மதமும் கவிதையும்

கார்த்திகேசு சிவத்தம்பி

மக்கள் வெளியீடு

கார்த்திகேசு சிவத்தம்பி

மதமும் கவிதையும்

விலை ரூபாய் முப்பது

மக்கள் வெளியீடு 50
முதற்பதிப்பு டிசம்பர் 1999
உரிமை பதிவு

பொதுப்பதிப்பாசிரியர் மே. து. ராசு குமார்

மக்கள் வெளியீடு
24 உனிசு அலி சாகிப் தெரு
எல்லிசு சாலை சென்னை 600 002
தொலைபேசி 8545532

மக்கள் அச்சகம் சென்னை 600 002

அன்புக் கையுறை

1998-99க் காலத்தில்
நான் தமிழகத்திலிருந்தபொழுது
எனக்கு மருத்துவராக அமைந்து
என்னைக் காத்துப் பேணிய
மருத்துவப் பேரறிஞர்
சென்னை மருத்துவக் கல்லூரிப் பேராசிரியர்

டாக்டர் எம். ஏ. முத்துசேதுபதி
MD (Gen. Med), DM (Nephro)

அவர்களுக்கு

என் நன்றியினைத் தெரிவிப்பதற்கான
ஒரு தமிழ்நிலைச் சான்றாக
இச்சிறு நூலை முன்வைக்கின்றேன்

கார்த்திகேசு சிவத்தம்பி

உள்ளடக்கம்

பதிப்புரை	6
நன்றிக் கடன்	8
மதமும் கவிதையும்—தமிழ் அநுபவம்	11
தமிழின் இரண்டாவது பக்தி யுகம்	31
திருவாசகம் காட்டும் மணிவாசகர்	50
தமிழ்ப் பண்பாட்டிற் கிறிஸ்தவம்	62
இலக்கியமாகப் பக்திப் பாடல்கள்— பின்னுரையாகச் சில குறிப்புகள்	87

பதிப்புரை

கல்வெட்டுகளும் இலக்கிய வளமும் கொண்ட பக்தி இயக்கக் காலம் வரலாற்றாளர்களின் முழுமையான பார்வை யினைப் பெறுவதிலிருந்து விலகியே நின்று கொண்டிருக்கிறது.

பேராசிரியர் கலாநிதி கார்த்திகேசு சிவத்தம்பி அவர்கள் இந்நூலின் கட்டுரைகளில் தெளிவாகவும் நுணுக்கமாகக் கூறி யிருப்பதுபோன்று, பக்திப் பாடல்கள், பக்திக் கண்களோடு ஏற்றுக்கொள்ளப்பட்டிருக்கின்றனவேயன்றி இலக்கியங்களாக எடுத்துக்கொள்ளப்பட்டு, சமூக-பொருளாதார-பண்பாட்டுத் தளங்களில் நின்று மதிப்பிடப்பெறவில்லை—ஆராயப்பட வில்லை. பக்தி இலக்கியங்கள் தொடர்பான சில ஆய்வுகளும் பக்திநிலை நின்ற சான்றோர்களாலேயே மேற்கொள்ளப் பட்டதால், நம்பிக்கை அல்லது சார்புத் தன்மைகளே அவற்றில் மேலோங்கியிருத்தலைக் குறையாகக் கொள்ளவேண்டிய தில்லை. அவர்கள் மேற்கொண்ட ஆய்வுகளின் அடிப்படை நோக்கங்களும் அத்தகைய வரம்புகளை வகுத்தளித்துவிட்டன என்பதுதான் உண்மை. அதேபோன்ற புற நம்பிக்கையாளர் களின் ஆய்வுமுடிவுகள் ஐயக்கண்களோடே பார்க்கப்படும் என்பதால், அவர்களில் பலர் மாற்றுச் சமயப்போக்குகள் குறித்த ஆய்வு முயற்சிகளிலிருந்து ஒதுங்கியே நின்றிருக்கிறார் கள்.

இந்த நிலையில், பக்தி இலக்கியங்களை விருப்பு வெறுப் பின்றி, சமூக-பொருளாதார-பண்பாட்டு நிலைகளில் நோக்க வேண்டியதற்கான முனைப்பும் முயற்சிகளும் இன்று மிக இன்றியமையாதனவாக அமைகின்றன.

வரலாற்று வளர்ச்சியின் மிகச்சிறப்பான ஒரு கட்டத்தில் பக்தி இயக்கம் தோன்றிச் செல்வாக்குப் பெற்றிருக்கின்றது. அக்காலப்பகுதியில்தான் வேளாண் வளர்ச்சியும் அதையொட் டிய பொருளாதார வளமும் நீர்ப்பாசன வாய்ப்புள்ள பகுதி களில் பெருகி உயர்நிலையை நோக்கிச் சென்றுகொண்டிருந் தன. தொன்மையான நம்பிக்கைகளுக்கு மாறாக, சைவமும் வைணவமும் வழிபாட்டு முறைகளாக மட்டுமன்றி, பெரும் இயக்கங்களாகவும் இப்பகுதியிலேயே உருவெடுத்திருந்தன.

வேளாண் மக்களின் செல்வாக்குப் பெற்ற இயக்கங்களாக விளங்கி, கோயில் என்ற தனித்தனி நிறுவனங்களை உருவாக் கிக் கொண்டிருந்தபோதும் அன்றிருந்த சமணம், பௌத்தம் போன்றோ கிறித்துவம், இசுலாம் போன்றோ தம்மை

அமைப்பு வகைப்பட்ட பொது நிறுவனங்களாக இவை வடிவமைத்துக் கொள்ளவில்லை. இதற்கான சமூக-பொருளாதார-வரலாற்றுக் காரணிகள் ஏதேனும் உண்டா?

பக்தி இயக்கம் எந்தெந்தப் பிரிவு மக்களை, எந்த அளவுக்கு ஈர்த்திருந்தது? தத்துவப் பின்புலத்தில் இதன் பங்கு எதிர்பார்த்த சமூக விளைவுகளை மக்களிடையே உருவாக்க முடிந்ததா? பக்திப் பாடல்களின் மொழிப் பயன்பாட்டு முறை அன்றைய பண்பாட்டுப் பாதுகாப்பு முயற்சிகளின் எதிரொலியா?

ஆரிய நம்பிக்கை—வழிபாட்டு முறைகளை உள்வாங்கிக் கொண்டிருந்தாலும் ஆரிய மதத்திலிருந்து பெரிதும் விலகி நின்ற சைவ, வைணவமாகத் தமிழ்நாட்டில் இச்சமய நெறிகள் உருவானமைக்கான பின்னணி யாது?

இது போன்ற எண்ணற்ற வினாக்களை உள்ளடக்கிக் கொண்டு விளக்கங்களை எதிர்நோக்கிப் பக்தி இயக்கம் நிற்கிறது.

பக்தி இயக்கம் தொடர்பான அனைத்து வினாக்களுக்கும் சிக்கல்களுக்குமான விளக்கங்களாக இச்சிறு தொகுப்பு அமையும் என்று எதிர்பார்க்கமுடியாது என்றாலும், கலாநிதி சிவத்தம்பி அவர்கள் தமது கட்டுரைகளில் பக்தி இயக்க காலத்தை முழுமையாகப் பார்ப்பதற்கான பார்வையினை வரையறுத்துத் தருகிறார் என்றே கூறலாம்.

விளக்கங்களுக்கான வித்துக்களை ஆங்காங்கே விதைத்திருக்கிறார். இவற்றை வளர்த்தெடுத்து விளைவாக்கும் சீரிய பொறுப்பினை அடுத்த தலைமுறை ஆராய்ச்சியாளர் மேற்கொள்ளவேண்டும் என்பதே அவரது விழைவாகும். சமயத்தை எப்படியெல்லாம் பார்க்கவேண்டும்—பார்க்கமுடியும் என்பதையும் இக்கட்டுரைகள் எடுத்துக்காட்டுகளாக நின்று விளக்குகின்றன.

இந்தக் கட்டுரைகளுக்கான வடிவங்கள், கலந்துகொண்ட நிகழ்ச்சிகள்—எழுதப்பட்ட இதழ்கள் என வெவ்வேறு சூழல்களில் உருவானவை. இருப்பினும், தொகுப்பில் மாற்றம் எதுவும் செய்யப்படவில்லை. இதனாலேயே கிறித்தவம்—கிறிஸ்தவம் என வேறான முறைகளில் பல சொற்கள் இடம் பெற்றுள்ளன.

பல தொடர் ஆய்வுகளுக்கு வழிவகுக்கும்—வழிகாட்டும் என்ற நம்பிக்கையின்பாற்பட்ட சமூகப் பொறுப்பே இத்தொகுப்பினை வெளியிடத் தூண்டியது என்றால் அது மிகையன்று.

மே.து. ராசுகுமார்

நன்றிக் கடன்

இக்கட்டுரைகள் எழுதப்பட்டமைக்குப் பலருக்கு நான் கடமைப்பட்டுள்ளேன்.

ஸ்காந்திநேவியப் பல்கலைக்கழக விரிவுரைச் சுற்றுலாவுக்குக் காரணமாகவிருந்த பேராசிரியர் பீற்றர் ஷால்குக்கு என் நன்றி. 'மதமும் கவிதையும்—தமிழ் அநுபவம்' என்ற கட்டுரையின் இப்பொழுதுள்ள உரைவடிவம் யாழ் பல்கலைக்கழகத்தின் வருடாந்தர சேர். பொன். இராமநாதன் நினைவுரைக்காகச் செய்யப்பெற்றது. அந்த உரையினை நான் ஆற்ற வேண்டும் என விரும்பிய துணைவேந்தர் பொ. பாலசுந்தரம் பிள்ளைக்கும் எனக்காக அதனை அங்கு வாசித்தளித்த என் மாணவர் கலாநிதி எஸ். சிவலிங்கராசாவுக்கும் என் நன்றியுரித்து.

'இரண்டாவது பக்தி யுக'த்தின் கரு எனது இலக்கிய வரலாற்று வகுப்பிற் தோன்றியது. பின்லாந்தில் ஒகோப் பல்கலைக்கழகத்தின் டொன்ர் (Donre Institute) நிறுவகத்தில் எழுதப்பெற்றது. இதனை ஆங்கிலத்தில் எழுதவேண்டும் என்ற எண்ணம் இன்னும் நிறைவேறவில்லை.

'திருவாசகம் காட்டும் மணிவாசகர்' கட்டுரையினை எனக்கு நினைவூட்டிய பேராதனைப் பல்கலைக்கழகத் தமிழ் முதுநிலை விரிவுரையாளர் கலாநிதி துரை மனோகரனுக்கு என் நன்றி உரித்து.

மேலும் இக்கட்டுரைகளைப் படியெடுத்துதவிய என் மாணவரும் நண்பருமாகிய கலாநிதி காரை செ. சுந்தரம்பிள்ளைக்கும் என் நன்றியுரியது.

நண்பர், தோழர், முனைவர் மே.து. ராசுகுமாருக்கு இது சற்று 'அசாதாரண' வெளியீடே. ஆனால், அதன் சமூக முக்கியத்துவத்தை உணர்ந்து இதனை வெளியிட முன் வந்தமைக்கு என் நன்றிகள்.

கார்த்திகேசு சிவத்தம்பி

கார்த்திகேசு சிவத்தம்பி

மதமும் கவிதையும்

மதமும் கவிதையும் - தமிழ் அனுபவம்

கார்த்திகேசு சிவத்தம்பி

தமிழ்க் கவிதைப் பாரம்பரியத்தில் பக்தி, சித்தர் மரபுகள் பெறும் இடம் பற்றிய இலக்கிய நிலை நிற்கும் ஒரு நோக்கு

I

இன்றைய எனது உரை, இலக்கிய, விமர்சன வரலாற்றுப் புலத்தில், தமிழிலக்கியத்தில் மத உணர்வு / அனுபவ வெளிப்பாடு ஏற்படுத்தியுள்ள தாக்கத்தைப் பார்க்க முனைகின்றது.

பக்தி இலக்கியம், அனைத்திந்திய, உலகத் தளங்களில் நின்று நோக்கும்பொழுது, தமிழ்க்கவிதை மரபின் பிரதான பரிமாணங்களில் ஒன்று. ஆனால் அதனை, அவ்வம் மதநிலை நின்று பார்த்து விளக்கங்கள் அளிக்கும், விளக்கங்கள் பெறும் புலமை உசாவல் முறைமையே பெருவழக்காக உள்ளது. பக்தி இலக்கியத்தினை, இலக்கிய ஆக்கமாக, இலக்கிய வெளிப்பாட்டு முறைமைகள் பலவற்றை உள்ளடக்கிய ஓர் இலக்கியத் தொகுதியாக, சுருங்கக்கூறின் இலக்கியப் படைப்பாகப் பார்க்கும் ஒரு மரபு இல்லையென்றே கூறல்வேண்டும். இது எமது மதநிலைப்பட்ட ஓர் எண்ணத்துணிபு காரணமாகவே ஏற்படுகின்றது எனலாம். அதாவது சாதாரண இலக்கியப்படைப்புக்கள் போல் இவற்றைப் பார்த்தல்கூடாது; இவை அவற்றுக்கு அப்பாற்பட்டவை என்ற ஒரு நிலைபாடு இங்கு தொழிற்படுகின்றது.

உலகின் மற்றைய மத இலக்கியங்கள் குறித்தும் இத்தகைய ஒரு நிலைபாடு உண்டு. ஆனால் அவற்றுள் சிலவற்றை—குறிப்பாக விவிலியத்தை—இலக்கிய ஆக்கமாகப் பார்க்கின்ற ஒரு கண்ணோட்டம். இது தொடர்பாக Northrop Frye அவர்கள் எழுதிய The Bible as Literature என்ற நூல் முக்கியமானதாகும். தமிழ்க் கவிதைப் பாரம்பரியத்தை, மத அனுபவ வெளிப்பாடு எவ்வாறு வளப்படுத்தியுள்ளது என்பதை அறிவதற்கு இத்தகைய ஒரு கண்ணோட்டம் அவசியமென்றே கருதுகின்றேன்.

மதநிலை எடுகோள்களை வினாவுக்குட்படுத்தாது, தமிழ் இலக்கியம், மத உணர்வு வெளிப்பாட்டால் எவ்வாறு செழுமை

யுறுகின்றது என்பதனை, மிகுந்த ஒரு மேலோட்டமான முறையிலே இவ்வுரையிலே எடுத்துக் கூறலாம் என்று கருதுகின்றேன். இவ்வுரையில், கருதுகோள் விளக்கங்களுக்கான மேற்கோள்களைக் காட்டுவது, அதிக நேரத்தைப் பிடிக்கும் என்பதால், எனது கருத்துக்களை அதிக மேற்கோள்கள் இன்றி எடுத்துக்கூற வேண்டிய நிர்ப்பந்தம் எனக்குக் கவலையைத் தருகின்றது.

II

தமிழிலக்கியத் தொகுதியின் அனைத்திந்திய இலக்கிய முக்கியத்துவத்தை நோக்கும்பொழுது மேற்கிளம்பும் மிக முக்கிய அமிசம், இது (தமிழ்இலக்கியம்), சமஸ்கிருதம் சாராத ஓர் இலக்கிய அநுபவத்தை எடுத்துக்கூறுவதாகும். அடுத்தது இந்திய இலக்கியப் பாரம்பரியத்தில் மிக முக்கிய இடம் பெறும் பக்தி இலக்கியம் தமிழ்நாட்டிலிருந்து வடக்கு நோக்கிப் பாய்ந்ததாகும். (வடமொழி நிலை நின்ற பக்தி இலக்கிய வரலாற்றில், தொடக்கம் வேதகாலத்துடன் தொடர்புபடுத்தப்படுகின்றதெனினும், இடையில் ஒரு வெளி இருப்பது புலனாகின்றது.)

இவ்வாறு நோக்கும்பொழுது, தமிழிலக்கியத்தின் ஒரு முக்கிய பண்பு வெளிவருகின்றது. அதாவது, பல்வேறு மதங்கள் தமிழைத் தமது மெய்யியல்/உளநிலைக் கருத்துக்களை எடுத்துக்கூறுவதற்கான ஊடகமாகக் கொண்டுள்ளன என்பது தெரிகின்றது. பௌத்தம், சமணம், சைவம், வைஷ்ணவம், ஆசீவகம், இஸ்லாம், கிறித்தவம் ஆகிய மதங்கள் தங்கள் தங்கள் அடிப்படை மதக் கருத்துக்களையும், தங்கள் மத அநுபவங்களின் உணர்வு/உணர்ச்சி வெளிப்பாடுகளையும் எடுத்துக் கூறத் தமிழைப் பயன்படுத்தியுள்ளன. இவை ஒன்றுக்கொன்று ஒத்த கருத்தின அல்ல. பல்வேறுபட்ட, ஒன்றுக்கொன்று முரண்பட்ட கருத்துக்களை எடுத்துக்கூறத் தமிழ், இடம் தந்துள்ளது என்பது அதன் அடிப்படையான நெகிழ்ச்சியையும் வளச்செழுமையையும் காட்டுகின்றது எனலாம். அதாவது தமிழ் தன்னுள் ஒரு பொதுமையைக் கொண்டுள்ளது.

III

இந்த விடயத்தைப் பதிவு செய்த நாம், அடுத்து, மதத்துக்கும் கவிதைக்குமுள்ள உறவினை நோக்குவோம்.

மதம் என்னும் நிறுவனம் இல்லாத சமூகமே இல்லை என்பது சமூக மானிடவியல் துறையின் பதிகை ஆகும். சில மனிதத் தேவைகளின் வெளிப்பாடாகவே மதம் அமைகின்றது.

இந்த மனிதத் தேவையை, மூன்று மட்டங்களிலே நாம் உணர்ந்துகொள்ளலாம்.

முதலாவது: நம்பிக்கை (விசுவாசம்), சடங்கு (ஐதீகம்), இவை தரும் உலகப் பார்வை ஆகியனவற்றின் மட்டத்தில் ஆகும். சடங்கும் நம்பிக்கையும் ஓர் உலகப் பார்வையை (நோக்கை)த் தரும்.

இது நம்மை அவ்வம்மதங்களின் மெய்யியல்களுக்கு அல்லது இறையியல்களுக்கு இட்டுச் செல்லும்.

இரண்டாவது: மதம், ஒரு சமூக சக்தியாக 'இயங்கு' கின்ற நிலையில் ஆகும். இந்நிலையில் பண்பாட்டுப் பிரக்ஞை, குழும உணர்வு முதலாம் தொழிற்பாடுகளும் காணப்படும். மதம், சமூக ஒருமைப்பாட்டுக்கான ஒரு தள மாகும் தன்மையை இந்த மட்டத்திலே காணலாம்.

மூன்றாவது: தனிமனித மட்டத்திலாகும். இந்த நிலையில் மதம் தனிமனிதனது அனுபவங்கள் சம்பந்தமான அவன் / அவளுடைய நம்பிக்கைகள் சம்பந்தமான, அவர்கள் உண்மையென்று நம்புபவை சம்பந்தமான உணர்வுகள், உணர்ச்சிகள் முக்கியமாகும்.

அதாவது மனித இருப்பு, அந்த இருப்புக்கான ஒன்றாகின்றது. இந்த நிலையில், மதம் என்பது, சமூகப் பொதுமையிலும் தனிமனித இயங்குகையிலும் முக்கியமாகின்றது.

அவ்வாறான ஒரு நிலையில் மதம் தரும் குறியீடுகள் இருப்புக்கான 'சாரம்' (essence) ஆகின்றன. சந்தனம், குங்குமம், சிலுவை, செபமாலை ஆகியனவற்றை அவை ஏற்படுத்தும் மன அதிர்வுகளை உதாரணமாகக் கொள்ளலாம்.

இந்த நிலையில் மதம் ஒரு தனிமனித அநுபவமாகின்றது. அந்த அநுபவத்துக்கான உணர்ச்சிகளின் தளமாகிறது. இந்த அநுபவம் சமூகப் பொதுமையிலிருந்துதான் பெறப்படுகின்றதெனினும், தனிமனித உணர்வுநிலையில், அது முற்றிலும் 'ஆள் நிலை'ப்பட்ட, Personal ஆன ஒன்றாகவே உணரப்படும்.

மதம் உணர்ச்சிகளோடும் உணர்வுகளோடும் (emotion and feeling) சம்பந்தப்பட்டது என்பது உளவியல் முடிவு ஆகும். வியப்பு, மதிப்பச்சம் (awe), பயபக்தி என்பன மத உணர்வோடு, மதஅநுபவங்களோடு தொடர்புடைய உணர்வுகளாகும். இந்த நிலைப்படும்பொழுது சம்பந்தப்பட்ட மனிதர் numinous (பத்திமையுணர்வு உடையவர்) ஆகின்றார் என்று றுடோல்ஃ ஒட்டோ (Rudolf Otto) கூறுவார்.

அதாவது மனித உறவு நிலையில்—உண்மையில் மனித மனம் ஏற்படுத்திக்கொள்கின்ற பிரக்ஞை நிலையில்—தொடர்பு

நிலையில் இந்த மனித நிலை, முழுமனிதனையும் உந்துகின்ற (motivate), தொழிற்படச் செய்கின்ற (activate) ஒரு நிலையாகும்.

மத அநுபவ நிலை நின்று கூறப்படும் இந்த உணர்நிலை, எம்மை இலக்கியத்துக்குக் கொண்டுவருகிறது. நாம் கவிதையின் வளவுக்குள் நிற்கிறோம்.

ஏனெனில் கவிதை என்பது மனித மனம் தான் மேற்கொள்ளும் உறவு நிலைகள், உணர்வுநிலைகளாகின்றபொழுது, கிளப்பும், காணப்படும், முனைப்புப்படுத்தப்படும் உணர்ச்சி ஊக்கத்தினால் தோன்றுவதாகும்.

அதாவது கவிதை என்பது ஓர் உணர்வு/கசிநிலையின் வெளிப்பாடு (expression) ஆகும். அந்த வெளிப்பாடு, சொல் ஒழுங்கு வழியாக வருவது ஆகும். உணர்வு/உணர்ச்சிநிலையை வெளிப்படுத்தக் கிளம்பும் சொல் ஒழுங்கு, ஒரு தொடர்பு முறைமை (Communication) ஆகிவிடுகின்றது. இதனால் கவிதை வெளிப்பாடும் தொடர்பும் ஆகிறது. மாணிக்கவாசகர்,

வருந்துவன் நின் மலர்ப்பாதம்
அவை காண்பான் நாயடியேன்
இருந்துநல மலர்புனையேன்
ஏத்தேன் நாத்தழும்பேற
பொருந்திய பொற்சிலை குனித்தாய்
அருளமுதம் புரியாயேல்
வருந்துவன் நத்தமியேன்
மற்றென்னே நான் ஆமாறே

என்னும்பொழுது, அவ்வாசகம் ஒரே நேரத்தில் expression ஆகவும் Communication ஆகவும் உள்ளது.

குறிப்பிட்ட உணர்ச்சியின் உண்மைத் தன்மை, அந்த (உணர்ச்சி) வெளிப்பாட்டின் நேர்மை (விநயம்), வெளிப்படப் பயன்படும் சொற்களின் பொதுமை ஆகியன அந்தச் சொல் ஒழுங்குக்கு ஓர் ஆழத்தையும் வலிமையையும் வழங்குகின்றன. கவிதை செம்மையாகிறது.

இந்த உண்மையை உணர்த்துவதுதான் 'வாக்கியம் ரஸாத்மகம் காவ்யம்' எனும் தொடர். கவிதை ரஸம், உடைய வாக்கியங்களால் ஆவது. இந்த வாக்கியங்கள் (சொல் எழுச்சிகள்) அவற்றின் பொதுமைப் பகிர்வு காரணமாக உணர்வுகளைச் சுட்டுகின்றன. அந்த உணர்வுகள் சுவையை ஏற்படுத்துகின்றன.

யதோ பாவா
யதோ ரஸஹ

இதுவரை மதம் ஏற்படுத்தும் உணர்வுநிலை, இலக்கியத்துக்கு, கவிதைக்கு இட்டுச் செல்வதை நோக்கினோம்.

மதத்துக்கும் மனித உணர்வுகளின் பதனப்பாட்டுக்கும் (conditioning of human feelings) உள்ள உறவைப் பற்றி மேலும் சிறிது ஆழமாக அறிந்துகொள்வது அவசியமாகின்றது. ஏனெனில் மதக் கவிதை ஏன் மனதைப் பிழிவதாகவும் பிணைப்பதாகவும் அமைகின்றதென்பதற்கான பதிலை இந்த விளக்கம் மூலமாகவே விளங்கிக்கொள்ளலாம். இது சம்பந்தமாக மூன்று விடயங்களை மாத்திரம் நினைவுறுத்த விரும்புகின்றேன்.

> ஒன்று: மனிதன் தனது சூழல் முழுவதினதும் அநுபவத்தோடு இயைந்து போவதற்கான ஒரு பண்பாட்டுக் கருவியாக மதம் அமைகின்றது

என்பதாகும். அதாவது நமது அனுபவத்தைப் 'பதனப்படுத்துவது' (conditions) மதம். அந்த அளவில் கடவுள் உண்டோ இல்லையோ மதம் தவிர்க்க முடியாத மனித நிறுவனம் ஆகிவிடுகிறது (இந்த மனித நிறுவனம் சமூக அதிகாரத்தால் பயன்படுத்தப்படும் முறைமைபற்றி மார்க்சீயம் பேசும்).

மனித அநுபவத்துக்கான குறியீடுகள் (symbols), குறிப்பான்கள் (signifiers) மதத்திலிருந்து பெறப்படுகின்றன.

> இரண்டு: மனிதன் தனக்கு ஏற்படும் நெருக்கடி அழுத்தத்துக்கு (Stress) முகம் கொடுப்பதற்கு மதத்தை ஒரு முக்கிய வழிமுறையாகக் கொள்கிறான்.

இதனால் மதம் கதாசிசுக்கான (Catharsis) உந்து நிலையை ஏற்படுத்துகின்றது. கலை (கவிதை) அந்த வெளிக்கொணர்கையைக் கொண்டுவருகிறது. இது பற்றி அரிஸ்டோட்டில் கூறுவன முக்கியமாகும்.

அதாவது நெருக்கடிக்கு ஆளான மனிதன் இறைவனைப் பாடுவதன் மூலம் தன் மனநிலையைச் சமப்படுத்தியும் கொள்கிறான். (நம்மாழ்வார், மாணிக்கவாசகர் போன்றோரை வாசிக்கும்பொழுது இவ்வுண்மை புலப்படும்).

> மூன்று: 'மத அநுபவம்' எத்தகையது என்பதனை அறிந்து கொள்வதற்கு உதவும் வகையில் அமையும் மதம் பற்றிய வில்லியம் ஜேம்சின் வரைவிலக்கணம்.

> 'மனிதர், தாம் தனித்து நிற்கும் நிலையில் தாம் தெய்வீகமுடையது என்று விளங்கிக்கொள்ளும் ஒன்று பற்றி உணர்வது, செய்வது அநுபவப்படுவதுதான் மதம்'

என்பது அந்த வரைவிலக்கணம்.

இந்த 'தனித்துவிடப்பட்டதான' (Solitary) அநுபவம் கவிதை நிலைக்கு அண்மித்தானது; கவிதை தோன்றுவதற்கு ஏதுவாக அமைவது என்பதை ஏற்கனவே கண்டோம்.

இதுவரை பார்த்தவற்றால் மத உணர்வு யாது என்பதும், அந்த மத உணர்வு எவ்வாறு கவிதைக்குத் தளமாக அமைகின்றது என்பதையும் பார்த்தோம்.

தமிழிலக்கியத்தில் இந்த மத உணர்வு சார்ந்த இலக்கியங்களைப் 'பக்தி இலக்கியம்' என்று குறிப்பிடும் ஒரு தொடர் உண்டு. அடுத்து அதுபற்றி நோக்குவோம்.

IV

'பக்தி' என்பது வட சொல். அது 'பஜ்' எனும் அடியாகப் பிறப்பது என்பர்; 'பிரி, வழங்கு, பகிர்ந்துகொள், சேர்ந்து பெற்றுக்கொள், அநுபவி' என்ற கருத்துக்களை உடையது.

எனவே 'பக்தி' என்பது 'பிரீத்துக்கொடுத்தல்', 'சேர்ந்து (இணைந்து) பெற்றுக்கொள்ளுதல்', 'பகிர்ந்துகொள்ளல்', 'ஒருமுக நோக்குடைய பற்றுக்கொள்ளல்', '(ஒன்றிற்குப்) பிரியப்படல்', 'வணக்கம்', 'வழிபாடு', 'கும்பிடுதல்'.

இது ஓர் உணர்வு நிலையாகும். இது நம்பிக்கை/விருப்பு (காதல்) / ஒருமுக நோக்குடைய பற்றுறுதி ஆகியனவற்றின் தொகுதியாகும். மதநிலை நின்று நோக்கும்பொழுது, இது தெய்வத்தின் பாற்கொள்ளப்படும் ஒரு மனோநிலையாகும் (an attitude towards god).

தமிழில் ஓர் இலக்கியத் தொகுதியை நாம் 'பக்தி இலக்கியம்' என்று கொள்கின்ற ஒரு மரபு உண்டு.

தமிழ்க் கவிதை வளர்ச்சியில் இதன் இடம் யாது, தமிழின் இலக்கியத் தொகுதிக்குள் எப்பொழுது சேர்த்துக்கொள்ளப் பட்டது என்பன போன்ற இலக்கிய வரலாற்று நிலைப்பட்ட சில முக்கியப் பிரச்சினைகளை 'தமிழிற் கவிதை பற்றிய இலக்கண மயப்படுத்தப்பட்ட நோக்குகளும், தமிழிலக்கியத்தின் உள்ளார்ந்த படைப்பாற்றல் நெகிழ்வுணர்வும்' (தஞ்சாவூர் 1995) எனும் கட்டுரையில் ஆராய்ந்துள்ளேன். அவை பற்றி இங்குக் குறிப்பிட விரும்பவில்லை. இங்கு பக்தி இலக்கியத்தின் இலக்கியத் தளம் பற்றியே ஆராய விரும்புகிறேன்.

தமிழிற் பக்தி இலக்கியம் எனப் பொதுப்படையாகக் குறிப்பிடப்படுவது ஏறத்தாழ கிபி 500 முதல் 900 வரை தோன்றிய சைவ, வைணவப் பாடல்களையாகும்.

கிபி 500-900க் காலப்பகுதியில் மாத்திரமல்லாது, அதற்கு முன்னரும் ஒரு பக்தி இலக்கியப் பாரம்பரியம் இருந்திருத்தல் வேண்டும் எனும் கருத்துப்பற்றியும், கிபி 15, 16ஆம் நூற்

றாண்டுகளிலும் (குறிப்பாகச் சைவ மரபில்) பக்தி இலக்கியப் புத்துயிர்ப்புக் காணப்பட்டது என்பது பற்றியும், அந்த 'இரண்டாவது பக்தியுக'த்துக்கும் முதலாவது பக்தியுகத்துக்கு மிடையே சில முக்கியமான வேறுபாடுகள் நிலவின என்பதைப் பற்றியும் 'தமிழின் இரண்டாவது பக்தி யுகம்' (பண்பாடு: கொழும்பு 1996) என்ற எனது கட்டுரையொன்றில் குறிப் பிட்டுள்ளேன்.

பக்தி இலக்கியத்தின் 'இலக்கிய' அமிசங்களை இலக்கிய விமர்சன நிலை நின்று ஆயும் இக்கட்டுரையில், பக்தி இலக்கி யத்தின் முதலாவது கட்டமாகிய கிபி 500-900க் காலப் பகுதியையே முதன்மைப்படுத்த விரும்புகிறேன். முக்கியமான இடங்களில் இரண்டு காலகட்டங்களுக்குமுள்ள ஒற்றுமை வேற்றுமை பற்றிக் குறிப்பிட்டுச் செல்வேன்.

கிபி 500-900க் காலப் பக்தி இலக்கியங்களை ஒரு தொகுதி யாக நோக்கும் ஒரு தன்மை உண்டு எனினும், காரைக்காலம் மையார், சம்பந்தர்—அப்பர், மணிவாசகர் என்றும், முதலாழ் வார்கள், தொண்டரடிப்பொடி, நம்மாழ்வார் என்றும் பார்க் கும்பொழுது இப்பாடல்களினூடே அழுத்த வேறுபாடுகள் காணப்படுவதை அவதானிக்கலாம். பொது நிலைப்பட்ட, போராட்டப் பாங்குடைய ஒரு நிலையிலிருந்து, முற்றிலும் ஆள் நிலைப்பட்ட (personal), சுயதேடல்களைச் சித்திரிக்கின்ற ஒரு நிலைக்குச் செல்வதைக் காணலாம்.

இப்பாடல் தொகுதியின் பிரதான அமிசம், இதற்கு முன்னர் இம்மொழியிலே செய்யப்பட்ட இலக்கியத் தொகுப்பு முயற்சிகளில் (புறம், அகம், நற்றிணை, குறுந்தொகை, பதிற்றுப்பத்து என வருபவை) விடப்பட்ட ஒரு அமிசம் (வழி பாட்டுப் பாடல்) இந்தப் பக்தி இலக்கியத்திலே முக்கியப்படு கின்றது.

இவ்விடத்தில், பரிபாடலை தமிழின் முதலாவது பக்தி இலக்கிய நூலாகக்கொள்ளும் நோக்குப்பற்றி (காமில் ஸ்வெல பில்) ஒரு குறிப்புச் சொல்லல்வேண்டும். பரிபாடற் பாடல் கள் வழிபாடு பற்றியனவே அன்றி வழிபாட்டுப்பாடல்கள் அல்ல. வழிபாட்டுப்பாடல் மரபும் இருந்திருத்தல்வேண்டும். அதைத் தொகுத்தோர்—தொகுப்பித்தோர் கவனிக்கவில்லை.

இந்தப் பக்திப் பாடல்களின் மிக முக்கியமான பண்பு, இவை அக்காலத்து இலக்கிய வழக்காகக் கொள்ளப்பட்ட பாடல் மரபிலிருந்து வேறுபட்டனவாய் (அற, அக, புற மரபு களிலிருந்து விடுபட்டனவாய்), அந்த இலக்கிய மரபினைப் போற்றல்வேண்டும் என்ற இறுக்கத் தன்மையற்றனவாக அவை விளங்கியமையே.

