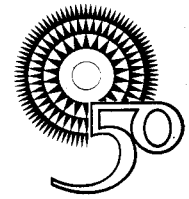
1948 50 1998

50th ANNIVERSARY OF SRI LANKA'S INDEPENDENCE

North- East Provincial Council





North - East
Sri Lanka
- A Compendium

50th ANNIVERSARY OF

SRI LANKA'S

INDEPENDENCE

1948 - 1998

30940

North - East Provincial Council

Edited by : **A. M. Nahiya**

ප්‍රකාශක මණ්ඩලය.

සභාපති - **කේ. සත්මුගලිංගම්**
සමුපකාර සංවර්ධන කොමසාරිස්
උතුරු - නැගෙනහිර පළාත
ත්‍රිකුණාමලය

ලේකම් - **ඒ.එම්. නහියා**
පුනරුත්ථාපන අධ්‍යක්ෂ
විරාය සංවර්ධන. පුනරුත්ථාපන හා ප්‍රතිසංස්කරණ
අමාත්‍යාංශය. කොළඹ 1.

සාමාජිකයන් - **ජේ. ඒ. රාජේන්ද්‍රම් පියතුමා**
උපකුලපති
ශ්‍රී ලංකා දකුණු-නැගෙනහිර විශ්ව විද්‍යාලය
වන්දාරුමුලයි.

එම්. එල්. ඒ. කාදර්
උපකුලපති
ශ්‍රී ලංකා දකුණු-නැගෙනහිර විශ්ව විද්‍යාලය
මඩවිල්.

ටී. බී. සී. ආරියසේන
අතිරේක පළාත් අධ්‍යාපන අධ්‍යක්ෂ
කලාප අධ්‍යාපන කාර්යාලය. ත්‍රිකුණාමලය

එම්. කේ. බී. හරිස්චන්ද්‍ර
සහකාර මැතිවරණ කොමසාරිස්. අම්පාර

நூல் வெளியீட்டுக் குழு

தலைவர் **க. சண்முகலிங்கம்**
கூட்டுறவு அபிவிருத்தி ஆணையாளர்
வடக்கு கிழக்கு மாகாணம்
திருகோணமலை.

செயலாளர் - **ஏ. எம். நஹியா**
பணிப்பாளர், புனர்வாழ்வு
துறைமுக அபிவிருத்தி புனர்வாழ்வு
புனரமைப்பு அமைச்சு. கொழும்பு 1.

உறுப்பினர்கள் - **வண. ஜி. இ. ராஜேந்திரம்**
துணைவேந்தர்
கிழக்கிலங்கைப் பல்கலைக்கழகம்
வந்தாறுமூலை.

எம்.எல்.ஏ. காதர்
துணைவேந்தர்
தென்கிழக்குப் பல்கலைக்கழகம்
ஒலுவில்.

ரி. பி. டி. ஆரியசேன
மேலதிக மாகாணக் கல்விப் பணிப்பாளர்
வலயக் கல்விப் பணிமனை, திருகோணமலை

எம்.கே.பி. ஹரிஸ்சந்திர
தேர்தல்கள் உதவி ஆணையாளர், அம்பாறை

ගුන්ථ වසතං

නම	-	උතුරු-නැගෙනහිර ශ්‍රී ලංකා
සංස්කාරක	-	ඒ.එම්. නහියා
බෙදාහැරීම	-	උතුරු-නැගෙනහිර පළාත් සභාව. තිකුණාමලය.
පළමු මුද්‍රණය	-	1998 පෙබරවාරි මස 04 වන දින
අයිතිය	-	උතුරු-නැගෙනහිර පළාත් සභාව
මුද්‍රණාලය	-	පැසිපික් මුද්‍රණාලය (පුද්ගලික) සමාගම. ආදුරුප්පු වීදිය. කොළඹ 13.
පිටු	-	573 (546 + 27)
පිටපත් සංඛ්‍යාව		1000

நூலின் விளக்கக் குறிப்புகள்

பெயர்	-	வடக்கு - கிழக்கு இலங்கை
பதிப்பாசிரியர்	-	ஏ.எம். நஹியா
வெளியீடு	-	வடக்கு - கிழக்கு மாகாணசபை, திருகோணமலை
முதற்பதிப்பு	-	1998 பெப்ருவரி 4
பதிப்புரிமை	-	வடக்கு - கிழக்கு மாகாணசபை
அச்சு	-	பசிபிக் பிரஸ் (பிரைவேட்) லிட். ஆட்டுப்பட்டித்தெரு, கொழும்பு 13.
பக்கம்	-	573 (546 + 27)
பிரதிகள்	-	1000

Bibliographical Data

Title	-	North - East Sri Lanka.
Editor	-	A.M. Nahiya
Published by	-	North - East Provincial Council, Trincomalee
First Published	-	1998 Feb. 4
Copy Rights	-	North - East Provincial Council
Printed at	-	Pacific Press (Pvt) Ltd. Wolfendhal Street, Colombo 13.
No. of Pages	-	573 (546+27)
No. of Copies	-	1000



ශ්‍රී ලංකා මුස්ලිම් කොංග්‍රසයේ නායක, වරාය සංවර්ධන, පුනරුත්ථාපන හා ප්‍රතිසංස්කරණ අමාත්‍ය සහ උතුරු - නැගෙනහිර පළාතේ නිදහස් ස්වර්ණ ජයන්ති සංවිධාන කමිටුවේ සම සභාපති ගරු එම්. එච්. එම්. අෂ්රෆ් මහතාගේ පණිවිඩය

බ්‍රිතාන්‍ය පාලනයේ අවසාන යුගයේ ශ්‍රී ලාංකිකයන් අතර විශේෂයෙන්ම ඉංග්‍රීසි උගත් ශ්‍රී ලාංකික මධ්‍යම පාන්තිකයන් අතර ඇතිවූ නිදහසේ පිපාසය් ශ්‍රී ලංකාවට නිදහස ලබා ගැනීමට බෙහෙවින් උපකාරී විය. මෙම නිදහස ලබා ගැනීම සඳහා විවිධ ආගමිකයන් හා විවිධ භාෂා කථා කරන්නන් එක්සත්ව කටයුතු කළෝය. මෙම සමගිය මෙරටට වරප්‍රසාදයක් විය. මෙම සමගියේ බලය නිසා නිදහස සඳහා සටන් කළ හින්දු දම්ළ ජාතිකයෙකු වූ ශ්‍රීමත් පොන්නම්බලම් රාමනාදන් මහතාට සහ මුස්ලිම් ජාතිකයෙකු වූ ආචාර්ය ටී. බී. ජයා මහතාට සිංහල නායකයන් හා සමාන ජාතික නායකයන් ලෙස පෙනී සිටීමට හැකි වුනා. සිංහල නායකයන් මෙන් ඔවුන්ටද ගරු බුහුමන් ලැබුණි. 1804 වසර ජුනි මස 04 වැනි දින බ්‍රිතාන්‍ය පාලනයට ද්‍රෝහිකම් කළ බව ප්‍රකාශයට පත් කරන ලද නැගෙනහිර පළාතේ මුස්ලිම්වරු හත්දෙනාගේ මවිරට පිළිබඳ මමත්වය සහ නිදහස් හැඟීම් ඉතා මම මේ අවස්ථාවේ ඉතා ගෞරවයෙන් සිහිපත් කරමි. එක් අතකින් නායකත්ව මට්ටමේ නිදහස සඳහා සුළු ජාතික නායකයන් ලෙස සටන් කළ අවස්ථාවේ පහත් මට්ටමේ නිදහස් හැඟීම් වලින් යුත් පුරවැසියන් සුළු ජාතීන් අතර සිටි බවට මෙම ප්‍රකාශන සාක්ෂි දරයි.

1998 වසරේ පෙබරවාරි මස 4 වැනි දින ශ්‍රී ලංකාව නිදහස ලබා පනස් වසරක් සපුරන ප්‍රීතිදායක දිනයකි. පනස් වසරක මෙම සුභ මොහොතේ අපි මේ වනතුරු ඉටු කළේ කුමක්ද ? අපගේ ශ්‍රමයෙන් කොතරම් දුරට රට දියුණුවට පත්වී තිබේද ? අපගේ ආර්ථිකය, භාෂා, සංස්කෘතිය සහ කලා ක්ෂේත්‍රයන් කෙතෙක් දුරට දියුණුවට හා වර්ධනයට පත්ව තිබේද? අපගේ රටේ ජීවත්වන සියලුම ජන කොටස් තමන්ගේ අයිතිවාසිකම් භුක්ති විඳිමින් නිදහස්ව ජීවත් වන්නේද ? නිදහසේ සැබෑ අර්ථය මේ රටේ ජනතාව අවබෝධ කරගෙන සිටින්ද ? යන ප්‍රශ්නයන් නගා ඒවාට පිළිතුරු සෙවීමට අප උත්සාහ කල යුතුයි. මේවා ගැන සිතා බැලීමට මෙය හොඳම අවස්ථාව වශයෙන් අදහස් කරමි. රටේ අනාගත සුබ සිද්ධියටත් දියුණුවටත් මෙම ප්‍රශ්නවලින් ලැබෙන පිළිතුරු ඉතාමත් වැදගත් වේ. යහපත් අනාගතයක් ගොඩනැගීමට සහ සැලසුම් කිරීමට මෙම සමස්ථ විමර්ශනය බෙහෙවින් උපකාරී වනු ඇතැයි මම විශ්වාස කරමි.

උතුරු නැගෙනහිර පළාත, තුන් ජනවාර්ගිකයන්ගෙන් සමන්විත වූ පලාතකි. මෙම පලාත විවිධ භාෂා, කලා සංස්කෘත, ආර්ථික ක්‍රම, දේශපාලන හා ඓතිහාසික පසුබිමකින් යුත් ප්‍රදේශයකි. ඒ අනුව, මෙම ප්‍රදේශයේ ජීවත්වන විවිධ ජන කොට්ඨාශයන්ගේ පුරා විද්‍යාත්මක වටිනාකම්, ඓතිහාසික සංස්කෘතික සම්ප්‍රදායන්, ගැමි ජනවහර සහ සමාජ ආර්ථික අංශ ඇතුලත් කරමින් නිදහස් ස්වර්ණ ජයන්ති සමරු කලාපයක් ප්‍රකාශයට පත් කිරීම ගැන ඉමහත් සතුටට පත් වෙමි. මෙම සමරු කලාපයේ අඩංගු ලිපි මේ ප්‍රදේශයේ ජීවත්වෙන විවිධ භාෂා කථා කරන ජන කොටස් පිළිබිඹු කරයි. භාෂා තුනෙන්ම ලිපි පළවීම මේ ප්‍රදේශයේ සමගියට ද ඉවහල් වන කරුණක් වේ.

ප්‍රයෝජනවත් ලිපි සොයා මෙම සමරු කලාපට පළ කිරීමට හොඳ උත්සාහයක් ගෙන තිබීම ගැන මෙම සමරු කලාපයේ ප්‍රකාශන මණ්ඩලයට ප්‍රශංසාව හිමි විය යුතුය. මෙම සමරු කලාපයට ලිපි සැපයූ ලේඛකයන්ට ස්තුතිය හිමි විය යුතුය. ගරු ආණ්ඩුකාර ගාමිණී පොන්සේකා මහතාගේ ප්‍රධානත්වයෙන් උතුරු - නැගෙනහිර පළාත් සභාව නිදහස් ස්වර්ණ ජයන්තිය සැමරීමට ගෙන ඇති පියවර ගැන මාගේ ඉමහත් ප්‍රශංසාව එතුමාට හිමිවේ.

අන්තවාදීන්ගේ සන්නද්ධ සටනටත්, රජයේ විසඳුම් යෝජනාවලියටත් ජනතාව සිරවී සිටින මෙම අවස්ථාවේ අප මුහුණ දී සිටින නිදහස් ස්වර්ණ ජයන්ති හැඟීම් සියල්ලන්ට යහපත් ආකාරයටත් විශ්වාසය ගොඩනගන ආකාරයට සැකසිය යුතු බව මාගේ අපේක්ෂාව වේ.

ශ්‍රී ලංකා ජනාධිපතිනී, අතිගරු චන්ද්‍රිකා බණ්ඩාරනායක කුමාරතුංග මැතිනියගේ උත්සාහයන් සහ මහ පෙන්වීමෙන් මේ රටේ සියලු ජන කොටස් අතර එක්සත්කම හා සතුට ඇති කර රටේ අනාගත සෞභාග්‍යය සඳහා මහ පැදේවියි ප්‍රාර්ථනය කරමි.

ஸ்ரீலங்கா முஸ்லிம் காங்கிரஸ் தலைவரும், துறைமுக அபிவிருத்தி, புனர்வாழ்வு, புனரமைப்பு அமைச்சரும், வடக்கு - கிழக்கு மாகாண சுதந்திரப் பொன்விழா ஏற்பாட்டுக்குழுவின் இணைத் தவிசாளருமான மாண்புமிகு எம். எச். எம். அஷ்ரஃப் அவர்களின் வாழ்த்துரை

பிரித்தானிய ஆட்சியின் அந்திம காலத்தில் இலங்கைச் சுதேசிகளிடையே குறிப்பாக ஆங்கிலம் படித்த இலங்கை மத்திய வர்க்கத்தினரிடையே ஏற்பட்ட சுதந்திரத்தாகம் இலங்கை நாட்டுக்குச் சுதந்திரத்தைப் பெற்றுக் கொடுக்கப் பெரிதும் உதவிற்று. இச்சுதந்திரத்தைப் பெற்றுக் கொள்வதற்குப் பல மதத்தவரும் மொழியினரும் ஒன்றுபட்டுழைத்தனர். இந்த நாட்டுக்கு விடிவை இந்த ஒற்றுமை ஏற்படுத்தியது. இந்த ஒற்றுமையின் சக்தியால்தான் சுதந்திரத்துக்குப் போராடிய இந்து மதத்தைச் சேர்ந்த சேர். பொன். இராமநாதன் அவர்களும், முஸ்லிமான ரி. பி. ஜாயா அவர்களும், சிங்களத் தலைவர்களுக்குச் சற்றும் சளைக்காத தேசியத் தலைவர்களாக உயர்ந்து நிற்க முடிந்தது. சிங்களத் தலைவர்கள் போல் இவர்களும் மதிக்கப்பட்டார்கள்.

பிரித்தானியரின் ஆட்சிக்காலத்தில் 1804 ஆம் ஆண்டு ஜூன் மாதம் 4 ஆம் திகதி பிரித்தானிய ஆட்சிக்குத் துரோகம் செய்தவர்களென பிரகடனப்படுத்தப்பட்ட கிழக்கு மாகாணத்தைச் சேர்ந்த முஸ்லிம்கள் எழுவரின் நாட்டுப்பற்றையும், சுதந்திர உணர்வையும் இச்சந்தர்ப்பத்தில் நான் நினைத்துப் பார்க்கிறேன். ஒரு பக்கத்தில் தலைமைத்துவ மட்டத்தில் சிறுபான்மைத் தலைவர்கள் சுதந்திரத்துக்காகப் போராடியபோது அடிமட்டத்திலும் சதந்திர உணர்வுள்ள பிரஜைகள் சிறுபான்மைச் சமூகங்களில் இருந்ததை இப்பிரகடனம் சுட்டிக் காட்டுகிறது.

1998ஆம் வருடம் பெப்ரவரி 4ஆம் திகதி இலங்கை சுதந்திரம் பெற்று 50 வருடங்களைப் பூர்த்தி செய்யும் நன்னாள். பொன்விழாக் காணும் இந்த நல்ல வேளையில் நாம் இதுவரை எதைச் சாதித்திருக்கிறோம் ? நாடு நமது உழைப்பினால் எவ்வளவு தூரம் முன்னேறியிருக்கிறது ? எமது பொருளாதாரம், இலக்கியம், மொழி, பண்பாடு, கலை, கலாசாரத் துறைகள் எந்தளவுக்கு வளர்ச்சியும், உயர்ச்சியும் பெற்றிருக்கின்றன ? நமது நாட்டின் சகல சமூகத்தினரும் தத்தம் உரிமைகள் சுதந்திரங்களுடன் வாழ்கின்றனரா? சுதந்திரம் என்பதன் உண்மையான அர்த்தத்தை இந்நாடு புரிந்து கொண்டுள்ளதா ? போன்ற கேள்விகளை எழுப்பி அவற்றிற்கு விடைகாண நாம் முயல வேண்டும். இவற்றையிட்டுச் சிந்திப்பதற்கு இச்சந்தர்ப்பம் மிகவும் பொருத்தமானது என நான் கருதுகிறேன். நாட்டின் எதிர்கால உயர்வுக்கும் வளர்ச்சிக்கும் இக்கேள்விகளிலிருந்து கிடைக்கும் விடைகள் மிக

முக்கியமானவை. வளமான எதிர்காலத்தை அமைப்பதற்கும் திட்டமிடுவதற்கும் இச்சுயமதிப்பீடு பெரிதும் உதவும் என நான் நம்புகிறேன்.

வடக்கு - கிழக்கு மாகாணம் மூன்று சமூகத்தவர்களையும் கொண்டது. இப்பிரதேசம் பல மொழிகள், கலை,கலாசாரங்கள், பொருளாதார முறைகள், அரசியல், வரலாற்றுப் பின்னணிகளைக் கொண்ட ஒன்றாகும். அந்தவகையில் இப்பிரதேசத்தில் வாழும் பல்வேறுபட்ட மக்களினதும் தொல்லியற் கருவூலங்கள், வரலாறு, பண்பாட்டு மரபுகள், நாட்டார் வழக்காறுகள், சமூக பொருளாதார அம்சங்களைத் தாங்கி சுதந்திர பொன்விழா ஞாபகார்த்த மலர் வெளிவருவது மகிழ்ச்சி தருகிறது. இத் தொகுப்பில் இடம்பெற்றுள்ள கட்டுரைகள் இப்பிரதேசத்தில் வாழுகின்ற சகல இன, மொழி, பிரதேச மக்களையும் பிரதிபலிக்கின்றன. மும் மொழிகளிலும் கட்டுரைகள் அமைந்து இப்பிரதேசத்தின் ஒற்றுமைக்கு கட்டியம் கூறுமாற்போல் காணப்படுகின்றன.

பயனுள்ள பல கட்டுரைகளைத் தேடிப்பெற்று நல்லதொரு முயற்சியைச் செய்திருக்கும் சுதந்திரப் பொன்விழா நூல் வெளியீட்டுக் குழுவினர் உண்மையில் பாராட்டப்பட வேண்டியவர்கள். இந்நூலில் அடங்கியிருக்கும் கட்டுரைகளின் ஆசிரியர்கள் நன்றிக்குரியவர்கள். ஆளுநர் கௌரவ காமினி பொன்சேகா அவர்களுடைய தலைமையில் வடக்கு-கிழக்கு மாகாண சபை செய்துள்ள சுதந்திரப் பொன்விழா ஏற்பாடுகளை நான் வெகுவாகப் பாராட்டுகிறேன்.

தீவிரவாதிகளின் ஆயுதப் போராட்டத்துக்கும் அரசாங்கத்தின் தீர்வுப் பொதிக்குமிடை மக்கள் தடுமாறிக் கொண்டிருக்கும் இவ்வேளையில் நாம் சந்தித்திருக்கும் சுதந்திரப் பொன்விழா உணர்வுகள் சகலருக்கும் நல்லதாகவும், நம்பிக்கை ஊட்டுவதாகவும் அமைய வேண்டுமென விரும்புகிறேன். ஸ்ரீலங்காவின் ஜனாதிபதி மேதகு சந்திரிக்கா பண்டாரநாயக்க குமாரதுங்கவின் முயற்சிகளும், வழிநடத்துகையும் இந்த நாட்டில் சகல மக்களிடையும் சமூகங்களிடையும் ஐக்கியத்தையும் சந்தோஷத்தையும் ஏற்படுத்தி நாட்டின் எதிர்கால சுபீட்சத்துக்கு வழிவகுக்க வேண்டுமென விரும்புகிறேன்.



උතුරු-නැගෙනහිර පළාත් ආණ්ඩුකාර ගරු ගාමිණි පොන්සේකා මැතිතුමාගේ පණිවුඩය

නිදහසේ 50 වන වසර - ස්වර්ණ ජයන්තිය සමරන මෙම අවස්ථාවේ නිදහස පිළිබඳව වඩාත් බරපතල ප්‍රශ්නයකට මුහුණ දී ඇති දෙපලාතක ආණ්ඩුකාරවරයා වශයෙන් මෙම පණිවිඩය නිකුත් කිරීම කිසියම් විශේෂත්වයක් ලෙස මම දකිමි.

මෙවැනි වැදගත් අවස්ථාවක අප අපගෙන්ම ඇසිය යුතු වැදගත් ප්‍රශ්නයක් ඇත. එනම්, බටහිර ජාතීන්ගෙන් අප නාමික නිදහසක් ලැබුවද, මානසික පටු සීමාවන්ගෙන් අප නිදහස ලබා ඇත්ද ? එමෙන්ම ඔවුන් අප හැරගියදා සිට මිනිස්කම අතින් අප ලබා ඇති ප්‍රගතිය කුමක්ද යන්නයි.

පසුගිය අඩසියවස පුරා මෙරට ඉතිහාසය සංස්කෘතිය භාෂාව සහ ජාතික හා සමාජ සංකල්ප විකෘති කරමින් අපේ දේශපාලනඥයින් පියමන් කළේ අවස්ථාවාදී පටු ගමන් මගකය. මේ නිසාවෙන්ම, අප හිතන්නට ක්‍රියා කරන්නට පුරුදුවී ඇත්තේ ජාතිය ගැන සිතා ජාතිවාදී පටු සීමාවන් තුලය. නැත්නම් ආගම ගැන සිතා ආගමික පටු සීමාවන් තුලය. නොඑසේනම් වෙනත් කුලමල හා අනෙකුත් බේදයන් කරපින්නා ඒ ඔස්සේය. මේ නිසා ශ්‍රී ලාංකිකයන් වශයෙන් සිතීමට ශ්‍රී ලාංකිකයන් ලෙස කටයුතු කිරීමට නොහැකිව අප අද අගාධයකට වැටී ඇත.

බටහිර ජාතීන්ගෙන් නිදහස ලබා ගැනීමට ශ්‍රී ලාංකිකයන් ලෙස එදා සෑම ජාතියක්ම එක්ව කටයුතු කළ බව අද අපට අමතකව ගොස් ඇත.

ඊ. ඩබ්. පෙරේරා, සර් බාරොන් ජයතිලක, එප්. ආර්. සේනානායක, ඩී. එස් සේනානායක සර් ඔලිවර් ගුණතිලක, එස්. ඩබ්. ආර්. ඩී. බණ්ඩාරනායක, ආචාර්ය ඇන්. ඇම්. පෙරේරා ආදි සිංහල නායකයන් සමග සර් පොන්නම්බලම් රාමනාදන්, සර් පොන්නම්බලම් අරුණාචලම්, ආදි දෙමල නායකයින් මෙන්ම ටී. බී. ජයා ආදී මුස්ලිම් නායකයින් එක්ව කටයුතු කොට නිදහස ලබා ගැනීමට අරගල කළ බව අමතකව ගොස් ඇත.

නිදහස ලබා ගැනීමෙන් පසු තනිව බෙදා ගැනීමේ සංකල්පය තුලින් සියල්ල විනාශ විය. වෙනත් රටවල් විසින් ආදර්ශය ලෙස ගත් ශ්‍රී ලංකාව අද එම රටවලට වඩා ගවිගානක් පසු පසින්ය. දේශපාලන බල ලෝභිත්වය සහ හරි දැක්මක් නැතිව කටයුතු කිරීම නිසා තේරුමක් නැති අභ්‍යන්තර යුද්ධයකට අප අවතීර්ණව ඇත. ජීවිත හානිය දේපළ සම්පත් විනාශය රටට ඔරොත්තු නොදෙන තත්ත්වයට පත්ව ඇත.

අවුරුදු පණහක කාලයක් තුලදී අපේ මිනිස්කම් ක්‍රමයෙන් අතුරුදහන් වී ඒ වෙනුවට කෲර බව, විකෘති හැඟීම් සහ බලකාමය සමාජයේ සෑම අංශයකම පැතිරී ඇත.

එනිසා මෙයට හේතුභූත වූ, ඉතිහාසය සංස්කෘතිය හා සමාජ සංකල්ප විකෘති කරමින්, අපේ දේශපාලනඥයින් පියමන් කළ අවස්ථාවාදී පටු ගමන් මඟ දෙස නැවැත හැරී බැලීමට සුදුසු කාලයයි මේ.

එබැවින්, රට තුල සෑම දෙනාටම ගෞරවයෙන් ජීවත්වීම සඳහා සියළුම ජාතීන් තුල ශ්‍රී ලාංකිකයන් ලෙස සිතන ක්‍රියා කරන මානසික වාතාවරණයක් ගොඩනැගිය යුතුව ඇත.

සිංහල, දෙමළ, මුස්ලිම් යන ප්‍රධාන ජාතීන් තුන නැගෙනහිර පළාතේ සමාන ප්‍රමාණයෙන් ජීවත්වන බැවින්, මෙය අප නැගෙනහිරින් ඇරඹිය යුතුයි. මේ තත්ත්වය නිවැරදිව තේරුම්ගත් නායිකාවක් අද අපට ඇත. එමෙන්ම බුද්ධිමත් දක්ෂ අමාත්‍යවරයෙක් වන වරාය සංවර්ධන, පුනරුත්ථාපන හා ප්‍රතිසංස්කරණ අමාත්‍ය, එම්. එච්. එම්. අෂ්රොෆ් මැතිතුමා මෙම රජය යටතේ නැගෙනහිරට දේශපාලන නායකත්වය ලබාදේ. අවබෝධයක් ඇති සිංහල, දෙමළ, මුස්ලිම් මන්ත්‍රීවරු පිරිසක් ඇත.

එනිසා අප එක්ව සාකච්ඡාකර කටයුතු කළ යුතු කාලය පැමිණ ඇත. ජාතික නිදහස සැබෑවක් වීමට අවම වශයෙන් මූලික පරම්පරාවන්ට ජනවාර්ගික ගැටුම් සහ සියළු භීෂණයන්ගෙන් තොර අනාගතයක් උරුමකර දිය යුතුයි. 21 වන සියවසට පාතබන අපේ ඉදිරි දැක්ම එය විය යුතුයි. අපේ හදවත අපට හඬගා කියන පණිවිඩය එයයි. අපි ඒ හඬට සවන් දෙමු.

வடக்கு-கிழக்கு மாகாண ஆளுநர்
கௌரவ காமினி பொன்சேகா
அவர்களின் செய்தி

சுதந்திர பொன்விழாவைக் கொண்டாடும் இச்சந்தர்ப்பத்தில் பாரதூரமான பிரச்சினைகளை எதிர்நோக்கியுள்ள இரு மாகாணங்களின் ஆளுநர் என்றவகையில் சுதந்திரம் பற்றிய இச்செய்தியை விடுப்பது ஒருவகையில் முக்கியத்துவம் மிக்கதென நான் கருதுகின்றேன்.

இவ்வாறான முக்கிய சந்தர்ப்பத்தில் நாம் எம்மிடமே எழுப்பவேண்டிய முக்கிய கேள்வி ஒன்று உள்ளது. மேற்கு நாட்டவரிடமிருந்து பெயரளவில் சுதந்திரத்தைப் பெற்றபோதும் குறுகிய மானசீகக் கட்டுப்பாடுகளிலிருந்து நாம் சுதந்திரத்தைப் பெற்றுள்ளோமா? அவர்கள் எம்மைக் கைவிட்டுச் சென்றது முதல் மனிதாபிமானம் தொடர்பாக நாம் அடைந்துள்ள முன்னேற்றம் எத்தகையது ? என்பதே அக்கேள்வியாகும்.

கடந்த அரைநூற்றாண்டு காலமாக இந்த நாட்டின் வரலாறு, கலாசாரம், மொழி மற்றும் தேசிய சமூக எண்ணக்கருக்களை விகாரப்படுத்தி எமது அரசியல்வாதிகள் சந்தர்ப்பவாத குறுகிய வழியில் செயற்பட்டார்கள். இதன் காரணமாக தேசியவாதத்தை எண்ணிக்கொண்டு குறுகிய இனவாத எல்லைகளுக்குள்ளிருந்து, அல்லது, ஏனைய சாதி வேறுபாடுகளின் அடிப்படையில் சிந்தித்துச் செயற்படுவதற்கு நாம் பழக்கப்பட்டு விட்டோம். இதன் காரணமாக இலங்கையர்களாகச் சிந்திப்பதற்கோ, இலங்கையராகச் செயற்படுவதற்கோ முடியாத நிலையில் இன்று நாம் படுபாதாளத்திற்குத் தள்ளப்பட்டு விட்டோம். மேற்கு நாட்டவரிடமிருந்து சுதந்திரத்தைப் பெறுவதற்காக எல்லா இனத்தவர்களும் அன்று ஒன்று சேர்ந்து செயற்பட்டோம் என்பதை இன்று நாம் மறந்து விட்டோம்.

ஈ. டபிள்யூ. பெரேரா, சேர் பாரன் ஜயதிலக, எவ். ஆர். சேனநாயக்க, டி.எஸ். சேனநாயக்க, சேர். ஒலிவர் குணதிலக, எஸ். டபிள்யூ. ஆர். டி. பண்டாரநாயக்க, கலாநிதி என். எம். பெரேரா போன்ற சிங்களத் தலைவர்களும், சேர் பொன்னம்பலம் இராமநாதன், சேர். பொன்னம்பலம் அருணாசலம் போன்ற தமிழ்த் தலைவர்களும் , கலாநிதி ஈ. பி. ஜாயா போன்ற முஸ்லிம் தலைவர்களும் ஒன்றுசேர்ந்து சுதந்திரத்தைப் பெற்றுக் கொள்ளப் போராடினார்கள் என்பதனை நாம் மறந்து விட்டோம்.

சுதந்திரத்தின்பின் அனைத்தையும் தனித்தனியாக தமக்குள் பகிர்ந்து கொள்ளும் எண்ணம் காரணமாக எல்லாமே அழிந்துவிட்டது. வேறுநாடு களினால் முன்மாதிரியாகக் கொள்ளப்பட்ட இலங்கை இன்று அந்த நாடுகளை விட பன்மடங்கு பின்னடைந்துள்ளது. அரசியல் அதிகார ஆசை காரணமாகவும், தூர நோக்கின்றிச் செயற்பட்டதாலும் அர்த்தமற்ற உள்நாட்டு யுத்தம் ஒன்றுக்கு நாம் தள்ளப்பட்டுள்ளோம். நாடு தாங்கிக்கொள்ள முடியாத அளவுக்கு உயிர்ச்சேதம், பொருட் சேதம் ஏற்பட்டுள்ளன. கடந்த ஐம்பதாண்டு காலத்திற்குள் எமது மனிதத்தன்மை படிப்படியாக மறைந்து அதற்குப் பதிலாக குரூரத்தன்மை, விகார உணர்வு; மற்றும், அதிகார மமதை சமூகத்தின் சகல துறைகளிலும் வியாபித்துள்ளது. இதற்குக் காரணமான வரலாற்று, கலாசார மற்றும் சமூக எண்ணக்கருக்களை விகாரப்படுத்தி எமது அரசியல்வாதிகள் சென்ற சந்தர்ப்பவாத குறுக்கு வழி குறித்து மீண்டும் திரும்பிப் பார்க்க வேண்டிய பொருத்தமான காலம் இதுவாகும்.

எமது நாட்டில் அனைவரும் கௌரவமான முறையில் வாழ்வதற்கு சகல இனத்தவர்களும் இலங்கையர்கள் என எண்ணிச் செயற்படும் மானசீக சூழ்நிலையை உருவாக்குவது அவசியமாகும். நாட்டின் பிரதான மூன்று இனங்களான சிங்கள, தமிழ், முஸ்லிம் சமூகங்கள் சமமான எண்ணிக்கையில் வாழும் கிழக்கு மாகாணத்திலிருந்து இதனை நாம் ஆரம்பிக்க வேண்டும். இந்த நிலைமையைச் சரியாகப் புரிந்துகொண்ட தலைவி ஒருவர் இன்று எமது நாட்டுக்கு இருக்கின்றார். அதேபோன்று புத்திசாதுரியமும் திறமையுமுள்ள, துறைமுக அபிவிருத்தி, புனர்வாழ்வு, புனரமைப்பு அமைச்சர் எம். எச். எம். அஷ்ரஃப் அவர்கள் இந்த அரசாங்கத்தின் கீழ் கிழக்கு மாகாணத்தில் அரசியல் தலைமைத்துவம் வழங்குகின்றார். இந்த நிலைமையைப் புரிந்து கொண்டுள்ள சிங்கள, தமிழ், முஸ்லிம் பாராளுமன்ற உறுப்பினர்களும் இருக்கின்றார்கள்.

நாம் ஒன்றுசேர்ந்து பேச்சுவார்த்தை நடத்துவதற்குரிய காலம் வந்து விட்டது. தேசிய சுதந்திரம் உண்மையான சுதந்திரமாக அமைவதற்கு எதிர்கால பரம்பரையினருக்கு இனமோதலற்ற எவ்வித பயங்கர நிலையும் இல்லாத எதிர்காலம் ஒன்றை உரிமையாக்கிக் கொடுக்க வேண்டும். 21ஆம் நூற்றாண்டில் காலடி வைக்கும் எமது எதிர்காலப் போக்கு அதுவாக அமைய வேண்டும். எமது இதயம் எமக்குத் தட்டிக்கூறும் செய்தி இதுவாகும். அந்தச் செய்தியை நாம் செவிமடுப்போமாக.

හැඳින්වීම

ශ්‍රී ලංකාවේ නිදහස් ස්වර්ණ ජයන්තිය සැමරීමවස් මෙම කෘතිය එළි දකී. එය උතුරු-නැගෙනහිර පළාත් සභාවේ නිර්මාණයකි. මෙම ප්‍රදේශයේ පිවත්වන විවිධ ජාතීන්ගේ ආගමික, සංස්කෘතික හා ආර්ථික ලක්ෂණ විදහා දැක්වෙන කෘතීන් එහි අඩංගු වේ. ඔවුන්ගේ පෞරාණික පෞඵත්වයේ දීප්තිය විදහා දැක්වෙන ලිපි ඒ අතර වේ.

ශ්‍රී ලංකාවේ විවිධ ක්ෂේත්‍රයන්හි දියුණුව හා සශ්‍රීක භාවය සඳහා මෙම ක්ෂේත්‍රයන්ට කෙතෙක් දුරට උදව් කළ හැකි දැයි අපි දැන් වටහාගෙන ඇත්තෙමු. රටේත් ඒ වගේම උතුරු නැගෙනහිර ප්‍රදේශයේත් ඉතිහාසය සම්පූර්ණ වශයෙන් ලියන විට මෙම ලිපි එකතුවද මහෝපකාරී වෙයි. එම අවස්ථාවේ මෙම රට අප සියල්ලන්ට අයත් රටක් බව සියලුදෙනාටම ආදරයෙන් සඳහන් කළ හැක. විවිධත්වය තුළින් සමගිය යන සිද්ධාන්තයේ අමිල උත්තරිභාවය සියල්ලන්ටම වටහාගත හැකිවෙයි. මෙම භාරදුර කාර්යය සඳහා මෙම ලිපි සමූහය මාර්ගෝපදේශයක් වන්නේ, නම් එය අපගේ ඉමහත් තෘප්තියට හේතුවේ.

ඉතා කෙටි කාලයක් තුළදී සැකසූ මෙම ප්‍රකාශනයේ ප්‍රසිද්ධ කලාවේදීන් විසින් රචිත ලිපි නැවත පළ කර ඇත. ශ්‍රී ලංකාව නිදහස ලැබූ අවධියේ සිටි කවීන් විසින් රචිත නිදහස් උදාන ගී සංකල්පනා අතර නවක කවියකුගේ නිමැවුමක් වන "නිදහසේ හිරු" නැමැති කවි සංකල්පනාවද මෙහි ඇතුලත් වේ. නිර්මාණ 59ක් සහිතව පිටු 573 කින් සමන්විත මෙම ප්‍රකාශනයේ ඇතුලත් අනගි නිර්මාණවල කතුවරුන්ට, මූල් ප්‍රකාශකයින්ට සහ සංස්කාරකවරුන්ට අපගේ කෘතඥතා පූර්වක ස්තුතිය හිමි වේ.

මෙම පොත සැකසීමේදී අපට දුන් අගනා උපදෙස් සහ බුද්ධිමත් මගපෙන්වීම් වෙනුවෙන්, වරාය සංවර්ධන, පුනරුත්ථාපන හා ප්‍රතිසංස්කරණ අමාත්‍ය ගරු එම්.එච්.එම්.අෂ්රෆ් මැතිතුමාට සහ උතුරු-නැගෙනහිර පළාත් ආණ්ඩුකාර ගාමිණී පොන්සේකා මැතිතුමාට අපගේ ගෞරව පූර්ව ස්තුතිය හිමිවේ.

උචිත ලිපි සපයා දීම සහ එහි අනු පිළිවෙල තීරණය කිරීමේදී උපදෙස් දුන් උතුරු-නැගෙනහිර පළාත් සභාවේ ප්‍රධාන ලේකම් පී.කුෂ්ණමූර්ති මහතාට සහ එකී පළාතේ සමූපකාර සංවර්ධන කොමසාරිස් ක.ඝන්මුගලිංගම් මහතාටද අපගේ කෘතඥතා පූර්ව ස්තුතිය හිමිවේ.

පළාත් දෙකක් ඒකාබද්ධ කොට දිස්ත්‍රික්ක අටකින් යුතු මෙම ප්‍රදේශයේ දිවි ගෙවන ජනතාවගේ පාරම්පරික උරුමයන් ඔවුන්ගේ පෞඪ ඉතිහාසයන් සංස්කෘතියන් විදහා දැක්වීමේ අරමුණ ඇතිව සැකසුනු මෙම කෘතියෙන් කියවන්නා තුළ ඒ පිළිබඳව කිසියම් උදාර හැඟීමක් ඇති කිරීමට හැකිවේ නම් එයින් අපේ අරමුණ ඉටු වී ඇති බව පසක් කර ගත හැකිය. එහි සියලු ගෞරවය හිමිවිය යුත්තේ උතුරු-නැගෙනහිර පළාත් සභාවට බැවි මෙහිලා සඳහන් කරමු.

සංස්කාරක

பதிப்புரை

இலங்கையின் சுதந்திரப் பொன்விழாவை ஒட்டி வடக்கு-கிழக்கு மாகாண சபையின் வெளியீடாக இந்நூல் வெளிவருகிறது. பாரம்பரியமாக இப்பிரதேசத்தில் வாழும் பல இன,மத, மொழியினரின் தொல்லியல், வரலாறு, பண்பாடு, பொருளாதாரம் போன்ற இன்னோரன்ன விடயங்கள் பற்றி பல கட்டுரைகள் இந்நூலில் இடம் பெறுகின்றன. இப்பிரதேசத்தின் பண்டைய பெருமையும், உயர்வும் இக்கட்டுரைகளில் பளிச்சிடுகின்றன. இலங்கையின் பன்முகப்பாங்கான வளர்ச்சிக்கும், செழுமைக்கும் இத்துறைகள் எம்மட்டு உதவமுடியும் என்பதை நாம் இப்போது உணர்கிறோம். ஒட்டுமொத்தமான வடக்கு-கிழக்கு மாகாணத்தின் வரலாறும், தேசத்தின் வரலாறும் எழுதப்படும்போது இக்கட்டுரைகள் ஒருங்கிணைக்கப்பட்டுச் செய்யப்படலாம். அப்போது இந்நாடு சகலருக்கும் உரியது என்று அனைவரும் அன்புடன் உரிமை பாராட்டிக் கொள்ளலாம். வேற்றுமையில் ஒற்றுமை என்ற தத்துவத்தின் தாற்பரியத்தையும் அனைவரும் புரிந்து கொள்ளலாம். இப்பாரிய கைங்கரியத்திற்கு இக்கட்டுரைகள் தொகுதி முன்னோடியாக அமையுமாயின் நாம் திருப்தியடைவோம்.

குறுகிய கால அவகாசத்தில் வெளிவரும் இந்நூலில் பிரபல ஆய்வாளர்களினால் எழுதப்பட்டு ஏற்கனவே பிரசுரிக்கப்பட்ட கட்டுரைகள் முக்கியம் கருதி மறுபிரசுரம் செய்யப்பட்டிருக்கின்றன. இலங்கை சுதந்திரம் பெற்றபோது உயிர் வாழ்ந்த மூத்த கவிஞர் ஒருவர் யாத்த சுதந்திர கீதமும், இன்றைய இளைய தலைமுறைக் கவிஞர் ஒருவரின் "சுதந்திரம் எனும் சூரியன்" என்ற கவிதையும் இடம் பெறுகின்றன. 59 ஆக்கங்களை உள்ளடக்கி 573 பக்கங்களில் வெளிவரும் இந்நூலில் இடம்பெறும் படைப்புக்களை எழுதியோரும் அவற்றை ஏற்கனவே பதிப்புச் செய்தவர்களும் நன்றிக்குரியவர்கள்.

இந்நூல் உருவாக்கத்தில் எம்மைச் சிறப்பாக நெறிப்படுத்திய துறைமுக அபிவிருத்தி, புனர்வாழ்வு, புனரமைப்பு அமைச்சர் மாண்புமிகு எம். எச். எம். அஷ்ரப்ஃ அவர்களும் வடக்கு- கிழக்கு மாகாணசபை ஆளுநர் கலாநிதி காமினி பொன்சேகா அவர்களும் மிக்க நன்றிக்குரியவர்கள்.

பொருத்தமான பெறுமதிமிக்க கட்டுரைகளைத் தேடிப் பெறுவதிலும் நூலின் கட்டுரை வைப்பு முறையைத் தீர்மானிப்பதிலும் உதவிய வடக்கு-கிழக்கு மாகாண தலைமைச் செயலர் திரு. ஜி. கிருஷ்ணமூர்த்தி, மேற்படி மாகாணத்தின் கூட்டுறவு அபிவிருத்தி ஆணையாளர் க. சண்முகலிங்கம் ஆகியோர் நன்றிக்குரியவர்கள்.

இருமாகாணங்கள் இணைந்த, எட்டு மாவட்டங்களை உள்ளடக்கிய இப்பெருநிலத்தில் வாழும் பாரம்பரியமிக்க மக்களின் பண்டைய பெருமை, தொன்மை, பண்பாடுகளை இந்நூல் தொட்டுக் காட்டுகிறது. இந்த உணர்வு இந்நூலைப் படிப்பவர்களுக்கு ஏற்படுமாயின் இந்நூலின் வெளியீட்டு நோக்கம் நிறைவேறுகிறது. அதற்கு வழியமைத்துக் கொடுத்த வடக்கு-கிழக்கு மாகாணசபை அதற்கான பெருமையைப் பெறும் உரித்துடையது.

ஆசிரியர்

පටුන
பொருளடக்கம்
CONTENTS

1. சுதந்திர கீதம் — 1
புலவர்மணி ஏ. பெரியதம்பிப்பிள்ளை

2. சுதந்திரம் எனும் சூரியன் — 3
எம்.எச்.எம். அஷ்ர.ப்

3. தொல்லியற் கருவூலங்கள் — 5
ப. புஷ்பரட்ணம்

4. கிழக்கு மாகாணத்தில் மேற்கொள்ளப்பட்ட தொல்பொருள் ஆராய்ச்சியும் அதனாற் பெறப்பட்ட வரலாற்றுச் செய்திகளும் — 25
செல்லத்துரை குணசிங்கம்

5. அரிப்பின் அல்லி அரசாணி மாளிகை — 31
சுவாமி ஞானப்பிரகாசர்

6. இடப்பெயர் வரலாறு - மட்டக்களப்பு மாவட்டம் — 33
ம. சற்குணம்

7. நாடுகாட்டுப் பரவணிக் கல்வெட்டு — 46
எஸ். பத்மநாதன்

8. மன்னார் மாவட்டத்திலுள்ள இடப்பெயர்கள் — 57
முதலியார் குல. சபாநாதன்

9. Jambukola (Near Kankesanturai) and Mahatittha (Mantota) as Ports of Ancient Ceylon — 61
B. J. Perera

10. දිගාමඩුල්ලේ ඉතිහාසය — 66
මායා රත්ජන්

11. ලාහුගලැ සැහැවුනු යටගිය උරුමය — 71
ගුණපාල සේනාධීර

12. ඓතිහාසික බුද්ධංගල තපෝ වනය — 75
ධර්මසේන විජේසිංහ

13. A Brief History of the city of Jaffna — 78
Prof. K. Indrapala

14. அடங்காப்பற்று வன்னிமைகள் (1658-1697) — 83
கலாநிதி சி. பத்மநாதன்

15. The Tamils of Ceylon Under Western Rule — 93
Prof. B. Bastiampillai

16. ஐரோப்பியர் ஆட்சியில் யாழ்ப்பாண முஸ்லிம்கள் 100
எம். எஸ். அப்துல் ரஹீம்

17. அம்பாறை மாவட்ட முஸ்லிம்களின் வரலாற்றுப் பாரம்பரியம் 111
எம்.எல்.ஏ. காதர்

18. சம்மாந்துறை 126
ஏ.எல்.எம். யாஸீன்

19. Trincomalee - the last bastion of the British 131
commodore W.W.E.C. Fernando

20. Swamy Gnanaprakasar's Historical Research 136
Bertram Bastiampillai

21. Koneswaram 159
A Temple of a thousand columns
C.S. Navaratnam

22. මඩුකන්ද විහාරය 172
සෝමපාල ජයවර්ධන

23. හිත්පුත් දිවි පුදා රැකි දිසවාපි මහා විහාරය පිළිබඳ 174
ඓතිහාසික තොරතුරු
එල්ලාවල මේධානන්ද හිමි

24. දිසවාපියට නව ආලෝකයක් 178
නන්නපුරාවේ බුද්ධරක්ඛිත හිමි

25. බුදුදහමේ එන පුජනීය සංකේත ගැන විග්‍රහයක් 180
එල්ලාවල මේධානන්ද හිමි

26. පානම අවටැ පිහිටි පැරණි සිද්ධස්ථාන 183
ගුණපාල සේනාධීර

27. සේරුවිල මංගල වෛත්‍ය රාජයාණන් වහන්සේ 189
දඹගස්ආරේ ශ්‍රී සුමේධාලංකාර හිමි

28. වෙල්ගම් වෙහෙර 191
සෝමපාල ජයවර්ධන

29. ஆரியச் சக்கரவர்த்திகள் கால இந்து ஆலயங்கள் 194
கலாநிதி சி.க. சிற்றம்பலம்

30. அம்பாறை மாவட்ட மஸ்ஜித்கள், ஸியாரம்கள் 212
யூ. எல். அலியார்

கல்முனைப் பிரதேச மதரஸாக்கள், அரபுக் கல்லூரிகள் 246
யூ.எல். அலியார்

32. இலங்கையில் கண்ணகி வழிபாடு பற்றிய ஆய்வில் 255
வன்னிப் பிரதேச நாட்டார் பாடல்கள் பெறும்
முக்கியத்துவம்
கலாநிதி இ. பாலசுந்தரம்

33. வன்னி மண்ணில் சிதைவுறும் சிறு தெய்வ வழிபாட்டு 263
மரபுகள்
ந. ஞானவேல்

34. மட்டக்களப்பு மண்ணிலே கத்தோலிக்கத் 281
திருமறையின் ஆரம்ப காலங்கள்
கலாநிதி டொமினிக் சாமிநாதர்

35. Government Agent, P.A. Dyke and Religion in 285
the Northern Province of Sri Lanka (Ceylon) 1829-1867
(A study in British Imperial Policy towards
Indigenous Religions)
B.E.S.J. Bastiampillai

36. සිරිංග මඩුව හා තොප්පිගල වැද්දෝ 314
ආර්. එල්. ස්පිට්ල්
පරිවර්තනය - ප්‍රේමචන්ද්‍ර අල්විස්

37. The Coast Veddas 328
Dimensions of Marginality
Jon Dart

38. முக்குவரின் சாதிவழமை 339
கலாநிதி சி. பத்மநாதன்

39. Towards an understanding of the Culture and 348
Ideology of the Tamils of Jaffna
Karthigesu Sivathamby

40. Cultural and Linguistic Consciousness of the Tamil 357
Community
K. Kailasapathy

41. தென்கிழக்குப் பிரதேச முஸ்லிம்களின் வாழ்வியலும் 367
பண்பாடும்
ஜே. எம். ஷம்சுத்தீன் மவ்லானா

42. Historical Foundation of the Economy of the Tamils 394
of North Sri Lanka (The 19th and 20th Centuries)
Sinnappa Arasaratnam

43. The effects of Technological Development on the 408
population of Galoya Valley.
Ralph Pieris

44. இலங்கைத் தமிழர் இசைமரபுகள் 435
- ஒரு வரலாற்று நோக்கு -
பேராசிரியர் வி. சிவசாமி

453

45. Batticaloa's "Singing Fish"
Fishes, not shells, are presumably the musicians
S.V.O. Somanader

46. கூத்தைப்பற்றிய சில குறிப்புகள் — 456
பேராசிரியர் நீ. மரியசேவியர் அடிகள்

47. மட்டக்களப்பு நாட்டுக்கூத்துக்களின் சமூகத்தளம் பயில்நிலை - ஓர் ஆய்வு — 460
கலாநிதி சி. மௌனகுரு

48. பண்டைய குரவைக் கூத்தும் மட்டக்களப்புக் குலவை போடுதலும் — 476
இ. பாலசுந்தரம்

49. யாழ்ப்பாண மரபுவழி நாடகங்கள் — 493
கலாநிதி காரை செ. சுந்தரம்பிள்ளை

50. ජාතික සමගිය හෙළි කරන දිගාමඩුලු ජනපදවි — 501
ගුණදේශ ගුණදෝම

51 திருகோணமலை நாட்டார் வழக்காற்றியல் — 505
பா. சுகுமார்

52. පාතම් පත්තුවේ ජනකථා — 511
ගුණදේශ ගුණදෝම

53. දිගාමඩුලු ජනවහර — 517
පියසේන කහඳගමගේ

54. ගල්ඔය හොණ්ඩොල්ල විතු සිතුවම් — 523
එස්. පී. වාල්ස්

55. Arumuga Navalar — 525
A.M.A. Azeez

56. கிறிஸ்தவர்களுக்கும் சுவாமி விபுலாநந்தருக்கு மிடையில் நிலவிய அன்னியோன்னிய தொடர்புகள் — 530
வண. ஆர்.எஸ். லோப்பு அடிகள்

57. அசனாலெப்பை அரபுத் தமிழ் வளர்த்த ஆலிம் புலவர் — 535
எ.எம்.எ. அஸீஸ்

58. ஏ.எம். சரீபு — 541
முகம்மது ஸமீர் பின்ஹாஜி இஸ்மாயில் எபெண்டி

59. எம்.சீ. அப்துல்காதர் — 543
முகம்மது ஸமீர் பின்ஹாஜி இஸ்மாயில் எபெண்டி

60. ලිපි සහ නිදහස ආක්ගංගලුම් මූලංගලුම් Articles and Sources

61. ස්තුතිය நன்றி

சுதந்திர கீதம்

(இலங்கை சுதந்திரம் பெற்ற போது பாடப்பட்ட சுதந்திர கீதம்)

புலவர்மணி ஏ. பெரியதம்பிப்பிள்ளை

வாழ்க இலங்கை மணித்திரு நாடு
வாழிய வாழியவே
வாழ்க சுதந்திரம் வாழிய அன்னை
மணிக்கொடி வாழியவே.

வாழ்க சுதந்திர நாடுகளோ டன்னை
சமமே வாழியவே
வாழ்க சகோதர ஆசிய நாடுகள்
தோழமை வாழியவே.

பன்னூ றாண்டு மறைந்த சுதந்திர
பானு உதித்ததிங்கே
அன்னை சுயாட்சி ஒளியில் விளங்கும்
அழகில் மகிழ்ந்திடுவோம்.

தெங்கொடு பனைநறுந் தேமா தோடை
செந்நெல் வாழைபலா
பொன்பொலி தேயிலை றப்பர் செழிக்கும்
பொன்னா டெம்நாடே.

தென்றற் பூம்பொழில் செந்தமி ழருவி
திருமலை மணிமுத்தம்
குன்றொத் தனஉயர் கொம்பன் யானைக்
குலமுடையா ளெங்கள்தாய்.

பொங்கும் போர்த்துக் கேயர் ஒல்லாந்தர்
புல்லடிமைத் தொழில்போய்
ஆங்கில ராட்சியில் இங்கினி தடைந்தாள்
அன்னை சுதந்திரமே.

செயராம நாதன், அருணா சலம்ஜேம்ஸ்
பீரிஸ், தம்பிமுத்தன்
சென்நா யகமுதற் புதல்வோர் ஈந்திடு
சுதந்திரம் வாழியவே.

சமூக பொருளா தார சமத்துவம்
தந்தென்றும் வாழியவே
சாதி மதப்பெரும் பூசல் தணிந்தன்னை
சாந்தியில் வாழியவே.

சிங்களர் தமிழர் முஸ்லிம் ஆதிய
செல்வநன் மக்களொன்றாய்
மங்கள அன்னை மணிக்கொடி தாங்கி
வாழ்த்தி வணங்கிடுவோம்.

மணமலி ஈழ மணித்திரு மாதே
மக்கள் நமஸ்காரம்
குணதிசை அழகு ராணியெம் தாயே
கோடி நமஸ்காரம்.

அன்பறி வாண்மை பொன்புகழ் ஈகை
அருளொடு வாழியவே
இன்ப சமாதானம் உலகெங்கு மோங்க
இனிதன்னை வாழியவே.

சுதந்திரம் எனும் சூரியன்

எம். எச். எம். அஷ்ரஃப்

சுதந்திரச் சூரியன்
தானாகவே கனிந்து
பூமியில் ஒருபோதும்
விழுந்ததே இல்லை

இரத்தத்தைக் கயிறாக்கி
இழுத்ததனால் பூமிக்கு
இறங்கியே வந்தவையும்
இருக்கவே செய்கிறது

அகிம்சைக் காந்தத்தின்
அருளொளி பட்டதனால்
அறுபட்டுப் பூமியிலே
தெறித்தவையும் இருக்கிறது

இருட்டிலே ஒளி வீச
இறக்கி வைத்த சூரியன்
வெளிச்சத்தை இருளாக்கும்
விதி ஒன்றில் சிக்கியதோ ?

சூரியனைப் புரியாமல்
சூனியங்கள் சூழ்ந்ததனால்
பாரியதோர் படுகுழிக்குள்
பதுங்கியும் கொண்டதுவோ ?

பல்நாவைக் கடிக்கின்ற
பகைமையும் முற்றியதோ
பார்வைதரும் விழிகளினை
விரல்களுமே குத்தியதோ ?

பிறந்து வந்த சூரியன்
பறந்து விடக்கூடாது ?
பறந்துவிட முயன்றாலும்
இறந்துவிடல் ஆகாது !

வீழ்ந்திட்ட சூரியன்
வீறுகொண்டெழவும் வேண்டும்
சூழ்ந்திட்ட இருட்டெல்லாம்
சுட்டே பொசுங்கிடவும் வேண்டும்

நாளைய மனிதன் புதுயுகத்தை வழி
நடாத்தியே வர வேண்டும்
நம் மண்ணறைகளின் அருகே நின்று
நகை சிந்தியப் பயணத்தைத்
தொடர்ந்திடவும் வேண்டும்

"ஐம்பதாண்டுகளை வீணாக
அழித்தவர்களே !
உங்களுக்கெல்லாமெம்
அனுதாபங்களே !"

அந்த அர்த்தமுள்ள வசனத்தை
அம்மனிதன் புது உலகொன்றின்
வாசற் கதவுகளின் மேல்
வண்ணங்களாய் பொறித்திடவும் வேண்டும்

புதியதொரு பூந்தோட்டத்தில்
தர்மச் சக்கரமும்
வேலும், சிலுவையும்
இளம் பிறையும்
புத்தம் புதிய மலர்களாய்
பூத்துக் குலுங்கிடவும் வேண்டும்
அந்த
சப்தங்களில் நீரோடைகள்
சதா பெருகிடவும் வேண்டும்
அவை கொணரும்
சாந்தியில் எம் ஆன்மாக்கள்
சங்கமித்திடவும் வேண்டும் !

இளம் தென்றல் அதுகண்டு
இதயம் குளிர்ந்திடவும் வேண்டும்
இகம் எல்லாம் அமைதியினால்
இனிமை சேர்த்திடவும் வேண்டும் !

தொல்லியற் கருவூலங்கள்

ப. புஷ்பரட்ணம்

தனித்திறம் வாய்ந்ததாகக் கணிக்கக்கூடிய பாரம்பரிய வரலாறு பண்டைய காலம் தொட்டு யாழ்ப்பாணத்திற்கு இருந்து வந்தாலும், வரலாற்றில் அதன் பெருமை சுதந்திரத் தமிழரசின் தோற்றத்தோடு மேலும் சிறப்படைவதனைக் காணலாம். இதை இவ்வரசு தொடர்பாகத் தோன்றிய தமிழ் இலக்கியங்களிலும் பிற வரலாற்று மூலகங்களிலிருந்தும் அறியமுடிகிறது. அவ்வரலாற்று மூலங்கள் இவ்வரசின் தலைநகர் சிங்கையெனவும்[1], யாப்பாபட்டுன எனவும்[2], நல்லூர் எனவும்[3], வேறுபட்ட தகவல்களைத் தந்துதவுகின்றன. இவை தலைநகர் மாற்றத்தைக் குறித்து நிற்கின்றன என்ற கருத்தை வரலாற்று ஆசிரியர்களிடையே ஏற்படுத்தினாலும் கூட தற்போது நல்லூரைத் தவிர ஒரு இராசதானிக்குரிய கட்டிட அழிபாடுகள் எவையும் யாழ்ப்பாணத்திற் கண்டுபிடிக்கப்பட்டதாகத் தெரியவில்லை. பதினாறாம் நூற்றாண்டில் யாழ்ப்பாணம் வந்த போத்துக்கேயர் கூட நல்லூர் நகரத்தை மட்டுமே கண்டதாகத் தெரிகிறது[4]. இதனால் 13 ஆம் நூற்றாண்டில் இருந்து 17 ஆம் நூற்றாண்டு வரை யாழ்ப்பாண இராசதானியின் தலைநகராக நல்லூரே விளங்கியதெனக் கூறலாம்.

இவ் வரலாற்றுப் பெருமை வாய்ந்த நல்லூர் இராசதானியின் நினைவுகள், நினைவுச் சின்னங்கள் இன்று மறக்கப்பட்டுள்ளன; மறைக்கப்பட்டுள்ளன எனக் கூறலாம். இலங்கையின் புராதன தலைநகரங்களான அநுராதபுரம் பொலநறுவை என்பன கைவிடப்பட்டு ஆயிரம் ஆண்டுகளை அண்மித்த போதிலும் கூட அவற்றின் நினைவுச் சின்னங்கள் பல இன்றும் பாதுகாக்கப்பட்டுள்ளன. ஆனால் இற்றைக்கு முன்னூற்றைம்பது ஆண்டுகளுக்கு முன்னர் கைவிடப்பட்ட நல்லூர் இராசதானியின் ஒரு கட்டிடத் தொகுதி தானும் முழுமையாகப் பாதுகாக்கப்படவில்லை. இதற்குப் போத்துக் கேயரும் பின்வந்த ஒல்லாந்தரும் கடைப்பிடித்த கலையழிவுக் கொள்கை ஒரு காரணமாக இருப்பினும் அரசமட்டத்தில் இலங்கையின் பிற இராசதானிகளைப் பாதுகாக்க எடுக்கப்பட்ட முயற்சி போன்று நல்லூர் இராசதானியைப் பாதுகாக்க முயற்சி எடுக்கப்படாமையும் முக்கிய காரணமாகும். இதைப் பாதுகாக்கும் முயற்சியில் நிறுவன ரீதியான அமைப்புகளோ, தனிப்பட்டவர்களோ அக்கறை செலுத்தியதாகவும் தெரியவில்லை. 1957 ஆம் ஆண்டு கொழும்பு நூதனசாலைப் பொறுப்பாளராக இருந்த எஸ். சண்முகநாதன் தலைமையில் சங்கிலித் தோப்பில் சில ஆய்வுகள் நடத்தப்பட்டாலும், அவை ஆரம்ப முயற்சிகளாக அமைந்தன. 1984 ஆம் ஆண்டில் மாவட்டசபையின் குறைந்த அளவு நிதியோடு நல்லூரில் ஆய்வு மேற்கொள்ள ஒரு குழு அமைக்கப்படாலும் அது ஆரம்பப் பேச்சுவார்த்தையோடு முடிவடைந்துவிட்டது. தற்பொழுது நல்லூர் இராசதானி இருந்திருக்கும் எனக் கருதும் இடங்களில் நெருக்கமான குடிமனைகளும் அரச நிறுவனங்களும், தொழிற்சாலைகளும் அமைக்கப்பட்டுள்ளதால் பெறுமதிமிக்க தமிழரின் கலைச்சின்னங்கள் இவற்றின் கீழே மண்ணோடு மண்ணாய் மறைந்துள்ளன. எனவே முழுமையான அகழ்வாய்வுகள் மேற்கொள்ளப்படாத நிலையில் இவ்விராசதானி பற்றிப் பூரணமாக அறிந்து கொள்வது கஷ்டமாகும். ஆகவே இதுவரை கிடைத்த ஒரு சில கட்டிட அழிபாடுகள், சிற்பங்கள், கல்வெட்டுகள், நாணயங்கள் முதலிய தொல்லியற் சின்னங்களையும், இலக்கிய மூலங்களையும் வைத்து இவ்விராசதானி பற்றிக் கூறவேண்டியுள்ளது. இவற்றுள் இவ்விராசதானி தொடர்பான தொல்லியற் சின்னங்கள் பற்றி ஆராய்வதே இங்கு நமது முக்கிய நோக்கமாகும்.

நல்லூர் இராசதானி

இவ்விராசதானி அமைந்திருந்த உண்மையான இடத்தையோ அதன் விஸ்தீரணத்தையோ பூரணமாக அறிந்து கொள்ளக்கூடிய அளவிற்குப் போதிய தொல்பொருட் சான்றுகள் இதுவரை கிடைக்கவில்லை. கிடைத்த சான்றுகளை வைத்துக் கொண்டு நோக்கும்போது இவ்விராசதானி தற்போதைய நல்லூர்க் கந்தன் ஆலயத்திற்கு முன்னால் உள்ள முன்றுமைல் சுற்று வட்டத்தினுள் அமைந்திருக்கலாம் என ஊகிக்க முடிகிறது. இதன் எல்லைக்குள் வரலாற்றுப் பழைமை வாய்ந்த கொழும்புத்துறையும், பண்ணைத்துறையும் அடங்குகின்றன. இதை யாழ்ப்பாண வைபவமாலையில் வரும் ஆதாரங்களும் போத்துக்கேய ஆசிரியர்களுடைய குறிப்புகளும் உறுதிப்படுத்துகின்றன[5]. இவ்விராசதானியின் அமைப்புப் பற்றி **யாழ்ப்பாண வைபவமாலையில்** வரும் வர்ணனை இங்கு நோக்கத்தக்கது.

> "நாலு மதிலும் எழுப்பி வாசலும் ஒழுங்கா விடு
> வித்து மாட மாளிகையும், கூட கோபுரங்களை
> யும், பூங்காவையும், பூங்காவன நடுவிலே
> ஸ்நான மண்டபமும், முப்படைக் கூபமும் உண்
> டாக்கி அக்கூபத்தில் யமுனா நதி தீர்த்தமும்
> அழைப்பித்துக் கலந்துவிட்டு நீதிமண்டபம் யானைப்
> பந்தி, குதிரை லாயம், சேனாவீரரிருப்பிடம்
> முதலியன கட்டுவித்து - கீழ்திசை வெய்யிலுகந்த
> பிள்ளையார் கோயிலையும், மேற்றிசைக்கு வீர
> மாகாளியம்மன் கோயிலையும், தென்திசைக்கு
> கயிலாய பிள்ளையார் கோயிலையும், வடதிசைக்கு
> சட்ட நாதேஸ்வரர் கோயில் தையல்நாயகி
> அம்மன் கோயில் சாலை விநாயகர் கோயிலையும்
> அமைப்பித்தனர்."[6]

மேற்கூறப்பட்ட வர்ணனைகள் இன்று நல்லூர் இராசதானியினைக் காண விழைவோருக்கு மிகையாகவோ, கற்பனையாகவோ கருத இடமளிக்கலாம். அதில் ஓரளவு உண்மையிருப்பினும் அவற்றை முற்றாக வரலாற்று உண்மைக்கு மாறானவை எனக் கருதி ஒதுக்கிவிட முடியாது. இந்நகர்பற்றி **யாழ்ப்பாண வைபவமாலையில்** மட்டுமன்றி, போத்துக்கேய ஆவணங்களிலும் ஓரளவு குறிப்பிடப்பட்டுள்ளது. இந்நகரைப்பற்றி, போத்துக்கேயரே இங்கிருந்த கோட்டையையும் ஆலயங்களையும் இடித்துத் தரைமட்டமாக்கியதாகக் கூறியுள்ளனர். அவ்வாறு இடிக்கப்பட்ட கட்டிடங்களைக் கொண்டே இவர்காலக் கோட்டைகளும் தேவாலயங்களும் மனைகளும் கட்டப்பட்டதாகத் தெரிகிறது. இதற்கு **யாழ்ப்பாண வைபவமாலையில்** வரும் கூற்று மேலும் ஆதாரமாக அமைகிறது.

> "பறங்கிகள் ஆட்சியினை ஒப்புக்கொண்டு
> நல்லூரிற்குளே குடியிருந்து கொண்டு
> தங்கள் கருமங்களை நடத்திப் புறக்
> கோட்டை மதில்களை இடிப்பித்து அக்
> கற்களைக் கொண்டு போய்க் கடல்
> ஓரத்திலே சங்கிலியரசன் இடிப்பித்துப்

> பரவிவிட்ட தங்கள் கோட்டையை மறுபடி
> கோட்டையாகக் கட்டி அதன் கீழ்ப்
> புறத்திலே வீடுகளையும் அரசாட்சி
> மண்டபங்களையும் கட்டுவித்துக் குடிகள்
> சமீபத்தில் வீடுகட்டி வந்திருக்கும் படி
> வசதி பண்ணினார்கள்"[7]

இக்கூற்றில் பெருமளவு உண்மையிருக்கலாம் என்பதைப் பறங்கித் தெருவின் பிரதான வீதியிலும் குறுக்கு வீதியிலும் உள்ள பல வீடுகள் பழைமையான கற்கள் கொண்டு கட்டப்பட்டிருப்பதைக் கொண்டு உணர முடிகிறது. இக்கற்கள் பல பழைய நல்லூர் இராசதானிக்குரியவை என்பதில் ஐயமில்லை. இதற்கு பஜநாநந்தம் வீட்டில் உள்ள கற்கள் சிறந்த சான்றாகும். ஆ. முத்துத்தம்பிப்பிள்ளை தமது யாழ்ப்பாணச் சரித்திரம் என்னும் நூலில் நல்லூர்க் கோட்டையில் இருந்த கற்சாசனங்கள் இங்குள்ள வீடுகள் சிலவற்றில் வைத்துக் கட்டப்பட்டிருப்பதாகக் கூறியுள்ளார்[8]. இக் கூற்றில் உண்மையுண்டு என்பதை அண்மையில் இங்குள்ள பிரதான வீதியில் அமைந்த தேநீர்க்கடையொன்றின் வாசற் பகுதியில் கண்டுபிடிக்கப்பட்ட தமிழ்க் கல்வெட்டு ஒன்று வாசல்படியாகப் பயன்படுத்தப்பட்டு வந்தமையை எடுத்துக் காட்டியுள்ளது. இக் கல்வெட்டானது இன்னொரு கட்டிடத்தின் தூணாக அல்லது கதவு நிலையின் ஒரு பாகமாக இருந்திருக்க வேண்டும் எனத் தெரிகிறது. 5 1/2 அடி நீளமும் 7 அங்குல அகலமும் உடைய இக்கல்வெட்டுத் தூணில் 25 வரிகள் உள்ளன. இதிற் பதினைந்து வரிகளை மட்டும் தெளிவாக வாசிக்க முடிந்துள்ளது. அவற்றில் இருந்து இக்கல்வெட்டுப் பதினைந்தாம் நூற்றாண்டில் நல்லூரில் இருந்து ஆட்சி புரிந்த ஆறாம் பராக்கிரமபாகுவிற்குரியதென்பது தெரியவந்துள்ளது[9]. இவனின் ஆட்சி நல்லூரில் இருந்ததென்பதை இலக்கிய ஆதாரங்கள் தெரிவித்தாலும், இலக்கிய ஆதாரங்களின் இக்கூற்றினை உறுதிப்படுத்தும் வகையிலே கிடைத்திருக்கும் ஒரேயொரு சாசனம் இதுவாகும். இதனால், இதற்கொரு தனிமுக்கியத்துவம் உண்டு. இதேபோல் நல்லூர் இராசதானிக்குரிய கற்சாசனங்களும் கற்றூண்களும் யாழ்ப்பாணக் கோட்டையிலும் வைத்துக் கட்டப்பட்டிருப்பதாக முத்துத்தம்பிப்பிள்ளை மேலும் குறிப்பிட்டுள்ளார். அவ்வாறான (இராசதானிக்குரிய) கற்சாசனங்கள் எவையும் இதுவரை கோட்டையிற் கண்டு பிடிக்கப்படாவிட்டாலும், கோட்டையின் மேற்குப் பாகத்தின் வெளிப்புறங்களில் வைத்துக் கட்டப்பட்டுள்ள கற்றூண்கள் பல நல்லூர் இராசதானிக்குரியவை என்பதை அடையாளம் காணமுடிகிறது. இவற்றுள் ஒரு தூணில் உள்ள நேர்த்தியான தாமரைச்சிற்பம் சிறப்பாகக் குறிப்பிடத்தக்கது.

தற்போதைய நல்லூர்ப் பிராந்தியத்தில் யாழ்ப்பாண மன்னர் காலக் கட்டிடங்கள் எவையும் முழுமையாக இல்லாவிட்டாலும், அங்குள்ள மந்திரிமனை சங்கிலியன் தோப்பு, இராசாவின் தோட்டம்; பண்டார மாளிகை பண்டாரக்குளம் போன்ற பெயர்களும் இவ்விடங்களில் அழிந்த நிலையில் உள்ள கட்டிடச் சிதைவுகளும் அக்கால நல்லூர் இராசதானியை நினைவு படுத்துவனவாக உள்ளன.

மந்திரி மனை

பருத்தித்துறை வீதியிற் சட்டநாதர் கோயிலுக்குச் சற்றுத் தெற்காக நல்லூரின் பாரம்பரிய வரலாற்றை நினைவுபடுத்தும் வகையிற் கம்பீரமான முகப்புத் தோற்றத்துடன் இம்மந்திரி

மனை அமைந்துள்ளது. நீண்ட காலம் அர்ச்சகரின் இல்லமாக இருந்த இம்மனை தற்போது தனிமையாக்கப்பட்டு ஒரு வரலாற்று நினைவாலயமென நினைக்கும் அளவிற்குக் காட்சியளிக்கிறது. இதன் கட்டிட அமைப்பும் மரத்தினாலான சிற்ப வேலைப்பாடுகளும் நூதனமான கலைமரபைப் பிரதிபலிக்கின்றன. இதன் பொதுவான வெளித்தோற்ற அமைப்பும் கலைமரபும் ஒல்லாந்தர் காலக் கலைமரபைப் பிரதிபலித்து நின்றாலும், அதில் சுதேசக் கலை மரபும் கலந்திருப்பதற்கான சான்றுகள் உள்ளன. இதனை நேரிற் பார்வையிடும் ஒருவருக்கு அன்னியரின் நினைவுச் சின்னமாக இது தென்பட்டாலும் அதை நுணுக்கமாக ஆராய்ந்தால் ஒல்லாந்தர் காலத்திற்கு முன்னரே யாழ்ப்பாண மன்னர் காலக் கட்டிடத்தொகுதி இங்கிருந்ததென்ற உண்மையைக் கண்டு கொள்ள முடியும். அத்தகைய ஒரு வரலாற்றுப் பாரம்பரியம் இவ்விடத்திற்கு இருந்தமையால்தான் பிற்காலத்தில் ஒல்லாந்தர் காலக் கட்டிடங்கள் பல இங்கே அமைக்கப்பட்டன எனலாம். தற்போது இப்பழைய கட்டிடத் தொகுதிகள் சில இடிந்த நிலையிலும், ஒல்லாந்தர் கால்லத்தில் மாற்றியமைக்கப்பட்ட நிலையிலும் காணப்படுகின்றன. இதற்கு இங்கிருக்கும் பழைமையான கிணறு ஒன்றை ஆதாரமாகக் காட்டலாம். இக்கிணற்றின் ஒரு பகுதி மந்திரி மனைக்கு உள்ளேயும், மறுபகுதி வெளியேயும் அமைந்துள்ளது. இக்கிணற்றிற்கும் யாழ்ப்பாண மன்னர்கால யமுனா ஏரிக்கும் இடையே சுரங்கப்பாதையிருந்ததாகவும் சில காலங்களில் இக்கிணற்றில் நீர்ப்பெருக்கு ஏற்பட்டதாகவும் கூறப்படுகிறது. தற்போது இச்சுரங்கப்பாதை அடைக்கப்பட்டுக் காணப்படுகிறது. மேலும் இம்மனையின் பின்புறத்தில் நில அறையொன்றும் அதற்கு மேல் மூடுசாந்தினால் அமைக்கப்பட்ட மண்டபமும் இருந்ததாகத் தெரிகிறது. தற்போது இவை இடிந்த நிலையில் மூடுண்டு காணப்படுகின்றன. இவ்விடத்திலிருந்து வீட்டுக்குச் செல்லும் சுரங்கவாசல் ஒன்று பிற்காலத்தில் அடைக்கப்பட்டதற்கான அடையாளங்கள் காணப்படுகின்றன. இதே போல் வீட்டுக்குள்ளே இருந்த நில அறையும் அதற்குள் இறங்கிச் செல்ல இருந்த படிக்கட்டுகளும் பிற்காலத்தில் அடைக்கப்பட்டதாகத் தெரிகிறது. இவ்வாறான கட்டிடத் தொகுதிகள் சில யாழ்ப்பாண மன்னர் காலத்திற் கட்டப்பட்டவை என்பது தொல்லியலாளர் பலரின் பொதுவான கருத்தாகும்.

சங்கிலியன் தோப்பு கல்தோரணவாசல்

முத்திரைச் சந்திக்கு வடக்கே சில யார் தூரத்தில் வலது பக்கமாக இத்தோரண வாசல் அமைந்துள்ளது. நீண்டகால கவனிப்பாரற்ற நிலையிலே இருந்த இக்கட்டிடத் தொகுதி தற்போது நல்லூரில் இருந்த இராசதானியை நினைவுபடுத்தும் ஒரு நினைவுச் சின்னமாகப் பாதுகாக்கப்பட்டுள்ளது. அண்மைக்கால கலைவிழா மலர்களையும் தமிழ் மன்னர்கால வரலாற்று நூல்களையும் அலங்கரித்த இந்நினைவுச் சின்னம் யார் காலத்திற் கட்டப்பட்டதென்பதிற் கருத்து முரண்பாடுகள் உள்ளன. சிலர் இதனைச் சங்கிலிமன்னனின் அரச மாளிகை வாசல் எனவும் வேறுசிலர் யாழ்ப்பாண மக்களின் அடிமை வாழ்வு நினைவுச் சின்னம் எனவும் கூறியுள்ளனர். இக்கட்டிடமும், இதன் கலை மரபும் ஒல்லாந்தர் காலத்திற்குரியவை என்பதில் ஐயமில்லை. இதையொத்த கலை மரபுடைய கட்டிடத் தொகுதிகள் பலவற்றை இன்றும் பறங்கித்தெருவில் உள்ள வீடுகளிற் காணலாம். இருந்தும் ஒல்லாந்தர் காலத்தில் நல்லூரில் இக் கட்டிடம் அமைக்கப்பட்டமைக்கு இவர்களுக்கு முன்னோடியாகத் தமிழ் மன்னர்கால இராசதானி இவ்விடங்களில் இருந்ததுதான் முக்கிய காரணமாகும். இவற்றின் பின்னால் தமிழ்

மன்னர்களின் வரலாற்றுச் சாதனைகள் மறைந்து கிடக்கின்றன என்பதை இவ்விடங்களை ஆராய்வதன் மூலம் கண்டு கொள்ளலாம். இது பற்றி ஆங்கிலேய அரச அதிகாரியொருவர் தமது நினைவுப் பதிவேட்டில் 1803 ஆம் ஆண்டில் கூறியுள்ளதை இங்கு நினைவு கொள்ளலாம்.

> " பருத்தித்துறை வீதியிலே நல்லூரில் உள்ள
> யாழ்ப்பாண மன்னர் இருந்த இடத்தைத்
> தரிசிக்கச் சென்றேன். இது சங்கிலித்
> தோப்பு என்று கடைசியாக ஆட்சிபுரிந்த
> சங்கிலி மன்னன் பெயரால் அழைக்கப்
> பட்டது. இது இப்பொழுது கோயில்
> ஆதனம் ஆகும். இதில் ஒரு பழைய வாசல் கட்டிடம்
> உண்டு. இது டச்சுக்காரர் (ஒல்லாந்தர்) காலக்
> கட்டிடம் ஆகும். இங்கே இது எப்படி எழுந்தது என்பதற்கு
> விளக்கம் யாதெனில் டச்சுக் கம்பனியார்
> நல்லூரிலே தங்கள் தலைமைக் காரியாலயத்தை
> ஒரு பொழுது நிறுவியிருக்கலாம் அல்லது
> இது கொம்மாந்தரின் கிராமிய வாசஸ்
> தலமாக அமைக்கப்பட்டிருக்கலாம்"[10]

இக்கூற்றில் இருந்து யாழ்ப்பாண அரசை வெற்றி கொண்ட போத்துக்கேயரும், பின்வந்த ஒல்லாந்தரும் தமிழ் மன்னர்களின் இராசதானியிருந்த இடத்திலே தங்கள் முக்கிய நிர்வாக மையங்களை அமைத்துக் கொண்டனர் என்பதும், இதற்கான கட்டிடங்களை இராசதானி காலக் கட்டிடங்களைக் கொண்டு தமது கலை மரபில் அமைத்துக் கொண்டனர் என்பதும் புலனாகிறது. இதனால் இன்று பாதுகாக்கப்பட்டுள்ள சங்கிலியன் தோப்புக் கல் தோரணவாசல் அன்னியர் ஆதிக்க நினைவுச் சின்னமாக இருப்பினும் அதன் பின்னால் நல்லூர் இராசதானி கால வரலாறும் இணைந்துள்ளதெனக் கூறலாம். இதனால் இவற்றைப் பாதுகாப்பது அவசியமாகிறது. மேலும் இவர்கள் காலத்திற்குரிய தெனக் கருதப்படும் கட்டிட அழிபாடுகள் சில இக்கல்தோரண வாசலுக்குச் சற்றுக் கிழக்கேயுள்ள சங்கிலித்தோப்பு மேட்டிலும் யமுனா ஏரியைச் சுற்றியும் காணப்படுகின்றன. இவை ஒல்லாந்தர் காலத்தில் இயங்கிய கல்விக்கூடத்தின் அழிபாடுகள் எனத் தொல்லியலாளர் கருதுகின்றனர். 1957 ஆம் ஆண்டில் இப்பகுதியில் ஆய்வினை மேற்கொண்ட திரு. சண்முகநாதன் அவர்கள் இக்கட்டிட அழிபாடுகளிடையே சங்கிலி மன்னன் கால அரண்மனையின் அத்திவாரங்கள் இருப்பதாகச் சுட்டிக்காட்டினார்.[11] இன்றும் இங்குள்ள குளத்தையும் வைரவர் கோவில் பகுதியையும் அண்டியுள்ள மேட்டு நிலப்பகுதியிற் பழைய கட்டிட அத்திவாரங்களையும், செங்கட்டிகளையும், ஓடுகளையும், மட்பாண்டங்களையும் அவதானிக்கலாம். இவற்றுட் பல தமிழ் மன்னன் காலத்திற் குரியவையாகும்.

யமுனா ஏரி

சங்கிலித்தோப்பு கல்தோரண வாசலுக்குக் கிழக்கே சில யார் தூரத்தில் இந்த யமுனா ஏரி அமைந்துள்ளது. நல்லூர் இராசதானி காலத்து முக்கிய நினைவுச்

சின்னங்களில் ஒன்றாக இது இன்றும் போற்றப்படுகிறது. யாழ்ப்பாண மன்னர்களில் ஒருவனாகிய சிங்கை பரராசசேகரன் என்பவன் தனது சமய ஆர்வமிகுதியினால் தானும் குடிகளும் நன்மை பெறக் கருதி 1478 ஆம் ஆண்டில் யமுனா ஆற்றில் இருந்து காவடிகளிலே புனித நீரைக் கொண்டு வந்து இங்கு பிரதிஷ்டை செய்ததால் இது இப்பெயரைப் பெற்றதென்பது முதலியார் இராசநாயகத்தின் கருத்தாகும்[12]. வயல் வெளிகளையும் தென்னந் தோப்புக்களையும் சூழவரக் கொண்டுள்ள இவ்வேரியைச் சுற்றித் தற்போது பற்றைக் காடுகள் வளர்ந்துள்ளதினால் கிட்ட அணுகுவது கடினமானதாகும். இருப்பினும் இதன் அமைப்பும் கட்டிடப் பொறி நுட்பமும் அக்காலத் தமிழ் மன்னர்களின் தொழில் நுட்பத்திறனை எடுத்துக் காட்டுகின்றன. "ப" வடிவில் அமைந்த இவ்வேரி, பொழிந்த முருகைக்கற்களையும், வெள்ளைக் கற்களையும் கொண்டு கட்டப்பட்டுள்ளது. இக்கேணிக்குள் இறங்கிச் செல்ல வசதியாகச் சிறிய படிக்கட்டுகள் அமைக்கப்பட்டுள்ளன. ஆபத்தான காலங்களில் அரசர்கள் தமது சொத்துகளை இவ்வேரியிற் போட்டுவிட்டு ஓடியதற்கு ஆதாரங்கள் உள்ளன. அண்மையில் இவ்வேரியிற் கண்டு பிடிக்கப்பட்ட மரத்தாலான அம்மன் சிலை இதற்குச் சிறந்த சான்றாகும். இவ்வேரியில் அரசர் தமது பாதுகாப்புக் கருதிச் சுரங்கங்கள் அமைத்ததாகக் கூறப்படுகிறது. அச்சுரங்கங்களில் ஒன்று மந்திரிமனையுடன் தொடர்புடையதாகத் தெரிகிறது. எவ்வாறாயினும் இயற்கை அரண் இல்லாத யாழ்ப்பாணத்தில் அக்கால மன்னர் தமது பாதுகாப்புக்கருதிச் சுரங்கப்பாதைகளையும் இயந்திரப்பொறிகளையும் அமைத்திருந்தனர் எனக் கூறுவதில் வியப்பில்லை.[13] இவ்வேரியைச் சுற்றிச் சில கட்டிடத் தொகுதிகள் இருந்திருக்கலாம் என்பதை இங்குள்ள செங்கட்டிகள், கலைவேலைப்பாடுடைய சுண்ணாம்புச் சாந்தினால் ஆன தூண்கள், பழைமையான ஓடுகள், மட்பாண்டங்கள் என்பன உறுதிப்படுத்துகின்றன. சிலர் இவ்விடங்களில் அரசமகளிர் குளிப்பதற்குரிய மண்டபங்கள் இருந்ததாகக் கருதுகின்றனர். தற்போதைய நிலையில் அக்காலத்தில் இது எதுவாக இருந்திருக்கும் எனக் கூறமுடியாவிட்டாலும் நல்லூர் இராசதானி காலக் கட்டிடங்கள் சில இருந்திருக்கலாம் என்பதை மட்டும் கூறக்கூடியதாக இருக்கிறது.

பண்டாரக்குளம்

சட்டநாதர் கோயிலுக்குப் பின்புறமாகச் சற்றுத் தொலைவிலே இக்குளம் அமைந்துள்ளது. நல்லூர் இராசதானி தொடர்பாகத் தொல்லியல் அகழ்வாய்வுக்கு உட்படுத்தப்பட வேண்டிய இடங்களில் இதுவும் ஒன்றாகும். யாழ்ப்பாண மொழிவழக்கில் பண்டாரம் என்றால் அரசன் எனப் பொருள்படும். யாழ்ப்பாண அரசர்கள், இளவரசர்கள் சிலர் தங்கள் பெயருடன் பண்டாரம் என்ற பெயரையும் சேர்த்துக் கொண்டுள்ளனர். பண்டாரக்குளம் என்றால் அரசகுளம் என்று பொருள்படும். இதன் அருகே இராச வீதி, வரலாற்றுப் பழமைவாய்ந்த பூதவராயர் ஆலயம் என்பன அமைந்திருப்பது இக் கருத்திற்கு மேலும் உரமூட்டுகிறது. ஒல்லாந்தர் காலத்தில் இக்குளத்தை அடுத்துள்ள வயல்கள் சின்னத்தம்பிப் புலவருக்கு மானியமாக வழங்கப்பட்டமை இப்பிரதேச வரலாற்று முக்கியத்திற்கு ஒரு சான்றாகும். ஆயினும் இவ்விடத்தில் இருந்து நல்லூர் இராசதானி தொடர்பான பொருட்கள் எவையும் இதுவரை கிடைத்ததாகத் தெரியவில்லை. இருந்தும் இவ்விடத்தின் பெயரும் அமைவிடமும் இராசதானி தொடர்பான சான்றுகள் இங்கிருக்கலாம் என்பதை உணர்த்துகின்றன எனலாம்.

இராசாவின் தோட்டம்

பண்டாரக்குளத்தைப் போல் யாழ்ப்பாண மன்னர்களுடன் தொடர்புடைய இடங்களில் ஒன்றாக இராசாவின் தோட்டம் கருதப்படுகிறது. இவ்விடத்தின் முக்கியத்துவத்தை உணர்ந்து 1972 ஆம் ஆண்டில் இவ்விடத்தின் தொல்லியல், மேலாய்வில் ஈடுபட்ட யாழ்ப்பாணத் தொல்பொருளியற் கழக அங்கத்தினர் சிலர், இங்கு பழமையான கட்டிட அழிபாடுகளையும், விநாயகர் சிலையையும் ஒல்லாந்தர் காலக் கட்டிட அத்திவாரங்களையும் அவதானித்தனர்.[14] இவ்விடம் முழுமையான தொல்லியல் அகழ்வாய்வுக்கு உட்படுத்தப்படுமானால் நல்லூர் இராசதானி காலத் தொல்பொருட் சின்னங்கள் வெளிவரலாம்.

கோப்பாய் சங்கிலியன் கோட்டை

யாழ்ப்பாண மன்னர்களின் இராசதானி நல்லூரை மையமாகக் கொண்டு அமைந்திருந்தாலும் இதற்கு வெளியேயும் இவர்களின் நடவடிக்கைகள் இருந்ததாகத் தெரிகிறது. இவற்றுட் கோப்பாய் சிறப்பாகக் குறிப்பிடத்தக்கது. போத்துக்கேயருக்கும், யாழ்ப்பாண மன்னர்களுக்கும் இடையிலான போராட்டத்தில் யாழ்ப்பாண மன்னர்கள் கோப்பாயில் உள்ள கோட்டையைத் தமது முக்கிய பாதுகாப்பு அரணாகப் பயன்படுத்தியதாகத் தெரிகிறது. குறிப்பாக, சங்கிலி மன்னன் போத்துக்கேயரின் மேலாணையை ஏற்று ஆட்சி நடத்தியபோது மீண்டும் அவர்கள் படையெடுக்கலாம் என அஞ்சித் தனது படையின் ஒரு பிரிவை நல்லூரிலும் இன்னொரு பிரிவைக் கோப்பாயிலும் வைத்திருந்ததாகக் கூறப்படுகிறது. இதனால் வரலாற்று ஆசிரியர்கள் சிலர் கோப்பாய் நல்லூரின் (உபதலைநகர் எனவும் வேறுசிலர் கோப்பாய் நல்லூரின்) பாதுகாப்பு இருக்கை (கோ - அரசன் பாய் - இருக்கை) எனவும் கூறுகின்றனர்.[15] இவ்வாறு தமிழ் மன்னர்களின் வரலாற்றோடு கோப்பாய் சிறப்பித்துக் கூறப்பட்டாலும் இராசதானிக் காலத்திற்குரியதெனக் கருத்தப்படும் ஒரேயொரு கட்டிடத் தொகுதியைத்தான் அங்கு அடையாளம் காணமுடிகிறது. தற்போது அக்கட்டிடம் சங்கிலியன் கோட்டையென அழைக்கப்படுகிறது.

இக்கட்டிடம் கோப்பாய்ச் சந்தியில் இருந்து வடக்காகச் சில யார் தூரத்தில் வலப்பக்கமாகச் சற்று உள்நோக்கி (பிரதான வீதியில் இருந்து கிழக்காகச் செல்லும் ஒழுங்கை இக்கட்டிடப் பகுதிக்குச் செல்கிறது) அமைந்துள்ளது. நீண்ட காலத்திற்கு முன் மிகப்பெரிய பாதுகாப்பு அரணாக இருந்த இக்கட்டிடம் அண்மைக் காலங்களில் இடிக்கப்பட்டு அவ்விடங்களில் புதிய வீடுகள் கட்டப்பட்டுள்ளன. எஞ்சியிருந்த கட்டிடப்பகுதிகள் கூட இடிக்கப்பட்டு வேறு தேவைளுக்குப் பயன்படுத்தப்பட்டுள்ளன. இவ்வரணின் சுற்றாடலிற் கிணறு வெட்டிய போதும் வீடு கட்ட அத்திவாரம் வெட்டிய போதும் பழமையான கலைச்சின்னங்கள் வெளிவந்ததாக அறிய முடிகின்றது. ஆனால் இவற்றிற்கு என்ன நடந்ததென்பதை அறியமுடியவில்லை. தற்போது இவ்விடத்திற் பாதுகாப்பு அரண் இருந்ததென்பதற்கு அடையாளமாகச் சுவரின் சில பாகங்கள் மட்டுமே எஞ்சியுள்ளன. சில காலம் சென்றால் இவை கூட அழிக்கப்பட்டு இந்த இடத்திற் புதிய வீடுகள் கட்டப்பட்டாலும் ஆச்சரியப் படுவதற்கிலலை. பின்னர் கோப்பாயில் இருந்த சங்கிலியன் கோட்டை யென்பது ஒரு கற்பனைக் கதையாகவே கூறப்படும்.

நல்லூர் இராசதானிக் கால ஆலயங்கள்

நல்லூர் இராசதானி பற்றிக் கூறும் யாழ்ப்பாண வைபவமாலை இவ்விராசதானியில் இருந்த இந்து ஆலயங்கள் பற்றிச் சிறப்பித்துக் கூறுகின்றது. இவை யாழ்ப்பாணத்தை வெற்றி கொண்ட போத்துக்கேயராலும் பின்வந்த ஒல்லாந்தராலும் அழிக்கப்பட்டுவிட்டன. இவ்விடங்களிற் பழைய பெயருடன் கூடிய புதிய ஆலயங்கள் பிற்காலத்திற் கட்டப்பட்டாலும் அவை புதிய கலை மரபைக் கொண்டிருப்பதால் நல்லூர் இராசதானிகாலக் கலை மரபையோ அன்றி அமைப்பையோ பூரணமாக அறிய முடியவில்லை. இருந்தும் இப் புதிய ஆலயங்களுக்கு அருகே பழைய ஆலயக் கட்டிட அத்திவாரங்களும் சில கட்டிடத் தொகுதிகளும் சிற்பங்களும் கண்டுபிடிக்கப்பட்டிருப்பதினால் இவற்றைக் கொண்டு யாழ்ப்பாண மன்னர் காலச் சமய நிலையை ஓரளவு அறிய முடிகிறது.

சட்டநாதர் ஆலயம்.

மந்திரி மனைக்கு வடக்கே சில யார் தொலைவில் இவ்வாலயம் அமைந்துள்ளது. சட்டநாதர் என்பது சிவனுடைய வைரவமூர்த்தங்களுள் ஒன்றாகும். இரணியனைக் கொன்றதனால் தருக்கித் திரிந்த நரசிங்கத்தை அடக்கி அதன் எலும்பைக் கதையாகவும் தோலைச் சட்டையாகவும் தரித்தவரே சட்டநாதர் ஆவர். இப்பெயருடன் கூடிய ஆலயங்கள் சில தமிழ் நாட்டிலும் உண்டு. போத்துக்கேயரின் கலையழிவுக் கொள்கைக்கு நல்லூர்ச் சட்டநாதர் ஆலயம் உட்பட்டிருந்தாலும் இதன் பழைய கலை மரபை அடையாளம் காணக்கூடிய சில அம்சங்களை மணிக்கூட்டுக் கோபுரத்தின் கீழ்ப்பகுதியிலும், கோயிலின் உட் பிரகாரத்தின் இடது பக்கத்தில் உள்ள மூடுசாந்துக் கூரையிலும் அடையாளம் காணமுடிகிறது. ஆயினும் மிகச் சமீபத்தில் மூடுசாந்துக்கூரையும் இடிக்கப்பட்டுப் புதிதாக அமைக்கப்பட்டுள்ளதால் பழைய கலை மரபு அருகிவிட்டது. இவ்வாலயச் சுற்றாடலில் இருந்துதான் அண்மைக்காலத்திற் பழைய இந்து விக்கிரகங்கள் பல கண்டுபிடிக்கப்பட்டுள்ளன. இவற்றுள்ளே தெய்வானையம்மை, வள்ளியம்மை, கார்த்திகேயன், தட்சணாமூர்த்தி, சனீஸ்வரன், கஜலட்சுமி ஆகிய விக்கிரகங்கள் சிறப்பாகக் குறிப்பிடத்தக்கவை. இச் சிலைகள் பற்றி ஆராய்ந்த சிவசாமி இவற்றுட் பல கி.பி. 14ஆம் 16ஆம் நூற்றாண்டுகளுக்கு இடைப்பட்டவை எனவும் இவை சமகால விஜயநகர காலக் கலைமரபை ஒத்தவை எனவும் குறிபிட்டுள்ளார்.[16] வேறுசிலர் இச்சிலைகளின் கலைமரபை அடிப்படையாகக் கொண்டு இவற்றுட் சில சோழர் காலத்திற்குரியவை எனவும் கருதுகின்றனர்.

யாழ்ப்பாண மன்னர் காலத்தில் இவ்வாலயம் சிறப்புற்றிருந்ததென்பதில் ஐயமில்லை. ஆனால் அக்காலத்திலேதான் இவ்வாலயம் தோற்றம் பெற்றதெனக் கூறமுடியாது. அண்மையில் இங்கு மேற்கொண்ட தொல்லியல் மேலாய்வின் போது இவ்வாலயத்தின் பழைய கட்டிட அழிபாடுகள் இடையே இருந்து ஆவுடையார் ஒன்றும் லிங்கவிக்கிரகம் ஒன்றும் கண்டுபிடிக்கப்பட்டன. இவற்றுள் 15" நீளமும் 13" அகலமும் கொண்ட சதுர வடிவிலான ஆவுடையார் மிகப்பழமையான தென்பதை அதன் அமைப்பில் இருந்துஅறியமுடிகிறது. சதுரவடிவில் ஆவுடையாரை அமைக்கும் மரபு சோழர்காலத்திற்குரிய சிறப்பம்சமாகும். சோழருக்குப் பிற்பட்ட காலத்தில் இவை பெரும்பாலும் வட்ட வடிவிலே அமைக்கப்பட்டிருந்தன. சில இடங்களில் பழைய மரபைப் பிற்பட்ட காலத்திலும் பின்பற்றும் பண்பு காணப்பட்டாலும் சட்டநாதர் கோயிலில்

இவ்வாவுடையார் பயன்படுத்தாத நிலையிலே பழைய அழிபாடுகள் இடையே காணப்பட்டமை இதன் பழமைக்கு ஒரு சான்றாகும்.[17] அண்மையில் யாழ் கோட்டையிற் கண்டுபிடிக்கப்பட்ட 11ஆம் நூற்றாண்டுக்குரிய இராஜேந்திர சோழன் காலக் கல்வெட்டு ஒன்று நல்லூரில் இருந்த ஆலயம் ஒன்றுக்குத் தானம் அளித்தது பற்றிக் கூறுகிறது. சோழர் காலத்துச் சிவன் ஆலயங்கள் முக்கியத்துவம் பெற்றதினால் இக் கல்வெட்டிற் கூறப்படும் ஆலயம் சட்டநாதர் கோயிலாகவும் இருக்கலாமெனக் கருதவும் இடமுண்டு.

பூதவராயர் கோயில்

சட்டநாதர் வீதியாற் சென்று அரசவீதிக்கு எதிராக உள்ள மணல் தெருவில் திரும்பினால் இவ்வாலயத்தை அடையலாம். முதலாம் சங்கிலி அரசன் காலத்தில் கோட்டை அரசன் தர்மபாலனின் தகப்பனாகிய விதியபண்டாரன் போத்துக்கேயருக்குப் பயந்து கோட்டையின் சொத்துகளோடு சங்கிலி அரசனிடம் அடைக்கலமாக இருந்து வருகையில் வெடி விபத்தொன்றில் இவன் இறக்க இவனின் நினைவாகச் சங்கிலி அரசன் கட்டிய கோயில் இது என்பது சி.எஸ். நவரத்தினத்தின் கருத்தாகும்.[18] தற்போது இவ்விடத்திற் புதிய ஆலயம்அமைக்கப்பட்டிருந்தாலும் பழைய ஓர் ஆலயம் இருந்ததற்கான அத்திவாரங்களும், சில கட்டிடத் தொகுதிகளும் காணப்படுகின்றன. வடக்கு நோக்கிய வாசலையுடைய புதிய ஆலயத்திற்கு மேற்கே கிழக்குநோக்கிய வாசலையுடைய சிறிய கர்ப்பக்கிருகம் மட்டும் கைவிடப்பட்ட நிலையில் உள்ளது. இது யாழ்ப்பாண மன்னர் கால ஆலயம் என்பது தொல்லியல் ஆய்வாளர் பலரின் கருத்தாகும். சுதையும் செங்கட்டியும் கொண்டு கட்டப்பட்டுள்ள இவ்வாலயத்தின் கலை மரபு பழைய ஆலயம் என்பதை உறுதி செய்கின்றது. இக்கர்ப்பக்கிருகம் 7-3/4' நீளமும் 8-1/4' அகலமும் 9' உயரமும் உடையது. 6' உயரமுடைய இதன் விமானம் மூன்று தளங்களை உடையது. இவ்விமானத்தின் இரண்டு தளங்கள் வட்டவடிவிலும் மூன்றாவது தளம் சதுர வடிவிலும் உள்ளன. இதை அலங்கரிக்கும் தாமரை இதழ்களும் விமானந்தாங்கிப் பொம்மைகளும் கர்ணக் கூடுகளும் பழைய கால மரபைப் பிரதிபலிக்கின்றன. இதையொத்த பழமையான சிற்பவேலைப்பாடுகள் யாழ்ப்பாணத்தில் வேறு இடங்களில் இருப்பதாகத் தெரியவில்லை. தற்போது இங்குள்ள புதிய ஆலயம் பூதவராயர் என்ற பெயரைப் பெற்றிருந்தாலும் பிரதான தெய்வமாக முருகனே காணப்படுகிறது. ஆனால் பலிபீடத்தில் பிரதான வாகனமான மயிலோடு பழைய ஆலய எருது வாகனமும் காணப்படுகின்றமை அவதானிக்கத் தக்கது. இது பூதவராயர் ஆலயமாக இருந்து பின்னர் முருகன் ஆலயமாக மாறியதை எடுத்துக்காட்டுகிறது. இவ்வெருது வாகனம் மட்டுமன்றி, புதிய ஆலயத்தின் படிக்கட்டுகளில் வைத்துக் கட்டப்பட்ட பல கற்களும் பழைய ஆலயத்திற்குரிய வையாக உள்ளன. இப்பழைய ஆலயத்திற்கு நேர் எதிரே புதிய ஆலயத்திற்குரிய திருக்குளம் அமைந்துள்ளது. இக்குளத்தில்
இருந்துதான் இற்றைக்கு 80 வருடங்களுக்கு முன்னர் பழமையான இந்து விக்கிரகங்கள் எடுக்கப்பட்டதாகத் தெரிகிறது. இலங்கையில் போத்துக்கேயர் ஆட்சியில் இந்து ஆலயங்கள் இடிக்கப்பட்டபோது அதில் இருந்த இந்து விக்கிரகங்களைப் பாதுகாக்கக் கிணறுகளிலே, குளங்களிலே, புதைத்தமையும் பிற்காலத்தில் அவை தற்செயலாகக் கிடைத்தமையும் பொதுவான வரலாற்று நிகழ்வு ஆகும். இதைப்போல் பூதவராயர் ஆலய விக்கிரகங்களும் நல்லூர் இராசதானியில் இருந்த ஏனைய ஆலய விக்கிரகங்களும் பாதுகாக்கப்பட்டிருக்கலாம் போல் தெரிகிறது. இதற்குப் பூதவராயர் சட்டநாதர் ஆலயத் திருக்குளங்களிலும், யமுனா ஏரியிலும் கிடைத்த சிலைகள்

சிறந்த உதாரணமாகும். இச்சந்தர்ப்பத்தில் வைபவமாலையில் வரும் கூற்றும் இங்கு நினைவு கொள்ளத்தக்கது.

> பரராச சிங்க முதலி இறந்தபின் பறங்கிக்காரர்
> தாங்கள் இடியாமல் விட்டிருந்த ஆலயமெல்லாம்
> இடிப்பித்தார்கள். அப்பொழுது பரசுபாணி என்னும்
> பிராமணன் கீரிமலைச்சாரலில் உள்ள தேவாலயங்களின்
> தட்டுமுட்டுக்களையும் விக்கிரகங்களையும் கிணற்றில்
> போட்டு மூடி வைத்தான். கந்தசாமி கோயிலின்
> பணிவிடைக்காரனாக இருந்த (சங்கிலியென்னும்)
> பண்டாரம் அத்திசையில் ஆலயங்களைக் குறித்த
> சம்பவங்களையும் செப்புப்பட்டயத்தையும்
> கொண்டு மட்டக்களப்பிற்கு ஓடினான்.[19]

இக்கூற்றானது யாழ்ப்பாண அரசு அன்னியரிடம் வீழ்ச்சியடைந்த போதும், அங்கு வாழ்ந்த சைவமக்கள் தம்மதத்தின் மீது கொண்ட பற்றின் காரணமாக அன்னியர் அழிவில் இருந்து ஆலய விக்கிரகங்களைப் பாதுகாக்க அவற்றை மறைவான இடங்களிற் புதைத்துச் சென்றுள்ளனர் என்பதைக் காட்டுகின்றது. இதன் மூலம் எமக்குக் கிடைக்காத வேறும் பல அரிய கலைச் சின்னங்கள் மண்ணிற் புதையுண்டிருக்கலாம் என எண்ணவேண்டியுள்ளது.

வீரமாகாளியம்மன் கோயில்

இது சிங்கை ஆரியன் என்ற மன்னனால் நல்லூரின் மேற்குத் திசைக் காவலுக்காகக் கட்டப்பட்ட ஆலயம் என யாழ்ப்பாண வைபவமாலை சுறுகிறது. இது நல்லூர் இராசதானியின் எல்லைக்கு அண்மையில் இருந்ததால் (வண்ணார்பண்ணை) நல்லூருக்குள் நுழைய முயன்ற அன்னியருடன் நடைபெற்ற போர்கள் பல இப்பகுதியில் நிகழ்ந்ததாகத் தெரிகிறது. இதுபற்றி யாழ்ப்பாண வைபவமாலையில் வரும் கூற்று நோக்கத்தக்கது.

> "யுத்தம் நடப்பதற்கு நல்லூர்க் கோட்டையில் மேற்கு
> வாசல் புறத்தே வீரமாகாளியம்மன் கோயிலுக்கு
> முன்னாகவிருந்த வெளியையே இடமாக நியமித்துக்
> குறித்த நாளிலே யுத்தத்தை ஆரம்பித்துப் பதினொரு
> நாளாக நடத்தினார்கள். பறங்கிகள் துப்பாக்கிச்
> சூத்திரத்தைக் கையிற் கொண்டு அணியணியாய்
> நின்றார்கள். தமிழர்கள் வாள் முதலிய படைக்கலங்களைக்
> கொண்டு நின்றார்கள்"[20]

யாழ்ப்பாண மன்னர்களின் போர்த்தெய்வமாக வீரமாகாளி அம்மன் விளங்கியதால் அக்காலத்தில் அவ்வாலயம் முக்கியத்துவம் பெற்றிருக்கும் என்பதில் ஐயமில்லை. இதனைப் போத்துக்கேய மதகுருவான குவேறோஸின் கூற்றும் உறுதிப்படுத்துகிறது. இவர்கள் காலத்தில் நல்லூரில் தரைமட்டமாக்கப்பட்ட இரண்டு பெரிய ஆலயங்களில் ஒன்று இதுவாக இருக்கலாம் எனக் கருதப்படுகிறது. இன்று இவ்விடத்தில் புதிய

ஆலயம் கட்டப்பட்டுள்ளதால் பழைய ஆலயச் சிதைவுகளையோ, சான்றுகளையோ காண முடியவில்லை. இவை இவ் ஆலயப் பகுதியில் மறைந்திருக்கலாம் எனக் கருதப்படுகிறது.

நல்லூர்க் கந்தசாமி கோயில்

நல்லூர் இராசதானி பற்றிய ஆய்வைப்போல் இவ்வாலயம் பற்றிய ஆய்வும் தொல்லியலாளரினதும், வரலாற்று ஆசிரியர்களினதும் அதிக கவனத்தை ஈர்த்துள்ளது. இதற்கு இவ்வாலயம் எங்கே யாரால் எப்போது கட்டப்பட்டதென்பதில் உள்ள கருத்து முரண்பாடுகளே முக்கிய காரணமாகும். தற்போதைய நல்லூர்க் கந்தசுவாமி கோயில் பழைய ஆலயம் இருந்த இடத்தில் கட்டப்பட்டிருப்பதாகக் கூறமுடியாது. அவ்வாறு கூறக் கூடிய அளவிற்கு இலக்கிய ஆதாரங்களோ அன்றித் தொல்லியற் சான்றுகளோ காணப்படவில்லை. நல்லூரில் இருந்த இதன் ஆரம்பகால ஆலயமும் ஏனைய ஆலயங்களைப் போல் போத்துக்கேயரால் இடிக்கப்பட்டதாகும். இது பற்றிக் குவேறோஸ் சுவாமிகள் பின்வருமாறு குறிப்பிட்டுள்ளமை அவதானிக்கத் தக்கது.

> "யாழ்ப்பாணத்தை இறுதியாக வென்ற போத்துக்கேய தளபதி பிலிப்பி ஒலிவீரா 1620 ஆம் ஆண்டிலே நல்லூருக்குச் சென்றான். அங்கிருந்த பெரிய கோயிலிலே (கந்தசாமிகோயில்) கிறிஸ்தவர்கள் அல்லாதவர் (சைவர்) மிக்க ஈடுபாடு உடையவர்கள். அவர்கள் அதனை அழியாது விட்டுச் சென்றால் அவன் விரும்பிய எல்லாவற்றையும் வழங்குவதாகவும் அவனுக்கு வீடு கட்டித்தருவதாகவும் பலமுறை வாக்குறுதி செய்து வந்தனர். ஆனால் அவன் மதப்பற்று மிக்க கத்தோலிக்கனாகையால் அவர்களின் நடவடிக்கை அக்கோயிலை அவன் அழிக்கக் கொண்டிருந்த விருப்பத்தை மேலும் அதிகரிக்கச் செய்தது. எனவே அதன் அத்திவாரத்தையும் இல்லாது அழிக்கக் கட்டளை இட்டான். [21]

இக்கூற்றை யாழ்ப்பாண வைபவமாலையும் உறுதிப்படுத்துகிறது. இவ்வாறு போத்துக்கேயரால் இடிக்கப்பட்ட பழைய கந்தசுவாமி கோயிலானது தற்போது முத்திரைச்சந்தியில் அமைந்துள்ள சங்கிலியன் சிலைக்கு முன்புள்ள கிறிஸ்தவ ஆலயத்தை அண்டியுள்ள பகுதியில் இருந்துள்ளதென்பதற்குச் சில தொல்லியல் ஆதாரங்கள் உள்ளன. இப்பகுதியில் பல அத்திவாரங்களின் அழிபாடுகள் கிறிஸ்தவ ஆலயத்தைச் சுற்றியும் அதன் கீழாகவும் செல்வதை அவதானிக்கலாம். இக்கட்டிட அழிபாடுகளுக்குச் சற்று வடக்கே புனித யமுனா ஏரி அமைந்திருப்பது இக்கருத்தினை மேலும் உறுதிப்படுத்துகிறது. இப்பழைய அத்திவாரமுள்ள இடத்திலே ஒல்லாந்தர் ஆட்சியின் போது ஆரம்பத்தில் களிமண்ணாலான கிறிஸ்தவ தேவாலயம் இருந்ததாக அக்காலத்தில் கிறிஸ்தவ சமயப்பணி செய்து வந்த போல்டேயஸ் சுவாமிகள் குறிப்பிட்டுள்ளார். பொதுவாகக், கத்தோலிக்க மதம் பரப்பிய போத்துக்கேயர் ஆரம்ப காலத்தில் இங்கிருந்த இந்து ஆலயங்களை இடித்து அவ்விடங்களில் அல்லது அவற்றுக்கு அருகில் தமது கத்தோலிக்க தேவாலயங்களை அமைத்தனர். அதேபோல், கந்தசுவாமி கோயில் இருந்த இடத்தில் தமது காலத்தில் கத்தோலிக்க தேவாலயம் ஒன்றையும் அமைத்தனர் எனலாம். அக்கிறிஸ்தவ தேவாலயமே தொடர்ந்து இன்றும் அவ்விடத்தில் விளங்குகிறது எனலாம்.

இராசதானியில் இருந்த நான்கு எல்லைக் கோயில்களுக்கு இக்கந்தசுவாமி கோயில் மையக்கோயிலாகவும் பெருங்கோயிலாகவும் இருந்ததாகக் கூறப்படுகிறது. இக்கோயில் இருந்த இடத்தை அடுத்து அரச அரண்களுக்குரிய சான்றுகள் காணப்படுவதால் இதை ஓர் அரச கோயிலாகவும் கருதுகின்றனர். போத்துக்கேயர் இக்கோயிலை இடிப்பதற்கு முன்னர் சில காலம் தமது பாதுகாப்பு அரணாகவும் இதைப் பயன்படுத்தியுள்ளார்கள். சுவாமி ஞானப்பிரகாசர், "போத்துக்கேயருடனான போரில் தோல்வியுற்ற செகராசசேகரன் என்னும் மன்னன் அரண்மனைத் திரவியங்களை எடுத்துக் கொண்டு அரண்மனைக்கு தீயிட்டுவிட்டு ஓடிய பின் போத்துக்கேயர் எரிந்த அரணையும் கைப்பற்றிய ஆலயத்தையும் சுத்தம் செய்து அவற்றிலோர் ஸ்தோத்திர பூசை செய்து மகிழ்ந்தனர்" எனக் கூறுகிறார்.[22] மேலும் இக்கோயிலினைத் தமது கட்டுப்பாட்டில் வைத்திருந்த போத்துக்கேயர் தமக்கு எதிராக மேற்கொண்ட தஞ்சாவூர்ப் படையெடுப்புகள் இரண்டை இக்கோயிலில் இருந்து எதிர்கொண்டதாகவும் மூன்றாம் தடவை மேற்கொண்ட படையெடுப்பில் அப்படைத்தலைவனுக்கு இக்கோயிலில் வைத்தே தண்டனை கொடுத்ததாகவும் கூறுகிறார். இவ்வாறு சில காலம் அரணாகப் பயன்படுத்தப்பட்ட இக்கோயில் 2.2.1621 ஆம் ஆண்டில் அழிக்கப்பட்டதாகக் குவேறோஸ் கூறுகிறார்.

இவ்வாலயம் தொடர்பான மற்றொரு கேள்வி யாதெனில் இது யாரால் எப்போது கட்டப்பட்டதென்பதாகும். கைலாயமாலையில் வரும் தனிச் செய்யுள் இவ்வாலயத்தையும் யாழ்ப்பாண நகரத்தையும் அமைத்தவன் புவனேகபாகு எனக் குறிப்பிடுகிறது. இதை ஆதாரமாக வைத்துச் சிலர் இதன் தோற்ற காலத்தைப் பத்தாம் நூற்றாண்டு எனவும் வேறு சிலர் பதினைந்தாம் நூற்றாண்டு எனவும் கூறியுள்ளனர். இச்செய்யுள் குறிக்கும் காலத்தைச் சகவருடம் எண்ணூற்றெழுபதாக எடுத்துக் கொண்டு அதைப் பத்தாம் நூற்றாண்டில் வாழ்ந்த தமிழ் மந்திரி புவனேகபாகு காலத்தில் அரசும் கோயிலும் தோன்றியது எனக் கூறுவது பொருத்தமாகத் தெரியவில்லை. இலங்கையில் புவனேகபாகு என்ற பெயருடன் ஏழு மன்னர்கள் ஆட்சிபுரிந்ததற்குச் சான்றுகள் உண்டு. இவர்களுள் ஆறாம் பராக்கிரமபாகு கோட்டையை ஆட்சிசெய்த காலத்தில் சபுமால் குமாரய என்பவன் (செண்பகப் பெருமாள்) கி.பி. 1450ஆம் ஆண்டில் யாழ்ப்பாணத்தைக் கைப்பற்றிப் புவனேகபாகு என்ற பெயருடன் 17 ஆண்டுகள் ஆட்சி புரிந்ததாகத் தெரிகிறது. இதை யாழ்ப்பாண மெயின் வீதியில் கிடைத்த இவன் காலக் கல்வெட்டும் உறுதிப்படுத்துகிறது.[23] இன்னும் நல்லூர்க் கட்டியத்தில் ஓதப்படும் சபுமால், ஸ்ரீசங்கபோதி, புவனேகபாகு போன்ற பெயர்கள் இவனையே குறிப்பனவாகும். இதனால் கைலாய மாலையில் வரும் தனிச் செய்யுளில் விளிக்கப்படும் புவனேகபாகு கி.பி. 15ஆம் நூற்றாண்டில் யாழ்ப்பாணத்தை ஆட்சி செய்த செண்பகப் பெருமாளையே (புவனேகபாகு) குறிப்பதாகும். ஆனால் இவன் இவ்வாலயத்தைப் புதிதாகக் கட்டியதாகத் தெரியவில்லை. ஏற்கனவே இருந்த ஆலயத்தில் சில மாற்றங்களைச் செய்தான் எனலாம். மேலும் நல்லூர் ஆலயத்தின் தோற்றத்தை இராசதானியின் தோற்றத்தோடு தொடர்புபடுத்திக் காண்பது பொருத்தமாகத் தெரியவில்லை. இது இராசதானியின் தோற்றத்திற்கு முன்னரே தோற்றம் பெற்றதாகக் கருத இடமுண்டு. அண்மையில் யாழ்ப்பாணக் கோட்டையிற் கண்டு பிடிக்கப்பட்ட முதலாம் இராசேந்திர சோழன் காலக் கல்வெட்டு 11ஆம் நூற்றாண்டில் நல்லூரில் இருந்த ஆலயம் ஒன்றிற்குத் தானம் அளிக்கப்பட்டது பற்றிக் கூறுகிறது.[24] இக்கல்வெட்டானது சோழர் கால ஆலயமொன்று இங்கிருந்திருக்கலாம் என்பதற்குரிய சான்றாகும். சோழர் காலத்தில் சிவன் கோயில்கள் முக்கியத்துவம் பெற்றதைப் போல், பாண்டியர் காலத்தில் முருகன் ஆலயங்கள் சிறப்புப் பெற்றன. சோழருக்கு

முன்னரே பாண்டியரின் செல்வாக்கு யாழ்ப்பாணத்தில் ஏற்பட்டதால் நல்லூர்க் கந்தசுவாமி ஆலயத்தின் தோற்றத்தை இவ்வம்சத்துடன் தொடர்பு படுத்திப் பார்க்கவும் இடமுண்டு. எவ்வாறாயினும் இலங்கையில் பௌத்த மதம் செல்வாக்குப் பெறத் தமிழ் நாட்டுடனான தொடர்புக்கு யாழ்ப்பாணம் தொடக்க வாயிலாக இருந்ததென்பதை ஏற்றுக் கொண்டால் கி.பி. 6ம் நூற்றாண்டின் பின்பு தமிழ் நாட்டில் ஏற்பட்ட இந்து சமய மறுமலர்ச்சி யாழ்ப்பாணத்திலும் செல்வாக்குச் செலுத்தியிருக்கும் என்பதில் ஐயமில்லை. இதனால் நல்லூரில் மட்டுமன்றி யாழ்ப்பாணத்திற் பல இடங்களிலும் புதிதாகப் பல இந்துக் கோயில்கள் தோற்றம் பெற்றிருக்கும் என எதிர்பார்க்கலாம். நல்லூர்த் தலைநகரிலமைந்த கோயில்களில் வெயிலுகந்தபிள்ளையார் கோயில், கைலை விநாயகர்கோயில், கைலாசநாதர் கோயில் ஆகியனவும், இதற்கு வெளியே உள்ள பரராசசேகரப் பிள்ளையார் கோயில், அரசகேசரிப்பிள்ளையார் கோயில், ஆகியனவும் குறிப்பிடத்தக்கன.

சாசனங்கள்

தொல்லியற் சான்றுகள் என்ற அடிப்படையில் ஏனைய வரலாற்று மூலங்கள் பெறாத முக்கியத்துவத்தைச் சாசனங்கள் பெறுகின்றன எனலாம். இவை குறிப்பிட்ட ஒரு காலப் பகுதியில் அரசியல் பொருளாதார பண்பாட்டு வரலாற்றை அறியவும் அக்காலம் தொடர்பாக ஏனைய வரலாற்று மூலங்களில் இருந்து பெறப்படும் வரலாற்று நிகழ்வுகளை உறுதிப்படுத்தவும் உதவுகின்றன. இவ்வகையில் யாழ்ப்பாண மன்னர் காலத்தில் வெளியிடப்பட்டவை எனக் கூறக் கூடிய சாசனங்கள் இதுவரை அதிகம் கிடைக்கப்பெறாமை ஒரு முக்கிய குறைபாடாகும். கிடைத்த ஒரு சில சாசனங்கள் கூட மன்னர் பெயரையோ காலத்தையோ குறிப்பிடவில்லை. இதனால் அச்சாசனத்திற்குரிய மன்னனையோ அவன் ஆட்சிக் காலத்தையோ அறிந்துகொள்ள முடிய வில்லை. இருப்பினும் இதுவரை கிடைத்துள்ள ஒரு சில சாசனங்கள் ஒரு வகையில் யாழ்ப்பாண இராச்சியத்தின் முக்கியத்துவத்தைப் புலப்படுத்தி யுள்ளன என்பதில் ஐயமில்லை.

4.1 கோட்டகமத் தமிழ்ச்சாசனம்

இச் சாசனம் கேகாலை மாவட்டத்தைச் சேர்ந்த கோட்டகம என்னும் இடத்திற் கண்டுபிடிக்கப்பட்டதால் இப் பெயரினால் அழைக்கப்படுகிறது.[25] 14 ஆம் நூற்றாண்டுக்குரிய இச் சாசனத்திற் புலவர் ஒருவர் பாடிய ஐந்து வரிகளைக் கொண்ட செய்யுள் பொறிக்கப்பட்டுள்ளது. சிங்கையாரியனின் வெற்றியைக் கூறும் இச்சாசனத்தில் யாழ்ப்பாணத்தரசன் படைகள் மலைநாட்டில் நுழைந்து அங்கு அரசன் ஒருவனைத் தோற்கடித்தது பற்றிக் கூறுகிறது. இவ்வாறான ஒரு சம்பவம் அக்காலத்தில் நடந்திருக்கலாம் என்பதைப் பிற வரலாற்று மூலங்களும் உறுதிப்படுத்துகின்றன. குறிப்பாக ராஜாவலிய என்ற நூல் 14ஆம் நூற்றாண்டின் நடுப்பகுதிக்குரிய அரசியல் வரலாறு பற்றிக் கூறுகையில் கம்பளை, றைகம, யாழ்ப்பாணப் பட்டினம் ஆகிய நகரங்களில் இருந்து முறையே பராக்கிரமபாகுவின் மருமகன், 'அழகக்கோனார், ஆரியச் சக்கரவர்த்தி ஆகியோர் அதிகாரம் செலுத்தினர் எனவும் இம் மூவருள் ஆரியச் சக்கரவர்த்தியே படைபலத்திலும், பொருள் வளத்திலும் மேலோங்கி இருந்தான் எனவும் மலைநாடு கரையோரப் பிராந்தியம் ஆகியவற்றில் இருந்தும் ஒன்பது துறைமுகங்களில் இருந்தும்

திறைபெற்று வந்தான் எனவும் எடுத்துரைக்கின்றது. மடவல என்னும் இடத்திற் கிடைத்த விக்கிரமபாகுவின் கல்வெட்டும் மார்த்தாண்டம் பெருமாள் என்றழைக்கப்பட்ட ஆரியச் சக்கரவர்த்தி விக்கிரமபாகுவின் உடன்பாட்டுடன் மலைநாட்டுப் பகுதியில் இருந்து திறைபெறுவதற்குப் பிராமணர் சிலரை நியமித்திருந்தான் எனவும் கூறுகின்றது.[26] இவ்விரு சான்றுகளும் கோட்டகம சாசனத்திற் கூறப்படும் ஆரியச் சக்கரவர்த்தியின் வெற்றியைத் தொடர்ந்தே இவர்களின் ஆதிக்கம் தென்னிலங்கையிற் பரவியதை உறுதிப்படுத்துகின்றன.

4.2 நாயன்மார்கட்டுச் சாசனம்

யாழ்ப்பாண மன்னர் தொடர்பாக நல்லூரிற் கண்டு பிடிக்கப்பட்ட முதலாவது சாசனம் என்ற வகையில் இதற்குத் தனி முக்கியத்துவம் உண்டு. 1942 ஆம் ஆண்டு இங்குள்ள அரசடி விநாயகர் கோயில் திருக்குளம் வெட்டியபோது இது கண்டுபிடிக்கப்பட்டு அங்குள்ள கோயிலில் நீண்ட காலம் வைக்கப்பட்டிருந்தது. பின்னர் அது யாழ்ப்பாணப் பல்கலைக்கழக வரலாற்றுத் துறைச் சிரேஷ்ட விரிவுரையாளர் செ. கிருஸ்ணராசாவினது முயற்சியினால் யாழ்ப்பாணப் பல்கலைக்கழக நூதனசாலைக்குக் கொண்டு வரப்பட்டது. 2' நீளம் 1-1/2' அகலம் கொண்ட இக் கல்வெட்டில் ஐந்து வரிகள் உள. இதனை வாசித்தோர் கலி 3025இல் தீர்த்தம் கொடுக்கச் சிங்கையாரியனால் அமைக்கபெற்றது என வாசித்து இதன் காலத்தைக் கி.மு. முதலாம் நூற்றாண்டெனவும் கொண்டுள்ளனர். இதன் வரிவடிவ வளர்ச்சியை நோக்கும் போது கல்வெட்டில் உள்ள காலம் பிழையாக எழுதப்பட்டிருக்கலாம் போலத் தெரிகிறது. இதன் எழுத்தமைதியைக் கொண்டு இக்கல்வெட்டு 15ஆம் 16ஆம் நூற்றாண்டிற்குரியது எனத் தெரிந்து கொள்ளலாம். இதைப் பிற்காலத்தில் வாழ்ந்த ஒருவன் தனக்கு முன் வாழ்ந்த சிங்கையாரியன் பெயரால் எழுதுவித் திருக்கலாம் போலத் தெரிகிறது. இக் கல்வெட்டுக் கண்டுபிடிக்கப்பட்ட ஆலயச் சுற்றாடலை நோக்கும் போது இவ்விடம் முக்கியத்துவம் வாய்ந்ததாகத் தெரிகிறது. இக்கல்வெட்டுக் கண்டுபிடிக்கப்பட்ட தற்போதைய திருக்குளத்தில் பழமையான கட்டிடங்கள் இருந்துள்ளன என்பதற்குரிய அத்திவாரங்கள் சில காணப்படுகின்றன. இதைப் பழைய திருக்குளமாக அல்லது குளத்தின் நடுவில் அமைந்த நீராழி மண்டபமாகக் கருதலாம். இதனால் கல்வெட்டிற் கூறப்படும் சிங்கையாரியன் அமைத்த திருக்குளம் இதுவாக இருக்கலாம். இக் குளத்திற்கு வட எல்லையிலேதான் நல்லூர் இராசதானிக் காலத்தில் "இரகுவம்மிசத்தை" எழுதிய அரசகேசரியின் வீடு இருந்ததாகக் கூறப்படுகிறது. இன்றும் இவ்விடம் "அரசகேசரிவளவு" என அழைக்கப்படுகிறது. இவர் இத்திருக்குளத்தில் ஸ்நானம் செய்து தனது நித்திய கடமைகளை முடித்துக்கொண்டு இங்குள்ள விநாயகரை வணங்கி வந்தார் என்றும், இதனால் இவ்விநாயகரிற்கு அரசகேசரி விநாயகர் என்ற பெயர் இருந்தது எனவும் கூறப்படுகிறது. மேற் கூறப்பட்ட சாசனமும் இக்கருத்திற்குச் சார்பாக அமைகிறது. எவ்வாறாயினும் இக்கல்வெட்டைப் போல் அது கண்டு பிடிக்கப்பட்ட சுற்றாடலும் நல்லூர் இராசதானி காலத்தில் முக்கியத்துவம் பெற்றிருந்தது எனக் கூறலாம். இதற்கு நாயன்மார்கட்டு என்ற பெயர் இவ்விடத்திற்கு வந்த வரலாறே சிறந்த உதாரணமாகும்.

4.3 கள்ளியங்காட்டுச் செப்பேடுகள்

யாழ்ப்பாண மன்னர் தமது ஆட்சியின் போது செப்பேடுகள் சிலவற்றை வெளியிட்டதாகத் தெரிகிறது. இது பற்றி யாழ்ப்பாண வைபவமாலையிலும் சில குறிப்புகள் உண்டு. இச் செப்பேடுகள் தனிப்பட்டவர்கள் சிலரிடம் இருப்பதாகக் கூறப்படுகிறது. அவையெல்லாம் வெளியிடப்பட்டதாகவோ வெளிக்கொணரப்பட்ட தாகவோ கூற முடியாது. தனிப்பட்ட சிலர் அதன் முக்கியத்துவத்தை உணர்ந்தும் உணராமலும் மறைத்து வைத்திருப்பதாகத் தெரிகிறது. இந்நிலையில் யாழ்ப்பாண அரசர் பற்றிய செப்புப் பட்டயங்கள் கள்ளியங்காட்டில் இருந்து கிடைத்திருப்பது சிறப்பாக நோக்கத்தக்கது. இவ்விரு பட்டயங்களும் முன்பு நல்லூர் சிவஞானம் அவர்களின் மகன் திரு. சிவக்கொழுந்து என்பவரிடம் இருந்து பெறப்பட்டதாகத் தெரிகிறது.[27] இச் செப்பேடுகளின் இருபக்கங்களும் பேச்சுவழக்குத் தமிழில் உள்ளது. இவற்றுள் ஐந்து வரிகளையுடைய முதலாவது சாசனம் 9" நீளமும் 12" அகலமும் உடையது. இது யாழ்ப்பாணத்து மன்னன் பரராசசேகர மகாராசா சிதம்பரம் சென்று பற்றிக் கூறுகிறது. இதிற் கூறப்படும் சாலிவாகன சகாப்தம் தொளாயிரத்து நாற்பத்து நான்காம் ஆண்டில் பரராசசேகரன் சிதம்பரம் சென்றான் எனச் சொல்லப் பட்டிருப்பதால் இது பாராசசேகரன் ஆணைப்படி எழுதப்பட்டதாகக் கூறமுடியாது. எனினும் சிதம்பரத்தில் பரராசசேகரனுடைய பெயரைக் கொண்ட மடம் ஒன்று இன்றும் காணப்படுவதால் இந்த ஆவணத்திற் கூறப்படும் நிகழ்ச்சி உண்மையாகவே நடைபெற்றிருக்கலாம். இரண்டாவது சாசனம் 10-1/2" அகலமும் 11" நீளமும் உடையது. இது கயிலாய வன்னியனார் தர்மசாசன பட்டயம் எனத் தலைப்பிடப்பட்டது. இச்சாசனம் பிற ஆதாரங்களிற் கிடைக்காத புதிய சான்றுகள் எதனையும் தரவில்லை. இருப்பனும் இவ்விரு சாசனங்களிலும் வட இலங்கை அரசர் பற்றியும் அவர்கள் சிதம்பரத்தில் உள்ள அறநிலையம் ஒன்றினை ஆதரித்தமை பற்றியும் சில முக்கிய தகவல்கள் உள்ளன என்பதில் ஐயமில்லை.[28]

4.4 பதவீயா வடமொழிச் சாசனம்

ஆரியச் சக்கரவர்த்திகள் கால மன்னர் தொடர்பாக யாழ்ப்பாணத்திற்கு வெளியே கிடைத்த சாசனங்களில் இதுவும் ஒன்றாகும். வடமொழியில் அமைந்த இச்சாசனத்தின் காலம் இதிற் குறிப்பிடப்படாவிட்டாலும் எழுத்தமைதி கொண்டு இது 13ஆம் நூற்றாண்டிற்குரியதெனச் சாசனவியலாளர் கருதுகின்றனர். இதில் லோகநாதன் என்ற தண்டநாயகன் மணிகளாலும் முத்துக்களாலும் அலங்கரிக்கப்பட்ட மிக ஒளி பொருந்திய முடிகொண்ட விகாரம் ஒன்றை அமைத்து அதற்கு வேளைக்கார விகாரம் எனப் பெயரிட்டான் என்று கூறப்படுகிறது. இக்கல்வெட்டை வாசித்த பேராசிரியர் பரணவிதான இதன் தொடக்கத்தில் வரும் சேதுகுலத்தை மலேசியாவில் இருந்து வந்தவர்கள் எனக் குறிப்பிட்டார். இதற்கு கி.பி. 5 ஆம் 6ஆம் நூற்றாண்டில் மலாயநாட்டின் ஒரு பகுதியைச் சீனர் சீது என அழைத்தமையையும் அதனால் "சேது வெனுமோ" என்னும் அரசு இங்கு இருந்ததென்பதையும் ஆதாரமாகக் காட்டியுள்ளார். ஆனால் சீ-து என்பது செம்மண்நிலம் எனப் பொருள்படும் எனக் கூறி இக்கருத்தைப் பத்மநாதன் நிராகரித்துள்ளார்.[29] இவர் கருத்தையே ஏனைய பலரும் ஏற்றுள்ளனர். எனவே இக்கல்வெட்டில் வரும் சேது குலத்தின் கீர்த்தி

சேதுவை இலச்சினையாகக் கொண்ட ஆரியச் சக்கரவர்த்திகளின் வம்சமான யாழ்ப்பாண மன்னர் குலத்தையே குறித்தது எனலாம். எனவே விகாரை அமைத்த லோகநாதன் ஆரியச் சக்கரவர்த்திகளின் தளபதிகளில் ஒருவனாக இருக்கலாம் என அறிஞர் கருதுவர்.

சேது நாணயங்கள்

நல்லூர் இராசதானி காலத் தொல்லியற் சின்னங்கள் இதுவரை அரிதாகக் கிடைத்திருந்தாலும் இக்காலத்தில் வெளியிடப்பட்ட நாணயங்கள் யாழ்ப்பாணத்தில் மட்டுமன்றி இதற்கு வெளியேயும் பல இடங்களிற் கண்டுபிடிக்கப்பட்டிருப்பது இக்கால இராசதானியின் முக்கியத்துவத்தை அறிந்து கொள்ளப் பெரிதும் உதவுகின்றது. யாழ்ப்பாண இராச்சியத்தின் கல்வெட்டுகளிலும் கொடிகளிலும் சேது எனும் மொழியினை மங்கல வாக்கியமாகப் பயன்படுத்தியது போல் இக்கால நாணயங்களிலும் பயன்படுத்தப்பட்டுள்ளது. இதற்கு இந்நாணயங்களை வெளியிட்ட ஆரியச் சக்கரவர்த்தி மன்னர்கள் தங்கள் பழம்பதியாகிய புண்ணிய தலங்கள் நிரம்பிய இராமேஸ்வரத்தின் மேற் கொண்டிருந்த ஈடுபாடும் 'சமய அபிமானமும் காரணம் எனக் கூறப்படுகிறது. இத்தகைய வாசகம் கொண்ட நாணயங்களே 13ஆம் நூற்றாண்டு தொடக்கம் 17ஆம் நூற்றாண்டு வரை பெரும்பாலும் செம்பிலும் சில பொன்னிலும் வெளியிட்டதாகத் தெரிகிறது. இவ்வாறான நாணயங்கள் பல நல்லூர், திருநெல்வேலி, கோப்பாய், புத்தூர், வல்லிபுரம், நாரந்தனை, மாங்குளம், மாந்தை, பூநகரி ஆகிய இடங்களிலும் திருகோணமலைக்கு அண்மையிலும் கிடைத்துள்ளன. இங்கெல்லாம் ஆரியச் சக்கரவர்த்தி மன்னர்களின் அரசியல், பண்பாட்டு நடவடிக்கைகள் செல்வாக்குப் பெற்றிருந்ததைப் பிற சான்றுகள் மூலமும் அறிய முடிகிறது.

6.0 நல்லூர் இராசதானியும் யாழ்ப்பாணக் கோட்டையும்

யாழ்ப்பாணத்தின் மத்திய கால வரலாற்றிற் சீரும் சிறப்பும் பெற்ற நல்லூர் நகரத்திற்குக் கந்தரோடை, வல்லிபுரம் போன்ற இடங்களைப் போலத் தொன்மையான பாரம்பரிய வரலாறு இருந்ததாகத் தெரியவில்லை. அவ்வாறு தெரிந்து கொள்ளக் கூடிய அளவிற்கு இப்பகுதியில் அகழ்வாய்வுகள் நடத்தப்பட்டதாகவும் கூறுவதற்கில்லை. இதனால் வரலாற்று ஆசிரியர்கள் பலரும் மத்திய காலத்தில் இது சிறப்புப் பெற்றதற்குத் தமிழ் மன்னர்களின் இராசதானி இந்நகரில் அமைந்ததே காரணம் எனக் கருதுகின்றனர். ஆனால் சமீபத்தில் நல்லூரிற் கிடைத்த லசஷ்மி நாணயமும் இதற்குச் சற்றுத் தென்மேற்கே பூம்புகார், மணியந்தோட்டம் ஆகிய இடங்களிற் கண்டுபிடிக்கப்பட்ட ஆதிக் குடியிருப்புகளுக்குரிய சான்றுகளும்[30] கந்தரோடை, வல்லிபுரம் போன்ற நகரங்களுக்கு உள்ளவை போன்ற பாரம்பரிய வரலாறு நல்லூருக்கும் இருந்திருக்கலாம் எனக் கருத இடமளிக்கின்றன. இதேபோல் அன்னியரின் நினைவுச் சின்னமாக உள்ள யாழ்ப்பாணக் கோட்டையும் அதைச் சூழவர உள்ள இடங்களும் வரலாற்றிற் சிறப்புப் பெற்றமைக்கு நல்லூர் இராசதானியின் வீழ்ச்சிக்கு ஏதுவாய் இருந்த போத்துக்கேயரும், பின்வந்த ஒல்லாந்தர் ஆங்கிலேயர் கால ஆட்சியுமே காரணம் எனக் கூறப்படுகிறது. இவற்றுட்

கோட்டையின் அமைப்பும் அதன் கலை மரபும் நல்லூரில் உள்ள மந்திரிமனை, கற்றோரணவாசல் முதலியனவற்றைப் போல் அன்னியருக்குரிய தென்பதில் ஐயமில்லை. ஆனால் இவ்விடத்தில் இக்கோட்டை கட்டப்பட்டமைக்கு அன்னியர்தான் முதலில் காரணமாக இருந்தார்களா அல்லது இவர்களுக்கு முன்னரே தமிழ் மன்னர்களுடைய கோட்டை இவ்விடத்தில் இருந்தது தான் காரணமா? என்பது ஆய்வுக்குரிய விடயமாகும்.

இக்கோட்டை அமைந்த சுற்றாடலின் அமைவிடத்தையும் இவ்விடத்துடன் கடல்வழித் தொடர்பு கொள்ளக் கூடிய பண்ணைத்துறை, கொழும்புத்துறை, நாவாந்துறை, அராலித்துறை, ஊர்காவற்றுறை போன்ற இடங்களையும் நோக்கும்போது ஆதி கால வெளிநாட்டு வர்த்தகத்தில் இவ்விடமும் தொடர்பு கொண்டிருந்ததெனக் கூறலாம். கோட்டைப் பகுதியிற் கண்டு பிடிக்கப்பட்ட ரோம நாணயமும்[31] இதற்குச் சற்றுத் தென்மேற்கே வேலணை, மண்கும்பான், சாட்டி போன்ற இடங்களிற் கண்டு பிடிக்கப்பட்ட ஆதிக்குடியிருப்புகள் பற்றிய சான்றுகளும் ரோம நாணயங்களும், ரோம மட்பாண்டங்களும், அரேபிய, கிரேக்க, சீன மட்பாண்டங்களும், ஆதியில் இவ்விடங்களுடன் தென்னிந்திய கிரேக்க ரோம அரேபிய சீனத் தொடர்புகள் இருந்தமைக்குச் சான்றாகும்.[32] இவ்விடங்கள் பத்தாம் நூற்றாண்டிற் சோழர் ஆட்சியுடன் மேலும் முக்கிய வர்த்தக நடவடிக்கைப் பிரதேசமாக விளங்கியிருக்கலாம் எனக் கருத இடமுண்டு. தமிழ் நாட்டிற்குக் கிட்டவுள்ள இவ்விடங்களைச் சோழர் தமது கட்டுப்பாட்டில் வைத்திருப்பதன் மூலம் மேற்கில் இருந்து ஏற்பட்ட அராபியரது வர்த்தக எழுச்சியைத் தடுக்கவும் இலங்கையின் பெரு நிலப்பகுதியிலிருந்து ஏற்பட்ட சிங்கள மன்னர்களின் எழுச்சியைக் கட்டுப்படுத்தவும், கிழக்கே தென்கிழக்காசிய நாடுகளுடன் வர்த்தகத் தொடர்பை ஏற்படுத்தவும் வாய்ப்பாக இருந்திருக்கும். இதை உறுதிப்படுத்தக்கூடிய அதிக சான்றுகள் யாழ்ப்பாணத்தில் இதுவரை கண்டு பிடிக்கப்படாவிட்டாலும் இங்கு பரவலாகக் கண்டுபிடிக்கப்பட்ட சோழர்கால நாணயங்களும் சோழரை நினைவுபடுத்தும் செம்பியன்பற்று, வளவர்கோன் பள்ளம், கங்கை கொண்டான் போன்ற இடப் பெயர்களும் கமால்வீதி நாரந்தனை போன்ற இடங்களிற் கிடைத்த இவர்கள் காலச் சிற்பங்களும் இதை ஓரளவு உறுதிப்படுத்துகின்றன. இவற்றுட் கோட்டை அமைந்துள்ள இடம் சோழரின் முக்கிய வர்த்தகத் துறைமுகமாக அல்லது அவர்களின் பாதுகாப்பு மையமாக இருந்ததெனக் கருத இடமுண்டு. போத்துக்கேயரால் அழிக்கப்பட்ட யாழ்ப்பாண மன்னர் கால ஆலயங்களையும் அரண்மனைகளையும் கொண்டு இவ்விடத்திற் புதிய கோட்டை கட்டப்பட்டாலும் அவை அனைத்தும் யாழ்ப்பாண மன்னர் காலத்திற் குரியவையெனக் கூறமுடியாது. இக்கோட்டையின் மேற்குப்புறப்பகுதியில் பழமையான கட்டிடங்களுக்குரிய கற்றூண்கள் காணப்படுகின்றன; அவற்றுட் சில, 10ஆம் நூற்றாண்டுக்குரிய கிரந்த எழுத்துகளையும் கொண்டுள்ளன. இவை பிற்பட்ட பல்லவர் அல்லது முற்பட்ட சோழர் காலத்திற்குரியவையாகும்.[33] இக்கற்களை இன்னொரு இடத்தில் இருந்து கொண்டு வரப்பட்டவையெனக் கருத இடமிருப்பினும் சில வேளை இவ்விடத்தில் இருந்த ஒரு கட்டிடத்தின் கற்களாகவும் இவற்றைக் கொள்ளலாம். இக் கோட்டையில் உள்ள இன்னொரு கல்வெட்டு 11ஆம் நூற்றாண்டில் இராசேந்திர சோழன் நல்லூரில் அமைந்த ஆலயம் ஒன்றுக்குத் தானம் அளித்தது பற்றிக் கூறுகிறது. இது தற்போதைய நல்லூர்க் கந்தசாமி கோயிலுக்கு

முற்பட்டதான பழைய ஆலயத்தையோ அல்லது சோழர் காலத்தில் இங்கிருந்த இன்னொரு ஆலயத்தையோ குறித்திருக்கலாம் எனப் பலரும் கருதுகின்றனர். ஆனால் அக்காலத்தில் நல்லூர் என்ற பெயர் தற்போதைய நல்லூருக்கு இருந்ததற்கு ஆதாரமில்லை. இதேவேளை கோட்டை அமைந்துள்ள இடம் யாழ்ப்பாணம் எனக் குறிக்கப்பட்டதற்கும் ஆதாரமில்லை. இதனால் மேற்கூறப்பட்ட சோழர் கல்வெட்டில் வரும் நல்லூர் யாழ்ப்பாணத்தின் முன்னோடிப் பெயரா என்ற சந்தேகம் ஏற்படுத்துகின்றது. சோழர் ஆட்சியில் நல்லூர் என்ற பெயர் தமிழ்நாட்டின் பல இடங்களிற்கு இடப்பட்டதற்கு ஆதாரமுண்டு. இதே போல் இலங்கையில் அவர்களின் ஆட்சிக்குட்பட்ட திருகோணமலை, பூநகரி, களுத்துறை; குருநாகல் போன்ற இடங்களிலும் இப்பெயர்கள் உள்ளன. இவ்விடங்கள் பெரும்பாலும் கடற்கரையை அண்டிய துறைமுகங்களிலும் நகரங்களிலும் இருந்ததுடன் இவற்றில் முக்கிய வர்த்தக பண்பாட்டு நடவடிக்கைகள் இருந்தமைக்கான ஆதாரங்களும் உள்ளன. இவற்றுள் திருகோணமலையிலும் பூநகரியிலும் இவர்கள் கால ஆலயங்கள் கண்டு பிடிக்கப்பட்டமை குறிப்பிடத்தக்கது.[31] அப்படியாயின் கோட்டையில் இருந்த சோழக் கல்வெட்டை முன்பு இங்கிருந்த ஆலயத்தின் கல்வெட்டாகக் கருத இடமுண்டு. அவ்வாறு கருதுவதற்கு இன்னொரு ஆதாரத்தை இங்கு எடுத்துக்காட்டலாம். இக்கோட்டையின் வழக்காக உள்ள நிலப்பகுதி இன்று ஐநூற்றுவன் வளவு என அழைக்கப்படுகிறது. ஐநூற்றுவன் என்பது சோழர் காலத்திற்குரிய முக்கிய வணிகக் கணங்களில் ஒன்றாகும். இவ் வணிகக் கணங்களே சோழர் காலத்தில் வர்த்தக நடவடிக்கைகளில் மட்டுமன்றிப் பல ஆலயங்களைக் கட்டுவதற்கும், நகரங்களை அமைப்பதற்கும் காரணமாக இருந்தன. குறிப்பாக, பொலநறுவையிலும் பதவியாவிலும் உள்ள சில ஆலயங்களின் தோற்றம் வணிகக்கணங்களோடு தொடர்புபடுத்திக் கூறப்பட்டுள்ளது. கோட்டையில் இருந்த சோழர் கல்வெட்டில் ஆலயத்திற்குத் தானம் கொடுத்தவனாக சாத்தன் என்பவன் குறிப்பிடப்பட்டுள்ளான். சாத்தன் என்றால் வியாபாரிகள் கூட்டம் என்று பொருள்படும். பல சோழக்கல்வெட்டுக்களிலே தானம் அளித்தவன் பெயர்களில் சாத்தன் என்ற பெயர் சிறப்பாகக் குறிப்பிடப்பட்டுள்ளது. எனவே சோழர் கால ஆலயம் பற்றிய கல்வெட்டும் அவர்கள் கால வணிகக் கணம் பற்றிய பெயரும் யாழ்ப்பாணக் கோட்டை அமைந்த பிரதேசத்துடன் தொடர்புடையனவாக இருப்பதினால் இக்கல்வெட்டில் வரும் ஆலயம் இங்கிருந்திருக்கலாம் எனவும் கருத இடமுண்டு. இச்சான்றுகளை நோக்கும்போது யாழ்ப்பாண ஆரியச்சக்கரவர்த்தி மன்னர் காலத்திற்கு முன்னரே சோழர் காலத்திலேயே தற்போதைய கோட்டை அமைந்துள்ள பிரதேசம் முக்கிய வர்த்தகப் பண்பாட்டு மையமாக விளங்கியதெனக் கூறலாம். இவ்விடமே பிற்காலத்தில் யாழ்ப்பாண மன்னர்களின் முக்கிய கோட்டையாக விளங்கியிருக்க வேண்டும்.

ஆரியச் சக்கரவர்த்தி மன்னர் கால அரண்மனைகளையும் ஆலயங்களையும் விபரித்துக் கூறும் **யாழ்ப்பாண வைபவமாலை** அவர்கள் காலக் கோட்டை பற்றியும் கூறுகிறது. செண்பகப் பெருமாள் படையெடுப்புப் பற்றிக் கூறும் **ராஜாவலிய** என்ற சிங்கள நூல் யாழ்ப்பாணத்தில் இவன் அமைத்த காவல் அரண், கோட்டை என்பன பற்றியும் கூறுகிறது. இச்சான்றுகள் போத்துக்கேயருக்கு முன்னரே தமிழ் மன்னர் காலக் கோட்டையொன்று

யாழ்ப்பாணத்தில் இருந்த தென்பதை உறுதிப்படுத்துகின்றன. அவ்வாறான கோட்டையொன்று இருந்ததென்பதை ஏற்றுக் கொண்டால் அது கடற்கரையை அண்டிய பகுதியாகவே இருந்திருக்கலாம் எனக் கருத இடமுண்டு. ஆரியச் சக்கரவர்த்தி மன்னன் ஒருவனின் வெற்றிபற்றிக் கூறும் கோட்டகம சாசனத்தில் வரும் "பொங்கொலி நீர் சிங்கைநகர்" என்ற கூற்று இம்மன்னர்கால அரசிருக்கை அல்லது இராசதானியின் கட்டிடம் ஒன்று கடற்கரையை அண்டியிருந்திருக்கலாம் என்பதையும் உணர்த்துவதாகக் கருத்தில் எடுத்துக் கொள்ள இடமுண்டு. தற்போதைய நிலையில் யாழ்ப்பாணக் கோட்டையைத் தவிர யாழ்ப்பாணத்தின் கடற்கரையை அண்டிய ஏனைய பகுதியில் யாழ்ப்பாண மன்னர் காலத் தொல்பொருட் சான்றுகள் கண்டுபிடிக்கப்பட்டதாகத் தெரியவில்லை. மேலும் போத்துக்கேயருக்கும் யாழ்ப்பாண மன்னர்களுக்கும் இடையிலான போராட்டங்கள் பல கொழும்புத்துறைக்கும் பண்ணைத்துறைக்கும் இடையிலே நடந்ததாகத் தெரிகிறது. இவற்றை நோக்கும் போது யாழ்ப்பாண மன்னர் காலக் கோட்டை தற்போதைய கோட்டை இருக்கும் பகுதியில் இருந்ததெனக் கூறலாம். அக்காலத்தில் இக்கோட்டை மிகப் பெரிதாக இருந்ததெனக் கூறமுடியாவிட்டாலும் பெருமளவிற்கு மண்ணையும் கல்லையும் கொண்டு கட்டப்பட்டிருந்ததெனக் கூறலாம். போத்துக்கேயர் யாழ்ப்பாணத்தில் இருந்த இந்து ஆலயங்களை இடித்து அதன் அருகே புதிய கத்தோலிக்க தேவாலயங்களைக் கட்டிய போதிலும் ஆரம்பத்தில் இவை களிமண் கொண்டு கட்டப்பட்டதாகத் தெரிகிறது. இதேபோல் யாழ்ப்பாண மன்னர் காலக் கோட்டையை இடித்து அல்லது அதில் சிலமாற்றங்களைச் செய்து தமது கோட்டையாகப் பயன்படுத்தியிருக்க வேண்டும். இதையே பின்னர் வந்த ஒல்லாந்தர் தற்போதைய நிலையில் கட்டி முடித்தனர். கோட்டையைச் சரிவர ஆராய்ந்தால் இக் கோட்டைக்கும் யாழ்ப்பாண மன்னர்களுக்கும் இடையிலான தொடர்பு மேலும் துலக்கம் பெறும்.

அடிக்குறிப்புக்கள்

1. இரகுநாதையர், இ.சி. (பதிப்பு), **செகராசசேகரமாலை** (யாழ்ப்பாணம்), 1942 செய்யுள் 36.
2. Gunawardhena, W.F., (ed) **Kokilasandesaya** (Colombo), 1924 verse. 246.
3. சபாநாதன், குல., (பதிப்பு) **யாழ்ப்பாண வைபவமாலை** (கொழும்பு, 1953 ப. 27.
4. Queyroz, F. de., **The Temporal and Spiritual conquest of the Island of Ceylon** (Tr) Perera, S. G., (Colombo) 1930 p. 50.
5. சிவசாமி, வி. "நல்லூரும் தொல்பொருளும்" ஒளி (யாழ்ப்பாணம் ஆகஸ்ட்டு 1972) ப. 3.
6. சபாநாதன், குல, மு. கூ. நூ. ப. 27.
7. மேற்படி ப. 78.
8. முத்துத்தம்பிப்பிள்ளை, ஆ., **யாழ்ப்பாணச் சரித்திரம்** (யாழ்ப்பாணம்), 1915 ப. 75.
9. Indrapala, K., (ed) **Epigraphia Tamilica** Vol. I, pt, I (Kandy) 1971 pp. 29-31.
10. ஈழகேசரி (14.02.1932)
11. சண்முகநாதன், எஸ். வீரகேசரி (கொழும்பு 20.3.51).
12. இராசநாயகம், செ., **யாழ்ப்பாணச் சரித்திரம்** (யாழ்ப்பாணம்) 1933 பக். 138-142.
13. சிவசாமி, வி., மு. கூ. நூ., ப. 1.
14. சிவசாமி, வி., சிவநேசசெல்வன் ஆ., (ப. ஆ) **பூர்வகலா** (வட்டுக்கோட்டை) - 1973
15. Ragupathy, P. Early settlements in Jaffna - An Archacological survey (Madras) 1987. p. 215.
16. சிவசாமி, வி., மு. கூ. நூ., ப. 13

17. அண்மையில் வரலாற்றுத்துறைச் சிரேஷ்ட விரிவுரையாளருடன் தொல்லியல் மேலாய்விலீடுபட்டபோது எம்மால் இச் சிற்பங்களை இவ்வாலயச் சுற்றாடலிற் கண்டுபிடிக்க முடிந்தது.
18 Navaratnam. C.S., **Tamils and Ceylon** (Jaffna) 1950., p. 152.
19. சபாநாதன், குல., மு.கூ.நூ. பக். 80-81
20. மேற்படி
21. Queyroz, மு.கூ.நூ. பக். 642.
22. ஞானப்பிரகாசர் சுவாமி., **யாழ்ப்பாண வைபவமாலை விமர்சனம்** (அச்சுவேலி) 1928.
23. Indrapala. K., , மு.கூ.நூ. பக். 29-31.
24. Indrapala, K., " A Cola Inscription from the Jaffna Fort" Epigraphica Tamilica Vol. I., Pt. I. (Jaffna) 1973 பக். 52-56.
25. இராசநாயகம், செ., மு.கூ.நூ. பக். 68
26. E. Z. Vol. 3, No. 47, பக். 463-465
27. **ஈழகேசரி,** (யாழ்ப்பாணம்) 4.9.1932.
28. பத்மநாதன், சி., **வன்னியர்** (பேராதனை, 1970).
29. Pathmanathan, S., **The Kingdom of Jaffna** (Colombo) 1978, பக். 206-209.
30. Ragupathy, P., மு.கூ.நூ. பக். 32-33
31. Pieris, P.E., **The Kingdom of Jaffnapatam** (Ceylon) 1944, பக். 35.
32. Ragupathy, P., மு.கூ.நூ.
33. சிவசாமி, வி., மு.கூ.நூ. பக். 4
34. புஷ்பரட்ணம், ப. "சோழர்கால மண்ணித்தலைச் சிவாலயம்" கலைப்பீட ஆய்வரங்குக் கட்டுரைகள், 1990, திருநெல்வேலி, 1990 பக். 1-16.

கிழக்கு மாகாணத்தில் மேற்கொள்ளப்பட்ட தொல்பொருள் ஆராய்ச்சியும் அதனாற் பெறப்பட்ட வரலாற்றுச் செய்திகளும்

செல்லத்துரை குணசிங்கம்

1972ஆம் ஆண்டில் திருகோணமலை மாவட்டத்தில் மேற்கொள்ளப்பட்ட தொல்பொருள் ஆராய்ச்சியின் மூலம் பல தமிழ்க் கல்வெட்டுக்களைக் கண்டுபிடிக்கக்கூடிய வாய்ப்பு ஏற்பட்டது. சாம்பல்தீவு கிராம சபையின் முன்னைநாள் தலைவரும் அச்சபையின் தற்போதைய ஐந்தாம் வட்டார உறுப்பினருமாகிய திரு. நா. தம்பிராசா அவர்களின் அயராத முயற்சியே குறுகிய காலப்பகுதிக்குள் இக் கல்வெட்டுக்கள் வெளிக்கொணரப்பட்டமைக்குக் காரணமாகும். கல்வெட்டுக்களைக் கண்டுபிடித்த காலங்களில் அவ்வப்போது அவர் எனக்கு அறிவித்திருந்தமையால், யான் திருகோணமலைக்குச் சென்று அக்கல்வெட்டுக்களின் மையப்பிரதிகளை எடுக்க முடிந்தது.[1] அக்கல் வெட்டுக்களின் பொதுவான விபரங்கள் பின்வருமாறு :

கண்டுபிடிக்கப்பட்ட இடங்கள்	காலம்	தகவல்கள் (சுருக்கமாக)
1. கோணேஸ்வரக் கோயில் வளவின் பின்புறமுள்ள சிறிய மண்டபத்தில்	முதலாம் ராஜராஜன் காலத்தது.	மெய்க்கீர்த்தியின் ஒரு பாகம்.
2. பத்திரகாளி அம்மன் கோயிலின் நடுமண்டபத்தின் வலது கரைத்தூணில்	முதலாம் ராஜேந்திரனின் காலத்தது.	மைப்பிரதி எடுக்கப்பட்ட முன்று பகுதிகளும் மெய்க்கீர்த்திப் பாகங்களாகும். நான்காம் பகுதி கவருள் வைத்துக் கட்டப் பட்டுள்ளது.
3. திருகோணமலைச் சிவன் கோவிலின் பிரதான வாசலின் படியில்	சோழர் காலத்தது.	முற்றாக அழிந்த நிலையில் எழுத்துக்கள் மாத்திரமே கிடைத்துள்ளன.
4. நிலாவெளிப் பிள்ளையார் கோயிலின் உள்வளவில் உள்ள தீர்த்தக் கிணற்றின் படிக்கல்லில்	முதலாம் ராஜராஜன் அல்லது முதலாம் ராஜேந்திரன் காலத்ததாக இருக்கலாம்.	திருகோணமலை மச்சகேஸ்வரமுடைய மஹாதேவர்க்கு 250 வேலி (ஏறத்தாழ 1710 ஏக்கர்) நிலம் தானமளிக்கப்பட்டமை பற்றியும் அந்நிலத்தின் நான்கெல்லைகள் பற்றியும் கூறும்.
5. திருகோணமலையில் உள்ள மானாங்கேணிக் கோயிலின் மூலஸ்தானத்துள்	இலங்கையில் ஆண்ட சோழப்பிரதிநிதி சோழ இலங்கேஸ்வரன் காலத்தது.	மச்சகேஸ்வரம் பற்றியும் சோழர்கால நிர்வாகப் பிரிவுகள் பற்றியும் கூறும்.

6.	கந்தளாய் இரண்டாம் யூனிற், பேராறு கொலனி என்ற இடத்திலுள்ள சிவன் வீதியின் மேற்குப்பக்க வளவில் சிறிய சிவன் கோயில் ஒன்றுக்கு முன்னதாக உள்ளது. (உடைந்த நிலையில்)	பேரரசன் முதலாம் ராஜேந்திரனின் இராஜப் பிரதிநிதியாக இலங்கையில் ஆட்சிபுரிந்த சோழ இலங்கேஸ் வரனின் பத்தாம் ஆண்டுக்குரியது.	இலங்கை சோழப் பேரரசின் ஒரு மாகாணமாக இருந்தபோது சோழர் அதனை நிருவகித்தவிதம் உள்ளூர் நிறுவனங்கள் சோழரின் பொருளாதார நடவடிக்கைகள் இந்துமதச் செல்வாக்கு ஆகியவை பற்றியறிய உதவும்.
7.	திருகோணமலை, வில்லூன்றிக் கந்தசாமி கோயிலின் முன் வாசலில் உள்ள வலது பக்கத் தூணிலும் இடது பக்கத் தூணிலும் உள்ளன.	எழுத்தின் அடிப்படையில் வலது பக்கத் தூணில் உள்ளதனைப் பதின்மூன்றாம் நூற்றாண்டுக்குரியதாகவும் இடப்பக்கத்தில் உள்ளதனைப் பதினொராம் நூற்றாண் டுக்குரியதாகவும் கொள்ளலாம்.	கோயில் நிலத்தானம் பற்றிக் கூறுகின்றன.
8.	திருகோணமலை மாரியம்மன் கோயிலின் மூலஸ்தானத்துள்	பதினெட்டாம் நூற்றாண்டுக் குரியது.	கோயில் தானம் பற்றியது.
9.	கிளிவெட்டிப் பிள்ளையார் கோயிலுக்கு முன்பாக உள்ளது	எழுத்தின் அடிப்படையில் பதினாறாம் நூற்றாண்டுக் குரியதாக இருக்கலாம்.	நிலத்தானம் பற்றியது.
10.	தம்பலகாமம் ஐயனார் திடல் முன்பாக உள்ளது.	எழுத்தின் அடிப்படையில் 14ஆம் நூற்றாண்டுக் குரியதாகக் கொள்ளலாம்.	பெரிதும் பழுதடைந்து விட்டது.

மேற்கவனித்த சாசனங்களுள் பெரும்பாலானவை சோழர் காலத்துக்குரியன. இச்சாசனங்களிலிருந்து இலங்கை வரலாறுபற்றி இதுவரை அறியப்படாதிருந்த பல வரலாற்றுச் செய்திகள் வெளிக் கொணரப்பட்டன. அச்செய்திகள் இலங்கையின் அரசியல், பண்பாட்டு வரலாறு பற்றியனவாகும். அத் தகவல்களைப் பற்றி நாம் அவதானிக்கலாம்.

கந்தளாய்ச் சிவன்கோயில் கல்வெட்டு, ஸ்ரீ சங்கவர்மர் ஸ்ரீ சோழ இலங்கேஸ்வர தேவர் என்பவன் ஒருவனின் பத்தாம் ஆட்சியாண்டில், ராஜராஜச் சதுர்வேதி மங்கலத்துப் பெருங்குடிப் பெருமக்கள் சபையினர் ஒன்றுகூடி நீர்ப்பாசனம் சம்பந்தமான சில நடவடிக்கைகளை எடுத்தமையைப் பதிவு செய்வதற்காகப் பொறிக்கப்பட்டதாகும். தென்னிந்தியாவில் சோழப் பேரரசின் நிர்வாகத்தில் மேற்கொள்ளப்பட்ட சில நடவடிக்கைகளை விளங்கிக் கொள்வதன்மூலம் இச்சாசனச் செய்தியையும் தெளிவாக விளங்கிக்கொள்ள முடிகின்றது. தென்னிந்தியாவில் பரப்பளவிலும் அதிகாரத்திலும் சோழப்பேரரசு விரிந்தபோது சோழப்பேரரசை ஆண்ட மன்னர்கள் பலர், தமது நிர்வாகப் பொறுப்புக்களை இலகுவாக்கிக் கொள்வதற்கும் பிற இடங்களில் தாம் மேற்கொண்ட படையெடுப்புக்களில் தமது கவனத்தை ஒருமுகப்படுத்திக் கொள்ளவும் தாம் கைப்பற்றிய இடங்களுக்குத் தமது ராஜப்பிரதிநிதிகளை அனுப்பி ஆட்சி புரிந்தனர். இதனைத் தென்னிந்தியாவின் சோழமன்னர் வெளியிட்ட சாசனங்கள் சிலவற்றிலிருந்து அறிய முடிகின்றது. கைப்பற்றப்பட்ட வெவ்வேறு நாடுகளுக்குப் பிரதிநிதிகள் அனுப்பப்பட்டபோது அவர்கள் எந்தெந்த நாடுகளுக்கு அனுப்பப்பட்டார்களோ அந்தந்த நாடுகளின் பெயர்களையும் உள்ளடக்கிய விருதுப் பெயர்களுடன் அவர்கள் அனுப்பப்பட்டார்கள்.

உதாரணமாக பாண்டிநாட்டுக்கு அனுப்பப்பட்டவன் சோழ பாண்டியன் என்றும் சேர நாட்டுக்கு அனுப்பப்பட்டவன் சோழகேரளன் என்றும் பெயர் பெற்றனர். இவ்வாறு சோழ மன்னர்களால் அனுப்பப்பட்ட பிரதிநிதிகளுள் ஒருவனாகவே நமது இச்சாசனம் குறிப்பிடுகின்ற சோழ இலங்கேஸ்வரனும் காணப்படுகின்றான். அதாவது இலங்கைக்குச் சோழப் பிரதிநிதியாக அனுப்பப்பட்ட காரணத்தினால் சோழ இலங்கேஸ்வரன் என்ற பெயரைப் பெற்றிருந்தான். அத்துடன் இலங்கைச் சிங்கள மன்னர்களின் சிம்மாசனப் பெயர்களுள் ஒன்றான சங்கவர்மன் என்ற பெயரையும் பெற்றிருந்தான். இச்சாசனம் கண்டுபிடிக்கப்படுவதற்கு முன்னர், பொதுவாகத் தென்னிந்திய வரலாற்றாசிரியர் சிலரும் ஈழத்து வரலாற்றாசிரியர் சிலரும், சோழப் பேரரசின் ஒரு மாகாணமாக இலங்கை இருந்தபோது சோழமன்னர் படைத்தளபதிகள் மூலமாகவும், நிர்வாக அதிகாரிகள் மூலமாகவுமே இலங்கையை நிர்வகித்து வந்தனர் என்ற கருத்தைக் கொண்டிருந்தனர். ஆனால் இச்சாசனத்தின் மூலம் சோழர் ஆட்சிக்காலத்தில் ஒரு காலப்பகுதியிலாவது ஓர் அரசனுக்குரிய சகல அதிகாரங்களையும் கொண்டவனாய் சோழ இலங்கேஸ்வரன் என அழைக்கப்பட்ட சோழப் பிரதிநிதி ஒருவன் இலங்கையில் இருந்து ஆட்சி செய்தான் என அறியப்பட்டது. மானாங்கேணிக் கோயிலிற் கண்டுபிடிக்கப்பட்ட சாசனமும் சோழ இலங்கேஸ்வரன் காலத்ததாகும்.[2]

இதே கந்தளாய்ச் சிவன் கோயிற் சாசனத்தில் பிரமதேயம் ராஜராஜச் சதுர்வேதிமங்கலம் எனக் கூறப்பட்டுள்ளதும் கவனிக்கத்தக்கதாகும். சதுர்வேதி மங்கலம் பற்றிய குறிப்பு இச்சாசனத்தில் மட்டுமன்றி இச்சாசனம் கண்டுபிடிக்கப்படுவதற்கு முன்னர் நமக்கு கிடைத்திருந்த முதலாம் விஜயபாஹுவின் காலத்துப் பானமோட்டைச் சாசனத்திலும் நிஸ்ஸங்க மல்லனின் கந்தளாய்ச் சாசனத்திலும் காணப்படுகின்றது. பானமோட்டைச் சாசனத்தில் இச்சதுர்வேதி மங்கலம் "விஜயராஜச் சதுர்வேதி மங்கலம்" என அழைக்கப்பட்டுள்ளது. நாம் இப்போது கவனிக்கின்ற சாசனத்தில் அது "ராஜராஜச் சதுர்வேதி மங்கலம்" என அழைக்கப்படுகின்றமையினால் இலங்கையில் சோழராட்சியை முடிவுறச்செய்து இலங்கையில் அரசியல் அதிகாரத்தைத் தனதாக்கிக் கொண்ட விஜயபாஹு இம்மங்கலத்தின் பெயரையும் தன் பெயர் கொண்டு மாற்றியமைத்துக்கொண்டான் என அறியலாம். இவ்வாறு வேறு சில நிறுவனங்களின் பெயர்களையும் விஜயபாஹு தன் பெயர்கொண்டு மாற்றியமைத்தமைக்கு நமக்கு தகவல்கள் உண்டு. பிரமதேயம், சதுர்வேதிமங்கலம் என்பன (நான்கு வேதம் தெரிந்த) பிராமணர்களுக்குக்கொடுக்கப்பட்ட குடியிருப்புக் கிராமத்தைக் குறிக்கின்றன. தற்போதைய நிலையில் சோழர் காலத்துக்குரியதாக அறியமுடிகின்ற இக்குடியேற்றம் தொடர்ந்து ஆகக்குறைந்தது நிஸ்ஸங்கமல்லனின் ஆட்சிக்காலம் வரை நிலைபெற்றிருந்தது என்பதனை அறியும்போது பெருமளவில் அது இருந்திருக்கின்றது என்பது தெரிய வரலாம். சோழர் ஆட்சிக்காலத்திலும் அதனைத் தொடர்ந்தும் நலிவுற்றிருந்த பௌத்தமதத்தை நன்னிலைப்படுத்தும் முயற்சியில் தன்னைத் தீவிரமாக ஈடுபடுத்தியிருந்த விஜயபாஹு ஒரு பிராமணக் குடியேற்றத்துக்குத் தன் பெயரிட்டு அதனை ஆதரித்தான் என நாம் அறிவது எமது மேற்படி கருத்தை உறுதிப்படுத்துவதாக அமைகின்றது. இவ்வாறு நிலைபெற்ற இக்குடியேற்றத்தின் தன்மையைக்கொண்டு கவனிக்கும்போது இந்துமதச் செல்வாக்கு நிலைபெற்றிருந்த ஓர் இடமாகத் திருகோணமலை மாவட்டம் குறிப்பாகக் கந்தளாய்ப் பிரதேசம் அப்போது காணப்பட்டிருக்கின்றது எனக் கொள்ளலாம். [3]

மேலும் இக்கந்தளாய்ச் சிவன்கோயிற் சாசனத்தில் "பெருங்குறிப் பெருமக்கள்" சபையோர் ஒன்றுகூடிச் சில நீர்ப்பாசன நடவடிக்கைகளை மேற்கொண்டமை பற்றிய செய்தி கூறப்பட்டுள்ளதாக முன்பு கண்டோம். தென்னிந்திய தமிழ்ச் சாசனங்களிலே இச்சபையினர் பற்றிய குறிப்புகள் அடிக்கடி இடம்பெறுகின்றன. பேரரசின் உள்ளூர் விவகாரங்களுக்குப் பெரும்பாலும் பொறுப்பாக இருந்தவர்கள் இவர்களே. சோழர் காலத்து நிர்வாக அமைப்பில் அதி சிறப்பான அம்சமாகக் காணப்படுவது அப்போது நன்கு அமைக்கப்பட்டிருந்த உள்ளூராட்சி அமைப்பாகும். இவ்வுள்ளூராட்சி திறம்பட இயங்குவதற்குப் பெரிதும் பொறுப்பாக இருந்தது சபை என்ற நிறுவனமாகும். இத்தகைய ஒரு சபையைச் சேர்ந்தவர்களே நாம் இங்கு கவனிக்கின்ற "பெருங்குறிப் பெருமக்கள்" என்போரும். தென்னிந்தியத் தமிழ்ச் சாசனங்களிலும் இவர்கள் எப்போது சதுர்வேதிங்கலத்துடன் தொடர்புபடுத்தியே கூறப்படுகின்றார்கள். இதனால் இச்சபை குறிப்பிட்ட ஒரு சமூகத்திற்குரியதான அதாவது பிராமண சமூகத்துக்குரியதானதொன்றாக இருந்திருக்கின்றது என்பதனை அறியலாம். இவ்வாறு அச்சபை தனது அமைப்பைப் பொறுத்துக் குறிப்பிட்ட ஒரு சமூகத்திற்கு உரியதாக இருந்தபோதிலும், தனது செயற்பாட்டைப் பொறுத்துப் பல்வேறு உள்ளூர் நிர்வாக விடயங்களையும் கவனித்து வந்தது. இதனை பொறுத்த விதத்திலேயே கந்தளாய்ச் சாசனம் கூறும் ராஜராஜச் சதுர்வேதிமங்கலத்தில் இருந்த பெருங்குறிப் பெருமக்கள் சபையோரும் இப்பகுதி உள்ளூர் விவகாரங்களைக் கவனித்து வந்தனர் எனக் கூறமுடியும். மூல நூல்களில் ஆங்காங்கு கிடைக்கின்ற ஒரு சில குறிப்புக்களைக் கொண்டு சோழர் ஆட்சிக்காலத்தில் இலங்கையின் நீர்ப்பாசன வசதிகள் புறக்கணிக்கப்பட்டு அழிவுபட்டன எனப் பொதுவாகக் கூறப்படுகின்றது. ஆனால் இச்சாசனம் கூறுவதுபோல சபையோர் சில நீர்ப்பாசன நடவடிக்கைகளை மேற்கொண்டனர் என அறியமுடிவதால் இலங்கையில் சோழரின் பொருளாதார நடவடிக்கைபற்றி முன்னர் கொள்ளப்பட்ட சில கருத்துக்கள் மாற்றமடைய இச்செய்தி ஓரளவுக்காவது உதவுவதாகும். [4]

நிலாவெளிப் பிள்ளையார் கோயிற் சாசனத்திலும் மானாங்கேணிக் கோயிற் சாசனத்திலும் "மச்சகேஸ்வரம்" பற்றிய குறிப்புக் காணப்படுகின்றது. நிலாவெளிக் கல்வெட்டில், "கோணபர்வதம் திருகோணமலை மச்சகேஸ்வரமுடைய மஹாதேவர்க்கு" என்ற குறிப்புக் காணப்படுகின்றது. கோணேஸ்வரக்கோயில் மச்சகேஸ்வரம் எனவும் அழைக்கப்பட்டது என்பதற்குப் பிற்பட்ட காலத்தில் எழுந்த தட்ஷிணகைலாச புராணத்திலும் ஸ்ரீ கோணாசல புராணத்திலும் சான்றுகளுண்டு. இவ்வாறு இலக்கிய நூல்களிலிருந்து அறிந்தபோதிலும் "மச்சகேஸ்வரம்" பற்றிய அதி முந்திய தகவல்களைத் தருபவை இந்த இரு சாசனங்களாகும். நிலாவெளிச் சாசனத்தின் மூலமாக "உரா கிரிகாம கிரிகண்ட கிரிகாமம்" என்ற இடத்தையும் வடக்கே சூலம் பொறிக்கப்பட்ட கல்லையும் எல்லைகளாகக் கொண்ட 250 வேலி (ஏறத்தாழ 1710 ஏக்கர்) நிலம் மச்சகேஸ்வரக் கோயிலுக்குத் தானமாக அளிக்கப்பட்ட நிலம் இருந்த இடத்தினையும் அதனது நான்கு எல்லைகளையும் கொண்டு பார்க்கும்போது வடக்கே திரியாயிலிருந்து தெற்கே ஆகக்குறைந்தது நிலாவெளிவரையுள்ள கடலையண்டிய நிலப்பரப்பு சோழர் ஆட்சியின் ஒரு காலப்பகுதியிலாவது கோணேஸ்வரக் கோயிலுக்குச் சேர்ந்திருந்தது எனக் கூறலாம். இந்த நிலதானத்தின் அளவினை (1710 ஏக்கர்) கொண்டு, இத்தானம் அரச வம்சத்தவரால் கொடுக்கப்பட்ட தானம் எனக் கொள்வதில் தவறில்லை. இவ்வளவு பெருந் தொகையான தானத்தைச் சோழர் காலத்தில் கோணேஸ்வரக் கோயில் பெற்றமைக்குச்

சமகாலத்தில் தமிழ்நாட்டில் இடம்பெற்ற அபிவிருத்திகளும் ஓரளவுக்காவது காரணமாக இருந்திருக்கலாம். அதாவது பல்லவர் காலத்தின் முழுப் பகுதியிலும் நடைபெற்றுக் கொண்டிருந்த பக்தியியக்கத்தின் பெருவிளைவுகள் சோழர் காலத்திலேயே பெருந்தாக்கத்தினை ஏற்படுத்தின. பக்தியியக்கம் கொடுத்த சமயவுணர்வினால் இக்காலத் தமிழ் நாட்டு இந்துக்கோயில்கள் சமுதாயத்தின் பல்வேறு நிலைகளில் இருந்தோரிடமிருந்து பெரும் ஆதரவைப் பெற்றன. இவ்வாறு தமிழ் நாட்டில் இப்போது ஏற்பட்ட சமய அபிவிருத்திகளின் பிரதிபலிப்பு சோழராட்சியில் இலங்கையிலும் காணப்பட்டது எனலாம். இத்தகைய ஒரு சூழ்நிலையிலேயே கோணேஸ்வரமும் இவ்வளவு பெருந்தொகையான நிலத்தானத்தைப் பெற முடிந்தது எனக் கொள்ள வேண்டும். மேலும் கல்வெட்டுத் தரும் இச்செய்தி, தக்ஷிணகைலாச புராணம், கோணாசலபுராணம் ஆகியன கோணேஸ்வரக்கோயில் பெற்றிருந்த பெருமளவு நிலத்தானங்கள் பற்றிக் குறிப்பிடுகின்ற செய்திகளை உறுதிப்படுத்துவதாக அமைகிறது. [5]

நிலாவெளிச் சாசனத்தில் இடம்பெறும் திருகோணமலை என்ற இடப்பெயர் பற்றிய செய்தியும் கவனத்திற் கொள்ளத்தக்கது. இச்சாசனம் கண்டுபிடிக்கப்படுமுன்னர் பாதி நூல்கள் சிலவற்றிலிருந்து திருகோணமலை "கோகண்ண" எனவும் திருஞானசம்பந்த மூர்த்தி நாயானரின் தேவாரப்பாடல் சிலவற்றிலிருந்து "கோணமாமலை" எனவும் முற்பட்ட காலத்தில் அழைக்கப்பட்டது என அறிந்திருந்தோம். தற்காலத்தில் திருகோணமலை அழைக்கப்படுவது போல ஏறத்தாழ ஆயிரம் வருடங்களுக்கு முன்னரும் எந்தவித மாற்றமுமின்றி அவ்விடம் திருகோணமலை என அழைக்கப்பட்டது என்ற செய்தியினை நமக்குத் தருவது இந்த நிலாவெளிக் கல்வெட்டு என்ற விதத்தில் தனித்தன்மை வாய்ந்த ஒரு சாசனமாக இது காணப்படும். இலங்கையின் ஏனைய இடப்பெயர்களைக் கவனிக்கும்போது அவை காலத்துக்குக்காலம் திரிபுபட்டுப் பல்வேறு வடிவங்களை எடுத்து வந்துள்ளமையை அறியலாம். ஆனால் திருகோணமலை மாவட்டம் அதனது வரலாற்றுக் காலத்தில் பல்வேறு சாகியத்தைச் சேர்ந்த ஆட்சியாளர்களின் ஆட்சிக்குட்பட்டிருந்த போதிலும் ஆயிரக்கணக்கான வருடங்கள் தொடர்ச்சியாக அதனது பெயர் திரிபடையாது இருந்ததைக் கவனிக்கும்போத அப்பகுதியில் தமிழ் மக்களின் உறுதியான குடியேற்றம் நீண்டகாலமாக நிலைபெற்று வந்திருக்கின்றது எனக்கூறிக்கொள்ள முடியும். [6]

நாம் ஏற்கனவே கவனித்ததுபோல சோழப் பேரரசின் நேரடியான ஆதிக்கத்தின் கீழ் இலங்கை இருந்தபோது ஒரு சில கால கட்டங்களிலாவது இலங்கையில் ஆட்சி புரிந்த சோழப்பிரதிநிதி இலங்கேஸ்வரனின் காலத்துக்குச் சேர்ந்ததான இரு சாசனங்களும் திருகோணமலை மாவட்டத்திலேயே கிடைத்துள்ளன. சோழர் இலங்கையை ஆட்சிபுரிந்தபோது ஆட்சி நிர்வாக வசதி கருதியும் பாதுகாப்ப நோக்குக் கருதியும் அனுராதபுரத்திலிருந்து தமது தலைநகரைப் பொலன்னறுவைக்கு மாற்றினார். இவ்வாறு பொலன்னறுவை சோழரது ஆட்சி தலைநகராக இருந்தபோதிலும் இதுவரையில் சோழப் பிரதிநிதிக்குச் சேர்ந்த எந்தவொரு சாசனமும் பொலன்னறுவை மாவட்டத்திற் கண்டுபிடிக்கவில்லை. அதற்கு மாறாக அவனின் சாசனங்கள் திருகோணமலை மாவட்டத்திற் கண்டுபிடிக்கப்பட்டுள்ளமை கருத்திற் கொள்ளத்தக்கதோர் அம்சமாகும். அதுமாத்திரமல்லாமல் சோழரின் நிர்வாகத் தலைநகராக விளங்கிய பொலன்னறுவை மாவட்டம் உட்பட இலங்கையின் வேறு எந்த மாவட்டங்களிலும்

திருகோணமலை மாவட்டத்திற் கண்டுபிடிக்கப்பட்டளவு பெருந்தொகையான கல்வெட்டுக்கள் கண்டுபிடிக்கப்படவில்லை. மேலும் தமிழ்நாட்டுத் தஞ்சாவூர்ப் பெரியகோயிலுக்கு இலங்கையிலிருந்து சில கிராமங்கள்தானம் செய்யப்பட்டபோது தானமாகக் கொடுக்கப்பட்ட ஐந்து கிராமங்களும் திருகோணமலை மாவட்டத்திலேயே கொடுக்கப்பட்டன. இவற்றை யெல்லாம் கவனிக்கும்போது இலங்கையில் சோழராட்சி நடைபெற்றபோது சோழரின் மிகக்கூடுதலான கவனத்தை ஈர்த்த மாவட்டமாக விளங்கியது திருகோணமலை மாவட்டம் எனக் கூறலாம். இந்த இடத்தில் இயல்பாக எழுக்கூடிய கேள்வி, என்ன காரணத்தினால் இலங்கையின் ஏனைய மாவட்டங்களைக் காட்டிலும் திருகோணமலை மாவட்டம் சோழரின் கூடிய கவனத்தை ஈர்த்தது என்பதாகும். இக்கேள்விக்கான விடையை இக்காலமளவில் இலங்கை பெற்றிருந்த புவியியல் நிலைகொண்டும் சோழர் கொண்டிருந்த வர்த்தக நோக்கத்தின் அடிப்படையிலும் விளக்கலாம். சோழப் பேரரசில் ஆட்சி புரிந்த பெருவலி படைத்த முதலாம் ராஜேந்திரன் தென்கிழக்காசிய அரசுகளின் வலிமையினை ஒடுக்கி இந்து சமுத்திரத்தில் சோழ ஆதிக்கத்தினை ஏற்படுத்துவதற்கு முயன்றான். இத்தகைய ஒரு முயற்சியின் விளைவே, தென்கிழக்காசியாவுக்கெதிராக அவன் மேற்கொண்ட படையெடுப் பாகும். இத்தகைய தனது எண்ணத்தைப் பூரணமாகச் செயற்படுத்திக்கொள்வதற்கு இலங்கையைக் கைப்பற்றவேண்டிய தேவையும் ராஜேந்திரனுக்கு ஏற்பட்டது. காரணம் கிழக்குலகுக்கும் மேற்குலகுக்கும் இக்காலமளவில் நடைபெற்ற வர்த்தகத்தில் இலங்கை குறிப்பிடத்தக்க முக்கியத்துவம் பெற்று விளங்கியது. மேற்கிலிருந்தும் கிழக்கிலிருந்தும் வந்து சென்ற கப்பல்கள் இலங்கையை வந்தடைந்தே சென்றன. இலங்கையிலும் குறிப்பாகத் திருகோணமலைத் துறைமுகம் தென்கிழக்காசிய வர்த்தகத்தைப் பொறுத்து முக்கியத்துவம் வாய்ந்து விளங்கியது. காரணம் அது பெரிய துறைமுகமாக விளங்கியது மாத்திரமன்றி இலங்கையின் ஏனைய துறைகளைக் காட்டிலும் தென்கிழக்காசியாவுக்கு மிக அண்மையிலுள்ள துறைமுகமாகவும் விளங்கியது. இதனாலேயே, வர்த்தக நோக்குடன் இலங்கையைக் கைப்பற்றிய சோழர், தென்கிழக்காசிய வர்த்தகத்தைக் கட்டுப்படுத்துவதற்காகத் தமது கூடிய கவனத்தைத் திருகோணமலை மாவட்டத்திற் செலுத்தினர் எனல் வேண்டும். [7]

குறிப்புகள்

1. *இக்கல்வெட்டுக்கள் கண்டுபிடிக்கப்பட்டமை பற்றிய செய்திகள் அவ்வப்போது வீரகேசரி, தினகரன், ஈழநாடு போன்ற பத்திரிகைகள் மூலம் பொது மக்களுக்கு அறிவிக்கப்பட்டன.*
2. *இதுபற்றிய மேலதிகமான விபரங்களை அறிந்து கொள்வதற்கு :*
   S. Gunasingam, Tow Inscription of Cola Ilankeswara Deva, Trincomalee Inscriptions Series- No, 1, Peradeniya 1974 நூலைப் பார்க்கவும்.
3. *செ. குணசிங்கம், கோணேஸ்வரம், பேராதனை 1973, பக். 92–19*
4. *S. Gunasingam, Tow Inscription of Cola Ilankeswara Deva, p. 18-19*
5. *S. Gunasingam, "A Tamil Slab - Inscription at Nilaveli", Sri Lanka Journal of Humanities, Vol. 1, No, Peradeniya 1975.*
6. *மேலே குறிப்பிடப்பட்ட கட்டுரையைப் பார்க்கவும்.*
7. *S. Gunasingam, Some Aspects of the Impact of Cola Rule in the Trincomalee District, A paper read before the ceylon Studies Seminar, 19th Sept. 1973.*

அரிப்பில் அல்லி அரசாணி மாளிகை

சுவாமி ஞானப்பிரகாசர்

இற்றைக்குப் பதின்மூன்று ஆண்டுகளுக்கு முன் நான் முத்துக்குளிப்புக் கரையிலுள்ள அரிப்புப் பகுதிக்குப் போயிருந்தபோது அங்கு கடற்கரையிற் கிலமாயிருந்த ஒரு பாரிய கட்டடத்தைச் சிலர் எனக்குக் காட்டி அது அல்லியரசாணியின் மாளிகை என்று தாங்கள் பாரம்பரியமாகக் கேள்விப்பட்டிருந்ததாக வலியுறுத்திச் சொன்னார்கள். அங்குள்ள சிறியோர் பெரியோர் எவர் மனதிலாவது அந்தப் பாரம்பரியத்தைப் பற்றிச் சந்தேகம் காணப்படவில்லை. ஆயின், நான் கட்டடத்தின் போக்கையும் செங்கற்களின் பழமையையும் பாதிக்குப் பக்கம் மாத்திரம் காணப்பட்ட வில்லுகளையும் பார்த்தவுடனேயே அக்கட்டடம் ஒல்லாந்தர் காலத்துக்கும் பிற்பட்டது என்று நிச்சயித்துக் கொண்டேன். அப்பால் நல்லூருக்கு மீண்டபின் ஆதி ஆங்கிலர் காலத்து நூல்களில் அதைப்பற்றி ஏதாவது இருக்கலாம் என்று எண்ணி கவர்னர் நோர்த்து காலத்து கோர்டினர் என்பவர் எழுதிய இலங்கையைப்பற்றிய விபரம் என்ற நூலைப் பார்த்தேன். அதிஷ்டவசமாக அதில் அந்தக் கட்டடம் தானே தொடக்கத்தில் இருந்த நிலையின்படி ஒரு படத்தில் சித்தரித்திருந்ததோடு அதின் வரலாறும் குறித்திருந்தது. வரலாற்றிற் பொருத்தமான பாகத்தை இங்கு தமிழிற் பெயர்த்தெழுதுகின்றேன்.

இலங்கையின் மேற்குக் கோடியிலுள்ள அரிப்பில் அமைந்த தேசாதிபதி வீடு முத்துக்குளிக்கும் பிரதேசத்திலிருந்து வடக்கே இரண்டு மைல் தூரத்தில் உத்தர அட்சபாகம் 8–47 இலும், தக்கின தீர்க்க ரேகை 79–40 இலும் இருக்கின்றது. சந்தேகமின்றி அதுதான் இலங்கை முழுவதிலும் அதிக அழகான கட்டடம். அத்தீவிலே சிற்ப விதிகளுக்கு ஏற்ப நிருமாணிப்பட்ட மிகச் சிலவற்றுள் அது ஒன்று எனச் சொல்லாம். அதன் மாதிரி பூரணமான தோறிக் சிற்பவடிவமானது பிறேடெறிக் நோர்த்து மகானுபாவர் தாமே மாதிரி வரைந்து கொடுத்தார். வீடு வெளித்தோற்றத்தில் சம்பிரம அலங்காரம் பொருந்தியிருப்பினும் உள்ளே அதிக விசாலமுள்ளதல்ல. பார்வைக்குப் பெரிதாய் விசித்திரமாய்த் தோன்றினும் கட்டடத்துக்குத் தக்க பொலிவு உள்ளுறைகளில் இல்லை. ஆயினும் அவைகள் கருதிய நோக்கங்களுக்கு முழுதும் ஏற்றவைகளே. வீட்டுக் கீழ்த்தளத்தில் ஒவ்வொரு மூலையிலும் ஒன்றாக, நான்கு சயன அறைகள் இருக்கின்றன. நடுவில் மேல்மாடிக்குப் போகிற அகன்ற கற்படிக் கட்டொன்று உண்டு. மேல் மாடியில் நல்ல அளவு பிரமாணமுள்ள இரு தாராள அறைகள் கட்டடத்தின் முழுப்பரப்பையும் கொள்ளுகின்றன. அவற்றின் இரு மருங்கிலும் அமைந்த அழகிய தூண் நிரைகள் கட்டடத்துக்கு அலங்காரந்தந்து நிற்கின்றன. மேலறைகளுள் ஒன்று, இருபதுபேர் பந்தியமரத்தக்க அசன மன்றமாக வழங்கப்படுகின்றது. மற்றது தேசாதிபதியவர்களின் சயன மண்டபம். அதன் ஒரு அந்தத்தில் புரிபோற் சுழன்று போகின்ற படிக்கட்டொன்றினால் ஏறி நிலாமுற்றமாக ஒழுங்குபடுத்தியிருக்கும் மேல் மெத்தைக்குச் செல்லலாம். அதில் நின்றுகொண்டு சமதரையாய் விளங்குகிற நாட்டுப் புறங்களை மூன்று திசைகளிலும் நெடுந்தூரம் பார்க்கலாம். நாலாவது திசையில் பரந்த சமுத்திரமும் முத்துப்பார்களில் நின்று

மீண்டுவரும் தோணிகளின் அணிவகுப்பும் கட்புலனாகி மனதைக் களிப்பிக்கும். வீடு கடலிலிருந்து ஒரு கல்லெறிதூரத்தில் உயர்ந்த மேடையொன்றின்மேல் மனோகரமாய் எழுந்து நிற்கின்றது. அறைகள் வாசற்படி மட்டும் தாழ்ந்த வெனீசியன் மாதிரியான நெடுங்கதவுகளும் உள்ளவைகளாதலாலும் அவற்றின் வழியாய்க் கடற்காற்றும் கரைக்காற்றும் ஓயாது ஊதிக் கொண்டிருப்பதினாலும் இன்பமான குளிர்ச்சியைத் தருகின்றவைகளாகின்றன. இக்கட்டடத்துக்கருகில் மரக்கப்புகள் நிறுத்திப் பனையோலையால் வேய்ந்த வேளைக்குத்தக்க பல அறைகள் உள. இவைகள் தோறிக் கட்டடத்தில் இடம் பெறாதவர்கள் தங்குதற்கு உதவும். *(A Description of Ceylon by the Rev. James Cordiner A. M. Vol. II pp. 37-38)*

கவர்ணர் நோர்த்து இலங்கைத் தேசாதிபதியாயிருந்தது 1897 முதல் 1905 வரையுமேயாதலால் அரிப்புக் கட்டடம் நிருமாணிக்கப்பட்டது அக்காலவரையுள் அதாவது இற்றைக்குச் சற்றேறக்குறைய நூற்றைம்பது ஆண்டுகளுக்கு முன்னேயாம். என்பதில் கடுகளவேனும் ஐயப்பாடில்லை இவ்வாறிருக்க இந்நாட்களில் யாழ்ப்பாணத்தில் வெளியிடப்பட்டுள்ள ஒரு துண்டுப்புத்தகம் பின்வருமாறு எழுதியிருக்கக் கண்டேன்.

> "குளக்கோட்டருடைய காலத்துக்குச் சிலவருஷங்களுக்கு முன்னே பாண்டியனுடைய மகளாகிய சித்திராங்கதை என்கின்ற அல்லியாற் கட்டப்பட்ட தோறண மாளிகை யொன்று இப்போதும் அரிப்புக்குக் கிட்ட அழிந்து கிடக்கின்றது. அக்கட்டடத்தின் மேலே உள்ள மூன்று வில் மாளிகைகளில் நடுவொழிந்த இரண்டும் இடிக்கப்பட்டன. மற்றதை இடிக்க இயலாமையால் அவ்வளவில் விடப்பட்டன. கோழி முட்டைகளின் வெள்ளைக்கருவெடுத்தே இக்கட்டடத்துக்குப் பசை சேர்க்கப்பட்டதென்று கர்ண பரம்பரையாகக் கூறுவர். அக்கட்டடம் கிறீஸ்து பிறப்பதற்கு 3200 வருடங்களுக்கு முன் கட்டப்பட்டதாகச் சரித்திர ஆராய்ச்சிக்காரர் சிலர் கூறுகின்றனர். அக்கதை உண்மையானால் தோறண மாளிகை கட்டி (3200–1939–5139) இப்போது ஐயாயிரத்து நூற்றுமுப்பத்தொன்பது வருஷங்களுக்கு மேலாகின்றது."

இவ்வளவும் மேற்கோள். இதில் தோறண மாளிகை என்ற பெயர் எவ்வாறு வந்ததென்றதும் ஆராயத்தக்கது. சைமன் காசிச் செட்டி தாம் 1880ஆ ம் ஆண்டில் எழுதிய "இலங்கைப் பூமி சாஸ்த்திர அகராதி" யில் இக்கட்டடத்தைப் பேசுமிடத்து அதின் முற்புறம் டோறிக் சிற்ப விதிகளின்படி அமைந்திருக்கின்றமையை நோக்கி அதை டோறிக் என்று அழைக்கும் வழக்கம் வந்துவிட்டது" என்று குறிப்பிடுகின்றார். டோறிக் என்ற பெயரையே "சரித்திர ஆராய்ச்சிக்காரர் சிலர்" தோறண என மாற்றிவிட்டதாகத் தோன்றுகின்றது.

உண்மைச் சரித்திரத்துக்கு மாறான பழங்கதைகளை அச்சிட்டுப் பரப்புவதில் எவ்வித உபயோகமும் இல்லை.

இடப்பெயர் வரலாறு – மட்டக்களப்பு மாவட்டம்

ம. சற்குணம்

இலங்கையின் கிழக்கே நீர்வளமும் நிலவளமும் பெற்றுச் சிறந்த நெற்களஞ்சியமாய்த் திகழும் நாடு மட்டக்களப்பு. இந்நாடு அண்மைக்காலம் வரை கிழக்குப் பிராந்தியம் என அழைக்கப்பட்டுத் திருகோணமலை, மட்டக்களப்பு ஆகிய பிரதேசங்களை உள்ளடக்கியதாய் இருந்தபோதும் இன்று திருகோணமலைப் பகுதி தவிர்ந்த ஏனைய பகுதிகளே மட்டக்களப்பு என அழைக்கப்படுகின்றன.

மகாவலி கங்கையின் ஒரு கிளையான வெருகல் கங்கைப் பெரியாறு தொடக்கம் தெற்கே குமுக்கன் ஆறு வரையும் பரந்து நீண்டு கிடக்கும் வளமார்ந்த செழுமை நிறைந்த நிலப்பகுதியாய் இந்நாடு திகழும். சுமார் நூற்றுமுப்பது மைல் நீண்டு கிழக்கு மேற்காய் முறையே நெய்தலும், மருதமும், முல்லையும், குறிஞ்சியும் அணிபெற அமைந்து ஏறக்குறைய எழுபது மைல் அகன்று கிடப்பது இந்நாடு. இந்நாட்டின் அழகினைச் சுவாமி விபுலாநந்தர் பின்வருமாறு அழகாகக் கூறியுள்ளார்.

> "காவும் பொழிலும் கழிமுகமும் புள்ளணிந்த
> ஏரியும் மல்கி இரத்தினத் தீவமென
> ஆரியர் போற்றும் அளிசால் இலங்கையிலே
> சீரார் குணதிசையைச் சேர்ந்து வளர்புகழும்
> ஏராலியன்ற செந்நெலின் சுவைத்தீங் கன்னலொடு
> தெங்கி னிளநீரும் தீம்பலவின் அள்ளமிர்தும்
> எங்கும் குறையா இயலுடைய நன்னாடு
> மட்டக் களப்பென்னும் மாநாடு."[1]

இந்நாடு நீண்ட காலமாகவே மக்கட் குடியிருப்பைப் பெற்று வந்திருக்கின்றது. காலங்காலமாக இங்கு வசித்து வந்தோரும், இந்நாட்டிற் குடியேறியோரும், பின்னர் தம் ஆட்சிக்குட்படுத்திய அந்நியரும் வரலாறு நோக்கியும், இயல்பு பற்றியும், அபிமானங் காரணமாகவும் கிராமங்களுக்குப் பெயரிட்டு வந்துள்ளனர்.

மட்டக்களப்பின் பிரதேசங்கள் நீண்ட காலமாகக் கண்டி நாயக்க வம்ச அரசுடன் இணைந்தும் பிணைந்தும் இருந்து வந்தபோதும் கிராமங்களின் ஊர்ப்பெயர்கள் தனித்தமிழ்ப் பெயர்களாகவே அமையலாயின. இக் கூற்றினைக் கிராமங்களின் இடப் பெயர்கள் எடுத்துக் காட்டும். மண்முனைப் பற்று மத்தியில் அமைந்து கிடக்க அதன் வடக்கே கோறளைப்பற்றும் ஏறாவூர்ப் பற்று, அக்கரைப்பற்று, பாணமைப்பற்று என்ற எட்டுப் பற்றுக்களும் பொருந்திய மட்டக்களப்பு மாவட்ட ஊர்ப்பெயர்களின் தோற்றம், வரலாறு என்பனவே இங்கு எடுத்தாளப்படும்.

ஊர்களுக்குப் பெயர்கள் அமையும்போது பொதுவாகவும் சிறப்பாகவும் அமைந்து காணப்படுவதே இயற்கை. அது போலவே மட்டக்களப்புப் பகுதிகளில் இடப்பெயர்களும் அமைந்து காணப்படுகின்றன. பெரும்பாலான இடப் பெயர்கள் ஊர், குடி, கேணி, முனை, குடா, காடு, தீவு, துறை, வெளி ஆகியவற்றை விகுதிப் பெயர்களாகக் கொண்டே அமைந்து காணப்படுகின்றன.

ஊர் என்னும் விகுதிப் பெயர்களைக் கொண்ட இடப் பெயர்களைத் தொகுத்து ஆராயும்போது மட்டக்களப்புப் பகுதிகளிலே மண்டூர், ஏறாவூர், நிந்தவூர் மகிழூர் என்னும் இடப்பெயர்களைக் காண முடியும். இது போலவே ஈழத்திலே தமிழர் வாழும் ஏனைய பகுதிகளிலும் தென்னிந்தியத் தமிழகத்திலும் "ஊர்" என்னும் விகுதிப்பெயர் கொண்ட இடப் பெயர்கள் அமைந்துள்ளன. யாழ்ப்பாணப் பகுதிகளில் நல்லூர், புத்தூர், கரையூர், பாசையூர் என்பனவும், திருகோணமலைப் பகுதிகளிலே தோப்பூர், சம்பூர், முதூர், சேனையூர் என்பனவும், தென்னிந்தியத் தமிழகப் பகுதிகளில் மருதூர், தெங்கூர், பனையூர், பாகூர், கடம்பூர், திருநாரையூர், கோழியூர், புலியூர், நல்லூர், புத்தூர் ஆகியனவும் அமைந்து காணப்படுகின்றன.[2] எனவேதான் தொல்காப்பியர் "ஏமப் பேரூர்ச்சேரியும்" என்ற தொடக்கத்தையுடைய சூத்திரத்தைத் தந்துள்ளார்.[3] அ.·.தாவது, ஊர் என்ற சொல் நிலைகொண்டு சீவிக்கும் இடப் பரப்பு என்று பொருள் தருகின்றது.

மண்டூர் என்பது மண்டு மரங்கள் நிறைந்த குடியிருப்பாய் இருந்து இடப்பெயரைப் பெற்றிருக்க வேண்டும். அதேபோல அவ்வூர் தில்லைமண்டூர் என்ற பெயரையும் பெற்றுள்ளது. அவ்வூருக்கு அண்மையில் உள்ள மண்டுக்கோட்டைமுனை என்னும் ஊரும் மண்டு என்னும் மரப் பெயராற் பெயரைப் பெற்றிருப்பதால் மண்டூரும் மரத்தாலே இடப்பெயரைப் பெற்றது எனலாம்.

ஏறாவூர் என்னும் ஊரின் பெயரோடு மட்டக்களப்புப் பகுதிகளில் வாழ்ந்து வந்த திமிலருக்கும் முக்குவருக்குமிடையே நடைபெற்ற கலகங்கள் பொருத்தப்பட்டுள்ளன. திமிலரோடு முக்குவர் போர் செய்து வெற்றிபெற உதவிய பட்டாணிகளைக் குடியேற்றியதோடு பகைவரான திமிலர் மீண்டும் வந்து தம்மூர்களுட் குடியேறா வகையில் அரண்செய்த ஊர் "ஏறாவூர்" எனவும் கதைகள் வழங்கி வருகின்றன.[4] இதனையே சிங்கள மன்னராற் குறிப்பிடப்படும் எகுலப்பற்று எனக் கொள்ள முடியும் என்பர்.[5] ஆனால் ஏறாவூர் பட்டாணிகள் குடியேறும்வரை குடியேறாமல் இருந்த ஊர் எனக் கொள்வதையும் விட, அவர்கள் குடியேறிய பின்னர் இப்பெயர் ஏற்பட்டது எனக் கொள்வதே பொருத்தம் போலத் தெரிகின்றது. "ஏறா" என்பதை எதிர்மறையாகக் கொள்வாரும் உளர். உடன்பாடாகக் கொள்வாரும் உளர். உடன்பாடாகக் கொள்வதே சாலச் சிறப்புடையது. இதற்குத் தமிழ் இலக்கியங்களும் அரண் செய்கின்றன.[6]

நிந்தவூர் என்பது சொந்தமாய்க் கொடுக்கப்பட்ட ஊர் எனப் பொருள்படும். இதனாலேதான் தமிழில் உறுதி எழுதுவோர் சொந்தமும், நிந்தமும் [7] என்ற சொற்றொடரைப் பயன்படுத்தி வருகின்றனர். அதுபோலவே மகிழூர் என்பது மகிழமரத்தின் பெயரைக் கொண்ட ஊர்ப் பெயராய் இருக்க வேண்டும்.

மக்கட்டொகை பெருகப் பெருகக் காடு வெட்டி நாடாக்கிக் குளம் தொட்டு வளம் பெருக்கி வாழ வேண்டிய அவசியம் ஏற்பட்டது. எனவே ஊர்களை அண்டிக் குடியிருப்புக்கள் தோன்றின. உறவு முறை கொண்ட பல குடியினர் சேர்ந்து வாழ்ந்த இடம் குடியிருப்புக்களாய்த் தோற்றம் பெற்றன எனவும் கொள்ளலாம். இவ்வகைக் குடியிருப்புக்கள் பெரும்பாலும் ஒரு தலைவரின் பெயருடன் சார்த்திக் கூறப்பட்டிருப்பனவாகவே காணப்படுகின்றன. காத்தான் குடியிருப்பு, களுவாஞ்சிக்

குடியிருப்பு, ஆறுமுகத்தான் குடியிருப்பு என்பனவற்றை நோக்கலாம். அத்துடன் சேனைக்குடியிருப்பு, கல்முனைக் குடியிருப்பு, குடியிருப்பு முனை, சிற்றாண்டிக் குடியிருப்பு என்னும் குடியிருப்பு ஊர்ப் பெயர்களும் மட்டக்களப்புப் பகுதிகளைச் சார்ந்து வழங்கி வருகின்றன. புதிய குடியேற்றம் புதுக்குடியிருப்பு எனப் பெயர் பெற்றிருக்க வேண்டும்.

காத்தான் குடியிருப்பு இன்று காத்தான்குடி என்றே அழைக்கப்பட்டு வருகின்றது. இவ்வூர்ப் பெயரைப் போலவே களுவாஞ்சிக் குடியிருப்பு களுவாஞ்சிக் குடி எனவும், கல்முனைக் குடியிருப்பு கல்முனைக்குடி எனவும் ஈறு குறைந்து வழங்கி வருகின்றன. சிற்றாண்டிக் குடியிருப்பு சிற்றாண்டி என இன்று "குடியிருப்பு" ஈற்றுப் பெயர் இல்லாமலே வழங்கி வருகின்றது.

காத்தான்குடி என்னும் ஊர்ப் பெயரோடு ஒரு பரம்பரைக் கதையும் கூறப்பட்டு வருகின்றது. காத்தான் என்பவனை ஊரைக் காத்தவனாக்கி அக்கதை புனையப்பட்டுள்ளது. காத்தான் என்னும் வேடக் குடிமகன் தன் குடிகளுடன் அங்கே தற்போது சின்னப்பள்ளியடி எனக்கூறும் ஐந்தாம், ஏழாம் வட்டாரத்துக்குச் சமமான இடத்திற் குடியேறி சேனைப்பயிர் செய்து வாழ்ந்து வந்தான் எனவும்; நாளடைவில் அவனது பெயர்படக் காத்தான் குடி என வழங்கி வரலாயிற்று எனவும் அறிய முடிகின்றது.[8] அத்துடன் கிழக்கிலங்கைப் பகுதியிற் கண்டி அரசனால் முஸ்லிம்கள் குடியேற்றப்பட்டதும் அங்கு வாழ்ந்த தமிழ்க் குடிகள் புதுக்குடியிருப்பில் அல்லது ஆரையம்பதிக்கு இடம் பெயரக் காத்தான்குடியில் முஸ்லிம்கள் வாழலாயினர் என்னும் கதையும் வழங்கி வருகின்றது.

பாண்டிருப்பு என்னும் பெயருள்ள ஊர் ஒன்றும் மட்டக்களப்புப் பகுதியில் உண்டு. பாண்டு வம்சத்தோர் முன்பு குடியிருப்புக்களை உண்டாக்கிய இடம் இதுவாய் இருக்க வேண்டுமெனப் பெயர்க் காரணம் கூறுவர். இதனை மட்டக்களப்பு மான்மியம் பாண்டுறுப்புமுனை எனக் கூறும்.[9] இக் குடியிருப்புத் தொடரில் நடுவுக் குடியிருப்பு, பரவன் குடியிருப்பு, பழங் குடியிருப்பு என்பனவும் மட்டக்களப்புப் பகுதிகளிற் பேசப்பட்டு வருகின்றன. மன்னாரிலே துள்ளுக்குட்டிக் குடியிருப்பு உண்டு.

குடியிருப்பு வகையிற் சேர்ந்து பெயர்பெற்ற இடங்கள் ஒரு புறமிருக்க, இவற்றோடு ஒப்பில்லாத "பட்டிருப்பு" என்ற கிராமத்தையும் நாம் சேர்த்துப் பார்த்தல் வேண்டும். பட்டிருப்பு என்பது பார்த்திருப்பு என்ற சொல்லின் திரிபாகும். அரசன் தனக்குத் திறை கொண்டு வரும் வன்னியர்களை எதிர்பார்த்திருக்கும் இருப்பிடத்தைப் பார்த்திருப்புவ என்பர். மட்டக்களப்புப் பகுதி வன்னியர் கண்டியரசுக்கமைந்து நடந்த காலத்தில் அரசன் அங்கு வந்திருந்த இடமே "பட்டிருப்பு" என மருவியிருக்க வேண்டும். மட்டக்களப்பு மாவட்டத்தில் ஒரு காலத்தில் அரசாங்க அதிபராய் இருந்து பெருஞ் சேவை செய்த கொட்றிங்ரன் பிரபு பின்வருமாறு தமது நூலில் [10] கூறியுள்ளார்.

"PATTIRIPPUWA - An elevated platform or pavilion. e.g. the Octagon in Kandy, from which the king watched peraheras and other spectacles. The word is from Tamil பார்த்திருப்பு. - a place from which one sees."
ஆகவே பட்டிருப்பு என்பது பார்த்திருப்பு என்ற சொற்றொடரின் திரிபு மொழியாகும் எனலாம்.

கேணி என்னும் ஈற்றையுடைய இடப்பெயர்கள் மட்டக்களப்புப் பகுதிகளில் அதிகமாகக் காணப்படுகின்றன. மாங்கேணி, காயாங்கேணி, பனிச்சங்கேணி, தும்மங்கேணி, தாமரைக்கேணி, நாவற்கேணி, கருவேப்பங்கேணி, கறுவாக்கேணி என்பனவும் மீராங்கேணி, மீராலங்கேணி, களுவங்கேணி, ஐயங்கேணி, சுங்காங்கேணி என்பனவும் இதில் அடங்கும். இவை பெரும்பான்மை மரப் பெயர்களைச் சார்ந்தும் சிறுபான்மை தலைவன் பெயரைச் சார்ந்தும் காணப்படுகின்றன. இதுபோலவே மன்னாரிற் பொற்கேணியும், தென்னிந்தியாவிற் திருவல்லிக்கேணியும் வழங்கி வருகின்றன.

கேணி ஈற்றுப் பெயர்களைப் போலவே முனை ஈற்றுப் பெயர்களும் மட்டக்களப்புப் பகுதிகளில் அதிகமாகக் காணப்படுகின்றன. கடலுக்குள் நீண்டிருக்கும் தரைப்பாகம் முனை என்று வழங்கி வரும். இந்நிலப்பகுதி கல்லாயிருந்தால் கல்முனை என்றும், மண்ணாயிருந்தால் மண்முனை என்றும் பெயர் பெற்றது. கல்முனை என்னும் பெயர் இலங்கையில் எங்கும் உண்டு. வீச்சுக் கல்முனை, சொறிக் கல்முனை என்பன கல்முனையை விசேடித்துப் பெயர் பெற்றனவாயுள்ளன. இதே போலவே மருதமுனை, வீரமுனை, மகிழ்முனை, நொச்சிமுனை, கல்லடிமுனை, நற்பிட்டிமுனை, மண்டுக்கோட்டைமுனை, கடுக்காமுனை, கோட்டைமுனை, பாலமுனை[11], குறிஞ்சாமுனை, தன்னாமுனை என்னும் பெயர்களும் மட்டக்களப்புப் பகுதிகளிற் காணப்படுகின்றன.

கடலுள் நீண்டிருக்கும் தரைப்பகுதி முனை எனக் கூறப்படுவது போலவே அது கோவளம் எனவும் அடைக்கப்படும்.[12] சென்னை பட்டணத்துக்குத் தெற்கே இருபது மைல் தூரத்தில் செங்கல்பட்டைச் சேர்ந்த கோவளம் என்னும் ஊர் இருப்பதாக அறிகின்றோம். யாழ்ப்பாணம் காரைநகருக்கு மேற்பாலுள்ள குறிச்சி ஒன்றுக்கும் கோவளம் எனப் பெயருண்டு. கற்கோவளம் என்பதோர் இடம் பருத்தித்துறையில் உண்டு. எனவே கற்கோவளமும் கல்முனையும் ஒரே கருத்தைக் கொடுக்கும் இரு இடப் பெயர்களாகும் எனலாம்.

குடா என்னும் ஈற்றுப் பெயர்களை நோக்கும்போது தாளங்குடா, புளியடிக்குடா, முதலைக்குடா, கற்குடா, கன்னங்குடா, புன்னைக்குடா, நெல்லிக்குடா, நாவற்குடா, காஞ்சிரங்குடா, சிறட்டையன்குடா என்னும் பெயர்களை அவதானிக்கலாம்.

காடு ஈற்றுப் பெயர்கள் மட்டக்களப்புப் பகுதிகளைப் போலவே எல்லா இடப்பெயர்களிலும் அமைந்து காணப்படுகின்றன. மட்டக்களப்புப் பகுதியிலே பனங்காடு, நாவற்காடு, பலாக்காடு, மாங்காடு, முனைக்காடு, முனையக்காடு, பாலைக்காடு, வெட்டுக்காடு என்பன போன்ற பெயர்கள் வழங்கி வருகின்றன. யாழ்ப்பாணப் பகுதிகளில் இடைக்காடு, நாவற்காடு, சாவற்காடு, கட்டைக்காடு, புதுக்காடு, வெட்டுக்காடு என்பனவும், மன்னாரில் சூரியக்கட்டைக்காடு, கள்ளிகட்டைக் காடு என்பனவும் உண்டு. இந்தியத் தமிழகத்திலும் காடு ஈற்றுப் பெயர்கள் பல இருந்திருக்கின்றன. மறைக்காடு, தலைச்சங்காடு, தலையாலங்காடு, சாய்க்காடு, கொள்ளிக்காடு, ஆலங்காடு, பனங்காடு, வெண்காடு என்னும் ஊர்ப் பெயர்களைத் தொகுத்து அப்பர் சுவாமிகள் பாடியுள்ளார்.[14]

தீவு என்னும் ஈற்றுப் பெயர்களையுடைய இடப் பெயர்களும் பெரும்பாலான இடப்

பெயர்களாய்க் காணப்படுகின்றன. நாகுவன்தீவு, கள்ளியந்தீவு, வவுணதீவு. திமிலதீவு, புளியந்தீவு, ஈச்சந்தீவு, கரையாக்கன்தீவு, மாந்தீவு, காரைதீவு, சல்லித்தீவு, மல்லிகைத்தீவு, மகிழடித்தீவு, கோயிற் போரதீவு, பெரிய போரதீவு, முனைத்தீவு என்பவற்றை நோக்கலாம்.

இவற்றிற் காரைதீவு என்னும் ஊர்ப் பெயர் ஈழத்திற் பல இடங்களிலும் பேசப்பட்டு வருவதால் யாழ்ப்பாணத்தின் காரைதீவு காரைநகர் எனப் பெயர் மாற்றம் செய்யப்பட்டது.[15] இன்னும் ஒரு காரைதீவு புத்தளத்தில் அமைந்துள்ளது. மட்டக்களப்பின் தென்பால் சுமார் 30 மைல்களுக்கப்பால் அமைந்துள்ள காரைதீவினைக் காரேறுதீவு,[16] காரேறு சோலை[17] எனவும் அழைத்து வந்துள்ளனர். எனினும் காரைதீவென்றே பெரும்பாலும் அழைக்கப்பெறும். இவ்வூர் தீவு எனப் பெயர் பெற்றிருந்தாலும் தீவல்ல. முன்பு தீவாய் இருந்திருக்கலாம். காரேறு முதூர் எனக் கொண்டு கார்காத்த வேளாளரின் தீவு எனவும் வழங்குவர்.[18]

திமிலதீவு என்பது திமிலர் என்னும் வகுப்பார் வாழ்ந்து வந்த இடமாயிருக்க வேண்டும். இத் திமிலதீவு பற்றி மட்டக்களப்பு மான்மியமும் கூறிச் சென்றுள்ளது. "ஆதியிலே தொன்னிந்தியாவிலே திமிலர் என்னும் ஒரு சாதியினர் வாழ்ந்து வந்தனர். அவர்தம் தொழில் மீன் பிடித்தலாகும். அவர் இலங்கையிற் குடியேறி மட்டக்களப்பை அடைந்தபோது அது தம் தொழிலுக்கு வாய்ப்புடைத்ததெனக் கண்டு ஓரிடத்தைத் தம் உறைவிடமாக்கி அதனை அரண்செய்து தம் தொழிலைச் செவ்வனே புரிந்து வந்தனர். அவரிடங்கோலிய இடம் இன்றும் திமிலதீவு என வழங்கப்பட்டு வருகின்றது".[19] திமில்[20] என வழங்கப்படும் தோணிகளை வைத்து மீன் பிடித்த சாதியினரே திமிலர் எனப்பட்டனர்.

புளியந்தீவு என்னும் சிறிய தீவு மட்டக்களப்பு வரலாற்றில் மிகவும் பிரசித்தி பெற்றிருப்பதோடு வரலாற்றுச் சம்பவங்களும் பொருந்தியதாகக் காணப்படுகிறது. இது காவிரி நடுவண்ணமைந்த திருவரங்கம்போல மட்டக்களப்பு வாவியின் நடுவண்ணமைந்து இலங்கையின் வெனிஸ் என விளங்கி வருகின்றது. புளியங்கொட்டை வடிவில் இருப்பதாலும், அதிகளவான புளியமரங்களைப் பெற்றுள்ளதாலும் புளியந்தீவு எனப் பெயர் பெற்றதெனவும் [21] புவியன் என்னும் வேடர்குலத் தலைவன் இருந்து ஆட்சிசெய்த இத்தீவு அவன் பெயராலே புவியன் தீவு என வழங்கி வந்தது எனவும், பின்பு மொழிச் சிதைவினாலே புளியந்தீவு என வழங்கப்பட்டது எனவும் கொள்ள இடமுண்டு. இதுவே மட்டக்களப்புப் பகுதியின் தலைநகராய் விளங்கியது.

கடல் வாணிபத்துக்குச் சாதகமாயிருந்த இடங்கள் எல்லாம் துறை என்னும் ஈற்றுப் பெயருடன் அழைக்கப்பட்டு வந்தமை போலவே, மட்டக்களப்புப் பகுதிகளிற் சில இடங்கள் இவ்வகை ஊர்ப்பெயர்களைக் கொண்டுள்ளன. சம்மாந்துறை, கண்டபாணத்துறை, மாவிலங்கத்துறை, அம்பிளாந்துறை, கொம்மாதுறை, திருப்பெருந்துறை, வேப்படித்துறை என்ற பெயர்களை நோக்கலாம். பாணந்துறை, களுத்துறை என்பன இவ்வகையைச் சார்ந்தன.

சம்பான் என்ற தோணிகள் வந்து அடைந்த துறையே சம்மாந்துறை எனப்படும். அம்பாந்தோட்டை என்ற பெயருக்கும் இதுவே காரணமாயிருக்க வேண்டும்.

சம்பாந்துறை முற்காலத்தில் மலேயர்களின் கப்பற் பொருள்களை இறக்கும் ஒரு பிரசித்தி வாய்ந்த துறையாகவே இருந்து வந்திருக்கிறது.[22] எனவேதான் இத்துறை சம்பான்துறை என அழைக்கப்பட்டுப் பின்பு சம்மாந்துறை என மருவியிருக்க வேண்டும்.

கண்டபாணத்துறை பற்றிக் கோவலனார் கதை குறிப்பிடுகின்றது.[23] இதனைக் கண்டபாணம் என்று கண்ணகி வழக்குரை கூறும்.[24] அம்பிளாந்துறை முன்பு அம்பிலாந்துறை என அழைக்கப்பட்டு வந்துள்ளது.[25] இவ்வகைப் பெயர் கொண்ட ஊர் ஒன்று காவேரி நதிப்பாங்கரில் இருப்பதாக மட்டக்களப்பு மான்மிய மூல ஏடு கூறுகின்றது. இது மட்டக்களப்பு மான்மியத்திற் பதிப்பிக்கப்படவில்லை.

பெருந்துறை அல்லது பெரியதுறை என்னும் ஊர் ஒன்று மட்டக்களப்பு வாவியின் அந்தத்தில் அமைந்து கிடக்கிறது. இத்துறையே மட்டக்களப்பின் பெருந்துறையாக அக்காலத்தில் அமைந்திருத்தல் வேண்டும். ஆகவேதான் அங்குள்ள பழம் பெருமை வாய்ந்த முருகன் கோவில் இன்று புனருத்தாரணம் செய்யப்பட்டு வருகிறது. இவ்விடத்தில் ஆயிரத்து எண்ணூறாம் ஆண்டளவிற் பாடசாலை ஒன்று இருந்ததாக அறியக்கிடக்கிறது.[26] இப்பெருந்துறை முருகன்மீது ஆயிரத்து எண்ணூற்று எண்பத்து இரண்டாம் ஆண்டில் வித்துவான் ச. பூபாலபிள்ளை பதிகம் பாடியுள்ளார்.[27]

ஈழத்தில் வெளி ஈற்றுப் பெயர்களையுடைய ஊர்கள் அநேகமாய் இருப்பதைப் போலவே கிழக்கிலங்கையிலும் காணப்படுகின்றன. தாண்டவன்வெளி, கதிரவெளி, சந்திவெளி, குளவெளி, புட்டுவெளி, நாவிதன்வெளி, குருமன்வெளி, வெல்லாவெளி, கந்தன்வெளி, பன்குடாவெளி, பண்டாரியாவெளி, மயிலம்பாவெளி, படையாண்டவெளி, வெட்டுக்காட்டுவெளி, என்ற ஊர்ப் பெயர்களை நோக்கலாம். இந்த வெளியீற்றுப் பெயர்கள் திரிந்தே வலை, வல, வளை,28 வெல, வில் என்ற ஈற்றினையுடைய ஊர்ப்பெயர்கள் தோன்றியிருக்க வேண்டும். ஒலுவில், பொத்துவில், கோளாவில், எருவில், தம்பிலுவில் என்னும் வில் ஈற்று ஊர்ப்பெயர்களையும் களுதாவளை என்னும் வளை ஈற்று ஊர்ப்பெயரையும் நோக்கலாம். இந்த வெளி ஈற்று ஊர்ப் பெயர்கள் மன்னார்ப் பகுதியிலும் உண்டு. மேத்தன்வெளி, புதுவெளி, பண்டாரவெளி, ஆட்காட்டிவெளி என்பவற்றை நோக்கலாம்.

வெளி, வில், வில என்ற ஈற்று ஊர்ப்பெயர்களைப் போலக் "குளம்" ஈற்று ஊர்ப்பெயர்களும் தோன்றியிருக்க வேண்டும். இந்த வில அல்லது வில் என்பது குளத்தையும் அதனோடு அண்டிய வெளியினையும் கருதி நின்றதால் விவசாயத்தோடு அண்டிய ஊர்ப்பெயர்கள் யாவும் குளம் ஈற்றுப் பெயர்களைக் கொண்டு அழைக்கப்பட்டன. மட்டக்களப்புப் பிரதேசம் விவசாய நிலப்பரப்பினை அதிகமாகக் கொண்டிருந்தாலும் வெளி ஈற்று ஊர்ப் பெயர்களைப் போலக் குளம் ஈற்று ஊர்ப்பெயர்கள் அதிகமாக இடம்பெறவில்லை. கிரான்குளம், கொத்துக்குளம், ஒல்லிக்குளம் என்ற ஒரு சில ஊர்ப்பெயர்கள் மட்டுமே காணப்படுகின்றன. ஆனால் குளம் ஈற்று ஊர்ப் பெயர்கள் மன்னார், வவுனியா மாவட்டங்களில் அதிகமாகக் காணப்படுகின்றன.[29]

மட்டக்களப்புப் பிரதேசத்தில் "அடி" ஈற்று ஊர்ப்பெயர்களும் அதிகமாகக் காணப்படுகின்றன. நாவலடி, அரசடி, கல்லடி, மாவடி, புளியடி, புளியங்கண்டடி, செங்கலடி, மடத்தடி, சவுக்கடி, மண்டபத்தடி, திண்ணையடி, கருங்கிண்ணையடி,

ஓட்டமாவடி, கண்டலடி என்னும் ஊர்ப்பெயர்களில் இதனைக் கண்டு கொள்ளலாம். இந்த அடி ஈற்று ஊர்ப்பெயர்கள் சிங்களத்திற் "பெ" ஈற்றுப் பெயர்களாகக் காணப்படுகின்றன.[30] இதனைத் தொடம்பெ, மாதம்பெ என்னும் ஊர்ப்பெயர்களை நோக்கியுணரலாம். மட்டக்களப்பிலே தென்பாலுள்ள அளிக்கம்பை, புட்டம்பை என்பனவும் யாழ்ப்பாணப் பகுதிகளிலுள்ள மாதும்பை, தோடப்பை, மயிலப்பை என்பனவும் இவ் வகையினவாய் இருக்கலாம் எனவும் எண்ணத் தோன்றுகின்றது.

மடு ஈற்று ஊர்ப்பெயர்களை பாலமீன்மடு, கோரைக்கல்லிமடு, கொடுவாமடு, முடக்குமடு, பாலமடு, பாலையடிமடு, ஒல்லிமடு, வட்டிபோட்டமடு ஆகிய ஊர்ப்பெயர்களிலும், வெட்டுவான் ஈற்று ஊர்ப்பெயர்களை முள்ளிவெட்டுவான், மயிலவெட்டுவான், வேப்பவெட்டுவான், கொண்டவெட்டுவான் என்னும் ஊர்ப்பெயர்களிலும் காணலாம்.

இதேபோலவே ஓடை ஈற்று ஊர்ப்பெயர்களைக் களியோடை, மாவடியோடை, மீராவோடை, காங்கேயனோடை என்னும் ஊர்ப்பெயர்களிலும் பிட்டி ஈற்று ஊர்ப்பெயர்களைப் பட்டியடிப்பிட்டி, வளத்தாப்பிட்டி என்னும் ஊர்ப் பெயர்களிலும், வத்தை ஈற்று ஊர்ப்பெயர்களை மல்வத்தை, தம்பலவத்தை, சின்னவத்தை, மாளிகாவத்தை என்னும் ஊர்ப் பெயர்களிலும் கண்டுகொள்ளலாம்.

மலை ஈற்று ஊர்ப்பெயர்களை ஆயித்தியமலை, அன்னமலை, புல்லுமலை என்னும் ஊர்ப் பெயர்களிலும், ஆறு ஈற்று ஊர்ப்பெயர்களைக் கரடியனாறு, கல்லாறு (கோட்டைக் கல்லாறு, பெரிய கல்லாறு) என்னும் ஊர்ப்பெயர்களிலும் கண்டுகொள்ளலாம்.

காமம் என்னும் ஈற்று ஊர்ப்பெயர் பழுகாமம், இறக்காமம், சாகாமம், உறுகாமம் என்னும் ஊர்ப் பெயர்களிற் காணப்படுகின்றது. இக் "காமம்" ஈற்று ஊர்ப் பெயர்கள் கிராமம் என்ற சொல்லில் இருந்து மருவியிருக்க வேண்டும். இதே போலக் காமம் கமம் என்றும் மருவியுள்ளது. இவை மட்டக்களப்புப் பகுதிகளிற் போல யாழ்ப்பாணப் பகுதிகளிலும் அதிகமாகக் காணப்படுகின்றன. கொடிகாமம், வீமன்காமம், வலிகாமம் என்பவற்றையும், திருகோணமலையில் உள்ள தம்பலகாமம் என்ற ஊர்ப்பெயரையும் நோக்கலாம்.

புதுக்கமம் என்னும் மன்னார் மாவட்ட ஊர்ப்பெயர் "கமம்" என்னும் ஈற்று ஊர்ப்பெயராய் உள்ளது. இது "கம்" எனவும் மருவியுள்ளது. சுன்னாகம், பண்ணாகம், மல்லாகம் என்பவற்றை நோக்கலாம். மேலும் கிராம மணியம் என்ற பெயர் இந்தியாவில் இன்றும் வழக்கில் உண்டு. அதனைச் சிவஞானக் கிராமணியார் என்ற பெயரில் அவதானிக்கலாம். கிராமமணியம் → கிராமணி → காமினி என்று வருதல் இயல்பானது. சிங்கள மக்களிற் காமினி என்ற பெயர் வழக்குப் பெருவாரி. இது கிராம மணியம் என்ற சொற்றொடரின் திரிவு போலும். மணிக்கிராமம் என்பது மாணிக்கக் கிராமம் என்பதன் மருஉ எனக் கொண்டு அவ்வூரினரேமாணிக்கவாசகர் என்ற வாதங்களும் நடைபெற்றுள்ளன.[31]

பழுகாமம் என்பது பாழுகமம் என்ற சொல்லில் இருந்து தோன்றியிருக்க வேண்டும்.[32] பாழ்போன அதாவது சந்ததியற்ற கிராமத்தைச் சிங்கள மக்கள் பாழுகம என்பர். எனவே பாழ் என்ற தமிழ்ச் சொல் கம என்ற சொல்லோடு சேர்ந்து

இடப்பெயராகியிருக்க வேண்டும். இவ் விடப்பெயர் தற்போது திருப்பழுகாமம் என வழங்கி வருகிறது. இது கண்டி அரசனின் கிழக்கு மாகாண இருப்பிடங்களில் ஒன்றாய் இருந்திருக்க வேண்டும்.[33]

மட்டக்களப்பு மாவட்டம் மட்டக்களப்பு நகரத்தின் பெயரில் இருந்தே பெயர்பெற்றது. ஒரு சிறிய நகரின் பெயர் அம் மாவட்டம் முழுவதற்கும் அமைவது இயல்பானது. எனவே மட்டக்களப்பும் இதற்கு விதிவிலக்கல்ல. மட்டக்களப்பு பல பெயர்களைக் கொண்டு அழைக்கப்பட்டு வந்துள்ளது. இது மட்டக்களப்பு [34] மட்டக்கிழப்பு [35] மட்டுக்களப்பு [36] என்றெல்லாம் அழைக்கப்பட்டு வந்துள்ளபோதும் இன்று மட்டக்களப்பு என்றே அழைக்கப்பட்டு வருகின்றது. இது மட்டுமாநகர் [37] மட்டுநகர்[38] என்றும் அழைக்கப்படும். யாழ்ப்பாணம் யாழ் நகர் எனவும், திருகோணமலை திருமலை எனவும் அழைக்கப்படும் பான்மையாய் இது அமைந்திருக்க வேண்டும்.

இவ்வூர்ப் பெயர் மட்டம் களப்பு என்னும் இரு சொற்களாலாகியது. இது ஒரு தமிழ்த் தொடராகும். மட்டமான ஆழமற்ற நீர்நிலை என்பது இதன் பொருளாகும்.[39] ஆழமற்ற நீர்நிலையைக் களப்பு என்பது இந்நாட்டு வழக்கு. மட்டமான களப்பு மட்டக்களப்பு. இப் பெயர் முதலிலே ஓரிடத்துக்குரிய சிறப்புப் பெயராகவிருந்து பின்பு நாடு முழுவதற்கும் பொதுப் பெயராயிற்று.[40] இதனை மடகளப்புவ எனக் கொண்டு சேறுபொருந்திய நீர்நிலை என்னும் சிங்களச் சொல்லிலிருந்து திரிபாய்அமைந்தது என்றும், மட்டுக்கலப்பு எனக் கொண்டு தேன்பாயும் நாடு என்ற தமிழ்ச்சொற் பிறப்பினமைந்தது என்றும் கூறுவர்.[41] இன்னும் மடு+கலப்பு எனக் கொண்டு பலமடுக்கள் கலந்த நீர்நிலை எனவும் கூறுவர். மட்டக்களப்புப் பற்றி மட்டக்களப்பு மான்மியம் பின்வருமாறு கூறுகின்றது.

"மட்டக்களப்பு என்னும் பெயர் தொன்றுதொட்டு ஏற்பட்டதாகச் சாசனங்களிலும் காணப்படவில்லை. அக்காலம் இது காடடர்ந்த வனாந்தரமாக விருந்ததாகவே எண்ண இடமுண்டு. அந்நியதேச வாசிகள் மரமேற்றிய காலம் இங்குள்ள கண்டபாணத்துறையிற் தங்குவதுண்டாம். முற்குகர் இலங்கையின் கீழ்ப்பாகம் வந்தபோது ஒரு சதுப்பேரி காணப்பட்டது. வழியில் மண்செறிந்த ஒரு முனை குறுகலாக இருந்தமையால் அதற்கு மண்முனை என்னும் பெயரிட்டனர். வாவி எல்லையில் ஓடம் சென்றதும் அப்பாற் செல்ல வழியில்லாமை கண்டு இது "மட்டும் மட்டடா மட்டக்களப்படா" எனப் பகர்ந்து அந்தத்தில் மட்டக்களப் பென்னும் நாமத்தைச் சூட்டி ஒரு கிராமத்தை அரணாக்கினர். ஒல்லாந்தர் காலம்வரை வாவியின் தென் எல்லையே மட்டக்களப்பு என்னும் பெயரைப் பெற்றிருந்தது. ஒல்லாந்தர் தங்களுக்குக் கோட்டை கட்டுவதற்கு வசதியான ஒரு இடத்தைத் தெரிந்து 16ஆம் நூற்றாண்டிற் கட்டினர். அது தொடக்கமே வாவியின் வடபுறம் மட்டக்களப்பு என்னும் பெயராயிற்று"[42]

இக் கருத்தையே கண்ணகி வழக்குரைப் பாடலும் அரண் செய்கின்றது.[42] எனவே மட்டக்களப்பு, ஒல்லாந்தர் காலம்வரை மட்டக்களப்பு வாவியின் தென்கோடிக்கப்பால் உள்ள பகுதியாய் இருந்தது எனவும், பின்பு ஒல்லாந்தர் தங்கள் வசதிக்கேற்ப வாவியின் வடக்கே உள்ள கடல் வாயினைத் தெரிந்து அவ்விடத்தில் இருந்த புளியந்தீவிற் கோட்டையைக் கட்டிய பின்னரே மட்டக்களப்பு என்ற பெயர் வாவியின் வடபகுதிக்கும் சென்றதெனவும் அறிய முடிகின்றது.

காலங்காலமாக மட்டக்களப்பு என்ற பெயர் வழங்கிவந்த போதும் போர்த்துக்கேயர் வருகையின் பின்னர் இந்த Madakalapu என்னும் பெயர் Matecaloa என்னவும், பின்னர் ஒல்லாந்தரால; Batecalo என அழைக்கப்பட்டதெனவும், ஆங்கிலேயர் அதனையும் திருத்தஓ Batticaloa எனப் பூரணப்படுத்தினர் எனவும் அறிய முடிகின்றது.

மட்டக்களப்புக்கு அணித்தாயுள்ளது அமிர்தகழி என்னும் ஊர். இவ்வூர் பற்றிச் சுவாமி விபுலாநந்தர் பின்வருமாறு கூறியுள்ளார்:

"மட்டக் களப்பென்னும் மாநாடந் நாட்டினிடைப்
பட்டினப் பாங்கர்ப் பரந்ததோ ணாமுகமாய்
ஐங்கரன் கோயில் அமிர்தகழிக் கணித்தாய்ப்
பொங்குகழி யுட்புகும் நீர்நிலை யொன்று...."

இவ்வூர் மட்டக்களப்பு வாவியின் கழிமுகத்தில் அமைந்திருப்பதனாற் போலும் கழி என்ற ஈற்று மொழியுடன் முற்றுப் பெறுகின்றதெனலாம். இது அமிர்தநதி என்றும் அழைக்கப்பெறும். அமிர்தகழி என்னும் சொல்லில் உள்ள கழி என்னும் விகுதி ஆழமற்ற நீர்நிலை என்னும் கருத்தைக் கொடுப்பதனால் அமிர்தநதியின் பெயரே அமிர்தகழி என வழங்கலாயிற்று என எண்ணுவதற்கு இடமுண்டு. அதனை மாமாங்கம் என்றும் அங்கு வீற்றிருக்கும் பிள்ளையாரை மாமாங்கேஸ்வரர் என்றும் அழைப்பர். மாமாங்கம் என்பது மகாமகம் → மாமகம் என்பதன் திரிபு என்பர். மட்டக்களப்பு மான்மியம் அதனை "மாமாங்கை" என்று கூறியுள்ளது.[44]

புளியந்தீவின் நடுவண் அமைந்துள்ள இடத்தின் பெயர் ஆனைப்பந்தி என அழைக்கப்பட்டு வருகின்றது. இப் பெயர் யாழ்ப்பாணத்திலும் சில கிராமங்களுக்கு உண்டு. யானைகள் கட்டப்பட்டதால் இப்பெயர் பெற்றிருக்க வேண்டும். போர்த்துக்கேயர், ஒல்லாந்தர் காலங்களில் யானைகளை ஏற்றுமதி செய்வதற்காக அவற்றைக் காடுகளிற் பிடித்துவந்து இவ்விடத்திற் கட்டி வைத்தனர் என்றும், அவ்வாறு கட்டிவைத்த யானைகளுக்குத் தீனி போட அமர்த்தப்பட்ட மக்கள் அதன் பாகங்களில் வசித்தனர் என்றும் அறிய முடிகிறது. மட்டக்களப்பிலும் யாழ்ப்பாணத்திலும் ஆனைப்பந்தி என்னும் இடங்களின் பாகங்களிற் தனக்காரர் என்ற சாதியினர் வாழ்ந்து வருவதை இன்றும் நோக்கலாம்.

ஊறணி என்ற சிறிய கிராமமும் மட்டக்களப்புக்கு அண்மையாகவே உள்ளது. இது ஊரார் உண்ணும் நீரையுடையதாதலால் ஊருணி என்ற பெயரைப்பெற்றுப் பின்பு ஊறணி என மருவியதெனவும் கூறுவர். ஊர் உண் நீர் என்னும் சொற்கூட்டமே ஊரணியாய் மாறியிருக்க வேண்டும். இதனையே இளம் நீர்-இளனி, வீழும்நீர்-வீணி, பழம்நீர் - பழநி[45] என்னும் சொற்கோவைகளும் அரண் செய்கின்றன. ஊரணி என்பது ஊருணியின் திரிபாகும். "ஊருணி நீர்நிறைந்தற்றே" என்னும் திருக்குறளால் அச்சொல்லின் பழமை விளங்கும். ஊருக்கு அணித்தாக உள்ள நீர்நிலை ஊருணி எனப்படும் எனவும் கூறுவர்.[46] எனினும் ஊர்-உண்-நீர் என்ற சொற்றொடரே ஊறணி என மருவியது என்று கொள்வதே பொருத்தமுடையது.

மட்டக்களப்புப் பகுதிகளிலே உள்ள ஊர்ப்பெயர்களைத் திமிலருக்கும் முக்குவருக்கும் இடையே நடைபெற்ற கலவரங்களோடு பொருத்திக் காட்டுவதற்கு மட்டக்களப்பு மான்மியம் முனைந்துள்ளது. திமிலரைத் துரத்தித் திரும்பி வரும்போது பல திக்காகவும் துரத்திச் சென்றவர்கள் வந்து சந்தித்த இடம் சந்திவெளி என்றும், அவர்கள் அனைவரும் ஆறிய இடம் வந்தாறுமூலை என்றும், பதுங்கியிருந்து

சத்துருக்களைக் கொன்ற இடம் சத்துருக்கொண்டான் என்றும் கூறப்பட்டுள்ளது.[47] இதே போலவே திமிலரும் முக்குவரும் நடத்திய போரில் இரு வகுப்புப் படைகளும் ஒன்றையொன்று எதிர்த்துப் போரேறிய இடம் போரதீவு என்றும் அழைக்கப்பட்டதென்பர்.[48]

இன்னுஞ் சில இடப் பெயர்கள் பற்றி மட்டக்களப்பு மான்மியம் கூறியுள்ளது. தம்பட்டை தம்பட்டார்ஊர் எனவும், தம்பிலுவில் தம்பதிவில் எனவும், பாணமை (பாணகை) பாலர் நகை எனவும், சங்குமன்கண்டி சங்குமங்கண்டு எனவும், வீரமுனை வீரர்முனை எனவும் கூறப்பட்டுள்ளன. அதே போலவே நற்பிட்டி முனை நாப்புட்டிமுனை எனவும் கூறப்பட்டுள்ளது.

உன்னிச்சை என்பது ஒரு குளத்தின் பெயர். இது வன்னிச்சை ஒருத்தியின் ஆட்சியில் இருந்திருக்க வேண்டும். வன்னிச்சைக்குளமே உன்னிச்சைக் குளமாய் மாறியதென்பர். பனிச்சங்கேணியும் அத்தன்மைத்ததே. வன்னிச்சிக்கேணி பனிச்சங்கேணி எனக் காலவகையில் மாறியது போலும். இங்கு வன்னிச்சியின் ஆட்சி நிலவியது என்பதற்கும் இது பண்டைப் பெருமையுடைத்து என்பதற்கும் இங்கு கண்டெடுக்கப்பட்ட கல்வெட்டுக்களும் சாசனங்களும் சான்றாவன.

அம்பாறை என்பது அம்பாள் ஏரி என்பதன் மாற்றம் என்று காட்டியுள்ளார் எஸ். ஓ. கனகரெத்தினம்[49]. ஆனால் இன்று அழகிய பாறை கொண்ட இடம் என்ற பொருளில் அம்பாற என அழைக்கப்படுகின்றது. இது தமிழ்ப் பெயர் சிங்கள மயமானதைக் குறித்து நிற்கும்.

கிழக்கிலங்கையிலே உள்ள பிரதான தலங்களில் மண்டூர், மாமாங்கம் போலவே திருக்கோவில், கொக்கட்டிச்சோலை என்பனவும் குறிக்கப்பெறும். திருக்கோவில் முன்பு நாகர்முனை என அழைக்கப்பட்டதாகவே மட்டக்களப்பு மான்மியம் கூறியுள்ளது.[50] அத்துடன் திருக்கோவிற் பெயருக்கு ஒரு பரம்பரைக் கதையையும் அது கூறியுள்ளது. கலியுக சகாப்தம் அசுரனை அழிப்பதற்காகச் சுப்பிரமணியர் அனுப்பிய வேலானது உக்கிரம் சகிக்கவொண்ணாது கடல் நோக்கி வரும் வழியில் மூன்று தடாகங்களை ஏற்படுத்தி வாகூர மலையை இரண்டு பிளவாக்கிச் சமுத்திரத்தில் மூழ்கி வெள்ளை நாவலில் ஆறியிருந்ததெனவும், அந்தக் காலத்தே வனவாசிகளான வேட்டுவர் அதனைக் கண்டு ஆராதித்தார்கள் எனவும், தமிழரின் இரண்டாம் படையெழுச்சிக் காலத்தில் வந்த சோழ நாட்டு மன்னர் எழுவர் திருக்கோயிலைக் கட்டி முடிப்பதற்கு இந்தியாவில் இருந்து கல் முதலியன கொணர்ந்து கட்டி முடித்துத் திருப்பணியைப் பூர்த்தி செய்தார்கள் எனவும், அத்தினத்து வடமுகமாயிருந்த வேல் கிழக்கு முகமானதினால் திருக்கோவில் என அழைக்கப்பட்டதெனவும் கோயிற் றிருப்பதிக மொன்றினால் உணரக்கிடக்கிறது.[51] எனவே அங்கு அமைந்த கோவிலின் பெயரால் ஊரும் பெயர்பெற்றதாகக் கொள்ளக் கிடக்கிறது.

இதுபோலவே கொக்கட்டிச்சோலையும் பரம்பரைக் கதையுடையது. மட்டக்களப்புப் பகுதிகளிலே தும்பாலஞ்சோலையும் சோலை ஈற்று ஊர்ப்பெயரைக் கொண்டிருந்தபோதும் கொக்கட்டிச்சோலை அங்கு வீற்றிருக்கும் தான்தோன்றீஸ்வரர் ஆலயத்தினாற் சிறப்பும் பெருமையும் பெற்றுத் திகழ்கின்றது. இவ்வூருக்குள்ள பரம்பரைக் கதைகளை மட்டக்களப்பு மான்மியத்தில் இருந்து அறிந்து கொள்ளலாம்:

"பண்டைக்காலத்திற் கதிரமலையைத் தரிசிக்க முத்துலிங்கர், கொக்கட்டியார் என இரு தபோதிகள் புறப்பட்டனர். கொக்கட்டியார் சிவபதமடைய அவரைச் சமாதியிருத்தி முத்துலிங்கர் கதிரமலையைத் தரிசிக்கச் சென்றனர். அச்சமாதியில் இருந்து ஓர் லிங்கம் உண்டாகி ஒரு கொக்கு நெட்டி மரத்தினால் மறைக்கப்பட்டு இருந்தது. தேன் பெறச் சென்ற எயினர் அம்மரத்திலே தேன் எடுப்பதற்காக மரத்தை வெட்ட இரத்தம் சிந்தியது. இதனைச் சொப்பனத்தினாலறிந்த கதிர்காமயாத்திரீகர்களிலொருவரான செட்டியார் கோயிற்றிருப்பணியைப் பூர்த்தி செய்தனர். இ.·.து கொக்கட்டிச்சோலை தான்தோன்றீஸ்வரர் கோயிலென அழைக்கப்படுகிறது".[52]

இவற்றைவிட, மட்டக்களப்புப் பகுதிகளில் ஆரையம்பதி, குருக்கள்மடம், ஒந்தாச்சிமடம், நீலாவணை, சாய்ந்தமருது, அட்டப்பள்ளம், பட்டிமேடு, ஆலையடிவேம்பு, கிரான், செட்டிபாளையம், கரவெட்டி, கிட்டங்கி, சவளக்கடை போன்ற ஊர்ப் யெர்களும் உண்டு.

மட்டக்களப்பு இடப் பெயர் வரலாற்றிற் சேனை ஈற்று ஊர்ப்பெயர்களும் காணப்படுகின்றன. வாழைச்சேனை, பாவக்கொடிச்சேனை, பொன்னாங்கனிச்சேனை, பருத்திச்சேனை, குரக்கஞ்சேனை, மணற்சேனை, இலுப்பையடிச்சேனை, கூழாவடிச்சேனை, முறக்கட்டாஞ்சேனை, வரிப்பத்தாஞ்சேனை என்பவற்றைக் கூறலாம். இதே போலத் திருகோணமலைப் பகுதியிலும் அதிகமான இவ்வகை இடப் பெயர்கள் உண்டு. மாவடிச் சேனை, பாலத்தடிச்சேனை, வாய்க்காலடிச்சேனை, பாலைக்குடாச்சேனை, மணற்சேனை, கதிரயடிச்சேனை என்பனவற்றை நோக்கலாம். ஈழத்தின் வடக்குக் கிழக்கு மாகாணங்களைத் தவிர்ந்த ஏனைய இடங்களிலும் இவ்வகை இடப் பெயர்கள் உண்டு.[53] அரிவிச்சேனை, செட்டிச்சேனை, எள்ளுச்சேனை, கள்ளமேட்டுச் சேனை, கருக்குச்சேனை, கிழவாமடுச்சேனை, குறத்திச்சேனை, மறவன்சேனை, நாயக்கர்சேனை, புளியஞ்சேனை, சந்திச்சேனை, அத்தியடிமுலைச்சேனை என்பனவற்றை உதாரணமாகக் கொள்ளலாம்.

எனவே, மட்டக்களப்பின் ஊர்ப்பெயர்கள் இயற்கையோடொட்டியனவாய் அமைந்திருந்த போதும் ஏதோ ஒரு வகையிற் பரம்பரைக் கதையினையும் பெற்றுத் திகழ்ந்து பெரும்பாலானவை காணப்படுவதை அவதானிக்கலாம். அத்துடன் சில ஊர்ப் பெயர்கள் மட்டக்களப்புச் சரித்திரத்தின் பின்னணியுடன் பொருந்திய வரலாற்றுச் சம்பவத்தை அழியாமற் பாதுகாப்பனவாய் அமைந்திருப்பதை அறிந்து கொள்ளவும் துணையாய் இருக்கின்றன.

உசாத்துணை நூல்கள், சஞ்சிகைகள்

1. விபுலாநந்தர் சுவாமி, யாழ்நூல், பாயிரவியல், பக்கம் 7, கரந்தைத் தமிழ்ச் சங்கம், தஞ்சாவூர் (1947).
2. திருநாவுக்கரசர் தேவாரம் - அடைவுத் திருத்தாண்டகம்-4

"பிறையூரும் சடைமுடியெம் பெருமா னாரூர்
பெரும்பற்றப் புலியூரும் பேரா வூரும்
நறையூரும் நல்லூரும் நல்லாற் றூரும்
நாலூரும் சேற்றூரும் நாரை யூரும்
உறையூரும் ஒத்தூரும் ஊற்றத் தூரும்
அளப்பூரோ மாம்புலியூர் ஒற்றி யூரும்
துறையூரும் துவையூரும் தோழூர் தானும்
துடையூரும் தொழஇடர்கள் தொடரா வன்றே.

3. தொல்காப்பியம் - பொருளதிகாரம் 37.
4. நடராசா எவ். எக்ஸ். சீ., வித்துவான் (பதிப்பாசிரியர்), மட்டக்களப்பு மான்மியம், பக். 8, கலாநிலையம், கொழும்பு (1962).
5. கந்தையா வி. சீ., வித்துவான் பண்டிதர், மட்டக்களப்புத் தமிழகம், பக். 400, திருமகள் அழுத்தகம், சுன்னாகம் (1964).
6. நாலடியார் 14

"தாழாத் தளராத் தலைநடுங்காத் தண்டுன்றா
வீழா இறக்கும் இவள்மாட்டும்...."

7. Codrington H. W., *Glossary of Native Foreign and Anglicized Words*. P. 40, Government Printer, Ceylon., Colombo (1924).
8. நவவி கே. எம். எம்., "காத்தான்குடி", ஸ்ரீலங்கா, பக். 27, அரசாங்க சமாசாரப்பகுதி வெளியீடு, கொழும்பு (மார்ச் 1960)
9 நடராசா எவ். எக்ஸ். சீ., வித்துவான் (பதிப்பாசிரியர்), மட்டக்களப்பு மான்மியம், பக். 59.
10. Codrington H. W., *Glossary of Native Foreign and Anglicized Words*. P. 45, Government Printer, Ceylon., Colombo (1924).
11. இவ்வூர்ப் பெயர் மட்டக்களப்புப் பகுதிகளில் மூன்று இடங்களுக்கு உண்டு.
12. சேதுப்பிள்னை ரா.பி., தமிழகம் ஊரும் பேரும், பக். 46, பழனியப்பா பிறதர்ஸ், சென்னை (மூன்றாம் பதிப்பு 1956).
13. கந்தையா வி. சீ., வித்துவான் பண்டிதர் (பதிப்பாசிரியர்), கண்ணகி வழக்குரை, பக். 39, பாடல் 137, காரைதீவு இந்துசமய விருத்திச்சங்க வெளியீடு, மட்டக்களப்பு (1968).
14. திருநாவுக்கரசர் தேவாரம் - அடைவு திருத்தாண்டகம் 6.

"மலையார்தம் மகளொடுமா தேவன் சேரும்
மறைக்காடு வண்பொழில்சூழ் தலைச்சங் காடு
தலையாலங் காடுதடங் கடல்சூ ழந்தண்
சாய்க்காடு தள்ளுபுனற் கொள்ளிக் காடு
பலர்பாடும் பழயனூர் ஆலங் காடு
பனங்காடு பாவையர்கள் பாவம் நீங்க
விலையாடும் வளைதிளைக்கக் குடையும் பொய்கை
வெண்காடும் அடையவினை வேறா மன்றே."

15. நடராசா எவ். எக்ஸ். சீ., வித்துவான், காரைநகர் மான்மியம், பக். 55, இரஞ்சனா அச்சகம், கொழும்பு (1971).
16. விபுலாநந்தர் சுவாமி, "வசந்தன்கவி", லோகோபகாரி ஆண்டு மலர், பக். 49 (1941).
17. கந்தையா வி. சீ., பண்டிதர் (பதிப்பாசிரியர்), கண்ணகை அம்மன் குளுத்திப் பாடல் (முதலிய நான்கு நூல்கள்), ஊர் சுற்றுக் காவியம் 27, பக். 26, இளங்கோ அச்சகம், மட்டக்களப்பு (வைகாசி 1958).
18. Canagaratnam S.O., *Monograph of Batticaloa District of the Eastern Province, Ceylon*, p. 80, Government Printer, Ceylon, Colombo (1921)
19. நடராசா எவ். எக்ஸ். சீ., வித்துவான் (பதிப்பாசிரியர்), மட்டக்களப்பு மான்மியம், பக்.5-6.
20. புறநானூறு 24.
"தின் திமில் வன் பரதவர்" என்று வரும் அடி இதற்குச் சான்றாகும்.
21. Canagaratnam S.O., *Monograph of Batticaloa District*, P. 1. (quoting from C. A. L. R. Vol. 28., P. 291)
22. Rani Masilamani Mrs., "Batticaloa's Names", Ceylon Daily News, 29.1.1937.
23. செல்லையா மா. சே., தென்புலியூர் (பதிப்பாசிரியர்), கோவலனார் கதை, பக். 19, பாடல் 4, வியாபாரிமூலை கலாபவன அச்சகம், பருத்தித்துறை (சுபகிருது சித்திரை-1962).
24. கந்தையா வி.சீ., வித்துவான் பண்டிதர் (பதிப்பாசிரியர்), கண்ணகி வழக்குரை, பக். 42, பாடல் 152.
25. நடராசா எவ். எக்ஸ். சீ., வித்துவான் (பதிப்பாசிரியர்), மட்டக்களப்பு மான்மியம், பக். 21.
26. Vimalananda T., *Buddhism in Ceylon under the Christian Powers* pp. 29-30, M. D. Gunasena, Colombo (1963). (quoting from James Cordiner's letter to the Hon'ble Frederic North, Governor of Ceylon, on 12th Sept. 1800).

27. பூபாலபிள்ளை ச., வித்துவான், பெரியதுறைத் திருமுருகர் பதிகம் (1882), (சே. வெ. ஜம்புலிங்கம்பிள்ளை (தொகுப்பாசிரியர்), தோத்திரக்கோவை, பக். 41-47, சென்னை (1922).
28. குமாரசுவாமி ச., வடமாகாணத்துள்ள சில இடப் பெயர்களின் வரலாறு, பக். 43, ஜயசிறீ சாரதா பீடேந்திரசாலை, வயாவிளான் (1918). (இந்நூல் "யாழ்ப்பாண வைபவ கௌமுதி" என்னும் நூலின் பிற்பகுதியாய் உள்ளது.) வளை தமிழ்ச் சொல்லன்று என்பதும் சிங்களச் சொல்லின் சிதைவே என்பதும் தெளிவாகும் எனக் கூறப்பட்டுள்ளது.
29. (அ) சற்குணம். எம்.இ "மன்னார் மாவட்டத்தின் குளப் பெயர்கள்", சமூகஜோதி, பக். 56, மன்னார் மாவட்ட சனசமூக நிலையங்களின் சமாச வெளியீடு, மன்னார் (1972).
(ஆ) புலியூரான், "வன்னிநாட்டு இடப்பெயர் வரலாறு, குளங்களையும் மரங்களையும் தழுவியுள்ள பெயர்கள்", தினகரன், 19-3-1960.
(இ) Bickmore C. W. and Freeman H. R., "Some Wanni Place Names" Journal of the Royal Asiatic Society (C.B.), p. 110, Vol. 4. (1918/1919)
30. குமாரசுவாமி ச., வடமாகாணத்துள்ள சில இடப்பெயர்களின் வரலாறு, பக். 54.
31. வையாபுரிப்பிள்ளை எஸ்., பேராசிரியர், தமிழ்ச்சுடர் மணிகள், பக். 122-126, பாரி நிலையம், சென்னை (மூன்றாம் பதிப்பு மார்ச் 1959).
32. நடராசா எவ். எக்ஸ். சீ., வித்துவான், "மட்டக்களப்பு இடப் பெயர் வரலாறு", தேசவளக் காட்சி மலர், மட்டக்களப்பு, பக். 2 (1970)
33. Canagaratnam S.O., *Monograph of Batticaloa District P.* 80.
34. அருட்பிரகாசம் ஜே. டபிள்யூ., (பதிப்பாசிரியர்), வையாபாடல், பக். 26, பாடல் 55. யாழ்ப்பாணம் (1921).
35. கணபதிப்பிள்ளை க., டாக்டர், "ஓர் பழைய ஏட்டுப் பிரதி", இலங்கை வித்தியா போதினி, பக். 141 (1953).
36. டானியர் ஜோன் எஸ்., யாழ்ப்பாணச் சரித்திரம் (பகுதி ஒன்று), பக். 8., தெல்லிப்பழை (மூன்றாம் பதிப்பு 1929).
37 நடராசா எவ். எக்ஸ். சீ., வித்துவான் (பதிப்பாசிரியர்), மட்டக்களப்பு மான்மியம், தாதன் கல்வெட்டு, பக். 81.
38. மேற்படி நூல், பக். 83.
39. பெரியதம்பிப்பிள்ளை ஏ., புலவர்மணி, "ஈழத்து ஊர்ப்பெயர்கள் (கிழக்கிலங்கை)", ஸ்ரீ லங்கா, பக். 9, அரசாங்க சமாசாரப் பகுதி வெளியீடு (ஜனவரி 1959).
40. விபுலாநந்தர் சுவாமி, "வசந்தன்கவி", லோகோபகாரி ஆண்டு மலர், பக். 49.
41. கந்தையா வி. சீ., வித்துவான் பண்டிதர், மட்டக்களப்புத் தமிழகம், பக். 2.
42. நடராசா எவ். எக்ஸ். சீ., வித்துவான் (பதிப்பாசிரியர்), மட்டக்களப்பு மான்மியம், பக்.6-7
43. கந்தையா வி. சீ., வித்துவான் பண்டிதர், (பதிப்பாசிரியர்), கண்ணகி வழக்குரை, பக். 42, பாடல் 151.
44. நடராசா எவ். எக்ஸ். சீ., வித்துவான் (பதிப்பாசிரியர்), மட்டக்களப்பு மான்மியம், பக. 32.
45. துரை அரங்கசாமி மொ. அ., டாக்டர், சங்ககாலச் சிறப்புப் பெயர்கள், பக். 282, சாது அச்சுக்கூடம், மயிலாப்பூர், சென்னை (1960).
46. சேதுப்பிள்ளை ரா. பி., பேராசிரியர், தமிழகம் ஊரும் பேரும், பக். 44, அடிக்குறிப்பு.
47. நடராசா எவ். எக்ஸ். சீ., வித்துவான் (பதிப்பாசிரியர்), மட்டக்களப்பு மான்மியம், பக்.7-8
48. பெரியதம்பிப்பிள்ளை ஏ., புலவர்மணி, "ஈழத்து ஊர்ப்பெயர்கள் (கிழக்கிலங்கை)", ஸ்ரீ லங்கா, பக். 10.
49. Canagaratnam S. O., Monograph of Batticaloa District, P. 34.
50. நடராசா எவ். எக்ஸ். சீ., வித்துவான் (பதிப்பாசிரியர்), மட்டக்களப்பு மான்மியம், பக்.25.
51. மேற்படி நூல் பக். 4-5.
52. மேற்படி நூல் பக். 5.
53. Kularatnam E., "Tamil Place Names in Ceylon outside the Northern and Eastern Province", *Proceedings of the First International Conference Seminar of Tamil Studies*, Vol, I, P. 491, Kuala Lumpur, Malaysia (April 1966).

நாடு காட்டுப் பரவணிக் கல்வெட்டு

எஸ். பத்மநாதன்

1. முன்னுரை

கல்வெட்டு

நாடுகாட்டுப் பரவணிக் கல்வெட்டு என்பதின் மைப்பிரதியொன்று இலண்டன் மாநகரிலுள்ள பிரித்தானிய பொருட்காட்சிச்சாலையைச் சேர்ந்த நூல் நிலையத்திலே இருக்கின்றது.[1] இதுவரை அது அச்சில் வெளிவந்ததாகத் தெரியவில்லை. கிழக்கிலங்கை பற்றிய நூல்களிலோ அங்கெழுந்த இலக்கியங்களிலோ அதைப் பற்றிய குறிப்புக்கள் எதுவுங் காணப்படவில்லை. அது பெரும்பாலும் நாடுகாடு பற்றிய வரலாற்றுக் குறிப்புக்களைக் கொண்டுள்ளது. ஏறக்குறைய நூற்றைம்பது ஆண்டுகளுக்கு முன்பு மட்டக்களப்புப் பிரதேசமானது ஏழு நிர்வாகப் பிரிவுகளாக அமைந்திருந்தது[2]. நாடு காட்டுப்பற்று என்பதும் அவற்றிலொன்றாகும். இப் பிரிவுகள் ஒவ்வொன்றும் வன்னியர் என்ற சிற்றரசரின் ஆட்சியின் கீழேயிருந்தன.

கல்வெட்டு என்னும் இலக்கிய வகையினைச் சேர்ந்தவொன்றே நாடுகாட்டுப் பரவணிக் கல்வெட்டு. இவ்வகை இலக்கியம் மத்திய காலப் பகுதியிலே இலங்கைத் தமிழரிடையே வளர்ச்சியடைந்தது. கிழக்கிலங்கையிலும் வன்னிப்பகுதிகளிலுமே அது கூடிய வளர்ச்சியடைந்தது. **கோணேசர் கல்வெட்டு, வையா** என்ற நூல்கள் கல்வெட்டு எனப்படும் இலக்கிய வகையிலே பிரசித்தமானவை. திருகோணமலையிலும் அடங்காப்பற்று வன்னியிலும் வாழ்ந்த மக்களினுடைய வரலாறுகளை அவ்விரு நூல்களும் கூறுவதைப் போல மட்டக்களப்பின் தென் பகுதிகளுள் ஒன்றான நாடுகாட்டுப் பற்றின் வரலாற்று அம்சங்களை இக்கல்வெட்டு பொருளாகக் கொண்டுள்ளது. நாடு காட்டுப் பரவணிக் கல்வெட்டு ஆராய்ச்சிக் குறிப்புக்களோடு பதிப்பிக்கப்பட வேண்டிய ஒன்றாகும். மட்டக்களப்பு மான்மியத்தில் காணப்படும் சான்றுகள், நாடுகாட்டுப் பகுதியிலுள்ள மரபுவழிக் கதைகள் அங்குள்ள தொல்பொருட் சான்றுகள் ஆகியவற்றைச் சேர்த்து அவற்றின் அடிப்படையிலே நாடுகாட்டு பரவணிக் கல்வெட்டின் கதைகள் ஆராயப்படல் வேண்டும்.

மொழிநடையும் கல்வெட்டின் காலமும்

இக்கல்வெட்டிலே அதன் ஆசிரியரைப் பற்றியோ அதன் காலத்தைப் பற்றியோ எந்தவிதமான குறிப்புக்களுங் காணப்படவில்லை. புலியன்தீவில் உலுவிசியென்கிற பறங்கி வாழ்ந்தமைபற்றிக் கூறப்பட்டுள்ளமையினால் கல்வெட்டு பறங்கியர் காலத்துக்குப் பிற்பட்டது என்பது உறுதியாகின்றது. கண்டி மகாராசன் பற்றியும் நாடு காட்டு வன்னிய இராசாக்கள் பற்றியும் கதையிலே குறிப்புக்கள் வருவதால் கண்டி அரசரின் மேலாதிக்கம் மட்டக்களப்பில் நிலவியிருந்த காலத்து வரலாற்றமிசங்கள் சில இதில் இடம் பெற்றிருப்பதாகக் கொள்ளலாம்.

மட்டக்களப்பு மான்மியத்தின் மொழிநடைக்கும் கல்வெட்டின் மொழிநடைக்குமிடையிலே

அதிக வேறுபாடுகள் உள்ளன. இரண்டின் அமைப்பு முறையுமே பெரிதும் வேறுபட்டதாகும். மட்டக்களப்பு மான்மியத்தின் ஒரு பகுதி வசன நடையில் அமைய, மற்றைய பகுதி செய்யுள் வடிவில் அமைந்துள்ளது. அது பல்வேறு காலங்களிலே ஆசிரியர் பலராற் பாடப்பெற்ற கவித்திரட்டுக் களையும் எழுதப்பெற்ற கதைளையுங் கொண்ட தொகுப்பு நூலாகும்.[3] ஆனால் கல்வெட்டு பலராலன்றி ஒருவரால் எழுதப்பட்ட ஒன்றாகும். வரலாற்று அமிசம் பொருந்திய மரபு வழியான கதைகளே கல்வெட்டிலே பெரிதும் இடம் பெற்றுள்ளன.

மட்டக்களப்பு மான்மியத்தின் மொழி நடை இலக்கண இலக்கிய மரபுகளுக்கமைந்த செந்தமிழ் வழக்காகும். அது கல்வியறிவு மிக்க புலவர் பரம்பரையின் படைப்பாகும். ஆனால் கல்வெட்டிலே இடம் பெறுவது பாமரர் வழக்காகும். ழ, ள கர மயக்கங்கள் கல்வெட்டிலே மிகுந்து வருகின்றன. அதிலே புணர்ச்சி விதிகளுக்கு ஏற்ப சொற்கள் தொடுத்து எழுதப்படவில்லை. இரு சொற்களைப் புணர்த்தி எழுதுமிடத்து முதற்சொல்லின் இறுதிநிலையான மெய்யினை இரட்டிப்பதே அதிலிடம் பெற்றுள்ள வழமையாகும்.

இன்னுமொரு வகையிலே இரண்டிற்குமிடையிலே வேறுபாடு உண்டு. மட்டக்களப்பு மான்மியம் கிழக்கிலங்கைத் தமிழர்களின் தேசிய உணர்ச்சியின் விளைவாக எழுந்தவொன்றாகும். வெருகலாற்றிலிருந்து பூமுனை வரை வாழ்ந்த தமிழர்கள் மொழியாலும் சமுதாய வழமைகளினாலும் பாரம் பரியத்தினாலும் ஒன்றுபட்டிருந்தார்கள். இத்தகைய ஒற்றுமையும் கண்டிராச்சியத்தில் வாழ்ந்த சிங்களவருக்கும் மட்டக்களப்புத் தமிழகத்தாருக்கு மிடையிலான வேற்றுமையும் கிழக்கிலங்கைத் தமிழரிடையே ஒரு வகையான தேசிய உணர்வினை ஏற்படுத்தி வந்தன. பிரதேச நிருவாகத்திலே சுதந்திர ஆதிக்கஞ் செலுத்திய வன்னிமைகளின் ஆட்சியானது கண்டிச் சிங்கள மன்னரும் மட்டக்களப்புத் தமிழகத்தாரின் தனித்துவத்தினையும் சிறப்புரிமைகளையும் ஒப்புக் கொண்டிருந்தார்கள் என்பதற்கு ஓரெடுத்துக் காட்டாகும். பூகோள அமைப்பு மொழிவழிப் பாரம்பரியம், அரசியல் வரலாறு ஆகியன வற்றை அடிப்படையாகக் கொண்ட தேசிய உணர்வினைப் பிரதிபலிப்பதே "மட்டக்களப்புத் தேசம்" என்ற கோட்பாடு. மட்டக்களப்புத் தேசத்தின் வரலாற்றை வகுத்துக் கொள்வதற்கென வந்ததே **மட்டக்களப்பு மான்மியம்** என்னும் மட்டக்களப்பின் பூர்வ சரித்திரம். நாடு காட்டுப்பற்று மட்டக்களப்பின் பழைய பிரிவுகளில் ஒன்றாகும். மட்டக்களப்பிலுள்ள பிரதேச உணர்ச்சியின் காரணமாக எழுந்ததே **நாடுகாட்டுப் பரவணிக் கல்வெட்டு** எனக் கருதலாம்.

கல்வெட்டில் வரும் தகவல்கள்

சீத்தவாக்கையால் வந்த நிலமையிறாளை பற்றிய கதையுடன் கல்வெட்டு ஆரம்பிக்கின்றது. மட்டக்களப்பில் வாழும் இஸ்லாமியர் சிலரின் முன்னோர்கள் சீத்தவாக்கையிலிருந்து குடிபெயர்ந்தார்கள் என்பது மரபு. ஆனால் இக்கல்வெட்டுக் குறிப்பிடும் பிரதானிகள் சிங்களவர்களே. நிலமையிறாளை, அவரின் மனைவி கிரியெத்தனாவும் அவர்களின் மகன் இராசபக்கிஷி முதலியார் ஆகியோரும் பிறருமாகச் சீத்தவாக்கையிலிருந்து வந்து தளவில்லிலே குடியிருந்தார்கள். அவர்கள் வரும்பொழுது மாடுகளையும் சம்பத்துக்களையும் அவற்றோடு அடிமை குடிமைகளையுங் கொண்டு வந்ததாகச் சொல்லப்படுகின்றது. வண்ணார், சங்கரவர், தட்டார், கிண்ணறயர், ஒலியர் ஆகிய சாதியாரிலுஞ் சிலரைக் கூட்டிக்கொண்டு வந்தார்கள். இராசபக்கிஷி முதலியாரும் அவரது உறவினரும் பின்பு இறக்காமத்திலே போயிருந்தார்கள்.

கல்வெட்டிலே வரும் கதையம்சங்கள் எல்லாம் இராசபக்கிஷி முதலியாருடன் தொடர்புபடுத்தப்பட்டுள்ளன. மேலும் அவர் அரசருடன் தொடர்புடையவராகவும் இராச முத்திரைகள் பெற்றவராகவுங் காணப்படுகின்றார். பட்டங்கட்டின முதலிகளுள் அவரும் ஒருவர் என்று சொல்லப்படுகின்றது. அத்துடன் அவருடைய நெருங்கிய உறவினரான காளாஞ்சி அப்புகாமி பட்டங்கட்டாத முதலிகளுள் ஒருவர். இராசபக்கிஷி முதலியாரின் தந்தையார் நிலமையிறாளை இவற்றை நோக்குமிடத்து சீத்தவாக்கையிலிருந்து நாடு காட்டுக்குச் சென்ற சிங்களக் குடும்பம் மரபு வழியாகவே அரசாங்கத்திலே உயர் பதவிகளைப் பெற்றிருந்த குடும்பம் என்பது தெளிவாகின்றது. முதலாம் இராசசிங்கனுடைய காலத்திலே சீத்தவாக்கையின் அதிகாரம் ஏற்பட்ட காலத்திலோ இக்குடும்பத்தவர்கள் அதிகாரிகளாக மட்டக்களப்புப் பிரதேசத்திற்கு அனுப்பப்பட்டிருத்தல் கூடும். கண்டியரசனுடைய நடவடிக்கைகள் பற்றிக் கூறப்பெற்றுள பொழுதிலும் அரசனுடைய பெயரோ கால வரையறைகளோ குறிக்கப்படாததால் கல்வெட்டிலே இடம் பெறும் வரலாற்று நிகழ்ச்சிகளை ஒரு திடமான கால வரையறைக்குள் அமைத்துக்கொள்ள முடியாது.

கல்வெட்டிலே நாடுகாட்டிலே ஆதிக்குஞ் செலுத்திய வன்னியர்களைப் பற்றியுஞ் சில குறிப்புக்கள் வருகின்றன. சிங்காரவத்தையிலே ஏழு வன்னியர் இருந்ததாகக் குறிப்புண்டு. மேலும் அவர்கள் திருக்கோயில் நிருவாகத்துடனும் தொடர்பு கொண்டிருந்தார்கள். கல்வெட்டின் கூற்றுக்கள் நாடு காட்டுப் பகுதியிலே சிங்காரவத்தை வன்னியர்களைப் பற்றி இன்னும் நிலவிவரும் ஐதிகங்களை உறுதிப்படுத்துவனவாயுள்ளன.[4]

கோவில்மேடு, பட்டிமேடு ஆகிய இடங்களிலுள்ள அம்மன் கோயில்களைப் பற்றிய சில கதையம்சங்களும் நாடுகாட்டுப் பரவணிக் கல்வெட்டிலே இடம்பெற்றுள்ளன. பட்டிமேட்டிலிருந்து காரைதீவிற்கு அம்மன் சென்றதாகவும் சொல்லப்படுகின்றது. பட்டிமேட்டு அம்மன் கோயில் பற்றிய குறிப்புக்கள் **பொற்புறா வந்த காவியம்**[5] என்ற கவிதைத் தொகுதியுடன் ஒப்பிட்டு நோக்கற்பாலன. சீத்தவாக்கையிலிருந்தே பத்தினி அம்மன் பட்டிமேட்டிற்கு பொற்புறா வடிவிலே வந்ததாகப் **பொற்புறா வந்த காவியம்** கூறும்.

நாடுகாட்டிலே இடம்பெற்ற பல ஊர்கள் வயல் வெளிகள் ஆகிய வற்றின் பெயர்களும் கல்வெட்டிலே இடம்பெற்றுள்ளன. பட்டிய வத்தவளை, வாடிமுனை, பாமங்கை, கல்மடு, கோவில் மேடு, பட்டிமேடு, மேட்டுவெளி, பள்ளவெளி, வேகாமம், வலிப்பத்தான்சேனை, கடவத்தைவெளி, திவிளானை வெளி, பொத்தானைவெளி, வம்மியடி வயல், பட்டிப்பளை, அணுக்கன் வெளி, சிங்காரவத்தை, நாதனை போன்ற இடங்கள் குறிப்பிடப்பட்டுள்ளன.

நாடுகாட்டுப் பற்றில் வாழ்ந்துவந்த இஸ்லாமியக் குடிகளைப் பற்றியும் வேடர்களைப் பற்றியும் அவர்களின் தலைவர்களைப் பற்றியும் சில தகவல்கள் வந்துள்ளன. பொன்னாச்சிகுடி, வரிசைநாச்சிகுடி, முகாந்திர நாச்சிகுடி, மாலைகட்டிகுடி, கிணிக்கருதன்குடி, பணிய வீட்டுக்குடி என்ற ஏழுவகை இஸ்லாமியர் குடிகளும் நாடுகாட்டிலே வந்திருந்தனவென்றும் அவையனைத் துக்கும் முதலீடு பொன்னாச்சிகுடியாரென்றும் கல்வெட்டிலே கூறப்பட்டுள்ளது[6]. இந்த ஏழு குடிகளுமே மட்டக்களப்பிலுள்ள இஸ்லாமியரிடையே காணப்படு கின்றன. இஸ்லாமியரிடையே

காணப்படும் குடிமுறையானது அவர்கள் கிழக்கிலங்கையில் வாழும் தமிழர்களோடு இனரீதியாகவுஞ் சமுதாயரீதி யாகவும் நெருங்கிய தொடர்புடையவர்கள் என்பதை எடுத்துக் காட்டுகின்றது.

கிழக்கிலங்கையிலே புராதன காலந் தொடக்கம் வேடர் வாழ்ந்து வந்துள்ளனர். பிராந்திய சமுதாய வாழ்க்கையிலும் பொருளாதார முறையிலும் அவர்கள் பெற்றுவந்துள்ள பங்கினை ஓரளவிற்கு இக்கல்வெட்டி லிருந்து அறிந்து கொள்ளலாம்.

பட்டங்கட்டின முதலிமார், பட்டங்கட்டாத முதலிமார், தலைமைப் போடிமார், இறைகாறப் போடிமார் என்ற பதவிகளைப் பெற்றிருந்தோர் பலரின் பெயர்கள் வருகின்றன. இப்பதவிகள் என்ன வகையான அதிகாரங்களையும் உரிமைகளையுங் குறித்தன என்பதைப்பற்றிய ஆராய்ச்சி பிரதேச வரலாற்றை அறிந்து கொள்வதற்குத் துணை புரியும்.

நாடுகாட்டுப் பரவணிக் கல்வெட்டு வெளிவருவதுடன் மட்டக்களப்புத் தேசத்தின் வரலாற்றினை ஆராய்ந்து கொள்பவர்களுக்கு மேலும் ஒரு ஆதாரங் கிடைக்கின்றது. பதுங்கிக் கிடக்கும் இதுபோன்ற பிற ஆதாரங்களையும் செப்பேடுகள் போன்றவற்றையும் வெளியிடுவதன் மூலமே மட்டக்களப்பு நாட்டின் வரலாற்றைச் சீரிய முறையிலே ஆராய முடியும்.

II. வாசகம்

நாடுகாட்டுப் பரவணிக் கல்வெட்டு

சீத்தவாக்கையால் வந்த குடிகள்

ஈசுர வருஷம் தைமாதம் 20ஆம் திகதி ஞாயிற்றுக்கிழமை உச்சிக்குவர ஐந்தடி நீளமென்னச் சீத்தவாக்கை நகரியாலே தளவில்லுக்கு வந்தது, சிப்பத்தையும் முன்று படித்துக் கொண்டு வந்தார்கள். அங்காலே வந்தது ஆரென்றால் நிலமையிறாளையும் அவருடைய பெண்சாதி திரியெத்தனாவும் அவருடைய மகன் இராசபக்கிஷி முதலியாரும். அவருடன் பிறந்த லொக்கெத்தனாவும் அவ புருஷன் காளாஞ்சி அப்புகாமியும் நடுவிலாள்குடா எத்தனாவும் இளையவள் குமாரெத்தனாவுமாக வந்தது.

அவர்கள் வருகிறபோது கொண்டு வந்தது அடியாளாரென்றால் - கொம்பியும் முத்துவனும் - வண்ணாரில் அத்திவரனும் - வீரனென்கிறவனும் பெண்சாதியும் - முத்துவனும் பெண்சாதியும் - தட்டாரிற் செம்பனும் பெண்சாதியும் - சங்கரவரிற் குஞ்சனும் பெண்சாதியும் - குண்ணறையரில் வதனனும் பெண்சாதியும் ஒலியரிற் - பத்தனும் பெண்சாதியுமாக இப்படி ஆணும் பெண்ணுமாகக் கொண்டு வந்தது.

அதுபோக அவர்கள் வரக்கே கொண்டு வந்தது - எருமைமாடு பசுமாடுகளுங் கொண்டு அதுகளிற் பாலுங் கறந்து கொண்டு பாலுக்கு உறையுங் கொண்டு வந்தார்கள். அவர்களின் மாட்டுக்குக் குறியென்ன வென்றால் விலங்கு சம்மட்டியும் பசும்பையும் பசும்பைக்குமேல் தாமரைப் பூவும் இரனையிளம்பிறையும் கொழுக்குறியுமாக மாடு

சாய்த்துக் கொண்டு வந்தார்கள். இவர்களுடைய பணிவிடையென்னவானாற் பணிய வாசலுக்குப் போய் இராசகுமாரனுக்குப் பால்கொடுத்து வளர்க்கிற. பள்ளகொம்பை அதிகார வங்கிஷம் கிரியெத்தனாவென்கிற மனுதியினுடைய பிள்ளையொன்று தவழுகிற பருவம். அந்தப் பிள்ளையை அடியாளைப் பார்த்துக் கொள்ளச் சொல்லி விட்டுப் போட்டு பணியவாசலுக்கு இராசகுமாரனுக்குப் பால் கொடுக்கப் போனா.

தளவில்லைவீட்டு இறக்காமம் போதல்

பாலுங் கொடுத்துப்போட்டு வருகிற நேரமந்தப் பிள்ளையை அடியாள் தேடாமல் விட்டபடியால் அழுதழுது இருந்தது. அதையோ வத்தை முகாந்திரங்கண்டு அந்தப் பிள்ளைக்கு வெள்ளிக் கரண்டகத்தைக் கொடுத்துப் பழக்காட்டினான். அதை அவ கண்டு சோனகன் என் பிள்ளையைத் தொடலாமோவென்று அந்தப் பிள்ளையை யெடுத்தெறிந்து கொன்றுபோட்டு அந்தக் கோபத்தோடே பிறப்பட்டுத்தான் நாடுகாட்டு இறக்காமத்துக்கு வந்தது. அவ வந்து முப்பது வருஷத்துக்குப் பிறகுதான் - பிலபவ வருஷம் இராசபக்கிஷி முதலியாரும் அவருடைய சனங்களும் அவருடன் பிறந்தாள் இளமிப்பிள்ளையும் - எத்தனாவும் அவர் மருமகன குமாரரெத்தனாவும் முத்துவனென்கிற அடியானும் பெண்சாதியுமாக இறக்காமத்தில் வந்திருந்துகொண்டு உளாமுனை திருத்திக்கொண்டு இருந்து வருகிற காலத்தில் இராசபக்கிஷி முதலியாருடைய தங்கை குடா எத்தனாவும் அவ புருஷனும் அடியானும் அடியாளும் கொஞ்சச் சனங்களுமாகப் போய்க் கருந்தே கிழங்கொடிக்காடு வெட்டியூர்முனை திருத்திக்கொண்டு வீடுவாசல் களுங் கட்டிக்கொண்டு இருந்து வருகிற காலத்திற் பெரிய பட்டியில் மாடுங் கட்டிக்கொண்டு நிலமை தலைமையும் ஆண்டுகொண்டு இருந்து வருகிற காலத்தில் என்று நிலமை யிறாளையும் காளாஞ்சி அப்புகாமியும் கண்டி மகாராசா ஆண்டவரிடத்திற்கு நகரிக்குப்போய் நிலமை தலமையும் பெற்றுங் கொண்டு ஆண்டனுபவித்துக் கொண்டிருக்கிறபோது அவர்களொக்கிலாக வந்தார்கள் கோப்பி குடியார். அவர்களும் ஏவல் பணிவிடை கேட்டுக் கொண்டிருந்தார்கள்.

