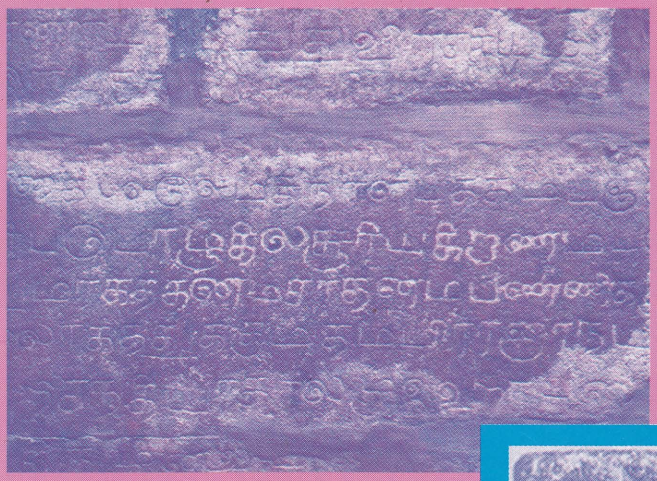
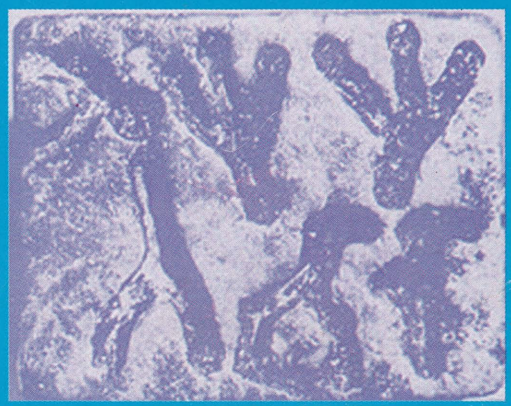
சமூகவெளி

பன்முகக் கருத்தாடல் ஆய்வுக்களம்...

இதழ்: 03 ஒக்-டிச 2015 விலை 150.00



பெருங்கற்கால யாழ்ப்பாணம்



மட்டக்களப்புத் தொல்லியலும் தமிழ் மொழியின் தொன்மையும்

ISSN : 2279-1418

உள்ளே...

- பன்மீயக் கட்டமைப்புகளும் மார்க்சியமும்
  ந. முத்துமோகன் -03
- ஆஸ்திரிய மார்க்சியமும் சிறுபான்மையினரும்
  மு.பு.டெரன்ஸ் சாமுவேல் -10
- திருக்குறளும் தமிழ் மறுமலர்ச்சியும்
  க.பஞ்சாங்கம் - 26
- சிவப்புக் கட்டுமரங்களும் வெள்ளைச் சிலந்திகளும்
  ஆழியாள் - 36
- பெருங்கற்கால யாழ்ப்பாணம்
  பொ.இரகுபதி -46
- மட்டக்களப்புத் தொல்லியலும் தமிழ் மொழியின் தொன்மையும்
  சி.பத்மநாதன் - 57
- சங்ககாலத் தமிழகத்தில் முதல் அறிவொளி இயக்கம்
  ஐராவதம் மகாதேவன்- 78

உங்களுடன்...

தேவை, ஒரு புதிய விமரிசன முறை...

நீண்ட இடைவெளிக்குப் பின்னர் "சமூகவெளி" மூன்றாவது இதழ் வெளிவருகின்றது. இருப்பினும் நாம் திட்டமிட்டபடி இந்த இதழைத் தொடர்ச்சியாகக் கொண்டுவர முடியாமைக்காக வருந்துகின்றோம். எப்படியும் 2016இல் குறைந்தபட்சம் இரண்டு இதழ்களாவது நிச்சயம் வருமென எதிர்பார்க்கின்றோம். முன்னைய இரண்டு இதழ்களுக்கும் பரவலான வரவேற்பு இருந்தது. அதுபோல் இந்த இதழுக்கும் வரவேற்புக் கிடைக்குமென நம்புகின்றோம்.

தமிழில் "சமூகவெளி" போன்ற சமூகவிஞ்ஞான இதழ்கள் பல அதிகம் வெளிவரவேண்டும். குறிப்பாக நமது பல்கலைக்கழக மரபில் இவ்வாறான துறைசார்ந்த இதழ்கள் தொடர்ச்சியாக வெளிவருவதாக இல்லை. இங்கு ஆய்வுகள் கூட அதிகம் நடைபெறுவதாக இல்லை. ஆய்வுகளே பல்கலைக் கழகங்களுக்குரிய தலையாய பணியாகின்றது. நமது பல்கலைக்கழகங்கள் கற்பித்தலிலே செலுத்தும் ஊன்றிய கவனத்தை ஆய்வுகளிலே ஒப்பீட்டளவிற் செலுத்துதல் இல்லை. உரிய முறையில் ஆய்வுப் பண்பாடும் வளர்த் தெடுக்கப்படவில்லை. பட்டம் பெறுவதற்கு ஆய்வுகள் கையாளப் படுகின்றனவேயன்றி சமூகத்தின் - தேசத்தின் நலன்களை நோக்கி வளர்த்தெடுக்கப்படுவதாக இல்லை. குறிப்பாக புதிய கண்டுபிடிப்புக்கள் எதுவும் நடைபெறுவதாகவும் இல்லை. ஒரே வகையான தட்டையான ஆய்வுகளே வளர்க்கப்படுகின்றன. இங்கு அறிவுக்கும் ஆய்வுக்கும் இடையே பெரும் இடைவெளி காணப்படுகின்றது.

அறிவின் தேடல் என்பது புலமைப் பயிற்சியுடன் மட்டும் கட்டுப்பட்டு நிற்கும் செயற்பாடு அன்று. சமூகநோக்கும் மானிட மேம்பாடும் விடுதலைச் சிந்தனையும் தேடலின் குவியங்களாக அமைதலை "சமூகவெளி" பல மட்டங் களிலும் வெளிப்படுத்தும். அதாவது சமூக மாற்றத்துக்கான விடுதலை அரசியலில் பன்முக ஊடாட்டங்களின் தொடர்புபடுத்தலுக்கான களங்களை அடையாளப்படுத்தும். இவை இன்றைய சமகாலத் தேவையாகின்றது.

வரலாறு வழிப்பட்ட தமிழ்ப் பிரக்ஞையின் உருவாக்கம் பற்றிய தேடலுக்கும் ஆய்வுக்கும் பொருத்தமான துறைசார் அறிவுப் புலங்களின் கனதியான ஆக்கங்களை வெளிக்கொணர்வதில் "சமூகவெளி" அதிகம் அக்கறை கொண்டியங்கும்.

இந்த இதழுக்கு தலையங்கம் எழுதத் திட்டமிட்டுக்கொண்டிருந்த பொழுது உலகளவில் நன்கு அறியப்பட்ட ஆய்வறிவாளர் பெனடிக்ட் அன்டர்சன் என்பவர் காலமானார் (13.12.2015) எனும் செய்தி வெளிவந்தது. அன்டர்சன் ஒரு பன்பாட்டு மானிடவியல் ஆய்வாளர். இவர் தேசியவாதம்

குறித்து முக்கியத்துவம் வாய்ந்த "இம்மாஜின் கொம்யூனிட்டீஸ்" *(Imagined Communites)* எனும் நூலை 1983இல் வெளியிட்டவர். இந்நூல் அரசியல், வரலாறு, பண்பாடு, தொடர்பூடகக் கல்வி முதலான அறிவுப் புலங்களில் பெரும் தாக்கத்தை ஏற்படுத்தியது. குறிப்பாக தேசியவாத அரசியலுடன் இந்நூல் அதிகம் இணைத்துப் பேசப்பட்டு வந்தது.

அன்டர்சன் நவீன தேசங்கள் உருவான வரலாற்றை அந்நோக்கிலிருந்து விளக்க முற்பட்டார். குறிப்பிட்ட சில புறநிலைமைகளில் தேசம் என்ற சமூக - அரசியல் குழுமத்தை கருத்தளவிலும் புறஎதார்த்தமாகவும் மானுடர்கள் உருவாக்கி நிலைபெறச் செய்தது எங்ஙனம் சாத்தியமானது? இதற்கான அவசியம் ஏன் உருவானது? என்பதையே தமது நூலில் விளக்க முற்பட்டார்.

தமிழ்ச்சூழலில் தொண்ணூறுகளுக்குப் பின்னர் தேசியம், தேசம், தேசியவாதம் மற்றும் தேசிய இனப்பிரச்சினை தொடர்பில் பல்வேறு விவாதங்கள், பல சிந்தனைகள், விமரிசனங்கள் மேற்கிளம்பின. குறிப்பாக அ.மார்க்ஸ் "நிறப்பிரிகை" இதழில் வெளியிட்ட கட்டுரை பெனடிக் அன்டர்சன் என்பவரை அறிமுகம் செய்து வைத்தது. பின்னர் நிறப்பிரிகை குழுவினர் இந்தக் கட்டுரையையும் தொகுத்து "தேசியம் ஒரு கற்பிதம்" எனும் தலைப்பில் ஒரு நூலாகவும் 1994இல் வெளியிட்டனர்.

தமிழ்ச்சூழலில் இந்த நூல் தலைப்பு எதிர்மறையான சிந்தனைகள், நிலைப்பாடுகள் உருவாகக் காரணமாகிவிட்டது. அதாவது அன்டர்சனின் நூலை தமிழ்ச்சூழலில் அறிமுகம் செய்தமையில் குளறுபடிகள் தெளிவின்மைகள் ஏற்பட்டன. தேசியம் என்பதனை கற்பிதம், கற்பனை என்று மட்டுமே புரிந்துகொள்ளக்கூடிய சூழல் உருவானது. "தேசியம் ஒரு கற்பிதம்" என்பதனை ஒரு முழக்க அரசியலாகவும் வெகுசனச் சொல்லாடலாகவும் குறுக்கி முன்னெடுக்கக்கூடிய நிலைமைகள் உருவாகின.

'இம்மாஜின்' என்ற சொல்லை கற்பனை என்றோ, கற்பிதம் என்றோ மொழிபெயர்த்துக் கொள்ளக்கூடாது. அவ்வாறு மொழி பெயர்த்தால் தேசியம் என்பது சாத்தியமற்றது, ஆதாரமற்றது, பொய்ப்புனைவு, வெறுங்கற்பனை என்று பொருள்படும். உண்மையில் அன்டர்சனின் நூலை முழுமையாகப் படிக்காமல் அந்த நூலில் இழையோடும் சிந்தனையோட்டத்தை, தருக்கத்தை விளங்கிக்கொள்ளாமல் அதன் தலைப்பை மட்டும் உருவி எடுத்து தமிழுக்கு "தேசியம் ஒரு கற்பிதம்" என்ற தலைப்பைக் கொடுத்தமை அறிவிலித் தனமானதும் மோசடித்தனமானதுமான செயற்பாடு ஆகும். இதனால் ஏற்பட்ட விளைவுகளும் அதிகம் என்றே கூறவேண்டும்.

ஈழத்துத் தமிழ்ச் சூழலிலும் புலம்பெயர் தமிழ்ச் சூழலிலும் வாழும் சிலர் "தேசியம் ஒரு கற்பிதம்" என்பதனை ஒரு மந்திர உச்சாடனமாகக் கூறி தமிழ்த் தேசிய அரசியல் நிலைப்பாட்டுக்கு எதிரான அணியை உருவாக்க இதனைப் பயன்படுத்திக்கொண்டனர். இன்னொருபுறம் இவர்களது நிழலில் ஒதுங்கி சீவிதம் செய்யும் இன்னும் சிலர் இந்த எதிர்ப்பு அரசியலில் தமிழ்த் தேசிய அரசியலின் அரசியலை நீக்கம் செய்யும் கயமைத்தனச் செயற்பாடுகளிலும் இணைந்துகொண்டனர்.

தொடர்ச்சி88ஆம் பக்...

பன்மீயக் கட்டமைப்புகளும் மார்க்சியமும்

ந. முத்துமோகன்

இருபதாம் நூற்றாண்டில் சமூக மாற்றம் குறித்த எல்லா கேள்விகளும் குறிப்பிட்ட ஒரு பிரச்சினையில் வந்து மையம் கொள்வதாகத் தோன்றுகிறது. பன்மீயக் கட்டமைப்புகளை மார்க்சியம் எவ்வாறு எதிர்கொள்ளுகிறது? என்பது அப்பிரச்சினையாகும். பொருளாதாரம், வர்க்கம் என்ற அளவைகளை அடிப்படையாகக் கொண்டு மேற்கு ஐரோப்பியச் சூழல்களில் உருவான மார்க்சியக் கோட்பாடு ஐரோப்பாவிலும், அதைத் தாண்டி, மூன்றாம் உலக நாடுகளிலும் நிறவெறி, ஆணாதிக்கம், சாதி அமைப்பு, பழங்குடிச் சமூகங்கள், தேசிய இன அடையாளங்கள் போன்ற சூழல்களை எதிர்கொள்ளும் போது என்ன விதமான நிலைப்பாடுகளை முன்வைக்கிறது? என்று அப்பிரச்சினையை நாம் விரிவுபடுத்திக் கொள்ளலாம். எல்லாச் சமூக முரண்பாடுகளையும் பொருளாதாரம், வர்க்கம் என்ற அளவைகளை நோக்கிச் சுருக்கிக்காட்டுவது நியாயமா? என்பது அப்பிரச்சினையின் ஒரு மறுபக்கக் கேள்வியாகும். ஒவ்வொரு முரண்பாட்டையும் அதனதன் தனித்தன்மைகளுடன் அங்கீகரிக்க வேண்டியது அவசியமல்லவா? என்றும் அப்பிரச்சினை விரிவடையுமாக இருக்கலாம். அமைப்பியல் என்ற ஒரு சிந்தனைப் போக்கு முன்னுக்கு வந்த நாட்களிலிருந்து, மேற்குறித்த பிரச்சினை, பன்மீயக் கட்டமைப்புகளை மார்க்சியம் எவ்வாறு எதிர்கொள்ளப் போகிறது? என்ற வடிவத்தைப் பெறுகிறது. இப்பிரச்சினையை இக்கட்டுரையில் பேசி விவாதிக்க முனைவோம்.

மார்க்சியக் கோட்பாட்டில் அதன் பொருளாதார அளவையியல் வலுவானது என்பதை முதலில் தெரிவித்தாக வேண்டும். 19 ஆம் நூற்றாண்டின் பிற்பாதியிலிருந்து, மார்க்சின் மூலதனம் நூலின் தருக்கவியல் சாதித்த அரசியல் எழுச்சி சமீப கால வரலாற்றில் மிக முக்கியதாகும். உலக வரலாற்றில் இதற்கு முன் எழுந்த சமூக எழுச்சிகளோடு ஒப்பிடும்போது அது மிக அடிப்படையாக, கோட்பாட்டு வலுவோடு, அடித்தளத்திலிருந்து மக்களைத் திரட்டும் ஒரு பெரும் பணியை அரசியல்த் தளத்திற்குக் கொண்டுவந்தது. பொருளாதாரச் சுரண்டல் என்ற ஓர் அளவையை அது உருவாக்கியிராவிட்டால் இத்தனை உறுதிப்பாட்டோடு, தொடர்ச்சியோடு ஒரு சமூக அரசியல்

இயக்கத் தைக் கட்டியமைத்திருக்க முடியுமா? என்பது சந்தேகத்திற்குரியது. எனவே பொருளாதாரக் கட்டமைப்பை ஒற்றைப்படையாக நிராகரிப்பதில் மட்டும் அக்கறை காட்டுவோரை நாம் இங்கு பொருட்படுத்தப் போவதில்லை. எனவே இக்கட்டுரையில் நாம் பேசி விவாதிக்க முனையும் பிரச்சினை, பொருளாதாரத்தை ஏன் நிராகரிக்க வேண்டும்? என்பது குறித்ததல்ல, மாறாக மூன்றாம் உலகச் சூழல்களில் நம் முன் வந்து நிற்கும் பிற கட்டமைப்புகளை எவ்வாறு எதிர்கொள்ளுவது? என்பது குறித்ததேயாகும்.

பன்மியக் கட்டமைப்புகள் என்ற பிரச்சினை வெவ்வேறு வடிவில் இருபதாம் நூற்றாண்டு முழுவதுமே மார்க்சியரின் முன் எழுந்த காலங்களிலேயே அவற்றைப் பொருட்படுத்தி பலவகையான விவாதங்கள் நடந்து வந்துள்ளன என்பதை இங்கு சொல்லியாக வேண்டும். மார்க்சியர்கள் அப்பிரச்சினையை எப்போதுமே நிராகரித்து வந்தார்கள், பிற போராளிகள் தாம் அப்பிரச்சினையை முன்னுக்குக் கொண்டு வந்தார்கள் என கற்பனை செய்து கொள்ளுவது சரியாக இருக்காது. பலவகைப்பட்ட சமூக முரண்கள் உள்ளன என்பதை மார்க்சியர்கள் ஏற்றுக்கொண்டுதான் தொழில்பட்டுள்ளனர். பலவகைச் சமூக முரண்களை எதிர்கொண்டாகவேண்டும் என்பதிலும் அவர்கள் பினனடையவில்லை. ஆயினும் அவர்களில் பலர் அச்சமூக முரண்களை பொருளாதார அளவையினைக் கொண்டே மதிப்பிட்டனர் என்பது உண்மையாக இருக்கலாம். இதே காலக்கட்டத்தில் நிறவெறி, ஆணாதிக்கம், சாதியம், தேசிய இனப் பிரச்சினை ஆகியவற்றைத் தனித்தனியான அமைப்புகளாகக் கையாண்டு சுயநிலையிலான கோட்பாட்டுத் தளங்களை உருவாக்கிய சிந்தனையாளர்களும் உண்டு. அதுபோன்ற சுயநிலைக் கோட்பாடுகள் மார்க்சியரிடமிருந்து அங்கீகாரத்தைக் கோரியபடி அல்லது மார்க்சியருக்கு கோட்பாட்டு அழுத்தங்களை வழங்கியபடி இருந்தன என்பது உண்மை. ஒருசிலர் மார்க்சியத்தை அடியோடு நிராகரித்துச் செல்லவேண்டும் எனும் வேலைத்திட்டத்தை முன்வைத்தனர் என்பது மற்றொரு உண்மை. ஆயினும் அவர்களால் வெகுதூரம் செல்லமுடியவில்லை.

மேற்கத்திய பூர்ஷ்வா தாராளவாத எல்லைகளுக்குள் அவர்கள் சில ஆதாயங்களை ஈட்டியிருக்கலாம். எனவே மார்க்சியத்திற்கு கோட்பாட்டு அழுத்தங்களை வழங்கிய சிந்தனையாளர்களுக்கும் இயக்கங் களுக்கும் உரிய மரியாதையை வழங்கியே இவ்விவாதத்தை நாம் முன்வைக்கிறோம். தாராளவாதச் சறுக்கல்களுக்குள் சென்று சிக்கிக் கொண்டோரைப் பற்றி இங்கு நாம் அதிகம் கவலைப்படப் போவதில்லை.

ஜியார்ஜ் லுக்காச்சின் முழுமை என்ற கருத்தாக்கம்

இருபதாம் நூற்றாண்டின் முகப்பிலேயே மார்க்சியத்தை அதன் ஹெகலிய வேர்களுக்கு மீட்டுக் கொண்டு செல்லவேண்டும் என்ற வேலைத்திட்டத்தோடு ஜியார்ஜ் லுக்காச் முயன்றார். அவரது முக்கியமான கருத்தாக்கம் முழுமை *(Totality)* எனப்பட்டது. ஒரு

சமூகப் புரட்சி பொருளாதார முரண்பாடுகளால் மட்டும் நிர்ணயமாகி விடாது, அது மொத்த சமூக அமைப்பையும் தழுவியதாக அமைய வேண்டும் என அவர் கூறினார். சமூகப் புரட்சி பொருளாதார எல்லைகளைத் தாண்டி, வர்க்க உணர்வு, சமூக உணர்வு என்ற எல்லைகளை எட்டும்போதே முழுமை நிலையை அடைகிறது என்பது லுக்காச்சின் நிலைப்பாடு.

தொழிலாளர் வர்க்க நலன் என்ற உடனடி, நேர்க்காட்சி (சுயப்பிரயோசன) நிலையைத் தாண்டி சமூகம் முழுவதையும் பற்றிப் பிடிக்க வேண்டும் என்பதாக லுக்காச்சின் வாதம் அமைந்தது.

லுக்காச் இங்கு பொருளாதார நிர்ணயவாதத்தை மிக மென்மையாக விமர்சனத்துக்கு உள்ளாக்குகிறார் என்பது கவனிக்கப்பட வேண்டும். சமூக உணர்வு, சமூகப் பிரக்ஞை (*Social Consciousness*) என்ற வட்டாரத்தை நோக்கி அவர் நகருகிறார் என்பதைப் புரிந்து கொள்ள முடிகிறது. இது ஒரு முக்கியமான அசைவு. பொருளாதார முரண்கள் தாமாகவே சமூக மாற்றத்தை நிர்ணயிக்கும் என்பது ஒரு பொருள்முதல்வாத முடிவாக இருக்கலாம். ஆயினும் அது சமூகத்தினுள் தொழில்படும் இயங்கியல் குறித்ததாக இல்லை. அந்த இயங்கியலை மீட்கும்போதே லுக்காச் ஒரு ஹெகலியராகத் தென்படுகிறார். பொருளாதார முரண்பாட்டை சமூகப் பிரக்ஞையாக்குவது ஓர் அரசியல் செயல்பாடு. ஆக பொருளாதாரம், பிரக்ஞை, அரசியல் என்ற மூன்று வட்டாரங்களின் கூட்டுச் செயல்பாட்டை லுக்காச் முழுமை என்ற சொல்லாக்கத்தால் குறிப்பிடுகிறார். சமூகப் பிரக்ஞை என்பதும் அரசியல் என்பதும் பொருளாதாரத்தின் பிரதிபலிப்புகளே என்ற நிலையைத் தாண்டி அவை அவ்வவற்றின் தளத்தில் படைப்புத் தன்மை கொண்டவை என்பது இங்கு குறிப்பிடத்தக்கது. இவை ஒன்றிலிருந்து ஒன்றாகவும், சுயமாகவும், பரஸ்பரமாகவும், இணைந்தும் தொழில்படும்போதே ஒரு சமூகப் புரட்சி நிகழமுடியும் என்பதை அவர் வலியுறுத்துகிறார். நாம் நினைப்பதுபோல் மார்க்சியம் ஒற்றைப் பிடிவாதமான கோட்பாடு அல்ல என்பதை இங்கு பதிவு செய்யலாம்.

கறுப்பின மார்க்சியர்

இருபதாம் நூற்றாண்டின் மத்தியில் மார்க்சியரோடு பொருதி அதனைச் செழுமைப்படுத்தியோரில் கறுப்பினப் புரட்சியாளர்களைச் சொல்லவேண்டும். பிரான்ஸ் பனோன், சி.எல்.ஆர்.ஜேம்ஸ், இன்னும் பல ஆப்பிரிக்கச் சிந்தனையாளர்கள் இங்கு குறிக்கத்தக்கவர்கள். பொருளாதாரச் சுரண்டல் என்ற அம்சத்தோடு, அதிலிருந்து சுதந்திரமாக, நிறவெறி ஒடுக்குமுறை என்ற அம்சத்தை அவர்கள் சுட்டிக்காட்டினர். ஐரோப்பிய மார்க்சியம் 18 ஆம் நூற்றாண்டிலிருந்தே பகுத்தறிவு மரபின் தொடர்ச்சியாக அமைந்து போனதைச் சுட்டிக்காட்டிய இவர்கள் உணர்ச்சிமயமான நிறவெறிக் காலனியாதிக்கத்தை அது உள்வாங்கவில்லை எனக் குற்றம் சாட்டினர். கருத்துக்களின் முரண்தருக்கவியலில் மார்க்சியம் அக்கறை காட்டுகிறது, எனவே

உணர்ச்சிகளின் இயங்கியல் அதன் போதாமையாக இருக்கிறது என்பது அவர்களின் வாதம். உணர்ச்சிகளின் இயங்கியல் பற்றிப் பேசுவதற்கு இருத்தலியம் அவர்களுக்கு உதவியது. வெள்ளை நிறவெறி அமைப்பிலேயே ஐரோப்பிய முதலாளியம் வேர்கொண்டுள்ளது என அவர்கள் வாதிட்டனர். காலனியமும் நிறவெறியும் உலக ஏகாதிபத்தியத்தின் தூண்கள் என்பதனை இவர்கள் சுட்டிக்காட்டத் தவறவில்லை. ஆப்பிரிக்காவை முன்நிறுத்தாமல் ஐரோப்பிய வரலாற்றை எழுதமுடியாது என இவர்கள் கூறினர். பொருளாதாரம் என்பதே ஐரோப்பாவின் சொந்த அளவை, பிற அளவைகளை மறைப்பதற்கு அது பொருளாதாரத்தையும் தொழில்நுட்ப வளர்ச்சியையும் முன்நிறுத்துகிறது என அவர்கள் வாதிட்டனர்.

கறுப்பினப் புரட்சியாளர்களின் வாதங்களில் கொஞ்சமாகவோ அதிகமாகவோ நியாயம் இருந்தது. மார்க்சியரின் பொருளாதாரச் சுரண்டல் என்ற கருத்தாக்கம் எப்போதுமே ஒடுக்குமுறை என்ற விடயத்தைப் புறக்கணித்ததில்லை. மார்க்ஸ் அவரது பொருளாதார ஆய்வுகளுக்கு வந்துசேருவதற்கு வெகுமுன்னதாகவே ஒடுக்கு முறைகளுக்கு எதிரான போராளியாகத்தான் இருந்தார். ஒடுக்கு முறைகளின் காரணிகளைத் தேடிச் சென்றபோதே அவர் பொருளாதார ஆய்வுகளுக்குள் நுழைந்தார். இது லெனின், மாவோ, ஹோசிமின், சேகுவாரா, காஸ்ட்ரோ போன்ற எல்லாப் புரட்சியாளர்களுக்கும் பொருந்தும். விவசாய சங்கங்களிலும் தொழிற்சங்கங்களிலும் வேலை செய்யும் கம்யூனிஸ்டுகளிடம் கேட்டுப்பாருங்கள்-நீங்கள் எப்படி கம்யூனிஸ்ட் ஆனீர்கள் என்று. ஆங்காங்கே வாழ்வியல் தளத்தில் சந்தித்த அடக்குமுறைகளிலிருந்தே கம்யூனிஸ்ட் ஆகியிருப்பார்கள். பொருளாதாரக் கல்வி பெற்று, சுரண்டலின் ரகசியத்தைப் புரிந்து கொண்டு கட்சிகளுக்குள் வந்தவர்களை விரல்விட்டு எண்ணிவிடலாம். சரி, மார்க்ஸ் எங்கேயாவது பொருளாதாரம் எனத் தனியாகப் பேசினாரா? பூர்ஷ்வா பொருளாதார அறிஞர்கள் அப்படிப் பேசியிருக்கலாம். மார்க்ஸ் எப்போதுமே "அரசியல்" பொருளாதாரம் என்றே பேசுவார். பொருளாதாரச் சுரண்டலை அரசியலாக்கிவிடுவது ஆளும் வர்க்கத்தின் தந்திரம். பொருளாதாரச் சுரண்டல் முறைகள் சட்டமாக்கப் படுகின்றன, பொருளாதாரமல்லாத முறைமைகளின் மூலமாக நியதிகளாக்கப்படுகின்றன, அது பொருளாதாரச் சுரண்டல் அல்ல, அது ஒரு புனித நியதி, அது ஓர் அறம், அது ஒரு சமூக நிர்வாக முறை என்றெல்லாம் ஆக்கப்படுவதன் மூலமாகவே ஆளும் வர்க்கம் வெற்றிபெறுகிறது. பொருளாதாரத்திற்கும் அரசியலுக்கும், பொருளா தாரத்திற்கும் கலாசார வடிவங்களுக்கும், பொருளாதாரத்திற்கும் அறத்துக்கும் மதத்திற்கும் இடையிலான உறவுகள் மிகச் சிக்கலானவை, தந்திரமானவை. அவை தனித்தனியாக அலைவது கிடையாது. எல்லாவற்றையும் விட அப்பட்டமானது, நேரடியானது, கட்டாயமானது பொருளாதாரச் சுரண்டல் என்பதே மார்க்சியத்தின் அறிவிப்பு.

எனவேதான் அதனைப் பொருள்வகைச் (*Material*) சுரண்டல் என்றார் மார்க்ஸ். அரசியல் அதிகாரம் அல்லது சமய அதிகாரம் நிறுவனப்படும்போது அதுவும் பொருள்வகை உறவமைப்பு தான். கருத்துக்கள் பல கோடி மக்களைப் பற்றிப் பிடிக்கும்போது அது பொருட்சக்தியாக மாறுகிறது என்று மார்க்ஸ் சொல்லுவாரே அரசியலும் மதமும் பொருட்சக்தியாக முடியாது என்று மார்க்ஸ் எங்காவது சொல்லுகிறாரா, என்ன? அணு எப்படி ஒரு சடப்பொருளோ அதுபோலவே அந்த அணுவை உடைக்கும்போது தோன்றும் ஆற்றலும் பொருட்சக்திதான். நிறுவனப்பட்ட அதிகாரம் ஒரு பொருளாற்றல் என்பதை மார்க்சியம் மறுக்காது.

அந்தோனியோ கிராம்சியும் லூயி அல்த்தூசரும்

இருபதாம் நூற்றாண்டின் மத்தியில் பன்மீய அமைப்புகள் என்ற எதார்த்தத்தை ஏதோ ஒருவகையில் சந்தித்து அதனை எதிர்கொண்டவர்களாக கிராம்சியையும் அல்த்தூசரையும் சொல்ல வேண்டும். கிராம்சி பண்பாட்டு அரசியல், குடிமைச் சமூகம் போன்ற கருத்தாக்கங்களைச் சென்று சேர்ந்தார். அல்த்தூசர் ஒற்றை நிர்ணயம் என்பதை மறுத்து மிகைநிர்ணயம் அல்லது குவி நிர்ணயம் என்ற முடிவுக்குச் சென்றார். பொருளாதாரம் கடைசி கடைசியாக நிர்ணயிக்குமாக இருக்கலாம், ஆனால் ஒவ்வொரு வரலாற்றுச் சந்தர்ப்பத்திலும் பொருளாதாரமே ஆளுமை செய்யும் என எதிர்பார்க்க வேண்டியதில்லை என்றார். எது நிர்ணயிக்கிறது? என்பது ஒரு பகுப்பாய்வுக் கேள்வி. குறிப்பிட்ட வரலாற்றுச் சந்தர்ப்பத்தில் எது ஆளுமை செய்யும்? என்பது நடைமுறைக் கேள்வி என்று அல்த்தூசர் விளக்கமளித்தார். *Determinant> Dominant* என்ற இரண்டு கருத்தாக்கங்களை அல்த்தூசர் பயன்படுத்தினார். ரஷ்யப் புரட்சி, சீனப் புரட்சி போன்றவை அப்படி ஒற்றையாகவெல்லாம் நிர்ணயமாகவில்லை என்றார் அல்த்தூசர். எந்தப் புரட்சியுமே அப்படி ஒற்றையாக நிகழாது என்பதுதான் அல்த்தூசரின் நிலைப்பாடு.

அந்தோனியோ கிராம்சியின் *Hegemony* என்ற கருத்தாக்கம் தமிழில் மேலாண்மை என்று மொழிபெயர்க்கப்படுகிறது. அக்கருத்தாக்கம் இருபதாம் நூற்றாண்டின் துவக்கத்தில் தொழிலாளர் வர்க்க மேலாண்மை என்ற பொருளில் ஒலித்தது உண்மைதான். ஆயினும் அதனை கிராம்சி பயன்படுத்தியபோது, கிராம்சிக்குப் பிறகு எடுத்தாளப்படும்போது, அதற்கு மேலாண்மை என்ற பொருள் அவ்வளவு சரியானதாக அமைவதில்லை. பலவகைச் சமூக முரண்களை ஒன்றுபடுத்தும் அரசியலை அது முன்வைக்கிறது. ஏதாவது ஒரு வகை சமூக முரணை முந்தியதாகக் காட்டாமல், முரண்களை ஒருங்கிணைக்கும் அரசியலை அது முன்மொழிகிறது. பலவகை முரண்களை ஒருங்கிணைப்பதற்கு ஆதாரமாக ஒரு சமநிலைத்தன்மை (*Equivalence*) அமையும், அவை ஒரு பொது எதிரியை அடையாளப்படுத்தும் நிலை ஏற்படும், அதனை ஆதாரமாகக் கொண்டு ஒற்றுமை ஏற்படுத்தப்பட வேண்டும் என எனஸ்டோ லக்லவ் எனும் அறிஞர்

வாதிடுகிறார். இது ஓர் அரசியல் பணி *(Return of the Political)* என்கிறார் சன்தால் மோஃபே என்ற அறிஞர்.

பொருளாதாரச் சுரண்டலுக்கு ஆட்படும் வர்க்கங்கள் கூட "இயல்பான நிலையில்" ஒன்றுபட்டதாக இருக்காது, அப்படி இருப்பதாகக் கருதுவது ஒரு கற்பனை என்கிறார் சன்தால் மோஃபே. துண்டுபட்ட சமூகப் பிரிவினரை, தனித்தனியாகத் தம்மைக் கருதிக் கொள்ளும் தனிமனிதர்களை ஒன்றுபடுத்துதல் என்பதே ஓர் அரசியல் வேலைதான் என்கிறார் அவர். சமூகக் குழுக்களோ, தனிமனிதரோ தம்மைத் தனித்தவராகக் கருதிக் கொள்ளுதல் ஒரு நேர்க்காட்சி நிலை. தன்னிச்சையான நிலை. சுயப்பிரயோசன நிலை. இது வழக்கிலுள்ள உடமைச் சமூக அமைப்பால் உருவாக்கப்படும் கருத்தியல் நிலை. இது உடமைச் சமூகம் உருவாக்கித்தரும் ஒரு பொய்யுணர்வு. இதைத் தாண்டிச் சென்று, அவற்றின் ஊடாகச் சென்று சமநிலைப் பண்புகளைக் கண்டறிந்து, எடுத்துரைத்து, ஒன்றிணைப்பது அரசியல். தனித்தனியாக ஒவ்வொரு சமூகப் பிரிவும் தமது உரிமைகள், நலன்கள் அடிப்படையில் தன்னுணர்வு பெறுதல் ஓர் ஆரம்ப நிலை, தன்னுணர்வு பெறுதல் என்ற நிகழ்வுப் போக்கின் முதல் நிலை. இது தேவைதான், இது தவிர்க்கமுடியாததுதான். ஆயினும் இதுவே எல்லாமாக ஆகிவிடாது. தன்னுணர்வையும் சுயப்பிரயோசனத்தையும் பூர்ஷ்வா சனநாயகமே, பூர்ஷ்வா தாராளவாதமே அனுமதிக்கும். அவை அடுத்தக் கட்டத்தை நோக்கி நகராமல் தாராளவாத எல்லைகளுக்குள்ளேயே தொழிற்படவேண்டும் என்பதே ஆளும்வர்க்கங்களுக்கு ஆதாயமான நிலை. ஆயினும் ஒடுக்கப்பட்டோரின் விடுதலைக்கு அது போதாது. போதவே போதாது. அது அடுத்த கட்டத்தை நோக்கி நகர வேண்டும். தன்னுணர்வையும் சுயப் பிரயோசனத்தையும் விடுதலை அரசியலாகக் கருதுவது அப்படிக் கருதும் சக்திகள் இன்னும் தாராள வாதத்தின் எல்லைகளைத் தாண்டவில்லை என்பதைக் காட்டும்.

பொருள், அமைப்பு எனும் கருத்தாக்கங்களைப் பற்றி

பொருளாதார உறவுகளை மார்க்சியம் பொருள்வகை *(Material)* உறவுகள் எனக் கண்டறிந்தது. இது உலகத் தத்துவ வரலாற்றில் ஒரு புதுநிலை. பஞ்சபூதங்களையும் அணுக்களையும் மனித தேகத்தையும் புலனுணர்வுகளையும் மூளை மற்றும் நரம்பு மண்டலத்தையும் மார்க்சுக்கு முந்திய பொருள்முதல்வாதிகள் "பொருள்" *(Matter)* என வரையறுத்திருக்கின்றனர். மார்க்ஸ் சமூகவாழ்வினுள் "பொருளை"த் தேடினார். அது அவருக்குக் கிடைத்தது. மனித வாழ்வினுள் "பொருள்" எனப்படுவது உழைப்பு, நடைமுறை, பொருளாதார உறவுகள், வர்க்கப் போராட்டம் என்றெல்லாம் மார்க்ஸ் புதுத்தத்துவம் பேசினார். இதுவே மார்க்சியத்தின் சாதனை. பொருளாதார உறவுகள் அல்லது உழைப்பு என்பது பஞ்சபூதங்கள் அல்லது அணுக்கள் போன்றவையா? இவை ஒருவகைப்பட்டவையா? பஞ்சபூதங்கள், அணுக்கள், மனித தேகம்

போன்றவை பௌதிகத்தன்மை கொண்டவை. பொருளாதார உறவுகளை மார்க்ஸ் "பொருள்" என்ற கருத்தாக்கத்தினுள் கொண்டுவரும் போது எந்த வகையில் அவற்றைப் "பொருள்" எனக் கருதினார்? என்ற கேள்வி முக்கியமானது. எது மனித வாழ்வை மிக அடிப்படையாகத் தீர்மானிக்கிறதோ, அது சமூக அசைவுகளைக் கெட்டியாகப் பற்றிப் பிடித்துக் கொண்டிருக்கின்றனவோ அவற்றை மார்க்ஸ் "பொருட்தன்மை" கொண்டவை என்கிறார். அவற்றை மார்க்ஸ் "பொருள் வகைப்பட்டவை" என்கிறார். எனவே வெறும் சடப்பொருட்களை, பௌதிகப் பொருட்களை மார்க்ஸ் மானிட வாழ்வினுள் தேடிக் கொண்டிருக்கவில்லை. புற உலகில் பௌதிக சக்திகள் போல் சமூக வாழ்வில் செல்வாக்கு செலுத்துபவற்றை அவர் தேடினார். சமூக வாழ்வில் பௌதீக சக்திகள் போல் இறுகிக் கிடக்கும் அத்தகைய பொருள்வகைப்பட்ட உறவுகளை அதேபோல பொருள் வகைப்பட்ட செயல்பாடுகளாலேயே உடைத்து நொறுக்கமுடியும் என்பது மார்க்சின் முடிபு. அதாவது உடமை உறவுகள் சமூகத்தினுள் பொருள்வகை உறவுகள். அவற்றை வர்க்கப்போராட்டங்கள் என்ற பொருள்வகைப்பட்ட செயல்பாடுகளாலேயே உடைக்க முடியும். கருத்தளவிலான ஆசைகளாலோ இலட்சியங்களாலோ உபதேசங்களாலோ உடைக்க முடியாது என்பது மார்க்சியம்.

எனவே மார்க்ஸ் பயன்படுத்தும் "பொருள்" என்ற கருத்தாக்கத்தை நாம் சரியாகப் புரிந்துகொள்ள வேண்டும். அது பௌதிகப் பொருளல்ல. சடப்பொருளல்ல. பௌதிகம் போல், சடப்பொருள் போல் சமூகத்தினுள் தொழிற்படும் பொருள்வகைப்பட்ட சமூக உறவுகள், அவற்றை உடைக்க முயலும் சமூகச் செயல்பாடுகள்.

இந்த விடயத்தை நாம் சரியாகப் புரிந்து கொண்டால், பன்மீக அமைப்புகளை மார்க்சியம் எதிர்கொள்ளும் பிரச்சினையையும் எளிதில் கையாளமுடியும். சமூகப் பரப்பினுள் எவையெல்லாம் பௌதிகத் தன்மையுடன், சடப்பொருள்போல், இறுகிக்கிடந்து மனிதக் கூட்டங்களை அமுக்கி வருகின்றனவோ அவையெல்லாமே பொருள்வகை அமைப்புகள் தாம். அவற்றை அதேபோல பொருள் வகைப் பண்பு கொண்ட செயல்பாடுகள் மூலம் எதிர்கொள்ள வேண்டும் என்பதே மார்க்சியம். பொருளாதார உறவுகள் மட்டுமே நம்மை அமுக்குகின்றன என்பதில்லை. சாதி, ஆணாதிக்கம், நிறவெறி எனப்பல வடிவங்கள் நம்மை அமுக்கி அழிக்குமாக இருக்கலாம். அவை அனைத்துக்கும் எதிராக தீவிர விமர்சனச் செயல்பாடுகளைச் செலுத்தவேண்டும் என்பதே மார்க்சியம். பல வேளைகளில் நமது கோட்பாட்டு விட இப்பிரச்சினைகளை நடைமுறை நீதியாகக் கையாள வேண்டும் என்பதை மார்க்சியம் மறுக்காது. விவாதங்களே இது குறித்து அவசியமில்லாதவை. நடைமுறைரீதியாகவே இப்பிரச்சினைகளைக் கையாளவேண்டும்.

ஆஸ்திரிய மார்க்சியமும் சிறுபான்மையினரும்

முபு.டெரன்ஸ் சாமுவேல்

ஆஸ்திரிய மார்க்சியம் என்பது ஆஸ்திரிய நாட்டின் சமூக ஜனநாயக பட்டாளிக் கட்சியின் *(Social Democratic Worker's Party of Austria)* உறுப்பினர்களால் உருவாக்கப்பட்ட மார்க்சியக் கோட்பாடு / தத்துவம் ஆகும். ஆஸ்திரிய மார்க்சியம் குறிப்பாக, தேசியம் குறித்த பிரச்சினையை சோஷலிஸத்துடன் இணைத்துப் பார்த்துத் தீர்வு காண முயன்றது. ஆஸ்திரிய மார்க்சியத் தத்துவ விவாதங்கள் 19ஆம் நூற்றாண்டின் கடைசிப் பத்து ஆண்டுகளிலும், 20ஆம் நூற்றாண்டின் 34 வருடங்கள் வரையும் (அதாவது முதல் ஆஸ்திரியக் குடியரசு கவிழும் வரை) வளர்த்தெடுக்கப்பட்ட தேசியப் பிரச்சினை குறித்த மார்க்சிய விவாதங்கள் எனலாம்.

ஆஸ்திரிய மார்க்சியம் தனது கோட்பாடுகளை வளர்த்தெடுக்க பேருதவியாய் இருந்தது. ஆஸ்திரிய மார்க்சியர்களால் உருவாக்கப்பட்ட மார்க்சிய ஆய்வுகள் *(marx - Studien)* என்ற ஆய்விதழ் ஆகும். இந்த ஆய்விதழ் மூலமாக, ஆஸ்திரிய மார்க்சியர்கள், தேசியப் பிரச்சினை குறித்த விவாதங்களை ஆஸ்திரிய மார்க்சியர்கள், தேசியப் பிரச்சினை குறித்த விவாதங்களை பல்வேறு நிலைப்பாடுகளில் முன்னெடுத்துச் சென்றனர். குறிப்பாக, தேசிய பிரச்சினையை மொழி, கலாசாரம், கல்வி சார்ந்த தளங்களி லும், மறுபுறம் அதனைப் பாட்டாளி வர்க்கத்தின் பிரச்சினை யாகவும் அணுகினர். தங்களது இவ்விதமான அணுகுமுறையை, தேசிய பண்பாட்டுத் தன்னாட்சி என்ற சொல்லாடல் மூலம் குறித்தனர்.