இந்தப் பாடல்களிலே காணப்படும் 'நேரடி உறவுத் தன்மை' சமகாலத்துப் பாடல் மரபிலிருந்து முற்றிலும் வேறு பட்டதாகும். இப்பாடல்கள் இறைவனை நேரடியாகப் பார்ப்பனவாக, அவனைக் கண்முன்னே காண்பனவாகவுள் ளன. அவனை முற்றுமுழுதாக உணரும் தன்மை பாடல் களிலே தெரியும். இந்தத் தன்மையை அப்பரின் திருத்தாண்ட கங்களிலே காணலாம். எடுத்துக்காட்டு:

மனத்தகத்தான் தலைமேலான் வாக்கினுள்ளான்
வாயாரத்தன் அடியே பாடும் தொணி
இனத்தகத்தான் இமையவர் தம் சிரத்தின் மேலான்
ஏழண்டத்தம்பாலான் இப்பாற் செம்பென்
புனத்தகத்தான் நறுக்கொன்றைப் போதினுள்ளான்
பொருப்பிடையான நெருப்பின் காற்றிலுள்ளான்
கனத்தகத்தான் கயிலாயத்துச்சியுள்ளான்
காளத்தியான் அவன்என் கண்ணுளானே

பாரமாய பழவினை பற்றறுத்து என்னைத்தன்
வாரமாக்கி வைத்தான் வைத்ததன்றி என்னுள் புகுந்தான்
கோர மாதவம் செய்தனன் கொல் அறியேன்,
அரங்கத்தம்மான்
வாரமார்பது அன்னோ அடியேனை ஆட்கொண்டதே
—திருப்பாணாழ்வார்

இப்பாடல்களின் எளிமையை, இலகுவான ஓட்டத்தை, அக்காலத்து வரன்முறையான இலக்கியங்களோடு ஒப்புநோக் கும்பொழுதுதான் இந்தப் பாடல்களின் விதிசார் நெறியின்மை (informal character) தெரியும்.

பாடல்கள் எளிமையான மொழியிலே, மக்களிடையே, மக்களுடன் இணைந்து பாடப்பட்டவை என்பது தெரிகின் றது.

இப்பாடல்களின் இந்து நிலை முக்கியத்துவத்தை முதலில் விளங்கிக்கொள்ளல்வேண்டும். தமிழில் வந்த இந்தப் பாடல் கள்தான், முதன் முதலில், இந்து சமயவழிபாடு பற்றி சமஸ்கிரு தத்துக்கு வெளியே வந்த சுதேச மொழிப் பாடல்களாகும். இவ் வுண்மையைக் காலஞ்சென்ற ஏ. கே. ராமானுஜன் மிக வண்மையாக எடுத்துக் கூறியுள்ளார்.

இப்பாடல்களின் வருகையோடு தமிழிற் பாடுபவர்கள் (புலவர்) பற்றிய வரைவிலக்கணமே மாறிவிடுகின்றது. சம்பந் தர் அப்பரிடத்து ஆழமான இலக்கியப் புலமை தெரிகின்றது உண்மையே. ஆனால் இப்பாடல்களின் வலு அவை மக்கள்

நிலைப்பட்டமையே என்பதில் சந்தேகமிருக்கவில்லை. புலவர்களை நோக்கி, இறைவனைப் பாடுங்கள் என்று பாடப்படுவதன் உள்நோக்கத்தை நாம் புரிந்துகொள்ளல்வேண்டும் இவ்விடயத்தில் வைணவத்திற் பேசப்படும் ஆழ்வார்கள் முக்கியமான இடத்தைப் பெறுவர் (தொண்டரடிப்பொடி, திருப்பாணாழ்வார்).

பக்திப் பாடல்கள் எனப் போற்றப்படும் தேவாரம், திருவாசகம், நாலாயிரத்திவ்வியப்பிரபந்தம் எனும் தொகுதிகளைப் பார்க்கும்பொழுது, இப்பாடல்களிலே பாடுபவர், தெய்வத்துடன் தனக்கு ஆள்நிலைப்பட்ட (personal; personக் குரிய) ஓர் உறவை ஏற்படுத்திக்கொண்டுள்ளார் என்பது தெரிகின்றது. அதாவது தன்னை ஒருவராகவும், இறைவனை இன்னொருவராகவும் கொண்டு அவருடன் தனக்குள்ள உறவை, தாம் வாழும் சமூகத்திலுள்ள. பாந்தவ்யம் மிக்க உறவுகளை ஒன்றுடன் இணைத்து, அந்த உறவு நிலை நின்றே நோக்குவது தெரியும். நாயன்மார்களும் ஆழ்வார்களும் தெய்வத்தை மானிடப்பிரதிமையிலேயே காண்கின்றனர். மானுடர்களுக்கிடையே பேசப்படும் உறவுகளுக்கான மொழியிலேயே பேசுகின்றனர்.

பிற்காலச் சிந்தனை மரபு, சைவத்தைப் பொறுத்தவரையில் இவ்வுறவுக்கான முன் மாதிரிகளைப் (proto-types) பின்வருமாறு தொகுத்துள்ளது:

ஆண்டான்—அடிமை
(இந்திய நிலவுடைமையில் நிலச்சுவாந்தாருக்கும் தொழிலாளிக்குமிடையே ஓர் 'ஆள்' உறவு இருந்தது. 'ஆள்' என்பது ஆளப்பட்ட மனிதனைக் குறிக்கும். ஆள்— Slave/serf)
தகப்பன்—மகன்
கணவன்—மனைவி
(இதற்கும் சங்க இலக்கிய அக மரபுக்கும் ஓர் இணைப்பைக் காட்டுவர்).
நண்பர்கள்.

இந்தப் பாடல்களின் பிரதான அமிசம் தெய்வத்துடனான உறவு மனித நிலைப்படுத்தப்பட்டமையாகும். அந்த மனித நிலையிற் காணப்படும் உறவின் நெருக்கமும் உணர்வுப் பிணைப்பும் வைணவத்தில் பாந்தவ்யத்துடன் வருவதை அறிஞர்கள் அவதானித்துள்ளனர். அதற்குக் காரணம் வைணவத்திலுள்ள அவதாரக் கோட்பாடும் பிரபத்திக் கொள்கையு

மாகும். அவதாரக் கோட்பாட்டின்படி, தெய்வம் மனிதனாக, மனித இயல்புகளுடன் பிறக்கும். பிரபத்தி என்பது பூரண சரணாகதியாகும்.

நாயன்மார்களும் ஆழ்வார்களும் தாம் ஏற்படுத்திக் கொண்ட மனித நிலை உறவு காரணமாக, அந்த உறவின் நெருக்கத்தை உணர்ச்சிபூர்வமாக வெளியிட்டுள்ளனர். தன் குறைகளை எடுத்துக் கூறிய சுந்தரர், கடவுளைப் பார்த்து ஒரு நண்பனிடம் கூறுவதுபோல்,

வாழாங்கிருப்பீர் திருவாரூரில்
வாழ்ந்து போதிரே

என்கிறார். ஆண்டாள் உறவையும் நோக்குக.

V

இதுவரை, கிபி 500-900க் காலப் பக்தி இலக்கியம், அக்கால இலக்கியப் போக்கிலிருந்து வேறுபட்ட தன்மை பற்றியும், அந்த வேறுபாடு எவ்வாறு கவிதை பற்றி அதுவரை நில வாத ஒரு புதிய அழகியல் உணர்வை ஏற்படுத்துகின்றது என்பது பற்றியும் நோக்கினோம். இவ்விலக்கியத் தொகுதி பற்றி முக்கியப்படும் அடுத்த அமிசம் இது எவ்வாறு ஓர் 'அநுபவ அகற்சி'யைப் பெறுகின்றது என்பது பற்றியதாகும். இதனைச் சற்று விரிவாக, ஆழமாக நோக்கல்வேண்டும்.

தேவார, திருவாசகம், பாசுரங்கள் அடிப்படையில், அவற்றைப் பாடியவர்களின் அநுபவமேயாகும். இலக்கிய நிலை நின்று கூறும்பொழுது, இவை அக்'கவிஞர்'களின் அநுபவங்களேயாகும். இக்கவிஞர்களை நாங்கள் பிரதானமாக அருளாளர்களாகக் கொள்வதால் அவர்களின் ஆக்கத்திறன், அத்திறனின் செழுமை ஆகியன பற்றிக் கவனம் செலுத்துவதேயில்லை. இந்தக் 'கவிதைகள்' நுகர்வோரால் உள்வாங்கப்படுவதற்கும் சாதாரணக் கவிதைகள் உள்வாங்கப்படுவதற்கும் ஒரு பிரதான, சீவாதாரமான வேறுபாடு உண்டு.

சாதாரணக் கவிதைகளோடு ஊடாடும்பொழுது (interacting) நாம் படிக்கும் கவிதையின் (source poem) உணர்வு நிலையோடு இணைந்து அதனை ரசிப்பதையும் மதிப்பிடுவதையும் ஒரே நேரத்திலே செய்கின்றோம். எவ்வாறெனினும் அந்தக் கவிதை எம்மைத் தீர்மானிப்பதில்லை.

ஆனால், இந்தப் பாடல்களைப் பொறுத்தவரையில், இந்தப் பாடல்களின் பாட அமைப்புக்குள் நின்றே (அதனை

வாசிக்கும்) பக்தன் தெய்வம் பற்றிய தனது அநுபவத்தை வடிவமைத்துக்கொள்கின்றான். அதாவது மாணிக்கவாசகர்,

தந்தது உன் தன்னை, கொண்டது என் தன்னை
சங்கரா! யார் கொலோ சதுரர்
அந்தம் ஒன்றில்லா ஆனந்தம் பெற்றேன்
யாது நீ பெற்றது என்பால்
சிந்தையே கோயில் கொண்ட எம் முதலே
திருப்பெருந்துறையுறை சிவனே
எந்தையே ஈசா உடலிடம் புகுந்தாய்
நான் இலன் இதற்கு ஓர் கைமாறே

எனும்பொழுது, அது எனது அநுபவமும் ஆகிவிடுகின்றது. அப்பருடைய திருத்தாண்டகங்களையோ, திருமழிசைப்பிரானுடைய பாசுரங்களையோ நாம் படிக்கின்றபொழுது அவை எங்களுடைய அநுபவங்களாகிவிடுகின்றன. அந்த அளவில் இவை சம்பந்தப்பட்டவருடைய பாடலாக இருக்கும். அதே வேளையில், எமது அநுபவத்துக்கான தளமாகவும் அமைகின்றன.

குறிப்பாக, திருவாசகத்தின் இந்த அமிசத்தை நோமன் கட்லர் (Norman Cutler) மிக நுணுக்கமாக எடுத்துக் கூறுகிறார் (நூல்: Songs of Experience). இம்மத அநுபவப் பாடல், பக்தன், இறைவன், அருளாளர் (பாடியவர்) ஆகிய மூவரும் சந்திக்கின்ற ஒரு மையப்புள்ளி ஆகின்றது. இப்பாடல்களின் இப்பண்பு, இப்பாடல்களுக்கு ஓர் அசாதாரண உணர்வாழத்தைக் கொடுக்கின்றது. அத்துடன் இப்பாடல்களின் தொடர்பியல் வன்மை (Communicative strength) முக்கியமாகின்றது.

தேவாரம், திருவாசகம், பாசுரங்கள் மனத்தை 'உருக்குபவை' என்று சொல்வதன் உள் ஆழம் இதுதான். அதாவது அந்தப் பாடல் மாணிக்கவாசகரதோ, சுந்தரரதோ, ஆண்டாளினதோ, பெரியாழ்வாரினதோ அநுபவமாக மாத்திரம் இல்லாமல், (அதைப் படிக்கின்ற) எமது அநுபவமுமாகிவிடுகின்றன. பாடல்கள் பாராயண வன்மையைப் பெற்றுவிடுகின்றன.

VI

மத அநுபவ வெளிப்பாடாக அமைந்து நமது மனங்களுக்குமான அநுபவக் கட்டமைப்பைத் தருகின்ற இந்தப் பாடல்கள், மனித மனங்களின் ஆழ, அகலங்களைத் தொடுவனவாகவும், மிகச் சிறிய மன அதிர்வுகளுக்கும் சொல் உருவம் கொடுப்பனவாகவும் அமைகின்றன.

இப்பாடல்களுக்குள்ள இயல்பான எளிமையுடன் இந்த உணர்வாழம் ஏற்படுகின்றபொழுது, இவை மிகுந்த நுண்ணிய தாக்கத்தை ஏற்படுத்துகின்ற இலக்கியங்களாக அமைந்துவிடுவதைக் காணலாம். அதாவது மனித மனங்களின் உணர்வோட்டங்கள் எல்லாவற்றையும் தருவதுடன் அவற்றின் மிக நுண்ணிதான நெளிவுசுழிவுகளையும் எடுத்துரைக்கின்ற இலக்கியங்களாகின்றன. பாராயண மன நிலையைவிட்டு அவற்றைப் பொருளுணர்ந்து பாடும்பொழுது இவ்வுண்மை புலப்படும்.

சொல்லிய பாட்டின் பொருள் உணர்ந்து சொல்லுவார்

என மாணிக்கவாசகர் கூறுவார். எவ்வாறு மிகமிக நுண்ணிய உணர்வலைகள், உடற்செயற்பாடுகள் ஆகியன இப்பாடல்களிலே பதிகை செய்யப்படுகின்றன என்பதற்கு உதாரணமாக மாணிக்கவாசகர், நம்மாழ்வார் பாடல்கள் ஒவ்வொன்றைப் பார்க்கலாம்:

மெய்தான் அரும்பி விதிர்விதிர்த்து
உன் விரையார் கழற்குஎன்
கைதான் தலைவைத்து
கண்ணீர்ததும்பி, வெதும்பி உள்ளம்
பொய்தான் தவிர்த்து உன்னைப்
பொற்றி சய சய போற்றி என்னும்
கைதான் நெகிழவிடேன் உடையாய்
என்னைக் கண்டுகொள்ளே

இறைவனைக் கண்டதும் ஏற்படுகின்ற உடல், உள்ள சலனங்கள் எவ்வாறு சொல்லால் படம்பிடித்துக் காட்டப்படுகின்றன என்பதை இங்கு நோக்கல்வேண்டும்.

(i) மெய்தான் அரும்பி (அரும்புதல்—முளைத்தல்)
(ii) விதிர்விதிர்த்து (முளைத்தது மேலே கிளம்புதல்)
(iii) விரையார்கழற்கு என்கைதான் தலைவைத்து
(விதிர்விதிர்ப்புடன் கை, தலை மேலே செல்கின்றது)
(iv) கண்ணீர்ததும்பி (நிறைய உள்ளது ததும்பி வழியும்)
(v) வெதும்பி உள்ளம் (பழுக்காமல் வெதும்புதல்)

இவ்வாறு நோக்கும்பொழுதுதான் இப்பாடல்களின் உணர்வாழத்தை நாம் அறிந்துகொள்ளலாம். அப்பர், மாணிக்கவாசகரிடத்து இப்பண்பு துல்லியமாகத் தெரியும். மாணிக்கவாசகர் பாடல்கள் இதற்கான உச்சங்கள். வைணவப் பாரம்

பரியத்தில் இத்தகைய நுண்ணுணர்வுப்பதிகைக்கு நம்மாழ்வார் பாசுரங்களை உதாரணமாக எடுத்துக் கூறுவது வழக்கம்.

யான் ஒட்டி என்னுள் இருத்துவம் என்றிலன்
தான் ஒட்டி வந்து என் தனி நெஞ்சை வஞ்சித்து
ஊன் ஒட்டி நின்று என்னுயிரில் கலந்து இயல்
வான் ஒட்டுமோ? இனி என்னை நெகிழ்க்கவே

என்னை நெகிழ்க்கிலும் என்னுடை நல்நெஞ்சம்
தன்னை அகல்விக்க, தானும்இல்லான், இனி
பின்னை நெடும்பணைத்தோள் மகிழ்பீடுடை
முன்னை அமரர் முழுமுதலானே

இறைவன் தன்னோடு, தன்னுள்ளே இருக்கும் முறைமைபற்றிக் கூறுவதிற் காணப்படும் உணர்வு நுணுக்கங்களை மிக நுண்ணிதாக நோக்கல்வேண்டும்.

- தனக்குள் இருத்தாது
- ஊன் ஒட்டி நின்று உயிரிலே கலத்தல்
- அவன் ஒட்டுதல் தான் நெகிழ்வைத் தருதல்

எனும் எண்ணப் பாய்ச்சல்கள் பதிவுசெய்யப்பட்டுள்ளமை உணர்வுகளின் ஆழ அகலத்தைச் சித்திரிப்பதாகவே உள்ளது. மனித மனத்துள் நடக்கும் மிகச் சிறிய அதிர்வுகளையும் சித்திரிக்கும் இப்போக்கு இன்றைய நிலையில் மிக முக்கியமான ஓர் இயைபினைத் தோற்றுவிக்கின்றது.

வெளியே நடக்கும் இன்னல்களால், அல்லலுற்று வேதனைப்பட்டுக் கிடக்கும் நமது தலைமுறைக்கு இந்த மத அநுபவப் பாடல்கள் இலக்கிய நிம்மதியொன்றினைத் தருகின்றன என்பது மறுக்கப்பட முடியாத ஓர் உண்மையேயாகும். அதாவது இப்பாடல்களின் இன்றைய அநுபவ இயைபு மிக ஆழமாக நோக்கப்படவேண்டிய ஒன்றாக உள்ளது.

இவ்வேளையில் இப்பாடல்களின் 'கவர்ச்சி' அவை பாடப்படுவதிலேயே தங்கியுள்ளது என்பதை அறிந்துகொள்ளல் வேண்டும். சைவத்துக்கு ஓதுவார் மரபும் வைணவத்துக்கு அரையர் மரபும் உள்ளன.

VII

இத்தகைய பாடல்கள் 'தமிழ் வேதம்' என்று பாராட்டப்பட்டது ஆச்சரியம் தருவதன்று.

கிபி 600 முதல் துவங்கும் பல்லவர் ஆட்சியின் பிரதான தளம் 'கோயிற்பண்பாடு' ஆகும். கோயிற் பண்பாடு என்பது

இரு வேறு பண்புகளை உள்வாங்கி நிற்கும் ஒரு தொடர். கோயில் என்பது ஒரு நிலையில் அரசன் இல்லத்தைக் (கோ+ இல்) குறித்தது. இன்னொரு மட்டத்தில் அது ஆலயத்தைக் குறித்தது (கோயில்). கிபி 600 முதல் தமிழ்நாட்டில் வளர்த் தெடுக்கப்படும் சமூக, அரசியற்பண்பாட்டில் இந்த இரண் டுமே தமிழ்நாட்டு வரலாற்றின் மையங்களாக விளங்குகின் றன.

பல்லவ சோழ அரசுகளின் வரலாறு பற்றிய அண்மைக் கால ஆய்வுகள் (பர்ட்டன் ஸ்டெயின், நொபொரு கராஷிமா, ஜார்ஜ் ஸ்பென்சர்) அரச பண்பாடு எவ்வாறு ஆலயப் பண்பாட்டைப் பயன்படுத்தியது என்பதை நன்கு காட்டுகின்றன. இந்த உண்மையைப் பக்தி இலக்கியத்தின் வரலாற்றிலும் காணலாம். கோயில் சோழ அரசின் சமூக, பண்பாட்டு, நிர்வாக மையமாக விளங்கிவந்த உண்மை நீல கண்ட சாஸ்திரி காலம் (Colas) முதல் தெரிந்ததே.

வளர்ந்து வருகின்ற கோயிற் பண்பாட்டின் தேவைகளுக் காக, சைவ எழுச்சிப் பாடல்கள் பயன்படுத்தப்படுகின்றன. கோயில்களிற் பாடப்படுவதற்காக அவை மீள கண்டுபிடிக்கப் படுகின்றன. இது முதலாம் இராஜராஜன் காலத்தில் (10ஆம் நூற்றாண்டு) நடைபெறுகின்றது.

இத்தேவார, திருவாசகங்களுக்கு அவை தோன்றிய சமகால முக்கியத்துவத்திலும் பார்க்க ஒரு வன்மையான இடம் அவற் றைத் திருமுறைகளாக விதிக்கும்பொழுது ஏற்படுத்தப்படுகின் றது. தமிழ்நாட்டின் மக்கள் நிலை இயக்கமாம் பக்தி இயக்கம், கோயிற் பண்பாட்டின் தளமும் வளமும் ஆக்கப்படுவதைப் பன்னிரண்டாம் திருமுறையான திருத்தொண்டர் புராணத் தில் காண்கின்றோம். ஆட்சித்தொடர்புடைய சேக்கிழாரே அதன் ஆசிரியர்.

பக்தி இலக்கியம் சமூக-அரசியல் வரலாற்றுடன் இணை யும் வரலாறு பற்றி நான் இங்கு எடுத்துரைக்க விரும்பவில்லை. இங்கு பக்தி இலக்கியத்தின் இலக்கிய அமிசங்களையே விதந் தோத விரும்புகிறேன். கோயிற் பண்பாட்டு எழுச்சியுடன் பக்தி இலக்கியத்தையும் தொகுக்கும் பண்பு தொடங்குகின்றது. தமிழ் இலக்கியம் இத்தகைய ஒரு தொகுப்பு முறைமை யினாலேயே பேணப்பட்டு வந்தது (பத்துப்பாட்டு, எட்டுத் தொகை, பதினெண்கீழ்க்கணக்கு). அந்தப் பட்டியலில், பத் தாம் நூற்றாண்டின் பின்னர் தேவார திருவாசகங்களும் பாசுரங்களும் சேர்ந்துகொள்கின்றன.

கோயிற் பண்பாட்டின் பெருக்கம் பக்திப் பாடல்களின் தேவையை நிறுவனமயப்படுத்திற்று.

VIII

பக்தி இலக்கியம் தமிழ் இலக்கியத் தொகுதியின் இன்றியமையா அங்கமாக வளரத் தொடங்குகிறது. இதன் அடுத்த கட்டமாக அமைவது சித்தர் பாடல் மரபாகும். 'சித்தர்' என்பதும் வடசொல்லே. 'சித்த' (Siddha) என்பது 'நிறைவேறியமை', 'பெறப்பட்டமை', 'ஈட்டப்பட்டமை' என்பவற்றைக் குறிக்கும். 'சித்தர்' என்பது 'இலக்கை ஈட்டியோர்', 'உயர் இலக்கைப் பெற்றுக்கொண்டவர்கள்', 'இயற்கையதீத வலுவுடையோன்', 'பூரணத்துவமடைந்தோர்' என்ற கருத்துக்களையுடையது என்பர் மோனியர் வில்லியம்ஸ்.

சித்தர் மரபு பற்றிப் பேசும்பொழுது, அதனை 13, 14ஆம் நூற்றாண்டுக் காலங்களுக்கே உரியதாகக் கூறும் ஒரு செல்நெறி எம்மிடத்துண்டு. ஆனால் இச்சொல் திருஞானசம்பந்தர் காலம் முதலே காணக்கிடக்கின்றது.

> மூத்துவாரடையினாரும் மூசுகடுப் பொடியாரும்
> நாத்துவர் பொய்ம்மொழியாளர்கள் நலமிலார்மதி
> வைத்தார்
> ஏத்துயர் பத்தர்கள் சித்தரிறைஞ்ச அவரிடரெல்லாங்
> காத்தவர் காகருசோலை கற்குடி மாமலையாரே
> (முதல் திருமறை 42ம் பதிகம்-திருக்கற்குடி 468-10)

இங்கு சம்பந்தர் 'பத்தர்கள்', 'சித்தர்கள்' என இரு வழிபாட்டு முறையினரை வேறுபடுத்திக் காட்டுகின்றார் என்றே கொள்ளல்வேண்டும்.

சித்தர் பாடல்கள் இன்று எமக்குக் கிடைத்துள்ள தொகுமுறைகளை நோக்கும்பொழுது (பல்வேறு சித்தர் பாடற் கோவைகள்), அவை பொருள் நிலையிலும் உணர்வு நிலையிலும் (பிரதானமாக) கோயிற் பண்பாட்டை நிராகரிப்பனவாகவே காணப்படுகின்றன. சித்தர் பாடல்கள் பற்றிய சமூக நிலைப்பட்ட ஆராய்ச்சிகளில் அப்பாடல்களிலே காணப்படும் நிறுவன எதிர்ப்பு (கோயில் எதிர்ப்பு, பிராமண எதிர்ப்பு, சனாதனதர்ம எதிர்ப்பு) முக்கியப்படுத்தப்படுவது இயல்பே, அவசியமும்கூட.

ஆனால் இப்பாடல்களின் இலக்கிய அம்சங்களை இங்கு மனங்கொளல் அவசியம். இலக்கிய நிலையில் இவை தமிழுக்குப் புதியதோர் இலக்கியப் பண்பை முனைப்புப்படுத்துகின்றன. அதுதான் இயற்கையதீதக் கவிதை முறைமையாகும். ஆங்கிலத்தில் இதனை Metaphysical Poetry, Mystre Poetry என இரு தொடர்கள் கொண்டு குறிப்பிடுவர்.

சித்தர் பாடல்களின் முக்கியத்துவத்தை நாம் இந்த இலக்கியப் பண்புகளிலேயே காணல்வேண்டும். மரணம், வாழ்வு நிச்சயமின்மை பற்றிப் பேசும் Mataphysical கவிதைக்கு அப்பால், மறைஞான (Mystic) அநுபவங்களை எடுத்துப் பேசும் பாடல்களும் தமிழில் வரத் தொடங்குகின்றன.

தமிழில் மத அநுபவ வெளிப்பாட்டில் இந்த மறைஞானப் பாடல் மரபு முக்கியமானதாகும். சொல்லால் எடுத்து விளக்க முடியாத (சித்திரிக்க முடியாத) ஓர் அநுபவத்தைச் சொல்லினாலே சொல்ல முயலும் பணிதான் மறைஞானப் பாடல்களில் மேற்கொள்ளப்படுகின்றன. அவ்வாறு முயலும்பொழுது சொற்கள் அவற்றின் வழமையான கருத்திலிருந்து விஸ்தரிக்கப்பட்டு, திரிபுபடுத்தப்பெற்று, குறிப்பான்கள் (Signifier) என்ற நிலைக்கு அப்பாலே சென்று, குறியீடுகளாக (Symbols) நிற்கும் ஒரு நிலை தோன்றிவிடும். அந்த நிலையில் பயன்படுத்தப்படும் சொல்லுக்கு, அதன் சொற்பொருளுக்கு அப்பாலான ஒரு பொருளே உண்டு.

மாங்காய்ப் பால் உண்டு
    மலைமேல் இருப்போர்க்கு
தேங்காய்ப் பால் ஏதுக்கடி
    குதம்பாய் தேங்காய்ப் பால் ஏதுக்கடி

இங்கு 'மாங்காய்', 'தேங்காய்' என்பன வேறு ஓர் அநுபவ மட்டத்திலே வைத்து விளக்கப்படவேண்டியனவாகவுள்ளன. கடுவெளிச் சித்தரின் ஒரு பாடல் இதற்கு நல்ல உதாரணம்.

எட்டும் இரண்டையும் ஓர்ந்து—மறை
எல்லாமுனக்குள்ளே ஏகமாய்த் தேர்ந்து
வெட்ட வெளியினைச் சார்ந்து ஆனந்த
வெள்ளத்தில் மூழ்கி மிகுகளி கூர்ந்து

எட்டும் இரண்டும் என்பது 'அ', 'உ' என்ற குறியீடுகளாகும். அ+உ=ஓ ஆயிற்று என்பர். இதனால் 'எட்டும் இரண்டையும் ஓர்ந்து' என்பது 'ஓம்' நிலையை உணர்த்தும் என்பதாகும் .

சித்தர் பாடல்கள் தமிழில் இன்னும் முற்றுமுழுதாக ஆராயப்பெறவில்லை. அவற்றினுடைய இலக்கிய முக்கியத்துவம் பற்றிய இரு குறிப்புக்களை ஏ. வி. சுப்பிரமணிய ஐயரும் (The Philosophy of the Siddha), காமில் ஸ்வெலபில்லும் (The Poets of Power) எழுதியுள்ளனரே தவிர அவை பற்றிய விரிவான ஆய்வு இன்னும் மேற்கொள்ளப்படவில்லை.

அவ்வாறு மேற்கொள்ளப்படும் பொழுதுதான் மறை ஞானக் கருத்துடைய பாடல்களின் வளர்ச்சி தமிழிற் சித்தர் பாடல்களுக்கு முன்னரேயே தொடங்கிவிட்டதென்பது தெரிய வரும். குறிப்பாக, தேவாரப் பாடல்களின் பின்னர் தோன்றிய திருவிசைப்பாப் பாடல்களிலே காணலாம். கருவூர்த்தேவரின் பாடல்களில் இப்பண்பு துல்லியமாகத் தெரியத் தொடங்கு கின்றது. கடவுளைக் கருத்துருவமாகப் பார்க்கும் பண்பு அவரிடத்திற் பெரிதும் காணப்படுகிறது.

இவ்வாறு நோக்கும்பொழுதுதான் இன்னுமொரு முக்கிய விடயமும் தெளிவாகின்றது. மூவர் தேவார நிலையிலிருந்து, மத அநுபவக் கவிதை, அடுத்த கட்டத்தை அடைவதைத் திருவிசைப்பா சுட்டுகின்றது. திருவிசைப்பாப் பாடல்கள் திருவாசகப் பாடல்களை நினைவுறுத்துவதையும் இங்கு மனங் கொளல்வேண்டும்.

15, 16ஆம் நூற்றாண்டுகளில் பக்தி இலக்கிய மரபில் ஏற் படுகின்ற மாற்றங்கள் மிக முக்கியமானவை என்பதை ஏற் கெனவே ஒரு கட்டுரையிற் (தமிழின் இரண்டாவது பக்தி யுகம்) குறிப்பிட்டுள்ளேன். குமரகுருபரர், அருணகிரி, அபி ராமபட்டர் போன்ற இறையநுபவஸ்தர்கள் இந்தக் கால கட்டத்துக்குரியவர்களாவர்.

இக்காலத்தில் முருகன் வணக்கமும் தேவி வணக்கமுமே தமிழில் முக்கியப்படுகின்றன. இவர்கள் அம்மன், முருகனை விவரிக்கும்பொழுது அத்தெய்வங்கள் கண்ணுக்கு முன்னே முழுத்தோற்றப் பொலிவுடன் நிற்பதற்கு உதாரணமாக,

பத்துவிரல் மோதிரம் எத்தனை பிரகாசம் அது
பாடகம் தண்டை கொலுசும்
பச்சை வைடூர்யம் இச்சையாய் இசைத்திட்ட
பாதச்சிலம்பின் ஒலியும்
முத்து மூக்குத்தியும் இரத்தினப் பதக்கமும்
மோகன மாலையழகும்
முழுதும் வைடூரியம் புஷ்பராகத்தினால்
முடித்திட்ட தாலியழகும்
சுத்தமாயிருக்கின்ற காதினிற் கம்மலும்
செங்கையிற் பொன் கங்கணம்
செகமெலாம் விலை பெற்ற நிலமெலாம்
ஒளிவுற்ற சிறுகாது கொப்பினழகும்
அத்திவரதன் தக்கை சத்திசிவரூபத்தை
அடியனாற் சொல்லத்திறமோ
அழகான காஞ்சியில் புகழாக வாழ்ந்திடும்
அம்மை காமாட்சி உமையே

இவ்வாறு தெய்வம் பற்றிய வர்ணனைகள், சிலாரூப விளக்கங்களாக அமைந்த அதே வேளையில், இறைவனைக் கருத்தியல் நிலையிலே பார்க்கும் தன்மையும்—லோக மரபின் தாக்கம்—காணப்படுகின்றது. அருணகிரிநாதரின் கந்தரநுபூதி உண்மையில் அத்தகையதோர் 'உளநிலைச்' சித்திரிப்பே. 'அநுபூதி' என்ற தொடரே அதனை விளக்குகின்றது.

மத அநுபவ வெளிப்பாட்டைப் பொறுத்தவரையில், முதலாவது பக்தியுகத்துக்கும் இதற்குமுள்ள ஒற்றுமை வேற்றுமைகள் மிக நுண்ணியதாக ஆராயப்படவேண்டியனவாகும்.

இந்த நிலையின் இன்னொரு நிலை வளர்ச்சியாகச் (இலக்கிய நிலை வளர்ச்சியாக) சித்தர் பாடல்கள் வருகின்றன. சித்தர் பாடல்களை மறைஞானப் பாடல் இலக்கிய மரபுடன் சேர்த்துப்பார்க்கவேண்டியதன் அவசியம் வற்புறுத்தப்பட்டது.

சித்தர் பாடல் மரபு முனைப்புப் பெறுகின்ற காலகட்டத்திலேயே (14, 15ஆம் நூற்றாண்டுகள்), சைவசித்தாந்தம் சாஸ்திரமாக வகுத்தெடுக்கப்படுகின்றது. சைவம், 'சித்தாந்தம்' எனும் கருத்தியலாக (system of ideas) வரும் நிலையில், மத அநுபவப் பாடல்கள் மேலும் குறியீட்டு நிலைப்படுவதைக் காணலாம்.

சித்தர் முறைமை, யோக முறைமையுடன் தொடர்புபட்டது.

தமிழில் மத அநுபவ வெளிப்பாட்டு வரலாற்றில் தாயுமானவர் (1706-1744) மிக முக்கியமானவர். இவருடைய பக்திப் பாடல் மரபிலுள்ள உணர்ச்சியநுபவங்கள் சித்தர் பாடல்களின் மறைஞானக் கருத்தியலுடன் இணைந்து வருகின்றன. இதனால் அவர் பாடல்களிற் கருத்துருவான இறைவனை உணர்வுபூர்வமாகப் பார்க்கும் ஒரு பண்பு காணப்படுகின்றது.

சைவத்தின் சித்த மரபு பற்றிப் பேசும்பொழுது, தமிழில் இஸ்லாம் வளர்த்த சூஃபி மரபு பற்றிப் பேசுதலும் மிக முக்கியமாகும். மஸ்தான் சாகிபு பாடல்களில் இந்தச் சூஃபி மறைஞானம் வெளிப்படுத்தப்படுகின்றது.

தாயுமானவரையும் குனங்குடிமஸ்தான் சாகிபுவையும் (18ஆம் நூற்றாண்டு) ஒப்புநோக்கிப் படிக்கும்பொழுதுதான், மறைஞானக் கவிதைகள், தமிழ்ச் சூழலில் ஒரே தன்மைத்தான குறியீடுகளைக் கொண்டுள்ளன என்பது தெரிகின்றது. மிக மிக மேலோட்டமாகப் பார்க்கும்பொழுதே மஸ்தான் சாகிபுவின் பாடல் தலைப்புக்களின் மறைஞானச் சிறப்புப் புரியும்—குரு வணக்கம், பராபரக்கண்ணி, மனோன்மணிக்கண்ணி. இவை தாயுமானவரும் பயன்படுத்திய குறியீடுகளாகும். (நேரம் காரணமாக விரிவான குறிப்பைத் தவிர்க்கின்றேன்.)

தமிழின் மத அநுபவ வெளிப்பாட்டில் அடுத்து முக்கிய இடம் பெறவேண்டிய மிக முக்கியமான கவிஞர்கள் இருவர். ஒருவர் இராமலிங்க வள்ளலார் மற்றவர் சுப்பிரமணிய பாரதி.

