ஆய்வு வட்டக் கட்டுரைகள்

1

தொகுப்பாசிரியர்

வெ. கிருஷ்ணமூர்த்தி

ஆய்வு வட்டக் கட்டுரைகள்

1

தொகுப்பாசிரியர்

வெ. கிருஷ்ணமூர்த்தி

ஆய்வு வட்ட வெளியீடு

வடபழனி

சென்னை-26

முதற்பதிப்பு : ஏப்ரல், 1995
நூல் உரிமை : பதிப்பகத்திற்கு

விலை ரூ. 60.—

அச்சும் அமைப்பும்

அமுதன் அச்சகம்
66, பெரியார் தெரு, எம்.ஜி.ஆர்.நகர்,
சென்னை - 600 078, போன்: 4834825

BILIOGRPHICAL DATA

Title of the Book	:AAYVU VATTAKKATTURAIKAL 1
Editor,	: Author V, KRISHNAMURTHI
Language	: Tamil
Edition	: First
Date of Publication	: April, 1995
Copy right	: Editor
paper Weight	: 11. 6 kg. White Printing
Size of book	: Double Crown
printing Types used	: 10. pt
Number of pages	: 324+12=336
Number of Copies	: 1000
Printer	: Amudhan Achagam, : Madras - 6000 78.
Price	: Rs. 60.00
Publisher	: AAYVU VATTA VELIYEEDU : Vadapalani, Madras-600 026
Subject	: Research Articles

பொருளடக்கம்

அணிந்துரை i
பதிப்புரை V
உறுப்பினர் பக்கம்
1 தென்கலை வைணவத்தின் சமூக உள்ளடக்கம் — வெ. கிருஷ்ணமூர்த்தி 5
2 தமிழ் வேதம் ஓர் ஆய்வு ,, 51
3 முத்தூற்றுக் கூற்றம் கள ஆய்வு எஸ். ராமச்சந்திரன் 69
4 நாகராஜாவும் நாகரம்மனும் ,, 81
5 தொல்காப்பியமும் சொற்றொடர் அமைப்புக் கோட்பாடும் இரா.கு.ஆல்துரை 91
6 தமிழக இனமரபியலிசை ச. அரிராமன் 107
7 பண்டைத் தமிழகத்தில் சட்டமும் நீதியும் சி.எம். கணபதி 135
வல்லுநர் பக்கம்
8 சிந்துவெளி... அண்மைக் கால முயற்சிகள் 159
9 திராவிட உறவுமுறை வடிவங்கள் எம்.பி. எமனோவ் 211
10 இனமரபு இசையியலும் இசைச்சேகரிப்பு உத்திகளும் —மைக்கேல் லார்கே 237
11 புதிய கற்காலம் புரூஸ் ஃபுட்தொண்டு டாக்டர் கே.வி. ராமன் 257
12 அமரகோசமும் உழைக்கும் வர்க்கமும் D.D. கோசாம்பி 271
13 தஞ்சைக் கோயில் பொற்குவை — ஒரு விசாரணை பேராசிரியர் நா.வானமாமலை 291
புதிய கண்டுபிடிப்புகள் 307

அணிந்துரை

திரு செ. யோகநாதன்

தமிழ்மொழியின் பல்வேறு துறைகள் பற்றியும் நாம் பெருமையும் இறுமாப்பும் கொண்டிருக்கிறோம். சர்வ தேசரீதியாக நாம் அறியும் மொழியியல், இனவரலாறு சாதனைகளை நுணுக்கமாகப் பார்க்கின்றபோது நிச்சயமாக நமக்கு அயர்வும் நம்மைப் பற்றிய மறுபரிசீலனை உணர்வும் தோன்றவே செய்கிறது. கடந்த காலத்தின் நம்மைப் பற்றிய உணர்ச்சி வசப்பட்ட மதிப்பீடுகள் என்பவை நமது மொழி, வரலாறு, துறைகள் ஆகியனவற்றை எவ்வளவு தூரத்திற்கு வளர்ச்சியடையாமல் செய்திருக்கிறது என்பதையும் அறியமுடிகிறது.

தமிழ், உலகின் மூத்தமொழிகளில் ஒன்று என்பது உண்மைதான். நிறைய வளங்களும் செல்வங்களும் செறிந்தது என்பதில் இரண்டாவது அபிப்பிராயத்துக்கே இடமில்லை. ஆனால் இதெல்லாம் பழையகதை. நமது பழமையின் சிறப்புக்களை சரியான முறையில் தொடரவும் அவற்றின் உண்மைநிலையின் அடியாகக் கொண்டு முன்னேறவும் நாம் பாடுபட்டாகவேண்டும். அப்போது தான் நவீனப்போக்குகளோடு நாம் ஒருமித்து தமிழின் எல்லாத்துறைகளையும் முன்னெடுத்துச் செல்லமுடியும்.

நம்மைவிடப் பின்னே தோன்றிய பல இனக்குழுக்களும் மொழிகளும் சர்வதேச அரங்கில் பல்வேறு துறைகளிலும் முன்னணியில் நிற்கின்றன, அவர்களின் ஓய்வில்லாத உழைப்பும் ஆய்வு நெறிகளுந்தான் இதற்குக் காரணம்.

தமிழ்மொழி, பண்பாடு, வரலாறு மற்றும்பிறதுறைகள் பற்றி ஆய்வுநெறியற்ற கத்தைகத்தையான புத்தகங்களும், கட்டுரைகளுமே நிறைய வெளியாகியுள்ளன என்பதைக் குறிப்பிடுவதில் தவறு ஒன்றுமில்லை. வெற்றுவிவாதங்கள், ரசனைகள், குருட்டு வழிபாடுகள் என்பனவே பல்கலைக் கழகங்கள், நிறுவனங்கள் என்பனவற்றால் நீண்டகாலம் செயலாக்கமாக இருந்து வந்திருக்கின்றன. இவற்றை மீறி எழுந்த நியாயமும் உண்மையும் ஆய்வு மனோபாவமும் கொண்ட குரல்களை ஒடுக்குவதில் மிக இழிந்த போக்குகள் கையாளப்பட்டு வந்திருக்கின்றன. ஆனாலும் இந்த மீறற்குரல்களே தமிழையும் தமிழியலையும் எல்லாத் துறைகளையும் ஆரோக்கியமாக வளர்ப்பதில் பெரும் பங்காற்றியுள்ளன. இன்றும் அவ் வழியைத் தொடர்கின்றன.

தமிழ் ஆய்வை ஒரு திருவிழாவாகவும் ஆதாரம் ஏதுமற்ற ஆய்வுகளின் புகழ் பாடலாகவும் மாற்றிய காரணத்தால் நமது முன்னேற்றம் எப்போதோ முடமாக்கப்பட்டு விட்டது. இதே வேளையில் வேற்றுமொழி பேசும் அறிஞர்கள் தமிழ்கற்று, அதன் பல்வேறு துறைகளையும் ஆய்வு செய்யும் போக்கும் உருவாயிற்று. சர்வதேச அளவிலான ஆய்வுநெறிகள் இவ்விதம் தமிழ் ஆய்வாளர்களில் வெகுசிலரையும் கவர்ந்து கொண்டது.

ஆய்வு நெறியின் ஆதாரமே விஞ்ஞான பூர்வமானது. எவ்விதம் விஞ்ஞானம் உண்மையை ஆதார பூர்வமாக ஆய்ந்து நிரூபிக்கிறதோ, அப்படியே செம்மையான

ஆய்வு நெறியும் உண்மையைத் தேடி அதை உறுதிப் படுத்துகிறது; நிறுவுகிறது.

உணர்ச்சி வசப்பட்டு வழிபாட்டு மனோபாவத்துடன் ஆய்வுத்துறையில் நின்றவர்கள், விஞ்ஞான அடிப்படையில் செம்மையுற ஆய்வு செய்தவர்களை எவ்விதம் புறந்தள்ளி, தடைகளை யுண்டாக்கி, இருட்டடிப்புகள் செய்தனர் என்பது இன்னமும் பூரணமாக வெளிவராத வரலாறு.

செம்மையான, கற்றுத்தேறிய இத்தகைய ஆய்வாளர் களுக்கு எதிராக இன்றளவும் — மேலே காட்டிய வெற்றுத்தனங்கள் உடையோர் கடுமையான இடையூறு களை விளைவித்து வருகிறார்கள். இதனாலேயே தமிழும் தமிழியலும் பிற துறைகளும் முன்னேற முடியாமல் தடுமாறிக் கொண்டிருக்கின்றன.

பேராசிரியர்கள் வையாபுரிப்பிள்ளை, நா. வானமா மலை, க. கைலாசபதி, கா. சிவத்தம்பி போன்றவர்கள் தமிழின் வல்லமைக்குரிய ஆய்வுமுறைகளை செழுமைப் படுத்தியவர்கள், இவர்களின் வழியில் இன்றைக்கு நிறைய ஆய்வாளர்கள் உருவாகியுள்ளனர். முன்னவர்களைப் போலவே இவர்களும் பல எதிர்ப்புகளுக்கு முகங்கொடுக்க வேண்டிய நிலைமையே உள்ளது.

விஞ்ஞான பூர்வமான ஆய்வு இதழ்கள் தமிழிலே மிகவும் குறைவு. 'ஆராய்ச்சி' யைப் பேராசிரியர் நா. வானமாமலை ஓர் இயக்கமாகவே நடத்தினார். பேராசிரி யர் பொற்கோ போன்றாரின் 'புலமை' போன்ற இதழ் களும் இத்தடத்தைத் தொடர்ந்து வருகின்றன. இத்தகைய தடத்தில் இப்போது 'ஆய்வு வட்டம்.'

'ஆய்வுவட்டக் கட்டுரைகள்' தமிழ் ஆய்வியலின் புதிய குரலை உறுதியோடும் உண்மையோடும் விஞ்ஞான பூர்வமாகவும் பதிவு செய்கின்றன. இருண்ட பல பகுதி

களுக்கு வெளிச்சம் ஏற்றுகின்றன. விவாதத்துக்கு அழைக்கின்றன. சிந்திக்கச் சொல்லுகின்றன; ஆய்வியலை இன்னொரு தளத்துக்கு இட்டுச் செல்லுகின்றன.

ஆய்வு வட்டத்தைச் சேர்ந்தவர்கள் தத்தம் துறைகளில் ஆழ்ந்த ஞானம் உள்ளவர்கள். மேலும் மேலும் கற்றுக் கொண்டிருப்பவர்கள். விவாதங்களை மனப் பூர்வமாக வரவேற்றுத் தம்மை மென் மேலும் செம்மைப் படுத்திக் கொண்டிருப்பவர்கள்.

'ஆய்வு வட்டக் கட்டுரைகள்' இன்றைய காலகட்டத்துக்கு மிகவும் அவசியத் தேவை. இதன் தொகுப்பாசிரியர் வெ. கிருஷ்ணமூர்த்தி, பேராசிரியர் நா. வானமாமலையோடு இணைந்து 'ஆராய்ச்சி' இதழில் செயற்பட்டவர். அந்த வழியை இப்போதும் தொடர்கிறார், அறிவுத் தேடல், கருத்தில் உறுதி. தமிழ் ஆய்வுத்துறை பற்றிய தெளிவு என்பனவே அவர். எல்லாவற்றையும்விடப்பொதுவுடமைத் தத்துவத்திலும் வரலாற்றியலிலும் ஆழ்ந்த ஞானமும் பற்றும் தெளிவும் கொண்டவர். சிந்தனையாளர்.

ஆய்வாளர் கட்டுரைகள், வல்லுநர் பக்கம், புதிய கண்டு பிடிப்புகள் என்ற மூன்று விரிவுகளும் தமிழிற்கு புதியசிந்தனைத் தேடலை உண்டாக்குகிற ஆற்றல் கொண்டவை. இத்தொகுதியில் பங்கு கொண்டுள்ள ஆய்வாளர்களின் புதிய கட்டுரைகள் அந்தந்தத் துறைகளுக்கு முற்றிலும் தெளிந்த, தனித்துவமான விளக்கங்களை களஆய்வின் வலுவான சேர்ப்போடு அளிக்கின்றன.

தமிழ் ஆய்வுக்கும் சிந்தனைக்கும் ஒப்பற்ற பங்களிப்பைச் செய்கிற 'ஆய்வுவட்டக் கட்டுரைகள்' மேலும் சிறந்த சமூக விஞ்ஞானிகளையும் ஆய்வாளர்களையும் நிச்சயமாக உருவாக்கும்.

பதிப்புரை

'சென்னை ஆய்வுவட்டம்' 19. 6. 94 அன்று தொடங்கப்பட்டது. எளிய முறையில் மாதந்தோறும் ஒரு கருத்தரங்கு நடந்து வருகிறது. தமிழக வரலாற்றையும் பண்பாட்டையும் விஞ்ஞான பூர்வமாக ஆராய்வதும் விஞ்ஞான ஆய்வு மனப்பான்மையை நமது இளம் ஆய்வாளர்களிடையே வளர்ப்பதும் நமது ஆய்வு வட்டத்தின் நோக்கம் ஆகும்.

இந்நூல் மூன்று பகுதிகளைக் கொண்டது. முதல் பகுதி 'உறுப்பினர் பக்கம்', இரண்டாவது பகுதி 'வல்லுநர் பக்கம்' மூன்றாவது பகுதி 'புதியகண்டுபிடிப்புகள், எனப் பெயரிடப்பட்டுள்ளது.

நமது ஆய்வு வட்டத்தில் நமது உறுப்பினர்கள் வாசித்த ஏழு கட்டுரைகள், முதல் பகுதியில் வெளியிடப்பட்டுள்ளன.

இப்பகுதியில் எஸ். ராமச்சந்திரன் இரண்டு கட்டுரைகள் எழுதிள்ளார்.[1] சங்ககாலத்தில் மிகச் சிறப்பு வாய்ந்து விளங்கியதாகக் கருதப்படும் ஓர் ஊர் எங்குளது என இவர்கள ஆய்வு செய்துள்ளார். 'முத்தூற்றுக் கூற்றம்—கள ஆய்வு' என்ற கட்டுரை அது. இப்பகுதியில் அகழாய்வு மேற்கொண்டால் பண்டைய வரலாறு குறித்த பல்வேறு உண்மைகள் வெளிவரலாம்.

'நாகராஜாவும் நாகரம்மனும்' என்ற இவரது இரண்டாவது கட்டுரை புதிய கல்வெட்டுச் செய்திகளின் அடிப்படையில் அக்கோயில் ஒரு சமணக் கோயிலே என மீண்டும் நிறுவுகிறது. நாகராஜாவுக்கு இரவு அமுது படைத்தல் இல்லை என்ற கல்வெட்டுச் செய்தியை அடிப் படையாகக் கொண்டு அவ்வுண்மையை அவர் நிறுவி யுள்ளார்.

இவர் தமிழ்நாடுதொல்லியல் துறையில் கொற்கையில் காப்பாட்சியராகப் பணிபுரிகிறார்.

அடுத்ததாக, நமது உறுப்பினர் இரா. கு. ஆல்துரை 'தொல்காப்பியமும் சொற்றொடர்அமைப்புக்கோட்பாடும்' என்ற கட்டுரையை எழுதியுள்ளார். இவர் சென்னையில் அகரமுதலி தயாரிப்புத் துறையில் பணிபுரிகிறார். இக் கட்டுரையில், தொல்காப்பியத்தில் காணப்படும் சொற் றொடர் அமைப்பு பற்றிய உள்ளார்ந்த கருத்துகளைப் புதியதொரு கோணத்தில் இவர் ஆராய்கிறார்.

'தமிழக இனமரபியலிசை' என்ற அடுத்த கட்டுரையை எழுதியவர் ச. அரிராமன். இளம் வயதிலேயே நாட்டார் வழக்காற்றியலில் ஆர்வம் கொண்டு பல்வேறு கள ஆய்வுகளை இவர் செய்துள்ளார். சென்னைப் பல்கழக ஆய்வுமாணவர்.

தமிழகத்தில் தலித் இன மக்களிடையே தலித்துகளாக வாழும் சக்கிலியர் சமூகத்தினரிடையே வழங்கி வரும் இசை குறித்த இவருடைய கட்டுரை தமிழுக்குப் புதியது. இனமரபியலிசை என்ற கருத்தோட்டத்தைத் தமிழகத்தின் தாழ்த்தப்பட்ட மக்களது இசையோடு பொருத்தி இவர் செய்துள்ள ஆய்வுப் பணி ஆய்வாளர்களுக்கு ஆர்வமூட்டக் கூடியது.

அடுத்ததாக சி. எம். கணபதி எழுதியுள்ள 'பண்டைத் தமிழகத்தில் சட்டமும் நீதியும்' என்ற கட்டுரை இதுவரை இப்பொருளில் வெளியிடப்படாத புதிய செய்திகளைத் தாங்கி வருகிறது. 'குற்றமும் தண்டனையும்' என்ற தலைப்பில் இவர் எழுதியுள்ள கட்டுரை பின்வரும் தொகுப்பில் வெளிவரலாம். தொல்லியல் துறையில் நூலகராகப் பணிபுரியும் இவர் நமது குழுவின் முன்னோடி உறுப்பினர்களில் ஒருவர்.

உறுப்பினர் பக்கத்தில் எனது இரண்டு கட்டுரைகள் இடம் பெற்றுள்ளன.

இரண்டாவது பகுதியான 'வல்லுநர் பக்கம்' தத்தம் துறைகளில் கற்றுத் துறை போகிய வல்லுநர் சிலரின் கட்டுரைகளின் தொகுப்பாகும்.

இக்கட்டுரைகளில் சில நெடு நாட்களுக்கு முன்னால் எழுதப்பட்டிருந்தாலும் இன்றைக்கும் அவை இளம் ஆய்வாளர்களுக்குப் பயன்படக் கூடியவை என்பதால் மொழிபெயர்த்துப் பிரசுரித்துள்ளோம்.

இந்நூலுக்கு நடுநாயகமாக விளங்கும் கட்டுரை 'சிந்து சமவெளி எழுத்துக்களைப் படித்தறிவதில் மேற்கொள்ளப்பட்ட அண்மைக்கால முயற்சிகள்' என்ற கமில் சுவலபில் அவர்களின் கட்டுரையாகும். 1875 இல் முதல் முத்திரை கண்டெடுக்கப் பட்ட நாளிலிருந்து இன்று வரை அவற்றைப் படித்தறிய மேற்கொள்ளப்பட்ட முயற்சிகளை இக்கட்டுரை பட்டியலிட்டுக் காட்டுவதோடு அம்முயற்சிகளைத் தர விமரிசனமும் செய்கிறது. இக்கட்டுரை டோக்கியோவில் நடந்த தெற்காசியக் கல்வெட்டுக் கருத்தரங்கில் வாசிக்கப்பட்டு டாக்டர். நொபுரு கரஷிமா அவர்களால் தொகுக்கப்பட்ட நூலில் வெளியானது. சென்னை நியூ இரா பப்ளிகேஷன்ஸாரால் வெளியிடப்பட்டது. இக்

கட்டுரையைத் தமிழக மக்களுக்கு சமர்ப்பிப்பதில் நாம் பெருமை அடைகிறோம்.

M. B. எமனோவின் திராவிட உறவுமுறைச் சொற்கள் முதன் முறையாகத் தமிழாக்கம் செய்யப்பட்டு வெளியிடப் படுகிறது. இது 1967 வாக்கில் ஆங்கிலத்தில் அண்ணாமலைப் பல்கலைக் கழகத்தால் பதிப்பிக்கப் பட்டது. எனினும் இன்றைய நிலைக்கும் பொருந்தக் கூடிய ஓர் அடிப்படை யான கட்டுரையாகும்.

இவ்விரு கடினமான கட்டுரைகளைத் தமிழாக்கம் செய் துள்ள நண்பர்கள் எஸ்.ஆர். சந்திரனும் இரா. கு. ஆல்துரையும் பாரட்டுக் குரியவர்கள்.

இவை போக D. D. கோசாம்பியின் 'அமரகோசமும் உழைக்கும் வர்க்கமும்' என்ற கட்டுரையும் தமிழாக்கம் செய்யப்பட்டு வெளியிடப்படுகிறது. அமரகோசத்தில் காணப்படும் சாதி அமைப்பு முறையை சங்ககாலத் தமிழகத்தின் சாதி அமைப்பு முறையோடு ஒப்பிட்டு ஆய்வு செய்தால் அது தமிழக சமூக வரலாற்றில் புதிய ஒளி பாய்ச்சுவதாக அமையும்.

டாக்டர். கே. வி. ராமனின் ராபர்ட் புரூஸ்ஃபுட் பற்றிய கட்டுரை 1976 இல் எழுதப்பட்டது. இன்றும் அகழ்வாய்வுக்கு ஒரு வழிகாட்டியாகத் திகழ்வது.

பேராசிரியர் நா, வா. வின் கட்டுரை தஞ்சைக்கோவில் பொற்குவை பற்றியது. வரலாற்றுப் பொருள் முதல் வாதத்தை அடிப்படையாகக் கொண்டுதமிழக வரலாற்றை ஆராய இக் கட்டுரை வழிகாட்டியாக விளங்குவது. எனவே இதனை வெளியிடுவதில் நாம் மிகப் பெருமை கொள்கிறோம்.

இனமரபியலிசை உத்திகள் பற்றிய மைக்கேல் லார் கேயின் கட்டுரை எளிமையானதாகத் தோன்றினாலும் கள ஆய்வுப் பணி மேற்கொள்ளும் நமது இளம் ஆய்வாளர்களுக்குப் பயனளிக்கக் கூடியது.

இனி, 'புதிய கண்டுபிடிப்புகள்' எனும் பகுதி முழுக்க எஸ். ராமச்சந்திரனின் உழைப்பைக் காட்டுவதாகும். இக் கட்டுரைகளில் மிக முக்கியமானது 'புவனேக வீரன்' காசு பற்றியதாகும். கல்வெட்டுகளில் இக் காசு பற்றிய குறிப்பு கள் உள்ளனவெனினும் இக்காசு முதன் முறையாகக் கண்டு பிடிக்கப்பட்டுள்ளது இப்பொழுதுதான்.

இப்பகுதியில் அவ்வப்பொழுது வெளியாகும் புதிய கண்டுபிடிப்புகள் வெளியாகும். இத்தகைய செய்திகளை, புதிய கண்டுப்பிடிப்புகளை ஆய்வாளர்கள் அனுப்பினால் வரும் தொகுப்புகளில் வெளியிடலாம். ஆனால் அவை இது வரை வெளிவராத கண்டுபிடிப்பாக இருத்தல் வேண்டும்.

இந்நூல் மிகக் குறுகிய காலத்தில் அச்சிடப்பட்டதால் சில அச்சுப் பிழைகள் நேர்ந்துவிட்டன. இவற்றைப் பொறுத்தருள வேண்டுகிறேன். வரும் தொகுப்புகளில்இவ் வாறு நேரா வண்ணம் பார்த்துக்கொள்வோம்.

இந்நூலுக்கு மிகச் சிறந்ததொரு அணிந்துரை வழங்கி யுள்ள தோழர் செ யோகநாதனுக்கு நமது நன்றி உரித்தாகும். இலங்கை அரசின் சாகித்ய மண்டலத்தின் விருதை இருமுறையும் தமிழகஅரசின் பரிசையும் மும்முறை யும் பெற்றுள்ள தலை சிறந்த எழுத்தாளர். நமது ஆய்வுக் குழுவின் முன்னணி உறுப்பினர்களில் ஒருவர், இலங்கை வரலாற்றை, வரலாற்றுப் பொருள்முதல்வாத அடிப்படை யில்ஆய்வு செய்து வருபவர். அவருக்கு நன்றி சொல்வது ஒருவகையில் நமக்கு நாமே நன்றி சொல்வதற்குஒப்பாகும்.

இனி மிகக் குறுகிய காலத்தில் இந்நூலை அச்சிட்டுத் தந்த அமுதன் அச்சகத்தார்-குறிப்பாக அதன் உரிமையாளர் சு. புகழேந்தி மற்றும் முருகன் ஆகியோரும் பிற தொழி லாளர்களும் ஓவியரும் நமது நன்றிக்கு உரியவர்கள்.

இந்நூலை வெளியிடுவதில் நமக்கு உறுதுணையாக இருந்தவர் வெள்ளையாம்பட்டு சுந்தரம் அவர்கள். ஆய்வு நூல்கள் வெளியிடுவதையே தமது வாழ்நாளின் குறிக் கோளாகக் கொண்டவர். இவருக்கும் நமது நன்றிகள்.

வெ. கிருஷ்ணமூர்த்தி
தொகுப்பாசிரியர்

சமர்ப்பணம்

என் போன்றோரது
ஆய்வுக் கண்களைத் திறந்து வைத்த
பேராசிரியர் டாக்டர்
நா. வா. அவர்களின் நினைவுக்கு

உறுப்பினர் பக்கம்

தென்கலை வைணவத்தின் சமூக உள்ளடக்கம்

வெ. கிருஷ்ணமூர்த்தி

தமிழகத்தில் பன்னெடுங்காலமாகவே வைணவம் வழக்கில் இருந்து வந்தது. எனினும் அதுஒரு பரந்து பட்ட சமயமாக விரிவடைந்தது, ஆழ்வார்கள் காலத்தில்தான் என்பது நன்கறிந்தது. ஆழ்வார்களுக்குப் பின்னால் ராமானுஜர் வைணவத்தை ஒரு தத்துவார்த்த அடிப் படையின் மேல் நிறுத்தியவர். அதனை ஒரு கட்டுக் கோப்புடைய மதமாக நிறுவிய பெருமையும் அவருக்கு உண்டு. அவர் சமய மட்டத்திலும் பல சீர்திருத்தங்களைச் செய்தவராவார்.

ராமானுஜருக்குப் பின்னால் வைணவத்தில் இரு பிரிவு கள் தோன்றின. தோன்றிய பகுதியைப் பொறுத்து அவை வடகலை என்றும், தென்கலை என்றும் பெயரிடப்பட்டு அழைக்கப்பட்டன. வடக்கில் காஞ்சியை மையமாகக் கொண்டு வடகலையும், தெற்கே ஸ்ரீரங்கத்தை மையமாகக் கொண்டு தென்கலையும் வளர்ந்தன.

இவ்விரு பிரிவினருக்கும் இடையே தத்துவ மட்டத்தில் வேறுபாடு இல்லை. இவ்விருசாராருமே ராமானுஜரையும் அவரது விசிஷ்டாத்வைத தத்துவத்தையும் முன்னோடி யாகக் கொள்கிறார்கள். என்றாலும் இவர்களுக்கிடையே இறையியல், ஜீவாத்மா பரமாத்மாவை அடையும் வழி போன்றவற்றில் கடும் வேறுபாடுகள் உள்ளன.

இவை குறித்துப் பல்வேறு அறிஞர்கள் ஆராய்ந்துள்ளனர். இவர்களில் Patricia y Mumme முதன்மை வகிக்கிறார். சமீபத்தில் வெளிவந்துள்ள The Srivaishnava Theological Dispute' என்ற அவரது நூல் இப்பொருள் குறித்து வெளிவந்துள்ள ஆய்வுகளில் மிகச் சிறந்தது.[1]

இக்கட்டுரையில் இவ்விரு பிரிவினரில் தென்கலை வைணவத்தின் தத்துவ,இறையியல், பரமாத்மா ஜீவாத்மா தொடர்பு ஆகியவற்றை ஓரளவு சமூகப் பின்னணியோடு ஆராய எண்ணியுள்ளேன்.

ராமானுஜரின் காலம் 11-12ஆம் நூற்றாண்டு ஆகும். அவர் கி.பி. 1137இல் காலமானார் என நிர்ணயிக்கப்பட்டுள்ளது. அதற்குப் பின்னால் கிட்டத்தட்ட 130 ஆண்டுகள் வைணவ சமயத்தில் நிகழ்ந்த உள் முரண்பாடுகள் ஒரு பெரும் தத்துவார்த்த சமயக் கிளர்ச்சியைத் தோற்றுவித்தன. இதனால் இப்பிரிவினரிடையே பல்வேறு நூல்கள் தோன்றின. சமயப் பிரசாரங்களும் நிகழ்ந்தன.

இக்கால கட்டத்தில் வைணவம் மக்களிடையே வெகு வேகமாகப் பரவியது. இவை பற்றி விவாதிப்பதற்கு முன்னால் ராமானுஜரின் விசிஷ்டாத்வைத தத்துவம் குறித்து ஓரளவு நினைவுபடுத்திக் கொள்வது நமது நோக்கத்திற்கு உதவியாக இருக்கும்.

ராமானுஜருடைய தத்துவத்தை இவ்வாறு சுருக்கிச் சொல்லலாம்.

புற உலகையும் தனிமனித உயிர்களையும் (ஜீவான்மாக்கள்) ஒட்டுமொத்தமாக உடல் எனக் கொண்டால்

இறைவனை (பரமாத்மா) அதில் உறையும் உயிர் எனக் கொள்ளலாம். எவ்வாறு உடலுக்கு உயிர் ஆதாரமோ அதுபோல புறஉலக்கு, ஜீவான்மாக்கள் ஆகியவற்றால் ஆன உடலுக்குப் பரமாத்மாவே உயிராவான்.

எனினும் இறைவனே உயிர்கள் அனைத்துக்கும் உலகுக்கும் அந்தர்யாமியாய் உள்நின்று அவையனைத்தையும் இயக்குகிறான். எனவே ஆன்மாக்கள் பலவாயினும் அவ்வான்மாக்கள் அனைத்தையும் தனக்கு உடலாகக் கொண்டு ஆன்மாக்களுக்கெல்லாம் ஆன்மாவாக நிற்பது பரமாத்மா ஒன்றுதான் என்பது கருத்து.

அதே சமயம் இறைவன் உயிருக்கு உயிராக நிற்கும் காரணத்தால், இறைவன் வேறு, ஜீவன் வேறு அல்ல, இரண்டும் ஒன்றுதான் என்பது பெறப்படுகிறது. ராமானுஜரைப் பொருத்தமட்டில் புற உலகும் உண்மை (ஏனெனில் அது இறைவனின் திருமேனி) உயிர்களும் உண்மை.

ஆனால் அவை பிரம்மத்தின் (இறைவனின்) விசேஷணங்கள். பிரம்மம் அவ்விசேஷணங்களையுடைய விசேஷியம். இந்த விசேஷணம், விசேஷியம் சேர்ந்த கூட்டுக்கு விசிஷ்டம் என்று பெயர். அந்த விசிஷ்டத்துக்கு வேறாக வேறொன்றும் இல்லை. அதனாலேயே ராமானுஜருடைய தத்துவம் விசிஷ்டாத்வைதம் என்றழைக்கப்பட்டது.

ராமானுஜர் தமது விசிஷ்டாத்வைத தத்துவத்தை ஆழ்வார்களின் பாசுரங்களின் அடிப்படையிலேயே உருவாக்கிக் கொண்டார் என்பதற்குச் சான்றுகள் உண்டு. அதிலும் குறிப்பாக, நம்மாழ்வாரின் திருவாய்மொழியே விசிஷ்டாத்வைதத்தின் அடிப்படை என்பதிலும் ஐயமில்லை. நம்மாழ்வாரின் கீழ்க்கண்ட திருவாய்மொழி இக் கூற்றை உறுதிப்படுத்தும்.

திடவிசும் பெரிவளி நீர்நில மிவை மிசை
படர்பொருள் முழுவதுமாய் அவையவை தொறும்
உடல் மிசை யுயிரெனக் கரந்தெங்கும் பரந்துளன்
சுடர்மிகு சுருதியுள் இவையுண்ட சுரனே'

ராமானுஜர் இப்பாசுரங்களின் அடிப்படையிலேயே பிரஸ்தானத் திரயங்கள் என்றழைக்கப்படும் உப நிடதங்கள், பிரம்மசூத்திரம், பகவத்கீதை ஆகியவற்றுக்கு உரை எழுதித் தமது விசிஷ்டாத்வைதத்தை விரித்துக் கூறினார்.

வடகலை, தென்கலைப் பிரிவினர் இருவரும் ராமனுஜரின் விசிஷ்டாத்வைதத்தையே தங்கள் தத்துவமாகக் கொண்டுள்ளனர். அதாவது தத்துவ மட்டத்தில் இரு சாராருக்கும் கருத்து வேறுபாடோ அன்றிச் சச்சரவோ இல்லை. ஆனால் பரமாத்மாவுக்கும் ஜீவாத்மாவுக்கும் உள்ள உறவை- வேறு விதமாகச் சொல் வதானால், தனிமனித ஜீவன்(உயிர்)இறைவனை அடையும் வழிமுறை என்ன என்பதிலேயே இவர்களது வேறுபாடு தொடங்குகிறது,

இவ் வேறுபாட்டை விளக்க வைணவ அறிஞர்கள் கூறும் உவமை மிகவும் சுவாரசியமானது. பரமாத்மாவுக்கும் ஜீவாத்மாவுக்கும் இடையே உள்ள உறவு, குரங்குக்கும் அதன் குட்டிக்கும் இடையேயுள்ள உறவைப் போன்றது என்று வடகலையார் கூறுகின்றனர்.