இராசபக்கிஷ முதலியாரும் வன்னியரும்

அதுபோக இறக்காமம் நாடுகாடு முத்துந் திருத்திக்கொண்டு இருந்து இராசபக்கிஷி முதலியாரும் அவருடைய சனங்களும் மாடு கட்டுகிறது; பட்டியவத்தவளையிலும் வாடிமுனையிலும் மாடுகட்டுகிறது. முத்துவனென்கிற அடியான் அந்த மாடுசாய்த்த பாமங்கையிற் பால்முட்டியில் நெல்லு அள்ளிக்கொண்டு போய் அந்தப் பாமங்கையில் விரைத்தான். அது நல்லாய் விளைந்து புதிரு முண்டுபோட்டு அதின்பின் இராசபக்கிஷி முதலியார் ஐந்துவெளி திருத்தி விரைத்தார். அதின் பிறகு இராசபக்கிஷி முதலியார் மருமகள் குமார எத்தனாவைக் கலியாணம் பண்ணிக்கொடுத்து வாடிமுனையிற் குடியிருத்தினார். அதிலிருந்துகொண்டு விரைத்துத் தின்றுகொண்டு வருகிறபோது - திருவீரகுர (தம) பூலோக சங்காரனென்கிற வன்னிய விராசாக்கள் ஏழுபேர் இந்தச் செய்தி கேட்டு எங்களுக்குமொரு வெளிவெட்டித் திருத்தித்தரவேணுமென்று இராசபக்கிஷி முதலியாரிடத்திற் கேட்டனுப்ப அப்போ அவர் வேடரைக் கொண்டு வெட்டுவித்துக் கொடுத்தது. மேட்டுவெளியும் பள்ளவெளியுமிந்த இரண்டு வெளியும் வன்னிய இராசாவுக்கே கொடுத்தார். இந்த இரண்டு வெளிக்கும் முன்னீடு வேடரிற் சக்கிளையன் என்கிற வேடன். இந்த வெளி திருத்தின பிறகு ஏழு வெளியும் விரைக்கிறது. அதின்பிறகு

சுங்கத்துறை வெளி வெட்டித் திருத்தினது அவருக்குப் பாயிளைத்துக் கொடுக்கிற குண்ணறையன்.

நாடுகாட்டு வயல் வெளிகள்

அதின் பிறகு அவருடைய அடியான் வலிப்பத்தன்சேனை வெட்டிக் கொண்டிருந்து வலிப்பத்தனிலிருந்துகொண்டு பத்திப்போடி பள்ளவெளி யோடோ ஒரு இறையாகக் கொடுக்கிறது. இரண்டு வெளிக்கும் உசர வேகாமம் வெட்டித் திருத்தினது முதலிக்குட்டிப்போடி, கடவத்தை வெளிவெட்டித் திருத்தினது சூரியகாந்த முதலியார் மகன் அறுமக்குட்டிப்போடி, திவிளானை வெளி வெட்டித் திருத்தினது சென்னாஞ்சிப்போடி, பொத்தானை வெளி வெட்டித்திருத்தினது வேலாப்போடியார் சீயான் கந்திப்போடி, வம்மியடி வயல் வெட்டித்திருத்தினது பேராதனையப்பு பேய்களைக் கொண்டு வெட்டித் திருத்தினது. தெட்டிரும்வில் திருத்தினது மங்கலப்போடி, கொன்றைவட்டான் அரசடிப்பற்றுத் திருத்தினது பத்திப்போடி.

சோனகக் குடிகள்

இப்படியவர்கள் வெட்டித் திருத்திக் குடியிருக்கும் நாளில் அந்த நாளில் அந்த வெளிக்கு அந்தச் சனங்கள் சகலரும் நின்று விரைத்து ஆண்டனுபவிக்கும் வேளையில் இவர்களொக்கிலா வந்த சோனகர்கள் ஆரென்றாற் பொன்னாச்சி குடியான் அவக்கனும் அவனுடைய சனங்களும் வந்தார்கள். அதின் பிறகு வரிசைநாச்சி குடியார், அதின் பிறகு முகாந்திரநாச்சி குடியார், அதின் பிறகு மாலைகட்டி குடியார், அதின் பிறகு கிணிக்கருதன் குடியார், அதின் பிறகு பணியவீட்டுக் குடியார், இந்த ஏழு குடிக்கும் முன்னீடு பொன்னாச்சி குடியான்.

இந்த ஏழு குடியும் வந்து அவர்கள் சொற்கீழமைந்து நடந்துவருகிற காலத்திற் கண்டியில் மகாராசா மட்டக்களப்பு நாடு பார்க்கவும் விகாரைகள் பார்க்கவும் எழுந்தருளி வருகிற காலத்தில் முதலிமாருங்கூட வந்தார்கள். சோனகரும் போய் விண்ணப்பஞ் செய்தார்கள். அப்போ இராசா குதிரைக்கு முன்னே ஓடத்தக்கவர்கள் ஆரென்று கேட்டார். எல்லாரும் பேசாமலிருந்தர்கள். அப்போ அவக்கன் நான் ஓடுவேனென்றான். ஓடச்சொல்லி ஓடினவிடத்திற் குதிரைக்கு முன்னாக விழுந்திட்டான். அப்போ முகத்திலே துவாய்ச்சீலை போட்டுச் சிரித்து உனக்கென்ன வேணுமென்று கேட்டார். அப்போ அவக்கன் நாயடியேனுக்கு வயிற்று வளப்புக்கொன்றுமில்லை என்று சொல்லச் சுங்கத்துறை முத்தட்டு ஒன்றுக்குச் சீட்டுந் திருமுகமுங் கொடுத்தார்.

அவக்கன் – சிங்காரவத்தை வன்னியர்

அதன்பிறகு பட்டிப்பளைக்குப் போய்ப் பருத்திக்காவில் இரும்பு ஒழிச்சுக்கொண்டு வந்து சிங்காரவத்தையிலிருக்கிற ஏழு வன்னிய இராசாக்க ளிடத்திலும் வெளிப்பட்டான். அப்போ அவர்கள்தான் பொன்னாயமுங் கொடுத்து அவக்கனுக்கு அணுக்கன் வெளியுங் கொடுத்து இந்த ஏழு குடிக்கும் முன்னீடு கொடுத்தார்கள். அதின் பிறகு கண்டியில் மகாராசா நகர சோதனைக்குப் பைக்கிருக கோலமாகப் புறப்பட்டுப் பைக்கிருகசேனைப் பள்ளியில் வந்திருந்தார். அப்போ அந்தப் பள்ளியில் மோதீன் அவர்களுக்கு உபகாரங்

கொடுத்தான். அவன் மெத்த வழிபட்டபடியால் மாயக்காலிமலை வழியிற் பெருங்கிளர்க் கொடியை மந்திர வாளினாலே வெட்டிப்போட்டு நகரிக்குப் போய் வட்டேறெழுதி வரவிடுத்தார்.

வரிப்பத்தன்சேனைப் பள்ளிக்குப் பத்திப்போடி வெளியாலேயொரு இலவிசங் கொடுக்கச் சொல்லிப்போ(ட) இராசபக்கிஷி முதலியார் கொடுத்துப் போட்டார். கல்மடுவிலு மிருக்கிறது இராசபக்கிஷி முதலியாருடைய மனுஷர்கள்தான். அவர்கள் தானே மற்றும் வெளிகளெல்லாம் விரைத்துத் திண்டுகொண்டிருக்கிற நாளில் அப்படியே விரைத்துத் திண்டுகொண்டிருங்கோ வென்று அவருடைய மனுஷரை விட்டுப் போட்டு அவர் தளவில்லுக்குப் போய்க் குடியிருந்து கொண்டு அந்த வனம் ஏழுக்கும் முன்னீடு காபழு அனுப்புகிறது வேடரிற் காடியன் கம்மாஞ்சி. அதன் பிறகு கந்தக் கம்மாஞ்சி - அவர்கள் முன்னீட்டுக் கம்மாஞ்சிமார்.

பட்டிமேட்டு அம்மன் கோயில்

அதின்பிறகு கோவில் மேட்டுக்கு அம்மாள் கொண்டுவந்தது ஆரென்றாற் சின்னத்தம்பிப்போடி யென்கிறவன். மதுரைக்குப்போய் அங்கே வைத்துப் பணிவிடையாச்சுது. நானிங்கே இருக்க நீயங்கே போக வேண்டாமென்று அப்போ வோறாகாடைக் கல்லிலே யிருந்தது - அம்புத் தெய்வம், கொம்புத் தெய்வம், வில்லுத் தெய்வம், அம்மானைத் தெய்வம், இதுகளையுங் கொண்டு அதுகளுக்குப் பூசை கட்டுகிறது. சிங்களக் கட்டாடியும் பெண்சாதியும் சிங்களப் பத்ததியுங்கூடக் கொண்டு வந்தார்கள். அதிலும் அந்தத் தெய்வத்தைப் பூசை பண்ணிக் கோவில் மேட்டிலேவைத்துக் கொண்டிருக்கிற காலத்தில் அந்தக் கோயிலுக்குப் பூசை செய்பவன் கட்டாடியா வெளியை விதைத்துத் திண்டு கொண்டுவருகிற காலத்தில் அவனுடைய பெண்சாதி ஒரு பெண்பிள்ளை பெற்ற இடத்தில் அவர்கள் இரண்டு பேருஞ் செத்துப் போனார்கள். அவருடைய மகள் கந்தியென்கிற மனுதி தான் பிறகு பூசை செய்து கொண்டிருக்கிற காலம் அவை மழுவெடுத்த செட்டிகளிலொருவன் கல்யாணம் முடித்துக்கொண்டிருந்தான். அதிலும் பிள்ளை பிறந்தது. அந்தப் பிறந்த வழிக்குத்தானே அந்தத் தெய்வத்தைக் கொடுத்துப் போட்டார்கள். அவர்கள் பூசை பண்ணுகிறபடியால் அவர்களுக்கு இராசபக்கிஷி முதலியார் கட்டாடியா வெளியை அம்மாளுக்குக் கொடுத்துப் போட்டார்.

அவர்களாண்டு அனுபவித்து வருகிற காலத்தில் அந்த வங்கிஷம் காலற்று, அப்போ பட்டிமேட்டுக்கு இராக்கொண்டு தெய்வத்தையுங் கொண்டு போய்க் கோவிலுங் கட்டிக் குடியிருந்தார்கள். அதின் பிறகு இராசபக்கிஷி முதலியார் அம்மன் தெரிசனம் பண்ண வந்தபோது இவர்களைக் காணவில்லை. தேடிப் பார்த்தபோது பட்டிமேட்டிற் இருக்கிறதாக அறிந்தார். இனியிவர்களைத் தேடப்படாதென்று காரைக்காட்டில் வேளாளன் கருணாகரக் கட்டாடியையும் அம்மன் அடையாளம் எடுத்துக்கொண்டு சனிக்கிழமை விசேஷ பூசைபண்ண வேணுமென்று ஒன்பது கா... வுங் கட்டி அவர் சனங்களை அனுப்பினார். அவர்களைக் கண்டவுடனே இதுவெல்லாம் வாங்கிக் காரைதீவுக் கோவிலில் வைத்துப் போட்டுத் தங்கள் குலதெய்வ அடையாளங்களும் எடுத்துக்கொண்டு போய்ப் படுகளச் சடங்கு செய்து அதில் அதிக புதினங்களைக் காண்பித்து அவர்களுக்கு அந்தத் தெய்வத்தையும் அவர் தாரைவார்த்துக் கொடுத்தார்.

கோவில் மேடும் கட்டாடியா வெளியுஞ் சிறுவன்மும் என்றென்றுங் காலந் தீவு அம்மாளுக் கென்று இராசபக்கிஷி முதலியார் தாரைவார்த்துக் கொடுத்தார்.

பட்டங்கட்டின முதலிமார்,
பட்டங்கட்டா முதலிமார்

இது தவிர இதற்கு முன்பு திருக்கோயிலுக்குப் பரிவட்டம் வெளுக்கிற வண்ணாரில்லாத படிக்கு ஏழு வன்னியமாருங் கூடி இராசபக்கிஷி முதலியாரைக் கேட்க அப்போ அவர் (அரதிவர வண்ணானும் வீரவண்ணானும் குமானி வண்ணானும் ஆணும் பெண்ணுமாக மூன்றுகுடி கொடுத்தார். அதின்பிறகு இவர் செய்தியெல்லாங் கேள்விப்பட்டு அப்போ தான் மகராசா பட்டங்கட்டினது.

பட்டங்கட்டின முதலிமார் ஒன்பது பேர். அதாவது (1) இராசபக்கிஷி முதலியார் (2) சிறிவர்த்தன முதலியார் (3) சூரியகாந்த முதலியார் (4) வணிகசேகர முதலியார் (5) குடா வேத்திமை முதலியார் (6) அதிகார முதலியார் (7) தளவில் முதலியார் (8) கனகரெட்டின முதலியார் (9) வாய்க்காம் முதலியார் ஆக இந்த ஒன்பது முதலிமாரும் பட்டங்கட்டின முதலிமார். பட்டங்கட்டாத முதலிமார்: (1) கல்மடு முதலியார் (2) துணுகம்ப முதலியார் (3) காளாஞ்சி அப்புகாமி (4) அக்கரைப்பத்றுத் திருத்தின நிலமையிறாளை. இந்த நாலுபேரும் பட்டங்கட்டாத முதலிமார்.

நாடுகாட்டுத் தலைமைப் போடிமார்,
இறைகாரப் போடிமார்

அதின் பிறகு நாடுகாட்டுப் பகுதிக்குத் தலைமை செய்த போடிமார்: (1) சின்னப்போடி (2) மன்னிப்போடி (3) கல்மடு முதலியார் மகன் மங்கலப்போடி (4) வேலாப்போடி (5) பத்திப்போடி (6) செம்பகக்குட்டிப்போடி (7) கண்ணாப்போடி. இந்த ஏழுபேரும் தலைமை செய்த போடிமார்.

இனியிறைக்காறப் போடிமார் : (1) கண்ணாப்போடி (2) சென்னாஞ்சிப்போடி (3) செட்டிப்போடி (4) கதிர்காமப்போடி (5) பரமகுட்டிப்போடி (6) கல்மடு முதலியார் மகன் (7) மன்னிப்போடி (8) மங்கலப்போடி (9) கனகப்போடி (10) முதலிக்குட்டிப்போடி (11) கதிர்காமப்போடி. இந்தப் பதினொரு போடிமாரும் இறைகாறப் போடிமார்.

அந்தக்காலம் இவர்களுக்கு ஊழியம் என்னவானால் நக்கையில் விசாரைக்கு ஊழியஞ் செய்கிறது. மொண்டிறாமவில்லிலிருக்கிற சனங்களுக்கு ஊழியம் என்னவானால் விசாரைக்குக் கொடுத்துக் கொண்டு அந்த வெளிகளும் விரைத்துத் தின்றுகொண்டிருக்கிறது. வட்டிவிட்டியாவது விசாரைக்கு அரிசி குத்திக்கொடுக்கிறது. அந்த ஊரவர்கள் புரோசனத்தையும் பார்த்துக் கொண்டிருக்கிறது. கள்ளியம்பத்தையாரென்கிறது விகாரை செய்கிற சிற்பக் கொல்லனிருந்து கொண்டு விரைத்து ஊதிபந் திண்டுகொண்டிருக்கிறது. விசாரைக்குச் சேவிக்கிற பறையனுக்குப் பொன்னம்வெளியும் பறையனோடை நின்று அவனுக்குத்தான் - அவறாணையென்கிறது - கிளவியூரென்கிறது - முன் சிதம்பரகாமம் - அதிலிருக்கிறது காரைக்காட்டு வெள்ளாளனிருக்கிறது - கிளவியூரென்கிறது கந்தம்மை மகள் மாதி. அவர்கள் பரவணி குறுணலப் புக்கை வாய்க்கால், செல்லம்மைக் கிழவி மரீடு கட்டின இடம் பட்டிய வத்தளை.

கோட்டாஞ்சேனை

கோட்டாஞ்சேனை யென்கிறது கண்டியில் மகாராசா தம்பன்குளிகைக்குக் கஞ்சாமரத்தைக் கடவெடுத்த படியால் அவன் கையை வெட்டிக் கெங்கைக் கரையிலே தள்ளிவிட அவன்வந்து பேராத்தங்கரையில் ஒரு சேனை வெட்டிக்கொண்டிருக்கிற நாளையிற் கண்டி மகாராசா எழுந்தருளப்பண்ணி அவர் வந்தவிடத்திலே ஆண்டிகள் சோப்பிகள் எல்லாரையுங் கூட்டிக்கொண்டு போயச்சங் கூறினான். அது ஆரென்று கேட்டார். அப்போ கஞ்சாமரம் வெட்டின ஆண்டியென்றார்கள். அப்போ என்னவேணுமென்று உத்தரவாச்சுது. அப்போ கோட்டாஞ்சேனை யூருக்கு உத்தரவு கிடைக்க வேணுமென்றான். அப்போ அந்த ஊருக்கும் வெளிக்குஞ் சீட்டுந் திருமுகமுங் கிடைத்தது.

செல்லாப்பற்று வேடர்

அதுபோக சீத்தவாக்கை நகரிக்குப் போய் நிலவையிறாளையும் அவர் பெண்சாதியுஞ் சனங்களுமாக நாடுகாட்டுக்கு வரவிந்தனையடிப் பாட்டாலே வந்தார்கள். வருகிறபோது செல்லாப்பற்று வழிப்பாட்டிலே ஒரு வேடுவிச்சி பிள்ளையொன்று பெற்று மாவுங் கொடியுமறாமல் வழிப்பாட்டிற் போட்டுவிட்டுப் போயிற்றாள். அந்தப் பிள்ளையை இவர்கள் கண்டெடுத்துக் கொண்டுவந்து வளர்த்தார்கள். மறுபடி யந்த வேடுவிச்சி வந்து பார்த்தாள்: பிள்ளையைக் காணவில்லை. வழியிலே சனங்கள் அதிகமாய்ப் போக்குவரவு பண்ணியிருந்தது. அவர்கள் கொண்டு போய்விட்டார்கள் என்று தன்பாட்டிலே போய்விட்டாள்.

அவர்கள் அந்தப் பிள்ளைக்குப் பறைநாச்சி என்று பெயரிட்டு வளர்த்து முத்துவனுக்குக் கல்யாணஞ் செய்து கொடுக்கிறது. அவள் பதினாறு பெண்பிள்ளை பெற்றாள். அதிற் பதினைந்து பேருக்குங் கல்யாணஞ் செய்து கொடுத்து இளையபிள்ளை சும்மாவிருந்தது. அப்போ இவர்களுடன் கூடவந்த வண்ணானுடைய பெண்சாதி செத்துப்போச்சுது. அவன்போய்ச் சும்மா விருந்தான். அப்போ அவன்போய் ஆண்டவரே முறைப்பாடு சொல்லுகிறேன் அடியேன் என்றான். அது என்னவென்று கேட்க எனது பெண்சாதி செத்தபடியாற் கையினாலே குத்தியாக்கித் தின்றுகொண்டு வண்ணாண்மைச் செய்ய என்னால் முடியாதென்று சொன்னான். அப்போ அந்த வேடுவிச்சி பிள்ளை(களில்) இளையபிள்ளையைக் கலியாணம் பண்ணிக் கொடுத்தாள். அதிலும் பிள்ளை பெரு(கு)கிறது.

அசைச் செல்லாப்பற்று வேடர் கேட்டு வருஷந்தோறுஞ் சிறைபிடித்து விற்கத் தொடங்கினார்கள். "அது பரவரிலும் மூண்டும் சான்றாரிலும் மூண்டும் அப்படிச் செய்தபடியால் அந்த வேடருக்கு உபகாரம் பண்ணவேண்டுமென்று காங்குத்துப்பட்டி பத்து. முளமும் வாங்கி நாலுமுளமும் மூண்டு முளமுமாகக் கிழித்து வேடருக்குக் கொடுத்தார்.

இராசபக்கிஷ முதலியார் அதின்பிறகு பெரியவாசலுக்குப் போனார். அப்பொழுது பட்டாணிகள் இரண்டு பேரென்றும் முகங்காட்டுகிறபோது ஆயுதம் வைத்துப்போட்டுப் போய் முகங்காட்டுவார்கள். அன்றைக்கு ஆயுதம் வையாதபடிக்குப் போய் முகங்காட்டினார். ஆனபடியாற் கெங்கைக் கரையிலே தள்ளிப்போட்டார். அப்போ

இராசபக்கிஷ முதலியார் அவர்களைக் கொண்டுபோனாலிந்த வேடரின் பிரளிக்குக் காவலுக்கு நல்லதென்று கூட்டிக்கொண்டு வந்துவிட்டார். ் கொண்டுவந்து பள்ளவேகாமத்தில் வேடருக்குக் காவலாக வைத்தார்கள், அவர்கள் பேரென்னவென்றால் தெரு வெட்டியன், நன்னாயன், வேடுவர்கள் சகலருக்கும் முன்னீடு காடியன். இவர்கள் ஊழிய மென்னவென்றாற் கக்கூசி வீடு கட்டுகிறது. தட்டுவேலி கட்டுகிறது. சுங்கத்துறையில் சேவுகவயல் கட்டினால் அந்தக் கங்காணம் பார்த்துக் கொண்டு சூடும் வைத்துப்போட்டு தலைக்கொரு கட்டு மடித்துக்கொண்டு போவார்கள். எல்லாத்துக்கும் முன்னீடு வேடர்தான்.

புலியன் – புலியன்தீவு

இந்த ஏழு வனத்துக்கும் அதிகாரிமார் பரமனதிகாரி - மகன் கந்தனதிகாரி மகன் கந்தக் கம்மாஞ்சி மகன் வன்னியக் கம்மாஞ்சி. இப்படியிவர்கள் ஆண்டுகொண்டிருந்தார்கள். அக்கரைப்பற்று ஏழு வனத்துக்கும் முன்னீடு புலியனென்கிற வேடன். அவன் அக்கரைப்பற்றுக்குப் போற வழியிலே புலியன்தீவு. அதிலிருந்துகொண்டு அவருக்கும் முதலியாருக்கும் வாபிக்களத்திற்கும் அனுப்புகிறது. புலியன்தீவில் உலுவிசியென்கிற பறங்கிக்காறனும் இருக்கிறது. அக்கரைப்பற்று வனம் ஏழுக்குங் காப்பு அனுப்பிக்கொண்டு இராசபக்கிஷ முதலியாரும் புலியன் என்கிற வேடனுக்குக் கந்தியென்பவளைக் கல்யாணம் பண்ணிக் கொடுத்துப் புலியன்தீவிலிருக்கிறது.

இராசபக்கிஷ முதலியாரின் மறைவு

இராசபக்கிஷ முதலியார் தளவில்லில் இருக்கிறபோது கல்லினாலே யுராலை நாட்டியிருக்கும், கல்லினாலே யுரல் மூன்று, கல்லினால கட்டில் மூன்று, வெள்ளை வெற்றிலைக் கொடியும் மூன்று, இப்படியாக அங்குமிங்கு மாக ஆண்டு கொண்டு வருகிற காலத்திற் பேராதனையப்பு பேய்களை விட்டுக் கொல்லுகிறது. ஆகையால் ஏழு வன்னியமாரும் ஒன்பது முதலிமாருங் கூடிப் பேசிக்கொண்டார்கள் அவனைக் கொல்ல வேணுமென்று. அந்தச் செய்தியை அந்தப் பேய்கள் கேட்டு வந்து பேராதனையப்புவுக்குச் சொன்னது. பேய்களை அப்போ பேராதனை அப்பு சொன்னான் அவர்கள் வந்துகொல்ல முன்னே நீங்கள் கொன்று போடுங்கோ என்று சொல்லி முழுகி மாத்துமுடுத்துக் கொண்டு போய்க் காவலிலே படுத்தான்.

அப்போ அந்தச் செய்தியை இராசகுலதெய்வம் நாதனையில் வில்லைச் சயங்கில் நின்று அறிந்து வில்லைச்சடங்கு அன்றைக்கு முடிந்து இணைவடிவாக வந்து கோம்பாத்தைக் குடாவில் வந்து வேலியை முறித்து அதிலுமொருபிடி வெள்ளாண்மை பிடுங்கித் தின்னாமற் போட்டுவிட்டு மறாட்டியாவெனி வேலியை முறித்துக்கொண்டு போய்ப் பேராதனையப்பு படுக்கிற அட்டாளையைப் பிடுங்கிப்போட்டுப் பேராதனை அப்புவையும் அடித்துக் கொன்றுபோட்டு அட்டாளையை முறித்து அது தானே கொண்டுபோய்ப் புதைத்துப் போட்டு நின்றது. அந்த ஆனையைக் கொல்ல வேணுமென்று முதலிமாருங் கூடி ஈட்டிக்காறர் 60 பேர், பொல்லுக்காறர் 60 பேர் வில்லுக்காறர் 60 பேர். இப்படி யானையைக் கொல்லவிட்ட மனுஷர் எல்லாரும்

ஒருவருக்கொருவர் குத்திவெட்டிக் கொண்டு எல்லாரும் பட்டுப்போனார்கள். அந்தப் பேய் செய்த காரியத்தாற் பட்டார்கள். நாடு காட்டிலுள்ள சனங்கள் எல்லாம் மாண்டு இறந்து போனார்கள்.

இது செய்தி மகாராசா கேட்டு இந்தப் பகுதியிற் சனமெல்லாம் அழிந்து போச்சுதென்று இநதப் பகுதிக்கு ஊழிய பாழியம் ஒரு காலமும் இல்லையென்று கோட்டாஞ்சேனைக்கும் பள்ளச் சேனைக்கும் பொதுவிலே கூளா மரத்திலும் இலுப்பை மரத்திலும் பள்ளச்சேனைக்கும் சங்குசக்கரம் வெட்டியிருக்கிறது. அந்த மரத்திலிந்தச் செய்தியறியவும் பெரியோர்கள் நாடுகாட்டுப் பூருவ பரவணி முற்றும்.

நாடுகாட்டு எல்லைகள்

இதற்கு எப்போது வடக்கு நாதனையடிப்பா, வேடர் குடியிருந்த தோட்டம் எழுவான்முலை துலுக்கி மணல் சங்கத்தான் பள்ளம். கருவேப்பங்காடு. தெற்கு கழிகாமத்து மலை, மேற்கு ஏழு வனமுட்பட கொலு சாப்பழை சுல்லக்கை - ஆறு குறு வழையாறு. இந்த நான்கு எல்லையும் ஆழப்பட்ட பகுதியானது ஆண்டனுபவித்திருந்து பட்டங்கட்டின முதலிமார் ஒன்பதுபேர், பட்டங்கட்டாத முதலிமார் நாலுபேர். தலைமை செய்த போடிமார் ஏழு பேர். இப்படிக் கிந்தப் பகுதியாண்டிருந்தவர்கள் பூருவ பரவணி முற்றும்.

அடிக் குறிப்புகள்

1. இலக்கம் OR. 6616 r. **யாழ்ப்பாண வைபவ மாலையின்** பிரதிக்கு அடுத்து இது காணப்படுகின்றது. 1967ஆம் ஆண்டிலே யாழ்ப்பாண வைபவ மாலையின் ஏட்டுப் பிரதிகளைத் தேடிப் பார்த்தபொழுது இதன் பிரதியை தற்செயலாகக் காண முடிந்தது. அதனை வாசித்துப் பார்த்த பொழுது அதனுடைய வரலாற்று முக்கியத்துவத்தை ஒருவாறு உணர்ந்தேன். எனவே அதன் புகைப்படம் ஒன்றினை நூலக அதிகாரிகளுடன் ஏற்பாடு செய்து பெற்றுக்கொண்டேன். அந்தப் புகைப்படப் பிரதியிலிருந்து பெற்ற வாசகமே இங்கு வெளியிடப்படுகின்றது.
2. S. O. Canagaratnam, A. **Monograph of the Batticaloa District of the Eastern Province** of Ceylon. Colombo 1921 pp. 10, 78
3. **மட்டக்களப்பு மான்மியம்.** பதிப்பு F. X.C. நடராசா, கொழும்பு. 1962 மட்டக்களப்பு பூர்வ சரித்திரம் என்ற நூலின் ஏட்டுப் பிரதிகள் பலரிடம் இருந்த பொழுதிலும் அவற்றை ஆராய்ச்சிக்குப் பயன்படுத்த முடியாத நிலை அண்மைக் காலம் வரை நிலவிவந்துள்ளது. மட்டக்களப்பு மான்மியத்தின் வெளியீடு மட்டக்களப்பின் வரலாற்றை நவீன முறையிலே ஆராயக்கூடிய சூழ்நிலையை உருவாக்கப் பெரிதும் உதவியுள்ளது.
4. மட்டக்களப்புப் பிரதேசத்து வன்னியர் எழுவருக்கும் நாதனை வன்னியனே தலைவனாயிருந்தான் என்பது ஒரு ஐதிகம். நாதனை வன்னியர் சிங்காரவத்தையிலிருந்தனர். **Monograhp of the Batticaloa District,** p. 10.
5. சி. கணபதிப்பிள்ளை, **மகாமாரித்தேவி** திவ்வியகரணி, யாழ்ப்பாணம்.
6. **Monograph of the Batticaloa District** pp. 90-95.
7. வாசகத்திலுள்ள **உபபிரிவுகளின்** தலையங்கங்கள் கட்டுரையாசிரியராலே இடப்பட்டுள்ளன.

மன்னார் மாவட்டத்திலுள்ள இடப்பெயர்கள்

முதலியார் குல. சபாநாதன்

இலங்கையின் வடமேற்குக் கரையிலுள்ள மன்னார் மாவட்டம் இலங்கைத் தமிழரின் பண்டைய வரலாற்றினை எடுத்துக்காட்டும் சின்னமாக விளங்காநிற்கின்றது என்பதை அறிந்தவர் மிகமிகச் சிலரேயாவர். இலங்கைத் தமிழரே இதனை நன்கு உணராதிருக்கும்போது பிற சமூகத்தினர் அறிந்திருக்கவில்லையென நாம் குறை கூறுவதில் எவ்வித அர்த்தமு மில்லையல்லவா. மன்னாரின் பூர்வீக வரலாறு இன்னமும் ஒருவராலும் நடுநிலைமைக் கொள்கையுடன் சிறந்த முறையில் ஆராயப்படவில்லை என்றுதான் சொல்ல வேண்டும். இதற்குக் காரணம் இலங்கைத் தமிழரின் சோம்பலும், இக்கால இளைஞரின் ஆர்வமின்மையுமே என்று வெட்கத்துடன் குறிப்பிட விரும்புகின்றேன். போர்த்துக்கேய, ஒல்லாந்தகால மன்னாரைப்பற்றியும் எவரும் அக்கறையுடன் ஆராய்ச்சி நடாத்த முற்படவில்லையென்பது கண்டு வெட்கமடைகின்றேன்.

மன்னார் மாவட்டத்தில் மாந்தைப்பிரிவு, மன்னார்த்தீவுப்பிரிவு, முசலிப்பிரிவுகள் அடங்கியுள்ளன. இவற்றுள் மன்னார்த்தீவுப் பிரிவு சிறப்பிடம் வகுப்பதால் அதன் பெயரே மாவட்டம் முழுவதற்கும் இட்டு வழங்கப்படலாயிற்று.

மன்னார்த்தீவு 18 மைல் நீளமும் 2 மைல் அகலமுமுள்ளது. இத்தீவு கடுகு சிறிதாயினும் காரம் பெரிது என்ற பழமொழிக்கிணங்க அளவாற் சிறியதாயினும் பூர்வீக வரலாற்றுச் சிறப்பால் தலைசிறந்து விளங்குகின்றது.

தன்னைப் பெற்றெடுத்த தாய் தந்தையாராலும் ஊரவர்களாலும் துரத்தப்பட்டு இலங்கைக் கரைக்குத் தற்செயலாக வந்தடைந்த துட்டமகன் விஜயனுக்கு முன்னர் இலங்கையிலே நாகரிகம் வாய்ந்த நாகரும் தமிழரும் அல்லது திராவிட இனத்தைச் சேர்ந்த மக்கள் வாழ்ந்து வந்தனர் என்பதை உள்ளங்கை நெல்லிக்கனி போல நிரூபித்துக் காட்டிநிற்பது சிறுதீவாகிய மன்னார்த் தீவாகும். இத்தீவையடுத்தே மாதோட்டம் எனும் பழைய துறைமுகம் "வங்கம் மலிகின்ற மாதோட்ட நன்னகராமாக" விளங்கியது. இவ்விடத்திற்றானே பாலாவியின் கரைமேல் திருக்கேதீச்சரத்தலமும் புராதன பெருமையுடன் வானளாவிய கோபுரங்களுடன் விளங்கியது. ஆனால் மாதோட்டத்துறை முகத்தின் பண்டைய பெருமையினையோ மன்னார்த்தீவின் பழம்பெரும் நாகரிகப் பெருமையினையோ நாங்கள் அறிந்து கொள்ளக்கூடியதாக தொல்பொருள் ஆராய்ச்சிப்பகுதி எவ்வித சிரத்தையும் எடுத்துக்கொள்ளவில்லை. புதைபொருள் ஆராய்ச்சிப் பகுதியைச் சேர்ந்த அதிகாரியும் என் அருமை நண்பருமாகிய திரு. எஸ். சண்முகநாதன் சாத்திர ரீதியாக அகழ்ந்து பார்வையிடும் வேலையில் இருக்கும்பொழுதே காலமாகிவிட்டமை தமிழரின் தவக்குறைவென்றே சொல்ல வேண்டும். மாதோட்டத்தின் புகழும் கட்டுக்கரைக்குளத்தின் அல்லது இராட்சத குளத்தின் பெருமையும் இன்றும் மண்ணுக்குள்

மறைந்து கிடக்கின்றது. இலங்கை அரசாங்கம் இத்துறையில் கவனம் செலுத்தவேண்டுமென வற்புறுத்துவது தமிழரின் தலையாய கடமையாகும்.

மன்னார்த் தீவையும் இலங்கைத் தீவையும் பிரித்து வைப்பது ஒரு சிறு கால்வாய். தென்னிந்தியாவில் தோணித்துறையில் ஆரம்பிக்கும் கடற்பாறைத் தொடர் இராமேஸ்வம், இராமர் அணை என்பவற்றுடன் இணைந்து மன்னார்த்தீவு வரை தொடர்புற்றுக் கிடந்தது என்பது நிலநூல ஆராய்ச்சியாளர் கண்ட முடிபாகும்.

இலங்கைக்கும் தென்னிந்தியாவுக்கும் தொடர்பை ஏற்படுத்துவது மன்னார்த்தீவு என்றுதான் கூறவேண்டும். துட்ட மைந்தனான விஜயன் இலங்கைக்கு வருவதற்கு பல்லாயிரம் ஆண்டுகட்கு முன்னர் இலங்கையில் காலடி வைத்தவர் இராமபிரான். இராமரின் திராவிடச் சேனை பாண்டி நாட்டைச் சேர்ந்த சேதுபந்தன் வழியாக இலங்கைக்குச் சென்றது என்ற கொள்கை இன்று நேற்று ஏற்பட்ட கொள்கையன்று. சேதுவுக்கும் யாழ்ப்பாண ஆரியச் சக்கரவர்த்திகட்கும் நெருங்கிய தொடர்புண்டு. பேராதனை பல்கலைக்கழக விரிவுரையாளர் கலாநிதி. சி. பத்மநாதன் அவர்களுடைய ஆராய்ச்சிக் கட்டுரையின்படி யாழ்ப்பாண ஆரியச் சக்கரவர்த்திகள் சேது நாட்டைச் சேர்ந்த செவ்விருக்கை கிராமத்தில் இருந்து வந்தவர்கள் என்பதாகும். யாழ்ப்பாண அரசர்கள் வெளியிட்ட நாணயங்களில் சேது என்ற சொல் காணப்படுவதும் இவ்வாராய்ச்சிக்கு உறுதுணையாகும். மன்னாரில் காணப்படும் பெருக்கு மரம் அராபியர் தங்கள் ஒட்டகங்களுக்கு தீன்கொடுக்கக் கொண்டுவந்து நட்ட மரமாகும். இந்த மரம் வேறு இடங்களில் காணக்கிடைப்பது அரிது. பல்டேயஸ் பாதிரியார் 1658ஆம் ஆண்டு பெப்ரவரி மாதம் 24ஆந் திகதி கிறிஸ்தவம் பற்றிச் செய்த முதற் பிரசங்கம் மன்னாரில்தான் நிகழ்த்தப்பட்டது.

சங்ககாலம் தொடக்கம் மன்னாருக்கும் தென்னிந்தியாவுக்கும் நெருங்கிய தொடர்பு இருந்து வந்தது என்பதற்குச் சங்க இலக்கியமாகிய அகநானூற்றில் காணப்படும் செய்யுளே சான்று பகரும். வான்மீகி இராமாணத்திற் காணப்பெறாத இவ்வரலாற்றினை நாம் சிறிது விவரமாக அறிந்து கொள்வது அத்தியாவசியம்.

தனுஷ்கோடி கடற்கரையில் ஆலமரமொன்றின்கீழ் இராமபிரான் தங்கி, மேல்நடத்தற்குரிய காரியங்களைப்பற்றி வானர வீரர்களுடன் ஆலோசனை புரிந்தனர் என்றும், அப்போது அந்த ஆலமரத்தில் வாழ்ந்த பறவைகளின் கலப்போசை அதிகமாகி, ஒருவர் சொல்வது மற்றவர்களுக்குக் கேட்காதபடி இடையூறு விளைத்தனவாக இராமபிரான் அவற்றைத் தம் திருக்கையால் அமர்த்தி அவ்வொலி முழுதும் அடங்கும்படி செய்தனரென்றும், கடுவன் மள்ளனார் என்ற பழைய புலவர் உவமை முகத்தாற் குறிப்பிட்டுள்ளார். இதனை

"வென்வேற் கவுரியர் தொன்முது கோடி
முழங்கிரும் பௌவ மிரங்கு முன்றுறை
வெல்போ ரிராமன் அருமறைக் கவித்த
பல்வீ ழாலம் போல
ஒலியவிந் தன்றாலிவ் வழுங்க லூரே"

என்ற அகநானூற்றடிகளே விளக்குகின்றன.

இக்கதை இராமாயண நூல்களில் காணப்படாததொன்றாகும். காலஞ்சென்ற ஆராய்ச்சி அறிஞர் திரு. கு. நடேசபிள்ளை அவர்கள் இந்தச் செய்யுளைப்பற்றி குறிப்பிடுமிடத்து இது ஏறக்குறைய இரண்டாயிரம் ஆண்டுகளுக்கு முற்பட்டதாகும் என்று கூறியுள்ளார். இவ்வாராய்ச்சியறிஞர் எழுதிய "இலங்கை ஆற்றுப்படை" என்ற கட்டுரையில் சீதாபிராட்டியார் சிறையிருந்த இலங்கை இந்த இலங்கைத்தீவுதான் என நிரூபித்துள்ளார். மேலும் அவருடைய கட்டுரையில் தனுஷ்கோடிக்கு அருகிலுள்ள இராமேச்சுரத்தில் இராமர் சிவபெருமானை வழிபட்டார் என்ற ஐதிகம் பன்னெடுங்காலமாகப் பரதக்கண்டம் முற்றிலும் வழங்கி வருகிறது எனவும் குறிப்பிட்டுள்ளார்.

சேது என்ற பெயர் பிரசித்தமானது. இச்சொல் அணையைக் குறிக்கும் தனுஷ்கோடியினின்றும் இராமரின் சேனை கடலைக்கடந்து இலங்கை செல்வதற்கு அணை கட்டியதாக சொல்லப்படுவதால் தனுஷ்கோடிக்கு இப்பெயர் மிகப்பழைய காலந்தொட்டு வழங்கி வருகின்றது. இவ்வணைக்குச் சான்றாக இப்பொழுதும் இவ்விடத்தினின்றும் இலங்கையைச் சேர்ந்த மன்னார்த்தீவு வரையில் மணல் மேடுகளால் ஆகிய தொடர் முப்பது மைல் தூரம் காணப்படுகின்றது. இதனை ஆங்கிலத்தில் ஆதாம் அணை *(Adam Speak)* என்று கூறுவர். இவ்வணையைப்பற்றி பிரித்தானிய களஞ்சியம் என்ற பல்பொருட்பேர்கராதியில் சில விவரங்களை அறியலாம். சில திட்டுக்கள் கடல் மட்டத்துக்கு மேலும் சில திட்டுகள் மூன்று அல்லது நான்கு அடி ஆழத்துக்குக் கடலுள் அமிழ்ந்தும் இருக்கின்றன. ஐந்நூறு ஆண்டுகளுக்கு முன்னர் இத்திட்டுக்கள் இடையீடின்றி ஒரே தொடராக இருந்தன என்றும், பின்னர் ஒரு கடுமையான புயல் வீசியபொழுது இவற்றினிடையே பிளவு ஏற்பட்டதென்றும் தெரியவருகின்றது. இயற்கையிலே அணைபோல் இருந்த இம்மணல் திட்டுத்தொடரை ஒரு சேனை கடக்கத்தக்கதாக இராமபிரானின் படைவீரர்கள் செய்தனரென்றும் கொள்ளுதல் தகும். இவ்வணை நூறு யோசனை தூரம் இருந்ததென்றும் வான்மீகி முனிவர் கூறுவதைக் கணக்கிட்டு இது 400 மைலுக்கு மேற்பட்டதாகையால் இப்பொழுது இலங்கை என்று வழங்கப்படும் நாட்டிற்கு இக்கணக்குப் பொருந்தாது என்று வாதிப்பாருமுளர். வான்மீகி வேறு பல சந்தர்ப்பங்களிலும் காவிய ரீதியில் நூறு யோசனை என்ற பிரயோகத்தை அதிசயோக்தி அலங்காரமாய்ப் பன்முறை உபயோகிக்கின்றபடியால் ஈண்டு நூறு யோசனை என்றது அதிக நீளத்தைக் குறிக்குமென்றே கொள்ள வேண்டும். ஆகவே மிகமிகப் பழங்காலந் தொடக்கம் தென்னிந்தியாவிலிருந்து இலங்கைக்கு நடந்துவரக் கூடியதாக அல்லது திடலுக்குத் திடல் நீந்திச் செல்லக்கூடியதாக இருந்தது என்பது நன்கு புலப்படுதல் காண்க. பல் ஆண்டுகளுக்கு முன்னர் யான் திருக்கேதீச்சர யாத்திரையின் பொருட்டு மன்னாருக்குச் சென்றிருந்தபொழுது அங்கே 80 வயதான முதியவர் ஒருவரைச் சந்தித்துக் கலந்து உரையாடும் பாக்கியம் கிடைத்தது. அவர் சொன்னார் "தம்பி நான் சிறுபிள்ளையாயிருந்த பொழுது இலங்கை மலைநாட்டிலுள்ள தேயிலைத் தோட்டங்களில் வேலை பார்க்க வந்த தொழிலாளர் சேதுவிலிருந்து வேட்டியை மன்னிக் கட்டிக் கொண்டு நடந்து வந்ததைப் பார்த்திருக்கின்றேன்" என்று அவர் கூறியதிலும் ஓர் உண்மை பொதிந்துதான் கிடக்கின்றது.

திராவிட மன்னன் வீர வாழ்க்கை நடாத்திய தேசமும் திராவிட மக்கள் பண்டுதொட்டு வாழ்ந்துவந்த தேசமும் இவ்விலங்கையேதான் என்பதில் எள்ளளவும் சந்தேகமில்லை. ஒரு பௌத்த குருவானவர் இராவணன் புதைக்கப்பட்ட இடத்தைத் தான் காட்டித் தரமுடியும் என்ற செய்தி பத்திரிகைகளில் வெளிவந்ததை வாசகர்கள் விரைவில் மறந்திருக்கமாட்டார்கள் என்று கருதுகின்றேன்.

இனி, மன்னார் என்னுஞ் சொல்லின் பொருள் யாது என்பது பற்றிப் பலவகையான கருத்துக்கள் நிலவுகின்றன. இக்காலத்தில் நிலவும் அரசியல் நிலைமையால் ஏற்பட்டுள்ள மனக் குரோதங்களை அடிப்படையாகக் கொண்டு இடப்பெயர் வரலாற்று ஆராய்ச்சியில் நாம் ஈடுபடுவோமானால் உண்மை வரலாற்றை அறிந்து கொள்ளவே முடியாது. குறிச்சி புக்க மான்போல இடர்ப்படவே நேரிடும் என ஆரம்பத்திலேயே எச்சரிக்கை விடுக்க விரும்புகின்றேன்.

"வையா என்னும் நாட்டு வளப்பம்" என்னும் நூல் கூறும் கருத்தை முதற்கண் சிந்தனை செய்வோம். மன்னார், விடத்தற்றீவு என்பன ஒரு வனமாய் இருந்தன. முன்னாளிலே இராமராசா இராவணனைச் சங்காரம் பண்ணிப்போட்டு, இந்தக் கடற்கரையோரமான காட்டிலே வருகையில் இராவணன் கிளையிலுள்ள பெண்சனங்கள் துரந்துவந்து எங்கள் நாயகர்களைத் தேவரீர் சங்காரம் பண்ணிப்போட்டுத் தங்களுடைய நாட்டுக்குப் போகிற பரிசால் நாங்கள் அந்தரித்துப் போனோம். எங்களைக் காக்கவேணுமென்று அவர்கள் கடலிலே தங்கள் புடவைகளையுஞ் சிரைத்துக்கொண்டு இறங்கித் துரத்தி வந்தார்கள். அப்போது இராமபிரான் சிரித்துக்கொண்டு தனக்குக் கடலணை அடைத்துக் கொடுத்த சாம்புவன் கிளையில் வந்த பரவரை அவர்களுக்குத் துணையாகக் கூட்டிக் கொடுத்தனர். அவர்கள் அந்தக் காட்டை வெட்டி நாடாக்கியிருந்தார்கள். அந்தச் சீர்மையில் பெண்கள் சீலையை மன்னிச் சிரைத்து கடலிலே இறங்கினபடியால் அந்த நாடு மன்னார் என்று பெயராய்விட்டது. மன்னார் என்பதை மன்னு நாரியர் என்பதன் மருஉவென மனோபாவனை பண்ணினாலன்றி பெயரொடு பொருள் பொருந்தக் காட்டுதல் கூடாமை காண்க.

மன்னார் முன்னொரு காலத்தில் குடியேறப் பெறாதிருந்தமையினால் முடிக்குரிய நிலம் கருத்தமைய மன்னார் (மன் – அரசன், ஆர்– பூமி) என்றழைக்கப் பட்டதென்றும், முன்னோர் காலத்தில் ஒரு தமிழரசன் இந்தியாவிலிருந்து பரதவரையும், கடஞரையும் கொண்டுவந்து குடியேற்றினான் என்று பிறிதொரு சாரார் கூறுவர்.

"வடமாகாணத்திலுள்ள சில இடப்பெயர்களின் வரலாறு"' எனும் அரியதோர் ஆராய்ச்சி நூலை வெளியிட்ட திரு. எஸ். டபிள்யு. குமாரசுவாமி அவர்கள் கூறியுள்ள காரணமே மிகப் பொருத்தமுடையதாகத் தோன்றுகின்றபடியால் அதனையும் நீங்கள் அறியத்தானே வேண்டும். அவர் கூறுவது வருமாறு : "தென்னிந்தியாவிலே மன்னார், மன்னார்க்குடி, மன்னார் கோயில், மன்னார்க்காடு (மன்னார் சுரம்) எனப் பெயரிய நான்கு ஊர்களுண்டு. அவற்றுள் முதலாவதும் நான்காவதும் மலையாளத்தைச்சேர்ந்த திருவாங்கூரிலேயுள்ளனவாம். இரண்டாமிடம் தஞ்சாவூரிலேயுள்ளதாம். மூன்றாவது தென் ஆர்க்காட்டிலேயுள்ளதாம். இந்தியாவிலேயுள்ள இத்தானங்களின் பெயர்கட்கு இலங்கை மன்னார்ப் பெயரை விளக்க வந்த வித்தகர் விளம்பிய முத்திறப் பொருள்களுள் ஏற்புடையதாயிருத்தல் ஆற்றவசாத்தியமே. மன்னார்குடி என்பதற்குப் பகைவர் அல்லது அந்நியர் குடியிருப்பு எனவும் மன்னார் கோயில் என்பதற்குப் பகைவர் அல்லது அந்நியர் கோட்டம் எனவும் மன்னார்க்காடு என்பதற்குப் பகைவர் காடு அல்லது அந்நியர்காடு எனவும் நேரிற் பொருள் கொள்வது உசிதமாகும். மன்னார் என்பது மன்னார் பட்டணம் என்பதன் குறுக்கம் போலும். திராவிட தேசத்துப் பழைய குடிகளைச் சேர்ந்தோர் வழிபடு தெய்வங்களுள் ஒன்றின் பெயர் மன்னார்சுவாமி எனப்படுகின்றமையும் ஈண்டு கூறத்தக்கதாகும். இந்தியாவிலுள்ள மன்னார்ப் பெயரையும், ஈழத்திலுள்ள மன்னார்ப் பெயரையும் ஒரே உருவமும் வெவ்வேறு உற்பத்தியுமுள்ள சொற்கள் என எண்ணுதலும் ஒவ்வாதாம். ஒன்றின் பிரதிரூபமே மற்றதென எண்ணுதல்தான் உசிதமாகும். மன்னாரிற் காணப்படும் பெருக்கு மரம் சரித்திரப் பிரசித்தி வாய்ந்ததொன்று.

JAMBUKOLA (Near KANKESANTURAI) AND MAHATITTHA (MANTOTA) AS PORTS OF ANCIENT CEYLON

B. J. PERERA

The ports of ancient Ceylon played an important role both in the foreign trade of the Island and in the inter-oceanic commerce between the East and West. Being situated in the middle of the Indian Ocean and to the extreme south of the Indian peninsula, Ceylon enjoyed a strategic position commanding the sea-routes that linked one side of the ocean with the other. The fleets of Chinese junks carrying silks and ceramic ware to trading stations on the East African coast, and the Arabian vessesls which carried the spices of the East Indies to European marts had of necessity to touch at these ports which lay conveniently half-way.

The accounts of Ceylon by foreign traders and travellers on whom we usually have to depend for our information on the foreign trade of the Island in ancient times, have hardly mentioned these ports, and whatever references we get in them are hardly sufficent to construct a connected story of their development. Fortunately however there is a wealth of references in the Pali chronicles and in Sinhalese literature, which supplemented here and there by inscriptions, enable us to gain a glimpse of these ports, their development and organisation.

Jambukola and Mahatittha are the two ports most frequently mentioned in the *Mahavamsa* in its account of the earliest period of the Island's history. It is not possible to determine when exactly these ports came into use, but considering their position in relation to India, we may presume that they were in use long before the Aryan colonisation of the Island. The *Jatakas* contain a number of references to voyages to Ceylon by North Indian merchants. But none of these works mention by name any of the ports at which they landed. From the account of a voyage given in the *Valahassa Jataka* we may presume that at least one of these ports was situated on the north-western coast of the Island.

Jambukola, identified as the modern Kankesanturai, served as the port to North India especially to Tamralipti in Bengal which in its turn served as the port for Ceylon. In the pre-Christian era it was used exclusively for communications with Bengal with which Ceylon was at that time so intimately connected. It was from this port that the envoys of King Devanampiyatissa set out for the Court of Emperor Asoka. It was also at this port that the sapling of the Sacred Bo-tree was landed. From a reference in the Mahavamsa we know that it was

connected with Anuradhapura by a highway. "King Devanampiyatissa did cause the whole of the road from the northern gate even to Jambukola to be made ready." After the time of King Devanampiyatissa, Jambukola appears to have declined in importance. The distance of Jambukola from Anuradhapura is twice the distance of Mannar from Anuradhapura, and therefore Mannar gave better access to the capital than Jambukola. Jambukola is however occasionally mentioned in the Paii commentaries and Sinhalese works as the port of embarkation and landing for voyages of a religious nature. Perhaps the Jambukola Vihare built at the site where the Sacred Bo - tree was landed in the Island was specially venerated and included in the itinerary of Buddhist devotees both from Ceylon and India.

Mahatittha is the first port to be mentioned by name in the *Mahavamsa*. It was at this port that the wives for Vijaya and his followers landed from South India. analysis of the references show that this port was used chiefly for contact with South India. Its close proximity to South India and to the Sinhalese capital Anuradhapura made it an important port from the earliest period of Ceylon history. Since the major exports of Ceylon were all royal monopolies the port nearest to the capital would have become the chief port of the Island.

Although Mahatittha is first mentioned in connection with the landing of Vijaya's second wife there is no doubt that it was used as a port by the Tamils long before the Aryan settlement in Ceylon. The existence of the temple of Thiruketheeswaram the origin of which is not covered by any existing records is an indication of the antiquity of this port. Indeed Mahatittha is the only port in the Island which can be called a buried city. Today the site of the port presents a vast mount of piled up ruins on which coins and beads are laid bare by every shower of rain. The site of the ancient town itself appears to have covered an area of about 300 acres. One of its main roads recently excavated is almost 40 ft. wide.

The ruins of Roman pottery, coins and articles of foreign origin found here, are the first definite evidence to prove that Mahatittha was a great port in the early centuries of the Christian era. Next we have the references in the Sangam Literature of the Tamils which describe Mahatittha as a great port. Mahatittha played an important role in the political history of the Island. Almost every invading Tamil army landed at this port, and the invaders could always count on the large colony of Tamils settled there for help.

Although Mahatittha was generally used for intercourse with South India there are a few instances of voyages from North India to this port. When the Tooth Relic was brought to Ceylon in the 4th century the Kalinga Prince who brought it landed at this port. The Pali Dathavamsa does not mention this port by name but merely calls it the Lankapattana. Perhaps its author was averse to give this port, which had such strong Hindu elements the honour of being

the spot where the sacred paladium was landed. Aslo it is interesting to note that the Daladavamsa written about the 12th century uses the most disparaging terms in its reference to the port.

Since Mahatittha was the port for South India there was a strong South Indian element here. Besides the ancient temple of Thiruketheeswaram whose orgins are veiled in the mists of antiquity there was also another temple named Rajaraja Isvarattu Mahadeva, so called after the Chola conqueror of Ceylon of the 11th century. When the Kalinga Prince bearing the Tooth Relic landed at this port it was at a Hindu temple that he took shelter for the night. The importance attached to this temple by the Cholas is seen by the change of the name Mahatittha to Raja - raja - puram during the period of their ocupation of the northern part of the Island. A Chola inscription mentions still another temple named Tiruviramisvaram Udaiyar at this port. Mahatittha was also held in veneration by the Sinhalese and it was considered a heinous crime to slaughter cattle here. Mannar naturally was also centre of internal trade. We have a reference in the Saddharmalankaraya to a trader of this port going to the interior of the country for the purpose of trade.

Judging from the regular references to this port in literary works belonging to different periods we may infer that it continued to be the chief port for Raja - rata up to the end of the 12th century. There is not the least doubt that the great emporium of trade referred to by Cosmas was Mahatittha. The testimony of Cosmas relating to the importance of Mahatittha is attested by finds of different types and forms of pottery from Rome, Arabia and China. Sundaramurthi Nayanar, the Hindu hymnist of the 6th century mentions it as a port with many ships. The Hudud Al Alam written about the year 982 A.D. states "there is a large city called Muvas; it is situated at the extremity which lies towards Hindustan. Whatever this Island produces is carried to that city and therefrom to the cities of the world."

In the 12th centrury King Parakrama Bahu I assembled many ships at Mahatittha to launch an invasion of the Pandya Kingdom. King Nissanka Malla in one of his inscriptions claims to have built an alms - hall at Mahatittha. This indicates the continued importance of this port in the 12th Century inspite of the transfer of the capital from Anuradhapura to Polonnaruwa. The port also figures in the campaings of the King Parakrama Bahu II and is referred to as a stronghold of the Tamils. One of the latest references to it is found in an ancient glossary to the Sasadavata where it is mentioned as the landing place of a South Indian army. By the 15th century however, Mahatittha appears to have ceased to be an important port. The Kokila Sandesa written in the reign of King Parakrama Bahu VI in the 15th century in giving a description of the important places along the western coast of the Island hardly refers to Mahatittha. The rise of Colombo as the chief port of Ceylon after the abandonment of Raja - rata and the shifting of the capital to Jayawardenapura

Kotte contributed to the decline of Mahatittha which had been the most important port of Ceylon for fifteen centuries. There appears to have been a revival of the port in the years prior to the arrival of the Portuguese for Queyroz gives Mantota in the list of the ports of the Island. In fact Mantota is given as one of the kinglets into which the Island was divided on the arrival of the Portuguese.

Among the lesser ports mentioned in the chronicles was Uratota (modern Kayts). This port appears to have been frequented by foreign merchants. An inscription found at Nainativu mentions this port. It is also mentioned in the Pujavaliya as one of the places fortified by Magha the Kalingan invader in the 12th century.

Trincomalee was another port of the Mahavamsa period. The chronicle states that Panduvasadeva landed at the mouth of the Mahakandara river. The commentary on the Mahavamsa gives Gokanna as the name of the spot where he landed. Although Geiger suggests that the Mahakandara river was a stream to the north of Mahatittha, it is clear from the account of the commentary that the Mahakandara river was none other than the Mahaveliganga. Later on in the same chapter the Mahavamsa states that Baddhakaccayana landed at Gonagamaka. Neither Geiger nor Malalasekera in his Dictionary of Pali Proper Names has identified this place. There is no doubt that the Gokanna of the earlier passage and Gonagamaka refer to the same place. Gona and Gokanna in Sinhalese and Pali respecively mean "deer". Thus it is clear that the commentary has given the Pali and Sinhalese forms of the same name in two differnt places in the same chapter. The identification of Gonagamaka or Gokanna with the present Trincomalee is not difficult. The name Trincomalee consists of three different words. Tiru and "Malai" in Tamil mean "holy and "hill" respectively, and "Kona" is none other than the Tamil rendering of the Sinhalese "gona" The Vayu Purana refers to this port. Like Mahatittha on the western coast Trincomalee appears to have been a centre of Hinduism. King Mahasena built a Buddhist vihare here after first destroying a Hindu devale which existed on the spot. Other references in the Culavamsa connects this place with magic. An inscription of Jatavarmen Vira Pandya claims that this king planted the Pandya flag with the double fish emblem on Konamallai.

Pallavavanka, identified with Palvaki by Codrington was the port from whcih Parakrama Bahu launched his invasion of Burma in the 12th century. Since the term "Vanka" can be applied to a bay in Sinhalese, Codrington's identification of this port with Palvakki which is situated in a bay appears to be correct. Although this is the only reference to Pallavavanka, there is no doubt that this was a port of some importance as it would not have been used as a base for an invasion if it did not already have the facilities for the launching of an invasion.

We have very little information on the internal organization of these ports. An inscription at the Vishnu Devale at Dondra belonging to King Parakrama Bahu II gives interesting information on the adminsitration of the port. An inscription found at Godavaya datable to the 1st or 2nd century refers to the grant of the taxes collected there to the vihare at the place. An inscription from Mahatittha refers to royal offices in charge of the collection of taxes at this port. The Nandiya Vastu of the Saddharmalankaraya states that the king appointed a royal official for the collectiion of taxes at Mahatittha. Besides the collection of taxes these officials may have been charged with the welfare of the foreign merchants arriving at this port. According to Cosmas when Sopartrus the Roman merchant arrived at this port he was received and conducted to the king by the custom house officials. The more important ports were cosmopolitan places with communities of Arabs, Jews, Romans, Persians, Chinese and Indians. These foreigners were well treated by the king and were allowed to practice their religion without let or hindrance. Abu Zaid refers to the religious tolerance of the king and to the settlements of Jews and Manicheans. Sometimes there was thuggery at the port and the kings were not always able to keep these unlawful elements in check. Abu Zaid describes in detail the manner in which the rich merchants were kindnapped by Indian robbers in the market place.

දිගාමඩුල්ලේ ඉතිහාසය

මායා රංජන්

වෙල්ලස්සෙන් පැමිණි විකිරි අප්පු පෝඩි, බඩ පිස්ස පෝඩි නම් ලත් සොහොයුරන් දෙදෙනෙකුන් විසින් පාදාගොඩ නමැති ගම පිහිටවූ පරිදි 5 වෙනි පරිච්ඡේදයෙහි සඳහන් විය. මේ පෝඩි දෙබෑයන් ගේ පැමිණීම වූ කාලය වැවිගම් පත්තු ඉතිහාසයේ වර්තමාන යුගයේ ආරම්භය බවත්, ඔවුන් පමණක් නොව දැනට එහි වෙසෙන හැම දෙනෙක්ම ඒ කාලයේ වෙල්ලස්සෙන් හෝ ඒ අසල උඹ පළාතේ ගම් වලින් පැමිණියවුන්ගෙන් පැවතෙන්නන් බවත් පෙනෙයි.

වෙල්ලස්ස, වැවිගම් පත්තුවට බටහිරින් රටමැද, උස්බිමෙහි පිහිටි සාරවත් ප්‍රදේශයකි. වැවිගම් පත්තුව මැදින් ගලන ගලඔය එන්නේ වෙල්ලස්සේ උස් බිම සෝද ගෙන ය. උස් බිම හෙයින් එහි වැසි අධික ය. ගොවිතැන් ද සමෘද්ධ ය. එපමණක් නොව ඉතිහාසයේ ඈත යුගයන්හිදීත් එය සමෘද්ධ ප්‍රදේශයක්ව පැවති බවට සැක නැත. පැරණි රුහුණු රාජ්‍යයේ මාගම ආදි නගරත්, රජරට, අනුර, පොළොන්නරු පුරයනුත් සම්බන්ධ කළ මහාමාර්ගය වැටී තිබුණේ වෙල්ලස්ස මැදිනි. පසුකාලයේ මහ නුවර රාජධානිය හා නැගෙනහිර මුදුකරය සම්බන්ධ කරන මාර්ගයක් ද වෙල්ලස්ස මැදින් වැටුණු බව සැළකිය හැකි ය. මෙසේ මධ්‍යස්ථානයක පිහිටීම ම පසුව එහි වැසියන්ට පීඩාවක් විය.

වෙල්ලස්සේ සිටි මේ පිරිසට ගම් බිම් හැර දමා කැලෑ වැදෙන්නට සිදුවී ඇති කාලයන්, ලංකා ඉතිහාසයත් සසඳ බලන විට එය වර්ෂ 1818 දී ඇතිවූ වෙල්ලස්සේ කැරළි කෝලාහල කාලය බව පෙනෙයි. තමන් ගේ පිය මුතුන් වෙල්ලස්සේ සිට මේ කැලෑ රටට ආවේ යුද්ධ කොලාහලවලට බයෙන් බව දැන් ඇත්තෝ කියන්නට දනිති.

මේ කැරැල්ල ඇතිවීමට හේතුව වූයේ අලුත් (1815) පිහිටුවුණු ඉංගිරිසි ආණ්ඩුව යටතේ පළාත පාලනයට මුස්ලිම් හජ්ජි කෙනෙකු පත් කිරීම යයි ද, එතෙක් සිංහල අධිපතීන් යටතේ සිටි සිංහලයන් විජාතික පාලනයට නොකැමැත්තෙන් කැරැල්ල උපදවන ලදැයි ද එය මැඩ පැවැත්වීම සඳහ මහනුවරිනුත්, මඩකලපුවෙනුත්, එවන ලද යුද සේනාවන් වෙල්ලස්ස ගම් ගෙවල් ගිනි තබා ධාන්‍ය නසා වැසියන්ට පීඩා කළහ. යයි ද ඉතිහාසයෙහි කියවෙයි. මෙයින් බිය පත් වූ බොහෝ දෙන අතට කරට ගත හැකි දේත්, දරු මල්ලනුත් ගෙන කැලෑ වදින්නට බැලූහ.

මෙසේ භයට පැමිණියවුන්ට සුදුසු පරිදි ආවරණ සහිතව, ගුප්තව එකල වැවිගම් පත්තු ප්‍රදේශය[1] පැවතුනේ ය. වෙල්ලස්සේ දී හානියක් වුනු මහා මාර්ග එකකටවත් වැවිගම් පත්තුව අසු නො වීය. ඒ තබා මිනිස් ගමන් වලට සුදුසු මොනම පාරක්වත් එකල එහි නො වීය. ආදි ශිෂ්ඨාචාරය නටබුන් බවට පෙරලාගෙන නැගුනු මහ වනය නිසා ප්‍රදේශය අමානුෂිකව අන්ධකාරව තිබුණේ ය.

වෙල්ලස්සේ ඇත්තන්ගේ සංක්‍රමණය දෙයාකාරයකින් වී ඇති බවක් පෙනේ. පෙළක් - සමහර විට ගෙන යා හැකි වත්කම් නැති අය ගම්බිම් හැරදමා, ගලඔය නිම්නය දිගේ

පහළට පැමිණ, ක්‍රමයෙන් කැලෑවට වැදී, තැනින් තැන දිය කඳුරු අසල විසූහ. ගෙන යා හැකි මිල මුදල් ඇතියවුන් යයි සිතිය හැකි සමහරු ගම් වලින් පැන පළමුවෙන් මඩකලපුවෙන් පහළ මුදුකරයේ තින්දූර කාරදූව ආදී දෙමළ ගම්වලට පැමිණියහ. සමහර විට අතේ එාසි ඇතිව පැමිණි මේ අමුත්තන් පිලිගැනීමට ඒ ගම්වල ද්‍රවිඩයන් නොකැමති නො වෙන්නට ඇත. එහෙයින් ටික කලකදීම සමහරු එහි දී දෙමළ ස්ත්‍රීන් හා ආවාහ විවාහයන්ගෙන් ද බැඳුණාහ. නමුත් පසුව ඔවුන් ද වැවිගම්පත්තු ප්‍රදේශය සොයා රටු මැදට පැමිණ එහි තැනින් තැන වසන්නට පටන් ගත්හ.

මේ අමුත්තන් වෙල්ලසෙන් එන කාලයේ මේ ප්‍රදේශයෙහි කිසි මිනිස් පිරිසක් සිටි බවක් නො පෙනේ. ආදි ශිෂ්ඨාචාරයෙන් පසු කාලයක් තිස්සේ පාලුවට තිබී සම්පූර්ණයෙන් ම භූමිය වනගත වී තිබුණේ ය. එය පාලුවට හැරුණේ කොයි කාලයේ ද, පෙර සමෘද්ධිමත් ව පැවතුනේ කොයි කාලයේ ද ? සොයා දැක්වීම 'පුරාවිද්‍යාඥයන් සතු යුතුකමකැ' යි සිතමි. මට දකින්නට හා කියවන්නට ලැබුණු දෙයින් මේ පිළිබඳ කරුණු කීපයක් දැක්විය හැකි ය.

වෙල්ලස්සෙන් පැමිණියවුන් විසින් පටන් ගැණුනු මෑත යුගයෙන් එහා අතීතයේ ඇතට යන විට වැවිගම් පත්තු ඉතිහාසයේ ආශ්චර්යමත් කාලයක් දැක්ක හැකි ය. එකල මේ ප්‍රදේශය වැවිගම් පත්තු යන නමට ගැලපෙන ආශ්චර්යමත් සමෘද්ධියකින් හා ශිෂ්ඨාචාරයකින් යුත් ප්‍රදේශයක් ව පැවති බවට ඉහත නොයෙක් තැන විස්තර වුනු නටබුන් සාක්ෂි වෙයි.

සෑම හැකැප්මයක් ඇතුලත ම වාගේ හැම තැනක ම ඇති නටබුන් රාශියකි. ඒ සියල්ලක් එක ම කාලයකට අයත් විය නො හැකි ය. සමහර තැනක ඇති ගල්කනු ස්වභාව ධර්මයාගේ බලයට යටත් ව වැස්සෙන් අව්වෙන් සේදී ගිය තරම කියතොත්, සිටුවන ලද ඒවා මිස, පෙරලී ඇති ඒවා නටබුන් පුරා වස්තු ද ස්වාභාවිකල් ගල් කැලි ද ැයි තේරුම් ගැනීම දුෂ්කර ය. හෙල් මුදුන් වල හා බෑවුම් වල ඇති ගල් ගෙවල් අසල ගඩොලු ද, මැටිටෙන් කළ වෙනත් දේවල් කොටස් ද ඇත්තේ ය. ගඩොලින් බඳින ලද දගැබ්වල කොටස් ද, කොටස් කැඩී ගිය පිළිම ද, තවත් තැන්වල වෙයි. පැරණි ගෘහ දොරටු දෙපස තබන ලද 'කොරවක් ගල්' කීපයක් හා සඳකඩ පහණක හැඩයට කපා බෑමයකින් ඔප් නගා තිබුණු බව පෙනෙන ගලකුත් එක් විහාර භූමියක දී දුටිමි.

මේ දේවලින් මා තේරුම් ගත් එක් කාරණයක් නම් පුරාණයේ බොහෝ කාලයක් තුළ - සමහර විට ශකවර්ෂ දහයක් දොළහක් පමණ හෝ ඊටත් වැඩි කාලයක් තුළ මේ ප්‍රදේශය සමෘද්ධව පැවති ඇති බව ය. සමෘද්ධියකින් යුතුව නිසැකයෙන් ම තිබුණු බව සිතිය හැකි එක් කාලයක් 1 වෙනි පරිච්ඡේදයෙහි සඳහන් වූ එරගම නැමති මුස්ලිම් ගම 'රජගම' නමින් පැවති කාලය හා සම්බන්ධ විය යුතු ය. රජගම විසූ කාලය දිගාවැව හා ඒ අවට තිබුණු දහස් ගණන් වැව් එහි ගොවිතැනට දිය සැපයුණු කාලයම විය යුතු ය. දැනට දිගාවැව [1]පිහිටියේ වැවිගම් පත්තුවට පිටතින් ඒ අසල ය. එහෙත් එහි ඇතුලත හා පිටතත් අවට මුලු පළාතේවත් ඇති වැව් රාශිය දෙස බලන කල, මේ ප්‍රදේශයට එකම ගොවි ජනපදයක් නොහොත් රාජ්‍යයක්ව පැවති බව සිතිය හැකි ය. එය පැරණි දිගාමඩුලු ජනපදය යැයි

සලකතොත් මේ ගැමුණු කාලයේ තිස්ස කුමරුන් විසින් අස්වැද්දුණු කුඹුරු ප්‍රදේශ බව නිශ්චය කළ හැකි ය. එකල රටට අවශ්‍ය ධාන්‍ය සම්භාරය සැපයුණු මේ ප්‍රදේශය සිංහල ඉතිහාසයේ බොහෝ කලක් යන තුරුත් ඒ සමෘද්ධියෙන්ම පැවතිනැ යි නොසිතීමට කරුණු නැත. රුහුණ හා රජරට සම්බන්ධයත්, රාජ්‍ය බලයත් පැවති තාක් කල් මෙහි සමෘද්ධිය පැවතුනා විය යුතු ය. එහෙයින් ඒ ගැමුණු සමයේ පරාක්‍රමබාහු කාලයත් දක්වාත්, සිංහල රාජධානිය රුහුණු, පිහිටි දෙ රටින්ම වෙන්ව මායා රටට යන තුරුමත් මේ ප්‍රදේශය දියුණුවෙන් අඩු නොවූයේ ය.

එකල මේ බිමෙහි එක් අහලක්වත් මුඩු නො විය. හැම පහත් බිමක් ම වැවක් හෝ කුඹුරක් ද, හැම ගොඩැල්ලක් ම වත්තක් ද විය. වෙන දෙයක් තබා ප්‍රයෝජන ගත නොහැකි උස්බිම් පවා බෙහෙත් උයන[3] වවා සශ්‍රීක ව තිබුණේ ය. ජනගහනය බොහෝ වූ හෙයින් - වැවිලි වලට පහත බිම යෙදුනු හෙයින් - තැන තැන පිහිටි හෙල් බෑවුම් හා මුදුන් පවා පරිහරණයට ගෙන තිබුණේ ය. විහාර දගැබ් ද තවත් ගොඩනැගිලි ද හෙල් මුදුන් වල විය. බෑවුම් වල සුදුසු හැඩයේ යුතුව තිබුණ හැම ගලක් ම කටාරම් කොටා ගෙවල් වශයෙන් ප්‍රයෝජනයට ගෙන තිබුණේ ය. සමහර උස් හෙල් මුදුන් වල රජුන්ගේ හා අධිපතීන්ගේ බලකොටු - මුරපලවල් වශයෙන් සකස් කොට තිබුණු බැව් ද පෙනේ.

මේ අනුව එකල පැවති ශ්‍රී සමෘද්ධිය පිළිබඳ හැඟීමක් ඇති කර ගත හැකි ය. එකල මෙහි විසූ සිංහලයන් සම්පූර්ණයෙන් ස්වයංපෝෂිත ගොවීන් වූ බවට සැක නැත. රටට උවමනා සහල් නිපදවීම සම්බන්ධයෙන් මෙය ප්‍රමුඛ ප්‍රදේශයක් වූයේය. මේ නිසා මෙහි වැස්සන් සැපතින් කල් යැවූ බව ද නිසැක ය. තිබුණු බව පෙනෙන විහාර ආදියෙන් බුද්ධාගම එකල උසස් ලෙසින් පැවති බවත්, එහෙයින් එකල විසූ මිනිසුන් ද යහපත් ගුණයෙන් හෙබි සිංහල බෞද්ධයන් වූ බවත් සලකා ගත හැකි ය. මෙයින් වැවිගම් පත්තුව ආදී සිංහල සභ්‍යත්වය උසස් ලෙසින් පැවති ප්‍රදේශයක් බව නිගමනය වෙයි.

බොහෝ කාලයක් තුළ මහත් දියුණුවකින් පැවති මේ ප්‍රදේශයේ පරිහානි කාලය ආරම්භ වූයේ දඹදෙණි - කෝට්ටේ - ගම්පොළ කාලයන් අතර දී යැයි සිතිය හැකි ය. වැවිගම් පත්තුවේ පමණක් නොව සිංහල ජාතියේ ම පරිහාණිය ආරම්භ වූ කාලය ද මේ යයි සිතීම එතරම් වැරදි නො වේ. දඹදෙණි කෝට්ටේ කාලවලදීත් සිංහල බල වික්‍රමය නොමඳව පැවති නමුත්, යුරෝපීය සතුරන්ගේ පැමිණීමෙන් පටන් ගත් පරිහාණිය වළකනු නොහැකි විය. සතුරන් හා සටනෙහි යෙදෙන්නට වීම නිසා ගොවිතැන, ගම්බිම් දියුණු කිරීම් අත්හිටියේ ය. ක්‍රමයෙන් සතුරන්ගේ බලයත් ක්‍රියාත් වැඩිවෙත්ම පරිහාණිය ද දරුණු විය.

යුරෝපීය සතුරන්ගේ මධ්‍යස්ථානය වූයේ කොළඹ ය. එයින් සිංහල රජුන්ට මායා රටේ කෝට්ටේ, සීතාවක, ගම්පළ, මහනුවර යන නගරවල වෙසෙමින් ඔවුන් හා සටන් කරන්නට සිදුවිය. මෙයින් එතෙක් ජනාකීර්ණ ව නොපැවති බටහිර දිග පෙදෙසට ජනයා ඇදී එන්ටත්, ඉන් විරුද්ධ පාර්ශවයෙහි පිහිටි වැවිගම් පත්තුව පාලුවට යන්නටත් හැරුණේ ය. සෙනඟ හැම දෙනෙක් ම බටහිර දිගට - රාජධානී ප්‍රදේශ වලට ඇදී යාමෙන් වැවිගම් පත්තු ප්‍රදේශය හිස් විය. එවිට රැකබලා ගන්නට කෙනෙකු නැති වීමෙන් වැවි බැම් කැඩී දිය සිඳී ගියේ ය. කුඹුරු පුරන් විය. වතු ගෙවතු වල් වැදුණේ ය. ගෙවල් දොරවල් කඩා

හැලුනේ ය. එතෙක් සසුන් බබළවමින් සිටි සංඝයා වහන්සේ ද ගොදුරු ගම් සොයා යාමෙන් පසු විහාරාරාම ද ස්වභාවයේ පීඩාවන්ට ගොදුරුව ඇද හැලුණේ ය. ඒ හැම යට කරගෙන ක්‍රමයෙන් වනය වැවුණේ ය. වනය මෝරද්දී එය අයත් වන සත්තු පහළ වූහ.. මිනිසුන් වැවූ භෝගයෙන් ඉතිරි දෙයක් වී නම් ඒ වන සතුන්ට ගොදුරුව නැසුණේ ය. ඉන් පසු පාලනය සොබා දහමට අයත් විය. සොබා දහමට උවමනා හැටියට එකැන් සිට වනය වගාවිය.

ඉහත ගැමියන් විසූ ගෙවතු කුඹුරු මැදින් කොහෙන් ආවාදැයි කිය නොහැකි මහ රුක් වැඩෙන්නට විය. බැම් කැඩී දිය සිඳී ගිය වැව් පතුල් ද නිසරු උස්බිම් ද ඉක්මණින් වැසුණේ ය. වන සත්තු ද, වතුර ද, හුළඟ ද ඒ තැන වන බීජ ගෙන ගොස් ඉන්දවූහ. ගසින්ම උයන් වෘක්ෂාහාරය වතුරෙන් කලකා බෙදා හැරිණි. තැන තැන හැසිරෙන වැද්දන් හෝ යකුන් හෝ සිටියානම් මිස කිසි මිනිස් පියසක් නැති ව මෙසේ වැවිගම් පත්තුව ශත වර්ෂ දෙක තුනක් ම වල් වැදෙමින් තිබුණේ ය.

සිංහලයන් බලයේ හීන කළ 17, 18, 19 ශත වර්ෂ තුළ දී වැවිගම් පත්තුව මෙසේ පාළුව පැවති නැ යි සිතිය හැකි ය. සිංහලයෝ පළමුව පෘතුගීසීන් හා ලන්දේසීන් ද සමඟ යුධ කොට පසුව ඉංග්‍රීසීන් අතට පත්වූහ. 1815 දී තහවුරු වුනු ඉංග්‍රීසි ආධිපත්‍යයෙන් පසු 1818 දී වෙල්ලස්සේ අමුත්තන් පැමිණීමට හේතුවුනු සිද්ධිය මේ පරිච්ඡේදයේ මුලින් ම සඳහන් විය.

වර්ෂ 1818 හෝ ඒ ආසන්න කාලයක දී වෙල්ලස්සේ අමුත්තන් එන විට මේ ප්‍රදේශය පැවතුනේ යට කී ශතවර්ෂ 3 ක පමණ තුළ වල් වැදුනු හැටියට ය. එහි මිනිස් හසරක් නො විය. වන සතුන් එහා මෙහා ගමන් කල පාරවල් මිස වෙන මාර්ග කිසිවක් නො විය. ගම්බිම් හැර දමා පැමිණි අමුත්තෝ එහි ඔය කඳුරු අසල සරුබිම් කැබලි කොටා ගෙන එක ළඟ ම පැල් හදගෙන වනය මැද තැන් තැන්වල පදිංචි වූහ.

වෙල්ලස්සේ දී මේ පිරිස හොඳ ගම්බිම් ගෙවල් දොරවල් ඇතිව ජීවත් වූ බවට සැක නැත. නමුත් වැවිගම් පත්තුවේ කැලෑවට පැමිණීමෙන් පසු ඔවුන්ගේ ජීවන පැවතුම් බොහෝ දුර වෙනස් විය. ඊට හේතුවූයේ කැලෑවේ දී මූණ පාන්නට වූ දුෂ්කරතාවන් ය.

පැමිණි අලුත ම ඔවුන්ට කර ගත හැකි වූයේ හේන් ගොවිතැන පමණකි. හේනක් කොටා වපුරා ගත් කල රැක ගැනුම සඳහා පවුලම එහි පදිංචි වීම පහසුම ක්‍රමය විය. එසේ හේන් පදිංචියට යාමෙන් නැති වන්නට ගමක් - ගෙයක් නොවූ නිසා කවුරුත් හේන්වල ම ජීවත් වන්නට පුරුදු වූහ. හේන අවුරුද්දෙන් අවුරුද්ද මාරු වූ බැවින් මේ ගම් ද අවුරුද්දෙන් අවුරුද්ද නැතින් කැනට යැවුණේ ය.

එකල වන සතුන් හා කළ යුතු සටන බලවත් විය. ගමන් බිමන් සඳහා පාරවල් නොතිබුණේ ය. මිනිසුන් පාරවල් සොයාගත යුතු වූයේ සතුන්ගේ පාරවලිනි. සතුන් නිසා ද, නියං කාලවල දී වතුර හිඟය නිසා ද, ආහාර පාන හිඟයෙන් හා තවත් නොයෙක් දෙයින් ද ඔවුන්ට පීඩා පැමිණියේ ය.

එකල මේ ප්‍රදේශයට ද වැව්ගම් පත්තුව යයි නමක් නොතිබුණේ ය. වැව් ද නොවී ය. එකල මේ සිංහලයන් විසූ ගම් ද නැගෙනහිර මූදුකරයේ ද්‍රවිඩ රාජ්‍යයන්ට අයත් විය. මූදුකරයේ විසූ දෙමළ 'වන්නියාර්' ලා මෙහි ගම් ද පාලනය කළහ. වෙල්ලස්සේ ඇතිවූ කැරැල්ලට හේතුවූයේ එහි විසූ සිංහලයන් විජාතික අධිපතීන්ගේ පාලනයට නො කැමති වීම බව යට කියවිණ කැරැල්ල නිසා වැව්ගම් පත්තුවට පැමිණියවුන්ගේ පාලනය එතැන් සිට මුස්ලිම් 'හජ්ජි' ගෙන් වෙනස් වී දෙමළ 'වන්නියාර්' අතට පත්විය. මේ කාලේත් පාලනය වූයේ ඒ කරන හේන් ගොවිතැනට පවා අයබදු අයකිරීමෙන් ඒ වැස්සන්ගේ දුෂ්කරතාවන්ට තවත් පීඩාවක් එක් කිරීම පමණකැ යි කිව යුතු ය.

එකල පාලනය දෙමළෙන් විය. ඒ පිළිබඳ ලියුම් කියුම් ද දෙමළෙන් විය. සමහර තැන්වල දෙමළ ඉගැන්වීම කරන පාසැල් ද යන්තමින් තිබුණේ ය. දෙමළ කථාබහ සිංහලයන්ට ද පුරුදු විය. සමහරු උගත්තේ ද දෙමළ බස ය. සමහරු අත්සන් පමණක් දෙමළෙන් කළහ. මෙසේ මේ සිංහල මිනිස් පිරිස දෙමළයට බෞතීස්ම කලා වැනි වෙනසක් විය. එකල ආශ්‍රයට ද ලැබුණේ ද ද්‍රවිඩ හා මුස්ලිම් මිනිස්සු ය. ගනු දෙනු ද ඔවුන් සමඟ විය. මූදුකරයේ ද්‍රවිඩ හා මුස්ලිම් ගොවිහු මේ කැලෑගම් අතරේ කුඹුරු වල වී ගොවිතැන් කළහ. සමහරු මූදුකරයෙන් මේ ගම්වලට උවමනා බඩු කරත්ත වල පටවාගෙන මේ ගම්වල ඇවිදිමින් ඒ බඩු වලට හේන වල උපදවන බෝග හුවමාරු කරමින් ජාවාරම් කළහ.

මේ නිසා මෙහි සිංහලයන්ගේ ආගමික චාරිත්‍රත්, සිරිත් විරිතුත් ද්‍රවිඩ ශිෂ්ඨාචාරයට අනුව හැඩ ගැසුණේ ය. මේ කාලයේ ලංකාවේ බටහිර දිග පෙදෙස කෙළඹ ආශ්‍රයෙන් යුරෝපීය ක්‍රමයට අනුව හැඩ ගැසෙමින් තිබුණේ ය. එහි ශිෂ්ඨාචාරය යුරෝපීය කාලය ගනිද්දී වැව්ගම් පත්තුව දෙමළ ඌරුව ගත්තේ ය. කොළඹ රට ඉංග්‍රීසියට ගරු කරද්දී වැව්ගම් පත්තුව දෙමළ බවට සැලකිලි දැක්වීය. කොළඹ රට පාරවල් වැටී එලි පෙහෙලි වී සකස් වෙද්දී වැව්ගම් පත්තුව තව තවත් අඳුරු විය. දුර්ගම විය. මෙසේ දෙපැත්ත දවසින් දවස දෙපැත්තකට ගමන් කළේ ය. නවීන ශිෂ්ඨාචාර සමඟින් අධ්‍යාපනවත් කොළඹ රටට ගලා ආ නමුත් වැව්ගම් පත්තුවට ඒවා ලං නොවී තව තවත් වල් වැදුණේ ය.

මේ සිංහල මිනිසුන් විසූ ගම් මූදුකරයේ වන්නියාර්ගේ පාලනයෙන් වෙන් කොට, වැව්ගම් පත්තුව නමින් පළාතක් සාදූ සිංහල දිසාපති තුමකුගේ පාලනයට ගැනීම 1924 දී සිදුවිය. වැව්ගම් පත්තුව යළිත් සිංහල රටක් වන්නට පටන් ගත්තේ එතැන් සිටය. දෙමළ පාලනයට යටත්ව හිස ඔසවාගත නොහැකිව සිටි බොහෝ සිංහලයන්ට මෙයින් ලැබුණේ ලොකු සැනසීමක් විය යුතුය. මෙසේ සිංහල රටක් කිරීමෙන් පසු පළමු වරට 'වැත්තෑවේ' නමින් සිංහල රටේ මහතෙකු පැමිණ මේ ගම් වැසියන් දියුණු කිරීමට කටයුතු කරවූ හැටි තවමත් සමහරු කියති. එතැන් සිට ගම් වලින්ම සිංහල මිනිසුන් තෝරා ගම් මුලදැනීන් වශයෙන් පත් කරන ලදී. මිනිසුන් සිංහල නම් ගම් ඇතිව ලියා පදිංචි කරවා ගොවිතැන් දියුණු කිරීමටත් ස්ථිර ගම් පිහිටුවීමටත් අනුබල දෙන ලදී. සමහර ගම්වල පාසැල් තනවා සිංහල ගුරුවරු පත් කර එවන ලදහ.

වැව්ගම් පත්තුවට කොළඹ රටේ සිට පැමිණීම මට දකින්නට ලැබුණේ මෙසේ 1924 සිට 1948 දක්වා දියුණු වීමෙන් පසු පහලව තිබූ තත්ත්වයකි. ඒ තත්ත්වය පවා කොතරම් ආශ්චර්යමත් දැයි මෙතෙක් කියවූ දෙයින් ඔබ දන්නෙහි ය.

ලාහුගලැ සැඟැවුණු යටගිය උරුමය

ගුණපාල සේනාධීර

මොනරාගලැ සිට පොතුවිල දක්වා වැටී ඇති මහ මහෙහි වැදගත් නැවැතුම් පොළෙකි ලාහුගල. නැගෙනහිර පළාතට අයත් මෙහි සිට තවත් සැතැපුම් 9 ක් ඉදිරියට ගිය කලැ නැගෙනහිරී මුහුදු වෙරළෙහි පැරැණි පොතුවිල් නගරය හමුවේ. පොතුවිලත් ලාහුගලත් පැරැණි රුහුණේ වැදගත් මධ්‍යස්ථාන දෙකක් ව පැවැති බවට මේ පෙදෙස අවට නොයෙක් තැනින් හමු වන පුරා වස්තූන් ගෙන් දෙස් ලැබේ.

මෙයට අවුරුදු විසිපහකට පමණ ඉහත දී ලාහුගල පැවැතියේ සියඹලන්දූවෙන් පටන් ගෙන පොතුවිල දක්වා පැතිර ගිය මහා ඝන වනය මැදැ පිහිටි ගෙවල් කිහිපයකට පමණක් සීමා වූ කුඩා ගමක් ලෙසිනි. එහෙත් අද එහි තතු ඉඳුරා වෙනස් ය. මහ වනය හෙළි පෙහෙළි කොට ඉදි කරන ලද ගොවි ජනපද නිසා ක්‍රමයෙන් දියුණුවට පා තබමින් පවත්නා මේ ගමෙහි අද ජන සංඛ්‍යාව දෙ දෙහසකට වැඩි ය.

රජයේ මහ විදුහලකුත් රජයේ ඔසු හලක් හා තිඹිරි ගෙයකුත් කැපැල් පොළකුත් කුඩා කඩ කිහිපයකුත් ලාහුගලට ලැබී ඇත. මහ වනය මැදින් වැටී ඇති මහ මහ දිගේ රියෙකින් යන්නකුට ළඟ පිහිටි මේ සියල්ල පසු කොට යෑමට මිනිත්තුවකුත් ගත නොවන තරම් ය. එහෙත් රජයේ මහ විදුහල නිසා ලාහුගල වැසියන් ගේ අනාගතය දීප්තිමත වන දවස වඩා ඇත් විය නො හැකි ය. එහි පවත්නා ග්‍රාම සංවර්ධන සමිතිය ද තම ගමෙහි දියුණුව ගැන මහත් උනන්දුවෙන් ක්‍රියා කරන බව පෙනේ.

අනුරාධපුර යුගයෙහි මහත් දියුණුවෙකින් පැවැති ඉන් පසු ව ඇති වූ මහා පරිහානියෙහි දී වන රකුසාට ගොදුරු වූ මේ පෙදෙස්හි නැති වූ සිංහල උරුමය යළිත් පාදූ ගැනීමේ භාග්‍යය ඇත්තේ ලාහුගලට යැ යි සිතමි.

ලාහුගල අයත් වන්නේ පානම පත්තුවට ය. හතරැස් මයිල තුන් සියයකටත් වඩා විශාල ප්‍රදේශයක් අසුවන මුළු පානම පත්තුවෙහිම සිංහල වැසියන් ගේ ගණන දස දහසකට වැඩි නැති යි පානම පත්තුවේ සිංහල ගම් සභාපතිවරයා ගෙන් දැන ගතිමු. මේ ගණනට ලාහුගල වෙසෙන දෙ දහසක් පමණ වැසියනුත් පොතුවිලැ වෙසෙන දෙ දහසක් පමණ දෙනකුත් පානමැ වෙසෙන එක් දහස් තුන් සියෙක පමණ පිරිසකුත් ඇතුළත් වෙති. සෙසු සියලු දෙන ම පවුල් කිහිපයකට පමණක් සීමා වූ සිය ගණනක් වන ගම්වලැ විසිර සිටින බව ද ඔහු ගෙන් දතිමු.

ලාහුගලැ ගම්වැසියකු වූ සිංහල ගම්සබාපතිවරයා නටබුන් වූ පැරැණි සිංහල සංස්කෘතියේ සංකේතයක් මෙන් හැඟෙයි. තම පත්තුවේ සිංහල වැසියන් ගේ යහපත සඳහා වෙන ම පිහිටුවා ඇති ගම්සභාවේ පති බව ඔහුට ඇතත් කළ යුතු බොහෝ වැඩ ගැන හොඳ අදහස් ද ඔහුට ඇතත් ඒ සඳහා ලැබෙන අනුබලයත් ආධාරයත් කොහෙත් ම නොසැහෙන බව කියමින් හේ සුසුම් හෙළයි.

පානම පත්තුවෙහි වෙසෙන වැඩි හරියක් සිංහලයෝ උපතින් පමණක් සිංහලකම රැක සිටින්නෝ ය. තවමත් ඔවුන් ගෙදර දෙරෙහි කතා බස් කරනුයේ දෙමළ බසිනි. ගැටවර වියෙහි සිටින දරු - දැරියන් හැර සෙස්සන් දැනුදු හැඳින්වෙනුයේ දෙමළ නමිනි. නොහොත් දෙමළ නමකුත් සිංහල නමකුත් එකට ඇදා තනා ගැනුණු දෙබිඩි නමකිනි. ඔවුන් සිප් සතර හදලේ දෙමළ පාසල්වලිනි. මෑතක් වන තෙක් වැඩි ම කොටසක ගේ ආගම කැලෑබද පෙදෙසට අරක් ගත් පුල්ලෙයාර් වැනි දෙවියන් පිදීමට පමණක් සීමා විය. පැවිදි එක නමක් හෝ වෙසෙන සංඝාවාසයක් පවා මේ මුළු මහත් පෙදෙසෙහි ම වතොත් ඒ තුන හතරකට වැඩි නො වේ. එ ද ඇත්තේ ලහුගලෙහිත් පොතුවිලෙහිත් හා පානමෙහිත් පමණකි.

ලහුගලැ වැසියෝ ද ඉහතැ සඳහන් කරන ලද දුක්ඛර තත්ත්වයෙන් නොමිදුණාහු නොවෙති. එහෙත් නව සංස්කෘතියේ හිරු එළිය ඔවුනට ද වැටිගෙන එන හෙයින් කිසියම් පුබුදුවක් එහි දැන් දැකිය හැකි ය.

ලහුගල අවටැ වැදගත් පැරැණි සිද්ධස්ථාන කිහිපයෙක නටබුන් දැකිය හැකි ය. ඉන් එකක් නම් එහි පිහිටි මහුල් මහා විහාරය යි. මේ පෙදෙසෙහි සංඝාවාසයත්, ධර්ම ශාලාවක් ද සහිත විහාරස්ථානයක් බවට පමුණුවා ඇති එක ම පැරැණි ස්ථානය ද මෙ පමණකි.

ලහුගලැ සිට මයිල 4 1/2 ක් පමණ දකුණට මහ වනය මැදින් හැඩ ඔය ද පසු කොට යන් ම හමු වනුයේ රුහුණේ පැරැණි විශාල ම ස්තූපයන් ගෙන් එකක් වන 'නිලගිරි' මහ සෑය යි. ගම්වැසියන් විසින් 'කොට වෙහෙර' හෙවත් 'කොටගල වෙහෙර' නමින් හැඳින්වෙන පැරැණි ලෙන් වෙහෙර පිහිටා ඇත්තේ ලහුගලැ සිට සැතැපුම් දෙකක් පමණ නැගෙනහිරට වන්නට ය.

ලහුගල වැව මෙ පෙදෙස් වැසියන් ගේ ප්‍රාණ නාලිය යි. බ්‍රාහ්මී අක්ෂර යුගයට අයත්, දැනට සම්පූර්ණයෙන් ම මැකී පවත්නා විශාල පුවරු ලිපි දෙකක් බිමැ සිටුවා ඇති තැනින් මේ වැවට යන පාර වැටී ඇත. වටා සිටි මහ වනයට මැදි වූ වැව පෙනුමින් හා ප්‍රමාණයෙන් ද සොර බොර වැවට සමාන ය. සිසාරා පිහිටි රුහුණු මහ වනයෙන් මායිම් වන මේ වැවේ පසුතලය එහි නිතර දැකිය හැකි වල් අලින් නිසා සංචාරකයනට විනෝදයක් ගෙන දෙන තැනක් බවට පත් ව ඇත. (වැව ඉදිරි පසැ රජයේ සංචාරක නිවාසයක් ද වෙයි.) නැම සඳහා අප එහි ගියේ මද්‍යාහ්නයෙහි වුව ද එ වේලෙහි පවා ඇතැ. නිල් තණ පියෙසින් මතු වූ කුඩා ගල් කුළු දෙකක් මෙන් තණ කැමෙහි යෙදි සිටි දැවැන්ත වල් අලින් දෙදෙනකුන් අපි දුටුවමු. සැදෑ සමයෙහි වල් අලින් රංචු පිටින් මේ පියසට වදනා බව අපේ ලහුගල මිතුරන් ගෙන් දැන ගතුමු.

රුහුණු මහුල් මහ වෙහෙර

'රුණු මහුල් මහ වෙහෙර' යන නමින් ආදියෙහි හැඳින්වුණු මහුල් මහා විහාරය දැකිය හැක්කේ ලහුගල අසල මහ මගින් හැරී දකුණු අතට මයිලයක් පමන දුර ගිය විට ය.

නටබුන් ව ගිය ගොඩනැගිවල ගෙපළින් ද විශාල ප්‍රදේශයෙකැ විසිර පවත්නා සුන්බුන්වලින් ද දැනට ජරාවාස ස්වරූපයෙන් පවත්නා චෛත්‍යයෙන් ද මේය අනුරාධපුර යුගයේ මුල් කාලයෙහි සිට සැලකිය යුතු දියුණුවෙකින් යුත් ව පැවැති ස්ථානයක් බව පැහැදිලි වෙයි. සෑයේ පවුරට අල්ලා ඇති අඩි 6 x 2 තරම් ගල් පුවරුවෙකැ ලියැවී ඇති ලිපියෙකින් මේ විහාරය 'දසෙන්කැලි මහ රජු විසින් කරවන ලද 'රුණු මහුල් මහ වෙහෙර' බවත් සෙල් ලිපිය ලියැවුණු කාලයෙහි එය 'විහාර මහා දේවි' නම් බිසොවක විසින් ප්‍රතිසංස්කරණය කරවන ලද බවත් කියැවේ. සෙල්ලිපිය මෙසේ කියැවේ :

> '(ශ්‍රී සි) රි ලක්හි රජ (කළ) දසෙන් කැලි රජ දරුවන් දැ කැරැවූ මෙ රුණු මහවෙර මහවල් වැ තුබුවා දැකැ සොළී සෙනාව මැඩැ රුණු රට රජ ක (රන) පැරැකුම්බා දෙබැ රජදරුවන් දෙදෙනාට අගමෙහෙසුන් වූ විහාර මහදේවී නම් මා විසින් මුල් පිසැ කරවා දරුගම් වටනා පස පරිවාර සහිතවැ . . . (බදවස්) කොටැ මා (විසින්) කරවන ලද මෙ සියලු පින්කම් මතු වන රජ යුවරජ . . . ආදීනුත් අනු . . . පැවැත්විය යුතු බැවින් මා නමින් කළ (විහාර) දෙවි පිරිවෙන මෙ වෙර බව දත යුතුය'

මෙහි සඳහන් වන 'දසෙන් කැලි රජදරුවෝ' නම් (ක්‍රි: ව: 455 - 573) ධාතුසේන රජ ජුරුවෝ ය. පූජාවලියෙහි සඳහන් වනුයේ මේ විහාරය දඳුඑසෙන් (ක්‍රි: ව: 659) රජු විසින් කරවන ලද්දක් බව යි. එහෙත් පළමුවෙන් ධාතුසේන රජු විසින් කරවන ලද 'රුහුණු මහුල් මහ වෙහෙර' ඉන් අවුරුදු දෙසියයකට පමණ පසු දඳුඑසෙන් රජු විසින් පිළිසකර කරවන ලද බව පූජාවලියෙනුත් ඉනුත් අවුරුදු 669 කට පමණ පසු 'විහාර මහා දේවිය' නම් බිසොවක විසින් යළිත් 'මුල්පිසැ' කරවන ලද බව මේ ලිපියෙනුත් පැහැදිලි වෙයි.

ඉහතැ සඳහන් ලිපියෙහි කියැවෙන විහාර මහා දේවිය අප ගේ සිතෙහි මහත් කුතුහලයක් අවුස්සන්නියකි. අප කවුරුනුත් අසා පුරුදු 'විහාර මහා දේවිය' හැරෙන්නට තවත් විහාර මහා දේවියක ගැන රුහුණින් ම දැන ගැනීමට ලැබෙන හෙයිනි. එහෙත් පළමු වන විහාර මහා දේවියත් මෙහි සඳහන් වන දෙ වන විහාර මහා දේවියත් අතර කාලය අවුරුදු 1500 කටත් වැඩි ය.

මේ සෙල් ලිපියේ අකුරු අනුව එය ගම්පොළ යුගයට අයත් වූවකැයි තීරණය කරන මහාචාර්ය, පරණවිතාන ශූරීහු මෙහි කියැවෙන දෙබැ රජුන් V වන පැරැකුම්බා (ක්‍රි : ව : 1359) VI බුවනෙකබා (ක්‍රි : ව : 1341) යන දෙ සොහොවුරු රජුන් බව පවසති.

දැගබට ඉදිරියෙන් පෙනෙන පැරැණි උස් ගෙපළ මේ ලිපියෙහි සඳහන් වන විහාර මහා දේවි පිරිවෙනේ නටබුන් විය යුතු ය.

දැනට ජරාවාස ස්වරූපයෙකින් පවත්නා දගබ ලංකාවේ ස්තූප නිර්මාණයේ පැරැණිම ලක්ෂණ පිළිබිඹු කරන්නකි. රුහුණෙහි පැරැණි මහ දගප් තරම් විශාල නුවුව ද එහි ඇති බොහෝ පැරැණි දගප් ගැන සලකක් ම මේ දගබ මධ්‍යම තරමේ විශාලත්වයෙකින් යුත් වූවක් බව කිය යුතු ය. එහි පිට වටයෙහිත් පදනමෙහි හා දෙරටු පියගැට පෙළෙහිත් තුබු හුනු බදමය දැනට මුළුමනින් ම ගිලිහී ගොස් ය.

දගබේ ගෝලාකාර බඳ නැතී සිටිනුයේ ගල් පුවරු යෙදූ හතරැස් පවුරෙකින් ශක්තිමත් වූ බිමින් අඩු 10 ක් පමණ උසට බැඳුණු මළුවක් මතුයෙහි ය. මිටි පවුරෙකින් වට කරන ලද මේ මළුව සෑය පැදකුණු කරමින් වැඳිය හැකි ලෙස සකස් වී ඇත. මළුවට සිවු දිගින් නැගිය හැකි වන සේ සෑයේ සතර අතට මුහුණ ලා බැඳුණු පියගැට පෙළ සතරෙකි. ඒ හැම පියගැට පෙළක් ම ගලින් නෙළන ලද කැටය සහිත පැති බිත්තිවලින් සුරැකී පවතී. මෙ සේ තැනුණු දෙරටුව මුදුනෙහි ගලින් නෙලන ලද පුන් කළස් යුවළක් ආදියෙහි තුබූ බවට ලකුණු දක්නට ලැබේ. මේ වූ කලි ලක්දිව ඉපැරැණි ස්තූප නිර්මාණයේ ලක්ෂණයෙකි.

උස් මළුවක් මතු සෑයේ ගෝලාකාර බඳ නැතී සිටින්නට සැලැස්වීමෙන් පටු ප්‍රදක්ෂිණා තලයක් 'බේරෙන' සේ සෑ තැනීම අනුරාධපුර - යුගයේ මුල් කාලයෙහි ස්තූප නිර්මාණයේ ලක්ෂණය විය. ඉන්දියාවේ සාංචි ස්තූප යෙහි ද මෙ වැනි ම මළුවක් දැකිය හැකි ය. එහි ඇති එක ම වෙනස නම් සතර අතට මුහුණු ලා තැනුණු පියගැට පෙළ සහිත දෙරටු සතරක් වෙනුවට එක් පසෙකින් නැතීමටත් අනෙක් පසින් බැසීමටත් හැකි වන සේ එකිනෙකට ප්‍රතිවිරුද්ධ දිශාවනට මුහුණ ලා තැනුණු පියගැට පෙළවල් දෙකක් සහිත එක ම දෙරටුවක් සාංචි ස්තූපයෙහි තිබීම පමණකි.

පානමැ සිට යාල දක්වා මහ වනය මැදින් වැටී ඇති කරත්ත පාර දිගේ මයිල දෙකහමාරක් පමණ ගිය විටැ හමුවන 'වෙහෙරගොඩ' නම් කැලෑ පෙදෙසෙහි පිහිටි නටබුන් විහාර භූමියෙහි ද මේ ලක්ෂණවලින් යුත් කුඩා සෑයක් දැකිය හැකි ය. 'කිරි වෙහෙර' නමින් හැඳින්වෙන මේ නටබුන් සෑයෙහි ද මේ සේ සිවු දිගට මුහුණ ලා කැරුණු පිටගැට පෙළවල් සතරෙක සුන්බුන් දැකිය හැකි ය.

ඓතිහාසික බුද්ධංගල තපෝවනය

ධර්මසේන විජේසිංහ

වංශ කථාවන්හි ලංකාද්වීපය පිළිබඳ ව සඳහන් වන බොහෝ විස්තර සනාථ කැරෙන පුරාවස්තු වලින් ලක්පොළව පිරිතිබීම ලක්වැසියාගේ පමණක් නොව ශාස්ත්‍රයෙහි ළැදි සියලු ම විද්වතුන්ගේ සතුටට කාරණයෙකි. ඒ අතින් දිගාමඩුල්ලට ලැබෙන්නේ අද්විතීය තැනෙකි. හේතුව, ලක්දිව එතෙක් මෙතෙක් සිදු වූ ඉතා ම වැදගත් සිද්ධිය නම් මහින්ද ගමනයට ශිලාලේඛනවලින් සාධක ඇත්තේ එහි පමණක් වන බැවිනි. මේවා රැකී ඇත්තේ මෙහි තිබෙන ලෙන් ආශ්‍රිත සිද්ධස්ථාන වල ය. මෙම සාධක සමගම මහින්දාගමනයට වඩාත් නුදුරු ලක්දිව ඉතාම පුරාණ වෙහෙර විහාර ද මෙම ප්‍රදේශයෙහි දක්නට ලැබේ. බුද්ධං ගල වනාහි එයින් එකක් පමණක් නොව මෑතකදී චිර ප්‍රසිද්ධියට පත් වූ සිද්ධස්ථානයෙකි.

පිහිටීම

බුද්ධංගල අම්පාර නගරයට සැතපුම් 4 ක් පමණ උතුරින් පිහිටා ඇත. මෙය පූර්වොක්ත දිස්ත්‍රික්කයේ වැවගම්පත්තු උතුර ප්‍රාදේශීය ආදයම් කොට්ඨාශයේ අම්පාර ග්‍රාමසේවක වසමට අයත් වේ. අම්පාර පොදු සුසානභූමිය අසල සිට මෙම ස්ථානය දක්වා ගුරු පාරක් ඇති අතර, එහි පසළොස්වක පොහොය දින වලට පමණක් බස් සේවයක් පවතී. නමින් ම පැහැදිලි වන පරිදි මෙය ගල් තලයක් වෙයි. එම ගලට නැගුණු කළ ඉහිනියාගල, සම්මන්තුර සහ උතුර හා බස්නාහිර දෙසින් පිහිටි ගල්ඔය මිටියාවතේ ජනපදයක් ද දක්නට පුළුවන.

එම ස්ථානයේ දක්නට ලැබෙන නටබුන් ආදිය

ප්‍රධාන ගල්තුළට යාබද ගල්තුලෙහි ගල්ලෙන් ගණනාවක් දක්නට ලැබේ. ප්‍රධාන ගල්තුලෙහි නටබුන් බොහොමයක් දක්නට ඇති අතර, එයින් ප්‍රධාන වනුයේ වටදගෙයක් වශයෙන් සැලකෙන ස්ථානයට අයත් නටබුන් ය. මේ අවට ගල්ජත්‍ර, නිධන්ගල්, කොරවක්ගල්, සඳකඩ පහන්, ගල්කනු. පිකඩ ගල්, මැටි බඳුන්, මැටි ගඩොල්, මැටි පාත්‍ර කැබලි, මැටි කොකල, ලෝහ බහිරව රූප, ලෝහ දේව රූප, රන් පබලු වැනි වස්තු තිබී ඇත. මෙයින් මැටි පාත්‍ර කැබලි, කොකල, බහිරව හා දේවරූප ආදිය එකතු කොට ගල්ලෙනක ආරක්ෂා සහිත ව තැන්පත් කර තිබේ. මීට අතිරේකව හමුවී ඇති ඉතා වැදගත් වස්තුවක් නම් රන් කරඩුවක් හා එහි ඇතුළත තුබූ ධාතූන් වහන්සේලා ය. මේවා නෂ්ටාවශේෂ වූ වටදගෙය කැනීමේ දී සොයා ගන්නා ලදහ. දැනට මෙම ධාතූන් වහන්සේලා සහිත රන්කරඩුව ඉදි කරනු ලැබූ නව චෛත්‍ය රාජයාණන්ගේ ගර්භය තුළ අලංකෘත මන්දිරයක් තනා ආරක්ෂා සහිත ව එහි තුළ තැන්පත් කර ඇත.

ස්ථානයේ ඇති වැදගත්කම

මෙම ස්ථානය ලංකා ඉතිහාසයේ ඉතාමත් පැරැණි යුගයකට අයත් වන බව එම ස්ථානයට යන ඉතිහාසය හා පුරා විද්‍යාව පිළිබඳ අල්පමාත්‍ර දැනීමක් ඇති කෙනෙකුට වුවද පැහැදිලි වෙයි. විශේෂයෙන්ම මුලින් සඳහන් කරන ලද ගල් ජත්‍ර, සඳකඩපහන්, ගල්කණු, පීකඩ ගල් වැනි දේ ඉතා චාම් අන්දමින් සැකසූ ඒවා බව ද ඒ නිසා ම අනුරාධපුර යුගයට අයත් යැයි සැලකිය හැකි බව ද පෙනේ. මෙම ස්ථානයේ ඇති සෙල්ලිපි දෙකක් පුරා විද්‍යා දෙපාර්තමේන්තුව මගින් පිටපත් කරගෙන ඇති අතර එහි පෙළ සහ අර්ථය පහත දැක්වේ.

පළමුවන සෙල්ලිපිය

පෙළ : කුරක්ඩිකගල වහිතෙ බත දිග තිශහ ලෙණෙ නියතෙ ශගශ
අදහස : කරක්ඩිකගල වැසි දිගිති නම් ප්‍රබුවරයාගේ ලෙණ සංඝයාට පූජා කරන ලදි.

දෙවන සෙල්ලිපිය : චිත දෙවිය අයත පරුමක උතීපුත පරුමක ශුක්ඩිතශ ලෙණෙ අශත අනගත චතු දිශ ශගශ
අදහස : චිත්‍රාදේවියගේ අයකැමි වූ ප්‍රමුඛ තීගේ පුත්‍ර ප්‍රමුඛ සුජාතගේ ලෙණ සිව් දෙසින් ආ - නො ආ මහාසංඝයාට පූජා කරන ලදි.

මෙම සෙල්ලිපි බ්‍රහ්මීය අක්ෂරවලින් ලියවී ඇති අතර, ඒවා ක්‍රි පූ 2 - 3 ශත වර්ෂවලට, අයත් වන බව පුරා විද්‍යා උප කොමසාරිස් ආචාර්ය සස්ධාමංගල කරුණාරත්න මහතා අදහස් කරයි. තවද මෙයින් දෙවන සෙල්ලිපියෙන් පෙනී යන්නේ මෙහි ඇති අතැම් ගල්ලෙනක් උත්තිය රජුගේ දේවිය වූ චිත්‍රා මෙහෙසිය විසින් කටාරං කොටවා මහා සංඝයා වෙත පූජා කරන ලද බව ය.

මෙම ස්ථානයේ වැදගත්කම පිළිබඳ තවදුරටත් කරුණු අනාවරණය වනුයේ මුලින් සඳහන් කෙරුණු පරිදි එහි තිබී මැතකදී සොයා ගන්නා ලද ධාතූන් වහන්සේලා සහිත රන්කරඩුවෙනි. මෙම රන් කරඩුව ඇතුළේ රන් බෝපත් 3 ක් තිබූ බව පෙනුණු අතර, දැනට එයින් දෙකක් යථා අන්දමින් පවතී. මෙහි බ්‍රාහ්මීය අක්ෂරවලින් ලියන ලද වාක්‍යයක් තිබෙන අතර එහි පෙළ 'ශාරිපුතය මහා මුගලානා' වශයෙන් හඳුනාගෙන තිබේ. ධාතූන් වහන්සේලා සර්වඥ ධාතූන් වහන්සේලා පමණක් නොව, සැරියුත් - මුගලන් දැඟසව් ධාතූන් වහන්සේලා ද වන බව සිතා ගැනීමට පුළුවන. මෙම මතය තවදුරටත් තහවුරු වන කරුණක් නම් මෙහි තුළ තුන්මල් පේසාවක් ද තිබීම යි. මෙම පත්මත්‍රයේ පත්මනාලින් එකිනෙකට උස ය. එයින් සර්වඥ ධාතූන් වහන්සේ දැඟසව් ධාතූන් වහන්සේලාගෙන් වෙන් කොට ගත හැකි වනසේ තැන්පත් කරන ලද බව තේරුම් ගැනීමට පුළුවන. තවද මෙහි ඇති ජත්‍රා වලිය දියුණු වකවානුවකට අයත් බව වාස්තු විද්‍යාඥයින් අදහස් කරන බව පෙනේ. ඇතැම් විට මෙය ක්‍රි. ව. 6 - 7 ශත වර්ෂ වලට අයත් විය හැකි බව ඔවුන්ගේ මතය යි. එසේ නම් මුලින් සඳහන් කළ පරිදි මෙම ගල්ලෙනෙහි ලෙන් යකස් කොට මහා

සංඝයා වෙත පූජා කිරීම, ක්‍රි. පූ. 2 -3 ශත වර්ෂයේ දී සිදුවී පසුව ක්‍රමයෙන් දියුණු වීගෙන අවුත් ක්‍රි. පූ. 6 - 7 කාලය වන විට වටදගෙයක් තනා සර්වඥ හා දැඟසව් ධාතූන් වහන්සේලා මෙහි තැන්පත් කිරීම සිදු වූ බව පිළිගත හැකි ය.

වර්තමාන තත්ත්වය

දිගාමඩුල්ලේ අනිකුත් ඓතිහාසික වටිනාකමකින් යුත් ස්ථානයන් මෙන් ම බුද්ධංගල ද ශත වර්ෂ ගණනාවක් මහා වනයෙන් වැසී තිබුණි. ඉන් පසුව නැවතත් මේ ප්‍රදේශය කෙරෙහි සැලකිල්ල යොමු වූයේ ගල්ඔය මිටියාවත සංවර්ධන කිරීම ආරම්භ වීමෙන් පසුය. 1964 වර්ෂයේ දී වෙනත් අරණ්‍යයක වැඩ විසූ පූජ්‍ය කළුතර ධම්මානන්ද ස්වාමීන් වහන්සේ බුද්ධංගලට වැඩිමකර එහි ගල් ලෙනක වාසය කරන්නට වූ බව පෙනේ. කෙසේ ද වුව, ධම්මානන්ද ස්වාමීන් වහන්සේ මෙම ස්ථානය ක්‍රමයෙන් එළි පෙහෙළි කොට මෙහි තිබූ නෂ්ටාවශේෂයන් ඉස්මතු කරගෙන ඇත. මෙයින් ප්‍රධානතම නෂ්ටාවශේෂය වූයේ මුලින් සඳහන් කළ වටදගෙය යි. මෙය ඒ අවස්ථාවේ නිසි පරික්ෂණයකට ලක් කරනු ලැබ ධම්මානන්ද ස්වාමීන් වහන්සේටත්, එතුමන්ට සහාය වූ අසල්වැසි බෞද්ධ ජනයාත් නියම උපදෙස් ලැබුණි නම් වටදගෙය පුරාණයේ තිබූ අයුරින් ම ප්‍රතිසංස්කරණය කිරීමට හෝ නො එසේ නම් එහි ඓතිහාසික වැදගත්කම වැනසි නොයන අන්දමින් වෙනත් සුදුසු වැඩ පිළිවෙළක් යෙදීමට හෝ තිබුණි. අභාග්‍යයකට මෙන් එවැනි දෙයක් මෙහි සිදුවී නොමැත. ඉමහත් ශ්‍රද්ධාවෙන් මඩනා ලද බෞද්ධ ජනතාවගේ ඉල්ලීම පරිදි ධම්මානන්ද ස්වාමීන් වහන්සේ මෙය හුදු චෛත්‍යයක් වශයෙන් සලකා ප්‍රතිසංස්කරණය කිරීමට කටයුතු කර ඇත. මෙය දැන් ඇති අන්දමට දර්ශනීය සෂඨාකාර චෛත්‍යයක් වෙයි. මෙයින් ප්‍රදේශවාසී බෞද්ධයන්ගේ අවශ්‍යතාවන් සපිරුණු අතර කලක් වල්බිහිවී තිබුණු තැනකට මහත් ආලෝකයක් ලැබුණු බව ද නිසැක ය. එහෙත් දිවයිනේ ම (ලෝකයේම) ඇති වටදගෙවල් 14 න් එකක් මේ නිසා සඳහටම වැසි ගිය බව කණගාටුවෙන් සඳහන් කළ යුතුව ඇත.

වනගතව ස්වභාව ධර්මයාගේත් ධර්මතාවයක් නැති වනචාරීන්ගේත් ගොදුරු බිමක් ව තිබූ මෙම ස්ථානය යථා තත්ත්වයට පත් කිරීමේ ගෞරවය අරණ්‍ය වාසී ගරුතර කළුතර ධම්මානන්ද හිමියන්ට අයත්විය යුතු ය. එතුමන්ගේ අප්‍රතිහත ධෛර්යය නොවන්නට මෙය අදත් එදා තිබුණු අයුරින් ම තිබෙනු ඇත. එතුමන් ඉටුකළ මෙහෙය සියැසින් දැක්කා වූ අයට අමුතුවෙන් විස්තර කළ යුතු නොවේ. රාජකාරිය නිසා වුව ද මෙම ස්ථානයට පැමිණ මෙහි සිදු කරනු ලබන යහපත් කටයුතු වලට සහභාගි වීමට ලැබීම අප විසින් මේ ජීවිතයේ ලද ඉමහත් වරප්‍රසාදයක් ලෙස සලකමි.

බුද්ධංගල දියුණුවත් ධම්මානන්ද හිමියන්ට දීර්ඝායුෂක් ප්‍රාර්ථනා කරමු.

A Brief History of the City of Jaffna

Prof. K. Indrapala

In recent years significant archaeological work in the peninsula of Jaffna has established beyond doubt the existence of human settlements here in the First Millenium B.C. But more work remains to be done to unravel the early history of the region. Going by the evidence of the literary sources, however, there is reason to believe that the early settlements had already evolved into a chieftaincy or kinglet by about the third century B.C., if not earlier. We do not know where the capital or the centre of authority of this kinglet was. On the evidence we have, Kantarodai seems to have emerged as a central place among the early settlements and it is possible that it was the centre of political authority in the earliest period.

The present city of Jaffna was the capital of the medieval kindgom in the Northern Province, usually described as a place called Cinkainakar (Skt. Simhanagara, Lion City) was the seat of the dynasty of Ariya-cakkaravarttis who ruled Jaffna in the thirteenth and fourteenth centuries. The later Tamil chronicles, however, do not mention Cinkainakar but give Nallur as the capital of the first Ariya-cakkaravarttis who are nevertheless referred to as Cinkai Ariyar (the Ariya rulers of Cinkai). As the earlier sources refer to Cinkainakar and the later ones to Nallur, it has been suggested that Cinkainakar was the first capital and Nallur the second, established in the fifteenth century after the conquest of the kingdom by Cenpaka Perumal (Sapumal Kumaraya), the Kerala prince from the Kotte Kingdom who ruled as viceroy of Jaffna and later became king at Kotte under the name of Bhuvanekabahu (VI). On the other hand, the Sinhala literary works of the fifteenth century refer to the seat of the Jaffna rulers as Yapa-patuna (the Sinhala form of Yalppana-pattinam)

Two Tamil sources of the fifteenth century from South India refer to a place called Yalppana - nayan - pattinam which is identifiable with the capital of the Jaffna Kindgdom. One is an inscription of A. D. 1435 from Tirumanikuli and the other is the literary work **Tiruppukal.**

The Portuguese sources inform us that at the time of the arrival of the Portuguese in the island, that is in the first decade of the sixteenth century, the seat of the rulers of Jaffna was Nallur. But they refer to the Kingdom as that of Jaffna - patao, an obvious Portuguese form of the Tamil Yalpana - pattinam or - pattanam. This Tamil form is to be found in the grants of the seventeenth century issued by the Setupati rulers of Ramnad (Ramanathapuram in South India) It is from this form that the present name Jaffna is derived, through the Dutch Jaffnapatam. Thus, we have Cinkainakar, Yalpana pattinam and Nallur being mentioned in the literary works and inscriptions as the capital of the Jaffna

kingdom. Whether these three names refer to the same place or not has been a matter of some controversy. But a comparative study of all these references shows that these names were applied to the same city or to places very close to each other and that after the Portuguese intrusion the section where the palace of the last kings was situated came to be exclusively known as Nallur while the section occupied by the Portuguese came to be known as Jaffna - patao This latter place formed the nucleus of the modern town.

Early Descriptions

It is possible, therefore, that the origins of the city of Jaffna date back to the time of the medieval Tamil kings, if not earlier. It appears that the main buildings of the city at that time were near the sea, presumably somewhere in the region of the present fort. Prior to the fifteenth century, no description of Jaffna is available in our sources.

The Europeans who frequented Jaffna from the beginning of the sixteenth century have left us reliable accounts of the place. In the sixteenth century, the king of Jaffna held his court in Nallur, which the Portuguese describe as the only city in the kingdom. When the Jaffna kingdom fell at the beginning of the seventeenth century, there were in Nallur, besides the palace of the Tamil ruler, the renowned Hindu temple of Kandaswamy, the Vira-ma-kali-amman temple, some other Hindu temples, a catholic hermitage under the invocation of our Lady of Victory as well as some store- houses and fortifications. The area surrounding the present Jaffna Fort was at that time "the town and praca of the Portuguese." The Portuguese had pulled down some of the earlier structures here, including a mosque which was over looking the quay. This mosque was destroyed in 1614 and on that spot was built a church - a new church of Our Lady of Victory which came to be known later as the church of Our Lady of Miracles. Kolumputurai was the port. Between Kolumputurai and Nallur there was a stockade which alone appears to have retained the name Cinkainakar (the Chunguinaynar of the Portuguese). The fort area is no doubt the oldest section of the present Jaffna city proper.

Seventeenth Century

In 1619 the Portuguese for the first time succeeded in annexing Jaffna to their Asian empire. But on account of the continuing Tamil opposition to Portuguese rule they were not in a position to use Nallur as their capital. This resulted in the choice of the present site of the fort of Jaffna as the Portuguese headquarters. Filipe de Oliveira, the Portuguese officer who was in control of Jaffna after the annexation, began on the fifteenth of August 1620 to build a small fort enclosing the Franciscan Church of Our Lady of Miracles in the place which is now occupied by the enlarged fort. When this fort was built the Portuguese forces at Nallur were withdrawn to this place. But it was in 1621 that de Oliveira transferred the capital from Nallur to the new town of Jaffnapatao. This place was easier to defend as it could be reinforced by sea.

The fortification of the new town commenced only in 1624. The real foundation of the modern town may be said to have been laid in that year. None of the buildings of the time of the Jaffna rulers seems to have been spared and the nucleus of the modern town consisted of only the structures erected by the Portuguese. Among these were some churches, including the renowned Franciscan church of Our Lady of Miracles, the Misericordia (a charitable institution for the relief of the poor and the sick, the education of foundlings, orphans and the burial of the dead) founded by de Oliveira, a hospital, the house of the Captain-Major, three convents founded by the three Catholic orders and a Franciscan College. While the work on the fortification was in progress there was a tempest in 1627 which caused much damage to the town.

This incredible storm brought much havoc over Jaffna. The fortification of the town was resumed after the storm. After de Oliveira, his successor Lancarote de Seixas continued the work and it ws completed only in 1632. It appears that under the Portuguese the town did not grow beyond this fortified area, except for some residences just outside. The Portuguese did not enjoy sufficient peace for any expansion of the town to take place. There were several attacks on the town before it s final capitulation to the Dutch in 1658. These attacks must have resulted in considerable damage to the town. We find that as early as 1637, only five years after the fortification work was completed, Lopo Gomes de Abrew was busy rebuilding part of the walls.

However, by 1658 it was one of the largest and strongest forts that the Protuguese had in Asia. It was larger than the fort that the Dutch had built in the capital of their Asian empire, namely Batavia (modern Jakarta, capital of Indonesia). Its walls were of unusual height and thickness.

When the Dutch occupied the town, the church and the houses were repaired, and the place was planted with 200 or 300 coconut trees. They also pulled down many of the dwelling houses which stood too close to the canal and the fort. During the period of Dutch rule the main buildings in the town were the houses (hays) of the various administrative officials such as the Commandeur, Capiteyn, Coopman, Onder Coppman, Predicant, and the Krankbezoeker. There was a large church in the fort. As in the Portuguese period, there were also churches in Vannarponnai and Chundikuli, but these were not part of the town at that time.

Eighteenth and Nineteenth Centuries

The Dutch no doubt enlarged the town and by the end of the eighteenth century there was, besides the main fort, a section without any walls called the Pettah (Tamil pettai - outer - town) or Black Town which was very populous.

Under the British, Jaffna town began to grow as a provincial capital. The outer - town or Pettah became more important and the fort receded into the background. In 1800 it was already having several thousand residents and the measures adopted by successive officials, chief among whom were Colonel Barbut, P. A. Dyke and W. C. Twynham, helped the growth of this town to the position of the second largest in the island under the British.

The opening of new schools, churches, streets and government departments early in the nineteenth century gradually changed the appearance of the town. At the begining of the century there stood an orphanage and a Lutheran Church at the site of the present Jaffna Central College and this property was bought by missionaries in 1816 and turned into an English school and chapel. That was the school, opened in 1817 as the Jaffna Wesleyan English School, which later became the Jaffna Central College. Close to that was built in 1823 St. Peter's Church which still stands here. Similar schools and churches were soon built in many parts of the town.

Before the end of the century. Jaffna had earned a reputation among the British as a seat of Tamil learning and culture. The following description in the Illustrated London News (Supplement, April 25, 1863, p. 401) is an indication of the image it had projected at that time :

'The flower of the Tamil race is perhaps to be found in the north of Ceylon. Here undoubtedly the purest Tamil is spoken in the present day; and since Madura, in the Madras Presidency (reputed in ancient times and under the august influence of the Pandian Kings, the Ptolemies of India. to have been the Athens of Southern Hindostan), ceased to be a seat of learning under repeated aggressions from the barbaric hordes of Hyder Ali and Tippoo Sahib, Jaffna the capital of the north of Ceylon, has become the great focus of the Tamil servants. Here Oriental learning yet flourishes side by side with Occidental seminaries and colleges. There are few places in the East where one could find a community of men as orderly, intelligent and industrious as the Tamils of Jaffna.

By the middle of the nineteenth century a hospital which grew into the present Government Civil Hospital had been built. At the beginning it was not a government concern but was run by the Jaffna Friend - in- Need Society. It was taken over by the government in 1906 and was opened in 1907 as the Goverrnment Civil Hospital. By the third quarter of the century the town had become very congested and several sanitary problems had croped up. Cholera was one of the diseases that spread at this time and there was a major epidemic in 1866 - 67.

By the end of the century most of the sanitary problems seem to have been solved and the town once again looked clean and beautiful.

Twentieth Century

At the beginning of the twentieth century an important development took place and that was the introduction of the railway. In March 1902 a line was opened from Kankesanturai to Chavakachcheri through the Jaffna town and in September it was extended up to Pallai. In 1905 it was linked with Anuradhapura and thus the northern line from Colombo was completed. Another important development that took place around this time was the setting up of the first Local Board for the Jaffna town. Later, on 1st January 1923 an Urban District Council was established in Jaffna. In 1940 this was changed into an Urban Council. Nine years later, on 1st January 1949, Jaffna was declared a Municipality

The years after independence have seen much development in the city of Jaffna. Several new buildings, such as the Public Library, the Post Office, the Railway station, the Open Air Theatre, the Veerasingham Hall, the Model Market and tourist hotels which have all become important landmarks in the town, have been erected during this period. Fashionable residences have also come up in several parts of the town. The Municipal Council has been making a number of improvements to the town. These have helped to change the face of Jaffna to a considerable extent.

அடங்காப்பற்று வன்னிமைகள்
(1658 - 1697)

கலாநிதி சி. பத்மநாதன்

ஈழநாட்டிலே பிரித்தானியரின் ஆட்சி ஏற்படுவதற்கு முன் பல நூற்றாண்டுகளாக நிலைபெற்ற குறுநில அரசுகளே வன்னிமைகள் என்ற சிற்றரசுகளாகும். மானியமுறையிலான சமுதாய அமைப்பு நிலைபெற்ற காலத்தில் இலங்கையின் அரசியலிலும் பொருளாதார அமைப்பிலும், வன்னிமைகள் முக்கியத்துவம் பெற்றிருந்தன. பொதுவாக அவை இலங்கையின் வரட்சி வலயத்திலேயே அமைந்திருந்தன. அடங்காப்பற்று, திருகோணமலை, மட்டக்களப்பு, புத்தளம் ஆகிய பகுதிகளைச் சேர்ந்த வன்னிநாடுகள் தமிழ் வன்னியராலேயே ஆளப்பட்டு வந்தன.

குறுநில மன்னர்க்குரிய பதவியினைக் குறிக்கும் வன்னிமை, வன்னிப்பம், வன்னியன், வன்னிராசன் என்ற சொற்கள் சோழராட்சிக் காலத்திலே தொண்டை மண்டலத் தொடர்பின் காரணமாக இலங்கையிலே வழக்கில் வந்தன. வேளைக்காரப் படைகளின் தலைவர்கள் பிரதேசத் தலைவராகியதன் விளைவாகவே குறுநிலவரசுகளை வன்னிமைகளெனக் குறிப்பிடும் வழக்கம் ஏற்பட்டிருத்தல் வேண்டும்.[2] காலப்போக்கிலே சிங்களவர், வேடர், முதலியோர் வாழ்ந்த குறுநிலப்பிரிவுகளும் அவற்றின் அதிபர்களும் முறையே வன்னி எனவும் வன்னி ராஜ எனவும் குறிப்பிடப்படும் மரபு வலுப்பெற்றது. *வையாபாடல், கோணேசர் கல்வெட்டு, யாழ்ப்பாண வைபவமாலை* போன்ற நூல்கள் வன்னியர்களின் முன்னோர்கள் தமிழகத்திலிருந்தும் வந்து இலங்கையின் பகுதிகளைக் கைப்பற்றி ஆட்சி புரிந்தார்கள் என்று குறிப்பிடுகின்றன. பதின்மூன்றாம் நூற்றாண்டிலிருந்து சூளவம்சத்திலும், சிங்கள நூல்களிலும் வன்னிகள் பற்றிய குறிப்புக்கள் வருகின்றன. மாகனுடைய ஆட்சிக்குட்பட்ட பகுதிகளிலே பல வன்னிமைகள் இருந்தன. கலிங்கமாகன் பொலநறுவை இராச்சியத்தைக் கைப்பற்றியபோது, அதன் பகுதிகளைப் படையாட்சி வன்னியருக்குப் பகுத்துக்கொடுத்தான் என்று *மட்டக்களப்பு பூர்வ சரித்திரம்* குறிப்பிடுகின்றது. இரண்டாம் பராக்கிரமபாகுவின் ஆட்சிக்காலத்திலே (1236–1271) இராசரட்டை, மாயரட்டை, உறுகுணை ஆகிய முப்பெரும் பிரிவுகளையுஞ் சேர்ந்த வன்னிபற்றிச் சூளவம்சம் குறிப்பிடுகின்றது. வன்னிகள் பதினெட்டென்பது சிங்கள நூல்களின் மரபாகும். இம்மரபும் தென்னிந்தியாவிலே தோன்றியவொன்றாகும். வன்னிகளை மகாவன்னி, சிரிவன்னி என வகுத்துக்கூறும் முறையொன்றும் சிங்கள இலக்கிய மரபிலுண்டு.

மத்தியகால இலங்கையிலே ஏக காலத்தில் நிலைபெற்ற யாழ்ப்பாணம், கோட்டை, கண்டி ஆகிய மூன்று இராச்சியங்களிலும் வன்னிமைகள் அடங்கியிருந்தன. அவை பொதுவாகவே கரையோரப்பகுதியிலும் பிரதான இராச்சியங்களின் எல்லைப்புறங்களிலும் அமைந்திருந்தன. அவை அடர்த்தியான காடுகளினாலே சூழப்பட்டிருந்தமையினாலும் பிரதான இராச்சியங்களின் தலைநகரங்களுக்கு மிக்க தூரத்திலே காணப்பட்டதாலும், வன்னியர்மீது ஆதிக்கஞ் செலுத்திக் கொள்வது அரசரைப்பொறுத்தவரையிலே மிகுந்த சிரமமாயிருந்தது. முடி மன்னருக்கும், வன்னியருக்கும் இடையிலான தொடர்புகள் காலப்போக்கில் வரையறையான சம்பிரதாயங்

களினாலும், மரபுகளினாலும் பிணிக்கப்பட்டிருந்தன. அரசனுடைய ஆதிக்கத்தினாலும், அமைதியினாலும் வன்னியர் அதிகாரம் பெற்றனர் என்ற கோட்பாடு அரண்மனைகளிலே வற்புறுத்தப்பட்டது. இதனை வன்னியர்கள் சம்பிரதாயபூர்வமாக மட்டுமே ஒப்புக் கொண்டார்கள். முடிமன்னரின் படைவலியும் அதிகாரமும் குன்றிய மானிலகாலப்பகுதியில் வன்னியரின் ஆதிக்க வளர்ச்சியினை அரசர்களினாலே கட்டுப்படுத்திக் கொள்ள முடியவில்லை. வன்னிப்பிரதேசம் ஒன்றின் மேல் புதிய தலைவன் ஒருவன் அதிகாரம் பெறுமிடத்து அவனுக்குரிய பட்டமும் விருதுகளும் முடியரசனாலே வழங்கப்படுவது வழக்கம். வன்னியர்கள் தங்கள் அந்தஸ்துக்கேற்ப குடை, கொடி, கவசம், படைக்கலம் முதலியவற்றையும் சிறப்புச்சின்னங்களையும் வரிசைகளையும் கொண்டிருந்தார்கள். ஆதிக்கஞ் செலுத்துவதற்கேதுவான படைபலத்தையும் அவர்கள் பெற்றிருந்தார்கள். அவர்களின் ஆட்சியுரிமை தலைமுறை தலைமுறையாகப் பரம்பரை வழியாகச் சென்றது. தமது நாடுகளிலே நிருவாகத்திற்கும் நீதிபரிபாலனத்திற்கும் அவர்களே பொறுப்பாகவிருந்தனர். தமது தலைமையின் கீழமைந்த எல்லா அதிகாரிகளையும் அவர்களே நியமித்தார்கள். வன்னி நாடுகளிலே மக்கள் அரசுக்காற்றவேண்டிய சேவைகளும், இறைகடமைகளும் வன்னியருக்கே செலுத்தப்பட்டன. வன்னியர்கள் பொதுவாக மன்னருக்குரிய அதிகாரங்கள் எல்லாவற்றையுமே கொண்டிருந்தார்கள். எனவேதான் அவர்களைக் குறுநில மன்னர்கள் என வர்ணிப்பது வழக்கம். அரசர்களைப் போல வன்னியர்கள் அபிஷேகஞ் செய்து முடிசூடிக் கொள்ளவில்லை. வன்னியர்கள் தம்மீது மேலாதிக்கம் பெற்ற அரசனுடைய அரண்மனைக்கு ஆண்டுதோறும் சென்று திறை செலுத்த வேண்டியமை நியதி. சிறப்பான அரசியல் வைபவங்களிலும் அவர்கள் கலந்து கொள்வது வழமை. மேலும் அரசனுக்குத் தேவையேற்படுமிடத்து அல்லது அவனாற் பணிக்கப்படுமிடத்து படையுதவி அளித்தல் வேண்டும். திறையும் மேலாதிக்க உரிமையுமே முடிமன்னருக்கும் குறுநில மன்னருக்குமிடையிலான உறவுகளிலே முக்கியத்துவம் பெற்றன. தமது மேலாதிக்க உரிமையைப் பலம்பொருந்திய மன்னர் மட்டுமே நிலைநாட்டிக் கொள்ள முடிந்தது. இரண்டாம் பராக்கிரமபாகு வடமத்திய இலங்கையிலும் உறுகுணையிலும் அதிகாரம்பெற்றிருந்த வன்னியர்களிடமிருந்து திறை பெற்றுக்கொள்ள முடிந்தது. அவனுக்குப் பின் ஆறாம் பராக்கிரமபாகுவின் (1415–1467) காலம்வரை ஆட்சிபுரிந்த சிங்கள மன்னர்கள் எந்தப் பிரதேசத்திலேனும் காணப்பட்ட வன்னியர் மீது மேலாதிக்கம் செலுத்தவில்லை.

வட இலங்கையிலுள்ள வன்னிமைகள் யாழ்ப்பாண இராச்சியத்தினுள் அடங்கியிருந்தன. ஆரியச்சக்கரவர்த்திகள் பதின்மூன்றாம் நூற்றாண்டிலே பாண்டிநாட்டிலிருந்து படையெடுத்துவந்த சிங்கை நகரிலே இராசதானியமைத்து தமது ஆதிக்கத்தைப் பலப்படுத்திய நாட்களில் அவர்களுக்காதரவாயிருந்த பிரதானிகள் பலர் வன்னிநாடுகளின் மேற் படையெடுத்துச் சென்று அங்கிருந்த அதிகாரிகளை அகற்றிவிட்டு தமது ஆட்சியை ஏற்படுத்திக் கொண்டார்கள். அவர்களின் ஆட்சியிலே அடங்காப்பற்று வன்னிகளிலே ஒரு புதிய அதிகாரவர்க்கம் தோன்றியது. அது பாண்டிநாட்டுத் தொடர்புடையதாகவும் ஆரியச் சக்கரவர்த்திகளின் ஆதரவினைப் பெற்றதாகவும் விளங்கியது. யாழ்ப்பாண இராச்சியத்தின் எல்லைக்குள் ஏழு வன்னிமைகள், பதினேழாம் நூற்றாண்டிலே பனங்காமம், மேல்பத்து, முள்ளியவளை, கருநாவல்பத்து, கரிக்கட்டுமூலை, தென்னமரவாடி, செட்டிகுளம் என்பவையே அவ்வேழு வன்னிமைகளாகும். பதினாறாம் நூற்றாண்டிலே போர்த்துக்கேயர் யாழ்ப்பாண அரசிடமிருந்து மன்னாரைக் கைப்பற்றுவதற்கு முன் மாதோட்டம் முதலியவிடங்களிலும் வன்னியர் ஆட்சியதிகாரம் பெற்றிருந்தார்கள்.

ஒல்லாந்த தேசாதிபதி பான்கூன்ஸ் என்பவர் 1658 ஆம் ஆண்டு ஒக்டோபர் 31ம் நாளில் எழுதிய அறிக்கையொன்றிலே வன்னிகளை மேல்வருமாறு வர்ணித்துள்ளார். "இந்நான்கு மாகாணங்களும், பதின்மூன்று தீவுகளும் யாழ்ப்பாணப் பட்டின ராச்சியம் என்றழைக்கப்படுகின்றன. வன்னி என்றழைக்கப்படும் வன்னியருடைய மாநிலம் இந்த இராச்சியத்திற்குரியதாகும். இது யாழ்ப்பாணப்பட்டினத்து அரசர்களினாலே கைப்பற்றப்பட்டு அவர்களின் மேலாதிக்கத்தின் கீழமைக்கப்பெற்ற பெருநிலப்பகுதியாகும். இந்நிலை போர்த்துக்கேயரினாலும் பேணப்பட்டது. இப்பொழுது யாழ்ப்பாணப்பட்டின மாநிலத்தின் ஒரு பகுதியாகவுள்ளது. எங்கள் ஆட்சியின் கீழ் அமைந்துள்ள போதும் அதன்மேல் (எங்கள்) பூரண இறைமை ஏற்படுத்தப்படவில்லை. அதன் எல்லைகள் கடலோரத்திலிருந்து மூன்று அல்லது நான்கு மைல்களுகு உட்புறமாகச் செட்டிக்குளத்திலே தொடங்கி கொழும்புத் துறைக் கெதிராகவுள்ள கல்முனைவரை நீடித்து அங்கிருந்து கிழக்கு நோக்கித் திருகோணமலைவரை பரந்து பின் அப்பகுதியிலிருந்து மேற்குப்புறமாக கற்பிட்டி, மாதோட்டம், மன்னார் ஆகிய இடங்கள்வரை செல்கின்றன. இப்பெரிய மாவட்டத்திற்குரியனவாய் திருகோணமலைக்கு மேற்குப் பக்கமாகவுள்ள காடுகளை உள்ளடக்கிய பிரதேசங்கள் மேல்வருவன : ஏறக்குறைய 50 கிராமங்களைக் கொண்ட தென்னமரவாடிப்பற்று, 100 கிராமங்களையுடைய கரிக்கட்டுமூலைப்பற்று, 70 கிராமங்களைக்கொண்ட முள்ளியவளைப்பற்று, 5 கிராமங்களைக்கொண்ட செட்டிக்குளப்பற்றின் ஒரு பகுதி. வன்னி மாநிலத்திலே ஆறு மாகாணங்களும் முந்நூற்றுக்குக் குறையாத கிராமங்களும் உள. (குடா நாட்டிலுள்ள) நான்கு மாகாணங்களைப்போல் யாழ்ப்பாணப் பட்டினத்திற்குரியனவாகிய செட்டிகுளம், பூனெரி, மேற்பற்று என்பவற்றை உள்ளடக்கிய வன்னிப் பிரதேசம் ஏறக்குறைய 80,000 ஜெர்மன் சதுரமைல்கள் சுற்றளவினைக் கொண்டதாகும். அது 42 ஆண்டுகளுக்கு மேலாக பழமையானதும் இறைமையாதிக்கமுடையதுமான அரசவமிசத்தைச் சேர்ந்த விக்கிரக ஆராதனைக்காரனாகிய சங்கிலி என்ற அரசனாலே ஆளப்பட்டது." [4]

கயிலாய வன்னியன்

யாழ்ப்பாணத்து ஆரியச்சக்கரவர்த்திகளின் ஆட்சியிலே வன்னியர் யாழ்ப்பாணத்திற்கு ஆண்டுதோறுஞ் சென்று வரிசைகள் கூடிய காலத்திலே திறைசெலுத்திவிட்டு திரும்பிச் செல்வது வழக்கம். போர்த்துக்கேய படையெடுப்புக்கள் ஏற்பட்ட காலங்களில் முள்ளியவளை, பனங்காமம் ஆகிய பகுதிகளைச் சேர்ந்த வன்னியர்கள் யாழ்ப்பாண அரசருக்குப் படையுதவியளித்தமை யோடு தாங்களே நேரிற்சென்று இராச்சியத்தைக் காப்பதற்கான போர்களிலே ஈடுபட்டார்கள். பதினேழாம் நூற்றாண்டின் முதற் காலப்பகுதியிலே போர்த்துக்கேயர் யாழ்ப்பாணத்தைக் கைப்பற்றியதும் வன்னிகள் மீது மேலாதிக்கஞ் செலுத்தி வன்னியரிடமிருந்து திறைகளைப் பெற்றுக் கொள்வதில் அக்கறை கொண்டிருந்தார்கள். ஆயினும் வன்னியர்களின் மீது மேலாட்சியினை இலகுவிலே அவர்களால் ஏற்படுத்திக்கொள்ள முடியவில்லை. வன்னிகளிலே மிகப் பெரியதும் பரந்ததுமான பனங்காமற் பற்றின் அதிபனான கயிலாயவன்னியன் போர்த்துக்கேயரின் ஆட்சிக்கால முடிவிலே 14 வருடங்களாக யாழ்ப்பாணத்துக்குச் சென்றிருக்கவில்லை.[5] அவன் தான் செலுத்த வேண்டிய திறைகளையும் போர்த்துக்கேயருக்குச் செலுத்தவில்லை. அடங்காப்பற்று வன்னிகளிலே பதினேழாம் நூற்றாண்டிலே ஆட்சி புரிந்த வன்னியர்களுட் கயிலாய வன்னியனே அதிக பிரபல்யம்

வாய்ந்தவனாக விளங்கினான். அவன் அதிகாரத்தின் கீழ் அமைந்திருந்த பனங்காமைப்பற்று, அடங்காப்பற்றிலே, ஏறக்குறைய அரைவாசிப் பகுதியை உள்ளடக்கியிருந்தது. யாழ்ப்பாண பகுதியிலிருந்து அதிகாரஞ் செலுத்திய ஐரோப்பிய ஆட்சியாளருக்கு வன்னி நாட்டிலிருந்து கிடைக்க வேண்டிய திறையில் அரைவாசிப்பகுதி பனங்காமைப்பற்றிலிருந்தே பெறப்படுவதற்கு ஏற்பாடாகியிருந்தது. கயிலாய வன்னியன் மிகப் பரந்தவொரு பிரதேசத்தை ஐரோப்பியரின் மேலாதிக்கத்திற்குக் கட்டுப்படாது சுதந்திரமான அரசனொருவனுக் குரிய அதிகாரங்களோடு ஆட்சி புரிந்தமையினால் அவனை ''அரசன்'' என்று ஐரோப்பிய அதிகாரிகளும் வரலாற்றாசிரியர்களும் வர்ணித்தார்கள்.

வன்னிப் பிரதேசம் காடடர்ந்திருந்த காரணத்தினாலும் யாழ்ப்பாணத்திலிருந்து குறிப்பிடக்கூடிய தூரத்திலே அமைந்திருந்தமையினாலும், அதனைக் கைப்பற்றி அடக்கிக் கொள்வது கடினமானதாகும். வட இலங்கையிலே ஆட்சிபுரிந்த போர்த்துக்கேயவதிகாரிகளிடமும் ஒல்லாந்தரிடமும் அடங்காப்பற்றைக் கைப்பற்றி அதன்மீது அதிகாரஞ் செலுத்துவதற்குத் தேவையான போதிய படைபலமிருக்கவில்லை. 1658 ஆம் ஆண்டில் ஒல்லாந்தரின் ஆட்சி ஏற்பட்ட பின்பும் இதே நிலை காணப்பட்டது. மேலும் இலங்கையின் வேறு பல பகுதிகளிலே ஒல்லாந்தர் இராணுவ நடவடிக்கையில் ஈடுபட்டிருந்தமை யினாலே அடங்காப்பற்று வன்னிகளின் மீது படையெடுத்து நிருவாகப் பொறுப்புக்களை நேரடியாகவே மேற்கொள்வதற்கு அவர்கள் விரும்பவில்லை.

பதினேழாம் நூற்றாண்டின் மூன்றாவது காற்பகுதியில் இலங்கையில் நிலவிய அரசியல் நிலைகளும் அடங்காப்பற்று வன்னிகளின் மேல் ஒல்லாந்தர் கடைப்பிடித்த கொள்கையை ஓரளவுக்கேனும் நிர்ணயிக்கக்கூடியனவாயிருந்தன. கண்டி இராச்சியத்தோடு பகைமையேற் பட்டிருந்ததினாலே கண்டியரசனுடைய செல்வாக்கு எந்தளவிலேனும் பரந்து கொள்ளக்கூடிய வகையிலே தாம் நடவடிக்கைகளை மேற்கொள்ள ஒல்லாந்தர் விரும்பவில்லை. கண்டியரசனுக்கும் வன்னியர்களுக்குமிடையில் நெருங்கிய தொடர்புகள் நிலவி வந்தன. கயிலாய வன்னியன் கண்டியரசனோடு கடிதத் தொடர்புளைக் கொண்டிருந்தான். தமது நிலைக்கும் உரிமைகளுக்கும் ஐரோப்பியராலே ஆபத்தேற்படுமிடத்து வன்னியர் கண்டியரசனின் ஆதரவினைப் பெற்றுக்கொள்ளக்கூடியவொரு நிலை காணப்பட்டது. வன்னியர்கள் கண்டியரசன் பக்கஞ் சேர்ந்து கொள்வதனைத் தடுத்துக் கொள்வது ஒல்லாந்த ஆட்சியாளரின் பிரதான நோக்கங்களுள் ஒன்றாயிருந்தது. மேலும், வன்னியர்கள் மூலம் கண்டியராச்சியத்து விவகாரங்களைப்பற்றி தாம் அறிந்து கொள்ள முடியுமென்றும் ஒல்லாந்த அதிகாரிகள் நம்பிக்கை கொண்டிருந்தார்கள்.

வன்னிப்பிரதேசத்து நிருவாகப் பொறுப்புக்களை நேரடியாகஏற்படுத்திக் கொள்வதற்கான தகைமையும் போதிய அதிகாரிகளும் ஒல்லாந்தர் வசம் காணப்படவில்லை. எனவே நிருவாகப் பொறுப்புக்களனைத்தையும் வழமைபோல் வன்னியர் வசம் விடுத்து அவர்கள் மூலமாக யானைகளைத் திறையாகப் பெற்றுக் கொள்வதையே அவர்கள் விரும்பினார்கள். போர்த்துக்கேயரைப் போலன்றி தமது மேலாதிக்க உரிமைகளை நிலைநாட்டுவதிலே ஒல்லாந்த அதிகாரிகள் கூடியகவனஞ் செலுத்தினார்கள். யாழ்ப்பாணத்திலுள்ள அரசாங்கத்தின் நியமனத்தின் மூலமாகவே வன்னியர்கள் தங்கள் பதவிகளையும், ஆதரிக்கவுரிமையினையும்

பெற்றார்களென்று கருதப்பட்ட பொழுதிலும் பரம்பரைவழியாக ஆட்சி செலுத்தும் முறை வன்னியர்களிடையே வழமையாகியது. இதனால் வன்னியரின் பலமானது வலுப்பெற்று வந்தபொழுது அவ்வழமையை ஒல்லாந்த அதிகாரிகளினாலே மாற்றியமைத்துக் கொள்ள முடியவில்லை. ஏககாலத்திலே பல்வேறு வன்னிகளிலும் ஆதிக்கஞ் செலுத்தியவர்கள் உறவினர்களாயிருந்தனர். சில காலங்களில் ஒரு குடும்பத்தைச்சேர்ந்தவர்கள் இரண்டுக்கு மேற்பட்ட வன்னிகளின் மீது ஆட்சி செலுத்தினார்கள். ஆதலினாலே யாழ்ப்பாணத்து அதிகாரிகளோடு தகராறு கொள்ளுங் காலங்களிலே வன்னியர்கள் கூட்டாகவும், பொதுவான தலைமையின் கீழும், செயற்படுவது வழக்கமாயிருந்தது. தம்மீது மேலாதிக்கஞ் செலுத்தும் அரசாங்கத்திற்கெதிராக கிளர்ச்சி புரியும் காலங்களில் வன்னியர்கள் எல்லோரும் பனங்காமத்து வன்னியனின் தலைமையின் கீழ் நடவடிக்கைகளை மேற்கொள்வது வழக்கமாயிருந்தது.

ஒல்லாந்த அரசாங்கம் வன்னியர்களோடு கூட்டாகவும் தனித்தனியாகவும் திறைகள், கடமைகள் ஆகியவற்றைப் பொறுத்து உடன்படிக்கைளைக் காலாகாலம் ஏற்படுத்திவந்தது. தங்கள் பிரதேசங்களில் வாழ்ந்த மக்கள் அரசாங்கத்திற்குச் செலுத்த வேண்டிய இறைகடமைகளையும், சேவைகளையும் வன்னியர்களே பெற்றார்கள். ஊர்காவல், உள்ளூர் நிர்வாகம் முதலிய விடயங்களும் அவர்களின் பொறுப்பாகவேயிருந்தன. அவர்கள் ஒவ்வொருவருக்கும் கிடைக்கின்ற தானியவரியின் பெறுமதி மதிப்பிடப்பெற்று அதற்கேற்பவே அவர்களுள் ஒவ்வொருவரும் எத்தனை யானைகளைத் திறையாகக் கொடுக்க வேண்டுமென்று நிர்ணயிக்கப்பட்டது. ஆண் யானையொன்றின் பெறுமதி 300 இறைசால் எனவும் பெண்யானையொன்றின் பெறுமதி 250 இறைசால் எனவும் தீர்மானிக்கப்பட்டிருந்தது. இத்தகைய ஏற்பாட்டின்படி ஆறு வன்னிகளின் திறையும், மேல் வருமாறு கணிக்கப்பட்டிருந்தது.[7]

பனங்காமம்	–	16 யானைகள்
கரிக்கட்டுமூலை	–	7 யானைகள்
கருநாவல்பத்து	–	4 யானைகள்
தென்னமரவாடி	–	1 யானை
மேல்பத்து	–	1 யானை
முள்ளியவளை	–	1 யானை

காலப்போக்கிலே ஒல்லாந்தர் தமக்குப் பெரிதுந் தேவைப்பட்டனவும் வன்னிப்பகுதியிலே கிடைக்கக் கூடியனவுமாகிய வேறு பொருட்களையும் வன்னியர்களிடமிருந்து மேலதிக திறையாகப் பெற்றுக் கொள்ள முற்பட்டார்கள். அவற்றுள் மரமும் மான் தோலும் முக்கியத்துவம் பெற்றிருந்தன. யாழ்ப்பாணத்திலே அரசாங்கத்தின் கட்டட வேலைகளுக்கு மரங்கள் பெருமளவிலே தேவைப்பட்டன. வேட்டைத் தளங்களிலே யானைகளைப் பிடித்துப் பிணிப்பதற்கான வார்களைத் தயாரிப்பதற்கு மான்தோல்கள் பயன்பட்டன. ஒல்லாந்த தேசாதிபதியொருவரின் அறிக்கையிலே இவ்விரு பொருட்களின் திறை குறித்துப் பிறப்பிக்கப்பட்ட கட்டளையிலே மேல்வரும் விபரங்கள் உள்ளன. [8]

வன்னிப்பிரிவு	நிறை–மரம்	மான்தோல்
பனங்காமம்	25	40
கரிக்கட்டுமூலை	40	20
மேல்பத்து	30	20
முள்ளியவளை	15	20
கருநாவல்பத்து	....	20

திறைகளை ஆண்டுதோறும் செலுத்துவதோடு வன்னியர்கள் யாழ்ப்பாணத்திற்குச் சென்ற வரிசைகள் கூடுங் காலத்திலே ஒல்லாந்த அரசாங்கவதிகாரிகளுக்கு விசுவாசம் தெரிவிக்க வேண்டும். யாழ்ப்பாணம், மன்னார் ஆகிய பிரதேசங்களிலிருந்து பாதுகாப்பினைத் தேடி வன்னிக்குள் நுழைந்து கொள்ளும் குற்றவாளிகளையும் கொலைகாரரையும் மற்றும் ஊழியம் முதலிய கடமைகளைப் புரிந்து கொள்வதில் ஏற்படும் சிரமங்களைத் தவிர்த்துக் கொள்வதற்காக அவ்விடங்களிலிருந்து தப்பியோடும் குடியானவர்களையும், அடிமைகளையும் கைப்பற்றி அதிகாரிகளிடம் ஒப்படைத்துக் கொள்வதும் வன்னியர்களின் பொறுப்பாகவிருந்தது. அடிமையொருவனைக் கைப்பற்றி அவனை அவனது எசமானிடத்திலே ஒப்படைக்குமிடத்து வன்னியருக்கு இரண்டு இறைசால் கொடுக்கப்படும். அடிமையொருவனோ வேறு குற்றவாளியொருவனோ வடக்கிலே ஒல்லாந்தரின் நேரடியான ஆட்சியின் கீழமைந்த பிரதேசங்களிலிருந்து வன்னிப்பகுதிகளினூடாகக் கண்டியரசனின் கட்டுப்பாட்டின் கீழிருந்த பகுதிகளுக்குச் செல்ல நேரிடின் வன்னியர் தமது கவனக்குறைவிற்குப் பொறுப்பேற்றுக் கொண்டு உடையவனுக்கு 50 இறைசால் கொடுத்தல் வேண்டுமென்று ஒல்லாந்த அதிகாரிகளினாலே விதிக்கப்பட்டது. அதிகாரிகளும் அவர்களின் சேவகர்களும் வன்னியொன்றினூடாகப் பிரயாணஞ் செய்யுமிடத்து அவர்களுக்கு வழியைக் காட்டுவதும், பாதுகாப்பளிப்பதும் அப்பிரதேசத்து வன்னியனாரின் பொறுப்பென்றும் எதிர்பார்க்கப்பட்டது.[9]

ஒல்லாந்த அதிகாரிகள் வன்னியர்களோடு ஏற்படுத்திக் கொண்ட உடன்படிக்கைகளின் நிபந்தனைகள் ஒல்லாந்தருக்கே மிகச் சாதகமானவையாகக் காணப்பட்டன. எதுவித செலவும் முயற்சியும் மேற்கொள்ளாது அதிக வருமானத்தைக் கொடுக்கக்கூடிய யானைகளையும் பிற பொருட்களையும் அவர்கள் பெற்றுக் கொள்வதற்கும் தமது தேவைகளுக்கேற்ப வன்னியர்களைப் பயன்படுத்திக் கொள்வதற்கு ஏற்ற சாதனங்களாக அவை தென்பட்டன. ஆயினும் நடைமுறையிலே அவற்றைச் சாதனைப்படுத்தி கொள்வதிலேயே அதிக சிரமங்கள் ஏற்பட்டன. தங்கள்மீது உடன்படிக்கைகள் சுமத்திய பொறுப்புக்களை இயன்றவரையிலே தவிர்த்துக் கொள்வதற்கு தமது சாதுரியத்தையும் தமக்குச் சாதகமாகவுள்ள எல்லா வாய்ப்புக்களையும் பயன்படுத்திக் கொள்வதற்கு அவர்கள் தவறவில்லை.

யாழ்ப்பாணத்து ஒல்லாந்த அதிகாரிகளுக்கெதிரான நடவடிக்கைகளுக்கு ஆரம்பத்திலிருந்தே கயிலாய வன்னியன் பொறுப்பேற்றான். 1658 ஆம் ஆண்டிலே யாழ்ப்பாணத்தைக் கைப்பற்றியதும் வன்னிகளின் மீது தங்கள் மேலாதிக் உரிமையை நிலைநாட்டிக்கொள்வதற்கு ஒல்லாந்தர் முற்பட்டனர். கயிலாய வன்னியனும் மற்றைய வன்னியரும் யாழ்ப்பாணத்து அதிகாரிகளின் ஆணைகளுக்கடங்கவில்லை. மேல்பத்து, கருநாவல்பத்து, முதலிய வன்னிகளின் அதிபர்களும் கயிலாய வன்னியனுடைய தலைமையை ஒப்புக் கொண்டனர்.

ஒல்லாந்தருடைய கட்டளைக்களுக்குப் பணிந்து பிற வன்னியர்கள் யாழ்ப்பாணத்திற்குச் சென்று திறை செலுத்திய நாட்களிலும் கயிலாய வன்னியன் அந்நடவடிக்கைகளை மேற்கொள்ளவில்லை. அவனைப் பதவியிலிருந்து நீக்கிக்கொள்ள விரும்பியபோதும் தொடக்கத்திலே அவனுக்கெதிராகப் படையெடுக்கமுடியாத நிலையிலிருந்தனர். கண்டி ராச்சியத்தோடு 1665க்குப் பின் போரேற்பட்டதும் வன்னியருக்கும் ஒல்லாந்தருக்குமிடையிலான உறவுகளிலே நெருக்கடி நிலையேற்பட்டது. வன்னியர்கள் கண்டியர்களோடு நெருங்கிய தொடர்புகளை ஏற்படுத்தியதுடன் ஒல்லாந்தரின் ஆட்சியின் கீழமைந்த பிரதேசங்களிலும் பகையான செயல்களில் ஈடுபட்டனர்.

தேசாதிபதியின் மகனாகிய இளைய பான்கூன்ஸ் 1671ஆம் ஆண்டிலே பாணமை, மட்டக்களப்பு, திருகோணமலை ஆகிய பகுதிகளைக் கைப்பற்றியதும் வன்னியர்களை அடக்குவதற்கான வாய்ப்பினைப் பெற்றான். அவன் தனது படையுடன் முல்லைத்தீவில் இறங்கி அங்கிருந்த வன்னிக்குள் நுளைந்து கயிலாய வன்னியனாரின் இருப்பிடமாகிய ஐயன்பெருமாள் என்ற கிராமத்திலே தங்கினான். வன்னியர்கள் எல்லோரும் அங்கு சென்று பணிந்து அவனிடம் மன்னிப்புக் கோரிச் சமாதானத்தை ஏற்படுத்திக் கொண்டனர். அவனுடைய கட்டளைக்குப் பணிந்து எல்லா வன்னியரும் யாழ்ப்பாணத்திற்குப் போனார்கள். கயிலாய வன்னியன் சுகவீனமாயிருந்த காரணத்தைக் காட்டித் தனக்குப் பதிலாகத் தன் உறவினனொருவனை அனுப்பியிருந்தான். யாழ்ப்பாணத்திலே திறை, மேலாதிக்க உரிமை ஆகியன பற்றி வன்னியர்களோடு புதிய உடன் படிக்கைகளை அரசாங்கம் ஏற்படுத்திக் கொண்டது. டொன் கஸ்பார் சிதம்பரப்பிள்ளை, டொன் பிலிப்பு, நல்லமாப்பாணார், புண்ணியபிள்ளை உடையார், திரிகைல உடையார் ஆகிய வன்னியர்களே இப்புதிய ஏற்பாட்டிலே பங்கு கொண்டவர்களாவர்.[10]

வன்னியர்களுடன் அமைந்த தொடர்புகளிலே மீண்டும் ஒல்லாந்தருக்குப் பிரச்சினைகள் ஏற்பட்டன. புதிய உடன்படிக்கைகள் ஏற்படுத்தி ஐந்து ஆண்டுகள் கழிவதற்குள கயிலாய வன்னியன் புண்ணியபிள்ளை உடையார் ஆகியோரின் நடவடிக்கைகள் பற்றி யாழ்ப்பாணத்து அதிகாரிகள் அரசாங்கத்திற்கு முறைப்பாடு செய்ய நேரிட்டது. ஆயினும் 1678 ஆம் ஆண்டிலே கயிலாய வன்னியன் இறந்ததும் வன்னிநாடுகள் உறுதிப்பாடும் பிடிவாதமும் பலமுங்கொண்ட ஒரு பெருந்தலைவனை இழந்தன. ஒல்லாந்தர் தங்கள் மேலாதிக்க நிலையை வன்னிநாடுகள் மீது பலப்படுத்திக் கொள்வதற்குப் புதியவொரு வாய்ப்பினைப் பெற்றனர். இக்காலமளவிலே இலங்கையின் பல பாகங்களிலும் அதிருப்திகளுங் குழப்பங்களும் ஏற்பட்டிருந்தன. ஒல்லாந்தரின் ஆட்சியேற்பட்டிருந்த பகுதிகளிலே அவர்களுக்கெதிரான கிளர்ச்சிகளைத் தூண்டுவதிலே கண்டி மன்னன் அக்கறை கொண்டிருந்தான். இத்தகைய சூழ்நிலையைத் தமக்குச் சாதகமாகப் பயன்படுத்துவதிலே கவனங் கொண்டிருந்த வன்னியர்கள் மீண்டும் கண்டியரசனோடு தொடர்பினை ஏற்படுத்தினார்கள். இவற்றினாலே தமக்கேற்படக்கூடிய ஆபத்துக்களைத் தவிர்ப்பதற்காக வன்னியர்களுக்கெதிராக உரிய நேரத்திலே தகுந்த நடவடிக்கை மேற்கொள்வதென அரசாங்கம் தீர்மானித்தது. யாழ்ப்பாணத்திலிருந்து கொம்மாந்தர் அனுப்பிவைத்த படை வன்னிக்குச் சென்று அங்குள்ள தலைவர்களை அடக்கியது. வன்னியர்களோடு தனித்தனியாக உடன்படிக்கைகள் ஏற்பட்டன. வன்னிக்குச் செல்லும் பாதைகளிலே ஆங்காங்கு காவல் நிலையங்களும் அமைக்கப்பட்டன. வன்னியர்கள் மீண்டும் கிளர்ச்சி புரிந்தால் அவர்களுடைய நிலங்கள் அபகரிக்கப்படுமென்றும் அவர்களுக்கு

மரணதண்டனை வழங்கப்படுமென்றும் அரசாங்கம் வற்புறுத்தியது. [11] அதற்குப்பின் வன்னியர்கள் வெளிப்படையாக அரசாங்கத்தை எதிர்க்க முற்படவில்லை. எனினும் இரு தரப்பினருக்கும் இடையிலான உறவுகளிலே அமைதி ஏற்படவில்லை. வன்னியர்கள் இராசதந்திரத்தினாலும் தங்கள் நலவுரிமைகளைப் பேணிப் பாதுகாத்துக் கொள்வதிற் கவனஞ் செலுத்தினார்கள்.

பதினேழாம் நூற்றாண்டின் இறுதியிலே வன்னியின் எல்லைக்கப்பாலமைந்த பகுதிகளிலே வன்னியர் தங்கள் செல்வாக்கை ஏற்படுத்திக் கொள்ள முடிந்தது. 1690 வரை பூநெரி பல்லவராயன்கட்டு, இலுப்பைக் கடவை, மாதோட்டம் ஆகிய பகுதிகள் அதிகாரி என்ற பதவிப்பெயரைக்கொண்டவொரு அதிபனாலே நிருவகிக்கப்பட்டன. அவற்றிலே குடியானவர்களிடமிருந்து தானியவரி, முதலிய இறைகடமைகளை அரசாங்கம் பெற்றதோடு அங்குள்ள காடுகளிலிருந்தும் பல யானைகள் ஆண்டுதோறும் கொம்பனியின் அரசாங்கத்திற்குக் கிடைத்தன. 1690 இலே அப்பகுதிகளிலே அதிகாரிமுறை ஒழிக்கப்பட்டு அப்பிரதேசங்கள் பனங்காமத்து வன்னியரிடம் ஒப்படைக்கப்பட்டன. பல்லவராயன்கட்டு, இலுப்பைக்கடவை ஆகிய இரு பகுதிகளும் நல்லமாப்பாண 'வன்னியனாரிடம் ஒப்படைக்கப்பட்டன. பூநெரிப்பகுதி அவனுடைய மகனாகிய நிற்சிங்க நாதராயனாரிடம் கொடுக்கப்பட்டது. மேலும் அவனுக்கு யானை வேட்டைக்களத்தின் மேலான அதிகாரமும் ஒப்படைக்கப்பட்டது.[12] வன்னிநாடுகளிற்போல இப்பகுதிகளிலுள்ள இறைகடமைகளையெல்லாம் தாமே பெற்றுக் கொள்வதற்கு வன்னியர் வாய்ப்பினைப் பெற்றார்கள். அதற்குப் பதிலாக இப்பகுதிகளிலே குறிப்பிட்ட தொகை யானைகளைப் பிடித்துக் கொம்பனி அதிகாரிகளிடம் ஒப்படைப்பதற்கு அவர்கள் உடன்பட்டார்கள்.

யாழ்ப்பாணத்து கொம்மாந்தரான சுவார்திகுரூன் அங்கில்லாத சமயத்திலே வன்னியர்கள் யாழ்ப்பாணத்திலே கொமிஷனர்களாகவும் கடமையாற்றினார்கள். 1690 இல் நல்லமாப்பாணன், நிற்செயசிங்க நாதராயன், இலங்கநாரண முதலியார் ஆகிய வன்னியர் மூவரும் யாழ்ப்பாணத்திற்குச் செல்லுமாறு கொம்மாந்தரினாலே உத்தரவிடப்பட்டபொழுது அங்கு செல்லாது கொழும்புக்குச் சென்று தேசாதிபதியைச் சந்தித்தார்கள். [13] வன்னியர்களை அதிக சம்பிரதாயபூர்வமான மரியாதைகளோடு தேசாதிபதி வரவேற்று உபசரித்தமையினாலே தேசாதிபதிக்கும் யாழ்ப்பாணத்து உயரதிகாரிகளுக்குமிடையிலே பெரும் மனக் கசப்பேற்பட்டது. அதற்குப்பின் அவர்கள் முன்னொரு பொழுதுமில்லாத தற்பெருமையுடனும், சுயநம்பிக்கையுடனும் நடந்துகொள்ள முற்பட்டார்கள். புவிநல்ல மாப்பாணன், சேதுகாவல மாப்பாணன், அம்பலவாணர் ஆகிய வன்னியர் மூவரும் கொழும்புக்குப் போவதற்கு மறுத்தமையினாலே அவர்களுக்கும் வன்னியர்களுக்குமிடையே பகைமையேற்பட்டது. எனவே பதினேழாம் நூற்றாண்டின் முடிவிலே பனங்காமத்து வன்னியரின் அதிகாரமும் செல்வாக்கும் வளர்ச்சிடைந்திருக்கையில் முற்காலத்திற் போல ஆறு வன்னிகளின் அதிபர்களுக்குமிடையில் ஒற்றுமை காணப்படவில்லை. தென்னமரவாடி, கருநாவல்பத்து, முள்ளியவளை ஆகியவற்றின் வன்னியர்கள் யாழ்ப்பாணத்து அதிகாரிக்குப் பணிவான முறையிலே நடந்து கொண்டார்கள்.

யானை திறை

யாழ்ப்பாணப்பட்டினத்தைப் பொறுத்தவரையில் யானைகள் மூலமாகவே அராசங்கத்திற்குக் கூடுதலான வருமானங் கிடைத்தது. வன்னியிலிருந்து 43 யானைகள் ஆண்டுதோறும் கிடைப்பதற்கான ஒழுங்குகள் மேற்கொள்ளப் பட்டிருந்தன. மாதோட்டம் முசலிப்பத்து, நானாட்டான் ஆகிய பகுதிகளிலே வாழ்ந்த மக்கள் அரசாங்கத்திற்குச் செலுத்த வேண்டிய தானியவரி, தலைவரி ஆகியவற்றிற்குப் பதிலாக யானைகளைப் பிடித்துக் கொம்பனியின் அரசாங்கத்திற்குக் கொடுப்பதற்கு இணங்கியிருந்தார்கள். அவர்களிடமிருந்து 29 யானைகளை ஆண்டுதோறும் பெற்றுக்கொள்ளலாம் என ஒல்லாந்த அதிகாரிகள் எதிர்பார்த்தார்கள். அத்துடன் 20 அல்லது 25 யானைகளைப் பூநெரிக் காடுகளிலிருந்து பிடித்துக் கொள்ளலாமெனக் கணக்குப் போட்டிருந்தார்கள். எனவே 80 யானைகளையாவது வருடந்தோறும் யாழ்ப்பாண ராச்சியத்திலிருந்தும் பெற்றுக் கொள்ளலாமென்று கருதப்பட்டது. ஆயினும் எதிர்பார்த்தளவு தொகையான யானைகளை அவர்களாற் பெற்றுக் கொள்ள முடியவில்லை.

இந்தியாவிலே முகலாயப் பேரரசர்களும் பாஹ்மாணி சுல்தான்களும் மதுரை, தஞ்சாவூர் போன்ற பகுதிகளின் நாயக்கர்களும் யானைகளை அதிக விலை கொடுத்து வாங்கினார்கள். போர்களிலும் பாரங்களை இழுப்பதற்கும் இந்தியாவிலே யானைகள் பெருமளவிற் பயன்படுத்தப்பட்டன. அரண்மனைகளிலும் ஆலயங்களிலும் மங்கள நிகழ்ச்சிகளுக்கும் அவை அங்கு பயன்படுத்தப்பட்டன. வங்காளம், சோழமண்டலக்கரை ஆகிய பகுதிகளிலிருந்தும் வணிகர்கள் கொழும்புத்துறைக்கும் காலிக்கும் யானைகளை ஏற்றிச் செல்வதற்கு வருவது வழக்கம். யானையொன்று ஏறக்குறைய 800 இறைசாலுக்கு அரசாங்கத்தாலே விற்கப்பட்டது. வட இலங்கையிலே ஒல்லாந்தருக்குப் பிரதான வருவாய் யானை வர்த்தகத்தின் மூலமாகவே கிடைத்தது.

எதுவிதமான சன்மானமுமின்றி யானைகளைக் கொடுக்க வேண்டியதாலும் வேட்டைத் தளங்களை அமைப்பித்து மிகச் சிரமப்பட்டு யானைகளைப் பிடிக்கவேண்டியிருந்தமையினாலும் வன்னியர் குறித்த தொகை யானைகளைப் பிடித்து ஒல்லாந்தருக்குக் கொடுப்பதிலே கவனஞ் செலுத்தவில்லை. 1665 ஆம் ஆண்டிலே வன்னியர்கள் திறையாகக் கொடுக்காத யானைகளின் நிலுவைத்தொகை 80 ஆகும். பதினாலு ஆண்டுகளுக்குப்பின் 1679 இல் அது 300 ஆக அதிகரித்தது. அடுத்த வருடத்திலே வன்னியர் செலுத்த வேண்டிய யானைகளின்தொகை அரசாங்கத்தின் கணக்குப் பொத்தகங்களிலிருந்தும் நீக்கப்பட்டன. எனினும், இக்கடன்களைச் செலுத்தவேண்டிய பொறுப்புக்களிலிருந்து விடுவிக்கப்பட்ட பொழுதிலும் வன்னியர்கள் பின்னரும் தாம் கொடுக்க வேண்டிய குறிப்பிட்ட தொகை யானைகளைக் கொம்பனியாரிடம் ஒப்படைக்கவில்லை. 1696 ஆம் ஆண்டிலே வன்னியர்களிடமிருந்து அரசாங்கத்திற்குத் திறையாக கிடைக்கவேண்டிய யானைகளின் நிலுவைத்தொகை 70 எனக் கணிக்கப்பட்டது. 1690 இல் பூநெரிப் பகுதியின்மேல் அதிகாரம் பெற்று யானை வேட்டைத்தளத் தலைவனாக நியமனம் பெற்றிருந்த நிற்செயசிங்க நாதராயன் 1695–1697 ஆகிய வருடங்களில் ஒரு யானை தனையுங் கொம்பனியாரிடம் கொடுக்கவில்லை. அவன் மூலமாக 131 யானைகளை 7 வருடங்களில் அரசாங்கம் இழக்க நேரிட்டதென்றும் கொம்மாந்தர் சுவாதிகுரூன் 1697 ஆம் ஆண்டிலே தான் எழுதிய சுற்றறிக்கையிலே குறிப்பிட்டுள்ளார்.

பதினேழாம் நூற்றாண்டின் பிற்பகுதிக்குரிய வன்னியர் பற்றிய அட்டவணை

1. பனங்காமம்	கயிலாயவன்னியன்	(1) நல்லமாப்பாணன் (2) காசியனார்	(1) நல்லமாப்பாணன் (2) இலங்கநாரண வன்னிபம்
2. கரிக்கட்டு மூலை	புதுநல்லமாப்பாணன்	சேந்தனார்	புவிநல்லமாப்பாணன்
3. மேல்பத்து	பூதுங்கன் உடையார்	குட்டிப்பிள்ளை	புவிநல்ல மாப்பாணன்
4. முள்ளியவளை	பூதுங்கன் உடையார்	குட்டிப்பிள்ளை	பெருமைனார் உடையார்
5. கருநாவல்பத்து	திரிகைலை வன்னிபம்	திரிகைலை வன்னிபம்	அம்பலவானர்
6. தென்னமரவாடி	சண்முக உடையார்	செம்பாத்தை உடையார்	சேதுகாவல மாப்பாணன்

அடிக்குறிப்புகள்

1. சி. பத்மநாதன்,
   வன்னியர், பேராதனை 1970, பக்கங்கள் 34–37
2. S. Pathmanathan
   The Kingdom of Jaffna, Colombo, 1978, pp. 126-132
3. மட்டக்களப்பு மான்மியம்,
   பதிப்பு F. X.C. நடராசா, கொழும்பு, பக்கம் 93
4. Instructions from The Governor - general and Council of India to The Governor of ceylon 1656-1665
   trans, Sophia Pieters, Colombo, 1908 pp. 85-86
5. மேலது பக்கம் 89
6. S. Arasaratnam
   "The Vanniar of North Ceylon. A study of Feudal power and central Authority, 1660-1760, The Ceylon Journal of Historical and Social Studies (CJHSS) Vol. 9, No. 2, July - December 1966, p. 104.
7. மேலது, பக்கம் 103
8. Memoir of Rijicklof Van Goens Junr, Governor of Ceylon, 1675-1679
   trans Sophia Pictures, Colombo, 1910, 31-32
9. S. Arasaratnam
   CJHSS, Vol. 9, No. 2, p. 106
10. மேலது பக்கம் 108
11. மேலது பக்கம் 7
12. Memoir of Hendrick Zwaardecroon Commander of Jaffna Patnam, 1697
    trans Sophia Pieters, Colombo, 1911, p. 97
13. மேலது, பக்கம் 7

THE TAMILS OF CEYLON UNDER WESTERN RULE

Prof. B. BASTIAMPILLAI

The Tamil kingdom or the Northern kingdom of Ceylon was in existence when the Portuguese arrived in Ceylon in the early 16th century; it was one of the kingdoms in a then politically fragmented Ceylon. The Tamils then had a separate political entity which they guarded against Sinhalese overlordship or political encroachment. The Sinhalese were however, the major community in the island. The Tamils had gradully developed by this time social institutions and economic attitudes to suit their new environment. The Ceylon Tamils were therefore in many ways quite distinct from the Tamils of India and with the years under different European powers from the 16th century onwards their separateness became even more pronounced. More important, however, in Ceylon's history was their distinctiveness from their neighbouring Sinhalese. The Ceylon Tamils spoke a different language and professed a different religion which marked them off clearly from the Sinhalese. By occupying different parts of the country with a different geographical and physical environment the two communities developed distinct economic patterns and attitudes towards life. This distinctiveness grew to be stronger under Western rule and even later on. The Tamil Kingdom of the 16th century was also referred to often as the kingdom of Jaffna because the centre of its power lay in the Jaffna peninsula. It was, however, not the only homeland of the group of people known now as the Ceylon Tamils. There were such Tamil people in the other parts of the island too, especially in the Eastern areas of Ceylon and in Mannar and Vavuniya districts. It could be summarised then that by the 16th century when parts of Ceylon came to be exposed first to Western domination the Tamils were well established as a separate people in the land. The majority of these Ceylon Tamils lived in well defined territorial areas and these areas remained to be their permanent homes under Portuguese, Datch, British rule and later in free Ceylon, though they also became ubiquitous in the island, as they are even now.

The Portuguese, although they had brought the areas of the Ceylon Tamils under their political overloardship by 1619 did not however, interfere much with the internal administration of these areas; they did not have the resources nor the ability to do so and constant hostility to them in Ceylon from the local people and leaders gave them little time to devote their attention to a proper supervision of internal matters. Therefore, the Tamils of Ceylon in the time of Portuguese rule experienced only a change in the higher levels of political management while in all the other spheres they almost continued to experience hardly any change in their usual form of activity.

One notable and lasting change, that should be referred to, that came with Portuguese rule over the Tamils could be best seen in the religious sphere. The Portuguese missionaries were able to make a noteworthy conversion among the Tamils by the adoption, at times, of questionable means. A few of the traditional Hindus thus became Roman Catholics. The descendants of these early converts continue to exist among the Ceylon Tamils even today as an influential section of the community. Likewise, under the successors to the Portuguese, the Dutch and the British, some Tamils were converted to Protestant Christianity and today there is an active Christian element among the Ceylon Tamils. Dutch Protestants made some advance in Jaffna when they took over the Churches and schools of the Portuguese for their use. Education was used as a means to effect conversions. One of the institutions of the two higher education seminaries in the Island was established by them in Jaffna. In their efforts towards the spread of literacy the foundation of a printing press and the turnout of the first Tamil books in Ceylon under the Dutch rule is worthy of record. The Dutch did certainly help in the spread of western type literacy and progress among the Tamils.

When the Tamils had constiuted a kingdom of their own, well before the arrival of the Portuguese, they had gained the opportunity of developing unified social organisation and of building up some customs of common usage. Before this period, however, the Tamils had been scattered both in time and space and had hence found no opportunity to develop strong institutions of their own. But, with their separate state there had occurred then new outgrowths in social life and this devlopment proceeded up to the modern age, even after the end of European rule, and gave to the Tamils of Ceylon a continuing special distinction and identity, which is clear even today.

When the Dutch replaced the Portuguese, as rulers over the coastal areas of Ceylon by 1658 the Tamils too came under a new master, from the West. The Dutch introduced a better organisation and system of management, than the Portuguese, over the areas occupied by the Tamils but even they did not make any fundamental changes with regard to the society or life of these people though they were generally more efficient and systematic masters than the Portuguese. As there was a problem in ascertaining the laws of the country the Dutch made some genuine attempts to do so, as far as possible, and the people were judged according to their traditional laws and customs except where those differed very much from Dutch jurisprudence; One example of the remarkable success of these attempts was the codification of the laws and customs of the Tamils of Jaffna into the "Thesavalamai."

Dutch legal experts codified the civil laws of these Tamil regions with the aid of some of the chief headmen of Jaffna called the "Mudaliyars." Thereafter the courts have followed these laws in cases involving Jaffna Tamils even unto present times. To the credit of the Dutch therefore lie the codification of the

customs and usages, in the beginning of the 18th century, that had existed among the Tamils. This code of laws applied to the Tamils of North Ceylon in respect to their rights of property, inheritance and marriage, and is a salient document which helps one to get an understanding of the social history of the Ceylon Tamils. It contains the development of their customs through the centuries. With the codifications of the laws it should also be mentioned that the Dutch judicial administration was a significant aspect of their rule. The major court of justice in Jaffna served the largely Tamil part of the island. In Dutch times Jaffna continued to be treated as a separate province administered by a commander assisted by a council. The framework of native administration was taken over as the Protuguese had done so before. Like the Portuguese the Dutch also used the native officers but under a stricter control and many native institutions which the Protuguese had continued to utilise were thereby rendered more efficient. As trade was their principal concern the Dutch confined their commercial activity to the larger parts of the island only and Jaffna was one of them. In this place it is also useful to refer to the caste system as it developed among the Tamils of Ceylon because of its importance in Ceylon Tamil society even in recent times.

Although the caste system among the Tamils of Ceylon show the fundamental characteristics of the Dravidian system of South India the Brahmanical caste structure was not an element noticeable here. A vital difference between the caste system of the Tamils of South India and that of the Tamils of Ceylon was the absence in Ceylon of the predominant role played by the Brahmins. In Ceylon the Brahmins were outnumbered by the "Vellalas" who were the leading agriculturists on whom the Tamil kingdom had been based before the arrival of the Portuguese. These "Vellalas" continued to be in the ascendancy and the Brahmins who were in Ceylon performed only rituals in temples owned and managed by the "Vellalas." The political and economic ascendancy of the "Vellalas" has been carried even into the modern democratic system. In the Tamil social system the "Vellalas" dominated the village and managed its affairs during the Portuguese, Dutch, and even in the British and later days. The "Vellala" was a traditional farmer.

Under this ascendant "Vellala" caste there were a number of other castes occupying different grades in the social setup. There were the "Kovias" who tilled the soil but also discharged certain traditional obligations to the "Vellalas"; there were barbers and laundryman; "Pallas" and "Nalavas" were often landless labourers who worked under the "Vellalas." The "Parayas" belonged to a caste whcih had immigrated into Ceylon Tamil society in more recent times; they lived in segregated areas to perform tasks like scavenging. In the caste hierarchy of these Ceylon Tamils the "Pallas", "Nalavas" and "Parayas" could be called to constitute the so-called "untouchables' and incidentally the "Kovias" and "Nalavas" were castes peculiar to Ceylon and absent in the Tamil areas of India.

The fisher castes with groups peculiar to them were outside the above outlined system and had no association with the "Vellalas." It is believed that those of the fisher castes were older inhabitants who had occupied the coastal areas of Ceylon. The fisher castes were greater in number in Tamil areas outside Jaffna and in the present times the fisher castes are still in domination in places like Mannar, Puttalam, Trincomalee and Batticaloa. In these areas it could be generally said that the "Vellalas" were not a socially ascendant lot.

A recount of the caste system is necessary for it is a basic feature of Ceylon Tamil society from the time before the Portuguese came in and it continued to be so under Dutch, British and inependent Ceylon rule. In spite of egalitarian type of external influences such as the introudction of Roman Catholic Christianity during the Portuguese and Protestanism under Dutch and British rule which gave no recognition to caste divisions or the imposition of European type administrations which gave no place theoretically to a reckoning of caste distinctions the caste system has prevailed even upto now among the Tamils substantially unaltered. Today, however, in independent Ceylon, serious attempts are being made, and with results, to eradicate this pernicious system which tends to engineer divisions and hostility among the Tamils. In general it could be concluded that the persistence of this old framework of caste as a basis of Tamil society has made the society, especially in the Jaffna peninsula, a conservative one.

Some reference to the economic activities of the Tamils of Ceylon would also help the reader to gain a better understanding of this important section of the island's population. With the formation of the Tamil kingdom most of the Ceylon Tamils lived in the Jaffna peninsula, a flat country with no rivers and dependant on a limited quantity of rain which usually fell towards the end of the year.

The soil is not particularly fertile and the large population was sustained by the intense cultivation of the land and the diligent efforts of the farmer. In certain parts paddy was cultivated while most of the peninsula grew vegetables and fruits. Tobacco was a valuable crop exported to India and other parts of the Island. There were only small land holdings owned mostly by the "Vellala" families. In the Tamil areas outside the peninsula, paddy was mainly grown but the methods of cultivation differed from those followed in Jaffna. In Batticaloa and Trincomalee the people used the resources of minor irrigation works to produce two crops in a year in a comparatively more fertile area and sometimes these districts became the granary that fed the island itself. In Batticaloa, unlike in Jaffna, large landholdings were common. In the "Vanni" again, a largely Tamil area, a type of feudal tenurial system goverened the production of crops. These "Vanni" lands were belts of areas that separated the main homelands of the Ceylon Tamils from those of the Sinhala people, the major populace of the country were the "Vanniyas" or semi-independent and

often at times independent chiefs, wielded authority over wide tracts of land. These "Vanniyas" too were of Tamil origin generally; those in the Northern half of the island owed their allegiance to the Jaffna kings and under the Portuguese and the Dutch too they continued often as independent sub-rulers. The spirit of belligerent independence that prevailed among these "Vanniyas" made them remain the last of the Tamils to succumb to European domination. A principal item of Ceylon's export trade at one time, namely elephants, came largely from the "Vanni" areas.

The Ceylon Tamils were Saivite Hindus; only a small proportion of them were converted to Christianity by the Western powers. Hinduism was an age old religious belief that had prevailed in the island and it co-existed in Ceylon with Buddhism sometimes even casting its influence on the latter religion. But the heyday of Hinduism among Ceylon Tamils was the time when a Tamil kingdom with a Hindu dynasty had been established. Then Hinduism was elevated to the status of the official religion in a part of the island and it gained the advantages which an established religion could command. The homogeneous nature of the population, a vast majority of which was Tamil Hindus, even after the advent of the Western powers and the royal patronage that had been extended to it, before the landing of the Portuguese in Ceylon, left Hinduism as a vital force in the Tamil areas of the Country. It became a living religion in the North and the East and wherever the Tamils moved in. The deities of the Hindu cult, followed by the Ceylon Tamils, were introduced from South India where their veneration was common.

Even under Western rule, especially in the earlier period, when so many disabilities were imposed on the non-Christian traditional Hindus and there was even open hostiity shown towards them, Hindu temples and shrines of early establishment such as those at Kataragama in South Ceylon, Koneswaram in Trincomalee, Thrukethiswaram at the famous old port of Mantota near Mannar, and the Munneeswaram Temple near Chilaw continued to be popular places of pilgrimage and worship. In the Jaffna peninsula itself there were two noteworthy temples of the Hindu Tamils the Vallipuram temple near Point Pedro and the Kandasamy temple in Nallur, which was once the royal temple. To this day these shrines and temples remain popular places of veneration and the festivals and ceremonies of the Ceylon Tamil Hindus resemble fairly closely those of the Tamil Hindus of South India.

There is not much of evidence left to illustrate the continuation of the contribution of the Ceylon Tamils to the art of Ceylon after the coming of the Westerners except in certain traditional rural arts and crafts. However, in the literary and educational sphere the Ceylon Tamils cultivated stronger traditions and made significant contributions to Ceylonese culture even under European rule. Education had spread rather rapidly and widely among the people and thereby among the Ceylon Tamils emerged a literate community which is

existing even today. A school of indigenuous medicine known as the "Siddha Ayurvedic" school has been preserved upto the present times. Its significant to record that some archaic forms of Tamils that have disappeared in South India have been retained in Jaffna.

It was their interest in securing an ascendancy over their French rivals in India that primarily brought the Britsh to Ceylon. The conflicts wth the French navy in Indian waters made the Britsh realize the stragetic value of Ceylon, particularly of Trincomalee a natural harbour in the Tamil peoples east coast of the island. Trincomalee was an excellent base from which the British could control the route to Eastern India. By 1796 the British expelled the Dutch from the island, the Jaffna area being one of the places into which they moved in early in their venture. In 1815 and in 1818, after a rebellion, the central areas in Ceylon, which had remained independent as the Kandyan Kingdom during the Portuguese and Dutch eras, were brought under the control of the British. Thus the British were the only Western power that had gained control over the whole island of Ceylon.

In the early years of British rule very little was done, and that too cautiously and reluctantly to upset the social order in the areas of the Tamils of Ceylon and even elsewhere. At the acme of, their administratiion was a governor, a proconsul of the British sovereign but in the provinces and districts there were European civil servants to manage the administration under gubernatorial supervision. Under such a setup naturally the areas of the Tamils too came under the administrative sway of these civil servants. Even with the best of intentions, however, the British could not abstain altogether or for long from setting in motion a process of modernisation. Influenced by the evangelical and humanitarian ideas that were prevailing in Britain the new masters abolished by stages the old institution of slavery which had been nurtured and exploited by the Portuguese and the Dutch. This change affected the Northern Tamil areas too where there were a number of slaves. The status of the native aristocracy was reduced and made more dependent on the British but like their predecessors, the Portuguese and the Dutch, the British continued to use this native aristocracy as a means to rule the Island. This feature is clearly evident in the Tamil areas where the native functionaries were continued in their offices but under a stricter supervision by their civil servant superiors.

A significant point to be noted is that even when the British ruled over the whole of Ceylon they recognised the distinctiveness and separateness of the areas in which the Ceylon Tamils mainly lived from those areas of the Sinhalese. These Tamil populated lands were treated as separate administrative provinces from those provinces composed mainly of the Sinhalese people. The British also allowed the continuance of customs, laws and institutions and minor officials peculiar to these Tamil peopled areas to remain in vogue so long as they were not in diametric opposition to their essential policies or practices. This

administrative attitude of the British make it clearly evident that to them although the whole of Ceylon was under their complete control the peoples of the Sinhalese areas and the peoples of the Ceylon Tamil areas were two distinct elements of the same island's population. In fact, the recognition of such a distinction by the British authorities grew even clearer when they began to introduce gradually political or constitutional innovations in the late 19th and early 20th centuries and even later.

An important development to be noted that took place among the Ceylon Tamils under British rule was the rapid spread of education. Although the education imparted was mainly a Western type one, however, in the 19th century when there was a Hindu revival movement the traditional system of learning and literature also grew up alongside. Thus even with the Westernization and modernisation that inevitably came in, the basic and popular cultural milieu also permanently and strongly remained in Ceylon Tamil society. As a result of this educational advancement among the Ceylon Tamils came to take up important positions in the administration, professions and economy and society of Ceylon under the British. Therefore, when there arose a national awakening and gradually the British rulers also began to introduce constitutional changes giving more and more power and responsibility to the people of Ceylon in the late 19th and early 20th centuries, the Ceylon Tamils too played a vital role in the then changing society of the island. The educated Tamils of Ceylon, especially, came to occupy places of trust and prominence and some of them even extended a general leadership which was apparently acceptable to the country as a whole at that time. Consequently, when complete political control over Ceylon was transferred to the native leadership of the island in 1948 Ceylon Tamils were an important part of the peoples of the land as they had been for centuries before.

Unfortunately there also arose at this juncture when political advance was taking place in the sland a certain amount of distrust and differences and even suspicions between the two major communities of Ceylon the Sinhalese and Ceylon Tamils in this multi - communally populated country of Sinhalese, Tamils, Muslims, Euroasian or Burghers and a few others. This growth of discord could not be scotched despite attempts to do so and when the British relinquished their rule over the country sadly enough communalism still remained a "canker in the body politic" of the otherwise peaceful society of the isle. Its earnestly hoped that in independent Ceylon, now called by its ancient name as "Sri Lanka", prudent statesmanship and political leadership among the Sinhalese and the Tamils would prevail and be able to remove this malignant and fissiparous feature in the society and pave the way to the development of an united nation.

This account purports merely to be an attempt to provide a brief outline about the Tamils in Ceylon from the time the Portuguese came to exercise overlordship over an independent Tamil kingdom in the island in 1619 upto the year 1948 when the British who had unified and ruled over the country gave up their authority and Ceylon emerged once again as an independent land.

ஐரோப்பியர் ஆட்சியில் யாழ்ப்பாண முஸ்லிம்கள்

எம். எஸ். அப்துல் ரஹீம்

போர்த்துக்கேயர் காலம்

போர்த்துக்கேயர் ஆதிக்கம் என்று இலங்கையில் பரவத் தொடங்கியதோ அன்றிலிருந்து முஸ்லிம்களின் வாழ்வும் வளமும் சிதையத் தொடங்கியது. முஸ்லிம்கள் ஆண்டு அனுபவித்த அத்தனையையுமே இழந்து விட்டார்கள். அவர்களால் நிம்மதியாக வாழ முடியாதும் போய்விட்டது. அதுவரை காலமும் வணிகத்துறை முழுவதும் அராபிய முஸ்லிம்களின் கைகளிலேயே இருந்தன. அவர்களுக்கு நாடுபிடிக்கின்ற ஆசையோ அன்றேல் நாட்டைச் சூறையாடுகின்ற நாட்டமோ இருக்கவில்லை. நேர்மையான முறையில் வணிகம் செய்தனர். சுதேசிகளின் அன்புக்கு இலக்காகினர். வந்தவர்களில் பலர் சுதேசப் பெண்களை மணந்து மற்றவர்கள் பின்பற்றத்தக்க உயர்வாழ்வு ஒன்றைக் கைக்கொண்டிருந்தனர். எனவே அவர்கள் ஈழத்தையே தமது தாயகமாகக் கொண்டதில் வியப்பில்லை. மத்திய ஆசியாவில் நடைபெற்ற சிலுவை யுத்தம் காரணமாக கொன்ஸ் தாந்தினோப்பிள் வழி அடைக்கப்படவே புதிய பாதைகள் தேடி ஐரோப்பியர் புறப்பட்டனர். கடலின் நடுவிலும் யுத்தம் பரந்தது. இதனால் முஸ்லிம்கள் எங்கு வாழ்ந்தார்களோ அங்கெல்லாம் போர்த்துக்கேயர் அழிவுகளை ஏற்படுத்தினர்.

கோட்டை இராச்சியத்தில் போர்த்துக்கேயர் நுழைவதை முதலில் எதிர்த்தவர்கள் முஸ்லிம்களே. யாழ்ப்பாணத்திலும் அவ்வாறே. இதே கொள்கையை மாயாதுன்னையும் அவனது மகனான இராஜசிங்கனும் கொண்டிருந்ததனால் பெரும்பாலான முஸ்லிம்கள் இவர்களுடன் இணைந்து போர்த்துக்கேய ஏகாதிபத்தியத்துக்குக்கெதிராகப் போரிட்டனர்.

போர்த்துக்கேயர், கோட்டை மன்னன் புவனேகபாகு இறக்க, தர்மபராக்கிரமபாகுவின் பெயரில் இலங்கையின் ஏனைய இடங்களிலும் தனது ஆக்கிரமிப்புக் கரத்தினை நீட்டினர். கொழும்பிலும் ஏனைய கரையோரப் பிரதேசங்களிலும் முஸ்லிம் சகோதரர்கள் கொல்லப்படுவதையும், அவர்கள் வாழ்ந்த பகுதிகள் சூறையாடப்படுவதையும் கேள்வியுற்ற யாழ்ப்பாண முஸ்லிம்களும் இணைந்து எழுந்ததில் வியப்பில்லை. யாழ்ப்பாணத்தில் உள்ள முஸ்லிம்கள் அனைவரும் சின்னக்கடைச் சந்தைக்கு அருகில் இருந்த ஜும்ஆப் பள்ளியில் கூடியிருந்து ஆலோசனை புரிந்தனர். தாம் வாழும் நாட்டையும், மக்களையும் காக்கும் புனிதப்போரில் – ஜிஹாது–ஈடுபடுவது என்பது முடிவாயிற்று. காதர்வாலாவின் தலைமையில் படை திரண்டது. படையினருக்கு யாழ்ப்பாண மன்னனும் ஆதரவு அளித்தான். அவனுக்கெதிராக உள்நாட்டில் சதியொன்று நடப்பதனை அறிந்து அவன் அதில் கலந்து கொள்ளவில்லை. காதர் வாலா என்ற முஸ்லிம் படைத்தளபதியின் தலைமையில் திரண்ட ஒரு பெரும்படை பூநகரி, விடத்தல்தீவு, முருங்கன், சிலாபத்துறை வழியாகத் தெற்குநோக்கி நடக்கலாயிற்று. தெற்கிலிருந்து கொழும்பு கோட்டை நோக்கி மாயாதுன்னையின் படைவர வடக்கிலிருந்து கொழும்பு கோட்டை நோக்கி காதர்

வாலாவின் படை சென்றது. சிலாபத்துறையில் போர்த்துக்கேயப் படையும் இஸ்லாமியப் படையும் கைகலந்தன. போர்த்துக்கேயரிடம் நவீனபடை பலம் இருந்ததால் காதர் வாலாவைக் கொன்று வீரர்கள் பலரைச் சிறைசெய்து கோட்டைக் காட்டுக்குக் கொண்டு சென்றது.[1]

காதர் வாலாவால் ஏற்றி வைக்கப்பட்ட சுதந்திர தாகம் காதர் வாலாவின் மரணத்தால் அணைந்து விடவில்லை. மேலும் பலர் திரண்டெழுந்தனர். இத்தகைய யுத்தங்களால் வீரமரணம் அடைவதுடன் (பீசபீல்) நாட்டையும் அழிவிலிருந்து காப்பாற்றலாம் என்று உறுதியுடன் நம்பினர். இதனால்தான் தோல்விமேல் தோல்வி வந்தபோதும் முஸ்லிம்கள் சளைத்து விடவில்லை. 1517 இல் யாழ்ப்பா முஸ்லிம்கள் மீளவும் ஒரு படை திரட்டி போர்த்துக்கேயரின் கோட்டையை வளைத்தனர். அப்போதும் முஸ்லிம்களுக்குத் தோல்வியே கிடைத்தது. பின்னர் 1520 இல் ஒரு படையுடன் சென்றாராயினும் அப்போதும் தோல்வியே ஏற்பட்டது. தோல்விகள் எற்பட்டபோதும் நாடுகாக்கும் பணியில் நம்மவர் காட்டிய துணிவும் ஆர்வமும் பாராட்டப்பட வேண்டும். இதற்காக நாம் நம் முன்னவர்களுக்கு நன்றிக்கடப்பாடு உடையவர்கள் ஆவோம். ஆரம்ப காலங்களில் போர்த்துக்கேயர் ஆட்சியை யாழ்ப்பாண மன்னர்களும் எதிர்த்தனர். இதனால் முஸ்லிம்களுடன் இணைந்தே இருந்தனர்.

1560 இல் யாழ்ப்பாணத் துறைமுகம் ஊடாக உள்ளே நுழைந்த போர்த்துக்கேயர் சோனகர்களின் கிட்டங்கிகளைச் சூறையாடினர். 10000 கண்டி நெல்லையும் 400 கண்டி அரிசியையும் ஏனைய வீட்டு விலங்குகளாகிய ஆடு, மாடு, கோழி போன்றவற்றையும் சூறையாடிச் சென்றனர்.[2]

1590 இல் புவிராசசிங்கன் தென் இந்திய சோனகப் படைத்தலைவனான கொட்டிமூசா மரிக்காரிடம் [3] போர்த்துக்கேயரைத் தான் எதிர்ப்பதற்குப் போதிய படைப்பலம் தன்னிடம் இல்லையாதலால் உதவிசெய்ய வேண்டும் எனக் கேட்டுக் கொண்டான். அவனும் அதற்குச் சம்மதித்தான். என்றாலும் காற்று வாய்ப்பாக இல்லாத காரணத்தினால் அவனும் அவனது படைளும் சிலாபத்தில் வந்து தங்கினர். இந்த செய்தியை முன்பே அறிந்த போர்த்துக்கேயர் படை உதவி வருமுன்னரேயே யாழ்ப்பாணத்தைத் தாக்கினர். தாக்கிவரும் வழியில் சிலாபத்தில் தங்கியிருந்த கொட்டிமூசா மரைக்காரின் படையையும் சிதைத்தனர். பலரைக் கொலையும் செய்தனர். ஒரு சிலர் தப்பியோடினர். இந்தச் சம்பவத்திலிருந்து முஸ்லிம்களுக்கும் தமிழ் மன்னர்கள், சிங்கள மன்னர்கள் ஆகியவர்களிடேயும் நிலவிய ஒற்றுமை புலனாகும்.

1591 இல் சீதாவாக்கை ராஜ்ஜியத்திலிருந்து தென்னந்தியாவின் தஞ்சாவூர் ராச்சியத்துக்கு உதவிதேடி அனுப்பிய தூதை யாழ்ப்பாண மன்னர் மடக்கினார். [4] ஏற்கனவே பகைமையைத் தேடிக்கொண்ட யாழ்ப்பாண மன்னர் இதன் மூலமாக நல்லுறவை ஏற்படுத்திக் கொள்ளலாம் என்று விரும்பியிருக்கலாம். மன்னன் எதிர்ப்பார்த்தது போலவே போர்த்துக்கேயர் மகிழ்ந்தனர். இதனால் போர்த்துக்கேயருக்கும், யாழ்ப்பாண மன்னருக்குமிடையில் ஒரு ஒப்பந்தம் உருவாகிற்று. அந்த ஒப்பந்தத்தின்படி முஸ்லிம்கள் தூரத்தப்பட்ட இடங்களில் மீளவும் அமர்த்தப்படக்கூடாது என்றும் மேலும் இடம் கோலாமல் பாதுகாத்துக்கொள்ள வேண்டும் என்ற பொறுப்புக்களை யாழ்ப்பாண மன்னர் ஏற்றார். இது முஸ்லிம்கள் மீது போர்த்துக்கேயர் எவ்வளவு வெறுப்புக் கொண்டிருந்தனர் என்பதனைக் காட்டுவதாகும். இந்த சம்பவத்தின் பின் படிப்படியாக யாழ்ப்பாண இராச்சியத்தின் விடயங்களில் போர்த்துக்கேயர் தலையிடத்

தொடங்கினர். அவர்கள் தமது மதமான கத்தோலிக்க மதத்தைப் பிரச்சாரம் செய்வதில் அதிக கவனம் செலுத்தினர். கொள்கை ரீதியான பிரச்சாரம் இவர்களுக்கு வெற்றி தரவில்லை. ஏற்கனவே பல பகுத்தறிவாளர் இஸ்லாத்தின்பால் கவரப்பட்டிருந்தார்கள். எனவே சலுகைகள், உதவிகள்மூலம் தம் மதத்துக்கும் திருப்ப முயன்றனர். தமது கருத்துக்குச் செவி சாய்க்காத, தமது கருத்துக்கு முரணானவர்களிடம் கர்ணகடூரமாக நடந்தனர். முஸ்லிம்கள் ஒருவராவது கத்தோலிக்க மதத்தைத் தழுவ மறுத்தது அவர்களுக்குப் பெரிய தோல்வியாக இருந்தது. எனவே முஸ்லிம்களை யாழ்ப்பாணத்திலிருந்து முற்றாக கருவறுக்கவே விரும்பினர்.

முஸ்லிம்கள் தமது பொருட்களை வைத்து எடுப்பதற்கென ஒரு பண்டகசாலை இன்று டச்சுக்கோட்டை அமைந்துள்ள பகுதியில் கட்டியிருந்தனர். இது ஏற்கனவே போர்த்துக்கேயரால் சூறையாடப்பட்டு இருந்தது. யாழ்ப்பாண மன்னன் கொடுத்த அனுமதியின்படி பகலெல்லாம் நாட்டிலும் இரவில் கப்பல்களிலும் தங்கிய போர்த்துக்கேயர் சிறிய ஒரு வீட்டைக் கட்டிக் கொள்ள அனுமதி கோரினர். சூழ்ச்சியை அறியாத மன்னனும் சம்மதித்தான். 1591 இல் ஏற்கனவே முஸ்லிம்கள் கட்டியிருந்த பண்டகசாலையை தமதாக்கினர். [5] படிப்படியாக அதில் ஆயுதங்களை குவித்து ஒரு கோட்டைபோலாக்கி விட்டனர். மன்னன் விரும்பினால் அனுமதியை வழங்க மறுத்திருக்கலாம். ஏற்கனவே நடந்து முடிந்த விடயங்கள், உள்ளூரில் நிலவிய அரசியல் நெருக்கடிகள் கூடவிருந்தே குழிபறித்துவிட முயன்றவர்களின் ஆலோசனைகள் அனைத்துமே அவனை அனுமதி கொடுக்க வேண்டிய நிலையில் கொண்டு வந்தன. 1615 இல் ஒருநாள் உலாச்சென்ற மன்னன் சங்கிலியன் அங்கு ஒரு கோட்டை இருப்பதைக் கண்டு அதனை இடித்து விட்டான்.

பிரித்தானிய ஏகாதிபத்தியம் 151 வருடங்களும் ஒல்லாந்தர் 142 வருடங்களும் யாழ்ப்பாணத்தைத் தம்கீழ் வைத்திருந்தபோதும் போர்த்துக்கேயர் 1621 முதல் 1658 வரையிலான 37 வருடங்கள் மட்டுமே ஆண்டதற்குக் காரணமே அவர்கள் கையாண்ட கொடுமைகள் நிறைந்த ஆட்சி முறையேயாகும். மக்கள் ஆதரவு கிஞ்சிற்றும் அவர்களுக்கிருக்கவில்லை. போர்த்துக்கேயர் பிறமதங்களைப் பொறுத்தவரை சமயப் பொறுமையைக் கொள்ளவில்லை. முஸ்லிம்கள் மீது கீழை நாடுகளில் அவர்கள் தொடர்ந்து சிலுவைப் போர்களை நடத்தியே வந்தனர்.

இன்று சின்னக்கடையில் அமைந்துள்ள புதுமைமாதா கோயில் (Our Lady of Miracles) முன்பு முஸ்லிம்களின் முதலாவது மிகவும் பெரிய ஜும்ஆப் பள்ளியாக இருந்தது. ஒரே நேரத்தில் 1000 பேர் நின்று தொழத்தக்க பிரமாண்டமான பள்ளியாக இருந்தது. அச்சூழலில் வாழ்ந்த முஸ்லிம்கள் இம்சிக்கப்பட்டனர். அவர்கள் வாழ்ந்த இடங்களிலிருந்து அனைவருமே துரத்தப்பட்டனர். இதனால் அனைவரும் இடம் பெயர்ந்தனர். குடாநாட்டின் ஏனைய இடங்களுக்கும் ஏனைய பகுதிகளுக்கும் குறிப்பாக வன்னிப் பகுதிகட்கும் சென்று குடியேறினர். சிலர் தமது எதிர்கால நலன்கருதி தெற்கு, கிழக்கு மத்திய பகுதிகளுக்கும் செல்லத் தலைப்பட்டனர். பெருமளவினராக மத்திய மலைநாட்டுப் பகுதியைக் கொண்ட கண்டி ராச்சியத்துக்குச் சென்று பின்பு கண்டிய மன்னனால் கிழக்கில் குடியேற்றப்பட்டனர். இவ்வாறு முஸ்லிக்மள் அனைவருமே துரத்தியடிக்கப்பட்ட பின்பு மேமாதம் 8 ஆம் திகதி 1614 ஆம் ஆண்டில் பள்ளிவாயிலும் இடிக்கப்பட்டு "பிறே பெட்ரோடி பெண்டாக்" என்பவரால் அப்பள்ளிவாசல் அமைந்திருந்த இடத்தில் ஒரு தேவாலயம் நிறுவப்பட்டது. அப்போது அதற்கு

வெற்றித்திருமகள் கோவில் (Our Lady of Victory) என்று பெயருமிட்டனர். பின்பு காலகதியில் அக்கோயில் புதுமை மாதா கோவில் என்று அழைக்கப்பட்டது. [6] அக்கோயிலை இன்றும் சின்னக்கடையில் காணலாம். இது நடைபெற்றபோது யாழ்ப்பாணத்தைப் பரராசசேகர பாண்டியன் ஆண்டு வந்தான்.

டச்சுக்கோட்டையில் தற்போது முனியப்பர் கோவில் அமைந்துள்ள பகுதிக்குப் பின் உள்ள மரத்தினடியில் ஒரு அவ்லியா (நல்லடியார்) வின் "சியாறம்" எனும் அடக்கஸ்தலம் இருப்பதாகக் கர்ணபரம்பரையாக வழங்கி வருகின்ற செய்தியொன்று உண்டு. இவர் போர்த்துக்கேயரால் கோட்டையில் வைத்து கொல்லப்பட்டவராம்.

இதே காலத்தில் போர்த்துக்கேயரின் கொடுமையினால் வெளியேறிய ஒரு சாராரும், ஏற்கனவே இந்தியாவில் இருந்து குடியேறி விவசாயத்தைத் தம் தொழிலாகக் கொண்டிருந்தவர்களும் உசன் என்ற பகுதியில் வாழ்ந்தவர்களுடன் கலந்தனர். இக்காலத்திலேயே விவசாயம் மீன்பிடி என்பவற்றைத் தம் தொழிலாகக் கொண்டிருந்த பலர் ஏற்கனவே மீரா என்று குறிப்பிடப்பட்டவரால் ஆக்கப்பட்ட விடத்தற் தீவிற்கும் முசலி, வவுனியாப்பகுதிக்கும் பூநகரி பள்ளிக்குடா, நாச்சுக்குடா ஆகிய இடங்களுக்கும் பெயர்ந்திருக்கிறார்கள்.

இதே காலத்தில் முஸ்லிம்களின் இரண்டாவது பெரிய குடியிருப்பான தென் மிருசுவிலில் உள்ள முஸ்லிம்களும் பாதிப்படைந்தனர். மன்னன் பலமிழக்க இழக்க முஸ்லிம்கள் வாழ்ந்த பகுதிகளும் போதிய பாதுகாப்புத்தரும் பகுதிகளாகக் காணப்படாது போகவே அவர்களும் தெற்கு நோக்கி இடம்பெயர ஆரம்பித்தனர். பூநகரியின் செல்லையா தீவில் இன்றும் இவ்வாறு குடியேறிய பழைய பூர்வீகக் குடிகளின் வழித் தோன்றல்கள் வாழ்ந்து வருகின்றார்கள். முல்லைத்தீவு, தனியூற்று என்பனவும் இக்காலத்திலேயே குடியேற்றங்கள் ஆகி இருக்க வேண்டும். முஸ்லிம்கள் பெருமளவினராக வாழ்ந்த தன்மையினாலேயே ஆங்கிலேயர் காலத்தில் பூநகரியின் தலைமைக்காரனாக நெய்னாப்பிள்ளை மரைக்காயர் என்பவர் இருந்துள்ளார் என்று சான்றுகள் கூறும்.

இக்காலத்திலேயே உசனில் வாழ்ந்த சிலருள் ஒரு சாரார் சாவகச்சேரிக்கும் சங்கத்தானைக்கும் இடையில் உள்ள பகுதியில் குடியேறினர். அது அன்று முதல் சோனகன் புலவு என்று வழங்கப்படலாயிற்று. இன்றும் அப்பகுதி சோனகன் புலவு என்றே அழைக்கப்படுகிறது.

அரசரோடு தொடர்புடைய தொழில் புரிந்த பலர் இக்காலத்தில் நல்லூரில் வாழ்ந்து வந்தனர். 1410 முதல் யாவுகர் சேரியில் வாழ்ந்து வந்த முஸ்லிம்கள் பலர் சப்புமால் குமாரயாவை எதிர்த்ததனால் கனகசூரிய சிங்கையாரியன் காலத்தில் அதாவது வேறு இடங்களில் சென்று சிதறிக் குடியேறினர். இக்காலத்தில் சில வணிகர்கள் நல்லூர் வீதியிலிருந்து நாவாந்துறை ஈறாக இருந்த, மிகவும் அகன்ற வீதியின் இருமருங்கும் குடியிருந்தனர். முஸ்லிம்களின் பள்ளிவாசல்களை மட்டுமல்லாது இந்துக்களின் கோவில்களையும் இடித்துத் தரைமட்ட மாக்கினர், இச்செயலானது முஸ்லிம்களையும தமிழரையும் ஒன்றுபட வைத்தது.

பொதுவாக யாழ்ப்பாண முஸ்லிம்கள் மீது தீராத சமயப் பகையைப் போர்த்துக்கேயர் கொண்டிருந்தனர். ஐரோப்பாவில் மட்டுமல்லாது உலகு எங்ஙணுமே அரசியல், சமய, வியாபார எதிரிகளாக முஸ்லிம்களே விளங்கினர். எனவே இவர்கள் ஆட்சியில் முஸ்லிம்கள் அடைந்த

நஷ்டம் கொஞ்சநஞ்சமல்ல. சுருங்கக்கூறின் இக்காலத்தில் முஸ்லிம்களால் நிம்மதியாக வாழமுடியாது போய்விட்டது. யாழ்ப்பாணத்தைத் தமது தாயகமாகக் கொண்ட முஸ்லிம்கள் அனைவருமே தமது தொழில் செல்வம் அனைத்தையுமே இழந்து யாரும் துணையற்ற நிலைக்குத் தள்ளப்பட்டார்கள்.

வண்ணார்ப்பண்ணைச் சிவன்கோவிலுக்குப் பின் உள்ள காணி ஒன்றின் பெயர் இன்றும் சோனகன் தரவு என்று குறிப்பிடப்படுவது சிவன்கோவில் நிர்மாணிக்கப்படுவதற்குமுன் அதாவது 1713இன் முன் முஸ்லிம்கள் சிலர் வாழ்ந்த பகுதியாக இருக்கவேண்டும் என்பதைப் புலப்படுத்தும். இன்றும் சிவன் கோவில் மேற்கு வீதியில் முஸ்லிம்களுக்குச் சொந்தமான ஆதனங்கள் இருக்கின்றன.

அண்மையில் காமால் வீதியில் கட்டடம் அமைக்கப்படும்போது M. S. ஹக்கீம் என்பவர் தமது புதிய வீட்டை நிர்மாணிக்க அத்திவாரம் வெட்டும்போது 2 1/2 அடி உயரமான கலையம்சம் பொருந்திய சண்டீசுவரரின் கருங்கற்சிலையும், 9" உயரமான வெண்கல அம்மன் சிலையையும் கண்டெடுத்து மாநகரசபை ஆணையாளரிடம் கையளித்தார். இவை பாதுகாப்புக்கருதி முஸ்லிம்களிடம் கொடுத்து புதைத்து வைக்கப்பட்டிந்ததாகலாம். இவையும் போர்த்துக்கேயர் காலத்துக்கே உரியவையாகும்.

ஒல்லாந்தர் காலம்

இவர்களின் காலம் 1658 முதல் 1796 வரையிலாகும். ஒல்லாந்தரின் நடவடிக்கைகள் பெரும்பாலும் போர்த்துக்கேயருக்கு எதிராகவே இருந்தன. கத்தோலிக்கத்துக்கு எதிராகப் பல சட்டங்களைக் கொண்டு வந்தனர். 1658–1659 ஆண்டு காலங்களில் கொண்டுவரப்பட்ட சட்டங்கள் கத்தோலிக்க சமயத்தை அனுஷ்டிக்கத் தடை விதித்ததுடன் கரையோர மாகாணங்களிலிருந்து குருமாரையும் வெளியேற்றியது. கத்தோலிக்க குருமாருக்குப் புகலிடம் தருதல் அல்லது மறைத்து வைத்தல் மரணதண்டனைக்குரிய குற்றமாகக் கருதப்பட்டது. விவாகம், ஞானஸ்நானம் பெறுதல் யாவும் ஒல்லாந்தத் திருச்சபையாலேயே நடைபெற வேண்டும். இவற்றுக்காகவும் ஏனைய செயல்களுக்கும் கத்தோலிக்கரிடமிருந்து அதிக வரி அறவிடப்பட்டதுடன் கத்தோலிக்கர் அரசாங்க உத்தியோகம் வகிப்பதும் தடை செய்யப்பட்டது. இப்படியான முறைகளைக் கையாண்ட தன் முக்கிய நோக்கங்கள் போர்த்துக்கேயரின் வர்த்தகம் கடல் வலிமை ஆகியவற்றை நசுக்கி அவர்களின் ஆதிக்கத்தை ஒழிப்பதேயாகும். அத்துடன் கத்தோலிக்கம் தவறான வழிகாட்டும் சமயம் என்றும் அவர்கள் கருதியிருந்தனர்.

இதே கொள்கையினை இஸ்லாமியர் மீதும் பின்பற்றினர். [7] அக்கால முஸ்லிம்கள் முகம்மது நபி (ஸல்) அவர்களின் நடைமுறைகளை (ஸுன்னத்) ப் பேணி தாடி வளர்த்தனர். செருப்புகள் அணிந்தனர். இப்படித் தாடி வளர்ப்பதற்கும், காலில் பாதணி அணிவதற்கும் முஸ்லிம்கள் வரி செலுத்த வேண்டியிருந்தது. என்றாலும் இவர்கள் வணிகத்தில் அதிக கவனம் செலுத்தியதனால் பெருமளவில் முஸ்லிம்களைப் பாதிக்கும் வண்ணம் இட்ட சட்டங்கள் யாவும் வியாபார நோக்கத்தைக் கொண்டனவாகவேயிருந்தன. யாழ்ப்பாணம், கொழும்பு, காலி,

மாத்தறை போன்ற இடங்களில் முஸ்லிம்கள் வசிப்பதற்குத் தடை போடப்பட்டது. இதன் காரணம் வியாபாரத்திற்கான ஏகபோக உரிமையை இவர்கள் வைத்திருக்க விரும்பியதேயாகும். இத்தனைக்கும் இடையில் முஸ்லிம்கள் மீது போர்த்துக்கேயர் கொண்டிருந்த அளவு வெறுப்பும், பகைமையும் பாராட்டவில்லை. காரணம் இஸ்லாம் சமயம் பகுத்தறிவான கொள்கைகளையும் கொண்டதாக இருக்கலாம். ஒல்லாந்தரும் சமய மாற்ற முயற்சிகளில் ஈடுபட்டிருந்தார்கள் எனினும் இவர்கள் கையாண்ட முறைகள் போர்த்துக்கேயர் கையாண்ட முறைகளில் நின்றும் வேறுபட்டவை. 1739 இல் அச்சகம் நிறுவி தேசிய மொழிகளில் பிரச்சாரம்செ சய்தனர். ஏழைகளுக்கு பணம், உடுபிடவை, கல்வி, உத்தியோகம் என்பவற்றை வழங்கி திசை திருப்ப முயன்றனர்.

போர்த்துக்கேயரின் தாக்குதலுக்குப் பலியான முஸ்லிம்கள் குடாநாடெங்கணும் தறிகெட்டோடி முஸ்லிம்கள் வாழ்ந்த வேறிடங்களில் குடியேறினர். ஏற்கனவே மிருசுவிலின் உசன் பகுதியிலும் சென்று குடியேறியிருந்தனர். இக்காலத்தில் சமயப்பிரச்சாரம் மற்றும் வணிக நோக்கங்களுடன் காயல் பட்டினத்திலிருந்து பலர் வந்து குடியேற ஆரம்பித்தனர். இவர்கள் இங்கிருந்து சூழவுள்ள சந்தைகளில் வியாபாரம் செய்து வந்தார்கள். சனங்களும் பெருக பிரதான நகரமும் நல்லூராக அமைய அவர்களின் வாணிகத்துக்கு வாய்ப்பில்லாது போய்விட்டது. அங்கிருந்து பெயர்ந்து சாவகச்சேரிக்கும் சங்கத்தானைக்கும் இடையிலுள்ள சோனகன் புலவு என்ற இடத்தில் குடியேறினார்கள். அந்த இடமும் பொருந்தாது போகவே ஏற்கனவே ஓரளவு முஸ்லிம்கள் வாழ்ந்த மற்றொரு பகுதியான நல்லூரில் குடியேறினர். பெருமளவினரான முஸ்லிம்கள் திரண்டதால் ஏற்கனவே நல்லூரிலுள்ள போர்த்துக்கேயரால் இடிக்கப்பட்ட பள்ளிவாயிலை மீளவும் பெரிதாக நிர்மாணித்து அவர்கள் வாழ்ந்து வந்தனர். அவர்கள் வாழ்ந்த இடம் சோனகன் தோப்பு என வழங்கப்பட்டது. இன்று நல்லூர்க் கந்தசுவாமி கோயில் அமைந்துள்ள பகுதியிலேயே அன்று முஸ்லிம்களின் பள்ளிவாசல் அமைந்திருந்தது.

இக்காலத்தில் இங்கு வாழ்ந்த முஸ்லிம்களின் தலைவராக, வழிகாட்டியாக வாழ்ந்தவர் முகம்மது இப்றாஹிம் என்ற பெரியாராவர். இவர் இறந்தபின் பள்ளிவாயில் அமைந்த நிலப்பரப்பிலேயே அடக்கம் செய்யப்பட்டார். இவரின் அடக்கஸ்தலம் (சியாரம்) கல்லினால் கட்டப்பட்டது. அது இன்றும் மூலஸ்தானத்துக்குப் பின்னால் அமைந்துள்ளது. இந்த சியாரத்தின் கால்மாடு (பக்கம்) மூலஸ்தானம் மறைத்துக் கட்டப்பட்ட சுவருக்கு வெளியே தெரிகிறது. இச் சியாரத்தில் இன்றுவரை அணையா விளக்கு ஒன்று எரிக்கப்பட்டு வருகிறது. இது எப்போதும் எரிந்து கொண்டே இருக்கும்.

ஒல்லாந்தர் காலத்திலும் அதன் முன்பும் வருணப்பாகுபாடு நிலைத்திருந்தது. நல்லூரில் சாதிக்கு ஒரு வீதியாக 64 வீதிகள் இருந்தன. இந்த 64 சாதியினரும் உயர் சாதியினராகக் கணிக்கப்பட்டிருந்தனர் எனச் சான்றுகள் கூறும். துரும்பர் என்பவர்களும் பறையர்களும் தோட்டி வேலைகள் செய்து வந்தனர். இவர்கள் தமது பணிகளை இரவிலேயே ஆற்றினர். இவர்கள் பகற்காலங்களை தத்தமது சேரிகளிலேயே கழிப்பர். இப்படியானவர்கள் நகரத்தின் புறம்போக்கான இடங்களிலேயே அமைந்திருந்தனர். ஒட்டுமடத்திற்கருகிலுள்ள துரும்ப குளமும் அதையடுத்துக் காணப்படும் பறைச்சேரிவெளியும் இவர்களின் குடியிருப்புக்களாக இருந்தன. அம்பட்டர், வண்ணார், பள்ளர், நளவர், பறையர், துரும்பர் முதலானவர்களுக்கு

இருப்பிடமோ வீதிகளோ இருக்கவில்லை. இவர்கள் தாழ்ந்த சாதியினராகக் கருதப்பட்டதாகச் சான்றுகள் கூறுகின்றன. [8]

இஸ்லாம் சமயம் தொழிலைக் கொண்டோ, பிறப்பைக்கொண்டோ, வர்க்க பேதத்தைக் கொண்டோ மக்களைப் பாகுபாடு செய்வதைக் கண்டிப்பாக வெறுத்து ஒதுக்கிய போதும் யாழ்ப்பாண முஸ்லிம்கள் தாழ்ந்த சாதியினராகக் கருதப்பட்டவர்கள் செய்த தொழில் எதனையும் இன்று வரை செய்யாதிருப்பதானது தமிழ்ப் பண்பாட்டின் செல்வாக்கினையே காட்டுவதாக உள்ளது. அத்துடன் முஸ்லிம்கள் தங்கள் மனைவியாராகக்கொண்ட பெண்கள் உயர் சாதியினராகவே இருந்தார்கள். முஸ்லிம்கள் நல்லூரில் வாழ்ந்த காலத்தில் இந்த 64 வீதிகளில் ஒன்றிலேயோ பலவற்றிலேயோ வாழ்ந்ததால் அவர்களும் உயர் சாதியினருள் ஒருவராகவே கணிக்கப்பட்டுள்ளனர்.

ஒல்லாந்தர் மிகவும் உயர்ந்த வரிகளை விதிப்பதிலேயே அதிக கவனம் செலுத்தினர். முத்துக் குளிப்பவர்கள் மீதும் சிறப்பாக வணிகத்திலீடுபட்ட அதிராம் பட்டினத்தாரின் வாரிசுகள் மீதும் அளவுக்கு மீறிய வரிகளைச் சுமத்தியதால் முஸ்லிம்கள் பலர் தமது முத்துக்குளிக்கும் தொழிலை விட்டு வேறு தொழில்களைத் தேட ஆரம்பித்தனர். புரட்டஸ்தாந்து சமயத்தைப் பரப்ப ஒல்லாந்தர் நடவடிக்கைகள் எடுத்தாராயினும் போர்த்துக்கேயரைப் போன்று கடுமையாக நடக்கவில்லை. எனவே ஏற்கனவே போர்த்துக்கேயரால் அழிக்கப்பட்ட கோயில்களைப் புனருத்தாரணம் செய்ய இந்துக்கள் முன்வந்தனர்.

நல்லூர்க்கந்தசுவாமி கோயிலைப் புனருத்தாரணம் செய்யும்போது முஸ்லிம்களின் பள்ளிவாசல் இடிபடுவதும் அவர்கள் குடியிருப்புக்களைப் பறிப்பதும் தவிர்க்க முடியாததாகிவிட்டது. முஸ்லிம்கள் அங்கு குடியிருந்தால் நல்லூர்க் கந்தசுவாமி கோயிலைப் பெரிதாகக் கட்டமுடியாது போய்விடும் என்பதையறிந்து முஸ்லிம்களை நல்லூரிலிருந்து வெளியேற்ற இந்துக்கள் பல நடவடிக்கைகளை எடுத்தனர். முஸ்லிம்கள் அங்கு குடியிருந்ததால் பள்ளிவாசலை இடிப்பது சாத்தியமாகாது எனக்கண்டு அங்கு குடியிருக்கும் முஸ்லிம்களை அப்புறப்படுத்தித் தரும்படி ஒல்லாந்த அதிகாரிகளைக் கோரினர். ஒல்லாந்தர் வர்த்தகத்திலும் வரிகள் அறவிடுதலும் தான் அதிக கவனம் செலுத்தினர். அத்துடன் உருவ வணக்கத்துக்கு புரட்டஸ்தாந்து சமயத்தவரைப் போல முஸ்லிம்களும் எதிராக இருந்ததாலும் போர்த்துக்கேயரை வெளியேற்ற முஸ்லிம்கள் பெருமளவில் உதவி புரிந்ததனாலும் அவர்கள் இந்துக்களின் கோரிக்கையை நிறைவேற்றுவதாகக் கூறியபோதும் நிறைவேற்றாது காலம் தாழ்த்தினர். இன்று கந்தசுவாமி கோயில் அமைந்துள்ள பகுதியின் மேற்குப் பகுதியிலேயே முஸ்லிம்களின் வீடு கள் அமைந்திருந்தன. அந்த இடங்களை விடும்படி இந்துக்கள் கோர முஸ்லிம்கள் மறுத்தனர். எனவே அவ்விடத்திலிருந்து முஸ்லிம்களை வெளியேற்ற மிகவும் ஈனமான முறையொன்றைக் கையாண்டனர். முஸ்லிம்களைப் பொறுத்தவரையில் மதுபானமும், பன்றி இறைச்சியும் விலக்கப்பட்ட (ஹறாமான) உணவு வகையாகும். இதனை நன்கறிந்த இந்துக்கள் ஒரு பன்றியைக் கொன்று முஸ்லிம்கள் பொதுவாக நீரருந்தும் எல்லாக்கிணறுகளிலும் இட்டனர். இதனால் நல்லூரில் வாழ்ந்த முஸ்லிம்கள் அனைவரும் அழுது புலம்பினர். அவர்கள் அருந்துவதற்குத் தூய்மையான நீர் எங்கும் கிடைக்கவில்லை. நீர் அருந்தாமல், உண்ணாமல் பலநாட்கள் அவர்கள் பட்டினி கிடந்தனர். அவர்களுக்கு உதவ யாருமே முன்வரவில்லை. இந்த நிலையில் படிப்படியாக தாம் வாழ்ந்த இடங்களைவிட்டுப் பெயர்ந்து ஏற்கனவே ஓரளவு முஸ்லிம்கள் வாழ்ந்து வந்த நாவாந்துறையின் கிழக்குப் பக்கமாகச் சென்று குடியேறினர். [9]

தங்களுக்கு இக்காலத்தில் இழைக்கப்பட்ட மனிதாபிமானமற்ற கொடுஞ்செயலை வன்மையாகக் கண்டித்தபோதும் இந்துக்கள் பெரும்பான்மையினராக இருந்தமையினால் எதிர்த்துப் போராட முடியாது போய்விட்டது. கந்தசுவாமி கோயிலை விஸ்தரித்தல் என்ற கொள்கையின் கீழ் அனைவரும் ஒன்று திரண்டிருந்தனர். இது கண்டு புதிய இடத்துக்கு வந்தபின் அங்குள்ளவர்களுடன் சேர்ந்து திரண்டு மீளவும் நல்லூருக்குச் சென்றார்கள். அப்போது ஒரு ஒப்பந்தம் உருவாகிற்று. வருடத்துக்கு ஒருமுறை அங்கு அடக்கம் செய்யப்பட்டுள்ள முகம்மது இபுறாஹீம் அவர்களின் சியாரத்தை (சமாதியை) தரிசிக்க அனுமதிக்க வேண்டும். முஸ்லிம்கள் பெருநாட் தினங்களில் வந்து தமது சமய வழிபாடுகளை செய்யத் தடை செய்யக்கூடாதென்றும் சரத்துக்கள் சேர்க்கப்பட்டன. இந்த ஒப்பந்தத்தின் படியேதான் கோயிலின் மேற்குப்புறப் பகுதியில் முஸ்லிம்கள் உள்ளே செல்வதற்கு வாயில் ஒன்றும் அமைக்கப்பட்டிருந்தது. அந்த வழியின் மூலமே அவர்கள் அனுமதிக்கப்பட்டார்கள். பின் வந்தோர் அதே செயலைத் தொடர்ந்து செய்து வராததினால் இப்போது அந்தக் கதவும் நீக்கப்பட்டு சுவர் இடப்பட்டுள்ளது. இன்றும் அந்த வில்வளைவினைக் கொண்ட வாசலின் வடிவு உள்ளது. கோயில் கட்டும்போது மூலஸ்தானத்தை முகம்மது இபுறாஹிம் என்பவர் அடங்கப்பட்ட சமாதியின் மேலேயே அமைக்க முயன்றனர் என்றும் அச்சமாதியை உடைக்க முயன்ற வேலையாள் அதே ஆயுதத்தால் தாக்குண்டபடியால் அந்த முயற்சி தடைப்படவே அந்த சமாதியிலிருந்து சில அடிகளுக்கு அப்பால் மூலஸ்தானத்தின் வேல் பதிக்கப்பட்டதாகக் கூறுவர். இந்தக் கோயிலின் உரிமை சம்பந்தமாக ஆங்கிலேயர் காலத்தில் ஒரு வழக்கும் நடந்ததாகவும் கூறுவர். இன்றுவரை அச்சமாதி இடிக்கப்படாமல் உள்ளது. அது ஒரு பீடம் போல் கட்டப்பட்டுள்ளது. முஸ்லிம்களும் இந்துக்களும் இந்த சம்பவம் ஒன்றைத்தவிர மற்றவகையில் எல்லாம் நெருங்கியே மிக அன்யோன்னிய உறவுடன் பழகி வந்தனர். வண்ணார்பண்ணையில் வைத்தியலிங்கச் செட்டியார் என்ற பெயருடைய ஒருவர் வாழ்ந்து வந்தார். [10] இதே காலத்தில் முஸ்லிம் பகுதியில் முகம்மது தம்பி மரைக்கார் என்ற பெயருடைய ஒருவரும் வாழ்ந்து வந்தார். இவர்களிருவரும் மிகவும் நெருங்கிய நண்பர்களாக இருந்தனர். இருவருமே முத்துச்சிப்பி குத்தகைக்கு எடுத்து வணிகம் செய்து வந்தனர். 1713 இல் ஒல்லாந்தர் கோட்டை கட்டுவதற்கென இவர்கள் கொண்டுவந்த கற்களில் எஞ்சிய கற்களை இவர்கள் இருவருமே விலைக்கு வாங்கினர். இந்தக் கோட்டை கட்டுப்பட்ட அதே கற்களினால் வண்ணார்பண்ணை சிவன்கோவிலை வைத்தியலிங்கம் செட்டியார் கட்டினார். இதே காலத்தில் தான் முஸ்லிம்கள் வாழும் பகுதியில் இரண்டு தைக்காக்களும் ஒரு பெரிய பள்ளிவாசலும் கட்டப்பட்டது. முஸ்லிம் கல்லூரி வீதியில் அமைந்துள்ள பெரிய பள்ளிவாசல் என்னும் ஜும்ஆப் பள்ளி இக்காலத்திலேயே கட்டப்பட்டது. வண்ணை வைத்திலிங்க செட்டியார் கோவிலைக் கட்டும்போது பலவகையிலும் முகம்மது தம்பி மரைக்கார் அவருக்கு உதவி செய்தார். நன்றிமறவாப் பண்புடைய வைத்திலிங்கச் செட்டியார் பெரிய குளத்தைக் கட்டிக் கொடுத்தார். எனவே 1713இல் தான் பெரிய பள்ளிவாசலும், பெரிய குளமும், ரிபாயியாத் தைக்காவும், முகிதீன்பள்ளி வீதியிலிருக்கும் முகிதீன் பள்ளியும் கட்டப்பட்டன.

ஒல்லாந்தர் காலத்தில் தான் காணிகளுக்குத் தோம்பு எழுதும்முறை ஆரம்பிக்கப்பட்டது. எனவே பழைய காணிகள் காட்டுகின்ற காணியின் பெயர்கள் பெரிதும் இஸ்லாமியப் பெயர்களாகவே இருக்கின்றன. இவை பெரிதும் முஸ்லிம்கள் நிலைகொண்டிருந்த இடங்களாக இருக்க வேண்டும்.

இக்காலத்தில் தமிழில் மட்டுமல்லாது அரபுத் தமிழிலும் உறுதிகள் எழுதப்பட்டன. அரபுத் தமிழும் தேசிய மொழியாக ஒல்லாந்தர் அங்கீகரித்திருக்கலாம். இது நீலநிறத்தாளில் காணப்பட்டது. ஒல்லாந்தர் இக்காலத்தில் பல கல்விச் சாலைகளை ஸ்தாபித்திருந்தனர். என்றாலும் அங்கு தங்கள் பிள்ளைகள் சென்று படிப்பதை முஸ்லிம் பெற்றோர்கள் விரும்பவில்லை. அங்கு சென்று தங்கள் பிள்ளைகள் கல்வி பயில்வதனால் அவர்கள் மதத்துக்கு மாறிவிடலாம் என்று ஐயுற்றதே காரணமாகலாம். அரபு மொழியை நன்கு கற்றார்கள். மார்க்க நூலான திருக்குர்ஆனை வாசிக்க அரபுக்கல்வி இன்றியமையாததாக இருந்தது. தமிழைப் பேசினர். அவர்கள் தமிழை முறையாகக் கற்காத காரணத்தினால் அரபு எழுத்துக்களில் தமிழை எழுதினர். இப்படியாகவே அரபுத் தமிழ் தோன்றியது. பிற்காலத்தில் அரபுத்தமிழில் பல இலக்கியங்களும் எழுந்தன. சுருங்க நோக்கின் ஒல்லாந்தர் காலத்தில் முஸ்லிம்கள் தமக்கு நிரந்தரமாகத் தங்க ஓரிடத்தை தேடிக் கொண்டதுடன் மீளவும் பழைய நிலைக்கு ஓரளவுக்கு மீளும் நிலையினையும் அவதானிக்கக் கூடியதாக உள்ளது.

ஆங்கிலேயர் காலம்

இவர்களின் ஆட்சியின் கீழிருந்த காலம் 1796 முதல் 1947 வரையுள்ள 151 ஆண்டுகளாகும். இவர்கள் காலத்தில் குறிப்பிடத்தக்க வரலாற்று அம்சங்கள் அடங்காவிடினும் தேசிய ரீதியில் சில விடயங்களை வென்றெடுக்கவும் அரசியலில் விழிப்புணர்வு பெறவும் முனைவதனை அவதானிக்கலாம். இக்காலம் முன்னைய இரு காலங்களையும் போலவல்லாது முஸ்லிம்களால் சிறிது நிம்மதியாக வாழ முடிந்ததுடன் இழந்த பொருளாதார வளத்தை மீட்டுக் கொள்ளக்கூடியதாகவும் இருந்தது. இக்காலத்தில் முஸ்லிம்கள் தம்மை மீளவும் ஒரு வர்த்தக சமுதாயகமாக ஆக்கிக் கொண்டார்கள். பொருளாதார நிலைமை பலமடைய இழந்துபோன உரிமைகளுக்காகக் குரல் கொடுக்கத் தொடங்கியதுடன் இவர்கள் அதில் வெற்றியும் கண்டனர். எனினும் கல்வியைப் பொறுத்தவரையில் ஈழத்தின் ஏனைய பகுதிகளிலுள்ள முஸ்லிம்கள் போலப் பின் தங்கியே இருந்தனர். போர்த்துக்கேயரதும் ஒல்லாந்தரதும் கல்விமுறை போலவே ஆங்கிலேயரின் கல்விமுறையும் இருக்கும் என்று எண்ணினர். இருந்தாலும் பிரித்தானியர் ஆட்சியின் கடைக்கூற்றுப் பகுதிகளில் சில கல்விமான்கள் தோன்றச் சுற்றாடலின் செல்வாக்கே காரணமாக இருந்துள்ளது.

இக்காலகட்டத்தில் குழந்தையின் மகன் என்று அழைக்கப்பட்ட ஒருவரின் முயற்சியினால் நல்லூர்க் கந்தசுவாமி கோயில் சம்பந்தமாக வழக்கு ஒன்று நடந்து அதிலே அவர் வென்றதாகக் கூறுவர். இதற்கு ஆதாரம் தேட முடியாது உள்ளது.

செழிப்பான நிம்மதியான வாழ்வு ஒன்று நிகழும்போதே நல்ல பல காவியங்கள் எழும் என்பது இலக்கிய வரலாறு தரும் அனுபவமாகும். இக்காலப்பகுதியில் முஸ்லிம்களைப் பொறுத்தவரையில் இந்தநிலை ஏற்பட்டிருந்ததனால் யாழ்ப்பாணத்தைச் சேர்ந்த பதுறுதீன் புலவர் என்பவர் 4000 விருத்தங்களினாலான முகியித்தீன் புராணத்தை 1811 இல் எழுதினார். இது காவிய அமைப்பை ஒட்டி எழுந்தது. ஈழத்தின் முதற்றமிழ்க் காப்பியம் என்று கொள்ளப்படத் தக்கது.

1822 இல் பேர்சிவல்அலன்டைக் என்பவரது முயற்சியால் யாழ்ப்பாண முஸ்லிம்கள் வாழும் பகுதியில் சனநெருக்கம் அடர்த்தியாகக் காணப்படுகிறது. என்ற காரணத்தினால் புதுவீதிகள் திறக்கப்பட்டன. இக்காலத்திற் திறக்கப்பட்ட புது வீதிகளில் ஒன்றுதான் இன்று முஸ்லிம் கல்லூரி வீதி என வழங்கப்படும் வீதியாகும். இது முன்பு ராப்ஸ் வீதி என்று அழைக்கப்பட்டது. இந்த ராப்ஸ் என்பது இவ்வீதியை அமைத்தவரின் பெயராகலாம்.

இக்காலத்தில் சிறந்த கலை நுணுக்கம் கொண்ட தொழிலாளர் பலர் வாழ்ந்திருக்கின்றனர். 1898 இல் சிறந்த கலைஞர்களுக்கான பாராட்டு விழாவில் சரும வேலையில் திறமை மிக்கவர் என்ற காரணத்தால் ஜனாப் காதர் முகம்மது என்பவர் யாழ்ப்பாண அரசாங்க அதிபரால் கௌரவிக்கப்பட்டார். [11]

19ஆம் நூற்றாண்டின் இறுதிப் பகுதியில் முஸ்லிம்கள் கல்வியில் காட்டிய ஆர்வத்தின் காரணமாக பல அறிஞர்கள் தோன்றினர். புலவர்கள் தோன்றினர். 1904 இல் இலங்கையின் முதல் முஸ்லிம் வழக்கறிஞராக மர்ஹூம் M. C. அப்துல் காதர் B. A அவர்கள் சித்தியடைந்தார்கள். [12] இவர் தேசிய ரீதியிலான வெற்றி ஒன்றினைப் பெற்றார். இவர் கல்விகற்று முதல் முஸ்லிம் பட்டதாரி, முதல் முஸ்லிம் வழக்கறிஞர் என்ற பட்டங்களைப் பெற்றுக் கொண்டபோதும் சமய அனுஷ்டானத்தில் பண்பாட்டைப் பேணுவதில் அதிக அக்கறை கொண்டிருந்தார். வழக்கு விசாரணையின்போது நீதிபதியையும், கோட்டையும் மரியாதை செய்வதற்காக அணிந்துள்ள துருக்கித்தொப்பியை அகற்ற வேண்டும் என்ற முறை நிலவி வந்தகாலம். இந்த முறைக்கு எதிராக முஸ்லிம்கள் தொப்பி அணிவது மற்றவர்களைக் கௌரவப்படுத்துவதற்காகவே தவிர அவமானப்படுத்துவதற்கல்ல என்றும் அவ்வாறு அணிவது மதத்தின் சின்னமாகும் என்றும் மற்றையவர்கள் அணியும் தொப்பியிலிருந்து வேறுபட்டது என்றும் வாதாடி வெற்றி பெற்றார். தொப்பியில்லாமல் வழக்காடு மன்றத்துக்குள் செல்லமாட்டேன் என்று சூளுரைத்து அதன்படி வெற்றியும் பெற்றார். இதன்மூலம் துருக்கித் தொப்பியை எக்காரணம் கொண்டும் எந்த வேளையிலும் முஸ்லிம்கள் அகற்ற வேண்டியதில்லை என்பதனை நிலைநாட்டினார். இவ்வாறு வெற்றி பெற்றது 1905 இலாகும். முதலாம் உலக மகாயுத்தத்தையண்டிய காலப்பகுதியில் நிர்வாகம் சீராக இருக்கவில்லை. உள்நாட்டு வெளிநாட்டு பொருளாதாரம் சீர்கேடடைந்து காணப்பட்டது. மக்களிடம் வறுமை தலைவிரித்தாடியது. பட்டினியால் மக்கள் திருடவும் கொலை செய்யவும் கூடத் தலைப்பட்டனர். பொருட்களைப் பதுக்கி வைத்திருந்தவர்கள் பெருங் கொள்ளைலாபம் சம்பாதித்தனர். இக்காலத்தில் முஸ்லிம்களில் சிலர் யாழ்ப்பாணம் சந்தையில் வியாபாரம் செய்து வந்தனர். இக்கடைகளையெல்லாம் மக்கள் சூறையாடினர். இதற்கெதிராக நிர்வாகம் இயங்கியது. கொள்ளைக்காரர்களை சுடும்படி பணித்தது. இவ்வாறு ஒரு கொள்ளைச் சம்பவத்தையொட்டி சந்தை அமளிதுமளிப்பட்டபோது அப்போது எலுமிச்சம்பழ வியாபாரம் செய்து கொண்டிருந்த முஸ்லிம் வட்டாரத்தைச் சேர்ந்த கதிர் லெப்பை என்பவர் தனது பொதிகளுடன் வீடுசெல்ல முயலும்போது பொலிஸாரால் தவறுதலாகச் சுடப்பட்டார். இது நடந்தது 1914 இலாகும்.

இதனைத் தொடர்ந்தும் நாடெங்கும் பதட்ட நிலையே காணப்பட்டது. 1918 இலும் ஒரு கலவரம் நடந்தது. 1918 நவம்பர் 10 இல் பருத்தித்துறை, சுன்னாகம் ஆகிய பகுதிகளில் முஸ்லிம்களுக்குச் சொந்தமான புடவைக் கடைகள் கலவரக்காரர்களால் கொள்ளையடிக்கப்பட்டன. போலீஸார்

உடனடியாக ஏற்ற நடவடிக்கைகள் எடுத்ததனால் கலவரம் அடங்கியது. எட்டுக் கலகக்காரர்கள் காயமடைந்தனர். ஒருவர் கடுமையான காயம் அடைந்தார்.[13]

1920 இல் யாழ்ப்பாணத்தைச் சேர்ந்த எல்லா இன, மதத்தவராலும் மதிக்கப்பட்ட உதாரகுணங்களையுடைய ஜனாப் அய்னியாப்பிள்ளை என்ற முஸ்லிம் பெரு வர்த்தகர் காலமான செய்தியை 24.1.1920 இல் "உதய தாரகை" செய்தி வெளியிட்டிருந்தது.[14] இவரது குடும்பத்தினரும் இவரும் எடுத்த முன்னோடியான நடவடிக்கைகளினால் சமுதாயத்தினர் தமது பழைமை சார்ந்த சில மூடநம்பிக்கைகளை விடக்கூடியதாக இருந்தது.

முஸ்லிம்கள் தாம் முன்பு வாழ்ந்த பகுதிகளில் மீன் உண்ண பழகியிருந்தனர். ஆதலால் புதிய இடத்தில் குடியேறிய பின்னரும் தாம் அந்த மீன்பிடித் தொழிலைச் செய்யாததால் நாட்டுப் புறங்களிலிருந்து சில மீனவர்களான திமிலர் என்ற வகுப்பாரைக் கொண்டுவந்து தமது சுற்றாடலில் கடலையண்டிய பகுதிகளில் தமக்குச் சொந்தமான நிலங்களில் குடியேற்றினர். இக்காலத்தில் பறைச்சேரி வயல் பொம்மை வெளி போன்ற வயல்கள் அனைத்தும் முஸ்லிம்களுக்கும் சொந்தமானவையாயிருந்தன. வயலில் சூடடிக்க ஆயத்தமாக வைக்கப்பட்டிருந்த நெற்சூடுகளை சில திமிலர் வளர்த்த மாடுகள் வந்து மேய்ந்து அழித்து விட்டன. இதனால் ஆத்திரம் கொண்ட நில உரிமையாளரான முஸ்லிம் ஒருவர் அந்த மாட்டை அடித்தார். இதனையறிந்த மாட்டின் உரிமையாளன் அங்கு ஏதோ அலுவலாகச் சென்று முஸ்லிம் ஒருவரை அடித்தார். இது இருவர் பகுதியிலும் கலவரமாக மூழத் தொடங்கியது. இரு பக்கமும் ஒவ்வொரு குழுக்கள் இயங்கி இரு சாராரையும் தாக்கியது. இதனால் இரு பக்கத்தைச் சேர்ந்த மக்களும் தாக்கத்திற்குள்ளாகினர். இக்காலை பக்கீர் மீராலெப்பை, நானாசாகிபு, பிச்சை என்பவர்கள் முஸ்லிம் பகுதியில் முன்னின்றவர்களாகின்றனர். இது நடந்தது 1925 இலாகும்.

பிற்சேர்க்கை

1. *யாழ்ப்பாணச் சரித்திரம் பக். 53*
   யாழ்ப்பாண வைபவ கௌமுதி பக் 56
2. *யாழ்ப்பாண வைபவ விமரிசனம்*
3. *மேலது பக் 138*
4. *மேலது பக் 136*
5. *யாழ்ப்பாணச் சரித்திரம்*
   யாழ்ப்பாண வைபவ கௌமுதி பக் 56 Notes on Jaffna P. 91
6. *Notes on Jaffna P. 137-138*
7. *ஒல்லாந்தர் காலச் சமயநிலை க. ச. அருமை நாயகம் (சிந்தனை)*
8. *யாழ்ப்பாணச் சரித்திரம் பக். 37*
9. *யாழ்ப்பாண வைபவமாலை பக் 91*
   யாழ்ப்பாண சரித்திரம் பக் 86
   யாழ்ப்பாண பூர்வீக வைபவம் பக் 32 A Hand book of the Jaffna Peninsula P. 17
10. *யாழ்ப்பாண சரித்திரம் பக். 94*
    யாழ்ப்பாண பூர்வீக வைபவம் பக் 39
11. *Notes on Jaffna P. 289*
12. *Notes on Jaffna P. 272*
13. *Notes on Jaffna P. 318*
14. *Notes on Jaffna P. 338*

அம்பாரை மாவட்ட முஸ்லிம்களின் வரலாற்று பாரம்பரியம்

எம். எல். ஏ. காதர்

மட்டக்களப்புக் கரையோரப்பிரதேசம் முழுவதையும் கட்டியாண்ட அரசனென்றோ மன்னனென்றோ ஒருவரையும் நாம் வரலாற்று ஏடுகளில் காணமுடியாது. வன்னியர்கள் கைவசம் மட்டக்களப்புத் தமிழ்ப்பகுதி இருந்திருக்கின்றது. இவ்வன்னியர்கள் மேலாண்மை அதிகாரம் ஒன்றுக்கு பணிந்து வரி செலுத்தியிருக்கின்றனர். உதாரணத்திற்கு கண்டி ராசதானி 14ஆம் நூற்றாண்டில் தோற்றம் பெற்றபோது பழுகாமம், போரதீவு, எருவில், மட்டக்களப்பு, அம்பலாந்துறை போன்றவை வன்னிமைகளாக கண்டி மன்னனின் மேலாண்மை அதிகாரத்திற்குட்டிபட்டிருந்தன. இவ்வன்னிமைகள் பன்னிரண்டாம் நூற்றாண்டில் மாகோன் என்ற சோழனின் படையெடுப்பின் பின்னர் உருவாகியவையாகும். ஆயின் மட்டக்களப்பில் தமிழர் குடியேற்றம் பண்டுதொட்டு இடம்பெற்று வந்திருக்கின்றது. கலிங்க நாட்டவரும், பாண்டி நாட்டவரும், சோழ நாட்டவரும் இப்பிரதேசத்தின் மீது காலத்திற்குக் காலம் படையெடுத்து வந்தபோது இவை தோற்றம் பெற்றன. மட்டக்களப்பின் அழகும், வனப்பும் தென்மதுரையில் இருந்த முக்குவரை இங்கு பெருமளவுக்கு ஈர்த்திருக்கின்றன. தென்னிந்தியாவில் இடம்பெற்ற யுத்த நெருக்கடிகள் மட்டக்களப்பைச் சுகமான பிரதேசமாக ஆக்கியிருக்கின்றது. முகம்மது கஷ்னி என்பவரது தென்னிந்தியா மீதான படையெடுப்பு முக்குவர் கல்முனையில் வந்திறங்கத் தூண்டியிருக்கின்றது.

ஆயினும் முஸ்லிம்கள் இன்று பெரும்பான்மையாக வாழும் தென்கிழக்குப் பிராந்தியம் என்பது ஆதிகால முதல் ருஹுணு தேசத்தின் ஒரு முக்கியப் பிரிவாக இருந்திருக்கிறது. காவன்திஸ்ஸனின் ராசதானி கி. மு. 100இல் உருவாக்கப்பட்டபோது, இத்தென்கிழக்குப் பிரதேசம் விவசாய வளமிக்க இடமாகவும், வர்த்தகமும், வாணிபமும் மேலோங்கிய இடமாகவும் பிரகாசித்தது. இக்காலத்தில் அராபியக்கப்பல்கள் தென்கிழக்குக் கரைக்கு தங்கதளபாடங்களை துட்டகெமுனுவுக்கு கொண்டு வந்தன. இப்பிரதேசத்தை சதாதிஸ்ஸன் (ஞயனய கூளைளய) ஆண்டபோது விவசாயம் பரந்தளவில் மேற்கொள்ளப்பட்டது. இறக்காமம், கொண்டவட்டுவான், வட்டிவெட்டி, அக்கரைப்பற்று, பாணமை, லகுகல போன்ற பிரதேசங்கள் முழுவதும் விவசாயப் பூமியாகவும் அதிகளவு நெல் விளையும் வளமிக்க இடமாகவும் பெயர் பெற்றன. ஹெடஓயா,கல்லோயா, பட்டிப்பளை என்பன போன்ற ஆறுகள் சார்ந்து இடப்பட்ட அணைகள் இப்பிரதேசத்தை மிகுந்த விளைபூமி இருந்த இடமாக்கிற்று. சதாதிஸ்ஸனின் ஆட்சியின்போது திகாமடுல்ல என்ற பெயர் இதற்கு வழங்கப்பட்டிருக் கின்றது. திகவாபிக் குளம் இவன் காலத்தில் கட்டப்பட்டுள்ளது. துட்டகெமுனுவின் படை எல்லாளனை எதிர்ப்பதற்கு தென்கிழக்குப் பிரதேச வழியாகவே சென்று மகியங்கனையில் ஒன்றுபட்டு முன்னேறியிருகின்றது என்று மகாவம்சம் கூறுகின்றது.

ஆயின் கி. பி. 1160இல் பராக்கிரமபாகு ருஹுணு பிரதேசத்தைக் கைப்பற்றி பொலநறுவை ஆட்சியின்கீழ் கொண்டுவந்தபோது திகவாபி பிரதேசம் முழுவதும் சீர்குலைந்து வந்தது.

ஏனெனில் திகவாபி பிரதேச மக்கள் பராக்கிரமபாகு மன்னனை எதிர்த்து போரிட்டதால் இப்பகுதியை கைப்பற்றிய பராக்கிரமபாகு மன்னன் தென்கிழக்குப் பகுதியை முழுமையாக புறக்கணிக்கத் தொடங்கினான். அங்குள்ள குளங்களையும் நீர்ப்பாசன ஒழுங்குகளையும் பரிபாலிக்கவும் புனரமைக்கவும் விருப்பம் காட்டவில்லை. அப்பிரதேசத்தை முற்றாக கைவிடலானான். இதனால் திகவாபி குளப்பிரதேசம் முழுவதிலும் பசி, பஞ்சம், நோய், பிணி என்பன தலையெடுத்தன. இதன் விளைவாக தென்கிழக்கு சிங்கள மக்கள் இப்பிரதேசத்தை விட்டு நீங்கி மலைப் பிரதேசங்களுக்கு இடம்பெயர்ந்தனர். இவர்கள் கோயில்களும், குளக்குடியிருப்புக்களும் அழிந்து போயின. தென்கிழக்கு இருண்ட பகுதியாகியது.

எனவே மத்திய காலப்பகுதியில் மட்டக்களப்பின் தென்கிழக்குப் பிராந்தியம் மிகுந்த அழிவுக்குட்பட்ட பகுதியாகவும், சிங்கள மக்களால் முற்றாக கைவிடப்பட்ட பகுதியாகவும் காட்சி தருகின்றது. மட்டக்களப்பின் வடபகுதி, தமிழ்க் குடியேற்றம் தொடர்ச்சியாக இடம் பெற்ற பிரதேசமாக காட்சி தருகின்றது. உண்மையில் பொலநறுவையை ஆட்சி புரிந்த சிங்கள மன்னர்கள் மட்டக்களப்பை தங்கள் கட்டுப்பாட்டுக்குள் கொண்டு வரவில்லை. அதேபோன்று வடக்கில் தோன்றி நிலைபெற வந்த யாழ்ப்பாண ஆட்சி முறைகளுள்ளும் மட்டக்களப்பு சிக்கிக் கொள்ளவில்லை. தென்னிந்திய மக்கள் குடியேற்றத்திற்கு திறந்து விடப்பட்ட இடம் போன்றே மட்டக்களப்புப் பிரதேசம் ஆரம்ப காலத்திலிருந்து காணப்படுகின்றது. இவ்வாறு மட்டக்களப்பில் உருவான தமிழ்க் குடியேற்றங்களே, பின்பு வன்னிமைகளுக்குள் ஒழுங்குபடுத்தப்பட்டன. தமிழ்க் குடியேற்றம் இடம்பெற்ற காலமுதல் முஸ்லிம் மக்களின் குடியேற்றமும் ஒரு அம்சமாக இருந்து வந்திருக்கிறது என்பது கவனிக்கத் தக்கதாகும்.

மட்டக்களப்பின் பூர்வீக சரித்திரம் கூறும் தமிழ் ஏட்டுப்பிரதிகள், கல்வெட்டுக்கள் என்பன முஸ்லிம் மக்கள் குடியேற்றம் பற்றி குறிப்பிடாதது, மட்டக்களப்பு முஸ்லிம் பூர்வீகத்தை அறிந்து கொள்வதில் உள்ள பெருங்குறைபாடாகும். இவ்வேட்டுப் பிரதிகள் வர்த்தக, வாணிப சம்பவங்களை மட்டுமே குறிப்பிடுகின்றன. பாணமையில் மரம் வெட்டி ஏற்றியதையும், கல்முனையில் வியாபாரத்திற்காக பாளையம் போட்டதையும், கோயில் திருவிழாக்களில் குகாரத்து மரபினர் கலந்து குடியேறியதையுமே அவை கூறுகின்றன. ஆனால் இவற்றை மேற்கொண்ட முஸ்லிம்கள் பற்றி தெளிவாக எதனையும் அவை கூறவில்லை. படகுகளிலும், தோணிகளிலும், பாய்க்கப்பல்கள் மூலமும் முக்குவர் மட்டக்களப்பிற்கு வந்து குடியேறினர் என்ற கருத்தையே அவை கற்பிக்கின்றன. இக்குடியேற்றங்கள் வெவ்வேறு காலகட்டங்களில் அப்போது ஆட்சிபுரிந்த அரசர்களின் அனுசரணையின் கீழ் இடம் பெற்றன எனக் குறிப்பிடுகின்றன. இக்குடியேற்ற நிகழ்வுகள், சம்பவங்கள் மூலம் மட்டக்களப்பு முஸ்லிம்கள் ஆரம்பகாலம் முதல் எவ்வாறு இப்பிரதேசத்தினுள் குடிபதிய வந்திருப்பார்கள் என்பது பற்றிப் பல அனுமானங்களை நாம் மேற்கொள்ளலாம்.

குடியேற்றத்திற்கு தோணிகளும், வள்ளங்களும் வந்ததுபோல் வர்த்தக வியாபாரத்திற்கு முஸ்லிம்களும் வந்திருக்கின்றனர் என அனுமானிக்கலாம். உண்மையில் வர்த்தக வியாபாரத்திற்கு வந்த படகுகளும், தோணிகளுமே குடியேற வந்தவர்களுக்கு உதவின என்று பல குறிப்புக்கள் உள. இவை மூலம் தமிழர்கள் வந்து குடிபதிந்த காலங்களிலேயே முஸ்லிம்களின் வரத்தும் ஆரம்பமாயிற்று என எண்ண இடமுண்டு.

மட்டக்களப்பு பிரதேசத்தில் நடைபெற்ற முஸ்லிம் வர்த்தகம், முஸ்லிம் விவசாயம் மட்டக்களப்பில் ஏற்படுவதற்கான காரணத்தை தெளிவு படுத்துகின்றது. காலியில், கொழும்பில், கண்டியில் வாழும் முஸ்லிம்கள் வர்த்தகர்களாகவே தொடர்ந்து இருக்கும் நிலையில், மட்டக்களப்பு வாழ் முஸ்லிம்கள் விவசாயத்தில் தம்மை ஈடுபடுத்திக் கொள்ள வந்தமைக்கு, மட்டக்களப்புக் கரையோர வர்த்தகம் அவ்வாறு அமைந்தது ஒரு முக்கிய காரணமாகும். மட்டக்களப்புத் துறைமுகங்களில் அரிசி, நெல், தானியம் என்பனவே அதிகளவு ஏற்றுமதியாகின. இவற்றிற்கு மாற்றுப் பொருளாகவே பல்வேறு பாவனைப் பொருட்களும், உடுதுணிவகைகளும் இறக்குமதியாகின. இவ்வர்த்தகத்தை தனியார்களே நடாத்தினர்.

வர்த்தகத்தில் ஈடுபடுபவர்களுக்கு வெற்றியும் தோல்வியும் ஏற்படுவது வழக்கம். தமது வியாபாரம் முறிவுறும்போது மட்டக்களப்பு முஸ்லிம் வர்த்தகர்கள் தமக்கு பரீட்சயமான விவசாயத்தையே தமது சீவனோபாயத்திற்கு செய்ய வந்தனர். அது மாத்திரம் அல்லாமல் தமது வியாபார காலத்திலும் தமக்கு தேவையான வர்த்தகப் பொருளான நெல்லை அவர்களே நேரடியாக உற்பத்தி செய்தனர். அல்லது உற்பத்திக்கு தேவையான முற்பணம் கொடுத்து அதில் சம்பந்தப்பட்டனர். (C. R. de Silva)

மட்டக்களப்பு தென்பகுதியில் காணி நிலம் இருந்தமையும், வாவி குளங்கள் தூர்ந்த நிலையில் இருந்தமையும் அவர்களை விவசாயத்தில் ஊக்கப்படுத்துவதற்கு காரணமாக இருந்திருக்கின்றன. அத்தோடு மட்டக்களப்பில் மேலோங்கிய கலாச்சார சூழல் விவாசயத்தோடு ஒட்டியிருந்ததும், பயிர் வளர்ப்பும், பண்ணை முறையும், குடியமைப்பும் விவசாயத்தையே அடிநாதமாகக் கொண்டிருந்தமையும், இங்கு வந்த முஸ்லிம்களையும், அதே முறையில் தங்களையும் ஒழுங்குபடுத்தி வாழ்வதற்கு தூண்டுவித்தது. எது எவ்வாறு இருந்தபோதும் மட்டக்களப்பின் தென்கிழக்குப் பிரதேசத்தில் விவசாயத்துறையில் ஈடுபட்டுக் குடிமுறையமைத்து, போடி முறையாக்கி தென்கிழக்கில் முஸ்லிம் குடியேற்றம் ஒன்று பதின்மூன்றாம், பதிநான்காம் நூற்றாண்டுகளில் உறுதியாக ஏற்பட்டு விட்டது. இக்கருத்தையே நாடுகாடுப் பற்று பரவணிக்கலவெட்டு எடுத்துக் கூறுகின்றது.

1887 இல் நாடுகாடுப்பற்று பரவணிக் கல்வெட்டு தப்றோவனியன் (Taprobanian) என்ற பிரசித்தி பெற்ற வரலாற்றுச் சஞ்சிகையில் பிரசுரமாகியது. இக்கல்வெட்டு முதலில் சிங்கள மொழியில் இருந்தது என்றும் பின்பு தமிழ்ப்படுத்தப்பட்டது எனவும் இதனைப் பிரசுரித்த ஆசிரியரான ஹிவுனவில் (Hughnevill) கூறுகிறார். மேலும் இக்கல்வெட்டு 1397ல் நிகழ்ந்த சம்பவங்களையே மையமாகக் கொண்டிருக்கிறது என்கிறார்.

திருகோணமலை, அடங்காப்பற்று வன்னியில் வாழ்ந்த மக்கள் வரலாறுகளைக் கோணேஸ்வரக் கல்வெட்டு கூறுவதுபோல், மட்டக்களப்பு தென்பகுதி வரலாற்று அம்சங்களை இக்கல்வெட்டு பொருளாகக் கொண்டுள்ளது என்று பேராசிரியர் பத்மநாதன் கருத்துக் கூறியுள்ளார்.

இக்கல்வெட்டு மட்டக்களப்புப் பிராந்தியம் ஏழு வன்னிமைகளாகப் பிரிக்கப்பட்டிருந்ததாக கூறுகிறது. இவ்வன்னியர்களுள் தலைமை வன்னியன் "நாதேன்" (Nadene) என்ற பகுதியில் வாழ்ந்தான் எனக் கூறுகின்றது. இது புளியந்தீவிற்கு அருகமைந்த பகுதியாகும். ஆனால்

இக்காலத்தில் மட்டக்களப்பிற்கு தெற்கே அமைந்த பிரதேசங்களான அக்கரைப்பற்று வனம், இறக்காமம், அம்பாரை வனம், கொண்டவட்டுவான் ஆகிய பகுதிகளில் சிங்கள முதலிமார் ஆட்சி புரிந்தனர். ராஜபக்ச, சிறியவர்தன, வன்னித சேகர, தலாவிலா, கனகரத்ன வைகம, அதிகார, குடாவெட்டிமை போன்ற முதலிமார்கள் இவர்களில் சிலராகும். இவர்களின் கீழ் அமைந்த சிங்கள குடியேற்றம் சிங்களப் பெண்மணி "கிரி எதனா" என்பவளோடு தோன்றியதாக கல்வெட்டு கூறுகின்றது. கிரி எதனா சிங்கள மன்னனால் நாடு கடத்தப்பட்டவள்.

இக்கல்வெட்டு போடிமார் சிலரின் பெயரைக் குறிப்பிடுகின்றது. சின்னப்போடி, மன்னிப்போடி, மங்கலப்போடி, கன்னப்போடி, பட்டிப்போடி, செம்பக்குட்டிப்போடி, வெள்ளப்போடி போன்ற தலைமைப் போடிகளும் கண்ணப்போடி, சென்னாஞ்சிப்போடி, செத்திப்போடி, கதிர்காமரப்போடி, பரமக்குட்டிப்போடி, முதலிக்குட்டிப்போடி, கல்மடுப்போடி என்பவர்கள் இவர்களிற் சிலராவர். இங்கு நிலமேக்களும் நியமனம் பெற்றனர். இவ்வாறு வன்னியர்களும், முதலிகளும், போடிகளும், நிலபிரபுக்களும் இருந்த காலத்தில் முஸ்லிம்களும் இருந்தார்களா என்பது இங்கு எழுகின்ற முக்கிய கேள்வியாகும்.

இக்கல்வெட்டின்படி முஸ்லிம் மக்கள் இருந்தார்கள் என்பது மட்டுமல்லாமல், 1397இல் அவர்களில் பலர் நிரந்தரக் குடிகளாகவும், போடிகளாகவும் தங்களை ஒழுங்கமைத்து வாழ்ந்த வந்தார்கள் என்பதை விளங்கிக் கொள்கின்றோம்.

இவ்வாறு தமிழ்ப்போடிகளும் முதலிகளும் காடுவெட்டி களனியாக்கி வாழ்ந்து வரும் நாட்களில் சோனகர்களான குடிகள் இங்கு வந்து அவர்களுக்கு உதவி ஒத்தாசை செய்து வரலானார்கள். அவ்வாறு வந்த குடிகளின் விபரம் வருமாறு : முதலில் பொன்னாச்சிக்குடி அவக்கனும் அவர்களுடைய மக்களும் அதன் பிறகு உசவீடு மீராலெவ்வை குடிமக்கள் அதன்பின் வருசநாச்சி குடிமக்கள் அதன்பின் முகாந்திரம் நாச்சி குடிமக்கள் அதன்பின் பாமாலைக்கட்டி குடிமக்கள் அதன்பின் கினிக்கருடன் குடிகள் அதன்பின் பண்ணையார் வீடு குடிமக்கள். இந்த ஏழு குடிகளுக்கும் முன்னீடு பொன்னாச்சிக் குடியவர்களாகும். இந்த ஏழு குடியும் வந்து அவர்கள் சொற்கீழ் படிந்து நடந்து வருகின்ற காலத்தில் கண்டிய மகாராசா மட்டு பார்க்கவும், விகாரைகள் பார்க்கவும் எழுந்தருளி வருகின்ற காலத்தில் முதலிமாரும் கூட வந்தார்கள். சோனகரும் போய் விண்ணப்பம் செய்தார்கள். அப்போது இராச குதிரைக்கு முன்னே ஓடத்தக்கவர்கள் யார் என்று கேட்டான். எல்லோரும் பேசாமல் இருந்தார்கள். அப்போது அவக்கன் நான் ஓடுவேன் என்றான். ஓடச்சொல்லி ஓடினவிடத்து குதிரைக்கு முன்னாக விழுந்து விட்டான். அப்போது முகத்தில் துவாய்ச் சீலையைப்போட்டு சிரித்துவிட்டு உனக்கு என்ன வேண்டும் எனக் கேட்டான். அப்போது அவக்கன் நாயடியேனுக்கு வயிற்று வளர்ப்புக்கு ஒன்றுமில்லை என்றசொல்ல சுங்கத்துரை முத்தெட்டு ஒன்றுக்கு சீட்டுத் திருமுகம் கொடுத்தார். இதன் பின்பு ரட்டவருசை முதலியார் திருவடைப்பனையில் திருக்கோயில் பூமி வழங்கினார். அதன் பிறகு பட்டிப்பாளைக்குப் போய் அணுக்கன் வெளியைப் பெற்றான். அதற்கு அவக்கனே தலைவனானான்.

நாடுகாடுபற்று பரவணிக் கல்வெட்டு கண்டி மன்னன் முஸ்லிம் பள்ளிவாசல்களைத் தரிசித்து அங்கு இருந்த மோதினார்களுக்கு உபகாரம் செய்ததையும் இவ்வாறு குறிப்பிடுகின்றது :

"வரிப்பத்தான் சேனை முஸ்லிம் பள்ளிக்கு பத்திப்போடி வெளியில் இலவசம் கொடுக்கச் சொல்லிப் போட இராஜபக்ச முதலியார் கொடுத்துப் போட்டார்."

மேலும் இக்கல்வெட்டு இறக்காமம், வரிப்பத்தான்சேனை, வட்டிவெட்டி, மல்கம்பிட்டி, கொண்டவட்டுவான், அக்கரைப்பற்று போன்ற உள்வாரியான நாடுகாடு பற்று பிரதேசத்தில் வாழ்ந்த சிங்கள மக்களிடம் உதவிகேட்டு முஸ்லிம் குடிகள் வந்ததாகக் கூறுகின்றது. இது முஸ்லிம்கள் விவசாயத் தொழிலில் பன்னிரண்டாம் நூற்றாண்டில் பரீட்சயமாகி விட்டதை எடுத்துக் காட்டுகின்றது. மேலும் முஸ்லிம்கள் காடுவெட்டி விவசாயம் புரிந்ததையும் தெளிவுபடுத்துகின்றது. ஏனெனில் பள்ளவெளி, கள்ளியம் பத்தவெளி போன்ற வெளிகளை உருவாக்க முஸ்லிம்களே துணையாயினர். நாடுகாடுபற்றை அண்மித்திருந்த சம்மாந்துறை முஸ்லிம் கிராமங்களிலிருந்து விவசாயத்தொழில் தேடி வந்திருக்கின்றனர்.

இவ்வாறு மட்டக்களப்பு முஸ்லிம்கள் விவசாயத்திலும் ஈடுபட்டு வருகின்ற காலச்சூழலில் போர்த்துக்கேயரின் யுத்த நெருக்கடி நிலைமை இலங்கையின் கரையோரப் பிரதேசத்தில் ஆரம்பிக்கின்றது. போர்த்துக்கேயர் கரையோரத்தில் வாழும் சிங்கள மக்களைச் சிறைப்பிடித்தும், அவர்களது செல்வங்களைச் சூறையாடியும், கிராமங்களுக்குத் தீமூட்டியும் வன்முறைகளில் ஈடுபட்டனர். கரையோரத்தில் வாழ்ந்த சிங்கள மக்கள் போர்த்துக்கேயருக்கு அஞ்சி மலைப்பிரதேசத்தில் தஞ்சம் புகுந்தனர். இதனால் அக்கரைப்பற்று, பாணமை, இறக்காமம் போன்ற பிரதேசங்கள் சிங்கள மக்களை இழக்க நேர்ந்தது.

இலங்கையின் மேற்குக்கரையில் கறுவா, ஏலம், சாதிக்காய் போன்ற வாசனைப் பொருட்களையே போர்த்துக்கேயர் தேடி வந்தனர். ஆனால் இலங்கை அரசர்களின் பலவீனமானது அவர்களுக்கு கோட்டை ராசதானியை கைப்பற்றிவிடலாம் என்றதோர் நிலையைத் தோற்றுவித்தது. இதனால் கோட்டைப் பிரதேசத்தில் வாழ்ந்த முஸ்லிம்களே தனித்து நின்று போர்த்துக்கேயரை எதிர்க்க வேண்டியதாயிற்று. முஸ்லிம்களுக்கு கோட்டை மன்னர்கள் ஆதரவு வழங்கத் தயங்கினர். இக்காலத்தில் சிங்கள மலைநாட்டு மக்களும், மன்னர்களுமே முஸ்லிம்களோடு சேர்ந்து போரிட்டனர். மேலும் புவனேகபாகுவும் அவனுக்கு பின்வந்த சிங்கள மன்னர்களும் போர்த்துக்கேயருக்கு முழு வர்த்தகத்தையும் ஒப்படைக்க இணங்கியபோது முஸ்லிம்கள் நிலைதளம்பினர். 1526 இல் போர்த்துக்கேயர் முஸ்லிம்களை நாடுகடத்தும் உத்தரவைப் பிறப்பித்தபோது முஸ்லிம்களின் நிலை மேலும் பலவீனமானது. அவர்கள் தாம் வாழ்ந்த மண்ணிலேயே அந்நியராக்கப்பட்டனர். இதனால் சிலர் கண்டியை நோக்கிச் சென்றனர். வேறு சிலர் பிற ஊர்களுக்கு தம் இருப்பிடங்களை மாற்றினர். 1526இல் போர்த்துக்கேயர் பிறப்பித்த தடையுத்தரவு இந்தியாவிலிருந்து வர்த்தகத்திற்கு வந்தவர்களைப் பாரதூரமாகப் பாதித்தது. ஏனெனில் இவ்வாறு வந்த முஸ்லிம்களை கப்பலிலிருந்து தரையிறங்க விடாமல் நாடுகடத்தும் அளவிற்கு போர்த்துக்கேயர் இச்சட்டத்தை அமுல்படுத்தினர். இதனால் முஸ்லிம்களின் மேற்குக் கரையோர வர்த்தகம் ஸ்தம்பிதம் அடையலாயிற்று. (C. R. de Silva)

மட்டக்களப்புத் துறைமுகத்தின் முக்கியத்துவமும், அதன் தொழிற்பாடும் இங்குதான் வெளிப்படுகிறது. ஏனெனில் மேற்குக்கரையில் இருந்தளவு கெடுபிடிகள் கிழக்குக்கரையில் இருக்கவில்லை. போர்த்துக்கேயரின் அட்டகாசமும், ஆணவமும், கண்காணிப்பும் மேற்குக்

கரையோரமாகவே இருந்தது. ஆனால் மட்டக்களப்புக் கிழக்குக் கரையோரம் திறந்து விடப்பட்ட சுதந்திரப்பூமிபோல் முஸ்லிம் வர்த்தகர்களுக்கு இருந்தது என்று பேராசிரியர் அரசரத்தினம் குறிப்பிடுகின்றார். இதனையே றைமர் (Reimer) என்பவர் எழுதிய குறிப்புகளும் தெளிவுபடுத்துகின்றன.

உண்மையில் போர்த்துக்கேயர் முஸ்லிம்கள் மீது விதித்த நாடுகடத்தல் உத்தரவு நூறு வருடகாலம் நிலைத்து நின்றது என்பது கவனிக்கத்தக்கது. 1526, 1529, 1597 என இத்தடை உத்தரவு காலத்துக்கு காலம் புதுப்பிக்கப்பட்டு அமுலுக்கு வந்தது. (C. R. de Silva). இறுதியில் 1626இல் Constantine de Sa என்ற போர்த்துக்கேய தளபதி இத்தடையுத் தரவை தீவிரமாக அமுலாக்கினான். ஆனால் அவ்வமையம் பெருந்தொகை முஸ்லிம்கள் கிழக்குக்கரையில் குறிப்பாக மட்டக்களப்பில் குடிபதிய வந்ததை டீ சாவின் குறிப்புக்கள் கூறகின்றன. அவன் 1626ல் இத்தடையுத் தரவை பிறப்பிப்பதற்கு சில வருடங்களுக்கு முன்பு மட்டக்களப்பு நிலைமையை விளக்கி மேலதிகாரிகளுக்கு எடுத்துக்கூறிய குறிப்புக்கள் இதனை தெளிவாக்குகின்றன.

"மட்டக்களப்புத் துறைமுகங்களைச் சார்ந்து பல கிராமங்களில் முஸ்லிம்கள் வசிக்கின்றனர். அவர்களை அங்கிருந்து விரட்டியடிக்க எல்லா ஏற்பாடுகளையும் செய்துள்ளேன்." (Constantine de Sa Maps).

இதன்பின்பே 1626இல் முழு இலங்கையிலுமிருந்து முஸ்லிம் மக்களை நாடு கடத்தும் உத்தரவைப் பிறப்பிக்கின்றான். எனவே கிழக்கில் வாழவந்த முஸ்லிம்களில் ஒரு தொகையினர் மேற்குக் கரையிலிருந்து 1626ஆம் ஆண்டு உத்தரவு பிறப்பிப்பதற்கு முன்பாகவே குடியேறியவர்கள் என்பதே உண்மை.

