sup>. Vì qua các sự kiện, bối cảnh lịch sử và thực trạng xã hội, sự hiện diện của những nhân vật lịch sử thời Po Rômê, Bia Ut, Sah Bin<sup>21</sup>,... cũng như những tình tiết trong tác phẩm, cho ta xác định rằng, tác phẩm này không thể ra đời sớm hơn hay muộn hơn. Nó cũng cho chúng ta biết rằng tác giả là một người thuộc dòng tộc hoàng gia, hay ít nhất là một người nằm trong triều đình và có tham gia vào chính quyền và chính sự thời bấy giờ.

<sup>20</sup> Xem *Nai Mai Mang Makah*, do Bộ Văn Hóa Mã Lai và Viện Viễn Đông Pháp xuất hành cuối năm 1999.

<sup>21</sup> Một quan võ nổi tiếng dưới thời Po Rome.

Có thể nhận rằng, tác giả là nhà thơ lỗi lạc. Trong tập thơ của ông dù chỉ có 162 *kanaing ariya* nhưng chứa đầy những sự kiện lịch sử, đã hé lộ cho thấy nhiều điều quan trọng đó là sự du nhập Hồi Giáo vào Campa ở cuối thế kỷ XVII. Những sự kiện về nhiều chủ trương, nhiều khuynh hướng khác nhau trong nội bộ triều đình Campa, hay sự thiếu đoàn kết trong cộng đồng dân tộc, đã dẫn tới sự phân rã xã hội nhanh chóng, làm cho xã hội suy yếu, và đó cũng là nguyên nhân không thể chống cự lại với quân xâm lược, đã đưa quốc gia này đến chỗ bị diệt vong:

*Jaguk ba buol pa-mblaong kalin,  
Cam tagok Madrén,<sup>22</sup> Bini tama Caraih,<sup>23</sup>  
Quân thù mang quân dấy loạn,  
Cam chạy lên Madrén, Bini chạy vào Caraih (câu 72)*

*darah sua nyaom kén asaih,  
limân bak glaih, dac ngaok haluw paran,,  
Máu tràn thấm dầm gót ngựa,  
voi băng mệt, nhòai lên cả đầu lâu [nhòai lên cả đầu lâu  
của quân và dân] (câu 73)*

Ông là một nhà xã hội học, một nhà chính trị học và là một nhà cách mạng. Chính vì thế, mà nhiều yếu tố xã hội cũng được ông đưa ra suy xét, ông không chấp nhận và phê phán quyết liệt những khuynh hướng mang lại sự mâu thuẫn gây ra những chia rẽ trong cộng đồng dân tộc và quốc gia:

*dalam nager Pangdarang karéng karang,  
Bini su Cam, dom thun talah,,  
Trong nước Pandarang nhốn nháo,*

---

<sup>22</sup> Ở Tỉnh Ninh Thuận, có hai khu vực mang tên địa danh *Madrén*, một là khu đập Marên (phía tây-bắc làng Vụ Bồn và phía tây-nam làng Hậu Sanh) , hai là khu đập Đa-nhim, Sông Pha.

<sup>23</sup> *Caraih* (Châu Hanh, Phan Rí), một địa danh ở Bình Thuận.

*Bini với Cam, đã mấy năm qua (câu 70)*

Ông cũng là một người có lập trường rõ rệt về tôn giáo. Theo ông, Hồi Giáo vào Campa trong thời kỳ này là không có lợi lộc gì, nó chỉ làm cho xã hội Campa phân rã thêm nhanh chóng, tình đoàn kết trong cộng đồng Campa càng tồi tệ hơn, và chính vì thế ông không thể đồng tình với nó:

*hajieng kéré kaknan,  
hajieng ew Cam tanran,<sup>24</sup> hajieng tau [atau] Cam cek,<sup>25</sup>  
Đã thành lũng củng, trể bê,  
thành gọi Cam Tanran, thành Tau Cam Cek (câu 127)*

*hajieng pangan Cam Gok<sup>26</sup>,  
hajieng Cawa Bini Ralaoh<sup>27</sup>, pacalah bhummi,,  
Thành tên Cam Gok,  
thành Cawa Bini Ralaoh, đổ nát quê hương (câu 128)*

Ông cũng ý thức rất rõ rệt về vai trò của mình đối với tổ quốc và nhân dân. Ông yêu dân tộc và quốc gia mình. Nên ông chấp nhận hy sinh cuộc tình riêng, để cùng chịu chung số phận với dân tộc. Ông đã thật sự thương tâm khi thấy dân tộc ông li tán, ông vô cùng xót xa khi thấy nhân dân ông đau khổ. Ông đã khổ tâm khi thấy trong nhân dân mình có sự xung khắc, hay tự gièm pha lẫn nhau:

*wey ra Makah juai sanâng,  
buol drei karang, yang drei gilac pa-mbluak,,  
Hỡi người Makah đừng rằng,*

---

<sup>24</sup> *Cam Tanran* = Cam Bình Nguyên hay Cam Đồng Bằng (nói chung)

<sup>25</sup> *Cam Cek* = Cam ở vùng cao

<sup>26</sup> *Cam Gok* = Cam ăn thịt heo, thịt giông hay nói một cách khác, Cam làm đám thiêu khi chết.

<sup>27</sup> *Cawa* = Ma Lai; *Bini* = Cam Bani; *Ralaoh* = người theo Hồi Giáo (theo Allaoh)

dân anh thưa, thần thì lại lăm (câu 97)

*duissak hai ka than dahlak,*  
*mey juai pangap, tawak jeh suan likei,,*  
 Hãy tội cho thân ta [lầm lẫn],  
 em đừng làm, vương vấn linh hồn ta (câu 98)

Và chính bản thân ông đã tìm mọi cách để dung hòa những khuynh hướng mâu thuẫn, và những sự xung khắc trong cộng đồng dân tộc:

*wer glai klaong hareh wey po,*  
*than daok krâh dhua, trun tagok o thraong,,*  
 Hỡi trời! bởi rối lòng con,  
 đứng giữa ngã đường, tiến thoái nào an (câu 102)

*danuh mang halei ndua naong,*  
*khing ngap bi siam, khing paligaih,,*  
 Tội nào con phải cừ mang,  
 chỉ mong điều lành, chỉ cầu điều thuận (câu 103)

Là một người am tường và hiểu biết rộng rãi về đất nước của ông hơn những người khác. Ông hiểu lai lịch của từng địa dư, cũng như lịch sử của từng khu vực, những nhân vật lịch sử của từng địa phương. Nên mỗi khi bước chân được đặt đến đâu là ông đã tiết lộ cho thấy những nét chính yếu về những dữ kiện lịch sử quan trọng của chốn ấy:

- *Harek Kah, Harek Dhei*, khu vực Phú Yên.
- *Aia Trang*, thánh địa Kauthara, một xứ sở thanh khiết và phong nhiêu.
- *Sri Banây*, một địa danh lịch sử ở Panduranga.
- *Bal Lai, Bal Huh*, nơi một thời bỏ nguồn gốc tổ tiên để theo văn hóa ngoại lai.

- *Bal Riya*, với lịch sử Po Bia Mih Ai và Po Sah.
- *Po Romê*, với *Bia Ut* (Hoàng hậu Việt), và danh tướng *Sah Bin*.
- *Mbol Hala Bimong Yang*, với lịch sử *Po Klaong Giray*.
- *Po Nai*, với công trạng và sự tích của bà (Núi Chà Bang-Văn Lâm)
- *Bi Cam* (Tánh Linh, Phan Rí), một chiến khu quan trọng của nghĩa quân Campa và cũng chiến trường khùng khiếp nhất ở phía nam chống quân xâm lược.

...

Riêng nói về thơ tình yêu, ông là bậc thầy và có thể ông sẽ mãi mãi là bậc thầy. Vì theo riêng tôi, khó có người có thể so bì được. Hoặc giả, nếu có người làm được thì chỉ là một phiên diện so với tác giả, hay đang vận dụng lại những thành quả đã có trong *Ariya Nai Mai Mang Makah* mà thôi.

Ông giống như một triết gia, ông hiểu được bản chất sự vật, tâm trạng và tâm lý của mỗi sự việc, vật thể, của mỗi nhân vật, Bởi vậy, tất cả được phô bày rõ nét trong cách mô tả của ông.

Là một trí thức có sức hiểu biết lớn rộng, ông ý thức rất rõ về nguồn gốc quốc gia và dân tộc mình. Ông muốn mọi việc đều hài hòa, tốt đẹp. Ông hiểu mọi người, hiểu mỗi việc, nhưng dường như không ai hiểu ông, nên ông luôn luôn là một con người đơn độc:

*than kau yang halei mboh,  
sa baoh puh, tajuh gilaong,,  
Thân tôi Yang nào biết,  
một đám rầy, bầy ngã đường (câu 132)*

*kau daok hagait dalam tangin,  
yaom sa drei ciim, per tama lawah,,  
Ta còn gì nữa trong tay,  
chỉ là con chim, bay vào vô tận (câu 162)*

*Ariya Nai Mai Mang Makah* là một trong những tác phẩm đầu tiên vượt thoát ra khỏi khuynh hướng *Akayet* thường xây dựng tình tiết tác phẩm dựa trên cốt truyện hoang đường, để đi vào thực tiễn lịch sử, xã hội của đất nước và dân tộc.

Với bút pháp điêu luyện tác giả đã tạo nên đường nét sinh động của những câu thơ đơn giản, cho câu thơ một vẻ đẹp duyên dáng. Những câu thơ được tạo nên như có sức sống tiềm ẩn, và được tô điểm bởi sắc và hương. Thi sĩ đã nâng tầm vóc ngôn ngữ của dân tộc Chăm lên cao hơn. Thi sĩ đã để lại cho đời một thi phẩm nghệ thuật, một bài học về cách tiếp cận sự vật, cách hành văn, cũng như phong cách thơ cho hậu thế.

Tất nhiên, *Ariya Nai Mai Mang Makah* không phải chỉ có giá trị về mặt văn chương, nhưng nó cũng rất giá trị về mặt lịch sử, về địa chí và về xã hội học.

Thi phẩm *Ariya Nai Mai Mang Makah* là bản tình ca buồn. Tác giả viết nó cho riêng mình, nhưng thật ra ông đã viết nó cho dân tộc ông, cho mọi người và cuộc sống. Tác giả cũng viết nó cho một thời đại, một lịch sử, cho sự sống và sự chết hay cho sự tồn tại và sự diệt vong của một quốc gia.

Người đời có thể có những cảm nhận riêng tư về cả hình thức lẫn nội dung của thi phẩm này. Riêng đối với tôi, thi phẩm này đã cho tôi cái ấn tượng sâu sắc và mối xúc cảm mãnh liệt, và lòng tôi luôn trân trọng, biết ơn đối với tác giả.

### **Tài liệu tham khảo**

- Anion Abu Bakar (Ed.), *Telaah Sastra Melayu*, Dewan Bahasa Pustaka, Kuala Lumpur 1993.
- Aymonier, E., A. Cabaton, *Dictionnaire Cam-Français*, Publications de l'EFEO, VII, 1906.

- Inrasara, *Văn Học Chăm*, Nhà Xuất Bản Văn Hóa Dân Tộc, TP HCM, 1994.
- Lombard, D., *Le Carefour javanais. Essai d'histoire global. II. Les réseaux asiatiques*. Editions de l'EHESS, Paris, 1990.
- Maspero, G., *Le Royaume de Champa*, Van Oest, Paris, 1928.
- Moussay, G., *Akayet Devamano*, Paris (Thèse de l'EPHE) 1975.
- Moussay, G., "Um Mrup dans la littérature cam", in *Le Campa et le Monde malais*, TCHCPI, Paris, 1991, trang 95-107.
- Nara Vija, *Une Épopée classique cam : Inra Patra. Présentation, texte et traduction*, Paris (Thèse de l'EPHE) 1976.
- Po Dharma, *Les Chroniques du Panduranga*, (Thèse de l'EPHE, IVe siction), Paris, 1978.
- Po Dharma, *Le Panduranga (Campa) 1802-1835. Ses rapports avec le Viêt Nam*, (Public. de l'EFEO CXLIX) Paris, 1987, 2 tomes.
- Po Dharma, G. Moussay, Abd. Karim, *Akayet Inra Patra = Épopée Inra Patra*, Perpustakaan Negara Malaysia & Ecole Française d'Extrême-Orient, Kuala Lumpur, 1997.
- Po Dharma, G. Moussay, Abd. Karim, *Akayet Dowa Mano = Épopée Dowa mano*, Perpustakaan Negara Malaysia & Ecole Française d'Extrême-Orient, Kuala Lumpur, 1998.
- Po Dharma, *Quatre lexiques malais-cam anciens rédigés au Campa*, Public. de l'EFEO, Paris, 1999.
- Richard Winstedt, *A History of Classical Malay Literature*, M.B.R.A.S, Reprint No. 12, 1989.
- Shahnon Ahmad, *Literature as a seismograph of life*, Dewan Bahasa dan Pustaka, Kuala Lumpur, 1994.

## Dalukal Cei Balaok La-u

Majid Yunos\*

Cei Balaok La-u nan angan sa baoh dalukal krung thei jang thau dalam palei pala anak Campa drei. Dalukal ni hu asal (ar. nguồn gốc) krung pagam saong kadha (cốt truyện) phun la-u jang yau kadha phun panang di nagar Campa.

Tuei sakaray caik wek, meng di kal dahlau, nagar Campa hu parabha jieng dua janah: sa bhum birak (miền bắc) saong sa bhum maraong (miền nam). Bhum birak hu tanah aia meng palei Quang Binh nao tel Binh Dinh. Bhum maraong, meng palei Aia Trang nao tel palei Malathit (Phan Thiết).

Dalam dalukal caik wek tel harei ni, patao bia Campa di bhum birak brei thau lac ong kok muk kei drei krung krác tabiak mai meng phun la-u blaoh padeng rai patao di Bal Vijaya (Binh Định). Karei di nan, patao bia Campa di bhum maraong tabiak mai meng phun panang blaoh padeng rai pakrang nagar di Panduranga.

Tuei sakaray caik wek, dua calei paga (Melayu: *keluarga* = gia đình) phun la-u saong phun panang ni mesuh matak gep pieh jieng Raja Diraja (hoàng đế) apan akaok nagar Campa. Hadom thun mesuh matak, hu thei khin alah di thei o. Hu sa hari nan, dua calei paga ni sanang mboh lac mayah khin pataom gep wek, dua gah bhum birak saong bhum maraong duah jalan ngap paruei para saong gep. Blaoh di nan, dua calei paga ni hu ngap likhah caga pieh putra saong putri (Phan. = hoàng tử và công chúa) dua gah drei khing gep. Kaoh meng harei nan nao, dua calei paga phun la-u di Vijaya saong phun panang di Panduranga hu mai pataom njep gep wek.

Kayua yau nan yeh, mayah ndem tel dalukal balaok la-u, urang thau lac kadha ni mai meng asal (nguồn gốc) calei paga phun la-u krung pakrang nagar di Bal Vijaya.

---

\* Majid Yunos là thành viên nghiên cứu của (Chương trình Thế Giới Mã Lai-Thế Giới Đông Dương.

Dalukal Cei Balaok La-u dalam harak Campaka 1 nan sa baoh dalukal hu pawah (được sao lại) meng tapuk ông Parang angan A. Land. Harei ni, tapuk ni daok dalam sang tapuk (thư viện) EFEO di Paris di ala angka: Campa 22. Dalukal Cei Balaok La-u mada 78 hala, wak di ngaok ba-ar eropah (Âu Châu), atah katut nyu: 210mm x 310mm. Tuei ông A. Lande lac wek, tapuk dalukal ni hu pawah wek meng khaol Cam ngap gruk saong ong Parang angan E. Aymonier di thun 1885 di Saigon.