இதனை மர்க்கட நியாயம் என்றழைக்கின்றனர். (மர்க்கடம்—குரங்கு). தென்கலையாரோ அவ்வுறவு பூனைக்கும் அதன் குட்டிக்கும் போன்றது என்று கூறுகின்றனர். 'இதனை' மார்ஜார நியாயம் (மார்ஜாரம்—பூனை) என்று அழைக்கின்றனர்.

இதனைச் சற்று விளக்குவோம். குரங்கு தன் குட்டியை வயிற்றில் கட்டிக் கொண்டு கிளைக்குக் கிளை தாவிச் செல்லும். அப்போது குட்டி, தாயின் வயிற்றில் ஒட்டிக் கொண்டு அதை இறுகக் கட்டிக் கொள்ளும்.

இவ்வுவமையில் தன்னைத் தற்காத்துக் கொள்ளும் பொறுப்பும் கவலையும் குட்டிக்கு உண்டு. ஆனால் பூனை குட்டியைக் கவ்விக் கொண்டு செல்லும்பொழுது பூனைக் குட்டிஎவ்விதப் பொறுப்பும்கவலையும் இன்றி நிம்மதியாக இருக்கும். இறைவனை அடைய விரும்பும் ஜீவாத்மா சாஸ்திரங்களில் விதிக்கப்பட்ட தருமங்களை அல்லது கடமைகளை, ஆசாரங்களைக் கடைப்பிடித்துப் பற்றி ஒழுகினாலன்றி பரமாத்மாவை அடைதல் சாத்தியமல்ல என்று வடகலையார் கருதுகின்றனர். மாறாகத் தென்கலை யாரோ ஜீவாத்மா முழுக்க முழுக்க தன்னை இறைவனிடம் ஒப்புக் கொடுத்துவிட்டால் போதும், பிறவற்றை இறைவன் பார்த்துக் கொள்வான் என நம்புகின்றனர். இவ்வாறு இறைவனைஅடைதல்எவ்வாறு என்பது பற்றிய வேறுபாடே இப்பிரிவினரிடையே பிரதான வேறுபாடா யிற்று எனலாம்.

இப்பிரிவினரின் வேறுபாட்டுக்கு சமூகக் காரணங்கள் உண்டு. அவை குறித்து ஆராயுமுன் இவ்வேறுபாட்டை முழுமையாக அறிந்து கொள்ள வேண்டியது அவசிய மாகிறது.

தத்துவம் என்பது தனி மனித உணர்வுக்கும் புற உலகுக்கும் இடையேயுள்ள தொடர்பை ஆய்வு செய்யும் இயல். உணர்வைப் பற்றி ஆராய்வதை ஞானம் என்றும் புற உலகை ஆராய்வதை விஞ்ஞானம் என்றும் கீதை கூறுகிறது. தத்துவத்தில் இருபெரும் கூறுகள் உள்ளன. ஒன்று ஞானமே முதல் என்றும் விஞ்ஞானம் ஞானத்தின் படைப்பு என்றும் கூறுகிறது.

அதாவது உணர்வே புறஉலகைத் தோற்றுவிக்கிறது என்று கூறுகிறது. இதனை ஆன்மீக வாதம் அல்லது கருத்து முதல் வாதம் என்று அழைக்கிறோம். ஆனால் விஞ்ஞானமே பிரதானம், ஞானம் அதன் விளைவு என்பதைப் பொருள் முதல் வாதம் என்று அழைக்கிறோம். இந்தியத்தத்துவத்தில் இவ்விரு பிரிவுகளும் தோன்றி வளர்ந்துள்ளன.

அதேபோன்று ஞானத்தையே முதலாகக் கொண்ட கருத்து முதல் வாதத்திற்குள்ளே பல பிரிவுகள் உள்ளன. இப்பிரிவுகளில் சங்கரர் ஞானம் மட்டுமே உண்மையென்றும் விஞ்ஞானம் பொய்யென்றும் கூறினார். அதாவது உணர்வு மட்டுமே உண்மை புறஉலகம் மாயை, அல்லது தோற்றப் பிழை என்று கூறி அதை மறுத்தார். ராமானுஜரோ ஞானமும் உண்மை, விஞ்ஞானமும் உண்மை என ஒப்புக்கொள்ளும் அதே பேர்தில் ஞானமே அடிப்படை எனக் கருதினார். முன்னவரை அகவய ஆன்மீக வாதி என்றும், பின்னவரைப் புறவய ஆன்மீக வாதி என்றும் கூறலாம்.

இவ்வாறு மனித உணர்வுக்கும் புறஉலகுக்கும் இடையேயுள்ள தொடர்பை ஆராய்வதோடு தத்துவத்தின் (Philosophy) எல்லை முடிவடைந்து விடுகிறது. பொருள் முதல்வாதிகள் போன்ற தத்துவவாதிகளின் விசாரணையின் எல்லையும் இதுதான். ஆனால் அதற்கு மேல் தனி மனித உணர்வுக்கும் பூரண உணர்வுக்கும் இருப்பதாகக் கருதப்படும் அதாவது ஜீவாத்மாவுக்கும் பரமாத்மாவுக்கும் இடையிலான தொடர்பை ஆராய்வது Soteriology எனப்படும். இது தத்துவத்திற்கும் (Philosophy) இறையியலுக்கும் (Theology) இடைப்பட்ட நிலையில் உள்ளது. இந்திய ஆன்மீகவாதிகள் குறிப்பாக வேதாந்திகள் எனப்படும் அத்வைத, விசிஷ்டாத்வைத, துவைத, சைவ சித்தாந்த வாதிகள் தத்துவம் என்ற பெயரில் இந்த Soteriology அல்லது கீதையில் குஹ்ய சாஸ்திரம் என்றும் ரகஸ்யம்

என்றும் அழைக்கப்படும் ஜீவாத்மா பரமாத்மா தொடர்பு பற்றியே பெரிதும் ஆராய்கின்றனர். இதனைத் தத்துவம் என்றும் அழைக்கின்றனர்.

ஜீவாத்மாவும் பரமாத்மாவும் ஒன்று என்பது அத்வைதம். ஜீவாத்மா வேறு, பரமாத்மா வேறுஎன்பதுதுவைதம், வேறெனினும், பரமாத்மாவுக்குள் ஜீவாத்மா அடக்கம் என்பது விசிஷ்டாத்வைதம். இத்தகைய வேறுபாடுகள் தோன்றியதற்கு சமூகக் காரணங்கள் உண்டு. அவற்றை எல்லாம் ஆராய்வது இக்கட்டுரையின் நோக்கம் அல்ல.

நாம் ஏற்கனவே குறிப்பிட்டபடி ராமானுஜரின் தத்துவம் குறித்து வடகலை, தென்கலைப் பிரிவினரிடையே பெரும் வேறுபாடு ஏதுமில்லை. இவ்விரு பிரிவினரின் வேறுபாடு ஆன்ம ரகஸ்யம்பற்றியதே ஆகும். இறைவனை அடைவது எவ்வாறு என்பதிலே தான் முக்கிய வேறுபாடு. இக்கட்டுரையில் ஆன்மாவின் தன்மை, அது பரமாத்மாவை அடையச் செய்ய வேண்டியது என்ன, அது பக்தி மார்க்கமா சரணாகதி மார்க்கமா, வருணாசிரம ஆசார அனுஷ்டங்களினாலா அல்லது உருவவழிபாடே போதுமா போன்றவற்றில் வடகலை, தென்கலை வைணவப் பிரிவுகளின் சித்தாந்தரீதியான வேறுபாடுகளையும் அவற்றின் குறிப்பாக தென்கலை வைணவத்தின் சமூக உள்ளடக்கம் குறித்தும் கட்டுரையின் எல்லைக்குட்பட்டு ஆராய்வோம்.

இக்கட்டுரையின் பிற்சேர்க்கையாக இரண்டு அட்டவணைகள் தரப்பட்டுள்ளன. அட்டவணை 1 வடகலை, தென்கலை ஆகிய பிரிவினரின் பிரதான ஆசிரியர்களின் பட்டியலைக் காட்டுகிறது. அவர்களின் காலமும் ஆண்டு வாறாகக் குறிப்பிடப்பட்டுள்ளது. அட்டவணை 2 இவ்விரு சாராரும் இயற்றிய நூல்களைப் பட்டியலிட்டுக் காட்டுகிறது.

வடகலை வைணவத்தின் பிரதான ஆசிரியராகக் கருதப்படுபவர் வேதாந்த தேசிகர். இவரது காலத்துக்கு முன்னரேயே வடகலை வைணவம் தோன்றி விட்டதெனினும் அது தெளிவாக உருப்பெற்றது வேதாந்த தேசிகரின் காலத்தில்தான். இவருடைய நூல்கள் பெரும்பாலும் வடமொழியிலேயே எழுதப்பட்டவை. இந்நூல்களில் பெரும்பகுதி விசிஷ்டாத்வைத தத்துவத்தை நிலைநிறுத்துவதைக் குறிக்கோளாகக் கொண்டவை. அவ்வகையில் பிற வேதாந்த தத்துவங்களையும், வேத விரோத தத்துவங்களையும் இவரது நூல்கள் விமரிசிக்கின்றன. அதே சமயம் ஜீவாத்மா பரமாத்மா உறவையும் இவை ஆராய்கின்றன.

ஆழ்வார்களின் திவ்யப் பிரபந்தங்களை இவர் எதிர்க்கவில்லையெனினும் அவற்றைக் காட்டிலும் தருமசாஸ்திரங்களையும், கீதை, உபநிடதங்கள், பிரம்மசூத்திரம் போன்றவற்றையே தமது கொள்கையின் அடிப்படையாக இவர் கொள்கிறார். மோட்சம் அடைய வேண்டுமெனில் தரும சாஸ்திரங்களில் கூறப்பட்டுள்ள வருணாசிரம தரும அடிப்படையில் வாழவேண்டும். அதாவது சாஸ்திரங்களில் ஒவ்வொரு வருணத்தாருக்கும் விதிக்கப்பட்டுள்ள ஒழுக்க விதிகளைக் கடைப்பிடிக்க வேண்டும். வேறு வகையில் சொல்வதானால் தத்தம் வினைப்பயனை ஒட்டியே விளைவுகள் இருக்கும். விடுதலை அல்லது மோட்சத்திற்கு தரும சாஸ்திரங்களே அடிப்படை என்பது தேசிகரின் கருத்து.

தென்கலை வைணவத்தின் தலைசிறந்த ஆசிரியராகக் கருதப்படுபவர், வேதாந்த தேசிகரைக் காட்டிலும் காலத்தால் நூறாண்டுகள் பிந்திய மணவாள மாமுனிகள் ஆவார். இவரது காலம் கி. பி. 1370—1443 ஆகும். இவருக்கு முன்னரே, திருக்குருகைப் பிரான் தொடங்கி, பெரியவாச்சான்பிள்ளை, பிள்ளை லோகாச்சாரியர், அழகிய மணவாளப் பெருமாள் நாயனார் போன்றோர்

பல்வேறு நூல்கள் இயற்றித் தென்கலை வைணவத்தைப் பரப்பினர் என்றாலும்மணவாள மாமுனிகளே தென்கலையின் பிரதான ஆசிரியராகக் கருதப்படுகிறார்.

தனக்கு முன்பிருந்த ஆசிரியர்களின் நூல்களுக்கு உரை எழுதியதன் மூலம் தமது கொள்கையை அவர் நிலை நாட்டினார். உதாரணமாக, அழகிய மணவாளப் பெருமாள் நாயனார் இயற்றிய ஆச்சாரிய ஹ்ருதயம், திருவரங்கத்தமுதனார் இயற்றிய ராமானுஜ நூற்றந்தாதி பிள்ளை லோகாச்சாரியர் இயற்றிய ஸ்ரீவசன பூஷணம், முமுக்ஷுப்படி ஆகிய நூல்களுக்கு மணவாள மாமுனிகள் எழுதிய உரைகள், தென்கலை வைணவத்தின் கொள்கை மற்றும் நடைமுறை ஆகியவற்றை ஸ்திரமானதொரு அஸ்திவாரத்தில் நிறுத்தின எனில் மிகையாகாது.

பரமாத்மாவுக்கும் ஜீவாத்மாவுக்கும் உள்ள உறவை ஒரு ஆண்டான் அடிமை உறவுக்கு மணவாள மாமுனிகள் ஒப்பிடுகிறார், பரமாத்மாவை அடைய விழையும் ஜீவாத்மா செய்ய வேண்டியதெல்லாம் இறைவனிடம் தன்னை ஒப்புக் கொடுத்து விட்டு அவனை முழுக்கச் சரணடைய வேண்டிய தேயாகும். சாஸ்திரங்களில் கூறப்பட்ட,வருணத்திற்கேற்ப விதிக்கப்பட்ட விதிமுறைகளைக் கடைப்பிடித்தால் மட்டுமே மோட்சம் கிட்டும் என்பது பொருளற்ற கூற்று.

இன்னும் சொல்லப் போனால் வருணாசிரமதருமமும் அவற்றைக் கூறும் தரும சாஸ்திரங்களும் மோட்சத்திற்குத் தடையாக நிற்பவை என அவர் கூறுகிறார். இவையெல்லாம் உவமையில் வரும் குரங்குக் குட்டியின் கவலையைப் போன்றவை. ஜீவாத்மா பூனைக்குட்டியைப் போன்று இறைவனிடம் தன்னை ஒப்படைத்து விட்டுக் கவலையின்றி இருந்தாலே போதுமானது.

ஆழ்வார்களின் பாசுரங்களும் எளிமையான வழிபாட்டு முறையும் இதிகாச புராணங்களில் கூறப்படும் பக்தர்களின் வாழ்க்கைக் கதைகளும் சரணாகதியும் மோட்சத்திற்கு அடிப்படை என்று மணவாள மாமுனிகள் கருதுகிறார். இறைவனின் சந்நிதியில் வருண வேறுபாடு களுக்கு இடமில்லை என்பது அவரது கொள்கை.

இவ்விருவரின் கொள்கைகளை இன்றும் சற்று ஆழமாகச் சில தலைப்புகளில் ஆராயலாம்.

ஜீவாத்மாவின் இயல்பு

விசிஷ்டாத்வைத தத்துவப்படி ஆன்மா, அத்வைதிகள் கூறுவதைப் போல, ஞானம் மட்டுமல்ல. அது ஞானத்தின் பிறப்பிடமும் கூட, ஆனால் பிரம்மசூத்திரம் போன்ற நூல்கள் ஞானமே ஆன்மா என்று கூறுகின்றன. இது விசிஷ்டாத்வைதத்திற்கு சற்றுத் தடையாக இருப்பது உண்மையே.

ராமானுஜர் இக் கூற்றை விளக்கும் போது ஞானம் இரண்டு வகையானது என்றும் அது புறவய ஞானம், அகவய ஞானம், எனப்படும் என்றும் கூறு கிறார். அகவய ஞானம் ஆன்மாவின் தொடர்ச்சியான, அடிப்படையான பண்பு என்றும், புறவய ஞானம் அதன் வெளிப்பாடு என்றும் கூறுகிறார்.

புற உலகையும், புறவுலகத்தின் தன்மையையும் புரிந்து கொள்ளப் புறவய ஞானம் உதவுகிறது. விடுதலை பெற்ற ஆன்மாவுக்கு எல்லாமே இன்பமயமாக உள்ளது.

வாழ்வில் தளையுண்ட ஆன்மாவுக்கு இவ்வின்பம் அத்தம் வினைப்பயனுக்கு ஏற்பவே அமைகிறது அதாவது வினைப்பயனுக்கும் மோட்சத்திற்கும் தொடர்பு உண்டு. இதனையே சாஸ்திரங்கள் (குறிப்பாக பிரம்மசூத்திரம்)

'பிரகிருதியின் இயல்பின் விளைவு' என்று கூறு கின்றது இவ்வகையில் பார்க்கும்போது ஆன்மாவின் இயல்பு மூன்று. (1) ஆன்மா சாஸ்திரங்களை அறியும் திறன் கொண்டது. இது **ஞாதா** எனப்படும் (2) அது செயல்களின் விளைவுகளை அனுபவிக்கும் திறன் கொண்டது. அதனால் **போக்தா** எனப்படுகிறது. (3) செயல்களைச் செய்யும் திறனும் கொண்டது. எனவே அது **கர்த்தா** என அழைக்கப்படுகிறது.

வேறுவகையில் சொல்வதானால் ஆன்மா புறவுலகை சாஸ்திர ரீதியாக அறியக் கூடியது. அவ்வறிவின் அடிப் படையில்செயல்படக் கூடியது. அத்தோடுஅத்தகையசெயல் பாட்டின் விளைவுகளை அனுபவிக்கக் கூடியது. இவ்வாறு ராமானுஜர் ஞானமே ஆன்மா என்ற பிரம்மசூத்திரக் கருத்துக்கு விளக்கம் அளிக்கிறார்.

அவ்வாறாயின் ஆன்மா தன்னிச்சையாக இயங்குதல் சாத்தியமா? அவ்வாறு இயங்கினால் அது சாஸ்திரங்களில் விதிக்கப்பட்டுள்ள தடைகளை—நிபந்தனைகளை மீறிய தாகி விடுமே?

இக்கேள்விகளுக்கும் ராமானுஜர் விடையளிக்கிறார்.

ஆன்மா தன்னிச்சையாக இயங்குகிறது. செயல்படு கிறது. ஆனால் இந்த சுயேச்சைத் தன்மையானது பரமாத் மா அவ்வாறு அனுமதிப்பதன் விளைவுதான். அதாவது ஆன்மா தன் இஷ்டம்போல்செயல்பட முதலில் பரமாத்மா அனுமதிக்கிறார். இவ்வாறு அனுமதிப்பதை 'உதாசீனம்' என்று ராமானுஜர் குறிக்கிறார். 'உதாசீனம்' என்றால் கண்டும் காணாதது போல் இருத்தல் என்று பொருள்.

ஆன்மா தன் சுயமுயற்சியால் செயல்படத்தொடங்கும் போது நல்லது கெட்டது என சாஸ்திரங்களில் கூறப்படும்

செயல்களைச் செய்கிறது. இறைவனின் கண்காணிப்பிலேயே இது நிகழ்கிறது.

ஆன்மாக்களின் வினைப் பயனுக்கேற்ப இறைவன் தீர்வு வழங்குகிறான். இத்தீர்வு சாஸ்திரங்களில் கூறப்பட்டுள்ள கட்டுப்பாடுகளுக்கு ஏற்ப ஆன்மா எவ்வாறு இயங்குகிறது என்பதைப் பொறுத்தே வழங்கப்படும்.

சுருங்கச் சொல்வதானால் ஆன்மா தன்னைத்தானே அறிந்து கொள்வதையும் புறவுலகை அறிவதையும் தனது இயல்பாகக் கொண்டிருக்கிறது. சுயேச்சையாக இயங்க இறைவனால் அனுமதிக்கப்பட்டிருக்கிறது.

அவ்வாறு இயங்கும்போது அது செய்யும் வினைப் பயனுக்கேற்ப இறைவன் தீர்வு வழங்குகிறான். இதில் நல்லது எது, தீயது என்பது தரும சாஸ்திரங்களின் அடிப்படையிலே அமையும்.

இதனையே வடகலை வைணவர்கள்-குறிப்பாக அதன் ஆரம்ப ஆசிரியரான சுதர்சன சூரி ஜீவனின், 'ஸ்வாதந்தரியம்' என்றும் அது தருமசாஸ்திரங்களுக்குக் கட்டுப்பட்டது என்றும் கூறுகிறார். வேறு வகையில் சொல்வதானால் தனது சொந்த வாழ்வில் சாதீய ஏற்றத்தாழ்வை எதிர்த்த ராமானுஜர் இறையியல், தத்துவம் என்று வரும்போது வருணாசிரம தருமத்தைப் போதிக்கும் தரும சாஸ்திரங்களின் அடிப்படையிலேயே இறைவன் தீர்வு வழங்குவான் என்று கூறுகிறார். இக்கூற்றைத் தென்கலை வைணவ ஆசிரியர்கள் பிரதானமாகக் கொள்வதில்லை. இதைப் பின்னால் விளக்கலாம்.

ராமானுஜர் இறைவனுக்கும் ஜீவாத்மாவுக்கும் உள்ள உறவை விளக்கப் பல்வேறு இரட்டைச் சொற்களைப் பயன்படுத்தினார்.

சரீரி—சரீரம்; ஸ்வாமி—தாசன்; ஆதாரம்—ஆதேயம்; நியந்தன்—நியம்யம்; சேஷி—சேஷம் ஆகிய சொற்களே அவை வைணவ இலக்கியத்தில் கடைசியாகக் கூறப்பட்ட சேஷி—சேஷம் ஆகிய சொற்களே பெரும்பாலும் பயன் படுத்தப்படுகின்றன. இதனை ஆண்டான்—அடிமை உறவு எனக் குறிப்பிடலாம்.

நாம் மேலே விவாதித்த இரு கருத்துக்களையும் இணைத்து ராமானுஜர் ஜீவனின் இயல்பு குறித்து இவ்வாறு தனது வேதார்த்த சங்கிரகம் என்ற நூலில் விளக்குகிறார்.

'ஜீவனுக்கு இரண்டு இயல்பு உண்டு. ஒன்று ஞானம். இது ஆன்மாவின் இயல்பில் ஒரு பகுதி மட்டுமே. இன்னொன்று அதன் சேஷத்துவம் அதாவது அதன் தாசத்துவம். அடிமைப் பண்பு. (ஸ்வரூபம்)'

வைணவத்தின் இரு கலையாரும் ராமானுஜரின் கருத்தைத் தங்களுடைய கொள்கைக்கேற்ப வியாக் கியானம் செய்து கொள்கின்றனர்.

ஆன்மாவின் இயல்பு ஞானம் என்பதை வடகலை யாரும் சேஷத்துவம் என்பதைத் தென்கலையாரும் பற்றிக் கொண்டனர்.

ஆன்மாவின் இயல்பு ஞானம், செயல்பாடு, அனுபவம் ஆகியவை என்று கொண்டால் மட்டுமே அது நன்மை தீமையை உணர முடியும். அப்போதுதான் தருமசாஸ்திரங் கள் பொருளுடையவையாக இருக்கும். இல்லையெனில் தருமசாஸ்திரத்தில் கூறப்படும் ஒழுக்கங்கள் பொருளற் றுப் போய்விடும் என்று வேதாந்த தேசிகர் கூறுகிறார்.

தென்கலையாரோ சேஷத்துவக் கருத்துக்கே முதலிடம் தருகிறார்கள். மணவாள மாமுனி சேஷத்துவம் என்ற பண்பு சாதாரண இயல்பு (ஸ்வரூபம்) மட்டுமல்ல. அது ஸ்வரூபயாதாத்மியம் — அதாவது இறைவன் பால் உச்சப்பட்ட சேஷத்துவமும் சார்புமே அதன் இயல்பு என்று கூறுகிறார். சேஷத்துவம் சுதந்திரம் ஆகிய இரண்டும் ஒன்றுக்கொன்று ஒத்துப் போக முடியாதவை.

ஆன்மா ஞானமுடையது, என்று பேசும்போதே அது சேஷத்துத்திற்கு ஊறு விளைவிக்கிறது. வேறு விதமாகச் சொல்வதானால் ஞானத்தை வலியுறுத்தும் போது இறைபற்று அழிந்து போகிறது என மணவாள மாமுனிகள் கருதுகிறார். இவ்வாறு கூறும் பொழுது அறிவே பொருளற்றது என அவர் கூறவில்லை. புற உலகைப் புரிந்து கொள்ள ஞானம் பயன்படும். ஆனால் இறைவனை அடைய அதாவது ஜீவாத்மா பரமாத்மாவை அடைய சேஷத்துவமே பயன்படும் என்பது தென்கலையாரின் கருத்தாகும்.

மேலே கூறியவற்றை ஆராய்ந்தால் ஒரு விஷயம் நமக்குத் தெற்றெனவிளங்கும். அதாவது இவ்விருசாராரும் மனுஸ்ம்ருதி போன்றதரும சாஸ்திரங்களின்முக்கியத்துவம் குறித்து அடிப்படையில் தமக்குள் வேறுபடுகின்றனர் என்பதே அது.

சாஸ்திரங்கள் நல்லது எது, தீயது எது என விளக்கு கின்றன அதனை அறிந்துஅதன்படி ஒழுக ஞானம் தேவை. அவ்வாறு சாஸ்திரவிதிகளைப் ற்றி ஒழுகினாலேயே மோட்சம் கிட்டும். இறைவனை அடையலாம் என்பது வடகலையார் கருத்து.

ஞானம் என்பது ஆன்மாவின் இயல்பாகிய சேஷத்து வத்திற்கு உட்பட்டது. அத்தோடு மட்டுமல்ல ஞானமும்

இறைவனுக்குக் கட்டுப்பட்டது. சந்தனமும் நறுமலரும் தமக்குத் தாமே பயனுடையதாக இருக்க முடியாது. அதனைச் சூடுபவராலேயே அது பயன்பெறுகிறது.

அதே போன்று ஆன்மாவும் தனக்கென எவ்விதப் பயனுமின்றி (ஸ்வப்பிரயோஜனம்) சேஷிக்கு - அதாவது இறைவனுக்கே பயன்படுவதாகிறது. அதுவே அதன் இயற்கையான இயல்பு என் மணவாள மாமுனிகள் கூறுகிறார்.

பக்தி — பிரபத்தி

இறைவனை அடைய பக்தியே சிறந்த மார்க்கம் என்று வடகலையாரும் பிரபத்தியே உற்ற வழி என்று தென்கலையாரும் கூறுகின்றனர். பக்தி என்பது கீதையில் கூறப்பட்டுள்ள பக்தி யோகத்தையும், பிரபத்தி என்பது என்பது சரணாகதியையும் குறிக்கும்.

இவ்விரு வழிகளும் ஆரம்பகாலத்திலேயே - அதாவது நடாத்துரர் அம்மாள் காலத்திலேயே உருவாகி விட்டன எனினும் பிற்காலத்தில் மிகத் தெளிவான பிரிவுகளாக அவை மாறி விட்டன.

பக்தியோகம் என்றால் என்னவென்று கீதைக்குத் தாம் எழுதிய கீதாபாஷ்யத்தில் ராமானுஜர் விளக்குகிறார். அதாவது உபநிடதங்களிலும், பிற நூல்களிலும் குறிப்பிடப்பட்டுள்ள இறைவனையும் அவனது கல்யாண குணங்களையும் சதா இடைவிடாது தியானித்தல், அவ்வாறு தியானித்தலோடு சாஸ்திரங்களில் கூறப்பட்டுள்ள தத்தம் வருணாசிரம வழிப்படி வழிபடுதல் அவ்வாறு செய்யும் போது பற்றற்றுச் செய்தல்.

கீதையில் கூறப்பட்டுள்ள ஞான யோகமும், கருமயோகமும் பக்தி யோகத்திற்குத் துணை செய்பவை மட்டுமே. இறைவனை அடைய ஞானயோகமும்

கருமயோகமும் நேரடி உபாயங்கள் அல்ல. பக்தியோகமே நேரடி வழியாகும்.

ராமானுஜர் தரும சாஸ்திரங்களின் வழியிலேயே பக்தியோகத்தின மூலம் இறைவனை அடைய இயலும் என்று கூறுகிறார். சித்தாந்தரீதியாக வருணாசிரம தரும முறையை எதிர்க்க அவரால் இயலவில்லை என்பதை இங்கு நாம் மனங்கொள்ளுதல் வேண்டும்.

ராமானுஜரின் இக்கருத்தை வடகலையார் மேலும் விரித்துக் கொண்டனர். பக்தியோகத்தில் ஈடுபட நித்திய நைமித்திய கருமங்களை ஒருவர் கடைப்பிடிக்க வேண்டும். இந்நித்திய, நைமித்திய கருமங்கள் (நித்தியம் என்பது தினமும் செய்ய வேண்டிய அனுஷ்டானங்கள். நைமித்தியம் என்பது அவ்வக்காலத்தில் செய்ய வேண்டியவை) வருணத்துக்கு வருணம் - ஏன் சாதிக்குச் சாதி வேறுபடும். அவற்றை இம்மியளவும் பிசகாது கடைப்பிடித்தால்தான் மோட்சம் கிட்டும் என்று வடகலையார் கூறினர். இறக்கும் தருணத்தில் கூட இறைவனை ஸ்மரிப்பதும் இதில் அடங்கும். இதனை அந்திம ஸ்ம்ருதி என்று அழைக்கிறார்கள். இவற்றில் சிறு பிழை நேர்ந்தாலும் கூட மோட்சம் எய்துதல் கிட்டாது அல்லது அது அடுத்த பிறவிக்குக்காரணம் ஆகும் என்று அவர்கள் கூறினார்கள்

தென்கலையார் பிரபத்தியே சிறந்தது எனக் கூறுகிறார்கள். பிரபத்தி என்பது தாஸத்துவம் அல்லது சேஷத்துவம் ஆகும். அவ்வழியே எல்லாவற்றிற்கும் - ஏன் பக்தியோகத்துக்கும் அடிப்படை என அவர்கள் கூறுகிறார்கள். பக்தியோகத்தின் முதல் தேவை வேதங்கள், சாஸ்திரங்கள் ஆகியவற்றில் பயிற்சி, வாழ்நாள்முழுவதும் இடைவிடாத கட்டுப்பாடான வழிபாடு, தியானங்கள், அனுஷ்டானங்கள் ஆகியவை ஆகும். எனவே இம்முறை மேற்குலத்தில் பிறந்த ஆடவரால் மட்டுமே கைக்

கொள்ளக் கூடியது. ஏனெனில் வேத சாஸ்திரங்களைப் பயிலுதல் அதன்படி ஒழுகுதல் பெண்குலத்திற்கும் சூத்திரருக்கும் தடை செய்யப்பட்டவை ஆகும்.

ஆனால் பிரபத்தியோ மிக எளிமையானது. எளிய வழிபாட்டு முறையான பஞ்சராத்ர ஆகமம், இதிகாச புராணங்களில் வரும் பக்தர்களின் கதைகள், எல்லாவற்றிற்கும் மேலாக ஆழ்வார்களின் பாசுரங்கள் ஆகியவையே பிரபத்திக்கு அடிப்படை. இவற்றை சாதி, வருணம், பிறப்பு, கல்வி, தகுதி போன்ற வேறுபாடு இன்றி யாரும் பயிலலாம். அவற்றின்படி எளிமையான வழிபாட்டிலும் ஈடுபடலாம். பிரபத்தியில் ஈடுபட ஒரே தகுதி இருந்தால் போதுமானது. அதாவது கதியற்றவராகவும் ஏதிலராகவும் இருக்க வேண்டும். அவ்வளவே.

பிரபத்தி மார்க்கத்தை, நிர் அபேட்ச உபாயம். அதாவது வேறெதையும் வேண்டாத வழி எனவும் சித்த உபாயம் - எண்ணியதும் சித்தியாகும் வழி என்றும் தென்கலையார் கூறுகிறார்கள்.

வேதாந்த தேசிகர் பக்தியோகம், பிரபத்தி ஆகிய இரண்டும் உபாயங்கள் தான் என்று ஒப்புக் கொள்கிறார். ஆனால் இவை ஒன்றுக்கொன்று மாற்றாக அமைந்தவை என்று கருதுகிறார். பிறப்பு ஞானம், தகுதி, பொறுமை உடையோர் பக்தியோகத்தைப் பின்பற்ற வேண்டும். ஏழையரும் ஏதிலரும் மட்டுமே - அதாவது பக்தியோகத்தைப் பயில இயலாதோர் மட்டுமே - பிரபத்தியைக் கைக்கொள்ளலாம் என்று கூறுகிறார். இதிலிருந்து பிரபத்தியைத் தாழ்ந்த உபாயம் என்றே வடகலையார் கொள்கிறார்கள் என்பது தெளிவாகும்.

ஆனால் தென்கலையாருக்குப் பிரபத்தியே உபாயம் மணவாள மாமுனிகள் தரும சாஸ்திரங்களும், பக்தியோக

மும் தாழ்ந்த வழி என்றும், எக்கணத்தில் பூரண சரணகதியே சிறந்தது என்று உணரப் படுகிறதோ அக்கணத்தே பக்தியோகம் பொருளற்றதாகிப் போகிறது என்றும் கூறுகிறார். இன்னும் சொல்லப் போனால் படக்தியோகம் இறைவனை அடையத் தடையாக உள்ளது என்றும் அவர் கருதுகிறார்.