மேற்குக்கரையோரம் படிப்படியாகப் போர்த்துக்கேயரின் பூரண கட்டுப்பாட்டுக்குள் கொண்டு வரப்பட்டதற்கு ஏற்ப சிங்கள மன்னர்கள் போர்த்துக்கேயருக்கெதிரான எதிர்த் தாக்குதலை கிழக்குக் கரையோரத் தைப் பயன்படுத்தியே மேற்கொள்ள வேண்டியதொரு அவசியம் கண்டி மன்னர்களுக்கு பிறக்கின்றது. கிழக்குக்கரையை எவ்வாறாயினும் எப்பொழுதும் தம்கட்டுப் பாட்டின்கீழ் வைத்திருப்பதன் மூலமே தனது எதிரியின் மீது படையெடுத்து வெற்றி பெற முடியும் என்ற எண்ணம் கண்டி ராசதானிக்குத் தொடங்குகிறது. வெளியூர் ஆயுதங்களைப் பெறுவதற்கும் பிறநாட்டுத் தொடர்புகளை ஏற்படுத்துவதற்கும் கண்டி மன்னனுக்கு கிழக்குக்கரை அவசியமாயிற்று.

கிழக்குக் கரையில் கண்டி மன்னர்களுக்கு உதவுவது யார் ? சிங்கள மக்களுக்கு இந்த முயற்சியில் பங்கு கொள்ள இயலா நிலை அன்றிருந்தது. வெளிநாடுகளுக்கு செல்லும் ஆற்றலும், திறமையும், அந்நியமொழியறிவும் சிங்களவர்களுக்கு அப்போது இருக்கவில்லை. கடலில் பயணம் செய்ய அவர்களுக்கு வாய்ப்பும் பயிற்சியும் இருக்கவில்லை. அவசியம் இச்சந்தர்ப் பத்தில்தான் பிறக்கின்றது. மட்டக்களப்புப் பிரதேசம் பிறர் கைவசம் வந்துவிடக்கூடாது என்ற பயம் அவன் மனதில் குடிகொண்டிருந்தமையினால் முஸ்லிம்களைக் கொண்டு மட்டக்களப்புத் துறைமுகப் பிரதேசத்தை நிரப்ப வேண்டும் என்று திட்டமிடுகின்றான். மட்டக்களப்புத் துறைமுகங்களில் முஸ்லிம்கள் செல்வாக்கோடு இருந்தால் அவர்களை கடல்சார்ந்த யுத்தத்திலும் பயன்படுத்தலாம் என எண்ணுகின்றான்.

மேலும் பல்வேறு இராசதந்திர கடமைகளையும், உளவு வேலைகளையும் இவர்கள் மூலம் நிறைவேற்றிக் கொள்ளலாம் எனக் கருத்திற் கொண்டு செனரத் மன்னன் 1602–1635 வரை மட்டக்களப்பும் துறைமுகத்தில் பல ஆயிரம் முஸ்லிம் மக்களை குடியமர்த்தினான். ஆயின் மட்டக்களப்பில் செனரத் மன்னன் தோற்றுவித்த இம்முஸ்லிம் குடியிருப்புக்கள் அங்கு ஏலவே வாழ்ந்த முஸ்லிம்களுக்கு உறுதுணையாக இருந்தது. அத்தோடு இச்செயல்பாடு மன்னனின் பலத்தை மேம்படுத்தியது. ஆனால் முஸ்லிம்கள் மட்டக்களப்பில் தம் வரலாற்றை இக்குடியேற்றத் துடனேயே ஆரம்பித்தனர் என்று கூறுவது வரலாற்று உண்மைக்கு முரணான கருத்தாகும். மேற்சொன்ன விபரத்தை போல்டியசின் (Baldaeus) பின்வரும் கூற்றும் வலுப்படுத்துகின்றது.

It was determined and resolved council to give all possible encouragement and protection to sea-faring men by giving them grants of lands as an inducement to settle themselves in his mejestic dominions so that they might in process of time augment in number and be usefully employed in naval battles (Page 56, Baldeus).

கண்டி மன்னனின் அரசியல் சாணக்கியங்களை விளங்கிக் கொண்ட முஸ்லிம்கள் அவனுக்கு பக்கபலமாக இருக்கத் தவறவில்லை. அவர்களே கண்டி மன்னனின் மேம்பாட்டிற்கும் சிங்கள மக்களின் சுதந்திரத்திற்கும், மாற்று வழிகளை தேட முன்வந்தனர். ஒருபுறம் இராச தந்திரிகளாகவும், தூதுவர்களாகவும், அரசனது வர்த்தகர்களாகவும் மட்டக்களப்பில் நின்று செயல்பட்டனர். மறுபுறம் மலைநாட்டு மக்களின் உள்ளூர் வர்த்தகத்தையும் வெளிநாட்டு வர்த்தகத்தையும் முறிவுறாவண்ணம் பாதுகாத்துக் கொடுத்து, அரச ஒட்டத்தையும் மக்கள் வளத்தையும் சக்திப்படுத்தினர். மலைநாட்டு சிங்கள மக்களுக்குத் தேவையான அத்தியாவசியப் பொருட்களையும் அவர்களுக்குக் கிடைக்கச் செய்தனர். அவர்களின் விவசாயப் பொருட்களை ஏற்றுமதிப் பொருட்களாக்கினர். கறுவா, ஏலம், சாதிக்காய், இஞ்சி, வெள்ளப்பூடு, சிறுதானியம், மிளகு, பாக்கு, வெற்றிலை என்ற கிராமங்களின் உற்பத்தியை மட்டக்களப்புத் துறைமுக வர்த்தகத்தின் ஊடாக ஊக்குவித்தனர் (Arasaratnam) முஸ்லிம்கள் சிங்கள மக்களுக்கு புரிந்த மகத்தான சேவை இதுவாகும். முஸ்லிம்களின் கேந்திர நிலையங்களாக கிழக்குத் துறைமுகங்களே காணப்பட்டன. கொட்டியாபுரப் பற்று ஒரு புறமும், மட்டக்களப்புத் துறைமுகம் மறுபுறமும் காணப்பட்டன. ஆயின் திருகோணமலைத் துறைமுகம் போர்த்துக்கேயரின் கண்காணிப்பிற்குட்பட்ட வலயமாக இருந்தபடியினால் கண்டி ராசதானியுடனான நெருக்கமான தொடர்பானது மட்டக்களப்புத் துறைமுகத்துடனேயே இருந்து வந்திருக்கின்றது. மிகப் பரபரப்பானதும் விறுவிறுப்பானதுமான ஓர் வர்த்தகம் மட்டக்களப்புத் துறையில் இக்கால கட்டத்தில் இடம் பெற்றது.

போர்த்துக்கேயரை முற்றாக விரட்டியடிக்கத் திட்டமிட்டு வெளிநாட்டு உதவி கோர முதலில் செனரத் மன்னனும், அதன் பின் இரண்டாம் இராசசிங்கன் மன்னனும் முன் வந்தனர். இது மட்டக்களப்பு முஸ்லிம்களின் வாழ்வில் புதியதோர் சூழ்நிலையை உருவாக்கியது. செனரத் மன்னனும் (1602–1635) இராசசிங்கன் மன்னனும் (1635–1658) போர்த்துக்கேயரின் ஆதிக்கத்தை முறியடிப்பதற்கு டச்சுக்காரர்களோடு தொடர்பு கொண்டார்கள்.

இராசசிங்க மன்னன் மட்டக்களப்பில் போர்த்துக்கேயர் கட்டுவித்த கோட்டையை கைப்பற்றி தன்னிடம் ஒப்படைக்கும்படியும், அதற்குரிய செலவையும், மட்டுதுறைமுக வர்த்தகத்தையும்

டச்சுக்கம்பனிக்கு மொத்தமாக தருவதாக 1638இல் உடன்பட்டு ஒப்பந்தம் செய்து கொள்கிறான். இந்த ஒப்பந்தம் நிறைவேறவில்லை. டச்சுக்கம்பனி கோட்டையைக் கைப்பற்றி அதன் கட்டுப்பாட்டின் கீழ் கொண்டுவந்தது. இக்கோட்டையை கைப்பற்றியதற்கான செலவையோ மட்டக்களப்பு வர்த்தகத்தையோ டச்சுக்கம்பனிக்கு கண்டி மன்னர்களால் கொடுக்க முடியவில்லை. இதனால் டச்சுக்காரர்களுக்கும் சிங்கள மன்னர்களுக்கு மிடையில் தோன்றிய யுத்த சூழ்நிலை மட்டக்களப்புப் பிரதேசத்தில் உருவாக்கியது.

கண்டி மன்னனை மத்தியில் இருக்கச் செய்து, சுற்றியுள்ள மட்டு கரையோரப்பகுதி முழுவதையும் கைப்பற்றுவது என்பது டச்சுக்கம்பனியின் இராணுவத் தந்திரோபாயமாகியது. கண்டி மன்னன் பிறநாடுகளிலிருந்து உதவி தேடுவதைத் தடுக்கவும் வர்த்தக நடவடிக்கைகளைக் கட்டுப்படுத்தவும் யுத்தம் புரிந்தனர். இந்த யுத்த நெருக்கடிகள் மக்கள் குடியிருப்புக்களை அழிவுக்குட் படுத்தின. டச்சுக்கம்பனி மக்கள் குடியிருப்புக்களுக்கு தீமூட்டி வன்முறையில் ஈடுபட்டது. கண்டி மன்னர்களும் துறைமுகத்திற்கு அண்டி இருந்த மக்கள் குடியிருப்புக்களை அழித்து ஐரோப்பியருக்குத் தேவையான உணவு பொருள் பண்டங்களை அவர்கள் பெறாவண்ணம் ஆக்கினர்.

இவ்வழிவுகளின் காரணமாக சிங்களமக்கள் மட்டு பிரதேசத்தைவிட்டு ஓடவேண்டிய நிலைப்பாடு ஏற்பட்டது. முதலில் போர்த்துக்கேயருக்கும், பின்னர் ஒல்லாந்தருக்கும் முகம்கொடுக்க முடியவில்லை. அவர்கள் வாழ்ந்த இடங்களையும், உறைவிடங்களையும் கைவிட்டு பாதுகாப்பான மலைப்பிரதேசத்தில் தஞ்சம் புகுந்தனர்.

ஊவா, சப்பிரகமுவ பிரதேசம் சிங்கள மக்களற்ற பகுதியாக மாறியதற்கும், பாணமை, பொத்துவில், லகுகல போன்றவற்றிலிருந்தும் சிங்கள மக்கள் ஒதுங்கியதற்கும் இதுவே காரணமாகும். இதே போன்று அக்கரைப்பற்று வனப்பகுதியில் வாழ்ந்த மக்களும், நாடுகாடுப்பற்று, இறக்காமம், கொண்டவட்டுவான், கொக்கநாரை ஆகிய பிரதேசம் சார்ந்து வாழ்ந்த சிங்கள மக்களும் தாம் வாழ்ந்த பகுதியைவிட்டு உள்ளேறி குடிபதிந்து வாழமுற்பட்டபோது அம்பாறைமாவட்டப் பகுதி மீண்டும் மக்களற்ற வனாந்திரப் பூமியாகவும், எவரும் தங்கிவாழ விரும்பாத இடமாகவும் மாறிற்று. இப்பிரதேசத்தில் குடியிருந்த முஸ்லிம்களே, இங்கு ஏற்பட்ட இந்நிலையினை, யுத்த சூழ்நிலையை எதிர்கொண்டு தாக்குப்பிடித்து தம்மையே அப்பிரதேசத்தின் மக்களாக்கி சீவனோபாயம் நடத்தி வந்தனர்.

14.12.1766ஆம் ஆண்டு ராசதானிக்கும் டச்சுக்கம்பனிக்கும் இடையில் ஏற்பட்ட உடன்படிக்கை மட்டக்களப்புக் கரையோரம் டச்சுக்கம்பனியின் நேரடி பரிபாலிப்புக்குட்பட்ட பிரதேசமாக பிரகடனப்படுத்தியது. 1638இல் இப்பிரதேசத்தின் மீது தொடங்கிய டச்சுக்கம்பனியின் ஆதிக்கம் இவ்வுடன்படிக்கையின் பின் பூரணமாயிற்று. முன்பு குத்தகைக்கு (Feudatory) ஆக இப்பிரதேசத்தை டச்சுக் கம்பனிக்கு கண்டி மன்னன் கொடுத்திருந்தான் எனின் 1766ஆம் ஆண்டு இப்பிரதேசத்தின் மீதான பூரண இறைமையை தாரைவார்த்துக் கொடுத்து விடுகின்றான். டச்சுக்கம்பனி ஆட்சிக்குள் கொண்டு வரப்பட்ட எட்டுப்பற்றுக்களாவன :

1. பாணமைப்பற்று
2. அக்கரைப்பற்று
3. கரவாகுப்பற்று
4. மண்முனைப்பற்று

5. எருவில் பற்று
6. போரதீவுப்பற்று
7. மட்டக்களப்புப்பற்று
8. கோரளப்பற்று

இந்த எட்டுப் பற்றுக்களிலும் சிங்கள மக்களின் எண்ணிக்கை மிகக் குறைந்தே காணப்பட்டது. தமிழர்களும் முஸ்லிம்களுமே குடியிருந்தனர் என ஜேக்கப் புர்னாந்து தனது அறிக்கையில் குறிப்பிட்டுள்ளார். முஸ்லிம்களில் ஒரு தொகையினர் கோரளப்பற்று, ஏறாவூர், புளியந்தீவு பிரதேசத்தில் வாழ்ந்தனர். முஸ்லிம்களில் பெருந்தொகையினர் பாணமைப்பற்று, அக்கரைப்பற்று, கரவாகுப்பற்று, நாடுகாடுப்பற்று என்ற தென்கிழக்குப் பகுதியில் வாழ்ந்தனர். மட்டக்களப்பில் வாழ்ந்த ஏறத்தாழ அறுபதாயிரம் மக்களில் இருபதாயிரம் பேர் முஸ்லிம்களாக இருந்தனர் என அவரது அறிக்கை கூறுகிறது. கம்பனிக்கு செலுத்திய வரியை காரணியாக வைத்து இக்கணிப்பை அவர் மேற்கொண்டிருக்கிறார். இவ்வரியை பிராமணர், வேளாளர், செட்டி, மீனவர், சீதவதக்காரர், முக்குவர், தட்டார், பண்டாரப்புள்ளை, சாண்டார், நாசுகர், வண்ணார், நளவர், பறங்கியர், நெசவாளர் செலுத்தினார்கள். கண்டி மன்னனுக்கு போடிகள் செலுத்திய "பத்தில் ஒன்றை" இப்போது டச்சுக் கம்பனிக்கு செலுத்தினர். இதனோடு பிராமணர் தவிர்ந்த ஏனைய எல்லா மக்களும் "ஊழியம்" என்ற கடமைக்கு உட்படுத்தப்பட்டார்கள். வசதி படைத்த முஸ்லிம்கள் வரிசெலுத்தி இவ்வூழியக் கடமைகளிலிருந்து தம்மை விடுவித்துக் கொண்டதாக ஜேக்கப் புர்னாந்து குறிப்பிடுகிறார்.

மட்டக்களப்பில் போடிகளே நிலச் சொந்தக்காரர்கள் அவர்களுக்கு ஊழியம் செய்பவர்களே விவசாயிகள்; முல்லைக்காரர்கள் போடியின் நிலத்தை மேற்பார்வை செய்பவர்கள். வண்ணான், பறயன், நாசுவன், தட்டார் போன்றவர்கள் புரியும் கடமைகளுக்கு ஊதியமாக நிலம் கொடுக்கப்பட்டது. அல்லது விளைந்த நெல்லில் சிறு பகுதியை அவர்கள் கூலியாகப் பெற்றனர். இவ்வூழிய முறை அமைப்பில் எத்தொழில் புரிந்தவருக்கும் ஊதியமாக "விளைநெல்" வழங்கப்பட்டது. அல்லது வயற் "காணி" வழங்கப்பட்டது. உதாரணத்திற்கு சம்மாந்துறையில் "வண்டில் மாடு" வைத்து பொருட்களை ஏற்றி இறக்கும் கடமை புரிந்தவர்களுக்கு அறுபத்திமூன்று (126 ஏக்கர்) அவணத்தரை, காணி கொடுக்கப்பட்டது. வண்ணான், "ஒஸ்தா" தொழில் புரிந்தவர்களும் காணி பெற்றனர்.ஆனால் ஒவ்வொரு சாதியினரும், பிரிவினரும் கம்பனியினால் மதிப்பீடு செய்த வரியைச் செலுத்த வேண்டும். உதாரணத்திற்கு மட்டு தென்பகுதியில் விளைந்த நெல்லில் பத்திலொரு பங்கை கம்பனிக்கு வரியாகச் செலுத்தும் பொறுப்பு போடிகளுக்கிருந்தது. அவ்வரி நெல்லை நற்பிட்டிமுனை கிட்டங்கிக்கு கொண்டு சென்று ஒப்படைக்க வேண்டும் என்பது எழுதப்பட்ட வரிச்சட்டமாகும். இதனை ஏற்றிக் கொடுக்கும் பொறுப்பு முஸ்லிம்களுக்கு இருந்தது.

டச்சுக் கம்பனி அதன் வருமானத்தை வரி மூலம் பெற்றது. இந்த நில வரியை அல்லது முத்தெட்டு வரியை மதிப்பீடு செய்வதிலும், அறவிடுவதிலும் டச்சுக்கம்பனிக்கு, ஊர்ப்போடிகளுக்கு மிடையில் உருவான முரண்பாடு, அரசியல் நெருக்கடியை பலமுறை தோற்றுவித்தது. விவசாய வளர்ச்சிக்கு போடிகளின் நில உரிமை தடையாக இருந்தமையை விளங்கிய டச்சு அதிகாரிகள் அதனை மாற்றியமைத்தனர். நிலப்போடிகளுக்கிருந்த நில உரிமைகளையும் மரபுரீதியான ஆதிக்கத்தையும் சீர்திருத்தும் வண்ணம் முற்போக்கு ஆணைகளைப் பிறப்பித்தனர். இதன்மூலம் அதிக வருமானத்தையும் விளைச்சலையும் மக்கள்பெற முடியும் என கம்பனி நம்பியது. இந்த உற்பத்தித் திறனில் உருவாகும் விருத்தி தங்கள் கம்பனியின் வருமானத்தையும்

உயர்த்தும் என எண்ணினர். முஸ்லிம்கள் விவசாய நிலங்களை தென்கிழக்கில் அதிகளவு பெறுவதற்கான சந்தர்ப்பம் இந்நிலச் சீர்திருத்த நடவடிக்கையின் பின்னரே ஏற்படுகின்றது. இது முஸ்லிம் மக்கள் விவசாய நிலங்களைப் பெறவும், அதில் சுதந்திரமாக ஈடுபடவும் வழிவகுத்தது. குறிப்பாக வர்த்தக முஸ்லிம்கள் விவசாய நிலங்களை பணங்கொடுத்து வாங்குவதற்கான வாய்ப்புகளை டச்சுக்கம்பனியின் விவசாய நிலச் சீர்திருத்த ஆணைகள் ஏற்படுத்திக் கொடுத்தன.

நெல் உற்பத்தியை ஊக்குவிப்பதன் மூலம் அதன் வருமானத்தை பெருப்பித்துக் கொள்ள முடியும் என நம்பி டச்சுக் கம்பனி பல புதிய நீர்ப்பாசனத் திட்டங்களை உருவாக்கியது. தென்கிழக்கில் அம்பாரை வில்லு, குடாவில்லு, பட்டிப்பல என்பவற்றினை புனருத்தாரணம் செய்தது. டச்சுக்கம்பனியின் இப்புதிய நீர்ப்பாசனத் திட்டங்களினால் முஸ்லிம்கள் நன்மையடைந்தனர். பட்டிப்பல ஆற்றினை மறித்து ஜேகப் புர்னாந்தோ போடுவித்த அணைக்கட்டையே பர்னாந்து கட்டு என்று சம்மாந்துறை முஸ்லிம்கள் இன்றும் அழைத்து வருகின்றனர். இது டச்சுக்கம்பனியின் ஊக்கத்தினால் முஸ்லிம்களுக்குக் கிடைத்த நன்மையாகும்.

இந்திய வர்த்தகப் பொருட்கள் மூலம் கிடைத்த இலாபத்தை தமக்குரியதாக்க கம்பனி விரும்பியதாலும், உள்ளூரின் விளை பொருட்களை கம்பனிக்கே விற்கவேண்டும் என்ற சட்டம் போடப்பட்ட தாலும் இவ்வர்த்தகத்தில் கம்பனியின் ஈடுபாடு கூடிக் காணப்பட்டது. என்றாலும், மட்டக்களப்பு முஸ்லிம்களின் தென்னிந்திய வியாபாரத்தை முற்றாக அவர்களால் கட்டுப்படுத்த முடியவில்லை. டச்சுக்கம்பனி கவனம் செலுத்தாத இடங்களிலும் அவர்கள் செல்வாக்கு இல்லாத துறைமுகப் பிரதேசங்களிலும் வியாபாரத்தை மேற்கொண்டனர். டச்சுக்கம்பனியின் உயர் அதிகாரிகள் முஸ்லிம்கள் மேற்கொண்ட இவ்வர்த்தகத்தை பூரணமாக தடுக்க முடியாமல் போனமையை பலமுறை மேலதிகாரிகளுக்கு முறையிட்டதில் இருந்து இதனை விளங்கிக் கொள்ளலாம். ஆயினும் டச்சுக்கம்பனியின் கெடுபிடியின் காரணமாக முஸ்லிம்கள் நாட்டுப்புற வர்த்தகத்தில் அதிகளவு கவனம் செலுத்த வேண்டியதாயிற்று. எனவே டச்சுக்கம்பனியின் ஆட்சியின் கீழ் மட்டக்களப்பு முஸ்லிம்கள் உள்ளூர் வர்த்தகத்தையும் நாட்டு வர்த்தகத்தையும் மேற்கொண்டனர். ஆயின் பாணமைப்பற்று, அக்கரைப்பற்று, சம்மாந்துறைப்பற்று ஆகிய தென்கிழக்குப் பகுதியில் பெருந்தொகை முஸ்லிம்கள் விவசாயத்தையே நம்பினர். இவர்களில் ஒரு தொகையினர் மாட்டு வண்டில் வைத்து சீவித்தனர். சிலர் பண்ணை வளர்ப்பில் ஈடுபட்டனர். மேலும் சிலர் பாணமைப்பற்று, வரிப்பத்தான் சேனை, சம்மாந்துறை பிரதேசங்களில் இருந்த காடுகளில் சேனை செய்தனர். தங்களது கடின உழைப்பாலும், விடா முயற்சியாலும் முஸ்லிம்கள் நாடுகாடு பற்றில் இருந்த நிலங்களில் சேனை செய்து விளைபூமிகளாக்கினர். இக்காலத்திலும் மட்டுவில் வாழ்ந்த முஸ்லிம்கள் கண்டி மன்னனுக்கு மிகவும் விசுவாசமானவர்களாக நடந்து கொண்டமையை டச்சுக்கம்பனி உள்ளூரப் பாராட்டியதோடு, அவர்களில் பலருக்கு தமது நிருவாகப் பொறுப்புக்களையும் அளித்தது. பலரை கணக்கப் பிள்ளைகளாகவும், சங்க அதிகாரிகளாகவும் நியமித்தது. நெசவுத் தொழிலில் ஈடுபட்ட முஸ்லிம்களுக்கும் டச்சுக் கம்பனி உதவியது. இவ்வாறு கம்பனியின் நிருவாகப் பதவி பெற்றவர்களுக்கு ஊதியமாக விளைநிலங்கள் வழங்கப்பட்டன.

டச்சுக்கம்பனியின் மட்டக்களப்பு ஆட்சி வரலாறு முக்கியத்துவம் வாய்ந்ததாகும். அக்கம்பனியின் நூற்றிஐம்பது வருட ஆட்சியில் தென்கிழக்குப் பிரதேசம் செழிப்புற்றது.

அவ்வாட்சியின் கடைசி மூன்று தசாப்த காலத்தின் இறுதிக் கட்டத்தில் அதிகாரம் செலுத்திய ஜேகப் புர்னாந்து ஆற்றிய தொண்டு அளப்பெரியது. அப்பிரதேசத்தை நெற்களஞ்சியமாக ஆக்க வேண்டும் என்று கடுமையாக உழைத்தார் என்பதை அவர் அமுல்படுத்திய விவசாயத் திட்டங்கள், நீர்ப்பாசன ஒழுங்குகள் சுட்டிக் காட்டுகின்றன. நிந்தவூர், கரவாகு, சம்மாந்துறை, பொத்துவில், அக்கரைப்பற்று என்பவற்றின் விவசாய விருத்திக்காக அவர் புனருத்தாரனம் செய்த பட்டிப்பல ஆற்று நீர்ப்பாசனத் திட்டம் வரலாற்று முக்கியமானதாகும். இக்காலத்தில் மட்டு துறைமுகத்திலிருந்து 150 ஆயிரம் பரா நெல் ஏற்றுமதியாகியது என்று பிரித்தானிய அதிகாரி பெற்றோலகி (Betrolacci) கூறினார்.

இவர் தென்னை மரப்பயிர்ச் செய்கையை பாணமைப்பற்று, பொத்துவில், திருக்கோவில் போன்ற கடலோரப் பிரதேசம் முழுவதிலும் ஊக்குவித்தார். அதனால் 100,000 தென்னை மரங்களை இம்முழு மாவட்டத்திலும் வினியோகித்ததோடு அதனை பராமரிப்பதற்கான தனியானதொரு ஆராய்ச்சி நிலையத்தையும் உருவாக்கினார். மேலும் வீட்டுத் தோட்டங்களில் பழக்கன்றுகளை நாட்டுவதற்கு ஆலோசனை கூறினார்.

இவர் காலத்தில் டச்சுக்கம்பனிக்கு வரியை அறவிடும் பொறுப்பு தமிழ் அதிகாரிகளுக்கு இருந்தது. இங்கு டச்சுக்கம்பனி ஊர்ப்போடிகளையும் வட்டவிதானைகளையும், முல்லைக்காரர்களையும் மதித்தது. ஆனால் இவர்கள் டச்சுக்கம்பனியை ஏமாற்ற முற்பட்டபோது டச்சுக்கம்பனி அதற்குரிய வரியை அறவிட (நெல்லை அறவிட) பல்வேறு முயற்சிகளை மேற்கொண்டது. இப்பொறுப்பை சில இடங்களில் முஸ்லிம்களிடம் ஒப்படைத்தது.

விவசாயம் விருத்தியுற பூமிகளை எப்போதும் எவரும் பெறக் கூடியதாக சட்டம் இருக்க வேண்டும் என்று டச்சுக் கம்பனி நினைத்தது. ஏனெனில் முக்குவர் குல முறையின் கீழ் விளைபூமிகளை விற்க முடியாது. ஒரு தேவை ஏற்படின் ஒருவருக்கு ஒத்தி வைக்கலாம். இவ்வாறு ஒத்திவைக்கப்படும் பூமிகளில் விவசாயம் செய்ய வருபவர்கள் அப்பூமியை சிறப்புற திருத்தங்களை மேற்கொண்டு செய்வதில்லை. இதனால் ஒத்திப் பூமிகளில் கிடைக்கும் விளைச்சல் கம்மியாகவே இருப்பது வழக்கம். அதிகளவு ஆதாயம் பெறவிரும்பும் டச்சுக்கம்பனி, ஒத்திவைத்தவர்கள் ஒத்தியை மீளவேண்டும் என்றும் அவ்வாறு செய்யாதவிடத்து அவை ஏலத்திற்கு விடப்படும் என்றும் அறிவித்தது. இதற்கொப்ப பலமுறை மட்டக்களப்பில் நெற்காணிகள் ஏலத்திற்கு விடப்பட்டன. பணவசதியுள்ள முஸ்லிம்கள் இப்பூமிகளை விலைகொடுத்து வாங்கினர். காத்தான்குடி வர்த்தக முஸ்லிம்கள் பல ஏக்கர் நிலங்களை இவ்வாறு பெற்று விவசாய முஸ்லிம்களுக்கு குத்தகைக்கு விடுகின்ற பழக்கம் இதன்பின்பே வழக்கமாயிற்று.

டச்சுக் கம்பனியின் கீழ் மட்டக்களப்பு முழுவதும் வந்தபோது அதை மூன்ற பிரிவுகளாக்கி ஆண்டது. இதில் ஒரு பகுதி பொத்துவிலைத் தலைமையாகக் கொண்டிருந்தது. இப்பிரிவானது பாணமை, ஒகந்த, யால, கதிர்காமம், திஸ்ஸமகராம போன்ற தென்பகுதிகளை டச்சுக்கம்பனியின் கண்காணிப்பின் கீழ்கொண்டு வரவும் அங்கிருந்த இயற்கை உப்பள வியாபாரத்தைக் கட்டுப்படுத்தி கண்டி மன்னனை தன் செல்வாக்கின் கீழ் கொண்டுவரவும் உதவிற்று. இரண்டாவது முக்கிய பிரிவாக தல்லாறுக் கோட்டை அமைந்திருந்தது

இக்கோட்டையிலிருந்தே டச்சுக்கம்பனி கல்முனை, கிட்டங்கி, நாய்ப்பிட்டிமுனை, சம்மாந்துறை, அக்கரைப்பற்று, நாடுகாடு போன்ற முஸ்லிம் பகுதிகளை பரிபாலித்தனர். மூன்றாவது பிரிவாகிய புளியந்தீவில் டச்சுக் கோட்டை அமைந்தது.

1796இல் பிரித்தானியர் மட்டக்களப்பை தமது கட்டுப்பாட்டுக்குள் கொண்டு வந்த சொற்ப காலத்துக்குள் மட்டக்களப்பு முஸ்லிம்கள் அவர்களுக்கு நெருக்கமானவர்களாகினர். பிரித்தானியர்களை எதிர்த்துப் போராட வேண்டும் என்ற நிர்ப்பந்தம் அவர்களுக்கு இருக்கவில்லை. ஏனெனில் திசாவ என்ற கண்டி உயர் நிருவாக உத்தியோகத்தர்களும் தமிழ் வன்னிமைகளும் முஸ்லிம்களை பல வழிகளில் அசௌகரியப்படுத்தினர். அவர்கள் ஊதியத்தையும், உழைப்பையும் கட்டுப்படுத்தினர். மேலும் கண்டி மன்னர்களுக்கும் முஸ்லிம்களுக்கும் இடையில் இருந்த நெருக்கத்தை இந்த திசாவைகளோ, வன்னிமைகளோ முற்றிலும் விரும்பவில்லை.

அதேவேளை மலைப்பிரதேச சிங்கள மக்கள் வர்த்தகஞ் செய்ய விரும்பவில்லை (லொ.தேவராஜா) வெளிநாட்டுக்கோ அல்லது உள்நாட்டுக்கோ ஏற்றுமதி செய்யும் நோக்கில் அவர்கள் பயிர் வளர்க்கவோ பண்ணை செய்யவோ முன்வரவில்லை. மிக எளிய வாழ்க்கையையே விரும்பினர். ஆனால் மட்டக்களப்பு முஸ்லிம்கள் கடின உழைப்பாளிகளாகவே காணப்பட்டனர். விவசாயத்தை ஏற்றுமதிக்காகவும், வர்த்தகத்திற் காகவும் மேற்கொண்டனர். மட்டக்களப்புக்கு அண்மித்திருந்த வெல்லசயில் வாழ்ந்த முஸ்லிம்கள் தங்களை தனியாக நிருவகிப்பதற்கு முஸ்லிம் ஒருவரை தலைமைப்பதவிக்கு நியமிக்குமாறு பிரித்தானியரிடம் கோரி வந்தனர்.

1815இல் ஆங்கிலேயர் கண்டியைக் கைப்பற்றி, சிவில் நிருவாகத்தை உருவாக்கினர். இதனை சிங்கள உயர்வகுப்பு மக்கள் எதிர்த்தனர். இதனால் 1817இல் குடிமக்கள் கலவரம் ஒன்று வெல்லசப்பகுதியில் தொடங்கியது. இக்கலவரத்தின் நோக்கம் கண்டி மீதான பிரித்தானியரின் அதிகாரத்தை நீக்கி சிங்களமக்களின் அதிகாரத்தைப் பலப்படுத்துவதாக இருந்தது. எனினும் மற்றுமொரு காரணத்தை கலகக்காரர்கள் முன்வைத்தனர். வெல்லச முஸ்லிம்களுக்கு பிரித்தானியர் வழங்கிய அந்தஸ்த்தை எதிரிகள் உத்வேகப்படுத்தினர். வெல்லச முஸ்லிம்களின் உழைப்பையும் சமூக ஒழுங்கையும் கவனித்ததன் பின்பே முஸ்லிம்களுக்கு தலைமையதிகாரியாக முஸ்லிம் ஒருவரைப் பொறுப்பாக்கினர். அவரையே வெல்லச முஸ்லிம்களின் தலைவராகவும், அதிகாரியாகவும் செயல்படும்படி கட்டளையிட்டனர். இப்பொறுப்பைப் பெற்றவரை காரியப்பர் என அழைத்தனர். காரியப்பர் என்பது ஒரு வகையான கிராம தலைமைப் பதவியைக் குறித்தது. விதானை, நிலமே என்பதுபோல் காரியப்பர் என்பவர் ஒரு அதிகாரப் பொறுப்பு உள்ளவர். வெல்லச முஸ்லிம்கள் தங்கள் மீது வைத்திருந்த விசுவாசத்தையும் தங்களுக்கு போர் காலங்களில் போக்குவரத்து வசதிகளை உருவாக்கி உழைத்ததையும் கருத்தில் கொண்டே பிரித்தானியர்கள் இந்நியமனத்தை வழங்கினர். ஆனால் சிங்கள உயர்வகுப்பினர் முற்றாக இந்நியமனத்தை எதிர்த்து குழப்பம் விளைவித்தனர்.

கண்டிக் கலவரம் உத்வேகம் அடைந்தபோது அதற்குப் பொறுப்பாக இருந்த விசமிகளைக் கண்டறிந்து சிறைப்பிடிக்கும்படி வெல்லச முஸ்லிம் தலைமை அதிகாரியான ஹாஜி நெய்னா

மரிக்காரைப் பணித்தனர். ஆயின் ஹாஜி நெய்னா மரைக்காரை குழப்பக்காரர்கள் திட்டமிட்டு இடைமறித்து கொலை செய்தனர். இக்கொலையே கண்டிக்கலவரம் தீவிரமடையச் செய்தது. ஏனெனில் இவரது கொலைபற்றி விசாரணை செய்யச் சென்ற பிரித்தானிய உயர் அதிகாரியான வில்சன் என்பவரும் வெல்லசயில் கொலை செய்யப்பட்டார். இதனைத் தொடர்ந்து பிரித்தானியரைச் சுற்றிவளைத்துப் பிடிக்க கலகக்காரர்கள் முயற்சித்தனர். இக்காலத்தில் பிரித்தானியப் படையினருக்கு அவசியமான தொடர்புகளையும் போக்குவரத்து வசதிகளையும கவனித்துக் கொடுக்கும் ஆற்றலும் திறமையும் வெல்லச முஸ்லிம்களுக்கு இருந்தது. இதனால் பிரித்தானியப் படையினர் தமக்கு அவசியமானவற்றை முஸ்லிம்களைக் கொண்டு பெற்றுக் கொண்டனர். இங்கு வெல்லச நிலப்பரப்பைப்பற்றி முஸ்லிம்களுக்கு இருந்த அறிவும் அனுபவமும் பெருமளவு பிரித்தானியருக்கும் உதவிற்று.

தென்கிழக்கு முஸ்லிம்களின் எழுச்சி வெல்லசக் கலவரத்தின் பின்விளைவாகும் என்றால் அது மிகையாகாது. ஏனெனில் வெல்லச கலவரத்தின் போது முஸ்லிம்களின் ஆற்றலையும் திறமையையும் பொறுப்புணர்ச்சியையும் விளங்கிய பிரித்தானியர் இவர்களை தங்களுக்கு நிகரானவர்கள் என வர்ணிக்கத் தொடங்கினர். அவர்களோடு நல்லுறவையும் வைத்துக் கொள்ளவேண்டும் என்ற மனப்பாங்கு தோன்றியதில் ஆச்சரியமில்லை.

The Moors are almost the only section of the native population who divide the valuable culture with the English. They have numeorus flourishing villages throughout the district and almost monopolise the trade of Batticaloa, exporting ebonym, satinwood and timber and introducing cotton goods and brassware from the Coromandel coast. Their Dhoneys ply between Ceylon and the French Possession at Pondicheri and Karaikal. (1854) (Emerson Tennent).

பிரித்தானியர் ஆட்சி முஸ்லிம்களுக்கு இருவகையில் உதவி புரிந்தது. ஒருபுறம் அவர்களும் உயர்நிருவாகப் பதவிகளைப் பொறுப்பேற்கும் சந்தர்ப்பம் வழங்கப்பட்டது. முஸ்லிம்கள் வன்னியர்களாகவும், உடையார்களாகவும், விதானைகளாகவும் , பிஸ்கால் உத்தியோகத்தர்களாகவும் நிருவாகப் பதவிகளைப் புரிய வந்தனர். 1870இல் முதல் முஸ்லிம் வன்னியனாக நிந்தவூர் பிரதேச மீராலெவ்வைப் போடி நியமிக்கப்பட்டார். மக்கள் இவர் நியமனத்தைப் போற்றிப் பாடினர். (பார்க்க : பின்னிணைப்பு) 1854இல் அல்லி லெவ்வை என்பவர் சம்மாந்துறை உடையாராகவும் ஆதம்போடி என்பவர் நிந்தவூர் உடையாராகவும் நியமனம் பெற்றனர். இந்நியமனங்களுக்கு முன்னர் மட்டக்களப்பு மாவட்டத்தில், முஸ்லிம்கள் பல நூறு வருடங்கள் வாழ்ந்திருந்த போதிலும் பொறுப்பு வாய்ந்த அதிகாரங்களை அவர்கள் பெற்றிருந்ததில்லை. இம்மாவட்ட தமிழ்ப்போடிகளே நிர்வாகம் புரிந்தனர். ஆயினும் முஸ்லிம்கள் விவகாரத்தில் தமிழ்ப்போடிகள் பூரண ஆதிக்கம் செலுத்த முடியவில்லை. காரணம் அவர்கள் கண்டி மன்னர்களின் நல்லாசியைப் பெற்றிருந்தனர். அத்தோடு தென்கிழக்குப் பரந்த பிரதேசமாக இருந்தமையினால் போதியளவு நிலங்களைப் பெற்று வாழ வாய்ப்பிருந்தது. மேலும் முஸ்லிம்கள் வர்த்தக வியாபாரம் செய்து வந்தமையினாலும் வித்தியாசமான சமூக, கலாசார பண்புகளைக் கொண்டிருந்தமையினாலும் அவர்களால் தனித்து வாழ முடிந்தது. பிரித்தானியர் காலப்பகுதியிலேயே முஸ்லிம்கள் முதன் முதலாக முக்கிய நிருவாகப் பதவிகளை வகித்தனர். நீர்ப்பாய்ச்சல் வன்னியர் என்றும் சிவில் வன்னியர் என்றும் மட்டக்களப்பின் தென்பகுதியில்

முஸ்லிம்கள் பலர் திகழ்ந்தனர். இதேபோல் கோரளப்பற்று ஏறாவூர்ப் பகுதியிலும் முஸ்லிம்கள் வன்னியர்களாக நியமிக்கப்பட்டனர். இவ்வாறு நியமனம் பெறவந்த வன்னியர்கள் ஹாஜி நெய்னா மரைக்காரின் வழித்தோன்றல்களாகும். 1921இல் தென்கிழக்கில் பொத்துவில், பாணமைப்பற்று வன்னியராக பொறுப்பேற்ற எம். எஸ். காரியப்பர் இவர்களில் முக்கியமானவராகும். இவர் 1947 வரை தென்கிழக்கின் எல்லாப் பற்றுக்களிலும் வன்னியனார் கடமைபுரிந்து அளப்பரிய சேவை செய்தார். அலி வன்னியனார், மஜீத் வன்னியனார் என்பவர்களும் சிறந்த நிருவாகிகளாகவும் உயர்ந்த சமூக சேவையாளர்களாவும் தென்கிழக்கு வளர்ச்சிக்குச் சேவை செய்தனர். இதேபோன்று வெல்லச வாசியான முகம்மது அலி பொலிசாணை என்பவர் சம்மாந்துறையில் பதிந்து வாழ வந்ததோடு அங்கு உருவான குடும்பங்களும் உயர் அதிகார பதவிகளையும் பெறுவதற்கான தகுதியையும் அந்தஸ்த்தையும் பெற்றன. இது பிரித்தானிய ஆட்சி தென்கிழக்குப் பிரதேசத்தில் அமைந்த பின்பே சாத்தியமாயிற்று. முஸ்லிம்கள் பெரும்பான்மையாக வாழும் பகுதிகளில் முஸ்லிம் நிருவாக உத்தியோகத்தர்களை நியமிக்கும் ஒரு முக்கிய சம்பிரதாயம் உருவானது. இந்த நிருவாக ஆட்சி மாற்றமே தென்கிழக்கு முஸ்லிம்கள் வாழ்வு காத்திரமாய் அமைய வழிசெய்தது.

பிரித்தானியர் ஆட்சியின் மூலம் முஸ்லிம்கள் பெற்ற அடுத்த முக்கிய நன்மை விவசாயப் பூமிகளை அவர்கள் இலகுவில் பெறமுடிந்ததேயாகும். இதற்கு 27.02.1857ஆம் ஆண்டின் நிருவாகத் தீர்மானம் வழிவகுத்தது. ஒரு ஏக்கருக்கு ஐம்பது ரூபாய் வீதம் ஒருவர் செலுத்தி எத்தனை ஏக்கரையும் வாங்கலாம் என்றும், இப்பணத்தை உடனடியாகவும், தவணை முறையிலும் கட்டலாம் என்றும் அறிவிக்கப்பட்டது. இதனை மிகத் திறமையாக நடைமுறைப்படுத்திய பெருமை J. W. Birch (1861) என்ற அரசாங்க அதிபரையே சாரும். இப்பூமிகளை வாங்கிய முஸ்லிம் விவசாயிகள் முதலில் சேனை செய்து பின்பு அவற்றை விளைபூமிகளாக ஆக்கினர். குறைச் சுருட்டால் சுட்டு மக்களை காணி எடுக்க வற்புறுத்தியவரென தென்கிழக்கு முஸ்லிம்கள் அவரை இன்றும் நன்றியுடன் நினைவு கூருகின்றனர்.

மேலும் ஜே. டபிள்யு. பேர்ச் அவர்கள் நீர்ப்பாசனத்துக்கு ஆற்றிய சேவை அளப்பரியது. டச்சுக்காரர்கள் குடவில்லுக்கும், ஆண்டிவில்லுக்கும், அம்பாறைவில்லுக்கும், இறக்காமத்து வில்லுக்கும் அணைக் கட்டினார்கள். இந்த வில்லுகள் 1832ஆம் ஆண்டுவரை பராமரிக்கப்பட்டன. ஆனால் 1848இல் இராசகாரியமுறை ஒழிக்கப்பட்டபோது இவ்வில்லுகளை பராமரிக்க முடியாத ஒரு சூழ்நிலை உருவாகியது. ஆயினும் ஆயிரக்கணக்கான விவசாயப்பூமி பாழடைந்து போகாமல், இவற்றைப் பழுது பார்த்துக் கொடுத்தவர் இவர். விவசாயம் செய்வதற்கு ஏற்றமுறையில் இவ்வில்லுகளுடனான நீர்ப்பாசனத்தைப் பலப்படுத்தினார். 1858ஆம் ஆண்டு இறக்காமம், சாகாமம், அம்பாறை, சடையந்தலாவை என்பவற்றிலுள்ள வில்லுகளையும் புதுப்பித்தார். மேலும், செங்கப்படை அணைக்கட்டைக் கட்டுவித்தார். பட்டிப்பல ஆற்றுத் திட்டத்தில் மடுகஹவெல என்ற அணைக்கட்டிலிருந்து கொண்டவட்டுவான் வில்லுக்கு விநியோகக் கால்வாய்களை உருவாக்கிக் கொடுத்தார். 1857ஆம் ஆண்டு அரசாங்கம் காணி விற்கத் தொடங்கியதன் காரணமாகவே இப்பிரதேசம் முழுவதும் நெற்களஞ்சியமானது. கல்முனையிலிருந்து பாணமை, பொத்துவில் வரைக்கும் அம்பாறையிலிருந்து சம்மாந்துறை வரையும் இன்று ஜொலிக்கும் விவசாயப் பூமிகள் ஜே. டபிள்யு. பேர்ச் அவர்கள் உருவாக்கிய விவசாயப் புரட்சியின் விளைவே ஆகும்.

"Most People in Ceylon have heard of the great irrigation works of the Batticaloa district, and of the vast extents of paddy-land irrigated by those works, but it requires a personal visit to the district to enable one to realise what figures fail to convey to the mind. A drive along the South coast road from Kalmunai to Karunkoddittivu in Akkaraipattu, a distance of fourteen miles, and thence along the road to Sakamam tank comes to one as a revelation. On the East side of the road are densely populated villages situated in coconut gardens, with here and there a large estate. On the West side of the road, almost as far as the eye can reach, is a vast stretch of paddy - land extending without a break, not merely for the 14 miles mentioned, but north and south of that distance." (Twentieth Century Impressions of Ceylon p. 781)

பிரித்தானியர் இலங்கையின் பெருந்தோட்டப் பயிர்ச்செய்கையில் நாட்டமுடையவர்களாக இருந்தனர். கோப்பியையும், தேயிலையையும் மலைப்பிரதேசத்தில் பயிரிட்டது போல் மட்டக்களப்பில் தெங்குப் பயிர்ச்செய்கையை மேற்கொள்ள ஒகிரடி (O' Grady) போன்ற பிரித்தானிய முதலீட்டாளர்கள் விரும்பியபோது அதற்கு ஆவனசெய்ய பிரித்தானிய அரசாங்கம் தீர்மானித்தது. ஏலவே கோளரப்பற்றில் இம்முயற்சி வெற்றியீட்டியதனால் தென்கிழக்கிலும் இப்பயிர்ச்செய்கையை ஊக்குவிப்பதற்கு கொள்கை வகுத்தனர். இக்கொள்கைத் தீர்மானம் உறுதியானதன் பின்பே பிரித்தானியர்கள் மட்டக்களப்புக் கரையோரப் போக்குவரத்தை விரிவாக்கி கற்பாதைகளாக்க முடிவு செய்தனர். 1905இல் புளியந்தீவிலிருந்து பொத்துவில் வரைக்கும் கற்பாதை போடப்பட்டது.

அக்கரைப்பற்று, அட்டாளைச்சேனை, பாலமுனை, ஒலுவில், நிந்தவூர், கரவாகு, கல்முனை, மருதமுனை போன்ற கரையோரக் கிராமங்கள் யாவும் இப்பாதை வழியாக இணைக்கப்பட்டன. 1922இன் பின்பே புகையிரதப்பாதை மட்டக்களப்பை அடைந்தது. இப்பாதையமைப்பே தென்கிழக்குப் பிரதேசம் எழுச்சியுறுவதற்கும் முன்னேற்றம் காண்பதற்கும் முக்கிய காரணியாக அமைந்தது எனின் மிகையாகாது.

சம்மாந்துறை

ஏ. எல். எம். யாஸீன்

மக்கள் தாம் குடியேறியிருக்கும் ஒவ்வொரு இடத்திற்கும் பெயரிட்டுள்ளனர். ஆதி காலத்தில் மக்கள் ஆற்றங்கரைகளிலும், குளங்களை அண்மியும் குடியேறி வாழ்ந்தனர். இப்படித் தாம் குடியேறிய இடங்களுக்கு ஆறு, குளம், வில், ஊர், துறை, தோட்டம், கல், மலை போன்ற இயற்கைப் பொருள்களின் பெயர்களோடு ஊர் தோன்றக் காரணமாக இருந்த பெயர்களையும் சேர்த்து இட்டனர். இப்படிப் பெயர்கள் இடுவதற்கு நியாயமான பல காரணங்கள் இருந்தன. உதாரணமாக கல்லாறு (கல்+ஆறு), கல்முனை (கல்+முனை), நிந்தவூர் (நிந்தம்+ஊர்), சம்மாந்துறை (சம்மான்+துறை) என்பவற்றைக் காணலாம். இவற்றை ஆராய்ந்து அறிவது இன்பமூட்டுவதோடு நம் தாயகத்தின் சரித்திரப் பின்னணியையும் நாம் அறிந்து கொள்ள உதவும்.

"சம்மாந்துறை" என்ற ஊரின் பெயர் எப்படி உண்டானது என்பது பற்றி இதுவரை யாரும் திட்டவட்டமான, ஆராய்ச்சி பூர்வமான தகவல் எதையும் எழுத்துரூபமாக வெளியிட்டதாக இல்லை. ஆதலால் "சம்மாந்துறை" பெயர் சம்பந்தமாகப் பலரும் வேறுபட்ட கருத்துடையவர் களாகவே இருக்கிறார்கள். "சம்மாந்துறை" எனத் தற்போது வழங்கும் இச்சொல் சம்பன்துறை, சம்பான்துறை, சம்மாந்துறை, சம்மான்துறை என வழங்கி வந்தமையைச் சென்ற காலங்களில் எழுதப்பட்டுள்ள "உயில்" போன்ற தஸ்தாவேஜுகளிலிருந்து காணக்கூடியதாக உள்ளது. சம்மான்துறை என்று வழங்கி வந்த பெயரில் உள்ள "சம்மான்" என்ற சொல்லில்தான் பலரும் அபிப்பிராயபேதம் கொள்ள வேண்டியுள்ளது. துறை என்ற சொல் துறைமுகத்தைக் குறிக்கின்றது. இதில் எவருக்கும் கருத்து வேறுபாடு இருப்பதாக இல்லை. ஆனால் ஆதிகாலத்தில் மட்டக்களப்புப் பகுதியில் இருந்த ஒரே துறைமுகம் சம்மாந்துறை என்பதில் சந்தேகமே இல்லை. இது துறைமுகமாக இருந்ததற்குப் பல சரித்திர ஆதாரங்கள் உள.

முன்னாள் கிழக்கு மாகாணத் தலைமை முதலியாராக இருந்த திருவாளர் எஸ். ஒ. கனகரெத்தினம் என்பார் தம் நூலில் எழுதியுள்ளதை அவதானித்தால் "சம்மாந்துறை" என்ற பெயர்வந்த முறையினை ஓரளவு அறியக்கூடியதாக இருக்கும். "சம்பாந்துறை" என்பதில் உள்ள "சம்பன்" என்னும் சொல் மலாய்ப் பாஷையில் தோணியைக் குறிப்பதாகும். "துறை" என்றால் "ஆற்றுக்கடவை" அல்லது "துறைமுகம்" எனப்படும். வாவியின் தென்முனையில் அமைந்துள்ள இத்துறைமுகமே மட்டக்களப்பின் உண்மையான ஆதிகாலப் படகுத்துறை முகமாகும். கிட்டங்கியில் இருந்து பல மைல்களுக்கப்பால் அமைந்துள்ள இது வண்டல் மண்ணினாலும் சேற்றினாலும் நிரப்பப்பட்டுச் சதுப்பு நிலமாக இப்பொழுது மாறியுள்ளது என்று 1921 ஆம் ஆண்டு திரு. கனகரெத்தினம் எழுதியுள்ளார்.

Sampanthurai is from Malay Sampan (a boat) and "Thurai" is a ferry or harbour. It is to have become the original Batticaloa boat-harbour, the extreme South of the lake. although it is now silted up for several miles from Kiddanki.

(By S. O. Kanagaratnam, Chief Mudaliyar, E.P., in Monograph of the Batticaloa District of the Eastern Province of Ceylon - 1921)

"சம்பன்" என்று மலாய்ப்பாஷையில் "தோணி" அழைக்கப்பட்டால் இங்கு முதன்முதலில் மலாயர் வந்தார்களா என ஐயுற வேண்டியுள்ளது. மலாயத் தேசத்தினர் இங்கு குடியேறி இருந்தால் அவர்களின் வழித் தோன்றல் யாராவது இருக்கிறார்களா அல்லது இருந்தார்களா என்பதற்கு ஆதாரங்கள் ஏதும் இருப்பதாகத் தெரியவில்லை.

இந்தியாவில் இருந்து சம்மான்காரர்கள் இலங்கைக்கு மரக்கலங்களில் வந்து வியாபாரஞ் செய்தார்கள். மரக்கலங்களில் கடலில் அவர்கள் பிரயாணஞ் செய்ததால் மரைக்காயர் என்றும், மரக்கலயோ என்றும் வழங்கப் பெறுவராயினர். இப்படி வாணிபத்தில் ஈடுபட்டிருந்த சில சம்மான்காரர்கள் மட்டக்களப்புத் துறைமுகத்திலிருந்து வாவியின் ஊடே உள்நாட்டை நோக்கித் தம் மரக்கலங்களைச் செலுத்தினர். வாவியின் தென்கோடியில் அவர்களின் மரக்கலங்கள் தரை தட்டின. அவர்கள் அவ்விடத்தில் இறங்கி அங்கு வாழ்ந்தவர்களோடு வாணிபத் தொடர்பை ஏற்படுத்தியது மட்டுமல்லாது திருமணங்களும் முடித்துக் குடிபதிகளாகி விட்டனர். இப்படிச் சம்மான்காரர்கள் வந்து இறங்கிய துறையாதலால் சம்மான்துறை என்று அவ்விடத்திற்குப் பெயர் வழங்கலாயிற்று. சம்மான்காரர்கள் என்று அழைக்கப்படும் மரபுவழி வந்த குடும்பங்கள் இன்றும் இங்கு வாழ்கின்றன. இப்படி இவ்வூர்ப் பெயருக்குக் காரணம் கூறுவர். இக்கூற்றுக்கும் "மட்டக்களப்புத் தமிழகம்" என்னும் நூலில் வித்துவான் வி. சீ. கந்தையாவின் கூற்றுக்கும் தொடர்பு உள்ளதாகக் காணப்படுகிறது.

மட்டக்களப்பு வாவி ஒரு காலத்தில் கிட்டங்கித் துறைக்கு அப்பால் நீண்டு கிடந்ததென்றும் அதன் தென் கோடியிலே தான் "சம்பாந்துறை" என்னும் துறைமுகம் அமைந்து பெரிய வியாபாரத்தலமாக விளங்கிற்றென்றும் தெரிகிறது. இந்திய வியாபாரிகளால் கொண்டு வரப்பட்டு தங்கி நின்ற "சம்பான்" என்னும் வள்ளங்களின் பெயரே அவ்விடத்திற்கும் வழங்கப் பெற்றதென்ற குறிப்பு இத்துறைமுகச் சிறப்பினை நன்கு காட்டுகின்றது. (மட்டக்களப்புத் தமிழகம் – பக்கம் 428)

ஆதிகாலந்தொட்டே இப்பகுதி நெல் விளைவில் சிறப்பிடம் பெற்றுத் திகழ்ந்து வருகிறது. ஆற்றுப் படுக்கைகளை மறித்துக்கட்டி நீர்ப்பாய்ச்சும் முறை இப்பகுதியில் பன்னெடுங்காலமாக இருந்து வந்துள்ளது. அக்காலத்தில் இங்குள்ள வயல் நிலங்களில் "சம்பா' என்ற நெல்லினம் மிகுதியாக விளைவிக்கப்பட்டது என்றும், சம்பா நெல்லை வெளியூர்களுக்கு ஏற்றுமதி செய்வதற்கு இங்குள்ள துறைமுகத்தை உபயோகித்ததால் அந்த இடத்திற்குச் "சம்பாந்துறை" எனும் பெயர் வழங்கலாயிற்று என்றும் கூறுவாருமுளர். சம்பா நெல்லின் வகையைச் சேர்ந்த முத்துச் சம்பா, சீரகச் சம்பா, இளங்கலையன், முருங்கக்காயன் என்பன இன்றும் இப்பகுதியில் புளக்கத்தில் இருக்கின்றன.

ஆகவே சம்மாந்துறை என்ற பெயர் இப்படிப்பல காரணங்களினால் உண்டானது என்றாலும் துறைமுகத்திற்கு வந்த தோணிகளின் காரணமாகவே இப்பெயர் ஏற்பட்டது என்னும் கூற்றே வலுப் பெற்றிருப்பதை நாம் அவதானிக்க முடிகிறது.

சம்மாந்துறை இலங்கையின் மத்திய மலைநாடாகிய கண்டிப் பிரதேசத்தின் துறைமுகமாக விளங்கிற்று என்பதை அறிவார் ஆச்சரியத்தில் ஆழ்வர். ஆதிகாலத்தில் கண்டி நாட்டாரோடு சம்மாந்துறையார் தொடர்பு கொண்டிருந்தார்கள். சம்மாந்துறையின் மேற்குத் திசையில் கண்டியை நோக்கி ஒரு காட்டு வழிப்பாதை இருந்ததற்கு அடையாளமாக இன்றும் ஒரு நடைபாதையின் சுவடு இருப்பதைக் காணலாம். இப்பாதை மூலமே கண்டியில் இருந்து ஏலம், கறுவா, மிளகு போன்ற வாசனைப் பொருள்கள் மொத்தமாகக் கட்டி எருமைக்கடாக்கள் மூலம் சம்மாந்துறைக்குக் கொண்டுவரப்பட்டு ஐரோப்பாவிற்கு ஏற்றுமதி செய்யப்பட்டன. சிங்கள மன்னரின் ஆட்சிக்காலத்தில் சம்மாந்துறை கண்டிய அரசனுக்குக் கீழ் இருந்து வந்துள்ளது.

போர்த்துக்கேயர் இலங்கையை ஆண்ட காலத்தில் இலங்கையின் மேற்குக்கரையோர நகரங்களைத் தம் ஆதிக்கத்தில் வைத்திருந்ததைப்போல கிழக்குக் கரையோரங்களையும் தம் ஆதிக்கத்தில் கொண்டுவரத் தீர்மானித்தனர். இதற்காகக் கிழக்கில் ஒரு கோட்டையை நிறுவ எண்ணினர். மட்டக்களப்புப் பகுதி சிங்கள மன்னனின் ஆட்சியில் இருந்ததால் போர்த்துக்கேயர் கண்டிய மன்னனைப் பகைத்துக் கொள்ள விரும்பவில்லை. அதற்காகக் கிழக்குப் பகுதியில் ஒரு கோட்டையை நிறுவுவதற்குப் பொருத்தமான ஓர் இடத்தைத் தெரிந்தெடுப்பதற்காக கி. பி. 1670ஆம் ஆண்டளவில் ஒரு தூதுவனை அனுப்பினர். ஆண்டிப் பக்கிரியைப் போல் வேடம் பூண்ட இந்த போர்த்துக்கேய உளவாளி கொழும்பிலிருந்து புறப்பட்டு மட்டக்களப்பு மாவட்டத்திற்கு வந்து சம்மாந்துறைப் பகுதியில் இரு வருடங்களை ஒரு சாமியார் போல் கழித்து, இப்பகுதியிலுள்ள எல்லா இடங்களையும் தேடிப்பார்த்து, கடைசியாக நீரில் அமிழ்ந்திருக்கும் ஒரு மணற்றரை மேட்டைக் கோட்டை கட்டுவதற்குப் பொருத்தமானதாகத் தெரிந்து, தீர்மானித்துச் சென்றான்.

This man thus departed thither from Colombo is such disguise, and having come to the district of Batticaloa, he setteled down in a village called "Samanture" and remained there for two years feigning very well the mannar of a Yogi, under which pretext he searched everywhere he espired a small submerged sand bank suitable for a fortification. (Page 86 True and Exact Description of the Great Island of Ceylon - 1672 By Phillipus Baldaens)

இவனது ஆலோசனையின் பேரில் போர்த்துக்கேயர் கண்டி மன்னன் ராஜசிங்கனுக்குத் தெரியாமல் கோட்டை ஒன்றை மட்டக்களப்புப் புளியந்தீவில் அமைக்க முற்பட்டனர். இராஜசிங்கன் போர்த்துக்கேயரை இந்நாட்டில் நின்றும் விரட்டுவதற்குச் சிறந்த கடற்படையினரின் தேவையை உணர்ந்தான். அப்போது இந்து சமுத்திரத்தில் போர்த்துக்கேயரை எதிர்த்து நின்று ஒல்லாந்தரின் உதவியைக்கோரி 1636ஆம் ஆண்டு செப்டெம்பர் மாதம் 9ஆம் திகதி ஒரு கடிதம் அனுப்பினான். கடிதம் கிடைத்ததும் பட்டேவியாவில் நிலை கொண்டிருந்த ஒல்லாந்தர் நான்கு கப்பல்களில் இலங்கையை நோக்கி 1637ஆம் ஆண்டு வந்து கல்முனைக் கடற்கரையை அடைந்தனர்.

கண்டி அரசனின் ஏற்பாட்டின்படி அவனது சிரேஷ்ட உபசரிப்பாளர் (கபறாள) ஒல்லாந்தரைச் சம்மாந்துறையில் வரவேற்றார். சம்மாந்துறையிலிருந்து ஆறுநாள் பிரயாணத்தின்பின் பங்கரகமைக்கு அழைத்துச் சென்றான். அங்கு ஒல்லாந்தருக்கு இராஜசிங்கன்

மகாவலிகங்கையின் கரையில் விருந்துபசாரமளித்துக் கௌரவித்தான். சம்மாந்துறை அப்போது "பிந்தனை" மாவட்டத்தில் அடங்கியிருந்தது.

After a Journay of four days from the village of "Samanture" in the "Vintane" district they arrived at "Pangergame", and had audience by torch-light the very same evening with the king, who resided in a country -seat across the river Mavilgange. (Page 92 Description of Ceylon by Phillipus Baldaens)

எனவே, சிங்கள மன்னரது ஆட்சிக் காலத்தில் கண்டியப் பிரதேசத்தில் சம்மாந்துறையும் அடங்கி இருந்ததை மேலே காட்டிய சரித்திரச் சான்றுகள் பகர்வதோடு, கண்டியின் துறைமுகமாகவும் சம்மாந்துறை விளங்கியதைப் பின்வரும் குறிப்பிலிருந்து அறியக்கூடியதாக வுள்ளது.

போர்த்துக்கேயரை இந்நாட்டிலிருந்தும் விரட்டவேண்டும் என்ற நோக்கங்கொண்ட இராஜசிங்கன் ஒல்லாந்தரின் உதவியைப்பெற்றுப் போர்த்துக்கேயர் கட்டிக் கொண்டிருந்த மட்டக்களப்புக் கோட்டையை முற்றுகையிட்டுக் கைப்பற்றினான். தனக்கு உதவிசெய்த ஒல்லாந்தரோடு 1638ஆம் ஆண்டு, வைகாசிமாதம் 23ஆம் திகதி ஓர் உடன்படிக்கை செய்து கொண்டான். இவ்வுடன்படிக்கையின்படி ஒல்லாந்தருக்கு 400 கட்டுக் கறுவாவும், 78 அந்தர் மெழுகும், 3059 இறாத்தல் மிளகும், மேலும் பொருட்கள் சேர்ந்ததும் அனுப்பிவைக்கும் உத்தரவாதத்துடனும் இப்பொருட்களைச் சம்மாந்துறை மூலமாக அனுப்பி வைத்தான்.

His Majesty has now delivered to the Admiral on this contract in part liquidation of expences incurred, 400 bales of Cinnamon, 78 cwts, or quitals of wax, 3059 Pounds of Peper, with promise of delivery of a further supply (as soon as another collection is made) at Samanture a part of the said Island.
(Quintals a Portuguese measure of weight equal to about one hundred weight.)
(Page 122 Description of Ceylon by Phillipus Baldaens.)

போர்த்துக்கேயரால் தொடங்கப்பெற்ற மட்டக்களப்புக் கோட்டையை ஒல்லாந்தர் 1684இல் கட்டி முடித்தனர். இன்று இக்கோட்டை மட்டக்களப்பு மாவட்டத்தின் கச்சேரியாக இயங்குகிறது. இப்படிப் போர்த்துக்கேயர் காலத்திலும், ஒல்லாந்தர் காலத்திலும் பிரசித்திபெற்று விளங்கிய சம்மாந்துறையில் முஸ்லிம்கள் எப்படிக் குடியேறினார்கள் என்பதை அறிதல் சிறப்புடைத்தாகும்.

15ஆம் நூற்றாண்டில் போர்த்துக்கேயர் இலங்கையைத் தம் ஆதிக்கத்தின் கீழ்க் கொண்டுவந்தபோது, முஸ்லிம்கள் சிங்கள மக்களுடன் சகோதரர்களாக இருந்து வாணிபத்துறையில் முன்னேறி வந்தனர். இலங்கையின் வாணிபத்துறையில் ஆதிக்கம் செலுத்தி வந்த அவர்கள் போர்த்துக்கேயரது மதம் மாறும் கொள்கைகளுக்கும், ஆதிக்கத்திற்கும் எதிராளிகளாக இருந்தனர். இதனால் முஸ்லிம்கள், அவர்கள் வாழும் பகுதிகளில் இருந்து விரட்டப்பட வேண்டும் என்று போர்த்துக்கேய கவர்னர், "சா" என்பவனுக்குக் கட்டளை இடப்பட்டது. சப்பிரகமுவா, மாத்தறைத் திசாவனிகள், களுத்துறை மாவட்டம், அளுத்கமை, பேருவளை முதலிய இடங்களில் வாழ்ந்திருந்த முஸ்லிம்களைப்

போர்த்துக்கேயர் விரட்டினர். அப்போது கண்டியை அரசு செய்து வந்த "செனரத்" மன்னனிடம் இம் முஸ்லிம்கள் சென்றனர். கண்டி மன்னன் இவர்களை ஆதரித்து 4000 பேரைச் சம்மாந்துறையில் குடியமர்த்தினான்.

When Governer Sa decided to carry out the orders given to him there were whole villages of Muslims in the Sabaragamuwa and Matara Dissawanies, and in the Districts of Kalutara and Aluthgama, and in Beruwela. These Muslims went over to the Sinhalese Kingdom of Kandy where King Senarat gave them shelter and settled four thousand of them at Samanture in Batticaloa. (From some Problem of Muslim Law in Ceylon By M. A. M. Hussain .D.J)

When the Potuguese expelled the Muslims from their territories they were received by Senarat who settled four thousand of them in Batticaloe. (By M. M. M. Mahroof B.A. Advocate in a Maginal note to the "History of Muslim Law in Ceylon".)

ஏறக்குறைய ஐந்து நூற்றாண்டுகளுக்குமுன் கண்டிய மன்னனால் சம்மாந்துறையில் குடியேற்றப்பட்ட முஸ்லிம்கள் விவசாயத்தில் ஈடுபட்டு உழைக்கத் தொடங்கினர். வாணிபம் மட்டுமே தொழிலாகச் செய்து வந்த இவர்கள் சம்மாந்துறையில் உள்ள நிலவளத்தையும், நீர்வளத்தையும் நன்கு பயன்படுத்தி நெல் உற்பத்தி செய்வதில் தன்னிகரற்றுத் திகழ்ந்தனர். இதனால் நெல் சேமித்து வைக்கும் களஞ்சியங்களும் கிட்டங்கிகளும் தோன்றின. அப்படிப்பட்ட ஒரு பெரிய கிட்டங்கி சவளக்கடைக்கு அண்மையில் இருந்துள்ளது. அங்கிருந்தும், சம்மாந்துறை யிலிருந்தும் நெல் படகுகள் மூலம் ஏற்றுமதி செய்யப்பட்டது.

இப்படிப் போர்த்துக்கேயர், டச்சுக்காரர் ஆகியோரது ஆட்சிக் காலத்தில் சம்மாந்துறை பிரபல்யம் பெற்றுத் திகழ்ந்ததைப் போல் ஆங்கிலேயர் காலத்திலும் திகழ்ந்தது. தமது தாய்நாட்டை நேசிப்பதை ஈமானின் முக்கிய அம்சங்களில் ஒன்றாகக் கருதும் முஸ்லிம்கள் அந்நியரை எதிர்த்து நிற்பதிலும் பின் தங்கவில்லை. சிங்கள மன்னரோடு இணைந்து போர்த்துக்கேயரை எதிர்த்து நின்றனர். அதேபோல் "பிரிட்டிஸ்" ஏகாதிபத்திய வாதிகளையும் எதிர்த்துப் போர்க்கொடி உயர்த்தினர். அப்படிப்பட்ட முஸ்லிம் வீரபுருஷர் வரிசையில் கிழக்கு மாகாண முஸ்லிம்களும் முன்னின்றனர். அவர்களுள் சம்மாந்துறையிலிருந்த அவக்கர் ஈசா (முகாந்திரம்) என்பார் 1804ஆம் ஆண்டு ஆங்கிலேயரால் தமது எதிரிகளில் ஒருவன் எனப் பிரகடனப்படுத்தப்பட்டவராவர்.

Seven Moormen of the Eastern Province Proclaimed in 1804 as enemies of the British names of Moormen Proclaimed (Batticaloe District)

(a) Miera Oessen Auwaker (Formerly Kariapa) Raymone.
(b) Oessen Lebbe Oeduma Lebbe (Formerly Kariapa) Raymone.
(c) Auwaker isse (Mohandiram) Samanture
(d) Annis Lebbe (Formerly Malay Officer in Dutch Service) Moroedemone.

இந்த அவக்கர் ஈசா என்பவர் பிரிட்டிஸ் எகாதிபத்தியத்திற்கு எதிராகச் செயற்பட்டமைக்காக அவரது சொத்துக்களைப் பறிமுதல் செய்து அவரைப் பிரிட்டிஸ் அரசாங்கத்தின் எதிரியாகப் பிரகடனப்படுத்தினர். ஆனால் அவர் பிரிட்டிஸாரது கையில் அகப்படவே இல்லை. இவ்வாறு தேசத்திற்காக சம்மாந்துறையினர் அந்நியரை எதிர்த்துப் போராடிய வீரவரலாறுகள் பல உள.

Trincomalee - the last bastion of the British

Commodore W. W. E. C. Fernando

Trincomalee has always been a focal point of conflict, contention and confrontation. Today, under the decentralised administration as the provincial capital of the North East, the history of Trincomalee is fascinating and enriched by antiquity dating back to thousand of years. An inscription found in the "Temple of a thousand pillars" which the Portuguese destroyed in 1624, confirms this. Tradition has it that a seaport flourished here in 1598 BC.

In the chronicle, the 'Mahavansa' the port of Trincomalee is refered to as Gokanna Vihara and the Konewswarm Kovil of today located at Fort Frederick symbolise the ancient religious significance of Trincomalee. Across the harbour and south of Koddiyar Bay is the celebrated site of Seruwila. In the third century BC, King Kawantissa built a dagaba here, to enshrine the frontal bone relic of the Buddha.

On the way to Seruwila, is the site of the famous "Knox's tree" which no longer exists having been destroyed in the cyclone of 1964. The 7th century "Vatadage" at Tiriyaya can be found about 30 miles north along the coast.

Visited by Tapassu and Balluka the famous merchants duo, it is indeed the inest circular shrine in the island.

About eight miles from Trincomalee beyond the tank Periyankulam stands Viligam Vihara which dates back to 2nd century. It was venerated as a Buddhist shrine even by the South Indian Chola king of the l0th century, Rajaraja chola, whose Tamil inscripion of the site refers to it as Rajaraja Perum Palli'. Trincomalee was known to the Greeks and Romans in the latter half of the 1st century. The earliest map of Sri lanka drawn according to the details given in Ptolemy's "Geographia" in the 1st century after Christ, refers to Trincomalee as the "Haven of the Sun"

The first impact of the Europeans in Sri Lanka was in 1505, when a Portuguese force arrived off Colombo. They gradually conquered the maritime provinces and built forts in Colombo, Batticoloa and Trincomalee.

What attracted foreigners to this Emerald Isle, was not just the spices and precious stones, but the strategic importances of Trincomalee. Lord Nelson who visited Trincomalee as a midshipman in 1774 - 1775 on board "Seahorse" acclaimed Trincomalee as the "finest natural harbour in the world"

What is so facinating about the harbour is its scenic beauty and vastness of its fine protected anchorage. In the days of sail, it afforded shelter to ships during North East and South West monsoons in its practically tideless waters, that encompass six square miles.

During the war against Japan, the Queen Mary and the Queen Elizabeth were both anchored in Trincomalee harbour at the same time. Trincomalee, the headquarters of the East Indies fleet after the fall of Singapore was the focal point of all naval activity.

Though Trincomalee was a flourishing port dating back to thousands of years, it did not assume any military significance until the Europeans began nibbling at India from the sixteenth century onwards.

A series of naval engagements marked the importance of Trincomalee. The Danes, Portuguese, French, Dutch and the British, in turn have fortified it, and quarrelled over it, until 1795 when the British consolidated their position and took possession of it.

The Danes were the first European power to mark their appearance in Trincomalee. At the instigation of a Dutch adventurer named Mercellus de Boschouwer, five Danish ships under the command of Ove Giedde put into Koddiyat Bay in 1620. Their mission was to assist the King of Kandy. King Senerat, to offset the march of the Portuguese who were trying to dominate the whole island.

It is believed that the first work on the Fort was started by the Danes. They could not go beyond the foundation. They were overwhelmed by the Portuguese, under Constantine de Saa who took possession of Trincomalee, destroyed the "Temple of a thousand columns" and used the material to build the Fort.

The Danish fleet sailed away empty handed, leaving one wreck behind. In fact the abandoned guns, 14 in number, five to six pounders of this Danish wreck were used to garnish one of the bastions of Fort Frederick.

The Portuguese who consolidated their position in Trincomalee in 1622 completed the Fort in 1624. The King of Kandy Rajasinghe II now sought the help of the Dutch to oust the Portuguese. A squadron of Dutch warships under the command of Jacobsz Costar appeared off Trincomalee. Costar was murdered by the Sinhalese on his way back from the Kandyan court.

Contact

On May 1st 1639, Fort was besieged by the Dutch under Antyony Carn the councillor of India who yielded the position to the King of Kandy. This fortification was pulled down by King Senerat but in 1655 the Dutch refortified the place and named it Fort Frederick after Frederick the Great.

However it is also on record that the Fort was renamed Frederick after the Duke of York, brother of King George III when it was surrendered by the Dutch to the forces of the British in 1795.

The next to appear on the scene on March 22, 1672 were the French, under the command of Ambassador to King Rajasinghe II at Kandy and was apparently presented with the port of Trincomalee, which for all practical purpose was in the hands of the Dutch.

Two French food ships that followed into the harbour were seized by the Dutch and the subsequent events led Admiral De La Haye to retreat, leaving a small garrison behind, which was overwhelmed by the Dutch who continued to control Trincomalee for a further 110 years.

It is also interesting to note that, "The Ann" a British ship under the command of captain Robert Knox limped into Koddiyar Bay with a broken mast in 1660. The King of Kandy, King Rajasinghe II, hoping to open a dialogue with the English East India Company at Madras, sent a Minister with compliments, and to invite Captain Knox ashore.

Having accepted the invitation, Knox senior died in captivity, Knox junior escaped and wrote the most fascinating and interesting book on Sri Lanka. The "Ann" was directed by the East India Company to put into Koddiyar Bay purely for trade, refit and logistic support. It had no military or official significnce.

The British squadron arrived in Trincomalee harbour purely for purposes of "refit" in July 1746. Repairs and refit in those days needed only safe anchorage. Orlando Cove was probably first used, followed by the passage between the great Sober Islands and the mainland the French Pass."

The Dutch raised no objection to the British use of the harbour facilites. By 1760 the British had built themselves a careening wharf on the edge of the harbour.

The first official contact of the British East India Company with Sri Lanka, commenced with the mission of John Pybus. In 1761, the King of Kandy, sounded the British for assistance against the Dutch.

Prisoners

In pursuant to this dialogue an envoy was despatched to Madras Presidency at Fort St. George, which paved the way for John Pybus being sent to Sri Lanka, along with Vice Admiral Samuel Cornish, the Commander-in-Chief of the East Indies. A squadron of British ships comprising the "Graton", "Norfolk" and "Falmouth" arrived in Trincomalee in May 1762. The British made themselves thoroughly at home in their Dutch base.

One of Admiral Cornish's officers William Nicholson, Master of "Elizabeth" surveyed and drew a chart of the whole harbour. He not only gave his name to Nicholson's cove but presumably named York Island and Sunderland Cove after ships of those names refitted in Trincomalee in 1760.

Though the King of Kandy held secret discussions with Pybus in order to oust the Dutch, the British showed no desire to entangle themselves in a conflict. This situation changed during the American War of Independance when the Dutch joined the French.

Plans were then made to capture Trincomalee, and a British invasion was mounted on 5th January 1782 under Admiral Sir Edward Hughes. The invading force consisted of HMS Serpent, Monarch, Exeter, Worcester, Burford Eagle, Combustion, Nymph, Exedition and Essex.

In the same year the French re-appeared under Admiral Baillie de Saffroin and took Trincomalee from the British. The first Brtitish occupation of Trincomalee from January to August 1782, in consequence was not a glorious one. The British fleet being elsewhere, Trincomalee fell to Admiral Saffroin in four days.

The French held Trincomalle till the treaty of Paris in 1784 when it was restored to the Dutch. The continual changing pattern of European politics did not permit the Dutch to maintain their surpremacy in Trincomalee.

On 1st August 1795, a British squadron under the command of Rear Admiral Peter Rainier in "Heroine" m Captain Gardiner in "Resistance" and several transports with the 1st and 3rd battalions of the East India Comapany's 1st Madras European Regiment and other support forces under Lieutenant Colonel James Stuart of the 72nd Regiment anchored in Back Bay.

One of the ships the "Diomede" under Capital Smith, whilst proceeding into the Bay with a transport in tow, struck an uncharted rock and went down with all her shores.

They had come ostensibly to protect the Dutch against the French, but actually under secret orders to capture Trincomalee at any cost.

The British landed troops on August 3 without much resistance, and after a short bombardment, Fort Frederick finally surrendered on August 26.

The Dutch garrison was allowed to march out with "Honours of War" with colours flying, drums beating to the glacis where they grounded arms and surrendered themselves prisoners of war in conformity with the terms of the surrender document issued by Admiral Rainier and Colonel Stuart dated August 26, 1795. Fort Ostenburg capitulated on August 31 on similar terms

On March 2, 1815 when the British took control of the entire island of Sri Lanka, the expedition which subjugated Kandy was mounted from Trincomalee. When Independence was declared on February 4, 1948, Trincomalee Dockyard yet remained in the hands of the British until October, 1957 when the Union Jack was finally hauled down and the Sri Lankan national flag hoisted ceremonially, at the Dockyard Trincomalee marking the end of the last bastion of the British.

Swamy Gnanaprakasar's Historical Research

Bertram Bastiampillai

REV. GNANA PRAKASAR interested himself in a variety of research studies as a versatile scholar. His findings and his writings, although they encompassed an enviable range of learning, were largely of enduring value. Even today, after much serious study in the fields of scholarship in which he had immersed himself, it is necessary and useful to scrutinise his contributions towards the advancement of knowledge.

The division of history into periods ancient, medieval and modern-has been controversial among scholars, while some have recognized the need for such demarcations; others have ventured to create further subdivisions. Of course the opposition to the division has been advocated equally strongly. However, generally, it has been accepted that the history of Sri Lanka falls into divisions, and, usually. the beginning of modern history has been dated from the time Sri Lanka came into contact with the Portuguese in 1505.

Gnana Prakasar made a special study of certain aspects and periods of Portuguese rule. His publication, "A history of the Catholic Church in Ceylon-I. Period of Beginnings-1505-1602"[1], is a veritable mine of information to the student of the early period of modern history, It deals with the advent of the Portuguese and the introduction of Christianity-both significant in the modern period of Sri Lanka. His work was based upon a number of original sources, which had then been used rarely or not at all. Gnana Prakasar consulted records from the archives of the Roman Catholic church, which were not avaiable freely. He also had used the results of researches by schools such as Donald Ferguson and Paul E. Pieris[2].

Yet, what is admirable was his admission that the material he utilised was barely sufficient to paint an accurate picture of the subject, he had to depict.[3] This indicated true scholarship for he was candid enough to say that he was not producing a final study and room existed for improvement and change, when new material was discovered. He pointed out the need to work at the archives at Lisbon and Rio de Janeiro, the necessity to wade through annual reports and the correspondence of various religious orders, in addition to the voluminous Dutch records in Sri Lanka and the Netherlands. Today, the particular years with which Gnana Prakasar had dealt with in his book, remains still to be studied extensively, intensively and critically by historians.[4] Gnana--Prakasar had attempted to link together the material, which was readily accesible, but was scattered piecemeal in old books on Sri Lanka, and among historical records of other lands, while adding whatever was unpublished which

he garnered from well authenticated sources. He provided an account of the authorities, he had referred to, and supplied a comprehensive and invaluable bibliography-this is of much use to students. The work was embellished with pertinent illustrations and the maps of the period are illuminating historical records.

Gnana Prakasar displayed a sense of historical judgement when he disposed of the legendary accounts of the introduction of Christianity, into the island, with analytical arguments and, correctly, dated the introduction from the early decades of the sixteenth century with the coming of the Portuguese.[5]

However, when he discusses the triumphs of the Portuguese in reaching the East and establishing themselves in the maritime areas of Sri Lanka, signs of fervour are perceptible. But, he advanced the truth-commercial interest and rivalry with the Moors-as the motivating factors of their movement. Moreover, a frank admission is made of the "wanton cruelty of the Portuguese explorers in the Eastern waters"[6] Of course, a plausible justification for their reprehensible conduct is provided when a reference to this type of behaviour is explained away as a feature of the military combat between the Portuguese and Moors then. A third reason for their involvement in the East is given correctly - interest in spreading Christianity, an officially sanctioned enterprise.

The early contact with Sinhalese rulers and the arrival of the foreigner are presented in the form of a detailed study; largely, eliminating error and pursuing the truth. The predominant interest in commerce, especially in receiving the tribute of cinnamon, surfaced early among the Portuguese. Inevitably, a conflict with the Moors, the earlier traders and longtime rivals ensued and Portugese sought for,[6] the right of commerce wherever they could get hold of it and of plunder and confiscation whenever this was possible.[7] This quotation evidences the writers's desire to depict the situation as it then had been and subsequent studies testify to its veracity.[8]

Although the book was meant, ostensibly, to be a record of the Catholic Church, in Sri Lanka, politics was so much mixed up with religion in the years of Portuguese rule, that a study of the political situation was essential to illustrate the progress of Christianity. The necessary insight into contemporary, complex and complicated political conditions, the relationships with the Portuguese, and meanwhile, the endeavours to proselytize are described vividly. It is obvious that internal rivalries among local powers favoured the Portuguese to spread their tentacles wider, slowly but surely; another fact accepted by later historians.[9]

Chapter Four provides a retrospective view of the political situation in the major kingdom in divided Sri Lanka and the relationship of the local ruler with the Zamorin of Calicut and the newly arrived Portuguese. Since it was inextricably intertwined with politics Christianity could not be proscribed if the Portuguese

were to be accepted but the religion did not progress easily as Gnana Prakasar, frankly, reveals. Political expediency made the Sinhalese kings to permit conversion of the indigenous folk. The Fransiscan friars made their converts, "from among the lower order" admits the author, which, again is an accepted fact.[10]

The intricate episode about the Christians of Mannar and Segarajasegeran or Sankily, as he is better known, the ruler of Jaffna, is disentangled. Emphasis is laid on the fervour of the converts and persecution of them is overscored but this interpretation would not be questioned seriously. Early Christian attempts at spreading their faith in Jaffna are recounted. By the end of 1543 Christianity was being propagated through missionaries, who were disguised as merchants; a ruse which they adopted for overcoming the opposition from Sankily. But it was true, too that merchants themselves prepared the way for the entry of missionaries. Valuable political information is furnished, for, an account is given of the various personalities, who were vying for the throne. Generally, such aspirants were interested, actually, in temporal ambitions. Yet, they were willing to accept Christianity in return for the provision of Portuguese aid and protection. Gnana Prakasar's analysis also assists the scholars in identifying the different important personalities from the details provided in various accounts. Here, again, it has been accepted by scholars that ambitious local personnel often chose to be nominal Christians for the purpose of securing Portuguese assistance and that commerce was followed by Christianity.[11]

The writer discusses the visit of St. Francis Xavier and its impact on Christianity in Jaffna. Through an analysis of the various versions the authentic account is delineated.

Also it is revealed that the Portuguese secular authorities often were more interested in procuring commercial cargo than in conversion, which no doubt was characteristic of Portuguese officials.[12]

In Chapter Eight the writer traces the disastrous mix up of the Portuguese in Kandyan politics vis-a -vis Sitawaka and Kotte subdivisions in the Sinhalese area. The local authorities desired military help and not Christianity. The Portuguese, apparently, having not understood their true intentions often suffered reverses in ventures. Gnana Prakasar bases his study on foreign and local sources like the Rajavaliya and the reserarches of Pieris."[13]

An account of the fortunes of Christianity in Kotte is provided. The ruler, Bhuvenaka Bahu, sought foreign help against formidable Mayadunne and, for success, against Kandy and Jaffna. Nevertheless he was averse to accept the Christian faith. Most political leaders feigned to follow Christianity. Interestingly, the Portuguese too, in the factory, at Colombo, connived frequently with the King of Kotte and hardly helped missionaries; a "scandalous antipathy of the local Portuguese authorities.[14]

The missionaries countered a demonstration of such behaviour by exposing the wrongs, vexations and extortions of the officials. They complained to their king, at Portugal, that the converts were troubled by the local ruler as well as the officials, who instead, should have protected them. Local conflicts between Portuguese, temporal and spiritual authorities, were acknowledged by later scholars.[15]

The reasons for conversion or favours extended by local rulers to the new religion were mainly and truly political. The young heir to the rulership of Trincomalee, obviously a petty chieftain or vanniyar, through a fear of rivals, solicited for the aid of the Portuguese in India and accepted Christianity. Gnana Prakasar provides here an informative discussion about the origin of the royal family of Jaffna and the vanniyars of Trincomalee; an obscure, difficult, and controversial subject.[16]

Again, an accepted truth which later studies have borne out, is revealed. In the middle of the sixteenth century the Portuguese colony in Colombo resembled more a heretical settlement than a Catholic area.[17] Adventurers and outlaws from southern Europe had flocked in seeking for fortune. The morals of the civil officials were condemned by missionaries, who lacked authority to improve conditions. The indigenous inhabitants were harassed and treated unjustly. Gnana Prakasar quotes, in proof, from a description by a visiting missionary, who ventured to introduce some improvement.[18]

Chapter Eleven is significant. It deals with the visit to Kotte of viceroy, Affonso de Noronha, the subsequent death of Bhuvenaka Bahu, the succession of Vidiye Bandara, and the uprising of the local populace against the Portuguese. Noronha had conducted himself rapaciously like the soldiers and was dishonest. It was no surprise that after his departure Vidiye Bandara turned recalcitrant and gave the Portuguese difficulties. Since the Portuguese were encoutering opposition form the Turks, at Ormuz now, they were compelled to temporise. Gnana Prakasar discusses the involved political conditions, with Vidiye Bandara, Mayadunne, the Portuguese and other princess and finally, with the death of Vidiye Bandara, at Jaffna, when he met Sankily. Political squabbles and misdeeds of leaders endangered the spread of Christianity and even invited persecution - a plausible analysis.

By 1556 the tide turned favourable to the missionaries. There was much conversion along the seaboard, between Colombo and Negombo, with the pattengatty, or fisher headmen, accepting Catholicism. It was a common practice to convert the leader, or an influential personality, within the populace, for such an initial step, usually, ensured a spread of the new religion among the lesser folk - this was a politic tactical strategy. Gnana Prakasar quotes the figure of seventy thousand as the number of enduring conversions. This of course, is debatable. The ecclesiastical authorities exaggerated figures and no convincing

proof could be adduced to maintain that conversions were permanent or genuine. However, most Christians certainly came to be coastal inhabitants.

An interesting point which emanates is the question whether it was because of their caste that these maritime people took to Catholicism. The classic passage from Tennent is quoted and refutation of the thesis that it was because of their depressed social position that the folk of the seaboard became Christians is advanced. More likely reasons for the success of missionary enterprise might be seen in the baptism of the regal figure, Dharmapala, in 1557, the favours he bestowed on the Christians, thereby granting a chance to convert Buddhist temples into churches and the donation of property to the Fransiscans. It meant a withdrawal of the privileges and patronage traditionally disbursed to the indigenous faith.[19] None theless, with his death, internecine disputes, common among Portuguese secular leaders, occured and created a set back to missionary advance.

Thence, follows an enlightening discussion of the missionary organisation. With the establishment of an archbishopric at Goa, Sri Lanka came within the purview of the new diocese of Cochin; the sketch of the format of the church and of the missionary methods adopted in Asia, and in Sri Lanka, are illuminating. Initially, single enterprises had been undertaken with the blessings of the pontiffs. Ecclesiastical emissaries had been despatched to the courts of Asian potentates before the Portuguese embarked on their religious mission. They were intermittent initiatives and bore no permanent or extensive results. After the Portuguese entered India and their arrival in Sri Lanka the first fortress was constructed in 1518, refortified in 1554.

By 1560 they moved towards Mannar and in 1567 with the demise of Dharmapala the western seaboard from Galle to Chilaw came under their influence. The missionaries followed in the wake of the political adventurers. First in the field were the Fransiscans, later the more enterprising Jesuits, then the Augustinians and the Dominicans, few of whom had come early. The majority of the regular clergy were comprised of Portuguese or Europeans while a few Indians formed a component of the secular clergy.[20] Along with the pursuit of missionary efforts the organization of the church began to be formulated better. During the earlier years dioceses received the patronage of Portuguese royalty. Later, with the decline of the power and wealth of Portugal, the Holy See independently encouraged clerical efforts. Consequently, conflicts arose among the different missionary orders as to whether those who had received the patronage of Portuguese royalty or those who received papal patronage had the right of managing missionary work, which were settled only long afterwards.[21]

Gnana Prakasar discusses the debated subject of the ways and means, which were employed in converting. The writer maintains that a change in religion was effected, more often, through preaching and not compulsion, which he sustains with a quotation from Tennent.[22] The conditions in Sri Lanka did not favour the use of force since there was much and often political opposition to the Portuguese, who never secured a stronghold long enough. It is demonstrated also that the Portuguese and converts were persecuted instead.

However, the Portuguese Crown had ordered that official help should be extended to the missionaries, for evangelization. It was a policy to convert the areas settled by the Portuguese, obviously, for political advantages, But most officials were unhelpful and their behaviour hampered conversions. Thus the secular authority could not be used to convert compulsorily, and from the time of Francis Xavier there were complaints about the lack of assistance and obstructions from officials.[23]

Although individual cases of abusive actions, in the spread of religion, are admitted, Gnana Prakasar concludes that there was no evidence of them in Sri Lanka.[24] Officially, the first provincial council of Goa in 1567 ordained that it was unlawful to entice anyone into the faith through baptism by force, threats, or intimidation.[25] It was prescribed, instead, that converts should be lured by an example of a good life, preaching the doctrinal truth and demonstrating errors in indigenous beliefs. Mildness and benignity towards the populace were enjoined.

The converts could be favoured with benefits on the instructions of missionaries. In 1546 the King of Portugal ordered the Governor of India to bestow temporal favours, liberties, immunities, and privileges, which were denied to non Christans. A provision of clothing, an exemption from payment of tythes, and, more importantly, promotion to offices through the mediation of the priest in charge of the converts, were made available. The recommendation of the priest obtained to the convert a precedence over others and potential converts could be inveigled through rewards and honours while those unwilling to be won over were refused similar benefits. But local officials often failed to accede to the requests of missionaries and had to be reminded repeatedly officially. The grant of favours on new converts was meant to attract others.

Adults in Portuguese territory, who were not Catholics, were compelled to listen to sermons. However, the people were free to choose a religion according to their conscience. Yet, it was the duty of a missionary to make people recognise the claims of the true religion, which was Catholicism. Worse still, the public practice of religions, other than Christianity, was suppressed rigorously while individuals were free to practise their religions but without prejudice to the spread of Catholicism. If any opposed conversions they were despatched to labour in the galleys and their goods were confiscated.[26]

Gnana Prakasar referring to these rules, formulated at the first Provincial Council of Goa, which were applied to Sri Lanka and other Portuguese areas in the East, states, "It cannot be denied that the action of the Portuguese against other religions was tantamount to persecution.[27] Still, he maintains quoting documents that they completely abstained from using physical force for purposes of conversion. However, he candidly concludes, "yet the drastic intolerance with which they treated every form of religion which was other than theirs was extremely harsh and inhuman."[28] But then religious intolerance was the rule and no exception in the proverbially tolerant East He supports this contention, which is true, with examples of intolerance from the West and the East. Therefore, the Portuguese destroyed temples and banished other religious priests but there is no proof of anyone being forced to turn Christian. This significant aspect of Portuguese rule is summarised concisely, lucidly, and, above all, fairly.

Then he turns to the campaign against the king of Jaffnapatam. Although the persecution of Christians had ceased since 1548, Sankily offered other provocations - acts of piracy, plunder of commerce, and political animosity. But the immediate cause for Portuguese intervention arose from the atrocities to which Christians in the "Fishery Coast" in India were subjected to by the rulers of Vijayanagar. The Portuguese wanted to plant these faithful followers in a safer place. Since Jaffnapatam was hostile to them they decided to colonize the area with favourably disposed Catholics from Comorin.[29] A graphic description is furnished of the strategy and mode of operations pursued in executing this plan. Even though there early success followed it eventually failed. The Portuguese were beaten, demoralized, and the campaign of the viceroy, Braganza, ended in shameful retreat.

But, after the massacre of the first Christians at Mannar, Francis Xavier converted others and by 1546 the church was flourishing. This favourable opportunity was utilised to grant to the church a protection which lasted till the withdrawal of the Portuguese. Braganza wanted to take over Mannar and settle there the Christians of the "Fishery Coast."[30] But there was opposition for Mannar, Mantota, and Musali had been for long dependencies of Jaffna, administered by tributary chieftains. In this venure Braganza succeeded and planned to erect a fortress using the building material from, Thiruketiswaram which lay in ruins.[31] People were to be settled in this comparatively fertile area, which was favourable also for conducting the pearl fishery, on which they depended for their livelihood largely. They could be secured from Nayakkar's attacks too.

On the orders of the viceroy, the Paravars and Karaiyars came to this district.[32] Reference is made to the labour of the Fransiscans, who reformed the Portuguese soldiers, who were scandalous. Details of the political and military incidents are given; and also of the developments in South India. Significantly, a conflict

arose between the Captain of Mannar and the missionaries over the pearl fisheries. The priests had to protect the fishers which led to a dispute with the civil authorities. Gnana Prakasar refutes the view of Danvers in "Portuguese in India" about the ill-conduct of the priests. By 1601, the Jesuits had arrived and Mannar was converted almost entirely.

The note on the Inquisition is interesting.[33] Gnana Prakasar indicates that the inquisition in the East, officially established in 1560, was not set up in the manner in which Francis Xavier wanted. Exaggerated accounts of it arose based on versions presented by foreigners, who were treated more as spies than as heretics, when political rivalry in Europe and overseas was at its peak. However, it is granted that, even in Spain and Portugal, the tribunal degenerated and meassures were vicious and cruel, which were not uncommon then in most civil tribunals. Governors and secular officials perverted the instrument to meet their ends.[34] Gnana Prakasar quotes defending the tribunal, while admitting its faulty nature.

The writer deals, thereafter, with the last days of Kotte. The problems from the opposition of Rajasinha became so overwhelming that even some Portuguese wanted to desert their ranks. Their success, from quotations, is attributed to miraculous episodes and valiant efforts of priests[35]; the latter was possibly true. The Portuguese, recognising the impossibility to maintain Kotte shifted to Colombo in July 1565.

Dharmapala, although he favoured the Portuguese, suffered from the extorions of officials, which was disputed by some contemporary writers. Gnana Prakasar points out that even though higher authorities in Portugal exhibited a generous attitude men on the spot had behaved contrarily.[36] Not only had they exacted much from Dharmapala but even attempted much to harm him fatally, which is evident from the quoted correspondence. The greed and apathy of the locally based officials gave little relief to the victim inspite of the endeavours of the authorities at home to do him justice. But, the Fransiscans were helpful, till he died, bequeathing his possessions to Portugal in August 1580.

Between 1540-1594 the fortunes of Christianity in the hill country commenced favourably. But with various political changes in Kandy, Kotte and Mannar, and the loss of the Potuguese against Vimala Dharmasuriya, in Kandy. both the Portuguese and Christianity were reduced to a low ebb.[37] The author unravels the complicated, complex, relationships and events clearly.

Then the progress of Catholicism in the North is reviewed. Between 1565-1570 Periya Pillai (Sekarasasekeran) was at the helm and Christianity spread in Jaffna. Under Puvi Raja Pandaram, by 1582, however, because of opposition to Portuguese influence in the land, conversion was discountenanced; yet the local Christians remained safe. He was defeated at Jaffna, after having been overcome at Mannar too.

The palace was plundered, Furtado, proclaimed protection to the people, recalling them to their usual occupations and abodes. With a promise of safeguarding their liberties and good customs mudaliyars and leaders were coaxed to swear allegiance to the Portuguese.[38] The latter did not exercise direct rule but Edirmanasingha Kumara was proclaimed king as Pararasasekara Pandaram.

The actions of the foreigners were resented by the principal leaders and mudaliyars who conspired with forces in South India. Moors and others.[39] Consequently, Pararasasekera was moved into Parankiteru from regal Nallur for greater protection by Portuguese, and the conspiracy was foiled. Although the king remained a Hindu, under the foreigners overlordship, and, therefore acceptable to the mudaliyars, Christianity flourished particularly, in the offshore islands.[40]

Gnana Prakasar recounts, now, the struggles in the South between 1565 - 1596. Owing to constant conflicts with Mayadunne and Rajasinha the disturbed conditions made missionary efforts a poor and transient success. Only if Portuguese power prevailed was there some result or else their endeavour failed, since Christianity was identified with Portuguese authority Hence, missionary effort had to be repeated regularly in Sitawaka and Kotte, especially. But from Negombo to Galle, along the coast, Portuguese influence and religion generally existed.

When they could not counter Mayadunne in Kotte, Sitawaka, Raigama, and Denawaka the Portuguese desperately destroyed villages and temples, which enhanced the embitterment of the Sinhalese.[41] The period deteriorated into one of raids and reprisals. The age old sacrosanct temple of Munneeswaram was plundered and razed; the temple of Raigama was sacked and destroyed.[42] As Queroz testified the Portuguese looted lustily,[43] but the Sinhalese replied similarey. The Portuguese plundered and ravaged Galle, Weligama and Matara. At Devundara the Vishnu temple and other-religious edifices were pillaged and burnt. "Since the local inhabitants had fled there was hardly resistance. This sordid time is aptly described when Gnana Prakasar refers to, "their intemperate greed and religious zeal, a strange combination often met with among the Portuguese of those days."[45]

Rajasingha, though valiant, unfortunately failed because of internal dissensions while the Portuguese were harried by opportunistic converts, who were a "bitter enemy of the Portuguese, as it often happens when one receives baptism through human respect, force or interest."[46] This is a true revelation. Domingoes Correa, "burnt down churches, profaned the sacred vestments, hacked the holy images, put the vessels of the altar to the vilest uses, and cudgelled the priests, holding them up to ridicule and mockery."[47] The end of Domingoes Correa came brutally. Gnana Prakasar describes it graphically, and in Chapter twenty two he evidently adheres sincerely to fact.

Thereafter he indicates that the image of Azevedo had been conjured from the writings of the Spanish writer Faria Y. Sousa, who had no knowledge of local conditions nor had the relevant documents at Madrid.[48] Therefore, he portrayed Azevedo inaccurately and English writers, who relied on Sousa, were unfair. But this view is questionable, as recent research had shown.[49] Around April, 1598 the Portuguese, to repulse an attack invaded the seven Korales (Kurunegala) which they burnt down with its wealth. Unpaid, or poorly paid, Portuguese soldiers mutinied and ransacked hamlets in marauding bands. the Sinhalese soldiers who had mutinied too, destroyed churches, some of which had been erected on the sites of ancient temples. Whenever Portuguese possessions were burnt they retaliated by setting fire to hamlets with temples. About 1600 ? the churches at Kanmala and Pallanchena were burnt down by the offended Sinhalese, while the Portuguese demolished the great temple of Munneswaram, which had been rebuilt.[50]

This was a period of squabbles faithfully depicted generally. A final attempt to overcome Vimala Dharma Suriya failed ending in a truce.

Till April 1602, when the Jesuits arrived, there had been "gruesome scenes of war and devastation".[51] The Fransiscans alone had conducted the missions. A brief account of the missionary organisation and the factors that brought in the Jesuits are given. The arrival of the Jesuits, into an area monopolised by the Fransiscans, led to a conflict between the two orders - the latter enjoyed royal patronage.[52] This rivalry was settled somewhat when the king of Portugal authorized the presence of the Jesuits. Then the Bishop of Cochin and the General adjusted a final settlement allocating the North and South of the areas respectively to the two orders. Further subdivisions followed with the arrival of Augustinians and Dominicans but the Fransiscans retained churches even on areas alloted to others, as a privilege. The Jesuits were mainly in Tamil areas. Their knowledge of Tamil, acquired at Mannar and the "Fishery Coast" gave them an advantage in evangelization especially, since, as Gnana Prakasar states, Tamil was known in a large part of the Sinhalese maritime areas too.[53]

The writer devotes attention to the "spiritual conquest" the history of which he had attempted mainly to recount. Finally, references are made to the early contacts of the Dutch, in 1602 with the king of Kandy which as Gnana Prakasar points out began the end of Portuguese activity."[54]

This work of Gnana Prakasar on the History of the Catholic Church could be construed to be a magnum opus in the modern history of Sri Lanka. It deals with almost the first century of the modern period and though a work on church history it illuminates the vicissitudes of politics, for the spiritual and temporal conquests were inextricably interwined. Religious history an integral part of social history when mixed with the ebb and flow of political history, assumes even greater importance. Generally, his account compares favourably with the

researches of later scholars of the Portuguese period creditably.[55] The greater preoccupation with religion and missionary work was natural as the title of the work itself anticipates it. Furthermore, the introduction of Catholicism was a significant episode and a detailed study of it was an invaluable contribution to the learning of modern history.[56] As a later research scholar concluded a thriving Catholic community and an active church remain monuments to Portuguese rule, though connection with Portugal ended in 1658.[57] He adds whatever may have been the motives of the first converts the devotion of their descendants, to the faith is fervent and this he rightly believes proves that C. R. Boxer was correct in forecasting that the Portuguese who were the first Europeans in Asia are likely to be the last too.[58]

Along with this major study of Gnana Prakasar may be discussed his, "Catholicism in Jaffna A Brief sketch of its history from the Earliest times to the Present Day" published in 1926.[59] As a survey, essentially meant for a lay Catholic audience, it is useful. But to any other student of modern history it provides a concise account of an aspect of the social history of modern Jaffna. Although it has been reprinted from a newspaper, the Jaffna Catholic Guardian, the writer has demonstrated in it his sense of scholarship. Vital data such as relevant dates, particulars of names, and places are provided. A fairly good explanation of the connection between politics and religion is furnished and particularly in relation to the Portuguese, Dutch and the early British periods. The internal politics of Sri Lanka is adequately explored with its sub headings and in lucid style it's a work easy on the eye.

The relationship in the Portuguese period between the rulers of Jaffna and those in South India is particularly informative for the reader of political history. Progressively, the figures of the estimated number of converts, churches, and clergy are provided as useful statistical material. The different orders of the clergy such as the Oratorians, Jesuits and later, the Oblates, are referred to, with their services and fortunes, which would interest ecclesiastical historians. Valuable to any reader who is curious about customs and rituals are the accounts of the places of pilgrimage.

With the advent of the British rule efforts of Sir Alexander Johnston and Governor, R. W. Horton in obtaining the right to a free exercise of the differnt religions and the acquisition of an equality of privileges for Roman Catholics with Protestant fellow subjects in 1806 are delineated.[60] This is important. Similarly useful to any student is the account of the contribution of missionaries to the extension of education, especially vernacular learning, and the roles which the press and publications played, under the Church. The significant position of Bonjean [61] important in history, and his endeavour in obtaining grants in aid for denominational schools, which was a salient turn in the history of modern education, is well portrayed. His interest in social questions like the marriage laws and the passage of the labourers from India to Sri Lanka, a topical question of the time, is little known and Gnana Prakasar highlights it.

At a period, when the state had no proper machinery for rendering necessary social services, the activity of the church during the cholera epidemic of 1875 and the great famine, is depicted. In modern social history the role of the church in instituting charitable and industrial educational establishments is invaluable.

Even in this work, addresed to a limited audience, the writer, creditably, rarely allows his religious background to obtrude. He refers dispassinonately to the "Reformado heresy" a term used then, the part played by Joseph Vaz, the schisms within the orders of the clergy. His study turns out to be more than mere ecclessiastical history. There is material useful to student and teacher alike of general history, especially social and political history of modern times, and not necessarily of Jaffna but even of Sri Lanka. Gnana Prakasar had also written in 1925, "XXV years of Catholic Progress The Diocese of Jaffna under the Episcopate of Henry Joulain,"[62] another notable figure of the Catholic Church. Admittedly, certain leading figures of the Christian Church payed an important role in developments in the Island and towards an understanding, both critically and comprehensively, of the history of the British period their contributions have to be learned, Moreover, the role of the Catholic Church in modern times is an essential part of the story of Sri Lanka and in describing and analysing this function the writer contributed to understanding modern history. Of course, today, his writings could be assessed in the light of subsequent studied publications, which alas are but a few, and even then his subscription to learning cannot be fully underscored, although one might be able to gain a more critical, sometimes a less adulatory, and perhaps a fuller knowledge.

"The Kings of Jaffna during the Protuguese period of Ceylon History",[63] also proves to be a valuable contribution to modern history. It is asserted that the Yalpana Vaipavamalai is not a reliable record - a statement which he elaborates in an article.[64] Whatever could be gleaned from the Vaipavamalai is tested with evidence from more authentic sources before accepting them. The rulers of Jaffna in Portuguese time are verified with the records of European writers, some of them contemporary, and references in letters and narratives. These latter sources prove more useful.

An acknowledgment is made of his indebtedness to the orginal sources for compiling a tentative history of Codrington[65] and for the information gained regarding the alternative throne names which the Jaffna kings assumed in a manner akin to figures from many dynasties in India, and Ceylon, notably the Cholas. The names of Jaffna kings such as Pararasasekeram and Sekarasasekeram had been used directly imitating the Cholas from whom Gnana Prakasar assumes that even the coinage was adopted. He explains sekaram and kesari as Sanskritic meaning the "best"

The first section deals with Sapumal Kumaraya and others from 1450 - 1519. Interesting queries are raised regarding the name by which Jaffna was known and the meaning of the name is explained. Reference is also made to the imperial appellation of Arya Chakravarti. Gnana Prakasar, with recourse to Portuguese and Dutch records, concludes that the independent sovereignty of Jaffna was lost by 1561, Three kings held sway from 1450 to 1467, 1467 to 1487, and from 1478 to 1519. Sankily or Sekarasasekeran ruled from 1519 to 1561.

Inter alia, evidence from foreign writers is examined critically and the greed of the Portuguese officials is contrasted with the fearless atttiude of the Jaffna King.[66] The relations of Sankily, with Mayadunne and the Kandyan king, with Mayadunne and the Kandyan king, against Bhuvenakabahu of Kotte and the intercourse with South India, especially, with the Nayaks of Tanjore are interpreted. The intractable Vanniyars, or chieftains, and their connection with the ruler of Jaffna is analysed. The audacious piratical acts of the Jaffna King against the Portuguese and Sankily's shrewdness and tactics in war are revealed. The Portuguese planned to colonize Jaffna with persecuted Christians from South India, assailed by Vijayanagar, but, since the battle ended indecisively in a truce, the colonisation scheme failed.[67] Owing to the strategy of Sankily the expedition was disastrously defeated; after numerous reverses the Portuguese withdrew.

Puvi Raja Pandaram, or Pararasasekaram, reigned between 1561 - 1565 but was displaced by Sankily. The former was nominally king and Sankily, unsuccessfully, attacked Mannar. After Sankily and Puvi Raja Pandaram, Kasi Nayinar became king - evidently from royal lineage but with no right to the throne. Hence, there followed turmoil and the Portuguese intervened invited by the inhabitants. Although Kasi Nayinar was imprisoned and someone else was enthroned instead, the former regained power.

Later, at Mannar, with the peoples' approval the Portuguese elevated Periya Pulle to the throne in 1570 and up to 1582 when Puvi Rajan was ruling. Although Periya Pulle received the support of the Nayak of Tanjore against the Portuguese at Mannar he could not dislodge them.

Puvi Raja Pandaram (Pararasasekeram) 1582 - 1591 was opposed to Christianity and, Queroz states, was, like Sankily, a foe to the Portuguese.[68] But, in spite of onslaughts on the Portuguese at Mannar, assisted by the corsairs of Malabar, he succumbed to an expedition under Andre Furtado. Furtado recalled the citizens, induced the Mudaliyars to swear allegiance to the king of Portugal promising to safeguard their liberties and customs. Later Pararasasekeram Pandaram, originally Edimana Sinha Kumaran, who was saved from slaughter by Simao Pinhao,[69] was proclaimed king (1591 - 1615)

Naturally, grateful to the Portuguese he favoured them. The Portuguese had their way but to the dislike of the Mudaliyars and leaders, who plotted to replace Pararasasekeran by a prince at Rameswaram, fostered by a select militia of Moors, Badagars and Maravars, under the protection of the Nayak of Tanjore and Wimaladharama of Kandy. Aware of this conspiracy the king sought the aid of the Portuguese in Mannar. In spite of his unpopularity with the Mudaliyars and the people the Portuguese protected him.

But he was a double dealing figure. Sympathetic towards the Sinhalese king he permitted Indian soldiers to wend their way to Kandy, disguised as mendicants, through his territory. The viceroy was acquainted of the duplicity of the king but since the Portuguese were engaged in more serious matters they ignored his treachery. However, the king was plagued by the exactions of unscrupulous officials and soldiers at Mannar. He appealed to the viceroy for relief but even the viceroy could not deter the avaricious Christian local officials. Generally, Pararasasekeran was well disposed towards the Fransiscans and Christians; Church construction and other religious propagational activities were permitted.

He was succeeded by Dom Constantino, a three year old ruler; but real power lay with Sankily Kumara, a nephew of Pararasasekeram. During 1615 - 1619 although, Arasakesari Pandaram, an elder brother of the late king was nominated governor, Sankily Kumara, conniving with another relation from regal lineage, had the governor murdered. Arasakesari, the famous poet, wrote the Iraku Vamisam. In August 1616, the Portuguese arrived to confirm the regency of Arasa Kesari at Mannar and in the disturbed conditions they would have seized the throne but other affairs attracted them. Later, when they asked for the last testament of the late ruler, Sankily Kumara said that there was none, but he assisted them against a ruler in South Ceylon, who was an ally of the Nayak of Tanjore. Therefore, the Portuguese confirmed Sankily as governor. He had to aid in the spread of Christianity and assure that enemies of the Portuguese would not be entertained.

The people and the Mudaliyars, however, could not be won over by Sankily. They were suspicious and awaited the adulthood of Pararasekerern's son. The Mudaliyars rebelled but were overcome by Sankily, helped by the Portuguese and the Nayak of Tanjore. The receipt of assistance form Tanjore, aroused the suspicion of the Portuguese, who had more than one reason to doubt the fidelity of Sankily - his assistance to the Kandyan king, non - payment of tribute properly and his earlier actions.

Finally, to collect the tribute came Philipe de Oliveira determined to attack Sankily, who fled. But he and his retinue were arrested and he was deported to Goa. Thus was Jaffna reduced to subjection.[70]

The final fate of the royal house of Jaffna was sealed between 1620 - 1624. Oliverira's occuption was resisted first by the Karaiyars unsuccessfully, though helped by Tanjore. These troubles in Jaffna alarmed the Captain General at Colombo who despatched Luis Teixeira de Macedo of the Seven Korales. Teixeira acted with barbarous cruelty but even then opposition was not easily or rapidly overcome. Skirmishes continued; the Tanjore Nayak assisted in them. In spite of waxing and waning fortunes finally the Protuguese successfully established their headquarters at the royal seat of Nallur, where despite the pleas of the people, the great temple was razed.[71]

Tanjore, which invariably assisted Jaffna, assumed it to be a vassal kingdom. Yet another skirmish occurred near Puttur but the Portuguese, employing guile and force, routed the opponents and beheaded the "would be" ruler of Jaffna. The captives were auctioned, a commonly prevalent practice. Wars waged for restoring the local dynasty failed; the country was devastated and depopulated. Eventually the inhabitants had to reconcile themselves to live under a foreign power. Thus ended the rulers of Jaffna.

Gnana Prakasar, thereafter, deals with the fate of the rest of the royalty and nobility. Conversions followed and in 1620 Sankily Kumara was executed, after being baptised, in Goa. The royal descendants were educated in Portuguese institutions. The successors to the throne had to bequeath their right to rule Jaffna to the king of Portugal. While some of the royalty were sent to Portugal, a large number of the nobility remained. Those foreign brahmins, who did not wish to become Christians, were expelled from Jaffna. Mudaliyars, arachchies, temple brahmins, vanniyars, adigars and princes were Christianized. Pattengatties, Karaiyars, and even children under eleven years of age, were baptized. Thus were the influential leading figures converted. Accordingly, as in European politics the religion of the ruler became the religion of the ruled.[72]

A difficult undertaking in tracing the history of the kings was accomplished methodically and, at times, Gnana Prakasar differed from learned scholars like Paul. E. Pieris adducing sufficient grounds for doing so. To a study of the modern history of Jaffna, reference to this publication proves essential.

Some of the articles witten by Gnana Prakasar, which refer to the Portuguese period could be dealt with, briefly. In "The Three Christian Princes of Ceylon"[73] Gnana Prakasar attemptes to solve a problem about which another scholar, Fr. S. G. Perera,[74] had concluded the identification of the kingdom in Sri Lanka from which three princes had been converted to Christianity in 1544 as Kotte. Gnana Prakasar scrutinises this problem, referring to several sources, but could not resolve certain doubts, owing to different difficulties which he outlined. However, he disputed the correctness of the earlier conclusion of Perera, that the princes hailed form Kotte and supports his contention reasonably. Gnana Prakasar asserts that these figures were from Jaffna, quoting arguments in favour

of it, basing them on sources, and disputes the validity of the theories, hitherto advanced. A knowledge of the period and the historical reasoning of the writer are clearly demonstrated.

The article on, "Portuguese in Tamil"[75] is of limited interest to the student of modern history, although it deals with an important influence of Portuguese rule in local society. Tennent, he says, had mentioned that the Portuguese language remained in a corrupted form in the vernacular tongue of the middle classes in towns of importance long after the Dutch rule disappeared.[76] Gnana Prakasar affirms that this was true even during his time.[77] Indigenous spoken language was more indebted to Protugeuse than to any other foregin language. This is illustrated by quoting a collection of Portuguese terms, which were in vogue, or were used in Tamil. It is known that Gnana Prakasar's point of view is correct. The Portuguese in fluence d the language and culture of the Tamil people, and in modern social history, this is important.

The article, "Sources of the Yalpana Vaipavamalai"[78] has an interest in some respects, to the student of modern history, especially, the third section of it, which contains the lists of kings down to Pararasasekeram. According to Ganna Prakasar the author of the work had depended on oral information and tradition for the construction of this section. Cosequently, there were glaring inaccuracies in the information on the kings of the Portuguese period of Ceylon history. The critical and corrective analysis of the work exhibits a modern and scientific approach to an examination of source material.[79]

The articles on "An old Tamil poem on a Christian Shrine"[80] and on "The Church of the Palavelis"[81] are also valuable for gaining an insight into Christianity, in modern times, in Jaffna. The poem sheds light on early Jesuit activity in Jaffna and even in other places like Colombo. It is a panegyric on St. Jame's of Kilali, a little village on the Jaffna lagoon, about seven miles east of Chavakachcheri. Kilali was a place of pilgrimage around 1640 and remained to be so. From 1647 the Paravars appear to a have been connected with the church and the hamlet till the early days of British rule. This church possessed a car or chariot, a singular instance of the connection of such a chariot with a Catholic church in Sri Lanka. Gnana Prakasar differs with the opinion of J. P. Lewis[82] with regard to certain significant data about the church and although the article is more a history of the shrine, the influence of the Portuguese, the persecution of Catholicism by the Dutch, and the revival of the popularity of the pilgrimage under the British which are discussed help in understanding the modern period.

"The Church of the Palavelis" is strictly composed of comments on the Foral of Jaffnapatam, presented by Paul E. Peiris[83] Using a source of information in Lisbon, he adds to the information furnished by Pieris and from this material and other sources Gnana Prakasar idenitifies this church with one at Navanthurai in Jaffna. It reveals the work of the Dominicans in Jaffna too.

Two other articles have a slight bearing on the modern history of Jaffna. The essay entitled, "Some Ruins in Jaffna"[84] provides information about Portuguese buildings with other useful data. At Chavakachcheri market, there had been a Portuguese church and vicarage, to which Baldeus[85] had referred. Later, the Protestants used the same place of worship and according to tradition a temple had been at the site. He gives interesting details about the temple, and it shows the characteristic of a modern scholar, who inquires, sifts oral evidence, seeks and finds, and then presents his research clearly, convincingly. That the Portuguese built churches on the site of Hindu temples and later the Dutch used those places of worhsip is a well proven truth.

In Varany on the Kodikamam Point Perdro road a low mound, called Sankiliya tidal or Sankillys' mound, is surmised by Gnana Prakasar to have had connection with the famous Sankily of Jaffna kingdom as the writer could gather little about it from folk memory. He posits the view that it may have been a hiding place of Sankily, when he was dislodged by Constantino de Braganza from his stronghold at Kopay; in 1560, where he sought refuge after abandoning the palace of Nallur.

In the other note on, "Sankily's Fortress at Kopay"[86] written earlier, Gnana Prakasar gives an account of Sankily's flight from his palace at Nallur in 1560, when the Portuguese under Braganza invaded Jaffna. The king burnt his palace, according to the official Portuguese historian, Diego de Couto[87] and a description of it then given is valuable to the historians of modern Jaffna.

In the prolific writings, by Gnana Prakasar, dealing with various aspects, folklore, customs, etymology, language, lexicography and other subjects there are references and material helpful to the historian of the modern period. In writing in an eclectic manner he was following a practice that was current among scholars drawn from various groups; administrators, ecclessiastics and others, who were indulging in research studies then. For example, in an article, "More Customs and Ceremonies in the Jaffna District"[88] he states that three crosses were drawn over the heap of grain when winnowing, which he plausibly suggests could date only from the time of the Portuguese period.

Finally, an analysis may be made of another important interesting article on the modern period, "Nallamappana Vanniyan and the grant of a Mudaliyarship"[89] during Dutch rule. Gnana Prakasar had studied a Tamil ola (palm leaf manuscript) of 1781 conferring the title and privileges of a Mudaliyar (chief) on Alvayinar Kanta Udaiyan of Vilankulam. The text in Tamil, is reproduced and translated.

A Vellala (member of the higher farming caste) is granted the title of "Ticaivilanka Nayaka Mutaly" and, because of his request, the office of Mudaliyar of Kilakkumulai division. It is ordained that the udaiyar (or headman

of the second grade) Kankany, Ajutante, Mottakar, Panikkar, respectable farmers, and landowners, Talaiyar, Paddankaddis, and others should acknowldege him as Mudaliyar, respect and call him so.

His functions are defined - adjudication of lawsuits presented from that division. levying and receiving from delinquents a fine not exceeding five pon and in the case of low caste men, who could not pay they could be tied to a tree and lashed twentyfive times under the waist.

Those in the "Elephant island", and the rest, in government service, should obey him. As a special favour the official is exempted from paying the land tax on one Kamam of his rice cultivation, and on one pulo of kurakkan (a short of dry grain) cultivation and he was entitled as well to the uliya (free) service of five coolies.

The mudaliyar enjoyed certain privileges on auspicious and joyous occasions. His house could be furnised with a ceiling of white cloth, the roof could be covered, twentyfour poles of the pandal (shed) could be decked in white and white ceiling used. White cloth could be spread where he sat for Kalam, palakai and over his chair; torches during the day, a canopy a flag, the firing of guns, music and the use of drums were to be furnished. When he sits and eats, when attending at temple festivals and marriage feasts, white cloth could be utilised,.

On the occasions of Adi, Kartikei, New Year, and Thaipongal (occasions important to Hindus) washermen were required to attend to tying a white cloth a paraiyan (a lesser caste person) should beat the drums while the five serfs, the blacksmith, the carpenter, barber, washer man and paraiyan, were to discharge various services, when required, but receiving fixed gratuities.

The document was written according to the orders issued by Paranirupasinka Mutaly. Gnana Prakasar ventures to interpret some of these serveral interesting but intriguing data and contributes towards a general understanding of the history or the Vanniyars and particularly of Panakama pattu. In the earliest days of the Dutch the Vanni, a vast district, was divided into six pattus. The pattus are named and the area is denoted.

Ryklof Van Gocns[90] in his Instructions to the Governor of Sri Lanka (1656 1663) mentioned that the Vanni was conquered by the kings of Jaffna and subjected to be a tributary, a positon true of Portuguese times. The Dutch made it a part of the district of Jafnapatam, under the government sway, yet not with entire sovereignty. The Vanni rulers were as described by Thomas Van Rhee,[91] in a Memoir to Gerrit de Heere[92] "standing with one foot on the Cosland and other on King's teritory"[93] -The Kandyan king's, and were constanitly a menace to the Dutch as they had been to the Portuguese. They often refused tribute, land rents, and some would not answer the summons of the Commandeurs, especially

"Cayla Mannia" the chief of Panankaman, the wealthiest. He had not presented himslf before the Dutch authorities in Jaffna for about twelve years when Van Goens wrote in 1658. After his death in 1678, affairs in Jaffna, respecting the Vanniyars, improves; the obstinate "Cayla Mannia", was succeeded by his grand nephew Cayslanear who swore allegiance to the Dutch Company. With the submission of this predominant Vanniyar the rest followed suit, even the "old scoundrel" Punnipillai tendered, in security, two tuskers.[94]

The Vanniyars had meted out capital punishement. The Cheif of Panankamam executed a lascoreen and the Dutch dared to do nothing.

The fear that the Vanniyars might revolt and align themselves with the Kandyan king compelled the Dutch to declare that one of them should remain a hostage at Jafna, each taking turns to do so,. Even in the cidalle of Jaffna the Vanniyars condcted themselves with regal dignity. A guard of honour was assigned but apparently more to watch them, by the Dutch. The principal Secretary of State in 1765 referred to them as "princes" under the Dutch.[95] The commandeurs summoned them and tom-"tom beaters (drummers) greeted and accompanied them with music. The Vanniyars insisted on the honours and on an occasion refused to attend a durbar since the "tom-tom beaters" had not been despatched to welcome them.

The Vanniyars acted autonomously and in dignified manner but the Dutch thought differently. In 1697 in the memior of Hendrick Zawardecroon[96] they are referred to as subjects of the Company and ordinary Vellalas who had become conceite d. Imagining that the title of Vanniyar invested them with importance and honour and although they received it from the company, they ended not to espect the company or the authorities in Jaffna. They doubted whether it was necessary that they should signify their obedience by appearing before Dutch officers. Evidently, the Vanniyars were able to assert independence, while the Dutch did not want to reconcile themselves to this de facto position.

By 1697 the Vanniyar of Panankamam was pre-eminent among those of the six pattus. These chiefs bore the title of Don and some had Christian names. Panakamam was the largest divison and Don Philip Nallamappanan the most formidable. In 1675 he started collecting the profits from the rice in Karachchy or Parrendanwelly, paying only two young elephants as annual gratuity. Since the Dutch did not receive all the elephants subsequently, an adigar was appointed to urge the Vanniyars to execute their obligations which the Dutch desired of them.

The family of Nallamappanan was nominally Christian. His son was admitted to the seminary to please the Dutch but as the Governor left he withdrew the child on some pretext. The young boy, in disguise, had made offerings at temples even when he was learning Christianity ostensibly. Gnana Prakasar correctly

states that the Christianity of the Vanniyars was feigned. The title "Don" is traced to the Protuguese "Dominus" meaning Lord. The Portuguese had sold the title to gain money explaining that someone enobled and appointed as head over others should possess a mark of distinction. Later, the Dutch continued to sell the title for fifty, twentyfive and even ten dollars thus cheapening it s value, while the Portuguese had collected much money through this device. It is sugggested that the title of Mudaliyar too was sold and hence to have obtained it the recipent would have paid.[97]

When Gnana Prakasar wrote the descendants of the Vanniyars of Panamkamam were dispersed at Vannarponnai and Navandil. In the true fashion of the curious historian he had collected information on the geneology of these Vanniyars but critically suspects the traditonal geneology, which had been supplied.

Succession among the Vanni rulers seems to have been in the line of the females. The year in which this particular title of Mudaliyar had been granted, 1781 the Vanniyars were in open revolt. Hence a Vanniyar himself gifted the title to another. Only in 1782 were the continous conflicts brought to an apparent settlement by the combined vigorous efforts of the Dutch, who routed the Vanniyars and reduced the district at least to an outward semblance of submission - so recalcitrant were the Vanniyars, which is confirmed in later studies.[98]

The independent spirit of the people of the Vanni is evident, for, nowhere did the Dutch meet with such determined reistance; a Vannicci, or pricnces had to be subdued through guile and taken prisoner to Colombo. Gnana Prakasar quotes the interesting tradition regarding her capture and subsequent relase, but he admits that it is difficult to verify the authenticity of the account without the publication of more Dutch records. However, this episode exemplifies the indomitable nature of the Vanniyars.

Gnana Prakasar points out from a study of the ola that the chief is appointed not merely a Mudaliyar but also a president of the village tribunal in Killakkumulai in Panankamam pattu. The different categories of persons subject to his authority are enumerated but it is unable to identify all of them. The Mottakar were masters of the hunt, the Panikkamar were elephant trappers, the potia kamakkarar were landlords, the Talaiyar were assistants and labourers, acquiring the art of capturing elephants carrying with them spare ropes or talai and the Paddankaddimar were chief of the fisher folk (which is correct) surmises Gnana Prakasar. Pon was equal to ten fanams while five workers in the chief's kamam and pulo were exempted from paying polltax and rendering state service.

He proceeds to explain similarly the distinctive marks of honour and privileges conferred on the Mudaliyar, and endeavours to explain the terminology used. The Mudaliyar, was entitled to the use of torches, a canopy, a flag, trumpets; durms (nakasuram) and a fan and other honours. Gnana Prakasar renders a great service to the student of modern history in interpreting these terms.

Finally, he refers to the services due from the feudatories and the chief of the eighteen types of services usually enumerated are given. Importantly, he indicates that no one serves as a slave, even the paraiyan, but as a serf providing services to his chief in return for a portion of the latter's produce and for perquisites on occasions and not gratuitously. He concludes, therefore, that even the despised paraiyan is not of a lower order than those of certain other castes in this respect.

Gnana Prakasar's study of this document evidently is valuable for an understanding of the Vanniyars, whose history is still a fertile field of research to scholars of modern history. Their relationship to the Dutch, their connection with the Kandyan kings, which is hinted at, their autonomous resistance to subservience which later studies confirm and the other details discussed are indubitably contributions to a comprehension of the modern period of the history of Sri Lanka.

It is evident that Gnana Prakasar ranks among the pioneers of the modern history of Jaffna. Not only have his studies enlightened us about the period, since contact with the West was established, they also possess the characteristics of a modern historian's approach. His researches laid bare difficult to know historical facts in a perspective of historical judgement. He could not reveal all historical truth regarding the modern period but, with historical truthfulness and discernment, he wrote what he found out. Gnana Prakasar's studies revealed little known or unknown facts. "The historian without his facts is rootless and futile; the facts without their historian are dead and meaningless."[100] Judged accordingly Gnana Prakasar was a scholar of history and in his publications on the modern period of Jaffna and Sri Lanka, "there is a continuous process of interaction between the historian and his facts, an unending dialogue between the present and the past,[101] which is history. The analysis of his writings on the Portuguese and the Dutch eras establishes his claim to be reckoned as a research student of the modern history of Jaffna and the Island too.

"Studies do not have to be right to be enormously useful. Even error has its uses. The maps of the world drawn by medieval cartogrephers were so hopelessly inaccurate, so filled with factual error, that they elicit condescending smiles today when almost the entire surface of the earth has been charted. Yet the great explorers could never have discovered the New World without them. Nor could the the better, more accurate maps of today have been drawn until men, working with the limited evidence available to them, set down on paper their bold conceptions of worlds they had never seen.[102] "Likewise, the early works of Gnana Prakasar contributed towards better studies later in the history of the modern period of Jaffna.

Moreover, GnanaPrakasar was an individual human being. Like other individuals he was also a social phenomenon, both the product and the conscious or unconscious spokesman of the society to which he belonged; it was in that capacity that he approached the facts of the historical past.[103] Gnana Prakasar's works mirrored the society in which he worked; yet their value today remain, as early research on the modern period of Jaffna and Sri Lanka.

NOTES

1. S. Gnana Prakasar : A History of the Catholic Church in Ceylon, 1. Period of Beginnings 1505 - 1602 (Colombo 1924)
2. Donald Ferguson and Paul E. Pieris are two wellknown Scholars and have published widely.
3. S. Gnanna Prakasar : op. Cit. Chapter 1. pp. 1 - 12
4. Recently scholars like Professor T. b. H. Abeyasinghe and Dr. C. R. de. Silva have published research studies. Yet there is enough work to be done on the "Portuguese period"
5. S. Gnana Prakasar : op. cit. p. 12 6. Ibid. p. 15 7. Ibid. p. 23
8. Tikiri Abeysinghe : Portuguese Rule in Ceylon, 1594 - 1612 (Colombo 1966) C. R. De. Silva : The Portuguese in Ceylon, 1617 - 1638, (Colombo 1972)
9. Ibid. 10. S. Gnana Prakasar : op. cit. p. 37
11. This is evident in the numerous studies of Professor C. R. Boxer, an authority on Portuguese history also see s. Gnana Prakasar : op. cit. p. 48
12. S. Gnana Prakasar : op. cit. pp. 61 - 69
13. Ibid. pp. 70 - 80 14. Ibvid. p. 82 15. See publications by C. R. Boxer
16. Even today the history of the vanniyars fascinates the historians and the resarch studies made are many.
17. S. Gnana Prakasar : op. cit. p. 94 18. Ibid. p. 96
19. Tikiri Abeyasinghe : op. cit. p. 206 20. S. Gnana Prakasar : op. cit. p. 127
21. Ibid. p. 130; c. R. de. silva; op. cit. p. 243
22. S. Gnana Prakasar : op. cit. pp. 116 - 117 : for a discussion, see Tikiri Abeyasinghe : op. cit. pp. 205 - 206
23. S. Gnana Prakasr : op. cit. pp. 61 - 69
24. Ibid. pp. 130, 133 25. Ibid. pp. 133-134 26. Ibid. p. 137
27. Ibid. p. 137 28. Ibid. p. 138 29. Ibid. pp. 140-152
30. Ibid. pp. 140-153 31. Ibid. p. 154 32. Ibid. p. 155
33. Ibid. pp. 168-170 34. Ibid. pp. 168-170 35. Ibid. p. 178
36. Ibid. p. 182 37. Ibid. pp. 190-196 38. Ibid. p. 216
39. Ibid. p. 219 40. Ibid. p. 219 41. Ibid. 225
42. Ibid. p. 225 43. Ibid. p. 231 44. Ibid. p. 231
45. Ibid. p. 231 46. Ibid. p. 231 47. Ibid. p. 237
48. Ibid. p. 250
49. See Tikiri Abeyasinghe : ep. cit. for a balance view.
50. S. Gnana Prakasar : op. cit. p. 225
51. Ibid. p. 261
52. Ibid. p. 264, Tikiri Abeyasinghe : op. cit. pp. 197 - 198
53. S. Gnana Prakasar : op. cit. p. 267 p. 12
54. Ibid. p. 268
55. See Tikiri Abeyasignhe : op. cit. C. R. De. Silva; op. cit. and the studies of C. R. Boxer
56. Tikiri Abeyasinghe : op. cit. p. 226
57. Ibid.
58. Ibid. quoted from C. R. Boxer
59. S. Gnana Prakasar : Catholicism in Jaffna - A brief sketch of its history from the Earliest Times to the Present Day. (Reprinted from the "Jaffna Catholic Guardian) Colombo 1926)
60. Ibid. pp. 12 - 13
61. See St. Patrick's College, Jaffna. 125 year Celebration volume . (Jaffna, 1975) p. 26, for a brief account of Rev. Dr. Christopher E. Bonjean (1868 - 1883) and his efforts in the educational sphere.
62. Ibid. p. 27 for a similar account of Rev. Dr. Henry Joulain (1893 - 1918) and his activities in the educational field ; S. Gnana Prakasar : XXV Years of Catholic Progress - The Diocese of Jaffna under the Episcopate of Henry Joulain. (Ceylon 1925)
63. S. Gnana Prakasar : The Kings of Jaffna during the Portuguese period of Ceylon History.

64. See S. Gnana Prakasar "Sources of the Yalpana Vaipavamalai' Ceylon Antiquary and Liteary Register, (CALR), Vol. VI Part III Jan. 1921 (Colombo) pp. 135 - 141
65. H. W. Codrington was a pioneer historian of Sri Lanka and has published many studies He belonged to the public service.
66. S. Gnana Prakasar : op. cit.
67. Ibid.
68. Queroz - famed chronicler of "The Spiritual and Temporal Conquest of Ceylon" which provides valuable information about Portuguese activities.
69. S. Gnana Prakasar : op. cit. Simao Pinhao, a celebrateed soldier who fought on behalf of the Portuguese.
70. S. Gana Prakasar : op. cit
71. Ibid.
72. Before the Peace of Westphalia in 1648 the condition in Europe was like this
73. S. Gnana Prakasar : "The Three Christian Princes of Ceylon" CLAR, Vol. IV. part I July, 1918 (Colmbo) pp. 59 - 61
74. Fr. S. G. Perera
75. S. Gnana Prakasar : "Portuguese in Tamil" CALR Vol. V part II. Oct. 1919 - 1920 (Colombo) pp. 70 - 77
76. Ibid.
77. Ibid
78. S. Gnana Prakasar : Sources of the Yalpana Vaipavamalai" CLAR Vol. VI. Part III, jan. 1921 (Colmbo)_ pp. 135 - 141
79. Ibid
80. S. Gnana Prakasar : "An Old Tamil Poem on Christian Shrine" CLAR Vol. III Part III, Jan. 1918 (Colombo) pp. 187 - 192
81. S. Gnana Prakasar : "The Church of the Palavelis" - CALR Vol. IX Part II, Oct. 1923 (Colombo) p. 115.
82. J.P. Lewis-a civil servant who devoted much attention to study and publication on Ceylon.
83. Paul E. Pieries - distinguished judge and scholar of repute.
84. S. Gnana Prakasar : "Some Runis in Jaffna" - CALR Vol. VII, Part II, Oct 1921-1922 (Colombo pp. 118-120)
85. Baldeus - His account which was published is of great value to study conditions in Ceylon during the Dutch period. He was a Chirstian minister.
86. S. Gnana Prakasar : " Sankily's Fortress at Kopay" - CALR, Vol. II, Part III Jan. 1917. (Colombo) pp. 194-195.
87. Diego de Couto - wrote about the Portuguese in Ceylon and thereby provided data for later scholars.
88. S. Gnana Prakasar : " More Customs and Ceremonies in the Jaffna District." CALR Vol, III 1917-1918, Part I: July 1917 (Colombo) pp, 41-43
89. S. Gnana Prakasar : " Nallamappana Vanniyan and the grant of a Mudaliyarship" - Journal of the Ceylon Branch of the Royla Asiatic Society, 1936, (Colombo)1937 Vol XXXIII No. 89, Part II,III and VI pp. 217-231.
90. Ryklof Van Goens - a Dutch administrator
91. Thomas Van Rhee - a Dutch administrator
92. Gerrit de Heere - a Dutch Official
93. S. Gnana Prakasar : op. cit.
94. Ibid
95. Ibid
96. Hendrick Zwaardecroon - a Dutch official
97. S. Gnana Prakasar op. cit.
98. See later studies published in recent times on the Vanni and the Vanniyars by some leading research scholars.
99. S. Gnana Prakasar : op. cit, even later on the "fisher headmen" were referred to as pattengatties.
100. E.H. Carr : What is History ? 1965 (England) p. 30
101. Ibid. p. 30
102. Alvin Toffler : Future Shock 1971 (USA) p.6
103. E.H. Carr : op cit. p. 35.

KONESWARAM
"A TEMPLE OF A THOUSAND COLUMNS"

C. S. Navaratnam

DERIVATION

Tirukonamalai is the Tamil name for Trincomalee. Tirukonmalai - Tiru in Tamil means sacred, Kon - கோன் a king or god, Malai - a mountain or hill. Tiruk onamalai the sacred hill of God. Trincomalee is a corruption of Tirukonamalai.

Some try to derive the word Tirukonamalai from Tiru gona (Sinh) malai. But the temple was in existence long before the origin of the Sinhalese language. There is a celebrated Sivan temple in South India known as Tirugokaranam திருக்கோகரணம் a temple sanctified by the sacred hymns of St. Sambandhar.

ANTIQUITY

When we examine the legends, traditions and the beliefs relating to Ceylon in such Indian works as the *Ramayana*, the *Mahabharata* and the *Skanda Purana* we are led to infer that Saivism was prevalent in Ceylon at a very early period. The epic King Ravana was a great devotee of the Lord of Koneswaram and his devotion to Siva is immortalized in the hymns of the Tamil Saiva saints. Vibhisana the brother of Ravana is still worshipped at Kelaniya. Lakshmana the brother of Rama is worshipped in Sabaragamuwa. There is an ancient temple for Sita Amman at Nuwara Eliya. Ravana is said to have performed the last funeral rites of his mother at the hot springs of Kanniya.

The worship of the **Saptamatrikas, Nachchimar** (Tamil - the seven goddesses) was also prevalent in Ceylon. The energetic female principle of the Vedic gods constituted the Saptamarikas. Temples dedicated to these goddesses were at Mannakandal, between Odduchuddan and Putukkudiyiruppu. There were temples to these godesses between Vavuniya and Anuradhapura and in the Jaffna Peninsula. This cult is pre-puranic (320A. C.) and bears evidence of the antiquity of Hinduism in the Island. Some of the images of these goddesses are found in the Anuradhapura museum.

Dr. Paul E. Pieris, the eminent Sinhalese historian says about the ancient Hindu temples of Ceylon: "Long before the arrival of Vijaya there were in Lanka five recognized Isvarams of Siva which claimed and received adoration of all India. There were Tiruketheeswaram near Mahatittha, Munneswaram dominating Salawatta and the pearl fishery; Tondeswaram near Mantota, Tirukoneswaram, near the great Bay of Kottiyar and Naguleswaram near Kankesanturai. Their situation close to these ports connot be the result of accident or caprice and

was probably determined by the concourse of a wealthy mercantile population whose religious wants called for attention." (J C B R A S. Vol. XXV No. 70 pp. 17 - 18)

From the remotest period similar gods and goddesses were worshipped in South India and Ceylon. The early Tamils worshipped Murukan and Siva on the tops of hills and mountains. So we find Kalastri, Tiruvannamalai, Palani, Swami Malai, Tiruthany and Tirupparankuntram as ancient places of worship. In Ceylon too ancient places of Saiva worship are on the hills and mountains as in **Konamalai,** Kathiramalai, Uganthamalai, Kandaswamymalai, Keerimalai, Sivanolipadam and Kudiramalai (Asuvagiri). Of these **Konamalai** holds an esteemed position among the sacred places of Ceylon.

In the seventh century St. Sambandhar in his *Koneswara Pathikam* in stanza 5 refers to **Veddas** as worshippers in the great temple. The Veddas were the original inhabitants of the Island. They are closely associated with great temples in Ceylon namely Kataragama, Tirukovil, Verugal and Thambalagamam. It seems that when Koneswaram was destroyed by the Portuguese, the Veddas changed their allegiance to the new temple at Thambalagamam. The long continued association of the **Veddas** with any temple seems to indicate the antiquity of the shrine.

The great **Agastiya** after performing penance at Vetharaniam in South India continued it at Tirukarasai on the banks of the Mahaveli Ganga where a temple was founded to Lord Parameswara. Later **Agastiya** retired to Koneswaram and after receiving the Lord's blessings proceeded to Thuvaddapuri to worship the Lord Ketheeswarar (S H H C p. 60 and D K M)

One fact is clear from the story of Agastiya that before his time Koneswaram and Tiruketheeswaram had already been in existance. The stories of Agastiya are based on historical memories. These stories are the outcome of the large movements of aryanization of South India and Ceylon. It is the opinion of some historians that the aryanization of South India began about 1000 B. C. and reached its completion before the fourth century B. C. These facts help us to form a correct perspective of the founding of the temples.

St. Tirumular who belongs to the early Siddha school in his great mystical work *Tirumantiram* mentions Ceylon as *Sivabhumi* - a land hallowed by the temples to Siva (T. M. V. 2747) This is further endorsed in the thirteenth century by Umapathy Sivam, one of the Spiritual Patriarchs of the Saivite Church in his *Kovil Puranam.*

The Encyclopaedia Britannica says : *"The Town* (Trincomalee) *was one of the first Tamil settlements in Ceylon"* (EB. Vol. 22, Pg. 477)

According to *Konesar Kalveddu* the founding of the temple was in the year 512 Kali - Yuga on Monday the tenth day of the month of Vaikasi (May - June) Current Tamil Almanac - The Panchchangam - gives the year. A. C. 1968 as 5070 Kali - Yuga. Therefore the year 512 Kali - Yuga will correspond to B. C. 2590. The founding of the temple at Konamalai was 4558 years ago from now.

Research scholars in archaeology like Sir John Marshal states that **Saivism is the oldest faith in the world and that "Sivalinga worship" was prevalent in the period of Mohanjo - daro and Harappa.** Fortunately today a team of French archaeologists have found in Warka, a place in Iraq, a site contemporaneous with Mahenjo - daro. Here too they have discovered the same worship.

The discovery of urn - burials with skulls and bones in the Puttalam District from 1926 to 1957, the discovery of punch - marked coins or puranas by Sir Paul E. Peiris at Kanderodai in 1918 and 1919, the unearthing of a vessel containing punch - marked coins from a well at Mullaitivu in 1888, the recent discovery of dolmenoid cists by Dr. S. Paranavitana at Katiraveli in the North Eastern coast and the statement in *Konesar Kalveddu* that the temple was founded in 512 Kali - Yuga, all speak of the race that produced the marvellous civilizaion of the Indus - valley spread over India to Ceylon, The pre - historic tombs of Hyderabad, the pieces of pottery found in the Tinnevelly District, all indicate the long treck of the people from the Indus - valley to Ceylon. **The date of the founding of the temple in 512 Kali - Yuga is not a 'puranic' exaggeration but seems to be a possibility in the light of the foregoing facts.**

TAMIL INSCRIPTIONS

A Tamil inscription that was found in the Koneswaram Temple before it was destroyed by **Constantine de Sa in 1624** gives the story of the founding of the temple. It was translated by the most learned native and certified by an *Ouviador* (Magistrate) of Ceylon and sent to His Majesty the King of Portugal. The translation reads as follows : *"Manica Raja Bau, Emperor of this Lancaue erected this Pagoda to the God Vidia - Mal - Manda in the year.....(According to reckoning it comes to be 1300 before the coming of Christ. There will come a nation called the Franks who will destroy it, and there will be no king to rebuild it once more".* This translation was found in Codex 51 - VIII - 40 in the Ajuda Library of Lisbon (J C B R A S Vol. xxx No. 80 p. 449) There is no God as Vidia - Mal - Manda. The Tamil words must be விதியும், மேற்றளியும், மண்டபமும், (Vedium, Matthalium, Mandapamum) premises, edifices and halls the builder dedicated unto the Lord.

As the French were well known in Syria, the people of the East called all Europeans with some corruption of Franguis. The Portuguese themselves were impressed by this prophecy. A search was made for further evidence by examining the rocks used for the building of the fort, but none was found.

Mudaliyar C. Rasanayagam gives the following translation of the Tamil inscriptions at the entrance to the fort : *"O King ! the Portuguese shall later break down the holy edifice built by Kulakoddan in ancient times and it shall not be rebuilt - nor will future kings think of doing so."*

PATRONS
483 B C.

Vaipava Malai a record of the historical traditions of Jaffna written by Mylvagana Pulavar makes a positive statement that **Prince Vijaya** before assuming the kingship of the land renewed the **Koneswaram Temple** in the East, Santhirasegaram at Dondra Head in the South, Naguleswaram in the North and rebuilt Tiruketheeswaram on the West, which had been in ruins (YVM. p. 6)

As the kings of Ceylon from **Vijaya to Devanampiya Tissa** (247 - 207 B. C.) were Hindus, Hindu institutions flourished during this period. With the coming of Buddhism in the third century B. C. Hinduism received a setback, but during the long reign of King Elara (145 - 101 B. C) it regained its lost position, though Buddhism was the state religion.

Writing of events in the **fourth century A. C.,** the author of the Mahavamsa says : "The King (Mahasena) built also the Manihira Vihara and founded three viharas destroying temples of the Brahmanical Gods. The Gokanna Vihara and another Vihara Erakavilla and a third in the village of the Brahman Kalanda" (Mv. (Geiger) Chapter. 37 V. 41) All these places were in the Eastern Coast.

The author of the Yalpana Vaipava Malai who had no knowledge of the Mahavamsa and the chronology of the rulers of Anuradhapura says that during the reign of King Pandu in the Saka era **358 (436 A. C.) Kulakoddan),** a Chola Prince repaired to Trincomalee and restored the temple and made endowments for the daily services of the temple. The Pandu Kings ruled at Anuradhapura from 433 to 460 A. C. The building of the temple by **Kulakoddan** is supported by the lithic record that is now at the entrance to Fort Frederick.

Daksina Kailasa Manmiam which is a section of the great Skanda Puranam (Sanskrit) of the **fifth century** gives a general survey of Hinduism in Ceylon. It says that from very ancient times nine sacred shrines were famous for the Hindus. Of these seven are in India, and two in Ceylon namely **Koneswaram and Tiruketheeswaram.**

In the seventh century St. Sambandhar one of the four most famous Saiva saints had sung the praises of this temple in one *'Pathikam'* containing eleven stanzas. The following is a part of one stanza .

கரைகெழு சந்துங் காரகிற் பிளவும்
மளப்பருங் கனமணி வரன்றிக்
குரைகடல் லோத நித்திலங் கொழிக்குங்
கோணமா மலையமர்ந்தாரே.

"Konamalai is the abode of our Lord where the raging waters of the sea scatter on the shore, sandalwood, ahil, precious stones and pearls - all of value high" (Ahil is a fragrant wood of North Ceylon was one of the ancient exports of Ceylon from Matota. Deforestation has brought this species near to extinction).

St. Appar who was a contemporary of St. Sambandhar has referred to Koneswaram in one of his inimitable Thiruthandagams.

தக்கா ரடியார்க்கு நீயே யென்றுந்; தலையார் கயிலாயன் நீயே யென்றும்,
அக்காரம் பூண்டாயும் நீயே யென்றும், ஆக்கூரில் தான்றோன்றி நீயே யென்றும்,
புக்காய ஏழுலகும் நீயே யென்றும், புள்ளிருக்கு வேளூராய் நீயே யென்றும்,
தெக்கார மாகோணத் தாளே யென்றும். நின்ற நெய்த தானாவென் நெஞ்சகாயே.

The Pallavas were great navigators. The culture of North India found its way to the South through the Pallavas. The civilization of the Tamils spread to distant lands of South East Asia through them. The Bhakti movement a fervid emotinal surrender to God found literary expression in the *Thevarams* of the Saivite Saints. Numerous temples were built by Pallava Kings for the first time in stone for the worship of Brahma, Vishnu and Siva. Ceylon obviously marked a stage in their expansion over South East Asia. They seem to have taken great interest in Koneswaram, for some of the Sanskrit inscriptions unearthed in the Trincomalee district are in the Pallava grantha Script. From the pillars and decorated stones that were found in the fort area, we have to infer that the **temple was rebuilt by the Pallavas** and it is the ruins of this building that is now in the bed of the sea.

Manavamma, son of Kassapa II, when he was overthrown by Dathopatissa fled to India where he took service with the Pallava King. He partook in his wars. Afterwards Narasimhavarman, the Pallava King helped him to regain the throne of Lanka. Manavamma ruled for nearly thirty five years. **The Koneswaram Temple** might have been built during the time of **Manavamma (676 - 711)** when the alliance between Ceylon and the Pallavas was strongest.

It was during the **Pallava period (300 - 900 A. C.)** that Hinduism became a living faith in South India. The new **Hindu Revival** had its own repercussions on the cultural history of the Island. It was during this period that the temple to Vishnu at Dondra Head and the temple to Skanda, at Mavittapuram were founded. This revival seems to be the explanation for the absence of Buddhists in the Jaffna Kingdom when the Portuguese took over the administration. Many Tamils who were Buddhists might have become Hindus.

In South India, the Pallavas gave place to the **Cholas** and the Pandyans, and Ceylon came under the direct rule of the **Cholas in the eleventh century** The **Cholas** built many beautiful temples to Siva and Vishnu in Polonnaruwa, Matota, Padawiya and Trincomalee districts. They donated lands, cows, money, flower-gardens etc., for the maintenance of these temples. Hindu institutions received considerable patronage and support. At the same time they made **donations to Buddhist institutions and encouraged Buddhism.** (C.J.S. Vol. II p.p. 185 and 199)

As the Kings of Ceylon who followed the Cholas at Polonnaruwa had strong links with the Tamils they continued to extend the same patronage to Brahmans and their temples as in the days of the Cholas. **Vijaya Bahu I** (1070 - 1114) founded Viyayarajeswaram at Kantalai. (E. Z. Vol. IV p. 24) (Palmottai Tamil inscription)

Vikrama Bahu II (1116 - 1137), son of Vijaya Bahu I, was a great devotee of Siva. He founded a Saiva shrine Vikrama - cala - mega - Iswaram at Magala also known as Vikrama calamegaiswaram. (E. Z. Vol. III page 308)

Gaja Bahu II (1137 - 1153) son of Vikrama Bahu, founded the Siva devale I at Polonnaruwa (J C B R A S. Vol. XXIV No. 68. p. 191) **He made offerings to Brahmans attached to the temple of Koneswaram** (D K P. III VV 95 - 97)

Parakrama Bahu I (1153 - 1186) erected buildings for the Brahmans. (Cul. Chap. 73 V. 71) He also built thirteen Hindu Temples, and restored and rededicated seventy nine ruined temples to the gods. (Cul. Chap. 79. VV. 19, 22)

Nissanka Malla (1186 - 1197) built the Parvati Alms Hall at Kantalai. This small town was known as Saturvedabrahmapuram - the city inhabited by Brahmans who were proficient in all the four Vedas. Thus it will be seen that all the kings who followed the Cholas at Polonnaruwa were great supporters of Hinduism and Hindu institutions.

ENSIGN

Kalinga Magha (1215 - 1244) was a staunch Hindu and was the head of a new dynasty that began its rule over the Jaffna Kingdom in the thirteenth century. **Vira Pandyan** invaded Ceylon about **1263** and after his victory he left his **ensign the double fish** at the main entrance of the sacred shrine of Koneswaram. This ensign can still be seen at the entrance to the fort. (U H C Vol. I Part II p. 685). This is endorsed by the Kudumimalai, South Indian lithic record (A R. No. 356 - 1906).

Later the **Arya Chakravaties** of Jaffna took some special interest in the temple. One of these kings caused the *Daksina Kailasa Puranam* (Tamil) to be written in praise of this shrine. The Arya Kings of Jaffna were the custodians of Tamil learning and saivite culture for more than four hundred years from the thirteenth to the seventeenth centuries.

The temple was under the direct management of the **Vanniya Chieftains of Trincomalee** until the advent of the Portuguese. These Chieftains were under the suzerainty of the Kings of Jaffna and sometimes independent (Y V M p. II) The Vanniya Chieftains of the North gave each a portion of their revenue to the temple (Y V M p. 12)

Many of the Tamil books refer to Koneswaram as Daksina (South) Kailayam. Mt. Kailas is known as Uttara (North) Kailayam. One is in the mountains and one is in the sea. It is interesting to note that Mt. Kailas and Trincomalee are in the same meridian. The Buddhists of Tibet used to go on pilgrimages to Mt. Kailas as the Hindus.

THE BOOKS

The books which deal with the story of the temple are Daksina Kailasa Puranam *(Tamil), Konesar Kalveddu, Tirukonasala Anthathy, Tirukonasala Venpa, Machchapuranam etc.,* References have also been made by **Arunagiri Swamihal, Sekkilar Swamihal, Umapathy Sivam etc.**

Sekkilar Swamihal who lived in the **twelfth century** says in his Periyapuranam

அந்நகரி லமர்ந்தங் கணினிது மேவி
யாழி புடைசூழ்ந் தொலிக்கு மீழ்ந்தன்னின்
மன்னு திருக் கோணமலை மகிழ்ந்து செங்கண்
மழ விடையார் தமைப் போற்றி வணங்கிப் பாடி.

He (St. Sambandhar) reached that town and dwelt in comfort,
In Ilam surrounded by the raging sea
He enjoyed the site of the Konesar Hill
And praised and worshipped and sang
The glories of the Lord of the bull

Shri Umapathysivachchariyar, one of the spiritual patriachs of the Saivite Church who lived in the **fourteenth century** in his *Sivanamak Kali Venpa* has referred to Tirukonamamalai temple.

மன்னு திருக்கோண மாமலையின் மாதுமைசேர்
பொன்னே கோணேசப் புராதனா – நன்னயஞ்சேர்.

The Konesar Kalvedu gives in detail the duties allotted to the administrators of the temple who were mostly chosen from the vellalas and given the dignifed title of **'Pandarathar'** A Governor was placed over these and invested with the title of **Vanniya.** The book further gives the duties and services to be performed by **Thanaththar, Varippaththar,** and **Pasupathar** (priests). It also explains the services to be performed by the inhabitants of the neighbouring villages towards the maintenance of the temple. The five types of town servants as smiths, potters, barbers, washers and pariahs were allotted lands for their maintenance. At **Thambalagamam** and **Kanthalai** immense tracts of rice fields were dedicated to the shrine. According to the temple Chronicles several princes like **Gaja Bahu, Jeyaveera Singai Aryan, Pararajasekaran V.** etc., have made endowments to the temple.

These endowments have been endorsed by the Kankuveli lithic record which was seen by the Dutch Governor Van Sanden in 1786. He has made the following observation in his diary of 20-5-1786. The record was in Tamil and when translated it was as follows :

"The Wannia of Trincomalee and the seven headmen or the Adipanrs of the village of Kankuveli have dedicated this field and other advantages to be derived from that village to their God Konainathan. Whomsoever intrudes on this gift or takes any of these advantages to himself will grievously sin. This dedication was confirmed in the presence of two priests of the castes, Eanam and Warrallepattoem."
(This information was given by Mr. J. R. Sinnathamby)

Hugh Nevill also published this in his Journal "Taprobanian"

Arunagiri swamihal of *Tirupukal* fame has sung the praises of this shrine in **the fifteenth century.**

நிலைக்கு நான்மறை மகத்தான பூசுரர்
திருக்கோ ணாமலை தலத்தாறு கோபுரம்.....

The temple priests were well-vesed in the four Vedas - It is a temple with six towers.

Kathiramalai Pallu an outstanding work of the **seventeenth century** says about this sacred hill.

காசில் பொற்சிலம் பின்சிக ரத்தைக்
கால் பறித்தே யெறிந்திட வந்த
மாசில் தென்கோண மாமலையைச் சூழும்
மாவலி கங்கை நாடெங்கள் நாடே.

The crest of the golden mount
The raging wind did wrench and hurl,
It landed in the South and eventually

Came to be known as Konamamalai
Mahaveli Ganga surrounds this mount
And this river flows in our land (K. P. 8)

De Queyros an eminent Portuguese historian of **the seventeenth century** says that the temple was *"The Rome of the Orient"* and was more frequented by pilgrims than Rameswaram or Jeganath in Orissa. (De Queyrcs Bk II - p. 236)

About this great shirne the same book say: *"Over that large harbour (Trincomalee) there juts out from the land into the sea a rock on which the Kings of Ceylon erected three pagodas, two at the extremities of the hill overhanging the sea and one in the middle and the highest point which was the principal one and one of the most venerated in India."* (De Queyros Bk I p. 66)

Though the great temple was demolished the *Paralai Venayagar Pallu,* a famous **eighteenth century** work of Sinnathambypulavar refers to the sacred hill.

பொருவில் கோணச் சிகரத் தருகிற்
பொழிந்து வெள்ளம் வழிந்து போய்ப்
பூந்தண் குறிஞ்சி வளைந்து வேடிச்சி
காந்தன் சேவடி வணங்கியே.

The shower that fell near the crest of Konamalai flowed down and encircled the fertile mountain region, at the same time worshipped the feet of Skanda Lord of the Vedda damsel. (P V P. V. 74)

Machchapuranam is another **eighteenth century** work composed by Vedamalaiappapillai, a South Indian in praise of the Lord of Koneswaram.

One of the finest pieces of Tamil literature produced by East Ceylon is the *Tirukonasala Anthathy* an unpublished work by Subramaniam Arumugam of Trincomalee. It seems to be a work of the **early nineteenth century.** The last stanza of the Anthathy is the following:-

உன்னாநினைவு முலையாவிளைவுமுயர் மதியும்
பன்னாமனுவும் பதராமனமும் பகை சினம் பொய்
மன்னாவறிவும் மருவாவினையும் வராபிறப்புஞ்
சொன்னா வருமின்ப முந்தா கயிலைதமது றையன்பனே.

"Dear Lord of Koneswarm the sacred abode known as the Southern Kailayam bless me with instinctive devotion towards you, fruitful actions and a penetrating intellect ; bless me with an unwavering will, and a consciousness pure and serene unblemished by enmity, wrath and falsehood. Destroy my karmic sequence and the chain of transmigrations. Bless me, O Lord ! with the bliss of chanting your Holy Name."

SACRED RELICS

Fotunately in 1944 two images, a **Vishnu** and a **Maha Lakshmi** were unearthed inside the fort area. Later, two bronze images, one of **Ganesha** and the other of **Parvati** (seated) were discovered accidently while digging a well in a private garden (data unknown). The image of Ganesha found in this place is one of the best of its kind in Ceylon or even in India A **Trisulam** (Trident) and a figure of a **bird** (the **traditional annam**) perhaps the top of a lamp were unearthed with the other finds.

Again on July 3, 1950 a committee was appointed to decide as to the image, the temple would be dedicated to when it was rebuilt. The Committee had to submit its report on August 6, 1950 with regard to the restoration of the temple, and also to examine a method of procuring a 'Lingam' from Benaras. On July 27, 1950 three imgaes of **Siva** (seated), **Parvati** (standing) both of bronze and a **Chandrasegara** (inferior metal) came to light just in time to satisfy the long persistent and widespread yearning of the Ceylon Saivites to rebuild the historic temple. **It is good to note that with the dawn of independence and with the rebuilding of the temple He (the Lord of Koneswaram) should reappear from his long seclusion of 326 years to restore benign grace on his numerous devotees.** So far no images of Skanda has been unearthed in the precincts of the sacred edifice. Images of Nadarajah also have not come to light.

The measurements and weights of the Trincomalee finds :

Siva (seated)	1' - 8 1/2"	x 10" - 70 lbs.	(more gold and copper)
Parvati (seated)	1' - 4"	x 8" - 30 lbs.	do do do
Siva (standing)	1' - 8"	x 7" - 25 lbs.	(more white lead)
Paravati (standing)	1' - 8"	x 5" - 30 lbs.	(gold and copper)
Ganesha (standing)	1' - 8"	x 10 1/2" - 65 lbs	(more gold and copper)
Tirusulam	1' - 7"	x 1" - 8 lbs	(more brass)
Lamp Top (annam)	1' - 5"	x 12" - 7 lbs	do do

The seated Siva and Parvati are on two separate cushions and are specimens of superb Chola metal work. The Polonnaruwa finds of 1908 and 1960, are inferior to the Trincomalee finds in beauty, grace and expression. The **Trincomalee Siva (seated) is the most outstanding example of Hindu metal casting, and symbolism of the highest conception of the Infinite. The Paravati (standing) is also a rare specimen of the ingenuity of the great artists. The Siva (standing) seems to be a crude specimen of an earlier era. The image of Ganesha has few similar types either in India or Ceylon in respect of its form, beauty and strength.** The statues of Vishnu and Lakshimi excavated inside the fort in 1944 are definitely Pallava sculptures.

VANDALISM

It was New Year Day in 1624, the temple lamps were lit and the ceremonies were in progress one after the other. The processional statues of Siva and Parvati were taken in a chariot from the hill to the town. A great crowd was following the chariot. The temple was deserted by the people who left its premises. **A 'fifth Column' attack was engineered by the Portuguese. Soldiers dressed as Hindu priests entered the colossal temple and began to loot and plunder. Priests and servants who remained in the temple were put to the sword. The accumulated gold, silver jewels and treasures of centuries were looted.** Some priests escaped carrying with them whatever things they could carry.

Later, Constantine de Sa demolished "the temple of a thousand columns" in order to employ its materials for the building of the fort. It would have been a venerable piece of Hindu antiquity in this island had not the Portuguese destroyed it. **Some of the images of this sacred edifice were taken to Thambalagamam** where later a temple was erected by Rajasinha II (1635 - 1687) to the Lord of Koneswaram (K. P) Before the destruction of the temple **a picture** of the magnificent building was drawn and its dimensions were also noted. The picture was discovered in the Lisbon Library, and Mudaliyar C. Rasanayagam has inserted it in his book "Ancient Jaffna" on page 379. Tradition, oral and written states that the temple had a thousand - pillared hall and a bathing tank in addition to the halls and courtyards.

Six years later retribution followd De Sa. Hindus and Buddhists joined hands to avenge the destruction of Koneasar temple. De Sa and his comrades were enticed to enter the jungles of Badulla to conquer the Kandyan Kingdom. **De Sa's Ceylonese fifth columnists fell on the Portuguese soldiers and salughtered them to a man. No white man was left behind to tell the sad tale.**

Rodrigo de Sa, the son of Constantine de Sa, wrote apologetically for his father's sins : **"The Portuguese domination of Ceylon began to totter after the destruction of the Konesar temple and the regime gave way to the Dutch"** Every action has a reaction not only is true in the physical plane but also in the moral plane. Every cause has an effect and every effect has a cause. This is the theory of Karma. This is one of the greatest discoveries of the ancient sages of India. None can escape these great moral laws.

As long as the Dutch were in possession of Trincomalee no permission was granted for public worship at Sawami Rock. When the British displaced the Dutch in 1795, Hindus were permitted to perform their religious ceremonies at the sacred rock.

Another important event in recent years is the erection of a **beautiful new shrine to the Lord of Koneswaram.** After Ceylon became independent many patriotic

Hindus in the Eastern Province and other leading members of the Hindu Public greatly longed for the restoration of this ancient shrine and so in July, 1950, these well - wishers met and resolved to collect the necessary funds for its restoration.

Thereafter, a splendid temple was erected to Lord Koneswara at the ancient site and on March 3, 1963, the sacred images were installed with appropriate ceremonies. Once again after a lapse of 340 years Lord Koneswara and his consort Mathummai Ammai have begun to bestow benign grace upon their devotees. This in brief is the story of the temple.

Our thanks must go to Mr. **Mike Wilson** and to Mr. **Rodney Jonklaas** two great underwater explorers **who discovered the ruined temple below the sea.** The stone column that was salvaged by them might be the 'Lingam' of the old Koneswaram temple.

From all what has been said the following conclusions may be formulated:

(1) Trincomalee is one of the oldest sites of worship in the world.
(2) Some sort of civilised religion existed in Ceylon before the birth of Buddha - Saivism.
(3) The approximate age of the temple is about 3268 years according to lithic records.
(4) The temple was in continuous existance from 1300 B. C. to the fourth century A. C. It might have been in ruins between the fourth and fifth centuries. A. C. Though there was no temple between 1624 and 1963, there was congregational worship at the sacred site after 1800 to the inauguration of the temple in 1963.
(5) The site of the Gokanna Vihare is not mentioned.
(6) The magnificent temple with its towers, halls and edifices, and its adjacent district formed a great principality under a Governor as Vanniya. The people in the district had alotted services to the temple in some form or other. The income from the neighbouring villages was allotted to the temple.
(7) Tamil and Sinhalese Kings except Mahasena patronized the celebrated temple.
(8) Kings and princes who endowed the temple also endowed those who served the temple so that they might be above wants.
(9) The temple had an international reputation.
(10) The temple that was demolished by the Portuguese might have been built in the latter half of the seventh century by the Pallavas.
(11) The bronze images that were unearthed are definitely Chola sculptures. Cholas seem to have taken great interest in the temple.
(12) The stone images that were discovered belong to the Pallava period.

(13) The prophecy with regard to the destruction of the temple by the Portuguese has accurately been foretold.
(14) With the temple as a nucleus a great literature has been produced.
(15) The fortunes of Koneswaram is closely linked with the fortunes of Ceylon.
(16) The Koneswaram temple from the beginning of the Agamic period has been carrying out all religious cremonies in accordance with the injunctions of the Agamas.
(17) Trincomalee was a great port from pre-historic times and was a populous district that was colonized at a very early date.
(18) A walk round Fort Frederick will convince any searcher the awe - inspiring romance of those aged granite stones over which time and war have flowed unavailing over the centuries. The old temple's existence is incontrovertible.

THIS EVIDENCE IS BASED ON THE FOLLOWING BOOKS

AJ	Ancient Jaffna - 1927 - Mudaliyar C Rasanayagam
AR.	Archelogical Report (South India)
CJS	Ceylon Journal of Science Vo. II
Cul.	Culavamsa Part I and II. (Geiger).- Dhammakitti etc.
DKP.	Daksina Kailasa Puranam (Tamil) 14th century - Panditharasar
DKM.	Daksina Kailasa Manmiam (Sanskrit) fifth century A. C
EB.	Encyclopaedia Britannica
EZ.	Epigraphia Zeylanica - Volumes III and IV.
HSS.	Hymns of the Saivite Saints (Tamil) seventh and eighth centuries)
JCBRAS	Journal of the Ceylon Branch of the Royal Asiatic Society
KK.	Konesar Kalveddu (Tamil) 15th century ? Kavyrasa Varothyan
KP	Kathiramalai Pallu (Tamil) 17th century
MV.	Mahavamsa - 6th century (Geiger) Mahanama
PP.	Periyapuranam (Tamil) 12th century - Sekkilar Swamihal
PVP.	Paralai Venayagar Pallu (Tamil) 18th century Sinnathamby Pulavar
SHHC.	A Short History of Hinduism in Ceylon - 1964 C. S. Navaratnam
SKV.	Sivanamak Kali Venpa - 14th century - Umapathy Sivachchariya
TB.	Trincomalee Bronzes - 1953 - Dr. W. Balendra
TKP.	Tirukonasala Puranam - (Tamil)- 19th century - M. Muttukumarupillai
TM.	Tirumantiram (Tamil) - (before the 8th century) - Tirumular
TP.	Tirupukal (Tamil) - 15th century - Arunagiri Swamihal
TSCC.	The Temporal and Spiritual Conquest of Ceylon - Vol. I- VI - 17th century - Father Fernao de Queyros
TV.	Tiruoknasala Vaipavam (Tamil) - 19th century - V. Akilasapillai
UCHC.	University of Ceylon - History of Ceylon Vol. I part I & II
YVM.	Yalpana Vaipava Malai - editied by Mudaliyar Kula Sabanathan (Tamil) 18th century - Mylvaganapulavar

මඩුකන්ද විහාරය

සෝමපාල ජයවර්ධන

වවුනියාව දිස්ත්‍රික්කයේ දකුණු වවුනියා උප දිසාපති කොට්ඨාසයේ මඩුකන්ද වසමේ මඩුකන්ද ගමේ පිහිටි මඩුකන්ද විහාරය ජනප්‍රවාදයට අනුව දන්තධාතූන් වහන්සේ වැඩමවීම හා සම්බන්ධ ශ්‍රේෂ්ඨ පූජනීය ස්ථානයකි. වවුනියාවේ සිට හොරොවිපතානට යන පාරේ සැතපුම් දෙක හමාරක් පමණ ගියවිට පාරේ වම් පැත්තේ මෙම විහාරය දැක්ක හැකිය. දැනට මෙය ශ්‍රී දළඳ විහාරය නමින් හැඳින්වේ.

කීර්ති ශ්‍රී මේඝවර්ණ රජතුමාගේ කාලයේදී ශ්‍රී දන්තධාතූන් වහන්සේ අනුරාධපුරයට වැඩමවා ගෙන එන අතරතුර මෙම විහාරස්ථානය පිහිටි භූමියෙහි වඩා හිඳුවන ලද බවත් පසුව එම ස්ථානයෙහි විහාරයක් කරවන ලද බවත් ජනප්‍රවාදයයි. මෑතක සිට ශ්‍රී දළඳ විහාරය යන නම භාවිතයට ගෙන ඇත්තේ ඒ අනුව බව පෙනේ. ඊට පෙර මඩුකන්ද විහාරය නමින් මහජනයා අතර ප්‍රකටව තිබූ මෙහි පෞරාණික නාමය තවම දැන ගන්නට ලැබී නැත.

මඩුකන්ද විහාරය මඩුකන්ද වැවට උතුරින් පිහිටි බවත් ඔප මට්ටම් කළ ගල් වැඩ මෙහි තිබෙන බවත් ආර්. ඇල්. බ්‍රොහියර් කියයි[1].

මෙහි තිබෙන නටබුන් අතරින් ඉතා වැදගත් කොට සැලකිය හැක්කේ දළඳ හිමියන් වැඩ සිටි ස්ථානයේ ගොඩ නගා තිබුණු පැරණි විහාර මන්දිරයේ නෂ්ටාවශේෂයයි. අඩි විස්සක් පමණ දික් වූත් අඩි පහළොවක් පමණ පළල් වූත් මෙයට පිවිසීමට පියගැට පෙළක් ද එය දෙපස මුරගල් දෙකක් ද වේ. පියගැට පෙළ පාමුල අර්ධවෘත්තාකාර ගල්ලෑල්ලක් තිබේ. පසුතල රූ සටහන් සහිතව සදකඩ පහණ ලෙස වැඩි දියුණු වී ඇත්තේ මුල් කාලයේ පාවිච්චි කළ මෙවැනි ගල්ලෑලි විය යුතුය. පිට බිත්තිවල බිමින් අඩි කීපයක් උසට ගල්කණු පමණක් ඉතිරි වී තිබේ. මෙම අත්තිවාරමේ මැදට වන්නට අලුත තනන ලද කුඩා බුදු මැදුරක් ඇත. එය තුළ ශෛලමය බුද්ධ ප්‍රතිමාවක් වැඩ හිඳී.

මෑතදී සායම් ආලේප කරන ලද මෙය මෙහි වූ පැරණි බුදු ගෙයි තබා තිබුණු බුදු පිළිමය බව කියනු ලැබේ. අත්තිවාරම් තුළ මෙම බුදු ගෙයට වම් පැත්තේ පිටිපස මුල්ලට වන්නට ආයත චතුරශ්‍රාකාර ගල් පුවරුවක් තිබේ. එම ගල් පුවරුවෙහි අඩි දෙකක පමණ විෂ්කම්භය ඇති වෘත්තයක් සේ ඉරක් ඇඳ ඇත. ශ්‍රී ධන්තධාතූන් වහන්සේ සහිත කරඬුව වඩා හිඳවූ ආසනය මෙය බව කියනු ලැබේ.[2]

වර්තමාන ආරාමයට වම් පැත්තේ ගල් පුවරු බිත්ති ලෙසින් යොදා සාද තිබුණු ගොඩනැගිල්ලක නටබුන් දක්නට ලැබේ. පැත්තක් අඩි දොළහක් තරම් වූ සමචතුරශ්‍රාකාර මෙම ගොඩනැගිල්ල කුමක් වී දැයි සිතා ගත නොහැකි ය. අඩි හයක් තරම් දිග අඩි තුනක් තරම් පළල අඩි භාගයක් තරම් ඝන ගල්ලෑලි පළල අතට සිටුවා ඇති අතර ඒවායේ කණු ද පිහිටුවා තිබේ. මෙය පුරාණ කාලයේ දී නාන ගෙයක් වී දැයි සිතේ.

මේ අසලම ඇත්තේ කුට්ටම් පොකුණක නටබුන්ය. අනුරාධපුරයේ ඒවා තරම්ම විශාල නොවූවද තරමක් විශාල කුට්ටම් පොකුණක් මෙහි ද තිබුණු බව වර්තමාන ආරාමයට පිවිසෙන පාර දෙපස දැනට දක්නට ලැබෙන ජරාවාස වූ වළවල් දෙකින් පැහැදිලි වේ. චෛත්‍යයට ආසන්න පොකුණ වඩාත් ගොඩ වී ඇත. අනෙක් පොකුණ තරමක් විශාලය. දෙවැනි පොකුණේ ගල්පඩි ද පළින් පළ පෙනෙන්නට තිබේ.

චෛත්‍යය අසල තවත් පැරණි විශාල ගොඩනැගිල්ලක නටබුන් හා ගල් කණු ආදිය ද පෙනේ. අඩි හතළිහක් පමණ දිග අඩි තිහක් පමණ පළල පාදමක් සහිත මෙහි විශාල ශාලාවක් වූ බව සිතිය හැකියි. මීට සමාන්තරව මීට බටහිරින් තවත් ගොඩනැගිල්ලක් වූ බවට එහි ඇති ගල්කණු දෙස් දෙයි.

මඩුකන්ද විහාරයේ වර්තමාන දියුණුව ඇති වී අවුරුදු හැත්තෑපහක් පමණ වේ. දැනට මෙහි දක්නට ලැබෙන බෝධිය, චෛත්‍යය සහ නව බුදු මැදුර මේ කාලයේ එක්වූ විහාරාංගයි. මෙහි පැරණි සෑය මෙයට සැතපුම් භාගයක් පමණ ඈතින් නටබුන්ව ඇති බව දැනා ගන්නට ලැබිණි. ඒ අනුව මෙම විහාරය පුරාණයේදී ඉතා දියුණුව පැවැති බව ද මෙයට ඉතා විශාල පෙදෙසක් අයත්ව තිබුණු බව ද වටහා ගත හැකිය.

වර්තමාන විහාරය අසල මෙන්ම වර්තමාන විහාර භූමියෙහි නොයෙකුත් තැන්වල ද විසිරී ඇති විවිධ ගල්කණු හා කුහර ආදිය තිබීමෙන් පුරාණ කාලයේදී බොහෝ භික්ෂූන් වැඩ විසූ විශාල ආරාමයක් මෙහි වූ බව සිතේ.

පුරාවිද්‍යා දෙපාර්තමේන්තුව මෙහි කැණීම් කිරීමට දැන් සැලසුම් කර ඇති හෙයින් නුදුරු අනාගතයේ දී මෙහි අතීතය පිළිබඳ වැඩි විස්තර දැන ගැනීමට හැකි වනවා ඇත. සෙල්ලිපි සොය ගනු ලැබුවහොත් මෙහි පැරණි නම පවා අනාවරණය වීමට ඉඩ තිබේ.

1. R. L. Brohier Anceint Irrigation Works in ceylon, pt. II, Colombo 1934, P 21
2. එම 2 පිටුව

භික්ෂූන් දිවිපුදා රැකි දීඝවාපි මහා විහාරය පිළිබඳ ඓතිහාසික තොරතුරු

එල්ලාවල මේධානන්ද හිමි

දීඝවාපි රජමහා විහාරය පිහිටියේ අම්පාර දිශාවේ අක්කරපත්තු පාර්ලිමේන්තු ආසනයට අනුරූපව දීඝවාපි ග්‍රාමසේවා වසම තුළ සමන්තුරය හා අක්කරපත්තුව අතර තීරයේ ය. අම්පාර අක්කරපත්තු මාර්ගයේ එරගම හන්දියෙන් හැරී සැතපුම් 8 ක් දුර ගමන් කිරීමෙන් කෙල පුදතැනට පැමිණිය හැකිවේ. දිගාමඩුල්ලේ තැන තැන නැඟී සිටුනා ලොකු කුඩා කඳු ගැට අතරින් විහිදෙන දීර්ඝ තැනිතලා භූමිය මේ පෙදෙස පුරා පැතිර පවතී. වනගත බිම් එළි පෙහෙළි කෙරෙමින් නව ජනාවාස බිහි කරමින් 'නොදැනුවත්ව' සිදුවන ජන සංක්‍රමණය පුද බිමටම පැමිණ ඇති ආකාරය දැනුදු පසක් වෙමින් පවතී.

දීඝවාපි රජමහා විහාරය අම්පාර දිශාවේ ඇති වැදගත්ම නටබුන් පිහිටි ස්ථාන අතුරින් එක් ස්ථානයක් හැටියට සැලකෙයි. එහි අක්කර පන්සියකට වැඩි තරම් ප්‍රදේශයක පැතිරී ගිය විවිධ ආරාමික ගොඩනැගිලිවලට අයත් අවශේෂයන් දක්නට ලැබේ. මේවා අතුරෙන් විශේෂයෙන් ප්‍රධාන මෙන්ම වැදගත් වන්නේ මෙහි පිහිටි විශාල ස්තූපයයි. මා මුලින්ම මෙය දකින අවධියේ දී මේ ස්තූපය ගරා වැටී තිබූ අන්දමට අඩි දහසක පමණ වට ප්‍රමාණයේ හා අඩි 60 පමණ උස ප්‍රමාණයෙන් ද යුක්ත වූයේ ය. වරින්වර සිදු වූ ගරා වැටීම්වලින් මෙහි වනස්කම් සිදු වී ඇති බව එහි ගිය හැම වතාවකදීම ප්‍රත්‍යක්ෂ වූ කරුණකි. ස්තූපයට හා මාලකවලට අයත් කලුගල් හා ගඩොළු පාරවල් හා ඇළවේලි තැනීමට ගැනීම නිසාත් සිතාමතා කර ඇති විනාශකාරී කටයුතු නිසාත් මේ ස්තූපයේ හා මාලකවල ගෘහ නිර්මාණ ලක්ෂණ සම්පූර්ණයෙන්ම වාගේ විනාශයට පත් වී තිබේ.

පසුගිය කාලේයදි මේ ස්ථානයේ පුරා විද්‍යාත්මක උපදෙස් මත මඳ වශයෙන් කැණීම් කරන ලදි. මේ අනුව එහි යම් යම් වැදගත් තොරතුරු අනාවරණය කර ගැනීමට හැකි විය. මෙම ස්ථූපය වටා ප්‍රාකාර බැම්ම දෙකක් වූ බව පෙනේ. එය ඇතුළු බැම්ම හා පිට බැම්ම වශයෙන් දැක්විය හැකි ය. මේ ප්‍රාකාර වලින් ඇතුළු මාලක වලට යාමට පුළුල් දෙරටු තබා තිබිණි. මේවා පසින් යටවී තිබිණි. අඩි කීපයක් පස් ඉවත් කිරීමෙන් පසු මේ අවශේෂයන් මතු කර ගත හැකි වූයේ ය. ප්‍රදේශය යම් පසින් ගොඩවීමක් සිදුවූ බව මෙයින් පෙනේ. ස්ථූපය ගරා වැටී හානි වී ඇති බැවින් එහි පැරණි හැඩය හඳුනා ගත නො හැකි ය. එහෙත් මේ ස්ථූපයට මාලක මෙන් ම වාහල්කඩ ද තිබූ බව ඒවායේ අවශේෂයන් ගෙන් පෙනී යයි. රෝහණයේ ස්ථූප වලට මාලක තිබූ බව ප්‍රකට වෙතත් වාහල්කඩ තිබූ බව දක්නට ලැබෙන්නේ මද වශයෙන් ය. දීඝවාපි ස්ථූපයට කලාත්මක වාහල්කඩ තිබූ බව ඒවායේ කොටස් වලින් පැහැදිලි වෙයි.

ස්ථූපයේ බටහිර වාහල්කඩ තහවුරු කිරීම පිණිස කැණීම් කරන ලදී. මෙහි ගරා වැටුණු සුන්බුන් අතර තිබී රන් කරඩු තුනක් ද ඉන් එකක ඇතුලත තිබී රන්පත් ඉරුවක ලියන ලද සන්නසක් ද හමුවිය. මේවා සියල්ල ඒ සඳහා ම සකස් කරන ලද ගල් කරඩුවක

තැන්පත් කර තිබුණි. මේ තුඩා කරඩුවලින් එකක් අඟල් 6 ක් උස වූ අතර අනෙක් දෙක තුඩා විය. තුනී රන්තහඩුතලා කරඩු ලෙස සාදා තිබූ අතර ස්තූපයක දක්නට ලැබෙන ප්‍රධාන ලක්ෂණ වූ මුද්ධවේදිය. ගර්භවේදිය, පේසා වළලු ආදියද මතුකර පෙන්වා තිබේ. මේවායේ කෝණාකාර කොත් වූයේ ය. එනම් ඡත්‍රාවලියේ ක්‍රමවත් නිර්මාණයයි. කරඩු තුළ ධාතූන් වහන්සේලා තැන්පත් කිරීම සඳහා රන්කොපුද සාදා තිබේ. මෙම කරඩුවලට සමාන කරඩු වෙනත් ප්‍රදේශවලින් ලැබී ඇතත් ස්ථිර දින වකවානු අනුව හඳුනා ගැනීමට අවශ්‍ය අනෝද්‍ය සාධක ලැබී නොතිබිණි. එහෙත් දීඝවාපි ස්තූපයේ තිබී හමු වූ ලොකු කරඩුවේ තිබූ රන් සන්නස අනුව ස්තූප කලාවේ වර්ධනය පිළිබඳ පැහැදිලි කඩඉමක් තීරණය කිරීමට කරුණු එළිදරව් විය. මේ රන්සන්නස පොදු වර්ෂ දෙවන ශතකයට අයත් සිංහල අක්ෂරවලින් නක මහරජුගේ පුත්‍ර මලිතිස මහ රජුගේ රන් දගැබයි යන අදහස දෙන වාක්‍යයක් ලියා තිබුණේය. මෙහි සඳහන් වන නක මහරජු මහාවංශයේ දැක්වෙන 134 - 140 අත් ලක් රජය විවාල මහල්ලකනාග රජු හැටියටත්, මලිතිසමහරජු 164 - 192 අතර රජය විවාල කණිට්ඨතිස්ස රජු හැටියටත් හඳුනාගැනීමට පුළුවන. රෝහණයේ ස්ථාන කීපයකින්ම ලැබූ තවත් ලිපි කීපයකින්ම මලිතිස මහරජු නක මහරජුගේ පුත්‍රයා හැටියටත් ඔහු භාතිය මහරජුගේ (1 භාතියතිස්ස) සහෝදරයා හැටියටත් හඳුනාගැනීමට සාධක ලැබෙන බැවින් දීඝවාපි කරඩු සන්නසින් මහා වංශයේ එන තෙල රජවරුන් පිළිබඳ තොරතුරු මනාව තහවුරු කෙරේ.

මේ නිසා ස්ථිර ලෙසම මේ කරඩු කරවූ කාලය දෙවන සියවස ලෙසට නිගමනය වෙයි. මෙයට පෙර ස්තූපයක ඡත්‍රාවලියේ පූර්ණත්වය සිදුවන්නට ඇත්තේ හයවන අවවන සියවස් අතර කාලේයදී යයි සලකා තිබිණි. එහෙත් එම පුරා විද්‍යාඥ මතය වෙනස් කර එම ලක්ෂණ දෙවන ශතකයේදී සම්පූර්ණ වී තිබූ බව තහවුරු කිරීමට දීඝවාපි පුරා වස්තුවලට හැකි වීමෙන් පෙනී යන්නේ දීඝවාපියේ තිබී දැනට හමු වී ඇති පුරාවස්තු කොටස්වල වුවද ඇති අභිශය වැදගත්කමයි.

තවදුරටත් කරන ලද පැදිම්වලදී ස්තූප මාලකයේ උතුරු හා නැගෙනහිර වාහල්කඩ අතර පිළිමගෙයක අවශේෂ මතුවිය. මේවායේ නිර්මාණද බෙහෙවින් හානි වී තිබේ. මෙහි තිබී අඩි 4 අඟල් 6 ක් උස කවන්ධ හිටි බුද්ධ ප්‍රතිමා කොටසක් හමුවිය. කුඩා ඔත් පිළිමයක්ද ලැබූ අතර ආසනය සහිත ධ්‍යාන මුද්‍රා ලක්ෂණ ඇති හිඳි පිළිමයක්ද හමු වූයේය. භූමියේ තිබී හමු වූ පුරාවස්තු අතර පුවරු ලිපියක කොටසක් සත්ව රූපයක් කැටයම් කළ ගලක්ද ඇත් මුහුණක් කැටයම් කළ ගලක්ද ඕලන්ද කාසියක් හා තවත් හඳුනාගත නොහැකි කාසි කැබැලිද වූයේය. ගරා වැටුණු ජතුපයේ දේවතා කොටුවේ තිබී මැණික් පිළිම කීපයක්ද ස්ත්‍රීන්ගේ පළඳනාවල විය හැකි කොටස්ද රහතන් වහන්සේ කෙනෙකුගේ විය හැකි දන්තයක්ද හමු විය. මේ හැරෙන විට මේ භූමියේ ඇති ස්මාරක අතුරින් කීපයක් හඳුනාගත හැකිවේ. ඒවා අතර බෝධිඝරයක අවශේෂ භික්ෂූන්ගේ ආවාස ගෘහවල අවශේෂ ආරෝග්‍යශාලාවක අවශේෂද දක්නට පුළුවන.

ගල්ලෙන් කීපයක් ද වේ. මෙයින් පැහැදිලි වන්නේ දීඝවාපි විහාරාවාසි භාවනානුයෝගි භික්ෂූන් මේ ස්ථානයේ විසූ බවයි. මේ සියලු අවශේෂයන් පරීක්ෂාකර බැලීමේදී පෙනී යන්නේ අතීතයේදි දීඝවාපි පුද බිම අංග සම්පූර්ණ ආරාම සංකීර්ණයක්ව පැවති බවකි.

දීඝවාපිය හද්දකච්චානා කුමරිගේ සහෝදරයන් අතුරින් දීඝායු කුමාරයා විසින් ගල්ඔය නිම්නයේ ගොඩනගන ලද දීඝ ජනපදය බවට හඳුනා ගෙන ඇත. එය ශාක්‍යආර්ය ජනපදයකි. මෙහි සිට අනුරාධපුරයට ගිය ශාක්‍ය ආර්‍ය්‍ය දීඝගාමිණී කුමරුගේ පරපුර ලක්දිව අසහාය රාජ්‍යත්වයට පත්වී බුදුසසුන ද බැබළවූයේය. දුටගැමුණු මහරජතුමාද මේ පරපුරේම අයෙකි. දීඝායු කුමරු විසින් පිහිටුවන ලද ජනපදය එනමින්ම ප්‍රකට වූ බවත්, එහිම විස්තීර්ණයක්වූ දිගාමඩුල්ල යන්න පසු කාලක යෙදුණු බවත් ගල්හොයින් එතෙර - මෙතෙර එතෙර දිගාමඩුල්ල හා මෙතෙර දිගාමඩුල්ල යනුවෙන් යෙදුණු බවක් පෙනේ.

දීඝවාපී රජමහා විහාරයට තරමක් දුරින් වූ නටඹුන් සහිත අප්‍රකට තැනක ඇති බ්‍රාහ්මී සෙල් ලිපියක දීඝවාපී පොරණ ගැනත් එහි විසූ වෙළෙන්දකු විසින් සංඝයා උදෙසා කරන ලද පූජාවක් ගැනත් සඳහන් කර තිබේ. මේ ලිපිය පො. ව. පූර්වදෙවන දියවසට තරම් අතීතයට අයත්වේ. දීඝවාපි පොරණ යනු දීඝවාපි නගරයයි. දීඝායු ජනපදයේ ප්‍රධාන නගරයක් වූ බවත් එය ඒ නමින්ම හැඳින් වූ බවත් මෙයින් පෙනීයේ. කෙසේ නමුත් දීඝවාපි යන්න ව්‍යවහාරයේ පැවති බවත් එය නොවෙනස්ව ග්‍රන්ථාන්තරයන්ට ඇතුළත් වූ බවත් පෙනේ.

දීඝවාපියේ මීළඟ පරිච්ඡේදය ආරම්භ වන්නේ සද්ධාතිස්ස කුමාරයා ගෙනි. කාවන්තිස්ස රජු සේරුවල යාදි 'දීඝනබය පහිටන තැන දිගාමඩුල්ලෙහි' සද්ධාතිස්ස කුමරු නැවැත්වූ බව ධාතු වංශය කියයි. එහෙත් එතුමාට පෙර කාවන්තිස්ස රජුද ඔහුට පෙර ගෝඨාභය රජුද කුමාර කාලේයදී දීඝවාපියේ සිටි බවට සාධක තත් ප්‍රදේශයේ ඇති අභි ලේඛනවලින් ලැබේ. කෙසේ වෙතත් වංශ කථා පුවත අනුව දීඝවාපියේ සංවර්ධන කටයුතු හා ආගමික කටයුතු සිදුකිරීමේ වැදගත් තැන හිමිවන්නේ සද්ධාතිස්ස කුමරුටය. එතුමා දීඝවාපියේ සිට ගොවිතැනින් රට ස්වයංපෝෂණය කළේය. ඉන් පසු ස්තූපය ද සහිතව දීඝවාපි විහාරය කරවූ බවත් ස්තූපයට සත්රුවන් සැට්ටයක් කරවා රත්තරනින් කරත්ත රෝද සමාන මල් සාද එහි සන්ධියක් පාසා අමුණා පූජා කළ බවත් මහා වංශයේ දැක්වෙයි. මේ ජූජනීය ස්ථානයේ ආරම්භකයා මේ අනුව සද්ධාතිස්ස කුමාරයා වේ. එතුමා අනුරාධපුයේ රජකමට පත්වීමට පෙර 'පචින - බූමියේ' (ප්‍රාචීන භූමිය නැගෙනහිර පළාත) රජු ලෙස කටයුතු කළ බව ප්‍රථම වතාවට මවිසින් සොයාගෙන දිවයින පුවත්පත මගින් ප්‍රථම වතාවට එළිදරව් කරන ලද අම්පාර දිශාවේ මාදනකන්දේ ලෙන් ලිපියෙන් මනා ලෙස පැහැදිලි වෙයි. සිංහල ජනයාට මේ ප්‍රදේශය නියත ලෙස උරුමව ඇති බව මේ අනොද්‍ය සාධක මුරගා කියා සිටී. සද්ධාතිස්ස රජතුමා ස්ථානය ආරම්භ කිරීමෙන් පසු නොයෙක් රජදරුවන් විසින් එහි වැඩි දියුණුව සඳහා කටයුතු කළ බව පෙනේ. කණිටුතිස්ස රජු ඉන් කෙනෙකි. ස්තූපයේ නිධානයක් ද එතුමා විසින් කර තිබූ බව ඉහත සඳහන් විස්තරවලින් පැහැදිලි ය.

දීඝවාපි විහාරය ලක්දිව ලියැවුණු බණ පොත්වලට ඇතුළත් වී ඇත්තේ ඉතා විශේෂ සිද්ධීන්ත් සමහය. එහි වැඩ විසූ මහා ජාතක භාණක තෙරුන් වෙස්සන්තර ජාතකය දෙසනු ඇසීමට මාගම සිට සාමණේර නමක් පයින්ම පැමිණි බව මනෝරථපූරණියේ සඳහන් වේ. සැයෙහි හුණු පිරියම් කරමින් සිටි සාමණේර නමක් පලංචියෙන් වැටෙන

විට ධජග්ග පිරිත සිහිකර ආරක්ෂා වුණු බව ද දැක්වේ. සිහලවත්ථුවෙහි දීඝවාපි විහාරය දීඝා වූ මහා ථූප නමින් හා එය පිහිටිගම දීඝාවු ගාම නමින් හැඳින්වේ. මලියමහාදේව තෙරුන් ජජක්ක සූත්‍රය දෙසූ විහාරස්ථාන අතර දීඝවාපිය ද එක් තැනකි. එහිදී සැටනමක් රහත් වූහ. එයින් පෙනී යන්නේ එහි බොහෝ භික්ෂූන් විසූ බවය. මහා පරාක්‍රමබාහු රජු දීඝවාපි මණ්ඩල කරටඨයෙහි සටන් කළේය. පූජාවලිය දීඝවාපි විහාරය සඳහන් කරන්නේ දීඝනබා වෙහෙර නමිනි. රාජාවලීකරුවා ඒ අනුව යමින් සද්ධාතිස්ස රජු දිගානක වෙහෙර කළ බව දක්වයි. මෑත කාලයේ දී දීඝවාපි විහාරය නකා වෙහෙර නමින් හැඳින් වී ඇත. බුදු රදුන්ගේ නිය ධාතු නිදන් කර කරවුයෙන් ඒ නමින් හැඳින් වී ඇත. බුදු රදුන්ගේ නිය ධාතු නිදන් කර කරවුයෙන් ඒ නමින් ව්‍යවහාර වූ බව ප්‍රවාදගතව තිබේ. නාග විහාරය නකා වෙහෙර වීමට ද ද බැරි නැත. කෙසේ වෙතත් මේ සටහන්වලින් පෙනී යන්නේ දීඝවාපි පුද බිම ඉතිහාසයේ කවර යුගයක වුව ද ජනතාවගේ මතකයේ ඉවත් නොවී පැවැති බවය. II රාජසිංහ රජු දීඝවාපියට ගිය විස්තරයක් මහාවංශයේ දැක්වේ. එවක දීඝවාපිය 'සමෘද්ධිමත් සම්පතින් පිරුණු ජනාකීර්ණ' පෙදෙසක් ලෙස කතුවරයා දක්වා ඇත. මේ ප්‍රදේශ මහනුවර සිංහල ඔටුන්නට යටත්ව තිබූ ජනාකීර්ණ ප්‍රදේශ වේ. ඒවා ජනශූන්‍ය වූයේ වෙල්ලස්සේ දී ඉංග්‍රීසීන් කරන ලද දරුණු මිනිස් ඝාත්න නිසාවෙනි.

කීර්ති ශ්‍රී රාජසිංහ රජු දවස දීඝවාපි විහාරයේ කටයුතු කරන හැටියට බණ්ඩිගොඩ නිග්‍රොධ නම් තෙර නමකට සන්නසකින් ලැබුණේය. එහෙත් රටේ පැවති වියවුල් නිසා එය වනයට බිලිවන්නට විය. මිනිස් වාසයෙන් තොරව වනයේ සැඟවී තිබූ තෙල පුද තැන සොයා ගිය කොහුකුඹුරේ රේවත මහ තෙරුන් 1916 දී පමණ එය සොයා ගෙන මහත් දුෂ්කරතා මධ්‍යයේ ගසක් මුදුනේ පැළක් සාදගෙන නේවාසික වූහ. ගස මුලට එන අලි, කොටි, වලසුන්ගෙන් උන්වහන්සේට කරදරයක් නොවීය.

දීඝවාපියට නව ආලෝකයක්

නන්නපුරාවේ බුද්ධරක්ඛිත ස්ථවිර

සම්බුදු පියාණන් වහන්සේගේ පහස ලද නැගෙනහිර පළාතේ පිහිටි එකම සිද්ධස්ථානය වශයෙන් දීඝවාපී රජ මහා විහාරස්ථානය හැඳින්විය හැකිය. බුදුරජාණන් වහන්සේ ලංකාවට වැඩම කළ තුන්වෙනි ගමනේදී සමනළ කන්දේ සිරිපා පිහිටුවා දිවාගුහාවේ දිවා විහරණය කොට අනතුරුව මෙම විහාරස්ථානයට වැඩම කළ සේක. උන්වහන්සේ මහ රහතන් වහන්සේලා සමඟ මොහොතක් කල් මෙම දීඝවාපී චෛත්‍යය පිහිටි භූමියෙහි සමාපත්ති සුවයෙන් වැඩසිටි බව වංශ කථාවන්හි සඳහන් වේ. අනුරධපුර යුගයේ මුල් කාලයේ මෙම චෛත්‍ය හඳුන්වා ඇත්තේ නඛා වෙහෙර, නඛසෑය යන නම් වලිනි. බුදුරජාණන් වහන්සේගේ වම් අතේ නිය ධාතූන් වහන්සේ මෙහි නිධන්කොට ඇති බැවින් එනමින් හඳුන්වන්නට ඇත. නමුත් පසුකාලීනව දිසාවැව අසබඩ පිහිටි චෛත්‍යය නිසා 'දිසවාපි' චෛත්‍යය යන නමින් හඳුන්වන්නට ඇත.

දීඝායු කුමාරයා විසින් අරඹන ලද ජනාවාස ක්‍රමය තව දුරටත් වැඩිදියුණු කරමින් මෙම ප්‍රදේශයේ කෘෂි කාර්මික හා ශාසනික ප්‍රබෝධයක් ඇති කරන ලද්දේ සද්ධාතිස්ස රජතුමා විසිනි. එතුමා මෙම චෛත්‍යය 185 රියනක් උසට බඳවා ඡත්‍ර නංවා සිවි දෙස රියනක් පමණ වූ රන්මල් අමුනා වෙහෙර පිංකම් සිදුකල බව වංශ කථාවල දැක්වේ. අද දීඝාමඩුල්ල නමින් ප්‍රසිද්ධව පවතින මේ ප්‍රදේශය එදා බත බුලතින් සශ්‍රීක කසාවතින් බැබලූ ප්‍රදේශයකි.

පොළොන්නරුව රාජධානියේ පරිහානියෙන් පසු සිංහල රාජධානි කන්ද උඩරටට සීමාවූ නිසාත් පරසතුරු උවදුරු හා වසංගත රෝග පිඩාදිය පැතිරයාම නිසාත් මෙම ප්‍රදේශය ක්‍රමයෙන් ජනශූන්‍ය බවට පත්වූයේය. එහි ප්‍රතිඵලය වූයේ මෙහි තිබූ වෙහෙර විහාරද නටඹුන් බවට පත්වීමයි. මෙලෙසින් වල් බිහිවී පැවැති දීඝවාපී චෛත්‍යය නැවත ප්‍රතිසංස්කරණය කරන ලද්දේ මහතුවර රජකම් කළ කීර්ති ශ්‍රී රාජසිංහ රජතුමා විසිනි. එතුමා මෙම චෛත්‍යය පිළිසකර කරවා ගම්බිම් හා ගව මහේෂාදි සතුන්ට බන්ඩිගොඩේ නිශ්‍රෝධ නායක මාහිමියන් වෙත පවරා දුන් බව ගල් සන්නසක දැක්වේ. නමුත් එම දියුණුවද වැඩි කලක් නොපැවතිණ. නැවතත් වල්බිහු වූ මෙම විහාරස්ථානය අවුරුදු සිය ගණනකට පසුව සොයා ගන්නා ලද්දේ කොහුකුඹරේ ශ්‍රී රේවත නාහිමියන් විසිනි. නමුත් උන්වහන්සේටද සතුරෙකුගේ වෙඩි පහරින් අපවත් වන්නට සිදුවිය.

එතැන් සිට මෙම විහාරස්ථානයේ විහාරාධිපති ධුරයට පත් වූ මම විහාරස්ථානය ආරක්ෂා කර ගනිමින් මුළු මහත් බෞද්ධ ජනතාවට වැද පුදා ගැනීමට හැකිවන පරිදි දියුණු කිරීමේ කායයීයෙහි නිරත වුවෙමි. 1964 වර්ෂයේ දී ආරම්භ කරන ලද දීඝවාපී චෛත්‍යය සංවර්ධන සමිතිය මගින් රජයෙන් කරන ලද ඉල්ලීමට අනුව විහාරස්ථානය පූජා භූමියක් බවටත් නව නගරයක් ඉදි කිරීමටත් කටයුතු යොදන ලදි. නමුත් එය සාර්ථකව ඉටු නොවීම බෞද්ධ ජනතාවගේ කණගාටුවට කරුණකි.

දීඝවාපියට නව ආලෝකයක් ලැබුනේ වර්තමාන රජයේ අනුග්‍රහය නොඅඩුව ලැබුන නිසාම බව මෙහිලා සඳහන් කරනු කැමැත්තෙමි. ගරු අෂ්රෆ් ඇමතිතුමාගේ මෙම යෝධ සංවර්ධන සැලැස්මට සහ සංකල්පයට අතිගරු ජනාධිපති තුමියගේ ආශීර්වාදය ලැබීම ඉමහත් සතුටට කරුණකි. එතුමා අම්පාර ප්‍රාදේශීය ලේකම් සුනිල් කන්නන්ගර මැතිතුමාගේ සභාපතිත්වයෙන් කාර්ය සධක බළකායක් පිහිටුවා එමඟින් දීඝවාපිය දියුණු කිරීමට සැලැස්මක් සකස් කරන ලෙස නියෝග කළේය. මෙම සංකල්පය යටතේ

- ★ දැනට ගරා වැටී ඇති චෛත්‍ය අදියර තුනකින් ප්‍රකෘතිමත් කිරීම.
- ★ නව බුදු මැදුරක් ඉදි කිරීම.
- ★ සංඝාවාස දනශාලා ආදී විහාරස්ථානයට අවශ්‍ය ගොඩනැගිලි සම්පූර්ණ කිරීම.
- ★ විහාරස්ථානය සතු ඉඩම වෙන් කොට සීමා කණු සිටුවා ඒ වටා පාරක් ඉදි කිරීම.
- ★ අංගසම්පූර්ණ නව නගරයක් ඉදි කිරීම.
- ★ දීඝවාපී ප්‍රතිසංස්කරණය කොට ජල පහසුව ඇති කිරීම.
- ★ විහාරස්ථානයට හා ගමට විදුලි බලය ලබාදීම.
- ★ විහාරස්ථානය සඳහා විශාල අඩුවක්ව තිබූ දුරකථන පහසුකම් ලබාදීම.
- ★ විහාරස්ථානය පිහිටි නව නගරයේ සිට ඔලුවිල් දක්වා නව මාර්ගයක් ඉදි කොට බස් ගමනාගමනය ඇති කිරීම.

යන කාර්යයන් ප්‍රධාන වේ. ඒ සඳහා අවශ්‍ය ප්‍රතිපාදන රජය මඟින් වෙන් කොට දී ඇත. ගෙඩිනැගිලි වල ඉදි කිරීමේ කටයුතු මේ දිනවල සිදුවෙමින් පවතී. මේ මස 20 වෙනි දිනට යෙදෙන පොසොන් පුර පසළොස්වක පෙහෝ දින එම්. එච්. එම්. අෂ්රෆ් අමාත්‍යතුමා අතින් එම ගොඩනැගිලි විවෘත කිරීමට නියමිතය. එදින සංස්කෘතික හා ආගමික කටයුතු පිළිබඳ ගරු අමාත්‍ය ලක්ෂ්මන් ජයකොඩි මැති තුමා අතින් නව බුදු මැදුරට මුල්ගල තැබීම සිදු කෙරේ. මෙම කාර්යයන් ඉටුවීමෙන් පසුව දීඝවාපියට නව ආලෝකයක් උදවනු නොඅනුමාන ය.

බුදුදහමේ එන පූජනීය සංකේත ගැන විග්‍රහයක්

එල්ලාවල මේධාන්නද හිමි

කුඩුම්බිගල තපෝවනයේ ඉතාම වැදගත් ලෙස සැලකිය හැකි දුර්ලභ ගනයේ පූජනීය සංකේත දෙකක් වෙති. එනම් සෑගිරි බැලූම් ගලෙහි පිහිටි පළමුවන ස්තූපය හා සුදර්ශන ලෙණෙහි කොටා ඇති ත්‍රිශූලාකාර සටහනයි. තෙලකි ස්තූපය ගැන කරුණු හෝකාට් මහතා විසින් ඉදිරිපත් කර තිබේ. රාත්‍රවෙල විහාරයෙහි ස්තූපයේ හා මිහින්තලේ ස්තූපවල ගඩොළු හා සමාන බවත් ඒවා ක්‍රි : ව:1 සියවසට අයත් බවත් ඔහු කියයි. එහෙත් කුඩුම්බිගල ගඩොළු මීට වඩා වෙනස් ලක්ෂණ දක්වයි. මෙම ස්තූපයේ බඳෙහි හැඩයද ලංකාවේ වෙනත් ස්තූපවල බඳෙහි හැඩය අනුගමනය කර නැත. එය සිලින්ඩරාකාරවේ. හෝකාට් මහතා නිශ්චිත ලෙසම මේ හැඩය තීරණය කර ඇත. මෙහි ඇති 10' x 8' x 7 1/2' ප්‍රමාණ ඇති ගඩෙළු වෙනත් ගඩොළු සමඟ සමාන නොවේ. කෙසේ වුවද ආසන්න නටබුන් සමඟ ඇති මෙම විෂමතාව විශේෂ වැදගත්කමක හේතුවෙන් වූවකැයි සැලකිය හැකිය. ස්තූපයේ නිර්මාතෘවරයා කවරෙක් දැයි නිශ්චිතව තීරණයක් දීමට අපහසු වෙතත් මුලින් සලකා ඇති පරිදි ක්‍රි. : පූර්ව යුගයේදී ගොඨාභය රජු විසින් එය නිර්මාණය කරවන්ට ඇති බව කල්පනා කිරීම සාධාරණ විය හැකියි.

මෙම ස්තූපය සාරානාථයේ ධර්මචක්‍ර ස්තූපය හා සමාන වෙයි. සාරානාථය වූ කලී බුදුන්වහන්සේ ධර්මචක්‍ර දේශනය කළ ඉසිපතනයයි. සාරානාථයේ ඇති එකම ස්තූපය වන ධර්මචක්‍ර ස්තූපය අඩි 100 ක් විෂ්කම්භය ඇති අඩි 50 ක් උස ඇති ස්තූපයකි. ඉහළ කොටස ගඩොලින්ද පහල කොටස කලුගලින්ද නිමවා ඇත. මල්ලියකම් හැර සෙසු සැරසිලි වලින් තොර වෙයි. මල්ලියකම් කරවා ඇත්තේ ගුප්ත රජවරුන්ගේ යුගයේදී වුවත් (ක්‍රිස්තු වර්ෂ 400) ස්තූපයේ මුල් නිමාව ඊට වඩා අතීතයට එනම් ක්‍රි: පූර්ව යුගයට අයත් වෙයි. ධර්මචක්‍ර ස්තූපයේ මෙන් කුඩුම්බිගල ස්තූපයේ සටහනද මල්ලියකම් දක්නා නොලැබේ. දෙවැන්න වූ ත්‍රිශූලාකර සටහනද ලංකාවේ වෙනත් කිසිදු තැනක දක්නට නොලැබෙන්නකි. මිත්‍ර විසින් පුදන ලද සුදර්ශන ලෙණේ කටාරමට යටින් කොටා ඇති ලිපියට මුලින් පැහැදිලි ලෙස මේ සටහන පිහිටුවා තිබේ. මෙය දෙපසින් උඩට නෙරා ගිය කොන් දෙකකින් හා මැදින් මදක් උඩට නැගුනු තුඩකින්ද යට රවුම් කොටසකින්ද යුක්තවේ. ත්‍රිශූලාකාර කොටස රවුම් කොටසට සම්බන්ධ වන මුල දෙපසට විහිදී කන් දෙකක් ද වේ. කැටයම් ආදී කිසිත් නැත මෙය ත්‍රිශූල සංකේතය නොවන බව නම් ඒකාන්ත සත්‍යයකි.

මෙයට සමාන සටහනක් ඇති කැටයමක් බුද්ධගයාවේ සාරානාථයේ හා සාංචියේ දක්නා ලැබේ. ඕන් බුද්ධගයාවේ කැටයම ඇත්තේ සෙල්වැටක කණුවේ උඩකොටසෙහිය. මෙහි මුදුනේ බ්‍රාහ්මී අක්ෂරයෙන් 'ශාක්‍ය මුනින්ද්‍රයන් වහන්සේ බුදුවීම' යන අර්ථ දෙන ප්‍රාකෘත භාෂාමය වාක්‍යයක්ද සටහන් වන හෙයින් මෙම මුළු කැටයමින් නිරූපණය කරනුයේ බුද්ධත්වය බව පැහැදිලි වෙයි. මෙහි විහාරයක් කැටයම් කර ඇත එය බුද්ධගයා විහාරය බවත් ධර්මශෝක රජු කරවූ විහාරයේ ආකෘතිය එයින් පිළිබිඹු කරන බවත් කැටයමේ දකුණු ඇති රූපය අශෝක රජුගේ බවත් රේවන්හාට් මහතා කියයි. මෙහි විදුරුසුන මත තෙලකි ත්‍රිශූල හැඩය ගත් සටහන් දෙකක් වේ. මෙහි යට රවුම නෙළුම් මල් රූකමින් යුක්තය. එය වටා තිත් පෙළකි. ත්‍රිශූලාකාර කොටස වාම් කැටයමින් යුක්තය.

සාරානාථයේ ඇති සටහනද සෙල් වැටක කණුවක එක පැත්තක කැටයම් කර ඇත්තකි. මල්කමින් අලංකාර කළ ස්තම්භය මුදුනේ ත්‍රිශූලය බදු සටහනද එය මත ධර්ම චක්‍රයද මනා ලෙස කොටා තිබේ. අනෙක් පැත්තේ ස්තූපයක සටහනකි. එය ධර්මචක්‍ර ස්තූපයේ හැඩයට නෙලා ඇති බැවින් මුලින් කී ස්තූපයම එයින් විචිත්‍රිත බව සැලකිය හැකිය.

සාංචියෙහි සටහන ඉහතින් කී දෙකටම වඩා පැහැදිලි හා විශාලද වේ. සුප්‍රකට සාංචි ස්තූපය වටා කරවා තිබූ බොහෝ ශිලා ප්‍රාකාරයේ දෙරටු සමඟ ඉදිකර තිබූ තොරණුන් මුදුනේ දෙපස මේ සටහන් දෙකක් බැගින් නිර්මාණය කර තිබූ බවට දැනට ශේෂවී ඇති තොරණින් පෙනේ. මෙහි මුලින් කී සටහන් දෙකට වඩා පැහැදිලිව උඩට නෙරාගිය තුඩු තුනේම එකක තුඩු තුන බැගින් නමයක් සිටිනසේ විචිත්‍රකර ඇත. මෙය විසිතුරු බවින් මෙන්ම ආනුභාව සම්පන්න කම්නද වැඩි සිටී. මේ කලාකෘති ආන්ධ්‍ර යුගයට අයත්වේ. ආන්ධ්‍රයෝ නම් භාරතයේ දකුනු කොටසේ සිටි පාලක පිරිසකි. අශෝක රාජ යුගයේ සිට ක්‍රි: ව: 3 වෙනි සියවස වනතෙක් ස්ථිරව තිබූ රාජ වංශයකට ඔවුහු අයිති වෙති. අශෝක රජුගේ ධර්මදූත ව්‍යාපාරය නිසා බෞද්ධයන් වූ මේ රජවරු බොහෝ බෞද්ධ කටයුතු කළහ. සුප්‍රකට සාංචි තොරණ වැනි කලාත්මක කෘති මේ පරපුරේ අයගේ නිර්මාණ ලෙස සැලකේ. මුලින් විස්තර කරන ලද සාරානාථයේ සංකේත කැටයම් ඔවුන් අතින් බිහිවූ ක්‍රි : පූර්ව යුගයට අයත් වූවකි.

මෙකී සටහන් ගැන අදහස් දක්වන ඇතැම් උගතුන්ගේ මතය වී ඇත්තේ එයින් ත්‍රිරත්නය නිරූපනය කරන බවයි. නෙළුම්මල පවිත්‍රත්වයේ සංකේතය වන අතර එහි මත පවිත්‍ර වූ ත්‍රිරත්නය පිහිටුවා ඇත. එය මත ධර්ම චක්‍රය නිරූපනය කර තිබේ. මෙම සටහන් පිහිටුවා තිබෙන්නේ ඉතා වැදගත් වූත් කැපී පෙනෙන්නා වූත් ස්ථානවල සම්භාවනීයත්වය රැකෙන අයුරින් නිසා එහිලා විශේෂ අර්ථයක් ඉන් නිරූපනය කර තිබිනැයි සිතිය හැකිය.

බුද්ධගයාව බෝසතාණන් වහන්සේ බුද්ධත්වය ලබාගත් ස්ථානයයි. එහි සටහන් සංකේතයෙන් ත්‍රිවිධරත්නයේ සම්භවය නිරූපණය කරන අතර නෙළුම් මල මත පිහිටුවීමෙන් කෙලෙස් සහිත ලෝකයෙන් ඉහළට නැඟී පාරිශුද්ධව බබළීම නිරූපණ ය වෙතැයි සිතිය හැකිය. බුද්ධ ශ්‍රාවකයා ගැන දේශනයක මේ අදහස පැවසෙන අයුරු අපි දනිමු. සාරානාථය මුලින් ද සඳහන් කළ පරිදි බුදුරදුන් ප්‍රථම ධර්මදේශනය, ධර්මචක්‍රය පැවැත්වූ ස්ථානයයි. එහි නිරූපිත ධර්මචක්‍ර සංකේතය එම දේශනයෙන් බුදුරදුන් වදළ ධර්ම නිරූපණය කරයි. (සිලින්ඩරාකාර ලෙස) වෙනත් ස්තූපයන්හි මෙන් නොව එක එල්ලේ අහසට නැගෙන අයුරක් නිරූපිත ධර්මචක්‍ර ස්තූපය තථාගත ධර්ම අකනිට්ඨ බඹලොව දක්වා බාධා රහිතව නැගිගිය අයුරු දක්වතැයි සැලකිය හැකිය. ධම්මචක්ක දේශනය අවුවා කරන ඇදුරන් විසින් ධර්මඝොෂණය නැගි අයුරු පලකර තිබෙන්නේද මෙයට සමාන අදහස් ඇතිවය.

සංකේත භාවිතය වෙනත් අවස්ථාවන් පිළිබඳවද යොදා තිබෙන අයුරු අපට පැහැදිලි කෙරෙන සාධක දක්නට ලැබේ. භාරතයේ පිහිටි අශෝක ස්ථම්භවල ශීර්ෂ, ලංකාවේ සඳකඩ පහණ, වැනි කලා කෘතීන් ගැන ශ්‍රේෂ්ඨ විද්වතුන් පලකර ඇති මත මේවා සමඟ සසඳන කල එය වඩාත් ස්ඵුටවෙයි. විශේෂයෙන් සාහිත්‍යයේදී වුවද භාරතීයයන් සංකේතානුසාරයෙන්

ගුප්ත වූ මෙන්ම වැදගත් දර්ශනිකවූ ද අර්ථයන් නරුපණය කර ඇති සැටි සංස්කෘත සාහිත්‍යයෙන් පෙනේ. බෞද්ධ ආගමික ක්ෂේත්‍රයෙහි ලා සංකේත භාවිතාකර ඇති අයුරු පැහැදිලි කෙරෙන ලාංකෙය කලාකෘති කීපයක් තව ඇත. මින් සමහරක් වූ පදලස්ගල්, ධර්මචක්‍රය, ස්වස්තිකය, වජ්‍රාසනය වැනි ඒවා ඒ අතර ප්‍රධාන වේ. මෙයින් සමහර දේ යන්ත්‍රගල්වල නිධාන ලෙසද තබා ඇති බව පසු කාලීන නෂ්ටාවශේෂ පරීක්ෂාවෙන් පෙනී ගොස් ඇත. සංකේත වන්දනාවක් ලංකාවේ තිබූ බවක් නොපෙනෙන නමුත් මේවා සමහරක් තැන්පත්කර තිබූ ආකාරයන් ගැන සිතන කල ඇත්ත වශයෙන්ම මේවායින් අදහස් කර ඇත්තේ 'බුදුරදන් වැඩ වෙසෙන බව' විය යුතු යයි කීම බොහෝ දුරට නිරවද්‍ය වෙයි. පසුව මේ සමහරක් සංකේත නොවැදගත් තැන් වලද තැන්පත් කර තිබී හමුවී ඇති බවත් අප මෙහිදී අමතක කළයුතු නොවේ.

මේ අනුව මුලින් කියන ලද අර්ථකථන මෙසේ ම වී යයි අපට නොපිළිගැනීමට ද කිසිදු හේතුවක් නැත්තේය. භාරථය අනුගමනය කළා හෝ නොකළා හෝ මේවා උක්ත පරිදි ඉහසින් දැක්වූ සංකේත ලක්දිව එකම ස්ථානයකදී දැකිය හැකි වෙතොත් ඒ කුඩුම්බිගල තපොවනයේ ද පමණකි. තපොවන දෙරටුවෙහි ප්‍රථම දර්ශනය ඇතිවන පරිදි ත්‍රිරත්න සංකේතය පිහිටුවිමේ මෙහි 'ත්‍රිවිධරත්නය වැඩ සිටින සේකැයි' යන්න පැමිණි හැම දෙනාට දක්වන්නක් වුවා නිසැකය. භාරතීය ආභාෂය ගැන මම නිහඩ වෙමි. ලක්ෂණ හා නෂ්ටාවශේෂ සලකා බලන විට සමාන මෙන්ම අසමාන ලක්ෂණ තිබිය හැකිය. දෙරටේම කෘතීන්හි කාලය විසින් කිට්ටුවී තිබෙනු දැකීම මෙහිලා අමතක කළ නොහෙන කාරණයකි. කෙසේ සිදුවුවත් ලංකාවේ ඇති උක්ත සංකේත දෙකෙන්ද නිරූපණය වන්නේ භාරතීය සංකේත ගැන මවිසින් කරන ලද අථිකථනයමයයි පැහැදිලිවම කිය හැකිය. ඊට අමතරව අසංකීර්ණ වූ මැදුම් සහියේ විස්තර වන මහා නාගයන් විසින් සෙවුන ගොසිංගවනය සිහිගන්වන කුඩුම්බිගල තපොවනයේ සිලින්ඩරාකාර ස්තූපය මුහුදේ යාත්‍රා කරන්නනන්ටද ක්ෂෙමභූමිය ලකුණු කිරීමේ සංකේතාත්මක අර්ථය පිළිබිඹු කරතැයි මම අදහස් කරමි.

පානම අවටැ පිහිටි පැරණි සිද්ධස්ථාන

ගුණපාල සේනාධීර

රුහුණ පුරා පැතිර ගිය පැරණි සිංහල බෞද්ධ සංස්කෘතියේ නටබුන් සොයන්නකුට පානම ඉතා හොඳ මධ්‍යස්ථානයෙකි. මහා වනාන්තරය මද්ධ්‍යයෙහි ඒ ඒ තැනැ එකිනෙකට මයිල කිහිපයෙකින් පමණක් ඈත් වූ පර්වත මණ්ඩල රාශියක් ම ඇත්තේ මේ පෙදෙසෙහිය. ඒ හැම පර්වත මණ්ඩලයක් ම කිතු වසට පෙර යුගයෙහි ඇරැඹී කිතු වසින් පසු සියවස් කිහිපයක් ම ඉක්මෙන තෙක් කෝටි සංඛ්‍යාත බෞද්ධයන් තමා වෙතෙහි ඇදවූ බෞද්ධ සිද්ධස්ථානයෙක ආධාර භූමිය ව පැවැතිණ.

මධකලපුවෙන් ඇරැඹෙන මහ මඟේ දකුණු ම කොන පානම ය. පානමින් අවසන් වනුයේ මහ මහ පමණක් නො වේ. දිවයිනේ එක් පසෙක ශිෂ්ටාචාරය ද පානමින් කෙළවර වෙයි. මේ තැනැ සිට නැගෙනහිර මුහුදු වෙරළ දිගේ ගමන් කරන්නකුට යළිත් තාර පාරක් හමු වනුයේ මයිල 66 ක් ගෙවා තිස්සමහාරාමයෙහි යෝදකණ්ඩිය වැවේ ඉවුරට පැමිණි විටය. මේ දැතුරෙහි මහා වනාන්තරයෙන් වැසිගිය මුළු මහත් භූමි පථයට 'රුහුණු ජාතික වනෝද්‍යානය' නමින් හැඳින්වෙන යාල අභය භූමිය ද අයු වෙයි.

පානමින් දකුනට විහිදෙන මං පෙත මයිල බාගයක් පමණ ඇතැ දී අතු දෙකකට බෙදී යයි. බඹ කිහිපයක් ගෙවෙන්නට පළමු මහ වනය තුළට පිවිසෙන මේ අතු දෙකින් එකක් කුඹුක්කන් නදියේ මුවදෙර තෙක් මයිල 22 ක් ගෙවා වනයත් ගමනත් කෙළවරට පමුණුවයි. අනෙක් අත්ත මයිල 66 ක් ඇතින් පිහිටි යාල දක්වා මහ වනය මැදින් විහිදේ. හුදු කරත්ත පාරවල් වූ මේ දෙ මඟෙහි යා හැකි එක ම ස්වයංචාලකය ජීප් රථය පමණකි. ගං හෝ මුහුදට ගලා බස්නා මුවදෙරවල තැනුණු කලපු රාශියක් මේ ගමඟේ දී තරණය කළ යුතු වෙයි. පාලම් හෝ ඒ දඬු ආදියක් නැති මේ කලපු හරහා යෑමේ දී ඉන් එතෙර වන්නට එහි බැස යෑමට සිදු වේ. ජීප් රිය හෝ කරත්තය ද යා යුත්තේ කලපුවේ වැලි පිටිනි. එ හෙයින් මේ දෙ මඟෙහි ම පයින් හෝ වාහනයෙකින් හෝ ගමන් කළ හැක්කේ ඉඩෝරයෙහි පමණකි. මඟෙහි ඇතැම් කොටස් දණක් එරෙන වැල්ලෙන් යුතු බැවින් මේ ගමන ද කළ යුත්තේ දුක සේය. වැසි කාලයෙහි දී කලපු පිරි යන බැවිනුත් මඟෙහි බොහෝ තන්හි මඩ වගුරු ඇති වන බැවිනුත් සියලු ගමන් අත්හළ යුතු වේ.

මේ මහ ගමනට සුදුසු මහ මහක් බවට පැමිණෙවීම වනයට යට වී අතුරුදහන් ව ගිය ශිෂ්ටාචාරයක් යථාස්ථානයට පැමිණෙවීමට ගන්නා මුල් පියවර වන අතර හතරැස් මයිල 3000 ක් පමණ වපසරිය ඇති ගිනිකොන දිග මහ තැනිතලාව යළිත් මනුෂ්‍යාපථයක් කිරීමට ගන්නා වෑයමෙක මුල් ගල් තැබීම ද විය හැකි ය.

පානමෙහි වෙසෙන්නන් ගෙන් වැඩි දෙනෙක් ම උපතින් සිංහල වුව ද බසින් හා සිරිතින් ද දෙමළ බවට වඩා නැමී සිටියෝ ය. දිසානායක, ජයවීර බංඩාර වැනි සිංහල පෙළෙපත් නම් ඇති සිංහලයන් වෙතත් ඔවුන් ගේ පුද්ගල නාමය රාසයියා, සුබ්‍රමනියම්, සෝමසුන්දරම් වැනි දෙමළ නමකි. මේ පුදුමය පිළිබඳව ව ඔවුන් අතින් විමසූ විටැ ඔවුන්

கொழும்பு தமிழ்ச

එහි වරද පැවැරුයේ එහි පිහිටි කුඩා පාසලේ කලින් පැවැති ඉගැන්වීමේ මාධ්‍යයටය ය. එහෙත් භාග්‍යයකට මෙන් දැන් එය සිංහල මහ විදුහලකි. එ හෙයින් වැඩිහිටියන් තතනා - තතන දෙඛන සිය බස කිසි දු අමාරුවක් නැති ව නිසි සේ දෙඛන ලියන සිංහල තරුණ තරුණියෝ දැන් එහි දක්නට ලැබෙති.

පානම පත්තුවෙහි ඉතා ප්‍රකට ස්ථානයක් වන කුඩිම්බිගල පිහිටා ඇත්තේ පානමින් මයිල 10 1/2 ක් පමණ ඊසාණ දෙසට වන්නට ය. මේ දුරෙහි මං පෙතක් ලෙස ඉඳුරා දැක්විය හැකි කොටස් කිහිපයක් ඇතත් ඇතැම් තන්හි යා යුත්තේ සිදි ගිය කලපුවල දෙණි මතිනි. පාරක් යැ යි පැහැදිලි ව පෙනෙන කොටස් වල දී පවා මාස් වැසි කාලයෙහි දී දිය ආරවල් බවට පත් වන වැලි ආරවල් මහ හරහා දක්නට ලැබේ. ඉඩෝර කාලයෙහි මේ තැන් වියළි දල වැල්ලෙන් පිරි යන හෙයින් පයින් ගමන ද කළ යුත්තේ වැල්ලෙහි එරි - එරි ඉතා දුක සේ ය. එක් පයක් වැල්ලෙන් ගොඩ ගන්නට වාරුව ගනිත් ම අනෙක් පය හාල් ගොඩෙකැ වී ගොඩෙකැ තැබූ කලෙකැ මෙන් තව - තවත් යටට එරා යෙයි.

වෙහෙරකෙම

පානමැ සිට මයිල පහමාරක් පමණ ඈතට මේ පාළු මංපෙත දිගේ මෙ සේ ගමන් කරන්නකුට මහ අසලැ ගල් තලාවක් පසුබිමි කොට ඇති වන දෙවොලකට පුද සිරිත් පවත්වා යන්නට සිදු වෙයි. කුඩිම්බිගල පෙදෙස පුල්ලෙයාර් ගණ දෙවිඳුන් ගේ අණසක යටතෙහි පවත්නා හෙයින් ඒ පෙදෙසට පිවිසෙන කවුරුන් විසිනුත් මෙය නො වරදවා කළ යුතුවේ. වන මංවලැ සමහර තන්හි දක්නට ලැබෙන මේ වන දෙවොල් ගසක් පාමුලැ සිටුවා තබන ලද ගල් පුවරුවෙකින් යුතු ය. ගල් පුවරුව මතැ පහන දැල්වීම හෝ කපුරු දැල්වීම හෝ කැරේ. එයට පහළින් බිමැ සිටුවා ඇති ගල මතැ කතරගම දෙවොලට පිවිසෙන විටැ මෙන් පොල් ගෙඩියක් ගැසිය යුතුවේ. එ හෙයින් මේ ගමනෙහි යෙදෙන හැම කෙනකුන් ම පොල් ගෙඩියක් ගෙන යෑම අනිවාර්යයෙන් කළයුත්තකේ. මිනිස් හසරක් දැක්ම ඉතා දුලබ මේ පෙදෙසෙහි මේ සිරිත නො පවත්වා කිසිවකුදු ඉදිරියට අඩිය නොතබන බව අපේ නියමුවෝ අපට කී හ.

වන දොවොලේ පසුබිමෙහි නැඟී සිටි ගල් තලාව කෙමෙන් නැඟී ගිය පර්වත මණ්ඩලයෙක මුල් කොටස බව එ තැනැ සිට වැටී ඇති අඩි පාරේ වැඩි දුරක් යන්නට පළමු වැටැහෙයි. සම බිමෙහි සිට ගලට නැඟුණු තැනැ ම ඇත්තේ සිසිල් දියෙන් පිරි මනහර දිය කෙමෙකි. මුළු වන පෙදෙසෙහි ඇති සියලු වැව්, කෙම් ආදිය සිදි පත්ල 'පැළි - වලන් පැළී යන ඉඩෝරයෙහි පවා මෙහි සිසිල් දිය නොවරදින බව අපේ පානම මිතුරෝ අපට කී හ. එ හෙයින් වනයෙහි හැසිරෙන මිනිසා මෙන් ම එහි වෙසෙන අපා, දෙපා, සිවුපා සියලු සත්තු දිය සඳහා මෙහි ඇදෙති.

දියකෙමට පිටු පසින් නැඟී සිටින පර්වතයෙහි මුදුන සමතලා ලෙස පිහිටා ඇති හෙයින් අතීතයෙහි එය දඟප් දෙකකට ගෙපළක් ව පැවැති බව නටබුන් පදනම්වලින් පැහැදිලි වේ. මේ දඟබ් පිහිටි මුදුනෙහි සිට බැවුම් ව යන ගිරිතලාව අක්කර එකහමාරක් පමණට සමතලා හැඩයෙන් විහිද ඇත. මේ පිහිටීම නොයෙක් අංගෝපාංගයන් ගෙන් යුත්

විහාරයක් අතීතයෙහි මෙහි පහළ වීමට හේතු වූ බව හාත්පසැ විසිර ඇති ගල්ටැම්, කොතුරුගල් කණුමුල් ගල්, ගෙවී ගිය පිළිම ආදියේ අපමණ සුන්බුන් වලින් පැහැදිලි වේ. අවටැ මානයේ නැඟී සිටින මහ වන ගබෙහි ගල් ලෙන් රැසක් වන පදුරු අතරින් දැකිය හැකි ය. එහෙත් මේ ලෙන් කරා යෑම වූ කලි ඉතා දුෂ්කර වූත් අන්තරායකර වූත් කාර්යයෙකි.

මුල් ම කාලයෙහි ගිරිතලා මතැ බැඳුණු හැම දඟබෙක ම පදනම කළුගලින් හා මැටියෙන් බැඳුණු බවට මෙහි ඇති නටබුන් පදනම් ද දෙස් දෙයි. ඊ මතැ නැංවුණු සෑය බැඳුණේ පිළිස්සුණු මැටි ගඩොළිනි.

ගිරි තලාවේ පසෙකැ සම අතරක් අතැති ව පිහිටුවන ලද කණුමුල් ගල් දෙ පෙළක් වෙයි. ධර්මශාලාවෙක ගෙපළ ලෙස සැලකිය හැකි මේ ගොඩනැගිල්ලට ඉඩ ගැනීම සඳහා ගලට පිටින් ගල් බැම්මක් බැඳ එහි පස් පිරැවීමෙන් ගෙබිමක් සකස් කොට ගන්නා ලද බව පෙනේ. පුදුමය නම් මේ බැම්මට හෝ එ මගින් සකස් කරන ලද ගෙබිමට හෝ කිසි දු අනතුරක් මෙ තරම් කාලයකටත් සිදු නො වීම ය.

කුඩිම්බිගලැ නපෝවනය :

වෙහෙරකෙම පසු කොට බටහිර අතට වැටී ඇති මහ දිගේ මයිල පහක් පමණ යන්නකුට මැතෙක දී වගා කළ 'හැලවේ' වෙල් යායකට ඔබින් කදු පෙළක් මෙන් වන හිසින් මතු ව පෙනෙන පර්වත මණ්ඩලයක් දැකිය හැකි වෙයි. ඒ පර්වත මණ්ඩලයේ උතුරු ම කෙළවරෙහි පෙනෙන පර්වතය මේ පෙදෙසෙහි වැසියන් විසින් හැඳින්වෙනුයේ 'කුඩුම්බිගල' යන නමිනි. ඇතින් බලන්නකුට මේ පර්වතයට මෙ තම ලැබී ඇත්තේ කවර හෙයින දැයි සිතා ගත හැකි ය. කුඩිම්බියක් සහිත ව පෙනෙන ගල 'කුඩිම්බිගල' යි. මේ කුඩුම්බිය නම් අන් කිසිවකුත් නො ව මේ පර්වතය මුදුනෙහි පිහිටි මුණින් හැරවූ පූනීලයෙක හැඩහුරුකමින් ඇතට පෙනෙන නටබුන් දාගබ යි.

කුඩිම්බිගලට පැමිණිමට මෙ තැනැ සිට තවත් මයිල දෙකහමාරක් පමණ යා යුතු වෙයි. එසේ යන්නකුට කුඩිම්බිගල අරණ්‍ය සේනාසනයට පැමිණෙන බැතිමතුන් සඳහා බෞද්ධ සමිතියක් විසින් කරවන ලද විශ්‍රාම ශාලාව දැකිය හැකි වෙයි. මැටියෙන් තැනුණු බිත්ති ඇති ව, පොල් අතු සෙවෙණි කළ මේ ගොඩනැගිල්ල මෙහි යන එන්නනට ක්ෂේමභූමියක් වෙයි.

මෙ තැනැ සිට කුඩිම්බිගල වන සෙනසුන දක්වා වූ මයිල බාගයෙක පමණ දුර යා යුත්තේ පා ගමනිනි. ඉතා උසට වැඩුණු වන තුරු පතරින් අවු රස්නය වැළැකී යන හෙයින් සෙනසුනට පිවිසෙන විටැ ම දැනෙනුයේ ඉතා සිසිල් බවෙකි.

පානම පත්තුවෙහි මේ ගණයට වැටෙන අන් කිසිදු පැරණි විහාරයෙක දක්නට නොලැබෙන අමුත්තක් මෙහි පිවිසෙන්නාට දැනේ. එනම්, මැතෙක දී මිනිසා විසින් මේ වනය තපෝවනයකට සුදුසු වන පරිදි සකස් කරනු ලැබ ඇති බව ය. එ හෙයින් ම

යටි වැව්ල්ලටත් මැද වැව්ලල්ලටත් අයත් කුඩා ගසින් හා පදුරුවලින් ද පිරි එක ම අවුල් ජාලාවක් බවට පත් වනෝද්‍රය වෙනුවට මහ ගස් පමණක් ඉතිරි ව සිටින සේ හෙළි කොට සකස් කැරුණු දෙ වන මහමෙවුනාවක් එහි දැකිය හැකි ය.

වන තුරු දෙ පෙළක් අතරෙහි සිටුවන ලද ගඩොළු පේළි සතරෙකින් බෙදු මායිම් ඇති ව, සුදෝ සුදු වැලි අතුට තනන ලද සක්මන් මළුව වන හිස අතරින් එහි සිරියාව බලන්නට මෙන් එබෙන ඉරු රස් දහරත් ඉන් ම ඇති වූ 'සෙවණැලි සිතුවමුත්' නිසා මන නුවන් ඇද ගනී. වැලි පිටැ වැටුණු පරණල් නිසා නො වේ නම් මුළු සක්මන් මළුව ම නිවන් මහ මෙන් පිරිසුදු ය. අවටැ වනයෙහි වෙසෙන රුදුරු සතුන් පවා යෝගාවචරයන් ගේ සක්මන් මළුවට අඩියක් තැබීම හෝ එය කෙලෙසීම වරදෙකැ යි සිතූ බඳු ය.

යෝගාවචර භික්ෂූන් දම් දෙසන තැනට තුදුරින් කුඩා දිය ඇල්ලකුත් එයට මදක් බටහිරින් දිග සක්මන් මළුවක් මෙන් පිහිටා ඇති ගල් තලාවකුත් දක්නට ලැබේ. ලක්දිව් බුදු සස්නේ මුල් කාලයෙහි මෙහි වීසූ මහ සඟුන් මේ ගල් තලය සක්මන් මළුවක් ලෙස යොදු ගත්තාට සැක නැත. ඉඩෝරයෙහි දිය සිඳී ගල් ආර පමණක් ඉතිරිව ඇති දිය ඇල්ල දකින්ත් ම අනුරාධපුරයෙහි යෝගාවචර භූමින් වන පැරණි පියන්ගල් (පධානඝර, පාලි) සිහියට නැඟේ. ගලා යන දිය දහර කසිණ භාවනාවෙහි යෙදෙන යෝගාවචරයන් ගේ භූමියට අවශ්‍ය වූවකි. පියන්ගල් තැළැ එහි වටා දිය ගලා යන සේ දිය අගල් තනා ඇත්තේ එබැවිනි. එහෙත් කුඩිම්බිගල පෙනසුනෙහි එය සොබාදහම විසින් නිමවනු ලැබ ඇත.

අරණ්‍ය සේනාසන භූමිය පසු කොට කුඩිම්බිගල පව්වේ පාමුලට පැමිණෙන්නකුට ක්‍රමයෙන් නැඟී යන සේ පිහිටා ඇති පර්වතයෙන් පර්වතය පියමං කරමින් එහි මුදුනට නැඟීමට සිදු වෙයි.

එක් පර්වතයක් නැඟ අවසන් වූ තන්හි ගලෙහි නෙළන ලද පියගැට පෙළ දිගේ ඉහළට යන්නකුට සිසිල් දියෙන් පිරි කුඩා කෙමක් එහි දැකිය හැකි ය. කිසිදු කලෙකැ නොසිඳෙන ඉතා පහන් දියෙන් පිරි මේ කෙම මෙහි වෙසෙන යෝගාවචරයන් ගේ මෙන් ම යන එන්නන් ගේ ද ප්‍රයෝජනය සඳහා පවතී.

දිය කෙමෙහි සිට ඉහළට යන එක් මහක් යෝගාවචර භික්ෂූන් වෙසෙන ගල්ලෙන් පිහිටි මළුව කරා වැටී ඇත. සුදු වැලි අතුරුවා අසපුවකට සුදුසු පරිදි සකස් කරන ලද මේ මළුව ඉදිරියෙහි ගල් ලෙන් කිහිපයක් දක්නට ලැබේ. ලෙන් මළුවෙහි සිට ආ පසු හැරී නැගෙනහිර දෙස බලන්නකුට පෙනෙන දර්ශනය ඉතා දැකුම්කලු ය. සමතලා මළුවේ ඉදිරි ගැට්ට එල්ලේ පෙනෙනුයේ ක්ෂිතිජය තෙක් විහිද යන තද නිල්වන් මහ මුහුද පමණකි. එ හෙයින් ලෙනෙහි වෙසෙන මළුවෙහි සක්මනෙහි යෙදෙන යෝගාවචරයන් දෙ නෙතෙහි ඇදෙන එක ම නිමිත්ත එය පමණකි. භාවනාවෙහි යෙදෙන යෝගාවචරයනට ජල කසිණය ද නිමිත්තක් වෙයි. අන් කිසි දු වස්තුවක් හා මුසු නො වී, ඉදිරියෙහි තැබූ සිකියමක් මෙන් පෙනෙන මෙයට වැඩි නිමිත්තක් මෙයට උතුම් ජල කසිණයක් තවත් ඇති විය හැකි දැයි එහි ගියකුට එක් වර ම සිතෙයි.

බවුන් වැඩීමට සුදුසු නිසංසල බවක් සන්හිඳියාවත් රජයන මෙහි කුඩා පර්වත කිහිපයක් කැණැවීමෙන් කරවන ලද ලෙන් කිහිපයෙකි. ක්‍රිස්තු පූර්ව යුගයට අයත් බ්‍රාහ්මී අකුරින් කොටවන ලද ලිපියක් සහිත දැකුම්කලු ලෙනක් ඉදිරියෙන් පෙනේ. ලිපිය මෙසේ කියැවේ.

'පරුමක නදික පුතශ පරුමක මිතශ ලෙණෙ
මහසුදසන ශගශ දිනෙ.'

පරුමක නදික (= නන්දික) ගේ පුත් පරුමක මිත (= මිත්‍ර) ගේ මහ සුදසන (= මහා සුදර්ශන) ලෙන සංඝයාට දෙන ලදි. යනු එහි වර්තමාන ස්වරූපය යි.

මේ 'නන්දි නමැති ප්‍රමුඛයා ගේ පුත් මිත්‍ර නමැති ප්‍රමුඛයා' යන්න අප සිතෙහි කිසියම් කුහුලක් දනවයි. දුටුගැමුණු රජු ගේ දස මහා යෝධයන් අතරෙහි 'නන්දි මිත්‍ර' නම් රුහුණු සෙනෙවියකු ගැන වංශ කථාවන්හි කියැවේ. 'නන්දි මිත්‍ර' යන්නහි 'මිත්‍ර' (=මිත) යන්න පමණක් පුද්ගල නාමය විය යුතු බව මේ යුගයෙහි ලංකා ඉතිහාසයත් සංස්කෘතියත් ගැන හදරා ඇත්තෝ දනිති. නන්දිමිත්‍ර හට ඒ නම ලැබුණේ ඔහු ළමා වියෙහි දී බැඳ රැඳවීමට යොදන ලද මහ වර පටක් පුපුරුවා දැමූ හෙයින් බව ඔහු ගේ චරිත කථාව දැක්වෙන ථූපවංසයෙහි කියැවේ. එහෙත් ඔහු නමට ඔහු ගේ පියා ගේ නම ද එක් වී වහරට පැමිණි බව සිතීම වඩා සුදුසු ය. පියා ගේ නමින් පුතා හැඳින්වීමේ සිරිත සිංහල සංස්කෘතියේ මූලැ සිට ම පැවැතිණ. දස මහා යෝධයන් අතරෙහි ම ලා ගැනෙන 'ථෙරපුත්තාභය වේළුසුමන' යන සෙනෙවියන් දෙ දෙනට ඒ නම් ලැබුණු සැටි විමසීමෙන් මේ කරුණ පැහැදිලි වේ.

අප ඉහතින් කල අනුමානය පිලිගත හැකි වතොත් මහා සුදස්සන ලෙන කරවන ලද්දේ 'නන්දි මිත්‍ර' සෙනෙවියා විසිනැයි සැලැකීමට සිදු වේ. පුස්සදේව, වේළුසුමන යන සෙනෙවියන් දෙ දෙන ගේ ද නම් ලෙන් පිදුමෙහි ලා සඳහන් වූ බව මෙයට කලින් කියැවිණ. නන්දි මිත්‍ර සෙනෙවියා විසින් සිතුල්පව්වෙහි කරවා පුදන ලද ලෙනෙහි ඔහු ගේ නම 'පරුමක මිත' යනුවෙන් සඳහන් වීම මෙහි ලා ඉතා වැදගත් වන සාධකයෙකි.

මේ හැරෙන්නට පුශගුත නමැත්තකු කරවූ මනපදසන (=මනාපදස්සන) නම් ලෙනක් ද ගම්ක (=ගම්පති) තිශ නමැත්තකු හා ශගර කිත (=සාගර කිත්ති) නම් අනගාරිකයකු ද විසින් කරවන ලද ලෙන් ද මෙහි දක්නට වෙයි.

කුඩිම්බිගල පව්ව මුදුනට යා හැකි මහ සොයා ගත හැක්කේ යළිත් දිය කෙම ළඟට පැමිණීමෙනි. එ තැනැ සිට වනය අතට යළිත් යෑමෙන් පර්වතය මුදුනට යෑමට පහසු තැනක් සොයාගත හැකි ය. නැඟීමේ මුල් කොටස දුෂ්කර ය. ගලට නැඹුරු වන සේ කඳ තබාගෙන අතෙහි හා පයෙහි ද ඇඟිලි තුඩුවල උදව්වෙන් එහි පිටුතලය හරහා වරෙක වයඹ අතටත් අනෙක් වරෙක ඊසාණ අතටත් බර වන සේ මේ ගමන කළ යුතු වේ. එහෙත් මද වැරදීමෙකින් ඇති විය හැකි විපාකය භයානක ය.

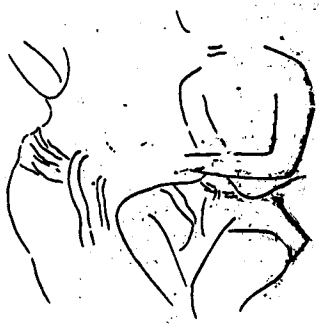
බිමැ සිට අඩි 500 ක් පමණ උසින් පිහිටි ගලෙහි මුදුන සිගිරියෙහි මුදුන තරම් ම උස ය. පානමැ වැසියෝ එය 'සැඟිරි බැලුම් ගල' යනුවෙන් හඳුන්වති. බැලුම් ගල මුදුනෙහි පවත්නා සුළඟ ඉතා තද ය. එහෙයින් ගල මතැ නැඟී සිටිය යුත්තේ පයට මහත් සේ වාරුව දිමෙනි. බැලුම් ගල මුදුනට පෙනෙන දර්ශනය ඉතා චමත්කාර ජනක ය. ඈත ක්ෂිජයෙහි ගැලී නො පෙනී යන තෙක් පැතිරෙන මහා වන ප්‍රවාහයෙහි ඒ ඒ තැනින් කඳු හෙල් පර්වත මතු වී පෙනෙයි. පර්වතය අවට මානයේ මයිලයක් පමණ ඈතට විහිදෙන වටපිටාව එක ම පර්වත ලෝකයෙකි. මුළු රුහුණු වනයෙහි ම ඇති විශාල ම පර්වත මණ්ඩලය මෙය යි. වන ගබින් අහසට මතු වී ඇති කුදු මහත් හැම ගල් කුළෙක ම පා මූලැ මහ සඟුන් සඳහා කරවන ලද ගල් ලෙන් ය.

බැලුම් ගල මුදුනෙහි පැරණි දගප් දෙකක නටබුන් ඇත. මින් ඉතා වැදගත් වනුයේ 'සැගිරි වෙහෙර' නමින් හැඳින්වෙන දගබයි. මේ දගබෙහි බඳින් අඩි 4 ක් පමණ කොටසක් අද ද ඉතිරි ව ඇත. මේ සෑයෙහි ඇති විශේෂය නම් එහි බඳ වෙන දාගබ් මෙන් නො ව 'සිලින්ඩරාකාර' හැඩයක් ගැනීමයි. මේ හැඩය පළමුවෙන් ම හැදිනගත්තේ දුප්‍රකට පුරා විද්‍යාඥයකු වූ හෝකාට් ශූරින් විනිසි. දඹදිවැ සාරානාත්හි ඇති ධම්මික ස්තූපයද මේ හැඩයේ දගබකි. එහෙත් ලංකා ස්තූප ඉතිහාසයේ මේ හැඩයෙන් යුත් එක ම දගබ මේ පමණකි.

අප කුඩිම්බිගලට ගොස් දෑවුරුද්දකට පමණ පසු එහි ගිය මහාචාර්ය, දැරණියගල ශූරීහු මෙහි පහළ කොටසෙහි වූ ලෙනෙකැ ඇද ඇති බිතු සිතුවම් කිහිපයක් සොයා ගත්හ. කිහිප වාරයෙක දී එක පිටැ එක ඇදීමෙන් පමණක් නො ව කාන්දු වන ජලයෙන් සේදී ගැලවී ගිය බදම් කැබලිවලින් යට වීම නිසා ද ඉතා ව්‍යාකුල තත්ත්වයෙකැ පවත්නා මේ සිතුවම්වලට යෙදු වර්ණයන් පවා ඇතැම් තන්හි හැදිනගත හැකි ව ඇතැ යි මහාචාර්යවරයාණෝ වාර්තා කෙරෙති.



ශාස්ත්‍රවෙල විහාරයේ බුදු ලෙනේ වහලෙහි ඇති සිතුවම



ශාස්ත්‍රවෙල විහාරයේ බුදු ලෙනේ වහලෙහි ඇති සිතුවමකි

සේරුවිල මංගල චෛත්‍යරාජයාණන් වහන්සේ

දඹගස්ආරේ ශ්‍රී සුමේධංකර හිමි

මෙයට අවුරුදු 2206 කට පමණ පෙර රුහුණු දනව්වෙහි රජ පැමිණි කාවන්තිස්ස නරේශ්වරයාණන් විසින් අප සම්මා සම්බුදු රජාණන් වහන්සේගේ ශ්‍රී ලළාට ධාතූන්වහන්සේ පිහිටවූ ත්‍රිකුණාමලය දිස්ත්‍රික්කයේ කෙට්ටියාර් පත්තුවේ තෝප්පූර්හි සේරුවිල් කෙළවර වරාහ සොණ්ඩි නම් ස්ථානයෙහි මංගල නමින් සකල ජන මංගල කරවූ චෛත්‍ය රාජයෙක් නිර්මිත කරන ලද්දේය.

1924 අවුරුද්දේ දී ආරම්භ කළ සේරුවිල චෛත්‍ය වර්ධන සමිතිය ඉතා ඕනෑකමින් හා උනන්දුවෙන් කටයුතු කිරීම නිසා පස් වසරක් පමණ වූ ඉතා සුලු කාලයක දී මහා පස් ගොඩක් බවට පත්වී තිබුණ මංගල චෛත්‍ය රාජයාණන් වහන්සේ පිළිබඳ ප්‍රතිසංස්කරණ කටයුතු අවසන් කොට 1930 සැප්තැම්බර් මස මුල් භාගයෙහි දී කොත් පැළඳවීම ද උත්කර්ෂවත් ලීලාවෙන් කරවන්ට හැකිවිය.

ලළාට ධාතූන් වහන්සේ

ලළාට ධාතූන් වහන්සේ සේරුවිල චෛත්‍ය රාජයණන් වහන්සේ තුළ නිධන් කොට ඇති බැවි අපේ ජනප්‍රවාදයෙහිද මෙසේ සඳහන් වී ඇත.

මේ හැර ලළාට ධාතූන් වහන්සේ සේරුවාවිල චෛත්‍ය රාජයාණන් වහන්සේ තුළ පිහිටි බැවි ධාතු වංශයෙහි මේම සියම් රට මුද්‍රිත ජනකාලමාලි නම් වූ ශාසන කතා ග්‍රන්ථයෙහිත් සඳහන් වී ඇත.

ඇතා වෙලා ඉපදුණි සද්දන්ත කුලේ
දළ දෙක කපා දුන්නයි බුදු බවට ලොලේ
දළ පිහිටා දාගැබ් බන්දපු කලේ
ලළාට ධාතු පිහිටියෙ සේරුවා විලේ

කාවන්තිස්ස මහ රජාණන් විසින් කරවන ලද මේ අසදෘශ සේරුවිල චෛත්‍ය රාජයාණන් වහන්සේ වරින් වර යම් යම් අය විසින් ප්‍රතිසංස්කරණය කොට ඇති බව සොයාගෙන ඇති නෂ්ටාවශේෂ අනුව කිව හැකි නමුදු වර්තමාන ප්‍රතිසංස්කරණයට පෙර ශත වර්ෂ හත අටක් පමණ කාලයක් වල් බිහිව ගොස් තිබෙන්නට ඇතැයි සිතිය හැක. රුහුණු බෞද්ධ රාජධානියේ කෙළවර පන්සියයක් මහ රහතුන් වහන්සේට නිවාස පහසු සලසමින් සංඝාවාස උපෝෂථාගාර බෝධි ගෘහ ප්‍රතිමා මාලකාදී සියලු විහාරාංග සම්පූර්ණ ස්ථානයක් හැටියට පෙර පැවති මේ ශුද්ධ භූමිය මෙසේ අලි කොටි වලස් ආදී වන සැරි සරයන්ගේ කෙළි බිමක් බවට පත්වී තිබුණේය.

වල්ගබිහිවීම :

සිංහල රජුන්ගේ වියවුල් වලින් රුහුණේ රාජ්‍ය පරිහානියෙන් පසු ලක්දිව නැගෙනහිර ප්‍රදේශය එහෙම පිටින්ම නොසැලකිල්ලට භාජන විය. මේ ප්‍රදේශයේ ආධිපත්‍යය ද්‍රවිඩ මුස්ලිම් ආදීන්ට අයත් වීමෙන් සමස්ත ලෝකවාසී බෞද්ධයින්ගේ මුදුන් මල් කඩක්ව පැවති සේරුවිල චෛත්‍ය ස්ථානය වන ලැහැබක් බවට පත්විය.

මෙසේ බොහෝ කාලයක් ඝන වනයෙන් වැසී ගැවසී පවත්නා අතර දැනට මෙහි ආධිපත්‍යය උසුලන දඹගස්ආරේ ශ්‍රී සුමේධංකර නායක ස්ථවිරයන් වහන්සේ ත්‍රිකුණාමලේ ධර්ම දේශනාවක් සඳහා පැමිණි කලෙක එහි දයක මහතුන්ගේ බලවත් ඉල්ලීම පරිදි තවත් නොයෙක් සුදීන්ගේ ආධාරොපාකාරද ඇතිව චෛත්‍ය වර්ධන සමාගම පිහිටුවා විශාල ධනයක් වැය කොට පස් වසක් ඇතුළත චෛත්‍ය රාජයාණන් වහන්සේ ප්‍රතිසංස්කරණය කොට කොත් පළන්දන මහෝත්සවය ගරු ගාම්භීරාකාරයෙන් සිදු කරන ලදී.

මාහැනි බුදු පිළිම :

සේරුවිල පුරාණ කාලයෙහි ලක්දිව ප්‍රබල ජන කොට්ඨාශයක්ව විසූ නාගයන්ගේ ශ්‍රේෂ්ඨ ශුද්ධ භූමියක් බවට පත්වී තිබෙන්නට ඇතැයි අනුමාන කළ හැකි සාක්ෂ්‍ය අදත් මේ චෛත්‍ය භූමියෙන්ම සොයා ගත හැකිව තිබේ. මෙහි නෂ්ටාවශේෂ අතර තිබී සොයාගත් නයිපෙන නවයකින් හා සතකින් ආවරණය ලත් බුදු පිළිම යුවළම එයට සාක්ෂි දරති. චෛත්‍ය භූමිය හාත්පස නටබුන් අතර තිබී තවත් කුඩා බුදු පිළිම ඇත් රූප හා කාවන්තිස්ස මහීපාලයන්ගේ ප්‍රතිමාව යයි සලකන රූපයක් ද සොයා ගෙන ඇත. විහාරස්ථානය අවට වනගතව පවත්නා සිය ගණන් ගල් ගෙවල් ද ගල් පොකුණු හා වරාහසොන්ඩි නම් දැකුම් ගල් කෙමද මෙහි ඓතිහාසික අගය හුවා දක්වති.

වෙල්ගම් වෙහෙර

සෝමපාල ජයවර්ධන

ත්‍රිකුණාමලය දිස්ත්‍රික්කයේ කට්ටුකුලම් පත්තුවේ පෙරියකුලම වසමේ පිහිටි වෙල්ගම් වෙහෙර ඉපැරණි සිද්ධස්ථානයකි.

අනුරාධපුරය - ත්‍රිකුණාමලය පාරේ පෙරියකුලම ගමේ සිට සැතපුම් දෙකක් පමණ දුරින් වෙල්ගම් විහාරය තිබේ. ත්‍රිකුණාමලයේ සිට විහාරය දක්වා බස් සේවයක් පවතී. මෙයට ත්‍රිකුණාමලය - කුච්චවේලි පාරේ 6 වන සැතපුම් කණුව අසලින් වැටී ඇති පාරේ සැතපුම් දෙකක් පමණ ගමන් කිරීමෙන් ද පැමිණිය හැකි ය. මෙම පාර මෝටර් රථයෙන් යාමට සුදුසු නොවේ. මෙම පාරේ විහාරයට ආසන්න කොටස පෙරියකුලම වැව් කණ්ඩිය උඩින් වැටී ඇත.

විහාර බිමෙහි පළමුවෙන්ම හමුවන්නේ ලිඳයි. මෙය අදත් ප්‍රයෝජනයට ගත්තත් අවුරුදු දහසකට වඩා පැරණි ය. නියං කාලයේ දී මෙය සිදී යන බැවින් ත්‍රිකුණාමලයේ සිට බවුසර වලින් වතුර ගෙනවිත් වත්කොට ප්‍රයෝජනයට ගන්නා බව පුරා විද්‍යා වැඩබිමේ ස්ථානාභාර නිලධාරී ජේ. ඒ. සිරිවර්ධන මහතා කීය.

මී ළඟට විහාර භූමිය හමුවේ. එය විශාල චතුරශ්‍රයකි. භූමිය වටා විශාල පවුරක් විය. නටබුන් වී තිබුණු වට පවුර පුරාවිද්‍යා දෙපාර්තමේන්තුව මගින් පාදා තහවුරු කර තිබේ. විහාර බිමට ඇතුලුවීමට සතර පැත්තේ දොරටු සතරක් ද නැගෙනහිර පැත්තේ අමතර දොරටුවක් ද වශයෙන් දොරටු පහක් වෙයි.

උතුරු දොරටුවෙන් ඇතුලුවී දකුණු දොරටුව කරා යන විට මැද හරියේ පිළිමගෙයි නටබුන් දැකිය හැකි ය. මේ පිළිම ගෙයට ඇතුලුවන දොරටුව ඇත්තේ දකුණට මූණලා බැවින් පුරාණයේ දී විහාර භූමියට පිවිසීමට තිබුණේ ද දකුණු පැත්තෙන් බව සිතේ. පිළිම ගෙට පිවිසීමට පෙර පා දෙවා ගැනීම සඳහා වතුර රැස්කොට තැබූ පාදෙණිය හෙවත් ගල් දිය බඳුන තවමත් දොරටුව අසල තිබේ. පා සේදූ වතුර ගලා යාමට ගල් පොකුණක් ද වෙයි. මෙහි පිළිම ගෙට පිවිසෙන පියයගැට දොපොලේ ඇති මුරගල් ඉතා සරල ය. මේ මුරගල් වල විශේෂ ලක්ෂණය වාමන රූප නොමැතිවීමයි. ඉරිවලින් ඇඳි පුන්කලස් සිතුවම් පමණක් ඇති මුරගල් ඉතා පැරණි බව ආචාර්ය සී. ඊ. ගොඩකුඹුරේ මහතාගේ අදහසයි.[1] මෙයින් අපට පෙනෙන්නේ මේ පිළිමගෙය ඉතා පැරණි එකක් බවයි. එහෙත් මේ පිළිම ගෙයි අනෙක් නටබුන් හින්දු කෝවිල් සැලැස්මට අනුව බව පෙනේ. ආක්‍රමණිකයන් විහාරය කොල්ලකා ගිනිබත් කල බවට මෙහි ඇති නටබුන් බෝසත් පිළිම හා බුදු පිළිම දෙස් දෙයි. ඇතුල් ගැබට ඇති පිළිමය පොකුණක දමා තිබී මෙහි ගෙනවුත් තැන්පත් කර තිබේ. බටහිර පැත්තේ ඇති නටබුන් පැරණි ඔත් පිළිම ගෙයට අයත්ය. මහ පිළිමයේ නඩබුන් ද මෙහි දැකිය හැකිය. පැරනි බෝධිඝරයේ නටබුන් වයඹ දෙස උස් බිමේ ඇත.

නැගෙනහිර පැත්තේ උස් මළුවක මහසෑය වෙයි. මෙය ද පුරාවිද්‍යා දෙපාර්තමේන්තුව මගින් දැන් තහවුරු කොට තිබේ.[2] දැන් දකින්ට ඇත්තේ 10 වැනි සියවසේ පිළිසකර කළ දගැබයි. මුල් දගැබ ඊට යට වී ඇත. එය තවත් සියවස් 12 ක් හෝ දහතුනක් පමණ පැරණි බව මහාචාර්ය සෙනරත් පරණවිතාන මහතාට හමු වූ බ්‍රාහ්මී අක්ෂර සහිත පැරණි ගඩොල් අනුව පැහැදිලි වෙයි.[3]

විහාර බිමට ඇතුළු වන දකුණු දෙරටුවෙන් පිටත ප්‍රදේශය මහ වනයයි. මෙම දොරටුවේ දක්නට ඇති නටබුන් අනුව මෙය ප්‍රධාන දෙරටුව වූ බව පැහැදිලි වේ. එබැවින් පුරාණයේ සංඝාවාස ආදිය තිබෙන්නට ඇත්තේ මෙම දෙරටුවෙන් පිටත දැනට වනයේ වැසී පවතින ප්‍රදේශයේ විය යුතුය. ප්‍රවේශ මාර්ගය ද එකල වැටී තිබෙන්නට ඇත්තේ එම පැත්තෙන් විය යුතුය. වට පවුරෙන් පිටත නැගෙනහිර පැත්තේ ඇති කඳුවැටිය ද නටබුන් සහිතය. මෙහි නටබුන් දගැබ් දෙකක් වේ. ඉන් එකක් දැනට තහවුරු කර තිබේ. එහි තිබී සධාතුක කරඬුවක් ද වෙනත් නිදන් වස්තු ද හමු වී ඇත.

මෙම කඳු ගැටය පාමුල අලුත් ආවාස ගෙය හා ධර්ම ශාලාව තිබේ. සේරුවිල මංගල මහා විහාරාධිපති දඹගස්ආරේ මේධංකර නායක ස්වාමීන් වහන්සේ ගේ මහ පෙන්වීම යටතේ 1952 දි මෙහි වැඩම කළ මාදුවේ රත්නවංශතිස්ස ස්වාමීන් වහන්සේ පොල් අතු මඩුවක නතර වීමෙන් මෙහි නැවත සංඝවාසයක් ඇති විය. මෙය ඉතා වැදගත් සිද්ධියකි. උන් වහන්සේගේ අප්‍රතිහත උත්සාහය නිසා දැන් තිබෙන ස්ථිර ආවාසගෙය, ධර්මශාලාව හා විශ්‍රාමශාලාව හා පෙරියකුලමේ සිට විහාරය දක්වා වූ පාර සාදාගත හැකි වී ඇත.

වෙල්ගම විහාරය පුරා විද්‍යාත්මක රක්ෂිත භූමියක් ලෙස ප්‍රකාශයට පත් කර ඇත්තේ 1931 දීය. මෙහි තිබී සෙල් ලිපි රාශියක් හමු වීම නිසා විහාරය පිළිබඳ පැරණි නම ද දැන ගැනීමට හැකි වී තිබේ.

පුරාවිද්‍යා කොමසාරිස්තුමා 1934, 1953 හා 1954 යන අවුරුදු සඳහා පළ කළ වාර්ෂික වාර්තාවල වෙල්ගම් විහාරය ගැන සඳහන් වේ.[4] භාතිකතිස්ස (143 - 167) රජුගේ පර්වත ලිපියෙහි[5] වෙල්ගම් අබගර විහාර යන නම දැක්වේ. පළමුවන විජයබාහු (1055 - 1110) රජුගේ සමයට අයත් අළගිය රාජගේ සෙල්ලිපියෙහි ද වෙල්ගම සඳහන් වේ.[6] නිශ්ශංකමල්ල (1187 - 1196) රජුගේ ප්‍රීතිදන මන්ඩප ලිපිය අනුව එතුමා වෙල්ගම වෙහෙරට ගොස් දන් දී මහ පූජා පවත්වා තිබේ.[7]

රාජරාජගේ (1014 - 1044) දෙළොස්වැනි අවුරුද්දේ ලියූ දෙමළ සෙල්ලිපියක වෙල්ගම් විහාරය සඳහන් වේ. එම ගල්ලේම උඩින් ලියා ඇති ලිපියෙහි මානාවතු රටේ වෙල්ගම වෙහෙර යයි විහාරයේ නමත් එය පිහිටි රටත් දැක්වේ. වෙල්ගම් විහාරය පිහිටි ප්‍රදේශය පැරණි මානාවතු රට බව මෙම දෙමළ ලිපියෙන් පැහැදිලිව පෙන්වා දිය හැකියි.

වෙල්ගම් රට නමින් ලංකාවේ ඊසාන දිග පළාතක් තිබුණු බව පහළොස්වෙනි සියවසේ රචිත කඩයිම් පොත්වල දැක්වෙයි. මේ වෙල්ගම් රට හඳුනා ගැනීම දුෂ්කර බව ආචාර්ය

එව්. ඒ. පී. අභයවර්ධන මහතා කියයි.[8] ශ්‍රී ලංකාද්වීපයේ කඩයිම් පොත අනුව ගන්තලා රට, මින්නේරි රට ගොනාවතු රට, අනුරාධපුර නුවර රට යන රටවල් හය පෙරදී රාජධානියක්ව තිබිණි.[9] මෙම රටවල් අනුරාධපුරයේ සිට නැගෙනහිරට විහිදී තිබුණු බව පෙනේ.

එකොළොස් වෙනි, දොළොස්වෙනි සියවස්වල දී මානාමතුරට යුධ වියවුල් ඇතිවීමෙන් ජනශූන්‍ය වී පසුව විහාරයේ නමින් වෙල්ගම් රට වී දැයි සිතේ. කොතරම් කලබල මැද්දේ වුවත් වෙහෙර විහාර මතකයෙන් ඈත් නොකළ බැවින් මානාමතුරට කෝට්ටේ කාලය වන විට නාමශේෂ වූවා විය හැකිය. කඩයිම් පොත්කරු එයත් ඊට ඇතුළත් කරන්නට ඇත. මෙය තවත් විමසිය යුතු කරුණකි. වෙල්ගම් විහාරය අසල තිබෙන දැනට පෙරියකුලම නමින් හඳුන්වනු ලබන වැව පැරණි මානාමතුරට වැව හැටියට ඒ ඇස් හෙට්ටිආරච්චි මහතා හඳුනා ගනී.[10] මානාමතුවැව ධාතුසේන රජුගේ කෘතියකි. ඒ කෙසේ වුවත් පෙරියකුලම් යනු නම් ඉතා අලුත් නමක් බව පැහැදිලි ය. විහාරයට ද එවැනි ම අලුත් නමක් මෑත අතීතයේ දී ව්‍යවහාර විය. නාථනාර් කෝවිල[11] නම් වූ ඒ අලුත් නම ද අතීතය නොදත් සුලු පිරිසක් විසින් ඉතා කෙටි කලක් පාවිච්චි කරන ලද්දකි.

මෑත දී මෙයට විල්ගම් වෙහෙර යයි ද වරදවා ව්‍යවහාර විය. එයත් ව්‍යාකුල සමයේ ඇතිවූවකි. සේරුවිල සඳහා පෙළොන්නරු සමයේ ව්‍යවහාර වූයේ විල්ගම් වෙහෙර[12] යන නමයි. වෙල් මිස විල් නැති බැවිනුත් එම නම මෙයට නොගැලපේ.

1. පුරා විද්‍යා පාලන වාර්තා 1962 - 63, වර්ෂය 25 පිටුව
2. එම
3. එම
4. එම 1934, 1953, 1954, පාලන වාර්තා
5. ඒ. එස්. හෙට්ටිආරච්චි, වෙල්ගම් වෙහෙර 7
6. ඒ. එස්. හෙට්ටිආරච්චි වෙල්ගම් වෙහෙර 10
7. ශිලාලේඛන සංග්‍රහය 3- 116
8. කඩඉම් පොත් විමර්ශණය 108
9. එම 207
10. ඒ. එස්. හෙට්ටආරච්චි වෙල්ගම් වෙහෙර
11. ඓතිහාසික ස්ථාන විස්තරය 51
12. සිංහල බෝධිවංශය 212

ஆரியச் சக்கரவர்த்திகள் கால இந்து ஆலயங்கள்

கலாநிதி சீ. க. சிற்றம்பலம்

ஆரியச் சக்கரவர்த்திகள் அந்தணர் குலத்தைச் சேர்ந்தவர்களாதலால் வேதத்திலும் வேத கலாசாரத்திலும் பெருவிருப்புக் கொண்டிருந்தனர். இருந்தும் சைவத்தையும், தமிழையும் வளர்ப்பதில் இவர்கள் அதிக அக்கறை காட்டினர் என்பதை தக்ஷிண கைலாச புராணத்தில் வரும் கீழ்வரும் செய்யுட்கள் எடுத்துரைக்கின்றன.[1]

அம்புயத்துதாத் தண்ணலமைந்த வாரியர் தங்கோமர்
நும்பாவந் திறைஞ்சுஞ்சேது வுயர்கரைக் காவல் வேந்தன்
செம்பொன்மா மவுலிச்சென்னிச் செகராச சேகரன்
றும்பையஞ் சடையான்சைவந் தோன்றிடத் தோன்றினானால்

(க.அ)

தோன்றிய காலைவேதந் தொனித்தனசிவனூற் சைவ
மான்றமர்வெண்ணீ றள்ளியணி ந்தனரலங்கல் வாகை
வான்றனிச் சிங்கைகாவன் மன்னனோர் சிங்கந் தோன்ற
வென்றபல சமய மெல்லாங் கரியென விரிந்து போன

(க.சூ)

இந்து மதத்தில் இம்மன்னர் கொண்ட ஈடுபாட்டினால் இந்துமதத்தின் புனிதப் பொருளான நந்தி இவர்கள் ஆவணங்களில் முக்கிய இடத்தினைப் பெற்றது. ஆரியச் சக்கரவர்த்திகளின் அரச சின்னமாக நந்தி அவர்களின் கொடியை அலங்கரிக்க, அவர்களின் பூர்வீக இடமாகிய, புண்ணிய சேத்திரங்கள் பல நிறைந்து காணப்பட்ட சேதுக்கரையைக் குறிக்கும் 'சேது' என்ற வாசகமே அரச முத்திரைகள், நாணயங்கள் ஆகியனவற்றில் இடம் பெற்றது குறிப்பிடத்தக்கது. இதனையே செகராசசேகரமாலை [2] 'விடைக்கொடியுஞ் சேதுவும் நீள் கண்டிகளொன்பதுவும் பொறித்து மிகைத்த கோ' எனக் குறிப்பிட்டுள்ளது.

ஆரியச்சக்கரவர்த்திகள் சேதுகாவலர் மட்டுமல்ல கங்கை நாடரும் கூட. 'கங்கையாரியன்', 'கங்கை நாடன்' போன்ற பெயர்கள் இவர்களின் பூர்வீக இடமாகவும் இந்துக்களின் மோட்சபதியாகவுமுள்ள காசியைக் கடந்து செல்லும் கங்கையை ஒரு புறமும், இந்துமதத்திற் புனித நீராக அதி உன்னதமான நிலையிற் பேணப்படும் கங்கை நதியை மறுபுறமும் குறிக்கலாம். கங்கை, யமுனை என்பன இந்துப் பாரம்பரியத்திற் புனிதத்தன்மை உடையவை. சோழப் பெருமன்னனான முதலாம் இராஜேந்திரன் தனது வட இந்திய திக் விஜயத்தின் சின்னமாகக் கங்கை நீரை இட்டு வந்து தமிழகத்திற் கங்கை கொண்ட சோழபுரம் என்னும் தலைநகரை அமைத்து அங்கே தானமைத்த வாவிக்குட் கங்கை நீரைச் சேர்த்தான் என்பது வரலாறு. ஆரியச்சக்கரவர்த்திகள் கங்கையில் ஈடுபாடு கொண்டிருந்தது போல யமுனா தீர்த்தத்திலும் ஈடுபாடு கொண்டிருந்தது பற்றி யாழ்ப்பாண வைபவ மாலை பின்வருமாறு கூறுகின்றது.[3]

'காசி நகரிலிருந்து வந்த வேதிய குலோத்துங்கனாகிய கெங்காதர ஐயர் என்னும் குருவையுங்கொண்டு தனது பரிவாரங்களுடன் பிரயாணப்பட்டு பாண்டிராசன் வழிவிட்டனுப்பி வைக்க யாழ்ப்பாணத்தில் வந்திறங்கி நல்லூர்ப்பகுதியிலே யரசிருக்கையை ஸ்தாபிக்கக்

கருதி, சோதிடர்கள் தேர்ந்து சொல்லிய நன் முகூர்த்தத்தில் அஸ்திவாரம் போட்டு, நாலு மதிலும் எழுப்பி, வாசலும் ஒழுங்காய் விடுவித்து மாட மாளிகைகளையும் கூட கோபுரங்களையும் பூங்காவையும் நடுவிலே ஸ்நான மண்டபமும் முப்புடைக் கூபமும் உண்டாக்கி அக்கூபத்தில் யமுனா நதித் தீர்த்தமும் அழைப்பித்துக் கலந்து விட்டு, நீதி மண்டபம், யானைப்பந்தி, குதிரைப்பந்தி, சேனாவீரரிருப்பிடம் முதலியவனைத்தும் கட்டுவித்து, தன்னுடன் வந்த காசியிற் பிரம குலதிலகரான கெங்காதர ஐயரும் அன்னபூரணி அம்பாள் என்னும் பத்தினியும் வாசஞ் செய்வதற்கு அக்கிரகாரமும் உண்டாக்கிக் கீழ்த்திசைக்குப் பாதுகாப்பாக வெயிலுவந்த பிள்ளையார் கோவிலையும், மேற்றிசைக்கு வீரமாகாளியம்மன் கோவிலையும் வடதிசைக்குச் சட்டநாதேசுவரர் கோயில் தையல்நாயகி அம்மன்கோயில், சாலை விநாயகர் கோவிலையுங் கட்டுவித்துத் திலகவதியாரென்னும் பத்தினியுடனே கிரகப் பிரவேசஞ் செய்து வாழ்ந்திருந்தான்.'

மேற்கூறிய குறிப்பிலே காணப்படும் செய்தியிற் சில விடயங்கள் அவதானிக்கத் தக்கவை. அதாவது தற்கால இந்துப் பாரம்பரியத்திலுள்ளது போன்று சுபமுகூர்த்தத்தில் நிகழ்ச்சிகளை ஆரம்பிக்கும் வழக்கம் அக்காலத்திலே காணப்பட்டமையே அது எனலாம். நல்லூரில் அரசமாளிகை அமைந்தபோதே பூங்காவனத்தின் நடுவில் அரசர்கள் ஸ்நானம் செய்வதற்கு ஸ்நான மண்டபமும் அமைக்கப்பட்டது. இதிலிருந்து வேறுபடுத்தியே 'முப்படைக் கூபம்' கூறப்படுகிறது. இதன் பொருள் 'ப' போன்ற வடிவிலமைந்த தடாகமாகும். இந்து ஆலயங்களிலுள்ள குளங்களுக்கும் இதற்கும் தோற்றத்தில் வேறுபாடு உண்டு. அவை பெரும்பாலும், சதுர, நீள்சதுர வடிவிற்றான் காணப்படுகின்றன. இதுவோ எனிற் கேணிகள் போன்று மூன்று பக்கமும் 'ப' வடிவிலமைந்திருந்தது. நான்காவது பக்கத்தில் இதிலிறங்கு வதற்குரிய படிக்கட்டுகளையும் கொண்டிருந்தது போலத் தெரிகிறது. 'யமுனா ஏரி' என அழைக்கப்படும் இடமே 'முப்புடைக் கூபம்' என்ற வர்ணனைக்குப் பொருத்தமான தீர்த்த மாகக் காணப்படுகிறது. இதன் அமைப்பு டச்சுக்காரர்களின் காலத்திலும், இவ்வாறே காணப்பட்டதை டச்சு ஆவணங்களும் வரைபடங்களும் எடுத்துக் காட்டுகின்றன.[4] இதிலே தான் யமுனா தீர்த்தம் சேர்க்கப்பட்டதை மேற்கண்ட குறிப்பிலே தெளிவாகக் காணலாம். இத்தகைய மரபு சோழர் காலத்தில் நாம் ஏற்கனவே குறிப்பிட்ட கங்கை கொண்ட சோழ புர மரபைப் பெரிதும் ஒத்துக் காணப்படுகிறது. இதனால் இன்று நல்லூரிற் காணப்படும் 'யமுனா ஏரி' ஆரியச்சக்கரவர்த்திகளினால் 'யமுனா தீர்த்தம்' கலக்கப்பட்ட இடமே எனலாம். பட்டாபிஷேகங்களில் மன்னர்களைப் புனித நதிகளிலிருந்து கொண்டு வரப்பட்ட நீரினாலே அபிஷேகஞ் செய்வது வழக்கம். இத்தகைய தேவையை இது பூர்த்தி செய்தும் இருக்கலாம். இதனால் இதனை ஆரியச்சக்கரவர்த்திகள் ஸ்நானம் செய்த தடாகம் எனக் கூறுவதற்குப் பதிலாகப் புனித நீரான யமுனா தீர்த்தம் கொண்ட புனிதமான தடாகம் என்று கூறுவதே பொருத்தமாகும்.[5]

மேற்கூறிய கூற்றில் மூன்று திசைகளுக்கும் காவற்தெய்வங்களுக்குக் கோயில் அமைத்தது பற்றிய செய்தி கூறப்படுகிறது. இவை முறையே கிழக்குத் திசையில் அமைந்த வெயிலுவந்த பிள்ளையார் கோயில், மேற்குத் திசையிலே அமைந்த வீரமாகாளி அம்மன் கோயில் வடக்குத் திசையிலமைந்திருந்த சட்ட நாதர் கோயில் தையல் நாயகி அம்மன் கோயில், சாலை விநாயகர் கோயில் என்பவையாகும். யாழ்ப்பாண வைபவ மாலை [6] பிறிதோரிடத்தில் முதலாவது ஆரியச்சக்கரவர்த்தி தெற்குத் திசையிலே கைலை விநாயகர் கோயிலிலே கையிலாதநாதர் கோயிலையும் கைலைநாயகியம்மன் கோயிலையும் கட்டுவித்தான் எனக் குறிப்பிடுவதால் நான்கு திசைகளிலும் காவற்றெய்வங்களாக முறையே

பிள்ளையார், அம்மன், சிவன், ஆகிய தெய்வங்களுக்குக் கோயில்கள் அமைக்கப்பட்டன எனலாம். தெற்குத் திசையிலே அமைக்கப்பட்ட கையிலாதநாதர் கோயில் கூட ஏற்கனவே இங்கே காணப்பட்ட விநாயகராலயத்திற்கு அருகிலே அமைக்கப்பட்டதும் அவதானிக்கத் தக்கது. அரண்மனை அமைந்த இடத்திற் பாதுகாப்பாக நான்கு திசைகளுக்கும் தெய்வங்களுக்குக் கோயில்களை அமைக்கும் மரபு ஈழத்தில் அக்காலத்திற் காணப்பட்ட ஒரு மரபாகும். இது யாழ்ப்பாண இராச்சியத்தில் மட்டுமன்றிக் கோட்டை இராச்சியத்திலும் காணப்பட்டது.[7]

மேற்கூறப்பட்டுள்ள அட்டவணையிலுள்ள கோயில்களை நோக்கும் போது நல்லூரின் கிழக்கெல்லையிலமைந்த வெயிலுவந்த பிள்ளையார் கோயில், மேற்கிலுள்ள வீரமாகாளி அம்மன் கோயில், வடக்கே உள்ள சட்ட நாதர் கோயில், தெற்கேயுள்ள கைலாத நாதர் கோயில் ஆகியன இருந்த இடங்கள் இலகுவில் இனங்கண்டு கொள்ளக் கூடிய வையாகும். போத்துக்கேயரின் ஆட்சியில் இவை யாவும் இடிக்கப்படத் திரும்பவும் இவை அமைந்திருந்த இடங்களிலே பெரும்பாலும் டச்சுக்காரரின் ஆட்சியின் கடைக்கூற்றிற் கட்டப்பட்ட ஆலயங்களே நாம் இன்று காணும் ஆலயங்களாகும். ஆனால் தையல்நாயகி அம்மன் கோயில், சாலை விநாயகர் கோயில் ஆகியனவற்றைச் சரியாக இனங்கண்டு கொள்வது கஷ்டமாக உள்ளது.[8] யாழ்ப்பாண வைபவமாலைச் செய்தியை நோக்கும் போது நல்லூரில் மூன்று விநாயகர் ஆலயங்களும் இரண்டு சிவன் ஆலயங்களும், மூன்று அம்மன் ஆலயங்களும் காணப்பட்டதை அவதானிக்க முடிகிறது. அத்துடன் இக்காலத்துக் குரிய இணுவில் பரராசசேகரப்பிள்ளையார் கோயில், அச்சுவேலி அரசகேசரிப் பிள்ளையார் கோயில், உரும்பிராய் கருணாகரப் பிள்ளையார் கோயில் ஆகியனவற்றையும் இணைத்துப் பார்க்கும்போது யாழ்ப்பாண அரசர்களின் போஷிப்பைப் பெற்ற தெய்வங்களில் விநாயகர் முதன்மை பெற்றுக் காணப்படுகிறார் போலத் தெரிகிறது. இது பற்றி ஆராய இடமுண்டு.