Hu pawah di thun 1885 dalam rup thaik (thể) prosa (văn xuôi), kayua yau nan jeh, kanaing akhar (hành văn) di hu hadah hadai pieh ka urang puec o. Di ralo libik, kanaing akhar di oh mada mul [ , ] (dấu phẩy) ngan mul [ , , ] (dấu chấm). Kayua kurang mul ni yeh ngap ka kadha Cei Balaok La-u jieng sup palup.

Kadha Cei Balaok La-u krung kami pawah wek nan sa program roh duah akhar Cam krung Ioc-Campa daok khin pataom rami ramik. Yau nan yeh, kami njep khik wek hadom hagait yang mada hu dalam tapuk klak caik wek pieh krung krâc ni juai lahik di dun-ya ni.

၇၇၇၇၇၇ ၈၈ ၇၇၇၇၇၇ ၇၇၇





































Ni dalukal ka Cei Balaok La-u mada tak di kal nan sa ong sa tacaow kathaot ra-mbah min. Nan mâng dua ong tacaow nan nao mâk njuh ba lasei nan sa ciet aia nan sa kadaoh tra amara sa mbaik pajieng ngaok radaih, blaoh truak nao mâk njuh pak ngaok ralong. Nao tel ngaok ralong ong tacaow huak mbeng blaoh nao mâk njuh tel krâh pa-ndiak mahu aia nan mâng tacaow nan nao duah ia ma-nyum nao mboh aia tamu di krâh tali bak sa tali [2], baruw tacaow nan ma-nyum blaoh nyu manei. Nan mâng nyu wek marai akhan saong ong nan baruw mâng ong nan pa-ndar tacaow nan ba nao pataow aia nan ka ong nan kieng ma-nyum. Nan mâng tacaow nan ba pataow nao mboh aia di tali nan thu wek abih. Baruw mâng ong nan tangi tacaow nan lac habar lac blaoh mboh dom nâm bathah di tali ni blaoh o mboh aia o. Baruw mâng tacaow nan lac wek lac mâng karani dahlak mboh aia thrai tali dahlak ma-nyum thrup mahu blaoh dahlak manei bak drei bak jan habar kac arak ni blaoh aia thu abih caik. Ong nan mahu aia di thau [3] labik kieng ngap habar o, nan mâng ong nan pa-ndar tacaow nan rawak njuh marai pajieng blaoh truak radaih nao sang. Baruw mâng tacaow nan daok di sang yaom tajuh harei gan blaoh matian je. Nan mâng dom po ganuer lang saom praong anaih dalam palei mâk ong saong muk nan. Lac habar tacaow ong su muk nan tian blaoh o mboh pasang o. Nan meng ong saong muk lac dahlak lakau ndem wek saong po ganuer lang saom halei tacaow dahlak mâng anaih nde ni di hu thau ndem pakrâ klao saong thei o tacaow dahlak tak di kal nyu tuei ong nyu nao mâk njuh pak ngaok [4] ralong blaoh tacaow dahlak mahu aia blaoh nyu nao duah aia ma-nyum nyu nao mboh aia tamu di krâh tali blaoh nyu ma-nyum saong nyu manei blaoh nyu marai akhan saong ong nyu blaoh ong nyu pa-ndar nyu ba ong nyu nao ma-nyum. Nan mâng nyu ba nao ma-nyum mboh aia di tali nan thu wek abih blaoh dua ong tacaow pajieng njuh wek marai sang je. Mada tacaow dahlak matian kayua ma-nyum aia di tali nan min. Nan lang saom po ganuer urang di mâk ong saong muk tra o. Baruw mâng tacaow nan matian dalapan balan ndih di apuei anâk lakei wil jieng [5] blaok la-u mada harei mada praong tel tujuh balan thau ndem bak taom thun thau nduec ma-in rah takai glai bak klau thun thau gleng pabaiy. Nan nyu mai mâng gleng pabaiy nyu pa-ndar maik nyu pa-apah nyu di patao ka nyu kieng gleng kubaw patao nan mâng maik nyu lac wek, lac hâ ta-ngin takai o hu dom di galung nao galung mai yau nan, gleng pabaiy tok klau drei pabaiy min maik daok ka-uk huec nda ka lahik min blaoh anâk pa-ndar maik pa-apah anâk di patao ka anâk kieng gleng kubaw patao habar kac kieng [6] klah di lahik. Kubaw urang ralé yau nan. Maik nyu di pa-apah nyu o nyu di peng o sa dua nyu pa-ndar maik nyu nao puec saong patao bi hu ka nyu je. Nan meng maik nyu ciip nao puec saong patao ka nyu je. Baruw mâng maik nyu nao puec saong patao. Maik nyu nao tel pabah mbeng jang patao blaoh athau graoh. Nan mâng pa-nraong iw pa-nraong hanuk ew tangi. Lac thei marai blaoh athau graoh. Nan mâng maik Balaok La-u lac dahlak min. Baruw pa-nraong iw pa-nraong

hanuk tangi lac mai hatao bien ni. Nan mâng maik Balaok La-u lac dahlak marai puec saong [7] po ganreh patrai mada anâk dahlak ja Balaok La-u pa-ndar dahlak mai puec pa-apah nyu di po ganreh patrai ka nyu kieng gleng kubaw po ganreh patrai baruw mâng pa-nraong iw pa-nraong hanuk tamâ nao pathau patao. Lac kana dhul palak takai mah ganreh patrai mada panuec maik Balaok La-u marai puec kubaw po ganreh patrai ka anâk nyu gleng. Nan mâng patao pa-ndar pa-nraong iw pa-nraong hanuk ew Balaok La-u saong maik ja Balaok La-u marai. Baruw mâng pa-nraong iw pa-nraong hanuk ew maik Balaok La-u saong Balaok La-u marai [8] baruw mâng maik Balaok La-u ja Balaok La-u marai. Nan mâng tangi lac maik ja Balaok La-u ba ja Balaok La-u mai hatao. Nan meng maik Balaok La-u lac kana dhul palak takai mah po mada anâk dahlak ja Balaok La-u pa-ndar dahlak marai pa-apah nyu ka nyu kieng gleng kubaw po nan mâng patao nan lac wek lac kubaw kau klau pluh urang baol blaoh gleng di kajap o di klah di lahik o. Kubaw tel klau ratuh taman, blaoh ja Balaok La-u gleng habar kieng ka kajap. Baruw mâng patao ew ja balaok la-u marai tangi lac kubaw kau tel klau ratuh taman [9] hâ gleng di kajap o nda nan mâng ja Balaok La-u lac dahlak gleng kajap min. Baruw mâng patao lac wek saong maik ja Balaok La-u lac yah yau nan je ja Balaok La-u luai ka nyu daok wek pak ni paguh mâng pagé ka nyu nao gleng kabaw. Maik Balaok La-u wek nao sang baik. nan mâng maik Balaok La-u wek nao sang. Ja Balaok La-u daok wek saong patao tel hadah mâng pagé dom baol patao peh kabaw ka ja Balaok La-u nao gleng peh kabaw tabiak di war blaoh urang pok ja Balaok La-u crong ngaok raong kabaw blaoh urang tiap kabaw paralao nao ka nyu gleng [10] pak ngaok ralong dom baol patao tiap kabaw palao tel ngaok ralong ka ja Balaok La-u blaoh wek marai sang blaoh nyu ndem saong gep nyu rah jalan mai lac dom pa-naok drei blaoh tiap kabaw paralao nao ka Balaok La-u gleng nan ngap yau drei tiap kabaw nao palahik thaoh dom urang nan nyu daok ndem saong gep nyu lac ja Balaok La-u gleng kabaw nan di klah di lahik o. Nan mâng tel jala praong kanai taluic anâk patao ba lasei nao ka Balaok La-u nao mboh dom kabaw daok mbeng gul gep blaoh di mboh Balaok La-u o. Nan mâng nai taluic ew. Lac [11] Balaok La-u nao hatao balaoh o mboh o ya ni lai. Nan mâng Balaok La-u lac po blaoh Balaok La-u galung mai taom nai taluic blaoh mâk lasei nao huak nan mâng nai taluic wek marai sang. tel bier harei Balaok La-u tiap kabaw marai sang blaoh Balaok La-u sait tagok daok ngaok raong kabaw blaoh tiap kabaw marai sang kabaw mboh abih di hu lahik sa drei halei o tal abih nan mâng patao nit dalam hatai sanâng lac manuis urang patao sa dapuel blaoh gleng kubaw nan di kajap o blaoh arak ni ja Balaok La-u tangin o hu yah takai lijang o hu blaoh [12] nyu gleng kabaw nan kajap caik mada dalam rup nyu habar e. Nan mâng harei hadei pa-ndar ja Balaok La-u ba gam amra blaoh yah mboh haraik nan ruic haraik blaoh gawang wak di také kabaw nan ba marai sang hai paga drei tayah paje ruic pataom sa harei sa dang jang hu sa harei 2 dang jang hu min mada

harei mada drei ruic pataom patao kakei saong ja Balaok La-u yau nan, tel tuk harei urang peh kabaw ka Balaok La-u nao gleng nan urang pok ja Balaok La-u craong ngaok raong kabaw saong mâk amra crong ngaok raong kabaw saong Balaok La-u blaoh urang tiap kabaw [13] paralao nao ka Balaok La-u gleng je. nan mâng di harei nan nai taluic ba lathei nao ka ja Balaok La-u blaoh nai taluic nao tel ca-maoh nyu gleng kabaw nan blaoh nai taluic krak kieng gleng ba-ndi baniai Balaok La-u ruic haraik habar nda tangin o hu takai o hu. Nan mâng nai taluic nao mboh Balaok La-u creng manuis urang baol bhap rabuw taman kuc ratuh hu madhir riya pabaiy pabuei manuk kanjaok athau graoh hamu saong sep rabap mari hagar ceng adaoh pamre ja Balaok La-u lakei kumei asit praong dam dara manâng nao duah ruic [14] haraik mâng nâng urang gleng kabaw. Nan mâng nai taluic krak maong mboh bak mata bak adung thau ka Balaok La-u ganreh blaoh nai taluic caik dalam tian di ndem tabiak ka urang thau o. Nan mâng nai taluic ew ngap mâng ngap duah nyu. Nai taluic ew, lac mai mâk lathei huak le ai Balaok La-u ley. Nan mâng Balaok La-u pa-ndar dom manuis urang baol bhap luak tamâ tanâh riya abih. Nan mâng Balaok La-u galung mai taom nai taluic bloah mâk lathei nao huak. Nan mâng nai taluic wek marai sang blaoh patao tangi lac ma-taluic ba lathei sa mbeng ni habar blaoh jala lé [15] Nan mâng nai taluic lac dahlak nao war glai jalan min po. Nan nai taluic puec pagat patao min nai taluic daok jala lo nan kayua daok krak aiek ba-ndi baniai Balaok La-u min. Nan mâng tel bier harei Balaok La-u tiap kabaw marai sang Balaok La-u creng wek nyu ew dom baol bhap manuis urang tagok mâng ala tanâh riya marai malieng kanâ nyu manâng nao gawang haraik blaoh wak di daké kabaw manâng nao tiap kabaw marai pataom gep manâng urang daok mâng lieng kanâ nyu. Nan mâng dom baol [16] bhap gawang haraih blaoh wak di daké kabaw wak di grep drei kabaw blaoh nyu tiap kabaw paralao Balaok La-u marai mâng tâh jalan blaoh Balaok La-u pa-ndar dom manuis urang luak tamâ tanâh riya wek abih. Nan mâng Balaok La-u tiap kabaw marai tel sang nan patao dom di daok mayaom saong abih sa nagar lakei ngan kamei dam ngan dara asit praong mayaom Balaok La-u. Patao ew dom baol marai hadei wak haraik di daké kabaw nan ndang tajuh palei baol nan mâng wak haraik [17] di daké kabaw blaoh abih. Wak haraik di grep drei kabaw blaoh pataom ndang sa pluh radaih haraik. Nan mâng tel harei hadei Balaok La-u nao gleng kubaw blaoh nai taluic ba lathei wek sa mbeng tra blaoh nai taluic krak aiek. Nan mboh Balaok La-u creng wek sa mbeng tra, nan nai taluic mboh manuis urang lakei kamei dam dara bak mblang bak katang rabuw rabuw taman taman. Daok malieng kanâ Balaok La-u. Abih athur biep di glai kruk rasa liman kaok rimaong caguw saong abih mata cim di glai tiaong bayen amrak cagur mbaic katruw caraw tawait di dan didan [18] lok ni marai kaong Balaok La-u makrâ di thuw labik kiang pagap o. hamu saong sap rabap mari ceng hagar sarunai adaoh pamre Balaok La-u. Manuk kanjaok athuw graoh ngap yau palei nagar urang pak nan. Nai taluic

ndik ngaok kuyau blaoh nai taluic daok maong. Nai taluic di hu brei rup nai taluic ka Blaok La-u mboh o. Nai taluic jaoh hala kayau jam rup wek. Nai taluic maong mboh Blaok La-u kieng gleng. Mayah nai taluic o ndik kayau blaoh maong o nan nai taluic maong di mboh Blaok La-u kieng gleng o. Nan mâng nai taluic ndik ngaok kayau blaoh nai taluic daok gleng mboh Blaok La-u [19] tabiak di harum la-u siam likei di thau labik kieng pagap o. Ganuh Blaok La-u tanyrak hadah siam lakei yau purami sa klam blaoh dom baol bhap daok ataong hagar ataong ceng uak rabap ayuk mari adaoh pamre blaoh kaong Blaok La-u taom dar rup Blaok La-u. Halei Blaok La-u nan nyu daok tapak krâh. Nan mâng nai taluic maong mboh yau nan blaoh nai taluic pakhap dalam hatai di ndem tabiak o. Nan mâng Blaok La-u krung tuk bak jala bien nan seng nai taluic ba lathei marai. Nan mâng Blaok La-u pa-ndar dom baol bhap luak tama [20] tanâh riya wek abih Blaok La-u nan di ka tama harum la-u wek o. Nan nai taluic maong mboh siam likei ndei nai taluic khap di thau labik kieng ngap habar o. Nan mâng nai taluic mboh lé paje blaoh nai taluic trun mâng ngaok kuyau marai blaoh nai taluic ngap mâng ngap ew. Nai taluic lac ai Blaok La-u ley mai mâk lathei nao huak. Nan mâng Blaok La-u pleng kadeng plang kadang luak tamâ blaok la-u wek nan mâng Blaok La-u lakau marai taom nai taluic blaoh mak lathei. Nan mâng Blaok La-u ndem saong nai taluic lac nai juai ew dahlak blaoh ew ai juai nai dahlak nan [21] anâk baol anâk bhap. Nai ew dahlak yau mâng dahlau baik ew ban ja Blaok La-u nan baik. Nan mâng nai taluic ndem wek lac mâng dahlau nan dahlak di ka ra-ndap saong ai Blaok La-u o hajieng saong dahlak ew paja pa-ong ai, tel arak ni ai gleng kabaw ka dahlak tok sa drei ai blaoh sa dapuel kabaw dahlak blaoh ai ruic haraik ka dahlak. Mâng dahlau manuis urang dahlak sa dapuel blaoh gleng kabaw blaoh di hu ruic haraik ba ka dahlak o tel arak ni sa drei ai blaoh gleng sa dapuel kabaw blaoh ai ruic gam haraik kac. Dahlak mboh ai cûp ra-mbah rambâp blaoh [22] gleng kabaw jua sa drei ai di ngaok ralong blaoh dahlak ba lathei mai ka ai sa drei dahlak. Blaoh dahlak mai mboh ai Blaok La-u daok gleng kabaw jua sa drei ai di ngaok ralong. Dahlak sanâng pa-anit ai Blaok La-u hen di ai sa tian saong dahlak. Nan mâng ai Balaok La-u lac wek lac dahlak di theu o yah nai kieng ew ban jang dahlak o khin lac habar mayah nai kieng ew dahlak blaoh nai ew ai lijang dahlak o khin lac habar o rei. Nan mâng nai taluic wek marai sang dalam tian nai taluic khap di ai Balaok La-u di theu labik kieng ngap habar o. Nan mâng nai [23] taluic marai tel sang nan aia harei gleh mâng tel sang. Baruw mâng patao tangi, lac ma-taluic ba lathei sa mbeng ni habar blaoh suai lé tel bier harei mâng mai tel sang. Lijang nai taluic puec pagat patao lac nao war glai jalan nan rei. Nan mâng patao ew matâh tabha saong makacua marai pa-ndar lac harei hadei nan matâh tabha saong makacua dua urang hâ ba lathei nao ka Balaok La-u. Nan mâng makacua saong matâh tabha dua urang nyu lac di ba lathei ka Balaok La-u o luai ka mataluic ba lathei ka Balaok La-u baik. Matâh tabha saong makacua dua urang nyu