பகவத்கீதையின் 18ஆம் அத்தியாயத்தின் 66ஆவது சுலோகம் 'சரமஸ்லோகம்' என்று வைணவ சம்பிரதாயத்தில் அழைககப்படுகிறது'சர்வதர்மான் பரியத்ஜ்ய, மாம் ஏகம் சரணம் வ்ரஜ அஹம் த்வா சர்வ பாபேப்யோ மோக்ஷ யிஸ்யாமிமா.சுச:' என்பது கீதை. இதன் பொருள் 'எல்லாவிதமான தர்மங்களையும் விட்டுவிட்டு என் ஒருவனையே சரணம் அடை. நான் உன்னை எல்லாப் பாபங்களிலிருந்தும் விடுதலை செய்து உனக்கு மோட்சம் அளிககிறேன். கவலையற்க' என்பதாகும்.

இந்த சுலோகத்தில் எல்லா தர்மங்களையும் எனக் கண்ணன் கூறுவது ஸ்ருதி, ஸ்ம்ருதி என்றழைக்கப் படும் எல்லாவித தர்மங்களையும், தர்ம சூத்திரங்கள், சாத்திரங்கள் போன்ற எல்லா தருமங்களையும் விட்டு விட்டால்தான் இறைவனை அடைதல் சாத்தியம்' என்று தென்கலையார் இதற்குப் பொருள் கொள்கிறார்கள்.

ஆனால் வடகலையாரோ 'விட்டு விட்டு' என்பதை ஒரு அனுவாதமாகவே கொள்கிறார்கள். அதாவது 'விட்டு விட்டு' என்பது நடந்து முடிந்தஒரு விஷயம். எனவே இறைவனைச் சரணடையும் முன்னர் தருமசாஸ்திரங் களைப்பற்றி ஒழுகுதல் முதல் தேவை என்று பொருள் கூறுகிறார்கள்.

இக் கருத்துக்களிலும் இரு தரப்பினரின் அடிப்படை வேறுபாடு வருணாசிரம தருமத்தைப் பற்றியதே என்பது சொல்லாமலேயே விளங்கும்.

ராமானுஜர் மேலே குறிப்பிட்ட இரு விதமான விளக்கங்களையும் தமது உரைகளில் கூறியிருக்கிறார் என்று N. ஜெகதீசன் கூறுகிறார்.[2] 'வேறுபாடான விளக்கங்கள் 'சர்வதர்மான் பரித்யஜ்ய' என்ற சுலோகத்துக்கு உண்டு. அதாவது 'எல்லா தருமங்களையும் விட்டு விட்டு, என்றும் 'பிரபத்தியைத் தவிர எல்லா தருமங்களையும் விட்டு விட்டு' என்றும் இதற்குப் பொருள் உண்டு.

ராமானுஜர் கீதைக்கு எழுதிய பாஷ்யத்தில் முதல் பொருளையும் 'கத்யம் என்ற தனது நூலில் இரண்டாவது பொருளையும் கொள்கிறார்' என்று ஜெகதீசன் கூறு கிறார்.

எனவே ராமானுஜரின் கொள்கை இச்சரம ஸ்லோகத்தைப் பொறுத்த மட்டில் தென்கலையாருக்குச் சாதக மாகவே இருக்கிறது எனக் கொள்ளலாம்.

வழிபாட்டு முறைகளிலும் இரு சாராரும் வேறுபடு கின்றனர். வடகலையார் வைகானச ஆகம முறையையும், தென்கலையார் அதைக்காட்டிலும் எளிமையான வழி பாட்டு முறையாகிய பஞ்சராத்ர ஆகமமுறையையும் கைக் கொண்டனர். ராமானுஜர் பழைய வைகானச முறையை மாற்றி பஞ்சராத்ர முறையைக் கோவில்களில் குறிப்பாக ஸ்ரீரங்கம் கோவிலில் நடைமுறைப்படுத்தினார்.

வைகானச முறை வடமொழி சாஸ்திர விதிகளை அடிப்படையாகக் கொண்டது. எனவே வடகலையாரால் பெரிதும் போற்றப்பட்டது. தென்கலையாரோ பஞ்சராத்ர வழிமுறையை மேலும் எளிமையாக்கினர். அதன் விளைவே உருவ வழிபாட்டுக்கு அவர்கள் தரும் முக்கியத் துவம் ஆகும் இதனை 'அர்ச்சாவதாரம்' என்று அவர்கள் அழைத்தனர்.

இன்னும் சொல்லப்போனால் 'அர்ச்சாவதாரத்தைக் காட்டிலும் சிறந்தது வேறெதுவுமில்லை என்று அவர்கள்

போற்றினர். இதனை 'அத்தாணிச் சேவை' என அவர்கள் கூறினர். இதன் பொருள் 'அந்தரங்க கைங்கரியம்' என்பதாகும். அதாவது சாஸ்திர விதிப்படி செய்யப்படும் கருமங்களைக் காட்டிலும் இந்த அர்ச்சாவதாரமே சிறந்ததாகும்.

எவ்வாறு உறங்குபவனின் கைப்பண்டம் அவனையறியாது கைநழுவிப் போகுமோ அவ்வாறே அத்தாணி சேவகத்தில் ஈடுபடுவோருக்குக் கருமம் விலக்கானது என்று தென்கலையார் கூறினர்,

இதன் தொடர்பாக 'மங்களாசாசனம்' என்பது கைங்கரியங்களில் எல்லாம் சிறந்தது எனத் தென்கலையார் கூறினர்.

இது இறைவன் பால்கொண்ட காதலால் அவனது உருவத்திற்கு,விக்ரகத்திற்குத்தீங்கு விளையாது, அதனைக் காப்பது, தொண்டு செய்வது ஆகியவற்றைக் குறிக்கும். இதனைச் செய்ய ஜாதி வருண வேறுபாடுகள் இல்லை.

ஏனெனில் இத்தகையதொண்டுஆன்மாவின் சொரூபத்திற்கு அதாவது அதன் அடிப்படை இயல்புக்குப் பொருத்தமானது சேஷன் என்ற முறையில் சேஷியைக் காத்து நிற்பது, சேஷனின் கடமையாகும் என்று தென்கலையார் கூறினர் இவ்வாறு விக்ரக வழிபாட்டையும் அதனைப் பாதுகாத்தலை உயர்ந்த சேவை எனவுந் தென்கலையார் பாராட்டி முன்வைத்ததற்குக் காரணம் அது தாழ்த்தப்பட்ட மக்களுக்கேற்ற வழிபாட்டு முறை என்பதேயாகும்.

இவ்விரு கலையாருக்கும் இடையேயுள்ளவேறுபாடுகள் பதினெட்டு என்று கூறப்படுகிறது. அடிப்படையான கொள்கை ரீதியான வேறுபாடுகளில் முக்கியமானவற்றில் சிலவற்றை மட்டும் மேலே குறிப்பிட்டோம். பழக்க வழக்கங்களில், புறச்சின்னங்களில் பின்னாளில் நிகழ்ந்து

சச்சரவுகள், சண்டைகள், வழக்குகள் ஆகியவை குறித்து நாம் இங்கே ஆராயவில்லை.

நாம் மேலே விவாதித்த தலைப்புகளிலிருந்து இவ்விரு பிரிவினரின் அடிப்படை வேறுபாடாக நாம் காண்பது தரும சாஸ்திரங்கள் என்றழைக்கப்படும் நூல்களில் காணப்படும் வருணாசிரம தரும முறை பற்றியதாகும். இவ்வருணாசிரம முறையின் தோற்றம், வளர்ச்சி குறித்துப் பல்வேறு ஆய்வுகள் வரலாற்று ரீதியாக மேற்கொள்ளப் பட்டுள்ளன. வருணாசிரம அமைப்பு முறை வேதப் பிற்காலத்தில் தோன்றியதாகும். இது வேதங்களுக்குப் பின்னால் தோன்றிய கல்ப சூத்திரங்கள் எனப்படும் நூல்களின் அடிப்படையில் கி.பி. முதல் நூற்றாண்டு வாக்கில் எழுதப்பட்ட தரும சூத்திரங்களில் தெளிவாக்கப்பட்டது.

இதற்குப் பின்னால் எழுதப்பட்ட மனு ஸ்ம்ருதி முதலான தரும சாஸ்திரங்களில் கெட்டிப் படுத்தப் பட்டது. பகவத்கீதையும் இவ்வகை நூல்களில் அடங்கும்.

சமுதாயத்தை நான்கு வருணங்களாகப் பிரித்து உற்பத்தியில் நான்கு விதமாக அவைகளை ஈடுபடச் செய்து அந்நான்குவருணத்தாருக்கும் அதன் அடிப்படையில் வேறுபாடுகள் கற்பித்து, அதற்குத்தக, நான்கு வருணத்தாருக்கும் வேறுபட்ட ஒழுக்கங்களையும் நீதிகளையும் வகுத்ததில் இத்தரும சாஸ்திரங்கள் பெரும்பங்கு வகிக்கின்றன. இந் நூல்களின் உள்ளடக்கத்தையும், அவற்றின் பாதிப்புகளையும் முழுமையாக ஆராய்வது இக்கட்டுரையின் நோக்கமல்ல என்றாலும் இக்கட்டுரையில் அடிப்படையான சில விஷயங்களை ஆராய்வது அவசியம் ஆகும்.

பகவத் கீதையிலிருந்து நாம் தொடங்கலாம்.

'நான்கு வருணங்களை நானே சமைத்தேன், அவரவர் குணத்திற்கும் செய்கின்ற தொழிலுக்கும் ஏற்ப' என்று

கீதை அத்தியாயம் 4—13இல் கண்ணன் கூறினான். இதன் மூலம் வருணப் பிரிவினைக்கு தெய்வீக அங்கீகாரம் அளிக்கப்பட்டது. இறைவனே இதற்குப் பொறுப்பு என்று கூறி விட்டதால் மானிடர்களுக்கு இதில் மறுப்புக் கூற ஏதுமில்லை என்று ஆகிவிட்டது.

இவ்வாறு உருவாக்கப்பட்ட நான்கு வருணத்தாருக்கும் உற்ற தொழிலை இறைவனே கீதையில் இவ்வாறு கூறுகிறான்.

'பிராமணர் க்ஷத்திரியர், வைசியர் மற்றும் சூத்திரர்
ஆகியோரின் தொழில்களை நான் கூறுகிறேன்' 18 41

'மனத்தையும் இந்திரியங்களையும் அடக்குதல்
பொறையுடைமை, நிர்மலம், ஞானம், விஞ்ஞானம்
ஆகியவற்றைப் பயிலுதல், இறைப்பற்று, பயிலுதல்
பயிற்றுவித்தல் பிராமணரின் தொழில்' 18 42

'வீரம், அச்சமின்மை, திடம், போர்க்களத்தே தீரம்,
தானம், காத்தல் ஆகியவை க்ஷத்திரியரின்
இயல்பான தொழில்' 18 43

'விவசாயம், ஆநிரை காத்தல், வாணிகம் வைசியர்
கடன்; மேல் வருணத்தாருக்குத் தொண்டு செய்வதே
சூத்திரர் தொழில்' 18 44

தரும சூத்திரங்களும், தரும சாஸ்திரங்களும் கீதையில் கூறப்பட்ட இக்கருத்தையே மிக விரிவாகக் கூறியுள்ளன. சூத்திர வருணத்தின் உட்பிரிவாக எண்ணிறந்த சாதிகள் உருவாக்கப்பட்டன. ஒவ்வொரு சாதியும் உற்பத்தியில் ஏதாவது ஒரு வழியில் ஈடுபடுத்தப்பட்டன. விவசாயிகள், தச்சர், கொல்லர், கருமான், தட்டர் போன்ற நேரடி உழைப்பாளர்கள் சூத்திர வருணத்தில் அடக்கப்பட்டனர். இது மட்டுமின்றி மிகத் தாழ்ந்த சாதியினராகக் கருதப்

பட்ட பின்னாளில் பஞ்சமர் அல்லது ஐந்தாவது வருணத்தார் என்றழைக்கப்பட்ட சண்டாளர்கள் எனப்படுவோரும் சூத்திர ஜாதியினர் ஆயினர். இத்தரும சாஸ்திரங்கள் சாதிப் பாகுபாடு செய்ததோடு மட்டுமின்றி சாதிகளிடையே ஏற்றத் தாழ்வையும் கற்பித்தன. சாதிக்கு ஒரு நீதி வகுக்கப்பட்டது. இச் சாதி ஏணிப்படியின் உச்சியில் பிராமணரும் அதற்கு கீழே க்ஷத்திரியரும், வைசியரும் அதற்கும் கீழே சூத்திரர்களும் இடம் பெற்றனர், ஏற்றத் தாழ்வுகள் சாதிக் கொடுமைகளுக்கு வழி வகுத்தன.

ஏற்கனவே குறிப்பிடப் பட்டபடி கி. பி. முதல் நூற்றாண்டு வாக்கில் தொடங்கப்பட்ட சாதீய ஏற்றத் தாழ்வுகள் இன்று வரை நீடிக்கிறது எனலாம். கொடுமைகளின் தன்மை மாறியிருக்கலாமே ஒழிய ஏற்றத்தாழ்வுகள் இன்றும் நீடிக்கின்றன. உதாரணமாக, வேதங்களைப் பயிலுதல் சூத்திரர்களுக்கு விலக்கப்பட்டது. பெண்களும் அவர்கள் மேல் வருணத்தைச் சார்ந்தவர்களாக இருந்தாலும் சரி வேதங்களைப் பயில இயலாது. சொல்லப் போனால் வேத கோஷங்களை ஒரு சூத்திரன் கேட்டு விட்டால் அவனது காதுகளில் ஈயத்தைக் காய்ச்சி ஊற்ற வேண்டும் என்பது போன்ற மனித விரோதக் கருத்துக்கள் தருமசாஸ்திரங்களில் இடம் பெற்றுள்ளன. ஆனால் பல நூற்றாண்டுக் காலப் போராட்டங்களின் பின்னரே இவைகள் தளர்ந்துள்ளன, ஆனால் இன்றும் ஒழிந்து விடவில்லை

சூத்திர வருணத்தாருக்கு தரும சாஸ்திரத்தின்படி வேதம் பயிலுவது மட்டுமல்ல அதன் அடிப்படையிலான சடங்குகளும் மறுக்கப்பட்டன. அந்நாளில் சாதீய அந்தஸ்துஎன்பதுசடங்கை அடிப்படையாக வைத்துநிர்ணயிக்கப்பட்டது எவ்வளவுக்கெவ்வளவு ஒருவன்அதிகசடங்கு செய்கிறானோ அந்த அளவுக்கு அவன் உயர்ந்த* ஜாதியைச்

சேர்ந்தவன் என்று சாஸ்திரங்கள் கூறின. இதனை ritual status ஒன்று குறிப்பிடலாம்,

பொருளாதார அந்தஸ்தைக் (actual status) காட்டிலும் இந்தச் சடங்காசார அந்தஸ்தே சமூகத்தில் முதலிடம் வகித்தது. எனவே சூத்திரர்களுக்கு ஆசார அந்தஸ்தை வழங்க தரும சூத்திரங்களும் தருமசாத்திரங்களும் மறுத்தன. இந்த அந்தஸ்தை வேண்டிப் பல்வேறு இடையறாத போராட்டங்கள் இந்திய சமூகத்தில் நடந்துள்ளன.

தரும சூத்திரங்கள் தோன்றிய போதே ஏற்றத் தாழ்வுகளை எதிர்த்து சூத்திரர்கள் போராடியிருக்க வேண்டும் என்பதற்கு தரும சூத்திரங்களிலேயே அகச் சான்றுகள் உள்ளன. உதாரணமாகக் கி. பி. முதல் நூற்றாண்டில் தோன்றியதாகக் கருதப்படும் வாசிஷ்ட தரும சூத்திரத்தில்[8] சூத்திரன் யார் என்று விளக்கும்போது 'தீர்க்க வைரம் அசூயாச அசத்தியம் ப்ராமண தூஷணம் பைசூன்யாம் நிர்தயத்வம்ச ஜானியாட் சூத்ரலக்ஷணம்' என்று கூறப்பட்டுள்ளது. இதன் பொருள் 'தீராத வெறுப்பு, அசூயை, பொய்மை, பிராமணர்களை தூஷித்தல் விலங்குகளிடத்தில் இரக்கமின்மை ஆகியவை சூத்திரனின் லட்சணம் என்பதாகும். பிராமண தூஷணம் என்ற சொல்லைநாம் உற்று நோக்கினால் தாழ்த்தப்பட்ட மக்கள் மேல் வருணத்தாராகிய பிராமணரை ஆரம்ப காலத்திலேயே எவ்வளவு வெறுத்தார்கள் என்பது புலனாகும். இதற்குரிய காரணம் தெளிவானது. இது சாதீய பொருளாதார அந்தஸ்தை வேண்டி எழுந்த குரல் என்பதும் விளங்கும்.

சடங்காசார அந்தஸ்துக்காக நடந்த போராட்டத்தின் விளைவாகப் பிராமணீய சமூகத்தில் சூத்திரர்களுக்குச் சிலசில சலுகைகள் கிடைத்தன. 'பதினான்கு பதினைந்

நான்காவது நூற்றாண்டு வாக்கில் சூத்திர வருணத்தார் செய்ய வேண்டிய சடங்குகள் பற்றியும் அவற்றை இயற்றும் நடைமுறை பற்றியும் பல்வேறு நூல்கள் தோன்றின. அவையாவன. சூத்திரதரும போதினி (மதனபாலர் என்பவரால் இயற்றப் பட்டது) சூத்திர ஆசார சிந்தாமணி, (வாசஸ்பதி மிஸ்ரர் எழுதியது,) சூத்திர சிரோமணி (கிருஷ்ணசேனர் இயற்றியது) சூத்திர கிருத்யதத்துவம் (ரகுநந்தனர்) மற்றும் சூத்ரகமலாகரம் (கமலாகர பட்டர் இயற்றியது) என்று R. S. சர்மா குறிப்பிடுகிறார்[4].

நாம் மேலே குறிப்பிட்ட விவரங்களிலிருந்து சமூகத்தில் அந்தஸ்து மறுக்கப்பட்டு கொடுமைகளுக்கு ஆட்பட்ட தாழ்த்தப்பட்ட உழைக்கும் மக்கள் தொடர்ந்துபோராடி வந்தது நமக்குப் புலனாகும்.

இத்தகைய பின்னணியில் தான் ராமானுஜர் தாழ்த்தப் பட்ட மக்களுக்கு சமூக அந்தஸ்து வழங்க வேண்டி அவர்களை வைணவத்தோடு இணைத்தார். இறைவனின் தொண்டர்களாயின் அவர்கள் உயர்ந்த குடியினரே என்ற ஆழ்வார்களின் கொள்கைகளை அவர் நடைமுறைப் படுத்தினார் ஆனால் அவருடைய போதனையில் இரு அம்சங்கள் இருந்ததை ஏற்கனவே நாம் விளக்கினோம். சாதீய ஏற்றத் தாழ்வை எதிர்ப்பது, அதே சமயம் கொள்கை அளவில் வருணாசிரம தருமத்தை ஏற்றுக் கொள்வது என்ற இரு அம்சங்கள் இருந்ததை நாம் சுட்டிக் காட்டினோம்.

தென்கலை வைணவத்தார் ராமானுஜரின் சாதீய ஏற்றத் தாழ்வு எதிர்ப்புக் கொள்கையை மேலும் முன்னெடுத்துச் சென்று அதற்குச் சித்தாந்த ரீதியான ஒரு அந்தஸ்தை ஏற்படுத்தினர் என்று கூறலாம், 'கடையனுக்கும் கடைத்தேற்றம்' என்ற கொள்கையைச் சிங்கனப்

ஏற்றிக் கொண்டு அக்கொள்கைக்கு சமய அந்தஸ்தையும் ஏற்படுத்தித் தந்தனர் என்றால் அது மிகையாகாது.

தென்கலை வைணவத்தார் ஆழ்வார்களால் இயற்றப் பெற்ற நாலாயிர திவ்யப் பிரபந்தங்களை வேதங்களுக்கு இணையானவை என்று கொண்டனர். இதற்குக் காரணம் அவர்கள் வடமொழி அறியாதவர்கள் என்பதல்ல. தமிழகத்தில் சமுதாயத்தில் தாழ்த்தப்பட்ட மக்களுக் காகப் பேசும்போது அவர்களுடைய மொழியிலேயே பேச வேண்டியதாயிற்று என்பதே அதன் பொருள். மணவாள மாமுனிகள் 'ஆசார்ய ஹிருதயம்' என்ற நூலுக்கு எழுதிய உரையில் இது குறித்துப் பின்வருமாறு எழுதுகிறார்.

> 'செந்திறத்த தமிழோசை வட சொல்லாகி என்று ஸம்ஸ்கிருதத்தோடு ஸஹபடித மாகையாலே, அகஸ்தி யரால் வெளியிடப் பட்ட திராவிடமும் அநாதியா யுள்ளது' (ஆசாரிய ஹிருதயம் - 14)

> 'அதனை (வடமொழி வேதங்களை) 'வசையில் நான் மறை என்று சொன்னது போல இதனையும் 'ஏதமிலா யிரம்' என்று நிர்தோஷமாகச் சொல்லிற்று. அதனை சுடர்மிகு சுருதி' என்றது போல இதனையும் செவிக் கினிய செஞ்சொல் என்றது 'வேத நூல் ஓதுகின்ற துண்மையல்ல தில்லை என்று அதனை சத்யவாதி என்றது போல இதனை பொய்யில் பாடலாயிரம் என்று சொல்லிற்று. 'பண்டை நான்மறை' 'நிற்கும் நான்மறை' என்று அதனை அநாதியாகவும் மேல் அழிவில்லாததாகவும் சொன்னது போல இதனையும் முந்தையாயிரம், அழிவில்லாவாயிரம்' என்றது.

> 'இயற்பாவான திருவிருத்தம் திருவாசிரியம் பெரிய திருவந்நாதியாகிற மூன்று பிரபந்தங்களும் ருக்கு, யஜுர், அதர்வணம் என்கிற மூன்று வேதங்களைப் போன்றது, திருவாய்மொழியானது இசைகொள

வேதம்என்ற சாமவேதத்திற்குச் சமமானது' (ஆ. ஹி. 60)

இவற்றிலிருந்து தென்கலை வைணவர்கள் தமிழை வடமொழிக்கு இணையாகவும், நம்மாழ்வாரின் பாசுரங்களையும் அதனோடு பிற பிரபந்தங்களையும் வேதங்களுக்கு இணையாகவும் கொண்டார்கள் என்பதும் புலனாகிறது.

சாஸ்திரங்களைக் கற்றவர்களை சாஸ்திரிகள் என்றும் சாமானிய மக்களை சாரக்ஞர் என்றும் மணவாள மாமுனிகள் கூறினார். தருமசாஸ்திரங்களைக் கற்றுத் தேர்ச்சியுற்று அதன் வழியால் இறைவனை அடைய எண்ணுகிற சாஸ்திரிகளைக் காட்டிலும் சாமானிய மக்கள் சிறந்தவர்கள் என்று காட்ட அவர் கீழ்வருமாறு எழுதினார்.[5]

'சாஸ்திரங்களிலே ஊற்றமுடையவர்கள் தெப்பம் பற்றி ஆறு நீஞ்சுமவர்கள் தெப்பத்தை ஒருகையிலே யிடுக்கி தாங்களும் ஒருகை துழாவுமா போல ஸ்வப்ரயத்நமென்ன அதனாலாகும் பகவத் கிருபையென்ன ஆக இரண்டையும் அவலம்பித்துக் கொண்டு பிறவிக்கடல் நீந்துவார்க்கே என்கிறபடியே ஸம்ஸார சமுத்திரத்தைக் கடக்க நினைக்க சாஸ்திரதாத்பரிய சாரமான திருமந்திரத்தை உணர்ந்த சாரக்ஞர்கள், ஓடம் ஏறினவர்கள் போல இரண்டு கைகளையும் விட்டு பகவத் ப்ராப்தியாகிற கரையைக் கிட்டுகைக்கு ஈடான காலத்தைச் சிந்தனை பண்ணியிருப்பார்கள்.' (ஆ. ஹி. 18)

இதனைச் சுருக்கிச் சொல்வதானால் சாஸ்திரம் பயின்றோர் தெப்பக் கட்டையை ஒருகையால் பிடித்துக் கொண்டு மறுகையால் ஆற்று நீரைத் துழாவிக் கொண்டிருப்பவர்கள். சாமானியர்கள் திருமந்திரத்தைச் சொல்லிக் கொண்டு, படகிலேறி கரையைச் சேருவதற்கு

எக்கவலையும் இன்றிக் காத்திருப்பவர்கள். இவ்வுவமை நாம் ஏற்கனவே குறிப்பிட்ட மர்க்கட, மார்ஜார உவமையோடு ஒப்பிட்டுப் பார்க்கக் கூடியதாகும். தெப்பக் கட்டையைப் பற்றுவோர் வடகலையார். ஓடத்தில் ஏறியவர்கள் தென்கலையாராவர்.

அத்தோடு மட்டுமல்ல. வருணாசிரம தருமங்கள் தாழ்ந்த படியைச் சேர்ந்தது என்றும் சரணாகதியே சிறந்தது என்றும் கீழ்வருமாறு மணவாள மாமுனிகள் விளக்குகிறார்.

'வாத்ஸல்யமுடையளான பெற்ற தாயானவள் மண்ணைத் தின்ன ஆசைப்பட்ட தன்குழந்தை முகம் கன்றாதபடிக்கு முந்துற மண்ணைத் தின்னும்படியாக இசைந்திருந்து பின்னை அதற்கு மாற்று மருந்து இடுமாப் போல சகல ஆத்மாக்களிடத்திலும் தாய் போலே வத்ஸலனான ஸர்வேஸ்ரனும் சேதனருடைய ருசிக்குத் தகுதியாக பந்தகங்களான சாஸ்திரங்களையும்காட்டிப் பின்னையந்த நிவர்த்த பேஷஜமான சாஸ்திரங்களையும் காட்டுவன்.'

இக்கூற்றில் தருமசாஸ்திரப் பயிற்சியை சிறுகுழந்தை அறியாமையால் 'மண் தின்னுவதற்கு' ஒப்பிடுகிறார் அந்த மண் தின்னும் தவறை நீக்கும் வழியாக - நிவர்த்தகமாக சரணாகதியைக் காட்டுகிறார்.

எல்லாவற்றிற்கும் மேலாக சாதி வேறுபாடு காண்பது பாவத்தில் எல்லாம் பெரும் பாவம் என்று மணவாள மாமுனிகள் உரைக்கிறார்.

'நீரார் முகில் வண்ணன் பேர் ஆர் ஓதுவார் ஆரார் அமரே' என்ற நம்மாழ்வார் அருளிச் செய்தபடியே ஏதானும் ஜன்ம வ்ருத்தங்களை உடையரே யாகிலும் நித்யஸூரிகளோடொப்பர்கள் என்னும்படி ச்லாக்யராய் இலங்குவான் என்கிறபடியே உயர்கதியடையார் நிற்க-

அமர ஓரங்கமாறும் வேதமோர் நான்கும் ஓதித் தமர்களில் தலைவராய சாதி அந்தணர்களேலும் நுமரைப்பழிப்பாரா கில் நொடிப்ப தோரளவில் ஆங்கே அவர்கள் தாம் புலையர் போலும் ... உத்கிருஷ்ட யோனியிற் பிறந்தவர் களாகிலும் கர்ம சண்டாளராய் இனியொரு காலும் கரையேற யோக்யதையில்லை எனும்படி அதோகதி அடைவார்கள்.'

வருணாசிரம தருமப்படியான அனுஷ்டானத்தைக் கருமமென்றும், இறைவனது நேரடித் தொண்டை கைங் கர்யம் என்றும் தென்கலையார் அழைக்கின்றனர்.

மணவாள மாமுனிகள் இவ்விரண்டையும் ஒப்பிட்டுப் பின்வருமாறு கூறுகிறார்.

'க்ரியா சப்தத்திலே சொல்லப்பட்ட கர்மமானது அஸத்தியமும் அநித்யமுமான ஜாதிக்கு ஏற்றிருக்கும். வ்ருத்தி சப்தத்தால் சொல்லப்பட்ட கைங்கரியமானது ஸத்யமும் நித்யமுமான தாஸத்துவத்திற்கு ஏற்றிருக்கும்.'

வருணத்தை அஸத்தியமென்றும் அநித்யமென்றும் பேசுவது ஏனெனில் அது ஆத்மாவுக்கு ஏற்பட்ட வடி வன்றே. வந்தேறியான தேஹத்தளவிலே நின்று அந்த தேஹத்தளவோடு கூடவே கழிந்து போவதன்றோ வருண மென்பது. ஆகவே அதனை அஸத்யமென்றும் அநித்ய மென்றும் சொல்லக் குறையில்லை. அடிமை என்பது அப்படிப்பட்டதன்று. 'திருமாலே நானுனக்குப் பழவடி யேன்' என்று அது ஆத்மாவுக்கே ஏற்பட்ட வடிவாகி ஆத்மாவுள்ளவளவும் தொடருகையாலே அது ஸத்யமும் நித்யமுமாகப் பேசப்பட்டது (ஆ.ஹி. 26)

நாம் மேலே காட்டிய மேற்கோள்களிலிருந்து வருணா சிரம முறையையும் அதைப் போதிக்கும் தரும சாஸ்திரங்

களையும் தென்கலையார் எந்த அளவுக்குக் கண்டனம் செய்தார்கள் என்பது நமக்குப் புலனாகிறது. வருணாசிரம தருமத்தையும் அதைக் கற்றுத் தேர்ந்தும் திருமாலை உணராத பிராமணர்களை கர்த்தபங்கள் — அதாவது குங்குமஞ் சுமந்த கழுதைகள் என்றே மணவாள மாமுனிகள் கூறுகிறார். (ஆ.ஹி.86)

வைணவத்தில் ஏற்பட்ட இப்பெரும் பிளவுக்குச்சமூகக் காரணங்கள் இல்லாமலில்லை.

ராமனுஜர் தோன்றிய காலம் தமிழகத்தில் நிலவுடைமை வேரூன்றிவிட்ட காலமாகும். நிலமே பிரதான உற்பத்திச் சாதனமாக மாறிவிட்ட காலம். இதன் அடிப்படையில் பல்வேறு தாழ்த்தப்பட்ட சாதிமக்கள் உழவுத் தொழிலிலும் அதனோடு தொடர்புடைய பல்வேறு தொழில்களிலும் ஈடுபட்டனர். 'சுழன்றும் ஏர்ப்பின்னது உலகம்' என்று கூறப்பட்டதன் பொருளும் இதுவே. நிலங்கள் அளக்கப்பட்டு அவைகள் பிராமணர்களுக்கு பிரமதேயமாக வழங்கப்பட்டன. கிராமங்கள் தோறும் கோவில்கள் எழுப்பப்பட்டு அவைகளுக்கு தேவதான நிலங்கள்வழங்கப்பட்டுஅவை சமய மையங்களாக மட்டுமன்றிப் பொருளாதார மையங்களாகவும் செயல்பட்டன. இச் சமூக அமைப்பில் வேதம், தருமசாஸ்திரம் போன்றவற்றைப் பயில்வோராகிய பிராமணர்களும் அவர்களைப் போற்றிப் பாதுகாத்த அரசர்களும் மேல்தட்டு வர்க்கத்தினராகவும் உழவுத்தொழிலிலும் அதனோடு தொடர்புடையதொழில்களிலும்ஈடுபட்டோர்கீழ்சாதியினராகவும் கருதப்பட்டனர். இது வர்க்க முரண்பாடுகளைத் தோற்றுவித்தது.

ஏழையரும் ஏதிலருமாக வாழ்ந்து கடையர்களாகத் தாழ்ந்த அடித்தட்டு மக்களுக்கு உழைப்பைத் தவிர

வாழ்க்கையென வேறொன்றும் இல்லை என்ற நிலை உருவாயிற்று. கல்வியென்பது அவர்கள் அறியாத ஒன்று. சோழர் காலத்தில் கல்வி என்பது வடமொழிக் கல்வியே என்பதற்குக் கல்வெட்டுச் சான்றுகள் உள்ளன. இக்கல்வி பிராமணர்களாலேயே பயிலப்பட்டது. கடிகைகளும், மடங்களும், அக்ரஹாரங்களும், சதுர்வேதிமங்கலங்களும், பிரம்மபுரிகளும், இவ்வடமொழிக் கல்வியை வளர்த்தன. எல்லாவற்றிற்கும் மேலாகப் பொன்னேரி, கும்பகோணம், எண்ணாயிரம், திருபுவனி, திருமுக்கூடல், திருவொற்றியூர் போன்ற இடங்களில் கல்லூரிகள் மன்னர்களின் ஆதரவோடு தொடங்கப்பட்டு உயர்கல்வி வழங்கப்பட்டது. இவ்வுயர் கல்வி யென்பது பெரும்பாலும் தரும சாஸ்திரப் பயிற்சியையே குறித்தது என்பதற்குச் சான்றுகள் உள்ளன [6]

இக்கல்விச் சாலைகளில் பிராமணர்களே பயின்றனர். இத்தரும சாஸ்திரங்கள் வருணாசிரம தரும முறையைக் கட்டிக் காத்தன.

