



Champaka 9

ဇာတိက ဓလေ့ ဝိညာဉ် စာပေအဖွဲ့အစည်း
Nghiên cứu lịch sử và nền văn minh Champa



Những phát hiện mới về Champa

Kỷ niệm 20 năm IOC-Champa

Công trình đặt dưới sự tài trợ của

Trung Tâm Lịch Sử và Nền Văn Minh Bán Đảo Đông Dương
Paris

Chủ biên

Po Dharma

Ấn hành bởi

International Office of Champa, 2008

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

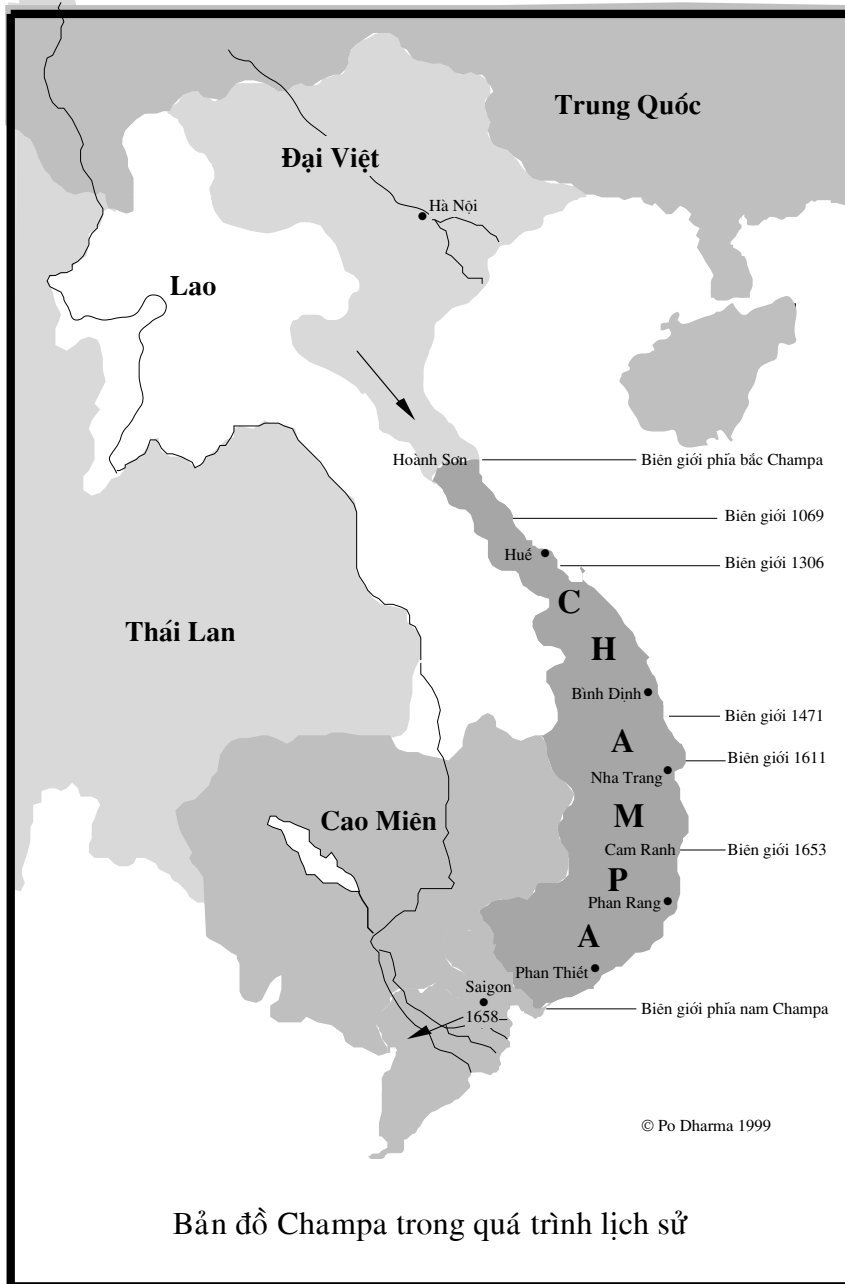
Web: www.champaka.info

Cơ quan ấn hành

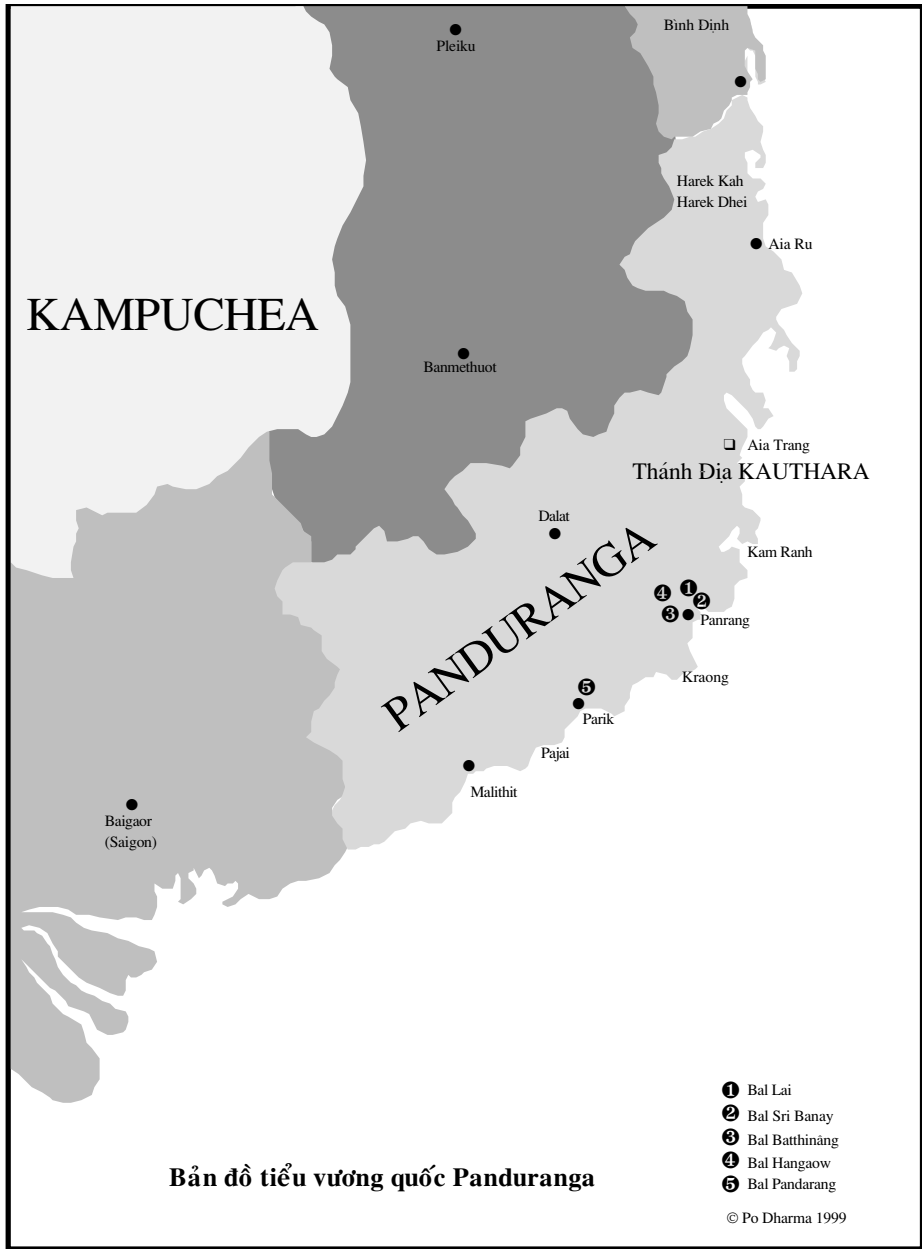
International Office of Champa (IOC-Champa)

© Champaka – 2012

Hình bìa: Ban nhạc cổ truyền Champa



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.

Lời mở đầu

Champaka số 9 mang chủ đề *Những phát hiện mới về Champa* tập trung một số bài viết đã đăng trong *Harak Champaka*, bản thông tin và nghị luận của tập san Champa phát hành qua hệ thống điện thư. Trong *Champaka* số 9 này, chúng tôi chỉ chọn một số bài mang nội dung nghiên cứu, phê bình sách báo hay báo cáo hội thảo mà thôi.

Mở đầu cho *Champaka* số 9 là bài nghiên cứu của Po Dharma với tựa đề “Nguyên nhân sự suy tàn của vương quốc Champa”, một phát hiện mới về chủ thuyết «đế quốc» của vua chúa Đại Việt, trong đó chính sách mỹ nhân kế cũng được đề ra qua bài viết với tựa đề «700 năm cuộc tình Chế Mân và Huyền Trân Công Chúa (1306-2006)» của Dominique Nguyen.

Champaka số 9 cũng không quên bàn đến quê hương và sự vùng dậy của Ja Thak Wa (1834-1835) nhân dịp kỷ niệm 175 năm của nhà cách mạng này và cuộc đời của Po Phaok The, quốc vương cuối cùng của Champa bị tử hình cũng vào năm 1835. Ngoài phần lịch sử, *Champaka* số 9 còn trình bày thêm «Vấn đề ngôn ngữ chữ viết Chăm sau 1975» của Po Dharma và «Tìm hiểu lễ hội Katê» của Qasim Từ. Tiếp theo là bản tường trình với tựa đề «Đi tìm dấu vết lá cờ tự trị của dân tộc Chăm dưới thời Pháp thuộc được lưu trữ ở Nhật Bản» của Po Dharma, nơi mà Phật Thệ Champa sang viếng vào năm 752. Sau cùng là bài khảo luận của Nguyễn Văn Nghiêm liên quan đến « Chính sách đối với đồng bào thiểu số của chính phủ Việt Nam Cộng Hòa 1955-1975».

Phần thứ hai là phần phê bình sách báo. Năm tác phẩm và một bài khảo luận mà các nhà nghiên cứu đưa ra phân tích đó là *Lịch sử vương quốc Champa* của tác giả Lương Ninh; *Qua những nẻo đường Bình Thuận* của Mưỡng Giang; *Bangsa Champa. Tìm về với một cội nguồn xa cách* của Dorohiem và Dohamide; *Danh mục thư tịch Chăm ở Việt Nam* của Thành Phần; *Từ Điển Việt-Chăm* của Inrasara và Phan Xuân Thành. Cuối cùng là bài khảo luận «Vương quốc Champa xưa kia có phải là liên bang không» của Karma Riya

Champak số 9 được kết thúc qua bản tường trình về «Hội Champa Kuala Lumpur 30-11-2005.

Chúng tôi hy vọng rằng, những bài đã được chọn lọc ở phần trên sẽ mang lại cho độc giả một vài yếu tố mới liên quan đến lịch sử và nền văn minh Champa.

Po Dharma

Nguyên nhân sự suy tàn của vương quốc Champa

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

Nguyên nhân sự suy tàn của vương quốc Champa là công trình nghiên cứu có phần bổ túc thêm. Công trình này với tựa đề “Le déclin du Campa entre le XVIe et le XIXe siècle” đăng đầu tiên trong tác phẩm *Le Campa et le Monde Malais. Actes de la Conférence Internationale sur le Campa et le Monde Malais* Berkeley (Université de Californie, Travaux du CHCPI, Paris, 1991, trang 47-64.

Champa là một vương quốc ở miền Trung Việt Nam chạy dài từ mũi Hoành Sơn (Quảng Bình) đến biên giới Biên Hòa. Được hình thành vào thế kỷ thứ 2, vương quốc Champa là một quốc gia liên bang bao gồm 4 tiểu vương quốc, đó là:

- Amaravati (từ Quảng Bình đến Quảng Ngãi)
- Vijaya (Bình Định)
- Kauthara (khu vực Phú Yên Khánh Hòa)
- Panduranga (Phan Rang và Phan Rí)

Năm 1471 đánh dấu cho ngày thất thủ thành Đồ Bàn (Vijaya). Lợi dụng cơ hội này, Đại Việt xâm chiếm toàn diện lãnh thổ Champa ở phương bắc và dời biên giới của mình đến đèo Cù Mông, ở phía nam Bình Định. Kể từ đó, Champa bị thu hẹp lại trong hai tiểu vương quốc Kauthara (Phú Yên-Nha Trang) và Panduranga (Phan Rang-Phan Rí). Thế là vương quốc Champa bé nhỏ này phải đương đầu kể từ thế kỷ thứ 16 với chính sách Nam Tiến của nhà Nguyễn, hùng mạnh cả quân sự lẫn kinh tế.

Sau 17 thế kỷ đấu tranh dựng nước và bảo tồn đất nước nhằm đẩy lui cuộc Nam Tiến của dân tộc Việt, Champa bị xóa hẳn trên bản Đông Dương vào năm 1832. Hôm nay,

Nguyên nhân sự suy tàn của vương quốc Champa

vương quốc này chỉ để lại cho hậu thế một chuỗi vết tích lịch sử hoang phế nằm ngổn ngang trên mảnh đất ở miền trung Việt Nam và ba cộng đồng dân tộc thuộc thân dân Champa chưa đầy một triệu người sống rải rác ở khu vực Tây Nguyên, đồng bằng Phanrang-Phan Rí và ở Campuchia.

Trong suốt 17 thế kỷ thăng trầm của lịch sử, Champa đã cố ngoi lên để tạo cho mình có một nền văn minh cao độ và đóng một vai trò quan trọng trong tiến trình lịch sử ở khu vực Đông Nam Á. Tiếc thay dân tộc Champa hôm nay, vì sự bất hạnh hay vì một lý do nào khác, đã trở thành một nhóm người vong quốc không còn có chủ quyền trên chính bản thân của mình, dù đó chỉ là chủ quyền trên di sản văn hóa và tín ngưỡng hay quyền trên mảnh đất vụn do chính bàn tay của mình tạo dựng tại hai tỉnh Ninh Thuận và Bình Thuận và khu vực Tây Nguyên hôm nay.

Nói đến lịch sử thì phải nói đến sự thăng trầm của biến cố : hết thời vàng son thì đến thời suy tàn. Đây là một quy luật mà không ai chối cãi được. Nhưng mọi sự suy tàn đều có nguyên nhân của nó. Tiếc rằng, nguyên nhân suy tàn của vương quốc Champa đã trở thành một chủ đề nóng bỏng mà mỗi nhà nghiên cứu thường nêu ra với những lý thuyết thiếu sự trung thực, chỉ dựa vào cảm tính và nhãn quan riêng tư của mình để giải thích cho sự bại vong của Champa.

Tựu trung, các lý thuyết này thường mang bố cục nhằm chứng minh rằng sự sụp đổ Champa chỉ là hậu quả của một quốc gia có bản chất háo chiến thường gây chiến tranh chống phá Đại Việt; một vương quốc phá sản, chỉ biết dùng tài nguyên của mình vào công trình xây cất đền đài nguy nga tráng lệ; một chính quyền chỉ biết nghĩ đến tranh chấp quyền hành giữa miền nam và miền bắc, v.v... Có chăng đây chỉ là cách lý luận phiến diện không có cơ sở khoa học. Vì rằng, sự sụp đổ vương quốc Champa có một nguyên nhân sâu xa của nó, bắt nguồn từ hai dân tộc láng giềng có hai nguồn văn hóa và nền văn minh khác nhau, có hai ý thức hệ

Nguyên nhân sự suy tàn của vương quốc Champa

về bang giao và chính trị khác nhau, có hai chủ thuyết về biên giới và chiến tranh hoàn toàn khác nhau, v.v.

Sau đây là một số nguyên nhân chính yếu đã đưa vương quốc Champa vào con đường bại vong vào năm 1832.

Chủ thuyết bành trướng đất đai của vua chúa Đại Việt

Một khi đã giành được quyền độc lập và tự chủ vào thế kỷ thứ 10, Đại Việt (sau này là Việt Nam), một vương quốc chịu ảnh hưởng nền văn minh Trung Hoa, bắt đầu áp dụng chính sách thống trị nhằm biến các quốc gia láng giềng thành chư hầu của mình mà Champa là nạn nhân đầu tiên của chính sách “Nam Tiến” này. Chính sách thống trị của Đại Việt thời cổ có mục tiêu duy nhất đó là bành trướng đất đai của mình về phía nam mà các sử gia thường gọi đó là “chủ thuyết đế quốc” của vua chúa Đại Việt. Thế là cuộc xung đột quân sự giữa Đại Việt và Champa bắt đầu bùng nổ.

Trong những thời điểm của 5 thế kỷ ban đầu, chính sách xâm lăng của Đại Việt hoàn toàn dựa vào yếu tố quân sự. Từ thế kỷ thứ 10 đến thế kỷ thứ 15, Đại Việt chỉ tập trung vào trọng yếu quân sự để tấn công Champa. Tiếc rằng, chiến tranh của Đại Việt không phải là chiến tranh chinh phạt Champa, mà là chiến tranh xâm lược đất đai. Một khi gạt hái được chiến thắng quân sự, Đại Việt sáp nhập tức thời lãnh thổ Champa vào khu vực hành chính của mình và bắt đầu áp dụng chính sách Việt Nam hóa bằng cách biến dân tộc Champa trong khu vực bị chiếm đóng thành người Việt. Tất cả người Chăm sinh sống từ tỉnh Quảng Bình đến Cam Ranh hôm nay không còn biết nguồn gốc dân tộc họ là ai nữa và không còn biết nói tiếng mẹ đẻ của họ nữa là minh chứng cụ thể để chứng minh cho giả thuyết Việt Nam hóa của Đại Việt trong quá khứ.

Chỉ cần hai lần chiến thắng quân sự vào năm 1069 và 1471, Đại Việt chiếm trọn một phần lãnh thổ rộng lớn của Champa chạy dài từ tỉnh Quảng Bình đến tỉnh Bình Định. Trong khi đó, dưới thời vua Chế Bồng Nga (1360-1390), Champa đã hơn 7 lần chiến thắng quân sự ở Thăng Long, nhưng không bao giờ nghĩ đến việc xâm chiếm một mảnh nhỏ đất đai nào của Đại Việt. Điều này đã chứng minh rằng chủ thuyết xây dựng quốc gia của Đại Việt là chủ thuyết «đế quốc» (impérialisme) theo nghĩa rộng của nó, có nghĩa là chính sách thống trị và xâm chiếm đất đai của một dân tộc khác.

Trong tiến trình lịch sử, một quốc gia có bản chất «đế quốc» lúc nào cũng nắm phần thắng lợi trên một quốc gia láng giềng, dù nước láng giềng này hùng mạnh trên hai phương diện quân sự lẫn kinh tế, nhưng chỉ bám vào ý thức hệ chiến tranh chinh phạt nhằm đưa quân địch vào con đường suy yếu để họ không còn phương tiện quấy phá biên giới của mình nữa. Champa là một vương quốc chịu ảnh hưởng Ấn Độ Giáo, cũng như Campuchia, chỉ biết tôn vinh thức hệ chiến tranh chinh phạt chống ngoại bang, nhưng không bao giờ nghĩ đến chính sách xâm chiếm đất đai của dân tộc khác.

Dựa vào các yếu tố đã đưa ra, chúng tôi tự đặt câu hỏi rằng có chăng chủ thuyết «đế quốc» của vua chúa Đại Việt đã trở thành một động cơ chính yếu đã đưa đẩy vương quốc Champa vào con đường bại vong vào năm 1832.

Nạn nhân của ý thức hệ “Thiên Tử”

Hoàn toàn khác hẳn với ý niệm thần quyền của Champa, vua chúa Đại Việt, vì ảnh hưởng nền văn minh Trung Hoa, tự phong cho mình là bậc “Thiên Tử” nhận lãnh sứ mạng của “Trời” chẳng những để cai trị dân tộc Việt mà phải có nghĩa vụ mở mang bờ cõi hầu làm sáng ngời uy quyền của mình trên năm châu bốn bể. Đó cũng điểm mấu chốt đã đưa chính sách bang giao giữa Đại Việt và Champa

thành hai thế lực thù địch không bao giờ chấp nhận đội trời chung.

Nhân danh là “Thiên Tử” phát nguồn từ nền văn minh Trung Hoa, Đại Việt luôn luôn tìm cách thống trị các nước lân bang nhằm biến họ thành các quốc gia chư hầu của mình. Thế là Champa, một quốc gia láng giềng của Đại Việt, đã trở thành món mồi đầu tiên của chủ thuyết “Thiên Tử” này.

Đối với Đại Việt, mọi trận chiến chống Champa chỉ là chiến tranh chinh phạt các nước chư hầu “man rợ” không cùng nền văn minh với người Việt; mọi thủ đoạn xâm chiếm đất đai của Champa chỉ là phong cách bộc lộ uy quyền của Đại Việt và được sự chấp thuận của “Trời”. Để đánh dấu cho sứ mạng thiêng liêng do “Trời” giao phó, Đại Việt có nghĩa vụ xua quân xâm chiếm đất đai Champa.

Ngoài sứ mệnh của “Thiên Tử” mà chúng tôi vừa nêu ra, Đại Việt còn nuôi dưỡng một chủ thuyết chính trị khác rất là tích cực: càng thống trị các chư hầu để họ phải triều cống mình thì Đại Việt càng có lý do để chứng minh là vua chúa Đại Việt đã làm hoàn thành nghĩa vụ do “Trời” giao phó. Hai nước láng giềng mà Đại Việt có thể dùng quyền lực quân sự để chinh phục nhằm đưa lãnh thổ này vào địa bàn chư hầu và đặt dưới quyền quản lý của mình, đó là Champa và Cao Miên.

Đối với Đại Việt, sự xâm chiếm Champa và Cao Miên còn là một phương thức nhằm giải thích rằng Đại Việt chẳng những có nghĩa vụ cai trị thần dân Việt, mà còn nhận thêm sứ mệnh của “Trời” để thống trị hai nước láng giềng chịu ảnh hưởng nền văn minh Ấn Độ Giáo, tức là không cùng nền văn minh với người Việt để mang lại cho họ “một kỷ cương mới, một nền văn hóa mới” của người Việt, một dân tộc luôn tự xưng mình là “con rồng cháu tiên” oai hùng, một dân tộc của “bốn ngàn năm văn hiến”.

Ngoài ra, chủ thuyết xâm lược đất đai các nước láng giềng đã trở thành một công cụ truyền truyền nhằm tôn vinh vua chúa Đại Việt là những nhân vật có một oai quyền vĩ

đại, có nghĩa vụ quản lý thế gian này trong tinh thần “dung hòa và hữu nghị”; mang lại cho các dân tộc láng giềng “man rợ” một văn hóa mới, đó là nền văn minh cao độ của dân tộc Việt. Nhân danh là bậc “Thiên Tử”, vua chúa Đại Việt tự cho mình là người trung gian giữa thế giới vô hình và thế giới hiện tại để điều hành toàn diện nhân sinh trên trái đất. Phát sinh từ ý niệm của Trung Hoa, Đại Việt cho rằng mỗi bước tiến trong cuộc xâm chiếm đất đai của dân tộc láng giềng là mỗi bước tiến của nền văn minh Việt. Vì vậy, thế gian này không thể đón nhận một văn hóa nào khác ngoài văn hóa của dân tộc Việt.

Qua phần nhận định này, chúng tôi tạm kết luận rằng, chủ nghĩa “Thiên Tử” của Đại Việt mang một bản chất rất là «đế quốc» đã đóng góp phần nào trong tiến trình của sự bại vong Champa.

Hậu quả các cuộc nội chiến giữa dân tộc Việt

1. Nam bắc phân tranh giữa chúa Trịnh và chúa Nguyễn

Sau ngày sụp đổ thành Đồ Bàn vào năm 1471, lãnh thổ Champa bị thu hẹp lại ở tiểu vương quốc Panduranga, chạy dài từ *Harek Kah Harek Dhei* (Phú Yên) đến biên giới Biên Hòa. Một mặt đối phó với đất đai eo hẹp và sự suy yếu về mặt quân sự vì dân số quá ít ỏi, Champa phải đương đầu với tình thế chính trị hoàn toàn mới lạ, đó là sự ra đời của triều đại nhà Nguyễn ở Thuận Hóa (từ Quảng Bình đến Bình Định) và sự bùng nổ cuộc nội chiến giữa chúa Nguyễn ở miền nam và chúa Trịnh ở phương bắc.

Vì không đủ tiềm năng để tiến quân chống chúa Trịnh phương bắc, chúa Nguyễn chỉ còn cách phát động phong trào Nam Tiến về phía nam, tức là về phía lãnh thổ Champa để củng cố thế lực quân sự và kinh tế của mình. Kể từ đó, Nam Tiến đã trở thành một công cụ của nhà Nguyễn nhằm phục vụ cho chiến tranh chống nhà Trịnh bằng cách vơ vét tài nguyên ở Champa để nuôi quân lính của mình, để giải

quyết vấn đề kinh tế của dân tộc Việt quá nghèo đói, vì đất đai của đồng bằng Thuận Hóa quá chật hẹp. Cuộc Nam Tiến này càng tăng thêm tốc độ nhanh chóng hơn một khi chúa Nguyễn không thể phát huy phong trào Tây Tiến được, một khu vực mà dân tộc Champa sống ở Cao Nguyên không bao giờ chấp nhận bất cứ giá nào sự hiện diện của người Kinh trong lãnh thổ của họ cho đến năm 1955.

Nói tóm lại, sự hình thành một quốc gia có chủ quyền ở Thuận Hóa do nhà Nguyễn sáng lập vào thế kỷ thứ 17 đã đưa chính sách Nam Tiến sang một chiều hướng mới hoàn toàn khác hẳn với chính sách Nam Tiến của Đại Việt trước ngày sụp đổ thành Đồ Bàn vào năm 1471. Kể từ đó, Nam Tiến của triều Nguyễn đã trở thành một chủ thuyết «đế quốc» với mục tiêu duy nhất là nuốt trọn vương quốc Champa để làm bàn đạp tiến quân sang Cao Miên.

Năm 1611 đánh dấu ngày xuất quân Nam Tiến đầu tiên của chúa Nguyễn. Hơn 40 vạn quân chính qui từ Thuận Hóa đưa sang với sự yểm trợ của đoàn quân dự bị cộng thêm các cư dân Việt sống gần biên giới, vượt đèo Cù Mông ở phía nam Bình Định để tấn công Aia Ru (*Harek Kah Harek Dhei*) của Champa sau đó biến khu vực vừa mới chiếm đóng thành phủ Phú Yên.

Bốn mươi hai năm sau, chúa Nguyễn lợi dụng thời điểm hòa bình với chúa Trịnh trong vòng 7 năm, xuất quân xâm chiếm Nha Trang vào năm 1653 và dời biên giới miền nam của mình đến Cam Ranh. Kể từ đó, Nha Trang trở thành hai đơn vị hành chính của người Việt, đó là Thái Khang và Diên Khánh.

Ba năm sau, tức là năm 1658, chúa Nguyễn xua quân xâm chiếm lãnh thổ Cao Miên ở Biên Hòa. Thế là kể từ năm 1658, Champa trở thành một lãnh thổ hoàn toàn bị bao vây, ở phía bắc giáp căn cứ quân sự nhà Nguyễn ở Cam Ranh và phía nam giáp căn cứ quân sự nhà Nguyễn ở Biên Hòa.

Sự cô lập Champa trong đất đai của nhà Nguyễn kể từ năm 1658 đã giải thích phần nào sự bại vong của Champa trong những năm kể đến.

2. Cuộc nội chiến giữa Tây Sơn và Nguyễn Ánh

Hết đường đầu với chiến tranh giữa chúa Trịnh và chúa Nguyễn, Champa bị lôi kéo vào một cuộc nội chiến khác giữa dân tộc Việt, đó là sự bùng nổ chiến tranh vào năm 1771 giữa phong trào Tây Sơn ở miền bắc và Nguyễn Ánh trấn thủ ở Sài Gòn. Cuộc nội chiến này đã biến lãnh thổ Champa (khu vực Phan Rang và Phan Rí) thành bãi chiến trường đẫm máu trong vòng 30 năm, phân chia dân tộc Champa thành hai thế lực thù địch, một bên trung thành với Nguyễn Ánh còn bên khác thì ủng hộ phong trào Tây Sơn.

Năm 1773, Tây Sơn xua quân chiếm đóng Panduranga, trong khi đó Nguyễn Ánh rời bỏ ngai vàng vào năm 1775 chạy về miền nam lập mật khu ở Gia Định. Suốt 30 năm nội chiến, Tây Sơn biến Nha Trang thành khu vực địa đầu quân sự của mình, trong khi đó Nguyễn Ánh trấn thủ ở Gia Định. Hoàn cảnh địa dư này đã biến Champa thành một khu vực nằm giữa hai gọng kìm biên giới quân sự của Tây Sơn ở phía bắc và Nguyễn Ánh ở phía nam. Thế là vương quốc Champa phải đón nhận hàng năm sự hiện diện quân đội viễn chinh của Tây Sơn và Nguyễn Ánh trên lãnh thổ của mình. Lý do rất là giản dị, muốn tấn công Nguyễn Ánh ở Gia Định, Tây Sơn phải làm chủ quân sự ở Champa (khu vực Phan Rang và Phan Rí) trước. Về phía Nguyễn Ánh, muốn tấn công Tây Sơn ở Bình Định, Nguyễn Ánh phải xua quân chiếm đóng Champa trước tiên, sau đó mới có thể tiến quân đến Nha Trang được.

Năm 1776, với mục tiêu là tiến quân tấn công Nguyễn Ánh ở Gia Định, Tây Sơn phải chiếm đóng Panduranga trước tiên để làm căn cứ hành quân. Năm 1779, Nguyễn Ánh chiếm lại Panduranga trước khi xua quân tấn công Tây Sơn ở Nha Trang. Năm 1791, Tây Sơn trở lại chiếm đóng

Panduranga và năm 1793 Panduranga lại rơi vào tay của Nguyễn Ánh. Một năm sau (1794), Tây Sơn xâm chiếm lại Panduranga cho đến năm 1798.

Trong suốt cuộc nội chiến giữa Tây Sơn và Nguyễn Ánh, biên giới của vương quốc Champa hoàn toàn bị xóa bỏ trên bản đồ vì thiếu quân lực để phòng thủ. Thêm vào đó, mọi cơ cấu tổ chức chính trị và xã hội Champa hoàn toàn bị sụp đổ. Dân tộc Champa phải chấp nhận cúi lạy cả hai phe, vừa Tây Sơn lẫn Nguyễn Ánh để bảo tồn tánh mạng. Các tầng lớp lãnh đạo Champa chia thành hai phe nhóm do hai thế lực thù địch người Việt tạo dựng ra. Vì rằng, một khi đã xâm chiếm Champa để làm cứ điểm quân sự, Nguyễn Ánh thành lập một chính quyền mới của vương quốc này tập trung những thành phần lãnh đạo thân cận với mình. Một khi tiến quân vào Champa, Tây Sơn lại ra lệnh thanh trừng gắt gao những phần tử người Champa theo Nguyễn Ánh để rồi thành lập một chính quyền khác mà cấp lãnh đạo chỉ là thành viên của Tây Sơn.

Sự thay đổi liên tục chính quyền trong thời điểm đó đã đưa mọi cơ cấu tổ chức quốc gia Champa đứng bên lề vực thẳm. Lợi dụng cơ hội này, hai phe thù địch Tây Sơn và Nguyễn Ánh tung hoành cướp phá tài nguyên Champa để phục vụ cho chiến tranh của mình và điều động thanh niên Champa xung phong vào chiến trường đẫm máu mà mục tiêu của chiến tranh này không liên hệ gì đối với họ. Trong khi đó, Champa lại đặt dưới quyền cai trị của một tầng lớp lãnh đạo mang tính cách bù nhìn, vì vương chức của họ hoàn toàn do Tây Sơn hoặc Nguyễn Ánh tấn phong. Sự kiện này đã chứng tỏ rằng, mọi cơ cấu tổ chức chính quyền ở Champa hoàn toàn bị sụp đổ. Lãnh thổ Champa chỉ là nơi đón nhận hàng ngàn quân lính của dân tộc Việt, luôn luôn tự cho mình là kẻ chiến thắng, thắng tay bóc lột nhân dân Champa mà họ xem đó chỉ là những kẻ “man rợ” không cùng nòi giống với mình.

Nói tóm lại, Champa không còn tồn tại nữa với danh nghĩa là một quốc gia độc lập và tự chủ trong suốt cuộc

chiến giữa Tây Sơn và Nguyễn Ánh kể từ 1771 đến 1802. Thế là định mệnh của sự sống còn Champa không còn nằm trong tay của nhân dân Champa nữa, mà là tùy thuộc hoàn toàn vào kết quả của chiến tranh giữa Tây Sơn và Nguyễn Ánh.

3. Nội chiến giữa Minh Mệnh và Lê Văn Duyệt

Năm 1802, Nguyễn Ánh đánh bại Tây Sơn, lên ngôi với tôn hiệu là Gia Long. Để tri ân những chiến sĩ đã từng đấu tranh bên cạnh mình, Gia Long tái lập lại vương hiệu Champa, sau đó phong cho Po Saong Nhung Ceng (tổ tiên của gia đình hoàng gia Bà Thêm ở Phan Rí), một tướng lãnh gốc người Chăm rất thân cận với Gia Long lên làm quốc vương Panduranga-Champa. Thế là từ năm 1802, Champa không còn là một quốc gia độc lập nữa mà là một lãnh thổ tự trị đặt dưới quyền bảo hộ của triều đình Việt Nam và hưởng quyền che chở rất là đặc biệt của hoàng đế Gia Long và tổng trấn Gia Định Thành là Lê Văn Duyệt được xem như là một ông phó vương ở miền nam thời đó.

Sau ngày từ trần của Gia Long vào năm 1820, hoàng đế Minh Mệnh đưa ra chính sách cai trị hoàn toàn ngược lại với chủ trương của Gia Long tức là phụ vương của ông ta. Minh Mệnh là một hoàng đế có tư tưởng chính trị rất là độc đáo dựa vào ý thức hệ trung ương tập quyền, luôn luôn chủ trương Quốc Gia Việt Nam là “một” và nhân dân Việt Nam phải là dân tộc có cùng với nền văn hóa và văn minh của người Việt.

Một khi lên ngôi, Minh Mệnh xóa bỏ hoàn toàn chính sách ưu đãi dành riêng cho vương quốc Champa do phụ vương của ông ta để lại và tìm cách ngăn chặn mọi ảnh hưởng của Lê Văn Duyệt ở vương quốc này.

Nhân danh một nhà tướng có công trạng lớn lao trong chiến tranh chống Tây Sơn và cũng là bạn thân của Gia Long, Lê Văn Duyệt vùng dậy phản đối chính sách Minh Mệnh và nhất quyết đứng ra bảo vệ vương quốc Champa

cho tới cùng. Thế là sự khủng hoảng giữa Minh Mệnh và Lê Văn Duyệt bắt đầu bùng nổ và vương quốc Champa lại trở thành nạn nhân lần thứ 3 của cuộc chiến nội bộ giữa người Việt Nam thời đó.

Vì quá thân cận với Tổng Trấn Gia Định Thành là Lê Văn Duyệt hay là vì quá khiếp sợ trước uy quyền chính trị của ông ta, giai cấp lãnh đạo Champa thời đó không phục tùng hoàng đế Minh Mệnh nữa. Năm 1832, Lê Văn Duyệt từ trần, Minh Mệnh xua quân xâm chiếm Champa và trừng phạt vô cùng dã man giai cấp lãnh đạo Champa vì tội phục tùng Lê Văn Duyệt để rồi xóa hẳn vương quốc này trên bản đồ Đông Dương. Thế là năm 1832 đánh dấu ngày sụp đổ hoàn toàn vương quốc Champa.

Trước làn sóng di dân người Việt

Ngoài chủ nghĩa “Thiên Tử” và bối cảnh lịch sử của các cuộc nội chiến ở Việt Nam mà chúng tôi vừa trình bày, Champa còn là nạn nhân của làn sóng di dân Việt sang phía nam kể từ thế kỷ thứ 10. Họ là những tội phạm, những kẻ phiêu lưu, những nông dân không đất đai để sinh sống, không công ăn việc làm, tìm cách thoát thân đi tìm tự do và cuộc sống mới ở vương quốc Champa, nơi vẫn còn nhiều khu vực phì nhiêu chưa có ai khai khẩn.

Phong trào di dân này càng ngày càng mở rộng kể từ kỷ thứ 13, thời kỳ mà địa bàn dân cư sông Hồng càng ngày càng tăng gấp bội để rồi dân chúng không còn đất đai để canh tác. Để giải quyết nạn thiếu đất, dân Việt chỉ còn cách tìm đường tràn xuống phía nam, tức là Champa. Phong trào di dân này càng dấy lên kể từ thế kỷ thứ 17, thời kỳ mà dân Việt đang lâm vào nạn đói rách vì hạn hán hay mưa lũ, đương đầu với chiến tranh Nam-Bắc và tình hình thiếu an ninh vì nạn cướp bóc. Lợi dụng cơ hội này, chúa Nguyễn hô hào dân Việt xung phong vào đội ngũ để khai khẩn đất hoang ở khu vực biên giới phía nam của mình. Họ là nhóm “Đồn Điền”, tức là đội ngũ vừa làm dân, vừa làm chiến sĩ

để phòng thủ đất đai chống lại sự quấy nhiễu Champa ở biên giới. Chúa Nguyễn còn khuyến khích thêm dân Việt nên vượt biên giới tràn sang Champa và Cao Miên. Ban đầu, họ chỉ khai thác những khu đất hoang hay cấm kỵ (*tabung*) mà dân bản xứ Champa không canh tác. Sau đó, họ bắt đầu khai thác những khu vực phì nhiêu hơn do dân bản xứ bán nhượng lại cho họ.

Trong những thời gian đầu, tất cả dân cư Việt phải khép mình vào khuôn khổ luật pháp của Champa, có nghĩa là vua chúa của vương quốc này có quyền tuyệt đối, cả quyền sống chết đối với họ. Nhưng sau thế kỷ thứ 17, tình hình dân cư Việt ở Champa đang bước vào một khúc quanh mới. Lợi dụng sự hiện diện của họ trên lãnh thổ Champa, chúa Nguyễn bắt đầu nhúng tay vào nội bộ của vương quốc này với danh nghĩa là nhà nước Việt Nam có nghĩa vụ bảo vệ quyền lợi cư dân Việt sinh sống ở nước ngoài. Sau đó, nhà Nguyễn tìm cách động viên họ để phục vụ cho mục tiêu chiến tranh chống Champa trong tương lai. Điển hình nhất là cuộc xâm lăng nhà Nguyễn nhằm xóa bỏ Champa trên bản đồ đầu tiên vào năm 1692 có sự tham gia đông đúc cư dân Việt sinh sống lâu đời ở vương quốc này.

Vì sức ép của sự vùng dậy nhân dân Champa vào năm 1693, nhà Nguyễn chấp nhận trao trả lại vương hiệu Champa vào năm 1694 với điều kiện là vua chúa Champa phải chấp nhận cho nhà Nguyễn thành lập phủ Bình Thuận đầu tiên trong biên giới Champa nhằm quản lý các cư dân Việt sinh sống ở vương quốc này. Kể từ đó, cư dân Việt này không còn là công dân của Champa nữa, mà là dân Việt của triều Nguyễn.

Phủ Bình Thuận không có biên giới nhất định mà chúng tôi gọi đó là “biên giới da beo”, tập trung tất cả các thôn xóm dân tộc Việt nằm rải rác trên lãnh thổ Champa. Đây là một địa bàn cư dân rất là phức tạp đối với nhà nước Champa thời đó. Và địa bàn cư dân này đã trở thành một công cụ hữu hiệu nhằm giúp nhà Nguyễn thôn tính Champa bất cứ lúc nào mà họ cần.

Nguyên nhân sự suy tàn của vương quốc Champa

Bên lề qui chế hành chính đặc biệt này, sự hiện diện của cư dân Việt còn có một hậu quả khác đó là vai trò của họ trong guồng máy kinh tế ở Champa thời đó. Vì quá nghèo túng, dân bản xứ Champa thường hay vay mượn tiền bạc của cư dân Việt với chỉ số tiền lời định giá hơn 150% năm. Một khi dân bản xứ Champa không thể trả nổi nợ, người Việt xiết đất đai và gia tài của họ như đã ghi trong hợp đồng. Chính sách vay mượn này đã đưa dân bản xứ Champa đi vào con đường nghèo túng đến lúc họ phải bán chồng con của họ cho người Việt để thanh toán vấn đề vay mượn.

Ngoài vấn đề khủng hoảng kinh tế, sự hiện diện của cư dân Việt đã đưa cơ cấu tổ chức thôn xóm và xã hội của người Champa vào một khúc quanh mới và khuyếch đại thêm sự xung đột giữa cư dân Việt và dân Champa bản xứ.

Dựa trên quyền uy của nhà Nguyễn, dân cư Việt bắt đầu cư xử như một dân tộc chiến thắng. Họ sẵn sàng tiếp tay với triều đình Huế bất cứ lúc nào mà nhà Nguyễn cần đến họ. Đối với nhà Nguyễn, chiến lược nhằm tiêu diệt Champa có hiệu quả nhất không phải là giải pháp quân sự mà là giải pháp chính trị, có nghĩa là nhà Nguyễn động viên cư dân Việt ở phủ Bình Thuận phát huy chương trình khai khẩn đất hoang để làm chủ đất đai, độc quyền trong bộ máy thương mại, kiểm soát hoàn toàn mạch máu kinh tế ở vương quốc này.

Vừa đối phó với dân cư thưa thớt, đất đai nhỏ hẹp, quân sự suy yếu, vương quốc Champa không còn đủ khả năng để bảo tồn tư thế độc lập của mình nữa một khi kinh tế của vương quốc này hoàn toàn bị bao vây bởi cư dân Việt ở phủ Bình Thuận. Đó cũng là điểm đáng chú ý trong tiến trình lịch sử của sự bại vong Champa vào năm 1832.

Chính sách bế môn tỏa cảng

Trước năm 1471, Champa là hải cảng quan trọng trên đường hàng hải nối liền biển Nam Hải và Ấn Độ Dương,

cũng là nơi tập trung nhiều tàu bè của các thương thuyền quốc tế.

Sau năm 1471, vương quốc này chỉ là một địa thế phụ thuộc trong hệ thống giao thương hàng hải. Sau ngày thất thủ Phú Yên (*Harek Kah Harek Dhei*) vào năm 1611, và Nha Trang vào năm 1653, chúa Nguyễn đã kiểm soát hoàn toàn khu vực hải cảng Champa ở miền nam mà chúng tôi gọi là mạch máu kinh tế và chính trị của vương quốc này.

Một khi đã xâm chiếm Phú Yên và Nha Trang, các tàu bè quốc tế không còn ghé bến Champa nữa. Đó cũng là yếu tố quan trọng để giải thích rằng tại sao Champa hoàn toàn bị cô lập không còn đường dây liên lạc với các nước láng giềng kể từ thế kỷ thứ 17.

Một khi bị trục xuất ra khỏi trục giao thông hàng hải quốc tế, Champa đã trở thành một quốc gia hoàn toàn nằm trong gọng kìm của dân tộc Việt. Thế là định mệnh sống còn của Champa không còn nằm trong tay của tập thể lãnh đạo của vương quốc này nữa mà là tùy thuộc vào lòng ưu ái của nhà Nguyễn đối với vương quốc này.

Chính sách mỹ nhân kế

Sống trong một chế độ phong kiến, quốc trưởng Champa, cũng như quốc vương ở các nước Đông Phương, thường kết hôn với công chúa gốc người nước ngoài. Đối với Champa, sự hiện diện của công chúa nước ngoài trong cung đình không mang ý nghĩa như một món quà đổi chát mà là một sự liên kết tình thân hữu giữa hai quốc gia. Sự kết hôn giữa công chúa của nước Đa Đảo (Jawa) và vua Champa là Jaya Sinhavarman III (Chế Mân, -1307) thường biểu dương cho chính sách bang giao thân hữu giữa hai quốc gia hơn là một cuộc tình trong nghĩa rộng của nó.

Nói đến cuộc kết hôn giữa quốc vương Champa và công chúa xuất thân từ nước ngoài, thì người ta phải nói đến cuộc tình giữa vua Chế Mân và Huyền Trân Công Chúa. Năm 1301, nhân dịp viếng thăm Champa, thượng hoàng

Trần Nhơn Tôn hứa gả công chúa Huyền Trân cho Chế Mân để đổi lấy hai châu Ô và Lý (khu vực tỉnh Thừa Thiên). Năm 1306, Huyền Trân Công Chúa sang Champa. Một năm sau, tức là 1307, Chế Mân từ trần mà tư liệu lịch sử không nói rõ nguyên nhân. Việc cơ là phải đến bãi bể để cầu nguyện trước khi lên đàn hỏa với Chế Mân theo phong tục của Champa, Trần Khắc Chung chờ sẵn gần bờ biển để đưa Huyền Trân chạy trốn về Đại Việt.

Thái độ chạy trốn của Huyền Trân Công Chúa trong lúc người chồng của mình vừa từ trần đã đưa các nhà khoa học đặt ra bao nghi vấn : có chăng sự từ trần của Chế Mân không phải là vấn đề tuổi thọ quá cao mà là có sự nhúng tay của Đại Việt trong biến cố này mà Huyền Trân Công Chúa chỉ là người nhận lệnh để thực hành dự án ám hại vua Chế Mân. Nếu không, Huyền Trân Công Chúa có tội gì mà phải chạy trốn? Vì nhan sắc của một công chúa người Việt, vương quốc Champa phải nhượng cho Đại Việt hai châu Ô và Lý thì đúng là món quà quá đắt.

Sau cuộc tình Chế Mân, Champa còn là nạn nhân của một cặp vợ chồng khác đó là cuộc kết hôn giữa vua Champa là Po Romé (1627-1651) và Ngọc Khoa, công chúa của nhà Nguyễn mà sử liệu tiếng Chăm gọi là Bia Ut (công chúa miền bắc).

Sự hiện diện của Bia Ut trong triều đình Champa thời đó có một vai trò khác hẳn với Huyền Trân Công Chúa. Theo truyền thuyết của Champa, Bia Ut đến vương quốc này với một sứ mạng mà nhà Nguyễn đã giao phó, đó là làm thế nào để Po Romé chặt bỏ cây *Kraik*, biểu tượng cho thần quyền trấn giữ vương quốc này. Nhưng sự thật, Bia Ut đến Champa chỉ làm nhà trinh thám nhằm báo cáo cho nhà Nguyễn biết mọi chi tiết liên quan đến tổ chức chính trị và quân sự của quốc gia này. Sau khi nhận đủ tin tức, nhà Nguyễn xuất quân tấn công Po Romé. Trong cuộc chiến này, Po Romé bị quân nhà Nguyễn vây bắt đem nhốt trong rọ sắt để khiêng về Thuận Hóa với sự chứng kiến của một số nhà truyền đạo Tây Phương ở Champa. Sau biến cố này,

triều đình Champa kết tội tử hình Bia Ut và tạc tượng bà ta với cái đầu nhủ xuống đất để hậu thế không quên lịch sử của công chúa người Việt đóng vai mỹ nhân kế này.

Ba năm sau ngày thất trận của Po Romé, tức là năm 1653, nhà Nguyễn xua quân xâm chiếm Nha Trang và dời biên giới miền nam của mình đến Cam Ranh. Thế là vương quốc Champa chỉ còn vồn vẹn trong khu vực Phan Rang và Phan Rí.

Hai chủ thuyết chiến tranh đối ngược

Đại Việt và Champa là hai nước láng giềng có hai chủ thuyết chiến tranh hoàn toàn đối ngược nhau. Là một vương quốc hấp thụ nền văn minh Ấn Độ Giáo, chiến tranh của Champa chống nước láng giềng là chiến tranh «chinh phạt» để làm suy yếu đi sức mạnh quân sự và chính trị của phe địch, chứ không phải là chiến tranh chiếm đất đai. Chủ thuyết này đã biểu lộ rõ rệt trong thời Chế Bồng Nga. Hàng năm, Chế Bồng Nga xuất quân ra miền bắc đốt phá thành Thăng Long sau đó rồi kéo quân trở về, nhưng Chế Bồng Nga không bao giờ nghĩ đến chính sách chiếm đất đai Đại Việt để sáp nhập vào lãnh thổ của mình. Nếu Champa áp dụng chủ thuyết chiến tranh nhằm chiếm đất đai thì vương quốc Đại Việt đã bị xóa hẳn trên bản đồ vào cuối thế kỷ thứ 14 rồi.

Ngoài ý niệm chinh phạt, chiến tranh của Champa chống nước láng giềng thường mang một yếu tố tín ngưỡng rõ rệt, đó là tàn phá những gì có liên hệ đến uy quyền thần linh của quốc gia phe địch. Nếu Champa đốt phá thủ đô Thăng Long, vì đây là trung tâm chính trị của Đại Việt; đập tan các nơi thờ phượng thần linh, vì đó là các thần giữ nước non của Đại Việt, v.v. Đối với Champa, đập tan thần linh phe địch tức là biểu tượng cho sức mạnh thần linh của mình. Chính vì thế, sau ngày thắng trận, vua chúa Champa thường hay xây đền dựng tháp, dâng lễ vật cho thần linh để bày tỏ sự tri ân của mình.

Nguyên nhân sự suy tàn của vương quốc Champa

Ngoài màu sắc tín ngưỡng này, Champa còn có một qui luật riêng liên quan đến chiến tranh, đó là không bao giờ dùng chiến lược “dương đông kích tây” hay nói một cách khác tìm cách đánh lén lút sau lưng địch. Mỗi lần xuất quân, Champa phải hẹn hò trước với phe địch về ngày tháng nhất định và nơi chốn của bãi chiến trường. Vì quá trọng nhân cách “quân tử” trong trận chiến, Champa thường hay vấp phải những thất bại nặng nề.

Đối với Đại Việt, ý niệm về chiến tranh hoàn toàn đối ngược. Chiến tranh là trận chiến quân sự không có mục tiêu chinh phạt phe địch theo nghĩa rộng của nó, mà là để chiếm đoạt tài sản và đất đai của phe địch để sáp nhập vào lãnh thổ của mình.

Nói đến chiến tranh, Đại Việt thường hay áp dụng mọi chiến lược, mọi tính toán và mưu mô như “dương đông kích tây” v.v. nhằm che mắt hay lừa phe địch trong những cú đánh bất ngờ hòng dễ dàng phá tan phe địch cho bằng được. Chính vì thế, chiến tranh của Đại Việt luôn luôn mang màu sắc «đế quốc», tức là dùng sức mạnh quân sự để mở rộng bờ cõi đất nước của mình.

Một khi đã chiếm đất đai, Đại Việt áp dụng chính sách đồng hóa ngay dân bản xứ để họ trở thành người Việt thật sự có cùng văn hóa của người Kinh. Chỉ cần vài thế kỷ, chính quyền Đại Việt đã lột bỏ hoàn toàn tâm linh và tiếng nói của dân tộc Champa sống trên dải đất bị chiếm đóng từ Quảng Bình đến Cam Ranh, không phải bằng bạo lực mà là bằng cách đồng hóa họ để rồi họ không còn nhận diện đâu là nguồn gốc lịch sử của họ nữa. Hôm nay, không có một người Champa nào sống ở miền trung Việt Nam còn biết nói tiếng Chăm là một bằng chứng cụ thể.

Đối với Đại Việt, chiến tranh không phải công cụ để đốt phá nơi thờ phượng thần thánh có uy quyền của phe địch, mà là tàn phá những gì thuộc về phe địch dù đó là trung tâm

chính trị (tức là thủ đô), dù đó đền đài hay người dân vô tội đi nữa.

Nói tóm lại, chủ thuyết chiến tranh của Đại Việt đã đóng góp phần nào rất là tích cực trong tiến trình của sự suy tàn Champa kể từ thế kỷ thứ 10 đến năm 1832.

Ý niệm về biên giới: “một tấc đất, một tấc vàng”

Nói đến ý thức hệ về biên giới, Champa và Đại Việt cũng là hai nước láng giềng có ý niệm hoàn toàn khác biệt.

Đối với Champa, biên giới là nơi giới hạn lãnh thổ của mình đặt dưới quyền bảo hộ của thần linh. Biên giới Champa là biên giới tín ngưỡng, luôn luôn cố định không thể xô dịch và không ai có quyền vượt biên giới này mà không có sự đồng ý của thần linh. Nếu Chế Bồng Nga không nuốt trọn đất đai của Đại Việt một khi đã đánh bại phe địch, vì rằng quốc vương này không dám mở rộng biên giới Champa ra miền bắc, vì sợ thần linh Champa không cho phép.

Ý niệm biên giới cố định mang bản chất thần quyền này còn thể diện qua các dấu ấn rõ rệt ở Champa. Mặc dù cùng sống chung trong quốc gia Champa, người Chăm ở đồng bằng, dù là đất đai rất là chật hẹp, họ không bao giờ dám vượt biên giới khu vực của mình để tràn lên cao nguyên sinh sống. Biên giới tín ngưỡng này cũng còn biểu lộ một cách rõ rệt hơn trong cuộc sống của dân tộc Chăm ở khu vực Panduranga trước năm 1975. Một thí dụ điển hình đó sự kết hôn giữa người Chăm Phan Rang và Phan Rí thường ít khi xảy ra. Vì rằng, người con trai không muốn vượt ra khỏi biên giới của “quê cha đất tổ” mình để lấy vợ ở khu vực khác.

Ngoài biên giới khu vực, người Chăm còn có biên giới thần quyền rất rõ rệt của mỗi làng xã. Chính vì thế, họ luôn luôn chấp nhận sống chằng chịt, nhà này kế sát nhà kia trong ranh giới thôn xóm của mình, và họ không chịu mở rộng thêm biên giới thôn xóm này mặc dù họ là chủ nhân

đất đai rộng lớn bao la tọa lạc ngay trước cổng làng của mình, để rồi sau năm 1975 người Chăm không còn một miếng đất để xây dựng nhà cửa. Vì không nắm vững ý niệm về biên giới, một số nhà viết lách tưởng rằng người Chăm có bản chất kỳ thị người ngoài làng lấy vợ làng ta.

Vì quá trung thành với ý niệm về “quê cha đất tổ”, dân tộc Champa trở thành một nhóm người thụ động sống quanh quẩn trong khu vực mà họ cho đó là biên giới thần quyền không ai có quyền di chuyển hay xâm phạm.

Đối với dân tộc Việt, biên giới là nơi giới hạn của một lãnh thổ, nhưng biên giới này không mang yếu tố thần quyền, luôn luôn co giãn tùy theo không gian và thời gian. Vì không mang yếu tố thần quyền, Đại Việt có quyền mở rộng biên giới của mình đến bất tận nếu họ có đủ khả năng để bảo vệ. Chính vì thế, biên giới Đại Việt chỉ là biên giới kinh tế và quân sự luôn luôn co giãn.

Trên lý thuyết, dân tộc Việt cũng có ý niệm về “quê cha đất tổ”, nhưng ý niệm này chỉ là một hiện tượng chứ không phải là bản chất của dân tộc Việt. Vì rằng, dân tộc Việt luôn luôn có một ý thức hệ rõ rệt về giá trị đất đai. Trong tiềm thức của dân tộc Việt, họ luôn luôn nghĩ rằng: “một tấn đất, một tấn vàng”. Từ ý thức hệ đó, dân tộc Việt xô nhau xâm chiếm Champa ở miền nam để biến đất đai thành “hàng trăm cây số vàng”. Chúng tôi gọi đó là bản chất bành trướng (nature expansionniste) của dân tộc Việt trong nghĩa rộng của nó.

Nói tóm lại, ý niệm về biên giới co giãn và linh động của Đại Việt cũng là một trong những nguyên nhân đã đưa Champa đến sự bại vong.

Gò bó trong truyền thống tín ngưỡng

Trước thế kỷ thứ 15, Bà La Môn Giáo là quốc giáo ở Champa, nhưng tôn giáo này chỉ dành riêng cho gia đình

hoàng gia và vua chúa mà thôi. Người dân thông thường không thể theo tôn giáo của vua chúa được.

Vì không thể trở thành người Bà La Môn Giáo được, quần chúng Champa phải tin vào một tín ngưỡng riêng biệt mà chúng tôi gọi đó là tín ngưỡng dân gian. Phong cách sinh hoạt tôn giáo người Chăm hôm nay ở khu vực Panduranga là thí dụ điển hình.

Tín ngưỡng dân gian này rất là đa dạng không mang một lý thuyết đồng nhất, nhưng luôn luôn gắn liền với một số di tích tín ngưỡng như *Bimong Kalan* (đền tháp), *Kut* (mộ phần của Chăm Ahier), *Gahul* (nghĩa trang Chăm Awal) hay *Ciet Praok Patra* (tổ tiên của thị tộc) nơi tập trung các thần quyền rất là bảo thủ không bao giờ cho phép người Chăm mang các di sản tín ngưỡng này theo họ để định cư nơi khác vì lý do gì đó.

Người Việt là dân tộc theo đạo Phật và tục thờ cúng tổ tiên, một tín ngưỡng rất là linh động, không qui luật gắt gao và cũng không bao giờ ngăn cấm dân Việt phải dẫm chân một chỗ ở “quê cha đất tổ”. Tín ngưỡng này cho phép dân tộc Việt có hai quyền cơ bản, đó là quyền di chuyển và định cư hay sinh sống bất cứ nơi nào trên thế giới này và quyền mang cả ông Phật hay bàn thờ tổ tiên đi theo mình, dù trong xe đò hay chở bằng máy bay sang chỗ khác.

Sự linh động của tín ngưỡng này đã đưa dân Việt dấn thân vào mọi cuộc phiêu lưu nhằm tìm nơi sinh kế, chiếm cứ đất đai để lập nghiệp. Nói tóm lại, trong tín ngưỡng dân gian của người Việt, ông Phật và tổ tiên phải có nghĩa vụ đi theo dân cư Việt để sinh sống chứ không phải dân cư Việt dẫm chân lại một chỗ như dân tộc Champa để thờ phượng các thần linh này.

Có chăng sự suy tàn của Champa cũng có một phần nào phát xuất từ truyền thống tín ngưỡng mà thần linh là những nhân vật quá bảo thủ không chấp nhận vượt ra khỏi biên giới cổ truyền để phát huy kế hoạch kinh tế được xem như là mạch máu của một quốc gia thời đó.

Thể chế liên bang thời phong kiến

Gần đây, một số nhà nghiên cứu, vì ít tiếp cận với các bài nghiên cứu chuyên sâu về Champa, cho rằng Champa là quốc gia thống nhất, có thể chế trung ương tập quyền theo kiểu mẫu của Phương Đông. Đây là quan điểm sai lầm mang tính chất phi khoa học, vì các tác giả này không đưa ra một dữ kiện lịch sử nào để minh chứng cho lý thuyết của mình.

Trong quá trình lịch sử của Champa, triều đại Bhadravarman I (380-413) là vương triều duy nhất đã xây dựng thể chế chính trị Champa dựa theo hệ thống quốc gia thống nhất và trung ương tập quyền theo kiểu Đại Việt và Trung Hoa. Tiếc rằng, thể chế này chỉ xảy ra trong vòng 33 năm dưới triều đại Bhadravarman, không đủ để kết luận một thể chế chính trị của vương quốc Champa được.

Kể từ đầu thế kỷ thứ 20 cho đến nay, tất cả chuyên gia về Champa học đều công nhận rằng Champa không phải là quốc gia thống nhất, trung ương tập quyền, mà là một vương quốc liên bang tập trung năm tiểu vương quốc rõ rệt đó là Indrapura, Amaravati, Vijaya, Kauthara và Panduranga. Mỗi tiểu vương quốc có vua chúa riêng, hành chính riêng và cách điều hành riêng.

Trong năm tiểu vương quốc đó, Panduranga là một tiểu vương quốc ở miền nam mang nhiều yếu tố chính trị, hành chính và quân sự rất là rõ rệt nhằm biểu tượng cho thể chế liên bang Champa thời đó. Mặc dù chấp nhận chung sống trong liên bang Champa, Panduranga thường hay đứng lên chống chính phủ liên bang để bảo đảm thể chế tự trị của mình và đôi lúc vùng dậy đòi quyền độc lập riêng rẽ.

Đứng đầu cho vương quốc liên bang là *Rajadiraja* (vua của vua) chứ không phải là Patao như một số nhà viết lách đưa ra. Thuật ngữ *Rajadiraja* (vua của vua) có một nghĩa rất

là rõ rệt đó là quốc trưởng này chỉ là người đại diện cho các vua ở tiểu vương quốc chứ không phải để cai trị các vua chúa ở tiểu vương quốc này.