முருக வழிபாட்டிடங்கள்

நல்லூரிலே தற்போதுள்ள முருகன் ஆலயத்தின் முன்னோடியாகவுள்ள முருகன் ஆலயம் இப்போதுள்ள புரட்டஸ்தாந்து ஆலயம் இருக்குமிடத்திற் காணப்பட்டதை டச்சு ஆவணங்கள் எடுத்துக் காட்டுகின்றன.[9] யமுனா ஏரிக்கு அருகில் விளங்கும் இக் கிறிஸ்தவ கோயிலிருக்குமிடம் ஒலிவேறாவினால் இடிக்கப்பட்ட புராதன கந்தசுவாமி கோயில் கட்டப்பட்டிருந்த இடமே என இராசநாயக முதலியாரும் குறிப்பிட்டுள்ளார்.[10] இக்கோயிலைக் கட்டியவனாகப் புவனேகபாகு என்பான் யாழ்ப்பாண வைபவமாலை, கைலாயமாலை போன்ற நூல்களிற் கூறப்பட்டுள்ளான். இப்புவனேகபாகு யார் என்ற கேள்வி அடுத்து எழுகிறது.

யாழ்ப்பாண வைபவமாலையில் [11] மட்டுமன்றிக் கைலாய மாலையிலும் [12] புவனேகபாகு முதலாவது ஆரியச் சக்கரவர்த்தியின் மந்திரியாகவே குறிப்பிடப்படுகிறான். கைலாயமாலை இம் மந்திரியாகிய புவனேகபாகுவை முதலாவது ஆரியச் சக்கரவர்த்தி மதுராபுரியில் இருந்து கூட்டி வந்து 'இராச மந்திரியாக' நியமித்ததைக் கூறுகின்றது. யாழ்ப்பாண வைபவமாலையில் ஈரிடங்களிற் புவனேகபாகு முதலாவது சிங்கையாரியனுடன் தொடர்பு படுத்தப்பட்டுள்ளான். இவற்றுள் ஓரிடம் நல்லூர் பற்றியதாகும். மற்றது, மாவிட்டபுரம் பற்றியது ஆகும்.[13] நல்லூர் பற்றி யாழ்ப்பாண வைபவமாலை பின்வருமாறு குறிப்பிடுவது அவதானிக்கத்தக்கது.[14]

'சிங்கையாரிய மகாராசன் இப்படியே அரசாட்சியைக் கையேற்று நடத்தி வருகையிற் புறமதில் வேலையையுங் கந்தசுவாமி கோவிற்றிருப்பணியையுஞ் சாலிவாகன சகாப்தம் எண்ணூற்றெழுபதாம் வருஷத்திலே புவனேகபாகு என்னும் மந்திரி நிறைவேற்றி முடித்தான்.'

இதே நூல் மாவிட்டபுரத்தோடு சிங்கையாரியனையும் அவன் மந்திரி புவனேகபாகுவையும் தொடர்புபடுத்தும் சம்பவம் பின்வருமாறு அமைந்துள்ளது.[15]

'சிங்கையாரிய மகாராசனும் புவனேகபாகு மந்திரியும் கீரிமலைக்குப் போய்த் தீர்த்தமாடிச் சிவாலய தரிசனமுஞ் செய்து கொண்டு அவ்வாலய விசாரணையை அரசாட்சி விசாரணைக்குள்ளாக்கிக் கொண்டு கந்தசுவாமி கோவிலில் வந்து பெரிய மனத்துளாரின் குமாரர் சிதம்பர தீட்சிதரின் மகன் சின்ன மனத்துளார், விருந்திட உண்டு இளைப்பாறினார் கள். அவ்விருந்து மகாவுசிதமாயிருந்ததினால் புவனேகபாகு அவ்விருந்திற் பரிமாறிய ஒவ்வொரு பதார்த்தத்திற்கும் ஒவ்வொரு பாட்டுச் சொன்னான்.'

மேற்படி இரு பந்திகளையும் படிக்கும் போது யாழ்ப்பாண வைபவமாலையிற் பல்வேறு கால நிகழ்ச்சிகள் ஒன்று சேர்க்கப்பட்டிருக்கின்றன போலத் தெரிகின்றது. இவற்றுள் முதல் நிகழ்ச்சி ஆரியச் சக்கரவர்த்திகளுள் முதல் மன்னன் அரசாட்சிக் காலத்துக் குரியதாகும். இதனோடு நல்லூர், மாவிட்டபுரம், கீரிமலை ஆகியன தொடர்புபடுத்திக் கூறப்பட்டுள்ளன. இரண்டாவது நிகழ்ச்சி புவனேகபாகு பற்றிய சம்பவமாகும். இவை இரண்டும் வெவ்வேறு காலத்து நிகழ்ச்சிகளாகும். இதனை யாழ்ப்பாண வைபவமாலை, கைலாயமாலை ஆகியனவற்றில் இவன் காலம் பற்றிக் கூறப்படும் ஆண்டிலே காணப்படும் பாடபேதங்கள் எடுத்துக் காட்டுகின்றன. புவனேகபாகுவின் காலத்தை யாழ்ப்பாண வைபவ மாலை 'சாலிவாகன சகாப்தம் எண்ணூற்றெழுபதாம் வருஷத்தில், எனக் கூறுகின்றது.[16] இதனையே கைலாயமாலையில் வரும் தனிச் செய்யுள் 'இலகிய சகாப்த மெண்ணூற் றெழுபதாமாண்ட தெல்லை' எனக் கூறுகிறது.[17] ஆனாற் கைலாயமாலைச் செய்யுளுக்குப் பாடபேதமும் உண்டு. இது விசுவநாத சாஸ்திரிகளின் சம்பவக்குறிப்பில் உள்ளது.[18] அ'. தாவது,

> 'இலகிய சகாப்த மெண்ணூற்றெழுபத்து நான்கி
> னலர் திரிசங்க போதியாம் புவனேகபாகு
> நலமுறும் யாழ்ப்பாணத்து நகரி கட்டுவித்து நல்லூர்க்
> குலவிய கந்தனார்க்குக் கோயிலொன்றமைப் பித்தானே.

இக்காலம் பற்றிய பாட பேதங்களை உற்று நோக்கும் போது தமிழ் நூல்களில் மன்னர் வரிசையில் மட்டுமன்றி பல்வேறு நிகழ்ச்சிகளைக் காலவரன் முறையிற் கோவைப் படுத்திக் கூறும் மரபு காணப்படாதிருப்பதை அவதானிக்க முடிகின்றது. நல்லூர்க் கந்தசுவாமி ஆலயத்தோடு தொடர்புடைய இருவேறு மன்னர்களாகிய முதலாம் சிங்கையாரியன், புவனேகபாகு ஆகியோரிற் புவகேனபாகுவைச் சிங்கையாரியனின் மந்திரியாகவும் மதுரை யிலிருந்து வந்தவன் என்றும் முதலாம் ஆரியச் சக்கரவர்த்தியுடன் இணைக்கப்பட்டுள்ளமை தெரிகிறது. இக்கருத்தினைக் கைலாயமாலையிற் காணப்படும் பாடபேதமாகிய 'இலகிய சகாப்தமெண்ணூற்றெழுபத்து நான்கினலர்' என்பதற்கு ஞானப் பிரகாசர் [19] கொடுக்கும் விளக்கம் மட்டுமன்றி நல்லூர் ஆலயக் கட்டிடத்தில் புவனேகபாகு பற்றி வரும் வர்ணனையும் உறுதிப்படுத்துகின்றது எனலாம். யாழ்ப்பாண வைபவமாலையிற் குறிக்கப்படும் கூற்றையும், கைலாயமாலையிலே தனிச் செய்யுளாக வரும் 'இலகிய சகாப்தமெண்ணூற்றெழுபதாக எடுத்துக்கொண்டு கிறிஸ்தாப்தத்திற்கு இதனை மாற்ற 78 ஆண்டுகளைச் சேர்த்தால் கி. பி 948 என வரும். இக்காலத்தில் நல்லூரில் ஆரியச் சக்கரவர்த்திகளின் ஆட்சி நடை பெறவில்லை. ஆனால் இந்து ஆலயமொன்று இங்கு இருந்திருக்கலாமென்பதை முதலாம் இராஜேந்திரனின் கோட்டைக் கல்வெட்டு எடுத்துக் காட்டுவது நோக்கற்பாலது.[20]

இக்கல்வெட்டில் வரும் பூரணமற்ற முறையிற் காணப்படும் இடப்பெயரை நல்லூர் என இந்திரபாலா இனங்கண்டு வாசித்துள்ளார். இதனால் இக்கல்வெட்டுக் குறிக்கும் இடப்பெயராகிய நல்லூரும் இது கிடைத்த இடமாகிய கோட்டையும் பல வரலாற்று நிகழ்ச்சிகளை நம் மனக் கண்முன்னே நிறுத்துகின்றன எனலாம். போத்துக்கேயர் யாழ்ப்பாண அரசின் இராசதானியாக விளங்கிய நல்லூரினுள் அரசமாளிகை, கோயில்கள் ஆகியனவற்றைச் சிதைத்த பின்னர் யாழ்ப்பாணக் கோட்டையைக் கட்டினர் என்பதைப் போத்துக்கேய வரலாற்றாசிரியர்கள் சுட்டிக்காட்டியதை நோக்கும் போது யாழ்ப்பாண அரசு நல்லூரில் இராசதானி அமைக்க முன்பே நல்லூரில் ஓர் இந்து ஆலயம் இருந்ததென்பதும் வரலாற்றுண்மையாகிறது. இது சோழர் பாணியிற் கூட அமைந்திருக்கலாம் போலத் தெரிகிறது. இத்தகைய ஆலயம் முருக ஆலயமாகவும் விளங்கி இருக்கலாம் என்று ஊகிக்கலாம். முதலாவது ஆரியச்சக்கரவர்த்தி இவ்வாலயத்திற்குச் செய்த திருப்பணி யாக இவ்வாலயத்தின் புறமதிலை இவனே கட்டியிருக்கலாம் என்பதை மேலே எடுத்துக் காட்டிய யாழ்ப்பாண வைபவமாலையின் குறிப்பு எடுத்துக் காட்டுவதாயுள்ளது. நல்லூரிலுள்ள கந்தசுவாமி ஆலயத்தின் புறமதில் வேலையை இம்மன்னன் செய்ய, இதற்கு இன்னொரு மன்னனான புவனேகபாகுவும் திருப்பணி செய்தான் என்று கொள்வது பொருத்தமானதாகக் காணப்படுகிறது. யாழ்ப்பாண வைபவமாலையில் மாவிட்டபுரம் பற்றி வரும் குறிப்பில் முதலாம் ஆரியச்சக்கரவர்த்தி அங்கு சென்ற போது மாவிட்டபுரக் கந்தசுவாமி கோயில் மட்டுமல்ல கீரிமலைச் சிவன் கோயிலும் காணப்பட்டமை தெளிவாகின்றது. இதனால் இச்சக்கரவர்த்தி காலத்தில் குடாநாட்டில் நல்லூர், மாவிட்டபுரம் போன்ற இடங்களிற் சிறப்பான முருகன் ஆலயங்கள் விளங்கியமை தெளிவாகின்றது.

நல்லூர் முருகன் ஆலயப் புறமதில் வேலைகளை முதலாவது ஆரியச்சக்கரவர்த்தி செய்தான் என்பது பொருத்தமுடைய கருத்தாக அமைகின்றது. இவ்வாரியச் சக்கரவர்த்தியே இதற்குத் திருத்த வேலைகளைச் செய்தான் என்பதற்குச் சுவாமி ஞானப்பிரகாசர் கொடுத்துள்ள விளக்கமும் பொருத்தமானதாகவே காணப்படுகிறது.[21] அவர் இவ்வெண்ணூற்றெழுபதில் வரும் 'எண்' என்ற பதத்தைப் பேரெண்ணாக்கி இது 1000 என்பதைக் குறிக்குமெனக் கொண்டு அத்துடன் நூற்றெழுபதையும் கூட்டிப் பின்னர் சகவருடத்தை கிறீஸ்தாப்தத்திற்கு மாற்றுவதற்கு 78 ஐயும் சேர்த்து 1248 எனக் கொண்டுள்ளார். இது பெருமளவுக்கு ஆரியச்சக்கரவர்த்தி வம்சத்துடன் ஒத்துக் காணப்படுகிறது எனலாம். இதனால் இந்நல்லூர் ஆலயத்திற்குப் பல திருத்தப் பணிகளை முதலாம் ஆரியச்சக்கரவர்த்தி மேற்கொண்டான் எனலாம். இதுநடந்தது கி.பி 13 ஆம் நூற்றாண்டிலாகும்.

சிங்கள நூல்களாகிய ராஜாவலிய, கோகிலசந்தேஸய போன்ற நூல்களை நோக்கும் போது ஆறாவது பராக்கிரமபாகுவின் வளர்ப்புப் பிள்ளையாகிய ஆறாவது புவனேகபாகுவின் ஆட்சி (கி.பி. 1450 - 1457) ஆம் ஆண்டு காலத்திற் காணப்பட்டமை புலனாகின்றது. இவனே நல்லூர் ஆலயத்தில் இன்றும் ஓதப்படும் கட்டியத்தில் விளிக்கப்படுவது ஈண்டு அவதானிக்கத் தக்கது.[22] அப்பாடல் வருமாறு:

'சிறீமான் மஹாராஜாதிராஜ அகண்ட பூமண்டல
ப்ரதிதிசந்தர விச்ராந்த கீர்த்தி
சிறீ கஜவல்லி மகாவல்லிசமேத சுப்பிரஹ்மண்ய
பாதாரவிந்த ஜநாதிருட சோடச
மகாதான சூர்யகுல வம்சோதாவ ஸ்ரீசங்க
போதி புவனேகபாகு.'

இதனைப் பின்வருமாறு சிவசாமி மொழி பெயர்த்துள்ளார்.[23]

'திருவருட் சக்திகளான தெய்வானை அம்மனும் வள்ளியம்மனும் ஒருங்கே பொருந்த வீற்றிருக்கும் சுப்பிரமணியப் பெருமானின் திருவடித் தாமரைகளை வணங்குபனும், மன்னர் களுள் மன்னனும் செல்வங்களை உடையவனும், மிகப்பரந்த பூமியடங்கலும் உள்ள திசைகள் எல்லாவற்றிலும் பரவிய புகழையுடையவனும். மக்களுடைய தலைவனும், பதினாறு பெரிய தானங்களைச் செய்பவனும் சூரிய குலத்திலே தோன்றியவனும் சிறீ சங்கபோதி என்னும் விருதுப் பெயர் தரித்தவனுமாகிய புவனேகபாகுவாகும்.'

ஆறாவது பராக்கிரமபாகுவின் வளர்ப்புப் பிள்ளையாகிய செண்பகப் பெருமாள் (ஆறாவது புவனேகபாகு) ஸ்ரீ சங்கபோதி என்ற பட்டத்தினைச் சூடியிருந்தாலும், அவனது சாசனங்கள் அவனைச் சூரிய குலத்தவனென்றும் மஹாராஜாதிராஜ என்றும் ஸ்ரீ சங்கபோதி என்றும் அழைப்பதாலும்[24] கைலாயமாலைச் செய்யுளின் பாடபேதத்தினைத் தரும் விசுவநாத சாஸ்திரிகளின் பிரசுரிக்கப்படாத ஏட்டில் இவனைச் சிறீசங்கபோதி என அழைப்பதாலும் இம் மன்னனே கந்தசுவாமி கோயிலுக்கு ஆற்றிய பணிகளை முதலாவது ஆரியச் சக்கர வர்த்தி இங்கே இருந்து ஆற்றிய பணிகளோடு யாழ்ப்பாண வைபவமாலை, கைலாயமாலை ஆகியன இணைத்துள்ளன எனலாம்.

இவனை ஆரியச்சக்கரவர்த்தியின் அமைச்சர் எனக் கூறியதன் மூலம் இத்தகைய இணைப்பு ஏற்பட்டுள்ளது எனலாம். மேலும் புவனேகபாகு என்ற பெயர் எழுதப்பட்ட பழைய பதக்கம் ஒன்று இன்றும் நல்லூர்க் கோயிலிலுள்ளதென்றும் தமக்குப் பிதிரார்ச்சிதமாகக் கிடைத்த இப்பொருளைப் பூதனாராச்சியார் என்பவர் (பூதத்தம்பி என்ற தமிழ் மந்திரியின் மகன்) இக்கோயிலுக்கு கொடுத்தார் எனவும், முத்துத்தம்பிப் பிள்ளை தமது யாழ்ப்பாணச் சரித்திரத்திற் கூறியுள்ளார்.[25]

ஒட்டுமொத்தமாக நோக்கும்போது நல்லூர்க் கந்தசுவாமி கோயில் அரச அரண்மனைக்கு கிட்ட இருந்தது மட்டுமன்றிப் பெரிய கோயிலாகவும் இருந்ததைப் போத்துக்கேய ஆசிரியரான குவேரோஸ் போன்றவர்களின் குறிப்புகளிலிருந்து அறிய முடிகிறது.[26] இதனை மையமாகக் கொண்டே நாற்திசைக் கோயில்களில் ஒன்றாக முருகன் ஆலயம் குறிப்பிடப்படா மையே இவ்வாறு ஊகிக்க வைக்கிறது. இவ்வாறு சிறப்புப் பெற்ற தலமாக இது எழுச்சி பெற்றதனாலேயே கி.பி. 14 ஆம் நூற்றாண்டுக்குரிய அருணகிரிநாதரின் திருப்புகழில் நல்லூர் முருகன் 'யாழ்ப்பாணாயன் பட்டினமேவிய பெருமாளே' எனப் போற்றப்பட்டுள்ளான் எனலாம்.[27]

சுவாமி ஞானப்பிரகாசர் போத்துக்கேயர் 1560 ஆம் ஆண்டில் நல்லூர் இராச்சியத்தின் மீது படை எடுத்தபோது இது பெரிய கோயிலாக இருந்ததென்றும் இதிற் போத்துக்கேயர் தமது மத பூசையை நடத்தினர் என்றும் யாழ்ப்பாண வைபவ விமர்சனத்திற் குறிப்பிட்டு

ள்ளார்.[28] அக்கால நல்லூர் மன்னனான செகராசசேகரனுக்கும் போத்துக்கேயருக்குமிடையே நடந்த போரில் தோல்வி கண்ட செகராசசேகரன் அரண்மனைக்குத் தீயிட்டுத் திரவியங்களுடன் கோப்பாய் சென்றதாகக் கூறப்படுகிறது. அப்போது போத்துக்கேயர் அரண்மனையைக் கைப்பற்றியதோடு பெரிய ஆலயத்தில் தமது மத பூசையை மேற்கொண்டதாகக் கூறும் ஞானப்பிரகாசர் இது தற்கால நல்லூர் ஆலயம் இருந்த இடத்தில் நடைபெற்றிருக்கலாமென்று கூறுவது ஏற்புடைத்தாகவில்லை. இதனால் இத்தகைய மத பூசை பழைய நல்லூர் ஆலயத்திலேயே அதாவது தற்காலப் புரட்டஸ்தாந்துத் தேவாலயம் அமைந்துள்ள இடத்திலே நடைபெற்றது எனக் கொள்ளலாம்.

போத்துக்கேயரால் அமைக்கப்பட்ட கிறிஸ்தவ தேவாலயம் டச்சுக்கலைக்காரர் காலத்திற் காணப்பட்டதைக் கூறும் இவர் இது களிமண்ணினாற் கட்டப்பட்ட தென்றும் இந்த இடத்தில் இதற்கு முன்னர் இந்துக்களின் (பகன்) கோயில் இருந்ததென்றும் கூறுகிறார்.[29] (படம் 32) நல்லூர்க் கோயிலைப் போத்துக்கேயர் இடித்ததற்கான சான்றுகள் காணப்படுவதால் அவர்களே இக்கோயிலை இடித்து இது காணப்பட்ட இடத்திலே தமது கிறிஸ்தவ தேவாலயத்தைக் கட்டினார்கள் எனலாம். யாழ்ப்பாணத்தைக் கைப்பற்றிய போத்துக்கேயர், கோட்டைப் பகுதிக்கு தமது தலைமையகத்தை மாற்றும் வரை 1619-1621 வரையிலான காலப் பகுதியில் நல்லூர்க் கோயிலைத் தமது இராணுவத் தலைமைப் பீடமாகவும் நிருவாக மையமாகவும் மாற்றியிருந்தனர்.[30] நல்லூர்க் கோயில் போத்துக்கேயரால் இடிக்கப்பட்ட செய்தி குவேரோஸ் சுவாமிகளால் எடுத்துக் காட்டப்பட்டுள்ளது. [31] யாழ்ப்பாண வைபவமாலையும் இதனை உறுதிப்படுத்தியுள்ளது.[32]

நல்லூரைப் போன்றே மாவிட்டபுரத்திலமைந்திருந்த முருகன் ஆலயமும் பிரசித்தி பெற்ற ஆலயமாக முதலாவது ஆரியச்சக்கரவர்த்தியின். போஷிப்பைப் பெற்ற ஆலயமாக விளங்கியது என்பதை யாழ்ப்பாண வைபவமாலை தரும் தகவல்கள் உறுதி செய்கின்றன எனலாம். இந்நூலில் ஆரியச்சக்கரவர்த்தி தனது மந்திரியாகிய புவனேகபாகுவிடம் இவ்விடம் சென்று ஆலய தரிசனம் மேற்கொண்டு விருந்துண்டான் எனக் குறிக்கப்பட்டுள்ளதை ஏற்கனவே கண்டோம். இதனால் முதலாம் ஆரியச்சக்கரவர்த்தி காலத்திலிருந்தே மாவிட்டபுரமும் நல்லூர் முருகன் ஆலயத்தைப் போன்று யாழ்ப்பாண அரசர்களின் போஷிப்பை பெற்றிருந்தமை தெரிகிறது. யாழ்ப்பாண வைபவமாலையிற் காணப்படும் மாருதப்புரவல்லி கதை [33], ஆரியச்சக்கரவர்த்தி காலத்திற்கு முன்பே இது பிரசித்தி பெற்ற முருக தலமாக வளர்ச்சி பெற்றதை எடுத்துக் காட்டுவது போன்று நல்லூரிற் கிடைத்த சோழப் பேரரசனாகிய முதலாம் இராசேந்திரனின் கல்வெட்டும் இதன் பழமையை எடுத்துக் காட்டி நிற்கின்றது எனலாம். இச்சந்தர்ப்பத்திலே கைலாயமாலை [34], வையாபாடல் [35], ஆகிய நூல்களில் உக்கிரசிங்கனின் தலைநகராகிய கதிரைமலையில் (கந்தரோட்டை) அமைந்திருந்த முருகன் ஆலயம் பற்றிக் காணப்படும் குறிப்பும் அவதானிக்கத்தக்கது. இத்தகைய ஆலயம் ஆரியச்சக்கரவர்த்திகள் காலத்தில் ஏன் குறிப்பிடப்படவில்லை என்பதும் புதிராகவே உள்ளது. இம்மூன்று நூல்களும் இவ்வாலயம் பற்றிக் கூறியுள்ளமை இதன் சிறப்பினை எடுத்துக் காட்டுகின்றது எனலாம். எனினும் தற்காலக் கதிரைமலைச் சிவன் கோயிலுக்கும் இதற்குமிடையே உள்ள தொடர்பு ஆராயப்பட வேண்டியதொன்றாகும்.

இக்காலத்திற் சிறப்புப் பெற்ற முருக தலமாகச் செல்வச்சந்நிதியும் விளங்குகிறது எனலாம். எனினும் இது பற்றி யாழப்பாண வைபமாலையிற் குறிப்பேதுங் காணப்படாமையும் ஆச்சரியமன்று. ஏனெனில் வேதாகம வழிபாட்டு மரபு வழி ஒழுகும் கோயில்களே இக்காலத்தில் மேன்மையுள்ள தலங்கள் என மதிக்கப்பட்டதால் இதன் வழி ஒழுகிய

பல கோயில்களைக் குறித்த யாழ்ப்பாண வைபவமாலை செல்வச் சந்நிதி பற்றிக் குறிப்பிடாதது ஆச்சரியம் அன்று.காரணம் இத்தலம் வேதாகம வழிபாட்டு நெறிப்படி கிரியைகள் மேற்கொள்ளப்படாத தலமாக அன்று தொடக்கம் இன்றும் விளங்குவதேயாகும். வடபகுதியிலுள்ள பிரசித்தி பெற்ற முருக தலங்களிலொன்றாக இது விளங்குகிறது எனலாம். முருகப் பெருமானின் சிறப்பான தலங்கள் பெரும்பாலும் குன்றுகள் மீதேதான் உள. ஆனாற் பாண்டி நாட்டிலுள்ள திருச்செந்தூர் என்ற தலம் மட்டுமே கடற்கரையில் உளது. இதனாற் செல்வச் சந்நிதி பாண்டி நாட்டுத் திருச்செந்தூரை நமது மனக்கண் முன்னே நிலை நிறுத்துகின்றது. அதே நேரத்தில் ஈழத்திற் கோயில் மரபுகளில் வேதாகம வழிபாட்டு மரபு நெறிமுறைக் கிரியைகள் மேலோங்கி நிற்கின்ற பின்னணியிற் பழந்தமிழரின் சங்க இலக்கியங்கள் கூறும் வேலன் வழிபாட்டு மரபு நெறியைப் பேணி நிற்கும் ஒரு தலமாக இன்று இது விளங்குவதும் இதற்குரிய மற்றோர் சிறப்பாகும். இத்தகைய பழைய வழிபாட்டு நெறிகள் இன்று செல்வாக்குப் பெறாவிட்டாலும் கூட இம்மரபு நெறி ஒழுகும் முருக தலங்களில் ஒன்றாகக் கதிர்காமம் விளங்குவது குறிப்பிடத்தக்கது. கதிர்காமத்தைப் போல ஈழத்தின் கிழக்குப் பகுதியிலுள்ள புகழ் பெற்ற 'திருப்படைக் கோயில்கள்' பலவும் இவ்வழி ஒழுகி நிற்பனவேயாம்.[36] அது மட்டுமின்றிச் செல்வச்சந்நிதி, ஈழத்தின் கிழக்குக்கரை முருகன் ஆலயங்கள், கதிர்காமம் ஆகியவற்றிடையே காணப்படும் தொடர்பு, பூசை முறையில் மட்டுமல்ல என்பதும் குறிப்பிடத்தக்கது. கதிர்காம யாத்திரை செல்வச் சந்நிதியில் ஆரம்பமாகிக் கிழக்குக் கரையிலுள்ள உகந்தை முருகனாலயம் போன்றனவற்றினூடாகக் கதிர்காமத்தை அடைவதும் இவற்றிற்கிடையே காணப்படும் பிணைப்பினை உறுதிப்படுத்துவதாய் அமைகிறது.

இச்சந்தர்ப்பத்திற் செல்வச்சந்நிதி ஆலயத்தின் சிறப்புப் பற்றி சிவத்தம்பி குறிப்பிட்டுள்ளமை அவதானிக்கத்தக்கது.[37]

> 'தமிழ்ச்சைவ மரபில் பெரும்பாலும் கோயில்களின்பெயர்கள் இடத்தின் பெயரையும் தலமூர்த்தியின் பெயரையும் கொண்டிருக்கும். ஆனால் இங்கே செல்வச்சந்நிதி என்று மாத்திரமே பெரிதும் வழங்கப்படுகிறது."தொண்டைமானாற்றுச் செல்வச்சந்நிதி என்னும் மரபும் இல்லையென்றே கூறவேண்டும். அதுபோலச் 'சந்நிதி முருகன்' என்றும் விதந்தோதப்படுவதில்லை.சந்நிதியான் என்று குறிப்பிடப்படுவதுண்டு. !ஆற்றங்கரையான்' என்ற மரபுண்டு என்பதை இங்கு குறிப்பிடல் வேண்டும். ஊர்ப் பெயரையும் உறையும் தெய்வத்தின் பெயரையும் குறிப்பிட வேண்டாத அளவிற்கு முக்கியத்துவம் பெற்றுள்ள 'சந்நிதி' என்ற இப்பெயரின் கருத்தை அறிதல் அவசியம். 'சந்நிதி' என்னும் சமஸ்கிருதச் சொல் சம்+நி+தி என நிற்பது இதன் கருத்து. அண்மையில் இருப்பது, அண்மைநிலை, முன்நிற்றல் என்பனவாகும். காலக்கிரமத்தில் தெய்வம், குரு, பெரியோர் முன்நிற்பதை 'சந்நிதி' 'சந்நிதானம்' என்பன குறித்தன. எனவே சந்நிதி என்பது முருகன் முன் நிற்றலைக் குறிக்கின்றது. 'செல்வச்சந்நிதியில்' செல்வம் அடைமொழி முருகனையே செல்வமாகவும் அவன் தருவனவற்றைச் செல்வமாகவும், அவனைச் செல்வத்தைப் பெறுவதற்கான வழியாகவும் கொள்ளும் அர்த்தங்களும் மனநிலைகளும் அதிலே தொனிக்கின்றன. கோயில்களிற் 'சந்நிதி'கள் உண்டு. இங்கு 'சந்நிதியே' கோயிலாகவுள்ளது. செல்வச்சந்நிதி ஓர் அசாதாரணப் பெயர். செல்வச்சந்நிதி ஓர் அசாதாரணமான கோயில்.'

இக்கோயிலிலுள்ள சிறப்பம்சம் இங்குள்ள பூசை முறையாகும். கதிர்காமப் பூசை முறையையே இது ஒத்துக் காணப்படுகிறது. வாயைச் சேலைத்துண்டால் கட்டி மந்திரங்களை

உச்சரியாது வணங்குவதே இம்மரபாகும். கதிர்காமத் திருவிழாவுக்கு முதல் நாள் முருகன் இங்கிருந்து கதிர்காமம் செல்வதும், அங்கிருந்து தீர்த்தத்தை முடித்துக்கொண்டு இங்கு வருவதையும் எடுத்துக்காட்டும் கிரிகைகள் நம்பிக்கைகள் ஆகியன இரு தலங்களுக்கிடையே கிளைவிட்டோடும் உறவுக்குச் சிறந்த சான்றாகும். இக்கோயில் வழிபாட்டின் மற்றைய சிறப்பம்சமான காவடி எடுத்தல் தனித்தன்மை வாய்ந்தது. யாழ்ப்பாணப் பகுதியில் வேறு எவ்விடத்திலும் காணாத அளவுக்குப் பெண்களும் ஆண்களும் முருகன் மீது நேர்த்திக்கடன் வைத்துக் காவடி எடுத்தல் நமது பண்டைய சங்ககால வழிபாட்டின் எச்ச சொச்சங்களை எடுத்துக் காட்டுகிறது என்றால் மிகையாகாது. இதே போன்று இக்கோயிலுக்குரிய இன்னுமொரு சிறப்பான அம்சம், இங்கு நடைபெறும் அன்னதானமேயாகும். அடுத்து முக்கியம் பெறுவது இங்குள்ள மடங்களாகும். தீராத நோயைத் தீர்க்கும் பொருட்டு இம்மடங்களில் மக்கள் வந்து தங்குவது வழக்கம்.

இத்தகைய சிறப்பான அம்சம் இம்மாவட்டத்தின் ஏப்பகுதியிலும் இல்லை எனலாம். இம்மடங்கள் பல யோகிகள் தங்குமிடமாகவும் உள. இதிலுள்ள சிறப்பம்சம் என்னவென்றால் இவ்யோகிகள்/சித்தர்கள் இக்கோயிலில் நடைபெறும் அன்றாடப் பூசைகளிற் கலப்பதில்லை. இவ்வாறு இப்பூசைகளிற் கலக்காது செல்வச்சந்நிதியின் சூழலையே பற்றிநிற்கும் இவ்யோகிகள் பற்றியும் இச்சூழல் பற்றியும் மேலும் ஆராய்வது பலனுடைத்தாகும். யாழ்ப்பாணத்திலுள்ள சித்தர்கள் மரபின் தோற்ற வளர்ச்சியில் முருகன் ஆலயங்களுக்குப் பங்குண்டு. நல்லூரை விடச் செல்வச்சந்நிதி இதில் ஒரு படி முன்னே நிற்கிறது போலத் தெரிகிறது.

யாழ்ப்பாணத்திலுள்ள பிரசித்தி பெற்ற முருகன் ஆலயங்களில் ஒன்றாகிய 'கந்தவனக் கடவை' முருகன் ஆலயமும் இக்காலத்திற் சிறப்புப் பெற்றிருந்ததை எடுத்துக் காட்டுவதாக, அருணகிரிநாதர் பாடிய பாடலில் வரும் 'கந்தசுவாமி கானகம்' என்ற அடி அமைகின்றது எனக் கொள்ளப்படுகிறது.[38] நல்லூர், மாவிட்டபுரம், கதிரைமலை போன்ற இடங்களிலமைந் திருந்த முருகன் ஆலயங்களின் பின்னணியில் இப்பாடலை நோக்கும்போது கந்தவனக் கடவையிலும் இக்காலத்திற் செல்வாக்குள்ள முருகன் ஆலயம் ஒன்று காணப்பட்டதையே இது எடுத்துக் காட்டுகிறது எனலாம்.

கதிர்காமம் இக்காலத்தில் இந்துக்களின் புகழ்பூத்த வழிபாட்டுத் தலமாக விளங்கி யதை அருணகிரிநாதர் இத்தலத்தின் மீது பாடிய இருபத்தைந்து பாடல்கள் எடுத்துக்காட்டு வதோடு முருகனது ஆறுபடை வீடுகளோடு இதுவும் அருணகிரிநாதரின் பாடல்களில் இடம்பெற்றிருப்பது ஈண்டு நினைவு கூரற்பாலது.[39]

யாழ்ப்பாண அரசு காலத் தமிழ் மக்கள் இத்தலத்தின் மீது ஈடுபாடு கொண்டு பக்தி சிரத்தையுடன் ஒழுகியதை இக்காலத் தமிழ் நூல்களாகிய கதிரைமலைப்பள்ளு,[40] பரராசசேகரம் "ஆகிய நூல்களிற் காணப்படும் குறிப்புகள் எடுத்துக்காட்டுகின்றன என்று கூறினால் மிகையாகாது. இக்காலத்திற் புகழ்பூத்த முருக தலமாக இது விளங்கியதை சிங்கள சந்தேசய நூல்கள[42] ஜினாகால மாலினி[43] என்ற சீயதேசத்து நூல் ஆகியனவற்றிற் காணப்படும் குறிப்புகள் எடுத்துக் காட்டுகின்றன எனலாம்.

சிவவழிபாட்டுத் தலங்கள்

ஆரியச்சக்கரவர்த்திகள் காலத்தில் மேம்பட்டிருந்த சிவவழிபாட்டினைப் பற்றி இவர்களால் நிறுவப்பட்ட கைலாசநாதர் ஆலயம் பற்றிய குறிப்பு எடுத்துக் காட்டுகிறது. இவ்வாலயத்தின்

சிறப்பினைக் கூறும் தனியான நூல் கைலாயமாலையாகும். எனினும் இது பற்றிய குறிப்புகள் யாழ்ப்பாண வைபவமாலையிலும் உண்டு. இக்குறிப்புகள் இக்காலத்தில் எவ்வாறு ஆலயங்கள் உருவாக்கப்பட்டன, அவற்றின் தோற்ற அமைப்பு, அங்கங்கள் எவ்வாறு அமைந்திருந்தன என்பதை எடுத்துக்காட்டும் அதே நேரத்தில் ஆலயத்தில் மூல மூர்த்தியின் பிரதிஷ்டா வைபவமாகிய கும்பாபிஷேகம் தொட்டுக் கிரிகைகள் எவ்வாறு அமைந்திருந்தன என்பதையும் எடுத்துக்காட்டுவதோடு இந்நிகழ்ச்சி களின்போது ஆலயத்தொண்டில் ஈடுபட்ட ஆடல், பாடல் இசை வல்லுனர்கள் பற்றியும் எடுத்துக் காட்டுகின்றன. இத்தகைய வர்ணனைகள் இன்று நாம் காணும் ஆலய நிகழ்ச்சி களை நம் மனக் கண்முன்னே படம் பிடித்துக் காட்டுவது ஈண்டு நினைவு கூரற்பாலது.

முதலில் யாழ்ப்பாண வைபவமாலையில் இவ்வாலயம் பற்றிக் காணப்படும் குறிப்பினை அவதானிப்போம்.[44]

'ஒரு நாளிரவிற் சப்பிர மஞ்சத்திலே அரசன் சாய்ந்து நித்திரை செய்திருக்கையில் பரமேசுர மூர்த்தி பாருவதி தேவியுடன் கனவிலே தரிசனையாகி உத்தரவு கொடுத்த பிரகாரமாகவே மகா சந்தோஷத்துடனே கைலை விநாயகர் கோவிலிலே, கயிலாத நாதர் கோவிலையுங் கைலைநாயகியம்மன் கோவிலையும் எவற்றினும் விசேஷித்தவைகளாகக் கட்டுவித்து மூன்று சபைகள், பரிவாரதேவர்கள் இருப்பிடம், உக்கிராணசாலை, யாகசாலை, அக்கிரகாரம், தேரோடும் வீதி, மடம், அன்னசத்திரம் இவைகளையெல்லாம் இயற்றுவித்து பிரமாணத்துக் கிணங்கச் சுற்றுமதிலும், கோபுரமுமெழுப்பிக் கேதாரத்திலே மன்மதன் பூசித்து வந்த ஆதாரலிங்கத்தையும் அழைப்பித்து பிரதிஷ்டை செய்வித்துப் பாண்டியராசன் கீழ் முதற் பாளையத் தலைவனாயிருந்து இராமநாதபுரத்தையாண்ட சேதுபதிக்குப் பாசுரமனுப்பியழைப்பித்து, கெங்காதரய்யர் என்னுங் காசியிற் பிராமணனையே பூசனை நடத்தும்படி வைத்து அல்லும் பகலுங் கைலாயநாதர் திருவடிகளைத் தியானித்துக் கொண்டு நல்லூர்க் கையிலையில் நெடுங்காலமிருந்து அரசாண்ட பின்.....'

யாழ்ப்பாண வைபவ மாலையிலே மேற்கண்டவாறு கூறப்பட்டுள்ள செய்தி ஆரியச் சக்கரவர்த்திகளுள் முதல் மன்னன் காலத்திலேயே இக்கோயில் கட்டப்பட்டதை எடுத்துக் காட்டுகிறது. இத்தகைய செய்தியையே இக்கோயிலின் வரலாற்றைக் கூறும் கைலாயமாலையிலும் காணலாம். கைலாயநாதர் கனவில் மன்னனிடத்திலே தோன்றியதன் பேரிலே இக்கோயில் கட்டப்பட்ட நிகழ்ச்சி கைலாயமாலையிற் கூறப்படுகின்றது.[45] நல்லூரி லமைந்த கைலாயநாதர் கோயில் மூன்றாவது கைலாயமாக விளங்கியதையும் கைலாய மாலை பின்வருமாறு எடுத்துரைக்கிறது.[46]

..... நந்தமிர்தச்
சித்திர கைலாச மொடு தென் கயிலை யிவ்விரண்டு
நித்தமுள மோர்ந்துறையு நேயபக்தி - அத்துடனே
முக்கைலையாக நல்லை மூதூரினொன்றமைந்த
தக் கைலை மீதி னமர்ந்துறைய.....

கைலாயமாலைக் குறிப்பை நோக்கும்போது மூன்று கைலாயங்கள் இருந்தமை தெரிகிறது. இதில் மூன்றாவது இமய மலைக் கைலாயமாகும். இரண்டாவது திருகோணமலை யிலிருந்த தென் கைலாயமாகிய கோணேஸ்வரமாகும். மூன்றாவது நல்லூரில் உள்ள கைலாயமாகும். ஆனால் யாழ்ப்பாண அரசர் காலத்திற்குரிய தட்சிண கைலாசபுராணத்திற் கூறப்பட்ட மூன்று கைலாயங்களும் வித்தியாசமானவையாகும். இவை அமைந்திருந்த இடங்களாகத்

தழிழகத்திலுள்ள காளத்தி, திருச்சி, ஈழநாட்டிலே உள்ள திருக்கோணேஸ் வரம் ஆகியன குறிப்பிடப்படுகின்றன.[17] இம்மூன்று கைலாசங்கள் பற்றி வேலுப்பிள்ளை[18] பின்வருமாறு கூறியுள்ளமை அவதானிக்கத்தக்கது.

"யாழ்ப்பாணத் தமிழரசு அமைந்தபோது, திருகோணமலைக் கயிலாசநாதரையும் நந்திக் கொடியையும் ஏற்றுக் கொண்டிருக்கிறார்களென்று கருதுவதற்கு இடம் இருக்கிறது. யாழ்ப்பாணத்துக் கைலாசநாதர் கோயிலைப் பாட எழுந்த கயிலாயமாலை மூலக்கயிலாசம், திருகோணமலைக் கயிலாசம், நல்லூர்க் கயிலாசம் ஆகிய மூன்றையுமே சிறப்பித்துக் கூறுகிறது. எனவே, அரசர் காலத்திலே சிறப்பாகப் போற்றப்பட்ட மூன்று கைலாசங்களிலே இரண்டு இலங்கையிலே காணப்படுகின்றன. அக்காலத்திலே எழுந்த சமய நூல்களிலே கயிலாய மாலை, கதிரைமலைப்பள்ளு ஆகியவை தவிர, ஏனையவை யாவும் திருகோண மலைப் பகுதிக் கோயில்களைப் பற்றியனவாக அமைந்திருப்பதற்கு இதுவே சரியான விளக்கமாகத் தோன்றுகிறது. நந்திக் கொடியோடும் நந்தி இலச்சினையோடும் கயிலாச நாதர் யாழ்ப்பாணத்திலே அரசோச்சியிருக்கிறார். அவரைச் சார்ந்து ஸ்ரீ காரியஞ் செய்தவர்களே ஆரியச் சக்கரவர்த்திகள் அவர்கள் காசியோடும் தொடர்பு வைத்திருந்தார்கள். காசியிலிருந்து இராமேஸ்வரத்தில் குடியேறிய பாசுபதரின் பரம்பரையே அவர்கள் என்று செகராசசேகரமாலை கூறும். பிரபலமான கோயில் உள்ள ஊரே நல்லூர் என்று பெயரிடப்படல் தமிழ் மரபு. கயிலாசநாதர் கோயிலால், நல்லூருக்கு அப்பெயர் ஏற்பட்டிருக்குமா என்பது ஆராயத்தக்கது."

மேற்கூறிய கருத்து அன்று ஈழத்தில் வளர்ச்சி பெற்றிருந்த கயிலாச பாரம்பரியம் பற்றிச் சிறப்பாக எடுத்துக் காட்டுகிறது எனலாம். இத்தகைய பெருமை வாய்ந்த கயிலாச நாதர் ஆலயத்தின் தோற்றத்தைக் கைலாயமாலை, யாழ்ப்பாண வைபவமாலை ஆகியன முதலாவது ஆரியச் சக்கரவர்த்தி காலத்தோடு எடுத்துக் காட்டினாலும் கூட முதலியார் இராசநாயகம் இக்கோயில் கி.பி 1400 - 1519 வரையிலான காலப் பகுதியிலே கட்டப் பட்டது என்று கூறுவது ஏற்புடைய கருத்தாக அமையவில்லை.[19]

நல்லூர் ஆரியச் சக்கரவர்த்திகளில் மூவர் திருகோணமலைக் கைலாச நாதனைத் தரிசித்துத் திருப்பணி பண்ணி நிவேதனப் பொருட்கள் அளித்தமை பற்றிக் கோணேசர் கல்வெட்டு, திருக்கோணாசல புராணம் ஆகியன குறிக்கின்றன. கோணேசர் கல்வெட்டு 'ஆரிய குலராசன், பரராசசேகரன், செகராசசேகரன்' என்ற மூன்று ஆரியச் சக்கரவர்த்திகளும் கோணேசர் ஆலயத்திற்குச் செய்த திருப்பணிகள் பற்றிக் கூறுகின்றன.

இவர்களின் இயற்பெயர் கூறப்படாததால் இவர்கள் யார் என இனங்கண்டு கொண்டு இவர்களின் காலத்தினை நிர்ணயிப்பது சிரமமாகவே உள்ளது. இதில் வரும் ஆரியகுல ராசன் ஆரியச்சக்கரவர்த்திகளில் முதல்வனாக இருத்தல் வேண்டுமென்றும் யாழ்ப்பாணத்தை ஆண்ட முதல் ஆரியச்சக்கரவர்த்தியாக இருத்தல் வேண்டும் என்றும் பத்மநாதன் கருதுவது ஏற்புடைத்தாக அமைந்துள்ளது.[20] இவன் காலத்திலே திருகோணமலை 'கோணேசர்' ஆலயம் மிகச் சிறப்பான ஆலயமாகக் குளக்கோட்டு மகாராசா செய்த திருப்பணிகளால் மேன்மை பெற்றிருந்ததால் முதலாவது ஆரியச் சக்கரவர்த்தி தனது ஆட்சியின் ஆரம்பத்தில் நல்லூரிற் சிவனுக்குரிய கயிலாசமாகிய கைலாசநாதர் கோயிலைக் கட்டிய ஆரியச் சக்கரவர்த்தி இன்னுமொரு கைலாசமாகிய திருகோணமலையிலுள்ள ஆலயத்திற்கும் திருப்பணிகளைச் செய்திருக்கலாம். இத்தகைய கருத்தினைக் கோணேசர் கல்வெட்டிற் காணப்படும் திரி கைலைநாதர் பெருமை கேட்டுவந்து' என்ற சொற்றொடர் உறுதி

செய்கிறது. பரராச சேகரன், செகராசசேகரன் ஆகிய மன்னர்கள் 15ஆம் 16ஆம் நூற்றாண்டுகளில் வாழ்ந்தவர்கள் எனப் பத்மநாதன் ஊகிப்பது மிகப் பொருத்தமானதாகத் தெரிகிறது. மேற்படி பெயர்கள் பட்டப் பெயர்களாக இருந்தாலும்கூட, 15ஆம் நூற்றாண்டில் வாழ்ந்த கனகசூரிய சிங்கையாரியன் இக்கோயிலோடு கொண்டிருந்த தொடர்பினை யாழ்ப்பாண வைபவமாலை எடுத்துக் காட்டுவதை நோக்கும்போது இம் மன்னர்கள் ஒரு சமயம் கனகசூரிய சிங்கை ஆரியனின் மக்களாகிய பரராசசேகரன், செகராசசேகரன் ஆகியோராகவும் இருக்கலாம்.

கனகசூரிய சிங்கையாரியன் இத்தலத்தோடு கொண்டிருந்த தொடர்பை யாழ்ப்பாண வைபவமாலை பின்வருமாறு உரைக்கிறது.[21]

கனகசூரிய சிங்கையாரியன் தன் பிள்ளைகளாகிய பரராசசேகரனையும் செகராசசேகரனையுந் திருக்கோவிலூரில் இராசகுடும்பத்தவர் பாலிற் கல்வி கற்க வைத்து யாத்திரை பண்ணும்படி தன் மனைவியுடனே காசி பரியந்தம் திருத்தலங்கள் தோறும் சுற்றித் திரிந்து திரும்பிக் கோகர்ணச் சிவாலயத்தில் வந்திறங்கி அவ்விடத்திலிருந்து சிலவருட காலஞ் சிவராத்திரி விரதம் அனுட்டித்தான்'

இனிக் கோணேசர் கல்வெட்டு ஆரியச் சக்கரவர்த்திகள் மேற்கொண்ட திருப்பணிகள் பற்றிக் கூறுவதை நோக்குவோம்.[22]

பரராசசேகரன் செகராசசேகரனென்றிருவர் திரிகைவைக்கு வடமேல்பாலில் இராச்சியம் பண்ணியிருப்பார்கள். அவர்கள் திருகோணமலைப்பெருமை கேட்டு வந்து பாவநாசத் தீர்த்தத்திலும் படிந்து இரவிகுலதிலகராகிய தேவராசகுளக்கோட்டுமகாராசனுக்கு இத்தனை ஐசுவரியங்களைக் கொடுத்து தடுத்தடிமைக் கொண்ட கோணநாயகரேயென்று விழுந்தமுது நமஸ்காரம் பண்ணி அறுபத்துநாலு சிவாலயமுந் தரிசனை பண்ணி, ஏழு பட்டு முத்து மாலையும், வைர ரத்தினம் பதித்த தங்கப் பதக்கமுஞ் சாத்துவித்து முத்துக்குடை பவளக்குடை கொடுத்து, வெகுதிரவியமும் அறைமுதலிருப்பாக வைத்து குருகுலக் கணக்கிலும் பதிப்பித்து நாட்டில் நூல் வாங்கிக் கோயிலுக்கொப்புவிக்கிறதற்கு ஒரு இறை கடமையில்லாத திரியாயூரும் அதற்கு ஏழு குளமும் ஏழு வெளியுங் கொடுத்து எந்தெந்தக் காலத்துக்குந் திரிக்கு நூல் வாங்கிக் கொடுத்துச் சொல்லித் திட்டமும் பண்ணி ஆதியாகிய கோணநாயர் பாதார விந்தந் துதி செய்து விடையும் பெற்றுத் தங்கள் நகரஞ் சென்று வெகுநாளிராச்சிய பரிபாலனம் பண்ணிச் சிவபதஞ் சேர்வார்கள்.

இந்நூலில் தொடர்ந்து கூறுகையில்,

'ஆரியகுலராசன், பரராசசேகரன், செகராசசேகரன் ஆண்ட நாட்டை இராச்சியம் பண்ணி வருகிற நாளையிலே திரி கைலைநாதர் பெருமை கேட்டு வந்து, பாவநாசச் சுனையிற்றீர்த்தமும் படிந்து ஆலயமடங்கலும் பிரதட்சணஞ் செய்து திருமுன்னே வந்து அலரிகுலதிலதராகிய குளக்கோட்டுமஹராசனைத் தடுத்தடிமை கொண்ட ஸ்ரீகமலபாத மிதுவோவென்றுவிழுந்து நமஸ்காரம் பண்ணி எழுந்து கனகவாபரணமும், நவரத்ன மாலையுஞ் சாத்தித் தங்கக்குடை, பொன்குடையுங் கொடுத்து, வெகுதிரவியமு மறை முதலிருப்பதாக வைத்துக் குருகலக் கணக்கிலும் பதிப்பித்து, கோணநாயகரிடம் விடையும் பெற்றுத் தன் நகரத்துக்குப் போவான்.'

மேற்கூறிய செய்திகளை உறுதிப்படுத்துவனவாகத் திருக்கோணாசலபுராணம், தட்சணகைலாச புராணம் ஆகிய நூல்களிற் பரராசசேகரன், செகராசசேகரன் ஆகியோர் இவ்வாலயத்துக்குச் செய்த திருப்பணிகள் பற்றிக் காணப்படும் குறிப்புகள் அமைந்துள்ளன. பரராசசேகரனின் திருப்பணி பற்றித் திருக்கோணாசல புராணம் [53] பின்வருமாறு உரைக்கிறது.

'அன்ன நாளிடை யாழிகுழகன் புவிமுழுதுந்
தன்னதாகவே தனிக்குடை நீழலிற்றாங்கு
மன்னனாம் பரராசசேகரென்னும் வள்ளல்
பொன்னுலாந்திரி கோணமால் வரை தனிற் பொருந்தி
(ஙரு)

சிந்தை யன்பினோ டரனுமை தனைத் தரிசித்தாங்
கந்த மின்னிதி பூண்மணி நிபந்தங்களமைத்து
முந்துசீர் தேர்த் திருநண் முறை போற்றிச்
சொந்த மாநகர் சார்ந்தனன் தொல்குலத்தரசன்
(ஙசா)

ஆரியச் சக்கரவர்த்திகளால் மட்டுமன்றி இப்பகுதியில் அரசாட்சி செய்த வன்னி யராலும் திருக்கோணேஸ்வரம் போஷிக்கப்பட்டதைக் கி.பி 14 ஆம் நூற்றாண்டைச் சேர்ந்த தமிழ்க் கல்வெட்டொன்று எடுத்தியம்புகிறது.[54] இக்காலத்தில் ஈழத்தில் எழுச்சி பெற்ற நூல்களாகிய கதிரைமலைப்பள்ளு,[55] கண்ணகி வழக்குரைகாதை[56] போன்ற நூல்களில் மட்டுமன்றித் தமிழகத்தில் எழுந்த திருப்புகழ் போன்ற நூல்களிலும்[57] போத்துக்கேய ஆசிரியராகிய குவேறோஸின் நூலிலும் புகழப்பட்டுள்ளமை ஈண்டு அவதானிக்கத் தக்கது.[58]

வன்னி மாவட்டத்தில் உள்ள கோயில்களிலே திருக்கேதீஸ்வரம் பிரதானமானது. இக்கோயிலும் போத்துக்கேயரால் இடிக்கப்பட்டது எனினும் யாழ்ப்பாண மன்னர் திருக்கோணேஸ்வர ஆலயத்துடன் தொடர்பு கொண்டது பற்றிய விரிவான சான்றுகள் யாழ்ப்பாண வைபவமாலையிலோ பிற நூல்களிலோ காணப்படாமை புதிராகவே இருக்கிறது. எனினும் தட்சணகைலாய புராணம் இத்தலம் பற்றிக் குறிப்பிடுவது அவதானிக்கத்தக்கது.[59] இந்நூல் திருக்கேதீஸ்வரத்திற் சிவன் மகாதேவராயும் சுயம்புவாயும், நித்தியராயும், மங்கள கரராயும், பிரசன்னராயும் இருக்கின்றார். பாலாவிக் கரையில் அந்தப் பகவான் கேதீசுவர மகாலிங்கத்தில் எல்லாவுள்ளங்களுக்கும் நன்மை செய்யும் பொருட்டு அடியார் விரும்பி கைகளைக் கொடுப்பவராய் எழுந்தருளி இருக்கிறார்.' என உரைக்கிறது. இக்காலத்தில் மாதோட்டத் துறைமுகம் தனது முக்கியத்துவத்தை இழந்தமையும் ஒரு காரணமாக இருக்கலாம். இந்தியாவோடு குறிப்பாகத் தமிழகத்தோடு கொண்ட தொடர்புகளிலே திருகோண மலை முக்கியம் பெற்றிருக்கலாம் என்பதைக் கனகசூரிய சிங்கையாரியன் தமிழகத்தில் இருந்து இங்கே வந்திறங்கியதாக யாழ்ப்பாண வைபவமாலையிற் காணப்படும் செய்தி உறுதிப்படுத்துகிறது. ஒரு சமயம் திருகோணமலையிற் காணப்பட்ட சைவ இலக்கிய பாரம்பரியத்தினைப் போன்ற பாரம்பரியம் இங்கு காணப்பட்டமையால் இவ்வாறு இக்கோயில் பற்றிய விரிவான சான்றுகள் எமக்குக் கிடைக்காமலும் இருக்கலாம். பொதுவாகவே, தமிழ்ப் பகுதிகளில் இக்காலத்திலே திருகோணமலையே மிகக் காத்திரமான சைவ - தமிழ் இலக்கியப் பாரம்பரியம் படைத்த பகுதியாக விளக்கியதென்பதை மறுப்பதற்கில்லை இக்காலத்தில் இத்தலம் செல்வாக்கிழந்த நிலையிற் காணப்பட்டிருக்கலாம் போலத் தெரிகிறது. கோகில சந்தேஸய இப்பகுதியிலுள்ள மாதோட்ட நகரை 'மாவட்டுபட்டின'

எனக் குறிக்கும். அதே நேரத்தில் அங்கிருந்த ஆலயத்தின் சிறப்புப் பற்றிக் குறிப்பிடாதமை அவதானிக்கத்தக்கது. நம் நாட்டின் எதிர்க் கரையிலுள்ள சிவ வழிபாட்டுத் தலமாகிய இராமேஸ்வரத்தினைப் போஷித்த ஆரியச் சக்கரவர்த்திகள் ஏன் இத்தலத்தினைப் போஷிக்க வில்லை என்பது புதிராகவே இருக்கிறது. மன்னாரில் இடம்பெற்ற முத்துக்குளிப்பு வாணிபத்தினைத் தமது கட்டுப்பாட்டில் வைத்திருந்த ஆரியச் சக்கரவர்த்திகள் இதனை நிச்சயம் போஷித்திருப்பார்கள். ஆனால் இவர்கள் அளித்த கொடைகள் பற்றிய விபரங்கள் நமக்குக் கிடைக்கவில்லை என்று கூறுவதே பொருத்தமாகத் தெரிகிறது.

எனினும், கி.பி. 13ஆம் நூற்றாண்டிற் பாண்டிய மன்னரது போஷிப்பையும் பெற்றதாகக் கூறப்படுகிறது. முதலாவது சுந்தர பாண்டியன் பிந்திய காலப் பாண்டியர் பாணியில் இக்கோயிலைக் கட்டியதை இவனின் சிதம்பரக் கல்வெட்டும் இங்குள்ள அழிபாடுகளும் எடுத்துக்காட்டுவதாகவும் கருதப்படுகிறது.[60] பாண்டியரின் பின்னர் இவ்விடம் ஆரியச் சக்கர வர்த்திகள் ஆட்சியில் வந்தபோது அவர்களின் போஷிப்பையும் பெற்றது எனலாம். விஸ்வநாத சாஸ்திரிகளின் சம்பவக் குறிப்பில் கி.பி 1540 ஆம் ஆண்டிலே திருக்கோயில் கடலின் வெள்ளப் பெருக்குக்கு உட்பட்டு இருந்தது எனவும் கூறப்படுகிறது.[61] இதன் விளைவாகத் திருக்கோயிற் கட்டிடங்கள் சிதைக்கப்பட்டாலும் கி.பி 1589 ஆம் ஆண்டு வரை பூசைகள் நடைபெற்றதாகவும் மேற்கூறிய சம்பவக் குறிப்பிற் கூறப்படுகிறது. போத்துக்கேய ஆவணங்களில்[62] இங்குள்ள இந்துக் குருமாரே 1541 இல் இங்கு போத்துக்கேய மதகுருமாரால் மேற்கொள்ளப்பட்ட மதமாற்றம் பற்றியும் அதன் தாக்கம் பற்றியும் சங்கிலி மன்னனுக்கு ஊர்வலமாகச் சென்று முறையிட்டதாகக் கூறப்படுவதால் இக்காலத்திலும் இத்தலம் செல்வாக்குள்ள குருமாரைக் கொண்ட தலமாக விளங்கியமை புலனாகின்றது. இவர்களின் முறைப்பாட்டுக்கமையவே சங்கிலி மன்னன் மன்னாரில் மதம் மாறியோரைக் கொலை செய்தான் போலத் தெரிகிறது. மன்னார் 1561 இல் போத்துக்கேயரால் கைப்பற்றப்பட்டதை நோக்கும் போதும் யாழ்ப்பாணம் 1591இல் இவர்களால் கைப்பற்றப்பட்டதைக் கருத்திற் கொள்ளும் போதும் கி.பி. 1561 - 1591 ஆம் ஆண்டுகட்கு இடைப்பட்ட காலப்பகுதியிலே இக்கோயில் போத்துக்கேயரால் அழிக்கப்பட்டு மன்னார்க் கோட்டை கட்டப்பட்டது எனலாம். இதனால் விஸ்வநாத சாஸ்திரிகளின் சம்பவக் குறிப்பின் பிரகாரம் கி.பி 1589 வரை இக்கோயிலிற் பூசைகள் நடைபெற்றன என்றும் இக்காலத்திலேயே இதுவும் அழிக்கப்பட்டதென்றும் ஊகிக்க இடமுண்டு.

போத்துக்கேயர் கோட்டையை மட்டுமன்றி இங்கே தமது தேவாலயத்தையும் இக்கோயிலை அழித்தபோது கிடைத்த பொருட்களைப் பயன்படுத்திக் கட்டிக் கொண்டனர். இத்தேவாலயத்திற்குரிய மணியைச் செய்வதற்குரிய உலோகத்தை இவர்கள் இடைச் சிறுவனாற் காட்டப்பட்ட ஓரிடத்திற் புதைத்து வைக்கப்பட்டிருந்த பல்வேறு பரிமாணங் களிலுள்ள இருபது விக்கிரகங்களை உருக்கிச் செய்ததாகவும் போத்துக்கேய வரலாற்றாசிரி யராகிய குவேரோஸ் பாதிரியார் குறிப்பிட்டுள்ளார்.[63] திருக்கோணேஸ்வரம் போத்துக்கேயரால் அழிக்கப்படப் போகின்றது என்பதை உணர்ந்த அத்தலத்தின் குருமார் பிரதான விக்கிரகங்களைப் பத்திரமான இடத்திற் புதைத்து வைத்திருந்தது போன்று திருக்கேதீஸ்வரத்திலும் செய்யப்பட்டது எனலாம்.

அடங்காப்பற்றின் சிறப்பான தலங்களில் உருத்திரபுரச்சிவன் கோயில், செட்டிக் குளம் சந்திரசேகரர் ஒட்டுசுட்டான் தான்தோன்றீஸ்வரர், வவுனிக்குளச் சிவாலயம் ஆகியன முக்கியம் பெறுகின்றன.

உருத்திரபுரச் சிவஸ்தலத்தின் அழிபாடுகள் சேர் வில்லியம் ருவைனம் யாழ்ப்பாண அரசாங்க அதிபராக இருந்த காலத்தில் கி.பி. 1882ல் கண்டு பிடிக்கப்பட்டன. இத்தலத்தை அண்டி ஒரு குளமும் உண்டு. இத்தலத்திற்குரியதான லிங்கத்தின் அமைப்பு சதுரமாகக் காணப்படுவதால் இது சோழர் காலத்திற்கோ அல்லது அதற்கு முந்திய காலத்திற்கோ உரியதாக இருக்கலாம் என நவரத்தினம் ஊகிப்பது ஏற்புடைத்தாக அமைந்துள்ளது. அடங்காப்பற்றில் " வன்னியர் ஆட்சியில் அத்தலம் அவர்களின் போஷிப்பையும் பெற்றது எனலாம். செட்டிக்குளத்தில் வீர நாராயணனால் அமைக்கப்பட்ட சந்திரசேகரன் ஆலயம் பற்றி வையாபாடலிற் குறிப்பிடப்பட்டுள்ளது.[63]

ஒட்டுசுட்டான் சிவஸ்தலத்திலுள்ள லிங்கம் மட்டுமன்றி வவுனிக்குளத்தில் உள்ள லிங்கமும் இத்தலங்கள் பழமை வாய்ந்தன என்பதை எடுத்துக் காட்டும் அதே நேரத்தில் வன்னி நாட்டுத் தலைவர்களின் போஷிப்பையும் பெற்றன என்பதையும் எடுத்துக்காட்டி நிற்கின்றன. துரதிஷ்டவசமாக இவை பற்றிய தகவல்கள் வையாபாடலில் இல்லை. எனினும் தட்சண கைலாச புராணத்திற் காணப்படும் 'சுயம்பு நாதப்படலம்' என்ற அத்தியாயம் ஒட்டுசுட்டான் தான்தோன்றீஸ்வரர் ஆலயம் பற்றியதாகும் எனக் கொள்ளலாம்.[64]

யாழ்ப்பாண மாவட்டத்திலும் ஆரியச் சக்கரவர்த்திகள் அரசாண்ட நல்லூரில் மட்டுமன்றிப் பிற இடங்களிலும் பிரசித்திபெற்ற சிவாலயங்கள் காணப்பட்டமைக்கான சான்றுகள் உள. இவற்றுட் சாவகச்சேரியிலுள்ள வாரிவனேஸ்வரம்' குறிப்பிடத்தக்கது. இது பற்றித் தட்சண கைலாச புராணத்திற் குறிப்புண்டு.[65] இந்நூல் 'வாரிவனலிங்க மகிமை உரைத்த படலம்' என்ற அத்தியாயத்திற் சிவபெருமான் சுயம்புலிங்கமாக விருபாங்கன் என்ற வைசியனுக்குக் காட்சி கொடுத்த நிகழ்ச்சியைக் குறிப்பிட்டுள்ளது. பின்னர் இதே இடத்தில் அமைக்கப்பட்ட ஆலயந்தான் வாரிவனேஸ்வர ஆலயம் எனவும் குறிப்பிட ப்பட்டுள்ளது. போத்துக்கேயரால் அழிக்கப்பட்ட சிவஸ்தலங்களில் இதுவும் ஒன்றாகும்.

தசஷிணகைலாச புராணத்திற் புத்தூரில் நவக்கிரியிலுள்ள சிவன் கோயில் பற்றி 'நவசைல படலம்' என்ற அத்தியாயத்திற் குறிப்புக் காணப்படுகிறது.[66] அதேபோன்று போத்துக்கேய ஆவணங்களிலும் அச்சுவேலிக்குத் தெற்கே புத்தூரிலுள்ள கி.பி. 16ஆம் நூற்றாண்டுக்குரிய இரண்டு சைவ ஆலயங்கள் பற்றிய குறிப்புண்டு.இவற்றுள் முதலாவது ஆலயம் சிறியது எனவும் இதற்குத் தெற்கே அமைந்திருந்தது பெரியது எனவும் குறிப்பிடப்பட்டுள்ளது. யாழ்ப்பாண அரசின் கடைசி மன்னனான சங்கிலியனுடன் நடைபெற்ற போரிற் போத்துக்கேயப் படைகள் இவ்விரண்டு ஆலயங்களையும் தமது பாதுகாப்பு அரணாகப் பயன்படுத்தின எனவும் குறிப்பிடப்பட்டுள்ளது. போத்துக்கேய ஆவணங்கள் குறிக்கும் இரண்டு கோயில்களிற் பெரியது தற்போதைய புத்தூர்ச்சிவன் கோயில் என்றும், சிறியது வைரவ கோயிலென்றும் அடையாளம் காணப்பட்டுள்ளது. இச்சிவன் கோயில் கூட ஆரம்பத்தில் அம்மன் ஆலயமாகவே காணப்பட்டுப் பின்னரே சிவன் கோயிலாக மாற்றப்பட்டுள்ளது.[67]

யாழ்ப்பாணத்திலுள்ள பழைய கோயில்களில் ஒன்றே நாகர் கோயிலாகும். இன்று அங்கு நடைபெறும் 'கப்பற்றிரு விழா' போத்துக்கேயரால் அது அழிக்கப்பட்ட நிகழ்ச்சியை உருவகப்படுத்துவதாய் அமைந்துள்ளது.[70] இத்தலம் நாகவழிபாடு - ஈஸ்வர வழிபாட்டுடன் சங்கமித்ததை நினைவூட்டி நிற்பது போன்று நயினை நாகபூசணி அம்மன் ஆலயமும் நாக வழிபாடு ஈஸ்வரி வழிபாட்டுடன் சங்கமித்ததை எடுத்துரைக்கிறது. இக்கோயிலும் போத்துக்கேயரால் இடிக்கப்பட்ட பிரதான ஆலயங்களில் ஒன்றாகும். கீரிமலைச் சிவஸ்தலம் போத்துக்கேயரால் இடிக்கப்பட்டதை யாழ்ப்பாண வைபவமாலை[71] பின்வருமாறு குறிப்பிடுகிறது.

பரராசசிங்க முதலி இறந்தபின் பறங்கிக்காரர் தாங்கள் இடியாமல் விட்டிருந்த ஆலயங்களை இடிப்பித்தார்கள். அப்பொழுது பரசுபாணி ஐயனென்னும் பிராமணன் கீரிமலைச்சாரலிலுள்ள தேவாலயங்களின் தட்டு முட்டுக்களையும் விக்கிரகங்களையும் கிணறுகளிற் போட்டு மூடிவைத்தான்.

சிவஸ்தலங்கள் மட்டுமன்றி எதிர்ப்பட்ட சகல இந்து வழிபாட்டிடங்களும் பறங்கியரால் அழிக்கப்பட்டதைப் போத்துக்கேய ஆவணங்களே உறுதி செய்கின்றன. யாழ்ப்பாண இராச்சியத்தைக் கைப்பற்றியபடி ஒலிவைறா என்ற போத்துக்கேயத் தளபதி இங்குள்ள ஐந்நூறு ஆலயங்களை அழித்ததிற் பெருமை கொண்டான் எனக் கூறியுள்ளமையும் அவதானிக்கத்தக்கது.[72]

அடிக்குறிப்புகள்

01. ஸ்ரீ தட்சண கைலாச புராணம் (பதிப்பு) பு. பொ. வைத்தியலிங்க தேசிகர், பருத்தித்துறை. 1916. திருநகரச்சருக்கம். செய்யுள். 108 - 109.
02. செகராசசேகரமாலை, (பதிப்பு), இரகுநாதையர், (கொக்குவில்). 1942. சிறப்புப்பாயிரம், செய்யுள். 7.
03. யாழ்ப்பாண வைபவமாலை, (பதிப்பு) குல. சபாநாதன் (சுன்னாகம்) 1949. பக். 25 - 27.
04. Silva, R. K. de and Beumer, W. G. M. (ed) Illustrations and Views of Ceylon 1602 - 1796. (London) 1988. g. 323
05. தஷிண கைலாச புராணம், (பதிப்பு) சி. நாகலிங்கம் பிள்ளை, (வதிரி - யாழ்ப் பாணம்), விபவரு வைகாசி, பக். 107 - 111.
06. யாழ்ப்பாண வைபவமாலை, மே கூ. நூ. ப. 34
07. ஞானப்பிரகாசர், சுவாமி. யாழ்ப்பாண வைபவ விமர்சனம், (அச்சுவேலி) 1928, ப. 100.
08. இக்கோயில்கள் சட்டநாதர் கோயிலை அண்டியே காணப்பட்டன எனக் கொண்டாலும், ஒரு சாரார் இக்குறிப்புத் திருநெல்வேலித் தலங்காவற் பிள்ளையார், அம்மன்கோயில் ஆகியனவற்றுக்கும் பொருந்தும் என வாதிடுகின்றனர்.
09. Baldaeus, Phillipus. A True and Exact Discription of the Great Island of Ceylon A new and unabridged translation from the edition of 1672, printed in Ceylon Historical Journal, Vol VIII, July 1958 - April 1959. Nos - 1 -4. ப. 326.
10. இராசநாயகம், செ. முதலியார், யாழ்ப்பாணச் சரித்திரம், (வண்ணார்பண்ணை) 1933. ப. 141.
11. யாழ்ப்பாண வைபவமாலை, மே.கூ.நூ. பக். 31 - 32.
12. கைலாயமாலை, (பதிப்பு) செ.வெ. ஐம்புலிங்கம்பிள்ளை, (சென்னை)1939, கண்ணி. கசரு - சருரு. (145 - 155).
13. யாழ்ப்பாண வைபவமாலை,மே. கூ. நூ. பக். 31 - 32.
14. மேற்படி. பக். 31 - 32.
15. மேற்படி. பக் 32 - 33
16. மேற்படி. ப. 32.
17. கைலாயமாலை, மே. கூ. நூ. கண்ணி. உகூங (293)
18. முத்துத்தம்பிப்பிள்ளை, ஆ. யாழ்ப்பாணச் சரித்திரம், (யாழ்ப்பாணம்) 1933.ப.32.
19. ஞானப்பிரகாசர், சுவாமி. மே.கூ. நூ. ப. 67.
20. Indrapala, K (ed) Epigraphia Tamilica, Vol. I Part, (Kandy) 1971, பக் 52 - 58.
21. ஞானப்பிரகாசர், சுவாமி, மே.கூ.நூ.ப.67.
22. Rasanayagam, S, Ancient Jaffna, (Madras), 1926. ப. 332.
23. சிவசாமி, வி. 'நல்லூரும் தொல்பொருளும்' ஓஎ. (யாழ்ப்பாணம்), ஆகஸ்ட் 1972

24. முத்துத்தம்பிப்பிள்ளை, ஆ. மே.கூ. நூ. ப. 32.
25. மேற்படி. ப. 85.
26. Quevroz, Fernao, de. The Temporal and Spiritual Conquest of Ceylon, (Tr) S.G. Perera, Vol. IV, (Colombo) 1930, ப.642.
27. திருப்புகழ், (பதிப்பு), சைவசித்தாந்த மகா சமாஜம் (சென்னை), 1935. செய்யுள். 1033.
28. ஞானப்பிரகாசர். சுவாமி, மே. கூ நூ. ப. 128.
29. Baldaeus, Phillipus, மே. கூ. நூ. ப. 326.
30. Abeysinha, Tikiri, Jaffna under the Portuquese, (Colombo) 1986.
31. Queyroz, Fernao, de, மே. கூ. நூ. BK. IV, ப. 642.
32. யாழ்ப்பாண வைபவமாலை, மே. கூ. நூ. பக். 79 - 81.
33. மேற்படி. பக். 15 - 23.
34. கைலாயமாலை, மே. கூ. நூ, கண்ணி. க0 - கரு (10 - 15).
35. வையாபாடல், (பதிப்பு) க. செ. நடராசா. (கொழும்பு) 1980, செய்யுள். 17.
36. சிற்றம்பலம், சி. க. 'ஈழமும் இந்துமதமும் - அநுராதபுர காலம்' சிந்தனை (புதியதொடர்), தொகுதி 2, இதழ் 1 பங்குனி 1984. பக். 108 - 141.
37. சிவத்தம்பி. கா. 'தமிழ்ச் சைவப் பண்பாட்டிற் செல்வச் சந்நியின் முக்கியத்துவம் - விரிவான ஓர் ஆய்வுக்கான சில தொடக்கக் குறிப்புக்கள்' தொண்டைமானாறு செல்வச் சந்நித முருகன் சித்திரப் பெருந்தேர் வெள்ளோட்டச் சிறப்பு மலர், 6. 9. 1984. அருணகிரிநாதரின் திருப்புகழில் வரும் 'யாழ்ப்பாணாயன் பட்டினமேவிய பெருமாளே' என்ற குறிப்பு செல்வச் சந்நிதியானுக்கே பொருந்தும் எனவும் கருதப்படுகிறது. (சண்முகதாஸ், மனோன்மணி சண்முகதாஸ், ஆற்றங்கரையான் தும்பளை), 1989. ப. 123.
38. பொன்னையா, நா. 'ஈழமண்டலத் திருத்தலத் தேவாரமும் திருப்புகழும்' (சுன்னாகம்), 1934.பக். 34 - 95.
39. திருப்புகழ், மே. கூ. நூ. செய்யுள் 3, 21, 77, 228, 239, 276, 340, 437, 472, 521, 529, 594, 610, 641, 645, 650, 803, 994, 1018, 1045, 1106, 1112, 1138, 1178, 1267.
40. கதிரைமலைப்பள்ளு, (பதிப்பு) வ. குமாரசுவாமி, செ. வெ. ஜம்புலிங்கம்பிள்ளை வெளியீடு, (சென்னை), 1935.
41. பரராசசேகரம் ((முதற்பாகம்), (பதிப்பு) ஐ. பொன்னையா பிள்ளை, யாழ்ப்பாணம் சைவப்பிரகாச யந்திரசாலை, விபவரு புரட்டாதி மீ - 1928. ப. க, (1).
42. சிற்றம்பலம், சி. க. மே. கூ. க. கார்த்திகை 1984. பக். 149 - 151.
43. Paranavitana, S. மே. கூ. நூ. 1960. ப. 764.
44. யாழ்ப்பாண வைபவமாலை, மே. கூ. நூ, ப. 34.
45. கைலாயமாலை, மே. கூ. நூ. கண்ணி, உக0 - உஉரு. (210 - 225)
46. மேற்படி. கண்ணி. உகரு - உகூ0 (285 - 290)
47. வேலுப்பிள்ளை. ஆ. 'இலங்கைத் தமிழர்களின் கயிலாச பாரம்பரியம்', யாழ். கனகரத்தினம் மத்திய மகாவித்தியாலயம் - நிறுவகர் கௌரவ ஆ. கனகரத்தினம் நினைவுப் பேருரை, 3 5. 1989. பக். 1 - 26.
48. மேற்படி. ப. 21.
49. கைலாயமாலை, மே. கூ. நூ. ஆராய்ச்சி முன்னுரை, பக். i - xvi.
50. பத்மநாதன், சி. இலங்கையில் இந்துமதம் - ஆரியச் சக்கரவர்த்திகள் காலம் (கி.பி. 1250 - 1620), சிவத்தமிழ் ஆராய்ச்சிக் கட்டுரைகள், சிவத்தமிழ்ச் செல்வி தங்கம்மா அப்பாக்குட்டி அவர்களின் மணிவிழாச் சபை வெளியீடு, துர்க்காபுரம், (தெல்லிப்பழை) 6.3.1985. பக். 211 - 227.
51. யாழ்ப்பாண வைபவமாலை, மே. கூ. நூ. ப. 46.
52. ஸ்ரீ தட்சண கைலாச புராணம - கோணேசர் கல்வெட்டு, (பதிப்பு) பு. பொ. வைத்தியலிங்க தேசிகர், (பருத்தித்துறை) 1916. பக். உக (21).
53. திருக்கோணாசலபுராணம், (பதிப்பு) ஆ. சண்முகரத்தின ஐயர், (யாழ்ப்பாணம்), 1909. திருப்பணிப்படலம், ப. ககூது (194).

54. இந்திரபாலா. கா. 'ஈழநாட்டுத் தமிழ்ச் சாசனங்கள் - கிழக்கிலங்கைச் சாசனங்கள்' சிந்தனை, மலர். 2, இதழ் 283, ஜூலை - ஒக்ரோபர் 1968. பக் 35 - 50.
55. கதிரைமலைப்பள்ளு. மே. கூ. நூ, காப்புச் செய்யுள், அவையடக்கம், கடவுள் வணக்கம்.
56. கந்தையா, வி. சீ. கண்ணகி வழக்குரை (சுன்னாகம்) 1968. வரம்பெறுகாதை, ப. 2 செய்யுள், 3, கப்பல் வைத்த காதை, ப. 41. செய்யுள். 148.
57. திருப்புகழ், மே. கூ. நூ, செய்யுள். 133 ப.
58. Queyroz, Fernao. de, மே. கூ. நூ. Book 11, பக். 236.
59. தட்சண கைலாசபுராணம், மே. கூ. நூ. பக். 7 - 8.
60. Navaratnam, C. S. A Short History of Hinduism in ceylon, (Jaffna) 1964. ப. 41
61. மேற்படி. பக். 41 - 42.
62. Queyroz, Fernao, de, மே. கூ. நூ. Vol. 11, ப. 243.
63. மேற்படி. Vol IV, ப. 665.
64. Navaratnam, C. S. 1964. ப. 45.
65. வையாபாடல், மே. கூ. நூ. செய்யுள். 33.
66. தட்சண கைலாசபுராணம், மே. கூ. நூ. பக். 127 - 129.
67. மேற்படி. பக் 101 - 167.
68. மேற்படி. பக். 130 - 131.
69. புஷ்பரத்தினம், ப. 'ஐரோப்பியர் ஆட்சிக்கு முற்பட்ட கால யாழ்ப்பாணத்து இந்துப் பாரம்பரியம் - ஒரு வரலாற்று நோக்கு' புத்தூர் அருள்மிகு ஸ்ரீ விசாலாக்ஷி உடனமர் ஸ்ரீ விஸ்வநாத ஸ்வாமி தேவஸ்தானம் - மகாகும்பாபிசேஷக மலர், 1989. பக். 43 - 49.
70. கணபதிப்பிள்ளை, க. ஈழத்து வாழ்வும் வளமும (சென்னை), 1962. பக். 29 - 37.
71. யாழ்ப்பாண வைபவமாலை, மே. கூ. நூ. பக். 80 - 81.
72. Pieris, P. E. Ceylon and the Portuqese 1505 - 1658, (Tellippalai), 1920. ஒலிவேறா இறந்த பின்னர் அவனுக்குப் பதிலாக இன்னொருவரை அப்பதவிக்கு நியமிப்பதற்குப் பதிலாக பிலிப் ராஜா எனத் தம்மால் அழைக்கப்பட்ட ஒலிவேறாவின் படத்தை வைத்தே போத்துக்கேய நிருவாகத்தினை யாழ்ப்பாணத்தில் நடத்தலாம் எனப் போத்துக்கேயரைத் தமிழ் முதலியார்மார் கேட்டுக்கொண்டதாகப் போல் பீரிஸ் மேற்கூறிய நூலின் 116 ஆவது பக்கத்திற் குறிப்பிட்டுள்ளது கருத்திற் கொள்ளத் தக்கது.

அம்பாரை மாவட்ட மஸ்ஜித்கள், ஸியாரம்கள்

யூ. எல். அலியார்

வெள்ளிக்கிழமைகளில் பகல்நேர "குத்பா" ப் பேருரையுடன் கூடிய கூட்டுத் தொழுகையை நடாத்தும் பள்ளிவாசல்கள் ஜும்ஆ பள்ளிவாசல்கள் என்று அழைக்கப்படும். ஏனைய பள்ளிவாசல்கள் சிறியவையாக "தக்கியா" அல்லது தைக்காப்பள்ளி என்ற பெயரால் பொதுவாக அழைக்கப்படும். சில இடங்களில் சிறிய பள்ளிகள் ஸாவியா என்ற பெயரிலும் அமைந்திருக்கும். பொதுவாக ஒரு கிராமத்தின் ஆதி வரலாற்றுடன் அவ்வூரின் ஜும்ஆப் பள்ளிவாசலே மிகவும் தொடர்பு கூடியதாக இருப்பதால் இக்கட்டுரையில் ஜும்ஆப் பள்ளிவாசல்களின் வரலாறுகள் விரிவாக ஆராயப்பட்டுள்ளன.

மருதமுனை – மஸ்ஜிதுன் நூர் ஜும்ஆப் பள்ளிவாசல்

இப்பள்ளிவாசல் மருதமுனை பிரதான வீதியில் அமைந்துள்ளது. இது மருதமுனைக் கிராமத்தின் முதலாவது பள்ளிவாசலாகும். இற்றைக்கு சுமார் 600 ஆண்டுகளுக்கு முன்னர் கிழக்கிந்தியத் தீவுப் பகுதிகளிலிருந்து பெரிய ராசப்பா என அழைக்கப்பட்ட அபூபக்கர் ஒலியுல்லாஹ் என்பவரும் அவரது மைத்துனரான முஹம்மதுஹாஜி என்பவரும் சமயப் பணிகளுக்காக தமது குடும்பத்தினருடன் கடல் மார்க்கமாக மட்டக்களப்பை வந்தடைந்து அங்கிருந்து படகொன்றின் மூலம் மட்டக்களப்பு வாவியினூடாக தெற்கு நோக்கி வந்து நீலாவணைத்துறையில் கரைசேர்ந்தனர். பின்னர் மருதையடிமுனை என அக்காலத்தில் அழைக்கப்பட்ட மருதமுனையில் குடியேறினர். அவர்கள் ஓலையினால் பள்ளிவாசல் ஒன்றை அமைத்து, அதில் தொழுகையை நடாத்தி வந்தனர். அது அபூபக்கர் (ஒலி) அவர்களின் பெயரைக்கொண்டு அவக்கொலியப்பா பள்ளி என அழைக்கப்பட்டது. [1] பிற்காலத்தில் மஸ்ஜிதுன்நூர் எனப் பெயரிடப்பட்டது.

இப்பள்ளிவாசலின் புனர்நிர்மாணம் பற்றிய சான்றுகளின்படி முதலாவது புனர் நிர்மாணம் 1855இலும், இரண்டாவது புனர்நிர்மாணம் 1926இலும், மூன்றாவது புனர் நிர்மாணம் 1988இலும் இடம்பெற்றுள்ளன. இறுதியாக மேற்கொள்ளப்பட்ட புனரமைப்பில் இது மாடிக்கட்டடமாக மாற்றம் பெற்றுள்ளது. 135அடி நீளமும் 65அடி அகலமும்கொண்ட இப்பள்ளிவாசல், மொத்தம் 3000 பேர் ஒரே நேரத்தில் தொழுகையை நிறைவேற்றக்கூடிய இடவசதியைக் கொண்டுள்ளது.

மருதமுனை மக்காமடியில் அடங்கப்பெற்றுள்ள பெரிய மௌலானா அப்பா அவர்களாலும், அவர்களின் வாரிசுகளாலும், 1826ஆம் ஆண்டிலிருந்து அவர்களின் சொந்த இடத்தில் நடத்தப்பட்டு வந்த புனித புகாரி மஜ்லிஸ், 1926ஆம் ஆண்டுமுதல் இப்பள்ளிவாசல் நிர்வாகத்தினரால் கையேற்கப்பட்டு வருடந்தோறும் வெகு சிறப்பாக நடாத்தப்பட்டு வருகின்றது. பிரதிவருடமும் ஜமாதுல் ஆகிர்பிறை 27இல் ஆரம்பிக்கப்பட்டு ஷஃபான் பிறை 3 இல் நிறைவு

செய்யப்பட்டு பெரிய கந்தூரி கொடுக்கப்படும். அண்மைக்காலமாக சூழ்நிலை வாய்ப்பின்மை காரணமாக கந்தூரி வைபவம் மட்டும் இடைநிறுத்தப்பட்டுள்ளது.

மருதமுனை – மஸ்ஜிதுல் கபீர் ஜும்ஆப் பள்ளிவாசல்

மருதமுனையில் தோற்றுவிக்கப்பட்ட இரண்டாவது பள்ளிவாசல் இது. முதற் பள்ளிவாசலுக்குத் தென்புறத்தில் இது அமைக்கப் பட்டுள்ளதால் இது தென்தெரு மீரா பெரிய பள்ளிவாசல் என அழைக்கப்பட்டது. [2] மர்ஹும் அலியார் போடியார், மர்ஹும் பக்கீர்த்தம்பி மரைக்கார் என்னும் பெரியார்கள் இப்பள்ளிவாசலை அமைப்பதற்கான காணியை வழங்கினார்கள். இப்பள்ளிவாசல் அமைக்கப்பட்ட பின்பு இங்கும் மஸ்ஜிதுன்நூர் பள்ளியிலும் ஒன்றுவிட்ட வாரங்களில் ஜும்ஆ தொழுகை நடைபெறுவதற்கு ஏற்பாடு செய்யப்பட்டுள்ளது.

இப்பள்ளிவாசல் நிர்மாணம் பற்றிய சான்றுகளின்படி முறையே 1851, 1976 ஆம் ஆண்டுகளில் புனர்நிர்மாணம் மேற்கொள்ளப்பட்டன. 140அடி நீளமும், 70 அடி அகலமும் கொண்ட இப்பள்ளிவாசலின் உட்பகுதி பூரணமாக "மாபிள்" பதிக்கப்பட்டுள்ளது. ஒரே நேரத்தில் சுமார் 3000 பேர் தொழுகை நிறைவேற்றக்கூடிய இடவசதியைக் கொண்டுள்ளது. இப்பள்ளிவாசலில் குர்ஆன் மதரஸாக் கட்டிடமும் தனியாக உள்ளது. மற்றுமோர் விடுதியும் உண்டு. மேலும் பள்ளிவாசலுக்குச் சொந்தமாக ஒரு சந்தையும் கடைகளும் உள்ளன. எட்டு ஏக்கர் நெற்காணியும் தனவந்தர்களால் பள்ளிக்கென வக்பு செய்யப்பட்டுள்ளது. இவற்றின் மூலம் பள்ளிவாசலை நிர்வகிப்பதற்கு வேண்டிய வருமானம் பெறப்படுகின்றது.

மருதமுனைக் கிராமத்தின் ஏனைய பள்ளிவாசல்களாவன :

- மருதமுனை மத்திய தைக்கா
- பாக்கியத்துஸ் ஸாலிஹாத் பள்ளிவாசல்
- மஸ்ஜிதுல் ஹிதாயா
- மஸ்ஜிதுல் மழ்ஹறுல் மக்பூலியா
- மஸ்ஜிதுல் அக்பர் ஜும்ஆப் பள்ளிவாசல்
- மஸ்ஜிதுல் மினன்
- மஸ்ஜிதுல் நூறானியா
- மஸ்ஜிதுல் ஹுதா

கல்முனை நகர் ஜும்ஆப் பள்ளிவாசல்

இப்பள்ளிவாசல் கல்முனை பஸாரில் 1950 அளவில் நிறுவப்பட்டது. காத்தான்குடியைச் சேர்ந்த பிரபல வர்த்தகர் செய்யது முகம்மது, கேட் முதலியார் எம். எஸ். காரியப்பர் ஆகியோரின் முயற்சியால் இது ஆரம்பிக்கப்பட்டது. ஆரம்பத்தில் சிறிய பள்ளிவாசலாக இருந்து பின்னர் 1965, 1993 ஆம் ஆண்டுகளில் புனர் நிர்மாணமும் விஸ்தரிப்பும் செய்யப்பட்டது. தற்போது மாடிக்கட்டடமாக பிரமாண்டமான அழகிய தோற்றத்தில் அமைந்து கல்முனை நகருக்கு மெருகூட்டி நிற்கின்றது.

கல்முனை நகர வர்த்தகர்களை உள்ளடக்கிய 13பேர் கொண்ட நிர்வாகக் குழு இப்பள்ளிவாசலைப் பரிபாலித்து வருகின்றது. பள்ளிவாசலுக்குச் சொந்தமான கடைகள் 6 உள்ளன. இவற்றிலிருந்து வாடகையாகப் பெறும் வருமானத்தைக் கொண்டு பள்ளி பரிபாலிக்கப் படுகின்றது.

பள்ளிவாசலின் பின்புறமாக பொலிஸ் பள்ளிவாசலுக்குச் சொந்தமாக இருந்த பல கடைகள் இன்று பயன்படுத்த முடியாத நிலையில் உள்ளன. கல்முனை நகரில் கடந்த காலங்களில் ஏற்பட்ட பயங்கரவாத நடவடிக்கைகளின்போது இப்பள்ளிவாசலும் தாக்கத்துக்குள்ளாகி பல நஷ்டங்களை எதிர் நோக்கியது. கல்முனையில் இஸ்லாமாபாத் பள்ளிவாசலும் அமைந்துள்ளது.

கல்முனைக்குடி – ஜும்ஆப் பள்ளிவாசல்

"1806 ஆம் ஆண்டு வைகாசித் திங்கள் ஏழாம்நாள் சிலர் ஒன்றுகூடி ஒரு சிறு பள்ளிவாசலை அமைத்தார்கள். அதன் கூரை வைக்கோலினால் வேயப்பட்டது" என இப்பள்ளிவாசலின் ஆரம்பவரலாறு கூறப்படுகின்றது. [3]

ஆரம்பம் முதல் இற்றைவரை இப்பள்ளிவாசலின் வரலாற்றினை 4 காலப்பகுதிகளாக வகுக்கலாம். அவை முறையே : 1. மரைக்காயர் காலப்பகுதி 2. நம்பிக்கையாளர் காலப்பகுதி 3. வட தென் பகுதிகள் ஒன்றிணைப்புக் காலம் 4. குடிமுறைகள் மூலம் நிர்வாகம் நடைபெறும் காலப்பகுதி.

முற்காலத்தில் இப்பள்ளிவாசலின் அமைவிடத்தை மையமாக வைத்து கல்முனைக்குடிக் கிராமம் வட, தென்பகுதிகள் என நிர்வகிக்கப்பட்டன. பின்னர் படிப்படியாக மேற்படி மாற்றங்களைப் பெற்று வந்துள்ளது. முதலில் சிறு குடிலாக (குடிசை) அமைந்த இப்பள்ளிவாசல் பின்னர் 1859 ஆம் ஆண்டு ஆவணிமாதம் 13ஆம் திகதி முதலாவது புனருத்தாரணம் செய்து முடிக்கப்பட்டது. அடுத்த –புனருத்தாணம் 1933 பங்குனி மாதம் 11ஆம் திகதி நிறைவுற்றது. இப்புனருத்தாரண வேலைகள் அனைத்தும் மர்ஹூம் அ. நெய்னா முகம்மது ஹாஜியார் (ராசா ஓடாவியார்) மேற்பார்வையில் நடைபெற்று முடிந்தது. இம்மாற்றத்தினால் சுமார் 2000 பேர் ஒரேமுறையில் நின்று தொழக்கூடிய வசதிகள் ஏற்பட்டன. அதற்கடுத்த புனரமைப்பு வேலைகள் 1976 ஆவணி 7ஆம் திகதி ஆரம்பித்து வைக்கப்பட்டது. இறுதியாக 1985ஆம் ஆண்டு ஆவணி 9ஆம் நாள் கொடைவள்ளல் அல்ஹாஜ் எம். ஐ. எம். நளீம் ஜே. பி. அவர்களால் அடுத்த புனருத்தாரண வேலைகளுக்கான அடிக்கல் நடப்பட்டது. தொடர்ந்து 2 மாடிகளைக்கொண்ட பிரமாண்டமான பள்ளிவாசலாக அதன் புனர் நிர்மாணவேலைகள் நடைபெற்று வருகின்றன.

கடற்கரைப் பள்ளிவாசல்

கல்முனை நகரின் கிழக்குப் புறமாக கடற்கரையை அண்மி இப்பள்ளிவாசல் அமைந்துள்ளது. மகான் சாஹுல் ஹமீது ஒலி (றஹ்) அவர்களின் நினைவாக இப்பள்ளிவாசல் கட்டப்பட்டது. 1823இல் ஒரு ஓலைக் குடிசையாக இப்பள்ளிவாசல் ஆரம்பிக்கப்பட்டாலும், 1850இல் ஒரு சிறு பள்ளிவாசல் கட்டிடமாக அது அமைக்கப்பட்டது. பின்னர் 1870 இல் அதற்கு விறாந்தைகள் அமைத்து விஸ்தரிக்கப்பட்டது.

இங்கு வருடாந்தம் கொடியேற்று வைபவம் நடைபெற்று 12 நாட்கள் சாகுல்ஹமீது (ரஹ்) பேரில் மௌலூது ஓதி இறுதியில் கந்தூரி நடைபெறும். 1823 இல் இருந்து 104 வருடகாலம் பள்ளியின் முற்றத்தில் நின்றிருந்த மரத்தாலான கொடிக்கம்பத்தில் கொடி ஏற்றப்பட்டது. 1928இல் கல்லினால் ஒரு "மினாரா" (கோபுரம்) கட்டப்பட்டது. 1934இல் இது திருத்தப்பட்டது. பின் மீண்டும் 1962இல் 7 தட்டுக்களைக் கொண்ட மினாரா கட்டப்பட்டது. 1976இல் இப்பள்ளியில்

பாரிய திருத்த வேலைகள் மேற்கொள்ளப்பட்டன. 1989இல் இப்பள்ளிவால் பரிபாலனத்துக்காக ஒரு குழு நியமிக்கப்பட்டது. கல்முனைக்குடி ஜும்ஆப் பள்ளிவாசலின் நிர்வாகத்தின் கீழ் இது பதிவு செய்யப்பட்டுள்ளது.

கல்முனைக்குடி மஸ்ஜித் முஹம்மதி ஜும்ஆப் பள்ளிவாசல்

இப்பள்ளிவாசல் 1949ஆம் ஆண்டில் ஆரம்பிக்கப்பட்டது. குருநாகல்–பரகஹதெனியாவே உடையைச் சேர்ந்த அல்லாமா அல்ஹமீத் அல்பக்றி (ரஹ்) என்னும் பெரியார் தனது ஏகத்துவ அழைப்புப் பணியின் பேரில் 1949 இல் கல்முனைப் பிரதேசத்துக்கு வருகை தந்தார். இக்காலப் பகுதியில் வாழ்ந்த சில உலமாக்களும், பெரியார்களும் இவரது தஃவா பணியில் ஆர்வம் காட்டியதோடு துணையாகவும் இருந்தனர்.

ஆரம்ப காலத்தில் புதிய ஜும்ஆப் பள்ளிவாசலுக்கான தேவை ஏற்படாதபோதிலும் பின்னர் தமது சன்மார்க்கப் பணிகளுக்காக தனித்துவமான– சுதந்திரமான ஒரு பள்ளிவாசல் தேவை என்பது உணரப்பட்டது. முகம்மது அலியார் ஆதம்பாவா, முகைதீன் பாவா, முகம்மது அபூபக்கர் ஆகிய பெரியார்கள் இப்பள்ளிவாசலை நிறுவுவதில் முனைப்பாக இருந்தார்கள்.

1951 வரை ஓலைக்குடிசையாக இருந்த பள்ளிவாசல் பின் நிரந்தரக் கட்டிடமாக நிர்மாணிக்கப்பட்டது. 1991 இல் இரு மாடிக்கட்டமாக புனர்நிர்மாணம் செய்யப்பட்டது. இப்பள்ளிவாசலில் மாதம் ஒருமுறை ஒன்றுகூடல் நடைபெற்று தஃவா பணி பற்றிய விரிவுரைகள் நிகழ்த்தப்படும். மேலும் முஸ்லிம் மாதர்களுக்காக பிரத்தியேக சன்மார்க்க வகுப்புக்களும் நடைபெறுகின்றன.

வக்பு சபையின் அங்கீகாரத்துக்குட்பட்டு 14 உறுப்பினர்களைக் கொண்ட நிர்வாக சபை இப்பள்ளிவாசலைப் பரிபாலித்து வருகின்றது.

இப்பள்ளிவாசலில் மதரஸதுத் தாறுத் தௌஹீத் என்னும் பெயரில் குர்ஆன் மதரஸா ஒன்று நடைபெறுகின்றது. ஆண் பெண் இருபாலாரும் இங்கு கற்கின்றனர். ஆரம்பத்தில் 15 மாணவர்களுடன் ஆரம்பித்த மதரஸா இன்று 150 மாணவர்களுடன் பள்ளிவாசல் மேன்மாடியில் நடைபெற்று வருகின்றது.

கல்முனைக்குடியின் ஏனைய பள்ளிவாசல்களாவன :

மஸ்ஜிதுன் நூறானிய்யா
அல் மஸ்ஜிதுல் பூர்கானிய்யா
மஸ்ஜிதுல் ஸபூரிய்யா
அல் மஸ்ஜிதுல் அக்ஸா
அல் மஸ்ஜிதுல் பாக்கியத்துஸ்ஸாலிஹாத்
மஷ்ஹூறாத்தைக்கா
முஸ்தபா ஆலிம் தைக்கா

நற்பிட்டிமுனை அல் மஸ்ஜிதுல் ஜாமிஉல் கபீர்

நற்பிட்டிமுனையில் அமைந்துள்ள இந்த ஜும்ஆப் பள்ளிவாசல் 1882 இல் ஆரம்பிக்கப்பட்டது. அபூவக்கர் மரைக்காராலும் அவரது குடும்பத்தினராலும் இது நிறுவப்பட்டதாகக் கூறப்படுகிறது.

கூரைக் கொட்டிலாக இருந்த பள்ளிவாசல், இப்பிரதேசத்தில் 1907இல் வீசிய சூறாவளியால் பெரிதும் சேதமுற்றது. 1909இல் கிறவல் கற்களைக்கொண்டு ஓரளவு பெரிதாக இப்பள்ளிவாசல் கட்டப்பட்டது. நீண்டகாலமாக எவ்வித புனருத்தாரணமும் செய்யப்படாத நிலையில் 1978 இல் கிழக்கில் வீசிய சூறாவளியால் இப்பள்ளிவாசல் முற்றாகவே சேதமடைந்தது. அதனைத் தொடர்ந்து, புதிய நவீன மாடியுடன் கூடிய பள்ளிவாசலாக அதைக் கட்டும் பணி தொடங்கப்பெற்று இன்னும் பூர்த்தியடையாத நிலையில் காணப்படுகின்றது.

முற்காலத்தில் குடி மரபின் அடிப்படையில் பள்ளிவாசலின் நம்பிக்கையாளர்கள் தெரிவு செய்யப்பட்டனர். ஆனால் இன்று பொதுமக்களிலிருந்து வட்டாரவாரியாக தெரிவு செய்யப்படுபவர்களையும், உலமாக்களிலிருந்து நியமிக்கப்படுபவர்களையும் கொண்ட 30 பேர் நிர்வாகத்தை நடாத்துகின்றனர். நிர்வாக சபையின் கால எல்லை 5 வருடங்களாகும்.
நற்பிட்டிமுனையின் ஏனைய பள்ளிவாசல்களாவன :

மஸ்ஜிதுல் ஸலாம்
மஸ்ஜிதுல் ஹுதா

சாய்ந்தமருது ஜும்ஆப் 'பள்ளிவாசல்

இப்பள்ளிவாசலில் பேணப்பட்டுவரும் பதிவேட்டுக் குறிப்பொன்றின்படி இப்பள்ளிவாசல் முதன்முதல் 1691 ஆம் ஆண்டு கற்கட்டமாய்க் கட்டப்பட்டுள்ளது.[4] அவ்வாண்டு மாசி மாதம் 5ஆம் திகதி எழுதப்பட்ட செப்பேடு ஒன்றும், மற்றும் சில ஆவணங்களும் இதனை உறுதிப்படுத்துகின்றன. மேலும் இப்பள்ளிவாசல் சதக்குலெவ்வை என்பவரின் காலத்தில் ஆரம்பிக்கப்பட்டு அவரால் பரிபாலிக்கப்பட்டு வந்துள்ளது. அவரைத் தொடர்ந்து அவர் மகன் மீராஉசன்லெவ்வை, அதன்பின் அவர்மகன் தம்பி நெய்ந்தை என்போரால் பலிபாலிக்கப்பட்டும் விஸ்தரிக்கப்பட்டும் வந்துள்ளது. தம்பிநெய்ந்தை என்பவருக்கே "காரியப்பர்" என்னும் பட்டம் கிடைத்தது. அவர் காலத்தில் இப்பள்ளிவாசல் மிகவும் அபிவிருத்தியடைந்தது. பள்ளி கட்டுவதற்கு நிலம் வழங்கியதோடு, நெற்காணியும் ஈந்து, வேலைக்குத் தேவையானவர்களை வெளியூர்களி லிருந்தும் இந்தியாவிலிருந்தும் தருவித்து கடமை பார்த்தார்.

அவரைத் தொடர்ந்து மீராஉசன் காரியப்பர், மீராலெவ்வைப் போடி வன்னியனார், முகம்மது காசிம்லெவ்வை, (பொலிஸ் விதானை), முஸ்தபா லெவ்வைப் போடியார், மீராலெவ்வைப் போடி வன்னிமை முகம்மது யூசுப்லெவ்வைப் போடியார் (தோம்புதோர்), மீராலெவ்வைப் போடி வன்னிமை முகம்மது மீராசாகிபு மரைக்கார் ஆகியோர்கள் பிரதம நம்பிக்கையாளர் களாகவிருந்து கடமையாற்றினர். [5]

ஜமாஅத்தாரின் பெருக்கத்திற்கேற்ப காலத்துக்குக்காலம் இப்பள்ளிவாசல் விஸ்தரிக்கப்பட்டு வந்துள்ளது. அவ்வாறுபுனர்நிர்மாணம் செய்யப்பட்டபோது அங்கு அமைக்கப்பட்ட பிரதான முன்கதவின் மேற்புறத்தில் அறபியில் "லாஹிலாஹ இல்லள்ளாஹு முஹம்மதிற்ற சூலில்லாஹ்" ஹிஜ்ரி 1297 றபிய்யுல் அவ்வல்பிறை 17 என பொறிக்கப்பட்டிருந்தது. இதன்படி அப்பள்ளிவாசல் இற்றைக்கு116 வருடங்களுக்கு முன்னர் (1881) புனர்நிர்மாணம் செய்யப்பட்டு திறப்பு விழா செய்யப்பட்டிருக்க வேண்டும். 1961 இல் ஜும்ஆத் தொழுகைக்கு இடவசதி போதாமை காரணமாக அதன் கட்டிட விஸ்தரிப்பு வேலைகள் செய்யப்பட்டன.

இறுதியான புனரமைப்புப் பணிகள் 16.08.1985 இல் தொடங்கப் பெற்றன. 200 அடி நீளமும் 95 அடி அகலமும் கொண்ட இரு மாடிகளைக் கொண்டதாக புதிய பள்ளிவாசல் அமைக்கப்பட்டு வருகின்றது.

தற்போது புனர்நிர்மாணம் செய்யப்படும் பிரதான மண்டபம் மீராலெவ்வைப் போடி வன்னியனார் காலத்திலேயே கட்டப்பட்டது. அவர் அக்கரைப்பற்றுப் பிரதேசத்தில் வன்னியனாராகக் கடமையாற்றியபோது கட்டிடப் பணிக்குத் தேவையான மரங்களை அங்கிருந்தே கொண்டு வந்ததாகக் கூறப்படுகின்றது.

புதிய கட்டிடநிர்மாணப் பணிகள் பல இலட்சம் ரூபா செலவில் துரிதமாக மேற்கொள்ளப்பட்டு வருகின்றன. பொதுமக்களின் நன்கொடைகள் மூலம் நிர்மாணிக்கப்பட்டுவரும் இப்பள்ளிவாசல் வேலைகள் பூர்த்தியடைந்ததும் 5000 பேர் தொழுவதற்கான வசதிகள் ஏற்படும்.

பள்ளிவாசலும் ஊர்க்கடமைகளும் மரைக்காயர்மார் எனப்படும் பெரியார்கள் மூலம் நிர்வகிக்கப்படுகின்றன. குடிமுறை வாரியாகத் தெரிவு செய்யப்படும் மரைக்கர்யர்மாரிலிருந்தும் மார்க்க அறிஞர்களிலிருந்தும் நம்பிக்கையாளர்சபை உறுப்பினர்கள் தெரிவு செய்யப்படு கின்றனர். வக்பு சபையினால் 3 வருட காலத்துக்கு நியமிக்கப்படும் 23 நம்பிக்கையாளர்கள் உட்பட 59 மரைக்காயர்மார் இச்சபையில் அங்கம் வகிக்கின்றனர்.

ஜும்ஆப் பள்ளிவாசலின் மரைக்காயர் சபை ஜும்ஆப் பள்ளிவாசலை மட்டுமன்றி இவ்வூரின் ஏனைய 10 தைக்காப் பள்ளிகளையும் 5 குர்ஆன் மத்ராஸாக்களையும் 4 ஸியாரங்களையும் நிர்வகித்து வருகின்றது. சாய்ந்தமருதை அண்மியுள்ள மாளிகைக்காடு, காரைதீவு ஸியாரங்கள், மாவடிப்பள்ளிக் கிராமம் என்பவற்றின் சமய, கலாசார, கல்வி, ஒழுக்கப் பண்பாடுகளும் கடந்த மூன்று நூற்றாண்டுகளாக சாய்ந்தமருது மரைக்காயர் சபையாலேயே நிர்வகிக்கப்பட்டு வருகின்றன.

வெள்ளிக்கிழமைகளில் ஜும்ஆத் தொழுகையின் பின்பு நடைபெறும் மரைக்காயர்மார் சபைக் கூட்டத்தில் ஊர்மக்களின் பிரச்சினைகள், வழக்குகள் என்பன விசாரணைக்குட் படுத்தப்படுவதுண்டு.

கடந்த 50 வருடங்களாக இப்பள்ளியில் புனித புகாரி ஷரீப் (நபிகள் (ஸல்) அவர்களின் பொன்மொழிகள்) ஓதப்பட்டு விளக்கப்பட்டு, இறுதியில் கந்தூரி வைபவத்தோடு நிறைவு பெற்று வருகின்றது. மீலாத் தின வைபவமும் பள்ளியில் கொண்டாடப்பட்டு வருகின்றது.

1880 முதல் இற்றைவரை இப்பள்ளிவாசலுக்கு பொதுமக்களால் நன்கொடையாக 55 ஏக்கர் நெற்காணி வக்பு செய்யப்பட்டுள்ளது. பள்ளிவாசலுக்கென பொதுச்சந்தை, கடைகள் என்பவற்றின் மூலமும் வருமானம் கிடைக்கின்றது.
சாய்ந்தமருது ஜும்ஆப் பள்ளிவாசலால் நிர்வகிக்கப்படும் ஏனைய பள்ளிவாசல்களாவன :

மஸ்ஜிதுல் பதாஹ்
மஸ்ஜிதுஸ் ஸலாம்
மஸ்ஜிது தகியதுல் அக்பர்
மஸ்ஜிதுல் ஹுதா

மஸ்ஜிதுல் தக்வா
மஸ்ஜிதுல் பலாஹ்
மஸ்ஜிதுஸ் ஸாலிஹீன்
மஸ்ஜிதுன் நூர்
மஸ்ஜிதுல் ஆரிபீன்
மஸ்ஜிதுஸ் ஸபா

மாவடிப்பள்ளி முகைதீன் ஜும்ஆப் பள்ளிவாசல்

மாவடிப்பள்ளிக் கிராமம் காரைதீவுக்கும், சம்மாந்துறைக்கும் இடையே அமைந்துள்ள ஒரு கிராமமாகும். சம்மாந்துறையை அண்மியதாக இக்கிராமம் அமைந்திருப்பதால் 17ஆம் நூற்றாண்டில் இங்கு ஒரு சிறு முஸ்லிம் குடியிருப்பும் பள்ளிவாசலும் அமைந்திற்று. ஆற்றோரத்தில் மாமரத்தடியில் அமைந்திருந்த இந்தப் புராதன பள்ளிவாசலைப் புனருத்தாரணம் செய்யும்போது அப்பள்ளி முன்னோரால் புற்று மண்ணைக்கொண்டு கட்டப்பட்டிருந்தது அவதானிக்கப்பட்டது.

19ஆம் நூற்றாண்டின் முற்பகுதியில் உமர் செய்யது மௌலானா என்பவர் அரபு நாட்டிலிருந்து வந்து இங்கு தங்கியிருந்தார். அக்காலை மூன்று பிரதான பள்ளிவாசல்களுக்கும் அரசினால் கிடைக்கப்பெற்ற நெற்காணிகளைப் பராமரிக்கும் பொறுப்பு மௌலானாவிடம் ஒப்படைக்கப்பட்டது. 1830ஆம் ஆண்டு எழுதப்பட்ட 264ஆம் இலக்க உடன்படிக்கை உறுதிமூலம் மௌலானா அச்சொத்துக்களுக்கு நம்பிக்கையாளரானார். அப்பெரியார் மரணமடைந்ததும் மாவடிப்பள்ளி ஹயாத்து நபி தைக்காவின் பரிபாலகராக நியமனம் பெற்ற வெலிகம செயின் மௌலானா அவர்கள் அச்சொத்துக்களைத் தொடர்ந்து பரிபாலித்து வந்தார்கள். [7]

1897இல் சம்மாந்துறைப் பள்ளிவாசலின் நம்பிக்கையாளராகவிருந்த சுலையுமா லெவ்வை ஆலிம் மரைக்கார், சம்மாந்துறைக்குரிய (மல்கம்பிட்டி) காணிகளை மௌலானாவிடமிருந்து மீட்கும்பொருட்டு மட்டக்களப்பு நீதிமன்றத்தில் வழக்குத் தாக்கல் செய்தார். (வழக்கு இலக்கம் 1808) இவ்வழக்கில் இவர் வெற்றி பெற்றார். எதிராக மேன்முறையீடு செய்யப்பட்டபோதிலும் வெற்றி உறுதிப்படுத்தப்பட்டது. அதன்பின் சம்மாந்துறைக்கும் நற்பிட்டிமுனைக்கும் உரிய காணிகள் மௌலானாவின் பராமரிப்பிலிருந்து மீட்கப்பட்டன. ஆயின் மாவடிப்பள்ளிக்குரிய நெற்காணிகள் 56 ஏக்கரும் தொடர்ந்து மௌலானா வசமே இருந்து வந்தது. அக்காணிகளும் ஊர் ஜமாஅத்தார் தொடர்ந்த வழக்குகளின் பேறாக 1990 இல் பள்ளிவாசல் ஜாஅத்தாரின் நிர்வாகத்தின் கீழ் கொண்டு வரப்பட்டன.

புற்று மண்ணால் கட்டப்பட்ட ஆரம்ப பள்ளிவாசல் 1925 இல் புனருத்தாரணம் செய்யப்பட்டு சொறிக்கல், நீறு என்பவற்றினால் கட்டப்பட்டது. உள்ளே பெரும் மரத்தூண்கள் நிறுவப்பட்டன. 1975 இல் மீண்டும் புனருத்தாரணம் செய்யப்பட்டது. 65 அடி நீளமும் 44 அடி அகலமுமான பள்ளிவாசலாக இன்று அது காட்சியளிக்கின்றது. 7 பேர் கொண்ட நிர்வாக சபை பள்ளியைப் பராமரிக்கின்றது. முன்னர் ஹயாத்துநபி ஸியாரமும், மௌலானாவின் ஸியாரமும் இருந்த

இடத்தில் ஜமாஅத்தார் ஒன்றுசேர்ந்து அல்மத்ரஸதுல் புர்கானிய்யா என்னும் பெயரில் குர்ஆன் மதரஸாவை ஸ்தாபித்து நடாத்துகின்றனர்.

"மர்கஸ்" பள்ளிவாசல்

அரச காளை நிலையமாகப் பயன்பட்டுவந்த ஒரு நிலப்பரப்பு பின்னர் மக்களுக்குக் குடியிருப்புக்காக பகிர்ந்தளிக்கப்பட்டது. இச்சந்தர்ப்பத்தில் ஊரின் பொதுத் தேவைகளுக்காக மூன்று ஏக்கர் நிலம் ஒதுக்கி வைக்கப்பட்டது. 1974 அளவில் கேற்முதலியார் எம். எஸ். காரியப்பர், டாக்டர் மீராலெப்பை ஆகியோரின் முயற்சியால் இவ்வொதுக்கீட்டு நிலத்தில் பள்ளிவாசல் ஒன்று அமைப்பதற்கு அனுமதி வழங்கப்பட்டது. ஜமாஅத்தாரின் ஒத்துழைப்புடன் 1975 இல் இவ்விடத்தில் ஒரு பள்ளிவாசலும் ஒரு குர்ஆன் மதரஸாவும் கட்டப்பட்டன.

நிந்தவூர் ஜும்ஆப் பள்ளிவாசலில் நீண்டகாலமாக இயங்கி வந்த தப்லீக் ஜமா அத் இயக்கத்தின் மாவட்டத்துக்கான "மர்கஸ்" தனித்துவமான, சுதந்திரமான ஓர் இடத்தில் இயங்க வேண்டும் என ஒரு கருத்து நிலவியது. இக்கருத்துக்கு அமைவாக 1979 இல் 'மர்கஸ்' மாவடிப்பள்ளியின் இப்புதுக் கட்டிடங்களுக்கு இடமாற்றப்பட்டது. 1985 அளவில் புதிய பள்ளிவாசல் கட்டிடத்துக்கான நிர்மாண வேலைகள் ஆரம்பிக்கப்பட்டன. சில காலம் அங்கும் ஜும்ஆத் தொழுகை நடாத்தப்பட்டது. இன்று ஒரு குர்ஆன் மதரஸாவும் ஹிப்ழு மதரஸாவும் அங்கு நடைபெற்று வருகின்றன.

சம்மாந்துறைப் பள்ளிவாசல்கள்

சம்மாந்துறை சுமார் 50,000 முஸ்லிம் மக்களைக்கொண்ட ஊராகும். இங்கு ஆரம்பத்தில் பள்ளிவாசல் பரிபாலனத்திற்கென இருந்த ஒரு குறுகிய ஒழுங்கமைப்பு, பள்ளிவாசல்கள் பெருகியபோது மாற்றத்திற்குள்ளாகியது. இதன்படி 1983ஆம் ஆண்டில் மஜ்லிஸ் அஷ்ஷூறா என்ற பேரவை பள்ளிவாசல் ஜமாஅத்களின் பிரதிநிதிகள், குடிமரைக்காயர்மார், உலமா சபைப் பிரதிநிதிகள் மற்றும் முஸ்லிம் பொதுத்தாபனங்களின் பிரதிநிதிகளை உள்ளடக்கியதாக ஏற்படுத்தப்பட்டது. ஓர் அமீர் இதற்குத் தலைமை வகிக்கிறார். இந்த அமைப்பின் கீழ் மத்திய நம்பிக்கையாளர் சபை ஒன்று சம்மாந்துறைப் பள்ளிவாசல்கள், ஸியாரங்கள், ஏனைய சொத்துக்களைப் பராமரித்து வருகின்றது. இந்த நம்பிக்கையாளர் சபையின் கீழ் தற்போது 31 பள்ளிவாசல்கள், 5 சேத்திரங்கள் (ஸியாரங்கள்) பராமரிக்கப்பட்டு வருகின்றன. இவற்றுள் 4 ஜும்ஆப் பள்ளிவாசல்களாகும். ஒவ்வொரு பள்ளிவாசல்களுக்கம் தனித்தனியான உப குழுக்கள் உள்ளன.

முகைதீன் பள்ளிவாசல் (சின்னப்பள்ளி)

இந்தப் பள்ளிவாசல் தற்போது ஜும்ஆப் பள்ளிவாசலாக இல்லாவிடினும் ஒரு காலத்தில் ஜும்ஆப் பள்ளிவாசலாக இயங்கிய ஊரின் முதலாவது பள்ளிவாசலாகும். இந்த பள்ளிவாசல் இறக்காமம், வரிப்பத்தாஞ்சேனை பள்ளிவாசல்கள் ஆரம்பித்த காலத்தில் அல்லது அதற்கு முன்பு ஆரம்பித்திருக்கலாம். அதாவது 15ஆம் நூற்றாண்டில் 16ஆம் நூற்றாண்டில்

ஆரம்பித்திருக்கலாம். சம்மாந்துறை1526 ஆம் ஆண்டு வரை மட்டக்களப்பு என்ற பெயரைப் பெற்றிருந்தது. ஒல்லாந்தர் புலியன் தீவில் கோட்டையைக் கட்டியதும் அப்பெயர் அங்கு செல்லலாயிற்று. அதுவரை மட்டக்களப்பு வாவியின் தென்கரையில் அமைந்திருந்த ஊர் மட்டக்களப்பு என்றும் அதன் துறை சம்மாந்துறை என்றும் வழங்கப்பட்டது. இங்கு ஆரம்ப காலத்தில் பட்டு வியாபாரிகள், குதிரை வியாபாரிகளான பட்டாணியர், துலுக்கர் (முஸ்லிம்கள்) ஆகியோர் முக்குவரின் ஆதரவைப் பெற்றவராக வாழ்ந்து வந்தனர். [8] இவ்வாறான கால கட்டத்திலேயே கண்டி மன்னன் செனரதன் காலத்தில் போர்த்துக்கேயரால் துன்புறுத்தப்பட்டு அகதிகளான 4000 முஸ்லிம்கள் இந்த மட்டக்களப்பு என்னும் பகுதியில் குடியேற்றப்பட்டனர். [9] ஏலவே முஸ்லிம்கள் இப்பிரதேசத்தில் வாழ்ந்தமையால் இவர்கள் சம்மாந்துறை, சாய்ந்தமருது ஆகிய ஊர்களிலும், வடபுறம் மருதமுனை காத்தான்குடி ஆகிய ஊர்களிலும் குடியமர்த்தப் பட்டனர் எனலாம். இவை அனைத்தும் மட்டக்களப்பு வாவிக்கரையில் அமைந்த ஊர்களாகும். இவ்வாறு குடியமர்த்தப்பட்ட காலத்தில் முகைதீன் பள்ளிவாசல் சம்மாந்துறையில் இருந்திருக்க வேண்டும்.

ஆரம்பத்தில் முகைதீன் பள்ளிவாசல் 15அடி நீளமும், 10 அடி அகலமுமான ஓர் அறையாகவே இருந்தது. பக்கத்தில் குளம் ஒன்று இருந்தது. ஆரம்ப காலத்தில் பள்ளிவாசல்களும் ஏனைய வழிபாட்டுத் தலங்களும் குளக்கரை அல்லது ஆற்றங்கரையை அண்மியே தோன்றியிருக்கின்றன. இப்பள்ளிவாசல் களியைக் கொண்டு சொறிக் கல்லினால் கட்டப்பட்டு கூரைக்கு இலுக்குப் புல் வேயப்பட்டிருந்தது. இரண்டாவது புனருத்தாரணம் 15அடி நீள அகலம் கொண்ட மண்டபம் நீற்றினால் சொறிக்கல்லில் கட்டப்பட்டது. 3வது புனருத்தாரணத்தில் பள்ளிவாசல் சற்று பெருப்பிக்கப்பட்டது. அதன்பின் 4வது திருத்தமாக சுட்ட ஒட்டுக் களிக்கல், நீறு என்பவற்றினால் பள்ளிவாசல் கட்டப்பட்டது. 9'' நீள அகலங்கொண்ட கற்கள் பயன்படுத்தப்பட்டன. 5ஆவது பள்ளியாக 50அடி நீளம் 40 அடி அகலம் அளவில் 3 பக்கங்கள் 5 அடி விறாந்தையுடன் கட்டப்பட்டது. சுவரின் கீழ்ப்பகுதி சொறிக்கல்லாகவும் மேற்பகுதி செங்கல்லாகவும் இருந்தது. சிப்பி ஒட்டினாலான கூரை வேயப்பட்டது. இந்த பள்ளிவாசல் 1850க்கு முன் கட்டப்பட்டிருக்க வேண்டும். கண்டி அரசன் மட்டக்களப்பில் உள்ள கோயில்களுக்கும் பள்ளிவாசல்களுக்கும் காணி வழங்கினான். அவை சம்மாந்துறை, முகைதீன் பள்ளிவாசல் நொண்டிச்சேனைப் பள்ளிவாசல், வீரமுனை சிந்தாயாத்திரைப் பிள்ளையார் கோயில், மண்டூர் கந்தசாமி கோயில், காரைதீவுக் கோயில் என்பனவாகும். [10] சம்மாந்துறைப் பள்ளிவாசலுக்கு மல்கம்பிட்டிக் கண்டத்திலும், பெரிய வெளிக் கண்டத்திடலும் காணி வழங்கப்பட்டது.

1928, 1939 ஆம் ஆண்டுகளில் இப்பள்ளிவாசல் விஸ்தரிக்கப்பட்டது. மற்றொரு பள்ளிவாசலான பெரிய பள்ளிவாசல் புனருத்தாரணம் செய்யப்பட்ட காலத்தில் (1935–1950) சின்னப்பள்ளிவாசலில் ஜும்ஆ நடைபெற்று வந்தது. இறுதியாக நவீன புனருத்தாரணம் 1973க்கும் 1976க்கும் இடைப்பட்ட காலத்தில் மர்ஹூம் டாக்டர் மீராலெப்பை மரைக்காரின் தலைமையிலான குழுவினால் செய்யப்பட்டது. நெல் அறுவடை காலத்தில் விவசாயிகளிட மிருந்து நன்கொடையாக நெல்லைப் பெற்று இது புனரமைக்கப்பட்டது. தற்போது பள்ளியின் நீளம் 150 அடி, அகலம் 100 அடி.

பெரிய பள்ளிவாசல்

18ஆம் நூற்றாண்டில் ஒல்லாந்தர் காலத்தில் வட இந்தியாவிலிருந்து ஒரு சிறு பாய்க்கப்பல் மூலம் மட்டக்களப்புக்கு வந்து பின் மட்டக்களப்பு வாவி ஊடாக சம்மாந்துறையை நெருங்கிய கோசப்பாவும், கரியப்பாவும் வீரமுனையை அண்மிய கரையில் தரையிறங்கினார்கள். அவர்கள் வந்து களையாறிய இடமே தற்போது பெரிய பள்ளி அமைந்துள்ள இடமாகும். ஓர் அரசமரத்தின் கீழ் வாடி ஒன்று அமைத்து வாழ்ந்தார்கள். ஆரம்பத்தில் வீரமுனைத் தமிழர்கள் இவர்களை அடையாளங்கண்டு இவர்களுக்கு மரியாதை செய்தனர். பின்பு இப்பிரதேசத்தில் வாழ்ந்த முஸ்லிம்களும் கேள்வியுற்று அவர்களின் உபதேசங்களைக் கேட்டு வந்தார்கள். அவர்களில் ஒருவர் மரணித்தபோது வாடிக்கு அண்மையில் நல்லடக்கம் செய்யப்பட்டார். சில காலதின் பின் மற்றவரும் மரணித்தபோது, பக்கத்தில் அவரும் நல்லடக்கம் செய்யப்பட்டார். இவர்கள் இருவருக்கும் ஸியாரம் கட்டி கூரை போடப்பட்டது. பிற்காலத்தில் இவர்கள் இறை நேசர்களாகப் போற்றப்பட்டார்கள். இந்துக்களும் அந்த இடத்துக்குச்சென்று மரியாதை செய்து வந்தனர். அவர்கள் குடியிருந்த வாடி பின்னர் சிறு பள்ளிவாசலாகப் பயன்படுத்தப்பட்டது. முன்னர் நடைபெற்று வந்த சேகுமுகைதின் கந்தூரி, பின்னர் கோசப்பா கந்தூரி என மாற்றம் பெற்றது.

இப்பள்ளிவாசல் சிறு குடிலாக வைக்கோலால் வேயப்பட்டு வந்தது. பிற்காலத்தில் அது பெரும் கட்டடமாகக் கட்டப்பட்டது. பள்ளி முகப்பில் வைக்கப்பட்டிருந்த மரக்கதவு நிலையில் 1805 எனக் குறிக்கப்பட்டி ருந்ததைக் கொண்டு அது பள்ளிவாசல் புனருத்தாரணம் செய்யப்பட்ட ஆண்டெனக் கொள்ளலாம். அந்தத் தைக்கா முகைதீன் பள்ளியைப் பார்க்கிலும் பெரிதாகக் கட்டப்பட்டிருந்தாலும், அங்கு அதிக தண்ணீர் வசதி இருந்தமையாலும் அங்கும் ஜும்ஆ ஆரம்பிக்கப்பட்டது. பின்னர் அதுவே ஊருக்கான ஜும்ஆப் பள்ளிவாசலாக மாற்றம் பெற்றது. பின்னரும் இப்பள்ளிவாசல் ஒரு தடவை அலி மௌலானா என்பவரால் புனரமைக்கப்பட்டது. அதன் பின்னர் ஆக்கூர் மௌலானா என்பவரால் அது மிகப் பெரிதாகவும், அழகாகவும் விறாந்தை மாடிகளுடனும் விஸ்தரிக்கப்பட்டது. 1935இல் தொடங்கப்பட்ட வேலைகள் 1950 இல் பூர்த்தி அடைந்தது.

இது அக்காலத்தில் கிழக்கு மாகாணத்திலேயே மிக அழகிய பிரமாண்டமான பள்ளிவாசலாக வெளியூர் மக்களின் தரிசனத்தையும் பெறலாயிற்று.

கண்டி மன்னரால் சம்மாந்துறைப் பள்ளிவாசலுக்கென வழங்கப்பட்டிருந்த 106 ஏக்கர் நெற்காணியும், பின்னர் மாவடிப்பள்ளி செயின் மௌலானா என்பவரின் பராமரிப்பில் இருந்து வந்தது. 1897 இல் சுலைமா லெப்பை ஆலிம் மரைக்காராக இருந்த காலத்தில் அவர் உயர்நீதிமன்றத்தில் வழக்குத் தொடர்ந்து இக்காணிகள் அனைத்தையும் சம்மாந்துறை ஜும்ஆப் பள்ளிக்கு மீட்டுத் தந்தார். காணிகள் மீட்கப்பட்ட பின்னர், அதன் நினைவாக மல்கம்பிட்டியில் கந்தூரி கொடுக்கப்பட்டு வந்தது. 1954இல் கொடுக்கப்பட்ட கந்தூரி வாணவேடிக்கை விளையாட்டுக் களையும் கொண்டிருந்தது.

ஆரம்ப காலத்தில் இருவரே பள்ளிவாசலுக்கு மரைக்கார்களாக இருந்து வந்தனர். பின்னர் இத்தொகை 5 ஆகக் கூடியது. ஆரம்பகாலத்தில் தந்தைவழிப் பரம்பரையாகவே மரைக்கார்

நியமனம் நடைபெற்று வந்தது. பின் 1939 இல் கிடைத்த வழக்குத் தீர்ப்பின்படி 5 பேர் பொதுமக்களால் வாக்கெடுப்பு மூலம் தேர்ந்தெடுக்கப்படல் வேண்டும் எனவும் வேறு பல ஏற்பாடுகளும் நடைமுறைக்கு வந்தன. அதன்படி முதலாவது தேர்தல் 25.11.1939 இல் நடைபெற்றது. அத்தேர்தலில் முஹம்மது லெப்பை உடையார், அகமது லெப்பை உடையார், ஆமிது லெப்பை பொலிஸ் தலைமைக்காரர், சுலைமாலெப்பை ஆலிம், முஹம்மதலி (கலந்தர் லெப்பை மரைக்கார்), மீராலெப்பை முஹம்மதுத் தம்பி ஹாஜி (டாக்டர் மீராலெப்பையின் தகப்பன்), இஸ்மாலெப்பை மீராலெப்பை (பின்னர் ஹாஜி) என்பவர்கள் தெரிவானார்கள். [11] தொடர்ந்து 1981 வரை இந்த நடைமுறை பின்பற்றப்பட்டது. பின்னர் நிர்வாகத்தவர்களின் தெரிவு அரசாங்க நியமனமாக மாறியது.

சம்மாந்துறையின் ஏனைய பள்ளிவாசல்களாவன :

மஸ்ஜிதுல் தக்கிய்யா (தைக்காப்பள்ளி)
மஸ்ஜிதுல் உம்மாஹ்
கைர் பள்ளிவாசல்
மஸ்ஜிதுந் நூர்
ஜலாலிய்யா பள்ளிவாசல்
மஸ்ஜிதுல் ஜாரியா
மஸ்ஜிதுல் மபாஸா
மஸ்ஜிதுல் மனார்
மஸ்ஜிதுல் ஹுதா
மஸ்ஜிதுந் நஹ்ர்
மஸ்ஜிதுல் ஜபல்
மஸ்ஜிதுல் முஅல்லா
மஸ்ஜிதுல் புஸ்றா
மஸ்ஜிதுல் பத்ஹ்
மஸ்ஜிதுல் ஸபூர்
மஸ்ஜிதுல் பத்ர்
மஸ்ஜிதுல் ஜமாலிய்யா
மஸ்ஜிதுல் ஸலாம் ஜும்ஆப் பள்ளிவாசல்
ஏத்தாளைக்குளம் ஜும்ஆப் பள்ளிவாசல்

மத்திய முகாம் அல் மஸ்ஜிதுல் கைரிய்யா ஜும்ஆப் பள்ளிவாசல்

மத்திய முகாம் பிரதேசம் கல்லோயாத் திட்டத்தின் பல குடியேற்றக்கிராமங்களை உள்ளடக்கிய பரந்த பிரதேசமாகும். 1950 ஆம் ஆண்டுகளின் முற்பகுதியில் இப்பிரதேசத்தின் காடுகள் அழிக்கப்பட்டு நன்செய் நிலங்களாக அபிவிருத்தி செய்யப்பட்டன. வாய்க்கால்கள் வெட்டி கழனிகளுக்கு நீர்ப்பாய்ச்சல் ஏற்படுத்தப்பட்டது. வீடுகள் கட்டி மக்கள் குடியமர்த்தப்பட்டனர். மூவின மக்களும் ஒற்றுமையின் உறுதிப்பாடாக அருகருகே இருத்தப்பட்டு வளமார் வாழ்க்கைக்கு வழிகாட்டப்பட்டனர்.

இக்குடியேற்றக் கிராமங்களில் சில கல்முனை, சாய்ந்தமருது, மருதமுனை, நற்பிட்டிமுனை முஸ்லிம் மக்களுக்காகவும் ஒதுக்கப்பட்டன. இப்பிரதேசத்தின் வீடமைப்பு, நீர்ப்பாசனம் ஆகிய

வேல்லத் திட்டங்கள் அனைத்தும் ஒரு மத்திய முகாமின் கீழ் செய்யப்பட்டமையால் இப்பிரதேசத்துக்கு மத்திய முகாம் என்ற பெயர் ஏற்படலாயிற்று. இப்படி ஒதுக்கப்பட்ட பிரிவுகளில் மக்கள் குடியேறி பள்ளிவாசல்களைத் தாபித்தனர். அவ்வாறு அமையப்பெற்ற பள்ளிவாசலே கைரியா பள்ளிவாசலாகும். 12ஆம் கிராமம் (கொளனி) 2ஆம் வட்டாரத்தில் இது அமைந்துள்ளது. 1953 அளவில் இப்பள்ளிவாசல் தாபிக்கப்பட்டது. ஆரம்பத்தில் ஓலைக் குடிலாக அமைக்கப்பட்டு, பின் 1965, 1980ஆம் ஆண்டுகளில் புனருத்தாரணம் செய்யப்பட்டது. பள்ளிவாசலின் அளவு 60 அடி நீளமும் 40 அடி அகலமுமாகும்.

ஜமாஅத்தால் தெரிவு செய்யப்படும் 13 பேர் நம்பிக்கையாளர்களாகக் கடமை புரிகின்றனர். பள்ளிவாசலுக்குச் சொந்தமாக 2 ஏக்கர் நெற்காணி உண்டு. இங்கு நடைபெறும் குர்ஆன் மதரஸாவில் 100 மாணவர்கள் ஓதுகின்றனர்.

அல்மஸ்ஜிதுந் நூறானியா ஜும்ஆப் பள்ளிவாசல்

மத்தியமுகாம் 12ஆம் கிராமம் 3ஆம் வட்டாரத்தில் இப்பள்ளிவாசல் அமைந்துள்ளது. 1953இல் தாபிக்கப்பட்டு, பின் 1970, 1977 ஆகிய ஆண்டுகளில் புனருத்தாரணம் மேற்கொள்ளப்பட்டது. எனினும் கட்டிடம் பூர்த்தியடையவில்லை. ஜமாஅத்திலிருந்து தெரிவு செய்யப்பட்ட 13பேர் நம்பிக்கையாளர்களாகக் கடமை புரிகின்றனர். பள்ளிவாசலுக்கென 3 ஏக்கர் நெற்காணி உண்டு. இங்கு நடைபெறும் குர்ஆன் மதரஸாவில் 45 பேர் ஒதுகின்றனர்.

பெரிய குளம் ஜும்ஆப் பள்ளிவாசல்

சொறிக்கல்முனை கிராமத்துக்கு அப்பால் 6ஆம் கிராமத்தில் இப்பள்ளிவாசல் அமைந்துள்ளது. 1954இல் ஆரம்பிக்கப்பட்டு 1976 இல் புனருத்தாரணம் செய்யப்பட்டது. ஜமாஅத்திலிருந்து தெரிவு செய்யப்பட்ட 11 பேர் நம்பிக்கையாளர்களாகக் கடமை புரிகின்றனர். பள்ளிவாசலுக்குச் சொந்தமாக 4 ஏக்கர் நெற்காணி உண்டு. இங்கு நடைபெறும் குர்ஆன் மதரஸாவில் 65 மாணவர்கள் உள்ளனர்.

6ஆம் கிராமம் மேட்டுத்தைக்கா

இது 1955இல் தாபிக்கப்பட்டது. 1978இல் புனர் நிர்மாணம் செய்யப்பட்டது. பின்னரும் 1993 இல் திருத்தம் மேற்கொள்ளப்பட்டது.

மஸ்ஜிதுர் றஹ்மான் ஜும்ஆப் பள்ளிவாசல்

குடியேற்றத்திட்டத்தில் சவளக்கடை பஸார் சந்தியில் 1962 இல் இப்பள்ளிவாசல் தாபிக்கப்பட்டது. 1978 சூறாவளியின் பின்னர் ஒரு திருத்தம் மேற்கொள்ளப்பட்டது. இப்பிரதேசத்தின் பயங்கரவாத நடவடிக்கைகள் காரணமாக தற்போது பள்ளிவாசல் சேதமுற்றுக் காணப்படுகின்றது.

ஏனைய பள்ளிவாசல்களாவன :

மஸ்ஜிதுல் முகமதிய்யா ஜும்ஆப் பள்ளிவாசல்
5ஆம் கிராமம் ஸபூரியா ஜும்ஆப் பள்ளிவாசல்
மத்திய ஜும்ஆப் பள்ளிவாசல்

நெய்னாகாடு ஜும்ஆப் பள்ளிவாசல்

நெய்னா காடு கிராமம் தற்காலத்தில் ஹாயத்து நபிகுடி என்றும் அழைக்கப்படுகின்றது. இக்கிராமம் சம்மாந்துறையிலிருந்து தெற்கே ஏழு மைல் தொலைவில் உள்ளது. 1958ஆம் ஆண்டில் இங்கு பள்ளிவாசல் அமைக்கப்பட்டது. இப்பள்ளிவாசலை அமைப்பதில் மர்ஹும் கேற் முதலியார் எம். எஸ். காரியப்பர் முனைப்பாக இருந்தார். அண்மைக்காலத்தில் ஏற்பட்ட பயங்கரவாத சூழ்நிலை காரணமாக அங்கு வாழ்ந்த மக்களில் பெரும்பாலானோர் குடி பெயர்ந்துள்ளனர். அப்பிரதேசத்தில் வயல் வேலைகளிலும், செங்கல் உற்பத்தித் தொழிலிலும் ஈடுபடும் மக்கள் தம் ஐங்காலத் தொழுகைக்கும் ஜும்ஆத் தொழுகைக்கும் இப்பள்ளிவாசலைப் பயன்படுத்துகின்றனர். தனியானதொரு நிர்வாகத்தின் கீழ் இப்பள்ளிவாசல் பராமரிக்கப் படுகின்றது.

மல்வத்தை மஜீத்புரம் அல் மஸ்ஜிதுல் மஜீத் ஜும்ஆப் பள்ளிவாசல்

இப்பள்ளிவாசல் 1962 இல் ஆரம்பிக்கப்பட்டது. மஜீத்புரம் ஒரு குடியேற்றக் கிராமமாகும். சம்மாந்துறையைச் சேர்ந்த சில உலமாக்கள் இதனைத் தாபிப்பதற்கு முன்னின்றார்கள். 1988 இன் பின்னர் பள்ளிவாசல் புனருத்தாரணம் செய்யப்பட்டது. வருடாந்தம் கந்தூரி நடைபெறுகின்றது. நோன்பு காலத்தில் ஹதீஸ் மஜ்லிஸ் நடைபெறுகின்றது. 11 பேர் அடங்கிய நிர்வாக சபையால் பள்ளிவாசல் பராமரிக்கப்படுகின்றது.

அம்பாறை நகர ஜும்ஆப் பள்ளிவாசல்

அம்பாறை நகர் கல்லோயா அபிவிருத்தித் திட்டத்தின் மூலம் உருவாக்கப்பட்டு, அபிவிருத்தி செய்யப்பட்ட ஒரு நகரமாகும். இத்திட்டத்தின் பின்னரே இப்பகுதியில் திட்டமிட்ட குடியேற்றங்களும், நீர்ப்பாசனத் திட்டங்களும் ஏற்படுத்தப்பட்டன. 1945ஆம் ஆண்டில் கல்லோயா அபிவிருத்திச் சபையில் தொழிலாற்றுவதற்காக முதலாவது முஸ்லிம் என வந்தவர் ஜனாப் ஐ. கே. அலாங் என்பவராவார். அதன் பின்னர் 1948 இல் மௌலானா என்பவர் இங்கினியாகல மின் உற்பத்தி நிலைய இயக்குநராக வருகை தந்தார். 1950 இல் அலாங் தம் குடும்பத்தை அம்பாறைக்கு அழைத்து வந்து அம்பாறையில் குடிபதியானார். அக்காலை அம்பாறை என்பது அடர்ந்த காடாக இருந்தது. மக்கள் தொகை மிகக் குறைவு. 1952 இல் ஜனாப் மௌலானா தமது மனைவி மக்களை அம்பாறைக்கு அழைத்து வந்தார். அக்கால கட்டத்தில் கல்லோயா அபிவிருத்திச் சபையில் வேலையாட்களாகவும், உத்தியோகத்தர் களாகவும் மேலும் பலர் கொழும்பு, பதுளை, கண்டி, ஹம்பாந்தோட்டை, கேகாலை, காத்தான்குடி, நிந்தவூர், சம்மாந்துறை போன்ற இடங்களிலிருந்து வந்து குடியேறினார்கள். 1952

நடுப்பகுதியளவில் ஜனாப் அலாங், ஜனாப் எம். எம். இஸ்மாயில் (பொறியியலாளர்), மேர்சர் ஹாஜியார், ஜனாப் சுபைர் (பட வரைஞர்), ஜனாப். ஒ. எம். சலீம் (வழக்கறிஞர்), கெப்டன் ஐதுரூஸ், மாளிகைக்காடு டக்கார் மஜீத், ஜனாப் மௌலானா முதலானவர்கள் சேர்ந்து "கல்லோயாப் பள்ளத்தாக்கு மலாபர் சங்கத்தை" (Gal Oya valley Malays Association) அமைத்து தொழிற்பட்டனர். அவ்வேளை அம்பாறையில் பள்ளிவாசல் ஒன்றின் அவசியம் ஆராயப்பட்டு தீர்மானம் மேற்கொள்ளப்பட்டது. எனினும் கருத்து முரண்பாடு காரணமாக திட்டம் கைவிடப்பட்டது. அதன்பின் 1956 முற்பகுதியில் கொழும்பிலிருந்து ஒரு கலாசாரக்குழு அம்பாறைக்கு விஜயம் செய்தது. அக்குழுவில் ஜனாப். எம். எச். முகம்மது அங்கம் வகித்தார். அக்குழுவினரின் உற்சாகத்தின் பேரில் 1957 ஆம் ஆண்டு மௌலானாவின் மகன் எஸ். ஐ. எஸ். ரி. மௌலானா முஸ்லிம் லீக் கிளை ஒன்றை அம்பாறையில் தாபித்து, அதன்மூலம் பள்ளி கட்டும் முயற்சியை ஆரம்பித்தார். அவரது முயற்சிக்கு, மர்ஹும் இஸ்மாயில் பொறியியலாளர், மர்ஹும் அல்ஹாஜ், எம். எப். மஜீத் ஆகியோரும் உதவியாக செயற்பட்டார்கள். 1958 முற்பகுதியில் பள்ளிவாசல் கட்டப்பட்டு ஹஜ்ஜுப் பெருநாள் தொழுகையும் நடத்தப்பட்டது. தொடர்ந்து டாக்டர் எம். சி.எம். கலீல், ரி. பி. ஜாயா முதலான பெரியோர்களின் தலைமையில், பிரமாண்டமான ஒரு மீலாத் விழா அம்பாறையில் கொண்டாடப்பட்டது. பின்னர் கேற் முதலியார் எம். எஸ். காரியப்பர் (பா.உ), எம். எம். முஸ்தபா (பா.உ) ஆகியோரின் அனுசரணைப்படி, காத்தான்குடி ஸக்காப் மௌலானாவினால் ஜும்ஆப் பள்ளிவாசலுக்கான அடிக்கல் நாட்டப்பட்டது. 1963 இல் தொடங்கப் பெற்ற நிர்மாணப்பணிகள் 1964 இல் பூரணத்துவம் அடைந்தன. அக்காலப்பகுதியில் சம்மாந்துறையைச் சேர்ந்த ஹாஜியார் ஆலிம் என மக்களால் அழைக்கப்பட்ட பெரியாரினால் ஜும்ஆத் தொழுகை நடத்தப்பட்டு வந்தது. இக்காலப்பகுதியில் காரைதீவில் குடிபதியாயிருந்த தென்னிந்திய கேளராவைச் சேர்ந்த தொழிலதிபர் ஸீ. பி. முஹம்மத் என்பவரும் பள்ளிவாசல் அபிவிருத்தியில் மிகவும் அக்கறை செலுத்தினார். 1969 இல் புதிய நிர்வாக சபை தெரிவு செய்யப்பட்டது. நிந்தவூரைச் சேர்ந்த எஸ். ஏ. ஆர். மௌலானா என்பவர் ஜும்ஆத் தொழுகையை நடாத்துவதற்கு நியமிக்கப்பட்டார். 1973 இல் மீண்டும் புதிய நிர்வாக சபை தெரிவு செய்யப்பட்டது. 1987, 1990 ஆம் ஆண்டுகளில் பள்ளிவாசல் மீண்டும் புனரமைக்கப்பட்டது. 1992 இல் வக்பு சபையால் புதிய நம்பிக்கையாளர்கள் நியமிக்கப்பட்டனர். 1994 இல் ஊர் ஜமாஅத்தால் நிர்வாக சபை தேர்ந்தெடுக்கப்பட்டது. 1.10.96 இல்இச்சபை மறுசீரமைக்கப்பட்டது. 16.8.96ஆம் திகதி மதரஸாவுக்கான ஒரு கட்டிடம் அங்கு திறந்து வைக்கப்பட்டது. இச்சந்தர்ப்பத்தில் மாண்புமிகு அமைச்சர் அல்ஹாஜ் எம். எச். எம். அஷ்ரஃப் அவர்களின் நல்லெண்ணத்தை ஏற்றுக் கொண்ட நிர்வாக சபையினர், பள்ளிவாசலின் எதிர்கால திட்டங்களடங்கிய பொதுத்திட்டத்தை அமைச்சர் அவர்களிடம் சமர்ப்பித்தனர். தற்போது இப்பள்ளிவாசல் மதரஸாவில் 27 மாணவர்கள் கற்கின்றனர். அம்பாறை நகரில் தற்போது 150 முஸ்லிம் குடும்பங்கள் வசிக்கின்றனர். இத்தொகை அரச ஊழியர் வாசஸ்தலங்களையும் உள்ளடக்கும். முஸ்லிம் மையத்துகளை அடக்கம் செய்வதற்கு அம்பாறையில் எதுவித ஏற்பாடுகளும் இல்லை. 10 கிலோ மீற்றர் தொலைவிலுள்ள இறக்காமம் கிராமத்துக்கே ஜாஸாக்களை எடுத்துச் செல்ல வேண்டியுள்ளது. பள்ளிவாசல் வளவில் கட்டப்பட்டுள்ள தங்கும் அறைகள் முஸ்லிம் அரச ஊழியர்களுக்கு வாடகைக்கு விடப்படுகின்றன.

வரிப்பத்தாஞ்சேனை ஜும்ஆப் பள்ளிவாசல்

இப்பள்ளிவாசல் 1880இல் கட்டப்பட்டது. ஆரம்பத்தில் அது மண்குடிலாகக் கட்டப்பட்டது. பின்னர் 1931, 1974ஆம் ஆண்டுகளில் புனர்நிர்மாணம் செய்யப்பட்டது. இவ்வூர் பண்டைய நூல்களில் வரிபத்தஞ்சேனை எனக் குறிப்பிடப்பட்டது. தென்கிழக்குப் பிரதேசத்தின் பழமையான ஊர்களுள் இதுவும் ஒன்றாகும். இப்பள்ளிவாசலுக்கு நெற்காணிகள் மூலம் வருவாய் கிடைக்கின்றது. 21 ஏக்கர் நெற்காணிகள் சொத்தாகப் பராமரிக்கப்படுகின்றன. இச்சபை ஊரிலுள்ள மேலும் இரு பள்ளிகளையும் நிர்வகிக்கின்றது.

இவ்வூரின் ஏனைய பள்ளிவாசல்களாவன :

மஸ்ஜிதுல் நூர்

மஸ்ஜிதுல் அன்வார் தக்கியா

இறக்காமம் ஜும்ஆப் பள்ளிவாசல்

தென்கிழக்கின் புராதன ஊர்களில் ஒன்றாகக் கருதப்படும் இறக்காமம் கிராமத்தில் மக்கள் 16ஆம் 17ஆம் நூற்றாண்டில் குடியேறியிருக்க வேண்டும். ஆரம்பப் பள்ளிவாசல் புனருத்தாரணம் செய்யப்பட்ட ஆண்டு 1803 என அறியப்படுகின்றது. இங்குள்ள ஸியாரத்தில் அடங்கப் பெற்றிருக்கும் பெரியார் 1740 இல் வருகை தந்துள்ளதாகக் குறிப்பிடப்படுகின்றது. எனவே பள்ளிவாசல் சமகாலத்தில் அல்லது அதன் முன்பு தோன்றியிருத்தல் வேண்டும் எனக் கொள்ளலாம். காலத்துக்குக் காலம் சிறுசிறு மாற்றங்களைப் பெற்றுள்ள பள்ளிவாசல் இப்பிரதேசத்தில் உள்ள பழமையான பள்ளிவாசல்களுள் ஒன்றாகக் காட்சியளிக்கின்றது. குடிமரைக்காயரிலிருந்து 18பேர் நம்பிக்கையாளர் சபைக்குத் தெரிவு செய்யப்படுகின்றனர். இறக்காமத்திலுள்ள குடிகளின் தொகை 8 ஆகும்.

இறக்காமம் கிராமத்திலுள்ள ஏனைய பள்ளிவாசல்களாவன :

மஸ்ஜிதுல் ஜாமிஉல் அன்வார்

மஸ்ஜிதுல் இக்ராம்

மஸ்ஜிதுல் அக்பர்

மஸ்ஜிதுல் ஸலாம்

மஸ்ஜிதுல் ஹுதா

நகரப் பள்ளிவாசல்

இறக்காமத்தை அண்மியுள்ள கிராமங்களின் பள்ளிவாசல்களாவன :

நல்ல தண்ணிமலை தைக்கா

குடுவில் பள்ளிவாசல்

10ஆம் கிராமம் பள்ளிவாசல்

11ஆம் கிராமம் (வாங்காமம்) பள்ளிவாசல்

நிந்தவூர் ஜும்ஆப் பள்ளிவாசல்

கண்டி மன்னராட்சிக் காலத்தில் பிரதானி அல்லது வன்னியர் ஒருவருக்கு "நிந்தமாகக் கொடுக்கப்பட்ட நிந்தகம்" என்னும் ஒரு நிலப்பகுதியே பிற்காலத்தில் நிந்தவூர் என மாற்றம் பெற்றது எனக் கருதப்படுகின்றது. இவ்வூரின் புராதன பெயர் "பனிச்சவட்டுவான்" என்பதாகும்.

இங்குள்ள ஜும்ஆப் பள்ளிவாசல் 16ஆம் அல்லது 17ஆம் நூற்றாண்டின் முற்பகுதியில் ஆரம்பிக்கப்பட்டிருக்க வேண்டும். பின்னர் பல தடவைகளில் இப்பள்ளிவாசல் புனர்நிர்மாணம் செய்யப்பட்டுள்ளது. நாம் அறிந்தவரையில் முதல் புனர்நிர்மாணத்தை மூத்தாச்சி மரைக்காயரும் குழுவினரும் செய்துள்ளனர். அதன் பின்னர், 19ஆம் நூற்றாண்டின் இறுதியில் மீராலெவ்வைப் போடி வன்னியர் மரைக்காராக இருந்தபோது, புனர்நிர்மாணம் செய்யப்பட்டுள்ளது. இதன் பின்னர், முதலியார் எம். எம். இப்றாகீம் ஹாஜியாரினால் திருத்தம் செய்யப்பட்டுள்ளது (1942). அதன்பின் 1950களில் அல்ஹாஜ். எம். எம். மோசா என்பவரினால் புனர்நிர்மாணம் செய்யப்பட்டுள்ளது. இறுதியாக 1986 இல் முற்றிலும் நவீன அமைப்பில் இப்பள்ளிவாசலின் நிர்மாண வேலைகள் அல்ஹாஜ் அமீர் மோசாவினால் ஆரம்பித்து வைக்கப்பட்டது. 170அடி நீளமும் 130 அடி அகலமுமான மும்மாடிப் பள்ளிவாசலாக இது அமைக்கப்பட்டு வருகின்றது. தற்போது இரு மாடிகள் முற்றுப் பெற்றுள்ளன. வேலைகள் யாவும் பூர்த்தியடைந்ததும் இப்பிரதேசத்திலேயே இது பிரமாண்டமான பள்ளியாக அழகிய தோற்றத்தைக் கொண்டிருக்கும்.

நிந்தவூரிலுள்ள 20 பள்ளிவாசல்களும் ஜும்ஆப் பள்ளிவாசலின் நிர்வாகத்தின் கீழேயே இயங்குகின்றன. 3 ஆண்டுகளுக்கொருமுறை நம்பிக்கையாளர் சபைத் தெரிவு நடைபெறுகிறது. ஒவ்வொரு பள்ளிவாசலின் பிரதிநிதிகள், உலமா சபைப் பிரதிநிதிகள், மரைக்கார் சபைப் பிரதிநிதிகள் ஆகியோரைக் கொண்ட 22 பேர் அடங்கிய நம்பிக்கையாளர்கள் ஜமாஅத்தினரால் தெரிவு செய்யப்படுவர். ஏனைய பள்ளிவாசல்களின் நிர்வாகத்தை நேரடியாகக் கவனிக்க உபகுழுக்கள் நியமிக்கப்படுகின்றனர்.

பள்ளிவாசலுக்கென 51 ஏக்கர் நெற்காணி உண்டு. அவற்றிலிருந்து பெறப்படும் குத்தகைப்பணம், சந்தைக்குத்தகை, கடை வாடகை, ஜமாஅத்தார் குடும்ப வரி, நன்கொடைகள் என்பவற்றைக் கொண்டு ஜும்ஆப் பள்ளிவாசலும் ஏனைய பள்ளிவாசல்களும் பரிபாலிக்கப் படுகின்றன.

ஏனைய பள்ளிவாசல்களாவன :

மஸ்ஜிதுல் முஜாஹிதீன்

சாலிமிய்யா தைக்கா

மஸ்ஜிதுல் மினன்

மஸ்ஜிதுல் ஹக்

மஸ்ஜிதுல் பலாஹ்

தஃஹியதுல் ஹிதாயா பள்ளிவாசல்

மஸ்ஜிதுல் ஜன்னாஹ்

றஹ்மானியா தைக்கா

மஸ்ஜிதுல் றவாஹா

மத்திய தைக்கா

அட்டப்பள்ளம் பள்ளிவாசல்

மஸ்ஜிதுல் ஜலாலியா

மஸ்ஜிதுல் அப்றார்

மஸ்ஜிதுல் ஜென்னதுல் பிர்தௌஸ்

மஸ்ஜிதுந் நூரி

றகுமானியாபுரம் தைக்கா
மஸ்ஜிதுல் றஹ்மதுல்லாஹ்
அல் மர்ஜா பள்ளிவாசல் (அரசடி)
40 முழ ஒளலியா கபுரடி தைக்கா

ஒலுவில் ஜும்ஆப் பள்ளிவாசல்

இப்பிரதேசத்தின் மிகப் பழைமையான பள்ளிவாசல்களுள் ஒன்றாக இப்பள்ளிவாசல் காட்சியளிக்கின்றது. இது 18ஆம் நூற்றாண்டில் கட்டப்பட்டதாக பிரதம நம்பிக்கையாளர் தகவல் வழங்கினார். இடையிடையே சிறு சிறு திருத்தங்கள் மேற்கொள்ளப் பட்டுள்ளபோதிலும் பழைய பள்ளியின் உள் வடிவ அமைப்பில் மாற்றம் செய்யப்படவில்லை. சுவர்ப்பூச்சு, தளம், விறாந்தை விஸ்தரிப்பு என்பனவே அண்மையில் செய்யப்பட்ட மாற்றங்களாகும்.

முற்காலத்தில் பள்ளிவாசலில் வருடாந்தக் கந்தூரி வைபவம் நடைபெற்று வந்தது. பின்னர் அது கைவிடப்பட்டுள்ளது. குடிமுறை அடிப்படையில் தெரிவு செய்யப்பட்ட 13 பேர் அடங்கிய நம்பிக்கையாளர் சபை பள்ளிவாசல் நிர்வாகத்தை நடாத்தி வருகின்றது. இவர்களின் பதவிக்காலம் 3 வருடங்களாகும். பள்ளிவாசலுக்குச் சொந்தமாக மூன்றரை ஏக்கர் நெற்காணி உள்ளது. இப்பள்ளிவாசல் நம்பிக்கையாளர் சபையே ஊரில் உள்ள ஏனைய இரு பள்ளிவாசல்களின் நிர்வாகத்துக்கும் பொறுப்பாக உள்ளது.
ஏனைய பள்ளிவாசல்களாவன :
அன்ஸாரி தைக்கா
ஜென்னதுல் மின்னா பள்ளிவாசல் (ஒலுவில் அக்கரை)

பாலமுனை ஜும்ஆப் பள்ளிவாசல்

இப்பள்ளிவாசல் 19 ஆம் நூற்றாண்டின் ஆரம்பப்பகுதியில் ஒரு சிறிய ஓலைக்குடிசையாக ஆரம்பிக்கப்பட்டது. அதன் முதலாவது புனர்நிர்மாணம் 1901 இல் மேற்கொள்ளப்பட்டிருக்க வேண்டும். பள்ளிவாசலின் வளையில் எழுதப்பட்ட ஆண்டுக்குறிப்பு அதற்கு ஆதாரமாயுள்ளது. பிற்பட்ட காலங்களில் 1960, 1985, 1995 ஆம் ஆண்டுகளில் முறையே திருத்தங்கள் மேற்கொள்ளப்பட்டுள்ளன. இன்று விசாலமான பள்ளியாகக் காட்சியளிக்கின்றது. 23 உறுப்பினர்களைக் கொண்ட ஒரு நிர்வாக சபை பள்ளியைப் பரிபாலிக்கின்றது. பள்ளிவாசலுக்குச் சொந்தமாக 5 ஏக்கர் நெற்காணியும் 2 கடைக்கட்டிடங்களும் உள்ளன.
இவ்வூரின் ஏனைய பள்ளிவாசல்களாவன :
அல்ஹிதாயா மஸ்ஜித்
மஸ்ஜித் அல்தானாபுஸெய்றி தைக்கா
மஸ்ஜிதுல் கைமா
ஹுஸைனிய்யா கிராமப் பள்ளிவாசல்
றிப்இ இப்னு ஆமிர் பள்ளிவாசல்
சின்னப்பாலமுனை றியாழுல் ஜென்னாஹ் ஜும்ஆப் பள்ளிவாசல்
மஜ்மஉஸ்ஸாலிஹீன் புதிய ஜும்ஆப் பள்ளிவாசல்

அட்டாளைச்சேனை ஜும்ஆப் பள்ளிவாசல்

இது அட்டாளைச்சேனையின் முதலாவது பள்ளிவாசல் எனப்படுகின்றது. 1815 அளவில் பிபில பிரதேசத்தில் உள்ள "கொட்டபோவ" என்னும் கிராமத்திலிருந்து மக்கள் இங்கு வந்து குடியேறி "அட்டாளை" (2) கட்டி சேனைப் பயிர்ச்செய்கையில் ஈடுபட்டனர். அம்மக்களால் தாபிக்கப்பட்ட இப்பள்ளிவாசலை பின்னர், சின்னகமது முல்லைக்காரர், கோழியன் ஆராய்ச்சி, குப்பையன் பொலிஸ் விதானை ஆகியோர் புதுப்பித்தனர். இது, இப்பிரதேசத்தில் அமைந்த முதலாவது மெத்தைப்பள்ளி என மக்களால் அழைக்கப்பட்ட மாடிப் பள்ளியாகும். கூரை ஓடு போட்டு முடிந்ததும், 1வது கந்தூரி 1910 இல் நடைபெற்றது. மௌலூது ஓதப்பட்டு, கொடி ஏற்றிக் கந்தூரி வழங்கப்படுவதோடுஅன்றிரவு வாணவேடிக்கைக் காட்சியும் நடைபெறும். 1950 இன் பின்னர் கொடியேற்றம் நிறுத்தப்பட்டது. 1970 இல் இப்பள்ளிவாசல் புனருத்தாரணம் செய்யப்பட்டு, மாடியுடன் கூடிய நவீன பள்ளிவாசலாக இன்று காட்சியளிக்கின்றது.

முன்பு பள்ளிவாசலின் நிர்வாகம், வடக்கு தெற்கு என இரு பிரிவுகளாக நிர்வகிக்கப்பட்டது. வடக்கு நிர்வாகம் ஒரு தலைவரின் கீழும், தெற்கு நிர்வாகம் மற்றொரு தலைவரின் கீழும் இருந்தன. பின்னர் அவை ஒன்றிணைக்கப்பட்டு ஒரே நிர்வாக அமைப்பில் கொண்டு வரப்பட்டது. மரைக்காயர்மார் 28 பேரும் நம்பிக்கையாளர் 17 பேரும் மொத்தமாக 45 பேர் கொண்ட சபை இப்பள்ளிவாசலையும் ஊரையும் நிர்வகித்து வருகின்றது.

இப்பள்ளிவாசலுக்கென 12 ஏக்கர் நெற்காணி உள்ளது. மேலும் பள்ளிவாசலுக்குச் சொந்தமான கடை வாடகையும் வருமானமாகக் கிடைக்கின்றது.
இவ்வூரின் ஏனைய பள்ளிவாசல்களாவன :
மஸ்ஜிதுல் பலாஹ் (சின்னப்பள்ளி)
மஸ்ஜிதுல் நூர்
மஸ்ஜிதுல் ஜென்னாஹ்
மஸ்ஜிதுல் நிழாம்
மஸ்ஜிதுஸ் ஸலாம்
மஸ்ஜிதுஸ் ஸபீப்
மஸ்ஜிதுஸ் ஸபூப்
மஸ்ஜிதுர் றஹ்மான்
மஸ்ஜிதுல் மினன்
மஸ்ஜிதுல் கைறாத்
முல்லைத்தீவுப் பள்ளிவாசல்
பத்றுப் பள்ளிவாசல்
உமர் பள்ளிவாசல்
தைக்கா நகர் ஜும்ஆப் பள்ளிவாசல்
கோணாவத்தை அந்நூர் ஜும்ஆப் பள்ளிவாசல்
மீனோடைக்கட்டு மஸ்ஜிதுல் ஹுதா ஜும்ஆப் பள்ளிவாசல்
கரடிக் குளம் (ஆலங்குளம்) ஜும்ஆப் பள்ளிவாசல்

அக்கரைப்பற்று ஜும்ஆப் பள்ளிவாசல் (கருங்கொடித்தீவு பட்டினப் பள்ளிவாசல்)

இப்பள்ளிவாசல் சுமார் 300 ஆண்டுகள் பழைமை வாய்ந்தது எனக் கொள்ளப்படுகின்றது. யெமன் நாட்டிலிருந்து வந்த இஸ்மாயில் யேமனி (சின்ன மௌலானா அப்பாவின் தந்தை) அவர்களாலும் அவர் மகன் அப்துஸ்ஸமது மௌலானா என்பவராலும் இப்பள்ளிவாசல் தாபிக்கப்பட்டது. 1916, 1971 ஆகிய ஆண்டுகளில் இது புனர் நிர்மாணம் செய்யப்பட்டது. இன்று இரு மாடிகளைக் கொண்ட அழகிய பள்ளிவாசலாகக் காட்சியளிக்கின்றது. இங்கு வருடாந்தம் கந்தூரி, மீலாத்விழா, மௌலூது போன்ற நிகழ்ச்சிகள் நடைபெறுகின்றன. இப்பள்ளிவாசலின்ஒரு புறமாக அப்துஸ்ஸமது மௌலானாவின் அடக்கஸ்தலமும் உண்டு.

குடிமரபு அடிப்படையில் மரைக்காயர்மார் (நிர்வாகிகள்) தேர்ந்தெடுக்கப்படுகின்றனர். மொத்தம் 23 பேர் 3 வருடங்களுக்குக் கடமை புரிவர். பள்ளிவாசலுக்குச் சொந்தமாக 10 ஏக்கர் நெற்காணியும் 35 கடைகளும் உள்ளன.

அக்கரைப்பற்று பெரிய பள்ளிவாசல்

இப்பள்ளிவாசல் 400 ஆண்டுகளுக்கு முன் தாபிக்கப்பட்ட முதலாவது பள்ளிவாசல் எனப்படுகிறது. 1938, 1980 களில் புனருத்தாரணம் மேற்கொள்ளப்பட்டது. பள்ளிவாசலின் அரைப்பங்கு மாடியாகக் கட்டப்பட்டுள்ளது. வருடாந்தம் புகாரி ஷரீப் ஓதப்படுகிறது. இங்கு அடங்கப் பெற்றிருக்கும் பீசபீல் ஔலியா பேரில் கந்தூரியும் நடைபெறுகின்றது. மரைக்காயர் சபையில் 47 பேர் அங்கம் வகிக்கின்றனர். பதவிக்காலம் 3 வருடங்களாகும். இப்பள்ளிவாசலுக்குச் சொந்தமாக 13 ஏக்கர் நெற்காணி உண்டு. இங்கு ஜும்ஆத் தொழுகையும் நடைபெறுகின்றது.

அக்கரைப்பற்று புதுப்பள்ளிவாசல் (ஜும்ஆப் பள்ளிவாசல்)

இப்பள்ளிவாசல் 1901 ஆம் ஆண்டு ஆதம்லெவ்வை ஹாஜியார் என்பவரால் தாபிக்கப்பட்டது. 1950, 1970, 1980, 1990 களில் இது புனர்நிர்மாணம் செய்யப்பட்டது. இங்கு வருடாந்தம், மௌலூது, மீலாத், ஹதீஸ் மஜ்லிஸ் என்பன நடைபெறுகின்றன. பள்ளிவாசல் நிர்வாகிகளாக 22 பேர் தெரிவுசெய்யப்பட்டு 3 வருடங்களுக்குக் கடமை புரிகின்றனர். இங்கு சேகு அகமது அறபியர், மைமூனாச்சி போன்ற பெரியார்களின் அடக்கஸ்தலங்கள் உள்ளன.

பள்ளிவாசலுக்குச் சொந்மான 8 ஏக்கர் நெற்காணியும் 5 கடைகளும் உள்ளன. இங்கும் ஜும்ஆத் தொழுகை நடைபெறுகின்றது.
ஏனைய பள்ளிவாசல்களாவன :

மஹ்முறதுல் காதிரிய்யா பள்ளிவாசல்
நூறானிய்யா பள்ளிவாசல்
பத்ர் பள்ளிவாசல்

பட்டியடிப்பிட்டி ஜும்ஆப் பள்ளிவாசல்

அக்கரைப்பற்றின் மேற்குப் புறத்தே ஒரு கிலோமீட்டர் தொலைவில் உள்ள ஒரு கிராமம் பட்டியடிப்பிட்டியாகும். இக்கிராமத்தில் மக்கள் குடியேறிய காலத்தில் அக்கரைப்பற்று மக்களின் ஜனாஸாக்களை நல்லடக்கம் செய்யும் ஓர் இடமாக இங்கு மூன்றரை ஏக்கர் காணி ஆரம்ப காலத்தில் ஒதுக்கீடு செய்யப்பட்டிருந்தது. 1930 இல் இக்காணி (பிட்டி) சின்னப்பிள்ளை ஹாஜியார் என்பவரின் பராமரிப்பில் இருந்தது. மக்களின் போக்குவரத்து அதிகரிக்கத் தொடங்கியபோது இங்கு ஓலைக்குடிலாக ஒரு தைக்கா (பள்ளி) அமைக்கப்பட்டது. தொடர்ந்து சங்கிலியர் வைத்தியர், சின்னலெப்பை மரைக்கார், கலந்தர் லெவ்வைப் பரிசாரி, உதுமான் போடியார் முதலானவர்கள் குடியேறி இப்பள்ளிவாசலைப் பரிபாலித்து வந்தார்கள். அக்காலகட்டத்தில் அக்கரைப்பற்றுப் பெரிய பள்ளிவாசலில் முகம்மது மௌலானா என்னும் பெரியார் காலமாகிவிட்டார்கள். அவர்களை எங்கு நல்லடக்கம் செய்வது என்ற சர்ச்சை எழுந்தபோது, திருவுளச்சீட்டின் மூலம் இடம் தெரிவு செய்யப்பட்டது. அத்தெரிவின்படி பட்டியடிப்பிட்டி பள்ளிவாசலின் மையவாடியில் ஜனாஸா நல்லடக்கம் செய்யப்பட்டது.

அதனைத் தொடர்ந்து மக்கள் குடியேற்றம் அதிகரிக்கத் தொடங்கியது. 1942இல் ஒலையால் அப்துர் றஹீம் ஹாஜியாரின் முயற்சியால் அமையப் பெற்ற இப்பள்ளிவாசலில், கலந்தர் லெப்பை மரைக்கார் மீராசாகிபு ஆலிம் (குஞ்சாலிம்) என்பவர், மார்க்கக் கல்வியைக் கற்றுக் கொடுப்பதுடன் பள்ளிக் கடமைகளையும் மேற்கொண்டார். 1950 களில் அப்துர் றஹீம் ஹாஜியார் தம் சொந்தக் காணிகளில் மக்களைக் குடியேற்றினர். 1957 இல் ஏற்பட்ட பெரு வெள்ளத்தின் பின்னர் பள்ளிவாசல் மீண்டும் புனர் நிர்மாணம் செய்யப்பட்டது. அவ்வாறு கட்டப்பட்ட பள்ளிவாசலில் முதலில் பாங்கு சொல்லி ஜும்ஆவும் தொழுவித்தவர் மர்ஹும் ஹாஸிம் ஆலிம் (மூத்தாலிம்) என்பவராவர். அதனைத் தொடர்ந்து அது ஜும்ஆ பள்ளிவாசலானது. 1978 இல் சூறாவளி காரணமாக இப்பள்ளிவாசல் பாதிக்கப்பட்டது. பின்னர் அது நிரந்தரக் கட்டிடமாக புனரமைக்கப்பட்டது. இப்பள்ளிவாசலில் முகம்மது மௌலானாவின் ஸியாரம் உள்ளது.

பள்ளிக்குடியிருப்பு ஜும்ஆப் பள்ளிவாசல்

இக்கிராமம் அக்கரைப்பற்றுக்கு மேற்கே 3 கிலோமீட்டர் தொலைவில் அமைந்துள்ளது. 1939 இல் இங்கு பள்ளிவாசல் ஆரம்பிக்கப்பட்டது. அங்கு முதலில் குடியேறிய பெரியார்கள் அதனைத் தாபித்தார்கள். ஆரம்பத்தில் ஓலைக்குடிசையாக இருந்த பள்ளிவாசல் பின்னர் 1950, 1957, 1967, 1983, 1990, 1995 ஆகிய ஆண்டுகளில் படிப்படியாக மண்சுவர், தகட்டுக்கூரை, நிரந்தர அத்திவாரக் கட்டிடம், விறாந்தைகள் விஸ்தரிப்பு என்பன மேற்கொள்ளப்பட்டு, இறுதியாக அழகான முகப்புடனும் மினாராக்களுடனும் கூடிய பெரிய பள்ளியாகப் பரிணாமம் பெற்றுள்ளது. இப்பள்ளிவாசலில் விசேட நாட்களில் சொற்பொழிவுகள், ஜமாஅத் ஒன்று கூடல்கள், மீலாத் சொற்பொழிவுகள் என்பன நடைபெறுகின்றன. 11 பேர் அடங்கிய நிர்வாக சபை, பள்ளிவாசல் பரிபாலனத்துக்குப் பொறுப்பாக இருக்கின்றது. பள்ளிவாசலுக்குச் சொந்தமாக2 ஏக்கர் தரிசு நிலம் உள்ளது. பள்ளிவாசல் ஜமாஅத்தாரின் ஒத்துழைப்பின் மூலம் பள்ளிவாசல் அபிவிருத்தி வேலைகள் மேற்கொள்ளப்படுகின்றன. இந்த நிர்வாகத்தின் கீழ் இரு தைக்காக்களும் இயங்கி வருகின்றன.

இப்பிரதேசத்தின் ஏனைய பள்ளிவாசல்களாவன :

அல் மஸ்ஜிதுல் அறூஸ்
அல் மஸ்ஜிதுல் ஜன்னாஹ்
இலுக்குச் சேனை ஜும்ஆப் பள்ளிவாசல்
இசங்கணிச் சீமை ஜும்ஆப் பள்ளிவாசல்
ஆலிம் நகர் ஜும்ஆப் பள்ளிவாசல்
அம்பலத்தாறு (வேகாமத்து வெளி) ஜும்ஆப் பள்ளிவாசல்
புட்டம்பை ஜலாலியா ஜும்ஆப் பள்ளிவாசல்
முல்லைத்தீவு ஜும்ஆப் பள்ளிவாசல் என்பனவாகும்.

பொத்துவில் ஜும்ஆப் பள்ளிவாசல்

பொத்துவில் ஜும்ஆப் பள்ளிவாசல் முகைதீன் ஆண்டகையின் பெயரால் பல்லாண்டுகளுக்கு முன் ஜெயிலானியிலிருந்து இங்கு வருகை தந்த குஞ்சுமூஸா ஒலியா அவர்களின் வருகையுடன் ஆரம்பிக்கப்பட்டதாக பரம்பரையாகக் கூறப்பட்டு வருகின்றது. ஓலைக்குடிசையாக ஆரம்பிக்கப்பட்ட இப்பள்ளிவாசல் 1904 ஆம் ஆண்டில் நீற்றுப் பூச்சுக் கட்டிடமாக மாற்றம் பெற்றது. 1956 இல் பழைய கட்டிடம் அகற்றப்பட்டு மர்ஹூம் அப்துர் றஸ்ஸாக் மௌலானாவின் முயற்சியால் புதிய கட்டிடம் நிர்மாணிக்கப்பட்டது.

ஆரம்பகாலம் முதல் முகைதீன் கந்தூரி நடைபெற்று வந்துள்ளது. முன்னர் குடி மரைக்காயர் சபை மூலமாகவே பள்ளிவாசல் நிர்வாகம் நடைபெற்று வந்தது. தற்போது தெரிவு செய்யப்பட்ட நம்பிக்கையாளர் சபை மூலம் நிர்வாகம் நடைபெறுகின்றது.

பொத்துவில் பிரததேசத்திலுள்ள ஏனைய பள்ளிவாசல்களாவன :

அந் நூறானிய்யா பள்ளிவாசல்
அந்நஜாத் பள்ளிவாசல்
மஸ்ஜிதுல் பலாஹ்
முகைதீன் மஸ்ஜித்
அல் றகுமானியா டவுன் பள்ளி
அல் முனீறா பள்ளிவாசல்
ஹிஜ்றாநகர் பள்ளிவாசல்
அல் பத்தாஹ் பள்ளிவாசல்
அல் கைறாத் பள்ளிவாசல்
அல் பஹ்றியா பள்ளிவாசல்
அல் ஹுதா பள்ளிவாசல்
அல் முனவ்வறா பள்ளிவாசல்
அல் றகுமானியா பள்ளிவாசல், ஹிதாயாபுரம் ஸாபி மஸ்ஜித்
அல் அக்ஸா பள்ளிவாசல்
அல் மஸ்ஜிதுர் நஹ்மானிய்யா, சவானை
அல் மஸ்ஜிதுர் றஹ்மானிய்யா, அறுகம்பை
அஸ்ரப்நகர் ஜும்ஆப் பள்ளிவாசல், செங்காமம்
சின்ன உல்லை ஜும்ஆப் பள்ளிவாசல், அறுகம்பை

பசறிச் சேனை (பெரிய உல்ல) ஜும்ஆப் பள்ளிவாசல்

இப்பள்ளிவாசல் 1950 ஆம் ஆண்டு ஆரம்பிக்கப்பட்டது. இந்தியாவைச் சேர்ந்த அபூசாலி மௌலானா அவர்களின் பெரு முயற்சியினாலும் ஊர்ப்பெரியார்களின் ஒத்துழைப்பினாலும் இப்பள்ளிவாசல் ஆரம்பிக்கப்பட்டது. ஆரம்பத்தில் சிறு கொட்டிலாக இருந்து 1978 இல் நிரந்தர கட்டிடமாக உருபெற்றது. ஜமாஅத்திலிருந்து தெரிவு செய்யப்பட்ட 11பேர் பள்ளிவாசலைப் பரிபாலித்து வருகின்றனர். சமய சட்டதிட்டங்களுக்கும் நடைமுறைகளுக்கும் அமைவாக ஊரை வழிநடத்துவதோடு மக்கள் பிரச்சினைகளையும் இச்சபை தீர்த்து வைக்கின்றது. இங்கு ஒரு மதரஸாவும் நடைபெற்று வருகின்றது.

ஸியாரங்கள்

ஸியாரம் என்பது அடக்கஸ்தலத்தைக் குறிக்கும். சில இடங்களில் மக்காம் என்றும் மற்றும் சில இடங்களில் தர்கா என்றும், சேத்திரம் என்றும், கபுரடி என்றும் அது அழைக்கப்படுகின்றது. முஸ்லிம் குடியிருப்புக்களுக்குச் சான்று பகரும் இவை அம்பாறை மாவட்டத்தில் பல கிராமங்களில் செறிந்து காணப்படுகின்றன. பிற ஊர்களிலிருந்தும் , பிற நாடுகளிலிருந்தும் இஸ்லாமிய வாழ்க்கையின் பால் மக்களை அழைக்கும் நன்னோக்குடன் செய்குமார்களும், மௌலானாமார்களும், இறைநேசர்களும் அங்கு வருகைதந்து, அக்கிராமங்களில் வாழ்ந்து அடங்கப் பெற்றிருக்கிறார்கள். பாவா ஆதம் மலையைத் தரிசிக்க இலங்கை வந்த இறைஞானிகளும், அவ்வாறு இலங்கையின் பல பாகங்களுக்கும் சென்றிருக்கலாம்.

அவ்வாறு மக்களிடையே நல்லுபதேசம் புரிந்து சன்மார்க்கப் பணியாற்றி இறையடியெய்திய பெரியார்களின் நினைவாக, மக்கள் தர்ஹாக்களை அமைத்து, அவர்களைக் கௌரவித்து வந்துள்ளார்கள். மற்றும் சில இடங்களில், பெரியார்களின் கபுரடிகள் மறைந்துபோன நிலையில், அவை பிற்கால மக்களின் கனவில் அடையாளம் காட்டப்பட்டு, மீண்டும் மக்களால் கௌரவிக்கப்பட்டு வந்ததாகவும், பரம்பரைக் கதைகள் மூலம் அறிகிறோம்.

எவ்வாறாயினும், "ஸியாரத்" செய்வது நபிகள் (ஸல்) அவர்களின் நடைமுறையாகும்.

"கப்றுகளை ஸியாரத் செய்யுங்கள். நிச்சயமாக அது உலகப் பற்றை நீக்கும், மறுமையை நினைவுறுத்தும்" என்று நபி (ஸல்) அவர்கள் கூறினார்கள்.

அறிவிப்பவர் : அபூஸயீதுல் குத்ரீ (ரலி)
நூல் : அஹ்மத்.

இந்த நடைமுறையையொட்டி, மக்கள் மறைந்த பெரியார்களுக்கு மரியாதை செய்து வந்துள்ளனர். பிற்காலத்தில் அவ்வாறு ஊர்களில் அடங்கப் பெற்றிருக்கும் பெரியார்களின் தர்காக்களை ஸியாரத் செய்வதைப் பேணலாயினர். அந்நிலையை ஏற்கனவே அறிந்திருந்ததை வெளிப்படுத்தி,

"றசூல் (ஸல்) அவர்கள், கப்றுகள் பூசப்படுவதையும் அவற்றின் மீது எதனையும் எழுதப்படுவதையும், அதன்மீது கட்டிடம் எழுப்பப்படுவதையும் தடுத்துள்ளார்கள்."

அறிவிப்பவர் : ஜாபிர் (ரலி)
நூல் : திர்மிதி

இன்று ஸியாரங்கள் சம்பந்தமாக மக்களிடையே பல்வேறு வகைப்பட்ட (உடன்பட்ட, முரண்பட்ட) கருத்துக்கள் நிலவுகின்றபோதிலும் எமது கலாசாரத்தைப் பொறுத்தவரை அவை எமது வரலாற்றுச் சின்னங்களாக மிளிர்கின்றன என்பதை மட்டும் வலியுறுத்த வேண்டியுள்ளது. மேலும் இவை எமது மூதாதையரின் வரலாற்றுக்கு மூலாதாரங்களாகவும், கலாசார முதுசங்களாவும் அமைந்துள்ளமையை மறுக்க முடியாது. அத்தகைய வரலாற்று நோக்கிலேயே இங்கு ஸியாரங்கள் முன்வைக்கப்படுகின்றன.

மருதமுனை செய்யித் அப்துர் றஹ்மான் ஹழரமி மௌலானா ஸியாரம்

18ஆம் நூற்றாண்டின் நடுப்பகுதியில் ஹழறமௌத் என்னும் இடத்தைப் பிறப்பிடமாகக் கொண்ட, அஸ்ஸெய்யித் அப்துர் றஹ்மான் மௌலானா, மருதமுனைக்கு விஜயஞ்செய்து அங்கு வாழ்ந்து வந்தார்கள். அவர்கள் மார்க்க ஞானங்களையும், இஸ்லாமிய வழிமுறைகளையும், மக்கள் மத்தியில் போதித்து வந்தார்கள். அந்நூற்றாண்டின் இறுதிப்பகுதியில் இவர்கள் காலமாகி அவ்வூரிலேயே நல்லடக்கம் செய்யப்பட்டார்கள். அவர்களின் அடக்க இடத்திலேயே, பின்னர் மருதமுனை தென்தெரு மீரா பள்ளிவாசல் கட்டப்பட்டது. தற்போது அது மஸ்ஜிதுல் கபீர் என புனர்நிர்மாணம் செய்யப்பட்டுள்ளது. இப்பள்ளிவாசல் நிர்வாகத்திலேயே மேற்படி மக்காம் இருந்து வருகின்றது.

ஹாஜி ஐதுரூஸ் மௌலானா மக்காம்

1860ஆம் அண்டில் எமன் தேசத்திலிருந்து செய்யித் உத்மான் அஹ்தலீ மௌலானா அவர்கள் மருதமுனைக்கு வந்து முதலாவது பள்ளிவாசலான மஸ்ஜிதுந் நூரிலிருந்து சன்மார்க்கப் பணியாற்றி வந்தார்கள். அவர்கள் அங்கு யாகுவக் குடியிலிருந்து ஷரீபா உம்மா என்ற பெண்ணை மணமுடித்து இல்வாழ்க்கை நடாத்தினார்கள். அவர்களுக்குப் பிறந்த குழந்தை ஐதுரூஸ் மௌலானா சிறுவயதிலேயே மார்க்கக் கல்வியைக் கற்று, ஈற்றில் இந்தியாவில் வேலூர் பாகியத்துஸ்ஸாலிஹாத் அரபுக் கல்லூரியில் பயின்று, பாகவி பட்டம் பெற்று மீண்டார்கள். ஷாதுலிய்யாத் தரீக்காவின் கலீபாவான இவர், சன்மார்க்கப் பணிபுரிந்து 1950 இல் தமது 85ஆவது வயதில் இறையடி சேர்ந்தார்கள். இவர்களின் மக்காம் அவரது பெயரால் அழைக்கப்படுகின்றது.

பெரிய மௌலானா அப்பா ஸியாரம்

அஸ்ஸெய்யித் இஸ்மாயில் மௌலானா அல்பஃதாதி (வலி) என்னும் பெயருடைய ஒரு பெரியார் ஈராக் தேசத்திலிருந்து இஸ்லாமியப் பிரசார நோக்குடன் இலங்கைக்கு வந்து 1826 ஆம் ஆண்டளவில் மருதமுனைக்கு வருகை தந்தார்கள். இவர்கள் இங்கு வாழ்ந்த காலத்தில் சன்மார்க்கப் பணிகளில் ஈடுபட்டார்கள். அவற்றில் ஒன்றான புகாரி மஜ்லிஸ் இன்றும் நிலைத்து நிற்கின்றது. அவர்கள் தம் சொந்த இடத்தில் ஆரம்பித்த புகாரி மஜ்லிஸ், பின்னர் அவர்களின் புத்திரர்களால் தொடரப்பட்டு, பின்னர் அவர்களின் பேரர்கள் காலத்தில், அதாவது 1926 இல் புகாரி மஜ்லிஸ் மஸ்ஜிதுந்நூர் பள்ளிவாசலுக்கு மாற்றப்பட்டது. இன்றுவரை அப்பள்ளி வாசலிலே புகாரி மஜ்லிஸ் நடைபெற்று வருகின்றது. அஸ்ஸெய்யித் இஸ்மாயில் மௌலானாவின்

சேவையை நினைவு கொள்ள மக்கள் அவரது ஸியாரம் அமைந்துள்ள வீதிக்கு மக்காமடி வீதி என்று பெயரிட்டுள்ளார்கள்.

சின்ன மௌலானா ஷரீபா உம்மா ஸியாரம்

இது மக்காமடி வீதியில் அமைந்துள்ளது.

செய்யித் கலீல் மௌலானா அப்பா ஸியாரம்

இது மருதமுனை நூறானியா வீதியில் அமைந்துள்ளது. மேற்படி ஸியாரங்கள் அவர்களின் சந்ததிகளால் பரிபாலிக்கப்பட்டு வருகின்றன.

சாய்ந்தமருது அஸ்கோல் அவ்லியா ஸியாரம்

18ஆம் நூற்றாண்டின் ஆரம்ப காலத்தில் இந்தியாவிலிருந்து சாய்ந்தமருதுக்கு வருகைதந்த அஸ்கோல் அவ்லியா என்ற பெரியார் அவர்கள், சிலகாலம் வாழ்ந்து மக்களுக்கு நல்லுபதேசம் புரிந்து காலமானார்கள். அவர்கள் ஜும்ஆப் பள்ளிவாசல் வளவிலேயே நல்லடக்கம் செய்யப்பட்டார்கள். அவரது ஸியாரத்தை மக்கள் இன்றும் தரிசிக்க வருகின்றனர். இவர் பேரில் வருடாவருடம் குர்ஆன் ஒதி தமாம் செய்யப்படுகின்றது. இந்த ஸியாரம் பெரிய பள்ளிவாசல் நிர்வாகத்தின் கீழ் உள்ளது.

அஸ்ஸெய்கு செய்யிது அப்துல் வாஹிது மௌலானா வாப்பா ஸியாரம்

சங்கைக்குரிய அஸ்ஸெய்கு அஸ்ஸெய்யிதுஸ்ஸதாத் அப்துல் வாஹிது மௌலானா பின் அஸ்ஸெய்யிது அப்துல் வஹாப் மௌலானா அல் காதிரிய்யி ஐதுரூஸிய்யி அவர்கள் சாய்ந்தமருதில் அடங்கப் பெற்றிருக்கின்றார்கள். மௌலானா அவர்களின் பரம்பரை தென்னிலங்கை வெலிகமவில் அடங்கப் பெற்றிருக்கும் அஸ்ஸாதாத் முகம்மதிஸ்மாயில் எமனி (ரஹ்) அவர்களின் வழியாக நபி (ஸல்) அவர்களின் பெரிய தந்தை அப்பாஸ் (ரலி) அவர்களினைச் சென்றடைகின்றது. இவரின் புதல்வர் அக்கரைப்பற்றுப் பட்டினப் பள்ளியில் அடங்கப் பெற்றிருக்கும் சங்கைக்குரிய அப்துஸ் ஸமத் மௌலானா ஆவர். இவரின் புதல்வர் காத்தான்குடியில் அடங்கப் பெற்றிருக்கும் செய்கு அப்துல் வஹாப் மௌலானா. இவரின் புதல்வரே செய்யித் அப்துல் வாஹித் மௌலானா ஆவார்.

1908 இல் பொத்துவில் கிராமத்தில் பிறந்த இவர்கள் குர்ஆன், ஹதீஸ் கலைகளைக் கற்றுத்தேறி பெரும் ஆலிமாகவும் யூனானி வைத்தியராகவும், மாணிக்க வியாபாரியாகவும் விளங்கினார்கள். கதிர்காமம் பள்ளிவாசலில் 10 ஆண்டுகள் இறை தியானத்தில் கழித்தார்கள். அவ்வப்போது இலங்கைக்கு வந்த இறைநேசச் செல்வர்கள், தரீக்கா செய்குமார் போன்றோரிடம் இவர் நல்லுறவு வைத்திருந்தார். இலங்கையில் மட்டுமன்றி இந்தியாவிலும் நாகூர், காயல்பட்டினம் ஆகிய இடங்களுக்குச் சென்று அதிக ஆன்மீகப் பயிற்சியைப் பெற்றுக் கொண்டார். காத்தான்குடி, கிண்ணியா, கந்தளாய், முள்ளிப் பொத்தானை முதலான இடங்களில் பள்ளிவாசல்கள் நிறுவக் காரணமாய் இருந்தார்கள். இவர் தனது இருப்பிடமான சாய்ந்தமருது அக்பர் பள்ளிவாசலில் ஹிஜ்ரி 1404 இல் இறையடி எய்தினார். இந்த ஸியாரத்தில் வருடாந்தம்

மனாகிப் கந்தூரி நடைபெறுகின்றது. ஹதீஸ், மஜ்லிஸ், றாதிப், மௌலூதூ என்பனவும் நடைபெறுகின்றன.

அஸ்ஸெய்கு ஹாஜா ஜௌஹர்ஷா ஜிஸ்தி மக்காம்

இது ஜும்ஆப் பள்ளிவாசல் நிர்வாகத்தின் கீழ் இல்லாத ஒரு ஸியாரமாகும். இந்தியாவில் மலபாரைச் சேர்ந்த குண்டுவெட்டி என்னும் இடத்தில் பிறந்த ஹாஜா ஜௌஹர்ஷா ஜிஸ்தி 1880 இல் சாய்ந்தமருதுக்கு வந்து வாழ்ந்திருந்தார்கள். நெற்காணிச் சொந்தக்காரராகவும் செல்வந்தராகவும் வாழ்ந்த அவர்கள், மக்களுக்கு தர்மங்கள் செய்ததோடு, தர்மோபதேசங்களும் செய்து வந்தார்கள். மக்களால் பெரிதும் மதிக்கப்பட்ட இவர் ஹிஜ்ரி 1324 றபீஉல் அவ்வல் 20 இல் இறையடி சேர்ந்தார்கள். அவர்கள் தன்வீட்டிலேயே நல்லடக்கம் செய்யப்பட்டார்கள். இந்த ஸியாரம் தனிப்பட்ட ஒரு குழுவால் பரிபாலிக்கப்படுகிறது. இந்த மக்காம் உள்ள வளவினுள்ளேயே அந்த பிரிவிற்குரிய 10ஆம் குறிச்சி பள்ளிவாசல் கட்டப்பட்டு இயங்கி வருகின்றது.

காரைதீவு முச்சந்தி மக்காம்

சாய்ந்தமருது தம்பி நெயிந்தைக் காரியப்பர், இஸ்மாலெவ்வைக் காரியப்பர் ஆகியோரால் 1830–10–18 ஆம் திகதி மட்டக்களப்புத் தென்பகுதி இஸ்லாமியர்களுக்கு எழுதப்பட்ட பள்ளிவாசல் பராமரிப்பு ஒப்பந்த உறுதிப்படி, காரைதீவு முச்சந்தியில் உள்ள பாவட்டம் தீவு எனப் பெயருடையதும் தற்பொழுது காரைதீவு முச்சந்தி தைக்கா மக்காம் வளவு என அழைக்கப்படுவதுமான ஒரு வளவு சாய்ந்தமருது பள்ளிவாசலுக்குச் சொந்தமானதாகும்.

19ஆம் நூற்றாண்டின் முற்கூற்றில் இந்தியாவிலிருந்து வந்த மெஹர்பான் அலிஷா கலிபா கலாபத் ஒலியுல்லாஹ் அவர்கள், பாவட்டந் தீவில் குடிசை அமைத்து வாழ்ந்து வந்தார்கள். அக்காலத்தில் அப்பகுதியில் மக்கள் குடியேற்றம் குறைவாகவேயிருந்தது. அக்காலத்தில் இந்தியாவி லிருந்து வந்த பக்கீர் வம்சத்தினர் அவர்களுடன் தொடர்பு கொண்டிருந்தனர். அவர்கள் மரணித்ததும் அந்த வளவிலேயே நல்லடக்கம் செய்யப்பட் டார்கள். பின் சாய்ந்தமருது ஜும்ஆப் பள்ளிவாசலின் உதவியுடன் அங்கு ஒரு ஸியாரமும் அமைக்கப்பட்டது. அந்த ஸியாரத்தைக் கவனிப்பதற்காக சாய்ந்தமருது ஜும்ஆப் பள்ளிவாசலால் பக்கீர்மார் அமர்த்தப்பட்டார்கள்.

சம்மாந்துறை, நிந்தவூர், சாய்ந்தமருது ஆகிய ஊர்களின் மத்தியில் முச்சந்தியில் அது அமைந்திருந்தமையால் அக்காலை மாட்டுவண்டிப் பயணிகள் சிறிதுநேரம் அந்த இடத்தில் தரித்து ஓய்வு பெற்றுச் செல்வதற்கு அந்த ஸியாரம் வாய்ப்பாக இருந்தது. 1920 அளவில் அந்த வளவில் தேனீர் கடைகள் திறப்பதற்குத் தற்காலிகமாக அனுமதி வழங்கப்பட்டிருந்தது. 1940 அளவில் அவ்வாறான 6 கடைகள் இயங்கி வந்தன. 1942லிருந்து அந்த ஸியாரத்தைப் பக்கீர்ச்சேனை தைக்காவிலிருந்த அப்துல் ஹமீது, அப்துல் வாஹிது ஆகியோர் பராமரித்து வந்தனர். அவர்களுக்குப் பின்னர் ஆஸக்கலிஷா பக்கீர் என்பவரிடம் அப்பொறுப்பு ஒப்படைக்கப்பட்டது. அந்த ஸியாரத்தில் வருடாந்தம் கொடியேற்றம், கந்தூரி என்பன நடைபெற்று வந்தன.

1957 இல் ஏற்பட்ட பெருவெள்ளம், 1978 இல் ஏற்பட்ட சூறாவளி என்பவற்றின் தாக்கம் எதுவும் இந்த ஸியாரத்தைப் பாதிக்கவில்லையாயினும், 1988. 03.31 இல் நடைபெற்ற பயங்கரவாதிகளின் தாக்குதலால் அந்த ஸியாரமும் அதன் கடைகளும் தாக்கப்பட்டு பொருட்கள் சூறையாடப்பட்டன. இன்று, ஸியாரத்தின் அடையாளமாக அங்கு சில தென்னை மரங்கள் மாத்திரம் தலை நிமிர்ந்து நிற்கின்றன.

காரைதீவு பக்கீர்ச்சேனை தைக்கா ஸியாரம்

1830இன் பள்ளிவாசல் பராமரிப்பு ஒப்பந்த உறுதிப்படி, சாய்ந்தமருது ஜும்ஆப் பள்ளிவாசலுக்குச் சொந்தமான காரைதீவு–நிந்தவூர் வீதியில் ஒரு தைக்கா உண்டு. அங்கு 19ஆம் நூற்றாண்டின் முற்பகுதியில் இந்தியாவிலிருந்து வந்த நூர் கலீபா வலியுல்லாஹ் அவர்களும், அவர்களின் சீடர் ஞானி மலங்கு அவர்களும் சிறு குடிசை அமைத்து வாழ்ந்து வந்ததாக அறியமுடிகின்றது. பின்னர் வலியுல்லாஹ் அவர்கள், ஏறாவூர் சென்று சிலகாலம் அங்கு வாழ்ந்தார்கள். அவரது நற்செயல்களால் மக்கள் அவருக்கு மரியாதை செலுத்தி வந்தனர். அங்கு அவர்கள் மரணம் எய்தியபோது அவரின் சீடர் ஜனாசாவை காரைதீவு தைக்காவிலேயே நல்லடக்கம் செய்யவேண்டும் என்பது அவரது இறுதிவிருப்பு என்பதை வெளிப்படுத்தியதன்பேரில், ஜனாஸா குளிப்பாட்டப்பட்டு, வெள்ளத்தில் விடப்பட்டு, அது அவ்வாறே காரைதீவை அடைந்ததாகவும், காரைதீவு இந்துக்கள் அதுபற்றி சாய்ந்தமருது ஜும்ஆப் பள்ளிவாசலுக்கு அறிவித்ததைத் தொடர்ந்து அது பக்கீர் சேனை தைக்காவில் நல்லடக்கம் செய்யப்பட்டதாகவும் பரம்பரையாகக் கூறப்பட்டு வருகின்றது. பின்னர் அவரது சீடரும் இங்கேயே அடங்கப் பெற்றார். ஆரம்பத்தில் வாலக்கர், உதுமான் என்போர் அந்த ஸியாரத்தைப் பராமரித்து வந்தனர். பின்னர் வாலக்கர், மஸ்தானின் வாரிசுகளான இஸ்மாலெவ்வை அப்துல் ஹமீது, இஸ்மாலெவ்வை அப்துல் வாஹிது ஆகிய சகோதரர்கள் கவனித்து வந்தனர். ஆரம்பத்தில் மௌலூது, கந்தூரி என்பன நடைபெற்று வந்தன. கந்தூரி வைபவங்களில் காரைதீவு பிரமுகர்களும் அழைக்கப்பட்டு கலந்து கொண்டு வந்தனர். 1957 இல் ஏற்பட்ட பெருவெள்ளம், 1978இல் ஏற்பட்ட சூறாவளிகளால் அந்த தைக்கா சேதமடையவில்லையாயினும் 1988இல் ஏற்பட்ட பயங்கரவாத சம்பவங்களால் ஸியாரம் அழிக்கப்பட்டு சுற்றுவேலிகளும் அகற்றப்பட்டன. இன்றும் அது அவ்வாறு அழிக்கப்பட்ட நிலையிலேயே உள்ளது.

மாவடிப்பள்ளி ஹாயத்து நபி ஸியாரம், செய்யது ஸெயின் மௌலானா ஸியாரம்

மாவடிப்பள்ளிக் கிராமத்தில் காரைதீவு – சம்மாந்துறை பிரதான வீதியின் அருகாமையில் ஹாயத்து நபி ஸியாரம் அமைந்துள்ளது. இது ஏறத்தாழ 300 வருடங்களுக்கு மேற்பட்ட சரித்திர சான்றுடையது. இவ்விடம் ஹாயத்து நபி அல்லது ஹிலூர் நபி அவர்களின் பேரிலான புனித ஸ்தலமாகக் கணிக்கப்பட்டு வருகின்றது.

ஆரம்பகாலத்தில் சன்மார்க்கப் பெரியோர்களால் பராமரிக்கப்பட்டு வந்த இந்தஇடம், 1830 ஆம் ஆண்டின் 264 ஆம் இலக்க உடன்படிக்கை உறுதியின் பிரகாரம் செய்யது உமர் செய்யது அப்துல் காதர் பா அலவியுல் பார் மௌலானா அவர்களின் பராமரிப்பில் வந்தது.

இந்த இடத்தின் எல்லையிலேயே காலஞ்சென்ற சங்கைக்குரிய செய்யது ஸெயின் மௌலானா அவர்களினதும் அவர்களது குடும்பத்தினர் சிலரதும் அடக்கஸ்தலங்கள் அமைந்துள்ளன.

தம் வாழ்நாளில் மக்களின் நலனுக்காக மாவடிப்பள்ளி ஸியாரத்தின் எல்லையில் ஸெயில் மௌலானா அவர்களால் ஒதி வைக்கப்பட்ட விஷக்கல்லும், கட்டிய கிணறும் இன்றும் மக்களுக்குப் பயனளித்து வருவதைக் காணக்கூடியதாக உள்ளது. விஷஜந்துக்களால் தீண்டப்பட்ட வர்கள் பல பாகங்களிலிருந்தும் இவ்விடத்திற்கு வந்து நற்பலன் பெற்றுச் செல்வர். இக்கல் வைக்கப்பட்டு ஏறத்தாழ 80 வருடங்களுக்கு மேலாகின்றது. இதேபோன்று அக்கரைப்பற்று, தம்பிலுவில் போன்ற பகுதிகளிலும் ஸெயின் மௌலானா அவர்களால் விஷக்கற்கள் வைக்கப்பட்டிருப்பது குறிப்பிடத்தக்கது.

மௌலானா அவர்கள் மக்களை இறைவழியில் நடாத்தும் பொருட்டு இலங்கையின் பல பாகங்களிலும் குறிப்பாக தென், மத்திய, கிழக்கு மாகாணங்களில் முறையே காலி, மாத்தளை, காத்தான்குடி ஆகிய இடங்களில் தக்கியாக்களை உருவாக்கியுள்ளார்கள். இன்றும் அவையனைத்தும் "ஸெயின் மௌலானா தக்கியா"" எனும் நாமத்தில் உள்ளன.

கொண்டவட்டவான் வீரையடியப்பா ஸியாரம்

கொண்டவட்டவான் என்பது அம்பாறைக்கு மேற்கே சுமார் 5 கிலோமீட்டர் தொலைவிலுள்ள ஒரு கிராமமாகும். அங்கு நீர்ப்பாய்ச்சலுக் கான ஒரு குளம், நெற்காணிகள், குடியிருப்பு என்பன உண்டு. தற்போது அங்கு இராணுவப் பயிற்சி முகாம் ஒன்றும் உள்ளது. அம்பாறை மாவட்ட முஸ்லிம்கள் மத்தியில் இவ்வூர்ப் பெயரை உச்சரித்தவுடன் வீரையடியப்பா ஸியாரமே அவர்களின் நினைவுக்கு வரும்.

கண்டி மன்னராட்சியில் மட்டக்களப்புப் பிரதேசம் அவர்களின் ஆட்சியில் இருந்தமையையும், சம்மாந்துறை கண்டி இராச்சியத்தின் கிழக்குக் கரையோர பிரதான துறைமுகமாக இருந்தமையையும் வரலாறு கூறுகின்றது. [13] கண்டியிலிருந்து கிழக்குக் கரையோர மாகாணங்களுக்குச் செல்லும் பிரதான பாதையிலேயே கொண்டவட்டவான் அமைந்திருந்தது. அப்பாதை கொண்டவட்டவான் – வெல்லஸ்ஸ (பிபில்ல பிரதேசம்) – அளுத்நுவர (மஹியங்கன) – கண்டியைச் சென்றது. அளுத்நுவர என்பது பண்டைக்காலத்தில் கண்டிக்குச் செல்லும் நுழைவாயில்களுள் ஒன்றாகும். தாவளத்தின் மூலம் வர்த்தகர்கள் பண்டங்களைக் கொண்டு செல்ல அப்பாதையைப் பயன்படுத்தினர். எனவே, வெல்லஸ்ஸ – மட்டக்களப்பு தொடர்பினை ஏற்படுத்துவதில் அப்பாதையும் கொண்டவட்டவான் கிராமமும் பிரதான காரணங்களாக அமைந்தன. 20ஆம் நூற்றாண்டின் முற்பகுதிவரை அங்கு முஸ்லிம்கள் ஒரு சிறு தொகையினராக வாழ்ந்தமையும், அவர்களுக்கென ஒரு கிராமத்தலைவர் பணி புரிந்தமையையும் அறியமுடிகிறது.

இந்த புராதன முஸ்லிம் கிராமத்தில்தான் வீரையடியப்பா எனக் குறிப்பிடப்படும் பெரியாரின் ஸியாரம் அமைந்துள்ளது. அவரது இயற்பெயர் தெரியாது. அவர் ஆதம் மலைபோன்ற புனித தலங்களைத் தரிசித்தவராக, பயணியாக, மட்டக்களப்பை நோக்கி வரும் வழியில் அவ்விடத்தில்

வீரை மரத்தடியில் சிறிதுகாலம் வாழ்ந்து மரணித்திருக்க வேண்டும். அவரது நல்லுபதேசங்களாலும் நற்பணிகளாலும் கவரப்பட்ட மக்கள் அவரை நினைவுபடுத்தி வந்துள்ளார்கள். அங்கு இப்பெரியாரது ஸியாரத்தையொட்டிய பள்ளிவாசல் புராதன பள்ளிவாசலை நினைவுபடுத்துகின்றது. அப்பிரதேச நெற்காணிகளில் வேலை செய்யும் முஸ்லிம்கள் தம் ஐங்காலத் தொழுகைக்காக அப்பள்ளிவாசலைப் பயன்படுத்துகிறார்கள். இன்று முஸ்லிம்களின் நிரந்தரக் குடியிருப்புக்கள் ஒன்றும் அங்கு இல்லாமலுள்ளது. முற்காலத்தில் அங்கு வருடாந்தம் நடைபெற்றுவந்த கந்தூரி வைபவம் இக்காலத்தில் நிறுத்தப்பட்டுள்ளது. எனினும் மக்கள் குடும்பமாக அல்லது குழுவாக அங்கு விஜயஞ்செய்து, விருந்து படைத்துண்ணும் ஒரு பொழுது போக்கிடமாக அவ்விடம் மாறியுள்ளது.

கோசப்பா , கரியப்பா ஸியாரம் (பெரிய பள்ளிவாசல்)

சம்மாந்துறை பெரிய பள்ளிவாசலில் ஒரு புறமாக இவ்விருவரினதும் கபுரடிகள் உள்ளன. முற்காலத்தில் இவர்கள் பெயரால் கந்தூரிகள் கொடுக்கப்பட்டன. இக்காலத்தில் அப்பழக்கம் மறைந்து விட்டது.

மல்கம்பிட்டி கலந்தர், சிக்கந்தர் ஸியாரம்

மல்கம்பிட்டி சம்மாந்துறைக்குத் தெற்கே அமைந்துள்ள ஒரு சிறு கிராமமாகும். சம்மாந்துறையில் மக்கள் வாழத் தொடங்கிய சம காலத்தில் அல்லது அதற்கு முன்பு அவ்வூர் பிரசித்தி பெற்று விளங்கியது. அக்காலத்தில் சம்மாந்துறை பெரிய பள்ளிவாசலை நிர்வகித்த மரைக்காயர்களின் நிர்வாகஸ்தலமும் உத்தியோகபூர்வ வாசஸ்தலமும் அங்குதான் அமைந்திருத்திருத்தல் வேண்டும். அக்கிராமத்தைச் சூழ்ந்துதான் சம்மாந்துறைப் பள்ளிவாசலுக்குரிய 106 ஏக்கர் காணி இருந்தது என்பது குறிப்பிடத்தக்கது. சம்மாந்துறைப் பெரிய பள்ளிவாசல் மரைக்காயர் உமறுலெவ்வை உடையார் மல்கம்பிட்டியிலிருந்து வரும்வரை சம்மாந்துறை பெரிய பள்ளிவாசலில் வெள்ளிக்கிழமை ஜும்ஆவுக்கான "குத்பா" ஆரம்பிக்கப்பட மாட்டாது. அந்த நடைமுறையை அவரது மகன் சுலைமாலெவ்வை ஆலிம் மாற்றியமைத்து ஒரு புரட்சியை ஏற்படுத்தினார் என்னும் பரம்பரைக் கதையுண்டு.

அத்தகைய முக்கியத்துவம் வாய்ந்த மல்கம்பிட்டிக் கிராமத்திலேயே கலந்தர், சிக்கந்தர் என்ற சகோதரர்கள் அடங்கப் பெற்றிருக்கிறார்கள். ஈரானைச் சேர்ந்த கொறாஸான் பகுதியிலிருந்து வருகைதந்த இவ்விரு மௌலானாமார்களும், ஹுசைன் (ரலி) அவர்களின் பரம்பரையைச் சேர்ந்தவர்கள் எனக் கூறப்படுகின்றது. அவர்கள் ஆதம் மலை, தப்தர் ஜெயிலானி என்பவற்றைத் தரிசித்த பின்னரே அங்கு வந்து தங்கியிருத்தல் வேண்டும். மல்கம்பிட்டி புராதன காலத்தில் சம்மாந்துறை– இறக்காமம்– கொண்டவட்டவான் பிரதான பாதையில் அமைந்த கிராமம் என்பது குறிப்பிடத்தக்கது.

அக்காலந்தொட்டு அவ்விடத்தில் பல சேவகர்கள் தங்கி, அவ்விடத்தைப் பராமரித்து வந்ததாகவும் அறிய முடிகின்றது. அவர்களுள் ஒருவர் அலிமலிங்கு அப்பா ஆவார். பின்பு கட்டப்பக்கீர் அப்பா, அஸானியா உம்மா ஆகியோர் அங்கு வாழ்ந்தனர். அவர்களும் மக்களுக்கு ஞானோபதேசங்களைப் புரிந்து வாழ்ந்து, அங்கேயே அடங்கப் பெற்றனர்.

ஸியாரத்தோடு ஒட்டியதாக இருந்த பள்ளிவாசலுக்கு இடைக்காலத்தில் தகட்டுக்கூரை வேயப்பட்டிருந்தது. பின்னர் 1935 அளவில் புனர்நிர்மாணம் செய்யப்பட்டு இன்று காணப்படும் பள்ளிவாசலாக அமைக்கப்பட்டது. வருடாவருடம் அங்கு கந்தூரி நடைபெற்று வருகின்றது. இப்பிரதேச மக்கள் இவ்விடத்துக்கு விஜயம்செய்து, விருந்து படைத்துண்டு, செல்லும் ஒரு பொழுதுபோக்கிடமாகவும் இன்று மாறி வருகின்றது. பச்சைப் பசேலென நெல்வயற் பரப்பினால் சூழப்பட்டுள்ள இச்சிறு கிராமத்தில் பள்ளிவாசல் முற்றத்தில் காணப்படும் புறாக்கூடும், வாழைத்தோட்டமும், காமரங்காக்கனிகளும் இப்பிரதேச மக்கள் மனதைவிட்டு என்றும் அகலாதவை.

கண்காத்த அப்பா ஸியாரம்

1800ஆம் ஆண்டளவில் தென் இந்தியாவில் மலபார்ப் பிரதேசத்தைப் பிறப்பிடமாகக் கொண்ட ஆத்மஞானி மௌலானா மௌலவி முகம்மதிப்னு அப்துல்லா என்னும் பெயருடைய கண்ணோய் வைத்தியர் சம்மாந்துறைக்கு வந்து சின்னப்பள்ளிக்கு அருகாமையில் வாழ்ந்துள்ளார். சன்மார்க்கப் போதனைகளோடு கண்ணோய்க்குப் பரிகாரமும் செய்து வந்தார். மக்கள் இவரை செல்லமாக "கண்காத்த அப்பா" என அழைத்து வந்தனர். சம்மாந்துறையைச் சேர்ந்த கதீஜா என்ற பெண்ணைத் திருமணம் செய்து வாழ்ந்த இப்பெரியார், மரணித்த பின்னர் மக்கள் அவரது இல்லத்திலேயே அவரை நல்லடக்கம் செய்தனர். பிற்காலத்தில் மக்கள் இவ்வீட்டைத் தரிசிப்பது வழக்கமாகியது. கண்ணோயால் வருந்திய பலருக்கு நோய் நீக்கிப் பார்வையைப் பிரகாசிக்கச் செய்த இவரின் சேவைக்காக மக்கள் தேங்காய் எண்ணெய் விளக்குப் பற்றவைத்து, அவரது கபுரடியை பிரகாசிக்கச் செய்து வந்துள்ளனர்.

சிப்பி ஒடும் சொறிக்கல்லுமாய் இருந்த அவரது வீடு 1978ஆம் ஆண்டில் நிகழ்ந்த கோரப்புயலினால் முற்றாக சேதமடைந்தது. தற்போது அவ்விடத்தில் அவரது குடும்ப உறவினர்களும் ஊர்ப்பெரியார்களும் சேர்ந்து ஒரு குர்ஆன் மதரஸாவைக் கட்டி சேவையாற்றி வருகிறார்கள். முன்பிருந்து வந்த எண்ணெய் கொண்டு விளக்கு எரிய வைக்கும் வழக்கம் இன்று மறைந்துள்ளது.

காட்டவ்லியா ஸியாரம்

இது நெல்லுச்சேனைக் கண்டம் எனப்படும் வயல் வெளியில் அமைந்துள்ளது. மக்கள் காடுகளை வெட்டி சேனையாக்கிக் கொண்டு செல்லும்போது இந்த கபுரடியைக் கண்டிருக்கலாம். இந்தப் பெரியாரின் ஊரும் பேரும் அறியப்படாமலுள்ளது. காட்டில் காணப்பட்ட கபுறானதால் காட்டவ்லியா என அழைக்கப்படுகின்றது. இங்கு கட்டப்பட்டுள்ள பள்ளியில் விவசாயிகள் தொழுது கொள்கின்றனர். அங்கு விவசாயிகள் அறுவடைக்கு முன்னர் கந்தூரி கொடுப்பது வழக்கம்.

குருந்தையடியப்பா ஸியாரம்

இந்த ஸியாரம் சம்மாந்துறைக்கு வடமேற்கே குடாவட்டை நடுக்கண்டம் என்னும் வயல் வெளியில் அமைந்துள்ளது. இவரது ஊர், பெயர் தெரியாமலுள்ளது. இவர் குருந்தை என்னும்

மரத்தடியில் தன் அந்திம வாழ்க்கையை நடத்தியமையால் குருந்தையடியப்பா என மக்களால் அழைக்கப்படுகின்றார்.

மஸ்தார் வாப்பா ஸியாரம்

"மலங்கர் ஹாஜி" எனத் தம்மைத்தாம் அழைத்துக் கொண்ட பெரியார் சம்மாந்துறையில் வாழ்ந்து மரணித்துள்ளார். அவரது இயற்பெயர் ஆதம்பாவா என்பதாகும். அவர் சிறுவயதில் தென்னிந்தியாவுக்குச் சென்று மார்க்கக்கல்வியைப் பயின்றார். முத்துப்பேட்டையில் சிலகாலம் வாழ்ந்து மீண்டார். ஞான மார்க்கத்தில் ஈடுபாடு கொண்ட இவர் 1933அளவில் சம்மாந்துறை புதுக்குடியிருப்பு பகுதியில் காடு வெட்டி ஒரு வளவைத் துப்பரவு செய்து ஒரு குடிசை அமைத்து வாழ்க்கை நடாத்தினார்.

மறைவான ஆத்மீக விடயங்களையிட்டு அவர் வழங்கிய அறிவுரைகளால் மக்கள் அவர்பால் கவரப்பட்டனர். பிரச்சினைகளில் சிக்குண்ட மக்கள் அவரைத் தரிசித்து அமைதி கண்டனர். உள்ளூர் மக்களும் வெளியூர் மக்களும் அவர் இல்லம் சென்று, அவரது ஆசி பெற்றுச் செல்லும் வழமை இருந்ததாகவும் கூறப்படுகின்றது. அவர் 1960 இல் இறையடி யெய்தியதைத் தொடர்ந்து அவரது ஜனாஸா அவர் வளவிலேயே நல்லடக்கம் செய்யப்பட்டது.
அவர் காலமான பின்னரும் அவரது வளவிற்குள் வருகை தந்து அக்கம் பக்கத்தில் வசிக்கும் மக்களுக்கு தர்மம் செய்வதையும் கந்தூரி கொடுப்பதையும் வழக்கமாக்கிக் கொண்டிருந்தனர்.

1979 இல் அங்கு ஒரு பள்ளிவாசல் நிறுவப்பட்டது. அதனைத் தொடர்ந்து அங்கு வருடாந்தம் நடைபெற்று வந்த கொடியேற்றம், கந்தூரி என்பன நிறுத்தப்பட்டன. அப்பெரியார் மரணித்த பின்னர் அவரது ஸியாரத்தை அசனா மரைக்கார் என்பவர் பராமரித்து வந்தார். அவரும் காலமான பின்னர் அந்த ஸியாரம் நேரடியாக பெரிய பள்ளிவாசல் நிர்வாகத்தின் கீழ் வந்துள்ளது.

வரிப்பத்தான்சேனை மௌலானா ஸியாரம்

தாயிபு நகரிலிருந்து 1907 ஆம் ஆண்டு இஸ்லாமியப் பிரச்சாரத்துக்காக இங்கு வருகை தந்த தாஹா குறைஷிசெய்யது முகம்மது மௌலானா அவர்கள், இங்கு வாழ்க்கைத் துணையைப் பெற்று வாழ்க்கை நடாத்தி வந்தார்கள். பல்லாண்டுகள் சன்மார்க்கத்தை மக்களிடையே போதித்துவந்த அவர்கள் காலஞ்சென்றபோது இங்கேயே நல்லடக்கம் செய்யப்பட்டார்கள்.

இறக்காமம் சேகு ஷரீப் ஒளலியாக்கள்

1740 இல் இந்தியாவிலிருந்து வருகைதந்த சேகு ஷரீப் என்ற இரு சகோதரர்கள் இறக்காமக் கிராமத்தில் வாழ்ந்து தீனைப்பரப்பி மக்களை நல்வழிப்படுத்தி வந்தார்கள். அவர்கள் இருவரும் காலஞ்சென்றபின் அங்கு நலலடக்கம் செய்யப்பட்டார்கள். அங்கு வருடாந்தம் கந்தூரி நடைபெறுகிறது. ஜும்ஆப் பள்ளிவாசலின் பரிபாலிப்பில் அது உள்ளது.

நிந்தவூர் சேகு செய்யது சாலிம் மௌலானா ஸியாரம்

சேகு செய்யது சாலிம் மௌலானா, வெலிகாமத்திலிருந்து இங்கு வந்து சன்மார்க்கப் பிரசாரம் செய்து வந்தார்கள். மக்கள் அபிமானத்தைப் பெற்ற இவர் காலமானபோது நல்லடக்கம் செய்யப்பட்டு மக்களால் மதிக்கப்பட்டு வருகிறார்.

மிஸ்கீன் மௌலானா கபுரடி

இந்தியாவிலிருந்து 1890ஆம் ஆண்டு இங்கு வருகை தந்த பெரியார் மிஸ்கீன் மௌலானா மக்களின் நன்மதிப்பைப் பெற்றவராக வாழ்ந்து மரணித்தார்கள். இன்றும் இவர் மக்களால் நினைவு கூரப்படுகிறார்.

விறுமாண்டவர் கபுரடி

நிந்தவூர் அல்லிமுல்லை என்னும் வயற்பிரதேசத்தை அண்மிய ஓரிடத்தில் இவரது ஸியாரம் அமைந்துள்ளது. பர்மா ஆண்டகை என்பதே விறுமாண்டவர் எனத் திரிபடைந்துள்ளது. இப்பெரியார் பர்மாவிலிருந்து வருகை தந்திருக்க வேண்டும் என நம்பப்படுகிறது. இந்த ஸியாரம் 18ஆம் நூற்றாண்டைச் சேர்ந்தது என அறியப்படுகின்றது.

அட்டப்பள்ளம் நாற்பது முழ ஔலியா ஸியாரம்

சுமார் 300 ஆண்டுகளுக்கு முன்னர் அரபு நாட்டிலிருந்து இப்பெரியார் வருகை தந்திருத்தல் வேண்டும். இவரது இயற்பெயர் தெரியாது. இவரது கபுரடி, காடுகளால் மறைக்கப்பட்டிருந்த காலத்தில் சேனை வெட்டிப் பயிர் செய்யச் சென்ற ஒருவர் மூலம் வெளிப்பட்டதாகக் கூறப்படுகின்றது. கபுரின் தலைப்புறமும், காற்புறமும் இரு ஆலை விருட்சங்கள் இதன் அடையாளங்கள் எனக் கூறப்பட்டதையொட்டி இந்த ஸியாரம் அமைக்கப்பட்டுள்ளது. இவ்விடத்துக்கு நேரடியாகச் சென்றபோது இவ்விரு ஆலை விருட்சங்களும் அதனிடையே 40 முழ நீளமுள்ள அடக்கஸ்தலமும் அவதானிக்கப்பட்டது. தற்போது இந்த ஸியாரமும் இங்கு நிர்மாணிக்கப்பட்டுள்ள பள்ளிவாசலும் நிந்தவூர் ஜும்ஆப் பள்ளிவாசலின் நிர்வாகத்தில் உள்ளன. இதுபோன்ற 40 முழ ஔலியாக்களின் ஸியாரங்கள் இலங்கையில் வேறிடங்களிலும் உள்ளதாக அறிய முடிகிறது.

ஒலுவில் புதுப்பள்ளி ஔலியா

நீண்டகாலமாக மக்களிடையே செல்வாக்குப் பெற்றிருந்த புதுப்பள்ளி ஔலியா என மக்களால் அழைக்கப்பட்ட ஒரு பெரியாரின் ஸியாரம் தற்போது சிதைவுற்ற நிலையில் காணப்படுகின்றது. இப்பெரியார் மிக நீண்ட காலத்திற்கு முன்பு ஒலுவில் வந்து அங்கு வாழ்ந்து மரணித்திருக்கலாம்.

அட்டாளைச்சேனை மஸ்தான் சாஹிபு அப்பா ஸியாரம்

இப்பெரியார் எப்போது, எங்கிருந்து வந்தார் என்ற விபரம் அறியப்படவில்லை. எனினும் நூறு வருடங்களுக்கு முன்னர் இந்த ஸியாரம் உருவாகியிருக்கலாம் என்று கூறப்படுகின்றது. இதற்கு அண்மையில் உள்ள ஷரீப் பள்ளிவாசல் பரிபாலன சபையால் இது பரிபாலிக்கப்படுகிறது. முன்னாளில் இங்கு கொடியேற்றம், கந்தூரி என்பன நடைபெற்றன. 1970 இன் பின்னர் அவை நிறுத்தப்பட்டுள்ளன.

இரு வஃது அப்பா ஸியாரம்

இப்பெரியார் பற்றிய வரலாறும் சரியாக அறியப்படவில்லை. நூறு ஆண்டுகளுக்கு முன்னர் இவர் வாழ்ந்து மறைந்திருக்கலாம். இங்கு கந்தூரிகள் நடைபெறுகின்றன.

சூபி மன்ஸில் ஸியாரம்

இங்கு அப்துர் றஹ்மான் ஆலிம், வெள்ளி ஆலிம் ஆகியோர் அடங்கப் பெற்றுள்ளனர். 1930 அளவில் இங்கு ஸியாரம் உருவானது. வருடாவருடம் கந்தூரி, மௌலூது என்பன நடைபெறுகின்றன. வெள்ளிக்கிழமைகளில் றாத்திபு நடைபெறுகின்றது. அட்டாளைச்சேனை சூபி மன்ஸிலைச் சேர்ந்தவர்கள் இதனை பரிபாலனம் செய்கின்றனர்.

தைக்கா நகர் பக்கீர் மிஸ்கீன் அலிஷா மஃபூப் தர்கா

19ஆம் நூற்றாண்டின் மத்திய பகுதியில் பக்கீர் மிஸ்கீன்லிஷா மஃபூப் அவர்கள் இந்தியாவிலிருந்து புறப்பட்டுபுனித இஸ்லாத்தைப் பரப்பும் நோக்கமாக பல நாடுகளுக்கும் பயணம் செய்து இறுதியில் இலங்கைக்கு வருகை தந்தார். தமது அந்திம காலத்தில் அவர்கள் அடங்கப்பட்டுள்ள இடத்துக்கு வந்து குடிசை அமைத்து வாழ்ந்து வந்தார்கள். இவர் செய்கு ஸிந்தாமதார் அவர்களின் தபக்காத்தியா தரீக்காவைச் சேர்ந்த ஒரு பிரதிநிதியாவார். அவர் வாழ்ந்துவந்த இடம் அப்போது அடர்ந்த காடாக இருந்தது. அண்மையிலுள்ள கருங்கொடித்தீவில் (அக்கரைப்பற்று) மட்டும் சிறு தொகையான மக்கள் வாழ்ந்து வந்தனர். அவரது இறுதி விருப்பிற்கு ஏற்ப மக்கள் அவரை அவர் வாழ்ந்த குடிசையிலேயே நல்லடக்கம் செய்தனர்.

1879ஆம் ஆண்டில் அவ்விடத்துக்கு வந்த ஞானப் பெரியார் ஹஸனலிஷா மஃபூப் அந்த இடத்தைப் பராமரித்து வந்தார். அவரைத் தொடர்ந்து 1899 இல் பக்கீர் கிஸ்மத் அலிஷா மஃபூப் அப்பணியை மேற்கொண்டார். 1914 தொடக்கம் 1940 வரை பக்கீர் தீதான் அலிஷா மஃபூப் என்பவர் அவ்விடத்தைப் பராமரித்து வந்தார். குடிசையாக இருந்த அந்த தர்காவை 1925 இல் அக்கரைப்பற்றைச் சேர்ந்த கலந்தர் மரைக்கார் என்வர் கற்கட்டிடமாகக் கட்டிக் கொடுத்தார். அக்காலப்பகுதியில் வட இந்தியாவிலிருந்து வந்த ஹஸ்ரத் பக்கீர் ரெங்கலிஷா கலீபா றிபாய்யி அஹ்மதியத்துல் காதிரி அவர்களால் பக்கீர் தீதார் அலிஷா மஃபூப்பை அத் (குரு தீட்சை) செய்யப்பட்டார். அன்று முதல் அந்த இடம் பக்கீர்மார்களுக்குரிய ஞான வழிகாட்டும்

குருபீடமாகத் திகழ்ந்து வருகின்றது. 1940 முதல் மெஹ்தாபுல்லாஷா என்பவர் கிலாபத் பட்டம் சூட்டப்பட்டார். 1988 இல் அவர் மகன் பக்கீர் தௌலத்துல்லாஹ் சர்கலீபா, அத்தர்காவின் பொறுப்பளராக மாறினார். 1899 முதல் கந்தூரியும் 1918 முதல் றிபாய் றாத்திபு நிகழ்ச்சிகளும் நடைபெற்று வருகின்றன. அந்த தர்கா இதுவரை எவ்வித புனருத்தாரணமும் செய்யப்படாது உள்ளது. இலங்கையிலுள்ள காதிரிய்யா தரீக்காவைச் சேர்ந்த பக்கீர்களுக்குள்ள ஒரே இடமாக இது கருதப்படுகிறது.[14] அந்த தர்கா கட்டிடம், அது நிர்மாணிக்கப்பட்ட காலம் முதல் இதுவரை எதுவித மாற்றங்களுக்கும் உட்படாது இருப்பது இங்கு குறிப்பிடத்தக்க அம்சமாகும்.

அக்கரைப்பற்று பட்டினப்பள்ளி அஸ்ஸெய்கு அப்துஸ்ஸமது மௌலானா (சின்ன மௌலானா) அப்பா ஸியாரம்

சின்ன மௌலானாவின் மூதாதையர்கள் ஏமன் தேசத்தைச் சேர்ந்தவர்கள். அவரது தந்தை செய்கு இஸ்மாயில் மௌலானா தன் தோழரான செய்யித் அப்துல் காதிர் மௌலானாவுடன் சேர்ந்து ஏமன் தேசத்தைத் துறந்து, கிழக்கு நாடுகளை நோக்கி பயணத்தை மேற்கொண்டார்கள். ஒரு பாய்மர வள்ளத்தில் அவர்கள் பயணஞ் செய்தனர். அவர்களின் படகு கடற் சூறாவளியில் சிக்கி சேதமடைந்ததால் அவர்கள், ஈற்றில் இலங்கையின் இருகரையை அடைந்தனர். அப்துல் காதிர் மௌலானா வெலிகாமத்தையும், இஸ்மாயில் மௌலானா அக்கரைப்பற்று சின்னமுகத்துவார கடற்கரையையும் அடைந்தார்கள். அது நடைபெற்றது ஒல்லாந்தர் ஆட்சிக்காலமான கி. பி. 18 நூற்றாண்டிலாகும். இஸ்மாயில் மௌலானா பின்னர் மீனவர்களால் பல்லக்கில் தூக்கி வரப்பட்டு, ஊர் மக்களிடம் ஒப்படைக்கப்பட்டார். அவரது வசீகரத்தையும் நன்மார்க்க நெறி நிலையையும் அறிந்த மக்கள் அவரை நன்கு கௌரவித்தனர். சில காலத்தின் பின், அவர்கள் மாத்தறைக்குப் பயணமானார்கள். அவர்களின் ஊரைச் சேர்ந்த வெலிகமை இரண்டாவது மனைவி மூலமாக கோட்டகொடயில் சின்ன மௌலானா பிறந்தார்கள்.

சின்ன மௌலானா இளம் வயதிலேயே ஹாபிஸாக விளங்கினார். தத்துவக்கலையிலும் பாண்டித்தியம் பெற்றவராக விளங்கினார். அவர் அக்கரைப்பற்றைச் சேர்ந்த பாத்திமா என்பவரை மணஞ்செய்து வாழ்க்கை நடாத்தினார். அவர் மக்களுக்கு நல்லுபதேசம் புரிந்து வந்ததோடு சன்மார்க்க வழிகாட்டியாகவும் விளங்கினார். அவரது ஜனாஸா பட்டினப்பள்ளி முன்றலில் நல்லடக்கம் செய்யப்பட்டது. சின்ன மௌலானா அப்பா என்று மக்களால் அன்பாக அழைக்கப்படும் இப்பெரியாரது பெயரில் வருடாந்தம் கந்தூரி நடைபெற்று வருகின்றது.

அக்கரைப்பற்று அம்பலத்தாறு (வேகாமத்து வெளி) செய்கு சிக்கந்தர் (ஒலி) ஸியாரம்

அம்பலத்தாறு என்னும் கிராமம் அக்கரைப்பற்றிலிலிருந்து நீத்தை வழியாக மாந்தோட்டம் என்னும் கிராமத்துக்கு செல்லும் பாதையில் 20 கிலோமீட்டர் தூரத்தில் அமைந்துள்ளது. தற்போது இக்கிராமம் அம்பலத்தாறு சிக்கந்தர் கிராமம் என அழைக்கப்படுகின்றது. தற்போதைய பாதைகள் அமைக்கப்படுமுன்னர் பண்டைக்காலத்தில் அக்கரைப்பற்றிலிருந்து கண்டி, கொழும்பு போன்ற இடங்களுக்குச் செல்வதாயின் மேற்படி வழியாகவே வண்டிற்பாதை, நடைபாதைகள், (காட்டு வழிப்பாதை) அமைந்திருந்தன. இப்பாதையால் பிரயாணம் நடைபெற்ற காலத்தில்தான் சிக்கந்தர் ஒலியுல்லாஹ் அவர்கள் அவர்களின் மனைவி, மகன் அலி என்போர் அம்பலத்தாறு என்னும் இடத்தில் சிலகாலம் வாழ்ந்து மரணித்தார்கள். அவர்கள் மூவரும் இங்கேயே நல்லடக்கம் செய்யப்பட்டார்கள். இந்த நிகழ்ச்சி சுமார் 250 வருடங்களுக்கு முற்பட்டது எனக் கூறப்படுகின்றது. மாந்தோட்டத்தின் ஆரம்ப குடியேற்ற வாசிகளான ஆறு

சிங்களப் பெரியார்கள், சிக்கந்தர் ஒலியுல்லாவைப்பற்றி நன்கு தெரிந்து வைத்துள்ளனர் எனவும் கூறப்படுகின்றது.

1932 ஆம் ஆண்டில் திதாரலிஷா பக்கீர்சாய்வு, கலந்தர் வாவா, சக்கரயன் அதிகாரி ஆகிய மூவரும் அம்பலத்தாறு கிராமத்துக்கு வந்து அங்கு தங்கியிருந்தனர். பக்கீர் சாய்வு என்பவரின் கனவில் சிக்கந்தர் ஒலியுல்லாஹ் பற்றிய விபரம் கிடைக்கப்பெற்று சிக்கந்தர் ஒலியுல்லாஹ் அடங்கப்பெற்ற இடத்தை அறிந்து அதனை தொடர்ந்து பராமரித்து வந்தார். அவர்கள்தான் பின்னர் றிபாய் தரீக்காவை வளர்த்து அக்கரைப்பற்று தைக்கா நகரில் அடங்கப் பெற்றுள்ளார்கள். அதன் பின்னர் 1950 ஆம் ஆண்டில் சிக்கந்தர் ஒலியுல்லாஹ் ஸியாரம் கல்லால் கட்டப்பட்டது. 1972 இல் இந்த ஸியாரம் விஷமிகளால் அழிக்கப்பட்டது. பின் 1979 இல் மீண்டும் கட்டப்பட்டு பள்ளிவாசலும் அமைக்கப்பட்டது. அதன் பின்னர் அப்பள்ளிவாசலையும் ஸியாரத்தையும் முகைதீன்பாவா மஸ்தான் என்பவர் நீண்டகாலமாக பராமரித்து வந்தார். 1990 க்குப் பின்னர் பள்ளிவாசல் புனரமைக்கப்பட்டு வருகின்றது. சமூகத் தலைவர்களும் அரசியல் தலைவர்களும் உயர் உத்தியோகத்தர்களும் அவ்விடத்துக்கு விஜயம் செய்து உதவி வருகின்றனர்.

உசாத்துணை

1. *மருதமுனை மஸ்ஜிதுந்நூர் பள்ளிவாசல் யாப்பு – 1989. 09. 01*
2. *மட்டக்களப்புப் பிரதேச கரையோர மக்களிடையே நீண்டகாலமாக வழக்கிலிருந்து வந்த வடசேரி, தென்சேரி மாபு இங்கு குறிப்பிடத்தக்கது. புவியியல் ரீதியில் இக்கிராமங்கள் வடக்கு – தெற்காக நீண்டு கிடந்தமையினால் இப்பெயரைப் பெற்றிருக்கலாம்.*
3. *ஹாஜி உஸ்மான் சாஹிபு + எஸ். ஆதம்பாவா, கல்முனைக்குடி ஜும்ஆப் பள்ளிவாசல் வரலாறு 1993.*
4. *எம். எம். எம். இப்றாஹீம், அல்லாமா அப்துல் ஹமீத் அல் பக்றி (ரஹ்) வாழ்வும் பணியும், பரஹதெனியா – 1996 பக்.33.*
5. *எஸ். எச். எம். ஜெமீல் சாய்ந்தமருது, ஜும்ஆப் பள்ளிவாசல் வரலாறு 1989. பக். 5*
6. *மேற்படி நூல் பக்.. 6,7*
7. *தகவல் : ஜின்னா காரியப்பர், சாய்ந்தமருது*
8. *வித்துவான் எப். எக்ஸ். ஸி. நடராசா (பதிப்பாசிரியர்) மட்டக்களப்பு மான்மியம் 1962. பக்கம் 7*
9. *மட்டக்களப்பு (சம்மாந்துறை) கண்டி மன்னனின் நேரடி நிர்வாகத்தின் கீழ் இருந்ததோடு கண்டி இராச்சியத்தின் கிழக்குத் துறைமுகமாகவும் இருந்தது. பார்க்க : நூல் Monograph of Batticaloa District of Eastern Province by Mudaliyar S. O. Kanagaratnam.*
10. *தகவல் : மர்ஹூம். டாக்டர் எம். எம். மீராலெவ்வை. சம்மாந்துறை.*
11. *தகவல் : மர்ஹூம். டாக்டர் எம். எம். மீராலெவ்வை, சம்மாந்துறை*
12. *அட்டாளை என்பது சேனைப்பயிர் செய்வோர் சேனையில் தற்காலிகமாகத் தங்கிக் கொள்வதற்காகக் கட்டிக் கொள்ளும் பரண் போன்ற அமைப்பைக் குறிக்கும்.*
13. *See. S.O. Kanagaratnam, Chief Mudaliyar E.P, Monograph of the Batticaloa District of the Eastern Province of Ceylon. 1921 and Phillips Baldaus True and Exact Description of the Greater Island of Ceylon. 1672 pp. 86*
14. *தகவல் : தைக்காவுக்குப் பொறுப்பான பரிபாலகர் வழங்கிய குறிப்பு.*

கல்முனைப் பிரதேச மதரஸாக்கள், அரபுக் கல்லூரிகள்

யூ. எல். அலியார்

மதரசாக்கள் என்று பொதுவாக அழைக்கப்படும் நிறுவனங்கள், பல்வேறு வடிவங்களில் இஸ்லாமியக் கல்வியை வழங்கிவரும் கல்வி நிலையங்களைக் குறிப்பதாகும். இவை "மக்தப்" என்னும் குர்ஆன் பள்ளிகளாகவும், "மத்ரசா"க்கள் என்னும் பெயரில் குர்ஆன் கற்கையுடன் இன்னும் மேலதிகமாக சமயக் கற்கைகளை வழங்கும் இடைநிலைக் கல்வி நிலையங்களாகவும், "குல்லியா" என்ற பெயரில் அதைவிடக்கூடிய இஸ்லாமியக் கற்கை ஞானத்தையும், அரபு மொழியாற்றலையும் வழங்கும் கல்லூரிகளாவும் விளங்குகின்றன. இந்தப் படிமுறையில் "ஜாமியா" என்பது பல்கலைக்கழகங்களைக் குறிக்கும்.

குர்ஆன் பள்ளிகளைப் பொறுத்தவரையில் அவை பெரும்பாலும் பள்ளிவாசல்களுடன் இணைந்ததாகக் காணப்படுகின்றன. குறிப்பிட்ட பள்ளிவாசல் ஜமாஅத்தாரின் பிள்ளைகளுக்குக் குர்ஆனைக் கற்பிக்கும் பணியை இவை மேற்கொள்கின்றன. இன்னும் சில குர்ஆன் பள்ளிவாசல்கள், தனிப்பட்ட ஆலிம்கள், அல்லது லெப்பைமார்களால் வீட்டில் அல்லது தனிப்பட்ட ஓர் இடத்தில் நடாத்தப்படுகின்றன. இவை தவிர மதரசாக்கள் அல்லது குல்லியா எனப்படும் அரபுக் கல்லூரிகள் தனிப்பட்ட தாபனங்களாக நடத்தப்படுகின்றன. இவை மௌலவிகளையும்,ஆலிம்களையும் உருவாக்கும் கல்வியை வழங்குகின்றன. இவை தவிர குர்ஆனை தஜ்வீது முறைப்படி ஓதி மனனம் செய்யும் "ஹாபீஸ்" களை உருவாக்கும் "ஹிப்ளு" மதரசாக்களும் உள்ளன.

ஒரு காலத்தில் உலகெங்கணும் குர்ஆன் பள்ளிகள் அல்லது மக்தப்கள் வழங்கிய கல்வியானது ஒரு கிளிப்பிள்ளைப் பாடமாகவே அமைந்திருந்தது. பிள்ளைகள், குருவானவர் கூறியதை செவியாற் கேட்டு அதன்படி ஒலிக்கும் ஒரு பொறிமுறைச் செயற்பாட்டிற்கு பிள்ளைகளைப் பயிற்றுவிக்கும் ஒரு தாபனமாகவே இவை இயங்கின. அவர்கள், முன்னும் பின்னும் உடலை அசைத்து உரத்த குரலில் ஒலித்து குர்ஆனை ஓதும் நடைமுறை காணப்பட்டது. "மக்தப்" மட்டத்தில் குர்ஆனின் சில அத்தியாயங்களை மனனம் செய்வதற்கு மாணவர் வலியுறுத்தப்பட்டனர். அத்துடன் குர்ஆனின் ஆரம்பப் பாடங்களை கற்பிக்க மரப்பலகைகள் பயன்படுத்தப்பட்டன. பிள்ளைகள் கைப்பிடியுடன் கூடிய கையடக்கமான பலகையொன்றை வீட்டிலிருந்து கொண்டுவருவர். அதில் மாலா மண்கொண்டு பூசிக் காயவைத்து அரிசியைக் கரித்துக் காய்ச்சிய மையைக்கொண்டு குர்ஆன் பாடங்கள் "லெப்பை" யால் எழுதிக் கொடுக்கப்படும். எழுதுவதற்கு தளப்பத்து மர ஈர்க்கினால் செய்யப்பட்ட "கலம்" (எழுதுகோல்) பயன்படுத்தப்படும். மாணவர்களுக்கு உடல் நோவினைத்தரும் தண்டனைகள் வழங்கப்பட்டன. ஆனால் தற்காலத்தில் குர்ஆன் பள்ளியின் கற்பித்தலில் நவீன மாற்றங்கள் ஏற்பட்டுள்ளன.

குர்ஆனை சரியாக ஒலிக்கும் "தஜ்வீது" முறையைக் கற்பித்தல், இஸ்லாமிய வாழ்க்கைக்கான அடிப்படைகளைக் கற்பித்தல், ஆரம்ப அரபு மொழியறிவை வழங்குதல் போன்ற அம்சங்கள் இன்று புகுத்தப்பட்டுள்ளன.

கரும்பலகை, வெண்கட்டி, பயிற்சிப் புத்தகங்கள், பாடநூல்கள், கதிரை, மேசை, தளபாடங்கள், எழுதுகருவிகள் போன்றவை இன்று பயன்படுத்தப்பட்டு வருகின்றன. மாணவர்களுக்கு சீருடை பேணப்படுகின்றது. மாணவர்களின் கற்றலை ஊக்குவிப்பதற்காக போட்டிகள் நடாத்தப்படுகின்றன. பேச்சு, பாடல் போன்ற கலையாற்றல்களுக்கு வழிகாட்டப்படுகின்றனர்.

குர்ஆன் பள்ளிக்கூடங்கள் பொதுவாக பள்ளிவாசல்கள் அனைத்திலும் நடத்தப்படுகின்றன. முஸ்லிம்கள் எங்கெல்லாம் சென்று குடியேறினார்களோ அங்கெல்லாம் பள்ளிவாசலை அமைத்துக் கொண்டதோடு குர்ஆன் மதரஸாக்களையும் தாபித்துக் கொண்டனர். பொதுக் கல்வியினை வழங்கிய அரசாங்கப் பாடசாலைகளைப் பார்க்கிலும் இத்தகைய "மக்தப்" எனப்படும் குர்ஆன் மதரஸாக்களில் பெற்றார் அதிக அக்கறை காட்டினர். முற்காலத்தைப் போலன்றி இன்று இந்த "மக்தப்"கள் ஆலிம்களாலும், குர்ஆனைப்பற்றி நல்ல விளக்கம் பெற்ற கதீப்மார்களாலும் நடாத்தப்படுகின்றன. நவீன கற்பித்தல் முறைகள் கவர்ச்சியான முறையில் பின்பற்றப்படுகின்றன. பொதுப் பாடசாலைகளைப் போன்றே வரவு இடாப்பு, ஒழுக்கக் கட்டுப்பாடு, சட்டாம்பிள்ளைமுறை, பாடம் கேட்டல், பரீட்சைகள் என்பன நடைமுறைப்படுத்தப்படுகின்றன. இவை முஸ்லிம் கலாசார திணைக்களத்தில் தம்மைப் பதிவுசெய்து கொண்டுள்ளன.

பள்ளிவாசல்களில் நடைபெற்றுவந்த "மக்தப்"களைத் தவிர வீடுகளிலும் தனிப்பட்ட "லெப்பை" மார்களாலும் குர்ஆன் மதரஸாக்கள் அல்லது "மக்தப்கள்" நடைபெற்று வந்தன. இவை திண்ணைப் பள்ளிக்கூடங்களாக நடைபெற்றன. இலங்கையில் போர்த்துக்கேயர், ஒல்லாந்தர் ஆட்சிக்காலங்களின்போது பள்ளிவாசல்கள் இடிக்கப்பட்டும் அழிக்கப்பட்டும் முஸ்லிம்களுக்கெதிரான நடவடிக்கைகள் மேற்கொள்ளப்பட்டன. அவ்வித சூழ்நிலையில் இத்தகைய குர்ஆன் பள்ளிகள் தனிப்பட்டவர்களால் வீடுகளில் ஆரம்பிக்கப்பட்டிருத்தல் வேண்டும். இந்தப் பாரம்பரியத்தில் இன்றும் பல தனித்துவமான முஸ்லிம் கிராமங்களில் பள்ளிவாசல் குர்ஆன் மதரஸாவுக்குப் புறம்பாக தனிப்பட்டவர்களால் வீடுகளில் அல்லது தனிப்பட்ட சங்கங்களால் பொதுவான நிலையங்களில் குர்ஆன் பள்ளிகள் நடைபெறுகின்றன. அவை நவீன முறையில் நடாத்தப்படுகின்றன. மதரஸாக்கள் என்ற உயர் நிலையில் அவை குர்ஆனையும் சமயத்தையும் போதிக்கின்றன. அவற்றுள் சிலவற்றை இங்கு குறிப்பிட முடியும். அவையாவன :

மர்கஸுத் தஃலீமில் இஸ்லாமிய்யா – மருதமுனை
அல்மதரஸதுன் நிழாமிய்யா – மருதமுனை
அல்மதரஸதுல் அஹ்தலீ – மருதமுனை
அல்மதரஸதுல் முஹமதிய்யா – கல்முனைக்குடி
ஜாமியா மன்பயில் ஹிதாயா – கல்முனைக்குடி
அல்மதரஸதுல் ஹஸனிய்யா – சாய்ந்தமருது
அல்மதரஸதுல் ஹிதாயத்துல் முஸ்லிமீன் – சாய்ந்தமருது
அல்மதரஸதுல் இர்ஸாதிய்யா – மாளிகைக்காடு
அல்மதரஸதுல் மஸ்ஜிதுல் ஜாமியா – சாய்ந்தமருது
அல்மதரஸதுல் மழ்ஹறு தீனிய்யா – சாய்ந்தமருது
தஃவா இஸ்லாமிய்யா ஹிப்ழுல் குர்ஆன் கலாபீடம் – சாய்ந்தமருது

அல்மத்ரஸதுல் முகம்மதிய்யா – பள்ளிக்குடியிருப்பு
தாறுல் ஹசனாத் குர்ஆன் மனன கலாசாலை – சம்மாந்துறை
அல் உஸ்வா இஸ்லாமியக் கல்வி நிலையம் – சம்மாந்துறை

அரபுக் கல்லூரிகள்

"மௌலவி"ப் பட்டங்களை வழங்கும் உயர்கல்வி நிறுவனங்கள் அரபுக் கல்லூரிகளாகும். இக்கல்லூரியை அரபு மொழியில் "குல்லியா" என்றழைப்பர். ஆனால் சிற்சில அரபுக் கல்லூரிகள் மதரஸா என்றும், மற்றும் சில குல்லியா என்றும் இன்னும் சில ஜாமியா என்றும் தம்மைக் கூறிக் கொள்கின்றன. எவ்வாறு நாமமிட்டபோதிலும் இவை "மௌலவி"ப் பட்டங்களை வழங்கும் உயர்கல்வி நிலையங்களாகவுள்ளன. இத்தகைய அரபுக் கல்லூரிகள் சமுதாயத்தில் மறுமலர்ச்சியையும் சமய விழிப்புணர்ச்சியையும் தோற்றுவிப்பதில் பெரும் பங்காற்றியுள்ளன.

இலங்கையில் மதரஸாக்கள் வரலாற்றில் நாம் அறிந்த முதலாவது அரபுக் கல்லூரி "அஸ்ஸாவியத்துல் மக்கியதுல் பாஸியத்துஸ்ஸாதுலிய்யா" எனப் பெயர்கொண்டு 1870 அளவில் காலியில் தாபிக்கப்பட்ட சோலை மதரஸாவாகும். அதன்பின்னர் காலிக்கோட்டையில் 1892 இல் பஹ்ஜதுல் இப்றாகீமிய்யா மதரஸா ஆரம்பிக்கப்பட்டது. தென்னிலங்கையில் உருவான ஆரம்ப மதரஸாவில் மற்றொன்று 1884 இல் வெலிகமவில் தாபிக்கப்பட்ட "மதரஸதுல் பாரி" ஆகும். இவற்றைத் தொடர்ந்து தென்னிலங்கையில் பல மதரஸாக்கள் ஆரம்பிக்கப்பட்டன. 1901 இல் கொழும்பில் ஒரு மதரஸா, மத்ரஸதுல் மன்பாஉல் கைறாத், தாபிக்கப்பட்டது. தென் மாகாணத்தில் மேற்குக் கரையில் ஆரம்ப மதரஸாக்களின் தோற்றத்தில் தரீக்காக்களுக்குப் பெரும் பங்குண்டு.

கிழக்கிலங்கையின் முதலாவது மதரஸா என்ற பெருமைக்குரியது கிண்ணியா மதரஸதுல் ஸபீதிய்யாவாகும். இது 1899 இல் தாபிக்கப்பட்டது. 20 ஆம் நூற்றாண்டின் ஆரம்பத்திலிருந்து மதரஸாக்கள் அதிகரிக்கத் தொடங்கின. சேர் றாஸீக் பரீத் அவர்களின் முயற்சியின் பயனாக 01.10.1938 தொடக்கம் அரபு ஆசிரியர் நியமனங்கள் வழங்கப்பட்டமை, 1940 இல் அரபு மொழி இரண்டாம் மொழியாக அங்கீகரிக்கப்பட்டமை, 1942 இல் வரவு செலவு ஒதுக்கீட்டுப் பிரேரணையில் மதரஸாக்களுக்கு 1000 ரூபா ஒதுக்கப்பட்டமை, அரபு ஆசிரியர் நியமனத்துக்கு இலங்கை மதரஸா சான்றிதழ் மட்டுமே அங்கீகரிக்கப்பட்டமை என்பனவெல்லாம் மதரஸாக்கள் பெருவாரியாக நாட்டின் நாலாதிசைகளிலும் உருவாவதற்கும், ஊக்குவிக்கப்படுவதற்கும் காரணமாகின. மலைநாட்டுப் பகுதியில் முதலாவது மதரஸா 20.11.1949 இல் கல்ஹின்ன என்னுமிடத்தில் அல் மதரஸதுல் பத்தாஹ் என்ற பெயரில் தொடங்கப்பட்டது.

1950க்கும் 1959க்கும் இடைப்பட்ட காலப்பகுதியில் கிழக்கிலங்கையில் மதரஸாக்கள் ஆரம்பிக்கப்பட்டமை குறிப்பிடத்தக்கது. இக்காலப்பகுதியில் வேறு பகுதியில் மதரஸாக்கள் ஆரம்பிக்கப்படவில்லை. இதனால் இக்காலப்பகுதியை மதரஸாக்கல்வி வரலாற்றில் கிழக்கிலங்கையின் எழுச்சிக்காலம் எனக் குறிப்பிடுவது பொருத்தமாகும். அவ்வாறு உருவான மதரஸாக்களாவன :

அட்டாளைச்சேனை ஷர்க்கிய்யா (1954)
காத்தான்குடி மத்ரஸதுல் பலாஹ் (1955)
மூதூர் நத்வதுல் உலமா (1956)

இக்காலத்தில் கிழக்கிலங்கை முஸ்லிம்களிடையே மார்க்கக் கல்வி பற்றிய விழிப்புணர்வு ஏற்பட்டிருந்தது.

கிழக்கிலங்கை அரபுக் கல்லூரி (ஷர்க்கிய்யா), அட்டாளைச்சேனை

தென் கிழக்கிலங்கையின் முதலாவது அரபிக் கல்லூரி 08. 11. 1954 இல் அட்டாளைச்சேனையில் ஆரம்பிக்கப்பட்டது. இது உருவாவதற்குரிய விழிப்புணர்வை ஏற்படுத்தியவர் காலியைச் சேர்ந்த அல்லாமா மௌலானா ஏ. அப்துல்லா ஆலிம் ஆவார்." இவர் காலி பஹ்ஜதுல் இப்றாகிமிய்யா அரபுக் கலாசாலையின் போதனாசிரியராக இருந்து அறப்பணியாற்றிய பின் அட்டாளைச்சேனைக்கு வந்து வாழ்ந்து கொண்டிருந்தார். இவரது தூண்டுதலால் ஏற்பாடு செய்யப்பட்ட மகாநாடு அப்போதைய பாராளுமன்ற உறுப்பினர் அல்ஹாஜ் எம். எம். இப்றாகிம் தலைமையில் கூடியது. இந்த மகாநாட்டுத் தீர்மானத்துக்கமைவாக அரபுக் கல்லூரி தாபிக்கப்பட்டது. மதரஸாவுக்கு வேண்டிய காணியை அல்ஹாஜ் என். எம். ஜமாலுத்தீன் மௌலானா, அல்ஹாஜ் எஸ். ரீ. அகமதுலெவ்வை ஆகியோர் வழங்கினர். சம்மாந்துறை டாக்டர் எம். எம். மீராலெவ்வை அவர்களால் நிரந்தரக் கட்டிடத்துக்கான அடிக்கல் நடப்பட்டது. சில மாதங்களின் பின் அறிஞர் ஏ. எம். ஏ. அஸீஸ் அவர்களால் கட்டிடப் பணிகள் தொடங்கி வைக்கப்பட்டன.

ஸ்தாபக அதிபராக அல்லாமா அப்துல்லாஹ் ஆலிம் பணியாற்றி மறைந்த பிறகு அவரின் இலட்சியத்தை முன்னெடுத்துச் செல்வதில் ஆளுநர்சபை கவனஞ் செலுத்தியது. முதலியார் எம். எம். இப்றாகிம் ஹாஜியார் (பா.உ) தலைவராகவும், அல்ஹாஜ் பீ. உமறலியார் செயலாளராகவும், அல்ஹாஜ்.கே. எம். மீராசாகிபு பொருளாளராகவும், மற்றும் பல உறுப்பினரையும் கொண்டு இச்சபை சிறப்பாக இயங்கியது. அல்லாமா அப்துல்லாஹ் ஹசறத்தின் பின்னர் அவரது புதல்வர் அல்ஹாஜ் அப்துர் ரஹ்மான் ஆலிம் (பஹ்ஜி) பதில் அதிபராகக்கடமையாற்றினார். பின்னர் தமிழ்நாடு அதிராம் பட்டினத்தைச் சேர்ந்த அல்லாமா கே. எம். அபூவக்கர் ஆலிம் அதிபரானார். 12 மாணவர்களுடன் ஆரம்பித்த மதரஸாவில் அப்போது மாணவர்கள் 22 பேர்கள் கற்றனர்.

18.11.1956 இல் கட்டி முடிக்கப்பட்ட மதஸாக் கட்டிடம் சோனக சங்கத் தலைவர் சேர். ராஸீக் பரீத் அவர்களினால் திறந்து வைக்கப்பட்டது. அப்போது பாராளுமன்றப் பிரதிநிதியாகவிருந்த எம். எம். முஸ்தபா அவர்களின் உதவியினால் அக்கல்லூரி 17.10.1957 முதல் கல்வியமைச்சின் அங்கீகாரத்தைப் பெற்றது. 1960 இல் மாணவர்களுக்கு தங்குவதற்காகவும், உணவு வழங்குவதற்காகவும் விடுதி வசதி செய்யப்பட்டது.

பொதுமக்களின் சந்தா, நன்கொடை என்பன மூலமாக இதற்கான நிதிகள் பெற்றுக் கொள்ளப்பட்டது. இக்கல்லூரியின் முதலாவது பட்டமளிப்பு விழா 10.11. 1963 இல் நடைபெற்றது. 16 மாணவர்கள் பட்டதாரிகளாக வெளியேறினார்கள். இந்த வைபவத்துக்கு பிரதம அதிதியாக ஏ. எம். ஏ. அஸீஸ் வருகைதந்து சான்றிதழ் வழங்கினார்.

அபூபக்கர் ஹசரத் அதிபர் பதவியிலிருந்து விலகியபின் கஹட்டோவிட்ட அப்துஸ்ஸமது ஹசரத் அதிபரானார். அதன்பின்னர் முறையே நிந்தவூர் அல்ஹாஜ் எஸ். எல். எம். இஸ்மாயில் ஆலிம்,

அட்டாளைச்சேனை ஈ. எம். இஸ்மாயில் ஆலிம், நிந்தவூர் எம். எல். முகைதீன் பாவா ஆகியோர் அதிபராகப் பதவி வகித்தனர். 1970 இன் இறுதிப்பகுதியில் அட்டாளைச்சேனை உமர் அலியார் ஹசரத் அதிபராக பதவியேற்றார். 1986 வரை இவர் பணியாற்றினார். இவரது காலத்தில் கல்லூரி துரித வளர்ச்சியடைந்தது. பௌதீக வள அபிவிருத்தி, கல்வித்தர மேம்பாடு என்பவற்றில் இவர் அதிக அக்கறை செலுத்தினார். இவருக்குப் பின்னர் பொலன்னறுவை மௌலவி அப்துல் ஹசன் பீ. ஏ. (கே. எஸ். ஏ) அதிபரானார். இவரது காலத்தில் மாணவர்களின் ஆன்மிக உணர்வு வளர்ச்சி கண்டது. மாணவர் சீருடை விடயத்திலும் இவர் அக்கறையெடுத்து ஏற்ற உடையை அறிமுகம் செய்தார். இவர் பதவி விலகியபின் சாய்ந்தமருது மௌலவி எஸ். எச். ஆதம்பாவா பீ. ஏ. பதவியேற்றார். இவரின் பின் அல்ஹாஜ். ஏ. எல். எம். ஹாசீம் பீ. ஏ. பதவியேற்றார். இவரின் பின்னர் 1991 இல் கே. எல். முகம்மதலி ஆலிம் பதவியேற்றார். இவர் மரணித்தபின் 1993 இல் மௌலவி ஏ. எல். முகம்மது பாகவி அதிபர் பொறுப்பை ஏற்றார். 1994 வரையும் 181 மௌலவிப் பட்டதாரிகள் இக்கல்லூரியிலிருந்து வெளியேறியுள்ளனர். 1972 முதல் அல் ஆலிம் பரீட்சைக்கும் மாணவர்கள் தோற்றுகின்றனர். அறபு சமயக் கற்கைகளுடன் தமிழ், ஆங்கிலம், சமூகக்கல்வி, முதலிய பாடங்களும் கற்பிக்கப்படுகின்றன.

தற்போது 100 மாணவர்கள் கல்வி பயில்கின்றனர். இணைந்த மூன்று கட்டிடத் தொகுதிகள் உள்ளன. இவற்றில் வகுப்பறைகள், அதிபர் காரியாலயம், விரிவுரையாளர்கள் தங்கும் அறைகள், பள்ளிவாசல் என்பன அடங்கும். மற்றொரு மாடிக் கட்டித்தில் சிரேஷ்ட மாணவர் விடுதியும், நூல்நிலையமும், வகுப்பறையும், பண்டகசாலையும் உள்ளன. இதனைத் தவிர கனிஷ்ட மாணவர் விடுதி, சமையல்அறை, உணவகம் என்பனவும் அமைந்துள்ளன.

தற்போது அதிபராக அல்ஹாஜ் மௌலவி எம். எஸ். ஏ. அப்துல் லத்தீப் (பஹ்ஜி) பணியாற்றுகின்றார். வருடத்தில் 290 நாட்கள் கல்லூரி நடைபெறுகின்றது. றமழானில் 45 நாட்களும், துல்ஹஜ்ஜில் 10 நாட்களும், றபியுல் ஆகிரில் 20 நாட்களும் விடுமுறைக் காலமாகும்.

கல்லூரிக்குச் சொந்தமாக தற்போது 45 எக்கர் நெற்காணி உண்டு. இவற்றிலிருந்து கல்லூரியைப் பரிபாலனஞ் செய்வதற்குத் தேவையான நிதியில் ஒரு பகுதி வருமானமாகப் பெற்றுக் கொள்ளப்படுகின்றது.

அக்கரைப்பற்று மன்பஉல் கைறாத் அரபுக் கல்லூரி

இக்கல்லூரி 1967 இல் ஆரம்பிக்கப்பட்டது. ஹஸ்புல்லா இயக்க உறுப்பினர்களான முகம்மதுக்காசிம் ஆலிம், நாகூர்ப் பிச்சை ஆலிம், இளைய ஆலிம், யூகப் ஆசிரியர் ஆகியோர் இதனைத் தாபித்தனர். ஆரம்பத்தில் 10 க்கு உட்பட்ட மாணவர்களைக்கொண்டு சிறிய கொட்டிலில் இக்கல்லூரி இயங்கியது. தற்போது அழகிய இரு மாடிக்கட்டிடம், வாசிகசாலை, விரிவுரை மண்டபம், விடுதி என்பனவற்றை உள்ளடக்கியதாகவுள்ளது.

தற்போது இதன் அதிபராக அல்ஹாஜ் எம். ஏ. அபுல் ஹசன் (மதனி) பணியாற்றுகின்றார். மொத்தமாக 10 பேர் போதனாசிரியர்களாகக் கடமையாற்றுகின்றனர். 6 வருடத்துக்கான அறபு சமயக் கற்கைப் பாடங்களுடன் க.பொ.த. சாதாரணதரம், க.பொ.த. உயர்தரத் பரீட்சைகளுக்காக மாணவர்கள் தயார் செய்யப்படுகின்றனர். கற்கையின் இறுதியில் தேறியோர்க்கு "மௌலவி"

பட்டம் வழங்கப்படுகின்றது. முதலாவது பட்டமளிப்பு விழாவில் 25பேர் மௌலவிப் பட்டதாரிகளாக வெளியேறினர்.

சம்மாந்துறை தப்லீகுல் இஸ்லாம் அரபுக் கல்லூரி

சம்மாந்துறைப் பொதுமக்களினதும், உலமாக்களினதும் கூட்டு முயற்சியினால் 23.03.1973 இல் சம்மாந்துறை தப்லீகுல் இஸ்லாம் அரபுக் கல் ரரி சம்மாந்துறைப் பெரிய பள்ளிவாசல் வளவில் தாபிக்கப்பட்டது. இது 01.01. 1975 இல் கலவித் திணைக்களத்தால் அங்கீகரிக்கப்பட்டது. ஆரம்பத்தில் சம்மாந்துறைப் பெரிய பள்ளிவாசல் மேல் மாடியில் இயங்கிவந்த இக்கல்லூரி 1980லிருந்து தனியானதொரு மாடிக் கட்டிடத்தில் இயங்கி வருகிறது. மௌலவி அல்ஹாஜ் எம். பீ. அலியார் (தேவ்பந்தி) என்பவர் ஆரம்பத்திலிருந்து அதிபராகக் கடமையாற்றி வருகிறார்.

எட்டு ஆண்டு பாடநெறி இங்கு பின்பற்றப்படுகின்றது. மௌலவி, அல் ஆலிம், க.பொ.த. சாதாரணம் ஆகிய நெறிகளை உள்ளடக்கிய பாடபோதனைகள் காலை மாலை வேளைகளில் நடைபெறுகின்றன. ஆறு மாணவர்களுடன் ஆரம்பிக்கப்பட்ட இக்கல்லூரியில் தற்போது 100 மாணவர்கள் கற்றுக் கொண்டிருக்கின்றனர். அதிபர் உட்பட ஒன்பது நிரந்தர போதனாசிரியர்களும், மூன்று பகுதிநேர போதனாசிரியர்களும் கடமையாற்றுகின்றனர்.

மாணவர்களின் பிரத்தியேக செயற்பாடுகளாக பிரதி வியாழக்கிழமை தோறும் மாணவர் கலாமன்றம் இயங்குகின்றது. கல்லூரியால் வழங்கப்படுகின்ற விடுமுறைகளில் 45 நாட்கள் மணாவர்கள் தப்லீக் ஜமாஅத் பணியில் ஈடுபடுகின்றனர்.

தற்போதுள்ள மாடிக்கட்டிடம் போதிய வசதியுடையதாயில்லா மையால் மாணவர் விடுதிக்கென பிரத்தியேக கட்டிட வசதிகள் தேவைப்படுகின்றன. அத்தேவையை நிறைவுசெய்ய பெரிய பள்ளிவாசலின் ஒரு காணி, மாணவர் விடுதிக்கென ஒதுக்கப்பட்டு, அடித்தளம் இடப்பட்டுள்ளது. இக்கல்லூரிக்கென நன்கொடையாகக் கிடைத்துள்ள 18 ஏக்கர் நெற் காணியிலிருந்தும், கடை அறையிலிருந்தும், தென்னந் தோப்பிலிருந்தும் பெறப்படும் வருமானத்தின் மூலம் கல்லூரியின் பராமரிப்பு நடைபெற்று வருகின்றது. இக்கல்லூரியிலிருந்து இதுவரை 50 பேர் மௌலவிகளாகவும், 20பேர் அல் ஆலிம்களாகவும் வெளியேறியுள்ளனர். அவர்களுள் பலர் இந்தியா, சவூதிஅரேபியா, பாக்கிஸ்தான் பல்கலைக்கழகங்களிலும் பட்டப்பின் கற்கைகளிலும் தேறியுள்ளனர் என்பது குறிப்பிடத்தக்கது.

கல்முனை அல் ஹாமியா அரபுக் கல்லூரி

30 மாணவர்களுடன் "அல்குல்லியத்துல் ஹாமியா" ஆரம்பிக்கப்பட்டது. இதனை கல்முனை ஹிமாயதுல் இஸ்லாம் இயக்கம் தாபித்தது. முஸ்லிம்கள் இஸ்லாமிய அடிப்படையில் வாழ்க்கையை அமைத்துக் கொள்வதன்மூலமே உண்மையான முன்னேற்றத்தை எய்த முடியும் என்ற கருத்தின் அடிப்படையில் இது உருவாக்கப்பட்டது.

ஆரம்பத்தில் மருதமுனையைச் சேர்ந்த முஸ்தபா மௌலானா அவர்கள் அதிபராகப் பணிபுரிந்தார். தற்போது மௌலவி எஸ். எம். எம். சாஹிப் (பாஸிலே–நத்வி) அதிபராகக்

கடமையாற்றி வருகிறார். கல்லூரி ஆளுநர் சபையின் தலைவர் டாக்டர் ஏ. எல். எம். ஜெமீல் அவர்களாவர்.

பெரிதும் வெளிநாட்டு உதவிகளையும், உள்ளூர் உதவிகளையும், பொதுமக்களின் நன்கொடைகளையும் பெற்று இக்கல்லூரி இயங்குகின்றது. கல்முனை இஸ்லாமாபாத் என்னும் கடற்கரையை அண்மிய பகுதியில் தமக்கே சொந்தமான நவீன கட்டிடத்தில் இக்கல்லூரி இயங்குகின்றது. இதுவரை சுமார் 100 பட்டதாரிகள் மௌலவிகளாக இங்கிருந்து வெளியேறியுள்ளனர்.

நிந்தவூர் காஷிபுல் உலூம் அரபுக் கல்லூரி

இக்கல்லூரி 1981 இல் தாபிக்கப்பட்டது. நிந்தவூர் ஜும்ஆப் பள்ளிவாசல் நம்பிக்கையாளர்களுடன் இணைந்து அல்ஹாஜ். ஏ. ஏ. மோஸா என்பவரின் முயற்சியில் இது உருவானது. ஆரம்பத்தில் கிராம அபிவிருத்திச் சங்கக் கட்டிடத்தில் 25 மாணவர்களுடன் இது ஆரம்பிக்கப்பட்டது. ஆரம்பத்தில் தப்லீக் சேவையின் அடிப்படையில் தொடங்கப்பட்ட இந்தக் கல்லூரி சம்மாந்துறை தப்லீகுல் இஸ்லாம் மதரஸாவை வழிகாட்டியாகக்கொண்டு அதன் அதிபரின் ஆலோசனையைப் பெற்று இயங்கி வந்தது. மக்களிடையே சமய உணர்வுகள் முன்னரைப் பார்க்கிலும் அதிகரித்து வருகின்ற ஒரு சூழ்நிலையே இதுபோன்ற அரபுக் கல்லூரிகள் தோற்றியமைக்கு காரணமாகக் கொள்ளமுடியும்.

தற்போது இக்கல்லூரி மூன்று நிரந்தரக் கட்டிடங்களில் 70 மாணவர்களுடன் இயங்கிக் கொண்டிருக்கின்றது. மாணவர்களுக்குத் தங்குமிட வசதியுண்டு. மாணவர்க்கு உணவு வழங்கப்படுகின்றது. மாணவர் 200 ரூபா கட்டணம் செலுத்துகின்றனர். அதிபருடன் ஐந்து போதனாசிரியர்கள் பணியாற்றுகின்றனர். மௌலவிப் பாடநெறிக்குரிய அரபு, சமயக் கற்கைகளுடன் க.பொ.த. சாதாரணதரப் பரீட்சைக்குரிய தமிழ், கணிதம், சமூகக்கல்வி ஆகிய பாடங்களும் போதிக்கப்படுகின்றன. வெள்ளிக்கிழமை தவிர்ந்த ஏனைய நாட்களில் காலை 4 மணி தொடக்கம் மாலை 5 மணிவரையும், இரவு 8 மணி முதல் 9 மணிவரையும் பாடங்கள் கற்பிக்கப்படுகின்றன. நோன்பு, றபியுல் அவ்வல்,ஹஜ்ஜுப் பெருநாள் என்பவற்றை முன்னிட்டு தவணை விடுமுறைகள் வழங்கப்படுகின்றது.

கல்லூரிக்குச் சொந்தமான 4 ஏக்கர் நெற்காணியிலிருந்தும், பொதுமக்களின் நன்கொடையிலிருந்தும், கல்லூரியை நடாத்துவதற்கான நிதி பெற்றுக் கொள்ளப்படுகின்றது. இதுவரை இக்கல்லூரியிலிருந்து 23 பேர் மௌலவிகளாகப் பட்டம் பெற்றுள்ளனர்.

இறக்காமம் ஸலபி அரபிக் கல்லூரி

இக்கல்லூரி 15. 09.1987 இல் தாபிக்கப்பட்டது. இறக்காமத்தில் அமீரலிபுரம் எனுமிடத்தில் இது இயங்குகிறது. ஆரம்பத்தில் 15 மாணவர்களைக்கொண்டு இது ஆரம்பிக்கப்பட்டது. தற்போது 20 பேர் கற்கின்றனர். சிறிய கட்டிடத்தில் இது நடைபெறுகின்றது.

அரபு, ஹதீஸ், தப்ஸீர், தவ்ஹீல், பிக்கிஹ் போன்ற பாடங்கள் கற்பிக்கப்படுகின்றன. இரு போதனாசிரியர்கள் கற்பிக்கின்றனர். முழுமையான அரபுக் கல்லூரியாக இது இன்னும் வளர்ச்சியடையா விட்டாலும் இப்பிரதேசத்தின் உயர் மார்க்கக் கல்விக்கான தேவையை இது நிறைவேற்றிக் கொண்டிருக்கிறது.

பாலமுனை சஹ்வா இஸ்லாமியா அரபுக் கல்லூரி

இக்கல்லூரி 08.11.1991 இல் சின்னப் பாலமுனையில் ஆரம்பிக்கப்பட்டது. 65 மாணவர்களைக்கொண்டு ஆரம்பிக்கப்பட்ட இக்கல்லூரியில் இலங்கையின் பல பாகங்களிலிருந்தும் மாணவர்கள் கற்கின்றனர். ஆரம்பத்தில் கட்டிடங்கள் எதுவுமில்லாத நிலையில் வேம்பு மரங்களின் நிழலில் வகுப்புக்கள் நடைபெற்றன. பின்னர் படிப்படியாகக் கட்டிடங்களைப் பெற்றுக் கொண்டது. விடுதி உண்டு. 4 ஏக்கர் நிலத்தில் இக்கல்லூரி நடைபெறுகின்றது. வெளிநாட்டு உதவியால் பெறப்பட்ட 2 ஏக்கர் நிலத்தில் பயிர்ப்பண்ணை ஒன்று நடத்தப்படுகின்றது.

மாணவர்களுக்கு உணவு வழங்கப்படுகிறது. அவர்களிடமிருந்து 400 ரூபா கட்டணம் அறவிடப்படுகிறது. தற்போது 45 பேர் கற்றுக் கொண்டிருக்கின்றனர். மௌலவிப் பாடநெறிகளுடன் க.பொ.த. (சா.த) பரீட்சைக்காக தமிழ், கணிதம், சமூகக்கல்வி போன்ற பாடங்கள் கற்பிக்கப்படுகின்றன. மாணவர்கள் அல் ஆலிம் பரீட்சைக்கும் தயார் செய்யப்படுகின்றனர். 7 பேர் போதனாசிரியர்களாகக் கடமையாற்று கின்றனர். ஹிப்ழு பாடநெறியும் உள்ளது. முதலாவது பட்டமளிப்பு விழா 24. 04. 1994 இல் நடைபெற்றது. இதுவரை 42 பேர் மௌலவிப் பட்டதாரிகளாக வெளியேறியுள்ளனர்.

ஒலுவில் சஹ்வா இஸ்லாமிய்யா பெண்கள் அரபுக் கல்லூரி

இக்கல்லூரி மேலேயுள்ள பாலமுனைக் கல்லூரியின் பெண்கள் பிரிவாகும். 23.01.1993இல் இது ஆரம்பிக்கப்பட்டது. தொடக்கத்தில் 32 மாணவிகளுடன் இது ஆரம்பிக்கப்பட்டது. இதற்கென சொந்தமான கட்டிடம் இல்லை. பள்ளிவாசல் கட்டிடத்தில் இயங்கிக் கொண்டிருக்கின்றது. தற்போது மாணவர்தொகை 35. மூன்று போதனாசிரியர்கள் பணிபுரிகின்றனர். விடுதி உண்டு. மாணவர்க்கு உணவு வழங்கப்படுகின்றது. கட்டணமாக 400 ரூபா அறவிடப்படுகின்றது.

மௌலவிப் பாடநெறியுடன் தமிழ்பாடமும் கற்பிக்கப்படுகின்றது. பாலமுனைக் கல்லூரியின் கால அட்டவணை பின்பற்றப்படுகின்றது. பொதுமக்களின் அன்பளிப்புக்களுடன் கல்லூரி நடைபெறுகின்றது.

சம்மாந்துறை அஸ்ஸாலிஹாத் மகளிர் அரபுக் கல்லூரி

அம்பாறை மாவட்டத்தில் பெண்களுக்கான மத்ரஸா இல்லாத பெரும்குறையை நிவர்த்திக்குமுகமாக இந்த அரபுக் கல்லூரி தாபிக்கப்பட்டது. சம்மாந்துறையின் ஜம்யியதுல் குர்ஆனில் ஹகீம் என்ற சபையின் 25.06.95 ஆம் திகதிய செயலமர்வில் எடுக்கப்பட்ட

தீர்மானத்துக்கமைவாக, 12.07.95 அன்று, இச்சபையின் தலைவர் பொறியியலாளர் அல்ஹாஜ்வை. அப்துல் மஜீத் அவர்கள் வீட்டில், தற்காலிகமாக மகளிர் அரபுக்கல்லூரி ஆரம்பித்து வைக்கப்பட்டது. முஸ்லிம் மகளிர், ஆன்மீக அடிப்படையிலான கல்வியைக் கற்று தஃவா பணியில் ஈடுபடுவதற்கான பயிற்சியளிப்பதோடு, சுயதொழில் வாய்ப்புக்கேற்ற பயிற்சியை வழங்குவதும் அதன் அடிப்படை நோக்கங்களாகும். அந்நோக்கங்களை நிறைவேற்றுவதற்குப் பாரிய அளவிலான திட்டங்கள் தீட்டப்பட்டு,உள்நாட்டு, வெளிநாட்டு உதவிகளைத் திரட்டும் பணியில் ஈடுபட்டுக் கொண்டிருக்கின்றனர்.

மௌலவியா, க.பொ.த. சாதாரண, உயர்தரப் பாடநெறிகள், தொழில் பயிற்சி, மருத்துவத் தாதிப் பயிற்சி போன்றன அதன் ஆக்கத் திட்டத்தில் அடங்குவன.

தற்போது 50 மாணவிகள் கற்கிறார்கள். அவர்களுள் 26 பேர் மௌலவியா நெறியிலும், 24பேர் ஹிப்ழு நெறியிலும் கற்கிறார்கள். அரபுக் கல்லூரியின் நிரந்தர கட்டட வசதிகளை அமைத்துக் கொள்வதற்காக 3 ஏக்கர் நிலம் பெறப்பட்டு வகுப்பறைக் கட்டிடங்கள், சமையற்கூடம் என்பன கட்டப்பட்டுள்ளன. மலசலகூடம், நீர்தாங்கி என்பனவும் கட்டப்பட்டு 15.02.1997 ஆம் திகதி புதிய இடத்துக்கு அரபுக் கல்லூரி மாற்றப்பட்டது.

விடுதியில் உணவு வழங்கப்படுகின்றது. அதிபர் உட்பட 8 போதனாசிரியர்கள் பணிபுரிகின்றனர். பொதுமக்கள் உதவியுடன் உணவு வழங்கப்படுகின்றது. வாரத்தில் வெள்ளி தவிர்ந்த ஏனைய நாட்களில் காலை 8 மணி முதல் பி. ப. 2.30 வரை பாடங்கள் நடைபெறுகின்றன. 290 நாட்கள் மதரஸா நாட்களாகும். மாணவியர் சீருடையாக கறுப்புநிற ஹபாயுடன் பர்தா நடைமுறைப்படுத்தப்படுகின்றது.

தத்பீஃஷரீஆ அறபுக் கல்லூரி, அக்கரைப்பற்று

அக்கரைப்பற்று, மீராவோடை, ஹிஜ்ரா வீதியில் அமைந்துள்ள இக்கல்லூரி 15.11.1990 இல் ஆரம்பிக்கப்பட்டது. நிரந்தரக் கட்டிட வசதியும், விடுதி வசதியும் கொண்ட இவ்வறபுக் கல்லூரியில் 3 ஆசிரியர்களும், 30 மாணவர்களும் உள்ளனர். ஐந்து வருட பாடத்திட்டத்தைக் கொண்டது. ஜி. சீ. ஈ. சாதாரண பரீட்சையிற் சித்தியடைந்தோரைத் தெரிவுசெய்து, குருகுல முறையிற் கல்விப் போதனை நடைபெறுகிறது. இஸ்லாமிய மூலாதாரங்களை அடிப்படையாகக் கொண்ட மார்க்க ரீதியான ஆய்வுகளை மேற்கொள்ளக்கூடிய உலமாக்களை உருவாக்குவது இக்கல்லூரியின் நோக்கமாகும்.

ஜாமிஆ மன்பஉல் ஹிதாயா அறபுக் கல்லூரி, கல்முனை

கல்முனை, செய்லான் வீதியில் அமைந்துள்ள இக்கல்லூரி, 16.09.1992 மீலாத் தினத்தன்று கல்முனைக்குடி மஷ்ஹூறா தைக்கியாவில் ஆரம்பித்து வைக்கப்பட்டது. இன்று நிரந்தர கட்டிட வசதிகளையும், விடுதியையும் கொண்டுள்ள இக்கலாசாலையில்46 மாணவர் பயில்கின்றனர். அஹ்ளுள் சுன்னத் வல்ஜமாஅத் கொள்கையைத் திடமாக ஊட்டி இஸ்லாமிய ஒழுக்க நெறிகளையும் ஷரீஅத் கட்டுப்பாடுகளையும் சிறப்பாக வளர்க்கத் தக்கதாக இதன் பாடத்திட்டங்கள் அமைக்கப்பட்டுள்ளன.