ஈழத்து மரபில் இராமலிங்கரை (1823-1874) ஒதுக்கியே நோக்கும் ஒரு மரபு உண்டு. ஆறுமுக நாவலருடன் ஏற்பட்ட அருட்பா மருட்பாப் போராட்டமே இதற்குக் காரணம். நாமும் அந்த விவாதத்தில் இறங்காமல், தமிழிலுள்ள மத அநுபவ வெளிப்பாடு என்று பார்க்கும்பொழுது, இராமலிங்கர் மிக முக்கியமான இடத்தைப் பெறுகின்றார். (அவரது கவித்துவ ஆற்றலை ஆறுமுக நாவலர் மறுதலிக்கவில்லை என்பதை மறந்துவிடக்கூடாது.)

தமிழ் மத அநுபவப் பாடல்களில், தாயுமானவர் வழியாக வந்து, பத்தொன்பதாம் நூற்றாண்டுக்குரிய கோட்பாடாம் சன்மார்க்கத்தைப் பக்திமார்க்கத்துடன் இணைத்துக்கொள்கிறார். இவரது பாடல்களின் தெளிவும், வரும் படிமங்களின் கவர்ச்சியும் மிகுந்த தனித்துவமுடையவை. நவீன கருத்தியலை உள்வாங்கிக் கொள்ளும் அதே நேரத்திற் பாரம்பரியப் படிமங்களுக்கும் இடம் கொடுக்கின்றார்.

வள்ளலாரின் பாடல்களின் படிமங்கள் அவரது உணர்வுகளின் நுண்மையையும் தன்மையையும் எடுத்துக்காட்டும். இறைவன் தரும் சுகம் பற்றிய படிமங்கள் இவை:

கோடையிலே இளைப்பாற்றிக்கொள்ளும் வகை கிடைத்த
குளிர்தருவே, தருநிழலே, நிழல் கனிந்த கனியே
ஓடையிலே ஊறுகின்ற தீஞ்சுவைத் தண்ணீரே
உகந்த தண்ணீரிடை மலர்ந்த சுகந்த மணமலரே
மேடையிலே வீசுகின்ற மெல்லிய பூங்காற்றே
மென்காற்றில் விளைசுகமே சுகத்திலூறும் பயனே
ஆடையிலே எனைமலைத்த மணவாளா பொதுவில்
ஆடுகின்ற அரசே என் அலங்கல் அணிந்தருளே

சுப்பிரமணிய பாரதியிடத்து மத அநுபவம் புதிய ஒரு பரிமாணத்தை அடைகின்றது. சக்தி உபாசகனாகிய பாரதி, தேவியின் உருவாக, நாட்டையும் மொழியையும் காண்கின்றான். இதனால் இந்தியத்தாய், தாய்த்தமிழ் என்ற கருத்துக்கள் உருவாகின்றன. பாரதி தன்னைச் சித்த மரபினனாகவே பார்க்கின்றான். அந்த நிலையில் நின்றே அவனது பாடல்கள் அமைகின்றன.

பாரதியின் பக்தி அவனது சமூக ஒருமைப்பாட்டுணர்வினதும் பொதுவுடைமைப் போக்கினதும் வெளிப்பாடாக

வும் அமைகின்றது. இதுவரை யாரும் பேசாத பொருளாக, கேட்காத வரமாக அவன் கேட்பது

> பூமண்டலத்தில் அன்பும் பொறையும் விளங்குக. துன்பமும் மிடிமையும் நோவும் சாவும் நீங்கிச் சார்ந்த பல்லுயிரெல்லாம் இன்புற்று வாழ்க என்பேன்—இதனை நீ திருச்செவி கொண்டு திருவுளம் இரங்கி அவ்வனே ஆகுக என்பாய் ஐயனே

என்பதே. இந்த ஒரு கோரிக்கையுடன் பக்தி நவீனத் தமிழிலக்கியத்தின் உயிர்ப்புணர்வுக்குள் வந்துவிடுகிறது.

IX

தமிழின் மத அநுபவ வெளிப்பாட்டை எழுத்திலக்கிய மரபுக்குள் நின்று பார்க்கும் ஒரு முயற்சியையே நாம் இதுவரை பார்த்தோம். இது தமிழின் ஒரு புறமே.

தமிழின் வாய்மொழிப் பாரம்பரியத்திலும் மத அநுபவம் முக்கிய இடம் பெறுவது, பெறவேண்டுவது இயல்பே. ஆனால், எமது நாட்டார் பாடல் ஆய்வுகள் இவ்வாறு நோக்கும் ஒரு மரபினை வளர்க்கவில்லை.

தேவார, திருவாசகங்கள் பக்திமன ஆற்றுப்படைகளாக அமைகின்ற அதே வேளையில் வாய்மொழி நிலையிலுள்ள சில பாடல்கள் எளிமையான மக்களின் வன்மையான கவிதைப் படிமங்களை எடுத்துக்காட்டுகின்றன. உதாரணமாக ஒரு பாடல்:

இல்லையோ தெய்வம்
    இருந்தால் இரக்காயோ,
கருங்கல்லையோ நான் தொழுதேன்
    கண்டிக்கதிர் காமத்தை யதே

X

மத அநுபவ வெளிப்பாடு தமிழிலக்கியத்தின் பன்முகப் பாட்டையும் ஆழத்தையும் விஸ்தரித்துள்ளது. மத இலக்கியங்களை, இலக்கியங்களாக ஆராயும்பொழுது இவ்வுண்மை நன்கு புலப்படும்.

எனவே, எமது மத அநுபவ இலக்கியங்களைத் தனியே பாராயணப் பாடல்களாக மாத்திரம் பாராமல், கவித்துவக் களஞ்சியங்களாகவும் பார்க்கும் போக்கினை வளர்ப்போமாக.

(யாழ்ப்பாணப் பல்கலைக்கழகத்தில் 08-10-1998 அன்று நிகழ்த்திய சேர் பொன்னம்பலம் இராமநாதன் நினைவுப் பேருரை)

தமிழின் இரண்டாவது பக்தி யுகம்

திருமுறைத் தொகுப்புக்குப் பிந்தியனவும் 15-16ஆம் நூற்றாண்டுக்குரியனவுமான சைவ மரபுப் பக்தி இலக்கியங்கள் சிலபற்றிய ஓர் அறிமுக ஆய்வு

I

இந்திய வட்டத்தினுள் குறிப்பிட்ட ஒரு மக்கட் கூட்டத்தினரால், தொடர்ந்தும் தாய்மொழியாகப் பேசப்பட்டு வரும் மொழிகளுள் தமிழே மிகத் தொன்மையானதும் தனக்கேயுரிய இலக்கியப் பண்புகளை உடையதுமாகும். இத்தன்மை காரணமாக இந்த மொழி தரும் இலக்கிய அனுபவம், மக்களின் வாழ்க்கை உணர்ச்சித் தளத்திலிருந்து விடுபடாத தொடர்ச்சியைப் பேணி வருவதாக உள்ளது. இத்தகைய அனுபவ நிலைப்பாடு காரணமாகவே இந்தியாவினுள் முதல் தடவையாக பக்தி எனும் அனுபவத்தை, முதன் முதலில் தாய்மொழி அனுபவமாக வெளிக்கொணர முடிந்தது (ராமானுஜன் 1980). இதன் காரணமாகத் தமிழ் அனைத்திந்தியப் பண்பாட்டுக்கு ஒரு முக்கிப் பங்களிப்பினைச் செய்துள்ளது.

இந்தப் பக்தி இலக்கியத்தினை நாம் தேவாரம், திருவாசகம் (சைவநாயன்மார்கள்), திருப்பாசுரம் (வைஷ்ணவ ஆழ்வார்கள்) ஆகியனவற்றிலே காணலாம். இவற்றின் அடித்தளமாக அமைவது கடவுளை உணர்ச்சிபூர்வமாக வழிபடும் முறைமையாகும்.

“மனிதர்கள் தாம் தெய்வமெனக்கொள்வது சம்பந்தமாகத் தமது தனித்த ஏகாந்தநிலையில் கொள்ளும் உணர்ச்சிகள், நடவடிக்கைகள், அனுபவங்கள்தான் மதம்” (வில்லியம் ஜேம்ஸ்) எனின், அந்தத் தெய்வத்துடன் தாம் கொண்ட உறவை ஆள்நிலைப்படுத்தி (Personalise) இணைப்புறுத்திக் கொள்ளும்பொழுது ‘பக்தி’ தோன்றுகிறது எனலாம் (பக்தி- பஜ்-இணைத்துக்கொள்ளல்).

இப்பக்தியுணர்வு மனதைக் கவர்வதற்கும் உணர்விறுக்கத்தை ஏற்படுத்துவதற்கும் காரணம், அந்த ஆள்நிலைப்பாடு சமூகநிலை நிற்பதாகும். அதாவது மனித உணர்வுகள் என்பன

மனிதர்களின் சமூக உறவுகளின் அடியாகவே எழுகின்றன. குறிப்பிட்ட சமூக உறவுகளுக்குள்ள பண்பாட்டு வலு, அச்சமூக உறவுகள் பற்றிப் பேசப்படும்பொழுது வெளிவரும். இந்தச் சமூக உறவுகளுக்கு அற, பண்பாட்டு அங்கீகாரம் உண்டு. இதனால் அந்த உறவுகள் சொல்வழியாகப் புலப்படும்பொழுது அவை மனதைக் கவர்வனவாகவும், கேட்போரும் அந்த நிலைக்குத் தம்மை இயைபுபடுத்திப் பார்ப்பதற்கு உதவுவன வாகவும் அமைகின்றன. தமிழ்ப் பக்தி இலக்கியங்கள் இப் பண்பை மிக உன்னதமாக எடுத்துக்காட்டி நிற்கின்றன.

தமிழில் இச்சொல்வழி வெளிப்பாடு முதன்முதலில் 5ஆம், 6ஆம் நூற்றாண்டுகளில் தோன்றியது. இதன் பின்னர் 9ஆம், 10ஆம் நூற்றாண்டு வரையுள்ள நான்கு, ஐந்து நூற்றாண்டு இடைவெளிக்குள் இது முக்கியத்துவம் மிக்க ஒரு வெளிப் பாட்டு முறையாகத் தன்னை நிறுவிக்கொண்டது. ஆகவே, இதற்கு முற்பட்ட காலத்தில் பக்தி இலக்கியம், வரன்முறை யான இலக்கிய வெளிப்பாடாகக் கருதப்படவில்லை. பிற்பட்ட காலத்தில் பக்தி இலக்கியத்தைப் பல்லவர், சோழர் காலப் பிரிவுகளுக்குரியனவாக எடுத்துக்கொள்ளும் வழக்கு ஏற் பட்டது. எவ்விதமிருப்பினும் இப்பொழுது பக்தி இலக்கிய மென நாம் கொள்ளும் இலக்கியத் தொகுதி, அது தோன்றிய காலத்தில் அங்கீகாரம் உடையதாக இருக்கவில்லை. சங்க காலத்தில் தோன்றிய இலக்கியங்களை அடிப்படையாகக் கொண்ட அகத்துறை இலக்கியப் பாரம்பரியம் ஒன்று வளர்ச்சி பெற்றது. இப்பாரம்பரியத்துடன் பக்திமரபை இணைப்பதற் கான முயற்சி, திருக்கோவையாரிலும் திருக்கைலாய ஞான உலாவிலும் காணப்படுவதை நோக்குதல்வேண்டும். தமிழ் இலக்கியத்தில் அகத்திணை, புறத்திணை மரபுகளின் தொழிற் பாட்டை நாம் காணலாம். குறிப்பாக, புறத்திணை மரபின் மேலாண்மையான செல்வாக்குத் தெரிகிறது. இருந்தபோதும் அவற்றை வரன்முறையான இலக்கிய மரபுடன் இணைத்து நோக்கும் முறைமை காணப்படவில்லை என்றே கூற வேண்டும்.

தேவாரம், திருப்பாசுரம் — குறிப்பாகத் தேவாரம் — தொகுக்கப்பட்டமைக்கான காரணத்தை நாம் கோயில் நிர்வாகத் தேவைகளோடு தொடர்புடைய ஒன்றாகவே கவனித்தல் வேண்டும். முதலில் தேவாரங்களே தொகுக்கப் பெற்றுப் பின்னரே மற்றையவை திருமுறைத் தொகுதிக்குள்ளே கொண்டுவரப்பட்டிருத்தல் வேண்டும். கோயிலில் திருப்பதி கம் பாடும் மரபு நிலவிவந்துள்ளது. சுந்தரர் காலம் முதலே சைவ எழுச்சியின் வளர்ச்சியைத் தொகுத்துப்பார்க்கும் மரபும்

(திருத்தொண்டத் தொகை) தேவையும் ஏற்பட்டுவிட்டன எனலாம்.

தொகுக்கப்பட்ட பாடல்கள் கோயில்களிற் சடங்காசாரமாகப் பாடப்பட்டவையாகவே இருத்தல்வேண்டும்.

இந்தத் 'தொகை' மரபு பெருங்கோயிற் பண்பாட்டின் உச்சக்கட்டமாகிய பிற்காலச் சோழராட்சிக் காலத்துடன்— பெரியபுராணம் எழுதப்படுவதுடன் நிறைவெய்துகிறது. பெரியபுராணம் அடியார் வழிபாட்டை நிலைநிறுத்துகின்றது.

'பக்தி இலக்கியம்' என்ற தொடர் கொண்டு அதற்குப் பின் வரும் பாடல்களைச் சுட்டும் மரபு இல்லையென்னும் அளவுக்குக் குறைந்தே காணப்படுகின்றது எனலாம். இதனால் பக்தி என்று குறிப்பிடப்பெறும் தெய்வவழிபாட்டு முறைமை காரணமாக, திருமுறைத் தொகுப்புக்குப் பின்னர் தோன்றிய இலக்கியங்கள், கிபி 700-900 காலத்தில் தோன்றிய பக்தி இலக்கியங்களுடன் எவ்வாறு ஒன்றுபட்டும் வேறுபட்டும் நிற்கின்றன என்பதை ஆய்வு முறையாகப் பார்க்காது விட்டுவிடுகின்ற பண்பாட்டு நிர்ப்பந்தம் ஒன்று நம்மிடையே நிலவுகின்றது என்பது உண்மையே.

இவ்வாய்வு முயற்சி, கிபி 700-900க்குப் பின்னர் தோன்றியனவும் நமது மத இலக்கியப் பண்பாட்டு மரபில் முக்கியம் வகிப்பனவும் முதலிற்றோன்றிய பக்தி இலக்கியங்களிலிருந்து பின்புலத்திலும் வெளிப்பாட்டு முறையிலும் வேறுபட்டு நிற்பனவுமான சில பக்தி இலக்கியங்களின் இலக்கிய இயல்புகளை ஓரளவேனும் கண்டறிந்துகொள்வதை நோக்கமாகக் கொண்டது.

இத்தகைய ஒரு நோக்கு, தமிழின் பக்தி இலக்கியங்கள் இன்று பெறும் சர்வதேசப் புலமைச் சிரத்தை காரணமாக அவசியமாகின்றது. மத அனுபவங்களின் இலக்கியச் சித்தரிப்புக்கள் என்ற அடிப்படையிலும், பக்தி இலக்கிய மரபின் எடுத்துக்காட்டுக்கள் என்ற வகையிலும் தமிழின் பக்தி இலக்கியங்களின் மரபு பற்றிய நுண்ணாய்வுகள் பல, குறிப்பாக அமெரிக்காவில் மேற்கொள்ளப்படுகின்றன. ஜோஜ் ஹாற் நோமன் கற்லர், காமில் ஸ்வெலபில், கிளென்யோக்கம் டேவிட் ஷுல்மன், கதறீன் யங், வசுதா நாராயணன், இந்திரா பீற்றர்சன் முதலிய ஆய்வாளர்கள் இத்துறையில் இன்று முக்கியப் பங்களிப்புக்களைச் செய்துள்ளனர்.

கிபி 5-18ஆம் நூற்றாண்டுக் காலப்பகுதியைச் சேர்ந்த நான்கு முக்கியப் பக்தியாளர்களின் ஆக்கங்களையும் பெயர் தெரியாத இருவரது ஆக்கங்களையும் மையமாகக் கொண்டு

இக்காலகட்டத்திலே தோன்றிய பக்தி இலக்கியப் பண்பை விளக்க முனைகின்றேன்.

இவ்வாய்வில் அருணகிரிநாதர் (15ஆம் நூற்றாண்டு), குமர குருபரர் (17ஆம் நூற்றாண்டு), அபிராமிபட்டர் (18ஆம் நூற் றாண்டு), தாயுமானவர் (18ஆம் நூற்றாண்டு) முதலிய பக்தி யாளர்களின் ஆக்கங்களையும் நடராஜப்பத்து, காமாட்சி யம்மை விருத்தம் ஆகிய பாடல்களையும் எடுத்துக்காட்டாகக் கொள்ளவுள்ளேன்.

II

திருமுறைத்தொகுப்பின் பின்னர் வரும் மேற்கூறிய பக்தி இலக்கிய மரபு பற்றி ஆராயப் புகுமுன், இரு விடயங்கள் தெளிவுபடுத்தப்படல் அவசியம். முதலாவது, திருமுறைத் தொகுப்பினுள் பாடல்களுட் காணப்படும் வரலாற்று நிலைப் பட்ட கட்டங்கள் பற்றியதாகும். இரண்டாவது, பக்தி இலக்கி யங்கள் படிப்படியாகப் பெறும் இலக்கியமயப்பாடு (literariness) ஆகும்.

பன்னிரண்டு திருமுறைகளில் வரும் பாடல்களையும் வர லாற்று நோக்கிற் பார்க்கும்பொழுது அவற்றினூடே காணப் படும் பக்திநிலை வேறுபாடுகளை அவதானித்துக்கொள்ளல் முக்கியமாகும். காலச்சூழல், பக்தியுணர்வின் தன்மை ஆகியன வற்றைக்கொண்டு நோக்கும்பொழுது சைவபக்தி இலக்கியத் திலே கீழே சுட்டப்பெறும் கட்டங்கள் வகுக்கப்படலாம்:

முதற்கட்டம்	—காரைக்காலம்மையார்
இரண்டாம் கட்டம்	—சம்பந்தர், அப்பர்
மூன்றாம் கட்டம்	—சுந்தரர்
நான்காம் கட்டம்	—மாணிக்கவாசகர்
ஐந்தாம் கட்டம்	—திருவிசைப்பா

இந்தப் போக்கினை நிறைவுபடுத்துவதாகப் பெரிய புராணம் அமைகின்றது. சுந்தரர் காலத்திலே தொடங்கும் பக்தி இயக்க வரலாற்றுணர்வு (திருத்தொண்டத்தொகை) பெரியபுராணத்திலே நிறைவு செய்யப்படுகின்றது. மேலும், இதனை முற்றிலும் ஓர் இலக்கிய வரன்முறையாக நோக்காது, கோயில் வழிபாட்டு மரபுகளுடன் இணைத்து நோக்கி, அடியார் வணக்கம் எவ்வாறு கோயில்களில் அறுபத்து மூவர் வணக்கத்துடன் இணைந்துள்ளது என்பதையும் நோக்கல் வேண்டும்.

காரைக்காலம்மையாருக்கு முந்தியதும் பரிபாடலிற் சுட்டப் பெறுவதுமான பக்தி இலக்கிய வெளிப்பாடு பற்றி இக்

கட்டத்தில் அவதானித்தல் அவசியமாகும். பரிபாடலில் வரும் பாடல்களை நோக்கும்பொழுது நாம் அவதானிக்கும் முதற் பண்பு, காரைக்காலம்மையார் முதல் நாம் காணும் தன்மை நிலைப் பக்தியுணர்வு வெளிப்பாடு காணப்படாது, குழுமநிலை வெளிப்பாடாகவே காணப்படுகின்றமையாகும். அதாவது பலர் சேர்ந்து நின்று வழிபாட்டில் ஈடுபடும் ஒரு நிலைப் பாட்டை அவதானிக்கலாம்.

உதாரணம்

.........யா ஆம் இரப்பதை
பொருளும் பொன்னும் போகமும் அல்ல நின்பால்
அருளும் அன்பும் அறனும் மூன்றும்
உருளிணர்க் கடம்பின் ஒலி தாரோயே (பரி. 5: 78-81)

மணிநிற மஞ்சை ஓங்கிய புட்கொடிப்
பிணிமுகம் ஊர்ந்த வெல்போர் இறைவ!
பணியொரீஇ நின்புகழ் ஏத்தி
அணிநெடுக்குன்றம் பாடுதும் தொழுதும்
அவை யாமும் எம் சுற்றமும் பரவுதும்
ஏமவைகல் பெறுக யாம் எனவே (பரி. 17: 48-53)

இங்கு வழிபாடு குழுமநிலைப்படவுள்ளதாகவே காணப் படுகின்றது. வழிபாட்டுத் தலங்களைப் புகழ்ந்து பாடும் மரபினைப் பரிபாடல் 8, 11, 16, 18 ஆகிய பாடல்களிற் காண லாம்.

இதனாலேயே காமில் ஸ்வெலபில் போன்ற அறிஞர்கள் பக்தி இலக்கியத்தின் தொடக்கத்தைப் பரிபாடல், திருமுரு காற்றுப்படையிற் காண்பர். வையை பற்றிய பாடல்கள் உண்மையில் ஆற்று வழிபாட்டினடியாகவே தோன்றியிருத்தல் வேண்டுமென்பதும் அவற்றை அகத்திணை மரபுக்குரியன வாகக் கொள்ளக்கூடாதென்பதும் ஏற்கனவே வலியுறுத்தப் பட்டுள்ளது (சிவத்தம்பி 1981).

பரிபாடல் தரும் தகவல்களை அடிப்படையாகக் கொண்டு மேற்கூறிய பக்தி இலக்கியங்களை மீள நோக்கும்பொழுது குழுமநிலை வழிபாட்டிலிருந்து படிப்படியாகத் தனியொரு வரின் தன்மைநிலை வெளிப்பாடு மேற்கிளம்புவதை நாம் அவதானிக்கலாம்.

பக்தி இலக்கியங்களின் படிப்படியான இலக்கிய மயப்பாடு பற்றி நோக்குதல் அவசியமாகிறது. தனிமனிதத் தன்மை நிலை வெளிப்பாடாக தேவாரத்திருவாசகங்கள் பெரும்பாலும்

அமைய, அவற்றைத் தொடர்ந்து வரும் பாடல்கள் பலவற்றில் தன்மைநிலைக்கு முக்கியத்துவம் கொடுப்பதிலும் பார்க்க இலக்கியமயவாக்க நடைமுறைகளுக்கும் உத்திகளுக்கும் அதிக இடம்கொடுக்கும் ஒரு நிலையை நாம் அவதானித்தல் வேண்டும். பதினோராம் திருமுறையில் வரும் பாடல்கள் சிலவற்றை நோக்கும்பொழுது இவ்வுண்மை புலப்படும்.

திருவாரூர் மும்மணிக்கோவை திருக்கைலாய ஞானஉலா, கார் எட்டு, திருக்கண்ணப்பதேவர் திருமறம் போன்ற படைப்புக்களை நோக்கும்பொழுது அவை, தேவாரங்கள் போன்றோ காரைக்காலம்மையார் பாடல்கள் போன்றே தன்மைநிலை வெளிப்பாடுகளாசுக் காணப்படாமல், இலக்கிய மரபில் வரும் சில மரபுகளை அமைப்பு ரீதியாக மேற்கொள்ளும் தன்மையினைக் காணலாம்.

இக்கட்டத்தில் தேவார, திருவாசகங்களிலும் திருப்பாசுரங்களிலும் காணப்படும் நாயகன்-நாயகி பாவப் பாடல்களைப் பற்றி ஒரு குறிப்பினைக் கூறல்வேண்டும். அப்பாடல்களில், அம்மனோநிலை ஏற்கப்படல் தன்மைநிலை வெளிப்பாட்டை மேலும் உணர்ச்சிபூர்வமானதாக்குவதற்கேயாகும். அவை 'மற்றொருவரின் ஆளுமையிற் புகுந்து கற்பனையாக அவரின் அனுபவத்தை அனுபவித்தல்' எனும் உளவியல் முறையைச் (empathy) சார்ந்ததாகும். முன்பு உதாரணந்தரப்பட்ட பாடல்கள் அவற்றுக்கு மேலே போய் இலக்கியத்தின் உருவ, உள்ளடக்க மரபுகளை மனங்கொண்டு விதிமுறையாக, வடிவ உணர்ச்சி மேலோங்கி நிற்க எழுதப்பெற்றவையாகும்.

இந்த இலக்கிய மயப்பாடு படிப்படியாக மேற்கிளம்புவது தவிர்க்க முடியாத ஒன்றாகும். ஆரம்ப காலத்திலிருந்ததுபோல பக்திப்பாடல்கள் இசைநிலைப்பட்ட பாடல்களாகவிருந்த நிலை மாறி, இலக்கியப் பிரக்ஞை மேலோங்கும் ஒரு நிலையில், இத்தகைய இலக்கிய மரபுப் படைப்புக்கள் தவிர்க்கப்பட முடியாதனவாகும். இத்தகைய இலக்கிய மயப்பாடு அதிகமுள்ள பாடல்களில் படர்க்கைநிலைப் பரவல் (மூன்றாம் மனிதர் நிலையில் நின்று கூறுதல்) போன்ற பண்புகளைக் காணலாம்.

இத்தகைய இலக்கியங்களின் வளர்ச்சி காரணமாக பக்தி உணர்வு வெளிப்பாட்டில் பன்முகப்பட்ட நிலைமை ஏற்படுவதைக் காணலாம்.

III

அருணகிரிநாதர் 15ஆம் நூற்றாண்டைச் சேர்ந்தவர். இவரது படைப்புக்கள், திருப்புகழ், கந்தரநுபூதி, கந்தரலங்

காரம், கந்தரந்தாதி, திருவகுப்பு, வேல்விருத்தம், மயில்விருத்தம், சேவல்விருத்தம் என்பன.

முருகனைத் தமது இஷ்ட தெய்வமாகக் கொண்டவர். முருகனையே அநுபூதி தரும் முழுமுதற் கடவுளாகக் கொண்டவர். இவருடைய ஆக்கங்கள் யாவும் முருக பக்தர்களால் பாராயணப் பாடல்களாக ஓதப்படுபவை.

திருப்புகழ், கந்தரலங்காரம், கந்தரநுபூதி ஆகிய ஆக்கங்களைக் கொண்டு, அவரது பாடல் முறைமை பற்றிய சில குறிப்புக்களை இங்குக் காணலாம்.

சந்தத்தையே பிரதான அம்சமாகக் கொண்ட திருப்புகழ்ப் பாடல்களில் சந்த வேறுபாடுகள் முக்கியமானவையாகும். ஒவ்வொரு பத்துப் பாடல்களை எடுத்து நோக்கும்பொழுது குறைந்தது 6, 7 சந்தவிகற்பங்களை அவதானிக்கலாம்.

திருப்புகழின் யாப்பினை நோக்கும்பொழுது அவை சந்த அமைப்புக் காரணமாக பிரித்து அச்சிற் பதிக்கப்படுகின்றன வெனினும் அப்பாடல்கள் அடிப்படையில் நான்கு அடிகளைக் கொண்டவையே என்பது தெரியவரும். யாப்புக்கும் பொருளமைதிக்கும் உள்ள இயைபினை நோக்கும்பொழுது பெரும்பாலும் முதலிரண்டு அடிகளும் ஒரு வேண்டுகோளையோ அன்றேல் ஒரு கருத்தினையோ கொண்டனவாகவும் இறுதி இரண்டும் முருகனை விளித்து முடிவனவாகவும் அமைதலைக் காணலாம்.

இவருடைய பாடல்களை உற்று நோக்கும்பொழுது பின்வரும் விடயங்கள் முக்கியப்பட்டு நிற்றலைக் காணலாம்:

1 யமபயம், முதுமை பற்றிய பயம், கழிவிரக்கம்.

2 கழிவிரக்கத்தில் பிரதான இடம் பெறுவது பெண் மோகம் பற்றிய குறிப்பாகும். பாலியல் வாழ்க்கையில்தான் திளைத்துப் போயிருந்தமையை மிக முக்கியமான ஓரம்சமாக எடுத்துக் கூறுகிறார்.
இந்த நிலையிலிருந்த தனக்கு விடுதலை வேண்டுமென்ற ஒரு வேணவா இப்பாடல்களிற் காணப்படுகின்றது.

3 முருக வழிபாட்டினை உயர்ந்த நிலையில் வைத்துக் கூறுதல். சிவனுக்கும் மேலாக முருகனை வைத்திருத்தல். முருகனைச் சிவகுருவாகக் குறிப்பிடுகின்றமை ஒரு பொதுப் பண்பாகும்.

4 சித்துத்திறன்—யோகம் பற்றிய குறிப்புக்கள் திருப்புகழிலே நிறைய உண்டு.

வாசித்துக் காணொ ணாதது
பூசித்துக் கூடொணாதது
வாய்விட்டுப் பேசொணாதது
—நெஞ்சினாலே
மாசர்க்குத் தோணொணாதது
நேசர்க்குப் பேரொணாதது
மாயைக்குச் சூழொணாதது
—விந்துநாத
ஓசைக்குத் தூரமானது
மாகத்துக் கீறதானது
லோகத்துக்காதியானது
—கண்டுவோமென
யோகத்தைச் செருமாறுமெய்ஞ்
ஞானத்தைப் போதியாமினி
யூனத்தைப் போடிடாததும யங்கலாமோ

(341) முருகன் பாடல்கள் ப. 717

யோகம் பற்றிய குறிப்புக்கள் திருப்புகழில் விரவிக் காணப்படுகின்றன. தாயுமானவரில் முக்கிய இடம் பெறும் இப்பண்பு இக்காலத்தில் வாழ்ந்த பக்தியாளர்கள் பலரிடத்தும் காணப்படுகின்றது.

5 முருகனை விதந்து பாடும்பொழுது அவனை மால் மருகன் எனப் போற்றுவது.

இக்குறிப்பினை நோக்கும்பொழுது அக்காலத்தில் நிலவியதாகக் கூறப்படும் சைவ-வைஷ்ணப் போராட்டம் எல்லா மட்டங்களிலும் உக்கிரமாகத் தொழிற்பட்டதென்று கொள்ளமுடியாதுள்ளது. ராமவதாரம் பற்றிய அருணகிரியாரின் குறிப்புக்கள் அவர் அவ்வவதாரத்தை எத்துணை பக்தியீடுபாட்டுடன் கொண்டாடினார் என்பதைக் காட்டும்.

6 வறுமை மிடிமையிலிருந்து விடுபடுதல் பற்றிய குறிப்புக்கள் மிக முக்கியமானவை.

சாகைக்கும் ஈண்டு பிறக்கைகுமன்றித்
தளர்ந்தவர்க்கொன்று
ஈகைக்கென விதித்தாயிலை லங்காபுரிக்குப்
போகைக்கு நீ வழிகாட்டென்று
போய்க்கடல் தீக்கொளுர்த்த
வாகைச்சிலை வளைத்தோன் மருதா மயில்வாகனனே

7 அத்தியந்த உணர்வுகளை மிகத்தெளிவாக எடுத்துக் கூறும் பாங்கு மிகச் சிறந்ததாகும்.

பசிதனையறிந்து முலையமுது தந்து முதுகு
தடவிய தாயார்

8 முருகனிடத்து இவர் கொண்டிருந்த ஈடுபாட்டினை முருகன் பற்றிய இவரது சித்தரிப்புக்களிற் கண்டு கொள்ளலாம். இது இரண்டு வகையாகத் தொழிற் படுகின்றது.

(அ) முருகனது தோற்றப் பொலிவினை ரசித்துத் திளைத்தல்.

(ஆ) முருகனைக் கருத்துருவ நிலையில் வைத்துப் போற்றுதல்.

9 அருணகிரியாரின் பாடல்களிற் காணப்படும் மிதமிஞ்சிய பாலியல் திளைப்பு எனும் அமிசமும் அவரை விளங்கிக்கொள்வதற்கு முக்கியமான ஒன்றாகும். தனது பாலியற்றிளைப்பினைத் தானே கண்டிக்கும் அவர், முருகன் வள்ளி உறவில் பாலியல் இன்பத்தைச் சுட்டும் வகையிற் பாடியிருப்பதை நோக்கல்வேண்டும். சிற்றின்பம், பேரின்பம் என்ற கருத்தினை உதவிக் கழைப்பதால் இச்சிக்கலைத் தீர்த்துவிட முடியாது. ஏனெனில் வள்ளியைப் பற்றிய பல விவரணங்கள் உடலழகு பற்றியும் அவளுக்கும் முருகனுக்குமுள்ள அன்னியோன்னிய உறவின் நெருக்கம் பற்றியும் வருவனவாகவுள்ளன.

அருணகிரியாரின் மிதமிஞ்சிய பாலியல் திளைப்பு அமிசத்தை விட்டு நோக்கினால், அருணகிரியார் மிகச் சாதாரண வாழ்க்கை நிலையிலுள்ள மக்களின் மனவுணர்ச்சிகளுக்கு நெருங்கியவராக, அவற்றை வெளியிடுபவராகக் காணப்படுகின்றமை ஒரு முக்கிய அமிசமாகும்.

வாழ்க்கையின் துன்பங்களினூடே மதம் தரும் அமைதியைப் பெற விரும்புகிறவர்களுக்கு அருணகிரியாரின் மனக்கிலேசங்கள், வாழ்க்கைத் துன்பங்கள், மிகக்கிட்டிய ஓர் உணர்வு நிலையாக அமைகின்றமையை அவதானிக்கத் தவறக்கூடாது. அருணகிரியாரின் பாடற் கவர்ச்சிக்கு இது ஒரு முக்கியக் காரணியாகும்.