Muốn trở thành *Rajadiraja* (vua của vua) tức là quốc vương liên bang, ông vua này thường hay dựa vào thế lực kinh tế, quân sự của mình để buộc các tiểu vương quốc khác phải thần phục. Mặc dù mang chức năng *Rajadiraja* (vua của vua), nhưng quốc trưởng này chỉ là nhân vật đại diện cho Champa trên phương diện pháp lý ngoại giao, vì ông ta không có quyền gì trên tiểu vương quốc khác nếu vua của tiểu vương quốc này không chấp thuận. Thể chế này còn thể hiện một cách rõ rệt ở liên bang Mã Lai hôm nay tập trung 9 vua của tiểu vương quốc.

Tổ chức liên bang Champa dưới thời phong kiến có một ưu điểm về thể chế phân quyền : Mỗi địa phương tự quyết định lấy chính sách cai trị của mình, hành chính và thuế má của mình. Nhưng thể chế này thường hay đưa đến những cuộc tranh chấp công khai giữa trung ương và địa phương vì vấn đề gì đó, nếu quốc trưởng Champa không có đủ sức mạnh để chinh phục các tiểu vương quốc khác. Đây là hậu quả chung của một số quốc gia ở khu vực Đông Nam Á có thể chế quốc gia liên bang như vương quốc Lào, vương quốc Mã Lai, v.v.

Thể chế liên bang Champa còn có một tai hại khác. Vì cơ cấu tổ chức này không phát huy mãnh liệt được ý thức hệ đoàn kết của một dân tộc và thường làm suy yếu đi tiềm năng quân sự của một quốc gia một khi vương quốc này bị tấn công bởi một nước láng giềng.

Sự kiện này thường biểu lộ rõ rệt trong sự liên hệ giữa tiểu vương quốc Panduranga và chánh quyền trung ương Champa thời đó. Một thí dụ điển hình đó là bao lần Đại Việt hay Cao Miên xua quân tấn công thủ đô Vijaya ở miền bắc, tiểu vương quốc Panduranga ở miền nam chỉ ngồi im để làm nhân chứng lịch sử. Vì Panduranga cho rằng đó không phải là vấn đề của họ mà là vấn đề của các tiểu vương quốc ở miền bắc. Thế là ý thức hệ bảo vệ một quốc gia Champa

thống nhất nhằm chống lại sự xâm lăng của ngoại bang, hoàn toàn tùy thuộc vào tình hữu nghị giữa quốc trưởng Champa (*Rajadiraja*) ở trung ương và các vua chúa của tiểu vương quốc.

Chế Bồng Nga là nhân vật duy nhất trong lịch sử đã thành công huy động các lực lượng ở tiểu vương quốc vào chiến tranh chống Đại Việt trong những năm 1360 và 1390. Sự thành công này có một nguyên nhân chính đáng của nó, vì Chế Bồng Nga là một quốc trưởng có một uy quyền lớn lao mà các tiểu vương quốc nào cũng thần phục.

Từ qui chế liên bang này, chúng tôi tạm kết luận rằng những trận chiến của Đại Việt vào năm 1069, 1306 và 1471 nhằm xâm chiếm lãnh thổ Champa chỉ là sự chiến thắng của một thể chế quân chủ tập quyền của Đại Việt chống lại với thể chế liên bang Champa tập trung các tiểu vương quốc thì đúng hơn.

*

Sự suy tàn của vương quốc Champa từ thế kỷ thứ 15 đến thế kỷ thứ 19 phát xuất từ nhiều nguyên nhân chính yếu. Trước tiên là địa bàn dân cư Champa chỉ tập trung ở các khu vực miền duyên hải rất là chật hẹp với số lượng dân số rất là ít ỏi, không thể kháng cự lại với cộng đồng khổng lồ của người Việt ở phương bắc mà dân số càng ngày càng tăng gấp bội. Chính vì thế, chiến thắng Nam Tiến của người Việt chống lại dân tộc Champa chỉ là chiến thắng vì số lượng dân cư quá đông đúc.

Nhưng chiến thắng này còn tùy thuộc vào nhiều yếu tố khác nữa đó là chủ thuyết «đế quốc» của vua chúa Đại Việt mà các nhà sử học thường gọi là “tiến trình đấu tranh thường trực để phát huy chủ nghĩa quốc gia hùng mạnh” (*poursuite des données permanentes de la grandeur nationale*).

Nguyên nhân sự suy tàn của vương quốc Champa

Sự suy tàn của vương quốc Champa còn có một nguyên nhân khác nữa đó là Champa trở thành nạn nhân của truyền thống văn hóa người Việt. Vì trung thành với chủ thuyết bá chủ và bá quyền, Đại Việt không ngần ngại xóa bỏ Champa trên bản đồ Đông Dương để rồi biến vương quốc này thành một đơn vị hành chính của mình. Để tiến đến mục tiêu, Đại Việt không ngần ngại sử dụng bất cứ mưu đồ chính trị nào, ngay cả mỹ nhân kế, để nuốt trọn dải đất Champa này.

Chính sách dùng cư dân Việt sinh sống ở Champa để phục vụ cho mưu đồ chiến tranh xâm lược chống lại nhân dân Champa cũng là một yếu tố quan trọng để giải thích cho sự suy tàn này. Chính sách xâm chiếm đất đai Cao Miên ở miền nam nhằm cô lập hoàn toàn Champa, trước khi vùng lên tiêu diệt vương quốc này cũng là mưu đồ đáng chú ý trong tiến trình của sự suy tàn Champa. Chính sách lợi dụng nội chiến giữa người Việt để cướp phá tài nguyên Champa, để xâm lấn dần dần đất đai Champa và cuối cùng để xóa bỏ vương quốc này trên bản đồ cũng là một trong những bản chất của Đại Việt đã đưa vương quốc Champa vào con đường suy vong vào năm 1832.

Tài liệu tham khảo

- Archives royales du Panduranga du fonds de la Société Asiatique de Paris: Pièces en caractères chinois*, Paris, CHCPI, 1984.
- Boisselier, J., *La statuaire du Champa*, Paris, Publication de l'EFEO, 1963.
- Bergaignes, A., "L'ancien royaume de Campa dans l'Indo-Chine, d'après les inscriptions" in *Journal Asiatique*, XI, 1888, tr. 5-105.
- Coedès, G., *Les Etats hindouisés d'Indochine et d'Indonésie*, Paris, De Boccard, 1964.
- Đại Nam Chính Biên Liệt Truyện (Nhà Tây Sơn)*, Saigon, 1970.

- Đại Nam Nhất Thống Chí (Lục Tỉnh Nam Việt)*, Tập thượng, Saigon, 1973.
- Đại Nam Nhất Thống Chí*, quyển 10, Saigon, 1964.
- Đại Nam Thực Lục Chính Biên*, Quyển 1, Hanoi, 1962.
- Đặng Phương Nghi, *Les Institutions publiques du Viet-Nam au XVIIIe siècle*. Paris, Publication de l'EFEO, 1969.
- Finot, L., “Panduranga” in *Mélanges Kern*, Leiden, 1903, tr. 381-389.
- Hoàng Lê Nhất Thống Chí*, Hanoi, 1970.
- Hoàng Việt Giáp Tý Niên Biểu*, Saigon, 1963
- Huard, P. et Durand, M., *Connaissance du Viêt Nam*, Hanoi, EFEO, 1954.
- Lafont, P-B., “Aperçu sur les relations entre le Campa et l'Asie du Sud-Est” in *Actes du séminaire sur le Campa organisé à l'Université de Copenhague*, Paris, CHCPI, 1988, pp. 71-81.
- Lafont, P-B. et Po Dharma, *Bibliographie: Campa et Cam*, Paris, l'Harmattan, 1989.
- Lê Thanh Khôi, *Le Viêt-Nam. Histoire et Civilisation*. Paris, 1955
- Lịch Triều Hiến Chương Loại Chí*, Quyển 1, Saigon 1972.
- Maspero. G., *Le Royaume de Champa*, Paris-Bruxelles, Brill, 1928.
- Nguyễn Thê Anh, “Le Nam Tien dans les textes vietnamiens” in *Les Frontières du Vietnam (Histoire des frontières de la Péninsule Indochinoise)*, Paris, l'Harmattan, 1989, pp. 121-127.
- Phan Khoang, *Việt sử xứ đàng trong 1558-1777 (Cuộc Nam Tiến của dân tộc Việt Nam)* Saigon, 1969.
- Phủ Biên Tạp Lục*, Quyển 1, Saigon, 1972.
- Po Dharma
- *Les Chroniques Royales du Panduranga*, Paris (Thèse de l'EPHE. Multigraphiés), 1978.
 - *Le Panduranga (Campa): 1802-1835. Ses rapports avec le Vietnam*. Paris, Publication de l'EFEO (tập 1 và 2), 1987.

Nguyên nhân sự suy tàn của vương quốc Champa

- “Etat des dernières recherches sur la date de l'absorption du Campa par les Vietnamiens” in *Actes du séminaire sur le Campa organisé à l'Université de Copenhague*, Paris, CHCPI, 1988, tr. 59-67.
- “Les frontières du Campa (Dernier état des recherches)” in *Les frontières du Vietnam (Histoire de frontières de la Péninsule Indochinoise)*, Paris, l'Harmatan, 1989, tr. 128-135.

Quach-Langlet, T., “La géographie de l'Ancien Campa”, in *Actes du séminaire sur le Campa organisé à l'Université de Copenhague*, Paris, CHCPI, 1988, pp. 27-48.

Trần Trọng Kim, *Việt Nam Sử Lược*, Tập II, Saigon, 1971.
Việt Sử Yếu, Saigon, 1971.

700 năm cuộc tình Chế Mân và Huyền Trân Công Chúa (1306-2006)

Dominique Nguyen
(Chương Trình Thế Giới Mã
Lai-Đông Dương)

Trong suốt mấy năm trường lãnh đạo để chống quân xâm lăng của Mông Cổ, quốc vương Champa là Indravarman V qua đời vì tuổi già, mà nhà thương thuyền Âu Châu là Marco Polo, nhân dịp ghé thăm Champa vào năm 1288, có nói đến.

Sau ngày từ trần của vua cha, hoàng tử Harijit, con của hoàng hậu Gaurendraksmi, lên ngôi lấy vương hiệu là Jaya Sinhavarman III, mà tài liệu Trung Quốc gọi là Pou Ti và tài liệu Việt Nam gọi là Chế Mân.

Từ khi lên nắm chính quyền, Chế Mân không ngừng đem lại niềm an vui và thịnh vượng cho quốc gia này. Gần 20 năm lãnh đạo quốc gia, ngài đã để lại cho hậu thế hai công trình kiến trúc đồ sộ đó là tháp Yang Mum (Kom Tum) và tháp Po Klaong Garai (Phan Rang). Sau thế kỷ thứ 15, vương quốc Panduranga trưng dụng tháp này để thờ một trong ba vị thần quan trọng nhất ở địa phương, đó là vua huyền sử Po Klaong Garai.

Hết đương đầu với quân Mông Cổ của Koubilai, ngài chủ trương tiếp tục bang giao với Đại Việt nhưng không bao giờ qui phục nước láng giềng. Ngài cũng tìm cách liên kết chính trị với vương quốc Majapahit của Mã Lai bằng cách kết hôn với công chúa Tapasi của quốc gia này.

Bước vào thiên niên thế kỷ thứ 14 đánh dấu một khúc quanh mới trong chính sách bang giao giữa Champa và Đại Việt. Nhân dịp viếng thăm Champa vào năm 1301, thượng hoàng Trần Nhân Tôn hứa gả công chúa Huyền Trân (tức là em gái của vua Trần Anh Tôn) cho vua Chế Mân, với điều kiện Champa phải nhường cho Đại Việt hai Châu Ô và Lý.

Tháng 6 năm Bính Ngọ (1306) là ngày kết hôn giữa vua Chế Mân và công chúa Huyền Trân. Tháng giêng năm Đinh Mùi (1307), vua Trần Anh Tông đổi hai châu Ô và Lý thành châu Thuận và châu Hóa. Tháng 5 năm Đinh Mùi (1307), quốc vương Chế Mân từ trần. Tháng 10 cùng năm Đinh Mùi (1307), vua Trần Anh Tông sai Trần Khắc Chung sang Champa tìm cách đưa công chúa Huyền Trân về nước.

Đây là cuộc tình hy hữu chưa từng xảy ra trong tiến trình lịch sử ở các nước Đông Nam Á và cũng là một bi kịch tình sử mà các sử gia, các nhà văn và cả kịch ảnh Việt Nam không ngừng bàn đến, tùy theo góc độ quan điểm của mỗi tác giả, như Bao La Cư Sĩ, G. Coedes, Lê Ước, Lê Trang Kiều, G. Maspero, Đỗ Trọng Huê, Phạm Văn Sơn, Thái Văn Kiểm, Võ Liâu (xem thư mục), v.v.

Dù dưới góc độ ngòi bút nào đi nữa, những bài viết về cuộc tình giữa Chế Mân và Huyền Trân của các chuyên gia Việt Nam chỉ nói lên quan điểm riêng tư của những tác giả này, thường mang màu sắc chính trị hay bộc lộ lòng ái quốc của một dân tộc lớn có bốn ngàn năm văn hiến, để rồi quên đi những yếu tố lịch sử quan trọng nhằm dựa vào đó để phân tích lại một cách nghiêm túc và trung thực, dù sự trung thực đó có tổn thương đến danh dự người quá cố đi nữa. Vì vậy chúng tôi có quyền đặt lại những nghi vấn sau đây :

1. Chế Mân có quyền dâng hiến đất đai cho Đại Việt hay không ?
2. Huyền Trân có đủ tư cách pháp lý để lên đàn hỏa hay không ?
3. Tại sao Huyền Trân phải bỏ cung đình chạy trốn ?
4. Đây là danh dự của quốc gia Đại Việt ?
5. Đây là đạo đức và thể diện của công chúa nhà Trần ?

Đó là 5 vấn đề trọng yếu còn chứa đựng bao điều bí ẩn cần được phân tích trong bài khảo luận, mà chúng tôi hy vọng đem lại sự sáng tỏ về biến cố này, nhân ngày kỷ niệm

700 năm cuộc tình sử Chế Mân-Huyền Trân Công Chúa (1306-2006).

*

Cuộc tình Chế Mân và Huyền Trân không phải là câu chuyện hoang đường, mà là một biến cố lịch sử được ghi lại lần đầu tiên trong *Đại Việt Sử Ký Toàn Thư* (ĐVSKTT).

Ai cũng biết ĐVSKTT là biên niên sử chính thức của vương quốc Đại Việt và cũng là tài liệu duy nhất đưa ra những dữ kiện rất là chi tiết liên quan đến cuộc tình Chế Mân và Huyền Trân Công Chúa. Vì là biên niên sử chính thức, thành ra tài liệu này luôn luôn mang màu sắc văn chương chính trị, viết theo quan điểm của vua chúa Đại Việt và nhằm tôn vinh vua chúa Đại Việt hơn là nói lên sự thật của một biến cố đã xảy ra. Đó là qui luật chung của tất cả tư liệu lịch sử cổ ở khu vực các quốc gia Đông Nam Á. Chính vì thế, chúng tôi cần suy xét và phân tích lại một cách nghiêm túc từng khía cạnh của vấn đề trước khi đưa ra lời kết luận.

Đây là phần trích dẫn từ Đại Việt Sử Ký Toàn Thư (tập II, Nhà xuất bản Khoa Học xã Hội, Hà Nội, 1971) liên quan đến cuộc tình Chế Mân và Huyền Trân :

« – Tân sửu năm thứ 9 [1301] Nguyên Đại-đức thứ 5 (...). Tháng 2, nước Chiêm-thành sang cống. Tháng 3, thượng hoàng đi chơi các địa phương, sang Chiêm-thành (...). Mùa đông, tháng 11, thượng hoàng từ Chiêm-thành về (tr. 96).

– Quý mảo năm thứ 11 [1303] (...) Mùa đông, tháng 10, (...) Lấy Đoàn Nhữ Hài làm tham tri chính sự (...). Trước đây sứ nước ta sang Chiêm-thành đều lạy vua nước Chiêm trước, rồi sau mới mở chiếu thư. Khi Nhữ Hài đến, bưng ngay chiếu thư để lên trên án và bảo vua Chiêm rằng : “Từ

khí sứ giả đem chiếu thư của thiên tử đến, xa cách ánh sáng lâu ngày, nay mở chiếu thư ra, hình như trông thấy mặt thiên tử, tôi phải lạy chiếu thư đã rồi mới tuyên đọc sau”. Rồi lập tức hướng vào chiếu thư lạy xuống. Lúc ấy vua nước Chiêm đứng ở bên cạnh, lạy thế không khỏi có chút chưa ổn, nhưng lấy cớ là lạy tờ chiếu thì là thuận lễ, mà sứ thần cũng không phải khuất. (...). Sau này những người đi sứ Chiêm-thành không lạy vua nước Chiêm là bắt đầu từ Nhữ Hải (tr. 98).

– Ất tị năm thứ 13 [1305] (...) Tháng 2, Chiêm-thành sai Chế Bồ-đài và bộ đảng hơn trăm người đem vàng bạc, hương quý, vật lạ để dâng làm lễ vật cầu hôn. Các quan triều đều cho là không nên, duy có Văn-túc vương là Đạo Tái chủ trương là nên và Trần Khắc Chung tán thành, việc bàn mới quyết (tr. 100).

– Bính ngọ năm thứ 14 [1306] (...). Mùa hạ tháng 6, gả công chúa Huyền-trân cho vua nước Chiêm-thành. Trước đây, thượng hoàng đi chơi các địa phương sang nước Chiêm-thành, đã trót hứa gả con gái cho. Các văn sĩ trong triều ngoài nội nhiều người mượn điển vua nhà Hán đem Chiêu-quân gả cho Hung-nô làm thơ bằng quốc ngữ để chê cười (tr. 102).

Sử thần Ngô Sĩ Liên bàn : Ngày xưa Hán Cao hoàng vì nước Hung-nô thường quấy phá biên giới, mới lấy con gái của dân làm công chúa gả cho thiên vu, kết hôn với người không phải giống nòi, các tiên nho đã từng chê (...). Còn như Nhân tôn đem con gái gả cho vua nước Chiêm-thành là nghĩa gì ? Nói rằng nhân khi đi chơi mà chót hứa gả, sợ thất tín, thì sao không làm việc đổi mệnh

có được không ? Vua giữ ngôi trời mà thượng hoàng đã xuất gia rồi, vua đổi mệnh thì có khó gì, mà lại đem gả cho người xa không phải giống nòi cho đúng lời hẹn ước, rồi lại dùng mưu gian trá cướp lại về sau, thế thì tin ở đâu ? (tr. 102).

- Đinh mùi năm thứ 15 [1307] Mùa xuân tháng giêng. Đổi hai châu Ô Lý làm châu Thuận và châu Hóa, sai hành khiển Đoàn Nhữ Hài đến vỗ yên nhân dân. Trước là vua Chiêm-thành Chế Mân đem đất hai châu ấy làm lễ vật dẫn cưới, người các thôn La-thủy, Tác-hồng, Đà-bồng không chịu theo, vua sai Nhữ Hài đến tuyên dụ đức ý của triều đình, chọn người trong bọn chúng bỏ cho làm quan, lại cấp cho ruộng đất, tha tô thuế cho 3 năm để vỗ về (tr. 103)
- Mùa hạ tháng 5. Vua Chiêm-thành là Chế Mân chết (tr. 103)
- Mùa thu, tháng 9. Con vua Chiêm-thành là Chế Đa-da sai sứ thần là Bảo Lộc-kê dâng voi trắng (tr. 103).
- Mùa đông, tháng 10, sai nhập nội hành khiển thượng thư tả bộc xạ Trần Khắc Chung và an phủ Đặng Văn sang Chiêm-thành đón công chúa Huyền-trân và thế tử Đa-da về. Tục nước Chiêm-thành, hễ vua chết thì hoàng hậu phải vào đàn thiêu chết theo. Vua biết thế, sợ công chúa bị hại, sai bọn Khắc Chung sang, mượn cớ làm lễ viếng và nói rằng : “Nếu công chúa hỏa táng thì việc làm chay không có người chủ trương, chi bằng hãy ra bờ biển làm lễ chiêu hồn ở ven trời, đón linh hồn cùng về, rồi sẽ vào đàn thiêu. Người Chiêm nghe theo (tr. 103).

Khắc Chung dùng thuyền nhẹ cướp lấy công chúa đem về, rồi tư thông với công chúa, loanh quanh

mãi ở đường biển, lâu ngày mới về đến Kinh sư. Hưng nhượng đại vương ghét lắm, mỗi khi trông thấy Khắc Chung thì mắng rằng : “Người ấy đối với nước ta là bất tường, họ tên là Trần Khắc Chung thì nhà Trần có lẽ hết vì người này chăng” Khắc Chung thường sợ phải lẩn tránh (tr. 104)

Sử thần Ngô sĩ Liên bàn : Trần Khắc Chung là người gian tà biết chừng nào ? Không những là làm việc chó lợn này, đến sau lại vào tội với Văn-hiến hầu vu hãm quốc phu thượng tể (53) vào tội phản nghịch, làm chết oan hơn trăm người mà nó được hưởng phú quý trọn đời (...) (tr. 104).

– Mậu thân, năm thứ 16 [1308] (...) Mùa thu, tháng 8, công chúa Huyền-trân. Thượng hoàng sai trại chủ Hóa Châu cho thuyền đưa 300 người Chiêm về nước (tr. 104)».

Phải công nhận rằng, ĐVSKTT kể lại cốt truyện hôn nhân giữa Chế Mân và Huyền Trân rất là chi tiết và hấp dẫn đối với độc giả bình dân. Tiếc rằng những chi tiết này, nếu nhìn trên khía cạnh lịch sử, còn mang một số điều vừa bí ẩn vừa mâu thuẫn mà chúng tôi xin đưa ra để bình luận.

1. Chế Mân có quyền dâng hiến đất đai cho Đại Việt hay không

Theo ĐVSKTT, sau khi nhận lời hứa của thượng hoàng Trần Nhân Tôn, vua Chế Mân sai Chế Bồ Đài và hơn trăm người đem vàng bạc, hương quý, vật lạ để dâng làm lễ vật cầu hôn vào tháng 2 năm Ất Tị (1305). Tháng 6 năm Bính Ngọ (1306), Huyền Trân về Champa chung sống với Chế Mân. Chỉ trong vòng 6 tháng sau, tức là tháng giêng năm Đinh Mùi (1307), vua Trần Anh Tôn tiếp thu hai châu Ô và

Lý mà vua Chế Mân đã dâng hiến cho Đại Việt để làm quà cưới công chúa Huyền Trân.

Đứng trên phương diện lịch sử mà phân tích, việc vua Chế Mân dâng hiến đất đai Champa cho nước láng giềng, dù sự dâng hiến này để chuộc sứ mạng vì bị bắt làm tù binh chưa nói đến là dâng hiến đất đai để trao đổi lấy một đàn bà có sắc đẹp, hoàn toàn ngược lại với qui chế chính trị của vương quốc Champa thời đó.

Ai cũng biết, Champa là một quốc gia theo chế độ mẫu hệ, tức là một hệ thống tổ chức xã hội trong đó mọi tài sản (dù đất đai hay châu báu) và con cái trong gia đình là thuộc quyền sở hữu của người đàn bà. Người đàn ông dù họ là chồng, vua chúa hay quan lại, không có quyền chiếm đoạt, chuyển nhượng, mua bán hay đổi chác tài sản và con cái này.

Champa là một quốc gia theo chế độ “mẫu hệ” chứ không phải chế độ “mẫu quyền”. Thành vậy mọi quyền lực chính trị và xã hội đều nằm trong tay của người chồng. Đàn ông là người làm chủ gia đình và lãnh đạo quốc gia, nhưng mọi ngôi báu, vương miện và quyền nối ngôi thuộc về gia đình mẫu hệ. Hoàn toàn khác hẳn với thể chế chính trị của nền văn minh Đại Việt, chủ nhân của ngôi báu và đất đai ở Champa là bà hoàng hậu. Vua lên ngôi nhân danh bà hoàng hậu và phải phục vụ để duy trì ngôi báu của dòng tộc hoàng hậu này. Chính vì thế, tất cả những ai có liên hệ trực tiếp (như anh hay em trai của vợ cũng như cậu, bác phía bên vợ) hay gián tiếp (như chú rể) với thân tộc của bà hoàng hậu đều có quyền lên ngôi nếu hội đồng gia đình hoàng gia mẫu hệ chấp thuận.

Theo qui ước chế độ mẫu hệ ở Champa, vua là người lãnh tụ tối cao của một quốc gia, nắm toàn quyền chính trị, quân sự và pháp lý. Vua có quyền lấy bao nhiêu người vợ cũng được nếu bà hoàng hậu chấp thuận, nhưng ông vua không có quyền chuyển nhượng hay đổi chác bất cứ những gì thuộc di sản thuộc về hoàng gia của bà vợ mình, dù đó chỉ là áo quần, chứ đừng nói đến vàng bạc, đất đai và con

cái. Thế thì Chế Mân đã dựa vào qui ước nào của vương quốc Champa này để rồi tự tiện dâng hiến đất đai châu Ô và Lý cho Đại Việt để được cưới công chúa Huyền Trân ?

Không ai phủ nhận là ĐVSKTT đã xác nhận sự chuyển nhượng đất đai này. Nhưng ĐVSKTT quên rằng Chế Mân là một nhà vua cai trị một quốc gia theo chế độ mẫu hệ. Thành vậy, mọi sự dâng hiến đất đai cho Đại Việt hoàn toàn đi ngược lại với thể chế pháp lý của Champa thời đó.

2. Huyền Trân có đủ tư cách pháp lý để lên đàn hỏa hay không

Chưa đầy một năm sau ngày kết hôn, vua Chế Mân chết vào tháng giêng năm Đinh Mùi (1307). Nghe tin này vua Đại Việt sai Trần Khắc Chung sang Champa lập mưu kế để đưa Huyền Trân về nước. Để giải thích cho vấn đề này, vua Đại Việt cho rằng theo tục lệ nước Champa, “hễ vua chết thì hoàng hậu phải vào đàn thiêu chết theo”.

Theo truyền thống Champa, một khi vua từ trần thì bà hoàng hậu thường xin lên đàn hỏa chết chung với chồng, chứ không bị bắt buộc phải lên đàn hỏa với chồng như một số người hiểu lầm. Tục lên đàn hỏa là một vinh dự lớn lao chỉ dành riêng cho bà hoàng hậu nhằm bày tỏ lòng thủy chung của mình đối với chồng, với điều kiện là phải được hội đồng hoàng gia chấp thuận. Chính vì thế, trong suốt 18 thế kỷ của sự tiến trình lịch sử ở Champa, người ta đã ghi nhận chỉ có vài bà hoàng hậu mà thôi đã nhận được ân huệ của hội đồng hoàng gia để lên đàn hỏa chết theo chồng.

Huyền Trân công chúa chỉ là một nằm trong danh sách hàng thứ phi của Chế Mân. Giả sử Huyền Trân công chúa có van xin thật sự đi nữa để lên đàn hỏa cùng chết với Chế Mân, thì hội đồng hoàng gia Champa, tức là cơ quan tập trung các nhân vật cùng dòng tộc với bà hoàng hậu chính thức, không bao giờ chấp nhận, vì tục lên đàn hỏa thiêu có những qui luật sau đây :

- a). Chỉ dành riêng cho bà hoàng hậu chính thức.

b) Phải có dòng máu Champa. Bà Tapasi là hoàng hậu gốc người Java, dù đã giữ một vai trò vô cùng quan trọng trong hoàng cung Champa thời đó mà bia kí thường nói đến, vẫn không nhận được ân huệ lên đàn hỏa với Chế Mân.

Vì không phải là hoàng hậu chính thức và không có dòng máu Champa, Huyền Trân không bao giờ nhận được ân huệ để cùng chết với Chế Mân được. Thế thì chúng tôi không biết vua chúa Đại Việt thời đó dựa vào cơ sở nào để rồi kết luận rằng Huyền Trân bị buộc lên đàn hỏa sau ngày từ trần của Chế Mân.

3. Tại sao Huyền Trân phải bỏ cung đình chạy trốn

Đứng trên phương diện pháp lý, mọi nhân vật dù là vua chúa hay dân thường tìm cách thoát thân chạy trốn trước một biến cố có liên hệ đến xác người chết, đều bị cơ quan pháp lý nghi ngờ là kẻ “phạm pháp”.

Vào tháng 5 năm Đinh Mùi (1307), vua Chế Mân từ trần. Trước cái chết của Chế Mân, đúng ra Huyền Trân phải buồn rầu than khóc để tiễn đưa cho số phận hẩm hiu của người chồng quá cố, dù rằng hai người chỉ mới chung sống với nhau vừa tròn một năm. Đó là quy luật tự nhiên của đôi vợ chồng. Tiếc rằng Huyền Trân không than khóc mà lại tìm đường chạy trốn về Thăng Long. Chúng tôi không nói là Huyền Trân ám hại Chế Mân, nhưng chỉ đặt vấn đề ở đây có chăng Huyền Trân đã làm một việc phạm pháp nào đó có liên hệ đến cái chết của Chế Mân thành ra mới tìm cách chạy trốn. Chính đây mới là chìa khóa quan trọng trong vụ tình sử vô cùng bí ẩn của Chế Mân và Huyền Trân.

Theo ĐVSKTT (tr. 103), nếu Huyền Trân tìm cách thoát thân chạy trốn, là vì :

“Tục nước Chiêm Thành, hễ vua chết thì hoàng hậu phải vào đàn thiêu chết theo. Vua biết thế, sợ công chúa bị hại, sai bọn Khắc Chung sang, mượn cơ làm lễ viếng và nói rằng : Nếu công chúa hỏa táng thì việc làm chay không có

người chủ trương, chi bằng hãy ra bờ biển làm lễ chiêu hồn ở ven trời, đón linh hồn về, rồi sẽ vào đàn thiêu. Người Chiêm nghe theo”.

Đây là lý luận hoàn toàn phi khoa học. Chế Mân từ trần vào tháng 5 năm Đinh Mùi (1307). Theo phong tục của Champa, lễ hỏa táng Chế Mân phải tiến hành vào ngày tốt nhất trong vòng một tháng sau cái chết. Trần Khắc Chung đến Champa vào tháng 10 năm Đinh Mùi (1307) có nghĩa là lễ hỏa táng đã xong rồi trước khi phái đoàn từ Đại Việt đến tiếp cứu. Thì đâu còn đám tang nữa mà vua chúa Đại Việt bày mưu sai Trần Khắc Chung tìm cách đưa Huyền Trân chạy trốn.

Cũng theo ĐVSKTT, vụ thoát thân chạy trốn của Huyền Trân không phải là quyết định riêng tư của công chúa này mà là mệnh lệnh của vua chúa Đại Việt. Ngay cả sử gia Ngô Sĩ Liên, tác giả của Đại Việt Sử Ký Toàn Thư (tr. 102), cũng công nhận dữ kiện này.

Đứng trên phương diện chính trị mà phân tích, sự bày mưu của vua chúa Đại Việt để đưa Huyền Trân về nước bằng con đường thoát thân chạy trốn sau ngày từ trần của Chế Mân hoàn toàn đi ngược lại với qui luật ngoại giao thời đó. Sự kết hôn giữa Chế Mân và Huyền Trân là một hiệp ước chính thức được ký kết giữa hai quốc gia Champa và Đại Việt. Nếu Chế Mân từ trần thì vương quốc Champa phải có nghĩa vụ làm lễ, cho người tháp tùng đưa Huyền Trân về nước. Bà Tapasi, hoàng hậu gốc người Jawa cũng trở về nước sau ngày Chế Mân từ trần. Thế thì tại sao Đại Việt quá vội vã tìm cách “dùng mưu gian trá” cướp Huyền Trân về Thăng Long. Hành động này của vua chúa Đại Việt đã đưa chúng tôi đặt lại một nghi vấn khẩn gọn sau đây :

“Có chăng vua chúa Đại Việt không sợ Huyền Trân lên đàn hỏa mà chết ; vì hội đồng hoàng gia không ai yêu cầu công chúa này lên đàn hỏa ; mà chỉ sợ triều đình Champa đưa Huyền Trân ra pháp lý để xét xử về tội dùng mưu trá mà Đại Việt đã xếp đặt để ám hại Chế Mân ?”

Ngô Sĩ Liên, một quan lại trong triều đình Đại Việt thời đó cũng đồng quan điểm với chúng tôi. Tác giả đặt lại nghi vấn có chăng Huyền Trân đã nhận mệnh lệnh của vua cha để làm việc phi pháp gì đó ở Champa, thành vậy vua Trần Anh Tông phải “dùng mưu gian trá cướp” công chúa đưa về Thăng Long (ĐVSKTT, tr. 104).

Ai cũng biết, chính sách mỹ nhân kế dùng đàn bà Việt để phục vụ cho ý đồ chính trị của Việt Nam cũng thường xảy ra nhiều lần trong lịch sử. Điển hình nhất là trong thế kỷ thứ 17, vua Lê Thần Tông cũng gả một công chúa Việt cho vua Lào là Suliya Vongsa, cũng như Chúa Sãi Vương đã gả công chúa Ngọc Vạn cho vua Chân Lạp là Chey Chetta II và công chúa Ngọc Khoa (con của Chúa Sãi Vương) cho vua Champa là Po Romé (1627-1651).

Ngọc Khoa có tên là Bia Ut trong tư liệu viết bằng tiếng Chăm, có nghĩa là “hoàng hậu miền bắc” (Ut có nghĩa là phía bắc). Sau ngày kết hôn với vua Po Romé, bà ta đã tiếp tay với vua cha ở Phú Xuân hầu cung cấp tin tức liên quan đến chiến lược quân sự của chồng mình. Nhờ tin này, Chúa Nguyễn xua quân chinh phạt Champa bắt được vua Po Romé và nhốt trong rọ sắt. Vì quá hổ thẹn, Po Romé quyết định chấm dứt cuộc đời của mình bằng cách tự tử mà một người truyền giáo tây phương Jésuite Joseph Tissanier đã kể lại. Sau ngày chết của Po Romé, hoàng cung Champa đưa Bia Ut (Ngọc Khoa) ra pháp lý và kết tội tử hình vì tội phản bội tổ quốc bằng cách đạp đầu bà ta vào bùn lầy cho đến khi tắt thở. Sau đó, cung đình Champa ra lệnh tạc tượng bà ta với tư thế đầu chúi xuống đất để hậu thế không quên vụ án này. Theo Nghiêm Thẩm, tượng Bia Ut vẫn còn vào năm 1960 tọa lạc ở cánh đồng Hamu Biuh (Phan Rang) cách đền Po Romé vào khoảng 8 cây số.

Bia Ut, tức là Ngọc Khoa, con của Chúa Sãi Vương bị hoàng cung Champa lên án tử hình vì tội làm gián điệp. Có chăng Huyền Trân cũng mang thân phận như công chúa Ngọc Khoa, tức là bị Champa lên án vì đã nhận sứ mệnh

của triều đình Đại Việt nhằm ám hại Chế Mân để rồi vua Trần Anh Tông phải tìm mưu kế đưa Huyền Trân về Thăng Long. Đây chỉ là giả thuyết của chúng tôi mà thôi. Nhưng giả thuyết này rất gần gũi với quan điểm của nhà sử gia Ngô Sĩ Liên (tác giả của ĐVSKTT), tức là không chấp nhận hành động gian trá của vua chúa Đại Việt trong vụ hôn nhân giữa Chế Mân và Huyền Trân.

Ngô Sĩ Liên là một quan lại quan trọng trong cung đình của Đại Việt. Mặc dù ông ta không nói ra một cách công khai là vua chúa Đại Việt ra lệnh cho Huyền Trân ám hại Chế Mân, nhưng nội dung của một đoạn văn ông viết : “dùng mưu gian trá cướp về sau, thế thì tin ở đâu ?” đã cho chúng tôi một minh chứng rõ rệt thế nào là ý đồ của vua chúa Đại Việt liên quan đến cái chết của Chế Mân và cuộc chạy trốn của Huyền Trân.

Những dữ kiện đã nêu ra, cho phép chúng tôi đề ra một nghi vấn : Huyền Trân chạy trốn không phải vì sợ lên đàn hỏa với Chế Mân mà là sợ bị cung đình Champa kết án về tội liên lụy đến cái chết của vua Chế Mân vào năm 1307. Nhưng đây chỉ là một giả thuyết mà thôi.

4. Đây là thế diện của một quốc gia Đại Việt

Là hai quốc gia láng giềng có hai nền văn hóa và văn minh khác nhau, Champa và Đại Việt không tránh khỏi những xung đột quân sự đẫm máu mà người thắng trận thường giữ quyền ưu thế chiếm đóng đất đai của người thua trận. Trận chiến vẻ vang của vua Lý Thánh Tông chống lại vua Rudravarman III vào năm 1069 đã cho phép Đại Việt xâm chiếm lãnh thổ Champa ở khu vực Địa Lý, Ma Linh và Bố Chính (Quảng Bình-Quảng Trị).

Sự thất thủ của Champa vào năm 1069 là tiếng chuông báo hiệu cho chính sách Nam Tiến của Đại Việt. Kể từ đó, Champa và Đại Việt chỉ biết dùng chiến tranh trong suốt 237 năm để giải quyết sự tranh chấp giữa hai quốc gia, nhưng không ai đạt được phần thắng lợi.

Một khi giải pháp quân sự không còn hiệu nghiệm để chinh phạt Champa nữa, vua chúa Đại Việt lại nghĩ đến mưu đồ đê tiện hơn, đó là dùng mỹ nhân kế để phục vụ cho ý đồ chính trị. Vì quyền lợi chung của dân tộc, vua chúa Đại Việt không cần nghĩ đến thế nào là danh dự của một quốc gia, dù là quốc gia hùng mạnh gấp bội so với lực lượng quân sự Champa thời đó. Năm 1306, vua Trần Nhân Tông tìm cách dâng hiến con gái của mình là Huyền Trân cho vua Chế Mân, một quốc vương nước ngoài mà tuổi đã già, để đổi lấy hai châu Ô và Lý. Ngô Sĩ Liên, tác giả của ĐVSKTT là người đầu tiên đã lên án nhà Trần. Vì lòng tham lam một mảnh đất ở châu Ô và Lý, vua Trần Nhân Tông không còn biết đâu là thể diện của vương quốc Đại Việt để rồi bán đứng trinh tiết con gái của mình cho một người không cùng giống nòi. Ngô Sĩ Liên lý luận rằng, nếu : “Ngày xưa Hán Cao Hoàng vì nước Hung Nô thường quấy phá biên giới, mới lấy con gái của dân làm công chúa để kết hôn với người không phải giống nòi, các tiên nho đã từng chê” (ĐVSKTT, tr. 102), thì sử gia Ngô Sĩ Liên còn tha thứ được vì người đàn bà này không phải là con vua chúa, ngược lại “[Trần] Nhân Tông đem con gái gả cho vua nước Chiêm Thành là nghĩa gì ?” (ĐVSKTT, tr. 102).

Thêm vào đó, Ngô Sĩ Liên còn bày tỏ lòng phẫn nộ của mình trước mưu đồ quá đê hèn mà cấp lãnh đạo Đại Việt đã áp dụng để phục vụ cho ý đồ chính trị của mình, chẳng những không biết đến danh dự quốc gia, nhà Trần còn ra lệnh cho con mình ám hại người khác, tức là Chế Mân để rồi “dùng mưu gian trá” cướp con của mình đưa về Thăng Long. Đây là lời trăn trối của Ngô Sĩ Liên :

“Nói rằng nhân khi đi chơi mà chót hứa gả, sợ thất tín, thì sao không làm việc đổi mệnh có được không ? Vua giữ ngôi trời mà Thượng Hoàng đã xuất gia rồi, vua đổi mệnh thì có khó gì, mà lại đem gả [Huyền Trân] cho người xa không phải giống nòi cho đúng

lời hẹn trước, rồi lại dùng mưu gian trá cướp lại về sau, thế thì tin ở đâu ?” (ĐVSKTT, tr. 102).

Ngô Sĩ Liên là một quan lại quan trọng trong triều đình mà không “tin” nhà Trần, thế thì ai là người còn tin vào chủ trương bang giao với nước láng giềng của Đại Việt nữa.

Đối với Đại Việt, thế diện quốc gia không phải là một vấn đề thực tiễn mà là mục tiêu chính trị. Chính vì thế, nhà Nguyễn vẫn tiếp tục đeo đuổi chính sách này bằng cách dâng hiến công chúa Ngọc Khoa cho vua Po Romé (1627-1651) để thực hiện ý đồ đánh bại cho bằng được quốc vương Champa vào giữa thế kỷ thứ 16.

5. Đâu là luân lý và đạo đức của công chúa nhà Trần

Theo ĐVSKTT, tháng 5 năm Đinh Mùi (1307), vua Chiêm Thành là Chế Mân chết. Tháng 10 cùng năm, vua Trần Anh Tôn sai Trần Khắc Chung sang Chiêm Thành đón công chúa Huyền Trân và thế tử là Chế Đa Đa về. Hơn một năm trôi dạt ở giữa đại dương, tháng 8 năm Mậu Thân (1308), công chúa Huyền Trân về đến Thăng Long. Lợi dụng cơ hội trên đường về, Trần Khắc Chung “tư thông với công chúa [Huyền Trân], loanh quanh mãi ở đường biển, lâu ngày mới về đến Kinh sư” (ĐVSKTT, tr. 103). Nghe tin này, vua Trần Anh Tôn vô cùng phẫn nộ và mỗi khi trông thấy Trần Khắc Chung thì mắng rằng : “Người ấy đối với nước là bất tường, họ tên là Trần Khắc Chung thì nhà Trần có lẽ hết vì người này chăng ?” (ĐVSKTT, tr. 104). Nếu thật sự Huyền Trân chấp nhận cho Trần Khắc Chung khám phá tiết trinh của mình trong suốt 11 tháng lênh đênh ở ngoài biển khơi, thì người ta phải đặt lại vấn đề đâu là đạo đức và thế diện của công chúa Đại Việt thời đó.

Ai cũng biết, trong triều đại của nhà Trần luôn luôn đề cao tôn ti trật tự trong gia đình, đạo đức của người đàn bà

Việt Nam. Sự dâng hiến tiết trinh của một công chúa cho quan lại trong triều là Trần Khắc Chung hoàn toàn đi ngược lại với qui ước đạo đức của người đàn bà Việt do nhà Trần chủ trương. Nếu cho rằng đây chỉ là do sự cưỡng ép của Trần Khắc Chung đi nữa, chúng tôi cho rằng vấn đề này không thể xảy ra được nếu Huyền Trân từ chối. Xưa kia, công chúa Champa là My E, vợ vua Sạ Đẩu (Jaya Sinhavarman II) bị bắt làm tù binh vào năm 1044. Trên đường dẫn độ về Thăng Long, tướng Phật Mã dùng quyền lực để uy hiếp dâm bà ta. Vì danh dự của một công chúa Champa, bà ta phải nhảy xuống sông tự tử để giữ trọn tiết trinh với người chồng.

Chế Mân vừa chết chưa đầy 6 tháng. Nhân danh công chúa của một vương quốc Đại Việt có bốn ngàn năm văn hiến, vừa là hoàng hậu của Champa dù chỉ mới một năm, nếu Huyền Trân không thực tâm để tang cho chồng như đàn bà Chăm trong cung đình đã từng thủ tiết, bằng cách không phấn son và không gội đầu trong suốt một năm trường, thì ít ra Huyền Trân cũng phải làm thế nào để giữ danh dự và thể diện một công chúa Việt Nam.

*

700 năm đã trôi qua, nhưng cuộc tình Chế Mân và Huyền Trân Công Chúa vẫn để lại cho hậu thế nhiều câu hỏi lớn. Bài khảo luận của chúng tôi không ngoài mục đích là đem lại một số dữ kiện để làm sáng tỏ lại một số vấn đề bí ẩn nằm trong chính sách bang giao giữa hai quốc gia láng giềng Champa và Đại Việt vào đầu thế kỷ thứ 14.

Tài liệu tham khảo

Bao La Cư Sĩ,

«Huyền Trân về Chiêm quốc.» *Văn hóa nguyệt san*, số 43, tháng 8-1959, trang 913-919.

- Coedes, G.,
Les Etats hindouisés d'Indochine et d'Indonésie. De
Boccard, Paris, 1964.
- Lê Ước,
«Chế Mân và Huyền Trân công chúa.» *Phổ Thông tạp
chí*, số 199, tháng 9-1967, trang 99-104.
- Lê Trang Kiều,
«Huyền Trân công chúa và châu Ô châu Lý cùng câu
chuyện gốc tích thành Lôi ở Huế.» *Phổ Thông tạp chí*,
số 167, 3-1966, số 16, 3-1966.
- Maspero, G.,
Le Royaume de Champa. Van Oest, Paris, 1928.
- Đỗ Trọng Huệ,
«Vua Trần Nhân Tông.» *Hương Trà*, 1968, trang 155-
156.
- Phạm Văn Sơn,
«Vì sao công chúa Huyền Trân qua Hời.» *Phổ Thông
tạp chí*, số 230 tháng 9-1969, trang 23-28.
- Thái Văn Kiểm,
– «Công chúa Huyền Trân và cuộc hôn nhân với Sri
Simhavarman III để đổi lấy hai châu Ô và Lý về cho
Đại Việt» (vùng Quảng Trị-Thừa Thiên ngày nay).
Đất Việt Trời Nam, 1960, trang 399-403.
– «Huyền Trân Công Chúa và ảnh hưởng Chăm trong
các điệu ca Huế.» *Tạp chí Tinh Hoa*, số 02-1950, trang
44-49.
– «Huyền Trân Công Chúa.» *Những Nét Đan Thanh*,
1957, trang 93-102.
– «Huyền Trân về Chiêm Quốc.» *Văn hóa nguyệt san*,
số 34, tháng 8-1959, trang 913-919.
- Võ Liêu,
«Châu Ô và sông Ô Lâu.» *Phổ Thông tạp chí*, số 35,
tháng 4-1959, trang 45-50 ; số 36, tháng 4-1959, trang
36-39 ; số 37, tháng 5-1959, trang 53-58.

Sự vùng dậy của Ja Thak Wa (1834-1835)

(Nhân ngày kỷ niệm 170 năm của nhà cách mạng Ja Thak Wa)

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

Thay lời tựa: Sự vùng dậy của Ja Thak Wa (1834-1835) là bài khảo luận trích từ tác phẩm *Le Panduranga (Champa). Ses rapports avec le Vietnam (1802-1835)*, xuất bản ở Paris, 1987.

Ja Thak Wa còn gọi Katip Thak Wa, là một tu sĩ Awal gốc Palei Ram (Văn Lâm) đã từng nắm một vai trò quan trọng trong triều đình Champa thời đó. Ông ta là nhân vật xuất thân từ thị tộc *Ja*, (Phạn ngữ: *Jaya*) có nghĩa là «chiến thắng, vinh quang», tức là thị tộc của vua chúa, như Jaya Indravarman, Jaya Harivarman, v.v. Chính vì thế, độc giả không nên nhầm lẫn ngôn từ *Ja* «chiến thắng» là tên thị tộc quý phái của Katip Thak Wa với cụm từ *Ja* «thắng, tụi» mà người Chăm thường dùng hôm nay.

Sau ngày từ trần của Lê Văn Duyệt ở Sài Gòn vào năm 1832, hoàng đế Minh Mệnh ra lệnh xô quân chinh phạt Panduranga-Champa vô cùng dã man trước khi quyết định xóa bỏ vương quốc này trên bản đồ Đông Dương.

Sự diệt vong Champa vào năm 1832 đã đưa nhân dân Champa vào con đường vô cùng thống khổ. Một khi không chịu nổi nữa những tang thương của một dân tộc vong quốc, nhân dân Champa chỉ còn con đường duy nhất là vùng dậy chống lại kẻ xâm lược. Cuộc biến động đầu tiên sau ngày Champa diệt vong là sự vùng dậy vào năm 1833 của Katip Sumat, một nhân vật hồi giáo đã từng cư trú nhiều năm ở Makah (tức là Kelantan, Mã Lai). Trước đoàn quân hùng mạnh của Việt Nam thời đó, phong trào Kakip Sumat bị tan rã vào năm 1834.

Sự vùng dậy của Ja Thak Wa

Sự thất bại của Katip Sumat chỉ là tiếng chuông báo hiệu cho sự ra đời của một phong trào đấu tranh kế tiếp, với một tổ chức quy mô và hiện đại hơn, đó là sự vùng dậy của Katip Thak Wa, người Chăm Bani làng Văn Lâm (Phan Rang), cũng là một nhân vật đã từng giữ nhiều chức vụ quan trọng trong triều đình Panduranga-Champa thời trước.

Sự ra đời phong trào của Ja Thak Wa trên sân khấu chính trị Việt Nam vào một thời điểm rất thuận lợi, đó là thời điểm mà nhân dân Champa vong quốc đang gặp phải bao thống khổ hàng ngày vì sự áp bức của triều đình Huế. Chỉ nghe tiếng gọi đầu tiên của Ja Thak Wa, nhân dân Champa vùng dậy dưới một lá cờ chung, không phân biệt tôn giáo, chủng tộc, địa phương, nhằm giải phóng đất nước Panduranga-Champa, khôi phục lại những gì mà hoàng đế Minh Mệnh đã phá hủy, từ cơ cấu kinh tế, xã hội, lịch sử, văn hóa, v.v. Nhằm tiến đến mục tiêu, Ja Thak Wa đề ra một chiến lược đầu tiên đó là xây dựng lại vào năm Giáp Ngọ (*nathak athaih*, 1834) một cơ cấu giải phóng vững chắc trong những mật khu ở vùng cao nguyên Panduranga (Đồng Nai Thượng) và Kauthara (Nha Trang-Phú Yên).

Phục hưng lại triều đại vua Po Romé

Một khi đã xây dựng mật khu chiến đấu, Ja Thak Wa triệu tập một hội đồng quốc gia để chỉ định Po War Palei, dân tộc Raglai, thuộc làng Cadang, lên làm quốc vương (Po Patrai) của Panduranga thời đó. Po War Palei là anh rể của Po Dhar Kaok (tên Việt là Nguyễn Văn Nguyên), tức là cựu phó vương Panduranga dưới thời vua Po Phaok The (1828-1832). Sau đó, Ja Thak Wa đề nghị tấn phong một người gốc Churu mang chức là Cei Aia Harei (hoàng tử mặt trời) làm hoàng tử kế vị và Ja Yok Ai gốc người Chăm làm Panraong Sa-ai (đại quan quân sự).

Po War Palei gốc Raglai là một nhân vật thuộc thị tộc Po Romé (dân tộc Churu), vị vua đã sáng lập triều đại thứ 6

Sự vùng dậy của Ja Thak Wa

của vương quốc Panduranga kéo dài từ năm 1627 đến ngôi vương cuối cùng là Po Ceng Cei Brei (1783-1786) đã bỏ ngai vàng chạy sang Cao Miên lánh nạn.

Sự phong chức cho một quốc vương lâm thời và cho những quan lại trong thời điểm đó đã chứng minh rằng Ja Thak Wa muốn phục hưng lại Panduranga thành một quốc gia độc lập. Dù rằng các sử liệu tiếng Chăm đã ghi nhận rằng Po War Palei được dân chúng tôn vinh lên làm quốc vương Panduranga thời đó, nhưng triều đình Huế vẫn xem phong trào này chỉ là nhóm phản nghịch đặt dưới quyền chỉ huy của một số nhà lãnh đạo «ngu xuẩn và man rợ sống trong rừng núi (...) với mục đích là cướp bóc tài sản và tấn công người Việt» sống ở vương quốc này.

Chiến lược quân sự của Ja Thak Wa

Để chuẩn bị cho cuộc vùng dậy, Ja Thak Wa đứng ra lãnh đạo toàn bộ guồng máy tổ chức, biến khu vực rừng núi ở phía tây của các tỉnh Phú Yên, Khánh Hòa, Bình Thuận thành một hậu cứ chiến lược. Mặt khác, vị chỉ huy này biết dựa vào hậu thuẫn của dân tộc cao nguyên (Raglai, Churu, Kaho, Stieng...) ở vùng Đồng Nai Thượng, một lực lượng hùng mạnh, lúc nào cũng sẵn sàng chống sự xâm nhập của người Việt vào khu vực của họ kể từ năm 1832. Cũng nhờ sự hiện diện của Po War Palei (gốc Raglai) và vị hoàng tử kế thừa (gốc Churu) trong tổ chức, Ja Thak Wa vận động rất dễ dàng các dân tộc miền núi tham gia vào mặt trận giải phóng của mình. Để mở màn cho cuộc đấu tranh, Ja Thak Wa xua quân lần thứ nhất vào tháng thứ 7 năm Ngọ Champa lịch (*nathak athaih*, 1834) nhằm tấn công cùng một lúc khu vực đồng bằng từ Phú Yên đến Phan Rí.

Chính sách đất đai đỏ lửa của Minh Mệnh

Trước sự vùng dậy này, Minh Mệnh không ngần ngại áp dụng chính sách “đất đai đỏ lửa” để khai trừ quân phiến

Sự vùng dậy của Ja Thak Wa

loạn. Theo tác phẩm *Ariya Gleng Anak* viết vào năm 1835, cuộc tấn công của Minh Mệnh chống lại Ja Thak Wa vào tháng 7 năm Ngọ (nasak athaih, 1834) của lịch Champa là một chiến trường đẫm máu, nơi mà súng đạn và trọng pháo “vang dội như sấm sét rung chuyển trời đất”. Hàng loạt thôn xóm người Chăm thời đó “bị đốt cháy bởi lửa thiêng” để làm thế nào quân nổi loạn phải khiếp vía và thần phục. Thêm vào đó, Minh Mệnh còn trừng trị vô cùng tàn bạo những thành viên của Ja Thak Wa mà sử liệu Việt Nam đã từng nói đến: “tử hình tại chỗ những kẻ phản nghịch và đồng bọn, chặt thân xác họ ra từng khúc, lấy toàn bộ ruột gan họ ra để treo lên các cành cây, nhằm để gây sự hoảng sợ”.

Cũng nhờ áp dụng chính sách “đất đai đỏ lửa” này, quân Minh Mệnh thành công đẩy lui sự vùng dậy lần thứ nhất của Ja Thak Wa. Ngược lại, Ja Thak Wa có quan điểm hoàn toàn khác biệt. Theo ông ta, cuộc thất bại này không phải là vì quân Việt Nam hùng mạnh, nhưng vì dân chúng người Chăm ở đồng bằng không cương quyết đồng loạt nổi dậy như ông ta hy vọng.

Kỷ luật sắt của Ja Thak Wa

Để chuẩn bị cho cuộc tấn công lần thứ hai vào tháng 10 năm Ngọ của Champa lịch (1835), Ja Thak Wa ra lệnh cho chiến sĩ người Churu và Raglai phải thanh trừng đích đáng những người Chăm nào không theo cách mạng vì sợ sự trả thù của Minh Mệnh. Cũng nhờ áp dụng kỷ luật sắt đó, cuộc tấn công quân sự lần thứ hai đã mang lại một thắng lợi lớn lao. Quân cách mạng của Ja Thak Wa làm chủ tình hình vào đầu năm Ất Vị (1835) toàn bộ lãnh thổ Panduranga cũ (huyện An Phước, Hòa Đa, Tuy Tịnh và phủ Bình Thuận).

Đối với triều đình Huế, Panduranga là một khu vực chiến lược quân sự quan trọng. Chính vì thế, hoàng đế Minh Mệnh phải đích thân đứng ra giải quyết chiến tranh này để tái lập lại quyền uy ở miền nam. Chiến lược đầu tiên của

Sự vùng dậy của Ja Thak Wa

Minh Mệnh là trừng trị thích đáng những quan lại Việt Nam bất tài không tìm giải pháp để dập tan sự vùng dậy của Ja Thak Wa ở Panduranga.

Chính sách diệt chủng kinh hoàng

Minh Mệnh cũng ra lệnh cho mỗi quân lính của mình, nếu ai giết được một thành viên của nhóm Ja Thak Wa, họ được thưởng ba quan tiền mang dấu khắc “Phi Long”. Nếu ai giết được một quan chỉ huy của Ja Thak Wa, họ sẽ được một phần thưởng quan trọng hơn nữa. Ngược lại, sử liệu tiếng Chăm còn nói rõ hơn là Minh Mệnh ra lệnh rằng mỗi người lính của triều đình Huế phải chém được ba đầu người Chăm theo phong trào Ja Thak Wa trong một ngày thì họ mới được quyền hưởng lương bổng. Lợi dụng chính sách của Minh Mệnh để có thêm phần thưởng, cư dân Việt tranh đua tàn sát hàng ngàn nhân dân Champa vô tội để đưa vào danh sách là thành viên của Ja Thak Wa hầu được hưởng tiền thưởng này. Đây là một vụ án diệt chủng kinh hoàng chưa từng xảy ra trong lịch sử Đông Nam Á.

Chính sách quật mồ tổ tiên

Ngoài chính sách tiêu diệt dân tộc Champa để có phần thưởng, hoàng đế Minh Mệnh còn giao phó cho quân đội Việt Nam thẳng tay tàn sát, trục xuất, truy nã, tù đầy những người phản nghịch và đồng bọn theo Ja Thak Wa và tranh thủ thời gian để biến dân tộc Champa mất nước thành những người dân nô lệ. Họ thiêu đốt các làng mạc người Chăm, vợ quết gia sản của họ, quật mồ tổ tiên (kut) của họ, đập phá nơi thờ phượng của các nhân vật lịch sử Panduranga thời trước như Po Klaong Haluw (1567-1591 hay là 1579-1603), Po Saong Nyung Ceng (1799-1822) và thiêu đốt cả đền tháp Champa, như đền Po Romé.

Hết quật mồ mã vua chúa Champa, hoàng đế Minh Mệnh quyết định thay hẳn bộ mặt bản đồ dân cư ở

Sự vùng dậy của Ja Thak Wa

Panduranga. Để ngăn chặn sự vùng dậy có thể xảy ra trong tương lai, Minh Mệnh ra lệnh các thôn làng Chăm phải dời đi nơi khác, xen kẽ với làng mạc người Việt để họ không còn cơ hội tụ họp vùng dậy nữa. Kể từ đó, địa bàn truyền thống của cư dân người Chăm ở Panduranga không còn nữa. Sự mất tích trên bản đồ của tất cả làng Chăm nằm sát bờ biển là một bằng chứng cụ thể. Thể chế định cư trà trộn giữa dân Chăm và Kinh ở vùng Phan Rang và Phan Rí đã giải thích cho sự sụp đổ toàn diện cơ cấu văn hóa và xã hội của người Chăm, vì họ không còn là chủ nhân trên mảnh đất của tổ tiên họ nữa.

Dựa vào thế lực của triều đình Huế, các cư dân Việt Nam tung hoành cư xử như họ là chủ nhân của xứ sở Panduranga này. Lợi dụng sự chuyển cư của người Chăm đi nơi khác để phù hợp với chính sách mà Minh Mệnh đã đưa ra, cư dân Việt Nam xung phong xâm chiếm những đất đai màu mỡ và chỉ để lại cho người Chăm những khu vực khô cằn để rồi nông dân này phải chịu bao đói khổ triền miên.

Cuối cùng, Minh Mệnh cấm tất cả sự liên hệ giữa dân chúng Chăm ở đồng bằng và anh em Champa sống ở khu vực cao nguyên tức là Churu, Raglai, Kaho, v.v. Chính sách này có thể giúp chính quyền Minh Mệnh kiểm soát hay ngăn chặn những mạng lưới trao đổi giữa Chăm và dân tộc sống ở vùng Đồng Nai Thượng, mà Minh Mệnh xem họ là những thành viên trung thành nhất với Ja Thak Wa.

Chiến tranh tâm lý

Một khi đã nhận diện sự sa lầy của quân đội Việt Nam ở Panduranga, Minh Mệnh nghĩ rằng chỉ có chiến lược chính trị là giải pháp hay nhất để đưa quần chúng Champa ly khai với nhóm phản động của Ja Thak Wa. Thế là triều đình Huế bắt đầu vuốt ve nhân dân Champa và kêu gọi họ là nên từ bỏ mọi sự nghi kỵ đối với chính quyền Việt Nam và nên đặt lại niềm tin với triều đình Huế.