இலங்கையில் கண்ணகி வழிபாடு பற்றிய ஆய்வில் வன்னிப்பிரதேச நாட்டார் பாடல்கள் பெறும் முக்கியத்துவம்

கலாநிதி இ. பாலசுந்தரம்

0.0. ஆய்வின் நோக்கம்

கண்ணகி வழிபாடு இலங்கையில் எப்போது தோன்றிற்று; இவ்வழிபாட்டை இலங்கைக்குக் கொண்டுவந்தவர்கள் யாவர் ; கண்ணகி வழிபாடு முதன்முதலில் இலங்கையில் எப்பாகத்தில் அறிமுகமாகிப் பின்பு எவ்வாறு இலங்கையின் ஏனைய பாகங்களுக்கும் பரவிற்று; கஜபாகு இலங்கையில் கண்ணகி வழிபாட்டை அறிமுகப்படுத்தினான் என்பது பொருந்துமா முதலான வரலாற்றுப் பிரச்சினைகள் ஆராயப்படவேண்டியனவாகும். இப்பிரச்சினைகளுக்குத் தீர்வுகாண இலங்கைக் கண்ணகி இலக்கியங்கள், வரலாற்றுச் சான்றுகள், இனவியற் செய்திகள் என்பன துணையாகவுள்ளன. இவற்றில் வன்னிப் பிரதேச[1] நாட்டார் பாடல்கள் எந்தளவுக்கு முக்கியத்துவம் பெறுகின்றன என்பது பற்றி ஆராய்வதே இக் கட்டுரையின் நோக்கமாகும்.

1.0 கண்ணகி பற்றிய இலக்கியச் செய்திகள்

சமணம் போதிக்க வந்த இளங்கோ பொதுமக்கள் அறிந்த பழைய சமூகக்கதை ஒன்றினை எடுத்துக் காப்பியமாக இயற்றினார் என்பதற்குச் சிலம்பில் வரும் நாட்டார் பண்பாட்டியற் கூறுகள் சான்றாகின்றன.[2] சைவ மதத்தவர்களின் தெய்வங்களில் நாக தேவதையான பத்மாவதியும் முக்கிய தெய்வமாகும். வேட்டுவரின் "ஒரு மாமணியாய் உலகிற்கு ஒங்கிய திருமாமணி" எனக் கண்ணகி வருணிக்கப்படுகிறாள். திருமணி என்ற சொல் நாகத்தின் தலையில் இருந்த இரத்தினத்திற்குப் பெயராக வழங்கிற்று. எனவே கண்ணகியை நாகமணிக்கு ஒப்பிடுவதிலிருந்து இளங்கோ கண்ணகியைப் பத்மாவதி தேவதையோடு ஒப்பிட்டுப் பாடியிருத்தலும் ஈண்டு நோக்கற்பாலது.

சிலப்பதிகாரத்திற்கு முன்பே கண்ணகி பற்றிய பல்வேறு கதைகள் தமிழ் நாட்டிலும் இலங்கையிலும் வழங்கியிருக்க வேண்டும். பழந்தமிழ்ச் செய்யுட்களில்[3] வரும் கண்ணகி பற்றிய செய்திகளே பழையனவாகக் கிடைத்துள்ளன. அடுத்ததாகச் சிலப்பதிகாரம் கண்ணகி கதையைக் காவிய அடிப்படையில் விரித்துக் கூறுகின்றது. செந்நெறி இலக்கிய மரபில் புகழேந்திப்புலவர் பாடியதாகக் கருதப்படும் கோவலன் கதை அம்மானையும் அதன் பின்பு இயற்றப்பட்ட கோவலன் நாடகங்களும் கிடைக்கின்றன. இவற்றைவிட மலையாள நாட்டில் கண்ணகி கதை பற்றிய ஒரு காதற் பிரபந்தம் தமிழில் இயற்றப்பட்டதாக அறியப்படுகிறது.[4]

நாட்டார் இலக்கிய மரபில் நோக்கும்போது தமிழகத்தில் கண்ணகி கதை வில்லுப்பாட்டாகவும் வழங்கி வந்ததாக வையாபுரிப்பிள்ளை[5] குறிப்பிடுகின்றார். இலங்கையைப் பொறுத்தவரையில் தமிழிலும் சிங்களத்திலும் கண்ணகி கதை நாட்டார் இலக்கியத்தில் பெரும் பங்கினைப் பெற்றுள்ளது. வட இலங்கையிலே "கோவலனார் கதை", "மந்திகைக் கண்ணகி அம்மன் அந்தாதி", "மட்டுவில் பன்றித் தலைச்சி அம்மன் ஊஞ்சல்" என்ற இலக்கியங்களும், வற்றாப்பளையை மையமாகக் கொண்ட "சிலம்பு கூறல்", வற்றாப்பளைக் கண்ணகை அம்மன் "வசந்தன் பாடல்", "மழைக்காவியம்", "பனிச்சை பாடிய பாடற்சிந்து", "அம்மானை" முதலான பாடல்களும், மட்டக்களப்புத் தமிழகத்தில் "கண்ணகி வழக்குரை",

"வசந்தன் பாடல்கள்", "ஊர் சுற்றும் காவியம்", "குளுத்திப் பாடல்கள்" முதலானவையும் கண்ணகி காதையை விரித்துப் பாடுவனவாக வழங்குகின்றன.

சிங்கள நாட்டார் இலக்கியத்திலே கண்ணகி (பத்தினி) வழிபாட்டின் பொருட்டு முப்பத்தைந்து நூல்களுள எனவும், இவை 'பன்திஸ்கோள்முறை" என அழைக்கப்படுகிறதெனவும் அறியப்படுகின்றது.[6]

கண்ணகி வழிபாடு தோற்றம் பெற்ற மலையாள நாட்டில் "முடிப்புரைப்பாட்டு", "தோற்றப்பாட்டு", "நல்லம்மை தோற்றம்" முதலான கண்ணகி இலக்கியங்கள் வழக்கிலுள்ளன. பகவதி வழிபாட்டுடன் தொடர்புடைய பல பாடல்கள் கண்ணகி கதையைக் கூறுவனவாகவும் காணப்படுகின்றன.[7]

2.0 கண்ணகி கோயில்கள்

இலங்கையின் கரையோரப் பகுதிகளில் மேற்குக் கரையில் இருந்து முறையே உடப்பு, புங்குடுதீவு, அங்கணாமைக் கடவை, வற்றாப்பளை, சம்பூர், வந்தாறுமூலை, செட்டிபாளையம், காரைதீவு, பட்டிமேடு, தம்பிலுவில் முதலிய இடங்களில் கண்ணகி அம்மன் ஆலயம் என்ற பெயரில் கோயில்கள் காணப்படுகின்றன. கிழக்கிலங்கையில் சுமார் 25 கண்ணகி ஆலயங்கள் இருக்கின்றன. இவற்றைவிட பத்தினி அல்லது அம்மன் ஆலயம் என்ற பெயரில் இலங்கையின் கரையோரச் சுற்றுப்புறங்களில் பல கோயில்கள் காணப்படுகின்றன. மேற்குக் கரையோரமாகவுள்ள நடுவப்பிட்டிய, தேவிநுவர முதலான இடங்களிலும் மற்றும் பழைய சிங்கள ராஜதானிகளிலும் பத்தினி ஆலயங்கள் இருந்திருக்கின்றன. கண்ணகியைக் காவல் தெய்வமாகக் கருதும் ஐதிகங்களும் சிங்களமக்களிடையே இருத்திருக்கின்றன[8] . இக் கட்டுரையாளர் யாழ்ப்பாண மாவட்டத்தில் மேற்கொண்ட இடப்பெயர் ஆராய்ச்சி சார்ந்த கள ஆய்வில் (1981–1985) பெறப்பட்ட தகவல்கள் மூலம் இம்மாவட்டத்தின் பழைய கண்ணகி கோயில்கள் பல இன்று இராஜராஜேஸ்வரி, மனோன்மணி என்ற பெயர்களில் புனருத்தாரணம் செய்யப்பட்டுள்ளமை அறியப்பட்டுள்ளது.

3.0 கண்ணகி வழிபாட்டின் பழமை

பௌத்தமும், சமணமும் தமிழ் நாட்டில் கி. பி. 2ஆம் நூற்றாண்டுக்குப் பின்பு தமது ஆதிக்கத்தைச் செலுத்தத் தொடங்கின. பௌத்தர்களின் மணிமேகலைத் தெய்வமும் சமணர்களின் பத்மாவதித் தெய்வமும் கண்ணகி தெய்வத்துடன் தொடர்புபடுத்தப்படுகின்றன. இதன் விளைவாக சிலம்பு, மேகலை ஆகிய காவியங்கள் தோன்றலாயின. சிலம்பின் சான்றுகளைக் கொண்டு நோக்கும்போது சிலப்பதிகாரக் காலத்தில் கண்ணகி வழிபாடு தென்னிந்தியாவில் இருந்திருக்கின்றது. அதன் பின்பு கி. பி. 8ஆம் நூற்றாண்டளவில் மலையாளப் பகுதியில் கண்ணகி வழிபாட்டுடன் இணைந்ததாக பகவதி வழிபாடு முக்கியத்துவம் பெறத் தொடங்கிற்று. அதனைத் தொடர்ந்து கண்ணகி ஆலயங்கள் பகவதி ஆலயங்களாக மாற்றம் பெறலாயின. கண்ணகி இலக்கியங்களும் பகவதி இலக்கியங்களோடு இணைவதாயின. ஆனால் அந்த இடைக்காலத்தில் கண்ணகி வழிபாடு தமிழ் நாட்டில் இருந்து வந்ததற்கு இலக்கியச் சான்றுகளோ பிற ஆதாரங்களோ கிடைக்கவில்லை.

இலங்கையைப் பொறுத்தவரையில் கண்ணகி வழிபாடு எப்போது தோன்றிற்று என்று திடமாகக் கூறுதற்கு எதுவித ஆதாரமும் அகப்படவில்லை. 1ஆம் கஜபாகு வேந்தனே (கி. பி. 136–183) இவ்வழிபாட்டைக் கொண்டு வந்தான் என மகாவம்சம் கூறுகிறது. ஆனால் இது மானுடவியல், இனவியல், இனப்பரம்பல், சமய நம்பிக்கைகள் தொடர்பான சான்றுகளுக்கு முரணானது.

சிலப்பதிகாரம் உரைபெறு கட்டுரையும் வரந்தரு காதையும் காலத்தால் பிந்தியதென்பது இலக்கிய வரலாற்றாசிரியர் கருத்து. கண்ணகி தேவலோகம் சென்று அற்புதக்காட்சியைக் கண்ட மலைவாழ் குறவர்

அதனைச் சேரன் செங்குட்டுவன் கண்ணகிக்குப் பெருங்கோயில் அமைத்து விழா எடுத்தான். பாண்டியன், சோழன், மாளுவவேந்தர், இலங்கைக் கயவாகு வேந்தன் போன்றோரும் அவ்விழாவிற் கலந்து தம் நாட்டிற்கும் கண்ணகி வழிபாட்டை எடுத்துச் சென்றனர் என இலக்கியச் செய்திகள் கூறுகின்றன. இலங்கை வரலாற்று நூல்களாகிய "இராஜாவலி", "இராஜரத்தினாகர" என்பனவும் "கஜவா கத்தாவ" என்ற நூலும் இச் செய்தியைக் குறிப்பிடுகின்றன. இதன்படி ஏற்றுக்கொண்டால் கண்ணகி பற்றிய கதைகள் வரலாற்றுச் செய்திகளாகவும் கண்ணகி வழிபாடு வரலாற்று பூர்வமானதெனவும் கொள்ள வேண்டும். ஆனால் கண்ணகி கதைக்கும் கண்ணகி வழிபாட்டின் தோற்றத்திற்கும் வரலாற்று ஆதாரம் காட்டும்போது அதற்குத் தடையாக கண்ணகி கதைகளோடு தொடர்புடைய புராணக்கதைகள், கற்பனைகள், அற்புதங்கள் என்பன அமைகின்றன.

4.0 அன்னைத்தெய்வ சிந்தனையும் கண்ணகி வழிபாடும்

திராவிடத் தெய்வமாகிய அன்னை காலத்திற்குக் காலம் வெவ்வேறு பெயர்களைப் பெற்றுவந்துள்ளாள். ஆரியர், பௌத்தர், சமணர்கள் என்போர் இப்பெயர் மாற்றங்களுக்குக் காரணர்களாவர். தாய்மையையும் கருவளத்தையும் போற்றிய தமிழர் அவற்றிற்கு அடிநாதமாகத் திகழும் கற்பையும் போற்றினர். விவசாயப் பண்பாட்டில் வளர்ந்த திராவிட நாகரிகத்தில் கற்புக்கு முதன்மை அளிக்கப்பட்டிருந்தது. ஆயினும் தமிழர் பண்பாட்டிலே சங்க காலத்தில் பரத்தமை ஒழுக்கம் பற்றிய செய்திகள் பரந்தளவிற் பேசப்படுகின்றன. அதன் பின்பு சிலப்பதிகாரத்திலும் மற்றும் அறநூல்களிலும் பரத்தமை ஒழுக்கம் இழித்துரைக்கப்பட்டுக் கற்புடைப் பெண்டிர் தெய்வ நிலைக்கு உயர்த்தப்படு கின்றனர்.

இத்தகையதொரு சூழலிலேயே அன்னைத் தெய்வமும் பழந்தமிழ் இலக்கியங்களில் கற்புடைப் பெண்ணாகப் பேசப்படும் கண்ணகியும் சங்கமமாகின்றனர். இதன் விளைவே கண்ணகித் தெய்வத்தின் தோற்றமாகும். இவ்வாறு அன்னைத் தெய்வத்திற்குக் கற்புடைப் பண்பு மிக முக்கிய அம்சமாகக் கற்பிக்கப்பட்டபோது கதைகளும் கற்பனைகளும் மக்கள் மத்தியில் தோன்றுதல் இயல்பே. அக்கதைகள் இளங்கோ காலத்திற்கு முன்பே தமிழகத்தில் நிலைபெற்றுவிட்டன. எனவே கண்ணகி கதையின் தோற்றமும் கண்ணகி வழிபாட்டின் தோற்றமும் கி. பி. 2ஆம் நூற்றாண்டளவில் ஏற்பட்டவை என்றே கொள்ளவேண்டும்.

கண்ணகி வரலாறு உண்மைச் சம்பவம் என நிரூபிக்கத்தக்க வகையில் இடப்பெயர்களும் மரபுக் கதைகளும் மற்றும் சான்றுகளும் ஆய்வாளர்களால் காட்டப்படுவதுண்மையே. மரபுக் கதைகள் அத்தகைய சான்றுகளை ஏற்படுத்தக் கூடிய ஆற்றல் பெற்றவை என்பதும் நினைவிற் கொள்ளத்தக்கது.

பத்தாம் நூற்றாண்டில் எழுந்ததாகக் கருதப்படும் சூடாமணி நிகண்டில் 22 பெயர்கள் கொற்றவைக்குக் கொடுக்கப்பட்டுள்ளன. கொற்றவை பழந்தமிழரின் வெற்றித் தெய்வமாகும். கண்ணகியும் கற்பு, கோபம், வெற்றி வளப்பம் ஆகிய பண்புடைத் தெய்வமாகும். இதுபற்றி பி. எல். சாமி வருமாறு கருத்துத் தெரிவிக்கின்றார். "இந்து மதத்திலும் சைன மதத்திலும் தாந்திரிக மதத்திலும் உள்ள தாய்த் தெய்வப்பெயர்களுக்கு இணையாகக் கொற்றவை கருதப்பட்டாள். கொற்றவை கன்னித்தெய்வம் என்றும் கருதப்பட்டது தெரிகிறது. கண்ணகியின் பெயரைத் தாய்த் தெய்வ வரிசையில் நிகண்டும் கூறவில்லை. நிகண்டுகள் எழுதப்பட்ட காலத்தில் கண்ணகிக்குப் பகவதி என்ற பெயர் வழங்கி வந்ததால் கண்ணகியின் பெயர் கூறப்படவில்லை என்று கூறலாம்.[9]

தென்னிந்தியாவில் கண்ணகி வழிபாடு அரசர்களாலும் போற்றப்பட்டு உன்னத நிலையை அடைந்த காலகட்டம் சேரன் செங்குட்டுவன் காலம் என்பதும் அதற்கு முன்பு பொதுமக்கள் மத்தியில் கண்ணகி வழிபாடு சிறுபான்மை வழங்கியிருக்கவேண்டும் என்பதும், பின்பு தமிழகத்தில் ஏற்பட்ட வைதிக சமய நோக்கத்தினால் சிவவழிபாடு மேலோங்கக் கண்ணகி வழிபாடு செல்வாக்கிழப்பதாயிற்று என்பதும் அது

போன்றே மலையாள நாட்டிலும் பிரபல்யம் பெற்றுத் திகழ்ந்த கண்ணகி வழிபாடு ஆரியச்செல்வாக்கினால் 8ஆம் நூற்றண்டளவில் பகவதி வழிபாடாக வழங்கி வருவதாயிற்று என்பதும் அறியப்படுகின்றன.

5.0 இலங்கையில் கண்ணகி வழிபாட்டின் அறிமுகம்

இலங்கையில் கண்ணகி வழிபாட்டின் அறிமுகம் பற்றிய பிரச்சினையை இனவியல் அடிப்படையிலும் சனப் பரம்பல் நோக்கிலும் அணுகுவது தக்கது. தென்னிந்தியாவில் இருந்து காலத்திற்குக்காலம் மக்கட் குடியேற்றம் இலங்கை கரையோரப் பகுதிகளில் நடைபெற்று வந்திருக்கின்றன. ஜேம்ஸ் ஸெல்கீர்க் என்பவர் இது பற்றிக் கூறும்போது புத்தளம் முதல் யாழ்ப்பாணம் வரையும், யாழ்ப்பாணம் முதல் மட்டக்களப்பு வரையும் உள்ள தமிழ் குடியேற்றங்கள் தென் இந்தியாவின் மேற்குக் கரையோரத்தில் இருந்தே நடைபெற்றுள்ளது எனக் குறிப்பிட்டுள்ளார்.[10]

வரலாற்றுக்கு முற்பட்ட காலத்தில் மட்டக்களப்பு மாநிலத்தில் தமிழ் மக்கள் வாழ்ந்தார்கள் என இராமாயண சமூகம் என்னும் நூலின் ஆசிரியர் குறிப்பிடுகின்றார்.[11] விஜயனின் வழிவந்த கரத்தீசன் காலத்தில் சேனன் கூத்திகன் என்னும் பெயர்களைக் கொண்ட சேரநாட்டு வீரர் இருவர் தமிழ்ப் படைகளுடன் வந்து இலங்கையைக் கைப்பற்றி ஏறக்குறைய இருபத்தோராண்டுகள் (கி. மு. 177–155) ஆட்சி செய்தனர்.

அக்காலத்தில் சேரநாட்டுத் தமிழ்க் குடிகள் பல இலங்கையில் குடியேற்றப் படலாயினர். இவ்வாறு சேனன், கூத்திகன் காலத்தில் குடியேறிய சேரநாட்டு மக்கள் மட்டக்களப்பிலும் குடியேறி அங்கு வாழ்ந்த மக்களுடன் இணைந்து வாழ்ந்தனர் என்பதற்கு மட்டக்களப்பில் அவர்கள் தொடர்பால் எழுந்தனவாய் இன்றும் நிலவுகின்ற சேரநாட்டுப் பழக்கவழக்கங்கள் ஆதாரமாக உள்ளன.[12]

இதுபோன்றே யாழ்ப்பாணப்பகுதி மக்களுடைய சமூக மரபியல் ரீதியான பல்வேறுபட்ட பண்புகளும் கேரள நாட்டு மக்களுடன் ஒப்பிடத்தக்கதாக உள்ளன.[13] இவ்வகையில் மிகப் பழைய காலம் முதலாகஇலங்கையருக்கும் கேரள நாட்டினருக்கும் மிக நெருங்கிய தொடர்புகளிருந்திருக்கின்றன. எனவே சேரநாட்டுக் கரையில் இருந்த இலங்கைக்கு குடிபெயர்ந்த மக்கள் தமது குலதெய்வ வழிபாடாகிய கண்ணகி வழிபாட்டையும் தம்முடன் கொண்டு வந்திருப்பர். கண்ணகி வழிபாடு தென்னகத்தில் மேலோங்கி இருந்த காலகட்டத்தில் இலங்கை சேரநாட்டு ஆதிக்கத்தின் கீழ்ப்பட்டிருந்திருக்கின்றது. அம் மக்களாலும் அல்லது சேர அரசர்களாலும் கண்ணகி வழிபாடு இலங்கையில் பிரபல்யப்படுத்தப் பட்டிருக்கலாம். எனவே 1ஆம் கஜபாகு (கி. பி. 136–183) கண்ணகி சிலையைக்கொண்டு வருவதற்கு முன்பே இலங்கையிற் கண்ணகி வழிபாடு மக்கள் மத்தியில் பிரபல்யம் பெற்றுவிட்டது. இலங்கையின் கண்ணகி வழிபாட்டுப் பெருமைகளைக் கேட்டறிந்த கஜபாகு, செங்குட்டுவன் கண்ணகிக்குச் சிலை எடுத்த பெருவிழாவில் அரச விருந்தினனாகச் சென்றபோது, பத்தினித் தெய்வத்தின் சிலம்பையும் நான்கு கோயில்களின் தெய்வங்களையும் ஆயுதச் சின்னங்களையும் வரவழைத்து வந்தமை பற்றியே இராஜவலிய குறிப்பிடுகின்றது எனல் பொருந்தும்.

6.0 முதற் கண்ணகி கோயில்

அடுத்ததாக, கண்ணகிக்கு அமைக்கப்பட்ட முதற்கோயில் அங்கணாமைக் கடவையில் இடம்பெற்றதென்பது ஆய்வுக்குரியது. இதற்கு முக்கிய ஆதாரமாகக் காட்டப்படுவது கஜபாகு மன்னனின் சிலை அக்கோயில் முன்றலில் காணப்படுவதாகும். தமிழ்நாடு சென்று மீண்ட கஜபாகு தமிழர் போற்றிய கண்ணகித் தெய்வத்திற்குத் தமிழ் மக்கள் பெரிதும் வாழ்ந்த யாழ்ப்பாணப் பகுதியில்தான் அமைக்கவிருந்த கண்ணகி கோயில்களில் முதற் கோயிலை அங்கு நிர்மாணித்தான் என்றால் தவறாகாது. ஆனால் அதற்குப் பல தசாப்தங்களுக்கு முன்பே இலங்கையில் பிரபல்யம் பெற்றிருந்த கண்ணகிக்கு மக்கள் கோயில் அமைத்து வழிபட்டிருப்பார்கள் எனக் கொள்வதிலும் தவறில்லை. அங்கணா மைக்கடவைக் கண்ணகி அம்மனின் காவியத்தின் முதற் பாடலில் இச்செய்தி வருதல் நோக்கத் தக்கது.

7.0 கண்ணகி வழிபாடும் யானை ஊர்வலமும்

வட மலையாள நாட்டில் பகவதிக்குரிய கோயில்களில் மிக முக்கியமான கொயிலாண்டி எனும் ஊரிலுள்ள விஷாரிகாவு கோவிலில் நடைபெறும் பரணி உற்சவத்தில் பகவதியின் சின்னமாகிய "கொடுவாள்" ஒன்றைப் பெண் யானையின்மேல் வைத்து ஊர்வலமாக எடுத்துச் செல்வது வழக்கம்.[14] கண்ணகித் தெய்வத்தின் பழைய கோயிலே இப்போது பகவதி என்ற பெயருடன் விளங்குகின்றது. எனவே பண்டைநாளில் கண்ணகி வழிபாட்டு உற்சவங்களில் யானை ஊர்வலம் இடம்பெற்றிருக்கிறது. இத்தகைய யானை ஊர்வலம் செங்குட்டுவன் காலத்திலும் இருந்திருக்கலாம். அவற்றைக் கண்டுகளித்த கஜபாகு வேந்தனும் இலங்கையிலே கண்ணகி வழிபாட்டில் யானை ஊர்வலத்தை ஏற்படுத்தியிருக்கலாம்.

கஜபாகு காலத்தில் இருந்து அனுராதபுரத்தில் ஆடி (எசல) மாதப்பூரணை.தோறும் பெரஹரா என்ற பெயரிலே பத்தினித் தெய்வத்திற்கான திருவிழாவும் நடாத்தப்படுவதாயிற்று. பத்தினி விழாவாக இருந்த இந்த ஊர்வலத்தில் "நாகதெய்யோ", "விட்டுணு தெய்யோ", "கதிரகம தெய்யோ" என்ற தெய்வங்களும் இடம்பெற்றன. சிங்கள மன்னர்கள் தம் தலைநகர்களிலெல்லாம் காலந்தோறும் பெரஹராவை இடம்பெறச் செய்தனர். இற்றைக்கு 200 ஆண்டுகளின் முன்னர் சீயநாட்டில் இருந்து இலங்கைக்கு வந்த புத்த பிக்குகள் சிலருடைய விருப்பப்படி புத்தர்பிரானின் புனிதத் தந்தப் பேழையும் கண்டி நகரில் இடம்பெற்று வந்து இப்பெரஹராவில் இடம் பெற்று காலப்போக்கில் புனிதத் தந்தமே பெரஹராவில் முதன்மை பெறுவதாயிற்று.[15] ஆயினும் இன்றும் கண்டி எசல பெரஹராவில் பத்தினிச் சிலையும் இடம் பெறுவது பழைமையின் தொடர்ச்சியைக் காட்டுவதாக அமைகின்றது.

8.0 இலங்கையிற் கண்ணகி வழிபாடு பரவுதல்

கஜபாகுவினால் கொண்டு வரப்பட்ட கண்ணகி வழிபாடு அனுராதபுரத்திலிருந்து வற்றாப்பளைக்கும், வற்றாப்பளையிலிருந்து கடலினூடாக மட்டக்களப்பிற்கும் பரவியதாகச் செவிவழிச் செய்தி கூறுவதாகவும், வரலாற்றுச்செய்தியின்படி கண்டியிலிருந்து மட்டக்களப்பிற்கு இவ்வழிபாடு சென்றதாகவும் வி. சீ. கந்தையா[16] கூறுவது பொருத்தமற்றதாகும். இலங்கைக் கண்ணகி கோயில்களில் மிகப் பெரும்பாலானவை கடற்கரை ஓரங்களிலேயே காணப்படுகின்றமையை நோக்கும்போது மலையாளக்கரையிலிருந்து இலங்கைக்குக் குடிபெயர்ந்த மக்கள் தாம் குடியேறிய கரையோரப் பகுதிகளில் அவ்வப்போது கண்ணகி வழிபாட்டுத் தலங்களையும் அமைத்துக் கொண்டனர் எனக் கொள்வதே பொருத்தமானதாகும். அதன் பினனர் ஒவ்வொரு தலத்தின் மீதும் கட்டுக்கதைகளும், கண்ணகி தோத்திரங்களும் தோன்றி வழங்கி வரலாயின.

9.0 வன்னிப் பிரதேச நாட்டார் இலக்கியம்

முல்லையும் மருதமும் இணைந்த வன்னிப் பிரதேசம் நாட்டார் இலக்கியம் நிறைந்த பகுதியாகும் தமிழில் இலங்கையில் வெளிவந்த முதல் நாட்டார் பாடற்றொகுப்பும் இப்பிரதேசப் பாடல்களே. இப்பிரதேசத்திலே கண்ணகி வழிபாட்டுடன் தொடர்புடைய இலக்கியங்களாகச் சிலம்புசூறல், அம்மன்சிந்து, மழைக்காவியம், வற்றாப்பளைக் கண்ணகை அம்மன் வயந்தன், தோத்திரம், காவியம், பதிகம், வரலாற்றுச் சிந்து, அம்மானை, கும்மி, பன்னிச்சையாடிய பாடற்சிந்து, கோவலன் கூத்து முதலான பாடல்கள் வழங்கி வருகின்றன.

யாழ்ப்பாணத்திற் கோவலனார் கதை எனவும், வன்னியில் சிலம்பு கூறல் எனவும், மட்டக்களப்பில் கண்ணகி வழக்குரை எனவும் வழங்குவன ஈழத்துக் கண்ணகி இலக்கியங்களில் முதன்மையானவை. இவை கண்ணகி வழிபாட்டின் தோற்றம், வளர்ச்சி, நம்பிக்கை என்பவற்றைப் பிரதிபலிப்பனவாக அமைகின்றன.

10.0 நாச்சிமார் வழிபாடும் கற்பும்

வன்னி நாட்டு நாச்சிமார் வழிபாடு தமிழகத்து ஏழு கன்னிமார் வழிபாட்டுடன் ஒத்துக் காணப்படினும் அதனை வீர வழிபாட்டு நெறியில் இனம் காண்பது பொருத்தமாகும். வன்னியில் வழங்கும் நாச்சிமார் கதை அவர்களை வீரநெறி நின்ற கற்புடைய நங்கையராகவே சித்தரிக்கின்றது. தமிழ் நாட்டில் இருந்து வந்து வீரப்போர் புரிந்து தமது கற்பைக் காப்பாற்றிக்கொண்ட நங்கைமாரின் வீர உணர்வினதும், கற்பின் தூய்மையினதும், வெளிப்பாடே நாச்சிமார் வழிபாடு. வேலப் பணிக்கர் ஒப்பாரியிலும் பெண்மை, வீரம், கற்பு என்பன கருப் பொருட்களாக அமைகின்றன. எனவே வன்னிப் பிரதேச மக்களது நாட்டாரிலக்கிய சிந்தனையில் பெண்மை, கற்பு, வீரம் என்பன தெய்வமாகப் போற்றப்படும் மரபினை வன்னிப் பிரதேச நாட்டார் இலக்கியங்கள் நிரூபிக்கின்றன.

11.0 வன்னிப் பிரதேச கண்ணகி கோயில்கள்

வற்றாப்பளை, முள்ளியவளை, கல்லிருப்பு, ஒட்டுசுட்டான், தண்ணீரூற்று, கொக்கிளாய், புதிய குடியிருப்பு, கற்கிடங்கு முதலிய இடங்களில் கண்ணகி கோயில்களுள. (மட்டக்களப்புப்பகுதியிலும் சுமார் 25 கண்ணகி கோயில்களுள.) இவற்றுள் பழைமையும் அற்புதமும் வாய்ந்தது வற்றாப்பளைக் கண்ணகி அம்மன் கோயிலாகும்.

12.0 வன்னியில் தொல்லியல் சான்றுகளும் கண்ணகி வழிபாடும்

தொல்லியல் சான்றுகளின்படி வன்னிப் பகுதியில் பெருங்கற்பண்பாடு நிலவியதென்பதும், மகாவம்சம், மணிமேகலை, ஆதிப் பிராமிக் கல்வெட்டுக்கள் ஆகியன கூறும் நாகர்கள் இங்கு வாழ்ந்தார்கள் என்பதும் நிறுவப்பட்டு வருவதோடு, இன்னும் இப்பிராந்தியத்தின் ஆதிக் குளங்களை அண்டியுள்ள பகுதிகளில் தக்கமேலாய்வு செய்யின் இப்பண்பாடு பற்றிய புதிய தகவல்களும் கிடைக்கலாம்.[17] வன்னி நாட்டில் ஆதிக்குடியேற்றத்தில் வியாபார நோக்கும் மிக முக்கிய பங்கினை வகித்ததை இங்குள்ள பிராமிக் கல்வெட்டுக்கள் விளக்குகின்றன.[18] சேரநாட்டிலே கண்ணகி வழிபாடு கிறிஸ்து சகாப்தத்திற்கு முன்னமே ஆரம்பித்துவிட்டது. வணிகர் குலத்து உதித்த கண்ணகி வணிகர்களின் குலத்தெய்வமாக போற்றப்பட்டாள். வணிகர் தாம் சென்ற இடமெல்லாம் கண்ணகி வழிபாட்டையும் ஏற்படுத்தி இருக்கலாம். எனவே வன்னிப்பகுதிக்கு வன்னியர் குடியேற்றம் ஏற்படும் முன்பே இங்கு வந்த வணிகர் குடியேற்றம் இப்பகுதியில் கண்ணகி வழிபாட்டையும் தொடங்கியிருக்கலாம்.

வன்னிநாட்டில் உருத்திரபுரமும், மாமடுவ ஆகிய இடங்களில் கிடைத்துள்ள சுடுமண் பாறைகளில் அமைந்த ஆதி வழிபாட்டுச்சின்னங்களில் பிரதானமானவை பெண் பாவைகளாகும்.[19] அத்தகைய பெண் பாவைகள் இங்கு ஆதித் திராவிடத் தொடர்பையும், அவர்களின் பெண் தெய்வ வழிபாட்டையும் தொடுத்துக் காட்டுகின்றன. எனவே இங்கு கண்ணகி வழிபாடு வரமுன்பு தாய்த்தெய்வ வழிபாடு இருந்ததென்பதும் தென்னகத்து வணிகர்களால் அறிமுகப்படுத்தப்பட்ட கண்ணகி வழிபாடு இங்கு நிலைபெறுவதற்கு இப்பிரதேசத்தில் ஏற்கனவே வழக்கில் இருந்த பெண் தெய்வ வழிபாடு துணையாயிற்று என்பதும் தெளிவாகின்றன.

12.1 வன்னியர் வருகையும் கண்ணகி வழிபாடும்

வையாபாடல், கோணேசர் கல்வெட்டு, யாழ்ப்பாண வைபவமாலை, கல்வெட்டு என்னும் இலக்கியச் சான்றுகளில் இருந்து வன்னியர்கள் பாண்டி நாட்டில் இருந்து வந்தவர்கள் என்பது புலனாகின்றது. வன்னியர் வருகையை வையாபாடல், கி. மு. 50 எனவும், மட்டக்களப்பு மான்மியம் கி. பி. 100 எனவும் குறிப்பிடுகின்றன. பாண்டிநாட்டில் கண்ணகி வழிபாடு நிலைபெற்றிருந்த காலகட்டத்தில் இலங்கையில் குடி புகுந்த வன்னியர்களே இப்பிரதேசத்திற் கண்ணகி வழிபாட்டைப் பரப்பியிருக்க வேண்டும்.

12.2 வன்னியரும் வற்றாப்பளைக் கண்ணகி கோயிலும்

சாலி வாகன சகாப்தம் (கி. பி. 593) குளக்கோட்டன் இலங்கைக்கு வந்து கோணேசப் பெருமான் ஆலயத்தைப் புதுப்பித்தான் எனவும் அக்காலத்திலேயே வன்னியரை அழைத்து பயிர்க்குடிகளாக இருத்தினான் எனவும் யாழ்ப்பாண வைபவமாலை கூறுகின்றது.[20] காலப்போக்கில் அப்பகுதியில் தமது ஆதிக்கத்தை ஏற்படுத்திக் கொண்ட வன்னியர் கண்ணகி வழிபாட்டை அங்கு நிலைபெறச் செய்தனர். சாதிப்பித்துக் கொண்ட வேளாளத் தலைவர்கள் என சரித்திரம் கூறும் வன்னியர்கள் தமது ஏவல்களைச் செய்விப்பதற்காக 18 பிரிவினராக குடிமக்களை வைத்திருந்தார்கள் என்றும், வற்றாப்பளைப் பொங்கல் சம்பந்தமாக பூசாரியாருக்கு உதவி செய்யும் பொருட்டு இக்குடிகள் அனைவரும் பணிக்கப்பட்டனர் என்றும் கூறப்படுகின்றது. இன்றும் குறிப்பிட்ட மக்களின் பணிகளைச் சில குடிமக்களே செய்து வருவது இவ்வழக்கத்தின் அடிப்படையிலேயே என்று கூறுவர்.[21]

12.3 வன்னியும் மட்டக்களப்பும்

இவ்விரு பிரதேசங்களின் பழைய வீடமைப்பு முறைகள், சமூகச் சடங்குகள், சமய நம்பிக்கைகள், கூத்துமுறைகள், கண்ணகி கோயில் அமைப்புக்கள், சடங்குகள் இலக்கியங்கள், வயற்களத்திலே பயன்படுத்தப்படும் குழூஉக்குறிகள், வழக்காறுகள். மற்றும் சிறு தெய்வ வழிபாடுகள் என்பவற்றை ஒப்பிட்டு நோக்கும்போது இவ்விரு பிரதேசங்களுக்கிடையே காணப்படும் கலாசார ஒருமைப்பாடு குறிப்பிடத்தக்கது. இவற்றை நோக்கும்போது மட்டக்களப்புப் பிரதேசத்திற்குக் கண்ணகி வழிபாட்டைக் கொண்டு வந்த கேரள நாட்டினரே[22] வன்னிப்பகுதிக்கும் கண்ணகி வழிபாட்டை அறிமுகப்படுத்தியிருக்கலாம் என்ற ஊகம் வலுப்படுகின்றது.

13.0 கண்ணகி இலக்கியங்கள் தரும் செய்திகள்

1. கண்ணகி அம்மன் வற்றாப்பளையின் நந்திக் கடற்கரையில் ஆநிரை மேய்த்த சிறுவர்களுக்குக் காட்சி கொடுத்தமை. வற்றாப்பளையில் கண்ணகி ஆலயம் ஏற்பட்ட செய்தியை "சிலம்பு கூறல்" விரித்துக் கூறுகின்றது.
2. மதுரையை எரித்த கண்ணகி கோபம் தணியாது இலங்கை சேர்ந்து பல இடங்களில் வந்துறைந்து பூசகர்களால் குளிரப் பெற்றமையைச் "சிலம்பு கூறல், அம்மன் சிந்துப் " பாடல்கள் என்பன விபரிக்கின்றமை.
3. கண்ணகி அங்கணாமைக்கடவை முதலாக பத்தாவதாக வந்தமர்ந்த இடம்பத்தாம் பளை எனவும் அதுவே காலப்போக்கில் வற்றாப்பளை என ஆகிற்றென்ற செய்தியும் அறியப்படுகின்றன.
4. "பனிச்சையாடிய சிந்து" ஆங்கிலேயத் தளபதி நெவிலுடன் தொடர்புடையகதையைக் கூறுகின்றது. அதுபோன்றே காரைதீவுக் கண்ணகை அம்மன் பத்தாதி சிங்கள மன்னனுடைய கதையைக் கூறுகின்றது. அங்குள்ள கங்கம் வெளி என்ற வயற்காணி இதற்குச் சான்று
5. வன்னிப் பிரதேசத்துக் கண்ணகி இலக்கியங்களும் மட்டக்களப்புப் பிரதேச கண்ணகி இலக்கியங்களும் ஒத்த வடிவும், பொருளும், குறிக்கோளும் பயன்பாட்டுப் பின்னணியும் கொண்டவை.
6. "சிலம்பு கூறல்", "கண்ணகி வழக்குரை", "கோவலனார் கதை" இம்மூன்றும் சிலப்பதிகாரத்தைக் கதையினின்றும் விரிவுபட்டுச்செல்வதோடு கண்ணகிக்குப் பூர்வீகத் தோற்றமும் கற்பிக்கின்றன.
7. மேற்கூறிய செய்திகள் வன்னிப் பிரதேசத்தையும் சமூக, சமய, பண்பாட்டுப் பின்னணியில் ஒப்பிட்டு ஆராயவேண்டியதன் அவசியத்தை வலியுறுத்துகின்றன.

14.0 முடிவுரை

சங்க இலக்கியங்களிற் கருவுற்ற கண்ணகி கதை சிலப்பதிகாரத்திலே வளர்ச்சி பெற்றாலும், அதன் முழுமையான வளர்ச்சியும், பயன்பாடும் நாட்டாரிலக்கியப் பின்னணியிலேயே முதன்மை பெறலாயின என்பதை இலங்கை நாட்டார் வழக்கியல் சான்று பகர்கின்றது. கண்ணகி கோயில்கள் இலங்கையின் கரையோரப் பகுதிகளிற் பெரிதுங் காணப்படுகின்றன. இப்பகுதிகளில் சேரநாட்டுக் குடியேற்றங்கள் ஏற்படத் தொடங்கிய காலம் முதலாக கண்ணகி வழிபாடும் இங்கு ஆரம்பிப்பதாயிற்று. இவ்வழிபாட்டைக் கஜபாகு மன்னன் இலங்கையிற் சிறப்புச் செய்தானேயொழிய, அறிமுகப்படுத்தியவனாகான்.

வன்னிப் பகுதியிற் கண்ணகியைப் பாடுபொருளாகக் கொண்ட நாட்டார் இலக்கியங்கள் பெரிதும் வழக்கிலுள்ளன. இவ்விலக்கியங்களில் பெண்மை, கற்பு, வீரம் என்ற பண்புகள் தெய்வீகம் பெற்றுக் காணப்படுகின்றன. இப்பகுதியிற் கண்டெடுக்கப்பட்ட பிராமிக் கல்வெட்டுக்கள் குறிப்பிடும் வணிக கணத்தவர்களே இங்கு கிறிஸ்துவுக்கு முற்பட்ட காலத்தில் கண்ணகி வழிபாட்டினை அறிமுகப்படுத்தியவர்கள் என்ற உறுதியான ஊகம் ஏற்படுகின்றது. பின்னர் இங்கு குடியேறிய வன்னியர் கண்ணகி வழிபாட்டைப் பரப்பியிருக்கலாம். இவ்வூகங்கள் மேலும் இத்துறை சார்ந்த ஆய்வுகளினால் நிரூபிக்கப்பட வேண்டியது அவசியமாகும்.

அடிக்குறிப்புகள்

1. இலங்கையில் முல்லைத்தீவு, வவுனியா, மன்னார் மாவட்டப் பகுதிகள் "வன்னிப்பிரதேசம்" எனப் பெயர்பெறும்.
2. *Vanamamala, N. Studies in Folk Literature, Madras, N.C.B.H. 1969-PP1*
3. நற்றிணை பாடல்கள் 216, 219 புறநானூறு பாடல்கள் 144, 145
4. இராகவையங்கார், மு. ஆராய்ச்சித் தொகுதி ஐஐ சென்னை 1964; பக் 239
5. வையாபுரிப்பிள்ளை, எஸ். இலக்கிய மணிமாலை, சென்னை, 1957; பக். 127
6. சுப்பிரமணியன், நா. "சிலம்புச் செல்வியும் சிங்கள இலக்கியமும்" 2 வது உலகத் தமிழ்க் கருத்தரங்கு நிகழ்ச்சிகள், தொகுதி – 3, சென்னை 1968 பக். 162
7. சாமி. பி. எல். "கண்ணகியும் பகவதி வழிபாடும்" ஆராய்ச்சி 2: 4, 1974: 391–408
8. *Parker, H. Ancient Ceylon, London, 1909, P. 633*
9. சாமி பி. எல். "தமிழ் இலக்கியத்தில் தாய்த்தெய்வ வழிபாடு" ஆராய்ச்சி 3 :2 1972, 220
10. *Selkirk James - Recollection of Ceylon, London 1844*
11. *Guruge, Aananda - The Society of Ramayana, Maharagama, Saman Press 1960*
12. பாலசுந்தரம், இ – ஈழத்து நாட்டார் பாடல்கள் ஆய்வும் மதிப்பீடும் – மட்டக்களப்பு மாவட்டம் – சென்னை தமிழ்ப் பதிப்பகம் 1979. பக். 36
13. *Raghavan, M. D. - Tamil Culture in Ceylon a General Introduction, Colombo - Kalainilayam - 1971*
14. சாமி பி. எல். "கண்ணகியும் பகவதி வழிபாடும்" ஆராய்ச்சி 2–4 19:12
15. கந்தையா வி. சீ. மட்டக்களப்புத் தமிழகம், குரும்பசிட்டி, ஈழகேசரிப் பொன்னையா நினைவுமலர் 1964 பக். 156
16. மேலது பக். 157
17. சிற்றம்பலம் க., "கிறிஸ்தவ சகாப்தத்திற்கு முந்திய வன்னிநாடும் தொல்லியற்சான்றுகளும்" பண்டாரவன்னியன் விழா மலர் 1982
18. மேலது பக். 10
19. மேலது பக். 12
20. குலசபாநாதன் செ. (பதிப்பு) யாழ்ப்பாண வைபவமாலை, 1952, பக்கம் 12
21. குகதாசன், மு. வற்றாப்பளைக் கண்ணகை அம்மன் கருணைமலர் 1978, பக்கம் 15
22. பாலசுந்தரம் இ. மு.கு. நூல் பக்கம் 32–36

வன்னி மண்ணில் சிதைவுறும் சிறுதெய்வ வழிபாட்டு மரபுகள்

ந. ஞானவேல்

ஈழத்து சைவமக்களிடத்தில் பண்டுதொட்டு இருவகையான வழிபாட்டு மரபுகள் இருந்து வந்தன. ஒன்று ஆகம முறையில் அமைந்த பெருந்தெய்வ வழிபாட்டுமுறை, மற்றது ஆகம மரபுக்கு அப்பாற்பட்ட கிராமிய சிறுதெய்வ வழிபாட்டு முறை. வானுயர்ந்த கோபுரம், விமானம், கர்ப்பகிரகம் முதலானவற்றோடு ஆலயம் அமைத்து அதில் அழகிய விக்கிரகங்களை பிரதிஷ்டை செய்து அந்தணர்களால் ஆகம விதிக்கமைய பூசை செய்து வழிபாடு ஆற்றப்படுவது ஆகமமுறையில் அமைந்த வழிபாடாகும். அந்தவகையில் சிவன், விஷ்ணு, விநாயகர், முருகன், அம்பாள் ஆகிய தெய்வங்களை இலங்கையில் பெருந் தெய்வங்களாகக் கணித்து ஆகம மரபில் பூஜிக்கின்றனர்.

இத்தகைய ஆகம மரபு எல்லாப் பிரதேசங்களிலும் எல்லாக் காலங்களிலும் பொதுவான ஒத்ததன்மை உடைய வழிபாட்டு அம்சங்களைக் கொண்டனவாகக் காணப்படுகின்றன. ஆனால் கிராமிய வழிபாட்டு முறை அதாவது சிறுதெய்வ வழிபாட்டு முறை வழிபடப்படும் இடம், காலம், தேசம் என்பவற்றுக்கேற்ப வெவ்வேறுபட்ட வழிபாட்டு மரபுகளைக் கொண்டனவாகக் காணப்படுகின்றன. இங்கு சாதாரண மக்களின் வழியில் வந்த பூசாரியாரே சமய நிகழ்வுகளை முன்னின்று நடாத்துவார்.

அந்தவகையில் ஈழத்து சிறுதெய்வ வழிபாட்டில் இடம்பெறும் தெய்வங்களாக ஐயனார், நாகதம்பிரான், வல்லிக்கண்ணன், பெரியதம்பிரான், அண்ணமார், வீரபத்திரர், காடேறி, மாடன், சுடலைமாடன், கறுப்பன், பதினெட்டாம் கறுப்பன், சங்கிலிக் கறுப்பன், வீரமான், குறும்பன், பெத்தப்பர், வன்னியர், இராக்கியன், விறுமர், சந்நியாசி, முனி, காத்தவராசன், மதுரைவீரன், மாடசாமி, வைரவர், முனியப்பர் நரசிங்கர், சடாமுனி ஆகிய ஆண் தெய்வங்களும், கண்ணகி, திளெரபதை, மாரி, காளி, நீலி, பிடாரி, கொத்தி, சீதை, எல்லையம்மன், பேச்சி, வெக்காள், முண்டக்கன்னி, நாச்சிமார் முதலான பெண் தெய்வங்களும் வழிபடப்பட்டு வருகின்றன. விநாயகர் இருமரபினரும் வழிபட்டுவரும் பொதுத் தெய்வமாகக் காணப்படுகின்றது.

மேற்படி வழிபாட்டு மரபுகளில் சிறு தெய்வ அல்லது கிராமிய வழிபாட்டு மரபுகளே தனித்துவம் மிக்க பல்வேறுபட்ட வழிபாட்டு மரபுகளைக் கொண்டனவாகக் காணப்படுகின்றன. இத்தகைய தனித்துவம் மிகு கிராமிய வழிபாட்டு மரபுகள் காலச்சக்கரத்தின் சுழற்சிக்கேற்ப அவை கைவிடப்பட்டு ஆகம மரபிற்குள் அடிபணிந்து செல்லவேண்டிய இக்கட்டான நிலைக்குத் தள்ளப்பட்டுள்ளன. அந்த வகையில் வன்னிமண்ணில் இதுவரைகாலமும் வழிபாடு ஆற்றப்பட்டு வந்த தனித்துவம் மிகு சிறு தெய்வ வழிபாட்டு மரபுகள் எவை என இனங்காண்பதும், அவை எதிர்நோக்கி உள்ள இடர்ப்பாடுகள் எத்தகையவை என நோக்குவதும் இவ்வாய்வின் இலக்காகும்.

வன்னி மண்ணில் ஆற்றப்படுகின்ற சிறு தெய்வ வழிபாட்டு மரபுகள் சார்பாக இதுவரை எந்தவொரு முழுமையான ஆய்வும் நிகழ்த்தப்படவில்லை. இதைக் கருத்தில் கொண்டு, இச்சிறுதெய்வ வழிபாடு சார்பாக ஆங்காங்கு கிடைக்கப்பெற்ற தொல்லியல் சான்றுகள், வையாபாடல் முதலான வரலாற்று நூல்கள், ஐவோர்ஸ். சி. எஸ். நவரட்ணம் ஆகியோரது ஆய்வுக்குறிப்புக்கள், ஆலயங்களில் பேணப்பட்டு வரும் ஏட்டுச்சுவடிகள், கர்ணபரம்பரைக் கதைகள், பூசாரிகளிடத்தும் ஊர்மக்களிடமும் நேர்முகம் காணல் மூலம்பெறும் தகவல்கள் என்பவற்றை மையமாகக் கொண்டு, வன்னியின் சிறுதெய்வ வழிபாட்டு மரபுகள் பற்றி ஓரளவு எடுத்துக்கூறமுடிகின்றது.

மேற்குறித்த ஆய்வுக்கருவிகளை முழுமையாகக் கொண்டு வன்னி மண்ணில் ஆராய்ந்ததன் விளைவாக ஐயனார், நாகதம்பிரான், நரசிங்கர், அண்ணமார், பெரிய தம்பிரான், வைரவர், காத்தவராசன், வன்னியர், காடேறி, இராக்கியன், மாடசாமி, சடாமுனி, முனியப்பர், விநாயகர் முதலான ஆண் தெய்வங்களும் கண்ணகி, காளி, மாரி, பேச்சி, கொத்தி, நாச்சிமார் முதலான பெண் தெய்வங்களும் கிராமிய சிறுதெய்வங்களாக ஆற்றப்பட்டதை அறியமுடிகின்றது. மேற்படி தெய்வ வழிபாட்டை ஏற்றுக்கொள்வது போன்று அகளங்கன் கவிதைகளில் வன்னி நாட்டு தெய்வங்கள் என்ற தலைப்பில் குறிப்பிடப்பட்டு இருக்கும் கவிதைப் பகுதியை நோக்குவதும் இங்கு பொருத்தமானதே.

ஐயனார் காளி
அருள் நாகதம்பிரானும்
அண்ணமார் வைரவர்
முனி வீரபத்திரரும்
கண்ணகை முத்துமாரி
வன்னியர் சிவனாரும்
பிள்ளையார் முருகனொடு
நரசிங்கர் கோவில்களும்
பெருமைமிகு வன்னிக்குப்
பெருங்காவல் அளித்திடுமே.

என்று கூறி வன்னி மண்ணின் காவல் தெய்வங்கள் எவை என விளக்குகின்றது. இதிலும் கணிசமான தெய்வங்கள் சிறுதெய்வ வழிபாட்டுத் தெய்வங்களாகவே காணப்படுவது கண்கூடு.

ஐயனார் வழிபாடு

ஈழத்தின் எந்தப்பகுதியிலும் இல்லாத அளவு வன்னிக்கே உரித்தான தனித்துவம் மிகு வழிபாட்டு மரபாக ஐயனார் வழிபாடு காணப்படுவதை வன்னி மண்ணில் அவதானிக்க முடிகின்றது.

சிவனும், விஷ்ணுவும் ஒன்றுசேர்ந்தபோது இவர்களுக்கு மகனாகப் பிறந்தவராக ஐயனார் கருதப்படுகின்றார். இதனால் ஹரிஹரபுத்திரன் என்ற பெயரும் ஐயனாருக்குண்டு. சிவந்த சடை, கரியதிருமேனி, குதிரைவாகனம், கோழிக்கொடி, பன்னீராயிரம் படைக்கலன்கள்,

பூரணை, புட்பகலை என்ற இரு தேவியர் என்பவற்றை அம்சங்களாகக் கொண்டவரே ஐயனார் என கந்தபுராணம் "மாசாத்தா படலம்" கூறும். சுப்பிரபேதம், அம்சுமத்பேதம், பூர்வகாரணாகமம் முதலான ஆகமங்கள் ஐயனார் வழிபாடுபற்றி கூறியபோதிலும் ஆகம முறையில் ஆலயங்கள் அமைத்து இவரை வழிபடுவது வன்னிமண்ணில் குறைவாகவே காணப்படுகின்றது.

வன்னி மக்கள் ஐயனாரின் உறைவிடம் காடுகள் என்று கருதுகின்றனர். காட்டுக்குத் தேன் எடுக்கச் செல்வோரையும், வழிப்போக்கரையும், காப்பாற்றும் தெய்வமாகவும், நீர்ப்பாசனக் குளங்கள் உடையாவண்ணமும் கடும் வரட்சிக் காலத்தில் நோய்கள் பீடிக்காமல் இருப்பதற்கும், வரட்சிக்காலத்தில் மழைவேண்டி அருள் புரிவதற்கும் இவரை வழிபடுகின்றனர்.

இத்தகைய ஐயனார் வழிபாடானது நீண்டதொரு வரலாற்றுப் பின்னணியைக் கொண்டதாக வன்னி மண்ணில் காணப்படுகின்றது. வையாபாடல் கூற்றின்படி மதுரையில் இருந்து செட்டிக் குளத்துக்கு வருகைதந்த வீரவராயன் செட்டி என்ற வணிகன், தான் கொண்டு வந்திருந்த செல்வங்களைப் பாதுகாக்க காவல் தெய்வங்களாக ஐயனாரையும் சடாசுமுனியையும் அமைத்து வழிபட்டதாக அறியமுடிகின்றது. அதாவது

அன்னதற்பின் கரையினிற்கள் ளச்சிலாப
மாழ்ந்த கடற் சிலாபமென வமைத்தப் பின்னர்த்
தன்னிகரரற் றிலங்குமெழி லைய னாரைத்
தாவுறுசீர்க் கடலதனுக் கருகு வைத்துப்...

என்ற வையாபாடலின் 32வது செய்யுள் இதற்குச் சான்றாகும். விடத்தல் தீவுக்கும் இலுப்பங்கடவைக்கும் இடையில் உள்ள வெள்ளங்குளத்தில் ஐயனார் கோவில் ஒன்றின் அழிபாடுகள் காணப்படுகின்றன. கோகிலசந்தேஸவில் குறிப்பிடப்படும் ஐயனார் ஆலயம் இதுவாக இருக்கலாம் என சி. எஸ். நவரத்தினம் கருதுவதும் இங்கு குறிப்பிடத்தக்கது. இதேபோன்று பழைமைமிக்க ஐயனார் கோயில் ஒன்று மாதம்பையிலும் காணப்படுகின்றது.

தமிழ் மக்கள் மட்டுமன்றி வன்னிச் சிங்கள மக்களும் ஐயனாரை வழிபடுவதை அவதானிக்க முடிகின்றது. இன்று அனுராதபுரத்தில் காணப்படும் இசுருமுனிய கற்கோயிலில் ஐயனாருக்குரிய புடைப்புச் சிற்பம் ஒன்று காணப்படுகின்றது. இதை "போர்வீரன்" என்று ஒரு சிலர் கூறினாலும் இந்தச் சிலை உயர்ந்த முழந்தாளில் முழங்கையை வைத்து வீற்றிருக்கும் பாவனையில் உள்ளது. அத்தோடு கையில் வளைந்த தடியையும் அருகில் குதிரை, யானைக்கூட்டங்களையும் கொண்டு அமைந்ததாகவும் காணப்படுகின்றது. இது இவரது தேவியாக இருக்கலாம் என சி. எஸ். நவரத்தினம் குறிப்பிடுவதும் இங்கு கவனிக்கத்தக்கது.

தமிழ் மக்களைப்போன்றே வன்னிச் சிங்கள மக்களும் ஐயனாரை தமது வேளாண்மைக் காவல் தெய்வமாகவே கருதி வழிபட்டு வந்தனர். குளம் நிரம்பி தண்ணீர் கரைபுரண்டு ஓடும்போதும் நெல் அறுவடை செய்த பின்னரும் இத்தெய்வத்துக்கு "முட்டி மங்கல்ய" என்ற விழாவை வயல்கள் தோறும் எடுத்து வழிபடுவதே இவ்விழாவின் முக்கிய அம்சமாகும்.

இன்று வன்னியில் உள்ள ஐயனார் ஆலயங்களாக ஆதிசடவன்குளம் ஐயனார் கோவில், முள்ளியவளை ஆண்டான்குளம் ஐயனார் கோவில், பொன்னாவெளிகாமம் கரைந்தான் ஐயனார் கோவில், வேரவில் ஐயனார் கோவில், கனகராயன்குளம் கலிங்குவான் இளந்தாரி ஐயனார் கோவில், நெடுங்கேணி ஐயனார் கோவில் ஆகியன காணப்படுகின்றன. இவற்றுள் கனகராயன் குளத்துக்கு அண்மையில் உள்ள ஆதிசடவன் குளம் ஐயனார் கோவிலும், முள்ளிய வளையில் உள்ள ஆண்டான்குளம் ஆதி ஐயனார் கோவிலுமே வன்னியில் பிரபலியம் பெற்ற ஐயனார் ஆலயங்களாகும்.

இவ் ஐயனார் ஆலயங்களில் பரம்பரையாக வேளாளர் குலத்தைக் சேர்ந்த பூசாரியார் ஒருவரே பூசைவழிபாடுகளை தலைமைதாங்கி ஆற்றுகின்றார். இங்கு நடைபெறுகின்ற வழிபாட்டு மரபில் ஆண்டுக்கு ஒருமுறை வரும் பொங்கல் விழா முக்கியமானதாகும். பொங்கல் காலம் அண்மித்ததும் பொங்கலுக்குரிய அனுமதியை ஐயனார் பிரதம பூசகரின் கனவில் வந்து கூறியதன் பின்னரே பூசகரால் பொங்கல் நாள் அறிவிக்கப்படும். இதன் பின்னர் ஆலயத்தோடு தொடர்புபட்ட முக்கியமானவர்களின் கையில் கப்பணவேளையைக் கட்டுவர். இது "நோற்புக்குத் துதல்" என்று அழைக்கப்படும். இதன் பின்னர் பொங்கலுக்குரிய ஆயத்தங்கள் நடைபெறும். பொங்கலுக்கு முதல்நாள் சலவைத்தொழிலாளி, கோவியர், அம்பட்டர், பறையர் ஆகிய குலத்தவர்களில் ஒவ்வொருவர் ஆலயத்துக்கு வருவர். சலவைத் தொழிலாளி ஆலயத்தில் வெள்ளை கட்டுவதோடு பூசாரிக்கும் ஏனையோருக்கும் சுத்தமான ஆடைகளை வழங்குவர். பரியாரி என்று அழைக்கப்படும் அம்பட்ட குலத்தவர் பொங்கல் கிரியைகளுக்கு உதவுவர். சாம்பான் என்று அழைக்கப்படும் பறையர் குலத்தவர் பறை முழங்குவதற்கு ஆயத்தமாக பறையைக் கொண்டு வந்து இருப்பர்.

மேற்படி குலத்தவர்களுடன் பக்தர்கள் புடைசூழ பொங்கலுக்கு வேண்டிய பண்டங்கள் வைக்கப்பட்ட இடத்துக்கு பூசாரி செல்வார். பூசாரியார் பொருட்களை சரிபார்த்து ஐயனாரின் அருள்வேண்டி ஆடியபின்னர் பண்டங்களை ஒவ்வொருவரிடமும் கொடுப்பர். இது "மடைப்பண்டம் எடுத்தல்" என்று கிராம மக்களால் கூறப்படும். மடைப்பண்டங்கள் ஐயனாரின் ஆலயத்துக்கு வந்து சேர்ந்த பின்னர் பூசாரியார் ஐயனாரையும் அவரது பரிவாரங்களையும் கும்பங்களில் ஆவாகனம் பண்ணி எழுந்தருளச் செய்வர். அதன் பின்னர், பொங்கல் பானையை பூசாரியார் தூக்கி அங்கு அழைக்கப்பட்ட தெய்வங்களாலும் தேவதைகளாலும் பிறசக்திகளாலும் இடையூறு வராது காக்கவேண்டும் என்று வேண்டிக் கொள்வர். அதாவது,

> "அந்தரம், சுவர்க்கம், பூமி, மண்டலங்கள் எட்டுத்திக்கும்
> பதினாறு கோணங்களையும் ஆளும் புட்கலையாள்
> முதல் அறுபத்துநான்கு நூறாயிரம் மற்று மாக்களையும்
> படைத்துக் காக்கும் தம்பிரானுக்கும் தம்பிராட்டிக்கும்
> அபயம் அடைக்கலம்"

என்று கூறி அடுப்பில் பொங்கல் பானையை வைப்பர். இவ்வாறு பொங்கல் பொங்கியதன் பின்னர் மடை பரவப்படும். மடையானது ஐயனாருக்கும் அவரது பரிவாரத் தெய்வங்கள், படைத்தலைவர்கள், பதினென்வயிரவர்கள், பன்னீராயிரம் படைக்கலன்கள் ஆகியவற்றுக்கும்

படைக்கப்பட்டு இருக்கும். சடவன்குளம் ஐயனார் கோவிலில் முன்னர் பன்னீராயிரம் வெத்திலை, பாக்கு பரவிப் படைப்பது மரபாக காணப்பட்டது. இவ்வாறு படையல் முடிவுற்றதன் பின்னர் பரவழைக்கப்பட்ட தெய்வங்களை பூசாரியார் வாழ்த்தி அனுப்புவர். இவ்வாறு தெய்வங்களை வழி அனுப்பியதன் பின்னர் பூசாரியார் முழுகி உடைமாற்றி ஐயனாருக்குத் தீபம் காட்டி பொங்கல் கிரியைகளை நிறைவுக்குக் கொண்டு வருவார்.

சடவன்குளம் ஐயனார் கோவிலில் ஆறு அங்குல நீளமுள்ள நூலும்மஞ்சள் நிற உருண்டையான மருந்தும் பக்தர்களுக்கு வழங்குவது ஒரு மரபாகக் காணப்பட்டு வருகின்றது. இம் மருந்தானது தீராத நோய்களை எல்லாம் தீர்க்கும் என்ற நம்பிக்கையும் நூல்கட்டுவதனால் தேவதைகளின் தாக்குதல்களில் இருந்து தப்பிவிடலாம் என்ற நம்பிக்கையும் வன்னிமக்கள் மத்தியில் உண்டு. ஏழுவகையான மருந்துப்பொருட்களை இடித்து உருவாக்கப்படும் இம்மருந்தானது பலவகை நோய்களைத் தீர்க்கும் என்று நம்பப்படுகிறது. குறிப்பாக பிரசவ வலியால் அவதியுறும் பெண்களுக்கு ஐயனாரின் மருந்தைக் கரைத்து குடிக்கக் கொடுத்தால் பிள்ளை சுகமாகப் பிறந்துவிடும் என நம்புகின்றனர்.

இன்று இத்தகைய ஐயனார் வழிபாட்டு மரபுகள் வன்னி மண்ணில் எந்தளவு தூரம் பேணப்பட்டு வருகின்றது என்பது கேள்விக்குறியாகவே உள்ளது. மேலே கூறப்பட்ட பல்வேறு குலத்தவர்களும் இன்று தமக்குரிய கடமைகளின் தனித்துவத்தைப் பின்பற்றாது பின்நிற்க பூசாரியே அவற்றை எல்லாம் சிரமேல் கொண்டு ஆற்றுவதை அவதானிக்க முடிகின்றது. ஒரு சில ஐயனார் ஆலயங்கள் ஆகம மரபிற்குள் அமைந்து செல்வதையும் தடுத்து நிறுத்த முடியாமல் உள்ளது.

கண்ணகி வழிபாடு

தமிழத்தில் மட்டக்களப்புக்கு அடுத்தபடியாக வன்னியிலேயே கண்ணகி வழிபாடு அதிகளவில் ஆற்றப்படுவதை அவதானிக்க முடிகின்றது. சிலப்பதிகாரம் கூறும் காப்புடைத் தலைவியாகிய கண்ணகி சோழ நாட்டில் பிறந்து பாண்டிய நாட்டில் நீதிகேட்டு சேரநாட்டில் கற்புடைத் தெய்வமாகக் கணிக்கப்பட்டாள். சேரநாட்டு அரசனான சேரன் செங்குட்டுவன் தான் எடுப்பித்த கண்ணகி விழாவில் கலந்து கொள்ள அண்டை நாடுகளின் அரசர்களுக்கும் அழைப்பிதழ் விடுத்து, அவர்கள் தம் நாடுகளிலும் கண்ணகி வழிபாடு பரவ அடிகோலினான். அந்தவகையில் இலங்கை வேந்தன் கஜபாகு, மேற்படி கண்ணகி விழாவில் கலந்து ஈழம் திரும்பும்போது கண்ணகியின் சிலைகளையும் காற்சிலம்புகளையும் கொண்டு வந்து அங்கணம்மைக் கடவை தொடக்கம் நாட்டின் பல பாகங்களில் கண்ணகி வழிபாட்டை நிலை நிறுத்தினான். இத்தகைய கண்ணகி வழிபாட்டின் தோற்றம் பற்றி ராஜாவலிய, ராஜரத்தினாகர, பத்தினிகத்தாவ முதலான சிங்கள இலக்கியங்கள் வாயிலாக மேலும் அறிந்து கொள்ளக்கூடியதாக உள்ளது.

இன்று வற்றாப்பளையில் சிறந்து விளங்கும் கண்ணகி அம்மன் கோயில் வன்னியின் கண்ணகி அம்மன் கோயில்களுக்குள் பிரபல்யம் வாய்ந்ததாகக் காணப்படுகின்றது. கண்ணகி மதுரையை எரித்துவிட்டு, தென்திசையாக ஈழம் வந்து தனது சீற்றத்தை தணித்துக் கொண்டதாகவும் அவ்வாறு இறுதியாக அதாவது பத்தாவது இடமாகிய பத்தாப்பளை (வற்றாப்பளை) யில்

தங்கியபோதே அவளது சீற்றம் முழுமையாகத் தணிந்து அவள் தெய்வ அம்சம் பெற்றதாகக் கர்ணபரம்பரைக்கதைகள் மூலமும் மேற்படி ஆலய வரலாற்றுச் சிந்து மூலமும் அறிய முடிகின்றது.

வற்றாப்பளைக் கண்ணகி அம்மன் கோயில் ஆகம மரபிற்கு ஏற்ப மாற்றம் பெற்றாலும் அங்கு நடைபெறும் வைகாசி பொங்கல் சடங்குகள் தனித்துவமான மரபுகளைக் கொண்டவை. இத்தகைய பொங்கல் சடங்கில் முதலாவது அம்சமாக "பாக்குத் தெண்டல்" என்று அழைக்கப்படும் பொங்கல் பற்றி அயற்கிராமங்களுக்கு அறிவிக்கும் நிகழ்வு இடம்பெறும். இதன் பின்னர் தீர்த்தம் எடுத்தல் என்னும் நிகழ்வுக்காக முல்லைத்தீவு சிலாவத்தைக் கடலுக்குச் செல்வர். அங்கு உவர்நீரை மண்முட்டிகளில் எடுத்து ஊர்வலமாகக் கொண்டு வருவர். இது "தீர்த்தக்குடம் வருதல்" என ஊர்மக்களால் அழைக்கப்படும். இவ்வாறு தீர்த்தக்குடம் எடுத்தபின்னர், அக்குடங்களை பக்திபூர்வமாக காட்டுவிநாயகர் ஆலயத்திற்கு கொண்டு சென்றுநெய்யில் தோய்க்கப்பட்ட திரிகளை குடங்களின் வாயில் வைத்து உவர்நீரில் விளக்கு எரிய விடுவர். இது இலங்கையில் வேறு எந்த ஆலயங்களுக்கும், இல்லாத தனித்துவம்மிகு வழிபாட்டு மரபாகக் காணப்படுகின்றது. இவ்வாறு உவர்நீரில் விளக்கு எரியவிட்டு மடை பரவி "சிலம்பு கூறல்" என்னும் ஏட்டுப் பிரதியை படித்த பின்னர் மேற்படி ஆலயத்தில் வைக்கப்பட்டுள்ள பொங்கலுக்கு வேண்டிய மட்பாண்டங்களை பறை, உடுக்கு, முதலான வாத்தியங்களின் ஒலியுடன் ஊர்வலமாகக் கொண்டு வற்றாப்பளைக் கண்ணகி அம்மன் ஆலயத்தைச் சென்றடைவர். கொண்டுவரப்பட்ட உவர்நீர் விளக்குகள் எரிய விடப்பட்ட பின்னர் கும்பம் வைத்தல் பூசாரியாரால் நிகழ்த்தப்படும். இக்கும்பத்துக்கு மாவிலை அல்லது இளம் தென்னம்பாளை நெட்டுக்களை வைத்து அம்பாளை கும்பத்தில் ஆவாகனம் செய்வர். இவ்வாறு கும்பம் வைத்தபின்னர் கச்சுநேரல், மடைபரவல், கட்டுச்சொல்லுதல் ஆகிய கிரியைகள் நடைபெறும். இத்தகைய கிரியைகள் நிறைவு பெற இரவு பத்து மணிக்கு மேலாகும். இதன் பின்னர் பூசாரியார் தேவதைகளின் ஆசிவேண்டி வானத்தை நோக்கி பச்சை அரிசிகளை வீசி பக்திப் பரவசநிலையில் பறையில் ஒலியில் ஆடுவர். இந்நிகழ்வு "வளர்ந்து நேரல்" என அழைக்கப்படும். இதனைத் தொடர்ந்து பொங்கல் பானை மங்களகரமாக ஏற்றி வைக்கப்பட்டு பொங்கல் பொங்கப்படும். ஆலய வீதிகள் தோறும் பல்லாயிரக்கணக்கான பொங்கல் பானைகள் பொங்கி வழிவது இவ்வாலயத்தின் தனித்துவம் மிகு சிறப்பம்சமாகும். இவ்வாறு பொங்கல் பொங்கி தூளி பிடித்தல், திருக்குளிர்த்தி பாடுதல், அம்மானை பாடுதல் போன்ற நிகழ்வுகளோடு பொங்கல் கிரியைகள் நிறைவுபெறும். கட்டாடியார் மரபில் வந்த பக்தநானி என்பவருக்குரிய பொங்கல் "பக்தஞானி பொங்கல்" என்ற பெயரில் மறுநாள் இவ்வாலயத்தில் பொங்கப்படுகின்றது.

கட்டாடியாரே (பூசாரி) முன்னைய காலங்களில் ஆலயத்தின் அனைத்து சடங்குகளையும் நிகழ்த்தி வந்தார். ஆனால் இன்று அம்மனுக்கு வேண்டிய அபிஷேகம், அலங்காரம், வேதபாராயணம் ஆகியவற்றை அந்தணர்களே தலையிட்டு ஆற்றுவதை அவதானிக்க முடிகின்றது. பொங்கல் கிரியைகளோடு சம்பந்தப்பட்ட குறித்த குலத்தவர்களது பங்களிப்புகளும் இன்று கைவிடப்பட்ட நிலையிலேயே உள்ளது.

வன்னி மண்ணில் வழிபாடு ஆற்றப்படுகின்ற ஏனைய கண்ணகி அம்மன்கோயில்களாக குறிஞ்சாதீவு கண்ணகை அம்மன்கோயில், ஓமந்தை வண்ணாங்குளம் கண்ணகை அம்மன்

கோயில், மாங்குளம் கண்ணகி அம்மன் கோயில், புதுக்குடியிருப்பு கண்ணகி அம்மன் கோயில், பொன்னாவெளி கண்ணகை அம்மன் கோயில் ஆகிய ஆலயங்களைக் கூறிக் கொள்ளமுடிகின்றது.

வன்னி மண்ணில் கண்ணகி வழிபாடு மரபுகள் ஆகமமரபிற்கு மட்டுமன்றி அந்நிய மரபுகளுக்குட்பட்டு செல்வதையும் அவதானிக்க முடிகின்றது. இன்று மடுத்திருப்பதியில் விளங்கும் தூய மேரி மாதாவும் முன்னர் கண்ணகி அம்மனாகவே வழிப்பட்டதாக ஆர். டபிள்யு. ஐவோர்ஸ் தனது வடமத்திய மாகாண கைநூலில் குறிப்பிடுகின்றார்.

நாகதம்பிரான் வழிபாடு

ஈழத்தின் தொன்மையான வழிபாட்டு மரபுகளில் ஒன்றாக நாகதம்பிரான் வழிபாடு காணப்பட்டு வருகின்றது. ஈழத்தின் ஆதிக்குடிகளான நாகரினால் ஆற்றப்பட்ட இவ்வழிபாட்டுமுறை வன்னி மண்ணிலும் சிறப்பானதொரு சிறு தெய்வ வழிபாட்டு மரபாகப் பேணப்பட்டு வருகின்றது.

வன்னியில் இத்தகைய நாகதம்பிரான் வழிபாட்டின் தோற்றுவாய் பற்றி பல கர்ணபரம்பரைக்கதைகள் உள. அதாவது விவசாயி ஒருவனுக்கு பிள்ளைகள் இல்லை. எனினும் அவனுக்கு ஏழு பாம்புக்குட்டிகள் பிள்ளைகளாகக் கிடைத்தன. இத்தகைய பாம்புக்குட்டிகள் பெரிதாக வளர்ந்து வீட்டின் எல்லா இடங்களிலும் ஊர்ந்து திரிந்தன. இவற்றின் இச் செய்கைகளைக் கண்டு பொறுக்க முடியாத விவசாயியின் மனைவி விளக்குமாறால் "போய்த் தொலையுங்கள் சனியன்களே...!" என்று அடித்து விட்டனராம். அவ்வாறு விரட்டப்பட்ட பாம்புகள் வன்னி மண்ணின் வெவ்வேறு ஊர்களில் சென்று தங்கின. அவ்வாறு தங்கிய இடங்கள் காலப்போக்கில் நாகதம்பிரான் ஆலயங்களாக மாற்றம் பெற்றன. இவ்வாறு பாம்புகள் சென்ற பாதையை கார்க்கோடன் பாதை எனக்கூறி அப்பாதை நாகதம்பிரான் ஆலயங்களாக புளியம்பொக்கணை நாகதம்பிரான் கோவில், கிளிநொச்சி நாகதம்பிரான் கோவில், முள்ளியவளை நாகதம்பிரான் கோவில், புளியங்குளம் துவனாகேதி நாகதம்பிரான் கோவில், மாங்குளம் கொம்பெடுத்தகுளம் நாகதம்பிரான் கோவில், புதூர் நாகதம்பிரான் கோவில் ஆகியன காணப்படுகின்றன. இவற்றில் புளியம்பொக்கணை நாகதம்பிரான் கோவிலும், புதூர் நாகதம்பிரான் கோவிலும் ஆற்றப்படும் தனித்துவம் மிகு வழிபாட்டு மரபுகள் முக்கியமானவை. இங்குள்ள புற்றில் நாகபாம்புகள் உறைவதாகவும், அவை மக்களுக்கு தீங்கு செய்வதில்லை என்றும் மக்கள் நம்புகின்றனர். அவ்வாறு வரும் பாம்புகளையும் நாகையார் வராதே போய்விடு எனக் கூறியதும் அவை கலைந்து விடும் என்பர். வீடுகளில் நாகபாம்புகள் வந்தால் அதற்காக கோழிகளை நேர்ந்து வருகிற பொங்கல் தினத்தில் ஆலயத்தில் சமர்ப்பிப்பது ஒரு மரபாக இருந்து வருகின்றது.

வன்னிக் கிராமத்து மக்கள் பாம்பு தீண்டியதும் வைத்தியசாலைகளுக்குக் கொண்டு செல்வதில்லை. உடனே புதூர் நாகதம்பிரான் ஆலயத்துக்கே கொண்டு செல்வர். அங்குள்ள புற்றில் உள்ள மண்ணை (மருந்து) எடுத்து, கடி உண்ட இடத்தில் கரைத்துப் பூசுவர். உடனே விஷம் இறங்கிவிடும் என நம்புகின்றனர். எனவே வன்னி மண்ணில் ஆலயங்களும் வைத்தியசாலைகளாக இயங்குகின்றன என்பதற்கும் இம்மரபு சிறந்ததொரு எடுத்துக்காட்டாகும். மேற்படி மரபை புலப்படுத்தும் வகையில் நாகதம்பிரான் மீது பாடப்பட்ட பாடல் ஒன்றை நோக்குவதும் பொருத்தமானதே....

பருத்திபுலம் வாளவரு நாகதம்பிரானே
பாதமலர் ஒரு பொழுதும் நாவில் அயரோமே
பெருத்துவரு நோயையும் பேயையும் நீக்குவாய்
பேதையர்கள் கற்பநோய் பாங்காய் அகற்றுவாய்

யாழ்ப்பாண நாகதம்பிரான் ஆலயங்களைப் போன்று வன்னி நாகதம்பிரான் ஆலயங்கள் ஆகம மரபிற்குள் காலடி எடுத்து வைக்காவிட்டாலும் கால வெள்ளோட்டத்தில் இவற்றின் தனித்துவம்மிகு வழிபாட்டு மரபுகள் மங்கிக் கொண்டே செல்கின்றன.

நரசிங்கர் வழிபாடு

மகா விஷ்ணு பக்தன் பிரகலாதனுக்காக இரணியனை வதம் செய்ய மிருகத் தலையும் (சிங்கம்) மனித உடலும் கொண்டு அவதரித்த அவதாரமே நரசிங்கர் அவதாரமாகும். வன்னியில் திருமாலை பெருந்தெய்வ வழிபாட்டு மரபில் அல்லாது சிறுதெய்வ வழிபாட்டு மரபிலேயே அதுவும் நரசிங்க அவதாரத்துக்கே அதிக முக்கியத்துவம் கொடுத்து வழிபடப்படுவதை அவதானிக்க முடிகின்றது. திருமாலின் நரசிங்க அவதாரத்துக்கு முக்கியத்துவம் கொடுத்து வழிபடுவது ஈழத்தின் எந்த மண்ணுக்கும் இல்லாத தனிச் சிறப்பு வன்னி மண்ணுக்கு உண்டு. இந்த வகையில் வன்னியில் நரசிங்கர் ஆலயங்களாக நொச்சிமோட்டை நரசிங்கர் கோவில், பம்பைமடு நரசிங்கர் கோவில், பூந்தோட்டம் நரசிங்கர் கோவில் ஆகிய ஆலயங்களைக் கூறிக் கொள்ளலாம்.

இவ்வாலயங்களில் ஒரு கல்லையோ அல்லது நரசிங்கர் படத்தையோ அல்லது சீலையில் வரையப்பட்ட நரசிங்கர் ஓவியத்தையோ தொங்கவிட்டு அதற்கு அவ்வூர் பூசாரியார் தலைமையில் வழிபாடு ஆற்றப்படுகின்றது. இவ்வழிபாட்டு மரபிலும் ஆண்டுக்கொருமுறைவரும் பொங்கல் விழா முக்கியமானது. இப்பொங்கலும் ஏனைய வன்னிக் கிராம தெய்வங்களுக்கு ஆற்றப்படும் பொங்கலைப் போன்றே காணப்படுகின்றது. நொச்சிமோட்டை நரசிங்கர் ஆலயத்தில் மிருகங்களை பொங்கல் அன்று பலியிட்டு அவற்றின் இரத்தத்தை பொங்கல் படையலுக்கு மேல் ஊற்றி வழிபடுவது ஒரு மரபாகக் காணப்படுகின்றது. இவ்வாறு அவ்வழிபாடு ஆற்றுகையில் ஏட்டுப் பிரதியில் உள்ள நரசிங்கர் பாடலைப்பாடி எல்லோரையும் பரவசம் அடையச் செய்வர் பூசாரி. அதாவது,

காகக் கணத்தோடு கடிநாய் தனக்கும்
கடிகாளி வெம்பூதம் கடையற்றுப் போக
வேகப் பிராந்திற்கும் வெளவாய் நரிக்கும்
மேலே விளாமல் வழித் துணைசெய்ய வருவாய்
யோகப் பிரதாபன் ஒரு தம்பி
உலகாழ ஒரு தம்பியுடனே
நாகற் கருங்கோ நண்ணும் பிரானே
நரசிங்க தேவா நமஸ்தே ! நமஸ்தே !

என்றவாறான பம்பைமடு நரசிங்கர் ஏட்டுப்பிரதிப் பாடல்களைப் படித்துபொங்கல் வழிபாட்டை நிறைவுக்குக் கொண்டுவருவர். பூந்தோட்டம் ஆலயத்தில் தமது பல்வேறு இன்னல்களை நீக்க நரசிங்கரை நேர்ந்தவர்கள் காவடி எடுப்பதும், தமது ஆடு, கோழி முதலானவற்றை ஆலயத்துக்கு வழங்குவதும் இங்கு மரபாகக் காணப்படுகின்றது.

இவ்வழிபாட்டிலும் தற்போது பம்பைமடு நொச்சிமோட்டை நரசிங்கர் ஆலயங்களில் மிருகங்களைப் பலியிடுவது விலக்கப்பட்டுள்ளது. பறை ஒலி எழுப்புதல் முதலான வாத்தியங்களை இசைத்தலும் இன்று நிறுத்தப்பட்டுள்ளது.

நாச்சிமார் (சப்த கன்னிமார், வன்னிநாச்சியார்) வழிபாடு

வன்னியின் சிறுதெய்வ வழிபாட்டு மரபுகளில் ஒன்றாக நாச்சிமார் வழிபாடும் காணப்படுகின்றது. வையா என்ற யாழ்நாட்டு வளப்ப நூலில் வரும் கதை ஒன்றின் வாயிலாக வன்னியின் நாச்சிமார் வழிபாட்டின் ஆரம்பம் பற்றி ஓரளவு அறிந்து கொள்ள முடிகின்றது. அதாவது வன்னிப் பிரதேசக்காடுகளில் துன்பம் விளைவித்த இராட்சத அரக்கனை ஒழிக்க மதுரையில் இருந்து வருகைதந்த வன்னியர் அவனுடன் போரிட்டு இறையடி எய்தினர். இதை அறியாது தமது கணவர்களைத் தேடி ஈழம் வந்த வன்னி நாச்சிமார்கள் அவர்களது கணவர்களுக்கு நேர்ந்த முடிவினை அறிந்த மாத்திரத்திலேயே செல்லிச்சி வாய்க்காலிலே தீயில் விழுந்து மரணித்துப் போனார்கள். அப்போது அவர்களுக்கு நாச்சிமார் என்ற நாமம் சூட்டி கற்புடைய மங்கையராக போற்றி வழிபட ஆரம்பித்தனர். (1921–பக் 10) இத்தகைய நாச்சிமாரது கோயில் ஒன்று புதுக்குடியிருப்புக்கும் ஒட்டுசுட்டானுக்கும் இடையில் உள்ள "மன்னாக்கண்டல்" என்ற இடத்தில் சிதைந்து கிடப்பதைக் காணக்கூடியதாக உள்ளது.

இன்று இந் நாச்சிமார் வழிபாடானது வன்னி மண்ணில் தனித்தும் ஏனைய சிறுதெய்வங்களோடு இணைந்தும் ஆற்றப்படுவதை அவதானிக்க முடிகின்றது. இவ்வாறு நாச்சிமாருக்கென தனித்து ஆலயம் எழுப்பி வழிபடப்படும் ஆலயமாக முல்லைத்தீவு வட்டுவாகல் சப்தகன்னிமார் ஆலயம் திகழ்கின்றது.

"சீர் செறிநல் வாவி நன்னீர் சேரும் வட்டுவாகல்லியே
பார் நிறைந்த பாறைகளும் படரும் வட்டுவாகல்லியே
ஊர் விளங்கவேயுறைந்த உத்தமிகள் மீது தமிழ்
சார்புடனே ஆதியுறை சப்தகன்னிமீது தமிழ்
நாடுசுவை தேடறியா நாடியேன் பாடுதற்கு"

என்ற மேற்படி ஆலய கதைப்பாடல் மூலம் நாச்சிமார் வழிபாடு வட்டுவாகலில் எந்தளவு தூரம் வேரூன்றி உள்ளது என்பதை அவதானிக்க முடிகின்றது. இவ் ஆலயத்தில் ஆண்டுக்கொருமுறை ஆனிமாத பௌர்ணமியை அடுத்துவரும் திங்கட்கிழமை பொங்கல் பொங்கி பெருவிழா எடுப்பது இவ்வாலய மரபாகக் காணப்படுகின்றது. இங்குள்ள மற்றுமொரு சிறப்பம்சம் யாது எனில் பூசாரியார் மஞ்சள் நிறக்காவி உடை உடுத்து தலையில மஞ்சள் நிற சேலையால் தலைப்பாகை கட்டி பிரம்பை இடுப்பில் செருகி, அருள் வந்து ஆடி, அம்பிகைக்கு வேண்டிய பூசை வழிபாடுகளை பயபக்தியுடன் ஆற்றுவதை அவதானிக்க முடிகின்றது.

ஏனைய தெய்வங்களுடன் நாச்சிமார் வழிபாட்டை நோக்குகையில் சடவன் குளம் ஐயனார் கோயிலிலும், நாச்சிமார் வழிபாடு ஆற்றப்பட்டு வருவது மரபாகக் காணப்படுகின்றது. இங்கு பொங்கல் பொங்கி மடை பரவும்போது நாச்சிமாருக்கென தனித்துவமான மடை ஒன்று

இடப்பட்டு இருக்கும். இம்மடையில் சீப்பு, கண்ணாடி, காப்பு, காலணிகள், முடிமயிர் முதலியவையும் வைக்கப்பட்டு இருக்கும்.
நாச்சிமார் வழிபாடும் இன்று ஏனைய சிறுதெய்வ வழிபாட்டு மரபுகளுடன் ஒப்பிட்டு நோக்கும் போது வன்னி மண்ணில் விரைவில் அழிந்துகொண்டு இருக்கும் வழிபாட்டு மரபாகக் காணப்படுகின்றது.

பிள்ளையார் வழிபாடு

விநாயகர் வழிபாடு பொதுவாக இந்துமதத்தில் ஆகம வழிபாட்டு மரபாகக் காணப்பட்ட போதிலும் வன்னி மண்ணில் பெரும்பாலான விநாயகர் ஆலயங்கள் கிராமிய வழிபாட்டு மரபிலேயே ஆற்றப்படுகின்றன. வையாபாடல் மூலம் காட்டு விநாயகரைக் குலத்தெய்வமாக வன்னியில் போற்றப்பட்டதை அறிய முடிகின்றது.

.....கணங்கள் முதல்வன் காட்டு விநா
யகமூர்த் தியொன்றைக் கரத்தீந்து
குணங்க ளுடையீர் குல தெய்வம்
கொண்டே செல்லீ ரெனவுரைத்தார்.

என்ற வையாபாடல் செய்யுள் இதற்கு சான்றாகும்.

பிள்ளையாரையும் வன்னிமக்கள் தமது வேளாண்மை விருத்திக்கு வேண்டிய காவற் தெய்வமாக குளம், ஆற்றங்கரைகள் தோறும் நீண்டு வளர்ந்து நிழல் பரப்பும் மரத்தின் கீழ் ஒரு கல்லை வைத்துப் பிள்ளையார் என போற்றி வழிபட்டு வந்த மரபு காணப்படுகின்றது. வன்னி மண்ணில் தமிழ் மக்கள் மட்டுமன்றி சிங்கள மக்களும், தமது வேளாண்மைத் தெய்வமாக விநாயகரை வழிபட்டு வந்ததை அறிய முடிகின்றது. வவுனிக்குளம், செட்டிகுளம், பாவற்குளம் முதலான இடங்களில் வன்னியில் பிரபலிக்கம் பெற்ற ஒரு விநாயகர் ஆலயமாகும். இவ்வாலயமும் அண்மைக்காலத்தில் ஆகமமரபின்பால் ஈர்க்கப்பட்ட ஆலயமாகும். ஆகமமரபில் ஆலயம் கட்ட எடுக்கப்பட்ட முயற்சிகள் இவ் விநாயகருக்கு விருப்பமின்மையால் தடைப்பட்டதாகக் கருதப்படுகின்றது.

வயலில் ஈக்கள் அதிகம் தென்பட்டால் விநாயகருக்கு பொங்கல் பொங்கி அப்பொங்கல் நீரை வயலில் தெளித்தால் ஈக்கள் கலைந்துவிடும் என வன்னி மக்கள் நம்புகின்றனர். யானைகள் அதிகமாகவந்து வயலை நாசம் செய்தால் காட்டு விநாயகருக்கு நேர்ந்து பொங்கல் பொங்கி வழிபட்டால் அவற்றின் அட்டகாசம் குறைந்து விடுவதாக எண்ணுகின்றனர். வயலில் நெல் அள்ளும்போது முதலாவது மூட்டையை அயலில் உள்ள பிள்ளையார் கோவிலுக்கு எனக்கூறி கட்டிவைத்த பின்னரே ஏனைய மூட்டைகளைக் கட்டத் தொடங்குவது வன்னிக்கிராம மக்கள் மத்தியில் ஒரு பொது மரபாக இருந்து வருகின்றது.

இன்று ஆகம மரபிற்குள் விநாயகர் ஆலயங்கள் சென்று கொண்டு இருப்பதால் மேற்படி மரபுகளும் படிப்படியாக குறைந்து கொண்டே செல்வதை அவதானிக்க முடிகின்றது.

மாரியம்மன் வழிபாடு

ஈழத்தில் இந்துமக்கள் வாழும் இடங்கள் எங்ஙணும் மாரியம்மன் வழிபாடு ஆற்றப்படுகின்றது. அந்தவகையில் வன்னி மண்ணிலும் வன்னிக்கு உரித்தான கிராமிய வழிபாட்டு மரபுகளோடு சிறப்பாக மாரியம்மன் வழிபாடு ஆற்றப்படுவதை அவதானிக்க முடிகின்றது. பொதுவாக மாரியம்மன் மழையைத் தருவிக்கும் பெண் தெய்வமாகவும் பொக்கிளிப்பான், அம்மைநோய், சின்னமுத்து முதலான நோய்களை நீக்கும் அம்பிகையாகவும், சிறு குற்றங்களைக்கூட கண்டிக்கும் கொடூரத்தன்மை வாய்ந்த தெய்வமாகவும் கிராம மக்கள் போற்றி வருகின்றனர். வேப்ப மரநிழல் இத்தெய்வத்தின் உறைவிடம் எனக்கூறி வேப்பமரங்களின் கீழ் சிறுகல்லை வைத்து அதை மாரியம்மனாக எண்ணி உடுக்கு, பறை முதலிய வாத்திய ஒலிகளுடன் பூசாரியார் தெய்வம் வந்து ஆடி பூசை செய்வது இவ்வழிபாட்டின் தனித்துவம் மிகு அம்சங்களாகும்.

வன்னியில் புகழ் பெற்ற முத்துமாரியம்மன் கோவில்கள் வரிசையில் வன்னிவிளாங்குளம் முத்துமாரியம்மன் கோவில், குஞ்சுக்குளம் முத்துமாரியம்மன் கோவில், பண்டாரிகுளம் முத்துமாரியம்மன் கோவில், புதுக்குடியிருப்பு முத்துமாரியம்மன் கோவில், சின்னடம்பன் முத்துமாரியம்மன் கோவில், நெடுங்கேணி திடாச்சூரி முத்துமாரியம்மன் கோவில் ஆகிய ஆலயங்கள் விளங்குகின்றன. வன்னியின் பழமைவாய்ந்த முத்துமாரி அம்மன் ஆலயம் ஒன்றின் அழிபாடுகள் ஒமந்தை நாம்பன் குளத்தில் காணப்படுகின்றது.

குஞ்சுக்குளம் மாரியம்மன் கோவிலில் நிகழும் சில சடங்குகள் தனித்துவம் மிக்கவை. இவ்வம்மனின் வருடாந்த பொங்கலை முன்னிட்டு அம்மனின் சின்னங்களாகிய திருநீறு, வேப்பமிலை, பிரம்பு, சிலம்பு என்பவற்றை ஒரு பெட்டியில் வைத்து பெட்டியை வேப்பமிலைகளாலும், அழகிய மலர் மாலைகளாலும் அலங்கரித்து அயல் ஊர்கள் தோறும் கொண்டு செல்வர். இது கட்டுப்பெட்டி வருதல் என மக்களால் அழைக்கப்படுகின்றது. இக்கட்டுப்பெட்டி என்ன நாட்களில் எந்த எந்த ஊர்களுக்கு வரும் என்பதை, திருமுகம் மூலம் முன்னரே அறிவிப்பர். அவ்வாறு அவ்அவ் ஊர் எல்லையை கட்டுப்பெட்டி அண்மித்ததும் அவ்வூர் மக்கள் பறை, உடுக்கு முதலிய வாத்திய ஒலிகளுடன் சென்று வரவேற்பர். இவ்வாறு வரவேற்கும் போது பின்வரும் வரவேற்பு பாடலையும் பாடுவர்.

மாரிவாறாள் மாரிவாறாள்
குஞ்சுக்குளம் வாழும் மாரிவாறாள்
மனுக்குலம் தழைக்க
மாரிவாறாள் மாரிவாறாள்.....

கட்டுப்பெட்டியை சுமந்துகொண்டு வருபவரின் கால்களுக்கு தமது ஊர் எல்லையைக் கடக்கும் வரையும் குடத்து நீர்களை ஒருவர் பின் ஒருவராக கொட்டிய வண்ணம் இருப்பர். இவ்வாறு கட்டுப்பெட்டி செல்கின்ற ஊர்கள் தோறும் பொங்கலுக்கு வேண்டிய பண்டங்களை சேகரித்த வண்ணம் பதினைந்தாம் நாள் குஞ்சுக்குளம் கிராம எல்லையை அடைவர். தமது ஊர் எல்லையை அடைந்ததும். பூசாரியார் மஞ்சள் கலந்த அரிசியால் ஊர் எல்லைகள் தோறும் வீசுவார். இது முத்து விளையாடல் என கிராம மக்களால் அழைக்கப்படுகின்றது. இவ்வாறு

கட்டுப்பெட்டி ஆலயத்தை வந்தடைந்த மறுநாள் பூசாரியார் தலைமையில் பொங்கல் நடைபெறும். இங்கு பெண் பூசாரிமார்களும் இடம் பெறுகின்றனர்.

இதேபோன்றும் பண்டாரிக்குளம் முத்துமாரியம்மன் கோவிலில் நடைபெறுகின்ற நவராத்திரி வேள்வியும் முக்கியமானது. நவராத்திரி பூஜை ஆரம்பித்து ஏழாம் நாள் இவ்வாலயத்தில் கொடி ஏற்றும் வைபவம் இடம்பெறும். இக்கொடியேற்று வைபவத்திற்கு வேண்டிய கொடிமரம் ஆண்டுதோறும் காட்டில் வெட்டப்பட்டு கொண்டுவரப்படும் மரமே நாட்டப்படும். இத்தகைய மரம் தெரிய காட்டுக்குள் ஒன்பது பேர் மடைப் பண்டங்களுடன் செல்வர். இவ்வாறு சென்ற ஒன்பது பேரும் மௌனமாக ஒரு மரத்தைத் தெரிவு செய்வர். அவ்வாறு தெரிவு செய்ததன் பின்னர் கொண்டு வந்த மடைப் பண்டங்களை அம்மரத்துக்கு படைத்து வழிபட்டபின்னர் பூசாரியார் கோடாரியால் மரத்தை கொத்துவார். அதன் பின் ஏனையோரும் சேர்ந்து மரத்தைக் கொத்தித் தறிப்பர். இவ்வாறு தறித்த மரத்தை சீவி அயலில் உள்ள குளத்திலோ அல்லது கிணற்றிலோ மரத்தைக் கழுவி அதற்கு திருநீறு, சந்தனம் இட்டு, பக்திபூர்வமாகக் கொண்டுவருவர். இவ்வாறு கொண்டு வந்த மரத்தை நாட்டுவதற்கு முன் நாட்ட வேண்டிய இடத்தில் பொங்கல் பொங்கிபொங்கல் பானை சரியும் வேளையில் மரத்தை பக்திபூர்வமாக நட்டு மரத்துக்கு பட்டுச்சேலை, தர்ப்பை, மாவிலை, கட்டிய பின்னர் குறித்த சுபவேளையில் பூசாரியாரால் கொடி ஏற்றப்படும். மானம்பூத் திருவிழாவுக்கு மறுநாளுக்கு அடுத்தநாள் நடைபெறும் வேள்வியும் இங்கு முக்கியமான ஒரு வழிபாட்டு மரபாகக் காணப்படுகின்றது. மாரியம்மன், பிள்ளையார், பத்திரகாளி, முருகன் ஆகிய தெய்வங்களுக்கு கதவை பூட்டிய நிலையிலேயே பூசாரியார் பூசை செய்வார். இதன் பின்னர் பரிவாரத்தெ தய்வங்களான காத்தவராசர், பேச்சி அம்மன், கொடிக்கால் வயிரவர், எட்டுத்திக்கு பாலகர், நாதம்பிரான், சந்தானகோபாலர் ஆகியோருக்கு பூசை நடைபெறும். இதனைத் தொடர்ந்தே மீண்டும் முன்னர் பூசைசெய்யப்பட்ட தெய்வங்களுக்கு கதவைத் திறந்து அடியவர்கள் காண வழிபாடு ஆற்றப்படும்.

இன்று வன்னி மண்ணில் அரைவாசிக்கு மேற்பட்ட மாரியம்மன் ஆலயங்கள் ஆகம மரபில் கோயில்கட்டி அந்தணர்கள் பூசை செய்யும் ஆலயங்களாக மாறியுள்ளன. குஞ்சுக்குளம் மாரியம்மன் கோயிலால் ஆற்றப்படும் கட்டுப்பெட்டி ஊர்வலமும் நாட்டு நிலமைகளால் தடை செய்யப்பட்டுள்ளது.

காடேறி வழிபாடு

காடுகளில் உறையும் தெய்வமாக காடேறியை நம்புகின்றனர். இது கொடூரம் மிக்க தெய்வம் என்றும் காட்டுக்குள் நுழையும்போது இதை வழிபட்டு எதுவித மிருகங்களாலோ அல்லது வேறு தீய சக்திகளாலோ ஆபத்து ஏற்படாமல் இருப்பதற்கும் தாம் தேடிச் செல்லும் விலங்குகள் விரைவில் கிடைப்பதற்கும் அருள்புரிய வேண்டும் என காடேறியை வேண்டிய பின்னர் காட்டின் மத்திக்கு சென்று வேட்டையாடுவர். இவ்வாறு வேட்டையாடி மீளும்போது தாம் வேட்டையாடிக் கொண்டு வந்த மிருகத்தின் இரத்தத்தையும் தேனையும் இத் தெய்வத்துக்குப் படைத்து வழிபடுவர். பொதுவாக இத்தெய்வத்தை செந்நிறப்பூக்களாலேயே வழிபடுவது மரபாகக் காணப்படுகின்றது.

பொதுவாக கிராம மட்டத்தில் மக்கள் இத்தெய்வம் நினைத்ததை சாதிக்க துணைபுரியும் தெய்வமாகக் கணிக்கின்றனர். அதாவது "உவன் காடேறியை வாலாயப்படுத்தி இருக்கிறான். நினைத்ததை சாதிப்பான்" என்று கூறி இத்தெய்வம் பற்றிய மேலான அச்சப்பாடுடையவர்களாக வன்னி மக்கள் விளங்குகின்றனர்.

நெளுக்குளம் பாலாமைக்கல் குளக்கரையில் பாலை மரத்தின் கீழ் ஒரு கல்லை வைத்து காடேறி சுவாமி என இவ்வூர் மக்கள் வழிபட்டு வருவது இங்கு குறிப்பிடத்தக்கது. இத்தெய்வத்துக்கு பன்னக் குழைகளின் மீதே பண்டங்களைப் படைப்பது மரபாகக் காணப்படுகின்றது.

காடேறி வழிபாட்டு மரபுகள் சிறிதளவு கூட ஆகம மரபிற்குள் உட்படாத போதிலும் இன்று வன்னி மண்ணில் அழிந்துகொண்டு இருக்கும் வழிபாட்டு மரபாக இது காணப்படுகின்றது.

காளியம்மன் வழிபாடு

அம்பிகையின் கொடூரவடிவமே காளி என்று கூறப்படுகின்றது. வன்னி மண்ணில் காளியம்மன் வழிபாடும் நீண்டதொரு வரலாற்று வழிபாடாகக் காணப்படுகின்றது. அதாவது,

வெம்மருந்து மம்மலையிலியற்றி யானை
யெழுபதினா யிரஞ்சுமந்த பொன்னுங் கூட்டி
யம்மலையி னிடைவைத்தே காளி யென்னுந்
தையல்தனை யிறைஞ்சியவன் சார வைத்தான்

என்ற வையாபாடல் செய்யுள் முலம் வீரவராயன் செட்டி காளி வழிபாட்டை ஆற்றியமை பற்றி அறிந்து கொள்ள முடிகின்றது.

குருமண் காடு சந்தியில் அமைந்துள்ள காளி அம்மன் கோயில் சின்னப்புதுக்குளம் காளியம்மன் கோயில் குழுமாட்டு சந்தி காளி அம்மன் கோவில், நெளுக்குளம் பத்திரகாளி அம்மன் கோயில் ஆகிய காளியம்மன் கோயில்கள் குறிப்பிடத்தக்கனவாகும். பூசாரிமார்களே வழிபாடு ஆற்றும் இவ் ஆலயங்களில் பூசாரியார் தெய்வம்வந்து ஆடி வந்திருக்கும் பக்தர்களுக்கு சங்கதி கூறுவதும் ,நூல்கட்டுதல். பேய் பெல்லி. சூனியத்தால் வருந்தியவர்களுக்கு பேய் ஓட்டல் என்னும் சடங்குகளை மேற்கொள்ளுதல் இவ்வாலயங்களின் மரபாகக் காணப்படுகின்றது.

வன்னியின் ஒரு சில மருத்துவிச்சிமார்களும் தமது தொழில்சார் தெய்வமாக பத்திரகாளியை வழிபடுவதை இவர்களோடு நேர்முகம் காணல் மூலம் அறிந்து கொள்ள முடிகின்றது. நெளுக்குளம் நாகம்மா மருத்துவிச்சியின் கூற்றுப்படி, மகப்பேற்றை பராமரிப்பதற்கு முன்னர் பத்திரகாளியின் அருள்வேண்டி பிறக்கப்போகும் குழந்தையும், தாயும் எதுவித மரணபயமுமின்றி இருக்க மருத்துவிச்சி பிரார்த்திப்பார். பின் குழந்தை பிறந்து தாயும் சேயும் நலத்துடன் இருப்பதைக் கண்டு மீண்டும் பத்திரகாளியின் ஆலயம் சென்று தேங்காய் உடைத்து நன்றி தெரிவிக்குமாப் போல் வழிபாடு ஆற்றுவர். மருத்துவிச்சி மட்டுமன்றி குழந்தையின் குடும்பத்தினரும் குழந்தை பிறந்து 40ஆம் நாள் பத்திரகாளி அம்மனுக்கு மடைபரவி வழிபாடு ஆற்றுதல் மரபாகக் காணப்படுகின்றது.

இன்று மேற்படி ஆலயங்கள் முழுக்கமுழுக்க ஆகமமரபோடு ஒட்டிச் செல்வதை அவதானிக்க முடிகின்றது. மகப்பேற்றில் மருத்துவிச்சிமார்களின் பங்களிப்பு இன்று குறைவாதலால் பத்திரகாளியும் மருத்துவிச்சிமார்களின் தொழில்சார் தெய்வம் என்ற அந்தஸ்தை இழந்துள்ளதை அவதானிக்க முடிகின்றது.

அண்ணமார் வழிபாடு

வீரபத்திரரால் ஏவப்பட்டு தமது கடமைகளை சரியாக செய்யாத பட்சத்தில் அவரால் அழித்தொழிக்கப்பட்ட சிறு தெய்வங்களில் ஒன்றாக அண்ணார் கருதப்படுகின்றனர். இவ்வாறு வீரபத்திரருக்கு அஞ்சி, பள்ளர் குறிச்சியில் சென்று ஒழிந்து அவர்களால் பாதுக்கப்பட்டதாக அண்ணமார் பற்றிய புராணரீதியான ஐதீகம் கூறும். ஆனால் வன்னி மண்ணில் தோன்றிய அண்ணமார் வழிபாட்டின் ஆரம்பம் பற்றி வையா என்ற யாழ்நாட்டு வளப்ப நூலில் கூறப்படும் கதை ஒன்றின் மூலம் அறிந்து கொள்ள முடிகின்றது. அதாவது முன்னர் நாச்சிமார் வழிபாட்டில் நோக்கியது போன்று வன்னியர்களது மனைவியரான வன்னி நாச்சியரோடு குதிரை கொண்டு வந்த 60 பள்ளர்களும் நாச்சிமார் தமது கணவன்மார் இறந்த செய்தியைக்கேட்டு செல்லிச்சி வாய்க்காலில் தீயில் விழுந்து இறக்க இவர்களும் அத்தீயில் வீழ்ந்து இறந்ததாகக் கூறப்படுகின்றது. அவ்வாறு இறந்த 60 பள்ளர்களையுமே அண்ணமார் என பன்மைப் பொருளில் கூறி வழிபட ஆரம்பித்ததாக அறிய முடிகின்றது. (1921– பக்கம் 10)

அண்ணமார் ஆலயங்கள் வன்னியில் விரல்விட்டு எண்ணத்தக்க வகையிலேயே காணப்படுகின்றன. அந்தவகையில் கள்ளிக்குளத்தில் அமைந்துள்ள அண்ணமார் ஆலயம், முல்லைத்தீவு, கொக்கிளாயில் அமைந்துள்ள அண்ணமார் ஆலயம் ஆகியவற்றை கூறிக் கொள்ளலாம். ஐயனாரைப்போன்று அண்ணமாரையும் வன்னிமக்கள் தமது காவல் தெய்வமாக வழிபட்டு வருகின்றனர். கொக்கிளாய் பகுதியில் விளங்கிவரும் அண்ணமார் சிந்து இதற்கு சான்றாகும். அதாவது,

"ஐயனார் தன்னுடைய திருவருளினாலும்
அலங்கார அப்பன் அருளாலும்
மெய்யாக வெற்றி தரும் மெய்கிட்ணராலும்
ஐயாவெனப் பெரிய வாளலகெடுத்து
அகல நின் உயிர்காக்கும் அண்ணமார்க்கபயம்"

என்ற பாடல் மூலம் அறியக்கூடியதாய் உள்ளது. அண்ணமாருக்கு அசைவ உணவு வகைகளையே அதிகமாக படைப்பதை வன்னி அண்ணமார் வழிபாட்டிலும் அவதானிக்க முடிகின்றது. அதாவது,

முட்டைப் பொரியல்லோ அண்ணமாரே – உனக்கு
முருங்கைக்காய் தீயல்லவோ அண்ணமாரே
இறைச்சிப் பொரியல்லோ அண்ணமாரே – உனக்கு
இனிதாக நாம் படைப்போம் அண்ணமாரே

என்ற காரைதீவு அண்ணமார் பாடலைப்போன்று பன்றி இறைச்சி, மீன், முட்டை, சாராயம் முதலானவற்றை அண்ணமாருக்கு படைப்பது வன்னியில் மரபாகக் காணப்பட்டது. இன்றைய நாகரிக முன்னேற்றம், சாதி ஒழிப்பு, ஆலயப்பிரவேசம் போன்றவற்றால் குறித்த வகுப்பினருக்கென இருந்த இவ்வழிபாட்டு மரபும் வன்னியில் கைவிடப்பட்டு நீண்டகாலங்களைக் கடந்த வழிபாட்டு மரபாகக் காணப்படுகின்றது.

வன்னியர் வழிபாடு

வன்னிக்கே உரித்தான இவ்வழிபாடு ஆலயம் அமைத்து வழிபடும் மரபு அல்லாமல் வயல்வெளிகள் தோறும் ஆற்றப்பட்டு வரும் ஒரு வழிபாட்டு மரபாகக் காணப்படுகின்றது. வயலில் நெல் விளைந்து சூடு அடித்து பொலிகொட்டிய பின்னர் பொலியை அள்ளுவதற்கு முன்னர் அப்பொலிக்கும்பிக்கு முன்னால் பொங்கல் பொங்குவர். இப்பொங்கல் பால் பொங்கலாக பொங்கப்படும். இவ்வாறு பொங்கப்பட்ட பொங்கலை முக்காலிகட்டி அதன் மேல் வன்னியருக்கெனப் படைத்து வழிபடுவர். அந்நேரம் அரிவுவெட்டு, பொலிப்பாடல்களைப் பாடுவர். இவ்வாறு வன்னியர் வழிபாடு முடிந்ததும் வந்திருக்கும் அனைவருக்கும் பொங்கல் பரிமாறியதன் பின்னர் பொலிகளை அள்ளி மூட்டையாகக் கட்டுவர். அத்துடன் அவ்வயலில் உள்ள வேலைகள் அனைத்தும் நிறைவு பெறும்.

இவ்வழிபாடும் இன்று வன்னியில் அழிந்து கொண்டு இருக்கும் ஒரு சிறுதெய்வ வழிபாட்டு மரபாகக் காணப்படுகின்றது.

காத்தவராயர் வழிபாடு

மாரியின் மகனாகப் பிறந்து பூமியைக் கொடிய ஆபத்திலிருந்து காத்தவராக காத்தவராயர் சுவாமியைக் கருதி வழிபடுகின்றனர். அந்தவகையில் வன்னி மண்ணில் காத்தவராய சுவாமிக்கென தனியான ஆலயம் அமைத்து வழிபடாது மாரியம்மன் ஆலயங்களில் இவரை பிரகாரத் தெய்வமாகக் கணித்து வழிபாடு ஆற்றுகின்றனர்.

அந்தவகையில் பண்டாரிக்குளம் முத்துமாரி, வெடிவைத்த கல்லு முத்துமாரி, நெடுங்கேணி பட்டிருப்பு முத்துமாரி ஆகிய அம்மன் ஆலயங்களில் காத்தவராயர் வழிபாடு ஆற்றப்படுகின்றது. பொதுவாக இவரது வடிவமாக கழுமரத்தையே உருவகித்து மாரியம்மனை எதிர்நோக்கிய வண்ணம் இருப்பதாக அமைத்து வழிபாடு செய்கின்றனர்.

பண்டாரிக்குளம் முத்துமாரியம்மன் கோயிலில் நடைபெறும் வேள்வி மாரியம்மனுக்கு அல்லாது காத்தவராச சுவாமிக்கே ஆற்றப்படுவதாகக் கூறப்படுகின்றது. இங்கு இவருக்கு படைக்கும் தனித்துவமான மரபுகளைக் கொண்டது. கருவாடு, முட்டை, மீன், இறைச்சி என்பவற்றைச் சோற்றோடு படைப்பதோடு சுட்ட முழுக்கோழியையும் தடியில் குற்றி நடுவில் நிறுத்துவர். அத்தோடு இருமருங்கிலும் சாராயப் போத்தல்களையும் வைத்து பறை, உடுக்கு ஆகியவற்றின் ஒலியுடன் காத்தவராசருக்கு பூசை நடைபெறும். பூசாரியார் கலைவந்து ஆடத் தொடங்குவார். இவ்வாறு ஆடி அங்கு வந்திருந்தவர்களுக்கு சங்கதி கூறுவது மரபாகக் காணப்படுகின்றது.

கொத்தி வழிபாடு

அண்ணமார், பெரியதம்பிரான் போன்று வீரபத்திரரது கோபத்துக்குஅஞ்சி பிள்ளை பெறும் வீட்டில் ஒளித்து, மருத்துவிச்சியினால் போற்றப்பட்ட தெய்வமாக கொத்தித் தெய்வம் காணப்படுகின்றது.

எனினும் வன்னிமண்ணில் கொத்தித் தெய்வம் மருத்துவிச்சியின் தொழில்சார் தெய்வமாகப் போற்றப்படாது பேய் என்ற நிலையில் கொத்திப்பேய் எனக்கூறி கணிக்கப்பட்டதை மருத்துவிச்சிமார்களுடன் நேர்முகம் கானல்வாயிலாக அறிந்து கொள்ள முடிகின்றது. நெளுக்குளம் நாகம்மா மருத்துவிச்சியின் கூற்றுப்படி, குழந்தை பிறந்து முதல் நான்கு நாட்களும் பிரசவம் இடம்பெற்ற அறையையோ அல்லது இடத்தையோ கூட்டுவதில்லை. அவ்வாறு கூட்டினாலும் அவற்றை வெளியில் வீசாது பழைய சுளகு ஒன்றில் அள்ளி ஒரு மூலையில் வைப்பர். ஐந்தாம்நாள் பிரசவமாதுவுக்கு கொடுக்கும் உணவு, காயம் முதலியவற்றில் சிறிதளவு எடுத்து மேற்படி சுளகில் வைத்து விளக்கும், கோடரியும் கொண்டு சனநடமாட்டம் அற்ற நாவல் மரத்தடிக்கு சென்று சுளகில் கொண்டு வந்த பொருட்களை வைத்து படைத்து விளக்கேற்றி கொத்தியை மருத்துவிச்சி வழிபடுவார். இக் கொத்திக்கு கழித்தல் என்று கூறப்படும். இதன் பின்னர் மூன்று முறை நாவல் மரத்தில் கோடரியால் கொத்திவிட்டு திரும்பிப்பாராமல் வீடு வந்து சேருவர். இத்தகைய கொத்திக்குக் கழிக்கும்முறை 1976 ஆம் ஆண்டு வரையும் வன்னியில் இருந்ததாக மேற்படி மருத்துவிச்சி கூறுகின்றார்.

யாழ்ப்பாணத்தைப்போன்று வன்னிமண்ணில் கொத்தியை தெய்வமாகக் கருதி ஆலயம் எழுப்பி வழிபடும் மரபு இருந்திருக்கவில்லை. இன்றைய நாகரிகயுகத்தில் வைத்தியசாலைகள் போன்ற மருத்துவ முன்னேற்றத்தால் மகப்பேற்றில் மருத்துவிச்சிமார்களால் ஆற்றப்படும் இக் கொத்தித் தெய்வ வழிபாட்டு மரபும் இன்று வன்னி மண்ணில் சிதைவுற்று நீண்ட காலங்களைக் கடந்துவிட்ட ஒரு வழிபாட்டு மரபாகக் காணப்படுகின்றது.

ஏனைய சிறுதெய்வ வழிபாடு

சலவைத் தொழிலாளர் தமது குலதெய்வமாகப் போற்றும் பெரியதம்பிரான் வழிபாடும் வன்னியில் காணப்படுகின்றது. பூநகரி கோயில் பெரியதம்பிரான் ஆலயம் இதற்கு சிறந்த எடுத்துக்காட்டாகும். ஆண்டுதோறும் வருடாந்தப் பொங்கல் ஆனிமாதத்தில் நடைபெறுகின்றது. பொங்கலுக்கு வேண்டிய நெல்லை வேளாளர் குலத்தவரிடம் சலவைத் தொழிலாளர் மங்கலகரமாக சென்று பெறுவர். பறை ஒலியுடன் பொங்கல் கிரியைகள் இவர்களது வழியில் வந்த பரியாரியார் தலைமையில் மேற்கொள்ளப்படுகின்றது.

வன்னியின் மற்றொரு வயற்காவற் தெய்வமான இராக்கியன் சுவாமிக்கும் ஆலயம் எழுப்பி வழிபடும் மரபு காணப்படுகின்றது. அத்தகைய இராக்கியன் சுவாமி ஆலயங்கள் வன்னியில் சாத்திரி கூளாங்குளம் ஐயன்கோயில் முதலான இடங்களில் அமைந்துள்ளன. புளியமரத்தடிக்குக் கீழ் அல்லது சூலத்தை வைத்து ஆண்டுக்கொருமுறை பொங்கல் விழா எடுத்து வழிபடுவது இதன் தனித்துவம் மிகு வழிபாட்டு மரபாகும்.

கிராமத்தின் காவல் தெய்வமான முனி அல்லது முனியப்பருக்கும் வன்னி மண்ணில் நீண்ட காலமாக வழிபாடு ஆற்றப்பட்டு வருவதை அறிய முடிகின்றது. சடாசு முனி என்ற பெயரில்

ஆற்றப்பட்ட தெய்வம் பற்றி வையாபாடலில் குறிப்புக்கள் வருகின்றன. பேயாடி கூளாங்குளம், பூநகரி நல்லதண்ணிக்கட்டு ஆகிய இடங்களில் இத்தெய்வத்துக்குரிய ஆலயங்கள் உண்டு. சூலம் அல்லது கல்லுவைத்து வழிபட்டு ஆண்டுக்கொருமுறை வருடாந்தி பொங்கல் விழா எடுப்பர்.

வன்னியில் மற்றொரு பெண் தெய்வமான பேச்சி அம்மனுக்கு வழிபாடு ஆற்றப்படுகின்றது. இத்தெய்வத்தை தனியான ஆலயத்தில் அமைத்து வழிபடாது ஏனைய தெய்வங்களின் ஆலயங்கள் வாயிலாகவே வழிபடுகின்றனர். பண்டாரிக்குளம், நெடுங்கேணி, பட்டிக்குடியிருப்பு முதலான இடங்களில் அமைந்துள்ள மாரியம்மன் ஆலயங்களில் இத்தெய்வத்தையும் வழிபடுகின்றனர். பண்டாரிக்குளம், முத்துமாரியம்மன்கோயில், வருடாந்தம் நடைபெறும் வேள்வியில் பலியிடப்படும் விலங்குகளின் இரத்தம், மீன், முட்டை, இறைச்சி என்பனவற்றை படைத்து பேச்சி அம்மனை வழிபடுவர்.

ஐரோப்பியர் காலத்தில் அழித்தொழிக்கப்பட்ட இந்துப்பாரம்பரிய மரபுகள் வயிரவர் ஆலயங்கள் வாயிலாகவே பேணப்பட்டு வந்தன. அந்த வகையில் வயிரவர் வழிபாடும் வன்னிப் பெருநிலப்பரப்பெங்கணும் பரந்து விரிந்து கிடப்பதை காணக்கூடியதாக உள்ளது. ஒரு சில ஆலயங்கள் பெரியதாகக் கட்டப்பட்டு ஆகமமரபிற்குள் சென்றாலும் ஏனையவை இன்றும் கிராமிய வழிபாட்டு மரபில் பயபக்தியுடன் ஆற்றப்படுவதை அவதானிக்க முடிகின்றது.

பூமியில் பல்வேறு வழிகளில் துன்பம் விளைவித்த மந்திரவாதியை அழித்து அடக்குவதற்காக மாரிதேவியின் மகனாக அவதரித்தவரே மாடசாமி எனக் கூறப்படுகின்றது. இத்தெய்வத்தின் ஆலயங்களும் வன்னியில் விரல்விட்டு எண்ணத்தக்க வகையில் ஆங்காங்கு உள்ளன. பண்டாரிக்குளம், காத்தார் சின்னக்குளம், ஆகிய இடங்களில் ஒரு கல்லை மரத்தடியில் வைத்து மாடசாமி எனப்போற்றி வழிபட்டு வருகின்றனர். இவ்வாலயத்தில் ஆண்டுக்கொருமுறை ஆடு, கோழி, முதலானவற்றை பலியிடுவதோடு கள், சாராயம் முதலிய குடிவகைகளையும் வைத்து வழிபாடு ஆற்றுகின்றனர். நிறைமாதக் கர்ப்பிணிகள் இவ்வாலயத்துக்கு அண்மையில் கூட போவது விலக்கப்பட்டுள்ளது.

தக்கனது யாகத்தை அழிக்க உக்கிரவடிவம் கொண்டு வந்த வீரபத்திரரையும் வன்னிமக்கள் பொதுவாக வழிபடுகின்றனர். வன்னியில் பிரபல்யம் பெற்ற வீரபத்திரர் ஆலயங்கள் பேயாடிக்கூளாம்குளம், தாவடிஊர் முதலிய இடங்களில் காணப்படுகின்றன.

வன்னியில் இந்திய வம்சாவழி மக்கள் வந்து குடியேறியதன் பின்னர் கொண்டுவரப்பட்ட சிறு தெய்வவழிபாட்டு மரபாக மதுரைவீரன் வழிபாடு காணப்படுகின்றது. மகாறம்பைக்குளத்தில் கல், சூலம், மதுரைவீரன் படம் என்பவற்றை வைத்து மதுரைவீரன் கோவில் எனப் போற்றி வழிபட்டு வருகின்றனர். இவ்வாலயத்தில் ஆண்டுக்கொருமுறை ஆடு, கோழி முதலானவற்றை பலியிட்டு அவற்றின் இரத்தத்தையும், பலியிடப்பட்ட விலங்குகளின் இறைச்சியையும் சமைத்துப் படைப்பர். அத்தோடு கள், சாராயம் முதலிய குடிவகைகளையும் வைத்து வழிபடுவர். பூசாரியார் உருவேறி பாரியகத்தி ஒன்றை வைத்துக்கொண்டு ஆடி சங்கதி கூறுவர். இங்கு படைக்கப்பட்ட இத்தகைய மாமிச உணவுகள் அடியவர் அனைவருக்கும் பரிமாறப்படும்.

ஒருவர் இறந்தால் அவருக்காக எட்டாவதுநாள் நடைபெறும் சடங்கில் சத்திமாடன் என்ற தெய்வம் முக்கியத்துவப்படுத்தப்படுவதும் இங்கு குறிப்பிடத்தக்கது. அதாவது ஒருவர் இறந்து எட்டாவது நாள் சூரியன் மறைந்து இருள்சூழ ஆரம்பிக்கும்போது இறந்தவருக்கு விருப்பமான அனைத்து பொருட்களிலும் சிறிதளவை ஒரு கடகத்தில் இட்டு கொள்ளி வைத்தவரும், பரியாரியாரும் (அம்பட்ட குலத்தவர்) சனநடமாட்டம் இல்லாத நேரம் பந்தம் ஒன்றை ஏந்திச் சென்று நடுச்சந்தியில் பந்தத்தை நாட்டி மேற்படி படையல் பொருட்களை வைத்து சந்திமாடனை வழிபடுவர். இவ்வாறு வழிபட்டதன் பின்னர் திரும்பிப்பாராது வீடுவந்து சேருவர். இவ்வழக்கு வன்னியின் சில பிரதேசங்களில் இன்றும் இருந்து வருகின்றது.

முடிவாக வன்னி மண்ணிலே நாகரிக முன்னேற்றம், அந்நியராட்சி, கிறிஸ்தவமத செல்வாக்கு, கல்வியில் உயர்வு, நவீன சுகாதார வசதிகளும், போக்குவரத்து வசதிகளும் ஏற்படுவதற்கு முன்னர் சிறுதெய்வ வழிபாட்டு மரபுகள் போற்றுவதற்குரியதாகக் காணப்பட்டன. ஆனால் இன்று சாதி ஒழிப்பு, ஆலயப்பிரவேசம் முதலான பல முன்னேற்றங்களால் இக்கிராமிய வழிபாட்டு மரபுகள் கைவிடப்பட்டு ஆகமமரபிற்குள் சென்று கொண்டு இருப்பதை அவதானிக்க முடிகின்றது.

வன்னி மண்ணினதும் மக்களதும் ஆதிசமய, சமூக, கலாசார, பாரம்பரியங்களை இனங்காட்டும் தரிசனங்களாக இச்சிறுதெய்வ வழிபாட்டுமரபுகள் காணப்படுகின்றன. இன்றும் வன்னி மண்ணின் ஏதோ ஒரு திக்கில் இச்சிறுதெய்வ வழிபாட்டு மரபுகள் பேணப்பட்டுக் கொண்டு இருப்பது போற்றுவதற்குரிய விடயமாகும்.

இவ்வகையில் வன்னி மண்ணின் சிறு தெய்வ வழிபாட்டு மரபுகளை மானுடவியல், சமூகவியல் ரீதியில் மேலும் ஆய்வுக்கு உட்படுத்தி சிதைந்துகொண்டு இருக்கும் இச்சிறு தெய்வவழிபாட்டுத் தரிசனங்களை முழுமையாக வெளிப்படுத்த வேண்டிய அவசியம் ஒவ்வொரு வன்னி மைந்தனதும் தலையாய கடமைப்பாடாகும்.

உசாத்துணைகள்

நடராசா, க. செ., வையாபாடல், கொழும்புத் தமிழ்ச்சங்க வெளியீடு 1980

Navaratnam, c. s., A Short History of Hinduism in Ceylon - 1964

கனகரெத்தினம், இரா. வை, வன்னி மக்களின் மரபும் பண்பாடும் ஓர் ஆய்வு பண்டார வன்னியன் விழா மலர் 1982

நவரெத்தினம், சி. எஸ்., வன்னியும் வன்னியரும் திருக்கேதீச்சரம் திருக்குடத் திருமஞ்சன மலர் 1976

இலங்கைத் திருநாட்டின் இந்துக்கோயில்கள், பிரதேச அபிவிருத்தி, இந்து கலாசார அமைச்சு வெளியீடு 1984

தமிழரசி சந்திரசேகரம், ஐயனார் வழிபாட்டில் வன்னியின் சடவங்குள ஐயனார் கோயில் பண்டாரவன்னியன் விழாமலர் 1982

பாலகிருஷ்ணன், சி., வற்றாப்பளைக் கண்ணகி அம்மன் பொங்கல் கிரியா கரும விளக்கம், வற்றாப்பளை கண்ணகி அம்மன் கருணைமலர் 1978

சண்முகலிங்கன், என்., யாழ்ப்பாணத்தில் அண்ணமார் வழிபாடு, பண்பாடு 1993புரட்டாதி, இந்து சமய, கலாசார அலுவல்கள் திணைக்கள வெளியீடு

கனகரத்தினம் இரா. வை., நாட்டார் வழக்காற்றில் கொத்தித்தெய்வம், தேசியதமிழ் சாகித்திய விழா சிறப்பு மலர் 1991

மட்டக்களப்பு மண்ணிலே கத்தோலிக்கத் திருமறையின் ஆரம்ப காலங்கள்

கலாநிதி டொமினிக் சாமிநாதர்

கிறிஸ்தவம் முதன்முதல் 1546 இல் போர்த்துக்கேயராலேயே மட்டக்களப்பிற்கு அறிமுகம் செய்யப்பட்டது. அக்காலத்தில் மட்டக்களப்பு என்றால் இன்றைய மட்டக்களப்பு, அம்பாறை ஆகிய இரு மாவட்டங்களையும் உள்ளடக்கிய பெருநிலப்பரப்பாகும். இன்றைய சம்மாந்துறையும் அன்று மட்டக்களப்பு என்றே அழைக்கப்பட்டது.

இக்காலத்தில் மூன்றாம் ஜோன் என்ற பெயர் கொண்ட போர்த்துக்கல் நாட்டு அரசனுக்கு இலங்கையில் இருந்த பிரான்சிஸ்கன் சபையைச் சேர்ந்த கத்தோலிக்கத் துறவியாகிய சைமன் டீ. கொயிம்பிறா (SIMON DE COIMBRA) எழுதிய மடலிலே மட்டக்களப்பு மன்னன் கத்தோலிக்க மதத்தைத் தழுவ மிகவும் ஆவலாய் இருப்பதாகவும், அதன் காரணமாய்த் தன் மகனைக் கத்தோலிக்க மதத்தில் சேர்த்து அவனுக்கு "டொம் லூயி" (Dom Louis) எனும் பெயரில் ஞானஸ்நானம் கொடுத்துள்ளதாகவும் குறிப்பிட்டுள்ளார்.

1547இல் மோனிஸ் பரட்டோ (Monis Barattao) என்னும் போர்த்துக்கேய தளபதி, பல வீரர்களுடனும் சில கத்தோலிக்கத் துறவிகளுடனும் மட்டக்களப்பிலே தரை இறங்கினான். இக்கத்தோலிக்கத் துறவிகள் மட்டக்களப்பு மண்ணையும், அவனது குடிமக்களில் ஒரு பகுதியினரையும் கத்தோலிக்க மதத்திலே சேர்த்து ஞானஸ்நானம் கொடுத்தனர். அத்துடன் பனிச்சங்கேணி என்னும் பகுதியின் இளவரசியாய் இருந்த ஒரு கன்னிச்சியையும் அவளது இரு குமாரர்களையும், குடும்பத்தாரையும் மனந்திருப்பி ஞானஸ்நானம் கொடுத்ததாகவும் சொல்லப்பட்டு ள்ளது. இவர்களே மட்டக்களப்பின் முதற் கிறிஸ்தவர்களாவர்.

1566இல் அருட்தந்தை பெஸ்கியோர் நூஞெஸ் என்பவர் விஜயம் செய்துள்ளார். அவரது இலங்கை விஜயம் பற்றிய குறிப்பேட்டிலே "மட்டக்களப்பிலும் திருகோணமலையிலும் ஒரு சில கத்தோலிக்கர் உள்ளனர். அவர்களையும் நாம் பராமரிக்க வேண்டும்" எனக் குறிப்பிட்டுள்ளார்.

1624இல் போர்த்துக்கேய தளபதி கொன்ஸ்ரைன் டிசா டி நொறோனா (Constantine de sa de Noronha) மட்டக்களப்பில், புளியந்தீவில் ஒரு கோட்டையை அமைத்தார். அது முதல் கோட்டையினுள் இருந்த படை வீரர்களுக்கு ஆன்மீகப்பணி புரிவதற்கென்று கத்தோலிக்கக் குருமாரும் அவர்களுடன் அங்கு இருந்தனர். இவ்வாறு 1628இல் கொழும்பில் இருந்த இயேசு சபைக் கல்லூரியில் பணியாற்றிய அருட்தந்தை அந்தனி சொய்றோ (Fr. Anthony Soiro) மட்டக்களப்பிற்குப் பொறுப்பாளராக நியமிக்கப்பட்டு மட்டக்களப்பில் குடிகொண்டிருந்த போர்த்துக்கேயப் படைவீரர்களுக்கு ஆன்மீகப்பணி புரிந்தார். அவர் கோட்டைக்கு வெளியே வாழ்ந்த மட்டக்களப்புக் கிறிஸ்தவர்கள் மத்தியில் ஆன்மீகப் பணி புரிந்தே இருப்பார் என்றும், கிறிஸ்தவர்கள் அல்லாத இந்துக்கள் மத்தியிலும் கிறிஸ்தவ மதத்தைப் போதித்துப் பலரைக் கிறிஸ்தவர்களாக்கியிருக்க வேண்டும் என்றும் நாம் யூகிக்க இடமுண்டு.

அத்துடன் 1624ம் ஆண்டிலேயே மட்டக்களப்பில் தாண்டவன்வெளி எனும் பகுதியில் காணிக்கை மாதா என்னும் பெயரில் ஒரு கத்தோலிக்க ஆலயம் கட்டப்பட்டது. தாண்டவன் என்னும் ஒருவரே இவ்வாலயத்திற்கான நிலத்தை நன்கொடையாகப் கொடுத்தார் என்றும் பிற்காலத்தில் அவனும் கிறிஸ்தவ மதத்திற்காக ஒரு வேதசாட்சியாய் மரணித்தார் என்றும் ஒரு பாரம்பரியம் இன்றும் நிலவுகின்றது. இவ்வாலயமே மட்டக்களப்பு மண்ணில் அமைக்கப்பட்ட முதலாவது கிறிஸ்தவ ஆலயமாகும்.

1546 முதல் 1638 ஆண்டு வரையிலான 92 ஆண்டுகளுள் கத்தோலிக்க மதம் மட்டக்களப்பில் பரவி, நன்கு வேரூன்றியிருந்ததென்றும் நாம் கூறலாம். பல போர்த்துக்கேயப் போர் வீரர்களும் மட்டக்களப்பு வாழ் தமிழ்ப் பெண்களைத் திருமணம் முடித்திருக்க வேண்டும். தமிழர்கள் கத்தோலிக்க மதத்தைத் தழுவிய போதெல்லாம் போர்த்துக்கேயப் பெயர்களையும் அணிந்து அவர்கள் மொழியையும், கலாசாரப் பண்பாட்டு முறைகளையும் பின்பற்றினர். இவர்களின் வழித்தோன்றல்களாக இன்றுவரை மட்டக்களப்பிலே நிலை கொண்டுள்ள கத்தோலிக்கப் பறங்கிய (Burghers) இனத்தவரும், அவர்கள் பேசும் கலப்பு நிறைந்த போர்த்துக்கேய மொழியுமே கத்தோலிக்க மதம் மட்டக்களப்பிலே 15ம் நூற்றாண்டில் இருந்தே வேரூன்றி வளர்ந்திருந்ததென்பதற்குச் சான்றாகும்.

ஆனால் 1638ம் ஆண்டில் ஒல்லாந்தர் (The Dutch) மட்டக்களப்பைக் கைப்பற்றி, அங்கு போர்த்துக்கேயர் கட்டிய கோட்டையினையும் இடித்துத் தரைமட்டமாக்கினர். இவர்கள் இலங்கையை 149 வருடங்கள் ஆண்டனர். கத்தோலிக்க மதத்தையும், போர்த்துக்கேய மொழியையும் பூண்டோடு ஒழித்துக்கட்ட முயன்றனர். தங்கள் அதிகாரத்திற்கு உட்பட்ட எப்பகுதியிலும் கத்தோலிக்க மதத்தைத் தடைசெய்தனர். எல்லாக் கத்தோலிக்கக் குருமாரையும் ஒன்றில் கொன்று குவித்தனர். அல்லது நாடு கடத்தினர். மட்டக்களப்பிலே ஒல்லாந்தர் கைப்பற்றிய பகுதிகளில் வாழ்ந்த சில கத்தோலிக்கர்கள், கண்டியரசன் காட்டிய கருணையினால் அண்டியிருந்த கண்டியரசனுடைய நிலத்தொகுதிக்குள் சென்று குடியேறினர். மற்றக் கத்தோலிக்கர்கள் இரகசியமாக இரவு வேளைகளில் வீடுகளிலே ஒன்றுகூடித் தங்கள் மதவழிபாடுகளை நடாத்தினர். இவ்வாறு எந்த ஒரு குருவின் உதவியோ, ஆதரவோ, பிரசன்னமோ இன்றி 50 ஆண்டுகளுக்கு மேலாகத் தங்கள் கத்தோலிக்க விசுவாசத்தில் நிலைத்திருந்தனர். மற்றப் போர்த்துக்கேயர் வழிவந்த உரோமன் கத்தோலிக்கர்கள், விஷேடமாகப் பறங்கிய கத்தோலிக்கர்கள், எவ்வித அச்சுறுத்தல்களுக்கும் பயமின்றித் தங்கள் மதத்தை நன்கு பற்றிப் பிடித்தவராகவே வாழ்ந்தனர்.

இவர்களைப்பற்றி சேர் ரெனன்ற் எமேர்சன் (Sir. Tennent Emerson) பின்வருமாறு கூறியுள்ளார். "எவ்வளவுதான் துன்புறுத்தப்பட்டாலும், உரோமன் கத்தோலிக்க மதம் தன் பிடியை விட்டுவிடவே இல்லை" போர்த்துக்கேயர் வழிவந்தவர்கள் பகிரங்கமாகவே தங்கள் கத்தோலிக்க மதத்தைக் கடைப்பிடித்தனர். கத்தோலிக்க மதத்தைத் தழுவிய தமிழர்களும், சிங்களவர்களும் கூட கத்தோலிக்க விசுவாசத்தில் நிலைத்திருந்தனர். ஒல்லாந்தரின் எவ்வித ஆசை வார்த்தைகளோ, பயமுறுத்தல்களோ தங்கள் கத்தோலிக்க விசுவாசத்தை மறுதலிக்கச் செய்ய முடியவில்லை.

இக்காலகட்டத்தில்தான் அஃதாவது 1694–1695 இல் ஆசாரத்துக்குரிய யோசப் வாஸ் அடிகள் மாறுவேடம் பூண்டு மட்டக்களப்பிற்கு வந்தார். தாண்டவன்வெளியில் வாழ்ந்த சில கத்தோலிக்கர்களுக்குத் தன்னை வெளிப்படுத்தி, அவர்களுக்குப் பணிபுரிந்தார். மீண்டும் 1704இல் யோசப் வாஸ் அடிகள் மட்டக்களப்பைத் தரிசித்து கத்தோலிக்கர்களுக்கு ஆன்மீகப்பணி புரிந்தார். யோசப் வாஸ் அடிகளைப் பின்பற்றி 1710ஆம் ஆண்டில் அருட்தந்தை பேதுறு டி சல்தானா என்பவர் மட்டக்களப்பைத் தரிசித்து இங்கு வாழ்ந்த கத்தோலிக்க மக்களுக்கு ஆன்மீகப்பணி புரிந்துள்ளார். இவ்வாறு 1845ம் ஆண்டு வரை கோவாவில் இருந்து இலங்கை வந்த கத்தோலிக்க குருமார்களுள் பலர் மட்டக்களப்பிலும் ஆன்மீகப்பணி புரிந்துள்ளனர்.

1717இல் தாண்டவன் வெளி ஆலயம் மறுபடியும் கட்டியெழுப்பப்பட்டது.
1800இல் புனித அந்தோனியார் ஆலயம் மட்டக்களப்பில் கட்டப்பட்டது.
1807இல் பாஸ்கல் முதலியார் என்பவரால் புனித மரியாள் பழைய ஆலயம் புளியந்தீவில் கட்டப்பட்டது.
1808இல் கபிரியேல் விதானையாரால் புனித சூசையப்பர் ஆலயம் தன்னாமுனையில் கட்டப்பட்டது.
1822ல் அமிர்தகழியில் சிந்தாத்துரைமாதா ஆலயமும் வாகரையில் புனித இராயப்பர் ஆலயமும் கட்டப்பட்டது.
1796இல் இலங்கையின் கரையோரப் பகுதிகள் யாவும் பிரித்தானியர் ஆட்சிக்கு உட்படுத்தப்பட்டது. அத்தோடு கத்தோலிக்க மதத்திற்கு எதிராக விதிக்கப்பட்டிருந்த தடையுத்தரவுகள் யாவும் விலக்கப்பட்டன.
1844 ஆண்டில் வீச்சு கல்முனையில் புனித அன்னம்மாள் ஆலயம் கட்டப்பட்டது.

1847 முதல் கிழக்கிலங்கை யாழ் மறை மாவட்டத்தின் ஒரு பகுதியாகவே விளங்கியது. இக்காலத்திலே மட்டக்களப்பிலே இத்தாலிய நாட்டினரான அருட்தந்தை விஸ்தாரீனி (ஏளைனயசனே) என்வர் பணி புரிந்தார். இவர் மிகவும் புனிதமான ஒரு குருவானவராகத் திகழ்ந்ததினால் இவரை மக்கள் "நல்ல சம்மனசு சுவாமி" என்று அழைத்தனர்.

1858 இல் ஜூலை–ஆகஸ்ட் மாதங்களில் மட்டக்களப்பிலே பாரிய ஒரு மறைபரப்பு முயற்சியை அன்றைய ஆயர் வந்தனைக்குரிய பெட்டக்கீனி அவர்களும், பல குருக்களும் சேர்ந்து நடாத்தினர். இவ்வேளையிலேயே முதன் முதலாக ஒரு கத்தோலிக்க ஆயர், மட்டக்களப்பு மண்ணிலே காலடி வைத்தார். அவ்வேளை இவர்கள் தாண்டவன்வெளி, புளியந்தீவு பகுதிகள் முதல் சொறிக்கல்முனை வரையிலான பகுதிகளை தரிசித்து அங்குமிங்கும் சிதறுண்டு வாழ்ந்த கத்தோலிக்கரின் விசுவாசத்தை புதுப்பிக்கச் செய்து தளர்ச்சியுற்றவர்களைத் தேற்றி, புத்துயிர் ஊட்டி ஒரு மறுமலர்ச்சியை ஏற்படுத்தினர். அத்துடன் இன்னும் பலரை மனம் திருப்பிக் கத்தோலிக்க திருச்சபையில் சேர்க்கவும் முயன்றனர்.

1893 இல் கிழக்கிலங்கை யாழ்ப்பாணத்திலிருந்து பிரிக்கப்பட்டு, புதிய ஒரு மறைமாவட்டமாகப் பிரகடனம் செய்யப்பட்டு, இயேசு சபைத் துறவிகளின் பொறுப்பில் விடப்பட்டது. இவர்கள் கிழக்கிலங்கையைப் பொறுப்பேற்றபோது, மட்டக்களப்பிலே 6 பெரிய ஆலயங்களும், 10

சிற்றாலயங்களும், 2 ஆங்கிலப் பாடசாலைகளும், 2 தமிழ்ப் பாடசாலைகளும், 350 கத்தோலிக்க மாணவர்களும், 4500 கத்தோலிக்க மக்களும் இருந்தனர்.

1894 இல் வந்தாறுமூலையில் புனித இராயப்பர் சின்னப்பர் ஆலயம் கட்டப்பட்டது. இயேசு சபைத் துறவிகளிடம் இப்புதிய மறைமாவட்டம் கையளிக்கப்பட்டபின் 1895ம் ஆண்டு நவம்பர் மாதம் 24ம் திகதி அருட் தந்தையர்கள் எவ்றாட் (Evrad) மொறீல் (Moreel) ஆகிய இரு பிரெஞ்சுத் துறவிகளும் மட்டக்களப்புக்கு வந்தனர்.

இவர்கள் மட்டக்களப்புக்கு வந்த அடுத்த ஆண்டிலே 1896 ஜனவரியிலே அருட்தந்தை மொறீல் ஏழை மாணவர்களுக்கான அனாதை இல்லம் ஒன்றை 3 சிறுவர்களுடன் தொடங்கினார். இவ்வில்லமே பிற்காலத்தில் புனித வளவனார் அனாதை இல்லம் எனப்பெயர்பெற்று புனித வளவனார் துறவற சகோதரர்களின் பராமரிப்பில் இயங்கியது. இந்த அனாதை மாணவர்களின் பயிற்சிக்கும், பராமரிப்புக்குமென ஆரம்பிக்கப்பட்டதே கத்தோலிக்க அனாதை அச்சுக்கூடம் (Catholic Orphanage Press) இப்போது அது பெயர்மாற்றம் பெற்று சென் ஜோசப் அச்சுக்கூடம் என விளங்குகிறது.

இக்காலத்திலே பிரயாணம் செய்வதென்பது மட்டக்களப்பைப் பொறுத்தமட்டில் மிகவும் கடினமான ஒன்றாகவே இருந்தது. சீரான பாதைகள் கிடையாது. மட்டக்களப்பிலிருந்து கல்முனை வரை செல்வதென்றால், மட்டக்களப்பு வாவியூடாகவே செல்ல வேண்டும். மற்ற இடமெல்லாம் ஒன்றில் கால்நடையாக அல்லது மாட்டுவண்டியில் தான் பிரயாணம் செய்ய வேண்டும்.

புதிய துறவிகள் வந்தவுடன், பிரயாணக் கஷ்டங்களைப் பாராமல் மட்டக்களப்புப் பெருநிலமெங்கும் அங்குமிங்குமாகச் சிதறுண்டு வாழ்ந்த கத்தோலிக்கர்களைத் தேடி, இனம் கண்டு கொள்வதிலும், அவர்களுடைய விசுவாசத்தைத் திடப்படுத்துவதிலும், தமிழ் மொழியை நன்கு கற்பதிலுமே தங்களின் நேரத்தைச் செலவு செய்தனர்.

இதன் பலாபலனாக 1896 ஜனவரியிலே மூன்று இளைஞர்கள் குருமடத்திலே சேர்ந்து தங்களும் குருக்களாகி ஆன்மீகப்பணி புரிவதில் ஆர்வம் காட்டினர். இவர்களின் நோக்கத்தைப் பரிசோதித்து நன்கு அறிந்தபின் மூவரும் கண்டிக் குருமடத்திற்கு அனுப்பப்பட்டனர். அவர்கள் பெயர்களாவன : ஜோன், லாசரஸ், மார்ட்டின். சொற்ப நாட்களில் மார்ட்டின் குருமடத்தை விட்டு விலகினார். ஜோன் குருமடத்தில் படித்துக் கொண்டிருக்கும்போதே ஈராண்டில் இறைபதம் அடைந்தார். லாசறஸ் விடாமுயற்சியுடன் படிப்பை முடித்துப் புதிய மறைமாவட்டத்தின் முதற்குருவாக 1906ஆம் ஆண்டில் திருநிலைப்படுத்தப்பட்டார்.

இக்காலத்திற்குப் பின்னர் வந்த ஆயர்களும், குருக்களும், துறவிகளும் ஏற்கனவே பல இன்னல்கள் மத்தியில் போடப்பட்ட அத்திவாரத்தின்மேல் சுலபமாகக் கட்டியெழுப்பினர்.

GOVERNMENT AGENT, P. A. DYKE, AND RELIGION IN THE NORTHERN PROVINCE OF SRI LANKA, (CEYLON) 1829 - 1867

(A Study in British Imperial Policy towards Indigenous Religions)

B. E. S. J. Bastiampillai

The British and Christianity

The Christian missionary enterprise got a good start quite early in the Northern Province of Sri Lanka (Ceylon). In 1818, Revd. Joseph Knight commenced his missionary activity in Nallur;[1] and Nallur was developed into the principal station of the Church Missionary Society, along with a church, a school and a printing press.[2] Soon after, from 1825 onwards, the Jaffna Auxiliary Religious Tract Society began distributing Tamil Christian literature among the people.[3] The Wesleyans too established a mission in Sri Lanka apportioning their activities to the Sinhalese and Tamil regions. By 1819, they enlarged their Northern mission with three additional ministers. A chapel and a school were also built in Jaffna.[4]

The American missionaries who arrived in 1816 laboured, especially in the countryside, which though well-inhabited was not under Protestant Christian influence.[5] There were also, in addition, the Presbyterians, Lutherans, Anglicans, and numerous Roman Catholics In North Sri Lanka.[6]

But the number of missionaries or converts gave no indication of the significance of Christianity in the lives of the people. At one time the religion appeared to be almost extinct. Churches were neglected, the clergy were forgotten, and there was only one Tamil catechist in charge of the province.[7] Yet, the missionaries persisted and eventually exerted a great influence on the people. The nature of their work linked them close to the people.

1. Martyn, John H., *Notes on Jaffna—Chronological, Historical and Biographical, Etc. with an Appendix* (Tellipalai, 1923) p. 12.
2. Martyn, John H., *op. cit.* pp. 13–14.
3. *Ibid.*, p. 14; also see Casie Chitty, S. *Ceylon Gazetteer* (Colombo, 1834) p. 173.
4. *Ibid.*, p. 13; also see De Silva, K.M. *Social Policy and Missionary Organizations in Ceylon*, 1840–1855 (London, 1855) p. 27 for the division of regions between the Wesleyans and the Church Missionary Society.
5. *Ibid.*, p. 12.
6. Casie Chitty, S., *op. cit.* p. 57.
7. See observations of Revd. Buchanan quoted from Emerson Tennent's *Christianity in Ceylon* (London, 1850) by Martyn, John, H., *op. cit.* p. 160.

Because of their enterprise the Christian missions grew powerful and later influenced not only the society but even the administration. At the end of the first quarter of the 19th century the missionaries had established themselves on a viable footing in the Jaffna peninsula, especially the Church Missionary Society, and the Wesleyan and the American missions.[1] The Roman Catholic church had been a force among a section of the populace from the days of the Portuguese.[2]

Conversion to Christianity, however, had taken place not merely because the inhabitants had been convinced of its moral excellence, but more because of the practical advantages that it conferred. Hence, it was no surprise that some of these converts later reverted to their original faith while others who, although apparently Christians, continued to observe rituals and customs of their ancestral religion. Numerous converts to Christianity in North Ceylon hailed particularly from those among the "lower" castes since the new religion offered to them a promise of an egalatarian status in society.[3]

The Government Agent of the province was frequently confronted with conflicts between the followers of the traditional indigenous religions and the newly introduced Christian sects Also, to worsen matters there erupted at times differences between those who were adherents of the various sects of Christianity. On such occasions, as administrative head of the province, the Government Agent's duty was to effect reconciliations or settlements between the quarrelling parties.

In1830 there erupted a dispute between the Hindus and American missionaries at Manipay regarding the siting of a temple. The administrative authorities acknowledged that the Hindus were building a temple on a land which belonged to them while the missionaries were opposed to it.[4] They opposed the erection of a temple so close to their church, and on land which they contended belonged to them. Furthermore, they argued that the temple was not an ancient one, that only a section of the people favoured its construction and that the head *maniager* (superior headman) did not countenance its construction. Moreover, a temple in close proximity to a church could lead to disturbances.[5]

The Government however decided that the land should be allocated to the manager of the temple who was permitted to build it. If the missionaries

1. Martyn, John H., *op. cit.*; for brief reviews of the growth of these missions in North Ceylon see pp. 161-166.
2. Grenier, Joseph, *Leaves from my life* (Colombo, 1923) p. 45.
3. Ludowyk, E.F.C., *The Story of Ceylon* (London, 1962) pp. 218, 223.
4. SLNA—20/1813—226—Chief Secy. to Collector, 10 June 1830; also see Collector to Chief Secy., 27 May 1830.
5. SLNA—6/972B Collector to Chief Secy. 22 October 1830; also see enclosure, letter from Secy., American Mission to Collector, 21 October 1830.

disagreed they could go to a court of law but the Crown was inclined to defend the right of the Hindus to establish their temple.[1] The missionaries expected more favourable treatment and were not disposed to accept an unfavourable decision.

Faced with this missionary opposition, the Government wavered in imposing their ruling. The grant of the land to the temple was confined to an extent that had been occupied with governmental approval in 1821. Encroachments beyond that limit were to be recovered. To appease the American mission further, it was proclaimed that the government's intention was not to disturb the mission in the possession of their property.[2]

The missionaries had also earlier alleged in court that ceremonies of the temples, accompanied by the beating of tom-toms (drums) and the pealing of bells, disturbed their sleep. The authorities of the temple were punished by the local management but the Government had set aside the penalty as it did not wish to interfere with local customs, beliefs or rituals.[3]

The American missionaries went further and claimed even greater rights on the grounds that the proprietor of the temple, Swaminathan Mudaliyar, had agreed to give them the land, dismantle the temple and even dispose of the timber to the mission. But since the Mudaliyar had acted illegally the Government did not support the claims of the mission and it indicated the rights of the Hindus.[4]

In 1847, Government Agent, P. A. Dyke who was politic in managing local affairs obtained a governmental ruling which prohibited magistrates from interfering in local religious matters. The punishment that had been meted out to the management of the temple was construed to be contrary to the Government policy that there should be no restraint on the celebrations of indigenous rituals. Yet, despite the pronouncement of this prudent policy, conflicts between the Christian missionaries and the Hindus continued to occur sporadically till 1883.[5]

To understand the British settlement of this conflict in 1847 in this manner the significance of that year in Hindu revivalism should be recognised. In

1. SLNA—20/1815-226 Ch. Secy. to Collr., 10 June 1830.
2. SLNA—20/1815-226 Ch. Secy. to Collr., 3 November 1830; also see letters of Collector to Ch. Secy., 27 May 1830 and 22 August 1830.
3. For earlier details of this conflict between the American mission and the Hindus see Rasanayagam, C. *The British Period of the History of Jaffna*, (Colombo, 1934) p. 144; also SLNA—20/964-257—No. 218 Govt. Agent to Col. Secy., 25 August 1847 and Govt. Agent to Col. Secy., 23 June 1847; also enclosure No. 1 and No. 2—Correspondence with the Collector, W. H. Hooper, and the Mission, 12 January 1821 and 13 January 1821.
4. Rasanayagam, C. *op. cit.*
5. Rasanayagam, C. *op. cit.*

December, Arumuga Navalar,[1] the leading Tamil savant and enthusiastic Saivite reformer, had commenced a series of lectures and sermons at the Sivan temple at Vannarponnai in Jaffna defending Hinduism and stimulating its renaissance. It had suffered from atrophy and ebbed under Western rule. Hindu preachers and stewards employed a circuit system as their *modus operandi*, modelled on the plan of the Methodists.[2] They recited passages from the Hindu sacred texts, delivered lectures or preached on Friday evenings at an out-house of the temple at Vannarponnai, and conducted meetings in villages like Chunnakam and Manipay. Along with Navalar, Carthigesu Aiyar notably contributed towards this revival of Hinduism.[3]

There were also instances when Hindus acted unfairly and posed problems to the English administration. In 1837, a temple was erected at Vadamaradchy on government land, which had been granted to the American missionaries. The Government Agent had already forbidden the Hindus from building this temple, and hence it was shifted.[4]

Differences between the Christian missionaries and Hindus arose over other questions, too. In 1829, the Church missionaries opposed the burial of "heathens" in the graveyard of St. John's church, Jaffna, and the Governor ordered this practice to be stopped.[5] In the next year the Hindus destroyed a church[6] resenting the growth of missionary influence.

Ecclesiastical animosities were not only confined to disputes between Christians and Hindus. Controversies arose amongst the missionaries of the different Christian sects too. Then the Government Agent had to tackle an even more complicated problem. For instance, the Roman Catholics were harassed by the American missionaries in 1832[7] and Governor Wilmot Horton warned Revd. John Scudder not to offend those belonging to other denominations. It was the ".....earnest desire of this Government to afford full and perfect toleration to all His Majesty's Subjects."[8] Scudder was admonished to avoid anything acrimonious in religious controversy while the Roman Catholics were assured that they would not be subjected to annoyance.[9]

1. For a brief account of Navalar's activities see de Silva, K.M. (ed.) *University of Ceylon-History of Ceylon, Vol.* 3 (Col. 1973) pp. 208-211.
2. Martyn, John H. *op. cit.* p. 194; also see the reference to "Hindu Pastors" by Revd. E. J. Robinson, late Wesleyan Missionary in Ceylon, 1867.
3. *Ibid.*
4. SLNA—6/1419—No. 139 Govt. Agent to Col. Secy., 25 July 1837.
5. SLNA—20/879-225—Ch. Secy. to Collector, 11 November 1829.
6. SLNA—20/11-54—Collector's Diaries—entry, 9 June 1830.
7. SLNA—20/681-228—Chief Secy. to Collector, 15 October 1832.
8. *Ibid.* see enclosed annex, Chief Secy. to Revd. John Scudder, 6 January 1832.
9. *Ibid.* also see enclosure, copy of answer to petition from Roman Catholic inhabitants.

Generally, however, the British Government encouraged missionary enterprise so long as no controversial issues were involved. When the American mission wanted to utilise abandoned buildings at Chavakachcheri and in another village this was readily permitted in 1834.[1] In 1833 restraints imposed on this mission's activities were withdrawn.[2] Consequently, the American mission established itself at the Vanni, in Navatkuli, Katchay and in Chavakachcheri with government help,[3] and by 1836 at Udupiddy.[4] Similarly, the Protestant inhabitants at Mannar were helped with government funds for repairing a damaged church[5] while in 1838 and 1839 the Dutch Consistory[6] church within the Jaffna Fort was repaired and equipped.[7] Erected in 1706, this was the oldest Dutch ecclesiastical building in Ceylon.

Again in 1850, the government spent £400 on repairing the Dutch Consistory church, but insisted that the Government should exercise a joint control over the management.[8] The Government Agent chose the chance to procure some alterations in the terms on which the church was being used by the Episcopal Congregation. Dyke wanted the government to be empowered to regulate certain matters, particularly in the practice of internment within the church[9]. Yet, since 1826 as the Government had made principal repairs[10] to the bulding without any qualification, to prescribe certain conditions now was embarrassing. In 1843 when the church was destroyed by lightning the government had assisted in repairing it without any restrictions.[11]

Moreover, some differences in opinion between the members of the Consistory and the Episcopal Congregation created further complication for the government. For about forty years, the Episcopal Congregation had

1. SLNA—20/1535-232—Col. Secy. to Govt. Agent; also see enclosure Secy., American Mission, Jaffna, to P. Anstruther, Secy, to Govt., 30 November 1833; also Martyn, John, H., *op. cit.* p. 17.
2. Martyn, John, H., *op. cit.* p. 16.
3. SLNA 20/1873-230—Col. Secy. to Govt. Agent, 8 November 1833. The Mission was granted permission to occupy premises of "old churches" (abandoned); also see request from Secy., American Mission to Col. Secy., 1 November 1833.
4. SLNA—6/1354—No. 200 Govt. Agent to Col. Secy., 9 September 1836.
5. SLNA—6/1354—No. 178 Govt. Agent to Col. Secy., 12 August 1836; also see Dyke's letter from Mannar to Col. Secy., 22 November 1836.
6. SLNA—6/1420—Govt. Agent to Col. Secy., 6 June 1838 (No number)—See request from members of Dutch Consistory and the officiating Clergyman's request for a reading desk etc.; also Dyke's estimate of the costs.
7. *Governor's Address*, See address of 24 December 1839 to Legislative Council authorising the expenditure; Lewis, J. P. *Tombstones and Monuments in Ceylon*, (Colombo, 1913) p. 215.
8. SLNA—6/2070B—No. 190 Govt. Agent to Col. Secy., 9 September 1850.
9. *Ibid.*—See also enclosure.
10. Rasanayagam, C. *op. cit.* p. 12—The Dutch Church was renovated in 1827 by the Government; also see p. 109.
11. SLNA—6/2070B—No. 190 Govt. Agent to Col. Secy., 9 September 1850—See enclosures for earlier details.

occupied and used the Church freely. However, only the funds of the Dutch Consistory had been used to meet various expenses. No contributions were made by the Episcopalians.[1]

Nevertheless, the authorities of the church were now asked to terminate the practice of burying the dead within its premises since this was insanitary.[2] They were also required to abide by other conditions, which infringed on the government and the economy of the church and thus interfered with the wishes of the founders and their objectives.[3]

Following these stipulations, and over the joint control of the church, the Consistory authorities entertained misgivings. While they expected Government aid they could not agree to conditions which interfered with the proper discharge of their duties and militated against their conscience.

Revd. J. D. Palm hence submitted the terms on which the church at the Fort could be placed under the joint control of the Government and the Consistory.[4] The damaged building could not be repaired by the Consistory and the Jaffna Presbyterians had no minister for several years. It was a wonder that there was a congregation! He suggested that the Presbyterians should not alone exercise control over the Church and the Government Agent concurred that if the State were to effect improvements to the church there should be joint control.[5]

Government Agent, Dyke, proposed that the use of the church by the Episcopal Congregation should not rest merely upon sufferance[6] and the right given to the Episcopalians should not be withdrawn since public money could not be expended for the exclusive benefit of a single sect.[7] Any money spent on the church was to be regarded as rent and the Presbyterian community was not allowed to withdraw the permission for the use of the building by the Episcopalians without a settlement of accounts.[8] The Government agreed to repair the Dutch Church in the Fort only on the condition that Presbyterians and Episcopalians were granted equal and concurrent rights over its use. The Government Agent would negotiate these terms with the Consistory in Jaffna, advised by the Queen's Advocate.[9]

1. *Ibid.*
2. SLNA—6/2070B—No. 190 Govt. Agent to Col. Secy., 9 September 1850—See enclosure.
3. *Ibid.*
4. SLNA—20/1052-265—No. 206 Col. Secy. to Govt. Agent, 24 November 1851; See letter and enclosures, J. D. Palm to Col. Secy., 19 November 1851.
5. *Ibid.*
6. SLNA—6/2097—No. 299 Govt. Agent to Col. Secy., 1 December 1851.
7. SLNA—6/2097—No. 299 Govt. Agent to Col. Secy., 1 December 1851.
8. *Ibid.*
9. SLNA—20/209—262—No. 113 Col. Secy. to Govt. Agent, 3 June 1850—See enclosure; SLNA—20/920-266—No. 92, Col. Secy. to Govt. Agent., 27 May 1852 and No. 114 Col. Secy. to Govt. Agent, 23 June 1852; also No. 159, Col. Secy. to Queen's Advocate, 9 June 1852.

Thus, a prescribed amount of Government control over the building was exercised. The Government Agent asserted this authority with the approval of the central administration in favour of the Episcopalians. The Government repaired the church and handed it back to the Presbyterians and the Episcopalians.[1] Similarly when the Jaffna Native Evangelical Society, which enjoyed the government's blessings, wanted to occupy two buildings, improved by it, the Government Agent allowed this.[2]

But, even by 1853, in spite of all efforts, the problems with the Church within the Fort remained unsolved. The Consistory refused to abandon the right of burial within the Church.[3] Faced with such an intransigent attitude, the Government could only refuse aid for repairs.[4]

In June 1865, the Government Agent pointed out that another old Dutch Church had been allowed years ago to be occupied on sufference by different Ministers.[5] But with regard to the church at the Fort such a simple solution was not possible or practicable. The Presbyterians were the members of the Dutch Consistory church and the Consistory never consulted the Episcopalians on any matter pertaining to the management of the church but availed themselves of their assistance, whenever needed, complained Rev. Peter Percival, of the Wesleyan Mission.[6] J. Morphew a citizen also added that it was ".....a pity that a fine old church and good organ should be left to decay, in consequence of what appears to me to be an absurd stickling for rights on the part of the remnant of the old Consistory"[7] while even in 1843, the Government had to assist the Consistory to buy an organ.[8]

The Consistory was not financially viable to manage the church. Yet the conflict between Presbyterians and Episcopalians continued because the former were adamantine about their rights over the church while the Episcopalians, as the established church of the government would not compromise

1. SLNA—6/2070B—No. 190 Govt. Agent to Col. Secy., 9 September 1850—See enclosure; also see Rasanayagam, C. *op. cit.*, p. 109.
2. Barrow, George, *Ceylon—Past and Present* (London, 1857) p. 166; also see SLNA—20/920-266—No. 48—Col. Secy. to Govt. Agent, 17 March 1852 and Govt. Agent's No. 43 of 2 March 1852 to Col. Secy.
3. SLNA—20/1946-269—Col. Secy. to Govt. Agent, 15 June 1853 (no date).
4. *Ibid.*
5. SLNA—20/53-431—No. 181 Govt. Agent to Col. Secy., 23 June 1865.
6. SLNA—20/989-293—Col. Secy. to Dyke 13 April 1866 (no number); See enclosure, private letter of P. Percival, 6 April 1866.
7. SLNA—20/989-293—Col. Secy. to Dyke, 13 April 1866 (no number); see enclosure, private letter of J. Morphew—21 April 1866.
8. *Ibid.*—See for correspondence about the organ, Consistory to Col. Secy., 11 March 1843; reply Col. Secy. to Consistory, 13 June 1843; Consistory to Col. Secy., 8 July 1843 and Col. Secy. to Consistory, 4 October 1843.

and wanted Government intervention on their behalf. A stalemate thereby occurred and constantly differences of opinion arose. Only in 1892 did the Government purchase the church for Rs. 6,000[1] and end this impasse.

A similar problem had arisen in 1850 when the Wesleyans in Mannar had wanted to use the church within the Fort for conducting services.[2] The government had then prevented trouble by allowing the facility while cautioning the Presbyterians against interfering with the Episcopalian services.[3]

With missionaries of different sects working in the same area it was inevitable, especially when one sect vied with the other in aggressive competition, that the Government Agent should have been plagued by complaints about internal disputes.

In 1851 some Roman Catholic inhabitants of Kayts, complained that a certain section of their co-religionists had taken exclusive possession of a burial ground which had been used by all.[4] The quarrel was between the congregation of the mission under the patronage of the Queen of Portugal and those under the patronage of the Holy See.[5] Government Agent Dyke had witnessed the occurrence of such disputes between the adherents of these two missions. The magistrate and he were anxious about the likelihood of serious disturbances of the peace.[6] Therefore, as suggested by the Queen's Advocate, this dispute was referred for adjudication to the district court.[7]

From 1841 onwards an attitudinal change when granting premises for the American mission's use was evident. Decisions were not taken locally and the Secretary of State in England was consulted before approving the occupation of premises.[8] The Governor and the Secretary of State were reluctant to yield readily to requests and the Government Agent's report on the progress of the mission was sought.[9] In the next year too the Colonial office inquired about the American mission.[10] Meanwhile, the Government Agent Dyke grew gradually more sympathetic towards the American missionaries. He permitted them to occupy an old church and premises at Atchuvely and Karaitivu in 1846[1] and £200 was granted as ecclesiastical charges in 1848.[2] The efforts and the success of the American mission in education and social activity were recognised and, in 1851, the Governor appreciated "the zeal and benevolent exertions displayed by them in the cause of humanity."[3] After this, the Mission's activity was not regarded with official suspicion.

1. Rasanayagam, C., *op. cit.*, p. 24.
2. SLNA—20/209-262—No. 113 Col. Secy. to Govt. Agent, 3 June 1850.
3. SLNA—20/209-262—Ibid.; also see enclosure Queen's Advocate to Col. Secy., 27 March 1850.
4. SLNA—6/2097—No. 250 Govt. Agent to Col. Secy., 1 October 1851.
5. *Ibid.*
6. *Ibid.*
7. SLNA—20/999-267—No. 190 Col. Secy. to Govt. Agent, 20 November 1852; also see No. 292, Queen's Advocate to Col. Secy., 10 November 1852.
8. SLNA—7/545—No. 324, Col. Secy. to Govt. Agent—4 December 1841.
9. *Ibid.*; also see SLNA—7/545—No. 331 Col. Secy. to Govt. Agent, 30 November 1842 and enclosure, copy of despatch No. 136, Secretary of State to Governor, 16 September 1842.
10. SLNA—7/574—Col. Secy to Govt. Agent—Memorandum of 12 October 1843; also see Govt. Agent to Col. Secy., 19 April 1843 (no number).

The governmental attitude towards the English mission was, however, different. The Church Mission was expected to provide an efficient European ministry and the Archdeacon handed to it in 1842 St. John's Church at Chundikuli in Jaffna. Then the Government volunteered to repair this church since it was, "ungracious not to do so."[4] Furthermore, since St. John's church suffered inconvenience and nuisance owing to its proximity to a road, the Government Agent even advised that the route taken by the road to be altered although it was expensive.[5] Moreover, the Colonial Secretary, P. Anstruther,[6] permitted provision of furniture at government expense while Dyke donated a piece of land to the Church Missionary Society at Kopay.[7] Again, in October 1857, the Government promptly responded to a request by building a new church in 1860 at Chundikuli.[8] The Church Missionary Society being connected to the established church received this "most favoured" treatment from the government.

The Wesleyan mission, too enjoyed official goodwill. It obtained, in 1844, funds for repairing a church at Puttur out of the grant allocated to "aid missions in Ceylon"[9] and was assisted again next year.[10] Similarly the "native" church mission,[11] which was assisted by the foreign missions was aided by the government. This mission was largely conducted and supported by local converts and later developed into another stable missionary institution.

1. SLNA—6/1835—No. 362 Govt. Agent to Col. Secy., 25 November 1846.
2. SLNA—6/1940A—No. 31 Govt. Agent to Col. Secy., 20 January 1848.
3. SLNA—20/778-264—No. 29 Col. Secy. to Govt. Agent, 25 February 1851.
4. SLNA—8/133—No. 14 Govt. Agent to Col. Secy., 14 January 1843; SLNA—7/545—No 209 Col. Secy. to Govt. Agent, 16 July 1842.
5. SLNA—8/133—No. 149 Govt. Agent to Col. Secy., 4 June 1844.
6. SLNA—8/133—No. 216 Govt. Agent to Col. Secy., 13 August 1844; also see enclosure letter from Revd. J. T. Johnston to Govt. Agent, 10 August 1844.
7. Martyn, John H., *op. cit.*, p. 19.
8. Martyn, John H., *op. cit.* p. 29; also see Lewis, J.P., *Tombstones and Monuments in Ceylon* (Colombo, 1913) p. 231; also see SLNA—6/2386—No. 317 Govt. Agent to Col. Secy., 19 October 1857; Governor provides for expenditure in estimates for 1858; see No. 757—29 October 1857.
9. SLNA—7/574—No. 98 Col. Secy. to Govt. Agent, 25 April 1844.
10. SLNA—7/638—No. 241 Col. Secy to Govt. Agent, 10 October 1845.
11. Martyn, John H., *op. cit.* p. 18—the first Wesleyan Tamil Minister was J. P. Shanmugam.

The response to missionary enterprise in the Jaffna district was noteworthy. Quite early, by 1837, the first Wesleyan Tamil minister had been ordained and although the Christians were few their influence and importance in society was disproportionately large and Christianity remained a permanent legacy in North Ceylon bequeathed by the Colonial power.

The British and Buddhism

Since the Sinhalese Buddhist district of Nuvarakalaviya became a part of the newly created predominantly Hindu Tamil Northern province in 1833 the Government Agent faced a new and unfamiliar problem. As early as 1834, Dyke was required to forward to the Government Agent, Central province an account of the Buddhist *devales*, *vihares* and other details of these institutions.[1] Nuvarakalaviya had been earlier a part of the Kandyan kingdom which was now within the Central province. The government appeared to be anxious to ascertain whether the Buddhist temples were being properly maintained.[2] In dealing with Buddhist questions the Government was often hampered in pursuing a clear policy or practice for English opinion was generally opposed to any connection between a Christian Government and an indigenous religion.[3]

Since Dyke had now been given authority over the new Kandyan Sinhala Buddhist region that differed so much from the Tamil areas where his administrative experience had been gained, the Government briefed him on the peculiar problems he would have to tackle. A letter relating to appointments pertaining to the Buddhist temples, received from Government Agent, George Turnour of the Central province, in whose area lived most of the Kandyan Sinhala Buddhists was sent to Dyke for information. Governor Robert Horton advised Dyke to avail himself of Turnour's knowledge whenevr he encountered difficulties in selecting headmen for the districts that had been a part of the Kandyan province.[5] Turnour writing to the Colonial Secretary in September 1834, had adumbrated the practice and policy which would be feasible to be followed with respect to temples and Buddhism.[6] He prescribed a procedure to govern the appointment of headmen to villages situated in other provinces but who were yet attached to the principal temples in Kandy.

1. See Ievers, R.W. *Manual of the North Central Province, Ceylon* (Colombo, 1899).
2. SLNA—20/1535-232—Circular, Col. Secy. to Govt. Agent, 26 April 1834.
3. Gordon Cumming, C.F. *Two Happy Years in Ceylon, Vol. I.* (Edinburgh and London, MDCCCXCII) pp. 89-90 for an expression of this view which seemed to have persisted from the beginning.
4. SLNA—20/1081-231—Circular, Col. Secy. to Govt. Agent, 11 October 1834; also see enclosure, George Turnour, Govt. Agent, Kandy, to Col. Secy., 25 September 1834.
5. *Ibid.*
6. *Ibid.*, see Turnour's letter.

Temples were neglected. Hardly anyone performed the duties necessary for maintaining them. Consequently, the Buddhists, who witnessed the discontinuance of the past state-aided ceremonies of their "church," grew discontented.[1] Petty headmen in Kandyan areas, apportioned to the Northern province, exacted fees from inhabitants illicitly and overlooked the evasion of their duties towards temples.[2]

According to the 17th clause of the Proclamation of 21 November 1818, petty headmen were appointed on the recommendations of the *Dewa* and *Basnayake Nilames* and appointments were annually renewed on a payment of fees to these *nilames*.[3] Petty headmen were permitting people to neglect the duties they owed to temples after obtaining various benefits and the chiefs in turn obtained bigger fees from headmen for tolerating the neglect of functions. Consequently, the duties due to temples remained unperformed since both petty headmen and chiefs benefited from such a situation and welcomed a continuance of this unsatisfactory state in their own interest.[4] To end this, the Central province Government Agent, Turnour, wanted to exercise a control over appointment of headmen in Kandyan areas annexed to the Northern province, especially where such headmen had to perform obligations to the principal temples in Kandy.[5] Governor Horton did not agree. He did not want the Government Agent, Central Province, to interfere in appointing headmen to another province, even to villages that owed services to temples. But, Dyke was enjoined to be careful and select suitable and responsible headmen for the Kandyan areas within his province.[6]

In 1837, further advice was tendered to Dyke, enclosing for his use a letter from the Government Agent, Central province, along with the Colonial Secretary's reply.[7] The Government Agent, had examined the accounts relating to receipts and expenditure of temples when chiefs of temples were appointed. A considerable amount of money and grain was missing. Since chiefs had not been instructed to check periodically the accounts to verify their correctness, and as there had been frequent changes of petty headmen responsible for the performances of obligations to temples, no individuals could be blamed.[8]

1. SLNA—20/1081-231—Circular, Col. Secy. to Govt. Agent, 11 October 1834; also see enclosure George Turnour, Govt. Agent, Kandy to Col. Secy., 25 September 1834.
2. *Ibid.*
3. *Ibid.*
4. *Ibid.*
5. SLNA—20/1081-231—Circular, Col. Secy. to Govt. Agent, 11 October 1834; also see enclosure George Turnour, Govt. Agent, Kandy to Col. Secy., 25 September 1834.
6. *Ibid.*
7. SLNA—20/683-236—Col. Secy. to Govt. Agent (no number); also see enclosures No. 52, Govt. Agent, Central province (George Turnour) to Col. Secy., 7 February 1837 and Col. Secy's. reply to Govt. Agent, Central province.
8. *Ibid.*

The Government Agent hence concluded that the government should sever connection with indigenous religious institutions in the Kandyan provinces.[1] But whether the Government should bear no responsibility in respect of the revenues of temples was, however, a problem so long as the lands of temples were exempted from grain tax and the Chiefs and headmen connected with these institutions were appointed by Government. The Government could avoid inexpedient interference in detailed affairs of temple management : yet, it was still necessary to ensure that the revenues of temples were not squandered by parties appointed by the Government to protect them.[2]

Therefore, when appointing chiefs of temples they were to be informed that they would be responsible for a proper management of revenues. Additionally, since petty headmen were appointed on the recommendation of chiefs, chiefs were to ensure through periodical inspections that the revenues due to the temples collected by headmen were duly accounted.[3] The Government accepted this suggestion of Turnour, and Dyke too was instructed to appoint chiefs to temples in the Kandyan areas under his surveillance similarly.[4]

The Government saw that the practice of granting lands freely for the use of Buddhist temples was extending and feared that the consequences could be an evil. It hence believed that a law, like the proclamation of 1819 September, for the regulation of land grants within the Kandyan areas, would be a feasible measure.[5] Initially, therefore, the Government Agent was required to report how far this practice was extending in his area and also to suggest remedial measures to stem possible ill-effects.

Much of the time and correspondence of the various assistant agents, Anuradhapura, from 1840 onwards were also spent on the management of the affairs of the "bo-tree *vihare* (the "Mahavihare" or "Udamaluwa"). The election of an *Anunayake* and the appropriation of the offerings to the shrines were frequently troublesome coccasions.[6]

The *Anunayake* was the chief monk of the *Atamasthana* (the eight sacred places)—the Udamaluwa, Jetawanarama, Lankarama, Abhayagiriya, Sela—

1. SLNA—20/683-236—Col. Secy. to Govt. Agent (no number); also see enclosures No. 52, Govt. Agent, Central province (George Turnour) to Col. Secy., 7 February 1837 and Col. Secy's reply to Govt. Agent, Central province.
2. *Ibid.*
3. *Ibid.*
4. *Ibid.* see especially enclosure Col. Secy to Govt. Agent, Central Province, 20 February 1837.
5. SLNA—20/471-238. Circular—Col. Secy. to Govt. Agent, 18 June 1838.
6. See Ievers, R.W., *op. cit.*, A, p. 42.

Chaitya, Thuparama, Mirisawatiya and Lowamaprasada. The electors of the *Anunayake* were usually the head of the important and influential Nuwarawewa family, the three *ratemahatmayas* of Nuvarakalaviya, and the seventeen *korales* of the district. But, at one time, the "Malvatta fraternity" claimed a right to interfere in the election and this claim generated a lot of trouble.[1]

The supervision of these newly annexed areas entailed attention to problems of a novel nature. The *Anunayake Unnanse* was not even normally permitted to leave Anuradhapura without the assistant agent's approval. In April 1842, the *Mahanayake* (Head of the Malwatte *vihare*) along with some other dignitaries wanted the Government Agent to direct the *Anunayake Unnanse* of Anuradhapura to appear before them to answer certain "ecclesiastical charges."[2] Thus, when internal discord arose even in religious affairs, the civil authority's intervention was solicited.

In 1842, the *Anunayake* of the *Atamasthana* was deposed from office and declared to be a layman by the assembly of the Malwatta monastery. But he challenged this action and the right to interfere in the election of a successor to the office of *Anunayake* which was being claimed by the Malwatte monastery. The regular electors from Nuvarakalaviya too opposed such a move.[3]

For many years there had been constant disputes between the *bhikkus* (monks), the tenants of the temple ("*padaviya* people") and the Nuvarawewa chief over the disposal of the offerings from devotees. These disputes had occasioned voluminous minutes, entries in diaries, and correspondence between assistant agents and the Government Agent. Dyke, however, did not settle these disputes and his non-interference only served to worsen the acrimony over the offerings, and elections to religious offices.

In May 1851 a dispute arose between the priests and the peasants of Padaviya about the appropriation of the offerings to the Anuradhapura temple during Poson (the anniversary of the introduction of Buddhism to Sri Lanka) festival. Dyke held that the *Anunayake* had been properly chosen and defended his right to settle this dispute. He suspected that the trouble over the distribution of the offerings had been provoked by the *bhikkus* from Kandy who wanted to eject the present *Anunayake*. The Government, however, argued that it could not intervene in this controversy. The dispute was left to be settled by arbitration or arrangement among the disputants. Even-

1. *Ibid.*
2. SLNA—7/545—No. 124 Col. Secy. to Govt. Agent, 28 April 1842.
3. Ievers, R.W., *op. cit.*, pp. 42-43.

tually Brodie, the assistant agent, effected a temporary settlement, but this did not eradicate the causes for these controversies.[1]

There were also other solely religious matters where the assistance of the government was sought. When a branch of the sacred bo-tree in the premises of the *vihare* at Anuradhapura was wrenched off by a gale in June 1842, the government was requested to contribute towards a ceremony for burning this branch. The incumbent of the *vihare* petitioned to the assistant agent[2] that the tree was planted in the reign of king Devanampiyatissa by two great missionaries from India. Mahinda and Sanghamitta, who had introduced Buddhism into the island. Hence, it was a venerated tree, and whenever similar misfortunes had occurred earlier, the royal store had provided cloth, oil, sandalwood and a flag for use in ceremonially burning the dismembered branch.[3]

Since the British Government had now succeeded the kings of Kandy it was their duty to provide the required donations. Furthermore, John D'Oyly, the British Resident in the Kandyan areas, had, on an earlier occasion, provided cloth and other articles at state expense when a branch of the sacred tree had given way. But the Governor refused to authorise the Government Agent to grant any assistance for performing the ceremony.[4]

The action of the British administration was, however, in religious matters ambivalent. In July 1843, the government authorised necessary measures for electing the *Anunayake* at Anuradhapura,[5] through instructions despatched from the Colonial Secretary to the Government Agent.[6] The dignitary was to be selected by the Nuwarawewa family and there the three *ratemahatmayas* in charge of the three divisions, and the sixteen *korales* of the sixteen *korale* subdivisions in Nuwarakalaviya were to signify their assent and report whether the people assented to the selection.[7] Then the Government would recognise the elected *Anunayake*.

1. Ievers, R.W., *op. cit.*, pp. 42–43; also see about this dispute in particular SLNA—6/2096 Pt. II—No. 140 Govt. Agent to Col. Secy., 31 May 1851; SLNA—20/778-264. No. 114—Col. Secy. to Govt. Agent, 27 June 1851 and references to Govt. Agent's despatches No. 140 and 156 of 31 May 1851 and 13 June 1851.
2. SLNA—8/119—No. 134 Govt. Agent to Col. Secy., 13 June 1842; also see enclosures—No. 93, Assistant Govt. Agent, 8 June 1842 and petition from Ipologama Dharmakirti Anunayake Unnanse, incumbent of the Mahavihare of Anuradhapura, 6 June 1842 translated by D. G. Abeyratne, 7 June, 1842.
3. *Ibid.*
4. *Ibid.* See especially Governor's Minute on Dyke's covering letter; also see SLNA—7/545—No. 182 Col. Secy. to Govt. Agent, 23 June 1842; Govt. Agent, 23 June 1842; No. 253, Govt. Agent, Kandy, to Col. Secy, 18 June 1842 and Report to *Mahanayake* of Malwatta—16 June 1842.
5. SLNA—8/133, No. 218 Govt. Agent to Col. Secy. 13 August 1844; especially see No. 168, Col. Secy. to Govt. Agent, 24 July 1843.
6. SLNA—8/133—No. 218 Govt. Agent to Col. Secy., 13 August 1844; especially see No. 168, Col. Secy. to Govt. Agent, 24 July 1843.
7. *Ibid.*; See for Act of appointment from Governor—SLNA—7/638—No. 22 Col. Secy. to Govt. Agent, 22 January 1845 and No. 182 Col. Secy. to Govt. Agent, 22 August 1844.

Yet, soon after, problems arose because different parties had tried to evade the governmental instructions. The Nuwarawewa family did not initially obtain the assent of the other parties. Later, the family and the principal headmen failed to obtain the assent of the people. Moreover, to complicate matters some headmen endeavoured to impose a new condition and seek the assent of the *bhikkhus* of Malwatte in Kandy before the appointment.[1]

By August 1847, however, the Government formulated a clearer policy embodying its attitude towards Buddhism and Buddhist institutions. Governor Collin Campbell had resolved "...to withdraw from all concern with the religious affairs of the Natives."[2] Governor Torrington reiterated this, "...determination to prevent any interference with the inhabitants, in the free choice of the former Basnayake Nilleme and other officers of their temples..."[3] and he emphasised that, "...henceforth no interference will be permitted with their selection of their own officers to manage their temple property."[4]

Nevertheless, even though the central administration wanted to withdraw itself from intervening in Buddhist affairs, in 1848 it was confronted with a problem concerning the appointment of the *bhikku* to be in charge of the temple at Anuradhapura. The *bhikkus* of Kandy wanted to replace the *bhikku*, appointed in 1843, with their nominee[5] but the Assistant Agent, Anuradhapura, disallowed this since the right to elect a *bhikku* to the office of that temple lay with the members of the Nuwarawewa family and the headmen of the district. The *bhikkus* from Kandy had no right to interfere.[6] This controversy had arisen when a *bhikku* from Malwatte produced a letter from the *Mahanayake thera* in Kandy, conferring the office on him, given by the *Mahanayake* of Malwatte and some headmen from Kandy who claimed to be members of a Committee set up to attend to matters connected with Buddhism.[7] But the Government ignored it.

The government faced yet another problem once again in 1849. A petition was presented by Peiligama Raiwatte *Anunayake Unnanse*, an auxiliary

1. *Ibid.* See No. 182 Col. Secy. to Govt. Agent. 23 June 1842.
2. SLNA—20/964-257. No. 208 Col. Secy. to Govt. Agent, 9 August 1847; also see enclosure, copy of letter, Col. Secy. to Govt. Agents, Central and Southern Provinces, 19 July 1847.
3. SLNA—20/964-257—No. 208 Col. Secy. to Govt. Agent, 9 August 1847; also see enclosure. copy of letter, Col. Secy. to Govt. Agents, Central and Southern Provinces, 19 July 1847.
4. *Ibid.*
5. SLNA—6/1940B—No. 334 Govt. Agent to Col. Secy., 2 December 1848; also see enclosure No. 129, Asst. Govt. Agent, Anuradhapura to Govt. Agent, 7 September 1848.
6. *Ibid.* Also see reference to earlier correspondence on the election. No. 168, Col. Secy. to Govt. Agent, 24 July 1843; No. 218 Govt. Agent to Col. Secy., 13 August 1844 and No. 182 Col. Secy. to Govt. Agent, 22 August 1844.
7. *Ibid.*; See enclosure No. 103 Asst. Govt. Agent, Anuradhapura to Govt. Agent, Jaffna, 7 October 1848.

under the *Nayake Thera* of Anuradhapura to Governor Torrington.[1] This priest had been appointed by Governor Colin Campbell to his office and he was in charge of the ruined temples and dagobas.[2] He now informed the Government of an example of the wrongs done to Buddhism and its followers. Initially he indicated the importance and sanctity of the religious edifices in Anuradhapura, where Buddhism had been first introduced. During a reign of several kings these buildings had been protected and improved. Even after the advent of the European powers these buildings had been in a state of preservation.[3]

Of these sacred edifices, the *Thuparama* was once the principal building of the *Atamasthanas*, or the eight *vihares* of Anuradhapura. Nevertheless, Mudaliyar Samuel Jayatilleke of the Anuradhapura kachcheri had entered the Thuparama, without the priest,s consent and removed an engraved stone to Kandy on instructions from Emerson Tennent, the Colonial Secretary.[4] Moreover, a stone image of a deity was destroyed and other damage too had been caused. According to the priests and the Buddhists such ancient works were invaluable. These acts had not been reported earlier owing to the rebellion of 1848[5] but now the complainant drew the government's attention to the claims of the "treaty" entered into between the British and the Kandyan chiefs and inhabitants at the Convention of March 1815,[6] which provided that "The Religion of Buddhoo, professed by the Chiefs and inhabitants of these Provinces are declared inviolate, and its Rights, Ministers and Places of Worship are to be maintained and protected."[7] This solemn pledge had been violated, an injustice had been done and the votaries of the Buddha and Buddhism itself had been insulted. Therefore, the complainant wanted the stone replaced at the *Mudaliyar's* cost "to restore confidence and satisfaction to a respectable but insulted body of believers."[8]

The Governor wanted the explanation of Jayatilleke.[9] Jayatilleke explained that the complainant Peiliagame Unnanse had been superseded by Timbiriwewe Unnanse who had been oppointed in June 1848, as the *Anunayake* of the temple by the Maha Nayake of Kandy,[10] and he maintained

1. SLNA—6/1995—No. 70 Govt. Agent to Col. Secy., 18 May 1849; also see enclosed petition.
2. *Ibid.*
3. *Ibid.*; See enclosure.
4. *Ibid.*
5. SLNA—6/1995—No. 70 Govt. Agent to Col. Secy., 18 May 1849; also see enclosed petition.
6. *Ibid.*
7. *Ibid.*
8. *Ibid.*
9. Samuel Jayatilleke was later *Modaliyar* at Kurunegala Kachcheri—See SLNA—6/1995—No. 70 Govt. Agent to Col. Secy. 18 May 1849, especially enclosure, Governor's order—15 February 1849.
10. *Ibid.* See enclosure letter of 19 February 1849 sent by Jayatilleke Modeliyar, late Kachcheri *Mudaliyar*, from Kandy.

that Anuradhapura came under the supervision of the Malwatte establishment. The petitioner had been discontinued from office because of misconduct with the consent of the principal headmen of the Central province.

Jayatilleke also admitted that he removed a "stepstone" from a ruined temple, the *Dalada Maligawa*, the ancient repository of the *Dātu* (tooth) relic, at Anuradhapura. Since the relic was presently at the *Dalada Maligawa* in Kandy, the "stepstone" had also been placed there. Permission to remove it had been given by Timbiriwewe Nayake Unnanse, the present Anunayake, and the Nuwarawewa family.[1]

Jayatilleke alleged that this complaint had been lodged by Peiliagame Unnanse who really wanted to regain his rank and right. The *Mahanayake Thera* of Malwatta had now selected instead the new appointee by virtue of the powers vested in him by the Governor since the government had severed its connection with Buddhism.[2] The government, however, ordered Jayatilleke to return the stepstone to Anuradhapura at his expense[3], and this settled the matter.

The government at this time also decided to grant certificates of tax-exemption for the lands of temples, registered in the commutation lists that had been prepared by Turnour. Certain priests then wanted unregistered lands, too, to be untaxed. The priests had learned from the *Mahanayakes* at Kandy that the British government had exempted from taxes, lands that had not been registered when John D'Oyly had been the Resident of Kandy. They now wanted all lands similarly exempted from taxes. The government, however, granted a concession in respect of lands, registered in the time of Turnour. With regard to any other lands, inquiries were to be made to ascertain ownership before exempting them from taxes.[4]

As a temporary expedient, to enable the rights and properties of temples to be protected, the Governor also agreed to appoint Chiefs of temples. But the Government Agent had to inform Governor George Anderson of the vacant positions and recommend suitable candidates for appointment. This plan was adopted in 1851. But in April, 1853, the government issued once again fresh instructions to the Government Agent, Central province, regarding the election of *bhikkus* to be in charge of *vihares*, and *Basnayake Nilames* for

1. *Ibid.*; See enclosure original and translation of Timbirewewa Weepassee Unnanse's letter from Malwatta *vihare*, 17 February 1849.
2. *Ibid.*
3. *Ibid.*; See letter from Colonial Secretary's office of 24 April 1849 signed by W.C. Gibson and also letter No. 67, Col. Scy. to Commissioner of Roads, 23 April 1849. The Commissioner of Roads was to arrange for the removal of the stepstone from Kandy to Anuradhapura while Jayatilleke defrayed costs; for Dyke's attitude, see Rasanayagam, C. op. cit.p 154
4. SLNA—20/1052-265—No. 154 Col. Secy. to Govt. Agent, 4 September 1831; and enclosure, copy of letter No. 267, Col. Secy. to Govt. Agent, Kandy, 28 May 1851.

devales, where appointments hitherto had been made by the government.[1] The Government Agent, Northern province, was also asked to observe these instructions, wherever it had been the practice earlier for government to make appointments to offices at any temples or *devales*.[2]

In the meantime, the Secretary of State, the Duke of Newcastle, issued to the Governor instructions for a final settlement of the vexed questions connected with Buddhist temporalities.[3] Where the Chief Priest had hitherto been appointed directly by the Governor, hereafter the *bhikkus* of the temple were to elect a successor as in the past before British arrival. When the Government Agent notified the result of the election a certificate would be issued by Government to the elected office-holder.[4] The government merely recognized the duly elected candidate as the office holder, but did not appoint him. The *Nayakes* thus elected were to be considered because of their office to be invested with all the temporal rights of their temples.[5]

Similarly, the office of *Basnayake Nilame* was to be purely elective although the British administration had hitherto appointed one.[6] The *ratemahatmayas* and *korales* of districts wherein the *devales* existed would elect the *Basnayake Nilame*. Likewise, the *Dewa Nilames* were to be elected. The electorate comprised the *ratemahatmayas* of Udunuwara, Yatinuwara, Tumpane, Harrispattu, Udapalata, Dumbara, lower Hewaheta and upper Bulatgama and the *Basnayake Nilames* of the devales.[7]

Whenever the post of *Basnayake Nilame* of a *dewale* fell vacant within any of these divisions, the *Dewa Nilame* of the Maligawas in Kandy, the *ratemahatmayas*, *korales* and the other *Basnayake Nilames* of the *devales* in that division would elect a successor.[8] But for a vacancy of a *Basnayake Nilame* of a *devale* in any other part of the Central province, the *ratemahatmayas* of that district, and the *Basnayake Nilames* and *korales* there were to elect a successor.[9]

A return of any such election was to be made to the Government Agent who in turn would inform the government. If there was no objection to the election, the government would then recognise the election by issuing a certificate to the Government Agent for transmission to the elected candidate.[10]

1. SLNA—20/1946-269—Circular, Col. Secv. to Govt. Agent, 7 April 1853; also see earlier despatch SLNA—20/1052-265—Circular, Col. Secy. to Govt. Agent, 22 August 1851.
2. *Ibid.*
3. *Ibid.*; also see enclosure No. 152 Col. Secy. to Govt. Agent, Central Province, 7 April 1853.
4. SLNA—20/1946-269—Circular, Col. Secy. to Govt. Agent, 7 April 1853; also see earlier despatch SLNA—20/1052-265—Circular, Col. Secy. to Govt. Agent, 22 August 1851.
5. *Ibid.*
6. *Ibid.*
7. *Ibid.*
8. SLNA—20/1946-269—Circular, Col. Secy. to Govt. Agent, 7 April 1853; also see earlier despatch SLNA—20/1052-265-Circular, Col. Secy. to Govt. Agent, 22 August 1851.
9. *Ibid.*
10. *Ibid.*

The form of the certificate was to be similar to that to be issued to the "Chief Priests" and committed the government only to a mere recognition of the election; it was no act of appointment. The Government Agent was ordered to follow this procedure in dealing with existing vacancies for officers.[1]

As to the *dalada* (sacred tooth relic), the Government Agent, Central Province, was to hand it back to those who had been the custodians of it on October 1847, until it was taken over by the government in 1848.[2] The relic was to be restored to the *Mahanayake theras* of the Asgiriya and Malwatte *vihares*, and the *Dewa Nilame*, who were to be held responsible for its safekeeping. The government warned that if the *dalada* was used for other than religious purposes the government would immediately resume possession of it.[3] The British were apprehensive that the relic may be used for political purposes.

The British government also sanctioned a grant of Crown lands to Buddhist temples in lieu of the many allowances that the temples had been deprived of in 1847.[4] The Government Agent was asked to inform the amount of the allowances withdrawn to enable the government to calculate the compensation to be given.[5] The general policy of the British was to appease the Buddhists, but also to have no direct connection with Buddhism.

These instructions were applicable to Dyke's province in only one instance—the appointment of the *Anunayake* at Anuradhapura[6] which was governed by a declaration of 1843.[7] But unlike in other Kandyan areas, the right of electing the *Anunayake* was vested jointly in the head of a particular family and the people represented by their headmen. Therefore, Dyke thought, in view of the new directions, it was incumbent upon him to call upon the parties who had hitherto exercised the right of election to elect an *Anunayake* to office when a vacancy occurred according to the past practice.[8] Government Agent Dyke however wanted the Government to confirm this arrangement before he instructed the assistant agent of Nuwarakalaviya to follow it.[9]

The government affirmed in June 1853 that for the office of *Anunayake* or the temple at Anuradhapura, whenever it was vacant, parties who previously had the right of election were to elect a candidate.[10] The British

1. *Ibid.*
2. *Ibid.*
3. SLNA—20/1946-269—Circular, Col. Secy. to Govt. Agent, 7 April 1853; also see earlier despatch SLNA—20/1052-265—Circular, Col. Secy. to Govt. Agent, 22 August 1851.
4. *Ibid.*
5. *Ibid.*
6. SLNA—20/1946-269—No. 60 Govt. Agent to Col. Secy., 12 April, 1853.
7. *Ibid.*7 also see reference to No. 168 Col. Secy. to Govt. Agent, 24 July 1843.
8. SLNA—20/1946-269—No. 60 Govt. Agent to Col. Secy., 12 April, 1853.
9. *Ibid.*
10. SLNA—20/1946—269—No. 66 Col. Secy. to Govt. Agent, 7 June 1853.

government was clearly withdrawing involvement in Buddhism by resurrecting past practices and thereby avoiding intervention, as much as possible, in Buddhist affairs.

In 1855, however, the Government Agent had to tackle another problem connected with Buddhism. The Chief Priests, the Chiefs and the principal headmen, who were professing Buddhism in the Kandyan provinces, had complained that the assistant agent of Anuradhapura had interfered with the rights of the Chief monks.[1] The Governor ordered an immediate inquiry. It was added that the wish and intention of the British government was that the privileges allowed to the Kandyan people and priests when the province placed itself under British protection should be respected and any exemptions allowed to them were to be scrupulously observed.[2]

The priests, and the other parties in their complaint stated that of all the ancient places of worship, the *vihare* at Anuradhapura was much venerated not only by local Buddhists, but even by those from India and Burma.[3] This *vihare* contained monuments illustrating the history of the religion and the indigenous sovereigns. Even after the coming of the British, the Chief monks of the Anuradhapura *vihare* were permitted to enjoy almost all privileges, conferred on them by their kings, relating to the lands of the temples and the preservation of the ruined ancient *dagobas*, temples and public halls.[4]

The assistant agent, Nuwarakalaviya, had, however, now infringed the rights of the *Nayake thera* of Anuradhapura[5] by exacting a tax from the paddy lands of the *vihare*, which had been exempted from any exactions. Moreover, trees felled from the lands of the *vihare* for use of the building on which no taxes were imposed had been taxed. Also, some valuable stone pillars from a ruined but celebrated temple in the vicinity of the *Ruwanveliseya* had been broken and removed and a road had been traced through the compound of the *Ruwanveliseya* which, if constructed, would lead to the demolition of an ancient stone terrace of great value.[6] This representation from the Chief *bhikkus* to the Asgiriya *vihare* in Kandy and from others drew the government's attention to the treaty between the British and the Kandyans, wherein it was pledged that protection for the national religion would be accorded, and also to the government "Minute" that had exempted vihare and temple lands from taxes.[7]

1. SLNA—20/1168-273—No. 222, Col. Secy. to Govt. Agent, 16 October 1855.
2. SLNA—20/1168-273—No. 222 Col. Secy. to Govt. Agent, 16 October 1855.
3. *Ibid.*; See enclosure, Memorial to Governor from the "Chief Priests" (*Mahanayakes*) Kandy, Asgiri *vihare*, Kandy etc. with a number of signatures, September 22nd 1855.
4. *Ibid.*
5. *Ibid.*
6. SLNA—20/1168-273—No. 222, Col. Secy. to Govt. Agent, 16 October 1855.
7. *Ibid.*

The Governor reacted to this complaint immediately and firmly. If the assistant agent had inadvertently or otherwise taxed lands, free from taxation in 1814, or had broken and removed stone pillars of any ancient temple, or had attempted to construct a road through the property of the temple that could damage the stone terraces without the consent of the *bhikkus*, the Governor disapproved his action.[1] The Governor's duty was to ensure that no just cause for complaint be given to this or any other class of Kandyan subjects without providing them with immediate redress. Therefore, the Government Agent was enjoined to take measures to avoid the possibility of any future differences between his assistant and the priests and others.[2]

Assistant Agent, Anuradhapura, however, denied that the projected roadway could damage the temple. Further taxes were not levied on the trees felled. Only some details of these were requested instead. J. L. Flanderka, the assistant agent, added that "nothing could be further from my desire than to interfere with rights of Buddhist priests and people or to adopt any line of conduct inconsistent with the obligations or injunctions of the Government."[3]

The government acknowledged that the privileges granted to the Kandyans and their *bhikkus*, under the British protection, should be preserved. At the same time it also discerned that the petitions from the Chief monks in Kandy was a renewed attempt to procure an indirect recognition of their right to meddle in the affairs at the temple at Anuradhapura.[4]

The first election of a *Nayake* as head of the *Atamasthana*, or the eight sacred places of Anuradhapura following the government's instructions of April 1853 took place on 29 May, 1863. The assistant agent reported the proceedings to the Government Agent for obtaining the necesssary certificate of recognition to be given to the priest so elected.[5] The *ratemahatmayas*, the *korales*, the *lekams* and the Buddhist clergy had formed a committee and elected a monk from Anuradhapura for the vacant position.[6]

1. *Ibid.*
2. *Ibid.*
3. SLNA—6/2349—No. 13 Govt. Agent to Col. Secy., 7 January 1856; see enclosure. No. 1 Asst. Govt. Agent, Anuradhapura Kachcheri, to Govt. Agent, 2 January 1856 despatched from Mannar.
4. For evidence of this see SLNA—6/2096 Part II—No. 140 Govt. Agent to Col. Secy., 31 May 1851; and also see SLNA—6/2305—No. 333 Govt. Agent to Col. Secy., 7 December 1855 for a definite statement on interference.
5. SLNA-204243-429- Goot Agent to col. Secy. 24 September 1864 sent while on circuit; see Report of election on 30 May 1863 to assistant agent of Nuwara Kalaviya district.
6. *Ibid.*

This committee had also enacted a set of rules and those present had signed a document as having finally selected the Chief priest and requested the assistant agent to obtain formal recognition of the election from the government. A copy of the rules was submitted for the government's information and, according to the rules, they had now selected and appointed a *Maha Lekam Mahatmaya*. This letter to the assistant agent was signed by the three *ratemahatmayas*, ninteen other headmen and seventy eight *bhikkus*.[1]

The British and Hinduism

Government Agent, Dyke was usually tactful when dealing with questions pertaining to Hindu temples in the areas inhabited by the Tamils. When the magistrates of Chavakachcheri and Manipay prohibited the performance of customary ceremonies at "heathen" temples, Dyke, however, realized that there was a risk in imposing restrictions upon local religious ceremonies which have hitherto been left undisturbed to avoid the eruption of any difficulties.[2] It was the practice of the people to visit temples; and to observe particular ceremonies was a tradition among the 200,000 Tamils around Jaffna.[3]

In 1847 the Chavakachcheri magistrate restricted the hours during which temples were to conduct ceremonies regarding them as noisy and disturbing. But the authorities of the temple did not comply with this injunction, and were fined. Dyke considered this an imprudent action and wanted the Deputy Queen's Advocate to restrain the magistrate from acting in such manner.[4] The Government Agent felt that to maintain peace and good order among people these religious ceremonies should not be curtailed. Moreover, the manager of the temple too had obtained his permission to continue the ceremonies till midnight and not until ten o'clock as ordered by the magistrate.[5]

The Governor upheld Dyke's view and the magistrate was required "...to suspend all further interference until instructed by Government."[6] Yet, although, the Government Agent and the government were against interference in religious ceremonies at Hindu temples,[7] the other officials did not rigidly adhere to this policy.

1. *Ibid.*
2. SLNA—6/1917B—No. 250 Govt. Agent to Col. Secy., 27 August 1847.
3. *Ibid.*
4. SLNA—6/1917B—No. 250 Govt. Agent to Col. Secy., 27 August 1847. See enclosure—Govt. Agent to Deputy Queen's Advocate, 21 August 1847.
5. *Ibid.* See enclosure Petition from Manager of temple to Govt. Agent, 20 August 1847.
6. SLNA—20/964-257—No. 236 Col. Secy. to Govt. Agent, 14 September 1847; also see enclosure, copy of Governor's letter to Police Magistrate, Chavakachcheri, 14 September 1847.
7. For evidence of this attitude of the Govt. Agent and Government see SLNA—6/1948—No. 352 Govt. Agent to Col. Secy. 16 December 1848, reference to No. 39 Govt. Agent to Col. Secy. 27 January 1848 and Col. Secy's reply No. 38. 15 February 1848.

In 1848, for instance, the police magistrate of Point Pedro ventured to decide in whose charge the property and affairs of a temple should be placed and as to who should be the dignitary to officiate at the performance of religious ceremonies.[1] The Government Agent reacted indignantly because the settlement of such issues was entirely beyond the jurisdiction of a magistrate. The different parties were competing to procure control over the temples, and especially in the Vadamaradchy division, where there were frequently acrimonious conflicts, the government had to be strictly neutral, whenever religious disputes occurred,[2] argued the government agent. Again, the central authorities concurred with Dyke. The Colonial Secretary instructed the police magistrate of Point Pedro not to interfere in the affairs of the temple.[3]

As a rule, Dyke refrained from intervening in disputes over religious affairs. Therefore, in March 1849 some inhabitants of Irupalai, Nallur and Kopay complained to the Governor of losses arising from the mismanagement of the lands of a temple.[4] They requested that the Government Agent of Jaffna should be asked to nominate a manager for such property since even the *Udaiyar* (headman) had also misappropriated the community's property and could not be trusted.[5]

The Governor, however, could afford no relief to the complainants without a report from the authority on the spot—the Government Agent. Thus, although against his wishes, Dyke was still compelled to intervene in this case[6] to afford relief to the aggrieved parties.

In December 1851, a fresh problem cropped up regarding the major Hindu temple of Jaffna—the Kandasamy *kovil* at Nallur. The manager of this temple protested to the Government Agent refuting the claims of certain brahmins to be appointed as priests.[7] The Governor, however, deemed it unnecessary to grant any acts of appointments for priests of such temples. They were granted only to Buddhist dignitaries principally for ensuring the security of the property of the temples in Kandyan areas and because of the Convention of 1815."[8] Therefore the government saw no need to intervene in the conflict connected with the temple at Nallur. The government did not have rights of its own: others were free to appeal to the Courts for protecting their rights. Moreover, already conflicting parties had taken legal action and hence the matter was *sub judice*.[9]

1. SLNA—6/1940B—No. 352 Govt. Agent to Col. Secy., 16 December 1848.
2. SLNA—6/1940B—No. 352 Govt. Agent to Col. Secy. 16 December 1848.
3. SLNA—20/188-261—No. 17 Col. Secy. to Govt. Agent, 31 January 1849.
4. SLNA—20/188-261—No. 39 Col. Secy. to Govt. Agent, 12 March 1849.
5. *Ibid.*, See enclosure Petition of the inhabitants of "Irovale," Nallur and Kopay to Governor.
6. SLNA—20/188-261—No. 39 Col. Secy. to Govt. Agent, 12 March 1849.
7. SLNA—6/2097—No. 319 Govt. Agent to Col. Secy., 27 December 1851—See also No. 297 Govt. Agent to Col. Secy., 1 December 1851.
8. SLNA—20/1052-265—No. 223—Col. Secy. to Govt. Agent, 16 December 1851.
9. *Ibid.*

However, since this question had now been canvassed the government, in December 1851, clarified its position regarding indigenous religious institutions.[1] Some misapprehension regarding the decision of August 1851 concerning the appointment of temple officials had arisen. It had been misconstrued as one applicable to all temples, Buddhist or Hindu. Now, it was specifically stated that the government had issued the ruling in respect of only Buddhist temples, where it had been for sometime a governmental practice to grant acts of appointment and this decision had no bearing on any other religious institutions.[2]

The sole object in granting such acts of appointments had been to enable those who held them to sue in courts of justice whenever necessary for maintaining and protecting their rights as office-holders. In respect of temples, which hitherto had not needed acts of appointments for their dignitaries to maintain such rights, the government had no intention whatsoever of granting any new acts of appointments. Furthermore, even in regard to Buddhist temples, the governmental measure was only temporary.[3]

To emphasise the government's attitude towards the dispute over the priesthood of the Nallur temple, the Governor re-affirmed that it was not a matter in which the government should interfere. It was left to the district court to settle this dispute; especially, the question whether there was a hereditary right of succession to the office of temple manager.[4]

The Nallur temple dispute warrants more detailed treatment. It was an old temple and a popularly venerated shrine of the Hindus. In October 1851, Iragunathar Mapanar Mudaliyar of Jaffna petitioned to the Government Agent,[5] styling himself as the Proprietor and Superintendent of Kandasamy *kovil* at Nallur. He averred that his ancestors had built the temple on their land and had contributed endowments to it and for over hundred years, his ancestors had served as proprietors and managers; and had been so recognised by the inhabitants. His ancestors had enjoyed the right of appointing and nominating priests for performing rituals. The petitioner had now succeeded legally to the office of proprietor and superintendent, and, like his ancestors, he was now exercising the rights and privileges in and over the temple.[6]

1. SLNA—20—1052-265—Circular of 18 December 1851, Col. Secy. to Govt. Agent.
2. SLNA—20/1052-265—Circular of 18 December 1851, Col. Secy. to Govt. Agent.
3. *Ibid.*
4. SLNA—20/920-266—No. 17 Col. Secy. to Govt. Agent, 21 January 1852; also see No. No. 319 Govt. Agent to Col. Secy., 27 December 1851.
5. SLNA—20/920-266—No. 29—Col. Secy. to Govt. Agent, 16 February 1852; see enclosure No. 1 of 15 October 1851—"Petition to Govt. Agent, Northern Province from Iragunathar Mapanar Mudaliyar of Jaffna. Proprietor and Superintendent of Hindu temple—Kandasamy Kovil at Nallur."
6. *Ibid.*

Some inhabitants of Vannarponnai, however, had instigated certain brahmins to claim the right to be priests of the temple. Consequently, those brahmins had initiated an action contesting his rights in the district courts and since the court, he alleged, normally favoured the two lawyers, who were appearing on behalf of the brahmins, the petitioner feared an unfavourable decision. Hence, he requested the Governor and the administrator to intervene on his behalf.[1]

The petitioner also enclosed some earlier correspondence to prove that his ancestors had appointed and dismissed priests,[2] and he claimed that he could now perform these acts. The government had never participated formerly in appointing priests to the temple and such governmental interference was now unwarranted.[3]

In January 1807, Governor Thomas Maitland, however, had appointed a priest conferring on him the privileges of the office. People had been ordered to acknowledge, respect and obey the appointed priest by an act given under the Seal of Arms[4] and by a similar Act another priest too had been later appointed.[5]

Nevertheless, the petitioner adduced evidence to establish the propriety of his claims. J. W. Carrington, Collector of Jaffna, had informed the Chief Secretary in July 1810 that from the testimony of respectable persons the petitioner's father, Mapanar Mudaliyar had founded the Kandasamy temple on his property, mainly at his expense.[6] The right to the custody of the money and to the valuables of the temple and the responsibility of maintaining accounts were vested in the founder of the temple or in persons appointed by him. The High Priest was only responsible for conducting religious ceremonies.[7] But, following a dispute between the High Priest and the petitioner, the Collector had ordered that the room containing the valuables of the temple to be locked with two keys, with a key being entrusted to each party.[8] According to the petitioner this arrangement had encroached on his right. As son of the founder of the shrine he contended that he alone was entitled to manage any matters.[9]

The Collector had then concluded that the petitioner was the sole manager and custodian of all accounts and valuables as the representative of the

1. *Ibid.*
2. SLNA—20/920-266—No. 29—Col. Secy. to Govt. Agent, 16 February 1852; see enclosures.
3. *Ibid.*
4. *Ibid.* see enclosures—copy of Governor's letter, 5 January 1807.
5. *Ibid.* see enclosures—copy of Governor's other letter.
6. *Ibid.* see endosures - Carnington, collector, Jaffna, to chief secy. 20 July 1810.
7. SLNA—20/920-266—No. 29—Col. Secy. to Govt. Agent, 16 February 1852.
8. *Ibid.*
9. *Ibid.*

founder, Mapanar Mudaliyar.[1] The High Priest could not interfere with managerial functions and was only responsible for maintaining the paraphernalia required for rituals. Therefore, the Collector had wanted the High Priest to return the key to the owner of the temple, and the Governor confirmed this arrangement in 1810.[2]

When Dyke now inquired intot his controversy, he also learned that, during the early years of British rule, the government had given warrants to the Mudaliyar and priests of the temple.[3] The petitioner contended, on the other hand, that the actual power of appointing and dismissing priests had been with his ancestors, and, therefore, was with him now. The government warrants, he argued, had not given authority to the priests to claim a right to office, but only confirmed the selection made by his ancestors to the priesthood. He added that earlier investigations by other authorities too confirmed his contentions.[4]

The brahmins of Nallur, in November 1851 averred that they were the priests of the Kandasamy temple[5] and stated that their claims had never been disputed from the time of their ancestors. The former managers of the shrine had never interfered with them as their functions differed. Nor were they paid by managers. The Acts of Power issued to the priests by Governor Maitland, they held, had made these facts clear. But neither the present manager nor his advisers, they further alleged, were fit to perform their functions. They added that the present manager was indebted to a priest and had unfairly tried to compel the priests to pay off the sum and dismissed them when they could not do so. They maintained that the manager could not assert any authority over them.[6]

Commenting on these representations from the priests, Dyke stated that similar warrants had not been granted to priests of other temples in Jaffna.[7] The Governor, when visiting the temple in 1806, was informed of its unique

1. *Ibid.*
2. *Ibid.* See enclosure—Copy of letter from Governor to Acting Collector, Jaffna, 18 December 1810 signed by Actg. Deputy Secy. 18 December 1810.
3. *Ibid.* See enclosure, To Dyke from Iragunathar Mapanar Mudaliyar, replies to questions—22 October 1851.
4. SLNA—20/920-266—No. 29—Col. Secy. to Govt. Agent, 16 February 1852; see enclosures—Report of Committee appointed by Collector and Comptroller of Revenue, Jaffna, submitted to Charles Lusignan, Collector and Comptroller of Revenue—1 July 1805; Petition to Governor Robert Brownrigg from Mapana Mudaliyar, Maniagar of Kandasamy temple at "Nalloor;" Collector of Jaffna, William Montgomery's observations, 16 January 1807; Petition and inquiry of report of 17 July 1819 are all documents which furnish details of this dispute and its earlier history.
5. *Ibid.* See enclosure—Petition to Dyke from Brahmins of Nallur—5 November 1851.
6. *Ibid.*
7. SLNA—20/920-266 No. 29—Col. Secy. to Govt. Agent, 16 February 1852; see enclosure Dyke's Notes—Jaffna. 15 November 1851; and statement of 24 November 1851 of Karthigaser Aiyer and Kandapady Aiyer.

sanctity and in response to an application, had granted mere acts of appointment to the priests.[1] He added that the manager of the temple had clearly shown that the acts had not really conferred any appointment on the priests, and that they had really been appointed before the governor had issued them and had actually performed their functions. The Governor's action had granted them only a mere distinction.[2]

The priests admitted that the acts were granted to them, while they were already holding office. Moreover, since then such acts had not been issued. Nor had anyone applied for such acts after those who had received them had died. The Government Agent, hence, concluded that the government never intended to appoint the priests to this temple.[3]

He added that the government should contradict any statement implying that it had a right to grant acts of appointment. Furthermore, he felt that the government should take steps against the risk of a legal decision to the effect, particularly because the government was not participating in judicial proceedings, that this right was vested in the government and that it alone could appoint priests to this temple.[4] He wanted the authority to deny all government claims to any right to appoint the dignitaries.[5] The government, however, decided that it need not interfere in the legal dispute, that had arisen, and allow the courts to take a decision[6] although it asserted that it shall not have anything to do with the appointment of Hindu priests.

Between the government and the Hindu temples in the North, problems also arose whenever state officials acted indiscreetly. Elliott, Kelly and another European were stoned as they had proceeded past an Hindu temple.[7] Immediately, Elliott and Kelly had wanted the temple officials to produce the culprits and, as they had failed to do so, these magistrates had prevented the progress of the procession.[8]

Dyke considered that the magistrates had been imprudent and were ill-advised.[9] Although "...it used to be the custom to invite them (Europeans) to be present at the annual ceremony of a neighbouring temple... that custom ceased by the invitations being habitually declined as

1. *Ibid.*
2. *Ibid.* See enclosure No. 60 of 1 December 1851 in reply to Government Agent's letter of 27 October 1851 to the Brahmin priests.
3. *Ibid.*
4. SLNA—20/920-266—No. 29—Col. Secy. to Govt. Agent, 16 February 1852.
5. *Ibid.*
6. *Ibid.*
7. SLNA—20/725—432—Govt. Agent to Governor, 23 April 1866 (no number); also see No. 80, Governor to Govt. Agent, 14 April 1866.
8. SLNA—20/725-432—Govt. Agent to Governor, 29 April 1866 (no number).
9. SLNA—20/725-432—Govt. Agent to Governor, 29 April 1866 (no number).

Europeans in general got to entertain doubts of the propriety of their so formally attending at Heathen Ceremonies,"[1] he explained. He hence, felt that the officials should not have attended the ceremony, and concluded that there was nothing to exonerate the officials of blame. They had received their deserts. They should have avoided involvement and conducted themselves in a more politic manner.

The Governor Hercules Robinson concurred with the Government Agent that the proceedings of Elliott and Kelly had indeed been imprudent.[2] Dyke's timely and tactful intervention had prevented the eruption of further public disturbance. Therefore, the government had no alternative but to conclude that the Mallakam and Chavakachcheri magistrates had interfered wrongly and impolitically in the celebrations at the Vannarponnai Sivan *kovil* (temple) religious ceremony. Dyke conveyed the Governor's views to the temple authorities so that they would be assured that there would be non-intervention in their ceremonies thereafter.[3]

Conclusion

Towards the end of Dyke's Government Agency the Wesleyans and Presbyterians had grown to be the most powerful among Protestant Christian missions in North Sri Lanka.[4] The Roman Catholic Church too, however, retained its influence in Jaffna[5], and in 1865 a new group of missionaries strengthened their position. The Wesleyan mission had also evolved into an aggressive educational organisation, and with a network of chapels at important centres it was active in evangelisation. The American mission ranged next in importance, grew so vigorously, and soon eclipsed other Protestant establishments.[6] Within a short period, its tentacles spread into Uduvil, Pandateruppu and other village centres where it flourished,[7] spreading Christianity among the rural populace. The official jealousy with which the American mission had been initially regarded now disappeared following its success.[8]

Summing up the attitude and policy followed by the British government in regard to local religions, particularly Buddhism, clearly the administration's attitude was that a Christian government should not afford protection to Buddhism. The Christians indeed regretted that the government

1. *Ibid.*
2. For details see Rasanayagam, C. *op. cit.*, pp. 18–19.
3. SLNA—20/989-293—No. 107, Col. Secy. to Govt. Agent, 18 May 1866; also see SLNA—20/725—432—No. 156 Govt. Agent to Col. Secy., 16 June 1866.
4. Grenier, Joseph, *op. cit.*, p. 466.
5. *Ibid.* p. 45; The Congregation of the Native Sisters of St. Peter was founded in Jaffna. see Martyn, John H., *op. cit.*, p. 31.
6. *Ibid.*, p. 466.
7. Casie Chitty, S. *op. cit.* pp. 173, 180–181.
8. Bennett, J.W. *Ceylon and its Capabilities* (London. 1843) p. 60.

should have anything whatsoever to do with the local religion[1], which even embarassed the administrators.[2] However, some connection with Buddhism was still maintained because the government was apprehensive of the influence of the Buddhist priests over the people and the risk of rebellion if no heed was paid to the demands of the Buddhists and their dignitaries. Furthermore, dire consequences could occur if the rulers professing an alien religion only concerned themself with the new and alien forms of faith.[3] Although Dyke's administration ended in 1867, problems connected with Buddhism continued to be a source of serious concern and embarassment to the government. It was only by 1881 when Nuwarakalaviya was removed from the Northern province and formed into a separate province that J. F. Dickson, the Government Agent, made a careful analysis of the Buddhist question and provided a fairly satisfactory solution.[4]

In general, during the early half of the 19th centruy, the British tried to keep their hands off Buddhism and Hinduism and lent their support to Protestant Christianity. They intervened in Buddhist and Hindu matters only when was absolutely necessary to do so. This was a policy that appeased their conscience and articulate Christians.

1. Steuart, J., *Observations on Colonel Forbes' Pamphlet on the Recent Rebellion in Ceylon in a Letter Addressed to a Friend.* (Colombo, 1850), p. 3.
2. *Ibid.*, p. 22.
3. *Ibid.*, p. 27.
4. Ievers, R.W., *op. cit.*, p. 43 and

සිරංග මඩුව හා තොප්පිගල වැද්දෝ

ආර්. එල්. ස්පිට්ල්
පරිවර්තනය - ප්‍රේමචන්ද්‍ර අල්විස්

රුකම් වැවේ කිඹුලන් වෙඩි තැබීමෙන් හා අවශ්‍ය පමණට ද වඩා විස්කි පානය කිරීමෙන් ද විනෝද වන්නට මගේ සගයනට ඉඩ දී මම වැද්දන් පිළිබඳ වැඩි දුර ගවේෂණයක් සඳහා තනිව ම ඉදිරි බැලුවෙමි. වෙල්ලාවලි හා උනිච්චායි වැව් අතර පෙදෙස් (විශේෂයෙන් ම සිරංගමඩුවේ හා බාරොන් ගලට ඔබ්බේ මීනගොල්ල පෙදෙසේත්) පදිංචි වැද්දන් පිළිබඳ කරුණු දැන ගැනීමට මට වුවමනා වූ හෙයින් මම ඒ පියවර තැබුවෙමි.

නැගෙනහිර පළාතේ ප්‍රධාන මාර්ගයෙන් ඔබ්බේ අතහැර දමන ලද තොටු පොළකි. එය ඒ පෙදෙසේ පහසුවෙන් සොයා ගත නොහැකි අන්දමේ ශාන්ත පියකරු තැනකි. නමින් පදිරිප්පුය. එහි කුඩා වෙළඳ පොළ රුක් සෙවණක පිහිටා තිබේ. දිගැටි මඩකලපුව මෙහිදී කෙමෙන් සිහින් වේගෙන අවුත් හදිස්සියේ ම සිය සිත වෙනස් කරගත්තාක් මෙන් යළි දකුණු දෙසට විහිදී යයි. ද්‍රෝණි යාත්‍රා දෙකක් සික්කලු දර්ශනයක් මවා පාමින් කලපු වෙරළෙහි රැඳි තිබුණු අතර යාත්‍රිකයෝ ඒවායින් කොරල් ගල් බාමින් සිටියහ. මඩකලපුවේ සිට එන දුම් බෝට්ටුව සෑහෙන මඟී පිරිසක්ද සමග සවස් කාලයේදී මෙහි ළඟා වෙයි. අඳුර පැතිරෙත් ම මෙහි පැමිණෙන ධීවරයෙක් කඩොලාන වදුලෙන් වැසී ගත් නොගැඹුරු ජලයට බැස සිය දැල කීප වරක් විසුරුවා හැර රාත්‍රී භෝජනය සඳහා මසුන් කීප දෙනෙකු ඊට කොටු කර ගනියි.

කලින් දවසේ අවශ්‍ය දෑ සම්පාදනය කර ගත් අපි පසුව ද උදැසන කලපුව හරහා යාත්‍රා කොට, ජලාශය තුළ මාර්ගයක් ගිලී යන තැනකට පැමිණියෙමු. ඉන් ඔබ්බෙහි වූ වනයට අප රැගෙන යාම සඳහා කරත්තයක් එහි සුදානම් ව තිබිණි. මධ්‍යාන්නය වන විට වෙල්ලාවලිය පසු කොට බක්කිඇල්ලට පැමිණ දිවා ආහාරය සඳහා අපි එහි නතර වුණෙමු. එය බැලූ බැල්මට සිංහල ගමක් සේ පෙණුනද එහි බොහෝ දෙනා දමිළ බස චතුර ලෙස කතා කරන බවත් එහි වැහැරෙන සිංහලයෙහි අමුත්තක් ඇති බවත් දක්නට ලැබිණි. ඒ අතර ම ඔවුන් තම පා ඇගිලි හා අත්, කන් යනාදියෙහි බහුල ව පැළඳ සිටි ආභරණවලින් ප්‍රකට වුණේ ඔවුන් තුළ මුස්ලිම් පෙනුමක් ඇති බවයි. මෙහි ඉතා ම සංකීර්ණ වාර්ගික මිශ්‍රණයක් ඇති බව පැහැදිලිව ම පෙනිණි.

අප නවාතැන් ගත් පැල්පත තිබුණු ඉඩමෙහි පයෙක බුලත් කොළ හා පොල් මල් ද තැන්පත් කැරුණු මැස්සක් විය. ඒ අබියසැ කලින් දින රාත්‍රියෙහි 'මාලේලියා' නමැති කිසියම් පුද පූජාවක් පැවැත්වුණු බවත් මැලේරියාව ඒ ප්‍රදේශයේ බහුලව පැතිර තිබුණු බව හා එය දුරලීම සඳහා 'මාලේලියා' පූජාව පැවැත්වුණු බවත් පැහැදිලි විය.

අප සිටි පැල්පත තුළ එක් කෙළවරක් තියුණු ලෙස උල් කරන ලද කෙවිටක් ද විය. කුකුරුමාන් ගෙඩි, දළුක් කිරි හා කලවැල් මුල් දියට දැමීමෙන් මත් කරන ලද මසුන් අමුණා ගොඩට ගැනීම සඳහා ජලය පාවිච්චි කැරිණි. වැද්දන්ගේ පුද උත්සවවලදී භාවිතයට ගැනෙන ඊයක් හෙවත් 'ආයුධයක්' ද පැල්පත තුළ තිබීමෙන් පැහැදිලි වූයේ එකී උත්සවය වැද්දන්ගේ ද සහභාගිත්වයෙන් පැවැත්වුණක් බව ය. පැල්පත තුළ බිම හිඳගෙන තඹ තැටියක බත් කමින් සිටි පිරිමි ළමයෙක් ඔහු අසල රැඳුණු බළලෙකුට බල්ලෙකුට හා ගිරවෙකුට ද වරින් වර තම කෑම කොටස් බෙදා දුන්නේය.

බක්කි ඇල්ලේ සිට පයින් ම යා හැකි තරම් ළඟ පාත පිහිටි පහුර නම් ගම් පියස පොල්, කොස් හා සියඹලා යනාදී ගස් යට ඉදි වුණු කුඩා පැල්පත් සහිත පියකරු තැනෙකි. පහුරු ඇල්ල ද ඉන් වැඩි ඈතක නොවී ය. තේක්ක රුක් ගොමුවක් මැදින් ගොස් කැලය මැද එළිමහනකට පිවිසි මම එතැන් සිට ගණුව වැඩුණු තණ බිස්සෙන් වැසී ගත් බැවුමක් ඔස්සේ බැස කුඩා දිය පාරක් අද්දරට පැමිණියෙමි. නොදැණුවත්ව ම මා ඇතුළු වී සිටියේ ඉතාම පියකරු වන පෙතකටය. වැදි කෙල්ලක දිය පාරකට බැස නාමින් සිටි අතර වැදි කොල්ලෙක් ඒ අසල ම බදුනකට දිය පුරවමින් සිටියේ ය. ඊට නුදුරුව තවත් වැදි කොල්ලෙක් දිගු කෙවිටක්, දියකඩ අද්දර මඩෙහි අනමින් එසේ කරන වාරයක් පාසා 'ටක් ගාපං දෙයියනේ' 'ටුක් ගාපං දෙයියනේ' යි තාලයකට මෙන් ගැයුවේ ය. වැදි කොල්ලන් දිය පාරවල් අද්දර මඩ යට ලැග සිටින ඉදිබුවන් සොයා ග්න්නේ එසේ ය.

වලසකුගේ වැනි ගත කළු ලොමින් වැසි ගත් සිරුරින් යුත් මිනිසෙක් උස්ව වැඩුණු තණ බිස්සක් අසල වැලි තලාවක ලැග සිටියේ ය. ඒ සැබවින් ම වලසකු යයි මම සැක කළෙමි. හේ අන් කිසිවකු නොව මාගේ පැරණි වැදි මිත්‍රයකු වූ නාග කරුවල් හෙවත් කෞවා බව දැ ගත් මම පුදුමට පත් වුණෙමි. මා සතුටින් පිළිගැනීමට ඔහු මුහුණෙහි වූයේ සෝබර අඳුරු පෙණුමකි. 'මොකද කෞවා උඹ මා අඳුනන්නේ නැද්ද' මම ඇසුවෙමි.

'මොකද නැත්තේ අඳුනනවා' සිටි තැනින් නැගිටීමට පවා උත්සායක් නොකළ කෞවා දුක්බරව උත්තර දුන්නේ ය.

'කෞවා උඹ අසනීපෙන්ද ? අපි යාළුවෝනෙ උඹට මතක නැද්ද අපි දෙන්නා දිවුලනට ගිය ගමන ?' මම කෞවා විමසුවෙමි.

'මට එව්වා මතකයි. ඒත් දැන් මම වෙනස් මගේ කොන්ද කැඩිලා මට ඇවිදින්න බෑ. මාස ගණනක් මම ඔත්පොළ වෙලා හිටිය. දැන් යාන්තං හැරෙමිට් වාරුවෙන් පය ඔසවන්නේ'

'ඒක කොහොම වුණා ද කෝ උඹේ පුත්තු දෙන්නා ?'

'උන් දෙන්නාම මියැදුනා'

'මොනවා . . . ඔය තරම් හයි හත්තිය තිබුණු ඉලන්දරි දෙන්නා'

'ඔව් මාත් දැන් කොයි මොහෙතක හරි මියැදෙයි'

'උඹට කොහොමද මේ ඇබැද්දිය වුණේ'

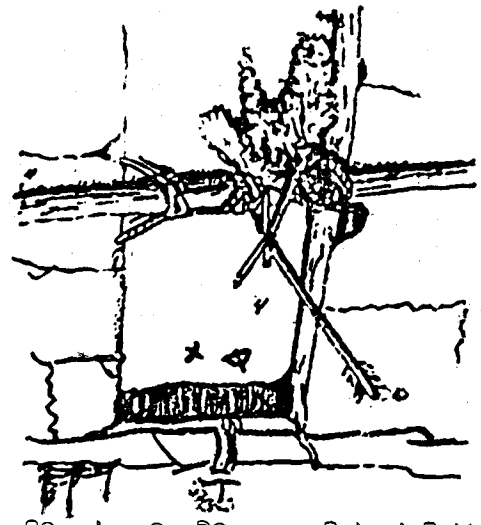
'මම කොස් ගහකින් වැටුණා . . . කොස් ගෙඩියක් වගේ බිමට දෙරි ගැහුවා.... ගහපු තැනම ඔහේ වැටිලා හිටියා. එදා ඉඳන් ඇවිදින්න බැහැ.

'උඹ ගස් නගින්න හරි හපන නේ. එහෙව් එකේ කොහොමද ගහෙන් වැටුණේ?'

'තුවක්කුවත් අරගෙන ගහකට නැගලා වදුරෙක් ඔස්සේ පන්නාගෙන ගියා. හොඳට හරි බරි ගැහිලා වදුරට වෙඩි තිබ්බා. ඒත් මගේ පය ලිස්සලා පහළට ඇදගෙන වැටුණා'

'වදුරා'

'පැනලා ගියා'



හැරම්ටියට වාරු වී ඉතා අමාරුවෙන් නැගිට ගත් කෞවා අබ්බගාත දෙපයින් යන්තමින්ම් දී සිටියේය.

'දැන් මගෙන් ඇති වැඩේ මොකක්ද ?' හෙතෙම සුසුමක් හෙලමින් මිමුණුවේය. මගෙන් කාටවත් වැඩක් නෑ. අනෙක් උන් මටත් එක්ක කන්න හොයන්න ඕනෑ. මගේ පුත්තු එලොව ගිහින්. දැන් ඉතින් මියැදෙනවා ඇරෙන්න මට කරන්න දෙයක් නෑ' එක් අතකින් කෞවාගේ මතය නිවැරදි ය. වැඩ ගතහැකි අතපය නොමැතිව එවැනි වනගත පෙදෙසක මිනිසකුට හෝ සතෙකුට ජීවිතයෙන් පලක් නොවේ.

මඩෙහි කෙවිට අනිමින් ඉබ්බන් සෙවූ වැදි කොල්ලා මේ වන විට එකකු සොයාගෙන සිටියේය. හෙතෙම ගිනි ගොඩක් ගසා ඉබ්බාගේ යටි පැත්ත උඩට සිටින සේ පන පිටින්ම ඌ ගිනිගොඩට දැම්මේය. ඉබ්බා පා සතරත් හිසත් කටුවෙන් පිටතට දමමින් පණ බියෙන් දහලන්ට පටන් ගති. ඉන් ඌට අත් වූ එකම පලය වේගවත් ගිනි පෙනෙලි පහරක් හිසට වැදීමය. ඉබ්බා බාගෙට පිළිස්සුණු පසු උගේ කටුව පැත්තකින් පලා මස් රොද පිටතට ගත් වැදි කොල්ලා එය නැවත ගින්නෙහි පලහා ගත්තේය. එහි සිටි වැද්දෝ ඉබි මස තලු මරමින් අනුභව කළේය.

මම එදින රාත්‍රිය ගත කරනු සඳහා එහි වාඩි ගත්තෙමි. එහෙත් වැද්දාගේ හේන නිරීක්ෂණය කිරීමෙන් පසුව ය. ඝන වන වදුලු පීරාගෙන ඉදිරියට ගමන් කළ මම කුඩා එලිමහනකට පැමිණියෙමි. කුඩා ළමයකු විසින් අටවන ලද්දක් සේ පෙනුනු දුබල හබකක් එහි තිබිණි.

ඒ කුමක්දැයි මා සමග ගිය වැදි කොල්ලාගෙන් මම විමසුවෙමි. කෞවා ඇටවූ හබකක් යැයි හෙතෙම පිළිතුරු දුන්නේ කෞවා වැනි අබ්බගාතයකු එවැනි දුර්වල හබකක් වුවද ඇටවීම ලොකු හාස්කමක් සේ දක්වන ආකාරයෙනි.

ඒ වගේ හබකකට අහුවෙන්නේ මොකුන් දැයි මම ඊළඟට ප්‍රශ්න කළෙමි. කෞවාගේ ආහාරය සඳහා වටුවන් යැයි වැදි කොල්ලා උත්තර දුන්නේය. අබ්බගාතයකුව සිටියද කෞවා ද තවමත් ගනන් ගතයුතු වැද්දෙකු බව එයින් පැහැදිලි විය.

තුදුරෙහි වූ පැල්පත කෞවාගේ බව මම මොහොතකින් හඳුනා ගත්තෙමි. මෙයද ඔහුගේ කලින් පැල්පත හා සමාන ලෙසම ඉදිවී තිබිණි. එහෙත් සැප පහසුකම් අතින් අලුත් පැල්පත තරමක් ඉදිරියට පැමිණ ඇත. කෞවාගේ හිතවතුන් අතින් ඔහු වෙනුවෙන් ඒ පහසුකම් සැලසී ඇති බව පැහැදිලිව පෙනිණි.

මගේ වාඩිය සඳ රැසින් නැහැවී ගියේය. තණ බිසි වල මෙන් ම වැලි තලාවලත් තොරක් නැතිව පැන යන්නට පටන් ගත් ගෙම්බන්ගෙන් සමහරෙක් මගේ ඇඳ වටා වූ තිරය මතට ද ගොඩවූහ. සඳ මඩල පසුබිම් කොටගෙන නැඟී සිටි දැවැන්ත ගසකින් විචිත්‍ර ලතා කර්ම මැවී ගිය අතර එහි අතු ඉති වල ලැගුම් ගත් දහස් ගණන් කනාමැදිරියෝ අහසේ තරු කැළට පිළිමල්ව රැස් වුණාක් සේ දිස්වූහ.

පසු දා උදේ මම පහුරේ වඩාත් විශාල හේනක් බැලීමට ගියෙමි. එහි විසූ හොඳම වැද්ද වශයෙන් සැලකුණු සුදු බණ්ඩා කිසියම් සූජාවකට සහභාගි වනු පිණිස බැහැර ගොස් සිටියේය. ඔහුගේ සහෝදරයා ඇතුළු වෙනත් කීප දෙනෙක් මට මුණ ගැසුනහ. ඔව්හු සියලු දෙනාම වැද්දන්ට වඩා සිංහලයන්ගේ පෙනුම ඇත්තෝය. හේනේ කෙසෙල් හා මඤ්ඤොක්කා වගා අතර වංගෙඩියක් මත හිඳගත් මම ඔවුන් සමඟ කතාබස් කළෙමි. කුඩුවක සිටි ගිරවෙක් ද කාගේත් සිත් ගන්නා අයුරින් මොන මොනවාදෝ දෙඩුවේය. සුරතලේට ඇති දැඩි කරන මුගටියෙක් අප අතරින් ඒ මේ අත දුව පැන්නේය.

ඉතා අඩු වයසේදී විවාහ වුනු වැදි යුවලක් නිසා අපගේ සාකච්ඡාව ළමා විවාහ දෙසට යොමුවිය. ඔව්හු තමන්ගේ තැන රැක ගැනීම සඳහා ප්‍රශ්නයක් මගින් ඉතා සරල පිළිතුරක් දුන්හ.

'ආසාව ඇති වුනාම වෙන මොනව කරන්නද ?'

වන සතුන් මෙල්ල කිරීමත් පලවා හැරීමත් සඳහා භාවිතා කෙරෙන මන්ත්‍ර බොහෝ ගණනක් මේ වැදි ජනතාව සතුව තිබේ. ඔවුන් වල්අලින් රැලක් පලවා හල මන්ත්‍රයක් මෙසේය. 'රාජකාලී රාජමතකාලී කුලුමත කාලී ඕඩු අම්මා ඕඩු.' වඩාත් බිහිසුණු එකකුසේ සැලකෙන තනි අලියා පලවා හැරීම සඳහා උගේ බිහිසුණු කමට සරිලන අන්දමේ වඩාත් බලගතු මන්ත්‍රයක් අවශ්‍යයි වැද්දෝ විශ්වාස කරති. මේ එවැන්නකි. 'කුලාතේ අතංගේ ගිරිමා අතංගේ හස්තිරාජණන් ඉලක්කේ අතං කිටි කුවි රාජයාණන් අනාකේ සහතංගේ වාඩි ඊස්ත්‍රයාණන් බලාතේ බුද්ධ බාහු දෙවතානං' වලසා පලවා හැරීම සඳහා භාවිතා කෙරෙන මන්ත්‍රය අවසන් වන්නේ මතුරන්නා ඌ පිළිකුල් කොට කෙල ගහන බවක් අහවන ශබ්ද සංයෝගයකිනි. මේ එවැනි මන්ත්‍රයකි. 'දහසක් බුදුන්ගේ කුනු ගොඩෙන් උපන් නීලතේ නීලතේ නීලවාලියා බඩේ උපන් තෝද පුතාතේ වී'

මේ මන්ත්‍රවල බලය රඳ පවත්නේ වනය තුළදී ඒවා උස් හඬින් කියවෙන විට නැගෙන ප්‍රතිධ්වනියෙහි විනා මන්ත්‍රවල ඇති කිසියම් ගුප්ත ශක්තියක නොවේ. මෙවැනි මන්ත්‍ර ඉතා උස් හඬින් කියද්දීම පවා ඇතැමුන් වල් අලින්ගේත් වෙනත් නපුරු සතුන්ගේත් ප්‍රහාර වලට ලක්වී මියගොස් ඇත.

පහුර පෙදෙසේ වෙසෙන වැද්දන්ගෙන් බොහෝ දෙනෙක් ගල්මැද නමැති ප්‍රදේශයෙන් පැමිණියෝ වෙත්. ඔවුන්ගේ හේන්වල බිමිහි වැල්ල බහුල හෙයින් කෙසෙල් හා අල වර්ග විනා කුරක්කන් ඒවායෙහි වගා නොකෙරේ. දැක බලා ගැනීම සඳහා මා ගිය හේනට ඇතුළු වන තැනම මුස්ලිම් මිනිසකුගේ පැල්පතක් තිබුණු අතර, හේන්වල නිෂ්පාදනය කැරෙන දේවල් සමඟ හුවමාරු කිරීම සඳහා මුස්ලිම් මිනිසා විසින් ගෙනෙන ලද සහල්, බුලත්, දුම්කොළ හා රෙදි පිළි ද එහි ගොඩ ගැසී තිබිණි. තම අස්වනුවෙන් ගෙවීමේ ප්‍රතිඥාව පිට හේන් ගොවීන් බොහෝ විට මෙවැනි මුස්ලිම් වෙළඳුන්ගෙන් කල් තියා ණය ලබා ගන්නා හෙයින් තම නිෂ්පාදන ඔවුන්ට ම දීමට ගොවියෝ බැඳී සිටිකි.

හේන් වගාව සඳහා කැනින් කැන වනය පිළිස්සීම නිසා කඩින් කඩ ඇති වුණු එළිමහන් බිම් කොටස් ද පසු කරගෙන ගමන් ගත් අපි බෙහෙවින් ම ඛේදජනක ලෙස පුළුස්සා දැමුණු තේක්ක ගොමුවකට පිවිසුයෙමු. පාර හරහා මතු වී තිබුණු මුල් උඩින් පනිමින් අපගේ කරත්තය ඉදිරියට ඇදෙද්දී එය දෙපසට වේගයෙන් ගැස්සිණි. ඒ තාලයට අනුව අපිදු දෙපැත්තට විසිවෙමින් කරත්තයේ දෙපැස ඇදිවල වේගයෙන් හැප්පුනෙමු. විටෙක කරත්තයේ රෝදයක් පාරෙහි වූ වියළි ඇඟිලියක වැටීම නිසා කරත්තය ඒ පැත්තට ඇල වෙද්දී එය සහමුලින් පෙරලී යනු ඇතැයි අපි බියපත් වීමු.

කච්කාඩිය නමැති ගම්මානයෙහි සිටියේ නීලා නමැති එක ම වැද්දෙකි. අප එහි ළඟාවෙත්දී නීලා පළඟනාව වැවේ මාළු ඇල්ලීමට ගොස් සිටියේය. මගේ මුඛරි මාර්ගෝපදේෂකයා ගේ තොර තෝංචියක් නැති කතා වලට කන් දීමෙන් පමණක් සෑහීමට පත්වන්නට මට සිදුවිය. ඔහු කියන පරිදි මහයෝන් යක්ෂයා ඇතැම් අවස්ථාවල දී ගොනකුගේ වේශයෙන් පෙනී සිටින්නේය. කෝලියප්පා නම් යක්ෂයා රාත්‍රී කාලයේ ආලෝකයක් මෙන් ගමන් කරන්නේය. කලවැද්දා ඕගාන හඬ මිනිහකුගේ වැලපීමක් වැනිය. රාත්‍රී කාලයේ ලැග සිටින කුකුළකුගේ හෝ මොණරකුගේ පිට මතට ඌට කිසිසේත් නොදැනෙ සේ ගොඩ වී උගේ බොටුව කඩා ගෙන කන්නට උනහපුළුවාට පුළුවන.

වැදි ගමක් සේ ප්‍රකටව තිබුණු උතුර් හි විසුවේ පෙනුමෙන් දමිළයන් සමාන ජන ගහනයකි. මා කෙරෙහි මද හෝ තැකීමක් නොකළ මේ මිනිසුන් ආගන්තුක සත්කාරයෙහි කිසිසේත් රිසි නොවූ පිරිසක් බව එක හෙලා ම පළ කළහ. මා කිසිවක් විමසූ විට ඔවුන්ගෙන් දැක්වුනේ ඔවුන් මා තුරුස්සන බව එක එල්ලේ ම මුණට කියාපාන ප්‍රතිචාරයකි. ඔවුන්ගේ බල්ලෝ ද 'පිටවෙලා පලයං පිටවෙලා පලයං' කියන්නාක් මෙන් මා වෙත බුරාගෙන පැන්නහ. ඉස්තෝප්පුවෙහි දරුවකු ද සමඟ වාඩිගෙන සිටි කාන්තාවක් බලුරුලේ සෝෂාව කුමක් නිසාදැ යි නිකමට හෝ විමසා බැලීමට තරම්වත් උනන්දුවක් නො දැක්වූවා ය.

පුළුල් ව විහිදුනු වෙල් යායකින් වටවුණු මේ ගම තරමක් සමෘද්ධිමත් එකක් සේ පෙණිනි. දමිළ වැද්දන්ගේ ගෙවල් ධාන්‍යයෙන් හා පිදුරු වලින් පිරී තිබිණි. පොල්, දොඩම් හා දෙහි ගස් වලින් යුක් ගොමු අතර නිවාස පිහිටියේ ය. ගිනි ගහන මධ්‍යාහ්නේ එහි පිවිසි මා හෙම්බත් වී සිටි නමුත් දොඩම් ගෙඩියක් තරම දෙයක්වත් මට එහි දී නො ලැබුණි. සෑමගෙම්දුලක ම පාහේ වියැලෙන්නට අතුරන ලද වල් ඌරුමස් දක්නට ලැබිණි. දඩ බල්ලන් විශාල සංඛ්‍යාවක් ගමෙහි සිටීමේ රහස එයින් අනාවරණය විය.

උතුර් ගම්මානය ඉක්මවූ තැන ම රථවාහන ධාවනය වන මාර්ගයක් දක්නට ලැබීම මගේ පුදුමයට හේතු විය. මා ගමට පිවිසීම ගැන ගැමියන් දැක්වූ නොරිස්සුමට පාදක වූනු හේතුව මට අවබෝධ විය. ශිෂ්ඨාචාරයට පත් ගමක් තුළ ද කැලේ තත්වය ම දක්නට බලාපොරොත්තු වීම මා අතින් සිදුවී තිබුණු වරදකි.

ඉන් අනතුරුව මම සීරංගමඩුවේ වැදි ජනපද සොයා පිටත් වුනෙමි. සැතපුම් එකහ මාරක් පමණ දුරින් පිහිටි කුඹුරු වලට ජලය සැපයූ පළඟනාව වැවෙන් ඇදී ගිය ඇලකින් මහ මාර්ගය දෙකඩ විය. දිය පාරෙන් එගොඩ වී වැවේ ඈත ඉවුර දක්වා ගොස් සැන්දෑ කාලයේ දී අපි එහි වාඩිලා ගත්තෙමු. ඉහත දැක්වුණු ශිෂ්ඨාචාරයෙන් යලිත් බැහැර වුනෙමි යි මා තුළ හැඟීමක් හටගත් නමුත් මා වැරදි බව මට එක්තු යන්නට වැඩි වේලාවක් ගත නො වූයේ ය. මා සුවපහසුවට සැතපී සිතිවිල්ලක නිමග්නව මගේ පයිප්පය උරන්නට පටන් ගත්තා පමණකි. ළඟපාතක විසූ වන අඩවි නිළධාරියෙක් දිය පාරෙන් මෙගොඩ වී අවුත් මා අසලම වැල්ලේ ඉඳ ගත්තේ මගෙන් අවසර පැතීමේ වචන මාත්‍රයක් පවා නොමැතිව ය. සිරංගමඩු වැද්දන් ගැන මම ඔහුගෙන් කරුණු විමසුවෙමි. ඒ උත්සව සමයෙහි දී සිරංගමඩුවේ වැද්දන් සෙවීම සඳහා ම තුළ වූ අදහස ඔහුගේ සමච්චලයට භාජනය විය. එහෙත් ඔහුගේ ම පාලනය යටතේ පැවති කැලයෙහි විසූ වැද්දන් පිළිබඳව ඔහු තුළ වූ දැනුම ඔවුන් කවදවත් මුනගැසී නැති මා තුළ වූ දැනුමටද වඩා බෙහෙවින් අඩු බව දැන ගැනීමට මට වැඩි වේලාවක් ගත නොවීය. අවස්ථා ඇත්තවුන් තුළ උනන්දුව නොතිබීම ඛේදයකි.

මා ළඟ තිබුණු හැම උපකරණයක් ගැන ම ඉමහත් කුතුහලයෙන් කරුණු විමසූ වන අඩවි නිළධාරියාගේ කරදරකාරී ප්‍රශ්නවලට තනි වචනයේ කෙටි පිළිතුරු දීමෙන් ඔහු මා වෙතින් ඉවත යැවීමට ගත් උත්සාහය අසාර්ථක වූ හෙයින් මම ඔහු සහමුලින් ම නොතකා හැර පොතක් අතට ගත්තෙමි. එයින් මගේ බලාපොරොත්තු ඉටුවිය. එකම කන්දොස්කිරියාවක් ව සිටි නිළධාරියා බැහැර යාමෙන් පසු එළැඹි සන්ධ්‍යා සෞම්‍ය ගුණය මගේ ගත සනසාලන ආලේපයක් බදු විය. මග යන එන්නන්ගේ අන්තිමයා ද මා සිටි තැන පපසුකොට ගොස් හමාරය. ගලා බස්නා දිය දහරාව සුසුරුදු තනුව අනුව ඉවුරු වල ගැටෙමින් සිය ගමනෙහි යෙදුනේ ය. හිවලුන්ගේ හූ හඬ දුරින් ඇසිණි. අහස් තලය සඳේ සොම් කැල්මෙන් ආලෝකමත් විය. සකල පරිසරයම ශාන්ත සුන්දරත්වයෙන් පිරී ගියේය. දිවා කාලයේ දී චණ්ඩ සූර්ය රශ්මියේ දැවෙන මහ මාවතක් සම්පයෙහි මා සිටිතියි සිතා ගැනීම පවා අපහසු විය.

උදැසන අවදි වූ විට මගේ නෙත ගැටුණේ මහ මග දිගේ ඇදී යන මිනිස් වැලකි. වනගත වැසියෝ මන්දූර් උත්සවය පැවැත්වෙන තැනට වැල නොකැඩී ගමන් ගත්හ. වන ගහනය තමන් තුළ සහවාගෙන සිටින මිනිස් සමූහය පිටතට දැමුවක් වැනි ය. සිරංගමඩු වැද්දන් සියලු දෙනාම පාහේ උත්සව භූමිය කරා පිටත්ව ගිය නමුත් පවුල් දෙක තුනක් එතෙක් ද ගම්මානයෙහි රැඳී සිටින බව උත්සව පොල කරා ගමන් ගත් මිනිසුන්ගෙන් විමසා දැන ගතහැකි වීම මගේ සතුටට හේතු විය. වැදි පිරිසේ නායකයා වශයෙන් සිටි මාදනා මියගොස් දෙදිනකට කලින් වල දැමූ බව ඇසූ මා තුළ හටගත්තේ බලවත් කණගාටුවකි. වැද්දන් හමුවන්නට අප යන හැම විටක ම පාහේ හොඳම වැද්දන් මියගොස් හෝ දුර බැහැර ගමන් බිමන් ගොස් හෝ තිබීම බොහෝ විට සිදු වන්නකි.

සීරංගමඩුවේ හේනේ හිටි වැදි පවුල් දෙකක් මට හමුවිය. සිංහල ගම්මානයකට ආසන්නව ජීවත් වුවත් මේ වැදි පවුල් දෙකේ සාමාජිකයෝ ඔවුන්ට ආවේනික වැදි ලක්ෂණ අපවිත්‍රකම නොපිරූ හිසකෙස් හා කලඵලි නොමැති කම රැකගෙන සිටියහ.

ඔවිහු වරක් මා හමුවීමට වාඩියට පැමිණියහ. මා ඔවුන්ගේ ඡායාරූපයක් ගැනීම සඳහා කැමරාව ඔවුන් දෙසට එල්ල කළ විට ඔවිහු ළඟ සිටිය උන්ගෙන් ලබාගත් රෙදි කැබලි වලින් සිරුරු වසා ගත්හ.

'එපා | එපා | මට ඕනෑ උඹලා ඔය ඉන්න හැටියට ම පින්තූර ගන්ටයි' මම ඔවුන්ට කීවෙමි. එවිට ම තරුණියන් දෙදෙනෙකු කැඳවාගෙන පැමිණි සිංහල තරුණයෙක් ඔවුන් දෙදෙනා මගේ කැමරාව ඉදිරියට පැමිණවී ය. අමුඩ පමණක් ඇතිව ඡයාරූපයක් සඳහා පෙනී සිටීමට පැමිණීම ගැන සිංහල තරුණයා වැද්දන්ට සමච්චල් කළ විට ඔවුන් අතරින් කෙනෙක් සිය අමුඩය මනා සේ පකසා ගත්තේ ය.

'ඕකත් ගලවපන්. එතකොට පින්තූරේ ලස්සනට තියෙයි' සිංහල තරුණයා යලිත් විහිලුවක් කළේය. තරුණියන් විලියෙන් ඇඹරෙමින් 'කිව් බිව්' ගෑ අතර සෙස්සෝ බක බකයේ සිනාසුණහ.

සෙලන්බංඩත් (සිංහල හා දමිළ නම් දෙකක සංයෝගයකි) ඔහුගේ බිරිය වූ කරුපිත් සමඟ කතාබස් කරමින් මම වැද්දන්ගේ හේනෙහි රාත්‍රිය ගත කළෙමි. එකිනෙකින් සැතපුම් කීපයක් ඈත්ව පිහිටි සීරංගමඩු හා කෝවිල් වන්නාමි යන දෙ පෙදෙසෙහි වැඩි ඈත නොවූ වකවානුවක දී වැදි පවුල් පනහක් පමණ විසූ බවත් එයින් දැනට ඉතිරිව සිටින්නේ පවුල් හතරක් පමණක් බවත් මට දැන ගන්නට ලැබිණි. දෙදිනකට කලින් මියැදුනු මාදනා ඔවුන්ගේ නායකයා ව සිටියේ ය. හේ දුන්නෙන් විදීමෙහි අද්විතීය දක්ෂයෙක් විය. ඔහුගේ භී පහරට ලක් වන වඳුරා මැරී වැටුණේ ඔහුගේම දෙපා මුලය. එහෙත් ඔහුගෙන් පසුව පැවතෙන්නෝ ගල් දුන්නට තරමක් හුරු වී සිටිතත් භී දුන්නෙන් මාදනා තරමට හපන්කම් දක්වන්නෝ නො වෙති. තම හේන්වල බඩ ඉරිහු හා කුරක්කන් කා දැමීමට එන වී කුරුල්ලන් හා ගිරවුන් පලවා හැරීම සඳහා ඔවිහු ගල් දුන්න පාවිච්චි කරති. වල් ඌරන් හා ගෝනුන් දඩයම් කිරීමට හුරු කැරුණු බල්ලෝ හතර පස් දෙනෙක් හැම ගෙදරක ම සිටිති. වල්ඌරු සමට ඉතා දැඩි ගිජු බවක් දක්වන මේ වැද්දෝ ඒවා මී පැණි සමඟ අනුභව කරති.

යාබද හේන්වල තරමක් සමෘද්ධිමත් ව විසූ සිංහලයනට හා දමිළයනට මෙන් නොව මේ වැදි ජනතාවට ඔවුන්ගේ විලි යන්තම් වසා ගැනීම සඳහා තිබුනේ රෙදි කඩක් පමණකි. ඔවුන්ගේ අන්ත දරිද්‍රතාවත් අර්ධ ශිෂ්ඨාචාරයත් තුළ ජීවිතය ගැන විශාක් නැති ව සිටීමත් නිසා ඔවිහු 'වැද්දන්' යනුවෙන් හැඳින්වෙති. ඔවුන්ට රෙදි පිළි හා දුම්කොළ යනාදිය සපයන සංචාරක මුස්ලිම් වෙළෙඳුන්ගේ සදකාලික ණය කරුවන් බවට පත්ව සිටින වැදි ජනතාව තමාගේ නිෂ්පාදන තමන්ගේම යැයි කීමට පවා නොහැකි තත්වයකට පත්ව සිටිති. මේ ජන කොටස කොතරම් දරුණු සූරාකෑමකට ලක් ව සිටින්නේ ද යන වග මැනවින් අවබෝධ කර ගැනීමට කෙනෙකුට හැකි වන්නේ ඔහු අතින් නිෂ්පාදනය කැරෙන භාණ්ඩ ප්‍රමාණයක් ජීවත් වන දුක්ඛිත තත්ත්වයක් සංසන්දනය කිරීමෙන් පමණකි.

සෙලන් බණ්ඩාගේ පවුල ද නොයෙක් ගැහැටින් පීඩාවට පත් ව සිටිය ද එහි එක් විශේෂත්වයක් දක්නට ලැබිණි. ප්‍රීතිමත් ව ඔබ මොබ දුව පනිමින් සිටි තරබාරු දැවුරුදු දැරියකි ඒ. විටෙක ඕ මවගේ වැරුණු පියයුරු වලින් කිරි උරන්නට උත්සාහ කළා ය. විටෙක තැම්බූ මඤ්ඤොක්කා අලයක් ගෙන හපන්ට වූවා ය. තවත් වරෙක එය පසෙකට විසි කොට කුරුම්ණියකු හෝ වෙනත් කෘමියකු පසුපස හඹා ගියා ය. පැල්පතේ කොනකට වී මා දෙස ආදරයෙන් බල සිටියා ය. මේ වැදි පවුලෙහි සජීවී එක ම සත්වයා වූයේ මේ දැරියයි.

වල් අලින් වනය බිඳින හඬින් සීරංගමඩුවේ රාත්‍රි නිසංසල බව නැසී ගියේ ය. අප සිටි කැනට එය හැම පැත්තෙන් ම ඇසුණේ ය. හේන් වල පැල් රකින්නන්ගේ හූව රාත්‍රී අන්ධකාරය තුළ නිරන්තරයෙන් දෝංකාර දුන්නේ ය.

මට මුණ ගැසුණු පියකරු පොඩිත්තකු පිළිබඳ කතාවක් මා දැන් ඔබට කිව යුතු ය. මා සීරංගමඩුවට පැමිණියේ ගම් මුලාදැනියාට මා හඳුන්වා දෙනු පිණිස සිංහලයෙන් ලියවුණු ලියුමක් ද රැගෙන ය. එහෙත් ගම් මුලදැනියාගේ නිවසට මා ළඟා වන විට හෙතෙම බැහැරක ගොස් සිටියේ ය. ලියුම කියවිය හැකි අන් කිසිවෙක් ගමෙහි නොසිටියේ ය. ලියුම සම්බන්ධයෙන් යමක් කළ හැකි එක ම තැනැත්තා වශයෙන් ගම්මුන් මට හඳුන්වා දුන්නේ අට හැවිරිදි කොළු පැංචෙකි. ඒ අන් කිසිවෙකු නොව ගම්මුලාදැනියාගේ පුතාය.

අවස්ථාවට සරිලන පුද්ගලයා තමා බව මේ පැංචා සනාථ කළේ ය. උඩගු ලෙස හරිබැරි ගැසී ඉඳගත් කොළු පැංචා හිස ඒ මේ අතට හරවමින් ලියුම කියවූයේ ය. ඔහුගේ බුද්ධියට වැටහුණු පරිදි එහි අරුත ද පැහැදිලි කර දුන්නේ ය. මෙහි ප්‍රතිඵලයක් වශයෙන් අපගේ වාඩිය තුළ පැංචාට තැනක් ලැබූ අතර විමසිලිමත් නිරීක්ෂකයෙකු මෙන් හෙතෙම එහි නිතර ගැවසෙන්නට ද පටන් ගත්තේ ය. අවස්ථා උදවුනු විට ඔහුගෙන් නොයෙක් බුද්ධිමත් අදහස් ද ප්‍රකාශ වූයේ ය. ඔහුගේ ස්ථානෝචිත ප්‍රඥාව හා චර්යාවත් සෙස්සන්ගේ අපරීක්ෂාකාරී අනුවණ ක්‍රියාත් අතර අති විශාල පරතරයක් දක්නට ලැබිණි. මහා ප්‍රාඥයකු මෙනේ හෙතෙම නොයෙක් අවස්ථාවල දී අපට නා නා උපදෙස් දුන් නිසාත් ප්‍රකාශ කර ගැනීමට වැඩිහිටියන් පවා අසමත් වූ අදහස් ඉතා සරල ව මෙන් ම වඩාත් හරවත් ලෙස ද විග්‍රහ කිරීමෙහි ලා ඔහු තුළ විශ්මය දනවන දස්කමක් දිස්වූ නිසාත් අපි ඔහුට 'ගමරාළ' යයි කීවෙමු. අට හැවිරිදි වියේ සිටි මේ පැංචා තුළ වූ එවන් හැකියාව සැබවින් ම අපගේ පුදුමයට හේතු විය.

සිගරට් බොන්නට කැමතිදැයි වරක් මම ඔහුගෙන් ඇසුවෙමි. කලින් කවදාවත් සිගරට්ටුවක් පානය කර නැතත් තමා ඒවාට කැමැති යි හෙතෙම සෘජු පිළිතුරක් දුන්නේය. ඒ අවස්ථාවේ දී මා සමඟ සිටි හැම කෙනෙකුටම සිගරට්ටුව බැගින් බෙදා දුන්නෙමි. මගෙන් ලත් උපදෙස් අනුව 'ගමරාළ' මනා පළපුරුද්දක් ඇත්තකු මෙන් තම සිගරට්ටුව පානය කළ අතර, එසේ කිරීම නොසමත් වූ සෙස්සෝ ඒවා හපා කැබැලි කොට විසි කැර දැමූහ.

එදින සවස් යාමයේ පරෙවියන් වෙඩි තැබීම සඳහා ගමරාළ ද කැටුව ගිය මම, කුරුල්ලන් හා සිවුපාවන් ගැන ඔහු දත් දේ ඔහුගෙන් ම ප්‍රකාශ කරවා ගැනීමේ උත්සාහයක යෙදුනෙමි.

'අර ගහ දිහා බලන්න' හෙතෙම විශාල ගසක් මට දක්වමින් කීයේ ය.

'උලමෙක් සමහර දාට ඔය ගහේ ලඟිනවා. දවසක් හද පායලා තිබුණු රෑක උෆ හඳට පිටුපාගෙන අර අත්ත උඩ නැග ඉන්නවා මම දැක්කා. උෆ තටු විහිදගෙන අඩලන ගමන් නටනවා. අත්තෙන් අත්තට පනිනවා. බුක්කුං බුක්කුං බුක්කුං කෝවා ආ. . . ආ . . වා . . . උෆ අඩලන්නේ එහෙමයි. දැන් උෆ අපට දකින්න හම්බ වුණොත් අපි උෆට හොඳ වැඩක් කරනවා | එහෙම නේද ?

තමාගේ පරම හතුරකු සේ ගමරාළ සැලකූ උලමා හෝ ඔහුගේ රුචියට සරිලන සේ වෙඩි තැබීමට සුදුසු වෙනත් සතෙකු හෝ අපට හමු නොවුණු හෙයින්, කලාතුරකින් පමනක් හමු වන දුර්ලභ ගණයේ කුරුල්ලන්ට හෝ ගිනි බිඳීම සඳහා මා පෙළඹ වීමට ගමරාළ අප්‍රමාණ උත්සාහයක් දැරුවේ ය. එවැනි දුලබ වර්ගවල සියොතුන්ගේ අස්වාභාවික නාද වලින් මම මහත් සේ සතුටට පත්වුණෙමි. 'වෙඩි තියන්න ඒකට !' එවැනි කුරුල්ලකු හදිසියේ දුටු විට ගමරාළ මට කියේ ය. 'ඒකා මොන ජාතියේ කුරුල්ලෙක් ද කියලා එකකොට වැඩිය හොඳට බලා ගන්න පුළුවන්'

අප එදින රාත්‍රී භෝජනය නිමවා සිටියදී, සිය හැඳිවත දණිස්සෙන් ද ඉහළට කැස පට නගා ගත් අට හැවිරිදි ගමරාළ තුවක්කුවක් ද කරින් ගෙන උඩඟු විලාසයකින් අපගේ වාඩියට ඇතුළු වුයේ ය.

'මොකක්ද මේ කරන්න යන්නේ ?' මම ඇසුවෙමි.
'උෆරෙක් එළා ගන්න යනවා' ගමරාළ පිළිතුරු දුන්නේ ය.
'මොනවා | උඹ තනියම ?'
'ඔව් | . . . . ඇයි ?' යනුවෙන් පැවසූ හෙතෙම අදුර තුළ නොපෙනී ගියේ ය.

පසුදා උදැසන මා සිංගාරමඩුවෙන් පිටත් වෙද්දී පුංචි දඩයක්කරු යළි මා සොයා ආයේය.
'මම උඹත් එක්ක යන්න එනවා' යි හේ පැවසීය.
'හොඳයි' යනුවෙන් ඔහුට අනුබල දුන් මම ඔහුද කැටුව ගමනාරම්භ කෙළෙමි.

'ඊයේ රාත්‍රියේ හරි වැඩක් උනානේ' යි මහත් උනන්දුවෙන් තෙපැළූ ගමරාළ කතාවක් කියන්නට පටන් ගත්තේ ය. ' මම මගේ තුවක්කුව පැත්තකින් තියලා නිදා ගන්න ලෑස්ති උනා විතරයි. කවුදෝ ගැහැනියක් උදවු ඉල්ලා ළතෝනි දෙනවා ඇහුණා. හණික එළියට බැහැලා බැලුවා මොකද කියලා. ඒ ගෑණු කෙනාගේ හේනට අලියෙක් ඇවිල්ලා | මම හණික මගේ තුවක්කුවත් අරගෙන දිව්වා හේනට'.

'ඔය ඇත්තමද ? මොකක් කරන්න හිතාගෙන ද දිව්වේ ?' මම ඇසුවෙමි.
'අලියට වෙඩි තියන්න . . . එත් මගේ අම්මෝ | මම පාරේ වංගුව හැරුණා විතරයි. පාර මැද්දෙම හිටගෙන හිටියා | ගෙයක් විතර ඇති අලියා'
'ඉතිං උඹ මොකද කළේ ?' මෙනවා කරන්නද පණ එපාය කියලා ගෙදර දිව්වා. ඊට පස්සේ අපි ඕකකොම එකතු වෙලා 'හු' කිව්වා. අලියා යන්න ඇති'

'අලියා ගියාද නැද්ද කියලා හෝදිසි කරලා බලන්න උඹ එළියට ගියේ නැද්ද ' ?
'හාපෝ | මම ආයේ ගියේ නෑ.'

අප ගමරාළගේ නිවස පසුකර යද්දී ඔහුගේ මව 'උඹ කොහි යන්නේ ද ? ' යි ඇසුවාය.
'මේ මහත්තයත් එක්ක අඩිවිකෝඩාල් යනව' යයි මා මවට දැක්වූ ගමරාළ පිළිතුරු දුන්නේ ය.

'හැකැප්ම හතක් උඹ තනියම ආපහු එන්නේ කොහෙම ද ?' යි මව යළි ප්‍රශ්ණ කළාය.

'මම එන්නම්' යයි ගමරාළ මවට උත්තර දුන්නේ ගණනකට නැතිව ය.

'හොඳයි | හොඳයි ||' කාන්තාවත් අපත් අතර පරතරය ශීඝ්‍රයෙන් වර්ධනය වෙද්දී කෑ ගැසූ කාන්තාව ගමරාළට තව දුරටත් ආඩාපාළි කියන්නට පටන් ගත්තා ය. 'තාත්තා ගෙදර නැති හන්දා උඹ දැන් ගොහඳ හොඳ සෙල්ලම් කරනවා. තාත්තා ගෙදර හිටිය නම් උඹට ඔය තුවක්කුව අල්ලන්නවත් දෙන්නේ නෑ. ඒත් උඹ දැන් ඒක සෙල්ලම් බඩුවක් වාගේ අරගෙන යනවා. ගෙදර එන්නේ උඹට ඕනෑ වෙලාවට. හිටපං තාත්තා ආවහම මම ඔක්කොම කියන්නම්.'

'උඹ ආපහු ගෙදර පලයං' කාන්තාවගේ දේශනාව අසා සිටි මම ගමරාළට කීවෙමි.

අම්මා දන්නේ නැහැ එයා මොනවා කිනවාද කියලා අපේ තාත්තා ගෙදර හිටිය නම් එයත් මේ මහත්තයත් එක්ක මේ ගමන යන්න එන්නේ නැද්ද ?' ගමරාළ මට ප්‍රතිචාර දැක්වූයේ ඔහුගේ ගමන් වේගය මදකින් හෝ අඩු නො කර ය.

මේ මොහොතෙහිදී කුකුළකුගේ හැඬලීමක් වනය තුළින් අපට ඇසිණි.

'ආන්න | ඇහුණද ?' කුකුළාගේ හඬ අසා විස්මයට පත් කොලු පැංචා මගෙන් විමසී ය. 'ඒ අපේ ගොංගා. උෆ කැලෑ වැදුණා. දැන් ගෙදර එන්නේ නෑ. කෑම අහුලන්න ගම අද්දරට එන කැලෑ කුකුළන් එක්ක ගොංගා කැලේට ගියා. අපි ගිහින් උෆට වෙඩි තියමු'. ගමරාළ කීයේ ය. එහෙත් අපි එසේ නො කෙළෙමු.

'කුකුළන් පරෙවියන් සිය ගණනක් උෆරන් මහා රත්වුවක් මම පෙන්වන්නම්. අද අපට හොඳ වෙඩි හරඹයක් කරන්න පුළුවන' යයි ගමරාළ හිටි හැටියේ ම කීයේ දැඩි බලාපොරොත්තුවක් මතු හට ගත් උපරිම සන්තෝසයක් ඇතිව ය. එහෙත් අපගේ ගමනේ දී අපට දක්නට ලැබුණේ මයිනත් හා කවුඩන් කීප දෙනකු පමණි. පොරොන්දු වූ පරිදි කුකුළන් පරෙවියන් හා උෆරන් පෙන්වන්නට බැරි වුයේ මක්නිසා දැයි ගමරාළ ගෙන් මා විමසූ විට, 'අපි පිටත් වෙන්න ටිකක් පරක්කු වුණා' යි හෙතෙම පිළිතුරු දුන්නේ වැඩි ගණනකට නැතිව ය.

අඩිවිකෝඩාල් හි වැද්දෝ ද ඒ ප්‍රදේශයේ සෙසු වැද්දන් මෙන් ම දමිළයන් සමග සම්මිශ්‍රණය වී සිටියහ. ඔවුන් හා දමිළයන් වෙන් කොට හඳුනා ගැනීමට නුසුළුවන් තරමට ඒ සම්මිශ්‍රණය තීව්‍ර වී තිබිණ.

කාව්කෝඩි ඔස්සේ ගමන් කළ අපි උනිව්වියට හා එහි සිට මහා මාර්ගයටද පිවිසියෙමු. දිවයිනේ සිටි අවසාන කුඩා වැදි ඤ්ඤා කොටස වශයෙන් හැඳින්වුණු තොප්පිගලේ වැද්දන් දැක බලා ගැනීම සඳහා අපි එහි සිට ගමන් ආරම්භ කෙළෙමු. ඊට කලින් මා ඔවුන් දැක නොතිබිණි. නැගෙනහිර පළාතේ ආදිතම වැදි පිරිස තොප්පිගලේ වැද්දන් බව ද මට දැනගන්නට ලැබී තිබිණි.

කලින් එතාවක ඕමූණ ඔස්සේ ඔවුන් සොයා යෑමට මා දැරූ උත්සාහය නිෂ්ඵල විය. එහෙයින් මඩකලපුවේ උතුරේ පිහිටි විතණ්ඩි නම් ස්ථානයේ සිට ඔවුන් කරා ළඟා වීමට මෙවර මම තීරණය කෙළෙමි.

විතණ්ඩියත් රට අභ්‍යන්තරයේ වනයත් පුළුල් කලපුවකින් වෙන් වී තිබිණි. මේ වෙන් වීමත් ප්‍රදේශයෙහි විසිර සිටි ජනතාව දම්ළයන් වීමත් මේ කොටසේ වනගත ජීවිත ශිෂ්ටාචාරයට සමීප වීමේ ප්‍රබල සාධක බවට පත්ව තිබිණි. පරෙවියන්, පිළිහුඩුවන් හා කෑරලුන් ආදි පක්ෂීහු අප ඔවුනට ඉතා සමීපව ගමන් කරද්දී පවා නොසැලී ලැග සිටියහ. ආදකු වැනි දිගු ගෙල සහිත පක්ෂි වර්ගයක් කලපු දියට බැස මසකු තුඩින් ඩැහැගෙන යළි ගොඩට එනු ද යළි දියට බසිනු ද නිතර දක්නට ලැබිණි. හිවලුන් අපට මග ඉඩ දෙන්නට මෙන් කැලය තුළට රිංගා යනු දක්නා ලදි.

සැතපුම් භයක ඉතා කටුක වන දුර්ගයක් ගිනි ගහන අව්වේ ගෙවාගෙන අපි පඩුකෝඩ නම් තැනකට පැමිණියෙමු. ධාන්‍යයෙන් සරුව සිටි දම්ළයකුගේ නිවසෙහිදී අපට ලැබුණු කුරුම්බා හා දොඩම් සංග්‍රහයෙන් අපගේ ගත සිත පණ ගැන්විණ. එහෙත් කුකුළන් හෝ බිත්තර හෝ ලබා ගැනීමට අපට නුසුළුවන් විය.

පඩුකෝඩයේ සිට සැතපුම් තුනක් ඇතින් වෙතිල්පෝට්ටුමාඩු නමැති තවත් දම්ළ ගමක් විය. සිංහල හොඳින් කතා කළ හැකි තැනැත්තෙක් එහිදි මට මුණ ගැසිණි. වැද්දන් බහුල ප්‍රදේශයක දම්ළ ගම්මානයකදී හමු වන එවැන්නෙක් ද සමහර විට වැද්දකු සේ සැලකෙයි. මානිකාන් මාරියන් යනුවෙන් අනුප්‍රාප සහිත නමකින් හැඳින්වුණු මේ පුද්ගලයා අතැ සවිමත් දුනු හී තිබුණු නිසාත් මුව සමීන් තනනු ලැබ ගෙජ්ජි සවි කැරුණු වළලුකර වැසුම් ඇතිව නැටීමට හා වැදි ගි ගැයීමට ද ඔහුට පුළුවන් වූ නිසාත්, ඒ පුද්ගලයා හඳුනා ගැනීම අතින් මට වැරදීමක් සිදු නොවිය. ලා බාල වියේ දී ම ගෙදරින් පිට වී ආ මේ තැනැත්තා එදා සිට ම දම්ළ ජනතාව අතර ජීවත් වූයේ ය. අවුරුදු ගණනාක් තිස්සේ සිංහල කතා නොකළේ ය. මා සිංහල කතා කරනු ඇසූ හෙතෙම මා කෙරෙහි ත්දින් බැඳුණේ ය.

මග පෙන්නීම සඳහා මාරියන් ද බඩු මුට්ටු ඔසවාගෙන යෑම පිණිස තවත් කීප දෙනකු ද එකතු කර ගත් මම සැතපුම් දොළසක් ඇතින් වූ මීනගොල්ල බලා යනුපිණිස පසු දා උදෑස ගමන් ආරම්භ කෙළෙමි. අප යා යුතු වූ මාර්ගය තොප්පිගල නමැති හුදකලා කඳු ගැටය අද්දරින් වැටී තිබිණි. කන්ද මුදුනට නැඟීම සඳහා තිබූ එක ම මග කන්දේ පසෙකින් මුදුන කරා විහිදුණු පටු ගැටියක් පමණකි. ඒ මතට නැගෙනු පිණිස කන්ද අසල ම ඉතා උස්ව සෑදුව වැඩි තිබුණු තනි ගස ම මිස අන් කිසිදු මගක් නොවී ය.

කන්ද අසලින් අප ගමන් කරද්දී මාරියන් ඒ ගස අපට දැක්වී ය. තම ජනතාවත් සමග තමා කලක් ජීවත් වුණු ගල් ගුහාවක් ද ඉඩෝර කාලයේ දී වළසුන් හා දිවියන් පිපාසය නිවා ගැනීමට එන දිය වළක් ද හෙතෙම අපට පෙන්වී ය. මාරියන්ගේ ළමා කාලයේ දී ඇතින්නක් ඇගේ පැටවා ද සමග එකී දිය වළට නිතර පැමිණීමට පුරුදුව සිටි බවත් එකල ගල් ගුහාවෙහි විසූ වැද්දනට ඇතින්න කරදරයක් වූ හෙයින් දිනක් රාත්‍රියේ මාරියන්ගේ තාත්තා ඇතින්නගේ පාදයකට හීයක් විද ඇවිදින්නට නුසුළුවන් තත්ත්වයකට ඇ පත් කළ බව හා කෑම සොයා ගත නොහැකි වූ ඇතින්න කුස ගින්නේ මිය ගිය බවත් මාරියන් කී ය.

පුරන්ව ගිය හේන් කීපයක් පසු කොට පැමිණි අපි දිය සිඳී වියළී ගිය දිය මගට පිවිසියෙමු. එය මාදුරු ඔයේ අත්තකි. ඉන් සැතපුමක් පමණ ඔබ්බේ මීනගොල්ලෙහි විසූ වැද්දන් දිය ලබා ගැනීම සඳහා හැරූ කුඩා වළවල් ඒ දිය මග පුරාම දක්නට ලැබිණි.

මට දක්නට ලැබුණු හේන් අතුරින් වැඩි ම වශයෙන් විනාශයට පත්ව තිබුණේ මීනගොල්ලේ වැද්දන්ගේ හේන යයි මට සිතිණි. කෑමට ගත හැකි කිසිවක් එහි නොවී ය. පැල්පත් සියල්ල ම සහමුලින් ම ගරා වැටෙමින් තිබිණි. මේ පිරිසේ දිළිඳුකම ඔවුන් භාමතට වැටෙන තරමට උග්‍ර වී ඇති බව ද පැහැදිලිව ම පෙනිණි.

මොවුන්ගේ නායකයාව සිටියේ මාරියන්ගේ ඥාති සහෝදරයෙකි. අප එහි ළඟා වන විට හෙතෙම (නායකයා) දවස් කිපයකට කලින් සිය දරු පවුලත් සමග කෑම සොයා මාදුරුඔය බලා පිටත්ව ගොස් සිටියේ ය.

'අන්න දැක්කා නේද ?' ගෘහ ජීවිතයකට හුරු පුරුදු වී සිටි මාරියන් මවිතය පළ කළේය. 'මා ඔබට කිව්වේ නැද්ද ? ඔය මිනිහ නියම කැලෑ සත්තා. කවදාවත් එක තැනක බැහැ. එයා මෙහේ නැති එක අවාසනාවක්.' මාරියන් තව දුරටත් පැවසී ය.

කෙසේ වුව ද ගස්වල පොතු දඬුකඩ යනාදියෙන් ඉදි කෙරුණු ඔහුගේ පැල්පත අපට දක්නට ලැබිණි. එහි දොර හරස් කොට බැඳුණු දඬු කඩක අමුණන ලද ඊයක් මතැ, දෙබලක් සහිත රිකිල්ලක් රඳවා තිබිණි. ඊට ඉහළින් 'දුනු හන' හා කකිරයක් ද දොර පළුව මතැ අඳින ලද්දේ විය. නිවසින් බැහැර යන වැද්දන් ගෙදර ආරක්ෂාව සඳහා යොදා ගන්නේ මේ උපක්‍රමය යි. ඊයක් මත රැඳවුණු රිකිල්ලක් දොර මත අඳින ලද දුනු හනක් ඇති කිසිදු පැල්පතකට වෙනත් කිසිදු වැද්දෙක් කිසි විටෙකත් සමීප නොවේ. එහෙත් බිත්තිවල ඇති අප්‍රමාණ සිදුරු වලින් මා ඒ පැල්පතට එබී බැලුවේ සොරකු පොළඹවන කිසිවක් ඒ තුළ තිබේදැ යි දැන ගනු රිසියෙනි. දුන්නක් ඊතල කීපයක් හා මැටි බඳුන් කැබලි කීපයක් ද එහි තිබිණි.