திருமலை நாயக்கர் (1623-1659) காலத்தைச் சார்ந்தவரான குமரகுருபரர் பாடியுள்ளவை பிற்காலப் பக்தி இலக்கியங்களில் காணப்படும் இலக்கிய உருவ சிரத்தைக்கு உதாரணமாக

அமைகின்றன. கந்தர் கலிவெண்பா, மீனாட்சியம்மை பிள்ளைத்தமிழ், மதுரைக் கலம்பகம், நீதிநெறி விளக்கம், திருவாரூர் நான்மணிமாலை, முத்துக்குமாரசுவாமி பிள்ளைத் தமிழ், சிதம்பரச் செய்யுட்கோவை, சிதம்பர மும்மணிக் கோவை, பண்டார மும்மணிக்கோவை, காசிக்கலம்பகம், சகல கலாவல்லி மாலை, மதுரை மீனாட்சியம்மை இரட்டை மணி மாலை, மதுரை மீனாட்சியம்மை குறம், தில்லைச் சிவகாமி யம்மை இரட்டை மணிமாலை என்பனவற்றுள் நீதி நெறி விளக்கம், சிதம்பரச் செய்யுட்கோவை ஆகியவற்றையும் கலம் பகங்களையும் பண்டார மும்மணிக்கோவை, மீனாட்சியம்மை குறத்தையும் விட்டு மீதியாகவுள்ளனவற்றையே பக்தி இலக் கியங்களாக நோக்கவேண்டிய இலக்கிய நிர்ப்பந்தம் ஏற்படும். தமது பக்தியுணர்வைத் தன்மைநிலையில் நின்று வெளிப்படுத் தும் பாடல்களுள் அந்த வெளிப்பாட்டுக்கு இயைபாகவுள் ளவை கந்தர் கலிவெண்பா, சகலகலாவல்லிமாலை, மீனாட்சி யம்மை இரட்டைமணிமாலை ஆகியனவே. வரன்முறையான இலக்கிய உருவமொன்றின் மூலம் இறைவன் புகழைப் பாடு வதையும் பக்தி இலக்கியமாகக் கொள்ள முனையும்பொழுது, இலக்கிய இடர்ப்பாடுகள் ஏற்பட இடமுண்டு. இதனாலேயே தன்மைநிலையில் நின்று பாடும் பக்தி இலக்கியங்கள் முக்கிய இடத்தைப் பெறுகின்றன.

குமரகுருபரரைப் பொறுத்தவரையில் அவர் தன்மைநிலை யில் நின்று பாடுவனவற்றுக்கும் பிற நிலைகளில் நின்று பாடு வதற்கும் நிறைய வேறுபாடுண்டு. சகலகலாவல்லிமாலையை யும் கலம்பகங்களையும் ஒப்புநோக்கி இதனைப் புரிந்துகொள் ளலாம்.

முருகன், அம்மனைப் பாடும்பொழுது ஓர் அன்னியோன் னியத் தன்மை, அதாவது முருகன் அருகே நிற்கிறான், அம்மன் அருகே நிற்கிறாள் என்ற மனப்பதிவு பாடல்களிலே தெரிகிறது. அந்தச் சித்தரிப்பு கட்புலச் சித்தரிப்பாக அமையும் தன்மை நன்கு புலப்படுகின்றது. கண்முன்னே உள்ள—நின்ற ஒன்றைச் சித்தரிக்கும் மனப்பதிவே மேலோங்கி நிற்கிறது. கோயில்களிற் பூசையின்பொழுது அலங்காரம் செய்யப்பட்டிருக்கும் முருகன், அம்மன் சிலைகள் வழியாக இந்தப் புலப்பதிப்பு ஏற்பட்டிருக் கலாமென்று கருதமுடிகிறது.

அம்மனைத் தாயாகவும் குழந்தையாகவும், முருகனைக் குழந்தையாகவும் பார்க்கும்பொழுது பக்தியின் பரிமாணம் மேலும் விரிவடைகிறது. வைஷ்ணவத்திற் கண்ணனைக் குழந்தையாகப் பார்க்கும் மரபு உண்டு. இப்பொழுது அது அம்மனுக்கு விஸ்தரிக்கப்படுகிறது.

கார்க்கோல நீலக் கருங்களத்தோடொருவர்
செங்களத்தேற்றலுமர்க்
கட்கணை துரக்கும் கரும்புருவவில்லொடொரு
கைவில் குளித்துநிற்க
போர்க்கோலமே திருமணக்கோலமான பெண்
பொன்னூசலாடியருளே
புழுகுநெய்ச்சொக்கர் திருவழகினுக்கொத்தகொடி
பொன்னூசலாடியருளே

என்று அம்மனை மணப்பெண்ணாகக் காணும்பொழுது அதில் ஓர் அழகியற் சுவர்ச்சி இருக்கின்றது.

முருகன் பற்றிய பிள்ளைத்தமிழ் நூல்களிலும் இவ்வுண்மையைக் காணலாம். முருகனைப் பழையோள் குழவியாகவே காணும் மரபு உண்டெனினும் கந்தபுராண ஐதீகங்களின் பின், முருகன் என்னும் சூரசங்காரனை, வள்ளி கணவனை, தேவயானை நேசனைக் குழந்தையாகக் காணும்பொழுது பல்லவர் காலத்துப் பக்தி மரபிற் காணப்படாத ஒரு பரிமாணம் விரிகின்றது.

குமரகுருபரர் ஆசிரிய விருத்தத்தின் நெகிழ்ச்சியினைப் பக்தியுணர்வு வெளிப்பாட்டுக்கு நன்கு பயன்படுத்தியுள்ளார்.

அருணகிரிநாதர் முதற் காணப்படுகின்றதென எடுத்துக் கூறப்பட்டுள்ள அந்நியோந்நிய நெருக்கநிலை அபிராமப்பட்டரிற் மிகச் சிறப்பாகக் காணப்படுகிறது. அம்மனை மிக அருகில் நின்று பார்ப்பது போன்ற உணர்வும், ஸ்பரிஸ உணர்வுக்கு முதன்மையளிக்கும் ஒரு புலனுகர்வுப் பார்வையும் பட்டர் பாடல்களிலே கொப்பளிக்கின்றன.

சென்னியது உன்பொற்றிரு வடித்
தாமரை; சிந்தனையுள்ளே
மன்னியது உன்திரு மந்திரம்
சிந்தூர வண்ணப் பெண்ணே
முன்னிய நின் அடியாருடன்
கூடி முறை முறையே
பன்னியது என்றும் உன்
பரம ஆகம பந்ததியே

சின்னஞ்சிறிய மருங்கினில்
சாத்திய செய்யபட்டும்

பென்னம்பெரிய முலையும்
முத்தாரமும் பிச்சி மொய்த்த
கன்னங்கரிய குழலும்
கண்மூன்றும் கருத்தில் வைத்து
தன்னந்தனி இருப்போர்க்கு
இதுபோலும் தவமிலையே

சொல்லும் பொருளும் என
நடமாடும் துணைவருடன்
புல்லும் பரிமளப் பூங்கொடியே
நின்புது மலர்த்தாள்
அல்லும் பகலும் தொழும் அவர்க்கே
அழியா அரசும்
செல்லும் தவநெறியும் சிவ
லோகமும் சித்திக்குமே

புலனுகர்வும் சிற்ப அழகு நுகர்வும் கருணை நெருக்கமும் இப்பக்தியின் தளமாகின்றன. இந்தப் பக்தியின் தன்மையை அவரே விவரிக்கிறார்.

கண்ணியது உன்புகழ்; கற்பதுஉன்
நாமம், கசிந்துபக்தி
பண்ணியது உன் இரு பாதாம்
புயத்தில்; பகல் இரவா
நண்ணியது உன்னை நயந்தோர்
அவையத்து; நாண் முன் செய்த
புண்ணியம் எது என் அம்மே புவி
ஏழையும் பூத்தவளே

நாம் இதுவரை பார்த்த பக்திப் புலப்பதிவு புலனுணர்வுத் தன்மையதாய், அத்தியந்த உணர்வு ஈடுபாட்டினதாய் இருக்க, தாயுமானவரது பாடல்கள் தமிழின் பக்தி இலக்கியப் போக்கில் ஒரு முக்கியமான திசைத் திருப்பமாக அமைகின்றன.

இவர் பற்றி டேவிட் ஷுல்மன் கூறுவதனை அப்படியே தந்துவிடுவதே போதுமானது.

ஒருவகையில் தாயுமானவரே தமிழில் யோகம் பற்றிப் பாடிய மிகச் சிறந்த புலவராவார். இந்த யோகம் யோகம், தாந்திரிகம், சைவசித்தாந்தம் ஆகியவற்றின் இணைவு ஆகும். இவருடைய கவிதைகளிலே யோகமும் பக்தியும் இணைந்துள்ள முறைமை ஒரு புதிய போக்கினைச் சுட்டி நிற்கிறது.

யோக சிந்தனையில் அருபமானதாகவிருக்கும் ஒளியை, பக்திப் பண்பாட்டின் மையமான உறவு நிலையை ஏற்படுத்து வதன் மூலம், வடிவுடைத் தெய்வமாகச் சித்தரிப்பது தமிழில் உணர்வுச் சித்தரிப்பு ஆழத்தை வலுப்படுத்துகின்றது என லாம்.

திரையில்லாக் கடல் போலச் சலனம் தீர்ந்து
தெளிந்துருகும் பொன்போலச் செகத்தை எல்லாம்
கரையவே கனிந்திருக்கு முகத்திலே நீ
கனிந்த பரமானந்தம் காட்டி இந்நாள்
வரையிலே வரக்காணேன் என்னாற் கட்டி
வார்த்தை சொன்னால் சுகம் வருமோ வஞ்சனேனை
இறையிலேயிருத்தி திருவிகற்பமான
இன்பநிஷ்டை கொடுப்பதையா எந்த நாளோ?
(பன்மயில்)

குறைவிலா நிறைவாய் ஞானக்
கோகிலா னந்த வெள்ளத்
துறையிலே படிந்து மூழ்கித்
துளைந்து நான் தோன்றா வானுள்
ளுறையிலே யுணர்த்தி மோன
ஒண்சுடர் வைவான் தந்த
இறைவனே உனைப்பிரிந் திங்கு
இருக்கிலேன் இருக்கி லேனே

பக்தியின் மாணிக்கவாசகப் பாரம்பரியம் இங்கு யோக முறைமையுடன் இணைகின்றது.

தாயுமானவர் சித்த மரபினாலும், சித்தாந்த மரபினாலும் நம்மவராகக் கொள்ளப்படுகிறார்.

இக்கட்டத்திலே, தமிழ்நாட்டில் 15-18ஆம் நூற்றாண்டுக் காலப்பிரிவில் முக்கிய இடம் வகித்த சித்தர் மரபுக்கும் பக்தி மரபுக்குமுள்ள தொடர்பு பற்றிக் குறிப்பிடல் அவசியமாகும்.

சித்தர் பாடல்கள் எனத் தரப்பட்டிருக்கும் தொகுதிக்குள் வரும் பாடல்கள் எல்லாம் ஒரு மரபுக்குரியனவெனக் கொள்ளுதல் முடியாது என்பதை அறிஞர் வற்புறுத்துவர் (ஸ்வெலபில்). சித்தர் பாடல்களை அக்காலத்து நிலவிய கோயில் பண்பாட்டுக் கெதிரான ஒன்றெனவே கொள்ளல்வேண்டும். இச்சித்தர் மரபினர் பக்தி இயக்கத்தின் தளமாகிய கோயிற்பண்பாட்டை நிராகரிக்கின்றனர். இறைவன், சமூக உறவின் விளக்கத்துக் குள்ளே கொண்டுவரப்பட முடியாதவன் என்பது அவர்களது எடுகோள்களில் ஒன்று. அத்துடன் சித்தர் மரபு மறைஞானச்

சிந்தனை மரபுடன் இணைந்த ஒன்றாகும். இதனால் பக்தி முறைமையின் மாறிய போக்குகள் பற்றி ஆராயப் பெறும் இக் கட்டுரையில் சித்தர் பாடல்கள் பற்றிய ஆய்வு இடம்பெற முடியாதென்றே கொள்ளல்வேண்டும்.

மேற்கூறிய அமிசங்களைக் கொண்ட பக்தி பற்றிய நோக்கானது முற்றிலும் உயர்நிலை சார்ந்த ஒன்று அன்று என்பதும் அது சாதாரண மக்களின் வாழ்க்கைப் பிரச்சினைகளைக் கணக்கெடுத்துக்கொண்டது என்பதும் தெரியவருகிறது.

அதாவது, சாதாரண மக்கள் நிலையில் நின்று பார்க்கப் படும் பக்தி நிலைப் பாடல்களாக இருந்தது. 'நடராஜப்பத்து' அதற்கு நல்ல உதாரணமாகும். அதில் வரும் பாடல்கள் சாதாரண மக்களின் வாழ்க்கையில் எதிர்ப்படும் சுகதுக்கங்கள் பற்றிக் கூறுகின்றது.

காயாமுன் மரமீது பூ பிஞ்சறுத்தனோ
கன்னியர்கள் பழிகொண்டனோ
கடனென்று பொருள் பறித்தே வயிறெரிந்தனோ
கிளை வழியில் முள்ளிட்டனோ
தாயாருடன் பிறவிக் கென்னவினை செய்தனோ
தந்தபொருள் இலையென்றனோ
தானென்று கர்வித்து கொலைகளவு செய்தனோ
தவசிகளை ஏசினேனோ
வாயாரப் பொய்சொல்லி வீண்பொருள் பழித்தனோ
வானவரைப் பழித்திட்டனோ
வடிவு போலே பிறரை சேர்க்காதடித்தனோ
வந்தபின் என்செய்தனோ
ஈயாத லோபியென்றே பெயர் எடுத்தனோ
எல்லாம் பொறுத்தருள்வாய்
ஈசனே சிவகாமி நேசனே எனையீன்ற
தில்லைவாழ் நடராஜனே

நடராஜப்பத்திற் காணப்படும் இப்பண்பினை, காமாட்சியம்மை விருத்தம் போன்ற பாடல்களிலும் காணலாம்.

IV

மேலோட்டமாகத் தரப்பட்ட உதாரணங்களும் எடுத்துக் கொண்ட ஆசிரியர்களும், பக்தி இலக்கியத்தில் ஏற்பட்டுக் கொண்டிருந்த மாற்றங்களை அறிய உதவுகின்றன.

கிபி 600-900க் காலப்பகுதியில் வளர்த்தெடுக்கப்பட்ட பக்தி முறைமையோடு இக்காலகட்டத்தினை ஒப்புநோக்கும் பொழுது சைவ வரலாற்றில் முக்கியமானதாய்ப்படுவது இக் காலத்தில் மேற்கிளம்பிய இஷ்ட தெய்வ வழிபாடேயாகும். அம்மன் வணக்கமும் முருகன் வணக்கமும் இக்காலத்தில் முத னிலைப்படுவதை அவதானிக்கலாம். கௌமாரம், காணாபத் தியம், சாக்தம் என வரும் அறுவகை வழிபாட்டு மரபு பிற் காலத்திலேயே சனரஞ்சகப்படத் தொடங்குகிறது. அதற்குள் இஷ்ட தெய்வப்பாங்கு தொனிப்பதை அவதானிக்கலாம்.

இந்த வளர்ச்சி காரணமாக குலதெய்வம், குடும்பத்தெய் வம், இஷ்ட தேவதை போன்ற சமூகவியல் ரீதியில் முக்கிய மான வழிபாட்டு மரபுகள் மேற்கிளம்புகின்றன. முருகன், அம்மன் இஷ்டதெய்வங்களாக வழிபடப்படுவது பிற்காலப் பண்பாகும்.

தேவார திருவாசகங்களுடன் ஒப்புநோக்கும்பொழுது இக்காலத்தில் தெய்வம் பற்றிய புலப்பதிவிலும் (perception) ஒரு மாற்றம் ஏற்படுவதைக் காணலாம். வழிபடுதெய்வம் மிக அண்மையிலுள்ளது போன்ற ஒரு மனப்பதிவு மேற்கிளம்புகின் றது. கோயில்களில் மாத்திரமல்லாமல் வீடு போன்ற பிற வழி படு இடங்களிலும் தெய்வ உருவங்கள் வைத்து வழிபடப்பட் டிருத்தல்வேண்டும்.

இந்தப் புலப்பதிவு மாற்றம் காரணமாகத் தெய்வத்தைக் குழந்தையாகப் போற்றும் மரபு இப்பொழுது முக்கியமாகின் றது.

பக்திப் பாடல்களின் யாப்பும் மொழியும், கவனிக்கப்படத் தக்க மாற்றத்தைப் பெறுகின்றன. சந்தம், அருணகிரியாரது சிறப்பமிசமாகப் போற்றப்பட்டாலும் அப்பண்பு குமரகுருபர ரிடத்தும் தாயுமானவரிடத்துங்கூடக் காணப்படுகிறது என் பதை வற்புறுத்தல் அவசியம். கவிதையின் அழகியல் அமிசங் களில் ஒலியும் ஒன்று என்ற கருத்து (phono-aesthetic character) இக்காலத்துக் கவிதைக் கொள்கைகளிலே இடம் பெற்றுள் ளமையை யாப்பிலக்கண நூல்களிற் காணலாம். மொழியி லும், வடமொழியும் தமிழும் இணைந்த ஒரு செழுமையை அவதானிக்கலாம். சந்த ஓசைக்கு முக்கியத்துவம் கொடுக்கப் படும்பொழுது வடமொழிச் சொற்களின் ஒலியோசை மிகுந்து வருவது இயல்பானதே.

இக்காலப் பக்தி இலக்கியங்களின் மிக முக்கியமான அமிசம் இப்பாடல்களிற் காணப்படும் மெய்யியற் கருத்துக் களாகும். கி. பி. 900-1400க்கு இடைப்பட்ட காலத்தில் தமிழ் நாட்டில் மதம் பற்றிய மெய்யியற் சிந்தனைகள் தத்துவ

தரிசனங்களாக உருவாக்கப்பட்டமை நமக்குத் தெரிந்ததே. விசிஷ்டாத்வைதம், சைவசித்தாந்தம் ஆகிய கோட்பாடுகள் இக்காலத்திலேயே தரிசனங்களாக எடுத்தோதப்பட்டன.

15ஆம் நூற்றாண்டுக்குப் பின் தோன்றும் பக்தி இலக்கியங்கள் இந்தத் தத்துவ (மெய்யியல்) நோக்குகளை உள்வாங்கியவையாகவே காணப்படுகின்றன. சிந்தனைகள் தரிசனங்களாக்கப்பட்ட நிலைமை காரணமாக மொழிப்பயன்பாட்டில் மெய்யியற் பதங்களே வரத்தொடங்குகின்றன. மேலும் இக்காலத்திற் சிந்தனைப் போராட்ட மரபு ஒன்றும் (சித்தர் பாடல்கள்) காணப்படுகின்றது. இதன் காரணமாக இக்காலத்துப் பக்தி இலக்கியங்களிலே தெய்வங்களைக் கோட்பாட்டு (எண்ணக்கரு) நிலையில் (Conceptual) விவரிக்கும் பண்பு காணப்படுகின்றது. இப்பண்பு ஒவ்வொரு முக்கிய பக்தியாளரிடமும் காணப்படுகின்றது.

இறுதியாக முதலில் கூறிய ‘நெருக்கநிலைச்’ சித்திரிப்புப் பற்றிய ஒரு குறிப்பினைக் கூறல் அவசியம். தெய்வங்கள் பற்றிய சித்திரிப்புக்கள், அவர்களுக்கு மிக அண்மையிலிருந்து பாடப்பட்டது போன்ற ஒரு மனப்பதிவை ஏற்படுத்துகின்றன. அங்க அழகு, ஆபரண அழகு பற்றிய விவரணங்களைப் பார்க்கும்பொழுது இந்த வர்ணனை மரபு சிலாரூபங்களைத் தளமாகக் கொண்டு பெறப்பட்டிருக்கவேண்டும் போலத் தோன்றுகின்றது.

விஜயநகர காலத்துச் சிற்ப மரபு அலங்கார வேலைப்பாடுகள் நிறைந்ததாகக் காணப்பட்டது எனும் கூற்றை நோக்கும்பொழுது, இக்காலத்துப் பக்தி இலக்கியங்களின் வர்ணனைகளில் மிதமிஞ்சிய அலங்காரம் காணப்படுவதை நாம் காணலாம்.

பத்துவிரல் மோதிரம் எத்தனை பிரகாசமது
பாடகம் தண்டை கொலுசும்
பச்சை வைடூரிய மிச்சையாய் இசைத்திட்ட
பாதச் சிலம்பினொலியும்
முத்துமூக்குத்தியும் இரத்தினப் பதக்கமும்
மோகன மாலையழகும்
முழுதும் வைடூரியம் புஷ்பராகத்தினால்
முடித்திட்ட தாலியழகும்
சுத்தமாயிருக்கின்ற காதினிற் கம்மலும்
செங்கையிற் பொன்கங்கணம்
செகமெலாம் விலைபெற்ற நிலமெலாம்
ஒளிவுற்ற சிறுகாதுகொப்பினழகும்

அத்திவரதன் தக்கை சத்தி சிவரூபத்தை
அடியனாற் சொல்லத் திறமோ
அழகான காஞ்சியில் புகழாக வாழ்ந்திடும்
அம்மை காமாட்சி உமையே
(காமாட்சியம்மை விருத்தம்)

இந்தப் பாடல் நாம் இதுவரை கூறியவற்றிற்கான கவர்ச்சி மிக்க உதாரணமாகும்.

V

இந்த மாற்றங்களை அவற்றின் சமூக-வரலாற்றுப் பின் புலத்தில் வைத்து நோக்கவேண்டுவது அவசியமாகும்.

இக்காலகட்டத்திலே தமிழ்நாட்டில் ஏற்பட்ட ஒரு முக்கிய மான வரலாற்று மாற்றமே இந்தப் புலப்பதிவு மாற்றங் களுக்கும் சித்திரிப்பு மாற்றங்களுக்கும் அச்சாணியாகக் கிடந்தது.

15ஆம், 18ஆம் நூற்றாண்டு காலம் விஜயநகர ஆட்சி தமிழ் நாட்டில் நடைபெற்ற காலம். அதிலும் இக்காலத்தில் மதுரை, தஞ்சையிலுள்ள (பின்னர் திருச்சி) நாயக்கத்தானங்கள் தமது அதிகாரத்திலும் ஆட்சியிலும் வலுவும் வளமும் பெற்றிருந்த காலம்.

இக்காலகட்டத்தில் தென்தமிழ்நாடு (மதுரை, இராமநாத புரம், திருநெல்வேலி) முக்கிய பண்பாட்டு மையமாகத் திகழ்ந் தது. பக்திப் பாடல்களிலும் இந்தப் பிரதேசங்கள் தேவார காலத்திற் பெறாத முக்கியத்துவத்தைப் பெறுவதை நாம் காணலாம்.

நாயக்க ஆட்சியின் தன்மை காரணமாக ஆட்சியதிகாரம் துண்டாடப்பட்டிருந்தது. பிரதேச முதல்வர்கள் பலர் ஆட்சி செலுத்தினர். சோழர் காலத்து நிலவியது போன்ற உள்ளூ ராட்சி முறைமை இக்காலத்தில் நிலவவில்லை. இது காரண மாகப் பன்முகப்படுத்தப்பட்ட ஆட்சி மையங்கள் காணப் பட்டன.

இக்காலத்திற் கோயில் நிர்வாக முறைமை பெரிதும் மாறி யிருந்தது. விஜயநகரப் பிரதானிகளுக்கான அதிகார நியாயப் பாட்டைக் கோயில்கள் வழங்கின. ஆட்சியாளருக்கும் கோயில் களுக்குமிருந்த உறவு காரணமாக, அவை முன்னர் பெற்றிருந்த சமூக முக்கியத்துவத்தை இப்பொழுது இழந்து ஆட்சியாளருக் கான 'அரசியற்கருவி' களாயின. கோயில், சில குழுமங்களுக் கான மையங்களாகின. இதனால் பிரதேசத்து மக்களிடத்து

இவை முன்பு பெற்றிருந்த முக்கியத்துவத்தை இழக்கத் தொடங்கின.

இதன் பிரதிபலிப்பாக, காவல் தெய்வ வழிபாடு அதிகரித்தது. இது பெரும்பாலும் பெண் தெய்வ வழிபாடேயாகும். காவல் தேவதைகள் அம்மன் நிலைக்கு உயர்த்தப்பட்டு அம்மனுக்கெனத் தனிக் கோயில்கள் கட்டப்படலாயின.

இக்காலத்துக் கோயில் வளர்ச்சி பற்றிய தரவுகள் முக்கிய மானவையாகும். 1450-1750 ஆண்டுகளுக்கிடைப்பட்ட காலப் பிரிவில் அம்மன் கோவில்களும் விஷ்ணு கோயில்களும் அதிகம் கட்டப்பட்டுள்ளன என்பதை பெற்றன் ஸ்ரைன் நிறுவி யுள்ளார்.

சைவ மரபு சார்ந்த பக்தி இலக்கியங்களை நாம் இங்கு பார்ப்பதால், வைஷ்ணவம் இக்காலத்தில் தமிழ்நாட்டில் பெற்ற சமூக முக்கியத்துவத்தை நாம் இங்கு ஆராய வில்லை.

தென்தமிழ்நாட்டில் ஏற்பட்ட தெலுங்குக் குடியேற்றங்கள் காரணமாகவும் (இது கரிசல் நிலத்தில் முக்கியமாக நடந்தேறி யது) நிர்வாகத்தில் தெலுங்கரினது முதன்மை காரணமாகவும் தமிழ்நிலைப்பட்ட தனித்துவத்தை வெளியிட முருக வணக்கம் உதவிற்று எனலாம். முருகனைத் தமிழோடு சேர்த்துப் பாடு வதற்கு இதுவே காரணமாகும்.

'முத்தமிழால் வைதாரையும் வாழ வைப்பான்' என வரும் சிந்தனைப் போக்கு உற்று அவதானிக்கப்படவேண்டியது. வழிப்பயணத்துக்குத் தெய்வ உதவியை நாடும் குறிப்புக்கள் இக்காலத்து நிலவிய கள்ளர் பயம், பயணக் கஷ்டம் ஆகியன பற்றி அறிய உதவும்.

தென் தமிழ்நாட்டில் ஏற்பட்ட தெலுங்குக் குடியேற்ற வளர்ச்சிகள் காரணமாக விவசாய உழைப்பாளிகளான அடி நிலை மக்கள் முக்கியமடையும் ஒரு நிலையும் ஏற்படுகிறது. இதனாலே அடிநிலைத் தெய்வங்கள் பற்றிய குறிப்புக்களும் இக் காலத்திலே படிப்படியாக மேற்கிளம்புவதை நாம் அவதானிக்க லாம்.

இம்மாற்றங்கள் காரணமாக ஏற்பட்ட 'இருக்கைநிலை மாற்றங்கள்' மத அனுபவங்களாக மாறும்பொழுது இப்புதிய பக்தி மரபு தோன்றுகின்றதெனலாம். மாறும் இந்தப் பக்தி மரபு காலத்தின் தன்மை காரணமாக ஓர் இயக்கமாகப் பரிண மிக்கவில்லையெனினும் நிச்சயமாக ஒரு சமூகத் தளத்தைக் கொண்டிருந்தது என்பது புலனாகும்.

தமிழ்நாட்டின் சைவ மரபுவழிவந்த மக்களது சமூக-மத அனுபவங்களில் ஏற்பட்ட இம்மாற்றம் இலக்கிய வரலாற்

றாசிரியர்களாற் புறக்கணிக்கப்படுவது விசனத்துக்குரிய செயலாகும்.

தெய்வத்தை நோக்கும் முறைமையில் ஏற்பட்ட இந்த மாற்றங்கள் இராமலிங்கரையும் பாரதியையும் வந்தடையும் பொழுது, பக்திப் பாடலின் மெய்யியல் அமிசங்களும் உறவு நிலை அமைப்புக்களும் புதிய பரிமாணங்களை அடைகின்றன.

துணை நூல்கள்

1 முருகன் பாடல்கள், கொழும்பு, 1994.

2 குமரகுருபரசுவாமிகள் பிரபந்தத்திரட்டு, திருப்பனந்தாள் காசி மடம், 1947.

3 தாயுமானவர் பாடல்கள், சம்பந்த முதலியார் பதிப்பு, 1891.

4 பலபாட்டுச் சில்லறைக் கோவை, இரத்தினநாயக்கர் ஸன்ஸ், 1953.

5 அபிராமி அந்தாதி, வித்துவான் சி. குமாரசுவாமி நினைவு வெளியீடு, யாழ்ப்பாணம், 1994.

6 Poets for Drowning, A. K. Ramanujan, Princeton University, 1980.

7 The Culture and History of the Tamils, K. A. Nilakanta Sastri, Culcutta, 1964.

8 Poets of Power, Kamil Zvelabil, London.

9 Peasant State and Society, Burton Stein, New York, 1989.

10 The New Cambridge History of India 1 & 2, Vijayanagar, Burton Stein, Cambridge, 1989.

11 Religion, Politics and History in India, L. Du Mont, Holland, 1970.

12 David Shulman, The Yoga's Humanself, Thaumanavar in Tamil, Mystical Tradition, in Religion, 1991.

13 Drama in Ancient Tamil Society, K. Sivathamby, Chennai, 1981.

திருவாசகம் காட்டும் மணிவாசகர்

தமிழ் நாட்டு மறைஞானப் பண்பை வளப்படுத்திய மணி வாசகரைத் திருவாசகம் வழியாகக் காணும் ஒரு நோக்கு

கவிஞர்களது மனப் போராட்டங்களையும் வாழ்க்கைப் பின்னணியையும் அவர்களது ஆக்கம் மூலம் அறிந்துகொள்ளும் முறைமை தமிழ் மரபில் போற்றப்படுவதில்லை. கவிஞர் கரந்து நின்று, பாத்திரத்தின் கூற்றாகவே செய்யுட்களை இயற்றுவதும் தொடர்நிலைச் செய்யுட்களை இயற்றுவதும் இதற்கு ஓரளவு காரணமாக அமைகின்றன. மேலும் புலவர் அறிவால் உயர்ந்தவர், அவர்கள் மனித பலவீனங்களுக்கு உட்படாதவர்கள் என்ற கருத்தும் தமிழ்நாட்டில் நிலவிவருவதையும் மனங்கொளல் வேண்டும். கவிஞர் தன்மையிற் கூறுவனவற்றையும் அவர்மீது சார்த்திப் பார்க்கும் வழக்கம் எமது இலக்கிய மரபில் இல்லை.

*　　　　*　　　　*

மாணிக்கவாசகர் தமிழ் இலக்கிய வரலாற்றில் முக்கியமான இடத்தைப் பெறுபவர். அரசியலாதரவு பெற்றும் அரசியலாதரவுடனும், வைதீக சைவத்தைத் தமிழ்நாடெங்கணும் பரப்பிய மூவர் காலத்துக்குப் பின்னர் தோன்றிய வாதவூரரின் கவிதையில், பக்தி, மனிதமனத்தின் உணர்வாழத்தைத் தொடும் அற்புத சக்தியாகப் பரிமளிக்கத் தொடங்குகின்றது. "மாணிக்கவாசகரின் திருவாசகத்தில் தத்துவஞானப் பொருண்மை வளம்பெற்று தேவாரப் பாடல்களில் உள்ளதை விட அதிகமாய்க் காணப்பெறுகிறது."[1] அறிவைக் கடந்த ஒரு நிலையினை எடுத்துக் கூறச் சொற்களைக் கருவியாக்கும் முயற்சியில் மாணிக்கவாசகர் ஈட்டும் வெற்றி திருவாசகத்தைச் சைவ பக்தி இலக்கியங்களுள் முதன்மையானதாக்குகின்றது. மணிவாசகரது இன்னொரு ஆக்கமாம் திருக்கோவையார், திருவாசகத்தைவிட இலக்கியச் சிறப்பிற் குறைந்ததே. அதுகாலவரை இலக்கிய அந்தஸ்துப் பெறாத பக்திப் பொருளை, இலக்கிய நிலைக்குயர்த்தும் நோக்குடன், அதனை அகத்துறை மூலம் எடுத்துக்கூறியது திருக்கோவையார். பாண்டிக்கோவை மரபையொட்டி வந்தது சிற்றம்பலக்கோவை. அது மணிவாசகரது இலக்கியத் திறமையைப் புலப்படுத்துவது. ஆனால்

வாதவூரடிகள் என்ற ஞானியின் மனப்போராட்டங்களையும் இறையனுபவத்தையும் ஞான நிலையையும் ஆத்ம துடிப்பையும் காட்டுவது திருவாசகமே.

மரபு நெறி பிறழா முறையில் மாணிக்கவாசகரை அறிமுகப்படுத்தும் மரபு நெறி தவறா அறிஞர்கள், திருவாசகத்திற் காணப்படுவனவற்றை மறைத்தும் மறைக்கமுடியாதவிடத்துத் திரித்தும் கூறி அவரது முழுத்தோற்றப் பொலிவையும் மறைக்கின்றனர்.

> ஒரு பெண் தம் முன்னிலையில் நின்று காமச் செயல்கள் காட்ட, அச்செயல்கள் திங்கு பயப்பன என்று அறிந்திருந்தும், சிறிது மனம் சென்றதாகக் கொண்டு இரங்கியதாம். இத்தகைய நிகழ்ச்சி உலகியலில் எளிதாக நிகழ்வதுண்டு. இங்ஙனம் நிகழுங்கால் உண்மையறிந்து, அகப்படாமல் விலகி உய்யவேண்டும் என்று உலகினர்க்கு அறிவுறுத்தற் பொருட்டு அடிகள் தம்பால் ஏறிட்டுக் கூறுவாராயினர். அடிகள் திருவருட் பேற்றிற்கு ஆளான பெருமை அளவிடற்கரியது. அங்ஙனமாகவும் தம்மையும் தம் செயல்களையும் மிக இழிவாகக் கூறிய இடங்கள் பலவாகும். அப்படிக் கூறிய நிகழ்ச்சிகளுக்கெல்லாம் அடிகளை ஆளாக்குதல் நம்மனோர்க்குத் தகுதியன்று.[2]

மாணிக்கவாசகரது கவிதைகளை ஆராய்வதற்கு முன்னரே, அவரைப்பற்றி மாற்றக்கூடாத சில கருத்துக்களை மனத்திருத்திக்கொண்டு கவிதைகளைப் படிக்க முனைந்தால், அவரைப் பூரணமாக விளங்கிக்கொள்ளமுடியாது போய்விடும். மேலும் கவிதைகளில் வரும் மனப்போராட்டக் குறிப்புக்களை அவை கூறும் கருத்துக்கியைய எடுக்காவிட்டால், அவற்றை விளக்கத் தத்துவ அமைதிகளைக் கையாளவேண்டிவரும்.

> சித்தாந்த சாத்திரக் கருத்துக்களையெல்லாம் அன்பினைந்திணை யொழுக்க வாயிலாக வெளிப்படுந் தூயதமிழ் மரபு பேணி அடிகள் திருவாசகத்தையும் செய்தார் என்பதற்கு நூலுட்பல சான்றுகள் புலனாகின்றன.[3]

சைவசித்தாந்தம் நெறிப்படுத்தப்பட்ட தத்துவக்கோட்பாடானது கி. பி. பதின்மூன்றாம் நூற்றாண்டின் பின்னரே—அதாவது மெய்கண்டதேவர் காலத்துக்குப் பின்னரே.[4]

மாணிக்கவாசகரது பாடல்களை அடிப்படையாகக் கொண்டு அவர் நோக்கத்தையும் பண்பையும் வரையறுக்கத் தவறியதால் ஏற்பட்ட இடர்பாடே இது.