Sự vùng dậy của Ja Thak Wa

Ngoài chính sách chiêu hồi quân chúng, Minh Mệnh còn tìm cách chinh phục những nhân vật gốc Chăm có uy tín ở Panduranga để theo phe mình. Một trong những nhân vật mà Minh Mệnh muốn thu phục đó là bà chị của ông Dhar Kaok (cựu phó vương Panduranga 1828-1832), tức là vợ của Po War Palei. Một nhân vật khác mà Minh Mệnh cũng tìm cách thu phục là Po Phaok The, cựu quốc vương Panduranga (1828-1832). Minh Mệnh đề nghị thăng tặng cho cựu quốc vương này chức Diên Ân Bá (bá tước Diên Ân), nhưng huy hiệu này không bao giờ đến tay ông ta. Vì rằng, vào tháng 6 năm Ất Vị (1835), cựu quốc vương Po Phaok The bị triều đình Huế kết tội tử hình với hình phạt “lăng trì” (chết từ từ) vì đã tham gia phong trào Ja Thak Wa.

Mặc dù Minh Mệnh đã áp dụng chủ thuyết “Đất Đai Đò Lửa”, nhưng trận chiến đẫm máu giữa đoàn quân của Ja Thak Wa và quân Việt Nam vẫn còn diễn biến trên chiến trường ở Panduranga cho đến tháng thứ 4 năm Ất Vị (1835), năm đánh dấu cho sự tử trận của Po War Palei (tiếng Việt là La Bôn Vương) và Ja Thak Wa (tiếng Việt gọi là Điền Sư) ở chiến trường gần thôn Hữu Đức-Văn Lâm, Phan Rang. Mặc dù đã tử trận, triều đình Huế còn ra lệnh chặt lấy đầu của nhà lãnh đạo Ja Thak Wa để trưng bày cho quân chúng xem.

Sự tử trận của Ja Thak Wa vào tháng thứ 4 năm Ất Vị (1835) đã đưa dân tộc Champa vào một trang sử mới, những trang sử của một dân tộc không vua chúa, không quân đội và cũng không chính quyền. Sự tử trận của Ja Thak Wa vào tháng thứ 4 năm Ất Vị (1835) cũng là điểm mốc của sự thay tên đổi chúa ở Panduranga thời đó. Dân tộc Champa không còn là nhân dân của vương quốc Champa nữa, mà là công dân Việt Nam, một loại công dân ngoại lệ, vì họ không có quyền gì trên đất đai họ nữa ngay cả tính mệnh của họ.

Trong suốt 17 thế kỷ, hàng trăm ngàn chiến sĩ Champa đã hy sinh bao mồ hôi nước mắt, bao công lao và xương máu không phải để thống trị dân tộc khác, mà là để bảo tồn

Sự vùng dậy của Ja Thak Wa

một chút quyền vô cùng nhỏ nhoi, đó là quyền được sống của một con người trong lãnh thổ truyền thống Champa của họ. Ja Thak Wa là một trong những chiến sĩ Champa này.

Ja Thak Wa đã hi sinh trên bãi chiến trường vào tháng thứ 4 năm Ất Vị (1835), nhưng tên tuổi và linh hồn của Ja Thak Wa vẫn còn sống, sống mãi trong tư duy của bất cứ người Champa nào còn nhận diện mình là kẻ vong quốc nhưng không bao giờ chấp nhận vong thân.

Palei Ram, quê hương của nhà cách mạng Ja Thak Wa

(Nhân ngày kỷ niệm 170 năm của nhà cách mạng Ja Thak Wa)

BBT Harak Champaka

Nói đến Palei Ram (làng Văn Lâm), hầu hết người Chăm đều nghĩ đến thôn làng có nhiều rừng rậm. Nếu nhìn kỹ lại, Palei Ram là một khu vực khô cằn sỏi đá, cây cối không thể đâm chồi nở lá. Thế thì *Ram* ở đây không thể có nghĩa là rừng rậm được.

Trong ngôn ngữ Chăm có hai cụm từ mà một số người Chăm thường nhầm lẫn. Đó là từ *ram* hay *aram* xuất phát từ gia đình ngôn ngữ Đa Đảo (Mã Lai : *rimba*) có nghĩa là rừng rậm. Còn *Ram* (trong Palei Ram) phát xuất từ Phạn ngữ không có nghĩa là rừng rậm mà là đất gò, tương đương với từ *ta-mbok* trong ngôn ngữ Chăm. Và hôm nay, người Chăm vẫn còn dùng cụm từ *Ram Ta-mbok Krâh*, *Ram Ta-mbok Gah* để ám chỉ làng Văn Lâm. Tóm lại, Palei Ram có nghĩa là xóm gò thì đúng hơn.

Vấn đề quan trọng trong đề tài này không phải đi tìm nguồn gốc ngữ nghĩa của từ *Ram* mà là đi tìm vết tích của Palei Ram trong lịch sử, những nét đặc trưng của thôn này trong tổ chức xã hội của người Chăm hôm nay.

Nói đến Panduranga-Champa, người ta thường nghĩ đến Virapura, thủ đô của tiểu vương quốc này. Nhiều nhà sử học và khảo cổ học cho rằng Virapura tọa lạc tại Bal Caong không xa cho lắm Danao Panrang gần thôn Bầu Trúc. Nếu dựa trên lý thuyết này, Palei Ram nằm ngay trên địa bàn dân cư của thủ đô Virapura. Chính vì thế, Palei Ram không thể tách rời ra khỏi các biến cố chính trị hay quân sự đã từng diễn ra ở thủ đô Virapura (Bal Caong) thời trước.

Biến cố đầu tiên là trận chiến vào năm 787 giữa đoàn quân *Jawa* (dân tộc Đa Đảo) và quân đội Panduranga tại thủ

đô Virapura. Mặc dù không có sử liệu viết về vai trò của Palei Ram, nhưng chiến trường năm 787 không thể gạt bỏ Palei Ram ra khỏi chu vi của biến cố này được. Và dân chúng Palei Ram cũng không thể nhắm mắt làm ngơ, trong khi quân đội Panduranga đang chiến đấu với quân xâm lược ngay trước cổng làng của mình.

Phải chờ 358 năm về sau, vấn đề Palei Ram lại xuất hiện trên bàn cờ chính trị Champa. Năm 1145, Cao Miên xua quân xâm chiếm Vijaya (Bình Định). Hoàng tử Sri Jaya Harivarman I, theo vua cha là Sri Jaya Rudravarman chạy sang miền nam để lánh nạn ở Panduranga. Nghe tin này, vua Cao Miên ra lệnh tấn công thủ đô Virapura vào năm 1158, biến cánh đồng Văn Lâm mà bia ký gọi là *Kayev* (nơi có tảng đá Batau Tablah) thành bãi chiến trường đẫm máu. Với sự yểm trợ của nhân dân Panduranga, Sri Jaya Rudravarman đập tan toàn diện đoàn quân viễn chinh Cao Miên. Sau ngày chiến thắng, ngài ra lệnh khắc lên tảng đá Batau Tablah (Đá Nẻ) để ghi công ơn chiến sĩ đã hy sinh xương máu trong trận chiến này. Ngài còn phong chức cho tảng đá Batau Tablah thành Yang Batau Tablah (thần Đá Nẻ) để dân chúng Champa tưởng nhớ, thờ phượng và giao cho Palei Ram bảo quản.

Batau Tablah là một tảng đá có bề ngang gần 3, 50 m và bề cao gần 4, 75 m tọa lạc một cách đồ sộ ở Palei Bal Caong, phía bắc của Palei Ram. Trên tảng đá này có khắc 17 hàng chữ bằng tiếng Chăm cổ với nét chữ có vẻ đẹp tuyệt vời mà người ta chưa từng thấy ở khu vực Panduranga. Phải công nhận rằng, Batau Tablah là một bia ký có diện tích lớn nhất ở khu vực Đông Nam Á.

Bia ký này nội dung như sau :

Sau ngày vua cha từ trần, dân chúng Panduranga tôn vinh hoàng tử lưu vong ở tiểu vương quốc này tên là Sri Jaya Harivarman I lên làm vua Champa vào năm 1147. Nghe tin này, chính quyền Cao Miên đang chiếm giữ thủ đô Vijaya với sự yểm trợ của nguy quân Champa ở miền bắc làm tay sai cho Cao Miên xuất quân rầm rộ tấn công

Palei Ram, quê hương của nhà cách mạng Ja Thak Wa

Panduranga ở đồng bằng Caklyan (tức là Palei Caklaing, Mỹ Nghiệp) nhưng bị đẩy lui. Năm 1158, cũng đoàn quân này trở lại tấn công Virapura và biến cánh đồng Kayev (gần làng Văn Lâm, nơi có tảng đá Batau Tablah) thành bãi chiến trường đẫm máu. Là một hoàng tử vô cùng dũng cảm (bia ký gọi là *prong viryya harih*), ngài đánh tan trong chốc lát đoàn quân Cao Miên và nhóm nguy quân Champa miền bắc ở bãi chiến trường này. Năm 1159, Sri Jaya Harivarman I rời Panduranga với một đoàn quân hùng mạnh tiến đến miền bắc để giải phóng Vijaya khỏi ách nô lệ của Cao Miên. Sau ngày chiến thắng, ngài thống nhất hai miền nam bắc thành một quốc gia liên bang hùng mạnh và có uy quyền như thời trước.

Ngoài chiến trường năm 1158, Palei Ram còn giữ một vai trò khác trong tiến trình lịch sử của Panduranga. Đứng trên phương diện chiến lược phòng thủ, Palei Ram đã trở thành một địa thế quân sự quan trọng hàng đầu. Vì rằng, Palei Ram nằm ngay bên cạnh Kraong Biuh tức là sông Lũy hay sông Thành Lũy, bắt nguồn từ Đồng Nai, chạy qua các thôn Palei Thuen, Palao, Pabhan, Ram, Caklaing. Dọc theo hai bờ sông này, từ tháp Po Romé đến làng Văn Lâm, người ta tìm thấy có rất nhiều dấu tích đồn lũy mà vua chúa Panduranga-Champa đã xây dựng thời trước. Về mặt quân sự, một khi thành lũy của Palei Ram bị phá vỡ thì quân địch tràn qua Cà Ná để tiến đến Phan Rí rất là dễ dàng. Thế thì Palei Ram đã trở thành một đồn pháo quân sự nằm ngay địa đầu của trận chiến để ngăn chặn quân xâm lược xuất phát từ mặt biển tiến quân về phía tây tức là đền Po Romé hay xuất phát từ phía bắc tràn về Phan Rí. Chính vì thế, Palei Ram phải là một thôn ấp tập trung nhiều chiến sĩ dũng cảm để đương đầu với đối phương trong suốt quá trình lịch sử đấu tranh của tiểu vương quốc Panduranga.

Nói đến Palei Ram thì người ta phải nghĩ đến Bhum Kawei, một địa danh trong tác phẩm *Ariya Gleng Anak ra*

Palei Ram, quê hương của nhà cách mạng Ja Thak Wa

đời vào lúc chiến tranh giữa Ja Thak Wa và Minh Mệnh vào năm 1834-1835. Một số người Chăm cho rằng Bhum Kawei là tên một vương quốc. Tiếc rằng Bhum Kawei không phải là danh xưng của một xứ sở mà là tên của Palei Ram, phát xuất từ Kawei (hồ chứa nước) nằm ngay trong thôn này. Đây là câu thơ nói đến Bhum Kawei trong Ariya Gleng Anak:

*Balan tajuh Lengka merai sumu,
klau pakar merai saong nyu, Kawei angan bhum Kawei.*

Câu này có nghĩa rằng : vào tháng 7, năm Giáp Ngọ (1834) hoàng đế Minh Mệnh (*Langka* có nghĩa là thiên, thiên hoàng hay thiên tử, ám chỉ vua Minh Mệnh) ra lệnh cho ba nhà quân sự Việt Nam xuất quân tấn công Bhum Kawei, tức là làng Văn Lâm, quê hương của Ja Thak Wa. Đây là một cuộc chiến kinh hoàng mà *Ariya Gleng Anak* kể lại trong câu thơ số 4 :

*Tel thun nasak athaih nan ra brei,
apeui kadhir mbeng palei, nager chai drut merai*

Năm Ngọ trong câu thơ này là năm Giáp Ngọ (1834), vì trong thời điểm đó, hoàng đế Minh Mệnh ra lệnh đốt phá làng Chăm như lửa thiêu bùng cháy, biến xứ sở Panduranga này thành một nghĩa địa tang thương buồn tủi. Thế thì Palei Ram, quê hương của Ja Thak Wa, nơi diễn ra chiến trường, không thể thoát khỏi bối cảnh lịch sử này.

Ngoài biến cố lịch sử, Palei Ram còn gắn liền với cốt truyện huyền thoại liên quan đến Nai Tang Riya Bia Atapah, một nữ thần hồi giáo gốc người Makah (Kelantan, Mã Lai) đến Champa để cứu mang dân tộc Chăm thống khổ.

Theo truyền thuyết mà người Chăm kể lại trong sách cổ mang ký hiệu Cam 146-3, Nai Tang Riya có hai em gái tên là Riki và Rikit cũng theo bà sang Champa thời đó. Riêng về Nai Tang Riya, bà có một người bạn trai tên là Po

Keimaw (một số truyền thuyết cho rằng ông ta là người gốc Raglai), một chuyên gia nổi tiếng về kỹ thuật xây dựng đê đập dưới thời Po Klaong Garai (Cam 146-17). Tình cờ gặp nhau, Nai Tang Riya và Po Keimaw ngồi tâm sự như hai người bạn thân thiết. Vì quá mệt mỏi trong suốt đêm dài, Nai Tang Riya ngủ gục say mê. Khi tỉnh dậy, bà thấy Po Keimaw cũng đang nằm bên mình. Vì quá hổ thẹn về danh dự của một người đàn bà hồi giáo, Nai Tang Riya buồn tủi ra đi để tìm nơi tu ẩn. Sau một thời gian lang thang trên những nẻo đường, bà quyết định dừng lại trên đỉnh núi ở phía nam Palei Ram, một khu vực rất là tuyệt vời cho những người tu ẩn. Trên đỉnh núi cao này, bà có thể thưởng thức những danh lam thắng cảnh của đồng bằng Phan Rang-Phan Rí và những nhịp sóng biển nhấp nhô trên hải phận trùng khơi. Đó cũng là phong cách để hồi tưởng lại quê hương bà ở Makah (Kelantan, Mã Lai).

Không hiểu được nguyên nhân Nai Tang Riya lại bỏ nhà ra đi, Po Keimaw quyết định lên đường để tìm bà cho bằng được. Một hôm, Po Keimaw nhận diện bà đang tu ẩn trên đỉnh núi gần Palei Ram, ngài mời bà xuống và xin gặp mặt, nhưng bà từ chối. Trong cơn bực tức, ngài rút cây nỏ thần của ngài bắn vào đỉnh núi. Sức mạnh của cây nỏ thần chẻ đỉnh núi ra làm hai. Chính vì thế người Chăm gọi núi này là Cek Ca-mbang (núi chẻ đôi, hay núi Chà Bang). Riêng về nữ thần Nai Tang Riya, bà ta bị trúng nỏ thần và chết ở đó. Nghe tin bà chết, dân làng Palei Ram lập đền thờ bà trên đỉnh núi này và tôn vinh bà làm nữ thần Nai Tang Riya Bia Atapah mà người Chăm Palei Ram gọi nôm na là Po Nai.

Không được tin tức gì của Nai Tang Riya, hai cô Riki và Rikit lang thang đi tìm dấu tích của chị mình, băng qua Palei Dara (thôn Như Ngọc) lại gặp một bô lão. Một khi nhận diện rằng Riki và Rikit là hai nữ thần linh thiêng có ghé qua Palei Dara (*dara* là gốc từ Phạn ngữ: *videaea*, Mã Lai: *bedara*, có nghĩa là trái táo) để đi tìm chị, ông ta thông báo với xóm làng để dựng đền thờ dành riêng cho hai nữ thần này. Riki được tôn vinh với tên gọi là nữ thần Nai Mâh

Palei Ram, quê hương của nhà cách mạng Ja Thak Wa

Ghang Tang Di Nagar. Còn Rikit là nữ thần Nai Mâh Rung Ra-ung Inâ. Mỗi năm, Palei Dara thường dâng lễ cúng hai nữ thần Riki và Rikit.

Trong Palei Ram, còn có một thị tộc mà ai cũng biết đến, đó là thị tộc Po Yang In, nổi tiếng là thần có uy quyền trừng phạt những ai đánh cắp đồ vật thuộc về thị tộc này. Đây là một cốt truyện có xuất xứ rất là xa xưa của nó:

Theo truyền thuyết của người Chăm kể lại trong một văn bản cổ (Cam 245-8), Po Yang In là một chuyên gia về múa điệu (*papar kalang*). Ngài là người Mã Lai từ Makah (Mã Lai) sang Champa để dạy nghệ thuật múa điệu trong cung đình của Panduranga thời đó. Chính vì thế, người Chăm hôm nay vẫn còn thờ phượng ngài hàng năm qua buổi lễ tục *papar kalang*, một nghi lễ vẫn còn thịnh hành ở Mã Lai hôm nay.

Nhưng Po Yang In còn có một truyền thuyết khác nữa, đó là nhân vật trong sử thi mang tựa đề là *Dalukal Po Halau Aia saong Patao Tabai* (Cam 245-4) mà tác phẩm này dành cho ngài một vai trò rất là đặc biệt đó là dùng tiếng hát của điệu (*waw*) rất là âu sầu ai oán để chinh phục trái tim nữ thần Nai Bila (Nàng Ngà), một người tình của hoàng tử Patao Tabai. Cũng vì Po Yang In mà Nai Bila và Patao Kabai phải chết đuối trong dòng nước lũ. Vì quá ân hận, Po Yang In nguyện thề là không bao giờ tìm cách đánh mất bất cứ những gì thuộc về người khác, dù đó là đồ vật hay tình yêu đi nữa. Ngược lại Po Yang In cũng không muốn ai đánh mất những gì thuộc về sở hữu của ông ta. Chính vì thế, người Chăm hôm nay không ai dám đánh cắp một thứ đồ vật gì xuất phát từ thị tộc Po Yang In.

Ngoài di tích lịch sử và truyền thuyết rất là hấp dẫn, Palei Ram còn có một đặc trưng riêng biệt về bản chất văn hóa xã hội.

Palei Ram (xóm gò) là một thôn người Chăm nằm trên địa bàn dân cư vô cùng cần cỗi, vì thiếu nước canh tác, ngay

Palei Ram, quê hương của nhà cách mạng Ja Thak Wa

cả nước để dùng hàng ngày trong gia đình. Chính vì yếu tố địa lý vô cùng khắc khe này, con người Palei Ram có một số bản chất nhân sinh rất là lạ thường so với người Chăm ở thôn xóm khác.

Về mặt kinh tế, Palei Ram có nhiều đặc điểm riêng biệt. So với khu vực mà người Chăm gọi là Palei Kapraong (biến thể từ *Kraong Praong*, sông Dinh) tức là khu vực dùng hệ thống dẫn thủy nhập điền để canh tác liên tục, hoàn cảnh địa dư của Palei Ram thì hoàn toàn ngược lại. Palei Ram nằm trong khu vực mà người Chăm gọi là Palei Kabruh (biến thể từ *Kraong biuh*, sông Lũy). Khu vực này rất là khô cằn và luôn luôn bị thất mùa. Vì mọi sự canh tác ruộng đất của nó hoàn toàn tùy thuộc vào nước mưa do Kraong Biuh cung cấp.

Mặc dù đất đai không màu mỡ vì thiếu nước để trồng tưới, nhưng Palei Ram vẫn tìm cách kháng cự với đất đai khô cằn sỏi đá để đưa cuộc sống kinh tế của họ đến một mức độ cao hơn so với các làng Chăm khác. Kết quả này có thể có nhiều nguyên nhân. Theo chúng tôi, bản chất cần cù, tháo vác và kiên trì của Palei Ram là một yếu tố quyết định trong chính sách phát triển kinh tế của họ. Ngoài bản chất cần cù này, Palei Ram còn có một bản chất khác nữa đó là bản chất linh động trong nghề nghiệp. Hết mùa cày cấy, họ tập trung làm rẫy. Hết mùa rẫy, họ đi đốn củi, đốn cây, v.v. Hết đốn cây, họ tập trung làm nghề chuyên chở, buôn bán, chăn nuôi, v.v. Nói tóm lại, Palei Ram không làm một nghề, mà làm bá nghề.

Sự linh động này làm tăng thêm nguồn lợi tức và nâng cao mức sống gia đình của họ. Sự linh động này cũng là một phương cách giải trí của họ. Thay vì ăn không ngồi rồi chờ mùa gặt hái, lao động trở thành một thú vui say mê của Palei Ram, như những người đi làm nghề buôn bán.

Ngoài bản chất cần cù, linh động trong nghề nghiệp, Palei Ram có tinh thần xã hội rất cao. Trong năm 2005,

Palei Ram, quê hương của nhà cách mạng Ja Thak Wa

Palei Ram là nhóm duy nhất của người Chăm ở hải ngoại đóng góp tiền bạc gửi về quê để giúp đỡ đồng bào nghèo đói vì hạn hán. Mặc dù số tiền không thể giải quyết vấn đề nghèo đói của thôn này, nhưng đó là hành động quý giá nhằm chia sẻ tình thương với các thành viên trong cùng một thôn xóm, tức là cùng chung một nguồn gốc nhân chủng, một yếu tố văn hóa và nhất là cùng chung số phận lịch sử. Chúng tôi gọi đó là ý thức hệ tương thân tương trợ.

Nhìn trên khía cạnh xã hội và văn hóa, Palei Ram có một vài nét đặc thù riêng. Nếu so sánh với các thôn xóm khác, Palei Ram vẫn là một thôn Chăm có nhiều nhân vật lãnh đạo xã hội, như xã trưởng, quận trưởng, dân biểu, quốc gia hành chánh. Palei Ram cũng có khiếu về thể thao, văn nghệ, cũng có ca sĩ và nhạc sĩ nổi tiếng như Từ Công Phụng v.v. Nói đến chương trình giáo dục, chỉ số giới trí thức, sinh viên của Palei Ram vẫn chiếm số lượng cao hơn so với thôn xóm khác. Nói đến sự truyền bá tín ngưỡng, Palei Ram vẫn là trung tâm truyền bá đạo Islam đầu tiên và lớn nhất ở Panduranga.

Palei Ram còn có một đặc điểm khác, đó là ý thức hệ về truyền thống văn hóa dân tộc của người Chăm. Đứng trên phương diện khoa học mà phân tách, Palei Ram phải được xếp loại vào nhóm bảo thủ (conservateur) mà chúng tôi hiểu theo nghĩa rộng của nó như ở Phương Tây. Bảo thủ ở đây là một cụm từ ám chỉ cho nhóm người chủ trương tôn trọng luật lệ xã hội, bảo tồn những giá trị di sản văn hóa và truyền thống mà ông cha đã để lại, chứ không phải là cụm từ ám chỉ nhóm người cực đoan.

Một thí dụ điển hình liên quan đến tinh thần bảo thủ (conservateur) đó là Palei Ram không bao giờ chấp nhận người Kinh định cư trong thôn xóm của họ. Vì họ cho rằng, sự định cư này không phù hợp với truyền thống làng xã của người Chăm. Tóm lại, một xã hội bảo thủ (conservateur) là xã hội không chấp nhận bị đồng hóa bởi một yếu tố văn hóa

Palei Ram, quê hương của nhà cách mạng Ja Thak Wa

phát xuất từ bên ngoài không phù hợp với truyền thống của họ. Chính vì nằm trong trường phái bảo thủ (conservateur) đó mà Palei Ram còn giữ lại hôm nay nhiều nét đặc thù văn hóa và xã hội của người Chăm.

Nói về chí khí của con người, thì Palei Ram có một tư tưởng đấu tranh rất là tích cực có bản chất gan dạ và cương quyết, một khi quyền lợi chung của thôn này bị xúc phạm. Họ thường hay tập trung để phản đối chính quyền, dù dưới thời Việt Nam Cộng Hòa hay Cộng Hòa Xã Hội Chủ Nghĩa, mà họ không bao giờ sợ sệt.

Ngoài những đặc điểm mà chúng tôi đã ghi phân trên, Palei Ram, cũng như hầu hết trong các làng Chăm khác, có một ý thức hệ đoàn kết rất là cao độ giữa các thành viên trong thôn xóm của họ. Nhưng ý thức hệ đoàn kết này không diễn ra một cách thường trực. Nó chỉ bộc phát một cách mãnh liệt như một tia sáng, khi nào có những biến cố vi phạm đến quyền lợi và danh dự của dân tộc họ. Cũng vì thiếu yếu tố thường trực trong ý thức hệ đoàn kết, mà quần chúng Palei Ram, cũng như hầu hết đồng bào Chăm trong nước cũng như ở hải ngoại, không có một tổ chức chung, một định hướng tương lai chung so với một số dân tộc thiểu số khác. Nhưng đây chỉ là một hiện tượng chứ không phải là bản chất của quần chúng Palei Ram. Vì trong những thời điểm của nhà cách mạng Ja Thak Wa, quần chúng Palei Ram đã bộc lộ một cách rõ rệt về ý thức hệ đoàn kết này.

Những đặc điểm của Palei Ram mà chúng tôi ghi lại, nhân ngày kỷ niệm 170 năm của nhà cách mạng Ja Thak Wa chỉ là một bài tiểu luận mang một yếu tố nhận định hơn là yếu tố phân tích theo chiều sâu của khoa học. Ngược lại, một số nhà viết lách người Chăm không cùng quan điểm với chúng tôi về vấn đề này. Inrasara (Văn Hóa-Xã Hội Chăm, 1999, tr. 111-116) cho rằng dân tộc Chăm chỉ là những kẻ “cục bộ, tính khí tiêu cực, thiếu khoa học, lánh đời và trốn

xã hội, sĩ hão, không biết giúp nhau, nhát gan, không trung dung, tính đồ thừa, không bền chí”. Nguyễn Văn Tỷ (Tagalau số 4, 2004, tr. 130-134) nhận định rằng dân tộc Chăm luôn luôn có “bản chất tị hiềm nhau ; bản chất đóc phách ; bản chất thiếu khiêm tốn ; bản chất háo danh ; bản chất thiếu tính nhân ái ; bản chất thiếu tính sòng phẳng ; bản chất không dám nói trước mặt nhau” và 4 hiện tượng tiêu cực : “thứ nhất là hiện tượng của thanh niên Chăm làm việc thì tiêu cực mà ăn chơi lại tích cực. Thứ hai là kỳ thị những người ngoài làng lấy vợ ở làng ta. Thứ ba là sự bất hòa thường trực trong thôn xóm. Thứ tư là rượu chi phối quá lớn đối với xã hội Chăm”.

Theo chúng tôi, quan điểm của Inrasara và Nguyễn Văn Tỷ mang một phong cách chê bai dân tộc Chăm hơn là nhận định thật sự về bản chất người Chăm. Vì rằng, quần chúng Chăm của Palei Ram, quê hương của nhà cách mạng Ja Thak Wa, là một trong những thành phần của dân tộc Chăm, không có những khuyết tật thô thiển đó.

Quan điểm sai lầm liên quan đến bản chất dân tộc Chăm sẽ có một tác hại không đo lường được trong lịch sử. Chỉ cần một nửa thế kỷ về sau, độc giả đọc lại hai bài viết này, họ cứ tưởng rằng dân tộc Chăm hôm nay có những cá tính vô cùng xấu xa mà Inrasara và Nguyễn Văn Tỷ đã nêu ra. Đặt lại vấn đề về sự nhận định sai lầm này cũng là một phương cách để bảo vệ danh dự dân tộc Chăm, một dân tộc vong quốc, nhưng không phải vì thế mà một số người Chăm có quyền gán cho họ bất cứ khuyết tật thô thiển hoàn toàn phi khoa học.

Tóm lại, Palei Ram là thôn Chăm luôn luôn gắn liền với lịch sử, có nhiều bản chất rất là tích cực, từ ý chí can đảm đến tinh thần xã hội, từ sự linh động trong nghề nghiệp đến bản chất sáng tạo kinh tế. Đây cũng là điều đáng mừng cho thôn xóm người Chăm.

Kỷ niệm 175 năm Po Phaok The, quốc vương cuối cùng của Champa (1835-2005)

BBT Harak Champaka

Tóm lược từ bài viết của Po
Dharma đăng trong tác phẩm *Le
Panduranga-Champa, 1832-1835:
Ses rapport avec le Vietnam*, Paris,
1987, tập 1, trang 119-137

Sau ngày từ trần của Po Klan Thu vào năm 1828, Minh Mệnh tìm cách đưa một người thân cận với mình lên làm quốc vương Panduranga-Champa. Đây cũng là dịp mà triều đình Huế muốn tách rời Champa ra khỏi vòng kiểm soát của tổng trấn Gia Định Thành là Lê Văn Duyệt, một nhân vật lịch sử không bao giờ tán đồng với chính sách của hoàng đế Minh Mệnh sau ngày từ trần của vua Gia Long vào năm 1820.

Để đối phó với biến cố này, Lê Văn Duyệt nhất quyết chống lại quan điểm của Minh Mệnh. Theo Lê Văn Duyệt, người kế vị này phải con trai của Po Saong Nhung Ceng (1799-1822), quốc vương Champa từ trần vào năm 1822 tại Bal Canar (Tỉnh Mỹ, Phan Rí), một người rất thân cận với ông ta và cũng là chiến hữu của Gia Long trong những năm kháng chiến chống quân Tây Sơn (1771-1802). Thế là sự xung đột công khai để tranh giành ảnh hưởng chính trị ở Panduranga bắt đầu bùng nổ giữa hoàng đế Minh Mệnh và Lê Văn Duyệt, phó vương của Gia Định Thành giàu có, được che chở bởi một quân đội hùng mạnh, sẵn sàng ly khai, nếu cần, để thành lập một quốc gia độc lập ở miền nam. Vì không còn cách nào để ngăn chặn oai quyền của Lê Văn Duyệt ở miền Nam, hoàng đế Minh Mệnh chỉ còn cách là

chấp nhận nhượng bộ bước đầu để tìm thời cơ nhằm lật đổ lại thế cờ.

Năm 1828, Lê Văn Duyệt quyết định đưa Po Phaok The, con trai của vua Po Saong Nhung Ceng (1802-1822) lên nắm chính quyền của Panduranga-Champa và phong cho hoàng tử Po Dhar Kaok (tức là Nguyễn Văn Nguyên trong biên niên sử Việt Nam) làm phó vương Champa.

Sau ngày lên ngôi của Po Phaok The, tình hình chính trị ở Panduranga-Champa hoàn toàn bước sang một giai đoạn mới. Vì rằng, Lê Văn Duyệt đã thành công tách rời Panduranga-Champa ra khỏi ảnh hưởng chính trị của triều đình Huế và dành lại quyền bảo hộ ở vương quốc này mà ông ta đã từng nắm giữ dưới thời vua Gia Long (1802-1820). Có chăng Lê Văn Duyệt đã gạt hái một thành công trong công tác ngăn chặn ảnh hưởng của vua Minh Mệnh ở Panduranga, nhưng chưa chắc là người đã thắng trận chống lại chính sách của triều đình Huế đối với Champa trong những năm sắp tới.

Quan điểm bất đồng giữa Lê Văn Duyệt và Minh Mệnh đã đưa vấn đề bang giao giữa Việt Nam và Champa thành một mối xung đột không lối thoát. Trong những năm 1822 và 1828, xứ sở này đặt dưới sự giám hộ trực tiếp của triều đình Huế. Sau năm 1828 trở đi, vương quốc này lại thay ngôi đổi chúa để trở thành một lãnh thổ hoàn toàn phụ thuộc vào Gia Định Thành, bất chấp sự chống đối của hoàng đế Minh Mệnh. Một khi đã trở thành món mồi trong cuộc tranh chấp quyền hành giữa Minh Mệnh, một hoàng đế không bao giờ chấp nhận bất cứ ai lộng hành trong vương quốc của mình và Lê Văn Duyệt, một nhân vật luôn luôn tự tôn mình là một phó vương ở miền nam, tương lai sống còn của Panduranga-Champa đang rơi vào vòng tăm tối và hoàn toàn tùy thuộc vào kết quả của cuộc chiến giữa Minh Mệnh và Lê Văn Duyệt mà không ai có thể đo lường được hậu quả.

Lúc ban đầu, các tầng lớp lãnh đạo Champa rất ủng hộ chính sách ly khai với triều đình Huế do quốc vương Po

Phaok The đề xướng. Tiếc rằng, kể từ năm 1831, cơ cấu tổ chức chính trị ở Panduranga-Champa đang lâm vào cơn gió bão. Một số quan lại trong triều đình Champa đứng ra phản đối chính sách của Po Phaok The và nhất quyết từ chối quy phục oai quyền của Lê Văn Duyệt ở miền nam. Lý do của họ rất là đơn giản, đó là không ai có thể đo lường được thái độ của hoàng đế Minh Mệnh đối với dân tộc Champa sau ngày từ trần Lê Văn Duyệt, vì tuổi thọ của ông ta không còn là bao nhiêu nữa. Và ai cũng biết, hoàng đế Minh Mệnh là ông vua rất độc quyền và cực đoan, không chấp nhận bất cứ sự dị biệt nào trong tổ chức chính trị ở Việt Nam thời đó và cũng là ông vua đã từng tàn sát cả dân tộc Việt ly khai với phật giáo để theo thiên chúa giáo. Thế thì tương lai của Panduranga sẽ đưa về đâu sau ngày từ trần của Lê Văn Duyệt ? Đó là câu hỏi to tát mà một số quan lại thường đưa ra để bàn bạc.

Bên lề ung nhọt chính trị này, Panduranga phải đối phó với bao sự xung đột xã hội giữa dân tộc Champa và cư dân Việt ở vương quốc này. Dựa trên quyền thế của một dân tộc hùng mạnh, dân cư Việt thường bày tỏ thái độ kiêu hãnh và khinh miệt đối với dân tộc Champa, nhất là các giới chức sắc Chăm Ahier (Bà La Môn) và Chăm Awal (Bani) Thêm vào đó, chính sách đồng hóa dân tộc Champa càng ngày càng bành trướng mạnh mẽ. Người Chăm bị ép buộc phải mặc y phục Việt Nam, thực hiện những lễ tục của người Việt, cả ăn chay và cúng rằm, v.v. Ngay cả lễ múa *rija*, người Chăm phải chấp nhận để đoàn hát bội Việt Nam vào trong rạp lễ hầu trình diễn văn nghệ chung mà Việt Nam xem đó là chính sách hòa đồng dân tộc.

Một khi nền tảng xã hội và tôn giáo ở Champa thời đó đang bước vào con đường thái hóa, một số quan lại không còn đặt niềm tin vào quốc vương Po Phaok The nữa. Họ không ngần ngại đứng ra tố cáo công khai chính sách của Po Phaok The. Sự hiện diện của nhóm đối lập trong triều đình chống lại Po Phaok The là một biến cố quan trọng đối với

triều đình Huế. Vì rằng, hoàng đế Minh Mệnh mà ai cũng biết là ông vua đại tài về mặt chiến lược chính trị, sẽ không bao giờ bỏ lỡ cơ hội để đập tan đối phương.

Năm 1832 cũng là năm đánh dấu cho định mệnh sống còn của Panduranga-Champa. Một khi đã nhận thấy quốc vương Po Phaok The không còn uy tín trong giới quan lại Champa nữa và nhất là Lê Văn Duyệt đang nằm trên giường bệnh để chờ ngày tắt thở, hoàng đế Minh Mệnh ra lệnh bắt giam Po Phaok The vì tội không trả thuế cho triều đình Huế từ năm 1828, và nhất là tội ly khai với chính quyền trung ương Việt Nam để phục tùng Lê Văn Duyệt.

Chưa đầy một tháng sau, tức là vào tháng 7 của năm Nhâm Thìn (1832), Lê Văn Duyệt từ trần ở Sài Gòn. Lợi dụng cơ hội này, Minh Mệnh ra lệnh xua quân chiếm đóng Panduranga và trừng phạt vô cùng dã man những cấp lãnh đạo Champa đã theo Lê Văn Duyệt. Sau cùng Minh Mệnh quyết định xóa bỏ vương quốc Champa trên bản đồ Đông Dương vào năm 1832.

Sự diệt vong Champa vào năm 1832 đã đưa nhân dân Champa vào con đường vô cùng thống khổ. Một khi không chịu nổi nữa những tang thương của một dân tộc vong quốc, nhân dân Champa chỉ còn con đường duy nhất là vùng dậy chống lại kẻ xâm lược.

Cuộc biến động đầu tiên sau ngày Champa diệt vong là sự vùng dậy vào năm 1833 của Katip Sumat. Tiếp theo đó là phong trào Ja Thak Wa vào năm 1834, một mặt trận vũ trang nhằm tái lập lại vương quốc Champa độc lập và có chủ quyền. Chỉ vài tháng sau, Ja Thak Wa đã thành công kêu gọi nhân dân Champa vùng dậy chống đoàn quân Việt Nam xâm lược.

Một khi đã nhận diện sự sa lầy của quân đội Việt Nam ở Panduranga, Minh Mệnh nghĩ rằng chỉ có chiến lược chính trị là giải pháp hay nhất để đưa quần chúng Champa ly khai với nhóm phản động của Ja Thak Wa. Thế là triều đình Huế bắt đầu vuốt ve nhân dân Champa và kêu gọi họ là nên từ

bỏ mọi sự nghi kỵ đối với chính quyền Việt Nam và nên đặt lại niềm tin với triều đình Huế.

Ngoài chính sách chiêu hồi quần chúng, Minh Mệnh còn tìm cách chinh phục những nhân vật gốc Chăm có uy tín ở Panduranga để theo phe mình. Một trong những nhân vật mà Minh Mệnh muốn thu phục đó là Po Phaok The, cựu quốc vương Panduranga (1828-1832) và đề nghị thăng tặng cho ngài chức Diên Ân Bá (bá tước Diên Ân).

Vào tháng 4 năm Ất Vị (1835), Ja Thak Wa bị tử trận ở chiến trường gần thôn Hữu Đức, Phan Rang. Mặc dù đã tử trận, triều đình Huế còn ra lệnh chặt lấy đầu của nhà lãnh đạo Ja Thak Wa để trưng bày cho quần chúng xem.

Một khi đã dập tan đoàn quân Ja Thak Wa, hoàng đế Minh Mệnh lại trở tay tiêu diệt luôn Po Phaok The, cựu vương quốc đã chấp nhận ly khai phong trào Ja Thak Wa để hợp tác với triều đình Huế. Vào tháng 6 năm Ất Vị (1835), Minh Mệnh kết tội tử hình Po Phaok The, nhưng không đưa ra một lời giải thích chính đáng nào.

*

Po Phaok The (1828-1835) là vị vua cuối cùng của vương quốc Champa. Chính sách ly khai với triều đình Huế để phục tùng Lê Văn Duyệt ở miền nam đã trả một giá quá đắt, đó là sự sụp đổ của vương quốc Champa vào năm 1832 và Po Phaok The phải chấp nhận tội tử hình qua hình phạt “lăng trì”, tức là dùng nhiều phương thức rất là dã man để trừng trị ngài cho đến ngày lất thở.

Đây cũng là một bài học lịch sử mà dân tộc Champa không thể quên được trong ký ức của họ.

Kỷ niệm 175 năm Po Phaok The

Vấn đề ngôn ngữ chữ viết Chăm sau 1975*

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

Chữ viết là yếu tố quan trọng trong hệ thống ngôn ngữ, là biểu tượng cho tiếng nói và tư duy của con người qua ký hiệu. Chữ viết cũng là phương tiện để truyền đạt mọi di sản văn hóa và đời sống tâm linh của một dân tộc từ thế hệ này qua thế hệ khác. Dân tộc có chữ viết lúc nào cũng chiếm một ưu thế hơn về mọi mặt trong tiến trình của lịch sử so với dân tộc không có chữ viết.

Chữ viết Chăm trước năm 1975

Tiếng Chăm là một ngôn ngữ có chữ viết từ lâu đời và có thể chia thành hai thời kỳ rõ rệt.

Thời kỳ đầu, từ thế kỷ thứ 2 đến thế kỷ 15, vương quốc Champa chế biến một loại chữ viết dựa vào ký hiệu mẫu tự của Phạn ngữ ở miền nam Ấn Độ để khắc trên bia đá của mình. Đây là loại «chữ Chăm cổ». Thành vậy các chuyên gia Ấn Độ không thể đọc được nếu không qua một khóa đào tạo.

Ngoài mẫu tự Phạn ngữ này, Champa còn chế thêm 3 phụ âm mà Phạn ngữ không có, đó là phụ âm *nja* (như *njap* “phải”), phụ âm *nda* (như *ndih* “ngủ”), phụ âm *mba* (như *mbeng* “ăn”). Nói đúng ra, Champa không chế biến 3 phụ âm này mà chỉ tổng hợp lại hai phụ âm của

* Bài tường trình trong hội thảo «Văn hóa chữ viết ở khu vực Đông Nam Á lục địa» tổ chức tại Osaka, Nhật Bản ngày 3-4 tháng 2 năm 2006.

«chữ Chăm cổ» để biến thành phụ âm *nja* 𑜏𑜃𑜫, *nda* 𑜏𑜃𑜫 và *mba* 𑜏𑜃𑜫. Vì rằng :

– *nja* 𑜏𑜃𑜫 chỉ là ký hiệu tổng hợp của hai phụ âm :

nya 𑜏𑜃𑜫 ở trên và *ja* 𑜏𑜃𑜫 viết ở phần dưới. Vì lí do này nên Viện Viễn Đông Pháp phiên âm thành *nja*.

– *nda* 𑜏𑜃𑜫 là tổng hợp của hai phụ âm : *na* 𑜏𑜃𑜫 ở trên và *da* 𑜏𑜃𑜫 viết ở dưới. Vì lí do này nên Viện Viễn Đông Pháp phiên âm thành *nd*.

– *mba* 𑜏𑜃𑜫 cũng là tổng hợp của hai phụ âm : *ma* 𑜏𑜃𑜫 ở trên và *ba* 𑜏𑜃𑜫 viết ở dưới. Vì lí do này nên Viện Viễn Đông Pháp phiên âm thành *mb*.

Kể từ thế kỷ thứ 16, vương quốc Champa còn chế thêm một loại chữ viết nữa gọi là *akhar thrah* có nguồn gốc từ «chữ Chăm cổ» xuất hiện lần đầu tiên trên bia ký ở tháp Po Rome, quốc vương Champa trị vì từ năm 1627 đến năm 1651. Kể từ đó, *akhar thrah* trở thành một loại chữ viết thông dụng của vương quốc này. Tất cả những văn bản hành chánh, tôn giáo, văn chương, v.v. của vương quốc Champa sau thế kỷ thứ 16 đều viết bằng *akhar thrah*.

So với mẫu tự của «chữ Chăm cổ» dùng trên bia đá, hệ thống *akhar thrah* còn thêm 4 phụ âm : *nga* 𑜏𑜃𑜫, *nja* 𑜏𑜃𑜫, *na* 𑜏𑜃𑜫, *ma* 𑜏𑜃𑜫 nhưng nó không có giá trị gì trên phương diện ngữ âm và lỗi chính tả. Thí dụ chữ *nan* đôi lúc viết là *nan* 𑜏𑜃𑜫 “đó” và đôi lúc viết là *nan* 𑜏𑜃𑜫. Cũng như *ngap* “làm”, đôi lúc viết là *ngap* 𑜏𑜃𑜫 và đôi lúc viết là *ngap* 𑜏𑜃𑜫.

Cũng trong hệ thống *akhar thrah* này, người ta còn thêm một nguyên âm nữa đó là *takai kâk* (,). Nhưng trong tài liệu hoàng gia, tức là văn bản chính thức của vương quốc Panduranga-Champa viết từ năm 1702 đến 1810, *takai kâk* đã xuất hiện, nhưng chỉ dùng cho một vài chữ rất là đặc biệt, như *jiâ* 𑜏𑜃𑜫 “thuế” hay tên họ của người Chăm. Còn những từ thông thường mà người Chăm hôm nay dùng *takai kâk* như *anak* 𑜏𑜃𑜫, *amâ* 𑜏𑜃𑜫, tài liệu hoàng gia Champa chỉ viết là *anak* 𑜏𑜃𑜫 ; *ama* 𑜏𑜃𑜫 mà thôi. Ngược lại, trong *akhar thrah* hôm nay, *takai kâk* trở thành một ký hiệu thông

dụng, nhưng cách dùng của nó đôi lúc không nhất thiết. Thí dụ, *amâ* ᨧᩢ᩠ᨦᩣ᩠ᩅ “cha”, đôi lúc viết là *ama* ᨧᩢ᩠ᨦᩣ᩠ᩅ và đôi lúc là *amâ* ᨧᩢ᩠ᨦᩣ᩠ᩅ.

Ngoại trừ trường hợp bất quy luật về cách dùng của 4 phụ âm *nga* ᨧᩢ᩠ᨦ, *nya* ᨧᩢ᩠ᨦ, *na* ᨧᩢ᩠ᨦ, *ma* ᨧᩢ᩠ᨦ và bán nguyên âm *takai kâk* (,), chữ viết Chăm trong các văn bản từ triều đại Po Romé (1627-1651) cho đến năm 1975 đều có một qui luật khá rõ ràng từ cách viết đến cấu trúc chính tả.

Trường hợp bất qui tắc trong chữ viết Chăm

Chữ viết Chăm có một nguồn gốc lịch sử phát triển lâu đời, ổn định và có một số qui luật rõ ràng từ thế kỷ thứ 2 cho đến năm 1975. Tuy nhiên, chữ viết Chăm, cũng như bất cứ chữ viết nào trên thế giới, có một số trường hợp bất qui tắc, vì một số âm tố (phonème) có ký hiệu như nhau nhưng đọc khác nhau, thể hiện qua 3 cách phát âm mà chúng tôi tạm gọi là âm thấp, âm cao và âm trắc. Vì là trường hợp bất qui tắc, thành ra cách phát âm của nó phải dựa vào nghĩa của từ vựng nằm trong một câu mà thôi.

Đây là 7 trường hợp bất qui tắc trong hệ thống chữ viết Chăm:

Trường hợp 1: âm tố (phonème) *aok*

- *laok* ᨧᩢ᩠ᨦᩣ᩠ᩅ «lột vỏ» (âm thấp)
- *laok* ᨧᩢ᩠ᨦᩣ᩠ᩅ «đám ruộng» (âm cao)
- *laok* ᨧᩢ᩠ᨦᩣ᩠ᩅ «nậy ra» (âm trắc)

Trường hợp 2: âm tố *aong*

caong (ᨧᩢ᩠ᨦ) trong *caong jalan* «mở đường» (âm thấp)
caong (ᨧᩢ᩠ᨦ) trong *caong tagok* «ao ước» (âm cao)

baong (ᨧᩢ᩠ᨦ) trong *baong kra* «mai con rùa» (âm trầm)
baong (ᨧᩢ᩠ᨦ) trong *gai baong* «cây gậy» (âm cao)

Trường hợp 3: Âm tố *ak, uk*.

yak ᩈᩣ᩠ᨦ «giơ tay» (âm thấp)
yak ᩈᩣ᩠ᨦ «kiện tụng» (âm cao)

luk ᩈᩣ᩠ᨦ «ngu đần» (âm thấp)
luk ᩈᩣ᩠ᨦ «tha, tằm» (âm cao)
luk ᩈᩣ᩠ᨦ trong *luk mata* «lõm mắt» (âm trắc)

Một số bô lão người Chăm giải thích rằng, muốn cho âm tố *ak, uk* có âm trầm, thì phải thêm *baluw*, thí dụ:

yak ᩈᩣ᩠ᨦ «giơ tay» (âm trầm, có *baluw*)
yak ᩈᩣ᩠ᨦ «kiện tụng» (âm cao, không có *baluw*)

luk ᩈᩣ᩠ᨦ «ngu đần» (âm trầm, có *baluw*)
luk ᩈᩣ᩠ᨦ «tha, tằm» (âm cao, không có *baluw*)

Tiếc rằng đây chỉ là lý thuyết, vì trong văn bản Chăm không ai tôn trọng qui luật này. Thế là qui luật *hua baluw* vẫn còn là một vấn đề cần nghiên cứu lại.

Trường hợp 4: Âm tố *aik*

aik ᩈᩣ᩠ᨦ «rau quế», *amaik* ᩈᩣ᩠ᨦ «mẹ» (âm thấp)
maik ᩈᩣ᩠ᨦ «thôi mà», *taik* ᩈᩣ᩠ᨦ «rách» (âm cao)

Trường hợp 5: *takai kik* và *takai kik tut takai mâk*

Trong Phạn ngữ, *takai kik* tương đương với (i) ngắn và *takai kik tut takai mâk* tương đương với (i) dài. Hai chữ *i* này có một giá trị tuyệt đối. Nếu viết sai về *i* ngắn và *i* dài trong ngôn ngữ Phạn, thì nghĩa của từ đó sẽ bị thay đổi. Thí dụ:

agatika ᩈᩣ᩠ᨦ (*takai kik*) có nghĩa là «sinh lực cuối cùng»

agatika ᩈᩢ᩠ᨦᩈᩢ᩠ᨦᩈᩢ᩠ᨦᩈᩢ᩠ᨦᩈᩢ᩠ᨦ (*takai kik tut takai mâk*) có nghĩa là «con đường cấm sử dụng»

Cùng chung một hệ thống của Phạn ngữ, tiếng Chăm cũng có *takai kik* (ᩈᩢ᩠ᨦᩈᩢ᩠ᨦ) tức là i ngắn và *takai kik tut takai mâk* (ᩈᩢ᩠ᨦᩈᩢ᩠ᨦᩈᩢ᩠ᨦᩈᩢ᩠ᨦᩈᩢ᩠ᨦ) tức là i dài, nhưng cách dùng của nó không chứa đựng một giá trị tuyệt đối về ngữ nghĩa, có nghĩa là cùng một từ, người Chăm đôi lúc viết *takai kik* và đôi lúc viết *takai kik tut takai mâk*, nhưng nghĩa của từ này vẫn còn nguyên vẹn. Thí dụ *kami* “chúng tôi”, người Chăm viết hai cách khác nhau *kami* ᩈᩢ᩠ᨦᩈᩢ᩠ᨦ và *kami* ᩈᩢ᩠ᨦᩈᩢ᩠ᨦᩈᩢ᩠ᨦ.

Theo thông lệ của chữ viết Chăm, *takai kik* thường nằm trên phụ âm ở chính giữa, như *labik* ᩈᩢ᩠ᨦᩈᩢ᩠ᨦᩈᩢ᩠ᨦ, *gilac* ᩈᩢ᩠ᨦᩈᩢ᩠ᨦᩈᩢ᩠ᨦ. Ngược lại, *takai kik tut takai mâk* thường nằm trên phụ âm cuối cùng, thí dụ *ni* ᩈᩢ᩠ᨦᩈᩢ᩠ᨦ, *kami* ᩈᩢ᩠ᨦᩈᩢ᩠ᨦᩈᩢ᩠ᨦ, nhưng trên thực tế, người ta cũng có thể viết *ni* ᩈᩢ᩠ᨦᩈᩢ᩠ᨦ, *kami* ᩈᩢ᩠ᨦᩈᩢ᩠ᨦ.

Trường hợp 6: Quy luật *baluw*

Ký hiệu *baluw* (âm dài) rất quan trọng trong hệ thống Phạn ngữ, vì *baluw* là yếu tố để định nghĩa từ. Bỏ *baluw* trên một phụ âm có thể biến từ này thành một nghĩa khác. Thí dụ:

viha ᩈᩢ᩠ᨦᩈᩢ᩠ᨦ (không có *baluw*) có nghĩa là «mũi tên»
vihà ᩈᩢ᩠ᨦᩈᩢ᩠ᨦᩈᩢ᩠ᨦ (có *baluw*) có nghĩa là «bỏ, quất đi»

Tiếng Chăm cũng có *baluw*, nhưng một số bô lão Chăm cho rằng nó có thể dùng để biến âm tố *ak, uk* «âm cao» thành âm tố *ak, uk* «âm thấp». Thí dụ: *jak* ᩈᩢ᩠ᨦᩈᩢ᩠ᨦ “khôn” (âm cao) và *jak* ᩈᩢ᩠ᨦᩈᩢ᩠ᨦ “rủ nhau” (âm thấp); *tuk* ᩈᩢ᩠ᨦᩈᩢ᩠ᨦ “giờ khắc” (âm cao) và *tuk* ᩈᩢ᩠ᨦᩈᩢ᩠ᨦᩈᩢ᩠ᨦ trong cụm từ *tuk dan* ᩈᩢ᩠ᨦᩈᩢ᩠ᨦᩈᩢ᩠ᨦᩈᩢ᩠ᨦ “thuốc dán” (âm thấp). Tiếc rằng, đây chỉ là một giả thuyết, vì trong văn bản Chăm, người ta không thấy qui luật này xuất hiện một cách rõ rệt.

Ngoài giá trị tuyệt đối này, các bô lão Chăm còn cho rằng *baluw* còn dùng trên phụ âm cuối của một từ như *taha*

𑜀𑜂𑜆𑜃 “già, lớn tuổi”, *tada* 𑜀𑜂𑜆𑜃 “ngực”, nhưng đây cũng không phải là quy luật nhất định, tùy theo tác giả muốn dùng hay không. Vì *taha* 𑜀𑜂𑜆𑜃 có *baluw* hay *taha* 𑜀𑜂𑜆𑜃 không có *baluw*, nghĩa của nó vẫn là “gia, lớn tuổi”.

Trường hợp 7: Quy luật chữ nói, chữ viết

Tiếng Chăm cũng như tiếng Mã Lai nằm trong gia đình ngôn ngữ đa đảo, chia làm hai hệ thống : chữ nói và chữ viết hoàn toàn khác nhau.

Tại Mã Lai hôm nay, người Mã thường dùng chữ nói để giao tế hàng ngày, nhưng khi viết thì họ phải tôn trọng qui luật chính tả truyền thống. Trước năm 1975, người Chăm vẫn áp dụng phương pháp này, có nghĩa là không thể áp dụng “nói sao viết vậy” trong ngôn ngữ chữ viết Chăm được.

Chữ nói và chữ viết trong ngôn ngữ Chăm và Mã Lai hoàn toàn khác nhau. Khi nói, người Chăm và Mã thường đơn tiết hóa một số âm tố, nhưng khi viết họ phải viết đúng chính tả, không đơn tiết hóa được. Thí dụ :

Chăm nói là *mai* 𑜀𑜂𑜆𑜃 “đến”, nhưng viết phải là *marai* mÆr

Chăm nói là *rang* 𑜀𑜂𑜆𑜃 “người ta”, nhưng viết phải là *urang* ur=

Chăm nói là *tai* 𑜀𑜂𑜆𑜃 “tim”, nhưng viết phải là *hatai* 𑜀𑜂𑜆𑜃

Chăm nói là *ndoc* 𑜀𑜂𑜆𑜃 “chạy”, nhưng viết phải là *nduec* 𑜀𑜂𑜆𑜃

Người Mã Lai cũng thế :

Mã nói là *mai* “đến”, nhưng viết phải là *mari*

Mã nói là *gang* “người ta”, nhưng viết phải là *orang*

Mã nói là *hti* “tim”, nhưng viết phải là *hati*

Để lý giải cho hiện tượng đơn tiết hóa trong ngôn ngữ Chăm, đa số nhà ngôn ngữ Việt Nam cho rằng, vì ảnh hưởng tiếng Việt, người Chăm thường đơn tiết hóa tiếng nói của họ. Đây là quan điểm sai lầm. Vì người Mã Lai chưa bao giờ thấy người Việt ở đâu nhưng họ cũng đơn tiết hóa tiếng nói của họ.

*

Hơn 5 thế kỷ, *akhar thrah* Chăm có một hệ thống cấu trúc vững chắc không bị chi phối bởi bối cảnh bên ngoài. Chỉ cần đọc lại tư liệu hoàng gia Champa từ năm 1702 đến 1810 còn lưu trữ ở Cộng Hòa Pháp và những văn bản Chăm còn lưu lại trong các thôn xóm người Chăm hôm nay, chúng ta có thể khẳng định rằng, *akhar thrah* Chăm có một quy luật khá ổn định trong phần cấu trúc chữ viết. Vì rằng, sau ngày sụp đổ vương quốc Champa vào năm 1832 cho đến năm 1975, dù trong giai đoạn lịch sử này người Chăm không có trường lớp để giảng dạy, nhưng họ vẫn duy trì được chữ viết truyền thống và họ luôn luôn xem *akhar thrah* là một di sản văn hóa quý báu thiêng liêng cần được bảo tồn.

Ngôn ngữ Chăm sau 1975 và những sai lầm trong sách giáo trình tiếng Chăm

Năm 1978, Việt Nam cho thành lập Ban Biên Soạn Sách Chữ Chăm (BBSSCC) để soạn sách giáo trình giảng dạy tiếng Chăm dành cho con em dân tộc Chăm ở các trường tiểu học. Đây là một chính sách hữu ích mà nhà nước Việt Nam đã dành cho dân tộc Chăm nhằm duy trì và bảo tồn di sản ngôn ngữ chữ viết của họ và nhất là tạo điều kiện để con em Chăm tiếp thu kho tàng văn học mà các bậc tiền nhân của họ lưu lại. Chính sách này đã được người Chăm đồng tình hưởng ứng và họ không bao giờ quên công lao của nhà nước Việt Nam.

Để thực hiện nhiệm vụ của Nhà nước Việt Nam giao phó, bước đầu chắc chắn BBSSCC gặp phải khó khăn về vật

chất và tinh thần, nhưng bằng nỗ lực của mình, BBSSCC đã vượt qua và thực hiện được giáo trình dạy tiếng Chăm cho con em người Chăm. Đây là việc làm đáng hoan nghênh và trân trọng mà không ai có quyền phủ nhận. Nhưng tiếc rằng bên cạnh công lao to lớn đó, thay vì BBSSCC đưa nguyên chữ viết truyền thống của người Chăm vào giáo trình để giảng dạy cho con em người Chăm, thì BBSSCC lại làm ngược lại. Đó là BBSSCC tự sáng tạo ra một bộ chữ Chăm mới qua phương pháp cải biến và lược bớt chữ viết truyền thống Chăm để làm giáo trình giảng dạy cho con em Chăm. Hậu quả này đã đưa giáo trình giảng dạy tiếng Chăm của BBSSCC (do Bộ Giáo Dục và Đào Tạo Việt Nam ấn hành) vấp phải một số sai lầm. Trong những sai lầm nói trên, có 4 sai lầm mang yếu tố hệ thống và 3 sai lầm mang yếu tố chính tả.

Bốn sai lầm mang yếu tố hệ thống

Yếu tố hệ thống trong cách cấu trúc chữ viết là qui luật bất di bất dịch không thể sửa đổi hay cải biến được. Vì lược bỏ một yếu tố hệ thống có thể làm đảo lộn cả một di sản ngôn ngữ chữ viết. Bốn sai lầm mang yếu tố hệ thống đó là:

1). Chế tạo chữ Chăm có paoh gak

Chữ viết Chăm phát xuất từ Phạn ngữ, không bao giờ dùng phụ âm *ga* làm *akhar matai* ở cuối từ, như *kak matai* (𑜀𑜂𑜆𑜐), *tak matai* (𑜀𑜂𑜆𑜑), *lak matai* (𑜀𑜂𑜆𑜒) v.v.

Để giải quyết vấn đề một âm tố trong tiếng Chăm, viết giống nhau nhưng phát âm khác nhau như trường hợp: *laok* 𑜀𑜂𑜆𑜓 «đột vổ», *laok* 𑜀𑜂𑜆𑜔 «đám ruộng», *laok* 𑜀𑜂𑜆𑜕 «nậy ra», BBSSCC tự tiện chế biến phụ âm *gak* để làm *akhar matai*. Đây là phương thức hoàn toàn đi ngược lại nguồn gốc chữ viết Chăm.

Ngôn ngữ chữ viết Chăm là một di sản tinh thần của của một dân tộc. Thành vậy, không ai có quyền chế biến một ký hiệu mới để đưa vào hệ thống chữ Chăm được. Tại sao BBSSCC lại quên đi yếu tố vô cùng quan trọng này ?