இவ்விடத்தில் வருண அமைப்பு முறையை வேறொரு கோணத்தில் ஆராய்வது பொருத்தமாக இருக்கும். இது தோன்றிய காலம் கி. பி. முதலாம் நூற்றாண்டு என ஏற்கனவே குறிப்பிட்டோம். நிலவுடைமை நிலைநிறுத்தப் பட்ட காலத்தில் இவ்வருண அமைப்பு முறையே உற்பத்தி முறையாக மாறிற்று எனலாம் எனவேதான் இம்முறை மன்னர்களாலும் மேல்தட்டு வர்க்கத்தாராலும் போற்றி வளர்க்கப் பட்டது. தடையற்ற உற்பத்திக்கும் வருவாய்க்கும் இது வழி வகுத்தது. தருமசாஸ்திரங்கள் இறைவனால் படைக்கப் பட்டதென்றும், சாதி அமைப்புக்கும் பிறப்புக்கும் தொடர்பு உண்டென்றும் போதிக்கப் பட்டது. கீழ்ச் சாதியில் பிறப்போர் எல்லாம் உழைக்கும் மக்களாயினர். மேல் தட்டைச் சேர்ந்த சாதியினருக்குத் தொண்டும்

ஊழியமும் செய்வதுமே அவர்களது பிறவியின் பயன் என்று கூறப்பட்டது. நடைமுறையில் அவர்கள் அடிமைகளாகவே ஆக்கப்பட்டனர். அவர்களும் தம்மை அடிமைகள் என்றே கருதிக் கொண்டனர்.

இத்தகைய சூழ்நிலையில் ராமானுஜர் தோன்றினார். அம்மக்களுக்காகப் போராடினார். அதனாலேயே நாடு கடத்தவும் பட்டார். அவரது கருத்துக்களில் இருந்த இரு அம்சங்களின் அடிப்படையில் இரு பிரிவுகளாக வடகலையில் தென்கலையும்தோன்றின. காஞ்சியைத் தலைநகராகக் கொண்டு வடகலையும் ஸ்ரீரங்கத்தைத் தலைநகராகக் கொண்டு தென்கலையும் வளர்ந்தன. வடகலை வருணாசிரம தரும முறையை வலியுறுத்தியது. இதற்கான காரணத்தை Patricia Y. Mummeகீழ்வருமாறு கூறுகிறார்.[7]

'ஸ்ரீரங்கம் ஆச்சாரியர்கள் தமிழைப் பெரிதும் பயன்படுத்தியதற்கும் காஞ்சி ஆச்சாரியர்கள் வடமொழியைப் பயன் படுத்தியதற்கும் அவர்கள் தேர்ந்தெடுத்த மூல நூல்கள் மட்டும் காரணமல்ல. ஆழ்வார்களின் பாசுரங்களைத்தமதுபிரசங்கங்களிலும் எழுத்துக்களிலும்ஸ்ரீரங்கம் ஆச்சரியார்கள் பிரபலப் படுத்திக் கொண்டிருந்த போது ராமானுஜரின் விசிஷ்டாத்வைத தத்துவத்தைக் கட்டிக் காப்பதில் காஞ்சி ஆசாரியர்கள் ஈடுபட்டிருந்தனர் இந்த வேறுபாட்டையும் எவ்வாறு இப்பிரிவுகள் தம்மை மேலும் மேலும் வளர்த்துக் கொண்டன என்பதையும் விளங்கிக் கொள்ள வேண்டும் என்றால் 12, 13 ஆவது நூற்றாண்டுகளில் காஞ்சியிலும் ஸ்ரீரங்கத்திலும் நிலவிய சமூக, வரலாறு மற்றும் சமயச் சூழ்நிலைகளை நாம் ஆராய வேண்டும்.

இன்று போலவே அன்றும் ரங்கநாதர் ஆலயமே ஸ்ரீரங்கத்தின் மையமாக இருந்தது. மத்திய காலத்தில்

அவ்வாலயம் (Burton Stein கூறுவதுபோல) பலமிக்க நிலவுரிமையாளர்களின் பிராமணர் அல்லாத பக்தர்களின் வசம் இருந்தது. ஆழ்வார் பாசுரங்களைப் பாடுதல் எளிமையானபஞ்சராத்ர வழிபாடு, கோவில் வழிபாட்டில் சூத்திரர்களுக்குப் பங்கு ஆகியவற்றை ரங்கநாதர் ஆலயத்தில் நிறுவியதன் மூலம் நாதமுனி, யமுனர், ராமானுஜர் ஆகியோர் ஸ்ரீவைஷ்ணவ பிராமணர்களுக்குத் தலைமைப் 'பொறுப்பையும் செல்வாக்கையும் உண்டாக்கினார்கள் என்று கூறப்படுகிறது. நாதமுனியின் சீடர்கள் அவர் சேகரித்து வைத்திருந்த நாலாயிர திவ்ய பிரபந்தங்களுக்கு மெட்டமைத்துப் பாடியதன் மூலம் அவற்றிற்கு ஒரு செல்வாக்கை ஏற்படுத்தினார்கள். ஸ்ரீரங்கம் ஆலயத்தில் தான் முதன் முதலாக தினசரி வழிபாட்டில்ஆழ்வார்களின் பாசுரங்கள் சேர்க்கப்பட்டன. யமுனரும், ராமானுஜரும் இந்த ஆலயத்தில் தினமும் நாலாயிர திவ்ய பிரபந்தம் குறித்து பக்த கோடிகளிடையே பிரசங்கம் செய்தனராம். இன்றைக்கும் இந்த மரபு தொடர்கிறது. இப்பிரசங்கங்கள் வடமொழி சாஸ்திரங்களைக் கற்கும் தகுதியற்ற பெண்டிர், குழந்தைகள், சூத்திரர் ஆகியோரைக் கவர்ந்து இழுத்தது. வைணவ சமுதாயத்தையும் ஒருசேர பக்தியில் ஈடுபடுத்தும் விதமாக நாலாயிர திவ்ய பிரபந்தங்களின் அழகையும் அதன் சமயக் கருத்துகளையும் வெளிக் கொணர்வதே இத்தகைய பிரசங்கங்களின் நோக்கமாக இருந்தது.'

'காஞ்சிபுரம், ஸ்ரீரங்கத்தைக் காட்டிலும் கலப்புக் கலாசாரம் உடையதாக மத்தியகாலத்தில் இருந்தது. அது வாணிகம், கலாசாரம் ஆகியவற்றின் முக்கிய மையமாக இருந்ததோடு வடமொழியில் இருந்த எல்லாவிதமான தத்துவ தரிசனங்களைப் பயிலும் மையமாகவும் இருந்தது. காஞ்சியைச் சுற்றி முக்கியமான புத்த விஹாரங்களும்

சமணப் பள்ளிகளும் சைவ, சமணக் கோவில்களும், வேதாந்தம் மீமாம்சை மற்றும் நியாயம் ஆகியவற்றைப் பயிற்றுவிக்கும் மடங்களும் இருந்தன. பெரும் எண்ணிக்கையிலான ஸ்மார்த்த பிராமணர்கள் அங்கே குடியிருந்தனர்.

மத்திய காலம் முழுவதும் காஞ்சியிலுள்ள கோவில்களும், சநாதன பிராமணக் குழுக்களும் அரசர்களிடமிருந்து கணிசமான உதவிகளையும் அரவணைப்பையும் பெற்று வந்தனர்

(பார்க்க: K. V. ராமனின் ஸ்ரீ வரதராஜ ஸ்வாமி கோயில் — காஞ்சி — அதன் வரலாறு, கலை மற்றும் கட்டடக்கலை -புதுடெல்லி)...... இத்தகைய சூழ்நிலையில் காஞ்சியில் வாழ்ந்த ஸ்ரீவைஷ்ணவர்கள் பிற தத்துவவாதிகளான அத்வைதிகள், பேத அபேத வேதாந்திகள், போன்றோருடன் வாதிட வேண்டி இருந்தது. அவர்கள் வேதாந்தம், தருமசாஸ்திரங்கள், புத்தமத இந்து நியாயம், மீமாம்சை, யோகம் போன்றவற்றை அறிந்த அறிஞர்களோடு போராடவும் வேண்டி இருந்தது...' என்று கூறுகிறார்.

காஞ்சி நகர் பல்லவராட்சியில் மிகச் சிறப்பு வாய்ந்ததாக விளங்கியது. அங்குள்ள கடிகைகளில் பிராமணர்கள் வடமொழி சாஸ்திர நூல்களைப் பயின்றனர். அக்கடிகைகள் அரசர்களின் நேரடிப் பார்வையில் அரவணைப்பில் இருந்தன என்றும் மயூர சன்மன் என்னும் அரசன் தனது குருவோடு இக்கடிகைக்கு வந்து வேத பாடங்களைக் கற்றதாகத் தலைகுண்டா கற்றூண் கல்வெட்டு (ஐந்தாம் நூற்றாண்டு) கூறுகிறது. எனவே காஞ்சி நகரம் வருணாசிரம தருமத்தைப் பரப்பியதில் நெடுங்காலமாகவே முன்னணி வகிக்கிறது என்பதில் ஐயமில்லை.

தென்கலை வைணவம் தாமிரவருணி நதிக் கரையில் பிறந்து காவிரிக் கரையில் திருவரங்கக் கோயிலில் வளர்ந்தது. ரங்க நாதர் ஆலயம் மட்டுமன்றித் தென் தமிழகத்தில் உள்ள பெரும்பாலான கோயில்களிலும் அது வளர்ந்தது. அக்கோயில்கள் மன்னர்களின் அரவணைப்பில் வளரவில்லை. எனவே தான் வருணாசிரம தரும முறையையும் வடமொழி தரும சாஸ்திரங்களையும் அக்கோயில்கள் கட்டிக் காக்க முயலவில்லை எனக் கொள்வதில் தவறேதுமில்லை. தெளிவாகச் சொல்ல வேண்டுமானால் தரும சாஸ்திரப் பயிற்சி பற்றிய ஒரு கல்வெட்டு கூட ஸ்ரீரங்கம் கோவில் கல்வெட்டுகளில் காணப்படவில்லை என்பதே இதை உறுதிப்படுத்தும்.

தென்கலை வைணவம் தாழ்த்தப்பட்ட மக்களுடைய நிலையிலிருந்து தனது கருத்துக்களை வெளிப்படுத்தியதும், கடையனுக்கும் கடைத்தேற்றம் என்ற கொள்கையைப் பிரகடனப் படுத்தியதும், எளிமையான வழிபாட்டு முறைகளைக் கடைப்பிடித்ததும் ஆகிய காரணங்களால் வைணவத்தை ஒரு வெகுஜன மதமாக மாற்ற உதவியது.

இதுகுறித்து K. V. ராமன் பின்வருமாறு கூறுகிறார்[3]. 'ஒரு பிரிவைச் சேர்ந்த ஆச்சாரியர்கள் சம்ஸ்கிருத நூல்களின் அடிப்படையில் ஸ்ரீபாஷ்யத்தைப் பயில்வதையும், விளக்குவதையும் முக்கியமாகக் கருதினார்கள். மற்ற பிரிவினர் நம்மாழ்வார் மற்றும் பிற ஆழ்வார்கள் ஆகியோரின் பாசுரங்களுக்கு மிகுந்த முக்கியத்துவம் அளித்தனர். முதல் பிரிவு ஆச்சாரியர்கள் வேதம் மற்றும் புராண நூல்களில் சிறந்த பயிற்சியும் அவற்றை விளக்குவதில் வல்லவர்கள் என்று எல்லோராலும் மதிக்கப்பட்டவர்கள். அவர்கள் சந்தேகமில்லாமல் சிறந்த அறிஞர்கள், ஒழுக்க சீலர்கள்.

ஆனால் சாஸ்திரங்களின் அடிப்படையில் தினசரி இயற்ற வேண்டிய ஜபம், ஹோமம் போன்றவற்றை

அளவுக்கு அதிகமாக வற்புறுத்தியதாலும் வடமொழி நூல்களுக்கு அவர்கள் அளித்த முக்கியத்துவமும், தவிர்க்க இயலாதபடி அவர்களைத் தனிமைப் படுத்தியது. இதற்கு மாறாக, தென்கலை அல்லது பிரபந்தப் பிரிவினர் குறைந்த சடங்குகள், நிறைந்த பக்தி, மற்றும் ஜனரஞ்சக மான சமய வழிமுறைகளைக்கைக்கொண்டனர். ஆழ்வார் களுக்கும் அவர்களது பாசுரங்களுக்கும் அவர்கள் அளித்த சிறப்பான இடம் அவர்களைப் பரந்துபட்ட பிராமண ரல்லாத சமூகத்தாரோடு நெருக்கமாக்கியது.

செங்கல்பட்டு மாவட்ட கெஜட்டில் (1879) 'வைணவ மதத்திலுள்ள சூத்திரர்கள் பெரும்பாலும், தென்கலை யைச் சேர்ந்தவர்கள்' என்று குறிப்பிடப் பட்டுள்ளது. (இந்திய மக்களின் வரலாறும் பண்பாடும்' என்ற நூலையும் பார்க்கவும் - பாரதீய வித்யா பவன் வெளியீடு P 558) .....பேரா. P. N. சீனிவாசாசார்யா., ஸ்ரீவைஷ்ண வத்திற்குத் தென்கலை வைணவம் செய்த மகத்தான சாதனை என்ன வென்றால், அதுகாறும் மேல் சாதி யினருக்குச் சொந்தமாக இருந்த தத்துவ தரிசன உண்மை களை எல்லா மக்களையும் சேர்ந்ததாக ஜனநாயகப் படுத்தியதேயாகும்' என்று கூறுகிறார் ... அத்தோடு மட்டுமன்றி, பிரபந்தப் பிரிவினர் நித்ய கருமங்களான ஹோமம், ஜபம் போன்றவற்றைக் காட்டிலும் கைங்கர் யத்துக்கு அதாவது அர்ச்சாவதாரமான இறைவனை வழிபடுவதும் தொண்டு செய்வதற்கும் ஆகியவற்றிற்கும் பிரதான இடம் கொடுத்தனர். இதனால் இது ஆலயங் களையும் அவற்றின் சேவைகளையும் நோக்கி அவர்களை இட்டுச் சென்றது ...... இதனால் பெரும்பாலான விஷ்ணு ஆலயங்கள் விரைவிலேயே அவர்களது கட்டுப்பாட்டுக்குக் கீழ்வந்ததில் ஆச்சரியம் ஏதும் இல்லை' என்று K. V.ராமன் கூறுகிறார்.

தென்கலை வைணவப் பிரச்சாரம் வேறொரு நிலைக்கும் இட்டுச் சென்றது. பேச்சளவில் சாதி வேறுபாட்டை எதிர்த்ததோடு மட்டுமல்லாமல் செயலிலும் அது சாதி வேறுபாட்டைக் களைய தன்வழியில் முயன்றது. தாழ்த்தப்பட்ட சாதியினராகக் கருதப்பட்ட ஹரிஜனங்கள், 'நாடார்கள் போன்றோரை மேல் சாதியினராகவும் பிராமணராகவும் அது உயர்த்தியது.[9]

மணவாள மாமுனிகள் காலத்தில் இத்தகைய சமூகப் பெயர்வுகள் பெருமளவில் நிகழ்ந்தன. இது ஒருவிதத்தில் சமூக மறுமலர்ச்சியைத் தோற்றுவித்தது எனலாம். தென்னிந்தியாவில் நிகழ்ந்த சமூகப் பெயர்வுகளில் இது மகத்தானது என்று பர்டன் ஸ்டெயின்இதைப் பாராட்டுகிறார்.

முடிவுரை

ராமானுஜர் ஆழ்வார்களின் பாசுரங்களிலிருந்து தமது விசிஷ்டாத்வைத தத்துவத்தை உருவாக்கிக் கொண்டார். தலைசிறந்த தத்துவஞானி மட்டுமன்றி ஆழ்ந்த மனிதாபிமானியாகவும் அவர் திகழ்ந்தார். தத்துவ ஞானி என்ற வகையில் வடமொழி சாஸ்திரங்களை குறிப்பாக தரும சாஸ்திரங்களை அவர் பயன்படுத்த வேண்டியதாயிற்று. அதே போதில் மனிதாபிமானி என்ற வகையில் சாதி ஏற்றத் தாழ்வுகளை அவர் எதிர்த்தார்.

அவரது காலத்திற்குப் பின்னால் வைணவத்தில் இரு பிரிவுகள் தோன்றின. வடகலை அல்லது சாஸ்திரமார்க்கத் தார் என்றும் தென்கலை அல்லது பிரபந்த மார்க்கத்தார் என்று மற்றொன்றும் ஆக இரு பிரிவுகள் தோன்றி வளர்ந்தன.

சாதீய ஏற்றத் தாழ்வுகளை நியாயப்படுத்தும் வருணாசிரம தரும நூல்களுக்கு வடகலையாரும்

அவற்றை எதிர்க்கும் வகையில் தென்கலையார் ஆழ்வார்களின் பாசுரங்களுக்கு முக்கியத்துவமும் தந்தனர். வடகலையார் ராமானுஜரின் தத்துவத்தை தரும சாஸ்திரங்களின் அடிப்படையில் விளக்கினர். தென்கலையார் சாதிக்கு ஒரு நீதி போதிக்கும் தரும சாஸ்திரங்களை எதிர்த்தனர்.

'கடையனுக்கும் கடைத்தேற்றம் என்ற கொள்கையைத் தென்கலையார் கடைப்பித்தனர்.

தருமசாஸ்திரங்களில் வற்புறுத்தப்படும் வருணாசிரம அமைப்புமுறை பண்டைக்காலம் தொடங்கி மத்திம காலம் வரை, ஏன் இன்றும் கூட தொடரும் உற்பத்தி முறையே எனில் தவறில்லை. ஆனால் இத்தரும சாஸ்திரங்கள் இம்முறையைக் கட்டிக் காப்பதற்காக ஏற்படுத்திய சாதிமுறையும் — அதாவது தொழிலைப் பிறப்போடு தொடர்பு படுத்தி, சர்திகளிடையே ஏற்றத்தாழ்வுகள் கற்பித்தும், சாதிக்கொரு நீதியை நிர்ணயித்ததும் அருவெறுக்கத் தக்கது ஆகும். இது இந்தியப் பண்பாட்டுக்கே உரியது என்பதும் விந்தைக்குரியதாகும். அத்தோடு மட்டுமன்றி இத்தகைய ஏற்றத்தாழ்வுகளை சமய அடிப்படையோடு இணைத்து, அதற்கு இன்ற அங்கீகாரம் வழங்கியது, இந்நாட்டிற்கே உரிய சாபத்தீடு ஆகும்.

இத்தரும சாஸ்திரங்கள் சமுதாய அமைப்பு முறையையும் ஏற்றத்தாழ்வுகளையும் தோற்றிவித்தன. பின்னாளில் நிலவுடைமை அமைப்பு வேரூன்றியதும் மன்னர்கள் இவ்வருண முறையைக் கட்டிக்காக்க முற்பட்டனர். பிராமணர்களும் மன்னர்களும் இன்ன பிறரும் மேல் தட்டு வர்க்கத்தாராக விளங்கியபோது உழைப்பில் ஈடுபட்டோர் சூத்திரர் என்றழைக்கப் பட்டனர்.

இத்தகைய சாதீயக் கொடுமையை எதிர்த்துப் பல்வேறு தட்டங்களில் குரல்கள் எழுந்தன. அவற்றில் உன்னதமான குரல் ராமானுஜருடையது. ராமானுஜரைப் பின்பற்றிய தென்கலையார் அவர்களது இக்கொள்கையை மேலும் முன்னெடுத்துச் சென்று அதற்கு ஒரு தத்துவரீதியான அடிப்படையை அமைத்துக் கொடுத்தனர்.

வடகலையார் மேல்தட்டு வர்க்கத்தாருக்கேயுரிய வருண தரும முறையை வலியுறுத்தினார்கள். தரும சாஸ்திரம் பயிற்சி, வடமொழிக் கல்வி ஆகியவை பிராமணர்களுக்கே இயல்பாக உரியதாக இருந்தது. உழைக்கும் மக்களுக்கு அவை எட்டாக் கனிகள். அத்தோடு மட்டுமின்றி அவர்களது நலனுக்கும் அது எதிரானது. அடிமைகளாக வாழ்ந்த அம்மக்களிடம் 'நீங்கள் இறைவனுக்கே அடிமை. அதாவது சேஷிக்கு மட்டுமே நீங்கள் சேஷர்கள்' என்று கூறி அவர்களை ஓரணியில் திரட்டிய பெருமை தென்கலையாருக்கு உண்டு.

இரு கூறாகப் பிரிந்திருந்த சமூகத்தில் மேல் வர்க்கத்தாருக்கும் உழைக்கும் வர்க்கத்தாருக்கும் இடையே வர்க்க முரண்பாடு இருத்தல் இயல்பே. சுமார் அறு நூறு ஆண்டுகளுக்கு முன்னால் தென்கலை வைணத்தார் இவ்வருணாசிரமதருமத்தை எதிர்த்ததானது இவ்வர்க்கமுரண்பாட்டின் சமய ரீதியாலான வெளிப்பாடு என்று கூறலாம். தவறில்லை.

ஆனால் மணவாள மாமுனிகள் காலத்துக்குப் பின்னால் இவ்விரு பிரிவினரிடையேயான வேறுபாடுகள் சித்தாந்த மட்டத்தைத் தாண்டி அன்றாட வாழ்க்கையில் அனுஷ்டிக்க வேண்டிய நடைமுறை வேறுபாடுகளை வலியுறுத்துவனவாக மாறின. உதாரணமாக நாமங்களில்

வேறுபாடுகள், அவை தொடர்பான வழக்குகள் போன்றவற்றில் சிக்குண்டன. அவை குறித்து நாம் இங்கே ஆராயவில்லை.

அதே போன்று சாதி அமைப்பில் ஏற்பட்ட, மேல் நோக்கிய பெயர்வுகள் கொஞ்சம் கொஞ்சமாகக் குறைந்து ஒரு குறிப்பிட்ட கட்டத்தில் முற்றிலும் நின்று, மீண்டும் பிராமணர் மேலாதிக்கமே வைணவத்திலும் நிலை பெற்றது. இதன் காரணத்தை மேலும் ஆராய்வதும் அவசியமாகும்.

மேற்கோள்களும் சான்றுகளும்

1. Patricia y. Mumme — The SriVaishnava Theo logical Dispute — New Era Publications Madras.
2. N. Jagadeesan History of Srivaishnauism in the Tamil Country — Post Ramanuja P. 181
3. வாசிஷ்ட தரும சூத்திரம் VI. 24 மேற்கோள் R. S. சர்மா Sudras in Ancient times P 154.
4. அதே புத்தகம் P 305
5. ஆசாரிய ஹ்ருதயம் P.B. அண்ணங்கராசாரியர் பதிப்பு - 1972. காஞ்சீபுரம்.
6. S. Gurumoorthy Eduction in South India (Ancient and Medieval Pviods)
7. Patricia Y. Mumme The Srnivaishnava Theoloige cal Dispute P. 7.
8. K.V. Raman SriVaradharaga swami Temple Kanchi Art and Architecturc New Delhi P. 76

HC orders Satari honours to Manavala Mamuni

From Our Staff Reporter

MADRAS, Jan. 9.

The Madras High Court has directed the HR & CE department to confer Sri Satari Honour to the idol of Sri Manavala Mamuni at the Devarajaswami temple in Little Kancheepuram during brahmotsavam as shown to Sri Vedantha Desikar idol in the temple.

According to the petitioners, Mr. T. E. Vijayaraghavan and Mr. P. A. Seshadri, all Vaishnavites were followers of Sri Ramanujar. Next to Ramanujar, Thengalai Vaishnavites gave importance to Sri Manavala Mamuni as he propagated the ideals of Alwars and Ramanujar. The idol of Sri Manavala Mamuni, which was originally installed in the temple, subsequently disappeared. It was recovered from the temple tank and Thengalai Vaishnavites succeeded in installing it inside the temple. As there was a dispute, full honours were not restored to the idol.

However, the HR & CE Commissioner passed an order on June 4, 1990 as per the compromise between all the parties. Accordingly Sri Manavala Mamuni situated in the Alwar praharam would be conferred with the Satari honour when Sri Devarajaswami came in front of his sannathi on the third day of the brahmotsavam festival (i. e, Garudasevai). Inspite of this order, the honour was not conferred to Sri Manavala Mamuni on the ground that some suit was pending at Kancheepuram. Hence they filed the present writ petition for a direction to the HR & CE department that the Satari honour to Sri Manavala Mamuni should be continued.

Mr. Justice S. Jagadeesan said the consent order passed by the HR & CE Commissioner on June 4, 1990 specifically conferred the honour on Sri Manavala Mamuni on the third day of the brahmotsavam. The fourth respondent (Mr. Srinivasaraghavan) was trying to stall the conferment of such honour by protracting litigation under some guise or the other, by which all Thengalai Vaishnavites were affected.

The Judge said as the conferment of the right had been concluded by the consent order, the concerned authorities have to discharge their functions in accordance with that order. As the HR & CE department had failed to give due effect to the terms of the consent order this writ petition had to be allowed.

The Judge also directed the department to confer the Satari honour to all the idols installed at Ahobila Math sannathi as per the order dated May 28, 1991.

9. ஆழ்வார் திருநகரி நான்குநேரிப் பகுதிகளில் பிரா மண ஸ்ரீவைஷ்ணவசமுகத்தைச் சேர்ந்தவர்கள் முன் னாளில்நாடார் சமூகத்தைச் சேர்ந்தவர்களாக இருந் தார்கள்என்பதற்குச்சான்றுகள்உள்ளனஎன்று நண்பர் தோத்தாத்திரி கூறுகிறார். உதாரணமாக இன்றைய ஐயங்கார் குடும்பங்கள் சிலவற்றில் சுப்பிரமணியன் போன்ற பெயர்கள் காணப்படுவதையும், அவர்களில் பலர் திருச்செந்தூர் முருகனை இஷ்டதெய்வமாகக் கொண்டுள்ளதையும் அவர் என்னிடம் சுட்டிக் காட்டினார்.

10. Burton Stein - All the Kings mana — Papers on Medieval South Indian History Newera Publica tions.

அட்டவணை — 1

இராமானுஜர்

வடகலை (காஞ்சி)	தென்கலை (ஸ்ரீரங்கம்)
குருகேசர் (12ம் நூற்றாண்டு)	கூரத்தாழ்வார் (1127 இறப்பு)
எங்கள் ஆழ்வார் (1197 இறப்பு)	பராசரபட்டர் (1122-1174)
நடாத்தூர் அம்மாள் (1181-1275)	நஞ்சீயர் (1113-1208)
கிடாம்பி அப்பிள்ளார் (1221-1295)	நம்பிள்ளை (1147-1252)
வேதாந்த தேசிகர் (1269-1370)	பெரியவாச்சான்பிள்ளை (1167-1262)
பிரம்மதந்திர சுதந்திரஜீயர் (1281-1388)	வடக்கு திருவீதிப்பிள்ளை (1167-1214)

நாயனார் ஆச்சாரியர் (1317-1415)

பிள்ளை லோகாச்சாரியர் (1205-1311)

|

அழகிய மணவாளப் பெருமாள் நாயனார் (1207-1309)

|

நாயனார் ஆச்சான்பிள்ளை (1227-1323)

|

திருக்குலோத்தமதாசர் (1265-1365)

|

திருமலை ஆழ்வான் (1307-1410)

|

மணவாள மாமுனி (1370-1410)

அட்டவணை — 2

நூல்கள்

வடகலை

1. நடாத்தூர் அம்மாள்
   பிரமேய மாலை
   தத்துவ நிர்ணயம்
   தத்துவ சாரம்
   பிரபந்த பாரிஜாதம்
2. கிடாம்பிள்ளை அப்பிள்ளான்
   நியாய குலசம்
3. சுதர்சன சூரி
   ஸ்ரீபாஷ்யம், வேதார்த்த சங்கிரகம்
   கத்யங்கள் ஆகியவற்றுக்கு
   வ்யாக்னங்கள் ஸ்மிருதி பிரகாசிகை
4. வேதாந்த தேசிகர்
   நிக்ஷேப ரக்ஷை
   பஞ்சராத்ர ரக்ஷை
   யமுனரின் ஸ்தோத்ரரத்னம்
   சதுஸ்லோகி, கீதார்த்த சங்கிரகம்

தென்கலை

1. திருக்குருகைப் பிரான்
   ஆராயிரப்படி
2. நஞ்சியர்
   ஒன்பதினாயிரப்படி
3. பராசரபட்டர்
   அஷ்டஸ்லோகி
   (திருமந்திர, த்வய, சரமஸ்லோகம்)
4. திருவரங்கத்தமுதானார்
   ஸ்ரீராமானுஜ நூற்றந்தாதி
5. அருளாளப் பெருமாள் எம்பெருமானார்
   ஞானசாரம் பிரமேயசாரம்
6. வடக்குத் திருவீதிப் பிள்ளை
7. பெரியவாச்சான் பிள்ளை
   இருபத்தி நாலாயிரப்படி (திருவாய்மொழி)
   பரந்த ரகஸ்யம்

ராமானுஜரின் கீதா பாஷ்யம்
மற்றும் கத்யங்களுக்கு வடமொழி
வியாக்யானம்

ஆதிகாரண சாராவளி
தத்துவ முத்தா கலாபம்
அம்ருதரஞ்சனி ரகஸ்யங்கள்
ரகஸ்யரத்ன சாரம்
தாத்பர்ய சங்கிரகம்

5 பிரம்மதந்திர ஸ்வதந்திர ஜீயர்
குருபரம்பரா பிரபாவம்
தத்துவ சங்கிரகம்
மாணிக்க மாலை

8. பிள்ளை லோகாச்சாரியர்
ஆர்த்த பஞ்சகம்
அஷ்டாதச ரகசியங்கள்
தத்துவத் திரயம்
ஸ்ரீவசன பூஷணம்

9. அழகிய மணவாளப் பெருமாள் நாயனார்
அருளிச் செயல் ரகசியம்
ஆசாரிய ஹ்ருதயம்

10. நாயனார் ஆச்சான் பிள்ளை

11. வாதிகேசரி அழகியமணவாளப்பெருமாள் ஜீயர்
பதினாலாயிரப்படி

12. மணவாள மாமுனி
ஆச்சாரிய ஹ்ருதயம் ராமானுஜர் நூற்றந்தாதி
உபதேச ரத்தினமாலை ஸ்ரீவசன பூஷணம்,
முமுக்ஷுப்படி தத்துவத்ரயம், (வியாக்கியானம்)
யதீந்திர விம்ஸதி

13. பிள்ளை லோகன் ஜீயர்
யதீந்திர பிரவண பிரபாவம்

2

தமிழ் வேதம் — ஓர் ஆய்வு

வெ. கிருஷ்ணமூர்த்தி

0.1 தமிழகத்தின் அண்மைக்கால வரலாற்றில் பிராமணர் பிராமணர்அல்லாதார் இயக்கத்திற்குப்பெரும் பங்கு உண்டு. இதன் தொடக்கத்தைச் சோழர் காலம் தொட்டுக் காணுதல் கூடும். அக்காலத்தில் பிராமணர்களைப் போன்றே வேளாளர்களும் சமுதாயத்தின் மேல் தட்டில், சாதி ஏணிப்படியில் மேல் இடத்தைப் பெற்றிருந்தனர்.

பிரமதேயம் எனப்படும் நிலங்கள் எவ்வாறு பிராமணர்களுக்கு நிவந்தங்களாக அளிக்கப்பட்டனவோ அவ்வாறே வேளாளர்களுக்கு வெள்ளான் வகை நிலங்கள் மன்னர்களால் நிவந்தங்களாக அளிக்கப்பட்டன. இது இவ்விரு வகுப்பினரின் மேலாண்மையைக் காட்டுகிறது. இத்தகைய சமூக, பொருளாதார நிலைஇவ்விரு சமூகத்தினரிடையேகலாச்சாரப் போட்டியையும் கருத்துப் போராட்டத்தையும் உருவாக்கியது. தத்துவத்துறையிலும் இப்போராட்டம் வெளியாயிற்று. நிலவுடைமை முறைவலுப் பெற்று விட்டபிற்காலத்தில் சைவ நூல்களும் அதனடியாக சைவ சித்தாந்தமும் தோன்றலாயின.