lac nyu limuk di Balaok La-u lé. [24] Tangin o hu takai o hu dom di galung nao galung mai tablah nyu ba lathei nao blaoh Balaok La-u galung mai māk lathei blaoh katuak dahlak blaoh dahlak bruh haok lathei abih blaoh aek ja Balaok La-u je. Njep saong rek ralo pak ngaok ralong njep saong ja Balaok La-u glung mai blaoh magei rek nan tablah dahlak lac rimaong blaoh dahlak nduec haok lathei abih je. Luai ka mataluic ba lathei baik mataluic nan nyu hu ra-ndap saong ja Balaok La-u paje. Matâh tabha saong makacua ndem wek saong patao yau nan mâng patao ndem wek lac yah [25] yau nan je blaoh luai ka mataluic ba lathei ka Balaok La-u. Nan mâng nai taluic on tabuen dalam hatai lac hu ka nyu kieng ba lathei ka ai Balaok La-u wek. Nan mâng ai Balaok La-u daok pak ngaok ralong creng baol bhap manuis urang wek. Blaoh tel bier harei hajan saong rabuk sup glai sup klaow. Nan mâng ai Balaok La-u pa-ndar dom baol bhap manuis urang nyu gawang haraik blaoh wak di daké kabaw blaoh tiap kabaw paralao ai Balaok La-u marai sang, paralao matâh adhua ka jaik kieng tel sang nan mâng ai Balaok La-u pa-ndar dom baol luak tamâ [26] tanâh riya wek abih. Nan mâng ai Balaok La-u tiap kabaw marai sang tiap kabaw marai tel sang nan ai Balaok La-u luai kabaw nan daok deng di mblang ka urang wak haraik di daké kabaw nan blaoh ai Balaok La-u nduec tamâ ging maghang apuei nan mâng nai tâh tabha saong nai kacua dua urang nai nan daok tanâk dalam ging. Nan mâng ai Balaok La-u daok maghang apuei blaoh dua urang nai nan puec jhak ka ai Balaok La-u lac maghang apuei dé nan baik nao aiek kabaw baik tok lanâng ka kau kieng tuh aia bu. Nan mâng Balaok La-u ngap ma ngap glung gaok baoh patih nai [27] kacua blaoh nai kacua puec jhak nai kacua lac ja Balaok La-u ni awak awar hareh tablah nyu glung mai gaok pha kau kac. Nan mâng ai Balaok La-u lakau nao blaoh ngap mâng ngap di theu o gaok takai nai tâh tabha blaoh nai tâh tabha puec jhak, lac Balaok La-u ni nyu glung mai pajaik drei tok bndaoy nyu min hagaik kac. Luai ka nyu maghang nyu baik ai kacua yah tiap nyu lo kaow nyu nao, nyu di nao tra o paje kan. Nan mâng dua urang nai nan luai ka ai Balaok La-u daok maghang apuei tak nan je. Nai taluic daok dalam sang blaoh mahit nai tâh tabha [28] saong nai kacua puec jhak ka ai Balaok La-u nan nai taluic dom di daok ganaong di nai kacua saong nai tâh tabha. Nan mâng tel harei hadei ai Balaok La-u nao gleng kabaw wek nan patao kakei saong ai Balaok La-u lac haraik nan ralé pajé arak ni luai ruic haraik nan yah nao mboh paga tak paga baik tak pataom sa mbaik dua mbaik pa-mbuk tak nan pieh ka patao pa-ndar urang nao pajieng. Halei tian patao nan thau ka ai Balaok La-u ganreh paje nan mâng harei hadei ai Balaok La-u nao gleng kabaw wek. nan nai taluic ba lathei wek nan nai taluic cih hala sa [29] tanyrak hala ba nao ka ai Balaok La-u nan mâng nai taluic ba lathei nao majaik kieng tel ca-moah ai Balaok La-u gleng kabaw nan blaoh mahit sap urang tak paga bak mâng ngaok ralong sang mahit sap urang ndem pakrâ klao bak mâng ngaok ralong. Blaoh nai taluic nao tel ca-maoh nan dhit sap urang ndem mboh dom nam

tak paga mboh paga urang pa-mbuk tak nan ja. Saong mboh ai Balaok La-u daok gleng kabaw tak nan je. Nan mâng nai taluic brei ciet lathei saong brei tanyrak hala ka ai Balaok La-u. Nan mâng ai Balaok La-u talaih tanyrak hala [30] nan mboh hala cih nan mâng ai Balaok La-u lac hala thei cih yau ni nai nan mâng nai taluic lac wek dahlak min cih ka ai mbeng yaom hala dahlak cih di tangin dahlak pieh hadei ai Balaok La-u nao kheng kamei pak halei nan ai hadar dahlak hai mâng ai juai akhan saong urang juai lac dahlak cih hala ka ai juai. Nan mâng ai Balaok La-u lac dahlak ndua en nai di abih o blaoh dahlak si ndem panuec ni tabiak wek. Nan mâng nai taluic tangi ai Balaok La-u lac ai tak paga habien kac blaoh ralé lé ya ni. Nan mâng ai Balaok La-u [31] lac dahlak tak mâng pagé. Nan mâng nai taluic lac ké ai Balaok La-u tak sa mbaik paga ka dahlak aiek. Nan mâng ai Balaok La-u lac dahlak liman di drei lo di mboh prân kieng tak o. Nan mâng nai taluic klao blaoh nai taluic wek nao sang je. Nan mâng ai Balaok La-u creng baol bhap wek dom baol nan tak paga sa harei nan ndang sa ratuh radaih nan mâng tel bier harei ai Balaok La-u tiap kubaw marai sang nan mâng ai Balaok La-u ndem saong patao lac paga dahlak tak blaoh paje po anyim radaih nao pajieng baik. Nan mâng [32] patao lac radaih drei macai min tel hadah mâng pagé patao pa-ndar manuis urang truak radaih nao pajieng tok dua thruh radaih. Nan mâng dom baol truak radaih nao tel ca-maoh ai Balaok La-u tak paga nan blaoh mboh paga ai Balaok La-u tak blaoh pa-mbuk pak nan ndang sa ratuh radaih, nan mâng pajieng mai sang blaoh dom baol nan akhan saong patao lac paga ralo lo adei sa-ai dahlak pajieng di abih o patao tangi lac daok ha dom nan mâng dom baol nan lac daok ndang sa ratuh [33] radaih. Nan mâng patao nduec harak taka radaih di grep palei bi bak sa ratuh thruh radaih ba marai blaoh pajieng paga nan mâng abih, abih sa nagar asit praong lakei kumei dom daok panâksa ka ai Balaok La-u lac tangin o hu takai o hu blaoh tak paga ruic haraik habar kac blaoh ganreh lo ya nan. Urang daok panâksa lac ai Balaok La-u ganreh je baruw mâng ruic haraik tak paga ralo ya nan. Dom haraik saong paga urang pajieng marai leh bak mblang bak katang thei nao gan mblang patao blaoh maong mboh [paga] saong haraik nan dom di [34] ma-yaom ai Balaok La-u. Nan mâng ai Balaok La-u daok gleng kubaw ka patao yaom sa matâh balan nan mâng ai Balaok La-u wek nao pak sang maik nyu blaoh nyu pa-ndar maik nyu marai puec nai taluic anâk patao ka nyu nan mâng maik nyu di khin nao puac o maik nyu ndem wek lac hâ tangin jang o hu mayah takai lijang o hu mayah likei rup anâk lijang jhak lakei lo. Blaoh anâk pa-ndar maik nao puec nai taluic ka anâk. Maik di khin nao puec o. Nan mâng ai Balaok La-u di peng o sa dua nyu pa-ndar maik nyu nao puec nai taluic bi hu ka nyu je. Nan mâng maik [35] nyu di khin nao puec o. Nan mâng ai Balaok La-u ndem wek saong maik nyu lac maik nao puec saong patao baik di hu habar o. Gaik di dahlak ce. Nan mâng maik nyu ciip nao puec ka nyu je, maik ai Balaok La-u nao tel pabah mbeng jang patao blaoh atheu graoh nan mâng pa-nraong iw pa-nraong hanuk ew tangi lac

thei marai blaoh athau graoh. Nan mâng maik ai Balaok La-u lac dahlak min. Pa-nraong iw pa-nraong hanuk tangi maik ai Balaok La-u lac mai hatao bien ni. Nan mâng maik ai Balaok La-u lac dahalk marai mada hu panuec min. Nan mâng pa-nraong iw pa-nraong [36] hanuk tangi lac panuec hagaik maik ai Balaok La-u lac anâk dahlak ja Balaok La-u pa-ndar dahlak mai puec nai taluic ka nyu blaoh dahlak di khin marai puec o. Nyu pa-ndar sa dua dahlak marai puec saong patao bi hu ka nyu je. Dahlak ciip alah di nyu blaoh dahlak marai je. Nan mâng pa-nraong iw pa-nraong hanuk tamâ pathau patao nan mâng patao ew maik ai Balaok La-u nao tangi. Nan mâng maik ai Balaok La-u ndem wek lac mada panuec anâk dahlak ja Balaok La-u pa-ndar dahlak marai puec anâk po ka nyu blaoh dahlak di khin marai puec o blaoh nyu di [37] peng o nyu pa-ndar sa dua dahlak marai puec bi hu ka nyu je. Dahlak ciip di hu saong nyu o arak ni dahlak marai akhan saong po je. Nan mâng patao ndem wek lac panuec yau nan arak ni drei anit min ja Balaok La-u nan halei klau urang anâk nan di thau labik ka magait halei anit Balaok La-u rei ya ni. Nan mâng patao ew nai kacua saong nai tâh tabha saong nai taluic klau urang nai nan marai blaoh tangi lac arak ni klau urang hâ anit Balaok La-u rei. Yah thei anit je blaoh raong ba Balaok La-u. Nan mâng nai kacua saong nai tâh tabha ndem wek lac dahlak di khieng o khieng habar kac tangin o hu yah takai [38] lijang o hu khieng blaoh khieng ngap hagaik jieng. Nan mâng patao ew sa drei nai taluic tra marai tangi, lac mataluic kaow hâ raong ba Balaok La-u rei. Nan mâng nai taluic ndem wek lac halei tian dahlak nan dahlak anit min. Arak ni po pa-ndar dahlak khieng ai Balaok La-u min. Mayah po pa-ndar dahlak khieng Cru khieng Raglai jang dahlak khieng rei. Nan mâng patao ndem wek saong maik ai Balaok La-u lac arak ni mataluic ciip raong ba Balaok La-u min. Arak ni cang tuk siam harei ta-nyruah ligaih di but anak ni blaoh pa-ndih padaok dua urang nyu. Arak ni maik Balaok La-u wek nao [39] sang blaoh ndem wek saong muk nyu saong ong nyu baik. Nan mâng maik ai Balaok La-u wek marai sang je. Nan mâng patao pa-nduec harak nao di garep palei di garep nagar akhan lac tel harei but nan patao pa-ndih anâk matuw da-a marai ma-nyum alak. Nan mâng patao pa-ndar pa-nraong jabaol nao amal patiap rasa nruah tapai amrak bithar mâng athur biet di glai ba marai pieh mbeng ma-nyum nai taluic saong cei Balaok La-u. Nan mâng tel harei but nan mâng di grep palei di grep nagar marai cruh patao. Ba dom athur biet di glai rasa ngan nruah tapai ngan amrak di rim mata ni ngan baoh kayau di glai dom baoh [40] urang mbeng hu ngan baoh urang pala di palei di rim rim mata ni urang ba marai cruh patao dom baol di grep palei di grep nagar marai daong patao. Manuis juak rek matai juak glai libuh rabuw rabuw taman taman likei kumei dam dara ndem puec pakrâ klao buai baiy di thau libik kieng pagap o. Di hu thei tel o. Mbeng ma-nyum sa ratuh harei malam. Nan mâng bak klau harei malam patao ew nai taluic ndem lac klau harei klau malam mani Balaok La-u ndem habar saong hâ hai lac ba-ndi baniai

nyu habar saong hâ. Hâ nao ndem wek saong maik hâ pa-abih ndem adar juai ndem kheng juai. Nan mâng nai taluic wek nao ndem wek saong po [41] bia abih panuec kadha ndem lac cei Balaok La-u ndem puec ndih daok saong dahlak ngap yau abih urang min. Nan mâng po bia nan tangi nai taluic lac habar kac blaoh lac yau abih urang, nan mâng nai taluic ndem lac cei Balaok La-u tabiak di harum la-u patih mbeng hen di dahlak caik. Blaoh cuk gam krah mata mah blaoh siam likei hen di gaik. Nan mâng po bia nan akhan wek saong patao. nan mâng nai kacua nai tâh tabha nan daok krak peng mahit po bia nan daok akhan saong patao lac nai taluic ndem lac cei Balaok La-u tabiak di harum la-u siam lakei lo. Nan mâng nai kacua saong nai tâh tabha dua urang nyu [42] di malam nan ba gep nao krak aiek cei Balaok La-u saong nai taluic. nan mâng nai tâh tabha saong nai kacua krak mboh cei Balaok La-u tabiak di harum la-u siam likei ganuh tabiak di rup hadah yau puri sa klam tuah lap bhap gap krâ di thau labik kieng pagap o siam likei di hu thei tel o. Baruw mâng nai kacua saong nai tâh tabha khap di cei Balaok La-u di thau labik kieng ngap habar o. Dua urang nan dom di daok daman nai tâh tabha saong nai kacua bai gep lac arak ni ma taluic khieng ka nyu paje blaoh dua urang drei ngap habar kac ya ni. Dua urang nyu lac thau yaom ka cei Balaok La-u ganreh baik drei khieng ka drei ce ah. Batuah mataluic hareh. [43] dalam tian nai kacua saong nai tâh tabha kieng ngap habar kieng ka hu cei Balaok La-u ka nyu khieng wek. Nan mbeng manyum bak sa ratuh harei malam nan mâng dom mik wa adei sa-ai urang lakau drei di patao blaoh wek nao sang. Tel urang nao sang jua nan mâng nai taluic ndem saong cei Balaok La-u lac urang nao sang jua abih paje arak ni juai daok dalam harum la-u tra juai tabiak nao aiep kabaw thuei mblang ka urang mboh hai. Nan mâng cei Balaok La-u di tabiak di harum o. Cei Balaok La-u cang krâh malam jua urang nan mâng cei Balaok La-u tabiak di harum la-u. Krâh malam cei Balaok La-u tabiak di harum la-u blaoh ndih saong nai taluic tel [44] hadah nan mâng cei Balaok La-u tamâ harum wek ralo mbeng yau nan lo nan mâng nai taluic mâk harum la-u nan padep di cei Balaok La-u dhit. Nan mâng cei Balaok La-u ndih tel hadah mâng hadah marai nao tapak harum la-u blaoh di mboh harum la-u o. Nan mâng cei Balaok La-u tamâ dalam ciew ndih blaoh tangi nai taluic lac nai taluic hu mâk harum nan padep rei. Nan mâng nai taluic lac thaoh min nan mâng cei Balaok La-u daok ndih dalam ciew ndih nan je. Cei Balaok La-u di ndem puec saong nai taluic o dom daok ndih blaoh kamraw je. Cei Balaok La-u ra-ndap daok dalam harum la-u tel di hu [45] harum la-u o nan cei Balaok La-u la-an dom di daok kamraw. Halei nai taluic dom di mâk palidu saong sakalat blaoh pa-matham cei Balaok La-u. tel lima nam harei nan mâng cei Balaok La-u ra-ndap nan mâng klah di la-an. Nan mâng nai taluic akhan tapak lac harum nan nai taluic mâk ba nao dar dhit paje nan mâng cei Balaok La-u klao paluic je. Nai taluic lac daok dalam harum la-u ai kacua saong ai tâh tabha khang di klao lo lac ai tangin o hu takai o hu hajieng