தேசியப் பண்பாட்டுத் தன்னாட்சி *(National Cultural Autonomy)* என்ற சொல்லாடல் ஆஸ்திரிய மார்க்சியர்களால் *(Austro Marxists)* மிகவும் பேசப்பட்ட, விவாதிக்கப்பட்ட ஒன்றாகும். இச் சொல்லாடல் தேசம் / தேசியப் பிரச்சினைகளுக்கு முக்கியத்துவம் கொடுக்கிறது. ஒரு நாட்டில் பல்வகைத் தேசியங்களைச் *(Multi - Nationalities)* சார்ந்த மக்கள் வசிக்கையில், அவர்களுள் சிறுபான்மையினராக உள்ள தேசிய மக்களின் பண்பாட்டு ரீதியான பிரச்சினைகளைத் தீர்ப்பதற்காக, 'கோட்பாட்டு ரீதியான சில முயற்சிகளை இச் சொல்லாடலின் மூலம் ஆஸ்திரிய மார்க்சியர்கள்

மேற்கொண்டனர். சில பயன்பாட்டு ரீதியான கொள்கைத் திட்டங்களையும் அதன் பொருட்டு அவர்கள் வெளியிட்டனர். ஆயினும் அவர்கள் அளித்த கொள்கைத் திட்டங்கள் முழுமையாக இதுவரை எங்கும் நடைமுறைப்படுத்தப்படவில்லை. அதனால் அவற்றின் நடைமுறை சார்ந்த சாதக பாதகங்களை அறிவதில் சில சிக்கல்கள் உள்ளன.

ரஷ்யப் புரட்சியாளர் லெனினும் இக்கோட்பாடு குறித்து சில கட்டுரைகளை எழுதியுள்ளார். 1913-14ஆம் வருடங்களில் அவர் எழுதிய சில கட்டுரைகளில், இக் கோட்பாடு குறித்த விமர்சனங்களை முன்வைத்துள்ளார். அக் கட்டுரைகளில், ஆஸ்திரிய மார்க்சியர்கள் தேசிய பண்பாட்டுத் தன்னாட்சி என்ற சொல்லாடலுக்குப் பதிலாக, அவர் பண்பாட்டு தேசிய தன்னாட்சி (Cultural National Authonomy) என்ற சொல்லாடலை பயன்படுத்தியுள்ளார். இவ்விதமாக, இந்தச் சொல்லாடலை மாற்றிப் பயன்படுத்தியமைக்கான காரணங்கள் எதுவும் அவரது கட்டுரைகளில் இடம்பெறவில்லை. மொழிபெயர்ப்பின் காரணமாகவும் இருக்கலாம். குறிப்பாக அவரது *"Critical Remarks on National Question - Cultural-National Autonomy"* என்ற கட்டுரையில், "தேசியப் பண்பாடு என்ற சொல்லாட்சி மார்க்சியர்களைப் பொறுத்தமட்டில் மிகவும் முக்கியமானது. ஏனெனில், நமது தேசியம் சார்ந்த கொள்கைகள் மற்றும் போராட்டங்களின் கருத்தியல் உட்செறிவை *(Ideological content)* அது நிர்ணயிப்பதாக உள்ளது என்று குறிப்பிடுகிறார்.[1] லெனின் தேசியப் பண்பாடு குறித்த முக்கியத்துவத்தை உணர்ந்தவராக இருந்தாலும், இப்பிரச்சினை குறித்து ஆஸ்திரிய மார்க்சியர்களின் அணுகுமுறை குறித்த விமர்சனங்களை அவர் கொண்டிருந்தார்.

மேலே குறிப்பிட்ட கட்டுரையின் தொடர்ச்சியாக அவர் எழுதிய *"The Equality of Nations and the Rights of National Minorities"* என்ற கட்டுரையில் "தேசியச் சிறுபான்மையினரின் உரிமைகளை உத்தரவாதப்படுத்துவது என்பது பூரண சமத்துவக் *(Complete equality)* கொள்கையுடன் நேரடித் தொடர்புடையது." என்று குறிப்பிடுகிறார். லெனினைப் பொறுத்தமட்டில், பாட்டாளி வர்க்கத்தினை ஒன்றிணைப்பதற்கான முதன்மை நோக்கோடு "தேசியப் பண்பாடு" குறித்த பிரச்சினையை அணுகினார். சமத்துவம் என்ற அடிப்படையில் தேசியப் பண்பாடு சார்ந்த பிரச்சினையை அணுகினார். இன்னும் குறிப்பாகச் சொல்வோமானால், தேசியப் பண்பாடு / தேசியம் குறித்த பிரச்சினைகளை அவர் அடையாள *(identity)* அடிப்படையில் அணுகவில்லை.

ஆனால், ஆஸ்திரிய மார்க்சியர்களைப் பொறுத்தமட்டில், அவர்கள் இப் பிரச்சினையை நேரடியான பண்பாட்டு அடையாள ரீதியாகவே அணுகினர். ஆஸ்திரிய மார்க்கசியர்களில் ஒருவரான ஒட்டோ பாவரும் *(Otto Bauer)* தேசிய பண்பாட்டு பிரச்சினையை

பாட்டாளி வர்க்க நலன்களை முன்னிறுத்தியே அணுகினார். அவரது "தேசியங்கள் குறித்த பிரச்சினையும், சமூக ஜனநாயகமும்" *(The Question of Nationalities and SocialDemocracy)* என்ற நூலுக்காக 1924 ஆம் ஆண்டு எழுதிய இரண்டாவது முன்னுரையில் பின்வருமாறு குறிப்பிடுகிறார். "ஒவ்வொரு நாட்டின் பாட்டாளி வர்க்கமும் அவரவர் தேசத்தின் தனித்தன்மை *(Particularities of the national terrain)* சார்ந்து, தங்களது போராட்ட முறைகளை வகுப்பார்களானால், அவர்களால் விரைவில் அதிகாரத்தை அடைய இயலும். ஒவ்வொரு நாட்டின் பாட்டாளி வர்க்கமும், அவரவர் நாட்டின் பண்பாட்டை நன்கு நுகர்ந்த நிலையில், அவர்களது சோஷலிஸ கருத்தியல்களும், அத் தேசத்தின் பண்பாட்டு பாரம்பரியத்துடன் நெருக்கமான உறவை ஏற்படுத்திக் கொள்ளும். அகிலத்தின் இலக்கு *(task of International)* என்பது தேசத் தனித்துவங்களை சமப்படுத்துவதாக இருக்கக்கூடாது. மாறாக தேசிய வேற்றுமைகளின் வழியாகவே சர்வதேசிய ஒற்றுமை முன்னெடுத்துச் செல்லப்பட வேண்டும்.

லெனினும், ஆஸ்திரிய மார்க்கசியர்களும் பாட்டாளி வர்க்க நலன்களை முன்னிறுத்தியே தேசியப் பிரச்சினையை அணுகினர். எனினும், லெனின் பாட்டாளிகளின் ஒன்றிணைபிற்கான சமத்துவக் காரணியாக தேசியப் பண்பாட்டுப் பிரச்சினையை அணுகினார். ஆனால் ஆஸ்திரிய மார்க்சியர்களோ, தேசியப் பண்பாடுகளின் வேற்றுமைகளின் அங்கீகாரம் என்ற யதார்த்தத்தில் இருந்து பாட்டாளி வாக்க நலன்களை நோக்கினர். இவ்வித இருவிதமான அணுகு முறைகள் குறித்து, பிரெஞ்சு மார்க்சியர் ரெஜி டெப்ரே என்பவர் தனது "மார்க்சியமும் தேசியப் பிரச்சினையும்" என்ற தலைப்பிலமைந்த நேர்காணலில் பின்வருமாறு விளக்குகிறார்.

"ஒரு முதலாளிய நாட்டில் ஏற்படுகிற ஒவ்வொரு நெருக்கடியின் போதும் வர்க்க அடையாளத்தை விட - வெகுமக்களின் மிகப் பெருந்திரளினரான பாட்டாளி வர்க்கத்தின் மத்தியிலும் கூட - தேசிய அடையாளமே வலுவாக இருக்கிறது என்பது நிருபிக்கப்பட்ட ஓர் உண்மை" என்று கூறுகிறார். அதற்கான மானுடவியல், உளவியல் ரீதியான பின்வரும் காரணத்தையும் அவர் தெரிவிக்கிறார். "தனித் தனியான பண்பாட்டுப் பிரிவுகளான இனங்கள், தேசங்கள், மக்கட் கூட்டங்கள் போலல்லாமல் குறுக்குவெட்டு வர்க்ப் பிரிவினைகள் சமூக வரலாற்றில் மிகவும் பிற்பட்டே தோன்றின. ஒரு தேசிய உருவாக்கத்தின் அல்லது ஒரு தனிநபருடைய ஆளுமை உருவாக்கத்தின் ஆழமான அடுக்குகளே மற்ற எல்லாவற்றையும் விட நீண்ட காலம் நீடித்திருப்பவை என்கின்ற ஒரு மானுடவியல் விதி இருக்கிறது. உளவியலிலும் சரி, சமூக அமைவிலும் சரி, இவைகளின் தோற்ற வளர்ச்சியிலும் எப்போதுமே தொன்மையானவையே *(Philogetically)* உறுதியாக இருப்பவை. மிகத் தொன்மையான அடுக்குத்தான் மிக செயலூக்கமானது" என்றும் அவர் கூறுவார். இங்கு, வர்க்கமா,

தேசியமா, பண்பாடா என்பவற்றில் எவை வரலாற்று ரீதியில் முதன்மையானது என்று விவாதிக்க வரவில்லை . மாறாக, தேசியம், பண்பாடு, குறித்த பிரச்சினைகளின் சிக்கல்களை மேற்குறித்த ரெஜி டெப்ரேயின் வார்த்தைகளினின்று உணரமுடிகிறது.

இப் பிரச்சினைகளை வெறுமனே பாட்டாளி வர்க்க நலன்கள் என்ற தளத்திலிருந்து மட்டும் அணுகுவதால் ஏற்படும் நடைமுறை சிக்கல்களின் காரணங்களைத் தெரிவிப்பதாயும் உள்ளது. பாட்டாளி வர்க்கப் புரட்சி என்பதை வர்க்கம் என்ற ஒன்றைத் தளத்திலிருந்து அணுகுவதைத் தவிர்த்து, பல்வேறு தளங்களில் புரட்சிக்கான வித்துக்கள் இருப்பதையும், அவைகளின் ஒன்றிணைக்கப்பட்ட கூட்டு வடிவமாகவே புரட்சி என்பது அமைய இயலும் என்ற சாத்தியப்பாட்டை வலியுறுத்துவதாகவும் அமைகிறது. இதை ரெஜி டெப்ரேயின் வார்த்தைகளிலேயே கூறுவோமானால் "வரலாறு நமக்குக் காட்டுவ தெல்லாம், தேசத்திற்கு எதிராக நிறுத்தப்பட்ட பாட்டாளி வர்க்கம், இரும்பின் முன்னால் விறகுக் கட்டை போல என்பதைத் தான். ஒரு தேசிய விடுதலைப் போராட்டத்தோடு ஒன்று கலந்த பிற்பாடு தான் அல்லது ஒரு தேசிய அடையாளத்திற்காக நின்ற போதுதான் பாட்டாளிவர்க்க சர்வாதிகாரங்கள் வேரூன்ற முடிந்தது என்பதை நவீன வரலாறு திரும்பத் திரும்ப நிரூபித்து இருக்கிறது" என்பதுவே.

ஆயினும், தேசிய அடையாளம் சார்ந்து போராடும் போதுதான் / போராடிய போதெல்லாம், பாட்டாளி வர்க்க சர்வாதிகாரங்கள் உருவாகும் / உருவாக வேண்டும் என்ற அவசியமில்லை என்பதையும் நாம் நினைவில் கொள்ள வேண்டும் (எ.கா. இந்தியா, பாகிஸ்தான், பிரான்ஸ்....). மாறாக அடித்தள வர்க்கம் மற்றும் அடித்தள அடையாளம் சார்ந்த கூறுகள் ஒன்றிணையும் போது, விடுதலைப் போராட்டங்கள் வலுப்பெறும். போராட்டக் களங்கள் விரிவடைந்து, போராட்டத்திற்கான அடித்தளங்கள் பலப்படும் என்பதை மறுப்பதற்கில்லை.

1917க்குப் பின், தேசியப்பண்பாடு குறித்த விமர்சன அணுகுமுறை யில் லெனினிடம் ஒரு குறிப்பிடத்தக்க மாற்றம் ஏற்பட்டது என்பது மறுக்கமுடியாத உண்மையாகும். தேசியங்களின் சுயநிர்ணய உரிமை *(Self - Determination of Nationalities)* என்ற அவரது கோட்பாடு, லெனின் 1917க்கு முன் கொண்டிருந்த, தேசியம் / பண்பாடு குறித்த பிரச்சினைகள் மீதான விமர்சனங்களை புரட்டிப் போட்டதாகவும் கொள்ளமுடியும். லெனின் 1917க்கு முன்னர் எந்த அளவுக்கு மொழிசார்ந்த அடையாளப்படுத்தல்களை / கல்வியை எதிர்த்தாரோ, அதே வீச்சில் 1917க்குப் பின் சிறுபான்மையினர் மொழி சார்ந்த கல்விக் கொள்கையை / இலக்கியங்களை ஊக்குவித்தார். என்ற விஷயத்தை, முனைவர். முத்துமோகன் அவர்களின் "வர்க்கமும் அடையாளமும்" என்ற கட்டுரை வெளிப்படுத்தும். லெலினுக்குப் பின்பு, தேசியப் பண்பாடு குறித்த நடைமுறைப்படுத்தல்கள் 20ம் நூற்றாண்டின்

இறுதியில் மீண்டும் முன்னுக்கு வந்தன. "தேசியப் பண்பாட்டுத் தன்னாட்சி குறித்த பொதுச்சட்டம்" *(Federal Law on the National Cultural Autonomy)* ரஷ்யப் பாராளுமன்றத்தால் *(Duma)* இயற்றப்பட்டது. இச்சட்டம் ஆஸ்திரிய மார்க்சியர் காரல் ரென்னரின் கோட்பாட்டை அடியொற்றியே விளங்குகிறது.

மார்க்சும், ஏங்கெல்சும் தேசியப் பிரச்சினைகள் குறித்து அக்கறை கொண்டிருந்தனர். மார்க்ஸ் தேசியம் குறித்த குறிப்பான கருத்துக்களை எடுத்துரைக்கவில்லை எனினும், அவரது ஆசிய உற்பத்தி முறை என்ற கருத்தாக்கம், மற்றும் போலந்து, பால்டிக், இந்தியா போன்ற நாடுகளின் தேசிய இயக்கங்களில் அவர் காட்டிய ஈடுபாடு போன்றவை தேசியப் பிரச்சினைகள் மீது அவர் கொண்டிருந்த அக்கறையைக் காட்டுவதாகவே உள்ளது. 19ஆம் நூற்றாண்டின் இறுதியில் குறிப்பாக, தேசியங்களின் தன்னாட்சி மற்றும் சுதந்திரம் என்பது தீர்க்கமான புரட்சிகர செயல்பாடுகளின் முதற்படியாக இருக்கும் என்பதை 19ஆம் நூற்றாண்டின் இறுதியில் உணர்ந்தவராக ஏங்கெல்ஸ் இருந்தார் என ஓர் ஆசிரியர் குறிப்பிடுகிறார். ஆக, தேசியம், பண்பாடு குறித்த பிரச்சினைகள், மார்க்சால் நேரடியாக எடுத்துரைக்கப்படாமல் போனாலும் மார்க்சியர்களால் அதிகம் பேசப்படும் விஷயங்களாக உள்ளன.

தேசியப் பண்பாட்டுத் தன்னாட்சி

தேசியப் பண்பாட்டுத் தன்னாட்சி என்ற கோட்பாடானது, நவீனத்துவ காலத்தின் உச்சியில், குறிப்பாக "அரசு" *(State)* என்ற நிறுவனத்தை மையப்படுத்தி தேசிய நலன்கள் ஒருங்கமைக்கப் பட்ட கால கட்டத்தில், ஆஸ்திரிய மார்க்சியர்களால் எடுத்துரைக்கப்பட்ட ஒன்றாகும். ஆஸ்திரிய மார்க்கசியர்களால் உருவாக்கப்பட்டதாலே அக்கோட்பாடு நடைமுறைப்படுத்தப் படாமல் போவதற்கான ஒரு காரணமாகவும் இருந்திருக்க முடியும்.

ஆஸ்திரிய மார்க்சியர்களின் முக்கியமானவர்களாகக் கருதப்படுபவர்கள், அதிலும் தேசியப் பண்பாட்டுத் தன்னாட்சி குறித்த கோட்பாடு ரீதியான விளக்கமளித்தவர்கள் மூவர். அவர்கள் முறையே விக்டர் அட்லர் *(Victor Adler)* ஒட்டோ பாவர் *(Otto Bauer)* மற்றும் காரல் ரென்னர் *(Karl Renner)* என்போர். 1866 ஆம் ஆண்டு நடந்த போரில், ஆஸ்திரியா பிரஷ்யாவினால் *(Prussia)* தோற்கடிக்கப்பட்டபின், 1867ஆம் ஆண்டைய ஒப்பந்தப்படி ஆஸ்திரியப் பேரரசு, ஆஸ்திரியா மற்றும் ஹங்கேரி என்ற நிலப்பரப்புக்களாக பிரிக்கப்பட்டது. ஆஸ்திரியாவில் ஜெர்மனியர்கள் பெரும்பான்மையினராகவும், செக்கோஸ்லோ வாக்கியர், போலந்து நாட்டவர், உக்ரேனியர்கள், இத்தாலியர், ஸ்லோவானியர் போன்றோர் சிறுபான்மை தேசிய இனத்தவராகவும் வாழ்ந்தனர். 36% மட்டுமே இருந்த ஜெர்மானியப் பெரும்பான்மையினர், பாராளுமன்றத்தில் அறுதிப் பெரும்பான்மை பெறுவதற்காக போலந்தவர்கட்கு நிர்வாகத் தன்னாட்சி

(Administrative Autonomy) மற்றும் மொழியுரிமைகளை வழங்கினர். இதனால் பொஹேமிய நிலப்பரப்பை *(Bohemia)* மையமாகக் கொண்டு வாழ்ந்த செக்கோஸ்லோவாக்கியர்கள் தங்களது உரிமைகள் கோரி போராடத் தலைப்பட்டனர். செக்கோஸ்லோவாக்கியர்களை சமாதானப்படுத்த, பொஹேமியா மற்றும் மொரவியா *(Moravia)* பகுதிகளில் 1897 ஆம் ஆண்டு இரு மொழிக் கொள்கை அமுலாக்கப் பட்டது. அதன்படி, பொஹேமியா மற்றும் மொரவியா பகுதிகளில் அனைத்து அரசு நடவடிக்கைகள், அறிக்கைகள், பெயர்ப்பலகைகள் யாவும், ஜெர்மனிய மற்றும் செக்கோஸ்லோவாகியா ஆகிய இரு மொழிகளில் நடைமுறைப்படுத்தப்பட்டன.

இவ்விரு பகுதிகளிலும் செக்கோஸ்லோவாகியர்களே அதிக எண்ணிக்கையில் வசித்தாலும், ஏற்கெனவே அங்கு இடம் பெயர்ந்திருந்த ஜெர்மானியர்கள் இருமொழிக் கொள்கையை எதிர்த்தனர். தொடர்ந்து, ஆஸ்திரியா முழுவதிலும் இப்பிரச்சினை பரவியது. பிற சிறுபான்மையினரும் தங்களின் பண்பாட்டு உரிமை கோரி போராடத் தலைப்பட்டனர். இச் சூழலில், விக்டர்அட்லர் தேசியங்களை மொழி அடிப்படையாகக் கொண்டு மட்டும் அனுகி, ஒரு சமூக நிலையை எட்டத் தலைப்பட்டார்.

அவரைத் தொடர்ந்து காரல் ரென்னரின "அரசும் தேசமும்" *(State and Nation)* என்ற பிரபலமான கட்டுரை 1899ல் வெளியானது. இக் கட்டுரையில் தேசிய இனங்கள் என்பவை மொழிவழிச் சமூகங்களாகத் தென்பட்டாலும், அதுவே தேசியம் என்ற பொதுவான பிரச்சினைக்கான அடிப்படையல்ல. மாறாக அது உணர்வு. சிந்தனை சார்ந்த கூட்டுணர்வு *(Personality Principle)* அடிப்படையிலானது என்ற கருத்தை அவர் வெளியிட்டார். இக் கருத்து அட்லரின் மொழிவழி சார்ந்த தேசியம் குறித்த புரிதலை அடுத்த கட்டத்திற்கு நகர்த்திச் சென்றது. ஆஸ்திரிய அரசியலில் பாட்டாளி வர்க்கத்தினர் நுழைந்தபின், உண்மையாகவே தேசியப் பிரச்சினை என்பது அதிகாரம் சார்ந்த பிரச்சினையாய் இல்லாமல் பண்பாடு சார்ந்த பிரச்சினையாக உருமாறி விட்டது என ரென்னர் புரிந்து கொண்டார். மேலும், சிறுபான்மையினர் சார்ந்த பிரச்சினைகளை அரசு தீர்க்க முடியாமல் போவதற்கான காரணமாக அவர் நவீன அரசுகளின் நிலப்பரப்பு *(territory)* மற்றும் தேச எல்லை *(National boundaries)* சார்ந்த அதீத உணர்வுகளைக் கண்டார். பொருள் அடிப்படையிலான மற்றும் சமூகத் தேவைகளை நிறைவேற்றிக் கொள்ள ஓர் அரசின் குடிமக்களாக இருக்கும் அதேவேளையில், ஒரு குறிப்பிட்ட தேசிய இனத்தின் அங்கத்தினராக மக்கள் இருப்பதையும், அதையொட்டிய பண்பாட்டுத் தேவைகள் அவர்களுக்கு இருப்பதையும் அவர் புரிந்து கொண்டார்.

ஒரு கிறிஸ்தவ சபை என்பது எப்படி ஒரே மாதிரியான நம்பிக்கை கொண்ட மக்களின் கூட்டுணர்வின் ஐக்கியமாக *(Personal Association)* இருக்கிறதோ, அதேபோல தேசியம் என்பது ஒரே

மாதிரியான சிந்தனை மற்றும் உணர்வுகளைக் கொண்ட மக்களின் கூட்டுணர்வின் ஒருங்கிணைப்பாக இருப்பதையும் உணர்ந்த அவர், அரசமைப்பினின்று கிறிஸ்தவ சபை எங்ஙனம் நவீன காலத்தில் பிரித்து உணரப்பட்டதோ அதேபோல அரசினின்றும் தேசத்தையும் பிரித்து உணர முடியும் என்ற முடிவுக்கு வந்தனர். ஓர் அரசின் சட்டங்கள் மற்றும் அமைப்புகள் அனைத்தும், அக்கால கட்டத்தின் பெரும்பான்மைச் சமூகத்தின் வெளிப்பாடுகளாகவே அமைகின்றன என்ற நிலையில் அரசும் *(State)* தேசமும் *(Nation)* எதிர்வுகளாகவே *(Antitheses)* யதார்த்தத்தில் நிலவுவதை உணர்ந்தார். அரசு என்பது சட்ட ரீதியான நிலப்பரப்பு சார்ந்த ஆதிக்க சக்தியாகவும், சமூகம் / தேசியம் என்பது கூட்டுணர்வின் ஒருங்கிணைந்த சக்தியாகவும் விளங்கும் நிலையில், இந்த எதிர்வுகளின் மோதலே மனிதச் சமூக வரலாற்றின் வளர்ச்சிக்கு உறுதுணையாய் உள்ளது என்ற புரிந்துணர்விற்கு வந்தார். அதேவேளையில் ஓர் அரசின் இறையர்மை *(Sovereignty)* என்பதினின்று, அந்த அரசின் நிலப்பரப்பை கருத்தியல் ரீதியாக பிரித்து உணர முடியாவிட்டாலும், தேசிய இனங்கள் ஒரே நிலப்பரப்பில் பரந்து விரிந்த நிலையில், கூட்டாகக் கலந்து வாழும் சூழலில், தேசியம் என்பதை நிலப்பரப்பினின்று கருத்தியல் ரீதியாக பிரித்து உணர முடியும் என்ற முடிவை அவர் எட்டுகிறார்.[8] முதல் நிலையில், தேசம் மற்றும் அரசு ஆகியவற்றை பிரித்து உணர்ந்த நிலையில், அதன் பின் தேசத்தினின்று நிலப்பரப்பையும் கருத்தியல் ரீதியாகப் பிரித்து உணர்ந்த நிலையில், வேதாகமத்தில் இடம்பெற்றுள்ள தேவனுடையதை தேவனுக்கும் ராயனுடையதை *(King)* ராயனுக்கும் கொடுங்கள்" என்ற கருத்தின் அடிப்படையில், தேசமும் அரசும் இரு அமைப்பாக யதார்த்தத்தில் நிலவமுடியும் என்று கூறுகிறார்.

மேலும், தேசம் என்ற கூட்டுணர்வு அமைப்பினின்றும் கருத்தியல் ரீதியாக நிலப்பரப்பை பிரித்துவிட்ட நிலையில், நிலப்பரப்பு மற்றும் அது சார்ந்த அரசு என்பதற்கான போட்டியாக தேசிய இனங்கள் மாறும் வாய்ப்பானது, இப் புரிந்துணர்வின் மூலமாக மழுங்கடிக்கப்படுகிறது. தேசிய இனங்களின் பண்பாட்டுத் தேவைகள் நிலப்பரப்பு சாராத தன்னாட்சி என்ற தளத்தில் *(Extra territorial autonomy)* நிறைவேற்றப் படுவதன் மூலம், தேசிய இனங்களுக்கிடையிலான அரசு நோக்கிய அதிகாரப் போட்டிகள் இருக்க வாய்ப்பில்லை என்ற கற்பித்தலின் பேரில் இவ்வித புரிதல்கள், தேசியப் பண்பாட்டுத் தன்னாட்சி என்ற கருத்தாக்கத்தில் இடம்பெறுகின்றன.

இதன் தொடர்ச்சியாக அரசு மற்றும் தேசம் ஆகிய இரு அமைப்பு களையும் நடைமுறை ரீதியாகவும் ரென்னர் பிரித்துக் காட்டுகிறார். அரசு என்பது 1. மக்கட் தொகை, 2. திரண்ட அமைப்புகள், *(collective organs)* 3. இறையாண்மை, 4. குறிப்பிட்ட நிலப்பரப்புகள் மீதான தனிப்பட்ட உரிமை / அதிகாரம் ஆகிய கருத்தியல் ரீதியான அடிப்படைகளையும், அவ்வரசின் குடிமக்களின் விருப்பத் திரட்சிகள்

(colletive interests of the citizens of the state) சார்ந்த 1.பிரதிநிதித்துவம், 2.ராணுவம், 3. நீதி பரிபாலனம், 4. நிர்வாகம், 5. பண்பாடு, 6. நிதி குறித்த இறையாண்மைகளையும் குறித்து நிற்பதாகவும் அவர் சுட்டுகிறார். தேசம் என்பது ஒரு குறிப்பிட்ட சமூகத்தின் உறுப்பினர்கள் தங்களுக்குள் பரஸ்பரம் கொண்டுள்ள மேலாதிக்கம் / மேலாண்மை பெற்ற சிந்தனை மற்றும் உணர்வுகள் அடிப்படையானது என்றும் கூறுவார். அரசு மற்றும் தேசம் ஆகிய இரு அமைப்புகளையும் நடைமுறை ரீதியாகப் பிரித்துக்காட்டிய நிலையில், ஈரடுக்கு ஆட்சிமுறைப்படி *(Bicameral legislation)* அரசும் தேசமும் இணைந்து செயல்படமுடியும்; தேசிய இனங்களைக் சார்ந்த தனிநபர்கள், தாங்கள் வாக்களிக்கும் வயதை அடையும் போது, குறிப்பிட்ட தாங்கள் விரும்பும் தேசிய இனப்பதிவேட்டில் தங்களைப் பதிவு செய்து கொண்டு, ஜில்லா *(parish)*, மாகாண *(contons)*, தேச அளவில் தங்களுக்குள் தேர்தல் நடத்தி தங்களின் பிரதிநிதிகளைத் தெரிவு செய்துகொண்டு, தங்களுக்குள் வரி வசூல் செய்து, தமது பண்பாட்டுத் தேவைகளைத் (கல்வி, கலை, இலக்கியம் உள்ளிட்ட) தாங்களே ஒரு கழக அமைப்பில் *(corporate body)* நிறைவேற்றிக்கொள்ள வேண்டும் என்ற நடைமுறைச் செயல்பாடுகளையும் ரென்னர் விளக்குகிறார். இந்த நடைமுறைச் செயல்பாட்டின் அடிப்படையிலே, நாம் மேலே குறிப்பிட்ட ரஷ்ய அரசின் "தேசியப் பண்பாட்டுத் தன்னாட்சி குறித்த பொதுச்சட்டம்" அமுல்படுத்தப்பட்டது.

ஆனால் தேசிய இனங்கள் தாங்களே வரிவசூல் செய்து தங்களது பண்பாட்டுத் தேவைகளைப் பூர்த்தி செய்துகொள்ள வேண்டும் என்பதற்கு மாற்றாக, ரஷ்ய அரசே நிதியுதவி செய்ய அச்சட்டத்தில் வழிவகை செய்யப்பட்டுள்ளது. அச்சட்டத்தின் இன்றைய நிலை என்ன? அச்சட்டம் எந்த அளவுக்கு நடைமுறையில் வெற்றி பெற்றது என்பதற்கான தரவுகள் கிடைக்கப்பெறவில்லை. தேசியங்கள் தாங்களே வரிவசூல் செய்து அதன் மூலம் தாங்களே தங்களின் பண்பாட்டுத் தேவைகளை நடத்த ரென்னரின் கோட்பாட்டின்படி அனுமதிக்கப்படு மானால், தேசியங்கள் இணை அரசு *(parallel Government)* என்ற முறைப்படி, அரசின் குறைவான குறுக்கீடுகளுடன் பண்பாட்டு அரசியல் நடத்த ஏதுவாகும். அதே வேளையில் ஒரு நாட்டில் குறைவான எண்ணிக் கையில் உறுப்பினர்களைக் கொண்ட தேசிய இனக் குழுக்களுக்கும் அரசின் நிதியுதவியே சாதகமானதாக இருக்கும்.

ரென்னரின் 'அரசும் தேசமும்' என்ற கட்டுரையைத் தொடர்ந்து, 1907 ஆம் ஆண்டு, ஒட்டோ பாவரின் "தேசியங்களின் பிரச்சினையும், சமூக ஜனநாயகமும்" *(The Question of Nationalities and Social Democracy)* என்ற புத்தகம் வெளியானது. ரென்னரைப் பொறுத்தமட்டில், அவர் தேசியப் பிரச்சினையை சட்டபூர்வமாக *(Juridical)* அணுகியி ருந்தார். ஆனால் ஒட்டோ பாவர் அந்த அணுகுமுறையினின்று விலகி, தேசியத்தை ஓர் இனக்குழு என்ற ரீதியில் அணுகினார். குறிப்பாகச்

சொல்ல வேண்டுமானால் காரல் ரென்னரின் " அரசும் தேசமும்" என்ற கட்டுரை *"An Investigation in Constitutional Law of possible Legel principles for a solution and Conditionsof a Nationality Law"* என்ற உபதலைப்புடன் வெளியானது. ஆனால் ஒட்டோபாவரைப் பொறுத்தமட்டில், தேசம் என்பது சமூகக் காரணிகளால் ஒன்றிணைந்த மனிதர்கள் *(Community of fate)* ஒரு குறிப்பிட்ட சமூகப் பண்புடன் *(Community of Character)* திகழ்வதைக் குறித்து நிற்கிறது. "தேசியப் பொதுப் பண்பு என்பது தேசிய இனக்குழுவை உருவாக்குவதில்லை. மாறாக அது அந்த தேசிய இனக்குழுவின் மிகத்தெளிவான, வெளிப் படையான தோற்றம் *(Concrete expression)*. சமூகமயமாக்கப்பட்ட இருத்தலின் *(Societalized existence)* வெளிப்பாடே தேசியப் பண்பு. அவ்வித சமூக யதார்த்தத்தின் கூறுகள் தேசிய இனக்குழுவின் ஒவ்வொரு மனிதரிலும் வெளிப்படுகின்றன" என்பது பாவருடைய முதல் வாதமாகும்.[11] இவ்விதமான இவரது புரிதல் என்பது, வரலாற்றுப் பொருள்வாதத்தை அடிப்படையாகக் கொண்டது. தேசியப் பிரச்சினையை, முதலாளித்துவ சமூகத்தில் வாழும் பாட்டாளி வர்க்கத்தின் நிலைப்பாட்டிலிருந்து அணுகுவது மற்றும் அதனை சமூகப் பிரச்சினை என்ற ரீதியில் அணுகுவதற்கு அவர் மார்க்சியத்தையே கையிலெடுத்துச் செயல்பட்டார். தனது புத்தகத்துக்கு, அவர் 1907 ஆம் ஆண்டு எழுதிய முதல் முன்னுரையில், "இந்தப் படைப்பு சமூக ஆய்வு குறித்து மார்க்சிய ஆய்வுமுறையை ஒரு புதுப்பரப்பிற்கு இட்டுச்செல்லுகிறது. அந்த ரீதியில் எனது படைப்பை மார்க்சிய ஆய்வாகவே கொள்ள வேண்டும்" என்று கூறுகிறார்.

இவ்வாறாக சமூக வரலாற்றுக் காரணிகளால் உருவான தேசியப் பண்பாட்டின் பிரத்தியட்ச பொருள் கூறுகளுக்கு *(material contents)* இடையிலான வேறுபாடுகளை நவீன முதலாளியம் குறைவுபடுத்தி யிருந்தாலும், தேசிய தனித்துவங்கள் இவ்வித குறைவுபடுத்தல்களை தீவிரமாக எதிர்த்துத வினைபுரிந்து கொண்டு தான் இருக்கும் என்று கூறுகிறார். ஆக, தேசியப் பண்பாடு என்பது பலவித மாற்றங்களினூடே தொடர்ந்து நிலைத்திருக்கும் பண்பு கொண்டது என்ற முடிவுக்கு வருகிறார்.

பிரெஞ்சு மார்க்சியர், ரெஜி டெப்ரே, "மார்க்சியமும் தேசியப் பிரச்சனையும்" என்ற தலைப்பிலமைந்த நேர்காணலில் பாவரின் இக்கருத்தை எதிரொலிக்கிறார். "வரலாற்று ரீதியாக உருவான இனக்குழுக்கள், இரத்தவழி உறவுகள் தொடங்கி மற்ற இரண்டாம் நிலை பண்பாட்டு உருவாக்கங்களான இனத்தொகுப்புகள், மக்கள் கூட்டங்கள் என்கிற தொடர்ச்சியான மற்ற மனித கூட்டிணைவு களுக்குப் பின்னே தேசம் வருகிறது. இதில் கவனத்தில் கொள்ள வேண்டிய முக்கியப் புள்ளி என்ன வென்றால், தேசம் என்பது வரலாற்று ரீதியாகக் கடந்து செல்லக்கூடிய ஒரு வகையினம் என்கிற கருத்து........(அவ்வாறு வரலாற்று ரீதியாகக் கடந்து வரும்போது) ஒரு மூடுண்ட அமைவிற்கான தேவை, எல்லைகள், சுவர்கள் கொண்ட ஒரு கூட்டுச் சமூகத்தை உயிர்ப்புள்ளதாக வைத்துக்கொள்ள உதவும்

மூடல் என்ற அளவில், அது (தேசம்) ஒரு மாறாநிலை மதிப்புருவாக இருக்கிறது" என்று கூறுகிறார்.

இவ்விதமான 'தேசம்' என்ற சொல்லாடல், இருவித காலவெளிகளுக்குள் *(Double time)* கடந்து செல்லும் உரையாடல் என்று ஹோமி பாபா தனது 'Disemination' என்ற கட்டுரையில் குறிப்பிடுகிறார். மக்கள், தேசியத்தால் கற்பிக்கப்பட்ட *(Nationalist pedagogy)* வரலாற்றுப் பாத்திரங்களாக *(Historical objects)* இருக்கும் வேளையில், அவர்கள் அத்தகைய குறியீட்டுச் செயற்பாட்டின் *(Subjects of process of singnification)* அங்கங்களாகவும் திகழ்கிறார்கள் என்று அவர் கூறுகிறார். தேசம் என்பது பழமைக்கும்/இறந்த காலத்திற்கும் மற்றும் நிகழ்வு/ நிகழ்காலத்திற்கும் இடையேயான ஓர் இயங்கியலாகவே செயல்படுகிறது.

மேலும் ப்ரான்ஸ் ஃபெனோனும், தனது தேசியப் பண்பாடு குறித்து *(On National Culture)* என்ற கட்டுரையில், தேசம் என்ற கோட்பாட்டை அரசு என்னும் நிறுவன அமைப்பினின்று வேறுபடுத்தியே வரையறை செய்கிறார். இவ்விதமாக, ஆஸ்திரிய மார்க்சியர்களால் மொழியப்பட்ட தேசியப் பண்பாட்டுத் தன்னாட்சி குறித்த கருத்தியல்களைத் தொடர்ந்து மார்க்சியர்களும் பிற அறிஞர்களும் பல்வேறு சூழல்களில் பேசி வந்துள்ளனர். ஆயினும், 1899ல் டீகரில் நடைபெற்ற சோஷலிஸக் கட்சிகளின் காங்கிரஸில் ஆஸ்திரிய மார்க்சியர்களால் முன்மொழியப்பட்ட "தேசியப் பண்பாட்டுத் தன்னாட்சி" என்ற கருத்தாக்கம் நடைமுறைக்கு எடுத்துக் கொள்ளாமல் ஒதுக்கப்பட்டது என்பது குறிப்பிடத்தக்கது. அதற்கு மாற்றாக, நிலப்பரப்புடன் கூடிய தன்னாட்சி *(Territorial autonomy)* என்ற கருத்தாக்கமே தேசியச் சிறுபான்மையினர் பிரச்சினைகளுக்கான அணுகுமுறையாக அம்மாநாட்டில் ஏற்கப்பட்ட விஷயமாயிற்று.

பண்பாட்டுத் தேசியத் தன்னாட்சியும் சிறுபான்மையினரும்

பொதுவாக சிறுபான்மையினர் சார்ந்த அளவில், இக்கோட்பாட்டை விவாதிக்கையில், ஆஸ்திரிய மார்க்சியர் உபயோகித்த "தேசியப் பண்பாட்டுத் தன்னாட்சி" என்ற சொல்லாடலைவிட லெனின் உபயோகித்த பண்பாட்டுத் "தேசிய தன்னாட்சி" என்ற சொல்லாடல் இன்னும் பரந்து விரிந்த பரப்பை குறிப்பதாக அமையும். தேசியம் சார்ந்த பிரச்சினைகளை மட்டும் சுட்டாமல், பொதுவில் சிறுபான்மையினர் குறித்த பிரச்சனைகளுக்கும் இக்கோட்பாட்டை பயன்படுத்த ஏதுவாகும். குறிப்பாக இந்தியச் சூழலில் இக்கோட்பாட்டினை புரிந்து கொள்ள முயற்சிக்கையில், பண்பாட்டுத் தேசியம் என்ற சொல்லாடலை கவனமுடன் அர்த்தப்படுத்த வேண்டியுள்ளது. இக்கோட்பாட்டினை இந்துத்துவ சக்திகள் சாதிக்க நினைக்கும் "பண்பாட்டுத் தேசியம்" என்ற கருத்தியலில் இருந்து வேறுபட்ட நிலையிலேயே நோக்க வேண்டும். காரணம் என்னவென்றால்,

ஆஸ்திரிய மார்க்சியர்கள் தேசியப் பண்பாட்டுத் தன்னாட்சி என்ற சொல்லாடலை முன்வைத்தது என்பது சிறுபான்மையினரின் பண்பாட்டு உரிமைகளை நிலைநாட்டவே என்பதை புரிந்து கொள்ள வேண்டும்.

மாறாக இந்துத்துவ சக்திகள் உரைக்கும் "பண்பாட்டுத் தேசியம்" என்பது காலனிய ஆட்சியில் மக்கட்தொகை கணக்கெடுப்பு மற்றும் பல நிர்வாகக் காரணங்களால் திரித்துப் புனையப்பட்ட பெரும்பான்மைக் கதையாடலை இன்றும் தொடர்ந்து அவர்கள் முன் நகர்த்துவதேயே குறிக்கிறது. எனவே ஆஸ்திரிய மார்க்சியர்கள் உரைக்கும் தேசியப் பண்பாடு/ பண்பாட்டுத் தேசியம் என்ற சொல்லாடலும், இந்தியச் சூழலில் இந்துத்துவ சக்திகள் கதைக்கும் "பண்பாட்டுத் தேசியம்" என்ற சொல்லாடலும் ஒன்றுக் கொன்று முரண்பட்டவை. இங்கு நாம், பண்பாட்டுத் தேசிய தன்னாட்சி என்ற கருத்தியலின் மூலம் மொழி, இனம், மதம், சாதி, பால், தேசம் சார்ந்த சிறுபான்மையினர் குறித்த பிரச்சினைகளுக்கான தீர்வை அடைய இயலுமா என்பதையே விவாதிக்க உள்ளோம்.

இச் சொல்லாடலை சிறுபான்மையினர் சார்ந்த பண்பாட்டுப் பிரச்சினைகளை முன்வைத்து விவாதிக்கும் போது, ஒரு விஷயத்தை தெளிவுபடுத்திக் கொள்வது நல்லது. அது என்னவெனில், பண்பாட்டுத் தேசியத் தன்னாட்சி என்ற கருத்தியலை, பிரதேச விடுதலை அல்லது நிலப்பரப்புடன் கூடிய தன்னாட்சி *(Territorial autonomy)* கோரும் சமூகக் குழுக்களைத் தவிர்த்த, பிற வகையில் பண்பாட்டு உரிமை கோரும் சமூகக் குழுக்களின் பிரச்சினைகளுடனேயே இதனைப் பொருத்திப் பார்க்க இயலும். பிரதேச விடுதலை கோரும் சமூகக் குழுக்களின் கோரிக்கை; போராட்டம் என்பது நிலப்பரப்பு குறித்த உரிமை அடிப்படையிலானது என்பதால், அப்பிரச்சினைகளுக்கு இக்கருத்தியல் ஒரு தீர்வைத் தர முடியாது.

பிரதேச இறையாண்மை என்ற கருத்தை விலக்குவதால், இன்றைய உலகமயமாக்கல் சூழலில், இக்கருத்தியல் புதுக்காலனிய முதலாளித்துவத்திற்கு ஏதுவான கருத்தியலாக மாறவும் வாய்ப்புண்டு என அறிஞர்கள் எச்சரிப்பது குறிப்பிடத்தக்கது. மற்றொரு புறம், இன்றைய அரசுகள், சிறுபான்மையினர் குறித்த உரிமைகள் குறித்து அதிகமாக அக்கறை காட்டாமலிருப்பதற்குக் காரணம், அவை பிரதேச எல்லை மற்றும் நாட்டின் பாதுகாப்பு குறித்துக் கொண்டுள்ள அதீத அக்கறையே என கிறிஸ்டன் போஸ்டர் *(Kirsten poster)* என்பவர் குறிப்பிடுகிறார். ஆகவே சிறுபான்மையினர் குறித்த பிரச்சனைகளுக்கு தீர்வுகாண முயற்சிக்கையில், பிரதேச எல்லைகளுக்கு/ நிலப்பரப்புக்கு, அரசுகள் அளிக்கும் முக்கியத்துவத்தை நீர்த்துப் போகச் செய்வது என்பது தீர்வை நோக்கிய முயற்சியாக இருக்க முடியும்.