2). *Lược bỏ dar tha ra khỏi nhị trùng âm traoh aw*

Trong hệ thống chữ viết của Phạn ngữ hay Chăm ngữ, nhóm *traoh aw* luôn luôn phải có *dar tha* hay nói một cách khác, *dar tha* (ô) là ký âm cơ bản trong nhóm nhị trùng âm *traoh aw* (ao), chính vì thế mà không thể bỏ được. Vì âm tố *ao* trong *traoh aw* phát xuất từ ký hiệu *dar tha* (ô) mà ra. Nếu bỏ *traoh aw* thì còn lại là *dar tha* đọc là ô . Nhưng nếu bỏ *dar tha* tức là bỏ ký hiệu ô, thì *traoh aw* không có giá trị nữa và không biết đọc như thế nào. Thành vậy, trong tất cả văn bản chữ Chăm, Phạn, Campuchia, *traoh aw* (ao) luôn luôn phải có *dar tha*.

Dựa vào lý do các con em Chăm không phân biệt được âm thấp và âm cao của nhóm *ao*, BBSSCC quyết định bỏ *dar tha*. Thí dụ : *caong* (𑜋𑜏𑜃𑜫) “ước muốn”, BBSSCC viết thành *caong* (𑜋𑜏) không có *dar tha*; *baoh* (𑜋𑜏𑜄𑜫) “trái”, BBSSCC viết thành *baoh* (𑜋𑜏) không có *dar tha*. Nhưng cũng trong sách giáo trình này, BBSSCC vẫn tiếp tục duy trì *traoh aw* có *dar tha* như *daok* (𑜋𑜏𑜃𑜫𑜏) “ngôi”, *malaow* (𑜋𑜏𑜃𑜫𑜏𑜃𑜫) “câm”. Đây là cách chế biến tùy tiện, nhưng BBSSCC không có lời giải thích tại sao.

Sự sai lầm này đã làm cho ngôn ngữ Chăm vốn có quy luật ổn định lâu đời trở thành một ngôn ngữ rắc rối, không theo một quy luật nào cả. Vì người ta không biết trường hợp nào có âm tố *traoh aw* có *dar tha* và trường hợp nào là không có *dar tha*.

pháp sai lầm. Và sự sai lầm này, vì vô tình, có thể làm biến dạng đi di sản ngôn ngữ và chữ viết Chăm.

Ba sai lầm mang yếu tố chính tả

Những sai lầm mang yếu tố chính tả không làm đảo lộn hệ thống cấu trúc chữ viết, nhưng thường gây ra những xáo trộn quan trọng trong phần cấu trúc của chính tả.

1). Chế tạo qui luật cho takai kik tut takai mâk

Tiếng Chăm có *takai kik*, tức là i ngắn và *takai kik tut takai mâk* tức là i dài, nhưng cách sử dụng của nó không có qui luật rõ ràng.

Theo thông lệ, *takai kik* thường nằm trên phụ âm ở chính giữa như *labik* 𑜀𑜂𑜆𑜨, *gilac* 𑜀𑜃𑜆𑜨. Ngược lại, *takai kik tut takai mâk* thường nằm trên phụ âm cuối cùng, thí dụ ni nĩ và kami kmĩ.

Liên quan đến phần này, BBSSCC chế ra một qui luật mới cho *takai kik tut takai mâk* một cách tự do không dựa vào một minh chứng khoa học nào. Thí dụ *ma-in* 𑜀𑜂𑜆𑜨𑜃𑜂𑜆𑜨, *lingik* 𑜀𑜃𑜆𑜨𑜃𑜂𑜆𑜨 viết có *takai kik tut takai mâk*, nhưng “ri” trong *ariya* 𑜀𑜃𑜆𑜨𑜃𑜂𑜆𑜨 lại không có *takai kik tut takai mâk*.

Cách dùng *takai kik tut takai mâk* một cách tùy tiện của BBSSCC sẽ đưa các con em người Chăm và ngay cả người lớn tuổi học tiếng Chăm cũng không thể hình dung nổi trong trường hợp nào phải phải viết *takai kik tut takai mâk* và từ nào không mang ký hiệu này.

Chữ Chăm có qui luật khá rõ ràng về *takai kik* và *takai kik tut takai mâk*. Tại sao lại chế biến thêm qui luật mới để biến chữ Chăm càng rắc rối thêm.

2) Chế biến quy luật hua baluw

Cũng như Phạm ngữ, tiếng Chăm cũng có *baluw*, nhưng nó chỉ dùng, theo lý thuyết bô lão Chăm, để chuyển một số

âm tố như *ak, uk* "âm cao" thành âm tố *ak, uk* "âm thấp" mà thôi. Thí dụ: *jak* (𑜏𑜃𑜫) (âm cao) "khôn" và *jak* (𑜏𑜃𑜫) (âm thấp) "rủ nhau"; *tuk* (𑜏𑜃𑜫) (âm cao) "giờ khắc" và *tuk* (𑜏𑜃𑜫) (âm thấp) trong cụm từ *tuk dan* "thuốc dán". Ngoài giá trị đó, *baluw* còn dùng trên phụ âm cuối của một từ như *taha* (𑜏𑜃𑜫) "già", *tada* (𑜏𑜃𑜫) "ngực". Tiếc rằng, đây chỉ là lời giải thích của các bô lão Chăm, vì trên thực tế, qui luật dùng *baluw* chưa được qui định rõ ràng ngoại trừ một số trường hợp *baluw* thường đi với *pak praong* như *pak* 𑜏𑜃𑜫 «số 4» *patagok* 𑜏𑜃𑜫 «cho lên» *tapay* 𑜏𑜃𑜫 «con thỏ», v.v. mà tài liệu hoàng gia Champa thường sử dụng.

Trong giáo trình của BBSSCC, người ta thấy *baluw* được dùng khắp nơi và tùy tiện, nhưng cơ quan này cũng không cho biết tại sao. Thế thì làm sao mà các con em có đủ trí nhớ để biết chỗ nào phải viết *baluw* và chỗ nào không viết *baluw*. Chỉ cần xem một hàng ở trang 33 của *Kadha Pathrem Sap Chăm 5* (NXBGD, 2002), độc giả có thể hình dung được đâu là qui luật của *baluw* do BBSSCC đưa ra. Theo giáo trình này, *ikan* 𑜏𑜃𑜫 - *panan* 𑜏𑜃𑜫 - *paban* 𑜏𑜃𑜫 - *hajan* 𑜏𑜃𑜫 phải có *baluw*, trong khi đó các chữ thông dụng này được dùng trong văn bản Chăm cả hàng thế kỷ không bao giờ có *baluw*.

Nếu cho rằng có hai từ *hajan* trong tiếng Chăm nhưng đọc khác nhau, thành vậy BBSSCC quyết định cho *hajan* 𑜏𑜃𑜫 "mưa" có *baluw*. Tiếc rằng chữ Chăm chỉ có một từ *hajan* duy nhất là "mưa".

Theo truyền thống, *likuk* 𑜏𑜃𑜫 "đăng sau" không bao giờ có *baluw*, ngược lại BBSSCC viết *likuk* 𑜏𑜃𑜫 (trang 32) lại có *baluw*, tại sao ?

Dùng *baluw* một cách tùy tiện trên phụ âm, không có qui luật nhất định rõ ràng để đưa vào giáo trình giảng dạy tiếng Chăm cho con em Chăm học đã gây ra một hậu quả không lường được, đó là BBSSCC vô tình tự chế biến ngôn ngữ chữ viết Chăm hoàn toàn mới lạ, không liên hệ gì với

chữ viết Chăm truyền thống mà các giới tu sĩ, bô lão và trí thức Chăm hôm nay đang sử dụng.

3) Đưa ra quy luật *pak praong* (𑜋𑜰)

Trong ngôn ngữ Chăm có hai phụ âm *pak* gọi là *pak praong* (𑜋𑜰) và *pak asit* (𑜋𑜰). Ngoại trừ chữ *po* (𑜋𑜰) “ngài”, người Chăm luôn luôn viết *pak praong*. Còn một số từ khác, người ta cũng dùng *pak praong* nhưng không có qui luật rõ ràng. Thành vậy, BBSSCC cần nghiên cứu rõ ràng cách dùng *pak praong* trước khi đưa ra một qui luật trong trường hợp nào dùng phụ âm này.

Trong tự điển Chăm-Việt-Pháp của G. Moussay, phụ âm *pak praong* dùng để làm tiền tố trong hệ thống biến từ. Thí dụ : *manei* (𑜋𑜰𑜃𑜫) “tắm rửa” > *pamanei* (𑜋𑜰𑜃𑜫𑜃𑜫) “cho tắm” ; *matai* (𑜋𑜰𑜃𑜫) “chết” > *pamatai* (𑜋𑜰𑜃𑜫𑜃𑜫) “giết”.

Theo G. Moussay, đây chỉ là lý thuyết của nhóm người Chăm làm trong ban biên soạn tự điển mà thôi, vì họ không dựa vào một dữ kiện nào cả.

Theo chúng tôi, thà giải thích cho con em biết cách dùng phụ âm *pak praong* là những trường hợp ngoại lệ, nên học thuộc lòng, còn hơn đưa ra qui luật cho *pak praong* mà qui luật này không liên hệ gì đến nguồn gốc lịch sử của chữ viết Chăm.

Nguyên nhân của sự sai lầm

Nguyên nhân nào đã đưa đến những sai lầm này, nhất là **4 sai lầm mang yếu tố hệ thống** có thể tàn phá cả một di sản chữ viết mà không ai có thể đo lường được hậu quả của nó. Đó là đề tài mà chúng tôi muốn đưa ra bàn bạc ở đây. Theo chúng tôi, vấn đề lỗi lầm đã xảy ra trong giáo trình phát xuất từ hai nguyên nhân chính đáng đó là :

– Không tôn trọng di sản *akhar thrah* Chăm truyền thống của người Chăm.

– Chọn lựa sai lầm mục tiêu giáo dục của giáo trình dạy tiếng Chăm.

1). Không tôn trọng qui luật chữ viết truyền thống

Tất cả 7 trường hợp sai lầm của BBSSCC nêu trên xuất phát từ việc BBSSCC không tuân theo những quy luật và những trường hợp bất quy tắc của tiếng Chăm truyền thống nói riêng và ngôn ngữ chữ viết của nhân loại nói chung. Vì bất cứ một loại chữ viết nào trên thế giới đều có những trường hợp bất qui tắc. Khi gặp trường hợp bất qui tắc thì người sử dụng, người học ngôn ngữ đó phải học thuộc lòng, không còn cách nào khác.

Trong tiếng Anh, có rất nhiều trường hợp một ký hiệu nhưng lại đọc khác nhau, chưa tính hơn hàng trăm động từ bất qui tắc không theo qui luật nào cả nhưng người học phải học thuộc lòng mà thôi. Tiếng Mã cũng như thế. Nguyên âm e, khi đọc là ơ, khi đọc là e, tùy cụm từ mà nhận diện. Trong khi đó, tiếng Chăm chỉ có 7 trường hợp (tạm cho là bất qui tắc), tại sao BBSSCC không giải thích đó là trường hợp bất qui tắc và buộc con em Chăm phải học thuộc lòng, mà lại đi cải biến theo quan điểm riêng tư của mình.

BBSSCC lý luận rằng chế biến, thay đổi và lược bỏ một số ký hiệu chữ Chăm là để cho học sinh Chăm dễ học. Đây là lý luận hoàn toàn phi khoa học, không khác chi một người Chăm đứng ra soạn thảo giáo trình dạy tiếng Việt đề nghị bỏ đi dấu ngã chỉ còn lại dấu hỏi, để cho con em Chăm học nhanh hơn. Chúng tôi tin rằng nhà nước Việt Nam không bao giờ chấp nhận dùng giáo trình này để dạy tiếng Việt cho con em người Chăm tại Việt Nam. Nếu cộng đồng bỏ lão và trí thức Chăm hôm nay phản đối sách giáo trình giảng dạy tiếng Chăm của BBSSCC cũng là vì lý do đó.

Theo qui luật giảng dạy *akhar thrah* Chăm, người soạn sách giáo trình phải đưa ra những trường hợp bất qui tắc trong chữ viết Chăm và buộc người học tiếng Chăm phải học thuộc lòng, chứ không phải cải biên và lược bỏ nó. Làm được việc này mới là mục tiêu chính yếu của BBSSCC nhằm bảo tồn nguyên vẹn di sản ngôn ngữ chữ viết Chăm truyền thống và từ đó giúp thế hệ trẻ có cơ hội tiếp cận với kho tàng văn học Chăm cũng như tìm lại những tinh hoa bí ẩn trong kho tàng văn hóa này do bậc tiền nhân của họ để lại.

2) Sai lầm mục tiêu giáo dục

Cũng như các sách giáo trình của các ngôn ngữ khác như tiếng Việt, Campuchia, Lào, Mã Lai v.v, mục tiêu giảng dạy tiếng Chăm của BBSSCC là đào tạo con em người Chăm biết đọc văn bản tiếng Chăm do các bậc tu sĩ, bô lão và trí thức Chăm đang sử dụng hôm nay, tiếp thu và khai phá những kho tàng văn học Chăm vô cùng quý báu hiện còn lưu trữ trong các gia đình và làng xã của họ. Đây mới là mục tiêu quan trọng hàng đầu mà BBSSCC phải tôn trọng triệt để, và đó cũng là một nghĩa vụ cao cả của BBSSCC nhằm bảo tồn di sản ngôn ngữ và chữ viết của dân tộc Chăm đã truyền từ thế từ thế hệ này sang thế hệ khác.

Thế nhưng, khi nhìn qua nội dung giáo trình giảng dạy tiếng Chăm của BBSSCC, chúng tôi nhận thấy rằng cơ quan này đã chọn mục tiêu giảng dạy tiếng Chăm hoàn toàn đi ngược lại với mục tiêu mà chúng tôi vừa đưa ra. Thay vì BBSSCC tìm phương pháp để làm thế nào cho các con em học tiếng Chăm có thể đọc lại văn bản viết bằng tiếng Chăm của mình, thì cơ quan này lại chọn một phương pháp trái ngược, đó là tìm cách làm thế nào để con em Chăm đọc và hiểu thật nhanh tiếng Chăm do BBSSCC thực hiện để lấy thành tích với nhà nước. Chính vì thế mà đưa đến hậu quả là con em học xong giáo trình của BBSSCC trong nhiều năm, nhưng không thể đọc được thư từ của cha mẹ họ viết bằng

tiếng Chăm cổ truyền chưa nói đến tác phẩm văn học Chăm.

Sự chọn lựa sai lầm mục tiêu của BBSSCC đã đưa cộng đồng Chăm đứng ra phản đối sách giáo trình này. Theo chúng tôi, sự phản đối của bà con Chăm có một lý do rõ rệt, đó là họ không muốn con em của họ học ngôn ngữ chữ viết Chăm của BBSSCC hoàn toàn ngoại lai với chữ Chăm truyền thống của họ. Họ thường đặt vấn đề, từ thế kỷ thứ 15 cho đến năm 1975, tất cả con em người Chăm đều học *akhar thrah* Chăm truyền thống và họ đọc được ngôn ngữ chữ viết Chăm cổ truyền này. Thế thì tại sao con em người Chăm dưới chế độ Xã hội Chủ Nghĩa sau 1975, vì lý gì họ không còn đầu óc thông minh để học tiếng Chăm theo lối cổ truyền để rồi BBSSCC phải chế ra một kiểu chữ Chăm mới cho họ dễ học. Chúng tôi không tin là con em Chăm dưới chế độ Xã hội Chủ Nghĩa ưu việt như thế mà lại thiếu thông minh. Nếu vấn đề này có xảy ra là chỉ vì BBSSCC đã chọn sai mục tiêu của giáo trình, đó là thay vì dạy tiếng Chăm để cho con em người Chăm biết đọc chữ Chăm trong những tác phẩm văn học truyền thống của họ, BBSSCC lại chỉ dạy con em người Chăm chỉ biết đọc duy nhất giáo trình của BBSSCC mà thôi.

Một khi đã chọn mục tiêu sai lầm, BBSSCC chỉ chú tâm đến logic của ngành giảng dạy theo quan điểm của mình để rồi quên đi một yếu tố vô cùng quan trọng đó là chữ viết Chăm có một lịch sử lâu đời gắn với nền văn minh Champa : chữ viết Chăm có một cấu trúc rất khoa học ; có qui luật hẳn hoi ; mang tính bền vững, ổn định và nhất quán. Thành vậy, không ai có quyền thay đổi, cắt xén, thêm bớt mà không đưa ra một minh chứng rõ rệt.

Hậu quả của việc cải biến chữ Chăm

Việc cải biến chữ Chăm của BBSSCC đã mang lại 5 hậu quả lớn lao mà chúng tôi xin ghi nhận ở đây :

1). Bẫy sai lầm trong công trình cải biên của BBSSCC đã làm cho chữ viết Chăm vốn có quy luật ổn định trải qua hàng trăm năm trong lịch sử, trở thành chữ viết rắc rối, không theo một quy luật nào cả.

2). Đưa các con em người Chăm học tiếng Chăm của BBSSCC trở thành người tái mù chữ Chăm. Vì học xong giáo trình của BBSSCC, họ không thể đọc được văn bản viết bằng tiếng Chăm truyền thống còn lưu lại trong làng xã, trong gia đình cũng như thư từ của cha mẹ họ viết.

Một khi không còn ai đọc được tiếng Chăm cổ truyền nữa, kho tàng văn hóa Champa có giá trị như văn học, lịch sử, tín ngưỡng, y học, v.v sẽ bị chôn vùi vào dĩ vãng trong một một vài thế hệ sau.

3). Tạo ra mối rạn nứt trầm trọng trong cộng đồng người Chăm phát xuất từ sự mâu thuẫn đối nghịch giữa hai thế hệ: Thế hệ người lớn tuổi vẫn tiếp tục sử dụng chữ Chăm truyền thống và thế hệ trẻ em học tiếng Chăm cải biên của BBSSCC không đọc được chữ Chăm do cha mẹ họ viết. Kể từ đó, dân tộc Chăm hôm nay nói cùng một thứ tiếng nhưng có hai hệ thống chữ viết khác nhau. Đây là biến cố chưa từng xảy ra trong khu vực Đông Nam Á.

4). Sự ra đời sách giáo trình dạy tiếng Chăm của BBSSCC đã làm cho một số chức sắc, bô lão và trí thức Chăm có trách nhiệm đối với di sản văn hóa dân tộc rất hoang mang về tương lai của ngôn ngữ và chữ viết truyền thống của họ. Một số cụ già Chăm còn nói rằng “nếu mà y cho tao sách tiếng Chăm viết theo kiểu BBSSCC thì tao không lấy”. Đây là sự phản ứng công khai và cũng là lời châm biếm khôi hài nói lên một cách rõ rệt quan điểm của người Chăm hôm nay không chấp chữ Chăm cải biến của BBSSCC.

5). Sự lược bớt, cải biên trong sách giáo trình dạy tiếng Chăm của BBSSCC không phải là làm giàu và phong phú thêm ngôn ngữ và chữ viết Chăm mà vô tình trở thành hành vi tiêu cực góp phần phá hủy cả một di sản ngôn ngữ và chữ viết truyền thống của dân tộc Chăm đã lưu truyền từ thế hệ này sang thế hệ khác.

Thay lời kết luận

Cộng đồng người Chăm hôm nay không bao giờ quên công lao Nhà nước Việt Nam, Bộ Giáo Dục và Đào Tạo và BBSSCC đã giúp đỡ con em của họ có cơ hội học tiếng Chăm trong trường lớp. Tiếc rằng, sách và giáo trình dạy tiếng Chăm của BBSSCC lại vấp phải một số sai lầm, nhất là **4 sai lầm** mang yếu tố hệ thống, đã đưa ngôn ngữ chữ viết Chăm – một di sản văn hoá đã tồn tại và ổn định qua hàng trăm năm gắn liền với nền văn minh Champa – đi vào bước quanh co của lịch sử, đó là sau 1975, di sản chữ viết Chăm bắt đầu biến đổi theo đà cải tiến của BBSSCC và xu hướng sẽ lai căng để rồi dần dần tự biến mất nếu không kịp thời điều chỉnh.

Nhà nước Việt Nam luôn luôn chủ trương làm việc cho dân và vì dân. Do vậy, đồng bào Chăm tin tưởng rằng Bộ Giáo Dục và Đào Tạo sẽ có chính sách thích hợp, chỉ đạo BBSSCC chỉnh đốn lại **4 sai lầm** mang yếu tố hệ thống trong giáo trình dạy tiếng Chăm nói trên để thống nhất *akhar thrah* Chăm truyền thống càng sớm càng tốt.

Nếu Bộ Giáo Dục và Đào Tạo chỉnh đốn lại **4 sai lầm** mang yếu tố hệ thống đó thì giáo trình dạy tiếng Chăm của BBSSCC sẽ trở thành một tác phẩm hoàn hảo và cộng đồng Chăm sẽ không còn hoang mang về số phận di sản ngôn ngữ và chữ viết của họ trong tương lai nữa. Theo chúng tôi biết, các sách giáo khoa và giáo trình giảng dạy tiếng Việt của Bộ Giáo Dục và Đào Tạo giảng dạy ở các Trường phổ thông và Đại học ở Việt Nam cũng đã được nhiều lần chỉnh đốn. Thế thì, giáo trình dạy tiếng Chăm của BBSSCC cũng cần

Vấn đề ngôn ngữ chữ viết Chăm sau 1975

được chỉnh đốn để phù hợp với nguồn gốc ngôn ngữ chữ viết truyền thống của người Chăm hôm nay. Đây là việc làm rất bình thường và cần thiết.

Tất cả mọi vấn đề nêu trên chỉ nhằm mục tiêu bảo tồn ngôn ngữ chữ viết Chăm truyền thống – một di sản văn hoá quý giá của nền văn minh Champa – hoàn toàn phù hợp với hiến chương của UNESCO mà Nhà nước Việt Nam là thành viên của tổ chức quốc tế này.

Vấn đề ngôn ngữ chữ viết Chăm sau 1975

Góp phần tìm hiểu về lễ hội Katê

Qasim Từ

Trong thời gian qua, chúng tôi có nhận một số ý kiến và điện thư của một số bạn về lễ hội Katê. Trong các bài viết này, các tác giả đều có những nhận xét và quan điểm riêng của mình về lễ hội Katê. Có người thì cho rằng Katê là lễ ghi ơn của các bậc tiền nhân Champa. Một số khác thì cho rằng Katê là lễ hội của người Chăm Ahier. Và còn một số khác thì cho rằng Katê là quốc lễ Champa.

Xuất phát từ những quan điểm khác biệt trên, chúng tôi xin góp phần đặt lại vấn đề thế nào nội dung và mục tiêu của Katê nhằm đưa lễ hội này đúng với vị trí truyền thống của nó.

*

Katê là một đề tài hấp dẫn cho các nhà khoa học, các nhà nghiên cứu xã hội ở trong nước và trên thế giới. Katê cũng là một đề tài tranh luận không ngừng của người Chăm sống ở hải ngoại trong suốt một thập niên qua.

Katê là gì ? Katê có từ bao giờ ? Katê là lễ hội mang hình thức tín ngưỡng hay là một đại lễ của toàn dân tộc Champa ? Và lễ Katê đóng một vai trò gì trong sự sinh tồn và phát triển truyền thống văn hóa của vương quốc Champa ? Đó là những câu hỏi đầy thắc mắc của chúng tôi từ khi còn là sinh viên đại học ở Việt Nam.

Sau một thời gian tiếp xúc với các nhân sĩ, trí thức Chăm và một số nhà khoa học chuyên về Champa, chúng tôi tiếp thu được một số bài viết về Kate, như Thiên Sinh Cảnh, «Lễ Katê Chăm và Truyền thuyết vua Po Rôme» (*Nội San Panrang*, số 3/1973), Nại Thành Viết, «Lễ Katê Chăm» (*Nội San Panrang*, số 1/1972), Sakaya, *Lễ Hội của*

người Chăm (Hà Nội, 2004) và Văn Món, *Lễ hội Katê Chăm Ninh Thuận* (Sở Văn hóa Thông tin Ninh Thuận, 2000). Căn cứ vào những sự kiện cụ thể và những tư liệu này, chúng tôi xin đưa ra một vài nhận định sau đây nhằm góp phần làm sáng tỏ lễ hội truyền thống Katê.

Từ khi vương quốc Champa bị xóa hẳn trên bản đồ bán đảo Đông Dương vào năm 1832 bởi các làn sóng Nam Tiến của dân tộc Việt, ở trong nước cũng như ở nước ngoài chưa có một tài liệu cụ thể nào giải thích và chứng minh rõ rệt về nguồn gốc và xuất xứ lễ hội Katê.

Điều mà không ai có quyền phủ nhận được đó là dân tộc Champa hôm nay vẫn còn giữ một kho tàng văn hóa và lịch sử vô cùng quý báu. Và kho tàng này không phải là của riêng của dân tộc Champa mà là một di sản văn hóa của nhân loại. Katê là một trong những lễ hội cấu thành kho tàng văn hóa quý báu này.

Mặc dù là một dân tộc vong quốc, nhưng người dân Champa vẫn còn hiện hữu ngày hôm nay. Họ đang sống lặng lẽ ở các thôn ấp, tập trung chủ yếu ở vùng Phan Rang-Tháp Chàm, tỉnh Ninh Thuận và vùng Phan Rí, tỉnh Bình Thuận, miền trung Việt Nam, đó là những nơi có nhiều đền tháp Champa cổ kính và cũng là nơi thường diễn ra lễ hội Katê hàng năm vào tháng 7 Chăm lịch (khoảng từ tháng 9 đến tháng 10 Tây lịch). Họ chính là chủ nhân, là nhân chứng của lễ hội Katê này. Họ là hiện thân cho nền văn hóa Champa. Họ là những người trực tiếp giữ gìn và bảo tồn truyền thống văn hóa lâu đời của họ. Họ xem Katê như một báu vật đã được lưu truyền lại từ hàng nghìn năm nay, nhưng nét đặc trưng của lễ hội Katê không hề thay đổi.

Để tìm hiểu về lễ hội truyền thống này, Chúng tôi xin tóm tắt sơ lược về diễn biến và nội dung lễ Katê ở khu vực tỉnh Ninh Thuận, một lãnh thổ của tiểu vương quốc Panduranga ngày xưa.

Phần nghi lễ

Căn cứ vào nội dung, Katê được chia thành 5 phần nghi lễ chính :

- *Lễ rước y trang*

Đây là lễ trình diện áo quần, nữ trang v.v... của một số vua chúa, vị thần mà dân tộc Raglai và Chăm Ahier còn cất giữ để đưa về 3 nơi tổ chức Katê : Tháp Pô Klaong Garai ở thôn Đô Vinh, thị xã Tháp Chàm, tháp Pô Romê ở Hậu Sanh, xã Phước Hữu và đền Pô Ina Nagar ở làng Hữu Đức, xã Phước Hữu, huyện Ninh Phước, tỉnh Ninh Thuận.

- *Lễ mở cửa tháp*

Sau lễ đón nhận áo quần, nữ trang này, Pô Adhia, cả sự của cộng đồng Chăm Ahier đứng ra chủ trì buổi lễ cầu xin các vị thần linh cho phép mở cửa tháp.

- *Lễ tắm tượng thần*

Lễ này được diễn ra bên trong tháp với sự chủ trì của Pô Adhia, có sự hiện diện của ông Kadhar (người kéo đàn nhị và hát các bài ca tụng), ông Camney (người trông nom tháp), Muk Pajau (người phụ tá trong việc sắp xếp lễ vật) và một số chức sắc Chăm Ahier khác.

- *Lễ mặc y trang cho tượng thần*

Lễ này được thực hiện ngay sau lễ tắm các tượng thần xong.

- *Phần kết thúc: Đại lễ Katê*

Đại lễ Katê được bắt đầu sau nghi lễ mặc gia bảo cho các tượng thần. Trong lúc ông Kadhar hát các bài ca tụng, các bà con đến tham dự Katê (dù họ là người Chăm Ahier hay Awal, Raglai hay người Việt) đều tập trung bên ngoài

tháp làm lễ dâng vật và cầu nguyện xin thần thánh ban phúc lành cho họ.

Theo phong tục cổ truyền, lễ Katê được mở màn bởi tiếng *gong*, *cieng*, tiếng kèn *raklaiy* và điệu múa của dân tộc anh em Raglai đến tham dự.

Trước năm 1965, Katê chỉ là một lễ tục. Sau năm 1965, qua sáng kiến của đại úy Dương Tấn Sở, quận trưởng quận An Phước thời đó, lễ Katê được thêm phần văn nghệ dân gian qua các tiếng trống *ginang* oai phong, tiếng kèn *saranai* vui nhộn, cùng phụ họa với điệu múa cổ truyền nhịp nhàng của các thiếu nữ Chăm ở bên ngoài tháp. Và kể từ đó, Katê trở thành vừa là lễ tục vừa là lễ hội.

Trong phần kết thúc, lễ Katê bao hàm hai yếu tố tín ngưỡng rõ rệt :

Thứ nhất là biểu tượng cho yếu tố Ấn Độ Giáo. Trong phần này, Pô Adhia làm chủ trì buổi lễ Katê hoàn toàn dựa trên các nghi thức mang màu sắc và âm vang rõ rệt của tín ngưỡng Ấn Độ Giáo (thần Shiva, Vishnu, v.v...).

Thứ hai là biểu tượng cho yếu tố Chăm Ahier Giáo, đó là ông Kadhar hát các bài ca tụng nhằm tôn vinh một số vị thần linh có công dựng xây đất nước, bảo vệ sự sống còn vương quốc Champa. Vì nghi lễ này không liên hệ gì đến Ấn Độ Giáo và không có chức sắc Chăm Awal chủ trì buổi lễ.

Điều mà không ai có thể phủ nhận là xã hội Chăm hôm nay có hai tín ngưỡng chính : Tín ngưỡng Chăm Ahier và tín ngưỡng Chăm Awal (hồi giáo không chính thống). Hai tín ngưỡng này đang ngự trị và chi phối mọi sinh hoạt và đời sống hàng ngày của người Chăm tại Panduranga. Chính vì thế, chúng tôi muốn đưa ra ở đây một số câu hỏi để làm sáng tỏ thêm về lễ hội Katê.

1. Mục đích của Katê

Theo Thiên Sanh Cảnh, Nại Thành Việt và Văn Món, Katê là lễ tục của người Chăm Ahiér nhằm tưởng niệm Nam Thần và cũng là cơ hội xin thần linh Champa ban cho mưa thuận gió hòa, làm ăn thịnh vượng. Lễ Katê do chức sắc Chăm Ahiér như Po Adhia, Po Basaih đứng ra làm lễ trên đền tháp. Sau đó Katê lại diễn ra ở trong thôn xóm người Chăm Ahiér và cuối cùng trong gia đình Chăm Ahiér. Trong ngày Katê, không có sự tham dự của các chức sắc Chăm Bani và bà con Chăm Bani không ăn lễ Katê trong thôn xóm và gia đình của họ, nhưng một số gia đình Bani cũng thường lên tháp để dâng lễ vật xin thần linh ban phước lành.

2. Nội dung của Katê

Nhìn qua 5 phần nghi lễ Katê, chúng ta có thể rút ra 3 đặc điểm chính sau đây.

Thứ nhất là nghi lễ Katê. Chúng ta khẳng định rằng, Katê là một lễ tục do Pô Adhia làm chủ trì, có sự hiện diện của ông Kadhar, ông Camney, Muk Pajau và một số chức sắc Chăm Ahier khác. Họ là giới tăng lữ, chức sắc thuộc về tín ngưỡng Chăm Ahier. Trong lễ Katê không có sự tham gia của các chức sắc Chăm Bani, như Pô Gru, Pô Mưm, Pô Acar.

Thứ hai là sự vắng mặt của các chức sắc Chăm Bani trong lễ Katê có một nguyên nhân chính. Theo truyền thống Champa, các chức sắc tôn giáo Chăm Ahier và Chăm Awal được chia ra thành hai nhóm tu sĩ khác nhau và mỗi nhóm có nghĩa vụ riêng biệt để bảo tồn di sản văn hóa và lịch sử Champa, đó là Bimong và Sang Magik.

Phong tục Chăm có câu “Tajuh Halau, klau Bimong” (7 Thánh Đường và 3 Tháp), có nghĩa là cộng đồng Chăm Awal (Bani) có trách nhiệm về 7 Thánh Đường Hồi Giáo, đó là Sang Magik palei Ram ở thôn Văn Lâm, xã Phước

Nam, Sang Magik palei Cuah Patih ở thôn Thành Tín, xã Phước Hải, Sang Magik palei Patuh ở thôn Tuấn Tú, xã An Hải, Sang Magik palei Baoh Hadeng ở thôn Phú Nhuận, xã Phước Thuận, huyện Ninh Phước, Sang Magik palei Mblap Klak ở thôn An Nhơn, xã Xuân Hải, Sang Magik palei Mblap Barau ở thôn Phước Nhơn, xã Xuân Hải, huyện Ninh Hải và Sang Magik palei Cang ở thôn Lương Tri, xã Nhơn Sơn, huyện Ninh Sơn, tỉnh Ninh Thuận.

Ngược lại, cộng đồng Chăm Ahier có trách nhiệm về 3 đền tháp, đó là Bimong Pô Klaong Garai, Bimong Pô Romê và Bimong Pô Ina Nagar là những nơi diễn ra lễ Katê hàng năm. Chính vì thế, Katê là một lễ hội diễn ra ở 3 đền tháp do Chăm Ahier có trách nhiệm bảo tồn. Ngược lại, Chăm Awal phải có trách nhiệm tổ chức lễ Ramavan hay Muk Kei (vào đầu tháng 9 Hồi lịch), cũng là ngày lễ trọng đại ở 7 Thánh Đường mà chúng tôi vừa nêu trên.

Đặc điểm cuối cùng đó là sau ngày lễ Katê trên tháp, các gia đình Chăm Ahier làm lễ Katê tại nhà mà họ gọi là *ew lathei*. Đây là lễ tục của người Chăm Ahier, vì người Chăm Bani không làm lễ Mbeng Katê sau ngày lễ Katê trên tháp.

Qua 3 đặc điểm nêu trên, chúng ta có thể kết luận rằng Katê là lễ hội của người Chăm Ahier tại vùng Panduranga hôm nay.

3. Katê không thể là quốc lễ Champa được

Nói đến quốc lễ thì người ta thường nghĩ đến ngày lễ Quốc Khánh. Đây là khái niệm chính trị được áp dụng trong các quốc gia độc lập hiện nay.

Trên phương diện lịch sử, Champa là một quốc gia đa tôn giáo. Trước thế kỷ 15, Champa chịu ảnh hưởng Ấn Độ Giáo. Sau thế kỷ 15, Champa nhận thêm một tín ngưỡng mới nữa, đó là tín ngưỡng Awal (Bani), tức Hồi Giáo không

chính thống. Champa là một vương quốc theo thể chế liên bang gồm các tiểu vương quốc như Amaravati, Vijaya, Kauthara, Panduranga. Và Champa là một quốc gia đa chủng gồm có dân tộc Chăm và các dân tộc anh em Tây Nguyên như dân tộc Jarai, Radhe, Bahnar, Hroi, Churu, Raglai, v.v...

Katê không thể là quốc lễ Champa được, vì trong ngày lễ trọng đại đó lại không có sự tham dự của các chức sắc Chăm Awal (Bani) ở trên đền tháp với tu sĩ Ahier và bà con Chăm Bani không ăn Katê trong thôn xóm và gia đình của họ. Thêm vào đó các dân tộc khác như Radhe, Jarai, Bahnar, Hroi, Churu, v.v... không làm lễ Katê, ngoại trừ người Raglai trách nhiệm giữ gia bảo của thần linh của Katê.

Dù Katê do cộng đồng Chăm Ahier tổ chức, nhưng có rất nhiều bà con Chăm Bani cũng đến tháp dự lễ Katê xin thần linh ban phước lành cho họ. Sự hiện diện của họ không khác gì như Chăm Ahier đến thánh đường bên Chăm Bani trong dịp lễ Ramawan, chỉ có thể thôi.

Tóm lại Katê không thể là quốc lễ Champa được, vì nội dung của lễ Katê chỉ liên quan đến tín ngưỡng riêng của người Chăm Ahier mà thôi và có sự tham gia của dân tộc Raglai, tức là cộng đồng giữ gìn một số gia bảo thờ phượng thần linh Panduranga.

4. Katê không phải là lễ tục duy nhất nhằm ghi ơn các thần linh Champa

Trong ngày lễ Katê, ông Kadhar hát các bài ca tụng để tôn vinh một số vị thần linh gốc Chăm Ahier và gốc Chăm Awal có công trạng lớn lao với đất nước Champa.

Trong bài hát này, ông Kadhar thường nhắc đến thần linh quan trọng như Po Inâ Nagar, Po Klaong Garai, Po Thun Girai Thun Cek, Po Bia Binân, v.v.. ; một số vua chúa

Champa trở thành thần linh, như Po Romé, Po Binthuer, v.v... một số thần linh gốc Awal (Bani) mà nguồn gốc lịch sử chưa được sáng tỏ như Po Gahlau, Patao Yang In, Po Biruw, Po Riyak, Po Tang Ahaok, Po Haniem Par, v.v... và một số thần linh phụ thuộc mà không ai biết họ từ đâu đến, đó là Yang Brait Yang Bri, Po Mangi, Po Manguw, Nai Carao Craoh bhaow, Kadit Tanaow, Kadit Binai, v.v.

Nếu nói rằng Katê là lễ ghi ơn các bậc tiền nhân Champa thì cũng chưa đúng nghĩa của nó. Vì trong lễ Rija Nagar, Yang Puis, Yang Payak, Kubaw Ma-ih, Thrua, v. v., ông Kadhar cũng hát bài phúng điếu thần linh mà ông ta đã hát trong ngày Katê.

Đúng ra, lễ Rija Nagar mới tạm gọi là lễ của đồng bào Chăm ở Panduranga. Vì lễ này được tổ chức trong các làng Chăm Ahier và Chăm Awal vào ngày đầu năm của Chăm lịch. Nhưng lễ Rija Nagar cũng không thể gọi là lễ Champa được vì các dân tộc khác như Raglai, Churu, v.v... không đến tham dự.

Và đúng ra Suk Ayeng cũng có thể tạm gọi là ngày lễ của hai cộng đồng Chăm Ahier và Awal tại Phan Rang. Vì cứ ba năm một lần, các tu sĩ Ahier và Awar tập trung trong thánh đường Bani để định ngày tháng và xem xét lại tình hình xã hội Chăm tiến triển như thế nào.

Nói chung, Katê, Rija Nagar hay Suk Ayeng, v.v. là những lễ tín ngưỡng. Và một khi nội dung của lễ tục này chỉ liên quan đến tín ngưỡng riêng của Chăm Ahier và Chăm Awal, thì chúng ta không thể gọi là quốc lễ Champa được, mặc dù trong các lễ này, người ta hát bài ca tụng các thần linh Champa. Vì rằng, phần ca tụng này chỉ biểu tượng cho lòng tin của mỗi cộng đồng, mỗi tập thể hay mỗi cá nhân người Chăm đối với thần linh Champa của họ mà thôi.

Nếu nói Katê là quốc lễ Champa hay lễ ghi ơn anh hùng liệt sĩ Champa, thì ít ra tất cả tập thể dân tộc Champa, dù họ là người Chăm, Raglai, Churu, v.v. không phân biệt chủng

tộc, tôn giáo và địa phương, phải tuân hành tham gia thể theo truyền thống đã để lại.

Đứng trên phương diện lịch sử, Katê không phải là ngày quốc lễ Champa, nhưng là một ngày lễ của tiểu vương quốc Panduranga-Champa mang đậm nét tín ngưỡng Chăm Ahier. Điều cần nhấn mạnh rằng Katê không phải lễ hội Ấn Độ Giáo vì ở Ấn Độ không có lễ hội này.

Đứng trên phương diện tín ngưỡng ở Panduranga hôm nay, người ta phân biệt có 3 hệ thống lễ hội rõ ràng :

– Katê là ngày đại lễ của người Chăm Ahier có sự hiện diện của dân tộc Raglai, nhưng lễ này cũng được người Chăm Awal lên đền tháp sùng bái thần linh vì lòng tin cá nhân của họ.

– Ramavan là ngày đại lễ của người Chăm Awal (Bani), nhưng lễ này cũng được người Chăm Ahier đến thắp hương sùng bái đấng Allah, vì lòng tin cá nhân của họ.

– Rija Nagar, Rija Praong, Rija Harei, Palao Sah, Rija Atuw Cek và Rija Atuw Tathik, v.v... là các lễ hội dân gian được lưu truyền trong hai cộng đồng Chăm Ahier và Chăm Awal (Bani).

*

Đứng trên phương diện tín ngưỡng, Katê là một lễ hội của người Chăm Ahier, nhưng lễ hội này đã trở thành một di sản văn hóa của toàn thể dân tộc Champa. Và lễ Katê này có giá trị văn hóa tương ứng với các lễ hội khác của vương quốc Champa như lễ Ramavan, Rija Nagar, Suk Yeng, v.v... hay một số lễ của Chăm Islam (Hồi Giáo chính thống).

Theo quan điểm của chúng tôi, bảo tồn truyền thống lễ hội Katê, Ramavan, Rija Nagar, Suk Yeng, v.v... không phải chúng ta tin vào thần thánh, nhưng là bảo tồn các giá trị truyền thống văn hóa của người Chăm Ahier và người Chăm Awal.

Katê hôm nay đã trở thành một trong lễ hội truyền thống của Champa, cũng như các lễ hội khác của dân tộc Chăm Bani, dân tộc Raglai, Churu, Radhe, Jarai, v.v... Tất cả các lễ hội này là yếu tố cấu tạo thành nền văn minh Champa. Dân tộc Champa phải tự hào là chúng ta có một nền văn minh rất đa dạng và đa hình thức.

Dân tộc Champa là dân tộc đa tôn giáo. Nhưng không vì tín ngưỡng riêng biệt của mình mà chúng ta lại phủ nhận những yếu tố văn hóa Champa không liên hệ đến tôn giáo của chúng ta được. Vì rằng, tôn giáo thuộc lòng tin thiêng liêng của cá nhân. Văn hóa và lịch sử thuộc lòng tin thiêng liêng tập thể của một dân tộc. Chúng ta có thể tin và tự hào về bất cứ một tôn giáo hay một tín ngưỡng nào, nhưng chúng ta không thể phủ nhận mình là dân tộc Champa.

Văn hóa là linh hồn của một dân tộc. Mất văn hóa có nghĩa là mất tính dân tộc. Tìm hiểu về văn hóa của dân tộc là bổn phận và trách nhiệm của mỗi người dân Champa. Hiểu và thực hiện đúng ý nghĩa và giá trị văn hóa Champa cũng là một nghĩa vụ nhằm góp phần chứng minh rằng dân tộc Champa chúng ta có một nền văn hóa và văn minh riêng biệt.

Yếu tố văn hóa của dân tộc là một điểm vô cùng quan trọng. Nó phản ánh trực tiếp giữa quá khứ và hiện tại, giữa xưa và nay. Không vì Champa vong quốc mà ai cũng muốn định nghĩa Katê theo quan điểm riêng tư của mình, dựa trên chủ thuyết tôn giáo của mình hay dựa theo những dòng ý thức vô cơ sở khoa học được.

Cuối cùng chúng ta không thể quên câu châm ngôn mà các bậc tiền nhân chúng ta để lại đó là “*Ia hu halau, kayau hu agha*” (nước có nguồn, cây có cội). Chúng ta hãy nhận diện Katê một cách đúng đắn hơn để từ đó chúng ta cùng nhau góp sức để đưa lễ hội Katê cũng như các lễ hội khác trở về với cội nguồn, gốc rễ, và đúng với vị trí trong vườn văn hóa của dân tộc Champa.

Kết luận:

Dù Katê là lễ tục của cộng đồng Champa Ahier, nhưng Katê đã trở thành di sản văn hóa của Champa. Thành ra tất cả dân tộc Champa không phân biệt tôn giáo, chủng tộc và địa phương có quyền tham gia hay tổ chức lễ hội để chào mừng ngày Katê hay chào mừng những ngày lễ khác như Ramawan, Suk Yeng, v.v. và nhất là phải có nghĩa vụ bảo tồn và phát triển những lễ hội này.

Phụ bản :

Danh sách thần linh và vua chúa được ca tụng trong Katê theo sách Chăm cổ CAM 148 của Viện Viễn Đông Pháp :

1. Po Thun Girai Thun Cek, 2. Po Girai Bhaok, 3. Po Bia Binân, 4. Po Ramé, 5. Po Sah, 6. Po Inâ Nagar, 7. Po Pan, 8. Po Klaong Kasat, 9. Cei Tathun, 10. Po Praok, 11. Praok Thuer, 12. Praok Dhar, 13. Po Ginuer Matri, 14. Po Bia Nai Kuer, 15. Po Bia Patao Yang-in, 16. Po Tang, 17. Po Gihlau, 18. Po Biruw, 19. Po Riyak, 20. Po Li, 21. Po Phuatimâh, 22. Po Than, 23. Po Thai, 24. Po Tang Haok, 25. Ong War Palei, 26. Cei Sit, 27. Cei Praong, 28. Cei Dalim, 29. Cei Sak Bingu, 30. Po Haniim Pan, 31. Nai Mâh Ghang Tang Nagar, 32. Po Patao Binthuer, 33. Dam Mbaok, 34. Dam Mbung, 35. Dam Tiap Pabuei, 36. Dam Tiap Pabaiy, 37. Yang Brait Yang Bri, 38. Po Mangi, 39. Po Manguw, 40. Nai Carao Craoh bhaow, 41. Kadit Tanaow, 42. Kadit Binai, 43. Bia Soy, 44. Bia Binân, 45. Bia Juk, 46. Nai Lileng Tabeng Mâh, 47. Nai Lileng Bingu Tapah, 48. Po Kathit, 49. Po Kabrah, 50. Po Klaong Halau, 51. Po Klaong Can, 52. Patao Tabai, 53. Bia Mahik, 54. Ong Pasa Muk Cakléng.

Góp phần tìm hiểu về lễ hội Katê

Đi tìm dấu vết lá cờ tự trị của dân tộc Chăm dưới thời Pháp thuộc được lưu trữ ở Nhật Bản

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

Dưới thời Pháp thuộc, chính quyền Đông Dương Pháp đã dành cho dân tộc Chăm ở khu vực Phan Rang và Phan Rí một quy chế tự trị với hiệu kỳ riêng biệt. Và lễ tôn vinh hiệu kỳ này thường diễn ra ở làng Palei Mblang Kacak (Phước Đồng, tỉnh Ninh Thuận) vào những năm 1945-1948, nơi có trụ sở của huyện Chăm mang tên là huyện An Phước. Một số người Chăm cũng từng thấy lá hiệu kỳ này. Họ cho biết rằng hiệu kỳ này giống lá cờ của Pháp gồm ba sọc màu xanh, trắng và đỏ. Trên tường màu trắng chính giữa có vẽ hình tròn mang ký hiệu âm dương giống như cờ Đại Hàn, nhưng họ không còn nhớ nữa màu của ký hiệu âm dương như thế nào.

Sau vài năm tra cứu, chúng tôi được tin là trong một chùa Phật Giáo ở Nhật Bản còn lưu trữ một bảo vật bằng vải mà tư liệu cho rằng đó là *Champan no hata* hay là cờ Champa.

Ngày 1 tháng 7 năm 2005, từ Mã Lai, tôi đáp máy bay sang Nhật để gặp tiến sĩ Shine Toshihiko của University of Foreign Studies ở Tokyo, người đứng ra tổ chức chuyến viếng thăm của tôi ở Nhật Bản.

Đến Tokyo University of Foreign Studies, chúng tôi được ban tổ chức tiếp đãi rất là nồng hậu. Sau khi thuyết trình tại đại học này một đề tài mang chủ đề “chương trình bảo quản và phổ biến sách cổ Chăm” do Bộ Văn Hóa Mã Lai và Viện Viễn Đông Pháp thực hiện, tôi và Ts. Shine

Đi tìm dấu vết lá cờ tự trị của dân tộc Chăm

dùng xe buýt đến tỉnh Tottori cách xa Tokyo vào khoảng 700 cây số về phía nam nơi mà tư liệu Nhật Bản cho rằng có lá cờ Champa hiện được lưu trữ trong chùa ở xứ Inaba. Điều mà chúng tôi xin lưu ý ở đây, tỉnh Tottori của Nhật Bản có hải cảng nổi tiếng chuyên về ngành giao thương hàng hải với Champa vào những năm 1600-1610.

1. Tỉnh Tottori : nơi lưu trữ cờ Chăm thời Pháp thuộc hay là cờ Champa thời cổ ?

Đến xứ Inaba của tỉnh Tottori vào buổi sáng ngày 2 tháng 7 năm 2005, chúng tôi đến thăm chùa Jodenji



Hòa Thượng Morishita Tosho

(Nhượng Truyền Tự) và được Hòa Thượng Morishita Tosho tiếp đón chúng tôi. Trong buổi tiệc trà thân mật theo phong tục của Nhật Bản, Hòa Thượng cho chúng tôi biết là tại chùa này còn giữ một bảo vật quý, đó là lá cờ của vương quốc Champa được mang sang Nhật Bản vào thế kỷ thứ 16 và hai bảo vật khác có liên hệ trực tiếp hay gián tiếp với Champa. Ba bảo vật này được chụp hình để thờ phượng trong chùa Jodenji (Nhượng Truyền Tự).

Đi tìm dấu vết lá cờ tự trị của dân tộc Chăm

Tôi vô cùng ngạc nhiên khi nghe lời tường thuật của Hòa Thượng. Tôi tự nói thầm có chăng vì tuổi quá cao, Hòa Thượng Morishita Tosho đang nhầm lẫn về tên gọi của bảo vật này. Vì mục tiêu của tôi sang Nhật Bản để tìm cờ tự trị



của dân tộc Chăm dưới thời Pháp thuộc, chứ tôi chưa từng nghe đến có hiệu kỳ Champa vào thế kỷ thứ 16 được lưu trữ ở Nhật Bản. Thế là cuộc phiên lưu bắt đầu diễn tiến. Đối với tôi, mọi bảo vật của Champa hiện lưu trữ ở Nhật Bản đều là quý cả. Không gặp được cờ Chăm dưới thời Pháp thuộc mà là được cơ hội nhìn thấy cờ Champa vào thế kỷ thứ 16 lại càng quý giá thêm nữa.

Hiệu kỳ vua chúa Champa vào thế kỷ 16

Sau buổi tiệc trà, Hòa Thượng hướng dẫn chúng tôi đến xem hình lá cờ Champa hiện còn thờ phượng trong chùa. Quả thật như Hòa Thượng nói, lá cờ này là một tấm vải thêu bằng tơ lụa rất là công phu. Chính giữa những hoa văn rất là đặc biệt, có hai con công (*amrak*) là hai nhân vật chính trên lá cờ. Phần cuối của lá cờ có hình con nai và con sư tử. Bề dài của lá cờ khoảng 150 cm và bề ngang khoảng 120 cm.

Gia bảo thứ hai là tấm vải mà tư liệu Nhật Bản cho rằng là sản phẩm dùng để may y phục cho vua Triều Tiên. Theo

truyền thuyết của Nhật Bản, tơ lụa dùng để sản xuất tấm vải này phát xuất từ vương quốc Champa.

Bảo vật thứ ba là tấm thảm đan theo kiểu Trung Đông. Chỉ màu đen không phải là lông con cừu mà là lông con dê. Chính vì thế, các chuyên gia Nhật Bản cho rằng tấm thảm này có thể sản xuất ở Champa.

Để xác định lại lời tường thuật của Hòa Thượng, chúng tôi đến thư viện của tỉnh Tottori để xem tư liệu chính thức nói về xuất xứ của cờ Champa này. Quả thật, cờ Champa mà người Nhật gọi là *Champan no hata* được minh họa nhỏ lại (khoảng 5x10 cm) trong hồ sơ kê khai các bảo vật quý giá của xứ Inaba (tỉnh Tottori) mang tên là *Địa Chí Xứ Inaba*, quyển 47 : Inabashi (tức là Nhân Ba Chi), viết vào năm 1805.

Sau cùng chúng tôi xin phép ghé qua viện bảo tàng tỉnh Tottori để xem tận mắt ba bảo vật này mà nhà chùa đã chuyển sang lưu trữ ở đây khoảng 10 năm vừa qua. Ở đây, chúng tôi rất hân hạnh được ban quản trị thư viện tiếp đón nồng hậu và cho phép chúng tôi xem tận mắt lá cờ Champa vào thế kỷ thứ 16.

Nhìn qua nội dung của lá cờ, chúng tôi nghĩ rằng đây không phải là quốc kỳ Champa mà là huy hiệu của vua chúa Panduranga-Champa thời cổ thì đúng hơn. Vì quốc kỳ biểu tượng cho một quốc gia chỉ là ý niệm xuất hiện vào thế kỷ thứ 19 ở Âu Châu mà thôi.

2. Tỉnh Nara : lưu niệm của Phật Thệ Champa sang viếng thăm Nhật Bản vào năm 752

Sau chuyến viếng thăm tỉnh Tottori, chúng tôi quyết định sang thành phố Nara-Shi của tỉnh Nara để đi tìm dấu

Đi tìm dấu vết lá cờ tự trị của dân tộc Chăm

tích lịch sử của Phật Triết hay Phật Thệ của Champa sang Nhật Bản vào năm 752, tức là gần 1253 về trước.

Nhờ sự hướng dẫn của Ts. Shine Toshihiko, chúng tôi đến thăm chùa Todaiji (tức là chùa Đông Đại), tại thành phố Nara-shi nơi có sự hiện diện của Phật Thệ Champa trong



Chùa Todaiji (Đông Đại)

buổi lễ khánh thành chùa này vào năm 752. Trong buổi lễ khánh thành, Bồ Đề Tiên Na của xứ Bà La Môn (Ấn Độ ?) là người đứng ra làm chủ trì. Còn Phật Thệ của Champa là trưởng ban nhạc của buổi lễ.

Theo truyền thuyết của Nhật Bản, Phật Thệ của Champa đến Nhật Bản trước ngày khánh thành của chùa Đông Đại để thành lập một ban nhạc của người Nhật chuyên về nhạc điệu Champa. Tấu khúc và âm điệu của nhạc này vẫn còn lưu truyền cho đến hôm nay, nhất là trong những buổi lễ khánh thành các chùa Phật Giáo ở Nhật Bản.

Trong thời gian ở Nhật Bản hơn một năm, Phật Thệ Champa không ở trong chùa Đông Đại mà là chùa Dai Ôi (tức là Đại An Tự), không xa cho lắm với chùa Đông Đại. Nhân dịp này, chúng tôi cũng ghé sang chùa Đại An Tự tọa lạc trên một cánh đồng lúa rất phì nhiêu của thành phố Nara-Shi.

Sự hiện diện của Phật Thệ Champa nhân dịp khánh thành chùa Đông Đại tại Nhật Bản là một biến cố lịch sử quan trọng. Cũng nhờ sự hiện diện của Phật Thệ này ở tỉnh Nara mà tên gọi Champa đã vang dội trong truyền thống dân gian của người Nhật từ năm 752 cho đến hôm nay.

3. Tỉnh Yokohama : Hòa tấu nhạc Champa

Tình cờ ngẫu nhiên, chúng tôi được tin là chùa Kunamo Jinja Shrine ở thành phố Yokohama sẽ trình bày một đêm hòa tấu nhạc Champa vào lúc 18 giờ 30 ngày 3 tháng 7 năm 2005 với mục đích là để xin tiền tu bổ chùa này. Tôi và Ts. Shine không thể bỏ lỡ cơ hội, vì hòa tấu nhạc Champa không bao giờ diễn xuất trên sân khấu nghệ thuật mà là trong chùa mà thôi.

Ban nhạc Champa gồm vào khoảng 12 người cả nam lẫn nữ. Các nhạc cụ



Ban nhạc Champa

gồm có ba loại sáo giống như *raklaiy*, *kalak*, *saranai*, một cái gông (céng) vài hai cái trống.

Nhạc Champa có một âm điệu vô cùng buồn bã giống như âm điệu hát ề trong đám tang của Chăm Ahier. Theo truyền thống người Nhật, nhạc Champa thường hay ru ngủ thính giả.

Đi tìm dấu vết lá cờ tự trị của dân tộc Chăm

Hôm nay, nhạc Champa trở thành một tiêu đề được giảng dạy trong các trường âm nhạc cổ điển ở Nhật Bản. Các thí sinh muốn học nhạc cổ điển Nhật Bản thì họ phải học âm điệu và tiết tấu nhạc Champa trước tiên.

Đi tìm dấu vết lá cờ tự trị của dân tộc Chăm

Chính sách đối với đồng bào thiểu số của chính phủ Việt Nam Cộng Hòa 1955-1975*

Nguyễn Văn Nghiêm

Việt Nam là một nước đa dân tộc, mỗi dân tộc có những sắc thái văn hóa, sinh hoạt khác nhau. Ghép hai chữ Dân Tộc và Sắc Thái riêng biệt khác nhau, mà trước đây tôi đã dùng chữ SẮC TỘC để nói về mỗi Dân Tộc trong cộng đồng Việt Nam. Theo thống kê dân số tiến hành năm 1999 của nhà cầm quyền ở Việt Nam, thì cả nước có 79 triệu người (nay đã 84 triệu). Người Kinh là một sắc tộc chiếm đa số, tới 86%. Số 14% còn lại thuộc về 53 sắc tộc ít người hơn. Trong số này, những sắc tộc có trên 1 triệu người gồm người Tày, người Thái, người Mường, người Hoa, người Khmer. Những sắc tộc dưới 1 triệu người có người Nùng, người Hmông, người Dao.

Hiệp Định Genève năm 1954, chia nước Việt Nam thành hai phần Bắc Việt Nam và Nam Việt Nam ở vĩ tuyến 17.

Vào thời ấy, dân số miền Nam VN chỉ có 15 triệu người, người Kinh vẫn là đa số. Người Hoa, người Khmer có số dân từ 800 ngàn đến 1 triệu. Người Chăm chỉ có khoảng 50 ngàn người. 19 sắc tộc ít người trên miền núi và trên miền Cao

* Bài tường trình trong buổi lễ ra mắt tập san Champaka số 7 do Pgs. Ts. Po Dharma thực hiện với tựa đề: *Từ Mặt Trận Giải Phóng Dân Tộc Thượng đến phong trào FULRO: Cuộc đấu tranh của dân tộc thiểu số miền nam Đông Dương (1955-1975)*, vào ngày 19 tháng 4 năm 2008 tại Hội Trường Nhật Báo Viễn Đông, 14891 Moran Street, Westminster, Los Angeles, CA 92683.

Chính sách đối với đồng bào thiểu số

Nguyên Miền Trung có khoảng 700 ngàn người, đồng nhất là người Gia-Rai, người Ra-Đê, người Kơ-Hô và người Ba-Na.

Chính sách của chính phủ Ngô Đình Diệm (1955-1963)

Sau một cuộc trưng cầu dân ý ngày 26-10-1955, Cựu Hoàng Bảo Đại bị truất phế, Tổng Thống Ngô Đình Diệm tuyên bố thành lập nền Cộng Hòa Việt Nam. Nền Cộng Hòa non trẻ này phải đương đầu với tất cả những khó khăn do chính sách chia để trị của thực dân Pháp để lại. Riêng đối vấn đề các sắc tộc thiểu số, thực dân Pháp thường ưu đãi người thiểu số và nuôi dưỡng sự kỳ thị, thù ghét giữa người thiểu số với người Kinh. Tuy nhiên khi cần lấy lòng người Kinh thì thực dân Pháp không từ nan việc bỏ rơi các sắc tộc thiểu số. Người dân Nam Bộ vẫn không quên nạn người Khmer thường nổi dậy “Cáp Duồn” chặt đầu người Kinh. Người Hoa được dễ dàng vào Việt Nam buôn bán làm ăn, nắm tất cả những nguồn lợi và thao túng nền kinh tế của đất nước. Người Chăm thì không bao giờ quên được mối hận thù lịch sử để lại rằng mình là một người dân đã mất nước, nhất là mối hận thù đối với những biện pháp đàn áp khốc liệt người Chăm ở dưới thời vua Minh Mạng, vì lý do người Chăm đã ủng hộ Lê Văn Khôi, con nuôi của tướng Lê Văn Duyệt, nổi loạn chống triều đình Huế.