අනෙක් පැල්පත් ජරාජීර්ණත්වය අතින් එකකට එකක් පසු බා සිටියේ ය. ඒ තත්ත්වය අතින් ද විශේෂ තැනක් ගත් පැල්පතක් ඒවා අතර විය. ඉබේ වැඩුණු සිහින් කඳෙන් යුත් පැළෑටි හතරක් සම්බන්ධ කොට කැනුණු ඉතා දුබල මැස්සක් මතැ අතු කැබලි කිහිපයක් රැඳවීමෙන් සෑදුණු තුනී ආවරණයකි ඒ. ඉන් පිටත හිරුරැස් වැටෙන තැනෙක උණුසුම පතා හිඳගෙන සිටියේ අතිශයෙන් මූ ශෝකකුල දුබල මහලු අන්ධ කන්තාවකි. ලෝකය

තුළ හුදෙකලා වී සිටින ඉතා ම සෝබර සත්වයා ඇ යැයි මට සිතිණි. තමන්ගේ යැපීමට පවා ප්‍රමාණවත් දෙයක් නොමැතිව කටුක ජීවිත ගත කරන ජන කොටසකගෙන් ලැබෙන යමකින් පණ ගැට ගසා ගන්නට මේ අවාසනාවන්ත ගැහැනියට සිදුවී තිබිණි. තමා රැගෙන යාමට මාරයා එන තෙක් ඕ මහ බලා සිටියාය.

අපගේ කට හඬ සවන් වැකුණු විට ඇගේ හිස අප දෙසට හැරුණේ කිසිවකුගේ අනුකම්පාව තමාට ලැබෙතියි යන අපේක්ෂා ඇතිව ය. මනුෂ්‍යත්වයේ අන්ත විපත පිළිබිඹු කළ ඒ මුහුණ වෙතින් මම මගේ දෙනෙත වහා ම වෙනතකට යොමු කර ගත්තෙමි.

පොදුවේ ගත් කල මීනගොල්ලේ වැදි පිරිස මට මුන ගැසුණු මෙවන් ජන කොටස් අතර දිළිඳුකමේ අන්තම පීඩනයටත් කෘෂිකාර්මික අතින් අන්ත ම අහේනියටත් පත්ව සිටි කණ්ඩායම වුව ද වෙනත් ඕනෑ ම පිරිසක් අතර පවා කැපී පෙනෙන සවිමත් හැඩ දැඩි සිරුරු සහිත කිහිප දෙනෙක් ද ඔවුන් අතර සිටියහ. ඔවුන්ගේ සංඛ්‍යාව පහකට වඩා වැඩි මිස අඩු නොවිය. ගවයෙකුගේ බදු ගෙලක් හා පිරුණු ළයක් ද ඇතිව සිටි තැනැත්තෙක් ඒ සුළු පිරිස අතර ද විශේෂයෙන් කැපී පෙනිණි. විවිධ ව්‍යසනකාරී සාධක මධ්‍යයේ දිවි රැක ගැනීමට ඔවුහු සමත් වූවෝ ය. මංකොක්කා, කුරහන්, තලප හා මස් යනාදී රළු ආහාරයෙන් ලද පෝෂණය මේ කීප දෙනා පිළිබඳ සාධකය බව පැහැදිලි වෙයි. ඔවුන් කවදාවත් බත් නොකෑ නමුත් ඔවුනට ලබා ගත හැකි වූ ආහාර වර්ගවලින් දවසකට වේලක් ඔවුහු බඩ කට පුරවා ගත්තෝ ය.

ඔවුන්ගේ නායකයා මුණ ගැසෙන ලෙස ඔවුහු මට බෙහෙවින් පෙරැත්ත කළහ. හෙතෙම කැලයෙන් එළියට ගැනීම සඳහා කරන උත්සාහය දැලකින් සුළං බැඳීමේ තැනක් සේ පෙනුණු නමුත් ඒ දුෂ්කර කාර්යය මා වෙනුවෙන් ඉටු කිරීමේ වගකීම දැඩි සිතැති වැද්දෙක් බාර ගත්තේ ය. එහෙත් තමා ඒ මෙහෙවරෙහි යෙදෙන්නේ එදින රාත්‍රිය ඔවුන් සමඟ ගත කරන්නේ නම් පමණක් යයි මෙහෙවර බාර ගත් වැද්දා පැවසී ය. මම එකඟ වුණෙමි.

මධ්‍යම රාත්‍රියේ දොළහට පමණ මා නිදන්නට සුදානම් වෙද්දී වැදි නායකයා පැමිණියේ ය. හෙතෙම හැඩ දැඩි සිරුරක් මෙන් ම ඊට ගැළපෙන ගෝරනාඩු කට හඩක් ද ඇත්තෙකි. කතා බස් කිරීමෙහි බෙහෙවින් ලොල් බවක් පෑ වැදි නායකයා තම ජනතාව වෙනුවෙන් හට ගත් දොම්නසක් ඇතිව සිටියේ ය. වැදි පිරිසේ කිසියම් ක්‍රියා මාර්ගයක් සඳහා මගේ නොමසුරු සහාය ඔවුන් අපේක්ෂා කරන බව වැදි නායකයාට සවන් දීමෙන් පසු මට අවබෝධ විය.

'මේ බලන්න.' වැදි නායකයා ඔහුගේ මාතෘකාවට මගේ අවධානය යොමු කරන නියෝගයක විලාශයෙන් තෙපලීය. 'මේක මොන ජීවිතයක් ද ?. මම එහෙම නොකළොත් අපට බඩගින්නේ මැරෙන්නයි වෙන්නේ. ! ඔබ දැක්කා නේද අපේ හේන ? කෙනකුට කන්න පුළුවන් කිසි ම දෙයක් එකෙ තියෙනවා ද ? තවත් හේනක් එළි කරන්න ලැබෙන්නේ තව අවුරුද්දකට පස්සේ.! ඒ අතරතුරේ අපි මොනව කරන්න ද ?.'

'මේවායින් අයින් වෙලා වඩා හොඳ කැනකට නොයන්නේ ඇයි ?' මම වැදි නායකයාගෙන් විමසුවෙමි.

'ඊට වැඩිය හොඳයි, මැරෙන එක. ! ' හෙතෙම උත්තර දුන්නේය.' මේක මගේ ගෙදර. ඇයි මම ඒක අතහැර දාලා යන්නේ ? කෑම ගොඩක් තියෙන වෙන කැනකට යනවාට වැඩිය මෙතන බඩගින්නේ මැරෙනවා හොඳයි ! ඒක අපේ ලේ වල ඕනෑකම! ඒකට

පිටුපාලා යන්න අපිට බැහැ. කැලෑ හොඳට තියෙන පැත්තකින් ආණ්ඩුව ලෝබ නැතුව අපට හේන් කර ගන්න ඉඩම් දෙනවා නම් අපේ ජීවිත මෙච්චර අමාරු වෙන්නේ නැහැ. අපේ මුතුන් මිත්තනුත් හැමදාම හිටපු කැලයෙන් පිටත දී ජීවත් විමේ මගක් සලසා ගන්න අපට ඉඩ නොදෙන්නේ ඇයි.?

ඔවුන්ගේ ඉල්ලීම සම්බන්ධයෙන් හැකි දෙයක් කිරීමේ පොරොන්දුවක් දෙමින් මම ඔවුන්ගෙන් සමු ගත්තෙමි. එය බොරු පොරොන්දුවක් බව මම දැන සිටියෙමි. එහෙත් එය ඒ අවස්ථාවේ දී ඔවුන්ගේ සතුටට හේතු විය.

මම මගේ සංචාරයේ අන්තිම රාත්‍රිය මාරියන් ගේ ගමෙහි ගත කළෙමි. එය වේතිල්පෝතුමාඩු නම් විය. රාත්‍රි කෑමෙන් පසු මාරියන් ද මම ද නොයෙක් දේ ගැන කතා බස් කෙළෙමු. අන්තිමේදී අපගේ සාකච්ඡාව මළානකි තත්ත්වයකට පත්වූයේ ය. අප දෙදෙනා ම එකිනෙකාගේ සිතිවිලි ලෝකවල තනි වීමු. මාරියන්ගේ සිතිවිලි කොයි අතැ ගමන් කරන්නේ දැයි හෙතෙම වරින් වර මා දෙස බැලූ බැල්මෙන් මොනවට ප්‍රකට විය. සිය කුතුහලය තව දුරටත් මැඩ ගැනීමට නුපුළුවන් වූ කැන මාරියන් සිය කටහඬ අවදි කෙළේ ය.

'ඔබ මේ කැලේට එන්නේ ඇයි ?'

'නගරයේ කලබල ගතියෙන් ඈත් වෙලා කැලයේ තිබෙන නිසංසලකමේ රසය විඳින්න මම කැලයට එනවා.'

'වෙනත් අය වගේ ඔබත් ආණ්ඩුවේ රාජකාරියකට එනවා ද ?' මාරියන් ප්‍රශ්න කෙළේ අප දෙනො අතර මඳ නිහඬතාවකින් පසුව ය.

'එහෙම දෙයක් නෑ'
'ඔබ කැලයට එන්නේ සතුන් දඩයම් කරන්න නෙමෙයි. මට ඒ බව පේනවා' යි පැවසූ මාරියන් මඳ වේලාවක් කල්පනාවක ගැලී සිට යලිත් කැලේ සංචාරය කරනවාට ඔබට මුදල් ලැබෙනවා ද ?' යි මා විමසීය.

'නැහැ' එහෙම නං ඇයි ඔබ කැලයට එන්නේ ? . . .ඔබට පවුලක් ඉන්නවාද?'

'ඔව්'
'ළමයි ?'
'එක්කෙනයි'
දෙබැම හකුලා මා දෙස බැලූ මාරියන් යළිත් කල්පනා කරන්නට විය.

'ඔබ කැලයට ආවා ම ඔවුන් බලා කියා ගන්නේ ඔවුන්ට කන්න දෙන්නේ කවුද ?' මාරියන් ඇසී ය.

'මම ඒක පිළියෙළ කරලා තියෙනවා' මම කීවෙමි.

'එහෙම නැතුව ඔබ මේ විදියට කැලේට එන්න හොඳ නැහැ !' මට උපදෙසක් දුන් සේ මෙසේ ද පැවසීය.' ජීවිතය ඉස්තිර නැහැ. ඔබ මේ කැලේ ඉන්න අතරේදි අඹුවට දරුවට මොනවා වෙයිද කවුද දන්නේ ?. ඒ හින්දා ඔවුන් අත හැරලා දාලා එන එක හොඳ නැහැ. අප නං අපේ අඹුදරුවන් ඔය විදිහට තනි කරලා දාලා යන්නේ නැහැ.

ශ්‍රේෂඨ යයි කියා ගන්නා නාගරික වැසියනි, වනචාරීන් සේ හැඳින්වෙන වැද්දන්ගෙන් පැවැසෙන මේ වදන් අසවු.!.

The Coast Veddas
Dimensions of Marginality

JON DART

The Veddas of Sri Lanka are divided at present into three major groups. One group is scattered over a fairly large region in the southeast of the island, interior from the coast, including portions of Monaragala, Badulla, Amparai, and Batticaloa Districts. These are the Veddas best known in the ethnographic literature, chiefly through the work of the Seligmanns.[1] The Seligmanns' work concentrated on those few veddas who were hunter-gatherers practising little or no cultivation and living in rock shelters or remote jungle villages. These were not numerous even at the turn of the century and, at the present time, it is doubtful that any Veddas maintain this style of life.

(Veddas are also found in Anuradhapura District. These were almost unknown until the work of James Brow, who has described them in a recent monograph.[2] The Anuradhapura Veddas practise wet rice agriculture supplemented with chena or swidden cultivation. They are a largely endogamous group which has few ties with Veddas in other regions of Sri Lanka.)

The third major group of Veddas is found along the eastern coast of Sri Lanka between Valaichchenai and Trincomalee; they are generally known as Coast veddas (the local [Tamil] term for them is VeDar). Unlike the first two groups, they speak Tamil as their mother tongue and are nominally Hindus. They subsist by fishing and chena cultivation, supplemented by occasional wage labour. Relatively few of these Veddas cultivate rice. They have little or no contact with the Veddas of the interior, although it is likely that they originally came to the coast from the interior districts.

Although the Coast veddas are possibly the largest group of Veddas,[3] they have attracted little attention from anthropologists. The Seligmanns and other early investigators believed that the Veddas were the remnants of an aboriginal population which was (at least originally) quite distinct, in both racial and cultural terms, from the other, more recent, arrivals on the island. They concentrated their attention primarily on the first group of Veddas, on the grounds that this group had most faithfully preserved their ancient characteristics. Other groups, such as the Coast Veddas, were considered relatively uninteresting because their original culture had been lost or distorted through long contact with Sinhalese and/or Tamils.

This theoretical and methodological bias had made the first group of Veddas the focus of far more research and study than the other two, despite their smaller numbers. They are still widely regarded as the prototypical veddas, compared

to whom all other groups of Veddas are deviant, corrupt or impure specimens. However, this perspective rests upon an inadequate view of culture which assumes that present- day differences between groups exist and are maintained as the result of distinct origins and separate paths of cultural evolution. The Seligmanns' work was as an attempt to apply to the Veddas categories so often used in Indian studies, i.e., the assignment of groups to aboriginal (tribal) Aryan, and Dravidian strata. This classification, however, did not rest upon consistent criteria - it was part racial, part cultural, part linguistic, and part historical.[4] This confusion of criteria has persisted in research and writing about the Veddas long after the Seligmanns' study. It is a large part of the 'lack of theoretical clarity" mentioned by Professor C. R. de Silva in Chapter 1 of this volume. Some people tend to see the Veddas in biological terms, as a group with certain measurable genetic characteristics. Some tend to see them as inhabitants of a particular ecological niche : hunter - gatherers living in the forest. Others see them as the remaining living representatives of an aboriginal culture. Although the Veddas are perhaps all of these things, the criteria are not interchangeable. An emphasis on one or another of them will lead to a very different assessment of who is a Vedda and who is not, as well as the essential nature of "Veddaness". In this chapter, I propose to present some results of my own reserarch among the Coast Veddas and to suggest a theoretical perspective, based upon the idea of marginality, which I hope will help to clarify these issues.

The Coast Veddas generally live in small villages of their own.[5] These villages are not populated entirely by Veddas, but the non-Veddas who reside in them have usually married into Vedda families. The inhabitants of a village are closely related by blood or marriage, and this close kinship network extends to other villages within a 3 - 5 mile radius. There are also kinship and marriage ties with more distant villages, but these decrease with distance. The villages have maintained an identity as Vedda settlements despite the fact that there is a relatively high frequency of marriage with non-Veddas (chiefly Tamils). Outsiders who marry into a Vedda village and settle there generally have a status which is little different from those who come from long-resident families. Almost everyone in these villages has some ancestor or living relation from a non - Vedda community.

The larger villages of the region are populated mainly by Sri Lanka Tamils of various castes. At Mankerni, there is a settlement of Tamil - speaking Catholic fishermen who originally came from the Negombo region. In Vakarai, the majority are Tamils of the fishing caste (Karaiyar). In Kathiraveli, and farther north, the major caste is Timilar. Small numbers of the washerman and barber castes are also found in these villages, as well as Veddas who have intermarried with Tamils.

The Veddas both consider themselves and are considered by others to be a caste (Tamil : kulam or sati). They claim to have a high position in the caste

system but, in the judgement of others, their rank is somewhat lower than they claim. The Veddas universally deny that they will marry with members of castes they consider inferior to themselves, such as the washerman (Vannar), barber (Ampattar), and labourer (Pallar) castes, although some such marriages have occurred. They say that, they will marry with the fishing caste (Karaiyar), which is the highest-ranked caste in the region. There are cases of Karaiyar-Vedda marriages; however, it appears that among the Karaiyar, marriage to Veddas carries some stigma, and some Karaiyar will seek to deny or minimize their marriage connections with Veddas. Some of the Veddas state their caste as "Veta Vellalar". They say that, since they have largely given up their original occupation as hunters and are now cultivators, they should be considered members of the high ranking Tamil cultivator caste (Vellalar). According to similar argument, some of the Anuradhapura Veddas claim to be members of the Sinhalese cultivator caste (Goyigama).[6]

The Coast Veddas show few signs of having any internal social divisions such as clans. The Seligmanns emphasized the possession of matrilineal clans called *waruge* as one of the distinctive cultural features of the Sinhala-speaking Veddas. They reported that among the Coast veddas "a few of the older men know the names of some of the Vedda *waruge*, while others are able to trace their descent to them."[7] This knowledge has by now almost entirely disappeared among the Coast Veddas. At the present time, most Coast Veddas do not even recognize the word *waruge* (properly, *variga,*) which is a Sinhala word. However, a few Veddas claim to belong to groups which are variously referred to by the Tamil words *vamisam* (lineage) or *Kudi* (clan). There are supposed to be two distinct "Vanniyan clans"; these are groups which claim descent from a Vanniya or local feudal chief. These groups are not sharply defined; many Veddas have never heard of them, and those who do claim knowledge of them give confliciting accounts. Some informants said that each clan was endogamous, while others said that marriage could take place between the two clans, but not between clan members and Veddas without clan membership. It is uncertain whether clan endogamy is actually a factor in regulating marriage, since clan members as well as non-clan members frequently follow the practice of marrying close kin. Like the Tamils, the Veddas consider classficatory cross cousins to be permissible marriage partners, while parallel cousins (e.g. FaBrDa or MoZDa) are called by a term which also means "brother" or "sister" and are not marriageable. Marriage with first or second cross cousins is fairly common.

The Veddas are generally in an inferior economic position to other groups of the same region. The vast majority of the Coast Veddas subsist by fishing, which is a seasonal activity, and by the cultivation of chena crops. Some work as occasional unskilled wage labourers. Some Veddas have paddy fields, but these usually produce only a very low yield, due to the use of older varieties of seed and primitive methods of cultivation. Most Veddas live in simple huts

made of plaited palm leaves (cadjan) and have few possesions, although some have acquired amenties such as bicycles, radios, and wristwatches. Almost all of them receive government assistance in the form of food coupons.

The Veddas have adopted many Tamil customs although their economic position hinders them from participating in those which involve ceremonial displays of wealth and status. They observe life-cycle events (i.e. marriages, girls' puberty ceremonies and funerals) according to their means but none of them are able to have ceremonies as elaborate as those performed by the more affluent Tamils. In these and other matters, the Veddas recognize that there is a standard or desirable way of behaving, and they conform to at least some elements of this standard if they can afford to do so, but most customary requirements may be omitted or abbreviated if necessary. For instance, dowry is an almost universal feature of Tamil marriages, but the Veddas omit it entirely if the couple is poor and the bride's family cannot afford it.

Religion is one of the major domains in which cultural differences exist between Veddas and non-Veddas. The religious activites of the high-caste Tamil villagers are usually centered around temples, which are usually permanent structures dedicated either to Murukan (Skanda) or Pillayar (Ganesh) and served by priests of the Brahmin caste. The Veddas sometimes frequent temples of this kind, but most of their religious observances take place at smaller, semi-permanent temples and temporary shrines set up in their own villages. The Veddas serve as their own priests for the ceremonies conducted at these sites.

The most important religious events held at Vedda temples are the *SaDangus* or devil-dancing ceremonies, which are typically organized and attended by an extended kin group consisting of several married siblings, their parents (if living) and their offspring. There may be several such groups within a village, each of which conducts separate ceremonies and in some cases maintains a separate temple.

Devil-dancing ceremonies are always held at night. The participants and spectators gather soon after sunset. Preparations generally take several hours, and include setting up open raised platforms (pandals), decorating them preparing offerings, and then placing the offerings together with images or representations of the gods in the completed platforms. Offerings usually consist of flowers, betel leaves, arecanut, fruit and cooked food, but for maleficent deiteis such as Kali distilled liquor (arrack) and marijuana (ganja) may be presented as offerings, and fowls are sometimes sacrificed. During the actual devil-dancing, one or more people become possessed. They shake violently and then continue to make stereotyped and repetitive movements, while breathing rapidly. While dancers are in this state, a god is believed to be present in thier bodies, and people approach them to receive blessings, make vows, ask questions and petition for relief from sickness and other troubles.

The Veddas worship a large number of different gods and goddesses at *SaDangus*. These include many widely recognized deities of the Hindu pantheon. However, the gods Sivan (Siva), Murukan and Pillayar, and their benevolent consorts Parvati, Teyvanai and Valli are never invoked in such ceremonies. These gods and goddesses are considered too elevated to be propitiated in such a manner; they can only be worshipped by placing offerings, lighting camphor, bowing with folded hands, and other acts generally performed at a major temple. The major deities worshipped at *SaDangus* are various forms of Amman (the mother goddess), Vairavan (Bhairava, a demonic form of Siva), and Virapattiran (said to be a son of Siva). There are also a large number of minor gods, some of purely local significance.

Along the east coast, various gods known generically as Periyasami (literally, big [or great] god) are important to the Veddas. According to legend, these gods came in a ship and landed at various spots along the coast inhabited by Veddas. These gods are now worshipped at *SaDangus*, generally at the end of the ceremony in the morning. The "big gods" are specifically Vedda gods. When someone is possessed by one of these gods, he speaks, not in Tamil but in a language called "Vedda Sinhala" (Tamil : veDar Sinkalam), which appears to be currupt Sinhala with a large admixture of Tamil words. Few Veddas know this language, and it is seldom used outside of a religious context.

The Periyasami temple at Palchenai, a Vedda village on the east coast, has some unusual features. This temple is dedicated to three major and several minor gods who supposedly arrived by ship. The temple is larger than most Vedda temples, it occupies a permanent concrete building and the modes of worship employed there are a kind of compromise between the Vedda *SaDangus* and the orthodox (*agamic*) rites performed at major Hindu temples. This temple has weekly worship service (*pusai*) which is attended by up to forty or fifty people.

At this time, one of the Vedda priests becomes possessed by several of the gods. The fact that possession occurs in the temple, the fact that castes other than Brahmins perform the ceremonies, and the fact that vows are frequently made to the god, are all characteristics generally associated with the worship of lower-ranked and relatively impure deities.[8] However, in other respects, the worship at the temple follows many *agamic* forms : it includes offering flowers, betel and burning camphor to the god and distribution of holy water, sacred ash, and sandalwood paste afterwards. Blood sacrifices and other impure offerings are not made to Periyasami at least not openly. It is now asserted by some that Peryasami is, in fact, an incarnation of Vishnu, and the temple has recently acquired a large flag depicting Krishna. The inner shrine of the temple includes statues of Krishna, Siva and Parvati in addition to the sword (val) which is the emblem of Periyasami. It has been customary to hold a yearly *SaDangu* at a site near the mouth of the Verugal river, at which Periyasami and other gods are invoked and devil-dancing takes place. In 1983, however,

this event was not held and instead a more orthodox festival (*tiruvila*) was held at the Palchenai temple.

In this temple, there appears to be an attempt on the part of the Veddas to emulate some of the customs of the larger Hindu temples, insofar as they are able to do so. The temple has indeed achieved an importance which extends beyond the village - in Tamil terms, it is a *tesam koyil*, a regional temple. However, the temple has not succeeded in attracting much support from non - Veddas, and the Veddas do not have the means to support a major orthodox temple by themselves.

It is significant that Periyasami is identified with Vishnu rather than Siva. Pfaffenberger has noted that the worship of gods such as Siva confers prestige but is psychologically unsatisfying because Siva is seen as remote, unapproachable and reluctant to become involved in human affairs. On the other hand, worship of inferior deities is stigmatizing to the worshipper but is seen as satisfying and efficacious, since these gods are believed to grant vows readily.[9] The Veddas seem to have chosen the figure of Vishnu because he is known to be a high, respectable god but is also a god who directly intervenes in human affairs through his incarnations. Vishunu is regularly worshipped at *SaDangus* in the form of his incarnation as Narasinkan (the lion - headed man), and Veddas are familiar with this Krishna incarnation from the *Mahabharata* plays they perform. Some Veddas say that Vishnu appeared as Periyasami in order to make himself known to the Veddas in a form they could worship themselves.

The Veddas also worship the spirits of their ancestors. Near the end of a *SaDangu*, in the morning, the devil - dancers become possessed by *attumattevankal* ("soul gods") or *uttiyatkal*, who are the spirits of people who have died in the village. These spirits are also considered to be Vedda gods, and men possessed by them speak in Vedda Sinhala. In one ceremony I observed, the relatives of the dead person gathered around the possessed devil - dancer, crying. The possessed man told them not to cry, and said that he was happy and pleased to be worshipped. Devil - dancing also forms a part of Vedda funeral rites. Like other Hindus, the Veddas made offerings on the third, eighth and thirty-first days after a person's death. However, it is customary to perform devil dancing on these days, at which time the dead person's soul is thought to come and possess the dancer. There is a special invocation in Vedda Sinhala used to call the soul. Tamil villagers of the region do not perform devil - dancing on these occasions.

With the spread of education and the inclusion of elementary religious instruction as a subject in schools, it has become easier for the younger generation to learn the basic tenets of orthodox Hinduism. However, there is evidence that even before the widespread availability of such education, individuals within the Vedda community made efforts to acquire knowledge

of Hindu mythology and ritual. Some older men have knowledge of myths such as those in the *Skanda Purana*, and some have studied *mantirams* (sacred words and phrases believed to have magical powers). The Veddas also know, organize and take part in Tamil folk dramas *(kuttus)*, which are based on religious stories from the *Mahabharata*, *Ramayana*, and other sources. The acquisition of this knowledge seems to have been a matter of individual initiative; by seeking out of someone who already had such knowledge or access to written sources. In some cases the source was an outsider who had married into the Vedda community. At the present time, this knowledge is also transmitted from father to son within the Vedda villages.

In general, the Coast Veddas are distinguished from the Tamils by criteria whcih are matters of degree rather than absolutes. Indeed, there are Tamils whose way of life differs little from that of the Veddas, and some of these have married into Vedda communities. The most distinctive cultural features of the Veddas are their religious practices but, even in this domain, there is little that is unique to them. Features such as the prevalence of devil - dancing, the performance of rites by non-Brahmins at small local temples, the emphasis on lower - ranked gods, the worship of ancestors, and the presentation of "impure" offerings such as arrack and blood, are all part of the Hinduism practised by at least some Tamils, especially of the lower castes. The cult of Periyasami is uniquely associated with the Veddas, but comparable local gods are found in other places among non-Veddas.

Although, mythologically and symbolically, the Veddas occupy a position outside of and in some ways opposed to the rest of Sri Lankan society, this is not their actual position in society, at least at the present time. However distinct their remote origins may have been, the present - day Veddas exist within and are, to a greater or lesser degree, part of a social and cultural milieu that includes the Sinhalese and Tamils, and it is necessary to view the Veddas as a particular variant within this milieu. The position that the Veddas occupy within the larger society can only be understood by considering the historical, economic, ecological and cultural context in whcih they live, a context which includes people of other histories, economies, ecologies and cultures. Once this approach is adopted, the Coast Veddas and other relatively assimilated groups cease to appear as anomalies and, instead, it is possible to understand them as variants within a variant, representatives of "Veddaness" in a particular environment.

A common feature of all three groups of Veddas is that they occupy a marginal position relative to other segments of Sri Lankan society. Brow has described at length the marginality of the Sinhalese - speaking Veddas relative to the Sinhalese[10] and he has also suggested that "It seems likely .... that in many ways the structure of relations between the Tamils and the Tamil - speaking Veddas parallels that between the Sinhalese and the Sinhalese-speaking Veddas, and

in particular that the Tamil Veddas are a marginal people, both culturally and geographically ..."[11] My own research confirms this. This marginal position, rather than any specific cultural, racial, occupational, or linguistic features, may be, in fact, the most general defining characteristic of Veddas, as well as the aspect of their identity most likely to endure over time. The notion of marginality can be applied to both Coast Veddas and the Sinhalese - speaking Veddas of the interior, although these two groups differ in many other respects : e. g. unlike other Veddas, the Coast Veddas are fishermen, they are Hindus, they speak Tamil, etc. The fact that the Coast Veddas have maintained their identity as a separate named group, as well as some distinctive cultural features, despite a relatively high frequency of intermarriage with Tamils and continued close contact with Tamil culture, seems to be due largely to the marginal social and economic position which they occupy. Although they have lost many of their distinctive cultural characteristics over time, and have assimilated many aspects of Tamil culture, they have remained in a roughly similar structural position vis-a-vis other groups in the region. Intermarriage has not significantly eroded their identity as Veddas because outsiders who marry Veddas generally are of a similar socio economic status and are assimilated into the Vedda community.

Marginality has several different aspects or dimensions. One of these is simply physical location, away from urban centres, in relatively remote, sparsely settled and economically unproductive regions. Historically, the region in which the Coast Veddas now live appears to have been a hinterland of little political or economic importance for at least the past five hundred years. At the time of the arrival of the Portuguese, the Eastern Coast belt was apparently under the control of petty chieftains (Vanniyars) who were at least nominally subject to the kingdom of Kandy.[12] The Portuguese established forts at Batticaloa and Trincomalle, but neither they nor the Dutch occupied the more remote areas of the Eastern Coast. Early British accounts of the district between Valaichchenai and Trincomalee show it to be sparsely inhabited[13] and it remained difficult to access, at least by land, until almost the late 19th century.

It is likely that this relative isolation contributed to the preservation of the Veddas as a distinct group in this region. Howerver, physical isolation alone is probably not responsible for the maintenance of the distinctive characteristics of Vedda culture. It would be an oversimplification to assume that physical isolation from outside influences is associated with lack of assimilation, while close proximity encourages it, since social distance may exist despite physical proximity, and the transmission of cultural influences can take place despite distance from cultural centres. Nor can the coast region have been completely isolated, even before the introduction of modern roads and transportation, since it is along the pilgrimage route from Jaffna to Kataragama, and there is an old and fairly important Hindu temple in the region, at Verugal. It is thus likely that Tamil cultural influence has been present in the Coast Vedda region for a very long time.

However, in addition to physical location, the interrelated elements of means of livelihood, economic and educational status, and consequent lack of access to avenues of social mobility, probably have a great deal to do with the maintenance of a distinct Vedda identity. The Veddas are largely dependent on fishing and *chena* cultivation as means of livelihood. They do not have the capital, and in some cases may lack the skills, to engage in more productive or largescale enterprises, such as paddy cultivation.[14] This is both a function of and a contributor, to their relative poverty, which, in turn, limits their access to education beyond what is available in their villages and to occupations which require education. Their economic status limits the degree to which they are able to participate in the institutions of Tamil culture, especially those which confer prestige and higher status. These interrelated factors keep them in a position which is quite outside the larger Tamil society and limit their social interactions, outside of their own communities, largely to those non-Veddas who are of a similar eonomic and social position.

The fact that fishing and *chena* cultivation, which used jungle land, are the economic bases of Vedda life is also significant. Such pursuits permit a high level of economic independence and do not allow the development of *jajmani* relationships based on the control of land by a dominant caste. Ryan, in his study of Sinhalese caste,[14] reported that even remote jungle areas of the North Central Province had a structure of caste which is a clear variant of the feudal system found in the more populous Kandyan areas. The social structure is built around villages of Goyigama, who are the most numerous caste. A small section of Goyigama owns most of the land, and other castes acquire land, assuming in return, the obligation to provide services to the dominant caste.[16] Although much has changed since the time of Ryan's study, it remains true that castes not dependent upon paddy land for their livelihood are in a different structural position from castes which do depend upon paddy land. On this basis, Kenneth David has distinguished "bound" and "nonbound" modes of social relations between castes.[17]

However, the Veddas, who neither have traditional service obligations nor gain a living primarily from providing goods and/or services to other castes on a contractual or cash basis (David's "nonbound" category), stand outside the whole system of inter-caste social relations, a situation which, according to Bailey's criteria, places them as a group relatively nearer to a tribe than to a caste.[18] They are not entirely independent of other castes, however, because they do employ washermen and barbers for some ritual purposes, and some of them also work as labourers for members of other castes. Furthermore, they share much of the caste ideology, including some concern for their rank in the system. This can be seen in the claims to a superior clan (the "Vanniyan clans'), claims to a high caste status (e. g. the identification with Vellalars) and the adoption, by some relatively more affluent Veddas, of prestige-enhancing behaviours such as the giving of dowry, more elaborate *rites de passage* and more orthodox forms of worhsip. However, the majority of the Veddas still lack the economic

means to pursue these avenues of status mobility very far, and many of them, especially those in the lowest economics stratum, do not make even token efforts to emulate highcaste, high-status Tamil standards of behaviour.

I do not wish to argue that the marginal position of the Veddas is the sole distinguishing factor which separates them from Sri Lankan society at large. There are other groups, such as the Rodiyas, and the "Wanniyas" described by Parker,[19] who stand on the outskirts of Sri Lankan society but are not Veddas. The Veddas have a long history of existence as a distinct group, and have maintained cultural traditions which are different from those of present-day Tamils and Sinhalese. These traditions may be aboriginal, as the Seligmanns believed. However, at the present time, this cultural distinctiveness is diminishing, as it was even in the Seligmanns' time, and a more accurate description of the Veddas stems from consideration of their continuities with Tamil or Sinhalese culture rather than the differences they maintain as a result of their distinct origins and traditions. Furthermore, from an anthropological or sociological perspective, the proper road to an understanding of a social group within a complex society such as that of Sri Lanka is through an understanding of its relationship to other groups. The Seligmanns pioneered this approach but, unfortunately, they emphasized ultimate racial or cultural origins as the factor distinguishing or linking different groups. I have tried to show how the idea of marginality can serve as a focus to examine the relative social position of the Veddas in terms of regional situation, subsistence basis, economic conditions, and position within the caste system, among other factors. These factors are interrelated and, while they do not encompass all that it is to be a Vedda, they do define to a certain degree the position of Veddas in relation to the larger society. Thus, they suggest some reasons why the Veddas have remained in this position, as Veddas, rather than moving as a group towards assimilation or integration. The concept of marginality seems applicable to Veddas in Sinhala-speaking areas as well as to the Tamil speaking Veddas on the East Coast, which confirms Brow's hypothesis[20] that Veddas as a whole occupy a structural position in Sri Lankan society which is to some degree uniform across the different regions in which they are found and the different groups (Sinhalese and Tamils) with which they interact.

NOTES

1. C. G Seligmann and B. Z. Seligmann, *The Veddas*, Cambridge, Cambridge University Press, 1911.

2. James Brow, *The Vedda Villages of Anuradhapura : The Historical Anthropology of a Community in Sri Lanka*, Seattle and London, University of Washington Press, 1978.

3. It is difficult to determine the present population of the Coast Veddas, and population estimates will vary depending on the criteria used for deciding who is to be counted as a Veddda. Most survey estimates are likely to be too low, because many people who might be counted as Veddas, based on such criteria as caste affiliation, descent, or adherence to Vedda customs, may identify themselves as Tamils and deny that they are Veddas, at least to outsiders.

   The last two censuses that enumerated Veddas as a separate category were in 1946 and 1953. The 1946 census returned a total of 1866 Veddas in 44 villages in Batticaloa District, mostly along the coast (Nandadeva Wijesekera, *Veddas in Transition*, M. D. Gunasena,

Colombo, 1964 : 210 - 211) The 1953 census recorded no Veddas at all living in the East Coast region (op. cit., : 212); presumably, the Coast Veddas were counted as Ceylon Tamils. Assuming the 1946 figure was correct, and assuming a 2 per cent annual growth rate, the present population of the Coast Veddas should be about 4000. However, I believe that the 1946 census figure could be too low by a factor of 2 or more making the present population over 8000. In Batticaloa District, Koralai Pattu North alone, the 1981 census shows an estimated 11,102 Ceylon Tamils (Sri Lanka, Dept. of Census and Statistics, (1981: 18), of which at least half are Veddas or people with some Vedda descent of kinship connections.

4. F. G. Bailey, "Tribe" and 'caste' in India," *Contributions to Indian Sociology*, No. 5, October 1961, pp 7 - 19.

5. A list of Vedda villages in Batticaloa District, based on the 1921 and 1946 censuses, has been published by Wijesekera (1964 : 210 - 211). I have not visited all of these villages, but I know that most of those listed in the northern most part of the district (Koralai Pattu North) are still inhabited by Veddas. The largest concentration of villages is in the small peninsula near Vakarai. Predominantly Vedda villages in this area include : Ammenthanaveli, Kandaladi, Komatalamudu, Palchenai, Puliyankandadi, Oddumadu, Thaddumunai, Uriyankaddu and Vammivatavan. Veddas are also found further south along the coast, at Panichchankerni, Mankerni, and Kayankerni. There are people of Vedda descent at a hamlet called Pallanchenai near Kalkudah, although they are now reluctant to identify themselves as Veddas. There are also supposed to be Veddas in Trincomalee District as far north as the coast between Mutur and Foul Point, but I have not confirmed this.

6. Brow, op. cit., p. 28

7. Seligmann, op. cit., p. 332.

8. Bryan Pfaffenberger, *Pilgrimage and Traditional* Authority in Tamil Sri Lanka, Unpub lished Ph. D. Dissertation, University of California, Berkeley, 1977.

9. Pfaffenberger, *op. cit.*, pp. 6-7; 9 - 10.

10. Brow, *op. cit.*, pp. 28 - 39

11. *op. cit*, p. 36

12. S. Pathmanathan, *The Kingdom of Jaffna* part I, (circa A. D. 125-1450), Colombo, Arul M. Rajendran, 1978; pp. 132-33.

13. Thomas Christie, "Notes taken on a Journey from Trincomalee to Matara, performed in April and May 1802, by his Excellency The Hon. Frederich North, Governor of Ceylon, attended by Messrs Arbuthnot, Atkinson, and Christie" in James Cordiner, A Description of Ceylon, (1807), Dehiwala, Sri Lanka, Tisara Prakasakayo, 1983, pp. 345-356, esp. pp. 348-49

14. This statement remains true today, but the situation has changed somewhat in the last twenty years, as a result of govenment irrigation projects which have restored some tanks in the interior. The restored tanks make possible the cultivation of two rice crops per year. Some Veddas have acquired small plots of paddy land as part of these irrigation schemes. However, the yields from these plots are low, and in most cases paddy cultivation supplements, but does not replace, fishing and chena cultivation as sources of food and income.

15. Bryce Ryan, *Caste in Modern Ceylon : The Sinhalese System in Transition*, New Brunswick, New Jersey, Rutgers University Press, 1953.

16. *op. cit.*, pp. 239 - 60.

17. Kenneth David, "Hierarchy and Equivalence in Jaffna, North Sri Lanka : Normative Codes as Mediator" in Kenneth David ed., *The New Wind : Changing Identities in South Asia*, the Hague and Paris, Mouton, 1978, pp. 194 - 99.

18. Bailey, *op. cit.*

19. Henry Parker, *Ancient Ceylon* (1909), New Delhi, Asian Educational Services, 1981, pp. 56 - 57.

20. Brow. *op. cit.*, p. 37.

முக்குவரின் சாதி வழமை

கலாநிதி சி. பத்மநாதன்

1. இலங்கைத் தமிழரின் சட்ட நெறிகள்

இலங்கையிலுள்ள தமிழ்ப் பிரதேசங்களிலே நான்கு வகையான தேச-சமூக வழமைகள் இருந்து வந்துள்ளன.[1] இவை பெரும்பாலும் சொத்துரிமை, ஆதன உரிமைகள், குடும்ப வாழ்க்கை என்பனபற்றிய விதிகளைக் கொண்டுள்ளன. இவையனைத்தும் சேர்ந்து இலங்கைத் தமிழரின் சமூக-பொருளாதார வாழ்க்கை வரலாறு பற்றிய சான்றுகளைக் கொண்ட ஒரு பெருங் களஞ்சியமாக அமைகின்றன. இவற்றுள் யாழ்ப்பான இராச்சியத்திலே வாழ்ந்த மக்களின் வழமைகளின் தொகுதியே தேசவழமை எனப்படுவது. தேசவழமை 1707 ஆம் ஆண்டிலே ஒல்லாந்தராலே தொகுக்கப்பெற்று வெளியிடப்பட்டது. அது இன்னும், சில பிரதான மாற்றங்களுடன் இலங்கையின் சட்டநெறிகளுள் ஒன்றாக அமைந்துள்ளது. திருகோணமலை, கோட்டியாரம், புத்தளம் ஆகிய இடங்களிலே வாழ்ந்த வெள்ளாளர், செட்டிகள் முதலியோரின் வழமைகளும் தேசவழமையினைப் பெரிதும் ஒத்திருந்தன.

இலங்கைத் தமிழரின் மரபுவழியான சட்ட நெறிகளுள் இரண்டாவது இடத்தைப் பெறுவது முக்குவரின் சாதிவழமையாகும். முக்குவரின் சாதிவழமை புத்தளத்திலும் மட்டக்களப்புத் தேசத்திலும் வழக்கிலிருந்து வந்தது. புத்தளத்திலே வாழ்ந்த பிற தமிழ்ச் சமூகங்கள் வேறுபட்ட வழமைகளைப் பின்பற்றி வந்துள்ளன. ஆனால் மட்டக்களப்புத் தேசத்தைப் பொறுத்தவரையிலே முக்குவரின் சாதிவழமையே எல்லாத் தமிழருக்கும் பொதுவான சட்ட நெறியாகக் கொள்ளப்பட்டது. தமிழரிடையே வழக்கிலிருந்த மற்றுமோர் மரபுவழியான சட்டநெறி பரவர் சாதிவழமையாகும். அது கற்பிட்டி, மன்னார், போன்ற இடங்களிலே வசித்த பரவருக்குரிய நெறியாக விருந்தது. இலங்கையின் தமிழ்ப்பகுதிகளில் வாழ்ந்த இஸ்லாமியரின் சட்ட நெறியும் ஒல்லாந்தராலே பதினெட்டாம் நூற்றாண்டிலே தொகுக்கப் பெற்றது. அந்தத் தொகுப்பு ஜாவா போன்ற நாடுகளிலுள்ள இஸ்லாமியரின் வழமைகளை அடிப்படையாகக் கொண்டிருந்தது.

2. இலங்கை முக்குவர்

மலையாளத்திலும் இலங்கையின் தமிழ்ப் பிரதேசங்களிலும் முக்குவர் நெடுங்காலமாக வாழ்ந்து வருகின்றனர். சேர நாட்டிற்கும் இலங்கைக்கும் இடையிலே நிலவிய நெருங்கிய வாணிப, கலாசாரத் தொடர்புகளின் பயனாகவே முக்குவரின் குடியேற்றங்கள் இலங்கையிலே வெவ்வேறு கால கட்டங்களிலே ஏற்பட்டுள்ளன. மட்டக்களப்பு, புத்தளம், யாழ்ப்பாணம் ஆகிய பகுதிகளிலே முக்குவர் வாழ்ந்து வருகின்றனர். மட்டக்களப்பிலுள்ள தமிழரிடையே முக்குவரே பிரதானமான சமூகத்தவராயிருந்து வந்துள்ளனர். மேலும் அங்கு அவர்களின் தலைவர்கள் பல நூற்றாண்டுகளாக அரசியலிலே ஆதிக்கஞ் செலுத்தியுள்ளனர். கிழக்கு மாகாணத்திலே நிலமும் வேளாண்மை யும் முக்குவரின் வாழ்க்கைக்கு ஆதாரமாயுள்ளன. புத்தளத்திலே முக்குவர் தமிழ்க்குடிகளுட் பெரும்பான்மையினராக இல்லாத போதும் பெருந்தொகை யான முக்குவக் குடிகள் அங்கு இருந்து வந்துள்ளன. கடலும் நிலமும் புத்தளத்திலே

முக்குவரின் பொருள் வளத்திற்கும் தொழிலுக்கும் ஆதாரமாயிருந்தன. யாழ்ப்பாணத்திலே மிகக் குறைந்தளவிலேயே முக்குவக் குடிகள் காணப்படுகின்றன. அங்கே கச்சாய், காரைநகர், வட்டுக்கோட்டை, நவாலி ஆகிய ஊர்களிலேயே பெரும்பாலும் முக்குவக்குடிகள் காணப்படுகின்றன. யாழ்ப்பாணத்திலே எந்தவொரு ஊரிலாவது பெரும்பான்மையினராக முக்குவர் காணப்படவில்லை. அண்மைக் காலம்வரை யாழ்ப்பாணத்து முக்குவர் பெரும்பாலும் கடற்றொழிலிலேயே ஈடுபட்டுள்ளனர். பெருகிவரும் கல்வி வசதி, கல்வி வளர்ச்சி, போக்குவரத்து வசதி ஆகியவற்றின் விளைவாக அவர்களின் மரபு வழியான வாழ்க்கை முறையும் மனப்பாங்குகளும் முன்னேற்றமடைந்துள்ளன.[2]

குலச்சிறப்பினை நிலைநாட்டும் வண்ணமாக தாம், இதிகாச-புராணங்கள் சிறப்பித்துக் கூறும் அரசர், தேவர், முனிவர் ஆகியோரின் வழித்தோன்றல்களென்று உரிமை பாராட்டுவது இந்து சமுதாயப் பிரிவுக ளிடையே காணப்படும் ஒரு நெடுங்கால வழமையாகும். இதுபோன்ற இரு விதமான கதைகள் முக்குவரின் உற்பத்தியை விளக்குவதற்குப் பயன்படுத் தப்பட்டுள்ளன. இராமாயணத்தில் வருகின்ற குகன் வழியினர் முக்குவர் என்பது ஒரு கதை.[3] இக்கதையின் செல்வாக்கினாலே முக்குவர் அயோத்தி நகரிலிருந்து வந்தனர் என்ற ஐதிகந் தோன்றியுள்ளது. மற்றக் கதையின்படி திருமால் பாற்கடலிலே பாம்பணை பள்ளியிலிருக்கும் பொழுது அவரின் திருக்கரத்திலிருந்த சங்கு நழுவி விழுந்தது; அத்தருணம் அதைத் தேடி எடுத்து வருமாறு பிரமனைப் பெருமாள் பணித்தார்; பிரமன் தன்னால் இயலாதமையினாலே அதற்கென தன்தொடையிலிருந்து மனிதனொருவனைப் படைத்தார்; அவன் திருமாலின் சங்கினை ஆழ்கடலிலிருந்து மீட்டு அதனை அவரிடம் ஒப்படைத்தான்; அவன் தன் சேவைக்கு உபகாரமாகச் சங்கு, சக்கரம் என்பவற்றையும் அன்னக் கொடியினையும் தன் வரிசைகளாகப் பெற்றான். அவனுடைய சந்ததியே முக்குவச் சாதியார்.[4]

மேலே குறிக்கப்பெற்ற கதைகளிரண்டும் புராணக் கதைகள்; அவை ஆதாரமற்றவை. முக்குவர் என்னுஞ் சொல் முக்குக என்ற பழந்திராவிடச் சொல்லின் வழிப்பிறந்தவொன்றாகும். முக்குக என்பது கடலினுள் அமிழ்ந்திச் சங்கு குளித்தல். முத்துக் குளித்தல் ஆகிய தொழில்களைக் குறிக்கும். மலையாளத்து முக்குவர் மீனவராயும் மாலுமிகளாயும் விளங்கினர் என்பது குறிப்பிடத் தக்கது. மலையாளக் கரையோரத்திலே வாழ்ந்த பழங்குடி முக்குவர் கடலை ஆதாரமாகக் கொண்டு வாழ்ந்தனர். கப்பலோட்டல், வாணிபம், முத்து, சங்கு என்பனவற்றைக் குளித்தல் ஆகியனவே அவர்களின் பாரம்பரியமான தொழில்கள். முக்குவர் கிராமங்களிலே காணப்படும் அவர்களின் உற்பத்தி பற்றிய கதை மரபுகளும் அவர்கள் மாலுமிகளாயும் கடற்றொழில் புரிவோராயும் விளங்கினர் என்பதை மறைமுகமாக உணர்த்துகின்றன.

ஆதிகாலத்திலே முக்குவரும் இலங்கையிலே நடமாடியிருத்தல் வேண்டும். மாதோட்டம் முதல் புத்தளம் வரையுள்ள கடலிலே சங்கும் முத்தும் பெருமளவிலே விளைந்தன. அவை பண்டைக் கால வாணிபத்திலே சிறப்பிடம் பெற்றிருந்தன. முத்து வாணிபத்தாலே பெரு வருவாய் கிடைத்தது. முத்துக்குளிப்பின் பொருட்டு மலையாளத்திலிருந்து வந்த முக்குவர் வட இலங்கையின் மேற்குக் கரையோரத்திலே குடியேறினர் எனக் கொள்ளலாம். யாழ்ப்பாணத்து முக்குவரும் இவ்விதமாக வந்தனர்போலத் தோன்றுகின்றது. மேலும், வெவ்வேறு காலகட்டங்களிலே சிங்கள மன்னர் தமிழ் நாட்டிலிருந்து போர் வீரர்களை அழைத்து வந்து அவர்களைத் தமது இராணுவத்திலே

சேர்த்தார்கள். குறிப்பிடத்தக்களவிலே முக்குவரும் சிங்கள மன்னரின் படைகளிலே சேர்க்கப்பட்டனர். படை வீரருக்கு நிலமானியங்களே ஜீவிதமாக விடப்பட்டன. அதன் விளைவாக இராணுவ சேவைபுரிந்த முக்குவரின் வாழ்க்கைக்கு நிலபோகமும் நிலந்தரு பயனும் ஜீவாதாரமாகின.

நிலமானியங்கள் இராணுவ சேவை ஆகியவற்றின் மூலமாக மத்தியகாலத்து இலங்கையிலே கிழக்கிலும் மேற்கிலும் கரையோரப் பகுதிகள் சிலவற்றிலே முக்குவர் அரசியலாதிக்கம் பெறக்கூடியதாகவிருந்தது. புத்தளத்திலும் மட்டக்களப்பின் பகுதிகள் சிலவற்றிலும் முக்குவ வன்னிமைகள் எழுச்சி பெற்றன. புத்தளத்து வன்னிமை பற்றிய மூன்று சாசனங்கள் கிடைக்கின்றன. சிங்கள மன்னர்களினாலே வழங்கப்பட்ட இச் சாசனங்கள் சிங்கள மன்னருக்கும் புத்தளத்து வன்னியருக்குமிடையிலே நிலவிய தொடர்புகளைப் பற்றியும் புத்தளத்து வரலாற்று அமிசங்கள் சிலவற்றைப் பற்றியும் அறிந்து கொள்ள உதவுகின்றன.

புத்தளத்து வன்னிமையின் எழுச்சியினைப் பற்றிய குறிப்புக்கள் எதுவுங் கிடைக்கவில்லை. பொலநறுவைக் காலத்திலே, குறிப்பாக முதலாம் பராக்கிரமவாகுவின் ஆட்சியிலே மேற்குக் கரையோரப் பகுதியிலே தமிழ்ப்படைகள் நிறுத்தப்பட்டிருந்தன. பொலநறுவை தளர்ச்சியடைந்து வீழ்ச்சியுற்றபோது ஏனையவிடங்களிற் போலப் புத்தளத்திலும் தமிழ்ப்படைத் தலைவரின் ஆதிக்கத்திலுள்ள வன்னியரசு தோன்றியிருத்தல் கூடும். பதினைந்தாம் நூற்றாண்டிலே புத்தளத்திலே முக்குவரின் ஆதிக்கம் உன்னத நிலையிலே காணப்பட்டது. ஆற்றல் மிகுந்த ஆறாம் பராக்கிரமபாகு கோட்டையிலே அதிகாரம் பெற்றபோது இலங்கை முழுவதிலுந் தன்னாதிக்கத்தை ஏற்படுத்த விரும்பினான். அவன் முன்பெக்காலமும் எம் மன்னருக்கும் பணியாத பதினெட்டு வன்னிகளை வென்றானெனச் சிங்கள நூல்கள் குறிப்பிடுகின்றன. இத்தகைய் குறுநிலங்களிலே புத்தளத்து வன்னியும் ஒன்றாகும். பரக்கும் பாசிரித என்ற நூல் பராக்கிரமபாகு முக்கர அரசனை வம்சத்தோடு அழித்தானென்று குறிப்பிடுகின்றது. பராக்கிரமபாகுவிற்கும் புத்தளத்து முக்குவருக்குமிடையிலே நடைபெற்ற போரினைப் பற்றி முக்கர கட்டன என்ற சிங்கள நூலிலிருந்து ஒருவாறு விரிவாக அறிய முடிகின்றது.

புத்தளத்து முக்குவர் புன்னால, நாக பட்டினம் என்னுமிடங்களிலே பலமான கோட்டைகளை அமைத்து அவற்றிலிருந்து பராக்கிரமவாகுவிற் கெதிராகக் கடுஞ் சமர்புரிந்தார்களென்றும் அவர்களை அடக்குவதற்காகப் பராக்கிரமபாகு தென்னிந்தியப் படைகளின் உதவியைத் தேடிப்பெற்றான் என்றும் அந்நூல் கூறுகின்றது. காஞ்சிபுரம், காவிரிப் பட்டினம், கீழக்கரை என்னுமிடங்களிலிருந்து அழைக்கப்பட்ட போர்வீரர் கோட்டை இராணுவத்திலே சேர்ந்தபின் பல மாதங்களாகப் புத்தளத்து முக்குவரோடு போர்புரிந்து அவர்களின் கோட்டைகளைக் கைப்பற்றினார்கள்.[5] ஆயினும் அப்படையின் தலைவனான மாணிக்கத்தலைவன் போரிலே மடிந்துபட்டான். அதுவரை பூரண சுயாட்சிபெற்றிருந்த புத்தளத்து முக்குவ வன்னியர் இப்போரின் விளைவாக அந்த நிலையை இழந்தார்கள். புத்தளத்திலே கோட்டையரசனின் மேலாதிக்கம் ஏற்பட்டது. ஆயினும் அது தொடர்ந்து ஒரு சுயாட்சி மாநிலமாகவே இருந்து வந்தது. முக்குவரின் தலைவரே வன்னியராகவிருந்து பிரதேச நிருவாகத்தையும் நீதி பரிபாலனத்தையும் நடத்தி வந்தார்கள். ஆண்டுதோறும் கோட்டையரசனுக்கு யானைகளையும் சில பொருட்களையுந் திறையாகக் கொடுத்தார்கள்.

பதினாறாம் நூற்றாண்டின் நடுப்பகுதியிலே புத்தளத்து ராஜவன்னியன் 1545-6ஆம் ஆண்டிலே மாதம்பையிலிருந்த அரண்மனைக்குப் போய் அங்கு அரசப்பிரதிநிதியாகவிருந்த இளவரசனுக்கு மரியாதை செலுத்தியதோடு முப்பது சோடி யானைத் தந்தங்களையுந் திறையாகக் கொடுத்தானென்று ஒரு சாசனத்திலே கூறப்பெற்றுள்ளது.[6] புத்தளம், நவக்காடு, சித்திரவெளி என்னும் ஊர்களும் பிற நிலங்களும் அவனுக்கு ஒப்படைக்கப்பட்டன. மேலும் சித்திரவேலைப்பாடமைந்த மேலங்கி, கணையாழி, வெள்ளிவாள் என்பவற் றையுஞ் சமக்கட்டாக அரசனிடமிருந்து ராஜவன்னியன் பெற்றான்.

அடுத்த ஆண்டிலே (1546-7) புத்தளத்திலே சீதவாக்கை அரசனின் செல்வாக்கு ஏற்பட்டதற்கான சான்றுண்டு. லுணுவில என்னுமிடத்திலிருந்து அதிகாரம் செலுத்திய நவரத்தின வன்னியன் இரு வெண் கொற்றக்குடைகள் ஈட்டி, வாள் கணையாழி, இருசோடி யானைத்தந்தங்கள், தங்க நூலிழைத்த இருஆடைகள் ஆகியவற்றைச் சீதவாக்கை அரசனுக்குத் திறையாகக் கொடுத்திருந்தான். பொம்பரப்புபத்தின் ஒரு பகுதியும், லுணுவில சேனைக்குடியிருப்பு, மகன வந்தவில, மிலப்பொதான ஆகிய ஊர்களும் அவனுக்குக் கொடுக்கப்பட்டன. மேலும் பதினெட்டு முக்குவர்களைக் கொண்ட முத்திரை மண்டபம் ஒன்றும் அமைக்கப்பட்டது. அதன் உறுப்பினர்கள் அனைவருக்கும் வன்னியர் என்ற பட்டமுங் கொடுக்கப்பட்டது.[7] வன்னியர் என்ற பதவியும் பரம்பரை உரிமையாகவேயிருந்தது. முத்திரைக் கூடத்து அங்கத்தவர்களான வன்னியர் சில சிறப்புரிமைகளையும் பெற்றிருந்தார்கள்.

ராஜவன்னியன் என்ற சிறப்புப் பட்டம் குறுநில அரசனுக்கு மட்டுமே உரியதாகவிருந்தது. ராஜவன்னியன் முத்திரைக் கூடத்தின் தலைவனாகவும் இருந்தான். முத்திரைக் கூடமானது புத்தளத்து முக்குவரின் மேல் நீதிமன்றமாக விளங்கியது. ஆதன உரிமைகள், ஊரவருக்கிடையிலான பூசல்கள் போன்றவற்றின் காரணமாக எழுகின்ற வழக்குகள் எல்லாம் அங்கே விசாரிக்கப்பட்டன. முத்திரைக் கூடம் என்ற நிறுவனம் மலையாளத்து முக்குவரிடையே காணப்பட்ட ராஜியம் என்ற அமைப்பினைப் பெரிதும் ஒத்திருந்தது. கடக்கோடி அல்லது காரணவன் என்ற பட்டம் பெற்றிருந்த தலைவர்களே ராஜியத்திற்குத் தலைமை தாங்கினார்கள்.

பதினெட்டாம் நூற்றாண்டின் பிற்பகுதியிலே புத்தளத்திலாண்ட இரணசிங்க நவரெட்டுண வன்னியனுக்கு கண்டியரசனொருவன் கொடுத்ததாகச் சொல்லப்படும் ஏட்டுப் பிரதி ஒன்றிலே ராஜவன்னியனுக்குக் கிடைத்த வரிசைகள் பற்றியும் முத்திரை மண்டபத்தைக் குறித்து அவன் பெற்றிருந்த உரிமை - அதிகாரங்களுங் குறிக்கப்பட்டுள்ளன.[8] முத்திரை மண்டபத்திலே தீர்ப்பு ஒவ்வொன்றிற்கும் 25 நாகவிதாகன், 2 துப்பட்டி, உடை ஆகியன இறுக்கப்பட்டன. குற்றத்துத் தண்டமாக தங்கவெள்ளி 5இல் இருந்து 100 வரை விதிப்பதற்கும் குற்றவாளிகளை விலங்கிலிட்டு அடித்துத் துன்புறுத்து வதற்கும் ராஜவன்னியன் அதிகாரம் பெற்றிருந்தான்.

கி.பி. 1766ஆம் ஆண்டு கண்டியரசுக்கும் ஒல்லாந்தருக்குமிடையில் ஏற்பட்ட உடன்படிக்கையின் விளைவாகப் புத்தளப் பகுதியும் கண்டிராச்சியத்தைச் சேர்ந்த பிற கரையோரப் பகுதிகளும் ஒல்லாந்தருக்கு ஒப்படைக்கப்பட்டன. அதன் பின்பு புத்தளம் மீதான நிர்வாகப் பொறுப்பை ஒல்லாந்தர் மேற்கொண்டார்கள். அவர்கள் கரையோரப் பகுதிகளெங்கும் நீதிபரிபாலன முறையிலே பிரதானமான மாற்றங்களை

ஏற்படுத்தினார்கள். புத்தளத்திலே முத்திரைக் கூடம் நீக்கப்பட்டது. அதனிடத்திலே (Land Raad) குடியியல் வழக்குகளை விசாரிக்கும் நீதிமன்றம் அமைக்கப்பட்டது. அதிலும் முன்பு முத்திரைக் கூடத்திலிருந்த வன்னியருட் பன்னிருவர் உறுப்பினராகச் சேர்த்துக் கொள்ளப்பட்டனர். ஏனைய அறுவரின் பதவிகள் நீக்கப்பட்டன.[9] ஒல்லாந்தர் அமைத்த நீதிமன்றம் பிரித்தானியராட்சியிலே பத்தொன்பதாம் நூற்றாண்டிலே மாற்றப்பட்டது.

புத்தளத்து முக்குவரிடையே முக்குவர், வன்னியர் என்ற வேறுபாடு நிலவி வருகின்றது. முன்பு குறுநிலமன்னராயிருந்து அவர்களுக்குரிய வன்னிமை என்ற பதவியினைப் பெற்ற தலைவர்களின் சந்ததியாரும் அவர்களின் உறவினர்களும் வன்னியர் என்று அழைக்கப்படுகின்றனர். இக்காலத்திலும் நவக்காடு, கோட்டந்தீவு ஆகிய இடங்களிலே வன்னியர் என்ற பிரிவினர் வாழுகின்றனர். இவர்கள் தமிழ் நாட்டிலும் வட இலங்கை யிலுள்ள அடங்காப்பற்றிலும் வாழ்ந்த வன்னியர் என்ற சாதியாரோடு எந்த விதமான தொடர்புங் கொண்டிருக்கவில்லை. புத்தளத்திலே வன்னியர் வாழுமிடங்களும் முக்குவர் வாழுமிடங்களும் வேறான "சேரி"களிலேயே காணப்படுகின்றன. இரு திறத்தாருக்குமிடையிலே ஏற்றத்தாழ்வுகளும் அவற்றிற்கு ஏதுவான சம்பிரதாயங்களுங் காணப்படுகின்றன.

மேற்குக் கரையோரத்து முக்குவரிடையே ஏழு பிரிவுகள் இருப்பதாகச் சொல்லப்படுகின்றது. (1) பிக்கந்த வகை (2) நல்லந்த வகை (3) பல வகை (4) கொய்த வகை (5) கலிங்க வகை (6) முடிவிளங்கு பாண்டிய தேவர் என்பன அப்பிரிவுகளாகும்.[10] மட்டக்களப்பிலே நிலவிவரும் குடிப்பிரிவுகளே புத்தளத்திலே வகை என்றழைக்கப்பட்டு வந்துள்ளன என்று கருதலாம், புத்தளத்து முக்குவரின் பாரம்பரியமும் வாழ்க்கை முறையும் மாறிவந்த சூழ்நிலைகளினாலே மாற்றமடைந்துள்ளன. இஸ்லாம், கிறிஸ்தவம் ஆகிய இரு மதங்களும் அவர்களிடையே பரவியுள்ளன. அவற்றின் செல்வாக்கினாலே முக்குவரின் சாதிவழமையும் மரபு வழியான வாழ்க்கை முறையும் பெரும்பாலும் மருவிவிட்டன.

முக்குவரின் மரபு வழியான வாழ்க்கை முறையும் அவர்களுக்கே சிறப்பாக வுள்ள சமுதாய முறைகளும் இன்றுவரை பெருமளவிற்கு மட்டக்களப்பு நாட்டை "முக்குவதேசம்" எனக் குறிப்பிடுவதுமுண்டு.[11] மட்டக்களப்பின் பல்வேறு பகுதிகளிலுங் குறிப்பாகக் களுதாவளை, கொக்கட்டிச்சோலை, மண்முனை, போரதீவு, பாண்டிருப்பு ஆகிய இடங்களிலும் முக்குவக் குடிகள் பெருமளவிலே காணப்படுகின்றன.

மட்டக்களப்பில் வாழும் தமிழர்களிலே உயர்குடிகளாகக் கொள்ளப் படும் வேளாளர் முக்குவர், சங்கமர் ஆகிய மூன்று சமூகத்தவரும் ஏறக் குறைய 65 விகிதமானோராகக் காணப்படுகின்றனர். இவர்களுள் முக்குவரே பெரும்பான்மையினர். கிழக்கிலங்கையிலே முக்குவத் தலைவர் பலர் அரச விருதுகளும் உயர்வரிசைகளும் பெற்றிருந்ததோடு அரசியலாதிக்கமுஞ் செலுத்தி வந்துள்ளனர். வெருகற்கங்கை முதற் பூமுனைவரையுள்ள மட்டக்களப்பு நாட்டிலே மத்திய காலத்திலே வன்னிமைகள் என்ற ஏழு குறுநில அரசுகள் அமைந்திருந்தன. அவற்றுட் சம்மான்துறை, ஏறாவூர், பழுகாமம், எருவில், போரதீவு என்னும் பிரதேசங்களிலே முக்குவத் தலைவரே பெரும்பாலும் வன்னிமைகளாய் இருந்து வந்துள்ளனர். பதினேழாம் நூற்றாண்டில் வாழ்ந்த போர்த்துக்கேய வரலாற்றாசிரியரான கேறோஸ சுவாமி இவற்றுள் முன்னைய மூன்றாலும் முக்குவத் தலைவர்கள் அதிகாரஞ் செலுத்தினார்களென்று குறிப்பிட்டுள்ளார்.

கிழக்கிலங்கையிலே பன்னிரண்டாம் நூற்றாண்டின் முடிவிலும் பதின்மூன்றாம் நூற்றாண்டின் முற்பகுதியிலும் பிரதேச ஆட்சிக்குப் பொறுப்பாகவிருந்த படைத்தலைவர்களே வன்னிமைகளின் எழுச்சிக்குக் காலாகவிருந்தனர் போலத் தோன்றுகின்றது. **மட்டக்களப்புப் பூர்வ சரித்திரம்**.[12] என்ற நூலிலே மட்டக்களப்புத் தமிழரின் தேச சாதிவழமைகள் மலையமான் வகுத்திட்டான் என்று கூறப்படுகின்றது.[13] இதிலிருந்து மட்டக்களப்பிலேற்பட்ட பிரதானமான சில தமிழ்க் குடியேற்றங்கள் மலையமான் குலத்தவரோடு தொடர்புடையனவாய் இருந்தன என்பதை ஒருவாறு உணர முடிகின்றது. தொண்டை மண்டலத்திலுள்ள திருக்கோயிலூரைத் தலைமைத் தானமாகக் கொண்டு ஆட்சிபுரிந்த குறுநில மன்னர்கள் மலையமான் குலத்தவராயிருந்தனர். அவர்கள் சோழராட்சிக் காலததிலே வன்னியர்நாயன் என்ற பட்டத்தையும் பெற்றிருந்தனர். மலையமான்கள் வேலைக்காரப் படைகளுக்குத் தலைவராயுமிருந்தனர். மலையமாநாட்டிலிருந்து வந்து மட்டக்களப்பிலே இராணுவசேவை புரிந்து ஆட்சியதிகாரஞ் செலுத்திய பரம்பரையினரே வன்னிமைகளை ஏற்படுத்தியிருத்தல் கூடும். அரசியற் சூழ்நிலையின் மாறுதல்களுக்கேற்பக் காலப்போக்கிலே வன்னிமைப் பதவிகளும் அவற்றிற்கான அதிகாரங்களும் முக்குவத் தலைவர் வசமாகின.

மட்டக்களப்பு முக்குவ வன்னிமை குறித்து மட்டக்களப்புப் பூர்வ சரித்திரம் மேல்வருமாறு, எடுத்துரைக்கின்றது.

> வன்னிபங்கள் குல வரிசை முட்டிகூற மகிழ்ச்சி கொண்டு
> எழுந்திடுன் மரபும் நாடுமெந்த
> மன்னருன்னை வன்னியமாய் வகுத்ததென்றும்
> மாநிலத்திலுங்கள் முன்னோர் வாழ்ந்தவூரும்
> துன்னுபுகழ் கோத்திரமும் தொன்று தொட்டுத்
> துணையரசன் பேரூருஞ் சொன்னாலிந்த
> பன்னுபுகழ் சபையோர்கள் மகிழக்கூறிப்
> பங்குபெறு மறியாயனாற் பாவமாமே.
>
> அறியாதா னிச்சபைக்கு அகல நிற்பான்
> பரன்றொழும்பேர் பழிப்புரைப்பாரறைவே னெங்கள்
> நெறிதவறார் சுயநாடு காளிகட்டம் நீர்குலமே
> படையாட்சி யுழுதூணுண்டோர்
> வெறிகமழு மகாலிங்க வாசனெங்கள் திறத்தோரைப்
> படைத்துணைக்குத் தலைவனாக்கி
> குறியிறந்து வன்னிபங்கள் குலமே என்றும்
> குகப்பட்டத்தரசு கொண்டோனானே.[14]

கலிங்கமாகன் முக்குவரைப் பெருமளவிலே கூட்டிவந்து அவர்களைக் குடியிருத்தி முக்குவரின் படைத்தலைவர்களுக்கு வன்னிபம் என்னும் பட்டஞ் சூட்டி அவர்களுக்கு ஆட்சியதிகாரத்தையும் ஒப்படைத்தான் என்பது மட்டக்களப்பு வரலாற்று மரபாகும். மேலும், மாகன் மண்முனையிலிருந்த தின சிங்கன் என்ற அரசனைக் கொன்றுவிட்டு சுகதிரன் என்பவனை அரசனாக்கி அவனுக்கு மண்முனையில் இராசதானியையும் கோட்டைகளையும் அமைத்துக் கொடுத்தான் என்றும் மட்டக்களப்பு மான்மியத்திலே கூறப்பட்டுள்ளது.

மட்டக்களப்பு முக்குவரிடையே (1) காலிங்ககுடி (2) படையாட்சிகுடி (3) உலகிப்போடிகுடி (4) பணிக்கன்குடி (5) கச்சிலாகுடி (6) கோப்பிக்குடி (7) பெத்தான்குடி என்ற ஏழு வகையான குடிகள் இடம்பெற்றுள்ளன.[15] இவற்றுள் முதல் மூன்று குடியாரும் முக்குவரிடையே முதன்மை பெற்றுள்ளனர். அம்மூன்று குடிகளுக்கும் முறையே செங்கோல், சங்கு, சுட்டுக்காற் சக்கரம் என்பவையே சிறப்பான சின்னங்களாகும். செங்கோலைச் சின்னமாகக் கொண்டிருந்த காலிங்க குடியைச் சேர்ந்தவர்களே வன்னிபங்களாயிருந்தனர். குடியார் முன்னொரு காலத்திலே வன்னியருக்கும் அரசருக்கும் இராணுவ சேவை புரிந்துள்ளனர். வேளாண்மை செய்யும் முக்குவரிடையே உலகிப்போடி குடியார் முதன்மை பெற்றிருந்தனர்.

கிழக்கிலங்கையில் வாழும் முக்குவர் அனைவரும் வேளாண்மை செய்வோராகவே இருந்துவந்துள்ளனர். இலங்கை அரசின் படைகளிலே சேவகஞ் செய்ததன் பயனாக மன்னர்களிடமிருந்த விளைநிலங்களை ஜீவதமாகப் பெற்றதன் விளைவாகவே கிழக்கிலங்கையிலே முக்குவரின் பொருளாதார வாழ்க்கையிலே பெரும் மாற்றம் ஏற்பட்டிருத்தல் வேண்டும்.

முன்னொருகாலத்திலே வைணவமும் வீர சைவமும் முக்குவரினிடையே செல்வாக்குப் பெற்றிருந்தன. மாகனுடைய காலத்திலே கிழக் கிலங்கையிலே வீரசைவம் பரப்பப்பட்டதற்கான சில சான்றுகள் காணப்படுகின்றன. முக்குவரின் பிரதான வழிபாட்டு நிலையமான கொக்கொட்டிச் சோலையிலே இன்றும் சங்கமக் குருக்கள்மாரே பூசை புரிகின்றனர். சங்கமர் மல்லிகார்ச்சுன புரத்திலிருந்து வந்தனரென்று அவர்களைப் பற்றிய ஏடுகளிலே கூறப்பட்டுள்ளது. மாகனால் அமைக்கப்பட்டதென்று சொல்லப்படும், கொக்கொட்டிச் சோலைக் கோவிலே வெருகலுக்கும் பூமுனைக்குமிடையி லுள்ள பகுதியிலே காணப்படும் பிரதானமான சிவாலயமாகும். அது கலிங்ககுடி, படையாட்சிகுடி, உலகிப் போடிகுடி ஆகியவற் றைச் சேர்ந்த மூன்று வண்ணக்கராலே பரிபாலிக்கப்படுகின்றது. கிழக்கிலங்கை ஆலயங் ளுக்குச் சிறப்பாகவுள்ள வண்ணக்கு முறையும் மட்டக்களப்புத் தமிழகத்தாரின் மருமக்கள்தாய வழிமுறையும் முக்குவரின் செல்வாக்கினாலேயே பரவியுள்ளன.

3. முக்குவரின் சாதிவழமை

I. உருமையின் வகை

ஒரு தலைமைக்காரனுக்கு இராசாக்களாலே கிடைத்திருக்கிற உறுதி ஒப்பிதங்களும் முதுசோமான ஊர்க்காணி உடைமைகளும் அந்தத் தலைமைக்காரனுக்குப் பிற்காலம் அவன் சகோதரங்களுக்கும் மருமக்களுக்கும் அவன் தாய்வழிச் சனத்துக்கும் சேரும். அவன் தானாகத் தேடிய சோங்கள் அவன் பெற்ற பிள்ளைகளுக்குச் சேரும். அவன் சீதனம் பெற்ற சோங்களிருந்தால் அவன் பிள்ளைகளுக்குச் சேரும். அவன் பிள்ளையில்லாமலிருந்தால் அவன் முதுசோமாகக் கொண்டுவரப்பட்ட சோங்கள் அவன் சகோதரத்துக்கும் மருமக்களுக்குஞ் சேரும். அவன் பெற்றிருந்த சீதனமான சோம்கள் அவன் பெண்சாதிவழிச் சனத்துக்குச் சேரும். அவனாற் தேடப்பட்ட சோம்களிருந்தால் அவன் வழிச் சனமும் அவன் பெண்சாதிவழிச் சனமும் சரிபங்காகப் பிரித்தெடுத்துக் கொள்ளுகிறது.

2. சீதனம் கொடுக்கிற வகை

அவனால் தேடப்பட்டதுகளிலும் அவன் சீதனம் கொண்டு வந்தது களிலும் அவன் சம்மதியானமட்டு ஒரு உடன்படிக்கையில் சகலதுங் கண்டெழுதிச் சீதனம் கொடுக்கிற வழமை, அவனுக்குப் பிற்காலம் சீதனம் கொடுத்ததுபோக அதிகமாக விடுக்கப்பட்ட சோம்கள் சீதனம் பெற்றிருந்த பிள்ளையும் இருக்கப்பட்ட பிள்ளைகளும் சரிபங்காகப் பிரித்துக்கொள்ளுகிறதுமுண்டு. அவன் கடன்பட்டு யிருந்தால் அவன் சீதனம் கொண்டுவந்த சோம்கள் விற்கக் கூடாது. அவனாற் தேடப்பட்ட சோம்கள் விற்கலாம்.

முதுசமாயிருக்கிற சோம்கள் அவன் சீவனோடிருந்தால் விற்கலாம். அவன் செத்தால் அவன் சகோதரி மருமக்கள் விற்கக் கொடுக்கமாட்டார்கள். மஞ்சள்நீர்ப்பிள்ளை ஆணாகிலும் பெண்ணாகிலும் ஒரு பிள்ளையை எடுத்து வளர்த்தால் வளர்த்தவன் சம்மதிக்க அந்தப் பிள்ளைக்குக் கொடுத்த சோம்களுக்கு உறுதி கொடுத்து அந்த உறுதிப்படி ஆட்சி பண்ணிவரும். உறுதி கொடாது போனால் அந்தப் பிள்ளைக்குப் பிற்காலம் வளர்த்தவன் கொடுத்த சோம்கள் அந்தப் பிள்ளையின் வயிற்றுவார்களுக்குச் சேரமாட்டாது. உறுதி கொடுத்திருந்தால் வளர்த்த பிள்ளையின் வயிற்றுவார்களுக்குச் சேரும். வளர்த்த பிள்ளைக்குப் பிள்ளையில்லாமல் மரணிக்கச் சம்பவித்தால் பிள்ளை வளர்த்தவனது அல்லது அவனது பிதிர்வழிக்குச் சேரும்.

3. காணி, பூமி, தோட்டம் முதலானதுகள் ஆட்சிப்படு வீதங்கள்.

காணியுள்ளவனிடத்திற் காணியில்லாதவன் வந்து காணி கேட்டுத் தன்செலவாகக் காணிவெட்டிச் செய்கை பண்ணினதேயுண்டானால் அவன் செய்த செய்கையிற் காணி உள்ளவனுக்கு ஒரு பங்கும் செய்கை பண்ணினவனுக்கு இரு பங்குமாகக் கையாடி ஆட்சிபண்ணுவான்.

காணியுள்ளவன் தன்செலவாகக் காடுவெட்டி வேலியும் அடைத்து ஒரு காணியில்லாதவனுக்குச் செய்கைபண்ணக் கொடுத்ததேயுண்டானால் அவன் செய்த செய்கையில் காணி உள்ளவனுக்கு அரைவாசியும் செய்கை பண்ணினவனுக்குச் சரி அரைவாசியுமாயிருக்கும். காணியுள்ளவனிடத்திற் செய்கை பண்ணினவன் கடன்வாங்கியிருந்தால் அந்தக் கடனுக்கு அவன் செய்த செய்கையை விலைவைத்துக் கொடுக்கிறது. இரு விதமும் செய்கை பண்ணினவன் மேற் புரோசனம் மெற்றுக் கொள்ளுகிறது. காணி அவனுக்குச் சோமாகமாட்டாது. அவன் செய்த செய்கை உள்ளமட்டும் மாறாமல் புரோசனம் கையாடி வருவான்.

4. நன்கொடை வகை

ஒரு காணியை ஒருதனுக்கு நன்கொடையாக அவன் பிரியத்தின்படி துட்சி பண்ணிக் கொள்ளவும் விற்கவும் நன்கொடை கொடுக்கவும் உறுதியுங் கொடுத்துக் காணியுங் கொடுத்ததேயுண்டானால் நன்கொடை பெற்றவன் பிரியத்தின்படி அவனும் அவன் வயிற்றுவார்களும் ஆட்சிபண்ணியும் விற்றுங் கொள்வார்கள். அந்தக் காணியை விற்காமல் அவனும் அவன் பிற்கிளமும் ஆட்சிபண்ணி அவர்கள் சகலரும் அடியற்றுப்போனால் அந்தக் காணி நன்கொடை கொடுத்தவன் அல்லது அவன் பிற்கிளங்களுக்குடையது.

5. காணி ஒற்றி பிடிக்கிற வகை

தென்னந்தோட்டத்தை ஒருதனுக்கு ஒற்றிக்குக் கொடுத்துப் பணம் வாங்கினால் பணத்துக்கு வட்டியில்லை. அதுக்குச் சரியாக அதின் புரோசனத்தைக் கையாடிக் கொள்ளுகிறது. தவணைப்படிக்கு வட்டியில்லாமல் முதல் கொடுத்து ஒற்றி மீண்டு கொள்ளலாம். தவணை தப்பினால் வாங்கினவன் சம்மதிச்ச வேளை பணம் கொடுத்தும்

மீண்டு கொள்ளலாம்.

வயல் நிலத்தை ஒற்றி பிடித்தால் தவணைப்படி பணங்கொடாமற் பின்னிட்டால் அந்தக் காணியில் வெள்ளாண்மை செய்கிற வேலை தொடக்கம் பண்ணுகிற வேளையிற் பணம் வாங்கினவன் பணங் கொடுத்தலை எடுக்கக் கூடாது. அந்தப் புரோசனம் கையாடிக் கொண்டு பணத்தை வாங்கிக் கொண்டு காணியைக் கொடுத்துவிடுகிறது. இது விதமாகப் புரோசனப்படுகிற காணிகளுக்கு இதுவே வளமை.

6. ஆண் சீறை பெண் சீறைகளின் வகை.

ஒருதர் ஆண்சிறை பெண்சிறை கொண்டிருந்தாற் கொண்டவன் சீவனுள்ளபோது இட்டம் பண்ணி அவர்களுக்குக் கொடுக்கவேண்டிய காணி ஆதனங்களுக்கு அந்த எசமானுடைய உறுதி கிடைத்திருந்தால் அந்த உறுதிப்படி கிடைக்கும்.
அப்படியிட்டம் பண்ணாதிருந்தால் அந்தக் கொண்டவனுடைய பிள்ளை களுக்கும் அந்த உரிமைக்காறரும் சிறை.

7. வட்டிக்குப் பணம் கொடுக்கிற வகை.

வட்டிக்குப் பணம் கொடுக்கிறது நூற்றுக்கு ஒன்று வழமை.

8. கொள்வனவு விற்பனவு வகை

கொள்வனவு விற்பனவு தங்கள் பிரியத்துக்குக் கொள்ளவும் விற்கவும் கூடும். தோட்டம், வீடு மாடு ஏதாகிலும் இருவருடைய ராசிப்படிக்குக் கொடுக்கலாம்.

அடிக்குறிப்புகள்

1. இவை அனைத்தும் அலெக்ஷாண்டர் ஜோன்ஸ்ரன் ஏட்டுச் சுவடிகளிலே சேர்க்கப்பட்டுள்ளன. அவை இலண்டன் மாநகரிலுள்ள குடியேற்ற நாட்டுத்துறை இலாகாவைத் சேர்ந்த தொகுதிகளிலே பேணப்பட்டு வருகின்றன.
2. கிறிஸ்தவ மிசனரிமாரின் செல்வாக்கு ஏற்பட்டதன் பயனாக முக்குவரிற் சிலர் கல்வியிலும் தொழில் துறைகள் சிலவற்றிலும் முன்னேற்றமடைந் துள்ளனர்.
3. முக்குவர் குகன் குலத்தவரென்று மட்டக்களப்பு மான்மியத்திலே கூறப்பட்டுள்ளது. **மட்டக்களப்பு மான்மியம்**, பதிப்பு வித்துவான் F. X. C. நடராசா, கொழும்பு, 1962, பக்கம் 76.
4. இக்கதை மட்டக்களப்பு முக்குவரின் உற்பத்தி பற்றிய ஐதிகங்களை கூறும் கல்வெட்டின் ஏட்டுப் பிரதிகளிலே காணப்படுகின்றது.
5. M. D. Raghavan, **The Karava of Ceylon** (Colombo, 1961) pp. 16-19.
6. Simon Casie Chitty, **The Ceylon Gazetteer**, (Cotta Church Mission Press, 1834) pp. 190-191.
7. Ibid, pp 191-193.
8. சாகாப்தம் 1689 ஆம் ஆண்டு பிரமாது வருஷம் ஆடி மாதம் 7ஆம் திகதி கொடுக்கப்பட்டது. அச்சேற்றி வெளியிடப்படாத சாசனப் பிரதி.
9. **The Ceylon Gazetteer,** p. 282.
9. Ibid. p. 195.
10. E.B. Denham, **Ceylon at the Census of 1911** (Colombo, 191) p. 224.
11. Ibid. p. 226.
12. **மட்டக்களப்புப் பூர்வ சரித்திரம்** என்ற நூலின் ஏட்டுப் பிரதிகளை ஆதாரமாகக் கொண்டதே **மட்டக்களப்பு மான்மியம்** என வெளிவந்த நூலாகும்.
13. மட்டக்களப்பு மான்மியம், பக்கம், 89.
14. மேலது, பக்கம் 104.
15. S. O. Cangaratnam, **Monograph of the Batticaloa District of the Eastern Province of Ceylon** (Colombo, 1921)

Towards an understanding of the Culture and Ideology of the Tamils of Jaffna

Karthigesu Sivathamby

"Although the hero of this book is the Jaffna man, he certainly does not think himself in any heroic terms it is for others to praise this representative of the human race economical, conservative, religious, dour, hospitable, industrious, utilitiarian, sober, generally educated, pessimistic, fatalistic, cynical, suspicious, competitive, litigious, emotional, fissiparous, expert on persons, speech-loving, caste ridden, superstitious, clerical-minded, family-centred tolerant of oppression, not civic - minded, authoritatian, male chauvinist, materialistic - these characteristics, some harmonious, some contradictory, describe a good portion of the Jaffna race. No individual is all of these."

Robert Holmes, Jaffna 1980

The Tamils of the Jaffna peninsula of Sri Lanka constitute the dominant Tamil group in the island. It is largely their experience at the national level and their perceptions of the Sinhalese and their motivations that have defined the Tamil grievances and decided the pattern of the struggle to redress them.

An attempt is made here to understand the Jaffna man in relation to two of the most important ideological perceptionas he has of himself as (a) the preserver of the great Saiva - Tamil traditiion and (b) the heir to the liberal traditions of the West and the reformist traditions of Gandhi symbolised by the Jaffna Youth Congress Movement.

The Sri Lankan image of the Jaffna Tamil, as quite often seen in the cartoons of the national dailies, is that of "national wearing, verti - clad, and shawl wearing man with a "pottu" on his forehead, thereby implying that he is basically a Hindu. The relevant census figures of the Jaffna district for 1971 were Hindus 85.2% Roman Catholics 11.1%, Muslims 1.5% Protestant 1.3% & Buddhist 8%. Hindus have been considered the typical Jaffna Tamils, but of late, seen in terms of the socio political struggles, the Roman Catholic and Protestants, with their characteristic concern for the human predicament, have demonstrated their fidelity to their ethnic identity. The Muslims of Jaffna constitute a subcultural group within the Muslims of Sri Lanka They are never taken for or viewed as Jaffna Tamils.

DEFINITION OF TERMS

If, as Stuart Hall observed "ideology" is a term which does not trip lightly off an English tongue" and "has stubbornly refused to be "naturalised" (S. Hall 1978. p 9) it is such a "far-way" concept to the Jaffna man, whose door to the modern world is through his English language. There isn't yet an accepted

glossary term for ideology in Tamil and the effort this writer to familiarise "karuttunilai" as the Tamil equivalent has not met with much success. If at all an effort is made to understand it, it is to take it as almost offensive, politically loaded term, a synonym for Marxism.

It is ture that in Marxism, especially in the writings of the French & the German Marxists, "ideology" has been the subject of intensive and extensive analisis. But to brand it purely as marxist is to be not familiar with the writings of European sociologists (Louis Dumont : 1980 p. 343)

James Klngman (undated : p. 15 explains it as follows)

"As social intercourse develops, men form general concepts and views about the world and about their own social life ideas of God, property, morality justice etc. Thus these develop the general systems of abstract ideas of society, of political, legal, religious, artistic and philosophic view-often called ideology. Such views and systems or views are formed in men's minds as a product of ther active relationship with external nature and with one another."

Althusser, defined ideology as a system (with its own logic and rigour) of representations (images myths, ideas or concepts, depending on the case) endowed with historical existence and role within a given society" insisted that "it is a structure essential to the historical life of societies" and emphasised that

> **"Ideology (as a system of mass representations) is indispensable in any society if men are to be formed, transformed and equipped to respond to the demands of their conditions of existence".**
> (Althusser : 1969 : pp 231 - 35)

Thus ideology is very important in any effort at social transformation.

Culture, on the other hand, is "the sum total of material and spiritual values created by man in the course of social and historical development. It depicts the level of technical progress, production, education, science, llterature and the arts reached at a given stage of social development" (Osipov. 1969 p 91)

The relationship of "ideology" to "culture" is not far to seek. Ideology is the system of values and ideas and it could arise only from within a particular culture and, if it concerns itself with a changed environment of human living, is again concerned with a new culture ideology thus is the ideational abstraction of a culture as a whole. Any ideology is bound to reveal its culture but with a difference, that culture and ideology which is emphasised by the group and extolled as its representative is not an arithmetical aggregate of all the varied forms of meterial and spiritual existence within the group, but the ideational aspects of the social life of the dominant social group within it.

Thus an effort at identifying the major idelogy of a social group would also reveal to us the "dominances" within the group and if one has a vision to become essential to look carefully into the need for the change in "dominances" within that group.

One of the vital needs for the study of the culture and ideology in any particular society, especially by those who are interested in social change, is to understand how the culture and its institutions are saturated with the ideology of the dominant group and how this "hegemony' obtains for the group in authority.

Antionio Gramsci formulated this concept of hegemony. In his analysis of how the working class has come to accept capitalism, he showed how the "hegemonic system of power was used to obtain 'consent' from the popular masses which it dominated.' "Hegemony means the ideological subordination of the working class by the bourgeouise" (Perry Anderson : 1977. p 27) "Its mechanisms of control for securing this consent lay in a ramified network of cultural institutions shcools, churches, newspapers, parties, associations inculcating passive subordination in the exploited classes via an assemblage of ideologies woven from the historical past and transmitted by intellectual groups auxiliary to the dominant class" (Perry Anderson : 197. pp 79-80)

This concept of hegemony is of particular interest to societies of the third world. In their effort to establish their identity, most of these societies highlight pre-modern cultural symbols, which carry within themselves feudalistic non-egalitarian ideologies. Many a country in the South and the South East Asian region have adopted 'policies' by which in their anxiety to preserve pre-colonial art forms, have only consolidated the patron-client relationship, the state being the new patron. this had meant, in practical terms, political acqueisance by artistes to those in power. And thus the very state support has inhabited the growth of any dissident tradition in the arts.

It is therefore important that the ideology of the traditional society and the manner of its transmission in present society is fully studied.

PAUCITY OF SOCIAL RESEARCH ON JAFFNA

It is when we launch on a study like this motivated by the need to know more about our society to understand it adequately, that we find that Jaffna lacks in width and depth the sociological and the anthropological analyses that one finds so readily available relating to the Sinhalese. Sccial sciences have not been able to attract as many as those attracted by the Physical and the Technical Sciences and by Medicine. The few outstanding sociologists we have, have not been specialishing on The Sri Lanan Tamils. It is a pity that we do not have scholars of the calibre of Gananath Obeyasekera Newton Gunasinghe writing on Tamil society and its culture.

The number of foreign scholars interested in the study of Sri Lankan Tamils are also few when compared with the number working on Sinhala society. The foreign scholars who have done work on the Jaffna Tamils are M. D Raghvan, Michael Banks, Kenneth David, Bryan Pjaffenbeger, E. Skjonsberg. Banks, David and Pjaffenbeger analysed the social structure of the Tamils, especially the caste system, as it operates in Jaffna. Skjonsoerg's study relates to the women workers working in te Cey-Nor project. None of these studies has gone into the problem of social formation in Jaffna, which is perhaps the most urgent academic task facing the analysts of Jaffna Society. Newton Gunasinghe, in the course of his research on "Peasant Agiarian systems and structural transformation in Sri Lanka" (A study conducted by the Social Scientists Association of Sri Lanka for SAREC) went into the question of the land tenures in his note on "Towards a conceptional framework for the study of classes and castes in Jaffna Peninsula" (undated 1982 ?)

Of those writing from Jaffna, Balakrishnan, Nithiyananthan and Sivathamby have to their credit some publications on the economic and the sociopolitical aspects-the first two writing on the former and the third on the latter.

This study does not claim to have used all of the researches that have been done in Jaffna; it is more intended to attract the attention of scholars to this problem.

A SOCIO-ECONOMIC DESCRIPTION OF THE SOCIETY

Balakrishnan describes the basic pattern of the socio-economic arrangement that sustain Jaffna thus.

> *"Agriculture business and trade professional employment and fishing onstitute the major segments of economic activity involving the people of the region. The major economic activities and the correspaonding scocial relations had been in many respects conditioned by the traditional caste system. The development of the major economic activities also reflect the emerging class division making caste-class interelationship a dominant facet in the social relations of production"*
>
> (Balakrishnan 1983)

Perhaps the most important aspect of the social structure of Jaffna is the caste system. The implications of the term. 'caste system' are quite important. As Dumont pointed out "the caste suptens is above all is a system of ideas and values, a formal comprehensible rational system a system in the intellectual sense of the term" (Louis Dumont 1980 p 35) And an effort should be made to understand the system. It is not merely a question of various castes existing independent of the other; it is essentially a question of studying the inter relationships of these castes which constitutes a social system peculiar to Jaffna. All the sociologists who have studied the Jaffna system have identified the main

characteristic of the caste system in Jaffna the dominance of the vellala caste. Phafferberger has gone into the implications of the sudra domination (for in the varna hierachy the vellalas would be only Sudra's) Pfaffenberger 1982) It would be useful here to remind the concept of 'sat cat-sudras (the good sudras) advocated by Arumuga Navalar in his effort to preserve the ritual hierachy.

The unassailable fact that this is a caste society makes this a hierarchical one, and the hierachy the caste system imposes is seen in

(a) contact and untouchability and
(b) power and territory.

The significiant fact about this hierarchy is that it has religious sanction or at least as Dumont says, it is religious in nature.

The status ranking that the hierarchy implies is adhered to best when there is a caste profession continuum Religion insists on it only in certain cases. The historical conditions in Jaffna (like availability of education through missionary activities) created a situation in which the various caste groups could get into 'neutral jobs' in relation to religious practice. Jobs in government service are good examples of such neutral jobs.

Kenneth David classifies the caste relations in Jaffna as (a) the bound modes and (b) unbound mode the bound mode refers to the relations between the dominant landowner caste and the serving castes and the non-bound relations refer to the relationship "between artisans and fishermen on the one hand and the other castes" (K. David 1973- pp. 31 - 33)

The process of "westernisation" (coming thorugh education in missionary schools. the concept of equality on the eyes of the law etc) brought in many changes and the dependance in the dominant caste has been severed rather early. The unbound groups were the first to emerge on par with the dominant caste.

In the colonial set-up social power came through the "government job" and any body who could get a government job had the necessary social authority. So the main task of the priviledged groups was to see that these benefits are shut away from the lower groups, who were legally entitled to it. This led to problems in admitting children of so called lower castes to schools. There was an attempt at a social control of education at the rural level.

Because of the absence of merchant capital and industrial capital in Jaffna, the (educationally) enterprising went into public service with the professional jobs (engineering, medicine) coming up high in the list of preferences.

Caste hierachy imposes endogamy within the same status group. Until the fifties, the lineages (pakutis) within the castes were the units of endogamy, but now even the distinction of the sub castes are forgotten and the tendency is to form "mega-caste" groups. Thus many sub - caste groups like Akampadiar, Madapalliar etc are "forgotten" a nd all of them are subsumed under the mega-vellalla group. Like wise the distinctions between Mukkuvar and Karaiyar etc are forgotten and a mega karaiyara group is evolving.

Placed hierarchically, the middle groups had problems of determining their exact rank. As is usual, ranking within a village depended on the socioeconomic power the group could wield. This led to many caste hostilities earlier.

Caste hostilities were also fanned by religious conversions, for conversion to Christianity offered equal status, atleast theortically. There had been many instances in which the Catholic and the Protestant churches had to agonizingly take congnizance of the caste divisiions with in villages. But due to fruation had of the saura (a) class formation and (b) political problems which all Tamils face as one ethnic group until the caste contradiction is played down today.

It is against the back ground of this description that we have to analyse some of the important ideologies relating to Jaffna society.

THE SAIVA - TAMIL IDEOLOGY

The most important, if not the charcteristic feature of the culture of the Tamils of Jaffna, according to its Hindu publicists is the unity of the Saiva - Tamil traditions, ie. Jaffna culture is based on the Saivite principles as enumerated in the Tamil religio - literary texts. Saivaism, the religion and Tamil, with its literary tradition, are taken as constituting one indivisible unit.

The Saiva - Siddhanata school of Hinduism is taken as the philosophical sheet anchor of this world view of Saiva Tamil amalgam. Arumuga Navalar (1822-1879) who fought against Christians, especially the Protestant missionaries is taken as the fountain and the symbol of this Saiva - Siddhanta based Saiva - Tamil legacy.

The implications of this ideology are far-reaching. This ideology which evolved out of the nineteenth century movement in Jaffna to preserve the traditional identity of the high caste Jaffna Tamils in the face of the educational and cultural onslaught of the Christian missionaries is keen to establish the Tamil literary and cultural tradition as something exculsive to the Saivaites.

In fact this view of the Tamil heritage would not be true as it rejects also the contribution of the Buddhists, the Jains' the Ajivilkas and the Muslims to the formation of Tamil culture.

The exclusiveness it advocates has a social meaning within Jaffna for Saiva Tamil indivisibility would enable the continuity of the pre-western social structure of Jaffna.

By basing this 'indivisibility of Saiva Tamil traditions on the philosophy of Saiva Siddhanta, the religio-cultural importance of the dominant caste is maintained for Saiva Siddhanta, as a school of thought is generally associated with the non-Brahimin, Vellala aristocracy of Tamil Nadu. The formulation of the doctrine of Saiva Siddhanta and the forstering of its traditiion has largely been in the hands of non-Brahmin, Vellalas. It is significant to note that Saiva Siddhanta is critical of the Advaita concept as expounded by Sankara, and has always maintained that its (Saiva Siddhanta) exposition is the undiluted Advaita.

Saiva Siddhanta school of thought upholds hierarchy. While it accepts that the devotees in the four stages Caryai, Kiriyai, Yogam & Gnaṇam, are entitled to liberation, it categorically states that they would be at different levels of the liberated state (Saloka, Samipa, Sarupa, Sayucciya). The liberated state is not one where all are equal in the presence of the God. (Sivathamby 1983 pp 103 - 128)

The politico-cultural figure that emerges out of this ideology is Ponnambalam Ramanathan. The great Navalar fought for his nomination to the hegislative council. It is interesting to note that P. Arunachalam is not given this distinction. If one takes into count the political conservatism of Ramanathan, his refusal to support adult franchise, one could understand the social significance of this ideological tie-up.

The hegemonic function of this ideology should be analysed more closely. Understanding the historical necessity for the rise of Saiva Tamil ideology is one thing, insisting that it consititutes the core of Jaffna culture is another.

THE LIBERAL IDEOLOGY OF THE YOUTH CONGRESS

It is interesting to note that while at the level of the continuity of tradition there is an effort to emphasise the exclusive Saiva-Tamil tradition, in the political arena, the liberal tradition that exuded out of Jaffna College that is symbolised in the activities of Handy Perinbanayagam is always highlighted to demonstrate to the non-Tamils the truly nationalist and rationalist approach to politics. (Silan Kadirgamar, 1980)

The Jaffna Youth Congress Movement was one of the important radical movements in Sri Lanka and it is historically true that some of the leading Tamil leftists were exposed to political activism through this movement.

But the crucial factor one has to take note of is the subsequent history of this movement within Jaffna. The failure of this movement resulted in the unpopularity of radicalism, whether intellectual or political. And thereafter until the recent impasse it had been a case of establishment politics."

The quantitative and qualitative changes that have taken place in the evolution of Tamilian nationalism, should be seen in the perspectivity of the liberal Youth Congress tradition. That would provide the nationalist ideology with a contiunity and possibility of development on social democratic lines.

REFERENCES

Althusser, Louis
For Marx (Tr. B. Brewster)
Penguin Press - London 1965

Anderson, Perry
Considerations of Western Marxism
Verso Editin - London 1976
"The Antinomies of Antonio
Granisci" in New Left Review
100 th issue London 0-1977

Balakrishnan N.
A note on the Jaffna Pesantry
Paper presented at SSA/ISS
Seminar, Recent, Economic, Political and Social Developments in Sri Lanka Dec. 1983

David, Kenneth
Spatial Organization and Normative Schemes in Jaffna, Northern
Sri Lanka in Modern Ceylon Studies Vol 4 : 1 & 2 January & July 1973 Peradeniya
The New Wind - Changing Identities in South Asia - Hague 1977

Dumont, Louis
Homo Hierarchinchus London 1980
On Ideology London 1977

Holmes, R. W.
Jaffna 1980 - Jaffna 1980

Kadirgamar Silan
Handy Perinbanayagam :
A Memorial Volume Jaffna 1980

Klugman James
in Essays on Socialist Realism and the British Cultural Tradition London (undated)

Osipov. G.
Sociology Moseror 1969

Pfaffenberger B
Caste in Tamil Culture Vikas New Delhi 1982

Sivathamby K
Tamil Ilakkiyattil Matamum Manudanum Madras - 1983

Notes

1. S. J. Tambiah, easily the leading Jaffna Tamil sociologist specialist in Thai Buddhism. His contribution in Bridewealth and Dowry (C. U. P. 1973) contains a detailed discussion on Dowry and the Property Rights of Women as found among the Jaffna Tamils. R. S. Perinbanayagam's Karmic Theatre - deals with Jaffna.

2. Dennis B. Me Gilvary has worked on the Tamils of Batticaloa (Caste Ideology and Interaction ed. Mc Gilvary C. U. P 1982) & K. Jeyaraman on Platation Tamils.

3. Micheal Banks Caste in Jaffna in Aspect of Caste in South India Ceylon & N. W. Pakistan (Ed) Leach CUP 1960
Kenneth David (see reference)
Bryan Pfaffenbergen (see reference)

4. Balakrishnan N. (see reference) Nithiyanandan V. Economic Grievances of the Tamils - SSA Seminar 1981
Sivathamby K. Some Aspects of the Social Organization of the Tamils in Sri Lanka in Ethnicity & Social Change in Sri Lanka - Colombo 1984 The Sri Lankan Tamil Question ISS/SSA Seminar in Recent Devlopment in Sri Lanka Dec 1983

5. I am indebted to Professor Kumari Jayawardena for this point. I am grateful to her for the discussion I had with her on this problem.

6. Sivathamby. (see reference.)

Cultural and Linguistic Consciousness of the Tamil Community

K. Kailasapathy

In describing the growth of cultural and linguistic consciousness of the Tamil community in Sri Lanka, one cannot treat it in isolation, especially from the political and economic factors that formed the bases for such a consciousness and the inevitable interplay of the two. However since the political and economic factors have been dealt with elsewhere, I propose to limit the scope of this paper to the cultural and linguistic aspects. One preliminary observation ought to be made at the outset. The cultural and linguistic consciousness of the Tamil community in Sri Lanka has always been influenced by developments in India in general and South India in particular. This applies to politics as much as to culture; accordingly, the rise of the neo-Hindu movements - Arya Samaj; Brahma Samaj and the Ramakrishna Mission- the founding of the Indian National Congress (1885), the partition of Bengal (1905), the Swadeshi Movement (1906-1915), the different regional movements that arose in South India which eventually crystallized in the emergence of the DMK, and the movement for the formation of linguistic states are some of the more significant events that have contributed to the cultural and linguistic consciousness of the Sri Lankan Tamils.

Although there have been, and there continues to be, certain avowed socio-cultural differences between "Sri Lankan Tamils" who have been living in this country for centuries and tthe "Tamils of Indian origin" those who came here during the heyday of the plantations both sections have shared the common characteristic of looking up to India for cultural and spiritual sustenance. Language, religion, myth and history have doubtless contributed to the survival of this feature, which is deeply embedded in the consciousness of the average Tamil. Along with these may be considered the individual influences of personalities like Swami Vivekananda (1863 - 1902), Mahatma Gandhi (1869 - 1948), both of whom visited Sri Lanka and especially Jaffna, where they were accorded rousing receptions and Ananda K. Coomaraswamy *1877 - 1947), who also visited Jaffna on more than one occasion. (Special mention must be made of Coomaraswamy's address at the Jaffna Hindu College in 1906, in which he referred with pride to his Tamil ancestry and having spoken highly of the Tamil language emphasized the need "to preserve and protect the national ideals and Eastern traditions.")

The evolution of the cultural and linguistic consciousness among the Tamils should be seen in this general background. Having delineated the general scene, one has to see the phenomenon more closely.

It is generally accepted by most scholars on the subject that in many Asian countries political nationalism was preceded by religious awakenings that arose in response to Christian missionary activites. The point needs no elaboration. However, what should be pointed out is that this religious awakening was, at least on the surface, of a dual nature. In their response to the proselytizing activities of the Christian churches, the indigenous religions reacted in two different ways; one reaction appeared to concede the necessity for reform in the traditional religions and thereby obliquely accommodated some of the stances of the christian church. This attitude was pronounced among the English educated middle - classes who were exposed to westernization. The other reaction was essentially revivalist in character and argued for upholding traditional beliefs and practices. In the case of Indian history it has become customary to cite the Brahma Samaj and the Arya Samaj respectively for the reformsit and revivalist trends. It is of course, arguable, and rightly so, that the two trends were never mutually exclusive and the differences were more apparent than real. Both the reformers and the revivalists came from the Hindu upper castes, but while the former were not only English educated but also used that language for their livelihood and for acquiring social status, the latter were primarily traditional in their education and used their mother tongue for their livelihood and social communication. From this one may postulate another hypothesis : the religious awakening and the activities connected with it took place at two levels or planes. The reformists were, because of their broader vision and greater exposure to non - traditional cultures, and higher social position in their society, prone to take a liberal and compromising position. Besides most of them wrote in English. (One may illustrate this by the writings of Sir Mutu Coomaraswamy, Sir P. Ramanathan and Sir P. Arunachalam all of whom took a keen interest in Hinduism and Indian philosophy and wrote in English. They translated from Tamil into English. In doing so they probably had a particular audience in mind - an audience to whom they wanted to prove the autiquity and greatness of their tradition).

In contrast, the revivalists were mainly highly erudite in their mother tongue and wrote in it. Their audience was the local intelligentsia engaged in the professions and the self employed who were of respectable stock and generally landowners. In other words, the religious awakening and fervour can be seen at the larger national level and the local level each with their adherents and their followers. If one might use the term 'elites' to describe these people, then a distinction can be drawn between the national and local elites. Bearing in mind the fact that such a distinction is never mutually exclusive we may adopt it for our analysis.

The religious revival among the Hindus in Sri Lanka was largely due to the pioneering efforts of Arumuga Navalar (1822 - 1879)/ This is not the place to narrate in detail the crucial and seminal role played by him in kindling a consciousness among the Tamils in Sri Lanka (and South India) about their

spiritual heritage. In many ways Navalar could be compared to Dayananda Saraswathi (1824 - 1883) who founded the Arya Samaj in North India. What Dayananda did for the Vedic religion in the North, Navalar accomplished for the Saiva Agamic faith in South India and Sri Lanka. Hailed as the father of modern Tamil prose, originator of public - speaking, the first non - Christian to write and publish Tamil text - books for primary and secondary schools, pioneer textual critic, and innovator in grammar, and founder of Saiva schools, Navalar bestrode like a collosus, the Hindu - Tamil world of his day. Utilising the profound knowlwdge he had acquired while helping Rev. Peter Percival with the Tamil translation of the Bible, Navalar counter - attacked the Christian missionaries who were publishing tracts ridiculing the Hindu gods and scriptures. Navalar started publishing pungent pamphlets against the Christians and initiated a movement to win back those who had been converted to Christianity. (Here again one can see a parallel between Navalar and Dayananda Saraswathi whose concept of Shuddhi "reclamation or reconversion" helped to fortify the cracks in Hinduism). As a writer of polemics Navalar had few equals. He was followed in this by almost all his disciplies, among whom the notable ones were Siva Sangara Pandithar (1829 - 1891). Senthinatha Iyer (1848 - 1924), and N. Kathiravel Pillai (1874 - 1907). The activities of Navalar led to the founding of the Saiva Paripalana Sabhai (Society for the Preservation of Saivism) in 1888, and the Jaffna Hindu High School in 1890 which was later renamed Hindu College. An editorial in the Hindu Organ (July, 1899) makes the point clear.

"The idea of a College founded by the Hindus for the Hindus was conceived about thirty years ago by the late lamented Sri La Sri Arumuga Navalar Avergal, whose distinguished labours in the field of Saiva religion and literature mark an epoch in the history of Jaffna. Owing to want of co-operation which, we are sorry to say, is a blot on our national character the proposal made by Navalar fell through, though he made a beginning and started a High School at Vannarponnai, which owing to the opposition of the Wesleyan Missionaries, the Government refused to register for grant. The idea conceived by Navalar was given practical shape to by the Sabhai, which in the year 1890, founded the Jaffna Hindu College."

The paramount role played by Navalar was not confined to the religious and educational fields, No doubt his contributions to the two were unique and far reaching. But Navalar had a social outlook that went beyond that of any other Tamil religious reformer of his time. He had unhesitatingly thrown his weight behind the campaign against the Government Agent of Jaffna W. C. Twynam whose measures were extremely unpopular. He organized relief measures providing meals for the needy during the severe famine in 1876; he was the force behind the founding of the Jaffna and Batticaloa Commercial and Agricultural Company Limited, whose prime purpose was to develop agriculture in the Trincomalee district. He pioneered the temperance movement;

just before his death he campaigned for the selection of P. Ramanathan as the Tamil Representative to the Ceylon Legislature in 1879 to fill the vacancy created by the death of Sri M. Coomaraswamy in May 1879. Convening a meting of the prominent personalities in Jaffna, among whom were merchants, public notaries, engineers, vidanes, udayars and a sub-magistrate. Navalar drew up a memorial to be sent to the Governor (Sir James R. Longdon), requesting that Mr. P. Ramanathan be appointed "a member of the legislative Council to represent the interests of the community." Thus Navalar created the climate for Ramanathan to enter active politics and rise in the ladder of public life.

Navalar was thus able to combine his interests in the religious field with practical actions that were vital to the community and mingle both socio-politics and religion. Theis was a major contribution to the subsequent cultural awakening among the Tamils.

But there was another aspect to this. Navalar, it may be remembered, spent several years in Madras in lecturing and publishing. But many others - C. W. Tamotaram Pillai (1832-1901) V. Kanagasabhai Pillai (1855-1906). T. Chellappah Pillai, T. A. Rajaruthnam Pillai, T. Kanagasundaram Pillai (1863 - 1922) T. Saravanamuthu Pillai, Sabsapathy Navalar (1843-1903) and N. Kathiravel Pillai (1874 - 1907) virtually spent their lives in South India holding positions in govenrment service and publishing their works with a sense of dedication rarely seen in later times. They did visit Jaffna off and on and founded schools in their villages or helped others to find avenues of advancement in Madras. such close links between Jaffna and Madras were something new. It was true that there had been traditional connections between the two regions pupulated by people speaking a common language and cherising a common cultural tradition. But the earlier links were sporadic and few and far between. Probably there were more traders, soldiers and adventurers than scholars and poets. The opportunities under British rule to travel to India freely not only revived earlier bonds, but also established new relationships that were differnt in quality. By living and working in the midst of the Tamils in South India, who were themselves experiencing tremendous changes, these scholars from Sri Lanka engaged in a two-way traffic of ideas and movements that ushered in a new ear. These scholars considered themselves part of the mainstream of Tamil culture and contributed to it as much as they received. In fact, during the time of Navalar and about three decades after his death, it was the 'Jaffna School' that dominated the literary scene in Madras. The late A. V. Subramania Ayyar (1900 - 1976) has rightly remarked that the most eminent Tamil shcolar in the last quarter of 19th Century was perhaps C. W. Tamotaram Pillai "He belongs to the band of Jaffna Tamil scholars and is next in importance only to Arumuga Navalar, who exercised considerable influence over him and his literary work. In passing it may be noted that Tamotaram Pillai was one of the first two graduates of the Madras University passing the degree in 1858; the other, Viswanatha Pillai (1820 - 1880) was also from Jaffna. Later Tamotaram Pillai

was a member of the Madras University Syndicate and also "appears to have been Advisor to the Madras Government on matters relating to Tamil"

While the 'Jaffna Scholars" were making their presence felt in South India - lecturing, teaching debating, editing and publishing they were also witnessing the nascent stirrings of the cultural nationalism in Tamilnadu. Although Navalar seems to have missed the impact of the publication of Bishop Caldwell's (1814 - 1891) *Comparative Grammar of Dravidian languages* (1856; revised edition 1875), Tamotaram Pillai and others unmistakably show the influence of that work. I have elsewhere dealt with the subject and need not delve into it here. Suffice to say that by theorising about the antiquity and independence of the Dravidian languages vis a vis Sanskrit and the Indo-Aryan languages, Robert Caldwell "set in motion a train of ideas and movements whose repercussions and consequences went beyond the field of philology."

Of course Caldwell was not entirely alone in postulating a glorious history for the Tamil language. There were other European missionaries who put forward the Dravidian case. But it was Caldwell's Comparative Grammar that summed it up. Already in the lengthy and controversial prefaces to the critical editions of ancient Tamil classics brought out by Tamotaram Pillai - Virasolyam (1895) and Kalitokai (1887), we hear echoes of Caldwell's assertions about Dravidian and Tamil. Not only the classical works - both literary and grammatical but also the medium of those creations had become an object of veneration. The modern linguistic consciousness of the Tamils can be traced to this period. The patron saint of the movement was ironically enough a Christian missionary.

By about 1880s, the Tamil elite both in South India and Sri Lanka had become quite enthusiastic about their language, culture and history. The landmark was of course the publication of a verse play Manonmaniyam (1891) by P. Sundaram Pillai (1855-1897) who was professor of philosophy at the Trivancore University College, In that celebrated work he had described Tamils as 'Goddess'. The language had been declared divine and thereby sacrosanct. These events were taking place in South India with the full participation and contribution of Sri Lanka Tamils. An indication of the growing awareness of languages and culture was the commencement of the publication of two journals; Siddhanta Deepika. The Light of Truth' (1897 - 1913), and The Tamilian Antiquary (1907 - 1914). A recent researcher's observation on the two journals clinches the point.

> "The two journals cover roughly two decades - the period of the flowering of Tamil Renaissance. This period represents an awakened interest of Tamil scholars in Tamil language and literature benignly guided by the flair and persuasive enthusiasm of the European scholars. These two journals have done yeoman service in creating in the minds of the Tamils an abiding interest in their Language and Literature, and in infusing a spirit of social confidence with regard to their literary and cultural heritage."

What is pertinent here is the fact that Tamil scholars of Sri Lanka actively participated in the publication of these journals. The Siddhanta Deepika was edited by J. M. Nallaswami Pillai (1864 - 1920), and the Tamilian Antiquary was edited by Pandit D. Savariroya Pillai (1854 - 1923). The former was a District Magistrate and the latter a lecturer at st. Joseph's College, Trichy. A perusal of the pages of the volumes of these jorunals will demonstrate both the quantity and quality of the contributions by Sri Lankan Tamils; P. Arunachalam, P. Ramanathan, S. W. Coomaraswamy (1875 - 1936), A Muthutamby Pillai (1858 - 1917), V. J. Tamby Pillai, T. Ponnambala Pillai and a few others seem to have been regular contributors to these journals. Arunachalam's translations appeared under the initials P. A. Nallaswami Pillai was an ardent admirer of Navalar and cherished the writings of Sri Lankan Tamil scholars. Pandit Savariroya Pillai was encourged by two well - placed Tamils from Jaffna who held responsible posts : T. Ponnambala Pillai was Commissioner of excise in Travancore. His brother T. Chellapah Pillai was a judge in Travancore. T. P. Masilamani Pillai was the son of the former who also wrote articles in the Tamilian Antiquary. On his return to Sri Lanka after his retirement, T. Chellapah Pillai was elected. President of the Saiva Paripalana Sabhai.

The case of Pandit Savariroyan brings us to another point. Although the cultural awakening began as a Hindu movement and was predominently led by Saiva scholars, its character changed over the years. The prestige accorded to Christian missionary scholars, (Caldwell, Percival, Bower, Pope, Ellis) and the endeavours of scholars like Savariroyan brought the christians into the mainstream. Furthermore, with the shifting of focus from religion to language, the importance hitherto attached to Saivism became less significant. (In fact, the active role played by local Christian scholars both in India and Sri Lanka, from the time of Savariroya Pillai - L. D. Swamikannu Pillai (1865 - 1925) Fr. S. Gnanapiragasar (1875 - 1947) Dr. T. Isaac Tambyah (1869 - 1941) and Rev. Fr X. S. Thani Nayagam in the cause of Tamil has, at times, led to the allegation by some Hindus that the Christians have inflitrated the Tamil cultural movement).

The events mentioned above had, without doubt, their effect in Sri Lanka. The concern for the Tamil language manifested itself in various ways. A number of societies and associations were formed for its protection and development. As may be expected, Jaffna led the way. As early as 1898 a Tamil Academy was established in Jaffna by the efforts of T. Kailasapillai (1852 - 1939) nephew of Arumuga Navalar on whom had fallen the mantle of the great savant. It is interesting to note that Pandi Thurai Thevar (1867 - 1911), the Zamindar of Palavanantham, Ramnad District, founded the Madurai Tamil Sangam in 1901, inspired by the Jaffna Tamil Academy. This trend gathered momentum during the next few decades and a number of associations were formed. (The Colombo Tamil Sangam was formed in 1942). Conferences and meetings were held to celebrate different aspects of Tamil language and literature, one such meeting

was held at the Ridgeway Hall in Jaffna in 1922, presided over by A. Kanagasabai. This was the first major literary conference in Jaffna and to befit the occasion, leading personalities from Madras were invited. Among them were Dr. S. Krishnaswamy Iyengar (1871 - 1947), K. Subramania Pillai (1889 - 1945) a staunch Tamil revivalist, P. A. Manicka Naicker (1871 - 1931) a language enthusiast and A. Madaviah (1874 - 1925) the novelist. Sir Vaitilingam Duraiswamy presided over the proceedings of the second day. T. A. Thuraiappa Pillai (1872 - 1929) who was the founder of Mahajana College and himself a poet and playwright took and active part in this conference. In the same year the Arya - Dravida Basha development Socity was inaugurated.

The pattern of development seen in the case of the Tamil language was paralleled in the case of Saiva Siddhanta Philosphy, characterized as the indigenous religious thought of the Tamils. Following the early lead given by Navalar in restoring its prestige and strength, numerous associations sprung up in different parts to foster it. Reference has already been made to the Jaffna Saiva Paripalan Sabhai. In South India the Saiva Siddhanta Samajam was founded in 1905. Hitherto the Mutts or Saiva monasteries were the sole custodians of Saiva religion and philosophy. But now laymen considered it their bounden duty to preserve them. The Samajam became the association par excellence for the propagation of Saiva Siddhanta and several prominent Tamils from Sri Lanka took a leading part in its activities : distinguished Sri Lankans were often invited to deliver lecturers at the Samajam and also preside over tis annual sessions. J. M. Nallaswami Pillai was closely associated with the Samajam.

Sociologically speaking the linguistic and cultural awakening described above, was essentially that of the middle - class Tamils with the upper middle - class providing the leadership. The awakening which began in the religious sphere extended to the linguistic and literary fields. Basically it was a form of cultural self - assertion in the face of colonial domination. The point is that this cultural consciousness was limited in scope and in effect, designed to buttress the middle - class values and aspirations and also provide that class with the necessary image for leadership. In concrete terms, the cultural activities were confined to a few conspicuous areas : being backward looking in its orientation, the middle - class sought to revive and cultivate cetain features of Tamil culture that had become part of the established order in the old society. In so far as language was concerned, the zeal for Sen-Tamil, "Cultured Tamil" or Classical Tamil" which for all practical purposes was moribund, (although Sir P. Ramanathan and his son - in - law and political successor S. Natesan created a vouge for speaking in the classical style) was the basis for the founding of societies and the holding of conferences. Bharata Natyam and Carnatic Music were the two forms that came to be considered the necessary artistic acquiremetns for a cultured Tamil girl. Both were extolled as "Tamilian arts and achievements" and soon became the preoccupation of middle - class Tamils.

Bharata Natyam in particular had been resuscitated in the early twenties by the efforts of people like Bharata Iyer, Rukmani Arundale (who founded the Kalakshetra, which has remained the outstanding Dance Academy in Madras) a nd G. Venkatachalam whose critical essays helped propagate the traditions and ideals of that dance form. During the 18th and 19th centuries, Bharata Natyam had become degraded, and called "nautch - dance", performed by courtesans and prostititues. while scholars and critics from G. Venkatachalam to the late Professor V. Raghavan contributed immensely to the resurgence of Bharata Natyam, it was perhaps, in the writings of Ananda Coomaraswamy that the dance form found its greatest champion. Two of the earliest monographs of Coomaraswamy were The Mirror of Gesture (1917) and The Dance of Shiva (1918) both of which have inspired almost all subsequent writers on Bharata Natyam. Likewise carnatic music had been brought from the court and temple to the concert hall and along with the dance form, acclaimed as divine arts. Thus we see that Tamil language, Bharata Natyam and Carnatic music were deified and thereby denied the possibility of experimentation and innovation. It goes without saying that considerable affluence was the precondition for the cultivation of these arts and it was the upper classes that could afford them. As a result, popular arts suffered and became even more debased and deprived of support. It is therefore not surprising that until the late 1950s and early 1960s there was hardly any significant movement for studying and cherishing the popular arts or what is often described as 'folkarts.' This lack of interest in folk literature and arts was no doubt a relfection of the intrinsic class bias of the patrons of art and culture. Needless to say the "ancient and divine arts" were carefully guarded against any political intrusions, especially of any ideas tinged with social reform or change. To put it differently, artistic forms which are periodically revitalized by the absorbition of radical ideas and giving expression to them, were kept hermetically sealed by the upper middle - class purely as status symbols and ethnic identity characteristics.

This was the nature of the linguistic and cultural consciousness of the Tamils until the 1950s. The most sensitive Tamil scholars and creative writers like the late A. Periyathambi Pillai (1899 - 1978) S. Somasundra Pulavar (1878 - 1953). M. Nallathambipulavar (1896 - 1951) and Thuraiappa Pillai always conceived Sinhala and Tamil as two eyes or two sisters or two companions and sang of a united happy home.

Post - independent political devleopments began to change this picture. The disfranchisement of about 900,000 of Tamils of Indian origin and the constant increse of Sinhalese seats in successive parliamentary elections and other events increaed the awarensess of the Tamils as a national minority. It is not fortuitous that in 1952, the Tamil Cultural Society was formed in Colombo. Its programme included not only the propagation of the history and culture of the Tamils in Sri Lanka, but also in other parts of the world.

Some aspects of the cultural consciousness at this period merit attention. Although South India continued to be looked upon as the 'mainland', it was nevertheless gradually receding into the background. The past and present history of the Tamils in Sri Lanka was unavoidably becoming increasingly important and experientially immediate. Whatever common links and bonds there were between the Tamils in Sri Lanka and South India, the two peoples were living under different governments and facing different problems. The dialectal differences too were becoming more evident. Thus for the first time, Sri lanka Tamils began to manifest a keen interest in this land. No doubt the interest was mostly from the Tamil point of view. Questions such as when and from where did the Tamils come here ? Are they autochthonous to the land? What is their relationship to the Sinhala people ? Wha t is their contribution to the culture and civilization of this country ? These and other questions protruded to the forefront in ever increasing frequency and intensity. It is true that in the preceding decades Mudaliyar C. Rasanayagam (1870 - 1940), Fr. Gnanapiragasar, A. Muthuthamby, K. Velupillai (1860 - 1944) and others had shown interest in the history of the Tamils. Their attempts were basically academic in character. But in the fifties, the historical writings were more than academic. There was an urgency and involvement in the quests. Professor K. Kanapathi Pillai (1903 - 1968) publisehd his historical play Sankili (1956) which he prefaced with a "history of Tamils in Sri Lanka." This was followed by C. S. Navaratnam's Tamils and Ceylon (1958), and K. Navaratnam's Tamil Element in Ceylon Culture (1959) Nor was the interest confined to history. K. Navaratnam (1898 - 1962) who was a devotee of Ananda Coomaraswamy and had popularised some of his books in Tamil, brought out in Tamil the Development of Arts in Sri Lanka (1954). This trend continued to grow with the voices becoming more shrill and the tone overtly polemical. Some of the academic writings of this period found an outlet in the journal Tamil culture (1952 - 1966) which was being edited by a Sri Lankan Zavier S. Thani Nayagam. It was printed and published in Madras. It carried academic articles like A. J. Wilson's "Cultural and Language Rights in the Multinational Society" (1953), Thani Nayagam's "Tamil Culture - its past, its present and its future with special reference to Ceylon' (1955) and also amateurish peices like W. Balendra's "Trincomali Bbronzes" (1953) and S. J. Gunasegaram's "Early Tamil Cultural Influences in South - East Asia" (1957) H. W. Tambiah published his The Laws and Customs of the Tamils of Ceylon (1954) probably responding to the prevalent mood. A recent contribution to the subject is Tamil Culture in Ceylon by M. D. Raghavan. Generally speaking, the concept of Tamil culture was given a wider significance and interpretation. C. Sivaratnam's The Tamils in Early Ceylon (1964) reflects this tendency. There were also plans for the economic reconstruction and development of Tamil areas and World Tamil Unity. From this period, the Tamil cultural movement becomes overtly political and begins to show up its class character and ideological leaning.

It is at this stage that for the first time, the literary and cultural movement touches the traditionally oppressed sections of the Tamil poeple who had hitherto been beyond the pale. Both in South India and Sri Lanka post - Independence problems created the conditions for the emergence of a band of writers who came from the traditionally oppressed sections of Tamil society, that is, the lower castes. Many of them were attracted by Marxism and Communist organisations which provided them with a world view and also the confidence to struggle against exploitation and articulate their thoughts and feelings freely. As might be expected, their level of literary education was somewhat low. But they ushered in new experiences and visions into fiction, poetry and drama using hitherto unheard of dialects, idioms, and expressions. They were indifferent to "correct" Tamil itself as taugtht by school teachers; classical Tamil was of no concern to them. They in fact openly despised it and ridiculed its proponents. To them linguistic restrictions or restraints were akin to social and political oppression and all such barriers had to be broken down. Harrison's general observation in a slightly different context seems applicable here :

> "Where language differences tend to coincide with class distinctions, language conflict is apt to coincide accordingly with the lines of social conflict, greatly increasing it. And if the language of the lower classes is spoken by them at a time when they increase in numbers, or when they gain a bigger share in political and economic power in the society, then the language quarrerls will be part of a general process of their elevation in the society and of their gradual bid for increasing social power."

The cultural nationalsim of the Tamils is today at the cross roads. It has two options before it. To tread the path of cultural isolation and chauvinism or to identify those features that are also common to the majority commmunity and work out a democratic way of life. The choice would appear to be obvious. But to do that would also mean a national struggle by both comunities obfuscating the veil of narrow ethnic interests and marching towards a social order in which there will be no exploitation of man by man.

தென்கிழக்குப் பிரதேச முஸ்லிம்களின் வாழ்வியலும் பண்பாடும்

ஜே. எம். ஷம்சுத்தீன் மவ்லானா

பரிணாம வளர்ச்சிக் கால அளவு

இக்கட்டுரையிற் கூறப்படும் வாழ்வியல் பரிணாம வளர்ச்சிக் காலம் சுமார் நான்கு நூற்றாண்டுகளை உள்ளடக்கியது.

1. எனது பட்டறிவுக்குட்பட்ட நினைவுக்காலம் (சுமார் 60 வருடம்)
2. என் இளமைப் பருவத்தில் அப்போதைய வயோதிபர் 40–60 வயதுக்குட்பட்டவர்களின் உரையாடல்களை நான் கேட்டதிலிருந்து மேலும் 40 ஆண்டுகாலச் சரிதையை அத்தாட்சி எனக் கொள்ளலாம். (1900 – 1997)
3. 1900க்கு முன் 18ஆம் 19ஆம் நூற்றாண்டுகளில் மாற்றங்கள் ஏற்பட்டிருக்கும். அம்மாற்ற வேகவீச்சு குறிப்பிடத்தக்க பெருமாற்றங்களுக்குட்பட்டவை அன்று.
4. அதேபோன்று 16ஆம் 17ஆம் நூற்றாண்டுகளிலேற்பட்ட மாற்றங்களும் பெரும் புரட்சிகரமானவை என்று கொள்ள முடியாது.

ஆகவே ஒட்டுமொத்தமாகப் பார்த்தால் 20ஆம் நூற்றாண்டின் மாற்றம் தக்க சான்றுகளையுடையது. 17ஆம், 18ஆம், 19ஆம் (1600–1899) நூற்றாண்டுகளும் மிதமான மாற்றத் தாக்கத்தையே உடையன என்று கூறலாம். ஆகவே எடுத்துக்கூறப்படும் மாற்ற வரலாறு 1600 தொடக்கம் வர்த்தமான காலம் வரையிலானது என்று கருதுவது ஒப்பக்கூடியதே.

மாற்றங்களுக்கான பொதுக்காரணிகள் சில

பின்வரும் ஏதுக்களைப் புரிந்துகொள்ளல் மூலம் தென்கிழக்குப் பிராந்திய வாழ்வியல் மாற்றங்களை விளங்குவது இலகுவாக இருக்கும்.

தேவைகள்

தேவைகள் மனிதனின் முயற்சிகளைத் தூண்டுவனவாகும். முயற்சிகள் தொழிற்படும்போது உண்டாகும் வெளிப்படையான மாற்றமே வளர்ச்சி எனலாம். 17,18,19ஆம் நூற்றாண்டுகளில் கிழக்குப் பிராந்திய முஸ்லிம்களின் தேவைகள் குறிப்பிடத்தக்க அளவு வலுவாய்ந்த சக்திகளாக இருக்கவில்லை. 20ஆம் நூற்றாண்டிலே தேவைகள் அதிகரித்தன. மாற்றவீச்சும் அதிகரித்தது.

1. பிரயாணத் தேவை

குடிசனப்பெருக்கம் மெதுவாக அதிகரித்தவுடன் தாம் வசித்துவந்த எல்லையைவிட்டு வெளியில் பிரயாணம் செய்ய வேண்டிய அவசியம் எழுந்தது. இதனால் ஏற்பட்ட எழுச்சியும், புரட்சியும் சமுதாயத்தில் வேகமாகப் பரவியது.

முஸ்லிம் சமுதாயத்தில் சாதிப் பிரிவு, தொழிற்கட்டுப்பாட்டுப் பிரிவு என்றெல்லாம் இருக்கவில்லை. ஏனைய சமுதாயங்களை விட புரட்சிகரமான மாற்றங்கள் முஸ்லிம் சமுதாயத்தில் விரைவாக ஏற்பட்டதற்கு வெளியூர்ப் பயணத்தால் ஏற்பட்ட விரிந்த அறிவே முக்கிய காரணியாகும்.

2. பொருளாதார வளர்ச்சி

வெளித்தொடர்பு அதிகரித்தலும் தொழிலில் அதன் தாக்கமும் தெரிந்தது. இதனால் பொருளாதாரத்தின் வளர்ச்சி சமுதாயத்தின் பலதுறைகளிலும் ஆளுமையை ஆழப்பதித்தது.

3. அரசியல் அறிவு முதிர்ச்சி

1931இல் பொதுசன வாக்குரிமை கிடைத்தன் மூலம் கிராமப்புற பாமர மக்களும் அரசியலில் தமக்குப் பங்கிருப்பதாக உணர்ந்தார்கள். இந்த உணர்வு, வாழ்வியல் மாற்றத்துக்கு வழிவகுத்தது. இது ஆரம்பத் தூண்டுதலே.

4. கல்வி

1907இன் கல்விச் சட்டமும் 1910 இல் ஆரம்பிக்கப்பட்ட அரசாங்கப் பாடசாலைகளின் தோற்றமும் இஸ்லாமியக் கல்வியில் ஏற்பட்ட எழுச்சியும் மாற்றங்களுக்குப் பெரிதும் உதவின.

வாழ்வியல்

வாழ்வியல் தொடர்பான பௌதீகக் கூறுகளை பின்வரும் தலைப்புகளில் ஆராயலாம்.

1. நீர்

ஆதிக்குடியேற்றவாசிகள் நீர் வசதியை நோக்கி குளக்கரை, ஆற்றங்கரை, கேணிக்கரை ஆகிய இடங்களில் குடியேறினார்கள். இதனை அடுத்து பல வீடுகளுக்கு மத்தியில் ஒரு துரவு அமைக்கப்பட்டது. துரவுக்கு ஊருணி, கேணி, பூவல் என்றும் பெயர். பூவலிருந்தே நீர்த்தேவை முழுமையாகப் பெறப்பட்டது. இது தொடர்பாகப் பண்டைய நாட்டுக் கவியொன்றை நினைவு கூரலாம்.

"பூவலைத் தோண்டி
புதுக்குடத்தைக் கிட்டவைத்து
ஆரம் விழுந்த கிளி
அள்ளுதுகா நல்ல தண்ணி"

இங்கு பூவல் என்ற சொல் வருவதைக் கவனிக்கலாம். இக்கவிக்கு அகத்திணைசார் கருத்துமுண்டு.

வீடுகள் அதிகரித்தன. பூவல்களும் பெருகின. பூவல்களுக்குள் வெளி மண்ணும் அழுக்கும் உட்புகாதபடி தடை தேவைப்பட்டது. சுமார் மூன்றடி விட்டமுள்ள முதிரை, பாலை முதலான

மரங்களில் நாலடி நீளமான கொட்டுகளை ஆக்கினார்கள். இப்போதுள்ள "கொங்கிறீட்" கொட்டுகள் போல அவை இருந்தன. 3,4 கொட்டுகளை ஒன்றின்மேல் ஒன்றாக வைத்துக் கொட்டுக் கிணறுகள் அமைத்தனர். இக்கொட்டுக் கிணறுகளைக் கண்ட வெளி மாகாண மக்கள் ஆச்சரியப்பட்டனர். "மட்டக்களப்பான் மரத்தைக் குடைந்து தண்ணீர் கண்டுவிட்டான்" என்று கூறியதாகக் கதைகளுண்டு.

இக்கொட்டுக் கிணறுகள் ஆழமானவை. நீரை எடுப்பதற்குத் "துலா" தேவைப்பட்டது. துலாந்து துலாக்கால், குரங்கொட்டி, அச்சுலக்கை, பத்திக்கை, மரத்தில் குடைந்தெடுக்கப்பட்ட வாளி (இதற்குப் பட்டை என்று பெயர்) போன்ற நீரள்ளும் பாத்திரம் ஆகியன துலாவின் அம்சங்கள். "ஒரு பட்டை தண்ணீருக்குத்தான் கூதல்" என்ற பழமொழியில் பட்டை என்ற சொல் இன்றும் வழக்கிலுண்டு. ஆனால் மரப்பட்டை மறைந்து தகட்டு வாளி வந்துவிட்டது.

கிணற்றைச்சுற்றி கிணற்றடி வேலி என்று கட்டி மறைப்பார்கள். கிணற்றடியில் பெண்கள் பரிமாற்றத்துக்காகவே இம்மறைப்பு ஏற்பட்டது. கிணற்றடியில் பல வாழையடிகள், தோடை, மாதுளை, எலுமிச்சை, மல்லிகை மரங்கள் செழிப்பாக நடப்பட்டிருக்கும். அமுக்குறா, கற்றாழை, கற்பூரவள்ளி, வல்லாரை போன்ற மூலிகைகளும் கிணற்றடியில் உண்டாக்கப்படும். கிணற்றடி ஒரு சிறு பூந்தோப்புப்போல ரம்மியமாகக் காட்சியளிக்கும். கிணறொன்று அமைப்பதற்கு முன் "நிலமெடுத்தல்" என்ற ஒரு சம்பிரதாயச் சடங்கு நடைபெறும். குருக்கள் என்பரைக் கூட்டிவந்து கல்லில்லாத இடத்தையும் நல்ல நீர் உள்ள இடத்தையும் தேர்ந்தெடுப்பர். வீட்டில் உள்வீட்டுக்கு நேரே கிழக்குப் பக்கமாகக் கிணறு அமைக்கப்படுவது அக்காலத்திலிருந்து ஒரு வழக்கமாகும். உள்வீட்டில் ஏற்றப்படும் விளக்கு வெளிச்சம் கிணற்றில் பட வேண்டும் என்பது மரபு. இன்று இந்த நம்பிக்கைகளும் அமைப்பு முறைகளும் மாறிவிட்டன.

தண்ணீர் கொண்டு செல்லும் பாத்திரம் "சுரை" எனப்பட்டது. இது பழுத்த நாடங்காயின் ஓடு. பிரயாணத்தில் நீர்கொண்டு செல்வதற்கு இதனைப் பயன்படுத்துவர். பல் சுரைகளில் நீரை நிரப்பி, கம்புகளின் இரு பக்கமும் கொழுவி வயல் நிலங்களுக்கும் குடிநீர் கொண்டு செல்வர். இவ்வாறு கொண்டு செல்லும் கம்புக்கு "காத்தடி" என்று பெயர். காத்தடி மூலம் வேறு பொருட்களைச் சுமந்து செல்லும் பழக்கமும் பரவலாக இருந்தது.

1920களில் சீமெந்து பயன்பாட்டுக்கு வந்தது. கற்கிணறுகள் தோன்றின. சுட்ட செங்கல் ஒரு பக்கம் நான்கு அங்குலமும் மறுபக்கம் மூன்று அங்குலமுமாக இருந்தது. இதற்குக் கிணற்றுக் கல் என்று சிறப்புப் பெயர் உண்டு.

ஒரு கற்கிணறு கட்டுவதற்கு மேல் மட்டம் 25அடி விசாலமான, ஆழமான துரவு தோண்டப்படும். நிலவு காலத்தில் 30,40 பேர் சேர்ந்து மண்வெட்டிகள், கூடைகள், தட்டிகள், ஆகிய கருவிகளைக் கொண்டு 25,30 அடிக்கு துரவைத் தோண்டுவார்கள். கிடுகுத் தட்டிகள் கொண்டு மண்சரியாமல் பாதுகாப்பு வைக்கப்படும். மறுநாள் காலை சலக்கொட்டு என்ற கிணற்றடியை மேசன் கட்டுவார். பின்தொடர்ந்து பல கொட்டுகள் மேலே கட்டப்பட்டு பின் பூசப்படும். இதற்கு "கற்கிணறு" என்ற விசேடமான பெயர் வழங்கப்படும். பின்வரும் கவியொன்று இதைச் சுட்டிக் காட்டுகிறது.

"கடலே இரையாதே
கற்கிணறே பொங்காதே
நிலவே எறியாதே – எண்ட
நீலவண்டார் வந்து சேருமட்டும்"

இன்று இப்பிராந்தியத்தில் முறையான குழாய்நீர் வசதி இல்லை. வீடுகள் விரைவாக அதிகரிக்கின்றன. இதன் காரணமாக கிணறு அமைப்பதற்கும் மலசலகூடம் அமைப்பதற்கும் இடப்பிரச்சினை உருவாகி வருகின்றது. 21ஆம் நூற்றாண்டின் முதற் தசாப்தத்தில் இப்பிரச்சினை பூதாகாரமாக உருவெடுக்கும். ஆகவே வருமுன் அணைகட்டும் உத்தியில் குழாய் நீர்த்திட்டத்தை அறிமுகப்படுத்துவது பயனுள்ள முயற்சியாகும்.

மின்சாரப் பயன்பாடு வந்ததும் இன்று பல வீடுகளில் தனிப்பட்ட நீர்த்தொட்டிகளும் குழாய் வசதிகளும் ஏற்பட்டுள்ளன.

இந்நூற்றாண்டின் மத்திவரை மண்முட்டிகளில் புகைத் தண்ணீர் வைத்துக் குடிப்பது வழக்கமாயிருந்தது. இன்று குளிர்சாதனப் பெட்டியிலுள்ள குளிர் நீரைவிட அன்றைய முட்டியிலிருந்த குளிர் நீர் சுகத்துக்கு ஏற்றதாயும் குளிர்ச்சியுடையதாயும் இருந்தது. இப்போது மண்கூசாக்களும், மண்முட்டிகளும் எங்கோ மறைந்து விட்டன. நீர் அருந்துவதற்கு இன்று பாவனையிலிருக்கும் கண்ணாடிப் பாத்திரங்கள், மட்பாத்திரங்கள் ஆகியன இந்நூற்றாண்டின் முற்பகுதியிலேயே அறிமுகமாயின.

2. உணவு

தென்கிழக்குப் பிராந்திய மக்களின் பிரதான பாரம்பரிய உணவு தவிடு நீக்காத கைக்குத்துப் புழுங்கல் அரிசியேயாகும். அரிசியிலும் பல இனங்கள் இருந்தன. பெருநெல், கறுப்பன், சீனெட்டி, பச்சைப்பெருமாள் ஆகியன பிரதான வகைகள்.

"சீனெட்டி அரிசியும்
செல்ல இறால் ஆணமும்
பொத்துவிலூரும்
பொருந்தினதோ வன்னிமைக்கு"

என்கிறது ஒரு நாட்டார் பாடல்.

வீட்டில் நெல்லைச்சேகரித்து வைப்பதற்கு கொட்டு, சாக்குப் பட்டறை, நில அட்டுவம், கால் அட்டுவம் எனும் முறைகள் பயன்படுத்தப்பட்டன.

நெல் பற்றாக்குறை ஏற்படும்போது குரக்கன், சோளம், மரவள்ளி, வற்றாளை, கொட்டிக்கிழங்கு, சுக்கட்டிக் கிழங்கு, தாமரைக்கிழங்கு ஆகியன உணவுப் பொருட்களாக இருந்தன. தொட்டம், முப்பனை (மொனராகலை), ஹிங்குரான ஆகிய சிங்களப் பிரதேசங்களிலிருந்து உப தானியப் பொருட்கள் பெறப்பட்டன. கலப்படமற்ற இவ்வுபதானியப் பொருட்கள் களி, பிட்டு, கஞ்சி ஆகிய வடிவங்களில் பயன்படுத்தப்பட்டன. குரக்கன் களியும் பனயான் மீன் கறியும் மிகப் பிரசித்தமான உணவாகும்.

"கொட்டிக் கிழங்குக்குப் போகச் சொன்னால்
கோவித்துக் கொள்வாராம் பண்டாரம்
அவித்து உரித்துக் கல்லையில் போட்டால்
சிரித்துக் கொள்வாராம் பண்டாரம்"

இது உப உணவைச் சுட்டும் ஒரு பாடல்.

கோதுமை மாவின் பயன்பாடு 1940களுக்கு முன் இல்லை. பாண் உண்பது தரக்குறைவான செயலென்று அப்போது கருத்திருந்தது.

கறி

பெரும்பாலான வீடுகளில் ஒரு கறியே சமைப்பார்கள். ஆணம், பாலாணம், சுண்டல், கடையல் என்ற பிரதான வகைகள், வசதி வாய்ப்புள்ள இடத்தில் இரண்டு கறி சமைக்கும் வழக்கமும் இருந்தது. வரால், வாளை, கொக்கிச்சான், பனயான், குறட்டை, விலாங்கு, சுங்கான் ஆகியு நன்னீர் மீன்களும், கயல், செத்தல், பொட்டியான், கிழக்கன், செங்கண்ணன், மணலை, சள்ளல், மாங்காய்ச்சள்ளல், கொய், மஞ்சள் கெளுத்தி, வழிக்கெளுத்தி, கோம்பைக் கெளுத்தி, இறால் முதலான களப்பு மீன்களும் கறிக்குப் பயன்படுத்தப்பட்டன. இம்மீன் வகைகளில் பல இன்று மறைந்து விட்டன. உருசியான அந்த மீன்களுக்குப் பதிலாக செல்வன், செப்பலி, கோல்டன் போன்ற மீன்கள் உயர் விலைக்கு விற்கப்படுகின்றன. மீன்கள் அப்போது நிறுத்து விற்கப்படுவதில்லை. பங்குக் கணக்கில் மலிவாக விற்கப்படும்.

ஆறுகள் பெருக்கெடுத்து கடலில் சேரும் மாரி காலத்தில் மீன்கள் பெருந்தொகையில் பிடிக்கப்படும்.

கடல்மீன்

அக்காலத்தில் குறிப்பிட்ட ஒரு பருவகாலத்தில் மாத்திரம் கரை வலை மீன் பிடியிருக்கும். இப்போதுள்ள ஆழ்கடல் மீன்பிடி அப்போதில்லை. இயந்திர வசதிகள், கடன் வசதிகள் இன்றைய ஆழ்கடல் மீன்பிடிப்புக்கு ஊக்குவிப்புகளாகும். அன்று கடல் மீன்கறி சமைப்பது குறைவு. இன்று கடல்மீன் கறியே பிரதானமாகிவிட்டது. கருவாட்டுத் தேவையும் அப்போதிருக்கவில்லை.

இறைச்சி

பக்கத்திலுள்ள காடுகளில் மான், மரை, முயல், காட்டு மாடு ஆகியன அபரிமிதமாகக் காணப்பட்டன. தடியால் எறிந்தும், வெடிமருந்து இடிக்கும் துவக்குகளைப் பயன்படுத்தியும் மிருகங்களை வேட்டையாடினர். வேட்டையாடப்பட்ட மிருக இறைச்சிகள் விலைக்கு விற்கப்படுவது மிகவும் அரிது. விலையும் மிகக் குறைவு. பசுமாடுகள், ஆடுகள் கறிக்காக அறுக்கப்படும். பங்குபோடுதல் மூலம் குறைந்த விலைக்கு விற்கப்படும். புச்சர்களுக்கோ, தராசுகளுக்கோ அங்கு தேவையிருக்கவில்லை.

மரக்கறி

மரக்கறி உண்ணும் வழக்கம் அக்கால முஸ்லிம்களிடம் மிகக் குறைவாகவே இருந்தது. நாட்டு மரக்கறிகளான கத்தரி, பயிற்றை, அவரை, முருங்கை ஆகியனவே பிரதான மரக்கறிகள்.

வெண்டியும் தக்காளியும் பின்னரே அறிமுகமாயின. பீட்ரூட், கரட், கோவா, போஞ்சி போன்ற மலைநாட்டு மரக்கறிகள் 1930களுக்குப் பின்னரே இங்கு அறிமுகமாயின. வள்ளல், பொன்னாங்காணி, முல்லை, திராய், முசுட்டை, முருங்கையிலை ஆகியன வழக்கமான இலைக் கறிகளாகும்.

அடுப்பு

சாதாரண அடுப்புக்கு வீட்டு வளவில் இருக்கக்கூடிய வீரக்கொள்ளி போன்றவை பயன்படுத்தப்பட்டன. வீடுகள் கட்டுவதற்கு காடுகள் வெட்டப்பட்டதும் அனுமதிப்பத்திரமின்றி காட்டுக்குச் சென்று விறகேற்றும் நிலை வந்தது. இதனை அடுத்து வண்டிகளில் விறகேற்றி தெருத்தெருவாக விற்கும் நிலை உருவானது. அனுமதிப்பத்திர முறையுடன் வேறு செலவுகளும் ஏற்பட்டதும் கொள்ளி விறகு விலை உயர்ந்து விட்டது. பிரச்சினைகள் தோன்றினால் வழிவகைகள் உண்டாவது இயற்கை. உமி அடுப்புகளும் மரத்தூள் அடுப்புகளும் தோன்றின. விஞ்ஞானம் தோள் கொடுத்து உதவியது. மின்சார அடுப்புகளும் கேஸ் அடுப்புகளும் இன்று சர்வ சாதாரண பயன்பாட்டில் உள்ளன.

சமையல் பாக முறை

அக்காலத்தில் ஒரு கறி தான் சமைப்பார்கள். கல்யாண வீட்டில் மாப்பிள்ளைக்கு மட்டும் பொரியல் இருக்கும். சமையல் முறை அப்போது ஒரு பிரச்சினையன்று. காலப்போக்கில் பல வகை அனுபவங்கள் அறிமுகமானதும் நாவுக்குப் பல வகையான கறிகள் தேவைப்பட்டன.

விசேட உணவுகள்

பாற்புக்கை, நிய்யத்துப்புக்கை, கொழுக்கட்டை, பிடிக் கொழுக்கட்டை, பச்சைப்பிடி, றொட்டி, தம்பாப் பலகாரம், எண்ணெய்ப் பணிகாரம், காப்புப் பணிகாரம், சோகி, அச்சுப் பணிகாரம், முறுக்கு, குழல் பணிகாரம், சீனிமா ஆகியன வீடுகளில் பெண்கள் செய்யும் தின் பண்டங்கள். இவற்றைத் தீவனம் என்று பொதுவாகக் கூறுவர்.

பிட்டு, உதிர்களி என்பன மாவால் சமைக்கப்படும் உணவு வகைகள், எண்ணெய் சேராதவை. நெடும் பயணம் போகும் உறவினருக்கு உமலில் தரமான சீனிமாவைக் கட்டி அனுப்புவர். அச்சீனிமா உமலில் கட்டியாகி கற்கண்டு போன்று உருசியைக் கொடுக்கும்.

குடிபானம்

தேனீர் குடிப்பது 1930க்குப் பின் அறிமுகமான பழக்கம். தேயிலை பிரசார சபை இலவசமாக 1930களில் தேனீர் வழங்கிப் பிரச்சாரப்படுத்தியது.

பசுப்பால் குடிக்கும் பழக்கமும் அப்போது குறைவு. எருமைப்பாலைத் தயிராக உறைய வைத்து நெய் உருக்குவர். தயிர் பணத்துக்கு விற்கப்படுவதில்லை. இலவசமாக சிறு சட்டிகளில் கொடுக்கப்படும். "தயிருக்குப் போனால் சிறுச்சட்டியை ஒழிப்பதேன்" என்பது ஒரு பழமொழி. நெய்யை உருக்கி சுடு சோற்றுடன் உண்பர். தயிர் முளி, முடி தயிர் ஆகியவற்றை சோற்றுடன் பிசைந்து பனங்கட்டி, கித்துள் கட்டி, வாழைப்பழம் சேர்த்து உண்பது அதிக ருசியான காலை உணவு.

கோப்பி குடிக்கும் வழக்கமும் 1950க்கு முன் இல்லை. கோப்பித்தூள் இடித்தலை அறியாது பச்சைக் கோப்பியை உரலிலிட்டு சப்புச் சப்பென இடித்த கதையும் உண்டு.

இளநீர், நுங்கு ஆகியன பரவலான குடிபானங்கள். அக்கால மக்கள் நிறை உணவு உண்டனர். அதிகம் உண்டனர். அவர்களின் உணவில் சத்துகளும் நிறைந்து இருந்தன.

3. வீட்டின் அமைப்பு

இப்பிராந்தியத்தில் ஆதியில் வசித்தவர்களின் வசிப்பிடங்கள் குடிசைகளாகவே இருந்தன. இலுக்கு, வைக்கோல், தளப்பத்து கொண்டு கூரைகள் வேயப்பட்ட முறையான சுவர்கள் இல்லை. சிறிதுகாலம் செல்ல சிறிய வீடுகள் உருவாயின. சற்று உயரமான கூரைகளும் அறைத்தொிப்பும் சிறு விறாந்தை அமைப்பும் இருந்தன. இது அவர்கள் வசிப்பதற்குப் போதியதாக இருந்தது. இன்னும் சில தசாப்தங்கள் சென்றதும் வீடுகளில் மேலும் மாற்றங்கள் ஏற்பட்டன.

தளம் களிமண்ணால் ஆனது. சுவர்களும் வரிச்சுப் பிடித்த களி மண்ணினால் ஆனவை. கிடுகுகளினால் செத்தைகளும் கட்டிக் கொள்வார்கள். கூரைகள் சிறு வரிச்சுக் கம்புகளினால் ஆக்கப்பட்டன. இலுக்கு, வைக்கோல், கிடுகு ஆகியன வேய்வதற்குப் பயன்படுத்தப்பட்டன. வீட்டுத் தாழ்வாரக்கூரை 3 அடி உயரமே இருக்கும். வீட்டுக்குள் குனிந்து போவது பரக்கத்தானது என்ற மூட நம்பிக்கை இருந்தது. வீடுகளுக்கு இரண்டு அல்லது மூன்று அறைகள் இருக்கும். தென் பக்கத்து அறை "சாப்பு" அல்லது "மஞ்சு" என்றும்; நடுஅறை "உள்வீடு" என்றும்; வடக்கு அறை "ஆலவீடு" என்றும் பெயர் பெறும். வீட்டின் மேற்குப் பக்கத்தில் அகலம் குறைந்த கோடித் திண்ணையும், கிழக்குப் பக்கத்தில் 3 அடி அகலமான முன் திண்ணையும் இருக்கும். திண்ணையை மறைத்து ஆனைக்கிடுகு என்ற இரட்டைக் கிடுகுகளைத் தொங்க விட்டிருப்பார்கள். வீட்டுக்குள் சிறுகம்புகளைக் கொண்டு வரிச்சுப் பிடித்து நவ்வைக் கொடியால் வரிந்து பரண் போல் அமைத்திருப்பார்கள். ஆலவீட்டுப் பக்கம் 1, 2 அடி உயரம் 6 அடி நீளமான ஒரு திட்டை அமைத்து இடையிடையே பள்ளம் ஆக்கி சட்டி பானைகளை அடுக்கிக் கொள்வார்கள். திண்ணைக்குக் கிழக்குப் புறமாக "திண்ணைக் கட்டை" என்று பலகை ஒன்றை அமைத்து இருப்பார்கள். உள்வீட்டில் பாய் அடுக்குவதற்கு "அசவு" ஒன்று இருக்கும். வீட்டுக்கு மேலே விட்டக் கம்புகள் போட்டிருப்பார்கள். அக்கம்புகளின் மேல் ஓலைப்பெட்டி, பன்பெட்டி, உமல், தட்டுகள், விசிறிகள் ஆகியவற்றை வைப்பார்கள்.

நடுவறை படுக்கை அறையாகும். ஆரம்பத்தில் தரையிலே படுத்து வந்தார்கள். பின்பு சிறு கட்டில் வந்தது. அங்கு வட்டா, படிக்கம், செப்புக்குடம், சேவரைக்கால், குத்துவிளக்கு, கந்து விளக்கு. தூக்கு விளக்கு முதலான வெண்கலப் பாத்திரங்கள் இருக்கும். செம்புக் குடமும் வட்டிலும் முக்கிய பாத்திரங்கள். முன்கூறப்பட்ட பாய் அசவில் கூட்டப்பாய், தோட்டுப்பாய், மெத்தைப்பாய், சபைப்பாய் ஆகிய பாய் வகைகள் அழகுற அடுக்கப்பட்டிருக்கும். வீட்டுக்குள் பல வர்ணத் துண்டுகளினால் அலங்கரிக்கப்பட்ட ஆராத்தி வட்டாவும் இருக்கும்.

ஆலவீட்டை அடுத்து சிறிய அடுப்படி இருக்கும். அங்கு இரண்டு அடுப்புகளும், பொருட்களைச் சேர்த்து வைக்கும் கொச்சிக்காய்ப் பெட்டி, பனையோலைப்பெட்டி, சட்டி பானைகள், உண்கலன்களும் இருக்கும். உயரம் குறைந்த கூரை, புகைபிடித்து கன்னங்கரேல் என்று இருக்கும்.

இது ஒரு வீட்டின் பொது அமைப்பு. இதைவிடச் சிறிய வீடுகளும் இருந்தன. குடில் என்று பெயர்.

ஒரே சீரான இவ்வமைப்பு முறைகள் 19 ஆம் நூற்றாண்டின் பிற்பகுதி வரையும் மாற்றம் இன்றி இருந்தனவெனலாம். 19ஆம் நூற்றாண்டின் பிற்பகுதியிலிருந்து செல்வந்தர் தம்வீட்டின் கிழக்குப் பக்கத்தில் சிறிய இணைப்பைச் சேர்த்துக் கொண்டார்கள். இதற்கு மண்டபம் என்று பெயர். வீடுகளுக்கு ஜன்னல் வைக்கும் வழக்கம் இல்லை. சிறிய கதவுகள் மாத்திரம் இருந்தன.

19ஆம் நூற்றாண்டின் பிற்பகுதியில் பெரும்செல்வந்தர்கள் சொறிக்கல்லும் நீரும்கொ காண்டு சுவர்களை அமைத்து சிறிய கல்வீடுகளை ஆக்கினார்கள். கூரைகள், வெட்டு மரங்களாலும் சலாகைகளாலும் ஆக்கப்பட்டன. வளைந்த சிறு சல்லி ஒடுகளினாலும் கூரைகள் வேயப்பட்டன. இவ்வீடுகளுக்கும் போதியளவு ஜன்னல் வசதிகள் இல்லை.

வளவைச்சுற்றி வேலி போடுவது அக்கால வழக்கம். முள்வேலி, கொத்துவேலி, கிடுகுவேலி ஆகியவற்றை அடுத்து தட்டுவேலிகளும் கல்யாண வேலிகளும் வந்தன.

20ஆம் நூற்றாண்டின் ஆரம்பத்தில் வீடமைப்பில் சுட்ட செங்கல்லும், சீமெந்தும் பயன்படுத்தப்பட்டபடியால் பெரியதொரு மாற்றம் ஏற்பட்டது. செல்வந்தர் சிலர் வீடுகளுக்கு மேல் வீடு என்று பலகை கொண்டு அமைத்தார்கள். இவ்வாறு ஏற்பட்ட மாற்றம் விரைவான தாக்கத்தை உண்டாக்கியது.

1960களில் மின்சார அறிமுகமும், வெளியிடத் தொடர்புகளும் ஏற்பட்டதும் விதம் விதமான வீடுகளும் உண்டாயின. இவ்வெழுச்சி தொடர்ந்து இன்றும் தொடர்கிறது. நவநாகரிக விதமான மாற்றங்கள் இன்று உண்டு. விசாலமான மண்டபங்கள், நிலா முற்றங்கள், அழகு பூந்தோட்டங்கள் ஆகியவற்றை இன்று காணலாம். வாயுச் சீரமைப்பு சௌகரிய முறையும் இன்று வந்துள்ளது.

4. உடை

ஆண்களின் உடைகள்

ஆண்கள் கைத்தறியால் நெசவு செய்யப்பட்ட தடித்த சாறன் அல்லது வெள்ளைநிற வேட்டி அணிந்து பெல்ட் எனும் பட்டிகளால் கட்டிக் கொள்வார்கள். இந்த பெல்ட் பட்டியில் பல வகைகள் இருந்தன. மெல்லிய சீலைப்பட்டி, கறுப்பு, பச்சை நிறமான தடித்த பட்டி (பூட்டுவார்), தோல்பட்டி, அகலமானதும் தோல் பக்கட்டுகள் அமைந்ததுமான மீனா கம்பளிப் பட்டிகள், பொன்னிறத்தால் பூவேலை செய்யப்பட்ட தோலினால் ஆன மாப்பிள்ளைமார் அணியும் பூச்சுவார் என்பன சில வகை.

சாறனில் சந்திரப்படி, மருதமுனைச்சாறன், மோகினிப்பட்டு, அரமண மூட்டு, அசில்பட்டு சாறன், குட்டாப்பட்டு சாறன் (மாப்பிள்ளைமார் அணியும் சாறன்) என்பன இருந்தன. இவ்வித சாறன்களை சற்று உயர்த்தி உடுத்துக் கொள்வார்கள்.

தொப்பியும் தலைப்பாகையும்

ஆரம்பத்தில் தொப்பி அணியும் வழக்கம் இல்லை. ஆனால் சிறு சால்வையால் தலைப்பாகை கட்டிக் கொள்வர். அடுத்து பல நிறத்துண்டுகள் வைத்துத் தைக்கப்பட்ட வட்டத்துண்டுத் தொப்பி அணிந்து கொண்டார்கள். இத்தொப்பியுடன் தலைப்பாகை கட்டும் வழக்கமும்

உண்டானது. சமூகத்தில் மதிப்புள்ளவரும் செல்வந்தரும் இந்தியாவிலிருந்து இறக்குமதி செய்யப்பட்ட தடித்த தலைப்பாகைத் துணியைப் பயன்படுத்தினார்கள். இதற்கு சூறத் தொப்பி என்று பெயர் வழங்கியது. மாப்பிள்ளைமாரும் தலைப்பாகை அணிவது மரபாக இருந்தது. தலைப்பாகையில் விசிறிக்கட்டு, கொம்புக்கட்டு என இருவகை உண்டு. தலைப்பாகை கட்டும் முறை 1930களிலிருந்து மறைந்து விட்டது. இதனை அடுத்து கைலேஞ்சி கட்டும் பழக்கம் வந்தது. பின் இறக்குமதி செய்யப்பட்ட தொப்பி அணியும் வழக்கம் உண்டானது. துருக்கித் தொப்பி, கம்பளித் தொப்பி, மடிப்புத் தொப்பி, ஜின்னாத் தொப்பி, வெல்வட் தொப்பி என்று பலவகைத் தொப்பியணிந்தார்கள். இவற்றுள் துருக்கித் தொப்பி மிகவும் பிரசித்தமானது. இதனையடுத்து பின்னல் தொப்பி இப்போது நடைமுறையிலுண்டு.

அப்போதைய மக்கள் தலை முழுவதையும் வழித்து மொட்டையாகவே இருப்பார்கள். 15 நாளைக்கு ஒருமுறை வழிப்பு நடைபெறும். தலையில் மயிர் வளர்க்கும் (சிலுப்பா) பழக்கம் 1920 வரை இருக்கவில்லை. அவ்வாறு வைப்பவர்களை "சிலுப்பா" என்று மக்கள் பரிகாசமாக அழைத்தது உண்டு. ஆனால் இன்று தலை வழிப்பவர்கள் எவரும் இல்லை.

பெண்களின் உடை

பெண்கள் 4,5 வயதிலிருந்தே சேலை உடுக்கத் தொடங்குவார்கள். 4 வயதிற்கு முதல் ஒரு வகையான சட்டை போடுவார்கள். 19ஆம் நூற்றாண்டின் கடைசிவரை பெண்கள் மேற்சட்டையணியும் வழக்கம் இருக்கவில்லை. தடித்த சோமன்களை உடுத்து உடம்பு முழுவதையும் மறைத்து தலையை முக்காடு போடுவார்கள். அது ஒரு பூரண உடையாகவே இருக்கும். பாவாடை அணியும் வழக்கமும் இல்லை. பெண்கள் பாதணி அணியும் வழக்கமும் இருக்கவில்லை. பெண்கள் கைத்தறியில் நெசவு செய்யப்பட்ட சேலைகள், சோமன்கள் ஆகியவற்றை அணிந்தார்கள். வெள்ளைச்சேலை, பச்சை வடச்சீலை (இது சிவப்பு நிறமானது), பால் சோமன், மருதமூட்டு சோமன், சந்திரப்படிச் சோமன், தோம்புப் புடவை, கருக்குப்பணி, பட்டுச் சோமன், அரமண மூட்டுச் சோமன், கடுகுவண்ணச் சோமன் ஆகியன சோமன் வகை. வயதுபோன பெண்களும் கைம்பெண்களும் வெள்ளைநிற முறிச் சேலைகளையும் காரிக்கன் சேலைகளையும் உடுத்துக் கொள்வார்கள்.

சிறுவால்

சிறுவால் என்பதின் பன்மைச்சொல் சறாவீல். அறபியில் இச்சொற் பிரயோகம் உண்டு. அறபிகளிடமிருந்தே சிறுவால் போடும் வழக்கம் முஸ்லிம்களிடையே வந்தது எனக் கருதலாம். சிறுவால் முஸ்லிம்களுக்கு மட்டும் உரிமையான ஓர் உடை. முழங்காலுக்கு மேல் போடுவது ஒட்டுச் சிறுவால் என்றும்; முழங்காலுக்கு கீழ்வரையும் போடுவது சிறுவால் என்றும் அழைக்கப்பட்டது. இப்போது நாகரிக மக்கள் அணியும் அரைக்கால் சட்டை, முழுக்கால் சட்டை போன்று மேலே கூறிய சிறுவால் அமைப்பு இருந்தது. வேலை செய்யும் எவருக்கும் சிறுவால் வசதியான ஓர் உடுப்பாகும். 1930 களுக்கு முன்னர் உள்ளே சிறுவால் அணிந்து மேலே சாறன் அணிவது பெருவழக்கமாகும்.

பச்சை வடச்சீலை (சிவப்பு நிறமானது), காரிக்கன் சீலை, காக்கிச் சீலை, சீத்தை வகை ஆகியன சிறுவால் தைப்பதற்குப் பயன்படுத்தப்பட்ட சீலை வகைகளாகும். சிறுவால்களை ஒழுங்காகவும், அழகாகவும் தைப்பதற்குப் பேர்போன சிறந்த தையற்காரர்கள் இருந்தார்கள். இப்போது சிறுவால் அணியும் வழக்கம் மங்கி மறைந்து விட்டது.

சட்டை

முஸ்லிம்களில் ஆண்கள் எல்லோரும் சட்டை (சேட்) போட்டதாகச் சான்றுகள் இல்லை. வட்டத் தொப்பியணிந்து சால்வையால் உடம்பைச் சுற்றி மூடுவதே சாதாரண வழக்கமாகும். விசேடமான சந்தர்ப்பங்களின் போது பெனியன் அணிந்து கொள்வார்கள். இந்த பெனியன்களில் நிறநூல் கொண்டு சித்திர வேலைப்பாடுகள் அமைத்துக் கொள்வார்கள். இவ்வாறு மணமகன் உடை அணிவது வழக்கம். இந்நூற்றாண்டின் ஆரம்பத்தில் தைக்கப்பட்ட சட்டைகள் போடும் வழக்கம் ஏற்பட்டது. ஆனால் 17ஆம், 18ஆம் 19ஆம் நூற்றாண்டுகளில் இப்பிராந்தியத்திற்கு வருகை தந்த முஸ்லிம் பெரியார்கள் முழு அமைப்பிலான சட்டையும், ஜுப்பாவும் அணிந்திருந்தார்கள். இதனைப் பின்பற்றி முஸ்லிம்களிடையே கமீசு அணியும் பழக்கம் ஏற்பட்டது. கமீசு என்பதும் அறபுச் சொல். சிங்கள மொழியிலும் இந்த அறபுச் சொல் இடம் பெற்றுள்ளது.

பாதரட்சை

ஆரம்பகாலத்தில் இப்பிராந்தியத்தில் வாழ்ந்த முஸ்லிம்களில் பெரும்பாலானோர் பாதணி அணிந்ததாக இல்லை. காலக்கிரமத்தில் மிதியடிக்கட்டை, தோல் செருப்பு என்பனவற்றை உபயோகித்தனர். குதியுயர்ந்த மிதியடிக்கட்டை மிகப் பிரபல்யமானது. சிறிய செம்பாணி கொண்டு அழகுபடுத்தியும் போடுவார்கள். இப்போது மிதியடிக்கட்டை வழக்கற்றுப் போய்விட்டது.

நகை

ஆண்கள் நகையணிந்ததில்லை. சிறுவர்களுக்கு காறை, காப்பு முதலானவற்றை கத்னா செய்யும் வரை அணிவிப்பார்கள். இடுப்பில் அறனாக்கொடி (அரைஞாண் கொடி) அணியும் வழக்கமும் இருந்தது. இவையெல்லாம் வெள்ளியினால் ஆனவையே. பெரும் பணக்காரர்கள் மாத்திரம் தங்கத்தைப் பயன்படுத்தினர். வயதுவந்த ஆண்கள் விரல்களிலே கணையாழி மோதிரம் அணிவார்கள். கற்பதித்த வெள்ளி மோதிரம் அணியும் பழக்கமும் இருந்தது.

பெண்கள் அதிகளவு நகையணிந்தனர். ஆரம்பகாலத்தில் நகைகள் முழுவதும் வெள்ளி நகைகளாகவே இருந்தன. பின்னர் ஐம்பொன், சர்மன் பொன் என்ற உலோகங்களும் நகை செய்வதற்குப் பயன்படுத்தப்பட்டன. பெரும் செல்வந்தர்களான போடிமார்கள் கூட மிகவும் அருமையாகவே தங்கத்தை நகைக்குப் பயன்படுத்தினார்கள்.

அவ்வாறு பெண்கள் அணிந்த நகைகளாவன :

தலை : கொண்டைக்குத்தி, கொண்டைமூடி, கொண்டை மாலை
காது : வாழி, அல்லுக்குத்து, காதுப்பூ, மின்னி
கழுத்து : அட்டியல், சரடு, வைரமணி, பூச்சுமணி போன்ற பல மணிக்கோவைகள், மாலை, கொடி
கை : தாவத்து, உள்கட்டு, முகப்பணிக் காப்பு, சரிகாப்பு, பூட்டுக்காப்பு, விடுகாப்பு, குழற் காப்பு
விரல் : ஐந்து விரலுக்கும் பலவகையான மோதிரங்கள்

கால் : தண்டை, கொலுசம், சங்கிலி, கால்மூடி, கால்மோதிரம்
மூக்கு : மூக்குத்தி, மூக்கு மின்னி

5. போக்குவரத்து

இப்பிராந்திய மக்கள் ஆரம்ப காலத்தில் கால்நடையாகச் சென்றே கருமங்களை ஆற்றினார்கள். ஒழுங்கான பாதைகளும் இருக்கவில்லை. காடுகளுக்கூடாக யானை அதர்கள் இருந்தன. பாதைகள் கல்லும் மண்ணும் செறிந்து ஒப்பச் செப்பற்றிருந்தன. இந்நூற்றாண்டின் ஆரம்பகாலம் வரை இந்நிலைமையே இருந்தது. 19ஆம் நூற்றாண்டின் இறுதிப்பகுதியில் ஒற்றைக்கரத்தை, இரட்டை மாட்டு வண்டி ஆகிய வண்டிகளைப் பயன்படுத்தினர். செல்வந்தர் குதிரைக் கரத்தை, வில்லுக் கரத்தை, வக்கிக் கரத்தை ஆகியவற்றைப் போக்குவரத்துச் சாதனங்களாகக் கொண்டனர்.

இப்பிராந்தியத்தின் பெரும்பாலான பாலங்கள் இந்நூற்றாண்டின் ஆரம்பத்தில் அமைக்கப்பட்டன. பாலங்கள் அமைப்பதற்கு முன்னர் தோணிகள் மூலமே ஆறுகளைக் கடந்தனர். இக்கடவைகளுக்குப் பாதை என்றும் பெயர் கூறப்பட்டது. சம்மாந்துறையிலிருந்து கிட்டங்கித்துறை மூலம் மட்டக்களப்பு வாவி ஊடாக பாதை என்ற படகுச் சேவையும் இருந்தது. தொடர்ந்து பாதைகள் கல்லும் மண்ணும் தாரும் போடப்பட்ட பாதைகளாக அமைக்கப்பட்டன. 1910ஆம் ஆண்டளவில் பைசிக்கிளின் உபயோகம் ஆரம்பமானது. பின் மோட்டார் சைக்கிள் ஆரம்பமாகியது. இதனையடுத்து மோட்டார் வண்டியைச் செல்வந்தர்கள் வாங்கினார்கள். "போர்ட் கார்" முதன்முதலில் வந்தது. இதற்குப்பின் பல இன மோட்டார் வண்டிகள் வந்தன. பாமர மக்கள் "போர்ட் கார்" என்றே எல்லா மோட்டார் வாகனங்களையும் அழைத்தனர்.

மட்டக்களப்பிலிருந்து அக்கரைப்பற்று, பொத்துவில் வரை பஸ்கள் ஓடத் துவங்கின. 1920களில் இச்சேவை ஆரம்பமானது. கம்மல்துரை, சொளுக்கார், புஹாரிக் காக்கா, சைமன், காத்தான்குடி முஹம்மது இஸ்மாயில், அப்புஹாமி ஆகியவர்களுக்குச் சொந்தமான பஸ்கள் ஓடின. இவற்றின் வேகம் மணிக்கு 12,20 மைலேயாகும். மட்டக்களப்பிலிருந்து அக்கரைப்பற்று வரை ஒருநாளில் ஒரு முறையே பிரயாணம் நடக்கும். அக்கரைப்பற்று – மட்டக்களப்பு பஸ் கட்டணம் 50 சதமேயாகும். அக்கரைப்பற்றிலிருந்து பொத்துவிலூடாக மொனறாகலைக்கும் இடையிடையே பஸ்சேவை நடந்தது. சிறிய டிரக்குகளும் சிறிய லொறிகளும் பிரயாணத்துக்குப் பயன்படுத்தப்பட்டன.

பஸ் சொந்தக்காரர்கள் போக்குவரத்தை ஒருமுகமாக நெறிப்படுத்து வதற்கு "ஈஸ்டன் பஸ் கொம்பனி" என்ற ஒரு கூட்டிணைப்பை ஆக்கினார்கள். 1956 இல் ஏற்பட்ட தேசிய பயக்கொள்கை காரணமாகவே இ. போ. ச. வினை (சி.ரி.பி) அரசாங்கம் அமைத்தது. இதனால் பக்களின் போக்குவரவில் முன்னேற்றம் ஏற்பட்டது.

இப்பிராந்தியத்திற்கு புகையிரத வசதி ஒரு காலமும் இருக்கவில்லை. மட்டக்களப்பே கடைசிப் புகையிரத நிலையம். இன்று அப்புகையிரத நிலையத்தைக்கூட இப்பிராந்திய மக்கள் பயன்படுத்த முடியாமலுள்ளது.

6. தொழில்

தொழில் வளர்ச்சிப் படிகளை பின்வரும் காலகட்டங்களில் விபரிக்கலாம்.

விவசாயம்

1. நீர்பாசனக் குளங்கள் அமைக்கும் வரையும் உள்ள காலம் :

17ஆம் நூற்றாண்டின் நடுப்பகுதியிலிருந்து 19ஆம் நூற்றாண்டின் நடுப்பகுதி வரையும் இக்கால கட்டமாகும். ஆரம்பத்தில் மக்கள் காடு வெட்டி சேனை உண்டாக்கினர். அட்டாளைச்சேனை, வரிப்பத்தாஞ் சேனை, பரவன்சேனை என்பன குறிப்பிடக்கூடிய பெயர்கள். சேனைகளை உண்டாக்கி சேனைப் பயிர்களோடு மழைக்காலத்தில் முடியுமான அளவு நெல்லும் பயிரிட்டனர்.

வேட்டையும் மந்தை மேய்ப்பும் அண்மையிலிருந்த நன்னீர் நிலைகளில் உணவுக்குப் போதுமான மீன்களைப் பிடித்தலும் உப தொழில்களாகும். வேட்டையாடி இறைச்சித் தேவையைப் பூர்த்தி செய்தார்கள். மந்தை மேய்ப்பு மூலம் பால், தயிர், இறைச்சி போன்றவற்றைப் பெற்றுக்கொண்டார்கள்.

இவ்வாறு செய்த தொழில்கள் மூலம் பெற்ற பொருட்கள் அவர்களின் வாழ்வுக்குப் போதியனவாக இருந்தன.

2. சிறுகுளங்கள் ஆக்கப்பட்டதிலிருந்து உண்டான விவசாய அபிவிருத்தி :

இறக்காமல் வில், கொண்டைவட்டுவான் குளம், சாகாமம் குளம், நீத்தைக்குளம், றூபஸ் குளம் ஆகிய குளங்கள் அமைக்கப்பட்டன. நீர்பாசனத்துக்கு வாய்க்கால்களும் வெட்டப்பட்டன. குளங்கள் அமைக்கப் பட்ட ஆரம்பகாலத்திலேயே வேளாண்மைச் செய்கைக்கு வாய்ப்பான இடங்களைத் தெரிவு செய்து காடுகளை வெட்டி நெற்காணி களை அமைத்தார்கள். இதன் பின்னர் காலபோக வேளாண்மைச் செய்கை ஆரம்பித்தது. வேளாண்மைச் செய்கையில் இது ஒரு மைல் கல்லாகும். இக்கால கட்டத்தில் மக்கள் சுயதேவைப் பூர்த்தியுடன் சிறிது செல்வமும் சேர்ந்திருக்கிறார்கள்.

பல தசாப்தங்கள் கடந்ததும் வேளாண்மைச் செய்கை பிரதான தொழிலாக விளங்கியது. இதன் விளைவாக நூறு ஏக்கருக்கு மேற்பட்ட பெரிய போடிமார், 15,20 ஏக்கர்களுடைய போடிமார் சமூகத்தில் தோற்றமெடுத்தனர். வேளாண்மை பயிரிடுவதற்கு செய்கைக்காரன். வெளியான், குருவிக்காரன், முல்லைக்காரன், வெடிக்காரன் என்பவர்களும் தேவைப்பட்டனர்.

எவ்வாறிருப்பினும் அக்கால விளைவு ஏக்கருக்கு சராசரி 25, 30 புசலாகவே இருந்தது. அப்போதைய கணக்கில் 3,4 அவணம் என்று கொள்ளப்பட்டது. எருமை மாடுகள் பயன்படுத்தப்பட்டதால் செலவு மட்டாகவே இருந்தது. வெளியான் கூலியைவிட வேறு செலவில்லை. வண்டிகள் மூலம் ஏற்று இறக்குமதி நடந்தது.

நீர் பற்றாக்குறை காரணமாகப் பல வருடங்களில் வேளாண்மை விளைவு பெரிதும் பாதிக்கப்படுவதுண்டு. இதன் காரணமாக பலர் தம் காணிகளை இழந்தனர். கடனும் வட்டியுமே காரணமாகும். நீர்வரி கட்ட முடியாமலும் பலர் காணிகளை இழந்தனர்.

இவ்விதம் ஒப்பசெப்பமில்லாத வாழ்வுக்கு மக்கள் முகங்க கொடுத்திருந்தார்கள். வறுமைக்கோட்டுக்குக்கீழ் வாழ்ந்த கமக்கூலியாட்கள் தொழிலின்றி தொல்லைப்பட்டும் உள்ளனர். இந்த இரண்டாவது காலகட்டம் 1940கள் வரையும் என்று கூறலாம்.

3. 2ஆம் உலக மகாயுத்த ஆரம்பமும் கல்லோயாத் திட்டமும் (1945) :

யுத்தத்தின்போது அரிசி இறக்குமதி தடைப்பட்டதும் "அதிக உணவு பயிரிடுக" கொள்கையை வைத்து அப்போதைய அரசாங்கம் பல நெறிப்படுத்தப்பட்ட திட்டங்களை முன் வைத்தது. தென்கிழக்குப் பிராந்தியத்தில் இத்திட்டங்களைச் செயற்பாட்டில் கொண்டுவருவதற்கு ஏ. எம். ஏ. அஸீஸ் அவர்கள் உதவி அரசாங்க அதிபராக கல்முனையில் நியமிக்கப்பட்டார். அப்போதைய அரசாங்க அதிபர் பதவி பெரும் ஆளுமையுடைய சிற்றரசரின் பதவி போன்றது. அஸீஸ் அவர்கள் பல ஆயிரக்கணக்கான ஏக்கரை "பேமிட்" முறையில் மக்களுக்கு வழங்கினார். வறுமைக்கோட்டுக்குக் கீழ் இருந்த மக்களுக்கு இது ஒரு வரப்பிரசாதமாகவே இருந்தது. பரந்த அளவில் மகாபோகச் செய்கை ஏற்பட்டமை விவசாயத்தில் ஒரு திருப்புமுனையாக அமைந்தது. அவரது சேவையின் ஞாபகார்த்தமாக "அஸீஸ் கண்டம்" என ஒரு கண்டம் இன்றுமுண்டு.

1945இல் சேனநாயக்க சமுத்திரத் திட்டமும் (கல்லோயாத் திட்டம்) நீர்ப்பாசன வாய்க்கால்களும் உருவாயின. முன்னர் காடு வெட்டப்பட்ட நிலங்களுக்கு நீர்ப்பாசன வசதியும் இலகுவாகக் கிடைத்தது. விவசாயத்தில் வியத்தகு மேம்பாடு உண்டானது.
புதிய திட்டத்தையடுத்து குடியேற்றத்திட்டங்களும் ஏற்பட்டன. இப்பிராந்திய முஸ்லிம் மக்கள் குடியேற்றத் திட்டங்களை ஒழுங்காகப் பயன்படுத்தவில்லை. இதனால் பலவிதமான தாக்கங்கள் ஏற்பட்டன. கரும்புச்செய்கை, மரக்கறிச் செய்கைகளும் உண்டாயின.

தாவரமாற்றம் :

முற்காலத்திலிருந்த மாந்தோப்புகளும், வேம்பு, தென்னந் தோப்புகளும் இன்றில்லை. பூவரசு முள்முருக்கு, மஞ்சள்வின்னா, வேலிப்பருத்தி, முல்லை, கொவ்வை போன்ற தாவரங்களும் மறைந்து வருகின்றன. இவற்றுக்குப் பிரதியீடாக ஒட்டு மாமரங்கள், அசோக் போன்ற புதிய மரவகைகள் வந்துவிட்டன.

பறவைகள், மிருகங்களில் மாற்றம் :

சாமற்கோழி, விடியற்கோழி கூவும் சத்தம் குறைந்து விட்டது. சேவலின்றி முட்டைக்கான கோழிப் பண்ணைகளே இதற்குக் காரணம். மாம்பழக்குருவி, சிட்டுக்குருவி, மைனா, வால்குருவி, பஞ்சான் போன்ற பறவைகள் அருகிவிட்டன. அதிகாலையில் குருவிகளின் இனிய கீதம் வெகுவாகக் குறைந்து விட்டது. தேசாந்திரம் வரும் பறவைகளும் இப்போது வருவதில்லை.

வியாபாரம்

இக்காலகட்டத்தின் ஆரம்பத்தில் கிராமங்கள்தோறும் சிறிய கடைகள் தோற்றமெடுத்தன. இந்தியரும், காத்தான்குடி மக்களுமே இவ்விதம் கடைகளை நடத்தினர். மக்கள் தேவைக்கேற்பவே கடைகளின் பெருக்கமும் இருந்தது.

இந்நூற்றாண்டின் ஆரம்பத்திலிருந்து இப்பிரதேச முஸ்லிம்களில் கணிசமான தொகையினர் வியாபாரத்தில் ஈடுபட்டனர். கல்முனை, அக்கரைப்பற்று ஆகிய இடங்களில் பொதுச் சந்தைகளும் தோன்றின. ஞாயிற்றுக்கிழமை தோறும் திருக்கோவிலில் கிழமைச் சந்தையும் உண்டானது. இச்சந்தையில் மொத்தவியாபாரம், சில்லறை வியாபாரம், பொட்டணி வியாபாரம், தேனீர்க்கடை ஆகிய எல்லாத் துறைகளிலும் முஸ்லிம்களே கூடிய ஆதிக்கம் செலுத்தினர்.

கைத்தொழில்

மருதமுனை நெசவுத் தொழிலுக்கும் பாயிழைத்தலுக்கும் பிரசித்ததமான கிராமமாக இருந்தது. அவ்வூர் மக்கள் தும்பக்கஹாவல, மொனராகலை போன்ற இடங்களில் நிலையான வியாபாரமும் செய்து வந்தனர். ஏனைய முஸ்லிம் ஊர்களிலும் பாயிழைத்தல் குடிசைத் தொழிலாக இருந்தது.

மத்தியதர வகுப்பார் தோற்றம்

ஆரம்பகாலத்தில் போடிமார், வெளியான் என்ற இருவகுப்பாரைவிட இடைப்பட்ட வகுப்பார் இருக்கவில்லை. 1945ஆம் ஆண்டளவில் மத்தியதர வகுப்பு என்ற ஒரு வகுப்பு உருவானது. சிறு விவசாயிகளின் தோற்றமும் அரசாங்கப் பதவிகளும் மத்தியதர வகுப்பாரை உருவாக்கின. இக்கால கட்டத்தில் முஸ்லிம்களிடையே கல்வியில் புத்துணர்வு ஏற்பட்டது. இது காரணமாகவே அரசாங்கப் பதவிகள் பெருகின. மத்திய தர வகுப்பார் விவசாயம், வியாபாரம், அரச பதவி ஆகியவை மூலம் உழைத்து மேனிலை அடைந்தனர்.

பணப் புழக்கம்

அரைச்சதம் (சல்லி) ஒரு சதம் ஆகிய பித்தளை நாணயங்கள்; 5 சதம் நிக்கல் நாணயம் (இதற்கு காசு என்றும் பெயர்); 10 சதம் (செகிள்), 25 சதம், 50 சதம் (சிலின்), முழுரூபா இவையெல்லாம் சுத்த வெள்ளி நாணயங்கள், இரண்டு, ஐந்து, பத்து, ஐம்பது, நூறு ரூபா கடதாசி நாணயங்களும் இருந்தன.

ஒரு சல்லிக்கும் சாமான்கள் வாங்கப்பட்டன. 5 சதம் இருந்தால் ஒருநாள் செலவுக்கு அது போதுமாயிருந்தது. பின்னர் பணப்புழக்கம் கூடியது. படிப்படியான அதிகரிப்பின் மூலம் இன்றைய வாழ்க்கைச் செலவு உயர்ந்துள்ளது. 1940 களில் ஐந்து ரூபா ஒரு நாளைக்குச் செலவு செய்தால் அதனைப் பெரும் செலவு என்பர்.

மீன்பிடித் தொழில்

மீன்பிடி கூட்டுறவுச் சங்கங்களும் அரசாங்க மானிய உதவியும் அறிமுகப்படுத்தப்பட்டன. இயந்திரப் படகுகளும் நைலோன் வலைகளும் ஆழ்கடல் மீன்பிடியும் அறிமுகமாயின. மீனுக்கு ஐஸ் போடுதல், கருவாடு போடுதல், மீன் ஏற்றுமதி ஆகியன மீனவர் வாழ்க்கையில் சிறந்த திருப்பங்களை உண்டாக்கின.

பண்ணை வளர்ப்பு

ஆடு, மாடு, கோழி வளர்ப்பிலும் பெரும் முன்னேற்றம் ஏற்பட்டது. இவை முழு நேரத் தொழிலாக மாறி, சிறந்த தடயங்களை உண்டாக்கியது. பாலும் தயிரும் பணத்திற்கு விற்கப்படும் நிலை

ஏற்பட்டது. இந்நூற்றாண்டின் முற்பகுதியில் நாட்டுக்கோழியும் முட்டையும் பிராந்தியத்தின் தேவையைப் பூர்த்தி செய்தன. கோழி முட்டைத் தேவை அதிகரித்ததும் உயர்ரக கோழிகள் பெருந்தொகையாக பண்ணை முறையில் வளர்க்கப்பட்டன.

கைத்தொழில்

மருதமுனை போன்ற கிராமங்களிலிருந்த நெசவுத் தொழிலில் வீழ்ச்சி ஏற்பட்டது. பாயிழைத்தல் போன்ற தொழில்களும் தாழ்வு நிலைக்கு வந்தன. மின்சாரம் அறிமுகமானது. நெல், அரிசி ஆலைகள் அதிகரித்தன. மோட்டார் இயந்திரம் திருத்தும் கராச்சுகளும் உண்டாகின. இவையெல்லாம் புதிதாக அறிமுகமான தொழில்களாகும்.

தாய்வழிக் குடிமரபு

தென்கிழக்காசியாவில் தாய்வழி உரிமை கோரும் முறை பரவலாக இருப்பதாக ஆய்வாளர்கள் பலர் கூறுகின்றனர். இம்மரபு முறையை இக்கட்டுரையில் "குடி" என்ற பதம் கொண்டே குறிப்பிடுகின்றோம். இக்குடி மரபு இன்றைய தென்கிழக்குப் பிராந்திய முஸ்லிம்களின் பண்பாட்டு உருவாக்கத்துக்கு மூலவேர். குடி மரபுக்கு சான்று கூறும் முஸ்லிம்களின் ஆரம்பக் குடி வரலாற்றை இங்கு சுருக்கமாக நோக்குவோம்.

1. மட்டக்களப்புக்கும் குருக்கள் மடத்திற்கும் இடைப்பட்ட பகுதியில் "முக்குவர்" வசித்து வந்தனர். முக்குவர், முக்குகர், முற்குகர் என மூன்று வகையான பெயர்கள் வழக்கிலுள்ளன. இவர்கள் வசித்த பிராந்தியத் துக்கு வடக்கே "திமிலர்" என்ற இனத்தவர் வசித்து வந்தனர். திமிலர், "இயக்கர்" வழி வந்தவர்கள். போர்க்கு மும், மூர்க்கத்தனமும் உடையவர்கள். அறுவடைக்காலங்களிலும் திருவிழாக்காலங்களிலும் இவர்கள் முக்குகர் வசித்து வந்த ஊர்களுக்குட் புகுந்து அடாவடித் தனமாகக் கொள்ளையடித்து அட்டூழியம் செய்து வந்தனர். முக்குவருக்கு திமிலரை எதிர்த்துத் தாக்குப் பிடிப்பதற்கு வல்லமை இருக்கவில்லை.
மத்திய கிழக்கிலிருந்து வந்த முஸ்லிம்கள் பலர் நெடுநாளாக முக்குகருடன் வியாபாரத் தொடர்பு வைத்திருந்தனர். அம்முஸ்லிம்கள் வீரமும், தைரியமும் ஆயுதப் பயிற்சியும் உள்ளவர்களாக இருந்தனர். முக்குகர் தாம் படும் தொல்லையை வணிக முஸ்லிம்களிடம் தெரிவித்து உதவி கோரினர். முஸ்லிம்களும் உதவி செய்வதாக வாக்களித்திருந்தனர்.

அறுவடைக் காலமும், திருவிழாக் காலமும் வந்ததும் தமிழரின் கொள்ளைக் கோஷ்டி வந்தது. முக்குகர், முஸ்லிம்களின் உதவி கொண்டு திமிலரைத் தோற்கடித்து வடக்கே துரத்தினர். திமிலர் 'திமிலத்தீவில்' அடைபட்டனர். முஸ்லிம்களின் வீரமும் சக்தியும் முக்குகரைக் கவர்ந்தன. இப்போரின் நினைவுச் சின்னங்களாக வந்தாறுமூலை, சத்துருக் கொண்டான், சந்திவெளி, ஏறாவூர் என்ற இடப்பெயர்கள் இன்றும் இருக்கின்றன. இதன் பின்னர் திமிலர் தொல்லை இருக்கவில்லை.

திமிலரின் தொல்லையை முற்றாகத் தீர்ப்பதற்கு முஸ்லிம்களைத் தம்பகுதியில் நிரந்தரமாகக் குடியேற்ற முக்குகர் விரும்பினர். இது தொடர்பான கருத்துப் பரிமாறலில், முஸ்லிம்களுக்கு மணவாழ்வு மூலம் தொடர்புண்டாக்கி "நிலை குடிமக்களாக" ஆக்கும் கருத்தொருமைப்பாடு

ஏற்பட்டது. சில நாட்களில் திருவிழா ஆரம்பமானபோது 14 முஸ்லிம் பெருமக்களுக்கும் (சிலர் 7 என்பர்) உயர்குடிகளிலிருந்து பெண்கள் விவாகம் செய்து வைக்கப்பட்டனர். இந்நிகழ்ச்சி மிகவும் மகிழ்ச்சியுடன் நடந்தது. இந்த நற்கருமங்கள் 13 ஆம் நூற்றாண்டுக்கு முன் நடந்தன.

இவ்விவாகத் தொடர்பு காரணமாக குடிமரபு, முஸ்லிம் பிள்ளைகளுக்கும் ஏற்பட்டது. முஸ்லிம் சந்ததியினரும் தமிழ்ப்பெருமக்களும் புரிந்துணர்வுடன் சமாதானமாக வாழ்ந்து வந்தனர்.

இந்நிகழ்வுகளுக்கு மேலும் பல சான்றுகள் உண்டு. குருக்கள் மடக்கோயிலில் 'துலுக்கர் பங்கு' என்று இன்றும் பாரம்பரியமான வழக்கமுண்டு. கொக்கட்டிச்சோலையிலுள்ள பிரசித்தமான கோயிலில் தேர்வடம் பிடிப்பதற்கு காத்தான்குடி முஸ்லிம்களுக்கு அப்போது ஒரு குறிப்பிட்ட பங்குரிமையிருந்தது. வெளியிலிருந்து வரும் முஸ்லிம்களை அக்காலத் தமிழ் மக்கள் "துலுக்கர்", "பட்டாணியர்" என்று அழைத்து வந்தனர். இப்பெயர்களை சில சரித்திர ஆசிரியர்கள் பயன்படுத்தி வந்தனர்.

மேலே காட்டப்பட்ட வரலாறே தாய்வழிக் குடிமரபுக்கு அடி நாதமாகும். குடிப்பெயர்களில் 10 பெயர்கள் தமிழ் மக்களுக்கும், முஸ்லிம் மக்களுக்கும் பொது இணைப்புப் பெயர்களாக இன்றும் உண்டு.

2. இப்பிராந்தியத்தின் தென்பகுதியிலுள்ள தம்பிலுவில், திருக்கோவில், பிரதேசங்களிலும் திமிலர் தொல்லை கொடுத்தனர். பிராந்திய தமிழ் மக்களும் முஸ்லிம் பெருங்குடி மக்களின் உதவியை நாடினர். இங்கும் ஒரு போர் நடந்தது. இதற்குச் சான்றாக அட்டாளைச்சேனையைச் சேர்ந்த "முள்ளிக் குளத்து மலை" யை அடுத்துள்ள ஒரு பகுதிக்கு "படை வெட்டின குடா" என்ற பெயர் உண்டானது. இங்கும் விவாகத் தொடர்பு ஏற்பட்டது. குடித்தொடர்பும் ஏற்பட்டது. திருக்கோவில் பகுதியில் "சூபி" ஒருவரின் அடக்கஸ்தலம் இருப்பதற்குச் சான்றுகளும் உண்டு.

3. கி.பி. 17ஆம் நூற்றாண்டில் "செனரத்" என்ற சிங்கள மன்னன் சுமார் நாலாயிரம் முஸ்லிம் மக்களை அவனுடைய இராச்சியத்தின் கிழக்குப் பகுதியில் குடியேற்றினான். அம்மக்கள் போர்த்துக்கீசரின் அடாவடித்தனத்தால் வெல்லஸ்ஸ, கொட்டபோவ, பங்கறகம முதலான இடங்களில் தற்காலிகமாகக் குடியிருந்த அகதிகளாவர். கிழக்குப் பிராந்தியத்தில் ஏலவே முஸ்லிம்கள் பெருந்தொகையாக வாழ்ந்தமையும் இப்பிராந்தியத்தில் நீர்வளம், நிலவளம் மிக்கிருந்தமையும் இவ்வாறு புலம்பெயர்ந்ததற்குரிய பிரதான காரணங்களாகும். குடிபெயர்ந்து வந்த மக்கள் ஏலவே இங்கிருந்த முஸ்லிம்களுடன் ஒற்றுமையாக வாழ்ந்தனர். இங்கிருந்த குடிமரபையும் சமூக அமைப்பையும் பின்பற்றினர்.

முஸ்லிம்கள் குடியேற வேறு வழிகளும் இருந்தன. அவை வருமாறு :

1. தென்னிந்தியாவிலிருந்து வந்த பெருந்தொகையான முஸ்லிம்கள் வியாபாரத் தொடர்பை நோக்கமாகக் கொண்டு தென்கிழக்குப் பிராந்தியத்துக்கு விஜயஞ் செய்தனர்.
2. மலையாளம், சேரநாடு முதலான பகுதிகளிலிருந்தும் வர்த்தக நோக்கமாக "வத்தை" என்ற படகுகளில் வந்த பலர் இப்பிரதேசத்தில் வசிக்கத் தொடங்கினர்.

3. புத்தளம் பகுதியில் வசித்துவந்த முக்குவருக்கும் அங்கு கொடுங்கோல் ஆட்சி செலுத்திய மன்னன் ஒருவனுக்கும் நடந்த பெரும் பிரச்சினையில் முஸ்லிம்கள் முக்குவருக்கு உதவினர். இதன் விளைவாக ஆயிரக்கணக்கான முக்குவர் மனமுவந்து முஸ்லிம்களாயினர். இம் முஸ்லிம்களில் பலர் தென்கிழக்குப் பிராந்தியத்துக்கு வந்து குடியேறியதாக சரித்திராசிரியர் எம். டி. ராகவன் போன்றோர் கூறுகின்றனர்.

இவ்வாறெல்லாம் வந்த முஸ்லிம் மக்கள் ஏலவே இங்கிருந்த சமூக அமைப்பு முறைகளையும் குடிமரபையும் ஏற்றுக்கொண்டனர். இதனாலேயே வாழைச்சேனை தொடக்கம் பொத்துவில் வரையுள்ள முஸ்லிம்களிடையே குடிமரபு முறை நிலைத்து நின்றது.

இக்குடிமரபு முறையின் விளைவாக இப்பிராந்திய தமிழ்ப் பெருமக்களுடன் பல்வகையான நற்றொடர்புகள் உண்டு. இவற்றை வைத்து வாழ்வியலும் பண்பாடும் சில மாற்றங்களைப் பெற்றிருப்பது யதார்த்தமாகும்.

தாய்வழித் தொடர்புடைய இரு சமுதாயங்களும் கடந்த பல நூற்றாண்டுகளாக பிட்டும் தேங்காய்ப்பூவும் போன்று வாழ்ந்தன. இவ்வடிப்படையில் தமிழ்ச் சகோதரர்களுக்கு இப்பிராந்தியத்தில் தாய்வழியில் எந்தளவு உரிமை இருக்கிறதோ அதே தாய்வழி உரிமைகொண்டு முஸ்லிம்களுக்கும் இப்பிராந்தியத்தில் சொந்தமும் உரிமையும் உண்டு. முஸ்லிம்களின் உரிமை எவ்வகையிலும் சோடை போவதற்கு நியாயமில்லை. தாயாதிச் சட்டமென்பது மரபுவழி வந்த பாரம்பரிய சட்டமாகும். மருமக்கள் தாயம் என்பது இதையே குறிக்கிறது.

சாதி, நிறம், மொழி ஆகிய வித்தியாசங்கள் சர்வதேச முஸ்லிம் சகோதரத்துவத்தில் இல்லை. இச்சகோதர தங்கவடத்தை விடுவதற்கோ; அறுப்பதற்கோ எவருக்கும் உரிமையில்லை. இங்குள்ள முஸ்லிம்கள் தமிழ் பேசும் முஸ்லிம்களேயாவர். தமிழ் இனமன்று.

குடிமரபும் அதன் ஆளுமையும்

ஒரு பெரிய சமுதாயத்தின் மக்கள் தொகையை இலகுவாக இனங்காணுவதற்கு குடி, கோத்திரம், வம்சம் என்ற உட்பிரிவுகள் அவசியமாகும். றஸூல் (ஸல்) அவர்கள் பிறந்த அறபுத் திருநாட்டில் தந்தைவழிக் கோத்திரங்கள் உண்டு. "கபீலா"க்கள் என்று இப்பிரிவைக் கூறுவர்.

இவ்வாறு குடிமுறை கொண்டு இனம்காண்பது இஸ்லாம் ஒப்பிய மரபேயாகும். இக்குடிமுறையின் நோக்கம் இனம்காண்பது மாத்திரமே. சாதிப்பிரிவோ, தொழிற்பிரிவோ முஸ்லிம்களிடையே ஒருக்காலும் இடம்பெறமாட்டாது. இவ்வாறு நற்பயன்பாடு நோக்கி எழுந்த குடிமுறைமை பல நற்செயல்களுக்கு ஆதார சுருதியாக அமையும். இக்குடிமரபு முறை சிலரைக் கொச்சைப்படுத்தும் என்ற மாயை மயக்கத்தில் சீரணிக்க முடியாத வகையில் திண்டாட்டம் உண்டாவதும் உண்டு. தற்போது குடிமரபு முறையின் ஆளுமை வலுக்குறைந்து வருவது போன்ற தோற்றமுண்டு. இத்தோற்றம் நீறுபூத்த நெருப்பை ஒத்ததேன்றி யதார்த்தமான கருத்தன்று.

சில சந்தர்ப்பங்களில் அவசியமான பிரச்சினைகள் ஏற்படும்போது மேலே பூத்திருந்த நீறு நீக்கப்பட்டுவிடும். யதார்த்த நா வெளியே கொழுந்து விட்டெரியும்.

குடிமரபினால் ஏற்படும் பயன்களாவன :

1. ஒரு கிராமத்தில் சகோதரக் கட்டுக்கோப்புடனான சமுதாய வாழ்வு உண்டாகும். ஒரு குடிபல கிராமங்களிலிருந்தால் அக்கிராமங்களுக்கிடையேயும் சகோதரத் தொடர்பு விசாலமடையும். ஒரு குடியிலிருக்கும் ஆண்கள் சகோதரர் அல்லது மாமன் மருமகனாயிருப்பார்கள். இதனால் மதிப்பும் கண்ணியமான தன்மையும் ஏற்படும்.
2. ஒரு குடியின் தலைவர் "மரைக்காயர்". அவருக்கு அக்குடியில் மிக்க செல்வாக்கும் மதிப்பும் இருக்கும். இதனால் பிரச்சினைகளுக்கு மிக இலகுவாகத் தீர்வு காணலாம்.
3. குடியினுள் உள்ள தேவைகள், விவாகம், கத்னா போன்ற சம்பிரதாயச் சடங்குகள் நடைபெறுதல் இலகுவான காரியமாகும்.
4. ஒரே குடிக்குள் விவாகத்தெ தொடர்பு வைத்தல் பெரும்பாலும் நடைபெறுவதில்லை. சகோதர பாசத்தை இது காட்டுகின்றது.

குடி அமைப்பு முறை – மரைக்காயர் முறை

வயது, கல்வியறிவு, செல்வாக்கு, நேர்மை, மார்க்கஅறிவு ஆகியவற்றில் கூடிய தகைமையுள்ளவரை மக்கள் மரைக்காயராகத் தெரிவர். இம்மரைக்காயருக்கு மக்கள் தொகையைப் பொறுத்து உப மரைக்காயரும் இருப்பர். ஒரு குடி அமைப்பு ஓர் ஒழுங்கான சங்க அமைப்புப்போல் நடைபெறும். இவ்விதம் தெரிவு செய்யப்படும் மரைக்காயர்மாரே அக்கிராமப் பள்ளிவாசலின் பாரம்பரிய தர்மகர்த்தாக்களாவர். இவ்வாறு அமையும் மரைக்கார் சபை அதீத செல்வாக்கும் ஆளுமையும் கொண்டது. நீதி விசாரணைகளையும் இச்சபை நடத்தும்.

சுருங்கச் சொன்னால், ஒரு கிராமத்தின் வாழ்வியலையும் பண்பாட்டையும் நெறிப்படுத்தும் அதிகார சபையே மரைக்கார் சபையாகும்.

குடிகளின் ஆளுமையின் தற்கால நிலை

மட்டக்களப்புக்கு வடக்கேயுள்ள முஸ்லிம் கிராமங்களில் குடிகளின் ஆளுமை தேய்பிறையாகிவிட்டது. இக்கிராமங்களுக்கு வடக்கில் திருகோணமலை, பொலன்னறுவை மாவட்டங்களில் குடிமரபு முறை இல்லை. இதன் தாக்கமே மேலே சொல்லப்பட்ட கிராமங்களில் தேய்பிறை நிலைக்குக் காரணமாகும். காத்தான்குடிப் பேரூரில் குடிமரபு முறை உண்டு. ஆனால், குடிகளின் ஆளுமை வலிமை பெற்றதாக இல்லை. சுற்றுச் சூழலின் நிலைமையும் அம்மக்களின் தொழில் முறைமையுமே இவ்வாளுமைக் குறைவுக்குக் காரணமாகும். தென்கிழக்குப் பிராந்தியத்திலுள்ள முஸ்லிம் கிராமங்களில் குடிமரபில் ஆளுமை இன்றும் வலுவாக இருக்கின்றது.

குடிகளின் தனித்துவப் பாங்கு

ஒரு குடியில் சனத்தொகை, பழமைச் செல்வாக்கு ஆகியவற்றைப் பொறுத்து அக்குடியின் மதிப்பு கிராமத்தில் ஒரு பெரிய குடியில் 1ஆம், 2ஆம், 3ஆம் என்று பல பாகங்கள் உண்டு. இப்பாகப் பிரிவுமுறை வகுத்துவார் (தாய்வழி), கத்தற, கந்தாயம் என்ற உட்பிரிவுகள் நோக்கி வகுக்கப்படும். குடிகள் ஒவ்வொன்றுக்கும் தனித்துவமான சில பண்புகள் உண்டென்று மக்கள் நம்புகின்றனர். இந்நம்பிக்கை முற்றும் பிழையானதென்று கூறமுடியாது.

குடிப்பெயர்களும் எண்ணிக்கையும்

தமிழ் மக்களுக்கும் முஸ்லிம் மக்களுக்குமிடையேயுள்ள பொதுவான குடிகள் வருமாறு :

1. பொன்னாச்சி குடி
2. மூத்தநாச்சி குடி
3. இளையநாச்சி குடி
4. வரிசைநாச்சி குடி
5. உலகிப்போடி குடி
6. படையாண்ட குடி
7. பெத்தாண்ட குடி
8. பனிக்கனா குடி
9. வடக்கனா குடி
10. கச்சியான் குடி
11. கோப்பி குடி
12. செட்டி குடி
13. கலிங்கனார் குடி
14. உசவீடு குடி
15. ராசம்பிள்ளை குடி
16. சின்ன கதிரன் குடி

2. முஸ்லிம்களிடையே வழக்கிலிருக்கும் தமிழ்மொழிப் பெயர் கொண்ட குடிகள்.

1. வெள்ளரசன் குடி
2. ஆலங் குடி
3. ஓடாவி குடி
4. மணனைப் போடி குடி
5. தச்சனார் குடி
6. சங்கதி குடி
7. சாயக்காரன் குடி
8. மாமனாப்பிள்ளை குடி
9. சங்கரப்பத்தன் குடி
10. சேனைக் குடி
11. களனி குடி
12. வட்டுக்கத்தற குடி
13. ஒஸ்கட்டன் குடி
14. வெற்றி சிங்க ஆராய்ச்சி குடி
15. பணியீட்டுக் குடி
16. சம்மான் ஓட்டி குடி

3. முஸ்லிம்களிடையே இருக்கும் முஸ்லிம் பெயர் கொண்ட குடிகள்.

1. லெப்பைக் குடி
2. ஆலிம் குடி
3. மோதின் குடி
4. ஜாவாக் குடி
5. ஆதம் பட்டாணி குடி
6. நெய்னா ஓடாவி குடி
7. சுல்தான் பிள்ளை குடி
8. மாப்பிள்ளை மரைக்கான் குடி
9. முஹம்மது ஹாஜி குடி
10. உதுமான் போடி குடி

மேலே உள்ள குடிப்பிரிவுகள் பெயர் நோக்கியே வகுக்கப்பட்டன. வேறு எவ்விதத் தனித்துவத் தன்மையும் கருதப்படவில்லை.

பண்பாட்டு விழுமியங்கள்

பெருநாள் கொண்டாட்டம்

இரு பிரதான பெருநாட்களை அக்காலத்தில் கொண்டாடினார்கள். மீலாத்ஷரீப் கொண்டாட்டம் 1930களுக்குப் பின்னரே இப்பிராந்தியத்தில் அறிமுகமானது. பெருநாள் வருவதற்குப் பல நாட்களுக்கு முன்னரே பல முன்னேற்பாடுகளைச் செய்யத் தொடங்குவர்.

பெருநாளன்று காலை குளித்து, புத்தாடை அணிவார்கள். பெரியவர்கள் உணவருந்தி பெருநாளைக் கொண்டாடுவதற்குப் பலவகைப் பொழுதுபோக்குகளில் ஈடுபடுவார்கள். அக்காலம் வெடி கொளுத்தி மகிழ்வது பிரதான அம்சமாக இருந்தது.

மதிய உணவு முடிந்ததும் இனத்தவரைச் சந்தித்து மகிழும் பிரயாணம் ஆரம்பமாகும். பரஸ்பரம் மக்கள் வீடுகளுக்குச் சென்ற மகிழ்ச்சியைத் தெரிவிப்பர்.

பின்னேரங்களில் பல விளையாட்டுக்களும், ஊஞ்சல் ஆட்டங்களும், பொல்அடிகளும் நடைபெறும்.

பெருநாள் வருவதற்கு முன்னரே பல வகையான விளையாட்டு ஏற்பாடுகள் நடைபெறும். இம்முயற்சியில் அக்கறையுள்ள வாலிபர்களும் ரசனையுள்ள முதியவர்களும் ஈடுபடுவார்கள். விளையாட்டுப் பொழுது போக்குகள் வருமாறு:

1. பெரிய ஊஞ்சல்

உயர்ந்த மரக்கிளைகளில் தரையிலிருந்து ஐந்து, பத்து அடிஉயரமான பிரமாண்டமான ஊஞ்சல்கள் போடுவார்கள். அகலமான நீளமான பலகையும் அமைக்கப்பட்டு இருக்கும். பலகையின் இரு பக்கமும் கயிற்றைப் பிடித்துக்கொண்டு இருவர் ஊஞ்சலை உந்தி மேல் எழுப்புவார்கள். பலகையிலும் இரண்டு மூன்று பேர் இருப்பார்கள். பார்ப்பதற்கு மிகப் பயங்கரமாக இருக்கும் இந்த ஊஞ்சல் ஆடும் வேளையில் கீழே இருந்து சிலர் ரசமான பாட்டுக்களை இசைப்பார்கள்.

2. தொட்டில் ஊஞ்சல்

தற்காலம் காணிவேல்களில் இருக்கும் விளையாட்டு ஊஞ்சல்கள் போல அவ்வமைப்பு இருக்கும். ஒரு பெரிய பலமான குற்றியில் இரும்பு அச்சைப் பொருத்தி கையால் சுற்றுவதன் மூலம் தொட்டில்கள் மேலும் கீழும் சுழன்று வரும்.

3. கிறுக்கு ஊஞ்சல்

ஒரு பெரிய வைரமான மரத்தை நாட்டு உச்சியைக் கூராக்கி அக்கூரின் மேல் துலாபோன்ற கம்பு ஒன்றைத் துளைபோட்டு அமைப்பார்கள். துலாவின் இருபக்கமும் இரு பலகைகளை கயிற்றில் தொங்க விடுவார்கள். இவ்வாறு தொங்கவிடப்பட்ட பலகைகளில் சமமான பாரமுள்ள இருவர் ஏறி இருப்பர். நடப்பட்ட மரத்தடியில் ஒருவர் துலாவைச் சுழற்றுவார். துலா கிறுகிச் சுழன்று வரும். இருப்பவர்கள் இறுகப் பிடித்துக் கொண்டிருப் பார்கள்.

4. மெத்தை வீடு கட்டுதல்

இரண்டு மூன்று தட்டில் தற்காலிகமாக பலகையினால் வீடு ஒன்றைக் கட்டுவார்கள். பலவகை வர்ணக் கடதாசிகள் கொண்டு அலங்காரம் செய்வார்கள். உண்மையான மேல் வீடுகள் இல்லாத அக்காலத்தில் இவ்வித அமைப்பைப் பார்த்து மக்கள் அதிசயப்பட்டு மகிழ்ந்து களிப்பார்கள். வீட்டுள் ஏறிப் பார்ப்பவர்களுக்கு மிகச் சொற்பமான கட்டணமும் அறவிடப்படும்.

5. கோலாட்டம் , பொல்லடி

இரண்டு கைகளிலும் சுமார் 15 அங்குல நீளமான தடியைப் பிடித்து ஒன்றோடு ஒன்று அடித்து ஆடுவதே கோலாட்டமாகும். பொல்லடி என்றும் இது பெயர் பெறும். உரிய கோல்களைத் தயாரிப்பதற்கு சில குறிப்பிட்ட மரங்களையே தெரிவு செய்வார்கள். கோல்களுக்கு பச்சை, சிவப்பு சாயமூட்டிக் கொள்வார்கள். சிறிய சதங்கைகளைப் பொல்லில் அமைத்துக் கொள்வார்கள். இவை இனிமையான ஒலியைக் கிளப்பும். ஒரு சீரான அமைப்பில் பொல் அடிக்கும்போது அக்காட்சி கண்ணுக்கும் காதுக்கும் பெருவிருந்தாய் இருக்கும். இப்பொல்லடியில் 18 க்கு மேற்பட்ட வித்தியாசமான வகைகள் உண்டு.

கயிற்றுப் பொல்லடி என்பதில் பொல்களில் பலமான சிறிய கயிறுகளைக் கட்டி மேலே ஒரு இடத்தில் அமைத்து இருப்பார்கள். வளைந்து வளைந்து அடிக்கும் வேளையில் கயிறுகள் பின்னி அக்கயிறுகள் முறுக்கப்பட்டு ஒரு தனிக்கயிறாக ஆகிவிடும். பின்னர் மறுபக்கம் மாறி அடிப்பார்கள். இவ்வாறு அடிக்கும்போது கயிறுகள் பிரிந்து தனித்தனியாக வரும். இக்காட்சி பார்ப்பதற்கு மிகவும் விநோதமாகவும் ரசனையுள்ளதாகவும் இருக்கும். இத்தகைய நுட்பமான நவீன கலை முஸ்லிம்களுக்குரிய தனிப்பட்ட கலையாகும். இக்கலை இன்று கவனிப்பாரற்று மங்கி மறையும் நிலையில் உள்ளது. இவ்விநோத விளையாட்டுக்களைப் பழக்குபவர்களுக்கு அண்ணாவிமார் என்று பெயர். அண்ணாவிமாரும் தற்போது அருகிவிட்டார்கள். இந்த அருமையான கலையைப் பேணிப் பாதுகாப்பது எமது கடமையாகும்.

6. பதம் பாடுதல்

சாரீர நயமுள்ளவர்கள் குழுக்களாகவும், தனித்தும் பல இஸ்லாமிய இலக்கியப் பாடல்களை இசைப்பார்கள். அவை இஸ்லாமியக் கருத்துச் செறிவுள்ளவையாய் இருக்கும். அப்பாடல்கள் தரமானவை. சாஸ்திரீயச் சங்கீதத்துக்குச் சோடை போகாத வகையில் இருப்பதைச் சுட்டிக் காட்டுதல் வேண்டும். மண மங்கள மாலைப் பாடல்கள், கப்பற்பாட்டு, ஊஞ்சற்பாட்டு, தாலாட்டுப்பாட்டு ஆகியன குறிப்பிடத்தக்கவை.

7. வாதுப்பாட்டுப் பாடுதல்

கவித்துவ வல்லமையும் இனிய குரலும் உள்ளவர்களும் கோஷ்டியாக இணைந்து போட்டிக்கு பாட்டு இசைப்பார்கள். இப்பாடல்களுக்கு மத்தளம், பிடில், சல்லாரி, ஹார்மோனியம் ஆகியவை பக்கவாத்தியங்களாக இருக்கும். உணர்ச்சி மேலிட்டுவிட்டால் ஒருவரை ஒருவர் பழித்துப் பாடும் நிலையும் வந்துவிடும். முடிவில் சண்டை சச்சரவுகளும் ஏற்படுவதுண்டு.

8. பஜனை , கொட்டிப் படித்தல்

ஒரு வாத்தியக் கோஷ்டியும் பாடகர்களும் சேர்ந்து பல மணித்தியாலங்களுக்கு இன்னிசை விருந்து அளிப்பார்கள். கத்னா வீடுகளில் இது இடம் பெறும்.

9. நாடகம் , றாமா

அக்கால மக்கள் பலவகை வேஷங்கள் போட்டு பல சரித்திரங்களை மேடைகளில் நாடகமாக நடிப்பார்கள். அலி பாத்ஷா நாடகம் பெயர்போன நாடகமாகும். அப்போது இருந்த சமூக அமைப்பில் இந்நாடக நடிப்பு தடுக்கப்படவில்லை. 1940களுக்குப் பிறகு இந்நாடக அமைப்புக்கு முழுமையான எதிர்ப்பு வந்ததும் நாடக நடிப்பு முற்றாக மறைந்து விட்டது.

10. கவி பாடல்

நிழல் மரங்களுக்குக் கீழ் இருந்து பெண்கள் கோஷ்டியாகவும், போட்டியாகவும் கவிபாடும் வழக்கம் இருந்தது.

மௌலூது ஒதுதல்

சுப்ஹான மௌலூது, முகைதீன் மௌலூத், மீராசாஹிப் ஆண்டவர் மௌலூத் போன்றவற்றைக் குறிப்பிட்ட காலங்களில் தனவந்தர்கள் செய்து வந்தார்கள். சிறிய கந்தூரி என்றும் இதனை அழைப்பர். மௌலூதுகளை மனப்பாடம் செய்த பலரும் பல இராகங்களில் ரசித்துப் பாடுவார்கள். இடையிடையே அறபு பைத்துக்களோடு இணைந்து போகக்கூடிய தமிழ் இன்னிசைக் கீதங்களும் இசைக்கப்படும். கிராமங்கள் தோறும் இக்கீதங்களைப் பாடுபவர்கள் பெயர் பெற்றிருந்தார்கள். இரவு வேளைகளில் 3,4 மணித்தியாலங்களுக்கு பக்தியுடன் இப்பாராயணம் நடைபெறும்.

அப்போது மக்களின் மனப்பாங்கு இதற்குப் பெரும் முக்கியத்துவம் கொடுத்திருந்தது. சனப்பெருக்கக் குறைவும் உணவுப் பெருக்க விரிவும் காரணமாக இருந்திருக்கலாம். வருடத்தில் பல தினங்களுக்கு இவ்விழாக்கள் நடைபெறும். இது ஒரு கட்டாய சம்பிரதாயமாக அமையும் நிலையைப் பெற்றிருந்தது. மௌலூதின் முடிவில் பலகாரம், வாழைப்பழம், பணம் ஆகியனவும் வழங்கப்படும்.

மௌலூது விழாக்கள் இப்போது மிகக் குறைந்த அளவிலேயே நடைபெறுகின்றன.

தலைப்பாத்திஹா

மாப்பிள்ளை லெப்பை ஆலிம் ஸாஹிப் என்ற பெரியாரால் இது ஆக்கப்பட்டது. முஸ்லிம் மக்கள் அக்காலத்தில் பிள்ளைப்பேற்று வருத்தத்தின்போது பிறசமயச் சடங்குகளையும் ஆசாரங்களையும் பின்பற்றி வந்தனர். ஆகவே அக்கால கட்டத்தில் தலைப்பாத்திஹா அங்கீகரிக்கப்பட்டதாக இருக்கலாம். அப்போது மகப்பேறுகாலம் நெருங்கியதும் வீட்டைப்பெரிதும் அழகுபடுத்தி மேற்கட்டி என்னும் வெள்ளைகட்டி, பழங்கள், வெற்றிலைகளைத் தொங்கவிட்டு அலங்கரிப்பர். அதன் கீழ் தலைப்பாத்திஹா பெரும் ஆரவாரத்துடன் நடைபெறும். இதைச் செய்யாவிட்டால் அப்போதிருந்தவர்களுக்கு மனத் திருப்தியோ நிம்மதியோ இல்லை. தலைப்பாத்திஹா வரவர மறைந்து விட்டது. ஆடம்பரமாக தலைப்பாத்திஹா ஒதுதல் "அகீகா" எனும் அவசியமான சடங்கையே மறைத்து விட்டது.

"அகீகா" கொடுக்கும் பழக்கம் இன்று அதிகரித்து வருகிறது.

கத்தங்கள்

இருட்டோடைக்கத்தம், 3ஆம் கத்தம், 7ஆம் கத்தம், 20ஆம் நாள் பெரிய மாவுரொட்டி, 40ஆம் நாள் சாப்பாடும் ரொட்டியும், வருடக்கத்தம், கபுறு மூடி கத்தம் ஒதுதல் ஆகியன அன்றிருந்த சில பழக்கங்கள். இவற்றில் பல இன்று இல்லாது ஒழிந்து விட்டன. இத்தேவையற்ற வீண் சம்பிரதாயங்களில் பல இந்திய மரபுகளைப் பின்பற்றியதால் ஏற்பட்டனவாகும்.

அவுலியாக்கள் கத்தங்கள், முகைதீன் ஆண்டவர் கத்தம், அலியார் கத்தம் என்றெல்லாம் பல கத்தங்கள் ஒதும் முறைகள் அன்றிருந்தன. வெள்ளிக்கிழமைகள் தோறும் யாஸீன் ஒதுவதும் ஒரு வழக்கம். மேலே காட்டப்பட்ட வழக்கங்கள் அனைத்தும் அன்றைய மக்களின் கல்வி அளவுக்கும் அன்றைய சூழ்நிலைகளுக்கும் தகுந்தவாறு ஏதோ ஒரு வகையில் அறிமுகம் செய்யப்பட்டிருந்தன.

இன்று பொருளாதார வசதி உள்ளவர்கள் தம் இனத்தவர் மீது அன்னதானம் கொடுப்பதும கத்தம் ஒதுவதும் அறிவு ரீதியான வகையில் நியாயப்படுத்தக்கூடிய பாங்கில் அமைந்துள்ளன. விஷேடமாகக் கொண்டாடப்படும் சில நிகழ்வுகளாவன

1. பட்டக் கலியாணம்

எவராவது ஒருவர் புதுவீடு ஒன்று கட்டினால், அல்லது தொழில் செய்து வருமானத்தை முதல்முதல் பெற்றால், அல்லது ஏதாவது கல்வி வகையில் உயர்நிலை அடைந்தால் (ஒதி முடித்து மௌலவியாக வந்தால்) குறிப்பிட்ட அந்த நபரை மகிமைப்படுத்துவதற்காக இனத்தவர் பட்டக் கலியாணம் என்ற ஒரு வைபவத்தை ஒழுங்கு செய்வார்கள். குறிப்பிட்ட தினத்தன்று இனத்தவர்களும், அன்பர்களும் சேர்ந்து குரவை, வெடி, வாத்தியங்கள் சகிதம் பெரு விழாவெடுப்பர். குறித்த நபருக்கு ஆலங்காய், அரசங்காய் சொரிந்து மகிழ்ச்சியூட்டுவர். ஆலங்காய், அரசங்காய் என்பது மரத்தின் காய்கள் அன்று. அக்காய்கள் வடிவத்தில் மாவினால் செய்யப்பட்ட சிறு பலகார வகைகளாகும். ஆராத்தியெடுப்பர். பல கேளிக்கை விளையாட்டுக்களிலும் ஈடுபடுவர்.

இவ்வைபவ இறுதியில் விழாத் தலைவருக்கு பலவகை உடைகள், நகைகள், பணம் பரிசிலாக வழங்கப்படும்.

இவ்விழாவின் குறிக்கோள் பட்டக் கலியாணத்துக்குரியவரைப் பாராட்டி, உற்சாகப்படுத்துவதும் பார்த்திருப்பவர் பலரை இவ்வித சாதனைகளைப் புரிவதற்குத் தூண்டுதல் கொடுப்பதுமாகும்.

இவ்வித பட்டக் கலியாணங்கள் இன்று இல்லாமற் போய்விட்டன.

2. திருக் கலியாணம்

றமழான் நோன்பு காலத்தில் பல ஹதீஸ் மஜ்லிஸ்கள் நடைபெறும். பெருநாள் கழித்து சில நாட்களின் பின் உபதேசம் செய்த மௌலவியைக் கண்ணியப்படுத்துவதற்கும் பரிசில்கள் கொடுப்பதற்கும் ஒரு பெருவிழா நடைபெறும். இதற்கு திருக்கலியாணம் என்று பெயர். விழாவன்று கதாநாயகனான மௌலவி ஷர்வாணி முழு உடை அணிந்து பெரும் பகட்டோடு மாப்பிள்ளை போல காட்சியளிப்பார். அவருக்குப் பக்கத்தில் துணையாக வேறு சில மௌலவிமார்களும் இருப்பார்கள். மணமங்களமாலை போன்ற பாடல்களைப் பாடுவதற்கு பாடகர் பலரும் ஆயத்தமாயிருப்பார்கள். இவ்விழா இரண்டு, மூன்று நாட்கள் தொடர்ச்சியாக நடைபெறும்.

இறுதிநாளன்று காணிக்கை சேர்த்தலும், பரிசில்கள் சேர்த்தலும் நடைபெறும். குறித்த மௌலவியைப் பிரமுகர் பலர் சேர்ந்து அவர் வீட்டுக்கு ஊர்வலமாக அழைத்துச் செல்வார்கள். அன்றையநாள் முழுவதுமே திருவிழா நாளாக இருக்கும். இவ்விதமான விழாக்கள் இப்போது நடைபெறுவதில்லை.

3. மரங்களுக்குக் கலியாணம்

தென்னை மரங்கள், கமுகு மரங்கள் முதன்முதல் பாளை தள்ளிவிட்டால் அதனை ஒரு சிறப்பென்று கொண்டாடும் வழக்கம் இருந்தது. பெருமரங்கள் பூத்துக் காய்த்ததும் அதனையும் மகிழ்ச்சியோடு கொண்டாடுவர். மரங்களை அழகுபடுத்தி, மரங்களுக்குப் பக்கத்திலே சென்று மகிழ்ச்சியான வாழ்த்துரைகள் கூறுவார்கள். தென்னை மரங்களுக்கு சீலை அணிவிப்பதும், நகைகள் போடுவதும் அக்கால வழக்கமாக இருந்தது.

இவ்வழக்கத்தைத் தற்போது கேட்பது நம்ப முடியாத அதிசயக் கதையாக இருக்கும். விஞ்ஞான ரீதியில் இந்த நிகழ்ச்சிகளுக்குக் கருத்துண்டு. நல்ல இசையும், புகழ்ச்சியான வார்த்தைகளும் தாவரங்களுக்குச் செழிப்பையும், மகிழ்ச்சியையும் கொடுக்கும் என்பது தற்கால விஞ்ஞானிகளின் கூற்றாகும். இதனை அறியாமலேயே நம் முன்னோர்கள் செய்த இக்கிருத்தியங்கள் மெச்சுதற்குரியன.

விருத்த சேதனச் சடங்கு (கத்னா)

இச்சடங்கு பெற்றோரின் பொருளாதார நிலை, சமூக அந்தஸ்துக்கு ஏற்ப பலதரப்பட்ட முறைகளில் நடைபெறும். வசதி படைத்தவர்கள் சிலர் பல நாள் விருந்து கொடுத்து விருந்து முடிவில் மக்களைப் பல வண்ண உடைகளால் அலங்கரித்து குதிரைமேல் ஏற்றி தெருக்கள் தோறும் வலம்வரச் செய்வர். இவ்வூர்வலத்தில் மேளதாள வாத்தியங்கள் பின்னணியாக அமையும். இனத்தவரும் நண்பர்களும் விருத்த சேதன மாப்பிள்ளையை அழைத்து ஆராத்தியெடுத்து சிற்றுண்டி கொடுத்து பரிசில்களும் வழங்குவர். இவ்விழாக்கோல நிகழ்ச்சி பல நாட்களுக்கு நடைபெறும். முடிவில் விருத்த சேதனம் நடைபெறும். இதுவும் ஒரு கொண்டாட்ட நிகழ்ச்சியாகும். குதிரையேற்றம், வலம் வருதல், வாத்திய முழக்கம் ஆகியவை இப்போது மறைந்துவிட்டன. சுமார் 20 வருடகாலத்தில் இம்மாற்றம் நிகழ்ந்துள்ளது.

இப்போது சில இடங்களில் ஒலிபெருக்கியை பல நாட்களுக்கு உரத்த சத்தத்தில் ஒய்வில்லாமல் போட்டு தம் மக்களின் விழாவைச் சிறப்பிக்கின்றனர். சுற்றுவட்டாரத்தில் வசிப்பவர்களின் நித்திரைக்கு இது பங்கம் விளைவிக்கின்றது.

விருத்த சேதன மாப்பிள்ளைக்குப் பலவகையான பரிசில்கள் வழங்கப்படும். இனசனத்தவர்கள் தனித்தனி பரிசில்கள் கொடுப்பர். சிலர் பலரைத் தம்மோடு கூட்டிவந்து கூட்டுமொத்தமான பொருள், பரிசில்கள் கொடுப்பர். இதற்கு "மருதோன்றி போடுதல்" என்ற மரபுப் பெயரும் உண்டு. தற்போது பல இடங்களில் ஆடம்பரமற்ற முறையில் விருத்த சேதனம் நடைபெறுகின்றது. சிறாருக்கு இளவயதில் ஆடம்பரமற்ற வகையில் "கத்னா" செய்வது விரும்பத்தக்கது. இந்நிலைக்குரிய சாத்தியக்கூறுகள் தென்படுதல் பண்பாட்டில் சிறந்த திருப்தியைக் காட்டுகின்றது.

பெண்கள் பக்குவமடைதல் (பூப்பு விழா)

சுமார் 20,25 வருடங்களுக்கு முன்னர் மகள் ஒருத்தி பருவம் அடைந்துவிட்டால் அதனைப் பகிரங்கப்படுத்தி அலங்காரம் செய்து இனசனத்தவர் கொண்டாடுவதற்கு வாய்ப்பு வைப்பது வழக்கமாக இருந்தது. மஞ்சள் பூசி விளையாடுதல், நீர் இறைத்து விளையாடுதல் ஆகிய கேலி

விளையாட்டுக்கள் நடைபெறும். இவ்வழக்கம் தற்போது முஸ்லிம் சமூகத்திடம் முற்றாகவே ஒழிந்து விட்டது. இது வரவேற்கத்தக்க ஒரு மாற்றம்.

பிள்ளைக்குப் பெயர் வைத்தல்

ஆண்களின் பெயர்கள்

தம்பி, லெப்பை, பாவா, குட்டி, கண்டு என்ற முன்பின் அடைமொழிகளோடு சேர்த்து பண்டையப் பெயர்கள் இருந்தன. உதாரணம் வெள்ளைத்தம்பி, வெள்ளைக்குட்டி, சின்னத்தம்பி, குஞ்சித்தம்பி, பெரியதம்பி என்பன. இவை தமிழ் வடிவமான பெயர்கள். இப்பாங்கான பெயர்கள் தற்போது நடைமுறையில் இல்லை. லெப்பை, பாவா என்ற இணைப்புக்களையும் தற்போது எவரும் வைப்பதில்லை.

கடந்த சில தசாப்தங்களாக புதிய பெயர்கள் பல தோன்றியுள்ளன. ஆனால் கருத்து இல்லாத வகையில் ஹிந்திப் பெயர்களையும், பாரசீகப் பெயர்களையும் சூட்டிவிட்டு நவீனமென்று சொல்வது நகைப்புக் கிடமானது. கருத்துள்ள அழகான அறபுப் பெயர்களே நம் தனித்துவத்தைக் காக்கும்.

பெண்களின் பெயர்கள்

பெண்கள் பெயர்களில் பிள்ளை, உம்மா, நாச்சி, பீவீ போன்ற இணைப்புகள் அதிகமாக உண்டு. உதாரணம் தங்கப்பிள்ளை, தங்க உம்மா, பொன்னிப்பிள்ளை, பொன்னியும்மா, வெள்ளியும்மா, வெள்ளிப்பிள்ளை. இவையெல்லாம் முற்றுமுழுதான தமிழ் அமைப்புப் பெயர்களாகும். இவ்விணைப்புகள் தற்போது குறைந்து விட்டது.

பானு, பேகம் (திருமதி) போன்ற உருதுப் பெயர்களை கருத்தறியாமல் வைப்பது பொருத்தமன்று. இவ்வாறே ஜானுபா, நிபாஸா, கனீஸா போன்ற இழிவான கருத்துள்ள பெயர்களை ஒலிஇசை நோக்கி உத்தமக் குழந்தைகளுக்கு வைப்பது பாவமான காரியம்.

அறபு மொழியில் சிறப்பான கருத்துள்ள ஆயிரமாயிரம் பெயர்களுண்டு. அவையே நமக்கு உகந்தவை. பாத்திமா என்ற பெயரை பின்னிணையாக வைக்கும் பழக்கமுண்டு.

திருமணம்

திருமண வைபவ ஒழுங்குகள் கிராமத்துக்குக் கிராமம் வேறுபாடுகளுடன் அமையும். சுமார் 60 வருடங்களுக்கு முன் ஒரு திருமண வைபவத்தில் பின்வரும் நிகழ்ச்சிகள் இடம் பெற்றிருந்தன. பெண்வீட்டார் "கேள்விச் செப்பு"க் கொண்டு போதல், மாப்பிள்ளை வீட்டார் "பெட்டி" கொண்டு வருதல் போன்ற இந்நிகழ்ச்சிகள் பரஸ்பரம் பலமுறை நடைபெறும். திருமணம் அண்மித்ததும் பெண் வீட்டார் மாப்பிள்ளை வீட்டுக்குச் சென்று திருமணம் பேசுவர். அங்கு 'வட்டா' கொண்டு போதல் வழக்கம். அச்சபைக்கு இருபக்க மரைக்கார்மார் தமது கட்சிக்கும் தலைமை வகிப்பர். அங்கு பல சம்பிரதாய வினாக்களின் மூலம் பூர்வாங்கப் பேச்சுவார்தைகள் நடைபெறும். முடிவில் ஒரு தீர்வு ஏற்படும். திருமணத்தினம் குறிக்கப்படும். நெல்லுப்போடுதல், சம்பந்திச்சோறு, காப்பணிகாரம், பரிசம், ஏழுநாள் செப்பு, கால் மாறிப் போதல், மருதவெண்டி போடல் என்ற விடயங்கள் அலசி ஆராயப்பட்டு சபை முடிவடையும்.

காவின் முடிந்ததும் மாப்பிள்ளை பெண் வீட்டுக்குச் செல்லும்போது பொல்லடி, வானவிளையாட்டு, குரவை, வெடிச்சத்தம் ஆகியன தொடரும். மாப்பிள்ளை குடையின் கீழ் நடந்து செல்வார். குடையின் மேல் வெண்ணிறத் துணி போடப்பட்டிருக்கும். இவ்வூர்வலத்தின் பின்பகுதியில் பெண்கள் வருவார்கள். இரு தரப்புப் பெண்களும் பெட்டி மாற்றுதல், பரிசம் மாற்றுதல் என்ற நிகழ்ச்சிகளில் பல கேளிக்கைகளை நடாத்தி மகிழ்ச்சிகரமாக அந்நிகழ்ச்சிகளை முடிப்பர்.

மாப்பிள்ளை "நிக்காஹ் மஜ்லிஸ்"க்கு (விவாக சபை) வருவதற்கு சற்று முன்னர் பெண்வீட்டார் பாயும் வெள்ளையும் விரித்து மாப்பிள்ளையின் இருப்பிடத்தைக் கௌரவப்படுத்துவர். இது சில ஊர்களில் இன்றும் உண்டு.

மாப்பிள்ளை, பெண் வீட்டை அடைந்ததும், மைத்துனர் பாவாடை விரித்து வரவேற்க வேண்டும். வெண்ணிறத்துணி ஒன்றை மாப்பிள்ளையின் காலடியில் விரிப்பதும், மாப்பிள்ளை அதை மிதிக்க முயல்வதும் மைத்துனர் மிதிக்கு முன் சீலையை இழுத்துக் கொண்டு செல்வதும் ஒரு விளையாட்டு. பெண் வீட்டுப்படியில் மாப்பிள்ளை கால் வைத்தவுடன் மைத்துனர் நீரால் அல்லது பாலால் மாப்பிள்ளையின் காலைக் கழுவ வேண்டும். இச்சடங்கு "கால் கழுவுதல்" எனப்படும். இது நடைபெறும் இடத்துக்கு மேலாக கூரை முடிச்சி, வெள்ளை கட்டுதல் என்பன இடம்பெற்றிருக்கும். கால் கழுவிய மைத்துனருக்கு மாப்பிள்ளை கணையாழி மோதிரம் ஒன்றைப் பரிசாக வழுங்குவார். இந்தச் சடங்கும் முடிந்த பின்னர் குத்து விளக்குகளும் நிறைகுடமும் உள்ள அறையில் மாப்பிள்ளை பிரவேசிப்பார். அங்கே சேவரைக்கால் என்னும் ஆசனத்தின் மேலே மணப்பெண் இருப்பாள். இருதரப்பின் நெருங்கிய உறவினரும் இருப்பர். தாலி கட்டுதல் வைபவம் இடம்பெறும். பால்பழம் கொடுத்தல் என்னும் நிகழ்ச்சியும் நடைபெறும். முடிவில் லெப்பை துஆ ஓதுவார். இத்துடன் இந்த நிகழ்ச்சி முற்றுப்பெறும்.

மாப்பிள்ளை பெண் வீட்டு வாசலில் வந்ததும் மாப்பிள்ளையின் சிறப்பையும் புகழ்ச்சியையும் எடுத்துக்கூறுமுகமாக வாழ்த்துப் பாக்கள் பாடப்படும். இதற்கு "சவால் கூறல்" என்பது மரபுப் பெயர். இதற்கென்றே சிலர் கிராமங்களில் இருப்பார்கள்.

விவாகம் முடிந்த பின்னர் ஏழுநாள் செப்பு ஏழு வகைத் தின்பண்டங்கள், (கொழுக்கட்டை, சீனிமா, காம்பரப் பலகாரம், உதறுகளி, பிட்டு, வாரப்பம், கோழியப்பம்) மாப்பிள்ளையின் வீட்டுக்கு வரும்.

காலப்போக்கில் இச்சடங்குகளில் பல கைவிடப்பட்டுள்ளன. இச்சம்பிரதாய வழக்கங்கள் சுருங்கி விட்டன. தற்போது எதுவித சம்பிரதாயச் சடங்குமில்லாமல் நடைபெறும் விவாகங்களும் பலவுண்டு. வீண்விரயமும் பணச்செலவும் நீக்கப்படுதல் வரவேற்கத்தக்கது.

வைத்தியமுறை

இந்நூற்றாண்டின் ஆரம்பத்திலேதான் மேல்நாட்டு வைத்திய முறை இப்பிராந்தியத்தில் ஆறிமுகப்படுத்தப்பட்டது. இதற்கு முன்னர் யூனானி, ஆயுர்வேத வைத்திய முறைகளே இங்கு நடைமுறையில் இருந்தன. 1950கள் வரை கல்முனை, நிந்தவூர், சம்மாந்துறை, அக்கரைப்பற்று, பொத்துவில் ஆகிய இடங்களில் சிறிய அரசாங்க மருந்துச்சாலைகள் மாத்திரமே இருந்தன.

இப்பிராந்திய மக்கள் கடந்த நூற்றாண்டுகளில் நாட்டு வைத்தியத்தையே நம்பி இருந்தார்கள். தகுதி வாய்ந்த நாட்டு வைத்தியர்கள் மக்களுக்கு பண நோக்கமின்றி தகுந்த சேவை செய்து வந்தார்கள். வைத்தியர்களுக்கு மூலிகைவகைகளைப் பற்றிய உண்மையான அறிவு இருந்தது. ஒழுங்கான மூலிகைகளும் இலகுவாகக் கிடைத்தன. வைத்தியர்கள் தக்க வைத்தியம் செய்து நற்பேரும், புகழும் பெற்றார்கள். ஆகவே மக்கள் வைத்தியரை நம்பி வைத்தியம் பெற்று சுகம் அடைந்தார்கள்.

1980களிலிருந்து ஆங்கில வைத்தியத்தில் ஒரு திருப்புமுனை ஏற்பட்டது. அம்பாறை, கல்முனை வைத்தியசாலைகள் தரமுயர்த்தப்பட்டன. தனிப்பட்ட மேல்நாட்டு வைத்தியர்களும் முறையாக வைத்தியம் செய்தனர். இதனால் மக்கள் கவனம் மேல்நாட்டு வைத்தியர்கள் பக்கம் திரும்பியது. மூலிகைகள் கிடைப்பதில் தட்டுப்பாடு ஏற்பட்டதும், நாட்டு வைத்தியர்களின் அக்கறைக் குறைவும் மேல்நாட்டு வைத்தியத்துக்கு வசதியாக அமைந்தன. தொடர்ந்து மேல்நாட்டு வைத்தியம் வளர்ச்சி பெற்றது. கீழ்நாட்டு வைத்தியம் வளர்ச்சி குன்றியது. ஆனால் சில குறிப்பிட்ட நோய்களுக்கு கீழ்நாட்டு வைத்திய முறையே சிறப்பாக இருந்தது. அந்நோய்களுக்கு மக்கள் நாட்டு வைத்தியரையே நாடினர்.

விஷவைத்தியம், முறிவுவைத்தியம் ஆகியவற்றிற்கு சிறந்த வைத்தியர்கள் இப்பிராந்தியத்தில் இருக்கிறார்கள். குறிப்பாக பாம்புக்கடிக்கான விஷ வைத்தியம், நாட்டு வைத்தியர் கையிலேயே இன்னும் இருக்கின்றது. பணம் பெறாமல் இலவசமாக வைத்தியம் செய்யும் இவர்கள் மக்களால்பெரியதும் மதிக்கப்படுகின்றார்கள். முறிவு வைத்தியத்துக்குரிய சில குறிப்பிட்ட மருந்துகள் இன்னும் சில குடும்பங்களின் தனிப்பட்ட பொக்கிஷமாகக் கருதப்படுகின்றன.

பேச்சு மொழி வழக்கு

பேச்சுமொழி ஒவ்வொரு ஊருக்கும் வித்தியாசமான முறையில் அமைந்திருக்கும். ஒருவருடைய பேச்சு மொழியைக் கொண்டு அவரின் ஊரைத் தீர்மானித்துக் கொள்ளலாம். பேச்சுமொழி, கல்வியறிவு, அனுபவம் ஆகியவற்றிற்கு ஏற்ப மாறுபடும். 20ஆம் நூற்றாண்டின் முன் தசாப்தங்களில் எல்லா இடங்களிலும் கிராமியப் பேச்சு, கொச்சைமொழி நிலைகொண்டு இருந்தது.

அக்காலத்தில் இருந்த பேச்சில் "கா", "இலக்கா" என்ற அசைகளை உடைய சொற்கள் பெரும்பாலும் பயன்படுத்தப்பட்டன. "கா" வைத்துப் பேசுதல் இலக்கண முறைக்குப் பொருத்தமானதே. இதனால் பேரறிஞர் சிலர் "ஆடவர் தோளிலும் கா அரிவையர் நாவிலும் கா" என்று கிழக்கு மாகாணத்தின் தனித்துவத்தைப் புகழ்ந்து கூறியுள்ளார்கள். பண்டைக் காலத்தில் கணவன், மனைவியருக்கிடையே 'கா' என்ற அசைச்சொல் பெற்றே உரையாடல் பரஸ்பரம் நடைபெற்றது. இது அக்கால மரியாதைக்குரிய உரையாடலாகவும் கணிக்கப்பட்டது.

கல்வியறிவும் அனுபவமும் கூடிய பின் மக்கள் பேச்சுவழக்கிலும் அதன் தாக்கம் தெரிந்தது. வீட்டில் இருக்கும் தமது படித்த பிள்ளைகள் திருத்தமாகப் பேசுவதைக் கேட்டு பெற்றார் பேச்சிலும் திருத்தம் படிப்படியாக ஏற்பட்டது. கவிபாடும் தன்மையுடைய பெண்கள் எதுகை மோனை இசையுடன் ஓசை நயத்துடன் பேசுவார்கள். அப்பேச்சொலி கேட்பதற்கு காதுக்கு இதமாக இருக்கும்.

இம்மக்களின் பேச்சுவழக்கில் இனிமையும், குழைவும் பண்புத்தன்மையும் செறிந்து இருப்பதைக் காணலாம். இப்போது எவரும் "நீ" எனப் பேசுவதில்லை. நீங்கள் என்ற சொல்லே வழக்கில் இருக்கின்றது. வினைமுற்றுச் சொற்களும் ஒருமையில் முடியாமல் பன்மையிலே முடியும்.

Historical Foundation of the Economy of the Tamils of North Sri Lanka

(THE 19TH AND 20TH CENTURIES)

Sinnapah Arasaratnam

The outlines of economic activity in the Jaffna Peninsula as it developed in contemporary times began to take shape in the 18th century. Both its strengths and its weaknesses were clearly demonstrable. Among its strengths were a well-established system of small -holding cultivation, a tendency towards diversification to cash crops and production for a market, availability of a skilled and unskilled labour force and money wages adequate to attract and keep such labour, a reasonably brisk trading activity from a few of the port outlets and a small entrepreneurial class drawn from a variety of communal groups acting in competition and in concert. Among its weaknesses were the restrictions on free trade imposed by a mercantilist colonial government, the fragility of the large paddy farming sector, the increasing dependence on imported rice, the vulnerability caused by a dependence on export markets for the cash crops and a rising population in a limited land area. Despite the undisputed evidence of declining standards of living towards the end of the 18th century, in relation to conditions in the rest of the Island, Jaffna still had the reputation of an orderly economy out of which the state could take its legitimate pickings. Lord Hobart's famous Minute has this to say on Jaffna :

> *A most minute examination into the revenues of the province of Jaffnapatnam would be desirable, it being a fact perfectly well known, that Jaffna was the part of the Island where the servants of the Dutch Campany made the largest, the most rapid fortunes.*

As in the case of the Dutch, it is clear that the gathering of revenue to the maximum limit possible was the prime concern of the new government that took over the administration.

The population of the administrative district of Jaffna has been expanding at an uneven rate and a close study of this demography is necessary to set the stage for an understanding of the area's economy. As argued earlier, the figure of 123, 188 for the entire commandement of Jaffnapatnam in 1827 was an undercount as shown from the evidence of earlier and later censuses. It is possible to get a clearer picture of demographic movement from 1871 onwards when decennial censuses are held. In the first major and detailed census of 1871, the Jaffna District had a population of 276,063 out of a total Island population of 2,400,380. The district had a crude density of 200 persons per square mile but this conceals the fact that the district consisted of Poonery and Thunukkai outside the peninsula. The district is thus divisible into two regions,

an arid sparsely populated one with 15 persons per square mile and a densely settled heart of the peninsula with 700 persons per square mile In terms of density per cultivated square mile, the Jaffna district even then was the first in the whole Island, with 1,616 people.[2]

In the next census ten years later (1881), the population of the district had increased to 265,583, an increase of 19,520 persons or 7.9%. This increase compares with an all-island population increase of 15% during this period but this of course is largely caused by immigration from India which did not affect the Jaffna peninsula.[3] During the next ten year period (1881-1891) the rate of increase of the Jaffna population was even lower. There were 13,701 people more in 1891 then in 1881, thus a 5.1% increase as compared wtih 7.9% over the previous period. Even the all-island increase is lower now than it had been earlier 9% as compared with 15%.[4] During the next ten year period (1891-1901) the increase was 21,567 persons and 7.7%. This compares with an all-island growth rate of 18.6%, again these being years of large immigration movement from India.[5] In the next ten years (1901-1911), the population of Jaffna increased by 25,861 people or 8.5% as compared with an all-island rate of 15.2%. This was the highest rate of increase since the decennial censuses were begun.[6] The following ten years (1911-1921) see the worst rates of increase for many years, there being only 3,829 people more in 1921 than in 1911 and the rate of increase was 1.1% as compared with an all-island rate of 9.6%.[7] The situation reverts to normal in 1921 to 1931 when there are 24,884 more people and a growth rate of 7.5% as compared with an all island rate of 18%[8] the ten year census due in 1941 was not conducted because of the war and in the first post-war census held in 1946, 15 years after the previous one, there were 67,052 more people in the Jaffna district, a growth of 19.5% or a mean annual rate of 1.3% which was the highest annual birth rate on record so far. This compares with the all island growth rate of 25.4% thus bringing the Jaffna rates somewhat more approximate to the rest of the Island.[9] The next census ws taken in 1953, seven years after the previous one and now there were 76,052 more people, that is 15.7% increase and a mean annual rate of 2.2% the highest ever on record.[10]

A number of factors serve to explain this lag of population growth in Jaffna as compared to the rest of the Island, beside the one major phenomenon of immigration noted above. Indeed, it is possible to rel;ate population growth to economic, climatic and health crises experienced in the north of the Island. In the 20th century, there is also the phenomenon of immigration that is begining to occur. In the 1880's, population growth suffers a reduction in rate and can be related to continuing crop failures, insufficient rain and sickness. This is even more acute in the period 1911 to 1921 when annual growth is down to 0.1%. These are also years of epidemics, crop failures and shortages caused by the first world war. During this period also begins to occur the migration of Tamils southwards and to British Malaya and the Straits Settlements. For the first time

in the 20th century a net inflow into the Jaffna district was registered in 1946 and this was probably caused by repatriation immediately before and after the second world war. This process is reversed again in the census of 1953. The high rates of growth from the 1930's are the result of the extension of rural and enviornmental health and the increasing money in circulation in the Peninsula as a result of remittances from those working outside.

Up to 1946, the increase in population was largely absorbed by the older settled areas of the Peninsula. Thus the divisions of Vadamarachi, Valikamam West and Valikamam North have a density of population of 1,000 to 2,000 per square mile. The Jaffna town and the surrounding division was always a growth area, absorbing people when conditions in the surrounding country were depressed. The Jaffna division had in 1946 a density of 4,000 per square mile. The Valikamam East division came next with a density of 500 to 1,000 per square mile, followed by Thenmarachi with 400 to 500 per square mile. The very sparsely populated divisions of Pachilapalai and Poonakari had a density of less than 50 per square mile. This trend is reversed, however, after 1946 when Pachilapalai and Karaichi show marked increases, largely the result of resettlement, colonization and desalination schemes in these divisions. In periods of depression and failure of monsoons, it is these fringe areas that are seen to be worst affected. Sickness, epidemics and malnutrition take their toll and there is also migration away from these villages. Something of this has been happening in the islands as well.

During the first decade of the new British administration, there was continuity in policies and aims. The maximation of revenues was the government's prime concern and the tax squeeze on Jaffna and its inhabitants imposed by the Dutch was continued. This multitude of taxes were farmed out annually and in the early years of British rule resulting in ever increasing revenue. The increasing population and the removal of some of the previous trade restrictions appear to have resulted in a quickening of economic activity, at least as judged from the increased value of the tax farms. Thus in 1796/97, the tax farms realised Rs. 225,000, an increase on the previous year and considerably higher than they had been under the Dutch.[11] A number of export and import duties had been abolished, though the major duty on tabacco was retained. The reduction of duties and the freeing of trade had resulted in some trade expansion, though there were other conditions that impeded trade.

Gradually over the first few decades, the British began to change the administrative structures, taxation methods and economic policies. The system of tax farming was gradully abandoned with the simplification of the fiscal system, a process that was culminated with the radical reforms recommended by the Colebrooke Commission. When the farming of governmental share of the land revenue was abolished, taxes were paid direct to government officers and a large administrative machinery came into existence. The previous revenue

farmers, scions of influemtoal families in the cillages, now became revenue collecting and civil servants. This excluded chetty and Muslim tax famers and other entrepreneurs of Indian extraction and based power more firmly on local land-owning families.

A number of factors combined to cause changes to traditional patterns of landownership and cultivation. The steadying of the increase in population increaased the pressure on land. There is evidence that, in the first half of the 19th century, parts of the Pachilapalai and Thenmarachi districts declined further in fertility and could not sustain even the small populations they did at marginal levels. There was thus a migration towards the older settled districts which increased in density. There was also a decline in whatever industry there had been which also had the effect of throwing more people on to the land, A notable casualty had been the weaving industry which was still active in the first two decades of the 19th century and had provided employment to some thousands of people.[12] This pressure of people on land had its inevitable consquence in the extent of individual holdings. Furthermore, there was always the incentive to switch from paddy cultivation to more remunerative crops, a factor which has operated for centuries previously when Jaffna was drawn by trade into the Indian Ocean economy. In the 19th century this consisted primarily of an increase of acreage under tobacco. The demand for fresh vegetables and fruits led to the growth of market gardening. The biggest disincentive to paddy cultivation was the import of cheap rice from India and Burma. The availability of cheap food was an axiom of imperial policy. Wages were tied to the price of food and it was imperative that there be an abundance of cheap labour for British investment and enterprise.

Towards the end of the 19th century, in the Northern Province which included the Districts of Jaffna, Mannar and Vavuniya, the total annual consumption of rice amounted to between 1,100,000 and 1,200,000 bushels. In addition about 275,000 bushels of dry grains were also consumed. Out of these food grains consumed, in a year of good harvest, 650,000 bushels of rice would be produced within the province.[13] But these good years were few and far between. In a particular year, such as in 1893, the output would drop to a very low figure of 155,000 bushels and around 400,000 bushels seems to have been a reasonable level of production.[14] In addition, there was an annual output of about 275,000 bushels of dry grains. This meant that the amount of rice imported into the province ranged from 600,000 bushels in a good year up to 900,000 bushels when the harvest had failed. Thus the province depended on imports for anything between 50% and 80% of its consumption. This dependence on imported rice increased in the 20th century, as population increased, the pressure on land grew as did also the diversification towards other crops. The total amount of rice consumed in the province rose to around 1,500,000 bushels while the local output had declined to around 320,000 bushels in a good year and an average of around 250,000 bushels. This meant that imports had to be

increased markedly by about 50% to around 1,200,000 bushels. The decline in rice produced locally was caused by a number of factors. The acreage of land devoted to paddy was constantly shrinking. Because of increasing population, village settlements were encroaching on paddy land. The process of diversification of agriculture was going on, in particular the boom in tobacco in the 1880's and 1890's was making itself felt. The pressure on land had the inevitable result of subdividing holdings which were now cultivated in small largely uneconomic holdings.

The trend was clearly visible in the inter-censal period 1911 to 1921. Paddy land owners in 1911 were 3.75% of the total population of Ceylon Tamils but had declined in 1921 to 1.02% of the population. Paddy land cultivators, that is those who lived on the cultivation of paddy but owned no land, had risen from 2.1% in 1911 to 4.57% in 1921. Another index to the declining scale of cultivation was that agricultural labourers declined from 1.41% in 1911 to 0.73% in 1921. During this same period there was a small increase in owners of tobacco plantations 1.17% in 1911 to 1.35% in 1921, an ever larger increase in labourers in tobacco plantations : 3.46% in 1911 to 4.82% in 1921. There was also a substantial increase in those categorised as general labourers 3.16% in 1911 to 5.06% in 1921.[15] All this shows a shift in economic activity in the pennisula consequent to the monetizaton of the economy and patterns of consumption.

It is interesting to see the movement of wage rates in the 19th and 20th centuries and make inferences from them about the standards of living of various sectors of the population. In 1835 a cooly labourer earned 3 dt or 12.3 cents a day and an artisan 1 sh. or about 50 cents a day.[16] In 1841, cooly wages seem to have risen to 4 1/2 d. or 18 1/2 cents a day.[17] Detailed figures are available for the wages of agricultural labourers in the various provinces of Jaffna in 1842.[18] Wage rates fluctuated as between provinces and forms of payment varied from full cash payment to cash plus one meal, cash plus two meals, full payment in paddy, paddy plus food. Payment in paddy and food was more common in Vadamarachi, Thenmarachi and the islands, while in the rigion of Jaffna town payment was mostly in cash. In Valikamam west and east, payment was in cash and food. The standared rate seems to be 2 fanams or 12 1/2 cents a day to which was sometimes added one free meal, sometimes not. It appears that a meal was costed at 1 fanam or 6 1/4 cents per person. Muslim labour was paid more, 3 fanams or about 19 cents a day and no food. When related to the wages and prices prevailing in the 18th century, it is obvious that there had been a decline in real wages and that the money wage had not risen with rising prices of food and other necessities. It is clear that these agricultural labourers lived at or near starvation levels, a feature compounded by the seasonal nature of the demand for labour. On the other hand, skilled artisan labour wages appear to have been adequate to maintain reasonable living standards.

Detailed wage rates for agricultural labour are available for 1894 and it is possible to chart the movement of wages.[19] Again rates fluctuated between provinces and in the manner in which payments were made - in cash, paddy and food. In money value, the highest paid areas were the villages around Jaffna town, because of the great demand for labour here and the outlying districts of Karaichi, Pachilapalai and Poonakari because of the inaccessibility of labour. The total money value of a daily wage was between 18 and 42 cents. Wages in and around Jaffna town were about 35 cents a day, including the cost of a meal when it was provided. A meal appears to have been costed at 6 cents a day. Wages were lower in the provinces, 18 to 24 cents in Valikamam east, 24 cents in Vadamarachi and 24 to 31 cents ih Valikamam west. Where wages were paid fully in paddy, the money value of the wage was higher, going up to 42 cents a day. It appears that in fifty years time the wages of agricultural labour had risen about 2 1/2 times. In the absence of reliable evidence on the movement of prices of essentials, it is difficult to relate this rise in wages to rise in prices. It appears that in 1842 a measure of paddy cost 4 cents and in 1894 it has risen to 7 cents. This would indicate that wages had risen faster than the price of paddy. But rice would be only one element in the cost of living and it is reasonable to assume that a number of other essentials of living clothing, rents, vegetables, edible oils etc. would have risen much faster.

There is the further fact that the dependence on imported rice left the price depend on the vagaries of supply. Thus it is seen that in the first decades of the 20th century, the price of paddy could vary within weeks from Rs 2-50 a bushel (8 cents a measure) to Rs. 6-00 bushel (19 cents a measure)[20] These fluctuations caused enormous hardships to the community and particulary to daily wage labourers. It appears that the rice import trade was dominated by a few chetty merchants of Jaffna and any shortage in Jaffna or a crop failure in India pushed prices up. They appear to have controlled imports to manipulate market prices. When this went out of hand, there would be threats of civil unrest in Jaffna and the Government Agent would have to intervene.[21] When conditions were good and prices were low, the consumption of rice went up. But when local production was distrupted and prices rose, the poorer sections would look more to dry grains and to palmyrah produce for sustenance.

In this context the contribution to the economy of the major cash crop of the Peninsula, tobacco, assumes a new importance and should be dealt with in some detail. It was seen in the previous lecture that tobacco grown in Jaffna was capturing an increasing share of the Indian market in the 18th century. But while some quantities were exported to Madura, Tanjore and the Coromandel coast, by far the largest share was taken by the Malabar coast. It appears that the tpbacco grown and cured in Jaffna was particularly suitabl to the Malayalam palate and nostrils. The Rajas of Travancore, who had

declared a monopoly in the import and sale of Jaffna tobacco into Malabar, found it a money-spinner. Because of the symbolic relationship experienced between the Jaffna producer and the Malabar importer, the producers became completely dependent on this Malabar market and looked no further than satisfying year by year the demands of this market.

From the very early years, British administrators, realised the importance of tobacco to the economy of the province, though the main 'burden of their concern was on its role as a revenue raising commodity. More efficient methods of collecting the export duty on tobacco, combined with the increase in exports raised the total duty realised on tobacco exports to Rs. 232, 200 in 1798.[22] Under the Dutch this duty had never fetched more than Rs. 80,000 a year. The duty on tobacco was 25%. In the first decades, with the pacification of southern India and the extension of British rule there, the demand for tobacco grew and the trade expanded. It appears that about 2 1/2 million pounds of tobacco were exported from Jaffna annually. Of this around 68% went to Malabar, another 30% to Southeast Asia and the rest to South Ceylon. Besides the well established Travancore market, from the end of the 18th century, there was an expanding trade to Southeast Asia, mainly to Acheh and then to Penang. This trade was largely pioneered by South Indian Muslims of Nagore and Porta Novo (Cudalore) and also some chetties from these ports in patnership with them. With the expansion of British political power over that coast and over Ceylon, these merchants are seen to act in partnership with English private traders stationed in Port St. David.

With British power paramount in India and in Ceylon, it might be expected that the tobacco trade with India could have been put on a firm, regular footing. The subsequent history of the tobacco trade shows that this was far from being the case, that it s sometimes violent fluctuations affected producers, middlemen and government revenue alike. This is a rsult of a peculiar characteristic of British imperial policy which bound the colony to the mother country with a tight knot but left each colony struggle against its sister colony like two independent political entities. The fact that Travancore was an autonomous protected state further complicated matters. Tobacco exports were increasingly dependent on the ruler of Travancore who used his near monopoly position to control prices and volume of exports. All attempts to effectively free the trade on the Jaffna end met with firm opposition of the ruler of Travancore. The Ceylon government entered the market as a monopolist purchaser of tobacco in 1812 and exporter to Travancore. It also raised export duty to 50% and later 60%. This played havoc with the Achenese market which could not stand such duties. The lost Southeast Asian market could not be regained, though government introduced a scheme of refund of part of the duty for exports to markets other than Travancore. These upsets in the trade affected exports and production in the period 1826 to 1833. Many middlemen were driven out of business.[23]

The decline in exports upset the financial system of Jaffna : the Indian merchants had annually defrayed about 125,000 to 140,000 Pagodas (worth about Rs. 500,000 to 600,000) which remained in circulation within the peninsula. This gold coin was used to pay for imports of consumables such as rice and textiles which had to be paid for in this coin. Besides the reduction in volume of exports, the government as monopolist buyer paid the producer in paper currency which had no value otuside the island and was not acceptable to foreign merchants. It thus upset the foreign trade of Jaffna and caused a shortage of imports.

These ups and downs of policy towards the tobacco trade had played havoc with the production and affected the producers adversely. Exports had dropped from an all time high of 3 1/2 million pounds per year in the 1820's to 750,000 in the 1830's. The Indian Government, Travancore State and the Ceylon Government had been falling on each other in an effort to fleece the profits on tobacco as much as possible. Prices were high, duties were high, while markets were being lost and there was great uncertainty among producers.[24]

In the wake of the tariff reforms introduced on the recommendations of the Colebrooke Commission, the export duty on tobacco was reduced to 2%. This had an immediate effect on the volume of export but the central problem remained. The monopoly over the import and sale of tobacco in Travancore and Cochin enabled the rulers to keep prices at an artificially high level which had an enormous effect on consumption and demand for Jaffna tobacco. The Indian Government was reluctant and unable to persuade the state of Travancore to abandon this monopoly. The result was that the Jaffna product lost a chance to break away from its over-dependece on the Travancore market as high prices prevented its spread to other parts of Malabar and the Madras Presidency. Cheaper and poorer varieties of tobacco soon spread in these parts and took over the markets which were thus lost forever to the Jaffna product.

In the second half of the 19th century, tobacco cultivation and export began to fare better having been freed from the monopoly of the Travancore Raja and subject only to an import duty in that state Production and exports began to rise and the years 1880 to 1900 appear to have seen the heights of tobacco cultivation in Jafffna. New land was turned over to tobacco. The export for these years tell their own story and were never reached in the 20th century. The highest recorded export was in 1896 when 10,244,752 pounds of tobacco were exported for a price of Rs. 1,918,951 closely followed by 10,188,528 pounds in 1875. Exports in these years never fell below 7 1/2 million pounds and export earnings were between Rs. 1,400.000 and Rs. 1,900,000.[25] This was a valuable addition to the purchasing power of the Jaffna tobacco farmer.

But this very expansion brought attendant problems. The market continued to be a restricted and specialised one in Malabar where the particular aroma of the Jaffna leaf was very much desired. As long as this market could absorb

the entire produce, things were all right. But the great expansion of the 890's caused a glut in the market. Production had exceeded demand and prices fell. As this would have had a marked effect on the Jaffna economy the authorities were constrained to look at it as a major problem.. It was necessary to diversify the export markets and to achieve this it would be necessary to introduce new varieties other than those suited to Malabar. The problem was looked at the turn of the century and with greater urgency in the first years of the 20th century when the market for Jaffna tobacco collapsed in Travancore. In 1901, the exports fell to 5,736,000 pounds at a price of Rs. 583, 660 and in 1902 even lower to 3,870,000 pounds at Rs. 454,967. [26] This decline was caused both by a fall in production and even more by a steeper fall in price.

This fall in price was never redressed and growers had to live with low prices in the 20th century. Through the help of agricultural experts, new varieties of tobacco suitable for cigarette making were introduced. The Travancore market picked up, though not to the previous levels. In the 1920's exports from the North were between 2 1/2 million to 4 million pounds. Despite these fluctuations and uncertainties, tobacco cultivation provided a significant addition to earnings in Jaffna. It enabled a number of farmers to divert from unproductive paddy farming to a crop which at least enabled them to earn a living. The earning was, however, not high, particularly after the drop in prices in the 1910's. Costs of cultivation were heavy and what the producer was paid was always small. It brought money into the economy and kept a number of people employed - farm labourers, processors, transport workers, middlemen, dock workers. In 1921, there were about 25,000 labourers exployed in the tobacco farms.[27] Looked at in relative terms, the tobacco - growing areas give an appearance of greater prosperity than many of the areas which continue to struggle along with the traditional growing of paddy.

The produce of the palmyrah is seen to continue as a stand-by to economic wherewithal in modern times. the export trade in palmyrah timber continued but was restricted by more effective regulations intended to preserve the palmyrah palm. The produce of the palm was a useful supplement to the diet of the people, particularly in areas of low productivity of paddy and incomes insufficient for the purchase of imported rice. In the 1890's, the export of palmyrah fibre from Jaffna, the Islands, the Vanni districts began to take off. Vavaseur and Co. of Colombo opened up this export trade through an agency in Jaffna. It brought a substantial sum of money into the province and benefited the small holders of palmyrah groves, the poor labourers who collected the fibres and the middlemen. Soon after its initiation large quantities of fibre were exported. In 1891, 9,028 cwt., in 1892, 12,177 cwt. and in 1893, 8,743 cwt. It brought into the province respectively Rs. 122,559, Rs. 156,672 and Rs. 115,665.[28] The owner received 9 cents a pound. Itinerant Muslim traders went into distant vilages and bought it at cheaper rates. Everyone wanted to get into the act.

Thousands of young trees were killed in an effort to extract the fibre. Robber bands stalked the nights devastating other people's palmyràh groves. The, government received innumerable complaints and village headmen impressed on it the necessity to control this destruction for fear of the extinction of palmyrah trees. Controls were imposed on the extraction of palmyrah fibre and the quantities exported were restricted to under 4,000 tons. [29] The manufacture of sugar from palmyrah palm juice was begun in 1916 by the Ceylon Sugar Refineries Company which opened a factory for this purpose near Valvettiturai[30] This provided employment to a number of people in the neighbourhood and served to increase the price of palm toddy. This in turn benefited the tapper classes. The export of palmyrah produce both to the southern parts of the Island and to South India continued into the 19th century, though rising population and therefore greater consumption and the dwindling area under palmyrah led to a decline in this export in the 20th century. In the 1850's for example about 10,000 cwt. of jaggery was exported annually from Jaffna to the Indian coast.[31] Large quantities of *Kilangu* and *Odiyal* were exported from Point Pedro to Colombo. These exports, though small in an overall context, were a useful boost to the incomes of poorer groups that engaged in the collection and processing of palmyrah produce. The use of palmyrah produce as food was an index to the state of the province economy. When the paddy harvest was good, rice was cheap and there was money in circulaion, palmyrah produce was not sought after as food. In times of distress, rising price of food and unemployment, large numbers of people would resort to the produce of the palmyrah as their basic diet.

The commercial cultivaion of coconut came late into the Jaffna Peninsula, in the 1840's. When it did, it was on the initiative of English entrepreneurs, mainly officers of the English East India Company serving in India. Bengal civil servants, in particular, seem to have invested in clearning land and opening plantations.[32] The districts of Pachilapalai and Tenmarachi were found most suitable. Besides, it was here that crown land was offered for sale on favourable terms. The cultivation of coconut caught on with the promise of good returns. In ten years of the opening of the first estate, over 10,000 acres of Government land were purchasd and planted. Over fifty estates were under cultivaion.[33] The restriction on the availability of land and the fluctuation in climatic conditions prevented the expansion of coconut in the way that it was happening in the south. European investment was phased out toward the end of the century and most of these established estates were brought by the growing Tamil entrepreneurs based in the south. These plantations provided some employment in an economically depresed area and contributed some economic relief to those areas. Again, there was some diversion of land marginally under paddy and dry grains to coconut which was found to be a more lucrative crop.

Market gardening was another activity that boomed in the 19th and 20th centuries, the rising population creating a demand within the Peninsula. Tennent compared the neatly laid out market gardens of the Jaffna peasant to those of Fulham and Chelsea of his days.[34] Much of the produce, even in his time, seems to have been exported southwards, particularly non-perishable things such as onions, and chillies., The export of this produce had made Point Pedro an important port and we see a revival of this port which had once been active but had seen a decline under the Dutch who tried to channel everything through Jaffna.

Fishing and the sale of sea products had always played a major role in the economy of the Tamils from the earliest times. Unfortunately, there is no way of measuring its exact extent in the absence of evidence on the movement of prices of fish and other sea produce. In the early 19th century markets were considered to be a lucrative tax farm in which a number of wealthy people invested. There was noted an upward movement of prices in those early decades which must have benefited fishermen. By its very nature, the fishing industry is not one that could register continuous growth in the years before mechanization and refrigeration. But the continuing growth of population, the wide popularity of fish as an element in people's diet and the short distances to the sea from every part of the Peninsula, combined to enable a number of people to be employed in the fishing industry. In the 1921 census, 10,130 men were registered as earning their livelihood by fishing. Though the indsutry did throw up a few enterpreneurs and capitatlists in certain regions, it was nowhere as marked as the developments in the south. It remained, like peasant farming, a series of small scale enterprises with marginal returns. With but a few exceptions, fishing communities remained depressed sections with high denisty over small land areas.

Community health and welfare continued to be major problems in the 19th century and it was only after the 1930's that the cyclical recurrence of epidemics and the presistent malnutrition was in some measure remedied. It is difficult in the absence of records to say whether the situation worsens in the 19th century, or whether such occurrences were present even earlier and have gone unrecorded. Influenza and dysentry were the common diseases and epidemics of cholera and smallpox broke out not infrequnetly. Climatic conditions, economic recession and poor community health reinforced each other. Widespread damage by cyclone, failure of crops through a season of drought or by excessive flooding would deprive the people of nutritional food. This in turn would leave them exposed to infectious diseases. The 1880's appear to have been a very bad period. The 1884 cyclone caused extensive damage and was followed by four years of cholera and small pox epidemics. The 1910's were another period of economic hardship. The death rate was heavy and population declined over a ten year period in many villages, most markedly in the villages of Tenmarachi.[37]

Education, it has been remarked, was the largest industry opened by the Britsih in Ceylon. Enough is known of the boom in education in Jaffna under the aegis of Christian missions, Hindu organizations and the state. The purpose here is to treat of educaion as a factor in contributing to the economy of the Tamils and the contribution is a many pronged one. There was, firstly, employment generated by these many educational institutions in the North. Then there were the employment opportunities opened up for the graduates of these schools in the bureaucracy and the private sector through the Island. In 1921, a total of 10,185 Tamils were employed in public adminsitration and the liberal arts[38] Thirdly, there was the opportunity to go abroad to other British colonies, notably British Malaya and the Straits Settlements. Education also had the social effect of alienating people from the land which, in the case of Jaffna where there was a pressure on land, was not a bad thing after all. With hindsight, a major criticism can be made with respect to education in Jaffna which it shared with all educaion in the British colonies. The education produced a nation of pen-pushers, the adverse effect of whcih was not immediately seen as there was a great demand for pen-pushers all over the British Empire. The neglect of technical and agricultural education was something the Tamils lived to regret, together with all other subject peoples of the British Empire. The imparting of appropriate knowledge of land use, of effective crops, of some mechanical skills in those years, when food production was beginning to lag seriously behind population increase, would have done a world of good to the Tamils. The only efforts made in this direction at Jaffna College, by the practical and far-seeing Americans coming from a milieu where an economic miracle was taking shape, were soon overshadowd, largely by a negative response of the people whom they were intended to benefit.

Emigraion and the opportunities for employment outside the Peninsula opened up at a timely moment for the economic future of the Tamils. Seasonal migration to work in paddy fields south of the peninsula had always been prevalent from as far back as the 17th century. Purchase of paddy fields by Jaffna farmers immediately to the south had also begun at that time. This process extended southwards into the Vanni in the course of the 19th century. It was accelerated with the British policy of repairing and restoring minor and major irrigation works. But, even with these developments there was never any major shift of population from the peninsula to the immediate south until the beginjing of the 20th century, when the population of Vavuniya district increases at a faster rate than that of the peninsula. But even this is partly caused by the immigration of Indian labour to the colonization schemes. It is even more difficult to estimate the movement of population to Colombo and other urban centres in south and central Ceylon except by noting the growth of significant. Tamil populations in those places where none or very few existed before. Then, there was the emigration to Southeast Asia that also becomes significant in the early decades of the 20th century.

While these numbers were not large enough to make any major impact on the demography of the Tamils, they are of great economic significance. The remittances from the south and from southesast Asia contributed significantly to the economic well-being of the community. Those who worked in British Malaya and the Straits Settlements were at a decided advantage. Money wages were higher there and when savings were converted into Ceylon Rupees they gave t he person a tidy nest - egg. These savings were generally invested in property - housing and land and there grew an elite class of F. M. S. pensioners in every village. Some statistics are available of these remittances. In 1910, remittances by money order alone from the S. S. and F. M. S. to Jaffna totalled Rs. 602,878. By 1920 this had risen to Rs. 2,120,000[39] The depression of 1929 and the restrictions on employment that followed put an end to these remittances but with the revival of economic growth after 1935 they were resumed and continued till the Japanese invasion of Malaya in 1942.

I have tried in these lectures to provide a framework for the understanding of the growth of the economy of the Tamils of north Sri Lanka. I have presented a picture of continuity in change and change in continuity. The Jaffna economy has grown in these centuries in the context of a traditional society, responding to external stimulus by internal change and yet maintaining the social fabric of that traditional society. In terms of a people to resources ratio, the land occupied by the Tamils must be deemed very unfavourable. The land is admittedly poor in fertility and in its ability to replenish itself. The climate is difficult and the rains undependdable. People have been the prime resource and a difficult environment has produced a hardy, thrifty resourceful people. The levels at which the land could sustain the population have always been low. The kingdom of Jaffna, in the great days of its power, was never one of pomp or grandeur. The economy simply did not generate such surpluses as to maintain an ostentatious civilization.

The favourable side to this feature has been that society, unlike in other parts of southern Asia, has not been stratified into extremes of economic condition. The social stratification the Tamils brought with them from South India continued but economic disparities were not as marked. There were no large and extensive land-holdings. Social groups did not interact with each other in marked exploitative relationships. The area developed a money economy sooner than the rest of the Island and economic relationsjips were more governed by the market place in the North than any other part of the Island. This also meant that there was no great opportunity for capital accumulation in any one sector of the community. The capitalist entrepreneur was slower in developing and when he did develop he moved southwards.

The land could support large parts of the population only at marginal levels and those parts where productivity was low were even worse off in this respect. Needs were few, luxuries absent. But this meant that the injectiion of some

capital and the quickening of the pace of economic activity made a real difference to living standards and the effects were immediately visible. The impact of the elephant trade, the tobacco trade, oveseas remittances and in our own day the onion and chillie trade are examples of prosperity induced by a little injection of cash into the system.

FOOTNOTES

1. Proceedings of Committee to investigate the state of revenue in Ceylon 4 August 1797. Mackenzie Collection General, 63
2. Census of Ceylon 1871 (Colombo 1873)
3. Census of Ceylon 1881 (Colombo 1882)
4. Census of Ceylon 1891 (Colombo 1892), Vol. I
5. Census of Ceylon 1901 (Colombo 1902) Vol. I
6. Ceylon at the census of 1911 (Colombo 1912)
7. Report on the census of Ceylon 1921 (Colombo 1923 - 24) Vol. I, Pts 1 and 2.
8. Report on the Census of Ceylon 1931 (Colombo 1931) Vol. I
9. Census on the Ceylon 1946, Vol. I, Pt. 1. General Report (Colombo 1950)
10. Census of Ceylon 1953, Vol. I, General Report (Colombo 1956)
11. Proceedings of Investigation, pp. 299-307
12. C. R. de Silva, Ceylon under the British Occupation, Vo. II (Colombo 1942), pp. 522-25
13. Based on Ceylon, Administration Report for relevant years.
14. Ceylon, Administration Report 1893 (Colombo)
15. Report of the census of Ceylon 1921, Vo. I, Pt. 2
16. Ceylon Administration Report 1893, (Colombo) quoting evience available in Jaffna Kachcheri.
17. Ibid
18. Ibid
19. Ceylon, Administration Report 1894 (Colombo)
20. Ceylon, Administration Report 1918 (Colombo)
21. Ibid
22. Committee of Investigation, 22 August 1798
23. B. Bastiampillai, British power in India and Ceylonese trade in the early 19th Century. International Conference of Indian Ocean studies, Perth 1979, Section III.
24. Ibid
25. Based on I for relevant years
26. Ceylon, Administration Report 1901, 1902
27. Report of the Census of Ceylon 1921, Vol. I
28. Ceylon, Administration Report for relevant years
29. Ceylon Administration Report 1893.
30. Ceylon, Administration Report 1916
31. Tennent, Ceylon I, p. 531
32. Tennent, Ceylon I, p. 531
33. Tennent, Ceylon I, 532
34. Tennent, Ceylon I, 532
35. Report of the Census of Ceylon 1921, Vol. I
36. Ceylon, Administration Report 1889
37. Report of the census of Ceylon 1921, Vol. I
38. Ibid
39. Report of the Census of Ceylon 1921, Vol. I

THE EFFECTS OF TECHNOLOGICAL DEVELOPMENT ON THE POPULATION OF GAL OYA VALLEY

RALPH PIERIS

The objective of the present report is to describe the demographic effects of technological change on the population of the Gal Oya Valley in Ceylon. The most significant technological changes were the result of the developmental operations of the Gal Oya Development Board, a semi-autonomous corporation which was set up by Act of Parliament No. 51 of 1949, its principal object being peasant colonization, and generally, "to promote agricultural and industrial development, and the economic and cultural progress of these citizens".

On 19 December 1949, the Minister of Agricultural and Lands, acting under Section 30 of the above Act, issued the following general directions to the Board:—

1. *Principal Object.*—"The Gal Oya Development Board should constantly bear in mind that the principal object of the Scheme is the establishment within its Area of Authority of the maximum number of families of Ceylon citizens that the area can carry at a reasonable standard of good and comfortable living conditions".

2. *Provisions for attainment of Principal Object.*—In its endeavour to attain this principal object, the Board should note that it is expected:—

(*a*) "that it will provide water for the cultivation of the maximum acreage of land within its Area of Authority, and with this end in view that it will devise a channel system whereby water is made available to the farthest geographical limit to which it can be carried with the best economic advantage;

(*b*) "that it will adopt in the main the principal of peasant colonization in defining the extent of holdings of Crown land within its Area, whilst at the same time encouraging the growth of cooperative agricultural and industrial undertakings among such peasant colonists;

(*c*) "that it will organize within its Area of Authority a system of planned cultivation of the most suitable crops arranging for such rotation as is deemed agriculturally necessary or advisable, and for the profitable marketing of the produce;

(*d*) "that it will provide electricity for both domestic and industrial use, and will especially seek to promote the use of hydro-electric power in the development of cottage industries;

(*e*) "that it will so regulate water in the Gal Oya Reservoir as to reduce the dangers of flooding within its Area of Authority; and, finally,

(*f*) "that its activities will generally be so directed as to improve the economic condition of the inhabitants within its Area of Authority".[1]

It may be concluded that the technological innovations which provided the primum mobile of social change were those which enabled irrigation of a moisture-starved region, through control of the Gal Oya river. The most significant of these social changes were the demographic transfers envisaged in the Principal Object, as defined in the general directions issued to the Gal Oya Development Board, viz. the settlement of as many families of Ceylon citizens as the area can carry at reasonable living standards. In an early report the Board accordingly made peasant resettlement its central aim, and concluded that "the Gal Oya Project involves settling 250,000 persons on 250,000 acres of almost uninhabited jungle".[2] The six provisions stipulated for the attainment of this principal objective, apart from the last which refers to general economic amelioration of the inhabitants, relate specifically to irrigation, agriculture, flood control, electrical power, cooperative and cottage industries. In the process of attaining these objectives, indirect changes, planned and unplanned, did take place, for example the formation of urban settlements. Population movements could not always be controlled, and unanticipated demographic changes took place.