சிறுபான்மையினரை எண்ணிக்கை சார்ந்து அடையாளப் படுத்துவது என்பது குழப்பம் விளைவிக்ககூடியது. மாறாக சிறுபான் மையினர் என்பவரை அடையாளம் மற்றும் இருத்தல் சார்ந்தே வகைப்படுத்த வேண்டும். குறிப்பாகச் சொல்வோமானால் தங்களின் அடையாளம் மற்றும் இருத்தல் சார்ந்து இழிவுபடுத்தல்கள், குறைபாடுகள், சார்நிலைத் தன்மை கொண்ட சமூகக்குழுக்களையே சிறுபான்மையினர் எனக் குறிப்பிட முடியும். ஹோமி பாபாவின் வார்த்தைகளில் கூறுவதனால் "சிறுபான்மையினர் என்போர் இரண்டாம் நிலைப்பட்டோர் *(Secondary)*; பாராளுமன்ற முதன்மைக் கேள்விகளுக்கு பின் இணைக்கப்படும் உப கேள்வி போன்றவர்கள் *(Supplementary)*; அவர்கள் முதன்மைக்கு பிற்பட்டவர்கள் *(after the original)*; உபமனிதர்கள் என்பதால் அவர்கள் ஒன்றுடன் இரண்டு *(add to)*; என்ற ரீதியில் ஒத்துக் கொள்ளப் பட்டாலும், முழுமையில் இணைய இயலாதவர்கள் *(Not add up)*; ஆனால் அவர்கள் முதன்மையின் கணிப்புகளை சிதைவுக்கு உட்படுத்தலாம். இவ்விடம் நாம் முக்கியமாகக் கவனிக்க வேண்டியது என்னவென்றால் சிறுபான்மையினர் பெரும்பான்மைச் சமூகத்தால் இருத்தல் ரீதியாக, பண்பாட்டு ரீதியாக இரண்டாம்நிலை/ சார்நிலை/ இழிவுபடுத்தப்படுகின்றனர் என்பதுவே. பெரும்பான்மைச் சமூகமானது எண்ணிக்கையில் சிறுபான்மைச் சமூகத்தைவிட குறைவானதாக இருப்பினும், பண்பாட்டு மேலாண்மை மூலம் தனது அதிகாரத்தை சிறுபான்மையினர் மீது நிலைநாட்டுகிறது. காஞ்ச அய்லையாவின் "தலித் பகுஜன்" என்ற சொல்லாடல் கூட, எண்ணிக்கையில் குறைவான பெரும்பான்மையினர், எண்ணிக்கையில் பெரும்பான்மையான தலித் சமூகத்தின் மீது தனது அதிகாரத்தை நிலைநாட்டுவதையே குறிக்கிறது.

இங்கு பெரும்பான்மையினர், சிறுபான்மையினர் என்ற வகைப் படுத்தல்கள் அதிகாரம் சார்ந்த விஷயமாகவும் அடையாளப்படுத்தப் படுகின்றன. இவ்வாறு தனது மேலாண்மை/அதிகாரம் மூலம் சிறுபான்மையினர் முழுமையுடன் இணைந்து நிற்க முடியாதபடி பெரும்பான்மைச் சமூகம் அவர்களை அந்நியப் படுத்துகிறது. எனவே சிறுபான்மையினர் உரிமைகளை நிலைநாட்டுவது என்பது அமைதி யான சமூக வாழ்விற்கான அடிப்படையாகிறது. சிறுபான்மையினரின் உரிமைகளை நிலைநாட்டுவது என்பது அவர்கள் அங்கீகாரம், பாதுகாப்பு மற்றும் உயர்வு *(Recognition, Protection and Promotion)* சார்ந்தது என்கிறார் கிறிஸ்டன் போஸ்டர் என்பவர். இங்கு அங்கீகாரம் என்பது சிறுபான்மையினரைச் சட்டபூர்வமாக அங்கீகரிப்பது மற்றும் சிறுபான்மையினர் உரிமைகளை/பண்பாட்டை/ தனித்துவங்களை பெரும்பான்மையினர் அங்கீகரிப்பது என்ற இரு விஷயங்களையும் குறிக்கும். இவ்விரு விஷயங்களிலுமே குறிப்பிடத்தக்க அளவில் சிறுபான்மையினர்க்கான அங்கீகாரம் என்பது நிகழவில்லை என்பது இன்றைய யதார்த்தம்.

அடுத்ததாக ஐக்கிய நாடுகள் சபையின் சிறுபான்மையினர் செயற்குழுத் தலைவர் *(Chairperson of the U.N Working Group on Minorities)* அறிக்கையின்படி, சிறுபான்மையினர் பாதுகாப்பு என்பது 1.அவர்களின் இருத்தல் ரீதியான பாதுகாப்பு 2.ஓர் அரசின் அரசியல், சமூகப் பொருளாதார நடவடிக்கையில் சிறுபான்மையினரை ஒதுக்கி வைக்காமல் இருத்தல் 3.பெரும்பான்மையினரின் அந்நியப்படுத்தப் படுதலில் இருந்து *(Freedom from discrimination)* விடுதலை 4.பெரும்பான்மையரின் கலாசாரத்துக்குள் சிறுபான்மை யினரை தன்மயமாக்காமல் இருத்தல் *(freedom from assimilation)* ஆகியவற்றைக் குறிக்கும். சிறுபான்மையினர் உயர்வு என்பது அவர்களுக்கான உறுதிப்பாட்டுச் செயல்பாடுகள் *(Affirmative Action)*, அவர்களுக்குச் சம வசதி வாய்ப்புகளை உருவாக்கிக் கொடுத்தல், மற்றும் அவர்களின் மதிப்பு, மரியாதை, சுதந்திர உணர்வுகளை வளர்த்தல் சம்பந்தப்பட்டது என்று கிறஸ்டன் மேலும் கூறுகிறார்.

இம்மூன்று கூறுகளும், பண்பாட்டுத் தேசியத் தன்னாட்சி என்ற கருத்தியலுள் சாத்தியப்படும். எனினும், பண்பாட்டு விஷயங்களை அரசே கையிலெடுத்துச் செயல்படுத்தாமல், அந்தந்த இனக்குழு சங்கங்களிடம் ஒப்படைப்பது என்பது நடைமுறையில் காலப்போக்கில் சிறுபான்மையினரின் அங்கீகாரத்துக்கு உதவலாம், ஆனால் அவர்களின் பாதுகாப்பு மற்றும் உயர்வுக்கு உதவுமா என்பது கேள்விக்குரிய விஷயம். உதாரணமாக, இந்தியச் சூழலில் ஒரு குறிப்பிட்ட சூழலை மனதில் கொண்டு இவ்விஷயத்தைப் பார்க்கலாம். மகாராஷ்டிர மாநிலத்தில் தமிழர்கள் சிறுபான்மையினர் என்று அடையாளப்படுத் தப்பட்டு, பண்பாட்டுத் தேசியத் தன்னாட்சி நடைமுறைப்படி அவர்களுக்கான பண்பாட்டுக் கழகம் அமைக்கப்பட்டதாகக் கற்பனை செய்துகொண்டால், அக்கழகம் மூலம் அம்மாநிலத் தமிழர்களின் கல்வி, கலை, இலக்கியம் உள்ளிட்ட பண்பாட்டுக் கூறுகள் நிறைவேற்றப்படுவதால், தமிழர்களின் பண்பாட்டு அரசியலுக்கான அங்கீகாரம் காலப்போக்கில் கிடைக்கலாம். ஆனால் இவ்வித அங்கீகாரம், மேற்கூறியபடியான பாதுகாப்பு மற்றும் உயர்வை அம்மாநிலத் தமிழர்களுக்கு உத்தரவாதப்படுத்துமா என்பது ஐயத்திற்கு உரியது. ஆனால் தேசியப் பண்பாட்டுத் தன்னாட்சி என்ற சொல்லாடலை முன்மொழியும் கருத்தியலாளர்கள், பல்வகை பண்பாட்டு ஊடாட்டங்கள், நட்புறவுகள் மூலம் இவை சாத்தியப்படும் என நம்பினர்.

இன்னொரு முக்கியமான சிக்கலாகத் தென்படுவது யாதெனில், பொதுக் குடிமைச் சட்டம் *(Common Civil Code)* பொதுத் தண்டனைச் சட்டம், அரசியல் சாசனச் சட்ட உரிமைகள் இவை யாவும் ஒரு நாட்டின் குடிமக்களை தனிநபர்களாகவும் அரசின் குடிமக்களாகவும் மட்டுமே பாவிக்கிறது. அவர்களை ஒரு குறிப்பிட்ட இனக்குழுவின் உறுப்பினர்களாக அடையாளப்படுத்துவதில்லை. இங்கு சட்டப்பூர்வ மான குடிமக்கள் என்ற நிலைப்பாட்டிற்கும் இனக்குழு உறுப்பினர்கள்

என்ற நிலைப்பாட்டிற்கும் மோதல் விளைய வாய்ப்பு உண்டு. குறிப்பாக இந்தியச் சூழலில் பொது சிவில் சட்டம் குறித்த விவாதங்கள், பழங்குடியினர், இனக்குழு பழக்க வழக்கங்கள் மீதான அரசின் கட்டுப்பாடுகள் போன்றவை இத்தகைய முரண்களைச் சுட்டுவதாகவே உள்ளன. இவ்வித முரண்கள், அரசு என்ற அமைப்பிற்கும், இனக்குழு அடையாளத்திற்கும் இடையிலான வேற்றுமை நிலைகளையே சுட்டுவதாக உள்ளது. பண்பாட்டுத் தேசியத் தன்னாட்சியை முன்மொழியும் கருத்தியலாளர்கள் அரசு/தேசம், குடிமகன்/ இனக்குழுவினன் என்ற இருமைகளை கருத்தியல் ரீதியாகப் பிரித்திட முடியும். ஆனால், நடைமுறையில் எந்தவோர் அரசும் பல்வகை அடையாளங்களுக்கான தனிச்சட்டங்களை இயற்றிச் செயல்படுத்துவதன் மூலமே, இவ்வடையாளங்களின் அங்கீகரிப்பை உறுதி செய்ய இயலும். இன்னும் குறிப்பாகச் சொல்வோமானால், அரசும்/ தேசமும் அல்லது அரசும்/ அடையாளமும் கைகோர்த்துப் பயணித்தால் மட்டுமே, பல்வகை அடையாளங்களின் /இனங்களின் அங்கீகாரம் என்பது நடைமுறையில் சட்டரீதியாக உறுதிப்படும். அதுபோல, அரசும் சிறுபான்மையினரும் கருத்தியல் ரீதியில் எதிர்வுகளாகத் தென்பட்டாலும், ஓர் அரசு சிறுபான்மையினரின் பண்பாட்டு உரிமைகளை தனிச் சட்டங்கள் மூலம் நிறைவேற்றினால் மட்டுமே அவர்களுக்கான பூரண அங்கீகாரம் சாத்தியப்படும்.

பண்பாட்டுத் தேசியத் தன்னாட்சி என்ற கருத்தியல் சிறுபான்மையினர் பிரச்சினைகளை பண்பாட்டு ரீதியாக மட்டும் அணுகுகிறது. அவற்றை ஆட்சி அதிகாரம் சார்ந்த பிரச்சினையாகப் பார்ப்பதில்லை. ஆனால் யதார்த்தத்தில் சிறுபான்மையினர் பிரச்சனைகள் அனைத்தும் பண்பாட்டு அரசியல் என்ற தளத்தில் மட்டுமின்றி, அவர்களின் அதிகாரத்திற்கான அரசியல் என்ற தளத்துடன் தொடர்புடையது என்பதை வரலாறு நமக்கு சுட்டிக் காட்டுகிறது. குறிப்பாக இந்தியாவில் காலனியச் சூழலில், சிறுபான்மையினரின் கோரிக்கைகள் ஆட்சி அதிகாரம் சார்ந்தே இருந்தன. இன்றைய இடஒதுக்கீட்டு அரசியலில், அரசு வேலைவாய்ப்புகளில் உரிய பங்கு என்பது அதிகாரம் சார்ந்த பிரச்சினையுடனும் இணைந்தது. ஆகவே, சிறுபான்மையினரின் பண்பாட்டு அரசியல்/ அடையாள அரசியல் என்ற நிலைப்பாட்டுடன், சிறுபான்மையினர் அதிகார அரசியல் என்ற நிலைப்பாட்டையும் இணைத்து முன்னெடுத்துச் செல்லப்பட வேண்டியுள்ளது. ஏனெனில், அரசு என்பதை பெரும்பான்மையினரின் அரசியல் என்ற நிலைப்பாட்டினின்று நோக்கும்போது சிறுபான்மையினருக்கு பண்பாட்டு அரசியல் நடத்த மட்டும் அனுமதிப்பது என்பது சிறுபான்மையினர் மீதான பெரும்பான்மையினரின் அரசு அதிகாரத்தை உறுதிப்படுத்தும் நோக்காகவே அமையும்.

மாறாக பாராளுமன்றம், சட்டமன்றம், மற்றும் பிற அரசு அங்கங்களில் சிறுபான்மையினருக்கான உரிய பிரதிநிதித்துவத்தை

உறுதி செய்வதன் மூலமே அரசாங்க அமைப்புகளில், சட்டமியற்றலில் சிறுபான்மையினரும் இடம்பெறச் செய்ய முடியும். அவர்களைப் பொது அரசியல் நீரோட்டத்தில் இணைத்திட முடியும். அல்லாமல் சிறுபான்மையினருக்குப் பண்பாட்டு உரிமைகள் மட்டுமே வழங்குவதன் மூலம், அவர்கள் தீவுகளாகவே இயங்குவர்.

மற்றொருபுறம் சிறுபான்மையினர் என்ற அடையாளத்தை ஓர் ஒற்றைத் தளக் கண்ணோட்டத்துடன் அணுகுவது குறித்த பிரச்சினையும் இங்கு கணக்கில் கொள்ளப்பட வேண்டியுள்ளது. நேர்கோட்டு ஒற்றைத் தள ரீதியில், ஒரு சிறுபான்மையினச் சமூகத்தின் அடையாளம் கட்டமைக்கப்படும்போது, அக்குறிப்பிட்ட சிறுபான்மையின அடையாளத்துக்குள், வர்க்கம், சாதி, பாலினம், மொழி, நிறம், மதம், இனம் சார்ந்த உட்படிநிலைகள் மறைக்கப்பட்டுப் போகின்றன.

ஓர் அடையாளத்தின் மீது வர்க்கப் பிரிவினைகளும், பிற அடையாளங்களும் மேற்பொதிந்து காணப்படுகின்றன. உதாரணமாக ஒருவர் கிறித்தவச் சிறுபான்மையினன் என்று சொல்லும்போது, அவனு(ளு)ள் கிறித்தவ உட்பிரிவு, பாலினம், சாதி, மொழி, இனம், வர்க்கம் சார்ந்த பிற அடையாளங்களும் பொதிந்து உள்ளன. இந்நிலையில், சிறுபான்மையினர் கழகம் என்பதுவும், அக்குறிப்பிட்ட சிறுபான்மையின அடையாளத்துக்குள் மேலாதிக்கம் பெற்ற குழுவினரின் நிறுவன அமைப்பாக மாறவும், அதன்மூலம் அக்குறிப்பிட்ட மேலாதிக்கத்தினர் தங்களின் வர்க்க, பிற அடையாளங்கள் சார்ந்த பண்பாட்டினை மட்டும் மேலெடுத்துச் செல்லவும் ஏதுவாக அமையும். ஒரு சிறுபான்மையின அடையாளத்துக்குள் சிறுபான்மையினராக உள்ளவர்களின் பண்பாட்டு மேலெழும்புதல் நிகழப்படாமல் போகமுடியும். வேறுவிதமாகச் சொல்வோமானால், பண்பாட்டுத் தேசியத் தன்னாட்சி என்ற கருத்தியல், ஒற்றை அடையாளத்தை முன்வைத்து பிரச்சினைகளைப் பேசும்போது, அந்த அடையாளத் துக்குள் பொதிந்துள்ள பிற அடையாளங்களை/ படிநிலைகளைப் பற்றி எடுத்துரைக்கவில்லை. குறிப்பாக, சிறபான்மையினருக்குள் ஒடுக்கப் பட்டவர்களின் பண்பாட்டு அடையாளங்களையும் முன்னெடுத்துச் செல்லுதல் என்ற தளத்திலும் சிறுபான்மையினர் பிரச்சினைகளை அணுகுவது என்பது இன்றைய அவசியமாக உள்ளது. எனவே சிறுபான்மையினர், அவர்களுள் சிறுபான்மையினரின் பண்பாட்டுத் தனித்துவங்களை அங்கீகரித்து முன்னெடுத்தச் செல்லவேண்டியுள்ளது.

மேற்கூறிய விவாதங்களை முன்வைத்துப் பார்க்கும்போது, ஒரு குறிப்பிட்ட சமூக வரலாற்றுச் சூழலில், ஆஸ்திரிய மார்க்சியம் எடுத்துரைக்கும் பண்பாட்டுத் தேசியத் தன்னாட்சி என்ற கருத்தியல், சிறுபான்மையினர் குறித்த பிரச்சினைக்கு தீர்வாக அமையமுடியும். அது என்னவெனில், ஆஸ்திரிய மார்க்சியம் சமூகமாக நடைமுறைப் படுத்தப்பட வேண்டுமானால், பெரும்பான்மையினர் சிறுபான்மை யினர் இடையிலான உறவுகள் சுமூகமான நல்லிணக்கத்துடன் நிலவும்

சூழல் அவசியம். அரசும் பெரும்பான்மையினரும் சிறுபான்மையி னரின் பிரச்சினைகளை மிகுந்த அக்கறையுடனும் கனிவுடனும் அணுகித் தீர்க்கும் மனப்பான்மை கொண்டிருக்க வேண்டும். மேலும் அரசு அமைப்புகள் மீது சிறுபான்மையினர் நம்பிக்கை கொண்டுள்ள சூழல்களிலும், சிறுபான்மையினருக்குள் ஒடுக்கப்பட்டவர்கள் குறித்த கரிசனம்/ புரிதல் கொண்டு சிறுபான்மையினர் செயல்படும் சூழல்களிலும், பண்பாட்டுத் தேசியத் தன்னாட்சி என்ற கருத்தியல், சிறுபான்மையினர் குறித்த பிரச்சினைகளுக்குத் தீர்வாக அமையலாம்.

References

1. http://marx.org/archive/Lenin/works/1913/crng/4htm.
2. http://mar.org/archive/Lenin/works/1913/crng/5htm.
3. Otto Bauer, The Question of Nationalities and Social Democracy, Ephraim Nimni (Ed), University of Minnesota Press, London, 2000, p.18.
4. Regie Dephrey, Marxiyamum Dhesiya Pirachinaiyum, Koodam, July - December, 2006, pp. 14-6.
5. M.Vijayakumar (Ed.,) Adiththala Panpaattiyal Ezhuthu, Thinai Publishers, Nagercoil. 2008, pp.13-14.
6. Yves Plasseraud, How to Solve Cultural Identity Problems in www.globalpolicy.org/nations/sovereign/citizen/2000/region.htm.
7. Karl Renner, State and Nation, in Ephraim Nimni (Ed.,), National Cultural Autonomy and its Contempoary Critics, Routledge, London, 2005, p.22.
8. Ibid., pp.26-7.
9. Ibid., pp.24-5, 37-40.
10. Ibid., pp.25.
11. Otto Bauer, op.cit., p.xxxvii.
12. Ibid., pp.3.
13. Ibid., pp.3.
14. Regie Dephrey, op.,cit.,p.12.
15. Homi K.Bhabha, (Ed), Nation and Narration, Routledge, London, 1990.p.297.
16. Franz Fanon, The Wretched of the Earth, Penguin, Harmondsworth, 1968 pp. 174-90.
17. Kirsten Poster, The Realisation of National Minority Rights in www.austlii.edu.au/au/journals/MqLj/2003/4.html.
18. Homi K.Bhabha,op.cit., p.305.
19. Kirsten Poster, op. cit., p.

திருக்குறளும் தமிழ் மறுமலர்ச்சியும்

-க.பஞ்சாங்கம்-

உலகின் பல்வேறு நாடுகட்குச் சென்றதன் பயனாகவும் பிற மொழிகளையும் அவற்றின் இலக்கியங்களையும் ஒருவாறு கற்றறிந்ததன் பயனாகவும் தமிழிலக்கியம், தமிழ்ப் பண்பு, தமிழ்க்கலை, தமிழ் வரலாறு முதலியவற்றை உலகில் எவ்வளவிற்குப் பரப்ப வேண்டும் என்று ஒரு சிறிது உணர்ந்துள்ளேன் கொன்பூசியஸ், செனக்கா முதலிய நீதிநூல் ஆசிரியர்களை உலக மாந்தர் எங்ஙனம் அறிந்து படிக்கின்றனரோ அங்ஙனமே திருவள்ளுவரையும் அறிந்து படிக்குமாறு நாம் செய்வித்தல் வேண்டும். (நூற்றாண்டு விழாக் காணும் யாழ்ப்பாணம் தனிநாயக அடிகள் 1913-1980)

கலை, இலக்கிய அழகியலின் உச்சத்தைத் தொட்டிருந்த தமிழ் இலக்கிய மரபு, பிற்காலப் பாண்டிய அரசு, டில்லியை ஆண்ட சுல்தான்களால் வீழ்ச்சியடைந்த கி.பி. 14ஆம் நூற்றாண்டிற்குப் பிறகு பெரிதும் பாதிப்பிற்குள்ளானது. பல்வகைப்பட்ட தமிழ் இலக்கியங்களும் கலைகளும் திட்டமிட்டே அழித்தொழிக்கப்பட்டன. உள்நாட்டு மொழியான தமிழ் சார்ந்த அனைத்தும் தமிழ்மொழி உட்பட இரண்டாம் நிலைக்குத் தள்ளப்பட்டன. சுல்தான் ஆட்சியைத் தொடர்ந்து தஞ்சாவூரை ஆண்ட மராட்டியர் ஆட்சிக் காலத்திலும் விஜயநகரப் பேரரசின் சார்பாகத் தமிழ் நிலத்தை ஆண்ட மதுரை நாயக்கர், தஞ்சாவூர் நாயக்கர், செஞ்சி நாயக்கர் காலத்திலும் தமிழ் நாகரிகமும் தமிழும் தன் பழைய பெருமையை அடையவே முடியவில்லை.

பிறமொழியாளர்களான அவர்கள் அனைவருமே தமிழ் நிலத்தை, வளத்தை ஆக்கிரமித்தது மட்டும் அல்லாமல் தமிழ் அடையாளத்தையும் அழிக்கும் நோக்கில் சமஸ்கிருதத்தையும் தெலுங்கு மொழியையும் முதன்மை இடத்தில் நிறுத்தி வளர்த்தனர். வேற்றுமொழிக்காரர்களின் ஆதிக்கத்தினால் தமிழ்ப் புலவர்கள் தங்கள் பிழைப்பிற்காக மடாலயங்களையும் சிற்றரசர்களையும் ஜமீன்தார்களையும் புகழ்ந்து பாடிப் பிழைக்க வேண்டிய தாழ்நிலைக்குத் தள்ளப்பட்டனர். இத்தகைய தமிழ்ப் புலவர்களின் நிலையை மகாகவி பாரதியார் தன்னுடைய "சின்ன சங்கரன்

கதை"யில் பதிவு செய்துள்ளார். குட்டி ஜமீன் தார்களுக்குக் கிளுகிளுப்பை ஊட்டுவதற்காகப் பாடல் கட்டிக் கொண்டிருந்தார்கள் என்பதைச் "சாற்றுவதும் காமக்கலைளூ சாதிப்பதும் போற்றுவதும் காமனடிப்போது" என எழுதினார். மேலும்,

"புலவன் அலவன் வலவன
பலகை அலகை உலக"

என்று எதுகை மோனைகளிலும் "யமகம், திரிபு, பசுமூத்தபந்தம், நாகபந்தம், ரதபந்தம், தீப்பந்தம் முதலிய யாருக்கும் அர்த்தமாகாத நிர்ப்பந்தங்கள் கட்டி அவற்றை மூடர்களிடம் காட்டி அமர்த்தினென்று மனோராஜ்யம் கொண்டனர்" என்கிறார் பாரதி.

தமிழின் இந்த இழிநிலை இக்காலத்தில் எந்த அளவிற்குப் போய்விட்டதென்றால், தமிழ் வடமொழியிலிருந்து பிறந்ததுளூ சமஸ்கிருதத்தில் இல்லாமல் தமிழில் மட்டும் இருக்கும் எ, ஒ, ழ, ற, ன ஆகிய ஐந்து மட்டுமே தமிழ் எழுத்து. தமிழிலுள்ள மற்ற எழுத்துக்கள் எல்லாமே சமஸ்கிருதத்திற்கு உரியவை. எனவே "ஐந்து எழுத்தால் மட்டுமே ஆன ஒரு மொழியை மொழியென்று சொல்லவும் நாணுவர் அறிவுடையோர்" என்றும், தமிழில் நூற்கள் ஏராளம்ளூ ஆனால் சமஸ்கிருதம் கலவாமல் தனித்தமிழில் ஒரு நூலேனும் உண்டா? என்றும் தமிழிலேயே "இலக்கணக் கொத்து" நூலாசிரியர் சுவாமிநாத தேசிகர் கேட்கும் அளவிற்குத் தமிழ்மொழி தரைமட்டமாக்கப்பட்டுக் கிடந்தது. அதனால்தான்,

"கி.பி. 14 ஆம் நூற்றாண்டும் அதற்கடுத்த இரண்டொரு நூற்றாண்டுகளும் தமிழ்நாட்டின் இருண்டகாலமென்றே சொல்லலாம்" (அ.மு. பரமசிவானந்தம், ப. 299)

என்று எழுதினார் அ.மு.ப. 1892 ஆகஸ்டு மாத "விவேக சிந்தாமணி" இதழில் "18 ஆம் நூற்றாண்டின் தமிழ் பாஷாபிவிர்த்தி" என்ற கட்டுரை எழுதிய வி.கோ.சூரியநாராயண சாஸ்திரியார்,

"தமிழானது ஆரியர், மகம்மதியர்கள் மூலமாய்ப் பொறுக்க முடியாத துன்பமடைந்து தன்னுருமாறி நிற்கின்றது"

எனக் குறிப்பிட்டார்.

இத்தகையதொரு சூழலில்தான் ஐரோப்பியர் வருகையும் கிறித்துவப் பாதிரிமார்கள் வருகையும் நிகழ்ந்தன. இவர்கள் வருகையும் இவர்களின் திருக்குறள் மொழிபெயர்ப்புப் பணியும்தான் தமிழை மீட்டெடுத்து மீண்டும் தலைநிமிரச் செய்தன என்பது நவீனத் தமிழ்ச் சமூகத்தின் வரலாறாக நிற்கிறது. இனி அவற்றை விரிவாகக் காணலாம்.

II

உலகத்தை மாற்றிய புத்தகங்கள் என்று ரூஸோவின்[1] "சமுதாய ஒப்பந்தம்" காரல் மார்க்சின் "மூலதனம்" முதலிய நூல்களைச் சொல்லுவர். மார்க்சின் மூலதனம், "உலகத்தை முதலாளித்துவ நாடுகள், சோசலிச நாடுகள் என இரண்டாகப் பிளந்தேவிட்டது" என்று வர்ணிப்பர். அப்படியொரு நிகழ்வு தமிழ் உலகிலும் நிகழ்ந்துள்ளது. அதுதான் வான்புகழ் வள்ளுவரின் திருக்குறள் வரவு. இரண்டாயிரம் ஆண்டுகளுக்கு முன்பு பல்வேறு எதிர்ப்புகளுக்கு இடையில் அது அரங்கேறிய போது எத்தகைய பாதிப்புகளைத் தமிழ்ச் சமூகத்தில் ஏற்படுத்தியிருக்கும் என்பதைத் திருக்குறளுக்குப் பிறகு சிலப்பதிகாரம், மணிமேகலை எனத் தோன்றிய தமிழ் இலக்கியங்கள் அனைத்தும் வள்ளுவரின் குறளை, சிந்தனைகளைப் பயன்படுத்தியுள்ளன என்ற உண்மையைக் கொண்டு ஒருவாறு ஊகிக்க முடியும் என்றாலும் துல்லியமாக எதையும் சொல்வதற்கு ஆவணங்கள் இல்லை.

ஆனால் ஐரோப்பியர் வருகையை ஒட்டி வீரமாமுனிவர் (1680-1747), எஃப்.டபிள்யூ. எல்லீஸ் ஆகியோர் முறையே இத்தாலி மொழியிலும் ஆங்கில மொழியிலும் ஏட்டில் கிடந்த திருக்குறளை மொழிபெயர்த்துப் பதிப்பித்து வெளிட்டதானது தமிழ் உலகில் மிகப்பெரும் விளைவுகளை ஏற்படுத்தியது. பின்காலனித்துவத் தமிழ்ச் சமூகத்தில் ஏற்பட்ட மிகப்பெரும் விளைவான தமிழ் மறுமலர்ச்சிக் கான வேர் இவர்களின் திருக்குறள் மொழிபெயர்ப்பில் இருந்துதான் பரவியுள்ளது.

இத்தாலியிருந்து சமயப்பணி ஆற்ற இந்தியா வந்த கான்ஸ்டாண டைன் ஜோசப் பெஸ்கி, தமிழ்படித்துத் தன் பெயரைத் தைரியநாதர் என்று முதலிலும் பிறகு அது தூயதமிழாக இல்லை என்று அறிந்து வீரமாமுனிவர் என்றும் மாற்றிக்கொண்டு "தேம்பாவணி" உட்பட 23 நூல்களைத் தமிழில் எழுதி வெளியிட்ட நிலையிலேயே தமிழின் மறுமலர்ச்சிக்காலம் தொடங்கிவிட்டது. அவர் திருக்குறள் கருத்துக் களில் பைபிள் கருத்துக்களைக் கண்டு ஆர்வத்தோடு திருக்குறளை மொழிபெயர்க்கத் தொடங்கி (கி.பி.1730) அதன் பெருமையைத் தமிழ்நாட்டில் மீட்டெடுத்தது மட்டுமல்ல, ஐரோப்பா முழுவதும் அவருடைய இத்தாலிய மொழிபெயர்ப்பு மூலமாகத்தான் திருக்குறள் முதலில் பரவியது என்பது வரலாறு.

கி.பி. 1810ஆம் ஆண்டில் கிண்டர்ஸி என்ற ஐரோப்பியர் திருக்குறளின் சில பகுதிகளை அச்சுக்குக் கொண்டுவந்தார். கி.பி. 1812இல் எ/ப். டபிள்யூ. எல்லீஸ் திருக்குறளையும் நாலடியாரையும் அச்சேற்றியதோடு திருக்குறளை ஆங்கிலத்தில் மொழிபெயர்த்து வழங்கினார். எல்லீஸ் அன்றைய சென்னை மாநிலத்தின் நிதி அதிகாரியாகவும் அக்க சாலைத் (*Mint*) தலைவராகவும் விளங்கியவர். "சென்னைக் கல்விக்கழகம்" என்ற உலகப் புகழ்பெற்ற நிறுவனத்தைத்

தொடங்கியவர். திருக்குறளின் மேல் கொண்ட பற்றினால் வள்ளுவர் உருவம் பொறித்த (புழக்கத்தில் வராத) தங்க நாணயங்களை வெளியிட்டார். அந்நாணயங்கள் சிலவற்றை அளக்குடி ஆறுமுக சீதாராமன், ஐராவதம் மகாதேவன் ஆகிய இருவரும் கண்டெடுத்துள்ளனர். 1796இல் சென்னை அரசுத் துறைக்குப் பணியாற்ற வந்த இவர் தாழ்த்தப்பட்ட இனத்தைச் சார்ந்த கந்தசாமி என்பார் தந்த ஏட்டின் மூலமாகத் திருக்குறளை அறிந்து பதிப்பித்துள்ளார். திருக்குறளின் மேல் அவர் எந்த அளவிற்குப் பற்றுக்கொண்டு பாழ்பட்டுக் கிடந்த தமிழ்ப்புலவர்கள் நடுவில் வளர்த்தெடுப்பதற்குப் பாடுபட்டுள்ளார் என்பதை அவர் குறித்த இரண்டு வரலாற்றுக் குறிப்புகள் புலப்படுத்துகின்றன.

1818 இல் சென்னையில் ஏற்பட்ட குடிநீர்த் தட்டுப்பாட்டின் போது வெட்டிய கிணற்றின் கைப்பிடியில் இவர் திருவள்ளுவரையும் அவர் குறளையும் பதிவு செய்துள்ளார். (இக்கல்வெட்டும் கிணறும் சென்னை இராயப்பேட்டை, பெரிய பாளையத்தம்மன் கோயிலில் இன்றும் உள்ளன.)

சாயங் கொண்ட தொண்டியசாணுறு நாடெனும
ஆழியி லிழைத்த வழகுறு மாமண
குணகடன் முதலாக குடகடலளவு
நெடுநிலந் தாழ்நிமிர்ந்திடு சென்னப
பட்டணத் தெல்லீச னென்பவன் யான
பண்டார காரியப் பாரஞ் சுமக்கையிற
புலவர்கள் பெருமான் மயிலையம் பதியான
தெய்வப் புலமைத் திருவள்ளுவனார
திருக்குற ளன்னிற் றிருவுளம் பற்றி
இருபுனலும் வாய்ந்த மலையும் வருபுனலும
வல்லரணும் நாட்டிற் குறுப்ப
என்பதின் பொருளை யென்னுள்ளாய்ந்த

இவ்வாறு திருக்குறள் காட்டும் நெறியில் ஓர் ஆங்கில அதிகாரி இயங்கியதாகப் பதிவு செய்திருப்பது எந்த அளவிற்குத் திருக்குறள் அவரைப் பாதித்திருக்கிறது என்பதை அறிய உதவி செய்கிறது. இது மட்டுமல்ல தமிழ்நாட்டின் திண்டுக்கல்லில் உள்ள எல்லீஸ் கல்லறை மீது எழுதியுள்ள கல்வெட்டு இப்படிச் சொல்லுகிறது:-

எல்லீசன் என்னும் இயற்பெய ருடையோன
திருவள்ளுவப் பெயர் தெய்வஞ் செப்ப
அருங் குறள் நூலுள் அறப்பா லினுக்குத
தங்குபல நூல் உதாரணக் கடலைப் பெய்(து)
இங்கிலீசுதனில் இணங்க மொழி பெயர்த்தோன

இவ்வாறு திருக்குறளை அக்காலக்கட்டத்தில் எல்லீசு மட்டுமல்ல பல்வேறு ஆங்கிலேயர்களும் பிரெஞ்சுக்காரர்களும் ஜெர்மானியர்களும்

மொழிபெயர்த்து ஐரோப்பா கண்டத்திற்குத் திருக்குறளை எடுத்துச் சென்றுள்ளார்.

ஜார்ஜ் உக்ளோ போப் (*G.U.Pope- 1820-1908*) 1886ஆம் ஆண்டு *"The Sacred Kural of Thiruvalluvar Nayanar with Introduction> Grammar> Translation Notes> Lexicon and Concordance"* – என்ற தலைப்பில் விரிவான முன்னுரையுடன் திருக்குறள் மொழிபெயர்ப்பைக் கொண்டு வந்தார் என்பதோடு அதை இலண்டனில் வெளியிட்டுத் தொடர் சொற்பொழிவு நிகழ்த்தினார் என்பதும் பெரிதும் கவனத்திற்குரியதாகும்.

இங்கே ஒன்றைக் கட்டாயம் பதிவு செய்ய வேண்டும் இந்த அளவிற்கு ஆங்கிலேயர்கள் பலரும் திருக்குறளை மொழிபெயர்த்து ஐரோப்பாவிற்குள் எடுத்துச் சென்றாலும் 19ஆம் நூற்றாண்டில் சிப்பாய்ப் போராட்டத்திற்குப் பிறகு 1858இல் நேரடியாக ஆங்கில அரசின் கட்டுப்பாட்டிற்குள் இந்தியக் காலனித்துவ அரசு வரும்போது கல்கத்தாவையே தலைநகரமாகக் கொண்டு ஆண்டதாலும் முதலில் ஆங்கில வழிக் கல்வியைப் பெறுவதில் முந்திக்கொண்டு அரசாங்கப் பதவிகளையும் பிடித்துக்கொண்ட சமஸ்கிருதப் பார்ப்பனர்களின் செல்வாக்குக் காரணமாகவும் திருக்குறள் ஆட்சியாளர்களின் பார்வைக்குப் போகாமல் "மனுஸ்மிருதி" இந்தியத் தேசத்தின் மாபெரும் அற நூலாகக் கட்டமைக்கப்பட்டு முந்திக்கொண்டது. இதன் விளைவுதான் பின்னால் ஆங்கிலேயர் ஆட்சியில் "இந்துச் சட்டமென" ஒன்று புகுந்தது. ஆங்கில மொழியில் இவ்வளவு மொழிபெயர்ப்புகள் நடந்தும் அதிகார அரசு நிர்வாக எல்லைக்குள் திருக்குறளை எடுத்துச் செல்ல முடியாமல் போனது பெரிய வியப்புக்குரிய ஒன்றல்ல, அப்படித்தான் நிகழும். ஏனென்றால் இந்தியாவின் ஆதிக்க அரசியல் என்பது உயர்சாதி, சமஸ்கிருத மேலாண்மை அரசியல்தானே!

III

திருக்குறள் மொழிபெயர்ப்புகள் நடந்துகொண்டிருந்த ஒரு சூழலில்தான் இராபர்ட் கால்டுவெல்லின் (1814-1891) திராவிட மொழிகளின் ஒப்பிலக்கணம் (*A Comparative Grammar of the Dravidian or South Indian Family Language> 1856*) என்ற தமிழர்களின் இன எழுச்சிக்கு ஆதாரமாக அமைந்த நூல் வெளிவந்தது. 53 ஆண்டுகள் திருநெல்வேலி மாவட்டத்தில் சமயப் பணியும் தமிழ்ப்பணியும் ஆற்றிய கால்டுவெல்லின் இந்தப் புத்தகம், தமிழ் மறுமலர்ச்சி இயக்கத்திற்குத் திருக்குறள் மொழிபெயர்ப்புகள் ஆற்றிய அளவிற்குப் பெரும்பங்கு ஆற்றியுள்ளது.

- தமிழ், கிரேக்கம் இலத்தீன் மொழிகள் போல ஒரு செவ்வியல் மொழி.
- தமிழ்ச் சொற்கள் கிரேக்கம், இலத்தீன் மொழிகளில் இடம்பெற்றுள்ளன.

* தமிழ், திராவிட மொழிக் குடும்பத்தைச் சேர்ந்தது. சமஸ்கிருதம் இந்தோ-ஆரிய மொழிக் குடும்பத்தைச் சார்ந்தது. எனவே தமிழ், சமஸ்கிருதத்திலிருந்து வந்தது அல்ல.
* தமிழ், சமஸ்கிருத மொழிச் சொற்களின்றித் தனித்தியங்கும் ஆற்றல் உடையது.
* தமிழிலிருந்துதான் பிற திராவிட மொழிகளான தெலுங்கு, கன்னடம், மலையாளம், துளு ஆகியன பிறந்தன.
* திராவிட மொழிகள் தெற்கில் மட்டுமல்ல, இந்தியாவின் நடுப்பகுதியிலும் இமயமலையை ஒட்டிய வடபகுதிகளிலும் பேசப்படுகின்றன.

இவ்வாறு திராவிடம், ஆரியம் என்று இனம், மொழி அடிப்படையில் இந்தியப் பெருங்கண்டத்தை அவர் தக்க சான்றுகளோடு பிரித்துப் போட்டார். இத்தகைய இவருடைய புதிய ஆராய்ச்சி முடிவுகள் தமிழ் மறுமலர்ச்சி இயக்கத்தை வேகப்படுத்தின. மேலும் அந்தப் புத்தகத்தின் முன்னுரையில் முதன் முதலாக விரிவாகத் தமிழ் இலக்கிய வரலாற்றையும் பதிவு செய்து, திருக்குறளையும் விதந்தோதினார். ஏழு சுழல் வட்டமாகத் தமிழ் இலக்கியம் முழுவதையும் வகுத்துத் தந்தார்:-

1. சைனமதச் சுழல் வட்டம் (கி.பி.8 - கி.பி.13)
2. தமிழ் இராமாயணச் சுழல் வட்டம் (கி.பி. 13 நூற்.)
3. சைவ மறுமலர்ச்சிச் சுழல் வட்டம் (கி.பி. 13 - 14)
4. வைணவச் சுழல் வட்டம் (அதே ஆண்டுகள்)
5. இலக்கிய மறுமலர்ச்சிச் சுழல் வட்டம் (கி.பி. 15 - கி.பி. 16)
6. பார்ப்பன? எதிர்ப்புச் சுழல் வட்டம் (கி.பி. 17)
7. தற்காலம் (கி.பி 18 முதல் 19 வரை)

இப்பகுப்பு முறை இன்றைய நோக்கில் குறையுடையதாகத் தோன்றினாலும் ஏறத்தாழ "வரலாற்று இருட்டில்" கிடந்தது போலக் கிடந்த தமிழ் இலக்கியப் பரப்பில் அன்று இப்பகுப்பு முறை பெரும் வெளிச்சமாகத் தோன்றியிருக்கும் என்பதில் ஐயமில்லை.

இதே காலத்தை ஒட்டி 1862இல் *"A Comprehensive Tamil and English Dictionary"* என்னும் நூலை வெளியிட்ட ஐரோப்பிய அறிஞர் எம். வின்சுலோ முன்னுரையில் கால்டுவெல் போலவே இவ்வாறு எழுதினார்:-

"சிலர் கருதுவது போல, இந்தியாவிலுள்ள தமிழ், சமஸ்கிருதத்தின் குழந்தையன்று." ஏறத்தாழ இந்தியாவின் எல்லா மொழிகளும் சமஸ்கிருதத்தால் பெருவளம் பெற்றிருக்கும் போது இத்தமிழ் மொழி மட்டும் தன் இனமான திராவிட மொழிகளிலிருந்தும் கூடக் கடன்

பெற இணங்கவில்லை. இலத்தின் உதவியின்றி ஆங்கிலம் இயங்குவதை விடச் சிறப்பாகச் சமஸ்கிருதத் துணையின்றித் தமிழ் இயங்க முடியும் என்பது உறுதி.வட இந்திய மொழிகளை விடவும் பிற திராவிட மொழிகளை விடவும் சமஸ்கிருதச் சார்பின்றித் தமிழ் விளங்குவதற்குக் காரணம் அம்மொழிகளைப் போல இது சமஸ்கிருத பார்ப்பனர்களால் மட்டுமே முதன்மையாக வளர்க்கப்படவில்லை என்பதுதான்" *(M.Winslow Dictionary> 1983 (R. Print)*

ஐரோப்பிய அறிஞர்களின் இத்தகைய சிந்தனை வரவு, சமஸ்கிருதம் தேவ பாஷை, தமிழ் நீசபாஷை என்று கட்டமைத் திருந்த புனைவுகளை வீழ்த்தின. இதே காலக்கட்டத்தில்தான் 1835 இல் நடைமுறைக்கு வந்த மெக்காலே கல்வித் திட்டத்தின் மூலம் ஆங்கிலம் கற்ற உள்நாட்டுக் கல்வியாளர்களின் வருகையும் நிகழ்ந்தது. கூடவே திருக்குறள் போலவே தொல்காப்பியம், சங்க இலக்கியம், சீவக சிந்தாமணி, சிலப்பதிகாரம், மணிமேகலை முதலிய பழம்பெரும் சிந்தனைக் களஞ்சியங்களாகவும் அழகியலின் அற்புத வடிவங்களாக வும் அமைந்த சூழலில் தமிழ் மறுமலர்ச்சி இயக்கம் புதிய வேகத்தோடு கிளம்பியது. இந்த வேகமிகு மறுமலர்ச்சி இயக்கத்திற்குச் சிந்தனைத் தளத்தில் உரமாகவும் வலுவான ஆதாரமாகவும் நின்று நிலவியது திருவள்ளுவரின் திருக்குறளாகும். திருக்குறளைச் சமஸ்கிருதவாதிகள் கொண்டாடும் வேதத்திற்கு நேரான ஒன்றாக முன்னிறுத்திய மேற்கண்ட அறிஞர்கள் பலரும், வேதத்தை விட உயர்ந்தது திருக்குறள் என்றனர். வேதத்தில் மானுடப் பொதுமை இல்லைஆ திருக்குறளில் இருக்கிறது. வேதத்தில் பிறப்பு அடிப்படை யில் உயர்வு/ தாழ்வு இருக்கிறது. திருக்குறள் "பிறப்பொக்கும் எல்லா உயிர்க்கும்" என்கிறது. வேதம், வைதீக மதம் சார்ந்தது. திருக்குறள் மதச் சார்பற்றது. வேதம் சடங்குகளை முதன்மைப்படுத்துகிறது. திருக்குறள் வையத்துள் வாழ்வாங்கு வாழும் மனித ஒழுக்கத்தை, மனித நேயத்தை முன்னிறுத்துகிறது. இதுபோலவே சமஸ்கிருதத்திலுள்ள மனுஸ்மிருதிக்கு எதிராகவும் திருக்குறள் முன்னிறுத்தப்பட்டதுஆ தமிழ் மறுமலர்ச்சி இயக்கத்தின் முன்னோடிகளில் ஒருவராகக் கருதப்படும் பேராசிரியர் சுந்தரம் பிள்ளை இப்படி எழுதினார்:-

வள்ளுவர் செய் திருக்குறளை
மறுவற நன்குணர்ந்தவர்கள
உள்ளுவரோ மனுவாத
ஒரு குலத்துக்கொரு நீத

இவ்வாறு ஆதிக்கத்திலிருந்த சமஸ்கிருத சிந்தனை மரபிற்கு மாற்றான ஓர் உரத்த சிந்தனை மரபை முன்னிறுத்துவதன் மூலம் தமிழ் மறுமலர்ச்சி இயக்கத்தை மேலெடுத்துச் செல்லத் திருக்குறள் அடிப்படையான பிரதியாக நின்று செயல்படத் தொடங்கியது.