saong dahlak mâk harum la-u nan padep caik. Nan mâng dua urang nyu klao saong gep nyu wek je nan mâng nai tâh tabha saong nai kacua nao ma-in pak [46] aduk nai taluic blaoh mboh cei Balaok La-u. Nan mâng nai kacua saong nai tâh tabha khap di cei Balaok La-u thau labik kieng ngap habar o abih prân abih yawa dom di daok damân saong thuak yawa. Dua urang nan dol tian di daok puec klao saong cei Balaok La-u nan je. Nan mâng tel cei Balaok La-u tabiak nao aiek kabaw nan mâng gep gan mik wa pala palei urang mboh. Abih drei mik wa urang aen tabuen ka nai taluic siam wak lo kieng gaok cei Balaok La-u. Nan mâng urang mbait mahit nao di grep palei di grep nagar lac cei Balaok La-u tabiak di harum la-u siam lakei lo. Nan mâng urang ngap ahar [47] marai rawang nai taluic saong cei Balaok La-u di grep palei di grep nagar asit praong lakei kumei dam ngan dara marai rawang cei Balaok La-u blaoh kieng aiek cei Balaok La-u. Nan mâng mik wa adei sa-ai urang marai mboh cei Balaok La-u siam likei di thau labik kieng pagap tra o, nan mâng mik wa urang di grap nagar blaoh thau ka cei Balaok La-u ganreh. Nan mâng cei Balaok La-u ba nai taluic nao raweng maik cei Balaok La-u nan mâng cei Balaok La-u nao tel sang maik Balaok La-u blaoh maik cei Balaok La-u di thau krân cei Balaok La-u tra o. Tel cei Balaok La-u pa-ndar nai taluic peh ciet [48] ahar blaoh mâk ahar buh di dalam lathuer blaoh pok nao ka maik cei Balaok La-u nan mâng maik cei Balaok La-u thau lac ka cei Balaok la-u nan anâk po débata brei. nan mâng ong saong cek cei Balaok La-u marai apan di tangin cei Balaok La-u blaoh aen blaoh ong saong cek saong maik cei Balaok La-u anit cei Balaok La-u di thau labik kieng ngap habar o kayua cei Balaok La-u tabiak di harum la-u blaoh siam lakei lo. Maik cei Balaok La-u gam anit cei Balaok La-u blaoh gam huec di cei Balaok La-u wek. Maduh yau nan nan ka mâng kal [49] cei Balaok La-u daok saong maik cei Balaok La-u nan di hu tabiak di harum la-u o. Blaoh di hu jieng manuis o jieng balaok la-u min tel cei Balaok La-u marai daok gleng kabaw ka patao blaoh hu ganreh blaoh cei Balaok La-u tabiak di harum la-u blaoh siam lakei lo baruw mâng maik cei Balaok La-u saong ong saong cek cei Balaok La-u war krân cei Balaok La-u caik nan mâng nai taluic saong cei Balaok La-u ba gep wek marai sang blaoh daok di sang pagap yaom sa matâh balan blaoh cei blaok la-u kieng ramik ahaok blaoh nao kak. Nan mâng nai [50] kacua saong nai tâh tabha lakau ndik ahaok nao kak saong cei Balaok La-u. Nan mâng tel di harei rami ramik kieng trun ahaok nan mâng nai taluic mâk karah mata mah di cei Balaok La-u blaoh cuk di tangin nan mâng nai taluic jak nai kacua saong nai tâh tabha trun ahaok blaoh daok saong gep sa blah ciew sa drei cei Balaok La-u nan daok karei. Nan mâng ganuer ahaok ba abih drei dom boal trun ahaok nan mâng rami ramik ahaok blaoh tabiak nao. Nan mâng ahaok nao matâh tasik. Nan mâng nai taluic saong nai tâh tabha saong nai kacua klau urang nai nan daok ndem pakrâ klao saong gep. Nan mâng nai tâh tabha [51] saong nai kacua pa-ndar nai taluic thuak krah mata mah cei Balaok La-u di tangin nai taluic ka nai kacua

saong nai tâh tabha aiek. Nan mâng nai kacua saong nai tâh tabha aiek blaoh ngap mâng ngap lue gep blaoh nai kacua saong nai tâh tabha ngap mâng ngap tablait tangin blaoh laik tamâ dalam aia tasik mâng dalam tian nai kacua saong nai tâh tabha ma-irat kieng palaik min. Nan mâng nai kacua saong nai tâh tabha ngap mâng ngap puec lac ana yaow blaoh je kau karah hâ laik tamâ tasik paje mataluic hey tablait tangin kau nan mâng nai taluic talak mata gleng bi ndang [52] mboh karah nan hadah bhong dalam tasik nan mâng nai taluic klak drei tama dalam aia tasik tui klaon karah nan. Hajieng saong nai taluic klak drei tama dalam aia tasik nan nai taluic huec di cei Balaok La-u puec jhak ka nai taluic. Nan mâng nai kacua nai tâh tabha daok pakrap di akhan saong cei Balaok La-u o. Tel nao matâh tathik nan mâng nai kacua saong nai tâh tabha akhan saong cei Balaok La-u lac nai taluic laik tama dalam aia tasik paje. Nai kacua saong nai tâh tabha ndem pagat cei Balaok La-u lac nai taluic ngap laik karah tama dalam aia tasik [53] blaoh nai taluic huec ka-nda ka cei Balaok La-u puec jhak ka nyu baruw mâng nyu subik drei nyu tama dalam aia tasik tui klaon karah nan paje. Karah nan nai kacua saong nai tâh tabha palaik tama dalam aia tasik min blaoh nai kacua saong nai tâh tabha ndem saong cei Balaok La-u lac nai taluic min ngap laik karah nan. Nan mâng cei Balaok La-u marai ca-maoh ciew krung nai taluic daok nan, blaoh mboh wek sa blah aban krung nai taluic matham blaoh nai taluic luai wek daok di ngaok ciew nan saong sa paok tanyrak hala tra blaoh di mboh nai taluic o nan mâng [54] cei Balaok La-u hia lathei o huak yah aia lijang o ma-nyum dom di daok hia baruw mâng cei Balaok La-u pa-ndar ganuer ahaok pagalac ahaok blaoh wek marai sang wek. Halei nai kacua saong nai tâh tabha sa gah tian hia damân adei sa gah tian tra khap di cei Balaok La-u. Nan mâng ahaok marai tel sang blaoh cei Balaok La-u marai akhan saong po bia nan lac nai taluic ngap habar di thau o tablait tangin blaoh laik karah tama dalam aia tasik blaoh nyu huec ka-nda ka dahlak puec jhak ka nyu blaoh nyu subik drei nyu tama dalam tathik aia tathik mblung dhit paje. Dahlak [55] lijang di hu mboh nyu subik drei nyu tama tathik o tok di ai kacua saong ai tâh tabha akhan wek min nan mâng po bia nan akhan saong patao blaoh patao nan ew nai kacua saong nai tâh tabha saong cei Balaok La-u tangi. Patao saong po bia tangi cei Balaok La-u ndem lac di hu mboh nyu klak drei nyu tama tasik o dahlak tok di ai kacua saong ai tâh tabha ndem wek saong dahlak min. Cei Balaok La-u sa gah ndem saong patao sa gah daok hia po bia saong patao nan lijang sa gah tangi cei Balaok La-u blaoh sa gah tra daok hia ka nai taluic. Nan mâng patao saong po bia nan [56] tangi nai kacua saong nai tâh tabha. Nan mâng dua urang nai nan sa gah hia ka nai taluic sa gah tian tra hia anit lac ka cei Balaok La-u daok jua sa drei sa jan sa gah tian tra saong khap di cei Balaok La-u sa gah hia sa gah ndem wek saong po bia saong patao nan. Lac dua urang daok ndem pakrâ klao saong nyu blaoh dua urang dahlak pa-ndar nyu thuak karah mata mah nan ka dua dahlak aiek blaoh dua urang dahlak brei ka nyu wek

paje blaoh nyu ngap habar di thau o tablait tangin nyu blaoh laik karah tama dalam aia tasik blaoh nyu daok maong karah nan ahaok daok krâh nduec blaoh nyu maong mboh karah nan [57] hadah bhong dalam aia tasik blaoh nyu daok maong dua urang dahlak di hu thau lac ka nyu kieng subik drei tama tasik o mayah dua urang dahlak blaoh thau lac ka nyu kieng subik drei tama tasik nan dua urang dahlak thaow wek je. Nan mâng nyu maong mboh karah nan hadah bhong dalam aia tasik blaoh nyu subik drei nyu tama dalam tasik di hamu kieng mboh o nan mâng dua urang dahlak nduec nao akhan saong cei Balaok La-u nyu je. Nan mâng po bia saong patao nan ndem wek saong cei Balaok La-u lac arak ni anâk juai daok hia caok tra juai kahlaom wak anâk saong mataluic di tuah tra o arak ni [58] anâk daok wek ka po jjong di anâk sa thun ni baik kahlaom wak mataluic yau nan je pieh ka po maong mboh rup anâk lijang yau po mboh rup mataluic kac min. po bia saong patao ndem wek saong cei Balaok La-u yau nan gam ndem gam hia. Nan mâng cei Balaok La-u ndem wek saong po bia saong patao nan lac habien thun halei balan halei abih sa-uh abih sa-aen dahlak nan mâng dahlak thau sa mbeng je halei arak ni dahlak daok saong po tak ni je. Cei Balaok La-u gam ndem gam hia. Cei Balaok La-u hadar krung mâng kal nai taluic ba lithei ka cei Balaok La-u pak [59] ngaok ralong sa drei nai taluic gan glai gan klaow hadar krung mâng kal gleng kabaw pak ngaok ralong sa drei cei Balaok La-u blaoh sa drei nai taluic ba lathei ram-bah ra-mbâp saong gep cei Balaok La-u harei halei malam halei lijang hia pak dalam ciew ndih je hia di hu brei ka mboh o. Gep gan mik wa urang sa baoh nagar thei lijang hia damân nai taluic. Halei nai kacua saong nai tâh tabha dom di daok pasia khap di cei Balaok La-u mayah pok salaw lathei nao ka cei Balaok La-u huak lijang khim klao. Malam halei lijang dua urang nai nan cih hala brei ka cei Balaok La-u mbeng je [60] saong daok ndih pa-mayok cei Balaok La-u saong ndem pakrâ klao lijang o klah di cei Balaok La-u hia sa-aen nai taluic rei. Halei nai taluic nan tak di kal nai taluic klak drei tama aia tathik blaoh nai taluic nyuk mak hu karah mata mah nan blaoh nai taluic cuk di tangin blaoh aia tasik mblung di hu tra o. Maduh yau nan karah mata mah nan ganreh baruw mâng nai taluic cuk karah nan blaoh nai taluic ganreh nan mâng nai taluic yué drei jheng anak kamar blaoh luak tama dalam abaw saralang blaoh nai taluic daok dalam nan mâng mada riyak paoh [61] abaw saralang nan saong nai taluic tabiak riyak paoh abaw saralang nan saong nai taluic taom thun nan mâng tel gah tathik. Blaoh abaw saralang nan thek marai jai di tapien krung urang mak krang amraow. Nan mâng nai taluic tabiak di abaw saralang nan blaoh nai taluic tagok ngaok kieng nao sang nan mâng di thau labik nagar palei daok pak halei o nai taluic dom di daok hia sa-aen cei Balaok La-u nan mâng nai taluic luak tama daok dalam abaw saralang blaoh daok dalam abaw saralang wek. Nai taluic sa-aen cei Balaok La-u blaoh dom di daok hia di dalam abaw [62] saralang ndang sa balan sa matâh nan mâng mboh sa urang ong sa urang muk marai mak

krang amraow. Nan mâng nai taluic luak tama daok dalam abaw saralang blaoh nai taluic hia yau ra naih kamar. Nan mâng ong saong muk nan mahit blaoh ong saong muk nan nduec nao aiek di mboh anâk kamar o mboh sa baoh abaw saralang nde la-i blaoh mahit kamar daok dalam. Baruw mâng ong saong muk nan di harei nan di jieng mak krang o ndua abaw nan nao tel sang blaoh muk nan ba abaw nan nao caik di dalam cakak pak likuk sang. Ong su muk nan kathaot pa-ndap lo dom di nao duah mak krang pablei min saong mak [63] njuh pablei mbeng min. Nan mâng ong nan nao mak njuh muk nan nao pablei krang luai sang daok jua. Nan mâng nai taluic tabiak di abaw saralang nan marai crang lathei aia hala panang ahar manang di rim mata aia caik tuh pa-mbiah tak nan blaoh caik di dalam sang muk nan blaoh nai taluic luak tama daok dalam abaw nan wek. Tel ong su muk nan wek marai sang mboh lathei buh di salaw hala cih buh di huep ahar mâng nang di rim mata buh caik pak nan. Nan mâng ong su muk nan lapa tian blaoh kieng huak. Baruw mâng muk nan ghak ong nan wek huec nda ka urang ngap i-niai di dalam lathei nan. Baruw mâng ong lipa tian lo ong nan di pang o ong nan [64] atak kal blaoh ong nan huak ong nan huak sa pabah blaoh ong nan njak nyâm aiek di mboh mbuw hagaik o. Nan mâng ong huak abih dua pangin blaoh di mboh habar o baruw mâng ong nan jak muk nan huak. Dua ong muk nan huak di mboh habar o. Nan mâng dua ong muk nan huak je. Nan mâng dak harei dak ong su muk nan nao truh nan mâng dak harei dak nai taluic nan tabiak di abaw nan marai crang lathei nan rei ralé mbeng yau nan lé baruw mâng ong su muk nan krak aiek nan mâng mboh nai taluic tabiak di abaw saralang nan blaoh daok buh lithei nan baruw mâng ong su muk paluai marai apan di tangin daok. Ong su muk nan aen tabuen pok caik ngaok pha blaoh tangi lac [65] caow hai thei buh lithei buh ahar cih hala buh di hep pa-ndiak aia buh caik tuh di patit blaoh caik di dalam sang ong mâng déh tani mai. Nan mâng nai taluic ndem wek gam ndem gam hia ndem lac ong saong muk duen dahlak mai raong dahlak dihu bruk hagaik blaoh kieng ngap ka ong saong muk nye taka o dahlak tanâk lathei ngap ahar pa-ndiak aia cih hala pieh ka ong saong muk mai mâng mak njuh blaoh ong saong muk huak. Nan mâng ong saong muk nan mboh nai taluic nan siam binai lé blaoh nai taluic nan cuk di tangin sa baoh karah mata mah hadah siam lé saong wak anyuk mah anyuk pariak bak tangin bak takuai nan mâng ong saong muk nan sanâng lac mada po [66] aluah-tak-ala brei mai ka ong saong muk nan. Baruw mâng ong saong muk nan tangi nai taluic lac caow ngap habar blaoh jieng lithei jieng ahar ralo ya ni. Nan nai taluic dom di daok hia baruw mâng ong saong muk nan tangi nai taluic lac habar kac blaoh caow hia lé. Nan mâng nai taluic ndang wek lac dahlak su-aen lé. Nan mâng ong su muk nan tangi nai taluic lac caow su-aen thei. Nan mâng nai taluic ndem wek lac dahlak su-aen seh su-aen chai. baruw mâng ong saong muk nan ndem wek lac yah yau nan je luai ka ong ngap lithung chai ka dom dam dara urang marai chai brah blaoh urang ndem