Riêng đối với miền núi và vùng cao nguyên miền trung, thì năm 1893, người Pháp đã buộc triều đình Huế chấp thuận cho người Pháp toàn quyền giữ gìn an ninh và cai trị những vùng đất này. Người Kinh không được phép lên buôn bán làm ăn sinh sống ở đây. Nhà Vua cũng không còn được thu thuế ở vùng này nữa.

Sau thế chiến II, người Pháp quay lại Đông Dương, Cao Ủy Pháp là Argenlieu đã ban hành quyết định ngày 27-5-1946, thành lập vùng này thành một vùng hành chánh riêng biệt gọi là Pays Montagnards du Sud Indochine, Xứ Thượng Nam Đông

Chính sách đối với đồng bào thiểu số

Dương. Mục đích là lợi dụng người Thượng trong chiến tranh chống lại Cộng Sản Việt Nam để thiết lập lại nền đô hộ trên lãnh thổ Việt Nam.

Khi cuộc chiến tranh không có kết quả người Pháp phải xử dụng lá bài “Cựu Hoàng Bảo Đại”. Ngày 8-3-1949, Tổng Thống Pháp Vincent Auriol cùng với Cựu Hoàng Bảo Đại ký một thỏa hiệp trao trả nền Độc Lập cho VN. Chính Phủ Quốc Gia Việt Nam ra đời với Cựu Hoàng là Quốc Trưởng và một Chính Phủ do một Thủ Tướng đứng đầu. Xứ Thượng Miền Nam Đông Dương được trao trả lại cho cá nhân Cựu Hoàng, và trở thành Hoàng Triều Cương Thổ, do một Quân Đạo ở Banmêthuôt là cụ Tôn Thất Hối chỉ huy, trực tiếp dưới quyền của Cựu Hoàng, Văn Phòng đặt tại Đà Lạt.

Ngày 21-5-1951, Cựu Hoàng Bảo Đại ký quyết Định số 16 ban hành một quy chế đặc biệt dành cho những người dân không phải là người Kinh sống tại lãnh thổ Xứ Thượng Miền Nam.

Quy chế đặc biệt gồm 10 điều khoản có thể tóm tắt như sau: Người dân được bảo đảm tự do tiến hóa trong sự tôn trọng truyền thống và phong tục tập quán riêng của mình. Lãnh thổ theo truyền thống trực thuộc triều đình Việt Nam, nay vẫn giữ như cũ trực tiếp trực thuộc Cựu Hoàng Bảo Đại. Người Thượng được tham dự lớn lao vào công việc quản lý miền Thượng. Các lãnh tụ tự nhiên, hay theo truyền thống, hay theo sự chọn lựa bởi thổ dân vẫn được duy trì, được giữ nguyên danh hiệu, chức vụ và quyền hành. Một hội đồng kinh tế gồm những người có khả năng nhất sẽ được thành lập vì lợi ích của nhân dân về nông, công nghiệp và thương mại. Các tòa án phong tục đã có hoặc sẽ mở thêm được duy trì, luật phong tục được bảo đảm. Một ủy ban nghiên cứu hỗn hợp sẽ tiến hành chương trình thiết lập một nền luật pháp cho Cao Nguyên, theo những luật phong tục, cùng chú ý xét đến sự tiến bộ của dân chúng, và nhu cầu cần thiết hiện nay, để thích nghi với luật của Việt Nam và luật

Chính sách đối với đồng bào thiểu số

của Pháp. Quyền sở hữu tài sản đất đai được hoàn toàn bảo đảm. Để bảo vệ quyền sở hữu này, mọi sự mua bán, cho thuê mượn đều phải được sự chấp thuận của thẩm quyền hành chính địa phương với sự khai báo của lãnh tụ thổ dân, mọi sự tham khảo ý kiến phải phù hợp với truyền thống. Tùy ngân khoản cho phép sẽ tổ chức y tế và giáo dục trong chương trình phát triển để nâng cao mức sống về tinh thần và thể lực của nhân dân. Tiếng thổ dân là tiếng căn bản cho nền giáo dục đầu tiên của thổ dân. Tiếng Việt, tiếng Pháp cũng được thực hiện theo điều kiện đặc biệt của xứ Thượng. Sẽ nỗ lực đào tạo những cán bộ thổ dân cho nhu cầu về mọi ngành quân sự, hành chính, y tế và giáo dục. Nghĩa vụ quân sự bắt buộc không nặng hơn bất cứ nơi nào trên lãnh thổ Việt Nam. Các quân nhân Thượng được ưu tiên giữ gìn an ninh ở địa phương và không bị gọi đi phục vụ cho những đơn vị ở bên ngoài xứ Thượng. Giám Đốc Văn Phòng Cựu Hoàng và Quản Đạo đại biểu cho Cựu Hoàng tại Hoàng Triều Cương Thổ chịu trách nhiệm thi hành quyết định này.

Đứng trước hậu quả của chính sách chia để trị ấy, chính phủ Ngô Đình Diệm đã thống nhất đất nước bằng cách thi hành một chính sách đồng hóa gấp rút các sắc tộc thiểu số. Hoàng Triều Cương Thổ bị giải tán. Các tỉnh đều trực thuộc Bộ Nội Vụ. Một Đại Biểu Chính Phủ trên Cao Nguyên Trung Phần giám sát công việc cai trị của các tỉnh. Quy chế đặc biệt cho đồng bào Thượng không được nhắc tới nữa. Phần lớn các chức vụ chỉ huy hành chính, quân sự người Thượng đều bị thay thế bởi người Kinh. Ví dụ, Thiếu Tá Nay Lô người Gia Rai, một anh hùng chỉ huy chống Cộng Sản từ vùng Attopeu bên Lào đến đèo Mang Yang ở An Khê, đang làm Tiểu Đoàn Trưởng một trong 13 Tiểu Đoàn Sơn Cước, bị mất chức về làm Sĩ Quan Thanh Tra Tiểu Khu Đắc-Lắc, với nhân viên là một thư ký Thượng đánh máy độc nhất, và cũng không có đến một cái xe để đi làm. Thiếu Tá Ya Ba, người Churu, gọi Ông Touneh Hàn Đăng, đại diện người Thượng cạnh Cựu Hoàng Bảo Đại là chú, đang làm

Tiểu Đoàn Trưởng một Tiểu Đoàn Sơn Cước khác cũng bị mất chức, về làm Đại Đội Trưởng một Đại Đội Chiến Tranh Tâm Lý. Quân nhân, công chức Thượng cũng nhận được lệnh phải thay đổi tên họ Thượng sang tên họ người Kinh. Ví dụ Ya Ba đổi thành Trường Sơn Ba, Y Pem Knul đổi thành Khổng Đức Phiên. Nhiều địa danh Thượng trên Cao Nguyên cũng bị đổi sang địa danh Kinh. Ví dụ Lang Bian thành Lâm Viên, hồ Daklak thành hồ Lạc Thiện. Tiếng Thượng không được dạy trong các trường Tiểu Học Thượng nữa. Sách dạy tiếng Thượng để ở trong kho, thì được lệnh của Bộ giáo dục phải đem đốt đi.

Nhưng điều mà người Thượng căm thù nhất chính sách của Tổng Thống Ngô Đình Diệm là vấn đề quyền sở hữu tài sản đất đai của đồng bào không được chính phủ công nhận. Đất đai canh tác là phương tiện sống còn quan trọng nhất, quý giá nhất. Một miếng đất trị giá nhiều chiêng chóc, trâu bò. Quyền sở hữu theo phong tục được truyền từ thế hệ phụ nữ này sang thế hệ phụ nữ khác theo chế độ gia đình mẫu hệ. Ở trong Buôn, Plei ai nấy đều biết rõ đất thuộc về ai, vì mỗi khi mua bán sang nhượng từ người này qua người khác đều có sự chứng kiến của ba thế hệ, thế hệ trẻ, thế hệ trung niên, và thế hệ người già làm chứng. Đối với Tổng Thống Diệm, Cao Nguyên là một vùng chiến lược về quốc phòng và là một vùng giàu tài nguyên để phát triển kinh tế. Năm 1958, Tổng Thống Diệm ký một Nghị Định ấn định rằng người Thượng không có quyền sở hữu đất đai mà chỉ có quyền hưởng dụng hoa màu canh tác. Căn cứ vào Nghị Định này, Tổng Ủy Dinh Điền và Tỉnh Trưởng các tỉnh trên Cao Nguyên tự do lấy đất đai màu mỡ đang canh tác của các Buôn Thượng để đem người Kinh lên Cao Nguyên thành lập các Dinh Điền mà không cần phải hỏi ý kiến các Buôn, cũng không cần phải điều đình lấy đất, cũng như chẳng cần phải bồi thường cho ai cả.

Phản ứng của đồng bào thiểu số

Để chống lại chính sách bất công của Tổng Thống Diệm, năm 1958, đồng bào Thượng thành lập phong trào BAJARAKA (chữ đứng đầu của tên 4 bộ lạc đồng người nhất trên Cao Nguyên là Ba-Na, Jarai, Radhé và Kahô ghép lại) và tổ chức cuộc họp ở Pleiku. Chính phủ đã thẳng tay đàn áp phong trào này. Các lãnh tụ của tổ chức đều bị cảnh sát bắt bỏ tù. Một số đồng quân nhân công chức Thượng bị chuyển về làm việc ở các Tỉnh Duyên Hải miền Trung. Việc làm này đã tạo nên một khoảng trống về lãnh đạo chỉ huy trên Cao Nguyên.

Lợi dụng cơ hội hiếm có này, nhà cầm quyền Cộng Sản Hà Nội, đã cho những cán bộ Thượng theo Cộng Sản tập kết năm 1954 ra Bắc, đã được huấn luyện, theo đường mòn Hồ Chí Minh trở về xâm nhập vào Cao Nguyên để tuyên truyền, lôi kéo, tổ chức người Thượng theo Cộng Sản. Tình hình an ninh trên Cao Nguyên càng ngày càng xấu đi. Chính phủ Việt Nam phải chấp thuận để cho Mỹ trực tiếp tổ chức huấn luyện quân sự, phát súng đạn, và thành lập những lực lượng dân sự chiến đấu ở các Buôn. Một số đoàn viên phong trào BAJARAKA trẻ tuổi chưa bị bắt đã lợi dụng cơ hội, đi huấn luyện quân sự, và trở thành các cấp chỉ huy của Lực Lượng Dân Sự Chiến Đấu ở các Buôn. Một số đoàn viên phong trào, như Y Bih Aleo, thì trốn đi theo Cộng Sản, được Cộng Sản cho làm Chủ Tịch Phong Trào Tây Nguyên Tự Trị, một thành phần trong tổ chức của Phong Trào Giải Phóng Miền Nam.

Ngoài phản ứng của đồng bào Thượng, người Khmer ở trong Nam cũng chống đối chính sách của Tổng Thống Diệm. Một nhà sư tên Samouk Sen đã thành lập Phong Trào Khăn Trắng (Can Sen So Front) ở vùng Bảy Núi. Đến năm 1961 thì phong trào đổi tên thành Phong Trào Tranh Đấu của Người Khmer Kampuchea Cũ (Struggle Front of Khmer of Kampuchea

Chính sách đối với đồng bào thiểu số

Krom, Phong Trào KKK). Một Sĩ quan Kampuchea gốc Chăm tên Les Kosem cũng thành lập ở Phnom Penh một Phong Trào Giải Phóng Champa.

Chính sách của nền đệ nhị cộng hòa việt nam

Ngày 1, tháng 11, năm 1963, Chính Phủ Ngô Đình Diệm bị lật đổ. Một Hội Đồng Quân Nhân Cách Mạng ra đời. Lúc ấy tôi đang làm Trưởng Phòng 5 Sư Đoàn 23 đóng ở Banmêthuôt. Được tin Thiếu Tướng Đỗ Mậu làm Ủy Viên Chính Trị của Hội Đồng Quân Nhân Cách Mạng. Ông vốn là Tư Lệnh cũ của tôi vào năm 1955 tại Phân Khu Duyên Hải ở Nha Trang, tôi bèn gửi ngay cho Thiếu Tướng một tờ trình về tình hình đồng bào Thượng ở Cao Nguyên, những sai lầm của Chính Phủ cũ đối với đồng bào và đề nghị xin ban hành một chính sách mới công bằng hơn đối với đồng bào thiểu số Thượng Chăm nói chung. Thiếu Tướng Đỗ Mậu đã trình lên Hội Đồng Quân Nhân Cách Mạng một kế hoạch đặc biệt nâng đỡ đồng bào Thượng Chăm để giải quyết vấn đề nói trên.

Một số lớn những lãnh tụ trong phong trào BAJARAKA đã được Đại Tướng Dương Văn Minh cho lệnh thả ngay. Ông Paul Nửr giáo viên người Ba-Na Phó Chủ Tịch Phong Trào sau khi được tha về, đã được bổ nhiệm ngay vào chức vụ Phó Tỉnh Trưởng Thượng Tỉnh Kontum. Rất tiếc kế hoạch nâng đỡ đồng bào Thượng Chăm do Thiếu Tướng Đỗ Mậu đệ trình chưa kịp được thi hành thì ngày 29/1/1964 đã xảy ra một cuộc Chính Lý lật đổ Hội Đồng Quân Nhân Cách Mạng.

Chính phủ mới do Trung Tướng Nguyễn Khánh, nguyên Tư Lệnh Quân Đoàn II và Vùng II Chiến Thuật ở Pleiku về làm Thủ Tướng. Ông là người rất chú trọng đến vấn đề đồng bào Thượng Chăm. Khi về làm Tư Lệnh Quân Đoàn II ông đã tuyên chuyển tôi về làm Trưởng Phòng Thượng Vụ Quân

Chính sách đối với đồng bào thiểu số

Đoàn II và Vùng II Chiến Thuật. Việc làm đầu tiên của Thủ Tướng là thả nổi người đứng đầu phong trào BAJARAKA, ông Y Bham Ênuôl, sắc tộc Ra-Đê, Chủ Tịch Phong Trào. Ông được bổ nhiệm ngay vào làm Phó Tỉnh Trưởng Thượng tỉnh Darlac. Sau đó chính phủ tiếp tục cho mở ngay nhiều Hội Nghị quy tụ các lãnh tụ Thượng Chăm để tìm hiểu rõ nguyện vọng của đồng bào.

Hội nghị đầu tiên do Phòng Năm Sư Đoàn 23 Bộ Binh và Khu 23 Chiến Thuật tổ chức ngày 9-1-1964 tại Banmêthuôt dưới quyền chủ tọa của Đại Tá Lê Quang Trọng, Tư Lệnh Sư Đoàn. Ông Y Chôn Mlô Đuôn Đu, Tham Sự Hành Chánh tòa tỉnh Darlac, sắc tộc Ra-Dé đã đại diện các lãnh tụ Thượng Chăm trong Hội Nghị xin chính phủ có một chính sách công bằng và có những chương trình hữu hiệu, thực tế, để nâng cao đời sống của đồng bào Thượng Chăm. Những nguyện vọng của đồng bào đã được gửi lên Hội Đồng Quân Nhân Cách Mạng.

Ngày 5-5-1964, Thủ Tướng Nguyễn Khánh cho lệnh Nha Đặc Trách Thượng Vụ tổ chức mời 55 lãnh tụ Thượng Chăm về Sài Gòn. Trong một Hội Nghị với các vị lãnh tụ này, Thủ Tướng đã nghe và tiếp nhận những nguyện vọng của họ. Đây là lần đầu tiên trong lịch sử, từ 1954, các sắc tộc Thượng Chăm có cơ hội tự do trực tiếp trình bày những ý kiến của sắc tộc mình trước người lãnh đạo cao cấp nhất của quốc gia.

Hội Nghị lần thứ ba diễn ra tại Hội Quán Phươg Hoàng Pleiku do Phòng Thượng Vụ Quân Đoàn II và Vùng II Chiến Thuật tổ chức vào ngày 25, 26-8-1964, dưới quyền chủ tọa của Trung Tướng Nguyễn Hữu Có, Tư Lệnh Quân Đoàn II. Một Ủy ban gồm Thiếu Tá Ya Ba, Đại Úy Y Pêm Knul, Tham Sự Hành Chánh Y Chôn Mlô Đuôn Đu và tôi là Trưởng Phòng Thượng Vụ Quân Đoàn II được thành lập để đúc kết tất cả những nguyện vọng của đồng bào Thượng Chăm trình lên Chính Phủ.

Ít ngày sau một Hội Nghị khác do Trung Tá Nguyễn Phi Phụng, Giám Đốc Nha Đặc Trách Thượng Vụ thuộc Bộ Quốc

Chính sách đối với đồng bào thiểu số

Phòng tổ chức tại Đà Lạt. Thủ Tướng Nguyễn Khánh đã lên chủ tọa Hội Nghị này và gặp gỡ những đại biểu Thượng Chăm.

Công việc thu thập những nguyện vọng thật sự của đồng bào Thượng Chăm đang được tiến hành thì ngày 20-9-1964, xảy ra Biến Cố Banmêthuot do một tổ chức mới Front Unifié de Lutte des Races Opprimées, Mặt Trận Đoàn Kết Tranh Đấu của Những Dân Tộc Bị Áp Bức thành lập ở Phnom Penh, sử dụng 5 Trại Lực Lượng Đặc Biệt Thượng chiếm Đài Phát Thanh và bao vây thành phố Banmêthuot. Biến cố này giúp cho một chính sách mới đảm bảo Dân Quyền và Nhân Quyền cho đồng bào thiểu số do một tổ chức vô hình, không có tên gọi, anh em Thượng-Chăm-Kinh kết nghĩa anh em với nhau theo phong tục kết anh em của đồng bào Thượng ấp ủ từ bao nhiêu năm được ra đời. Nhiều người anh em của tổ chức không hình, không tên này đã nằm xuống như Tounch Hàn Thọ, Ya Ba, Paul Nư, nhưng có một người anh em vẫn còn hiện diện ở đây, xin trân trọng giới thiệu với quý vị: ông Từ Công Thu.

Sau khi giải quyết êm đẹp Biến Cố Banmêthuot ngày 20-9-1964, một Đại Hội đại diện đồng bào Thượng Chăm được tổ chức tại Pleiku trong 3 ngày 15,16,17, tháng 10, năm 1964. Nếu tôi nhớ không lầm thì có một vị hiện diện ở trong phòng hội này cũng đã từng đại diện đồng bào Chăm đi dự những hội nghị kể trên, xin trân trọng giới thiệu với quý vị ông Dương Tấn Sở.

Đêm 16-10-1964, Hội Đồng Nội Các Chính Phủ đã họp tại Biệt Điện của Tổng Thống tại Pleiku để nghe tôi, Trưởng Phòng Thượng Vụ Quân Đoàn II thuyết trình về những nguyện vọng của đồng bào Thượng Chăm, và những đề nghị về một chính sách mới, cùng những biện pháp thiết thực giúp đỡ đồng bào về mọi mặt chính trị, quân sự, hành chánh, kinh tế, y tế, văn hóa, giáo dục, luật pháp, xã hội v.v..

Hội Đồng Nội Các gồm có Chủ Tọa Thủ Tướng Nguyễn Khánh, 2 vị Phó Thủ Tướng, một số các vị Tổng Trưởng trong

Chính sách đối với đồng bào thiểu số

đó có Tổng Trưởng Tư Pháp, Giáo Dục, ông Tổng Giám Đốc Tổng Nha Điền Địa, Trung Tá Ngô Văn Hùng, Phó Giám Đốc Nha Đặc Trách Thượng Vụ thuộc Bộ Quốc Phòng, tất cả đã lắng nghe tôi thuyết trình và đã thảo luận kỹ càng từng vấn đề một, vì vậy cuộc họp kéo dài suốt từ 8 giờ 30 tối đến 1 giờ sáng hôm sau. Chính trong cuộc họp Hội Đồng Nội Các này Thủ Tướng và các vị Tổng Trưởng đã chấp thuận tất cả những đề nghị và đã quyết định ban hành một chính sách mới không chỉ áp dụng cho đồng bào Thượng Chăm nói riêng mà còn áp dụng cho tất cả đồng bào thiểu số Việt Nam nói chung. Người thiểu số ở đây bao gồm người Thượng miền Nam, người Thượng miền Bắc di cư tị nạn cộng sản vào miền nam năm 1954, hầu hết đang định cư trên Cao Nguyên, và người Chăm. Sau này cũng được áp dụng thêm cho người Khmer nữa.

Thông điệp của thủ tướng chính phủ 17-10-1964

Chính sách đối với đồng bào thiểu số Việt Nam được ban hành lần đầu tiên dưới dạng một Thông Điệp của Thủ Tướng Chính Phủ gửi nhân dân cả nước, và do chính Thủ Tướng đích thân đọc trước Đại Hội Đại Diện đồng bào Thượng miền nam, miền Bắc, và đồng bào Chăm vào sáng ngày 17-10-1964. Chính sách mới được đặt trên 3 nguyên tắc căn bản:

- 1). Đồng bào thiểu số Việt Nam là công dân của nước Việt Nam. Đồng bào có quyền hưởng đầy đủ quyền công dân như tất cả những công dân thuộc những sắc tộc khác.
- 2). Tuy nhiên vì đời sống của đồng bào còn nhiều khó khăn nên chính phủ có trách nhiệm phải hoạch định ra những chương trình, kế hoạch hầu giúp đồng bào mau chóng tiến bộ theo kịp đà tiến chung của toàn dân.

Chính sách đối với đồng bào thiểu số

3). Chính phủ tôn trọng phong tục tập quán, ngôn ngữ, chữ viết, văn hóa của đồng bào thiểu số. Tòa án phong tục Thượng sẽ được mở lại. Tiếng của đồng bào sẽ được dạy lại ở các trường học. Quyền sở hữu đất đai của đồng bào Thượng được tôn trọng. Một chương trình Kiến Điền sẽ được tiến hành để cung cấp bằng khoán về quyền sở hữu đất đai cho đồng bào.

Ngay sau cuộc họp Hội Đồng Nội Các, Tổng Trưởng Bộ Tư Pháp đã thảo ngay một Nghị Định hủy bỏ Nghị Định cũ năm 1958 của Chính Phủ Ngô Đình Diệm không công nhận quyền sở hữu đất đai canh tác của người Thượng. Tổng Trưởng Bộ Giáo Dục cũng soạn thảo một Thông Tư ấn định nhiều biện pháp nâng đỡ học sinh, sinh viên Thượng Chăm.

Hiến pháp Việt Nam Cộng Hòa 1-4-1967

Chính sách đối với đồng bào thiểu số Việt Nam từ dạng một Thông Điệp của Thủ Tướng gửi toàn dân sau đã được ghi vào trong Hiến Pháp ngày 1-4-1967 ở những điều khoản 2, 24, 97 và 98.

Điều 2 công nhận và bảo đảm những quyền căn bản của mọi công dân. Mọi công dân đều bình đẳng không phân biệt sắc tộc. Đồng bào thiểu số được đặc biệt nâng đỡ để theo kịp đà tiến chung của dân tộc.

Điều 24 công nhận sự hiện hữu của các sắc tộc thiểu số trong cộng đồng Việt Nam. Phong tục tập quán và mọi sắc thái văn hóa riêng biệt của đồng bào thiểu số được tôn trọng. Các tòa án phong tục phải được thiết lập để xét xử những vụ án về phong tục giữa những đồng bào thiểu số. Một đạo luật sẽ quy định những quyền lợi đặc biệt để nâng đỡ đồng bào thiểu số.

Chính sách đối với đồng bào thiểu số

Điều 97, 98 quy định việc tổ chức một Hội Đồng Các Sắc Tộc (HĐCST). Nhiệm vụ của Hội Đồng là cố vấn cho chính phủ về các vấn đề liên quan đến đồng bào. Với sự chấp thuận của Quốc Hội, HĐCST có thể cử đại diện thuyết trình trước Quốc Hội về các vấn đề liên hệ. Các dự luật liên quan đến đồng bào thiểu số có thể được HĐCST tham gia ý kiến trước khi đưa ra Quốc Hội thảo luận. Điều 66, quy định Phó Tổng Thống là Chủ Tịch HĐCST.

Như vậy ngoài những điều 66, 97, 98 liên quan đến HĐCST, 3 nguyên tắc căn bản trong chính sách mới do Thủ Tướng Nguyễn Khánh ghi trong Thông Điệp gửi quốc dân đồng bào ngày 17-10-1964 đã được ghi lại đầy đủ trong hai điều 2 và 24 của Hiến Pháp.

Quy chế quy định những quyền lợi đặc biệt để nâng đỡ đồng bào thiểu số

Nhằm thực hiện điều 2 và 24 trong Hiến Pháp, Bộ Phát Triển Sắc Tộc đã soạn thảo, và Thiếu Tướng Nguyễn Cao Kỳ, Chủ Tịch Ủy Ban Hành Pháp Trung Ương đã đệ trình lên Trung Tướng Nguyễn Văn Thiệu, Chủ Tịch Ủy Ban Lãnh Đạo Quốc Gia ký Sắc Luật số 033/67 ngày 29/8/1967.

Nội dung Sắc Luật có 10 điều hợp thành một Quy Chế quy định những quyền lợi đặc biệt để nâng đỡ đồng bào thiểu số.

Điều 1, và 10 là phần mở đầu và kết luận.

Các điều còn lại từ điều 2 đến điều 8 ấn định những nguyên tắc căn bản nâng đỡ đồng bào thiểu số về mọi mặt Hành Chánh, Công Chức, Quân Sự, Kinh Tế, Nông Nghiệp, Quyền Sở Hữu Đất Đai, Y Tế, Xã Hội, Giáo Dục, Văn Hóa. Sẽ thành lập Viện Bảo Tàng Nhân Chứng để bảo vệ và phát huy nền văn minh của các sắc tộc thiểu số. Một Viện Nghiên Cứu về các Sắc Tộc thiểu số để giúp Chính Phủ

Chính sách đối với đồng bào thiểu số

thiết lập các kế hoạch phát triển đời sống của đồng bào. Riêng điều 9 có quy định rằng nguyên tắc nâng đỡ phải phù hợp với thực trạng của từng địa phương và của trình độ phát triển của từng sắc tộc, để các sắc tộc thiểu số dù có tình trạng sinh hoạt không đồng đều cũng có thể theo kịp đà tiến bộ chung của cả nước.

Nội dung Sắc Luật 033/67 là sự tổng hợp tất cả những nguyên tắc nâng đỡ đồng bào thiểu số đã được các Bộ ban hành và đã được liên tục thực hiện từ sau cuộc họp của Hội Đồng Nội Các tại Pleiku ngày 17-10-1964.

Kết luận

Tôi vừa trình bày với quý vị về Chính Sách Đối Với Đồng Bào Thiểu Số của Chính Phủ Việt Nam Cộng Hòa từ 1955 đến 1975. Nhiều người có thể đã được hưởng chính sách ấy và bây giờ cũng đang có mặt tại đây. Nhiều người có thể không đồng ý với chính sách ấy vì không đáp ứng được những mục tiêu tranh đấu của sắc tộc mình. Ví dụ mục tiêu tranh đấu của một số người Thượng muốn hoàn toàn giải phóng lãnh thổ Pays Montagnards du Sud Indochine do chính sách chia để trị của Pháp để lại. Hoặc như mục tiêu tranh đấu của một số bà con người Khmer trong Phong Trào Tranh Đấu Giải Phóng Kampuchea Cũ ở đồng bằng Sông Cửu Long. Hoặc của Thiếu Tướng Les Kosem và những người Chăm theo ông tranh đấu nhằm giải phóng đất nước Champa. Tôi đã có hân hạnh được cựu Trung Tá Les Kosem, Phó Đô Trưởng Phnom Pênh tiếp kiến năm 1970 tại văn phòng của ông. Tôi rất khâm phục lý tưởng của ông.

Nhưng, là một sĩ quan liên tục phụ trách vấn đề thiểu số ở Việt Nam từ 1956 đến 1973, tôi hiểu rõ những nhà cầm quyền trong Chính Phủ Việt Nam Cộng Hòa không bao giờ chấp nhận một chính sách xâm phạm đến chủ quyền và sự

Chính sách đối với đồng bào thiểu số

thống nhất toàn vẹn lãnh thổ của đất nước Việt Nam. Do đó tôi chỉ có thể cùng với một số rất đông anh em Thượng miền Nam, miền Bắc, Chăm, Khmer kết nghĩa anh em theo phong tục kết anh em của đồng bào Thượng để cùng nhau vận động cho được một chính sách như vừa trình bày. “Sức người có hạn” mong lịch sử và những thế hệ tiếp nối thông cảm và hiểu biết cho.

Tôi rất vui mừng được biết Giáo Sư Dân Tộc Học Nguyễn Văn Huy ở Đại Học Paris 7 đã cho rằng thời kỳ 1964-1975 là thời kỳ vàng son của đồng bào Thượng ở Việt Nam.

Trước khi dứt lời tôi muốn vinh danh hai người đã âm thầm trợ giúp chúng tôi mà chưa ai biết: Giáo Sư Nguyễn Đăng Thục và Giáo Sư Nhân chủng Học Nghiêm Thẩm. Nếu không nhờ Hội Văn Hóa Á Châu mà hai ông là Chủ Tịch và Tổng Thư Ký thì anh em tôi đã không điều hành được quỹ của Asia Foundation trợ cấp học bổng mỗi năm gần 1 triệu đồng cho sinh viên, học sinh Thượng Chăm. Nếu không nhờ tủ sách riêng của Giáo Sư Nghiêm Thẩm và tủ sách của Viện Viễn Đông Bác Cổ ở Bảo Tàng Viện Sài Gòn mà Giáo Sư làm Giám Đốc thì anh em chúng tôi cũng đã không nghĩ ra được chính sách kể trên.

Lương Ninh

Lịch sử vương quốc Champa¹

M. S. Bertrand

(Chương Trình Thế Giới Mã Lai-Đông Dương)

Tác phẩm *Lịch sử vương quốc Champa* của Lương Ninh (Nhà Xuất Bản Đại Học Quốc Gia, Hà Nội, 2004, 352 trang) gồm có 6 phần:

- Phần I- Thời tiền sử và sơ sử;
- Phần II- Thời sơ kì vương quốc Champa (thế kỉ II- X);
- Phần III- Thời kì Vijaya (thế kỉ X- XV);
- Phần IV– Sự phát triển kinh tế-xã hội Champa;
- Phần V- Champa thời hậu kì (sau năm 1471);
- Phần cuối cuốn sách là phụ lục và tư liệu tham khảo.

Đây là cuốn sách đầu tiên của học giả Việt Nam nghiên cứu chuyên sâu về lịch sử vương quốc Champa kể từ sau 1975 đến nay. Vì vậy, sự ra đời cuốn sách này đã gây sự chú ý cho giới nghiên cứu và độc giả.

Nói đến lịch sử vương quốc Champa người ta nghĩ ngay đến các bài viết của tác giả nổi tiếng người Pháp, trong đó có tác phẩm *Le Royaume de Champa* (Vương quốc Champa) của G. Maspero², mặc dù có một vài khiếm

¹ Bài tiếng Pháp được chuyển sang tiếng Việt bởi BBT Harak Champaka.

² G. Maspero, *Le Royaume de Champa*, Paris (Van Oest), 1928.

Đây là một số tác giả viết về lịch sử Champa : G. Coedes, *Les Etats hindouisés d'Indochine et d'Indonésie*, de Bocard, Paris, 1964), A., Bergaigne, «L'ancien royaume de Campa, dans l'Indochine, d'après les inscriptions», in *Journal Asiatique* XI, 1888, pp. 5-105; R. C., MAJUMDAR, *Ancient Indian Colonies in the Far East. I . Champa*. Lahore (Greater India Society Public. 1. Punjab Oriental Series XVI) 1927; Po Dharma, *Le Panduranga (Campa) 1802-1835, Ses rapports*

khuyết nhỏ, nhưng vẫn được xem như là cuốn sách có giá trị viết về lịch sử vương quốc Champa mà đến nay chưa có một cuốn sách nào xứng đáng để thay thế nó.

Nhưng cho đến nay, một điều đáng mừng là cuốn sách *Lịch sử Vương quốc Champa* của Lương Ninh ra đời góp thêm cho ngành khoa học lịch sử Việt Nam, đặc biệt là trong lĩnh vực nghiên cứu Champa một công trình mới. Nhưng rất tiếc rằng, cuốn sách này có nhiều quan điểm lịch sử bất cập, sai lầm cần phải xem xét và chỉnh đốn lại. Trong phạm vi bài viết này, chúng tôi chỉ nêu ra một số yếu tố sai lầm quan trọng, hoàn toàn ngược lại với nền tảng cơ bản của lịch sử Champa.

Sai lầm về cách phân kỳ lịch sử

Ngay từ lời nói đầu, tác giả đã phê phán những công trình nghiên cứu lịch sử Champa của các tác giả người Pháp. Để mở đầu cho quan điểm của mình, Lương Ninh cho rằng cuốn sách *Vương quốc Champa* của Maspero «nó đã quá xưa cũ, kể cả tài liệu và quan điểm. Những chỗ sai (...) đã bị khơi sâu, gây tâm lí tự hiềm trong lòng dân tộc» (tr.1). Mặc dù là vậy, những cuốn sách của tác giả còn tệ hại hơn không có đóng góp gì mới thêm cho lịch sử vương quốc Champa. Ngay cả cách phân kỳ lịch sử của vương quốc Champa, Lương Ninh vẫn theo lối mòn cách phân kỳ lịch sử vương quốc Champa của tác giả người Pháp như Maspero.

Sai lầm về niên đại cuối cùng Champa

Một điều đáng lưu ý, đa số các sử gia khi viết lịch sử Champa chỉ chú ý những sự kiện lịch sử trước ngày sụp đổ thành Đồ Bàn vào năm 1471. Còn những năm sau đó, vì thiếu tư liệu, họ ít quan tâm hoặc viết rất sơ lược và còn đưa

avec le Vietnam, Public. EFEO CXLIX, Paris, 2 Tomes, 1987.

ra nhiều mốc lịch sử khác nhau về sự tồn tại của vương quốc Champa sau năm 1471. Trong cuốn *Lịch sử vương quốc Champa*, tác giả Lương Ninh cho rằng: «Năm 1693 đánh dấu một mốc rất quan trọng, Chiêm Thành cũng không tồn tại với tư cách một quốc gia riêng biệt mà trở thành một phần lãnh thổ của chính quyền Đàng Trong, sau đó trở thành một tỉnh của nước Việt Nam» (tr.220).

Nói đến lịch sử Champa sau năm 1471, Po Dharma³ đưa ra những dữ kiện lịch sử hoàn toàn khác hẳn với quan điểm của Lương Ninh. Theo Po Dharma, năm 1692 (chứ không phải 1693 như Lương Ninh viết), nhà Nguyễn xua quân chinh phạt Champa, sau đó thay đổi danh xưng Chiêm Thành (Champa) thành Trấn Thuận Thành và sát nhập vương quốc này vào lãnh thổ Việt Nam. Năm 1693, nhân dân Champa vùng dậy đánh đuổi quân xâm lược ra khỏi vương quốc này. Vì không thể kháng cự với sự vùng dậy này, Nhà Nguyễn chấp nhận tái lập lại vương hiệu Panduranga-Champa, với điều kiện là vương quốc này chấp nhận sự hình thành phủ Bình Thuận đầu tiên trong biên giới chính trị của Panduranga-Champa, nhằm cai trị trực tiếp các cư dân Việt sống rải rác trên lãnh thổ này. Năm 1771, chiến tranh giữa Tây Sơn và Nguyễn Ánh đã biến Panduranga-Champa thành bãi chiến trường đẫm máu giữa hai thế lực của người Việt. Thế là định mệnh sống còn của Panduranga-Champa hoàn toàn tùy thuộc vào kết quả của chiến tranh này. Năm 1802, Nguyễn Ánh thành công, lên ngôi lấy danh hiệu là Gia Long. Để đền đáp công lao của những nhân vật đã có công giúp đỡ ngài trong chiến tranh chống Tây Sơn, Gia Long giao cho Po Saung Nhung Ceng quyền cai trị xứ sở Panduranga-Champa mà sử liệu Việt Nam hay tư liệu hoàng gia Champa viết bằng tiếng Hán gọi là Thuận Thành Vương. Năm 1832, Hoàng đế Minh Mệnh xua quân trừng phạt Panduranga-Champa vì tội theo Lê Văn Duyệt và xóa bỏ vương quốc này trên bản đồ Đông Dương.

³ Po Dharma, 1987.

Po Dharma cũng nhấn mạnh rằng, sau năm 1692, Panduranga-Champa vẫn có một tổ chức hành chính riêng, một quân đội riêng, hệ thống thuế má riêng, hay nói một cách khác Panduranga-Champa này là một vương quốc độc lập, dù sự độc lập đó nằm trong qui chế bảo hộ của triều đình Huế đi nữa.

Để chứng minh luận điểm này, bằng nhiều nguồn sử liệu mới, đặc biệt văn bản cổ Champa, bi kí Champa, những nhật ký của các nhà truyền giáo hay các thương thuyền Phương Tây có mặt ở Champa vào thời điểm đó và có so sánh với biên niên sử Việt Nam, tác giả Po Dharma đã trình bày tư liệu này một cách công phu, có hệ thống và có sức thuyết phục trong tác phẩm của ông ta liên quan đến những ngày cuối cùng trong sự liên hệ chính trị và quân sự giữa vương quốc Panduranga-Champa và chính quyền Việt Nam. Tác phẩm này gồm 2 tập, dày 425 trang. Sau này, luận điểm Po Dharma được xem như là một phát hiện mới khá quan trọng trong lịch sử 33 năm sau cùng (1802- 1835) của vương quốc Champa được đăng tải nhiều lần trong sách báo từ 1987 đến nay⁴. Trong khi đó, Lương Ninh chỉ dành vỏn vẹn 15 trang để nói về lịch sử Champa «Từ trấn Thuận Thành đến phủ Bình Thuận» (Chương 13, tr.223-227), với lối viết sơ sài và dựa trên tư liệu rất là nghèo nàn. Tác giả chỉ sử dụng sơ lược một số nguồn thư tịch cổ Việt Nam⁵ để nghiên cứu vấn đề, nhưng lại vội vàng đi đến phủ nhận quan điểm lịch sử của Po Dharma cho rằng vương quốc Champa vẫn

⁴ Po Dharma, «Etat des dernières recherches sur la date de l'absorption du Campa par les Vietnamiens», in *Actes du séminaire sur le Campa organisme à l'Université de Copenhague le 23 mai 1987*, Travaux du CHCPI, Paris, 1988, tr. 59-67; Po Dharma, «Le déclin du Campa entre le XVIe et le XIXe siècle», in *Le Campa et Le Monde Malais*, CHCPI, Paris, 1991, tr. 47-61; Po Dharma, «The History of Champa», in *Cham Art*, River Books Ltd, Bangkok, 2001, pp.14-27; Po Dharma, «Sơ lược về lịch sử Champa», in *Champak*, Số 1-1999, IOC- Campa ấn hành tại San Jose, California, USA, pp.33-37.

⁵ *Đại Nam nhất thống chí, Đại Nam thực lục tiền biên*, v.v.

còn «tồn tại như một quốc gia cho đến 1832⁶» (tr. 222-223) là không đúng. Khi phủ nhận quan điểm lịch sử của Po Dhama, tác giả Lương Ninh viết một câu kết luận khép khiẽng và ngọng ngịu như sau : «Nên thuyết tưởng là đúng này thực ra lại là không đúng».

Cũng cần nói ngay rằng, trong thời đại thông tin bùng nổ ngày nay, độc giả không thể chấp nhận được khi nghiên cứu về Champa, tác giả Lương Ninh chỉ sử dụng duy nhất một số nguồn thư tịch cổ Việt Nam để định nghĩa qui chế chính trị của một quốc gia láng giềng mà Việt Nam xem đó là đối tượng thù địch. Cũng nên nhớ rằng, tư liệu cổ Việt Nam thường khẳng định hoặc giải thích theo quan điểm của vua chúa Việt Nam nhằm đáp ứng cho mục tiêu chính trị hay quân sự của vua chúa này. Chính vì thế, tư liệu này không mang tính khách quan và vẫn còn nhiều khiếm khuyết. Chẳng hạn sau ngày thất thủ Vijaya vào năm 1471, biên niên sử Đại Việt không còn nói đến Champa suốt gần một thế kỷ. Ngược lại, quyển Minh Chế của Trung Hoa⁷ còn ghi nhận một số biến cố lịch sử đã xảy ở Champa sau năm 1471⁸

Điều đáng ngạc nhiên ở đây đó là Lương Ninh viết lịch sử Champa, nhất là lịch sử sau năm 1471, nhưng tác giả gạt bỏ hoàn toàn tư liệu viết bằng tiếng Chăm liên quan đến vương quốc này. Có chăng tác giả không muốn đọc hay

⁶ Po Dharma, 1987, tập 1, tr. 222-223. Xem thêm P. B. Lafont, «Pour une réhabilitation des chroniques rédigées en cam moderne», in *BEFEO* LXVIII, 1980, tr. 105-111.

⁷ Trích dẫn trong G. Maspero, 1928, tr. 214; Le Thanh Khoi, *Le Viet-Nam. Histoire et Civilisation*, Les Editions de Minuit, Paris, 1955, tr. 265; J. Boisselier, *La statuaire du Champa. Recherche sur les cultes et l'iconographie*, Public. EFEO LIV, Paris, 1963, tr.1963.

⁸ Đó là sự hiện diện phái đoàn ngoại giao Trung Hoa ở vương quốc Champa vào năm 1478; sự tấn phong cho hoàng tử T'chai Ya Ma Fon Ngan (Bố Trì Trì ?) vào giữa năm 1478 và 1505; sự tấn phong mới cho con của vị vua nói trên vào năm 1515 và một phái bộ ngoại giao của Champa sang Trung Hoa vào năm 1543.

không biết đọc chữ Chăm? Đây là một lối làm việc tấ trách của một nhà sử học.

Trong kho tàng văn chương Chăm, các bài kí sự viết bằng chữ Chăm như *Ariya Po Cei Brei*, *Tuen Phaow*, *Po Ceng*, *Po Phaok*, v.v. là một tư liệu lịch sử quan trọng liên quan đến sự kiện 33 năm sau cùng của vương quốc Champa 1802-1835⁹. Tiếc rằng, tác giả Lương Ninh lại bỏ qua và không bao giờ nhắc đến. Những bài kí sự này có nội dung hoàn toàn khác biệt với quan điểm của vua chúa Việt Nam và không nhằm mục đích khẳng định tư kiến của quốc gia Champa, hoặc giải thích chính thể hợp pháp của triều đại Champa thời đó. Đó không phải là những bản văn chính thức của triều đình Champa mà là những bài kí sự viết về các vị vua chúa của vương quốc này, về các cuộc nổi dậy chống lại triều đình Huế cũng như chống lại một số nhà lãnh đạo Champa của họ. Trong bài kí sự này, tác giả thường nói đến cuộc sống hàng ngày và sự thống khổ của dân chúng Champa thời đó. Họ là nhân chứng lịch sử kể lại những cốt truyện mà họ đã nghe, đã thấy với chính con mắt của mình¹⁰. Bao nhiêu thông tin từ văn bản cổ Champa có thể cho phép cho các nhà sử học Việt Nam kiểm chứng lại và bổ túc những tài liệu của mình. Nhưng tác giả Lương Ninh lại bỏ qua không đề cập. Điều này đủ cho thấy rằng, Lương Ninh là phiến diện, không đủ tầm nhìn trên mọi góc độ của lịch sử vương quốc Champa.

Sai lầm về thể chế chính trị

Hết phủ nhận quan điểm Po Dharma về năm tháng cuối cùng của triều đại Champa (1832), tác giả Lương Ninh còn phê bình học giả nước ngoài về khái niệm Madala, thể chế liên bang của Champa. Theo tác giả, Champa không thể là một quốc gia liên bang được nhưng ông ta không đưa ra

⁹ Po Dharma, 1987.

¹⁰ Po Dharma, 1987, tập 1, tr 183-184.

một dữ kiện lịch sử nào để chứng minh. Trang 152, tác giả viết «với lý thuyết Mandala [có nghĩa là liên bang], nếu đem áp dụng ở đây, tôi chỉ đồng ý một nửa (ơ) ??? ».

Sự sai lầm của tác giả Gs. Lương Ninh về thể chế chính trị Champa có một tác hại to lớn đến nền tảng cơ bản của lịch sử Champa. Dựa theo quan điểm của Lương Ninh, hai nhà viết lách Dohamide và Dorohiem¹¹ lập đi lập lại sự sai lầm này trong tác phẩm xuất bản vào năm 2004. Ngoài ra, Dohamide và Dorohiem tự chế biến một lý luận rồi gán cho L. Finot¹² là người đã đem ra kết luận: «vương quốc Champa hợp thành một cơ cấu quốc gia thống nhất chứ không phải là một chuỗi các tiểu vương quốc độc lập nhỏ bé». Tiếc rằng L. Finot chỉ nói rằng triều đại Bhadravarman I (380-413) là vương triều duy nhất đã xây dựng thể chế chính trị Champa dựa theo hệ thống quốc gia thống nhất và trung ương tập quyền theo kiểu Đại Việt và Trung Hoa. Tiếc rằng, thể chế này chỉ xảy ra trong vòng 33 năm dưới triều đại Bhadravarman, không đủ để kết luận một thể chế chính trị của vương quốc Champa được.

Điều mà chúng tôi xin mở ngoặc ở đây, L. Finot và E. M. Durand¹³ là hai nhà khoa học pháp đã nêu ra lý thuyết vào đầu thế kỷ thứ 20 cho rằng Champa không phải là một quốc gia tập quyền như thể chế chính trị Việt Nam. Nói gót L. Finot và E. M. Durand, các sử gia Pháp¹⁴ tiếp tục chứng minh rằng Champa tập trung bốn tiểu vương quốc (chứ không phải là Tỉnh hay Đạo) để thành lập một "quốc gia liên bang" (federation) và đôi lúc còn là một "vương quốc

¹¹ Dohamide và Dorohiem, 2004, tr. 262-263.

¹² L. Finot, Notes d'epigraphiques in Etudes épigraphiques sur le pays Cham, Publi. EFEO, Paris, 1955, tr. 7 và 16.

¹³ L. Finot, «Notes d'épigraphie. V. Panduranga», in *BEFEO* III, 1903, tr. 630-654; E. M. Durand, «Notes sur les Chams. III. La Chronique Royale», in *BEFEO* V, 1905, tr. 377-382.

¹⁴ G. Maspero (1928), G. Coedes (1964), P. B. Lafont (1980), Po Dharma (1987). Xem thêm, P. Pelliot, «Textes chinois sur le Panduranga», in *BEFEO* III, 1903, tr. 649-654.

liên hiệp" (confederation), tùy theo sự tiến trình lịch sử của vương quốc trong không gian và thời gian.

Panduranga ở miền nam là một tiểu vương quốc cung cấp cho nhà khoa học rất nhiều tin tức liên quan đến thể chế chính trị ở Champa thời đó. Nói đến Panduranga, hầu hết các sử gia chuyên về Champa mà chúng tôi đã nêu ở phần trên đều đưa ra một nhận định chung. Theo lời kết luận của các tác giả này, Panduranga không phải là đơn vị hành chính của Champa tương đồng với Tỉnh hay Đạo trong tổ chức hành chính Việt Nam. Panduranga là một tiểu vương quốc có vua chúa riêng biệt, có thủ đô (Virapura), quân đội, hệ thống hành chính, thuế má và biên niên sử riêng biệt. Tiểu vương quốc này sẵn sàng sống chung trong một biên giới chính trị của Champa, nhưng không phải vì thế mà họ chấp nhận mọi quyết định của vua Champa ở trung ương không phù hợp với quyền lợi của họ và nếu cần, họ xua quân chống lại triều đình trung ương hay họ tìm cách tách rời ra khỏi lãnh địa của Champa để thành lập một quốc gia riêng biệt.

Đứng đầu của vương quốc liên bang Champa không phải là *Patao*¹⁵ nhưng là *Rajadiraja* (vua của vua), thường do các vị vua của tiểu vương quốc tôn vinh. Nhưng đôi lúc ông ta cũng thường dựa trên oai quyền quân sự ở tiểu vương quốc mình để chiếm đoạt tôn hiệu *Rajadiraja*. Hệ thống tổ chức liên bang Champa thời cổ có rất nhiều điểm tương đồng với tổ chức liên bang Mã Lai hôm nay. Có chăng tác giả Lương Ninh không đọc đến lịch sử của dân tộc Mã Lai, cùng chung một gia đình ngôn ngữ và văn hóa Champa.

Một khi đã định nghĩa rằng Panduranga không phải là một tỉnh hay đạo của Champa, nhưng là một tiểu vương quốc của Champa, các sử gia chuyên về Champa trong đó có Gs. P. B. Lafont và Po Dharma¹⁶ đưa ra gần đây lời kết

¹⁵ Cụm từ dùng trong tác phẩm của Dohamide và Dorohiem, *Bangsa Champa, tìm về với một cội nguồn cách xa*, Seacaef-Viet Fondation, California, Hoa Kỳ, 2004, tr. 263.

¹⁶ Lafont, 1980, Po Dharma, 1987.

luận rằng Champa không phải là một quốc thống nhất trung ương tập quyền như thể chế ở Việt Nam hay Trung Hoa, nhưng là một quốc gia liên bang (federation) và đôi lúc còn gọi là liên bang quốc gia (confederation), vì Panduranga, đã mấy lần trong lịch sử, tự phong cho mình là quốc gia độc lập¹⁷.

Sai lầm về thành phần dân tộc

Ngoài sự sai lầm về thể chế chính trị, tác giả Lương Ninh không tán thành quốc gia Champa là vương quốc đa sắc tộc. Trang 155, tác giả còn viết «nếu coi đó [Champa] là nhà nước liên minh đa sắc tộc thì đã không phản ánh đúng thực tế lịch sử».

Champa không phải là vương quốc của dân tộc Chăm như Lương Ninh hiểu lầm, nhưng là một quốc gia đa sắc tộc. Nhiều nhà sử học, trong đó có Ts. B. Gay, Po Dharma là nhà nghiên cứu cuối cùng viết bài vào năm 1988¹⁸ để chứng minh rằng dân tộc Champa bao gồm tất cả sắc dân sống trong biên giới chính trị của Champa thời trước, trong đó có sắc dân Tây Nguyên Jarai, Rađê, Koho, Cru, Raglai, v.v. và sắc dân Chăm sống ở miền duyên hải. Tất cả dân tộc Champa đều có quyền và nghĩa vụ như nhau. Đây là một vài thí dụ để chứng minh cho lý thuyết họ. Năm 1151, hoàng tử Vamsaraja, anh rể của vua Jaya Harivarman I đóng đô ở Vijaya kêu gọi anh em Tây Nguyên mà bia ký gọi là Radé, Mada, v.v. vùng đây chống lại tân vương này vì

¹⁷ Dựa trên tư liệu cổ của Trung Hoa, P. Pelliot (1903) chứng minh rằng Panduranga vào thời kỳ đó dường như đã được hưởng một chế độ tự trị trong lòng vương quốc Champa. Những tư liệu trên cũng giới thiệu xứ sở này vào cuối thế kỷ X, như là «một vương quốc thuộc Champa» nhưng lại triều cống cả hai triều đình Trung Hoa và Champa những sản vật của địa phương mình.

¹⁸ B., Gay, «Vue nouvelle sur la composition ethnique du Campa», in *Actes du Séminaire sur le Campa organisé l'Université de Copenhague le 23 mai 1987*, CHCPI, Paris, 1988, tr. 49-58.

họ cho rằng Jaya Harivarman I là vua cướp ngôi. Trong những cuộc đấu tranh chống ngoại xâm từ thời chiến tranh với Mông Cổ vào năm 1283, vua chúa Champa thường chọn khu vực Tây Nguyên làm cứ điểm của mật khu. Các thành viên đấu tranh này không phải chỉ là dân tộc Chăm, nhưng tập trung nhiều sắc dân Tây Nguyên. Chỉ cần đọc các cuộc vùng dậy của Tuan Phaow (1796), Katip Sumat (1833) và Ja Thak Wa (1834)¹⁹, đọc giả có thể trả lời cho quan điểm sai lầm của Lương Ninh về sắc dân Champa.

Điều mà chúng tôi muốn lưu ý ở đây đó là cụm từ Chăm không bao giờ xuất hiện trên bia đá. Nói đến nhân dân của vương quốc này, bia đá gọi họ là urang Champa (người Champa). Nói đến vua chúa vương quốc này, bia đá viết là Raja Champa (vua Champa). Nói đến đền tháp Champa, bia đá dùng từ kalan Champa (đền tháp Champa).

Nếu Lương Ninh cho rằng Champa là vương quốc của người Chăm, tại sao vua chúa của vương quốc này không dùng cụm từ Chăm để xác nhận nguồn gốc của họ trên bia đá. Nếu họ không gọi họ là Raja Chăm (vua Chăm) mà là Raja Champa (vua Champa), thì họ có một lý do chính đáng mà các nhà nghiên cứu cần tra cứu lại.

Champa là vương quốc đa chủng. Mỗi sắc dân có quyền và nghĩa vụ ngang nhau. Chính vì thế, vào những thế kỷ thứ 16 và 18, nhiều sử liệu còn chứng minh rằng Po Romé, người đứng ra thành lập một triều đại từ năm 1627 đến năm 1796 ở tiểu vương quốc Panduranga không phải là vua gốc Chăm nhưng là Churu. Thêm vào đó, tài liệu hoàng gia Panduranga viết vào năm 1702-1810 chỉ xem người Chăm là một thành phần của sắc dân ở tiểu vương quốc này. Hàng loạt văn kiện hoàng gia Panduranga còn cho biết là có nhiều người Raglai và Churu giữ một số quyền hành quan trọng trong triều đình thời đó và thường hay than phiền với

¹⁹ Nicolas Weber, «Sự khởi nghĩa của Tuan Phaow 1796-1797», in *Champaka* 4, 2004, tr. 81-100 Po Dharma, 1987; «Từ phong trào Katip Sumat 1833-1834 đến mặt trận Ja Thak Wa 1834-1835, in *Champaka* 4, 2004, tr. 37-80.

vua chúa là một số binh lính người Chăm thường hay trốn tránh trách nhiệm. Năm 1834, nhà cách mạng Ja Thak Wa đã chọn một người Raglai lên làm vua Panduranga, một người Churu như một hoàng tử kế vị, và một người Chăm như vị chỉ huy trưởng quân đội chứng tỏ một lần nữa xứ sở Champa thật sự là một quốc gia đa dân tộc²⁰.

Một vài thí dụ điển hình mà chúng tôi đã chứng minh ở phần trên cho thấy rằng quan điểm của Lương Ninh cho rằng Champa là một lãnh thổ chỉ có những người Chăm cư ngụ và được cai trị bởi những quan lại người Chăm là hoàn toàn sai lầm.

Một tác phẩm không có gì mới lạ

Trong tác phẩm này, Lương Ninh chỉ lập đi lập lại những tư liệu quá cũ, không chính xác, không có gì mới lạ mặc dù tác giả phê phán tác giả người Pháp viết về Champa là lỗi thời, cũ rích (tr.1). Khi bàn về bi kí Champa vùng Phan Rang (tr.37), Lương Ninh cho biết «trên đất Phan Rang có khoảng 10 minh văn». Thực ra, đây chỉ là số liệu bi kí cũ của người Pháp thống kê trên đất Phan Rang từ đầu thế kỉ XIX. Ngoài bi kí đã được người Pháp thống kê²¹, những nhà nghiên cứu địa phương Ninh Thuận đã phát hiện nhiều bi kí mới²², nhưng tác giả không cập nhật được thông tin khoa học, đó là điều đáng tiếc.

²⁰ Po Dharma, 1987, tập 1, tr.181-182; B. Gay, 1988.

²¹ G. Coedes et H. Parmentier, *Listes des inscriptions et des monuments du Champa et du Cambodge*, Hanoi, Public. EFEO, 1923.

²² Như bia Hòn Đổ, bia Trụ Chùa Mỹ Hải, bia Vách Đá Chùa Linh Sơn (Tháp Chàm), bia Po Gha, bia Phước Thiện, v.v. Số bia mới phát hiện vẫn đang còn bảo tồn ở một số di tích và một số đang lưu giữ tại Bảo tàng Ninh Thuận. Bên cạnh đó ở Ninh Thuận còn phát hiện nhiều di tích, di vật khác thuộc văn hoá Champa mà các nhà nghiên cứu đã đăng tải thông tin trên các tạp chí chuyên ngành ở Việt Nam. Xem Sakaya, «Những di tích, di vật khảo cổ học ở tỉnh Ninh Thuận», *Tạp chí Xưa & Nay*, Số 128 (176), XI-2002, tr 38 -42.

Thêm một điểm lỗi thời, lạc hậu nữa trong cuốn sách Lương Ninh là khi viết về dân số người Chăm. Mặc dù sách của Lương Ninh xuất bản vào năm 2004, nhưng tác giả dùng số liệu thống kê dân số người Chăm từ năm 1989 (sai lệch quá nhiều), trong khi đó, tác giả quên đi tổng điều tra dân số của Việt Nam vào ngày 1/1/1999 liên quan đến dân số của người Chăm ở Việt Nam (133.000 người) đã được phổ biến rộng rãi trên các phương tiện thông tin đại chúng và các sách báo Việt Nam²³.

Cuốn sách của Lương Ninh còn chứa đựng một số lập luận mơ hồ. Trang 228, khi đề cập đến văn bản chữ Chăm, tác giả viết «Một số cơ quan nước ngoài vẫn cử người đi du lịch nhưng đi vào dân, thuê người dân tiếp tục tìm kiếm những bản thảo còn lại (nghe nói không phải là ít)». Viết sách khoa học mà tác giả Lương Ninh «chỉ nghe nói», không có bằng chứng để chứng minh cho quan điểm của mình là điều không thể chấp nhận được.

Trong tác phẩm này, tác giả có đề cập đến «Tôn giáo và tín ngưỡng của người Chăm từ 1471 đến nay»²⁴. đây

²³ Theo tác giả Lương Ninh, vào năm 1989, người Chăm ở Ninh Thuận có khoảng 45.971 người; Bình Thuận: 21.000; Đồng Nai: 1.000; Tây Ninh: 2.000; An Giang: 15.000; Thành phố Hồ Chí Minh: 4.000. Nếu dựa vào số liệu thống kê dân số năm 1989 của tác giả Lương Ninh đưa ra thì tổng số dân người Chăm ở Việt Nam là 80.000 người. Trong khi đó theo số liệu tổng điều tra dân số của Việt Nam vào ngày 1/1/1999 thì dân số của người Chăm ở Việt Nam là 133.000 người. Cụ thể, người Chăm sinh sống ở 9 tỉnh trên 64 tỉnh thành Việt Nam. Tỉnh An Giang: 13.000 (huyện An Phú, Tân Châu, Châu Thành); Bình Định : 4.800 người (tập trung ở huyện Vân Canh, Bình Phước, Phước Long, Thuận Phú, huyện Đồng Phú); Bình Thuận: 31.599; Đồng Nai: 2.628 (xã Xuân Hưng, huyện Xuân Lộc; xã Bình Sơn); Thành phố Hồ Chí Minh : 5.173 (cầu Thị Nghê, cầu Chữ Y, cầu Trương Minh Giảng, cầu Bình Tiên, cầu Công Lý, chợ Phú Nhuận, chợ Nacy, chợ Rạch Ông.); Ninh Thuận: 60.340 người (Ninh Phước, Ninh Hải, Ninh Sơn, Phan Rang); Phú Yên (Chăm Hroi): 17.835 (Huyện Sơn Hòa và Đồng Xuân); Tây Ninh: 2.900 người (huyện Tân Biên, Tân Châu). Xem *Ngày Hội Văn Hoá Chăm Tại Hà Nội*, Bộ Văn hoá Thông tin, Trung tâm triển lãm Văn hoá Nghệ thuật, Hà Nội, 2003.

²⁴ Văn Món (Sakaya), «Thực Trạng tôn giáo, tín ngưỡng của người

là một cơ hội tốt để tác giả Lương Ninh bổ sung thêm những phát hiện mới đã đăng tải trên các mạng sách khoa học Việt Nam liên quan đến tín ngưỡng và văn hóa người Chăm. Tiếc rằng tác giả không đóng góp gì về mới lạ về phần này, mà còn làm sai lệch dữ kiện lịch sử tôn giáo, phao đồn tin nhảm, vu khống cho người nước ngoài nhúng tay vào vấn đề tín ngưỡng người Chăm mà không có chứng cứ.