IV

தொடர்ந்து தமிழ் மறுமலர்ச்சி இயக்கம் பல்வேறு கிளைகளாகப் பிரிந்தது. ஆனால் அவை அனைத்திலும் அடிப்படையாகச் செயல்பட்டது திருக்குறள் என்பது குறிப்பிடத்தக்கது. தாழ்த்தப்பட்டோரையும் பௌத்தத்தையும் முன்னெடுத்த அயோத்திதாசரின் (1845 -1914) திராவிட மகாசன சங்கம் சார்ந்த செயல்பாடுகளிலும் திருக்குறளே ஆதாரமான பிரதியாகச் செயல்பட்டது. அயோத்திதாசர் புத்தரின் திரிபிடகம் மாதிரி திருக்குறளைத் "திரிக்குறள்" என்றே வழங்கினார். தமிழ் மண்ணின் தூய்மையான விளைச்சல் திருக்குறள் என்று கொண்டாடினார். மண்ணின் மைந்தர்களான தாழ்த்தப்பட்டோருக்கான பிரதி என விளக்கினார்.

இதுபோலவே காலனித்துவத்தைப் பயன்படுத்தி எழுந்த "சைவசமய மறுமலர்ச்சி இயக்கமும்" திருக்குறளைத் தங்களுக்கான ஒன்றாக அடையாளப்படுத்தியது. சைவசித்தாந்த நூற்பதிப்புக் கழகம் வெளியிட்ட பதிப்புகளில் வள்ளுவர் சைவ வேளாளர் மரபில் வளர்ந்தவர் என்ற புனைவுகள் கட்டமைக்கப்பட்டன.

1916 இல் மறைமலையடிகளால் தோற்றுவிக்கப்பட்ட தனித்தமிழ் இயக்கமும் திருக்குறளை முன்னெடுத்துத் தமிழ் மறுமலர்ச்சி இயக்கத்தை வேகமாக வளர்த்தெடுக்க முயன்றது. திருக்குறளிலுள்ள வடசொற்கள் எண்ணப்பட்டன. திருக்குறள் வழங்கும் சிந்தனைகள் தமிழர்கள் சிந்தனைகள் என முன்னிறுத்தப்பட்டன.

1925இல் காங்கிரசில் இருந்து விலகிச் சுயமரியாதை இயக்கம் கண்ட தந்தை பெரியாரும் தமிழ் இலக்கியப் பரப்பில் ஏற்றுக்கொண்ட ஒரே நூல் திருக்குறள் என்பது குறிப்பிடத் தக்கது. தந்தை பெரியார் என அழைக்கப்பட்ட ஈரோடு வெங்கட்ட ராமசாமி (1879-1973) மூட நம்பிக்கைகளுக்கு எதிராகவும் பார்ப்பனியத்திற்கு எதிராகவும் சமூகச் சீர்திருத்த இயக்கம் கண்டவர். எனவே இவற்றிற்கு எதிரான எதையும் சிறிதும் தயக்கமின்றித் தாக்கி வீழ்த்த முனைபவர். அந்த வகையில் தமிழிலுள்ள இலக்கியங்களையும் கடுமையாகச் சாடியவர்.

உங்கள் தமிழ் சாதியைக் கற்பிக்கும் தமிழ். உங்கள் தமிழ் ஆரியத்தைச் சுமக்கும் தமிழ். உங்கள் தமிழ் கடவுளையே பாடும் தமிழ். உங்கள் தமிழ் புராணக் குப்பைகள் நிறைந்த தமிழ். மூட நம்பிக்கை பொதிந்த தமிழ் என்றெல்லாம் பேசியவர், இராமாயணத்தை எரித்தவர். கா. அப்பாதுரை, சாமி. சிதம்பரனார் போன்ற அவர் மதிக்கும் தமிழ் அறிஞர் பலராலும் தமிழ்ப் பண்பாட்டுப் பெருமையின் சின்னமாகப் போற்றப்பட்ட இளங்கோ அடிகளின் சிலப்பதிகாரத்தையே "ஆரியக் கற்பனை" என்றவர். அதையும் எரிக்க வேண்டும் என்று எழுதிய வாசுதேவ ஆச்சாரியார்,

சுப்பிரமணிய ஆச்சாரியார் ஆகியோர் கட்டுரைகளைத் தனது "விடுதலை" இதழில் வெளியிட்டவர். அத்தகைய பெரியார் தமிழ் மறுமலர்ச்சி இயக்கத்தின் தூணாக விளங்கிய திருக்குறளைப் போற்றினார்.

"நம் பண்டைத் திராவிடர் மக்களிடையே இரண்டு பெரியார் களைக் குறிப்பிட வேண்டுமானால் ஆண்களில் திருவள்ளுவரையும் பெண்களில் அவ்வையாரையும் நாம் சிறந்த அறிவாளியாகக் குறிப்பிட முடியும்." (பெரியாரும் திருக்குறளும் (தொ). ப. 5)

இவ்வாறு வள்ளுவத்தை ஏற்றுக்கொண்ட பெரியார், தனது கொள்கைக்கு ஏற்பத் தான் எதிர்க்கும் கீதைக்கு மாற்றாகத் திருக்குறளை முன்வைத்தார். வர்ணாசிரமத்திற்கு எதிராகத் திருக்குறளை முன்னிறுத்திப் போராடினார். எனவே இப்படிப் பேசினார்.

"திருக்குறள் ஆரிய தர்மத்தை - மனுதர்மத்தை அடியோடு கண்டிப்பதற்காகவே ஏற்பட்ட நூல் என்பதையும் நீங்கள் உணர வேண்டும். அதுவும் மக்களுக்கு வெறும் தர்மங்களை மட்டும் உபதேசிக்க எழுதப்பட்ட நூல் என்று என்னால் ஏற்றுக் கொள்ள முடியவில்லை. மக்கள் நல்வாழ்க்கைக்குக் கேடாக வந்து சேர்ந்த ஆரிய அதர்மத்தை ஒழிப்பதை நோக்கமாகக் கொண்டு ஒரு மறுப்பு நூலாகவே திருக்குறள் எழுதப்பட்டதாகவே என்னால் கருதமுடிகிறது. திருக்குறள் ஆரியக் கொள்கைகளை மறுக்க, அவைகளை மடியச் செய்ய, அக்கொள்கைகளில் இருந்து மக்களைத் திருப்ப எழுதப்பட்ட நூல் என்றுதான் நான் கருதுகிறேன்."

தன் கலகச் செயல்பாட்டிற்கு ஏற்றவாறு திருக்குறளையும் ஆதிக்கத்திற்கு எதிரான ஒரு கலகப் பிரதியாகவே பெரியார் கண்டுரைத்த போது, தமிழ் மறுமலர்ச்சி இயக்கத்திற்குத் திருக்குறளின் பங்களிப்பு பெரிய அளவில் போய்ச் சேர்ந்தது. பெண்களைக் குறித்த பார்வையில் சில குறைபாடுகள் இருந்தாலும் திருக்குறள் மானுட வாழ்வின் ஒழுக்கத்தை வலியுறுத்திய உன்னத நூல் என்றார். மேலும் மதச் சார்பற்ற நூல் என்பதை முன்னிறுத்தினார்.

"திருக்குறளைப் படித்தால் தர்மத்தின்படி நடக்க வேண்டுமென்று பித்தலாட்டம் செய்யமுடியாது, பித்தலாட்டம் செய்பவரைக் கண்டாலும் பொறுத்துக் கொண்டிருக்க முடியாது" என்றும்

, "திருக்குறளை முஸ்லீம்கள் கிறிஸ்தவர்கள் உட்பட யாரும் ஆட்சேபிக்கமாட்டார்கள். மாமிசம் சாப்பிடுவது மறுக்கப்பட்டிருக் கிறது எனலாம். காய்கறி, தானியம் இவை அபரிமிதமாகக் கிடைக்கு மானால் மாமிசம் தின்ன வேண்டிய அவசியம்தான் என்ன இருக்கிறது?"

என்று எழுதினார். இவ்வாறு மாமிசம் என்பதை ஒரு பொருளாதாரப் பிரச்சனையாகப் பார்த்து வள்ளுவருக்கும் பதில் கூறியுள்ளார். இத்தகைய விவாதங்கள் தமிழ் மனப்பரப்பில் திருக்குறள் குறித்த உரையாடலை வேகமாக எடுத்துச் சென்றன.

தொடர்ந்து பெரியாரின் திராவிடர் கழகத்தில் இருந்து பிரிந்து 1949இல் திராவிட முன்னேற்றக் கழகத்தைத் தொடங்கிய அறிஞர் அண்ணாதுரையும் தனது கொள்கைப் பரப்பிற்குத் திருக்குறளைக் கையில் எடுத்துக் கொண்டார். "திருக்குறள் - ஓர் திருப்பணி" என்ற தலைப்பில் தனது கட்சிப் பத்திரிக்கையான "திராவிட நாடு" இதழில் இவ்வாறு எழுதினார்.

"குறள் ஏந்திச் செல்வோம் நாடு நகரமெங்கும் பட்டி தொட்டிகளில் எல்லாம் பண்பாடு எது என்பதை மக்கள் அறியச் செய்வோம். அறம் பொருள் இன்பம் என்னும் அரிய பொருளை மக்கள் உணர மட்டுமல்ல நுகரவும் பணியாற்ற வேண்டும். புதிய பணிஒ ஆனால் நமது பழைய பணியின் தொடர்ச்சிதான். வாழ்க வள்ளுவர் வளர்க குறள் நெறி!"

இவ்வாறு தி.மு.க.வின் தலைமை திருக்குறளை முன்னெடுத்த போது திருக்குறள் சாதாரண பொதுமக்கள் மத்தியில் எளிமையாய்ப் பரவத் தொடங்கியது. ம.பொ.சி.யின் தமிழ்த் தேசியச் சிந்தனையும் திருக்குறளை முன்னிறுத்தியது. ஊர்தோறும், நகரம்தோறும், திருக்குறள் மன்றங்கள் தோன்றின. பள்ளிகளில், கல்லூரிகளில் திருக்குறள் மனப்பாடப் போட்டிகள், கட்டுரைப் போட்டிகள், ஓவியப் போட்டிகள், நாடகப் போட்டிகள் எனப் பொதுமக்கள் மொழியாகத் திருக்குறள் மாறியது. மு. வரதராசனாரின் எளிய திருக்குறள் உரை, பல்கலைக்கழகப் பட்டமளிப்பு விழாவில், திருமண விழாவில் கட்சிக் கூட்டங்களில் பரிசாகக் கொடுக்கப்பட்டது. வ.உ.சி, திரு.வி.க, பாரதிதாசன் எனப் பலரும் திருக்குறளுக்கு உரைகண்டு கொண்டாடினர். ஓய்வு பெற்ற தமிழ்ப் பேராசிரியர்கள் திருக்குறளுக்குத் தாங்களும் ஓர் உரை எழுதினால்தான் அவர் தமிழாசிரியர் என்று சொல்லப்படும் அளவிற்குப் பலரும் உரை எழுதிய வண்ணம் இருக்கின்றனர்.

இவ்வாறு தமிழ் மறுமலர்ச்சி இயக்கத்தால் திருக்குறளும் திருக்குறளால் தமிழ் மறுமலர்ச்சி இயக்கமும் வளர்ந்ததன் விளைவுதான் திருவள்ளுவர் கோட்டம், திருவள்ளுவர்க்கான சிலைகள், பேருந்தில் திருக்குறள், பாரீஸ் போன்ற உலக நகரங்களிலும் திருக்குறளுக்கான கலைக்கூடம் எல்லாம்.

நவீன உலகத்தின் அனைத்து நாகரிகங்களின் மையமாக விளங்கும் பாரீஸ் பெருநகரில் இவ்வாறு தொடர்ந்து தமிழர்கள் ஒன்றுகூடிப் பத்து ஆண்டுகளாக திருவள்ளுவர்க்கு விழா எடுத்து வருவதும் விழா மலர் வெளியிட்டு மகிழ்வதும் பெரிதும் பாராட்டுதற்குரியன. சாதி, மதம், குலம், வர்க்கம் முதலிய பேதங்களை எல்லாம் கடந்து நாமெல்லாம் தமிழர்கள் என்று ஒன்றிணைத்துக் கட்டிப் போடுவதற்கான வேறொரு நூல் திருக்குறளைப் போல எதுவும் இல்லை.

உலகம் முழுவதிலும் பரந்து கிடக்கும் தமிழ்த் தேசிய இனம் உள்நாட்டிலும் ஈழத்திலும் நெருக்கடியான ஒரு சூழலை எதிர்கொண்டிருக்கும் நம் நிகழ்கால வாழ்வில், திருக்குறளை முன் வைத்து நாம் வலுவாக ஒன்றிணைய வேண்டியது வரலாற்றுக் கடமையாகும்.

சிவப்புக் கட்டுமரங்களும் வெள்ளைச் சிலந்திகளும்: மூன்று அவுஸ்திரேலிய பெண் கவிஞர்களின் படைப்பு உலகமும், பெண்ணிய அரசியலும்

- ஆழியாள்

இக் கட்டுரை குவென் ஹாவுட், ஜூடித் ரொட்ரிகுவே, டோரதி போர்ட்டர் ஆகிய மூன்று அவுஸ்திரேலிய பெண் கவிஞர்களின் கவிதைகளை மையப்படுத்தி அமைகிறது. இவர்கள் மூவரும் கவிதை என்ற வகைமையை எப்படிக் கையாண்டிருக்கிறார்கள், சம காலப்பகுதியில் வாழ்ந்திருந்தாலும், அவரவர் தேடல்களும், படைப்பு உலகங்களும், தேடல்களை ஒட்டிய கருத்துருவாக்கமும் அவர்கள் எடுத்துக் கையாண்டிருக்கும் படிமங்களும் வெவ்வேறானவை.

இவர்களின் படைப்புகளில் சில பொதுவான அம்சங்கள் காணப்பட்டாலும், பொதுவற்ற விடயங்களே நமக்கு அதிகம் கிடைக்கின்றன. இந்தப் பொதுவற்ற தன்மையே இவர்களின் தனித்தன்மையையும், ஆளுமையையும் வெளிக்காட்டுவதுடன் பெண்ணிய அரசியலுக்கு வலுவையும் சேர்க்கின்றது. அத்துடன் பெண் படைப்பாளிகளின் படைப்புலகம் ஒரு சில பொதுத் தலைப்புகளுக்குள் சுருங்கி விடுவதில்லை, சுருங்கி விடக்கூடாது என்பதற்கு நமக்கு நல்ல முன்மாதிரிகளாகவும் இவர்களின் கவிதைகள் அமைகின்றன.

நாம் எதை எதை எழுத விழைகிறோமோ அதை எம் வாசிப்பனுபவம், அனுபவச்செறிவு, படைப்பாக்கத்திறன், ஆளுமையோடு, எம் பார்வையில் எமக்கு ஏதுவான வெளிப்பாட்டு முறைமையில் பதிவு செய்வது முக்கியம். சில குறித்த தலைப்புகளுக்குள் எம்மை அடக்கிக் கொள்வது என்பது ஆதிக்க மரபுகள், ஆதிக்க சக்திகள் நாமில்லாத வெளிகளில் பலப்பட வழியமைத்துவிடும்.

குவென் ஹாவுட் பல புனைபெயர்களைப் பாவித்தவர்: மூன்று ஆண் புனைபெயர்களும் (பிரான்ஸிஸ் கேயர், வோல்டர் லெஹ்மன், டிமொத்தி கிலைன்), மிரியம் ஸ்டோன் என்ற பெண் புனைபெயரும், தன் சொந்தப்பெயருமாக எழுத்தில் ஈடுபட்டவர். இதைவிட பேராசிரியர் ஐன்சன்பார்ட், பேராசிரியர் குரோட் என்ற இரு ஆண் கவிதைப் பாத்திரங்களூடாகவும் பல விடயங்களைப் பேசியிருக்கிறார். தன் படைப்பாக்கத்தில் இப் பாத்திரங்களூடாக, எவ்வாறு பெண்ணிய அரசியலை அணுகியிருக்கிறார் அல்லது

அதற்கு முயன்றிருக்கிறார் என்பதற்கு சில உதாரணங்களைப் பார்க்கலாம்.

பேராசிரியர் ஐன்சன்பார்ட் ஒரு புத்திஜீவி, இந்த உலகத்தை அழிக்கக் கூடிய சக்திகளையெல்லாம் திரட்டி ஒருங்கே வைத்திருக்கும் அதிகாரம் படைத்தவர். அவரின் அனுபவங்கள், அவரின் துறைசார்ந்த பெருஞ்சாதனைகள், அதிகாரத்துவம், ஆணாதிக்கத்திமிர் எல்லாவற்றையும் தகர்ப்பதற்கு, கலையுணர்வும், உள்ளுணர்வும் கொண்ட ஒரு சிறு பெண் பாத்திரத்தை முன்னிறுத்துகிறார் குவென் ஹாவூட்.

பேராசிரியர் குரோட் வியன்னாவைச் சேர்ந்த பியானோ ஆசிரியர். மொடாக் குடிகாரர். பியானோ ஆசிரியராக இருந்தும் அதன் கலைத்துவத்தை, அதன் கனதியை, பெறுமதியை உணராதவராக குவென் ஹாவூட்டால் படைக்கப்பட்டிருக்கிறார். இவரும் கூட சந்திக்கும் மாணவிகள் கலையாற்றல் நிரம்பியவர்களாக காணப்படுகிறார்கள். அவர்கள் இவருக்குக் கற்பிக்கிறவர்களாகவும், மிகுந்த திறமைசாலிகளாகளாகவும் குவென் ஹாவூட்டால் சித்தரிக்கப்படுகிறார்கள்.

இவ்விரு பேராசிரியர்களின் பாத்திரங்களும் ஒருவரில் இருந்து ஒருவர் மிக வேறுபட்ட குணாதிசயங்களை உடையவர்களாக இருந்தாலும், அவர்கள் இருவரையும் பெண்மையும் அதன் கலையாற்றலும், இளமையும், திறமையும் அதிரச் செய்கிறதை "பரிசளிப்பு", "திங்கட்கிழமை" போன்ற கவிதைகளில் காணலாம்.

குவென் ஹாவூட்க்கு மேற்கிசைத் துறையில் நாட்டமும் நல்ல தேர்ச்சியும் உண்டு. அதன் விளைவாக ஆங்கில மரபுவழிக் கவிதைப்பாங்கில் சந்தம், அடி என்பவற்றுள் உள்நின்று கவிதைகளை அவர் புனைந்தார். இதனால் குவென் ஹாவூட், மரபு இசையினதும், மொழியினதும் ஆதிக்கக் கருத்தாக்கப் பண்புகளின் நீட்சியாகவே அவர் தன் படைப்பு மொழியைக் கண்டடைகிறார் என்கிற குற்றச் சாட்டு எழுந்திருந்தாலும் கூட, அவரின் பல கவிதைகளில் இன்றைய பெண்ணிய அரசியற் கருத்துகளுக்கு இட்டுச் செல்லும் படிக்கட்டுகள் அமைந்திருக்கின்றன என்பதை பல உதாரணங்களுடன் கூறமுடியும்.

சில கவிதைகள் பெண்களின் அனுபவங்கள் ஊடாக அடைக்கப் பட்ட, அமத்தப்பட்ட கோபத்தைப் பேசுகின்றன. இக் கோபத்தின் அடியிழையாக, இப் பெண்களின் நிறைவேறாத ஆசைகள், அவர்களின் ஆற்றாமை என்பன வெளிப்படுகின்றன.

"இப் பூங்காவில்" என்ற தலைப்பிட்ட கவிதையில் ஒரு பெயரில்லாத பெண் தனது குழந்தைகளுக்கு இடையே உட்கார்ந்து இருக்கிறாள். அக் குழந்தைகள் வறுமையினதும், அமைதியின்மை யினதும் குறியீடாகக் காட்டப்படுகிறார்கள். அப் பூங்காவில் தற்செயலாக அந்தப் பெயரில்லாத பெண், தன் பழைய காதலனைச் சந்திக்க வேண்டி வருகிறது. இருவரும் கதைக்கிறார்கள். பிள்ளைகளின்

பெயர்கள், பிறந்த நாட்கள் என்று பழைய காதலனுடன் கதைக்கும் போதே, அவள் தனக்குள்ளும் மௌனமாகக் கதைத்துக் கொண்டிருக்கிறாள். தனக்குள்ளேயான மௌனத்தின் கதையாடலில் அவள் குடும்பத்தின் சுமையையும் அதற்குள் தான் சிறைப்பட்டிருப்பதையும் உணர்கிறாள். ஆனால் தனக்கு முன்னால் நிற்கும் பழைய காதலனிடமோ ஒரு வகைமாதிரித் தாயைப் போன்று,

"அவர்களின் கலகலப்புச் சத்தமும்
அவர்கள் வனப்புடன் வளர்வதைப் பார்ப்பதும்
எவ்வளவு இனிமையாய் இருக்கிறது"

என்கிறாள்.

ஆனால் அவள் தனக்குள்ளே பேசும் மௌன மொழியாடலில் காற்றிடம் "அவர்கள் (பிள்ளைகள்) என்னை உயிரோடு தின்றுவிட்டார்கள்" என்று விம்மிச் சொல்கிறாள். அந்தப் பெயரற்ற பெண் காற்றிடம் மட்டுமே கதைக்க முடிகிறது. ஏனென்றால் அவளைப் பொறுத்தவரை ஆணின் படிமம் ஒன்றாய்த்தான் இருக்கிறது. அது துணைவனாகட்டும், காதலனாக இருக்கட்டும், முன்னால் காதலனாக, தகப்பனாக, மகனாக எல்லாம் ஒரே வார்ப்பாகத்தான் அவளுக்கு இருக்கிறது.

இந்த வாரிசுகளுக்காக அவளின் வாழ்வு பலியாக்கப்படுகிறது. ஆனால் இந்த உலகத்தைப் பொறுத்தவரை இப் பலியாக்கல் அவளை வளப்படுத்துவதாக பேசப்படுகிறது. ஆனால் அது அவளின் "உறைந்த இருப்புக்கே" இட்டுச்செல்கிறது என்கிறார் குவென் ஹாவுட்.

பெண் வளர வளர அவளின் தனித்துவமும் அடையாளமும் படிப்படியாகச் சிதைவதை வேறு சில கவிதைகளிலும் காட்டுகிறார். உதாரணமாக *Dichterliebe* கவிதையில் அவனுக்கு அதிகாரங்களில் ஆசைப்படவும் அவற்றைத் தனதாக்கிக் கொள்ள முன் அனுமதியும், அங்கீகாரமும் அவை தொடர்பான சகல வெளியும் உண்டு. அவனது "உலகு பரந்து, விரிந்து நல்ல சீதோஷ்ணமாய் குளு, குளு என்றிருக்கிறது." ஆனால் அவளின் உலகு எல்லைகளால் குறுக்கப்பட்டது என்பதை,

"நான் நிலத்தைக் கழுவுகிறேன்
அவன் நட்சத்திரங்களை நோக்குகிறான்.
நான் அவன் வாழ்வை உப்பிட்டு அர்த்தப்படுத்துகிறேன்
அவன் என் சத்தை உறிஞ்சி நோஞ்சானாக்குகிறான்"

என்கிறார்.

இப்படியான இன்னொரு பெண்ணை "வெள்ளி அன்னம்" கவிதையில் காண்கிறோம். அவள் ஒரு திறமையான பியானோ வாசிக்கும் பெண், இப்போது ஒரு அடையாளமற்ற வகைமாதிரிகளுள் ஒன்று. அவள் சொல்கிறாள்.

"பற்பல வருடங்களாகின்றன
நான் ஒரு ராகத்தை இசைத்து.
குழந்தைகள், வீட்டுவேலை என
வாழ்வு சவுத்துக் கிடக்கிறது" என்று.

பின்னர் "ஏவாளின் பாடல் (1)" கவிதையில் உலகின் முதற்பெண் தன் அடையாள அழிப்பைப் பற்றிப் பேசுகிறாள்.

"எனக்கிருப்பது இன்னொருவரின் பெயர்
இவ்வுலகம் என்றும் அறிந்திராத உருவம் நான்"
என்றும்

"எல்லாப் பருவ காலங்களினூடும்
எல்லா நூற்றாண்டுகளினூடும்
வைப்பாட்டியாய், துணைவியாய் இருக்கிறேன்"
என்றும்

"வாழ்வின் ஒலித் துணுக்குகளை
கீதமாக்கியிருக்கிறது எனது உடல்
உள்ளீடற்ற நாணலைப் போல்"
என்றும்

கவிதையின் இறுதியில் தனது நோவுகளையும் ஆதங்கத்தையும் தொகுத்து முன்வைக்கிறாள் ஏவாள்.

இவ்வாறு குவென் ஹாவூட பெண்ணின் ஆற்றாமை, கோபம், அமத்தப்பட்ட உணர்வுகளை மரபுக் கவிதைப் பாங்கில், ஆண்மைய எழுத்து முறைமைகளுக்குள் நின்று கொண்டே (தன் அபார இசை ஞானத்துடன்) பெண்ணிய அரசியல் ஒரு செல்நெறியாக பரிணமிக்காத காலத்தில் அதுபற்றி இயல்பாகச் சிந்தித்திருக்கிறார்.

குவென் ஹாவூட்டின படைப்பு முறைமையிலிருந்து ஜூடித் ரொட்ரி குவேயின் படைப்பு முறைமை பெண்ணிய அரசியலை வேறு தளத்துக்கு இட்டுச் செல்கிறது. பொதுவாக இவர் கவிதைகளுக் குள்ளே ஒரு வீச்சு, சக்தி, பிரகடனம், பகிரங்கமாய், உரத்துப் பேசும் ஒரு குரலைக் கேட்கலாம்.

"சிவப்பு" கவிதையில் ஜூடித் ரொட்ரிகுவே பெண்ணென்ற தனது இடம் தனித்துவமானது, வேறுபட்டது என்கிறார். இவ் வேறுபாட்டின் தாக்கம் எல்லாத்தளங்களையும் தொடும் - அதாவது தனிப்பட்ட, அரசியல், சமூக, வரலாற்றுத் தளங்களோடு இலக்கியத்தில் கவித்துவத்திலும் கூட பெண் என்ற வகையில் அந்த இடம் வேறுபட்டது. இக் கவிதையை குடும்பம் என்கிற கருத்தாக்கம், தந்தையின் தலைமைத்துவம், முக்கியத்துவம் போன்றவற்றிற்கெதிராக எழுப்பப்பட்ட போர்ப் பிரகடனமாகவும், போராகவும் கொள்ளலாம்.

போர் தொடர்பான மிகத் துல்லியமான வார்த்தைப் பிரயோகங்களை ஜூடித் ரொட்ரிகுவே இக் கவிதையில் பாவித்திருக்கிறார். அபாயம், சண்டை, சிவப்பு, அதிர்வெடி, இரத்தம், பாதாள நரகம் போன்ற வார்த்தை விபரிப்புகளோடு

"இரத்தமும் நெருப்பும் ஆயுதங்களாய்ச் சுழன்றெழ
இரைக்கும் இரு சுவாசப்பைகள்
வெளியே இருக்கும் இலைகளைப் போல்"

என்ற வரிகளும் வருகின்றன.

பிரகடனத்தின் தொடக்கத்தில் ஒவ்வொரு பெண்ணும் "நான்" என்ற தன்னிலைக்கான போராட்டத்தை முன்னெடுக்க வேண்டும் என்றும் தன்னிலையை

"நான் என்னைப் பிரகடனப் படுத்துகிறேன்:
நான் என் அறைக்குச் சிவப்பு அடிக்கிறேன்"

என்றும்

பிரகடனத்தின் இறுதியில் "ஒரு சிவப்பு அறை ஏன் இருக்க முடியாது?" என்றும் கேள்வி எழுப்புகிறார். இதன் மூலம் ஜூடித் ரொட்ரிகுவே பெண் தன்னை முன்னிலைப்படுத்தி, தன் அனுபவங்களை இரண்டாந்தர விடயங்களாக, மதிப்புக் குறைந்த வேலைகளாக, ஊதியமற்ற, இலேசான பங்களிப்பாக சிறுமைப் படுத்தும் தந்தைவழிச் சமூகத்தின் அனைத்து அதிகார மையங்களையும் நோக்கி அப்பட்டமாக கேள்விகளைப் பளிச்சென்று (சிவப்பு) எழுப்பவேண்டும் என்கிறார்.

"எஸ்கிமோ கொண்டாட்டம்" எனும் கவிதையில் துணிச்சலும், இறுமாப்பும் கொண்ட பூமித்தாய் தன் மகள்கள் வேட்டையாடி உணவைக் கொண்டு வந்ததை ஒரு சிறப்பு நிகழ்வாகச் குறிக்கிறாள். பூமித்தாயின் குரல் வெற்றிக் களிப்பிலும், மகள்மாரின் வேட்டைத்திறன் பற்றிய பூரிப்பிலும் உரத்து ஒலிக்கின்றது.

"இரு பெரு வேட்டைகளுக்காய் ஆடுகிறேன்
நான் ஆடுகிறேன் ...யா ஆ ஹே'ஈச்....
காற்றுச் சுழன்றடிக்க
கடுங் குளிரில் காத்திருந்தது நான் தான்.
ஒரு கரடியைப் போல் உறுதியாய் நடப்பேன்.
காற்றாய்க் கூவுவேன் கடல் நீரூற்றாய்ப் பாய்வேன்.
வெயில்பட்ட என் மகள்கள்
கரண்டிகளால் கும்மாளம் போடுகின்றனர்
கூவிக் கத்தினபடி:
"அம்மா ஆடிப் பாடுகிறா
காலைச் சாப்பாட்டில்
அம்மா பெருஞ் சந்தோசமாய் ஆடிப் பாடுகிறா."

இந்த வெற்றிக் களிப்புடன் கூடிய வேட்டைப் பாடல் பெண்ணின் வரலாற்றில் இரு விடயங்களைப் பதிவு செய்யும் குறியீடாகிறது. ஒன்று இறந்த காலத்தில் பூமித்தாயினதும் அவள் மகள்களினதும் கஷ்ட துன்பங்களைப் பதிவதோடு, நிகழ்காலத்தின் முக்கிய நிகழ்வை, காரியம் கைகூடிய தருணத்தைப் பதிவதாகவும் அமைகிறது. இதே போல ஒரு வரலாற்றுப் பிரகடனமும், விழாக் கொண்டாட்டமும் ஜூடித் ரொட்ரிகுவேயின் "சூனியக்காரியின் இதயம்" என்ற கவிதையிலும் வருகிறது.

"கவிதையில் இன்று எல்லாவகையான பேச்சுகளையும் கொண்டுவரலாம் - பகட்டான அலங்காரத் தொனியிலிருந்து பகிடிவரை - எவரும் அதிர்ச்சியடையப் போவதில்லை. ஆனால் பேச்சைப் பொறுத்தவரை எனக்கு அது எழுப்பும் ஒலி மிக முக்கியம். நான் வேலை செய்வது அவ் ஒலியோடுதான்" என்கிறார் ஜூடித் ரொடரிகுவே (1973, த ஏஜ் பேட்டி)

"ரொமான்ஸ்" எனும் கவிதையிலும் இதே வேகத்தையும், துடிப்பையும், சுறுசுறுப்பின் வெளிப்பாட்டையும் காணலாம்.

"அவள் ஆடுகிறாள், அங்கும் இங்குமாய்
முன்னும் பின்னுமாய் சுற்றிச் சுற்றி ஆடுகிறா
ஒரு மொக்கு நரம்பனோடு.
அவள் ஆடுகிறாள் அருகாமையில்,
அங்கும், இங்கும் சுற்றிச் சுற்றி ஆடுகிறாள்."

"இரவு ரோந்து" எனும் கவிதையில் குதிரைகளின் குளம்பு ஒலி "தினமும் இரவு மூன்று மணிக்குக்" கேட்பதை ஜூடித் ரொட்ரிகுவே

"யாஆ என்கிறான் மனிதன்
வண்டி நகரத் தொடங்குகிறது.
குளம்புகளின் ஒலி பால்ப் பேணிகள் போலே
பெருகிச் சிதறும்"

என்று பதிகிறார்.

"நீ இழுக்கும் போது" என்ற கவிதையில் மூளையின் நரம்புகளையும் அதன் சிக்கல்களையும் தொழிற்சாலைக்கு உவமிக்கிறார்.

நரம்புகள்
"நீள்வாக்கில் இழுபடும்,
குறுக்குவாக்கில் அவை இறுகும்
முடிச்சுக்கள் எனில் அதிரும்.
அழுத்தத்தின் பலத்தில்
வலுவற்ற இடங்களோ - ஒரு
மூச்சுடன் தம்மை இழக்கும்"

தனது கவிதைப் படைப்பாக்கத்தின் மூலம் பெண்ணிய அரசியலுக்குத் சக்தி வெளிப்பாட்டு முறைமையாலும், பிரகடனக் குரலாலும் வலுச் சேர்த்திருக்கிறார். இந்தச் சக்தியும் வீச்சும், நம்பிக்கையும், கொண்டாட்டமும் - தந்தை வழிச் சமூகத்தின் இறுக்கமான தழைகளை உடைக்கவும், அதன் அடித்தளங்களை உலுப்பவும், கேள்விகளை எழுப்பவும் மிக இன்றியமையாதவை. "எல்லாவற்றையும் என்னால் செய்ய முடியும், என்னை விடு, என்னால் முடியும்" என்று கவிதைகள் பெண்ணின் தனித் தன்மையை முன்னிலைப்படுத்தி அதனை நிலைநிறுத்த சிவப்புக் கட்டுமரங்களையும், சிவப்பு அறைகளையும், சிவப்புச் சூனியக் காரிகளையும், சிவப்புத் தலைமுடிகளையும், சிவப்புச்சீப்புகளை யும் கவிதைகளில் பாவித்து சிவப்பினூடே கலகத்தை முன்வைத்திருக்கிறார் ஜூடித் ரொட்ரிகுவே.

டோரதி போர்ட்டரின் கவிதைகளை முழுமையாக நோக்கினால், அவை வரையறைகளை புதிய உத்வேகத்தோடு உடைப்பதையும், பெண் உடலை - குறிப்பாக ஒருபால் உறவின் பார்வையில் எழுதுவதைக் காணலாம். இது ஒருபால் உறவாளரின் உலகையும், அதன் தனித்துவமான கருத்துக்களை விளங்கிக் கொள்ள வழிகோலுவதுடன் பெண் உடலின் பற்பல அனுபவங் களையும் புரிந்து கொண்டு நாம் செயற்பட உதவுகிறது. இவ்வாறான புதிய உத்வேகம் உணர்வின் உச்சத்தை மனப்பிறழ்வின் கூறுகளைத் தொட்டுச் செல்வதையும் காணலாம். இது ஒரு புதிய விடயமற்றாலும் கூட பெண் கவிதை குறித்த அவதானமாகச் சொல்லலாம். உதாரணமாக "அதிவேகமாய் வாகனம் ஓடுதல்" கவிதையில் "பறவைகளைப் போல பித்தேறிய பெண்" என்றும், "குரங்கின் முகமூடி"யில் "அவளின் தலைக்குள் வாழவே அவளுக்குப் பிடிக்கும்" என்றும் கூறுகிறார்.

டோரதி போர்ட்டரின் மெல்லிய *schizophreniait* அவரின் ஏராளமான பாத்திரப் படைப்புக்களுக்கும், பரிசோதனை முயற்சிகளுக்கும் மெருகேற்றுவதாகச் சொல்லலாம். அத்தன்மையே தனக்குள்ளே சண்டையிட்டுக்கொள்ளும், தனக்குள்ளே கிளம்பும் குரல்களை அவரால் தனித்தனிக் கவிதையாய்ப் பிரிக்க ஏதுவாகவும் இருக்கிறது.

ஆனால் டோரதி போர்ட்டரின் வேகம், வீச்சு எல்லாம் ஜூடித் ரொட்ரிகோவின் கவிதைகளில் இருப்பதுபோல் இருந்தாலும் டோரதி போர்ட்டரின் கவிதைகளில் இருக்கும் "அழிவுக் கூறை" நாம் கவனிக்க வேண்டும். இந்த அழிவுக்கூறு சாகசத்தின் பாற்பட்டது. ஜூடித்தை நாம் கலகக்காரி என்று சொன்னோம் என்றால் டோரதியை சாகசக்காரி என்று சொல்லலாம்.

இனி டோரதியின் கவிதைகளுக்கு வரலாம். வாகனத்தைச் செலுத்துதல் அல்லது ஓட்டுதலை நாம் எடுத்தால் அது அவ் வாகனத்தை தனது அதிகாரத்துக்கு உட்படுத்தி, அதைத் தான் விரும்பிய வழிகளில் செலுத்திப் போகலாம் என்ற மனப்பலத்தைத் ஒட்டுபவருக்குத் தருகிறது. அப்பலமானது உடமையாக்கல், ஆளுதல்,

அதிகாரத்தைப் பயன்படுத்துதல் போன்ற விடயங்களை உள்ளடக்கியது.

வாகனத்தை ஓட்டுதல் என்பது வழமையில் ஆணோடுதான் தொடர்புபடுத்திப் பார்க்கப்பட்டுள்ளது. (கையேயி திறமையாகத் தேர் ஓட்டி தசரதனைக் காப்பாற்றியதற்காக என்ன வரமென்றாலும் அவள் கேட்கும் தகுதியைப் பெறுகிறாள் என்ற இதிகாசக்கதையை இங்கு தொடர்புபடுத்திப் பார்க்கலாம்) ஆனால் டோரதியின் கவிதைகளில் வெகுசாதாரணமாக பெண்களே வாகன ஓட்டிகளாக வருகிறார்கள். அவர்கள் கண்மண் தெரியாமல் வாகனத்தைச் வேகமாகச் செலுத்துகிறார்கள் என்பது குறிக்கத்தக்க அம்சம்.

அவரின் கார்மன் கவிதைகளில்

"கார்மன் கறுத்த ஒற்றைக் கையால் ஓட்டுகிறாள் ஒரு வெள்ளைக்காரை"

இங்கு "ஒற்றைக்கை" என்பது லாவேகம், திறமை, உடமை, சுதந்திரம், சுயாட்சி என்பவற்றின் குறியீடாகிறது.

டோரதியின் "குரங்கின் முகமூடி"யில் சுயஉரிமை, சுயாட்சிக்கான விருப்பம் பல இடங்களில் வெளிப்படுகின்றன. அதில் வரும் ஜில் ஃபிட்ஸ்பட்ரிக் என்ற பாத்திரம் வேலை தேடுகிறபோது, துப்பறியும் வேலை தேடுகிறாள். திறமையும், மனத்தெம்பும் உடற்துணிச்சலும் அவளிடம் இருக்கின்றன. துப்பறிதலில் வரப்போகும் ஆபத்துகளை தனியாளாய் எதிர்கொள்வதில் அவளுக்கு எந்தத் தயக்கமும் இருப்ப தாகத் தெரியவில்லை. இப்படி வித்தியாசமானதும், விரும்பியதுமான தேர்வுகளை நோக்கி (அவை ஆபத்தின் பாற்பட்டதாய் இருந்தாலும்) அவள் செயற்படுவது சமூக எல்லைகளை உடைக்கும் காரணிகளுள் ஒன்று.

"எனக்கு *Sydney* தேவை
எனக்கு புது வேலை தேவை" என்றும்

நான் காசை யோசிக்கிறேன்
எனது இடம் என் கார்
அமைதி செயற்பாடு

வேலை சந்தோஷம் எல்லாம் (அங்குதான்) என்கிறாள்.

டோரதி போர்ட்டரின் பெண் பாத்திரங்கள் அதிகாரத்தைத் தமது கைகளில் எடுத்துக் கொள்கின்றனர். அவ் அதிகாரத்தைப் பயன்படுத்து கையில் அவர்கள் அபாயகரமானவர்களாகவும் அழிவை நெருங்கிப் பார்ப்பவர்களாகவும் இருக்கிறார்கள். முக்கிய உதாரணங்களாக கார்மன், திருமதி ஃபேர்ன் ஸிமித், ஜில் ஃபிட்ஸ்பட்ரிக் மற்றும் டயானா போன்ற பெண்பாத்திரங்கள் இருக்கிறார்கள்.

மேலும் அழகைப் பற்றிப் பேசுகையில் அப்பாத்திரங்களை "வெள்ளைச் சிலந்திகளாகவும், காட்டுப் பூக்களாகவும், பயங்கரமான நுரையாகவும், வசீகரம் பொருந்தின மழைக்காட்டுத் தவளைகளாகவும்" டோரதிப் போர்ட்டர் சித்தரிக்கின்றார். இந்த வெளிப்பாட்டு முறை வழக்கமான தலைமுறை, தலைமுறையாக வரும் வர்ணனைகள், ஒப்புமைகளில் இருந்து பெரிதும் வேறுபடுவதை அவதானிக்க முடிகிறது. அவை தன்னிச்சையாக இயற்கைச் சூழலில் - காடுகளிலும், வெளிகளிலும், கடலிலும் - அச்சூழ் நிலைகளுக்குக்கும், ஆபத்துகளுக்கும் முகங்கொடுத்து பெருகுகின்றன.

திருமதி ஃபேர்ன் ஸிமித் எனும் பாத்திரம் ஒரு ஆசிரியை. முதலைகளைச் சுடுவதும் பல்வேறு சாகசங்களில் ஈடுபடுவதும் அவரின் ஆசையும், பொழுதுபோக்கும். அவர் தன்னை இப்படி விபரிக்கிறார்.

"நான் ஒரு பூ
கட்டுப்பாடுகளற்று ஒளிந்திருக்கும்
அசிங்கமான காட்டுப்பூ"

"கார்மனின் முடிவு" எனும் கவிதையில் காதல் எனும் விடயம் தன் கட்டற்ற சுதந்திரத்தை மட்டுப்படுத்துவதாக உணர்வதை டோரதி போர்ட்டர் இவ்வாறு எழுதுகிறார்.

"காதல் மழைக்காடுகளைப் போன்றது.இருட்டிய பின் அனைத்தும் ஈரலிப்பாய், நறுமணத்தோடு இருக்கின்றன. ஆனால் அங்குள்ள அட்டைகளைத் தள்ளி வைக்க உன்னால் முடியாது"

கார்மன் தன் அழகை ஒரு சமுத்திரமாக உருவகிக்கிறாள் இவ்வாறு.