pakrâ klao ka coaw jiong. Nan mâng ong nan ngap lithung chai. Baruw mâng dam dara adaoh ayeng pakrâ [67] klao nan mâng nai taluic dol tian di harei halei jua urang nan nai taluic hia. Hajieng saong nai taluic hia lé nan kayua hadar maik hadar ama saong su-aen pasang baruw mâng nai tangi ong saong muk nan lac di nagar ni hu patao rei ong. Nan mâng ong saong muk nan lac hu. Nan mâng nai taluic tangi lac patao nan hu anâk rei. Ong su muk nan lac patao nan hu klau urang anâk kumei sa urang anâk patao angan nai taluic nan kieng cei Balaok La-u blaoh cei Balaok La-u ba ndik ahaok nao kak blaoh nai taluic tablait tangin laik karah mata mah cei Balaok La-u tama dalam aia tasik blaoh nai taluic nan daman karah lé blaoh nai taluic klak drei tama [68] tasik aia tathik mblung matai dhit paje daok wek nai tâh tabha saong nai kacua min. Nan mâng nai taluic tangi lac cei Balaok La-u kaow daok tak nan saong patao hai kieng kumei paje. Ong saong muk nan lac cei Balaok La-u dom di daok hia harei lei jang hia malam lei jang hia taom thun mang ni dom di daok hia. Leh pabah ong saong muk nan ndem blaoh nai taluic hia haduk nde yak nde laik. Baruw mâng ong saong muk nan tangi nai taluic lac habar kac ong ndem buw tel angan cei Balaok La-u blaoh coaw hia. Nai taluic lac ong ndem njep urang hia su-aen hadiip nan dahlak druai lé. Ong saong muk nan di thau lac tacaow nan nai taluic hadiip cei Balaok La-u o. Ong saong [69] muk dom di aen tabuen lac tacaow po aluah-ta-ala brei ka ong saong muk nan. Ong su muk nan di thau tacaow nan nai taluic anâk patao o. Nan mâng nai taluic ndem wek saong muk saong ong nan pa-ndar muk nan nao blei kabuak marai ka nai taluic ma-nyim sa saong dalah ka muk nan nao pablei. Nan mâng muk nan nao blei kabuak marai ka nai taluic ma-nyim. Baruw mâng nai taluic brei ka muk nan nao pablei. Blaoh nai taluic thuak karah mata mah di tangin nai taluic brei ka muk nan cuk blaoh nai taluic kakei saong muk nan pa-ndar muk nan juai nao pablei pak halei juai nao tama dalam madhir patao [70] blaoh muk ew pablei baruw mâng muk nan peng kadha tacaow nan blaoh muk nan ba dalah nan nao pablei pak madhir patao. Baruw mâng pa-nraong iw pa-nraong hanuk ew tangi lac thei ba hagaik pablei. Nan mâng muk nan lac dahlak ba dalah. Baruw mâng pa-nraong iw pa-nraong hanuk nao pathau saong patao nan mâng patao pa-ndar pa-nraong iw pa-nraong hanuk ew muk nan ba dalah marai ka patao blei baruw mâng pa-nraong iw pa-nraong hanuk ew muk nan marai. Baruw mâng patao pa-ndar muk nan mak dalah nan ka patao aiek. Bruw mâng muk nan mâk dalah nan ka patao aiek. patao mboh dalah nan pok bingu dreh tangin nai taluic ma-nyim lé blaoh patao [71] haok aia mata blaoh patao ew po bia saong nai kacua nai tâh tabha saong cei Balaok La-u marai aiek dalah muk nan. Baruw mâng abih drei dom urang nan marai aiek blaoh mboh dalah nan dreh tangin nai taluic ma-nyim lé bruw mâng po bia hia saong cei Balaok La-u hia yah nai kacua saong nai tâh tabha lijang hia rei. Baruw mâng patao tangi muk nan lac thei ma-nyim dalah ni. Muk nan ndem wek lac tacaow dahlak min. Patao tangi lac tacaow taglaoh di phik

hai lac tacaow habar. Baruw mâng muk nan ndem wek lac di njep tacaow di phik prân dahlak o tacaow dahlak duan min. Tak kal nan dahlak saong pasang dahlak nao mak krang blaoh mahit sap kamar hia dalam abaw [72] saralang baruw mâng dua hadiip pasang dahlak mak abaw nan ba marai sang baruw mâng tacaow dahlak tabiak di dalam abaw saralang nan marai daok saong hadiip pasang dahlak blaoh raong hadiip pasang dahlak. Muk nan ndem saong patao yau nan blaoh pa-ndar muk nan caik dalah pak madhir patao ka pa-nraong iw pa-nraong hanuk khik blaoh patao pa-ndar muk nan wek nao sang blaoh ba tacaow muk nan marai ka patao aiek ka mâng patao payaom dalah muk nan. Baruw mâng muk nan kieng talabat patao blaoh muk nan nao sang. Nan mâng cei Balaok La-u maong mboh karah mata mah muk nan cuk di tangin muk nan baruw mâng cei Balaok La-u pa-ndar muk nan brei karah nan ka cei Balaok La-u aiek baruw mâng cei Balaok La-u ba karah nan nao ka nai kacua saong nai tâh tabha krân. Baruw mâng dua urang nai krân lac biak karah cei Balaok La-u bruw mâng cei Balaok La-u tuai klaon muk nan nao pak sang muk nan. Baruw mâng muk nan ba cei Balaok La-u nao mâng jaik kieng tel sang muk nan baruw mâng nai taluic maong mboh cei Balaok La-u blaoh nai taluic tama dalam sang muk nan blaoh daok dalam. Nan mâng muk nan marai tel sang blaoh muk nan ew nai taluic lac caow ley tabiak mai ka cei aiek nan mâng nai taluic nan lac cei halei kieng aiek dahlak blaoh tama dalam sang mai aiek halei tabiak nan dahlak di tabiak o. Nan mâng cei Balaok La-u krân sep nai taluic [74] baruw mâng cei Balaok La-u lakau di muk pa-ndar muk nan ba cei Balaok La-u tama sang nao aiek. Baruw mâng muk nan ba cei Balaok La-u tama nao aiek cei Balaok La-u nao tel blaoh nai taluic klak drei di ngaok pha cei Balaok La-u blaoh nai taluic hia blaoh nai taluic akhan wek saong cei Balaok La-u abih baoh panuec krung nai tâh tabha saong nai kacua ngap laik karah nan tama tasik blaoh nai taluic huec di cei Balaok La-u puec jhak baruw mâng nai taluic klak drei tama tasik tuei klaon karah nan nai taluic ndem abih baoh panuec baruw mâng cei Balaok La-u jang hia yah nai taluic jang hia. Baruw mâng muk nan luei ka cei Balaok La-u saong nai taluic daok [75] hia saong gep nyu dalam sang nan blaoh muk nan tabiak mai daok pak lingiw blaoh muk nan saong ong nan daok sanâng saong daok peng nai taluic ndem saong cei Balaok La-u. Nan mâng nai taluic saong cei Balaok La-u hia caok ndem puec saong gep blaoh nai taluic saong cei Balaok La-u tabiak marai ndem saong dua ong muk nan abih baoh panuec blaoh cei Balaok La-u ba ong saong muk nan saong nai taluic marai sang cei Balaok La-u. Nan mâng cei nan ba nai taluic marai tel sang blaoh cei Balaok La-u tama madhir pathau saong patao. Nan mâng patao saong po bia nduec tabiak marai kuer di takuai nai taluic blaoh patao saong po bia nan hia nde gaok nde glah. Halei nai tâh tabha saong nai kacua lijang hia mâng gam hia gam huec di [76] nai taluic. Nan mâng abih drei pa-nraong iw pa-nraong hanuk saong abih drei mik wa adei sa-ai urang marai aen di nai taluic di grep nagar marai aen. Baruw mâng

nai taluic ndem abih baoh panuec krung ru-mbah ri-mbâp di dalam aia tathik habar lijang nai taluic ndem abih. Baruw mâng pa-nraong iw pa-nraong hanuk mik wa adei sa-ai urang halei lijang haok ia mata ka nai taluic je. Bruw mâng patao kaoh sa binah palei brei ka ong saong muk nan bayar en ngai ong su muk nan. Blaoh patao brei dalah krung nai taluic manyim nan ka muk nan. Blaoh patao brei ka ong saong muk nan sa ratuh radaih padai saong sa ratuh jien blaoh tel patao luic rai cei Balaok La-u [77] tagok rai jieng patao mayah hadei cei Balaok La-u luic rai nan anâk Balaok La-u tagok rai jieng patao wek.

## Ariya Cam-Bini

Hoa Fatimah\*

Ariya Cam-Bini nan sa baoh ariya mayut (thơ tình yêu). Ariya ni hu 118 kanaing ariya (câu thơ).

Ariya ni ac (có thể) ngap jieng dalam abad (thế kỷ) XIX. Kayua mboh ndong dom akhar panuec hu maluk gem baoh panuec Yuen:

râu (*ruw* 𑜋𑜧𑜨𑜃𑜫) [câu 22...]; khô (*khô* 𑜋𑜧𑜨𑜃𑜫) [câu 82];

làng xóm (*lang saom* 𑜋𑜧𑜨𑜃𑜫) [câu 91-92, 94...];

đáng (*ndang* 𑜋𑜧𑜨𑜃𑜫) [câu 100...]; lo (*laow* 𑜋𑜧𑜨𑜃𑜫) [câu 114]

Ariya ni hu pawah ngap jieng rilo baoh tapuk karei di gap, dom kanaing-kanaing ariya (những câu thơ) dalam sa baoh sa baoh (mỗi) tapuk nan mboh oh Dreh Yau Gap Tra. Pieh pakhik ramik wek nâm krung ariya ni, saong pieh akhan wek ka abih grep drei, khaol dahlak tok ruah pilih māk sa baoh dalam nyu ba tabiak pieh ka urang thau. Tapuk ariya ni krung mang Thanh Phan palei Balap (Phước Nhơn), taong tama dalam computer tui danak dak (theo thứ tự, theo mã số): TP., N°41.

Jang yuw abih ariya Cam bikan, ariya ni oh mada angan urang panâh tuak (tác giả). Min, ariya ni nan sa baoh ariya hu rilo urang thau hamiit tel dalam bhap paran Cam drei.

Ariya Cam-Bani ndom bino (nói, kể lại) ka sa urang kamei Cam Cuh khap di sa urang likei Cam Bini. Mayut ini, mayut biak klaoh hatai, blaoh mai dua urang oh hu pataom saong gap. Amâ saong amaik kamei nan klah anâh, ngap ka dua urang hajieng ra-mbi ra-mbâp ka thar bi thar (không nói hết được). Urang kamei nan klaoh hatai ranam saong uranam (người yêu thương). Hajieng amâ amaik nyu ataong nyu harei malam, min hatai nyu oh mada war subharriya (chồng, vợ, người bạn đời). Kayua amâ amaik ataong saong ngap di

---

\* Hoa Fatimah là thành viên nghiên cứu của Chương Trình Thế Giới Mã Lai-Thế Giới Đông Dương.

nyu ra-mbah lo ndei, prân yawa nyu abih di drei blaoh nyu matai. Urang likei anit lo ka adei, tian nyu that saong kamei, nyu nao likau mâk atau ba mai ngap, ndam cuh. Apuei ghueh glaong tagok taom hader, abih urang palei mai daok padeng pa-ndang (nhìn, xem). Likei nan nao yeng taom hader apuei, maong rup athaik kamei nyu apuei daok mbeng, nyu caik wek sa kabon ariya, blaoh nyu kadau tamâ dalam apuei, halar matai saong subharriya sa subik.

Mang ariya ni, mboh di gruk panâh cuak (việc sáng tác) ngap di angaok dua urang (trên hai nhân vật) likei Bini saong kamei Cam hu tawak pagem (có liên quan) dalam adat ca-mbac Cam Cuh saong Cam Bini. Mayut dua urang ni di klah anâh kayua amaik saong amâ. Ini, ukan (không phải) mai mang adat ca-mbac saong agama Cam oh brei ka dua urang khing gep, kayua hu mboh jreh rei, di nagar Pandarang-Campa , dalam adat ca-mbat Campa, anak Cam saong anak Cam, anak Bini saong anak Bini jang ngap klah anâh dreh yau nan rei. Jhak saong siam ngap yau sibar (dầu thế nào), ariya ni jang hu brei ka urang thau lac: Dom dam dara Cam (Cam Cuh, Cam Bini...) oh mada ka-ndah gap di adat ca-mbat saong di agama. Min ka-ndah biak nao (thật ra) mai mang dom urang sanâng kahria oh njap libik, kayua yau nan, dalam sastera Cam (Văn Học Chăm) jang hu ew lac:

Cam saong Bini haké kan,  
Hamu sa karan, aia sa balaok.  
ဗွံ ဓဵုဒ် ဟိုဝ်ဗို ဓဵုဂဵု ဂၢၣ်ဂၢၣ်,  
ဓဵုဂဵု ဓဵု ဂၢၣ်ဂၢၣ်, ဓဵုဂဵု ဓဵု ဟိုဝ်ဗိုဂၢၣ်,

Cam saong Bini hu min,  
Thei lac onkhin, dui-sak nyu ndoa.  
ဗွံ ဓဵုဒ် ဟိုဝ်ဗို ဓဵု ဂၢၣ်ဂၢၣ်,  
ဗို ဂၢၣ်ဂၢၣ် ဓဵုဂၢၣ်ဂၢၣ်, ဓဵုဂၢၣ်ဂၢၣ် ဓဵု ဂၢၣ်ဂၢၣ်,

ဓဵုဂၢၣ်ဂၢၣ် ဗွံ ဟိုဝ်ဗို

- ១ ធី ធីនីកិកិ ធីនេ ធីកក,  
 នាធីនេ ធី ធីបកក, នាធី នី នី,  
 1. Ni ariya ai wak,  
 panâh ba tabiak, pieh ka ra peng,,
- ២ ធីកកក ធីនេ ធី ធីកក នាធី,  
 ធី នេនេ ធីនេ នាធី, ធី ធីកកកក,  
 2. mayut dreh yau ni aey haleng,  
 kau ngap blaoh padeng, dom ayaman,,
- ៣ ធីនេនេ នេនេ នេនេ ធីនេនេ,  
 នេនេនេ ធីនេនេ, ធី នេនេ ធីនេនេ,  
 3. anit saong ranam klaoh prân,  
 haké daman, mbeng saong anguei,,
- ៤ ធី នេនេ នេនេ នេនេ នេនេ នេនេ,  
 ធីកក ធី នេនេនេ ធីនេ ធីនេនេ,  
 4. kau huec nda ka cei ndom ca-mbuai,  
 klak kau matuei, luai para-mbah,,
- ៥ ធី នេនេ ធីកក ធីនេ នេនេ,  
 ធី នេនេ នេនេ នេនេ, ធីនេនេនេ នេនេ នេនេនេ,  
 5. kau o klak nai ah,  
 kau huec di gah, amaik saong ama,,
- ៦ ធី នេនេ នេនេ ធី នេនេ នេនេ,  
 ធីនេនេនេ នេនេ នេនេនេ, ធី នេនេ នេនេ នេនេ,  
 6. cei ley tian kau praong ka hâ,  
 amaik saong ama, kau ndua sa gah,,
- ៧ ធី នេនេ ធី នេនេ ធី នេនេ នេនេ,  
 ធីនេ ធីនេ នេនេ, ធី នេនេ នេនេ,  
 7. cei ley kau biai yau ni baik ah,  
 then drei ra-mbah, o bik payau,,



jieng sa anih, klaong thau ka po,,

១៨ នាគរុដា គង់ ចោរិកា ហ្នែ នាគរិ,  
កាហ្នាតា កាគរិ, គរុ្ន នាគរិ ចោរិកា,,  
15. panuec ndom takik jieng ralo,  
kajap karo, klaong halar tapak,,