பாரதத்தின் பல்வேறு பகுதிகளில் தத்துவ விசாரணை என்பது பிராமணரின் ஏகபோகமாகத் திகழ்ந்தபோது தமிழகத்தில் வேளாளர்களும் தத்துவ விசாரணையில் ஈடு

பட்டனர். அதன் விளைவாகவே தமிழில் சைவ சித்தாந்தம் உருவாக்கப்பட்டது.

ஆங்கிலேயர் வருகைக்குப் பின் இவ்விரு வகுப்பினரிடையே முரண்பாடு மேலும் முற்றியது. அறிவு ஜீவிகளான இம்மேல்தட்டு வகுப்பினரிடையே ஆங்கில ஆட்சியில் அரசுப் பதவிகளில் அமர்வதில் கடும் போட்டி ஏற்பட்டது. இம்முரண்பாடு பிராமணர் எதிர்ப்பு இயக்கமாக உருவெடுத்து, நீதிக் கட்சியில் சங்கமம் ஆயிற்று. பின்னர் ஆரிய, திராவிட இனப் பாகுபாடாகப் பரிணாமம் பெற்றது.

இவ்வியக்கத்தின் கொள்கைகளை கலாச்சார, சமய மட்டத்தில் பிரச்சாரம் செய்யும் பணியில் பல பிராமணர் அல்லாத அறிஞர்கள் —குறிப்பாக வேளாளர் சமூகத்தைச் சேர்ந்தவர்கள் ஈடுபட்டனர். அவர்களில் கா. சு. பிள்ளை, மறைமலை அடிகள், சிவராச பிள்ளை போன்றோர் முன்னிலை வகித்தனர். சமயம் மற்றும் தத்துவத் துறைகளில் பிராமண ஆதிக்கத்தைக் குறைக்கும் நோக்கோடு தமது ஆய்வுகளை இவர்கள் நடத்தினர்.

ஆனால் சைவ சமய குரவர்களாகிய அப்பர், சம்பந்தர், சுந்தரர் மற்றும் மாணிக்க வாசகர் ஆகியோரின் தேவாரம், திருவாசகம் ஆகிய நூல்களில் வேதங்களையும் அந்தணர்களையும் போற்றியிருந்ததும், நெடுங்காலமாகவே அவ்வேதங்களே தத்துவங்களின் மூல நூல்கள் எனக் கருதப்பட்டு வரும் மரபும் இவ்வறிஞர்களது பணிக்கு இடைஞ்சல் ஆயிற்று.

வேறு விதமாகச்சொல்வதானால் ரிக், யஜுர், சாமம், அதர்வணம் ஆகிய நான்கு வேதங்களும் ஆரியர்களின்

படைப்புகளே என்ற உண்மையும், பிராமணர்களே அவற்றின் காப்பாளர்கள் என்ற யதார்த்த நிலையும் அவர்களது நோக்கிற்கு இடையூறாகவாய்த்தது.

இந்த இடையூறைக் கடக்க முன்பு எப்போதும் இல்லாத புதுக் கொள்கைகளை நீதிக் கட்சியின் கருத்துக்காவலர்களாகிய இந்த அறிஞர்கள் உருவாக்கினர். அதாவது வேதங்கள் என்றும் மறை நூல்கள் என்றும், சைவ சமய குரவர்களால் குறிப்பிடப்படுபவை வடமொழி வேதங்கள் அல்லவென்றும், வடமொழி வேதங்கள் தோன்றுவதற்கு முன்பே தமிழில் வேதங்கள் தோன்றி விட்டன என்றும் அவற்றைக் கண்ட வடமொழியாளர், தெளிவாகச் சொல்வதனால் பிராமணர்கள் அவற்றை வடமொழியில் பெயர்த்துக் கொண்டனர் என்றும் கூறத்தலைப்பட்டனர்.

அவ்வாறாயின் அத்தமிழ் வேதங்கள் இன்று உள்ளனவா என்ற வினாவிற்கு அவை கடல்கோளில் அழிந்துபோயின என்றும் அவர்கள் கூறினர். இக்கூற்றுகள் முற்றிலும் வரலாற்று விரோதமானவை; விஞ்ஞானபூர்வமற்றவை என அறிஞர்களால் தள்ளப்பட்டன. என்றாலும், அவற்றின் தாக்கம் இன்று வரை தமிழக மக்களிடையே நீடித்திருக்கிறது எனின் மிகையாகாது.

0.2 இக்கட்டுரையில் இச்சித்தாந்தப் போராட்டம் குறித்து நாம் ஆராயவில்லை. இப்போக்கின் ஆர்வலர்கள் குறிப்பாக கா.சு. பிள்ளையவர்களின் ஒரே ஒரு கருதுகோளைமட்டும் நாம் ஆய்வுக்கு எடுத்துக் கொள்வோம். அதாவது தமிழில் எழுதப்பட்ட வேதங்கள் அல்லது நான்மறை நூல்கள் (ரிக், யஜுர், சாம, அதர்வண வேதங்களின் தமிழ் மூல நூல்கள்) கடல்கோளில் அழிந்து போயின என்றாலும் அவற்றின் பெயர்கள் முறையே தைத்திரீயம்; பௌடிகம்,

தலவாகாரம், அதர்வணம் ஆகும் என கா. சு. பிள்ளை தமது நூல்களில் குறிப்பிட்டுள்ளார்.

இந்த நான்மறைகள் எவை என விளக்கத் திருநான்மறை விளக்கம் என்ற நூலையே கா. சு. பிள்ளை எழுதியிருக்கிறார்[1]. தமது இக்கூற்றை நிரூபிக்க தொல்காப்பியத்தின் பாயிர உரையில் நச்சினார்க்கினியர் கூறியுள்ள விளக்கத்தை ஆதாரமாகக் காட்டுகிறார்.

இது குறித்து 'கா. சு. பிள்ளையின் ஆய்வுமுறை'[2] என்ற எனது கட்டுரையில் ஏற்கனவே நான் ஆராய்ந்துள்ளேன்,

இக்கட்டுரையில் தமிழ் வேதங்கள் எனக் கா. சு. பிள்ளையால் குறிப்பிடப்பட்ட பவுடியம், தைத்திரியம், தலவாகாரம் ஆகியவை யாவை என்றும் இவைகள் உண்மையில் தமிழ்வேதங்கள் தானா என்றும் ஆராய்வோம். (இப்பெயர்களே தமிழ்ச் சொற்கள் தானா என்பது வேறு விஷயம்.)

1'0' தமிழ் இலக்கியங்களிலும் கல்வெட்டுக்களிலும், செப்பேடுகளிலும் இச்சொற்கள் காணப்படுகின்றன.[3] இவற்றில் ஆய் மன்னன் கோக்கருநந் தடக்கனின் பார்த்திவ சேகரபுரம் செப்பேட்டில் இச்சொற்கள் பயிலப்பட்டுள்ளதை நாமறிவோம். இச்செப்பேடு கீழ்வருமாறு கூறுகிறது.

> **'பார்த்திவ சேகரபுரம் என்றுபேர் இட்டுக் காந்தளூர்**
> **மர்யாதியாதியால் தொண்ணூற்று ஐவர் 'சட்டர்க்குச்**
> **சாலையுஞ் செய்தான் ஸ்ரீகோக்கருநந் தடக்கன்**
> **இச்சாலைக்குப்பெய்தகலத்தில் பவிழியசரணத்தாருடைய**
> **கலம் நாற்பத்தைந்து; தயித்திரியச் சரணத்தாருடைய**
> **கலம் முப்பத்தாறு; தலவகாரச் சரணத்தாருடைய**
> **கலம் பதினாலு; இனிவரும் கலம் மூன்று**
> **சரணத்தாருக்கும் ஒப்பது.'**

எனக் கூறும் இச்செப்பேட்டில் பவிழிய சரணத்தார், தயித்திரிய சரணத்தார் தலவகாரச் சரணத்தார் ஆகிய சொற்களைக் காண்கிறோம். இச்சொற்களையே தமது தொல்காப்பியப் பாயிர உரையில் நச்சினார்க்கினியர் குறிப்பிட்டுள்ளார் என்பது தெரிகிறது. இதனையே தமிழ் வேதங்கள் எனக் கா. சு. பிள்ளை கொள்கிறார் என்பதை ஏற்கனவே குறிப்பிட்டோம். இக் கூற்றின் உண்மையை நாம் ஆராய்தல் வேண்டும்

2.0 இக்கூற்றின் உண்மையை நாம் ஆராயும் முன்னர் பொதுவாக வேத நூல்கள் எனக் குறிப்பிடப்படும் நூல்கள் பற்றிச் சற்று விளக்குவது அவசியமாகிறது. (அட்டவணை 1 இந்நூல்களின் படிமுறை வளர்ச்சியை விளக்கும்) ரிக், யஜுர், சாம. அதர்வண வேதங்கள் எனப்படுபவை வேத நூல்களில் காலத்தால் மிகப் பழமை யானவை. இவைகள் சம்ஹிதைகள் என்று அழைக்கப் படுகின்றன. இவைகளுக்குப் பின்னால் பிராமணங்கள் என்ற நூல்களும், ஆரணியகங்கள் எனப்படும் நூல்களும் தோன்றின. இவற்றிலிருந்து உபநிடதங்கள், பிரம சூத்திரம், தரிசனங்கள் எனப்படும் ஒரு பிரிவும், கல்ப சூத்திரங்கள் எனப்படும் இன்னொரு பிரிவும் தோன்றின.

இக் கல்ப சூத்திரங்களிலிருந்து ஸ்ரௌத சூத்திரங்கள், க்ருஹ்ய சூத்திரங்கள், தர்ம சூத்திரங்கள் ஆகிய மூன்று வகை நூல்கள் தோன்றின. க்ருஹ்ய சூத்திரம், தரும சூத்திரம் ஆகியவை ஸ்மார்த்த சூத்திரங்கள் என அழைக்கப்பட்டன. இவற்றில் தரும சூத்திரங்களின் அடிப்படையிலேயே பின்னாளில் மனுஸ்ம்ருதி, யாக்ஞ வல்க்ய ஸ்ம்ருதி போன்ற தரும சாஸ்திரங்கள் எழுதப் பட்டன. இந்நூல்களை எல்லாம் ஒட்டு மொத்தமாக வேத நூல்கள் என அழைப்பாரும் உளர்.

2.1 இனி, இங்கு வகைப்படுத்தப்பட்ட நூல்களின் உள்ளடக்கம் பற்றிச் சிறிது பார்க்கலாம். ரிக், யஜுர்,

சாம, அதர்வண நூல்கள் (ஸம்ஹிதைகள் என அழைக்கப்படுபவை) பெரும்பாலும் இனக்குழு மக்களின் வாழ்க்கையையும், நம்பிக்கைகளையும், அவர்தம் சடங்குகளையும் காட்டுகின்றன. இவைகள் மந்திரங்கள் என்றும் அழைக்கப்படுகின்றன. இம்மந்திரங்கள் பெரும்பாலும் உச்சாடனங்களைக (Spells) கொண்டிருக்கின்றன. குறிப்பிட்ட உச்சாடனங்களைச் செய்தால் இயற்கையைக் கட்டுப்படுத்தலாம் என்ற அம்மக்களது நம்பிக்கையை அவை காட்டுகின்றன. மதம் (Religion) என்று பின்னாளில் வழங்கப்பட்ட அமைப்பு ஏதும் அப்போது இல்லை என மானிடவியலார் அறுதியிட்டுக் கூறியிருக்கின்றனர்.[4]

2.2 வேதங்களிலிருந்து இரு பெரும் பிரிவுகள் தோன்றியதை அட்டவணை 1 காட்டுகிறது. அவை முறையே கர்மகாண்டம் என்றும் ஞானகாண்டம் என்றும் அழைக்கப்படுவதுண்டு. ஞான காண்டம் என்று அழைக்கப்படுபவை சுருதிகள் என்றும் கர்ம காண்டங்கள் ஸ்ம்ருதிகள் என்றும் பின்னாளில் வகைப்படுத்தப்பட்டன. ஞானகாண்ட நூல்கள், தத்துவ நூல்கள். கர்மகாண்ட நூல்கள் சடங்குகள், ஒழுக்கம் அல்லது நீதி பற்றிய நூல்கள்.

2 3 ஞானகாண்ட நூல்கள், உபநிடதங்கள், பிரம்ம சூத்திரம், பகவத்கீதை, ஆகியவற்றை உள்ளடக்கியவை. இவற்றினடியாக தரிசனங்கள் எனப்படும் அறுவகைத் தத்துவங்கள் தோன்றின. அவை முறையே சாங்கியம், யோகம், மீமாம்சை, நியாயம், வைசேஷிகம், வேதாந்தம் என அழைக்கப்பட்டன. இவை பற்றி மேலும் இக்கட்டுரையில் நாம் விவாதிக்கவில்லை.

2.4 கர்மகாண்ட நூல்கள், பிராமணங்களையும், அவற்றின் அடிப்படையில் தோன்றிய கல்ப சூத்திரங்களையும், அக்கல்ப சூத்திரங்களிலிருந்து வகைப்படுத்தப்பட்ட

ஸ்ரௌத சூத்திரங்கள், க்ருஹ்ய சூத்திரங்கள், தரும சூத்திரங்கள் ஆகியவற்றைக் குறிப்பன. நமது கட்டுரையின் நோக்கம், பவுடியம், தைத்திரியம், தலவாகாரம் ஆகிய சொற்கள் எதனைக் குறிக்கின்றன எனக் காண்பதாகும். அந்த நோக்கத்திற்கு ஏற்பஇக்கர்மகாண்ட நூல்கள் பற்றி மேலும் விவாதித்தல் அவசியம் ஆகிறது.

2.5 மேலே குறிப்பிட்ட நூல்கள் சூத்திர நூல்கள் என்று அழைக்கப்பட்டன. இச்சூத்திர நூல்களில் ஸ்ரௌத சூத்திரங்கள் பெரும் அளவிலான யாகங்கள் பற்றியும் அவை தொடர்பான சடங்குகள் பற்றியும் விவரிக்கின்றன. ராஜசூயம், அசுவமேதம், சர்வமேதம் போன்ற யாகங்களை அவை குறிக்கின்றன. இவைகள் அரசியல் தொடர்பானவை. யாகங்களைச் செய்வதன் மூலம் தனதுபதவியை நிலைநிறுத்திக் கொள்வதற்கு அரசனுக்கு இவை உதவுகின்றன. க்ருஹ்ய சூத்திரங்களோ தனி மனிதர்களின் இல்லங்களில் செய்யப்படும் சடங்குகளைக் குறிப்பன. மூன்றாவதாகக் குறிப்பிடப்படும் தருமசூத்திரங்கள் சமூகத்திற்கும் தனிமனிதனுக்கும் இடையேயுள்ள உறவுகளையும் அவற்றின் அடிப்படையிலான சட்ட திட்டம், நீதி ஆகியவை பற்றிக் குறிப்பிடுபவை.

2.6 தருமசூத்திர நூல்கள் எண்ணிக்கையில் முப்பத்தி எட்டு என S C. பானர்ஜி [5] குறிப்பிடுகிறார். அவைகளில் முக்கியமானவை, பௌதாயன சூத்திரம், ஆபஸ்தம்ப சூத்திரம், கௌதம சூத்திரம், ஆஸ்வலாயன சூத்திரம், வசிஷ்ட தருமசூத்திரம்,வைகானச சூத்திரம் ஆகும்.இவை போக, முப்பதுக்கும் மேற்பட்ட தரும சூத்திரங்கள் உள்ளன. இவை பெரும்பாலும் வழக்கில் இல்லாததால் 'அபூர்வ சூத்திரங்கள்' என்று அழைக்கப்படுகின்றன.

2.7 இத்தருமசூத்திரங்கள் கி.மு. 5ஆவது நூற்றாண்டு தொடங்கிக் கி.பி.4ஆவது நூற்றாண்டுவரையிலானகாலத்

தில் இயற்றப்பட்டவை எனக் கருதப்படுகின்றன. கால நிர்ணயம் எவ்வாறிருப்பினும், இச்சூத்திரங்கள் வருணாசிரம அமைப்பின் ஆரம்ப காலத்தைக் குறிக்கின்றன. வேத காலத்தில் வருண அமைப்பு முறை இல்லை. வேதம் மருவிய அல்லது வேதப்பிற்காலத்தில் அதாவது பிராமண ஆரணியகங்களின் காலத்தில் எளிமையான வருண அமைப்பு உருவாயிற்று. சூத்திரங்களின் காலத்தில் அரசுகளும் நிலைப்பட்டு வருண அமைப்பு முறை மேலும் தெளிவாக நிலைபெற்றுவிட்டது. சொத்துடைமையும் நிலைப்பட்டு விட்டது. வேலைப் பிரிவினைகள் தெளிவாக்கப்பட்டு விட்டன. தெளிவாகச் சொல்வதானால் இவ் வருண அமைப்பைக் கட்டிக் காப்பதே இச்சூத்திர நூல்களின் குறிக்கோள் ஆகும்.

இத்தரும சூத்திர நூல்களில் ஜாதிகளைப் பற்றியும் அவைகளின் தோற்றம் பற்றிய விளக்கங்களும் காணப்படுகின்றன. அனுலோமம், பிரதிலோமம் ஆகிய கொள்கைகளின் அடிப்படையில் புதிய புதிய சாதிகள் உருவாக்கப்பட்டு சூத்திரர்கள் என்ற பெயரில் நான்காவது வருணத்தில் இணைக்கப்பட்ட முறைகளை இந்நூல்கள் காட்டுகின்றன. அத்தோடு மட்டுமின்றி நீதி நெறி முறைகள், நீதி பரிபாலனம் ஆகியவையும் இந்நூல்களில் வரை முறைப் படுத்தப்பட்டுள்ளன. இந்நீதி முறைகள் பெரும்பாலும் 'துவிஜர்கள்' என்றழைக்கப் படும் மேல் வருணத்தாராகிய பிராமணர், க்ஷத்திரியர் ஆகியோருக்கு உகந்த முறையில் எழுதப்பட்டுள்ளன.

சாதிக்கொரு நீதியைஇந்நூல்கள் பிரகடனப்படுத்தின. இத்தரும சூத்திரகளின் அடிப்படையிலேயே பின்னாளில் மனுதர்ம சாத்திரம், யாக்வல்கிய ஸ்ம்ருதிபோன்றநூல்கள் தோன்றின. இந்நூல்கள் எல்லாம் இறைவனின் அங்கீகாரத்தைப் பெற்றவை எனக் கருதப்பட்டன.

இந்நூல்கள் சமுதாயத்தை ஒரு கட்டுக் கோப்பில் வைத்திருக்கவும் உழைப்போர் உபரியில் உண்போர் என்ற சுரண்டல் அமைப்பு முறையை நியாயப் படுத்தவும் அதனைக் கட்டிக் காக்கவும் இயற்றப் பெற்றன. சட்டமும் நீதியும் இவற்றின் அடிப்படையிலேயே வழங்கப் பட்டன.

இந் நூல்களின் பயிற்சியே உயர் கல்வியாக அந்நாளில் கருதப்பட்டது. இவைகளைக் கற்றோரே சமுதாயத்தில் உயர் அந்தஸ்தைப் பெற்றனர். கல்வி முறையில் இந்நூல் கள் பிரதான இடம் வகித்தன. இந்நூல்கள் வடமொழியில் இருந்ததால் வடமொழிப் பயிற்சிக்கு முக்கிய இடம் அளிக்கப் பட்டது. வடமொழி இலக்கணமும் பயிலப் பட்டது.

தமிழகத்திலும் இக்கல்வி முறையே வழக்கில் இருந்தது என்பதற்கு கல்வெட்டுச் சான்றுக உள்ளன. உதாரண மாக முதலாம் ராஜேந்திர சோழனின் (கி. பி 1018-1035) கல்வெட்டு ஒன்று 6/எண்ணாயிரம் என்ற இடத்தில் நிறுவப் பெற்ற வடமொழிக் கல்லூரி ஒன்றைப் பற்றிக் கூறுகிறது. அக்கல்லூரியில் நூற்றுக்கும் மேற்பட்டோர் தங்கிப் பயின்றார்கள் என்று அக்கல்வெட்டு கூறுகிறது. அக்கல்லூரியில் பயிற்றுவிக்கப்பட்ட பாடத் திட்டத்தில் நாம் மேலே விவரித்த வடமொழி நூல்கள் சேர்க்கப் பட்டிருந்தன. அவை வருமாறு:

1) ரிக், யஜுர் வேதங்கள் 2) சாந்தோக்ய சாமம் 3) தலவாகார சாமம் 4) வாஜசனீயம் 5) அதர்வம் 6) பௌதாயனீயம் 7) க்ருஹ்யம் 8) கல்பம் 9) ரூபாவதாரம் 10) வியாகரணம் 11) பிரபாகரம் 12) வேதாந்தம்

இவற்றில் தலவாகாரம் வாஜசனீயம், பௌதாயனீயம் க்ருஹ்யம், கல்பம், ஆகியவை நாம் ஏற்கனவே விவாதித் துள்ள சூத்திர நூல்களையே குறிக்கும். சோழர் காலத்தில்

இக்கல்வியே பயிற்றுவிக்கப் பட்டது. இக்கல்வெட்டு சோழ மன்னர்கள் இத்தகைய நூல்களின் பயிற்சிக்கு எவ்வளவு முக்கியத்துவம் அளித்தார்கள், ஊக்குவித்தார்கள் என்பதைக் காட்டுகிறது.

3. 0. இனி, இரண்டாவது அட்டவணையைச் சற்றுப் பரிசீலிப்பது அவசியமாகிறது. ஒவ்வொரு வேதத்திற்கும் பிற்சேர்க்கையாக எழுதப்பட்ட பிராமணம்,ஆரணியகம், உபநிடதம், தருமசூத்திரம் ஆகியவற்றை இவ்வட்டவணை காட்டுகிறது. உதாரணமாக ரிக் வேதத்திற்கு, ஐத்ரேயி, கௌஷிதகி ஆகிய பெயர்களில் பிராமணங்களும் ஆரணியகங்களும், உபநிடதங்களும், வாசிஷ்ட தரும சூத்திரங்களும் குறிக்கப் பெற்றுள்ளன.

இதே போன்று, சாம வேதம் சுக்கில யஜுர், கிருஷ்ணயஜுர் வேதங்களுக்கு முறையே சதபத பிராமணமும், தைத்திரீய பிராமணமும், ஆபஸ்தம்ப சூத்திரமும் வைகானச சூத்திரமும் குறிப்பிடப் பட்டுள்ளன.

இதிலிருந்து நாம் பெறுவதென்ன?

ஸம்ஹிதைகள் எனப்படும் வேதங்களைப் பின்பற்றிப் பின்னாளில் பிராமணங்களும், சூத்திரங்களும் உருவாக்கப் பட்டுள்ளன என்றும் அவை காலத்தினால் பிற்பட்டவை என்பதும் ஆகும். உள்ளடக்கத்திலும் உருவத்திலும் வேதங்களும் அவற்றின் பிற்சேர்க்கைகளும் முற்றிலும் வேறுபாடானவை.இன்னும் சொல்லப் போனால் ஒன்றுக்கொன்று பல்வேறு அம்சங்களில் முரண்பாடானவை. என்றாலும் அந்தந்த வேதங்களின் அடிப்படையில் இப்பிற்சேர்க்கைகள் எழுதப்பட்டன என்று கொள்வது மரபாக இருந்து வருகிறது. அத்தோடு மட்டுமின்றி இவை எல்லாவற்றையும் ஒட்டு மொத்தமாக வேதங்கள் என்று அழைப்பதும் மரபாக இருந்து வருகிறது.

4. 0. இனி நமது முதல் கேள்விக்குத் திரும்புவோம். பார்த்திவ சேகரபுரம் செப்பேட்டில் கூறப்பட்டுள்ள **பவிழியம், தயித்திரியம் தலவகாரம்** எனும் சொற்கள் எதைக் குறிக்கின்றன என்பதை ஆராயலாம். இவை முறையேரிக், யஜுர், சாம வேதங்களைக்குறிக்காது என்று நச்சினார்க்கினியரும், இவை தமிழில் எழுதப்பட்ட வேதங்கள் என கா. சு. பிள்ளை போன்ற பிராமண வடமொழி எதிர்ப்பாளர்களும் கூறியுள்ளனர்.

4. 1. முதலாவதாக, **பவிழியம்** என்ற சொல்லைப் பார்ப்போம். நாம் ஏற்கனவே விவாதித்த தரும சூத்திரங் களில் ஆபஸ்தம்ப தரும சூத்திரம் முக்கியமானது. அந்நூல் குறித்து S.C. பானர்ஜி இவ்வாறு குறிப்பிடுகிறார்.[7] 'அகச்சான்றுகளைப் பொருத்த மட்டில் எல்லா தரும சூத்திரங்களும் பிராமணங்களுக்குப் பிற்பட்ட நூல்கள் எவற்றையும் தமக்கு முதல் நூலாகக் கொள்ளவில்லை. இதற்கு ஒரு விதிவிலக்கு ஆபஸ்தம்ப சூத்திரம் ஆகும். இந்நூல் **'பவிஷ்ய புராணத்தைத்'** தனது முதல்நூலாகக் கொண்டிருக்கிறது.' என்று அவர் கூறுகிறார்.

இந்த ஆபஸ்தம்ப சூத்திரத்தைப் பற்றி அவர்மேலும் இவ்வாறு எழுதுகிறார்.[8] இந்த தரும சூத்திரம் தனிப் பட்ட ஒருவரால் எழுதப்பட்டதா அல்லது ஒரு குறிப் பிட்ட பிரிவினரால் கூட்டாக எழுதப்பட்டதா எனக் கூறுவது கடின மாகும். தென்னாட்டில் இன்றும் 'ஆபஸ் தம்பியர்கள், என்ற பெயரில் ஒரு பிராமண வகுப்பினர் இருப்பது இரண்டாவது கருத்தை உறுதிப்படுத்தும். இச்சூத்திர நூல் யஜுர் வேதத்தைச் சார்ந்தவர்களால் எழுதப்பட்டது.

முதலாவதாக ஆபஸ்தம்பியர்கள் இந்த வேதத்தைத் தான் பின்பற்றுகிறார்கள். இரண்டாவதாக இந்நூலில்

அடிக்கடி 'வாஜசனீய பிராமணம்' மேற்கோள் காட்டப் படுகிறது. இவை எல்லாம் இந்நூல் யஜுர் வேதத்தைப் பின்பற்றுவோரால் எழுதப்பட்டது என்பதைக் காட்டு கிறது

ஆபஸ்தம்பிய வகுப்பு பிராமணர்கள் தென்னிந்தியா வைத் தவிர வேறெங்கும் காணப்பட வில்லை என்ற உண்மை இந்நூல் தென்னாட்டில் தான் எழுந்தது என்ற கருத்தை உறுதிப்படுத்துகிறது. வடஇந்தியாவில்உள்ள ஒரு குறிப்பிட்ட பழக்கத்தைப் பற்றிக் குறிப்பிடும் போது **'விதேய விருத்தி'** என்று ஓரிடத்தில் இந்நூலில் குறிப்பிடப் படுவதால் இது தென்னாட்டில் எழுந்தது என்ற கருத்து மேலும் உறுதிப் படுகிறது.'

இதிலிருந்து நாம் பெறுவதென்ன?

'புவிழியம் என்று செப்பேடு குறிப்பிட்ட சொல் புவிஷ்ய புராணத்தில் கூறப்பட்டுள்ள கருத்தைஅடிப்படை யாகக் கொண்டு தென்னாட்டில் எழுதப்பட்ட ஆபஸ் தம்ப சூத்திரத்தையே குறிக்கும். அது தென்னாட்டில் எழுதப்பட்டதால் இங்கு பிரபலமாக வழங்கி வந்தது என்பது புலனாகிறது. நாம் ஏற்கனவே குறிப்பிட்ட முதலாம் ராஜேந்திரன் கல்வெட்டில் வாஜசனிய சூத்திரம் பயிலப்பட்டதாகக் கூறப்படுவதைக் காண்க.

4. 2. இனி, **தைத்திரியம்** எனச் செப்பேடு குறிக்கும். சொல் பற்றிப் பார்ப்போம். இது யஜுர் வேதத்தின் பிற்சேர்க்கையாக எழுதப்பட்ட தைத்திரீய பிராமணத்தை யும் அதனடியில் தோன்றிய வைகானச தரும சூத்திரத்தை யும் குறிக்கும் என அட்டவணை II காட்டும். இச்சூத்திரம் கிருஷ்ண யஜுர் வேதத்தைச் சார்ந்தது என S. C. பானர்ஜி[9] கூறுகிறார். எனவே இச்சொல் தைத்திரிய பிராமணத்தின் அடிப்படையில் எழுதப்

பட்ட வைகானச தரும சூத்திரத்தையே குறிக்கிறது என்பதே உண்மையாகும்.

4. 3. மூன்றாவதாக '**தலவாகாரம்**' என்ற சொல்லை ஆராய்வோம். இது குறித்து S. C. பானர்ஜி[10] பின்வருமாறு எழுதுகிறார்.

'தரும சூத்திரங்களில் ஶ்ராத்தம் எனப்படும் நீத்தார் கடன் செய்யும் போது அதில் கலந்து கொள்ள ஒன்பது வகைத் தகுதிகள் கூற 'பட்டுள்ளன. அதில் ஆறாவதாக 'ஜ்யேஷ்ட சாமம்' என்று அழைக்கப்படும் மந்திரங்களை ஓதுவோர் எனக் கூறப்பட்டுள்ளது... இந்த ஜயேஷ்ட சாமம் ஓதுவோர் என்பவர் யார் என்ற கேள்விக்கு விடையை ஹரதத்தர் என்ற உரைகாரர் 'ஜ்யேஷ்ட சாமம் **தலவாகாரிணம்** பிரசித்தம் உதுத்யம்' என்று கூறுகிறார்.' என பானர்ஜி குறிப்பிடுகிறார். (இதில் 'தலவாகாரிணம்': என்று குறிப்பிடப் படுவதைக் காண்க). இதன் பொருள் ஜ்யேஷ்ட சாமம் ஓதுவது 'தலவாகாரர்களிடையே பிரசித்தமாக இருந்தது என்பதே யாகும். எனவே தலவாகாரம் என்ற சொல் சாம வேதத்தை அடிப்படையாகக் கொண்டு எழுந்த கௌதம தரும சூத்திரத்தைக் குறிக்கும் என்பது புலனாகிறது.

4.4. கடைசியாக, பார்த்திவ சேகரபுரச் செப்பேட்டில் பொது வாக'சரணத்தார்' என்று குறிப்பிடப் படும் சொல்லுக்குரிய பொருளைப் பார்க்கலாம். இதற்கும் S. C. பானர்ஜி அவர்களையே நாம் உதவி கேட்க வேண்டி உள்ளது. ஏனெனில் நமது அறிஞர்கள் யாரும் இது குறித்து ஆராய்ந்ததாகத் தெரியவில்லை.

தரும சூத்திரங்கள், தரும சாஸ்திரங்கள் எனப்படும் மனுஸ்ம்ருதி போன்றவற்றைக் காட்டிலும் காலத்தால் முந்தியவை என்ற கருத்தைப் பற்றி விவாதிக்கும் போது அவர் பின்வருமாறு எழுதுகிறார்[11]

'இந்தியாவின் மிகப்பழைய சமூக சட்டம் என்ற அளவில் தரும சூத்திரங்களை ஆராய்வது இந்தியாவில் நெடுங்காலமாகவே வழக்கில் இல்லாது போயிற்று. தென்னாட்டில் தவிர தருமசூத்திரங்கள் வேறு பகுதிகளில் ஆராயப்படவில்லை. அங்கும் கூட தத்தம் தரும சூத்திரங்களுடைய **சரணங்களை** ஆராய்வதோடு அந்தப் பயிற்சி முடிந்து விடுகிறது' என அவர் கூறுகிறார்.

எனவே 'சரணத்தார்' என்று பார்த்திவசேகரபுரம் செப்பேடு குறிப்பிடுவது, தருமசூத்திரங்களின் குறிப்பிட்ட பகுதியைப் பின்பற்றுவோர் எனவே பொருள் படுகிறது.

5. 0. முடிவுரை. மேலே நாம் விவாதித்த பல்வேறு விவரங்களிலிருந்து பின்வரும் முடிவுகளுக்கு வரலாம்:

(i) கல்வெட்டுக்களிலும் செப்பேடுகளிலும் குறிக்கப் பெறும் பவுடியம் தைத்திரீயம், தலவகாரம் ஆகியவை தரும சூத்திரங்களையே குறிக்கின்றன. இவற்றை ரிக், யஜுர், சாம வேதங்கள் எனக் கொள்வது தவறாகும். இந்நூல்கள் வருணாசிர தரும முறையை நியாயப் படுத்தும் காலத்தில் எழுந்த சமூக சட்ட நூல்கள். இவை காலத்தால் மனுஸ்ம்ருதிக்கு முந்தியவை.