Liên qua đến dữ kiện lịch sử do các nguồn tư liệu khai quật khảo cổ học Việt Nam cung cấp từ năm 1991 đến năm 2001, Lương Ninh có đưa ra một danh sách trong thư mục tham khảo của mình (tr. 346-347). Tiếc rằng Lương Ninh không dùng đến những bài báo cáo khoa học này để bổ sung cho vấn đề đã đặt ra. Thế thì tác phẩm *Lịch sử vương quốc Champa* của Lương Ninh chỉ là một công trình sao chép lại những gì mà các nhà khoa học thế giới đã viết và xuất bản mà thôi. Dù là sao chép lại, Lương Ninh còn vấp phải bao lỗi lầm nội dung bài biết bằng tiếng Anh hoặc Pháp mà Lương Ninh dịch ra tiếng Việt. Ví dụ khi viết về Hồi giáo Chăm (tr.193-197), tác giả không chỉ chép nguyên văn tư liệu mà còn copy cả ý tưởng của P. Y. Manguin²⁵ mà không có dẫn một chú thích. Điều đáng nói ở đây, đã copy rồi mà còn copy sai, tùy tiện bỏ cả chú thích tư liệu gốc của tác giả P. Y. Manguin.

Ở phần khác (tr.239 -305) tác giả Lương Ninh giới thiệu văn bi kí Chăm, nhưng tác giả cũng không cho biết nguồn tư liệu này phát xuất từ đâu, đăng trong tạp chí nào. Sự khuyết diện nguồn tư liệu này đã đưa độc giả ngộ nhận rằng chính Lương Ninh là người dịch các bia kí Champa từ chữ Phạn và chữ Chăm gốc ra tiếng Việt mà thực ra bi kí Champa là do các tác giả người Pháp đã dịch và công bố rải rác trên BEFEO từ 1903-1933 và sau này tác giả R. C. Majumdar²⁶ đã tập hợp xuất bản thành sách. Tóm lại, tác

Chăm», *Tạp chí Tôn giáo*, Số 4/2000, tr. 49-54.

²⁵ P.Y. Manguin, «The Introduction of Islam into Campa», EFEO, tome LXVI, 1979, tr. 7-13 (translated English by Robert Nicholl).

²⁶ R. C. Majumdar, 1927.

giả Lương Ninh chỉ có công dịch thuật từ tiếng Pháp, Anh sang tiếng Việt. Qua hai ví dụ trên cho thấy thái độ khoa học của tác giả như thế nào đối với các bậc tiền bối của ông? Đây là một thái độ hoàn toàn đi ngược lại với qui luật khoa học trên thế giới.

Một văn chương đế quốc

Một vấn đề khác đáng bàn ở đây đó là một số tư tưởng đế quốc của Lương Ninh liên quan *Lịch sử Vương quốc Champa*. Khi đọc sách này, độc giả có cảm tưởng rằng Lương Ninh không phải là nhà khoa học chân chính, vô minh. Vì khi viết sách *Lịch sử Vương quốc Champa*, tác giả thường hay bộc lộ tư tưởng của một dân tộc lớn (người Việt) tức là dân tộc thắng trận để viết về dân tộc Champa, tức là dân tộc thua trận, mà ông xem họ chỉ là người man di, tất yếu phải bị mất nước và làm nô lệ. Cho nên khi viết về Champa, tác giả luôn tìm cái yếu kém, cái mâu thuẫn trong nội bộ của vương quốc này (tr.219) mà không thấy được những nét đặc trưng riêng biệt, từ tổ chức chính trị, quân sự đến ý thức hệ chiến tranh và bang giao giữa các nước láng giềng, đã diễn ra trong tiến trình lịch sử của vương quốc Champa. Một thí dụ điển hình đó 2 triều đại Chế Bồng Nga và Po Rome mà các nhà sử gia vẫn gọi là «triều đại vàng son» của vương quốc này²⁷. Ngược lại, Lương Ninh lại phủ nhận quan điểm trên để rồi kết luận rằng triều đại Chế Bồng Nga (1360-1390) chỉ là «tia nắng quái của buổi hoàng hôn» (tr.107) và triều đại Po Rome (1625-1651) «là một ánh sáng nhưng là một ánh sáng thấy được trong buổi chiều tà» (tr.214). Kết luận với lời văn châm biếm và mỉa mai này đã cho độc giả thấy rằng tác phẩm *Lịch Sử Champa* của Lương Ninh chỉ là công cụ để bào chữa tư tưởng đế quốc của tác giả thì đúng hơn.

²⁷ Xem G. Maspero, 1928, tr. IX; Po Dharma, «Sơ lược lịch sử Champa», in *Champaka*, No 1-1999, tr. 20.

Khi viết về văn hoá Chăm, ông ta còn có giọng mỉa mai cho rằng «dân tộc này cũng thích suy tư». Cũng nên nhắc lại rằng, dân tộc Chăm không những «thích suy tư» mà còn phải suy tư, trăn trở rất nhiều về thân phận vong quốc của mình, mất tự do về sự bảo tồn và sáng tạo nền văn hoá của chính họ trước sức ép của cộng đồng người Kinh càng ngày càng tăng trưởng gấp bội.

Tác giả Lương Ninh còn cho rằng văn hoá Chăm chỉ là tàn dư của văn hóa Việt : «với những chiếc áo dài mang rõ nét ảnh hưởng của chiếc áo dài Việt (...)» (tr.222). đây là lối lập phi khoa học. Áo dài Chăm có cùng nguồn gốc với áo dài Mã Lai mang tên là *Baju Kurung*, không liên hệ gì với áo dài Việt Nam cả. Đúng ra, Lương Ninh phải nói dân tộc Việt đã chịu ảnh hưởng nặng nề văn hóa của dân tộc Champa thì đúng hơn. Một bằng chứng cụ thể đó là người Việt ảnh hưởng Champa về tục thờ bà Thánh Mẫu (Thiên Y Ana) ở Huế và Nha Trang²⁸; Nhạc Việt ảnh hưởng nhạc Champa dưới thời Lí Thánh Tông. Người Việt còn tiếp thu ở người Champa kĩ thuật đê điều, dẫn thủy nhập điền, giống lúa Chiêm, nón lá²⁹, tục thờ cá ông, kĩ thuật đi biển, kỹ nghệ làm ghe thuyền³⁰ v.v. Ngược lại, dân tộc Champa, dù là kẻ thất bại, nhưng chỉ tiếp thu từ người Kinh, một dân tộc chiến thắng, một vài nét văn hóa như hoa văn chạm trổ trên gỗ của vách tường hay trên ngói đình vừa mới xây cất gần đây.

²⁸ Xem Ngô Đức Thịnh (chủ biên), *Đạo Mẫu và các hình thức Shaman trong các tộc người thiểu số ở Việt Nam và Châu Á*, Nhà xuất bản Khoa học Xã hội, Hà Nội, 2004.

²⁹ Nón lá là vật quý được Champa dùng làm quà thân hữu cho nhà Nguyễn, được ghi chép lại trong *Phủ Biên Tạp Lục* được trích dẫn bởi Danny Wong Tze-Ken («Mối quan hệ giữa chúa Nguyễn và vương quốc Champa. Bước nghiên cứu sơ khởi», in *Champaka* 1, 1999, tr. 59-75). Trước đó người Việt (Kinh) chỉ có áo dài tứ thân, nón quai thao; còn áo dài Huế và nón lá người Việt (Kinh) dùng phổ biến ngày nay là ảnh hưởng từ áo dài và nón lá Chăm.

³⁰ Ghe trong cụm từ «ghe thuyền» phát xuất từ tiếng Chăm : *gaiy*. Bâu trong «ghe bâu» phát xuất từ tiếng Mã Lai: *perahu* (Chăm: *haok*).

Trong tác phẩm *Lịch sử vương quốc Champa*, tác giả Lương Ninh còn có một chuyện nực cười trong lí luận. Một lí luận duy nhất của tác giả để lí giải chiến tranh giữa Đại Việt và Champa trong suốt 352 trang sách chỉ có một nguyên do duy nhất là vì vương quốc này thường hay cướp phá và không nộp cống cho nên Đại Việt đem quân đánh (tr.81,82,85,187...). Ngược lại khi Champa xuất quân tấn công Đại Việt nhằm đòi lại đất đai bị chiếm đóng vào năm 1069, 1306, 1471, 1611, 1653, Lương Ninh cho rằng Champa đem quân cướp phá (tr.113, 220, 217, v.v.).

Sai lầm về ý thức hệ chiến tranh và qui chế triều cống

Nói đến triều cống, tác giả Lương Ninh ít ra cũng nên xác định một cách chính xác thế nào là qui chế triều cống của Đại Việt đối với nước láng giềng trước khi áp dụng cụm từ này trong bài viết của mình. Ai cũng biết, Đại Việt chịu ảnh hưởng nền văn minh Trung Hoa luôn luôn xem các nước khác trên thế giới này là chư hầu của mình, tức là phải có nghĩa vụ triều cống mình. Đây là một chủ nghĩa đế quốc mà Đại Việt là quốc gia duy nhất trong khu vực Đông Nam Á thường hay áp dụng.

Đối với Champa, một vương quốc chịu ảnh hưởng nền văn minh Ấn độ Giáo, họ không bao giờ chấp nhận triều cống bất cứ ai, nhất là nước Đại Việt mà họ gọi là *Nagara Yavana* (hôm nay gọi là *Nagar Yuen*), tức là quốc gia của những ngoại lai. Ngược lại, vương quốc Champa luôn luôn tìm cách phát triển mối quan hệ ngoại giao với các quốc gia láng giềng qua các món quà thân hữu do các phái bộ ngoại giao của họ mang đến tặng. Tiếc rằng, mỗi lần Champa mang quà thân hữu sang Thăng Long, triều đình Đại Việt lại ghi trong biên niên sử của mình là vật triều cống của Champa. Ngay cả món quà mà các nước Thái Lan, Tây Ban Nha, Pháp, v.v. gửi đến Đại Việt, biên niên sử Việt Nam vẫn rêu rao là vật triều cống họ. Chỉ cần

đọc tác phẩm Quốc Triều Chánh Biên³¹ dưới thời vua Gia Long, độc giả sẽ thấy một danh sách dài của các nước mà vua chúa Việt Nam gọi là chư hầu của họ trong đó có cả Thái Lan và Pháp.

Điều cần nhấn mạnh ở đây, triều cống tức là qui chế dâng lễ vật có định kỳ rõ rệt mà các quốc gia nhỏ bé hay thua trận phải dâng hiến cho quốc gia hùng mạnh để bày tỏ sự thần phục của mình. Một khi đã triều cống, quốc gia chư hầu không bao giờ dám vùng dậy chống lại quốc gia hùng mạnh đó. Đối với Champa, qui chế triều cống cho Đại Việt chỉ là một cốt truyện do Đại Việt bịa đặt nhằm tôn vinh oai quyền các nhà lãnh đạo của mình thì đúng hơn. Vì không lần nào sử liệu Champa nói đến vấn đề triều cống nước láng giềng. Một số điều rất là mâu thuẫn mà người ta đã nhận thấy đó là Champa thường hay xua quân tấn công Đại Việt sau vài tháng mà họ mang quà sang "triều cống".

Một thí dụ điển hình mà chúng tôi đưa ra để chứng minh qui luật lu mờ trong qui chế triều cống này, đó là trong vòng 135 năm (1059-1194), biên niên sử Đại Việt có ghi lại 46 lần triều cống của Champa. Tiếc rằng những niên đại triều cống không được qui định rõ rệt và các món quà hoàn toàn có giá trị khác nhau. Một khi tổng kết lại danh sách món quà triều cống mà biên niên sử đưa ra, chúng ta thấy rằng trong khoảng thời gian 135 năm đó, Champa chỉ "triều cống" cho Đại Việt năm món quà có giá trị đó là bốn con voi trắng và một con ngựa trắng. Đối với Champa, đây chỉ là món quà quá nhỏ nhoi và bất thường mà vương quốc này thường mang sang Đại Việt trong những lần viếng thăm của phái bộ Champa chứ không phải là lễ vật "triều cống" như tác giả Lương Ninh hiểu lầm. Sau năm 1692, tức là thời kỳ mà Panduranga-Champa bị đặt dưới quyền đô hộ của nhà Nguyễn, qui chế triều cống bắt đầu rõ hơn, nhưng định kỳ của triều cống này vẫn còn lu mờ³².

³¹ Quốc Triều Chánh Biên, Saigon, 1971.

³² Danny Wong Tze-Ken 1999.

Dù các nhà sử học Việt Nam có biện minh như thế nào đi nữa về hành động xâm lược Champa, nhưng họ không thể che giấu được chính sách đế quốc của Đại Việt đối với Champa mà biên niên sử Việt Nam là nhân chứng lịch sử. Mặc dù Champa triều cống rồi nhưng biên niên sử ghi rằng là Đại Việt vẫn xuất quân tấn công Champa : «trong 2 năm 1830-1831, quan hệ ngoại giao diễn ra nhộn nhịp (...) Champa cử sứ thần sang triều cống. Tất nhiên nhà Nguyễn không bằng lòng như thế, mà cần xúc tiến việc chinh phục hẳn Champa. (tr. 97). Thư tịch cổ này còn nhấn mạnh thêm «từ chúa Nguyễn đến Tây Sơn... việc mở đất và giữ yên lãnh thổ (...) là qui luật phát triển, cũng là lí tưởng và mơ ước của mọi người dân (...) là lí tưởng thiêng liêng mà mọi người dân [Việt] phấn đấu thực hiện» (tr. 225). Chỉ cần đọc qua bài viết của Nguyễn Gia Kiểng, độc giả có thể hình dung được đâu là thái độ đế quốc của các nhà lãnh đạo ở Việt Nam : «trong lịch sử Việt Nam, mỗi khi giải quyết những sự bất đồng thường chủ trương đánh hơn cầu hòa, dù đánh là ngu xuẩn»³³. Từ những dẫn chứng nêu trên đã hiện ra rõ bản chất các giai cấp lãnh đạo Việt Nam thời cổ rất là dã man, hiếu chiến đối với láng giềng Champa ở phía Nam. Vì rằng, chính sách xâm lược, cướp đất đai, giết hại dân tộc khác được giai cấp lãnh đạo Việt Nam xem «là qui luật phát triển, cũng là lí tưởng thiêng liêng, và mơ ước của mọi người dân [Việt] phải thực hiện». Vậy mà khi Đại Việt tiến quân chinh phạt Chiêm Thành, nguyên do duy nhất mà các sử gia Việt Nam trong đó có tác giả Lương Ninh thường nêu ra là vì Chiêm Thành cướp phá hoặc bỏ triều cống. Đây là một lý luận hoàn toàn phi khoa học.

Từ những dữ kiện đã nêu ra ở phần trên, độc giả có cảm tưởng rằng các nhà sử học Việt Nam chỉ biết dựa vào chính sử của quốc gia này, hay nói một cách khác chính sử của một chính quyền đế quốc, để xây dựng nội dung lịch sử

³³ Nguyễn Gia Kiểng, *Tổ Quốc Ăn Năn*, in lần thứ 2, Paris, in lần thứ 2, 2004, tr. 37.

Lương Ninh: Lịch sử vương quốc Champa

của một quốc gia thua trận, gọi là Champa. Chúng tôi gọi đó là lịch sử một chiều, không có giá trị khoa học.

Lịch sử là dữ kiện của sự thật đã trở thành di sản tinh thần của một dân tộc. Các sử gia không có lí gì để xuyên tạc nguyên do và luôn tạo dựng nên những luận điệu để biện hộ cho sự bành trướng và xâm lăng của Đại Việt. Hôm nay, Đại Việt và Champa là hai nhân tố chính để cấu thành lịch sử và quốc gia Việt Nam. Và trong thời đại bùng nổ thông tin khoa học như ngày nay, lại càng không thể lấy chính sử Việt Nam làm tư liệu tuyệt đối, với lối tư duy một chiều của nhà sử học Việt Nam để viết về Champa nữa.

*

Cuốn sách *Lịch sử Vương quốc Champa* của Lương Ninh không có gì mới, hoàn toàn copy và sử dụng lại tư liệu của các tác giả người Pháp, để rồi viết lại theo thiển ý của người Kinh nhằm xuyên tạc và làm phai nhạt đi Lịch sử Champa. Học giả không có tinh thần khoa học. Khi viết sách, tác giả thường hay bộc lộ thái độ của một dân tộc đế quốc, bày tỏ tư tưởng của dân tộc lớn viết về dân tộc nhỏ. Vì vậy cuốn sách không mang một giá trị khoa học từ nội dung đến hình thức.

Lương Ninh: Lịch sử vương quốc Champa

Mường Giang

Qua những nẻo đường Bình Thuận¹

M. S. Bertrand

(Chương trình thế giới Mã Lai-Đông Dương)

Tác phẩm Qua những nẻo đường Bình Thuận của Mường Giang phát hành bởi Nhà Sách Tự Lực tại California-USA, năm 2003, 864 trang.

Sách gồm 8 chương : Chương Một – Ba thế kỉ nối dài Chiêm Thành (tr.7-52) ; Chương Hai – Chiêm thành thực chất và huyền thoại (tr.101-203) ; Chương Ba – Từ Nguyễn Thất Thành đến trường Dục Thanh (tr.212- 346) ; Chương Bốn – Bình Thuận qua 3 thế kỉ (tr.382-449) ; Chương Năm – Qua những nẻo đường Bình Thuận (tr.468-536) ; Chương Sáu : Phan Thiết trong tâm tư người ly xứ (tr.552-660) ; Chương Bảy – Thăm lại đường xưa lối cũ Bình Thuận – Phan Thiết (tr.687-784) ; Chương Tám – Bình Thuận, những tháng năm ly loạn (tr.804-847) ; và phần cuối sách là Lời kết, Mục lục, Tư liệu tham khảo.

Trong 8 chương trên của cuốn sách Mường Giang, chúng tôi chỉ đưa ra bình luận 2 chương (Chương Một và Chương Hai), tức là những chương có liên quan đến lịch sử, văn hoá và văn minh của Champa (Chiêm Thành), một lĩnh vực liên quan đến nghiên cứu của chúng tôi.

Đây là sách có bìa in hình đẹp, trình bày trang nhã, chữ in nghiêng rõ ràng, thuận tiện cho người đọc. Văn phong của tác giả trình bày mạch lạc, cảm xúc dạt dào, tuôn chảy trong từng trang viết. Nội dung của cuốn sách toát lên tâm trạng của tác giả Mường Giang, một người yêu nước Việt Nam Cộng Hòa, yêu quê hương Bình Thuận qua những nẻo đường. Bằng kĩ sự, qua 864 trang viết, tác giả đã cố phác

¹ Bài tiếng Pháp được chuyển sang tiếng Việt bởi Ban Biên Tập Champaka

họa nên một bức chân dung của mảnh đất Bình Thuận: từ đền tháp Champa (Chiêm Thành) đến chùa Phật, Đình làng của người Kinh ở đồng bằng, ven biển, đến đảo Phú Quốc xa xôi ; từ con người dân Champa bản địa của xứ Bình Thuận đương đầu với cuộc Nam tiến người Kinh đến những oan hồn của những chiến sĩ đưa con đất Việt tàn sát lẫn nhau trong 30 năm nội chiến Bắc-Nam (1945-1975) v.v. Tất cả những hình ảnh, những sự kiện lịch sử đó được tác giả đưa vào cuốn sách như một sự “ôn cố tri ân”. Tuy nhiên, do cuốn sách có nội dung rộng lớn, lại được viết theo dạng kí sự của một nhà viết lách, không phải là nhà khoa học chuyên nghiệp nên cuốn sách đã phạm nhiều lỗi sai lầm về sự kiện lịch sử, tư liệu, cũng những quan điểm khi nhận định vấn đề.

Sai lầm về sự kiện lịch sử

Mở đầu chương I, viết về Chiêm Thành, tác giả Mường Giang không cần dẫn chứng, tư liệu trích dẫn từ đâu, dựa trên cơ sở tư liệu nào mà tác giả đồng dục tuyên bố như đình đống cột rằng là: “Trên danh nghĩa từ năm 1693, Đại Việt chánh thức là chủ nhân ông [sic] toàn cõi vương quốc Chiêm Thành nói chung và tại Pânduranga, tức là Thuận trấn hay tỉnh Bình Thuận ngày nay” (tr. 2). Và sự kiện này được tác giả lập lại nhiều lần một cách quả quyết ở các tr. 16 và tr. 106. Đây là vấn đề sai lầm về sự kiện lịch sử giống như tư tưởng sai lầm của Lương Ninh mà chúng tôi đã phân tích và trình bày trong Harak Champaka số 3.

Sai lầm về lãnh thổ và thành phần dân tộc Champa

Khi nói đến vùng đất Tây Nguyên và các thành phần tộc Champa, tác giả Mường Giang luôn phủ nhận Tây Nguyên là vùng đất thuộc Champa và các dân tộc Tây nguyên là các dân tộc bị cai trị bởi người Chăm (tr. 105, 108). Tác giả viết “Trong suốt thời gian chiến tranh dai

đẳng giữa Việt-Chiêm, Phù Nam-Chân Lạp, các bộ tộc ở Cao Nguyên Trung Phần cũng bị họa lây từ chiến nạn của người Chăm” (tr. 105). Và “cho tới năm 1471 vua Lê Thánh Tông mới giải phóng hoàn toàn ách đô hộ của Chiêm Thành cho các bộ tộc” (tr. 106, 193 và 194). Đây là một quan điểm sai lầm về lãnh thổ và thành phần dân tộc Champa mà chúng tôi cũng đã phê bình Lương Ninh trong Harak Champaka số 3.

Sai lầm về tư liệu

Cũng như Lương Ninh, khi nghiên cứu Champa tác giả Mường Giang chỉ sử dụng và tin tưởng duy nhất một nguồn thư tịch Việt Nam. Và cho rằng “...người Chiêm không có tác phẩm Lịch sử” (tr.2,107). Nên nhớ rằng, hiện nay người Chiêm (Champa) vẫn còn lưu giữ những tác phẩm lịch sử. Những tác phẩm lịch sử Champa khác hẳn tư liệu cổ Việt Nam mà chúng tôi đã trình bày cụ thể ở bài phê bình Lương Ninh. Ở đây cũng cần nói thêm với tác giả Mường Giang rằng những văn bản chữ Chăm mà hiện nay họ còn lưu giữ một số là những bài ký lục có nội dung liên quan đến những biến cố lịch sử, chính trị của Champa mà người viết đã biết được hoặc thấy được với chính con mắt của mình (Po Dharma, 1987, tr. 183-184). Do đó những văn bản này chính là những cuốn sách sử Champa mang tính khách quan, chứa nhiều thông tin có thể cho phép cho các nhà sử học Việt Nam kiểm chứng lại và bổ túc những tài liệu lịch sử của mình. Đó là nguồn tư liệu lịch sử quý giá còn sót lại mà hiện nay người Chăm vẫn còn lưu giữ sau những trận tàn phá, huỷ diệt làng mạc Chăm, với phương châm “đốt sách, phá sạch, giết sạch” của quân xâm lăng Đại Việt, chứ không phải như tác giả Mường Giang viết “...người Chăm không lưu lại các tác phẩm lịch sử...”. Đến đây, độc giả rất ngạc nhiên cho Mường Giang, viết lịch sử Champa mà tác giả chỉ đọc một vài tư liệu từ phía người Việt. Thậm chí tác giả chưa đọc hết sách sử Việt, chứ đừng có nói đến đọc lịch

sử Champa. Cho nên tác giả rất dễ bị sai lầm, phiến diện, một chiều khi nhận định vấn đề.

Sự nguy hiểm mâu thuẫn và khập khiễng trong văn chương đế quốc

- Nguy hiểm cho hành động xâm lược

Tác giả viết rằng nguyên nhân Nam Tiến của người Việt và nguyên nhân người Chăm mất nước là như sau.

-Người Việt Nam Tiến là do “Người Chăm suy yếu, không kiểm soát hết vùng biển và hải đảo xa xôi ” (tr. 10)

-“Ngoài ra cái thời mà người Chăm cứ bỏ đất hoang, để dân Việt tới khai phá gây dựng, rồi họ trở lại tấn công đoạt lại hay để kiểm lương thực và chiến lợi phẩm, cũng đã cáo chung” (tr. 114).

-“Nhìn chung đất đai lãnh thổ Chiêm Thành từ Quảng Bình chạy vào tới Bình Tuy (...) nhưng “rất tiếc” phần lớn vùng đất này bị bỏ hoang”. Đoạn văn như thế này được lặp lại nhiều lần có chủ ý ở các tr. 123, 124 để tác giả muốn nói một ý là: Đất đai Champa còn bỏ hoang thì người Việt cứ việc vào chiếm để ở. (Lưu ý từ “rất tiếc” của tác giả Mường Giang trong câu văn trên giống như “kẻ cướp tiếc của người giàu”).

-“Đại Việt là nạn nhân nhiều lần vì bản chất hiếu chiến của người Chăm” (tr. 113).

- Chiêm thành mất nước là do nội bộ mâu thuẫn, nhân dân bị sưu cao, thuế nặng, phục dịch, xây dựng đền đài (tr. 112, 113 và 114).

-“Tóm lại Chiêm thành mất nước là do họ tự đạo diễn. Cuộc Nam tiến của Đại Việt chẳng qua cũng chỉ là một ngẫu cảm trùng hợp” (tr. 115-116)

Trong tất cả những nguyên do mà tác giả nêu trên để lí giải về cuộc Nam Tiến của người Việt và nguyên nhân mất nước của người Chăm thì độc giả thấy không có một nguyên

nhân nào do phía người Việt gây nên. Tất cả đổ lỗi cho Champa. Ở đây không cần phân tích, chứng minh độc giả cũng dễ dàng nhận thấy rằng đây là kiểu lí luận một chiều mang tính thù địch nhằm ngụy biện một cách thô thiển cho hành động xâm lược của người Việt.

- Ngụy biện cho hành vi dã man của triều đình Việt Nam

Để ngụy biện cho hành động dã man tàn sát người Chăm của triều đình Việt Nam, ở trang 114 tác giả Mường Giang nói rằng “Qua dòng lịch sử nước nhà [Việt Nam], hoặc chính do người Việt ghi chép lại, hay từ các sử gia ngoại quốc, hoàn toàn không thấy nói đến sự tàn ác dã man của quân Việt đối với tù binh hay dân chiến nạn như người Chăm”. Đây là văn chương lừa bịp độc giả bình dân cho hành vi dã man của người Việt. Vì rằng, chính sử Việt Nam còn ghi lại rành rành tội ác này.

-“Mùa hạ, tháng 4, nguyên soái (Nguyễn) Lí Thường Kiệt bắt được Đệ Cửu ở biên giới Chân Lạp. Mùa Hạ, tháng 5, vua đả yến quần thần tại điện vua Chiêm Thành (...). Vua sai kiểm kê tất cả các nhà trong và ngoài thành, cả thảy hơn 2.560 khu, đều sai giết và đốt hết”.²

-“Đại Hành Hoàng Đế. Kỷ Sửu Năm Hưng Thống thứ 1 (989) ...Vua đem quân đến đánh Châu Hoan, Châu Ái, đuổi bắt được Tiến Lộc, giết người [Chiêm] hai châu không biết bao nhiêu mà kể”³

-Năm 1040-1044, cuộc chiến Champa-Đại Việt diễn ra đẫm máu, 30 ngàn người Champa bị chặt đầu, vợ vua

² *Việt Sử Lược*. Quyển II, 19-20b, tr. 122-123 (tư liệu này dẫn theo Nguyễn Lệ Thi, *Thư tịch cổ Việt Nam*, UBKH Xã hội Việt Nam- Ban Đông Nam Á xuất bản, Hà Nội -1977, tr.2).

³ Ngô Sĩ Liên, *Đại Việt sử kí toàn thư*, Quyển 1, tr. 173.

Champa nháy xuống biển tự vận bởi sự hoang dã của vua Việt, một số binh lính Champa đem ra bắc làm tù binh⁴.

-Năm Tân Mão, năm thứ 2 (1471). Đại Việt tiến đánh Champa, thành Vijaya (Bình Định) bị thất thủ, vua Champa Trà Toàn bị bắt. Đại Việt ra lệnh chém đầu vua và 60 ngàn người Champa vô tội. Đây là hành động giết người dã man nhất chưa từng xảy ra trong lịch sử Đông Nam Á đã được chính sử gia Việt Nam ghi chép và đã được trích lại trong nhiều cuốn sách nước ngoài viết về Champa⁵.

Tội ác man rợ của triều đình Việt Nam đối với người Champa không chỉ diễn ra ở thời trung cổ mà còn kéo dài đến thời hiện đại. Đại Nam Thực Lục Chánh Biên viết vào năm 1834, vua Minh Mệnh ra lệnh tử hình tất cả những chiến sĩ người Champa nổi loạn chống triều đình Huế, chặt tay họ ra thành từng khúc và lấy ruột gan của họ treo trên cành cây để cho dân tộc Champa phải khiếp sợ⁶. Đó là những bằng chứng, là những trang tư liệu đầy rẫy tội ác man rợ của vua chúa Việt Nam và thấm đẫm đầy máu và nước mắt đối với dân tộc Champa mà tác giả Mường Giang nên tìm đọc.

- Lập luận mâu thuẫn khi nhận diện về văn hoá

Vì có tư tưởng dân tộc lớn, luôn xem mình là văn minh, tinh khiết, chính thống, không chấp nhận bị lai căng văn hoá, mang dòng máu Chăm, tác giả Mường Giang đã phê phán nhiều học giả đã viết về sự ảnh hưởng văn hoá Chăm - Việt. Tác giả cho rằng “nhiều người viết vội vàng kết luận, dân Việt bị người Chiêm đồng hoá ngược trên lãnh vực văn

⁴ Xem AYMONTIER, *Người Chăm và Các tôn giáo của họ*, Ernest Leroux, Editeur, 28, Rue Bonaparte, 28, Paris, 1891, tr. 12.

⁵ G. Maspero, 1928, tr.238; D.G.E. Hall, 1981, tr.210; J.C. SHARMA. *Temple of Cham in Vietnam*, Nhà xuất bản Khoa, học xã hội, Hanoi, 1992, tr.35.

⁶ *Đại Nam Thực Lục Tiền Biên*, Viện Sử học, Nhà xuất bản Khoa học Xã hội, Hà Nội, 1962-1966, Quyển 16, tr.102.

hoá và tôn giáo, qua hình thức hát xướng, bùa ngải và tập tục thờ Cá Ông” (tr. 2) .

Nêu vấn đề để phủ nhận quan điểm của người khác như trên, nhưng tác giả không tìm được những cứ liệu để bảo vệ quan điểm của mình. Qua một hồi nói vòng vo nguy hiểm vì tinh thần tự ái dân tộc lớn, tác giả không cách nào chối cãi được sự thật như là một tất yếu lịch sử, để rồi đến trang 12-13, tác giả đột ngột viết “Nhưng lịch sử vẫn còn nhiều bất ngờ không giải thích được, giống như ở Trung Hoa, chính những kẻ chiến thắng Khiết Đan, Hung Nô, Mông Cổ (...) lại bị người Hán đồng hoá ngược lại trên đất mình. Lịch sử đã từng xảy ra ở Việt Nam, trong việc vua chúa thời Lí ,Trần thờ cúng vị nữ thần Chiêm Thành là Thiên Y (...).Ngày nay vẫn còn nhiều di tích Chăm (...) như bến Lâm Ấp ở Hồ Tây, đồng Lâm Ấp ở Xuân Đình, Hà Nội (...) hay chùa Bà Đanh tại Thăng Long (...). Từ nữ thần Thiên Ya Na (...) tới các thần linh (...) Nam Hải Đại Tướng Quân (Cá Ông) (...) của người Chăm được người Việt thờ phụng” (tr. 12, 13).

Và cuối cùng tác giả tự chấp nhận sự đồng hoá của người Chăm.“Lưu dân Đàng Ngoài vào khai hoang và lập nghiệp tại Bình Thuận, ở trên bờ hay nơi hải đảo, tận trong huyết quản của họ đã có ảnh hưởng từ những thần linh cổ nơi bản địa, cho nên sự tiếp thu nhanh chóng các thần linh mới nhưng mà cũ, nơi đất Chăm là một sự tự nhiên khó tránh khỏi” (tr.13) .

Ở đây cũng cần nhấn mạnh rằng người Việt bị ảnh hưởng người Chăm không chỉ trên lĩnh vực tín ngưỡng như tác giả nêu mà còn diễn ra trong nhiều lĩnh vực khác trong cuộc sống như: kĩ thuật đóng ghe thuyền (ghe bầu), làm nước mắm; kĩ thuật làm ruộng nước, đê điều, giống lúa Chiêm mùa; âm nhạc cung đình thời Lí-Trần, thời Nguyễn có hò Huế, nhạc ngũ cung v.v. Ngược lại người Chăm chỉ tiếp thu văn hoá Việt trong thời gian sau này do áp lực đồng hoá từ thời Minh Mệnh thứ 17 (1837). Vua Minh Mạng xuống chiếu bắt người Chăm phải thay đổi họ tên theo kiểu

Việt (họ Châu, Quảng, Đắc, Sử, Lưu)⁷ ; mặc áo dài khăn đống người Việt ; làm lễ tang, lễ hội Chăm phải mang cờ âm dương, ngũ hành, bát quái của người Việt vay mượn từ Trung Hoa⁸ ; và một số kiến trúc đình làng Chăm sau nay cũng ảnh hưởng kiến trúc đình làng Việt⁹ v.v.

• Lí luận độc quyền

Theo tác giả Chiêm Thành mất nước là do “luật nhân quả” của nhà Phật. Tác giả viết “Nói theo kinh Phật, thì tất cả đều là nhân quả, thiện ác nhân tiền, người Chăm lúc nào cũng nuôi hận thù trong tâm (...) tấn công hết nước này đến nước khác và ngược lại họ cũng phải bị nạn nhân trả thù (...)” (tr. 113). Nhưng khi đến Lê Khắc Quyến, Sư Thích Nhất Hạnh sử dụng “luật nhân quả” của nhà Phật để nhận định về chiến tranh 30 năm Nam-Bắc Việt Nam là do “dân tộc Việt giết hại quá nhiều người Chăm, vì Nam Tiến mà VN [Việt Nam] phải chịu nghiệp chướng luân hồi trong suốt thế kỉ XX” thì tác giả Mường Giang lại chửi Lê Khắc Quyến là tên phản tặc và Sư Nhất Hạnh là gã ác tăng bán Kinh nhà Phật (tr. 188, 189).

Vấn đề này cho thấy rằng, tác giả Mường Giang không có tư duy lí luận logic, nhất quán. Tác giả muốn độc quyền về trí thức, để tự mình muốn nói gì thì nói, còn người khác thì không quyền được nói. Chỉ có tác giả mới được sử dụng “luật nhân quả” để phán xét, còn người khác thì không nên. Đây không phải là một kiểu lí luận khoa học của một nhà nghiên cứu mà là văn chương của người viết lách muốn chửi ai thì cứ chửi.

⁷ Nguyễn Khắc Ngữ, *Mẫu Hệ Chăm*, Nhà xuất bản Trình bày, Sài Gòn, 1967, tr.125.

⁸“Văn hoá Việt Nam là sự bắt chước văn hoá Trung Quốc nhưng chưa xong” (xem Nguyễn Gia Kiểng, 2004, tr.15) nhưng Minh Mệnh lại đem văn hoá Việt truyền bá cho người Chăm . Thật là khôi hài !

⁹ Xem *Harak Champaka 3*, ra ngày 30/6/2005, tr. 13-14.

Một vấn đề lí luận độc quyền vô lí nữa trong cuốn sách của Mường Giang mà độc giả dễ nhận thấy tác giả tự cho mình là một người rất yêu nước Việt Nam Cộng Hoà và căm thù giặc Cộng Sản nhưng tác giả lại căm người Chăm không được quyền yêu nước Champa và căm thù quân xâm lược người Việt.

Ở đây cần nhấn mạnh rằng, tác giả Mường Giang rất yêu nước, đặc biệt là yêu nước Việt Nam Cộng Hoà. Tác giả nổi tiếc căm hận “trước nỗi tan nhà nhục nước và ách nô lệ của Cộng Sản...” (tr. 189). Thật ra nước Việt Nam có mất đâu, vẫn còn đó một giang sơn do người Việt làm chủ mặc dù họ là Cộng Sản, cố chi mà tác giả lại khóc, nuối tiếc cho đất nước Việt Nam. Tác giả viết : “...chẳng còn giọt nước mắt muôn màng, để khóc...” (tr. 346, 378). Vấn chi nước Việt Nam bị người Tàu, người Mỹ, hoặc người Chăm xâm chiếm thì tác giả liệu làm sao?

Nhưng đối với người Chăm, một giang sơn rộng lớn bị biến mất, một dân tộc đã bị nạn diệt chủng kinh hoàng chưa từng thấy trong Lịch sử Đông Nam Á và hiện nay đang chịu sức ép đồng hoá mãnh liệt của người Việt từ nhiều phía. Vậy thì làm sao mà người Chăm có thể quên được đất nước, tổ quốc của họ. Nhân danh là con người, họ cũng có quyền sống, quyền đau đớn, tủi hờn, và căm thù giặc như tác giả Mường Giang và những dân tộc vong thân khác trên thế giới. Cớ sao tác giả lại phê phán Chế Linh hát bài *Hận Đồ Bàn* ; phê phán một số thiếu số Chăm còn mang hận thù người Việt (tr. 115) và phê phán Đắc Văn Kiệt “lên án người Việt là dã man, cướp nước” (tr. 189). Lí luận kiểu tác giả Mường Giang đã cho độc giả hiểu rằng, chỉ có người Kinh mới biết yêu nước, căm thù giặc, còn các dân tộc khác thì không biết yêu nước, chỉ biết làm nô lệ.

- Hiện tượng Chế Linh và Đắc Văn Kiệt

Có dịp nghe ca sĩ Chế Linh gốc Chăm hát bài *Hận Đồ Bàn* tác giả Mường Giang đưa ra kết luận rằng “từ đó mới

thấy đến bây giờ, mà sự hận thù giữa hai dân tộc Chiêm - Việt, vẫn còn ám ức nơi hồn của một thiểu số, vì chính những người này không biết tại sao mình phải suy tàn. Tóm lại Chiêm Thành mất nước là họ họ tự đạo diễn” (tr. 115).

Lời kết luận của tác giả Mường Giang về ca sĩ Chế Linh sẽ cho độc giả thấy rằng, tác giả Mường Giang có tư tưởng hận thù dân tộc không hơn không kém. Cho rằng, ca sĩ Chế Linh hát bài *Hận Đồ Bàn* chỉ khiêu gợi sự hận thù dân tộc là một lí luận khôi hài. Đúng ra Mường Giang phải nói rằng người đứng ra kêu gọi sự hận thù Chiêm-Việt phải là nhạc sĩ Xuân Tiên gốc Việt. Vì nhạc sĩ Xuân Tiên là người sáng tác ra bài *Hận Đồ Bàn* còn Chế Linh chỉ hát lại bài *Hận Đồ Bàn* của nhạc sĩ Xuân Tiên mà không thêm bớt một lời nào. Đúng ra tác giả Mường Giang phải kết tội nhạc sĩ Xuân Tiên, vì nhạc sĩ Xuân Tiên là thủ phạm chính (người sáng tác) kêu gọi hận thù dân tộc nhưng tác giả lại đơn phương kết tội Chế Linh. Đến đây độc giả đã thấy rõ cùng một việc làm, cùng một hành động diễn ra có hai người tham gia, nhưng một người Chăm như Chế Linh là có tội, còn nhạc sĩ Xuân Tiên, người Việt nên luôn luôn vô tội. Thế thì sự tự do, bình đẳng, bác ái của người Việt ở đâu? Hiện tượng này không chỉ gặp ở tư duy kì thị dân tộc của Mường Giang mà còn xảy ra hàng ngày trên đất nước Việt Nam ngày nay về tội phân biệt, đối xử không bình đẳng của người Việt (Kinh) đối với các dân tộc thiểu số.

Từ nội dung của bài hát *Hận Đồ Bàn* tác giả Mường Giang tự gán cho dân tộc Champa là “không biết tại sao mà mình phải suy tàn” (tr. 115). Vì luôn mang tư tưởng tự cao, tự đại là Đại Việt văn minh cho nên Mường Giang cứ nghĩ là dân tộc Chăm là man di mọi rợ “không biết tại sao mình phải suy tàn” mà Mường Giang đã quên đi một điều quan trọng đó là mỗi người Chăm, họ có ý thức rất cao về văn hoá và lịch sử của họ. Từ khi sinh ra khỏi lòng mẹ đến trưởng thành, họ đã từng nghe những câu hát ru, những bài cúng tế, những bài thánh ca hát về lịch sử, về những vị anh

hùng của họ trong mỗi dịp lễ hội hàng năm, cho nên ít nhiều họ đã biết nguyên nhân “tại sao mình phải suy tàn”. Và những người này luôn ý thức rất rõ rằng vương quốc Champa suy tàn là do sự xâm lăng của Đại Việt. Đối với người Chăm, dải đất miền trung từ Đèo Ngang cho đến Bình Thuận ngày nay là “lãnh thổ vĩnh hằng” trong thế giới tâm linh của họ và chỉ là “lãnh thổ tạm thời” của Việt Nam. Không biết tại sao tác giả Mường Giang đã viết về lễ hội Champa trong sách rồi (tr. 175-190) mà lại không biết vấn đề này (?). Đúng là tác giả Mường Giang chỉ “cưỡi ngựa xem hoa” nhưng lại vội vàng kết luận là người Chăm “không biết nguyên nhân tại sao mà họ suy tàn”. Có chăng Mường Giang mới là người duy nhất không biết tại sao người Chăm suy tàn.

Nhân vật thứ hai mà Mường Giang đưa ra làm nhân chứng để phân tích nhằm kết án cho người Chăm là có bản chất hận thù, đó là Java Pak Krong, tức là Đắc Văn Kiệt, một chiến hữu đã từng một thời cùng Mường Giang đứng chung một chiến hào để chống Cộng sản, nay là sáng lập viên tập san Vijaya-Champa tại Hoa Kỳ. Theo tác giả Mường Giang, nếu người Chăm còn ngộ nhận về nguyên nhân tại sao Champa bị tiêu diệt, “chẳng qua cũng vì cảm xúc nhất thời qua sự mất mát, để rồi biến thành thù hận” như Java Pak Krong (Đắc Hữu Kiệt) đã viết trong cuốn đặc san Xuân Bình Thuận, Canh Thìn 2000 với chủ đề “Vài nét sơ lược về vương quốc Chiêm Thành” .

Đọc lại bài “Vài nét sơ lược về vương quốc Chiêm Thành” (tr. 118-138) của Java Pak Krong (Đắc Hữu Kiệt) như đã nêu trên không thấy có đoạn nào, hàng nào, nội dung nào như tác giả Mường Giang chỉ ra là Java Pak Krong (Đắc Hữu Kiệt) “một người Chăm Bình Thuận, phỉ báng và chà đạp cả dân tộc VN [Việt Nam] là cướp nước” (tr. 189). Có chăng Java Pak Krong (Đắc Hữu Kiệt) chỉ tóm tắt sơ lược lịch sử Champa một cách trung thực trong suốt 8 thế kỷ chiến tranh tương tàn giữa Chiêm Thành và Đại Việt. Cuối bài, tác giả Java Pak Krong (Đắc Hữu Kiệt) viết như một lời

van xin dân tộc Việt là làm sao để “niềm tin tôn giáo, phong tục tập quán, ngôn ngữ, chữ viết Champa (...) vẫn được trân quý, gìn giữ và tồn tại trong (...) tính văn hoá và đa dạng của Việt Nam” (tr.136). Và cuối cùng tác giả Java Pak Krong (Đắc Hữu Kiệt) kêu gọi anh em Chiêm-Việt “đừng biến xúc cảm thành sầu hận và sầu hận chỉ là buồn thảm không cần thiết cho cuộc sống một kiếp người” (tr.136). Lời kết luận của bài viết Java Pak Krong (Đắc Hữu Kiệt) mang đậm tính nhân văn, thấm tình đoàn kết, hữu nghị Chiêm-Việt đáng trân trọng. Thế thì, đâu là minh chứng cụ thể mà Mường Giang đưa ra để nói rằng Java Pak Krong (Đắc Hữu Kiệt) “một người Chăm Bình Thuận, phỉ báng và chà đạp cả dân tộc VN [Việt Nam] là cướp nước” (tr.189). Đây là sự bịa đặt, chụp mũ trắng trợn, mang hiềm thù cá nhân, dân tộc một cách vô cơ của tác giả Mường Giang.

Qua hiện tượng Chế Linh và Đắc Văn Kiệt, độc giả thế giới hiểu rằng một dân tộc vong quốc như người Chăm mặc dù chưa làm gì tổn hại đến dân tộc Việt nhưng đã bị quy chụp, kết án một cách vô cơ. Chế Linh chỉ biết vô tư ca hát và Java Pak Krong (Đắc Văn Kiệt), một nhà viết lách chỉ viết lại trung thực lịch sử của dân tộc mình nhưng cũng bị kết tội là kẻ phản bội, phỉ báng và chà đạp dân tộc Việt¹⁰. Điều này đã đưa độc giả đến kết luận rằng, tác giả Mường Giang là con đẻ của đế quốc Đại Việt, luôn muốn áp đặt quyền lực của mình lên dân tộc thiểu số khác, không chấp nhận bất cứ ai nhắc đến lịch sử và số phận của Champa (kể cả chính bản thân người Chăm) mà chỉ có tác giả Mường Giang và dân tộc Việt mới có quyền đưa ra quan điểm lịch sử và quyết định định mệnh của dân tộc Champa.

¹⁰ Năm 2000, đĩa CD - *Traditional Music and Songs of Champa* (Dân ca và dân nhạc truyền thống Champa) của Chế Linh cũng bị chính quyền Việt Nam cấm đoán.

*

Cuốn sách *Những Nẻo Đường Bình Thuận* của tác giả Mường Giang chứa đựng một số tư liệu hỗn độn từ lịch sử, văn hoá, phong tục, tôn giáo, tín ngưỡng, đền tháp, chùa, chiến và lễ hội của người Chăm ở Bình Thuận. v.v. Rất tiếc những tư liệu nêu trên mà tác giả đưa ra là không có giá trị khoa học. Vì tư liệu trong sách của tác giả không rõ nguồn gốc, không trích dẫn nguồn tư liệu khi dẫn chứng. Viết một cuốn sách dài 864 trang với nhiều dữ kiện lịch sử (1693-1975), nhưng tác giả chỉ sử dụng 18 cuốn sách tham khảo chính, chứ không phải là sách trích dẫn (xem tr. 864). Vì vậy khi đọc, độc giả thấy rõ là tác giả không đủ khả năng để giải quyết những vấn đề rộng lớn mà tác giả tự đặt ra trong cuốn sách. Tác giả bịa đặt tư liệu, suy nghĩ theo cảm tính chủ quan nhiều hơn là khách quan khoa học. Lí luận khập khiễng, mâu thuẫn, phán xét bừa bãi và nói dối là khuyết điểm nổi trội trong cuốn sách của tác giả Mường Giang, cũng như trong một số cuốn sách của người Việt viết về Champa. Đây cũng là chứng bệnh nan y trong rừng sách của một số nhà nghiên cứu Việt Nam. Vì vậy, quan niệm của tác giả lí giải về Champa (Chiêm Thành) ở trong sách là quan điểm chủ quan của nhà viết lách mang tư tưởng dân tộc đế quốc hơn là quan điểm của nhà khoa học chân chính.

Mặc dù cuốn sách của tác giả là kí sự lịch sử, hay là một tiểu thuyết thương mại (có quyền sáng tác) đi chăng nữa, thì tác giả cũng phải tôn trọng sự kiện lịch sử (lịch sử phải là sự thật), chứ không nên lợi dụng vương quốc Champa suy tàn, lợi dụng ngòi bút kí sự, văn chương tiểu thuyết rẻ tiền mà tự bỏ tiền túi ra in sách (sách tác giả tự xuất bản) để xuyên tạc lịch sử, văn hoá và con người Champa.

Mường Giang: Qua những nẻo đường Bình Thuận

Dorohiem và Dohamide

Bangsa Champa

Tìm về với một cội nguồn xa cách*

Ts. Nicolas Weber
Đại Học INALCO, Paris

Bangsa Champa. Tìm về với một cội nguồn xa cách (Seacaef-Viet Foundation, California, Hoa Kỳ, 2004) là một tập hồi ký mà hai tác giả Dohamide và Dorohiem, gốc Chăm Hồi giáo Châu Đốc, muốn kể lại về cuộc đời riêng tư của mình : hành trình từ ngày cấp sách đến trường đến khi bước chân vào nghề công chức của Việt Nam Cộng Hòa ; hành trình từ ngày sụp đổ chế độ Sài Gòn đến thời buổi ra đi tị nạn ở Hoa Kỳ, một quốc gia tự do và dân chủ. Đây chỉ là một hồi ký cá nhân, vì hai tác giả này không nói đến công trình đấu tranh nào để bảo vệ một số yếu tố cơ bản liên quan đến chính trị, văn hóa và xã hội Champa hôm nay. Chính vì thế, chúng tôi không có một ý kiến gì về nội dung của nhật ký này.

Bên lề cốt truyện riêng tư trình bày trong “*Tìm về với một cội nguồn xa cách*”, Dohamide và Dorohiem có tập trung một số tư liệu để bàn một số vấn đề liên quan đến vấn đề văn hóa và lịch sử Champa. Đó là hai chủ đề mà chúng tôi đưa ra để bình luận ở đây.

Thiếu trung thực về phân giới thiệu văn hóa

Trong cuốn hồi ký này, Dohamide và Dorohiem đưa ra một công trình rất là hữu ích đó là tập trung một số tư liệu

* Bài tiếng Pháp được chuyển sang tiếng Việt bởi Ban Biên Tập Champaka

và tin tức để giới thiệu hầu hết các nhân vật gốc người Chăm trong nước cũng như ngoài nước đang làm văn hóa hay nghiên cứu về văn hóa, với giọng văn hơi tâng bốc cá nhân bằng cách in cả hình ảnh của các nhân vật nghiên cứu này trong tác phẩm của mình. Tiếc rằng trong phần giới thiệu các nhà nghiên cứu người Chăm, Dohamide và Dorohiem không bao giờ nhắc đến 4 nhà nghiên cứu người Chăm cũng có một số công lao trong công trình bảo tồn văn hóa Champa, đó là P. Gs. Po Dharma, Abd. Karim tức là Lộ Trung Cân (Chăm Văn Lâm), Dominique Nguyen (Chăm Phan Rí), Hassan Poklaun (Chăm Văn Lâm).

Sự vắng mặt của Po Dharma, Abd. Karim, Dominique Nguyen, Hassan Poklaun trong tác phẩm "*Tìm về với một cội nguồn xa cách*" đã đưa độc giả đặt lại nghi vấn ở đây : có chăng Dohamide và Dorohiem cố tình gạch tên họ ra khỏi danh sách vì họ là thành viên của Tập San Champaka, đứng ra phản đối quan điểm của Dohamide và Dorohiem yêu cầu chào cờ Việt Nam Cộng Hòa trong ngày ra mắt Champaka tại Hoa Kỳ vào năm 1999 ? Điều mà chúng tôi muốn nhấn mạnh ở đây, đó là 4 nhân vật này có quyền phản đối những ai yêu cầu người Chăm chào cờ Việt Nam Cộng Hòa tại nước Mỹ tự do. Và sự phẫn nộ này không mang một ý nghĩa chỉ trích cá nhân của Dohamide và Dorohiem mà là chỉ trích quan điểm chính trị mà thôi.

Nếu không phải vì lý do tư tưởng chính trị đối ngược nhau thì chỉ còn một lý do khác đó là Dohamide và Dorohiem không bao giờ đọc các công trình nghiên cứu của họ, nhất là công trình của P. Gs. Po Dharma. Giới thiệu bộ phận nghiên cứu văn hóa Champa nhưng lại quên một số người nghiên cứu Chăm đã trở thành một minh chứng cụ thể hầu kết luận rằng Dohamide và Dorohiem vẫn còn mang tư tưởng phiến diện hay hiểm thù cá nhân trong phần giới thiệu về văn hóa Chăm.

Tư tưởng phiến diện hay hiểm thù cá nhân này đã đưa độc giả có cảm giác rằng Dohamide và Dorohiem vô tình lợi dụng nhật ký riêng tư của mình để tạo một lực lượng

nhà nghiên cứu người Chăm thân với mình nhằm chống lại nhóm người Chăm không cùng quan điểm chính trị của mình. Đây là sự kiện đã làm giảm đi giá trị của một tác phẩm “Tìm về với một cội nguồn xa cách”, vì Dohamide và Dorohiem không bày tỏ rõ rệt duy tư trung thực của một nhà trí thức Chăm viết sách để quảng cáo về cuộc đời riêng tư của mình.

Định nghĩa mơ hồ về thể chế liên bang Champa

Gần một thế kỷ qua, tất cả các nhà nghiên cứu ở phương Tây và khu vực Đông Nam Á đều công nhận rằng Champa là một quốc gia liên bang. Riêng bốn nhân vật duy nhất trên thế giới phủ nhận thể chế này đó là Lương Ninh (Giáo sư sử học, đại học Hà Nội), Dohamide, Dorohiem và Karma Riya (không biết thuộc viện nghiên cứu nào).

Trong tác phẩm *Lịch sử vương quốc Champa* (Nhà Xuất Bản Đại Học Quốc Gia Hà Nội, 2004) xuất bản vào năm 2004 tại Hà Nội, Gs. Lương Ninh đứng ra phê bình các học giả nước ngoài về thể chế liên bang ở Champa. Theo Gs. Lương Ninh (tr. 152), một chuyên gia lịch sử ở Việt Nam, lý thuyết Mandala tức là thể chế liên bang, nếu đem áp dụng ở Champa, thì tác giả “chỉ đồng ý một nửa” mà thôi. Đây là lối lý luận phi khoa học, vì một nhà khoa học không thể dùng cụm từ “chỉ đồng ý một nửa” để phân tích một yếu tố lịch sử (xem bài phê bình của M. S. Bertrand, Harak Champaka, số 3, ngày 30-6-05, trang 6-16).

Đọc qua bài khảo luận “Vương quốc Champa xưa kia có phải là liên bang không” của Karma Riya đăng trong *Vijaya* số 5, 2005, tr. 146-172, chúng tôi có cảm giác rằng bài viết của Karma Riya có nội dung không khác biệt với phần thể chế liên bang Champa đăng trong tác phẩm *Bangsa Champa. Tìm về với một cội nguồn xa cách* của Dohamide và Dorohiem. Có chăng Karma Riya ở đây chỉ là bút hiệu của Dohamide và Dorohiem ? Chính vì không biết Karma

Riya là ai, cho nên chúng tôi phải bình luận riêng biệt hai bài này.

Trong tác phẩm *Tìm về với một cội nguồn xa cách*, Dohamide và Dorohiem khẳng định rằng Champa không phải là quốc gia liên bang, vì hai tác giả này dựa vào câu nói của nhà nghiên cứu Pháp là L. Finot¹ như sau : “vương quốc Champa hợp thành một cơ cấu quốc gia thống nhất chứ không phải là một chuỗi các tiểu vương quốc độc lập nhỏ bé”. Đây là phần trích dẫn hoàn toàn sai lệch. Ông L. Finot, cha đẻ của lý thuyết liên bang Champa, chỉ nói rằng “triều đại Bhadravarman I (380-413) là vương triều duy nhất đã đưa vương quốc Champa hợp thành một cơ cấu quốc gia thống nhất chứ không phải là một chuỗi các tiểu vương quốc độc lập nhỏ bé”. Tiếc rằng, L. Finot cho rằng thể chế này chỉ xảy ra trong vòng 33 năm dưới triều đại Bhadravarman, không đủ để kết luận một thể chế chính trị của vương quốc Champa được. Chính vì thế, ông ta phải viết thêm một bài khác về quá trình lịch sử Panduranga² để chứng minh rằng Panduranga là một tiểu vương quốc nằm trong liên bang Champa, chứ không phải là một “Tỉnh” của Champa. Chỉ cần dựa vào tôn hiệu của vua Champa mang tên là Rajadiraja “Vua của Vua” thì đủ để kết luận rằng Champa không có một ông vua, mà là nhiều ông vua cai trị tiểu vương quốc riêng biệt. Có chăng Dohamide và Dorohiem không đọc hết bài viết của L. Finot.

Không cần dựa vào một chứng cứ nào trong lịch sử, Dohamide và Dorohiem còn đưa ra nhiều lý luận khác, rất là mạch lạc trong lối hành văn nhưng trống rỗng về mặt tư liệu, để định nghĩa mô hình thể chế chính trị ở vương quốc Champa. Trang 262, hai tác giả tự cho rằng “vương quốc Champa đã trải qua một quá trình hình thành theo mô hình

¹ L. Finot, "Notes épigraphiques", in *Etudes épigraphiques sur le pays Cham*, Publi. *EFEO*, Paris, 19...., tr. 7 và 16.

² L. Finot, "Notes d'épigraphie. V. Panduranga", in *BEFEO*, III, 1903, tr. 630-654

phương Đông từ cơ sở ban đầu là các lãnh chúa vương lên từ các địa phương, mỗi người hùng trong một vùng nhất định, theo thời gian, đã được quy về dưới tướng của một lãnh tụ có quyền thế áp đảo, sau đó được thần phục tôn lên ngôi vua, nắm giữ uy quyền cai trị cả nước”. Có chăng đây là văn chương tiểu thuyết, chỉ dựa vào nguồn gốc hình thành đất nước Việt Nam để đem gán cho vương quốc Champa. Ai cũng biết, Champa là một quốc gia láng giềng của Việt Nam, không phải vì thế mà vương quốc này phải rập theo mọi khuôn mẫu của Việt Nam, từ công thức hình thành quốc gia đến thể chế chính trị.

Cũng trong trang 262 này, Dohamide và Dorohiem cho rằng “dấu tích uy quyền của vua Champa bao trùm trên cả nước (...) các nhà lãnh đạo địa phương dù là với tước vị lãnh chúa hay Tiểu vương thì đều đặt và khép mình dưới uy quyền lãnh đạo hợp nhất của vị vua đương quyền, ngự trị tại kinh đô Champa”. Không biết Dohamide và Dorohiem dựa vào tư liệu nào để đưa ra lời kết luận phi khoa học này. Có chăng vì quá ám ảnh phong cách đối xử của các ông “Tĩnh Trường” đối với hoàng đế Việt Nam trong thời phong kiến để rồi Dohamide và Dorohiem đem gán cho vua chúa Champa. Trong triều đại vua chúa Panduranga mà chúng tôi vừa nêu ra ở phần trên, đã mấy lần kéo quân ra bắc để lật đổ cả chính quyền trung ương chứ đừng nói là họ có thái độ khép mình đối với chính quyền trung ương Champa như Dohamide và Dorohiem tự phỏng đoán.

Sau cùng hai tác giả này đưa ra một đề nghị khác trong trang 263 : “khi xác định thể chế, cần đặt vương quốc Champa trong bối cảnh lịch sử (.....) chứ không thể theo mô hình lý thuyết cận đại Tây phương mà áp đặt được. Thực chất, cấu trúc tổ chức của một vương quốc Champa phong kiến cần được xác định là một thực thể hợp nhất với một vương triều trung ương nắm lấy chủ quyền cai trị cả nước”. Đây là lối lý luận không có cơ sở, vì không có một sử gia nào trên thế giới định nghĩa mô hình chính trị Champa theo lý thuyết cận đại Tây phương. Nếu có thì ít ra hai tác giả

này phải nêu ra tư liệu : họ là ai và bài viết của họ xuất bản năm nào ? Một nhà viết sử như Dohamide và Dorohiem không quyền bịa đặt tin tức để biện minh cho quan điểm cá nhân riêng tư của mình.

Gần một thế kỷ qua, các nhà lịch sử học đã đưa ra một định nghĩa rằng liên bang ở khu vực Đông Nam Á thời cổ là một thể chế chính trị của một quốc gia tập trung nhiều tiểu vương quốc. Mỗi tiểu vương quốc có vua chúa riêng, chính quyền riêng, quân đội riêng và thuế má riêng và biên niên sử riêng. Đứng đầu của thể chế liên bang là ông vua mang tôn hiệu *Rajadiraja* (Vua của Vua) hay *Yang Dipertuan Agong* của Mã Lai (người đại diện cao nhất), tức là vua của một tiểu vương quốc nào đó có một quân đội và cơ sở kinh tế hùng mạnh hơn, đủ quyền lực để gây ảnh hưởng trên các tiểu vương quốc khác không cần phải có “một hiệp ước, ấn định sự phân phối các thẩm quyền trong tổ chức liên bang” như ông Karma Riya định nghĩa trong bài viết của ông ta ở trang 159.