១៩ ហ្នែតា គង់ ឡងរិ ន័ ហ្នែតា,  
ឡងរិ ឡងរិ, ហ្នែ ឡង ចោរិកា,,  
16. dahlak ndom inâ peng biak,  
ama mahit, ew mai tanyi,,

១៧ ក្នុង ឡងរិ ហ្នែ ឡង គង់ ហ្នែ ឡងរិ,  
ចោរិ គរុ កាតា ហ្នែ, ឡងរិ ហ្នែឡងរិ,,  
17. kau mahit di urang ndom yau ni,  
lac hâ khap di, likei Bini,,

១៨ គរុ្ន គរុ្ន ហ្នែតា ចោរិកា ន័,  
គរុ្ន គរុ្ន នាគរិ, ចោរិកា ហ្នែ នាគរិកា,,  
18. paoh taong dahlak ciip rei,  
jaoh gai hawei, ciip di pa-ndik,,

១៩ ចោរិកា គរុ្ន នាគរិគរុ្ន គរុ្ន ចោរិកា,  
គរុ្ន គរុ្ន ចោរិកា, ចោរិកា គរុ្ន ចោរិកា,,  
19. la-ngaom ndih haléw blaoh pik,  
madeh mai ganik, caok ruw di tian,,

២០ ចោរិកា គរុ្ន គរុ្ន គរុ្ន ចោរិកា,  
គរុ្ន គរុ្ន គរុ្ន ចោរិកា, គរុ្ន គរុ្ន គរុ្ន ចោរិកា,,  
20. nan jeh kau ruw di tian,  
bruk krung kau bhian, ngap war abih,,

២១ ចោរិកា ន័ គរុ្ន គរុ្ន គរុ្ន គរុ្ន,  
គរុ្ន គរុ្ន គរុ្ន គរុ្ន, គរុ្ន គរុ្ន គរុ្ន គរុ្ន,,  
២១. ចោរិកា ន័ គរុ្ន គរុ្ន គរុ្ន គរុ្ន,  
គរុ្ន គរុ្ន គរុ្ន គរុ្ន, គរុ្ន គរុ្ន គរុ្ន គរុ្ន,,

21. tama sang kau bah céw ndih,  
hader mai abih, blaoh kaik canuw,,
- ២២ ក្រំ ត្រីកា ហាង ហ្គេក ណា,  
ហ្គេក ក្រំ ហ្គេក, ហ្គេក ហ្គេក ហ្គេក,,
22. wang gruk sanâng blaoh ruw,  
hader mang dom, di hatai rakak,,
- ២៣ ហ្គេក ហ្គេក ហ្គេក ហ្គេក ហ្គេក,  
ក្រំ ហ្គេក ហ្គេក ត្រីកា, ហ្គេក ហ្គេក ហ្គេក,,
23. su-aen lo oh thau khing ngap,  
kau tak phun hrak, ngap thaik payua,,
- ២៤ ត្រីកា ហ្គេក ហ្គេក ហ្គេក ហ្គេក,  
ក្រំ ហ្គេក ហ្គេក ហ្គេក, ហ្គេក ហ្គេក ហ្គេក,,
24. krak tuk inâ ndih jua,  
kau lua ndik paga, blaoh nao riweng,,
- ២៥ ក្រំ ហ្គេក ហ្គេក ហ្គេក ហ្គេក,  
ហ្គេក ហ្គេក ហ្គេក ហ្គេក, ហ្គេក ហ្គេក ហ្គេក,,
25. kau nao mboh cei ndih jua,  
tanjaoh aia mata, duissak di hagait,,
- ២៦ ហ្គេក ហ្គេក ហ្គេក ហ្គេក ហ្គេក,  
ក្រំ ហ្គេក ហ្គេក ហ្គេក ហ្គេក, ហ្គេក ហ្គេក ហ្គេក,,
26. tama gleng aduk cei ndih,  
kau pok akaok alih, crong ngaok pha,,
- ២៧ ក្រំ ហ្គេក ហ្គេក ហ្គេក ហ្គេក,  
ហ្គេក ហ្គេក ហ្គេក ហ្គេក, ក្រំ ហ្គេក ហ្គេក,,
27. kau kuer takuai blaoh hia,  
tanjaoh aia mata, kau njep pacei,,
- ២៨ ក្រំ ហ្គេក ហ្គេក ហ្គេក ហ្គេក,

- ក្រ ក្រក កេក កៃទី, កៃក កៃក កៃកៃ,,  
 28. kau aek di aia lisei,  
 kau klak dom harei, tian dak lipa,,
- ២២ កៃកៃ កៃកៃ កៃកៃ កៃកៃ កៃកៃ  
 កៃកៃ កៃ កៃកៃកៃ, កៃ កៃកៃ កៃកៃ,,  
 29. sanâng grep gilaong grep dhua,  
 sanâng ka bhariya, cei daok hakik,,
- ២០ កៃ កៃ កៃ កៃកៃ កៃកៃ,  
 កៃកៃ កៃកៃ កៃកៃ, កៃ កៃ កៃកៃកៃ,,  
 30. sa mbeng cei hakik ruak,  
 raiy rup dahlak, yaom nde ca-ndiéng,,
- ២១ កៃកៃ កៃ កៃកៃ កៃកៃ កៃកៃ,  
 កៃកៃ កៃកៃ កៃកៃ, កៃកៃកៃ កៃកៃ កៃកៃ,,  
 31. guen ba lisei mai huak,  
 hader mai tathuak, sraiy aia mata,,
- ២២ កៃ កៃកៃ កៃកៃ កៃកៃ កៃកៃ,  
 កៃកៃ កៃកៃ កៃកៃ, កៃ កៃកៃ កៃកៃ,,  
 32. wang gruk dahlak daok hia,  
 mbuah lo gila, o dreh urang,,
- ២៣ កៃ កៃកៃ កៃកៃ កៃកៃ កៃកៃ,  
 កៃ កៃ កៃកៃ, កៃកៃ កៃកៃ,,  
 33. kau pok mbon patei kamang,  
 sa jam ahar, li-u kamang,,
- ២៤ កៃកៃ កៃកៃ កៃកៃ កៃកៃ កៃកៃ,  
 កៃកៃ កៃ កៃ, កៃ កៃ កៃកៃ,,  
 34. dahlak mbon abih grep yang,  
 tamia di mblang, sa drei pabayi,,

35. ខ្មែរ ក្រុង ម្រាម ក្រុង ខ្មែរ  
 ខ្មែរ ក្រុង ម្រាម ក្រុង ខ្មែរ  
 ukan klaong mbon ka thrai,  
 sa drei pabaiy, pakhat ka po,,
36. ស៊ីបេរី ក្រុង ក្រុង ក្រុង  
 ស៊ីបេរី ក្រុង ក្រុង ក្រុង  
 siber khing kajap karo,  
 likau ayuh di po, drep o damân,,
37. ម៉ាហិត លាត ចៃ ហូ ប្រាន់  
 ម៉ាហិត លាត ចៃ ហូ ប្រាន់  
 mahit lac cei hu prân,  
 nan mang linâng, adei nao raweng,,
38. ហ្វា ម៉េង ឃៃ ចុក តៃក  
 ហ្វា ម៉េង ឃៃ ចុក តៃក  
 bah mbeng inâ cuk taik,  
 duissak hagait, blaoh mai sa drei,,
39. អ៊ាដេរ ក្រុង ប៉ាណូយេច ចៃ កៃកៃ  
 អ៊ាដេរ ក្រុង ប៉ាណូយេច ចៃ កៃកៃ  
 hader krung panuec cei kakei,  
 hajieng mai sa drei, tuk krâh malam,,
40. ល៊ិកាវ ទី ចៃ ចៃ ចៃ ចៃ  
 ល៊ិកាវ ទី ចៃ ចៃ ចៃ ចៃ  
 likau drei di cei nao sang,  
 limaong daok tagrang, di krâh jalan,,
41. ដាហ្លាក់ ដេវ រីម៉ាអុង ណូច ណូ  
 ដាហ្លាក់ ដេវ រីម៉ាអុង ណូច ណូ  
 dahlak déw rimaong nduoc nao,  
 dahlak duei aw, uak aia mata,,

៤២ វាឆ្មាវា ឆ្មាវា វាឆ្មាវា ឆ្មាវា វាឆ្មាវា,  
 វាឆ្មាវា ឆ្មាវា វាឆ្មាវា, ឆ្មាវា ឆ្មាវា វាឆ្មាវា,,  
 42. palaik klaon dahlak daok hia,  
 rimaong mai taphia, ké mboh sagleng,,

៤៣ ឆ្មាវា ឆ្មាវា ឆ្មាវា វាឆ្មាវា,  
 វាឆ្មាវា ឆ្មាវា វាឆ្មាវា, ឆ្មាវា វាឆ្មាវា,,  
 43. nan mang inâ peh mbeng,  
 dahlak daok gi-ndeng, blaoh lua tama,,

៤៤ វាឆ្មាវា ឆ្មាវា វាឆ្មាវា វាឆ្មាវា,  
 ឆ្មាវា វាឆ្មាវា, វាឆ្មាវា ឆ្មាវា វាឆ្មាវា,,  
 44. tama o ka tel duk,  
 inâ patuk, huc nda madeh,,

៤៥ ឆ្មាវាវា វាឆ្មាវា វាឆ្មាវា វាឆ្មាវា,  
 ឆ្មាវា ឆ្មាវាវា វាឆ្មាវា វាឆ្មាវា, វាឆ្មាវា វាឆ្មាវា វាឆ្មាវា,,  
 45. apan di pa-mbeng duei peh,  
 ama amaik madeh, ew mai tanyi,,

៤៦ ឆ្មាវា ឆ្មាវា ឆ្មាវា វាឆ្មាវា វាឆ្មាវា,  
 វាឆ្មាវា ឆ្មាវា វាឆ្មាវា វាឆ្មាវា, វាឆ្មាវា វាឆ្មាវា វាឆ្មាវា,,  
 46. nao tao mai bién ni,  
 dahlak naih sari, lac nao ma-ik,,

៤៧ វាឆ្មាវា វាឆ្មាវា វាឆ្មាវា វាឆ្មាវា,  
 វាឆ្មាវា វាឆ្មាវា វាឆ្មាវា វាឆ្មាវា, វាឆ្មាវា វាឆ្មាវា វាឆ្មាវា ,,  
 47. malam ndih sanâng raong phik,  
 kau klaik mbuah li-ngik, o duei pataom,,

៤៨ វាឆ្មាវា វាឆ្មាវា វាឆ្មាវា វាឆ្មាវា ,  
 វាឆ្មាវា វាឆ្មាវា វាឆ្មាវា, វាឆ្មាវា វាឆ្មាវា,,  
 48. kau mbuah kar lo ka saom,

nyu daok paraong, kau di inâ,,

- ៤៧ ក្រ ឃ្លុំ ឆ្មើ ប្រី ភ្នំ,  
 ភ្នំ ក្រ ចាប្រី, ភ្នំ ក្រ ភ្នំ ភ្នំ,  
 49. kau mbuah lo di hâ,  
 huak o tama, ndih jang o wer,,
- ៤៨ ក្រ ក្រា ក្រា ខ្មែរ ភ្នំ ភ្នំ,  
 ភ្នំ ក្រ ក្រា ភ្នំ, ភ្នំ ភ្នំ ភ្នំ ភ្នំ,  
 50. kau krak tuk inâ wer jua,  
 aey bhariya, mai blaoh tama,,
- ៤៩ ភ្នំ ភ្នំ ភ្នំ ភ្នំ ភ្នំ ភ្នំ,  
 ភ្នំ ភ្នំ ភ្នំ ភ្នំ ភ្នំ ភ្នំ,  
 51. pabah mbeng kapik dua gah,  
 wey cei ra-mbah, ciip di matai,,
- ៥០ ភ្នំ ភ្នំ ភ្នំ ភ្នំ ភ្នំ ភ្នំ,  
 ភ្នំ ភ្នំ ភ្នំ ភ្នំ ភ្នំ ភ្នំ,  
 52. yah lac pacei si mai,  
 ciip di matai, ndih sa labang,,
- ៥១ ក្រ ភ្នំ ភ្នំ ភ្នំ ភ្នំ ភ្នំ,  
 ភ្នំ ភ្នំ ភ្នំ ភ្នំ ភ្នំ ភ្នំ,  
 53. kau halar then ciip matai,  
 halei ka sanai, tian kau o klak,,
- ៥២ ក្រ ភ្នំ ភ្នំ ភ្នំ ភ្នំ ភ្នំ,  
 ក្រ ភ្នំ ភ្នំ ភ្នំ ភ្នំ ភ្នំ,  
 54. kau ciip di inâ baik cei,  
 kau ciip di hawei, inâ paoh taong,,
- ៥៣ ភ្នំ ភ្នំ ភ្នំ ភ្នំ ភ្នំ ភ្នំ,  
 ភ្នំ ភ្នំ ភ្នំ ភ្នំ ភ្នំ ភ្នំ,  
 ៥៥ ភ្នំ ភ្នំ ភ្នំ ភ្នំ ភ្នំ ភ្នំ,

55. lima mbaik hawei jaoh raong,  
inâ kau taong, girak di geng,,
- ឆ្ល៧ ហ្លែង ឆ្លាច ហ្លែង នាង ឆ្លាច,  
លាង រាង ឆ្លាច, ឆ្លាច ឆ្លាច,  
56. blaoh nan ew palei mai,  
gep urang dai, anit tuei likau,,
- ឆ្ល៨ ឆ្លាច ឆ្លាច ឆ្លាច ឆ្លាច,  
ឆ្លាច ឆ្លាច ឆ្លាច ឆ្លាច,  
57. inâ ngap khing pa-maluw,  
sa mbeng dahlak likau, ndom tapak,,
- ឆ្ល៩ ឆ្លាច ឆ្លាច ឆ្លាច ឆ្លាច,  
ឆ្លាច ឆ្លាច ឆ្លាច ឆ្លាច,  
58. canak mbuk inâ kau yuak,  
blaoh mâk girak, di geng catul,,
- ឆ្ល១០ ឆ្លាច ឆ្លាច ឆ្លាច ឆ្លាច,  
ឆ្លាច ឆ្លាច ឆ្លាច ឆ្លាច,  
59. ha-ndaoh di hawei cadaik,  
ha-ndaoh di haraik, mai tuak takuai,,
- ៧០ ឆ្លាច ឆ្លាច ឆ្លាច ឆ្លាច,  
ឆ្លាច ឆ្លាច ឆ្លាច ឆ្លាច,  
60. girak blaoh inâ o luai,  
ama amaik ley, ra-mbah then dahlak,,
- ៧១ ឆ្លាច ឆ្លាច ឆ្លាច ឆ្លាច,  
ឆ្លាច ឆ្លាច ឆ្លាច ឆ្លាច,  
61. thah ndaw ama nao huak,  
ama lac kau tak, khing pamatai,,
- ៧២ ឆ្លាច ឆ្លាច ឆ្លាច ឆ្លាច,  
ឆ្លាច ឆ្លាច ឆ្លាច ឆ្លាច,