(ii) தமிழ் மன்னர்கள்- அது சோழமன்னர்களாயினும் சரி ஆய்வேந்தன்டே காக்கருநந் தடக்கனாயினும் சரி இந்நூல்களின் பயிற்சிக்கு முக்கிய இடம் அளித்தனர். நிவந்தங்கள் அளித்து இவற்றின் பயிற்சியை ஊக்குவித்தனர். இப்பயிற்சி சாதி அமைப்பு முறையை நிலைப் படுத்தியதோடு உற்பத்தி உறவுகளைச் சமன் செய்து பொருளாதார நிலைத்தன்மையையும் அரசு முறையையும் நிலைப்படுத்த உதவியிருக்கின்றது. அதனாலேயே தமிழக மன்னர்கள் வருண சாதி அமைப்பு முறையை ஆதரிக்கும் இந்நூற் பயிற்சியை ஊக்குவித்தனர்.

iii எல்லாவற்றிற்கும் மேலாகத் தமிழில் நான்கு வேதங்கள், வடமொழி வேதங்களுக்கு முன்னரே இருந்தன வென்றும் அவை முறையே பவுடியம், தலவாகாரம் தைத்திரீயம் என்றும் கா. சு. பிள்ளை போன்ற தமிழ் வேத ஆர்வலர்களின் கூற்று ஆதாரமற்றது எனவும் நாம் துணியலாம்.

மேற்கோள்களும் சான்றுகளும்

1 கா. சுப்பிரமணியபிள்ளை- திருநான்மறை விளக்கம் செந்தமிழ்ச் செல்வி சிலம்பு- பக்கம் 113

2 'ஆராய்ச்சி' காலாண்டு இதழ்- மலர் 2- இதழ் 1. பக்கம் 73

3 பாண்டியர் செப்பேடு பத்து பக். அ 11 வரி 6

4 Frazer J G- The Golden Bough -abridged Edtion London 1949, 48—51 see also Childe V.G. what happened in History—P. 167.

5 S.C. Bannergi - Dharma Sutras - A study in their origin and Development - chapter III.

6 Report of 1912 part II para 65 C. fS. Gurumurthyr Educat in South India. [Ancient and Medieval Periods] P.P. 47-49,

7 S: C. Bannerji - Dharma Sutras - A study in their origin and Development - chapter III.

8 ibid ... chapter III
9 ibid ... dhapter III
10 ibid ... P.P 82-83
11 ibid ... chapter III

அட்டவணை I

ஸம்ஹிதை (ரிக், யஜுர், சாம, அதர்வண வேதங்கள்)

பிராமணங்கள் மற்றும் ஆரண்யகங்கள்

- உபநிடதங்கள்
  - பிரம்மசூத்திரம், கீதை
    - தரிசனங்கள்
- கல்பசூத்திரங்கள்
  - ஸ்ரெளத சூத்திாங்கள்
  - ஸ்மார்த்த சூத்திரங்கள்
    - க்ருஹ்ய சூத்திரங்கள்
    - தரும சூத்திரங்கள் ★

★ தரும சூத்திரங்கள்

1 ஆபஸ்தம்ப சூத்திரம்
2 கௌதம சூத்திரம்
3 பௌதாயன சூத்திாம்
4 வசிஷ்டதரும சூத்திரம்
5 வைகானச சூத்திாம்
6 ஆஸ்வலாயன சூத்திரம்
7 வாஜசனீய சூத்திரம்

அட்டவணை — II

வேத நூல்கள்

ஸம்ஹிதை	பிராமணம்	ஆரணியகம்	உபநிடதம்	தரும சூத்திரம்
ரிக் வேதம்	1 ஐத்ரேயம்	1 ஐத்ரேயம்	1 ஐத்ரேயம்	வசிஷ்ட தரும சூத்திரம்
	2 கௌஷிதகி	2 கௌஷிதகி	2 கௌஷிதகி	
சுக்ல யஜுர் வேதம்	சதபத பிராமணம்		1 பிரஹதாரணியகம் 2 ஈசாவாஸ்யம்	
கிருஷ்ண யஜுர் வேதம்	1 தைத்திரயம் 2 வாஜசனியம்	தைத்திரியம்	1 தைத்திரியம் 2 கதா 3 மைத்திரி 4 ஸ்வேதஸ்வர	1 ஆபஸ்தம்பம் 2 வைகானச ஸ்மார்தத சூத்திரம் 3 வாஜசனீயம்
சாமவேதம்	1 பஞ்சவிம்சம் 2 சதவிம்சம்		1 சாந்தோக்யம் 2 கேனம்	கௌதம தரும சூத்திரம்
அதர்வண வேதம்	1 கோபத பிராமணம்		1 பிரச்னம் 2 முண்டகம் 3 மாண்டுக்யம்	

குறிப்பு:

தேவி பிரசாத் சட்டோபாத்யாயாவைப் பின்பற்றி இவ்வட்டவணை தயாரிக்கப்பட்டுள்ளது.

3

முத்தூற்றுக் கூற்றம் - கள ஆய்வு

எஸ். ராமச்சந்திரன்

சங்க இலக்கியமான புறநானூற்றில், மாங்குடி கிழார் பாடிய பாடலொன்றில் (புறம். 24) கடற்கரை யோரத்திலிருந்த நல்லூர் என்ற ஊரைத் தலைமை யிடமாகக் கொண்டு மாவேள் எவ்வி என்ற வேளிர் குலச் சிற்றரசன் ஆட்சி செய்து வந்த செய்தி குறிப்பிடப்படு கிறது.

மாவேள் எவ்வியின் ஆட்சிப்பகுதிகளில் புனலம் புதவு, மிழலை, முத்தூறு ஆகிய ஊர்கள் அடங்கியிருந்த தாகவும் பாண்டிய மன்னன் நெடுஞ்செழியன் இப்பகுதி களை வென்றதாகவும் மாங்குடி கிழார் குறிப்பிடுகிறார்

வேளிர் என்போர் மூவேந்தர்களுக்குப் பெண்கொடுத்து மண உறவு கொள்ளும் மரபுடையோராதலால், மாவேள் எவ்வியும் பாண்டியன் நெடுஞ்செழியனுடன் மண உறவு கொண்டவனாக இருந்திருக்கக்கூடும். எவ்வியின் ஆட்சிக் குட்பட்ட மிழலை, முத்தூறு ஆகிய ஊர்களின் பெயர் களை அடிப்படையாகக் கொண்ட மிழலைக் கூற்றம், முத்தூற்றுக் கூற்றம் ஆகிய நாட்டுப்பிரிவுகள் கி. பி. 5ஆம் நூற்றாண்டிலிருந்து வழக்கிலிருந்தமை கல்வெட்டுகளால் புலனாகிறது. இத்தகைய நாட்டுப் பிரிவுகள், வேளாண்மை விரிவாக்கத்துடன் தொடர்புடையவை.

காடுகள் அழிக்கப்படுதல், புதிய நீர்ப்பாசன முறைகளும் திட்டங்களும் நடைமுறைப்படுத்தப்படுதல் ஆகியன தமிழ்ச்சமூகம் வீரயுகத்திலிருந்து நிலப்பிரபுத்துவத்தை நோக்கி நடத்திய அணிவகுப்பின் தொடக்ககால நிகழ்ச்சி நிரல்களாகும். தமிழக வரலாற்றில் மிகவும் பழமையான நாட்டுப் பிரிவுகளுள் முத்தூற்றுக் கூற்றமும் ஒன்றாக இருந்த தென்பது புகழ் பெற்ற பூலாங்குறிச்சிக் கல் வெட்டின் மூலம் புலனாகிறது.[1] கி. பி. 5 ஆம் நூற்றாண்டைச் சேர்ந்ததாகக் கருதப்படும் பூலாங்குறிச்சிக் கல்வெட்டில், முத்தூற்றுக் கூற்றத்து விளமர் என்ற ஊர் குறிப்பிடப்படுகிறது.

முத்தூறு என்ற ஊரினைத் தலைமையிடமாகக் கொண்ட கூற்றம் என்ற நாட்டுப்பிரிவு பற்றி முதன் முதலில் இக் கல்வெட்டில்தான் குறிப்பிடப்படுகிறது. எனினும், சங்ககாலத்திலேயே இவ்வூரில் நெல்வயல்கள் நிரம்ப இருந்தன எனவும், வேளாண்மையுடன் தொடர்புடையவர்களாகக் கருதப்படும் வேளிர்கள் இவ்வூரில் வசித்ததாகவும் மேற்குறிப்பிட்ட புறநானூறு தகவல் தருவதால், இரண்டாயிரம் ஆண்டுகளுக்கு முன்னரே இவ்வூர் நிலப்பிரபுத்துவத் தலைமையிடங்களுள் ஒன்றாக உருவெடுக்கத் தொடங்கிவிட்ட தெனத் தெளிவாகிறது.

'வயலில் பாய்கின்ற நீரில் நீந்தும் மீனைப் பிடித்துத் தின்னும் நாரை, வைக்கோல் போரில் சென்று ஒடுங்கும் சிறப்பையுடையதும், பொன் அணிகலன்கள் பூண்ட யானைகளை உடைய பழமையான வேளிர்களால் உயர் வெய்தியதும், குவியல், குவியலாக நெல்விளைவதுமாகிய முத்தூறு' (கழனிக்கயலார் நாரை போர்விற் சேக்கும் பொன்னணி யானைத்தொன் முதுர் வேளிர் குப்பை நெல்லின் முத்தூறு) என்று மாங்குடி கிழார் அழகாக வருணிக்கிறார். முத்தூற்றுக் கூற்றம் போன்றே மிழலை என்ற ஊரினைத்

தலைமையிடமாகக் கொண்ட மிழலைக் கூற்றமும் பழமை யான நாட்டுப் பிரிவேயாகும்.[2]

இவ்விரு கூற்றங்களும் இன்றைய புதுக்கோட்டை, பசும்பொன் மாவட்டங்களில் அடங்கியிருந்தன. மிழலைக் கூற்றத்துடன் அதலைக் கூற்றம் என்ற நாட்டுப் பிரிவும் சேர்ந்து கானாடு என்ற நாட்டுப் பிரிவு பிற்காலத்தில் உருவாக்கப் பட்டது என்றும், புதுக் கோட்டை மாவட்டத்தின் ஆலங்குடி வட்டமும் திருமெய்யம் வட்டத்தின் கிழக்குப் பகுதியும் சேர்ந்ததே கானாடு என்றும் கருதப்படுகிறது.[3]

முத்தூற்றுக்கூற்றம் என்பது புதுக்கோட்டைமாவட்டத் தின் அறந்தாங்கி வட்டமும் பசும்பொன் மாவட்டத்தின் திருவாடானை வட்டமும் சேர்ந்த பகுதி என்பது கல் வெட்டாய்வாளர்களின் கருத்தாகும்.[4] புதுக்கோட்டை மாவட்டத்திலுள்ள (ஆவுடையார் கோயிலுக்கருகிலுள்ள) திருப்புனவாசல், கி. பி. 11, 12 ஆம் நூற்றாண்டுகளில் முத்தூற்றுக் கூற்றத்திலடங்கிய ஓர் ஊராக இருந்தது என்பது அவ்வூர்க் கோயிலிலிருந்து படியெடுக்கப்பட்டுப் பதிப்பிக்கப்பட்ட கல்வெட்டுகளால் புலனாகின்றது. புற நானூற்றில் குறிப்பிடப்படும் புனலம் புதவு, திருப்புன வாசலாக இருக்கலாம்[5]. இவ்வூருக்கு அருகில், சோழ நாட்டுக்கும் பாண்டிய நாட்டுக்கும் எல்லையாக இருந்த தெனக் கருதப்படும் வெள்ளாறு ஓடுகிறது. அரசங்கரை என்ற இடத்தில் வெள்ளாறு ஐந்து கிளைகளாகப் பிரிந்து சற்றுத் தொலைவில் கடலில் கலக்கிறது. (இவ்வாற்றைப் பாம்பாறு என்றும் கூறுவதுண்டு.) ஆனால் பாம்பாறு அறந்தாங்கியருகே வெள்ளாற்றில் கலந்து விடுகிறது.

இதன் பின்னர் வெள்ளாற்றின் ஒரு கிளை மணமேல் குடியருகிலும் பிற கிளைகள் அரசங்கரையிலும் கடலில் கலக்கின்றன. புதவு என்ற சொல்லுக்குக் கதவு, வாயில்

எனப் பொருள் உண்டு. புனலம்புதவு என்பது ஆறு கடலில் புகும் வாயில் எனப் பொருள்படக் கூடும்.

முத்தூற்றுக் கூற்றம் என்பது எப் பகுதியிலிருந்தது என்று அறிஞர்கள் வரையறை செய்திருப்பினும், முத்தூற்றுக் கூற்றத்தின் தலைமையிடமாகத் திகழ்ந்த 'முத்தூறு' எங்குள்ளது எனக் கண்டறியும் முயற்சி இதுவரை மேற் கொள்ளப் படவில்லை எனவே இம் முயற்சியில் ஈடுபட, புதுக்கோட்டை மாவட்டம் மேலப் பனையூரைச் சேர்ந்த தமிழாசிரியர் கரு. இராசேந்திரன் அவர்களும், புதுக் கோட்டை மாவட்டம் கொத்த மங்கலத்தைச் சேர்ந்த ஆய்வு மாணவர் சந்திரபோசு அவர்களும், இக்கட்டுரையின் ஆசிரியரும் முடிவு செய்தனர். முத்தூற்றுக் கூற்றத்தில் அடங்கிய ஓர் ஊராகக் கல்வெட்டுகள் கூறும் திருப்புன வாசலிலிருந்து இம் முயற்சியைத் தொடங்கினர்.

திருப்புனவாசலுக்கு அருகில், இராமநாதபுரம் சேதுபதி மன்னர் வரலாற்றில் இடம் பெற்ற ஓரியூர் உள்ளது. ஓரியூருக்குச் சிறிது தொலைவில் முத்துக்குடா என்ற கடற்கரை யோரச் சிற்றூர் உள்ளது. இவ்வூரே முத்தூறாக இருக்கலாமோ என்ற ஐயத்தில் இவ்வூரும் சுற்றுப் புறங்களும் ஆய்வு செய்யப்பட்டன. முத்துக் குடாவில், கி. பி 11 - 12 ஆம் நூற்றாண்டைச் சேர்ந்தனவாகக் கருதத்தக்க பானை ஓடுகளும், வீடுகளுக்குக் கூரைவேயப் பயன்பட்ட சொருகு ஓடுகளும் (Flat tiles) சிதறிக் கிடக்கும் மேடுகள் சில கண்டறியப் பட்டன. ஆனால் சங்க காலத்தைச் சேர்ந்த தடயங்கள் எவையும் காணப்படவில்லை.

ஓரியூருக்கு அருகில், எஸ் பி. பட்டினம் எனச் சுருக்கி வழங்கப்படும் சுந்தர பாண்டியன் பட்டினம் உள்ளது. இவ்வூரில் மிகவும் இடிபாடான நிலையில் வழிபாடு இன்றி

ஒரு கோயில் காணப்பட்டது. காமாட்சி யம்மன் உடனுறை ஏகாம்பரேஸ்வரர் கோயில் எனக் குறிப்பிடப் படும் இக் கோயில், சிவகங்கை ஜமீன்தார் மேற்பார்வை யிலுள்ளது. இக் கோயிலில் சிதைந்த நிலையில் சில கல் வெட்டுகள் காணப்பட்டன. கி. பி 13 ஆம் நூற்றாண்டுக் குரிய எழுத்தமைதியுடன் காணப்படும் இக் கல்வெட்டுகள் பாண்டியர் ஆட்சிக் காலத்தைச் சேர்ந்தவை. இக் கல் வெட்டுகளின் மூலம், இவ்வூரும், ஊரிலுள்ள சிவன், திருமால் கோயில்களும் 'முத்தூற்றுக் கூற்றத்து சுத்த வல்லியான சுந்தர பாண்டிய புரத்து தசரத ராம ஈஸ்வர முடைய நாயனார்கோயில்' என்றும், 'தசரதராம விண்ண கராழ்வார் கோயில்' என்றும் வழங்கப்பட்டன எனப் படித்தறிய முடிந்தது. சுத்தவல்லி என்பது 'சித்த மௌலி' என்ற தொடரின் திரிபாகும். சித்தர் என அழைக்கப்பட்ட ஜைன தீர்த்தங்கரர் அல்லது கௌதம புத்தரின் உருவத்தை முடிமேல் தாங்கியவர்களை இத்தொடர் குறிக்கும். கி. பி. 12, 13ஆம் நூற்றாண்டுகளில், தமிழகக் கடற்கரைப் பட்டினங்களுக்கும் இலங்கைக்குமிடையே நிலவிய அரசியல் மற்றும் வணிகத் தொடர்புகளின் காரணமாக புத்தசமயம் இப் பகுதிகளில் பரவியிருந்த தென்பது வரலாற்று உண்மையாகும்.

முத்தூற்றுக் கூற்றமும் இக் கூற்றத்தை அடுத்திருந்த மிழலைக் கூற்றமும் பாண்டியர் ஆட்சிக் காலத்தில் சேர (கேரள) நாட்டுடனும் இலங்கையுடனும் தொடர் புடையனவாக இருந்தன என்பது இக் கல்வெட்டுகளில் காணப்படும் வேறு குறிப்புகளாலும் தெளிவாகிறது.

'மலை மண்டலத்துக்காந்தளூரான எறி வீர பட்டினத்து ராமன் திருவிக்ரமனான தேவேந்திர வல்லபப் பதினெண் பூமிச் சமயச் சக்கரவர்த்திகள்' என்பவர் இக் கோயிலின் நிர்வாகத்துடன் தொடர்புடையவராக இருந்தார் என்பது ஒரு குறிப்பாகும். தற்போது இச் சுற்று வட்டாரத்

திலுள்ள பூவனூர் எனும் ஊர், அப்போது; மிழலைக் கூற்றத்து நடுவிற் கூற்றுப் பூவனூரான தென்னவன் கிராமணிச் சதுர்வேதி மங்கலம்' என வழங்கப்பட்டதென்பது மற்றொரு குறிப்பாகும். காமணி என்பது கிராமணி என்ற சொல்லின் சிங்களத்திரிபாகும். 'தென்னவன் காமணி' என்பது பாண்டியர்களுக்கும் இலங்கையர்க்குமிடையே நிலவிய மண உறவுகளால் வழக்கிற்கு வந்த ஒரு பட்டமாக இருக்கலாம். இத்தொடர் பாண்டிய மன்னனையோ, அரச குலத்தவன் ஒருவனையோ குறித்திருக்கக் கூடும்[6]. சிங்கள புத்த மதத் தொடர்பு எஸ். பி. பட்டினத்தில் இருந்துள்ளது என்பதற்கு அடையாளமாக இக் கோயிலினுள், நின்ற நிலையில் காணப்படும் அழகிய புத்தர் சிற்பம் ஒன்று உள்ளது. இச்சிற்பம் கி. பி. 12 ஆம் நூற்றாண்டைச் சேர்ந்ததாகக் கருதத்தக்கது. இவ்வூரில் புத்தமதம் முற்றிலும் அழிந்த பின்னர், இச்சிற்பம் இக் கோயிலினுள் கொண்டு வந்து வைக்கப் பட்டிருக்க வேண்டும்.

முத்தூற்றுக் கூற்றத் தலைநகரினைக் கண்டு பிடிக்கும் முயற்சியில் மேலும் முனைப்புடன் ஈடுபடத் தீர்மானித்து, இப்பகுதியிலுள்ள பொதுமக்களிடம் விசாரிக்கத் தொடங்கியதில், கடற்கரைப் பகுதியிலிருந்து விலகி, உள் நாட்டில் மித்திரா வயல் என்ற ஊர் இருப்பது பற்றிய செய்தி கிடைத்தது. முத்தூறார் வயல் என்ற பெயர்தான் மித்திரா வயல் எனத் திரிபடைந்ததோ என்ற ஐயம் ஏற்பட்டதால், இவ்வூருக்குச் சென்று கள ஆய்வு மேற்கொள்ள முடிவு செய்யப்பட்டது.

மித்திரா வயலில், கி. பி. 18 ஆம் நூற்றாண்டின் பிற்பகுதியில், மருது சகோதரர்கள் வெட்டுவித்த ஊருணி ஒன்று உள்ளது. இந்த ஊருணியின் கரையில் உள்ள மேடான பகுதிகளில் கருப்பு - சிவப்புப் பானை ஓடுகள் (black and red ware pottery pieces) சிதறிக்

கிடக்கின்றன. எனவே இவ்வூர் சங்க காலக் குடியிருப்பே எனத் தெளிவாயிற்று. இவ்வூருக்கு அருகில், கருவேலங் காடு எனப்படும் காட்டுப் பகுதியில், கண்மாய்க்கரையில், இடிபாடான சிவன் கோயில் ஒன்று காட்சியளிக்கிறது. இக் கோயிலின் நந்தி மண்டபத் தூண்களில் மாறவர்மன் சுந்தர பாண்டியனின் 21 ஆம் ஆட்சியாண்டுக் கல் வெட்டு (கி. பி. 13 ஆம் நூற்றாண்டுக்குரிய எழுத்தமைதி யுடன்) பொறிக்கப்பட்டுள்ளது. அக் கல்வெட்டினைப் படித்துப் பார்த்ததில் இக் கோயில், 'பெரும்பூர் நாட்டு அண்டக்குடி ஆதி நாதீஸ்வரமுடைய நாயனார் கோயில்' என வழங்கப் பட்டதாக அறிய முடிந்தது. எனவே மித்திராவயல் எனத் தற்போது அழைக்கப்படும் இவ்வூர் அக்காலத்தில் முத்தூற்றுக் கூற்றத்தைச் சேர்ந்ததாகக் கருதப்படவில்லை எனத் தெரிய வந்தது.

மித்திரா வயலிலிருந்து சற்றொப்ப 10 கி. மீ. தொலைவில் தேர் போகி நாடு என்ற ஊர் உள்ளது என்றும், அவ்வூருக்குப் பேருந்தில் சென்று, அங்கிருந்து சில கண்மாய்களின் கரை வழியே நடந்து சென்றால் சிறுவாச்சி என வழங்கப்படும் ஊரினை அடையலாம் என்றும், சிறு வாச்சியினை 'முத்துநாடு சிறுவாச்சி' எனவும் குறிப்பிடுவதுண்டெனவும் மித்திரா வயலைச் சேர்ந்த சில பெரியவர்கள் தெரிவித்தனர். மேலும், அவ்வூர் பசும் பொன் மாவட்டம் தேவ கோட்டை வட்டத்தைச் சேர்ந்தது என்றும் தெரிவித்தனர்.

தேர் போகி நாட்டை அடைந்து, தொடர்ந்து சில கண்மாய்களைத் தாண்டிச் சென்றபோது, கள்ளிக்குடி என்ற சிற்றூரில், இடிபாடான நிலையில் முட்புதர்களுக்கு இடையே ஒரு கற்கோயில் காணப்பட்டது. இக் கோயிற் சுவரில் கி. பி. 14 ஆம் நூற்றாண்டுக்குரிய எழுத்தமைதி யுடன் பராக்கிரம பாண்டியனின் கல்வெட்டு பொறிக்கப் பட்டுள்ளது. இக் கல்வெட்டில் 'முத்தூற்று நாட்டுக்

கள்ளிக்குடி' என்ற தொடரினைப் படித்தவுடன், முத்தூற்றுக் கூற்றத்துத் தலைநகர் அண்மையில்தான் உள்ளது என்பது உறுதியாயிற்று. முத்தூற்று நாடு என்பதே முத்து நாடு எனத் தற்போது வழங்கப்படுகிறது என்ற உண்மை தெளிவாயிற்று.

முத்து நாடு சிறுவாச்சி ஊரையடைந்து, ஊரிலுள்ள காளி கோயிலை அணுகி, அக் கோயிலின் குருக்கள் திரு. முத்துசாமி அவர்களைப் பற்றி விசாரித்தறியப்பட்டது.

திரு. முத்துசாமி அவர்களுடன் தொடர்பு கொண்டு அவருடைய உதவியுடன், கோயில் உட்பட ஊரின் வரலாற்றுச்சிறப்புமிக்க இடங்கள் பார்வையிடப்பட்டன. கோயிலிலுள்ள காளியின் பெயர், முத்து நாயகி அம்மன் எனத் தற்போது வழங்கப்படுகிறது. கோயிலின் மூலத் தானத்திலுள்ள காளியின் சிற்பம் கி. பி. 10 - 11 ஆம் நூற்றாண்டைச் சேர்ந்ததாகக் கருதற்குரியது. கோயிற் சுவரில் காணப்படும் பாண்டியர் காலக் கல்வெட்டு, கி.பி. 13 ஆம் நூற்றாண்டுக்குரிய எழுத்தமைதியுடன் பொறிக்கப்பட்டுள்ளது. இக் கல்வெட்டு, 'முத்தூற்...' என்ற குறிப்பினைத் தொடர்ந்து வரும் நான்கு வரிகள் பிற்காலத்தில் அழிந்து சிதைந்துள்ளன.

முத்து நாடு சிறுவாச்சியில் முத்துத்திடல், முத்துக் கண்மாய் முதலான இடங்கள் உள்ளன. முத்துநாட்டில் 42 சிற்றூர்கள் அடங்கியிருந்ததாகவும், சென்ற நூற்றாண்டைச் சேர்ந்த வருவாய்த்துறை ஆவணங்களில் முத்துக்கண்மாய் என்பது முத்தூற்றுக் கண்மாய் எனக் குறிப்பிடப்பட்டுள்ளதுஎன்றும் முத்துசாமிக்குருக்கள் தெரிவித்தார். மேலும் தமது தந்தையார் பெயர் முத்தானைக் குருக்கள் என்றும், தமது குடும்பத்தில் முத்து என்ற பெயர் தவறாமல் இடம்பெறும் என்றும் குறிப்பிட்டார். அவரது உதவியுடன் முத்துத்திடல் பகுதியில் ஆய்வு மேற்

கொண்டபோது, ஏராளமான அளவில் கருப்பு சிவப்புப் பானை ஓடுகளும், பிற சங்ககாலப் பானை ஓடுகளும் கண்டறியப்பட்டன.

இப்பகுதி வறட்சியான பகுதியே ஆயினும் கண்மாய்ப் பாசனத்தால் வளமாக நெல் விளைகிறது. சற்றொப்ப 20 ஆண்டுகளுக்கு முன்னர் வரை, இப்பகுதியைச் சேர்ந்த 'சித்தடியான்' என்ற நெல் வகை மிகவும் சிறந்ததாகக் கருதப்பட்டது. முத்துநாடு சிறுவாச்சியை அடுத்து நெப்பி வயல் என்று வழங்கப்படும் ஊர் ஒன்று உள்ளது. 'நெற்பொலி வயல்' என்பதே இதன் சரியான பெயர் போலும். 'குப்பை நெல்லின் முத்தூறு' எனப் புறநானூறு வருணிப்பது, உண்மைக்குப்புறம்பான வருணனையில்லை.

முத்தூறு என்ற சொல், முத்துப் போன்ற நீர் ஊறும் இடம் எனப் பொருள்படக்கூடும். நாற்று என்ற சொல் நாறு எனப் பெரிய புராணத்தில்பயன்படுத்தபட்டுள்ளது.[7] மூட்டை என்ற சொல் மூடை என வழங்குகிறது. அது போல முத்தூற்று என்பதே முத்தூறு என ஆயிற்றுப் போலும். இப்பகுதியிலுள்ள கண்மாய்கள், இரண்டாயிரம் ஆண்டுக் காலப் பழமையுடையனவாக இருக்கக்கூடும். கி பி. 9 ஆம் நூற்றாண்டில் இவ்வூரி லிருந்து வணிகரும் வேளாளரும் கேரள மாநிலம் திருவல்ல வாழ் (திருவல்லாய்)ப் பகுதியில் குடியேறினர் எனத் தோன்றுகிறது. திருவல்லாய்ச் சாசனங்களில் முத்தூற்று மூலை, முத்தூறு போன்ற பெயர்கள் காணப் படுகின்றன.[8] இன்றும் அப்பகுதியைச் சேர்ந்த சிலரின் குடும்பப் பெயர் (surname) முத்தூற்று என்றே உள்ளது.[9] இத்தகைய குடிப் பெயர்வு பற்றியும் விரிவாக, ஆழமாக ஆய்வு மேற்கொள்ளப்பட வேண்டியது அவசியம். சற்றொப்ப இரண்டாயிரம் ஆண்டுக் காலமாக ஓர் ஊர், வரலாற்றில் எவ்வாறெல்லாம் ஆதிக்கம் செலுத்தியிருக் கிறது என்பதை அத்தகைய ஆய்வு தெளிவாக விளக்கும்.[10]

அடிக் குறிப்புகள் :

1 பூலாங்குறிச்சிக் கல்வெட்டு -ஒய். சுப்பராயலு, ராகவ வாரியார்— 'ஆவணம்' -இதழ். தொல்லியல் கழக வெளியீடு.

2 Historical Sketches of Ancient Deccan, by k. v. Subrahmanya Aiyer. Vol. I. p. 116-120.
Annual Report on Ep. 1899 para. 50. S.I.I. Vol. III P.197.

3 General history of Pudukottai State by S. Radha Krishna Iyar, p.58. (Published: 1916)

4 சிலப்பதிகாரம், காடுகாண் காதையில் வரும் 'குமரிக் கோடும் கொடுங்கடல் கொள்ள' என்ற வரிக்கு விசேட வுரையில் சோழ நாட்டுக்கும் எல்லைப் பகுதியில் முத்தூற்றுக் கூற்றம் அமைந்திருந்ததாகக் குறிப்பிடப் பட்டுள்ளது. அண்மையில் வெளிவந்துள்ள 'பாண்டி மண்டலத்தில் வாணாதிராயர்' என்ற நூலில் (ப.45) இதன் நூலாசிரியர் திரு. வெ. வேதாசலம், முத்தூற்றுக் கூற்றத்தின் இருப்பிடத்தை வரையறுத்துக் கூறியுள்ளார். (பதிப்பு: தொல்லியல் தொழில் நுட்பப் பணியாளர் பண்பாட்டுக் கழகம், மதுரை.)

5 திருப்புனவாசல் கோயில் தொடர்பான தேவாரப் பாடல்களும், அக்கோயிற் கல்வெட்டுகளும் ஊரின் பெயரைத் திருப்புனல் வாயில் என்றே குறிப்பிடுகின்றன. திருப்புன வாயில் எனக் குறிப்பிடவில்லை. புனம் என்ற சொல் புன்செய் நிலத்தைக் குறிக்கும். தேவார காலத்திலேயே (கி.பி. 7 ஆம் நூற்றாண்டு) வெள்ளாறும் கடற்கரையும் இவ்வூரை விட்டுச் சற்று விலகிச் சென்றிருக்கலாம். இது மேலும் ஆய்வுக் குரியது.

திருமுறை Annual Report on Epigraphy *1902. 412, 413, 414.*

5 'தென்னவன் சிகாமணி' என்ற தொடரில் 'சி' எழுத்து கல்வெட்டு பொறிக்கும்போது விடுபட்டிருக்கவும் கூடும், ஆனால், மிழலைக் கூற்றத்துக் கருவூர்ப் பொன்பற்றி புத்தமித்திரனார் (வீரசோழிய ஆசிரியர்) போன்றோர் அப்பகுதியின் பௌத்த சமயத் தொடர்புக்குச் சான்றாகத் திகழ்கின்றனர். எனவே காமணி என்றே கொள்ளலாம்.

7 பெரிய புராணம், திருநாட்டுச் சிறப்பு. பா. *12.* (திருமலைசசருக்கம்)

8 Travancore rchaeological Series T.A.GopinathaRow Vol.II.p.*163*-(தமிழ்ச்சாசனம்)

9 நேரில் விசாரித்தறியப்பட்டது.

10 திருப்புனவாசல் தவிர, இக்கட்டுரையில் குறிப்பிடப் பட்டுள்ள கோயில்கள் தொல்லியல் நிபுணர்களால் அறியப்படாதவை.

4

நாகராஜாவும் நாகரம்மனும்

எஸ் ராமச்சந்திரன்

கன்னியாகுமாரி மாவட்டத்தின் தலைநகரான கோட்டாறு, தற்போது நாகர்கோவில் என வழங்கப் படுகிறது.