Dựa vào định nghĩa này, các nhà sử học kết luận rằng Champa là một quốc gia liên bang chứ không phải là một quốc gia tập quyền. Chỉ cần nhìn vào sự liên hệ chính trị giữa tiểu vương quốc Panduranga và vua Champa ở tiểu vương quốc Vijaya là đủ yếu tố để chứng minh rằng Champa là một quốc gia liên bang.

Điều cần nhấn mạnh ở đây, thể chế liên bang cũng được áp dụng ở khu vực Đông Nam Á. Nhà sử học J. Dupuis và Muhammad Yusoff Hashim³ cũng chứng minh rằng trước thời Anh thuộc, Mã Lai là một quốc gia liên bang tập trung từ 6 đến 10 tiểu vương quốc tùy theo thời gian, và Ts.

³ Dupuis, J.(Singapour et la Malaisie, Presses universitaires de France, Paris, 1972); Muhammad Yusoff Hashim (The Malay Sultanate of Malacca, Dewan Bahasa dan Pustaka, Kuala Lumpur, 1992).

Saveng Phinit⁴ cũng kết luận rằng nước Lào trước thời Pháp thuộc cũng là một quốc gia liên bang tập trung 4 tiểu vương quốc đó là Luang Prabang, Vientian, Xieng Khoang và Champasak. Chúng tôi chưa kể đến thể chế liên bang của vương quốc Sri Vijaya và Majapahit ở Nam Dương Đa Đảo giữa thế kỷ thứ 7 và thế kỷ thứ 15 mà các nhà sử học trên thế giới thường nhắc đến như G. Coedès, E. M. Loeb, D. Lombard, W. Marsden, Muhammad Yusoff Hashim, O. W. Wolters, v.v.⁵. Có chăng Dohamide và Dorohiem không bao giờ đọc các tác phẩm đó để rồi đề nghị “cần được xác định lại” thể chế liên bang của vương quốc Champa ? Và có chăng vì quá tôn sùng thể chế thống nhất và tập quyền của vua chúa ở Việt Nam hay vì quá hấp thụ nền văn minh cao độ của dân tộc Việt để rồi hai tác giả này không bao giờ tin rằng dân tộc Champa có đủ sức thông minh và sáng tạo để phát minh một thể chế chính trị riêng biệt cho chính mình, đó là thể chế liên bang.

Champa là một vương quốc có một lịch sử riêng và nền văn minh riêng, không liên hệ gì với nguồn gốc văn hóa dân

⁴ Saveng Phinit, Contribution à l'histoire du royaume de Luang Prabang, Publi. EFEO, Paris, 1987.

⁵ Codes, G., ("Le Royaume de Çrivijaya", in BEFEO XVIII, 1918, tr. 1-36; Les Etats hindouisés d'Indochine et d'Indonésie, E. De Boccard, Paris, 1964); Loeb, E. M. (Sumatra. Its history and people, Oxford University Press, Singapore, 1972); Lombard, D. (Le Sultan d'Ôh au temps d'Iskansa Muda, Public. de l'EFEO, Paris, 1967; -Le Carrefour javanais. Essai d'histoire globale: I. Les limites de l'occidentalisation, II. Les réseaux asiatiques, III. L'héritage des royaumes concentriques, Editions de l'EHESS, Paris, 1990); Marsden, W. (The History of the Sumatra, Containing an Ôunt of the Government, Laws and Manners of the Native Inhabitants with a Description of the Natural Production, London, 1874); Muhammad Yusoff Hashim (The Malay Sultanate of Malacca, Dewan Bahasa dan Pustaka, Kuala Lumpur, 1992); Wolters, O. W. (Early Indonesian Commerce, Ôudies of the Origins of Srivijaya, Cornell University Press, Itahca, 1967; Ithaca, 1974; -The fall of Srivijaya in Malay History, New York and London, Ithaca, 1970).

tộc Việt. Nghiên cứu Champa tức là đi tìm cái sáng tạo riêng biệt trong nền văn minh Champa chứ không phải đề nghị thay đổi cái sáng tạo riêng biệt này để thành một thể chế đồng nhất như thể chế Việt Nam được. Viết lịch sử Champa, Dohamide và Dorohiem không thể nhìn bối cảnh chính trị của vương quốc này dưới nhãn quan của một dân tộc Việt được.

Phủ nhận không có thể chế liên bang Champa như quan điểm của Dohamide và Dorohiem đã đưa ra tức là công nhận Panduranga chỉ là một “Tỉnh” của vương quốc này. Đây là một lý thuyết phi khoa học, vì Dohamide và Dorohiem phủ nhận hoàn toàn nội dung bia ký, các thư tịch cổ của Trung Hoa thường nói đến vai trò của tiểu vương Panduranga trong liên bang Champa. Một nhà viết sử không thể bịa đặt ra một lý thuyết, nhưng phải chứng minh lý thuyết của mình qua tư liệu. Nếu không, bài viết của Dohamide và Dorohiem liên quan đến thể chế chính trị ở Champa chỉ là một tiểu thuyết huyền thoại có thể làm xáo trộn đến nền tảng cơ bản lịch sử của vương quốc Champa mà hai tác giả này, vì vô tình hay cố ý, đã quên lãng đi.

Sai lầm về nguồn gốc dân tộc

Trang 244, hai tác giả công nhận rằng cụm từ Chăm không bao giờ xuất hiện trên bia đá ở Champa. Ngược lại hai tác giả tự kết luận rằng từ Chăm có xuất xứ từ cụm từ Champa mà ra. Theo hai tác giả, nếu “từ Chăm không liên quan đến từ Champa thì cũng giống như khi người ta nói, từ Việt không liên quan đến tên nước Đại Cổ Việt, Đại Việt hoặc Việt Nam”. Đây là lối lý luận khôi hài chứng tỏ rằng hai tác giả này không biết gì về nguồn gốc lịch sử Đông Nam Á. Vương quốc Cao Miên tên là Kambuja hay Kampuchia, nhưng thần dân của vương quốc này mang tên là người Khmer, không có liên hệ gì với tên đất nước của họ. Vương quốc Đa Đảo Mã Lai tên là Sri Vijaya hay

Majapahit, nhưng thần dân của vương quốc này mang tên là người Malayu hay Jawa. Vương quốc Champa cũng nằm trong hệ thống này. Dân tộc Chăm là một trong những sắc dân thuộc về thần dân của Champa, nhưng cụm từ Chăm, đứng trên phương diện ngôn ngữ học, không phát xuất từ cụm từ Champa mà ra. Vì rằng Champa là tên của một loại hoa, còn Chăm là tên gọi của một sắc tộc, không có nghĩa gì hết.

Dựa vào tác phẩm F. M. Lebar, G. C. Hickey, J. K. Musgrave, Dohamide và Dorohiem phân chia dân tộc Champa thành hai nhóm chủ yếu (tr. 246) :

- Nhóm Chăm đồng bằng (low land Cham)
- Nhóm Chăm cao nguyên (high land Cham)

Đây là lời kết luận phi khoa học, vì không có dân tộc Chăm ở cao nguyên. Lối lập luận này có chằng phát xuất từ một nguyên nhân chính, đó là Dohamide và Dorohiem không đọc hay không hiểu tác phẩm F. M. Lebar, G. C. Hickey, J. K. Musgrave muốn nói gì. Trong tác phẩm này, nhà nghiên cứu Mỹ chỉ nói rằng một số dân tộc ở miền trung Việt Nam hôm nay nói một thứ tiếng mà họ gọi là Chamic. Nhưng ngôn ngữ Chamic này chia thành hai nhóm đó là Chamic ở khu vực đồng bằng và Chamic ở khu vực Cao Nguyên, trong đó có ngôn ngữ của dân tộc Jarai, Radhe, Cru, Raglai. Là một nhà sử học, Dohamide và Dorohiem không nhận diện được đâu là hệ thống ngôn ngữ Chăm và đâu là nguồn gốc dân tộc Chăm. Đó là điều mà độc giả không chấp nhận được.

Trang 248, Dohamide và Dorohiem cho rằng theo truyền khẩu, người Churu là tộc người lai Chăm và Raglai, Koho gọi là Chăm Ro, tức là Chăm ty nạn trốn chạy trước làn sóng Nam Tiến. Trang 249, hai tác giả cho rằng tên gia đình R'com của Jarai là một biến thể của từ R'Chăm và Chamalê của Raglai cũng xuất xứ từ Chăm. Đây chỉ là một lý thuyết hoàn toàn do Dohamide và Dorohiem tự chế biến,

vì không có một sử liệu nào nói về vấn đề này. Người Churu, Raglai, Jarai là những bộ tộc riêng biệt không liên hệ gì với bộ tộc Chăm trên phương diện nhân chủng. Nhưng bộ tộc này có một đặc điểm chung đó là cùng nằm trong gia đình ngôn ngữ Malay-Polinésien và họ là thần dân của vương quốc Champa thời trước.

Dựa vào bài viết của Eric Crystal (Champa and the Study of Southeast Asia, in *Le Champa et le Monde malais*, CHCPI, Paris, 1991, tr. 65-68) Dohamide và Dorohiem (tr. 251) cho rằng chỉ có người Churu mới có điều kiện được kể là thành phần dân tộc Champa. Khi chúng tôi đọc lại bài này, ông Eric Crystal chỉ nói ngôn ngữ Chru rất gần gũi với ngôn ngữ Chăm chỉ có thể thôi. Có chăng hai tác giả Dohamide và Dorohiem quên rằng trích dẫn sai lầm một đoạn văn của một tác giả nào đó là điều cấm kỵ trong giới khoa học.

Lỗi lầm linh tinh

Ngoài sự sai lầm về thể chế chính trị và nguồn gốc chủng tộc, tác phẩm của Dohamide và Dorohiem còn vấp bao lỗi lầm linh tinh khác.

Trang 114, tác giả cho rằng Bani gọi Chăm là *Akafir*. Có chăng tác giả tự phóng đoán vì người Bani không bao giờ gọi Chăm là *Akafir* “người ngoại đạo”, nhưng là *Ahiér* “người chấp nhận đấng Allah sau triều đại Po Romé”.

Trang 219, Dohamide và Dorohiem cho rằng Phan Rang phiên âm từ Panrang, Panduranga. Đây là lối lý luận khôi hài. Vì từ Panrang là từ vựng Chăm chỉ khu vực hành chánh mà người Việt gọi là Phan Rang. Ngược lại, Panduranga là gốc từ Phạn Ngữ mà tiếng Chăm hôm nay gọi là Pangdarang, một tiểu vương quốc bao trùm cả khu vực Panrang, Kraong, Parik, Pajai.

Trang 244, Dohamide và Dorohiem cho rằng các nhà nghiên cứu buổi ban đầu của Trường Viễn Đông Bác Cổ Pháp khi tìm hiểu về Champa thường liên tưởng đến ngay

thành phần người dân nước này chỉ có người Chăm. Đúng ra Dohamide và Dorohiem mới là tác giả cho rằng vương quốc Champa chỉ có người Chăm (xem Dân Tộc Chăm Lược Sử, Sài Gòn, 1965). Vì các nhà nghiên cứu của Trường Viễn Đông Bác Cổ Pháp dùng chữ Chăm trong bài viết của họ mang ý nghĩa “apocope”, tức là từ viết tắt của Champa mà thôi.

Trang 230, Dohamide và Dorohiem cho rằng hãy nhắc đến dân tộc Champa, người ta liền đặt ngay câu hỏi phải chăng dân tộc Champa nguồn gốc là từ Ấn Độ sang ? Và trang 233, hai tác giả tự đặt câu hỏi : người Chăm có chăng từ Aceh sang ? Đây là quan điểm riêng tư của Dohamide và Dorohiem mà thôi, vì không có nhà nghiên cứu nào nghĩ như thế.

Trang 259, Dohamide và Dorohiem tự bịa đặt một cốt truyện cho rằng vua Po Top lên ngôi năm 1655 là con của một người con gái của hoàng hậu người E-đê vợ vua Po Romé (tức là cháu ngoại của Po Romé). Tiếc rằng trong biên niên sử Panduranga không có ông vua nào tên là Po Top lên ngôi năm 1655, nhưng chỉ có Po Nraop (1652-1653) tức là em ruột của Po Romé (1627-1651).

Trang 247, Dohamide và Dorohiem cho rằng “một số thành phần trí thức Thượng thị thành mà thời thế đã nâng lên đến một địa vị nhất định trong bộ máy chánh quyền Việt Nam Cộng Hòa trước năm 1975, mặc dầu vẫn xác nhận thuộc thành phần dân tộc Champa trong lịch sử, đã tỏ ra không mấy mặn mà nếu không nói là phủ nhận lối gọi chung người Thượng là “Chăm vùng cao”. Đúng ra, đây chỉ là vấn đề thuật ngữ không hơn không kém”. Đọc đến đoạn văn này, độc giả không biết Dohamide và Dorohiem muốn ám chỉ gì. Tại sao người Thượng phải gọi họ là “Chăm vùng cao” ? Đúng trên phương diện lịch sử, tất cả anh em Tây Nguyên là thân dân của Champa. Nhưng người Tây Nguyên là một dân tộc riêng biệt không liên hệ gì với dân tộc Chăm trên phương diện chủng tộc. Thế thì tại sao buộc người Thượng phải gọi họ là “Chăm vùng cao”. Đây là lối suy

diễn phi khoa học chứ không phải quan điểm của nhà nghiên cứu nữa.

Trang 263, Dohamide và Dorohiem nghĩ rằng “đứng đầu vương quốc Champa là một vị vua trong dân gian gọi là Patao nắm toàn quyền cai trị cả nước”. Đây là một kết luận sai lầm. Vì rằng đứng đầu vương quốc Champa là một vị vua gọi là Rajadiraja “Vua của Vua” chứ không phải là Patao như hai tác giả này phỏng đoán.

Trang 264, hai tác giả cho rằng chữ Phạn là “thứ chữ đa âm được sử dụng trong sách cung đình Champa ngày xưa”. Không biết hai tác giả này đọc tư liệu này ở đâu. Phạn ngữ là thứ tiếng dùng viết trên bia ký Champa thì có, trong khi đó không ai biết được sách cung đình Champa ngày xưa như thế nào và viết bằng ngôn ngữ gì.

Trang 265, Dohamide và Dorohiem cho rằng những vương hiệu vua chúa Champa hoàn toàn khác biệt với vương hiệu được phổ biến quen thuộc, và còn được lưu truyền mãi đến ngày nay trong hàng dân dã thường bắt đầu bằng chữ "Po" có nghĩa là chúa, chủ, chẳng hạn như Pô Binsuôr, Pô Rômê (...). Đây chỉ là lối suy diễn riêng tư của tác giả mà thôi. Vì tác giả quên rằng vua chúa liên bang Champa đóng đô ở miền bắc đều mang tên Phạn ngữ như Indravarman, Simhavarman. v.v. Ngược lại vua chúa Champa ở tiểu vương quốc Panduranga miền nam thường mang vương hiệu bắt đầu bằng chữ Po như Po Romé chẳng hạn.

Trang 268, hai tác giả viết rằng bộ máy chánh quyền trung ương được đặt dưới quyền của 2 vị đại thần, được sách sử nhà Tống ghi lại. Trang 269 : “Theo ghi nhận của sử liệu Tàu... vua Khu Liên cho phá thành cũ của nhà Hán và tổ chức đắp một thành lũy mới tên người Tàu gọi là Khu Túc (...). Thành lũy này còn di tích ở làng Nguyệt Biểu, huyện Hương Thủy, tỉnh Thừa Thiên, gọi là Thành Lôi..”. Đọc đến đoạn này, độc giả có cảm tưởng rằng đây là văn chương tiểu thuyết thì đúng hơn. Vì Dohamide và Dorohiem dùng tư liệu tiếng Hán nhưng tác giả không cho biết nguồn tư liệu này xuất bản ở đâu và ai là người dịch tác phẩm này.

Trang 270, Dohamide và Dorohiem tự bịa ra thêm một lý thuyết mới cho rằng khi vương quốc thu hẹp lại ở Panduranga, thì kinh đô Champa là Virapura nằm trong khu vực quanh Phan Rang ngày nay. Đây là lối suy diễn phi khoa học. Ông cũng biết Virapura là thủ đô của tiểu vương quốc Panduranga ở miền nam Champa. Vào thế kỷ thứ 8 và 9, Virapura được vua liên bang chọn làm thủ đô Champa từ năm 758 đến 859. Sau thế kỷ thứ 15, văn chương lịch sử của tiểu vương quốc này thay tên gọi Virapura bằng Bal Sri Banây, Bal Anguai, Bal Batsinâng, v.v.

Trang 270, hai tác giả viết rằng dưới triều đại Harivarman IV (1074-1081) kinh đô Champa được đặt ở kinh thành Champapura. Độc giả không biết Dohamide và Dorohiem dựa trên tư liệu nào để đưa ra dữ kiện này. Có một lần sử liệu Champa nhắc đến Champapura đó là vào năm 1086, vừa mới lên ngôi, vua Jaya Indravarman II ra lệnh sửa sang lại thành phố Champapura bị tàn phá bởi chiến tranh. Thế thì Champapura là tên của một thành phố Champa chứ không phải là kinh đô Champa.

Trang 291, Dohamide và Dorohiem còn ghi thêm là vùng Amaravati, Vijaya ngày xưa có thánh đường Hồi giáo. Đây chỉ là lối suy diễn cá nhân không dựa vào một dữ kiện lịch sử nào. Vì rằng Hồi giáo chỉ du nhập vào Champa kể từ thế kỷ thứ 16 mà thôi, trong thời điểm này Amaravati, Vijaya đã lọt vào tay Đại Việt.

Trang 120, hai tác giả cho rằng *agama* gốc từ Arap. Tiếc rằng Agama không phải là từ Arap mà là gốc Phạn Ngữ.

Trang 216, Dohamide và Dorohiem viết rằng Champa là từ xuất hiện trong bia đá của vua Ang Chumnik. Có chăng Dohamide và Dorohiem không đọc lịch sử Cao Miên. Vì Ang Chumnik không phải là tên của vua Kampuchia mà là tên địa danh nơi mà người ta tìm thấy bia ký có nói đến Champa.

*

Trước khi kết thúc phần này, chúng tôi muốn nhấn mạnh rằng Vương quốc Champa là một quốc gia liên bang mà tất cả nhà khoa học đã công nhận từ năm 1905 ngoại trừ một nhà nghiên cứu đó là giáo sư Lương Ninh. Nhưng dù sao, Lương Ninh, chuyên về lịch sử ở Việt Nam học, vẫn còn dè dặt, vì ông ta “chỉ đồng ý một nửa” mà thôi. Ngược lại, Dohamide và Dorohiem một nhà viết lách về lịch sử Champa thì khẳng định rằng không có thể chế liên bang ở vương quốc này qua cách lý luận quanh co, với nội dung trống rỗng, không cần đưa ra một tư liệu nào để chứng minh cho quan điểm của mình.

Lịch sử Champa là những gì đã xảy ra liên quan đến sự biến động xã hội và chính trị của một tập thể dân tộc mà ai cũng công nhận nó như một di sản tinh thần thiêng liêng của họ. Chính vì thế các nhà nghiên cứu hay người viết lách không có quyền đề nghị sửa đổi một yếu tố lịch sử nếu họ không đưa ra một minh chứng đáng thuyết phục. Họ cũng không có quyền dùng cây bút với khẩu hiệu "tự do ngôn luận" để phóng họa lịch sử theo cảm hứng riêng tư của mình. Lịch sử là con dao hai lưỡi. Vô tình viết sai lệch về lịch sử tức là vô tình giết chết đi di sản tinh thần thiêng liêng của một tập thể dân tộc. Chính vì thế, trong các nước văn minh, không ai dám thay đổi lịch sử. Ngay tại các quốc gia phương Đông, vấn đề méo mó lịch sử cũng trở thành một khủng hoảng chính trị to lớn. Trong sách giáo khoa giảng dạy ở các trường học tại Nhật Bản cho rằng nếu Nhật Bản xưa quân xâm chiếm Trung Quốc và Đại Hàn vào đệ nhị thế chiến là vì hai nước này "khiêu khích" trước. Cách dùng cụm từ "khiêu khích" không thể hiện một cách trung thực của một biến cố lịch sử, Trung Quốc và Đại Hàn phải đứng lên phản đối trước Liên Hiệp Quốc để yêu cầu Nhật Bản phải thay đổi cụm từ "khiêu khích" này trong sách giáo khoa của họ.

Nếu muốn trở thành một nhà viết sử, Dohamide và Dorohiem không thể quên quy luật này.

Karma Riya

Vương quốc Champa xưa kia có phải là liên bang không

BBT Harak Champaka

Năm 2005, tác giả Karma Riya, không biết ông ta là ai và chuyên về bộ môn nào của Champa học, cũng đưa ra đề tài thể chế liên bang Champa để bàn bạc trong tập san Vijaya số 5 “Vương quốc Champa xưa kia có phải là liên bang không” (Vijaya số 5, 2005, tr. 146-172).

Đọc qua bài khảo luận này, chúng tôi có cảm giác rằng bài viết của Karma Riya có nội dung không khác biệt với phần thể chế liên bang Champa đăng trong tác phẩm *Bangsa Champa. Tìm về với một cội nguồn xa cách* của Dohamide và Dorohiem. Có chăng Karma Riya ở đây chỉ là bút hiệu của Dohamide và Dorohiem ?

Tạm gọi là dựa vào hiến Pháp của một số quốc gia có thể chế liên bang trên thế giới, ông Karma Riya cho rằng Champa không phải là một quốc gia liên bang với bao lý luận mơ hồ và phi khoa học. Đọc qua phần này, độc giả nhận định rằng ông Karma Riya chỉ là một nhà viết lách về thể chế chính trị thì đúng hơn. Vì nội dung của bài này chỉ dựa vào những lý luận rất là phiến diện và đôi lúc ngược hẳn với các tác phẩm khoa học viết về thể chế chính trị xuất bản ở Âu châu và thể chế chính trị của các quốc gia Đông Nam Á cổ trung đại, trong đó có Champa

Về phần cấu trúc của thể chế, Karma Riya dùng bao thuật ngữ mơ hồ, nào là “Liên Hiệp Quốc Gia Bang Liên và Hiệp Chúng Quốc Liên Bang (tr. 158)”, nào là “khái niệm về Liên Hiệp Quốc Gia hay Bang Liên : Confédération d'Etat (tr. 159)”, nào là “khái niệm về Liên Bang hay là Hiệp Chúng Quốc : Etat Fédéral (tr. 162)”. Đọc đến phần

này, chúng tôi có cảm giác rằng Karma Riya đang viết tiểu thuyết về bộ môn luật học, tự sáng chế ra quy luật cấu trúc thể chế liên bang không liên hệ gì với yếu tố lịch sử Champa nói riêng và các quốc gia liên bang ở khu vực Đông Nam Á thời cổ nói chung.

Chúng tôi tự đặt lại câu hỏi ở đây có chăng Karma Riya chỉ là người viết lách về lịch sử Champa chứ không phải là chuyên gia về lịch sử Champa. Chỉ cần đọc lại vài hàng mà Karma Riya viết về lịch sử Champa thì đủ để chứng minh lời kết luận của chúng tôi. Trang 157, Karma Riya viết rằng “Năm 1834 Vua kế của triều Nguyễn là Nguyễn Minh Mạng đã xóa hẳn quốc gia Champa trên bán đảo Đông Dương”. Một nhà nghiên cứu về Champa viết câu này là một bằng chứng cụ thể để kết luận rằng Karma Riya chỉ là người thích tò mò về môn sử học mà thôi. Vì rằng Champa sụp đổ vào năm 1832 chứ không phải vào năm 1834 và nước Việt Nam không có ông vua nào mang tên là Nguyễn Minh Mạng.

Trang 171, Karma Riya viết rằng : “Mã Lai mãi tới năm 1957 mới có liên bang Mã Lai”. Nội dung câu này chứng tỏ rằng Karma Riya không biết gì về lịch sử Mã Lai. Năm 1957 là năm đánh dấu ngày độc lập của nước Mã Lai chứ không phải là ngày thành lập liên bang Mã Lai. Trong khi đó vương quốc Mã Lai theo thể chế liên bang từ ngày lập quốc vào thế kỷ thứ 15.

Chỉ cần đọc phần tiếng Chăm cổ và phiên âm ra tiếng Việt trong bài khảo luận này cũng cho độc giả thấy rằng Karma Riya không biết đọc và hiểu tiếng Chăm. Trang 157, Karma Riya viết rằng “Sri hay Yang Po Ku có nghĩa là Đấng thiêng liêng, Bậc thần thánh Pupo Tanaraya (Chăm co [sic]): Đấng tối cao...”. Tiếc rằng *Yang Po Ku* (tiếng Chăm hiện đại là Yang Po Kau 𑜏𑜢𑜤𑜰𑜫 𑜏𑜢𑜫 𑜏𑜢𑜫) không có nghĩa là “Đấng thiêng liêng” mà là Ngài của tôi” (tiếng Pháp là Votre Excellence). Ngược lại, Pupo Tanaraya phải viết tách rời ra là *Pu Po Tana Raya* (tiếng Chăm hiện đại là *Pu Po Tanâh Riya* 𑜏𑜢𑜫 𑜏𑜢𑜫 𑜏𑜢𑜫 𑜏𑜢𑜫) không có nghĩa là “Đấng tối cao” như

Karma Riya: Vương quốc Champa xưa kia

Karma Riya tự phỏng đoán mà là “Ngài làm chủ trên toàn lãnh thổ” (riya là từ gốc tiếng Phạn raya có nghĩa là rộng, lớn ; quan trọng, linh đình...). Một nhà nghiên cứu đã hiểu sai lệch về tôn hiệu vua chúa Champa viết bằng tiếng Chăm như *Yang Po Ku* hay *Pu Po Tana Raya*, thế thì làm sao mà Karma Riya lại bàn đến thể chế chính trị ở vương quốc này, một đề tài đòi hỏi sự hiểu biết rất là sâu rộng về nền văn minh Champa.

Ba thí dụ điển hình trên đã chứng minh rằng ông Karma Riya chỉ là tác giả viết lách theo lối hành văn của các báo “Văn nghệ tiền phong hay Văn nghệ diển đàn” xuất bản ở hải ngoại, chứ không phải một chuyên gia về lịch sử Champa. Chính vì thế, chúng tôi không muốn bàn bạc đến giả thuyết về thể chế liên bang Champa mà ông ta đã trình bày.

Karma Riya: Vương quốc Champa xưa kia

Thành Phần

Danh mục thư tịch Chăm ở Việt Nam

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

Danh mục thư tịch Chăm ở Việt Nam là một chủ đề nghiên cứu của Ts. Thành Phần (Giảng Viên Đại Học Khoa Học Xã Hội và Nhân Văn tại thành phố HCM) do quỹ Toyota-Nhật Bản tài trợ và do Nhà Xuất Bản Trẻ ấn hành vào năm 2007, tổng cộng 517 trang, có hình ảnh phụ họa, in đẹp và trình bày rất là kang trang.

Sách chia thành nhiều chương mục trong đó có lời giới thiệu của Pgs. Ts. Mạc Đường, tiếp theo là Lời nói đầu, Dẫn nhập, Danh mục thư tịch (phần chuyển từ Rumi và dịch thoát nghĩa), Danh mục thư tịch (phần chữ Chăm-Akhar Thrah), Tài liệu tham khảo và Phụ lục. Đây là một công trình nghiên cứu quý giá mang nhiều ý nghĩa khoa học và thực tiễn cao, với sự công tác của 5 trí thức người Chăm am hiểu ngôn ngữ chữ viết Chăm.

Champa là một vương quốc nằm ở miền trung Việt Nam bị xóa bỏ trên bản đồ vào năm 1832 có một hệ thống ngôn ngữ và chữ viết từ lâu đời. Kể từ thế kỷ thứ 2, vương quốc Champa đã hình thành một hệ thống chữ viết riêng gọi là *Akhar Hayap* hay là chữ viết Chăm cổ, dùng để khắc trên các bia đá. *Akhar Hayap* có nguồn gốc từ Phạn ngữ ở miền nam Ấn Độ, nhưng mang một nét đặc thù riêng biệt. Chính vì thế, người Ấn chuyên về Phạn ngữ không thể đọc được loại chữ viết này, nếu họ không thông qua một khóa học sơ khởi.

Sau thế kỷ thứ 15, cũng là điểm mốc thời gian đánh dấu sự suy tàn của nền văn minh Ấn Giáo, vương quốc Champa từ bỏ *Akhar Hayap* để thay vào đó một hệ thống chữ viết mới nữa gọi là *Akhar Thrah*. Kể từ triều đại Pô Rome (1627-

1651), *Akhar Thrah* trở thành hệ thống chữ viết phổ thông mà vương quốc Champa thường dùng trong các văn bản hành chính, văn chương, tôn giáo, phong tục tập quán v.v. và được lưu truyền cho đến hôm nay.

Sau năm 1975, một số người Chăm thuộc về cơ quan Ban Biên Soạn Sách Chữ Chăm (BBSSCC), vì không am hiểu lịch sử chữ viết Chăm, tự tiện chế biến ra một hệ thống chữ Chăm hoàn toàn mới lạ và lai căng bằng cách thêm vào *Paoh Gak*, lược bỏ *Dar Tha* ra khỏi nhị trùng âm *Traoh Aw*, v.v. Mặc dù các chức sắc, bô lão, trí thức Chăm cũng như các nhà nghiên cứu trong và ngoài nước đứng ra phản đối, nhưng BBSSCC không chấp nhận chỉnh đốn lại và tiếp tục đưa chữ viết lai căng này vào giáo trình giảng dạy trong các trường lớp dành cho con em người Chăm.

Dân tộc Chăm là một trong những sắc tộc cấu thành đại gia đình thần dân của vương quốc Champa xưa kia. Nói đến người Chăm, thì người ta phải nói đến kho tàng văn chương của dân tộc này, tập trung hàng ngàn tác phẩm viết bằng *Akhar Thrah* truyền thống chứ không phải *Akhar Thrah* lai căng của BBSSCC, hiện đang lưu trữ tại 5 quốc gia trên thế giới, đó là Pháp, Hoa Kỳ, Mã Lai, Campuchia và Việt Nam. Riêng về Cộng Hòa Pháp, người ta phát hiện hơn hàng trăm tác phẩm viết bằng *Akhar Thrah* tổng cộng hơn 30.000 trang hiện đang lưu trữ trong một số thư viện tại quốc gia này. Tất cả tư liệu Chăm tại Pháp đã được đưa vào danh mục thư tịch Chăm tập 1 (*Catalogue des manuscrits cam des bibliothèques(???) française*) do P-B. Lafont, Po Dharma, Nara Vija thực hiện và do Viện EFEO xuất bản vào năm 1977 và tập 2 (*Complément au catalogue des manuscrits cam des bibliothèques françaises*) do Po Dharma thực hiện và do Viện EFEO xuất bản vào năm 1981.

Bên cạnh các tư liệu Chăm viết bằng *Akhar Thrah* ở hải ngoại, người Chăm ở miền trung Việt Nam còn lưu trữ một kho tàng văn chương đồ sộ nằm rải rác trong thôn xóm và gia đình của họ, chưa kể đến kho tàng sách Chăm tổng cộng

Thành Phần: Danh mục thư tịch Chăm ở Việt Nam

hơn 500 tập lưu trữ tại Trung Tâm Văn hóa Chăm ở Phan Rang. Tiếc rằng, kho tàng văn chương này đã trở thành một di sản văn hóa bị bỏ quên vì không có danh mục thư tịch và cũng không ai quan tâm nghiên cứu và bảo quản.

Cũng vì ý thức đến tầm quan trọng liên quan đến nội dung văn bản Chăm nhằm giúp cho việc tham khảo và nghiên cứu một cách thuận lợi hơn, Ts. Thành Phần đã đề ra dự án thực hiện chương trình điều tra nghiên cứu về thư tịch kho tàng sách Chăm viết bằng *Akhar Thrah* tại Việt Nam. Khởi đầu cho công tác khoa học này, Ts. Thành Phần đã thực hiện danh mục thư tịch Chăm ở Việt Nam, tập trung 100 văn bản do chính ông ta sưu tầm, mang mã số từ TP 01 đến TP 100, với phương pháp trình bày rất là khoa học, chi tiết và rõ ràng. Hầu hết các văn bản Chăm trong danh mục thư tịch này thường tập trung nhiều chủ đề. Nếu Văn Bản Chăm số 13 chỉ chứa đựng một bài duy nhất đó là gia huấn ca *Muk Thruh Palei*, thì Văn Bản Chăm số 97 gồm 83 trang, tập trung đến 39 đề mục khác nhau. Trong công trình nghiên cứu này, Ts. Thành Phần phân chia mỗi chủ đề trong văn bản này một cách rõ rệt, ghi rõ số trang kèm theo câu đầu và câu cuối của từng bài, sau đó là phần tóm tắt nội dung của bài này bằng tiếng Chăm và tiếng Việt.

Danh mục thư tịch Chăm ở Việt Nam do Ts. Thành Phần thực hiện là một công trình khoa học có giá trị hầu giúp cho dân tộc Chăm và giới nghiên cứu khoa học biết được thế nào là nội dung của mỗi tác phẩm trong kho tàng văn chương Chăm. Tiếc rằng, công trình này chứa đựng một số vấn đề sơ sót mà độc giả cần lưu ý đến.

Sơ sót thứ nhất là tựa đề của tác phẩm mang tên là Danh Mục Thư Tịch Chăm ở Việt Nam. Nhìn qua tựa đề này, độc giả tưởng rằng Ts. Thành Phần sẽ làm danh mục thư tịch toàn diện những tác phẩm văn học Chăm hiện lưu trữ ở Việt Nam, từ văn bản Chăm thuộc về Trung Tâm Văn Hóa Chăm ở Phan Rang đến tư liệu nằm rải rác trong các

thôn xóm người Chăm ở khu vực Phan Rang và Phan Ri. Trên thực tế thì hoàn toàn khác hẳn, vì Thành Phần chỉ làm danh mục 100 văn bản trong số 500 tập mà tác giả đã sưu tầm (trang 14) nhưng không cho biết tại sao chỉ chọn 100 văn bản này và cũng không có một lời nào đề cập đến 400 văn bản còn lại mà tác giả đã sưu tầm hay những văn bản hiện đang lưu trữ tại Trung Tâm Văn Hóa Chăm ở Phan Rang. Thiết lập một dự án danh mục thư tịch kho tàng văn học Chăm rất là đồ sộ nhưng chỉ chứa đựng 100 văn bản là điều thiếu sót đáng kể trong một công trình nghiên cứu khoa học.

Sơ sót tiếp theo là định nghĩa sai lầm một số thuật ngữ trong tác phẩm. Theo Thành Phần, cộng đồng Chăm tại Việt Nam chia thành 3 nhóm: Chăm Hroi, Chăm Klak, Chăm Biruw (trang 12). Đây là 3 cụm từ chuyên môn cần phải xem xét lại.

Chăm Hroi là cụm từ do ông Bồ Thuận tự đặt ra vào năm 1933 để ám chỉ cho người Hroi ở khu vực Phú Yên và Bình Định mà hai tác giả L. Sogny và Dominique Nguyen đã nghiên cứu¹. Theo L. Sogny và Dominique Nguyen, người Hroi là một sắc dân có tiếng nói rất gần gũi với người Chăm, nhưng họ không phải là người Chăm. Họ là thân dân của vương quốc Champa xưa kia, cũng như sắc tộc Raglai, Churu, Radê, Jarai, v.v. có một nền văn hóa, phong tục tập quán riêng. Họ tự gọi họ là người Hroi chứ không phải là Chăm Hroi, như một số nhà nghiên cứu ở Việt Nam thường dùng đến gần nửa thế kỷ qua. Chính vì thế, chúng ta không thể gán cho dân tộc Hroi một tên gọi là Chăm Hroi mà chính người Hroi không bao giờ nghe nói đến tên gọi này là gì.

¹ Xem L. Sogny, “Quelques renseignements sur un ilot de population supposée Cham habitant les Huyên de Đông Xuân et de Son Hoa, province de Phu Yên”, trong *BAVH*, 1937 (1), tr. 72-77; Dominique Nguyen, *Từ Vựng Hroi-Việt*, Champaka 3, Paris 2003, tr. 28-31.

Theo Thành Phần, Chăm Klak (Chàm cũ) là cụm từ ám chỉ người Chăm hiện đang sinh sống ở khu vực Phan Rang và Phan Rí. Đây là thuật ngữ hoàn toàn mới lạ đối với người Chăm cũng như những nhà nghiên cứu trên thế giới. Trong văn bản lịch sử, người ta thường dùng thuật ngữ Chăm Klak, không phải để gọi người Chăm Awal và Ahiér ở Phan Rang và Phan Rí, mà là ám chỉ người Chăm theo Cựu Trào, tức là theo triều đình cũ của nhà Nguyễn, đứng về phía Gia Long chống lại Tây Sơn.

Chăm Biruw (Chăm mới) là cụm từ mà người Chăm Phan Rang và Phan Rí thường dùng để ám chỉ người Chăm vừa mới theo Hồi Giáo chính thống hiện đang sinh sống ở khu vực Châu Đốc và Tây Ninh. Đây là thuật ngữ mang tính cách chê bai, vì người Chăm ở Châu Đốc và Tây Ninh không bao giờ chấp nhận người ta gọi họ là Chăm Biruw, tức là “Chăm Mới”.

Trong tác phẩm này (trang 12), Thành Phần cho rằng *Akhar Patau Hayap* (viết đúng chính tả phải là *Akhar Batuw Hayap*) tương ứng với thời kỳ cổ đại; *Akhar Rik*, *Akhar Yok* và *Akhar Tuel* tương ứng với thời kỳ trung đại; *Akhar Thrah* tương ứng với thời kỳ hiện đại. Cách phân loại chữ viết Chăm này cần phải xét lại. Đứng trên phương diện khoa học mà phân tích, *Akhar Hayap* là chữ viết Chăm cổ dùng để khắc trên bia đá. *Akhar Thrah*, xuất hiện lần đầu tiên trên bia ký Pô Rome, là một loại chữ viết Chăm phổ thông lưu hành cho đến hôm nay. *Akhar Rik* và *Akhar Yok* không liên hệ gì với chữ viết thời kỳ trung đại, mà là hai chữ viết biến dạng phát xuất từ *Akhar Thrah* thường dùng trong các văn chương bùa chú. Hôm nay các chức sắc Chăm vẫn còn sử dụng *Akhar Rik* và *Akhar Yok* trong văn bản của họ. Ngược lại, *Akhar Tuel* là kiểu chữ *Akhar Thrah* thông thường, nhưng *Inâ Akhar Matai*, tức là phụ âm cuối như *na*, *ta*, v.v. thường có nét quẹt xuống ngắn gọn lại.

Cách phân loại chữ viết Chăm đã được nghiên cứu và phân tích trong hai bài nghiên cứu xuất bản vào năm 1977². Tiếc rằng Ts. Thành Phần không tham khảo tư liệu này trước khi đưa ra một quan điểm mới về cách phân loại này.

Về phần nội dung, Thành Phần chia danh mục thư tịch thành hai loại:

- Danh mục thư tịch phần chuyển từ Rumi và tóm tắt từng bài viết
- Danh mục thư tịch phần chữ Chăm Akhar Thrah.

Đáng ra, tác phẩm này chỉ có một Danh mục thư tịch Chăm, khảo tả qua tiếng Việt là đủ rồi. Tác giả có thể dùng chữ Chăm *Akhar Thrah* để ghi câu đầu và câu cuối sau đó là phần phiên âm Rumi để độc giả theo dõi thì thuận lợi hơn là làm thêm danh mục thư tịch khảo tả bằng tiếng Chăm riêng rẽ, càng làm tăng lượng số trang nhưng nội dung hoàn toàn giống nhau với danh mục thư tịch khảo tả bằng tiếng Việt.

Danh mục thư tịch Chăm là cuốn tự điển dùng để tra cứu một cách nhanh chóng nội dung của tác phẩm nằm trong kho tàng văn chương Chăm. Chính vì thế, công trình này phải có phần phần Index nhằm liệt kê danh sách các thể loại của văn bản như ma thuật, nghi lễ, thơ văn, chuyện cổ tích, lịch sử, v.v. hay tên địa danh và tên riêng nằm trong tác phẩm này. Phụ lục Index là phần quan trọng và cơ bản hầu giúp độc giả tra cứu thuận tiện và nhanh chóng, nhưng Ts. Thành Phần lại bỏ qua phần này. Chính vì thế, muốn biết trong danh mục thư tịch này có tác phẩm *Ariya Um Marup* hay không, độc giả phải đọc toàn diện tác phẩm để tìm ra

² Xem P-B. Lafont, Po Dharma, Nara, *Catalogue des manuscrits cam des bibliothèques française*, EFEO, 1977; C.H.C.P.I. “Etudes cam. I. Essai de translittération raisonnée du cam”, trong *BEFEO* LXIV, 1977, tr. 243-255).

chủ đề này. Đây là phần thiếu sót vô cùng tai hại trong một tác phẩm khoa học.

Cũng trong tác phẩm này, Thành Phần nêu ra gần hai trang danh sách tài liệu tham khảo, nhưng đa số tài liệu này không thấy sử dụng trong phần trích dẫn của công trình nghiên cứu. Trong một tác phẩm khoa học, người ta không đưa ra danh sách tài liệu tham khảo mà là tài liệu mà tác giả sử dụng trong công trình nghiên cứu của mình mà thôi.

Độc giả cũng không biết tại sao trong tác phẩm này lại có phần phụ lục lý lịch văn bản Chăm. Vì đây chỉ là phần lập lại những gì mà tác giả đã trình bày trong phần khảo tả nằm ngay trong phần đầu của mỗi văn bản.

Về hệ thống chuyển từ Rumi, tác giả đã đưa ra bảng chuyển từ Rumi và Akhar Chăm, nhưng tác giả không cho biết xuất xứ của hệ thống này. Có chăng đây là hệ thống do tác giả đề xuất ra hay là hệ thống của Viện Viễn Đông Pháp?

Cách đọc chữ Chăm cũng cần xét lại, vì tác giả đã vấp phải nhiều chỗ sai lầm. Đây là vài thí dụ điển hình:

Văn bản Chăm số 4, phần 4 (trang 6-7). Câu đầu = *mboh gupei jhak*. Câu này phải đọc là = *mboh lapei jhak*.

Văn Bản Chăm số 12, phần 1 (trang 1-2). Câu đầu = *pan na greh mak yang balan*. Câu này phải đọc là = *panagreh mak yang balan*. *Panagreh* là từ Phạn ngữ, viết dính liền với nhau.

Văn Bản Chăm số 14, phần 1 (trang 1). Câu cuối = *blaoh lang kar*. Câu này phải đọc là = *blaoh langkar*. *Langkar* là từ Phạn ngữ, viết dính liền với nhau.

Văn Bản Chăm số 24, phần 22 (trang 84-88). Câu đầu = *Da likan jatabaong alah*. Câu này phải đọc là = *Dalikan Ja Tabaong Alah*.

Thành Phần: Danh mục thư tịch Chăm ở Việt Nam

Sự sai sót nằm trong tác phẩm mà chúng tôi vừa mới đưa ra chỉ là một số lỗi lầm mang tính chất hình thức mà độc giả cần nên lưu ý. Dù sao đi nữa, Danh mục thư tịch Chăm vẫn là một công trình khoa học có giá trị cao đã giúp độc giả có một khái niệm sơ qua thế nào là nội dung văn bản Chăm viết bằng *Akhar Thrah*, đã cấu thành di sản văn học Việt Nam cần được nghiên cứu và bảo quản.

Inrasara và Phan Xuân Thành

Từ Điển Việt-Chăm

Abd. Karim

(Viện Bảo Tàng Thế Giới Malay)

Từ Điển Việt-Chăm là tên sách của tác giả Inrasara và Phan Xuân Thành, được ấn hành bởi Nhà xuất bản Giáo Dục, in tại Công ty Cổ phần In Sách Giáo Khoa Tp. HCM vào 2004. Sách dày 512 trang, gồm khoảng 6.000 mục từ.

Mục tiêu của sách là «Dùng trong nhà trường (...) góp phần thiết thực vào việc học tập tiếng Việt của học sinh ở vùng dân tộc Chăm. (...) giúp giáo viên, cán bộ các dân tộc anh em ở các địa phương có đồng bào Chăm sinh sống học tiếng Chăm được thuận tiện hơn. *Từ Điển Việt-Chăm* còn là một tập ngữ liệu quý đối với các nhà nghiên cứu ngôn ngữ (...)» (trang 5). Tiếc rằng, về phần tiếng Chăm trong sách này có nhiều sai phạm về cách phiên âm, chính tả, ngữ nghĩa và văn phạm.

1. Sai phạm về cách phiên âm, chuyển tự

Toàn bộ tiếng Chăm trong quyển sách được gọi là *Chăm Latinh* đều có vấn đề. Vì nó không được phiên âm theo hệ thống phiên âm tiếng Chăm đã lưu hành gần một thế kỷ qua mà là phiên âm theo bảng chữ cái tiếng Việt và theo âm vị tiếng Việt. Việc này đã dẫn đến sự phát âm tiếng Chăm trong quyển sách này là không chuẩn, ngọng nghịu và gây tai hại cho độc giả hay học viên nào muốn học tiếng Chăm theo từ điển này.

Các phụ âm *g, j, jh, d, dh, b, bh, y, s, s (sh)* được đọc là [gak], [jak], [jhak], [dak], [dhak], [bak], [bhak], [yak], [sak], [sak (shak)] không được tác giả giữ nguyên mà biến nó thành «*kăk, chăk, shăk, tăk, thăk, păk, phăk, dăk, xăk,*

thăk», hay các phụ âm cuối *c, p, s*, biến thành [k], [k], [h], và nguyên âm [ei] biến thành [ej] hay [ey], v.v.. Không biết tại sao tác giả phải làm như vậy vì không dựa vào một yếu tố khoa học nào cả. Chắc chắn không có một người am hiểu tiếng Chăm nghiêm chỉnh nào lại đi chế biến một hệ thống phiên âm chữ Chăm như vậy. Thử so sánh hai cách phiên âm sau:

ꨀꨣ (bà con) phiên âm truyền thống là *gep*. Inrasara lại chế biến thành **kăuk**

ꨀꨣ (đầy) phiên âm truyền thống là *jhul*. Inrasara lại chế biến thành **sul**

ꨀꨣ (thuốc) phiên âm truyền thống là *jru*. Inrasara lại chế biến thành **chru**

ꨀꨣ (đọc, nói) phiên âm truyền thống là *puec*. Inrasara lại chế biến thành **pôik**

Các mẫu tự *g, j, jh, d, dh, b, bh, y, v.v.* không thể phát âm thành [k], [çh], [sh], [t], [th], [p], [ph], [d], ... cũng như mẫu tự [g] trong tiếng Việt không thể thay thế bởi [k] để chữ *gồ ghề* lại đọc thành *kồ khề*; hay mẫu tự [d] lại thay bằng chữ [gi] hay [z] để từ *dữ dằn* thành *giữ zằn*, ...

Nguyên âm kép [ei] cũng không thể biến thành [ej] hay [ey], vì [ei] phát âm khá ngắn, trong khi [ej] thì dài và có hơi [jờ] theo sau, còn [ey] thì dài lại mềm và ứng với âm [oi] trong tiếng Việt nhưng có âm dài hơn v.v. Do vậy cách viết tiếng Chăm của người Chăm xưa đã phân biệt rõ ràng giữa hai cách viết của [ei =^o] như trong *adei* (ꨀꨣꨀꨣ), *palei* (ꨀꨣꨀꨣ), *halei* (ꨀꨣꨀꨣ) ... và [ey] như trong *wey* (ꨀꨣꨀꨣ), *lac ley* (ꨀꨣꨀꨣ ꨀꨣꨀꨣ), *tangey* (ꨀꨣꨀꨣꨀꨣ)¹, ... Trong tiếng Việt cũng vậy, *cuộc*

¹ Trong G. Moussay, *Dictionnaire Căm-Vietnamien-Français*, 1971, cũng đã nhầm lẫn khi đổ đồng cách phát âm của hai cách viết này, như trong các từ ‘palei’, ‘harei’, ‘thei’ ‘halei’ ... Nhưng đôi khi lại viết thành ‘paley’, ‘harey’, ‘they’, ‘halcy’...

đời không thể viết và đọc là *kuòk đờy*; *tới nơi* không thể viết và đọc là *tój nơy* và v.v..

Phụ âm cuối [c] trong tiếng Chăm không thể biến thành [k] vì [k] vừa cứng lại vừa tắt trong khi [c] thì lại khá mềm và không tắt như [k]. Như vậy, trong tiếng Chăm các từ như *huec*, *nduec*, *puec* ... không thể có cách đọc tương đương với *hòik*, *đòik*, *pòik*, ... Cũng như các phụ âm cuối trong tiếng Việt trong câu “*Chúc sức khỏe các anh*” không thể viết và đọc thành “*Chúk xít khỏe các enh*,” và v.v..

Trong tiếng Chăm có hai mẫu tự [s], nhưng cách đọc lại hoàn toàn giống nhau. Trong hai mẫu tự [s] này không có mẫu tự nào tương đương với [x] như tác giả Inrasara đã cho. Hai mẫu tự [s] này đều được phát âm mềm như chữ [s] trong từ “*sinh sống*” tiếng Việt và trong tiếng Việt không ai viết từ *sinh sống* thành *xinh xống* bao giờ. Để phân biệt mẫu tự [s] trong tiếng Chăm có người đã dùng [s] và [sh] như trong trường hợp các từ *saong*, *siam*, *Po Sah (Po Shah)*, *Shah Alam* (ở Malaysia) v.v... và điều này có thể chấp nhận, vì ít ra hai mẫu tự này có sự mềm hóa tương đương. Do vậy, trong nguyên tắc phiên âm cùng với mẫu tự [s] người ta không thể viết *xaong*, *xiam*, *Po Xah*, *Xah Alam* hay *xalam* như Inrasara, vì nó thiếu sự chuẩn xác.

Trong tiếng Chăm cũng không có mẫu tự [v], mà chỉ có mẫu tự [w] và sự phát âm của nó tương đương với [w] trong từ *world*, *war* hay *well* của tiếng Anh, như *awal*, *war kubaw*, v.v. Do vậy, các từ *awal*, *war kubaw* mà Inrasara viết thành *aval*, *war kapao* là không chuẩn.

Trân trọng mà nói, người Chăm xưa đã chuẩn được cách đọc cùng với cách viết ngôn ngữ của mình. Người Chăm hôm nay, có thể nói sai hay phát âm sai đối với cách đọc và cách viết đã được qui định, thì đấy là lỗi của mỗi cá nhân của họ chứ không phải lỗi do chữ viết. Đối với các dân tộc đã có chữ viết, việc học tập ngôn ngữ của dân tộc này là buộc mọi người phải tuân thủ theo cách phát âm và cách

viết đã được qui định theo văn bản chữ Chăm, chứ không ai đi làm ngược lại, là chạy theo “âm khẩu” của một vài cá nhân, địa phương rồi qui định lại cách phát âm và buộc mọi người phải theo.

Về nguyên tắc học tiếng, như tiếng Anh chẳng hạn, cách học đúng nhất là phải tuân theo cách phát âm và cách viết của tiếng Anh đã được quy định, như : *How do you do? I don't know. Yes, I do, ...* Chứ không ai đi phiên âm lại những từ trên theo cách phiên âm của người Việt để rồi viết thành *Hao du du du? Ai đon (tờ) nô. Des, ai du ...*, rồi bảo đấy là tiếng Anh được.

Ở chỗ này, tác giả cũng có thể lập luận rằng, chữ viết Chăm thông dụng hôm nay là “*akhar thrah*” (một loại chữ viết Chăm) chứ không phải Chăm latin. Chăm latin trong quyển sách này chỉ là cách phiên âm ra để đọc, nó không ăn nhập gì với chữ viết cả, nghĩa là, phiên âm ở đây chỉ có giá trị để đọc chứ không có giá trị để viết. Nếu như vậy, thì tác giả phải để nó trong dấu [] với ký hiệu phiên âm quốc tế (International phonetic symbols) để khỏi nhầm lẫn.

Cũng trong phần này, tác giả cũng có thể viện dẫn rằng là tác giả phiên âm tiếng Chăm theo tiếng Việt là để con em Chăm học tiếng Việt dễ dàng hơn cũng như để cho mọi người biết tiếng Việt tiếp xúc với tiếng Chăm dễ dàng hơn. Nếu vậy, thì thật tội nghiệp cho những người này, vì họ đã mua lầm thứ hàng giả hiệu. Hơn nữa, con em người Chăm hôm nay biết tiếng Việt nhiều hơn biết tiếng Chăm, nên họ không học tiếng Việt qua tiếng Chăm mà ngược lại. Thành thật mà nói, tiếng Chăm trong quyển *Từ Điển Việt-Chăm* này, chắc chắn không có con em người Chăm nào có thể hiểu nổi, vì đây là hệ thống phiên âm mới do tác giả tự chế tạo mà ngay chính tác giả của nó cũng không tài nào hiểu rõ hay nhớ được.

Phiên âm và chuyển tự là gì? Mối liên quan giữa chúng ra sao?

Phiên âm (transcription phonétique) là hệ thống dùng để chuyển dịch *âm tự* hay *âm ngữ* từ một hệ thống chữ viết như chữ Chăm, Sanscrit, Arap, v.v. hay tiếng nói không có chữ viết sang hệ thống chữ cái Latinh để giúp cho mọi người đọc được dễ dàng hơn. Ngược lại phiên chữ (translittération) là hệ thống dùng những ký hiệu, nhất là ký hiệu chữ cái Latinh để ghi lại từng ký hiệu nằm trong chữ viết của một dân tộc làm thế nào từ ký hiệu Latinh này người ta viết lại chữ viết nguyên thủy nhưng không sai một lỗi chính tả nào. Đây là hệ thống mà các nước tây phương thường dùng để ấn loát những sách báo khoa học vì nhà in không có mẫu tự của những chữ viết này. Chính vì thế trong hệ thống phiên chữ tiếng Chăm của Viện Viễn Đông Bác Cổ Pháp, chữ *mak* (𑜏𑜃𑜫) phiên chữ là = m, còn *tut katai mâk* phiên chữ là = m.

Cái khác biệt của hai hệ thống này là, trong khi (transcription phonétique) quan trọng hóa về *âm*, thì (translittération) lại quan trọng hóa về *tự*. Nói khác đi, *phiên âm* thì dùng để đọc, nên cách viết của nó có thể lược bỏ đi các nét rườm rà để cho được gọn nhẹ. Phương pháp này không thể phục hồi lại được trọn vẹn nguyên bản cổ tự khi cần thiết. Trong khi chuyển tự (phiên chữ) thì được viết đầy đủ và có phân biệt các mẫu tự (cho dù nó có rườm rà và khó đọc) để có thể phục hồi lại được trọn vẹn nguyên bản cổ tự khi cần thiết. Thí dụ, trong tiếng Chăm có 2 mẫu tự được phát âm tương đương với âm [h], gồm mẫu tự: [𑜏𑜃𑜫] và [𑜏𑜃𑜫], thì trong phiên âm chỉ cần viết một [h] cho tất cả, trong khi phiên chữ thì phải được viết phân biệt [𑜏𑜃𑜫] = h và [𑜏𑜃𑜫] h.

Thử nhìn một thí dụ về phiên âm và phiên chữ theo hệ thống EEEO:

𑜏𑜃𑜫 𑜏𑜃𑜫, phiên chữ: *asũ graoh*, phiên âm: *asau graoh* «chó sửa»

ᩈᩣ᩠ᨦ ᩈᩣ᩠ᨦ, phiên chữ: *balan mā̄k*, phiên âm: *balan mak*
«tháng 12»

ᩈᩣ᩠ᨦ, phiên chữ: *malam*, phiên âm: *malam* «ban đêm»

Trên lý thuyết, Inrasara đã thừa nhận rằng phiên âm và phiên chữ trong tiếng Chăm là hai hệ thống hoàn toàn độc lập. Nhưng trên thực tế ông ta cũng chẳng rõ gì thế nào là phiên âm và phiên chữ trong khi đó ông ta lại chỉ trích Ngô Văn Doanh là lẫn lộn giữa phiên âm và chuyển tự².

Ai cũng biết, ngôn ngữ Chăm nằm trong hệ thống ngôn ngữ của thế giới Nam-Đảo, nghĩa là có cùng chung cách phát âm, cách viết, nhiều từ có cùng ngữ nghĩa. Thành vậy các nhà khoa học đã dựa vào hệ thống ngôn ngữ của thế giới Nam-Đảo để phiên âm của tiếng Chăm và hệ thống này đã thông dụng hơn một thế kỷ qua và hàng trăm triệu người ở Châu Á đọc dễ dàng cách phiên âm này. Tiếc rằng, Inrasara không tôn trọng truyền thống phiên âm này để rồi tự chế biến thêm một hệ thống phiên âm kì khôi để đưa vào *Từ Điển Việt-Chăm* của mình. Đây là hai thí dụ để trình bày thế nào là hệ thống lai căng của Inrasara:

Nagar «quốc gia, xứ sở», tiếng Mã hay Phạn phiên âm là: *nagara*. Ngược lại Inrasa viết là: *nưkar*

Jalan «con đường», tiếng Mã phiên âm là: *jalan*. Ngược lại Inrasa viết là: *chàlan*

Dalam «trong, ở trong», tiếng Mã phiên âm là: *dalam*. Ngược lại Inrasa viết là: *ṭalam*

Như vậy, chúng ta đã thấy gì qua bảng so sánh trên? Một số từ chung, các dân tộc cùng hệ ngữ Malayo-Polynesian cũng có cách đọc và viết giống nhau. Nếu thế, thì tại sao Inrasara phải lập dị, đi tìm một hệ thống riêng tư

² Inrasara, *Văn Hóa-Xã Hội Chăm* (nghiên cứu và đối thoại), Nhà xuất bản Văn học, 2003, trang 66-73.

của mình không cơ sở khoa học để áp đặt vào ngôn ngữ chữ viết Chăm.

2. Sai về chính tả

Trong phần «Nguyên tắc biên soạn và sử dụng cuốn *Từ Điển Việt-Chăm*» ở mục II và III, tác giả cho rằng tác giả luôn luôn «tuân thủ quy tắc chính tả hiện hành của tiếng Chăm, (...) tiếng Chăm cổ và Chăm latin (được in thường)» (trang 6). Phải chăng đây là cách nói vơ quàng, vì trên thực tế tác giả tuân thủ quy tắc chính tả nào?

Có thể nói trong cộng đồng người Chăm ở Ninh Thuận (Việt Nam) hiện nay có ít nhất 2 khuynh hướng viết tiếng Chăm khác nhau. Nhóm thứ nhất là nhóm đa số bao gồm các vị chức sắc trong tín ngưỡng của Chăm Awal và Chăm Ahier, các bô lão và trí thức Chăm cả trong nước lẫn ở ngoài nước quyết định giữ nguyên cách viết chữ Chăm *akhar thrah* truyền thống. Nhóm thứ hai là một nhóm nhỏ tập trung vài người thuộc Ban Biên Soạn Sách Chăm (BBSSCC) ở Phan Rang, tỉnh Ninh Thuận (Việt Nam) và một vài giáo viên thuộc cơ quan này viết theo lối chữ Chăm mới có nghĩa là chữ Chăm cải biên do BBSSCC chế tạo hoàn toàn theo quan điểm riêng tư của họ. Trong chữ Chăm cải biên này, BBSSCC tự tiện thêm phụ âm g ở hậu tố, bỏ *dar tha* trong nhị trùng âm *traoh aw* và *hua baluw* một cách tùy tiện. Sự cải biên này không dựa vào một cơ sở khoa học nào, đã làm đảo lộn cả một hệ thống ngôn ngữ chữ viết Chăm kể từ ngày ra đời của BBSSCC vào năm 1978.