62.            𑀓𑀲𑀭𑀸𑀓 𑀓𑀲𑀭 𑀓𑀲𑀭, 𑀲𑀲𑀲 𑀓𑀲𑀭 𑀲𑀲𑀲,  
nan jeh urang nduoc mai,  
mablâh mak gai, klak luai sa gah,,
63.            𑀲𑀲𑀲𑀲 𑀲𑀲𑀲𑀲 𑀲𑀲𑀲𑀲𑀲 𑀲𑀲𑀲𑀲,  
𑀲𑀲𑀲𑀲𑀲𑀲 𑀲𑀲𑀲𑀲 𑀲𑀲𑀲𑀲𑀲𑀲, 𑀲𑀲 𑀲𑀲𑀲𑀲𑀲 𑀲𑀲 𑀲𑀲𑀲,,  
rambah then dahlak lo ah,  
amaik ama pacalah, kau caik di cei,,
64.            𑀲𑀲𑀲𑀲 𑀲𑀲𑀲𑀲 𑀲𑀲𑀲 𑀲𑀲𑀲𑀲 𑀲𑀲𑀲𑀲,  
𑀲𑀲𑀲𑀲 𑀲𑀲𑀲𑀲𑀲 𑀲𑀲𑀲 𑀲𑀲𑀲, 𑀲𑀲𑀲𑀲 𑀲𑀲𑀲𑀲 𑀲𑀲𑀲𑀲𑀲,,  
nan jeh nyu ew grep drei,  
aw khan di drei, inâ thuak abih,,
65.            𑀲𑀲𑀲𑀲 𑀲𑀲 𑀲𑀲𑀲𑀲𑀲 𑀲𑀲𑀲𑀲𑀲 𑀲𑀲𑀲𑀲,  
𑀲𑀲𑀲𑀲 𑀲𑀲 𑀲𑀲𑀲𑀲𑀲, 𑀲𑀲 𑀲𑀲𑀲 𑀲𑀲𑀲 𑀲𑀲𑀲,,  
matai kau halar ciip ndih,  
halei ka lipih, kau jang o klak,,
66.            𑀲𑀲𑀲𑀲 𑀲𑀲𑀲𑀲 𑀲𑀲 𑀲𑀲𑀲𑀲 𑀲𑀲𑀲𑀲𑀲,  
𑀲𑀲𑀲𑀲 𑀲𑀲𑀲 𑀲𑀲𑀲 𑀲𑀲𑀲, 𑀲𑀲𑀲𑀲 𑀲𑀲𑀲𑀲 𑀲𑀲𑀲𑀲𑀲,,  
matai nai kau giem tanjak,  
tian jang o klak, wey po lingik,,
67.            𑀲𑀲𑀲𑀲 𑀲𑀲𑀲𑀲 𑀲𑀲𑀲𑀲𑀲 𑀲𑀲𑀲𑀲 𑀲𑀲𑀲𑀲,  
𑀲𑀲𑀲𑀲 𑀲𑀲𑀲𑀲 𑀲𑀲𑀲𑀲𑀲, 𑀲𑀲𑀲𑀲 𑀲𑀲𑀲𑀲 𑀲𑀲𑀲𑀲𑀲,,  
tel thun hatai luak phik,  
taong wer pandik, puec wer maluw,,
68.            𑀲𑀲𑀲𑀲 𑀲𑀲𑀲𑀲 𑀲𑀲𑀲𑀲𑀲 𑀲𑀲𑀲𑀲 𑀲𑀲𑀲,  
𑀲𑀲𑀲 𑀲𑀲𑀲𑀲 𑀲𑀲𑀲𑀲, 𑀲𑀲𑀲𑀲𑀲 𑀲𑀲𑀲𑀲 𑀲𑀲𑀲𑀲𑀲,,  
sanâng mai abih grep dhua,  
mbeng aia mata, caok ew lingik,,

- ១៥ ខ្មែរ ប្រឡូក អារា ឆ្មារ,  
 ១៧១ មី មក្រុំ ខ្មែរ, ឆ្មារ ខ្មែរ,  
 69. inâ dahlak mak gai,  
 yah cei klaoh hatai, mai pan inâ,,
- ២០ ខ្មែរ ឆ្មារ ឆ្មារ ឆ្មារ ក្រ,  
 ក្រ ឆ្មារ ឆ្មារ ក្រ, ឆ្មារ ឆ្មារ ក្រ,  
 70. inâ laik mblaik ân ka,  
 kau chait ndik paga, blaoh tama paklah,,
- ២១ ឆ្មារ ឆ្មារ ក្រ ក្រ ក្រ ឆ្មារ,  
 ក្រ ឆ្មារ ឆ្មារ, ក្រ ឆ្មារ ឆ្មារ,  
 71. talaih blaoh kau brei khan mbaik,  
 paklah nai caik, kau ciip ala,,
- ២២ ឆ្មារ ឆ្មារ ឆ្មារ ឆ្មារ ឆ្មារ,  
 ឆ្មារ ឆ្មារ ឆ្មារ ឆ្មារ ឆ្មារ,  
 72. ni jeh matai wey cei,  
 matai di hawei, inâ ataong,,
- ២៣ ឆ្មារ ឆ្មារ ឆ្មារ ឆ្មារ ឆ្មារ,  
 ឆ្មារ ឆ្មារ ឆ្មារ ឆ្មារ ឆ្មារ,  
 73. lima mbaik hawei jaoh raong,  
 ha-ndaoh ger jaong, paoh gan ka-ing,,
- ២៤ ឆ្មារ ឆ្មារ ក្រ ឆ្មារ ឆ្មារ,  
 ឆ្មារ ឆ្មារ ឆ្មារ ឆ្មារ ឆ្មារ,  
 74. paoh min kau wer sanâng,  
 njep gan ka-ing, kajaik matai,,
- ២៥ ឆ្មារ ឆ្មារ ឆ្មារ ឆ្មារ ឆ្មារ,  
 ឆ្មារ ឆ្មារ ឆ្មារ ឆ្មារ ឆ្មារ,  
 75. pacah phik pa-ndik hatai,  
 ha-ndaoh di gai, jék di akaok,,



cei ley mblak maong, then kho ri-mbah,,

ខ្មែរខ្មែរ ក្រុង ឆ្នាំ ឆ្នាំ ឆ្នាំ ឆ្នាំ,  
 ក្រុង ឆ្នាំ ឆ្នាំ ឆ្នាំ ឆ្នាំ, ឆ្នាំ ឆ្នាំ ឆ្នាំ ឆ្នាំ,,  
 83. kau biai yau ni baik ah,  
 ka then drei ri-mbah, daom thun mang ni,,

ខ្មែរ ឆ្នាំ ឆ្នាំ ឆ្នាំ ឆ្នាំ,  
 ឆ្នាំ ឆ្នាំ ឆ្នាំ ឆ្នាំ, ឆ្នាំ ឆ្នាំ ឆ្នាំ ឆ្នាំ,,  
 84. palah Cam sa gah Bini,  
 ké bhian yau ni, tat tey sa drei,,

ខ្មែរ ឆ្នាំ ឆ្នាំ ឆ្នាំ ឆ្នាំ,  
 ឆ្នាំ ឆ្នាំ ឆ្នាំ ឆ្នាំ, ឆ្នាំ ឆ្នាំ ឆ្នាំ ឆ្នាំ,,  
 85. dahlak biai yau ni baik cei,  
 nao duah hadai, deh tian lipa,,

ខ្មែរ ឆ្នាំ ឆ្នាំ ឆ្នាំ ឆ្នាំ,  
 ឆ្នាំ ឆ្នាំ ឆ្នាំ ឆ្នាំ, ឆ្នាំ ឆ្នាំ ឆ្នាំ ឆ្នាំ,,  
 86. sanâng mai di grep adhua,  
 tanjaoh aia mata, di phun habeii,,

ខ្មែរ ឆ្នាំ ឆ្នាំ ឆ្នាំ ឆ្នាំ,  
 ឆ្នាំ ឆ្នាំ ឆ្នាំ ឆ្នាំ, ឆ្នាំ ឆ្នាំ ឆ្នាំ ឆ្នាំ,,  
 87. haké kau bhian ni rei,  
 kalei habeii, mbeng tuei ra-mbah,,

ខ្មែរ ឆ្នាំ ឆ្នាំ ឆ្នាំ ឆ្នាំ,  
 ក្រុង ឆ្នាំ ឆ្នាំ ឆ្នាំ ឆ្នាំ, ឆ្នាំ ឆ្នាំ ឆ្នាំ ឆ្នាំ,,  
 88. kau dak mbuah di thei o ah,  
 ka then ri-mbah, mang daok di glai,,

ខ្មែរ ឆ្នាំ ឆ្នាំ ឆ្នាំ ឆ្នាំ,  
 ឆ្នាំ ឆ្នាំ ឆ្នាំ ឆ្នាំ, ឆ្នាំ ឆ្នាំ ឆ្នាំ ឆ្នាំ,,

89. haké kan dahlak hu bhian,  
gep gan urang, thur caik di kau,,
- ឃ្ល០ ច្បាចា មេត្តា មាតា ធុន ធុន,  
នាហ្មង ក៏ រិស្សា, ច្បាចា ឆ្លី ឆ្លី,,
90. nan blaoh sanâng mai ruw,  
hader ka ribuw, thun o wer,,
- ឃ្ល១ ក៏ ឆ្លាត មាតា មី ច្បាចា មាតា មាតា ,  
ឆ្លាត ក៏ មាតា, មេត្តា ច្បាចា នាហ្មង,,
91. kau mbuah lo di tian lang saom,  
inâ kau ginaong, blaoh tian habak,,
- ឃ្ល២ មាតា មាតា មាតា មាតា,  
មាតា មាតា មាតា, មី មាតា ឆ្លាត,,
92. lang saom urang kan biak,  
wang mak dahlak, di sang inâ,,
- ឃ្ល៣ ច្បាចា មាតា នាហ្មង ក៏ មាតា,  
មាតា មាតា មាតា, នាហ្មង មាតា មាតា,,
93. nan jeh pacei kau hia,  
wey bhariya, halar ciip matai,,
- ឃ្ល៤ មាតា មាតា មាតា មាតា,  
មាតា មាតា មាតា, នាហ្មង មាតា មាតា,,
94. lang saom urang nduoc mai,  
paoh pamatai, pa-ndem a-mraik,,
- ឃ្ល៥ នាហ្មង មាតា មាតា មាតា មាតា,  
ឆ្លាត មាតា មាតា, មាតា មាតា,,
95. pa-ndem sara a-mraik ndang biak,  
inâ taong dahlak, malam harei,,
- ឃ្ល៦ មាតា មាតា មេត្តា មាតា មាតា មាតា,

- 96. ខ្មែរ អាក រមែង, ខ្មែរ រី តាង,  
ama taong blaoh tanyi wek rei,  
inâ mak hawei, mai sa galem,,
- 97. ឃុន ឆ្មារ ឆ្មារ ខ្មែរ រី ក្រា,  
រី ហាក អាក, អាក រី ឆ្មារ,  
ama taong inâ puec klak,  
hâ biak marak, jhak pa-ndem sara,,
- 98. ឃុន រី រី រី រី រី,  
រី រី រី រី រី រី រី រី រី រី,  
nan jeh rup jieng lika,  
rawek njep hia, blaoh ew lingk,,
- 99. រី រី រី រី រី រី រី រី,  
អាក រី រី រី រី រី រី រី,  
tagok deng dahlak pa-ndik,  
mak jih aw cik, uak aia mata,,
- 100. រី រី រី រី រី រី រី រី,  
រី រី រី រី រី រី រី រី,  
tahu rup dahlak biak ndang,  
gep gan urang, jang o anit,,
- 101. រី រី រី រី រី រី រី រី,  
រី រី រី រី រី រី រី រី រី រី,  
lika saong tahu o dhit,  
lang saom o anit, drei kan khing daok,,
- 102. ឃុន រី រី រី រី រី រី រី,  
រី រី រី រី រី រី រី រី,  
ama di bél mboh mbaok,  
taong truh talaok, rup kau abih,,

102. တာမာ် နာ် ဟံးကော ကခိစှာ် လှီစှာ်,  
 သေ့နာ် ဓာ်လှီစှာ်, ဟီ ဟီ နာ်ဝီ,  
 103. tama sang dahlak khing ndih,  
 ruw lo lipih, di riim harei,,
104. ဝီ ဟံးစှာ် ဝာ်ဝီ နာ်ဝီ,  
 သွာ်ဝီစှာ် နာ် နာ်ဝီ, သွာ်ဝီ နာ် ဟံးကော,  
 104. ni jeh canu hawei,  
 anit rup pacei, raiy rup dahlak,,
105. သွာ်ဝီစှာ် နာ် နာ်ဝီ ကခိစှာ် နာ်ဝီ,  
 ဟံးစှာ် နာ် နာ်ဝီ, သွာ် ဟံး နာ်ဝီ,  
 105. mayah lac lipa khing huak,  
 yah lac hakak, o bak pangin,,
106. ဟံးစှာ် နာ် နာ်ဝီ ဝီ နာ်,  
 ဟံးစှာ် နာ် နာ်ဝီ, သွာ် နာ် သွာ်ဝီ,  
 106. yah nao hapak cei rieng,  
 yah lac hajieng, mbeng saong anguei,,
107. ဟံးစှာ် နာ် နာ်ဝီ ကခိစှာ် နာ်ဝီ,  
 နာ်ဝီ နာ်ဝီ သွာ်ဝီ, နာ် နာ် သွာ်ဝီ,  
 107. yah lac lingik khing duei,  
 hajieng daok matuei, lang saom o anit,,
108. သွာ်ဝီစှာ် နာ် နာ်ဝီ နာ်ဝီ,  
 နာ်ဝီ နာ်ဝီ နာ် သွာ်ဝီ, သွာ်ဝီ နာ် သွာ်ဝီ,  
 108. matai sanai kau cuh dhit,  
 yua tian kau anit, cuak jieng ariya,,
109. သွာ်ဝီစှာ် သွာ်ဝီ သွာ်ဝီ နာ်ဝီ,  
 နာ် နာ်ဝီ သွာ်ဝီ, နာ်ဝီ နာ်ဝီ နာ်ဝီ,  
 109. pajaih nai pajaih ciim heng,  
 kau ngap cuh aem, rep céng hagar,,



dahlak ndaoh di aw, blaoh tuei hadei,,

၅၅၅ နာဇ် ဝာဂ ဝာရ ကရဇာ က် နာဇ်,  
 က် ကုက နွဉ်ဇီကဉ်, ခဟ်စု ခမာဇာ ဝာဇ်,,  
 117. hala car cuh kanai kau hia,  
 kau klak ariya, blaoh chait tama,,

၅၅၅ နွဉ်ဇီ နွဉ်ဇီ နွဉ်ဇီ က် နွဉ်ဇီ,  
 နွဉ်ဇီ နွဉ်ဇီ, နွဉ်ဇီ နွဉ်ဇီ နွဉ်ဇီ,,  
 118. apuei mbeng abih gem dua,  
 aey bhariya, klaoh hatai saong gep,,

# Etienne Aymonier

## Chuyên gia đầu tiên về lịch sử và nền văn minh Champa

Po Dharma

Sinh ngày 2 tháng 1 năm 1844 tại Le Chatelard, miền nam Cộng Hoà Pháp, ông Etienne François Aymonier bị động viên quân dịch và phục vụ cho trung đoàn 54 vào ngày 3 tháng 7 năm 1862. Sau đó ông ta được tuyển cử vào Saint Cyr, một trường quân sự nổi tiếng của Pháp. Sau khi tốt nghiệp, ông ta được thăng chức Chuẩn Úy phục vụ cho trung đoàn 2 Thủy Quân Lục Chiến của quân đội viễn chinh Pháp ở Đông Dương, và đổ bộ ở Saigon vào ngày 19 tháng 10 năm 1869. Đã là một nhà quân sự chuyên nghiệp, Aymonier không thích cho lắm vai trò thụ động của mình trong nghề quân đội ở Đông Dương. Lý lịch của ông ta được ghi nhận vào ngày 7 tháng 11 năm 1870 hiện còn lưu trữ tại Aix en Provence đã chứng minh rõ rệt điều này.