"ஓடிப் பரவுகிறேன்
பயங்கரங்கள் நிறைந்து நுரைத்தபடி.
நான் கார்மன்
நானே அது"

"குரங்கின் முகமூடி"யில் ஜில், டயானாவுக்குமான ஒருபாற் கவர்ச்சியில் ஜில் இப்படிச் சொல்கிறாள்.

"முட்டாய்ப் pink காற்சட்டையில்
"பின்பக்கத்தை ஆட்டினபடி
"மேசைகளைத் தாண்டிக் கொண்டு
"டயானாவிடம் போகிறது
"எனது இதயம்"

பிறகு அவர்கள் இருவருக்குமான உடலுறவின் போது, "அவளின் முலைக்காம்புகள் எனது உதடுகளிடையே முளைக்கின்றன. அவள் என் தலையைத் தடவுகிறாள். ஜில் எனது பெயர் அவள் வாயில்.

இவ்வாறு பெண்ணின் பாலியலை ஒளிவின்றி எழுதுபவர் டோரதி. அவரின் மொழி வழக்கத்திலுள்ள மொழிப்பிரயோகமும் அல்ல. குவென் ஹாவூட் டோரதியின் மொழி நடையை "சாதாரண பேச்சுமொழி, நாகுக்கானது இல்லை" என்கிறார்.

இந்த மூன்று படைப்பாளிகளும் தலைமுறை இடைவெளியி னூடாக தமது படைப்பாக்கங்களுக்குள் பெண்ணின் பிரச்சனைகளை, பெண் தொடர்பான கருத்தாக்கங்களை வெவ்வேறு மொழிநடைகளில் வேறுபட்ட விதங்களில் முன்வைக்கின்றனர். குவென் ஹாவூட் மரபுக்கவிதைப்பாங்கில் இசைக் கோர்வை, சந்தம், அடி என ஆணின் மொழி வரம்புகளுக்குள்ளே பெண்ணுக்கான இடத்தைத் தேடுகிறார். ஜூடித் ரொடரிகுவே கொண்டாட்டமும், ஆட்டமும், பாட்டமும், பிரகடனமும் வீச்சுமாக ஒரு ஊக்க சக்தியாக தனது மொழியை எழுதுகிறார். டோரதி பார்க்கர் இதே சக்தியை, அபாயகரமான விச்சாகப் பாவித்து அழகு, காதல், மதிப்பீடுகளை ஒரேயடியாக உடைத்துத் தகர்க்கிறார். இம் மூவருமே தம் கவிதைப் பிரதிகள் பெண்ணிய அரசியலை முன்வைத்து எமது எல்லைகளை அகலிக்க முனைந்த வர்கள் - எந்தத் தலைப்புக்குள்ளும் தம்மைச் சுருக்கிக் கொள்ளவில்லை.

56ஆம் பக்கத் தொடர்ச்சி....

15. இக்காலக்கணிப்புகள் இலங்கைத் தொல்லியல் திணைக்கள ஆலோசகர் திரு. சிறான் தெரணியகல அவர்களின் தனிப்பட்ட முயற்சி மூலம் பெறப்பட்டது. பேராசிரியர் கா. இந்திரபாலனின் உதவியால் எனக்குக் கிடைத்தது.

16. Indrapathy, K.,. "Is Is Indus - Brahmi Epigraph?" The Hndu, Sunday April 26, 1981.

17. Ragupathy, P., "Indus Brahmi seal" Letters to the Editor, The Hindu, 9th July 1981; "இந்து நதியிலிருந்து வழுக்கியாறுவரை ஒரு எழுத்தின் பயணம்" வீரகேசரி வாரமலர் : *07-07-1981, 14-07-1981.*

18. Kularatnam, K., Geology and Water in the North 1964.

19. Deraniyagala, S. U., Introduction to the mantai Punakari Exploration Report, op oit.

20. Wheeler, R. E. M., "Arikamedu: an indo-Roman Trading Station on East coast of india" Ancient india. No, 2, 1946, pp. 17-124.

21. கைலாயமாலை, கண்ணி *14-43*, வையாபாடல் *17* ஆம் பாடல்: யாழ்ப்பாண வைபவமாலை, பக். *13-22.*

(நன்றி : பாவலர் தெ.அ.துரையப்பாப்பிள்ளை நினைவுப்பேருரை - 5 மகாஜனக் கல்லூரி, தெல்லிப்பழை *1983-06-24*)

பெருங்கற்கால யாழ்ப்பாணம்

பொ.இரகுபதி

தனித்துவம் வாய்ந்ததாகக் கணிக்கப்படக்கூடிய வரலாற்றுப் பாரம்பரியம் எல்லாப் பிரதேசங்கட்கும் அமைவதில்லை. இவ்வகையில் யாழ்ப்பாணம் பல நுற்றாண்டுகளுக்கு முன்பிருந்தே வரலாற்று இலக்கியங்களில் தனியாக இனங்காணப்பட்டு வந்திருப்பது குறிப்பிடத்தக்கதொன்றாகும். இலங்கையின் முதல் வரலாற்று இலக்கியங்களான தீபவம்சம், மகாவம்சம் என்பன இப்பிரதேசத்தை நாகதீப (நாகத்தீவு) என அழைத்துள்ளன. இதன் தனித்துவம் காலப்போக்கில் யாழ்ப்பாண இராச்சியமாகப் பரிணமித்தபொழுது, இதற்கெனத் தனியான வரலாற்று நூல்களும் வரலாற்றாசிரியர்களும் வரலாற்றியலும் *(Historiography)* தோன்றியமையைக் காண்கின்றோம். கைலாயமாலை, வையாபாடல், யாழ்ப்பாண வைபவமாலை ஆகியன இத்தகைய யாழ்ப்பாணத்தை மையமாகக் கொண்ட வரலாற்றியல் இலக்கியங்களாகும்.

யாழ்ப்பாணத்தில் மையங்கொண்ட பண்பாட்டுப் போக்கொன்றின் தொடர்ச்சியாக, பத்தொன்பதாம் நூற்றாண்டில் ஏற்பட்ட சமய, மொழி, கல்வி, பண்பாட்டு மறுமலர்ச்சியானது யாழ்ப்பாண வரலாற்றை எழுதுவதிலும் புதியதொரு உத்வேகத்தைத் தந்தது. நூல் முகவுரைகளிலும் சிறுகட்டுரைகளிலும் முதலில் இவ்வரலாறு எழுதப்பட்டது. இருபதாம் நூற்றாண்டின் ஆரம்பத்தில் முதலியார் செ. இராசநாயகம், சுவாமி ஞானப்பிரகாசர், ஆசுகவி கல்லடி வேலுப்பிள்ளை ஆகியோரது யாழ்ப்பாண வாரலாற்று நூல்கள் இதன் வளர்ச்சியாகவே தோன்றின எனலாம்.

இதே காலத்தில் போல்பீரிஸ் கந்தரோடையில் மேற்கொண்ட அகழ்வாய்வுகள் ஆதிகால யாழ்ப்பாணத்தின் வரலாற்று முக்கியத்துவத்தைத் தொல்லியற் சான்றுகளுடன் வெளிப்படுத்தின. கதிரைமலை என்ற கந்தரோடையைத் தலைநகராகக் கொண்டு யாழ்ப்பாண இராச்சிய காலத்திற்கு முந்திய புராதன அரசு ஒன்று யாழ்ப்பாணத்தில் இருந்ததென்ற கருத்தினை முதலியார் இராசநாயகம் முதன் முறையாக அழுத்தமாக முன்வைத்தார்.

இவர்களோடு சம காலத்தவராய் யாழ்ப்பாணத்தில் முன்னோடியாக விளங்கிய கல்விமானும் சிந்தனையாளரும் பண்பாட்டு மறுமலர்ச்சியாளருமாகிய பாவலர் துரையப்பா பிள்ளை அவர்களும் யாழ்ப்பாணத்தை மையமாகக் கொண்டதொரு வரலாற்றுப் பாரம்பரியத்தினையும் பண்பாட்டுப் போக்கினையும் தமது சிந்தனைக் கருவாகக் கொண்டிருந்தமை குறிப்பிடத்தக்கது. 1907 ஆம் ஆண்டு "இலங்கைத் தேசிய நோக்கு" *(Ceylon National Review)* பத்திரிகையில், "யாழ்ப்பாணம் அன்றும் இன்றும்" என அவர் எழுதிய கட்டுரை இதற்குச் சான்று. யாழ்ப்பாணம் தனக்கெனத் தனித்துவம் வாய்ந்த வரலாறு, பண்பாட்டுப் பாரம்பரியங்கள் அமைந்ததொரு தமிழ்த் தேசம் என்ற கருத்தினை அவர் அதில் முன்வைத்துள்ளார். அவர் இயற்றிய, "யாழ்ப்பாண சுவதேசக் கும்மி" என்ற கவிதை நூலின் தலையங்கமே இக்கருத்தினைச் சுட்டி நிற்பதைக் காணலாம்.

இவர்களது காலகட்டத்திற்குப் பின்னர், இலங்கை முழுவதற்குமான "தேசியவாதத்தினை" கட்டியெழுப்பும் வகையில் வரலாறு படைப்பதே காலத்தின் போக்காக இருந்தது. இலங்கைத் தேசிய வரலாற்றில் ஓர் அங்கமாக யாழ்ப்பாண வரலாற்றையும் தமிழர் வரலாற்றையும் நோக்கும் நூல்கள் வெளிவந்தன. நீண்டதொரு இடைவெளிக் காலத்தில் யாழ்ப்பாணத்திற்கான தனியான வரலாற்று நூல்களெதுவும் உருவாகவில்லை. இருந்தும், இவ்விடைவெளிக்குப் பின்னர் பேராதனைப் பல்கலைக்கழகத்துத் தமிழ் வரலாற்றாய்வாளர்கள் சிலர் யாழ்ப்பாண வரலாற்றை எழுதினார்கள். பேராசிரியர்கள் க. கணபதிப்பிள்ளை (சங்கிலி நாடக முகவுரை), கா. இந்திரபாலா (யாழ்ப்பாண இராச்சியத்தின் தோற்றமும் வளர்ச்சியும்), சி.பத்மநாதன் *(The Kingdom of jaffna)* ஆகியோரது ஆய்வு நூல்கள் இவ்வகையில் முக்கியமானவை.

1980 ஆம் ஆண்டு, யாழ்ப்பாணப் பல்கலைக்கழக வரலாற்றுப் பேராசிரியர் கா. இந்திரபாலா அவர்களின் ஆதரவில், இப்பிரதேசத்தில் ஆய்வுகளைச் செய்யும் வாய்ப்பு எனக்குக் கிடைத்தது. யாழ்ப்பாணத்தின் ஆதிக்குடிகள் யார்? எப்பொழுது அவர்கள் இங்கு வாழ்ந்தார்கள்? எப்படி வாழ்ந்தார்கள்? இப்பிரதேசத்தின் தனித்துவமான பண்பாட்டிற்குக் காரணமான வரலாற்றுப் போக்கு என்ன? இத்தகைய வினாக்களே யாழ்ப்பாணத்தின் ஆதி வரலாறு குறித்த இந்த ஆய்வுகளிற்கு அடிப்படையாக அமைந்தன.

யாழ்ப்பாணத்தைப் பொறுத்தவரையில் இவ்வினாக்களிற்கு விடையளிக்கக் கூடிய இலக்கியம், சாசனம் போன்ற எழுத்தாதாரங்களை விரல்விட்டு எண்ணிவிடலாம். இந்நிலையில், மனிதன் விட்டுச் சென்ற பொருளெச்சங்களை அடிப்படையாகக் கொண்டு கடந்தகாலத்தை அறிய உதவும் படையாகக் கொண்டு கடந்தகாலத்தை அறிய உதவும் தொல்லியல் உத்திகளே நம்பிக்கை தருவதாக அமைந்தன. இத் தொல்லியல் ஆய்வு முயற்சியின் பயனாகக் கடந்த மூன்றாண்டு

காலத்தில், சில அடிப்படைத் தகவல்களை ஒளிக்கீற்றாகவேனும் காணக்கூடிய வாய்ப்புக் கிடைத்துள்ளது. இவற்றுள் முக்கியமானவை யாழ்ப்பாணத்தின் ஆதிக்குடிகளான பெருங்கற்பண்பாட்டு (*Megalithic Culture*) மக்கள் பற்றிய தரவுகளாகும். இவற்றைக் கூறுவதற்கு முன்னர், இலங்கையின் ஆதிக்குடிகள் குறித்த அண்மைக்காலத்துக் கருத்துக ளைச் சுருக்கமாக நோக்குவது இங்கு அவசியமாகின்றது.

இலங்கையில் மிகத் தொன்மை வாய்ந்ததாக இதுவரையில் அறியப்பட்டுள்ள பண்பாடு குறுணிக்கற் பண்பாடாகும். (*Microlithic or Mesolithic Culture*). இது தமிழ்நாட்டுத் திருநெல்வேலி மாவட்டத்துக் குறுணிக்கற் பண்பாட்டுடன் தொடர்புடையதென்பதே ஆய்வாளர்களது கருத்தாகும். ஏறத்தாழப் பத்தாயிரமாண்டுகளுக்கு முன்பிருந்தே இப்பண்பாடு இலங்கையில் நிலவியதாகக் தெரிகின்றது. சமீப காலத்தில் இலங்கைத் தொல்லியல் திணைக்களத்தைச் சேர்ந்த திரு. சிறான் தெரணியகல அவர்களது ஆய்வுகளால் இப்பண்பாடு பற்றிய அறிவு விரிவடைந்துள்ளது. யாழ்ப்பாண குடா நாட்டைத் தவிர இலங்கைத் தீவடங்கிலும் மன்னார், வவுனியா, முல்லைத்தீவு மாவட்டங்கள் உட்பட இப்பண்பாட்டெச்சங்கள் காணப்படுகின்றன. தொல்லியல் திணைக்களத்துடன் கூட்டாகக் கடந்த ஆண்டு நாம் மேற்கொண்ட ஆய்வொன்றில், யாழ்ப்பாணக் குடாநாட்டிற்குச் சமீபமாக, பூநகரிப் பகுதியிலும் (யாழ். மாவட்டம்) இப் பண்பாடு நிலவியமை அறியப்பட்டுள்ளது.

வரலாற்றிற்கு முற்பட்ட காலத்திற்குரியதாகிய (*prehistoric period*) இக் குறுணிக்கற் பண்பாட்டையடுத்து இலங்கையில் வரலாறு தொடங்கும் காலத்தில், (*protohistoric period*) அதற்கும் காரணமாய் அமைந்தது தென்னிந்தியப் பெருங்கற் பண்பாட்டின் வருகை என்பதே இப்பொழுது தொல்லியல் ஆய்வாளர்களின் கருத்தாகும். இது இலங்கைக்கு ஆரியர் வந்தமை குறித்து இதுவரையும் தெரிவிக்கப்பட்டு வந்த பாரம்பரியக் கருத்துகளுக்கு முற்றிலும் முரணானதாகும். இலங்கைக்கு ஆரியர் வந்தமைக்கு எவ்விதத் தொல்லியல் ஆதாரங் களும் காணப்படவில்லை என்றும் மாறாகத் தென்னிந்திய வரலாற்றுத் தொடக்ககாலப் பெருங்கற்பண்பாடே இலங்கையிலும் வரலாற்றுத் தொடக்கத்தைக் கொணர்ந்தது என்ற கருத்து அண்மைக் காலங்களில் பலமடைந்து வருகின்றது.

பெருங்கற் பண்பாடு எனப்படுவது தென்னாசியாவைப் பொறுத்தவரையில் தென்னிந்தியாவிற்கே சிறப்பாக உரியதாகும். கி.மு ஆயிரம் ஆண்டளவில் இருந்து கிறிஸ்தாப்தத்தின் ஆரம்ப நூற்றாண்டுகள் வரை இப்பண்பாடு நிலவியது. முதுமக்கள்தாழி, குரக்குப்பட்டடை, கற்கிடை எனப் பல்வேறு வகைப்பட்ட ஈமச் சின்னங்கள் இறந்தோருக்கு நிறுவும் பண்பாட்டையுடைய மக்களையே இப்பெயர் சுட்டி நிற்கின்றது. பெருங்கற்களால் இந்த ஈமச்சின்னங்கள்

நிறுவப்பட்டமையால் இது பெருங்கற்பண்பாடு எனப் பெயர் பெற்றது. ஈமச்சின்னங்களை மாத்திரம் கருத்திற் கொண்டே இப்பெயர் சூட்டப்பட்டிருந்தாலும் அதனிலும் முக்கியம் வாய்ந்த பல அம்சங்களையும் இப் பண்பாடு குறித்து நிற்கின்றதெனலாம்.

தென்னிந்தியாவைப் பொறுத்த வரையில், இரும்பின் அறிமுகம், நீர்ப்பாசனத்துடன் கூடிய பயிர்ச்செய்கை, விருத்தியடைந்த நிரந்தரக் குடியிருப்புகள் போன்றவை பெருங்கற் பண்பாட்டுடனேயே ஆரம்பமாகின்றன. தமது பண்பாட்டிற்கே சிறப்பாக உரிய, உட்புறம் கறுப்பாகவும் வெளிப்புறம் சிவப்பாகவும் இருக்கும் மட்பாண்ட மொன்றை இவர்கள் உபயோகித்தார்கள். தென்னிந்தியாவில் நகரங்கள் தோன்றியமையும் அரசுகள் தோன்றியமையும் பெருங்கற் பண்பாட்டின் வளர்ச்சியாகவே நிகழ்ந்தன. தமிழ்நாட்டின் முடியுடைய மூவரசுகள் பெருங்கற் பண்பாட்டின் விளைவே ஆதித்திராவிட அடிப்படையி லிருந்து தமிழ்மொழி செம்மைப்படுத்தப்பட்டு சங்க இலக்கியங்கள் படைக்கும் அளவிற்கு உயர்ந்தமையும் பெருங்கற்பண்பாட்டின் முதிர்ச்சி யாகவே நிகழ்ந்தது. பெருங்கற்காலத்தின் முடிவிலெழுந்த இச்சங்க இலக்கியங்களில் இப்பண்பாட்டம்சங்களைப் பரக்கக் காணலாம்.

இத்தகையதொரு பண்பாடே கிறிஸ்துவிற்கு முற்பட்ட நூற்றாண்டுகளில் இலங்கையிலும் பரவி இலங்கையில் நகரங்கள் தோன்றுவதற்கும் குளநீர்ப்பாசன அடிப்படையில் எழுந்த அனுராதபுர நாகரிகத்திற்கும் தோற்றுவாயாக அமைந்ததென்பதை நிறுவும் தொல்லியற் சான்றுகள் இலங்கையின் பலபாகங்களிலும் பெறப்பட் டுள்ளன. இலங்கையில் பெருங்கற் பண்பாடு பற்றிய விரிவான ஆய்வொன்றைக் கலாநிதி சி.க.சிற்றம்பலம் செய்துள்ளார். இது பூனா பல்கலைக்கழகத்தில் மேற்கொள்ளப்பட்ட கலாநிதிப்பட்ட ஆய்வு. பொதுவானதொரு பெருங்கற்பண்பாடு தென்னிந்தியாவில் எவ்வாறு தமிழ், கன்னடம், தெலுங்கு, மலையாளம் எனப் பல்வேறு பண்பாடுகளைத் தோற்றுவித்ததோ அதுபோலவே இலங்கையின் சிங்களப் பண்பாடும் இப்பெருங்கற் பண்பாட்டிலிருந்தே முகிழ்த்தது என்ற கருத்தினை அவர் முன்வைத்துள்ளார்.

இலங்கையில் முதன்முதலாக நகரங்கள் தோன்றியமைக்கும் வரலாறு தொடங்கியமைக்கும் பெருங்கற்பண்பாடு அடிப்படையாக இருந்ததென்பதில் ஐயமில்லை; ஆனால் இலங்கை முழுவதிலும் பரவலாகவும் செறிவாகவும் ஒரே காலத்தில் இப்பண்பாடு பரவி அதன் காரணமாக இம் மாற்றங்கள் நிகழ்ந்தனவா என்பது ஆராயப்பட வேண்டியது. இலங்கையில் குறித்த சில மையங்களில் மாத்திரமே பெருங்கற் பண்பாட்டுத் தடயங்கள் இதுவரையில் அறியப்பட்டுள்ளன. இலங்கையின் சிலபகுதிகள் பெருங்கற்பண்பாடு என்ற படியினை அடையவே இல்லை. இவை கிறிஸ்தாப்த ஆரம்ப நூற்றாண்டுகளிலும் அதற்குப் பின்னரும் குறுணிக்கற் பண்பாடுடையனவாகவே இருந்து

பின்னர் பாய்ச்சலாக வரலாற்றுக் காலத்திற்கு வந்தமைக்கான தடயங்கள் கிடைத்துள்ளமை குறிப்பிடத்தக்கது. "மாந்தை 1982" அகழ்வாய்வினில் இந்நகரகத்தின் ஆரம்பத்திற்குரியதாகப் பெருங்கற் பண்பாட்டுச் சான்றுகள் கிடைக்கலாம் என எதிர்பார்க்கப்பட்டது. ஆனால், மாறாக பெருங்கற்பண்பாடு இல்லாமலே குறுணிக்கற்காலம் வரலாற்றுக் காலமாக மாறிய சான்றுகளே கிடைத்தன. இவ்வாண்டு புல்மோட்டையில் நாம் மேற்கொண்ட மேலாய்வொன்றிலும் கிறிஸ்தாப்த ஆரம்ப நூற்றாண்டுகளுக்குரிய வரலாற்றுக்காலச் சான்றுகள் குறுணிக் கற்காலத்துடன் மயங்குவதை அவதானிக்கக் கூடியதாக இருந்தது.

எவ்வாறாயினும் யாழ்ப்பாணக் குடாநாட்டைப் பொறுத்த வரையில் குறுணிக்கற்பண்பாட்டிற்குரிய தடயங்கள் எதுவும் இதுவரையும் இங்கு கிடைக்கவில்லை. எங்கள் ஆய்விக்கெட்டியவரையில் யாழ்ப்பாணத்தில் மனிதக் குடியேற்றம் பெருங்கற் பண்பாட்டுடனேயே ஆரம்பமாகின்றது. இவ் வகையில் இப்பிரதேசத்தின் பண்பாட்டு ஆரம்பமே இலங்கையின் ஏனைய பகுதிகளில் இருந்தும் தனித்துவம் வாய்ந்ததாக அமைகின்றது.

யாழ்ப்பாணத்தில் பெருங்கற் பண்பாட்டிற்குரிய சான்றுகள் காணப்படுவதை முதன்முதல் வெளிப்படுத்தியவர்கள் பென்சில்வேனியப் பல்கலைக்கழக அரும்பொருளக ஆய்வாளர்கள்.[14] இவர்கள் 1967 ஆம் ஆண்டு கந்தரோடையில் அகழ்வாய்வினை மேற்கொண்டார்கள். இன்று பௌத்த தூபிகள் காணப்படும் இடத்திற்கு அருகே வேறொரு இடத்தில் இவர்களது அகழ்வு நடைபெற்றது. ஆய்வுக்குழியின் அடியில் அதாவது கந்தரோடைக் குடியிருப்பின் ஆரம்ப கட்டத்தில் பெருங்கற் பண்பாட்டிற்குரிய மட்கலங்கள் பெறப்பட்டன. இதனை அடுத்து மேலுள்ள மண்படையில் பெருங்கற் பண்பாட்டு மட்கலங்களும் றோம மட்கலங்களும் கலந்து காணப்பட்டன.

கந்தரோடைக் குடியிருப்பு பெருங்கற் பண்பாட்டுடன் ஆரம்ப மானதாகவும் இதன் காலம் கி.மு 4ஆம் நூற்றாண்டாக இருக்கலாம் என்றும் அகழ்வாய்வினை நடாத்திய விமலா பேகலி (Vimala Begley) குறிப்பிட்டுள்ளார். காபன் காலக் கணிப்புகள் (C14) பெறப்படாத நிலையில் தற்காலிகமாகவே இக்கணிப்பினை அவர் அன்று வெளியிட்டார். கந்தரோடை அகழ்விற்கான காபன் காலக் கணிப்புகள் (C14) பென்சில் வேனிய ஆய்வுக் குழுவின் மற்றொரு உறுப்பினரான பென்னற் புறொன்சனிடம் (Bennet Bronson) இருந்து தொல்லியற் திணைக்களத்தினரால் அண்மையில் பெறப்பட்டன. இவற்றுள் இரு சான்றுப் பொருட்களுக்கான காலம் கி.மு 1000 ஆண்டையொட்டிக் கிடைத்திருப்பது வியப்பிற்குரியது. .ஏனையவை பெரும்பாலும் கி.மு 500-100 இற்குரியனவாகக் காணப்படுகின்றன.[15]

கந்தரோடை அகழ்வாய்வு பற்றிய அறிக்கை இன்னும் வெளியிடப்படாமலே இருந்து வருவது வருத்தத்திற்குரியது.

1980ஆம் ஆண்டு நவம்பர் மாதம் நாம் மேற்கொண்ட மேலாய்வொன்றில், ஆனைக்கோட்டையில் பெருங்கற்பண்பாட்டுத் தடயங்கள் கண்டுபிடிக்கப்பட்டுள்ளன. தொடர்ந்து இங்கு யாழ்ப்பாணப் பல்கலைக்கழகம் மேற்கொண்ட அகழ்வாய்வில் பெருங்கற்பண்பாட்டு ஈம அடக்கங்கள் யாழ்ப்பாணத்தில் முதன் முறையாக வெளிக்கொணரப்பட்டன.

ஆய்வுக்குழியில் இரு எலும்புக்கூட்டு அடக்கங்கள் மேற்குக் கிழக்காக நீட்டிப்படுத்த வாக்கில் காணப்பட்டன. இவற்றைச் சுற்றி ஈமப்படையல்கள் பெருங்கற்காலத்திற்குரிய மட்பாண்டங்களில் இடப்பட்டிருந்தன. இரும்பு கருவிகள், இரும்பு அகல்விளக்கு, சங்குகள், மணிவகைகள், கடல் உணவு எச்சங்கள், மாமிச உணவு எச்சங்கள், சுடுமண்ணாலான வட்டமான தாயம் போன்றதொரு விளையாட்டுக் கருவி ஆகிய பல்வேறு வகைப்பொருட்கள் ஈமப் படையல்களில் இடம்பெற்றிருந்தன.

எலும்புக் கூடொன்றின் தலைமாட்டில் வைக்கப்பட்டிருந்த கறுப்புச் - சிவப்பு வட்டில் ஒன்றில் பித்தளையாலான முத்திரையொன்று கிடைத்தது. இது முத்திரை மோதிரமொன்றின் பாகமாகலாம். இதில் இருவகையான எழுத்துக்கள் இருக்கின்றன. முதலாவது வரியில் பெருங்கற்கால மட்பாண்டங்களில் வழமையாகக் காணப்படும் குறியீட்டெழுத்துக்களும் இரண்டாவது வரியில் கி.மு 3-2ஆம் நூற்றாண்டுக்குரிய பிராமி எழுத்துக்களும் காணப்படுகின்றன. இவ்விருவகை எழுத்துக்களாலும் குறிக்கப்பட்டுள்ளது ஒரு பொருளேயென்று கொண்டால் பிராமி எழுத்துக்களைப் படிப்பதன் மூலம் படிக்கமுடியாதாகிய பெருங்கற்காலக் குறியீட்டு எழுத்துக் களுக்கு விளக்கம் கொடுக்கலாம். இந்த அடிப்படையில் பேராசிரியர் கா. இந்திரபாலா இதன் பிராமிப் பகுதியை "கோவேதன்" அல்லது "கோவேந்த" எனப் படித்து இதன் மூலம் குறியீட்டு எழுத்துப் பகுதிக்கு விளக்கம் கொடுத்துள்ளார். இவ்வாசகங்களின் மொழி ஆதித் தமிழ் அல்லது ஆதி மலையாளம் என்பது இவர் கருத்தாகும். இக் கட்டுரையாளர் பிராமிப்பகுதியை "கோவேத்" அல்லது "கோவேத" அல்லது "கோவேதம்" எனப் படித்துக் குறியீடுகளுக்கு விளக்கம் கொடுத்துள்ளதுடன் இவ்வாசகங்களின் மொழி "ஆதித்திராவிடம்" எனக் கருதுகின்றார். இவ்வாசகங்கள் "கோவேந்தன்" என்பதன் மூலவடிவம் என்பது இருவரதும் பொதுவான கருத்தாகும்.

இம்முத்திரைகளின் தொல்லெழுத்தியலை அடிப்படையாகக் கொண்டே ஆனைக்கோட்டைப் பெருங்கற்பண்பாட்டின் காலம் கி.மு 3-2ஆம் நூற்றாண்டென நிர்ணயிக்கப்பட்டுள்ளது.

ஆனைக்கோட்டையைத் தொடர்ந்து 1981ஆம் ஆண்டு ஜனவரி மாதம் காரைநகரில் உள்ள சத்திரந்தையில் பெருங்கற்பண்பாட்டுத் தடயங்கள் பெறப்பட்டன. 1981 ஜனவரியிலும் பின்னர் நவம்பரிலும்

இங்கு நாம் மேற்கொண்ட அகழ்வாய்வில் ஆனைக்கோட்டையில் கிடைத்தவற்றை ஒத்த ஈம அடக்கங்களும் ஈமப் படையல்களும் காணப்பட்டன. ஈமப்படையல்களில் இரும்புக் கருவிகள் காணப்படா விடினும், பளிங்குக் கல்லாலான (*Quartz*) குறுணிக்கற் கருவியொன்று கிடைத்தமை குறிப்பிடத்தக்கதாகும். காலத்தைத் திட்டமாகக் கணிப்பிடக்கூடிய தடயங்களெதுவும் இங்கு கிடைக்கவில்லை யெனினும் மட்பாண்டவகை ஒப்பீட்டை அடிப்படையாகக் கொண்டு நோக்கும் பொழுது சத்திரந்தை ஆனைக்கோட்டையிலும் பழமைவாய்ந்ததாகத் தோன்றுகின்றது.

இவற்றைவிட, வேலணையிலும் யாழ்ப்பாண நகரிலிருந்து பரவைக்கடலிற்குத் தென்மேற்கே மண்ணித்தலையிலும் பெருங்கற்கால மட்கலத்துண்டங்கள் சில பெறப்பட்டன. ஆயினும் இவ்விடங்களில் இப்பண்பாடு நிலவியமை உறுதிப்படுத்தப்பட வேண்டியதாகும்.

முற்கூறிய ஆய்வுகளால் யாழ்ப்பாணத்தின் ஆதிக்குடிகள் பெருங்கற்பண்பாட்டிற் - குரியவர்களென்பதும், பௌத்தத்தின் வருகைக்கு முன்பே அவர்கள் இங்கு வாழ்ந்து வந்துள்ளார்கள் என்பதும் ஐயமற நிறுவப்பட்டுள்ளன. ஈம அடக்கங்கள், இரும்புக்கருவிகள், பெருங்கற்பண்பாட்டுக்குரிய மட்கலங்கள், அவற்றில் காணப்படும் இப் பண்பாட்டிற்குரிய குறியீட்டு எழுத்துக்கள் என்பவற்றை அடிப்படை யாகக் கொண்டே பெருங்கற் பண்பாடு இங்கு நிலவியமை பற்றிய முடிவிற்கு நாம் வந்துள்ளோம்.

கந்தரோடைக்குரிய காபன் காலக்கணிப்புக்கள், (C14) ஆனைக் கோட்டைக்கும் சத்திரந்தைக்கும் நாம் நிர்ணயித்துள்ள ஒப்பீட்டுக் காலக்கணிப்புக்கள் இவற்றின் அடிப்படையில் யாழ்ப்பாணத்தின் பெருங்கற்பண்பாடு கி.மு 500 அளவில் ஆரம்பமாயிருக்கலாம் எனக் கூறக்கூடியதாக உள்ளது.

இலங்கை உட்படத் தென்னாசிய முழுவதிலும், வரலாற்றுக் காலமானது (*Historic period*) எழுத்தாதாரங்களின் தோற்றத்துடன் அதாவது கி.மு 3ஆம் நூற்றாண்டில் ஆரம்பமாவதாகக் கொள்ளப்படு கின்றது. இதற்குச் சற்றுமுந்தைய நூற்றாண்டுகளை வரலாற்றுத் தொடக்ககாலம் (*Protohistoric period*) என்பர். யாழ்ப்பாணத்தைப் பொறுத்தவரையில் பெருங்கற்காலக் குடியிருப்புகளின் தோற்றத்துடன் வரலாற்றுத் தொடக்ககாலம் ஆரம்பமாகின்றதெனலாம்.

பெருங்கற்கால மக்கள் யாழ்ப்பாணத்தில் ஏன் குடியேறினார்கள்? அவர்களது பண்பாட்டிற்கும் தொழில் நுட்பத்திற்கும் இக்குடா நாட்டின் இயற்கையமைப்பு வாய்ப்பாக இருந்ததே காரணமெனலாம். வரண்டகாலநிலை, ஆரம்ப காலத்து எளிமையான இரும்புக் கருவிக ளால் அழிக்கப்படக்கூடிய பற்றைக் காடு, சுண்ணாம்புத்தரையில் இயற்கையாகத் தோன்றிய சிறுகுளங்கள், மழைக்காலத்தில்

பெருகிவரும் வெள்ள வாய்க்கால்கள், மந்தை மேய்க்கத் தரவை வெளிகள் கடலுணவை ஆபத்தின்றி பெற ஆழமற்ற பரவைக்கடல் இவை பெருங்கற்பண்பாட்டு மனிதனை ஈர்த்த யாழ்ப்பாணத்தின் கவர்ச்சிகள் ஆகும்.

அறியப்பட்டுள்ள பெருங்கற்கால குடியிருப்புக்கள் யாவும் இத்தகைய சூழலை அண்டியே காணப்படுகின்றன. குறைவான ஆழத்தில் வற்றாத குடிநீர் கிடைப்பதையும் அவர்கள் கருத்திற் கொண்டுள்ளனர். இக்குடியிருப்புகள் தனித்தனி அலகுகளாக இயங்கும் கிராமங்களாக ஆரம்பத்தில் தோன்றியிருக்கலாம். முகிழ்நிலை விவசாயம், பரவைக்கடலில் மீன்பிடித்தல், மந்தை வளர்ப்பு முதலான பன்முகப்பட்ட சீவன முயற்சிகளை உடையவர்களாக இவர்கள் வாழ்ந் துள்ளனர். அகழ்வாராய்ச்சிச் சான்றுகள் இதனை உறுதிப்படுத்துகின்றன.

பெருந்தொகையான கடல் உணவு எச்சங்களும் கால்நடை எலும்புகளும் ஈமப் படையல்களில் பெறப்பட்டன. சுறா, பிற மீன்களின் முள்ளந்தண்டு, நண்டு, கடலாமை போன்றவற்றின் ஓடுகள், மட்டி, உள்ளிருக்கும் இறைச்சியை எடுப்பதற்காக உடைக்கப்பட்ட சங்குகள், கூரிய ஆயுதத்தினால் வெட்டப்பட்ட அடையாளமுள்ள கால்நடை எலும்புகள், விலங்குகளின் பற்கள், வேறும் பல உயிரின எச்சங்கள் ஆகியவை மீன்பிடித்தலும் மந்தை வளர்ப்பும் இந்த ஆதிக்குடிகளின் வாழ்க்கையில் வகித்திருந்த முக்கிய பங்கினை விளக்குகின்றன. தானிய வகைகள் எதுவும் இவ்வகழ்வாய்வுகளிற் பெறப்படாத பொழுதும் இக்குடியிருப்புகள் இன்றைய பயிர்நிலங்களை ஒட்டி அமைந்திருப்பது, பயிர்செய்கை வழக்கில் இருந்தமையைக் குறிக்கின்றதெனலாம்.

பெருங்கற்கால யாழ்ப்பாணத்தில் வர்த்தகம் முக்கிய இடத்தினை வகித்துள்ளது. சிலவகை மட்கலங்கள், மணிவகைகள், கல்வகைகள், உலோகம் போன்றவை வர்த்தகப் பொருட்களாகவே இங்கு வந்திருக்க வேண்டும். சோழமண்டலக் கடற்கரைக்கும் இலங்கைக்குமிடையே இருந்திருக்கக்கூடிய கடல் வர்த்தகப் பாதைகளில் யாழ்ப்பாணம் கேந்திரத் தானத்தில் இருப்பது குறிப்பிடத்தக்கது.

யாழ்ப்பாண வரலாற்றில் அடுத்த முக்கியகட்டம் பெருங்கற் பண்பாட்டின் அடிப்படையில் இங்கு நகரமயமாக்கம் நடைபெற்றமை யாகும். கி.மு 500க்கு முன் பெருங்கற்காலக் கிராமமாகத் தோன்றிய கந்தரோடை கி.மு 100 அளவில் நகரமாக வளர்ச்சியடைந்துவிட்ட தெனலாம். இது அனுராதபுரத்திலும் மகாகமையிலும் நகரமயமாக்கம் நிகழ்ந்தமைக்கு ஒப்பானதாகும்.

யாழ்ப்பாணத்தில் இதுவரையில் அறியப்பட்டுள்ள ஆதிக்குடியிருப்பு களுள் கந்தரோடையே பரப்பளவில் கூடியதாகும். பல நூறு ஆண்டுகள் இது தொடர்ந்து முக்கிய குடியிருப்பாக விளங்கியுள்ளது.

தொல்பொருட் சான்றுகள், குறிப்பாகப் பிறநாட்டுக்குரிய தொல்பொருட்கள், புராதன காலக் கட்டிட எச்சங்கள் ஆகியவை இங்கேயே மிகச் செறிவாகக் காணப்படுகின்றன.

கந்தரோடையின் நகரமயமாக்கத்திற்கு வெளிநாட்டுக் கடல் வர்த்தகமும் தென்னிலங்கையுடனான வர்த்தகப் பாதைகளின் வளர்ச்சியும் காரணமாகலாம். கி.மு முதலாம் - கி.பி முதலாம் நூற்றாண்டுகளில் நடைபெற்ற றோம வர்த்தகம் கந்தரோடையின் நகரமயமாக்கத்திற்கு உந்துதலாக இருந்திருக்கலாம். இதை உறுதிப்படுத்தும் வகையில் கந்தரோடையில் மிகச் செறிவாக றோம மட்பாண்டங்கள் கிடைப்பது குறிப்பிடத்தக்கது. பெருங்கற்கால மட்கலங்களும் றோம மட்கலங்களும் இங்கு மயங்கிக் காணப்படுகின்றன. இது தமிழ்நாட்டில் சேர் மோட்டிமார் வீலர் அகழ்ந்தாராய்ந்த அரிக்கமேடு என்ற இந்திய - றோம துறைமுக நகரச் சான்றுகளுக்கு ஒப்பானதாகும்.

இதே காலத்தில் யாழ்ப்பாணத்தில் குடியிருப்புகளின் எண்ணிக்கையும் அதிகரித்துள்ளது. ஏறத்தாழப் பத்துக்கு மேற்பட்ட இடங்கள் இக்காலப்பகுதியில் புதிய குடியிருப்புகளாகத் தோன்றியமை எமது மேலாய்வுகளில் அறியப்பட்டுள்ளது. இக் குடியிருப்புகளைத் தனது கட்டுப்பாட்டுக்குள் வைத்திருக்கும் தலைமைக் குடியிருப்பாகக் கந்தரோடை விளங்கியதெனலாம்.

இக்காலகட்டத்தின் மற்றொரு முக்கிய அம்சம் பெருங்கற்காலச் சமய நம்பிக்கைகளும் புதிய அலையாகத் தென்னாசியவெங்கணும் பரவிய பௌத்தமும் மயங்கியமையாகும். பெருங்கற்காலச் சமய நம்பிக்கைகளைச் சங்க இலக்கியங்களினூடாக அறியலாம். யாழ்ப்பாணத்தில் இச் சமய நம்பிக்கைகள் நிலவியமைக்குச் சான்றாகத் திரிசூலக் குறியீடுகள் ஆனைக்கோட்டையிலும் காரைநகரிலும் கந்தரோடையிலும் மட்பாண்டங்களில் பெறப்பட்டுள்ளன. யாழ்ப்பாணத்தில் இச் சமய நம்பிக்கைகளை மேவியே பௌத்த மயமாக்கம் நடைபெற்றதெனபதற்குக் கந்தரோடைச் சான்றுகளின் காலவரன்முறை சிறந்த உதாரணம்.

யாழ்ப்பாணத்திற்கும் அனுராதபுர கால இலங்கைக்கும் இருந்த தொடர்பு என்ன? இக்காலத்தில் அனுராதபுரம் இலங்கையின் பலம்வாய்ந்த மைய நகரமாக விளங்கியதென்பதில் ஐயமில்லை. ஆயினும், யாழ்ப்பாணம் முழுமையாக அனுராதபுர நாகரிக வட்டத்திற்குள் உள்ளடங்கியிருந்ததா? என்பதற்குத் தெளிவான சான்றுகள் இல்லை. அனுராதபுரத்தை மையமாகக் கொண்ட பாளி இலக்கிய ஆதாரங்கள் தொலைவில் இருக்கும் மகாகமை பற்றி அதிகம் கூறும் அதேநேரத்தில் யாழ்ப்பாணம் குறித்து மிகக் குறைந்த விபரங்களைக்கூடத் தரவில்லையெனலாம். யாழ்ப்பாணம் இக்கால கட்டத்தில், தென்னிந்தியாவிற்கும் தென்னிலங்கைக்குமிடையில் பண்பாடுகள் சந்திக்கும் இடைக்குறு நிலமாகவும் இந்திய உபகண்டத்தில்

குறிப்பாகத் தென்னிந்தியாவில் தோன்றிய புதிய அலைகளை முதலில் ஏற்றுக்கொள்ளும் படிக்கல்லாகவும் இருந்திருக்கலாம். இந்நாட்டிற்குப் பௌத்தத்தின் வருகை யாழ்ப்பாணத்தின் சம்புத்துறையூடாக வந்தமைபோலவே பின்னர் தென்னிந்தியாவில் ஏற்பட்ட பிராமணிய மறுமலர்ச்சியும் இங்கு வந்திருத்தல் கூடும். எவ்வாறாயினும் யாழ்ப்பாண வரலாற்றியல் இலக்கியங்கள் யாவும் புகைபடர்ந்த ஆனால் ஏகோபித்த ஒரு தகவலைத் தருகின்றன. அது ஆரியச் சக்கரவர்த்திகள் கால யாழ்ப்பாண அரசு தோன்றுவதற்கு முன்னரே கதிரமலையில் இருந்து யாழ்ப்பாணம் ஆளப்பட்ட ஒரு செய்தியாகும். சோழர் வருகையுடன் இவ்வரசு முடிவடைவதை இவ்விலக்கியங்கள் சூசகமாகத் தெரிவிக்கின்றன. கதிரமலையில் இருந்து அரசாண்ட உக்கிர சிங்கன் சோழ இளவரசி மாருதப்புரவல்லியைத் திருமணம் செய்த பின்னர் கதிரமலை இந் நூல்களால் மறக்கப்பட்டு விடுகின்றது.

யாழ்ப்பாண இராச்சியகாலத்திற்கு முன்னர் இருந்ததொரு யாழ்ப்பாண அரசு பற்றி இலக்கிய ஆதாரங்கள் அறியத்தரும் செய்தியையும், இவ்வரசு கதிரமலை என்ற கந்தரோடையைத் தலைநகராகக் கொண்டதென முதலியார் இராசநாயகம் முன்வைத்த கருத்தினையும், இங்கு விவரித்த தொல்லியற் சான்றுகள் பலப்படுத்து வதாகவே தோன்றுகின்றன. கந்தரோடையைத் தலைநகராகக் கொண்டதொரு குறுநில அரசாவது இங்கு இருந்திருக்கக்கூடும் என்பதையே நாம் மேற்கொண்ட யாழ்ப்பாணத்து ஆதிக்குடியிருப்ப மைப்பு ஆய்வுகள் புலப்படுத்துகின்றன. இந்த அமைப்பு பெருங்கற் பண்பாட்டு அடிப்படையில் உருவானதென்பதையும் அவை உணர்த்துகின்றன.