Việc cải biên của BBSSCC bắt nguồn từ một nhận định hụt hẫng thiếu thông suốt, khi họ gặp một số trở ngại trong việc áp dụng cách biên soạn sách giáo khoa tiếng Chăm theo hệ thống sách giáo khoa tiếng Việt. Rồi họ tự sửa đổi tiếng Chăm *akhar thrah* truyền thống thành tiếng Chăm cải biên cho phù hợp với quan điểm của họ. Nhóm thứ hai này, tuy là nhóm thiểu số nhưng họ lại có quyền lực,

vì họ là nhóm chính thức đang được nhà nước Việt Nam giao việc biên soạn sách cho con em người Chăm hiện nay.

Tiếng Chăm trong quyển *Từ Điển Việt-Chăm* của Inrasara không phải là tiếng Chăm *akhar thrah* truyền thống mà là tiếng Chăm cải biên của BBSSCC. Tiếng Chăm này sai lệch nhiều so với tiếng Chăm truyền thống về cách phát âm cũng như cách viết. Nói một cách khác, *Từ Điển Việt-Chăm* của Inrasara không thừa nhận dân tộc Chăm đã có một nền văn minh văn tự lâu đời, vì hệ thống cải biên mà tác giả áp dụng trong từ điển này không dựa trên ngôn ngữ chữ viết cũng như cách phát âm tiếng Chăm truyền thống, mà lại chạy theo tiếng nói hay “âm khẩu” của một số người Chăm đương thời (chủ yếu là nhóm biên soạn và tác giả của các quyển sách được soạn). Rồi từ những phát âm không chuẩn của bản thân, Inrasara tự ý:

- Gạt bỏ *takai kuak*. Thí dụ *puec* (ꨀꨣꨩ), Inrasara viết thành *pôik* (ꨀꨣꨩ); *apuei* (ꨀꨣꨩꨩ) viết thành *apuy* (ꨀꨣꨩꨩꨩ)
- Thay các phụ âm cuối [k] của một số từ bằng phụ âm cuối [g], mà tự hơn ngàn năm trước trong tiếng Chăm chưa từng có phụ âm cuối này. Thí dụ như trong các từ *alak* ꨀꨣꨩꨩꨩ (rượu), Inrasara viết thành *alăc* ꨀꨣꨩꨩꨩ
- Xóa bỏ ký hiệu *dar tha* trong nhị trùng âm *traoh aw*. Thí dụ: *manaok* ꨀꨣꨩꨩꨩꨩ (nhóm) Inrasara viết thành *munăk* ꨀꨣꨩꨩꨩꨩ
- v.v.

Tóm lại, Inrasara làm việc này không phải là vì tác giả có tài năng hơn, nhưng tại vì tác giả không nắm vững qui ước ngôn ngữ học và nhất là không hiểu rõ thế nào là nguồn gốc lịch sử ngôn ngữ chữ viết Chăm dù ông ta nói tiếng Chăm thông thạo.

Trên thực tế, tiếng Chăm được sử dụng trong quyển *Từ Điển Việt-Chăm* của Inrasara-Phan Xuân Thành không đại diện cho một cộng đồng người Chăm nào cả, ngoại trừ những người cùng nhóm với tác giả, vì nó hoàn toàn khác biệt với tiếng Chăm *akhar thrah* truyền thống. Sự sai lầm

này là do Inrasara không tuân thủ nguyên tắc chữ viết và phát âm Chăm, mà chạy theo “âm khẩu” của địa phương hay cách phát âm của một ít người như đã được đề cập. Phiên âm Latinh trong quyển *Từ Điển Việt-Chăm* của Inrasara không thể gọi là Chăm Latinh được, vì nó hoàn toàn khác biệt với hệ thống phiên âm chữ Chăm kể từ thời Pháp thuộc và đã sử dụng hơn một thế kỷ rồi.

3. Sai về ngữ nghĩa

Trong tự điển này, Inrasara tự chế tạo hàng loạt từ vựng mới theo cách suy nghĩ riêng tư của mình mà người Chăm chưa từng nghe và từng thấy. Các từ ngữ mới này phần nhiều là mơ hồ về ngữ nghĩa hay thiếu sự chuẩn xác, bị gò ép nên rất khó nuốt (khó chấp nhận) và ít người hiểu được. Phiên dịch một số từ văn chương trong từ điển này đã vấp phải nhiều sai lầm vì Inrasara chưa thông nghĩa các từ này khi đem ra sử dụng. Do vậy mà khi đem các từ này kết hợp với nhau để tạo ra một cụm từ mới, ngữ nghĩa của từ mới này trở nên sai lệch. Bởi vì nó không mô tả hay xác định được điều mà Inrasara muốn mô tả. Ngữ nghĩa của nó như thế này, thì tác giả lại cho nó như thế kia. Thí dụ:

anh dũng ᠬᠠᠮᠠ = *chahda*. Anh dũng chiến đấu : *Muthuh muttak chahda* (tr. 10)³. Inrasara quên rằng, từ ᠬᠠᠮᠠ *cahya* (chữ không phải là *chahda* như Inrasara phiên âm) không có nghĩa là anh dũng mà là huy hoàng, lộng lẫy, rạng rỡ, ngời sáng. Thành vậy *Muthuh muttak chahda* có nghĩa là chiến đấu rạng rỡ chứ không phải là anh dũng chiến đấu.

³ Các câu trích dẫn từ (TĐVC) vẫn được giữ nguyên. Chỉ trong câu giải thích là được viết lại bằng chữ Chăm (*akhar thrah*) và phiên âm Chăm như trong thí dụ đã được đưa ra ở trên, để bạn đọc có thể so sánh giữa chữ Chăm truyền thống và Chăm trong (TĐVC) này, đồng thời có thể phân biệt giữa hai cách phiên âm khác nhau.

anh hùng ប៊ិកាណ ឧសានី = *pihăc xaina* (tr. 10) (phiên âm đúng phải là: *bijak saina*). Trong tiếng Chăm *bijak saina* ប៊ិកាណ ឧសានី [Mã Lai = bijaksana] không có nghĩa là anh hùng, mà là sự khôn ngoan, sự thông minh, lanh lợi.

nhân chứng នរណា = *rapaphăn* (phiên âm đúng phải là: rapaphan). Lời khai của nhân chứng = *panôik khai rapaphăn* (tr. 291). Tiếc rằng từ *rapaphan* không có nghĩa là nhân chứng, mà là người phán bảo, truyền lệnh. Người Chăm ở khu vực miền Trung (Phan Rang, Phan Rí) quen gọi nhân chứng là *urang ngap châng*⁴. Người Chăm ở Nam bộ, Cambodia và Malaysia thì gọi là *urang saksi*.

nhân nghĩa ក្រំណុំតា = *karmat*. Ăn ở có nhân nghĩa = *Tok tǎng hu karmat* (tr. 291). Từ *karmat* [mal. *keramat*] không phải là nhân nghĩa mà là thánh thiện, thiêng liêng, mẫu nhiệm, linh hiển (đáng) tôn thờ, nơi có thể cầu xin... Còn nhân nghĩa trong tiếng Chăm phải dịch là *dhar phuel*.

Trên đây chỉ là một vài đơn cử. Trong quyển từ điển này còn có quá nhiều từ cần phải bàn mà không thể mang hết ra đây được, vì bất kỳ trang nào trong *Từ Điển Việt-Chăm* này, đọc giả cũng thấy và gặp phải các từ sai lầm về ngữ nghĩa, không ổn định, hay lạ lẫm.

4. Sai về văn phạm

Cấu trúc văn phạm tiếng Chăm có chỗ tương đồng nhưng cũng có chỗ bất tương đồng với tiếng Việt. Cho nên khi dịch từ tiếng Việt sang tiếng Chăm, vị trí của từ trong câu có thể có sự đồng thuận và có chỗ không, (nhất là từ không phải gốc Việt mà là gốc Hán). Không cần thận với vấn đề này nên tác giả đã để lại sai sót về văn phạm, như:

⁴ ‘châng’ được vay từ ‘chứng’ tiếng Việt.

Tự học, Inrasara dịch là *éng bac*. Đây là phiên dịch sai lầm vì người Chăm không ai dùng *éng bac* mà là *bac éng*.

Trong tự điển này, Inrasara cho rằng *bac praong* có nghĩa = đại học; *bac asit* = tiểu học. Đây là hai thí dụ khôi hài vì trong tiếng Chăm *bac praong* có nghĩa là đọc lớn tiếng chứ không phải là đại học và *bac asit* có nghĩa là đọc nhỏ tiếng chứ không phải là tiểu học.

*

Ngôn ngữ và chữ viết là tài sản thiêng liêng vô giá, là cái thước đo mức tiến hóa, trí tuệ và tâm hồn của một dân tộc. Nó chính là bản thể và bản sắc của một dân tộc.

Ngôn ngữ và chữ viết Chăm thuộc về nền văn minh Champa, của cộng đồng dân tộc người Chăm. Ngôn ngữ chữ viết này đã hình thành từ ngàn năm, phong phú, tương đối ổn định. Ngôn ngữ Chăm cũng đã để lại nhiều minh văn lịch sử, văn học, truyện ngắn và nhiều văn bản viết tay có giá trị cho cộng đồng người Chăm và nhân loại. Ngày nay, ngôn ngữ này không có cơ hội để phát triển, ngày càng bị lấn át bởi ngôn ngữ khác và đang bị rơi rụng dần theo tiến trình thời gian. Cộng đồng người Chăm hôm nay không quan tâm học tập tiếng nói và chữ viết Chăm nữa. Từ đó, sức hiểu biết của họ về ngôn ngữ của mình ngày càng yếu kém, họ càng nói sai tiếng mẹ đẻ của họ. Bên cạnh đó, các nhà nghiên cứu, các ban biên soạn sách tiếng Chăm do những nhận định chủ quan, hững hờ nên ngày càng để ra nhiều sai lầm nghiêm trọng trong các tác phẩm của họ. Việc này càng làm mù rối thêm cho ngôn ngữ và chữ viết Chăm, thậm chí những sai lầm này có sức công phá và làm sụp đổ cả hệ thống và nền tảng ngôn ngữ truyền thống và tiếng nói Chăm hôm nay. Chính vì thế, người ta có thể ước đoán rằng, trong

tương lai không xa, ngôn ngữ Chăm sẽ bị biến dạng hoàn toàn, sẽ bị tê liệt từng phần và sẽ biến mất. Sự phân hóa ngày càng mãnh liệt trên lĩnh vực ngôn ngữ và chữ viết Chăm không dừng lại ở đó, nó sẽ kéo theo hàng loạt những sụp đổ khác như văn hóa truyền thống, tín ngưỡng dân gian v.v. và cuối cùng là người Chăm cũng sẽ biến mất vì đã mất đi bản sắc dân tộc của mình.

Qua sự việc đã được trình bày cho thấy, quyển *Từ Điển Việt-Chăm* của Inrasara và Phan Xuân Thành không đáp ứng được chủ đích tốt đẹp của nó. Ngược lại, nó sẽ là tác nhân huỷ hoại và làm mất đi tính trong sáng trong ngôn ngữ và chữ viết Chăm. Nó chỉ để lại cho độc giả người Việt, cho con em và cộng đồng người Chăm một thứ ngôn ngữ hỗn độn, chấp vá, sai lệch và không trọn vẹn.

Mặc dù từ điển này chỉ là một tác nhân huỷ hoại di sản ngôn ngữ chữ viết Chăm, nhưng tác phẩm này cũng được nhà nước Việt Nam cho phép in bởi một nhà xuất bản có tên tuổi đó là Nhà Xuất Bản Giáo Dục.

Để tránh cái tác dụng ngược chiều này, chúng tôi mong rằng bản thân tác giả hay cơ quan chức trách Việt Nam nên kịp thời thu hồi quyển *Từ Điển Việt-Chăm* này về để chỉnh lý lại hầu tránh những điều tác hại có thể xảy ra.

Chung quanh vấn đề ngày quốc lễ Champa

Qasim Tu

Gần một thế kỷ qua, hầu hết các giới khoa học trong và ngoài nước, các bậc tu sĩ, bô lão, trí thức Chăm đều công nhận rằng Kate là lễ tục của người Chăm Ahier (ảnh hưởng Bà La Môn Giáo), được qui định và tổ chức vào ngày 1 tháng 7 Chăm lịch (tháng 9 và 10 dương lịch) trên các đền tháp do tu sĩ, chức sắc Chăm Ahiér chủ trì. Ngày tiếp theo là Kate Palei (Kate làng) do dân làng Chăm Ahier tổ chức và sau cùng là Kate diễn ra trong gia đình người Chăm Ahiér.

Trong dịp lễ này, một số người Chăm Awal (Chăm Bani) cũng như Chăm Islam thường lên đền tháp tham dự và chúc mừng ngày lễ, nhưng họ không tổ chức Kate trong gia đình hay thôn xóm của họ,

Vào năm 1965, đại úy Dương Tấn Sở, quận trưởng quận An Phước, đề ra sáng kiến tổ chức một số màn ca vũ Chăm truyền thống để đón chào quan khách quan trọng trong chính quyền Việt Nam đến tham dự ngày lễ này. Kể từ đó, Kate trở thành lễ tục và lễ hội, cấu thành một di sản văn hóa Champa, lưu truyền đến hôm nay.

Kể từ năm 1984, ở hải ngoại, Kate trở thành một chủ đề của phong trào đấu tranh văn hóa Champa tại Pháp. Nhân dịp Kate, cộng đồng Champa đứng ra tổ chức «Ngày Văn Hóa Champa» để gửi đến bà con Champa lời chúc mừng ngày lễ Kate và chuyển tải di sản văn hóa Champa đến mọi người, thông qua các màn ca vũ truyền thống, chương trình hội thảo khoa học, tiếp tân, v.v.

Sau năm 1989, phong trào «Ngày Văn Hóa Champa» nhân dịp Kate lần tràn sang Châu Mỹ. Hàng năm, IOC-Champa mà đa số thành viên là Chăm Hồi Giáo Việt Nam và nhiều hội đoàn Chăm Hồi Giáo Campuchia, thường đứng

Chung quanh vấn đề ngày quốc lễ Champa

ra tổ chức lễ hội Kate này tại Hoa Kỳ.

Năm 1995, một số thành viên trong IOC-Champa gây ra phong trào chia rẽ giữa Chăm Ahier và Chăm Hồi Giáo, tách rời ra khỏi tổ chức để thành lập Hội Bảo Tồn Truyền Thống Văn Hóa Champa có trụ sở ở Sacramento, tập trung hầu hết những thanh niên và bà con Chăm Ahier định cư ở Hoa Kỳ. Hàng năm hội này thường tổ chức Kate theo lễ tục truyền thống Chăm Ahier nhằm cúng quảy tổ tiên và có phần lễ hội giúp vui.

Cùng trong thời gian này, một số thành viên Chăm Hồi Giáo cũng tách rời ra khỏi IOC-Champa để thành lập một hội thứ ba nữa đó là Hội Bảo Tồn Văn Hóa Champa, có trụ sở đặt tại San Jose, mà đa số thành viên là người Chăm Ahier Phan Rí. Hàng năm, Hội Bảo Tồn Văn Hóa Champa cũng tổ chức Kate, nhưng biến lễ hội Kate này thành ngày «Quốc Lễ» hay ngày «Kỷ niệm anh hùng liệt sĩ Champa», có bài quốc ca, dân vòng hoa chiến thắng trước đài kỷ niệm liệt sĩ Champa làm bằng giấy các-tông và làm một phút mặt niệm.

Sự ra đời của Hội Bảo Tồn Truyền Thống Văn Hóa Champa và Hội Bảo Tồn Văn Hóa Champa, hai cơ quan văn hóa người Chăm, nhưng lại tổ chức ngày lễ Kate tại hai địa điểm khác nhau và mang 2 ý nghĩa hoàn toàn khác nhau đã đưa cộng đồng Chăm tại hải ngoại đi vào khúc quanh mới, tranh chấp chung quanh vấn đề: Kate là lễ tục của người Chăm Ahier hay là ngày «Quốc Lễ Champa».

Sự ngộ nhận cho rằng Kate là «Quốc Lễ Champa» phát xuất từ một số người Chăm chưa hiểu rõ thế nào là ý nghĩa của ngày «Quốc Lễ» trong một quốc gia độc lập có chủ quyền hôm nay.

1). Những ngày lễ quốc gia

Hôm nay, mỗi quốc gia độc lập có chủ quyền đều có 3 lễ rõ rệt:

a). Quốc Lễ hay Quốc Khánh

Quốc lễ là một khái niệm ra đời vào năm 1880 tại Pháp nhằm đánh dấu cho ngày thành công của nhân dân Pháp vùng dậy phá ngục Bastille 14-7-1789, lật đổ chế độ vương quyền để thành lập thể chế cộng hòa tại quốc gia này. Sau đó, ngày quốc lễ này lan tràn sang các nước khác và trở thành một qui ước được qui định trong hiến pháp.

Quốc Lễ hay Quốc Khánh là ngày lễ quan trọng của một quốc gia thông qua biểu quyết của quốc hội, nhằm đánh dấu một sự kiện lịch sử hay chính trị gắn liền với lịch sử nhà nước của quốc gia đó. Tại các quốc gia độc lập có chủ quyền, Quốc Lễ hay Quốc Khánh là ngày đánh dấu sự khai sinh của quốc gia này: đánh dấu ngày giành được độc lập như Hoa Kỳ, đánh dấu ngày lật đổ chế độ cũ như Pháp, đánh dấu ngày ra đời hiến pháp như Thổ Nhĩ Kỳ, v.v.

Mỗi quốc gia đều có chương trình Quốc Lễ hay Quốc Khánh khác nhau. Một số quốc gia tổ chức diễu hành quân đội, nước khác thì diễu hành các tổ chức dân sự, diễu văn của thủ lĩnh quốc gia, v.v.

b). Lễ quốc gia mang tính chất lịch sử

Lễ này cũng do nhà nước tổ chức nhằm kỷ niệm một số biến cố lịch sử quan trọng đã xảy ra trong quốc gia đó, như lễ chiến thắng đệ nhị thế chiến tại một số quốc gia ở Âu Châu.

c). Lễ quốc gia mang tính chất tôn giáo, văn hóa, xã hội

Chung quanh vấn đề ngày quốc lễ Champa

Lễ này được nhà nước công nhận nhưng phần nghi lễ không liên hệ gì đến chính quyền của quốc gia đó, như lễ giáng sinh, tết nguyên đán, lễ lao động, v.v.

Dựa vào 3 định nghĩa liên quan đến các lễ nêu trên, chúng tôi có viết một bài khảo luận đăng trong Harak Champaka số 7, ngày 2-10-2005, để trình bày lại một cách rõ ràng thế nào là ý nghĩa của ngày Kate. Theo kết luận của chúng tôi: Kate không phải là ngày quốc lễ Champa mà là lễ tục của người Chăm Ahier, nhưng trở thành di sản văn hóa Champa cần được bảo tồn như những lễ hội khác: Suk Yeng, Ramawan.

2). Quan điểm của ông Prang về Kate

Trong một bài viết đăng trong Web Ilimochampa.org vào ngày 27 tháng 12 năm 2005 để trả lời bài viết của chúng tôi đăng trong Harak Champaka số 7 về Kate, ông Prang mà chúng tôi không biết là ai, khẳng định rằng Kate là ngày «Quốc Lễ Champa» dựa vào những dữ kiện như sau:

a). Tác giả cho rằng kể từ năm 2001, nhà nước Việt Nam tạo điều kiện để bà con Chăm tổ chức ngày Kate rất là long trọng có nhiều hội đoàn, sắc tộc đến tham dự dù họ không phải là Chăm Ahier. Có chăng họ là người “thất học” bị lôi cuốn theo Chăm Ahier. Dựa vào yếu tố này, tác giả Prang kết luận rằng Kate là quốc lễ Champa.

Đây là lý luận phi khoa học, vì không ai định nghĩa «Quốc Lễ» của một dân tộc chỉ dựa vào yếu tố của khán giả

Chung quanh vấn đề ngày quốc lễ Champa

đến tham dự. Katê là lễ tục của Chăm Ahier nhưng đã trở thành một lễ hội quan trọng của dân tộc Champa ở Việt Nam hôm nay. Thành vậy ai cũng có quyền tham gia. Khi còn ở quê nhà, chúng tôi là Chăm Hồi Giáo, thường lên đền tháp tham dự Kate, như vậy chúng tôi cũng là người “thất học” hay sao?

b). Tác giả hỏi chúng tôi rằng: «Theo Qasim ... cũng như ban biên tập Harak Champaka, nên chọn ngày nào là ngày quốc lễ Champa?»

Đây là câu hỏi quá ngay ngô. Vì chỉ có nhà nước Champa mới có đủ pháp lý để chọn ngày quốc lễ cho dân tộc họ. Champaka là tập san khoa học chuyên về lịch sử và nền văn minh Champa. Chính vì thế Champaka không có quyền gì để chọn ngày quốc lễ cho dân tộc Champa. Có chăng ông Prang không biết thế nào là quốc lễ và ai là người có quyền đứng ra tổ chức ngày quốc lễ!

c). Tác giả cho rằng Qasim và ban biên tập Champaka tìm cách để phá bỏ Katê, một lễ hội có sự tiến bộ tốt đẹp như hiện nay

Đây chỉ là văn chương vu khống có thể làm tổn thương đến danh dự và nhân phẩm người khác hay cơ quan pháp lý như tập san Champaka, vì tác giả không đưa ra dữ kiện nào để chứng minh trong lời nói của mình.

Cũng cần nhấn mạnh rằng, trong bài viết đăng trong Harak Champaka số 7, chúng tôi không tìm cách phá bỏ Katê mà chỉ phá bỏ quan điểm sai lầm của ông Prang và Pts. Quảng Đại Cẩn tự cho Katê là quốc lễ Champa, nhưng trên thực tế, Katê chỉ là lễ tục do người Chăm Ahier tổ chức, cũng như Ramawan do cộng đồng Chăm Bani tổ chức, chỉ có thể thôi.

Chung quanh vấn đề ngày quốc lễ Champa

Trong tác phẩm *Lễ hội của người Chăm* (Nhà Xuất Bản Văn Hóa Dân Tộc, Hà Nội, 2003, tr. 135-148), Sakaya tức là Văn Món, một nhà nghiên cứu Chăm của Trung Tâm Văn Hóa Chăm ở Phan Rang cũng cho rằng Katê là lễ tục của Chăm Ahier. Thế thì Sakaya cũng là người tìm cách để phá bỏ Katê chẳng, trong khi đó ông ta là người từng sinh hoạt hàng năm với lễ hội fiKatê ở quê nhà?

d). Tác giả cho rằng ông Nguyễn Văn Tỷ, gốc Chăm Bani làng Phước Nhơn cũng đến tham dự Kate tại đền tháp. Nếu Kate là lễ của Chăm Ahier, ông Tỷ đến đó để làm gì?

Câu hỏi này chứng tỏ rằng ông Prang không hiểu một cách am tường về ý nghĩa ngày Kate. Ai cũng biết, nhân dịp Katê, hàng ngàn bà con Chăm Bani trong đó có chúng tôi, thường lên tháp để ngưỡng mộ Katê. Một số bà con Chăm Bani còn mang cả lễ vật lên tháp để cúng tế. Nhưng họ đến với tư cách là người tham gia để cúng bái hay chúc mừng ngày văn hóa Champa trọng đại này, chứ không phải là người nằm trong ban tổ chức hoặc trong nghi lễ chính thức Katê như ông Prang hiểu lầm.

e). Tác giả Prang cho rằng ông Nguyễn Tình, Chăm Bani, gốc làng Văn Lâm giữ chức ông Tamnei (tiếng Chăm phải viết là ông Camnei thì đúng hơn) của tháp Po Rome. Dựa trên tư liệu này, tác giả kết luận rằng Katê là quốc lễ Champa.

Ông Nguyễn Tình là dân tộc Chăm làng Văn Lâm, thành vậy ông có quyền giữ chức Camnei. Nhưng không vì ông Nguyễn Tình làm Camnei mà tác giả muốn biến lễ tục Katê của Chăm Ahier thành quốc lễ Champa được.

g). Tác giả Prang còn cho rằng Qasim là người mới chập chững đi tìm về nguồn gốc Katê, thành ra bài viết còn thiếu sót. Nhưng tác giả Prang trách nhất là Ban Biên Tập Champaka không biết gì về nguồn gốc Katê để rồi chấp nhận đăng bài của Qasim.

Đây cũng là một lý luận khập khiễng. Vì rằng, ông Prang không có quyền gì yêu cầu cả một tập thể Ban Biên Tập Champaka phải định nghĩa Katê theo quan điểm riêng tư vừa phiến diện và vừa khô cứng của ông Prang được.

3). Quan điểm của Pts. Quảng Đại Cẩn về Kate

«Trao đổi về bài Góp phần tìm hiểu về lễ hội Kate» là bài khảo luận của Pts. Quảng Đại Cẩn, đăng trong đặc san Vijaya, số 6, tháng 10 năm 2006, trang 188-203.

Nội dung chính của bài này là tác giả đưa ra một vài dữ kiện để chứng minh rằng Katê là ngày «quốc khánh» hay «quốc lễ» Champa.

Dữ kiện quan trọng nhất mà Pts. Quảng Đại Cẩn đưa ra đó là lý luận quanh co chung quanh Po Ina Nagar, một nữ thần không liên hệ gì đến nguồn gốc Kate cả.

Đọc qua phần này, chúng tôi có cảm tưởng rằng Pts. Quảng Đại Cẩn không nhận diện rõ rệt về vai trò thật sự của Po Ina Nagar trong nền văn minh Champa thời cổ. Tác giả cũng không biết tên thật của Po Ina Nagar trong lịch sử Champa là gì? Năm nào bà ta được phong chức Po Ina Nagar (Bà mẹ của vương quốc) và vua Champa nào là người đã phong cho bà chức này?

Đứng trên phương diện lịch sử, Po Ina Nagar chỉ là tên của tước phong. Tên thật của bà là nữ thần Bhargavati, một trong những người vợ của thần Shiva được sùng bái nhất

Chung quanh vấn đề ngày quốc lễ Champa

ở Champa. Chỉ có một Po Ina Nagar (Bà mẹ vương quốc) duy nhất ở Champa, nhưng bà ta được dân chúng thờ phượng tại nhiều nơi khác nhau, chứ không phải có nhiều nữ thần Po Ina Nagar như Pts. Quảng Đại Cẩn suy diễn.

Chính vì không biết Po Ina Nagar là ai, Pts. Quảng Đại Cẩn vấp phải bao sai lầm mà hậu quả không thể đo lường được cho thế hệ mai sau. Đây là những sai lầm của tác giả mà chúng tôi phải điều chỉnh lại.

– Pts. Quảng Đại Cẩn cho rằng Po Ina Nagar Aram là “Mẹ Xứ Rừng” Đây là cốt truyện do Pts. Quảng Đại Cẩn tự suy đoán mà thôi. Po Ina Nagar Aram không phải là “Mẹ Xứ Rừng” mà là Mẹ Xứ Sở Champa có đền thờ gần làng Palei Aram (La Chữ) Sau này người ta dời đến làng Hữu Đức. Tác giả đừng quên, Aram trong địa danh Palei Aram ở đây không có nghĩa là «rừng» mà là «đồi cao».

– Pts. Quảng Đại Cẩn cho rằng Po Ina Nagar Hamu Cavat là “Mẹ Xứ Chim” thì càng khôì hài thêm nữa. Po Ina Nagar Hamu Cavat có nghĩa là Mẹ Xứ Sở Champa có đền thờ ở cánh đồng Cavat hay Cawait, tên làng Lạc Trị, Phan Rí. Có chẳg tác giả nhầm lẫn Cawait với từ Dawait là chim tê tê.

– Pts. Quảng Đại Cẩn cho rằng Po Ina Nagar Hamu Chanok là “Mẹ Xứ Chài” ở Bà Rịa. Đây là một địa danh không liên hệ gì với Champa. Vì Bà Rịa là đất đai của Cao Miên ngày xưa. Pts. Quảng Đại Cẩn đừng quên rằng dân tộc Kampuchia cũng thờ Bhargavati, vợ của Shiva mà người Chăm gọi là Po Ina Nagar. Nhưng Bhargavati ở Kampuchia hay ở Ấn Độ không liên hệ gì với Bhargavati ở Champa.

– Pts. Quảng Đại Cẩn cho rằng Po Ina Nagar Yathan tức là “Mẹ Xứ Lau” ở Nha Trang. Có chẳg đây cũng là cụm từ do Pts. Quảng Đại Cẩn bịa đặt. Vì rằng Po Ina Nagar Yathan không có trong truyền thống của Chăm mà chỉ có Po Ina Nagar Aia Trang (Nha Trang).

Một nhà nghiên cứu chuyên về Chăm như Pts. Quảng Đại Cẩn viết sai chính tả Aia Trang (Nước trong sáng) thành

Yathan là điều không thể chấp nhận được.

– Pts. Quảng Đại Cẩn dịch cụm từ *Thiên Yana Thánh Mẫu* ra tiếng Việt là “Mẹ Trời”. Đây không phải cốt truyện khôi hài nữa mà là phong cách làm việc thiếu khoa học, không dẫn đo nghiên cứu trước khi viết bài. Vì rằng *Thiên Yana Thánh Mẫu* là cụm từ tiếng Việt phỏng dịch lại Po Ina Nagar gồm có hai phần: Phần phiên âm tiếng Chăm và phần dịch nghĩa. “Thiên” ở đây là dịch nghĩa từ tiếng Po. *Yana* ở đây là phần phiên âm từ *Ina Nagar*. Thánh Mẫu là cụm từ tiếng Việt dịch từ *Yana* hay là *Ina Nagar* tức là mẹ.

– Pts. Quảng Đại Cẩn cũng cho rằng có Bà Chúa Xứ Champa ở Châu Đốc An Giang. Đây cũng là câu chuyện do Pts. Quảng Đại Cẩn bịa đặt nữa. Vì không có Bà Chúa Xứ ở Châu Đốc An Giang mà là ở Tây Ninh nơi có đền thờ của bà ở núi Bà Đen mà xưa kia là đất đai của Cao Miên. Bà Đen (tiếng Chăm là Muk Juk) cũng là một trong những bà vợ của Shiva.

Dù là ở Tây Ninh đi nữa, tại sao Pts. Quảng Đại Cẩn lại xếp Bà Chúa Xứ ở Tây Ninh vào danh sách nữ thần của Champa? Vì ở xứ Cao Miên có hàng trăm đền thờ Bà Chúa Xứ (tức là vợ Shiva).

Chính vì không biết rõ lịch sử và xuất xứ Po Ina Nagar, thành ra Pts. Quảng Đại Cẩn gán cho Po Ina Nagar, một nữ thần quan trọng nhất ở Champa với bao cụm từ vừa khôi hài vừa thô kệch. Từ một Thánh Mẫu được tôn thờ trong suốt mười mấy thế kỷ ở Champa, hôm nay Pts. Quảng Đại Cẩn truat phé Po Ina Nagar xuống thành “Mẹ Xứ Rừng”, “Mẹ Xứ Chim”, “Mẹ Xứ Lau”, “Mẹ Trời”, v.v... thì cũng tội nghiệp cho bà.

Cũng trong bài này, Pts. Quảng Đại Cẩn kể lung tung chung quanh vấn đề văn hóa Chăm chứa đựng nào là yếu tố bản địa, nào là yếu tố Hồi Giáo, nào là yếu tố Ấn Giáo; lập luận mơ hồ về Chăm Ahier và Chăm Awal trong tiến trình phát triển tôn giáo Champa, v.v. Để viết phần này, tác giả

Chung quanh vấn đề ngày quốc lễ Champa

trích dẫn bằng qư một số bài viết không có giá trị khoa học đăng trong mạng Web hay dựa vào quan điểm cá nhân để phân tích nền văn minh Champa mà chúng tôi chỉ xem đó là phong cách của nhà viết lách trong các báo thương mại xuất bản bằng tiếng Việt. Thành vậy chúng tôi không đi vào chi tiết.

Bài viết mang tựa đề «Trao đổi về bài Góp phần tìm hiểu về lễ hội Kate», Nhưng Pts. Quảng Đại Cẩn không đi sâu vào chủ đề mà chỉ lý luận quanh co chung quanh vấn đề Po Ina Nagar, yếu tố bản địa, yếu tố Hồi Giáo, v.v. để rồi từ đó tác giả đưa ra kết luận Kate không phải là lễ tục người Chăm Ahier mà là quốc lễ Champa

Chỉ cần đọc qua bài viết của Sakaya, độc giả biết rằng Kate không liên hệ gì với quốc lễ Champa như Quảng Đại Cẩn đưa ra. Trong tác phẩm *Lễ hội của người Chăm*, (Nhà Xuất Bản Văn Hóa Dân Tộc, Hà Nội, 2003, tr. 135-148), Sakaya định nghĩa rằng Katê «là lễ hội của người Chăm nhằm tưởng nhớ vị nam thần như Po Klaong Garai, Po Rome... và cũng tưởng nhớ ông bà tổ tiên, trời đất đã phù hộ độ trì cho con người (...) Lễ hội Katê ở đền tháp được điều hành bởi ban tế lễ chức sắc Chăm Ahier (Chăm ảnh hưởng Bàlamôn)».

4). Thế nào là ý nghĩa của Kate.

Theo chúng tôi, Kate không không phải là ngày quốc lễ Champa và cũng không phải ngày kỷ niệm anh hùng liệt sĩ Champa như ông Prang và Pts. Quảng Đại Cẩn suy đoán, vì những lý do sau đây:

a). Đứng trên phương diện lịch sử, Katê không phải là quốc lễ của Champa

- Vì trong ngày lễ trọng đại đó không có sự hiện diện của các chức sắc Chăm Awal (Bani) tại các đền tháp với

Chung quanh vấn đề ngày quốc lễ Champa

chức sắc Chăm Ahiér.

- Vì bà con Chăm Bani không ai ăn mừng, cúng tế Katê trong gia đình và thôn xóm của họ như Chăm Ahiér thực hiện.

- Vì các dân tộc khác như Radhe, Jarai, Bahnar, Hroi, Churu, v.v... là thân dân Champa xưa kia không làm lễ Katê trong khu vực của họ.

b). Đứng trên phương diện tôn giáo, Katê chỉ là lễ tín ngưỡng của người Chăm Ahiér

Vì Katê là một lễ tục hoàn toàn do các chức sắc Chăm Ahiér (Po Adhia, Po Basaih, Camnei, Kadhar...) đứng ra tổ chức và thực hiện các nghi lễ tại các đền tháp. Sau đó, lễ tục Katê diễn ra trong các thôn xóm và gia đình người Chăm Ahiér.

c). Đứng trên phương diện nghi thức, Katê không phải là lễ duy nhất để ghi ơn các bậc tiền nhân Champa

Vì các lễ khác như *Rija Nagar, Yang Puis, Yang Payak, Kubaw Ma-ih, Thrua*, v. v., cũng là lễ tục có phần ca tụng ghi ơn các bậc tiền nhân Champa mà danh sách trong bài hát do ông Kadhar ca tụng không khác biệt trong lễ Kate.

Nếu cho rằng Katê là quốc lễ vì có phần ghi ơn các bậc tiền nhân Champa, thế thì các lễ như *Rija Nagar, Yang Puis, Yang Payak, Kubaw Ma-ih, Thrua* cũng phải là quốc lễ Champa hay sao ?

d). Đứng trên phương diện văn hóa, Katê đã trở thành một di sản tinh thần của dân tộc Champa

Katê là một trong những ngày lễ tục quan trọng và linh đình nhất của người Chăm Ahiér, cũng như ngày Ramawan của Chăm Bani. Kể từ năm 1965, Kate trở thành vừa lễ là tục và vừa là lễ hội thông qua các phần văn nghệ

Chung quanh vấn đề ngày quốc lễ Champa

dân gian Chăm và nhất là có sự tham dự đông đảo của bà con Chăm không phân biệt tín ngưỡng, dù họ là Chăm Ahiér hay Bani, cũng như các dân tộc khác cho dù họ là người Việt đi nữa, kể cả khách du lịch cũng có quyền đến đền tháp để cúng tế, cầu nguyện hay ngưỡng mộ lễ này.

Dựa vào yếu tố này, dù Katê là lễ tín ngưỡng của Chăm Ahiér, nhưng Katê đã trở thành di sản văn hóa Champa. Chính vì thế, dân tộc Chăm dù là Ahier, Awal hay Hồi Giáo phải có nghĩa vụ bảo vệ lễ hội Katê, cũng như các lễ hội khác ở Champa, như lễ Ramawan của Chăm Hồi Giáo và lễ hội của các dân tộc Champa khác, như Radhé, Jarai, Churu, v.v...

Kết luận

Đọc qua bài viết của ông Prang và Pts. Quảng Đại Cẩn, độc giả có cảm tưởng rằng tác giả đang viết tiểu thuyết về Katê, với lối hành văn quanh co và chỉ dựa vào những thí dụ bâng quơ hay trích bao lời tuyên bố cá nhân của một số nhân vật Chăm ở Hoa Kỳ để rồi kết luận rằng Katê là quốc lễ Champa. Tiếc rằng, Pts. Quảng Đại Cẩn chưa hiểu một cách chính xác thế nào gọi là **quốc lễ** và thế nào là **lễ tục** mang tính chất tín ngưỡng của một cộng đồng. Không vì quá nóng vội để rồi Pts. Quảng Đại Cẩn và ông Prang tự phóng đại Katê thành ngày quốc lễ Champa, trong khi đó Katê hàng năm ở quê nhà hôm nay chỉ là một lễ hội quan trọng của Champa do bà con Chăm Ahier tổ chức.

Ai cũng biết, kể từ năm 1984 đến năm 1995, Katê trở thành một lễ hội Champa tại hải ngoại (ở Pháp, ở Danmark, ở Hoa Kỳ). Nhân dịp mùa Kate, các hội đoàn như CSC-Champa và IOC-Champa đứng ra tổ chức Ngày Văn Hóa Champa, nhưng họ không định nghĩa Kate là ngày quốc lễ Champa. Đa số thành viên của hội đoàn này là bà con Chăm Bani và Chăm Islam. Và trong ngày đại hội Katê này lúc nào cũng có sự hiện diện của nhiều sắc tộc Champa khác như

Chung quanh vấn đề ngày quốc lễ Champa

Jarai, Bahnar, Stieng ở hải ngoại và hai nghệ sĩ Chế Linh (Chăm Ahiér) và Từ Công Phụng (Chăm Islam).

Năm 1995 có một biến cố quan trọng mà tôi không muốn nêu ra ở đây đã đưa hai cộng đồng Chăm Ahier và Awal đi vào con đường khủng hoảng. Kể từ đó, đa số bà con Chăm Bani, Chăm Islam Việt Nam và Chăm Islam Kampuchia, bà con Jarai, Bahnar, Stieng ở hải ngoại, không tham dự lễ Katê nữa. Sự kiện này đã xảy ra là vì họ không đồng ý với phương cách tổ chức Katê cũng như ý nghĩa của lễ Katê mà một số hội đoàn Chăm ở Hoa Kỳ đưa ra, chứ không phải họ phủ nhận nguồn gốc văn hóa Katê này như ông Prang và Pts. Quảng Đại Cẩn đã hiểu lầm và bóp méo sự thật.

Vấn đề quan trọng hôm nay, không phải là bút chiến về lễ hội Katê, mà là định nghĩa lại một cách chính xác nguồn gốc và ý nghĩa Katê là gì? một lễ tục của Chăm Ahier được xem như là di sản văn hóa Champa hay là quốc lễ Champa?

Vấn đề quan trọng thứ hai đó là làm thế nào để lễ hội Katê ở hải ngoại trở thành một lễ hội truyền thống như ở quê nhà hôm nay, có nghĩa là Katê phải do cộng đồng Chăm Ahiér tổ chức và các cộng đồng tín ngưỡng Chăm khác như Chăm Bani, Chăm Islam, Chăm Kampuchia cùng đến tham gia và chúc mừng. Cũng như ngày lễ Ramawan, phải do Chăm Bani, Chăm Islam đứng ra tổ chức, và các cộng đồng tín ngưỡng Chăm khác cùng đến tham gia và chúc mừng, tạo thành mối quan hệ mật thiết giữa cộng đồng Chăm Ahier và Chăm Bani trong công cuộc bảo tồn nền di sản văn hóa cho thế hệ mai sau.

Chung quanh vấn đề ngày quốc lễ Champa

Hội thảo Champa

Kuala Lumpur 30-11-2005*

Ts. Nicolas Weber
Đại học INALCO, Paris

Hội thảo khoa học quốc tế về Champa lần thứ II tại Kuala Lumpur do Viện Nghiên Cứu Lịch Sử, Chính Trị và Chiến Lược thuộc Phân Khoa Xã hội và Nhân Văn của Đại Học Quốc Gia Mã Lai tổ chức vào ngày 30 tháng 11 năm 2005. Đại hội này tập trung 15 nhà nghiên cứu của 5 quốc gia trong đó có Mã Lai, Pháp, Hoa Kỳ, Việt Nam và Kampuchia.

Hai chủ đề chính yếu của hội thảo, đó là :

- Sự liên hệ giữa Champa và thế giới Mã Lai
- Lịch sử văn hóa xã hội Champa

Champa và thế giới Mã Lai

Sự liên hệ giữa Champa và thế giới Mã Lai được đem ra bàn bạc trong hội thảo là một chủ đề không có gì mới lạ. Những bài nghiên cứu này chỉ là những thành quả của các công trình khoa học đã được công bố trong các sách báo khoa học Pháp và Mã Lai từ năm 1989.

Hai nhà nghiên cứu tham gia trong chủ đề này là Nik Mohamed Nik Mohd Salleh nói về “Sự liên hệ gia đình giữa Champa và Mã Lai” và Ts. Phú Văn Hãn “Ngôn ngữ văn hóa Đa Đảo tại Việt Nam”.

Riêng về Ts. Keng Phong Phang, bà ta nghiên cứu về “Người Chăm tại hòn đảo Hải Nan, Trung Quốc”. Bài tiểu

* Bài tiếng Pháp được chuyển sang tiếng Việt bởi Ban Biên Tập Champaka)

luận này mang một nội dung rất là mâu thuẫn. Viết tựa đề “Người Chăm tại hòn đảo Hải Nan, Trung Quốc”, nhưng trong nội dung của bài, bà ta cho rằng không có một dữ kiện lịch sử nào để chứng minh có dân tộc Chăm ở Hải Nan. Ngược lại, bà ta cho rằng có một cộng đồng vào khoảng 6000 người sinh sống ở hòn đảo này, theo Hồi giáo, nói một thứ tiếng rất gần gũi với ngôn ngữ dân tộc Raglai. Thế thì họ là ai ? Đó là vấn đề mà các nhà khoa học chưa có câu trả lời.

Văn hóa và nghệ thuật Champa

Văn hóa và nghệ thuật Champa là chủ đề thứ hai trong hội thảo.

Về phần văn hoá, Mousa và Abd. Karim trình bày về “Truyện cổ tích Chăm : Sọ Dừa”. Bài nghiên cứu này chỉ lặp lại những gì mà nhà nghiên cứu Pháp A. Landes đã xuất bản vào năm 1887. Riêng về bài khảo luận của Gs. Abd. Rasak Salleh “Vấn đề toán học trong văn hóa Chăm” và Ts. Mohammad Alinor A Kadir “Hệ thống mã số ở vương quốc Champa” là hai chủ đề mới lạ mà các nhà nghiên cứu Champa chưa từng biết đến.

Cũng trong phần này, Võ Thị Thu Nguyệt là người duy nhất nói về “Nghệ thuật Champa ở miền nam cũ thủ đô Champa, từ thế kỷ thứ 11 đến thế kỷ thứ 15”. Tiếc rằng Võ Thị Thu Nguyệt không nói gì đến nghệ thuật Champa, mà chỉ làm bản tóm tắt tác phẩm văn hóa Champa của Gs. Trần Quốc Vượng. Nếu sự kiện đã xảy ra, vì Võ Thị Thu Nguyệt thú nhận rằng bà ta không chuyên về Champa học. Chính vì thế, một số nhà khoa học đặt vấn đề có chăng sự hiện diện của bà ta trong ngày hội thảo có một lý do khác. Có chăng bà Võ Thị Thu Nguyệt tham gia hội thảo không phải để nói về công trình khoa học, mà là để quan sát những người khoa học nói gì trong ngày hội thảo này ?

Lịch sử Champa

Lịch sử Champa được xem như là chủ đề quan trọng trong ngày hội thảo này.

Lịch sử trung đại của Champa tập trung ba nhà nghiên cứu. Mở đầu cho phần này, Gs. Shaharir Md Zain trình bày về “Yếu tố tổ chức chính quyền Champa”. Tiếc rằng, bài này chỉ là phần tóm lược lại những gì đã trình bày trong tác phẩm của hai nhà nghiên cứu Pháp G. Maspero và G. Coedes. Ngược lại, công trình của Ts. Nicolas Weber về “Vai trò quân đội Champa trong lịch sử Đông Nam Á” và Mohamad Zain Mousa đặt lại “Vấn đề định cư người Chăm Kampuchia sau cuộc vùng dậy của họ vào năm 1853” là hai bài nghiên cứu có phần mới lạ và chứa đựng nhiều dữ kiện lịch sử rất là thuyết phục.

- **Tình hình người Chăm ở Kampuchia**

Lịch sử cận đại Champa là phần sôi động nhất của ngày hội thảo.

Trong bài tiểu luận với chủ đề “Vấn đề giáo dục người Chăm tại Kampuchia”, Gs. Jamil Osman nhận định rằng dân tộc Chăm tại vương quốc này đang gặp phải một tệ nạn xã hội rất là trầm trọng, đó là nạn mù chữ. Vấn đề này không phải vì thiếu trường học, nhưng phát sinh từ người Chăm quá nghèo đói, không tìm ra công ăn việc làm để nuôi con đi học.

Hết nạn nghèo đói và mù chữ, người Chăm Kampuchia đang lâm vào khủng hoảng về ý thức hệ dân tộc mà Ts. Michel Tranet (cựu Thứ Trưởng ở Kampuchia) đã đặt lại vấn đề trong bài tiểu luận “Dân tộc Chăm tại Kampuchia : nên xây dựng lại một dĩ vãng đã suy tàn”. Theo Ts. Michel Tranet, người Chăm Kampuchia hôm nay chỉ nhận diện mình là người Hồi giáo. Mọi yếu tố tinh thần và văn hóa của họ hoàn toàn dựa vào chủ thuyết Hồi giáo. Chính vì thế,

họ không cần biết đến nguồn gốc lịch sử và văn hóa Champa của họ nữa. Nếu không có một giải pháp để đưa họ tiếp thu lại ý thức hệ dân tộc, thì người Chăm Kampuchia sẽ thành một dân tộc vừa vong quốc và vong thân trong thế kỷ thứ 21 này.

Tiếp theo Ts. Michel Tranet, Gs. Ros Chantrabot đặt lại vấn đề “Vai trò chính trị và kinh tế của người Chăm tại Kampuchia”. Theo Gs. Ros Chantrabot, người Chăm ở Kampuchia là một cộng đồng lớn lao và giữ một vai trò quan trọng trên bàn cờ chính trị ở vương quốc này. Chính vì thế, mọi đảng phái chính trị đều bám vào lá phiếu của họ. Dựa vào sức mạnh của lá phiếu này, người Chăm tìm cách lợi dụng các đảng phái chính trị để chia phần quyền lực trong hội đồng nhà nước. Và hôm nay, có rất nhiều nhân vật người Chăm nắm nhiều vai trò quan trọng trong cơ cấu tổ chức quốc gia Kampuchia, như phó thủ tướng, bộ trưởng, thứ trưởng, chưa kể đến các ghế hạ nghị viện và thượng nghị viện.

Mặc dù có nhiều quyền lực trong tay, nhưng các nhà lãnh đạo Chăm không tìm ra giải pháp để tạo thành một lực lượng chính trị chung nhằm triển khai những dự án kinh tế, xã hội và giáo dục hầu đưa người Chăm thoát ra khỏi nạn nghèo đói và mù chữ. Dường như các nhà lãnh đạo người Chăm chia ra thành nhóm nhỏ để phục vụ trong nhiều đảng phái chính trị khác nhau. Sự phân tán này là nguyên nhân chính yếu để giải thích tại sao cộng đồng Chăm Kampuchia vẫn là một cộng đồng không có một tổ chức chung, một nhà lãnh đạo chung.

Trong ngày hội thảo này, có sự hiện diện của ông Ismail Yosoff gốc người Chăm giữ chức Thứ Trưởng, cố vấn cho Thủ Tướng Kampuchia. Ismail Yosoff đưa ra nhiều dữ kiện để chứng minh tại sao có “Sự hiện diện của người Chăm trên bàn cờ chính trị tại Kampuchia”. Theo ông Ismail Yosoff, vương quốc Kampuchia có một chính sách rất là đặc biệt đối với người Chăm. Đứng trên phương diện chính trị

mà nói, chính quyền Kampuchia không xem người Chăm là dân tộc thù hằn, mà là dân tộc anh em. Nhà Nước Kampuchia luôn luôn tôn trọng quyền sở hữu đất đai của họ, quyền tín ngưỡng của họ, quyền tổ chức gia đình và xã hội theo truyền thống văn hóa của họ, quyền lập đảng phái chính trị, lập đài phát thanh tiếng Chăm và nhất là quyền nhận viện trợ từ nước ngoài để phát triển chương trình kinh tế, xã hội, giáo dục và tôn giáo của họ. Đó là dữ kiện lịch sử đã chứng minh tại sao có sự hiện diện của nhiều nhân vật người Chăm trong hội đồng chính phủ ở Kampuchia.

- Sự vùng dậy của Fulro

Cùng chung một biên giới với Kampuchia, nhưng sự liên hệ giữa chính quyền Việt Nam và dân tộc Champa hoàn toàn khác biệt. Đó là đề tài mà P. Gs. Po Dharma muốn trình bày trong bài tiểu luận “Sự xung đột giữa dân tộc Champa ở miền nam Đông Dương và chính quyền Việt Nam từ năm 1954 đến năm 2004”. Theo P. Gs. Po Dharma, bài tiểu luận này chỉ là phần tóm tắt tác phẩm của ông ta mang tựa đề : *Du FLM au FULRO. Une lutte des minorités du sud indochinois* (Từ mặt trận FLM đến mặt trận FULRO. Sự đấu tranh của dân tộc thiểu số ở miền nam Đông Dương) do nhà xuất bản Les Indes Savantes và CHCPI ấn hành tại Paris (sẽ ra mắt vào đầu năm 2006).

Trong bài tiểu luận này, Po Dharma giải thích nguyên nhân của sự hình thành ở miền nam Đông Dương một mặt trận mang tên là FULRO (Front Uniifié de Lutte des Races Opprimées), tức là Mặt Trận Thống Nhất Đấu Tranh Của Các Dân Tộc Bị Áp Bức. Theo Po Dharma, sự vùng dậy của Fulro vào năm 1964 phát sinh từ yếu tố lịch sử hơn là từ bản chất hiểm thù dân tộc của người Tây Nguyên hay người Chăm mà nhiều nhà nghiên cứu Việt Nam thường đưa ra.

Hoàn toàn ngược hẳn với người Chăm ở Kampuchia, dân tộc Champa ở miền trung Việt Nam nhận diện rất rõ rệt

về ý thức hệ dân tộc của mình. Anh em Tây Nguyên nói chung và người Chăm nói riêng tự nhận họ là một dân tộc có nguồn gốc lịch sử riêng, nền văn minh riêng, là thân dân của một vương quốc Champa nằm ở miền trung Việt Nam đã bị Đại Việt chiếm đóng trong quá trình lịch sử Nam Tiến của dân tộc Việt.

Sau ngày sụp đổ vương quốc Champa vào năm 1832, triều đình nhà Nguyễn thừa nhận rằng họ là dân tộc vong quốc đang sinh sống trên một lãnh thổ riêng biệt thu hẹp lại ở hai khu vực đó là lãnh thổ Tây Nguyên và vùng Phan Rang-Phan Rí. Để bảo tồn sự sống còn của họ, nhà Nguyễn ban cho dân tộc Champa còn sót lại một quy chế đặc biệt đó là :

1. Quyền làm chủ đất đai riêng tư của họ.
2. Quyền quản lý lãnh thổ nơi có địa bàn dân cư của họ, có nghĩa là không ai có quyền xâm nhập vào khu vực của họ mà không có sự đồng ý của họ.
3. Quyền được sống theo phong tục tập quán và tín ngưỡng cổ truyền của họ.

Ba quyền cơ bản này đã cấu thành một yếu tố lịch sử kể từ năm 1832. Chúng tôi tin rằng triều đình Việt Nam thời đó đã hiểu rõ trọng tâm của 3 quyền cơ bản này và đưa ra nhận định rằng mọi chính sách đi ngược lại với 3 quyền cơ bản đó chỉ đưa đẩy dân tộc này vào con đường vùng dậy. Nhưng sự vùng dậy của họ không phải để đòi lại đất nước Champa, mà là để bảo tồn cho sự sống còn của họ. Đây là quy chế chính trị mà nhân dân Champa đã ghi sâu trong tiềm thức của họ ngay từ thuở sinh ra khỏi lòng mẹ.

Dưới thời Pháp thuộc, chính quyền Pháp ở Đông Dương tiếp tục áp dụng quy chế đặc biệt này. Khu vực Tây Nguyên cấu thành Xứ Người Thượng Miền Nam Đông Dương (Pays Montagnard du Sud Indochinois-PMSI) sau này thành Hoàng Triều Cương Thổ đặt dưới quyền cai trị của chính quyền Pháp Thuộc. Đây là khu vực tự trị. Không có một

người Việt nào lên sinh sống trên Tây Nguyên mà không có sự đồng ý của chính quyền Pháp.

Cùng trong thời điểm đó, khu vực người Chăm Phan Rang và Phan Rí cũng cấu thành một khu vực hành chính đặc biệt, đặt dưới quyền cai trị của Pháp thuộc. Khu vực này có biên giới riêng biệt tập trung các thôn xóm Chăm vào hai huyện Chăm do người Chăm lãnh đạo, đó là huyện Phan Lý Chàm và Huyện An Phước. Hai huyện này có đất đai riêng và kiểm soát cả khu vực núi rừng ở miền tây Phan Rang và Phan Rí.

Theo Po Dharma, quy chế đặc biệt dành cho dân tộc Champa từ năm 1832 cấu thành một chính sách cơ bản nhằm nâng cao sự liên hệ mật thiết giữa dân tộc Champa và triều đình Huế. Chính sách cơ bản này chỉ dựa vào một quy luật rất đơn sơ nhưng có hiệu nghiệm, đó là tôn trọng lẫn nhau. Nhân danh nhà nước Việt Nam, triều đình Huế luôn luôn công nhận 3 quyền cơ bản của dân tộc Champa mà Po Dharma vừa nêu ra ở phần trên. Nhân danh là thần dân của triều đình Huế và được hưởng quy chế đặc biệt của triều đình Huế, dân tộc Champa luôn luôn tuân phục nhà nước Việt Nam. Po Dharma gọi đó là một thế kỷ vàng son của dân tộc Champa sau ngày vong quốc. Vì trong suốt 122 năm, tức là từ năm 1832 đến năm 1954, không ai nói đến cuộc vùng dậy của dân tộc Champa chống lại nhà nước Việt Nam.

Năm 1954, Ngô Đình Diệm lên nắm chính quyền ở miền nam. Một nhà lãnh đạo luôn luôn hô hào khẩu hiệu chống thực dân và đế quốc, nhưng chính Ngô Đình Diệm là người áp dụng chính sách thực dân và đế quốc để thống trị dân tộc Champa đầu tiên trong lịch sử cận đại ở Việt Nam. Ngày 23 tháng 10 năm 1955, Ngô Đình Diệm quyết định xóa bỏ quy chế tự trị của Hoàng Triều Cương Thổ, xóa bỏ quyền làm chủ đất đai của dân tộc Champa, xóa bỏ tòa án phong tục, đưa hàng trăm ngàn người Việt di cư từ miền bắc sang lập nghiệp trên Tây Nguyên, làm xáo trộn hoàn toàn

địa bàn dân cư và truyền thống văn hóa của dân tộc thiểu số này. Thêm vào đó, chính quyền Sài Gòn còn áp dụng chính sách Việt Nam hóa vô cùng khắc khe đối với dân tộc Chăm và Tây Nguyên.

Một khi nhận diện rằng, nhà cầm quyền Việt Nam ở Sài Gòn không còn tôn trọng 3 quyền thiêng liêng của họ nữa, dân tộc Chăm và Tây Nguyên chỉ còn giải pháp cuối cùng đó là vùng dậy đấu tranh. Thế là từ năm 1954 đến 1975, sự liên hệ giữa dân tộc Champa và chính quyền Việt Nam đã bước vào một khúc quanh mới. Và sự khủng hoảng này hoàn toàn phát sinh từ hai ý thức hệ về chủ nhân đất đai và nguồn gốc dân tộc đối ngược nhau.

Đứng trên phương diện chính trị mà định nghĩa, chính quyền Sài Gòn là chủ nhân của lãnh thổ miền nam Việt Nam, có quyền cai trị nhân dân Việt Nam, dù họ là dân tộc Champa đi nữa, theo thể chế và luật lệ của quốc gia này. Ngược lại, dân tộc Champa có quan điểm hoàn toàn khác biệt trong tiềm thức của họ. Đối với dân tộc Champa, miền trung Việt Nam là đất đai của họ mà nhà nước Việt Nam đã xâm chiếm. Đây là một dữ kiện lịch sử không thể chối được. Nhưng không phải vì thế mà dân tộc Champa đang mơ ước cơ hội để đòi lại lãnh thổ này. Điều mà họ đang đấu tranh, không phải đòi lại lãnh thổ Champa bị chiếm đóng, nhưng đấu tranh để van xin chính quyền Sài Gòn ban cho họ quyền sở hữu đất đai do bàn tay và mồ hôi nước mắt của họ đã tạo lập ; quyền quản lý đất đai ở khu vực mà họ đang sinh sống (Phan Rang Phan Rí và trên Tây Nguyên) ; quyền làm chủ cơ cấu tổ chức văn hóa, xã hội, kinh tế và tín ngưỡng của họ. Họ đấu tranh để cầu nguyện chính phủ Sài Gòn phải chấm dứt chính sách thay đổi địa bàn dân cư của họ bằng cách đưa hàng triệu dân cư người Việt sang định cư trong khu vực của họ. Hay nói một cách khác, họ đấu tranh nhằm mong ước nhà nước Việt Nam công nhận 3 quyền cơ bản mà Po Dharma đã đưa ra ở phần trên.

Ngày 20 tháng 9 năm 1964 đánh dấu ngày ra đời của Fulro nhằm đòi quyền tự trị ở Tây Nguyên. Po Dharma tự

hỏi rằng có chăng sự vùng dậy của Fulro, lực lượng vũ trang từ năm 1964 đến năm 1975 chỉ là biểu tượng cho ý thức hệ đấu tranh nhằm đòi lại 3 quyền thiêng liêng này.

Sau ngày sụp đổ chính quyền Sài Gòn vào năm 1975, chính quyền Cộng Hòa Xã Hội Chủ Nghĩa Việt Nam quốc hữu hóa toàn diện đất đai của người Chăm và Tây Nguyên, phủ nhận mọi cơ cấu tổ chức làng xã theo truyền thống văn hóa và tín ngưỡng của họ, áp dụng chính sách di dân ồ ạt vào khu vực người Chăm và khu vực Tây Nguyên đã đưa địa bàn dân cư và văn hóa truyền thống của họ vào một khúc quanh mới.

Một khi không còn làm chủ đất đai của họ nữa, không còn làm chủ cơ cấu tổ chức cộng đồng theo truyền thống tín ngưỡng của họ nữa, và nhất là không còn quyền để nói lên bao sự bất công mà chính quyền địa phương dành cho họ, dân tộc Tây Nguyên chỉ còn giải pháp là vùng dậy đấu tranh.

Po Dharma tự đặt lại câu hỏi rằng có chăng biến cố Tây Nguyên vào năm 2001 và 2004 chỉ bắt nguồn từ bối cảnh chính trị và chính sách của nhà nước không phù hợp với nguyện vọng của dân tộc Tây Nguyên hơn là phát xuất từ sự xúi dục của nhóm Fulro ở hải ngoại mà một số cơ quan ngôn luận đã đăng tải tin tức này trên mặt báo chí. Vì ngày 20 tháng 4 năm 1975 đã đánh dấu sự sụp đổ của tổ chức FULRO. Thế thì đâu là tổ chức FULRO để nhúng tay vào cuộc vùng dậy vào năm 2001 và 2004 ở Tây Nguyên ?

Hội thảo Champa Kuala Lumpur 30-11-2005