நாகர் கோவில் நகருக்கு இப் பெயர் வரக் காரணமாய் அமைந்துள்ள நாகர் கோவிலில் இரண்டு பிரதானமான சன்னிதிகள் உள்ளன. அவற்றுள் ஓலைக் கூரையிலமைந் திருக்கும் சன்னிதியில் நாகக் கற்சிலை உள்ளது. மற்றொரு சன்னிதி, கருங்கற்களால், விமான வடிவில் அமைக்கப் பட்டுள்ள நாகராஜா சன்னிதியாகும். இச் சன்னிதியில், தலைக்கு மேல் ஐந்தலை நாகப்படத்துடன் கூடிய ஆண் தெய்வத்தின் சிற்பம், இரு தேவியாரின் சிற்பங்களுடன் காணப்படுகிறது.

இத் தெய்வத்தைத் தற்போது அனந்த கிருஷ்ணன் என வழங்குகின்றனர். அதாவது அனந்தன் எனப் புராணங் களில் குறிப்பிடப்படும் ஆதிசேடனின் பாம்புப் பட நிழலில் நின்றருளும் கிருஷ்ணன் என்ற பொருளில் வழங்குகின்றனர்.

ஆனால் இச் சன்னிதிக்குரிய துவஜஸ்தம்ப(கொடிக்கம்ப) பீடத்தில் ஆதிசேடனின் வாகனமான ஆமை சித்திரிக்கப்

பட்டுள்ளதால் இத் தெய்வம் அனந்தன் அல்லது ஆதிசேடனே எனத் தெரிகிறது.[1] நாகராஜா என்றபெயரும் ஆதிசேடனையோ, ஆதிசேடன் அம்சமாகிய பல தேவனையோதான் குறிக்கும்: கிருஷ்ணனைக் குறிக்காது.

கி. பி. 16 ஆம் நூற்றாண்டின் தொடக்கத்தைச் சேர்ந்த திருவிதாங்கூர் மன்னர்களின் கல்வெட்டுகள், தனிக் கற்பலகைகளில் பொறிக்கப்பட்டு இக் கோயிலில் நிறுத்தப்பட்டுள்ளன. நாகராஜா சன்னிதியும் இக் காலத்திற்குப் பின்னர்தான் கருங்கற்களால் எழுப்பப் பட்டிருக்க வேண்டும் என்பது இதனால் தெளிவாகிறது.

இக் கல்வெட்டுகளில் காணப்படும் ஒரு குறிப்பு நமது கவனத்தை ஈர்க்கிறது. கி. பி. 1505, 1516 ஆம் ஆண்டுகளுக்குக்குரிய இரு கல்வெட்களில், நாகர், நாகராஜா ஆகிய இரு தெய்வங்களுக்கும் வழங்கப்பட வேண்டிய அமுதுபடி (நிவேதனம்) பற்றிய விவரங்கள் கூறப் பட்டுள்ளன. காலைச் சந்தி, உச்சச்சந்தி, இராக்காலம் ஆகிய மூன்று பூசைகளிலும் சேர்த்து மொத்தம் பதினாறு நாழி அரிசிச் சோறு இரு தெய்வங்களுக்கும் நிவேதனம் செய்யப்படுகிறது. அதாவது சரிசமமாக எட்டு நாழி அரிசி நாகர்க்கும் எட்டு நாழி அரிசிநாகராஜாவுக்கும் நிவேதனம் செய்யப்படுகிறது.

ஆனால் இந்தப் பதினாறு நாழி அரிசியினை இரு தெய்வங்களுக்கும் பங்கிட்டுப் படைப்பதில் நேர வேறுபாடு காணப்படுகிறது.

நாகராஜாவுக்குரிய இரவு நேர அமுதுபடியாகிய இரு நாழி அரிசியும், உச்சிக் கால அமுதபடியாகிய நானாழி அரிசியுடன் சேர்த்து அத் தெய்வத்துக்கு உச்சிக்காலத்திலேயே படைக்கப்பட்டுவிடுகிறது. நாகர்க்கோ, உச்சிக் கால அமுதுபடியாகிய நானாழி அரிசி உச்சிக் காலத்திலும்

இரவுக் கால அமுதுப்படியாகிய இரு நாழி அரிசி இரவுக் காலத்திலும் தனித்தனியாகப் படைக்கப்படுகிறது. நாகராஜவுக்கு மட்டும் இரவில் உணவு படைக்காமல் பகலிலேயே இரவுக்கால உணவையும் சேர்த்துப் படைத்து வந்த காரணம்தான் என்ன?

நாகராஜா என்று கல்வெட்டுகளில் குறிப்பிடப்படும் தெய்வத்தை வழிபட்டவர்கள் சமணசமயத்தவராவர். இத் தெய்வத்தின் சிலை கடுசர்க்கரை அல்லது நவபாஷாணத் தால் ஆனதென்பதால் இச் சிலைக்கு எந்நேரமும் கவசம் அணிவிக்கப்படுவதாலும் அபிஷேகம் போன்றவை நடை பெறுவதில்லையாதலாலும் இச் சிற்பத்தினை முழுமை யாகப் பார்த்தவர்கள் குறைவே.

ஆடையற்ற நிர்வாண நிலையில் சித்திரிக்கப்பட்டுள்ள இத் தெய்வம் கிரீட மகுடத்துடனும் தலைக்குமேல் ஐந்தலை நாகப் படத்துடனும் மனித உருவிலும் காட்சியளிக்கிறது. அபய ஹஸ்தங்களுடன், அரை ஞாண் மட்டுமே பூண்டுள்ளதுஇவ்வுருவம்.இது ஓர்அபூர்வ மான கலைப்படைப்பாகும். நாகராஜனை சமண தீர்த் தங்கரர் பார்சுவநாதரின் யக்ஷனாகச் சமண நூல்கள் குறிப்பிடுகின்றன.

ஆயினும் நாகராஜன், தனது தலைவரான பார்சுவநா தரைப் போலத் திகம்பர நிலையில் காட்சியளித்ததாகச் சமண நூல்கள் குறிப்பிடவில்லை. எப்படியிருப்பினும், சமண மரபுப்படி திகம்பர கோலத்தில் காணப்படும் இத் தெய்வம், சமண மரபுகளில் ஒன்றான, 'ராத்ரிபோஜன விரமணம்' எனப்படும் இரவில் உண்ணாமை விரதத்தை யும் கடைப்பிடித்தல் வேண்டுமல்லவா?[3]

எனவே தான், நாகராஜா இரவு உணவையும் உச்சிப் பொழுதிலேயே உண்டு விடுவதாகக் கருதி, இரவு நேர

அமுதுபடி(நிவேதன) பங்கினையும் உச்சிக் காலத்திலேயே சேர்த்துப் படைத்துள்ளனர்.

கி.பி. 1517 ஆம் ஆண்டில் ஆட்சிக்கு வந்த பூதல வீர உதய மார்த்தாண்டவர்மன், இக்கோயிற்பூசைமுறைகளில் மாற்றங்களை அறிமுகப்படுத்துகிறான். நாகராஜாவுக்கும் இரவுக்கால பூசை நடத்தச் செய்தது இவன் அறிமுகப் படுத்திய மாற்றமே[4]. இதன் பின்னர் நாகராஜாவை வைணவர்கள் பலதேவனின் வடிவமாக, 'நாகர் திருவனந் தாழ்வார்' என்ற பெயரில் போற்றி வழிபடத் தொடங்கு கின்றனர். கி.பி. 1589 ஆம் ஆண்டில் கருங்குள வள நாட்டுக் கும்பி குளத்துத் திருக்குருகைப் பெருமாள் என்பவர், நாகராஜா சன்னிதியைக் கருங்கல்லால் எழுப்பு வதற்குக் காரண கர்த்தாவாக இருந்துள்ளார். நாகராஜா சன்னிதியின் வடபுறச் சுவரில் பொறிக்கப்பட்டுள்ள ஒரு கல்வெட்டின் மூலம் இதனை நாம் உணர முடிகிறது.[5]

நெல்லை மாவட்டம் இராதாபுரம் வட்டத்தில், கோட்டைக் கருங்குளம் என்ற ஊருக்கருகில் கும்பிகுளம் என்ற ஊர் உள்ளது. இவ்வூரின் தெற்கே, குறவன் குளம் என வழங்கப்படும் குளத்தின்படுகையில் ஒரு கல்வெட்டுத் தூண் நிறுத்தப்பட்டுள்ளது.[6] இக்கல்வெட்டு, கி.பி. 1595 ஆம் ஆண்டைச் சேர்ந்தது. 'கும்பி குளம் தம்பிரான் தோழன் திருகுருக்கைப் பெருமாள்' கற்பித்த பெருவழி தர்மத்தைப்பற்றி இக்கல்வெட்டு குறிப்பிடுகிறது.அதாவது நாகர்கோவில் திருச்செந்தூர் முதலிய திருத்தலங்கட்கு யாத்திரை மேற்கொள்வோர், (அரிதேசி, பரதேசிகள்) வழியில் தர்மக் கஞ்சியருந்தித் தமது களைப்பை நீக்கிக் கொள்வதற்காக இந்த ஏற்பாடு செய்யப்பட்டது. இக் கல்வெட்டுத் தூணில் ஆமை, மயில் ஆகிய உருவங்கள் பொறிக்கப்பட்டுள்ளன. மயில் திருச்செந்தூர் முருகனின் வாகனம் என்பதாலும், ஆமை நாகர்கோவில் நாகராஜா வின் வாகனம் என்பதாலும் இவ்விரு உருவங்களும் இக்

கல்வெட்டில் பொறிக்கப்பட்டுள்ளன எனலாம். மேலும் திருக்குருகைப் பெருமாளின் முழுப்பெயர் 'தம்பிரான் தோழன் திருக்குருகைப் பெருமாள்' எனக் குறிப்பிடப் படுவதால், சைவ வைணவப் பாகுபாடு கருதாத வைதிக மரபினைப் பின்பற்றியவர் இவர் எனத் தெரிகிறது. இக் கருத்தினை அடிப்படையாகக் கொண்டு நாம் சிந்தித்தால் நாகராஜாவிற்கு இக்கால கட்டத்தில் வைதிக சமய அங்கீ காரம் முழுமையாகக் கிடைத்து விட்டது என்பதைப் புரிந்து கொள்ளலாம். நித்திய நைமித்திக வழிபாடு களிலும், திருத்தலப் பயணம் மேற்கொள்வோரின் காம்ய வழிபாடுகளிலும் வைதிகச் சாயல் வேரூன்றத் தொடங்கி விட்டது என்பதனை நாம் உணர முடிகிறது.

கி.பி. 1643 ஆம் ஆண்டில் நாகராஜர் சன்னிதி, 'கிகிட்டிணன் கோயில்' என்றே கருதப்பட்டது என்றும் ஒரு கல்வெட்டால் நாம் அறிய முடிகிறது.[7] இத்தகைய மாற்றங்கள் ஏற்பட்ட பின்னரும், சமணத் தெய்வம் வைணவச் சார்பு பெற்றுவிட்ட பின்னரும் நாகராஜா வைச் சமண சமயத்தவர் தொழுது வந்துள்ளனர். கிருஷ்ணனை நேமிநாதரின் மைத்துனர் எனச் சமண சமய நூல்கள் குறிப்பிடுவதால் சமணர்கள் வைணவர்களுடன் முரண்படாமல் ஒத்துப் போயிருக்கக் கூடும்.

இந்நிலையிலும், நாகர் எனக் குறிப்பிடப்படும் ஓலைக்கூரைச் சன்னிதியிலுள்ள நாகப்பாம்புத் தெய்வத் தின்பால் பக்திகொண்ட உள்ளூர் மக்கள், நாகருக்கே முதன்மையளித்து வழிபட்டனர். நாக தெய்வவழிபாட்டு (பூசை)ப்பணியில் தொடர்புள்ள உவச்சர்களும்நாகரையே போற்றினர். கி.பி. 1645ஆம் ஆண்டில் உள்ளூர்ப் பெரு மக்கள் பலர் சேர்ந்து நாகர்க்கு மகரதோரண (திருவாசி) விளக்கு செய்து வழங்கியுள்ளனர்.[9] கி.பி.19 ஆம் நூற்

றாண்டில், (கி.பி. 1876) நாகர்கோயில் தேரடி இசக்கி யம்மையின் கோயிலுக்குக் கன்னார் (வெண்கலக் கொல்லர்) குலப் பெண்மணி சிவகாமியம்மை என்பவர் செப்பு விளக்கு வார்ப்பித்துக் கொடுத்துள்ளார். அச் செப்பு விளக்கில் 'நாகனங்க துணை' எனப் பொறிக்கப் பட்டுள்ளது.[10] பொதுவாக நாகத்தைப்பெண் தெய்வ மாகக் கருதும் மரபே தமிழகத்திலும் கேரளத்திலும் வழக்கிலுள்ளது. ஆலப்புழை மாவட்டத்திலுள்ள மண்ணறை (புற்று)ச் சாலையில் உள்ள நாகக்கோயிலில் வயது முதிர்ந்த நம்பூதிரிப் பெண்மணியே பூசாரியாக உள்ளார். கேரளத்தில் வாழும் புள்ளுவர் இனப்பெண்டிரே நாகதெய்வம் பற்றிப்பாடிப் பிச்சையேற்பர். இத்தகைய செய்திகள் 'விஸ்வ விஞ்ஞான கோசம்' என்ற மலை யாளக் கலைக் களஞ்சியத்தில் கூறப்பட்டுள்ளன என்று திரு உண்ணிகிருஷ்ணன் நாயர் அவர்கள் (மலையாளப் பேராசிரியர் (ஓய்வு), தெ.தி. இந்துக் கல்லூரி, நாகர் கோவில், கூறுகிறார்.[11] எனவே நாகர்கோவில் மக்களால் முதன்மையாக வழிபடப்பட்டு வரும் நாகர்கோவில் நாக நங்கை அல்லது நாகரம்மன் கோயிலே என்பது புலனா கும். நாகத்தெய்வச் சன்னிதியில், பழமையான சப்த மாதர் (தாய்மார் எழுவர்) சிற்பத் தொகுதி இருப்பதும் [12], இத் தெய்வமே, கிராமத் தெய்வ வழிபாட்டு நம்பிக் கைகளுடன் பின்னிப் பிணைந்த நாகரம்மன் என்பதைத் தெளிவுபடுத்தும்.

கி.பி. 16 ஆம் நூற்றாண்டில் செய்யப்பட்டஅனந்தன் (நாகராஜா), நாகினி (தேவி) செப்புத் திருமேனிகள் நாகர்கோவில் ஆலய நிர்வாகத்தின் பொறுப்பிலுள்ளன. நாகினி செப்புத் திருமேனி பீடத்திலிருந்து கழன்றிருப்ப தால், சென்ற நூற்றாண்டில் இத்திருமேனியைப் பீடத் துடன் இணைப்பதற்காகச் செப்புக் கம்பி வளையம் ஒன்று செய்தளிக்கப்பட்டுள்ளது. இவ்வளையத்தில், பத்தொன்பதாம் நூற்றாண்டின் தொடக்கத்தைச்சேர்ந்த

எழுத்தமைதியில், 'கும்பினிச் சுபைதார் திம்மராசா அவல்தாற் னாயக்கன் சிப்பாயிகளுக்கும் நாகராசா துணை' எனப் பொறிக்கப்பட்டுள்ளது[18]. இதிலிருந்து ஆங்கிலேயக் கிழக்கிந்தியக் கும்பினியின் நிர்வாகத்தில் திருவிதாங்கூர்ப்பகுதியின் சுபேதாராக இருந்த திம்மராசா என்பவரும், அவருக்குக் கீழ் ஹவில்தார், நாயக்,சிப்பாய்கள் ஆகிய பதவிகளில் இருந்தோரும் நாகராசா கோயிலுடன் தொடர்புள்ள இத்திருமேனியைப் பீடத்துடன் இணைக்கும் வளையத்தினைச் செய்தளித்துள்ளனர் எனத் தெரிய வருகிறது: அரச அமைப்புகள் மற்றும் நிர்வாகத் துறையினரின் ஆதரவு நாகராஜாவுக்கும், பொதுமக்களின் ஈடுபாடு நாகரிடத்தும் தொடர்ந்து இருந்து வந்துள்ளன என்பது இப் பொறிப்புகளால் தெளிவாகின்றது.

அடிக்குறிப்புகள்

1. நேரில் பார்வையிட்டு அறியப்பட்டது.

2. கன்னியாகுமரி மாவட்டக் கல்வெட்டுகள் — தொகுதி, 3 தொடர் எண் 1968/292 இன் வாசகங்கள்:

'காசைந்தி பாயாதத்துக் கமுதுபடி நானாழி...உச்சிச் சந்திக்கு நாகர்க் கமுதுபடி நானாழி நாகராசாவுக்கு அமுதுபடி ஆறுநாழி இராக்கால(ம்) நாகர்க்கமுதுபடி இரு நாழி'

தொடர் எண் 1968/285 ன் வாசகங்கள்:

'நாகர்க்கும் நாகராசாவுக்கும்......உஷா பூசைக்கு அமுதுபடி நானாழி ஆகவும் உச்சிச் சந்திக்கு அமுது

படி குறுணி இருநாழி ஆகவும் இராக்காலம் பூசைக்கு அமுதுபடி இரு நாழியாகவும்'

3. 'ராத்ரி போஜன விரமணம், பற்றி மோகன்லால் என்பார் Aspeets of Jainisn.

என்ற நூலில் விரிவாகக் கூறியுள்ளார். இமயத்திலுள்ள பத்ரிநாத், கோயிலில் பூசைப்பணி புரியும் ராவல், இரவு உணவு உண்ணக் கூடாதென்ற விதி உள்ளது. பத்ரிநாத் சமண சமயக் கோயிலாக இருந்தது என்பதற்கு இதுவே சான்றெனக் கருதப்படுகிறது.

4. கன்னியாகுமரிக் கல்வெட்டுகள் — தொகுதி 3.தொடர் எண் 2958/276

5. மேற்படி நூல் தொடர் எண் 1968/279,வரிகள் 6முதல் 10 வரை பார்க்க.

6. இக் கட்டுரையாசிரியரால் இக்கல்வெட்டு கண்டறியப் பட்டது.

7. மேற்படி நூல் தொடர் எண் 1968/278

8. இந்நூற்றாண்டின் தொடக்கம் வரை இக் கோயில் வழிபாட்டில் சமணர்க்குத் தொடர்பிருந்ததனை டி.ஏ. கோபிநாதராவ் அவர்கள் குறிப்பிட்டுள்ளார்கள். கி.பி. 16 ஆம் நூற்றாண்டுக் கல்வெட்டுகளில், 'நாகர்கோவிலிற்பள்ளியுடைய நாராயணன் நயினான் குணவீர பண்டிதனும் சீவகருடையான் கமலவாகன பண்டிதனும்' என இரு சமணப் பெரியோர் இக் கோயிலின் நிர்வாகத்தில் தொடர்புடையோராக இருந்தனர் என்ற குறிப்பு காணப்படுகிறது. 19ஆம் நூற்றாண்டின் இறுதிவரை, குமரிமாவட்டத்தில் நாகர்கோவிலிலும், சிதரால் என வழங்கப்படும் திருச்சாரணத்து மலைப்கவதியம்மன் கோவிலிலும் சமணர்

களே 'ஸ்தானிகர்' பதவி வகித்து வந்தனர். இச் சமணர்கள் பிராமணர்களுக்குச் சமமாகக் கருதப் பட்டார்கள் என்றும், இவர்கள் வைதிக சமய பிரா மணர்களின் வீட்டில் உணவு அருந்த அனுமதிக்கப் படுவர் எனினும், தமது வீட்டில் வைதிக சமய பிரா மணர்களை உணவு அருந்த அனுமதிக்க மாட்டார்கள் என்றும் தாம் கேள்விப்பட்ட செய்திகளைத் திரு. கோபிநாதராவ் அவர்கள் குறிப்பிட்டுள்ளார்கள். (T.A.S. Vol.II.127 — 130 pp.Trivrandnm, year 1920)

9. கன்னியாகுமரிக் கல்வெட்டுகள் — தொகுதி 3,தொடர் எண் 1968/282. இக் கல்வெட்டில் (வரிகள் 69-70) குலசேகரப்பெருமாள் கொன்றைமாலை என்ற பெயருடையவர் 25 பணம் அளித்ததாகக் கூறப் பட்டுள்ளது. இவரது உருவச் சிற்பம், நாகராஜா சன்னிதி முகமண்டபத்தூணில் கல்வெட்டுடன் சித்திரிக்கப்பட்டுள்ளது. அக்கல்வெட்டின் காலம் கி.பி. 1641 ஆகும். எனவே கி.பி. 1641இல் நாகராஜா சன்னிதி முகமண்டபம் கட்டப்பட்டிருக்க வேண்டும்.

10. நாகர்கோவில் ஆலய நிர்வாகத்தினரின் பொறுப்பி லுள்ள செப்புப் பானை விளக்கு ஒன்றில் பொறிக்கப் பட்டுள்ளது. நேரில் படித்தறியப்பட்டது. (கோயிலின் பெயர் நாகேந்திரசுவாமி கோயில் எனக் குறிப்பிடப் பட்டுள்ளது.)

11. கட்டுரையாசிரியரிடம் நேரில் கூறப்பட்ட செய்தி நாகப்பாம்பின் படம், பெண்ணுறுப்பின்தோற்றத்தை யொத்துக் காட்சியளிப்பதால் நாகத்தைப் பெண்ணா கக் கருதினர் போலும். தமிழகக்கிராமப்புறங்களில் நாகத்தினை 'ஆவுடையாச்சி' என்றே வழங்கு கின்றனர் எனத் திரு. ஹரிராமன் தெரிவிக்கிறார்.

12 நேரில் பார்வையிடப்பட்டது.

13 நேரில் படித்தறியப்பட்டது.

5

தொல்காப்பியமும் சொற்றொடர் அமைப்பும் கோட்பாடும்

இரா. கு. ஆல்துரை

சொற்றொடர்

மொழியின் அடிப்படை நோக்கமாக விளங்கும் கருத்துப் பரிமாற்றம் எழுத்து, சொல் போன்றவை களைக் காட்டிலும் முழுமையாகவும் தெளிவாகவும் நிகழ்வது சொற்றொடரில்தான். ஆகையால் மொழியா ராய்ச்சியில் தொடரியலைப் பற்றிய ஆய்வு மிகவும் முக்கியமானதாகும்.

எழுத்து, சொல் போன்றவும் பொருள் வெளிப் பாட்டிற்குப் பயன்படுவனவாக இருக்கின்றன என்றாலும் எழுத்து, சொல் போன்றவற்றின் பொருள் வெளிப்பாடு சொற்றொடரில் முழுமையடைவதாக இருக்கிறது.

சண்முகம், 'தொடர்மொழியின் பொருள் தனிமொழி யின் பொருள்களோடு தொடரியல் பொருளும் உடையது. அதனாலேயே பொருள் உணர்த்துவதில் தனிமொழியை விடத் தொடர்மொழி சிறந்தது என்று கருதப்படுகிறது.[1]' என்று குறித்துள்ளது இங்கு நோக்கத்தக்கதாகும். மேலும் சொற்றொடரில் சொற்கள் பெறும் இடங்களை வைத்துத் தான் சொல்வகைப்பாடு செய்யப் படுகிறது.[2] அதாவது

சொல்வகைப்பாட்டிற்கு அடிப்படையானதாக விளங்கு வது சொற்றொடர் ஆகும்.

இவ்வாறு இருக்கும்பொழுது தொடரியலை விட்டுச் செய்யும் மொழியாராய்ச்சி முழுமைபெறாத ஆராய்ச்சி யாகும் என்று சொல்லலாம்.

தொடரியல் பார்வை கொண்டே எழுத்திலக்கணம் சொல்லிலக்கணம் என்பன சொல்லப்பட்டிருப்பதைக் காணலாம்.

தொல்கப்பியம்

தொல்காப்பியம் எழுத்து, சொல், பொருள் என்ற முப்பெரும் அதிகாரங்களைக் கொண்டதாகும். இவற்றுள் எழுத்ததிகாரமும் சொல்லதிகாரமும் மிகவிரிவாகத் தமிழ் மொழியின் அமைப்பைப் பற்றிக் கூறுகின்றன.

தமிழில் உள்ள எழுத்துகள், அவை பிறக்கும்இடங்கள், சொல், சொற்றொடரில் பெறும் இடம், பெயர், வினை பற்றிய குறிப்புகள், பெயரெச்சம், வினையெச்சம் என்பன போன்ற பலவகையான இலக்கணக் கூறுகள் இவ்விரு அதிகாரங்களில் மிக விரிவாக விளக்கப்பட்டுள்ளன. இவ்வடிப்படையில் பார்த்தால் எழுத்திற்கும் சொல்லுக் கும் இன்றியமையாததாக விளங்கும் தொடரியலுக்கு இங்கு ஒரு தனி அதிகாரம் கொடுக்கப் பட்டிருக்க வேண்டும். ஆனால் தொடரியலுக்கென்று தனி அதிகாரம் இங்கு இல்லை.

இவ்வாறு இருக்கும்பொழுது தொடரியலைப் பற்றிய செய்திகள் தொல்காப்பியத்தில் இல்லை என்று சொல்லத் தோன்றும். ஆனால் தொடரியலைப் பற்றிய இலக்கணக் குறிப்புகள் தொல்காப்பியத்தில் இருக்கின்றன.

தொல்காப்பியர் இலக்கணம் வகுக்கும்பொழுது சொற்றொடரை மனதில் வைத்துக் கொண்டுதான் இலக்கணம் செய்துள்ளார் என்பதைத் தொல்காப்பியத்தைக் கூர்ந்து நோக்கினால் அறியலாம்.

சொல் வகைப்பாடு

சொற்றொடரில் சொற்கள் பெரும்பாலும் சங்கிலித் தொடர்போல் ஒவ்வொன்றும் அடுத்து வருகின்ற சொல்லோடு இணைந்து நிற்கின்றன. இத் தன்மையினை அவாய்நிலை, தகுதி, அண்மை நிலை என முப்பண்புகளாகக் காண்பார் உரைகாரர் சேனாவரையர்.[3]

அவாய்நிலையாவது ஒரு சொல் அடுத்து வரும் சொல்லை அவாவி நின்று பொருள் விளக்குவதாகும்.

ஒரு சொல் மற்றொரு சொல்லோடு தழுவத் தகுதியுடைத்தாதல் தகுதியாகும்.

அண்மை என்பது சொற்களை இடையீடின்றிக் கூறுதலாகும். சிலவிடங்களில் பல சொற்களைக் கடந்து வருகின்ற சொல்லோடும் தொடர்பு கொண்டனவாகச் சொற்கள் வருகின்றன.

ஒரே சொல்லைப் பெயரென்றும் பெயரடை என்றும் கூறுவதற்குக் காரணம் அச்சொல்லின் பொருளன்று. அது சொற்றொடரில் செயல்படும் முறை ஆகும். இதனால் இலக்கண நூலார் சொற்களை வகைப்படுத்துவதற்குச் சில சமயம் பொருளையும் சிலசமயம் செயற்பாட்டு முறையையும் அடிப்படையாய்க் கொண்டிருக்கிறார்கள்.

செயற்பாட்டு முறையைத் தொடரியல் அடிப்படையில் அறியவேண்டியுள்ளது.

மாறும் இயல்பு

சொல்லின் தன்மை இடத்திற்கு இடம் மாறும் தன்மையதாகவும் ஒன்றின் இடத்தில் மற்றொன்று வரும் இயல்பினதாகவும் இருப்பதால் சொல் வகைப்படு செய்வதற்கு ஒரு முழுமையான விதியினைத் தருவது கடினம் ஆகும்.[4] அதாவது ஒரே சொல் தொடரில் நிற்கும் இடத்திற்கேற்ப வெவ்வேறு தன்மையினைப் பெறலாம்.

சான்றாக, ஒரே பெயர்ச் சொல் 'கல்' 'கல் உருண்டது' என்ற தொடரில் எழுவாயாகவும் 'அது ஒருகல்' என்ற தொடரில் பயனிலையாகவும் வருவதைப் பார்க்கலாம். இதைப்போல் சொற்றொடரில் இடம் பெறும் தன்மைக் கேற்ப ஒரே சொல்லின் தன்மை வெவ்வேறாக இருக்கும். இவ்வாறு இருக்கும்பொழுது தொடரியல் நோக்கு இல்லாமல் வகுக்கும் சொல்லிலக்கணம் தெளிவாக இருக்காது என்று துணிந்து சொல்லலாம்.

இவ்வடிப் படையில் பார்த்தால் விரிவான எழுத்திலக்கணமும் சொல்லிலக்கணமும் தொல்காப்பியத்தில் அமைந்துள்ளன என்பதே அது தொடரியல் பார்வையில் யாக்கப்பட்டுள்ளது என்பதை வெளிப்படுத்தும்.

இயைபு

சொல்லிலக்கணமும் தொடரிலக்கணமும் சேர்ந்து சொல்லப்படுவதுதான் இலக்கணம் ஆகும்.[5]

தொல்காப்பியம் கூறும் எழுத்திலக்கணத்தையும் சொல்லிலக்கணத்தையும் கூர்ந்து நோக்கினால் அதில் இடம் பெற்றுள்ள தொடரிலக்கணச் செய்திகளைக் காணலாம்.

தொல்காப்பியச் சொல்லதிகாரத்தில் வரும் முதல் நான்கு இயல்களில் தொடரிலக்கணக் குறிப்புகள் மிகுதி

யாக இருக்கின்றன. மற்ற இயல்களிலும் ஆங்காங்கே தொடரிலக்கணச் செய்திகள் உள்ளன.

தமிழ்ச் சொற்றொடர் அமைப்பை மனதில் வைத்துக் கொண்டு சொல்லதிகாரத்தைப் பார்க்க வேண்டும். அப் பொழுது சொல்லைப் பற்றியோ அல்லது பிற இலக்கணக் கூறுகளைப் பற்றியோ சொல்லப்படும் நூற்பாக்கள் சில வற்றில்கூட சொல்லிலக்கணங்களைக் காட்டினும் தொடரிலக்கணம் சொல்லப்பட்டிருப்பதைப் பார்க்கலாம்.

(எ. டு) 'வினையின் தோன்றும் பால் அறி கிளவியும்
பெயரின் தோன்றும் பால் அறி கிளவியும்
மயங்கல் கூடா தம்மர பினவே.'

இந்நூற்பாவில் எழுவாய்க்கும் பயனிலைக்கும் இடையே இயைந்து வரவேண்டிய இயைபு குறிக்கப் பட்டிருக்கிறது. பெயர்ச் சொல்லில் வரும் பால்தான் வினைச் சொல்லிலும் வரவேண்டும் என்று தொடரமைப்பு அமைய வேண்டிய ஒரு இன்றியமையாத கூறு இங்கு கூறப்பட்டிருக்கிறது.

இதைப் போல் சொற்களை உயர்திணை அஃறிணை என்பாகுபாடு செய்யும் தொல்காப்பியம் அவை தொடரில் ஒருமை பன்மை போன்ற நிலையிலும் இயைந்து வரவேண்டிய அமைப்பைக் கூறிச் செல்கிறது.

சொல்லதிகாரத்தில் உள்ள பல நூற்பாக்களில் இது போன்ற தொடர்மொழிச் செய்திகள் பல வருகின்றன. சொல்லதிகாரத்திலுள்ள பெரும்பான்மையான நூற்பாக் கள் ஏதோ ஒரு விதத்தில் தொடரிலக்கணம் கூறுவதைக் காணலாம்.

எழுவாய்க்கும் பயனிலைக்கும் இயைபு
பெயருக்கும் பெயரடைக்கும் தொடர்பு
பல்வேறு வகைப்பட்ட சொல்பாகுபாடு

போன்றன இருக்கின்றன, அவாவிநிற்றல், தகுதி நிலை போன்ற பல செய்திகள் கிளவியாக்கத்தில் இடம் பெற்றுள்ளன.

மேலோட்டமாகப் பார்த்தால் இவ்வியலில் வரும் 61 நூற்பாக்களில் ஐம்பதற்கும் மேற்பட்டன நேரிடையாகத் தொடரிலக்கணம் சொல்கின்ற நிலையைக் காணலாம்.

கிளவியாக்கம், இணைமொழி, சொற்கள் தம்முள் இயையும் தன்மை முதலியவற்றைச் சொல்வதாக இருப்பதால் அதில் தொடரியல் பற்றிய குறிப்புகள் இருப்பதில் வியப்பேதும் இல்லை.

வேறு வகையில் சொல்ல வேண்டுமென்றால் சொல் வகைப்பாடு முதலியவற்றை விளக்குவதில் தொடரியல் பார்வை கட்டாயமாக இடம்பெற வேண்டும் என்று சொல்லலாம்.