யாழ்ப்பாணப் பண்பாட்டின் மூலவேராகிய பெருங்கற் பண்பாட் டின் எச்சங்களை இன்றும் இப்பிரதேசத்தின் அன்றாட வாழ்க்கை முறையில் அவதானிக்கக் கூடியதாகவுள்ளது. உதாரணமாக, யாழ்ப்பாணத்தில் நடைபெறும் அந்திமச் சடங்குகள் சிலவற்றைக் குறிப்பிடலாம். இது போன்றே யாழ்ப்பாணத் தமிழ் வழக்கும் பெருங்கற் காலத்திலிருந்தே இங்கு தனித்துவமாக வளர்ந்ததொரு கிளைவழக்கு எனக் கூறலாம். வரலாற்று மொழியியல், நாட்டார் வழக்கியல் போன்ற துறைகளினூடாகப் பெறக்கூடிய அறிவினைத் தொல்லியற் சான்றுகளுடன் இணைத்து நோக்கும் பொழுது யாழ்ப்பாண வரலாற்றின் புதிய பரிமாணங்கள் பல தெளிவாகலாம்.

அடிக்குறிப்பு

1. Dipavamas, ed. Bimala Law, The Ceylon Historiual Journal, Vol. VII; Magavamsa, ed. Wilhelm Geiger, Ceylon Goverment Information Deparment, Colombo, 1960.
2. கைலாயமாலை, (பதிப்பு) நடராசன், பி., செட்டியார் அச்சகம், 1983: வையாபாடல், (பதிப்பு) நடராசா க.செ. கொழும்புத் தமிழ்ச்சங்கம், 1980: யாழ்ப்"பாண வைபவமாலை, (பதிப்பு) சபாநாதன், குல., சரஸ்வதி புத்தகசாலை. கொழும்பு, 1953.

3. Anoient Jeffna, யாழ்ப்பாண வைபவ விமர்சனம். யபழ்ப்பாண வைபவ கௌமுதி.
4. Peris, P.E., 'Nagadipa and Buddgist Remains in Jaffna (part 1)' J.R.A.S.(Ceylon Bramch) 1922, pp.11-30; "Nagadipa and Buddgist Remains in Jaffna (part 2)' J.R.A.S.(Ceylon Bramch) 1925, pp.40-67;
5. Rasanayakam, C, Ancient Jaffna, 1926.
6. Mahajana college Golden Jubiles Number, tellipalai, 1960, pp. 16.28.
7. Zeuner, F.G., and Allchin, B., "The Microlithic sites of tinnavely District, Madras State" Ancient India. No. 12, Bulletin of the Archaeological survey of India, 1956, pp 4-20.
8. Deraniyagala, S.U., "prehistoric research in Srilanka 1885-1980", P.E.P. Deraniyagala commemoration volume. 1980, pp. 152-207; "Was there A Palaeolithic (old stone Age) in lanka?" Ancient Ceylon No 4, 1981, pp. 143-156.
9. Ragupathy, p,. "mantai-punakari Exploration" A Report Sumitted to the Diparment of Archaeology (Unpublised), 1982.
10. Susantha Goonatilake, "the formation of srilankan Culture", A Ancient Ceylon No.4, 1981; இந்திரபாலா, கா. "கோணேசர் ஆலய கும்பாபிஷேக மலர்", 1981. ப. 40-51.
11. For Details see: Gururaja Rao. B.K,. The Magalithic Culture in south india, University of Mysore, 1972; "The Iron Age in karnataka", Archaeology of karnataka, University of Mysore, 1978; Vimala sahney, The Iron Age south india, Ph.D Thesis (Unpublised) University of pennsylvania, 1965; srinivasan, K.B., "The Magalithic Burial and Urn Fields of south india in the light of Tamil Literature and Tradition" Ancient india Vol. 2, 1946, pp. 9-16; "some Aspects of Religion as Revealed by Early Monuments and Literature of the south", Journal of Madras University, Vol. 32. No. 1, 1960, pp. 131-198.
12. sitrampalam, S.K. The Megalithic Culture in sri lanka, Ph. D. Thesis, (Unpublised) University of poona, 1980.
13. Mantai 1982 Excavations Were Directed by prot. John Carawell znd Martha Prickett.
14. Vimala Begley, " Protohistoric Material Frome Sri lanka (Ceylon) and indian Contacts", Ecological Backgrrounds of South Asian Prehistory. ed. Kenneth A.R., Kennedy and Gregory & Possehl. South Asian occassional Papers and Theses, Cornell University, 1973, pp. 190-196.

தொடர்ச்சி 45ஆம் பக்கம்

மட்டக்களப்புத் தொல்லியலும் தமிழ் மொழியின் தொன்மையும்

-சி.பத்மநாதன்-

பிராமியும் பிராகிருதம்

கி.மு மூன்றாம் நூற்றாண்டு முதலாக கி.பி நான்காம் நூற்றாண்டு வரை தென்னாசியத் துணைக்கண்டத்தில் வெளியிடப்பட்ட ஆவணங்களில் மிகப்பெரும்பாலானவை பிராமி என்னும் வகைக்குரிய வரிவடிவங்களில் எழுதப்பட்டன. சில சமயங்களில் வடமேற்கிந்தியாவிலே கரோஷ்டி என்னும் எழுத்து முறையைப் பயன்படுத்தினார்கள். தமிழகத்தில் வழங்கிய எழுத்து முறை தமிழ்ப் பிராமி என்று சொல்லப்படும். அதிலே தமிழுக்குச் சிறப்பான எழுத்துக்கள் உள்ளதால் அது அவ்வாறு சொல்லப்படும்.

பிராகிருதத்தில் இல்லாதனவும் தமிழ் மொழிக்கே சிறப்பானவையுமான ழ,ள,ற,ன என்னும் எழுத்துக்கள் தமிழ்ப் பிராமியில் மட்டுமே காணப்படும். இவ்வெழுத்துக்களுக்குரிய ஒலிப்பெறுமானங்கள் பிராகிருத மொழியிற் காணப்படுவதில்லை. எனவே, அவற்றுக்கு வரிவடிவம் கொடுக்கும் சிறப்பான இவ்வெழுத்துக்களைத் தமிழகத்தில் உருவாக்கியுள்ளனர்.

இப்பொழுது வழக்கிலுள்ள தமிழ், தெலுங்கு, கன்னடம், சிங்களம், இந்தி, வங்காளி, மராத்தி முதலிய தென்னாசிய மொழிகளில் எழுதப்படும் எழுத்து முறைகள் யாவும் பிராமி வரிவடிவங்களை மூலமாகக் கொண்டவை. இதனைப் போன்ற ஒரு வளர்ச்சி ஐரோப்பியாவிலும் ஏற்பட்டது. ஆங்கிலம், பிரெஞ்சு மொழி, ஜேர்மனிய மொழி முதலானவற்றின் எழுத்து முறைகள் உரோமரின் வரிவடிவங்களை அடிப்படையாகக் கொண்டவை. அதேபோலக் கிழக்கைரோப்பிய மொழிகளிற் பயன்படுத்தப்படும் வரிவடிவ முறைகள் புராதன கிரேக்கரின் எழுத்து முறையினை மூலமாகக் கொண்டவை.

பிராமி வேறு பிராகிருதம் வேறு என்பதைப் புரிந்துக் கொள்வது அவசியமானது. சிலரிடையே இவை தொடர்பாக ஒரு மனக்குழப்பம் ஏற்படுவதுண்டு. இங்கு முன்னே குறிப்பிட்டது போல பிராமி என்பது ஒரு வரிவடிவ வகையானது. பிராகிருதம் என்பது ஒரு மொழி. அது தென்னாசிய துணைக்கண்டத்தில் ஒரு வரையறையான காலப்பகுதியிலே தொடர்பு மொழியாக விளங்கியது. அது வடஇந்திய மாநிலங்கள் பலவற்றிலே புராதன காலத்திற் பேச்சு வழக்கான மொழி, புத்தர்பிரான், மகாவீரர் ஆகியோரின் காலங்களில் அது பரவியிருந்தது. சமணம், பௌத்தம் ஆகியவற்றின் அடிப்படையான இலக்கியங்கள் யாவும் பிராகிருதமாய் இருந்தன.

பிராகிருதத்திலே, பிராந்திய வழக்கின் அடிப்படையிற் பல பிரிவுகள் ஏற்பட்டிருந்தன. அவற்றுள் அர்த்தமாகதி, சௌரசேனி, மகாராஷ்ட்ரி, பைசாஜி எனும் நான்கு வகைப் பிராகிருதங்களைப் பற்றிச் சில நூல்கள் குறிப்பிடுகின்றன.

ஆதியான சமண, பௌத்த நூல்கள் அர்த்தமாகதியில் அமைந்திருந்தன. அத்தகைய பிராகிருதம் மகதம், காசி, கோசலம், அவந்தி முதலான மகாஜனபதங்களில் வழங்கியது. சௌரசேனிப் பிராகிருதம் கங்கைச் சமவெளியின் மேற்குப் பகுதியில் வழங்கிய மொழி. மகாராஷ்டிரத்தில் வழங்கிய பிராகிருதம் மகாராஷ்ட்ரி எனப்படும். அதன் ஆதியான வடிவத்தைச் சாதவாகன மன்னர்களின் ஆவணங்களிற் காணலாம்.

பிராகிருத மொழிப் பிரிவுகளில் மகாராஷ்ட்ரி நெடுங்காலம் இலக்கிய வழக்கில் ஓரம்சமாக நிலைபெற்றது. காளிதாஸர் முதலான நாடக ஆசிரியர்கள் பிராகிருத மொழியைப் பயன்படுத்தினார்கள். சமஸ்கிருத நாடகங்களிற் பெண்கள், பணிமக்கள் ஆகியோரின் பேச்சுகள் பிராகிருதமாகவே காணப்படும். தென்னிந்தியாவிலும் இலங்கையிலும் வழங்கிய பிராகிருதம் பைசஜி எனப்படும்.

அது ஒரு தொடர்பு மொழியாக வழங்கியது. சமண, பௌத்த சங்கத்தாரும் வணிகரும் அதை அறிமுகஞ் செய்தனர். அங்குள்ள மொழிகளிற் பிராகிருதம் பெருஞ்செல்வாக்கினை ஏற்படுத்தியது. ஆயினும் இலங்கை தவிர்ந்த தேசங்களிற் பிராகிருதத்தின் செல்வாக்கினால் அங்கு நிலவிய ஆதியான மொழிகள் அழிந்துவிடவில்லை. அவை அதனால் வலுவும் வளமும் பெற்றன என்று கொள்ளலாம். கி.பி நான்காம் நூற்றாண்டளவிலே தொடர்பு மொழி என்ற நிலையினைப் பிராகிருதம் இழந்துவிட்டது. அதனிடத்தைச் சமஸ்கிருதம் பிடித்துக்கொண்டது.

பிராமிக்கும் பிராகிருதத்திற்கும் ஒரு நெருங்கிய தொடர்புண்டு. அது பிராகிருத மொழிச் சாசனங்கள் பிராமி வரிவடிவங்களில் எழுதப்பட்டமையாகும். தென்னாசியாவில், மொஹெஞ்சதாரோ, ஹரப்பா பண்பாட்டுக் காலத்திற்குப் பிற்பட்ட யுகத்திற்குரிய ஆதியான ஆவணங்கள் பிராகிருத மொழியில் உள்ளன. அந்த ஆவணங்களும்

கல்லில் வெட்டப்பட்டுள்ளன. பிராகிருதம் ஒரு தொடர்பு மொழி என்ற நிலையினை இழந்தபின் பிராமியும் உருமாறிவிடுகின்றது. அது வட இந்தியாவிலே தேவநாகரம் என வளர்ச்சி பெற்றுவிட்டது.

இலங்கையிற் பெருந்தொகையான பிராமிக் கல்வெட்டுக்கள்

இலங்கையிற் பெருந்தொகையான பிராமிச் சாசனங்கள் காணப்படு கின்றன. ஏறக்குறைய 1500க்கும் மேலான கல்வெட்டுக்களைச் சென்ற நூற்றாண்டில் அடையாளங் கண்டுள்ளனர். அவை பெரும்பாலும் மலைகளிலும் பெருங்கற் பாறைகளிலும் வெட்டுப்பட்டுள்ளன. கிழக்கு மாகாணத்தின் மட்டக்களப்பு, அம்பாறை மாவட்டங்களிலே தரையிலமைந்த கற்பாறைகளிலும் பிராமிச் சாசனங்கள் காணப்படு கின்றன. காயங்குடா, பளவெளி ஆகியவிடங்களில் நிலப்பாறைகளில் கல்வெட்டுக்களைக் காணலாம்.

திருகோணமலை மாவட்டத்திலே சேனையூரிலே மிகவும் உயரமான சதுரத் தூண்களில் பிராமிக் சாசனம் எழுதப்பட்டுள்ளது. அத்தூண்கள் பெருங்கட்டுமானமொன்றின் மண்டபத்தூண்கள் போல அமைந்துள்ளன. வேடி, வேலியன், வாணிபன் என்ற சொற்களதும் மூ என்னும் எழுத்தினதும் அடையாளங்கள் இருக்குமாப் போலத் தெரிகின்றது.

செங்கலடிக்கு மூன்று கிலோமீற்றர் தூரத்திலே கரடியனாற்றுக்குப் போகும் வீதிக்கு அண்மையில் ஒரு நீளமான பிராமிச் சாசனம் எழுதிய நிலப்பாளை உண்டு. அதிற் பல வரிகளில் வாசகம் எழுதப்பட்டுள்ளது. இறுதியிலே திணி வணிஜஸ (மூன்று வணிகருடையது) என்ற தொடர் காணப்படுகின்றது. இச்சாசனத்தைப் படியெடுத்து ஆராயுமிடத்து அவர்களின் பெயர்களை அடையாளங் காண முடியும். இச்சாசனம் வணிகர் மூவர் செய்தவொரு கருமம் பற்றியதாகும். அதிலே மருமகன் என்ற சொல் அமைந்திருக்குமாப் போலத் தெரிகின்றது.

கல்வெட்டு அமைந்துள்ள இடத்திற்குச் சமீபத்தில் ஒரு சிறிய மடு காணப்படுகின்றது. அதற்கும் பாறைக்கல்லில் எழுதிய கல்வெட்டிற்கும் ஏதாவது தொடர்புண்டா? என்பது ஆராய்ந்து அறிதற்குரியது. பலவெளியிற் காணப்படும் கல்வெட்டுக்கள் வேறொரு வகைக்குரி யவை. அம்பாறை வீதியின் ஓரமாக, இற்றைக்கு 60 வருடங்களுக்கு முன் உற்பத்தியான அகதிகள் குடியிருப்பதற்கு அண்மையில் அமைந்திருக்கும் காட்டுப் பகுதியில் விசாலமான நிலப்பாறையிற் பிராமி எழுத்துக்கள் காணப்படுகின்றன. ஓரிரு எழுத்துக்கள் பொறித்த சில நிலப்பாறைகள் அங்கும் இங்குமாக உள்ளன. பாறையோரத்தின் ஒரு பகுதியில் ஓரமாகக் குழிவுகள வெட்டப்பட்டுள்ளன. அவை ஏதோ கட்டுமானத்தைத் தாங்கிய மரக்கம்பங்களை நிலைநாட்டுவதற்குக் குடையப்பட்டன போலத் தெரிகின்றது. அங்கே ஏதோ வகையான உறைவிடமொன்று அமைந்திருந்தது என்று எண்ணத் தோன்றும்.

பாறையின் சரிவிலே தமராஜரஹ என்னும் தொடர் பொறிக்கப் பட்டிருந்தமையினை அவதானிக்க முடிந்தது. இந்தத் தொடரின் முன்னர் அமைந்திருந்த எழுத்துக்கள் சிதைவாகி உள்ளன. இது பிராகிருத மொழித் தொடர் ஐயமில்லை. இது தர்மராஜருடையது என்பதைக் குறிக்கும் அடையாளந் தெரியாது அழிந்து போன கட்டடம் த(ம்)மராஜர் என்ற பெயருடைய ஒருவனது நன்கொடையாதல் வேண்டும். அவ்வாறு கொள்ளுமிடத்துஅவன் ஒரு செல்வாக்கும் அதிகாரமுங் கொண்டவனாதல் வேண்டும். அவன் சங்கத்தாருக்கு ஒரு உறைவிடத்தை அமைத்துக் கொடுத்தானென்றும் கருதலாம். அக்கட்டடம் அவனது உடைமையாகவும் இருந்திருக்கலாம். அவன் எவருக்கும் எதனையும் தானம் பண்ணினான் என்று கொள்ளக்கூடிய குறிப்பெதுவும் கல்வெட்டிற் காணப்படவில்லை.

தமராஜரஹ என்பதை விளக்குமிடத்து மொழிவழக்குத் தொடர்பான சில பிரதானமான அம்சங்கள் தெளிவாகின்றன. தமராஜ என்பது தர்ம்மராஜ என்ற சமஸ்கிருதச் சொல்லுக்குச் சமமானது. பூர்வீகமான பிராகிருதத்தில் சொற்களில் நடுவில் வரும் மெய்யெழுத்துக்கள் இரட்டிப்பதில்லை. எனவே தர்ம்ம என்ற சமஸ்கிருதச் சொல்லுக்கு இணையான தம்ம என்ற பிராகிருத வடிவம் தம என்றாகிவிடும். தமராஜ என்பது ஒரு குடிமகனின் பெயராதலுங் கூடும். இப்பொழுது தர்மராசா என்னும் பெயருடையோரைத் தமிழர் சமுதாயத்திற் காணலாம். தர்மராசா என்பது தமராஜ என்ற பிராகிருதப் பெயருக்க இணையான தமிழ்ப் பெயர்.

பளவெளிக் கல்வெட்டிலுள்ள பெயர் மொழிமாற்றத்திற்கூடாக வந்த சொல். அது தனிப் பிராகிருதமாகில் தமராஜஹ என்றே அமைந்திருக்கும். ஹ என்பது உடைமைப் பொருள் உணர்த்தும் வேற்றுமை உருபாகும். ஆனால் இங்கு தர்மராஜரஹ என்றே எழுதப் பட்டுள்ளது. தமராஜ என்ற பெயர் தமராஜர் எனத் தமிழ் வடிவமாகி ஹ என்னும் உடைமைப் பொருள் குறிக்கும் உருபேற்று தமராஜரஹ என்றாகிவிட்டமை ஒரு குறிப்பிடத்தக்க அம்சமாகும். அது தமிழ் மொழியின் செல்வாக்கை உணர்த்தும் அம்சமாகத் தெரிகின்றது.

இந்நிலையில் எவ்வாறு தமிழ் மொழியின் செல்வாக்கு ஏற்பட்டது என்ற வினா இயல்பாகவே தோன்றும். அது பௌத்த சமயத்தின் செல்வாக்கினால் ஏற்பட்டதன்று எனக் கொள்ளலாம். பௌத்த சமயத்தவர்களுக்கு இலங்கையிலே தமிழன்றிப் பிராகிருத மொழியே தொடர்பு மொழியாக அமைந்தது. தமிழ்மொழியைப் பேசுவோர் மத்தியிலும் குறிப்பாகத் தமிழரிடையிலும் பௌத்தம் பரவியதன் விளைவாகப் பிராகிருத வழக்கிலே.தமிழ்ச் சொற்களும் தமிழ்மொழியின் வேறு சில அம்சங்களும் கலப்புற்றுள்ளன. அதற்கான வேறு பல சான்றுகள் இலங்கையிலே வழங்கிய கலப்புமொழியான பிராகிருதத்திலே காணப்படுகின்றன. இதனை இதுவரை நடைபெற்ற சில ஆய்வுகள் வலியுறுத்துகின்றன. எனவே, பளவெளிக் கல்வெட்டிலே

காணப்படும் தமராஜரஹ (தர்மராசருடைய) என்ற தொடர் அங்க வாழ்ந்த, பிராகிருத மொழியினாலே செல்வாக்குப்படுத்தப்பட்ட ஒரு தமிழ்ப் பிரதானியைக் குறிக்கின்றது எனக் கொள்வது பொருத்தமான ஒரு முடிபாகலாம். இங்கு வோறொரிடத்தில் விளக்கப்படும் வெல்லாவெளிக் கல்வெட்டுக்களின் வாசகங்கள் இதற்குத் தகுந்த ஆதாரங்களாகும்.

பிராகிருத மொழியில் எழுதப்பட்ட இலங்கைப் பிராமிச் சாசனங்கள் அளவிற்கு சிறியவை. அவற்றுள் மிகப் பெரும்பாலானவை பௌத்த சமயச் சார்புடையவை. குகைத்தளங்களில் வெட்டப் பட்டவை. அவை தான சாசனங்கள்; பௌத்த சங்கத்தாருக்குக் குகைகளை நன்கொடையாக வழங்கியமை பற்றியவை. ஆரம்ப காலத்திற் பௌத்த சமயம் இலங்கையிற் பரவிய பொழுது, புத்தர் பிரான் அமைத்த விதிகளுக்கேற்பச் சங்கத்தார், குடியிருப்புகளுக்குச் சற்றுத் தூரத்திலே வாழ விரும்பினார். அதனால் மலையடிவாரங்களில் இயல்பாகவே அமைந்த குகைகளில் வாழ்ந்தனர்.

துறவிகளான சங்கத்தார் இவ்வாழ்வோரான உபாசகர்களிலே தங்கியிருக்க நேர்ந்தது. உணவு, உடை, உறைவிடம், மருந்து ஆகியவற்றைச் சங்கத்தாருக்கு வழங்குவது உபாசகரின் தலையான தர்மங்களென்று கருதப்பட்டது. எனவே, இலங்கையில் வெவ்வேறு மொழிகளைப் பேசுகின்ற பல்லின மக்களிடையே பௌத்தம் பரவிய பொழுது, நாட்டின் பல பகுதிகளில் வாழ்ந்த மக்கள் சங்கத்தாருக்குத் தானம் வழங்குவது ஒரு புண்ணிய கருமமாகக் கொள்ளப்பட்டது.

பொதுவாக இலங்கயின் வரலாற்று நூல்களும் குறிப்பாக அரசத்திணைக்களத்தினால் வெளியிடப்படும் பாடநூல்களும் இலங்கையிற் பௌத்தம் பரவியவாற்றை அறிவியல் பூர்வமாக் விளங்குவதில்லை. இலக்கியங்களையும் குறிப்பாக மகாவம்சத்தையும் பிரதானமான ஆதாரங்களைக் கொண்டு விமர்சன நோக்கின்றி எழுதுவதே இதற்கான காரணமாகும். இராசதாணியை மையமாகக் கொண்டு, குறிப்பாகஅங்கு தங்கியிருந்த மன்னர்களின் ஆட்சிக் காலங்களில் நடைபெற்ற நிகழ்ச்சிகளை வரிசைக்கிரகமாக, கால வரையறைப்படி பதிவு செய்வதே மகாவம்சத்தின் இயல்பாகும். மஹிந்ததேரர் இலங்கைக்கு வந்தமை, தேவாநம்பிய தீஸன் காலத்திலே பௌத்த சாசனத்தை உருவாக்கியமை, பின்பு அநுராதபுரத்து பெரும்பள்ளிகளில் ஏற்பட்ட சங்கபேதங்கள், அவற்றில் அரசர் தலையிட்டு நிலைமையை மேலும் மோசமாக்கியமை போன்ற விடயங்களை முன்னிலைப் படுத்துவதே மகாவம்சம் போன்ற பாளி மொழியிலுள்ள நுஸல்களின் பிரதானமான இயல்பாகும்.

எவ்வாறு பௌத்த சமயம் இலங்கைவாசிகளிடையே பரவியது? அதை அவர்கள் எந்தளவிற்கு ஒப்புக் கொண்டார்கள்? பௌத்தம் பரவிய காலத்தில் எவ்வாறான சமூகங்கள் வாழ்ந்தன? அவர்கள்

எவ்விதமான மொழியை பேசினார்கள்? என்ற வினாக்களுக்கு மகாவம்சம் மூலம் விடை காண்பது சாலாக்காரியம். உயர்கல்வி நிறுவனங்களிலுள்ள போதனாசிரியர்களும் கல்லூரி மாணவர்களுக்குப் பாடநூல்களை எழுதும் ஆசிரியர்களும் இத்தகைய வினாக்களைப் பற்றிச் சிந்திப்பதில்லை.

கல்வெட்டுக்கள், வேறு தொல்பொருட்கள் ஆகியவற்றின் மூலமாகவே இங்கு குறிப்பிட்ட வினாக்களுக்கு விடைகாண முடியும். ஏறக்குறைய ஆறு நூற்றாண்டுகளுக்கு மேற்பட்ட பிராமிச் சாசனங்கள் இலங்கையிற் கிடைக்கின்றன. இவற்றைப் பற்றி மேலோட்டமான ஆய்வுகளும் குறிப்புரைகளை எழுதும் முயற்சிகளும் ஏறக்குறைய ஒரு நூற்றாண்டுக் கால வரலாறுடையவை. அவற்றைப் புதிதாகப் படியெடுத்து, வாசித்து, அவற்றின் வாசகங்களை இரு தொகுதிகளாக ஸேனரத் பரணவிதான வெளியிட்டார்.

இரு முக்கியமான கோட்பாடுகளை வலியுறுத்தும் வகையிற் பரணவிதான தனது பணியை நிறைவேற்றினார். அவற்றிலொன்று இக்கல்வெட்டுகள் யாவும் ஆதியான சிங்கள மொழியில் எழுதப் பட்டவை என்பது. ஆயினும் சாசனங்களில் வரும் சொற்களை விசித்திரமான முறையிற் சமஸ்கிருத மொழி இலக்கண மரபுக்கேற்ப விளக்குகின்றார். சிங்களம் சமஸ்கிருதத்திலிருந்து நேரடியாகத் தோன்றவில்லை. அது பிராகிருதம் மூலமாகவே வளர்ச்சி பெற்றது என்பதை அவர் ஏதோ காரணத்தினால் வலியுறுத்தவில்லை.

சமஸ்கிருத மொழி வரலாற்றில் வரையறையான இருவேறு காலகட்டங்கள் உண்டு. அவற்றில் முற்பட்டது. வேதங்களிற் காணப்படும் மொழிவழக்கு. அது கி.மு ஐந்தாம் நூற்றாண்டளவிலே பெரும்பாலும் வழக்கற்றுவிட்டது. இரண்டாங் காலகட்டத்திற்குரிய சமஸ்கிருதம் அடிப்படையில் ஒரு இலக்கிய மொழியாகும். அது இராசதானிகளிலும் கல்வி /கலா நிலையங்களிலும் ஆவண மொழியாகவும் போதனா மொழியாகவும் வழங்கியது. வணிகரும் சமய நிறுவங்களைச் சேர்ந்தவர்களும் வேறு சிலரும் அதனை ஒரு தொடர்பு மொழியாகப் பயன்படுத்தினார்கள்.

இலங்கையில் எவரும் சமஸ்கிருத மொழியைப் பேசவில்லை. எனவே பிராமிச் சாசனங்களிற் காணப்படும் சொற்கள் எல்லாவற்றையும் சமஸ்கிருத மொழி மூலமானவை என்று கொள்வது பொருத்தமற்றது. பரணவிதான அவ்வாறு கொள்வதற்கான காரணம் சிங்களவரின் மூதாதையார் வடஇந்தியாவிலிருந்து வந்து குடியேறிய ஆரியரின் வம்சாவழியினர் என்ற நம்பிக்கையாகும். விஜயன், பாண்டுவாசுதேவன் பற்றிய கதைகளே அந்த நம்பிக்கைக்கு ஆதாரமாகக் கொள்ளப்படுகின்றன. அக்கதைகள் ஜாதகக் கதைகளை அடிப்படையாகக் கொண்டு புனையப் பெற்றவை என்பதை G.C மெண்டிஸ் என்ற வரலாற்று நிபுணர் ஏறக்குறைய அறுபது வருடங்களுக்கு முன்பு தெளிவுப் படுத்தியுள்ளார்.

இலங்கையிற் பௌத்தம் பரவிய காலத்திற் பூர்வீகக் குடிகளான இயக்கரும் நாகரும் வாழ்ந்தனரென்று மகாவம்சம் குறிப்பிடுகின்றது. ஆயினும், பரணவிதானவின் சிந்தனையிற் பூர்வீகக் குடிகளென்று மகாவம்சம் குறிப்பிடும் நாகர் இந்தியாவிலிருந்து வந்து குடியேறிய ஆரியரின் வம்சாவழியினராகி விடுகின்றனர்.

இலங்கைப் பழராமிச் சாசனங்களிற் காண ப்படும் மொழிநடையும் சொல்வளமும் கர்நாடகம், தெலுங்குதேசம் என்பவற்றிலுள்ள சமகாலப்பிராமிச் சாசனங்களில் உள்ளவற்றை பெரிதும் ஒத்திருக்கின்றன. எனவே, இலங்கைப் பிராமிச் சாசனங்களைச் சிங்களம் என்று ஸேனரத் பரணவிதான கூறுவதை ஒப்புக் கொள்ளுமிடத்து தென்னிந்திய பிராமிச் சாசனங்களின்மொழியும் சிங்களமென்றே ஆகிவிடும். சிங்கள மொழி பிராகிருதத்தை மூலமாகக் கொண்டது. ஆனால் அதன் உருவாக்கத்தை கி.பி ஐந்தாம் நூற்றாண்டுக்குப் பிற்பட்ட காலம் முதலாகவே டிஆவணங்களிலிருந்து அறிய முடிகின்றது.

இலங்கைப் பிராமிச் சாசனங்களின் வரிவடிவங்களிலும் மொழிவழக்கிலும் ஒரு கலப்புத் தன்மை காணப்படுகின்றது. அவற்றிலே தமிழ்ப் பிராமி எழுத்துக்கள் வடபிராமி எழுத்துக்களோடு கலந்து வருகின்றன என்பது ஆய்வாளர் பலரின் முடிபாகும். தமிழ்ப் பிராமிக்குச் சிறப்பாகவுரிய ற( ), ன( ), ள( ), ழ( ), என்பன பலசொற்களிற் காணப்படுகின்றன. ஈ( ), ம( ), என்னும் எழுத்துக்களும் தமிழ்ப் பிராமியில் உள்ளவாறு அமைந்துள்ளன. தமிழ்ப் பிராமி, வடபிராமி ஆகியவற்றில் எது முதன்முதலாக இலங்கையில் பரவியது என்ற வினா இயல்பாகவே எழுகின்றது. அதற்கு விடை காண்பது இக்கட்டுரையின் நோக்கமன்று. ஆயினும் காலத்தால் மிக முற்பட்டன வும் பிராகிருத மொழியில் எழுதப்பட்டனவுமாகிய கல்வெட்டுக்க ளிலே காணப்படும் தமிழ்ப் பிராமி வரிவடிவங்கள் பௌத்தம் பரவிய காலத்தில் இலங்கையிலே தமிழ் மொழி வழங்கியதற்கான உறுதியான சான்றுகளாகும்.

தமிழ் மொழி மூலமான பல சொற்கள் இலங்கைப் பிராமிச் சாசனங்களில் அடங்கியுள்ளன. மருமகன், பெருமகன், பருமகன், பருமகள், அய, வேள் போன்ற சொற்களிற் பிராகிருத இலக்கண விதிகளுக்கேற்ப இறுதியான மெய்யெழுத்து உயிரேறி வந்துள்ளது.

பாளி, பாணன் என்னும் சொற்கள் உருவம் மாறாது வந்துள்ளன. பெருமகன், பருமகன், வயல்முதலான சொற்கள் பிரகிருதமயப் படுத்தப்படும் பொழுது அவற்றின் மெய்வடிவமான ஈற்றெழுத்து மருவியுள்ளது.

இவற்றுக்கும் மேலாகத் தமிழ்மொழியில் மட்டும் பெயர்களும் பதவிப் பெயர்களும் அமைந்த கல்வெட்டுகளும் கலவேடுகளும் நாணயங்களும் அண்மைக் காலங்களில் நடைபெற்ற ஆய்வுகளின் மூலம் வெளிவந்துள்ளமை மகுந்த கவனத்திற்குரியதாகும்.

இலங்கையின் தொல்பொருள் திணைக்களத்தின் அதிபராகவும் பன்மொழிப் பண்டிதராகவும் சாசனவியலாளர் என்ற வகையிலே தமிழ்ப் பிராமி வடிவங்களைப் பற்றி அறியக் கூடிய வாய்ப்புகளைப் பெற்றிருக்கக் கூடியவருமான ஸேனரத் பரணவிதான தான் பதிவு செய்து, இரு தொகுதிகளாக வெளியிட்ட பிராமிச் சாசனங்கள் பலவற்றிலே தமிழ்ப் பிராமி எழுத்துக்கள் காணப்படுகின்ற பொழுதிலும் அவற்றைப் பற்றிய விபரங்களை மறைத்து விடுகிறார். முதலாவது தொகுதியில் அடங்கிய சாசனங்களிற் காணப்படும் எழுத்துக்களைக் காலவரையறை அடிப்படையிற் பட்டியலிட்டு நிரற்படுத்தியுள்ளார். அவருடைய பட்டியலில் ன, ழ, ள ஆகிய தமிழ்ப் பிராமி எழுத்துக்களைக் காண முடியவில்லை. இது தற்செயலாக ஏற்பட்ட தவறென்று கொள்ளவியலாது.

இலங்கைப் பிராமிச் சாசனங்களிற் தமிழ்ப் பிராமியின் செல்வாக்கினால் ஏற்பட்ட வேறொரு பிரதானமான அம்சமும் உண்டு. தமிழ்ப் பிராமியிலும் அசோக பிராமியிலும் அ, ஈ, ம என்னும் எழுத்துக்கள் வெவ்வேறு விதமாகவே எழுதப்பட்டுள்ளன. இந்த இரண்டு வகையான எழுத்துக்களும் இலங்கையிற் பிராமி வரிவடிவ முறை வழக்கற்றுப் போகும் வரை பயன்படுத்தப்பட்டமை கவனித்தற் குரியது. இருவேறு மொழிகளான தமிழ், பிராகிருதம் என்பவற்றுக்குரிய வரிவடிவங்கள் இலங்கைச் சாசனங்களில் இடம்பெற்றமை இவ்விரு மொழிகளும் இச்சானங்கள் எழுதப்பட்ட காலப்பகுதியில் இலங்கையில் வழங்கியிருந்தமைக்கான அடையாளங்களாகும்.

இவ்விடத்திலே பேராசிரியர் கா.இந்திரபாலா குறிப்பிடுவனவற்றைக் கவனிப்பது பொருத்தமானது

"பிராமிக் கல்வெட்டுக்களில் வரும் சொற்களாகிய மருமகன், பருமகன், வேள, அய போன்ற சொற்கள் இந்து - ஆரிய மொழிச் சொற்கள் (அதாவது பிராகிருதச் சொற்கள்) எனக் கொள்ள முடியாதவை எனலாம். அதேப்போல், பரத போன்ற இனக்குழு பெயர்கள் சமஸ்கிருத (பிராகிருத) மயப்படுத்தப்பட்ட சொற்களாக அமையலாம். பல ஆட்பெயர்கள் பழைய மொழிகளைச் சேர்ந்த சொற்கள் போலக் காணப்படுகின்றன. இவற்றுள் சில நகுலி, கடலி, ஸபில மற்றும் நமர போன்ற பெயர்கள், இவற்றை நன்கு ஆய்வு செய்தால் பிராமிக் கல்வெட்டுக்களில் காணப்படும் சொற்கள் பிராகிருதம் பரவிய காலத்தில் பேசப்பட்ட மொழிகளை அடையாளங் காண உதவலாம்"

சுருங்கக் கூறின் பிராமிச் சாசனங்களிலே தமிழ் மொழிச் சொற்களும் இடம்பெற்றுள்ளன என்பது கா.இந்திரபாலாவின் கருத்தாகும். இதனை முன்னர் பலர் வலியுறுத்தியுள்ளனர். இத்தாலிய நாட்டு இளம் ஆய்வாளரான மலோனி என்பவரே இலங்கை சாசனங்களிலே வரும் பரத என்ற சொல் பரதர் என்னும் தமிழ்ச் சொல்லின் பிராகிருத வடிவம் என்பதை முதன் முதலாகச் சொன்னார். வவுனியாவிலுள்ள

அங்கிலிங்கன் திருச்சபையொன்றின் போதகராகவிருந்த கனகரத்தினம் அடிகளார் இலங்கைப் பிராமிச் சாசனங்களிலுள்ள பல சொற்களைத் தமிழ் சொற்களாக அடையாளங்கண்டு, அவற்றைப் பற்றி ஒரு நூலை ஆங்கிலத்தில் எழுதி வெளியிட்டார். அவரின் முடிபுகளுக்கு வலுவூட்டும் வகையிற் கலாநிதி ஆ.வேலுபிள்ளை வெளியிட்ட கட்டுரைகள் அமைந்துள்ளன. பிராமிச் சாசனங்களை ஆராய்ந்த ப.புஷ்பரத்தினம் அவற்றிலே காணப்படும் மிகக் கூடுதலான தமிழ்ச் சொற்களை இனங்கண்டு அவற்றை நிரல்படுத்தியுள்ளார்.

இலங்கைப் பிராமிச் சாசங்களிற் பிராகிருத மொழிவழக்கு தமிழ் (திராவிட) மொழிவழக்கு ஆகியவற்றை அடையாளங்கண்ட கா. இந்திரபாலா அவை இலங்கையில் மேலோங்கி விட்டமைக்கு ஏதுவான காரணங்களை மேல்வருமாறு விளக்கினார்.

"இலங்கைத் தீவை இரு பாதிகளாகப் பிரித்து நமக்கு கிடைக்கும் ஆதி இரும்புக்காலத் தொல்லியல் சான்றுகளை ஆய்வு செய்தால் வடபாதிக்கும் தென்பாதிக்கும் இடையில் சில வேறுபாடுகளைக் காணலாம். தமிழ் நாட்டிலிருந்து பரவிய பண்பாட்டின் முக்கிய கூறுகளாகிய தாழி அடக்கங்கள், கற்கிடை அடக்கங்கள், கரும் - செம் மண்பாண்டங்கள், இரும்புக் கருவிகள், நெற்பயிர் செய்கை மற்றும் நீர்பாசன வசதி ஆகியவற்றின் தொல்லியல் சான்றுகள் வடபாதியில் கூடுதலாகக் காணப்படுகின்றன. தென்பகுதியில் ஒரு சில இடங்களில் மட்டும் தான் இச்சான்றுகளைக் காணமுடிகின்றது"

இப் பண்பாட்டுக் கூறுகள் இலங்கையில் வாழ்ந்த இடைக்கற்கால மக்கள் மத்தியில் பரவியபோது புலம்பெயர்ந்து வந்தோருடன் இனக்கலப்பு ஏற்பட்டது எனலாம். காலப்போக்கில் புதிதாகப் பரவிய உயர்வான பண்பாடுகளும் மொழிகளும் நிலை பெற்றன. பிராகிருத மொழி கூடுதலான செல்வாக்கை, சிறப்பான இலங்கையின் தென் பாதியிலே பெற்றிருந்தது. வட பாதியில் வடமேற்கு மற்றும் வடக்கு, கிழக்கு கரையோரப் பகுதியில், தமிழ் மொழியின் ஆதிக்கம் ஏற்படத் தொடங்கியது. ஆதி வரலாற்றுக் காலந்தொட்டு இவ்விரு மொழிகளும் இலங்கையில் முழுமையான ஆதிக்கம் பெறப்போட்டியிடும் மொழிகள் போன்று வளர்ச்சியுறத் தொடங்கின. இலங்கையில் தோன்றிய இரு பெரும் இனக்குழுமங்களின் உருவாக்கம் இந்த மொழிகளின் வளர்ச்சியில் தங்கியிருந்தது"

"ஆதி வரலாற்றுக் காலந் தொடங்கியபோது இலங்கையில் வாழ்ந்த மக்களுடைய மொழிகள் தொடர்பாகத் தாய்மொழி மாற்றம் என்று வர்ணிக்கக்கூடிய போக்கு வளர்ச்சி பெற்றுக் கொண்டிருந்தது எனலாம். இலங்கையின் பெரும்பாகத்தில் உயர் குழாத்தினர் மொழி யாகவும், எழுத்து மொழியாகவும் பிராகிருதம் ஒரு முக்கிய இடத்தினைப் பெற்றிருந்தது.. உயர் குழாத்தினர் பிராகிருதப் பெயர்களை ஏற்றுக்கொள்ளும் போக்கும் காணப்பட்டது. அதே போல தமிழ்

மொழியும் பல குழாக்களின் தாய் மொழியாகும் போக்கு காணப்பட்டது எனலாம்.

இலங்கைப் பிராமிச் சாசனங்கள் பெரும்பாலும் பிராகிருத மொழிச் சாசனங்களாகும். அவற்றிலே காணப்படும் பிராகிருதம் வேற்றுமொழிச் சொற்களைக் கொண்ட ஒரு கலப்பு மொழியாகும். அதிலே தமிழ் சொற்களும் ஆதியான திராவிட மொழிச் சொற்களும் அடங்கியுள்ளன. இலங்கையிற் பௌத்த சமயம் பரவிய காலத்தில் அங்கு வாழ்ந்த மக்களின் ஒரு பிரிவினர் தமிழ் மொழி பேசுவோர் என்பதையும் பிராமிச் சாசனங்கள் மூலம் உணர்ந்து கொள்ள முடிகின்றது. அவர்களிற் சிலரை தமேட, தமேழ, தமிட எனப் பலவாறு சாசனங்கள் குறிப்பிடுகின்றன. அவ்வாறான சாசனங்கள் வட, கிழக்கு மாகாணங்களில் உள்ளன. திராவிடர் சமூகத்துக்குப் பொதுவானதும் சமஸ்கிருத மரபிலே, குறிப்பாகத் தர்ம சாஸ்திரங்களிலே தடைவிதிக்கப்பட்டதுமான மருமக்கள் மணம்முடிக்கும் முறை நிலவியதற்கான சான்றுகள் பிராமிச் சாசனங்களிற் காணப்படுகின்றமை குறிப்பிடத்தக்கதோர் அம்சமாகும்.

சமூகப் பிரிவுகளைப் பொறுத்தவரையில் பரதர் என்னும் சமூகத்தவரைச் சாசனங்களிற் குறிப்பிட்டுள்ளனர் என்பதை முன்பு அவதானித்தோம். அண்மைக்கால ஆய்வாளர்களிற் பலர் இக் கருத்தினை ஒப்புக் கொண்டுள்ளனர். அதற்கு வலி சேர்க்கும் வண்ண மாக சில சாசனச் சான்றுகள் கிடைக்கின்றன. பொலனறுவையிற் கிடைத்துள்ள சாசனம் ஒன்றிலே பரத ஸாகரிகஸ்ஸ லேணே, பரதனாகிய கடலனின் குகை என்று எழுதப்பட்டுள்ளது. பரதன் என்பவன் மாலுமி என்பதால் அவனைக் கடலன் என்று சாசனங் குறிப்பிடுகின்றது. சாசனத்திற் பொறிப்பிக்கப்பட்டுள்ள கப்பலின் உருவம் இதனை உறுதி செய்கின்றது.

அநுராகொடவிற் கிடைத்துள்ள நாணயங்களில் ஒன்றில், ஒரு புறத்தில் பரத திஸஹ, பரத(ன்) திஸனுடையது என்று எழுதப்பட் டுள்ளது. நாணயத்தை வழங்கியவன் பரத குலத்தவனாகிய திஸன், நாணயத்தின் மறுபுறத்திலே இரண்டு மீன்களின் உருவங்கள் காணப்படுகின்றன. எனவே, மீன் பரத குலத்தவரின் சின்னமாக, இலச்சினையாகப் பயன்படுத்தப்பட்டது என்பது தெளிவாகின்றது. இதுவரை கவனித்தவற்றின் மூலம் இலங்கையில், இற்றைக்கு 2000ஆண்டுகளுக்கு முன்பு, கி.பி இரண்டாம், முதலாம் நூற்றாண்டு களிலே தமிழர் வாழ்ந்தனர் என்பதும் தமிழ்மொழி நாட்டில் வாழ்ந்த ஒரு சாரரின் பேச்சு வழக்கு மொழியாக விளங்கியது என்பதும் தெட்டத் தெளிவாகத் தெரிகின்றது. இவ்வாறாயின் எந்தக் காலப்பகுதியிலே இலங்கையிலே தமிழ்மொழி பரவத்தொடங்கியது? என்ற வினா எழுகின்றது.