* * *

மாணிக்கவாசகரது திருவாசகப் பாடல்களை ஆராய்ந்த மறைஞானவியல் (Mysticism) வல்லுநரும் தத்துவத்துறை அறிஞரும் திருவாசகப் பாடல்களை, பிற மத, மொழி மறைஞானப் பாடல்களுடன் ஒப்புநோக்கிக் கூறுவன ஊன்றிக் கவனிக்கப் படவேண்டியவை.

இலௌகீக நிலையிலிருந்து அறிவெல்லை கடந்த தெய்வ தரிசனம் வரையிலுள்ள ஆன்மயாத்திரையே திருவாசக மாகும். உன்னத பேரின்பத்தை உணர்ந்தறிய மாணிக்க வாசகர் மேற்கொண்ட முயற்சியில் அவருக்கு ஏற்பட்ட போராட்டங்களையும், இன்னல்களையும், ஏமாற்றங்களையும் அத்திருப்பாடல்களிற் காணலாம். (கலைப்புலவர் க. நவரத்தினம்)[5]

தான் விடும் பிழைகளை நன்குணர்ந்த மாணிக்கவாசகர் படிப்படியாக முன்னேறி இறைவனையடைந்து இன்புறுகின்றார். இறைவன்பால் அவர் கொண்டிருந்த பக்தி பிரவகித்துச் செல்வதை அவர் பாடல்கள் காட்டுகின்றன. (ஆர். டி. ரணடே)[6]

தனிநிலை மத உணர்வின் தலைசிறந்த எடுத்துக்காட்டாக விளங்கும் இப்பாடல்கள், மாணிக்கவாசகரின் பல்வேறு மனநிலைகளைப் பிரதிபலிப்பதுடன், அன்புகொழிக்கும் மதப்பிரயோகங்கள் பலவற்றையும் தன்னகத்தே கொண்டுள்ளன. (வயலற் பரஞ்சோதி)[7]

பிறப்பு இறப்பு என்ற சுழிக்குள் அகப்பட்டுத் தவித்தும், அவ்வாபத்திலிருந்து காப்பாற்றக் கூடிய இருதயபூர்வமான உள்ளார்ந்த சிவபக்தி இல்லாதும் தவிக்கும் மனிதரின் நிலை கண்டு மாணிக்கவாசகர் இரங்கினார். இம் மனக்கிளர்ச்சியுடன், அவர் தன் அறியாமையை ஒப்புக் கொள்வதும் இளமைக்காலப் பிழைகளை ஒப்புக்கொள்வதும் அவருடைய பாடல்கள் சிலவற்றில் சிறப்புற விவரிக்கப்பட்டுள்ளன. (சுரேந்திரநாத் தாஸ் குப்தா)[8]

அறியாமை, ஆசை ஆகிய தளைகளாற் கட்டப்பட்டிருக்கும் ஆன்மா, உண்மை ஞானத்தையும் இன்பத்தையும் அடைவதையும், அவ்வான்மாவின் விழிப்பையும் அதன் சந்தோஷத்தையும் இறும்பூது நிலையினையும் மூர்க்கத் தனத்தையும் சோர்வையும் போராட்டத்தையும் அமைதி

யின்மையையும் இறையடி சேருவதால் ஏற்படும் சாந்தியையும் திருவாசகம் தனது அழகான பாடல்கள் மூலம் அற்புதமாக எடுத்துக் கூறுகின்றது. (எஸ். இராதா கிருஷ்ணன்)[9]

பேரறிஞர்கள் சிறப்பாக எடுத்துக் கூறும் இப்பண்புகள் திருவாசகத்தில் அமைந்துள்ள முறை பற்றியும் அவை மாணிக்கவாசகரால் சித்திரிக்கப்பட்டுள்ள முறை பற்றியும் பார்த்தல் வேண்டும்.

* * *

திருவாசகத்தில் 51 பதிகங்கள் உள்ளன. பாடல்களின் முழுத்தொகை 658 ஆகும். இப்பதிகங்கள் யாவும் ஒரே இடத்தில் ஒரே நேரத்தில் பாடப்பெற்றவையல்ல. எவ்வெவை எவ்வெவ்விடங்களிற் பாடப்பெற்றன என்பது பற்றிப் பூரண கருத்தொருமை கிடையாது. பாடப்பட்ட காலமும் காரணமும் பற்றியும் கடவுண்மாமுனிவர் கூறுவன யாவற்றையும் உண்மையென அறிஞருலகு ஏற்றுக்கொள்ளவில்லை.

மாணிக்கவாசகரின் பாடற்பொருளை அறிவதற்கு இவ் வைம்பத்தொரு பதிகங்களையும் நன்கு படித்து, வகுத்துக் கொள்ளல் வேண்டும்.

இப்பாடற்றொகுதி முழுதும் தனிப்பட்ட நூலாகவே ஆசிரியரால் அமைக்கப்பட்டிருக்கவேண்டுமென்ற கருத்தை உள்ளடக்கி, "சிவபுராணத்தைத் தற்சிறப்புப்பாயிரமாகவும், அதனையடுத்துள்ள மூன்று அகவல்களையும் நூல் வரலாறாகவும்" கொண்ட நவநீத கிருஷ்ண பாரதியார் திருச்சதகம் சிவனைப் பாட நுதலும் பகுதியென்றும், நீத்தல் விண்ணப்பம், சிவன் மணிவாசகரை விட்ட பகுதியென்றும், அதன்மேல் வருவன காதற் பாவனையானவும் பிறவும் என்று கூறிச் செல்கின்றார்.

வழக்கிலுள்ள பதிப்புக்களில், பதிகத் தொடக்கத்திற் குறிக்கப்பட்டுள்ள தத்துவக் குறிப்புக்கள், அவ்வப்பதிகங்களைச் சித்தாந்த நெறிகொண்டு பார்த்து, சூட்டப்பெற்றவை யாகும்.

திருவாசகத்திலுள்ள பதிகங்கள் யாவும் ஒரே காலத்திற் ஒரேயிடத்திற் பாடப்படவில்லையெனின் அவை இவ்வொழுங்கு முறையில் எப்பொழுது அமைக்கப்பட்டன என்பது பற்றிய வினாவுக்கு விடையில்லை. ஆனால் திருவாசகம் இப்பொழுது அமைந்துள்ள முறையில், பதிப்பு வேறுபாடுகள்

உண்டென்பதும் பாடல்கள் இடம் மாறிவந்துள்ளன என்பதும் தெரியவருகின்றது.[10]

பாடியவரின் மனநிலையை அடிப்படையாகக் கொண்டு வகுக்கும்பொழுது, திருவாசகப் பாடல்களில் உணர்ச்சி வெளிப்பாடு இரு வகைப்பட்டு நிற்பதைக் காணலாம்.

(அ) கற்பித உணர்ச்சி நிலையிற் பாடப்பெற்றவை

(ஆ) தன்மைநிலையிற் பாடப்பெற்றவை.

கற்பித உணர்ச்சிநிலை அகத்துறையில் வரும் உணர்வு நிலைகளாம்.

தேவார காலம் முதல் அகத்துறைவழி பக்தி உணர்ச்சி வெளியிடப்பட்டு வந்துள்ளது. சைவ நாயன்மார்களிலும் பார்க்க, வைணவ ஆழ்வார்களே இம்முறையிற் சிறக்கப் பாடியவர்கள். காலத்தாற் பிந்திய மாணிக்கவாசகர் தனக்கு முன்னர் பாடியவற்றை மரபாகக்கொண்டு பாடினார் எனக் கொள்ளலாம். திருவெம்பாவை, திருவம்மானை, திருப்பொற்சுண்ணம், திருக்கோத்தும்பி, திருத்தெள்ளேணம், திருச்சாழல், திருப்பூவல்லி, திருவுந்தியார், திருத்தோணோக்கம், திருப்பொன்னூசல், அன்னைப்பத்து, குயிற்பத்து, திருத்தசாங்கம், திருப்பள்ளியெழுச்சி ஆகியன அந்நிலையில் தோன்றிய பாடல்களே. இவ்வகத்துறை நிலைப் பாடல்களிற் சில மூவரால் பயிலப்படாதவை. பல ஆழ்வார்களாற் பயிலப்பட்டவை. பாவை, உந்தி, தும்பியைக் குயிலை விளித்துப் பாடல், அன்னையை நோக்கிக் கூறல் முதலியன மணிவாசகருக்கு முன் வாழ்ந்த ஆழ்வார்களாற் கையாளப்பெற்றவை. நாட்டு மக்கள் வாழ்க்கை முறையில் இடம்பெற்ற அகத்துறைவழி வழக்குகளை இலக்கிய வாகனமாக்கினார் மாணிக்கவாசகர். பொற்சுண்ணம், சாழல், தெள்ளேணம் முதலியன உதாரணங்களாம்.

கற்பித நிலையில் நின்று பாடும் ஒருவர், தான் கற்பித்துப் பாடும் பாத்திரமாகவே மாறிநின்று பாடுவர். அதாவது அத்தகைய பாடல்களைப் பாடும்பொழுது, அப்பாத்திரம் எவ்வாறு கூறுமோ அவ்வாறே பாடல் வேண்டும். அப்பாடல்கள் அம்முறையில் அமையாவிட்டால், அக்கற்பித மனோநிலை நன்கு அமையவில்லையென்றே கொள்ளவேண்டும்.

மாணிக்கவாசகரது அகத்துறைப் பாடல்களைப் பார்க்கும்பொழுது, ஒரு பேருண்மை புலப்படுகின்றது. தன்மைநிலையில் நின்று பாடப்பட்டுள்ள பாடல்களிற் காணும் மனப்போராட்டம் அகத்துறைப் பாடலிலும் காணப்படுகின்றது. அதாவது,

தான் அந்தப் பாத்திரமாக மாறாது, அப்பாத்திரத்தின் மன நிலையினையொத்த ஒரு நிலையில் நின்று தன் மனப்போராட்டங்களையே கூறுகின்றார். இதற்குரிய சான்றுகள் பின்வருமாறு:

திருவெம்பாவை—4
திருவம்மானை—2, 5
திருப்பொற்சுண்ணம்—8
திருக்கோத்தும்பி—2, 4, 8, 11
திருத்தெள்ளேணம்—8, 14
திருச்சாழல்—10
திருப்பூவல்லி—3
திருவுந்தியார்—13
திருத்தோணோக்கம்—4
திருப்பொன்னூசல்—5
அன்னைப்பத்து—2
குயிற்பத்து—4, 10
திருத்தசாங்கம்—9
திருப்பள்ளியெழுச்சி—4

அகத்துறைப் பாடல்களில் அவ்வக்கிளவிக்குரிய புலனின்பக் குறிப்பு மேலிட்டு நிற்கும். ஆண்டாள் பாசுரங்களையும் பெரியாழ்வார் தாயாக நின்று பாடும் பாசுரங்களையும் நோக்குக. ஆனால் மாணிக்கவாசகரோ இறையருளினால் தான் பெற்ற சித்த இன்பத்தினையே கூறிச்செல்கின்றார்.

மேலும், ஒரு பெண் இன்னொரு பெண்ணிடத்துக் காணும் கவர்ச்சிக்கும், ஓர் ஆண் ஒரு பெண்ணிடத்துக் காணும் கவர்ச்சிக்கும் 'வேறுபாடு' உண்டு. பெண்கள் தம்மிடையே பாடுவதாக அமைந்துள்ள திருவாசகப் பாடல்களில் பெண்களிடத்து ஆண்கள் காணும் கவர்ச்சியமிசங்களே சிறப்பிடம் பெறுவதைக் காணலாம். உதாரணங்களுட் சில வருமாறு:

திருவெம்பாவை—4, 13, 15
பொற்சுண்ணம்—2, 8, 10, 13
பொன்னூசல்—1, 2, 3, 5, 9

எனவே கற்பித நிலைப் பாடல்களும் தன்மை நிலைப் பாடல்களைச் சார்ந்து நிற்பனவாகவேயுள்ளன.

தன்மை நிலைப் பாடல்களை ஆராயும் பொழுது மாணிக்கவாசகரின் மனநிலை தெட்டத்தெளிவாகின்றது.

இறைவனையடைதற்கு வேண்டிய தகுதி தன்னிடத்து இல்லாதிருந்தும் இறைவன் தன்னை ஆண்டுகொண்டான் என்றும் அவ்வாறு தன்னை ஆண்டுகொண்டதால் இறைவனது அருட்குணம் நன்கு புலனாகின்றது என்றும், தகுதியின்மை யறிந்தும் தன்னையாண்டுகொண்ட இறைவனுக்குத் தான் தக்க முறையில் தன் நன்றிக்கடனைச் செலுத்தவில்லையே யென்றும், அவ்வாறு நன்றிக்கடனைச் செலுத்தாது உள்ளம் அலைகின்றதே என்றும் கூறுகின்றார். இவ்வுணர்ச்சிகளே பாடல்களில் காணப்படுகின்றன. ஆனால் எல்லாப் பாடல் களிலும் இவ்வுணர்ச்சிகள் யாவும் ஒரே அளவு நிலையில் வருவதில்லை. ஒவ்வோரிடங்களில் ஒவ்வொன்று தலைதூக்கி நிற்கலாம். ஆனால் மற்றவை அடிச்சரடாக ஓடிக்கொண்டே நிற்கும்.

திருப்பெருந்துறையிற் குருந்த மரத்தின் கீழிருந்த தவ சிரேட்டரைக் கண்டு ஞானசிட்சை பெறுவதற்கு முன்னர், இவர் கடவுள் அநுபூதி பற்றி அதிகம் சிந்திக்கவில்லையென்பது பாடல்கள் மூலம் புலனாகின்றது.

கடவுள் அநுபூதி பெற்ற பின்னரும், தன்னிடத்து இரு முக்கியமான குறைபாடுகள் இருப்பதாக அவர் கூறுகின்றார்.

ஒன்று, தன் உள்ளத்தின் உருக்கத்தை அதே உணர்ச்சித் தாகத்துடன் உடலாற் காட்ட முடியாதிருப்பது. இதனைத் தன் செய்ந்நன்றி நினையாமையாகவே கொள்கிறார். இதற்கு உதாரணம் நூல்கள் முழுவதும் பரந்து கிடக்கின்றது.

இரண்டாவது, பெண்கவர்ச்சியினால் ஏற்படும் மனத் தடுமாற்றம் பற்றிய கவலையுணர்வு. இது முதலாவதன் அடியாகத் தோன்றுவதே.

மாணிக்கவாசகர் போன்ற கவிஞர், பெண் இச்சையால் உழன்றாரெனக் கொள்ளுதல் கூடாது என்பர். சிலர் அது அவர் கொண்டுள்ள இச்சையல்ல என்பர். இவைபற்றியாராய்வதற்கு முன்னர், இம்மனநிலையைக் காட்டும் பாடல்கள் திருவாசகத்தில் உள்ளன என்பதை ஏற்றுக்கொள்ளல் வேண்டும்.

திருச்சதகம்—19, 40. 57
நீத்தல் விண்ணப்பம்—2, 3, 5, 28, 38, 40, 41, 44, 46
அடைக்கலப்பத்து—4, 5, 6, 7
ஆசைப்பத்து—10
அதிசயப்பத்து—1
திருவேசறவு—6

குலாப்பத்து—7
அச்சோப்பத்து – 3, 5, 6, 7, 8.

இத்தகைய பாடல்களுக்கு அமைதி காண முனைந்தோர் கருத்துக்களைக் கட்டுரையாரம்பத்திற் காண்கின்றோம். அவர்கள் கருத்து கற்பித உணர்ச்சியே அவரிடத்திருந்தது என்பதே. மாணிக்கவாசகர் பொய்ம்மை நிலையொன்றைக் கற்பித்துப் பாடுவரேல், அவர் அநுபவித்ததாகக் கூறும் மற்றையவற்றை மாத்திரம் உண்மையான உணர்ச்சிகள் எனக் கொள்வது எங்ஙனம்?

திருவாசகத்தை ஆங்கிலத்தில் மொழிபெயர்த்த போப்பையர், நீத்தல் விண்ணப்பப்பதிக முன்னுரையில் கூறுவதை நோக்கல் வேண்டும்:

> இப்பாடல்களைக் கொண்டு பார்க்கும்பொழுது அவரை வருத்திய இரு இன்னலுணர்வுகள் புலனாகின்றன. ஒன்று, கோயில்களில் கூட்டம்கூட்டமாக வாழ்ந்துவந்த பெண்களின் கவர்ச்சி. இதனைப் பிற பாடல்களிலும் கண்டுள்ளோம். இந்து உரையாசிரியர்கள் இவற்றுக்கு வேறு விதமான ஞான விளக்கங்கள் கூறுவர். அவை ஏற்கப்படத் தக்கனவல்ல. ஆனால் அத்தகைய விளக்கங்களால் எத்தகைய பாதகமும் ஏற்படாது. இப்பகுதியில் வரும் பாடல்களிலும் பிற பாடல்களிலும், தான் மேற்கொண்ட சத்தியத்தை மீற வேண்டிவந்த தன்மை குறித்துக் கவலையுறுகின்றார்.[11]

மணிவாசகப்பெருமானுக்கு அக அலைச்சலாகவே இருந்த இவ்வுணர்வினை நாம் புறத்திளைப்பாகக் கொள்ளவேண்டியதில்லை.

மேலும், இவ்வக அலைச்சலையும் அவர் வென்றார் என்பதையுணர்த்தும் பாடல்களும் பல உள்ளன. உயிருண்ணிப் பத்து, அச்சப்பத்து, பிடித்தப்பத்துப் போன்ற பதிகங்களில் அவ்வெற்றிநிலையைக் காணலாம்.

இத்தகைய குறைபாடுகள் தன்னிடத்து இருப்பதை நன்குணர்ந்ததினால், அவர் தன்னை மிகவும் தாழ்த்தியே பாடுகின்றார். இவ்வுணர்வும் இறைவனது பெருமைகளை எடுத்துக் கூறும் பண்பும் ஒன்றுடன் ஒன்று இணைந்து கிடக்கின்றன. இறைவன் பெருமையை நினைக்கும்பொழுது தனது சிறுமையை உணர்கின்றார். தன் சிறுமை பற்றி உணரும்பொழுது இறைவனது பெருமையை எண்ணியெண்ணி வியக்கின்றார்.

கிறித்தவர்கள் மாணிக்கவாசகரது திருவாசகப் பாடல்களைப் பெரிதும் விரும்பி இரசிப்பது இப்பண்பினாலேயே. கிறித்தவ ஞானிகளும் இத்தகைய ஒரு மன நிலையினையுடையவர்களே. தத்துவ அடிப்படையிற் காணப்படும் பலவேறுபாடுகள் இவ்வுணர்ச்சிநிலையின் மேலே கிளம்புவதில்லை. இந்தியத் தெய்வக் கோட்பாட்டினை ஆராய்ந்த நிக்கொல் மக்னிக்கொல் என்ற அறிஞர் இவ்வுண்மையை நன்கு எடுத்துக் கூறியுள்ளார்.[12]

மணிவாசகரது மனம் இந்த நிலையில் இருப்பதனால் மதம் என்பது அவர் அகத்துள்ளே நின்று ஆழச்செறிந்து ஒளிவிடும் ஓர் உணர்வாகிவிடுகின்றது. அதாவது இறை வணக்கம் என்பது முற்றிலும் அகத்தின்பாற்பட்ட ஒரு விடயமாகவே ஆகிவிடுகின்றது. இவர் பாடல்கள் சம்பந்தர், சுந்தரர் முதலியோரது பக்தியுணர்வு போன்று, சூழ இருப்பவரையும் கவர்ந்திழுக்கும் புறவேகமற்றதாகவிருந்தாலும் தன் அகத்தில் ஏற்படும் மிக நுண்ணிய சலனத்தையும் சிலிர்ப்பையும் எடுத்துக் காட்டும் சித்தத்திளைப்பாக அமைந்துள்ளன. இவருக்கும் மூவருக்குமுள்ள இம்முக்கிய வேறுபாட்டைத் தேவார, திருவாசகங்களின் இசையமைப்பிற் காணலாம். தேவாரங்கள் யாவும் எல்லோரும் சேர்ந்து இசைக்கத்தக்க பண்ணமைப்பும் தாள அமைப்பும் கொண்டனவாகவுள்ளன. கூட்டிசையிலேயே பூரண உணர்வையும் வெளிப்படுத்துவனவாகவே அவை அமைந்துள்ளன. திருவாசகத்திலுள்ள பெரும்பாலான பாடல்களுக்குப் பண் வகுப்பில்லை.[13]

அகநிலைப்பட்ட உணர்ச்சிகளையே சித்திரிப்பதால், மாணிக்கவாசகரின் கவிதைகள் இறைவனுக்கும் ஆன்மாவுக்குமுள்ள உறவினை உணர்ச்சிபூர்வமாக வெளியிடுகின்றவையாகக் காணப்படுகின்றன. இதனாலேயே பிற்காலத்துத் தோன்றிய சித்தாந்த விளக்கங்கள், திருவாசகத்தைச் சித்தாந்த இலக்கண விளக்கமாகக் கொண்டன.

மாணிக்கவாசகரது இறையனுபவம், அகநிலைப்பட்டதாகவும் ஆன்ம உணர்வாகவும் இருப்பதனால், அவர் இறைவனை உணர்ச்சிப்பிழம்பாகவே காண்கின்றார். இறைவன் பற்றிய குறிப்புக்களும் விவரணங்களும், அவனை உணர்ச்சிப் பிழம்பாகவும் உணர்ச்சியால் அறியப்படுமொன்றாகவும் காட்டுகின்றனவேயன்றி, உருவத் திருமேனியின் வருணனையாக அமையவில்லை. சிவன்பற்றிவரும் குறிப்புக்கள் பெரும்பாலும் அவன் செய்தனவாகக் கூறப்படுவனவற்றைக் கூறி அவன் பண்பை விளக்குவனவாகவேயுள்ளன. சிவனை அவனது பண்புகளைக் கூறியே விளிக்கின்றார்; விவரிக்கின்றார்.

உருவத்திருமேனியில் இலயித்துப் பாடவேண்டிய அகத்துறைப் பாடல்களிலே இறைவன் பெரும்பாலும் இம்முறையிலேயே போற்றப்படுகின்றார்.

திருவெம்பாவை—1, 4, 9, 10, 12, 18
திருவம்மானை—2, 4, 6, 7, 12, 14, 16, 19
திருப்பொற்சுண்ணம்—12, 13, 15, 20......
திருக்கோத்தும்பி—3, 5, 7, 9, 10, 12, 13, 14
திருத்தெள்ளேணம்—1, 14, 15, 17.

இறைவனை அவ்வாறு பண்புருவினனாகச் சித்திரிப்பதால், பல உருவத்திருமேனிகளை ஏத்தும் பண்பு திருவாசகத்திற் காணப்படவில்லை. சிவன் ஒருவனே சிறப்பித்துப் பாடப் பெறுகின்றான். ஏகதெய்வ வணக்கக் கோட்பாடுடையோர் திருவாசகத்தைப் பெரிதும் விரும்புவதற்கு இது காரணமாகும். தாயுமானவர் பாடலுக்கும் இக்கூற்றுப் பொருந்தும்.

திருவாசகப் பாடல்களைக்கொண்டு பார்க்கும்பொழுது, மாணிக்கவாசகர் இறையனுபவத்தைச் சாத்திர அறிவுக்கு அப்பாற்பட்ட ஒன்றாகவே கருதினார் என்பது புலனாகின்றது. அன்பு ஒன்றே தெய்வ அநுபூதியைப் பெற்றுத்தரத்தக்கது என்பது அவர் கருத்து. போற்றித்திருவகவலில் இவ்வுண்மை சிறப்புற வெளிப்படுகின்றது.

இறையநுபவத்தைப் பெறுவதற்கேதுவாகிய அன்பு நிலையினை அவர் விவரித்துள்ளார்.

தப்பாமே தாம் பிடித்தது சரியாத்
தழலது கண்ட மெழுகது போலத்
தொழுதுஉளம் உருக அழுதுஉடல் கம்பித்து
ஆடியும் அலறியும் பாடியும் பரவியும்
கொடிறும் பேதையும் கொண்டது விடாதுஎனும்
படியே ஆகிநல் இடையறா அன்பில்
பசுமரத்து ஆணி அறைந்தாற் போலக்
கசிவது பெருகிக் கடல்என மறுகி
அகம்குழைந்து அனுகுலமாய் மெய்வி திர்த்துச்
சகம்பேய் என்று தம்மைச் சிரிப்ப
நாணது ஒழிந்து நாடவர் பழித்துரை
பூணது வாகக் கோணுதல் இன்றி
சதுர்இழந்து அறிமால் கொண்டு சாரும்
கதிஅது பரமா அதிசயம் ஆகக்
கற்றா மனம்எனக் கதறியும் பதறியும்

மற்றுஓர் தெய்வம் கனவிலும் நினையாது
அருபரத்த ஒருவன் அவனியில் வந்து
குருபரன் ஆகி அருளிய பெருமையைச்
சிறுமைஎன்று இகழாதே திருவடி இணையைப்
பிறிவினை அறியா நிழலது போல
முன்பின் ஆகி முனியாது, அத்திசை
என்பு நைந்துஉருகி நெக்குநெக்கு ஏங்கி
அன்புஎனும் ஆறு கரையது புரள
நன்புலன் ஒன்றி நாதஎன்று அரற்றி
உரை தடுமாறி உரோமஞ் சிலிர்ப்பக்
கரமலர் மொட்டித்து இருதயம் மலரக்
கண்களி கூர நுண்துளி அரும்ப
(போற்றித் திருவகவல் 59-85)

நிற்க வேண்டுமெனக் கூறியுள்ளார்.

இத்தகைய அன்புநிலையில் நின்று இறைவனை உணர்ச்சிப் பிழம்பாகக் கண்டு வணங்கும் தன்மையினாலும், சொல் என்ற வரம்பிகந்து நிற்கும் ஞான உணர்வை எட்டிப்பிடித்தமையாலும் மாணிக்கவாசகர், உலகப்பெருமறை ஞானக் கவிஞர்களுள் ஒருவராக விளங்குகின்றார். மாணிக்கவாசகரை மறை ஞானக் கவிஞராகக் கொண்டு ஆராயும் பல ஆராய்ச்சிகள் உள. பாரசீக மறைஞானக் கவி றூமிக்கும் மாணிக்கவாசகருக்குமுள்ள உணர்வொற்றுமையை வான்மீகநாதன் என்பார் அழகுற எடுத்துக்காட்டுகின்றார்.[14]

அன்பு மார்க்கத்தை விமோசன வழியாகக் கொள்ளும் மாணிக்கவாசகர், திருமூலர் காலம் முதல் வரும் தமிழ்நாட்டு மறைஞானப் பண்பை வளப்படுத்திப் பிற்காலச் சித்தர்களுக்கு விட்டுச் செல்கின்றார். அத்துடன் திருவாசகத்தை மறைஞான இயற்றுறை அறிஞருக்கான கட்டாய பாடப் புத்தகமாக்கியும் விடுகின்றார்.

குறிப்புகள்

1 ஏ. வி. சுப்பிரமணிய அய்யர், தமிழ் ஆராய்ச்சியின் வளர்ச்சி, சென்னை, 1959, ப. 156.

2 மு. கதிரேசச் செட்டியார், திருச்சதகம், கதிர்மணி விளக்கம், புதுக்கோட்டை, 1947, பக். 279-80.

3 க. சு. நவநீதகிருஷ்ண பாரதியார், திருவாசகம் ஆராய்ச்சிப் பேருரை, தெல்லிப்பழை, 1954, ப. 10.

4 வி. செல்வநாயகம், தமிழ் இலக்கிய வரலாறு, யாழ்ப்பாணம், 1960, ப. 135.
5 K. Navaratnam, Studies in Hinduism, Jaffna, 1963, p. 182.
6 R. D. Ranade, Indian Mysticism, History of Indian Philosophy-Quoted in *Tamil Culture* Vol. III Nos. 3 & 4, Chennai, 1954.
7 V. Paranjoti, *Saiva Siddhanta*, London, 1954, p. 25.
8 Surendranath Dasgupta, *History & Indian Philosophy* Vol. 5, Southern Schools of Saivaism, Great Britain, 1955, p. 150.
9 S. Radhakrishnan, *Indian Philosophy*, Vol. II, London, 1956 p. 729.
10 (அ) மு. அருணாசலம், 'இரு திருவாசகப் பதிப்புக்கள்', சித்தாந்தம், தொகுதி 28, எண். 12, 1965.
(ஆ) சு. முத்து மாணிக்கவாசக முதலியார், திருவாசகத் திருத்தம், மாணிக்கவாசகர் விழா மலர், காரைநகர், யாழ்ப்பாணம், 1960.
11 G. U. Pope, *Tiruvacakam* (Tr), Oxford, 1900, p. 85.
12 Nicol Macnicol, *Indians theism*, London, 1915, p. 173.
13 மு. இராசமாணிக்கம், சைவ சமய வளர்ச்சி, சென்னை, 1958, ப. 153.
Jesudasan & Hephzibah Jesudasan, *A History of Tamil Literature*, Calcutta, 1961, p. 88.
14 G. Vanmikanathan, 'Verities of Tiruvacakam—Study of Manickavacagar & Rumi', *Tamil Culture* Vol. II, No. 34, Chennai, Sept. 1953, pp. 283-302.

தமிழ்ப் பண்பாட்டிற் கிறிஸ்தவம்

17ஆம் நூற்றாண்டிலும் 18ஆம் நூற்றாண்டின் முற்கூற்றிலும் தோன்றிய கிறிஸ்தவத் தமிழ் இலக்கியங்கள் சிலவற்றையும் அவற்றினது தோற்றப் பின்னணியையும் ஆதாரமாகக்கொண்ட ஓர் ஆய்வு

என்னுரைக்கு முன்னுரையாக...*

10-07-1991 அன்று அதி. வணக்கத்துக்குரிய தியோகுப்பிள்ளை ஆண்டகை அவர்களின் சேவை விதப்பு விழாவின் பொழுது ஆற்றிய உரையின் 'பாடம்' இது.

உரையின் 'பேச்சோசை' மாற்றப்படாது அப்படியே விடப்பெற்றுள்ளது. இந்தப் பாடத்தின் (Text) தொனி ஓரளவுக்கேனும் அந்த வைபவத்தின் செவிப்புலப்பதிகையாக அமைகின்றது. அந்தப் பாவிகத்தை ஊறு செய்ய நான் விரும்பவில்லை.

இத்தகைய உரைகளை ஆற்றிய பின்னர், மீண்டும் புலமை மரபுகளுக்கியைய, ஆய்வுக் கட்டுரைகளாகவே மீளமைத்துக் கொள்ளல் வழக்கம். அதனை நான் செய்யவில்லை. ஆனால் வண. கலாநிதி சந்திரகாந்தன் அடிகளார் தந்துள்ள சான்றாதாரக் குறிப்புக்கள் இந்த உரையின் புலமைத்தளத்தை வலியுறுத்துகின்றன. சிரமமான இந்தப் பணியை அன்புடன் ஏற்று அழகுற நிறைவு செய்துள்ள அடிகளாருக்கு என் அன்புடை நன்றிகள்.

இவ்வுரைப்பொருள்வட்டம் பற்றிய ஒரு சிறு குறிப்பு அவசியமாகின்றது எனக் கருதுகிறேன்.

இந்த உரையில் 16ஆம், 17ஆம் நூற்றாண்டுக் கிறிஸ்தவ (கத்தோலிக்க) வளர்ச்சிக்கே முனைப்பு வழங்கப்பட்டுள்ளது.

---

* யாழ்ப்பாணப் பல்கலைக்கழகக் கிறிஸ்தவ, இஸ்லாமிய நாகரிகத் துறை சார்பாக நடைபெற்ற நிகழ்வின் கட்டுரைகளும் உரைகளும் தொகுப்பாக வெளியிடப்பட்டன. அத்தொகுப்பில் வெளிவந்த உரைக்கான ஆசிரியரின் முன்னுரை (28-07-1991). —பதிப்பாசிரியர்

இலங்கையில் 17ஆம் நூற்றாண்டிலும் தமிழகத்தில் 18ஆம் நூற்றாண்டு முதலும் மேற்கிளம்பும் 'இறப்பிறமாது' திருச்சபையினது (Dutch Reformed Church) வரலாற்றையோ, லூதரன் திருச்சபையின் (Lutheran Church) வரலாற்றையோ ஆயும் வாய்ப்பு ஏற்படவில்லை. அதற்கான காரணம் நேரம் போதாமையாகும்.

உண்மையில் 18ஆம் நூற்றாண்டில், சீகன்பால்குவின் விவிலிய மொழிபெயர்ப்பைத் தொடர்ந்து, கத்தோலிக்கர்களுக்கும் லூதரன் திருச்சபையினருக்கும் நடந்த விவாதத்தினூடாகக் கிறிஸ்தவத்தின் தமிழ்மயப் பயணம் பற்றிய அதிகத் தகவல்களைப் பெற்றுக்கொள்ளலாம். பெஸ்கியின் தமிழ் நூல்கள் பற்றிய ஆய்வும் சுவாரசியமான தகவல்களை வெளிக்கொணரும்.

யாழ்ப்பாணத்தின் இன்றைய சூழ்நிலையில் இத்தகைய 'ஆரஅமர' மேற்கொள்ளப்படும் ஓர் 'ஆழமான' ஆய்வு செய்யப்படுவதற்கான பின்புல வசதிகள் இல்லை. (இத்தனை இன்னல்களுக்கிடையேயும், இத்தகைய இலக்கிய முயற்சிகள் தொடர்ந்தும் நடப்பது யாழ்ப்பாணக் குழுமத்தின் மனோதிடனையே காட்டுகின்றது.)

தொடக்கத்திலேயே ஆயத்தப்பட முடியாதது ஒருபுறமாக, மறுபுறத்தில், கூட்டம் நடந்த அன்று, ஆயத்தப்படுத்தியவற்றை முழுவதும் கூறமுடியாத ஒரு நிலையும் ஏற்பட்டுவிட்டது. அங்கும் நேரம் போதாமைதான். அதனால் தமிழ்ப் பண்பாட்டு இணைவுக்கான இலக்கிய உதாரணங்கள் என நான் தெரிந்துகொண்டு சென்றன பலவற்றைப் பயன்படுத்த முடியவில்லை.

தொட்ட, விட்ட குறைகளை நிவர்த்திசெய்யும் வகையில் இதனை மீட்டெழுதியிருத்தல் வேண்டும். ஆனால், அந்தப் பணியை ஏற்றிருப்பின் இது இப்பொழுது அச்சுருப்பெறும் வாய்ப்பு ஏற்படாது போய்விடும். அதனால் உள்ளதையே முழுவதாகப் 'பறித்துப்' படைக்கின்றோம்.