The scope of the present report, broadly stated, is to ascertain the impact of the primary and consequential technological changes on the demographic situation. After preliminary inquiries it was decided that the emphasis of this report should be on settlement patterns, since the causal connection with technological change could be clearly demonstrated at this level. A survey of an area settled by colonists after the inauguration of the Gal Oya Project was also conducted to secure certain demographic data not hitherto available. But it was not possible to demonstrate relationships between demographic facts (e.g., fertility rates) and technological causes, without a comparative

1. vide GODB: AR, 1949-50, 3-4.
2. *ibid.* 10.

survey of the populations in the area of origin of the settlers. In any case the causal factors are too complex to admit of reliable conclusions.

Since the core of the study relates to settlement patterns, one of the principal tasks of the present report is to present material on the demographic situation prior to the changes impelled by the technological impact of integrated river valley development. This was done in two ways, firstly by original investigation of the remoter villages which have been least affected by the Gal Oya Project, and secondly from historical sources.

The total extent of the Gal Oya Development Board's Area of Authority, excluding 30 square miles covered by the main reservoir, is 1008 square miles. This area comprises the whole basin of the Gal Oya river, from its sources in the Madulsima Hills (elevation 4300 feet) west of the town of Bibile, to the East coast, together with adjoining areas extending from the river Andella Oya in the north, to the town of Komari in the south. The Area is situated in the Dry Zone, defined as a region having at least two months in which soil moisture falls below wilting point.[3] The Dry Zone comprises about two-thirds of Ceylon's land surface, and includes the whole of the northern and eastern part of the Island, with the exception of the hillier areas (Farmer, 1952). Climate has been crucial in determining the socio-economic situation and demographic patterns in the region. Throughout the Area wet and dry seasons are separated by a "little monsoon" with slight rains. Along the coast the mean annual rainfall is higher than in most parts of the Dry Zone (60-70"). Generally the north-east monsoon extends from early November to the end of February, the rains during this wet season being usually predictable and effective. The dry season which follows lasts six months, during four of which the temperature is 80-100 degrees in the shade, with a dry and scorching land wind known locally as *kachchan kattu*, the devil wind. These hot dry months are considered to be the healthiest.[4] The rainfall is ineffective, soil moisture being usually below wilting point in June-July. The rainfall during the intervening "little monsoon" (*manavari* alt. *munmari*) is unpredictable and effective for about half the years in a given period (Farmer 1957b, 780). In the Upper Gal Oya Valley the mean annual rainfall is higher than in the lower basin. being 82·84 at Bibile, while the Gal Oya anicut three miles away is nearer the Hendagala ridge which catches rain and records 94·33. The following table gives the rainfall figures:[5]

3. Determined in turn by the "effective rainfall", i.e. the quantity of water which effectively enters the soil, less evaporation and run off (Cooray, 1948).

4. AR, (G.A. Batticaloa) 1868.

5. Complied by R. Maclagen Gorrie (GODB: AR, 1949-50, p. 11).

Station	*Annual Average and Period*	*Highest single fall in one day*
Plains above Inginiyagala:		
Bibile	82·84 (48 years)	7·60[6]
Gal Oya Anicut	94·33 (38 years)	8·07 3 miles S. of Bibile
Dambagalla (Makullewatte)	83·91 (18 years)	7·67 17 miles SE. Bibile
Medegama	77·73 (41 years)	8·87 10 miles SSE. Bibile
Kehelandewewa	78·77 (16 years)	6·23 Near Dambagala
Moneragala	76·15 (50 years)	8·50
Plains below Inginiyagala:		
Kanankadua	78·75 (36 years)	8·07 Near Inginiyagala
Amparai	72·43 (72 years)	19·20
Irrakkamam	70·27 (78 years)	11·48
Uva Hills above Bibile:		
Lugaloya	129·82 (15 years)	9·80
Geelong	102·82 (36 years)	7·85
Mahadova	105·93 (66 years)	14·10

The distribution of this annual rainfall is uneven; the average monthly average for Bibile, computed over a period of 48 years, is typical:

October	9·85	February	5·15	June	1·00
November	13·52	March	5·75	July	1·50
December	15·49	April	6·13	August	2·85
January	14·80	May	3·20	September	3·70
Quarterly average	13·43		5·06		2·26

The agricultural cycle was naturally geared to expected rainfall, as the staple rice requires for its cultivation "water-logged fields fed with an uninterrupted, yet regulated supply of water" (Pieris, 1956, 40). For the rice-cultivation cycle in Gal Oya Valley the demands on nature's bounty in respect of rain are as follows:[7]

September-October: moderate rains for ploughing and sowing the *manavari* crop (i.e., the crop which depends on rain, in contrast to that which is artifically irrigated by reservoirs).

6. The average total for Bibile for 48 years up to 1947 is 82·84 but the figures since are: 1948—93·94; 1949—94·25.

7. Report of GA, Batticaloa. AR, 1883.

November-December:	heavy rains to swell streams, fill the reservoirs, and moderate floods to re-invigorate lands prepared for the major season (*kalavellamai*).
January-March:	moderate rain to keep *manavari* crops growing, and to admit of *kalavellamai* cultivation begun without drawing unduly on the water reserves in the reservoirs.
April-May:	occasional rain to keep *kalavellamai* crop growing.
July-August:	rain not particularly required but beneficial, and a saving of trouble and labour for the *ettalai* crops.

The local agricultural cycle, particularly in the Batticaloa District (which includes much of the middle and lower Gal Oya Valley) consists of a major season known as *kalavellamai*, corresponding to the *maha* season of the Sinhalese Wet Zone, during which paddy is sown in February-May, and reaped in June-August. On account of the long growth-period cultivation is necessarily restricted to fields which have special irrigational advantages, as there is insufficient rain after February, and conditions of drought from May to October. Hence irrigation works to harness rivers and streams are essential to successful agriculture.

In the 3rd century B.C. the earliest inhabitants of the Gal Oya Valley appear to have had a knowledge of irrigation. The Gal Oya rises in the mountains south-west of Bibile and in its sixty-five mile course to the East coast traverses the Nilgala plains, and divides into several branches. This waterway was harnessed in early times by means of a river channel scheme for the purpose of increasing soil fertility, and to cultivate paddy. In its course through the hills the water-flow becomes more constant, and the volume of water discharged sufficed to irrigate the Upper Valley, by means of channels. One magnificent channel traced near Bibile is nearly nine miles long. In the Lower Valley the river tends to dry up, and had to be replenished from tanks. The ancient river channel schemes were, according to Brohier (1935, 40)

> based on the principle of passing the water from the tanks into the natural bed of the river when the flow in it failed, and raising it again by means of anicuts . . .
>
> Apparently in times long past there were along the banks of the Gal-Oya several natural hollows or "villus" each of them capable of holding up a very large quantity of water. The larger of these hollows today called Kondavattavan, Amparai, and Irakkamam undoubtedly served in the past, as they again do today, to harvest the water in times of heavy rain . . .

The antiquities found in the vicinity of these ancient tanks, such as burnt bricks, pillars, and rock inscriptions, attest to a populous region in the heydey of the irrigation works. Before the Portuguese established themselves

in the Littoral in the sixteenth century, separate Princes who were sometimes tributaries, governed the Batticaloa District, and under their government the Lower Valley was more populous and in a more flourishing state than it has ever been since, judging from archaeological remains, and the extensive fields that had been under paddy cultivation. Before the Portuguese annexation, the Kings of Kandy had subdued these governing Princes "and at the time they were subdued everything was destroyed and annihilated and the inhabitants dispersed into the inner part of the country"[8] The ravages of the Portuguese annexation led to the decay of the extensive irrigation network the control of which required a central authority, and a number of local officials responsible for the distribution of water and the repair of reservoirs and channels. This "hydraulic society" ceased to exist when the population fled from the invader and, according to a Dutch source "some Veddahs and low castes remained the only inhabitants of those districts, which latter were within a few years almost covered with jungle, and were governed by a Vanniyar or tributary of Kandy".[9] He was a descendant of the line of ancient princes which became extinct in 1788.

One Vanniyar fled to Point Pedro, in the extreme North of Ceylon, returned and re-established himself with a retinue of Mukkuvas[10] who rose against him, took him prisoner, and submitted themselves to the King of Kandy, who appointed a chief (*disava*) over Batticaloa District and gave him some Venniyar villages for maintenance. These chiefs resided at Kandy, and made a circuit of their districts once in two years, entrusting the locality to a headman (*vidana*) who collected the King's and his own revenues, and decided disputes between the inhabitants, in the presence of the headmen of the Mukkuvas (*pedies*). These Mukkuva headmen eventually divided the country among their seven families into seven districts, excluding the area in the west which was already inhabited by Sinhalese and Veddahs. Tamils from Jaffna migrated later. In 1638 the Dutch East India Company captured Batticaloa Fort from the Portuguese and in 1762, at the commencement of the war against the Sinhalese, the Mukkuvas and Tamils desired to be placed under the Dutch, who put to flight an army from Kandy.

The demographic pattern in Dutch times was of a populous and well-cultivated Eastern seaboard, while to the west, beyond the river, the land was higher and more fertile and fresh water available, but the region thinly populated, covered by elephant-infested jungle, and the irrigation works in a state of decay. The villages in the vicinity of Batticaloa Fort contained 1792 heads of Households, while the Batticaloa Districts had 4028 registered tax-payers, 1476

8. Memorial complied by the Chief of Batticaloa for his successor, Johannes Philippus Wambeck (late 18th century) Public Record Office, London. C.O. 54/125.
9. *ibid.*
10. A Tamil caste, governed by a separate law, based on matrilineal succession (see Bechert 1962).

Headmen etc., making a total of 10,096. With an average of 4 per family, the population was estimated at the end of the 18th century, to be 40,000. In addition, there were some 300 Sinhalese in the vicinity of Akkarapattuva and in the hills and jungles of the interior, and about 200 Veddahs.[11]

There were many reasons for the depopulation of the valley. The Ceylon Dry Zone closely corresponds with the area of endemic malaria (Farmer, 1950). Other common diseases were *parangi* (yaws), fever, diseases of the eye, dysentry, cholera and small-pox, and their incidence was highest in the wet season. As late as 1884, 70 to 80 children died of fever in 3 months in Kullai Pattuva. For Batticaloa District, the death rate in 1875 was 20 per thousand in a population of 96,000 (as aginst 4168 births), while in the following year the death rate increased to 28 per 1000, the causes of death being fever, small-pox, and cholera. These are the officially registered statistics, but allowance should be made for under-registration. It is well known that marriages were rarely registered, and it is probable that births and deaths were not reported.

In 1879 lack of rain caused "unprecedented distress". Malnutrition and starvation was common in the interior forests, especially in the Sinhalese villages lying along the Uva border. In Lahugalla for instance, it was reported in 1887 that "nearly every man, woman and child in the village is diseased" (G.A's Diary, 5 March 1887). In Malwatta, near Amparai, the villages were liable to flooding, and were described as "wretchedly poor" (*ibid.*, 5 July 1889). Cultivators had no savings, and were reduced to dire straits when the rains failed, and famine was inevitable. (*ibid.*, 25 November 1889). The least developed and poorest people were located in the "pathless wilds of Bintenne and Nadukkadu", the wildernesses of Akkaraipattu and Panama, and "poor, wretched, Wewgam". Chena continued to be the main occupation of the people of Bintenne, Korela, Panama and Wewgam Pattus until recently (AR, 1951).

The decay of the old irrigation works was responsible for the impoverishment of the inhabitants. Towards the end of the last century the population of some area, particularly the Sinhalese and the Veddahs of Bintenne Wewgam and Panama Pattus, were reported to have been excessively poor—too poor to repair the tanks which irrigated their paddy holdings. (AR, Batticaloa, 1882). Abandoning paddy cultivation, they were reduced to *chena* agriculture, felling and burning the extensive jungle, and sowing fine grains, particularly hill-paddy and *kurukkan* (millet, bot. *eleusine coracana*). The extent of their dependence on chena provides an index of their poverty. Ideally, slash-and-burn cultivation of highland forests was only a supplementary occupation engaged in to make good short-falls in rice supplies. Distress forced people to greater

11. *ibid.* In 1915 the population of the Sinhalese settlements, covering approximately 370 sq. miles, was estimated to be 2000 (AR, 1915).

dependence on jungle cultivation, and a transitional case was Kiula village, under Wadunagala tank where in 1887 the inhabitants, reported to have "a very squalid and half-fed appearance", cultivated some paddy fields, but depended mainly on chena for their living (G.A's Diary, 8 March 1887). Although the felling of the jungle demanded hard physical exertion, the chenas when sown only required watching, which could be done by women and children. The failure of the minimum rain required for chena caused untold distress. People subsisted on manioc and other roots, and even leaves. (*ibid.* 17 Jan., 1885). The vegetarian diet of Buddhist villagers gave way on occasion to a greater dependence on flesh of wild animals, and the unrestricted possession of firearms was causing alarm as early as 1871[12] (AR. 1871).

As Farmer (1950) observes, shifting cultivation in Ceylon is unique, as it is practised by a people well aware of settled methods of cultivation, and usually in possession of draft animals. The transition from irrigated paddy cultivation to chena then represents a technological regression, as well as a social revolution involving a change from settled agriculture in nucleated villages, to a nomadic life in scattered jungle habitations. For a people traditionally attached to ancestral villages, such a transition must have involved far-reaching social changes. Their last line of defence of the ancestral village was to continue to reside there, but to cultivate jungle patches in different places, living temporarily in watch-huts erected in chenas which they abandoned as soon as the soil was exhausted. In 1887 the Sinhalese villagers under Mahakandiyawewa tank, for instance, continued to look on the tank as their own, and paddy cultivation as the ideal, and could have been persuaded to abandon chena if the irrigation works were restored by the government. (G.A's Diary, 6 March 1887). But deprived of hope of cultivating their ancestral fields, they eventually lost interest in them and succeeding generations were even found to be ignorant of the techniques of wet rice cultivation. The transition was then complete, and chena became the focus of their economic life, as in the case of Pallagama village, described in the Government Agent's Diary of 6 March 1887:

> They look upon the forest as ancestral property and complain that they were not allowed to fell jungle of over ten years growth. I asked them if they would settle if government gave them the land free of tax for some years. But they replied that no inducement would persuade them to leave their village, and as for paddy cultivation they knew nothing of it.

Again in 1875

> to the Sinhalese in the parched and wild division of Panama, there was an almost entire failure of crops, and consequent want and suffering among the people, which has however unfortunately been so much their normal condition for some time past that they appear to bear it with indifference, and eke out an existence as best they may, with the aid of wild roots, fruit, and even the bark of trees, and such grain as they can obtain in barter for the dried fish, deer, pigs, iguanas—by some considered a delicacy—and fish.

12. When the writer visited one of the remoter villages in 1962 the whole adult male population had left for the town to renew their gun licences.

And late as 1939 the villagers of a newly settled village near Bamkitiyawa, declared emphatically that even if the tank was restored by government they would not take to paddy cultivation, as they were by then accustomed only to chena (*ibid.*, 1939).

Government forest and soil conservation policies always discouraged chena cultivation, but in some places there was no alternative but to allow at least a few chenas. Thus the Sinhalese villages in the lower Gal Oya Valley such as Bakmitiyāwa, Bokkebadda,[13] and Bakiyälla (nowadays reckoned as "old" villages) each populated by four or five families, had absoulutely nothing else to live on. There was a well in each village for drinking water,[14] but no tanks in repair for irrigation. Their practice was to engage in chena cultivation and migrate towards Badulla when the soil was exhausted. They bartered their chena produce with coastal villagers to procure coconuts, rice, salt and dryfish (*ibid.*, 1889). In Bintenne, there is official mention of an exceptional chena of twelve acres, occupied by eight families, resembling a garden which the occupants meant to occupy permanently. But generally the so-called villages were camps of chena cultivators, fast disappearing since large-scale chena cultivation was discouraged. Some cultivators consequently moved to paddy lands, but they were in a minority. Many died off "as is always the case in chena countries" (*ibid.*, 29 March 1898). The old Sinhalese village of Malvatta, near Amparai, for instance had a good tank which had fallen into decay. Disease decimated the Sinhalese by the middle of the last century, and at the end of the century 37 Tamil families occupied the village. Another village which had 16 families in 1898 was deserted in the following year, and only a headman's widow and daughter, and three men remained (*ibid* 1898). These erstwhile paddy cultivators, dependent on chenas, were in existence until recently (*ibid.*, 1939).

Extensive chena cultivation changed the ecological balance in the valley. The original vegetation of the region was tropical evergreen forest which increasingly gave way to "secondary" grassland (*damana*) and scrub, as a result of clearing, burning, cultivation, and thereafter, periodic burning. (Holmes, 1950; Farmer, 1953). In the last decades of the nineteenth century officials already reported on the "beautiful park country artificially formed by chena cultivation". The ground was usually covered with *iluk* grass for which no economic use was known at the time.[15] (*ibid.*, 8 March 1889). Much earlier the rapid rate at which the timber forests were becoming exhausted was causing concern. Whereas in 1860 timber was procurable six miles inland from the eastern coast, the timber forests receded about a mile per year, having been felled along a belt to that breadth. In 1865 traders had to go eleven miles deep

13. Situated 8 miles off Uhana, now has 11 families.
14. The primitive well, now rare, was a hollow log inserted in a water hole.
15. It is now used for paper, and the paper factory at Valaichenai has established an *iluk* farm!

into the forests for timber, and in the following year twelve and above (*ibid.*, 7 April 1866). In 1870 the Government Agent, Batticaloa reported that "chena cutting had been for many years the bane of the district, and the large tracts of land cleared in former years, and rendered worthless, which are everywhere to be found in the district are a lamentable spectacle". But in 1878 the *manavari* (rain-fed) crops having failed, chena licences had to be issued and consequently much valuable forest was destroyed.

The rapid elimination of wild animals was evident as early as 1870, although it was not surprising considering the enormous number of guns in the country (AR, 1870). Until the middle of the last century herds of wild elephants were a common sight in Bintenne and Lower Uva, and their depredation of cultivations and coconut groves induced the government to offer a reward of ten shillings for the destruction of each elephant. Major Rogers who was stationed in Lower Uva between 1828 until his death in 1845, is credited to have killed between 1400 to 1600 elephants during this period. (Toussaint, 1935, 184). In his time it used to be said that a man who climbed a tree to keep clear of elephants might have to remain perched there for five or six days (AR, 1889). The traditional elephant-trappers were the tribe of Pannikkars. In 1873 they contracted to deliver 24 live elephants not less than 4½ cubits in height, at the rate of Rs. 250/- each (G.A's Diary, 11 Jan. 1873).

A survey of a region of 350 square miles above Inginiyagala dam in 1948 revealed that one-fourth of the area was forest, two-fifths grassy parkland, one-fourth chenaed jungle, and the ramainder comprised village gardens, paddy fields, etc. The less accessible grasslands (*talawas*) tended to burn uncontrolled every dry season (Maclagan Gorrie, 1948). Aerial reconnaissance and survey of the Upper Valley in 1950-1 indicated that dense tropical jungle prevailed over quarter of the catchment area; nearly half was under savannah grassland, and the remainder divided among scattered chena agriculture village gardens and paddy fields and a few plots of tea and rubber in the high interior (Macfadden, 1954). The rapid reduction of wild life is attributable to destruction of forest as well as to the free availability of cheap guns and gunpowder which made the game laws ineffective and enabled villagers to shoot with impunity "for the pot" and for traffic in hides, horns, and tusks, at all seasons (Canagaratnam, 1921, 75). Recently a Department of Wild Life in charge of a Warden was set up, and a number of game sanctuaries were demarcated. Prominent among those in the Gal Oya Valley is the Gal Oya National Park which covers 98·8 square miles. There the static environmental conditions led to a considerable increase in the fauna, which includes sambhur, barking deer, moose deer, wild boar, buffaloes and smaller animals such as civet cats and jackals, besides a variety of birds. The total number of elephants in the valley was estimated to be only 150, but they caused considerable damage to crops, and all methods to scare them away failed. Eventually the traditional elephant-trappers, the Pannikkars were

employed to keep watch at night and chased away invading herds, sometimes capturing a couple of young ones. The capture of an animal causes the herd to move out of the area.[16]

Faced with the imminent extinction of forests as a result of chena cultivation, illicit and reckless felling for timber, and failure to reforest, the government's conservation policy was tightened. Chena cultivation was discouraged "as injurious to the people in keeping alive in them unsettled habits, and in making their country unfit to live in, as it is disastrous to the forests themselves" (AR, 1880). The people ostensibly engaged in chena in ordinary years, when distress did not require a more liberal issue of licences, were the Sinhalese and Veddahs. Licences were generally refused to Tamils and Moors as they were accustomed to paddy cultivation which provided adequate employment for them. But they strove by every possible device to gain possession of the chenas issued to the poorer Sinhalese who were compelled to accept their aid in one from or another, usually in the form of cash pending the ripening of their crops. Hence it was found that while the Sinhalese were nominally licence-holders, the bulk of the profit went to Moors (AR, 1800). In 1897 it was claimed that chena had been brought to its narrowest limits and the acreage fell from 3190 in 1896 to 2471 in 1899.

The remedy proposed was to stop issuing licences to Sinhalese and to aid them to take up paddy cultivation. But the success of the scheme was doubtful, as the Sinhalese, reduced in numbers to a few nomadic bands, could not be induced to give up their isolated homes and settle together in places favourable for paddy cultivation. Besides, the restoration of the irrigation works of the interior was necessary. It was suggested that chena cultivators might be employed on irrigation works, and that they should even be enclosed in barbed wire areas under the restored tanks and thus turned into paddy cultivators (G.A's Diary June 1901). In Bintenne efforts were made in 1897 to induce chena cultivators to turn to paddy, and each family was given three acres of paddy land and an allowance of chena land for their maintenance, with excellent results, but the experiment proved to be only a notable exception:

> It is a generally accepted axiom that successful paddy cultivation makes for a higher standard of material welfare among the villagers than the more precarious system of chena cultivation. At the same time the former demands harder work and more concentrated effort, and is, therefore, not so popular with many as the primitive system. The tendency of the people, if left to themselves, is gradually to abandon paddy and relapse into cultivation of chenas. (AR, 1920).

As mentioned earlier, the technological regression represented by the transition from "wet" to "dry" cultivation had far-reaching social and demographic consequences. Tonnies discusses the implications of the reverse process—the change from shifting fields and hunting grounds to settled cultivation and domestication of animals: "This ploughed land becomes the possession of successive generations and, through its cultivation by the ever-rejuvenated human energies, becomes thus an inexhaustible treasure. It gains its full value only gradually through accumulative experience, increasingly intelligent management, preservation and care. With the cultivated field the domicile also becomes fixed. . . . a house which, like human beings, animals and things, is movable . . . becomes immovable like earth and soil".[17] In Ceylon, the paddy land was the central and most valuable basis of the socio-economic life of the village, while the lowlying land was cultivated by age-old paddy cultivation techniques. The nonirrigable interflues formed by lateritic hills limited paddy land and constituted the cultivable "highland" on which the homesteads were built and vegetable plots located. An outer circumference of jungle provided firewood, game and land for chena. Secure in the knowledge of continuity and permenency of domicile, social relationships such a marriage became stabilized.

In the process of the change to nomadic chena cultivation, there was no need for domesticated cattle and buffaloes for ploughing and threshing. In any case murrain, rinderpest and other veterinary diseases and maurading wild animals, had decimated herds of cattle just as malaria, small-pox, cholera and other diseases reduced the human population. When villages were abandoned, the few who were left behind were hard put to it to arrest the jungle tide so dramatically depicted in Leornard Woolf's classic novel *Village in the Jungle* (1913). The "unsettled habits of life" condemned by officials led to a depletion of natural reserves, an exhaustion of soil, forest and wild life. What prevented complete destruction of forest and wild life was as much the diminution of the population engaged in chena, as the government conservation policies. Even domestic relationships appear to have become more tenuous, and marriage was in many cases confined to casual cohabitation, a fact has which been noted even in the case of the autochtonous inhabitants who were moved from the area submerged by the new reservoir, the Senanayake Samudra, and settled in Units 1 and 2 (Jayasuriya, 1963).

At the time of the inauguration of the Gal Oya Project, the condition of the Sinhalese villagers of the valley, particularly in the interior forests, was not far different from what it was at the end of the last century. World War II prevented the implementation of schemes for restoring old tanks and irrigation

16. Two elephants were killed in defence of crops in 1959-60, and seven captured in order to protect the Gal Oya Board's sugar plantation, of which five were dispatched to the Dehiwela Zoo (GODB: AR, 1959-60, 29, 30, 34).

17. Tonnies (1940). Linton (1939) has described how the change from "dry" to "wet" rice cultivation among the Tanala altered social relations completely, Communal ownership of land was abandoned, private property substituted in its place, and individualism became the current social ideology. Consequently family organization was undermined, and there was an enormous outbreak of anxiety and insecurity with their various manifestations such as crime, magic, and hysterical illness.

works, and official reports describe the pitful conditon of the villagers in the "poorest parts", who were dependent entirely on chena cultivation, and were poor, illterate and fever-ridden (G.A's Diary, 1942). About ten years later Ryan et al (1955) surveyed a village 14 miles north-east of Bibile. This was a settled village, with a population of 115, having a chena-based economy supplemented by occasional paddy lots in abandoned fields along the banks of the Gal Oya river, as a dry season crop. The list of villagers applying for chena plots is forwarded by the Headman to the District Revenue Officer, and three acres of jungle not cultivated during the previous 7 years is allocated to each household. After the initial operations of felling and burning are performed by the males at the beginning of the chena season in July, the entire family may physically move to the chena and settle in a hut temporarily, to watch the crops. Maize is harvested in September, when hill-paddy is sown, and the women assist in these operations. The chena ceases to be the focus of life by March, and is abandoned by May. The staple diet of these villagers is not rice, but a *talapa* or dough made of *kurakkan* or maize flour. Yams such as manioc constitute their last line of defence against starvation.

In some of the remoter Gal Oya Villages visited in 1962 the chena-cycle continued to be the core of economic life, *kurrakan talapa* rather than rice being the staple food. Most households had licensed guns, and shooting wild animals, ostensibly to protect crops, was also "for the pot". In the remotest villages the homesteads (known as *kūḍārama*, tent) were walled with the outer barks of trees (*pitapotu*), representing a more primitive technological level than the usual wattle-and-daub walls. *Iluk* grass rather than paddy-straw was used for the roof, again indicative of a chena-based society lacking paddy lands. In Tottama originally a chena village settled some 40 years ago, more than half the households were without paddy lands, and applied each season for *mana-vari* permits for chena, planting maize, *kurakkan*, chilly, manioc, cucumber (*kekiri*), pumpkin and brinjal in plots of about 1½ to 3 acres. The villagers used to make their own mats and crude clay pots, but now pots are increasingly bought from the nearest town. In Madawalalanda, an abandoned village re-settled 30 years ago, now comprising 40 households with an average family size of four,[18] only four or five people owned the ten acres of paddy land. The occupation of the others, including the women, was chena. Their ideal however was paddy cultivation, and they anticipated that water would be made available to them by the Gal Oya Board for irrigation next season. At present they are in possession of ration books which entitle them to purchase rice at subsidized rates.

18. In Tottama the average family size was 6.

THE AREA OF AUTHORITY

The bulk of the Area of Authority covering 1008 square miles is situated in the District of Batticaloa, Eastern Province.[19] The Eastern limit of the area comprises part of the Coast beginning a few miles north of Kalmunai and extends to Komari in the South. Four Divisions of the interior are comprehended in the Area, from East to West: Sammanturai and Akkaraipattu, Wewgam Pattu (all in the Batticaloa District) and Wellassa, situated in the Province of Uva, bordering the forests of Bintenne. Soon after the Area of Authority was demarcated in 1950, it was divided into Developed and Undeveloped Areas. The Developed Area includes the densely populated coastal belt and existing paddy lands under the major reservoirs ("tanks") known as the Eastern Developed Area and the western section of the catchment area (the Western Developed Area, comprising 217 square miles) containing some of the wildest and least developed areas of Ceylon. But it was designated "developed" because the Gal Oya Development Board would have found it impossible to exercise many of the powers of government, and all those of Local Authorities in an area which could be reached only by a road journey of over 100 miles,[20] and in which the sole interest of the Board was conservation in the catchment area. Unlike the population transfers resulting from the planned settlement of peasant colonists in the Undeveloped Area, there were no planned population transfers in the Developed Area, and settlement patterns were generally unchanged. Accordingly the Board's powers in this Developed Area were restricted to irrigation, prevention of soil erosion, and forest conservation.

(*a*) The Western Developed Area

The region around Bintenne, in the province of Uva, is typical of the least developed part of the so-called Western Developed Area, having been "extremely malarial and excessively isolated", at least away from the Badulla-Batticaloa trunk road. It constitutes the upper catchment of Gal Oya and is rugged country at an elevation of between 300 and 4000 ft. above sea level. Tea and rubber are grown in the region above 1500 ft. while the remainder is forest containing a few isolated villages (Abraham, 1959). The relief and soil of this area, despite a mean average rainfall of 75", have precluded the construction of ancient irrigation works of any size, and consquently is sparsely populated, except where a few tea or rubber estates have overspilled from the Uva basin. Although the new Gal Oya reservoir is in Bintenne, it will benefit mainly the

19. The District had an area of 2621 square miles and a population of 158779, mainly concentrated in the eastern sea-board, in 1929.

20. The inadequacy of the communication network was demonstrated during the racial riots of 1958. There is now an airstrip near Ampari, and daily flights from Colombo. Many new roads are being constructed, particularly the so-called "American road" which links Maho Oya region with Aluthnuwara (Mahayingana), giving easier access to Kandy. In 1873 the most convenient approach to Kandy was by ship from Batticaloa to Colombo, and thence by train. The steamer fare was Rs. 180/- return, and the return train fare Rs. 12. (G.A's Diary, 25 May 1873).

east coast. Consequently Farmer (1957b, 783) concludes, "it is difficult to see what can be done for this region. Bintenne has not so far profited from measures which had helped other Dry Zone regions, although there had been some new settlement along the roads".

The classical anthropological tribe of Veddahs were the autochtonous inhabitants of this area, their habitat being the wildest jungle of the interior. They used to preserve meant in hollows of trees, using honey gathered in the jungle as preservative, but by the eighties of the last century they had enough contact with the coastal villagers to adopt the use of salt, which they obtained in exchange for wax, for preserving game. Some of them began to speak Tamil, migrated to the East Coast, acquired the art of fishing, and even worked as wage-labourers in coconut estates, although they could still be physically distinguished, being "shy, with broad faces and large eyes". Early in the present century mention is made of "village veddahs" living in hamlets containing three or four hunts, and engaged in chena cultivation in forests of less than ten years' growth, and hunting. In times of scarcity they subsisted on the carcases of monkeys, bears, deer, and elephants found dead in the jungle. A report of 1901 describes them as small in stature, and black:

> The Veddahs do not take the trouble to clear jungle or forest with heavy timber requiring felling with large axes but only light jungle such as can be cut with the bear axes which resemble small 'tomahawks' with long handles, with which they can cut open the skull of a bear. The axes are carried behind with the head secured in the scanty cloth round the waist. The side view being irresistibly suggestive of human tail and completing 'the missing link' aspects of these unpleasantly monkey-like people.

Attempts were made to settle them in villages, and they were the beneficiaries of Christian missionary plans to civilize them, although the intitial efforts were doomed to failure.[21] Farmer (1957b, 282) contends that the population of Bintenne, comprising Sinhalese chèna-cultivators and Veddahs, have "suffered much from sickness and poverty, and in most of the recent decades deaths have exceeded births".

(*b*) The Eastern Developed Area

In 1951 the population along the Coastal belt of the Developed Area totalled 79,000, over half that number being confined to a narrow strip between the lagoons and the sea twelve miles in length. Of the total, 51,000 were Moors, and 28,000 Tamils (Brohier, 1951). This coastal belt had always been densely populated, in contrast to the interior. In 1874 for instance the immediate sea

21. These accounts are from the G.A's Diaries, Batticaloa, 1889, 1882, 1901. The classic study of the Veddahs was made by the Seligmans (1911), and recent popular accounts were published by Dr. R. L. Spittel. For a full bibliography see Goonetileke (1960). In 1963 the author met some Coast Veddahs fishing near Vakarai. A Backward Communities Development Board was set up in 1951 to advise on the economic improvement of the Veddah, Rodiya and Kinnara tribes.

board from Valaichenai to Tirrukovil, a distance of 30 miles, was inhabited by 70,000 people forming an almost unbroken chain (AR, 1874). Roadside market-settlements are prominent along the trunk route along this coast.

The inhabitants are for the most part engaged in agriculture, and their prosperity or otherwise is bound up with the success of paddy cultivation. The lowlying areas to the west of the sandbars fringing the lagoon were made fertile by alluvium from the river and converted to a contiguous rice area of 30,000 acres (Abraham, 1959). In the last century a number of proprietors (*podis*) owned much of the paddy land, and divided these fields among cultivators (*veliyams*) allotting not more than three sowing-extents (*amunams*) to each. These tenants were required by custom to work in the proprietor's portion (*netteddu*) which was generally one-fifth of his total land, and in an equal extent allotted to the proprietor's head servant (*mullai vaiyal*), the proprietor and his head servant providing a repast for the tenants on the day when cultivation of their fields commenced. "After the paddy is removed from the threshing floor to the Podi's house, the field servants must fetch straw from the threshing floor, thatch the house of the Podi, and repair the fence of the garden, and then they get their discharge".[22]

By a government minute of 27 February 1857, crown lands were sold, and hundreds of small proprietors acquired land every year, cultivating their own lands and living in relative comfort, rather than herding together in miserable huts on their Podi's lands. These small proprietors were forming settlements all over Batticaloa District. According to a report of 1868, "judging from the crowds of children in every hamlet, it is pretty evident that independence, increased comfort, and abundance of food, are producing their natural results—increased population". (AR, Batticaloa, 1868). During the harvests between May and August the flocks of cultivators on the high road going to or returning from work, was a striking sight (AR, 1874).

But the intimate connection between rainfall and paddy cultivation, and the unpredictability of the former, retarded the prosperity of the small peasant proprietor. By February the villager finds that he has lived through his average stock of paddy and cash, having met the expenses of cultivation, food and other necessities, and is forced to resort to the trader for loans to tide over the period until the next harvest. Thus the small proprietor was in difficulties even when there was a plentiful supply of grain in the district, adequate rainfall, and freedom from epidemics:

22. For a detailed account of this feudal relationship *vide* the excellent Report by the Chief Mutaliyar and the Irrigation Mutaliyar of Batticaloa (AR, 1870). Reprinted in Canagaratnam (1921) 61-67.

With all these advantages however, the financial prospects of the farmers, who form the bulk of the population, were not much improved, and it cannot be denied that the agricultural community as a body are still heavily involved, and so much in the hands of money-lenders that a considerable time must elapse before they regain their lost position of independence (AR, 1886).

In 1920 the tendency for land to pass from small proprietors to capitalists was officially reported, and it was noted that paddy cultivation was extraordinarily profitable for the capitalist and money-lender (AR, 1920). These economic pressures counteracted the benefits accruing to peasants of the Batticaloa District by the government's policy of restoring irrigation works and constructing roads, but "the population has grown steadily, though not without setbacks due to disease and drought" (Farmer, 1957b, 781). In 1920 a Paddy Bank was established in order to assist smallholders with capital to open up land (AR, 1921).

(c) The Undeveloped Area

The Undeveloped Area, lying between the Western and Eastern Developed Areas, comprised 710 square miles of forest or *patana* interspersed with occasional jungle villages. In 1951 there were 4000 autochtonous Sinhalese and Veddah villages living in small isolated villages in the Upper and Middle Valley (Brohier, 1951). They were very backward and undernourished, and their physique was poor as they were constant prey of malaria, *parangi* (yaws) and other endemic diseases. They lived from hand to mouth, "and tended rather to decrease than to increase" (AR, 1924). Indeed, a diminishing population of semi-nomadic villagers was inevitable after the decay of the hydraulic societies of antiquity.[23] A case in point was the settlement situated in the present new town Damana, which bore the same name when it was a village: the population of 51 in 1921 was reduced to 36 a decade later. The Census statistics of the following "old" villages between 1871-1931, indicate a population which "tended rather to decrease rather than to increase":

	1871	1891	1901	1921	1931
Lahugala	167	80	91	216	291
Bakimitiyawa	—	42	39	60	35
Bokkebadda..	—	—	—	89	51
Bakiyalla	—	—	—	35	62

Permanent settlement became possible only when irrigation works were restored so water was avilable to sustain the water table. "If the channels do not flow for even a fortnight there would be distress" (Abraham, 1959).

The restoration of ancient reservoirs and the construction of new ones by the Gal Oya Board, made settled agriculture possible. The new reservoir, the

23. For an account of hydraulic society in the Ceylon Dry Zone *vide* Leach (1959).

Senanayake Samudra, covers 23,000 acres and looms large on the map, and secondary reservoirs have been constructed on its right bank, viz. Pallang Oya (96,000 acre feet) and Ekgal Aru. Link-up reservoirs, ponds and small tanks were formed along the channel courses so as to maintain the water table and to act as a storage reserve in case of breach in the major distributaries cuts off the water supply. This irrigational network enabled the planners to earmark 400,000 acres of the Undeveloped Area for agricultural and industrial development, and 20,000 acres for domestic settlement.

In the Undeveloped Area the Gal Oya Development Board exercises many Central Government powers, and takes the place of Local Government (GODB: AR, 1949-50, 7). It is here that planned settlement of peasant colonists was organised, and new towns formed, changing the socio-economic pattern completely. The dramatic changes have inspired a poet, apprehensive of the impact of technology and mechanization which "slap the west on the back of the east . . . in spite of themselves as human beings":

> In a manmade lake at first light
> Cruising between the tops of bleached
> Skeleton trees we waited for elephant
> Coming to drink. They never came
> But, focussing in, on each bare branch
> Of bonewhite trees we marked a pelican
> Frozen to fossil, looking down
> Its beak in contempt of human beings
> Who drowned a valley to found a town—
> Power and water for human beings
> In the thick of the bush.[24]

The indigenous villagers in the valley have been indirectly affected by the Gal Oya Project, and have generally benefitted from the construction of new roads, giving them easier access to medical facilities and bringing new sources of employment within their reach. A striking example is the little village of Buddama, situated deep in the jungle eleven miles from the nearest town, Inginiyagala. The new Amparai-Siyambalanduwa road passes within three miles of this hamlet, and the villagers found that they were able to get much higher prices for the produce of their extensive citrus gardens (GODB: AR, 1959-60, 2). The consequent prosperity has led to a significant decline in mortality rates.

24. Louis MacNeice: Jungle Clearance Ceylon (Gal Oya) in *Solstices: Poems* (London: Faber, 1961, 54). Eventually even pelicans were tamed and wander in the premises of the Inginiyagala guest house.

The remoter villages of the valley have benefitted as much from government social welfare measures as from the particular benefits derived indirectly from the Gal Oya Project. This was evident in some of these villages visited in 1962-3. Although largely dependent on chena they are no longer reduced to starvation when crops fail, as they possess rice ration books which give them their basic requirements of the staple food at subsidized prices. The isolated, semi-nomadic villages of the past comprising three or four huts are now a rarity. Mantottama, for instance, which has ten households, is an exceptionally small village.

Tottama, described by local officials as "old", was originally a chena village, settled between 1921-1931 by the present inhabitants. The population in 1931 was 231. It was accessible only by footpath until 1952. Four years later a cart track was cut, and officials now come to the village by jeep, although the villagers usually walk to the weekly fair at Amparai. In 1925 a school was built and the present government school which has classes up to grade 6, has a a fluctuating attendance of between 45-56 children daily. An apothecary started visiting the village regularly in 1930, and a government dispensary was built in 1951. The government bore the cost of transport for patients removed to hospital between 1937-1950. These health services led to a decline in morbidity rates, and common diseases such as *parangi* and malaria were eliminated. Generally, improvement in health and the availability of medical amenities, led to a decline in the practice of charms and magic to cure and protect against illness, although charms (*gurukan*) are still resorted to. The expectation of life has increased, and the mortality rate lowered. Tottama then, while not a typical village, indicates how an "isolated" village has grown in size, typifying the "population explosion" of our time. There are now 72 homesteads occupied by 74 families, and the village has a total population of over 500.

The village claims about 90 acres of highland and equal extent of paddy land, held on a 99-year crown lease. Forty two families own no paddy land but 32 of them have leased land under the Land Development Ordinance, or from the Gal Oya Development Board. Seasonal chena permits for *manvari* cultivation are obtained.[25] The average chena of 3 acres brings as much as Rs. 500 profit in a "good" season, while a similar extent of paddy will bring in 80 bushels if the harvest is exceptionally good. The average yield of 55-60 for such a holding is sufficient to last a family only for 7-8 months, and many villagers are compelled to borrow between 20-25 rupees from Moor traders or boutique-keepers in Amparai. Highland crops such as manioc are bartered for Rs. 10 worth of cloth from Moor traders who purchase the manioc crop at 10

25. Illicit cultivation merely entails a fine of Rs. 2·50 by the Courts, and has the advantage of conferring proof of possession and cultivation.

cents per grove. Fruit trees include jak, citrus, coconut, mangoes, and papaw and each household has a vegetable plot. The villagers shoot wild animals, ostensibly to protect crops, but also for food.

About one-fifth of the village population is literate, and read newspapers. There are 6 radios, 9 clocks, 25 watches, and a dozen bicycles. Government films are occasionally shown in the village. There are several voluntary associations—parent-teacher, rural development, cooperative, temple, and an elected Village Committee. The impact of technological change is evident even in agriculture and ploughing, traditionally done by buffaloes, now by tractors hired at the rate of Rs. 35/- per acre.

To establish new village units in the Left Bank after the first six miles of the channel was completed in 1952, the Gal Oya Board felled 6000 acres of forest each year with the aid of tractors, recovered the useful timber for dispatch to its Saw Mills, and allowed the undergrowth to dry before it was burnt. The land thus prepared was demarcated into Village Units for colonization by landless families with an agricultural background, from densely populated parts of the Island. A colonist's average holding is three acres of paddy land, and two acres of highland for his homestead and garden. Irrigation channels with a pipe outlet to each paddy holding are constructed, and one bank at least of the channels is made wide enough to form an access road. A tiled cottage of 262 square feet floor space with a living room, kitchen, verandah and separate latrine, is constructed in advance for each colonist by the Board, at a cost of Rs. 3,500.

Each colonist and his family is conveyed at the expense of the Board by rail and/or road to the valley and put in possession of a house and allotment at the beginning of the sowing season in October. The allottee is given a subsistence of Rs. 110/- for the first three months, a development allowance of Rs. 50/- per acre to enable him to prepare his paddy land for sowing, seed paddy for the first season, and planting material for his highland garden. The cost of establishing a family is calculated to be Rs. 15,000

Schedule of Settlement of 4912 left bank colonists by place of origin 1956-7

Area of Authority	2111	Nuwara Eliya	120
Kegalle	794	Colombo	86
Kandy	451	Kurunegala	76
Badulla	430	Galle	50
Hambantota	221	Puttalam	40
Matara	199	Chilaw	20
Ratnapura	159	Jaffna	9
Kalutara	146		

Racial Distribution

(See also Appendix III)

Sinhalese	3237
Tamils	1132
Moors	543
	4912

Generally the Board has attempted to settle colonists from the same place of origin together, for example allottees 1 to 50 settled in Unit 8 were from Gampaha (Colombo District) and 51 to 100 from elsewhere. But these allottees installed on contiguous allotments were not necessarily kinsmen, nor even acquainted with each other, and they were faced with the tremendous task of creating a village tradition anew.[26] The Co-operative Society provided one medium of communication and common action (GODB: AR, 1959-61, 21). In 1957-8 it was reported that "very energetic measures have been taken in most of the older units to build places of religious worship" since colonist "feel the need for spiritual advancement" when they settle in their new environment. The number of voluntary associations was also growing (GODB: AR, 1957-8, 13). But misfits were inevitable, and in 1956-7, a total of 306 cottages were vacant, having been abandoned by the allottees, or because of transfer or cancellation of the allotments by the Board. It is significant that the Kotmale Co-operative Development Society, which was allotted 500 acres in 1955, became defunct within a year, and the land was cut up into individual allotments and given to members of the Society or their nominees who became individual colonists (GODB: AR. 1956-7, 7).

By 1956-7, 37 village Units on the Left Bank had been colonised, with an average of 150 allottees per unit. Each village Unit covers an area of 1500 acres, or besides the 750 acres allotted or cultivation and residence, an equal extent is required for wind belts, channels, road reservations, cemetery etc. The cottages of the colonists are fairly dispersed over the 1500 acres allocated for each unit, so that it has not been possible to provide electricity. The Board had endeavoured however to see that no paddy holding is further than 2½ miles from the cottage of its owner, but the prudent peasant often finds it necessary to erect temporary watch-huts near his cultivated paddy land.

The settlement pattern in the Left Bank then has deviated from the nucleated dwelling characteristic of the tank-based villages of the Dry Zone. Instead, each Unit has been provided with a Village Centre which was planned so as to

26. Farmer (1957) 75 complains that "it is unfortunate that social factors have, relative to other considerations, been neglected in research and in practice" in colonisation schemes. But see his general discussion of these social factors *ibid*. ch. 15.

serve as the focus of social life. Symmetrically laid out on fairly elevated ground covering approximately 35 acres, each Village Centre serves the 300 families of the Unit, and has a school, temple, co-operative store, playground, about ten boutiques and a market, a dispensary and occasionally a resident midwife, and residential quarters for teachers and village officers.

The large population of the Units obviously precludes a replication of the nucleated settlements of the autochtonous inhabitants, which were confined to four or five huts. The average size of a family being 7·2, the typical Village Unit has a population of over 1000. The natural increase in the total population of 34,710 Left Bank colonists was 33·6 births per thousand in 1955-6, and 35·5 per thousand in 1956-7, representing an increase of 2·9 births per thousand per year. The death rate in 1956-7 was 5·8 per thousand which is considerably lower than the Ceylon death rate which is 9 per thousand. Of the total number of deaths for the entire colonist population 47 per cent were children under 4 years. In other words, 10 per cent of children born do not survive more than four years, the chief cause of infant mortality being dysentry.[27]

These figures can be contrasted with vital statistics in Batticaloa District. In 1913-15 fifty per cent of the deaths were due to Malaria, which was endemic in the district. The following tables gives subsequent statistics:

BIRTHS AND DEATHS PER MILLE

	(Batticaloa District)					Gal-Oya (Left Bank)
	1915	1915–1924 *Average*	1945	1955	1957	1956-7
Birth rate ..	37·9	42·9	36·0	43·6	45·2	36·5
Death rate ..	30·0	36·7	19·5	11·81	10·9	5·8

During the Island-wide malaria epidemic of the 'thirties the death rate for the District was 27·6 per thousand in 1933 and 29·1 in the following year. The region described as Batticaloa District includes the relatively populous and prosperous Coastal Belt. In the isolated villages of the interior which had no easy access to dispensaries and hospitals, the death rate must have been considerably higher than the average for the district, especially in the period prior to the developmental operations of the Gal Oya Development Board.

27. GODB. Annual Report, Statistical Section, 1956-7.

The colonist families derived their livelihood from cultivation of their allotments, and were able to live in relative comfort, the average annual income per allotment in a typical Unit[28] of colonists proper (as distinct from village expansion allottees and autochtonous villagers who were resettled) being Rs. 3,200/-. But rapid procreation accompanied this prosperity. As Sarkar (1957, 224) remarks, the institutional factors responsible for high fertility are replanted in resettled areas. The dependents of colonists often increased beyond the capacity of their original allotments to support them, and the pressure on land created a demand for alternative sources of employment. Vacant cottages and their corresponding allotments were alienated to deserving dependents of colonists, due consideration having been given to factors such as family size, number of married children living with the chief occupant, and potential manpower in the family to develop additional land. Thirty nine such dependents were settled in 1958-9, and received 2½ acres paddy land and one acre highland each. The extent of the pressure on the original allotments is clearly demonstrated by the fact that with less incentives and assistance than offered to the original settlers, marginal land not alienated previously owing to low fertility, humps and gullies, was successfully brought under cultivation. (GODB: AR, 1958-9, 10).

In view of the natural increase of population, and the steady influx of employees of the Board, traders and squatters, the Board recognised that living standards would fall unless alternative employment opportunities could be provided for this surplus population, and industrialisation was accepted as one practicable solution.[29] Among the industries set up by the Board were the carpentry workshop and saw mills, a rice mill, a sugar plantation and factory and a tile factory. A base workshop and technical training institute were also instituted. The sugar estate and alcohol distillery was estimated to provide permanent employment for 5000 and seasonal employment to 2500 workers. But economic pressures had not been sufficiently felt to induce agriculturists to readily take to work they considered distasteful, particularly the harvesting of sugar cane, and it was not easy to create a stable labour-force.[30]

The establishment of new towns has been responsible for considerable concentrations of population in areas which were previously uninhabited jungle.

28. Unit 29, colonised from Kandy and Kegalle. Here the average indebtedness was Rs. 300/- cultivation loan from the Cooperative, which was usually repaid, and Rs. 150/- owed to the boutique-keeper for provisions. In Unit 2, settled by old villagers displaced from the site of the new reservoir, the average annual income was Rs. 2600/- and indebtedness Rs. 500/-, but a few of the colonists have accumulated savings, and purchased radios and bicycles (Jayasuriya, 1963).

29. The Units settled by autochtonous inhabitants have been extremely poor in their output of non-agricultural wage-earners, and Unit 2 has only one in the category "clerk, teacher or technician". But 25 per cent of their girls have married employees of the Gal Oya Board (*ibid.*).

30. The assistance of the Army had to be sought in 1962.

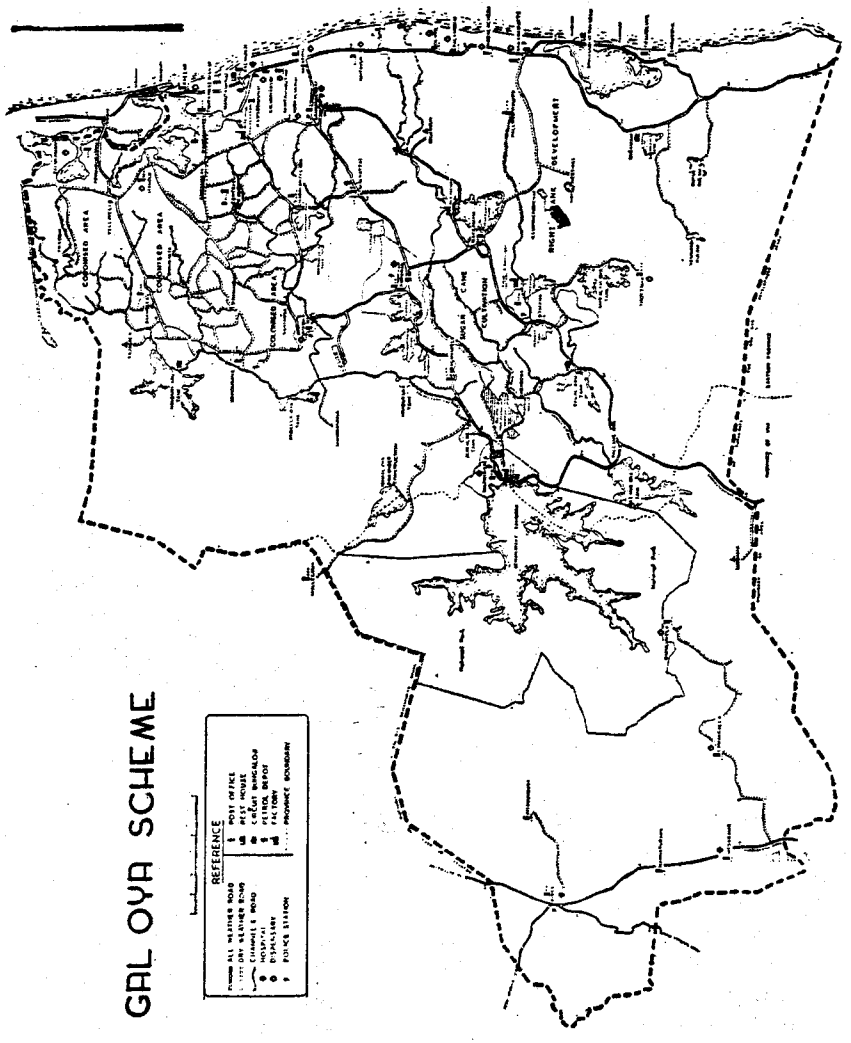
Amparai town was reclaimed from forest in April 1950, when temporary wattle-and-daub houses with cadjan roofs were first built for residences and offices in the area since known as the construction village, which was wiped out by fire a year later. Permanent buildings were subsequently built, and the town, which covers 5757 acres or 9 square miles (GODB: AR, 1953-4, 22) is the administrative centre of the valley, has a network of roads, and a business and shopping centre for its population of 16,000.[31] The labour force was gradually housed in permanent houses and in semi-permanent dormitories. The Gal Oya Board has built 828 houses and allocated 205 sites to people willing to construct their own houses, making advances to cover the cost of building. A pipe-born supply of pure water has been installed, and new buildings are connected to this supply. Bucket latrines have been gradually replaced by sewerage. Amparai has a good health record and has been free from epidemic and infectious diseases. (GODB: 1954-5, 31). Other towns include Inginiyagala, which has a population of approximately 3500 (GODB: AR, 1955-6, 29) and Uhana where the Government Agent's office (kachcheri) is located.

Every colonization scheme attracts squatters who are a strain on the public health and security resources of the administration. In Gal Oya some of these squatters are dependents or relatives of colonists, but there are many "outsiders" who proceed to the valley to seek their fortunes. Of the 783 encroachers detected in 1959-60, 391 were in Amparai, Uhana and Inginiyagala towns. While dependents of colonists encroach on reservations, wind belts, and other areas required for public purposes, traders select junctions and encroach mainly on road and channel reservations (GODB: AR, 1959-60, 11).

In the middle of June 1963, 1300 families from various parts of Ceylon were settled under the Namal Oya Scheme, 16 miles from Amparai, and with this final settlement the Gal Oya Development Board would have settled 10,079 families in the valley under its various settlement schemes. It will be noted that the number of persons settled is far short of the estimate of 250,000 in plans for settlement made a decade ago. The gross extent of the settlement area at Namal Oya is 6500 acres. When the main distributaries, fields and channels are ready, and irrigation facilities provided, the present temporary blocks of 15 acres for 3 families will be re-blocked and each allottee given three acres of paddy land.[32]

31. From official data the figure is 12,000; "semi official" data (encroachments etc.) make up the remaining 4,000. Encroachments were registered on the spot in December 1962. I owe this information to Mr. K. Rozwadowski, Town Planner, Amparai.

32. *Ceylon Observer*, 8 June 1963.



Appendix I

DEMOGRAPHIC SURVEY OF LEFT BANK SINHALESE HOUSEHOLDS*

In order to ascertain demographic changes, a survey was undertaken in May-June 1963 of the Village Units colonized by the Sinhalese in the Left Bank. The colonization programme began in 1951, and the Units surveyed had been settled in 1956-7. Each Unit has approximately 150 colonist households, and the total number of households was about 3500. A random sample of 310 households was taken from the above population, for the survey.

Among these colonists,† there appears to be no significant increase in fertility as a result of the change from Village to Colony:

Mother's Age-group in 1963	25 - 30 n = 46	36 - 45 n = 93
Median no. of children when mother was 25	2·5	3·0
Mean no. of children when mother was 25	2·80	3·03

There is a significant increase in the age of marriage of women, from 16 for the age-group 36-45, to 18·5 for the age-group 26-35. In other words, the younger generation of women marry later than their mothers' generation:

Age at Marriage

Age groups in 1963 of married women	≤25 n =108	26 - 35 n =82	36 - 45 n = 105
Median age at marriage	18·0	18·5	16·0

Although the age of marriage has increased, there does not appear to be a significant change in fertility:

Mother's age-group 1963	≤25 n =111	26 - 35 n =68	36 - 45 n = 93
Median no. of children when mother was 25	1	3	3
Mean no. of children when mother was 25	1·65	2·88	3·03

*I am indebted to Mr. Meegama, Lecturer in Statistics, University of Ceylon, who assisted me in planning this Survey, and compiled the tables in the Appendix.
†Of the 4912 settlers nearly 70 per cent were Sinhalese.

The dependent families (n=98) living with the original colonist household showed a reduced rate of fertility. This may have been due to the fact that the larger families left the original household to settle elsewhere, but it is also quite possible that there is a real fertility differential between these younger couples living apart from their parents and those who live in the parental household.

Mother's Age-group in 1963

(*a*)	≤25
Mean no. of children per allottee (original colonist)	2·41
Mean no. of children per dependent family residing with original colonist	1·41

Mother's Age-group in 1963

(*b*)	≤35
Mean no. of children per allottee (original colonist)	2·83
Mean no. of children per dependent family residing with original colonist	1·53

A statistical test indicated a significant difference between the two fertility rate for the different age groups in the above tables.

It has been reported that at a recent "land kachcheri" for distribution of allotments, an average of 100 married dependents applied for new land from the original 150 colonist families (Jayasuriya, 1963). It appears from the above tables that landlessness in the Left Bank is not due to increased fertility but rather to decreased mortality rates. It may be mentioned also that the tendency to make use of mechanical equipment, for agricultural operations, particular tractors which are usually hired for ploughing, has reduced the number of family hands required for paddy cultivation. Consequently, technological unemployment has begun to be left. Of the 374 sons of colonists over 18 years of age in our sample, 13 were students, 298 employed, 151 being farmers in their parents' allotments. The number of unemployed in this age-group was 63 (18 per cent).

It was assumed that the practice of reading newspapers is an index of effective literacy. The table below indicates a significant difference in the fertility of literate mothers in comparison to non-literate, as measured by the criterion of newspaper reading:

	Literate	*Non-literate*
0 or 1 child	29	45
2 child.	22	87
	51	132

இலங்கைத்தமிழர் இசை மரபுகள்

ஒரு வரலாற்று நோக்கு

பேராசிரியர் வி. சிவசாமி

இசையின் சிறப்பு

மனித சமூகத்திலே இசை ஒரு முக்கியமான இடத்தினை வகித்து வந்துள்ளது. இசையின் சிறப்புப்பற்றி பல அறிஞர்கள் கூறியுள்ளனர். எடுத்துக்காட்டாக, "குழந்தையும், பசுவும் (மிருகமும்), பாம்பும் கான ரசத்தை உணர்கின்றன. (சிசுர் வேத்தி பசுர் வேத்தி வேத்திகானரஸம் பணீ)" எனவும் "ஒருவன் வேதங்களிலும், தர்மசாஸ்திரங்களிலும் இலக்கியத்திலும், பல்வேறு சாஸ்திரங்களிலும் நன்கு தேர்ச்சி பெற்றிருந்தாலும், அவன் இசையினைக் கல்லாதவனாக இருந்தால் இரண்டு கால்கள் உள்ள மிருகங்களாக கருதப்படுவான் (சருதி ஸ்மிருத்தியாதி ஸாஹித்ய நாநா சாஸ்திரவிதோபிச/ ஸங்கீதம் யேநஜானந்தி த்விபதாஸ் தேம்ருகா: ஸ்மிருதா)" எனவும், வீணை வாசிப்பதனை நன்கு அறிந்தவனும் சுருதி, ஜதி ஆகியவற்றிலே மிக்க தேர்ச்சியுள்ளவனும், தாளத்தை அறிந்தவனும் எளிதிலே மோட்சத்தை அடைகிறான். (வீனாவாதன தத் வஜ்ஞ; ச்ருதி ஜாதி விசாரத) தாளஜ்ஞச் சாப்ரயாஸேன மோசஷ மார்க்கம் நியச்சதி எனவும். இந்திய இசைமரபிலே கூறப்படுவனவற்றைச் சுட்டிக்காட்டலாம்.

தலைசிறந்த ஆங்கில நாடக ஆசிரியரான வில்லியம் ஷேக்ஸ்பியர் தமது The Merchant of Venice எனும் நாடகத்திலே, "காட்டு மிருகங்களும், மிலேச்சர்களும் இசையினைக் கேட்ட மாத்திரத்திலே தத்தம் முரட்டுத்தன்மைகளையும், கொடூர பாவத்தினையும் கைவிட்டு, இயல்புமாறிப் பண்புடையவராவர் எனவும், (கிரேக்க புராணக் கதையிலே வரும்) ஓர்பியஸ் இசையினாலே மரங்களையும், கல்லினையும், வெள்ளப் பெருக்கினையும் கவர்ந்தான் எனவும், குறிப்பிட்டு இசையறிவில்லாதவனும், இசையின் இனிய ஒலியினால் கவரப்படாதவனும், அரச துரோகம், கபட தந்திரங்கள், கொள்ளைகள் செய்பவன் எனவும், அத்தகையவனை எவ்வாறாயினும் நம்பக்கூடாது எனவும் கூறியுள்ள கருத்துக்கள் கவனித்தற்பாலன.

மேலும் சென்னைப் பல்கலைக்கழகத்தின் முதலாவது இசைப் பேராசிரியராக விளங்கித் தென்னிந்திய இசையின் சிறப்பினையும், பல்வேறு நுட்பக்கலைகளையும், பரிமாணங்களையும் தமிழருக்கும், பிறருக்கும் குறிப்பாகப் பல நூல்கள் மூலம் எடுத்துக்கூறியுள்ள பி. சாம்பமூர்த்தி,

> "ஸங்கீதமானது புராதன காலத்திலிருந்து நமக்கு வந்துள்ள விலையற்ற நிதிகளில் ஒன்றாகும். இதர கலைகளையும், சாஸ்திரங்களையும் கற்பதனால் அடையக்கூடிய பிரயோசனத்தை ஒருவன் லலித கலைகளில் முதன்மையான சங்கீதத்தை முறைப்படி அப்யசித்தால் நிச்சயமாக அடையலாம் · கானம் செய்யும் பொழுதும், கானத்தைக் கேட்கும் பொழுதும் நாம் இவ்வுலக கவலைகளை மறந்து இன்பமடைகிறோம். உயர்தர சங்கீதத்தைக் கேட்கும்கால் நாம் மெய்மறந்து இன்பக்கடலில் மூழ்குவதுடன் தெய்வீக உலகத்தில்

உலாவுகிறோம் என்னும் உணர்ச்சியையும் பெறுகிறோம். இத்தகைய அரிய அநுபவம் ஸங்கீதத்திற்கே உரியதாகும். மனித துர்க்குணங்களைப் போக்கி சற்குணங்களைப் பெருக்கி, அவனை ஜனசமூகத்திற்கு ஒழுங்கானவனாக ஆக்கக்கூடிய சக்தி ஸங்கீதத்திற்கே உள்ளது. எத்தேசத்தினர்களையும் ஒருவன் தனது கானத்தினால் மகிழும்படி செய்யலாம். பாட்டின் அர்த்தம் விளங்காதவர்கள் கூட அப்பாட்டின் இசையைக்கேட்டு மகிழ்வுறுகிறார்கள்".

எனத் தமது பழுத்த அநுபவ வாயிலாகக் குறிப்பிட்டுள்ளார்.

இலங்கைத் தமிழர் இசைவரலாற்றில் சில பிரச்சினைகள்

ஒவ்வொரு நாட்டிலும் அவ்வந்நாட்டின் தட்பவெப்ப நிலைகளுக்கும், சமூக நிலைக்குமேற்ப இசைமரபுகள் உருவாகி நிலவி வந்துள்ளன. அவ்வாறு நோக்கும்போது பழைய காலத்தில் ஈழத் தமிழரின் முன்னோர் பெரும்பாலும் தமிழகத்திலிருந்து இங்கு புலம் பெயர்ந்து வந்தபோது அங்கு நிலவிய சமூக, பண்பாட்டு விழுமியங்களைக் கொண்டு வந்திருப்பர். புதிய சூழலுக்கேற்ப அவை மாற்றங்களும், வளர்ச்சியும் கண்டிருப்பன. காலப்போக்கிலே புதிய மண்வாசனை பெற்று நிலவிவந்துள்ளன எனலாம். ஈழத்தமிழருக்கு நீண்டகால சமூக, பண்பாட்டுப் பாரம்பரியங்கள் இருப்பினும், இவற்றின் வரலாறு பற்றி அறிதற்கான சான்றுகள் மிகக் குறைவே. இதனால் பண்பாட்டின் ஒரு முக்கியமான அலகாகிய இசையின் வரலாறு பற்றிய தகவல்களைப் போதியளவு பெற முடியாதுள்ளது. சமீபகால வரலாற்றினை அறிவதிற் கூடப் பிரச்சினைகள் உள்ளன. இன்று கிடைத்துள்ள மூலங்களிலும், ஐதிகங்களிலும் வரலாற்று ரீதியில் ஏற்றுக் கொள்ள முடியாதனவும் உள்ளன. ஓரளவாவது இலக்கிய மரபில் பேணப்பட்டு வந்த சாஸ்திரிய இசை பற்றி அறிவதில் இத்தகைய பிரச்சினைகளிருக்கும் போது வாய்மொழி மரபிலேயே பெருமளவு நிலவி வந்த நாட்டார் இசை பற்றிக் கூறத் தேவையில்லை. நன்கு ஆராய்ந்து வரன்முறையாக இசைவரலாற்றினை எடுத்துக் கூறுதல் அவசியமாகின்றது. இவ்விடயம் பற்றி இதுவரை முழுமையான கட்டுரைகள் வெளிவந்தில. எனினும் சில அமிசங்களை முதன்மைப்படுத்தியோ அல்லது சுருக்கமாகவோ கூறும் ஒரு சில கட்டுரைகள் உள்ளன. எனவே, இவ்விடயம் பறறி ஓரளவாவது விரிவாகத் தொடக்ககாலம் தொட்டு எடுத்துக் கூறுவது அவசியமாகின்றது.

இசையின் பிரதான பிரிவுகள்

இந்திய இசைமரபிலே ஸங்கீதம் எனும் பதம் வாய்ப்பாட்டிசை, வாத்திய இசை, நடனம் ஆகிய மூன்றையும் கீதம், வாத்தியம், ததா நிருத்யம் த்ரயம் ஸங்கீதமுச்யதே குறித்தது. ஆனால் காலப்போக்கிலே வாய்ப்பாட்டிசையும் வாத்திய இசையுமே சங்கீதத்திலிடம் பெற்றன. இக்கருத்திலேதான் இக்கட்டுரையில் இது பயன்படுத்தப்படுகின்றது. மேலும் இசையெனும் போது சாஸ்திரீய இசையை மட்டுமன்றி நாட்டார் இசையினையும் சேர்த்துப்பார்த்தல் அவசியமாகும்.

புராதன இலங்கைத்தமிழரின் இசை ஐதிகங்களும் வரலாறும்.

இலங்கைத்தமிழரின் பழைய வரலாற்றிலே பெருங் கற்பண்பாட்டுக் காலம் ஒரு முக்கியமான காலமாகும். இக்காலகட்டத்தினைச் சேர்ந்த தொல்லியற் சின்னங்கள் கிறிஸ்து ஆண்டிற்கு முன்பின்னாக சில நூற்றாண்டுகளுக்குரியன. இச்சின்னங்களும் பௌத்த சமயம் சார்பாக இலங்கை வரலாற்றினைக் கூறும், பாளி மொழியிலுள்ள தீபவம்சம் மஹாவம்சம், சூளவம்சம் போன்ற நூல்களும் இக்காலத்திலே தமிழர் இங்கு வாழ்ந்தமை பற்றியும், அவர்களின் சில நடவடிக்கைகள் பற்றியும் குறிப்பிடுகின்றன. விஜயன் பற்றிக்கூறும் மஹாவம்சக்கதையிலே அவனுடைய பட்டத்தரசியான பாண்டிய இளவரசி இங்கு வந்தபோது அவளுடன் வந்த பரிவாரங்களில் கலைஞர்களும் குறிப்பிடப்படுகின்றனர். விஜயன் கதை வரலாற்று ரீதியில் ஏற்றுகொள்ளப்படாவிடினும் தமிழ் நாட்டில் இருந்து வந்தவர்களில் கலைஞரும் இடம்பெற்றிருந்தனர் என்பது பற்றிப் பிற்கால இலங்கை வரலாறு பற்றிய சான்றுகள் குறிப்பிடுகின்றன. கி.மு. 3ஆம் நூற்றாண்டளவில் ஈழத்திலே பௌத்தம் பரவியபின் இங்கு வாழ்ந்துவரும் மூத்த குடிகளிலொரு பகுதியினரான தமிழரின் பண்பாட்டம்சம் முற்றாக அழிந்துவிட்டன எனக் கூற முடியாது. இவை பெரும்பாலும் பௌத்த சிங்களப் பண்பாட்டு மரபின் பல்வேறு கால அமிசங்களுடன் ஒன்றியது எனலாம். எனவே இன்று இங்கு நிலவிவரும் பௌத்த சிங்களப்பண்பாட்டு மரபிலே இசை உட்படத் தமிழர் பண்பாடினைச் சேர்ந்த சில அமிசங்களும் இடம்பெற்றுள்ளமையைக் காய்தல், உவத்தல் அற்ற நிலையில் இவற்றை நன்கு ஆராய்ந்த பேராசிரியர் இ.ஆர். சரச்சந்திரா போன்ற சிங்கள அறிஞர்களும் ஏற்றுக்கொள்ளுகின்றனர். எனினும் தமிழர் கூடுதலான தொகையில் வாழ்ந்த பகுதிகளில், குறிப்பாக வடக்கு, வடமேற்கு, கிழக்குப் பகுதிகளிலே தமிழரின் பண்பாட்டுப் பாரம்பரியம் நீண்டகாலமாகத் தொடர்ந்து நிலவிவந்துள்ளது எனலாம். மேலும் கி.பி. 13ஆம் நூற்றாண்டின் நடுப்பகுதி தொடக்கம் (கி.பி. 1250 வரை) 1629 வரை யாழ்ப்பாணத்தை மையமாகக் கொண்டு வன்னிப்பிரதேசத்தையும் பெருமளவு உள்ளடக்கிய வடக்கு, வடமேற்கு, கிழக்கு இலங்கையின் பல பகுதிகளையும் உள்ளடக்கியிருந்த யாழ்ப்பாண அரசிலே மேற்குறிப்பிட்ட பாரம்பரியம் ஒரு தனி நிலை பெற்றிருந்ததென, அதே வேளையில், சமகாலத் தென்னிலங்கையிலே நிலவிய சிங்கள அரசுகளிலும் தமிழ்ப் பண்பாடும் ஒரு முக்கியமான இடத்தினை வகித்து வந்துள்ளமை குறிப்பிடற்பாலது.

தமிழகத்திலேற்பட்ட பல்லவ - பாண்டிய, குறிப்பாகச் சோழப் பேரரசு ஆகியனவற்றின் வர்த்தக, பண்பாட்டு, நடவடிக்கைகள் தொடர்ந்து ஈழத்திலும், தமிழர் தனித்துவமான நிலையிலே காலப் போக்கிலே உருவாகுவதற்கு ஏற்ற சூழ்நிலை முன்னையிலும் நன்கு ஏற்பட்டது. ஏற்கனவே சங்க காலத்தினைச் சேர்ந்த ஈழத்துப் பூதத்தேவனார் ஈழத்து நாட்டுப் புலவராயினும் அவருக்குப்பின் இலங்கையிலுள்ள சிவத்தலங்கள் பற்றிய தேவாரங்களோ அல்லது கல்வெட்டுக்களில் வரும் செய்யுட்களோ அல்லது தமிழ்க் கல்வெட்டுக்களோ கி.பி. 7ஆம் நூற்றாண்டிலும், அதற்குப் பின்னரும் கிடைத்துள்ளன. ஆனால் தமிழ் நூல்கள் மேலும் பிற்பட்ட காலத்திலே கி.பி. 14 ஆம் நூற்றாண்டு தொடக்கம் தொடர்ச்சியாகக் கிடைத்துள்ளன.

முத்தமிழ்

இயல், இசை, நாடகமாகியனவற்றைக் கொண்டிலங்கும் முத்தமிழை தமிழர் போற்றி வந்துள்ளனர். இவ்வகையில் தமிழகத்திலுள்ளவர்களுக்கு, ஈழத்தமிழர் எந்தவகையிலும் குறைந்தவரல்லர். இங்கு எழுதப்பட்டுள்ள பல தமிழ் நூல்களிலே முத்தமிழ் பற்றிய குறிப்புகள் வைத்திய சோதிட நூல்களிற் கூட வந்துள்ளன. ஆனால் ஏற்கனவே குறிப்பிட்டவாறு கி.பி. 14ஆம் நூற்றாண்டிற்கு முற்பட்ட தமிழ் நூல் எதுவும் இதுவரை இங்கு கிடைக்கவில்லை. இசைபற்றிய பழைய தமிழ் நூல்கள் தமிழகத்திற்கூட இதுவரை கிடைத்ததாகத் தெரியவில்லை; ஆனால் பழந்தமிழிசை பற்றித் தொல்காப்பியம், சங்கநூல்கள் குறிப்பாகச் சிலப்பதிகாரம் முதலியவற்றிலே குறிப்புகள் வந்துள்ளன.

பண்ணிசை இசைக்கருவிகள்

சாஸ்திரீய இசையானது நாட்டார் இசைமரபுகளின் அடிப்படையில் மெருகு ஊட்டப்பெற்றுச் செம்மைப்படுத்தப்பட்ட கலையாகும். இவ்வகையிலே நோக்கும்போது தமிழரைப் பொறுத்தவரையிலே அவர்களின் பழைய இசையே நிலவி வந்துள்ளது. தொல்காப்பியம், சங்கநூல்கள் முதலியவற்றை நோக்கும் போது குறிஞ்சி, முல்லை, மருதம், பாலை, நெய்தல் என்னும் ஐவகை நிலங்களிலும் வாழ்ந்த அக்காலத் தமிழரின் வாழ்க்கையோடு ஒன்றிணைந்த கலையாகவே இது நிலவி வந்துள்ளமையினை அறியக்கூடியதாயுள்ளது. பாட்டினைக் குறிப்பிட்ட பண்ணிற்கு ஏற்ப இசைக்கும் போது யாழ் போன்ற இசைக்கருவிகளும் பயன்படுத்தப்பட்டன. இவையும் குறிப்பிட்ட நிலங்களில் வாழ்ந்த மக்களின் வாழ்க்கை முறைக்கு ஏற்ப அமைந்திருந்தன. எனவே சமகாலத்தில் வாழ்ந்த ஈழத்தமிழர் மத்தியிலும் பண்ணிசை நிலவி வந்திருக்கலாம். கி.பி. 6ஆம் நூற்றாண்டுப் பிற்பகுதியில் வாழ்ந்த காரைக்கால் அம்மையாரின் திருவாலங்காட்டு மூத்த திருப்பதிகமொன்றில் (1-9) ஏழுசுரங்களிலே பண்ணிசைத்தல், (அக்கால) இசைக்கருவிகள் ஆகியன பற்றிய அருமையான தகவல்.

> "துத்தம் கைக்கிள்ளை விளரிதாரம் உழைஇளி ஓசை
> பண் கொழுமப்பாடிச்
> சச்சரி கொக்கரை தக்கையொடுதகுணிதம் துந்து
> பிதாளம் வீணை
> மத்தளம் கரடிகை வன்கைமென்றோல் தமருகங்
> குடாமுழா மொத்தை
> வாசித் தத்தனை விரவினோடாடும் எங்கள்
> அப்பன் இடத்திரு ஆலங்காடே

என வந்துள்ளது.

இங்கு பண்ணிசையும், இசைக்கருவிகளும் இறைவனை ஏத்துதற்காகவே பயன்படுத்தப்படுகின்றன. இவ்விசைக் கருவிகளிற் சிலவாவது சமகால ஈழத்தமிழர் மத்தியிலும் பயன்படுத்தப்பட்டிருக்கலாம்.

இலங்கையில் இசைபற்றிய சில மரபுவழிக் கதைகள், ஐதிகங்கள்

இதிகாசங்கள் புராணங்கள், சைவத் திருமுறைகள் முதலியன கூறும் மரபுவழிக் கதைகளின்படி, ஈழத்தினை மிகப் புராதன காலத்திலாண்ட இராவணன் சிறந்த இசை விற்பன்னன் எனவும், வீணைக்கொடியோன் எனவும், சாமகானம் பாடி சிவனருள் பெற்றான் எனவும் அறியப்படுகின்றது. யாழ்ப்பாண வரலாறு யாழ்ப்பாடியின் கதையுடன் மரபுவழியாகத் தொடர்புபடுத்தப்படுகிறது. கிழக்கு இலங்கையில் உள்ள மட்டுநகர் பாடுமீன்களின் இசைச் சிறப்புக் கொண்டதாகக் கூறப்படுகின்றது. இவ்வாறு மரபு ரீதியான கதைகளும் ஈழத்தமிழருக்கு ஒரு இசைப்பாரம்பரியம் உண்டு என்பதைச் சுட்டிக் காட்டுகின்றன. இவை கதைகளாகவே காணப்படினும், இதனூடாக ஈழத்தமிழருக்கு இசையிலுள்ள மிகுந்த ஈடுபாடும் தொனிக்கிறது.

பல்லவர், பாண்டியர், சோழப் பெருமன்னர் கால இசை

ஏற்கனவே குறிப்பிட்டவாறு, பண்ணிசை சங்ககாலம் தொட்டு இங்கு நிலவி வந்ததாலும், கி.பி. 7ஆம் நூற்றாண்டுத் தமிழகத்திலே பரவலாக ஏற்பட்ட சைவ வைணவ பக்தி இயக்கத்தின் தாக்கம் குறிப்பிடற்பாலது. இப்பக்தி இயக்கத்தின் விளைவாக மேற்குறிப்பிட்ட பண்ணிசை இறைவனை ஏத்தி அருள் பெறுவதற்கான தெய்வீக இசையாக நன்கு மலர்ச்சி பெற்றது. அதன் மிகச் சிறந்த வளத்தினைத் திருஞானசம்பந்தரின் தேவாரத்திலே காணலாம். அக்காலகட்டத்திலே ஈழத்திலுள்ள திருக்கேதீச்சரமும் திருக்கோணேச்சரமும் பிரபல்யமான இரு சிவத்தலங்களாக விளங்கின. திருஞானசம்பந்தர் இவ்விரு சிவத்தலங்கள் பற்றி ஒவ்வொரு பதிகம் பாடியுள்ளார். இவரைத் தொடர்ந்து அடுத்த நூற்றாண்டிலே (கி. பி. 8ஆம் நூ.) வாழ்ந்த சுந்தரமூர்த்தி நாயனார் திருக்கேதீச்சரம் பற்றி ஒரு பதிகம் பாடியுள்ளார். இப்பதிகங்களிலே திருக்கேதீச்சரம் பற்றியவை நட்டபாடைப் பண்ணிலும், கோணேச்சரம் பற்றியது புறநீர்மைப் பண்ணிலும் அமைந்துள்ளன. இப்பதிகங்களைப் பாடியவர்கள் தமிழகத்துச் சைவ நாயன்மார்கள் ஆயினும், இவை ஈழத்தில் உள்ள இரு சிவத்தலங்களின் சிறப்புகளை மண்வாசனையுடன் எடுத்துக் கூறுகின்றன. ஈழத்திலுள்ள இரு சிவத்தலங்கள் பற்றிய காலத்தால் முந்திய இவை தமிழிசைப்பாடல்கள் என்றவகையில்இம் மூன்று பதிகங்களும் நன்கு குறிப்பிடற்பாலன. தமிழகத்துச் சிவபக்தர்கள் மட்டுமன்றி ஈழத்துப் பக்தர்களும் இவற்றைப் பின்னர் பாராயணம் செய்து வந்திருப்பர் எனலாம். இந்தியத்தலங்களுக்குச் சமமான தலங்களாகவே இவையும் கருதப்பட்டன. இவற்றை ஒரு குறிப்பிட்ட தேவையின் நிமித்தமாகவே அவர்கள் இயற்றினர் எனலாம்.

காலப்போக்கிலே கோவில்களிலே இசைப்பாடல்களைப் பாடுதற்கும், ஆடுதற்குமாகத் "தேவரடியார்" நியமிக்கப்பட்டனர். தேவாரம் முதலிய பக்திப் பாடல்களை ஓதுவதற்கும் ஓதுவார்கள் நியமிக்கபட்டனர். பல்லவர் காலத்திலும், குறிப்பாகச் சோழப் பெருமன்னர் ஆட்சிக்காலத்திலும் இத்தகைய கலைஞர்கள் கோவில்களிலே நியமிக்கப்பட்டதற்குச் சாசனச் சான்றுகள் உள்ளன. இலங்கை ஏறத்தாழ ஒரு நூற்றாண்டிற்கு (கி.பி. 993-1070)ச் சோழர் ஆதிக்கத்திற்குட்பட்டிருந்தது. இக்காலப் பகுதியிலே தமிழ்நாட்டிற் போன்று இங்கும் கோவில்களிலே திருமுறைகள் ஓதப்பட்டிருக்கலாம். பொலநறுவவில்

இருந்த சிவாலயத்திலே தேவரடியார் கலைத்தொண்டும், சமயத் தொண்டும் செய்தனர். சோழரின் பின் இலங்கையிலாட்சி செய்த முதலாம் விஜயபாகு காலத்திலே கந்தளாயிலிருந்த, விஜய ராஜேஸ்வரம் எனும் சிவாலயத்திலே ஏழு தேவரடியார் நியமிக்கப்பட்டிருந்ததாகக் கல்வெட்டுக் கூறும். தேவரடியார்கள் திருக்கோணேச்சரம், தேவிநுவரையில் இருந்த விஷ்ணு கோவில், கோட்டையில் இருந்த ஒரு சிவாலயம் முதலியனவற்றிலே கலைப்பணி புரிந்தமை பற்றி அறியப்படுகின்றது. கோட்டைச் சிவாலயத்திலே தேவாரம் ஓதப்பட்டதாக சேசி உஹி சந்தேசய எனும் சிங்களத்துப் பிரபந்தம் கூறுகின்றது. ஒப்பீட்டு ரீதியிலே சமகால யாழ்ப்பாணத்திலிருந்த கோவில்களிலும் தேவரடியார்கள் கலைத்தொண்டு புரிந்திருப்பர் எனக் கொள்ளலாம். திருக்கோணேச்சரத்திலவர்கள் நியமிக்கப் பட்டிருந்தமை குறித்து கோணேசர் கல்வெட்டு சான்று பகர்கின்றது. எவ்வாறாயினும், தேவரடியார்கள் குறிப்பாக கோவில்களில் புரிந்துவந்த இசை நடனக் கலைத் தொண்டுகள் குறிப்பிடற்பாலன. அவர்கள் மன்னர்சபைகளிலும் இடம்பெற்றிருந்தனர் என்பதும் கவனித்தற்பாலது.

இலங்கை முருக தலங்கள் பற்றிய திருப்புகழ்

கி.பி. 15ஆம் நூற்றாண்டிலே தமிழகத்திலே வாழ்ந்த அருணகிரிநாதர் குறிப்பாக முருகப்பிரான்மீது திருப்புகழ் பாடியவர். அவர் ஈழ நாட்டிலுள்ள மூன்று திருத்தலங்கள் - கதிர்காமம் (12), திருகோணமலை (2), யாழ்ப்பாணப் பட்டினம் (நல்லூர் -1) பற்றித் திருப்புகழ் பாடியுள்ளார். தமிழக ஞானியாலிவை இயற்றப் பட்டிருப்பினும் ஈழத்தலங்கள் பற்றிய இசைப்பாடல்கள் என்ற வகையில் இவை முக்கியத்துவம் வாய்ந்தவை. ஈழத்து வாக்கேயகாரர் (இசைப்பாடலாசிரியர்) முன்னர் இயற்றியுள்ள இசைப் பாடல்கள் எவையும் இதுவரை கிடைத்ததில்லை. இன்று கிடைத்துள்ளவை மிகப் பிற்பட்டவை. இந்த வகையில் முற்குறிப்பிட்ட மூன்று பதிகங்களும், திருப்புகழும் குறிப்பிடத்தக்கவை.

யாழ்ப்பாண அரசில் இசை

யாழ்ப்பாண அரசிலே இசை நன்கு போற்றப்பட்டது. சமகாலத்திலெழுதப்பட்ட வையாபாடல், கைலாய மாலை, கண்ணகி வழக்குரை காவியம், முதலிய நூல்களில் அங்கும் இங்கும் இசைபற்றிய குறிப்புகள் உண்டு. இசையும் நடனமும் இரட்டைக்கலைகளாகும். இசையின்றிப் பொதுவாக நடனம் ஏற்படாது. எனவே, நடனம் பற்றிய சில குறிப்புகளும் இத்துடன் சேர்த்துக்கொள்வது பயனுடைத்தாகும். மேலும் இசைபற்றிக் கைலாசமாலை தரும் சான்றுகள் உற்று நோக்கற்பாலன. இங்கு உலகியல் ரீதியிலே அரசரின் முடிசூட்டு வைபவத்தின்போதும், சமய, ரீதியில் நல்லூர் கைலாசநாதர் ஆலய குடமுழுக்கு வைபவத்தின்போதும் இடம்பெற்ற இசைபற்றிய சில தகவல்கள் உள்ளன. எடுத்துக்காட்டாக, முடிசூட்டுவிழா வர்ணனையிலே (அரசன்) "சிங்காசனத்திற் சிறந்திருப்பச் சங்காப்பத், தண்ணுமை சல்லாரி தடாரி திமின்முரசு, நண்ணுமுருடு நகுபேரியெண்ணுகின்ற, மத்தளங்கைத்தாள மணிக்காளஞ்சுரிகை, தித்தி முதல் வாத்தியங்கள் சேர்ந்ததிரே - வித்வசனர், தம்புருவேய் வீணை சரமண்டலந் தொனித்துச், சம்பிரமசங் கீதந்தாமிசைப்ப" (111-120). என வரும் பகுதியையும் இதைத்தொடர்ந்து வரும் பகுதியையும் குறிப்பிடலாம். திருக்குடமுழுக்குப் பற்றிய வர்ணனையில் (257-261 வரிகள் வரை) சல்லரி, பேரி, தவில், முரசு, தண்ணுமை, வேறுமுரசுகள் ஒலிப்பது பற்றியும், இவை மங்களமாக ஒலிப்பது பற்றியும், பெண்கள் பல்லாண்டு பாடுவது பற்றியும் நடனமாதர் ஆடுவது பற்றியும் கூறப்படுகின்றது.

மேற்குறிப்பிட்டனவற்றுடன் யாழ் பற்றிய குறிப்பும் வந்துள்ளது. இதிலே வந்துள்ள தவில் பற்றிய குறிப்பு தமிழிலக்கியத்தில் இவ்வாத்தியம் பற்றிய காலத்தால் முந்திய குறிப்புகளில் ஒன்றாகும். தவில் குறிப்பிடப்பட்டிருப்பதால் அதற்கான நாதசுரமும் குறிப்புகளில் ஒன்றாகும். மேலும், "மங்களங்கள்" மங்கலம், எனும் பதங்கள் பயன்படுத்தப்பட்டமை தெளிவு. மேலும் "மங்கலம் மங்கள வாத்தியமான நாதசுரத்தினை குறிப்பதாகவும் கொள்ளலாம். மேலும் "மங்கலம் சேர் பல்லியங்கள் மற்றதிர" என்ற சொற்றொடரில் மங்கல வாத்தியங்களான நாதசுரம், தவில், ஒத்தூது, சல்லாரி முதலியனவும் அடங்கியிருக்கலாம். மேற்குறிப்பிட்ட வாத்தியங்கள் அனைத்தும் அவ்வைபவங்களில் எந்த அளவுக்கு இடம் பெற்றன என்பது பற்றிக் கூற முடியாது எனினும், ஓரளவாவது இடம்பெற்றன எனக் கொள்ளுதல் தவறாகாது.

நடனம் பற்றி வையாபாடலில்,
"ஆடும் மாதர் வலம்வர"
"நச்சுவிழி நாட்டியம் செய்வோர்" எனவரும் குறிப்புகள் மூலம், நடனத்துடன் இசையும் தேவரடியாரால் பயன்படுத்தப்பட்டமை தெளிவு.

கண்ணகி வழக்குரை காவியம் (இதன் காலம் பற்றிக் கருத்து வேறுபாடு காணப்படினும்) தரும் சான்றுகளும் குறிப்பிடத்தக்கவை. இந்நூலிலே பல்வேறு பண்கள் இராகங்கள், இசைவாத்தியங்கள் பற்றிய குறிப்புகள் காணப்படுகின்றன. எடுத்துக்காட்டுகளாக புறநீர்மை, தக்கராகம் பஞ்சமம், நட்டபாடை, வியாழக்குறிஞ்சி முதலிய பண்களையும், கரிகாம்போதி முதலிய இராகங்களையும், புல்லாங்குழல், வீணை, தண்ணுமை முதலிய இசைக் கருவிகளையும், ஆமந்திரிகை (வாத்தியகதம்பம்) எனும் பதத்தினையும் கவனிக்கலாம். முற்பட்ட காலந் தொட்டுத் தமிழர் மத்தியில் நிலவிவந்த பண், பல்வேறு இசைக் கருவிகளுடன், கி.பி. 14ம் நூற்றுண்டளவில் ஏற்பட்ட கர்நாடக இசைக்கான இராகங்களும் ஓரளவு இங்கும் வழக்கி லேற்படத் தொடங்கி விட்டனவோ என்பது தெரியாது. யாழ்ப்பாண அரசிலே பண்ணிசை சிறப்பாகக் கோவில்களிலே இடம் பெற்று வந்ததெனலாம். இக் கோவில்களிலே நாதஸ்வரமும் தவிலும் முக்கியமான இடத்தினைப் பெற்றதுடன் சமுக வைபவங்களிலும் சிறப்பான இடத்தினை வகித்து வந்தன என்பதில் ஐயமில்லை. ஈழத்துத் தமிழர் மத்தியில் நிலவும் சாஸ்திரீய இசைமரபுகளிலே பண்ணிசையும், யாழும், நாதஸ்வரமும், தவிலுமே நெடுங் காலமாகச் சிறப்புற்று வந்துள்ளன. துரதிஷ்டவசமாகப் போர்த்துகீசர் முதலிய ஐரோப்பியரின் ஆதிக்கத்தினால் பண்ணிசை அதனைப் பேணி வந்த கோவில் முதலிய நிறுவனங்கள் பெரிதும் பாதிப்புற்றமையினால் தொட்ர்ந்து சில நூற்றாண்டிலே ஆறுமுகநாவலர், சேர் பொன்னம்பலம் இராமநாதன் முதலியோரின் முயற்சிகளால் சிறப்படையத் தொடங்கின.

போர்த்துக்கீசர், ஒல்லாந்தர், ஆட்சியும் விளைவுகளும்

மேற்குறிப்பிட்டவாறு யாழ்ப்பாண அரசு 1619 இல் போர்த்துக் கீசரால் கைப்பற்றப்பட்டு 1658 வரை அவர்களின் ஆதிக்கத்தின்கீழும் பின் 1658-1796 வரை ஒல்லாந்தர் ஆதிக்கத்தின்கீழும் கொண்டுவரப்பட்டிருந்தது. இக் காலகட்டத்திலே இவ்விசை மரபுகள் மிகவும் நலிவுற்றன. ஆனால் 1796ல் ஏற்பட்ட பிரித்தானியர் ஆட்சியின்போது இக்கலைமரபுகள் மீண்டும் படிப்படியாகத் தலைகாட்டத் தொடங்கின. அதேவேளையில் போர்த்துக்கீசர், ஒல்லாந்தர், பிரித்தானியர் தொடர்பால் மேலைத்தேச இசையின் தாக்கமும் ஓரளவு ஏற்பட்டு வந்தது. இவர்களின் தொடர்புகளாலே கிறிஸ்தவசமயம்

பரவிற்று. எனவே கத்தோலிக்க புரட்டஸ்தாந்து கிறிஸ்தவ சமயச் சார்பான இசையும் தமிழிலே வளரத் தொடங்கிற்று.

ஆறுமுகநாவலரின் இசைப்பணிகள்

19ஆம் நூற்றாண்டிலே வாழ்ந்த ஆறுமுகநாவலர் ஓர் இசை, குறிப்பாகப் பண்ணிசைப் பிரியர். சைவசமயப் போதனைகளுக்கும் வளர்ச்சிக்கும் பண்ணிசையும் அவசியமாகும். அக்காலத்தில் அவ்விசை இங்கு மங்கியிருந்தபடியால் அதனை முறைப்படி சைவத்திருமுறைகளிலே குறிப்பாகத் தேவாரங்களிலே கையாளுவதற்காகத் தமிழகத்திலிருந்து ஓதுவார்களை வரவழைத்து இசைத்தொண்டுகளில் ஈடுபடுத்தினார். இதனாலே பண்ணிசை புதிய ஊக்கம் பெற்றது. நாவலரும் சில பாடல்களைப் பாடியுள்ளார். எடுத்துக்காட்டுகளாக கதிர்காமக்கந்தன் மீது அவர்பாடியுள்ள சில கீர்த்தனைகளைக் குறிப்பிடலாம். "இப்பொழுது தமிழிசை முழக்கம் எங்கும் கேட்கிறது. தமிழிசைக்கு விதை போட்டவர் நமது நாவலரே" யென சுத்தானந்தபாரதியார் தமது நூலிலே குறிப்பிட்டுள்ளார். இவரைத் தொடர்ந்து சேர் பொன். இராமநாதனின் கலைப்பணிகளை அவரின் மருகர் சு. நடேசபிள்ளை தொடர்ந்து செய்தார்.

கர்நாடக இசையும் இலங்கையில் அதன் பரம்பலும்

கர்நாடக இசை, பண்ணிசையினை அடிப்படையாகக் கொண்டே உருவாகிற்று எனப் பொதுவாகக் கொள்ளப்படுகிறது. எனினும் இது தமிழுக்கு மட்டுமன்றி ஏனைய திராவிடராகிய தெலுங்கர், கன்னடர், மலையாளிகள், முதலியோருக்கும் பொதுவான இசையாக விளங்குகிறது. தமிழிசைப் பாரம்பரியத்தில் இதற்குச் சிறப்பான இடம் உண்டு. இன்றைய காலகட்டத்தில் தமிழிசையை வளம்படுத்துவதில் இதன் மகத்தான பங்களிப்புகளை எவரும் மறுக்கமுடியாது. பழந்தமிழிசையின் சிறப்பினைப் பண்ணிசையிலும், பிற்பட்ட தமிழிசையின் சிறப்பினை கர்நாடக இசையிலும் நன்கு காணலாம். எனவே, இவை நன்கு போற்றப்பட வேண்டியனவாகும். இவற்றினதும் நாட்டார் இசையினதும் அடிப்படையிலேயே புதிய இசை ஆக்கங்கள் உருவாக்கப்படுதல் சாலவும் நன்று. 19ஆம் நூற்றாண்டிலே கர்நாடக இசை இங்கு படிப்படியாக தலைகாட்டத் தொடங்கிற்று எனலாம். இதற்கு முன் இது இங்கு எந்தளவிற்கு நிலவிற்று என்பது பற்றித் தெளிவாக அறிய முடியாதுள்ளது. அக்காலத்தில் யாழ்ப்பாணத்திலிடம் பெற்றுவந்த உள்ளூர் குறிப்பாக தமிழக கலைஞர்களின் சதிர் (பரதம்), நாதஸ்வரம், தவில், வாய்ப்பாட்டிசைக்கச்சேரிகளில் இது பயன்படுத்தப்பட்டுள்ளது எனலாம். ஆனால், இந்த நூற்றாண்டிலேதான் இதன் பரம்பல் பலவழிகளில் நன்கு ஏற்பட்டுள்ளது.

புத்துவாட்டி நா. சோமசுந்தரத்தின் இசைப் பணிகள்

இன்றைய யாழ்ப்பாணத்திலே நிலவும் கர்நாடக இசை மரபிற்கு அடிகோலியவர்களில் புத்துவாட்டி நா. சோமசுந்தரம், திருமதி மகேஸ்வரி நவரத்தினம் (கலைப்புலவர் நவரத்தினத்தின் மனைவி) முதலியோர் நன்கு குறிப்பிடற்பாலர். புத்துவாட்டி நா. சோமசுந்தரம் சமீபகாலம் வரை யாழ்ப்பாணத்திலே வாழ்ந்தவர். இளம் பிராயத்திலே 11 வயதிலே இசைத்திறன் மிக்கவராக இலங்கினார். வண்ணார்பண்ணையைப் பிறப்பிடமாகக் கொண்ட இவரின் தந்தையார் சி. நாகலிங்கம் பருத்தித் துறையைச் சேர்ந்தவர். தாயார் தமிழ்நாட்டிலுள்ள மலைக்கோட்டையைச் சேர்ந்த வீராச்சாமி நாயுடுவின் மகள் விஜயம். இவரின் தந்தையார், வாழ்ந்த இடத்தின் பெயரால் புத்துவாட்டி

என அழைக்கப்பட்டதுபோல மகனும் அவ்வாறே அழைக்கப்பட்டார். இவர் நாடகத்திலும் ஈடுபாடு கொண்டு சங்கரதாஸ் சுவாமிகளைத் தமது குருவாகக் கருதினார். எனினும், வாய்ப் பாட்டிசை, வயலின், வீணை முதலியவற்றை தந்தையாரிடமே நன்கு கற்றார், தந்தையார் சாராங்கா எனும் இசைக்கருவியையும் நன்கு கற்றிருந்தார். புத்துவாட்டி நா. சோமசுந்தரம் வாய்ப்பாட்டிசை, வாத்திய இசை முதலியவற்றிலே சிறந்த தேர்ச்சிபெற்றிருந்தமை மட்டுமன்றிக் குறிப்பிடத்தக்க வாக்கேயகாரராகவும் விளங்கினார். பல்வேறு இராகதாளங்களிலே கீர்த்தனை கள், வர்ணங்கள் முதலியவற்றை இயற்றிய ஆக்க இலக்கிய கர்த்தாவுமாவார். இவற்றுட்பல இன்றும் பிரசுரிக்கப்படாமல் உள்ளன. இவர் சிறந்த முருக பக்தர். அப்பெருமான்மீது இவர் இயற்றியுள்ள உசே னிராக, ஆதி தாளத்திலான

"சாமி உன் சந்நிதியே
தஞ்சமென்று நம்பிவந்தேன்"

எனத் தொடங்கும் கீர்த்தனையினை ஓர் எடுத்துக்காட்டாக குறிப் பிடலாம். பண்ணிசையிலும் இவர் தக்க தேர்ச்சியும் ஈடுபாடும் கொண்டிருந்தார். பல பண்களுக்கு ஸ்வரம் அமைத்தார் எனக் கூறப்படுகின்றது. வயலின் இசையில் இவருக்கு மிகுந்த ஈடுபாடு இருந்தது. இது அவருடைய உயிர் நாடியாக இருந்தது எனக் கூறப்படுகின்றது. பல மாணவ வாரிசுகளை உருவாக்கிக் கர்நாடக இசைப்பரம்பலுக்குச் சிறந்த பங்களிப்புச் செய்துள்ளார். இவரின் மாணவர்களிலே ஜி. சண்முகானந்தம், வி.எம். வேதநாயகம், கோ. சித்திவிநாயகம், திருமதி ஜ. கிருஷ்ணானந்தசிவம், யாழ்ப்பாண ரசிகரஞ்சனசபா ஸ்தாபகர் கே.வி. தம்பு முதலியோரைக் குறிப்பிடலாம். சில நாதஸ்வர வித்வான்களுக்கு கர்தாராகப் பயிற்சி அளித்து அவர்களை மேம்படச் செய்தார். இவரின் இசைப்பணிகள் பல திறப்பட்டன. இவருடைய சகோதரர் நா. இராசரத்தினமும் ஒரு பிரபல இசைக் கலைஞராவர்.

இந்த நூற்றாண்டிலே இசையினை வளர்ப்பதில் ஈடுபட்டு வந்துள்ள இசைக்கழகங்கள், அறிஞர்கள் பற்றியும் கூற வேண்டியது அவசியமாகின்றது. மேலும், இம்முயற்சிகளில் உள்ளூர்க் கலைஞர்கள், அறிஞர்கள் மட்டுமன்றித் தமிழகத்திலிருந்தும், மலேசியாவிலிருந்தும் இங்கு வந்து சென்ற அல்லது இங்கேயே தங்கிய கலைஞர்கள், அறிஞர்களின் பங்களிப்புகளும் குறிப்பிடற் பாலன.

இந்த நூற்றாண்டின் முப்பதுகள் தொடக்கம் ஈழத் தமிழ் மாணவர்களில் ஒரு சாரார் இந்தியாவிலுள்ள அண்ணாமலைப் பல்கலைக் கழகம், சென்னை அரசினர் இசைக்கல்லூரி கலாஷேத்திரம், சென்னைப் பல்கலைக்கழகம் முதலியவற்றிற்குச் சென்று கர்நாடக இசையிலே தேர்ச்சிபெற்று இங்கு வந்து இசையாசிரியர்களாகப் பாடசாலைகளிலும் தனிப்பட்ட இசைக்கழகங்களிலும் இசை கற்பித்து வரலாயினர். இசைக்கச்சேரிகளையும் நடாத்தி வந்தனர். வேறு ஒருசிலர் திருப்பனந்தாள் முதலிய ஆதீனங்களுக்குச் சென்று பண்ணிசை கற்று வந்தனர். அதேவேளையில், தமிழகக் கலைஞர்கள் இங்கு வந்துபல ஆண்டுகளாக இசைப்பணி புரிந்து திரும்பினர். எடுத்துக்காட்டுகளாக மஹாராஜபுரம் வி. சந்தானம், ஏ. எஸ். இராமநாதன், ஐயாக்கண்ணுதேசிகர் போன்றோரைக் குறிப்பிடலாம்.

இசைக்கழகங்களும் நிறுவனங்களும்

இந்நூற்றாண்டிலே இலங்கையிலமைக்கப்பட்ட இசைக் கழகங்கள் நிறுவனங்களில் வடஇலங்கைச் சங்கீதசபை இராமநாதன் இசைக்கல்லூரி யாழ்ப்பாணம் சங்கீத சமாசம்

கலா நிலையம், இது பிறகலைகளையும் இலக்கியத்தையும் போற்றி வந்தது. யாழ்ப்பாணம் இரசிகரஞ்சன சபா உடுவில், இசைக்கலைமன்றம் கோப்பாய் கலைமன்றம், வெள்ளவத்தை சைவமங்கையர் கழகம், தென்மராச்சி இசைக்கலை மன்றம், மீசாலை இசைக்கலைமன்றம், கலாநிலையம் கொழும்பு, யாழ்ப்பாணம் நுண்கலைக்கழகம் இளங்கலைஞர் மன்றம் முதலியன குறிப்பிடற்பாலன. இவற்றுள் ஒரு சில பற்றிக் கூறப்படும்.

வடஇலங்கை சங்கீதசபை

குறிப்பாக வட இலங்கையில் இந்நூற்றாண்டின் இசை வளர்ச்சிக்கு முக்கிய பங்கு அளித்தோரில் வடஇலங்கை சங்கீத சபையினை நிறுவிய மூ.சி. பரம் நன்கு குறிப்பிடற் பாலர். இவர் மலேசியாவிலே அரசாங்க சேவையிலே இருந்து பின் இங்கு வந்தவர். இசையில் மிக்க ஈடுபாடுடையவர். இதனை நன்கு பேணி வளர்த்தற்காக மேற்குறிப்பிட்ட சபையினை உருவாக்கினார். இந்நிறுவனம் அண்மைக் காலத்திலே (1982) பொன்விழா வினைச் சிறப்பாகக் கொண்டாடியுள்ளது. தொடக்கத்திலே வாய்ப்பாட்டு, வாத்தியக் கற்கை நெறிகளும் பின்னர் பண்ணிசை, பரதநாட்டியம், கதக்களி, நாடகம் முதலியனவும் சேர்க்கப்பட்டன. ஆரம்ப கட்டத்தில் கோடைகால இசைவகுப்புகள் பிரபல இந்திய இசைக்கலைஞர்களாலும் நடாத்தப்பட்டன. வடபிராந்திய பிரதம கல்வியதிகாரியை தலைவராகக் கொண்டு தற்பொழுது கருத்தரங்குகளும், பரீட்சைகளும் நடாத்தப்படுகின்றன. பெருந்தொகையான கலைஞர்களை உருவாக்குவதற்கு இச்சபை செய்து வரும் அரும்பணி குறிப்பிடற்பாலது.

அண்ணாமலை இசைக்கலைமன்றம்

1931 ஆம் ஆண்டு அண்ணாமலைப் பல்கலைக்கழகம் நிறுவப்பட்ட போது அதன் ஒரு பகுதியாக இசைத்துறையும் இடம் பெற்றது. அதன் முதலாவது தமிழ்ப் பேராசிரியராகவும், இசைத்துறை மேற்பார்வையாளராகவும் இலங்கையரான சுவாமி விபுலானந்தர் விளங்கினார். இலங்கையிலிருந்து அங்கு சென்று பல மாணவர்கள் இசைபயின்று சங்கீத பூஷணம், பட்டம் பெற்று பிரபல்யமாயினர். அவர்களில் காலஞ் சென்ற ந. சண்முகசுந்தரம், பி. சந்திரசேகரம், எஸ். பாலசிங்கம், கு. வேலாயுதபிள்ளை, இராசலிங்கம் முதலியோர் குறிப்பிடற்பாலர். இவ்வாறு அண்ணாமலைப் பல்கலைக் கழகத்திலே பயின்ற பழையமாணவர்கள் 1959 இல் நல்லூரில் அண்ணாமலை இசைத்தமிழ் மன்றத்தினை அமைத்துப் பலஇளம் கலைஞர்களை உருவாக்கி வருகின்றனர்.

யாழ்ப்பாணம் இரசிகரஞ்சனசபா

ஏற்கனவே குறிப்பட்ட ஏ.வி. தம்பு அவர்களால் 1952 இல் இச்சபை நிறுவப்பட்டது. 1976 இல் இதன் வெள்ளி விழாவும் சிறப்பாக நடைபெற்றது. இதுவும் யாழ்ப்பாண நகரிலே பல இளம் கலைஞர்களை உருவாக்கி வருகின்றது.

கலா நிலையம்

கலைகள், தமிழிலக்கியம் முதலானவற்றைப் பேணி வளர்க்கும் நோக்குடன் 1930

ஆம் ஆண்டு யாழ்ப்பாணத்திலே நிறுவப்பட்டது. கலைப்புலவர் நவரத்தினமும், அவரின் மனைவி மகேஸ்வரியும் இதன் முக்கியமான பிரமுகர்கள். இந்நிலையம் முதன்முதலாகக் கர்நாடக இசை நிகழ்ச்சியொன்றினை இங்கு ஏற்படுத்திற்று. திருமதி ம. நவரத்தினம் ஓர் இசைக்கலைஞர், குறிப்பாக வீணைக் கலைஞர். இவர் 1931 இந்திய இசை (Indian Music) வீணை ஆசான் (The veena Teacher) ஆகிய இரு நூல்களை வெளியிட்டார். எனவே, கர்நாடக இசைக்கும் இங்கு புத்துயிர் அளித்தோரில் இருவரும் முக்கியமானவர்கள். இக்கலாநிலையத்திலே கலைகள் சம்பந்தமான பல நூல்கள் அடங்கிய நூல்நிலையம் இருந்தது. இந்நிலையம் இப்பொழுது இல்லை.

இளங்கலைஞர் மன்றம்

(1971) அண்ணாமலைப் பல்கலைக்கழகத்தில் இசை பயின்று பிரபல்யமடைந்தோர்களில் ஒருவராகிய சங்கீத பூஷணம் பொன். சுந்தரலிங்கம் உருவாக்கிய இளங்கலைஞர் மன்றம் குறிப்பிடற்பாலானது. அவரையே தலைவராகவும், மு. இராமலிங்கத்தினைச் செயலாளராகவும் கொண்டு செயற்படும் இம் மன்றம் கடந்த சில தசாப்தங்களாகப் புரிந்துவரும் கலைத் தொண்டுகள், குறிப்பாக இசைத் தொண்டுகள் ஈண்டு நன்கு குறிப்பிடத்தக்கவை. குறிப்பாக, இளங்கலைஞரின் திறனை வளர்ப்பதிலீடுபாடு கொண்டுள்ள இம்மன்றத்திற்கான மண்டபமும் அண்மையிலே செயற்படத் தொடங்கியுள்ளது.

இசைக்கான கல்வி நிலையங்கள்

இராமநாதன் நுண்கலைக் கழகம்

குறிப்பாக இந்த நூற்றாண்டின் முப்பதுகள் தொடக்கம் இசையினை நன்கு வளர்த்தற்கான நிறுவகமொன்றினை அமைக்கும் முயற்சிகளிலே ஈடுபட்டோரில் முக்கியமாக இருவரைக் குறிப்பிடலாம். அவர்களில் திரு க. கனகரத்தினம் கொழும்பில் உள்ள வெள்ளவத்தையிலே ஒரு இசைக் கல்லூரி நிறுவி இசை ஆசிரியர்களையும் பயிற்றுவிக்கும் நோக்குடன் செயற்பட்டார். இதற்கான பணத்தினைத் திரட்டுவதற்குப் பிரபல தமிழக இசைக்கலைஞர் வசந்த கோகிலம், வி.வி. சடகோபன் முதலியோரை வரவழைத்து இசைக்கச்சேரிகள் நடத்தினார். ஆனால் அவரின் முயற்சிகள் கைகூடியதாகத் தெரியவில்லை.

ஒரு திட்டவட்டமான முறையிலே இசைக்கல்லூரி ஒன்றை நிறுவும் பணியைக் கருத்திற் கொண்டு செயற்பட்டவராகச் சேர். பொன். இராமநாதனின் மருமகனும், முன்னாள் அரசாங்க சபை உறுப்பினராகவும், பரமேஸ்வராக் கல்லூரி அதிபருமாக விளங்கிய சு. நடேசபிள்ளை குறிப்பிடற்பாலர். 23.05.1936ல் யாழ்ப்பாணம் செ. ஜோன்ஸ் கல்லூரி மண்டபத்திலே அப்போதைய கல்வி அமைச்சரான சி. டபிள்யூ. டபிள்யூ. கன்னங்கரா தலைமையில் நடைபெற்ற வட இலங்கைச் சங்கீதசபை மகாநாட்டில் அவர் ஆற்றிய உரையில் "நானும் மேற்கூறியவர் (திரு. எஸ். நடேசையர்) போன்று தஞ்சாவூர்வாசியேயாவன். எனக்கும் சங்கீதத்தில் அதிக பாண்டித்தியம் இல்லையாயினும், நான் அதனைக் கல்வியின் உயிர் நிலையாகவே கருதுகிறேன். யாழ்ப்பாணம் ஒரு காலத்தில் சங்கீதத்தினால் மகிமையுற்றி ருந்தது. அதனால் இவ்வூரில் சங்கீதத்தின் வளர்ச்சிக்காக ஒரு ஸ்தாபனத்தை நிறுவுதல் வேண்டுமென்பது

எனது வேணவா. இனி வரவிருக்கும் அரசாங்க சபைக் கூட்டங்களிலும் இவ்விஷயத்தைப் பற்றி பிரஸ்தாபிப்பேன். இலங்கையில் தேர்ச்சி பெற்ற சங்கீத விற்பன்னராகிய மாணவர்களை உதவி நன்கொடையளித்து இந்தியாவுக்கு அனுப்பிப் பூரண பாண்டித்தியம் பெறும்படி செய்யவேண்டுமென்பதே எனது நோக்கமாகும் என வரும் பகுதி நன்கு குறிப்பிடற்பாலது. அப்போது அவர் அரசாங்கசபை உறுப்பினராக விளங்கினார். ஆனால் அவரால் அரசாங்கத்தின் உதவியுடன் தம் நோக்கத்தினை நிறைவேற்ற முடியவில்லை. அவர் தமிழகத்திலே இசைக் கலையின் சிறந்த மையமாக விளங்கும் தஞ்சாவூரைச் சேர்ந்தவர் என்பதும், அதிலே மிக்க ஈடுபாடும் ஓரளவு ஞானமும் உடையவர் என்பதும், இசையிலீடு பாடுள்ள சேர் பொன். இராமநாதனின் மருமகன் என்பதும் ஈண்டுக் குறிப்பிடற்பாலன. அவர் தஞ்சாவூரைச் சேர்ந்தவராயினும் தமது மனைவியின் பிறப்பிடமாகிய யாழ்ப்பாணத்தையே தமது இருப்பிடமாகக் கொண்டிருந்தார். என்பதும் அவர் 24.11.1951ல் சென்னையில் நடைபெற்ற தமிழிசைச் சங்கத்தின் ஒன்பதாவது மகாநாட்டினைத் தொடக்கி வைத்து நிகழ்த்திய பேருரையில் நன்கு துலங்குகின்றது. அப் பேருரையில் தாம் ஒரு யாழ்ப்பாணத்தவன் எனக் குறிப்பிட்டு, தமிழிசைச் சங்கம் தோன்றும் முன்னரே 1942ற்கு முன்பே யாழ்ப்பாணத்திலே தமிழ்ப்பாட்டுகளுக்குத்தான் முதன்மையிடம் அளிக்கப்பட்டு வந்துள்ளது, எனவும் சுட்டிக்காட்டியுள்ளார். ஓர் இசைக்கல்லூரியினை அரசின் ஆதரவுடன் நிறுவும் நோக்கம் சரிவராதபடியால் 1960ல் தாமே தமது மாமனார் பெயரில் இராமநாதன் இசைக் கல்லூரி என்னும் நிறுவனத்தை மருதனாமடத்திலே தொடங்கினார். அதற்கான அதிபர்களாகப் பிரபல கர்நாடக இசைக்கலைஞர்களான மஹாராஜபுரம் விஸ்வநாதையர், அவருடைய மகன் சந்தானம் ஆகியோரை நியமித்தார். இக்கல்லூரியே இன்று யாழ்ப்பாணப் பல்கலைக் கழகத்தின் ஒரு பகுதியாக விளங்கும் இராமநாதன் நுண்கலைக் கழகமாக மலர்ச்சிபெற்றுள்ளது. இங்கு கற்றவர்களுக்கு இதுவரை சங்கீதரத்தினம், இசைக்கலைமணி, நாட்டியக் கலைமணி, பட்டங்கள் வழங்கப்பட்டு வந்தன. 1993ம் ஆண்டு தொடக்கம் இசைக்கலைமாணி, நாட்டியக்கலைமாணிப் பட்டங்களுக்கான கற்கை நெறிகளும் தொடங்கப்பட்டுள்ளன. இவ்வேளையிலே பிறிதொரு செய்தியையும் குறிப்பிடல் பொருத்தமானது எனத் தென்படுகின்றது. அதாவது சேர் பொன் இராமநாதனின் மகளும், சு. நடேசபிள்ளையின் மனைவியுமாகிய சிவகாமசுந்தரி 1936ல் சென்னைப் பல்கலைக் கழகத்தில் இசைப்பட்டமும் சென்னைச் சங்கக்கழகத்தின் தராதரப்பத்திரமும் பெற்றார். "இந்திய சங்கீதத்தில் சர்வகலாசாலையாரின் பட்டத்தைப் பெற்ற முதல் இலங்கைப் பெண் இவர்தானாம்" என ஈழகேசரி (24.05.1936 ச ப. 10) குறிப்பிடுகின்றது.

கலாயோகி ஆனந்த கே. குமாரசுவாமி இந்த நூற்றாண்டின் தொடக்கத்திலே இந்திய சாஸ்திரீய நாடகம், இசை ஆகியவற்றின் சிறப்பினை இந்தியர் மட்டுமன்றி மேற்குலகிற்கும் அறிவுறுத்தி இலங்கையிலே மறுமலர்ச்சி ஏற்படுத்துவதற்கு ஒரு காரணமாக விளங்கியவர். ஆந்திர நாட்டிலுள்ள அமராவதியிலே கண்டுபிடிக்கப்பட்ட கற்சிலைகள் சிலவற்றினை ஆராய்ந்து யாழின் வடிவம் இன்னதென்று முதன்முதலாக வரையறுத்துக் கூறினார். இவருடைய இவ் ஆய்வுகள் சுவாமி விபுலானந்தருடைய மேற்கொண்ட யாழ் பற்றிய ஆய்வுகளுக்கு வழிகாட்டியாக அமைந்தன.

விபுலானந்தர் இசை நடனக் கல்லூரி

இசை ஆராய்ச்சியில் ஈடுபட்ட இலங்கையறிஞர்களிலே சுவாமி விபுலானந்தர்

முதன்மையிடத்தை பெறுவதற்குரியவர். இயல்பாகவே இசையிலீடுபாடுடையவராயினும் அவரது பரந்த தமிழறிவு. இசையறிவு. விஞ்ஞான அறிவு. இராமகிருஷ்ணமிசன் தொடர்புகள், தமிழக அறிஞர் தொடர்புகள் முதலியன குறிப்பிடற்பாலன. தஞ்சாவூரிலுள்ள கரந்தைத் தமிழ்ச்சங்கம் இவருக்கு நல்கி வந்த ஆதரவும் அண்ணாமலைப் பல்கலைக் கழகத்தின் இசைக்கல்லூரி மேற்பார்வையாளராக விளங்கிய இசை அறிஞர் சங்கீத கலாநிதி க. பொன்னையாபிள்ளை முதலியோருடன் கொண்டிருந்த தொடர்புகளும் இவருடைய இசை ஆய்வுகளுக்கு மேலும் உதவின. இவரு டைய பல்லாண்டு ஆய்வுகளின் விளைவாக யாழ் நூல் எனும் பெரிய ஆய்வுநூல் வெளிவந்தது. இதனை விட இவர் இசை பற்றிய கட்டுரைகளும் எழுதியுள்ளார். இவருடைய மறைவின்பின் இவர் பெயரால் ஓர் இசைக் கல்லூரி நிறுவவேண்டும் என்னும் தீர்மானம் 23.7.50ல் ஆரியதிராவிட பாஷா அபிவிருத்திச் சங்கத்தின் ஆதரவிலே யாழ்ப்பாணத்தில் நடைபெற்ற விபுலானந்தர் விழாவின் போது நிறைவேற்றப்பட்டது. ஆனால் இவ்விலட்சியம் எண்பதுகளிலே தான் அப்போது இந்து கலாசார அமைச்சராகவிருந்த சி. இராசதுரை அவர்களின் முயற்சியினால் நிறைவேறிற்று. அடிகளாரின் பிறந்த இடமான மட்டுநகரிலே விபுலானந்தர் இசை நடனக் கல்லூரி தமிழ கத்தைச் சேர்ந்த பிரபல வீணை இசைக்கலைஞர் ப. சிவானந்தம் பிள்ளை யினை அதிபராகக் கொண்டு தொடங்கப்பட்டுள்ளமை குறிப்பிடற்பாலது. இவ்வாறு வடக்கு, கிழக்கு மாகாணங்களிலே பெரிய கலை நிறுவனங்கள் உருவாக்கப்பட்டுள்ளன.

தொடர்புசாதனங்களின் இசைப்பணி

கடந்த சுமார் 60 வருடங்களாக இசைப்பரம்பலுக்கும், வளர்ச்சிக்கும் யாழ்ப்பாணத்திலே வெளிவந்துள்ள ஈழகேசரி, ஈழநாடு, போன்ற பத்திரிகை களும், கொழும்பில் இருந்து வெளிவந்துள்ள வீரகேசரி, தினகரன் போன்றவையும் ஆற்றியுள்ள பணிகள் குறிப்பிடற்பாலன. மேலும் இலங்கை வானொலியின் பணிகளும் ஓரளவு குறிப்பிடற்பாலன. இசையினையும் இசையறிவினையும் மக்கள் மத்தியில் பரப்பி வந்துள்ள இத்தொடர்பு சாதனங்கள் கவனித்தற்பாலன.

மேற்குறிப்பிட்ட காலப்பகுதியிலே பல பிரபல இந்திய இசைக்கலை ஞர்கள் குறிப்பாக ஸ்ரீமதி எம். எஸ். சுப்புலக்ஷ்மி, வசந்தகோகிலம், வி.வி. சடகோபன். டி.கே. பட்டம்மாள், கே.வி. சுந்தராம்பாள் முதலியோர் கொழும்பு, யாழ்ப்பாணம் போன்ற இடங்களிலே பல இசைக்கச்சேரிகளை செய்து வந்தனர். இவர்களிலே நாற்பதுகளில் அடிக்கடி யாழ்ப்பாணத்திற்கு வந்து போன வி.வி. சடகோபன் ஈழகேசரியைச் சேர்ந்த ராஜ அரியரத்தினத்திற்கு 1945இல் அளித்த பேட்டியொன்றில் இலங்கை இசைக் கலைஞர் பற்றி பின்வருமாறு குறிப்பிட்டுள்ளனார். அதாவது, இலங்கை வித்வான்களா? பற்றி பின்வருமாறு குறிப்பிட்டுள்ளனார். அதாவது, இலங்கை வித்வான்களா? அவர்களுக்கு நல்ல ஞானம் உண்டு. ஆனால் அதை வளர்க்க வேண்டும் என்ற எண்ணம் கிடையாது. ஏதோ எல்லாம் படித்துவிட்டோம் என்ற மட்டில் அவர்களுக்கு திருப்தி அவ்வளவுதான். ஆனால், தமிழ்நாட்டில் அப்படியல்ல. எந்தக் கலைஞனும் தனது திறமையில் திருப்தியடைவதில்லை. பூரண நிலையடைய வேண்டும் என்ற விருப்பமிருதியால் அவர்கள் நாள்தோறும் ஏதோ பயின்று கொண்டேயிருப்பார்கள். இலங்கையில் அப்படி இருப்பதாகத் தோன்றவில்லையே" என்றார் கொஞ்சம் சாவதானத்துடன். (ஈழகேசரி 27.5.1945 ப.4) என்பதாம். இது எந்த அளவுக்குச் சரியென்பது தெரியாது. சிறந்த இசையறிவு இருப்பினும், தொடர்ச்சியான இசைப் பயிற்சியின்மையும் புதிய அம்சங்களைக் கவனிக்காமையும் எம் நாட்டு

இசைக்கலைஞரிடையில் நிலவும் குறைபாடுகளாகக் கூறப்பட்டுள்ளன. ஆனால் நாதஸ்வரம், தவில் கலைஞர்களுக்கு இவை பொருத்தமாக இல்லை என்பது பின்னர் சுட்டிக்காட்டப்படும்.

1938 ஆம் ஆண்டிலே யாழ்ப்பாணத்தின் இசைநிலை எவ்வாறிருந்தது என்பது பற்றி ஈழகேசரியிலே (13.19.1938 ப.4) யாழ்ப்பாணமும் சங்கீதமும் எனும் தலைப்பிலே வெளிவந்துள்ள கட்டுரையிலே பின்வருமாறு கூறப்பட்டுள்ளது. அதாவது:-

தென்னிந்திய சங்கீதமும் ஒரு சிறிது மேலைத்தேய சங்கீதமும் இன்றைய யாழ்ப்பாணத்திலே இடம் பெற்றிருக்கின்றன. தென்னிந்திய சங்கீதம் வாய்ப்பாட்டு, நாதஸ்வரம், பிடில், வீணை, ஆர்மோனியம், புலலாங்குழல் ஆகிய வழிகளில் பிரவிருத்தியடைகின்றது. இவைகளுக்கு அனுரசரணையாக (பக்கவாத்தியங்களாக) தவில், மிருதங்கம், தபேலா, கெஞ்சிரா, தம்புரா, ஆகிய வாத்தியங்கள் கையாளப்படுகின்றன. ஆனால் இவைகள் ஒவ்வொன்றும் கற்றவர்களாலும், மற்றவர்களாலும் வியக்கத்தக்க உயர்ந்த நிலையை அடைவதற்கு பல காரணங்கள் உள, எனக்குறிப்பிட்டு முக்கிய காரணமாக பால்யசி யின் சீர்கேடு சுட்டிக் காட்டப்படுகின்றது.

இசை பற்றிய வெளியீடுகள்

(I) நூல்கள்:- சுவாமி விபுலானந்தரின் யாழ் நூல் பற்றியும், திருமதி ம. நவரத்தினத்தின் இருநூல்கள் பற்றியும் ஏற்கனவே கூறப்பட்டுள்ளது. சி.செ. முத்துக்குமாரு தொகுத்துள்ள இசைக்களஞ்சியம் மலர் 1 (1962) குறிப்பிடற்பாலது. இதனைவிட குறிப்பாக கல்லூரி மாணவர்களுக்கும் வட இலங்கைச் சங்கீத சபைப் பரீட்சைகளுக்குமாக சில நூல்கள் வெளி வந்துள்ளன. அவற்றுள் கு. வேலாயுதபிள்ளை எழுதியுள்ள சங்கீத சாஸ்திரமும் பி. சந்திரசேகரம் முதலியோர் எழுதியுள்ள நூல்களும் குறிப்பிடற்பாலன.

(II) இசைச் சஞ்சிகைகளும் கட்டுரைகளும்

ஏற்கனவே குறிப்பிட்டோரைவிட, மலேசியாவிலே அரச பணியிலிருந்து ஓய்வு பெற்று இங்கு வாழ்ந்த சி. செல்வநாயகம், டபிள்யு. எஸ். செந்தில்நாதன், நவாலியூர் சச்சிதானந்தன், பி. சந்திரசேகரன், என். சண்முகரத்தினம் முதலியோர் சில கட்டுரைகள் எழுதியுள்ளனர். டபிள்யு. எஸ். செந்தில்நாதனை நிருவாக ஆசிரியராகக் கொண்ட "பல்லவி" என்னும் சஞ்சிகையில் எட்டு இதழ்கள் வெளிவந்துள்ளன. சு. சிவபாலனை ஆசிரியராகக்கொண்ட "பண்ணும் பரதமும்" என்னும் சஞ்சிகையில் இரண்டு இதழ்களே வெளிவந்துள்ளன. இவற்றைவிட வட இலங்கை சபையின் பொன் விழா மலர், யாழ்ப்பாண ரசிகரஞ்சனசபாவின் வெள்ளி விழா மலர் போன்ற சில சிறப்பு மலர்களும் குறிப்பிடற்பாலன.

இராமநாதன் நுண்பல்கலைக்கழகம் நாதவாஹினி எனும் சஞ்சிகையினை வெளியிட்டுள்ளது. ஆனால் எந்தவொரு சஞ்சிகையும் தொடர்ச்சியாக வெளிவராதது துரதிர்ஷ்டமே.

அரங்கேற்றம்

வாய்ப்பாட்டிசை வாத்திய இசை அரங்கங்கள் காலம்தோறும் நடைபெற்று வந்துள்ளன. ஆனால் பரத நாட்டிய அரங்கேற்றங்களோடு ஒப்பிட்டுப் பார்க்கும் போது இவற்றின் தொகை மிகக்குறைவே.

இசை விழாக்கள்

இவை தொடர்ந்து கல்லூரிகள், இசைக்கழகங்கள், பிறநிறுவனங்கள், கோவில்கள் முதலியவற்றின் ஆதரவிலே நடைபெற்றுவருகின்றன. இளங்கலைஞர் மன்றம் நல்லூரிலே இவ்வாண்டு (1993) பூரணப்படுத்தியுள்ள கலாமண்டபம் கலைவிழாக்கள், அரங்கேற்றங்களுக்கு நன்கு உகந்ததாக இலங்குகின்றது.

நாதஸ்வர தவில் கலைகள்

இக்கலைகள் தொடர்ந்து குருகுலமுறைப்படியே கற்கப்படுகின்றன. சிலர் தமிழகத்திற்குச் சென்று நன்கு கற்றும் வருகின்றனர். யாழ்ப்பாணத்து இசை மரபிலே இக்கலைகளே மிக மேலோங்கியுள்ளன. இக்கலைஞர்களின் தொடர்ச்சியான பயற்சியும், புதிய நுட்பங்களைக் காட்டும் திறனும், ஆழ்ந்த இசைஞானமும் கலை ஆர்வமும் மிகக் குறிப்பிடற்பாலன. இங்கிருந்து இந்தியாவிற்குச் சென்று பிரபல்யமடைந்த இக்கலைஞர்கள் நன்கு மதிக்கப்பட்டனர். 1904இல் இக்கலைஞர்களான, நாதஸ்வர வித்வான் சு. வைரவநாதனும், தவில் வித்துவான் என். காமாக்ஷிசுந்தரமும் புகழ்பெற்ற திருவீழிமிழலை நாதஸ்வர வித்துவான்களாகிய சுப்பிரமணியம் சகோதரர்களுடன் தவில் வாத்தியம் வாசிப்பதற்காக மேற்படி சகோதரர்களால் அழைக்கப்பட்டுள்ளமை குறித்து அக்கால ஈழகேசரி பிரமாதமாக குறிப்பிட்டுள்ளது. காமா சுந்தரத்தின் பின் தக்ஷிணாமூர்த்தி பிரபல்யமான தவில்வித்துவானாக விளங்கினார். இக்கலைஞர்களில் ஒரு சாரார் இந்தியாவிற்கும், வேறு நாடுகளுக்கும் சென்று தத்தம் கலைத்திறனைக் காட்டி புகழீட்டியுள்ளனர். வலங்கைமான் சண்முகசுந்தரம் இங்கிருந்து தமிழகம் சென்று மிகப்பிரபல்யமாக விளங்கினார்.

ஏனைய வாத்தியக்கலைகள்

வயலின், வீணை, மிருதங்கம் முதலிய வாத்தியக் கலைகளை இங்கும், தமிழகத்திலும் பயின்று இசைப்பணி புரியும் பல கலைஞர்கள் உள்ளனர். இக்கலைஞர்களும் இங்கு நன்கு போற்றப்படுவது குறிப்பிடற்பாலது. இக் கலைஞர்களிற் சிலர் கலைத்திறனைக் காட்டிப் புகழீட்டியுள்ளனர்.

நாட்டார் இசை

நாட்டார் இசையும் ஈழத்தின் பல்வேறு பிராந்தியங்களிலும் பழையகாலந் தொட்டு நிலவி வந்துள்ளது. மக்கள் வாழ்க்கையில் பல்வேறு நிகழ்வுகளுடனும் தொடர்பு உள்ள இந்நாட்டார் பாடல்களும் அவற்றிற்கான இசையும் பல இடங்களில் மங்கிப்போகும் நிலையிலும் உள்ளன.

எனவே, இவை அழியாது பாதுகாக்கப்பட வேண்டியவை. ஏற்கனவே, வட்டுக்கோட்டை மு. இராமலிங்கம் போன்ற அறிஞர்களின் சிலரின் முயற்சிகளால் சில பாடல்கள் தொகுக்கப்பட்டுள்ளன. இப்பாடல்களிலே அவ் அவ்விடங்களின் மண்வாசனையும் பெரும்பாலும் துலக்கும் நாட்டுக் கூத்துக்கள், குறவஞ்சி, பள்ளுப்பிரபந்தங்கள் முதலியவற்றிலும் நாட்டாரிசை யின் சிறப்புக்களைக் காணலாம். அண்ணாவிமார்கள் இவ்வரிசையில் நல்ல தேர்ச்சிபெற்றவர்கள். சமகால உலகிலே நாட்டுப்புறக் கலைகள் உலகின் பலபாகங்களிலுமுள்ள அறிஞர்களின் கவனத்தை ஈர்த்து வருகின்றன. சமீபகாலத்தில் யாழ்ப்பாணப் பல்கலைக்கழக தமிழ்த்துறையினர் நாட்டாரியல் பற்றிய கருத்தரங்கொன்றினை நடத்தியுள்ளனர். இ. பாலசுந்தரம் "நாட்டாரிசை" பற்றி ஒரு நூலினை 1991ல் வெளியிட்டுள்ளார்.

மெல்லிசை

ஈழத்தமிழர் இசை மரபுகளில் மெல்லிசையும் ஓரளவு முக்கியமான இடத்தினைப் பெற்றுள்ளது. எளிதாக்கப்பட்ட கர்நாடக இசையின் ஒருவடிவமாகவே மெல்லிசை ஈழத்தில் இந்த நூற்றாண்டின் அறுபதுகளிலே குறிப்பாக வானொலியிலும், கொழும்பிலும் அறிமுகமாகிப் பிறவிடங்களுக்கும் பரவியுள்ளது. ஈழத்துச் சமகாலக் கவிஞர் சிலரின் பாடல்களும் மெருகு ஊட்டப்பட்ட நாட்டார் பாடல்களும் இவவிசையில் நன்கு பயன்படுத்தப்பட்டன. இவ்விசை பற்றிய கருத்தரங்கு ஒன்று 1973ல் கொழும்பில் நடைபெற்றது. க. சிவலிங்கம், என். சண்முகலிங்கம், தி. நித்தியானந்தன், எஸ்.கே. பரராசசிங்கம், இ. முருகையன் முதலியோர் மெல்லிசைபற்றிச் சில கட்டுரைகள் எழுதியுள்ளனர். இவ்விசையின் பொருளும், வடிவமும் பெரும்பாலும் சுதேச அமிசங்களைக் கொண்டவை.

பொப்பிசை

"பொப்" இசை உலகின் பல நாடுகளிலே சமீப காலத்திலே பரவலாக நிலவிவருகிறது. குறிப்பாகத் தென்னிந்திய திரைப்படங்கள் மூலமாகவும் இது இங்கு பரவிற்று. சில ஆண்டுகளுக்கு முன் பொது வைபவங்களிலும், கோயில்களிலும் இது பிரபல்யமாகப் பயன்படுத்தப்பட்டது. இவ்விசை மேலைத்தேய இசைக்கருவிகளைப் பயன்படுத்தி உலகியல் சார்பானது மட்டுமன்றி நாட்டாரிசையினையும் ஓரளவு அடிப்படையாகக் கொண்டது. ஆனால் இப்போது இதன் செல்வாக்கு இங்கு குறைந்து உள்ளது.

பிற இசைக் கலை வடிவங்கள்

வில்லுப்பாட்டு, கரகம், காவடி முதலியவற்றுக்குமான இசை அம்சங்களும் குறிப்பிடத்தக்கவை. இவ்விசை பெரும்பாலும் நாட்டாரிசை மரபுகளையே கொண்டுள்ளது. எனினும் இவற்றிற்கான தனி அமிசங்களும் உள்ளன. சங்கீத கதாப்பிரசங்கம் பெருமளவு சாஸ்திரீய இசையைக் கொண்டுள்ளது.

மேலைத்தேச இசை

மேலைத்தேச இசையும் ஒரு குறிப்பிட்ட வட்டங்களில், அதாவது பெரும்பாலும் ஆங்கிலமொழி குடும்ப மொழியாக உள்ள வட்டங்களிலே கற்கப்படுகின்றது. இதனைக்

கற்போர் தொகை மிகக்குறைவே. இதற்கான பியானோ போன்ற இசைக்கருவிகளும் குறிப்பிடற்பாலன. கிறிஸ்தவ ஆலயங்களிலிடம்பெறும் தமிழ்க்கீதங்கள் சிலவும், ஆங்கிலப் பாடல்களும் மேலைத்தேய இசைக்கு ஏற்ப அமைந்துள்ளன. அதே வேளையில் இராக, தாள அமைப்புக்குட்பட்ட தமிழிசைப் பாடல்கள் கிறிஸ்தவ ஆலயங்களிலும், வைபவங்களிலும் பயன்படுத்தப்படுதல் பற்றி ஏற்கனவே சுட்டிக் காட்டப் பட்டுள்ளது.

இசை வாத்தியங்கள்

இசைவாத்தியங்களிலே கீழைத்தேய வாத்தியங்களில் பயன்பாடு குறிப்பிடற்பாலது. வயலின் மேலைத்தேய இசை வாத்தியமாயினும் இன்று கர்நாடக இசைக்குரிய இன்றியமையாத வாத்தியமாக விளங்குகின்றது. இதுவும் வீணை மிருதங்கம், கஞ்சிரா, தம்புரா, மோர்சிங் ஆகியனவும் பெரும் இசைக்கச்சேரிகளில் வாய்ப்பாட்டிசை வாத்திய இசைக்கச்சேரிகளில் நன்கு பயன்படுத்தப்படுகின்றன. பிடில், ஹார்மோனியம், கிற்றார், முதலியவற்றின் பயன்பாடு குறைந்துபோகின்றது. நாதஸ்வரம், தவில் பற்றி ஏற்கனவே கூறப்பட்டுள்ளது. பியானோ, எக்கொடியன், தபேலா, ஜலதரங்கம், செண்டை முதலியன வாத்தியப்பிருந்தா" (வாத்தியக்கதம்பம்) நிகழ்ச்சிகளில் தக்கவாறு இடம்பெற்றன.

இலங்கை வாக்கேயகாரர்

இலங்கையில் இசைப்பாடல்கள் இயற்றியவர்கள் பற்றியும் ஈண்டு குறிப்பிட அவசியமாகின்றது. ஏற்கனவே குறிப்பிட்ட புத்துவாட்டி நா. சோமசுந்தரம் (சோ) என்பவரைவிட சிலர் இலைமறைகாயாகவும் வாழ்ந்தனர். இன்னும் வாழுகின்றனர். நல்லை சுப்பிரமணிய சுவாமி பேரில் பரமானந்தர் கீர்த்தனைகள் இயற்றியுள்ளார்.

யோகர்சுவாமி இயற்றியுள்ள இசைப்பாடல்கள் முதலியன குறிப்பிடற்பாலன. சமகாலத்திலே வாழ்ந்து கலைத்தொண்டுகள் புரிந்து கொண்டிருக்கும் இணுவில் "இயலிசை வாரிதி" பிரமஶ்ரீ ந. வீரமணி ஐயர் ஒரு புகழ்பெற்ற வாக்கேயகாரருமாவார். நடனம், நாட்டியநாடகம், வாய்ப்பாட்டிசை முதலியவற்றிலும் இவர் சிறப்பான தேர்ச்சியுமுள்ளவர். இவரின் சாஹித்தியங்களிலே "கற்பகவல்லி" எனத்தொடங்கும் கீர்த்தனை போன்றவை இசையுலகில் பேர்போனவை. கர்நாடக இசைக்குரிய 72 மேளகர்த்தாக்களுக்கும் 105 தாளங்களுமான உருப்படிகளை இவர் இயற்றியுள்ளார். ஆனால் அவை இன்னும் பிரசுரிக்கப்படாமை துரதிர்ஷ்டமே. பல நாட்டியநாடகங்கள், ஊஞ்சற்பாக்கள் முதலியன மூலமும் இவர் இசையினை வளம்படுத்தி வருகிறார்.

இசைக் கல்விக்கு சாதகமான கல்விச் சீர்திருத்தங்கள்

இலங்கையின் இசை வளர்ச்சியில் 1944 ஆம், 1972 ஆம் ஆண்டுகளில் அரசாங்கம் ஏற்படுத்திய கல்விச் சீர்திருத்தங்களும் மாணவர்கள் இசையினை கற்பதற்கான சூழ்நிலையினை ஓரளவாவது உருவாக்கியுள்ளன. 1944 ஆம் ஆண்டுக் கல்விச் சீர்திருத்தங்களிலே இசை ஆசிரியர்கள் பாடசாலைகளில் நியமிக்கப்படுதல், இசைக்கென தனிப் பரிசோதகர்கள் நியமனம் முதலியன இடம் பெற்றன. எனவே இச்சீர்திருத்தங்கள் "இசையுலகிற்கு ஒருவெள்ளி திசை" என பிரபல இசையாசிரியர் சந்திரசேகரம் பாராட்டியுள்ளார். (ஈழகேசரி 24.6.1954 ப.6) இவை போலவே 1972ஆம் ஆண்டுக்

கல்விச் சீர்திருத்தங்களிலே அழகியல் ஒரு கட்டாய பாடமாக இடம் பெற்றதன் பயனாக பாடசாலை மாணவர்கள் ஓவியம், இசை, நடனம் முதலியவற்றில் ஒன்றினைக் கற்று வருகின்றனர்.

முடிவுரை

தொகுத்து நோக்கும் போது இலங்கைத்தமிழரின் இசை மரபுகள் நீண்ட கால வரலாறும் பல அமிசங்களும் கொண்டவை. காலத்திற்குக் காலம் அரசியல், சமுகம் முதலியவற்றில் ஏற்பட்ட மாற்றங்கள், தாக்கங்கள் முதலியவற்றிற்கேற்பச் சிறப்புற்றும், சிறப்புக்குன்றியும் நிலவி வந்துள்ளன எனலாம்.

சில முக்கிய உசாத்துணைகள்

கைலாயமாலை
வையாபாடல்
கண்ணகி வழக்குரை காவியம்
ஈழகேசரி
வடஇலங்கை சங்கீதசபை பொன்விழாமலர், யாழ்ப்பாணம் 1992
யாழ்ப்பாணம் ரசிகரஞ்சனசபா வெள்ளிவிழா மலர், யாழ்ப்பாணம் 1976
சிவசாமி வி., பண்பாடு, யாழ்ப்பாண இராச்சியம் (கலாநிதி சி.க. சிற்றம்பலம் பதிப்பாசிரியர்). யாழ்ப்பாணம், 1992 ப 269-292
நல்லைச் சுப்பிரமணியசுவாமி பேரில் பரமானந்தர் கீர்த்தனைகள், கொக்குவில் 1925
சிவயோகர்சுவாமிகள், நற்சிந்தனைக் கீர்த்தனைகள், யாழ்ப்பாணம் 1982
பாலசுந்தரம் இ. நாட்டார் இசை., யாழ்ப்பாணம், 1991

Batticaloa's "Singing Fish"

Fishes, not shells, are presumably the Musicians

S. V. O. Somanader

Who really are the authors of the musical sounds often heard in the far-famed Batticaloa Lagoon ? The intriguing question has been posed by many an interested listener from time immemorial, but nobody has yet been able to give a true and final answer. There are those, like Emerson Tennent, who held the view that the sounds emanated from shells; and there are others who thought that fishes were the cause. Some attributed the music to frogs which, of course, do not inhabit salt water; and readers may remember that, some years ago, a learned Director of Fisheries from India stated that there were no "Singing Fish" at all, and that the sounds were really caused by the vibrations of telegraph wires over, and in the vicinity of, the Lady Manning Bridge which spanned the Lagoon. This view, of course, was hotly disputed in the Press by more than one Batticaloa resident who stated that people had heard the "fish" sing even long before the telegraph wires were introduced, and so the wire-theory was ridiculous.

Who then are actually the producers of these notes ? The final word has not been said on the subject, but some years ago, when Rodney Jonklaas, the noted spear-fisherman, was spending a week-end with me in Batticaloa, I took him one night, with some members of my family, on a boating trip on the Batticaloa Lagoon. As it was a dark night, we could not have had all the pleasures of a moonlight jaunt, but our chief aim was to find out who the "mermaids" were that caused the music in the water.

In regard to this controversial mystery, I must say at the beginning that I once held the theory - for reasons given in my letters and articles to the Press - that, although fishes could not be entirely ruled out as the authors of these musical strains, it was shells that were responsible for the production of these sounds. This was not only because the local fisherfolk were traditionally of opinion that the noise emanated from a species of "oorie" (Univalve shells), and others, more educated, held that view after cursory investigations, but because (as I myself had found) the sounds were heard only at particular spots, and appeared to be stationary at these points - a circumstance which would not occur, I concluded, if the authors were fishes, which, unlike shells, kept on moving from place to place.

But since getting Rodney Jonklaas to investigate that night (with his face-mask, fins and water- proof electric torch), and hearing his opinion which, as he modestly owned, may not be the last word on the subject for it was only a casual investigation. I am now more disposed to hold the theory that the producers of the lagoon "orchestra" were certain fishes, (as Dr. Joseph Pearson, once Director of the Colombo Museum, stated, though after a preliminary survey), and not shells. After his partial research, Jonklaas told me that the

fish fauna of all our lagoons were more or less the same, and so he found nothing "peculiar" in the Batticaloa lagoon. (The same thing was told me, about that time, by Mr. Samuel Thambyah then D.R.O., Akkaraipattu, who had heard similar sounds in the Puttalam Lagoon).

Jonklaas thought that the notes were produced by a particular type of fish, or, more likely, a body of different fishes. He "pooh-poohed" the idea that telegraph wires might be the cause of the musical vibrations. Nor did Jonklaas think that the theory, that currents caused the sounds when they passed through the shells, was tenable; for, in that case, the sounds would be heard, he pointed out, even faintly by day as well.

In trying to convince me (as I still felt rather sceptical), he drew my attention to the fact that people had heard these notes in other lagoons and rivers, and that he himself had heard at least one of these notes near the mouth of the Nilwala-Ganga in Matara. It was probable, he said, that the lagoon's depth at key points, where there were also tidal currents at their strongest, was also an important factor to consider in the distribution of these sound producing creatures.

In the course of our trip, Jonklaas dived also into the waters off the Lady Manning Bridge, from the third span of which one could often hear the music without going in a boat. And, strange to say, he found only clams, barnacles and such other creatures, most of them attached to rocks or to the concrete structures. (as an interlude, he gently brought up a butterfly-fish, which was sleeping soundly, to show it to us for our amusement). But these clams and barnacles, he said, could not be the authors. "They function night and day; so, supposing these are to be included among the authors, why should the music be heard at night only ?" he sharply asked me.

He also stated that he saw no rare fishes, but he came across Argus Fishes (Eng : 'Spotted Butter - Fish' Sinh : 'Varliya'; Tam : 'Pulli - Ilethi';) Monodactyles (E : 'Silver Bat-fish'; S : 'Kapu-handha'; T : 'Moolen') Estuary Perch (S : Modha'; T : 'Koduva') Breams including the Silver or black Bream (E : 'Brown Triple tail'; S. 'Oleya'; T : Karu-mural') one or two species of Ambassis (E : 'Glass-Fish' or the 'Glassy Perchlet'); a translucent : fish, which was shown me to satisfy my curiosity); Cat - Fish (S 'Gal Angulava'; T : 'Keluthy' or Keleru') ; Siganids (E : 'Surgeon Fish'; S : 'Orava'; T : 'Ora'); Grey mullets (S : 'Godaya'; T : 'Manalai') in passing shoals; Pearl Sports (S : 'Koraliya'; T : sethel') "Gobeyas", Govies : and Blennies.

And deeper down, he found Red Snappers (S : 'Thambalaya'; T Adallu) on masses of rocks, and there were also (as we ourselves saw just below the surface of the boat) numerous large, white, gleaming Jelley-fishes (which did not sing, but for which Jonklaas had a pet aversion, as contact with them irritated his skin). He pointed out, to our great surprise, that though at several points we in the boat could not hear the music, he was able to hear them "down under" in varying degrees of intensity - that is to say, the deeper he dived, the louder

became the "croaks" due perhaps, he thought, to the acoustical properties of salt water. And, right at the bottom, he stated that, curiously enough, there was no music at all. This statement alone, apart from his other arguments, seemed to shatter the theory, which I and others previously held, that the singers were shells, simply because, on previous occasions, we heard the strains only at definite spots or at particular times at the surface, from the boat.

Apart from the 'croaks' (the low bass notes heard towards the end of the vibrations, and which were often ridiculously attributed to frogs which did not inhabit salt water), the other musical notes, Jonklaas said, were not heard at the bottom which was composed of ooze and so devoid of much fish life, not even molluscs. But these latter sounds were heard (according to him) "well above the bottom", though not on the surface, or where there were no strong currents.

Our spearman also discovered that the musical notes were distinct from "croaks". The former he described as "single notes of rather medium pitch coming as from a harp, or from the plucking of violin strings when tuning." He compared them also to "the sounds produced when a fairly long pin, held firmly at various lengths between the front teeth, was plucked at intervals." In regard to the audible, sharp, well defined sounds, however, he was of opinion that they could emanate only from fishes. To clear my doubt, he called my attention to the fact that, in the film "Voices of the Deep", he was able to hear that certain fishes of Chesapeake Bay in the U.S.A. made similar sounds. And some of our own fishes (like the Black Bream - Tamil : 'Karu-mural), as I know, uttered noises, too, when taken out of the water, let alone the sounds they produced under it.

While summing up his conclusions, Jonklaas was of opinion that the "croaks" were uttered by one kind of fish or more, for example, the Cat-Fish, or the Sivler Bream or the Tiger-Fish or Crescent-Fish; S : "Gonga' or 'Iri-Bateya'; T: 'Palinkichaan'; - all found deep at or near the lagoon bottom.

The other (more pleasant) sounds, he thought, were produced by the nocturnal Glass - fishes (Ambassis), which were in evidence at the level at which he heard them.

"The final verdict, however, cannot be given without further investigations", he remarked. "Mine is only a conjecture based on a preliminary first-hand research, and the problem can probably be solved much nearer, if each of the species I have listed - and also other fishes - can be reared under similar conditions, say, in separate aquariums."

He added that the sounds should be carefully recorded with very sensitive instruments in order to trace the type of sounds heard in the lagoon. For this purpose, he owned that he was not competent enough, and that a more experienced person, like an expert icthyologist, should take up the matter from where he had left, for more intensive research, in order to arrive at a correct solution, after a gradual process of elimination, of this controversial and fascinating mystery.

We are thankful to Jonklaas for helping us thus far, but then, who will come?

கூத்தைப் பற்றிய சில குறிப்புகள்

பேராசிரியர் நீ. மரியசேவியர் அடிகள்

இலங்கையில் வாழும் தமிழ் மக்களின் பாரம்பரியக் கலைச் சொத்தென அவைக்காற்றும் கலைவடிவம் ஒன்று உண்டென்றால், அது நாட்டுக் கூத்தாகத்தான் இருக்க முடியும். இதன் பழைமையையும் பெருமையையும் கூறப்புகுந்த பேராசிரியர் கணபதிப்பிள்ளை, கர்நாடக இசை தமிழகத்துக்கு வருமுன் இருந்த பண்டைய தமிழிசையின் பண்முறைகளை இவைகளை ஆராயின் கண்டறியலாம் என அழுத்திக் கூறியுள்ளார். ("ஞானசவுந்தரி", தென்மோடி நாடகம், பதிப்பாசிரியர் சில்லையூர் செல்வராசன், கொழும்பு 1972, பக். vi; இவைகள் என தென்மோடி நாட்டுக்கூத்துக்களைப் பற்றியே கருத்துத் தெரிவிக்கப்பட்டது.) இக் கலைவடிவத்தை கத்தோலிக்க சமயக் கலைஞர்கள் சிறப்பான முறையில் பேணி வளர்த்து வந்திருக்கிறார்கள். அதைப் பற்றிய சில குறிப்புகள் இங்கு தரப்படுகின்றன.

இத்தீவுக்கு வந்த போர்த்துக்கேய குரவர்கள் இயேசுவின் மறையை விளக்கவும், பரப்பவும் நாடகத்தை ஊடகமாகப் பயன்படுத்தினர். சாதாரண பொது மக்களைக் கருத்திற் கொண்ட குரவர்கள் அவர்களின் கலைச்சொத் தாகிய கூத்தின் ஊடாக தமது சமயக் கருத்துக்களைப் புகுத்த முனைந்ததில் வியப்பில்லை. மறைபரப்ப வந்தவர்கள் அன்றைய மேல்புலத்து நாடக மரபுகளையும் நன்கு அறிந்திருந்தனர். போர்த்துக்கல்லைச் சேர்ந்த கில் விசெந்தே (1470 - 1536) என்பவரதும் இஸ்பானிய நாட்டின் லோப்போ டி வேகா (1562 - 1635) என்பவரதும் நாடகங்களைப் பற்றி அவர்களுக்கு நன்கு தெரிந்திருக்க வேண்டும். மிஸ்ரறி, மிறாக்கிள் என அழைக்கப்பட்ட மத்திய கால பக்தி நாடகங்கள் அனைத்தும் திருமறையின் பொதுத் திருவழிபாட்டில் நின்று பிறந்தவை; ஆலயங்களில் நடித்துக் காண்பிக்கப் பட்டவை; குரவர்களே அதில் கலந்து கொண்டதும் வரலாற்று உண்மை. குறிப்பாக, இயேசு சபைக் குரவர்கள் இக்கலையில் கைதேர்ந்தவர்களாய் இருந்தனர். 1558 இல் உரோமை மாநகரில் இயேசுசபைக் குருமட மாணவர்களால் திருமறைப் பெருந்தகையோர் முன் பக்தி நாடகம் ஒன்று நடித்துக் காண்பிக்கப்பட்டது. இது இயேசு சபைக் குரவர்கள் மறைபரப்புப் பணியில் நாடகத்துக்குக் கொடுத்த சிறப்பான இடத்தைச் சுட்டிக் காட்டுகின்றது. இந்தியாவின் கோவா நகரிலும் இயேசு சபைக் குருமாணவர் தமது கல்லூரி விழாவில் ஆண்டு தோறும் நாடகம் நடித்துத் தமது திறமைகளை வெளிக் கொணர வாய்ப்பு அளிக்கப்பட்டனர். (தொன் பீற்றர், "கத்தோலிக்க மரபில் நாடகம்", கதலிக் மெஸ்ஸெஞ்ஜர் 03.02.1991) இத்தகையோர் நம் நாட்டிற்கு வந்து இயேசு மதக் கொள்கைகளை எடுத்து இயம்புவதற்கு இன்றியமையாக் கருவியாக நாடகக் கலையைப் பயன்படுத்தியதில் அதிசயப்படுவதற்கு எதுவுமில்லை. பொதுமக்களைக் கவரப் பொதுமக்களின் இலக்கியச் சொத்தை இயேசு சபையோர் இதமாகப் பயன்படுத்தினர். 1633 ஆம் ஆண்டு தெல்லிப்பளையில் கட்டி எழுப்பிய புதிய ஆலயத்தை அர்ப்பணிக்கும் விழாவன்று பற்பல நாடக நிகழ்ச்சிகள் அதற்கென அமைக்கப்பட்ட மேடையில் நடத்தப்பட்டதாக இயேசு சபை ஆவணங்கள் அறியத் தருகின்றன. (ஆயர் தீயோகுப்பிள்ளை, "வ்ளொஸ் சாங்ரோறும் நூலும் இலங்கை நாட்டுக் கூத்தும்" இக்கட்டுரையின் ஒரு பகுதி ஆங்கிலக் "கலைமுகம்" சஞ்சிகையில் வெளியிடப்பட்டது. மற்றையது அச்சேறவில்லை. பக் 2) பல்தேயுஸ் என்ற ஒல்லாந்த பாதிரியார், பொதுவாக கத்தோலிக்க ஆலயங்கள் ஒவ்வொன்றுடனும் நாடகக்

கொட்டகையும் இணைந்து இருந்ததாகவும், தெல்லிப்பளையில் உள்ள பெரிய நாடகச் கொட்டகை ஒன்றில் திருமறை நூலைத் தழுவிய நாடக நிகழ்ச்சிகள் நடத்தப்பட்டதாகவும் குறிப்பிடுகின்றார். (பல்தேயுஸ், "இலங்கைத் தீவின் யாழ்பட்டணத்தைப் பற்றிய சிறிய விவரம்," 1672 பக். 370; தொன் பீற்றர், "திருமறை வரலாற்றின் ஆய்வுகள்", 1963, பக். 33 - 34).

கத்தோலிக்க ஆலயங்களுடன் இணைந்திருந்த நாடக அரங்குகளில் தமிழ்க் கூத்து நிகழ்ச்சிகளும் இடம் பெற்றனவா? ஒன்றுமட்டும் கூறலாம். கத்தோலிக்க மறையின் கருத்துக்களை எடுத்து விளக்கும் பக்தி நாடகங்கள் நடைபெற்றன. ஒருவேளை, "சந்தியோகு மாயோர் அம்மானை", "ஞானப்பள்ளு" போன்ற இலக்கிய ஆக்கங்களும் மேடையேறி இருக்கலாம் (ஆயர் தீயோகுப்பிள்ளை, ஈழநாடு 05.05.1990. பக். 6) நிற்க, பதினேழாம் நூற்றாண்டு தொட்டு கத்தோலிக்க கலைப் புலவர்கள் நாட்டுக் கூத்து, வாசாப்பு போன்ற நாடக நிகழ்ச்சிகளை இயற்றியும், அரங்கேற்றியும் வந்துள்ளனர் என்பது உறுதி. எடுத்துக்காட்டாக: வயாவிளானைச் சேர்ந்த பிரான்சீசுப்பிள்ளை (இறப்பு 1802) "மூவிராசர் வாசகப்பா" என்னும் நூலை யாத்தார். (ஆ. சதாசிவம் "ஈழத்துத் தமிழ் கவிதைக் களஞ்சியம்" 1966, ப. 124) மன்னாரைச் சேர்ந்த லோறஞ்சுப்பிள்ளைப் புலவர் பதினேழாம் நூற்றாண்டின் நடுப்பகுதியில் "மூவிராசாக்கள் நாட்டுக்கூத்து" எழுதியதாகத் தெரிய வருகிறது. (சூ. அ. பொன்சியன், மன்னார் மாவட்ட நாட்டுக்கூத்து ஓர் ஆய்வு", யாழ் பல்கலைக் கழகம் 1990, இயல் 2, நம். 01) பாஷையூரைச் சேர்ந்த அவுளும்பிள்ளை, அராலியைச் சேர்ந்த முத்துக்குமாரு (சைவ மதத்தைச் சேர்ந்தவராயினும் கிறித்தவ நாட்டுக் கூத்துக்களை இயற்றினார்). போன்றவர்கள் 1810க்கும் 1836க்கு இடையிலும், குருநகரைச் சேர்ந்த சந்தியோகு, யாழ்ப்பாணத்தை (பறங்கித்தெரு) சேர்ந்த தம்பாப்பிள்ளை, சுபவாக்கியம்பிள்ளை என்போர் பத்தொன்பதாம் நூற்றாண்டின் இரண்டாவது பகுதியிலும் வாழ்ந்த கூத்துப் புலவர்கள். 1910ல் இருந்து 1915 வரை கூத்துப் பாடிய பாவலர் : பாஷையூர் மிக்கோர் சிங்கம், சுண்டிக்குளி பொன்னையா, யாக்கோபு, மாதகல் சூசைப்பிள்ளை. (தேவசகாயம்பிள்ளை நாட்டுக்கூத்து, 1974, பக். 139-140) இவர்கள் யாழ் குடாநாட்டுப் புலவர்கள். சரஸ்வதிப் புலவர்கள் அல்லது வரகவிப் புலவர்கள் என அழைக்கப்பட்ட மன்னார்ப் புலவர்களில் பிறாஞ்சீசுப்பிள்ளை, கீத்தாம்பிள்ளை, சந்தியோகு புலவர் (1749-1799), வெள்ளைப் புலவர் (1751-1802), குருகுல நாட்டுத் தேவர் (1728-1808), மரியானுப் புலவர் (1780-1829) மரிசாற்பிளளை (1905) குறிப்பிடத்தக்கவர்கள். இந்தப் புலவர் பெருமக்களுடைய ஆக்கங்கள் அருள்திரு என்றீக்கஸ் அடிகள் 1586ல் தமிழில் இயற்றிய "வ்ளொஸ் சாங்ரோறும்" என்ற நூலை, அல்லது அதற்கு முன்பு வெளியாகிய போர்த்துக்கேய (1513) அல்லது இஸ்பானிய அல்லது இலத்தீன் மொழிகளின் "வ்ளொஸ் சாங்ரோறும்" என்னும் நூலை, ஆதாரமாகக் கொண்டவை என்பது அறிஞரின் கருத்து. இந்நூல் இயேசுவின் அடியவர்களின் வரலாறுகளைக் கூறும். தமிழில் என்றீக்கஸ் அடிகள் வெளியிட்ட நூல், டீயோகு டி றோசாறியோ எழுதிய "புனிதர்களின் வரலாறு", லிப்போமன் எழுதிய "160 தூய தந்தையரின் வரலாறு", பெறியோன் எழுதிய அப்போஸ்தலர்களின் வாழ்வும் செயல்களும்" என்பனவற்றைத் தழுவி அமைந்தது. (ஆயர் தீயோகுப்பிள்ளை, முன்குறிப்பிட்ட கட்டுரை. பக். 1) ஒரு வகையில், இந்து சமயத்தின் புராண இதிகாசங்களை ஒத்த இந்நூல் கத்தோலிக்கத் தமிழ்க் கூத்துக்களுக்குக் கருவாக அமைந்ததில் வியப்பில்லை.

கத்தோலிக்க சமய கூத்து அமைப்பும் கூட, வேறு ஒரு விதத்திலும், போர்த்துக்கேய நாடக மரபுகளைப் பிரதிபலித்திருக்கலாம். "லித்துர்கியா" என்ற திருவழிபாட்டு நாடகங்கள், "அவுட் டோஸ்" என்ற குறுநாடகங்கள், "சிக்ளோட்ஸ் வெஸ்ராஸ் டோ நத்தால்" என்ற இயேசு பிறப்பு நாடகத் தொடர்கள், சிக்ளோ டஸ் வெஸ்ராஸ் டு பக்காவோ" என்ற திருப்பாடுகளின் காட்சித் தொடர்கள், "மொய்றிஸ்காடாஸ்" "குருசாடோஸ் என்ற சமயச்சார்புள்ள சமயப் போர் நாடகங்கள், "புனிதர், வேத சாட்சிகளின் புராணங்கள்" போன்றவைகளின் தாக்கமும் நெருக்கமான தொடர்பும் சிங்கள நாடகங்களுக்கு இருந்தது என்பது அறிஞர்களின் துணிபு. (எம். எச். குணதிலக்க, "தொன்பீற்றர் சேவைநலம் பாராட்டு இதழ்", 1983. ப. 90) தமிழ்க் கூத்துக்களும் சிங்கள "நாடகம" தோன்ற ஊற்றுக்களாய் இருந்தனவென்றால், அக்கூத்துக்களும் மேற்கூறப்பட்ட நாடக வகைகளால் தாக்கப்பட்டிருக்கும் என ஊகிக்க இடமுண்டு. எடுத்துக்காட்டு; இயேசுவின் பிறப்பை ஒட்டிய நிகழ்வுகளை 15 ஆம் நூற்றாண்டு தொட்டு 18ஆம் நூற்றாண்டு வரை "அவுட்டோஸ் டொஸ் ட்றெஸ் றெயில் மாகோஸ்" என்ற பெயரில் போர்த்துக்கல் நாட்டில் நாடகமாக நிகழ்த்தி வந்தனர். அதே அமைப்பைக் கொண்டதாகவே "மூவிராசாக்கள் நாடகம்" என்ற கூத்து உருவாகியது; "எயுஸ்தாசியுஸ் வெனாட்டோர், டுக்ஸ் ப்றிகாண்டுஸ்" என்ற போர்த்துக்கேய நாடகம் "எஸ்தாக்கியார் நாடகமாக" வடிவம் எடுத்தது; "ஸ்ரோறி டி ஊர்சோன் எ வலன்தீன்" என்ற போர்த்துக்கேய நாடகம் "ஊசோன் பாலந்தை" எனத் தமிழ் ஆக்கம் பெற்றது. (இந் நாடகங்கள் சிங்களத்திலும் உள்ளன.)

பாத்திரங்களைப் பொறுத்த அளவிலும் கத்தோலிக்க தமிழ்க் கூத்து போர்த்துக்கேய அல்லது ஐரோப்பிய மரபினால் மாற்றம் பெற்றது. "புலசந்தோர்" என்பவர் கதைச் சுருக்கம் தருபவர் அல்லது பாயிரம் உரைப்போர். இப்பாத்திரம் நமது மரபுவழிக் கூத்துக்களில் புகுந்தது. எடுத்துக்காட்டு : நானாட்டான் மரிசாற்பிள்ளை பாடிய ஞானசவுந்தரி நாடகத்தில் காப்பு, அவையடக்கம் முடிந்ததும் புலசந்தோர் வரவுகவி, வண்ணம், முதலிராப் புலசந்தோர் பாயிரம் என பாயிரம் உரைப்பவரின் வருகை உண்டு: தேவசகாயம்பிள்ளை நாடகத்திலும் அதே முறை கையாளப்படுகிறது. "புலசந்தோர்" என்ற சொல்லும், அது குறிக்கும் பாத்திரமும் தமிழ்க் கூத்து மரபுக்குப் புதியது. அது போர்த்துக்கேய சொல் என்றும், "பிறசந்தெய்றோ" அல்லது கதை சொல்பவன் எனப் பொருள் படும் என்றும் சுவாமி ஞானப்பிரகாசர் மொழிவர்; அந்த விளக்கம் சரி என் வாதிட்டு, "புல்சார்" என்ற போர்த்துக்கேய சொல், இசைக் கருவியை மீட்டல் என்று பொருள்தரும் எனவும், இசைக்கருவி மீட்டுக் கதை சொல்லும் நாடகப் பாத்திரம் போர்த்துக்கேய மரபில் உண்டு என்றும் எம்.எச். குணதிலக வாதிடுவர். (எம். எச். குணதிலக, முன் குறிப்பிட்டது, பக். 100) அதற்கு மாறாக, புலசந்தோர் என்ற சொல் "வ்ளொஸ் சாங்ரோறும்" என்ற நூலைக் குறிக்கிறது எனவும், அதற்குச் சான்றாக அகினேசகன்னி அம்மானை முகவுரையில் "மிலாசந்தோர் பட்டணத்தின் விசுப்பு அம்புறோஸ் என்போர் புலசந்தோர் என்றுரைக்கும் புத்தகத்தில் தீட்டிவைத்தார்" என்று கூறப்பட்டுள்ளது எனவும் ஆயர் தீயோகுப்பிள்ளை எடுத்துரைப்பார். நமது கூத்துக்களின் சாரம் "வ்ளொஸ் சாங்ரோறும்" நூலை ஆதாரமாகக் கொண்டிருப்பதால் இந்த இறுதிக் கருத்து ஏற்கப்படக்கூடியது! எது எப்படி இருப்பினும், பாயிரம் உரைப்போன் பாத்திரம் நமது மரபு வழிக் கூத்துக்களுக்குப் புதியது.

மேலும், கூத்துக்களில் கோமாளியாக வரும் பாத்திரத்தினுடைய தன்மை, "அவுட்டோஸ்" "பாஸ்ரோளுலேஸ்", "மொயிறிஸ்காடஸ், என்ற போர்த்துக்கேய நாடக மரபை ஒட்டி உள்ளது. ஒருசில இடங்களில் கோமாளியை "பபூன்" என்று அழைப்பார்கள். இந்நகைச்சுவைப் பாத்திரம் போர்த்துக்கேய மொழியிலும் "ஓ பொபொ" என்று அழைக்கப்படும்." (எம். எச் குணதிலக்க குறிப்பிட்டது. ப. 100) இதுவும் மேல் புலத்திலிருந்து நாம் கடன் வாங்கியதைச் சுட்டிக்காட்டும்.

நம் மரபுவழிக் கூத்தில் இன்னும் ஒரு புதிய பண்பு புகுந்தது. வீரம், சோகம், அழுகை, காதல், நகை போன்ற சுவைகள் பண்டைய கூத்துக்களில் இருந்தன. இருந்தும், கத்தோலிக்க சமயத் தொடர்பால் அவலச் சுவை அழுத்தம் பெற்றது. (சி. மௌனகுரு, "ஈழத்துத் தமிழ்நாடக அரங்கியல் வளர்ச்சியில் கத்தோலிக்கரின் பங்கு", புனித யாகப்பர் ஆலயம் 125 வது ஆண்டு நினைவு மலர், பக். 31) இயேசுவைப் பின்பற்றி அவருக்காகத் துன்புறும், இரத்தம் சிந்தும், உயிர்துறக்கும் புனிதர்களின் வரலாற்றைக் கத்தோலிக்க கூத்துக்கள் சித்தரிப்பதே இதன் காரணம்.

மேடையில், புனிதர்களெனப் பாத்திரம் தரிப்பவர்கள் ஆடுவது, அப்பாத்திரங்களின் மேம்பாட்டுக்கு ஏற்றதாகத் தென்படவில்லை. அதனால், கத்தோலிக்கக் கூத்துக்களில் ஆடல் குறைந்து பாடலுக்கு முதலிடம் கொடுபட்டது. அதன் விளைவாக, பாடலுக்குத் துணையாக ஆர்மோனியம் கையாளப்படும் வழக்கம் வரத் தொடங்கியது. அத்துடன் மேடை அமைப்பிலும், தொங்கு திரைகள் புகுத்தப்பட்ட முறையிலும் இயேசுமறை ஒவியங்கள், மேல்நாட்டு உடைகள், ஒப்பனைகள் முதலியன கையாளப்பட்ட வகையிலும் மரபு வழிக் கூத்துகள் புது மெருகு பெற்றன. (பார்க்க, சி. மௌனகுரு, மேற்குறிப்பிட்ட கட்டுரை, பக். 31-32)

ஒரு சிலருடைய கருத்துப்படி, தென்மோடி, வடமோடி என்ற வேறுபாடு கத்தோலிக்க சமயத்திலிருந்துதான் வந்தது. போர்த்துக்கேயர் ஆட்சியில் யாழ்குடா நாட்டில் பணியாற்றிய இயேசு சபைக் குரவர்கள் தென்இந்திய தொடர்புடையவராயிருந்தனர்; அதனால் தென் இந்திய கூத்துப் பாணியை இங்கும் கொணர்ந்தனர்; இந்த மரபின்படி பாட்டுக்கு முதன்மை வழங்கப்பட்டது. ஒல்லாந்தருடைய ஆட்சியில் துன்புறுத்தப்பட்ட கத்தோலிக்கருக்கு பணிபுரிய கோவையிலிருந்து யோசேவ்வாஸ் உட்பட சில வட இந்திய குரவர்கள் வந்தார்கள்; அவர்கள் தாம் வந்த கோவாவின் இயேசுசபை நாடக மரபினை யாழ்ப்பாணம் தவிர்ந்த மற்றைய தமிழர் வாழ் பகுதிகளில், அதாவது, மன்னார், மாதோட்டம், திருகோணமலை, மட்டக்களப்பு, முல்லைத்தீவு, புத்தளம், சிலாபம் போன்ற இடங்களில் புகுத்தினர்; இம்மரபில் ஆட்டத்துக்கு முதலிடம் கொடுபட்டது. (ஆயர் தீயோகுப்பிள்ளை, முன் குறிப்பிட்ட கட்டுரை, பக். 2) இக்கருத்து விவாதத்துக்கு உரியதாயினும், அது ஒரு உண்மையைச் சுட்டிக் காட்டுகின்றது; கூத்துக்கும் கத்தோலிக்க மறையைப் பரப்ப வந்தவர்களுக்கும் இருந்த நெருங்கிய, உயிர் ஊட்டமுள்ள உறவே அது.

மட்டக்களப்பு நாட்டுக்கூத்துக்களின் சமூகத்தளம் - பயில்நிலை - ஓர் ஆய்வு

கலாநிதி சி. மௌனகுரு

சமூக அமைப்பிற்கும் கலை வடிவங்களுமிடையே நெருங்கிய தொடர்புகளுண்டு. குறிப்பிட்ட ஒரு சமூகத்தில் நிலவும் பொருளாதார உற்பத்தி, அச்சமூகத்தின் பிரதான கலைவடிவங்களை நிர்ணயிப்பதில் பெரும் பங்கு கொள்கின்றது. வளர்ச்சியடைந்த கூத்து, தமிழர் மத்தியில் நிலமானிய சமூகத்தைப் பிரதிபலிப்பதுடன் அதனைக் கட்டிக் காக்கும் உள்ளடக்க உருவங்களையும் பெற்றுள்ளது. நிலமானிய சமூகத்தின் உளவியல் தேவைகளையும் அது நிறைவேற்றுகின்றது.

குறிப்பிட்ட சமூக பொருளாதாரச் சூழல் அதன் வன்மைப் பாட்டைத் தீர்மானிக்கின்றது. இச்சூழல் மாற அது முக்கியத்துவத்தை இழக்கிறது. சூழல் மாற்றத்திற்குப் பொருளாதார அகச்சிதைவே முக்கிய காரணம். ஆயினும் புதிய பண்பாட்டின் வருகை, நம்பிக்கை என்பனவும் இம்மாற்றத்தை ஏற்படுத்துவதில் பங்காற்றுகின்றன. இவ்வண்ணம் சூழல் மாறினாலும் பாரம்பரிய நம்பிக்கை காரணமாகவும் கூத்து போற்றப்படுகிறது. மாறும் சமூகத்திற்கு ஏற்ப அதனை மாற்றி, சமூகப் பயன்பாடுடையதாக ஆக்கும் முயற்சியும் புத்தி ஜீவிகளால் மேற் கொள்ளப்படுகின்றது. இல்லாவிடில் மாறும் சமூகத்தில் கூத்து ஒரு நூதனசாலைப் பொருளாகிவிடும்.

இப்பொது விதியின் பின்னணியில் மட்டக்களப்பு நாட்டுக்கூத்துக்களின் சமூகத்தளம் அதன் சமூக அத்தியாவசியம் பற்றிய ஆய்வினை மேற்கொள்ளலாம். கிழக்கிலங்கை, திருகோணமலைப்பிரிவு, மட்டக்களப்புப் பிரிவு, அம்பாறைப்பிரிவு என நிர்வாக வசதி கருதி மூன்றாகப் பிரிக்கப்பட்டுள்ளது. மட்டக்களப்புப் பிரிவில் சிறப்பாகவும் ஏனைய பகுதிகளில் குறிப்பாகவும் கூத்துக்கள் ஆடப்பட்டன. ஆடப்பட்டும் வருகின்றன. மட்டக்களப்புப் பகுதியே இங்கு ஆய்வுக்கு எடுத்துக் கொள்ளப்படும் பகுதியாகும்.

மட்டக்களப்பு சமூக அமைப்பு எத்தகையது ? அங்கு நடைபெறும் கூத்துவகைகள் யாவை ? இக்கூத்து வகைகளுக்கும் இச்சமூக அமைப்புக்குமுள்ள தொடர்புகள் என்ன ? இதன் சமூக அத்தியாவசியம் யாது ? என்பனவே நம்முன்னுள்ள கேள்விகளாகும்.

சமூக அமைப்பினை நிர்ணயிப்பது அச்சமூக அமைப்பின் அச்சாணியாக விளங்கும் பொருளாதார வாழ்க்கை முறையேயாகும். உற்பத்திக் கருவிகளையும், அதனால் ஏற்படும் உற்பத்தி உறவுகளையும் கொண்டு இச்சமூக அமைப்பு நிர்ணயிக்கப்படுகிறது. இதன்படி வரலாற்றில் நான்கு விதமான சமூக அமைப்புக்கள் நிலவியதாகச் சமூக விஞ்ஞானிகள் கூறுவர். அவையாவன :

1. புராதன காலப் பொதுவுடமைச் சமூக அமைப்பு

2. ஆண்டான் அடிமைச் சமூக அமைப்பு
3. நிலமானிய சமூக அமைப்பு
4. முதலாளித்துவ சமூக அமைப்பு

உலக வரலாறானது பொதுப்படையாக இச்சமூக அமைப்புக்களைக்கடந்து வந்திருப்பதாக வரலாற்று அறிஞர்கள் அபிப்பிராயப்படுவர். ஒரு சமூகத்தில் ஓர் அமைப்பே இருக்கும் என்பதில்லை. உற்பத்திக் கருவிகளின் மாற்றத்தினால் புதிய அமைப்புத் தோன்றினாலும் பழைய அமைப்பின் எச்ச சொச்சங்களும் புது அமைப்பின் கீழ்க் காணப்படும். [1]

இப்போதைய மட்டக்களப்பின் சமூக அமைப்பினை நாம் நிலமானிய சமூக அமைப்பென அழைக்கலாம். பல்லாயிரக்கணக்கான ஏக்கர் விஸ்தீரணமுள்ள விளைச்சல் நிலங்களைத் தன்னகத்தே கொண்டுள்ள மட்டக்களப்பில் விவசாயமே இன்று முக்கிய தொழிலாக இருப்பதனால் விவசாயத்தை அடிப்படையாகக் கொண்டமைந்த நிலமானிய சமூக அமைப்பே இங்கு நிலவுகிறது. எனினும், பழைய புராதன குழு வாழ்வின் எச்சசொச்சங்களையும் அவை விட்டுச்சென்ற கலாசார மீத மிச்சங்களையும் மட்டக்களப்புச் சமூக வாழ்க்கை முறையில் இன்றும் கண்டுக்கொள்ளக்கூடியதாகவுள்ளது.

ஆங்கிலேயர் வருகையின் காரணமாகவும் அவர்கள் புகுத்திய ஆங்கிலக் கல்வியினால் ஏற்பட்ட நகர வளர்ச்சி காரணமாகவும் இவ்வமைப்பின் இறுக்கம் சிலசில இடங்களில் குறைந்துமுள்ளது.

ஐரோப்பிய நிலப்பிரபுத்துவ அமைப்பினின்று இந்திய நிலப்பிரபுத்துவ அமைப்பு மாறுபட்டது என்பது அறிஞர் கோசாம்பி போன்றோர் கருத்து. [2] இந்திய நிலப் பிரபுத்துவ அமைப்பில் சாதி முறையே முக்கியமான அம்சமாகும். இந்திய நிலப்பிரபுத்துவ அமைப்பின் அச்சாணியாகவும், சிறப்பம்சமாகவும் இச்சாதியமைப்பு விளங்குகிறது. இதன் இறுக்கம் அவ்வச் சமூகச் சூழ்நிலைகளுக்கேற்ப தாக்கம் கூடியதாகவும், குறைந்ததாகவும் இருந்தாலும் அமைப்பின் முக்கிய அம்சம் சாதியமைப்பேயாகும்.

யாழ்ப்பாணத்து நிலமானிய அமைப்பிற்கும் மட்டக்களப்பு நிலமானிய அமைப்பிற்கும் இடையே வேறுபாடுகள் உள. [3] இவ்வேறுபாடுகள் மிக முக்கியமானவையாகும். இவ்வேறுபாடுகள் ஏற்பட்டமைக்கு மட்டக்களப்புக்கென ஒரு சமூக பண்பாடு உருவாகியமைக்கு உரிய காரணங்களை நாம் வரலாற்றில் இருந்துதான் பெறவேண்டியுள்ளது.

மட்டக்களப்பு வரலாறு பற்றி இன்னும் தெளிவாக ஆராய்ச்சிகள் நடத்தப்படவில்லை. எனினும் மட்டக்களப்பு மான்மியம், கிடைத்த சில கல்வெட்டுக்கள், பிற குறிப்புகள், நாடோடிக் கதைகள், கிராமிய இலக்கியங்கள், இதுவரை மட்டக்களப்பு வரலாறுபற்றி வந்த நூல்கள், கட்டுரைகள் ஆகியவற்றில் இருந்து அதன் வரலாற்றை நாம் ஓரளவு ஊகிக்கக்கூடியதாகவுள்ளது.

மட்டக்களப்பு வரலாற்றை நோக்குகையில் இந்தியாவின் பல பாகங்களில் இருந்து (தமிழ் நாட்டைத் தவிர்ந்த ஏனைய பாகங்களில் இருந்தும்கூட) ஈழத்தின் வடபாலிருந்தும் காலத்துக்குக் காலம் மக்கள் குடியேறினர் என்று அறிய முடிகின்றது.

ஏற்கனவே இங்கு பழங்குடி மக்கள் வாழ்ந்திருப்பினும் குடியேறியோரே [illegible] அரசை நிறுவிக் கொண்டனர். குடியேறியோர் சிற்சில இடங்களில் இங்கு வாழ்ந்தோருடன் இணைந்தனர். குடியேறியோருக்கிடையே ஆதிக்கச் சண்டைகள் நிகழ்ந்தன. இறுதியில் சமூகத்தில் செல்வாக்கு மிக்க குடிகள் மட்டக்களப்புக்கென ஓர் அரசை நிறுவிக் கொண்டன. வலி குன்றிய காலத்தில் இவர்கள் இலங்கையின் செல்வாக்குள்ள அரசர்களின் கீழ்ச் சென்றனர். ஆரம்ப காலங்களில் உருகுணரட்டையின் கீழும், இடைக்காலத்தில் தமிழ் மன்னர்களின் கீழும், பிற்காலத்தில் கண்டிய அரசின் கீழும் மட்டக்களப்பு இருந்திருக்கிறது.

குடியேறிய மக்களும், இங்குவாழ்ந்த பழங்குடியினரும் விவசாயத்தையே தங்கள் முக்கிய தொழிலாகக் கொண்டனர். விவசாயத்தை அடியொற்றிய நிலமானியமுறை அமைப்பினைக் கட்டிக்காக்க ஸ்திரமான அரசு அவசியம். மட்டக்களப்பு மான்மியத்தின்படி, மாகோன் என்னும் மன்னனே ஓர் இறுக்கமான சமூக அமைப்பை நிறுவி ஒவ்வொருவருக்கும் ஊழியம் வகுத்தான் என்று கூறப்படுகின்றது. [4] நிலமானிய அமைப்பிற்கேற்ப சாதி முறைகளும் வகுக்கப்பட்டன.

அடிக்கடி குடியேற்றங்கள் நடைபெற்றமையினாலும், குடியேறியோர் காடுவெட்டிப் பயிர் செய்து குடியேறிய பகுதிகளில் ஸ்திரமானமையினாலும் இப்பகுதியில் இந்துக்களுடன் முஸ்லிம்களும் நிலவுடைமையாளர்களாக இருப்பதனாலும் குறிப்பிடத்தக்க சாதியினரைத் தவிரக் குறைந்த வகுப்பினராகக் கருதப்படும் ஏனைய சாதியினர் நிலவுடமையாளர்களில் முழுக்க முழுக்க தங்கியிருக்க வேண்டிய அவசியம் இன்மையினாலும் மட்டக்களப்பில் சாதியமைப்பு இறுக்கமாக இல்லை என்பது மனம் கொள்ளத்தக்கது.

எனினும் நிலவுடமையின் தன்மையைப் பொறுத்து இதன் ஏற்ற இறக்கம் குறைந்து கூடியுமுள்ளது. Monograph of Batticaloa District of the Eastern Province என்னும் நூலில் திரு. எஸ். ஒ. கனகரெத்தினம் என்பார் மட்டக்களப்பின் சாதிகளைப் பின்வருமாறு பிரித்துள்ளார். [5] வேளாளர், மடப்பள்ளி வேளாளர், கரையார் முக்குவர், தனக்காரர், பள்ளர், கைக்குளர், சாணார், வண்ணார், அம்பட்டர், வேடர், வன்னியர், கொல்லர், தட்டார், தச்சர், கடையர், பறையர் இவர்களைப் பதினேழு சிறைகள் என மட்டக்களப்பு மான்மியம் கூறினாலும் இந்தப் பதினேழு பெயர்களில் வேறு சிலரும் இடம் பெற்றுக் காணப்படுகின்றனர். மாதுலர், கோயிலார், பண்டாரம், குசவர், முதலிகள், வாணிகன், நம்பிகள், கோவியர், தவசிகள் என்போரை மட்டக்களப்பு மான்மியம் மேலதிகமாகக் கூறுகிறது. [6]

மேற்கூறிய நூல்கள் குறிப்பிட்ட சாதிகளைவிட சீர்பாதக்காரர்கள் போன்ற சாதிகளும் மட்டக்களப்பில் உள்ளன. ஆனால் இந்நூல்கள் குறிப்பிட்ட பள்ளர், வன்னியர், தச்சர், நம்பிகள் போன்ற சாதியினர் மட்டக்களப்பில் இன்று இல்லை.

இவ்வமைப்பில் வெள்ளாளரும், முக்குவருமே உயர் குடியினராகக் கருதப்பட்டனர். அதிகமான நிலங்களுக்கு இவர்கள் சொந்தக்காரர்களாக இருந்தமையே இதற்கான காரணமாகும். இவர்களுக்கு அடுத்தபடியினராகச் சீர்பாதக்காரரும், கரையாரும், முக்கிய இடம் வகித்தனர். வேளாளரிடமும், முக்குவரிடமும், சீர்பாதக்காரரிடமும், கரையாரில் ஒருசில பகுதியினரிடமும் குடிமுறைகள் உண்டு. இவர்களுட் கரையார் கரையோரப்பகுதிகளில் ஒதுங்கிவிட வயல்

நிலங்களைக் கொண்ட வெள்ளாளரும் முக்குவரும் சீர்பாதக்காரருமே சமூக அமைப்பில் தலைமை ஸ்தானம் பெற்றனர். இவர்களுள் வெள்ளாளர் முக்குவரே நிலவுடைமையாளர்களாக இருந்தமையினால் சமூகத்தின் தலைமை ஸ்தானம் அவர்களிடம் சென்றது. கொக்கட்டிச்சோலைத் தான்தோன்றீஸ்வரக்கோயில், மண்டூர்க் கந்தசாமி கோவில் ஆகிய தேசத்துக் கோயில்களில் ஒவ்வொரு சாதியினருக்கும் வகுக்கப்பட்டிருக்கும் ஸ்தானத்தையும், ஊழியத்தையும் கொண்டு இதனை நாம் தெரிந்து கொள்ள முடியும். [7]

கிராமப் புறங்களில் சாதியமைப்பு நிர்ணயிக்கப்பட்டிருந்தது. சிறைக் குடிகளுக்குத் தனியிடமும் தனி நிலமும் கொடுத்து அவர்களைத் தமக்கு ஊழியம் செய்யச் சமூகத்தின் தலைமை ஸ்தானம் பெற்ற வெள்ளாளரும் முக்குவரும் வைத்துக் கொண்டனர். வெள்ளாளர், முக்குவர் ஆகியோர் வீடுகளில் நடைபெறும் வாழ்க்கை சார்ந்த சடங்கு முறைகளில் வண்ணார், அம்பட்டர், பறையர் ஆகியோரின் ஸ்தானம் நிர்ணயிக்கப்பட்டிருந்தது. இக்குடிமக்களுக்கு வாழப் பிரதேசமும், பயிர் செய்ய நிலமும் கொடுக்கப்பட்டிருந்தது. உயர் சாதியினருக்கும் அவர் குடிமக்களான இம்மூவருக்குமிடையே இருந்த தொடர்பு சாதி முறைகளை மீறாத வகையில் நேசபூர்வமான உறவாகவே இருந்தது.

இத்தகைய நிலமானிய அமைப்பே மட்டக்களப்பில் நீண்டகாலமாக நிலவிவந்தது. இன்றும் உட்கிராமங்களில் இவ்வமைப்பு உண்டு. எனினும் ஆங்கிலேயர் வருகையும், பொருளாதார அகச்சிதைவுகளும் இவ்வமைப்பைப் பலவீனப்படுத்தி விட்டன. கிறிஸ்தவ மதத்தின் வருகை, மத்திய வகுப்பினரின் தோற்றம் ஆகியவை நகரப்பகுதிகளில் இவ்வமைப்பின் தகர்விற்குக் காலாயின.

இந்தச் சமூகத்தளத்தின் பின்னணியிலேதான் மட்டக்களப்பில் நடந்துவரும் கூத்துக்களை நாம் பொருத்திப் பார்க்க வேண்டும்.

மட்டக்களப்புக் கூத்துக்கள் பற்றி எழுதிய அனைவரும் தென்மோடி, வடமோடிக் கூத்துக்களைக் குறிப்பிட்டுச் சொல்வர்.

மட்டக்களப்பு பகுதியில் வழங்கும் கிராமிய நாடகம் தென்மோடிக்கூத்து, வடமோடிக்கூத்து, விலாசம் என மூவகைப்படும். இவற்றுள் இப்போது தென்மோடி வடமோடி நாடகங்களே பெருவழக்கில் உள்ளன. [8] நாட்டுக்கூத்து வடமோடி, தென்மோடி என இரு பிரிவுகளாக வழங்குகிறது. [9] மட்டக்களப்பில் ஆடப்படும் கூத்துக்களை நாம் நோக்கும்போது அவை வடமோடி தென்மோடி என இரு பிரிவினதாய் இருப்பதை அறிவோம். [10]

மட்டக்களப்பின் கூத்துக்களை ஆராய்ந்த அல்லது அறிமுகப்படுத்திய அறிஞர்கள் சொன்ன வடமோடி தென்மோடி கூத்துக்களுடன் மகிடிக்கூத்து, பறைமேளக்கூத்து, வசந்தன்கூத்து போன்ற கூத்துக்களும் இங்கு நடைபெறுகின்றன. அவற்றை இங்கு அறிமுகம் செய்தல் அவசியமாகும்.

மகிடிக்கூத்து

இந்நாடகம் சமயச் சடங்கினின்று விடுபட்டதும். அதேநேரம் மட்டக்களப்பின் இந்துமத சமயச் சடங்குகளிற் பயன்படுத்தப்படும் வணக்க முறைகள், கிரியை முறைகள், தாள வாத்தியங்கள் பயன்படுத்தப்படுவதுமான நாடகமாகும். இவ்வகையில் இது பெரும் வளர்ச்சி பெற்ற வடமோடி, தென்மோடிக் கூத்துக்களுக்கும் சமயச் சடங்குகளுக்கும் இடைப்பட்ட ஒரு நாடக வடிவமெனலாம். இதே போலமைந்த சொக்கரி நாடகம் சிங்களவர் மத்தியில் உண்டு.

மகிடி என்ற சொல்லுக்கு பல கருத்துக்கள் உண்டு. மந்திர தந்திரங்களைக் காட்டும் விளையாட்டு என்ற ஓர் அர்த்தமும் அதற்குண்டு. இம்மகிடிக் கூத்தில் பெரும் இடத்தைப் பிடிப்பது அதுவே. மட்டக்களப்பு மந்திரத்துக்குப் பெயர் போனது என்ற கருத்துமுண்டு. அப்பண்பு மகிடிக்கூத்தில் பிரதிபலிக்கிறது.

மூன்றுவகை மகிடிக்கூத்துக்கள் இங்கு ஆடப்படுகின்றன. முதலாவது வகை மகிடிக்கூத்தில் மலையாள நாட்டிலிருந்து வரும் ஒண்டிப்புலியும், அவன் மனைவி காமாட்சியும் தமது கூட்டத்தாருடன் மட்டக்களப்புக்கு வந்து அங்கு வாழ்ந்த மந்திரவாதியுடன் போட்டியிட்டு அப்பிரதேசத்தில் குடியேறியமை நிகழ்த்திக் காட்டப்படுகிறது.

இரண்டாவது வகை மகிடிக்கூத்தில் கதை அம்சம் அதிகமில்லை. மந்திரவேலைகள் நடைபெறுகின்ற மகிடியினை வேடன், வேடுவிச்சி, வெள்ளைக்காரன், வெள்ளைக்காரி ஆகியோர் பார்க்கவருவது இதில் நிகழ்த்திக் காட்டப்படுகிறது.

மூன்றாவது வகை மகிடிக்கூத்து முதலிரண்டு மகிடிக்கூத்துக்களைவிட வித்தியாசமானது. இதில் மந்திர தந்திர விளையாட்டுக்கள் இருப்பினும் கம்ப காமாட்சி, மீனாட்சி, வசிட்டர் ஆகியோர் சம்பந்தமான கதையும் குற்றாலக் குறவஞ்சியின் சாயல் பொருந்திய குறவன் குறத்தி கதையும் நிகழ்த்திக் காட்டப்படுகிறது.

இம்மகிடிக் கூத்துக்கள் திறந்த வெளியில் செவ்வக – சமதள அரங்கில் பகல் வேளைகளில் நடைபெறுகின்றன. முதலிரு வகை மகிடிக் கூத்துக்களுக்கும் எழுத்து வடிவிலமைந்த நாடகப் பிரதிகள்இல்லை. மூன்றாம் வகை மகிடிக்கூத்துக்கு எழுத்துரு உண்டு. இதன் மேடை அமைப்பு முன்னைய இரண்டிலிருந்தும் சற்று வித்தியாசமானது.

முதலாவது வகையான மகிடிக்கூத்து முன்னாளில் முக்குவர் மத்தியில் இருந்தது என்று அறிகிறோம். ஆனால் இப்போது இக்கூத்து மரமேறும் தொழிலைச் செய்வோர் மத்தியிலும் வழக்கிலுள்ளது. மூன்றாவது வகை மகிடிக்கூத்து மீன்பிடித் தொழில் செய்வோர் மத்தியில் வழக்கிலுள்ளது. மூன்றாவது வகை மகிடிக் கூத்தினைப் பறைமேளம் அடிக்கும் வகுப்பினர் மாத்திரமே ஆடுகின்றனர். சாதிக்கு ஒரு மகிடிக்கூத்து இருப்பது ஆராய்விற்குரியதொரு விடயமாகும்.

மூன்றாவது கை மகிடிக்கூத்து எழுத்துரு கொண்டது என ஏற்கனவே கூறினோம். தென்மோடி வடமோடிக் கூத்துக்கள் செல்வாக்குப் பெற்றிருந்த பிரதேசத்தில் வாழ்ந்த பறைமேளம் அடிக்கும் வகுப்பினருக்கு உயர் வகுப்பினர் இலக்கணத்துடன் ஒரு புலவர் மகிடிக்கூத்தை நாடகமாக்கிக் கொடுத்திருக்கலாம் என நாம் ஊகிக்கக்கூடியதாகவுள்ளது. தென்மோடி வடமோடிக் கூத்துக்கள் மட்டக்களப்பு வந்தபோது அவற்றைச்சமூகத்தின் உயர் வகுப்பினர் தமதாக்கிக்கொள்ள, செல்வாக்கிழந்த மகிடிக்கூத்தினைக் குறைந்த வகுப்பினர் தமதாக்கியிருக்கக்கூடும். எவ்வாறாயினும் மகிடிக்கூத்து இன்று உயர் வகுப்பினர் மத்தியில் செல்வாக்குப்பெற்ற கூத்தன்று என்பது மனங்கொள்ளத்தக்கதோர் அம்சமாகும். மட்டக்களப்புத் தமிழகம் எழுதிய வி. சீ. கந்தையா கூட இக்கூத்துப் பற்றித் தமது நூலிற் குறிப்பிட்டாரல்லர்.

பறைமேளக் கூத்து

பறைமேளம் அடிக்கும் வகுப்பினரால் மாத்திரமே இக்கூத்து ஆடப்படுகிறது. வேடம் அணிந்த இருவர் தமது பறைகளை அடித்து, பல்வேறு தாளங்களுக்கும் ஏற்ப உடலை அசைத்து ஆடுவதே இக்கூத்தாகும். கோயிலின் வெளி வீதியில் சமதள அரங்கில் மக்கள் சூழ்ந்திருக்க இக்கூத்து நடைபெறும். இராசவரவு, மந்திரி வரவு, கோணங்கி வரவு என அவரவர்க்குரிய வரவுத்தாளங்களைப் பறையில் எழுப்பி அவ்வோசைக்குத் தக்க ஆடுவர். இதில் கதையம்சம் இராது. கதையம்சம் இன்மையாலும், ஒரு தனிச் சமூகத்திற்கு மாத்திரமேயுரிய கூத்தாக இது இருந்தமையாலும் இது ஏனைய சமூகத்தவரால் ஆடப்படவில்லை. அத்தோடு நாடகமாகவும் முகிழ்க்கவில்லை. [12] மகிடிக்கூத்தும் பறைமேளக் கூத்தும் குறைந்த வகுப்பினராகக் கருதப்பட்டோரிடையே செல்வாக்குப் பெற்ற கூத்தாகத் திகழ்ந்த அதேவேளை வசந்தன்கூத்து சமூகத்தின் உயர் வகுப்பினராகக் கருதப்பட்டோ ரிடையே செல்வாக்குப்பெற்ற கூத்தாகத் திகழ்ந்தது.

வசந்தன் கூத்து

பன்னிருவர் வட்டமாய் நின்று கோல் கொண்டு தாளஅமைதி பிசகாது ஆடும் ஓர் ஆடல் இது.[13] இவ்வாடல் சமயக் கரணங்களுடன் சம்பந்தப்பட்டது என்பது குறிப்பிடத்தக்கது. ஊரிலே மழை பெய்யாதபோது ஊரினை வடசேரி தென்சேரி என இரண்டாகப் பிரித்து கொம்பு முறிப்பார்கள். இதில் வெற்றி கொண்டோர் இக்கூத்தினை ஆடி மகிழ்வர். கண்ணகி அம்மன் மதுரையை எரித்தும் சினம் தணியாது கோபங்கொண்டு வருகையில் அவளை மகிழ்விக்க சிறுவர்கள் ஆடிய கூத்து இது என்பது ஒரு ஐதீகம். கண்ணகி அம்மன் குளுத்தி நாட்களில் இக்கூத்து ஆடப்படுகிறது. [14]

கண்ணகி அம்மன் வழிபாடு, குளுத்தி, கொம்பு முறித்தல் என்பன மட்டக்களப்புச் சமூக அமைப்பில் உயர் குடியினர் மத்தியிலே வழங்கி வருகின்றன. வெள்ளாளர், முக்குவர், சீர்பாதக்காரர் ஆகியவர்கள் மத்தியிலே கண்ணகி கோயில்கள் உள்ளன. எனவே இதனோடொட்டிய வசந்தன்கூத்தும் சமூக அமைப்பின் உயர்வகுப்பினருக்குரிதாயிற்று.

வசந்தன் கூத்தில் கதையில்லை. ஆனால் ஆடலும் பாடலும் உண்டு. விடியவிடிய நடைபெறும் இக்கூத்தில் மத்தளமும் சல்லரியுமே வாத்தியங்களாகும். இதில் வரும் தாளம், இராகம் என்பன

தென்மோடிக்கூத்து வகையினைச் சேர்ந்தவை. தென்மோடியின் தோற்றத்தில் வசந்தன்கூத்துக்கே பிரதான பங்குண்டு.

மட்டக்களப்பில் மீன்பிடிப்போர், மத்தியில் கண்ணகி வழிபாடு இருப்பினும் அவர்களிடம் வசந்தன் ஆட்டமும், கொம்பு முறித்தலும் இல்லை. சமூக அமைப்பின் அடிநிலை மக்களாகக் கருதப்படுவோரிடமும் இவ்வசந்தன் ஆட்டம் செல்லவில்லை. எனவே கண்ணகி வழிபாடும் அதனோடு தொடர்புடைய வசந்தன்கூத்தும் சமூக அமைப்பின் உயர்ந்தவராகக் கருதப்பட்ட மக்களின் சொத்துக்களாகவேயிருந்தன.

மட்டக்களப்பின் தேசியச் செல்வங்களாக இன்று பேசப்படும் தென்மோடி வடமோடிக் கூத்துக்கள் எல்லாம் இவைகளுக்கெல்லாம் பின்னால் மட்டக்களப்பிற்கு வந்து சேர்ந்தனவென்றே கொள்ளவேண்டும்.

மட்டக்களப்பில் ஆடப்படும் தென்மோடி வடிமோடிக் கூத்துக்களின் அகச்சான்று கொண்டு பார்க்கையில் அவை 17 ஆம் நூற்றாண்டுக்குப் பிற்பட்டவை என்றே கொள்ளத் தோன்றுகின்றது. மட்டக்களப்பின் பழமை வாய்ந்த நாடகம் எனக் கருதப்படும் அனுருத்திர நாடகத்தினைப் பதிபித்த திரு. வீ. சி. கந்தையா தமது பதிப்புரையில் இந்நூல் 16ஆம் நூற்றாண்டிற்குப் பிற்பட்டது என்றே கருதுகின்றார். [15]

பதின்மூன்றாம் நூற்றாண்டில் மாகோன் ஆட்சியின் பின்னர் தான் மட்டக்களப்பில் சிதறிக்கிடந்த பல சாதிகளையும் உள்ளடக்கிய சாதிமுறை வகுக்கப்பட்டதாக அறிகிறோம். 14ஆம், 15ஆம் நூற்றாண்டுகளில் மட்டக்களப்பில் நிலமானிய அமைப்பு, ஓர் வடிவம் பெற்றது. இத்தகைய சமூக அமைப்பினைப் பிரதிபலிக்க, அல்லது கட்டிக்காக்க ஒரு கலை வடிவம் தேவைப்பட்டது. இத்தேவைகளை நிறைவேற்ற மகிடிக்கூத்தினாலும், வசந்தன் கூத்தினாலும் முடியவில்லை. இக்கால கட்டத்திற்றான் வளர்ச்சியடைந்த கூத்து வடிவம் ஒன்று மட்டக்களப்பிற்கு அறிமுகமாகியது. முக்குவர், வெள்ளாளர் ஆகிய உயர் வகுப்பினரிடம் இருந்த வசந்தன்கூத்து ஆட்டமுறைகள், ராகங்கள் ஆகியன வந்து சேர்ந்த கூத்துடன் கலக்கின்றன. வசந்தன்கூத்தில் பயன்படுத்தப்படும் மத்தளமும் சல்லரியும் வந்து சேர்ந்த கூத்தின் பிரதான வாத்தியங்களாயின. மட்டக்களப்புக்கென ஒரு கூத்து வடிவம் தோன்றுகின்றது. சமூகத்தின் உயர் மட்டத்தினரும், தாழ் மட்டத்தினரும் இக்கலையை ஏற்றுக்கொள்கின்றனர்.

சடங்குகளினடிப்படையாகவே நாடகம் தோன்றுகின்றது என்பர் ஆராய்வாளர். மட்டக்களப்பு சமூக அமைப்பின் அடிநிலை மக்களின் சிறு தெய்வ வணக்க ஆட்டமுறைகளினின்றும் பரிணாமம் பெற்று, நாடக நிலைப்பட்டு மகிடிக்கூத்து உருவாகியது.

மட்டக்களப்பின் உயர்நிலை மக்களின் கண்ணகி வழிபாட்டு முறைகளும், வசந்தனாட்ட முறைகளும் வந்து சேர்ந்த வளர்ச்சி பெற்ற கூத்துடன் கலந்து தென்மோடி, வடமோடிக் கூத்துக்களாக உருவாகின.

சமூக அமைப்பின் செல்வாக்குப் பெற்றோரின் கலையே சமூகம் முழுமைக்கான கலையாகக் கொள்ளப்படுவது வரலாற்று நியதி. செல்வாக்குற்ற பெரும்பான்மையினரின் கூத்தான தென்மோடிக் கூத்தே மட்டக்களப்பின் தேசியக் கூத்தாக உருவெடுத்தது.

தென்மோடிக் கூத்துக்கள் இன்றும் மட்டக்களப்பின் கிராப்புறங்களில் தான் செல்வாக்குப் பெற்றனவாகத் திகழ்கின்றன. வெள்ளாளர், முக்குவரே முதன்முறையாகத் தென்மோடிக் கூத்தினை ஆடினர். இவர்களுள்ளும் முக்குவ வகுப்பினரிடமே இக்கலை மிகச் சிறப்பான வளர்ச்சி பெற்றிருந்தன.

நிலமானிய அமைப்பில் மதமே பிரதான சக்தியாக விளங்கியது. தன்னிறைவு பெற்றனவாகக் கிராமங்கள் விளங்கின. சாதியமைப்பு முறைகளும், மரபு மரபாகப் பேணப்பட்ட சடங்கு சம்பிரதாயங்களும் இவ்வமைப்பைக் கட்டிக் காத்தன.

சாதியமைப்பும் சமயமும் நிலைநிறுத்திய நிலமானிய சமூக அமைப்பின் பின்னணியில் தோன்றிய இக்கலை வடிவங்கள், அச்சமூகத்தையே பிரதிபலிக்கும் என்பதில் ஆச்சரியமில்லை. ஆரம்பத்தில் கூத்து நூல்களை இயற்றிய கணபதி ஐயர், இணுவைச் சின்னத்தம்பி ஆகியோர் உயர்சாதி வகுப்பினரான பிராமணர், வேளாளர் என்பது இங்கு மனங்கொள்ளத்தக்கது.

நிலமானிய சமூக அமைப்பில் தலைவர்களாக கருதப்பட்டோரும், அச்சமூக அமைப்பு பேணிய புராண இதிகாசக் கதைத் தலைவர்களும், அவர்களின் வாழ்க்கையுமே கூத்துக்களின் கருப்பொருளாயின.

புராண இதிகாசக் கதைகள் கிராம மட்டத்தில் உயர் வகுப்பினரிடையே வழக்கில் இருப்பதும் கூடலைமாடன், பேச்சியம்மன் போன்ற சிறுதெய்வம் பற்றிய கதைகளே சமூகத்தின் தாழ்மட்டத்தினரிடம் பெருவழக்கில் இருப்பதும், பின்னாளில் இப்புராண இதிகாசக் கடவுள்கள் மெல்லமெல்லச் சிறு தெய்வங்கள் பெற்ற இடத்தினைப் பெறுவதும் அல்லது அவற்றுள் இணைக்கப்படுவதுமான வரலாற்றுண்மைகள் இன்று நிறுவப்பட்டுள்ளன.

மட்டக்களப்பு வடமோடி, தென்மோடிக் கூத்துக்களில் சிறுதெய்வங்கள் முக்கியத்துவம் பெறவில்லை. கண்ணன், சிவன், முருகன் போன்ற பெரும்தெய்வங்களே முக்கியத்துவம் பெற்றன. அரசர்களும் தலைவர்களும் முக்கிய பாத்திரங்களாக வர, சாதாரண மக்கள் இக்கூத்தின் உபபாத்திரங்கள் ஆனார்கள். தலைவன், தலைவியருக்கு உறுதுணை செய்யும் வகையில் இவ்வுப பாத்திரங்கள் அமைந்தன. இத்தலைவர்களின் விசேட செய்திகளை அறிவிக்க வரும் பறையன், வண்ணான், குறவன், வேலையாள் போன்ற உழைக்கும் மக்கள் மத்தியில் இருந்து வந்த பாத்திரங்கள் நகைச்சுவைப் பாத்திரங்களாகவே உள்ளன. கள்ளைக் குடித்துவிட்டு மனைவியிடமும் ஏனையோரிடமும் உளறும் அறிவிலிகளாக குறைந்த சமூக பாத்திரங்கள் சித்தரிக்கப்பட்டன.

தாளம், பாடல், ஆடல் முறைகளிற்கூட இச்சமூக இறுக்கம் பேணப்பட்டது. அரசன், மந்திரி, அரசகுமாரர்களுக்கு வேறு தாளம் பாடல்களும், பறையனுக்கு வேறு தாளம் பாடல்களும் உண்டு.

பறையன் ஆடும் தாளம் உயர் பாத்திரங்களுக்குச் சென்றதில்லை. சுருங்கச் சொன்னால் மட்டக்களப்பின், வளர்ச்சி பெற்ற தென்மோடி வடமோடிக் கூத்தின் உருவ உள்ளடக்கங்கள் நிலப்பிரபுத்துவ சமுதாயத்தை நியாயப்படுத்தின.

இவ்விடத்தில் பேராசிரியர் ஆனல்ட் கெட்டில் காவியம் பற்றிக் கூறிய கூற்று மனம் கொள்ளத்தக்கது.

"காவியம் என்பது நிலப்பிரபுத்துவ வர்க்கத்தைப் பிரதிபலித்து அவர்களைச் சிறப்பிக்கும் சாதனம் என்பதனால் அவ்வர்க்கத்தினர் மாத்திரம் அவற்றைக்கேட்டு இன்புற்றனர் என்பது தவறாகும். மாறாக ஒய்வு நேரம் குறைந்த தாழ்நிலையில் உள்ளவர்களுக்கும் காவியம் காட்டும் இன்ப உலகமானது ஒரு வகையான பதில் வாழ்க்கையாக, உண்மையான வாழ்க்கைக்கு மாற்றுப் பொருளாக அமைந்துவிடுகிறது. வரண்ட துன்பம் மிகுந்த நிஜ வாழ்க்கையிலிருந்து விட்டு விடுதலையாகித் துயராற்றுதற்கு காவியம் உதவி செய்கிறது."[17]

காவியம் எவ்வாறு பல்வேறு ஏற்றத்தாழ்வுகளையும் கொண்ட சமூகம் முழுவதற்கும் அமைந்த பொது வடிவம் ஆனதோ அதேபோல கூத்தும் வெவ்வேறு சமூக நிலைகளிலுமுள்ள மக்கள் அனைவருக்குமான பொதுவடிவமாகவும் மாறிற்று.

இவ்வண்ணம் மட்டக்களப்பு மக்கள் அனைவருக்கும் பொதுவான கலையாக அமைந்த கூத்து, கிராமிய மக்களின் முழு அம்சங்களையும் பிரதிபலித்தது. அவர்களின் மத்தியில் வழங்கிய நம்பிக்கைகள், சம்பிரதாயங்கள், சடங்குகள், பழமொழிகள் யாவற்றையும் அது பிரதிபலித்தது. கிராமிய நாடகம் பற்றி பல்வந் கார்க்கி பின்வருமாறு கூறுவர் :

"நாட்டார் அரங்கு மக்களை அவர்களது இயற்கையான சுபாவத்துடன் பிரதிநிதித்துவப்படுத்தும். அது அவர்களது பேச்சுப்பாணி, இசை, நாடகம், உடை, நடத்தை, நகைச்சுவை, பழமொழி, சாதுரியம், அறிவு ஆகியவற்றைச் சுட்டுகிறது. அது வலிமைவாய்ந்த ஐதீகக் கதாநாயகர்களையும், வீரக் கதைகளையும், சமூக வழக்கம், நம்பிக்கை இதிகாசங்களையும் கொண்டவ ளம் வாய்ந்த களஞ்சியமாக விளங்குகிறது."[18]

வளம் வாய்ந்த இக்களஞ்சியத் தன்மை தென்மோடி வடமோடிக்கூத்துக்கள் முழு மக்களையும் ஈர்ப்பதற்குக் காரணமாயிற்று. தமது உளவியல் தேவை காரணமாக அனைத்து மக்களும் கூத்தின்பால் ஈர்க்கப்பட்டனர்.

ஆரம்பத்தில் இக்கூத்துக்களைச் சமூக அமைப்பின் உயர்நிலையிலிருந்தோரே ஆடினர். குறைந்த வகுப்பினர் ஆரம்பத்தில் தென்மோடி, வடமோடிக் கூத்துக்களை ஆடியமைக்குச் சான்றுகள் இல்லை. கிராமங்களில் வண்ணார், அம்பட்டர், பறையர் போன்ற குடிமக்களுக்குத் திட்டவட்டமான ஊழியங்கள் வரையறுக்கப் பட்டிருந்தன. கூத்து நடப்பதைப் பறையர் பறையறைந்து அறிவித்தனர். களரி போடுவதற்குச் சேலை கொடுப்பது தொடக்கம் நடிகர் வரவின்போது திரை பிடித்தது வரை சேலை சம்பந்தமான ஊழியங்களை வண்ணார் செய்தனர்.

ஆனால் காலப்போக்கில் இக்கூத்துக்களைக் குறைந்த வகுப்பினரும் ஆட ஆரம்பித்தனர். உயர் சமூக அண்ணாவிமாரே ஆரம்பத்தில் இவர்கட்கு இதனைப் பழக்கினர். தொடர்ச்சியான ஒரு

போராட்டத்தின் பின்னர் தான் குறைந்த வகுப்பினர் இக்கூத்துக்களை ஆடத் தொடங்கினர் என்பதற்கு ஆதாரங்கள் உண்டு.

குறைந்த வகுப்பினரிடம் ஒரு சில கூத்துக்களே மீண்டும் மீண்டும் ஆடப்படுகின்றன. குறைந்த வகுப்பினருக்குக் கல்வி அறிவுபெறும் வாய்ப்பின்மை யால் கூத்துக்களைப்பாடும் திறன் படைத்தோர் அவர்களிடையே இல்லாமல் இருந்தனர். எனவேதான் உயர் வகுப்பினரிடம் இருந்து பெற்ற ஒன்றோ அல்லது சில கூத்துக்களைத் தான் திரும்பத் திரும்ப இவர்கள் ஆடினர் போற் தெரிகிறது. நகர் சார்ந்த பகுதிகளில் வெள்ளாளர், முக்குவர் ஆகியோருக்கு ஊழியம் செய்யாத குறைந்த வகுப்பினராகக் கருதப்பட்ட ஏனையோரும் கூத்துக்களை ஆடினர். இன்றைய சமூக அமைப்பில் குறைந்த வகுப்பினர் கூத்தாடக்கூடாது என்ற கட்டிறுக்கம் குறைந்துவிட்டது. சாதியமைப்பின் இறுக்கமின்மையே இதற்கான காரணம் ஆகும். இன்று சகல சமூக மட்டத்தினரும் கூத்தாடுகின்றனர். அண்ணாவிமார் சகல சாதியினர் மத்தியிலும் உண்டு. இவர்கள் தம்மிலும் சற்றுக்கூடிய உயர்வகுப்பினருக்குக் கூத்துப் பழக்கும் முறையும் இன்று மட்டக்களப்பில் உண்டு.

இவ்வண்ணம் மட்டக்களப்பு நாட்டுக்கூத்துக்கள் இன்று மட்டக்களப்புச் சமூகம் முழுமைக்கும் பொதுவான ஒரு கலைவடிவமாகி விட்டது. எனினும் மகிடிக்கூத்து, வசந்தன்கூத்து, பறைமேளக்கூத்து ஆகியன குறிப்பிட்ட சமூக நிலையில் உள்ளோரால் மாத்திரமே ஆடப்படுகின்றன.

சகல சாதியினருக்குமான கலைவடிவமாக இது மாறினாலும் சாதி கலந்து கூத்தாடும் வழக்கம் இன்றும் மட்டக்களப்புக் கிராமப் புறங்களில் ஏற்படவில்லை. இது சமூக அமைப்பின் தாக்கத்தினையே காட்டுகிறது எனக் கொள்ளலாம். எனினும் பாடசாலைகள், மன்றங்கள் போன்ற பொது ஸ்தாபனங்கள் (இவைகள் ஆங்கிலேயர் ஆட்சி காரணமாக ஏற்பட்ட ஸ்தாபனங்கள்) நடாத்துகின்ற கூத்துக்களில் இம்முறை மீறப்பட்டு, சகல சாதியினரும் கலந்து ஆடுவதைக் காணுகிறோம்.

சமூகப் பொருளாதாரச் சூழல் மட்டக்களப்பு கூத்தின் வன்மைப்பாட்டினைத் தீர்மானித்த முறையினை இதுவரை கண்டோம். ஆனால் அச்சூழல் இப்போது மாறி வருகிறது. புதிய பண்பாட்டின் வருகை இச்சூழல் மாற்றத்தைத் துரிதப்படுத்தியுள்ளது. இம்மாற்றத்தினால் நாட்டுக்கூத்து நலிவடையும் நிலையில் இருப்பினும் பண்பாட்டுணர்வு•காரணமாக இன்றும் மட்டக்களப்பில் புதுவருட நாட்களிலும், கோயில் விழாக்களிலும், கலை விழாக்களிலும் கூத்துக்கள் அரங்கேறுகின்றன.

தமிழர்களின் பாரம்பரியக் கலையாக அது இருப்பதனாலேயே பல்கலைக்கழக அறிஞர்களும், மட்டக்களப்பு அறிஞர்களும் அதனைப் பாதுகாக்கும் நடவடிக்கைகளில் ஈடுபட்டு வந்திருக்கின்றனர்.

இன்று, சமுதாயப் பிரக்ஞையுடைய புத்தி ஜீவிகள் சமூக மாற்றத்திற்காக அதனைப் பயன்படுத்தும் பணியில் ஈடுபடுகின்றனர்.

இதனால் கூத்தின் அமைப்புமுறையே மாறுபட்டு வந்திருப்பதை அண்மைக்கால வரலாறு நமக்கு உணர்த்துகிறது.

இக்கூத்தின் சமூக அத்தியாவசியத்தினையும் சமூக அமைப்பின் வழி நின்று நாம் இங்கு நோக்குதல் வேண்டும்.

சமூக அமைப்பைப் பேணுதல்

மட்டக்களப்புக் கூத்துக்கள் மட்டக்களப்பு மக்களின் அழகியல் தேவைகளை நிறைவேற்றியது மட்டுமன்றி சமூக அமைப்பையும் கட்டிக் காக்கும் தன்மை கொண்டனவாக அமைந்திருந்தன. அதன் உள்ளடக்கம் உருவம் ஆகியவற்றில் சமூக இறுக்கம் எவ்வாறு பேணப்பட்டது என்பது முன்னரே விரிவாகக் கூறப்பட்டுள்ளது.

சமூக, சாதி ஒருமைப்பாட்டினைப் பேணுதல்

பரந்துபட்ட ஓர் அமைப்பைக் கட்டிக்காத்தது மட்டுமன்றி, கிராமத்தின் ஒருமைப்பாட்டினையும் இவை ஏற்படுத்தின. ஒரு கூத்தில் முழுக் கிராமமுமே பங்கு கொண்டது.

"அனைத்து மக்களும் முழுமையாகக் கலைச் செயல்களிற் பங்கெடுத்தனர். ஒரு சமூகக் குழு அல்லது ஒரு குடும்பம் அல்லது ஒரு கிராமத்தைச் சேர்ந்த மக்கள் அனைவரும், பார்வையாளர், நடிப்போர் என்று பிளவுபடாது கலைச் செயல்களில் ஈடுபட்டனர்." [19]

கூட்டுணர்வே கிராமிய நாடகத்தின் முக்கிய அம்சமாகும். தலைமுறை தலைமுறையாகக் கிராமிய நாடகங்கள் கிராமியக் கலைஞர்களினால் உருவாக்கப்படுபவை. தனிக்கலைஞனை அங்கு தேட முடியாது. கூட்டுணர்வுதான் அங்கு முக்கியம். சமூகத்தின் சகல அம்சங்களையும் அது கூட்டாக வெளிப்படுத்தும். [20]

இந்தியக் கிராமங்களின் சமூகவியல் அம்சங்களை ஆராய்ந்த ஹ. சு. தேசாய் இந்தியக் கிராமியக் கலைகளைப் பற்றிக்கூறும் இக்கருத்துக்கள் மட்டக்களப்புக் கூத்துகளுக்கு நன்கு பொருந்தும்.

இக்கூட்டுணர்வு காரணமாகக் கிராமத்தின் சமூக ஒற்றுமை பேணப்படுகின்றது. பொதுக்கோயில்களில் கூத்துக்கள் நடைபெறுகையில் அவை இன்ன கிராமத்தைச் சார்ந்த கூத்துக்கள் என்றே இனங்காணப்படுகின்றன.

பல்வேறு பிரச்சினைகளால் பிளவுண்டு கிடக்கும் கிராமத்தினை ஒற்றுமையாக்கவும் சில கூத்துக்கள் ஆடப்படுகின்றன. கூத்துப் பழகத் தொடங்கும் நாளில் இருந்து அரங்கேற்றும் காலம் வரை இடையிலுள்ள மிக நீண்ட நாட்களில் கூத்தினை மையமாகக் கொண்டு கிராம மக்கள் அனைவரும் ஒன்றுகூடும் வாய்ப்பு ஏற்படுகின்றது.

கிராமத்தின் சமூக ஒற்றுமை, மாத்திரமன்றி, சாதி ஒற்றுமையும் கூத்தினாற் பேணப்படுகின்றது. சில இடங்களில் ஒரு குறிப்பிட்ட சாதியினர் கூத்தாடுமிடத்து அது அச்சாதியினர் கொண்டாடும் விழாவாகவே கருதப்படுகின்றது. இன்றும் சிறப்பாக ஆடப்பட்ட சில கூத்துக்கள் சில சாதியினரைச் சுட்டியே வழங்கப்படுகின்றன.

அரங்கேற்றத்திற்கு அழைப்பு அனுப்பும் காலை கூத்தாடுபவர்கள் தமது சாதியினருக்கே அழைப்பு அனுப்புவார்கள். சதங்கை அணி விழாவன்றும், அரங்கேற்றத்தன்றும் பல்வேறு ஊர்களினின்றும் குறிப்பிட்ட அச்சாதியினர் கூத்து நடக்கும் கிராமத்திற்கு வந்து சேர்வர். கூத்து அறிந்தோர் கூத்து நிகழ்வில் பங்கு கொள்வர். அறியாதோர் பார்வையாளர்களாவர். பார்த்தல் அல்ல அங்கு முக்கியம். கூத்தில் கலந்து கொள்ளுதலே முக்கியம். தமது சாதி ஆடும் கூத்து என்ற உணர்வுடன் இவர்கள் அனைவரும் கலந்து கொள்வர். சமூக அமைப்பின் குறைந்த பகுதியினரிடம் இவ்வார்வம் அதிகம் உண்டு. இங்கு சாதி நிலை பேற்றுத்தன்மை (ஞடிடனையசவைல) பேணப்படுகின்றது. ஒவ்வொரு சாதியினரும் தாம் ஆடிய கூத்தே சிறந்தது என்பர். சிறந்த கூத்துக்காரரைத் தம் சாதியிலே அடையாளம் காண்பர். இவ்வண்ணம் கிராமத்தின் சமூக ஒற்றுமை உணர்வுகள் ஏற்படுவதுடன், சாதிகளின் நிலைபேற்றுத்தன்மையினையும் கூத்துப் பேணுகிறது.

சமூகச் சமநிலை பேணப்படுதல்

மட்டக்களப்பில் அண்மைக்காலம் வரை மிக உயர்ந்த பணக்காரன், மிகத் தாழ்ந்த ஏழை என்ற இருமுனைப் பிரிவினர் இல்லாதிருந்தமைக்கு இக்கூத்தும் ஒரு காரணம் எனலாம். உழவிலோ, மீன் பிடித்தலிலோ கிடைக்கும் உபரிலாபம் கூத்துக்கே செலவிடப்படுகிறது. கூத்தாடுபவர்கள் மாத்திரம் அன்றிக் கிராமத்தில் வசதி படைத்தோரும் இக்கூத்து முயற்சியில் பங்கு கொன்டனர். இன்று உபரிலாபத்தைக் கொண்டு உழவு செய்வோர் ட்ரக்டர்களும், புதிய நெல் வகைகளும், மருந்து வகைகளும், மீன்பிடிப்போர் நவீன மீன்பிடி சாதனங்களும் வாங்குகின்றனர். முன்பு இத்தகையதொரு பொருளாதாரச்சூழல் இன்மையால் தம்மிடமிருந்த மரபு மரபான உற்பத்திக் கருவிகளுடன் திருப்தி கண்டு உபரியைக் கூத்திற்கும் செலவிட்டனர். கூத்து இன்று கிராமங்களில் அருகுவதற்கு இன்றைய இம்மாற்றமும், பெரும் காரணம் ஆகும். எனினும் அன்றைய நிலையில் சமூகச் சமநிலை பேண கூத்து இவ்வகையிற் பயன்பட்டது. குறைந்த சாதியினர் தலையெடுத்து காசு பணம் சேர்த்து எழுமிடத்து இவர்களின் காசைக் கரைத்து அவர்களையும் சமூகச் சமநிலையில் வைத்திருக்க இக்கூத்து பயன்பட்டது. ஊர்ப் பெரியவர்களும் உயர் சாதியினரும் குறைந்த வகுப்பினரைக் கூத்தாட ஊக்குவித்த கதைகளும் இங்குண்டு.

கல்வி, பண்பாட்டு அம்சங்களை ஊக்கப்படுத்தல்

ஆங்கிலேயர் வருகையின் பின்னரே மட்டக்களப்பில் பாடசாலைகள் கட்டப்பட்டன. அதற்கு முன்னர் இருந்த கல்வி முறை பற்றி அறிய நமக்கு எவ்வித ஆதாரங்களும் கிடைக்கவில்லை. எனினும் கல்வி அறிவற்ற கிராமிய மக்களுக்கு மகாபாரத, இராமாயணக் கதைகளையும் ஏனைய நீதி அற ஒழுக்கங்களையும் புகட்டும் பணிகளையும் இவை செய்தன. ஒரு கூத்து ஒரு வருடம்

முழுவதும் பழக்கப்படுவதால் கிராமிய மக்கள் அதன்மூலம் அறிவு பெறப் பெரும் வாய்ப்பு ஏற்பட்டது. இப்பண்பாடு கூத்து மூலமாகவே தலைமுறை தலைமுறையாகக் கையளிக்கப்பட்டு வந்தது.

பொழுதுபோக்கு அம்சம்

தொழில் செய்து சோர்ந்த காலை கூத்தே மக்களின் பொழுது போக்கானது. சில கிராமங்களில் தொழில் இன்றி ஒய்வாக இருக்கும் காலங்களிலேதான் கூத்துக்கள் ஆடப்படுகின்றன. இதனைவிடச் சமூகச் சண்டைகள் தீர்ந்தன. புதிதாகக் கூத்தாடுபவர்களுக்கு மாலை, மோதிரம், சால்வை மரியாதை செய்தலால் உறவுமுறைகள் பேணப்பட்டன. மணமக்கள் ஒருவரை ஒருவர் தெரிந்து எடுக்கும் இடமாகவும், அறிந்து கொள்ளும் இடமாகவும் கூத்து அரங்கு நிலவியது. இவ்வண்ணம் கூத்துக்கும் மட்டக்களப்புச் சமூக அமைப்புக்கும், சமூக அசைவு இயக்கத்திற்கும் இடையே ஒரு நெருக்கமான தொடர்பு இருந்துவந்துள்ளது. இன்று காலமாற்றத்தின் காரணமாக கூத்து, சமூக இயக்கத்தில் செல்வாக்கு இழப்பதினையும் கூத்து பெற்ற இடத்தினை ஏனைய புது அம்சங்கள் பிடிப்பதனையும் காணுகிறோம்.

அழகியல், உளவியல் தேவைகள் நிறைவேற்றப்படல்

கிராமிய மக்கள் சமூகத்தின் அழகியல் உணர்வுகளின் மையமாகக் கூத்து அரங்கு செயலாற்றியது. இதன் ஆடல், பாடல், இசை, களரி அமைப்பு, அலங்காரம், கூத்தாடுவோரின் முடி, உடை, வாள், வில், ஆபரணங்கள் என்பன கிராமிய மக்களின் அழகியல் உணர்வின் வெளிப்பாடுகளே. கூத்து, கிராமத்தவரை அவையினராகக் கொண்டிருத்தல் அதன் முக்கிய அம்சமாகும். அதேவேளை அரங்கும் முக்கியமானதாகும். அரங்கு, மக்களது எதிர்பார்ப்பு இந்த இரண்டின் பூரணத்துவத்தில் தான் நாடகம் கலைவடிவமாகின்றது. கூத்து பார்வையாளர்களுடன் ஏற்படுத்திக் கொள்ளும் பொதுமை உணர்வு முக்கியமானதாகும். கூத்தில் வரும் கதாநாயகன் கூத்துப்பார்க்கும் குழுவினருடைய கூட்டு மொத்தமான உணர்வினையும் பிரச்சினைகளையும் பிரதிபலிப்பனவாக மாத்திரமன்றி, அவற்றின் உருவமாகவும் விளங்குகின்றான். இவ்வண்ணம் கூத்து உணர்ச்சிப் பொதுமையை ஏற்படுத்துகின்றது. இதனாற்றான் அது ஏனைய கலைகளில் இருந்து பலம் பொருந்திய கலையாக உள்ளது.

கூத்தில் வரும் பாத்திரத்தின் துயரங்களோடு மக்கள் ஒன்றி விடுகின்றனர். அவை தீரும்போது மக்கள் தம் மனத்தில் ஏற்படும் துயரங்கள் நெருக்கடிகள் போவது போன்ற உணர்வினை அடைகின்றனர். இத்தகைய உளவியல் திருப்தி ஏற்படுவதனாலேயே மக்கள் கூத்தின் பால் அதிகம் ஈர்க்கப்படுகின்றனர். இவ்வண்ணம் சமூகத்தின் அழகியல், உளவியல் தேவைகளை நிறைவேற்றும் பண்பு கூத்தில் இருப்பதற்கான காரணம் அது சமூக நிலைப்பட்டதாக இருப்பதனாலே யேயாம். இத்தகைய சமூக முக்கியத்துவத்தைக் கூத்துப் பெறுவதற்கான காரணம் என்ன ?

சமூகநிலைப்பட்ட பலத்துக்கான, அதன் சனரஞ்சகத்துக்கான காரணம், அதன் வரலாற்றிலேயே தங்கியுள்ளது. நாடகத்தின் அச்சாணியான அம்சமான அதன் சமூகக் கூட்டுப் பொதுமையை

நாடகம் எங்கிருந்து பெற்றுக் கொள்கிறது ? நாடகம் சமயச் சடங்குகளின் அடியாகத் தோன்றியமையே நாடகத்தின் இப் பண்பினை அதன் முக்கிய பலமாக ஆக்கியுள்ளது. [20]

சமூக மாற்றமும் நாட்டுக்கூத்தும்

பாரம்பரிய பொருளாதார அகச்சிதைவு காரணமாகவும் புதிய பொருளாதார வருகையின் தாக்கம் காரணமாகவும் மட்டக்களப்பின் சமூக அமைப்பு இன்று மாறி வருகிறது. சமூக மாற்றம் காரணமாக சாதி அமைப்பின் இறுக்கமும் குடிமுறைகளின் வன்மைப்பாடும் ஒரு சில கிராமங்களைத் தவிர ஏனைய இடங்களில் வலிமை இழந்துள்ளன. சுயமொழிக் கல்வித் திட்டம் சமூகத்தின் சகல நிலை மக்களையும் கல்வி படைத்தோராக்கியுள்ளது. ஏற்கனவே இறுக்கம் இன்றியிருந்த சமூக அமைப்பு இவற்றால் இன்னும் இறுக்கம் இழந்துள்ளது. ஆங்கிலக் கல்வி காரணமாகப் புதிதாக உருவான கற்றோர் வகுப்பினர் மூலமாக புதிய நாடக வகைகள் மட்டக்களப்பில் வந்து சேர்ந்தன. சினிமாவின் வருகையும் முக்கியமாக இங்கு குறிப்பிடத்தக்கது. மேற்குறிப்பிட்ட பின்னணிகள் காரணமாக நாட்டுக்கூத்துத் துறையில் மட்டக்களப்பில் பல மாற்றங்கள் ஏற்படத் தொடங்கின.

பாரம்பரிய பொருளாதார அகச்சிதைவு காரணமாக மட்டக்களப்பின் சமூக அமைப்பின் இறுக்கம் மாறியதனால் கூத்து, சகல சாதியினர் மத்தியிலும் பயிலப்படும் கலையாக மாறியது.

நாடகம், சினிமா ஆகியவற்றின் வருகையினால் பாரம்பரியக்கூத்தில் மாற்றங்கள் ஏற்படத் தொடங்கின. சினிமாவிலும் நாடகத்திலும் வந்த கதைகள் கூத்துக்களாக்கப்பட்டன. (உ +ம் சாரங்கதாரா, ஜெனோவா, கட்டப்பொம்மன், மனோகரா) பாரம்பரியக் கரப்பு உடுப்பும், பூமுடியும் கைப்புஜங்களும் பெற்ற இடத்தினைச் சினிமா அறிமுகம் செய்த நவநவமான உடுப்புக்கள் பெற ஆரம்பித்தன. [22]

1960 களில் தமிழர்களிடையே ஏற்பட்ட தேசிய உணர்வு மட்டக்களப்புக் கூத்தினை இன்னொருபடி நிலைக்கு எடுத்துச் சென்றது. பேராசிரியர் சு. வித்தியானந்தன் மட்டக்களப்புக் கலைஞர்களின் உதவியுடன் பல்கலைக்கழக மாணாக்கரைக்கொண்டு நகர்ப்புறப் பார்வையாளருக்காக மட்டக்களப்புக் கூத்துக்களை அறிமுகப்படுத்தியதைத் தொடர்ந்து சில கூத்துக்களில் நவீன நாடக அம்சங்கள் சேர்க்கப்படலாயின. கர்ணன்போர், இராவணேசன் நொண்டி நாடகம், வாலிவதை என்பன இதற்கு உதாரணம். இம்மாற்றம் மட்டக்களப்பு முழுவதனையும் தாக்காவிடினும் கூத்தில் நாட்டமுடைய கற்றோரைத் தாக்கியமையினால் இப்பாணியில் அமைந்த கூத்துக்கள் சில தோன்ற ஆரம்பித்தன. அருள் செல்வநாயகத்தின் ஏர்முனை, வேலன் கதை, திரவியம் இராமச்சந்திரனின் உத்தமன் பரதன் ஆகியன சில உதாரணங்கள் ஆகும். இத்தகைய நேரச் சுருக்கம் உடைய நவீனத்துவம் அமைந்த கூத்துக்கள் பாடசாலை மாணாக்கரினாலும் கிராம முன்னேற்ற மன்ற உறுப்பினர்களாலும் கலை விழாக்களில் ஆடப்பட்டன.

கூத்துக்களைப் பேணுதல் மாத்திரமன்றி, அதையொரு களிப்பூட்டும் நிகழ்ச்சியாகக் காண்பது மாத்திரமன்றி அதனை ஒரு சமூக மாற்றுச் சக்தியான கலையாகவும் பாவிக்க வேண்டும் என்ற

உணர்வு 1960 களின் பிற்பகுதியில் சமூக பிரக்ஞையும், நவீன நாடகப் பிரக்ஞையும் உடைய புத்தி ஜீவிகள் மட்டத்தில் ஏற்பட்டது. சங்காரம் என்னும் வடமோடிக் கூத்து இவ்வகையில் முன்னோடி யானது எனக் கருதப்படுகிறது. "இந்நாடகம் ஒடுக்கப்பட்ட மக்களின் எழுச்சியினை காவியப் பண்புடன் காட்டுவதாயுள்ளது" என விமர்சகர் அபிப்பிராயம் தெரிவித்துள்ளனர். இதைத் தொடர்ந்து கூத்துக்களில் சமகாலப் பிரச்சினைகளும் இடம்பெறலாயின. மட்டக்களப்பின் சமூக அமைப்பின் உயர்ந்தோர் குலத்தினருக்குரியதாய் இருந்த கலைவடிவமான கூத்து இவ்வாறு சகல மக்களினதும் விடுதலையும் கூறும் உள்ளடக்கம் கொண்ட கலைவடிவமாக மாறியமை மட்டக்களப்புச் சமூக மாற்றத்தின் பிரதிபலிப்பேயாகும்.[24]

1970களிற்கு பின்னர் தமிழ் நாடக உலகில் கூத்தின் முக்கியத்துவம் புத்தி ஜீவிகளால் வேகமாக உணரப்பட்டதைத் தொடர்ந்து நவீன நாடகங்களில் சில உணர்வுகளையும் காட்சிகளையும் புலப்படுத்தக் கூத்தாட்ட முறைகள் பயன்படத் தொடங்கின. கூத்தை நவீன நாடகத்திற்குப் பாவிக்க முனையும் இளம் நெறியாளர்களிடையே இன்று கூத்துக்கலையைப் பயிலும் ஆர்வம் துளிர் விட்டுள்ளது.

இலங்கைப் பல்கலைக்கழக நாடக அரங்கம் என்ற தனது நூலில் இ. சிவானந்தன் பின்வருமாறு குறிப்பிடுகிறார்.

"நாட்டுக்கூத்து, பரதநாட்டியம், கண்டிய நடனம் ஆகியவற்றில் உள்ள உத்திகள் பொருத்தமான விதத்தில் உயிரூட்ட, சமகாலப் பிரச்சினைகளை, சமூகத்தை முற்போக்கு நோக்கில் அலசும் புதிய நாடக வடிவங்களே மரபுவழி நாடக முகிழ்ப்புக்கு ஊன்று காலாகும்."[25]

தனியொரு பிரதேசத்திற்குரியதான நாட்டுக்கூத்து இன்று சகல தமிழ் நாடக ஆர்வலர்களாலும் நோக்கப்படுவதும் சமூகப் பிரச்சினைகளைக் கூறும் வடிவமாக மாற்றப்படுவதும் கவனிக்கப்பட வேண்டிய அம்சம்.

இதுவரை கூறியவற்றினின்று மட்டக்களப்புச் சமூக அமைப்பிற்கும் இங்கு ஆடப்படும் கூத்துக்களுக்கும் இடையேயுள்ள தொடர்பினை அறிந்து கொள்ள முடியும்.

தொகுத்து நோக்குமிடத்து ஆரம்பத்தில் மட்டக்களப்பின் சமூக அமைப்புக்கு ஏற்ப உயர்தரத்தில் உள்ளாரிடம் வசந்தன்கூத்தும் தாழ் தரத்திலுள்ளாரிடம் மகிடி, பறைமேளக்கூத்து ஆகியனவும் இருந்தன. பின்பு வந்துசேர்ந்த தென்மோடி, வடமோடிக் கூத்துக்கள் ஆரம்பத்தில் உயர் வகுப்பினரிடம் வளர்ச்சி பெற்றிருப்பினும் சமூகத் தேவை காரணமாக சமூகத்தின் சகல பகுதியினருக்கும் பொதுவான கலைவடிவம் ஆயின. பின்னாள் இத்தென்மோடி வடமோடிக் கூத்துக்கள் சமூகத்தின் சகல பிரிவினராலும் ஆடப்பட்டு மட்டக்களப்பின் தேசியக் கலைவடிவங்களாயின. பண்பாட்டுணர்வு காரணமாக இன்று பேணப்படும் நிலையில் உள்ளன. சமூகப் பிரக்ஞையுடைய புத்தி ஜீவிகளால் இன்று இக்கூத்து, சமூகத் தேவைக்கு ஏற்ப வளர்க்கப்படுவதையும் இன்றைய ஈழத் தமிழ் நாடக உலகில் மட்டக்களப்புக் கூத்து முக்கிய இடம் பெறுவதையும் காணுகிறோம்.

சான்றாதாரம்

1. Sivanandan Imperialism in the Siligan Age Race and Class.
2. Kosambi D. D. An Introduction to the Study of Indian History P. 326.
3. சிவத்தம்பி கா. நாவலும், வாழ்க்கையும், சென்னை 1978 பக்கம். 12
4. நடராஜா F. X. C (பதி) மட்டக்களப்பு மான்மியம், கொழும்பு 1962
5. Kanagaratnam S. O. Monograph of Batticaloa District of the Eastern Province, Ceylon.
6. சற்குணம் ம. "சமூகக்குழுக்கள், சாதிகள், குடிகள்" மட்டக்களப்பு வாழ்வும் வழிபாடும் (பதி. நடராஜா F.X.C.) மட்டக்களப்பு 1980 பக்கம். 50
7. மட்டக்களப்பு மான்மியம்
8. வித்தியானந்தன் க. தமிழியற் சிந்தனைகள், யாழ்ப்பாணம், 1979 பக். 34
9. பெரியதம்பிப்பிள்ளை, புலவர்மணி முன்னுரை, அனுருத்திரன் நாடகம், மட்டக்களப்பு , 1969
10. கந்தையா வீ. சீ. "மட்டக்களப்பு நாட்டுக்கூத்துக்கள், ஸ்ரீலங்கா புரட்டாதி 1955
11. கையெழுத்துப் பிரதியில் அமைந்த இம்மகிடிக்கூத்து ஏட்டினைத் தந்துதவியவர் உம்முணி வினாசித்தம்பி, புன்னக்குளம், மட்டக்களப்பு மாவட்டம்.
12. பறைமேளக்கூத்துப் பற்றிய தகவல்களைத் தந்துதவியவர், வையமூப்பன் ஆனைக்குட்டி தலைமை மூப்பன், களுதாவளை, மட்டக்களப்பு மாவட்டம்.
13. கந்தையா வீ. சீ. மட்டக்களப்புத் தமிழகம் யாழ்ப்பாணம் 1964 பக். 198
14. மேற்படி நூல் பக். 179–190
15. கந்தையா வீ. சீ. பதிப்புரை அனுருத்திர நாடகம், மட்டக்களப்பு 1969
16. Jane Ellen Harrison, Ancient Art and rituals, London, 1957
17. மேற்கோள் கைலாசபதி தமிழ் நாவல் இலக்கியம் சென்னை, 1968 பக் . 19
18. Balwanth Gargi The Folk Theatre of India, University of Washington Press, 1966 Pg. 3
19. Desai, A. R.Rural Sociology of India, Bombay 1961 Pg. 78
20. Ibid
21. சிவத்தம்பி கா. நாடகக்கலையின் சமூக அழகியல் அடிப்படைகள் மல்லிகை ஆகஸ்ட் 1978
22. தென்மோடிக் கூத்துக்களின் தொட்டிலான மட்டக்களப்பிலுள்ள கன்னன்குடா கிராமத்தில் 23.5.80 அன்று நடைபெற்ற அலங்கார ரூபன் தென்மோடி நாடகத்தில் சினிமா பாணியிலேயே அமைந்த அரச உடுப்புகளும் அணிந்து ஆடினர். உடை அமைப்பைக் கொண்டு அக்கூத்தினை தென்மோடி, வடமோடி எனப் பிரித்தறிய முடியவில்லை. கூத்தைக் கட்டுரையாசிரியர் நேரிற் பார்வையிட்டார்.
23. நாடகம் நான்கு கொழும்பு 1980
24. கைலாசபதி க. நாடகத்திற்கு ஓர் அறிமுகம் 'கந்தன் கருணை' யாழ்ப்பாணம் 1973
25. சிவானந்தன் இ. இலங்கைப் பல்கலைக்கழகத் தமிழ் நாடக அரங்கம், கொழும்பு 1973 பக். 97.

பண்டைய குரவைக்கூத்தும், மட்டக்களப்புக் குலவை போடுதலும்

இ. பாலசுந்தரம்

குரவை, குரவையாடல், குரவையாட்டம், குரவையார்தல், குரவை நாடகம் , குரவைக்கூத்து என்னும் சொல்லாட்சிகளும் அவைபற்றிய செய்திகளும் பழந்தமிழ் இலக்கிய இலக்கண நூல்களிலும் உரை நூல்களிலுங் காணப்படுகின்றன. ஈழத்தின் கிழக்குப் பகுதியிலுள்ள மட்டக்களப்பு மாநிலத்திலே "குலவை போடும்" வழக்கும், அம்மரபுச் செயல்களும் பண்டுதொட்டு நிலவி வருகின்றன.[1] தமிழர்தம் பண்டைய குரவைக் கூத்திற்கும் மட்டக்களப்பு மாநிலத்தில் வழங்கும் குலவை போடுதலுக்கும் தொடர்புகள் காணப்படுகின்றன. குரவைக்கூத்தின் "மிச்சசொச்சமாகவே" மட்டக்களப்புக் குலவைபோடும் மரபு அமைந்துள்ளது. குலவை போடப்படும் விதத்திலும், குலவை இடம்பெறும் சந்தர்ப்பங்களின் தன்மையிலும் இவை இரண்டினதும் தொடர்ச்சிநிலை வலியுறுத்தப்படுகின்றது. மட்டக்களப்பு மாநிலத்திற் குலவை போடும் மரபோடு தொடர்புடைய சம்பிரதாயங்களும் நம்பிக்கைகளும் நிறையக் கா ப்படுகின்றன. இவைபற்றி ஆராய்ந்து அறிவதற்கு ஆதாரமாகப் பண்டைய குரவைக்கூத்துப் பற்றியறிதல் பொருத்தமானது.

1. குரவைக்கூத்து

"தமிழ் நாட்டிற் சங்க காலத்திலும் அதற்குப் பின்னரும் நடைமுறையில் இருந்து வந்ததாகத் தெரிகின்ற பலவகையான கூத்துகளிற் பயின்று வழங்கியது இக்கூத்து எனத் தெரிகிறது. சாந்தி, விநோதம் என்ற இருவகைக் கூத்துக்களில் இது விநோதக் கூத்தின் ஒரு பிரிவாகும்.[2] சமூக நிகழ்ச்சிகளிலும் சமயச் சடங்குகளிலும் குரவைக்கூத்து முக்கிய இடம் பெற்றமையைச் சங்கச் செய்யுள்கள்,[3] தொல்காப்பியம்,[4] சிலப்பதிகாரம்,[5] புறப்பொருள் வெண்பா மாலை[6] முதலியன குறிப்பிடுகின்றன. இவை தரும் செய்திகளிலிருந்து பண்டைய குரவைக்கூத்து குரவைப்பாடலுடன் இணைந்த ஒருவகை ஆடலைக் குறிக்கின்றது என்பது தெளிவாகின்றது.[7] பண்டு ஆண்களும் பெண்களும் இணைந்து தேறல் மாந்தி, களிசிறந்து, குரவைப்பாடல் பாடி தாளத்துக்கு அமைய ஆடி மகிழ்ந்துள்ளனர்.[8] "குரவை இருபாலாரும் விரவி ஆடுவதாதலின்" என்று அடியார்க்கு நல்லார் கூறுவதும் நோக்கற்பாலது.[9]

குரவைக்கூத்தில் ஆண்களும் பெண்களும் சேர்ந்து ஆடினார்களா, அல்லது பெண்கள் மட்டும் ஆடினார்களா என்பது பற்றிச் சங்கச் செய்யுள்கள் திடமான கருத்துத் தருவதாக இல்லை. மேற்கூறப்பட்ட சான்றுகள் இருபாலாரும் இணைந்து குரவை பாடி ஆடியதையே வலியுறுத்துகின்றன. ஆயினும் பெண்கள் மட்டும் குரவைபாடினர் என்பதற்கும் சில சான்றுகள் காணப்படுகின்றன.[10] நெய்தல் நில மகளிர் சேர்ந்து குரவைக்கூத்து ஆடியமையும், இடையர்குலப் பெண்கள் நோயும் பிணியுந் தீங்கு மகலத் திருமாலைப் போற்றி ஆடியமையும், குன்றக் குற மகளிர் கண்ணகியைப் பத்தினித் தெய்வமாகத் துதிசெய்து ஆடியமையும்

பெண்களே குரவைக்கூத்திற் பங்குபற்றினர் என்ற கருத்தைத் தருகின்றன. தொகுத்து நோக்கின் சங்கச் செய்யுள்களின் மூலம் ஆண்களும் பெண்களும் குரவைக்கூத்தில் இடம் பெற்றனர் என்ற பரவலான செய்தியும், சிலப்பதிகாரத்தின் மூலம் குரவைக்கூத்து பெண்களுக்கே உரியது என்ற கருத்தும் நன்கு வரையறுக்கப்பட்டுள்ளன.

2. குரவைக்கூத்து இலக்கணம்

சிலப்பதிகாரத்திலே அரங்கேற்றுகாதையிற் கூத்தியல் இலக்கணங்கள் விரிவாகக் கூறப்படுகின்றன. அடியார்க்கு நல்லார் கூறும் உரை அவற்றுக்கு மேலும் விளக்கமாக அமைகிறது. இவர் குரவைக்கூத்தை விநோதக் கூத்துக்களில் ஒன்றாகக் கருதுகின்றார். விநோதக் கூத்தாவது : குரவை, கலிநடம், குடக்கூத்து, கரணம், நோக்கு, தோற்பாவை என்பனவாகும்.[11] விநோதக் கூத்திலடங்கும் "குரவை என்றது : காமமும் வென்றியும் பொருளாகக் குரவைச் செய்யுள் பாட்டாக எழுவரேனும் எண்மரேனும், ஒன்பதின்மரேனும் கைபிணைந்தாடுவது" என விளக்கந் தரப்பட்டுள்ளது.[12] அடியார்க்கு நல்லார் குரவைபற்றி விளக்குவது ஈண்டு நோக்கற்பாலது :

"குரவை யென்பது கூறுங் காலைச்
செய்தோர் செய்த காமமும் விறலும்
எய்த வுரைக்கு மியல்பிற் றென்ப" – எனவும்

"குரவை யென்ப தெழுவர் மங்கையர்
செந்நிலை மண்டலக் கடகக் கைகோத்
தந்நிலைக் கொப்பநின் றாடலாகும்" – எனவுஞ் சொன்னாராகலின்.[13]

2:1. திவாகர நிகண்டு "குரவைக்கூத்தே கைகோத்தாடல்" எனக் கூறுகிறது.[14] தாள அமைதியுடன் கைகோத்துத் தழுவி ஆடுதல் என்ற பொருளில் மதுரைக் காஞ்சியில் வரும் "தழூஉ" என்பதைக் குரவைக் கூத்தென்கிறார் நச்சினார்க்கினியர்.[15] தழுவிக் குலவைபோடும் மரபு மட்டக்களப்பிலும் காணப்படுவது நோக்கற் பாலதாகும்.[16]

2:2. தொல்காப்பித்திற் கூறப்படும் முன்தேர்க்குரவை, பின்தேர்க்குரவை[17] என்பன துணங்கைக் கூத்துடன் தொடர்புடையனவாகக் கூறப்படுகின்றன.[18] குரவைக்கூத்தின் இவ்விரு நிலைகளுடைய தொடர்ச்சி, மட்டக்களப்புக் குலவைபோடும் நிகழ்ச்சிகளில் வேறுபட்ட சூழ்நிலைகளிற் காணப்படுவது கவனிக்கத் தக்கதாகும்.[19]

3. மட்டக்களப்பிலே "குலவைபோடும்" மரபு

மட்டக்களப்பு மாநிலத்திலே "குலவை" இடம்பெறாத மங்கள நிகழ்ச்சிகளையோ அல்லது திருவிழாக்களையோ காண்பதரிது. அப்பிரதேச மக்களது சமூக நிகழ்ச்சிகளிலும் சமயச் சடங்குகளிலும் சம்பிரதாயங்களிலும் குலவை போடுதலுக்கு மிக முக்கியத்துவம் கொடுக்கப்படுகின்றது. "குரவைக்கூத்துப்" பற்றிய செய்திகள் இலக்கியங்களிற் காணப்பட, மட்டக்களப்பிற் "குலவை போடுதல்" நிகழ்ச்சிகளே இடம்பெறுகின்றன. இவற்றுக்குள்ள வேறுபாடுகள் கவனிக்கத்தக்கன.

3:1. பண்டைய குரவைக்கூத்தில் ஆண்களும் பெண்களும் சேர்ந்தோ அல்லது தனித்தோ குரவைபாடி ஆடி மகிழ்ந்த செய்திகள் காணப்படுகின்றன. ஆனால் மட்டக்களப்புக் குலவை போடும் மரபிற் பாடலோ அல்லது ஆடலோ இடம் பெறுவதில்லை. குலவைபோடும் நிகழ்ச்சியில் ஒருவகையான குரலோசை எழுப்பப்படுகின்றது. அவ்வோசை அமைதியிலேயே குலவையின் சிறப்புக் காணப்படுகிறது. காலமாறுபாட்டினாற் குரவைக்கூத்தின் தேவைகளும் பயன்பாடுகளும் குறைந்து போக குரவைப் பாடல்களும் குரவைக்கூத்து முறைகளும் மறந்து, மறைந்து போயிருக்கலாம். ஆனால் அப்பாடலின் "இசை வடிவம்" மாத்திரம் குலவை ஒசையாக மிஞ்சியுள்ளது.

3:2. இப்பிரதேச மக்கள் குலவைபோடும்போது எழுப்பப்படும் குரலோசையைப் பலமுறை பல்வேறு சந்தர்ப்பங்களில் அவதானித்துக் கேட்டபோது, அது பாடலின் பின் ஒசையைப் போன்று ஒலிக்கின்றது. இவர்களது குலவை ஒலி ஒரேவிதமான ஒசையும் ஒசை அமைதியில் ஏற்றஇறக்கம் பெற்று, வேகமுடையதாகவும், உணர்ச்சியூட்டக்கூடியதாகவும், ஒத்திசையும் ஒலிநயமும் உடையதாகவும் காணப்படுகின்றது. இக் "குரலோசை"' பண்டைய குரவைப் பாடலின் பின்னணி இழுவலோசையாக (Chorus) இருந்திருக்கலாமா என ஊகிக்கக்கூடியதாக இருக்கின்றது. குறிப்பிட்ட ஒரு பாடல் நன்கு பயிற்சியிலிருந்து பின் மறந்துவிட்டால் அப்பாடலை இழுவலோசையாக இசைத்து ஒருவாறு அப்பாடலைப் பூர்த்தி செய்து இன்பமடைவதை யாவரும் அனுபவத்தில் அறிவர். அது போன்றே, வழக்கில் இருந்துவந்த பண்டைய குரவைப்பாடலும் ஆடலும் காலவெள்ளத்தில் அள்ளுண்டுபோக, அவற்றின் நினைவாக வெறும் ஒலியமைப்பும், தாள அமைதியும் கொண்டதாக அமைந்துள்ளது இப்பிரதேச மக்களின் குலவை.

3:3. இக்குலவை ஒசையில், ஆட்டத்திற்கு ஏற்றவாறு அசைவும், ஏற்றஇறக்கமும் காணப்படுகின்றன. இசை ஆய்வாளர்கள் இதில் ஆராய்ச்சி மேற்கொண்டால், பண்டைய குரவைப் பாடலின் இசை மரபை ஒருவாறு நிறுவலாம்.

4. குலவை போடும் விதம்

4 : 1. குலவை போடுவோர் எண்ணிக்கை

பண்டு "எழுவர் மங்கையர் செந்நிலை மண்டிலக் கடகக் கைகோத்து" க் குரவைபாடி ஆடினர்.[20] ஆனால் குலவைபோடும் நிகழ்ச்சியில் அத்தகைய எண்ணிக்கை சரியான முறையிற் கடைப்பிடிக்கப்படுவதில்லை. இதற்குப் பல காரணங்களும் சந்தர்ப்பங்களும் ஏதுவாக அமைகின்றன. திருவிழாக்காலம், சூரன்போர், சுவாமி திருப்பவனி ஆகிய சந்தர்ப்பங்களிற் பெருந்தொகையான பெண்கள் கலந்து கொள்வது வழக்கம்.

இச்சந்தர்ப்பங்களில் அங்குகூடிய பெண்கள் எல்லோரும் ஒன்றாகச் சேர்ந்து ஒருமித்த குரலிலே குலவை போடுவர். பத்திமேலிட, பத்திப் பிரவாகத்தினாலே தங்களை மறந்த நிலையிற் குலவைபோடும்போது எண்ணிக்கையைக் கவனிக்க முடியாது. எனவே சமய சம்பந்தமான வைபவங்களிற் குலவைபோடும்போது எண்ணிக்கை கவனிக்கப்படுவதில்லை.

4:1:1. ஆயினும் இதற்கு விதிவிலக்குகளும் சில சந்தர்ப்பங்களிற் காணப்படுகின்றன. சிறப்பாக முருகன் கோயில்களிலே "திருக்கலியாண உற்சவம்" நடைபெறும்போது, அங்கே கூடியுள்ள பெண்கள் "வள்ளியம்மன்", "தெய்வானையம்மன்" பக்கத்தினர் என இரு கோஷ்டியாகப் பிரிந்துகொண்டு மாறி மாறிக் குலவைபோடுவர்.[21]

4:1:2. சமூக சம்பந்தமான நிகழ்ச்சிகளில் எண்ணிக்கைக்கு முக்கியத்துவம் கொடுக்கப்படுகின்றது. பெண் பக்குவமடைந்த வீடு, கல்யாண வீடு ஆகிய சந்தர்ப்பங்களிற் குலவைபோடும்போது, மச்சாள் முறையினர் யாவரும் 5,7,9 என்ற எண்ணிக்கையினராகச் சேர்ந்துகொண்டு குலவைபோடும் வழக்கம் காணப்படுகிறது. இது பண்டைய குரவைக்கூத்தில் எழுவர் மங்கையர் குரவையாடியதை நினைவூட்டி, அதன் தொடர்ச்சியைக் காட்டுகின்றது.

4 : 2. குலவைபோடும் விதம்

குலவைப் போடத் தொடங்கும் முன்னர் பெண்கள் தமது வலக்கையை உயர்த்தித் தம் மேல் உதட்டிற்கும், மூக்கிற்கும் இடையில் வலது உள்ளங்கையை வளைத்துப் பிடித்துக் கொள்வர். இடதுகையை மடித்து, வயிற்றோடு அணைவாக வைத்து, மேலே உயர்ந்து நிற்கும் வலது கையின் முழங்கையைத் தாங்கிக் கொள்வர். சில வேளைகளில் இடது கையாற் பக்கத்தே நிற்கும் பெண்ணின் தோளையோ அல்லது கரத்தினையோ பற்றிக் கொள்வதுமுண்டு. வாயிதழ்கள் இரண்டினையும் குவித்து, நா விளிம்புகளை மேல்நோக்கி வளைத்து, நா நுனியால் நுனி அண்ணத்தையும் குவிந்திருக்கும் இதழ்களின் உட்புறத்தையும் வாயின் உள்ளிருந்து வரும் காற்றின் வேகத்தோடு இணைய வருடும்போது ஒரு வகையான குரல்ஒலி (வருடொலி) தோன்றுகின்றது. இவ்வோசையே "குலவை" எனக் கூறப்படுகின்றது.[22]

4:2:1. குலவை போடும்போது உள்ளங்கையை வாயின் மேற்பக்கமாக வளைத்துப் பிடிப்பதற்குச் சில காரணங்கள் காணப்படுகின்றன.

(அ) *வாயின் மேற்பக்கமாக உள்ளங்கையை வளைத்துப் பிடிக்கும்போது குலவை ஒலி இயற்கையாக வெளிவருவதைவிட, மேலும் எதிரொலித்து (Echo) உரத்து ஒலிக்கும் என்ற நம்பிக்கை.*

(ஆ) *அவ்வாறு கையைப் பிடித்தல் குலவை போடுவதற்கு ஆயத்தம் என்பதற்கு அடையாளமாக (Symbol) அமைகிறது.*

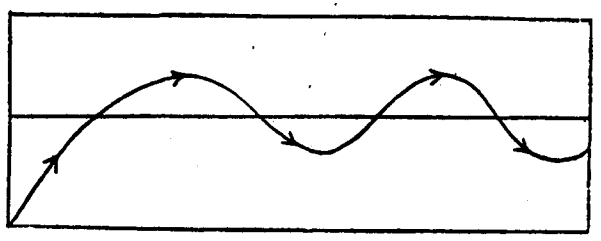
(இ) *வாயை அசைத்துக் குலவை போடும்போது ஏற்படும் அங்க அசைவுகளையும், விகாரத்தையும் மற்றவர்கள் பார்க்காதிருக்கச் செய்தல்.*

4:2:2. குலவைபோடும்போது தம் இடது கையாற் பக்கத்தே நிற்பவரின் தோளையோ அல்லது கையையோ பற்றிக் கொள்வதற்கும் காரணங்கள் உள. தாம் நெருங்கிய உறவினர் என்பதையும், தாம் ஒரு கோஷ்டியினர் எனபதையும் குலவை போட்டு முடியும்வரை பிரியாதிருக்க வேண்டும் என்பதையும் இச்செயல் குறிக்கின்றது.

5. குலவை ஓசை அமைப்பு

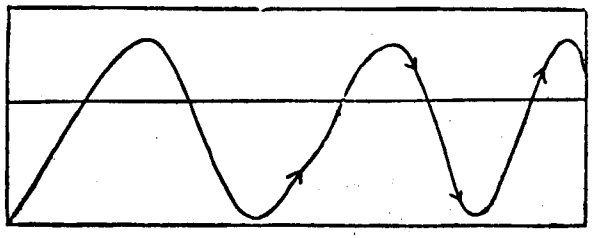
பெண்களது குலவை ஒசையில் ஒருவகையான இழுவல் ஒசை அமைந்து காணப்படுகின்றது. இதனைப் பின்வருமாறு கோடிட்டுக் காட்டலாம்.

(அ) தமிழ்ப் பெண்களின் குலவை ஒசையமைதி



மேலே காட்டப்பட்டுள்ள குலவை ஒசை அமைதியினை நோக்கும்போது, இது பாடலின் ஒசை ஒழுங்கினை எடுத்துக் காட்டுவதாகக் காணப்படுகின்றது. பண்டைய குரவைப் பாடலும் இவ்வகையான ஒசை ஒழுங்கில் இருந்திருக்கலாமோ என ஊகிக்க இடமேற்படுகின்றது. இளங்கோவடிகள் சிலப்பதிகாரம் ஆய்ச்சியர் குரவையிலே, "கூத்துள்படுதல்" என்ற பகுதியில் தந்துள்ள பண்ணமைதியைக் குரவைப்பாடல் பண்ணமைதியாகக் கொள்ளலாமா என்பது இசை ஆய்வாளர் ஆராய்ந்து நிறுவவேண்டிய ஒரு விட்யமாகும்.

(ஆ) இஸ்லாமியப் பெண்களின் குலவை ஒசையமைதி



இவ்வரைபடம் இஸ்லாமியப் பெண்களின் குலவை ஒசையை வரைகோடிட்டுக் காட்டுகின்றது. இவர்களது குலவை ஒலிக்கும் தமிழ்ப் பெண்களின் குலவை ஒலிக்கும் ஒசை அமைதியில் வேறுபாடுகள் காணப்படுவதைப் பல்வேறு சந்தர்ப்பங்களில் அவதானித்துள்ளேன். தமிழ்க் குலவையில் இழுபட்டுச் செல்லும் இனிய மெல்லோசை அமைந்துள்ளது. ஆனால் இஸ்லாமியப் பெண்களின் குலவை ஒசையானது, திடீர் வேகத்தில் உச்சநிலையடைந்து, அதே வேகத்திற் கீழிறங்குந் தன்மையும், அதி உன்னத தொனியும் உடையதாகக் காணப்படுகின்றது.

6. குலவை பெண்களுக்கே உரிய சொத்து

சங்கச் செய்யுள்கள், சிலப்பதிகாரம் என்பன குரவைக் கூத்திற் பெரும்பாலும் பெண்களே முக்கியத்துவம் பெறுவதைக் குறிப்பிடுகின்றன. ஆண்களும், பெண்களும் சேர்ந்தாடிய குரவைக்கூத்து, பெண்களின் சொத்தாக மாறுவதைச் சிலப்பதிகாரத்திற் காண்கின்றோம். மட்டக்களப்பிலேபெண்களின் சொத்தாக குலவைபோடும் மரபு கருதப்படுவது, பண்டைய மக்களின் சமுதாயப் பழக்கவழக்கங்களின் தொடர்ச்சி நிலையைக் காட்டுகின்றது.

பண்டைய தமிழ்ப் பெண்கள் தமக்கு இன்னல் இடையூறுகள், நோய்நொடிகள், துர்ச்சகுனங்கள் ஏற்பட்டபோது, தம் வழிபடு தெய்வங்களை முன்னிறுத்திக் குரவையாடி, தெய்வ அருள் பெற்றுள்ளனர். இடையர்குலப் பெண்கள் ஆயர்சேரியில் துர்ச்சகுனங் கண்டபோது, பயந்து திருமாலைப் போற்றிக் குரவைக் கூத்தாடினர்.

மகிழ்ச்சி, அற்புதம் என்பவற்றை வெளிக்காட்டவும், பொழுதுபோக்கு அடிப்படையிலும் பண்டைய பெண்கள் குரவை ஆடியுள்ளனர். கண்ணகி வேங்கைமர நிழலிலே கற்புக்கடம் பூண்ட பொற்புடைத் தெய்வமாக வந்து நின்ற காட்சியையும், பின் கண்ணகி கோவலனுடன் தேவலோகம் சென்ற காட்சியையும் கண்ணுற்ற குன்றக் குற மகளிர் அற்புத மேலீட்டினாற் குரவை ஆடலாயினர். கோவலனும், கண்ணகியும் மதுரைக்குக் காட்டுவழியே வரும்போது களைப்படைந்து ஓர் ஐயனார் கோட்டத்திலே தங்க, அப்போது, வேட்டுவ மகளிர் வரிக்கூத்தாடி அவர்களை மகிழ்வித்தனர். அந்த வரிக்கூத்திற் குரவையும் இடம் பெறலாயிற்று.[23] கண்ணகிக்கு முன்னர் அன்று வேட்டுவ மகளிர் குரவை ஆடியதைப் போன்றே, அதன் தொடர்பாக இன்றும் மட்டக்களப்பில் கண்ணகை அம்மன் கோயில் உற்சவகாலங்களிற் பெண்கள் குலவை போடுவதும் குறிப்பிடத்தக்கதாகும்.

இவ்வாறாகப் பல்வேறு சந்தர்ப்பங்களிலே பண்டைய மகளிர் குரவைக்கூத்தாடி மகிழ்ந்தது போன்றே மட்டக்களப்புப் பெண்களும் குலவைபோட்டு மகிழ்கின்றனர். எனவே, இப்பெண்கள் பழைய பண்பாட்டைப் பேணுபவர்களாக, குலவைக்கு உரிமையுடையவர்களாகக் காணப்படுகின்றனர்.

6 : 1. ஆண்களும் குலவை போடுகின்றனர்

சில சந்தர்ப்பங்களில் ஆண்களும் இங்கு குலவை போடுகின்றனர். போட்டி அடிப்படையிலும் கேலிசெய்யும் மனோபாவத்திலும் இது நிகழ்கின்றது. கோயில் தேர்கள் பவனிகொண்டு வரப்படுங் காலங்களிற் பெண்கள் குலவை போட்ட வண்ணம் தொடர்ந்து வந்து கொண்டிருப்பர். இக்குலவை ஒலி தேர் சுமக்கும் ஆண்களுக்கு உற்சாகமூட்டுவதாக அமைகிறது. பெண்கள் களைப்படைந்து குலவை போடுவதை நிறுத்திக்கொண்டால் ஆண்கள் குலவை போடத் தொடங்கிவிடுவர். அதன்மூலம் பெண்கள் வெட்கமடைந்து, உற்சாகத்தோடு குலவைபோட்டு ஆண்களின் குலவையை அடக்கிவிடுவர்.

கண்ணகை அம்மன் கொம்புத்தட்டு ஊர்வலமாகக் கொண்டு வரும்போது அதிகமானோர் ஆண்களே பங்குபற்றுகின்றனர். அப்போது ஆண்கள் போட்டி அடிப்படையிலும் குதூகல

மனோநிலையிலும் குலவைபோடுகின்றனர். ஆயினும் இவர்களது குலவை, பெண்களது இனிமையான மென்மையான குலவை ஓசையைப் போன்று இருக்க மாட்டாது. ஆண்களும், பெண்களும் பண்டு குரவைக் கூத்தாடினர் என்பதை மட்டக்களப்பில் இரு பாலாரும் குலவை போடுகின்றனர் என்ற செய்தி தொடர்புபடுத்திக் காட்டுகிறது.

7. சமூக நிகழ்ச்சிகளிற் குலவை போடுதல்

7 : 1. பெண் பூப்பெய்தல்[24]

பெண் பூப்பெய்திய அறிகுறி கண்டதும் அயற் பெண்கள் எல்லோருஞ் சேர்ந்து முதலிற் குலவை போடுவர்.[25] தூரத்தேயுள்ளவர்கள் அக்குலவை ஓசையைக் கேட்டதும் அதற்குரிய காரணத்தை வினவி அறிந்து கொள்வர். காலையிலே குலவை போடுபவர்களாயின் எதுவித ஐயமுமின்றி "யாரோ பக்குவப்பட்டிருக்க வேண்டும்" எனக் கூறிக் கொள்வர். அவ்வீட்டிற்கு உறவினர்கள் வந்து சேர்ந்ததும் குலவை தொடர்ந்து போடப்படும். குறிப்பிட்ட வீட்டின் தெருவுக்குப் பெண்கள் வந்ததும் தெருச்சந்தியிலே வெடிகொளுத்திக் குலவை போடத் தொடங்குவர். அதற்குப் பதிலாகப் பெண் வீட்டாரும் வெடி கொளுத்திக் குலவை போடுவர். சாமத்திய வீட்டிற்குப் பெண்கள் "தத்திதத்தியாக" (கோஷ்டியாக) வரும்போதெல்லாம் வெடிச்சத்தமும் குலவை ஒலியும் கேட்டவண்ணமாகவே இருக்கும்.

7:1:1. பூப்படைந்த பெண்ணுக்கு அன்று மாலை சுமார் ஆறுமணியளவிற் குளிப்பாட்டுவர். இதனைத் "தண்ணீர் வார்த்தல்" என்பர். இவ் வைபவத்திற் பெண்களே கலந்து கொள்வதோடு, அங்கு பெண்ணாதிக்கமே மேலோங்கிக் காணப்படும். தண்ணீர் வார்க்கும்போது வரவேண்டிய உறவுமுறைப் பெண்கள் யாவரும் வந்து சேர்ந்திட வேண்டும். அல்லது அது பெரிய குறையாக வந்துவிடும்.[26] தண்ணீர் வார்க்கும்போது குதூகலமாகவும் தொடர்ச்சியாகவும் குலவை போடப்படுகிறது. குலவை போடுதலின் அதி உச்சக்கட்டத்தை இச்சந்தர்ப்பத்திற் பல தடவைகளில் அவதானிக்கலாம். இதற்குக் காரணம் இவ் வைபவம் குதூகலமாகவும் பெண்களால் நடாத்தப்படுவதுமாகும். பெண்ணுக்குத் தண்ணீர் வார்த்தபின், தூயஆடை அணிந்து, ஆலாத்தி எடுப்பர். அப்போதும் குலவை போடப்படும்.

7:1:2. இத்தகைய வைபவங்களில் அங்கு வந்து கூடிய பெண்கள் யாவரும் 5,7,9 என்ற எண்ணிக்கையுடையோராகச் சேர்ந்து வட்டமாக நின்ற கோஷ்டி கோஷ்டியாகக் குலவை போடுவர். ஒரு கோஷ்டியினரோ அல்லது தனி நபரோ களைத்துவிட்டால் அல்லது திறமையற்றுக் காணப்பட்டால் ஏனையோராற் கேலிக்கு ஆளாவர். கோஷ்டிகளிடையே கேலிச் சண்டைகளும் (ஆடிஉமநசல குபாவ) வாக்குவாதங்களும், ஏற்படுவதுமுண்டு. இதன் மூலம் தொடர்ச்சியாகவும், எடுப்பாகவும், குதூகலமாகவும் குலவைபோடும் நிகழ்ச்சி அமைந்து காணப்படுகின்றது.

7 : 1 : 3. குலவையும் வெடியும்

"சீனவெடி" கொளுத்துதல் சகல சமூக மங்கல, அமங்கல நிகழ்ச்சிகளிலும், சமயச் சடங்குகளிலும் இடம்பெறுதல் சர்வசாதாரணமாக இங்கு காணப்படுகிறது. வெடிச் சத்தத்திற்கும்

குலவை ஒலிக்கும் மிக நெருங்கிய தொடர்பு காணப்படுகின்றது. குலவை போடத் தொடங்க முன்னர் "வெடியைக் கொளுத்துங்க" என்று கூறிவிட்டு குலவை போடுவதற்குத் தாம் ஆயத்தமாக இருப்பர். வெடிச்சத்தம் கேட்டதும் குலவை போடத் தொடங்குவர். குலவை போடத் தொடங்குமுன்னர் வெடி கொளுத்துவதற்குச் சில காரணங்கள் கூறப்படுகின்றன.[27]

(அ) வெடிச்சத்தம் குலவை போடுவோருக்கு உற்சாகத்தையும் களிப்பையும் குதூகலத்தையும் கொடுத்து அவர்களைக் குலவைபோடத் தூண்டுகிறது.

(ஆ) வெட்கம் கூச்சம் ஆகிய உணர்வுகளை வெடி ஒலியினால் மறந்து குலவை போட உதவுகிறது.

(இ) ஆரம்ப நிலையில் முந்திப்பிந்தித் தோன்றும் குரல் ஒலிகளை மறைத்து ஒருமித்த குரல் ஒலி எழுப்புவதற்குவெடிச்சத்தம் உதவியாக அமைகிறது.

(ஈ) வெடிச்சத்தம் அவர்களுக்குப் பக்க ஓசையாகக் காணப்படுகிறது.

7 : 2. சமைந்த வீட்டிற்குப் பிட்டுக் கொண்டுபோதல்

பெண் சமைந்த வீட்டிற்குப் பிட்டுக் கொண்டு போதல் இப்பகுதியிற் குதூகல நிகழ்ச்சியாக நடைபெறுகின்றது. அவ்வீட்டாரின் உறவுமுறைப் பெண்கள் யாவரும் கோஷ்டி கோஷ்டியாகச் சேர்ந்து பிட்டு அவித்துக்கொண்டு மேளவாத்தியம் ஒலிக்கக் குலவை போட்டவண்ணம் செல்லுவது வழக்கமாகும். இவர்களை வரவேற்க இவ் வீட்டிலும் பெண்கள் காத்திருப்பர். பிட்டுக்கொண்டு வருவோர் தம் குலவை ஒலி குறிப்பிட்ட வீட்டாருக்குக் கேட்கும் தூரத்துத் தெருவில் நின்று குலவை போட வேண்டும். அதற்குப் பதிற் குலவை அவ்வீட்டார் போட்டால்தான் அவர்கள் தொடர்ந்து அவ்வீட்டை நோக்கி முன்னேறுவர். அல்லாவிடின் பதிற் குலவை கேட்கும்வரையும் அந்த இடத்திலேயே நின்று மீண்டும் மீண்டும் வெடி கொளுத்திக் குலவைபோடுவர். இதற்குக் காரணம் என்னவெனில் பதிற் குலவை போட்டால்தான் தங்களை வரவேற்று உபசரிக்கத் தயாராக இருக்கிறார்கள் என்பது பொருளாகும். அவர்கள்வீட்டுக்கு வந்ததும் இரு கோஷ்டியினரும் மாறி மாறிக் குலவை போடுவர். பின்னர் புறப்பட்டுச் செல்லும்போது வெடி கொளுத்திக்குலவைபோட்டுச் செல்வர். இவற்றை நேரிற் பார்க்கும்போது இம்மக்களின் குதூகலமான சமுதாயக் கோட்பாடுகளினதும், வழக்கங்களினதும் மகிமை புலப்படும்.

7 : 3. பூப்பு நீராட்டு விழா

இதனைச் சாமத்தியக் கலியாணம் என இவர்கள் கூறுவர். குறிப்பிட்ட சுபநேரத்தில் அப்பெண்ணுக்குக் குளிப்பாட்டும் போதும் பெண்கள் குலவை போடுகின்றனர். பொதுவாக நீராட்டும் நிகழ்ச்சிகள் நடைபெறும்போது குலவை போடப்படுவது நோக்கற்பாலதாகும்.[28]

7 : 3 : 1. இஸ்லாமியர் குலவை

ங்கல நிகழ்ச்சிகளிற் குலவைபோட வேண்டும் என்ற கருத்து இஸ்லாமியப் பெண்களிடமுங் ாணப்படுகிறது. தமிழ்ப் பெண் பக்குவம் அடைந்த வீட்டிற் பல்வேறு சந்தர்ப்பங்களிற் குலவை

போடப்படுவதுபோல், இஸ்லாமியர் வீட்டிற் குலவை போடப்படுவதில்லை. அவர்களது மரபுப்படி, பெண் பக்குவமடைந்து ஏழாம்நாள் தண்ணீர் வார்க்கும்போது மட்டுமே அவர்கள் குலவை போடுகின்றனர்.

7 : 4. மாப்பிள்ளையை அழைத்து வருதல்

மணமகனை, உற்றார் உறவினர் புடைசூழ, குதூகலமாக அழைத்து வருவர். அதில் ஆண்களும், பெண்களும் கலந்து கொள்வர். பெண்கள் கலந்துகொள்ளும் வைபவம் மங்கலமாகவும் குதூகலமாகவும் அமைந்துவிட்டால் அவர்களிடையே குலவை தானாகவே பிறந்து விடுகிறது. வெடி கொளுத்தி மேள தாளங்களுடன் செல்லும்போது குலவையும் சேர்ந்தொலிப்பதைக் கவனிக்கலாம். மாப்பிள்ளையை அழைத்துச் செல்லும் போது, சந்திக்குச் சந்தி வெடிச்சத்தமும் குலவையும் ஒலிக்கும். பெண்வீடு அண்மித்ததும், குலவைச் சத்தமும் வேகமாக ஒலித்துக் கொண்டிருக்கும். இவர்கள் பெண் வீட்டை அடைந்ததும் இரு கோஷ்டியினரும் மாறி மாறிக் குலவை போடுவர். அச்சந்தர்ப்பத்தில் மாப்பிள்ளைக் கோஷ்டியினரும் பெண் கோஷ்டியினரும் போட்டிக்குக் குலவை போடுவர். இதனை "குலவைப் போட்டி" அல்லது "வாதுக் குலவை" என்பர். இந் நிகழ்ச்சியை நேரிற் காண்போர் அதன் ஒலியமைதியிலும், வேடிக்கையிலும் உள்ளத்தைப் பறிகொடாதிரார். குலவையின் உச்ச ஒலியை பக்குவமடைந்த பெண்ணுக்கு நீராட்டும்போதும் இச்சந்தர்ப்பத்திலும் கேட்கலாம்.

7 : 4 : 1 ஆலாத்தி எடுத்தல்

ஆலாத்தி எடுக்கும் சகல சந்தர்ப்பங்களிலும் குலவைபோடும் வழக்கம் பின்பற்றப்படுகிறது. மாப்பிள்ளைக்கு விதம் விதமான ஆலாத்தி எடுப்பர். அப்போது இரு கோஷ்டியினரும் மாறிமாறிக் குலவை போடுவர். இக்குலவை சுமார் பத்து நிமிட நேரமட்டில் ஒலித்துக் கொண்டிருக்கும். தூரத்தே உள்ளவர்கள் இக்குலவையைக் கேட்டு, "மாப்பிள்ளை போய்ச் சேர்ந்து விட்டார், ஆலாத்தி எடுக்கிறார்கள். அதுதான் குலவை இப்படி தொடர்ந்து கேட்கிறது" என்று கூறிக் கொள்வர். ஆலாத்தி எடுக்கும்போது மாப்பிள்ளையைச் சூழ்ந்து நிற்போர் அனைவரும் பெண்களாதலாலும், அப்போது அவர்களது உள்ளத்திற் களிமகிழ்வே பொங்குமாதலாலும் உற்சாகமுங் குதூகலமும் அவர்களைச் சேர, இடையறாத வண்ணம் குலவை போடுகின்றனர்.

7 : 4 : 2 இஸ்லாமியக் குலவை

மாப்பிள்ளையை அழைத்துக் கொண்டு வரும்போது இஸ்லாமியப் பெண்களும் குலவை போடுகின்றனர். பெண் வீட்டிற்கு அருகேயுள்ள சந்தியில் வந்து நின்று குலவை போடுவர். அச்சந்தியைக் "குலவைச் சந்தி" எனக் கூறுவர். அவர்களது குலவையைக் கேட்டு பெண்வீட்டார் பதிற்குலவை போடவேண்டும். இது இவர்கள் தயாராக இருக்கிறார்கள் என்பதை தெரிவிக்கப் பயன்படுகிறது. பெண்வீட்டார் குலவைச் சந்திக்குச் சென்று குலவை போட்டு மாப்பிள்ளைக் கோஷ்டியினரை அழைத்துவர வேண்டும். அக் குலவையைச் "சம்பந்திக்குலவை"

என்பர். பின்னர் இரு கோஷ்டிப் பெண்களும் குலவை போட்ட வண்ணம் வீட்டுக்கு வருவர். வீட்டுக் கடவல் மட்டுமே குலவை போடப்படும். பின்னர் குலவை போடப்படுவதில்லை.