ஆதி இரும்புக் காலமாகிய பெருங்கற் பண்பாட்டுக் காலம் பற்றி வேறு சிலர் விரிவான ஆய்வுகளை மேற்கொண்ட போதிலும் கா.

இந்திரபாலா அண்மைக்காலத்தில் முன்வைத்த விளக்கங்களே அழுத்த மானவை, உறுதியானவை, ஆதாரபூர்வமானவை அவர் மேல்வருமாறு சொல்வார்.

"இலங்கைக்கு எப்பொழுதும் தமிழ்மொழி (அல்லது அதன் மூதாதை மொழியாகிய தமிழ் மலையாள மூல மொழி Proto Tamil - Malayalam பரவியது? இவ்வினாக்களுக்கு இலகுவில் விடை காண முடியாது. வரலாற்றுக்கு முற்பட்ட காலத்திலிருந்து நெருங்கிய உறவுகள் தமிழ் நாட்டு நிலபப்குதிக்கும் இலங்கை நிலப்பகுதிக்கும் இடையில் இருந்தமை முன்னர் கூறப்பட்டது. ஆனால் வரலாற்றுக்கு முற்பட்ட காலத்தில் இந் நிலப்பகுதிகளில் பேசப்பட்ட மொழிகள் பற்றி எதுவும் கூற முடியாது. ஆதி வரலாற்றுக் காலம் தொடங்கும் கூட்டத்திலே தான் தமிழ் மொழி தென்னிந்தியாவிலே எழுச்சி பெற்றிருந்தது என்று கூறக்கூடிய நிலை காணப்படுகின்து. வரலாற்றுத் தொடக்க காலத்தில் தூரத் தென்னிந்தியாவில் (தமிழ் நாடு, கேரளம்) பேசப்பட்ட மொழிகளுள் தமிழ் மொழி மேலோங்கி வளரத்தொடங்கியது எனலாம். சங்கச் செய்யுள்களுள் காலத்தால் முற்பட்டவை. பொ.ஆ.மு. (கி.மு) இரண்டாம் நூற்றாண்டளவில் இயற்றப்பட்டவை என்று பொதுவாக ஆய்வாளர்கள் கருதுவர். அதன்படி இத்தகைய இலக்கியத் தரத்தை தமிழ் மொழி அடைவதற்கு முன் இரண்டு அல்லது மூன்று நூற்றாண்டுக் கால வளர்ச்சி தேவைப்பட்டிருக்கும் என்று கொண்டால் தமிழின் எழுச்சி பொ.ஆ.மு ஐந்தாம் நூற்றாண்டளவில் தொடங்கி யிருக்கும். இது சிங்கள மொழி உருவாவதற்குப் பல நூற்றாண்டுகளுக்கு முற்பட்ட காலமாகும்.

மட்டக்களப்பு தேசத்துக்கு பெருங்கற் பண்பாட்டுச் சின்னங்கள்

மட்டக்களப்பு தேசம் என்பது கிழக்கிலங்கையில் வெறுகலாற்றுக் குத் தென்பால் குமணை வரை பரந்திருக்கும் பெநிலப்பகுதி. அதில் எழுவான்கரை, படுவான்கரை என்ற பிரிவுகள் உண்டு.அவற்றின் பெயர்கள் பூர்விகமானவை. நிலவமைப்பின் அடிப்படையில் உருவாக்கப்பட்ட சுத்தமான தமிழ்ப் பெயர்கள் பூர்விகமானவை. அரசாங்கம் 1962 இல் பழைய மட்டக்களப்பு மாவட்டத்தின் தென் பகுதியைப் பிரித்து அம்பாறை என்ற ஒரு புதிய மாவட்டத்தை உருவாக்கிவிட்டது. எனவே இலங்கைத் தமிழர் வாழும் பகுதிகளில் மிகப் பெரியதும் சில தனியான பண்புகளைக் கொண்டதுமான மட்டக்களப்பு தேசம் இரு கூறுகளாகி விட்டது.

இங்கு வாழும் தமிழர்களின் பேச்சு வழக்கு மொழி மிகவும் புராதனமானது. தமிழ்நாட்டில் வழக்கற்றுப் போய்விட்ட சில சொற்கள் இன்னும் அவர்களிடையே வழங்கி வருகின்றமை அதற்கோர் தக்த உதாரணமாகும். அங்கு தமிழ்மொழி எப்போது பரவியது? எவ்வாறு பரவியது என்பதைப் பலவழிகளின் மூலம் அறியலாம்.

தமிழின் எழுச்சி ஏற்பட்ட இப்பின்னணியில் நோக்கும் போது, தென்னிந்தியாவிலிருந்து ஆதி இரும்புக் காலப் பண்பாடு இலங்கைக்கு பரவிய கட்டத்தில் கூடவே தமிழ்மொழியின் செல்வாக்கும் பரவியிருக்க வேண்டும் என்பதை ஊகிக்கலாம். தமிழ் நாட்டின் தென்பகுதியிலிருந்து புதிய பண்பாட்டை இலங்கைக்கு கொண்டு சென்றோர் தமிழ்மொழி பேசுவோராக இருந்திருப்பர் என்பதில் ஐயமில்லை. தென்னிந்தியாவின் வேறு பகுதிகளிலிருந்து வேறுமொழி பேசுவோரும் சென்றிருப்பர் என்பதும் மறுப்பதற்கில்லை.

இலங்கையில் கி.மு ஐந்தாம் நூற்றாண்டில் தமிழ்மொழி பரவி விட்டது என்பதும் அது பெருங்கற்காலமான ஆதி இரும்புக் கற்கால பண்பாடு பரவியமையோடு தொடர்புடையது என்பதும் இதுவரை கவனித்த குறிப்புகளின் சாரம்சமாகும். அத்துடன் பிராகிருத மொழியும் வழங்கியதை அறிய முடிகின்றது. இலங்கையிற் பெருங்கற் பண்பாடு நிலவிய காலத்தில் தமிழ்மொழியும் பரவியதென்பதை முன்பு அவதானித்தோம். இலங்கையில் கிழக்குப் பகுதியிலும் அவ்விதமான சூழ்நிலை காணப்பட்டது. அக்காலகட்டமளவில் இலங்கைக்கும் அம்மொழி பரவியிருக்கும் எனலாம்.

மட்டக்களப்பு தேசத்துக்குரிய மிகவும் பழைமையான தொல்பொருட் சின்னங்கள் இருவகைப்படும். இவை பெருங்கற்காலப் பண்பாட்டுச் சின்னங்கள், பிராமிக் கல்வெட்டுக்கள் என்பனவாகும். அவற்றிடையே சில பெருங்கற்காலப் பண்பாட்டுச் சின்னங்கள் காலத்தால் முற்பட்டவை. சோழ மண்டலக் கரையிலுள்ள காவிரிப்பூம்பட்டினம் போன்ற துறைமுகப் பட்டினங்கள் வழியாக ஏற்பட்ட கடல்வழிப் பிரயாணங்கள் மூலமாக ஆதி இரும்பு காலத்திற்கு உரித்தான பெருங்கற் பண்பாடு தென்னிந்தியாவில் இருந்து மட்டக்களப்பு தேசத்துக்கும் பரவியது. ஆனால், அங்கு இதுவரை முறையான தொல்லியல் மேலாய்வுகளோ, அகழ்வாய்வுகளோ குறிப்பிடத்தக்க அளவிவே மேற்கொள்ளப்படவில்லை.

மட்டக்களப்பு மாவட்டத்தில் உள்ள மிக முக்கியமான ஆதி இரும்புக் காலத் தொல்லியல் தளம் கதிர வெளியிற் காணப்படுகிறது. மகாவலி ஆற்றின் களிமுகப் பகுதியில் குரங்குப் படையொத்த வேம்பு என்னும் இடத்திற் பாறைக் கற்களால் அமைக்கப்பட்ட கற்கிடை அடக்கங்கள் காணப்படுகின்றன. 1920களில் இருந்து இத் தொல்லியல் தளத்தின் முக்கியத்தும் அறியப்பட்டிருந்தாலும் இங்கு அதிகம் ஆய்வு இதுவரை நடத்தப்படவில்லை. ஆதி இரும்பு காலத்தில் இப்பகுதியில் முக்கியமான ஒரு குடியிருப்பு இருந்திருக்க வேண்டும் என்பதற்குச் சுற்றாடலிற் காணப்படும் வேறு தொல்லியல் சான்றுகள் கிடைக்கின்றன. பிராமிக் கல்வெட்டுக்கள் இங்கிருந்து கிட்டிய தூரத்தில் சேருவில, இலங்கைத் துறை, ஈச்சிலம்பத்தை ஆகிய இடங்களில் உள்ளன. இலங்கைத் துறையில் கரும் செம் மட்பாண்ட ஓடுகள் பெறப்பட்டன.

கதிரவெளியில் கற்கிடை அடக்கங்கள் வெளிப்படுத்தும் ஆதி இரும்புக் காலப் பண்பாட்டின் செல்வாக்கு தென்னிந்தியாவின் தமிழ்ப் பண்பாட்டுப் பகுதியில் இருந்து மட்டுமன்றி ஆந்திரா, மற்றும் கேரளம் ஆகிய இடங்களிலிருந்தும் வந்திருக்க முடியும். கேரளத்தில் இப்படியான கற்கிடை அடக்கங்கள் கொச்சிப் பகுதியில் காணப்படுகின்றன. எருகாமம் என்னும் இடத்தில் பத்தொன்பதாம் நூற்றாண்டின் பெருங்கற்களுடன் கூடிய சில அடக்கங்கள் இருந்தை அறிவிக்கப்பட்டது.

வாகரையில் ஆதி இரும்புக் கால கல்லறைகளின் சிதைவுகள் பரவலாகப் பரவியிருப்பதை தங்கேஸ்வரி கதிர்காமன் அவதானித்துள்ளார். மண்டூரிலும் பெருங்கற் பண்பாட்டுக் காலத்துக்குரிய கல்லறை இருப்பதைச் சிலர் கண்டுள்ளனர். எனினும் இவற்றை அடையாளங் கண்டு பாதுகாப்பதற்கான இல்லாதவிடத்து அவை யாவும் மிக விரைவில் அழிந்துவிடும். கோயில்களுக்குரிய தமிழ்ச் சாசனங்களுக்கு ஏற்பட்ட கதி இவற்றுக்கும் ஏற்பட்டுவிடும். பெருந்தெருக்களையும் புதிய கட்டிடங்களையும் அமைப்பதற்குத் தேவையான கருங்கற்களைக் குத்தகை முறையில் வழங்க முன்வரும் முதலாளிகள் இவற்றைக் கணப்பொழுதில் தொல்பொருட் சின்னங்களான கற்களையும் தொழிலாளர்களைக் கொண்டு எதுவித தயக்கமுமின்றி தகர்த்து விடுகின்றனர். இவ்விதமான கேடுகளைத் தடுத்து நிறுத்துவது அரசாங்க அதிகாரிகளின் கடமையாகும். இதனைப் பொறுத்தவரையிலே சமுதாய விழிப்புணர்ச்சி இல்லாதவிடத்து எதனையும் செய்யவியலாது.

கிழக்குக் கரையோரத்தின் தென்பகுதியிலும் தென் மாகாணத்தின் கிழக்குப் பகுதியிலும் சில இடங்களிலே தென்னிந்தியாவில் இருந்தும் பரவிய பெருங்கற் பண்பாட்டிற்குரிய சின்னங்கள் கிடைத்துள்ளன, ஆற்றுவழியாக இப் பண்பாடு பரவியமையினைக் குறிக்கும் வண்ணமாக ஆறுகளின் கழிமுகப் பகுதிகளிலேயே தொல்பொருட் சான்றுகள் கிடைக்கின்றன. அம்பாறை மாவட்டத்தின் தென் எல்லையாக அமையும் கும்புக்கன் ஓயாவிற்கு வடக்கிலுள்ள பல இடங்களில் பெருங்கற் பண்பாட்டிற்குரிய கரும்-செம் கலவோடுகள் கிடைத்துள்ளன. பாணமைப் பகுதியில் இவ்விதமான தொல்பொருட் சின்னங்கள் காணப்படுகின்றன. அதற்குத் தெற்கில் உகந்தையில் பெருங்கற் பண்பாட்டுக் கால சவக் கற்கிடைகள் இருப்பதை 1920களில் சிலர் அவதானித்துள்ளனர்.

பெருங்கற்கால பண்பாட்டுக் காலமாகிய ஆதி இரும்புக் காலத்து ஈமத் தலங்களுக்கு அண்மையிலே புராதனமான பிராமிக் கல்வெட்டுக்கள் காணப்படுகின்றமை ஒரு குறிப்பிடுவதற்குரிய அம்சமாகும். தமிழ்மொழியைப் பேசுவோரான தென்னிந்தியப் பண்பாட்டு மக்கள் ஏற்படுத்திய குடியிருப்புகளிடையே பௌத்தம் பரவியது என்பதையும் அவற்றிலே பிராகிருதமொழி அறிமுகமாகியது என்பதையும் அதனால் உணர முடிகின்றது. இவ்விடம் தொடர்பாக கா.இந்திரபாலா மேல்வருமாறு கூறுகின்றார்.

" ஆதி இரும்புக் காலச் சவ அடக்கங்கள் காணப்படும் இடங்கள் கிட்டிய இடங்களில் மிகப் பழைய பிராமிக் கல்வெட்டுக்கள் காணப் படுவது கவனிக்கத்தக்கது. அம்பாறை மாவட்டத்தில் அப்படியான ஒரு கல்வெட்டு சிறப்பாகக் குறிப்பிடத்தக்கது. இக்கல்வெட்டில் தமிழ்ப் பெண்ணொருத்தி குறிப்பிடப்பட்டுள்ளார். இக்கல்வெட்டு அக்கரைப்பற்றுப் பகுதியில் குடுவில் என்னும் இடத்தில் உள்ளது. பிராகிருதத்தில் தமேட என்றழைக்கப்பட்ட தமிழ் மக்கள் அக்கரைப்பற்றுப் பகுதியில் 2000 ஆண்டுகளுக்கு முன் இருந்தமைக்கு அது சான்று பகருகின்றது.

மட்டக்களப்பு அம்பாறை மாவட்டங்களிற் பிராமிக் கல்வெட்டுக்கள்

பரணவிதாரன வெளியிட்ட இலங்கைச் சாசனங்கள் என்னும் நூலின் முதலாந் தொகுதியில். 1234 சாசனங்கள் அடங்கும் அவற்றிலே 182 கிழக்கு மாகாணத்தில் உள்ளவை. அவற்றிலும் 16 சாசனங்கள் திருகோணமலை மாவட்டத்தில் உள்ளவை. மட்டக்களப்பு அம்பாறை ஆகிய மாவட்டங்களில் 166 சாசனங்கள் கிடைத்தவை. இவற்றைவிட வேறு இடங்களில் வெளிவந்தனவும் இதுவரைத் தொல்பொருட் திணைக்களத்தினரால் அடையாளங் காணப்படாதனவும் பலவாகும். ஆயினும் இங்கு கையாளப்படும் குறிப்புகளும் விபரங்களும் பரணவிதான வெளியிட்ட முதலாவது தொகுதியில் அடங்கிய 166 கல்வெட்டுக்களை மட்டும் அடிப்படையாகக் கொண்டவை. அவற்றை மூலமாகக் கொண்ட ஆய்வு முயற்சியும் பூர்வாங்கமானது. இங்கு சொல்லப்படும் கருத்துக்கள் சில வேறு கல்வெட்டுக்களிற் காணப்படும் விபரங்கள் மூலம் மேலும் வலுப்பெறும் வேறுசில மாற்றமடைய நேரிடும்.

இச் சாசனங்கள் பெரும்பாலும் தான சாசனங்களாகும் அவை பௌத்த சங்கத்தாருக்குக் குகைத் தளங்களை வசிப்பிடமாகக் கொடுத்ததை பற்றியவை. அவை இலங்கையிலுள்ள பிற பிராமிச் சாசனங்களைப் போல ஒரு செயற்கை முறையான பிராகிருத மொழி வசனங்களில் அமைந்தவை. பெரும்பாலான கல்வெட்டுக்கள் சுருக்க மானவை. அவற்றிலே பிராந்திய வழக்கான மொழிச் சொற்கள் கலப்புற்றன. தானகாரரைப் பற்றிய விபரங்கள் சிறப்புடையவை. அவற்றின் மூலம் மேலும் வலுப்பெறும் வேறுசில மாற்றமடைய நேரிடும்.

இச்சாசனங்கள் பெரும்பாலும் தான சாசனங்களாகும் அவை பௌத்த சங்கத்தாருக்குக் குகைத் தளங்களை வசிப்பிடமாகக் கொடுத்தமை பற்றியவை. அவை இலங்கையிலுள்ள பிற பிராமிச் சாசனங்களைப் போல ஒரு செயற்கை முறையான பிராகிருத மொழி வசனங்களில் அமைந்தவை. பெரும்பாலான கல்வெட்டுக்கள் சுருக்கமானவை. அவற்றிலே பிராந்திய வழக்கமான மொழிச் சொற்கள் கலப்புற்றன. தானகாரரைப் பற்றிய விபரங்கள் சிறப்புடையவை. அவற்றின் மூலம் ஒருவாறு சமகாலத்துச் சமுதாய நிலைகளை அறிந்து

கொள்ளலாம். குகைத்தளங்களைத் தானமாக வழங்கியோரின் பெயர்களோடு, குலப்பெயர்கள், இனக்குழுப் பெயர்கள் பதவி நிலைப் பெயர்கள் ஆகியன அவற்றிலே காணப்படுகின்றன.

குல, இனக்குழுப் பெயர்கள் என்று சொல்லப்படுபவை மூன்று மட்டுமே. 166 சாசனங்களிலும் காணப்படுகின்றன. பத, நாக, தமேட என்பவையே அவை. பத என்னும் பெயர்ச் சொல் 21 கல்வெட்டுகளிற் காணப்படுகின்றது. இலங்கையிலுள்ள ஏனைய மாவட்டங்களில் அமைந்துள்ள சாசனங்களோடு ஒப்பிடுமிடத்து இங்கு பத என்னும் சொல் கூடுதலான அளவிற் காணப்படுகின்றது. வடமேற்கு இலங்கையிலும் வவுனியா மாவட்டத்திலும் உள்ள கல்வெட்டுக்கள் பல பரதர் என்னும் சமூகப் பிரிவினரைக் குறப்பிடுகின்றன. ஆனால் மட்டக்களப்பு அம்பாறை மாவட்டங்களில் அமைதுள்ள கல்வெட்டுக்களில் பரத(ா) பற்றிய குறிப்புக்கள் எதுவும் இல்லை. இது சிந்தனைக்குரிய ஒரு விடயமாகும். பரத சமூகத்தவரை பத என்று சிலர் கூற முற்படலாம். அந்தக் கருத்தும் சமகால வரலாற்றில் ஆழமாகப் பதிந்துவிட்டது.

கா.இந்திரபாலாவின் மேல்வரும் விளக்கம் அதற்கோர் உதாரணமாகும்.

> *"பரதர் என்ற குழுவினர் சங்கச் செய்யுள்களிலே குறிப்பிடப் பட்டுள்ளனர். தமிழ்நாட்டின் கரையோரப் பட்டினங்களில் இவர்கள் வணிகர்களாகவும், கடல்சார் தொழில்கள் புரிபவர்களாகவும் செல்வாக்குப் பெற்றிருந்தனர். இலங்கையிலுள்ள ஆதி வரலாற்றுக் காலத்துப் பிராமிக் கல்வெட்டுக்கள் பலவற்றில் பரத மற்றும் பத எனவரும் பெயர்களைப் பரதரைக் குறிக்கும் பெயர்களாக அடையாளங்கண்டு, கல்வெட்டுக்களில் காணப்படும் குறியீடுகளைக் கடல் வணிகத்துடன் தொடர்புடைய குறியீடுகளாகச் சுட்டிக் காட்டியதுடன் பரதர் கல்வெட்டுக்களில் திராவிட உறவுமுறை எனக் கருதப்படும் உறவுமுறைகள் வெளிப்படுத்துவதையும் பயன்படுத்தி பரதர் கல்வெட்டுகளில் இலங்கையில் பிராமிக் கல்வெட்டுக்களில் பலமுறை குறிப்பிடப்படும் பரத பத குழுவினரும் தமிழ்நாட்டின் பரதர் குழுவினரும் ஒரே சமூகக் குழுவினர் என்ற கருத்தை பேராசிரியர் ஸெனெவிரத்ன வலியுறுத்தியுள்ளார்"*

பரதர் குழுவினரும் பத என்போரும் ஒரே சமூகக் குழுவினர் என்ற ஸெனவிரத்னவின் கருத்துப் பேராசிரியர் கா.இந்திரபாலாவின் கருத்தாகி விடுகின்றது. எனினும் பரத, பத எனும் பெயர்கள் ஒரே கருத்தையே குறிப்பிடுகின்றன என்பதை உறுதி செய்வது இலகுவான காரியமன்று. மொழியியல் அடிப்படையில்அதனை நிறுவுவதற்குச் சாத்தியமில்லை. எந்தவொரு பிராமிச் சாசனமும் பரத என்போரை பத என்று குறிப்பிடவில்லை. எந்தவொரு சாசனமும் பத என்னும் பெயரைக் குறிப்பிடும் இடத்து பருமக என்னும் சொல்லைப் பயன்படுத்தவில்லை.

வேறு மாவட்டங்களிலுள்ள கல்வெட்டுக்களி லுள்ள பத என்போரை பத என்று குறிப்பிடவில்லை. எந்தவொரு சாசனமும் பத என்னும் பெயரைக் குறிப்பிடும் இடத்து பருமக என்னும் சொல்லைப் பயன்படுத்தவில்லை. வேறு மாவட்டங்களி லுள்ள கல்வெட்டுக்களிலுள்ள பத என்போரைப் பற்றிய குறிப்புகளிலும் இந்த நிலைதான் காணப்படுகின்றது. எனவே பருமக என்னும் சொல் ஆதியில் பத என்னும் குழுவினரிடையே வழங்க வில்லை. என்றே கருதலாம். பத என்போர் தமிழ்மொழி வழக்கும் பிராகிருதமும் பரவுவதற்கு முன் இலங்கையில் வாழ்ந்த பூர்வீகக் குடிகளின் ஒரு பகுதியினர் என்று கொள்வதே பொருத்தமானது. தென்னிந்தியாவிலிருந்தும் வந்த பெருங்கற்காலப் பண்பாடு பரவியதும் அவர்களும் விவசாய உற்பத்தி முறையைக் கொண்ட சமுதாயத்தில் இணைத்துவிட்டனர். சில சமயங்களில் நாகரோடு கலப்புற்றனர். சாசனங்களிற் காணப்படும் கூட்டுப் பெயரான பதாக என்பது இதற்குச் சான்றாகலாம். பத என்னும் இனக்குழுப் பெயர் இந்தியாவிலுள்ள பிராகிருத மொழிச் சாசனங்களிலோ தமிழ்ப் பிராமிச் சாசனங்களிலோ காணப்படுவில்லை.

அடிக்குறிப்புகள்

1. தமிழ்ப்பிராமியிலுள்ள ஏனைய எழுத்துக்கள் யாவும் வடபிராமியில் உண்டு. வடபிராமியிலுள்ள வர்க்க எழுத்துக்கள் பல தமிழ் மொழியில் இல்லை. பிராகிருத மொழிச் சொற்களி லுள்ள எல்லா எழுத்துக்களையும் குறிக்கும். வரிவடிவங்கள் வடபிராமியில் உள்ளன. தமிழ்மொழிக்குரிய சொற்களில் வரும் எழுத்துக்களின் ஒலிப்பிராணங்களைக் குறிக்கும். பிராமி வரிவடிவங்கள் மட்டுமே தமிழ்ப் பிராமியில் வழங்கியுள்ளன.

2. அது ஒரு தாய்மொழியாக வழங்கவில்லை. அது வடக்கில் வழங்கிய பிராகிருதங்களோடு ஒப்பிடுமிடத்து ஒரு கொச்சை யான மொழியாகத் தென்பட்டது. அது ஒரு கலப்பு மொழி.

3. பெருங்கற் பண்பாட்டுக் காலம் என்று சொல்லப்பட்ட ஆதி இரும்புக் காலத்திலே பிராகிருதமொழித் தொடர்பு தமிழில் ஏற்பட்டமைக்கான சான்றுகள் தொல்லியல், இலக்கியம் ஆகியவற்றின் மூலமாகத் தெரியவருகின்றன.

4. கி.பி.நான்காம் நூற்றாண்டளவில் வட இந்தியாவில் இந்த மாற்றம் ஏற்பட்டுவிட்டது. குப்தப் பேரரசர்களதும், அவர்களின் சமகாலத்து தக்ஷிணாபதத்து அரசர்களின் கல்வெட்டு வாசகங்களும் சமஸ்கிருத மொழியில் உள்ளவை என்பது

குறிப்பிடத்தக்கது. இந்த மாற்றம் அதற்கு முன்னமே தொடங்கிவிட்டது. சக க்ஷத்திரப்ப அரசனாகிய உருத்திரதா மனினன் கிர்நார் பிரஸஸ்தி சமஸ்கிருத மொழியில் அமைந்துள்ளமை குறிப்பிடற்குரியது.

5. தொல்பொருட் சின்னங்களைக் கண்டறிவதில் மிகுந்த ஆர்வமுடைய வரும் முன்பு கிழக்கு மாகாண சபை உறுப்பின ராக விளங்கியவருமான புஷ்பராசாவின் விடாமுயற்சியால் பளவெளிக் காட்டிலுள்ள பிராமிக் கல்வெட்டுக்களைப் பார்க்க முடிந்தது. இங்கு செல்வதற்கு வேண்டிய பிரயாணம் முதலான எல்லா வசதிகளையும் அவரே ஏற்பாடு செய்தார். அந்தப் பிரயாணம் கிழக்கிலங்கையின் தென்பகுதியிற் புராதன காலமொழி வழக்குத் தொடர்பான எமது ஆய்வுகளில் ஒரு புதிய பரிமாணத்தை ஏற்படுத்தியது.

காயங்குடா செங்கலடியிலிருந்து கரடியனாற்றுக்குப் போகும் வழியில் ஏறக்குறைய மூன்று கிலோமீற்றர் தொலைவில் அமைந்திருக்கும் ஒரு சிற்றூர். பிரதான வீதியின் வலப்பக்கமாகப் பிரிந்து செல்லும் பாதையில் அம்மன் கோயிலொன்றின் முற்புறத்தில் ஒரு நீளமான, கரடுமுரடான நிலப்பாறை காணப்படுகின்றது. அதில் நீளமான பலவரிகளிற் சாசனம் எழுதப்பட்டுள்ளது. திணி வணிஜஸ (மூன்று வணிகருடையது) என்பது இறுதியான சொற்றொடராகும்.

7. இவற்றில் முதலாவது தொகுதி 1970 இல் வெளியிடப்பட்டது. அதில் 1234 கல்வெட்டுக்களின் புகைப்படங்கள், வாசகங்கள், அவற்றின் ஆங்கில மொழிப்பெயர்ப்புகள் என்பன மிக விரிவான விளக்க குறிப்புகளோடு வெளியிடப்பட்டுள்ளன. கடந்த 40 வருடங்களிலே தொல்பொருளாய்வுகளின் மூலமாக கிடைத்துள்ள பல புதிய சான்றுகளின் அடிப்படையில் நோக்குமிடத்து பரணவிதான தனது விளக்கங்களுக்கு அடிப்படையாகக் கொண்ட கோட்பாடுகள் பொருத்தமற்றனவாகிவிட்டன. இத்தொகுதியில் அடங்கிய சாசனங்களை மீளாய்வு செய்வதும் அவற்றை மீளவும் பதிவு செய்வதும் அவசியமான தேவையாகிவிட்டன.

arcaeikigical Survey of Ceylon Inscriptions of Ceylon, Volume I, By S.Paranavithana, Department of the Archaeology of Ceylob, Colombo, 1970.

8. G.C.Mendis 'The Mahabgarata legends in the Mahavamsa" journal of th Ceylon Branch of th Royal Asiatic Society (JCBRAS), Vol. V, Pp. 81-84

9. ஒரு தெளிவற்றதும் நியாயப்படுத்த முடியாததுமான முறையில் வில்ஹெல்ம் கைக₃ரும் அவரைப் பின்பற்றிய ஆய்வாளரும் சிங்கள மொழியின் வளர்ச்சிக் கட்டங்களைக் காலவரையறைப் படுத்தியுள்ளனர். டி.இ. ஹெற்றியாராச்சியின் மேல்வரும் குறிப்புகள் அதற்கோர் உதாரணமாகும்.

சிங்கள மொழி வழங்கிய முழுக் காலப்பகுதியும் மூன்று வேறு காலப்பகுதிகளுக்குரியனவாக கைக₃ரினால் பாகுபாடு செய்யப்பட்டுள்ளன.

1. சிங்களப் பிராகிருதம்
2. ஆதிச் சிங்களம்
3. வழமையான சிங்களம்

கி.மு. மூன்றாம் நூற்றாண்டிலிருந்து கி.பி. மூன்றாம் நான்காம் நூற்றாண்டுகள் வரையான காலம் சிங்களப் பிராகிருதத்தின் காலமாகும். ஆதியான சிங்களத்தின் காலம் அதற்குப் பின் மூன்றாம், நான்காம் நூற்றாண்டுகளிலிருந்து எட்டாம் நூற்றாண்டு வரையானது. இக்காலகட்டத்திலே தான் ஒரு பிராகிருதம் என்ற நிலையிலிருந்து மாறி சில தனிப்பண்புகளைக் கொண்ட ஒரு மொழியாக, சிங்கள மொழியாக வளர்ச்சி பெற்றது" இக்கருத்தின் அடிப்படையிலே நோக்குமிடத்து கி.பி. 300-700 ஆகிய காலப்பகுதி பிராகிருதம் படிப்படியாகச் சிங்களமாக வளர்ச்சிப் பெற்றக் காலமாகும். இந்த வளர்ச்சியும் எட்டாம் நூற்றாண்டிலேதான் முழுமையடைந்ததொன்று சொல்லப்படுகின்றது. அவ்வாறான கி.மு 200 - கி.பி 300 வரையான காலப்பகுதியை எவ்வாறு சிங்களப் பிராகிருதம் வழங்கிய காலமென்று கருதலாம்? இதற்கு விடைசொல்வதற்கு வில்வொல்ம் கைக₃ர் இப்பொழுது இவ்வுலகிலில்லை. அவரது கருத்தினை விசார நோக்கின்றி மீண்டும் மீண்டும் கூறிவரும் மொழியியலாளர் தான் இதற்கு விடை காண வேண்டும்.

ஒரு புறம் கி.பி எட்டாம் நூற்றாண்டளவில் சிங்களம் ஒரு தனிமொழிக்குரிய இலட்சணங்களைப் பெற்றது. அது கி.பி 300-700 ஆகிய காலப்பகுதியில் பிராகிருதத்திலிருந்து சிங்களமாக மாறியது என்றால் அதற்கு முற்பட்ட காலமொழிவழக்கினை, பிராமிச் சாசனங்களிலுள்ள மொழிவழக்கினைச் சிங்களப் பிராகிருதம் என்று வகைப்படுத்துவது எவ்விதத்திலும் பொருந்தாது. அவ்வாறு கொள்வது அறிவியலுக்கு முரண்பாடான கதை. சிங்களப் பிராகிருதம் என்று இவர்கள் எதனைக் கருதுகிறார்கள் என்பதும் புலப்படவில்லை. அது சௌரசேனி, அர்த்தமாகதி, மகாராஷ்ரி முதலியவற்றைப்

போன்ற பிராந்திய வழக்கான பிராகிருதமா? அல்லது மொழி வழக்கின் அடிப்படையிலான வகைப்பாடா? என்ற வினாவை அறிஞராயினோர் எவரும் பொருட்படுத்தியதாகத் தெரியவில்லை.

D.E.Hettiaratchi, (Langages of Ceylond) Chapter III: 'Peoples and Languages" Universy of Ceylon History of Ceylon, Colombo , 1959, P.35

10. கைகர் முதலானோர் சிங்கள மொழியின் உற்பத்தி தொடர்பாக சிங்களப் பிராகிருதம், சிங்களமாக மாறிய காலம், சிங்களம் ஒரு தனிமொழியாக வளர்ச்சியடைந்த காலம் என மூன்று வெவ்வேறான காலகட்டங்களை அடையாளப்படுத்தினார். ஆனால் அந்தக் கால வரையறையினை அடிப்படையாகக் கொண்ட கோட்பாடுகளை புறந்தள்ளி விட்டு மிக நெடுந்தூரஞ் சென்று விடுகின்றார்.

"சிங்களம் இரண்டாயிரம் ஆண்டுகளுக்கு மேலாக இலங்கை மக்களின் மொழியாக விளங்கியமை பல நூற்றுக்கணக்கான சாசனங்கள் மூலம் உறுதியாகின்றது. அவற்றில் மிகப் பழைமையானவை கி.மு. மூன்றாம் நூற்றாண்டுக்கு உரியவை" கைகர் போன்ற, சிங்கள மொழி பற்றிய ஆய்வாளர்கள் அடையாளங் கண்ட சிங்கள பிராகிருதம் பரணவிதானவின் ஒரு வசனத்திலேயே சிங்களமாகி விடுகின்றது. ஒரே நூலில், அதுவும் பரணவிதான பதிப்பசிரியராகவிருந்து, பரிசோதித்து வெளியிட்ட நூலில் மிக முரண்பாடான கருத்துக்கள் முன்வைக்கப்படுகின்றன. சிங்கள மொழித்துறை பேராசிரியரும் மொழியியலில் நிபுணத்துவம் கொண்டவருமான ஹெற்றியாராச்சி கி.பி. எட்டாம் நூற்றாண்டிளவில் சிங்கள மொழி ஒரு தனிமொழியாகி விட்டதென்று கூறுகின்றார். ஆனால் அதே நூலின் பதிப்பாசிரியரான ஸேனரத் பரணவிதான கி.மு மூன்றாம் நூற்றாண்டிலிருந்தே சிங்கள மொழி பொதுவாக எல்லா இலங்கையரதும் பேச்சு மொழியாக விளங்கியதென்பது ஒரு விநோதமே.

11. தமிழ்ப் பிராமிக்குச் சிறப்பாகவுரிய ம (), ஈ () ஆகிய வடிவங்கள் மோரியர் காலத்து வரிவடிவங்கள் அறிமுகமாவதற்கு முன்பே இலங்கையில் வழங்கின என்றும் மோரியரின் எழுத்துமுறை பரவிய பொழுது அவை வழக்கொழிந்து விட்டன என்னும் சத்தாமங்கள கருணாரத்ந கூறுகிறார். அவ்வாறாயின் பௌத்தம் சமயம் பரவியதற்கு முன்பு இலங்கையிலே தமிழ்மொழி வழங்கியது என்று கொள்ள முடிகின்றது.

In no 56 of the 1 st C.B.C and Occuring side by side, and soon afterwards goes out of vugue, Similarly in "I" it has been seen that it went out of use with the introduction of Maurya forms, What is therefore, more likely is that were there in Ceylon before the introduction of the Maurya forms"

ArchaeologicalSurvey of Ceylon : Epigraphia Z eylanica (EZ) Vol VII Edited by Saddhamangala Karunaratne, Colombo 1984.P.38

12. கா.இந்திரபாலா, இலங்கையில் தமிழர் ஓர் இனக்குழு ஆக்கப் பெற்ற வரலாறு, குமரன் புத்தக இல்லம், சென்னை/ கொழும்பு. 2006இ ப.179-180

13. ப.புஷ்பரத்தினம், தொல்லில் நோக்கில் இலங்கைத் தமிழர் பண்பாடு, சென்னை, 2000

14. கா.இந்திரபாலா இலங்கையில் தமிழர், ப.138

15. அநுராதபுரம் (அபையகிரி), குடுவில் ஆகியவிடங்களிற் காணப்படும் சாசனங்களில் தாமேட என்ற வடிவங் காணப்படுகின்றது. பெரிய புளியங் குளத்துச் சாசனமொன்றில் தமேழ என்ற வடிவமும் சேருவல (திருகோணமலை) என்னுமிடத்திலே காணப்படும் கல்வெட்டொன்றில் தமிட என்னும் வடிவமுங் காணப்படுகின்றன." ஆதி வரலாற்றுக் காலத்தில் (இற்றைக்கு 2200 ஆண்டுகளுக்கு முன்) இலங்கையில் வாழ்ந்த தமிழ் இனக்குழு பிராமிக் கல்வெட்டுக்களில் தாமேட என்ற பெயரால் குறிப்பிடப்பட்டுள்ளது. இக்கல்வெட்டுக்கள் அராதபுரத்தில் மட்டுமன்றி, அப்பால் இன்று தமிழர் வாழும் இடங்களாகிய வவுனியா மாவட்டம் (பெரிய புளியங்குளம்), மட்டக்களப்பு மாவட்டம் (சேருவில) மற்றும் அம்பாறை மாவட்டம் (குடுவில்) ஆகிய இடங்களிலும் காணப்படுகின்றன."

"இப்பிராமிக் கல்வெட்டுக்களுக்குள் மிகவும் பிரசித்தி பெற்றது அநுராதபுரத்திலுள்ள கல்வெட்டு. இதற்குப் பேராசிரியர் பரணவிதான தமிழ் இல்லத்தார் மேடைக்கல்வெட்டு என்ற பெயரைக் கொடுத்திருந்தார். இக்கல்வெட்டில் ஒரு வணிக கணத்தைச் சேர்ந்த தமிழர் சிலர் குறிப்பிட்டுள்ளனர். ஏனைய பிராகிருத கல்வெட்டுக்களிற் போல, இதிலும் இவர்கள் பெயர்கள் பிராகிருதப் பெயர்களாக இருந்தாலும் பெயருக்கு முன்னால் இனக்குழுப் பெயராகிய தமேட என்பது கொடுக்கப்பட்டுள்ளது. இப்பெயர்கள் பாறையொன்றில் அமைக்கப்பெற்றிருந்த இருக்கையிற் பொறிக்கப்பட்டுள்ளன"

"ஆதி வரலாற்றுக் காலத்தில் தமிழ் வணிகர்கள் அநுராதபுரத்து அரசியல் வர்த்தக முயற்சிகளில் ஈடுபட்டிருந்தமைக்கும் வணிக கணங்களை அமைத்துச் செயற்பட்டமைக்கும் இக்கல்வெட்டு சான்று பகருகின்றது.

அத்துடன் பிராகிருத மொழியின் உபயோகம் எவ்வாறு பல்வேறு இனக்குழுக்களை ஒன்றுப்படுத்தத் தொடங்கியிருந்தது என்பதற்கும் இது சான்றாகும். தமிழ் வணிகர்களாக இருந்தாலும் இவர்கள் பிராகிருதப் பெயர்களை உடையவர்களாக இக்கல்வெட்டில் காணப்படுகின்றனர். ஆகவே, இலங்கையில் உள்ள பிராமிக் கல்வெட்டுக்களில் குறிப்பிடப்படுவோர் பெரும்பாலும் பிராகிருதப் பெயர்களுடன் காணப்படுவதால் அவர்கள் அனைவரும் பிராகிருதம் பேசிய ஓர் இனக்குழு மக்கள் என்று கொள்வது தவறாகும்"

கா.இந்திரபாலா, இலங்கையில் தமிழர் 2006. ப172

16. Incriptions of Ancient Ceylon, Volume I, By S.Paranavitana, 1970 No: 270

17. ப.புஷ்பரட்ணம், தொல்லியல் நோக்கில் இலங்கைத் தமிழர் பண்பாடு. குமரன் புத்தக இல்லம், சென்னை, 200

18. கா. இந்திரபாலா, இலங்கையில் தமிழர் 2006, ப. 137-138

19. மேலது, பக்.103

20. மேலது

21. வாழைச் சேனையின் அயற்கிராமமான முருக்கத்தீவு, குடும்பிமலை, சங்கமங்கண்டி ஆகியவிடங்களிற் கிழக்குப் பல்கலைக்கழகத்து வரலாற்றுத்துறை மாணவர்கள், மேலாய்வுகளின் போது நடுகற்களை அடையாளங் கண்டுள்ளனர். சங்கமங்கண்டியிற் கிடைத்த கலவோடொற்றிலே தமிழ்ப்பிராதி எழுத்துக்கள் காணப்படுகின்றன.

22. கா.இந்திரபாலா, இலங்கையில் தமிழர் 2006, ப.104

23. மேலது, பக்.194

[நன்றி: இலங்கைத் தமிழ்ச் சாசனங்கள் - II (1300-1900)]

சங்ககாலத் தமிழகத்தில் முதல் அறிவொளி இயக்கம்

-ஐராவதம் மகாதேவன்-

தமிழ் எழுத்துக்களின் தோற்றமும் வளர்ச்சியும் என்ற பொருளைப் பற்றி நான் பல ஆண்டுகளாக ஆய்வு நடத்தி வருகிறேன். இதன் விளைவாக என் முன் எழுந்த ஒரு முக்கியமான பிரச்சினை, தமிழகத்தில் முதன்முதலாக எழுத்தறிவு தோன்றிய காலத்தின் சூழ்நிலையைப் பற்றியதாகும். தமிழகத்தில் எப்பொழுது எவ்வாறு எழுத்தறிவு தோன்றியது? எழுத்தறிவு தோன்றவும் பரவவும் துணை செய்த காரணிகள் யாவை? எழுத்தறிவினால் தமிழகத்தில் உடனடியாக ஏற்பட்ட மாறுதல்கள் யாவை? மேலும் ஆந்திரத்திலும் கர்நாடகத்திலும் அதே காலகட்டத்தில் எழுத்தறிவு ஏற்பட்டபோதிலும் அதன் விளைவுகள் தமிழகத்தைக் காட்டிலும் முற்றிலுமாக மாறுபடுவதற்கு என்ன காரணங்கள்? இக்கேள்வி களுக்கு விடைகள் இதுவரை வெளியாகியுள்ள நூல்களில் காணப்படவில்லை என்பது வியப்பிற்குரிய ஒரு விஷயமாகும். இதுவரை ஆய்வு நடத்தப்படாத இந்த விஷயத்தில் எல்லாச் சிக்கல்களையும் உடனடியாக விடுவிப்பது முடியாதது என்றாலும் மேலும் ஆய்வு நடத்த ஓர் உரையாடலைத் தொடங்கி வைப்பதுதான் இந்த ஆய்வுக் கட்டுரையின் நோக்கமாகும்.