இந்த உரையினை ஆற்றுமாறு வேண்டிய யாழ் பல்கலைக் கழகக் கிறிஸ்தவ, இஸ்லாமிய நாகரிகத் துறைத் தலைவர் வண. கலாநிதி ஏ.ஜே.வி. சந்திரகாந்தன் அடிகளாருக்கு என் நன்றிக்கடமைப்பாட்டினைத் தெரிவித்துக்கொள்கிறேன். அவர் ஆர்வம் மிக்க இளைஞர்; புலமையாழங்கொண்ட ஆய்வாளர். அவர் மேலும் சிறப்புக்கள் பல எய்த வேண்டுவது நமது கடன்,

நான் அவரை அறிந்த நாள் முதல் மிக உயரத்தில் வைத்தே போற்றிவரும் ஆயர் தியோகுப்பிள்ளை அவர்கட்கு, இத்தகைய ஒரு புலமை அஞ்சலியைச் செய்யக் கிடைத்தமையை ஒரு

பாக்கியமாகவே கருதுகிறேன். தியோகுப்பிள்ளை ஆண்டகை, நாம் இந்த உரையிற் பேசும் தமிழ் கிறிஸ்தவ இணைப்பின் இன்றைய சின்னங்களில் ஒன்றாவர்.

அன்று மேடையிலமர்ந்திருந்த திருமலை—மட்டுநகர் ஆயர் கிங்ஸ்லி சுவாம்பிள்ளை ஆண்டகையையும் பெருமதிப்புடன் நினைவுகூருகிறேன்.

* * *

இனிய வார்த்தைகளை அதிகமாகவே சொல்லிவிட்ட தலைவர் அவர்களே! வடக்கு, கிழக்கின் ஆன்மீக இணைப்பாக மேடையிலே காட்சிதருகின்ற ஆண்டகை தியோகுப்பிள்ளை அவர்களே, ஆண்டகை கிங்ஸ்லி சுவாம்பிள்ளை அவர்களே, எங்களது பல்கலைக்கழகத் துணைவேந்தர் அவர்களே, கலைப் பீடாதிபதி அவர்களே, இங்கு குழுமியுள்ள வண. பிதாக்களே, பேராசிரியர்களே, மாணவர்களே!

அதி. வணக்கத்துக்குரிய ஆயர் தியோகுப்பிள்ளை ஆண்டகை அவர்களின் சேவை விதப்பையொட்டிய ஆய்வுரையை நிகழ்த்துமாறு என்னை அழைத்தமைக்காக, கிறிஸ்தவ இஸ்லாமியத் துறைக்கு என் நன்றிக்கடப்பாட்டினைத் தெரிவித்துக் கொள்கின்றேன்.

பேராயர் தியோகுப்பிள்ளை அடிகளாரை 1984ஆம் ஆண்டு முதல் நான் நேரடியாக அறிந்துள்ளேன். 1985, 87ஆம் ஆண்டுகள் மட்டில் யாழ்ப்பாணத்தில் நடைபெற்ற ஸ்ரீலங்கா இராணுவப்படை நடவடிக்கைகளை எதிர்த்து, அவர் எழுதியவையும் கூறியவையும், அவரை ஒடுக்கப்பட்ட தமிழர்களின் குரலாகவும் ஆயர் இல்லத்தைப் பிரஜைகள் குழுவின் அலுவல் மையமாகவும் ஆக்கின. அவரது பத்திரிகைக் கூற்றுக்களும் அவர் விடுத்த செய்திகளும்,[1] கருத்து ஒருமைப்பாட்டினையே தனது அறாச்சின்னமாகக் கொண்டிருந்த கத்தோலிக்கத் திருச்சபையின் ஒற்றுமையையும் இலங்கையில் குலைக்கும் அளவிற்கு இருந்தது. பிரஜைகள் குழுக் கூட்டத்திற்காக அந்தக் கால கட்டத்தில் நான் அங்கு செல்வது வழக்கமாயிற்று. அந்தக் குழுக் கூட்டங்களில் கலந்துகொள்ளும் ஆயர் அவர்கள், நிதானத்துடனும் நியாயத்துடனும் நிறைநிலையாக விளங்கியதைக் காணுகின்ற பாக்கியம் எங்களெல்லோருக்கும் கிட்டிற்று.

முக்கியமாக நான் அவரிடத்திற் காணுகின்ற மிகப் பெரிய ஒரு பண்பு, அவருடைய தெய்வத் தூய்மை ஆகும். அந்தத் தெய்வீகப் பார்வை அவரிடத்துப் பொலிந்திருப்பத

னால் அவருடைய நோக்கில் ஒரு தெளிவும் சொற்களிலே ஒரு உறுதியும் காணப்படுவதை அவரை நன்கு தெரிந்தவர்கள் அறிந்திருப்பார்கள். ஒரு முக்கியமான சம்பவத்தை நான் இங்கு கூற விரும்புகிறேன். Bishops' conference எனப்படும் ஆயர்கள் மகாநாட்டில் ஆயர் அவர்கள் கிளப்பிய பிரச்சினை காரணமாக, யாழ்ப்பாணத்திற்கு பேராயர் மார்க்கஸ் பெர்னாண்டோவும் அநுராதபுர ஆயரும் இன்னொருவரும் நிலைமையை அறிந்து தமிழ்ப்பிரதேசத்து மக்களினுடைய உண்மையான கஷ்டங்களை அறிந்துகொள்வதற்காக வந்திருந்தார்கள். அவர்கள் வந்தது, நான் நம்புகிறேன், உண்மையில் ஆயர் அவர்களுடன் சம்பாஷிப்பதற்காகத்தான். அவ்வேளையில் இவர் அவர்களுடன், தான் உரையாடலை வைத்துக்கொள்ளாமல், பிரஜைகள் குழுவினைச் சேர்ந்த சிலரையும் வேறு முக்கியஸ்தர்கள் சிலரையும் அழைத்து, எமது நிலைமைகளை எடுத்துக் கூறும்படி எங்களிடம் அவர்கள் கூறினார்கள். "ஒளிவு மறைவின்றிக் கூறுங்கள், அவர்களுடைய மனதிலே படியும்படி கூறுங்கள்" என்ற பணிப்புரையுடன் நாம் அவர்களுடன் உரையாடுவதற்காக அனுப்பப்பட்டோம்.

தமிழின் பிரதிநிதியாக, தமிழ் மக்களின் இன்னல்களை எடுத்துக்கூறுபவராக, தியோகுப்பிள்ளை ஆண்டகை அவர்கள் இலங்கை மட்டத்தில் மாத்திரமல்ல, உலகமட்டத்தில் மிளிர்கின்றார். தனிநாயக அடிகள், தமிழ்ப் பண்பாட்டின் குரலாகவும் சின்னமாகவும் விளங்கினாரென்றால், தியோகுப்பிள்ளை ஆண்டகை அவர்கள், தமிழ் மக்களுக்கேற்பட்ட ஒடுக்குமுறைக்கெதிரான குரலாக விளங்குகிறார். கத்தோலிக்கத் திருச்சபையின் இரண்டு பெரிய 'தேடிய தேட்டங்கள்' இவர்கள்.

இத்தகைய ஒருவரின் சேவை விதப்பின்பொழுது, மாட்சி நலம் கூறுகின்றபோது 'தமிழ்ப் பண்பாட்டிற் கிறிஸ்தவம்' பற்றி நோக்குவது பொருத்தமானது மாத்திரமன்று, அவசியமானது என்றுகூடக் கருதுகின்றேன். அவருக்குத் தமிழ் மக்களுடைய அரசியல், சமூக நிலைகளில் மாத்திரமல்ல, அவர்களது பண்பாட்டு ஈடுபாடுகள், அவர்களுடைய கலைகள் ஆகியவற்றிலும் மிகுந்த ஈடுபாடு உண்டு. ஆயர் அவர்களுடைய தமிழ்பற்றிய தேடலானது, கலை, இலக்கியத் தேடலாகவும் மிளிர்ந்திருக்கின்றது.[2] இப்படியான ஒரு அகண்ட அருளாளன் ஒருவருடைய சேவை விதப்பின்போது, இந்த உரையை ஆற்றுவதில், உண்மையில் நான் பெருமையடைகிறேன்.

'தமிழ்ப் பண்பாட்டிற் கிறிஸ்தவம்' என்பது அகண்ட, விரிந்த ஒரு விடயம். இங்கு நான் 17ஆம், 18ஆம் நூற்றாண்டு

களில் தோன்றிய கிறிஸ்தவத் தமிழிலக்கியங்கள் சிலவற்றை அவற்றிற்கான தோற்றப் பின்னணியையும் மிகச் சுருக்கமாகக் கொண்டு, தமிழ்ப் பண்பாடுடன் இணைந்த முதற் கட்டத்தின் உயர்நிலைகள் சிலவற்றைச் சுட்டிக்காட்டலாம் என நினைகின்றேன். இது பின்வரும் உபதலைப்புக்களைக் கொண்டதாக அமையும்.

முதலாவதாக, தமிழ்ப் பண்பாடு என்பதன் தன்மை, அதன் மொழிநிலைப்பாங்கு, அதன் உள்ளார்த்தவ நிலை.

அடுத்து, இலக்கியமும் மதமும்—மதத்திற்கு இலக்கியம் எவ்வாறு தேவைப்படுகிறது என்பது பற்றிய ஒரு குறிப்பு.

மூன்றாவதாக, கிறிஸ்தவம் தமிழ்நாட்டுக்கு வந்த காலத்தில் தமிழ்ப் பண்பாட்டின் நிலைமை.

நான்காவதாக, தமிழ் மக்களின் மத நம்பிக்கைகளில் ஒன்றாக, கிறிஸ்தவம் முனைந்தபோது தமிழும் கிறிஸ்தவமும் எதிர்நோக்கவேண்டியிருந்த சவால்கள் யாவை என்பதாகும்.

அடுத்து, 17ஆம், 18ஆம் நூற்றாண்டின் நடுக்கூறுவரை, தமிழகத்திலும், குறிப்பாக யாழ்ப்பாணத்திலும் கிறிஸ்தவத்தின் வரலாறு எவ்வாறு இருந்தது என்பது பற்றிய ஒரு மேலோட்டமான குறிப்பு.

இறுதியாக 17ஆம், 18ஆம் நூற்றாண்டுகளில் தமிழிலக்கிய முயற்சிகளினுடைய தன்மை, அவை எவ்வாறு தமிழ்ப் பண்புகளை உள்வாங்கி, தமிழ்ப் பண்பாட்டுடன் ஒன்றிணைந்தன எனும் விடயங்களை மிகச் சுருக்கமாக எடுத்துக்கூற விரும்புகிறேன்.

பண்பாட்டு ஆய்விலோ, சமூகவியல் ஆய்விலோ அல்லது மொழிநிலை இலக்கிய ஆய்விலோ 'பண்பாடு' என்று பேசுகின்றபோது நாம் தமிழ்ப் பண்பாடு எனும் சொற்றொடரைப் பயன்படுத்தலாமா, அறிவியல் ரீதியாகப் பயன்படுத்தலாமா என்பது முதலில் எம்முன்னுள்ள வினா என்று நான் கருதுகின்றேன்.

ஒரு மனிதக்குழுமம் கற்றறிந்துகொண்டவற்றினதும், அது குறியீடுகளாகக் கொண்டனவற்றினதும் தொகுதிதான் 'பண்பாடு'. அது மொழி வழக்கு, பாரம்பரியம் என்பவற்றை உள்ளடக்கியதாக இருக்கும். இந்த மொழியானது ஒரு பண்பாட்டினுடைய வெளிப்பாடாகவும் பண்பாட்டுக்கு வேண்டிய நிபந்தனையாகவும் அந்தப் பண்பாட்டைப் பதிவு செய்வதாகவும் அமையும் என்று கூறுவார்கள். எனவே இந்த மொழிவழிப் பண்பாடு (Language culture) எனும் கோட்பாடு மிக வன்மையாக ஏற்றுக்கொள்ளப்படுகின்ற ஒரு விடயமாகும்.

தமிழின் நீண்டகால வரலாற்றில் தமிழை ஒரு மொழிப் பண்பாடாகவே கொள்கின்ற ஒரு நிலைப்பாடு வளர்ந்து வந்துள்ளதை நீண்டகாலமாகவே நாம் அவதானித்துக்கொண்டு வருகிறோம். இதற்கு இரண்டு முக்கியமான காரணங்கள் உள்ளன. ஒன்று, இந்தியப் பின்னணியில் இந்தத் தமிழ்நாட்டு, தமிழகப் பிரதேசத்தின் ஒருமைப்பாட்டை எடுத்து உணர்த்துவதற்கான ஒரு தேவை எப்பொழுதும் இருந்துவந்துள்ளது. இந்த மொழி, வடமொழியிலிருந்து வேறுபட்டிருந்த தன்மையும் இதற்கு உதவுவதாக அமைந்தது. இத்தகைய உந்துதல்கள் காரணமாகத்தான் "வடவேங்கடம் தென்குமரி ஆயிடை தமிழ் கூறும் நல்லுலகம்" என்று பனம்பாரனார் ஆரம்பத்திலிருந்தே சொல்லவேண்டிய ஒரு தேவை நிலவிற்று எனலாம். 'தமிழ் கூறும் நல்லுலகம்' என்று மொழிப் பண்பாட்டை வைத்துக் கொண்டு, பிரதேசத்தை வகுக்கின்ற ஒரு தேவை சங்ககாலம் முதல் இருந்துவந்திருக்கிறது என்பதையும், அகத்திணைப் பாடல்கள் பலவற்றில் தமிழ் பேசுகின்ற பகுதியை விட்டுத் தலைவன் அப்பாலே போகின்றான் என்பதைக் குறிக்கின்ற "மொழிபெயர்த் தேயத்தினும்" என்கின்ற மேற்கோளும் இந்த உண்மையை எடுத்துக்காட்டும்.

இது ஒருபுறமாக, இரண்டாவதாக தமிழ்நாட்டு, தமிழ் மக்களிடையே பல்வேறு மதங்களும் இடம்பெற்றிருந்தமை மிக முக்கியமான ஒரு வரலாற்று உண்மையாகும். இந்தியாவின் மிக முக்கிய மதங்களான பௌத்தம், சமணம், சைவம், வைஷ்ணவம், ஆசீவகம் ஆகியன தமிழைத் தங்களது இணைபிரியா அங்கமாகக் கொண்டுள்ளன. உதாரணமாக, மகாயான பௌத்த மரபு, தமிழை அவலோகதீஸ்வரர் தந்ததென்று சொல்லும். அதற்கு வீரசோழியத்தில் சான்று உண்டு. சிவன் தந்தது எனும் சைவம். இதற்கு எங்கள் சைவத் தமிழிலக்கியங்கள் சான்று. தென்கலை வைஷ்ணவமோ ஆழ்வார் பாசுரங்களையே வேதம் எனக் கொள்ளும். அதுவே இந்தத் தமிழினுடைய சிறப்புக்கு ஓர் எடுத்துக்காட்டு. தங்கள் நிலைப்பாடுகளை வெளிப்படுத்திய ஒரு வாகனமாக இந்த மொழி அமைந்ததன் காரணமாக, இந்த மொழியை, மதங்களுக்கு அப்பாலான, மதங்களை உள்ளடக்குகின்ற ஓர் ஒருமைப்பாட்டினைக் கொண்டதாகப் போற்றுவது அத்தியாவசியமாயிற்று; அத்தியாவசியமாகிறது. இதுவும் 'தமிழ்ப்பண்பாடு' எனும் மொழி வழிக் கோட்பாடு தோன்றுவதற்கு (Language Culture Concept ஏற்படுவதற்கு) காரணமாக அமைந்தது.

இன்னொன்று, தென்னிந்தியாவின் 20ஆம் நூற்றாண்டின் வரலாற்றில் மிக முக்கியமான முனைப்புப் பெற்ற சமூக,

அரசியல் வரலாறாகும். இந்த வரலாறு பல திசைகளிலே, பல முறைகளிலே ஓடியது. அது தனித் தமிழ் இயக்கமாக ஓடியது; சுயமரியாதை இயக்கமாக ஓடியது; தமிழரசு இயக்கமாக ஓடியது; திராவிட இயக்கமாக ஓடியது. இவ்வாறான சமூக, அரசியல் பிரக்ஞை வடிவங்கள் தமிழ் மக்களிடையே மேலெழ, இவை யாவற்றுக்கும் பொதுவான 'தமிழ்ப் பண்பாடு' என்கின்ற கோட்பாடு, உருவாக்கப்படவேண்டுவது, 20ஆம் நூற்றாண்டின் தமிழ்நாட்டு அரசியலுக்கு மிகவும் தேவையான ஒன்றாகின்றது.[3]

இவ்வாறு வரலாற்று ரீதியாக, மத பண்பாட்டு ரீதியாக, அரசியல் வரலாற்று ரீதியாகப் பார்க்கின்றபொழுது, தமிழ்ப் பண்பாடு என்கின்ற மொழிநிலைப் பண்பாட்டுத் தளமொன்று ஏற்றுக்கொள்ளப்பட்டிருப்பதனை நாம் காணலாம். இதன் காரணமாக மதநிலைகளுக்கு அப்பாலான, சமயச் சார்பற்ற (Secular ஆன) ஒரு தமிழ்ப் பண்பாடு உண்டெென்பதும் ஏற்றுக் கொள்ளப்பட்டுள்ளது. இந்தச் சார்பற்ற அல்லது சமயங்களுக்கு அப்பால் நிற்கின்ற (Secular ஆன) ஒரு தமிழ்ப்பண்பாடு உண்டு என்பதனை அழுத்திக் கூறுவதில் தனிநாயக அடிகளாருக்கு இருந்த இடம் மிக முக்கியமானது என்பது நமக்குத் தெரிந்ததே.

மொழியையும் வாழ்க்கையையும் மையமாகக் கொண்ட ஒரு பண்பாட்டுக் கொள்கை உருவாக்கம், இதனால் தமிழ்நாட்டில், இந்தியாவில் ஏற்பட்டது. இதன் காரணமாக அகில இந்திய அடிப்படையில் தமிழ்க் கிறிஸ்தவர்கள், தமிழ் முஸ்லீம்கள், தமிழ் வைஷ்ணவர்கள் என்று சொல்லுகின்ற முறைமை ஏற்றுக்கொள்ளப்படத்தக்க ஒரு மொழித் தொடரா கிற்று.

தமிழ்க் கிறிஸ்தவர்கள், தமிழ் முஸ்லீம்கள், தமிழ் வைஷ்ணவர்கள் என்று சொல்லுகின்ற இந்தத் தொடர் மரபானது, இந்த இரண்டு பிரதானமான அம்சங்களைக் கொண்டுள்ளது. ஒன்று, இந்த மொழிப் பாரம்பரியத்தைப் பகிர்வு செய்துகொள்ளுதல்; இரண்டாவது, இதற்கு ஒரு மானிடவியல் பரிமாணம் இதன் அடித்தளத்திலே உண்டு; அது இந்தத் திராவிட மக்களினுடைய, திராவிடமொழி பேசுகின்றவர்களிடையே காணப்படும் உறவுமுறை ஆகும். இந்தப் பிரதேசத்தினுடைய மிக முக்கிய ஒரு பண்பாக 'வகை நிலை உறவுமுறை' (classificatory kinship) என்று சொல்லப்படுகின்ற இது, மிக முக்கியமான ஒன்றாகும். இதன் காரணமாக சமூக உறவு நிலையிலும் மொழி வெளிப்பாட்டு நிலைமையிலும் இந்த ஒருமைப்பாடு முக்கியமானதாகும்.

இந்த ஒருமைப்பாட்டை, சமயங்களை ஊடறுத்து எடுத்து இலக்கியங்கள் காட்டியுள்ளன. அகம், புறம், திருக்குறள் போன்றவையும் பக்தி இலக்கியங்களுங்கூட இவ்வாறான ஒரு பொதுமையுணர்வுக்கு இடமளிக்கின்றன. இவ்வாறு நான் சொல்வது ஒருவேளை ஆச்சரியத்தைத் தருவதாக இருக்கலாம். உண்மையில் 20ஆம் நூற்றாண்டில் தமிழ்ப் பக்தி இலக்கியத்தின் உலகநிலைக் கண்டுபிடிப்பு ஏற்பட்டது, ஜீ. யூ. போப் போன்றவர்களால்தான். கிறிஸ்தவத்தைப் பரப்ப வந்தவர்கள் திருவாசகத்தின் மகிமையை உணர்ந்துகொண்டார்கள். அந்தப் பக்திப் பாரம்பரியம், தமிழ்க் கிறிஸ்தவத்துக்கும் வளத்தையும் செழுமையையும் ஊட்டிற்று.

இதுவரை கூறியவற்றால் 'தமிழ்ப் பண்பாடு' என்பது ஒன்று உண்டு, என்பது ஏற்றுக்கொள்ளப்படத்தக்க ஒரு எடுகோள் எனக்கொண்டு, அடுத்த விடயத்திற்குச் செல்லவிரும்புகிறேன்.

மதத்துக்கு இலக்கியம் எவ்வாறு முக்கியமாகிறது? மதத்துக்கும் மொழிக்கும், மதத்துக்கும் மொழி வெளிப்பாடாகிய இலக்கியத்துக்கும் பல்வேறு நிலைகளில் தொடர்பினை அல்லது தொடர்புகளை எடுத்துக்கூறலாம். மதம், தன்னுடைய நிலைப்பாட்டை எடுத்துக்கூறுவதற்கே மொழி வேண்டும். எனவே மொழி மிக அத்தியாவசியமாக வேண்டப்படுவது என மிக எளிமையாகச் சொல்லிவிடலாம். நான் அதிலும் பார்க்கச் சற்று ஆழமாகச் சென்று, இன்னொரு விடயத்தை முதன்மைப் படுத்த விரும்புகிறேன். மதம் பற்றிய அந்தக் கோட்பாட்டினை மக்ஸ் வெபர் (Max Weber) என்கின்றவரும் கிறிஸ்தவ இயல் அல்லது இறையியலாளரான பி. தில்லிக் (P. Tillich) என்பவரும், இந்தக் கோட்பாட்டினை முன்வைத்திருக்கிறார்கள்.[4] அதாவது மனிதனுடைய சீவிய நிலையில் அன்றாடக வாழ்நிலையில் (existential situations) அவன் பல பிரச்சினைகளுக்குள் அகப்பட்டுக்கொள்ளக்கூடியவனாகவுள்ளான். அத்தகைய பிரச்சினைகள் பல, சிக்கல் நிறைந்தனவாக மனிதனை இருதலைக் கொள்ளி எறும்பு நிலைப்படுத்துவனவாகவும் எங்கும் திரும்ப முடியாத ஒரு நிலையில் அகப்படுத்துவனவாகவும் அமையும். பிறப்பு, சுகவீனம், இழப்பு, மரணம் எனப் பலவிதமான மனித வாழ்நிலை இன்னல்கள், பிரச்சினைகள், சிக்கல்கள் ஏற்படுகின்றன. இவற்றினால் மனிதனுக்கு உணர்ச்சிநிலை நெருக்குவாரங்கள் இரு தலைக்கொள்ளி எறும்பு நிலை ஏற்படுகின்றன.

இந்த மனித அந்தரிப்பு நிலைகளுக்கு, இந்த மனித இன்னல்களுக்கு, ஒரு நிலையான, ஒன்றிணைந்த, முரணற்ற ஒரு விடையைத் தருகின்றதற்காக, அந்த விடையைத் தந்து இந்த

உலகத்தை ஓர் அர்த்தமுள்ள பொருளாக்குவதற்காக மதம் தேவைப்படுகிறது. அது வழங்கும் கோட்பாடு 'விதி'யாக இருக்கலாம், 'தேவ சித்த'மாக இருக்கலாம், 'பாவபுண்ணிய' மாக இருக்கலாம் அல்லது 'கர்மா'வாக இருக்கலாம். இந்தக் கோட்பாடுகளினூடாக எங்களுடைய சுக துக்கங்களுக்கு, எங்களுடைய எழுச்சி உணர்ச்சிகளுக்கு, எங்களுடைய பாரபட்சங்களுக்கு நாம் ஒரு பதிலைக் காணக்கூடியதாக இருக்கிறது. இவ்வாறு செய்கின்றபொழுது நம்மை, ஏதோ ஒரு வகையில் உணர்வு ரீதியாகப் பாதிக்கின்ற வேறு விடயங்களுக்கும் இந்த மதத்தின் வழியாகவே விடைகளைக் காணமுடிகிறது. அந்த அளவில் மதம் என்பது மிக முக்கியமான சமூக நிறுவனமாக மாறும். அந்த அளவில் அது உயிர்நிலைப்பட்ட (Spiritual ஆன) ஒரு நிறுவனம் ஆகும்.[5] மனித வாழ்க்கையிற் காணப்படும் இருதலைக்கொள்ளி எறும்பு நிலைப்பாடுகளை, மனித அந்தரிப்பு நிலைகளை, இந்த அந்தரிப்பு நிலைகளினூடே நாம் அனுபவிக்கின்ற துன்பங்கட்கு, மனப்போராட்டங்களுக்கு அல்லது நாம் பெறுகின்ற திருப்திகட்கு அல்லது நமக்குக் கிடைக்கின்ற தேற்றங்களுக்கு அல்லது நாம் காண விரும்புகின்ற பக்தி உணர்வுகட்கு, வாய்க்கால் அமைத்துக் கொடுப்பதுதான் இலக்கியம். இப்படிச் சொல்லுகிறபோது, ஆழமான மனித உணர்வுகளை ஏதோ ஒரு வகையில் ஒரு மதக் கருத்து நிலைப்படுத்திப் பார்ப்பதற்கு இலக்கியம் அவசியமாகின்றது தெரியவரும். இந்த இலக்கியம் மூலம்தான் இந்த மனித ஓலங்களை, இந்த மனித அசௌகரியங்களை, மனித முரணிலைகளை நாம் எடுத்துக்கூறலாம்.

உண்மையில் மதமில்லாத இலக்கியம் இருக்கலாம்; உண்டு. ஆனால் இலக்கியமில்லாத மதம் இருக்க முடியாது.

இந்த வழியில் பார்க்கின்றபோது, நாம், குறிப்பாகப் பாரம்பரியச் சமூகங்களிலிருந்து வரும் நாம், பண்டைய நாகரிகத்தின் வாரிசான ஒரு பாரம்பரியத்தைப் பேணுகின்ற நாம், ஏதோ ஒரு வகையில் இரண்டு விடயங்களை, மத அனுபவங்களையும் மத உணர்வையும் வெளிப்படுத்திக்கொள்வதற்கு இலக்கியத்தைப் பயன்படுத்துகின்றோமென்பது தெரியவரும். அந்த இலக்கியம் பல்வேறு வகையில் அமைந்தது. கடவுளை வேண்டிப் பாடுவதாகலாம்; அது ஒரு 'பக்திப் பாடலாக' இருக்கலாம்; அல்லது சித்தர் பாடலாக இருக்கலாம்; மறைஞானக் கவிதையாக இருக்கலாம். ஏதோ ஒரு வகையில் இந்தப் பாடல்கள்—இந்த இலக்கியங்கள்—மனிதனுடைய எண்ணங்களுக்கும் மதங்களுடைய குவிமுனைப்புகளுக்கும் (Focusகளுக்கும்) வாயிலாக அமைகின்றன. மக்கள் தங்கள்

நம்பிக்கைகளை, எதிர்பார்ப்புகளை, ஓலங்களைச் சொல்ல இலக்கியங்கள் அவசியமாகும்.

தமிழன் சைவனாக இருந்தால் அவன் 'சிவனே!' என்று சொல்லவேண்டும்; அதனை உரத்து, மனம் நிறைய நெகிழச் சொல்லவேண்டும். அதற்குச் சைவ இலக்கியங்கள் வேண்டும். தமிழன் கிறிஸ்தவனாக இருந்தால், 'ஆண்டவரே!' என்று நெஞ்சு கரையச் சொல்லவேண்டும். அதற்குத் தமிழ்க் கிறிஸ்தவ இலக்கியம் கட்டாயம் அவசியம். அந்தக் கிறிஸ்தவத் தமிழிலக்கியம், தமிழிலக்கிய மரபின் குறியீடுகளையும் படிவங்களையும் கொண்டிருப்பது தவிர்க்க முடியாததொன்றாகும். ஏனென்றால், தமிழ் தெரிந்த ஒருவனுடைய மனதில் தெய்வீகம் பற்றிய உணர்வுநிலையை ஏற்படுத்துவதற்கு அந்த மொழியின் குறியீடுகள் பயன்படுத்தப்படவேண்டுவது அத்தியாவசியமாகும்.

இந்தப் பின்னணியில் தமிழ்நாட்டுக்குக் கிறிஸ்தவம் வந்தமை, வந்த காலத்தில் தமிழ்ப் பண்பாட்டின் தன்மை எவ்வாறு இருந்தது என்பது பற்றியும் ஒரு சிறிது கூறலாமென்று நினைக்கின்றேன். இதை மிக நுணுக்கமாகப் பார்க்காது சற்று மேலோட்டமாகவே பார்க்க விரும்புகிறேன்.

இந்து சமயமென்பது, பிரதானமாகச் சைவம், வைஷ்ணவம் எனப் பக்திநிலைப்பட்ட ஒரு மரபினைத் தமிழ்நாட்டில் வகுத்துக்கொண்டது. மற்றைய இந்துமதப் பிரிவுகள் தமிழ்நாட்டில் இந்த இரு பெரும் பிரிவுகளுக்குள்ளே உள்வாங்கப்பட்டன எனலாம்.

பக்திநிலை என்பது, தெய்வத்தோடு மனிதனுக்குள்ள உறவை அல்லது தெய்வத்தோடு இவனுக்குள்ள அல்லது இவளுக்குள்ள உறவை ஆள்நிலைப்படுத்தல் (Personalize படுத்தல்) ஆகும். ஆண்டானாக, தமையனாக, தகப்பனாக, கணவனாக, மனைவியாக, குழந்தையாக ஆள்நிலைப்படுத்துதல் (Personalize பண்ணுதல்) இதன் பண்பாகும்.

மற்றது சமணம். இன்று அது சைவத்தால் பெரிதும் உள்வாங்கப்பட்டுவிட்டது. கிறிஸ்தவம் தமிழ்நாட்டுக்கு வந்த காலத்தில், இம்மதம்பற்றி ஒரு சமூக-வரலாற்றுப் பிரச்சினை உண்டு. அதை எடுத்துக்கூற விரும்புகிறேன். குறிப்பாகப் போத்துக்கேயர் காலத்தில் நிகழ்ந்த ஒன்றைக் கூறவேண்டியுள்ளது. இஸ்லாம், தமிழ்நாட்டுக்கு ஏற்கனவே வந்துவிட்டது; இஸ்லாமும் கிறிஸ்தவமும் தமிழ் மொழியினுடைய வளத்தேடல்களுக்கான, தமிழினுடைய ஆற்றல்களை அறிந்துகொள்வதற்கான சவால்களாக அமைந்தன. ஏனென்றால் இரண்டு மதங்களுமே இந்தியப் பண்பாட்டு வட்டத்திற்கு

வெளியேயிருந்து வந்தவை. இந்த இரண்டு மதங்களுமே இந்தியப் பண்பாட்டுக்குள் வருகின்ற மதங்களுக்கு ஏதோ ஒரு வகையில் பொதுவாக இருந்த மறுபிறப்புக் கோட்பாட்டை ஏற்றுக்கொள்ளாதிருந்தன. இவை இன்னொரு நாகரிகத்தினுடைய, செமித்திய நாகரிகத்தினுடைய சிசுக்களாக விளங்குபவை. இந்த இரண்டு மதங்களும் மறுபிறப்புக் கோட்பாட்டை நிராகரித்தன.

இஸ்லாத்தில் அல்லாவே இறைவன், முகமதுநபி அவருடைய தூதுவன் என்கின்ற ஏகதெய்வக் கொள்கையும் முகமதுநபியில் இறைத்தூது நிறைவெய்துகிறது என்னும் கருத்தும், அச்சாணியானவையாகும்.

கிறிஸ்தவம், அரசியல் வலிமையோடும் சமூக வலிமையோடும் தமிழ்நாட்டினுட் பரவத்தொடங்கிய காலத்தில், இந்து சமயத்தில் சமூக இருகிளைப்பாடொன்று காணப்பட்டது. அவ்விருகிளைப்பாடு, இந்து சமூக அமைப்புக்கு இயல்பான ஒன்றே. அதனைத் தமக்கு மிகவும் பிரயோசனமான முறையில் கிறிஸ்தவம் பயன்படுத்திக்கொண்டது. இந்து சமயத்தின் ஒரு சமூகக்கூறு அதனைப் பயில்கின்ற அல்லது அதன்வழி நிற்கின்ற உயர்நிலைப்பட்டவர்களின் சமூக மரபுகளாகும்; இங்கு நான் நீட்டிப் பேச நேரமின்மை காரணமாக அதனை மிகச் சுருக்கிச் சொல்கிறேன். இந்த உயர் நிலையினை ஏதோ ஒருவகையில் கோயிலை மையமாகக் கொண்டது எனலாம். இவர்கள் கோயிலுக்குட் செல்லக்கூடியவர்கள். ஆனால் இந்த 'ஆகம' வட்டத்துக்குள் வராத, ஆனால் தங்களை இந்துக்களாகவே கருதிக்கொண்டுவந்த, வெவ்வேறு தெய்வங்களை வழிபடுகின்ற, வெவ்வேறு வழிபாட்டு முறைமைகளைக் கொண்டிருந்த, அதிகார வரன்முறையுள்ள ஒரு சமூகத்தின் அடிநிலை மக்களாகச் சிலர் வாழ்ந்து வந்தார்கள். அவர்களிடத்திலே உயர்நிலை இந்துப் பண்பாடு சரிவரச் செறிந்திருக்கவில்லை. கால்டுவெல் சொல்லுவார், இது ஏறத்தாழ இருவேறு மதங்கள் பயிலப்படுவதுபோலவே காணப்படுகிறதென்று[6] அவர் கூறினார். அத்துடன் அந்த அடிநிலையிலுள்ளவர்களை மீட்டெடுப்பது, கிறிஸ்தவத்தின் கடமையென்றால் அடிநிலையிலே இருந்தவர்கள் உயர்நிலைப் பாரம்பரியத்தினுடைய வாகனங்களாக உயர்நிலைப் பண்பாட்டினைக் கொண்டு செல்பவர்களாக அமையவில்லை. அமைவதற்கான வழிமுறைமைகளும், நமது சமூக அமைப்பு முறைமைகளில் இருந்ததில்லை.

நமது சமூக அதிகார வரன்முறைக்கோட்பாடு, அவர்களைத் தள்ளிவைத்தது. இதன் காரணமாக சமூக மாற்றங்கள்

பல நிகழ்ந்தன; அல்லது இதைப் பயன்படுத்திப் பல சமூக மாற்றங்கள் ஏற்படுவதற்கு வாய்ப்புக்கள் இருந்தன. இந்தப் பின்னணியைப் பார்த்துக்கொண்டோமேயானால் மிகச் சுருக்கமாக, தமிழ் நாட்டில் கிறிஸ்தவம் பரவிய பொழுது, கிறிஸ்தவமும் தமிழும் எதிர்நோக்கவேண்டியிருந்த சவால்கள் பற்றி ஒரு சிறிது தெரிந்துகொள்ளலாம்.