7 : 5. தாலி கட்டுதல்

தாலி கட்டும் சுபநேரத்திலும் தமிழ்ப் பெண்கள் குலவை போடுகின்றனர். மங்கள நோக்குடன் மட்டுமல்லாது, தாலி கட்டும் வேளையிலே தும்மல், பல்லிச்சத்தம், அழுகை முதலிய துர்ச்சகுன ஒலிகள் கேட்காமல் இருப்பதற்கும் குலவை பயன்படுகின்றது.

7 : 6. கால்மாறிப் போதல்

திருமணம் நடந்து மூன்றாம் அல்லது ஏழாம் நாள் புது மணத்தம்பதிகள் மணமகனின் வீட்டுக்கு முதன் முதலாகச் செல்வதைக் "கால்மாறிப் போதல்" என்பர். இவர்களை வரவேற்கக் காத்திருக்கும் பெண்கள் ஆலாத்தி எடுத்துக் குலவைபோட்டு வரவேற்பர்.

7 : 7. சந்தனக் கிண்ணி கொண்டுபோதல்

திருமணம் நடந்து, மூன்று அல்லது ஏழு நாட்கள் வரை மணமகன் வீட்டுப்பெண்கள், தம்பதிகளின் வீட்டுக்குப் பின்னேரங்களில் சந்தனம் கரைத்துக் கொண்டு வருவர். அங்கு வந்து சேர்ந்ததும் அவர்கள் குலவைபோடுகின்றனர். தாம் கொண்டு வந்த சந்தனத்தை எடுத்து மணமகளுக்குப் பூசுவர்.[29] முறைப்படி புதுத்தம்பதிகள் கால்மாறிச் செல்லும் நாளில் மணமகளுக்குக் குளிப்பாட்டும்போதும் குலவைபோடும் வழக்கம் இஸ்லாமியரிடையே காணப்படுகிறது. உறவினர் வீடுகளுக்குக் கால்மாறிச் சென்று விருந்துண்டு திரும்பும்போது குலவை போட்டு வழியனுப்பி வைக்கும் மரபும் இவர்களிடம் மட்டுமே காணப்படுகிறது.

7 : 8. "சுன்னத்துக் கலியாணம்"

சுன்னத்துக் கலியாணம் இஸ்லாமியரது சமய சம்பிரதாயங்களில் இடம்பெறும் ஒரு சடங்காகும். இந் நிகழ்ச்சியின் போதும் பெண்கள் குலவைபோட்டு மகிழ்கின்றனர். சுன்னத்து நடைபெற்றவரை மாட்டு வண்டியிலோ அல்லது மோட்டார் வண்டியிலோ ஊர்வலமாகக் கொண்டுவரும்போதும் பெண்கள் குலவை போடுகின்றனர்.

8. மரண வீட்டிலும் குலவை

மட்டக்களப்பு மாவட்டத்திலே மங்கல நிகழ்ச்சிகளில் மட்டுமன்றி அமங்கல நிகழச்சிகளிலும் குலவை இடம்பெறுவது கவனிக்கத் தக்கதாகும். இறந்தவரின் பூதவுடலை, மயானத்துக்கு எடுத்துச் செல்ல முன்னர் அதற்கு நீராட்டி, நல்லாடை அணிவித்து, திலகமிட்டு, புதுமணக்கோலம் புனைவர். இச்சந்தர்ப்பத்தில் ஒப்பாரி செய்து கொண்டிருந்த பெண்கள் யாவரும் அழுகையை நிறுத்திவிட்டு ஒரிரு நிமிடம் குலவை போடுவதைத் தமிழ் வீடுகளிலே கவனிக்கலாம்.[30] பிரதேதத்திற்கு நீராட்டத் தொடங்கும்போது அவ்வீட்டிற்குத் தலைவன்

அல்லது மூத்த மனிதர் ஒருவர் உரத்த குரலில் "இனி ஒருவரும் அழக்கூடாது. எல்லோரும் குலவை போட வேண்டும்" எனப் பெண்களிடம் கூற பெண்கள் ஒப்பாரியை ஒருவாறு அடக்கிக் கொண்டு கண்ணீரும் கம்பலையுமாக விக்கி விக்கிக் குலவை போடுவர். எனினும் இறந்தவரின் மனைவியோ, தாயோ அல்லது சகோதரியோ குலவை போடுவர் எனக் கூறமுடியாது. இவர்களால் அப்போதைய நிலையிற் குரல் எடுத்துக் குலவை போட நாதம் வராது. உணர்வு செயற்படாது. எனவே, அங்கு வந்திருக்கும் ஏனையோரே குலவை போடுவர். இச் சந்தர்ப்பத்திற் குலவை போடப்படுவதற்குரிய காரணம் :

(அ) பூதவுடல் மயானத்திற்கு எடுத்துச் செல்வதற்குச் சிறிது நேரத்திற்கு முன்னர்தான் அதனை நீராட்டுவது வழக்கம். எனவே பெரும் ஏக்கத்திலும் பதற்றத்திலும் உணர்விழந்து, செயலற்று ஏங்கித் துடிக்கும் இறந்தவரின் மிக நெருங்கிய இரத்த உறவினருக்கு, அப்பூதவுடல் கூட இன்னுஞ் சிறிது நேரத்தில் வீட்டிலிருந்து போகப்போகிறதே என்ற ஏக்கம் வந்து விட்டால் அவர்களது நிலை இன்னும் அபாயகரமாகிவிடும். அந்த மனோநிலையை மாற்றுவதற்காகக் குலவைபோட்டு அவர்களது புலனை மாற்ற முனைகின்றனர் போலும்.

(ஆ) இறந்தவரின் உயிர் தேவலோகத்திற்குச் செல்கின்றது என்ற நம்பிக்கை கொண்டுள்ள இம்மக்கள், அந்த ஆத்மாவை வழியனுப்பும்போது குலவையாகிய மங்கல ஒலியை எழுப்புகின்றனர் என்க.

9. வீட்டில் நடைபெறும் புதிய நிகழ்ச்சிகள்

வீடு கட்டும்போது புதிதாக நிலை வைத்தல், வளை வைத்தல், அத்திவாரக் கல் வைத்தல் ஆகிய சந்தர்ப்பங்களிலும் பெண்கள் குலவை போடுகின்றனர். புதுமனை குடிபுகும் வேளையிலும் குலவை இடம்பெறுகிறது.[31] கிணறு கட்டுவதற்கு வேண்டிய துரவு வெட்டித் தண்ணீர் கண்டதும் குலவை போடப்படும்.

9:1. குடியிருக்கும் வளவில் தாம் நாட்டிய தென்னம்பிள்ளை முதன்முதலாகப் பாளைப் போட்டிருப்பதைக் கண்டவுடனே அவ் வீட்டிலுள்ள பெண்கள் குலவை போடுகின்றனர்.[32] இஸ்லாமியர் இதனைத் "தென்னம்பிள்ளைக்குக் கலியாணம்" அல்லது "பட்டைக் கலியாணம்" என்பர். அவர்கள் அம்மரத்திற்குப் பட்டுச்சேலை உடுத்தி, குலவைபோட்டு சந்தனம் தாம் பூசி மகிழ்கின்றனர்.[33]

10. பாராட்டு நிகழ்ச்சியிலும் குலவை இடம் பெறுகின்றது

நாட்டுக்கூத்திற் சதங்கை கட்டும்போதும், அரங்கேற்றும் வைபவம் நடைபெறும்போதும் கூத்துப் பார்க்க வந்திருக்கும் பெண்கள், கூத்தாடுவோருக்கு உற்சாகமும் பாராட்டும் அளிக்கும் முகமாகக் குலவைபோடுவர். கதாபாத்திரம் மேடைக்கு வரும்போது வெடியும் பகல் வெற்றியும் கொளுத்தி ஆண்கள் தமது பாராட்டைத் தெரிவிக்க, அதேசமயம் பெண்கள் குலவை போடுவர்.

10:1. பாராட்டு விழாக்களிலும் பொதுக் கூட்டங்களிலும் புதிதாக ஒருவர் பேசத் தொடங்கும்போதும் பெண்கள் குலவை போடுவர். சிறப்பாகத் தேர்தற் கூட்டங்களில் அபேட்சகர்

பேசத் தொடங்கும்போது குலவைஒலி தொடர்ந்தொலித்த வண்ணமாக இருக்கும். தேர்தலில் வெற்றி பெற்றவரை ஊர்வலமாக அழைத்துச்செல்லும் போதும் பெண்கள் குலவை போட்டு அவரைக் கௌரவிப்பர்.

11. சமயச் சடங்குகளிற் குலவை போடுதல்

11 : 1. கண்ணகை அம்மன் வழிபாடு

மட்டக்களப்பு மாவட்டத்திலே கண்ணகை அம்மன் கோயில்களில் வைகாசி மாதம் வளர்மதி நாட்களிற் பூரணைக்கு முதல் எட்டு நாட்களும் "கண்ணகை அம்மன் சடங்கு" நடைபெறும். பூசைநேரங்களிற் பெண்கள் அம்மனின் அருள் வேண்டிப் பயபக்தியுடன் குலவை போடுவர். அம்மன் சந்நிதியிற் குலவை போடுதல் புனிதமான தொண்டு என அவர்கள் கருதுவதோடு தமது குலவையை அம்மன் விரும்புகிறாள் என்றும், அது அம்மனை மகிழ்விக்கும் என்றும் அவர்கள் நம்புகிறார்கள். அம்மன் சடங்கின் ஐந்தாம் நாள் கோவலனுக்கும் கண்ணகிக்கும் திருமணம் நடைபெறுவதைக் குறிக்கும். "கலியாணப் படிப்பு" நிகழும். அன்றைய தினத்திலே குலவைபோடும் நிகழ்ச்சி மிக மும்முரமாக நடைபெறும். சடங்கின் எட்டாம்நாள் "குளுத்தி" என்னும் சடங்கு நடைபெறும்போதும் குலவை சிறப்பாகக் காணப்படும்.

11:1:1. கண்ணகை அம்மன் வழிபாட்டுடன் தொடர்புடைய போர்த்தேங்காய் உடைத்தல், கொம்பு முறித்தல், தேர் ஊர்வலம் வருதல் ஆகிய சந்தர்ப்பங்களிலும் பெண்களது குலவை இடம்பெறுகிறது. இந் நிகழச்சிகளில் ஆண்களும் குலவை போடுவதைக் காரைதீவிற் காணலாம். போர்த்தேங்காய் உடைத்து வென்ற சேரியினர் தோற்ற சேரியினரை நகையாடுவதற்காக ஆண்கள் குலவைபோடுவர். தமது வெற்றிக் களிப்பைப் புலப்படுத்தும் நோக்கமாகவே அவ்வாறு செய்கின்றனர்.

11:1:2. தெய்வத்தை முன்னிறுத்திக் காரியங்களைத் தொடங்குவதும், அக்காரியங்கள் சித்தியடையவேண்டி நேர்த்திக் கடன் வைப்பதும் இம்மக்களின் பொதுவான வழக்கமாகும். கண்ணகி அம்மனுக்குநேர்த்திக் கடன் வைத்து சடங்கு காலங்களிற் குலவை போடும் வழக்கம் இப்பகுதிவாழ் தமிழ்ப்பெண்களிடம் காணப்படுகிறது. பிள்ளைகள் நோயாற் பீடிக்கப்பட்டிருக்கும்போது, அம்மன் அருளைப் பெற்றுக் குணமடையச் செய்வதற்காகத் தாய்மார் அம்மனுக்குப் பலவாறு நேர்த்திக் கடன் வைப்பர். நோயாளி பெண்ணாக இருந்தால் "அம்மாளே எதிர்வரும் அம்மன் சடங்கில் உன் கோயில் காத்து என் மகளைக் குலவைபோடச் செய்விப்பேன்" என்று தாய்மார் நேர்த்தி வைப்பதை அவதானிக்கலாம். குறிப்பிட்ட பெண் நோய் குணமடைந்ததும், விரதம் அனுட்டித்து எட்டு நாட்களும் பூசை வேளையிற் குலவைபோட்டு அம்மனுக்கு நன்றி செலுத்தி, அம்மன் அருளைப் பெறுவர்.

11:1:3. முதன்முதலாகக் கண்ணகியைத் தெய்வமாகப் போற்றியவர் நெடுவேள் குன்றத்துக் கானக்குறமகளிராவர். அப்போது அவர்கள் குரவை ஆடியமை குறிப்பிடத்தக்கது. அதன் தொடர்ச்சியாகவே மட்டக்களப்பிலும் கண்ணகி வழிபாட்டிற் குலவை போடுதல் முக்கியத்துவம் பெறுகின்றது என்க.

பக்தியோடு மனமுருகிப் பாடும் இசைப்பாடல்கள் எவ்வாறு தெய்வத்தைப் பக்தனின் பக்கத்திற்கு இசையச் செய்கின்றனவோ அத்தகைய வல்லமை தமது குலவைக்கும் உண்டு என்ற நம்பிக்கை இப்பகுதிவாழ் கிராமியப் பெண்களிடம் காணப்படுகிறது. ஆதலினாலேயே சமயச் சடங்குகளிலும் திருவிழாக்காலங்களிலும் ஆண்கள் பக்திப் பாடலைப்பாட, பெண்கள் சேர்ந்து குலவைப் போட்டுத் தமது பக்தியைப் புலப்படுத்துகின்றனர்.

11 : 2. முருக வழிபாடு

மட்டக்களப்புக் கிராமங்கள் தோறும் அமைந்துள்ள முருகன் ஆலயங்களிலே திருவிழாக்களிற் பெண்கள் குலவை போடுகின்றனர்.[34] குலவையின் மூலம் முருகன் அருளைப் பெறலாம் என்ற நம்பிக்கையும் முருகன் தம் குலவையை விரும்பி ஏற்பான் என்ற எண்ணமும் இக் கிராமியப் பெண்களிடம் நிலைத்துக் காணப்படுகின்றன. முருகனாற் குரவை விரும்பப்பட்டது என மதுரைக் காஞ்சியிலும் கூறப்பட்டுள்ளது.[35] பூசை நடைபெறும் போது, புதிதுபுதிதாகத் தீபங்கள் காட்டப்படும் வேளையிலே பெண்கள் குலவை போட்ட வண்ணமாகவே இருப்பர். சுவாமிக்குச் சாமரை இரட்டும்போது குலவை ஒலியிற் புது வேகத்தைக் காணலாம். சாமரை அரசனுக்கே யுரியதாலும், அதனைப் பெண்களே இரட்டுவதாலும் இதில் அகவுணர்வுகள் எழக்கூடிய நிலைமைகள் காணப்படுவதாலும் ஒருவிதமான புத்துணர்ச்சியுடன் அப்போது பெண்கள் குலவை போடுகின்றனர்.

11 :2:1. முருகன் கோயிலிற் கந்தஷஷ்டி விரதத்தின் ஆறாம்நாள் சூரன்போர் நடைபெறும். அப்போதும் பெண்களின் குலவை இடம்பெறுகின்றது. சுப்பிரமணியக் கடவுளின் வீரச்செயல்களையும் வெற்றியையும் பாராட்டுமுகமாகப் பெண்கள் குலவை அமைகின்றது. சூரன் போரின் இறுதிக் கட்டத்திற் பக்தர்களின் உள்ளத்திற் போரில் வெற்றிவாகை சூடிய பேருவகை தோன்றும். அப்போது பெண்கள் போடும் குலவை, தொல்காப்பியர் குறிப்பிடும் முன்தேர்க் குரவை, பின் தேர்க்குரவைகளை நினைவூட்டும்.

11 :2:2.' சூரன்போர் முடிவுற்றதும் அங்கு திருக்கல்யாண உற்சவம் நடைபெறும். அப்போது நிகழும் சகல கிரியைகளிலும் பெண்களின் குலவையும் சேர்ந்தே காணப்படும். இச்சந்தர்ப்பங்களிற் குலவை போடும்போது உள்ள மகிழ்ச்சியுடன் அவர்கள் காணப்படுகின்றனர். மண்டூர் கந்தசுவாமி கோயிலிலே சூரன்போர் நடைபெறுவதில்லை. ஆனாற் கந்தஷஷ்டி விரதம் தொடங்கிய மூன்றாம் நாளில் வள்ளியம்மை திருமணம் நடாத்துகின்றார்கள். பொதுமக்கள் இதனைக் கல்யாணப்படிப்பு என்றும் குரவைத் திருநாள் என்றும் கருதுகின்றனர். அன்று இரவு முருகனுக்கும் வள்ளிநாயகியாருக்குமான திருமண நிகழ்ச்சியும் அதற்குரியதெனக் கருதப்படும் குலவையிடும் வழிபாடும் நடக்கின்றன.[36]

11:2:3. வள்ளியம்மை திருக்கலியாணத்தின் பின்னர் தெய்வநாயகி அம்மையார் திருக்கலியாணம் நடைபெறும். திருப்பொற் சுண்ணமிடித்தல், திருமணப் பட்டுச் சாத்தல், திருப்பொன்னூசல் முதலிய நிகழ்ச்சிகளிலும் பெண்கள் சிறப்பாகக் குலவைபோடுகின்றனர். அங்கு ஒரு புனிதமான கலியாண வீடாகவே பாவனை செய்யப்படும். மக்களின் கலியாண வீட்டிற் குலவைபோடுவதைப் போன்றே முருகன் கோயிலிலே திருக்கலியாண உற்சவத்திலும் குலவை இடம்பெறுவது ஈண்டு கவனிக்கத்தக்கதாகும்.

11 : 2 : 4. தேர்ப்பவனியும் தீர்த்த உற்சவமும்

கோயிலிலே திருவிழா நிறைவுபெற்றுத் தீர்த்தமாடுவதற்காகச் சுவாமி தேரிலே பவனி கொண்டு வரப்படுகின்றார். அச்சமயம் பெண்கள் குலவை போட்டவண்ணம் வந்து கொண்டிருப்பர். கடற்கரையிற் சுவாமி தீர்த்தமாடும்போதும் பெண்கள் தாம் தீர்த்தமாடும்போதும் குலவை போடுகின்றனர்.

11 : 2 : 5. முருக வழிபாடும் குறவர் குலவையும்

மட்டக்களப்புப் பகுதியில் விந்தனை பட்டிமோடு முதலிய இடங்களிலே குறவர்கள் வாழ்கின்றார்கள். இவர்களும் பழந்தமிழ் இலக்கியங்களிலே காணப்படும் குறமாந்தர்களைப் போன்றே கட்குடித்து ஆடியும் பாடியும் முருகனைத் தம் குல தெய்வமாகப் போற்றி வாழ்கின்றனர். "மட்டக்களப்புக் காடுகளிலும் மலைச் சாரல்களிலும் வாழும் குறவர் குலத்தாரும் கட்குடித்தாடும்போது, குலவையிடுதலைக் காண்கின்றோம். அவர்களும் தலையிற் கலசம், வில், அம்பு என்பவற்றை வைத்து ஆடுகின்றனர். அவ்வாடல்களிற் பெண்பாலாரும் கலந்து கொள்ளலும், இருபாலாரும் வாயினாற் குலவைஒலி கிளத்தலும் வழக்கமாக உள்ளது. அவர்களது ஆடல்தானும் எந்தத் தாள அமைதிக்கு உட்பட்டது எனத் தெரியவில்லை. இக்குரவைக்கூத்து தனித்தனி நின்றே ஆடப்படுகின்றது. வெயில் மிகுந்த ஆடி ஆவணி மாதங்களில் விளைவுவிழா முடிந்த படுவான்கரை வயல்களில் குறவர் வந்து குடிபுகுந்து சிறு கூடாரம் அடித்துத் தங்குதலையும், அன்னார் தமது தெய்வமொன்றுக்குச் சடங்கு இயற்றி உயிர்ப்பலி யிட்டு இவ்வாடல் புரிவதையும் நாம் காணலாம். அவர்கள் பொதுவாக முருகனைக் குறித்தே குரவை ஆடல் செய்கின்றார்கள் என்று தெரிகின்றது.[37]

12. குலவை போடுதலின் அடிக்கருத்து

பல்வேறு சந்தர்ப்பங்களிலும் நிகழ்ச்சிகளிலும் பண்டைய மக்கள் கோலம்பூண்டு, மகிழ்சிறந்து, வேகம்கொண்டு, பல்வேறு நோக்கங்களுடன் விநோதம் ஏற்படும் வகையில் ஆடிய ஆடல்வகைகளைப் பண்டையோர் விநோதக்கூத்துக்கள் என வகுத்தனர். குரவைக்கூத்தும் அந்த விநோதக்கூத்தின் ஒரு வகையென அடியார்க்கு நல்லார் கூறுகின்றார்.[38] எனவே விநோதம் விளைவிக்கும் நோக்குடனேயே குரவை ஆடப்பட்டதென்க. "விநோதம்" என்ற சொல்லுக்கு "மனமகிழ்ச்சி" என்ற பொருள் கொள்வது பொருத்தமானதாகும்.[39] ஆயர்பாடியிலே துர்நிமித்தங்கள் ஏற்பட்டபோது, அவற்றின் தீயவிளைவுகளிலிருந்து தப்பிக் கொள்வதற்காக ஆயர்மகளிர் தம்குல தெய்வமான கண்ணனை மகிழ்விக்கும் பொருட்டுக் குரவைக்கூத்தாடியமையும், தேவலோகம் அடைந்த கண்ணகியை நினைந்து அத்தெய்வமகளுக்கு மனமகிழ்ச்சியை ஏற்படுத்தும் வண்ணம் குன்றக் குறத்தியர் குரவை யயர்ந்தமையும் இக்கருத்தை வலியுறுத்துகின்றன. எனவே பண்டைய குரவைக் கூத்து மனமகிழ்ச்சியை உண்டுபண்ணும் காரண காரியத் தொடர்புடையதாகக் காணப்படுகிறது என்க.

விநோதம் விளைவிக்கும் குரவைக்கூத்தைப் போன்றே மட்டக்களப்புக் குலவை போடுதலும் மனமகிழ்ச்சியை உண்டு பண்ணுதல் அல்லது தமது மனமகிழ்ச்சியை வெளிப்படுத்தல் என்னும்

அடிப்படை நோக்குடனேயே நிகழ்த்தப்படுகின்றது. சமூக மங்கல நிகழ்ச்சிகளிலே தமது மகிழ்ச்சியை வெளிப்படுத்தவே குலவைபோடுகின்றனர். அமங்கல நிகழ்ச்சியில் மரண வீட்டிற் சோகத்திற் ஆழ்ந்து துடிக்கும் பெண்களுக்குக் கணநேரம் மனஆறுதலை ஏற்படுத்தும் நோக்குடனேயே குலவை அங்கு இடம் பெறுகின்றது. சமயச் சடங்குகளில் இடம்பெறும் குலவையானது தெய்வத்தை மகிழ்வித்துக் தெய்வ அருளைப் பெறுவதற்காகவே நிகழ்த்தப்படுகின்றது.

இன்று மட்டக்களப்புத் தமிழகத்தில் குலவை என்ற திரிந்ததெ சால்லால் வழங்கப்படும் குரவையானது கூத்து வழக்கத்தினின்றும் பிரிந்த ஒன்று போலத் தெரிகிறது. அன்றியும் இங்கே அது விநோதம் விளைவித்தற்காக எழுந்த ஒன்று எனக் கொள்ளும் தன்மையுடையதாயும் காணப்படவில்லை. என்று வீ. சி. கந்தையா அவர்கள் கூறுவது பொருத்தமற்றதாகும்.[40] ஏனெனில் விநோதம் என்ற பதம் மனமகிழ்ச்சி என்னும் பொருளைத் தருதலால் விநோதம் விளைதற்காகவே மட்டக்களப்பு மக்கள் குலவைபோட்டு மகிழ்கின்றனர்.

உசாத்துணை விவரமும் அடிக்குறிப்புக்களும்

1. குரவை என்னும் சொல் இங்கு குலவை , கொலவை, கொலவ என மாற்றம்பெற்றுமக்கள்வழக்கிற் காணப்படுகிறது. குரவை ஒலியிடுதலை இம் மக்கள் குலவை போடுதல் என்றே வழங்குகின்றனர். அச் சொற்றொடரே பொருத்தம் நோக்கி இக்கட்டுரையில் எடுத்தாளப்பட்டுள்ளது.
2. கலைக்களஞ்சியம் தொகுதி–4, பக். 61
3. அகநானூறு : 20 118, 232, 336, புறநானூறு : 24, 129 நற்றிணை : 276, கலித்தொகை : 39,மதுரைக்காஞ்சி : 96–97,160,329, 615, மலைபடுகடாம் : 320–322, திருமுருகாற்றுப்படை : 194–197, 216.
4. தொல்காப்பியம் : பொருளதிகாரம், புறத்திணையியல், சூத் 76
5. சிலப்பதிகாரம் : பதிகம் 77,82,அரங். 24, இந்திர 70, ஆய்ச்சியர் குரவை, கால்கோள் „ 240–241, நீர்ப்படை 31 வரந்தரு 134 கட்டுரை–9
6. புறப்பொருள் வெண்பா மாலை : தொகு : 173, 144, 145
7. 3,4,5,6, ஆம் அடிக்குறிப்புக்களைப் பார்க்கவும்.
8. (அ) ".....குரவன் மாக்கள்
   வாங்கமைப் பழுநிய தேறன் மகிழ்ந்து
   வேங்கை நீழற் குரவை யயரும்" (புறம்– 129)
   (ஆ) "வியலறை வரிக்கும் முன்றிற் குறவர்
   மனைமுதிர் மகளிரொடு குரவை தூங்கும்" (அகம் 232, 9–10)
   (இ) "வாங்கமைப் பழுநிய நறவுண்டு
   வேங்கை முன்றிற் குரவையுங் கண்டே" (நற். 276)
   (ஈ) "கொடுந்தொழில் வல்விற் கொலையிய கானவர்
   நீடமை விளைந்த தேக்கட் தேறல்
   குன்றகச் சிறுகுடிக் கிளையுடன் மகிழ்ந்து
   தொண்டகச் சிறுபறைக் குரவை யயரும்" (திருமுருகு. 194–97)
   (உ) "நறவுநாட் செய்த குறவர்தம் பெண்டிரொடு
   மான்றோற் சிறுவறை கறங்கக் கல்லென்று
   வான்றோய் மீமிசை யயருங் குரவை" (மலைபடு. 320–322)
   (ஊ) ".....மதுவுங்
   கிழங்கு மருந்தியிருந் தெம்மொடின்று கிளர்ந்துகுன்றர்
   முழங்குங் குரவை யிரவிற்கண் டேகுக" (திருக்கோவையார்)
9. பதிப்பாசிரியர் : சாமிநாதஐயர் உ வே, பத்துப்பாட்டு மூலமும் நச்சினார்க்கினியருரையும், பக். 638, கபீர் அச்சகம், சென்னை, ஆறாம் பதிப்பு 1961.

10. (அ) ".....மணல்மலி கானல்
    பரதவர் மகளிர் குரவையொ டொலிப்ப" (மதுரை 96–97)
    (ஆ) சிலப்பதிகாரம் : ஆய்ச்சியர் குரவை; குன்றக் குரவை
11. பதிப்பாசிரியர் : சாமிநாதஐயர் உ.,வே, சிலப்பதிகார மூலமும் அரும்பதவுரையும் – அடியார்க்கு நல்லார் உரையும்; பக். 80, கேஸரி அச்சகம், சென்னை, 3 ஆம் பதிப்பு 1927.
12. மேற்படி நூல், பக். 80
13. மேற்படி நூல், பக். 27
14. 9ஆம் அடிக்குறிப்பு நூல், பக். 66
15. மேற்படி நூல், பக். 335
16. இக்கட்டுரையில் 4.1, 4.1.2 இலக்கப் பந்திகளைப் பார்க்கவும்.
17. ".....களவழித்
    தேரோர் தோற்றிய வென்றியுந், தேரோர்
    வென்ற கோமான் முன்றோர்க் குரவையும்" (தொல்காப்பியம், பொருள், புறம் :76)
18. Sivathamby K. "The Ritualistic Origins of Tamil Drama" Proceedings of the First International Conference Seminar of Tamil Studies, Vol. 2, p. 173, I.A.T.R., Kuala Lumpur, Malaysia, April 1966.
19. இக்கட்டுரையின் 6.1, 11.1.1, 11.2.1, 11.2.4 இலக்கப் பந்திகளைப் பார்க்கவும்.
20. 11ஆம் அடிக்குறிப்பு நூல் பக். 27.
21. இக்கட்டுரையின் 11.2.2, 11.2.3 இலக்கப் பந்திகளை பார்க்கவும்.
22. "குரவையிடுதல் – நாவாற் குளறி மகிழ்ச்சியொலி செய்தல் குரவையிடுதல்" கூயஅடை Lexicon, Vol. 2, Part1, P. 1012, University of Madras, 1934.
23. வரிக்கூத்தின் ஓர் உறுப்புக் குரவையாதலின் என்க.
24. பெண் பூப்பெய்தலை மட்டக்களப்பு மக்கள் பக்குவப்படுத்தல், சமைதல், பெரியபிள்ளையாதல், சாமத்தியப்படுதல், புத்தியறிதல் என்றும் வழங்குவர்.
25. திருநெல்வேலி மாவட்டத்திலும் (தமிழகம்) பெண் பூப்படைந்த வீடுகளிற் பெண்கள் குலவை போடுகின்றனர். அறிவிப்பாளர் : ஆ. சிவகப்பிரமணியம், தூத்துக்குடி.
25. அ. இதனை ஒரு நாட்டார் பாடலிலிருந்து அறிந்து கொள்ளலாம்.
    "கொண்ட வட்டான் புட்டியிலே
    குலவைவெடி என்னவென்றால்
    பூசாரி மச்சாண்ட
    பொண்சமைஞ்சு போனதாக்கும்"
    சேகரித்தவர் : இ. பாலசுந்தரம்; கூறியவர்: க. ஆறுமுகம், காரைதீவு.
26. குறிப்பிட்ட நேரத்தில் வரவேண்டிய உறவினர் வராமையைக் குறிப்பிட்டுப் பாடுவதாக மேல்வரும் நாட்டார் பாடல் அமைகிறது.
    "கூந்தல முடியவிழ்க்க
    குறுக்காலே வெள்ளைகட்ட
    ஆலாத்தி வீசமச்சான்
    ஆக்களெங்க போனாரோ"
    சேகரித்தவர் : மு. இராமலிங்கம்; பிரசுரம்: வீரகேசரி, 16.5.65.
27. காரைதீவு (தமிழ்), அக்கரைப்பற்று (இஸ்லாமியர்) ஆகிய இரு கிராமங்களிலும் பல்வேறு சந்தர்ப்பங்களிலே, குலவை போட்ட பெண்களைப் பேட்டிகண்டபோது கிடைத்த தகவல்கள் இவையாகும்.
28. இக்கட்டுரையின் 8, 11. 2 ,4 இலக்கப் பந்திகளை பார்க்கவும்.
29. அ. இராமநாதபுர மாவட்டத்திலும் தாலிகட்டும்போதும் குலவை போடுகின்றனர். அறிவிப்பாளர் : கே. காந்தி, மூடலூர்.
30. சுழுத்திலும் உடலிலும் பூசி மகிழ்வர். ஆனால் திலகமிட மாட்டார்கள்.
31. இம்மரபு இராமநாதபுரத்திலுமுண்டு. சவம் எடுத்துச் செல்லும்போது ஹரிஜனப் பெண்கள் குலவைபோட்டுப் பின்தொடர்ந்து செல்வர். இவர்கள் இதற்குக் கூலி வாங்குவதில்லை. அன்பு காரணமாக இதனைச் செய்கிறார்கள். அறிவிப்பாளர் : பேராசிரியர் எஸ். வி. சுப்பிரமணியம், இராமநாதபுரம்.
32. அ. இராமநாதபுரத்திலும் இம்மரபுண்டு. அறிவிப்பாளர் : கே. காந்தி, மூடலூர்.

ஆ. இராமநாதபுரத்தில் பெண்கள் நாற்று நடப்போகும் போதும், நாற்று நட்டு முடிந்த பின்பும் குலவை போடுகின்றனர். அதுபோன்றே களை எடுக்கப்போகும்போதும் குலவை போடுகின்றனர். அறிவிப்பாளர் : பேராசிரியர் எஸ். வி. சுப்பிரமணியம், இராமநாதபுரம்.

33. முதன்முதலாக நபைபெறும் நிகழ்ச்சிகளிற் குலவைபோடுகின்றனர். கேரள நாட்டில் ஆண்குழந்தை பிறந்தவுடனே பெண்கள் கூடிக் குலவை போடுகின்றனர். குழந்தை பிறந்தவுடனேயே இச்சத்தத்தைக் கேட்பதால் பின்னர் அது எதுவித சத்தத்திற்கும் பயப்படமாட்டாதாம். அறிவிப்பாளர் : திருமதி. கோமதியம்மா, காரியாவட்டம்.
34. அறிவிப்பாளர் : அ. ஸ. அப்துஸ் ஸமது, அக்கரைப்பற்று.
35. இம்மரபு இராமநாதபுரத்திலும் காணப்படுகின்றது. அறிவிப்பாளர் : கே. காந்தி, மூடலூர்.
36. "கடம்பின்.....
சீர்மிகு நெடுவேள் பேணித்தழூஉப் பினையூஉ
மன்றுதொறும் நின்ற குரவை" (மதுரை 614–615)
37. கந்தையா வி. சீ., மட்டக்களப்புத் தமிழகம், பக். 194,
38. *மேற்படி நூல் பக். 196.
39. சாமிநாதஐயர் உ. வே. பதிப்பு, சிலப்பதிகாரம், பக். 80.
40. விநோதம் என்ற சொல்லுக்கு விளையாட்டு, மனமகிழ்ச்சி, வியப்பு, அழகு என்னும் பொருள் கூறப்படுகின்றது. Tamil Lexicon , Vol. VI. Part I, P. 3678.
41. கந்தையா வி. சீ., மட்டக்களப்புத் தமிழகம், பக் 192.

யாழ்ப்பாண மரபுவழி நாடகங்கள்

கலாநிதி காரை செ. சுந்தரம்பிள்ளை

1.0 யாழ்ப்பாண மரபுவழி நாடகங்களுக்கு நீண்ட பாரம்பரியமுண்டு. இவை மிகப் பழைய காலத்திலிருந்தே யாழ்ப்பாண மண்ணில் வேரூன்றி வளர்ந்ததுடன் முல்லைத்தீவு, மன்னார் ஆகிய பகுதிகளில் ஆடப்படும் மரபுவழி நாடகங்களுக்கும் கணிசமான அளவு பங்களிப்பினைச் செய்திருக்கிறது. மட்டக்களப்பிலாடப்படும் நாடகங்களுக்கும், இங்கே ஆடப்படும் நாடகங்களுக்கும் கூட நெருங்கிய தொடர்பிருக்கக் காணலாம்.

2.0 கூத்துக்களின் ஊற்றுக்கால்கள்

ஈழத்தமிழ் மக்கள் ஆரம்ப காலத்திலிருந்து தமக்கென வொரு கூத்து வடிவத்தைக் கொண்டிருக்க வேண்டும். இது எல்லா நாடுகளுக்கும், இனக்குழுக்களுக்கும், இனத்துக்கும் பொருந்தும். இன்றுங்கூட யாழ்ப்பாணத்து இந்துக் கோயில்களில் ஆடப்படும் சமயச்சடங்குகளுடன் கூடிய வீரபத்திரன் ஆட்டம், அண்ணமார் ஆட்டம், நரசிங்கராட்டம், நரசிங்கவைரவர் ஆட்டம் என்பனவற்றில் இன்று ஆடப்படும் கூத்துக்களின் மூலவேர்களைக் காணமுடிகிறது.

இவை தவிர மாரியம்மன் தாலாட்டு, கண்ணகி கதை, சைவ, கத்தோலிக்க அம்மானைப் பாடல்கள் என்பனவற்றினூடாகவும் யாழ்ப்பாணக் கூத்துக்கள் முகிழ்த்திருக்கின்றன எனத் தெரியவருகிறது. இந்துக் கோயில்களிலே உடுக்கடித்துப் பாடும் மரபு உள்ளது. இந்த உடுக்கடி கதையினூடாகவும் யாழ்ப்பாணக் கூத்துக்கள் முகிழ்த்திருக்கின்றன எனத் தெரிய வருகிறது. இந்துக் கோயில்களிலே உடுக்கடித்துப் பாடும் மரபு உள்ளது. இந்த உடுக்கடி கதையினூடாக வளர்ச்சி பெற்ற நாடகவடிவந்தான் காத்தவராயன் கூத்து, கோவலன் கூத்து என்பன. சிந்து நடையிற் பாடப்பட்டுப் பின்னர் ஆடப்பட்டுவரும் இக்கூத்து மரபினைக் "கதை வழிக் கூத்து" என்பர். உடுக்கடித்துக் கதை சொல்வதனூடாகப் பிறந்த கூத்து "கதைவழிக்" கூத்தாகும்.

"ஏர்பூட்டுவிழா" காரைநகர் முதலிய இடங்களில் ஐம்பது வருடங்களுக்கு முன்னர் இடம்பெற்றது. இவ்விழாவில், உழவர்கள் தங்களது பரம்பரை வரலாற்றைச் சுவைபடப் பாடியாடும் வழக்கம் இருந்திருக்கிறது. இவர்களாடிய ஆடல்களும் பாடல்களும் பெரிதும் நாட்டுக்கூத்து ஆடல்களுடனும், பாடல்களுடனும் ஒத்துப் போகக் காணலாம். (தகவல் க. வைத்தீஸ்வரக்குருக்கள்)

யாழ்ப்பாணத்தில் குறிப்பாகக் காரைநகரில், முதலியார் கோயில்களிலும், கன்னிமார் கோயில்களிலும், ஆடப்பட்ட ஆடல்கள் கதை தழுவிய கூத்து வடிவங்களாகும். இவற்றிலிருந்து முகிழ்த்தவைதான் திண்ணைக் கூத்துக்கள். (தகவல்: அண்ணாவி கணக்கர்)

திண்ணைக் கூத்துக்கள் குறுகிய நேரத்திலாடப்படும் சிறு கூத்து வடிவமாகும். இரவிரவாக ஆடப்பட்ட நாட்டார் கூத்துக்கள் களரியேறிய அதேகாலத்தில் இக்கூத்து வடிவங்களுமாடப்பட்டன என்பதும், இவ்வடிவங்களில் யாழ்ப்பாணத்துப் பெரிய கூத்துக்களின் ரிஷி மூலத்தைக் காண முடிகிறதென்பதும் முக்கிய அம்சமாகும். (தகவல்: ஆரம் மாஸ்ரர்)

அக்காலத்தில் வாழ்ந்த நிலம் படைத்த பிரபுக்களும், உடையார், மணியகாரர் ஆகியோரும் தத்தமது வீடுகளில் ஏதாவது முக்கிய நிகழ்ச்சி நடந்தால், திண்ணைக் கூத்தையும் ஆடுவிக்கும் வழக்கமிருந்தது. தூர இடங்களிலிருந்து வரும் உறவினர்களும் நண்பர்களும் கண்டு களிப்பதற்காகவே இவை ஆடப்பட்டன. திண்ணையில் ஊர்ப் பெரியவர்கள் அமர்ந்திருக்க ஏனையோர் சுற்றிவர நின்று பார்ப்பர். முற்றத்தில் இக்கூத்து ஆடப்படும். நாற்சாரும் வீடுமானால் வீட்டின் நடுவில் இக்கூத்து இடம்பெறும். இதைப் பெரிய இடத்து மனிதர்களே பார்த்து இரசிக்க முடியும். (தகவல்: ஆனைக்கோட்டைத் தம்பிராசா)

போர்த்துக்கேயர்களுடைய வருகையுடன் கத்தோலிக்க மதம் இலங்கையிற் பரவத் தொடங்கியது. போர்த்துக்கேய கத்தோலிக்க மதகுருமார் நாடகத்தைச் சமயம் பரப்பும் ஒரு கருவியாகப் பயன்படுத்தினர் எனத் தெரிகிறது. இலங்கைக்கு வந்த கத்தோலிக்கக் குருமார்களுக்கு முதலில் சமயப் பயிற்சியும் போர்த்துக்கல்லில் வழங்கப்பட்டது. இவர்கள் கோவா, தென்னிந்தியா இலங்கை ஆகிய இடங்களுக்கு வந்து அவ்வவ்விடத்திற்குரிய நாடக மரபினைப் பயின்று கொண்டனர். பின்னர் அவற்றை எவ்வாறு தங்களது சமயக் கருத்துக்களைப் பரப்பப் பயன்படுத்தலாமென எண்ணிச் செயற்பட்டனர். (Goonatilleka 1984:27) வண யோசப் வாஸ், வண. கொன்சால்ஸ் முதலியோர் இவர்களுள் முக்கியமானவர்கள். கத்தோலிக்க மரபுக் கூத்துக்களுக்கு இவர்களின் பங்களிப்பு முக்கியமானது எனினும் இவர்கள் இந்த நாட்டு மரபுடன் இணைத்தே தங்களது கலை வடிவங்களை வளர்த்தனர் என்பதையும் மனதிற் கொள்ளுதல் வேண்டும்.

யாழ்ப்பாணத்திலாடப்பட்ட மகிடிக் கூத்துக்களும் இங்கே நிலைபெற்றிருக்கும் நாட்டார் கூத்து வளர்ச்சிக்குப் பெரும் பங்களித்துள்ளன. மகிடிக் கூத்துக்கள் குழும வரவு பற்றியனவாகவுள்ளன. மந்திரத்தை மந்திரத்தால் வெல்லுதலே இக்கூத்தின் கருப்பொருளாகும். புலம் பெயர்வு (Migration Theme) சம்பந்தமான இக்கூத்தினூடாக அக்காலச் சமூகம் பற்றியும் கூத்தின் ஆரம்ப நிலைபற்றியும் அறிய முடிகிறது. இக் கூத்துக்கள் யாழ்ப்பாணத்தின் கரையோரப் பகுதிகளிலும், முல்லைத்தீவு வன்னிப் பிரதேசங்களிலும் ஆடப்பட்டன. (தகவல்- ஆராய்ச்சி முருகேசு)

3.0 மேலே குறிப்பிட்ட ஊற்றுக்கால்களூடாக வளர்ச்சி பெற்ற மரபு வழிக் கூத்துக்களும் இந்தியத் தொடர்பினால் ஏற்பட்ட மரபு வழிக் கூத்துக்களுமாகப் பல வடிவங்கள் யாழ்ப்பாண மக்களால் பேணப்பட்டு வந்தன. அவற்றுள் முக்கியமானவை வருமாறு:

(i) பள்ளு
(ii) குறவஞ்சி
(iii) விலாசம்

(iv) வசந்தன்
(v) நொண்டி
(vi) காத்தவராயன் கூத்து
(vii) வடமோடிக் கூத்து
(viii) தென்மோடிக் கூத்து
(ix) இசை நாடகம்

இங்கு குறிப்பிட்ட ஒன்பது வடிவங்களுள் பள்ளு, குறவஞ்சி, விலாசம் ஆகிய கூத்துக்கள் தவிர ஏனையவை இன்றும் யாழ்ப்பாணத்திலாடப்படுகின்றன. இவற்றுள்ளும் நொண்டி நாடகமாடுதல் அருகியே காணப்படுகிறது. இக் கூத்துக்கள் பற்றிய விபரங்களை இனி நோக்குவோம்.

3.1 பள்ளு

வட இலங்கையில் பள்ளு நாடகங்கள் மிக அண்மைக்காலம் வரை அடிநிலை மக்களால் ஆடப்பட்டு வந்தன. காரைநகர், ஆவரங்கால், அல்வாய், மாதகல் ஆகிய இடங்களில் ஆடப்பட்ட இக்கூத்து விலாசமாகவும், வடமோடி, தென்மோடியாகவும் ஆடப்பட்டது எனத் தெரியவருகிறது. (குமாரசாமி 1935:11)

அடிநிலை மக்களாகிய உழவர்கள் தமது உள்ளக் குமுறல்களை பள்ளு நாடகங்களூடாக வெளிப்படுத்தினர். 1920 ஆம் ஆண்டு அல்வாயில் இடம்பெற்ற பள்ளு நாடகத்தில் அவ்வூர் வெள்ளாளப் பிரமுகர் ஒருவரைக் கேலி செய்த காரணத்தால், மணியகாரன் அந்நாடகம் இனிமேல் ஆடப்படக்கூடாது எனத் தடைவிதித்து விட்டார். இதைத் தொடர்ந்து ஏனைய இடங்களிலும் பள்ளு நாடகமாடுவதற்குத் தடை விதிக்கப்பட்டதெனத் தெரிகிறது. (தகவல் - அல்வாய் முருகேசு ஆசிரியர்).

3.2 குறவஞ்சி

குறவஞ்சி நாடகங்கள், யாழ்ப்பாணத்தில் தனியாக ஆடப்பட்டதற்குரிய ஆதாரங்கள் எதுவும் கிடைக்கவில்லை. ஆனால் "நல்லைக் குறவஞ்சி", "நகுலமலைக் குறவஞ்சி" என்பன கோவில்களில் நடன நாடகமாக ஆடப்பட்டிருக்கலாமெனக் கருத இடமுண்டு. ஆயினும் ஈழத்துப் பள்ளு நாடகங்களில் குறத்தி வந்து குறி சொல்வதும், குறவன் அவளைத் தேடி வருவதுமான காட்சிகள் காணப்படுகின்றன. (குமாரசாமி 1935:11) எனவே குறவஞ்சி நாடகம் தனி நாடகமாகவும் ஆடப்பட்டிருக்கலாமென எண்ணத் தோன்றுகின்றது.

3.3 விலாசம்

விலாசங்கள் எனும் பெயரில் பல நாடகங்கள் வட இலங்கையில் அரங்கேறின. ஆதாரபூர்வமாகக் கிடைத்த செய்திகளின்படி 1859 ஆம் ஆண்டு "பதிவிரதைவிலாசம்" எனும் கூத்து ஆடப்பட்டதாகத் தெரிகிறது. (சொக்கலிங்கம் : 1977 : 54).

1872 ஆம் ஆண்டு ஆறுமுகநாவலர் எழுதிய துண்டுப் பிரசுரமொன்றிலிருந்து "அரிச்சந்திர விலாசம்", "தமயந்தி விலாசம்" என்பன யாழ்ப்பாணத்தில்

ஆடப்பட்டதாகத் தெரிகிறது. இக்கூத்து வடிவம் பல்லவர் காலத்திலிருந்தே வந்திருக்கிறது. "மத்தவிலாசப் பிரகசனம்" எனும் நூலை மகேந்திர பல்லவன் எழுதினான். இவ்விலாச வடிவம் ஆரம்பத்தில் கேலியும் கிண்டலும் செய்யும் அங்கதச் சுவையுடையதாகவும், பின்னர் சிருங்கார ரசம் பொருந்தியதாகவும், காலப் போக்கில் சமுதாயக் குறைபாடுகளை இடித்துரைக்கும் நாடகமாகவும் வடிவம் பெற்றது. ஆனால், ஈழத்து விலாசங்கள் "கனங்காத்திரமான கதையமைப்புடன், ஆடல்மரபை விட இசைமரபு மேலோங்கி நிற்க, வட்டக்களரியில் ஆடப்பட்டன எனத் தெரிகிறது. "பூதத்தம்பி விலாசம்" மிகவும் அண்மைக் காலம் வரை ஆடப்பட்டது. இக் கூத்து மரபை இசைநாடகங்கள் காலப் போக்கில் உள்வாங்கி விட்டன. கலாநிதி மௌனகுரு விலாசம் பற்றிக் கூறும் கருத்துக்கள் (மௌனகுரு : 1992 : 32-51) யாழ்ப்பாணத்தில் ஆடப்பட்ட விலாசங்களுக்குப் பெரிதும் பொருந்தாது என்பதும் குறிப்பிடத் தக்கது. (விரிவஞ்சி அது இங்கே ஆராயப்படவில்லை.)

3.4 வசந்தன்

வசந்தன் கூத்து இன்றும் யாழ்ப்பாணத்தில் உயிர்த்துடிப்புடன் ஆடப்படுகிறது. காரைநகரில் மாதா கோயிலில் (ஒரு காலத்தில் அம்மன் கோயிலாக இருந்து பின்னர் மாதா கோயிலாகி மீண்டும் அம்மன் கோயிலாகிய காளிகோயில்) ஆடப்படும் "அம்மன் வசந்தனும்", புன்னாலைக் கட்டுவனில் ஆடப்படும் "வீரபத்திர வசந்தனும்" அருமையான ஆடற் கோலங்களைக் கொண்ட கூத்துக்களாகும். மட்டக்களப்பிலாடப்படும் வசந்தனாட்டத்தில் "வசந்தராசன் கொலு", "வசந்தராசன் வாசல், கட்டியகாரன் வரவு" என்பன காணப்படுகின்றன. இவற்றை யாழ்ப்பாணத்து வசந்தனில் காணமுடியாது. யாழ்ப்பாணத்தில் கதைப்பாடலைப் பக்கப் பாட்டுக்காரர் பாட கூத்தர்கள் ஆடுவர். காரை நகரில் ஆடுபவர்களும் சேர்ந்து பாடுவதுண்டு. (இக்கட்டுரையாசிரியர் நேரில் பார்த்தது).

3.5 நொண்டி :

நொண்டி ஒரு காலத்தில் மிகவும் பிரபல்யம் பெற்றிருந்தது. ஆனால் இன்று இது பருத்தித்துறை கிழக்கிலும், தீவுப் பக்கத்திலுமே ஆடப்பட்டு வருகிறது. இந்தியாவில் ஆடப்படும் நொண்டி நாடகத்தில் தனியொருவனே (நொண்டி) கதையைச் சொல்லி ஆடுவதாக அமையக் காணலாம். (பெருமாள் 1977 : 63) யாழ்ப்பாணத்தில் ஆடப்படும் நொண்டி நாடகத்தில் பல பாத்திரங்கள் களரியில் தோன்றி ஆடக் காணலாம். இந்துக்களும் கத்தோலிக்கர்களும் மட்டுமன்றி முஸ்லிம்களும் கூட (முல்லைத்தீவில்) நொண்டி நாடகத்தை ஆடியுள்ளனர். சமூக சீர்திருத்தக் கருத்துக்களைக் கேலியும் கிண்டலுமாகக் கூறும் இந்நாடக வடிவம் மக்களால் பெரிதும் விரும்பப்பட்டதில் வியப்பில்லை.

3.6 காத்தவராயன் கூத்து :

இன்றும் யாழ்ப்பாணத்தில் மூலை முடுக்கெல்லாம் ஆடப்படும் இக்கூத்து சிந்து நடையிலான இனிமையான பாடல்களையுடையது. மெல்லிய துள்ளல் ஆட்டத்துடன் கூடிய இந்நாடக வடிவமும் பக்தி, சிருங்காரம், அங்கதம், சோகம்

ஆகிய சுவைகளுடையதாக விளங்குகிறது. யாழ் பல்கலைக்கழக விரிவுரையாளர் இ. பாலசுந்தரம், யாழ் பல்கலைக் கழக மாணவரைக் கொண்டு இக்கூத்தை மேடையேற்றிய பின்னர், யாழ்ப்பாணத்தின் தொட்டி யெங்கும் இது உயிர்த்துடிப்புடன் இன்று மேடையேற்றப்படுகிறது.

3.7 நாட்டுக்கூத்துக்கள்

நாட்டுக்கூத்துக்கள் என எம்மவர்கள் வடமோடி, தென்மோடி ஆகிய கூத்துக்களை மட்டுமே அழைக்கின்றனர். வட இலங்கையிலாடப்படும் வடமோடி, தென் மோடிக் கூத்துக்களிடையே அளிக்கை முறையில் வேறுபாடுகளுண்டு. இசை, ஆடல், ஒப்பனை என்பனவற்றிடையே கூட வேறுபாடுகள் உண்டு.

ஒரு காலத்தில் இருமோடிகளும் வட்டக்களரியிலேயே ஆடப்பட்டன. இப்பொழுது ஒரு முகமேடையிலும் ஆடப்படுகின்றன. வட்டுக்கோட்டை, காரைநகர் ஆகிய இடங்களில் இப்பொழுதும் வட்டக்களரியில் இக்கூத்துக்களாடப்படுகின்றன. மட்டக்களப்பில் முழுக்க முழுக்க வட்டக்களரியிலேயே ஆடப்படுகின்றன என்று சொல்லப்படுகிறது.

யாழ்ப்பாணத்தில் கத்தோலிக்கர்களால் ஆடப்படும் தென்மோடிக் கூத்துக்கள் ஆடல் மரபையிழந்துவிட்டன. ஆனால் இசை மரபை மிகவும் நுட்பமாகக் காத்து வருகின்றன. இந்துக்களால் ஆடப்படும் தென் மோடிக் கூத்துக்களில் மட்டும் ஆடல் மரபு உள்ளது. யாழ்ப்பாணத்துத் தென்மோடிக் கூத்து, மன்னாருக்கு எடுத்துச் செல்லப்பட்டு வடபாங்கு எனும் பெயரில் ஆடப்படுகிறது. (சு. வித்தியானந்தன் 1984 : 07)

வடமோடிக் கூத்துக்கள் முன்னர் கருப்பு உடுப்புடனேயே ஆடப்பட்டன. இப்பொழுது கருப்புடுப்பு உடுத்து ஆடும் மரபு கைவிடப்பட்டு விட்டது. எந்தக் கூத்தாகவிருந்தாலும் தாறு பாய்ச்சிக் கட்டும் மரபே உள்ளது.

நீண்ட காலத்துக்குப் பின்னர் இப்பொழுது தென்மோடிக் கத்தோலிக்க கூத்திலும் ஆடல் மரபு பின்பற்றப்படுகிறது. இதற்கு இக்கட்டுரை ஆசிரியரே காரணமாவர். "முத்தா மாணிக்கமா" கண்ணகி, "பாஞ்சாலி சபதம்", "மூவிராசாக்கள்" ஆகிய கூத்துக்களில் ஆடல் மரபை இக்கட்டுரையாசிரியர் புகுத்தியமை குறிப்பிடத்தக்கது)

மட்டக்களப்புக் கூத்துக்களில் இன்றும் மத்தளமும் தாளமுமே இசைக் கருவிகளாகப் பயன்படுத்தப்படுகின்றன. யாழ்ப்பாணத்தில் ஒரு காலத்தில் மத்தளம், தாளம், முகவீணை, ஒத்து நாயனம், துருத்தி என்பனவற்றை இசைக்கருவிகளாகப் பயன்படுத்தினர். ஆனால் இன்று மிருதங்கம், தபேலா, ஆர்மோனியம் என்பனவற்றுடன் ஓர்கன், டிரம்செற் என்பனவற்றையும் பயன்படுத்துகிறார்கள். இது வரவேற்கக் கூடியதல்ல. ஏனெனில் கூத்தின் தனித்துவத்தை இவை குறைத்துவிடும்.

மட்டக்களப்புக் கூத்துக்களுக்கும் யாழ்ப்பாணக் கூத்துக்களுக்கும் நிறைய ஒற்றுமைகளும், வேற்றுமைகளுமுண்டு. யாழ்ப்பாணக் கூத்துக்களிலும்

மட்டக்களப்புக் கூத்துக்களிலும் பொதுவான ஆட்டங்களாக அடந்தை. அரைவட்டம், அனுமாராட்டம், உலா, எட்டு நாலடி, பாம்பாட்டம், துரிதம், துள்ளல், மாறியாடுதல், நேர்க்கோட்டாட்டம், வட்டம், நொண்டி என்பன உள்ளன எனத் தெரிகிறது. யாழ்ப்பாணத்துக்குரிய சிறப்பான ஆட்டங்களாக கொழும்பாட்டம் (கொழுக்கியாட்டம் கொழும்பாட்டமாகிவிட்டது எனத் தெரிகிறது) உடுக்காட்டம், கண்ணி, பாஞ்சாலமட்டயம், கவராட்டம் என்பன உள்ளன.

இரு பிரதேசத்துக் கூத்துக்களிலும் உள்ள பொதுவான தாளக்கட்டுகள் வருமாறு.

1. தாதிந்தத் தித்திந்தத் தா
2. தாகுதா தா தெய்தோம்
3. தகணக ஜொம் தரிகிட ஜொம்
4. தக்கத் தெய்யதா தளங்கு தரிகிண
5. தகணம் டகறம்
6. தாதாம் தாதெய்ய
7. தக ததிங்கிண தொம்
8. தாதெய்யத் தெய்
9. தகணக சுந்தரி, தாகிட சுந்தரி

ஒவ்வொரு மோடிக்குமென அடிப்படைத் தாளக்கட்டுகளுமுண்டு. இரு பிரதேசத்துக் கூத்துக்களிலுமுள்ள தாளக்கட்டுகள் கீர்த்தனங் களைப் போன்ற அமைப்புடையன. அது மட்டுமன்றி யாழ்ப்பாணத்துக் கூத்துக்களில் ஓரளவு கருநாடக இசையின் செல்வாக்குண்டு. எனினும், தென்மோடிக் கூத்திசை தன்னுடைய தனித்துவத்தை இழக்கவில்லை. ஆங்கிலக் கல்வியும் நாகரிகமும் யாழ்ப்பாணத்துக் கூத்துக்களை ஓரளவு நலிவடையச் செய்துள்ளன. அதனால் குறிப்பிட்ட சில பாமரமக்களே இக் கூத்துக்களை இன்றும் பேணி வருகின்றனர். மட்டக்களப்பில் அவ்வாறில்லை. எல்லோரும் கூத்தைப் பேணி வருகின்றனர். அதனால் அது இன்றும் உயிர்த் துடிப்புடன் அங்கே உள்ளதெனத் தெரியவருகிறது. போர்க் காலச் சூழல் காரணமாக அங்கேயும் கூத்துக்கள் பாதிக்கப்பட்டிருக்கலாமென எண்ணுகிறேன். யாழ்ப்பாணம், முல்லைத்தீவு ஆகிய பிரதேசங்களிலேயே காத்தவராயன் கூத்து பிரபலம் பெற்றுள்ளது. "வசாப்பு" எனும் வடிவம் மன்னாரில் மட்டுமுள்ளது.

கதைக் கருவைப் பொறுத்தவரையில் மட்டக்களப்புக் கூத்துக்களுக் கும், யாழ்ப்பாணத்து இந்துமதக் கூத்துக்களுக்கும் நிறைய ஒற்றுமை யுண்டு. இதிகாச புராணக் கதைகளையே இவர்கள் கையா ளுகிறார்கள். ஆனால், யாழ்ப்பாணத்துக் கத்தோலிக்கர்கள், கத்தோலிக்க சமயப் புனிதர்களுடைய கதைகளையும், பைபிள் கதைகளையும் பெரிதும் கதைக் கருவாகக் கொண்டு ஆடுகிறார்கள். ஒப்பனை, மேடையமைப்பு அளிக்கை முறை என்பனவற்றிலும் கத்தோலிக்கர்கள் வேறுபட்டு நிற்கின்றார்கள். இவை தவிர இரு பிரதேசத்துக் கூத்துக்களுக்கும் வேறும்பல ஒற்றுமை வேற்றுமைகள் உண்டு (காரை, செ. சுந்தரம்பிள்ளை 1990 : 453 -4) எனினும் விரிவஞ்சி இவை விளக்கப்படவில்லை.

3.8 இசை நாடகங்கள்

யாழ்ப்பாணத்தில் ஆரம்பத்தில் நாட்டுக் கூத்துக்களுடன் விலாச நாடகங்களே ஆடப்பட்டன. 1850 ஆம் ஆண்டு பார்ஸி மரபு நாடகங்கள் இந்தியாவில் வடிவம் பெற்றன. 1970 ஆம் ஆண்டு இவ்வகை நாடகங்கள் மகாராஷ்டிரம், ஆந்திரா என்பனவற் றினூடாகத் தமிழகத்துக்கு வந்தன. தமிழகத்திலிருந்து 1970ஆம் ஆண்டுக்குப் பின்னர் பார்ஸி மரபு நாடகங்கள் இலங்கைக்கு அறிமுகமாயின.

சங்கரதாஸ் சுவாமிகள் போன்றோரால் இந்நாடகமரபு மிகவும் செழிப்புடன் இங்கே வளரலாயிற்று. எஸ்.ஜி. கிட்டப்பா, காசி ஐயர், கே.பி. சுந்தராம்பாள், எம்.ஆர். கோவிந்தசாமிப்பிள்ளை, எம்.எஸ். கமலவேணி, எம்.எஸ். சுப்புலட்சுமி, தியாகராஜபாகவதர், ரி.ஆர். மகாலிங்கம், வேல்நாயர் ஆகியோருடாக இவ்வடிவம் இலங்கையில் வேரூன்றத் தொடங்கியது.

இதனை இணுவில் நாகலிங்கம் சகோதரர்கள், நல்லூர் கைவெட்டி சுந்தரம்பிள்ளை, அச்சுவேலி இரத்தினம், கன்னிகா பரமேஸ்வரி, மாசிலாமணி, சின்னையா தேசிகர், இராமலட்சுமி ஆகியோர் வளர்த்தெடுத்தனர். இவர்களுடைய பரம்பரையில் வந்த நடிகமணி வி. வி. வைரமுத்து இசை நாடக வடிவத்தை மகோன்னத நிலைக்கு எடுத்துச் சென்றார். அவருடைய அரிச்சந்திர மயான காண்டம், பக்த நந்தனார், பூதத்தம்பி என்பன ஒப்புயர்வற்ற நாடகங்களாகும்.

4.0 நிறைவுரை

இதுவரை ஆராய்ந்தனவற்றிலிருந்து இன்றும் யாழ்ப்பாண மக்கள் மத்தியில் உயிர்த்துடிப்புடன் காணப்படும் மரபு வழி நாடகங்களாக வடமோடி, தென்மோடி, காத்தவராயன் கூத்து, இசை, நாடகம், வசந்தன் கூத்து எனபன உள்ளன. இவற்றைப் பேணிப் பாதுகாக்கும் பணி இப்பொழுது துரிதமாகச் செயற்படுகிறது.

அடிநிலை மக்களாலும், கிராமப்புறப் பாமர மக்களாலும் மட்டும் பேணப்பட்டு வந்த நாட்டார் கூத்து ஆடல்மரபினை இப்பொழுது கற்றோரும், நாடக ஆராய்ச்சியாளர்களும் பேணத் தொடங்கியுள்ளமை நல்லதோர் அறிகுறியாகும்". 1991 ஆம் ஆண்டு தொடக்கம் ஆடப்படும் நாட்டார் கூத்துக்களிலெல்லாம் ஆடல் மரபு மேலோங்கி நிற்பதைக் காணலாம். இதற்கு வட்டுக்கோட்டை நாகப்பு குழுவினர், கலாநிதி காரை செ. சுந்தரம்பிள்ளையின் ஆசிரிய மாணவர்கள், மற்றாஸ் மயில் குழுவினர், யாழ் திருமறைக் கலாமன்ற மேடையில் நாட்டுக் கூத்து விழாவின்போது, அண்மையில் மேடையேற்றிய நாட்டுக் கூத்துக்கள் தக்க சான்றுகளாகும்.

உசாத்துணை நூல்கள்

குமாரசுவாமி. வ., கதிரமலைப்பள்ளு, சென்னை (1935
கேசவன். கே., பள்ளு இலக்கியம், சிவகங்கை, தென்னிந்தியா 1991
சுந்தரம்பிள்ளை. காரை செ., ஈழத்து இசைநாடக வரலாறு,யாழ்ப்பாணம் (1990)
சுந்தரம்பிள்ளை. காரை செ., வட இலங்கை நாட்டார் அரங்கு, கலாநிதி பட்டத்திற்குரிய ஆய்வுக் கட்டுரை. தட்டச்சுப் பிரதி,யாழ் பல்கலைக் கழகம் 1990)
சொக்கலிங்கம், க.., ஈழத்து தமிழ் நாடக இலக்கிய வளர்ச்சி, தமிழ் நாடகத்தின் தோற்றமும் வளர்ச்சியும், சென்னை, 1972
மௌனருகு. சி., பழையதும் புதியதும, மட்டக்களப்பு (1992) 32-51
வானமாமலை. ந.,காத்தவராயன் கதைப்பாடல், மதுரை 1972
வானமாமலை. ந., காத்தவராயன் கதைப்பாடல், மதுரை 2, 1971
வித்தியானந்தன்,சு., தமிழியற் சிந்தனைகள், யாழ்ப்பாணம் 1979
Goonatilleka M.H., Nadagama, Delhi 1984
Houpert A., South Indian Missaon, Trichinopoly 1937
Obeyesekere. Gananath., The Cult of Goddess, Chicago & London 1984
Picchio., History of Portugese Theartre (Translation) Lisbon 1964

கட்டுரை

சுந்தரம்பிள்ளை காரை. செ., காரைநகரும் காத்தான் கூத்தும் முரசொலி, யாழ்ப்பாணம் -29-3-1987

பேட்டி காணப்பட்டோர்

ஆரம்மாஸ்டர்.ஈ பாஷையூர், யாழ்ப்பாணம்
கணக்கர் அண்ணாவியார்காரைநகர்
தம்பிராசா. எஸ்., ஆனைக்கோட்டை
துரைசிங்கம், எம். எம்., யாழ்ப்பாணம்
முருகேசு ஆராய்ச்சி., செட்டிகுளம்
முருகேசு, க., அல்வாய்
வைத்தீஸ்வரக்குருக்கள்.,காரைநகர்

ජාතික සමගිය හෙළි කරන දිගාමඩුලු ජනකවි

ගුණසේකර ගුණසෝම

අම්පාර නගරය කේන්ද්‍රකර ගත් දිගාමඩුල්ල නැගෙනහිර පළාතහේ දකුණු දෙස පිහිටා ඇත. මෙය පුරාණ රෝහණ රාජ්‍යයේ කොටසකි. එහි වත්මන් පානම් පත්තුව පුරාණ මාගම පිහිටි පෙදෙස යැයි බොහෝ උගතුන් දරණ මතයයි.

කුඩුම්බිගල, බඹරගස්තලාව, මහුල් මහා විහාරය, මුහුදු මහා විහාරය, කරඳහෙල විහාරය, මහා නුග්ගල චෛත්‍යය, දීඝවාපිය, පියංගල, බුද්ධංගල ආදී රුහුණේ උරුමය කියාපාන දිගාමඩුලු ඉපැරණි සාධකයන්ය. දිගාමඩුල්ලෙන් මෙතෙක් හමුවී ඇති ලෙන් ලිපි හා ශිලා ලිපි වල එකතුව සිය ගණනකි. එය දිගාමඩුලු ඓතිහාසික උරුමයේ තවත් සාධකයක් වේ.

ගල්ඔය, හැඩඔය, විලඔය, කුඹුක්කන් ඔය ආදී සොබාදහමේ දියවරක් පහස ලබන දිගාමඩුලු කෙත් බිම් රටට බත සපයයි. කුමන, ලාහුගල, ගල්ඔය, දිගාමඩුලු වන පෙත් සතා සිව්පාවාට සෙවන සදයි.

දිගාමඩුල්ලේ පානම් පත්තුව, වැව්ගම් පත්තුව, බින්තැන්න පත්තුව ආදී ප්‍රදේශවල සිංහල ජනතාව බහුලව වෙසෙන ජනවාස පිහිටා ඇත. එහෙත් එහි නැගෙනහිර පිහිටි වෙරළබඩ තීරයේ කල්මුනේ සිට පොතුවිල් දක්වා වූ ප්‍රදේශවල අසිංහල ජනතාව බහුල ලෙස වාසය කරත්.

දිගාමඩුල්ලේ සිංහල හා අසිංහල ජනතාව ඇත අතීතයේ සිටම ජාතික සමගියෙන් කල් ගෙවා ඇති බව ඔවුන්ගේ ජනශ්‍රැති අධ්‍යයනයෙන් හෙළිවේ. දිගාමඩුල්ලේ ජන කවිය එයට කදිම සාක්ෂියකි.

එද දිගාමඩුලු ජන කවියාගේ මුවින් ගැයුන කවි තුළ මෙම ජාතික සමගියේ මං සලකුණු කෙසේ සනිටුහන් වී තිබේ ද යන්න විමසා බැලීම වැදගත් ය.

මෙහි ජනතාවගේ ජාතික සමගිය පමණක් නොව එහි ජන කවියාගේ අපූරු ප්‍රතිභාව ප්‍රකට කරන කවියක් පහත දැක්වේ.

තලයිම් තලමුඩියම් කිතුලක මල	සේමා
උඩයිම් තඩයිම් රණ ගිරවිගෙ කුඩ	සේමා
ඉරවුම් පගලුම් නිදි නැත මගෙ පුරුදු	ළමා
නීනුම් නානුම් එක යහනක ඉඳිමු	ළමා

අසිංහල තරුණියක් කෙරෙහි පෙම් සින පහළ වූ සිංහල තරුණයකු ඒ බව ඇය හට පැවසූ අයුරු මෙම කවියෙන් කියවේ. දෙමළ හා සිංහල වහර උපයෝගී කරගනිමින් තම හදවතේ උපන් පෙම් සිතිවිල්ල කවියට නැගීම මෙහි සුවිශේෂ ලක්ෂණයකි.

තරුණියගේ වරලස කිතුල් මලක් සේ දකින කවියා ඇගේ ඇවිදුම හා ගමන රණ ගිරවියකගේ තුඩට උපමා කර ඇත. (තලයිම් - හිස, තලමුඩියම් - කොන්ඩය , උඩයිම් - ඇවිදුම, නඩයිම් - ගමන)

බොහෝ කවීන් සේ මෙම කවියා ද තරුණියගේ වරලස කිතුල් මලකට උපමා කළ ද ඇගේ ඇවිදුමත් ගමනත් රණ ගිරවියකගේ තුඩ සේ දකියි. රක්ත වර්ණ වස්ත්‍රයෙන් සැරසී සිටින ඇගේ දහකාර ගමන දකින කවියාගේ සිහියට නැඟී ඇත්තේ රණ ගිරවියකගේ තුඩකි. මෙයින් අපේ මනසේ වුව ද ඇදී යන්නේ රණ ගිරවියකගේ තුඩ මෙන් රත් පැහැති ඇවිදුමෙන් සැරසී සිත් වසඟ කරන එවන් හැඩගත් පුළුල් උකුළක් ඇති තරුණියක් දහකාරව ගමන් ගන්නා විලාසයකි.

මෙම තරුණිය දකින අපේ ජන කවියාගේ දෙනෙතට රෑ දවල් දෙකෙහි ම නිදි නැතිවීම පුදුමයක් නොවේ. පෙර දින සුපුරුදු නිදි දෙවිදුව අද තමන් වෙත නොඑන බව 'ඉරවුම් පගලුම් නිදි නැති මගේ පුරුදු ළමා . . . ' යනුවෙන් ඔහු පවසයි. (ඉරවුම් - රෑ, පගලුම් - දහවල්)

තම හදවතේ ලැගුම්ගත් මෙම තරුණිය එයින් පලවා හැරීමට වෙර නොදරන අප ජන කවියා නිදි දෙවිදුව පලවා හරිමින් තරුණියට පවසන්නේ කුමක් ද ? 'නීනුම් නානුම් එක යහනක ඉඳිමු ළමා . . . ' යනුවෙනි. (නීනුම් - ඔබත්, නානුම් - මමත්) ඔබත් මමත් එක යහනක ඉඳිමු යැයි ඔහු ඇයට ආරධනය කරයි.

අද ජාතිවාදී යුද ගින්නෙන් දැවෙන දිගාමඩුල්ලේ එදා සිංහල තරුණියකුගේ සිතෙහි අසිංහල තරුණියක් කෙරෙහි පෙම් සිතිවිලි පහළ වූවා පමණක් නොව තමන් හා විවාහයකට පවා ඔහු ආරාධනා කිරීමට තරම් ජාතික සමගිය තහවුරුවී තිබූ බව මෙම ජන කවිය අපට හඬගා කියයි.

පහත දැක්වෙන්නේ දිගාමඩුල්ලේ ජන කවි අතර එන තවත් කවියකි.

'කයිල වන්නියෙන් ආ දැයි දෙමළ	පැටී
ඉනෙන් බඩෙන් කොන්ඩෙන් ලස්සයක්	වටී
ඉනට රෙද්ද ඇතුවානම් රටක්	වටී
දෙවියෝ රූක දියන් මා දුටු දෙමළ	පැටී'

ජන කවියා දුටුවේ දෙමළ පැටික්කියකි. නෙත් සිත් පැහැර ගන්නා හුරු බුහුටි ගැටිස්සිය දිගාමඩුලු ගැමියාට පැටික්කියකි. ඇගේ රූ සපුව ඔහු වසඟයට ගෙන ඇත. ඉනෙන් බඩෙන් කොණ්ඩෙන් ලස්සයක් වටී යැයි ඔහු පවසන්නේ එබැවිනි. බෙහෝ කවීන් නොදකින කාන්තාවගේ උදර පෙදෙසේ සුන්දරත්වය ද ඔහු දැක ඇත. ගැමියා යමක තම වටිනාකම අගයමින් තබන ඉහළ ම ලන්සුව ලක්ෂයකි. අපේ ජන කවියා ද දෙමළ පැටික්කිය රූ සපුවෙන් අග කැන්පත් බව පල කරන්නේ එලෙස ය. ඒ සමගම ඔහු ඇය හැඩ වැඩ කර මනසින් දකී. ඉනට රෙද්ද ඇතුවා නම් ඇය තවත් ලස්සනය. සුන්දරය. එවිට රටක් වටින්නේ යැයි ඔහුට සිතෙයි.

ඇය පැමිණියේ කොහි සිටදැයි නොදන්නා කවියාට, කයිලවන්නියෙන් ඇය පැමිණියේ දැයි ප්‍රශ්නයකි. තමන් නාඳුනන මෙම දෙමළ පැටික්කිය රූක දෙන ලෙස ඔහු දෙවියන්ගෙන් අයැද සිටියි.

එහෙත් කුරිරු මිනිස් ඝාතන සිදුවෙමින් වාර්ගික යුද්ධයක් දසක දෙකක් කරා ඇදී යන වර්තමානයේ අප ජනකවියා මෙන් මානව දයාවෙන් පිරී තම හස්තය ජාතික සමගිය උදෙසා දිගු කරන්නන් අද වඩ වඩාත් අප සමාජයට දැඩි සේ අවශ්‍ය වී ඇත.

සිංහල, දෙමළ පමණක් නොව මුස්ලිම් ජාතිකයින් සමග එදා දිගාමඩුලු ගැමියා සමගියෙන්, සහෝදරත්වයෙන් ජීවත් විය. මුස්ලිම් ජාතිකයිනට පවා යොවුන් හදවත්වලින් ආදරය පිදීමට තරම් හදවත් පිවිතුරු ය. පටු ජාතිභේදයෙන් මුසපත් නොවී තිබිණ. ඒ බව ප්‍රකට කරන කවි දිගාමඩුල්ලේ ජනකවි අතර වේ.

කන්ඩ සොඳ කෑම ඉඳිඅප්පන්	කෑම
බොන්ඩ සොඳ බීම රා කංසා	බීම
යන්ඩ සොඳ පාර හම්බන්තොට	පාර
බලන්ඩ සොඳ මූණ මගුලානගෙ	මූන

මගුලානා (මවුලානා) නම් මුස්ලිම් ජාතික තරුණියකු කෙරෙහි පෙම් සිතිවිලි පහළ වූ තරුණියක් ඇගේ එම ආදරය විඳදරා ගන්නේ එවන් කවියකිනි.

දෙමළ, මුස්ලිම් පමණක් නොව අන්‍ය ජාතිකයන් සමග ද දිගාමඩුලු ගැමියා එකසේ ආදරය, කරුණාව පිරි මානව දයාවකින් ජීවත් විය. සියලුම ජාතිකයින් සමග ජාතික සමගියේ පවුරු ගොඩනගා ඇත.

හම්බන්තොට ඉඳල ආ ජාවෙකුට තරුණියක් පෙම් බඳී. ඔහු මිල මුදලින් පොහොසත් ය. තම දියණිය ඔහුට පෙම් කිරීම පිළිබඳ ව පියා උරණ වෙයි. මෙහි දී පියා උරණ වන්නේ ඔහු ජාවෙක් නිසා නොවේ. මුස්ලිම් ජාතික දිළිඳු සෙයියදු තරුණයා හා පෙමින් බැඳී සිටි ඇය මිල මුදලින් පොහොසත් ජවෙකු සමග පෙම් හබයක පැටලීම ගැන ය. මේ කෙරෙහි වියරු වැටෙන පියා සෙයියාදු නැමති මුස්ලිම් තරුණයා සමග ගමෙන් පිටමං වී යන ලෙස තම දියණියට තර්ජනය කරයි.

මෙහිදී අපට පැහැදිලි වන එක් කරුණකි. දෙමළ, මුස්ලිම් හෝ ජා වේවා ඕනෑම ජාතිකයෙකු සමග දිගාමඩුලු ගැමියා සමගියෙන් ජීවත් විය. සිංහල, දෙමළ, මුස්ලිම් හෝ ජා යනුවෙන් ජාති භේදයක් තිබුණි නම් පෙර සඳහන් තරුණිය ජා ජාතිකයෙකුට පෙම් කරයිද ? එසේ වූවා නම් ජාවා අමතක කර දමා සිංහලයෙකු සමග දීග කන ලෙස පියා දියණියට උපදෙස් දීමට ඉඩ තිබිණ. එහෙත් පියා පවසන්නේ ඇගේ පෙර පෙම්වතා වූ මුස්ලිම් ජාතික සෙයියාදු නම් දිළිඳු තරුණයා සමග ගමෙන් පිටමං වන ලෙසය. එත් පොහොසත් කමින් අනූන ජාවා දිළිඳු සෙයියාදුට වින කරනු ඇතැයි යන බිය පියාගේ සිතෙහි උපන්නට ඇත.

එද එවැනි ජාතික සමගියේ බල පුවුරු බැඳ සිටි දිගාමඩුලු ගැමියෝ අද රුදුරු ත්‍රස්තවදීන්ගේ ලේ පිපාසය සංසිඳවීමට ගොදුරු වී සිටිති. ඔවුන් තම ජීවිත වලින් අද එසේ වන්දි ගෙවීමට සිදුවීම තමන්ට ඉමහත් සරදමක් යැයි දිගාමඩුලු ජන කවියා අද සිටියේ නම් සිතනු ඇත. එද දිගාමඩුලු පැවසූ මිශ්‍ර ආවාහ විවාහයන් මෙද ජාතික සමගියේ බල පුවුර ඉදි කිරීමේ අත්තිවාරම වූයේ නම් මෙම වර්ගවාදී යුද ගින්න මෙසේ ඇවිලී නොයනු ඇත.

සිංහලයින් පමණක් නොව අසිංහලයින් ද ඔවුන් එකිනෙකා ජතික සමගියේ බල පවුර බැඳීමට දයක වූ අයුරු මෙම දිගාමඩුලු ජනගී කාණ්ඩයෙන් ද පැවසේ.

උස් පිල පිට පැදුර දමා - පායි කොණ්ඩුවා
සෙම්බුවකට වතුර දමා - තන්නි කොණ්ඩුවා
පිහානාකට බත් බෙදලා - සෝරු කොණ්ඩුවා
කොණ්ඩුව මගලේ කොණ්ඩුවා

ජන කවියා තම නිවසට පැමිණි සිංහල අමුත්තා පිළිගත්තේ ඉමහත් ආදරයෙනි: ගෞරවයෙනි : භක්තියකිනි. ගැමි ගෙදරට පැමිණෙන ලෙන්ගතු වූ අමුත්තන් සඳහා අසුන් පනවන ස්ථානය උස් පිලයි. තම සිංහල අමුත්තා වෙනුවෙන් එහි අසුන් පැනවීමට පැදුර (පායි) ගෙන එන ලෙස (කෙණ්ඩුවා) ඔහු තම දියනියට (මාගලේ) පවසයි. එපමණක් නොව ඔහු අමුත්තා හට ආහාරයෙන් සංග්‍රහ කිරීමට ද සූදනම් වෙයි. පිහානකට බත් (සෝරු) බෙද සෙම්බුවකට වතුර (තන්නි) ගෙන එන ලෙස දියණියට පවසන්නේ එබැවිනි.

එහෙත් අද එසේ සිංහලයෙකුට ආගන්තුක සත්කාර කිරීමට සැදී පැහැදී සිටින අසිංහලයෙකු අද යුද ගිනි ඇවිලෙන මෙම දිගාමඩුල්ලේ සිටීද යන්න සැක සහිත ය. එමෙන් ම එසේ අසිංහලයෙකුගේ නිවසකට අමුත්තකු ලෙස ගොඩ වදින සිංහලයෙකු සිටීද යන්න පිළිබඳව ඊට නොදෙවෙනි සැකයක් අප සිත් තුළ ජනිත කරයි.

වෙනත් බසක් කතා කරන්නකු දෙස බියෙන්, සැකයෙන්, වෛරයෙන් බලන එමෙන් ම එකිනෙකා මරා ගනිමින් කල් පවතින යුද ගින්නකින් රටම ගිනිගෙන මානව දයාව හලු කර දමා ඇති මෙම සමයෙහි දිගාමඩුලු ජනකවීන් දිවි ගෙවූ ඒ සෑබෑම මිනිසුන් පිරී සමාජය නැවත ගොඩ ගැනීම අද අපේ යුගයේ මෙහෙවරකි.

(මෙහි ජනකවි උපුටා ගැනීම මෙම ලේඛකයාගේ මුද්‍රණයේ පවතින පානම් පත්තුවේ ජනකවි කෘතියෙනි)

திருகோணமலை நாட்டார் வழக்காற்றியல்

பா. சுகுமார்

திருகோணமலை மாவட்டம் வடக்கே தென்னமரவாடி தொடக்கம் தெற்கே வெருகல் வரையும் மிக நீண்ட பிரதேசத்தை உள்ளடக்கியுள்ளது. இதன் வடக்கெல்லையாக யாழ்ப்பாணமும், தெற்கெல்லையாக மட்டக்களப்பும், கிழக்கெல்லையாக கடலும், மேற்கெல்லையாக பொலநறுவை, அநுராதபுர மாவட்டங்களும் அமைந்துள்ளன. திருகோணமலைக்கிராமப் பகுதிகள் நாட்டார் வழக்கியல் கூறுகள் நிரம்பியனவாகக் காணப்படுகின்றன. குறிப்பாக திருகோணமலை நகருக்கு வடக்கேயுள்ள நிலாவெளி, கும்புறுப்பிட்டி, குச்சவெளி, திரியாய், தென்னமரவாடிபோன்ற கிராமங்களும் தெற்கே சேனையூர், சம்பூர், தோப்பூர், மல்லிகைத்தீவு, மேன்காமம், கங்குவேலி, கிளிவெட்டி, பள்ளிக்குடியிருப்பு, இளக்கந்தை, நல்லூர், மட்டப்புக்களி, இலங்கைத்துறை, மாவடிச்சேனை, ஈச்சிலம்பற்றை, முட்டுச்சேனை, வெருகல் போன்ற கிராமங்களும் மேற்கேயுள்ள ஆலங்கேணி, கிண்ணியா, தம்பலகாமம் போன்ற கிராமங்களும் நாட்டாரியல் ஆய்வுகளுக்கு உட்படுத்தப்பட வேண்டியனவாய் உள்ளன.

இக்கிராமங்களின் சமூக அமைப்பில் பல்வேறு சாதியின வகுப்பினர் முக்கியம் பெறுகின்றனர். பல கிராமங்கள் தனித்தனி சாதியினருக்குரிய கிராமங்களாக உள்ளன. சில கிராமங்கள் இரண்டு மூன்று சாதியினர் கலந்து வாழ்கின்றனவாய் உள்ளன. ஆனால் பெரும்பாலான கிராமங்கள் தனித்தனிச் சாதியாரின் கட்டமைப்பைப் பேணுவனவாகவே காணப்படுகின்றன. பல்வேறு சாதியினர் இக்கிராமங்களில் வாழ்ந்தபோதும் சாதி அடிப்படையிலான கலவரங்கள் ஏற்படாமை இம்மக்களது சமூக இயைபுத் தன்மையை வலியுறுத்தி நிற்கிறது.

கரையார், வெள்ளாளர், திமிலர், பறையர், தட்டார்போன்ற சில குறிப்பிட்ட சாதியினரே இக்கிராமங்களில் வாழ்கின்றனர். காட்டுப்பகுதிகளை அண்டிய சில கிராமங்களில் இலங்கையின் பூர்வ குடிகளான வேடுவர் வாழ்கின்றனர். இவர்கள் பற்றிய தனியான ஆய்வு மேற்கொள்ளப்படுகின்ற பொழுது திருகோணமலை மக்களின் தனித்துவமும், வரலாற்று மூலமும் மேலும் தெளிவாக்கப்படும்.

திருகோணமலை மக்களது நாட்டார் வழக்கியல் பற்றி நாம் ஆராயத் தொடங்குமுன் இம்மக்களின் சமூகப் பொருளாதார முக்கியத்துவம் பற்றி அறிய வேண்டியது அவசியமான ஒன்றாகும். பெரும் காட்டு நிலப்பரப்பும் கந்தளாய்க் குளமும் அதனை அடியொற்றிய பல நன்னீர்க் குளங்களும், மகாவலி நதியும் அதனோடு இணைந்த பெரும் வயல் நிலப்பரப்பும் கிழக்கே விரிந்துள்ள கடல் நிலப்பிரதேசமும் ஆங்காங்கே தரை நீட்டிக் கொண்டிருக்கின்ற மலைக்குன்றுகளும், திகோணமலையின் வளத்தைச் சுட்டி நிற்கின்றன. திருகோணமலை நாட்டாரிடையே பாரம்பரியமாக வழங்கும் தொழில்கள் விவசாயமும், மீன்பிடியுமாகும். இந்த இரண்டு தொழில்களுமே தமிழர்கள் மத்தியில் கணிசமான செல்வாக்கைப் பெற்றுள்ளன.

ஆனாலும் விவசாயத் தொழிலே இம்மக்கள் மத்தியில் செல்வாக்குடையதாக இருக்கின்றது. சேனைப்பயிர்ச்செய்கை, பொற்கொல்ல வேலை என்பனவும் இம்மக்களுடைய பாரம்பரியத் தொழில்களாக உள்ளன.

யாழ்ப்பாண நாட்டாரிடையே.காணப்படுவதைப் போல அவ்வச் சாதியினருக்கென்று தொழில்கள் இங்கு இறுக்கமானதாக இல்லை. இங்கு மீன்பிடி, வேளாண்மையாகிய இரண்டு தொழில்களிலும் எல்லாச் சாதியினருமே பரவலாக ஈடுபடுகின்ற ஒரு பண்பை நாம் பார்க்கிறோம். அத்தோடு தீண்டாமை பற்றிய கோட்பாடுகளோ, அதுசார்ந்த ஏனைய மரபுகளோ இம்மக்களிடையே இறுக்கமானதாக இல்லையென்றே சொல்ல வேண்டும். மூதூர்ப் பிரதேசத்தில் வாழுகின்ற வேடுவ மக்கள் இன்னமும் தங்களது பாரம்பரியத் தொழில்களான தேன் எடுத்தல், வேட்டையாடுதல் ஆகியவற்றைக் கடைப்பிடிக்கின்றனர்.

மட்டக்களப்பு நாட்டாரிடையே காணப்படுவதைப்போல இங்கும் ஒவ்வொரு சாதியினருக்கும் இடையில் குடிமுறை காணப்படுகிறது. ஒவ்வொரு குடிக்கும் சில தனித்துவமான நடைமுறைகள் உள்ளன. பெண்வழித் தொடர்பே இங்கு பிரதானமாய் உள்ளது. தாய்வழி முறையிலான குழும முறையே இங்கு கடைப்பிடிக்கப்படுகிறது. இவர்களது சடங்குகள் நம்பிக்கைகளில் தாய்வழிச் சமுதாயத்தின் எச்ச சொச்சங்களைக் காணக்கூடியதாக உள்ளது.

திருகோணமலை நாட்டாரிடையே காணப்படும் நாட்டார் வழக்கியல் கூறுகளை விளக்க முற்படுகையில் நான்கு அம்சங்களை நாம் பிரதானப்படுத்திப் பார்க்கலாம்.

1. சடங்குகள்
2. சிறுதெய்வ வழிபாடுகள்
3. நாட்டார் பாடல்கள்
4. கூத்து

சடங்குகள்

திருகோணமலை நாட்டாரிடையே ஒரு மனிதனின் பிறப்புத் தொடக்கம், இறப்பு வரை பல்வேறு வகையான சடங்காசாரங்கள் கடைப்பிடிக்கப்படுகின்றன. வைத்தியசாலை வசதிகள் இல்லாத இடங்களில் குழந்தை பிறக்கின்ற பொழுது குழந்தை பிறப்பையொட்டி பல சடங்குகள் உள்ளன. வீட்டில் ஆண்பிள்ளை பிறந்தால், வீட்டிற்கு மேலாக உலக்கையையும், பெண்பிள்ளை பிறந்தால் விளக்குமாற்றையும் ஏறிவார்கள். இது பிள்ளையினுடைய பிறப்பை அயலவர்களுக்குத் தெரிவிக்கும் ஒரு சடங்காக இருக்கலாம் போல் தெரிகிறது. குழந்தை பிறந்து நாலாம் நாள் மருங்கை என்ற சடங்கு உறவினர்களை அழைத்து விருந்து கொடுப்பதாக அமைகிறது. இதில் மிக நெருங்கிய உறவினர்களே கலந்து கொள்வர். தொடர்ந்து குழந்தையின் வளர்ச்சிப் பருவங்களில் பல்லுக் கொழுக்கட்டை கொட்டுதல், தொட்டிலிடுதல், சோறு தீத்துதல், அறுநாண்கொடி கட்டுதல், காது குத்தல், ஏடு தொடக்குதல் போன்றவை முக்கியமாவைகளாய் உள்ளன. பெண் குழந்தைகள் பருவமடைகின்ற பொழுது நிகழ்த்தப்படுகின்ற பூப்பு நீராட்டற் சடங்கு முக்கியமானதாய் உள்ளது. ஆண் பிள்ளைகளுக்கும் அவர்கள் வயதுக்கு வந்தமை அறிவிக்க கடுக்கன் பூட்டுதல் சடங்கு நடைமுறையில் இருந்துள்ளதை நாம் மனங்கொள்ள வேண்டும்.

திருமண நடைமுறைகளிலும் சில சடங்குகள் கடைப்பிடிக்கப்படுகின்றன. சொந்த மச்சாள் முறையுள்ளவர்களுக்குக் குழந்தை பிறக்கின்ற பொழுது சாணாணக் கூறை போடுகின்ற வழக்கம் காணப்பட்டது. ஆனால் தற்போது அருகியே காணப்படுகின்றது. திருமணத்திற்கு

பெண் கேட்டுப்போகும்போது வித்தியாசமான உணவு வகைகளின் மூலம் வெளிக் காட்டப்படுகின்றது. பெண் வீட்டார் மாப்பிள்ளை வீட்டுக்குப் போகும்போது கொழுக்கட்டையும், மாப்பிள்ளை வீட்டார் பெண் வீட்டுக்குப் போகும்போது புட்டுக்களி யும் கொடுத்து திருமணப் பேச்சு நடத்துவர். இவற்றைவிட திருமணம் நடைபெறுகின்ற பொழுது ஆரிய முறையிலிருந்து மாறுபட்ட முறைகளும் காணப்படுகின்றன. மரணச் சடங்கிலும் பல தனித்துவமான தன்மைகள் காணப்படுகின்றன. ஒருவர் இறந்தவுடன் நெருங்கிய உறவினர்களுக்கு உறவினர்களே போய்ச் சொல்லுதல், பெரும்பாலான கிராமங்களில் இன்றும் புதைக்கின்ற வழக்கமே காணப்படுகின்றது. புதிதாகப் பாடை கட்டியே இறந்தவரைச் சுடலைக்கு எடுத்துச் செல்லும் முறை இன்றும் காணப்படுகிறது. பாடை கட்டுவதற்கு சில குறிப்பிட்ட மரங்களே பயன்படுத்தப்படுவதும் குறிப்பிடத்தக்க அம்சமாகும்.

இச்சடங்குகளை விட தொழில்முறை சார்ந்த சடங்குகளும் காணப்படுகின்றன. தென்னங்கன்றுகளில் முதல் முதல் பாழை வரும்போது பூப்பு நீராட்டு விழாப்போல் நடத்துவர். முதன் முதலாக தொழில் தொடங்குகின்ற பொழுது புதுப் பொங்கலிட்டு ஆரம்பிக்கின்ற பழக்கம் இன்றும் உள்ளது. வேளாண்மை வெட்டுகின்ற பொழுதும், சூடடிக்கின்ற பொழுதும் பல சடங்காசாரங்கள் பேணப்படுகின்றன. இவையெல்லாம் தனித்தனியே ஆராயப்பட வேண்டியவையாகும். மீன்பிடிப்பவர்கள் மத்தியிலும் அவர்கள் தொழிலோடு சம்பந்தப்பட்ட சடங்குகளை இன்றும் காண முடியும். புதிதாகத் தோணிவிடுதல், வலைபோடுதல், பருவ மாற்றங்களுக்கு ஏற்ப முதன்முதல் தொழிலை ஆரம்பித்தல் என்பனவற்றிலும் பல சடங்குகள் கையாளப்படுகின்றன.

சிறுதெய்வ வழிபாடு

இங்குள்ள நாட்டாரிடையே பல்வேறுவிதமான சிறுதெய்வ வழிபாடுகள் காணப்படுகின்றன. உயர்மரபு வழிபாட்டை விட சிறுதெய்வ வழிபாடே மக்களிடையே செல்வாக்குடையதாகவும், வாழ்க்கையோடு இணைந்ததாகவும் காணப்படுகின்றது. பல்வேறு வகையான சிறுதெய்வ வழிபாடுகள் காணப்படுகின்றன. கண்ணகி வழிபாடும் மாரியம்மன் வழிபாடும் இங்கு பிரதானமாகக் காணப்படுகின்ற அதே வேளையில் வீரபத்திரன் வழிபாடும் முக்கியமானதாகக் காணப்படுகின்றது. அத்தோடு இலங்கையின் வேறு பகுதிகளில் காணப்படாத வீரவாகு வழிபாடும் வன்னித் தெய்வ வழிபாடும் இங்கு சிறப்பானவைகளாகும். இங்கு நடைபெறுகின்ற சிறுதெய்வ வழிபாடுகளை மூன்று பிரிவாகப் பிரிக்கலாம்.

1. வீடுகளில் நடைபெறுகின்ற வழிபாட்டு முறை
2. கிராமத்துக்குள்ளேயே நடைபெறுகின்ற வழிபாடு
3. கிராமத்துக்கு வெளியே நடைபெறுகின்ற வழிபாடு

வீடுகளில் நடைபெறுகின்ற வழிபாடு

வீடுகளில் நடைபெறுகின்ற வழிபாடுகளைப் பார்க்கின்றபோது இதில் பலவித தன்மைகள் உள்ளன. ஒவ்வொரு தெய்வத்துக்கும் ஒவ்வொரு வகையான உணவுப் பொருட்களும், வெவ்வேறு வகையான பூசை முறைகளும் காணப்படுகின்றன. வீட்டில் நடைபெறுகின்ற

பூசையை மடைவைத்தல் என அழைப்பர். இந்த மடையை நாம் மூன்று வகையாகப் பார்க்கலாம்.

1. பூ மடை
2. பலகார மடை
3. பொங்கல் மடை

பூமடை என்கின்ற பொழுது வெறுமனே வெற்றிலை பாக்கு வாழைப்பழம் ஆகியன வைத்து வழிபடுதல். பலகார மடையில் மோதகம், கொழுக்கட்டை, ரொட்டி ஆகியன வைத்து வழிபடுதல். பொங்கல் மடை என்கின்ற பொழுது பானை வைத்து பொங்கிப் படைத்து வழிபடல். இந்த மூன்று வகையான மடைகளுக்கும் அதில் பங்குபற்றுபவர்களுடைய தொகை கூடிக்கொண்டே போகும்.

பேச்சி அம்மன் என்ற தெய்வத்துக்கு பல்வேறு விதமான மாமிச, மச்ச உணவுகளும் படைக்கப்பட்டு பூசை நடைபெறும். இதே போல் வீரவாகுவுக்கு வைக்கப்படுகிற மடையிலும் கோழி சமைக்கப்பட்டு படைக்கப்படுதலை நாம் இங்கு காணலாம். வீட்டில் நடைபெறுகின்ற மாரியம்மன் வழிபாட்டில் முக்கியமான அம்சம் கரையல் கொடுத்தலாகும். இந்தக் கரையல் கொடுத்தல் நிகழ்ச்சியில் ஊரில் உள்ளவர்கள் பெரும்பாலும் பங்கு பெறுவர். இந்நிகழ்ச்சியில் காத்தவராயன் வழிபாடு முக்கியப்படுகிறது. அத்தோடு இங்கு கொடுக்கப்படுவது பழைய சோற்றில் தயிர் வாழைப்பழம் ஆகிய கலந்த உணவாகும். இது இப்பிரதேச மக்களுக்கேயுரிய தனித்துவமான வழிபாடு எனக் கருத இடமுண்டு.

1. பத்தினியம்மன் வேள்வி
2. வீரபத்திரன் வேள்வி
3. பத்திரகாளி வேள்வி
4. அம்மச்சியம்மன் வேள்வி

எனப் பல வேள்விகள் நடைபெறும். இதில் மடைப் பெட்டியெடுத்தல், தண்ணீர் அள்ளல் என படிப்படியான சடங்குகளைத் தொடர்ந்து இறுதியில் வேள்வி நடைபெறும். இந்த வேள்விகள் ஊரில் நோய், துன்பம் ஆகியன வரக்கூடாது என்ற நம்பிக்கையில் தெய்வங்களை வேண்டிச் செய்யப்படுவனவாகும். தொடர்ச்சியாக இரண்டு நாட்கள் நடைபெறும் வேள்வியின் இறுதியில் பெரும்பாலானவர் தெய்வமேறி ஆடுவர். இந்த வேள்வியில் ஊரின் பாதுகாப்பு பிரதானமாகக் கருதப்படும். ஊர் செழிக்க வேண்டும் என்று குறிப்பிட்ட தெய்வத்திடம் வேண்டுதல் செய்வர். இந்த வேள்விகளை விட நவராத்திரி நாட்களில் நடைபெறும் கும்ப வழிபாடு திருகோணமலைக்கே சிறப்பான ஒன்றாகக் கருதப்படுகிறது.

நவராத்திரியின் ஆரம்ப நாளில் கும்பம் வைக்கப்பட்டு ஒன்பது நாட்கள் பூசைகள் நடைபெற்று இறுதிநாளில் கும்பங்கள் ஊர்வலமாக எடுத்து வரப்பட்டு இறுதியில் கடலில் கும்பங்களைச் சொரிகிற மரபு காணப்படுகிறது. இந்தக் கும்பம் சிறப்பாக சாம்பல்தீவு, தம்பலகாமம், சேனையூர் போன்ற கிராமங்களிலும் திருகோணமலை நகரத்திலும் காணப்படுகிறது. இலங்கையின் வேறு எந்தப் பகுதியிலும் இந்தக் கும்ப வழிபாடு காணப்படவில்லையென்றே சொல்ல வேண்டும். இதன் மூலத்தையும் அதற்கான சமூக அடிப்படைகளையும் ஆராய்ந்து அறிய வேண்டியது அவசியமான ஒன்றாகும். இந்த வழிபாட்டில் முழுச்சமூகமே பங்கு கொள்கின்ற ஒரு பண்பை நாம் காணலாம்.

கிராமத்துக்கு வெளியே நடைபெறுகின்ற வழிபாடு

1. வன்னித் தெய்வ வழிபாடு
2. நாயன்மார் வழிபாடு
3. வைரவர் வழிபாடு
4. வதனமார் வழிபாடு

வன்னித்தெய்வ வழிபாடும், வைரவர் வழிபாடும் வயலோடு தொடர்புடையவை. வன்னி என்பது வயலோரங்களில் வளருகின்ற ஒரு மரம். இந்த மரத்துக்குக் கீழேயே பொங்கலிட்டு இந்த வழிபாடு நடைபெறும். வைரவர் வழிபாடானது வயல்வெட்டி, சூடு அடித்து முடிந்த பின்பு விளைச்சலின் சந்தோஷத்தைப் பகிர்கின்ற ஒரு வழிபாடாகக் காணப்படுகிறது. இங்கு மது, கஞ்சா என்பன பாவிக்கப்படுவது சங்ககால மரபை நமக்கு ஞாபகப்படுத்துகின்றது. நாயன்மார் வழிபாடும், வதனமார் வழிபாடும் மாடுபிடித்தலோடு தொடர்புடையன. இதிலும் உரு ஆடலும், மாடுபிடித்தல் பாவனையும் முக்கியப்படுகின்றது.

இவற்றோடு கொம்பு விளையாட்டும் இதில் இணைத்துப் பார்க்கப்பட வேண்டியது. ஒரு ஊரில் மழை குன்றி வரட்சி ஏற்பட்ட கால கட்டங்களில் பத்தினியம்மனை வேண்டி இந்த நிகழ்ச்சி நடைபெறுகின்றது. இது இரண்டு ஊர்களுக்குமான எல்லைப்புறத்தில் நடைபெறுவது குறிப்பிடக்கூடிய ஒன்றாகும். மட்டக்களப்பில் காணப்படும் கொம்பு விளையாட்டைப் போலவே இதுவும் அமைந்துள்ளதைக் காணலாம்.

பாடல்கள்

தமிழர் வாழுகின்ற பல்வேறு பிரதேசங்களிலும் காணப்படுவதைப் போலவே பல்வேறு வகையான நாட்டுப் பாடல்கள் காணப்படுகின்றன. வயல் நிலங்களில் உழவு நடைபெறுகின்றபொழுது ஒரு வகையான பாடல்களும், காவல் செய்கின்ற பொழுது இன்னுமொரு வகையான பாடல்களும், அறுவடைக் காலங்களில் மற்றொரு வகையான பாடல்களும் பாடப்படுவதை அவதானிக்கலாம். இவற்றைவிட தெய்வ சம்பந்தமான குளுத்திப் பாடல்கள், மாரியம்மன் தாலாட்டு, காவியங்கள், வதனமார் காவியம், நாயன்மார் காவியம், மழைக்காவியம் மற்றும் சிறுதெய்வங்களின் பேரில் பாடப்பட்ட காவியங்கள் விழா நாட்களிலும் பூசை நாட்களிலும் இங்கு பாடப்படுகின்றன. அத்தோடு சித்திரைப் பிறப்புக் காலங்களில் பாடப்படுகின்ற ஊஞ்சல் பாடல்கள், வசந்தன் பாடல்கள் என்பனவும் இங்குள்ள மக்கள் மத்தியில் செல்வாக்குப் பெற்றவையாய் உள்ளன. இப்பாடல்கள் அனைத்தும் தொகுக்கப்படும்போது ஏனைய பிரதேசங்களுக்கும் இப்பிரதேசத்துக்கும் உள்ள தொடர்புகளையும் தனித்தன்மையையும் நாம் விளங்கிக் கொள்ளலாம். இவற்றைவிட மீன் பிடிக்கின்ற மீனவர்கள் மத்தியிலும் பல்வேறு விதமான பாடல்களும், வேடுவர் மத்தியில் பல தனித்துவமான, வித்தியாசமான தமிழில் அமைந்த பாடல்களும் இங்கு காணப்படுவது ஆராய்ச்சிக்குரிய விடயங்களாகும்.

கூத்துக்கள்

இங்கு காணப்படுகின்ற சிறு தெய்வ வழிபாடுகள் யாவற்றிலுமே நாடகத்தன்மை காணப்படுகிறது. கரையல் கொடுத்தல் நிகழ்ச்சியில் ஏழு சிறு பூப்படையாத பெண்கள் சப்த கன்னிகளாக அலங்கரிக்கப்பட்டு அமர்த்தப்படுவர். அத்தோடு பதினாறு வயதுக்குக் குறைந்த

சிறு பையனும் காத்தவராயனுக்கு அமர்த்தப்படுவான். இதே போல வேள்வி நடைபெறுகின்ற பொழுது ஆடப்படுகின்ற உரு ஆட்டம் ஒவ்வொரு வகையான குணாம்சத்தையும் ஆட்ட முறைமைகளையும் கொண்டவையாக உள்ளது. இதைப் போலவே கும்ப ஊர்வலமும் தெருக்கூத்தினது சாயலைக் கொண்டுள்ளது. நாயன்மார் வேள்வியில் காணப்படுகின்ற மாடுபிடித்தலைப் போல பாவனை செய்தல் சடங்கிலிருந்து நாடகம் தோன்றுவதற்கான அடிப்படையைத் தருகின்றது.

கதை தழுவியதாகக் காணப்படும் கூத்துக்கள்

திருகோணமலை நகருக்கு வடக்கேயுள்ள பிரதேசங்களில் காத்தவராயன் கூத்து ஆடப்படுகின்ற மரபைக் காணலாம். அதேபோல திருகோணமலை நகருக்குத் தெற்காக உள்ள கிராமங்களில் மட்டக்களப்பு வடமோடி, தென்மோடி சாயலையுடைய கூத்துக்கள் காணப்பட்டன. இன்று வழக்கில் காணப்படவில்லை. ஆனால் வேடுவர் மத்தியில் வள்ளிக்கூத்துக் காணப்படுகிறது. இது தனித்துவமான கூத்தாக இருந்த போதிலும் மட்டக்களப்பின் வடமோடிக் கூத்தின் சாயலைக் கொண்டுள்ளது. மட்டக்களப்பில் வள்ளிக்கூத்து இன்று வழக்கில் இல்லை என்பது இங்கு நாம் குறிப்பிடத்தக்கதாகும். மட்டக்களப்பில் காணப்படும் வசந்தன்கூத்து, இப்பகுதிகளிலும் காணப்படுகின்றது. கயிற்று வசந்தன் என்பதோடு சேவல் வசந்தன் என்ற தனித்துவமான வசந்தன் கூத்தும் இங்கு உள்ளது. மேலே நாம் பார்த்த கூத்துக்களோடு கொம்பு விளையாட்டையும் நாம் ஒரு கதை தழுவியதாகக் கொள்ளலாம். இது பள்ளிக்குடியிருப்புப் பகுதிகளில் காணப்படுகிறது.

தென்னமரவாடிப் பகுதியில் ஆடப்படுகின்ற வேதாள ஆட்டம் இங்கு நாம் விசேடமாகக் குறிப்பிட வேண்டிய ஒன்று. பெரிய முகமூடிகளைப் போட்டுக்கொண்டும் தங்களை மிகப் பெரிய உருவங்களாகக் காட்டிக் கொண்டும் இந்த ஆட்டம் ஆடப்படுகின்றது. இதைப்பூத ஆட்டம் என்றும் அழைப்பர். பார்வையாளர்கள் அண்ணாந்து பார்க்கும் அளவிற்கு பிரமாண்டமான தோற்றம் உடையவர்களாக இந்த ஆட்டம் ஆடுபவர்கள் தங்களுக்கு வேடமிட்டுக் கொள்வார்கள். பிரம்பினாலும், கடதாசியினாலும் கட்டி, ஒட்டி உருவாக்கப்பட்ட உயரமான கூடுகளுக்குள் ஆண்கள், பெண்கள் இரு தரப்பினரும் நுழைந்து நின்று பறை மேளத்தின் தாளத்திற்கேற்ப ஆடுவர். இது கந்தபுராணம் பயன்கூறும் நாட்களில் நடைபெறுகின்ற கூத்தாகும். நாம் மேலே பார்த்த நாட்டாரியல் கூறுகளை விட மேலும் பல்வேறு விதமான நாட்டாரியல் கூறுகள் இன்னமும் இந்த மக்கள் மத்தியில் செல்வாக்குடைய வையாய்த் திகழ்கின்றன.

1. நாட்டார் கதைகள்
2. விடுகதைகள்
3. பழமொழிகள்
4. விளையாட்டுக்கள்
5. பில்லி, சூனியம், மந்திரம்
6. வைத்திய முறைகள்

இவையெல்லாம் தனித்தனி ஆய்வுகளுக்குட்படுத்தப்பட வேண்டிய அம்சங்களாகும். திருகோணமலையில் தமிழ் நாட்டாரிடையே நிலவுகின்ற நாட்டார் வழக்குகளைப் போல இஸ்லாமிய சகோதரரிடமும் காணப்படுகின்றன. அவையும் இதுவரை ஆய்வுகளுக்குட்படுத்தப் படாமலேயே உள்ளன. இத்தகைய ஆய்வுகள் மேற்கொள்ளப்படும் போது பாரம்பரியமான முஸ்லிம் கிராமங்களுக்கும், தமிழ் மக்களுக்கும் இடையிலான தொடர்புகளும் கலாசார இணைப்பும் வெளிக் கொணரப்படும்.

පානම් පත්තුවේ ජන කතා

ගුණසේකර ගුණසෝම

ජන ජීවිතය හා ඔවුන්ගේ සිතුම් පැතුම් ප්‍රධාන කොට ගෙන අතීතයේ දී නිර්මාණය වූ ජන කතා මුඛ පරම්පරාගතව පැවත එන්නකි. ජන ශ්‍රැතියේ එක් අංගයක් වන ජන කතාව අපේ සංස්කෘතික උරුමයේ එන හැඩරුව අපට මැනවින් පෙන්වා දෙයි. ගැමි සමාජය මගින් සුවිශේෂ වූ උප සංස්කෘතියේ මෙන්ම අප රටේ සංස්කෘතික උරුමයේ සුවඳ වහනය කරයි.

නැගෙනහිර පළාතෙහි දකුණු දෙස මායිම වූ පානම් පත්තුව ක්‍රි. පූ. යුගයන් දක්වා වූ ඓතිහාසික බෞද්ධ පුරාවස්තුවලින් ගහණ ප්‍රදේශයකි. ඓතිහාසික උරුව - වෙල්ලස්ස කැරැල්ලේ (1818) දී ආරක්ෂිත ස්ථාන කරා පසු බසින ලද එක් ජන කොටසකින් පානම් පත්තුව නැවත ජනාවාස වී ඇති බව එහි ජනශ්‍රැති අධ්‍යයනයේ දී හෙළි වේ. ඒ වන විට එහි තිබූ ජනාවාස රෝග පීඩා, වන සතුන් හා සතුරු උවදුරු හේතුවෙන් ජන ශූන්‍ය ව වල්බිහි වී තිබිණ.

අධිජ්‍යාවාදීන්ට එරෙහිව සටන් වැද පසු බසින ලද මෙම උඩරැටියන් හට පානම් පත්තුවේ දී තම සමාජ සම්බන්ධතා පවත්වා ගැනීමට සිදුවූයේ පොතුවිල්, තම්බිල්විල්, මඩකලපුව ආදී ප්‍රදේශවල වැසියන් සමඟ ය. එකල එම ප්‍රදේශවල අසිංහල අබෞද්ධ බහුතර සහෝදර ජනතාවක් විසූ අතර පසුකාලීනව ඔවුන් සමඟ ආවාහ - විවාහ සම්බන්ධතා පවත්වා ගැනීම් දක්වා මෙය වර්ධනය විය. මෙවැනි පසුබිමක් තුළ පානම් පත්තුවේ ගැමියන් තුළ අනෙක් ප්‍රදේශවල ජනතාවගෙන් වෙන් වූ සුවිශේෂ උපසංස්කෘතිකයක් බිහිවිය. එම උපසංස්කෘතිකාංග එහි ජනතාව තුළින් ද අපට දැකිය හැක.

පානම් පත්තුවට සුවිශේෂ වූ අපූරු ජන වහරක් ද ඇත. එම ජනවහරේ එන සමහර වදන් පොදු ජන වහරේ එන අරුත්වලට බොහෝ වෙනස්ය. පොදු ජන වහර හා අදහස් හුවමාරුවේ දී එකල මොවුන්ට බොහෝ දුෂ්කරතා හා ගැටළුවලට මුහුණ පෑමට සිදු වූ අවස්ථාව ද නැත්තේ නොවේ. 'නටන වතුරෙන් බෙහෙත් බීපු හැටි' කියැවෙන ජනකතාව එවැන්නකි.

ගමට පැමිණි වෛද්‍යවරයකු මහලු රෝගී මවක් පරීක්ෂා කර බලා බෙහෙත් දී ඇත. 'වතුර මුට්ටියක් ලිපේ තියලා හොඳට නටවාගෙන පස්සේ නිවාගෙන මේ බෙහෙත බොන්න ඕනෑ' යි ගැමියන් ගැන මනා අවබෝධයක් ඇති වෛද්‍යවරයා උණුකර නිවාගත් ජලයේ අත්‍යවශ්‍ය බව ඇයට අවධාරණය කර ඇත.

පානම් පත්තුවේ ජනවහරේ 'වතුර නැටීමක්' නැත. 'වතුර පැස්සීම' සිදුවේ. නටන වතුරක් ගැන නොදන්නා මහලු මව ගෙමිදුල මැද තැනූ අලුත් ලිපක වතුර මුට්ටියක් තබා ගී - සින්දු කියමින් එය වටා කාලයකට නටන්නට වූවාය.

එවිට කුඹුරේ සිට පැමිණි ඇගේ සුතා කුතුහලයටත්, පුදුමයටත් පත්ව මේ පිළිබඳ විමසා ඇත. කුලී කරුවෙකු ලේස ප්‍රදේශයෙන් බැහැරව කිප විටක් ගොස් පැමිණ සිටි මොහු වෛද්‍යවරයාගේ කීම අවබෝධ කර ගත්තේය. එම නිසා තම මව එයින් මුදවා ගැනීමට ඔහුට හැකි විය.

නාගරීකරණය ඉදිරියේ පානම් පත්තුවේ තරුණ පරපුර තම ජනවහර හෙළා දකී. එහෙත් අතීතයේ විසූ පානම් පත්තුවේ ගැමියන් මෙන්ම අද වැඩිහිටි පරපුර ද තම ජනවහර ඉතා අගය කොට සලකන අතර වෙනත් ප්‍රාදේශීය ජනවහර උපහාසයෙන් හා අපහාසයෙන් ප්‍රතික්ෂේප කර සිටියි.

මක්කයි - හුක්කයි නැතුං මුරුවා කොළ එක්ක බත් කාපඩා . . . . යන ජන කතාවෙන් එය අපට පෙන්වා දෙයි.

කුලිකරුවෙකු ලෙස දකුණු පළාතට ගොස් පැමිණි පානම් පත්තුවේ මද්දුමා නම් තරුණයකි 'මක්කයි අම්මේ මාළු පිණි' යනුවෙන් එදින දිවා ආහාරයට සුදානම් වූ වැංජනය පිළිබඳව තම මවගෙන් විමසා ඇත. ඔහු රසවත් වැංජනයක් අපේක්ෂාවෙන් සිටියා පමණක් නොව, දකුණු පළාතේ වහර දන්නා බව පළ කිරීමෙන් ආඩම්බරව ද සිටියේය. එවිට මව 'ඩේයි . . . මද්දුමා, මක්කයි - හුක්කයි නැතුං මුරුවා කොළ එක්ක බත් කාපඩා . . . .' යි පිළිතුරු දුන්නාය. මවගේ පිළිතුරෙන් ලැජ්ජාවට පත් ඔහු නැවත කිසි දිනක වෙනත් වහරකින් කථා නොකළේය.

පිරිමියකුට පරිභව කිරීමට කරන ආමන්ත්‍රණයක් ලෙස සලකන 'ඩේයි' කියා ඔහුට ආමන්ත්‍රණය කළ ඇය 'මක්කයි - හුක්කයි' යනුවෙන් ඔහුගේ වහර උපහාසයට හා අපහාසයට පත්කර ඇත. එමෙන්ම රසවත් වැංජනයක් බලාපොරොත්තු වූ ඔහුට මුරුංගා කොළ මැල්ලුමක් සමඟ බත් කෑමට පවසන්නේ 'කාපඩා' යනුවෙන් ය. එම පිරිමියෙකු හට යමක් කෑමට ආරාධනා කරන අපහාසය ද එක් වූ නියෝගාත්මක වදනකි. කාලයක් තමාගෙන් වෙන් ව සිට තමා වෙනුවෙන් යමක් අත - මිට මොලවා ගෙන පැමිණි තම දරුවා හට මව එලෙස පිළිතුරු දුන්නේ දරු සෙනෙහස ද යටපත් කරමින් තම වහර ගැන උපන් ආදරය මෙන්ම අභිමානය ඉස්මතු වූ බැවිනි. එම හේතුව නිසා ම ඇගේ පිළිතුර තුළ ඇගේ හදවතේ උපන් කෝපය ද මැනවින් ප්‍රකට වේ.

පුද්ගලයන් හෝ මනිමිකාන්තර ආදිය අපහාසයට මෙන් ම උපහාසයට පත් කළ ජනකතා ද දක්නට ඇත. එවැනි ජනකතා බොහෝ විට නිර්මාණය වී ඇත්තේ ඔවුන්ගේ සිත් දැඩි ලෙස කම්පනය කළ හේතූන් වස්තු විෂය කරගෙන විය හැකිය.

අධිරාජ්‍යවාදීන්ගෙන් බැට කෑ පානම් පත්තුවේ ගැමියා ඔවුන් සමඟ දැඩි කෝපයකින් මෙන්ම වෛරයකින් පසු වූ බව රහසක් නොවේ. පානම් පත්තුවේ ජනකතා අතර අධිරාජ්‍යවාදීන් වස්තු විෂය කර ගත් ජනකතා බහුලව ඇත.

මඩකලපුවේ සුදු දිසා හාමුදුරුවන් පානම් පත්තුවේ කුමන කුරුලු පාරාදීසය බලන්න පැමිණියේ ඔහුගේ සුදු බිරිඳත් සමගය. පානම් සිට හද්ද මුකලං බැද්ද මැදින් හැතැප්ම විසි පහක් පමණ වූ දුර කරත්තයකින් ගොස් 'කුමනට' සේන්දු විය යුතුය. එම ගමනේ කරත්තකරු වූයේ පානම ගැමියෙකි.

'කුමන' කුඹුක්කන් ඔයේ කැබිලිත්තෙතොට පානම් පත්තුවේ අධිපති කැබිලිත්තේ දෙවියන්ගේ අනුභස තදබල ලෙස ඇති තැනකි. සුදු ජෝඩුව මේ දේව අඩවිය කිල්ලට හසු කළේ කැබිලිත්තෙ දෙවියන් ද උපහාසයටත්, අපහාසයටත් පත් කරමින් ය. මස්, මාළු, බිත්තර පමණක් නොව සුද්දියගේ මාස් ශුද්ධියේ කිල්ලත් එහි තිබිණි. බියට පත් ගැමියා ඔවුන් ඉදිරියේ වැඳ වැටී ඉල්ලා සිටියේ කිල්ලට දෙවියන් කෝප වී ශාප කරන නිසා කිල්ලෙන් දේව අඩවිය කිළිටි නොකරන ලෙසය. එවිට දිසා හාමුදුරුවන්ගේ උපහාසයට අභිංසක ගැමියා ද ගොදුරු විය.

එහෙත් 'කුමන' සිට පෙරළා එන ගමනේ දී මුකලං බැද්දේ සිට කඩාවැදුනු තනි අලියකු කරත්තයේ සිටි දිසා හාමුදුරුවන්ටත් ඔහුගේ බිරිඳටත් පහර දීමට ලුහු බැන්දේය. දිසා හාමුදුරුවන්ගේ රයිපලයට අලියා මෙල්ල නොවී තව - තවත් වියරු වැටිණ. ඔවුන් ඩැහැ ගැනීමට තනි අලියා හොඬය කරත්තය තුළට පහත් කරන විට ගැමියාගේ මන්තරයට ඌ මරහඬ දී පළා ගියේය. එහෙත් තනියාගේ මහරඬ නෑසී ගියේ සුදු ජෝඩුවේ මරහඬ නිසාය.

දිසා හාමුදුරුවන්ගේ බිරිඳ නැවත කරත්තයට නගින විට 'උඹලගෙ දෙයියො ගැන උඹ කියපු කතාව ඇත්ත. අපිට ශාපය වැදුනා' යි කීවාය.

මෙම ජනකතාව තුළින් ගැමියා තම අඩවියේ දෙවියන් කෙරෙහි දක්වන අචල විශ්වාසය හා භක්තිය මැනවින් නිරූපණය වෙයි. එද ගැමියන් තම දුක් දොම්නස් සියල්ල අඩවියේ අධිපති දෙවියන් ඉදිරියේ කියා පිළිසරණ පැතුවේය.

දිසා හාමුදුරුවන්ට වඩා ඉහළ උත්තමයකු මිනිසුන් අතර නොසිටින බව සිතන ගැමියා දිසා හාමුදුරුවන්ට ද තම දෙවියන් ඉගැන්වූ පාඩම ගැන මෙම කතාවෙන් පවසන්නේ දෙවියන්ගේ උත්තරීතර අනුභසක මහිමය ගැනය.

ගෘහ ජීවිතය පිළිබඳව උපදේශාත්මක හා එය විචරණය කරන ජනකතා ද පානම්පත්තුවේ ජන කතා අතර වේ.

'වැන්දඹු මහලු මවකට තරුණ පුතුන් දෙදෙනෙකු සිටි අතර වෙනත් දරුවන්ද නොවිය. මවගේ හා තම මල්ලීගේ දැඩි ඉල්ලීම නිසාම අයියා විවාහයක් කර ගත්තේය. ඔහුගේ බිරිඳ ගෙදර කැදවාගෙන ආ දවසේ සිට තම මල්ලි කෙරෙහි ඔහුගේ සිතෙහි සැකයක් පහළ විය.

තම බිරිඳ සමග මල්ලී රහසේ පෙම් සබඳතාවක් පවත්වාගෙන යනු ඇතැයි ඔහු නිතර නිතර සැක කළේය. එහෙත් එවැන්නක් නොවීය. ඔහු තම බිරිඳ සමග අඩදබර නොකළ රැයක් දවාලක් නැති තරමිය. එහෙත් ඔහු මේ සඳහා වෙනත් හේතූන් සොයා ගත්තේය.

ඔහුගේ සැකය දිනෙන් දින මෝරා වැඩුනේය. තම එක්කුස උපන් මල්ලී මරා දැමීමට ඔහු අවසානයේ තීරණය කළේය. බඹර කැඩීමට ඔහු තම මල්ලී සමග කැලෑ වැදී රෑස්ස ගසක බඹර තොට්ල්ලක මල්ලී තනිකර දමා පෙරලා පැමිණියේය. බඹර තොට්ල්ලෙන් බැසීමට තිබූ හැර පොට බිම දමා පැමිණි නිසා මල්ලී බඹර තොට්ල්ලෙන් බැසීමට නොහැකිව එහිම මියයනු ඇතැයි ඔහු සිතුවේය. මෙම මරණ දඬුවමට හේතුව තම බිරිඳ සමග රහස් පෙම් සබඳතාවය බව මල්ලීට පැවසීමට ද ඔහු අමතක නොකළේය. අයියාගේ එම සැකය ගැන ඔහු දන්නේ එවිටය.

එහෙත් නිර්දෝෂී පුද්ගලයකු වූ මල්ලී කෙරෙහි ගිරවකු පිහිටට පැමිණියේය. ගිරවා ඔහුගේ නිවසට ගොස් අඬගසාගෙන පැමිණි මව හැරපොට බඹර තොට්ල්ලට තබා ඇය බාල පුතණුවන්ගේ දිවි ගලවා ගත්තේය.

පසුව මව මෙම පුතුන් සමග පදිංචියට වෙනත් ගමකට ගියාය.

තරුණ විවාහක යුවලක් සමග එකම වහලක් යට තවත් අවිවාහක තරුණයකු විසීමෙන් එම පවුල් ජීවිතය හේතු රහිතව වුවද දෙදරා යාම සිදුවන බව මෙම ජනකතාවෙන් විදහා දැක්වේ. තම එක්කුස උපන් සොයුරා වුවද සැකයට භාජනය වීම පමණක් නොව ඔහු මරා දැමීමට තරම් සැකය මෝරා වැඩෙන බව ජනකතා කරුවා පෙන්වා දෙන පණිවුඩය එදට වඩ අදට ගැලපෙන්නේ අද එවැනි සිදුවීම් සමාජයේ විටෙන් විට සිදුවෙන බව දක්නට ලැබෙන බැවිනි.

පවුල් ජීවිතය පිළිබඳව විවිධ කෝණවලින් බලා එවැනි ගැටුම් හා සිදුවීම් පැවසීමට ජනකතා කරුවා නිරන්තරව පෙළඹෙන්නේ එයට ඔවුන් නිතර නිතර මුහුණ දෙන නිසාය. 'අයිය - මලෝ හත් දෙනාගේ කතාව' තුළින් පවසන්නේ පෙර දැක්වූ ජනකතාවට හාත්පසින් වෙනත් යමකි.

එකම පවුලේ සොයුරන් හත්දෙනෙක් එකම පවුලේ සොයුරියන් හත් දෙනෙකු සමග විවාහ වූවෝය. විවාහ වී ටික කලකින් ඇතිවූ සාගතය හමුවේ ගැමියෝ නිරාහාරව මියයන්නට වූහ. මෙම අයියමලෝ හත්දෙනාගේ පවුල් වලටද සාගතය රුදුරු ලෙස බලපෑවේය.

මොවුන් ද නිරාහාරව මියයන්නට ආසන්න වූ විට තම බිරින්දන් පිළිවෙලින් දිනපතා මරා මස්කර කෑමට සොයුරෝ තීරණය කළහ. බාලම සොයුරා මෙයට එකඟ නොවීමට තීරණය කළේ තම බිරිඳට ඔහුගේ වූ අපරිමිත ආදරය නිසාය. ඔහු තමන්ට දිනපතා ලැබෙන මස් කොටස තම්බා සහවා ගත්තේ නිරාහාරව සිටින තමාගේත් බිරිඳගේත් මරණය නොදැක නොවේ.

සත්වන දිනයේදී තම බිරිඳ මරා මස් පංගු කිරීමේ වාරය එළඹිණ. එදින ඔහු තම බිරිඳ නොමරන බව පවසා මෙතෙක් ලද මස් පංගු හය සොයුරන් අත තැබුවේය. මේ නිසා කෝප වූ ඔවුහු මොහුගේ බිරිඳ එදින රාත්‍රියෙහි මරා මස් බෙදා ගැනීමට තීරණය කළෝය. එය දැනගත් ඔහු තම බිරිඳ රැගෙන පළා ගියේය.

මහ වන මැදින් මොවුන් දෙදෙනා පලා යන විට දඩ කෙළියේ පැමිණි රාජකුමාරයකු හමුවිය. රූමත් කාන්තාව දුටු රජකුමරා හට ඇය පිළිබඳව සිතක් පහළ විය. ස්වාමිපුරුෂයා හැරද තමන් හා පැමිනෙන්නේ නම් සරණ පාවා ගෙන රජ සැප ලබාදෙන බව කුමාරයා ඇයට පැවසුවේය.

'මේ හිහන්නත් එක්ක දිග කනවට වඩා රජසැප විඳින එක කොච්චර හොඳද? යනුවෙන් සිතූ ඇය මොහු තම ස්වාමි පුරුෂයා නොව තමන් පැහැරගෙන යන සොර දෙටුවකු බවත් පැවසුවාය. මෙම සොරා මරා කෙසේ හෝ තමන් බේරා ගන්නා ලෙස ඉල්ලමින් ඇය කුමාරයා ඉදිරියේ අඩා වැලපුනාය. කුමාරයාගේ හී පහරින් මැරී වැටෙන තම ස්වාමි පුරුෂයා දෙස බලා සතුටින් හඬනගා සිනාසුන ඇය කුමාරයා හා අසුපිට නැගී ගියාය.'

ගැහැණියගේ චපලත්වය මෙන්ම හැට හතර මායම් ගැන ජනප්‍රවාදයේ දක්නට ඇත. එමෙන්ම පැරණි හා නූතන සාහිත්‍යයේද ගැහැණියගේ චපලත්වය ගැන කියවෙන අවස්ථා ඇත. භෞතික සැප සම්පත් පතා තම ස්වාමි පුරුෂයා මරා දමන බිරින්දන් මෙන්ම තම කුස උපන් දරුවන් මරා දමන මව්වරුන් ගැනද අද සමාජයේ අසන්නට දකින්නට ලැබෙන අවස්ථා එමටය. මෙම ජනකතාව තුළින් අප හමුවට එන බිරිඳ මරණයට කැපවී සිටින තමන් බේරාගත් තම ආදරණීය ස්වාමිපුරුෂයා උපක්‍රමශීලීව මරා දමා රජ කුමරකු හා යන්නේ භෞතික සැප සම්පත් ලොබිනි. මෙහි දී තම ස්වාමිපුරුෂයා හී පහරින් මැරී වැටෙන විට සතුටින් සිනාසීමට තරම් ඇගේ සිත චපලත්වයෙන් හා ආත්මාර්ථකාමීත්වයෙන් පිරී ඇත.

මෙම ජනකතාවෙන් ගැහැණියගේ චපලත්වය මෙන්ම පිරිමියාගේ ආත්මාර්ථකාමී බව ද හෙළිදරව් කිරීමට පසුබට වී නැත. තම පණ රැකගැනීමේ චේතනාවෙන් තම බිරිඳ මරා මස් කෑමට තරම් මෙහි එන වැඩිහිටි සොයුරන් සය දෙනා ආත්මාර්ථකාමීන් වීම අද ද පුදුමයට කරුණක් නොවේ. ආත්මාර්ථකාමී චේතනාවෙන් තම රූමත්, ධනවත් බිරින්දන් මරා දැමූ ස්වාමිපුරුෂයන් ගැන අප සමාජය තුළ ද අද අසන්නට ලැබෙන බැවිනි.

පානම් පත්තුවේ ජනකතා අතර ගැමියන්ගේ අනුවණකම් ගැන කියවෙන කතා ද වේ. එහෙත් මෙහි ජනකතා කරුවන් එවැනි අණුවනකම් ආරෝපණය කර ඇත්තේ මුප්පනේ හිංගලයන් (මොරාගල නූගත් ගැමියන්) ආදී වෙනත් ජන කොටසකටය. ඔවුන් මේ සඳහා ඌව පළාත් ප්‍රධාන විශයෙන් යොදාගෙන සිටීමට හේතුව වන්නේ එම ප්‍රදේශය හා ඔවුන්ගේ මූලාරම්භය බැඳී ඇති නිසා විය හැකිය. එසේ නොවේ නම් ඔවුන් වෙල්ලස්සේ සිට ගෙන ආ දායාදයන් අතර මෙවැනි ජනකතාද වූවා විය හැකිය. 'වැවට බැහැපු මී හරක් ගොඩ ගත්තු හැටි' කියවෙන ජනකතාව එවැනි අනුවනකම් ගැන කියවෙන කතාවකි.

මුප්පනේ හිංගලයෙකු යලට වැපිරීමට කුඹුරු මඩවමින් සිට දහවල් දක්කාගෙන ආ මී හරකුන් වැවට පැන ඇත. මී හරක් ඉවසිය නොහැකි දැඩි අවිරශ්මිය නිසා වැව් දියේ ගිලෙමින් නාන්ට වූ විට මී හරකුන් දියේ ගිලී මිය යන්නට සූදානම් වන්නේයැ යි ඔහු සිතුවේය.

වැව මැදට පීනා ගොස් සිටි මී හරකුන් ගොඩබිමට දක්කා ගැනීමට මගක් නොවූයෙන් ඔහු කුඹුරු යායේ අනෙක් ගොවියන් සමග මේ පිළිබඳව සාකච්ඡා කර ඇත. වැව් කණ්ඩිය කපා දමා ජලය බැස ගිය පසු මී හරකුන් ගොඩ බිමට දක්කාගෙන ඒම ඔවුන්ගේ තීරණය විය. තීරණය ක්‍රියාත්මක කළ ඔව්හු වැව් කන්ඩිය කපා දැමුවෝය.

ජලය බැසගිය පසු මී හරකුන් ගොඩබිමට දක්කා ගැනීමේ බලාපොරොත්තුවෙන් නිවෙස් කරා ගොස් ඔවුන් පසුද පැමිණෙන විට වැවේ දිය කඳුලක් නොවූ අතර මී හරක් ගොඩ බිමට පැමිණ සිටියෝය. ගොඩබිමේ තණ කමින් සිටි මී හරකුන් දුටු ඔව්හු තම නුවණ ගැන සතුටු සිතින් පුරසාරම් බස් කීවෝය.

එහෙත් වැසි කඳුලක් නොලැබෙන යලේ කුඹුරු වැපිරීමට නොහැකිව දිය කඳුලක් නැති වැව් දෙස බලා ගැමියෝ සෝ සුසුම් හෙලුවෝය.

දිගාමඩුලු ජනවහර

පියසේන කහඳගමගේ

මෑතක් වන තුරු බැද්දට කොටු වී ජීවත් වූ දිගාමඩුල්ලේ පාරම්පරික ජනතාව අතර වන කතා බහ සිදුවියේ ඇත්තන්ට අරුමයකි. බින්තැන්න, වැවිගම්පත්තුව, පානම්පත්තුව හා වෙල්ලස්සේ ජන වහරෙහි අමුතු බවක් නැත්නම් ආශ්චර්යයක් දකින්නට ලැබෙන්නේ ඇයි ?

1505 සිට ම මුහුදුබඩ පෙදෙස්වලට බටහිර බලපෑම් සෘජු ව ම එල්ල විය. සියවස් හතරක බලපෑම් සමාජ පරිණාමය කෙරේ බල පා ඇත්තේ සාම්ප්‍රදායික ජන ජීවිතයට වැඩි ප්‍රතිශතයකින් බටහිර ලක්ෂණ එකතු කරමින් ය. මේ නිසා මුහුදු බඩ පෙදෙස්වල සාම්ප්‍රදායික සිංහල ගම් හෝ සිරිත් විරිත් හෝ ඇවතුම් පැවතුම් හෝ දැකීම උගහටය. එහි දැකිය හැක්කේ සංස්කෘතික සම්මිශ්‍රණයකින් නිර්මාණය වූ නව හැදියාවකි. අද අප විසින් දියුණු පෙදෙස් ලෙසින් හඳුන්වනු ලබන දකුණු හා බස්නාහිර පළාත්වල ඇත්තේ එකී ලක්ෂණ ය. 1815 දී බ්‍රිතාන්‍ය ආධිපත්‍යයට මුළු දිවයින ම යටත් වීමෙන් පසු පැතිරුණු වතු ආර්ථිකය හා මං මාවත් ඉදිවීම නිසා මධ්‍යම, සබරගමු, ඌව හා වයඹ පළාත්වලට ද බටහිර බලපෑම් එල්ල විය. මිෂනාරි අධ්‍යාපන ක්‍රමයත්, එහි නිවුන් සොයුරකු බඳු අද පවතින අධ්‍යාපන ක්‍රමයත් අර බලපෑම තවත් ඉදිරියට ගෙන ගියේ ය. මේ බලපෑමේ ඵෙක්‍යය වූයේ සාම්ප්‍රදායික ජන ජීවිතය විශාල පරිවර්තනයකට භාජනය වීම ය.

එහෙත් මේ බලපෑම ට ගොදුරු නොවී නවසිය පණස් ගණන් දක්වා ම සාම්ප්‍රදායික සිංහල ගමක ලක්ෂණ රැක ගත් ජන කොට්ඨාසයක් ජීවත් වූහ. ඒ දිගාමඩුල්ලේ පාරම්පරික සිංහල ජනතාව ය.

ගල්ඔය සංවර්ධණ ව්‍යාපෘතියට මුළු වැවිගම්පත්තුව ම අයත් වීම නිසා එහි සංස්කෘතික සම්මිශ්‍රණය කලින් ම සිදු වූයෙන් එක් දහස් නවසිය හැට ගණන් වන විට අර දිගාමඩුල්ලේ ආශ්චර්යය අතුරුදහන් වූයේ ය. එහෙත් හැටේ දශකයේදීත් ඇතැම් ගම්වල මේ ලක්ෂණ රැකී තිබිණි. බණ්ඩාරවූව, කහටගස්යාය, වළගම, බොක්කේ බැද්ද, කොටේ ළිඳ ඒ ගම් අතුරින් කීපයකි. ජනපදවලින් හතර වටින් ම කොටු වූ ගම්වලින් එකී ලක්ෂණ කලින් ම පලා ගියේ ය. පානම් පත්තුව, බින්තැන්න හා වෙල්ලස්සේ එකී ලක්ෂණ ඉතිරි වූවා පමණක් නොව අදත් එහි සේයාවක් දකින්නට ලැබේ. එක්තරා ප්‍රමාණයකින් පහසුකම් සැලසීමත්, සංක්‍රමණිකයන් ගේ බලපෑමත්, සාක්ෂරතාවයේ වර්ධනයත් නිසා අර පාරම්පරික ලක්ෂණ සමූ ගනිමින් පවතින්නේ යයි සිතමි. ක්‍රි. ව. 2000 පමණ වන විට අර සේයාවන් ද මැකී යතැයි යන්න මගේ නිගමනයයි.

1818 නිදහස් අරගලයට සහභාගි වූ වෙල්ලස්සේ සිංහල ජනතාව පරාජයට පත් වීමෙන් පසු යළිත් ඔවුන්ට නැගී සිටිය නොහැකි වන තැනට කටයුතු කිරීම බ්‍රිතාන්‍යයන් ගේ අරමුණ විය. වෙල්ලස්සේ සිංහලයා නැගී සිටීම වැළැක්වීමට නම් ඔවුන් ගේ ස්වයංපෝෂිත ගැමි ආර්ථිකය විසුරුවා දැමිය යුතු බව ඔවුහු වටහා ගත්හ. එහි ප්‍රතිඵලය වූයේ විමුක්තිකාමීන් ගේ දෙර ගම් බිම් පවා විනාශ කිරීම ය. කුඹුක්කන් ඔයේ සිට හැඩ ඔය දක්වා වූ කෙත්වතුවලට ජලය සැපයූ වැව් අමුණු විනාශ කර දැමිණි.

බ්‍රිතාන්‍යයන් විසින් දියත් කරනු ලැබූ මහා පරිමාණ මර්දනය හමුවේ දිවි රැක ගත් වෙල්ලස්සේ සිංහලයෝ ආත්මාරක්ෂාව පතා දිගාමඩුලු වන පෙතට වැදුණාහ. වෙල්ලස්ස, බින්තැන්න, වැව් ගම් පත්තුව හා පානම් පත්තුව යා කළ දිගාමඩුල්ල වන පෙතට පිවිසි ඔවුහු තැනින් තැන කුඩා ගම් පිහිටුවා හේන් ගොවිතැන හා දඩයම් ජීවිකා වෘත්තිය කොට ගෙන ජීවත් වූහ. දිගාමඩුල්ල, වෙල්ලස්ස හා බින්තැන්නේ හුදෙකලා කැළෑ ගම් ඉදි වුණේ මේ ආකාරයෙනි.

එද වෙල්ලස්සේ සිට වන වැදුණු ඔවුන් ගෙන ගියේ ඔසොවා ගෙන යා හැකි භාරුබස්ස පමණි. එහෙත් ඔවුහු පිටතට නොපෙනෙන සම්පතක් ද ගෙන ගියහ. එනම් වෙල්ලස්සේ ජන ජීවිතයේ සිතුම් පැතුම්, අත්දැකීම්, සිරිත් විරිත් ආදී පාරම්පරික ඥාන සම්භාරයයි.

1818 දී වන වැදු අවස්ථාවේ සිට වසර 150 ක් පමණ වූ කාලය තුළ බාහිර බලපෑම් එල්ල නොවූ නිසා ඔවුන් ගේ බසේ ද ඉපැරැණි ලක්ෂණ රැඳී තිබිණි.

ඔවුන් ගේ බස් වහර අන් පෙදෙස්වලට වඩා වෙනස් ය. ප්‍රශ්නාර්ථ යේ දී 'ද' නොයෙදීමත්, ක්‍රියා පද උපුරුවන විට කියත් බලත් ආදි වශයෙන් බහු වචන රූපය ගැනීමත් සිංහල භාෂාවේ ඉපැරැණි ලක්ෂණ එහි රැඳී ඇති බවට සාධක සපයයි. දිගාමඩුලු ජන වහරේ යෙදෙන බොහෝ වචන ද මෙකී පැරැණි ලක්ෂණ ප්‍රකට කරයි. දිගාමඩුලු ජනතාව මොනරා හඳුන්වන්නේ පිල්බරා යනුවෙනි. ගුත්තිල කාව්‍යයේ [1] ද රුවන්මල් නිඝණ්ටුවේ [2] ද පිල්බරා යනුවෙන් හැඳින්වෙන්නේ මොනරා ය. දිගාමඩුලු ගැමියාට මිතුරා සකියා වෙයි. සැලළිහිණියේ [3] ද සකි යන වදන යෙදෙනුයේ මිතුරා යන අරුත් දීමට ය. විවාහ වීම දිගාමඩුලු ජන වහරේ හැඳින්වෙන්නේ කුඩි ගැනීම් යනුවෙනි. රාජාවලියේ [4] ද බිරිය යන අරුතින් කුඩි යන පදය යෙදී ඇත. කෙනකුට කෑම බීම දී සංග්‍රහ කිරීම දිගාමඩුලු ජන වහරේ යෙදෙන්නේ සලක්කාරන් අරිනවා යනුවෙනි. සලක් යනු පදය කවි සිළුමිණ [5] හි යෙදී ඇත්තේ ආදරය සැලැකිල්ල යන අරුත් දීමට ය. දිගාමඩුලු ගැමියා කබපිල් යනුයෙන් හඳුන්වන්නේ මොනර පිහාටු ය. පුරාණ නාමාවලියේ (15 සියවස) මොනර පිහාටු සඳහා කබපිල් යන පදය යෙදෙන බව සෝරත හිමියෝ [6] පෙන්වා දෙති. තලගොයා සඳහා ගෝ හික්කා යන පදය දිගාමඩුලු ජන වහරේ යෙදේ. පූජාවලියේ [7] ගෝවැදි යනුවෙන් යෙදෙනුයේ තල ගොයින් මරණ වැද්දන් හැඳින්වීමට ය. තලගොයින් ගේ වලග හැඳින්වීමට සද්ධර්මරත්නාවලියේ [8] ගෝවල් යන්න යෙදේ. දම්බ යන පදයෙන් දිගාමඩුලු දනවිවේ හැඳින්වෙන්නේ බත් දංකුඩයයි. ජාතක අටුවා ගැටපදයේ [9] දංකුඩ සඳහා යෙදෙන්නේ දඹු බත් යන්න ය. කුදු සික සන්නයේ ද දඹු යන්න දංකුඩ හැඳින්වීමට යෙදෙන බව සෝරත හිමියෝ [10] පවසති. දිගාමඩුලු ජන වහරේ මැඩිල්ල යනුවෙන් යෙදෙන්නේ මිදුලට මිදුල නිතර පැගෙන භූමියක් බැවින් ඊට මැඩිල්ල යන නම යෙදුණා විය හැකි ය.

ඉහත දැක් වූ වචන අතෙහි ඉපැරැණි ලක්ෂණ දකින්නට ඇති බව අවිවාදිතව පිළිගත හැකි ය. මෙ වැනි වදන් විශාල ප්‍රමාණයක් දිගාමඩුලු ජන වහරේ එයි. අන් පෙදෙස් හි වෙනත් වදන් භාවිතයට පැමිණ මෙම වදන් අභාවිත තත්ත්වයට ගොස් ඇතත් දිගාමඩුලු දනවිවේ භාවිතයෙන් ගිලිහී ගියේ නැත. ඉන් පැහැදිලි වන්නේ එද පැවැති භාවිත සිංහලය

වෙනත් පෙදෙස්වල දී බාහිර බලපෑම්වලට ගොදුරු ව වෙනස් වී යද්දී දිගාමඩුලුවන පෙතින් ඇවිරුණු හුදකලා ගම්වල භාවිතයෙන් ගිලිහී නොගිය බව ය. වෙනත් විටියකට කියනවා නම් මේ ගම් කරා බාහිර බලපෑම් එල්ල වූයේ ඉතාම අඩුවෙනි. බස් වහරේ පමණක් නොව ආර්ථිකයේත්, ඇවැතුම් පැවැතුම්වලත්, සිරිත් විරිත් හා සිතුම් පැතුම් ආදියේත් ඉපැරැණි ලක්ෂණ තැන්පත්ව ඇති බව වැඩි දුර විමසන විට පෙනේ.

දිගාමඩුලු ජන වහර විමසන විට වෙල්ලස්ස, වැවිගම්පත්තුව හා බින්තැන්නේ එකම ආකාරයක් දැකිය හැකි ය. වෙනස්කම් දිස් වන්නේ ඉතා මඳ වශයෙනි. එහෙත් දිගාමඩුල්ලට අයත් පානම් පත්තුවේ ජන වහර කලාපයේ පොදු වහරට වෙනස් වන අවස්ථා බොහෝ ය. මෙයින් කලාපයේ පොදු ජන වහර හා පානම ජන වහර අතර සමාන ලක්ෂණ තැනැයි නොකියවෙන බව ද වටහා ගත යුතු ය.

පානම් පත්තුව කෙරේ කලාපයේ අනෙක් පෙදෙස්වලට වඩා වෙනස් වූ භූගෝලීය සාධක බල පෑ බව පෙනේ. වෙරළාසන්නයේ පිහිටි පානම් පත්තුව කළපු ලේවා හා විල්ලුවලින් යුතු භූමියකි. කරදිය ධීවර කටයුතු සඳහා සුදුසු බිමක් වූයෙන් සංචාරක ධීවරයින්ගේ පැමිණීම සිදු වූයෙන් එකී බලපෑමට ද පානම ගොදුරු විය.

පානම් පත්තුව සිංහල, ද්‍රවිඩ, හා මුස්ලිම් ජනතාව සහජීවනයෙන් ජීවත් වූ පෙදෙසක් විය. වෙල්ලස්සේ සිංහලයන් පානම් පත්තුවට පිවිසෙන විට ද එහි ද්‍රවිඩ සභ්‍යත්වයක් දකින්නට ලැබිණි. බහුතර මරක්කල ජනගහණයක් ද විය. පානම් පත්තුවේ අතීතයේ සිංහල ජනයා විසූ බව පෙනේ. එසේ නම් වෙල්ලස්සේ සිංහලයන් පානම් පත්තුවට එන විට ඉතා තුනීයට හෝ පාරම්පරික සිංහලයන් ද එහි වෙසෙන්නට ඇත යන අනුමානය ද සිහියට නැගේ. වෙරළබඩ පෙදෙස් පාලනය වූයේ ද්‍රවිඩ වන්නියාර්වරුන් යටතේ ය. මේ නිසා පානම සිංහලයන්ට ද්‍රවිඩයන් ගේ ඇසුර පවත්වා ගෙන යාමට සිදුවිය. එහෙයින් ජන වරහත්, සංස්කෘතියත් කලාපයේ සෙසු පෙදෙස්වලට වඩා වෙනස් වූ සුවිශේෂ ලක්ෂණයන් ගෙන් යුක්ත වූ බවක් පෙනේ.

බින්තැන්න පත්තුව එද සිට ම සම්බන්ධකම් පැවැත්වූයේ පහළ උඩව හෙවත් වෙල්ලස්ස සමගය. පරිපාලනමය වශයෙන් ද මෙම භූමිය පැවැතියේ මොනරාගල දිසාපති යටතේ ය. මැතිවරණ කොට්ඨාසය වශයෙන් 1960 දී බින්තැන්න පත්තුව අම්පාර දිස්ත්‍රික්කයට යා කෙරුණු නමුත් ජනතාවගේ සම්බන්ධතාවන් පැවතියේ වෙල්ලස්ස සමගය. අදත් ඒ සම්බන්ධතාව නොකැඩී පවතිනුයේ සංස්කෘතික ජාලයකින් වෙල්ලස්ස හා බින්තැන්න බැඳී ඇති බැවිනි.

වැවිගම් පත්තුව හා පානම් පත්තුව බින්තැන්නෙන් වෙන් වන සුවිශේෂ ලක්ෂණයක් වෙයි. එනම් ද්‍රවිඩ බලපෑම ය. එය වැඩියෙන් ම දැකිය හැක්කේ පානම් පත්තුවේ ය. මෙම පෙදෙස් හි ජන වහර කෙරේ ද්‍රවිඩ බස බලපා ඇති ආකාරය ගැන මදක් සොයා බලමු.

පොළොවේ තණකොළ ශුද්ධ කිරීම දකුණු බස් වහරේ සඳහන් වෙන්නේ අහිනවා යනුවෙනි. උඩරට බස් වහරේ දී එය උදලු ගානවා වෙයි. දිගාමඩුලු වහරෙන් එම අදහස දෙන්නේ අල්ලිකේනවා යනුවෙනි. අල්ලි යනු දෙමළ වදනකි. යමකට එකතු කොට ගන්නේය යන

අරුත අල්ලි යන දෙමළ වදනෙන් ලැබේ. අල්ලි කේනවා යන්න දෙමළ බස ඇසුරින් වහරට ආ බව මින් වටහා ගත හැකි ය. දෙමළෙන් පරිෂාරි යනු වෛද්‍යවරයා හැඳින්වීමට යෙදුණු පදයකි. බොහෝ විට වෙදකමක් මන්ත්‍ර ශාස්ත්‍රයක් එකට ගමන් කිරීම සිංහල හා දෙමළ සංස්කෘතියේ දකින්නට ලැබේ. යකැදුරන් හැඳින්වීමට දිගාමඩුලු ජන වහරේ යෙදෙන පරිෂාරි යන පදය දෙමළ බලපෑමෙන් ලැබුණු බවට සැකයක් නැත. දිගාමඩුලු වහරේ යෙදෙන වට්ට විදානේ යන්න පැහැදිලිව ම දෙමළෙන් ලද වදනකි. වට්ට යනු දෙමළෙන් වෙල ය වට්ට විදානේ යනු දිගාමඩුලු වහරේ වෙල් විදනේ සඳහා භාවිත පදයයි. දෙමළෙන් පුක්කෙයි යනුවෙන් හැඳින්වෙන කිරිබත් වැවිගම් පත්තුවේ දී පුක්ක වෙයි. බත බෙරි වීම හැඳින්වීමට යෙදෙන පුක්ක වෙලා යන දිගාමඩුලු වදන ද ඉහත කී දෙමළ වචනය ඇසුරෙන් නිර්මාණය වූ බවට සැකයක් නැත.

දිගාමඩුලු වහරේ යෙදෙන බුඩා යන්න දෙමළ බසින් පැමිණි, එහෙත් දෙමළ නොවන වචනයකැයි මායා රංජන්[11] කියයි. බුඩා බුඩි යන්න දෙමළෙන් පැමිණියා යැයි සිතිය නොහැක. දෙමළෙන් පාට්ටා යනු මහල්ලා ය. පාට්ටි යනු මැහැල්ල ය. බුඩා යන පදය උඟවේ[12] ද සබරගමුවේ[13] ද ගැමියන් අතර ව්‍යවහාරයේ යෙදෙන අවස්ථා මට අසන්නට ලැබී ඇත. සමහර විටෙක නාකි බුඩා යනුවෙන් අපහාසාත්මකව යෙදෙයි. වැවිගම් පත්තුවේ හා පානම් පත්තුවේ සිංහලයන් පහළ උඟවේ සිංහලයන් ගෙන් පැවතෙන්නවුන් බැවින් බුඩා යන වදන උඟවේ සිට දිගාමඩුල්ලට ගියේ යැයි සිතිය නොහැකි ද ?

පුල්ලෙයාර් යනු ගණ දෙවියන් සඳහා භාවිතා වන දෙමළ පදයයි. මේ වදන දිගාමඩුල්ලේ පමණක් නොව ද්‍රවිඩ ජනයා වෙසෙන පෙදෙසේ ආශ්‍රිතව පිහිටි පොළොන්නරුව හා අනුරාධපුර දිස්ත්‍රික්කවල ද භාවිත[14] වේ.

මාරිය යනු දෙමළෙන් වැස්සට භාවිත වන වදනකි. දිගාමඩුල්ලේ මාරියාව නැත්නම් මාරිය යනු වැස්සය. දෙමළෙන් මාදම් මාරිය යනු මාස තුනක් නොකඩවා වහින වැස්සය. දිගාමඩුලු වහරේ එම අදහස දෙන්නේ බැද මාරිය යන වදනෙනි. ඊසාන දිග මෝසම් සුළඟෙන් ලැබෙන අහස් වැස්ස ප්‍රයෝජනයට ගෙන වගා කරන කුඹුරු දිගාමඩුලු දනව්වේ හැඳින්වෙන්නේ මුම්මාරිය යනුවෙනි. දෙමළ මාදම් මාරිය සිංහලයට එන විට මුම්මාරිය වී යයි සිතිය හැක. මේ අනුව මාරියාව, මුම්මාරිය මා මානාවාරිය යන පද දෙමළ බසෙන් ලැබුණු දායාද ලෙස සැලකීම යුක්ති සහගත ය. දෙමළෙන් ෂෝම්බෙරි යනු කම්මැලියා යි. එම වැවිගම් පත්තුවේ දී සෝමාරියා වෙයි. බින්නැන්නේ දී හොමරියා වේ. මේ වදන් සඳහා දෙමළ බස බලපෑවේ යයි සිතිය හැකි ය. කතරගම දෙවියන් දෙමළෙන් කදිරස්වාමි වෙයි. දිගාමඩුලු ගැමියා ද කදිරස්සාමිනේ යි යොදනුයේ කතරගම දෙවියනේ යන අදහසිනි.

දෙමළ සිරිත අනුව වෙල් රැකීමේ දී වට්ට විදානේ පත් කර ගන්නා සහායකයා හැඳින්වුණේ අධිකාරි යනුවෙනි. ප්‍රධානියා වන අරුත දෙන අධිකාරි යන වචනය දෙමළයෙහි නිලධරයා යන තේරුමෙන් යෙදේ. මේ වදන දෙමළ බසෙහි යෙදුණු බවට සාධක ලැබේ[15]. දෙමළ බසෙහි යෙදුණත් අධිකාරි යන වචනය අනුරාධපුර යුගයේ සිට ම භාවිත වී ඇති සංස්කෘතයෙන් පැමිණි වදනකි. දෙමළ බසට එය පැමිණියේ සංස්කෘතයෙන් විය හැක.

බුලත් හෙප්පුව සඳහා දිගාමඩුල්ලේ භාවිත වන වට්ටාව වන පදය දෙමළෙන් ආවා ද නොදනිමි. බුලත් වට්ටියට දෙමළෙන් වෙත්තිල වට්ටි යයි කියති. සිංහලයෙන් බුලත් වට්ටි යයි කියති. වට්ටි යන වදනෙන් වට්ටාව යන්න සෑදිණැයි සිතිය හැකි නමුත් එම වචනයේ උරුමය ඇත්තේ සිංහලයට ද දෙමළයට ද විමසීම විද්වතුන්ට බාර කරමි.

ඉඩම් හිමියා යන අරුත දෙමළ පෝඩියාරේ යන පදය යමක් කමක් ඇති අය උදෙසා දිගාමඩුලු වහරේ යෙදේ. එම වදන දෙමළ බසෙන් ලැබුණු බවට සැකයක් නැ. පුවාලු නම් කෙසෙල් වර්ගය සඳහා දෙමළෙන් භාවිත වන කෝලි කුට්ටු යන පදය ද දෙමළෙන් ලැබිණි. යයි සිතන්නට ද ඉඩ කඩ ලැබේ.

ඉඩාප්පු යන වදන දෙමළෙන් භාවිත වන්නේ ලැයිස්තුව නැත්නම් ලේඛනයට යි. ඉඩම් ලියාපදිංචි කිරීම දිගාමඩුලු ගැමි වහරේ එන්නේ ඉඩාප්පු කියනවා යනුවෙනි. ලැයිස්තුවේ ලිවීම යන අරුත ලැබෙන එම පදය ද ද්‍රවිඩ බලපෑමෙන් ලැබිණි යයි සිතිය හැකි ය.

වියළි කාලයේ හමන සුළඟ කව්වං සුළං නම් වේ. කව්වාන් කාවිරු යනු ද්‍රවිඩ බසින් නිරිත දිග මෝසම් සුළඟ වියළිව නැගෙනහිරට හැමීම හඳුන්වන පදයකි. මේ අනුව කව්වං සුළං යන පදය ද්‍රවිඩ බසින් පැමිණියේ යැයි කීම අසාධාරණ නොවේ.

කොට්ටම යනු පතන යන අරුත දෙන දෙමළෙන් ආ පදයකි. වැවිගම් පත්තුවේ තොට්ටම හා මාන්තොට්ටම යනුවෙන් පැරණි ගම් දෙකක් වේ. ගම්වලට නම් කැබීමේ දී පවා ද්‍රවිඩ බලපෑම් දකින්නට ලැබුණු බවට සාධකයකි මේ. ඉරිප්පඩම, කව්වෝරු කට්ටය, තෙප්පම, පාක්කුඩම් යන වචන ද ද්‍රවිඩ බසින් පැමිණි එවා යයි සිතේ.

ඉංගිරිසි වදන් සිංහලයට වැද්ද ගැනීමේ දී ඊට සිංහල උඟරුව ගෙන දීමට දිගාමඩුලු ගැමියා සමත් වූ බවට ද සාධක ලැබේ. රෝට්ටුව යනු දිගාමඩුලු වහරට අනුව කරත්ත පාර ය. ඉංගිරිසියෙන් එන Road යන්න ගැමියා ගලපා ගත්තේ රෝට්ටුව යනුවෙනි. Clerk යනු පදය පානම ගැමියා කිලාක් යනුවෙන් භාවිත කරයි[16]. අමුණ සඳහා ඉංගිරිසියෙන් භාවිත වන Anicut යන වදන දිගාමඩුලු ගැමියාට ඇනකට්ටුව වී ඇත්තේ ද ඉංගිරිසි පදයට දේශීය උඟරුව දීමෙන් ය.[17]

දිගාමඩුලු ජන වහරේ යෙදෙන ඇතැම් පද දකුණු බස් වහරේ ද දැකිය හැකි ය. එහෙත් වැඩි වදන් ප්‍රමාණයක් උඩරට බස් වහරට නැකම් කියයි. දිගාමඩුලු දනව්ව සමඟ දකුණේ ජනතාව ගේ සම්බන්ධතාවක් ද පෙන්නුම් කෙරේ. කල්මුණ, අක්කරෙයිපත්තුව, පොතුවිල්, මඩකලපුව, එරාවුර් යන නගරවල දකුණේ ධීවරයන් හා වෙළෙඳුන් වාසය කළ බවට සාක්සි ලැබේ[18]. දිගාමඩුලු ගැමියෝ එදා සිට ම මෙම සිංහල ජන කොටස් ආශ්‍රය කළහ. දිගාමඩුලු ජන වහර කෙරේ දකුණු ජන වහරේ ලක්ෂණ විද්‍යමාන වීමට මේ කාරණය හේතු වූවා විය හැකි ය.

දිගාමඩුලු පුරාණ රෝහණ රාජ්‍යයේ කොටසකි. ඇතැම් උගතුන් ගේ මතයට අනුව පුරාණ මාගම පිහිටියේ වත්මන් පානම් පත්තුවේ ය. මහුල් මහා විහාරය, මුදු මහ විහාරය, මහා නුග්ගල වෛත්‍යය, දීඝවාපිය, රජගල, පියංගල, බුද්ධංගල, ඕමුනු කන්ද පැරැණි රුහුණේ උරුමය ලිපි සිය ගණනකින් ද මේ උරුමය කියයි. එසේ නම් 1818 විමුක්ති අරගලය

පරාජයට පත් වූ පසු මර්දනයෙන් බේරීමට වෙල්ලස්සේ ජනතාව දිගාමඩුලූ වන පෙතට පිවිසෙන විට ද ඉතා සුළු වශයෙන් හෝ මේ පෙදෙසෙහි මාගම වැසියන් ඉන්නට ඇති. ඔවුන් සමග වෙල්ලස්සෙන් පැමිණි ජනයා ද මිශ්‍ර වීමෙන් දිගාමඩුලූ ජන වහරේ ලක්ෂණ හා උඩරට බස් වහරේ ලක්ෂණ සංකලනය වී යයි සිතිය හැකි ය. බහුතරයේ බලපෑම ඉස්මතු වීම ස්වභාවයක් බැවින් දිගාමඩුලූ ජන වහර වැඩි ප්‍රතිශතයකින් උඩරට බස් වහරටත් අඩු ප්‍රතිශතයකින් දකුණු බස් වහරටත් නැකම් කියන්නේ යයි නිගමනය කළ හැකි ය.

මේ කරුණු සැලැකිල්ලට ගත් විට දිගාමඩුලූ දනව්වේ ජනතාව කොටස් තුනකි.

1. පැරණි මාගම රාජධානියේ පැවත එන පාරම්පරික ජනතාව
2. 1818 දී උඹව - වෙල්ලස්ස හැරගිය උඩරට ජනතාව
3. 19 වන හා 20 වන සියවස් හි ධීවර හා වෙළෙඳ කටයුතු සඳහා දකුණෙන් සංක්‍රමණය වූ අය

මේ අනුව ඓතිහාසික යුග තුනකින් සිදු වූ ජන සම්මිශ්‍රනයක් එහි දැකිය හැකි ය. මේ සම්මිශ්‍රණය බස් වහරේ ද වෙයි. එහෙයින් දිගාමඩුලූ ජන වහරේ ස්ථර තුනක් දැකිය හැකි බව මගේ පිළිගැනීම වේ.

1. 'සතොස් කරණ විණා නද ඇසුමට
නොගොස් සිටින පිල්බර ගණ ගොදුරට' ගුත්තිල කාව්‍යය (301 කව)
ඒ. ඩී. ද ලැනරෝල් - සීමාසහිත එම්. ඩී. ගුණසේන සමාගම් - කොළඹ
(මුද්‍රණ වර්ෂය සඳහන් වී නැත)
2. 'මොනරා, සිකි, පිල්බර - නිල්කට මියුරු නොදෙනක්' රුවන් මල් නිසණ්ටුව හෙවත්
නාමරත්න මාලාව (250 කව) ධම්බන්ටු සංස්කරණය - ශිල්පාලංකාර මුද්‍රණාලය-පානදුරේ-1954
3. 'සකිසද පෙතේ සමනොළ ගල නැගෙනහිර' - සැලළිහිණි විවරණය (24 කව)
කුමාරතුංග සංස්කරණය - බු. ව. 2496
4. රාජාවලිය - වතුවක්කේ පේමානන්ද ස්ථවිර - රත්නාකර පොත් වෙළඳ ශාලාව - කොළඹ - 1959
5. 'දවත යෝ බලහු - ගිජිදුන් බඳ කැරැ දෙ බේ
සමරුස් නැ නස්නා සිය - කවදද සලක් නොකළෝ - කවි සිළුමිණ
(667 කව) වැලිවිටියේ සෝරත හිමි - නව ජීවන යන්ත්‍රාලය - වැල්ලම්පිටිය - 1946
6. ශ්‍රී සුමංගල ශබ්ද කෝෂය (සෝරත හිමි) අනුල මුද්‍රණාලය - කොළඹ බු. ව 25-7 (232 පිට)
7. පූජාවලිය - (ශ්‍රී සුමංගල ශබ්ද කෝෂය ඇසුරෙනි - 350 පිට)
8. සද්ධර්මරත්නාවලිය (එම)
9. ජාතක අටුවා ගැටපදය - (ජයතිලක) - කොළඹ - 1943
10. ශ්‍රී සුමංගල ශබ්ද කෝෂය - (සෝරත හිමි) - 432 පිට
11. දිගාමඩුල්ලේ ආශ්චර්‍ය - II සංස්කරණය - 1963 - සමන් මුද්‍රණාලයය - පිට 130
12. ඇටම්පිටිය - හාලි ඇළ මැතිවරණ කොට්ඨාසය
13. කපස්සරකන්ද - කලවාන මැතිවරණ කොට්ඨාසය
14. කෙතක මහිම - කමත - පියසේන කහඳගමගේ - ආරිය ප්‍රකාශකයෝ - 1991 පිටුව 94
15. කොහොඹානේ වට්ට විදනේ - පියසේන කහඳගමගේ - 1988 - දීපානි මුද්‍රණ පිටුව 46
16. විසි පස් වසරක වන දිවි තොරතුරු - II කොටස - තාඹුගල ආනන්ද සිරි ස්ථවිර
ඉන්දික මුද්‍රණාලය, කොළඹ 10 - 1986 - පිටුව 55
17. දිගාමඩුල්ලේ ආශ්චර්‍ය • II සංස්කරණය - 1983 - සමන් මුද්‍රණාලය - පිටුව 126
18. කතුවරයා පෞද්ගලිකවම දන්නා කාරණයකි. 1985 න් පසුව ඇති වූ වර්ගවාදී ගැටුම් නිසා ඒ ලක්ෂණ අද දැකිය නොහැක.
වනගත වාරිකා - පියසේන කහඳගමගේ - 1989
ආරිය ප්‍රකාශකයෝ - 14 සිට 37 දක්වා පිටු (සැබෑ අත්දැකීම් පදනම් කොට ලියැවී ඇත)

ගල්ඔය ගොණාගොල්ල බිතුසිතුවම්

එස්. පී. චාල්ස්



අම්පාරේ ගොණාගොල්ල ගල්ගෙයි චිත්‍රයක්

පැරණි දිගාමඩුල්ලේ, ගල් ලෙනක අඳින ලද බිතුසිතුවම් කැබෙල්ලක නෂ්ඨාවශේෂ මෑත දී පුරාවිද්‍යා දොපර්තමේන්තුව විසින් සොයාගෙන ඇත. සීගිරි සිතුවම්වලට නො දෙවැනි දිවයිනේ අත්කිසි තැනෙකින් මෙතෙක් හමු නො වූ මේ සිතුවම් පොළොන්නරු යුගයට වඩා පැරණි කාලයට අයත් ලෙස පුරාවිද්‍යා අධිකාරිව සිටි සෙනරත් පරණවිතාන මහතා නම් කරයි.

මේ චිත්‍ර කැබෙල්ලේ පැහැදිලි රූප දෙකක් ඇත. එකක් දේව රූපයෙකි. අනෙක නිලියකගේ රූවෙකි. 'පර්ජන්‍ය' දෙවියන් ඉදිරියේ රැහුමක් දක්වන නලඟනකගේ රූවක් ලෙස පරණවිතාන මහතා සලකයි. 'පර්ජන්‍ය පූජාව' පවත්වනු ලබන්නේ වැසි වැස්සවීමට ය. දිගාමඩුල්ල ගොවි බිමක්ව පැවැති කාලයේ පර්ජන්‍ය පූජාව පවත්වන්න ඇති බව පරණවිතාන මහතා කියයි. මේ බිතුසිතුවමෙන් දැක්වෙන්නේ පර්ජන්‍ය දේව පූජාවයි.

චිත්‍ර ශෛලියෙන් මේ චිත්‍ර පොළොන්නරු සමයට වඩා පැරණි බව හොඳින් පෙනේ. ඇඳුම් පැළඳුම් ආදියෙන් පොළොන්නරුවට සමානය. දිඹුලාගල, 'පුල්ලිගොඩ' ගුහාවේ සිතියම් හා සමාන බවක් දැකිය හැකි ය. මේ බිතුසිතුවම් හමුවූ හරියේ බ්‍රාහ්මී සෙල්ලිපි සහිත ක්‍රිස්තු වර්ෂ පූර්ව දෙවැනි තුන්වැනි ශතවර්ෂයන්ට අයත් ගල්ලෙන් කීපයක් ඇත. පැරණි විහාරයක පොකුණක හා වටදාගෙයක නටඹුන් මේවා අතර ඇත. පර්ජන්‍ය දේව රූපයේ හිස වටා ප්‍රභා මණ්ඩලයෙකි. එක් අතකින් දළුලන රිකිල්ලක් ගෙන සිටින විලාසයක් දැක්වෙයි. සමහර විටෙක එය පොළොන්නරු සිගිරි බිතුසිතුවම්හි මෙන් අතින් ගත් නෙළුම් මලක් ද විය හැකි ය. නිලිය දේව රූපයට අභිනයෙන් වැඳගෙන සිටී. ඇඳුම් පැළඳුම් ආදිය පොළොන්නරුවේ නිවංක පිළිමයෙහි බිතුසිතුවම්හි ඇඳුම් පැළඳුම් ආදියේ මෙනි. කාලාන්තරයක් අව්වැසි සුළං ආදියට අසුවීම නිසා මෙහි වර්ණයන් බොහෝ දුරට මැකීගොස් ඇත. එහෙත් කිසියම් අපහසුවක් නැතිව චිත්‍ර ශිල්පියෙකුට එහි පැරණි ශෝභාව දැකිය හැකිය.

මේ චිත්‍රයන් ඇති ස්ථානයේ නටඹුන් දෙස බලන විට මේ චිත්‍ර සීගිරියටත් වඩා පැරණි බව පෙනේ. සාම්ප්‍රදායික ලක්ෂණ නිසා මේ චිත්‍රයන් පොළොන්නරු චිත්‍රයකට ආසන්න කාලයකට ගෙන ඒම තවත් දුරට කල්පනාකර කළයුතු කාර්යයෙකි. එහි වූ බදාමය වර්ණ රේඛා හා ශෛලිය ගැන සලකන විට මේ චිත්‍ර ඉතා පැරණි කාලයකට අයත් බව පෙනේ.

සීගිරි චිත්‍රයන් චිත්‍ර සම්ප්‍රදායයේ උසස් ම ස්ථානයේ ලා සැලකීම නිසා අනෙක් හැම චිත්‍රයන් ම සීගිරි සම්ප්‍රදායයේ දුර්වලවී ගිය අවස්ථාවක් පෙන්වීම සඳහා බොහෝ දෙනා උපයෝගී කර ගනී. දියුණුවෙමින් ආ සම්ප්‍රදායයක් පෙන්වීමට වඩා පරිහාණියට පත්වෙමින් යන සම්ප්‍රදායයක් පෙන්වීමට ගන්නා උත්සාහය නිසා කාල නියමයන් කිරීමේ දී අවුරුදු හාර පන්සියයක් වෙනස් වී යා හැකි ය. නමුත් චිත්‍ර ශිල්පියෙකු වශයෙන් සම්ප්‍රදායයේ වෙනස්කම් වල දී ඔය පරතරය බොහෝ දුරට කෙටි විය හැකි වේ. එක ම කාලයේ දී සම්ප්‍රාදයේ දියුණු දුර්වල අවස්ථා තිබිය හැකි ය. ඒ දෙයාකාරයේ ම චිත්‍ර අපට ඉතිරි වී තිබිය හැකි ය. එසේ ඉතිරි වූ චිත්‍රයන් දෙස බලා කාලය නියම කිරීමේ දී නොයෙකුත් ගැටලු වලට මුහුණ පෑමට සිදුවිය හැකි වේ. කවර කාලයක වුවත් උසස් ශිල්පීන්ගේ කෘතීන් කිසි අපහසුවක් නැතිව දක්ෂ චිත්‍ර ශිල්පීන්ට තෝරා බේරා ගත හැකි වේ.

වර්තමාන කැළණි චිත්‍ර දෙස බලා එහි වූ සීගිරි පොළොන්නරු ශෛලීන් අනුව එවා ඒ අකීත කාලයට දැමීම උගත් ශිල්පීන්ගේ කාර්යය නො වේ. රේඛා, වර්ණ, ගැලැපීම, මෝස්තරය, අදහස, ඉදිරිපත් කරන දේ, මාධ්‍යය, සිත් කාවදින බව ආදිය ගැන සලකා බලා ය, පැරණි චිත්‍රයන් ගැන කරුණු ඉදිරිපත් කළ යුත්තේ එයට පසුවය. සාමාජික හා සාංස්කෘතික ලක්ෂණ ගැන සොයා බලන්නේ කෙනකුට සාහිත්‍ය ලක්ෂණ ගැන ද කතා කළ හැක. චිත්‍රය ගැන කථා කිරීමේ දී එවා ද ප්‍රයෝජවත් විය හැකි වේ.

ARUMUGA NAVALAR

A. M. A. Azeez

Arumuga Navalar made such extra ordinary progress and showed such good promise, while in the primary classes that the elders of the family decided to send him to an English school. When twelve years of age, he was admitted to the Methodist School in Jaffna. Thus alone could his talent receive adquate recognition; for in those days a position of security and status could not be assured except via English.

He went to this English School in the year 1834. The Principal was Rev. Peter Percival, a Wesleyan Padre, keen on his work - the improvement of the people in his charge. Many of them were converts and some of them "Panchadchara Christians". Soon the Principal discerned in the new Saivite pupil the spirit of a devotee and the making of a proficiency in the English Language could not fail to attract the attention of the Padre who was anxious to increae his knowledge of the "vernacular" that would enable him to establish an easy contact with his people. Therefore he engaged Navalar as his Tamil Pundit, and also gave him work as a teacher of Tamil classes in the Upper School and of English in the Lower School. Soon the Principal discovered that the pupil possessed a bilingual knowledge, unequalled among his contemporaries.

He was therefore specially employed, in his nineteenth year, as a translator of the Holy Bible. He made it a condition, before he accepted this position that he would not be restricted or restrained in the practice of his own faith. This condition was not objected to because the Prdre knew that there was no person more able than the Pundit to undertake this work, so important an item in the Missionary's programme, of proselytization. It was well known that Navalar would carry out the duties once accepted understandingly and conscientiously. This engagement naturally brought the Padre and the Pundit closer. They grew to like and appreciate each other despite the murmurings of those who could not tolerate the Saivite ways of the Tamil Pundit. His courage and conviction had already evoked their jealousy and hatred. They felt that the Padre was too indulgent, but he knew that the Pundit was too valuable to lose. Meanwhile the translation work was proceeding according to plan, the Padre confident that he would justify his appointment and the Pundit was happy that he would acquire knowledge. Navalar, therefore, relished the work. As was his wont, he made a thorough job of it - making a deep study of not only the Bible in its various editions, but also the different commentaries then avaiable with their supplementary volumes. In this approach of his we have indeed a glimpse of the quality of learning and research, of skill and scholarship which Navalar characteristically revealed in later years when he edited or paraphrased the Tamil Saivite Classics for the

benefit of an ever growing circle of readers; this quality was further disclosed in the Tamil Readers and the Saivite Catechisms he produced for the teaching of religion in the elementary classes rivalling successfully the Missionary efforts during his time.

The more he studied the Holy Bible, the deeper he appreciated the Saiva Agamas. At this time, a body of Pundits in South India were simultaneously preparing their own Tamil version of the Bible and the decision as to which, the Jaffna or the Madras version, was better became unavoidable as no more than one version could receive official sanction. Navalar's superior scholarship and skill naturally stood the test. At Madras his work won the day and became the Authorized Text. With his choice vindicated the Padre returned to Jaffna, proud of his protege. He could thereafter unapologetically call his Pandit "Guru' an appellation he had used for sometime.

No one could possibly have predicted then, that the Padres's 'Guru' would in later years become an ardent orator, crusading against Christian Missionaries, and a polemical author, controverting his antagonists with the dialectical skill of a legal luminary and thus play the role of 'the Champion Reformer of the Hindus' ushering in "the counter-reformation" at Jaffna. Truly has it been said that men build more than they know and events have consequences beyond their intentions.

During these years of work under Rev: Peter Percival, Navalar came to understand the Missionary Way of Life. He began to perceive the parlous state of Jaffna's ancestral faith, and the ignorance of its priests and the indifference of its practitioners. The doubts that assailed and the thoughts that oppressed him with regard to the nature of the disease of the spirit that prevailed and the kind of cure that could be effected may be gleaned from his later writings, especially from Yalpanasamayanilai, the State of Religion in the Region of Jaffna, and Saivathoosanapariharam - Rejoinder to the Calumniators of the Saivite Religion.

In these works there is implied a two-fold division of the Christian population, the first one of good and genuine Christians and the second of 'Rice' or 'Panchadchara Christians.' The Saivites were, apart from a few, ignorant like many of the Kurukals and the majority of the common people, or exploiters lie some of the Temple Managers. There was a third group, closely resembling those Romans described by Gibbon, among whom to the philosophers all religions were equally true, to the historians all equally false and to the politicians all equally useful. Every member of this group was a good Hindu among the Hindus and a believing Christian among the Christians. When it suited him, he did not fail to produce incidents of conversion for his personal profit and for the Missionary Societies' statistics that would help them increase their collections. When he was at home he was quite willing to please his pious

wife by pretending to be a firm and fervid adherent of Saivaism. There was yet another group; they were the Saivites, pious but not courageous, afraid to displease any of the members of the Establishment which was Christian, and thereby deprive themselves of the worldly benefits readily available.

A plan was slowly taking shape in Navalar's mind for the revival of Saivaism and the restoration of its status in Jaffna, the Saivite capital of Ceylon. The insidious ways in which its spiritual conquest had been accomplished, he felt, should be laid bare and counter measures taken without any further loss of time. He hoped to achieve his end by the establishment of Printing Presses for the production of tracts and pamphlets, in a laguage intelligible to the common man, by the inauguration of schools in every village where modern education would be imparted in a purely Saivite environment, with the aid of books specially prepared for the purpose, and by the building of temples, where sensual songs and sexual dances would be replaced by melodious hymns, and prasangams, delivered by preachers; no longer defeatist or ignorant.

With this growing consciousness over-powering him, Navalar found his position under the Padre oppressive and his relationship irksome. He had no doubt, already organized some private classes for the promotion of Tamil and religion confined to his colleagues and friends; for to him Saivaism was Tamil and Tamil Saivaism. But those classes were not satisfying. He had a bigger and better plan to carryout, without let or hindrance, this self-imposed task of reviving the Tamil language and regenerating the Saivite society of his time. And yet the Padre had been a kind employer heedless of the vituperations of his enemies and always appreciative of his character and capacity. Therefore, he could not summon enough courage to tender his resignation. To his dilemma there was soon, however, an unexpected solution - a God given opportunity for him to gain the freedom he was long yearning for, Navalar's influence, though unobtrusive, was infectious. His piety was recognised though he did not parade his Faith. His personal discourses therefore produced a magic effect on those who came to know him well. Two of them encouraged by the Padre, were on the verge of baptism, but Navalar had dissuaded them; and they had failed to turn up on the day appointed by the Church authorities. To this interference of the Pundit, Rev. Peter Percival could not be blind, however accommodating he desired to be. The temper of his collegues could no longer be disregarded. Navalar was therefore summoned and gently questioned about the part he played in this little drama. He would not embarass in any way his employer any longer. Thus did he unhesitatingly tender his resignation.

He promptly returned home and confronted his worldly-wise brothers with this fait accompli - a shock to them who had been eagerly hoping for a sure place in the Establishment, which their talented brother would soon occupy. Navalar had other plans to pursue and other ambitions to nurture. He was too fond of the Saiva Agamas, ever conscious of the inevitablity of death and the

futility, in the final analysis, of any quest after security. Therefore was he fearless of the future uncertainties and heedless of the fraternal admonitions. With missionary zeal and with no loss of time, he commenced his life work unconcerned with the anxieties of his brothers and unmindful of the illwill of the Establishment, with no visible support from any and the sure opposition of many. This was in 1848. Navalar was then in his twenty sixth year, wedded to the life of a bramachari and avid for action on behalf of the faith of his forefathers.

To him education was the instrument, par excellence, of success for any religious revival. Hence his first achievement was the speedy inauguration in 1849 - 50 of the Vannaraponnai Saiva Pragasa Vidyasalai. The method of collection he adopted on this occasion was ingenious simple and appealing - just a handful of rice, each time a meal was cooked in the house. This school was soon followed by the establishment of a Printing Press at Vannarponnai. In 1853 Saiva Pragasa Sabai was organised. Thus within five years after he left the Padre, Navalar had laid securely and well the foundation of the work that would engage him throughout the remaining years of his life.

In previous months, Navalar had delivered Prasangams, Saivite Sermons in new style, some what Christian in form, in content purely Hindu. Once he had to substitute for his unavoidably absent colleague, with very little notice. He began with the word - Unprepared, thereby taking the audience by surprise and giving them the impression of a stage fright. Soon they were astounded to find him giving an eloquent discourse on the grand theme of "Unprepared for Death."

Navalar could no longer be ignored by his former colleagues and others. His "Rejoinder to the Calumniators of the Saivite Religion"- Saivathoosanapariharam, was noticed in the Wesleyan Methodist Report for 1855. The writer commented specially on the new techniques and strategy adopted by Navalar, the Saivite Apologist. "He undertakes to prove that every one of the distinctive articles of Saivite belief and observance has its parallel and warrant in the credenda and ceremonial set forth in the Christian Scriptures. The amount of Scripture brought to the defence ..... is most surprising and the adroitness with which every possible objection is anticipated and repelled belongs only to a first rate mind. The book is doing much mischief."

His polemical writings were producing some effect; for in the year 1872, the school authorities of one of the Christian managed institutions refused permission to the Savite students to attend classes with the symbol of their religion, visible on their foreheads; and they left in protest. They would not have been so bold in previous years. For them, Navalar established the Saivangila Vidya Salai where English could be taught with the necessary religious background. But the school did not endure beyond four years on

account of the scanty support received from the parents concerned and the positive discouragement of the Government at that time. Navalar was however undaunted and was for the solution of these difficulties preparing a New Plan, which he did not live to complete or carry out.

During his last two years he took a leading part in some of Jaffna's political activities. He agitated against the agents of administration for their abuse of power in connection with the cholera epidemic and the famine of 1877. When the nominated seat for the Tamils in the Legislative Council became vacant, he was strongly in favour of the nomination of (Sir) P. Ramanathan and addressed several meetings canvassing support. A few months later Navalar died, on the 5th December, 1879.

The Printing Press he founded and the publications he introduced were continued successfully after him, by men personally trained by him in his ways and methods. His Readers and Catechisms continue to inspire, even today, those desirous of promoting the growth of indigenous cultures in our land; the new prose style, which was his, in Tamil literature, has not lost its freshness or validity. His critical editions of the ancient Tamil Classics and his popular works meant to educate the common man in his religion provide an imperishable monument to his zeal, skill and scholarship; the school he founded in 1872 was phoenixlike, reborn twenty years later and is now known as the Jaffna Hindu College, Vannarponnai - the Premier Hindu Institution of Ceylon.

Thus is Arumuga Navalar the Father of the Tamil Renaissance and the Leader of the Saivite Reformation. Owing to his achievements in the realms of language and religion - Tamil and Saivaism - History will undoubtedly assign to Navalar the role of a pioneering hero in the transition from the Age of Submergence to the Age of Survival, a significant period in the short chapter on Modern Ceylon, in the long story of the Cultural Relationship between the East and the West.

கிறிஸ்தவர்களுக்கும் சுவாமி விபுலாநந்தருக்குமிடையில் நிலவிய அன்னியோன்னிய தொடர்புகள்

வண. ஆர். எஸ். லோப்பு அடிகள்

சுவாமி விபுலாநந்தர் அவர்கள் ஆழ்ந்த சைவசமயப் பற்றுடைய குடும்பத்தில் பிறந்தவர். ஆயினும் அவருடைய வாழ்க்கையிலே கிறிஸ்தவ விழுமியங்கள் பலவற்றை அவர்தாமே பின்பற்றியதோடு மற்றவர்களுக்கும் அவற்றை எடுத்துக்கூறுவதையும் நாம் காணக்கூடியதாக உள்ளது. இதற்குப் பல காரணங்கள் பின்னணியில் அமைந்திருந்தன. இவற்றை ஓரளவு எடுத்துக்காட்டுவதே இக்கட்டுரையின் நோக்கமாகும்.

கிறிஸ்தவ மார்க்கப் பக்திநெறிக்கும் சைவசமயப் பக்திநெறிக்குமிடையில் வேற்றுமையை விட ஒன்றுமைகள் பல உள என்பதை ஆழ்ந்து படிக்கிறவர்கள் கண்டுணர்வர். பக்திநெறியைக் கடைப்பிடிப்பதில் கிறிஸ்தவர்கள் ஆர்வம் கொண்டுள்ளனர். சுவாமி விபுலாநந்த அடிகளும் பக்திமார்க்கத்திலே தலைசிறந்து விளங்கினார்.

கிறிஸ்வர்கள், அருட் தந்தையவர்களை அக்காலத்தில் சுவாமிகள் என்றழைத்தார்கள். "சுவாமி" என்ற பதம் கிறிஸ்தவர்களுக்கும் இந்துக்களுக்கும் ஒரு பொதுப்பண்பை உணர்த்தும் பதமாக அமைந்திருந்தது. அப்பொதுப் பண்பு, மதத் தலைவர்களுக்கு இரு சாராருங் கொடுத்த பெருமதிப்பை எடுத்துக் காட்டுகிறது.

"சுவாமிகளை நமது சமுதாயத்துக்கு ஒருமாபெரும் மேதையாகவும், கற்றோர் போற்றும் பேரறிஞராகவும் உருவாக்கிய பணியில் ஒரு பங்கினைப் பெற்ற மட்டக்களப்பு அர்ச். மிக்கேல் கல்லூரி.." என்று "விபுலாநந்த தீபம்" என்ற விசேட இதழின் ஆசிச் செய்தியில் சுவாமி ஜீவனானந்த அடிகளார் கூறுகின்றார். அன்று புனித மிக்கேல் கல்லூரியில் பெரும்பான்மையினராக இருந்தவர்கள் கிறிஸ்தவ மாணவர்களும் அவர்களைப் பயிற்றுவித்த கிறிஸ்தவ குருக்களுமே. அங்கே நிலவியது கிறிஸ்தவ சூழ்நிலையே.

"சுவாமிகளின் ஆசான்களாகவும் இக்கல்லூரியின் ஆசிரியர்களாகவும் பணியாற்றிய அருட் தந்தை பொனல் போன்ற கத்தோலிக்க குருமாரின் சீரிய ஒழுக்கமும் தியாக வாழ்வும் சுவாமியின் இத்துணைப் பெருவாழ்வுக்கு மாணவப் பருவத்திலேயே அடிகோலின என்பதை சுவாமியின் வரலாறுகளின்மூலம் ஊகிக்க முடிகிறது" என்று சுவாமி ஜீவனானந்த அடிகள் மீண்டும் வலியுறுத்துகிறார்.

சுவாமிகள் தியாக வாழ்வு வாழ்ந்தவர்கள். இத்தகைய தியாக வாழ்க்கை - அர்ப்பண வாழ்க்கை சுவாமிகளின் இளமைப் பருவத்தில், அவரின் ஆசான்களாக இருந்த கத்தோலிக்க அருட்தந்தையர்களின் வாழ்க்கையை அவதானித்து வந்ததன்மூலம் கிடைத்திருக்குமோ என்றுகூட எண்ணத் தோன்றுகின்றது. சுவாமி விபுலாநந்தர் பாடசாலைப் பருவத்தில் பிறருடன் அளவுக்கு அதிகமாகப் பேசமாட்டார் பழகமாட்டார்

மிகவும் எளிமையான தோற்றமுடையவராகவும் எப்பொழுதும் சிந்தனையில் மூழ்கியவராகவும் காணப்படுவார் என்பதை இவருடன் படித்த மாணவர்கள் கூறுகிறார்கள்.

இயேசு சபைத் துறவிகளிடம் இப் பண்புகள் காணக்கிடந்தன. இத்துறவிகள் அடிக்கடி ஆழ்ந்த தியானத்தில் ஈடுபடுவதை அறிந்திருந்த விபுலாநந்த அடிகள் தாமும் சிறுவயதிலிருந்தே ஆழ்ந்த தியானத்தில் ஈடுபட்டார். இவற்றிற்கெல்லாம் சிகரம்போல தந்தை பொனல் அடிகளாரின் முன்மாதிரியான துறவு வாழ்க்கை, பிற்காலத்தில் விபுலாநந்தரைத் துறவி ஆக்கியது எனலாம்.

"விபுலாநந்தர் அடிகளார் கல்வித் துறையில் சிறப்புற்று விளங்குவதற்குக் களம் அமைத்துக்கொடுத்த பெருமை, புனித மிக்கேல் கல்லூரிக்குரியது... அன்னாரது கல்விச் சிந்தனைகளுக்கு இக் கல்லூரி வாழ்க்கை சிறந்த உந்துகளமாக அமைந்ததென்றே கொள்ளவேண்டும்" என்று கூறுவதன் மூலம் ஒரு கிறிஸ்தவ ஸ்தாபனத்துக்கும், விபுலாநந்த அடிகளாருக்கும் இடையில் நிலவிய அன்னியோன்னிய உறவுகளையும் தொடர்புகளையும் பிராந்தியக் கல்விப் பணிப்பாளர் திரு. க. தியாகராசா அவர்கள் எடுத்துக் கூறுகிறார்கள்.

"தம்மைச் சுற்றியுள்ள பொருட்களையும், நடைபெறுகின்ற செயல்களையும், மதிநுட்பத்துடன் ஆராயக்கூடிய பதினைந்து வயதுப் பிராயத்திலே..... மயில்வாகனம் என்ற நாமத்துடன் அடிகளார் புனித மிக்கேல் கல்லூரிக்கு வந்து சேர்ந்தார்" என்று கூறுவதன்மூலம் புனித மிக்கேல் கல்லூரி அதிபர், திருமதி கமலா கமலநாதன் அவர்கள் கிறிஸ்தவர்களுக்கும், சுவாமி விபுலாநந்தர் அடிகளாருக்குமிடையில் நிலவிய நெருங்கிய தொடர்பைச் சுட்டிக்காட்டுகின்றார்.

சுவாமி விபுலாநந்தா அடிகளாருக்கு சிறு வயதிலிருந்தே கிறிஸ்தவர்களின் தொடர்பு இருந்ததை நாம் அறியக்கூடியதாக இருக்கிறது. சுவாமிகளின் ஆரம்பக்கல்வி ஆசான்களில் ஒருவர் களுவாஞ்சிக்குடி குஞ்சித்தம்பி ஆசிரியர் அவர்கள். இவர் ஒரு கிறிஸ்தவர். இவர், பாலன் மயில்வாகனனின் குணாதிசயங்களை ஆரம்பத்தில் ஒழுங்காக அமைத்துக் கொடுத்தவர் எனலாம். அவருக்கு அடிகளார் கொடுத்த பெருமதிப்பினைப் பின்வரும் குருவணக்கப் பாடல் எடுத்துக் காட்டுகிறது.

அம்புவியிற் செந்தமிழு மாங்கிலமும்
எனக்குணர்த்தி யறிவு தீட்டி
வம்புநெறி வெண்சலச வல்லியருள்
கூட்டி வைத்த வள்ளல்குஞ்சித்
தம்பியெனும் பெயருடையோன்
தண்டமிழின் கரைகண்ட தகைமை யோன்றன்
செம்பதும மலர்ப்பதத்தை சிரத்திருத்தி
எஞ்ஞான்றும் சிந்திப்பேனே.

கல்முனைக்கு நடந்துசெல்லக்கூடிய வயது வந்தபோது, கல்முனை வெஸ்லியன் மிஷன் ஆங்கிலப் பாடசாலையில்சுவாமி அவர்கள் பாடம் கற்றார்கள். உயர்தர வகுப்புப் படிப்பிற்காக மயில்வாகனன் மட்டக்களப்பு புனித மிக்கேல் கல்லூரியில் சேர்ந்தபோது கிறிஸ்தவ குருமாரின் அன்பினால் கவரப்பட்டு, விஞ்ஞானப் படிப்பு,

கடமை, கண்ணியம், கட்டுப்பாடு போன்ற நற்பண்புகளில் சிறந்து விளங்கினார். மேற்கூறிய கல்விச் சாலைகளின் சூழல் சுற்றாடல் கிறிஸ்தவ மயமாயிருந்தன.

கொழும்பு தொழில் நுட்பக் கல்லூரியிலும், ஆசிரியர் பயிற்சிக் கலாசாலையிலும் சுவாமி விபுலாநந்தர் மாணவனாகப் படித்த காலத்திலே அக்கல்லூரிகளில் இரண்டு ஆசிரியர்கள் விரிவுரை நடாத்தினார்கள். அவர்களில் ஒருவர் கலாநிதி எஸ். ஏ. யோசப் அவர்கள். மற்றவர் எம். டபிள்யூ. என். றே என்பவர். இவர்கள் இருவரும் கிறிஸ்தவர்கள். இவர்களைப் பற்றி பிற்காலத்திலே அடிகளார் நன்றியறிதலோடு நினைவுகூருகிறார். 1914ஆம் ஆண்டு வெளிவந்த St. Michael's Annual என்ற சஞ்சிகையிலே தான் எழுதிய Our Infant Department என்றகட்டுரையில் தனது ஆசிரியர் கலாசாலையில் ஆசிரியர்களாயிருந்த மேற்கூறிய ஆசிரியர்களின் முன்மாதிரியையே தான் பின்பற்றுவதாகக் கூறுகிறார்.

சுவாமிகள் எழுதிய கட்டுரைகளை எல்லாம் தொகுத்து சிறுசிறு நூல்களாக வெளிக்கொணர்ந்தவர் திரு. அருள் செல்வநாயகம் அவாகள். அக்காலத்தில் இதை அவர் செய்திருக்காவிடில் சுவாமியவர்களின் கட்டுரைகள் அழிந்துபோயிருக்கும். இப்பணியைச் செய்த திரு. அருள் செல்வநாயகம் அவர்களும் ஒரு கிறிஸ்தவர். யாழ் புனித சம்பத்தரிசியார் கல்லூரியில் விஞ்ஞான பாடம் கற்பிக்க சுவாமி அவர்களை உற்சாகப்படுத்தி, அவர் அப்பதவியைப் பெற்றுக் கொள்ள உறுதுணையாக இருந்தவர் திரு. ஞானப்பிரகாசம் அவர்கள். இவர் ஒரு பிரபல சட்டத்தரணி அடிகளாரின் நண்பர். இவரும் ஒரு கிறிஸ்தவர்.

"மன்னுயிர் சேவையே மஹாதேவன் பூசை" என்னும் தத்துவத்தை வாழ்க்கையில் கடைப்பிடித்தவர் சுவாமி விபுலாநந்தர் அடிகள்: இதே கருத்தைப் புனித அருளப்பர் எழுதிய முதல் திருமுகத்தில் வலியுறுத்துகிறார். "நான் கடவுளுக்கு அன்பு செய்கிறேன்" என்று சொல்லிக்கொண்டு ஒருவன் தன் சகோதரனை வெறுத்தால், அவன் பொய்யன். ஏனெனில், கண்ணால் கண்ட சகோதரனுக்கு அன்பு செய்யாதவன், தான் கண்டிராத கடவுளுக்கு அன்பு செய்பவன் தன் சகோதரனுக்கும் அன்பு செய்யவேண்டும்." (1 அரு. 4:20, 21) எங்கள் அன்பு செங்குத்தாகவும் சமாந்தரமாகவும் அமைய வேண்டும்.

நாடுகளும் அரசுகளும் பல்வேறு கொடிகளைக் கொண்டிருந்தபோதிலும் எல்லாரும் ஒரே கொடியின்கீழ் ஒன்றுபடும் ஒரு காலம் வரும் என்ற கருத்தை "பிரபுத்தபாரத பொன் விழா" சஞ்சிகையில் சுவாமி விபுலாநந்தர் எடுத்துக் கூறுகின்றார். "ஒருநாள் வரும் உலகில் ஒரே ஆயனும் ஒரே மந்தையுமிருக்கும்" என்று கிறிஸ்தவர்கள் அறிக்கையிடுகிறார்கள். "The gift of tongues - an Essay on the Study of Languages" என்ற கட்டுரையில் சுவாமி விபுலாநந்த அடிகள் கூறும் கருத்தை நோக்கும்போது அடிகளார் கிறிஸ்தவத் திருநூலை அதாவது வேதாகமத்தை, நன்கு அறிந்திருந்தார் என்று எண்ண முடிகிறது.

இயேசுவின் அப்போஸ்தலர்கள் அறிவாற்றல் அற்றவர்கள் பண்பற்றவர்கள் என்பது வெள்ளிடைமலை. ஆனால் கிறிஸ்துவின் நற்செய்தியை உலகின் எத்திசைக்கும் பரப்பும் அலுவலைக் கிறிஸ்து இவர்களிடம் ஒப்படைத்தார். இவ் அலுவலைச் சிறப்பாகச் செய்ய அறிவு, ஞானம், திடம் போன்ற நற்பண்புகள் பரிசுத்த ஆவியின் கொடையினால் இவர்களுக்கு அருளப்பட்டது என்று வேதாகமத்தை ஆதாரம் காட்டி சுவாமி கூறுகிறார்.

பெந்தெகொஸ்தே விழாவன்று ஆவியின் கொடைகளுடன் பரிசுத்த ஆவி, அக்கினி நாக்கு உருவில் அப்போஸ்தலர்மீது இறங்கியதை வேதாகமம் எடுத்துக் கூறுகின்றது.

இறைவன் உலகையும், மனிதனையும் படைத்தார். இறைவன் - மனிதன் உறவு இங்கே ஆரம்பிக்கின்றது. முதல் பெற்றோர் பற்றிக் குறிப்பிடுகையில், இவர்கள் இன்ப வனத்தில் என்ன மொழி பேசினர் என்று அடிகள் வினவுகிறார். பல்வேறு மொழிகள் தோன்றியதுபற்றிப் பலவித அபிப்பிராயங்களைக் கூறமுடியும். ஆனால், இன்பவனத்தில் ஆதிப்பெற்றோர் பேசிய மொழியே, விண்ணில் தேவதூதர்களும், பாதாளத்தில் கெட்டுப்போன தூதர்களும் பேசியிருக்க வேண்டுமென்று அடிகள் கூறுகிறார்.

விண், மண், கீழ் உலகம் மூன்றிற்கும் தொடர்பிருந்ததாகவும், இவர்களின் நெருங்கிய தொடர்புமூலம் பிறந்தவர்கள் "தெய்வப் புதல்வர்" என்றழைக்கப்பட்டதாகவும் கூறுகிறார். (வளர்ந்து வந்த மனித இனத்தின் பாவத்தையும், பாவநாட்டத்தையும் அறிந்த இறைவன் பெருவெள்ளத்தினால் அவர்களை அழித்தார்.) ஆனால், நல்வாழ்வு வாழ்ந்த நோவாவும் குடும்பமும் உயிருடன் விடப்பட்டனர். அவர்கள் பல்கிப் பெருகி, உலகை மீண்டும் நிரப்பினர். தலைவர்கள் ஒன்றுசேர்ந்து, மீண்டும் இப்படி ஒரு பெருவெள்ளம் ஏற்பட்டால் மக்களினம் தப்பிப் பிழைக்கவெனவும் இறைவனின் சித்தத்தை எதிர்க்கும் நோக்கமாகவும் பாபேல் கோபுரம் கட்டினர். மூவுலகிற்கும் அதிபதியான இறைவன், இவர்களின் தீய எண்ணத்தை முறியடிக்க, ஒருவரை, மற்றவர் புரிந்துகொள்ளாதபடி, பல மொழிகளைப் பேசும்படி கட்டளையிட்டார். எனவே உலகிற்கு ஒரு பொதுமொழி என்பது அர்த்தமில்லாத ஒரு முயற்சி என்று அடிகளார் கூறுகிறார்.

முதலாம் உலக மகா யுத்தத்தை அடுத்து ஜேர்மனிய நாட்டினரிடம் ஒரு புதிய எண்ணம் உருவாகியது. உலகில் சுத்தமான ஒரு இனம் ஜேர்மனியர்கள். சுத்தமான ஒரு மொழி ஜேர்மனிய மொழி. ஆகவே ஒரே ஒரு மொழி, ஒரே ஒரு தேசம். யூதர்களுக்கு ஜேர்மனிய நாட்டில் இடமில்லை. இப்படியான ஒரு சிந்தனை உருவாகியிருந்ததை அடிகள் அறிந்திருந்தார்கள். அத்துடன், சுதந்திரம் கிடைத்த காலத்தில் இந்தியாவில் ஓர் இயக்கம் உருவாகியது. ஹிந்தி மொழி இந்தியாவுக்குப் பொதுவான ஒரு மொழி என்று அந்த இயக்கம் வலியுறுத்தியது. இதையும் அடிகள் நன்கு அறிந்திருந்தார்கள். மேற்கூறப்பட்ட இரண்டு "ஆரிய மாயை" (Aryan Myth) களையும் அடிகளார் ஏற்றுக்கொள்ளவில்லை. மாறாக, பல்லின மொழி பேசும் மக்களின் கல்வி, கலை, கலாசாரம் பற்றி அந்தந்த மொழியின்மூலம் கற்று, அறிந்து பேசுவதன்மூலம் சர்வதேச சமூகத்தை உருவாக்க முடியும் என்பது சுவாமிகளின் நம்பிக்கை. அடிகளார் பல மொழிக் கொள்கையை ஆதரிக்கிறவராகக் காணப்படுகிறார்.

ஒரு பிள்ளையின் ஆரம்பக் கல்வி மிக முக்கியமானது. பாடசாலைகள் உண்மையான பயிற்சி நிலையங்கள் என்றால் பிள்ளைகள் மிகச் சிறுவர்களாக இருக்கும்போதே சிறார்களின் பயிற்சிகள் இப்பாடசாலைகளில் ஆரம்பிக்கப்பட வேண்டும் என்று சுவாமி விபுலாநந்த அடிகள் கூறுகிறார்கள். இத்தத்துவத்தை அடிப்படையாகவைத்தே 1914இல் புனித மிக்கேல் கல்லூரியில் சிறுவர் பகுதி ஒன்று ஆரம்பிக்கப்பட்டது என்று "Our Infant Department" தலைப்பில் வரைந்த கட்டுரையில் அடிகள் குறிப்பிடுகிறார்கள்.

அதே கட்டுரையில் ஒரு பிள்ளையின் நல்லொழுக்கக் கல்வி (மறைக்கல்வி) மிகச் சிறுவயதிலேயே ஆரம்பிக்கப்படல் வேண்டும். பிஞ்சு உள்ளத்தில் அவர்களின் எதிர்கால

வாழ்க்கையை முறையாகவும், சுலபமாகவும் அமைத்துவிடலாம். இளம் உள்ளத்தில் பதிக்கப்படுவது நிரந்தரமாக அமைந்துவிடும். சிறார்களின் ஆரம்பக்கல்வி மிகக் கவனமாகவும், கண்ணியமாகவும் கையாளப்படல் வேண்டும். எல்லாவற்றிற்கும் மேலாக ஆசான்கள் நல்லொழுக்கமுள்ளவர்களாக பிள்ளைகளுக்குக் காட்சியளிக்க வேண்டும். பிள்ளைகளின் ஆரம்பக் கல்வியிலே மறைக்கல்வி முக்கியமான இடத்தைப் பெறவேண்டும். மறைக்கல்வி அறிவு தீய வாழ்க்கைக்கு ஒரு தடுப்பு மருந்தாக அமைகின்றது என்று அடிகளார் வலியுறுத்துகின்றார்கள். சிறார்களின் கல்வி மறைக்கல்வி பற்றி கிறிஸ்தவர்களும் இத்தத்துவத்தையே வலியுறுத்தி வந்துள்ளார்கள்.

"காணிக்கை செலுத்த வரும்பொழுது, உன் சகோதரனுக்கு உன் மீது மனத்தாங்கல் இருப்பதாக அங்கே நினைவுற்றால், அங்கேயே பீடத்தின் முன் உனது காணிக்கையை வைத்துவிட்டு, முதலில்போய் உன் சகோதரனோடு சமாதானம் செய்துகொள். பின்னர் வந்து உன் காணிக்கையைச் செலுத்து" (மத். 5:23இ 24) என்று திரு நூலில், மத்தேயு எழுதிய நற்செய்தியில் கூறப்பட்டுள்ளது. காணிக்கையோ, பலியோ இறைவனுக்கு முக்கியமில்லை. ஆனால், அதைச் செலுத்துபவருடைய உள்ளத் தூய்மையே இறைவனுக்கு அவசியம். ஆம், தூய உள்ளத்தையே இறைவன் விரும்புகின்றார். நல்லவை யாவும் தூய உள்ளத்திலிருந்தே வெளிவரும்.

திருநூலில் கூறப்பட்ட கருத்தை சுவாமி விபுலாநந்தர் அடிகளும் வலியுறுத்தியிருந்ததை அவருடைய கல்லறையில் பொறிக்கப்பட்டிருக்கும் வாசகம் எடுத்துரைக்கின்றது:

> "வெள்ளை நிற மல்லிகையோ வேறெந்த மாமலரோ
> வள்ளலடியிணைக்கு வாய்த்த மலரெதுவோ?
> வெள்ளைநிறப் பூவுமல்ல வேறெந்த மலருமல்ல
> உள்ளக்கமலமடி உத்தமனார் வேண்டுவது....."

இறைவன் உள்ளக் கமலத்தைத்தான் பக்தர்களிடமிருந்து விரும்புகிறார் என்று கூறுவது எவ்வளவு பொருத்தமாக அமைந்திருக்கிறது.

அசனா லெப்பை
அரபுத் தமிழ் வளர்த்த ஆலிம் புலவர்

எ. எம். எ. அஸீஸ்

ஞாபகார்த்த விழா எடுக்க வேண்டிய சிறப்பினைப் பெற்ற ஒருவரது நினைவினை எத்தினத்தன்று நினைவு கூருவதென்பது பற்றி மிகுந்த சுவாரசியமான ஒரு சர்ச்சை நடைபெறுவது வழக்கம். இறந்த தினத்தைக் கொண்டாட வேண்டுமென்போரும், பிறந்த தினத்தையே கொண்டாட வெண்டுமென்போரும் தத்தம் கொள்கைகளை வலியுறுத்தி நிற்பர்.

ஆனால் ராஜாஜி அவர்கள் ஓரிடத்தில் நினைவு தினங்களினை இறந்த தினத்தன்றே கொண்டாட வேண்டுமெனக் கூறியுள்ளார். நினைவு விழா கொண்டாடப் பெறும் தகுதியுடைய ஒருவர் பிறந்த தினத்தன்று மற்ற எந்த மனிதரையும் மிஞ்சும் எக்காரியத்தையும் செய்துவிடவில்லையென்றும், இறந்த தினத்தன்றே அவர் மற்ற மனிதர்களின்றும் பிரிந்து நிற்கும் சிறப்புறு சாதனைகளை ஈட்டியவராக விளங்கியிருப்பாரென்றும் கூறிய ராஜாஜி, இறந்த தினத்தன்றே நினைவு விழாக்களினைக் கொண்டாட வேண்டுமெனக் கூறியுள்ளார்.

இக்கட்டுரை நாயகராகிய யாழ்ப்பாணத்து வண்ணார்பண்ணை செய்கு. சு. முஹம்மது அசனாலெப்பை ஆலிம்புலவர் அவர்களைப் பொறுத்தமட்டில் நாம் இறந்த தினத்தையே நினைவு தினமாகக் கொண்டாட வேண்டியிருக்கின்றது. அவர் பிறந்த தினத்தையோ அல்லது பிறந்த வருடத்தையோ திட்டவட்டமாகக் கூற முடியாதிருக்கின்றமையே காரணமாகும். ஆனால் அவர் இறந்த தினம் பற்றி எத்தகைய சந்தேகமும் கிடையாது. புலவர் அவர்களின் தம்பியாரும் எனது அருமைத் தந்தையாருமாகிய காலஞ்சென்ற ஜனாப். எஸ். எம். அபூபக்கர் அவர்கள் தமது குறிப்பேட்டில் அவர் மறைவு பற்றிக் குறித்துள்ளார். 1918 ஆம் ஆண்டு டிஸம்பர் மாதம் 18ஆம் திகதி புதன்கிழமையன்று முஸ்லிம் நாட்கணக்குப்படி ரபியுல் அவ்வல் மாதம் பதின்மூன்றாவது பிறையன்று புலவர் அவர்கள் மௌத்தானார்.

முதலாவது இலங்கை முஸ்லிம்

ஈழத்திலிருந்து அரபுத்தமிழ் இலக்கியம் வளர்த்த தலைசிறந்த தமிழ்ப்புலவர் அன்று மறைந்தார். யாழ்ப்பாணத்துத் தமிழ்ப்புலவர்களும் தென்னிந்திய முஸ்லிம் புலவர்களும் வாழ்த்திப் பரவிய வரகவியொருவர் அன்று காலமானார். அரசாங்கத்தினால் நடத்தப்படும் எழுதுவினைஞர் பரீட்சையில் தேறிய முதல் முஸ்லிம் எனக் கருதப்படத் தக்கவர் அன்று காலமானார். பலராலும் போற்றப்பட்ட சறஹுநெறி தவறாத இஸ்லாமியப் பக்தர் அன்று மறைந்தார்.

புலவர் அசனாலெப்பை அவர்களது வாழ்வு பலதுறை முக்கியத்துவம் கொண்டவொரு வாழ்வாகும். ஈழத்து முஸ்லிம்கள் வாழ்வில் இடம் பெற வேண்டிய பண்புகள் அத்தனையையும் எடுத்துக்காட்டுவதாக அமைகின்றது அவர் வாழ்வு.

பிரதம இலிகிதர்

இறக்கும் பொழுது அவர் யாழ்ப்பாண வடமாகாணப் பொறியியலாளர் அலுவலகத்தில் பிரதம கணக்கு இலிகிதராக இருந்தார். 1890 ஆம் ஆண்டு மே மாதம் முதலாம் தேதி அவர் எழுதுவினைஞர் பரீட்சையில் சித்தியெய்தி இப்பதவியைப் பெற்றார். ஆனால் அதற்கு முன்னரும் அவர் யாழ்ப்பாணக் கச்சேரியில் தான் கடமையாற்றி வந்தார். அக்காலத்தில் வழக்கிலிருந்த கீழ்நிலை எழுதுவினைஞர் சேவையில் 1.7.1888 முதல் சேர்ந்த அவர், 1870 ஆம் ஆண்டிற்கும் 1874ஆம் ஆண்டிற்கும் இடையிற் பிறந்திருத்தல் வேண்டும்.

பைபிள் பரிசு

யாழ்ப்பாணத்து வண்ணார்பண்ணையைச் சேர்ந்தவரும் ஆவரம்பட்டை, மான்கொம்பு முதலியவற்றை ஏற்றுமதி செய்யும் வாணிகத்துறையில் ஈடுபட்டிருந்தவருமாகிய ஸுல்தான் முஹ்யித்தீன் என்பவரது மகனாகப் பிறந்தார் அசனாலெப்பை அவர்கள். அக்காலத்து முஸ்லிம்கள் ஆங்கிலக் கல்வியை அது கிறிஸ்தவத்தோடு இரண்டறக் கலந்ததென நினைத்து வெறுத்தொதுக்கினர். எனினும் அசனாலெப்பை ஆங்கிலப் பாடசாலையொன்றிற்கே அனுப்பப்பட்டார். ஆறுமுகநாவலர் அவர்கள் கல்வி பயின்ற அதே மெதடிஸ்த ஆங்கிலக் கல்லூரியிலேயே இவரும் கல்வி பயின்றார். அக்கல்லூரியில் வருடாவருடம் அளிக்கப்படும் பைபிள் பரிசையும் பெற்ற அசனாலெப்பை இவ்வியத்தகு சாதனையால் அரசாங்க அதிபரது கவனத்தையும் ஈர்த்தாரென்று கூறுவர். அக்காலத்தில் வழங்கப்பெற்ற பாடசாலைப் பரிசில்கள் நிதிப் பரிசில்களாகவிருந்தமையினால் பாடசாலைச் சம்பளம் அவற்றினின்றும் கழிக்கப் பெறுவது வழக்கம். பரிசிற் பணத்தைக் கொண்டே தனது மகன் படிப்பை முடித்தார் என அசனாலெப்பையின் தகப்பனார் அடிக்கடி கூறுவாராம். அசனாலெப்பை அவர்கள் தனது படிப்புத்திறத்தினால் ஒரு சிறிது காலத்திற்குள் தமையனாருடன் ஒரே வகுப்பில் கல்வி பயின்றார். மெட்ரிக்குலேசன் பரீட்சையில் சித்தியெய்திய பின்னர் தம்பு நீதவானின் கீழ் சட்டத்துறைப் பயிற்சி பெற்று வந்தார். இவரது ஆற்றல்களையறிந்த தம்பு நீதவான் இவரைப் புறொக்டராகப் படிக்குமாறு வேண்டினார். ஆனால் இவரோ அத்தொழிலில் தாம் எல்லாக் காலத்துக்கும் உண்மையைக் கூறமுடியாதெனவும் அதனால் அத்தொழிலைத் தாம் மேற்கொள்ள விரும்பவில்லை யென்றும் கூறினார்.

நாவலரின் பின்

படிப்பு முடிந்த பின்னர் இவர் உத்தியோக வேலையாகக் கொழும்பு செல்லும்வரை (1890) தமிழ் படிப்பதிலேயே தனது பூரண கவனத்தையுஞ் செலுத்தினார். நன்னூல், தொல்காப்பியம் போன்ற இலக்கண நூல்களை ஐயந்திரிபறக் கற்ற காலம் இது. கஸ்தூரி வேலுப்பிள்ளை என்பாரிடம் நவரத்தினம் எனும் வைத்திய நூலிற்குப் பாடம் கேட்டார். ஆறுமுகநாவலர் வித்திட்டுச் சென்ற தமிழ்க் கல்வி மறுமலர்ச்சியின் பயனை அனுபவித்தவர்களுள் அசனாலெப்பையும் ஒருவர் என்றே கூற வேண்டும். ஆறுமுகநாவலர் அவர்கள் சைவ நூல்களை வசன நடையிலாக்கியது போன்று இவர் இஸ்லாமிய நூற்களை வசனநடையில் எழுதாதுவிட்டமை எமது துர்ப்பாக்கியமென்றே கூறல் வேண்டும்.

கொழும்பில் உத்தியோகம் வகித்த காலத்திலும் அவர் தமிழ் இலக்கியத்தில் ஈடுபட்டவராகவே காணப்பட்டார். கொழும்பில் வாழ்ந்து வந்த ஒரு பிரபல தரகர் இல்லத்தில் நடந்து வந்த கம்பராமாயண விளக்கத்திற்கு இவர் செல்வதுண்டென்றும், ஒரு நாள் பாடல்களுக்குப் பயன் சொல்லுமாறு சிலர் வேண்டினர் என்றும், இவர் "எனக்கு சரித்திரம் விளங்காது" என்று கூறினார் என்றும், அதற்கு அவர்கள் சொல்லொரு பொருளாகவாவது சொல்லுங்கள்" என வேண்டினர் என்றும், பின்னர் இவர் பயன் சொன்ன முறை யாவரையும் ஆனந்தக் கடலில் ஆழ்த்தியதனால் அவரே அன்று முழுநாள் பயன் சொல்ல வேண்டியிருந்தது என்றும் குறிப்பிடப்பட்டுள்ளது.

கொழும்பில் வாழ்ந்த காலத்தில் அவர் இத்தகைய இலக்கிய விஷயங்களிலும் ஈடுபட்டாரெனினும் அவர் மனம் முழுவதும் ஆத்மார்த்த விஷயங்களிலே ஈடுபடத் தொடங்கிற்று. அரபு மொழி வல்லுநரும், மதத் துறையறிஞருமாகிய கொழும்பு அப்துற் றஹ்மான் ஆலிம்ஸாஹிபு அவர்களிடம் அரபு பயின்றார். நாயகம் (ஸல்) அவர்களது வாழ்க்கை பற்றியும் கஸ்ஸாலியினது ஆக்கங்களிலும் அவர் கவனம் செலுத்தினார். வானசாத்திரத்தை ஆர்வத்துடன் பயின்றார்.

கொழும்பில் சில வருடகாலம் வேலைசெய்து பின்னர் மீண்டும் யாழ்ப்பாணத்துக்குச் சென்றார். அங்கு 1918ஆம் ஆண்டு வரை மாவட்டப் பொறியியலாளர் அலுவலகத்தில் கடமையாற்றினார்.

அசனாலெப்பை அவர்கள் காட்சிக்கு எளியவராகவும் மனிதாபிமானம் நிறைந்தவராகவும் இருந்தார். அக்காலத்து உத்தியோகஸ்தர்கள் "ரிக்ஷா" வண்டியில் செல்வதே முறபாக இருந்ததெனினும் அவர் அதனை வெறுத்தொதுக்கி "திருக்கல் வண்டி" எனச் சனரஞ்சகமாக அழைக்கப்படும் ஒற்றைமாட்டு வண்டியிலேயே சென்று வந்தார்.

பாரம்பரிய விஷயங்களிலும் ஆத்மார்த்தத் துறையிலுமே அவர் மனது எப்பொழுதும் லயித்திருந்தது.

அசனாலெப்பை அவர்களது ஆக்கங்கள் அவருக்குத் தமிழில் இருந்த பேரறிவினையும் இஸ்லாம் பற்றிய அவரது ஆழ்ந்த அறிவினையும் எடுத்துக் காட்டுவனவாக இருக்கின்றன.

தமிழ் மரபில் அதிகம் வழங்கப் பெறாதனவும், சாதாரண தமிழ் வாசகர்களுக்கு நன்கு விளங்காதனவுமாகிய அரபுத் தொடர்களையும் இஸ்லாமியக் கோட்பாடுகளையும் அவர் தமது கவிதைகளில் கையாண்டுள்ள முறைமை மரபு தவறாது புதியன புகுத்துவதற்குத் தலை சிறந்த உதாரணமாகும். இத்துறையில் உழைத்த தென்னிந்திய முஸ்லிம் புலவர்களுடன் சரிநிகர் சமானமாக நிற்பவர் இவர். அவரது பாடல்கள் பல பக்திப்பாடல்களாகவே இருக்கின்றன. "புகழ்ப் பாவணி" எனும் தொகுப்பிலே வரும் பாடல்கள் தன்மை நிலையில் நின்று தமிழ் மரபு தவறாது பாடப்பட்ட பாக்களாகும். நவரத்தினத் திருப்புகழ், முகய்யத்தீன் ஆண்டகையவர்கள் பேரில் ஆசிரிய விருத்தம், பதாயிகுப்பதிற்றுத் திருக்கந்தாதி, சாகுல் கமீது ஆண்டகையவர்கள் பெயரில் முனா ஜாத்து முதலியன அதில் இடம் பெறுகின்றன.

திருப்புகழ்ப்பா முறைக்கேயுரிய சந்தச் சிறப்பினை நாம் நவரத்தினத் திருப்புகழில் நன்கு காணலாம்.

நவ நிகழு நபிகள் பெருமா
னென்றிசைப்பவரு
துதிபரவு நிமலகுருவே
வென் றிமுத்திரையை
நளி கொள் கயில் புனை
குரிசிலே மாஞ்செழிற்
கவிவை–நயினாரே
நயனுலவ சிரமிதுவெனா
வெம்பதத் துணைக
ளிவைகளென வுணரரிய
கோலம் படைத்தவ மெய்
நறைகமழுமியனி தியமே
ரொங்கருட் கணுடை
மகுமூதே.

முகிய்யத்தீன் ஆண்டகையவர்கள் பேரில்பாடப்பெற்ற ஆசிரிய விருத்தத்திலும், முனாஜாத்திலும், தன்மை நிலைப்பக்தி வெளிப்பாடு சிறப்புற அமைவதைக் காணலாம்.

"கன்றிய வுளத்தனாய்ச்
செவ்வனெறி தெரியாது
கவலையோடு தட்டழிவனோ
கன நிலவுசன் மார்க்கவேத
போதனைகளைக்
கல்லாமலிழிபடுவனோ"

(ஆசிரிய விருத்தம்)
யாக்கை வருத்தும் வன்
பிணியுமிதயம் வருத்தும் பலநோயும்
ஊக்கமொடு வந்தணுகாம
லுள்ளக் களிப்பினெமைக்
காப்பீர்
ஆக்கமொடு வண்குது
பென்னுமரிய பட்டஞ் சூடியிகப்
ஆக்கிவிளங்கும் தகை சான்ற சாகுல்கமீது
நாயகமே.
(முனாஜாத்து)

மறைபொருளும் சித்திரக் கவியும்

மறைபொருள் வைத்துப் பாடுவதும் அக்காலத்து இலக்கிய மரபுகளில் ஒன்று. பதாயிக்குப் பதிற்றுத் திருக்கந்தாதியிலும் திருநாகை நீரோட்டகமக வந்தாதியிலும் இத்தகைய பாடல்களைக் காணலாம். இப்பாடல்களுக்குத் தாமே பதவுரை எழுதியிருப்பது கவனித்தற்குரியது.

அசனாலெப்பை அவர்களது இலக்கிய வாழ்வில் முக்கிய இடம்பெறுவது, குலாம் காதிறு நாவலருடன் அவர் கொண்டிருந்த தொடர்பாகும். அசனாலெப்பைப் புலவர் அவர்களின் புகழ்பாவணியைக் கண்ணுற்ற குலாம் காதிறு நாவலர், நூலின் சிறப்புக்களை வியந்து கூறி நமது புவலருக்கு ஒரு கடிதம் வரைந்தார். அன்று தொடங்கிய நட்பு இறுதிவரை நீடித்து அற்புத தமிழ் இலக்கியத்திற்குப் பெருந்தொண்டாற்றிற்று. புலவர் அவர்கள் நாவலரின் கடிதங்களைப் பெரிதும் பேணி வந்தார். அக்கடிதங்களில் குலாம் காதிறு நாவலர் அவர்கள் புலவரை தம்பி அசனாலெப்பை என்றே விளித்தல் வழக்கம்.

யாழ்ப்பாணத்திற்குத் தாம்வர விரும்புவதாகக் கூறிய குலாம் காதிறு நாவலருக்கு "வருவதானால் புராணமொன்றுடன் வருக" என அன்புப்பணியிட்டார் அசனாலெப்பை. நாவலரும் றிபாயியா புராணம் என்னும் நூலுடன் வந்து சேர்ந்தார். இதுவே பின்னர் "ஆரிபு நாயகம்" என அழைக்கப்படலாயிற்று. இந்நூல் யாழ்ப்பாணத்து வண்ணார்பண்ணையிலேயே அரங்கேற்றப்பட்டது (1896). குலாம் காதிறு நாவலர் யாழ்ப்பாணத்திலிருந்த காலத்திலேயே புலவர் அவர்கள் திருநாகை நீரோட்டகமகவந்தாதியை எழுதினார்.

புலவரின் புகழ் திக்கெட்டும் பரவிற்று. அறபுத்தமிழ் இலக்கியம் படைத்தோர் யாவரும், அசனாலெப்பையவர்களின் சாற்றுக் கவியைத் தத்தம் நூலிற் கணியாகக் கொண்டனர். குலாம் காதிறு நாவலர் எழுதிய திருமக்காத்திரிபந்தாதி (1895), ஆரிபு நாயகம் (1896), நாகை புராணம் (1895), முகம்மது முகியித்தீன் லெப்பை ஹாஜி புலவர் எழுதிய சாதுலி நாயகம் (1904) காதிறு முகியித்தீன் அண்ணாவியார் எழுதிய பிக்ஹுமாலை (1901) ஆகிய நூல்கள் அசனாலெப்பைப் புலவரின் சாற்றுக் கவிகளுடன் வெளி வந்தன.

ஆனால் காலஞ் செல்லச்செல்ல அவர் இஸ்லாமியத் தத்துவத்துறையில் பெரிதும் ஈடுபட்டார். அறபு மொழியை நன்கு பயின்று சூபி முறைத் தத்துவங்களில் சிறப்பறிவு பெற்றார்.

கீர்த்தி வளர்ந்தது

செய்யிது முகம்மது பளீள் பூக்கோயா தங்கள் அவர்கள், அசனாலெப்பையவர்களது அறிவையும் பக்தியையும் அறிந்து அவருக்குக் கிலாபத்து எனும் பதவியினை வழங்கினார். "காதிரிய்யாத் தரீக்கின் ஐதூறியாப்பிரிவின் தலைவராகக் கடமையாற்றுவதற்கான அதிகாரத்தை வழங்கும் இந்நியமனத்தை அசனாலெப்பையின் இளவயது காரணமாகப் பலர் எதிர்த்தனரெனினும் தங்கள் அவர்கள் அசனாலெப்பையைப் போன்று தப்சீர் இலக்கியத்தில் சிறப்பறிவு பெற்றோரைத் தான் காணவில்லையெனக்கூறி அவர் கீர்த்தியை நிலைநாட்டினார்.

அரபு மொழியில் வல்லுநரான அசனாலெப்பை அவர்கள் அரபியிலே பைத்துக்கள் இயற்றினார். நபிகள் நாயகம் பேரிலும், முகியித்தீன் அப்துல் காதிறு ஆண்டகையவர்கள் பேரிலும் காதிரிய்யாத் தரீக்கின் பேரிலும் பல பைத்துக்கள் இயற்றினார்.

பத்தொன்பதாம் நூற்றாண்டின் பிற்பகுதியில் இலங்கையில் தோன்றிய கலாசார மறுமலர்ச்சியின் இஸ்லாமியக் கொழுந்து அசனாலெப்பை அவர்கள். நாவலர் வளர்த்த தமிழ் மறுமலர்ச்சியை இஸ்லாமியத் துறையுட்பாய்ச்சி அரபும் தமிழும் வளர்த்து அதனால் தன் ஆத்மஞானத்தை ஒம்பியவர் அசனாலெப்பை அவர்கள். ஈழத்தமிழிலக்கியத்தின் மூலபுருடர்களில் ஒருவர் அசனாலெப்பை அவர்கள். ஈழம் தமிழர்க்களித்துள்ள பெருமை மிகுதொண்டுகளில் ஒன்று நமது புலவர் அவர்கள்.

அரபு, தமிழ், ஆங்கிலம் ஆகிய மும்மொழிகளிலும் வல்லுநராக விளங்கிய இவர் ஆற்றிய சேவைகள் அளப்பரியன.

"மும்மொழியில் வல்லுநராய்
மூதறிவுமிக்கவராய்
நம்மொழியும் நம்நெறியும்
தழைத்திடவே
செம்மை நெறிதவறாது
சறஹுநெறி தாம்மேவி
அம்மம்ம ! அவர்செய்த
அருந்தொண்டை என்
னென்போம்"

ஏ. எம். சரீபு

முகம்மது ஸமீர் பின் ஹாஜி இஸ்மாயில் எபெண்டி

கிழக்கு மாகாணம் முஸ்லிம் பெருங்குடி மக்கள் செறிந்து வாழும் பிரதேசமாகும். அம்மக்கள் அறபு மொழி பயில்வதையே அன்று "இல்ம்" எனக் கருதினர். அவர்களது தாய்மொழி தமிழ். எனவே, அங்கு ஆங்கிலம் கற்றவர்கள் ஒருசிலரே இருந்தனர். அவர்களில் காத்தான்குடியைச் சேர்ந்த ஏ. எம். சரீபு அவர்களும் ஒருவராவர். அறபு, தமிழ் ஆகிய மொழிகளில் பாண்டித்தியம் பெற்ற அவர் ஆங்கில மொழியையும் நன்கு கற்று நீதிமன்றப் புறக்டராகத் திகழ்ந்தார்.

1890 இல் கொழும்பில் முஸ்லிம் வழக்கறிஞர்களின் தேவை உணரப்பட்டது. எனவே, கொழும்பில் வந்து குடியேறுமாறு சரீபு அவர்கள் வேண்டப்பட்டார். அவரும் அவ்வேண்டுகோளை ஏற்று கொழும்பில் குடியேறினார். 1899 இல் சட்டவாக்க சபையில் முகமதிய ஆசனம் காலியானது. அச்சமயம் மலாயரான இஸட் எச். மந்தாரா அவர்கள் ஒரு புறக்டராகவும் பி. டபிள்யு பாவா அவர்கள் அட்வகேட்டாகவும் தொழில் புரிந்து வந்தனர். முஸ்லிம்கள் மூன்று பிரிவினராகப் பிரிந்து மேற்கூறிய மூவரையும் சட்டவாக்க சபை ஆசனத்துக்கு ஆதரித்தனர். பி. டபிள்யு. பாவா அவர்கள் காலியைச் சேர்ந்த அகமது பாவாவின் மகனாவார். அகமது பாவா அவர்கள் கேகாலை, வதுளை நீதிமன்றங்களிலே புறக்டராகத் தொழில் நடாத்தி வந்தார். அவர் சோனகரின் விவாக வழக்கங்கள் பற்றி அரச ஆசிய கழக வெளியீட்டுக்கு ஆய்வுக் கட்டுரையொன்றை அனுப்பி வைத்தார். அதிலே அவர் "மணமகன் மணவறைக்கு அழைத்துச் செல்லப்படும் வரை எப்படிப்பட்டவளை மணக்கப் போகிறோம் என்று சோனகர் அறியார் என்றும் அவர்களிடையே காதல் திருமணம் என்பது இல்லையென்றும்" குறிப்பிட்டார்.

பி. டபிள்யு. பாவா அவர்களின் தாயார் ஓர் ஐரோப்பிய மாது. எனவே, பி. டபிள்யு. பாவாவுக்கு சட்டவாக்கசபை முகம்மதிய்ய ஆசனத்துக்காக முழு ஆரதவு கிடைக்கவில்லை. இஸட். எச். மந்தாரா அவர்களுக்கு எதிராக எழுப்பப்பட்ட வாதம் யாதெனில், அவர் அபோதுதான் முன்னேறி வரும் ஓர் இளம் புறக்டர் என்பதும், அத்துடன், மிகவும் சிறுபான்மை இனமான மலாய் வகுப்பைச் சேர்ந்தவர் என்பதுமாகும். ஏ. எச். சரீபு அவர்களோ தமிழில் பாண்டித்தியம் பெற்றிருந்ததோடு அவரது அறபு மொழி அறிவும் அறபு தெரிந்த ஆலிம்களினதைவிட தரத்தில் அதிகம் உயர்ந்திருந்தது. அவர் பலவிதத்திலும் அறிஞர் சித்திலெப்பை அவர்களுக்கு இணையாக இருந்தார். முற்கால பிரபல முஸ்லிம் மத அறிஞர்களினதும் முஸ்லிம் சட்ட வல்லுநர்களினதும் அறபு நூல்களை அவர் வாசித்திருந்தார். கெய்ரோ, பஞ்சாப்பிலுள்ள காதியான் ஆகிய இடங்களிலிருந்து வந்த வெளியீடுகளோடு அவருக்கும் தொடர்பிருந்து வந்தது. கொழும்பு பழைய சோனகத் தெருவிலிருந்த செய்கு அப்துல் காதிர் (பகலா சாகிப்) அவர்களுடைய இல்லத்தில் அவர் மார்க்க வகுப்புக்களை நடாத்தி வந்தார். சட்டவாக்க சபையில் காலியான முகம்மதிய ஆசனத்துக்கு சரீபு அவர்களின் கோரிக்கை ஏற்றுக்கொள்ளப்படக்கூடியதாக இருந்தது. எனவே அரசாங்கம் அவரை நியமித்தது.

முஸ்லிம் தமிழ்ச் சங்கம்

கொழும்பு பணக்கார முஸ்லிம் சமூகம் அவருக்கு கிராண்பாஸில் ஒரு பெரும் இல்லத்தையும் சட்டவாக்க சபைக்கூட்டங்களுக்கும் வேறு உத்யோகபூர்வ அலுவல்களுக்கும் செல்வதற்கு இரு குதிரைகள் சில சமயங்களில் நான்கு குதிரைகள் இழுத்துச் செல்லக்கூடிய ஒரு வண்டியையும் ஏற்பாடு செய்து கொடுத்தனர். மோசமான தேகநிலை காரணமாக அவர் கொழும்பிலிருந்த அலுவல்களை விட்டுவிட்டு 1900 இல் மட்டக்களப்புக்குத் திரும்பினார்.

மட்டக்களப்பு மாவட்டத்தைச்சேர்ந்த இலங்கைச் சோனகர் நால்வரும் திருகோணமலை மாவட்டத்தைச் சேர்ந்த இலங்கைச் சோனகர் மூவரும் உட்பட 169 பேர் பிரித்தானியரின் பகைவர்களாக 1804 ஜூன் மாதம் 4 ஆம் திகதி பிரகடனம் செய்யப்பட்டனர். அவ்வாறு பிரகடனம் செய்யப்பட்ட சோனக மனிதர்:

மட்டக்களப்பு மாவட்டம்

1. மீரா ஒசன் அவ்வக்கர் (முன்பு காரியப்பா) – ராய்முனை
2. ஒசன் லெப்பை உதுமா லெப்பை (முன்பு காரியப்பா)– ராய்முனை
3. அவ்வக்கர் ஈஸா (முகாந்திரம்) – சம்மாந்துறை
4. அனீஸ் லெப்பை (டச்சு படைச் சேவையில் முன்னாள் மலாய் உத்தியோகத்தர்) – மருதமுனை

திருகோணமலை மாவட்டம்

5. சேகு தீதி (தோப்பூர் வாசி) – தோப்பூர்
6. பீர் முகம்மது – சோனக மனிதரின் பாதிரி
7. சலம்பதி உடையார் (குச்சவெளி இரண்டாம் கிராமத் தலைவர்) – குச்சவெளி

எம். சீ. அப்துல் காதர்

முகம்மது ஸமீர் பின் ஹாஜி இஸ்மாயில் எபெண்டி

யாழ்ப்பாணத்தைச் சேர்ந்த முகம்மது கரீம் அவர்கள் அப்துல் காதர் அவர்களின் தந்தையாராவார். அவர் வர்த்தகத்தில் ஈடுபட்டிருந்ததோடு தம் கருத்துக்களில் பழைமை தழுவுகின்றவராயுமிருந்தார். மேல்நாட்டுக் கல்வியானது இஸ்லாமிய வாழ்க்கை நெறிக்கு முரணாக அமையும் என்று அவர் பயந்தார். ஆனால், அவரின் துணைவியாரோ அதற்கு மாறான கருத்துக் கொண்டவராக இருந்ததோடு தம் மைந்தரான இளம் அப்துல் காதரை யாழ்ப்பாணம் புதுச்செட்டித்தெரு உயர் பாடசாலையில் ஆரம்பக் கல்விக்காவும் அனுப்பி வைத்தார்.

படிப்பில் திறமைசாலியாக விளங்கிய அப்துல் காதரை அவரின் ஆசிரியர்கள்,உயர்கல்வி கற்க உற்சாகப்படுத்தினர். இலங்கையில் நடந்த சென்னை பிரசிடென்சி மெட்ரிகுலேஷன் பரீட்சையில் திறமைச் சித்திபெற்ற அவர் பல்கலைக்கழகத்திற் சேர்வதற்காக புலமைப் பரிசிலொன்றையும் பெற்றார்.

சென்னை பிரசிடென்சி கல்லூரியில் பட்டப்படிப்புப் பெற்று இலங்கை திரும்பிய அப்துல் காதர் அவர்கள் அவரது தாயகக் கல்லூரியில் சிறிதுகாலம் கணிதம் படிப்பித்தார். சட்டப்படிப்பு அவரை ஈர்த்ததால் அத்துறையில் அவர் தேர்ச்சிபெற்று இலங்கைத் தீவின் உயர்நீதிமன்ற அட்வகேட்டாகத் தேறினார். 1904 ஒக்டோபர் 7ஆம் நாள் அவர் உயர்நீதிமன்ற நீதியரசர்கள் முன்னிலையில் மேற்கத்திய உடையில் தம் சிரசில் துருக்கித் தொப்பி அணிந்தவராகச் சத்தியப் பிரமாணம் செய்து கொண்டார். பட்டதாரியாகவும் அட்வகேட்டாகவும் விளங்கிய முதல் இலங்கைச் சோனகர் அவரே என்ற பெருமை அவரைச் சார்ந்தது.

கொழும்பு உயர்நீதிமன்றத்தில் அவருக்குச் சிறந்த வருவாயைத் தரக்கூயை தொழிற்பயிற்சி இருந்தது. அப்போதுதான் ஒரு சமயம் அவர் நீதியரசர் ஸேர். சீ. பீ. லயாட் முன்னிலையில் மேன்முறையீட்டு வழக்கொன்றில் வாதாட ஆஜராகவேண்டி ஏற்பட்டது. அது நடந்தது 1905 மே 2 ஆம் திகதியாகும். அங்கே ஓர் எதிர்பாராத அதிர்ச்சி அப்துல் காதர் அவர்களுக்கு ஏற்பட்டது. அதாவது நீதிமன்றத்துக்கு அவரது மரியாதையைக் காட்டுமுகமாக அவர் அணிந்திருந்த துருக்கித் தொப்பியை அல்லது சப்பாத்துக்களைக் கழற்ற வேண்டுமென நீதியரசர் லயாட் அவரைக் கேட்டுக் கொண்டார்.

அப்துல் காதர் அவர்களோ உறுதியான உளம் கொண்டவர். நீதிமன்றத்தின் ஆணை பற்றி அச்சம் கொள்ளவில்லை. அவர் இரண்டையும் செய்ய மறுத்தார். துருக்கித் தொப்பியை அணிந்து வருவது நீதிமன்றத்துக்குச் செலுத்தும் இஸ்லாமிய மரியாதையாகும் என்றும் தன் காலணிகளைக் கழற்றுவது என்பது முடியாத காரியம் என்றும் கூறிய அவர் நீதிமன்றத்தை விட்டு வெளியேறினார். ஆணையேற்க மறுத்தாராயினும் ஒரு சிறந்த சட்டஅறிஞர் என்ற

முறையில் அவர் பின்னர் நீதியரசரை அவரது அறையில் சந்தித்து நிலைமையை விளக்கினார். எனினும், அதனால் எதுவித பயனும் ஏற்படவில்லை.

இச்செய்கை முலம் அவர் அப்போதைய சட்டவுலகுக்கு ஒன்றை எடுத்துக் காட்டினார். தம் சமூகத்தின் மரபுரிமையைக் காப்பது தமது தொழிலைவிட நனி சிறந்ததெனத் தாம் கருதுவதை அவர் உலகுக்கு உணர்த்தினார். தமது தொழிலுக்கு அதனால் ஏற்படக்கூடிய அபாயத்தை அவர் பொருட்படுத்தவில்லை. அவரது துணிகரமான செயல் முஸ்லிம் சமூகத்தின் மெச்சுதலைப் பெற்றது மாத்திரமன்றி ஒரு வெள்ளைக்கார நீதியரசரின் நடவடிக்கை சம்பந்தமாக பொதுமக்களின் எதிர்ப்பையும் தூண்டுவதாக அமைந்தது. அத்துடன் அது ஒரு பராமுகமான சமுதாயத்தைத் தீடீரெனச் செயலாற்றவும் செய்தது. அப்போராட்டத்திலே தலைமை தாங்கியவர் அப்போது சோனக சங்கத் தலைவராக இருந்த ஐ. எல். எம். அப்துல் அஸீஸ் அவர்களாவார்.

எம். சீ. அப்துல் காதர் அவர்கள் நடந்துகொண்ட முறை சரியானதே என்பதை விளக்க அவர்கள் கூட்டாகச் செயற்படத் தொடங்கினர். சோனகரின் தூதுக்கோஷ்டி ஒன்று நீதியரசர் லயாட்டைச் சந்தித்தது. நீதியரசரோ தமக்கே உரித்தான ஏகாதிபத்தியப் போக்கில் உத்தியோக பூர்வமான முறையில் அவ்விடயம் பற்றிக் கதைக்க விரும்பவில்லை. எனினும் தனிப்பட்ட முறையில் அதுபற்றிக் கதைப்பதானால் அவர்களைச் சந்திக்க விருப்பங்கொண்டார். எனவே 1905 ஜூலை 17ஆம் திகதி அவர்களை அவர் அவருடைய இல்லமான "டொரிங்டன் ஹவுஸில்" சந்தித்து அவர்கள் சொல்வதைக் கேட்டார். தூதுகோஷ்டியினர் அவர்களின் கருத்தை விவரமாக எடுத்துக்கூறி முஸ்லிம் சமூகத்தின் மரபுரிமையை மிக மோசமாகப் பாதிக்கும் அவரது கட்டளையை மாற்றினாலன்றி எதிர்காலத்தில் அது பாரதூரமான விளைவுளை ஏற்படுத்தக்கூடிய அபாயம் இருப்பதாகத் தாம் அஞ்சுவதாகவும் கூறினர்.

முறையான தீர்ப்பொன்றை அளிப்பதற்காக அவர்களது கோரிக்கையை எழுத்திற் சமர்ப்பிக்குமாறு நீதியரசர் தூதுக்கோஷ்டியினரைக் கேட்டுக் கொண்டார். அப்துல் காதர் அவர்கள் உயர்நீதிமன்றத்துக்கு மகஜரொன்றைச் சமர்ப்பித்தார். எனினும் தம் கட்டளையைக் காப்பாற்றிக் கொள்வதற்காக நீதியரசர் லயாட் முயற்சித்ததனால் துருக்கித் தொப்பி அணிந்து நீதிமன்றத்தில் ஆஜராவதைத் தடை செய்ய 1905 செப்ரெம்பர் 19ஆம் திகதி உயர்நீதிமன்றம் தீர்மானித்தது.

இச்சந்தர்ப்பத்தில் முஸ்லிம் சமுதாயம் ஒரு கூட்டு நடவடிக்கை எடுக்க முனைந்ததில் வியப்பில்லை. இத்தீர்ப்பை எதிர்த்து ஒரு மாபெரும் பொதுக்கூட்டத்தை நடாத்துவதற்குத் தீர்மானிக்கப்பட்டது. அத்துடன் உயர்மட்ட நிலையில் நடவடிக்கை மேற்கொள்ள "துருக்கித் தொப்பிக்குழு" ஒன்றும் நியமிக்கப்பட்டது. அதில் பின்வருவோர் அங்கம் வகித்தனர் :

1. ஜனாப் எம். எல். எம். ஸெய்னுதீன் ஹாஜியார், மாநகரசபை உறுப்பினர்
2. ஜனாப் முகம்மது மாக்கான் மார்க்கார், துருக்கிக் கொன்சல்
3. ஜனாப் எஸ் எல். எம். மஹ்மூது ஹாஜியார், சமாதான நீதவான்
4. ஜனாப் ஐ. எல். எம். எச். நூர்தீன் ஹாஜியார்
5. ஜனாப் கரீம் ஜீ ஜபர் ஜீ

6. ஜனாப் எஸ். எல். நெய்னா மரிக்கார் ஹாஜியார்
7. ஜனாப் , சி. எம். மீராலெப்பை மரிக்கார்
8. ஜனாப் ஏ. எல். எம். அப்துல் கரீம்
9. ஜனாப் ஒ. எல். எம். அகமது லெப்பை மரிக்கார் ஆலிம் சாகிப்
10. ஹாஜி இப்றாஹிம் பின் அகமது
11. ஜனாப் ஐ. எல். எம். அப்துல் அஸீஸ், செயலாளர், துருக்கித் தொப்பிக் குழு
12. ஜனாப் ஐ. எல். எம். முகம்மது மீரா லெப்பை மரிக்கார்
13. ஜனாப் என். டீ. எச் அப்துல் கபூர்
14. ஜனாப் பீ. ரி. மீராலெப்பை மரிக்கார்
15. ஜனாப் என். ஈ. எம். பக்கீர்
16. ஜனாப் முகம்மது அப்துல் காதர் ஆலிம் சாகிப்
17. ஜனாப் கே. ஏப்ரஹ்ம் சாகிப்
18. ஜனாப் எம். கே. எம். முகம்மது சாலிஹு
29. ஜனாப் எம். ஏ. கச்சி முகம்மது
20. ஜனாப் பீ. பி. உம்பிச்சி

உடையில் முஸ்லிம்களின் மரபுரிமையை மறுக்கும் இத்தீர்ப்புக் கெதிராக முஸ்லிமல்லாதாரும் முஸ்லிம்களுடன் சேர்ந்தனர்.

ஐ. எல். எம். அப்துல் அஸீஸ் அவர்களின் தலைமையில் இயங்கிய குழுவானது ஸெத் கரீம் ஜீ ஜபர் ஜீ அவர்களின் ஆலோசனையின் பேரில் புகழ்பெற்ற இந்திய முஸ்லிம் பாரிஸ்டரான மௌலவி ரபீயுத்தீன் அகமது அவர்களை இங்கு நடைபெறவிருந்த கூட்டத்தில் பேச வரவழைத்தது. மரதானைப் பள்ளிவாசல் முற்றவெளியில் 1905 டிசம்பர் 31ஆம் திகதி நடந்த அக்கூட்டம் முஸ்லிம்களின் அதிபெரும் பொதுக்கூட்டமெனக் கணிக்கப்பட்டது. ஸேர் ராஸிக் பரீத் அவர்களின் தந்தையான கௌரவ டபிள்யு. எம். அப்துர் ரஹ்மான் அவர்கள் அக்கூட்டத்துக்குத் தலைமை தாங்கினார்.

உணர்ச்சியூட்டும் தமது உரையில் மௌலவி ரபீயுத்தீன் அகமது அவர்கள், தாம் இந்திய உயர் நீதிமன்றத்தில் எப்பொழுதும் தலையணி அணிந்தே ஆஜரானதாகவும் அதுபற்றி ஒருபோதும் தாம் கேட்கப்படவில்லையென்றும் எடுத்துரைத்தார். அத்துடன் விக்டோரியா மகாராணியின் முன் அவரது வீட்டுக்கோயிலில் தாம் துருக்கித் தொப்பியணிந்து தோன்றியதாகவும் அவர் கூறினார். அவ்வாறிருக்க, துருக்கித் தொப்பி அணிந்து நீதிமன்றத்தில் ஆஜராவது எப்படி நீதிமன்றத்தை அவமதிப்பதாக நீதியரசர் லயாட் கருதமுடியும் என்பது தமக்கு விளங்கவில்லையென்றும் எடுத்துரைத்தார்.

பிரித்தானியரின் நீதிமுறையையும் நியாய தர்மத்தையும் மத உணர்ச்சிகளைப் பேணுவதில் அவர்களுக்குள்ள ஊக்கத்தையும் புகழ்ந்துரைத்த அவர், நீதியரசர் லயாட்டினது கட்டளையானது பிரித்தானிய பரிபாலன முறைக்கு முற்றும் முரணானது எனக் கண்டித்தார். இதுபற்றி பிரித்தானிய அரசுக்கு மேன்முறையீடு செய்ய வேண்டுமென அக்கூட்டத்தில் ஏகமனதாகத் தீர்மானிக்கப்பட்டது.

அதைத்தொடர்ந்து சட்டஅறிஞர்களின் மரபங்கியுடன் முகம்மதிய சட்ட அறிஞர்கள் துருக்கித் தொப்பியணிந்து நீதிமன்றத்தில் ஆஜராக முடியுமென குடியேற்ற நாட்டுச் செயலாளர், துருக்கித் தொப்பிக்குழுத் தலைவருக்கு அறிவித்தார்.

இலங்கையில் பிரித்தானியப் பேரரசின் ஆட்சி நிலவிய ஒரு காலத்தில் பிரித்தானிய நீதியரசரொருவரின் ஆணையை ஏற்காமல் இலங்கை முஸ்லிம்களின் மரபுரிமையைக் காத்த பெருமை எம். சி. அப்துல் காதர் அவர்களையே சாரும்.

அப்துல் காதர் அவர்கள் ஓர் அட்வகேட் மாத்திரமல்ல; முஸ்லிம்களின் கல்வி வளர்ச்சிக்காகப் பல துறைகளிலும் ஈடுபட்ட ஒருவர். கொழும்பு அல் மத்ரஸதுஸ் ஸாஹிராவின் முகாமைப் பதவியையும் அவர் சிறிது காலம் வகித்தார். சட்ட உலகம் அவரைப் பெரிதும் வேண்டி நின்றதை அவரால் மறுக்க முடியவில்லை. எனவே, காத்தான்குடியைச்சேர்ந்த அவரின் நண்பரான புரக்டர் ஏ. எம். சரீப் அவர்களின் அறிவுரையின் பிரகாரம் மட்டக்களப்பு நீதிமன்றத்தில் தொழிற்பயிற்சி புரிவதற்காக அவர் காத்தான்குடியில் குடியமர்ந்தார்.

சட்டத்துறையில் ஈடுபட்டபோதிலும் அவர் கொழும்பு முஸ்லிம் கல்விக் கழகத்திலும் முகம்மதிய பதிவுக் கட்டளைச் சட்டத் திருத்தக் குழுவிலும் சிறப்புமிக்க ஓர் உறுப்பினராகக் கடமையாற்றினார். அக்குழுவில் கௌரவ டபிள்யு. எம். அப்துல் ரஹ்மான், கௌரவ எச். எம். மாக்கன் மாக்கார் போன்ற முஸ்லிம் தலைவர்களும் செயலாற்றினர்.

எம். சீ. அப்துல் காதர் அவர்கள் அரசியல் அறிவுத்திறன் மிக்கவராக இருந்தார். இலங்கை அரசியலமைப்பைத் திருத்துவதற்காக லண்டனிலுள்ள குடியேற்றநாட்டு அலுவலகத்துக்குச் சென்ற முஸ்லிம் தூதுக்கோஷ்டியில் அவரும் அங்கம் வகித்தார். திருவாளர்கள் ரீ. பி. ஜாயா, எம். எம். மஹ்ரூபு, எப். குலாம் ஹுசைன் ஆகியோரும் அத் தூதுக்கோஷ்டியில் சென்றவர்களாவர். தேர்தல் மூலம் அரசாங்க சபையில் குறைந்தது மூன்று இனவாரியான ஆசனங்களை முஸ்லிம்களுக்காக ஒதுக்க வேண்டுமெனக் கேட்பதே அத் தூதுக்கோஷ்டியின் பணியாக இருந்தது.

முஸ்லிம் விவாக, விவாக நீக்கச் சட்டமானது அப்துல் காதர் அவர்கள் அங்கம் வகித்த ஒரு குழுவின் சிபாரிசின் அடிப்படையிலேயே நிறைவேற்றப்பட்டது. அவர் பொதுநல சேவையில் எவ்வளவு ஆர்வம் கொண்டவராக இருந்தாரெனில், "பிரண்ட் இன் நீட்" கழகத்திலும் "புரவின்சியல் றோட் கமிட்டி"யிலும் ஓர் உறுப்பினராக இருந்தார். அவர் மட்டக்களப்பு முதல் நகரசபையின் ஓர் உறுப்பினராவார். அத்துடன் முதற் "காழிமார்" சபையிலும் அவர் அங்கம் வகித்தார். அவர் எங்கு சேவை செய்தாலும் தியாக உணர்வுடனும் பொதுநலன் கருதியும் அதனைச் செய்தார். மட்டக்களப்பில் ஏறக்குறைய நாற்பது வருடகாலம் அவர் சட்டப் பயிற்சி செய்தார்.

எம். சீ. அப்துல் காதர் அவர்கள் பயபக்தி நிறைந்த ஒரு முஸ்லிமாவார். ஐங்காலத் தொழுகையை நேரந்தவறாது தொழுது வரும் பழக்கம் அவரிடமிருந்தது. 1946 மே 21 ஆம் திகதி அவர் காத்தான்குடியில் இறையடி சேர்ந்தார். அவரது பூதவுடல் "கப்றை" நோக்கி எடுத்துச் செல்லப்படுவதற்கு பன்னிரண்டு மணித்தியாலங்களுக்கு முன்னரும் அவர் கடமையான தொழுகையை நிறைவேற்றியவராக இருந்தார்.

ලිපි සහ මූලාශ්‍ර

ஆக்கங்களும் மூலங்களும்

Articles and sources

මාතෘකාව ஆக்கம் Title	මූලාශ්‍රය மூலம் Source
1. சுதந்திர கீதம் *புலவர்மணி* *ஏ. பெரியதம்பிப்பிள்ளை*	புலவர்மணி கவிதைகள் புலவர்மணி பெரியதம்பிப்பிள்ளை நினைவுப் பணிமன்றம் மட்டக்களப்பு, 1980 பக். 8
2. சுதந்திரம் எனும் சூரியன் *எம்.எச்.எம். அஷ்ரப்*	
3. தொல்லியற் கருவூலங்கள் *ப. புஷ்பரட்ணம்*	யாழ்ப்பாண இராச்சியம் . பதிப்பாசிரியர்: கலாநிதி சி.க. சிற்றம்பலம் யாழ்ப்பாணப் பல்கலைக் கழகம் திருநெல்வேலி, 1992 பக். 80-106
4. கிழக்கு மாகாணத்தில் மேற் கொள்ளப்பட்ட தொல்பொருள் ஆராய்ச்சியும் அதனாற் பெறப்பட்ட வரலாற்றுச் செய்திகளும் *செல்லத்துரை குணசிங்கம்*	மட்டக்களப்பு மாநாடு நினைவுமலர் அனைத்துலக தமிழாராய்ச்சி மன்றம், இலங்கைக் கிளை மாநாடு, மட்டக்களப்பு, 1976 பக். 11-16.
5. அரிப்பில் அல்லி அரசாணி மாளிகை *சுவாமி ஞானப்பிரகாசர்*	சமூகஜோதி மன்னார் மாவட்ட சனசமூக நிலையங்களின் சமாச வெளியீடு - 1972
6. இடப்பெயர் வரலாறு - மட்டக்களப்பு மாவட்டம் *ம. சற்குணம்*	நான்காவது அனைத்துலக தமிழாராய்ச்சி மாநாடு நிகழ்ச்சிகள் யாழ்ப்பாணம்-1974 பதிப்பாசிரியர்: சு. வித்தியானந்தன் அனைத்துலக தமிழாராய்ச்சி மன்ற இலங்கைக் கிளை, கொழும்பு பக். 110-129
7. நாடுகாட்டுப் பரவணிக் கல்வெட்டு *எஸ். பத்மநாதன்*	மட்டக்களப்பு மாநாடு நினைவுமலர் அனைத்துலக தமிழாராய்ச்சி மன்றம், இலங்கைக்கிளை மட்டக்களப்பு 19, 20, 21 பங்குனி 1976 பக் 82-90
8. மன்னார் மாவட்டத்திலுள்ள இடப்பெயர்கள் *முதலியார் குல. சபாநாதன்*	சமூகஜோதி மன்னார் மாவட்ட சனசமூக நிலையங்களின் சமாச வெளியீடு, 1972.

9. Jambukola (Near Kankesanturai) and Mahatittha (Mantota) as Ports of Ancient Ceylon
B. J. Perera

The Ceylon Historical Journal
Vol. No. 2
January, 1952.

10. දිගාමඩුල්ලේ ඉතිහාසය
මායා රංජන්

දිගාමඩුල්ලේ ආශ්චර්යය
ඇස්. ගොඩගේ සහ සහෝදරයෝ
70 - 75

11. ලාහුගලැ සැහැවුණු යටගිය උරුමය
ගුණපාල සේනාධීර

රුහුණේ අප්‍රකට පුරාවස්තු
92 - 98

12. පෙතිහාසික බුද්ධංගල තපෝ වනය
ධර්මසේන විජේසිංහ

විද්‍යාකරණ සංග්‍රහය
සංස්කාරක ඉඳුරුවේ උත්තරානන්ද
ස්ථවිර 63 - 65

13. A Brief History of the city of Jaffna
Prof. K. Indrapala

Souvenir,
Jaffna Municipal Council

14. அடங்காப்பற்று வன்னிமைகள் (1658-1697)
கலாநிதி சி. பத்மநாதன்

பண்டாரவன்னியன் விழா மலர்
கே.சி. லோகேஸ்வரன்
வவுனியா மாவட்ட அபிவிருத்திச் சபை
வவுனியா, 1982
பக். 77-86

15. The Tamils of Ceylon Under Western Rule
Prof. B. Bastiampillai

4th International Conference
Seminar on Tamil Studies, Sri Lanka.
Jaffna, 1974
pp. 17-22

16. ஐரோப்பியர் ஆட்சியில் யாழ்ப்பாண முஸ்லிம்கள்
எம். எஸ். அப்துல் ரஹீம்

யாழ்ப்பான முஸ்லிம்கள் வரலாறும் பண்பாடும்
எம்.எஸ். அப்துல் ரஹீம்
யாழ்ப்பாணம், 1979
பக். 22-48.

17. அப்பாரை மாவட்ட முஸ்லிம்களின் வரலாற்றுப் பாரம்பரியம்
எம்.எல்.ஏ. காதர்

அம்பாறை மாவட்ட முஸ்லிம்கள்
கலாசார, சமய அலுவல்கள் அமைச்சு
முஸ்லிம் சமய, கலாசார அலுவல்கள்
திணைக்களம், கொழும்பு - 1974
பக். 130 - 152.

18. சம்மாந்துறை
ஏ.எல்.எம். யாஸீன்

வெண்முத்து
வெள்ளிவிழாமலர்
அல்-மர்ஜான் வித்தியாலயம்
சம்மாந்துறை,1973
பக். 39-44

19. Trincomalee - the last bastion of the British
commodore W.W.E.C. Fernando

The Sunday Observer
1989 April 2.

20. Swamy Gnanaprakasar's Historical Research
Bertram Bastiampillai

சுவாமி ஞானப்பிரகாசர் நூற்றாண்டு மலர் 1875-1971
தொகுப்பாசிரியர்: அருள்திரு. சா.ம. செல்வரட்ணம் அ.ம.தி
ஞானப்பிரகாசர் நூற்றாண்டு விழாக் குழு, கொழும்பு.

21. Koneswaram
"A Temple of a thousand columns"
C.S. Navaratnam

Koneswaram
C.S. Navaratnam
p. 1-12.

22 මඩුකන්ද විහාරය
සෝමපාල ජයවර්ධන

---

23. හික්ෂූන් දිවි පුදා රැකි දිසවාපි මහා විහාරය පිළිබඳ පෙතිහාසික තොරතුරු
එල්ලාවල මේධානන්ද හිමි

මෙම ලිපියටම නකා වේහෙර (දිසවාපි සන්නස් පත්‍රයේ පිටපත) උපුටාගත්තේ. නාවික. වරාය. පුනරුත්ථාපන ප්‍රතිසංස්කරණ අමාත්‍යාංශය ප්‍රකාශ කළ "පිබිදෙන දිසවාපිය" පොතිනි. 1996.12.11 වන දා දිවයින පුවත්පත සංස්කාරක සේන වරුෂහැන්නදි

24. දිසවාපියට නව ආලෝකයක්
නන්නපුරාවේ බුද්ධරක්ඛිත හිමි

පිබිදෙන දිසවාපිය
නාවික. වරාය. පුනරුත්ථාපන හා ප්‍රතිසංස්කරන අමාත්‍යාශය
1997 ජූනි මස 20 පොසොන් පුරපසලොස්වක පොහෝදා

25. බුදුදහමේ එන පූජනීය සංකේත ගැන විග්‍රහයක්
එල්ලාවල මේධානන්ද හිමි

කුඩුම්බිගල තපෝවනය
සබරගමු ඉතිහාස පුරාවිද්‍යා පර්යේෂණ ආයතනය 69 - 73

26. පානම අවටැ පිහිටි පැරණි සිද්ධස්ථාන
ගුණපාල සේනාධීර

රුහුණේ අප්‍රකට පුරාවස්තු
135 - 145

27. සේරුවිල මංගල වෛත්‍ය
රාජයාණන් වහන්සේ දඹගස්ආරේ ශ්‍රී සුමේධංකර හිමි

සෙරුවිල මංගල මහා වෛත්‍යය
17 - 19

28. වෙල්ගම් වෙහෙර
සෝමපාල ජයවර්ධන

හෙළ උරුමය
41 - 42
63 - 65

29. ஆரியச் சக்கரவர்த்திகள் கால இந்து ஆலயங்கள் *கலாநிதி சி.க. சிற்றம்பலம்*	யாழ்ப்பாண இராச்சியம் பதிப்பாசிரியர்: கலாநிதி சி.க. சிற்றம்பலம் யாழ்ப்பாணப் பல்கலைக்கழகம் திருநெல்வேலி, 1992 பக். 194-216, 258-263
30. அம்பாறை மாவட்ட மஸ்ஜித்கள், ஸியாரம்கள் *யூ. எல். அலியார்*	அம்பாறை மாவட்ட முஸ்லிம்கள் கலாசார, சமய அலுவல்கள் திணைக்களம். கொழும்பு, 1997 பக். 95-125, 138-155
31. கல்முனைப் பிரதேச மதரஸாக்கள், அரபுக் கல்லூரிகள் *யூ.எல். அலியார்*	அம்பாறை மாவட்ட முஸ்லிம்கள் கலாசார, சமய அலுவல்கள் அமைச்சு முஸ்லிம் சமய, கலாசார அலுவலல்கள் திணைக்களம், கொழும்பு 1997. பக். 125-138
32. இலங்கையில் கண்ணகி வழிபாடு பற்றிய ஆய்வில் வன்னிப் பிரதேச நாட்டார் பாடல்கள் பெறும் முக்கியத்துவம் *கலாநிதி இ. பாலசுந்தரம்*	தமிழோசை 1986 தமிழ் மன்றம் யாழ்ப்பாணப் பல்கலைக்கழகம் திருநெல்வேலி இலங்கை பக். 6-14.
33. வன்னி மண்ணில் சிதைவுறும் சிறு தெய்வ வழிபாட்டு மரபுகள் *ந. ஞானவேல்*	மருதநிலா வடக்கு கிழக்கு மாகாண இலக்கிய விழா மலர் 1996 வவுனியா பக் 36-47
34. மட்டக்களப்பு மண்ணிலே கத்தோலிக்கத் திருமறையின் ஆரம்ப காலங்கள் *கலாநிதி டொமினிக் சாமிநாதர்*	----
35. Government Agent, P.A. Dyke and Religion in the Northern Province of Sri Lanka (Ceylon) 1829-1867 (A study in British Imperial Policy towards Indigenous Religions) *B.E.S.J. Bastiampillai*	Vidyodaya Special Silver Jublee issue - 1984 University of Sri Jayawardenapura Nugegoda.
36. සිරිංග මඳුව හා තොප්පිගල වැද්දෝ *ආර්. එල්. ස්පිට්ල්* *පරිවර්තනය - ප්‍රේමවන්ද්‍ර අල්විස්*	ලක්බිමේ තවත් යුගයක් සුවිය ප්‍රකාශකයෝ 155 - 177
37. The Coast Veddas Dimensions of Marginality *Jon Dart*	The vanishing Aborigines pp 67-83

38. முக்குவரின் சாதிவழமை *கலாநிதி சி. பத்மநாதன்*	மட்டக்களப்பு மாநாடு நினைவுமலர் அனைத்துலக தமிழாராய்ச்சி மன்றம் இலங்கைக் கிளை மாநாடு மட்டக்களப்பு 19, 20, 21 பங்குனி 1976 பக் 3-10
39. Towards an Understanding of the Culture and Ideology of the Tamils of Jaffna *Karthigesu Sivathamby*	Commemorative Souvenir Public Library, Jaffna - 1984 pp 49 - 56
40. Cultural and Linguistic Consciousness of the Tamil Community *K. Kailasapathy*	Ethnicity and Social Conflict in Sri Lanka S.A.S. Colombo - 1984 pp. 107 - 120
41. தென்கிழக்குப் பிரதேச முஸ்லிம்களின் வாழ்வியலும் பண்பாடும் *ஜே. எம். ஷம்சுத்தீன் மவ்லானா*	அம்பாறைமாவட்ட முஸ்லிம்கள் கலாசார, சமய அலுவல்கள் அமைச்சு முஸ்லிம் சமய, கலாசார அலுவல்கள் திணைக்களம் கொழும்பு, 1997 பக். 179-198
42. Historical Foundation of the Economy of the Tamils of North Sri Lanka (The 19th and 20th Centuries) *Sinnappa Arasaratnam*	Chelvanayagam Memorial Lecture, 1982 Thanthai Chelva Memorial Trust, Jaffna. p. 24 - 44
43. The Effects of Technological Development on the Population of Galoya Valley. *Ralph Pieris*	The Ceylon Journal of Historical and Social Studies Vol. 8 Nos. 1 & 2 January - December 1965 Ralph Pieris
44. இலங்கைத் தமிழர் இசைமரபுகள் - ஒரு வரலாற்று நோக்கு - *பேராசிரியர் வி. சிவசாமி*	நிறுவுநர் கௌரவ ஆ. கனகரத்தினம் நினைவுப் பேருரைகள் பழைய மாணவர் சங்கம் யாழ் கனகரத்தினம் மத்திய மகா வித்தியாலயம், யாழ்ப்பாணம், 1994
45. Batticaloa's "Singing Fish" Fishes, not shells, are presumably the musicians *S.V.O. Somanader*	தேசவளக்காட்சி மட்டக்களப்பு 1970 பக் 27 - 30

46. கூத்தைப்பற்றிய சில குறிப்புகள்
பேராசிரியர் நீ. மரியசேவியர் அடிகள்

தமிழ் சாகித்திய விழா 1993
சிறப்பு மலர்
பதிப்பாசிரியர்: ஏ. எம். நஹியா
இந்துசமய, கலாசார அலுவல்கள்
திணைக்களம், கொழும்பு
பக். 85-88

47. மட்டக்களப்பு நாட்டுக்கூத்துக்களின்
சமூகத்தளம் - பயில்நிலை
- ஓர் ஆய்வு
கலாநிதி சி. மௌனகுரு

நாடகம் அரங்கியல்
பழையதும் புதியதும்
கலாநிதி சி. மௌனகுரு
விபுலம் வெளியீடு
மட்டக்களப்பு, 1972
பக். 81-110

48. பண்டைய குரவைக் கூத்தும்
மட்டக்களப்புக் குலவை போடுதலும்
இ. பாலசுந்தரம்

நான்காவது அனைத்துலக தமிழாராய்ச்சி
மாநாடு நிகழ்ச்சிகள்
யாழ்ப்பாணம் - 1974
பதிப்பாசிரியர்: சு. வித்தியானந்தன்
அனைத்துலக தமிழாராய்ச்சி மன்ற
இலங்கைக் கிளை, கொழும்பு.
பக். 130-152

49. யாழ்ப்பாண மரபுவழி நாடகங்கள்
கலாநிதி காரை செ. சுந்தரம்பிள்ளை

தமிழ்க் கலைவிழா - 1994
சிறப்புமலர்
பதிப்பாசிரியர்: ஏ.எம். நஹியா
இந்து சமய, கலாசார அலுவல்கள்
அமைச்சு.
பக். 54-59

50 ජාතික සමගිය හෙළි කරන දිගාමඩුලු
ජනකවි
ගුණසේකර ගුණපෝම

'සංඛ'
1996 අප්‍රියෙල් - ජූනි කළාපය
31 - 37

51 திருகோணமலை நாட்டார் வழக்காற்றியல்
பா. சுகுமார்

தமிழ் சாகித்திய விழா 1993
சிறப்புமலர்
பதிப்பாசிரியர்: ஏ.எம். நஹியா
இந்துசமய, கலாசார அலுவல்கள்
திணைக்களம், கொழும்பு
பக். 37-42

52 පානම් පත්තුවේ ජනකථා
ගුණසේකර ගුණපෝම

'සංඛ'
1996 අප්‍රියෙල් ජූනි කළාපය
සංස්කෘතික කටයුතු දෙපාර්තමේන්තුව
31 - 37

53. දිගාමඩුලු ජනවහර
පියසේන කහඳගමගේ

දිගාමඩුලු ජනවහර
ඇස්. ගොඩගේ සහ සහෝදරයෝ
01 - 09

54. ගල්ඔය ගොඇගොල්ල බිතු සිතුවම්
එස්. කී. වාල්ස්

පාරම්පරික සිංහල බිතුසිතුවම්
මධ්‍යම සංස්කෘතික අරමුදල
17-18

55. Arumuga Navalar
A.M.A. Azeez

The West Re-appraised
A.M.A. Azeez
Saman Publishers
Maharagama, 1964
pp. 51 - 62

56. கிறிஸ்தவர்களுக்கும் சுவாமி
விபுலாநந்தருக்குமிடையில் நிலவிய
அன்னியோன்னிய தொடர்புகள்
வண. ஆர்.எஸ். லோப்பு அடிகள்

சுவாமி விபுலாநந்தர் நூற்றாண்டு
நினைவுமலர் 1892-1992
தொகுப்பாசிரியர்: வித்துவான் சா.இ.
கமலநாதன்
சுவாமி விபுலாநந்தர் நூற்றாண்டு விழாச்
சபை
மட்டக்களப்பு, 1992
பக். 124-128

57 அசனாலெப்பை
அரபுத் தமிழ் வளர்த்த ஆலிம் புலவர்
எ.எம்.எ. அஸீஸ்

மணிவிளக்கு
பெப்ருவரி, 1964

8. ஏ.எம். சரீபு
முகம்மது ஸமீர் பின்ஹாஜி இஸ்மாயில்
எபெண்டி

நம்முன்னோர்
தொகுப்பு: எம்.ஸீ.எம். ஸாஹிர்
சோனக இஸ்லாமிய கலாசார நிலையம்
கொழும்பு, 1979
பக். 75-76

59. எம்.சீ. அப்துல்காதர்
முகம்மது ஸமீர் பின்ஹாஜி இஸ்மாயில்
எபெண்டி

நம்முன்னோர்
தொகுப்பு எம்.ஸீ.எம். ஸாஹிர்
சோனக இஸ்லாமிய கலாசார நிலையம்
கொழும்பு, 1979
பக். 118-125

ඉහත ලිපි වෙනුවෙන් එම ලේඛකයින්ට සහ ප්‍රකාශකයින්ට අපගේ ස්තුතිය හිමිවේ.

இவ்வெளியீட்டில் அடங்கியிருக்கும் கட்டுரைகளின் ஆசிரியர்கள், வெளியீட்டாளர்களுக்கு எமது நன்றிகள்.

Our thanks are due to the writers, and publishers of the above source publications.

ස්තුතිය . . .

* ශ්‍රී ලංකා නිදහස් ස්වර්ණ ජයන්ති උත්සව සංවිධානයේ සම සභාපති වූද. වරාය සංවර්ධන. පුනරුත්ථාපන හා ප්‍රතිසංස්කරන අමාත්‍ය. ගරු එම්.එච්.එම්.අෂ්‍රොෆ් මැතිතුමා මෙම නිදහස් ස්වර්ණ ජයන්ති උත්සවය ඉතා ප්‍රශංසනිය ලෙස සංවිධානය කිරීම සහ මෙම පොත නිකුත් කිරීම වෙනුවෙන්.

* උතුරු-නැගෙනහිර පලාත් ආණ්ඩුකාර ගරු ආචාර්ය ගාමිණී පොන්සේකා මැතිතුමා - නිදහස් ස්වර්ණ ජයන්ති උත්සව කටයුතු මනාව සංවිධානය කරමින්. ඒ සම්බන්ධයෙන් මෙවැනි ප්‍රකාශනයක් නිකුත් කිරීම සඳහා අවශ්‍ය උපදෙස් සහ සහයෝගය දීම වෙනුවෙන්.

* එම ප්‍රකාශනයෙහි ඇතුලත් ලිපි සියල්ලම වාගේ කලින් පළකරන ලද ඒවා මුත්. ඒ වෙනුවෙන් සුදුසු ලිපි ප්‍රවේශමෙන් තෝරාගෙන පළකිරීම ගැන එහි කර්තෘ මඩුල්ලට සහ ප්‍රකාශකයින්ට සහ මුද්‍රණාල සේවක මඩුල්ලට.

* අවශ්‍ය ලිපි ලේඛන ඉතා ආයාසයෙන් තෝරා සපයාදීම. නත් අයුරින් ආධාර කිරීම සහ වටිනා උපදෙස් දීම වෙනුවෙන්. උතුරු නැගෙනහිර ප්‍රාදේශිය සභාවේ ප්‍රධාන ලේකම් පී.කුිෂ්ණමූර්ති මහතාට.

* නිකුත් කිරීමේ කොමිටියේ සියළුම සාමාජික මහතුන්ට.

* මෙම පොත මනාව සකස් කිරීම සහ නිම කිරීම වෙනුවෙන් උතුරු නැගෙනහිර පලාතේ සමූපකාර සංවර්ධන කොමසාරිස් කේ.පත්මූගලිංගම් මහතාට.

* ලිපි සපයාදීම වෙනුවෙන් උතුරු - නැගෙනහිර පලාතේ අතිරේක අධ්‍යාපන අධ්‍යක්ෂ ටී.ඊ.ඒ.ආරියසේන මහතාට සහ අම්පාර දිස්ත්‍රික් සහකාර මැතිවරණ කොමසාරිස් එම්.කේ.සී.හරිස්චන්ද්‍ර මහතාට.

* සෝදුපත් සැසඳීම වෙනුවෙන් ජනාධිපති කාර්යාලයේ මාධ්‍ය සම්බන්ධීකරණ ලේකම් වී.ජී.තිරුඥානසුන්දරම් මහතාට. නැවී කටයුතු අමාත්‍යාංශයේ ජ්‍යෙෂ්ඨ සහකාර ලේකම් අසෝක කොළඹගේ මහතාට.හිටපු සහකාර ලේකම්. ඩබ්.ජී.ජයවර්ධන මහතාට. භාෂා පරිවර්තක එස්.වනිගවිතාරණ මහතාට සහ හින්දු ආගමික හා සංස්කෘතික දෙපාර්තමේන්තුවේ ප්‍රචාරක නිලධාරී එන්.පත්මූගනාදන් මහතාට.

* පොත සකස් කිරීමේ දී උදවි උපකාර කරන ලද භාෂා පරිවර්තක හා භාෂණ පරිවර්තක එස්.සිවගුරුනාදන් මහතාට. තිනකරන් පුවත්පතේ කර්තෘ මණ්ඩල සාමාජික එන්.එම්.අමීන් මහතාට සහ ශ්‍රී ලංකා මුස්ලිම් ගුරු කොංග්‍රසයේ සභාපති ඒ.එම්.මීරාසාහිබු මහතාට.

* ඉතා අලංකාර ලෙස මුල් පිටකවරය සකස් කිරීම වෙනුවෙන් ග්‍රාන්ට් සමාගමේ අධ්‍යක්ෂ රෙජි කන්දප්පා මහතාට.

* දැකුම්කට ලෙස මුද්‍රණය කිරීම වෙනුවෙන් සීමාසහිත පැසිපික් (පුද්ගලික) සමාගමට.

நன்றி...

* இலங்கையின் சுதந்திரப் பொன்விழா ஏற்பாட்டுகளுக்கான வடக்கு-கிழக்கு மாகாணத்தின் இணைத் தவிசாளராகவிருந்து விழா ஏற்பாடுகளையும், நூல் வெளியீட்டையும் சிறப்பாக நெறிப்படுத்திய துறைமுக அபிவிருத்தி, புனர்வாழ்வு, புனரமைப்பு அமைச்சர் மாண்புமிகு எம். எச். எம். அஷ்ரஃப் அவர்கள்.

* இக்கட்டுரைகள் தொகுதியை வெளிக் கொணர்வதிலும், சுதந்திரப் பொன்விழா ஏற்பாடுகளை செயற்படுத்துவதிலும், பயனுள்ள பல ஆலோசனைகளை வழங்கி உதவிய வடக்கு-கிழக்கு மாகாண ஆளுநர் கௌரவ கலாநிதி காமினி பொன்சேகா அவர்கள்.

* ஏற்கனவே பிரசுரிக்கப்பட்ட கட்டுரைகளாக இருந்தபோதிலும் சுதந்திரப் பொன்விழா வெளியீட்டில் பிரசுரிப்பதற்குத் தகுந்தனவாகக் தேர்ந்தெடுக்கப்பட்டு இந்நூலில் உள்ளடக்கப்பட்டிருக்கும் கட்டுரைகளின் ஆசிரியர்கள், பதிப்பாசிரியர்கள், வெளியீட்டகங்கள்.

* எமக்கு பக்கதுணையாகவிருந்து இம் முயற்சியில் எமக்கு பெரிதும் உதவிய வடக்கு-கிழக்கு மாகாண சபையின் தலைமைச் செயலர் திரு. ஜி. கிருஷ்ணமூர்த்தி அவர்கள்.

* வெளியீட்டுக்குழு அங்கத்தவர்கள்.

* நூலின் அமைப்பு, கட்டுரைகளின் வைப்பு என்பவற்றை மிக்க அவதானத்துடன் கவனித்து, பயனுள்ள கட்டுரைகளையும் தேர்ந்தெடுத்து உதவிய வடக்கு-கிழக்கு மாகாண சபையின் கூட்டுறவு அபிவிருத்தி ஆணையாளர் திரு. க. சண்முகலிங்கம் அவர்கள்.

* கட்டுரைகளைச் சேகரிப்பதில் எமக்குப் பெரிதும் உதவிய வடக்கு-கிழக்கு மாகாண மேலதிக கல்விப் பணிப்பாளர் திரு. ரி. பி. டி. ஆரியசேன, அம்பாறை மாவட்ட உதவி தேர்தல் ஆணையாளர் எம். கே. பி. ஹரிஸ்சந்திர ஆகியோர்.

* அச்சுப்படிகளைச் சரிபார்த்து உதவியவர்களான ஜனாதிபதி செயலக ஊடக ஒருங்கிணைப்பாளர் திரு. வி. ஏ. திருஞானசுந்தரம், கப்பல்துறை சிரேஷ்ட உதவிச் செயலாளர் திரு. அசோக கொலம்பகே, முன்னாள் உதவிச் செயலாளர் திரு. டபிள்யூ. ஈ. ஜெயவர்த்தன, மொழிபெயர்ப்பாளர் வணிக விதாரண, இந்து சமய கலாசார அலுவல்கள் திணைக்கள கலாசார உத்தியோகத்தர் திரு. என். சண்முகநாதன் ஆகியோர்.

* இந்நூலின் உருவாக்கத்தில் பல்வேறு உதவிகளைச் செய்த மொழிபெயர்ப்பாளர், உரைபெயர்ப்பாளர் திரு. எஸ். சிவகுருநாதன், தினகரன் ஆசிரியர் பீடத்தைச் சேர்ந்த ஜனாப் என். எம். அமீன், ஸ்ரீ லங்கா முஸ்லிம் ஆசிரியர் காங்கிரஸ் தலைவர் ஏ. எம். மீராசாஹிபு ஆகியோர்.

* நூலின் முகப்பை அழகுற அமைத்துத்தந்த "கிராண்ட்" நிறுவனம். அதன் இயக்குனர் திரு. ரெஜி கந்தப்பா அவர்கள்.

* நூலை அழகுற அச்சிட்டு உதவிய பசிபிக் (பிரைவேற்) நிறுவனம்.