தமிழகத்தில் இதுவரை கிடைத்துள்ள எழுத்துக்களிலெல்லாம் மிகப் பழமையானவை தமிழ்-பிராமி எழுத்துக்களாகும். இவ்வெழுத்துக்கள் ஏறத்தாழ அசோகரின் கல்வெட்டுகளில் காணப்படும் எழுத்துகளை ஒத்திருப்பதால் இவ்விரு எழுத்து முறைகளும் சமகாலத்தவை என்று எடுத்துக்கொள்ளலாம். மேலும் தமிழகத்துக் குகைக் கல்வெட்டுகள் சமணச் சார்புடையவை. அசோகரின் பாட்டனாகிய சந்திரகுப்தர் தென்னாட்டுக்கு வந்தபொழுது பத்ரபாகு முனிவரின் சீடராகிய விசாக முனிவரால் தமிழகத்தில் சமண சமயம் முதன்முதலாக பரப்பப்பட்டது என்ற கர்ண பரம்பரை வரலாற்றின் அடிப்படையில் பிராமி எழுத்துமுறை தமிழகத்தில் முதன்முறையாக கி.மு 300 என்ற காலகட்டத்தில் பரவியதாக ஏற்றுக்கொள்ளலாம். தமிழகத்திற்கு வடக்கில் ஆந்திர, கர்நாடக மாநிலங்களிலும், தெற்கில் இலங்கையிலும் காணப்படும் மிகப் பழமையான எழுத்துகளும் இதே காலகட்டத்தைச் சார்ந்தவையாகும். தமிழகத்திலும், இந்தியத் துணைக்கண்டத்தின்

மற்ற பகுதிகளிலும் இதுவரை நடந்துள்ள அகழ்வு ஆய்வுகளில் கி.மு 3-ஆம் நூற்றாண்டுக்கு முந்தைய காலத்தில் (சிந்துவெளி எழுத்துமுறையைத் தவிர்த்து மற்ற) எழுத்துகள் காணப்படவில்லை. ஆகையால் இச்சான்றுகளையெல்லாம் ஒட்டு மொத்தமாகக் கவனிக்கும்பொழுது தமிழகம் உள்ளிட்ட தென்னிந்திய மாநிலங்களிலும், இலங்கையிலும் கி.மு 3-ஆம் நூற்றாண்டில் முதன்முதலாக எழுத்தறிவு தோன்றியது என்று கருதலாம்.

தமிழகத்தில் முதன்முதலாக எழுத்துகள் தோன்றிப் பரவிய சூழ்நிலை அதேகாலகட்டத்தில் திராவிட மொழிகள் வழக்கி லிருந்த ஆந்திர-கர்நாடக மாநிலங்களிலிருந்த சூழ்நிலையிலிருந்து முற்றிலும் மாறுபட்டு இருந்தது என்பது உண்மையிலேயே மிகுந்த வியப்பை ஏற்படுத்துகிறது. தமிழகத்தில் முதன்முதலில் எழுத்துக்கள் தோன்றிய காலத்தை "முதல் அறிவொளி இயக்கம்" என்று கூறமுடியும். ஆனால் ஆந்திர, கர்நாடக மாநிலங்களில் பிராமி எழுத்துமுறை பரவியிருந்த போதிலும் அங்கு "அறிவொளி இயக்கம்" தோன்றியதாகக் கருதமுடியாது. இவ்விதமான மாறுபட்ட விளைவுகளுக்கு முக்கியமான காரணங்கள் மூன்றாகும்.

1. ஆந்திர, கர்நாடக மாநிலங்களைக் காட்டிலும் மிக முந்தைய காலத்தில் தமிழ்நாட்டில் மக்கள் பேசும் மொழியான தமிழில் கல்வெட்டுகள் பொறிக்கப்பட்டன.
2. கல்வெட்டுகளிலும், பானைக்கீறல்களிலும், நாணயங்களிலும், முத்திரைகளிலும், மோதிரங்களிலும் - சுருங்கக்கூறினால் எழுதப்பட்டவை யாவையுமே தமிழில் மட்டுமே உள்ளன.
3. அரசவையிலும், மேனிலை மக்களிடையேயும் வழிபாட்டுத் தலங்களிலும் மட்டுமே எழுத்தறிவு என்ற நிலை தமிழகத்தில் காணப்படவில்லை. மாறாக எல்லா நிலைகளிலும் எல்லா மக்களிடையேயும் எழுத்தறிவு மிகப் பரவலாகக் காணப்பட்டது என்பது என் ஆய்வின் ஒரு முக்கிய முடிவாகும்.

மேற்கூறிய காரணங்களை ஒவ்வொன்றாக எடுத்துக்கொண்டு ஆராயலாம்:

மேலே கூறியபடி தமிழகத்தின் மிகப் பழைய கல்வெட்டுகள் கி.மு 3-ஆம் நூற்றாண்டிலிருந்தே கிடைக்கின்றன. இதுவரை கண்டெடுத்துள்ள கன்னடக் கல்வெட்டுகளில் மிகப் பழமையானது ஹல்மிடி சாசனமாகும். இது கி.பி 5-ஆம் நூற்றாண்டின் இடைக் காலத்தைச் சேர்ந்தது. இதுவரை கண்டுபிடிக்கப்பட்டுள்ள தெலுங்குக் கல்வெட்டுகளில் மிகப் பழமையானது ரேநாட்டுச் சோழர்களின் கலமல்ல சாசனமாகும். இது கி.பி. 6-ஆம் நூற்றாண்டின் இறுதியில் பொறிக்கப்பட்டது.

கல்வெட்டுகளில் காணப்படுவது போன்றே இலக்கியத்திலும் தமிழுக்கும், கன்னட - தெலுங்கு மொழிகளுக்கும் மிகப்பெரிய கால இடைவெளி காணப்படுகிறது. தமிழில் சங்கநூல்கள் மிகக் குறைவான

காலக் கணிப்பின்படியும் கி.பி முதல் நூற்றாண்டிலிருந்து தொகுக்கப் பட்டவை என்று அகச்சான்றுகள் மூலமாகவும், புறச்சான்றுகள் மூலமாகவும் கருதமுடியும். ஆனால் கன்னடத்தில் கி.பி 9-ஆம் நூற்றாண்டு முதலும், தெலுங்கில் கி.பி 11-ஆம் நூற்றாண்டு முதலும்தான் இலக்கியங்கள் தோன்றத் தொடங்கின.

தமிழ்க் கல்வெட்டுகளுக்கும், கன்னட - தெலுங்குக் கல்வெட்டு களுக்கும் கால இடைவெளியைத் தவிர மற்றுமொரு மிகப்பெரிய மாறுபாடும் காணப்படுகிறது. தமிழ்நாட்டின் மிகப் பழைய தமிழ்-பிராமி கல்வெட்டுகள் எல்லாமே தமிழ்மொழியில்தான் எழுதப்பட்டுள்ளன. இக்கல்வெட்டுகளின் வாசகங்களில் ஆங்காங்கே பிராகிருத மொழிச் சொற்கள் காணப்படினும், கல்வெட்டுகளின் அடிப்படை மொழி தமிழ்தான் என்று இப்பொழுது ஐயத்திற்கு இடமின்றி நிறுவப்பட்டுவிட்டது.

தமிழ்மொழியின் சிறப்பு எழுத்துக்களாகிய ழ, ள, ற, ன என்பன இக்கல்வெட்டுகளில் காணப்படுகின்றன. வடமொழியின் வர்க்க எழுத்துக்கள் சிற்சில பிராகிருதச் சொற்களைத் தவிர்த்து மற்ற இடங்களில் காணப்படவில்லை. இதுவரை தமிழகத்தில் முற்றிலும் பிராகிருத மொழியில் எழுதப்பட்ட ஒரு கல்வெட்டு கூட கண்டு பிடிக்கப்படவில்லை. அதே போன்று தமிழகத்தில் இதுவரை கண்டெடுக்கப்பட்டுள்ள மிகப் பழைய பானைக்கீறல்களிலும் நாணயங்களிலும் மோதிரங்களிலும் இலச்சினைகளிலும் தமிழ்மொழி தான் கையாளப்பட்டுள்ளது. காஞ்சி போன்ற தலைநகர்களிலும் அரிக்கமேடு, கொடுமணல் போன்ற வணிக மையங்களிலும் மட்டுமே மிகச் சில பானைக்கீறல்களிலும் இலச்சினைகளிலும் பிராகிருதமொழி பயன்படுத்தப்பட்டுள்ளது. ஒட்டுமொத்தமாக நோக்கும்போது தமிழகத்தில் எழுத்துமுறை முதன்முதலாகத் தோன்றியபொழுது எழுதக் கையாளப்பட்ட மொழி தமிழேதான் என்பதில் ஐயமில்லை.

கன்னட தெலுங்கு மாநிலங்களில் அதே காலகட்டத்தில் சூழ்நிலை முற்றிலும் மாறாக இருந்தது. அவ்விரு மாநிலங்களிலும் இதுவரை கண்டுபிடிக்கப்பட்டுள்ள கல்வெட்டுகள், நாணயங்கள், செப்பேடுகள், இலச்சினைகள், பானைக்கீறலகள் எல்லாமே முழுக்க முழுக்க பிராகிருதமொழியிலேயே எழுதப்பட்டுள்ளன. எழுத்துமுறை தோன்றி 800 ஆண்டுகளுக்கு மேல் கன்னடத்திலோ, தெலுங்கிலோ கல்வெட்டுகளும் பிற சாசனங்களும் எழுதப்படவில்லை. பிராகிருத மொழி சாசனங்களில் ஆங்காங்கே சிற்சில கன்னட - தெலுங்கு மொழிச் சொற்கள் மட்டுமே காணப்படுகின்றன. இதை இன்னொரு விதமாகவும் விளக்கலாம். தமிழகத்தின் பழைய கல்வெட்டுகளில் பிராகிருதமொழிச் சொற்களைத் தேடித்தான் கண்டுபிடிக்கவேண்டும். அதே காலகட்டத்தில் ஆந்திர - கர்நாடக மாநிலங்களில் எழுதப்பட்டுள்ள பிராகிருத சாசனங்களில் தெலுங்கு - கன்னட மொழிச் சொற்களைத் தேடித்தான் கண்டுபிடிக்கவேண்டும்

தமிழகத்தில் மிகப் பழமையான காலத்திலிருந்தே எழுத்தறிவு பரவலாகக் காணப்பட்டது என்பதற்கு இப்பொழுது பல சான்றுகள் கிடைத்துள்ளன. தமிழகத்தில் குகைகளில் பொறிக்கப்பட்டுள்ள தமிழ் - பிராமி கல்வெட்டுகள் வடநாட்டிலிருந்து வந்த தமிழ் தெரியாத சமணத் துறவிகளால் எழுதப்பட்டவை என்று முதலில் கருதப்பட்டது. ஆனால் கடந்த சில ஆண்டுகளில் தமிழகத்தில் இருபதுக்கும் மேற்பட்ட ஊர்களில் அகழ்வாய்வு செய்தபோது நூற்றுக்கணக்கான பானைக்கீறல்கள் தமிழ்-பிராமி எழுத்துக்களில் கண்டுபிடிக்கப் பட்டுள்ளன. இப்பானைக்கீறல்கள் மதுரை, கரூர், உறையூர் போன்ற தலைநகர்களிலும் கொற்கை, அழகன்குளம், அரிக்கமேடு போன்ற துறைமுகங்களிலும் மட்டுமல்லாது அழகரை, போளுவாம்பட்டி போன்ற சிற்றூர்களிலும் கிடைக்கின்றன. இப்பானைக்கீறல்களில் சாமானியர்களான பொதுமக்கள் கூட தத்தம் பெயர்களை எழுதியுள்ள தைக் காணமுடிகிறது. மேலும், அதே காலகட்டத்தில் அல்லது சற்றே பிந்தைய காலத்தில் எழுந்த சங்கநூல்களை ஆக்கியோர், தொகுத்தோர் சமுதாயத்தின் எல்லாத் தளங்களையும் சார்ந்தவர்கள் என்றும் தெரிகிறது. சங்கப்புலவர்களில் அரசர்களும் வணிகர்களும் பல்வேறு தொழில் செய்தவர்களும் பெண்டிரும் அடங்குவர். இச்சான்றுகளை நோக்கினால் சங்ககாலத்தில் தமிழ்நாட்டில் முதல் அறிவொளி இயக்கம் மிகப் பரவலாக நடைபெற்றது என்ற முடிவுக்கு வரலாம்.

இதே காலகட்டத்தில் ஆந்திர - கர்நாடக மாநிலங்களில் கண்டுபிடிக்கப்பட்டுள்ள பானைக்கீறல்கள் பௌத்த விகாரங்களில் மட்டுமே கிடைத்துள்ளன. அவை பிராகிருத மொழியில் எழுதப்பட்டவை பௌத்த சமயச் சார்புள்ளவை.

மேற்கூறிய சான்றுகளிலிருந்து தமிழகத்திலும் ஆந்திர - கர்நாடக மாநிலங்களிலும் முதன்முதலில் காணப்படும் எழுத்தறிவு இருவேறு வகையானவை என்றுதான் கருதமுடிகிறது. தமிழகத்தின் எழுத்தறிவைப் பொதுமக்களின் ஆதரவு பெற்ற *(Popular)* அறிவொளி இயக்கம் என்றும் ஆந்திர - கர்நாடக மாநிலங்களில் காணப்படும் எழுத்தறிவை மேல்மட்டத்து *(Elitist)* எழுத்தறிவு என்றும் வர்ணிக்கலாம்.

மேற்குறித்த மாறுபாடுகளுக்கு என்ன காரணங்கள் என்பதை இனி காணலாம்.

ஆந்திர - கர்நாடக மாநிலங்களில் அக்காலத்தில் பேசப்பட்ட மொழி பிராகிருதம் என்று கூறமுடியாது. பிராகிருத மொழியில் எழுதப்பட்டுள்ள சாசனங்களில் ஆங்காங்கே கன்னட - தெலுங்கு மொழிச் சொற்கள் காணப்படுவதிலிருந்து இத்திராவிட மொழிகளைத் தான் மக்கள் அம்மாநிலங்களில் பேசிவந்தார்கள் என்று தெரிகிறது. மேலும் கி.பி 5-ஆம் நூற்றாண்டு வரை கன்னட - தெலுங்கு மொழிச்

சொற்கள் தனிமொழிகளாக வளர்ச்சியடையவில்லை என்றும் கூறமுடியாது. திராவிட மொழிகளின் ஒப்பியல் ஆய்வு மூலமாகத் தமிழ், தெலுங்கு, கன்னடம் ஆகிய மொழிகள் வரலாற்றுக் காலத்திற்கு முன்பே தனிமொழிகளாகிவிட்டன என்று தெரியவருகிறது. மேலும் தெலுங்கு - கன்னட மாநிலங்களில் சாதவாகனர்கள் போன்ற மாமன்னர்கள் ஆட்சி புரிந்தார்கள். கலைநுணுக்கம் மிகுந்த பெரும் வழிபாட்டுத் தலங்கள் எழுப்பப்பட்டன. பிராகிருத மொழியில் இலக்கியம் தோன்றியது. பொதுவாகத் தமிழகத்தை விட ஆந்திர - கர்நாடக மாநிலங்கள் பண்பாட்டில் பின் தங்கியிருந்தன என்று கருதுவதற்கு எத்தகைய சான்றுகளும் இல்லை. ஆகவே மேற்குறித்த வாறு மொழிவளர்ச்சியில் மட்டும் காணப்படும் மாறுபாட்டிற்கு வேறு காரணங்கள் இருக்கவேண்டும்.

ஒரு மிகமுக்கியமான காரணம் தமிழகம் அக்காலகட்டத்தில் அரசியல் ரீதியாக சுதந்திரமாக இருந்தது என்பதுதான். ஆந்திர - கர்நாடக மாநிலங்கள், நந்த - மௌரியப் பேரரசுகளின் ஆதிக்கத்திற்கு உட்பட்டவையாக இருந்தன. அசோக மன்னர் தம்முடைய 13-வது சாசனத்தில் ஆந்திரத்தைத் தம்முடைய ஆட்சிக்கு உட்பட்ட மாநிலம் என்று கூறியிருக்கிறார். மகத அரசின் ஆட்சிமொழி பிராகிருதமாக இருந்ததால் அப்பேரரசின் ஆட்சிக்கு உட்பட்ட மாநிலங்கள் அனைத்திலும் பிராகிருத மொழியே ஆட்சிமொழியாகவும் சமயம், வாணிபம், கல்வி போன்ற துறைகளில் பொதுமொழியாகவும் இருந்தது. மௌரிய ஆட்சி வீழ்ந்து அவர்களுக்குப் பின் ஆந்திர கர்நாடக மாநிலங்களை ஆண்ட சாதவாகன மன்னர்களும் அவர்களுக்குப் பிறகு இக்ஷவாகு, கதம்ப, சாலங்காயன, விஷ்ணுகுண்டின், பல்லவ வம்சங்களைச் சார்ந்த மன்னர்களும் பிராகிருத மொழியையே தொடர்ந்து ஆட்சிமொழியாகப் பயன்படுத்தி வந்தார்கள். மேல்நிலை மக்கள், பொதுமக்களுக்குப் புரியாத ஒரு மொழியைத் தங்கள் ஆட்சிமொழியாக வைத்துக்கொள்வதின் மூலம் சாமான்ய மக்களை ஆட்சிப்பொறுப்பிலிருந்து விலக்கிவைத்துத் தாமே அதிகாரத்தைத் தொடர்ந்து செலுத்தினர் என்பது உலகறிந்த உண்மையாகும். பிற்காலத்தில் இந்திய நாட்டில் மொகலாய ஆட்சியின்போது பாரசீகமொழி ஆட்சிமொழியாக இருந்ததும் பிரிட்டிஷ் ஆட்சிக்காலத்தில் - அதற்குப் பிறகு கூட ஆங்கிலம் ஆட்சிமொழியாக அமர்ந்திருந்ததும் சரித்திரம் காட்டும் உண்மைகளாகும்.

இக்காலகட்டத்தில் தமிழகத்தின் அரசியல்நிலை முற்றிலும் வேறாக இருந்தது. தமிழகம் நந்த - மௌரிய பேரரசுகளின் கீழ் ஒருபோதும் அடங்கியிருக்கவில்லை. மூவேந்தர்களான சேர, சோழ, பாண்டியர்கள் மட்டுமின்றி அதியமான்கள் போன்ற குறுநில மன்னர் களும் தமிழகத்தில் சுதந்திரமாக ஆட்சி செய்து வந்தார்கள். அசோக மாமன்னர் தம்முடைய 2-வது சாசனத்தில் சேர, சோழ, பாண்டிய வேந்தர்களையும் சதிய புத்திரர் எனப்படும் அதியமான்களையும்

தம்முடைய "அண்டை நாட்டுக்காரர்" என்றே குறிப்பிடுகிறார். தமிழகம் அப்போது பெற்றிருந்த அரசியல் சுதந்திரத்தினால் தமிழ்நாடெங்கும் தமிழே ஆட்சிமொழியாகவும், கல்விமொழியாகவும், மற்றும் சமயம், வாணிபம் போன்ற எல்லாத் துறைகளிலும் பொது மொழியாகவும் விளங்கி வந்தது. தமிழ்மக்கள் தமிழை எழுத பிராமி எழுத்துமுறையை ஏற்றுக்கொண்டபோதும் பிராகிருத மொழியை ஆட்சிமொழியாகவோ, பொதுமொழியாகவோ ஏற்றுக் கொள்ள வில்லை. பிராமி எழுத்துமுறையை மாற்றியமைத்துத் தமிழுக்குத் தேவையான எழுத்துகளைக் கூட்டியும், தமிழுக்குத் தேவையில்லாத எழுத்துகளை நீக்கியும், மேலும் சில மாறுதல்களைச் செய்தும் தமிழுக்கென ஒரு தனியான எழுத்துமுறையைப் படைத்தனர். இதையே இன்று நாம் "தமிழ்-பிராமி" என்று குறிக்கிறோம்.

முற்காலத்தில் பிராகிருத மொழியில் எழுதப்பட்ட சமண, பவுத்த சமய நூல்களில் தமிழகத்தின் பண்டைய எழுத்து முறையை "திராவிடி" அல்லது "தாமிளி" என்று குறித்தனர். அக்காலத்தில் தமிழகத்தில் சமயத் தொண்டாற்ற வந்த சமண முனிவர்களும் பவுத்த முனிவர்களும் தமிழைக் கற்றுக்கொண்டு தங்கள் சமயப்பணியையும் தமிழ்ப்பணியை யும் ஒருங்கே ஆற்றினார்கள். பிற்காலத்தில் ஐரோப்பிய நாடுகளிலிருந்து கிறிஸ்தவ மதபோதகர்கள் தமிழகத்துக்கு வந்தபோது சமயத் தொண்டையும் தமிழ்த்தொண்டையும் ஒருங்கே ஆற்றினார்கள் என்ற வரலாற்று உண்மையையும் இங்கு குறிப்பிடலாம்.

மற்ற தென்மாநிலங்களைக் காட்டிலும் தமிழகத்தில் மிக முன்னதாகவே எழுத்தறிவு பரவியதற்கு அரசியல் சுதந்திரமும் தமிழ் ஆட்சிமொழியாகவும் பொதுமொழியாகவும் இருந்தமையும் முக்கிய காரணங்கள். இவற்றைத் தவிர தமிழகத்தில் முதல் அறிவொளி இயக்கம் வேகமாகவும் ஆழமாகவும் பரவியதற்கு மேலும் சில காரணங்கள் இருந்தன. அவற்றையும் இங்கு சுருக்கமாக ஆராயலாம்.

1. புலமைக்கு மதிப்பு

தமிழகத்தில் புலவர்களும் வாய்மொழியாகப் பண்ணிசைத்த பாணர்களும் வெகுவாகப் போற்றப்பட்டார்கள். வேந்தர்களும் குறுநில மன்னர்களும் தமக்குள் போரிட்டுக் கொண்டபோதும் புலவர்களும் பாணர்களும் ஓர் அரசவையிலிருந்து மற்றொரு அரசவைக்குப் போக எந்தத் தடையும் இருக்கவில்லை. தமிழ் மக்களுக்கு வாய்மொழிப் பாடல்களிலும் இசையிலும் இருந்த ஈடுபாடு எழுத்துமுறை வழக்கிற்கு வந்த பிறகு இலக்கியங்கள் வெகுவிரைவில் தோன்ற ஒரு நல்ல களமாக அமைந்தது. தமிழ் வேந்தர்களாலும் குறுநில மன்னர்களாலும் புலவர்கள் பெரிதும் போற்றப்பட்டதால், தமிழகத்தில் எழுத்திலக்கியம் சங்க காலத்தில் பெரிதும் வளர்ச்சி பெற்றது.

2. குருமார்களின் எதிர்ப்பின்மை

வடநாட்டில் குருமார் வேதங்களை வாய்மொழியாகவே கற்கவேண்டும் என்றும் அவற்றை எழுதுவது கூடாது என்றும் நம்பிக்கை கொண்டிருந்தார்கள். இதனாலேயே வேதங்களை "எழுதாக்கிளவி" (சுருதி) என்று அழைத்தார்கள். இச்சூழ்நிலையில்தான் வடநாட்டில் எழுத்துமுறை தோன்றி ஏறத்தாழ 400 ஆண்டுகள் வரை சமஸ்கிருத மொழியில் கல்வெட்டுகளே காணப்படவில்லை. எல்லாக் கல்வெட்டுகளும் செப்பேடுகளும் நாணயங்களும் இலச்சினைகளும் பிராகிருத மொழியிலேயே எழுதப்பட்டன. சமஸ்கிருதத்தில் எழுதப் பட்டுள்ள முதல் முக்கியமான கல்வெட்டு கி.பி. 2ம் நூற்றாண்டில் ஆண்ட ருத்ரதாமன் என்ற மன்னனுடையதாகும்.

தமிழகத்தில் கல்வி எந்த ஒரு குழுவிடமோ சாதியிடமோ கட்டுண்டு கிடக்கவில்லை. மேலே குறிப்பிட்டபடி சங்கப் பாடல்களை எழுதிய புலவர்களும் அதற்கு முன்னரே பானைக்கீறல்கள் மூலம் எழுதிய பொதுமக்களும் சமுதாயத்தின் அனைத்துத் தளங்களிலும் இருந்துள்ளனர்.

3. தமிழகத்தின் ஊராட்சி முறை

சங்கத்தமிழ் இலக்கியங்களில் குறிப்பிடப்படும் அம்பலம், பொதியில், மன்றம் போன்ற அமைப்புகளும் தமிழ்-பிராமிக் கல்வெட்டுகள் குறிப்பிடும் நிகமம் போன்ற அமைப்புகளும் தமிழகத்தில் முற்காலத்தி லேயே ஊராட்சி முறை ஆழமாக வேரூன்றி இருந்தது என்பதற்குச் சான்றுகளாகும். மக்கள் பேசும் மொழியான தமிழ் மொழியே பல்வேறு ஆளும் மன்றங்களுக்கு ஆட்சிமொழியாக அமைந்திருந்தது. இந்தச் சூழ்நிலையில் எழுத்தறிவு ஓர் அறிவொளி இயக்கமாகவே தமிழகத்தின் கிராமப் புறங்களில்கூடப் பரவியிருந்தது என்பதற்கு எங்கு தோண்டி னாலும் கிடைத்துவரும் பானைக்கீறல்களையே சான்றுகளாகக் காட்டலாம்.

4. சமண, பவுத்த சமயத்தொண்டு

மேலே குறிப்பிட்டபடி ஏறத்தாழ 3ம் நூற்றாண்டில் சமணமும் பவுத்தமும் தமிழகத்தில் பரவியபோதுதான் இங்கே எழுத்துமுறை முதன்முதலாக உருவாகியது. இவ்விரு சமயங்களுமே வைதீக இந்து மதத்திற்கு எதிராக எழுந்தவை. இச்சமயங்கள் சமஸ்கிருதத்திலுள்ள வேதங்கள் முதலாகிய நூல்களில் நம்பிக்கை கொள்ளவில்லை. இவ்விரு சமயத்தவர்களும் தம்முடைய சமயப்பணியை முதல் காலகட்டத்தில் சமஸ்கிருதத்தில் பதிவு செய்யாமல், வடநாட்டில் மக்கள் பேசிய மொழியாகிய பிராகிருதத்திலேயே எழுதியும் பிரச்சாரம் செய்தும் வந்தார்கள். சமண, பவுத்த முனிவர்கள் சமயத் தொண்டிற்காகத் தமிழ்நாட்டுக்கு வந்தபோதும் அதே மரபைப் பின்பற்றினார்கள். அதாவது, மக்கள் பேசும் மொழியான தமிழ் மொழியிலேயே தம்முடைய சமய நூல்களை இயற்றி சமயத் தொண்டாற்றினார்கள். இச்சூழ்நிலை

யில், தமிழகத்தில் சமணமும் பவுத்தமும் தமிழ்மொழிக்கு மிகப்பெரிய தொண்டாற்றியுள்ளன என்பதில் ஐயமில்லை.

இதே காலகட்டத்தில், ஆந்திர-கர்நாடக மாநிலங்களில் பிராகிருதம் ஆட்சிமொழியாகவும் பொதுமொழியாகவும் இருந்ததால், அந்த மாநிலங்களில் பிராகிருத மொழியையே சமணர்களும் பவுத்தர்களும் சமய நூல்களை இயற்றவும், சமயப் பிரச்சாரம் செய்யவும் பயன்படுத்தினார்கள் என்று கல்வெட்டுகளிலிருந்தும், செப்பேடுகளிலிருந்தும் அறிய முடிகிறது. மாநிலங்களில் நிலவிய அரசியல், சமுதாயச் சூழ்நிலை, சமயப்பிரச்சாரம் மக்களின் பேச்சு மொழியில் அமைய உகந்ததாக இல்லை.

5. தமிழகத்தில் வெளிநாட்டு வாணிபம்

சங்ககாலத்திற்கு முன்னரே தமிழ் மக்கள் "திரைகடல் ஓடியும் திரவியம் தேடும்" பொருட்டு மேலைநாடுகளுடனும், கீழைநாடுகளுடனும் கடல் மூலமாக வாணிபம் செய்து வந்தார்கள். சங்க காலத்தில் தமிழகத்துடன் நடந்த ரோமானிய வாணிப அளவு எவ்வளவு பரந்தது என்பதை தமிழகத்தில் கிடைத்துள்ள ரோமானிய நாணயங்களிலிருந்து தெரிந்து கொள்ளலாம். இந்த வாணிகத்தின் மூலமாகத் தமிழ்நாட்டுக்குப் பெரும் செல்வம் கிடைத்ததுடன், மேலைநாட்டுச் சமுதாயத்தின் எழுத்துமுறையைப் பற்றியும் கிடைத்தது. அண்மையில், எகிப்து நாட்டில் செங்கடல் கரையில் அமைந்துள்ள க்வெசிர் அல்காதிம், பெரெனிகே ஆகிய துறைமுகங்களில் தமிழ்மொழியில் தமிழ்-பிராமி எழுத்துகளில் எழுதப்பட்டுள்ள பானைக்கீறல்கள் அகழ்வாய்வுகள் மூலமாகக் கிடைத்துள்ளன. இப்பானைக்கீறல்களில் சாஜத்ஸதன், கஜண்ஸணன், கொஜற்ஸறஜப்ஸ பூமான் ஆகிய தமிழ்ப்பெயர்கள் எழுதப்பட்டுள்ளன. வியன்னா நகரத்து அருங்காட்சியகத்தில் உள்ள ஒரு பாப்பிரஸ் ஏட்டில் கி.பி 2ம் நூற்றாண்டில் முசிறியிலிருந்த ஒரு தமிழ் வாணிகனுக்கும் எகிப்து நாட்டு அலெக்சாந்திரிகா நகரிலிருந்த ஒரு ரோமானிய வாணிகனுக்கும் இடையே ஏற்பட்ட கடல வாணிகா ஒப்பந்தம் எழுதப்பட்டுள்ளது. இந்த ஆவணம் கிரேக்க மொழியில் எழுதப்பட்டுள்ள போதிலும், சங்க காலத்தில் தமிழகத்தில் கடல் வாணிபம் எவ்வளவு வளர்ச்சியடைந்துள்ளது என்பதைக் காட்டுகிறது. அண்மையில், தாய்லாந்து நாட்டில் ஓர் அருங்காட்சியகத்தில் சேமித்து வைக்கப்பட்டிருக்கும் கல்லில் பெரும்பஜத்ஸதன் கல் என்று தமிழ்-பிராமி எழுத்துகளில் பொறிக்கப்பட்டுள்ள கல்வெட்டு கண்டுபிடிக்கப் பட்டுள்ளது. இக்கல் பொன்னின் தரத்தைக் கண்டறிய உதவும் உரைகல் ஆகும் என்று அதை நேரில் பார்வையிட்ட ப.சண்முகம் கூறுகிறார்.

6. தமிழ் எழுத்துகளின் எளிமை

தமிழ்-பிராமி எழுத்துமுறையில் எட்டு உயிரெழுத்துக்களும் 18 மெய்யெழுத்துகளும் ஆக மொத்தம் 26 எழுத்துக்களே உள்ளன. எழுத்துக்களின் அமைப்பும் கற்பதற்கு மிக எளிமையாகவே இருந்தது.

எழுதுவதற்காகப் பயன்படுத்திய பனையேடுகளும் தமிழகமெங்கும் ஆண்டு முழுவதும் தேவையான அளவிற்கு மேலாகவே தாராளமாகக் கிடைத்தன. இரும்பினால் ஆன எழுத்தாணியைக் கிராமப்புறங்களில் கொல்லர்கள் மிக எளிதாக உருவாக்கியிருக்க முடியும். குறைந்த எண்ணிக் கையில் எழுத்துகள், எளிய முறையிலமைந்த எழுத்துருக்கள், தாராள மாகக் கிடைத்த எழுத்தாணியும் ஏடும் அமைந்திருந்த நிலையில், தமிழகமெங்கும் இவ்வெழுத்துமுறை மிக விரைவில் பரவியதில் வியப்பில்லை.

இலங்கையில் எழுத்தறிவு

தமிழகத்திலும் வட மாநிலங்களாகிய ஆந்திரம் மற்றும் கர்நாடகத் திலும் எழுத்தறிவு தோன்றிய சூழ்நிலை மிகவும் மாறுபட்டிருந்தது என்பதை இதுவரை பார்த்தோம். இதே காலகட்டத்தில் தமிழகத்திற்குத் தெற்கே உள்ள இலங்கையிலும் பவுத்த மத போதகர்கள் மூலமாகப் பிராமி எழுத்துமுறை பரவியபோது அங்கு நிலவிய சூழ்நிலையையும் சுருக்கமாக ஆராயலாம்.

அரசியல் நிலைமையைப் பொறுத்தவரை, இலங்கையும் அக்காலத்துத் தமிழகத்தைப் போலவே ஒரு சுதந்திர நாடாக இருந்தது. அதனால், அங்கு இந்தியாவிலிருந்து சென்ற எழுத்துமுறை ஒரு அறிவொளி இயக்கமாகவே மலர்ந்தது. சிங்கள அரசின் ஆதரவிலும், பவுத்த பிட்சுக்களின் ஆதரவிலும் பிராமி எழுத்துமுறை சிங்கள எழுத்துமுறையாக மாற்றியமைக்கப்பட்டது. பழைய சிங்களமும் ஒரு பிராகிருத மொழிதான் என்றாலும், அதன் ஒலியமைப்பு இந்தியப் பிராகிருத மொழிகளிலிருந்து வேறுபட்டிருந்தது. பழைய சிங்கள மொழியின் ஒலியமைப்புக்கு ஏற்றவாறு பிராமி எழுத்துமுறையிலிருந்து நெடில் உயிரெழுத்துகளும் மூச்சொலி மெய்யெழுத்துகளும் வேறு சில ஒலிகளும் நீக்கப்பட்டன. இவ்வாறு மாற்றியமைக்கப்பட்ட எழுத்துமுறையை, "சிங்கள-பிராமி" என்று குறிப்பிடுவது பொருத்தமாக இருக்கும். இக்காலகட்டத்தில் இலங்கையில் பொறிக்கப்பட்டுள்ள குகைக்கல்வெட்டுகள் அனைத்தும் பழைய சிங்கள மொழியிலும் சிங்கள-பிராமி எழுத்துமுறையிலும் அமைந்தவையே. தமிழகத்தைப் போலவே, இலங்கையிலும் சிங்களத்தைத் தாய்மொழியாகக் கொண்ட மக்களிடம் கல்வியறிவு மிகப்பரவலாக இருந்தது என்று ஊகிக்க முடிகிறது.

அக்காலத்தில் இலங்கையின் வடக்கிலும் கிழக்கிலும் வாழ்ந்து வந்த தமிழ் மக்களின் நிலை வேறுவிதமாக இருந்தது. சிங்களமே ஆட்சிமொழியாகவும் பொதுமொழியாகவும் இருந்ததால், தமிழ் மக்களும் அங்குப் பொது அறிவிப்புகளுக்கு சிங்களத்தையே பயன்படுத்த வேண்டியிருந்தது. ஆகையால்தான் இலங்கையில் குகைக்கல்வெட்டுகளில் தமிழ் வணிகர்களும் சிங்கள மொழியையே பயன்படுத்தினார்கள். ஆயினும், யாழ்ப்பாணம் போன்ற தமிழ்ப் பகுதிகளில் தமிழ் மக்கள் தமக்குள் தமிழ் மொழியையும் தமிழ்-பிராமி எழுத்துமுறையையும்

கையாண்டனர் என்பது அண்மையில் பூநகரி, கந்தரோடை ஆகிய பகுதிகளில் கிடைத்துள்ள பானைக்கீறல் எழுத்துகளிலிருந்து தெரியவருகிறது.

தமிழகத்தில் முதல் அறிவொளி இயக்கத்தின் விளைவுகள்

தொன்றுதொட்டு பேச்சுமொழியாக இருந்த தமிழ்மொழி, எழுத்து மொழியாக மாறிய காலத்தில் தமிழ்ச் சமுதாயத்தில் மிகப்பெரிய மாறுதல்கள் ஏற்பட்டிருக்க வேண்டும். இம்மாறுதல்களைப் பற்றி வரலாற்றாய்வாளர்கள் இன்றும் ஆழ்ந்து கணிப்பு செய்யவில்லை என்பது என் கருத்து. அக்காலத்தில் நிகழ்ந்த பெரும் மாறுதல்களில் முக்கியமான சிலவற்றை மட்டும் இவ்வாய்வுரையின் முடிவில் குறிப்பிடுகிறேன்.

1. இனக்குழுக்களின் தலைவர்கள் பேரரசர்களாக வளர்ந்தனர். எழுத்தறிவின் மூலமாகக் கணக்கு வைத்துக் கொள்ளும் முறை வளர்ந்து, பல்வகையான வரிகள் போடும் சூழ்நிலை உருவாகியது. வெளிநாடுகளுடன் அரசியல், வாணிப உறவுகள் எழுதப்பட்ட ஒப்பந்தங்களின் மூலம் வலுப்பெற்றன.
2. அரசின் தலைமையகங்களும் துறைமுகங்களும் வணிக மையங்களும் பெருநகர்களாக வளர்ச்சியுற்றன.
3. பெரும் கோயில்கள் எழுப்பப்பட்டு அவையே ஊர்களின் பள்ளிகளாகவும், வங்கிகளாகவும், ஆவணப்பதிவகங்களாகவும், சமய மையங்களாகவும் ஊராட்சி நிலையங்களாகவும் பன்முனை வளர்ச்சி பெற்றன.
4. மேலை நாடுகளுடனும் கீழை நாடுகளுடனும் கடல் வாணிகம் பெருகியது.
5. தமிழே ஆட்சிமொழியாகவும், பொதுமொழியாகவும் இருந்ததாலும், தமிழின் எழுத்துமுறை கற்பதற்கு மிகவும் எளிதாக அமைந்ததாலும் எல்லோருக்கும் கல்வி வாய்ப்பு பெருகி, ஊராட்சியில் பொதுமக்கள் அதிகமாகப் பங்கேற்கும் வாய்ப்புகள் கிடைத்தன.
6. தொன்றுதொட்டு வாய்மொழியாக இருந்தபோதே மிகவும் வளமடைந்திருந்த தமிழ்மொழி, எழுத்துமுறை உருவாகியபிறகு மேலும் வளர்ந்து, இலக்கியங்கள் தோன்றி ஓர் உயரிய செம்மொழியாகப் பரிணாம வளர்ச்சியடைந்தது. இதையே "சங்ககாலம்" என்று குறிக்கிறோம். தமிழ்மொழியில் ஏற்பட்ட இந்த வளர்ச்சி, மற்ற தென்மாநிலங்களைக் காட்டிலும் ஏறத்தாழ ஓராயிரம் ஆண்டுகளுக்கு முன்பே தோன்றிவிட்டது என்பது வரலாறு காட்டும் உண்மையாகும்.

(இக்கட்டுரை 1996ஆம் ஆண்டு டாக்டர் மா.இராசமாணிக்கனார் வரலாற்று மையத்தின் வெளியீடான வரலாறு ஆய்விதழுக்காக எழுதப்பட்டது.
தமிழில்: ஜயந்தி நாராயணசுவாமி)

2ஆம் பக்..தொடர்ச்சி

இதுவரை நம்மவர்கள் அன்டர்சனின் நூலை தமிழுக்கு முழுமையாக இன்னும் கொண்டுவந்து சேர்க்கவில்லை. இந்த நூல் வெளிப்படுத்தும் கருத்தியல் பின்புலத்தில் தேசியம், தேசம், தேசியவாதம் தொடர்பான விவாதங்கள் தமிழ்ச் சூழலிலிருந்து பல நிலைகளிலிருந்தும் பல தளங்களிலிருந்தும் மேற்கிளம்ப வேண்டும். இவை தேசிய இனப்பிரச்சினையை விளங்கவும் விளக்கவும் நமக்கே உரித்தான கோட்பாட்டுக் கருவிகளை உருவாக்க நமக்குத் துணைசெய்யும்.

இந்த இதழில் இடம்பெறும் கட்டுரைகள் வழி ஏற்படுத்தும் சிந்தனைக்கிளர்வுகள், கருத்துப் பகிர்வுகள், விசாரணைகள், விமரிசனச் சிந்தனைகள், ஆய்வு நோக்கு யாவும் சமகால அரசியல் புலமை நகர்வுக்கும் - செயற்பாட்டுக்கும் படிப்பினைக்கும் அடித்தளம் அமைப்பவை. ஒரு நூற்றாண்டு தமிழ்ச் சிந்தனையின், தமிழ்ச் சமூக அசைவியக்கத்தின் பரிசீலனைக்கான பன்முகக் களங்களை அடையாளங் காட்டுபவை.

இதைவிட, இதுகாலவரையான நமது மார்க்சியப் புரிதலை சமகாலப் பொருத்தப்பாட்டின் இயங்கு விசையாக மாற்றியமைக்கும் திறன்களை வளர்த்துக்கொள்வது முக்கியமாகின்றது. இதனை மீள்கண்டுபிடிப்பதுடன் மட்டுமல்ல நடைமுறைச் சாத்தியப்பாட்டில் பிரயோகம் செய்வதற்கான படிப்பும் பயிற்சியும் இன்னும் விரிவாக்கம் பெறவேண்டும்.

"ஒவ்வொரு நாடும் தனது சொந்த அம்சங்களை மார்க்சியத்துக்கு வழங்கும்" என்று லெனின் குறிப்பிட்டார். ஆனால் இந்த அம்சம் இலங்கைச் சூழலில் சாத்தியப்படவில்லை. அதாவது, தேசிய இனப் பிரச்சினையை விளங்கிக்கொள்வதிலும் இந்தப் பிரச்சினைகளுக்கேற்ப மார்க்சியத்தை வெவ்வேறு திசைகளில் வளர்த்துக்கொள்வதிலும் தவறுகள் இழைக்கப்பட்டுள்ளன. ஒடுக்கப்பட்ட மக்கள் பகுதியினரின் விடுதலை உணர்ச்சிகளுக்கும் உரிமைப் போராட்டங்களுக்கும் மார்க்சியம் தலைமை தாங்கியுள்ளது. ஆனால் இலங்கைச் சூழலில் தமிழ்த் தரப்பினரின் இந்தப் போராட்டத்தை மார்க்சியர்கள் கையில் எடுக்கத் தவறினர். மார்க்சியம் என்பது வெறும் வரட்டுச் சூத்திரம் அல்ல. மாறாக, நடைமுறைப்படுத்தலுக்கான வழிகாட்டும் தத்துவம். இந்த மரபு தமிழில் ஒளி பாய்ச்ச வேண்டும். தேசம், தேசியம், தேசியவாதம் தொடர்பில் ஆழமான அறிவுருவாக்கக் கோட்பாட்டுப் பணிகள் முன்னெடுக்கப்பட வேண்டும். இதற்கான உழைப்பும் அர்ப்பணிப்பும் நமக்கு வேண்டும்.

உலகளவில் ரஷ்ய மார்க்சியம், சீன மார்க்சியம் நடைமுறைச்சாத்தியப்பட்டது போல் தமிழ் மார்க்சியமும் சாத்தியப்பட வேண்டும். ஆகவே தமிழ் மார்க்சியர்கள் சமூகத்தில் குறுக்கீடு செய்யும் அரசியல் இன்னும் கூர்மைப்பட்டு ஆழ அகலப்பட வேண்டும். இதற்கான சுயதேடல், சுயகற்றல் தமிழர் பண்பாட்டு வாழ்வியலுக்கான ஒழுகலாறுகளாக இனங்கண்டு வளர்த்தெடுக்கப்பட வேண்டும். தமிழர் பற்றிச் சிந்திப்பதும் எழுதுவதும் பெரும் துரோகச் செயற்பாடு அல்ல. நாம்தான் நம்மைப் பற்றி சிந்திக்க வேண்டும். நம்மை முற்போக்கு ஜனநாயக இடதுசாரி மரபின் தொடர்ச்சிக்குள் கொண்டு சென்று இணைத்துக்கொள்ள வேண்டும். இதுதான் இன்று நமக்கு முக்கியம்.

தெ.மதுசூதனன்

ஆலோசகர்கள் :
சபா.ஜெயராசா,
வீ. அரசு,
ந.முத்துமோகன்,

ஆசிரியர் :
தெ.மதுசூதனன்

ஆசிரியர் குழு:
வே.சேந்தன்,
ஆழியாள்,
மா.மோகனகிருஷ்ணன்

தொடர்பு:
மா.மோகனகிருஷ்ணன்
11/8, பண்டாரிக்குளம்,
மேற்கு ஒழுங்கை
நல்லூர் வடக்கு, யாழ்ப்பாணம்.
தொ.பே. 077-8697490/ 077-1381747

இதழ் வடிவமைப்பு:
வை.கோமளா

அச்சு :
ஹரி பிரிண்டர்ஸ்
தொ.பே: 077-3165557