இவ்வாறு நோக்கும்பொழுது, உண்மையில் தமிழ்நாட்டுத் தளத்தில், இஸ்லாத்தோடு கிறிஸ்தவத்தை ஒப்பிட்டு நோக்குவது மிகப் பொருத்தமானதாக இருக்குமென்று நம்புகிறேன்.

இஸ்லாத்தில் அறபு மறைமொழி. தொழுகைக்கோ மற்ற முக்கிய சமய ஆசாரங்களுக்கோ அறபினையே பயன்படுத்தவேண்டும். கிறிஸ்தவத்தில் இலத்தீனைப் பயன்படுத்துகிற ஒரு மரபு இருந்ததென்றாலும், வணக்கத்திற்கு அல்லது ஒருங்குதிரண்டு சேர்ந்து பிரார்த்திப்பதற்குத் தமிழைப் பயன்படுத்தவேண்டிய அல்லது பயன்படுத்துகிற—அந்தப் பிரதேச மொழியைப் பயன்படுத்துகிற—ஒரு மரபு இருந்தது. அடுத்தது, இஸ்லாத்திலே நிலவும் காபப்பிர் (kafir) என்கிற கோட்பாடாகும். இந்தக் கொள்கையின்படி, இஸ்லாத்தின் நம்பிக்கைகளை ஏற்றுக்கொள்ளாதவர்களிடத்திருந்து, இஸ்லாத்தின் நடைமுறைகளை ஒதுக்குநிலைப்படுத்திக்கொள்வது ஒரு சமூக மரபாகிற்று. இதனால் இஸ்லாத்தின் மார்க்க விடயங்களை மறைநிலைப் பொருள்களாகப் பேணிக்கொள்ளுகின்ற ஒரு தன்மை வளரத்தொடங்கிற்று.

இந்த ஒரு பண்பு காரணமாகத்தான், தமிழ்நாட்டு இஸ்லாத்திலே 'அறபுத்தமிழ்' என்னும் இலக்கிய நடைமுறை வளர்ந்ததெனலாம். அறபுத்தமிழ் என்பது இஸ்லாம் பற்றிய மார்க்க விடயங்களை—தமிழிலுள்ள மார்க்க விடயங்களை, அறபு லிபியில் எழுதிவைத்துக்கொள்ளலாகும். அறபுத் தமிழின் பயன்பாடு படிப்படியாகத்தான் குறைந்துகொண்டு வந்திருக்கிறது என்று இஸ்லாமியத் தமிழ் அறிஞர்கள் கூறுவர்.

இப்படிப் பார்க்கிறபோது, கிறிஸ்தவம் இவ்விடயத்தில் வேறுபட்டது என்பது தெரியவரும். கத்தோலிக்கர்கள் முதலில் விவிலியத்தை மொழிபெயர்க்கவில்லையென்பது உண்மை. அதை சீகன்பால்க்தான் செய்தார்.[7] அவர் லூதரன் திருச்சபையைச் சார்ந்தவர். இருந்தாலும் கத்தோலிக்க மரபிலும் விவிலியத்தின் உயிர்ப்பான தன்மைகளெல்லாம், அதனுடைய உயிர்நிலைகளெல்லாம் வழிபாட்டுப் பாடல்களாக

வும் ஸ்தோத்திரங்களாகவும், தமிழிலேயே எடுத்துக்கூறப்பட்டன.

'கார்டில்ஹா' (Cartilha) என்று சொல்லப்படுகின்ற எழுத்தேட்டில் அர்ச்சிஷ்ட பிரான்சிஸ் சேவியர் காலத்திலேயே உரோம எழுத்துக்களில் எழுதப்பெற்றிருந்த தமிழ் வாக்கியங்கள் இவை. "உலகத்தை எல்லாம் படைச்சவனே, பிதாவே" என்கின்ற சொற்கள் உரோமன் லிபியிலே எழுதப்பெற்றுப் பாடமாக்கப்பெற்றன.[8] அதிர்ஷ்டவசமாக அந்தப் பாடத்தினுடைய, அந்தக் கையெழுத்துப் பிரதியுடைய படம் இப்பொழுது எமக்குக் கிடைக்கிறது.

கிறிஸ்தவம் அந்த மக்களினுடைய மொழியை அறிந்து, அந்த மக்களினுடைய மொழியிலேயே சொல்லவேண்டிய தேவை அதற்கிருந்தது.

மற்றது, கூட்டு வணக்கத்தில் (Congregational) வழிபாட்டில் அதற்கு நம்பிக்கை உண்டு. இதன் காரணமாக ஒருமைப்பட்ட கூட்டு வழிபாட்டு முறைமை அத்தியாவசியமாகின்றது.

தமிழ்நாட்டின் ஆரம்பகாலத்துக் கிறிஸ்தவ மதமாற்றங்களை எடுத்து நோக்குவோமேயானால், பிற்காலத்தில் புரட்டஸ்தாந்தும் செய்ததுபோலல்லாமல், கத்தோலிக்கம் எப்போதும், குழுமநிலைகளில் மதமாற்றம் செய்வதையே (Community Conversion) வேண்டிற்று.[9]

இதன் காரணமாகத்தான் அரசியல் ஆட்சி மாறிய காலங்களிலும், அந்த மதக் குழுமங்களைக் கத்தோலிக்கத்தினாற் பேணக்கூடியதாக இருந்தது. உதாரணமாக, டச்சுக் காலத்தில் எவ்வாறு தங்கள் மதங்களை அவர்கள் பேணினார்கள் என்பதற்கு, டச்சுக் காலத்தில் யாழ்ப்பாணத்தின் பல்வேறு மீனவக் கிராமங்களிலே இந்த மதம் பேணப்பட்ட முறைமை, நல்லதொரு உதாரணமாகும். எனவே அவர்கள் இந்த மொழியைத் தேடிச் செல்லவேண்டிய, அதனைத் தமது ஊடகமாக, சாதனமாகப் பயன்படுத்தும் தேவை அவர்களுக்கு ஏற்படுகிறது.

ஏறத்தாழ, நான் நம்புகிறேன், 1500 வருடங்கட்குப் பிறகு, தமிழிலே மீண்டும் பிற மதத்தினரால் தமிழ் இலக்கண நூல்கள் எழுதப்படுகின்றன. முதலிற் சமணர்கள் எழுதத் தொடங்கிய பின்னர், மீண்டும் தமிழிலக்கண நூல்கள் பெஸ்கியால், பெஸ்கி முதல் வருகின்ற அத்தனை மிக முக்கியமான கிறிஸ்தவப் பாதிரிமார்கள் எல்லோருமே ஏதோ ஒரு வகையில் ஒரு தமிழ் இலக்கண நூலை எழுதியிருப்பார்கள்.

இப்படிப் பார்க்கின்றபொழுது, இந்தக் கிறிஸ்தவமானது, தமிழோடு சேரவேண்டிய, இணைந்து போகவேண்டிய ஒரு தேவை வளர்ந்துகொண்டு செல்வதை அவதானிக்கலாம்.

தமிழ்நாட்டைப் பொறுத்தவரையில் தமிழ்க் கிறிஸ்தவத்தின் மூலம், முதன்முதலாகத் தேவ ஊழியத்தைத் தொண்டாகக் கருதுகின்ற ஒரு குழுவினரை, அந்தக் குழுவினரைத் தனது மதத்தினுடைய முதுகெலும்பாகக் கொண்ட ஒரு மதத்தினை எதிர்கொள்ளவேண்டியிருந்தது (Missionary Activities). இந்த ஒரு நிலையை பௌத்தம் வந்தபோதோ, சமணம் வந்தபோதோ தமிழ்நாடு எதிர்நோக்கவில்லையென்றே நான் கருதுகின்றேன். இதன் காரணமாகத் தமிழ்நாட்டில் எத்தனையோ சமூக-இலக்கிய மாற்றங்கள், எத்தனையோ சமூகச் சவால்கள் ஏற்படுகின்றன.

மற்றது; ஒரு நிச்சயமான அரசியற் பின்னணிப் பலத்தோடேயே இந்த மதம் வருகிறது. சில கிறிஸ்தவ ஆசிரியர்கள் சொல்லுவார்கள், "இது இந்த மதத்தின் பலமல்ல, பிற்காலத்தில் இம்மதத்தின் பலவீனமே இதுதான்" என்று.[10] உண்மையில் இது கிறிஸ்தவத்திற்குப் பலமாகவும் பலவீனமாகவும் அமைந்தது.

ஏனென்றால் எந்த அரசுகளின் வழியாக, இந்த மதம் வந்ததோ, அந்த அரசுகளினுடைய பண்பாட்டுக் குறியீடுகளிலிருந்து கிறிஸ்தவம் விலகி, உள்ளூர் மக்களின் பண்பாட்டுக் குறியீடுகளை ஏற்றுக்கொள்வது மிகச் சிரமமாக இருந்தது. அத்தகைய அரசுகள் இந்த நாட்டைவிட்டு, இந்தப் பிரதேச நாடுகளைவிட்டுப் போகும்வரை, ஒருவழியில், ஒருவகையில் பலமாக அமைந்தது. இன்னொரு வகையில் இந்த அரசுச் சார்பு பலவீனமாகவும் அமைந்தது. அந்தச் சவாலை ஏற்பதற்குத்தான் கிறிஸ்தவத்தில் நாங்கள் அண்மைக்காலத்தில் காணுகின்ற எத்தனையோ மறையியல் எழுச்சிகளைக் காண்கிறோம்.

இவ்வாறு செயல்முனைப்புடன் தொழிற்பட்ட கிறிஸ்தவமானது, தமிழ்ப் பண்பாட்டுடன் இணைய முனைகின்றது.

மேற்கு நாட்டுச் சமூகவியலாளர்கள் கத்தோலிக்கம் பற்றிச் சொல்லுகிறபொழுது, குறிப்பாகப் புரட்டஸ்தாந்தத்தோடு, அதனை ஒப்புநோக்கிச் சொல்லுகிறபொழுது, ஒன்று சொல்லுவார்கள். அதாவது, கத்தோலிக்கம் ஏதோ ஒருவகையில், ஒரு அதிகார வரன்முறைக்குப் பழக்கப்பட்ட மரபு[11] ஆகுமென அவர்கள் கூறுவர். இதன் காரணமாக ஐரோப்பிய வரலாற்றிலேயிருந்த நிலமானிய உடைமைபோன்ற பல்வேறு

நவீன காலத்துக்கு முற்பட்ட (Pre-Modern) அம்சங்களோடு, கத்தோலிக்கம் இணைந்து நின்ற நிலைமையைக் காணக் கூடியதாக இருக்கிறது. அந்த அம்சம் இங்கும் காணப்படு கிறது.

இதனால் கத்தோலிக்கம் நமது சமூகத்தின் பல்வேறு மரபுகளை இணைத்துக்கொள்ளவேண்டிய — அவற்றுடன் இணைந்து வாழவேண்டிய — சகவாழ்வு நடத்தவேண்டிய— தேவை ஒன்று ஏற்பட்டது. (இதனை Accommadation Method) என்று கூறுவார்கள்.)

இப்படியாக வந்துசேருகின்ற ஒரு மதத்திற்கு, அந்த மதத் தினுடைய வெளிப்பாடாக அந்த மதம் அனுஷ்டிக்கப்படு வதற்கு, தமிழனொருவன் அது தன்னுடைய மதம் என்று சொல்லுவதற்கு அந்த மதத்தினுடைய இறைவனைத் தன் னுடைய ‘ஆண்டவனே’ என்று சொல்லிக் கதறுவதற்கு, அவ னுக்கு வேண்டிய இலக்கியத்தளம் அல்லது எழுத்துத்தளங் கள் யாவை? இந்த எழுத்து அல்லது இலக்கியத்தளங்கள் இல் லாது அந்தக் கூவலையோ, அந்த மனநிறைவையோ, அந்தத் திருப்தியையோ பெற்றுவிடமுடியாது.

ஆரம்ப காலத்திலேயே கத்தோலிக்கத்தினுடைய இந்த இலக்கியத் தேவைகளை எண்டிறிக்குப் பாதிரியார் (Henrrique Henrriques) நூல்கள் பூர்த்தி செய்தன. கிறிஸ்தவத்தின் எழுத்துநிலைத் தேவை, அந்நாட்களில் நான்கு அம்சங்களை கொண்டிருந்ததாகச் சொல்வர்.

முதலாவது, மத விளக்கத்தை வினா-விடை வடிவிலே சொல்லுகிற தேவை. இது மதரீதியாக அவர்களுக்கு அத்தியா வசியமாகத் தேவைப்பட்டது.

அடுத்து, பாவ மன்னிப்பு (Confession) சொல்லுகின்ற முறைக்குத் தமிழ் அத்தியாவசியமாகத் தேவைப்படுகிறது.

மூன்றாவது, கிறிஸ்தவக் கொள்கையை (Doctrine) எடுத் துச்செல்வதற்கான எழுத்துத் தளமாகும்.

அடுத்தது, கிறிஸ்தவ மதத்திலுள்ள அர்ச்சிஷ்டர்களின், புனிதர்களின் வாழ்க்கை வரலாறுகளைச் சொல்வதாகும்.

சிவபுராணம் இல்லாமல் சைவத்தைக் கற்பனை பண்ண முடியாது. ஆழ்வார்கள் இல்லாமல் வைஷ்ணவத்தைக் கற் பனை பண்ணமுடியாது. தீர்த்தங்கரர்கள் இல்லாமல் சம ணத்தைக் கற்பனை பண்ணமுடியாது. ஜாதகக் கதைகள் இல்லாமல் பௌத்தத்தைக் கற்பனை பண்ணமுடியாது. அதே போல கிறிஸ்தவத்துக்குச் செழுமை கொடுக்கவேண்டுமானால், கிறிஸ்தவத்திலுள்ள சிறப்பானவர்களுடைய வாழ்க்கைபற்றிய

இலக்கியங்கள், அல்லது இலக்கியமுறைமை தேவைப்பட்டன. ஏனென்றால் எந்த ஒரு 'விசுவாசத்திற்கும்' சில 'ஐதீகங்கள்' தேவை.

சமூகவியலாளர் மதத்தைப்பற்றிக் கூறுகிறபோது, மதம் என்பது நம்பிக்கை அல்லது விசுவாசம் என்றும் (Faith என்றும்) அதற்கு இரண்டு அம்சங்கள் தேவை என்றும், ஒன்று (Ritual) சடங்கு/கரணம் மற்றது, ஐதீகம் / புனைவு (Myth) என்றும் சொல்வார்கள். எனவே ஐதீதக்கதைகள் மிக அவசிய மாகத் தேவைப்பட்டன. இந்தத் தேவைகளைப் பூர்த்திசெய் கின்ற வகையிலே எண்டிறிக்குப் பாதிரியாரினுடைய 'தம் பிரான் வணக்கம்', 'கொம்பேசியானோ', 'கிறிஸ்தியானி வணக்கம்' போன்ற நூல்களும் 'அடியார் வரலாறு' (Flos Sanctorum என்னும்) நூலும் எழுந்தன. 'புலசந்தோர்' என ஆயர் அவர்கள் இனம்கண்டுள்ள அந்தச் சொல்லினுடைய பிறப்பிடம் இது என்று சொல்லலாம்.[12]

இவ்வகையிலே நாம் நோக்கும்பொழுது, முக்கியமாக அடுத்த மூன்று விடயங்கள்பற்றிக் குறிப்பிடவேண்டி யுள்ளது.

முதலாவது, தமிழரிடையே ஆரம்பத்தில் கிறிஸ்தவம் இருந்த நிலை என்ன என்பதாகும்.

தென்னிந்தியாவில் கிறிஸ்தவத்தினுடைய வரலாற்றைத் தோமையாருடைய வரலாற்றிலிருந்தே கூறுவது வழக்கம். போர்த்துக்கேயர் வந்தபொழுதே மலையாளத்திலிருந்து சீரியக்கிறிஸ்தவர்களோடு இணக்கங்கள் அல்லது உடன்பாடு கள் ஏற்படுத்திக்கொண்டார்கள். ஆனால் 1514இல் பாப்பரசர் போர்த்துக்கேய அரசனுக்கு வழங்கிய 'பதுறாடோ' (Pad-roado) காரணமாக, மதப்புரவலராகவிருக்கும் உரிமை அரச னுக்கு வழங்கப்பட்டது.[13]

அதன் காரணமாக, அவரது ஆட்சி செல்லுகின்ற இடங்களிலெல்லாம், அவர் தமது அரசாட்சியை மாத்திர மல்லாமல், வாஸ்கோடகாமா சொன்னதுபோல, 'தேடி னார்', கிறிஸ்தவர்களுக்காகவும் தேடல்கள் நடத்தினார். அந்தக் கிறிஸ்தவர்களின் பரிபாலனம் இவருக்குரியதாகவே இருந்தது.

இந்தக் காலம் முதல் 1514 முதல், பிரான்சிஸ் சேவியர் வருகின்ற 1542 முதல், புரட்டஸ்தாந்து மதத்தைச் சேர்ந்த லூதரன் பாதிரிமார் வருகின்ற காலம் வரை உள்ள காலம் வரையும்—1706 வரையுமுள்ள காலப்பகுதி முக்கியமானதா கும்.

இந்தக் காலப்பகுதியை இரண்டு கட்டங்களாகப் பிரிக்கலாம். முதலாவது கட்டம், அர்ச். பிரான்சிஸ் சேவியருடைய காலகட்டம். அவர் முஸ்லீம்களினுடைய ஒடுக்குமுறையின்கீழ், பொருளாதார ரீதியில் 'சிரமப்பட்டுக்' கிடந்த முத்துக்குளிக்கின்ற பரவர்களை விடுவிப்பதற்காக மேற்கொண்ட இயக்கமானது, அவர்களைப் பொறுத்தவரையில் ஓர் ஆன்ம விடுதலை இயக்கமாகவும் மாறிற்று என்பார்கள்.

ஆனால் இந்தக் காலகட்டத்தில் அந்த மதம், நான் முன்னர் ஒரு இடத்தில் கூறியதுபோல, பறங்கி மார்க்கமாகவே இருந்தது. பறங்கியரால் கொண்டுவரப்பட்டு, அவர்களால் எடுத்துக் கூறப்பட்டு, அவர்களால் வழிநடத்தப்படுகிற ஒன்றாகவே இருந்தது.

ஆனால் அந்தக் கட்டத்தில் நான் முதலிலே சொன்ன, நமது சமுதாயத்தின் அடிநிலையிலேதான் இந்த மதம் சுவறியது என்பதை வற்புறுத்திக் கூறுவது அவசியமாகின்றது. அடிநிலையிலே சுவறியதன் காரணமாக உயர்நிலைக்குப் போவது, அதற்குக் கஷ்டமாகவும் இருந்தது.

இதற்கு எதிர் நிலையாக இரண்டாவது கட்டம் அமைகின்றது. தத்துவ போதகர் என அழைக்கப்படும் றொபேட் டீ நொபிலியினுடைய (1557-1656) காலமாகும். உரோமப் பிரபுத்துவக் குடும்பத்தைச் சார்ந்த அவர் தன்னை ஒரு க்ஷத்திரிய சந்நியாசியாகவே கொண்டார். அவர் இந்த உயர்பண்பாட்டு வட்டத்திற்கே சொந்தம்.

இந்தக் காலத்தில்தான் 'பறங்கிநிலைகள்' மாறி, பெரிய சுவாமியார் சந்நியாசியாகவும், அவருக்கு உதவுகின்றவர் பண்டாரமாகவும் எடுத்துக்கூறப்பட்டனர். இவ்வாறு குறிப்பிடுவதற்கு 1623இல் பாப்பரசருடைய அனுமதிகூடக் கிடைத்தது.[14]

இதனை அடுத்துவரும் மிக முக்கியமான காலப்பிரிவு உண்டு. நான் அதுபற்றி இங்கு பேசுவதற்கான அவகாசம் போதாமலிருக்கின்றது. அது லூதரன் சபையினரின் வருகையாகும்.

1706, அவர்கள் வந்தனர். தேனிஷ் மன்னனது உந்துதல் காரணமாக இது நடந்தது. 1726 அளவில், இவர்கள் விவிலியத்தை மொழிபெயர்க்கிறார்கள். இந்த விவிலியத்தின் மொழிபெயர்ப்புக் காரணமாக. இந்த லூதரன் பாதிரிமார்களுக்கும் தஞ்சாவூரிலுள்ள கத்தோலிக்கருக்குமிடையே வாக்குவாதம் நிகழ்ந்தது. இந்தக் காலகட்டத்திலேதான் கத்தோலிக்

கத்தின் தமிழ் நிலைப்பாடு பூரணமாகிறதென்று நாம் கருதுகிற வீரமாமுனிவர் மதுரையிலே பணியாற்றுகிறார் (1680-1747).

இந்த நிலைமை அங்கு அவ்வாறிருக்க, யாழ்ப்பாணத்தில் சற்று வித்தியாசமான ஒரு நிலைமை ஏற்படுகிறது. யாழ்ப்பாணத்தில் நடந்த ஒரு சம்பவம், உண்மையில், வடஇலங்கையில் நடந்த ஒரு சம்பவம் கத்தோலிக்க உலகத்தினுடைய மனட்சாட்சியையே உலுக்கிற்று. இதன் காரணமாக, தென்னிந்தியாவில் அல்லது தென்னிந்தியத் தமிழகத்தில் கத்தோலிக்கத்தினுடைய இறுக்கநிலைபற்றிப் பார்ப்பதிலும் பார்க்க, இலங்கையின் வடக்குக் கரையோரத்தில் அது எவ்வாறு வளர்கின்றது, அது எவ்வாறு நிலைபெற்றுள்ளது என்பனபற்றிய சிரத்தை கத்தோலிக்கர் வாழ்ந்த நாடுகளில் காணப்பட்டது. அதுதான் மன்னாரிலே ஏற்பட்ட கொலையாகும்.[15]

இச்சம்பவம் இப்பகுதியின் கத்தோலிக்க வரலாற்றிலே மிக முக்கியமானது. இந்தப் பகுதியிலே கத்தோலிக்கம் அன்று முதல், இன்று வரையும் அந்தக் குழுமத்தினுள்ளே மிக வன்மையான, பிடிப்புள்ள மதமாக இருந்துவருவதற்கு, அந்த வரலாற்று நினைவு (Historical Memory) மிக முக்கியமாக இருந்துவந்துள்ளது என்பது மறுக்கமுடியாத ஒரு உண்மையென நான் கருதுகிறேன். இன்றுவரை அதனுடைய எதிரொலிகளை நாம் கேட்கிறோம்.

மற்றது, யாழ்ப்பாணத்தில் எவ்வாறு கத்தோலிக்கம், பிடிப்புள்ள ஒரு மதமாகச் சுவறியிருந்தது என்பதாகும். யாழ்ப்பாணத்திற்கு அருகேயுள்ள தீவுப்பகுதியில் ஆரம்பத்திலிருந்தே கத்தோலிக்கம் நிலைகொண்டிருந்தது என வரலாற்றுக் குறிப்புக்கள் உள்ளன. யாழ்ப்பாணப் பிரதேசத்தைப்பற்றிக் குறிப்பிடுவதற்கு முன்னர் தனதிவே (Tanadive) எனும் தீவைப்பற்றிக் கூறுகின்றனர். அது ‘காரைத்தீவு’ என இனங்கண்டுள்ளனர். ஒருவேளை அந்த ஆரம்பநிலைப் பாரம்பரியம் காரணமாக ஆயர்களின் பிறப்பிடமாக அப்பகுதி அமைகின்ற ஒரு நிலை பிரதேசத்திற்கு உண்டோ என நான் சந்தேகிக்கிறேன்.

இந்த மரபு இணைவதற்கான இன்னுமொரு காரணியும் மிக முக்கியமானது. தத்துவபோதகர் இந்தியாவில் தமக்கு ஏற்பட்டுள்ள கருத்து வேறுபாடுகள் காரணமாகப் பிணக்குகள் ஏற்பட்டபொழுது, யாழ்ப்பாணத்திற்கு வந்ததாகக் கூறப்படுகின்றது.

நான் நம்புகிறேன். இந்தக் கிறிஸ்தவத் துறை எடுக்க வேண்டிய மிக முக்கியமான ஆய்வுப் பணிகளிலொன்று,

தத்துவபோதகர் யாழ்ப்பாணத்தில் என்ன நிலையில் இருந்தார், என்ன பணிகளைச் செய்தார் என்பது நிச்சயமாக அறியப்படவேண்டிய, எழுதப்படவேண்டிய ஒன்றாகும். ஏனென்றால் அது உலகக் கத்தோலிக்க வரலாற்றில் ஓர் அங்கமாகும்.

இப்படிப் பார்க்கிற பொழுதுதான் நாம் கத்தோலிக்கம் இந்த நாட்டின் வரலாற்றோடும் மக்களின் வாழ்க்கையோடும் இணைகின்ற முறைமைகளைக் காணலாம். அர்ச். பிரான்சிஸ் சேவியர் காலத்தில் அவருக்குத் தமிழ் தெரியாததன் காரணமாகத் தமிழ் தெரிந்த எண்டிறிக்குப் பாதிரியாரைக் கொண்டு தமிழில் பிரார்த்தனைகளையும் மத அனுட்டானத்துக்கு வேண்டிய பிறவற்றையும் எழுதுவித்தார். எண்டிறிக்குப் பாதிரியாரின் பணி, இந்தப் பண்பாட்டிணைவுக்குப் பெரிதும் உதவிற்று. அவர் தமிழ்—போத்துக்கேய அகராதி ஒன்றினையும் தமிழ் இலக்கணமொன்றையும் எழுதினார்.

தமிழ் மக்களிடையே வேலை செய்கிறவர்கள்—அவன் சமணத்தின் தொல்காப்பியனாக இருக்கலாம் அல்லது கிறிஸ்தவத்தின் எண்டிறிக்குப் பாதிரியாராக இருக்கலாம்—தமிழ் மக்கள் தம்முடைய மொழியை எவ்வாறு பயன்படுத்துகிறார்கள் என்பது பற்றி அறியவேண்டிய அத்தியாவசியம் இருக்கும் போலத்தெரிகிறது.

இத்தத்துவ போதக சுவாமிகள் அவர்கள் நாற்பது தமிழ் உரைநடை நூல்கள், மூன்று கவிதை நூல்கள், சமஸ்கிருதத்தில் எட்டு நூல்கள், அதிலே ஒன்றுக்குப் பெயர் 'கிறிஸ்து கீதை', நான்கு தெலுங்கு நூல்கள் ஆகியவற்றை எழுதினார். இந்தக் கிறிஸ்தவ முயற்சிகள் தமிழோடு இணைந்ததற்கு உதாரணம் வேண்டுமென்றால் 'சந்தியாகு மாயோர் அம்மானை'யாகும். இந்த அம்மானையில் தியோகுப்பிள்ளை ஆண்டகை அவர்கட்கும் எனக்கும் முக்கியமான ஈடுபாடு உண்டு. 1647இல் இயற்றப்பட்ட இந்த அம்மானையிலுள்ள மற்றப்பகுதிகளை விட்டாலும், அந்த வாழ்த்துப்பகுதியை நான் உங்களுக்கு வாசித்துக் காட்ட விரும்புகிறேன்.

செழிக்குநதிசூழ்ந்த தென்கரையில்முன்னாக
வெளிப்படச்செய்தவ்விடத்தில் மேவுங்கிரந்தமதைக்
கேட்டுமனமகிழக் கேளாதோர்கேட்டுவர
நாட்டுத்தமிழ்ப்படுத்தி நற்குருக்கள் தந்தவுரை
நெல்லிலுமியுமுண்டு நீரில்நுரையுமுண்டு
சொல்லில்வழுவுமுண்டு சூரியனிற்குற்றமுண்டு.

கல்லார்மனத்திலிருள் கற்றோர் கனம்விளக்கும்
எல்லாமறிவோ ரெனைப்பழுதுசொல்லாமல்
கண்டவினைநீக்கிக் கற்றோர்கள் முன்னேற்றி
அண்டர்சந்தியாகுகதை யன்பாயவனியிலே
ஆசையுற்றுக்கேட்போ ரறிந்தெழுதியே படிப்போர்

இதைப் படிக்கிறபொழுது 'சந்தியாகு மாயோர் அம்மானை' அல்ல, அல்லி அரசாணிமாரின் ஞாபகம் வரும், புலந்திரன் களவு ஞாபகம் வரும். 17ஆம், 18ஆம் நூற்றாண்டுகளிலே தோன்றி, இப்போது பெரிய எழுத்து நூல்கள் என்று சொல்லப்பட்டு, கோயில் வீதிகளிலே மாத்திரம் விற்கப்படுகின்ற அந்த நாட்டார்நிலை இலக்கியங்கள் முழுவதினுடைய ஞாபகங்களும் எங்களுக்கு வரும். அந்த நாட்டார்நிலை இலக்கிய அடித்தளத்திலே நின்றுகொண்டுதான் இவர்கள் இந்தப் பாடல்களை இயற்றினர்.

'வியாகுலப் பிரசங்கம்'[16] என்கின்ற ஒன்றிலேயும் இது காணப்படுகின்றது.

இந்தச் சிறு பாரம்பரியத்திலே (Little Tradition) உள்ளவர்களைத்தான் கத்தோலிக்கர்கள் மதம் மாற்றிக்கொண்டார்கள் என்பதற்கு உதாரணமாக, 35ஆம் பக்கத்திலேயுள்ள ஒரு பாடற்பகுதியை நான் உங்களுக்கு வாசித்துக் காட்டுகிறேன்.

'எரிமோசு பிசாசுகளை ஏவுதல்' என்று சொல்லுகிறபொழுது...

நாராயணக்கணமே நமனேநமதிடத்தில்
வாராய்வயிரவனே மாகாளிமார்த்தாண்டா
கூழியினமே குறள்குட்டிஆத்தாளே
ஊழிநரகிருக்க உற்றஉலூசியுடன்
கையன்பெரும்படையன் சூமனரசிங்கனுடன்
செய்யுங்கொலைத்தணியன் சீரானகண்ணகையும்
சத்தியொடு கறுப்பன் சாமுண்டிசண்டிகையும்
பத்தினிமைக்காளி படர்ந்ததுர்க்கைகாடேறி

இவை யாழ்ப்பாணத்தின் சிறுபாரம்பரியத்து மக்களிடையே நிலவிய வழிபாடுகளாகும். சிறு தெய்வ வழிபடுவோர் நிலையிலேதான் முதலில் வழிபாடு பரவியது. அதற்கெதிராகத்தான், தத்துவபோதகர் சுவாமிகள், சமூகத்தின்

மேற்படிகளுக்குச் சென்றார். இதற்கான சான்று தெல்லிப்பளையிலே இருந்துவந்த நூலிலே காணப்படுவது மிகவும் முக்கியம் என்று கருதுகின்றேன். அந்நூலில் மிக அழகான பாடல்கள் பல இருக்கின்றன.

அவற்றுக்கு ஒரு வரியை மாத்திரம் வாசிக்கலாமென்று நம்புகிறேன்.

தாயார்முலைதேடித் தாபமுறத் தத்தளித்து
வாயால்நெருடி வளர்முலையின்பாலருந்தி
அப்பாவெனமொழிந்து அன்னைதனையறிந்து
சப்பாணிகொட்டித் தவழ்ந்துநடைபயின்று
வாசக்குலமடவார் மைந்தருடன்கூடி
ஓசைத்தெருநீள மோடிவிளையாடினராம்

இவ்வாறு செல்கின்றது அந்தப் பாடல். 'நாட்டுத்தமிழ்ப் படுத்தியது'தான் இவர்களுடைய பணி. இந்த அம்மானை மாணிக்கவாசகர் சொல்லுகிற திருவம்மானை அல்ல. இது கதைப்பாடலாக மாறிய அம்மானை.

இவ்வாறு அடிநிலை மக்களுடைய அல்லது நாட்டார் நிலை மக்களுடைய பாடல் மரபுகளைப் பயன்படுத்துகிற வழக்கம் கிறிஸ்தவர்களுக்கு மாத்திரமல்ல, இஸ்லாமியர்களுக்கும் இருந்தது. படைப்போர் போன்ற இலக்கியங்களை வாசித்தால் தேசிங்கராஜன் வாசித்ததுபோல இருக்கும். உரைநடையில் லயிக்கவேண்டுமானால் அந்த வியாகுலப் பிரசங்கத்திலே அவ்வின்பத்தைப் பெறலாம்.

இது மாத்திரமல்ல, தமிழ்நாட்டுச் சூழலில் இவர்கள் தங்கள் தெய்வங்களைக் கண்ட முறைமைகளிலே 'தமிழ்ப் பண்பாடு' அல்லது 'பக்திப் பண்பாடு' ஏதோ ஒரு வகையில் தெரிகின்றது. இந்தப் பண்பாட்டினுடைய கொடுமுடியான வீரமாமுனிவரே தித்தேம்மானையில் கண்ணியம் 'கித்தேரி அம்பாள்' என்று கூறுவார். அதாவது கித்தேரி மாதாவைத் தமிழ் மக்களின் தாய்த்தெய்வழிபாட்டு வழிவரும் 'அம்பாள்' ஆகவே பாடுகிறார். மற்றைய உதாரணங்களை எடுத்துக் கூறுவதற்கு நேரம் போதவில்லை.

சைவத் தமிழ்ப் புலவர்கள் 'நான் எவ்வாறு தூய தமிழில் பாடுகிறேன்' என்று சொல்வார்களோ, அதைப்போல பேதுரு புலவர் "தூயதமிழால் தெரிந்து ஓர் காவியம் பாட" என்று சொல்லுவார். வீரமாமுனிவர் பல இடங்களிலே செந்தமிழால்

செய்யப்பட்டது என்பதனை அழுத்தி அழுத்திச் சொல்லு வார்.

இந்தத் தமிழ்ப்படுத்துமைக்கு மிகப் பெரிய உதாரணமாக அல்லது மிகச் சுவாரஸ்யமான உதாரணமாக நான் ஒன்றைச் சொல்ல விரும்புகிறேன். அது வீரமாமுனிவர் எழுதிய 'ஞான சூத்திரங்கள்' எனும் நூலாகும். இது எங்களுடைய ஆத்தி சூடி, கொன்றைவேந்தனை ஒத்தது. "அறமில்லாக் கல்வி கத்தி யில்லா உறை", "கல்வியும் அறமும் வேதியர்க்கொழுங்கு", "தான் தனக்குக் குருவானால் பித்தனுக்குச் சீஷன்" என வரும் வரிகள் எத்துணை தமிழ்நிலை நின்று உபதேச மொழி கள் கூறப்படுகின்றன என்பது தெரியவரும்.