### **Sự nghiệp quân sự và công trình nghiên cứu**

Năm 1870, lúc đó ông ta vào khoảng 26 tuổi, Aymonier được bổ nhiệm để điều hành công việc hành chính địa phương ở Trà Vinh. Sau đó được bổ nhiệm với chức vụ Phụ Tá cho J. Moura, quan toàn quyền Pháp Thuộc ở vương quốc Kampuchea và cũng là một nhà chính trị rất chú tâm về việc nghiên cứu khoa học của xứ Kampuchea này. Năm 1874, Aymonier trở lại Hà Tiên để đảm trách vấn đề biên giới trong khu vực này. Cũng nhờ sự thông suốt tiếng Kampuchea, ông ta trở thành giảng viên dạy tiếng Kampuchea trong trường bổ túc dành cho công chức cao cấp Pháp tại Đông Dương vào năm 1875. Cũng vào năm 1875, ông ta kiêm cả chức tổng thư ký Pháp Thuộc ở vương quốc này. Từ ngày 8 tháng 7 năm 1875 đến ngày 2 tháng 7 năm 1876, lợi dụng ngày nghỉ hè bên Pháp, ông ta hoàn thành hai cuốn sách mang chủ đề *Khái Niệm Về Kampuchea* xuất bản vào năm 1875 và *Địa Dư Kampuchea* xuất bản vào năm 1876.

Trở về Saigon vào ngày 2 tháng 8 năm 1876, ông ta được bổ nhiệm với chức vụ Phụ Tá Toàn Quyền Pháp ở Kampuchea. Ngày 9 tháng 1 năm 1878, ông trở thành giám đốc trường quốc gia hành chính bổ túc Pháp. Ngày 6 tháng 1 năm 1879, ông là người thay mặt Quan Toàn Quyền Pháp ở Kampuchea.

Ngày 20 tháng 5 năm 1881, ông ta về nghỉ hè bên Pháp. Trong thời gian này, ông ta thường lên diễn đàn hội thảo khoa học để trình bày về những tư liệu quý giá về bia đá mà ông ta đã tìm thấy đầu tiên ở Đông Dương. Ngoài ra, ông ta cũng yêu cầu chính quyền Pháp nên tiếp tục phát triển mạnh mẽ công việc nghiên cứu này. Năm 1882, ông ta được bổ nhiệm để điều hành chương trình khảo sát khoa học từ tháng 3 năm 1882 đến tháng 6 năm 1883 tại Kampuchea, và từ tháng 7 năm 1883 đến tháng 9 năm 1884 tại Lào và Thái Lan; cuối cùng từ tháng 12 năm 1884 đến tháng 7 năm 1885 tại khu vực Champa.

Trong suốt 42 tháng trời, ông ta sống hoàn toàn trong rừng sâu nước độc để khảo sát toàn diện những di tích lịch sử, ghi chép toàn bộ những gì có liên quan đến nhân chủng học, xã hội học hay là ghi chú những biến cố chính trị trong khu vực này. Một thí dụ điển hình, chỉ trong vòng 7 tháng ở Champa, Aymonier đã ghi chép 14 tập sổ tay của mình.

Trở về Pháp nghỉ hè trong một thời gian, Aymonier trở lại Đông Dương giữ chức quan toàn quyền tỉnh Bình Thuận vào ngày 13 tháng 3 năm 1886. Vừa mới nhậm chức, ông ta phải đương đầu chống lại Phong Trào Cần Vương đã chiếm cứ tỉnh Bình Thuận. Chính vì thế, công tác nghiên cứu khoa học Champa của ông ta bị đình trệ. Là một nhà quân sự, mặt dù quân lính của ông ta thật ít ỏi, nhưng có sự hỗ trợ nhân dân Champa thời đó, Aymonier đã đánh đuổi tàn quân Cần Vương và làm chủ tình hình Tỉnh Bình Thuận vào tháng 8 năm 1886. Tiếc thay, vào mùa xuân năm 1887, ông ta lại lâm bệnh nặng, nên phải lên đường để được điều trị trong nhà thương ở Hồng Kông, sau đó ông ta sang Pháp vĩnh viễn vào ngày 27 tháng 7 năm 1887.

Hai năm sau, ông ta được bổ nhiệm để giữ chức Đại Diện Trung Kỳ và Bắc Kỳ trong cuộc triển lãm quốc tế ở Paris vào năm 1889. Sau đó, ông ta trở thành giám đốc trường hành chính Pháp Thuộc. Lợi dụng cơ hội này, ông ta tập trung tất cả tư liệu đã thu thập để góp phần vào việc nghiên cứu khoa học của mình. Trong suốt thời gian

này, ông ta dành mọi nỗ lực để nghiên cứu về dân tộc Chăm và vương quốc Champa. Công trình nghiên cứu đầu tiên đó là *Văn Phạm Chăm* xuất bản vào năm 1889. Đây là cuốn sách đầu tiên về ngôn ngữ Chăm vẫn còn lưu hành cho đến hôm nay. Hai năm sau, ông ta xuất bản hai bài khoa học nhan đề *Người Chăm và tôn giáo*. Đây là bài đầu tiên về tổ chức xã hội và tôn giáo người Chăm và nhất là những dị biệt tín ngưỡng giữa hai cộng đồng Chăm Ahier và Chăm Awal trong khu vực Phanrang và Phanri. Cùng vào năm 1891, ông ta hoàn thành cuốn sách *Mở đầu nghiên cứu về bia đá bằng tiếng Chăm* xuất bản bởi Journal Asiatique. Qua cuốn sách này, ông ta đã chứng minh sơ khởi về nền tảng lịch sử Champa và nhất là trình bày khái quát về tiếng Chăm cổ khắc trên bia đá. Trong những năm sau, ông tiếp tục nghiên cứu những bản văn bia đá Champa được sưu tập bởi quan toàn quyền Pháp ở Quảng Nam tên là C. Paris. Năm 1906, ông ta và A. Cabaton xuất bản cuốn tự điển Chăm-Pháp. Đây là một cuốn tự điển có một giá trị khoa học đã trở thành một kim chỉ nam cho những nhà nghiên cứu về Champa cho tới hôm nay.

Qua bài giới thiệu này, Aymonier đã góp phần to tác trong công trình nghiên cứu khoa học ở Đông Dương. Ông ta là nhà tiên phong đầu tiên nghiên cứu về Kampuchea và Champa. Công trình mà không ai quên được đó là ông là người sáng lập viên chương trình nghiên cứu văn bia Kampuchea và Champa, một tư liệu vừa quý giá, vừa cơ bản trong công tác tìm hiểu nền tảng lịch sử và nền văn minh Đông Dương.

Cho đến hôm nay, tất cả những nhà nghiên cứu về Đông Nam Á đều biết về tư liệu khoa học của Aymonier. Những nhà nghiên cứu về Chăm vẫn coi hai cuốn sách *Văn Phạm Chăm* và *Tự Điển Chăm-Pháp* là tư liệu cơ bản trong công trình nghiên cứu về vương quốc Champa. Riêng về dân tộc Chăm, ông ta vẫn là một đứa con trong đại gia đình người Chăm hôm nay, vì dù sao đi nữa ông ta cũng là cha ruột của ông Bó Thuận ở Phan Rí, một trong những trí thức tên tuổi ở làng Chăm. Aymonier đã chết, nhưng tên tuổi ông ta vẫn còn sống trong văn chương Chăm, nhất là qua bài thơ nhan đề *Po Prang* mà trí thức Chăm ai cũng đều biết đến.

**Nghiên cứu khoa học đã xuất bản**

- 1881 – *Recherches et Mélanges sur les Chams et les Khmers*, Saigon (Imprimerie du Gouvernement) 1881, 2 Fascicules (34 và 22 trang). Bài này cũng đăng trong tạp chí *Excursions et Reconnaissances* IV-10 (1881), trang. 167-186.  
(Nghiên cứu và khảo sát về người Chăm và Khmer). Đây là bài nghiên cứu khoa học đầu tiên của Aymonier về Kampuchea. Phần thứ hai, ông ta nghiên cứu về một bia đá tiếng Chăm ở Dambang Dek, thuộc tỉnh Kompong Siem ở Kampuchea, và nhất là nghiên cứu về chữ viết và tiếng nói Chăm).
- 1885 – Les Chams, trong *Revue d'Ethnographie* IV (1885), trang: 158-160.  
(Người Chăm). Bài nghiên cứu rất là sơ lược.
- 1885 – Lettre de M. Aymonier au Gouverneur de la Cochinchine sur son voyage au Binh-thuân, trong *Excursions et Reconnaissances* IX-22 (1885), trang: 247-254.  
(Thư của ông Aymonier gửi cho Quan Toàn Quyền Pháp ở Đông Dương liên quan đến cuộc viếng thăm của ông ta ở tỉnh Bình Thuận). Đây là tư liệu đầu tiên nói về biên giới của khu vực Panduranga.
- 1886 – Notes sur l'Annam : I . Le Binh-thuân; II . Le Khanh-hoa, trong *Excursions et Reconnaissances* IX-24 (1885), trang: 199-340; XI-26 (1886), trang: 179-208; XII-27 (1886), trang: 5-20.  
(Chú thích về Annam: I. Tỉnh Bình Thuận, II. Tỉnh Khánh Hòa). Đây là bản tường trình về công trình khảo sát trong hai khu vực của Champa. Trong bài này, tác giả khảo tả những sự kiện địa dư, nhân chủng và nhất là những di tích lịch sử trong hai tỉnh này.
- 1890 – Légendes historiques des Chams, trong *Excursions et Reconnaissances* XIV-32 (1890), trang: 145-206.

(Truyền thuyết lịch sử Chăm). Dựa trên bài nghiên cứu nhan đề "Biên niên sử Chăm (sakaray dak rai patao cam)" đăng vào năm 1889, tác giả cho rằng những tư liệu lịch sử Chăm viết trên giấy không có giá trị lịch sử, vì nó không phù hợp với những dữ kiện mà bia đá hay tư liệu Việt Nam cung cấp. Quan điểm này đã bị bác bỏ trong các bài nghiên cứu của ông E.M. Durand, P-B Lafont và Po Dharma.

1891 – Les Tchames et leurs religions, trong *Revue d'Histoire des Religions* XXIV (1891), trang: 187-237 et 261-315.

(Người Chăm và Tôn Giáo của họ). Đây là bài nghiên cứu sơ lược đầu tiên về tôn giáo và tổ chức xã hội của người Chăm.

1891 – Première étude sur les inscriptions tchames, trong *Journal Asiatique* XVII-1 (1891), trang: 5-86.

(Nghiên cứu đầu tiên về văn bia Chăm). Đây là bài tiếp nối với những công trình nghiên cứu về bia đá Champa mà ông A. Bergaigne đã đăng trong tạp chí *Journal Asiatique* vào năm 1888. Trong bài này, ông Aymonier chỉ phân tích và dịch thuật những văn bia bằng tiếng Chăm. Qua bài này, ông ta đã phát họa sơ lược về nền tảng lịch sử Champa và trình bày sơ lược về nguồn gốc tiếng Chăm cổ.

1893 – The History of Tcampa (The Cyamba of Marco Polo, now Annam or Cochinchina), trong *Imperial and Asiatic Quarterly Review* VI (1893), trang: 140-148 và 365-381.

(Lịch sử Champa. Champa qua cái nhìn của Marco Polo, hôm nay là An Nam)

1895 – Note sur les découvertes de M. C. Paris à Quâ-my, Phu kieu, Khuong-my, trong *Bulletin de Géographie Historique et Descriptive* 1895, trang: 437.

(Chú thích những phát hiện mới của ông M. C. Paris ở khu vực Qua Mỹ, Phú Kiệu và Khương Mỹ).

- 1896 – Notes sur les découvertes de M. C. Paris à Đông-duong, trong *Bulletin de Géographie Historique et Descriptive* 1896, trang: 329-330.  
(Chú thích về những phát hiện mới của M. C. Paris ở Đồng Dương).
- 1896 – Note sur les recherches de M. C. Paris dans la province de Quang-nam, trong *Bulletin de Géographie Historique et Descriptive* 1896, trang: 362-364.  
(Chú thích về những phát hiện mới của M. C. Paris ở Quảng Nam).
- 1896 – Rapport sommaire de M. Aymonier sur les inscriptions du Tcampa, découvertes et estampées par les soins de M. Camille Paris, trong *Journal Asiatique* VII (1896), trang: 146-151.  
(Bài tường trình về văn bia Champa do ông M. Camille Paris đã phát hiện). Đó là văn bia tìm thấy ở Đồng Dương, Giếng Sơn, Khương Mỹ và Hà Lâm.
- 1896 – Note sur les découvertes de M.C. Paris dans la province de Quang-nam. Inscriptions découvertes par M.C. Paris au Tcampa, trong *Bulletin de Géographie Historique et Descriptive* 1896, trang: 92-95.  
(Ghi chú về sự phát hiện bia đá Champa của ông M. C. Paris trong tỉnh Quảng Nam)
- 1897 – Note sur les derniers envois de M.C. Paris, chargé d'une mission en Annam, trong *Bulletin de Géographie Historique et Descriptive* 1897, trang: 389-390.  
(Chú thích về những tư liệu cuối cùng của M. C. Paris, đặc trách công vụ ở Annam).
- 1898 – Rapport sur le dernier mémoire de M. C. Paris, trong *Bulletin de Géographie Historique et Descriptive* 1898, trang: 247-249.  
(Bài tường trình về ký sự của M. C. Paris).

- 1898 – Communication sur les découvertes épigraphiques de M. C. Paris, trong *Journal Asiatique* XII (1898), trang: 359-360.  
(Báo cáo khoa học về hai bia đá Hà Trung và Phù Lương do ông M. C Paris phát hiện).
- 1899 – Communication sur une inscription chame trouvée par le P. Durand près du village de Kon-tra, trong *Journal Asiatique* XIV (1899), trang: 544-545.  
(Báo cáo khoa học về một bia đá tìm thấy ở làng Kon Tra do ông P. Durand phát hiện). G. Cœdès cho rằng văn bia này viết vào thế kỷ thứ 14.
- 1889 – *Grammaire de la langue chame*, Saigon (Imprimerie Coloniale), 1889, 92 pages. Bài này cũng đăng trong *Excursions et Reconnaissances* XIV-31 (1889), trang: 5-92.  
(Văn phạm Chăm). Đây là bài nghiên cứu đầu tiên về văn phạm Chăm.
- 1906 – *Dictionnaire Cam-Français*, Paris (Public. EFEO VII) 1906, 633 trang (viết chung với A. Cabaton).  
(Tự Điển Chăm-Pháp). Đây là cuốn tự điển khoa học đầu tiên về tiếng Chăm. Tự điển này dựa trên tự liệu viết bằng tiếng Chăm chứ không phải dựa trên tiếng nói phổ thông.
- 1911 – L'inscription came de Po Sah, trong *Bulletin de la Commission Archéologique de l'Indochine* 1911, trang: 13-19.  
(Chú thích về bia đá Po Sah)