அது மாத்திரமல்ல. மிக முக்கியமானது, வீரமாமுனிவர் திருக்குறளுக்கு எழுதிய உரையாகும். எவ்வாறு பரிமேலழகர், மனக்குடவர், காளிங்கர், பரிதியார் ஆகியோர் எல்லோரும் தங்கள் தங்களுடைய மதச்சார்பிலே நின்று எழுதினார்களோ, அதேபோல வீரமாமுனிவரும், கிறிஸ்தவமதச் சார்பிலே நின்று கொண்டு, குறளுக்கு உரை சொல்லுகிறார்,

கிறிஸ்தவத்திலே 'ஊழிலே' நம்பிக்கை கிடையாது. ஊழ் என்பதற்கு வீரமாமுனிவர் தரும் விளக்கம் சுவையானது. "ஊழ்—அதாவது பழைய காலத்தில் செய்த பாவ புண்ணியங் கள் ஒருத்தன் நினையாத சமயத்திலே பலன் கொடுக்க வருவ தற்கு ஏதுவான தேவசித்தம்". கிறிஸ்தவநிலை நின்றுகொண்டு ஊழுக்கு விளக்கம் கொடுக்கின்ற பாங்கு இங்கு நன்கு புலப்படு கின்றது.

இதுபோல "கொல்லான் புலாலை மறுத்தா"னுக்கு என்ற குறளுக்கு அவர் கொடுத்த விளக்கமும் முக்கியமானது. ("ஓர் உயிரைத் தானே கொன்று அதன் புலாலைத் தான் உண்ணல்" பாவம் என்பார்.) முழுத் தமிழ்ப் பாரம்பரியத்தையுமே தங்க ளுடைய பாரம்பரியமாக்கிக்கொள்ளுகின்ற ஒரு முயற்சியில் வீரமாமுனிவர் இறங்கிவிடுகிறார்.

இது 18ஆம் நூற்றாண்டின் நடுக்கூறுகளில் நடைபெறு கிறது.

இதன் பின்னர் படிப்படியாகக் கிறிஸ்தவம் தமிழ்ப் பண் பாட்டுடன் ஒன்றிணைந்து, இன்று அது தமிழ்ப் பண்பாட்டி னுடைய ஓர் அங்கமாக விளங்குகின்றது என்பதனைக் கூறி, இந்த வாய்ப்பினைத் தந்த எல்லோருக்கும் நன்றி கூறி முடிக் கின்றேன்.

நன்றி!

குறிப்புகள்

1 For more on this see, A. I. Bernard, 'Tall and Straight' in *Flames of Greatness: Triple Jubilee Souvenir*, Catholic Press, Jaffna, 1992, pp. 32-36.

2 காண்க: பேரருட்திரு, வ. தியோகுப்பிள்ளை, இலக்கிய மன்றம்: 'போத்துக்கீசர் காலத்தில் ஈழத்தில் எழுந்த கத்தோலிக்க தமிழ் இலக்கிய நூல்கள்.' இத்தலைப்பைத் தாங்கிய தொடர் கட்டுரைகள் தொண்டன் (மட்டக் களப்பு) மாத இதழில் 1972 ஆடி-கார்த்திகை வரையான இதழ்களில் வெளிவந்துள்ளன.

3 See among others, Rajni Kothari. *Rethinking Development. In Search of Humane Alternatives*, Ajanta Publications, Delhi, 1990, pp. 191-224. Also Sebasti L Raj. 'Human Rights Movements within Hinduism: The Contributions of the Dravidian Movements' in *Studia Missionalia*, 39 (1990), pp. 321-339 and M. Amaladass. 'Periyar and Liberation in Tamil Nadu' in Paul Puthenangady, ed., *Towards An Indian Theology of Liberation*, ITA, Bangalore, 1986, pp. 184-198.

4 Paul Tillich, *Theology of Culture*, Oxford University Press, New York, 1959, esp. pp. 24-50.

5 See Mircea Eliade, *The Sacred and the Profane: The Nature of Religion*, Harcourt Brace Ltd., New York, 1959, pp. 162-215.

6 இதுபற்றி எனது 'தமிழ் இலக்கியத்தில் மதமும் மானிடமும்' எனும் நூலில் விரிவாக ஆராய்ந்துள்ளேன்.

7 கு. எரோனிமுசு, 'தமிழில் பொது விவிலியம் சில சிக்கல்களும் சிறப்புக்களும்', மறையருவி ஜூலை-செப். 1992, பக். 104-121.

8 See S. Rajamanickam, S. J., *The First Oriental Scholar*, De Nobili Researeh Institute, Chennai, 1972, pp. 174-179.

9 காண்க: கா. சிவத்தம்பி தமிழ் இலக்கியத்தில் மதமும் மானிடமும், தமிழ்ப் புத்தகாலயம், சென்னை, 1983, பக். 38-39.

10 See among others S. G. Perera, *Historical Sketches*, Catholic Book Depot, Colombo, 1962, pp. 13-25 and Francois Houtart, *Religion and Ideology in Sri Lanka*, TPI, Bangalore, 1974, pp. 101-135.

11 See Hans Kung, *Structures of the Church*, Burns and Oates, London, 1963, pp. 95-154.

12 இக்கட்டுரையினைத் தொடர்ந்து தரப்பட்டுள்ள ஆயர் அவர்களின் உரையில் 'புலசந்தோர்' என்ற சொல்லி னுடைய பிறப்பிடம்பற்றிக் குறிப்பிடப்பட்டுள்ளது.

13 See F. Houtart, *Religion and Ideology*..., op. cit., pp. 124-129.

14 See S. Rajamanickam, *The First Oriental Scholar*..., *op. cit.*, pp. 120-157.

15 See S. Gnana Pragasar, *A History of the Catholic Church in Ceylon*, Catholic Press, Colombo, 1924, pp. 39-46.

16 காண்க: யாக்கோமே கொன்சால்வஸ், வியாகுலப் பிர சங்கம்.

இலக்கியமாகப் பக்திப் பாடல்கள்

பின்னுரையாகச் சில குறிப்புகள்

தமிழனுடைய சிறப்புக்களில் ஒன்று, இம்மொழி பல்வேறு மதத்தினர் தம் மத உணர்வுகளையும் மத விடயங்களையும் இம் மொழி வழியாக வெளிப்படுத்தியுள்ளமையே. அதாவது, இதன் பயன்பாட்டை நாம் குறித்த ஒரு மதத்துக்கே உரியதாகக் கொள்ளமுடியாது. சைவம், வைணவம், சமணம், பௌத்தம், இஸ்லாம், கிறித்தவம் ஆகிய மதங்கள் தமிழில் 'முதல் மொழி' அநுபவமாகத் தத்தம் மதநிலை ஆக்கங்களை வெளிக் கொணர்ந்துள்ளன. இது இந்திய நிலையில் இம்மதத்துக்கு ஒரு முக்கியத்துவத்தையும் தனித்துவத்தையும் தந்துள்ளது.

இத்தகைய பல்வழி 'சொல்வழி வெளிப்பாடு'களால் தமிழிலக்கியத்தின் பன்முகப்பாடும் செழுமையும் வளர்ந்துள்ளன.

இவ்வாறு தோன்றிய மதநிலைத் தமிழ் ஆக்கங்களைப் பின் வருமாறு வகுத்துக் கூறலாம்:

1 அவ்வவ் மத விளக்கங்கள் பற்றியவை—அவ்வம் மதங்களின் மெய்யியல் அடிப்படைகளை விளக்குபவை.

2 அவ்வம் மதநிலைப்பட்ட கதைகள்—மத ஐதீகங்கள், பழங்கதைகள் (புராணங்கள்), வரலாற்றுக் கதைகள் ஆகியன இவற்றுக்குள் வரும்.

3 அவ்வம் மதநிலைப்பட்ட ஆள்நிலை (personal) உணர்ச்சி வெளிப்பாடுகள்—தெய்வங்களை அல்லது தெய்வத்தை முன்னிறுத்திக் கூறுவனவான சொல் இலக்கியங்கள் (பக்தி இலக்கியங்கள்).

4 அவ்வம் மதவழிவரும் மறைஞான (Mystic) வெளிப்பாடுகள்—தமிழ் நாட்டில் இவை சித்தர் மரபு, சூஃபி மரபு வழியாகப் பெரும்பாலும் வந்துள்ளன.

இவை ஒவ்வொன்றும் பற்றி நாம் விரிவாக ஆராயலாம்.

முதலாவது வகைபாட்டுக்கு உதாரணமாகச் சைவ சித்தாந்த சாத்திர நூல்களைக் கொள்ளலாம்.

நவீன காலத்தில் இவற்றுட் பெரும்பாலானவை உரை நடையில் எழுதப்பெற்றுள்ளன. ஒவ்வொரு மதத்துக்கும் இத் தகைய நூல்கள் உண்டு.

இரண்டாவது வகைபாட்டில் வரும் நூல்கள் பலவற்றில் அவ்வம் மத விளக்கங்கள் வந்துள்ளன. குறிப்பாக மணி மேகலையைத் தொடர்ந்து வருகின்ற காப்பியங்களில் (ஐஞ்சிறு காப்பியங்களில் பிரதானமாக) இப்பண்பு காணப்படுவதை அவதானிக்கலாம்.

இரண்டாவதற்கு உதாரணமாக, இந்துமதத்தினரிடையே கம்பராமாயணம், மகாபாரதம் மற்றும் பெரியபுராணம் முதலாம் இலக்கியங்களையும், அவை போன்று சிறப்புநிலை பெறாத பல்வேறு புராண நூல்களையும் (தலபுராணங்கள் முதலியன) கூறலாம். இதேபோன்று இஸ்லாத்துக்குச் சீறாப் புராணம் முதலியனவற்றையும், கிறித்தவத்துக்குத் தேம்பா வணி, இரட்சண்ணிய யாத்திரிகம் முதலியனவற்றையும் கூற லாம். இத்தகையவை அவ்வம் மதப்பண்பாட்டுப் போற்று கைக்கு மிக அவசியமானவை.

முதலாவது வகை இலக்கியங்களிற் காணமுடியாத, ஆனால் ஆக்க இலக்கியத்துக்கு முக்கியமான கற்பனை வளம் இத்தகைய ஆக்கங்களிலே நன்கு புலப்படும். சொல்திறன், வெளிப்படுத்துதிறன் இரண்டிற்கும் பொது.

ஆக்க இலக்கியநிலை நின்று நோக்கும்பொழுது மூன்றா வது, நான்காவது வகைபாடுகள் தமிழில் மிகுந்த முக்கியத் துவத்தைப் பெறுகின்றன.

இந்திய மொழிகள் யாவற்றுக்கும் பக்தி இலக்கியத் திறவு கோலாக, வழிகாட்டியாக விளங்குவது தமிழ் இலக்கியங்களே (தேவாரம், திருவாசகம், பாசுரம்) என்பது எல்லோரும் ஒப்ப முடிந்த உண்மை.

இந்தியரின் பக்தி மரபுபற்றிக் கூறும் சமஸ்கிருதச் சுலோகம் ஒன்று, அது தென்னாட்டிலிருந்து பிரவகித்து மற்ற இடங்களுக்குப் பாய்ந்தது என்ற கருத்துப்படக் கூறிச் செல்லும்.

உலக மட்டத்தில் முறைநிலைப் பக்தி வெளிப்பாடு பற்றிக் கற்பிக்கும் மத ஆய்வியற் கற்கை நெறிகளில், தமிழில் வரும் பக்திப் பாடல்கள் முக்கிய இடம்பெறுவது வழக்கம். ஹாவாட் பல்கலைக்கழகத்து மத ஆய்வியல் துறையில் நடந்த கற்கை நெறியொன்றில், இக்கற்கையை மேற்கொண்டோர் தமிழை ஒரு மொழியாகப் படித்துவந்தனர். காரணம், இம் மொழியிலேதான் உலகப் பிரசித்தமான பக்திப் பாடல்கள்

உள்ளன என்றனர் (அந்த வகுப்புக்களைக் காலஞ்சென்ற பேராசிரியர் ஏ.கே. ராமானுஜன் நடத்தி வந்தார்).

ஒப்பு மதயியல் (Comparative Religion) பயிலுபவர்களுக்கு இப்பாடற்றொகுதி முக்கியமான ஒன்றாகும்.

உலக நிலையில் இவை இவ்வாறு அறிஞருலகாற் போற்றப்பட்டு வந்துள்ளனவெனினும் தமிழில் இவற்றை **இலக்கிய நிலை நின்று** படிக்கும் மரபு இல்லையெனும் அளவுக்கு மிகமிகக் குறைவாகவே உள்ளது.

இதற்கு இரண்டு காரணங்கள் உள்ளன. ஒன்று மதநிலைப்பட்டது; மற்றது சமூக-அரசியற் கருத்துநிலைப்பட்டது.

மதநிலைப்பட்டதனை முதலிலே பார்ப்போம்.

இவற்றை மதவழிபாட்டுக்குரிய பாராயண நூல்கள்/பாடல்களாகக் கொள்வதனால் இவற்றினால் இலக்கியச் சுவை பற்றிய ஆய்வு நிகழ்வதில்லை. அவ்வாறு இலக்கிய நிலை நின்று நோக்குவது அபசாரமான செயல் என்றுகூடச் சொல்வார்கள். இதனால் இப்பாடல்களை 'அருளி'ச் செய்யப்பட்டவை என்பர். இந்த மரபைச் சைவத்திலே மிக இறுக்கமாகக் காணலாம்.

வைணவத்திலோ பாசுரங்களை விளக்கிக் கூறுவனவான 'படி'கள் உள்ளன. இவை வைணவ இலக்கியத்தின் மிக முக்கியமான வனுக்களில் ஒன்று. 'ஆயிரப்படி, பதினையாயிரப்படி எனப் 'படிமரபு' செல்லும். ஆனால், இவை பிரதானமாக மத வியாக்கியானங்களே. இவற்றின் பிரதான நோக்கம் இவை எவ்வாறு தமிழ் வேதங்களாக—அதாவது வேதக் கருத்துக்களைத் தமிழிலே எடுத்துக் கூறுகின்றன என்பதை வலியுறுத்துவனவே. அவ்விளக்கங்களினூடே இலக்கிய இயல்புகள், குணவிசேடங்கள் வெளிக்கொணரப்படுவதுண்மையெனினும் இவற்றின் தொடர்புவட்டம் பிரதானமாக வைணவ வழிபாட்டு வட்டத்தினுள்ளே நிற்பது.

சைவ மரபில் தேவாரங்களுக்கு உரையெழுதும் மரபேயில்லை. பாடபேதம் பார்ப்பதில்லை.

மதப்பிரசாரங்களின்பொழுது (உபந்நியாசங்களின் பொழுதும் சத் கதாகாலாட்சேபங்களின் பொழுதும்) மதக் கதைப் பாடல்களை விரித்துப் பாடி நயம் கூறும் மரபு உண்டு.

ஆனால் அது வரன்முறையான இலக்கியப் பயில்வு ஆகாது. இதன் காரணமாக, இப்பக்திப் பாடல்கள் போற்றப்படும் சூழலிலேயே இலக்கிய ஆய்வுக்கு உட்படுத்தப்படுவதில்லை (இப்பொழுது சில முனைவர்ப் பட்ட ஆய்வுகள் இப்பணியை மேற்கொள்ளத் தொடங்கியுள்ளன).

இரண்டாவது சற்றுச் சிக்கற்பாடான காரணியாகும்.

இருபதாம் நூற்றாண்டின் தமிழ்த் தேசிய எழுச்சிக்கும் தமிழ் இலக்கிய ஆர்வப்பெருக்குக்கும் காரணமாக அமைந்த திராவிட இயக்கம் இந்த இலக்கியத் தொகுதியை அதன் சமூக-அரசியற் கருத்துநிலை காரணமாகப் (Socio political ideology) புறக்கணித்தது. திராவிட இயக்கத்தின் பிராமண எதிர்ப்பு வாதமும் பகுத்தறிவுவாதமும் இந்துமதத்தை எதிர்த்தன; மதங்களையே நிராகரித்தன. ஓரோ வேளைகளில் தமிழ் இலக்கியத்தின் பெருமையை ஊறு செய்வனவாகக்கூட இம்மத இலக்கியங்கள் சில கடியப்பட்டன. குறிப்பாக 1950, 60களில் இப்போக்கு நிலவிற்று. இதனால் தமிழார்வத்தான் வளர்ந்த இளந்தலைமுறையினர் பலர் இவ்விலக்கியத் தொகுதிகளை நிராகரித்தனர்.

திராவிட இயக்கங்களைச் சார்ந்தவர்கள் மாத்திரமல்லாமல் மார்க்சீய இயக்கங்களைச் சார்ந்தவர்களும்கூட இந்நிலையினராகவிருந்தனர் என்பதற்கு உதாரணங்கள் உண்டு (ஆயினும் கம்பராமாயணத்தை, கம்பனின் சிறப்பை ப. ஜீவானந்தம், தொ. மு. சிதம்பர ரகுநாதன், எஸ். இராமகிருஷ்ணன் ஆகியோர் போற்றி வந்தனர்).

இவ்வாறான ஒரு மத நிராகரிப்பு மார்க்சிஸ்டுகள் தமிழ்ப் பண்பாட்டினுள் வேர்விடாமைக்குக் காரணமாயிருந்தவற்றுள் ஒரு காரணம் எனலாம்.

இது பற்றிச் சிறிது விரிவாக எடுத்துக்கூற வேண்டுவது அவசியம்.

மார்க்சீயம் ஒரு பொருள்முதல்வாதக் கோட்பாடு எனும் நிலையில் மதத்தின் எடுகோள்களை நிராகரிக்கின்றதென்பது உண்மையே. ஆனால் அது மதத்தின் 'நிஜ இருப்பை' மறுதலிக்கவில்லை. மார்க்ஸ் மத நடைமுறையை ஒரு சமூக நிறுவனமாகவே (Social Institution) கொண்டார்; கொண்டு அதனைப் பயன்படுத்தி எவ்வாறு அரசு தனது பிற்போக்கு நடவடிக்கைகளை மேற்கொள்ளும் என்பதைக் காட்டினார். ஆனால் தமிழ்நாட்டு நிலையிலோ பகுத்தறிவுவாதிகள் மதத்தை ஒரு சமூக நிறுவனமாகத்தானும் ஏற்றுக்கொள்ளவில்லை. மதத்துக்கான (சமூக-பொருளாதார—ஆள்நிலை) தேவை இருக்கும் வரை மதம் இருக்கும் என்ற மார்க்சீய வாசிப்புப் புறக்கணிக்கப்பட்டது.

மேலும், மதங்கள் சமூக எழுச்சிகளுக்குமான ஊடகங்களாக விளங்கக்கூடிய சாத்தியப்பாடு உண்டென்பதை விளக்குகின்ற ஏஞ்சல்சின் 'தொடக்க காலக் கிறித்தவத்தின் வரலாறு'

(History of Early Christianity) போன்றவற்றையும் கவனத்திற் கொள்ளவில்லை.

இம்மத நிராகரிப்பு நிலை இறுதியில் திராவிட இயக்கத்தினராலேயே தாக்குப்பிடிக்க முடியாத ஒன்றாகிப்போய்விட்டதென்பது சமூக-வரலாற்றியல் உண்மையாகும்.

இவை காரணமாக இந்தப் பாடற்தொகுதிகளுக்குத் தமிழிலக்கியப் பரப்பிற் கிடைக்கவேண்டிய இடம் 1950க்குப் பின் வழங்கப்படவில்லை எனலாம். 1967இன் பின்னர் திராவிடக் கருத்துநிலை, அதிகார மேலாண்மை கொண்டதாக வந்ததும், கல்வி நிறுவனங்களில், கற்கை நெறிகளில் ஒரு புறக் கணிப்பு நிலவியது என்பது உண்மையே.

இப்பொழுது இந்நிலையிலே பெருத்த மாற்றம் ஏற்பட்டு வருவதைக் காணலாம். இவ்வுண்மையை வடலூர் இராமலிங்க அடிகளின் பாடல்களிலும் மதநெறிமுறைகளிலும் காட்டப் படும் புலமைச் சிரத்தை வழியாகக் கண்டுகொள்ளலாம்.

(பகுத்தறிவுவாதத்தின் நோக்கில் Spiritualism—உயிர்ப்பு நிலைவாதம் முக்கிய இடம்பெறாது. மதங்கள் மேலாண்மை செலுத்தும் சூழலில் 'ஸ்பிரிச்சுவலிசம்' என்பது 'ஆன்மீக'வாத மாகி, மதவாதமாகிவிட்டது. மார்க்சீயத்திலும் spirit பற்றிய கருதுகோள் உண்டு. அங்கு அது human spirit—மனித உயிர்ப்புநிலை ஆகும்.)

இத்தகைய காரணங்களால் பக்தி இலக்கியம், இலக்கியப் பரப்பில் இடம்பெறாது போயிற்று.

பக்தி இலக்கியத்தை இலக்கியநிலை நின்று நோக்க வேண்டுவதற்கான புலமை அத்தியாவசியத்தினைப் பதிவு செய்தல் அவசியமாகிறது.

தமிழ்க் கவிதை வளர்ச்சியில் ஆர்வங்கொண்டுள்ளவர் எவரும் தமிழ்ப் பக்தி இலக்கியங்கள் பற்றி விரிவாக அறிந் திருத்தலவசியம்.

முதலாவதாக, அவற்றிற் காணப்படும் கவிதைத் தொடர்பு முறைமை (Poetical Communication) முக்கியமானதாகும். அதாவது கவிதைவழி நில்லாத ஆள்நிலை வெளிப்பாடு (Personal Expression) எனும் வகையில் அதன் இயல்புகள் முக்கிய மாகின்றன.

அதன் இயல்புகளுள் முதன்மையானது, அது கடவுளை மனித நிலை நின்று பார்ப்பதாகும் (Seeing God in human terms).

இந்த மனிதநிலை அது சுட்டும் கடவுளுடன் கொண்டுள்ள உறவுகள் மூலம் தெரியவரும். கடவுளைப் பாடுவதற்குக்

கூடச் சமூக உறவுகள்தாம் (Social relationships) அத்தியாவசிய மாகின்றன. ஏனெனில் உணர்வு/உணர்ச்சி (Feeling and emotions) இதே நிலைகளினடியாகவே வரும். மானிட உறவுதான் கடவுள் உறவுக்கும் அமைவுரு (Matrix) ஆகிறது. ஆண்—பெண்ணுக்கும் பல்வேறு சமூக நிலைப்பட்ட ஆனிலைகளுக்கும் உள்ள உறவுகள்தான் (காதலன்—காதலி, ஆண்டான் — அடிமை, தகப்பன்—மகன், நண்பன் முதலியன) கடவுளை உணர்வதற்கும் திறவுகோலாகின்றன.

இவற்றைவிட மேலும் சில முக்கிய அமிசங்கள் உள்ளன. அவற்றுள் ஒன்று இந்தப் பக்திப்] பாடல்களின் அமைப்புப் பற்றியதாகும். இவற்றின் யாப்பு விகற்பங்களை நோக்குதல் வேண்டும். தாண்டகம் போன்ற வடிவங்கள் பக்திப் பாடல்களிலேயே உண்டு. இதற்கு மேலாக, இந்தப் பாடல்கள் தமிழின் வாய்மொழிப் பாடற் பாரம்பரியத்தின் ஒரு முக்கியமான வளர்நிலையாகும். இப்பாடல்கள் சேகரிக்கப்பட்ட முறைமை, தொகுக்கப்பட்ட முறைமை ஆகியன பற்றி நோக்கும்பொழுது, இவை வாய்மொழிப் பாரம்பரியத்தின் எடுத்துக்காட்டுக்களாகக் கொள்ளப்படத்தக்கன என்பது தெரியவரும். அத்துடன் இவை இசைத்தமிழும் இயற்றமிழும் இணைந்து நிற்பதற்கான மிகச்சிறந்த உதாரணங்களாகும். இவற்றின் இசை மரபு தெரியாது இவற்றின் கருத்துப் பொலிவை உணர்ந்துகொள்ள முடியாதென்பது உண்மையே.

மேலும், பக்திப் பாடல்களைப் பாடியோருட்பலர் இலக்கிய நிலையிற் குறிப்பிடப்படவேண்டிய திறன்களைப் பெற்றிருந்தனர் என்பதையும் குறிப்பிடல் வேண்டும். ஞானசம்பந்தர் இவ்வகையில் முக்கியமானவர்.

பக்திப் பாடல்களின் இலக்கிய நிலை முக்கியத்துவம் விரிவாக நோக்கப்படவேண்டிய ஒன்றாகவுள்ளது.

இவ்வேளையிற் சித்தர் பாடல்களுக்கும் பக்திப் பாடல்களுக்குமுள்ள இயைபு / வேறுபாடுகளை மனங்கொளல் அவசியம்.

இரண்டுமே மதநிலை ஆக்கங்கள்தாம். பக்தி, கடவுளை உணர்வுபூர்வமாக நோக்கி, அதனை ஏதோ ஒரு வகையில் உருவகப்படுத்தி, அந்த உருவத்தை மனிதநிலை உணர்வுடன் பார்ப்பது; இங்கு தனி ஆள் ஒருவரின் (ஆணோ, பெண்ணோ) மனநிலை முக்கியமாகிறது. அவரது சங்கடங்கள், பிரச்சினைகள் எவ்வாறு வெளிவருகின்றன என்பது முக்கியமாகும்.

உண்மையாகப் பக்திப் பாடற்றொகுதிகள் ஒவ்வொன்றையும் ஆதாரமாகக்கொண்டு அவற்றைப் பாடிய ஒவ்வொரு

வரினதும் ஆளுமையை (Personality) நாம் அறியலாம். சம்பந்தர், சுந்தரர், நாவுக்கரசர், காரைக்காலம்மையார், மாணிக்கவாசகர், ஆண்டாள், தொண்டரடிப்பொடி, திருமங்கையாழ்வார், நம்மாழ்வார் என நீளும் பட்டியலில் வரும் ஒவ்வொருவரினது மனநிலைச் சிக்கல்களையும் நாம் அவரவர் பாடல் மூலம் அறியலாம்—அறியவேண்டும்.

ஆனால், சித்தர் பாடல்களோ வார்த்தைகளால் சுட்ட முடியாத ஒரு தெளிவுணர்வு நிலையை வார்த்தைகள் வழியாகச் சொல்லும் ஒரு முயற்சியாகும். இவர்களுக்கு மொழியே ஓர் உருவகம்தான் (Language itself is a metaphor). இவர்கள் கூற முனைவனகூடப் பொருள் அநுபவத்துக்கு அப்பாற்பட்டவை.

இவர்கள் இலக்கிய நிலையானது உலகப்பொதுவான மறைஞானக் கவிதைகளோடு (Mystical Poetry) வைத்து ஒப்பு நோக்கப்படவேண்டியது. இந்தப் பாடல்கள் பற்றிய அறிமுகங்களே உள்ளன. உண்மையான, ஆழமான ஆய்வுகள் இன்னும் இல்லை என்று கூறலாம். இந்த நூற்றாண்டிலாவது இது நிறைவேறல் வேண்டும்.

*** *** ***

பக்திப் பாரம்பரியத்தை இலக்கியநிலை நின்று பார்க்க வேண்டியதன் அவசியத்தை வற்புறுத்தலே இத்தொகுதியின் பிரதான நோக்கமாகும். 'மதமும் கவிதையும்—தமிழ் அநுபவம்' என்ற கட்டுரையும் 'திருவாசகம் காட்டும் மணிவாசகர்' என்ற கட்டுரையும் இதனை வலியுறுத்துகின்றன.

'மதமும் கவிதையும்—தமிழ் அநுபவம்' என்ற கட்டுரை 1982இல் நான் ஸ்காந்திநேவியப் பல்கலைக்கழகங்களுக்கு (Scandinavian Universities) விரிவுரைச் சுற்றுலா மேற்கொண்டபொழுது பெரிதும் வரவேற்கப்பட்ட தலைப்புக்களில் ஒன்றாகும். இது விரிவாக ஆராயப்படவேண்டியது.

'திருவாசகம் காட்டும் மணிவாசகர்' பேராதனைப் பல்கலைக்கழகத்து 'இந்துதர்மம்' என்ற சஞ்சிகையில் 1958/59 இல் வெளிவந்தது.

'இரண்டாவது பக்தி யுகம்' தமிழ் இலக்கிய வரலாற்றின் ஒரு முக்கிய பிரச்சினை மையத்தைப் பற்றியது.

இலக்கிய வரலாற்றுப் பாடப்புத்தக ஆசிரியர்கள் பல்லவர் காலத்தையே 'பக்தி இலக்கிய காலம்' என்று விதந்தோதுகின்ற

நிலை நமக்குத் தெரிந்ததே. பல்லவர் காலத்திலும் அதற்குப் பின்னரும் (உரையாசிரியர் காலத்திலும்) இவர்கள் கூறுகின்ற இந்தப் பக்திப் பாடல்கள் இலக்கியங்களாகப் போற்றப்பட்டனவா என்பது பெருத்த ஐயுறவுகளைக் கிளப்பும் ஒரு வினாவாகும். நம்பியாண்டார் நம்பி, நாதமுனியின் தொகுப்பு முயற்சிகள் மதத்தேவைகள், கோயில் தேவைகளுக்காகச் செய்யப்பட்டனவேயன்றி இலக்கியத் தேவைகளுக்காகச் செய்யப்பட்டவையல்ல.

பல்லவர் காலத்தில் பக்தி இலக்கியம் ஒரு செல்நெறியே. அரசவை இலக்கியங்கள் இருந்தன. சமண, பௌத்த இலக்கியங்கள் அப்பொழுது எழுதப்பட்டன என்பதை மறந்துவிடக் கூடாது.

அதேவேளை பக்தி இலக்கிய மரபு பல்லவர் காலத்துடன் நின்றுவிடவில்லை. அது இன்றுவரை நீடிப்பது (கண்ணதாசன் கவர்ச்சியுள்ள பக்திப் பாடல்களை இயற்றியுள்ளார்).

கிபி 14ஆம் நூற்றாண்டு முதல் 18ஆம் நூற்றாண்டு வரையுள்ள காலப்பகுதி, சமூக இலக்கியத் தனித்துவங்களை நோக்காது பொதுப்படையாக 'விஜயநகர நாயக்கர் காலம்' எனப் பொதி கட்டிவிட்டதால், அக்காலத்தின் சில முக்கிய இலக்கியப் பண்புகள் மறக்கப்பட்டுள்ளன.

அவ்வாறு மறக்கப்பட்டுள்ள முக்கிய அம்சங்களுள் ஒன்று அக்காலப் பக்திநெறி. அது பல்லவர் காலத்துப் பக்தி நெறியிலிருந்து மாறுபட்டது. அதன் சமூக உள்ளர்த்தங்கள் முக்கியமானவை.

அந்த இலக்கிய வரலாற்றுண்மையை வற்புறுத்தும் நோக்குடனேயே 'இரண்டாவது பக்தி யுகம்' இடம்பெறுகிறது.

சைவமும் வைணவமும்தாம் பக்திப் பாடல் மரபில் முக்கியம் பெறுகின்றன. எனினும் கிறித்தவ, இஸ்லாமிய மதங்களில் 'பக்தி' எனும் மத நிலையின் தாக்கம் இல்லாமல் இல்லை. கிறித்தவத்தில் பக்தி மரபின் தாக்கத்தைக் கிறித்தவ இறையியலாளர்களே ஒத்துக்கொண்டுள்ளனர்.

தமிழ்ப் பண்பாட்டு மரபுகளுடன் இந்த மதங்கள் இணைந்துள்ள முறைமை முக்கியமானதாகும். ஈழத்துநிலையில் இது கிறித்தவம் தொடர்பாக நிறைவேறியுள்ள முறைமையினைத் 'தமிழ்ப் பண்பாட்டிற் கிறிஸ்தவம்' சுட்டிக்காட்டுகின்றது.

இஸ்லாமியத் தமிழ் இலக்கியங்களிலும் இப்பண்பு தொழிற்பட்டுள்ள முறைமையினை நோக்குவது அவசியம்.

விக்கிரக வணக்க முறைமையை எதிர்க்கும் இஸ்லாத்திற் கடவுளுடனான உறவு எவ்வாறு சித்திரிக்கப்பட்டுள்ளது என்பதை நோக்குவது முக்கியமான ஒரு பணியாகும். அதனை இறையியல் நோக்கில் மாத்திரம் அல்லாது இலக்கிய நோக்கிலும் பார்த்தல்வேண்டும். இறையியல் அறிவுப் பின்புலத்தில் அதனைச் சொல்வது தவிர்க்கமுடியாதது.

அத்தகைய ஒரு பணியினை மேற்கொள்வதற்கான வாய்ப்பு இனி எனக்கு இருக்காது என்ற விசனம் துன்புறுத்துகிறது.

கார்த்திகேசு சிவத்தம்பி

பேராசிரியர் நா. வானமாமலை அவர்களின் நூல்கள்

1	மார்க்சீய அழகியல்	25-00
2	உரைநடை வளர்ச்சி	16-00
3	தமிழ்நாட்டில் சாதி சமத்துவப் போராட்டக் கருத்துக்கள்	15-00
4	வஉசி முற்போக்கு இயக்கங்களின் முன்னோடி	15-00
5	புதுக்கவிதை முற்போக்கும் பிற்போக்கும்	30-00
6	இலக்கியத்தில் உள்ளடக்கமும் உருவமும்	35-00
7	பண்டைய வேதத் தத்துவங்களும் வேத மறுப்புப் பௌத்தமும்	(அச்சில்)

பிற நூல்கள்

திராவிட இயக்கக் கருத்துநிலையின் இன்றைய பொருத்தப்பாடு-ஒரு வரலாற்று நோக்கு — கார்த்திகேசு சிவத்தம்பி	15-00
ஈழத்து இலக்கிய முன்னோடிகள் — க. கைலாசபதி	16-00
மந்திரமும் சடங்குகளும் — ஆ. சிவசுப்பிரமணியன்	50-00
நாஞ்சில் நாட்டு முதலியார் ஓலைச் சுவடிகள் — அ. கா. பெருமாள்	20-00
வஉசியும் பாரதியும் — ஆ. இரா. வேங்கடாசலபதி	30-00
வஉசியும் திருநெல்வேலி எழுச்சியும் — ஆ. இரா. வேங்கடாசலபதி	10-00
தற்காலத் தமிழ் இலக்கியம் — ஏ. வி. சுப்பிரமணிய அய்யர்	12-00
கொங்கு நாட்டுப்புறப் பாடல்கள்—2 — க. கிருட்டினசாமி	20-00

அச்சில்

ஆஷ் கொலையும் இந்தியப் புரட்சி இயக்கமும்
ஆ. சிவசுப்பிரமணியன்

சாதி-சமயம்-அரசியல்
ஆ. சிவசுப்பிரமணியன்

சோழர் காலம்—கட்டுரைகள்
மே. து. ராசு குமார்