கிளவியாக்கம், சொல் எவ்வாறு சொற்றொடரில் இடம் பெற தகுதியடைகிறது என்பதை முதன்மையாகக் கூறுவது ஆகும். தெய்வச்சிலையார், 'அதற்குப்பொருள், சொல்லினது தொடர்ச்சி என்றவாறு; சொற்கள் ஒன்றோடு ஒன்று தொடர்ந்து பொருள்மேல் ஆகும் நிலைமையைக் கிளவியாக்கம் என்றார்' என்று கிளவியாக்கத்தின் இயல் பொருள் கூறுவதனால் இதை நன்கு தெரியலாம்.

பிற இயல்களில்

கிளவியாக்கத்தில் மட்டும்தான் தொடரியல்குறிப்புகள் இருக்கின்றன என்பதில்லை. சொல்லதிகாரத்திலுள்ள அனைத்து இயல்களிலும் இதேநிலைதான் தென்படுகிறது.

சான்றாக, வேற்றுமை இயலில் பெயர்வேற்றுமை கொள்ளும்போது அடையும் மாற்றங்களைப் பற்றிய

செய்திகள் இருந்தாலும், வேற்றுமை உருபுகளைப் பற்றிச் சொல்வதாக இருந்தாலும் அவை எவ்வகையானப் பயனிலைகளைக் கொள்ளும் எனச் சொல்லியுள்ளதால் அங்கும் தொடரிலக்கணச் செய்திகள் வருகின்றன.

ஒவ்வொரு சொற்றொடரும் எழுவாய், பயனிலை என்னும் இரண்டு கூறுகளைக் கொண்டது. செயப்படு பொருள் என்பது பயனிலையிலேயே அடங்கும். தமிழ்ச் சொற்றொடரில் ஒருபெயர்ச்சொல் எழுவாயாக மட்டு மல்லாமல் பயனிலையாகவும் வரலாம் என்பதை முன்னரே பார்த்தோம். 'எழுவாய் வேற்றுமை பெயர் தோன்றும் நிலையே' என்று முதல் வேற்றுமையைப்பற்றிச் சொல்லிய பின்,

'பொருண்மை சுட்டல் வியங்கொள வருதல்
வினைநிலை உரைத்தல் வினாவிற் கேற்றல்
பண்புகொள வருதல் பெயர்கொள வருதலென்று
அன்றி யனைத்தும பெயர்ப்பய னிலையே'[10]

என முதல்வேற்றுமை எவ்வகையான பயனிலைகளைக் கொள்ளும் என்பதைச் சுட்டுகிறார்.

பெயர்கொள வருதல் பெயர் + பெயர் என்ற அமைப் பில் வருதலையும் வேற்றுமைகளைப் பற்றி விளக்கும் போது வேறு வினைகளுடன் சேர்ந்து வரும் இடங் களையும் விளக்குவதில் தொல்காப்பியம் தவறவில்லை.

வேற்றுமை மயங்கியலில் தொடரியல் நோக்கு நிறைந் திருக்கிறது. ஒரு வேற்றுமையிருபு வரவேண்டிய இடத்தில் மற்றொன்று இடம் பெறும்போது வரும் மாற்றங்களை விளக்கும் இயல் இதுவாகும். ஒன்றுக்கு மேற்பட்ட நிலை கள் இடம் பெற்றுள்ளதையும் கவனிக்கலாம்.

அரசர் + ஐ — அரசர் (செயப்படுபொருள்)க்கும்

அரசர் + கண்—அரசரில்ஆகிய இரண்டுக்கும் இடையே உள்ள வேறுபாடுவெளிப்படையாகும். இவ்வகை மாற்றம் **குறைத்தான், வெட்டினான்** போன்றன பயனிலைகளாக வரும்பொழுது பொருளற்றதாகிவிடுகிறது. தற்காலத் தமிழில் இது போன்று வருமிடங்கள் பல உள்ளன.

(எ-டு) என்னைக் கேட்டான் - அவன் என்னைக்கேட்டான்
என்னிடம் கேட்டான் ,, ,, ,,

ஐ, இடம் என்ற வெவ்வேறு வேற்றுமை உருபுகள் வந்தாலும் பொருள் மாறுபடவில்லை. சில வினைகள் பயனிலைகளாக வரும்பொழுது சொல்லிலக்கண அளவில் தோன்றும் மாறுபாடு தொடரிலக்கண அளவில் இல்லாமலாகிறது. வேற்றுமை மயங்கியல் இது போன்றவற்றைப் பற்றிப் பேசுகிறது. தற்கால மொழியியல் அடிப்படையில் இலக்கணம் வகுக்கும் மொழியியலாளர்கள் இதுபோன்ற இலக்கணக் குறிப்புகள் தருவதற்குப் பெருமுயற்சி எடுக்க வேண்டியதாய் இருக்கும் என உறுதியாய்க் கூறலாம்.

இலக்கணம்

இலக்கணக் குறிப்புகள் சுருக்கமாக அமையவேண்டும். சில இலக்கண மாற்றங்கள் நிகழ்வதைத் தெளிவாகச் சுட்டிக்காட்டத்தான் பெயர், வினை போன்ற சொல் வகைப்பாடு செய்யப்படுகிறது. சொல்வகைப்பாடு சொல் அளவில் அல்லது தொடரளவில் அல்லது இரண்டும்சேர்ந்த நிலையில் செய்யப்படும். சொல்லளவில் மாற்றத்திற்கு இடந்தரும் இடம் தொடரளவில் ஒத்துழையாமல் வருமிடங்களும் உண்டு.

(எ-டு) சுட்டெழுத்துகளுடன் சேர்ந்து உருவாகும் சுட்டுப்பெயர்களான அவன், இவன், உவன் போன்றன ஒன்றனுக்கு ஒன்று மாற்றாக அமைகின்றன. அதாவது அ+அன், இ+அன், உ+அன் என்று அ, இ, உ மூன்றும்

ஆண்பால் விகுதியுடன் சேர்ந்து வெவ்வேறு சொற்களாகின்றன. இவ்வாறு இருந்தாலும் சொற்றொடர் இறுதியில் இவை வெவ்வேறு ஈறுகளைக் கொள்வதில்லை.

அவன் வந்தான், இவன் வந்தான், உவன் வந்தான் என்பனபோல எல்லாம் ஒரே மாதிரியாக வருகின்றன. அவனுக்கு வருவதுதான் இவனுக்கும் வருகிறது. அதாவது தொடரமைப்பில் இவை ஒன்றாகவே செயல்படுகின்றன.

சுட்டு அண்மை, சேய்மை, இடைமை என்ற பாகுபாட்டினைக் கொண்டாலும் பயனிலையில் வெவ்வேறு ஈறுகள் வருவதில்லை.

இரு திணை

சொல்லளவில் பால்வேறுபாடு இருந்தாலும் தமிழில் உயர்திணை அஃறிணை என்ற பாகுபாடு பெரும்பாலும் தொடரியலை அடிப்படையாகக் கொண்டதாகும். பால் காட்டும் பெயர்கள் ஆண்பால் ஒருமை, பெண்பால் ஒருமை, பலர்பால் (தொல்.சொல்.2) என்ற பாகுபாட்டினையே பெறுகின்றன. ஒருமையில் ஆண்பால், பெண்பால் என்றபாகுபாடு உள்ளது. அஃறிணை ஒருமை, பன்மை (தொல். சொல்.3) என்ற பாகுபாட்டைக் கொண்டுள்ளது. அஃறிணையில் ஆண்பால் பெண்பால் பாகுபாடு இல்லை.

தொல்காப்பியத்தில் இப்பாகுபாடு தொடரியல் அடிப்படையில்தான் கொள்ளப்பட்டிருக்கிறது. எழுவாய்க்கும் பயனிலைக்கும் உள்ள தொடர்பு இப் பாகுபாட்டிற்குள் அடங்கிவிடுகிறது. ஆண்பால் பெயர் ஆண்பால் விகுதியைக் கொண்ட பயனிலையுடன் முடியும். பெண்பால் பெயர் பெண்பால் விகுதியைக் கொண்ட பயனிலையுடன் முடியும். அதேபோல் அஃறிணை ஒருமைப்பெயர்

அஃறிணை ஒருமை விகுதியைக் கொண்ட பயனிலையைக் கொள்ளவேண்டும்.

மணி வந்தான் — மணி (ஆண்)
மணி வந்தாள் — மணி (பெண்)
மணி வந்தது — மணி (என்ற பெயர்கொண்ட பசு)

இந்நிலையில் பயனிலையில் இடம்பெற்றுள்ள விகுதியைக் கொண்டு பெயரின் தன்மையினைக் கூறிவிடலாம்.

பெயரில் பாலைக் குறிக்கும் அடையாளம் வெளிப்படையாக இருக்கலாம் அல்லது மறைமுகமாகஇருக்கலாம். வெளிப்படையாக இல்லாத இடத்தில் அதன் தன்மையினை அதனுடன் இயைந்து வருகின்ற பிறகூறுகளிலிருந்து தான் அறியவேண்டும்.[1] அவ்வகையில் இங்கு மணி என்ற பெயரில் பாலீறு வெளிப்படையாக இல்லை. ஆகையால் இங்கு பயனிலையின் விகுதியை வைத்துத்தான் பெயரின் தன்மையினை அறியவேண்டும்.

உயர்திணையில் ஆண்பால் பெண்பால் பாகுபாடு உள்ளதுபோல் அஃறிணையில் ஆண்பால பெண்பால் பாகுபாடு இல்லை. இதனால் ஆண் புலிக்கும் பெண்புலிக்கும், சேவலுக்கும் பெட்டைக்கும் தமிழிலக்கணம் வேறுபாடு காட்டவில்லை என்று கொண்டுவிடலாகாது. தமிழ் மொழியமைப்பில் அவ்வகை பாகுபாடு செய்வதற்குத் தேவை ஏற்படவில்லை என்று கொள்ளுதலே சரியானதாகும்.

பகரப்பெயர்

சாத்தன், சாத்தி என்ற பெயர்களைப் போலில்லாமல் சேவல், பெட்டை இரண்டு வந்தது (வந்த+அது) என ஓரேவிதமான பயனிலைகளைக் கொள்கின்றன.

[எ—டு] சேவல் வந்தது
பெட்டை வந்தது

சேவல் பெட்டை இரண்டும் அதுஎன்பதற்கு மாற்றாக அமைகின்றன. அதாவது சேவல், பெட்டை ஆகிய இரண்டு பெயர் (Noun)களின் பகரப்பெயர் (Pronoun) அதுவாகும், ஆனால் சாத்தன், சாத்தி என்ற இரண்டு பெயர்களும் முறையே அவன், அவள் என்பனவற்றிற்கு மாற்றாக அமைகின்றன.

இலக்கணப் பால்

இலக்கணத்தில் பகுக்கப் பட்டிருக்கிற பால் இயற்கைப் பாலுடன் ஒத்துப் போக வேண்டிய அவசியமில்லை. இப்பின்னணியில்தான் இலக்கணத்தை நாம் பார்க்க வேண்டும். ஆனால் அவர் (அவர்கள்) வந்தனர். (வந்த அவர்கள்), அவை வந்தன (வந்த அவை) என்பனபோன்ற வடிவங்கள் உயர்திணை. அஃறிணை பாகுபாடு இருப்பதன் தேவையைச் சுட்டுகின்றன.

எழுவாய்க்கும் பயனிலைக்கும், வேற்றுமைகளுக்கும் பயனிலைகளுக்கும் இடையே இருக்க வேண்டிய தொடர்பினைத் தொல்காப்பியம் வேற்றுமையியல், வேற்றுமை மயங்கியல் ஆகிய இயல்களில் விளக்கியுள்ளது. பல்வேறு வகையான பயனிலைகளைப்(தொல், சொல். 66)பற்றியும் பயனிலைத் தொடர்பைப் பற்றியும் விரிவாக விளக்கப் பட்டுள்ளது, (தொல். சொல். 72, 75, 76, 78)

சொற்றொடரில்பெயரடைகள் பெயர்ச் சொற்களுக்கு முன்னேதான் வரும், இவ்வாறே வினையடை வினைச் சொல்லுக்கு முன்னேதான் வரும். பெயரடையோ வினையடையோ ஒரு சொற்றொடரில் பயனிலையாக

வருவதில்லை. பெயரடை, வினையடைகளில் பாலைக் குறிக்கும் அடையாளம் எதுவும் இல்லாமல் வரும். இத்தகைய தொடரமைப்பின் கூறுகள் தொல்காப்பியர் காலத்திலிருந்து இன்றுவரை மாறவில்லை.

தொடர்பு

தொடர் எச்சத்திற்கும் பெயருக்கும் இடையேயுள்ள தொடர்புதொல். சொல் 234.ல் விளக்கப்பட்டுள்ளது.

துவைத்த பையன்- துவைத்தலைச் செய்த பையன்
துவைத்த சட்டை- (யாரோ ஒருவரால்) துவைக்கப் பட்ட சட்டை
துவைத்த சோப்பு—துவைக்கப் பயன்பட்ட சோப்பு
துவைத்த கூலி—துவைத்தலுக்காக (கொடுக்கப்படும்) கூலி
துவைத்த கல்—துவைத்தலாகிய தொழில் நடைபெற்ற கல்.
துவைத்த வேகம்—துவைத்தலாகிய தொழில் நடைபெற்ற வேகம்.

இவ்வினை மொழிகள் ஒரே அமைப்பைக் கொண்டனவாக இருக்கின்றன. இங்கு இறந்த கால எச்சம் + பெயர் என்ற அமைப்பே இருக்கிறது ஆனால் வினைக்கும் பெயருக்கும் இடையே உள்ள தொடர்பு ஒரே மாதிரியானதாக இல்லை.

எழுவாய்-பயனிலைத் தொடர்பு, செயப்படுபொருள்-பயனிலைத் தொடர்பு, கருவு வேற்றுமை- பயனிலைத் தொடர்பு, நான்காம் வேற்றுமை- பயனிலைத் தொடர்பு, ஏழாம் வேற்றுமை-பயனிலைத் தொடர்பு வினையெச்சம்-பயனிலைத் தொடர்பு ஆகியன இருக்கின்றன.

இவை ஒரே மாதிரியான அமைப்பைப் கொண்டனவாக இருந்தாலும் வெவ்வேறு இலக்கணக் குறிப்புகளை

காட்டுகின்றன. இங்கு வெவ்வேறு பெயரெச்சப் பெயர்த் தொடர் இருப்பதைக் காண்கிறோம். இவை போன்று வருமிடங்கள் அனைத்தையும் கவனித்தே தொல்காப்பியர் இலக்கணம் யாத்துள்ளார்.

வேற்றுமை.

பல்வேறு வேற்றுமைகளைப் பற்றிச் சொல்லும் பொழுது பல்வேறு வகையான தொடர்புகள் அங்கு இடம் பெற்றிருப்பதைக் காண்கிறோம். வெளிப்படையாக அவைகள் எல்லாம் பல்வேறு வகையான சொற்களினின்று மாற்றம் பெற்று வந்திருக்கின்றன என்று குறிப்பிடாமல் இருந்தாலும் அந்த அளவிற்குத் தொடர்பினையாவது வெளிப்படுத்தியுள்ளார். உரையாசிரியர்களும் இவைகளுக்குப் பல்வேறு எடுத்துக் காட்டுகள் தந்து தெளிவு படுத்தியுள்ளனர்.

இருபொருள்

சொற்றொடர் அமைப்பில் இருபொருள் படுதலைப் பற்றித் தொல்காப்பியர் குறித்துள்ள ஓரிடமும் உண்டு.

நான் பார்த்த கண்ணாடி என்ற சொற்றொடர் நான் பார்த்த கண்ணாடி என்றும் கண்ணாடி வழியாக நான் பார்த்தேன் என்றும் இருபொருள் பட வருகிறது. செயப்படுபொருள் பயனிலைத் தொடர்பு மூன்றாம் வேற்றுமை உருபு பயனிலைத் தொடர்பு வந்து இங்கு இருபொருள் படுவதைக் காணலாம் இப்பொருள்களை வேறுவகை அமைப்பிலும் சொல்லலாம்.

நான் கண்ணாடியைப் பார்த்தேன்.
நான் கண்ணாடியால் பார்த்தேன்

இதனையே தொல்காப்பியர் வேற்றுமை மயங்கியலில்

தடுமாறு தொழிற் பெயர்க்கிரண்டு மூன்றுங்
கடிநிலை யிலவே பொருள்வயினான[15]

எனக் கூறுகிறார். பொருள் மயக்கத்திற்கு இடந்தரும் சொற்றொடர் அமைப்புகளில் இரண்டாம் வேற்றுமை மூன்றாம் வேற்றுமை தரப்படலாம் என்பது இதன் பொருளாகும்.

முடிவுரை

ஒரு மொழியின் சொற்களை வகைப்படுத்தும்போது பொருளைப் பற்றிய சிந்தனையே ஆகாது என்றும் உரு பனியலையும் தொடரனியலையும் அடிப்படையாகக் கொள்ள வேண்டும் என்றும் வண்ணனை மொழிநூலாரில் சிலர் சொல்கின்றனர்.[13] ஆனால் இப்படி இலக்கணவாய்ப் பாட்டை வைப்பதில் சில விதிவிலக்குகள் ஏற்படுகின்றன. அது எவ்வாறாயினும் சொல்வகைப்பாட்டில் தொடரியல் மிகவும் இன்றியமையாததாகும்.

அவ்வகையில் சொல்பாகுபாடு தொல்காப்பியத்தில் செம்மையாக நடைபெற்றுள்ளது என்பதே அதில் தொடரியல் செய்திகள் நிறைந்துள்ளன என்பதை தெளிவுறுத்துகிறது.

தொல்காப்பியம் முழுமையும் தொடரியல் குறிப்புகள் நிறைந்துள்ளன. வெளிப்படையாகக் குறிப்பிட்டுள்ளவை அல்லாமல் மறைமுகமாகவும் பல தொடரியல் செய்திகள் தொல்காப்பியத்தில் இடம்பெற்றுள்ளன.

அடிக்குறிப்பு

1 டாக்டர் செ.வை. சண்முகம் சொல்லிலக்கணக் கோட்பாடு-1 (1984) பக். 46,47.

2 The 'Parts of Speech' are classes of words grouped according to the part the yplay in the structure of the utterances inwhich they occur-L R.Palmer. Descriptive and Comparative Linguistics *(1972)* P. 94.

3 தொல். சொல் 1. சேனாவரையருரை

4 It is impossible to set up a fully Consistent scheme of parts of speech, because the word-classes overlap and cross each other
L. Bloomfield, Language *(1933)* P.*176*.

5 Grammar is conveniently divided into two portions: morphology and syntax.
H.A. Gleason An introduction to Descriptive Linguiatics *(1955)* P. *128*.

6 தொல். சொல் II.

7 ibid...II

8 " 18, 26.

9 ' 26, 28 38.

10 " 66.

11 Many gender system, of course do not have overt markers on the noun, and gender are distinghished only by agreeing forms outside the noun.
Joseph H. Greenberg. Universal of Human Language volume - 3 word structure *(1978)* P. *49*.

12 தொல். சொல். 95.

13 டாக்டர் கு. பரமசிவம் இக்கால தமிழ் மரபு (1991) பக். 105.

6

தமிழக இனமரபியலிசை

ச. அரிராமன்

மக்களின் மரபு வழிப்பட்ட படைப்புகளைப் பற்றி ஆராயும்துறை நாட்டுப்புறவியல்துறை ஆகும். நாம் ஒவ்வொருவரும் கேட்கக் கூடிய, பார்க்கக் கூடிய நாட்டுப்புற வழக்காறுகளை ஆய்வாளர்கள் சில பிரிவுகளுக்குள்வகைப் படுத்தியுள்ளனர்.

ஜான் பிரான்வான்ட்என்ற அறிஞர் நாட்டுப்புற வழக்காறுகளை மூன்று பெரும் பிரிவுகளாகப் பிரித்துள்ளார்.

இவை 1. வாய்மொழி வழக்காறுகள் (Verbal folklore) 2. ஓரளவு வாய்மொழி சார்ந்தவை (Partialy verbal) 3. வாய்மொழி சாராதவை (Non-verbal folklore) என்பன வாகும்.

முதலாவது பிரிவினுள் பழமொழிகள், விடுகதைகள் ஒலியைப் பாடல்கள்(Folkrhymes) நாட்டுப்புறப் பாடல்கள் ஆகியனவற்றைக் குறிப்பிடுகின்றார். இரண்டாவது பிரிவினுள் நம்பிக்கைகள், பழக்க வழக்கங்கள் ஆகியவற்றைப் பகுத்துள்ளார். மூன்றாவது பிரிவினுள் மரபு வழிப்பட்ட புழங்கு பொருள் தொடர்பான (material) கட்டிடக் கலை, ஏனைய கலைகள், கைத் தொழில்கள் உடைகள்' உணவுகள், சைகைகள், இசை ஆகியவற்றை

வகைப் படுத்தியுள்ளார். இனமரபியல் இசை என்பதனை ஆய்வுக்கு எடுத்துக் கொண்டுள்ள வாய்மொழி சாராத மூன்றாவது பிரிவினுள் வகைப்படுத்தலாம் (Brunvand, Jan H *1986:146*). இவரது கருத்தின்படி இசை என்பது வாய்மொழி சாராத வாத்தியங்களின் ஒலியையும், பாடல் களில்உள்ள இசையையும் குறிப்பிடுவதாய்க் கொள்ளலாம்.

இந்த அடிப்படையில் தமிழ் நாட்டில் நெல்லை, சிதம்பரனார் மாவட்டங்களில்பரவலாகவாழ்க்கைவட்டச் சடங்குகளிலும் (Life cycle rituals) சமயசடங்குகளிலும் (Religious rituals) நிகழ்த்தப்படும் ஒருவகை **'உறுமி மேளத்தின் இசை'** பதிவு செய்யப்பட்டு ஆய்வுக்கு உட் படுத்தப்பட்டுள்ளது. இதை நிகழ்த்தும் கலைஞர்களில் பெரும்பாலானவர்கள் சக்கிலியர் என்ற தலித் இனத்தவர் களாக உள்ளனர். அந்த சமூக மக்களின் பண்பாட்டுடன் நெருங்கிய தொடர்புடையதாக இருப்பதால் இந்த இசையை இனமரபியல் இசையாக, புதிய வகைப்பாட்டில் வகைப்படுத்தி விளக்கப்படுகிறது.

செவ்வியல் (Classical) இசையிலிருந்து பல விதங் களில் நாட்டுப்புற இசை வேறுபாடுடையது என்பது பொதுவான உண்மை. முக்கியமானதாக இனமரபியல் இசையில் தாளத்தைப் பின் தொடர்ந்தே ராகம் அமை கிறது. செவ்வியலில் இசையில் ராகத்திற்குத் துணைப் பொருள்தான் தாளம்.

இரண்டாவதாக, இன மரபியல் இசை அது வாழ்ந்து கொண்டிருக்கும் பண்பாட்டிற்கு உட்பட்டது. மேற்கூறிய இரண்டு கருதுகோள்களையும் அடிப்படையாகக் கொண்டு இந்தக் கட்டுரை விளக்கம் பெறும்.

இனமரபியலிசை குறித்த ஆய்வு தமிழ் நாட்டில் மிகவும் குறைவு. எனவே அதன் வரையறை விளக்கப்படும்.

அதை அடுத்து மேலை நாட்டில் இந்தப் பிரிவின் கீழ் நடந்த ஆய்வுகள், தமிழ் நாட்டில் இசை குறித்த ஆய்வு இயற்கைச் சூழலில் (Natural context) சேகரிக்கப்பட்ட தரவுகள் முன் வைக்கப்படும். ஆய்வுக்கு எடுத்துக்கொண்ட சக்கிலியரின் இனமரபியல் செய்திகளும் அதனுடன் இசைக்குரிய தொடர்பும் முடிவுரையாக விளக்கப்படும்.

நாட்டுபுற இசைக்கும் இனமரபியலிசைக்கும் அதிக வேறுபாடுகள் இல்லை எனப் பல ஆய்வாளர்களாலும் ஏற்றுக் கொள்ளப்பட்டதாக நாட்டுபுறவியல் அகராதியில் குறிப்பிடப்பட்டுள்ளது. (Leach:). எனினும் நாட்டுப்புற இசைக்கும் இனமரபியலிசைக்கும் உள்ளதொடர்பைஅறிய இனமரபியல் என்ற கருத்தை வரையறுத்துக் கொள்ள வேண்டியது அவசியமாகிறது. ஆங்கிலத்தில் Ethnography என்ற சொல்லின் தமிழாக்கம் இனமரபியல் என்பதாகும்.

ஆங்கிலத்தில் உள்ள சொல் 'Ethnos', 'graphein' என்ற கிரேக்கச் சொல்லின் திரிபாகும். கிரேக்கத்தில் 'Ethno' என்பதற்கு இணையாக இனம் (Race) இனக்குழு (Ethnic group), மக்கள் (people) என்ற பொருள்கள் கூறப்படுகின்றன. graphein என்ற சொல்லிற்கு 'எழுதுதல்' என்பது ஒரே பொருளாக உள்ளது. இவற்றிலிருந்து இனமரபியல் என்பது ஒரு தனிப்பட்ட இனக்குழு அல்லது மக்களைப் பற்றி எழுதுதல்என்னும் பொருளைக் கொண்டுள்ளது என அறியலாம்.

'ஜாப் குன்ஸ்ட்' [Jaap Kunst) என்ற டச்சுக்காரர் 1950ல் 'Musicologica' என்ற நூலில் இனமரபியலிசை என்ற வார்த்தையைப் பயன்படுத்தியுள்ளார். இவர் இந்தோனேசிய இசையை ஆய்வு செய்தவர். இவரது நூலில் முதன் முதலில் 'Ethno' என்று எழுதி சிறிய கோடு

(பக்தவத்சல பாரதி: 1990: 129)

கோன்று இட்டு (Hyphen) அமைத்து music என்று தந்துள்ளார். இவருக்குப் பின்பு, ஒரு இனத்திடம், சமூகத் திடம், மக்களிடம் ஆய்வு செய்தவர்கள் இனமரபியலிசை (Ethnomusic)என்பதை இடைவெளி விடாமல் குறிப்பிட்டு இந்தச் சொல்லைப் பயன்படுத்தி வந்துள்ளனர். (Encyclopedia of Britanica Vol 4)

ஆரம்ப கால ஆய்வாளர்கள் இனமரபியலிசை என்ற சொல்லை இசைகளின் ஒப்பீட்டாய்வு என்ற பொருளை மனதில் கொண்டு ஆய்வு செய்துள்ளனர். இதே பொருளில் தான் பிரான்சு, இத்தாலி, செக்கோஸ்லேவாகியா, நெதர்லாந்து ஆகிய நாடுகளில் பின்பற்றப்பட்டது. சமீபத்தில் ரஷ்யாவில் முதன் முதலாக இனமரபியலிசை என்பதற்கு **மரபான 'இசைகளை அறிவியல் முறைப்படி ஆராய்தல்'** என்று பொருள் கூறப்பட்டது Sadie; Stanley: *1980: 275)*

ரஷ்யாவில் முன்வைக்கப்பட்ட கருத்தை அடியொட்டி ஆய்வாளர்கள் பல வரையறைகளை வெளியிட்டனர். ஒரு பண்பாடு மற்றும் அதன் துணைப் பண்பாட்டில் உள்ள இசையை அறிவியல் முறைப்படி ஆய்வு செய்வது இன மரபியல் இசை என்று ஆக்ஸ்போர்டு ஆங்கில அகராதி விளக்கமளிக்கிறது. ஆலன் P. மரியம் என்பவர் இன மரபியலிசை என்பது, இரண்டு வகையான கருத்தை உடையது என வரையறுக்கிறார்.

மேற்கத்திய இசை அல்லாத பிற இசை வகைகளை ஆய்வது இசையுடன் இணைந்திருக்கும் பண்பாட்டை ஆய்வது என்பனதாகும். முதலாவது கருத்து பூகோள ரீதியில் தீர்மானிக்கப்பட்டதாகும். இரண்டாவது கருத்து

---

* இவரது நூலில் விளக்கப்பட்ட கருத்தை அடி ஒட்டி மாற்றி அமைக்கப்பட்ட ஆய்வாளரின் விளக்கமாகும்.

இசையின் செயல்பாடுகள் மனித நடத்தையுடன் தொடர்புடையது. எனவே, அது வழங்கும் பூகோளப்பகுதி குறித்து விளக்கமாக ஆய்வதை அது நிகழ்த்தப்படும் சமூகப் பண்பாட்டுச் சூழலில் இசையின் வெளிப்பாடு என்ன என்பதைப் பயில்வதே முறையான, முழுமையான ஆய்வு என்று வலியுறுத்தினார்(Sills. DavidL: 1972: 562).

இவைகளின் வழியாக நாட்டுப்புற இசை என்பதுஅது வழங்கப்படும் பண்பாட்டு விதிமுறைகளுக்கு உட்பட்டு, குறிப்பிட்ட கட்டாயமான விதிமுறைகளைக் கடைப் பிடித்துக் கட்டப்படாமல் மக்களின் யதார்த்தமான உணர்வுகளையும், சிந்தனைகளையும் உள்ளடக்கியது என்ற புரிதலுடன் இனமரபியலிசை என்பது மேற் கூறியவற்றில் ஏதும் மாற்றமின்றிக் குறிப்பிட்ட ஓர் இனத்தவரிடம் மட்டும் வாழ்ந்துகொண்டிருக்கும் வகை என வரையறுக்கலாம்.

இனமரபியலிசை ஆய்வுகள்

இந்தியாவில் ஆங்கிலேயர் ஆட்சியின்போது கல்கத்தாவைச் சேர்ந்த வில்லியம் ஜான்ஸ் என்ற உயர்நீதி மன்ற நீதிபதி, On the Musical Modes of Hindus என்ற நூலை 1784 ஆம் ஆண்டில் எழுதியுள்ளார். 1798ஆம் ஆண்டு 25 தொகுதிகளாக நெப்போலியன் வெளியிட்ட களஞ்சியத்தில் இனமரபியலிசை குறித்த செய்தி வெளியிடப்பட்டுள்ளது. 19ஆம் நூற்றாண்டின் தொடக்கத்தில் மேற்கத்திய இசை வகையைச் சேராத பிற இசைகள் குறித்த ஆய்வுக்கு முக்கியத்துவம் அளிக்கப்பட்டது. குறிப்பாக இரண்டாம் உலகப்போருக்குப் பின் இசைத் துறையில் பல ஒப்பீட்டாய்வுகள் வெளிவந்தன. இதன் பிறகுதான் இசையைப் பண்பாட்டுடன் இணைத்து ஆராயப்பட வேண்டும் என்ற கருத்து முன்வைக்கப் பட்டது.

1955இல் Society of Ethnomusicology என்ற அமைப்பு நிறுவப்பட்டது. இந்த அமைப்பு 65,000 ஒலி நாடாக்களில் இசைகளைப் பதிவு செய்து அதன் மூலம் ஒப்பீட்டாய்வை வலியுறுத்தியது. இதுபோன்ற அமைப்புகள் மற்ற 19ஆம் நூற்றாண்டின் தொடக்கக்கால ஆய்வுகள் அனைத்திலும் இசை வகைகளைச் சேகரித்து அதற்கு சுர தாளக் குறியீடு எழுதுவது, வகைப்படுத்துவது, ஆவணங்களாகப் பாதுகாப்பது, ஒப்பிட்டாய்வது ஆகியன மட்டுமே பிரதானமாக்கப்பட்டன.

தொடக்க காலத்தில் அமெரிக்க ஆய்வாளர்கள் தங்களது மொழி, இனம், பண்பாட்டிற்கு உட்பட்ட இசை வகைகளை ஆராய்ந்தனர். இது தளர்ந்து உலகில் பல பகுதிகளிலும் உள்ள இசை ஆய்வு செய்யப்பட வேண்டும் என்ற கருத்து 20ஆம் நூற்றாண்டில் முன் வைக்கப்பட்டது. தொடர்ந்து அறிவியல் முறைப்படியாக இன மரபியலிசையை அமெரிக்க ஆய்வாளர்கள் மேற்கொண்டனர். அதனைத் தொடர்ந்து மற்ற நாடுகளும் ஆய்வு செய்தன. இன்று ஆங்கிலத்தில் இன மரபியல் இசை குறித்துப் பல ஆய்வுக் கட்டுரைகளும் நூல்களும் வெளி வந்துள்ளன. [Saide 1980: 275—80].

இந்த வளர்ச்சிப் பரிமாணத்துடன் தமிழில் இசை குறித்த ஆய்வைப் பார்ப்போமானால் 1960இல் திருமதி சியாமளா 'Folk Music and folk dances of Tamilnadu' என்ற ஆய்வேட்டினை அளித்துள்ளார். இசையைக் குறித்த இந்த ஆய்வேடு தமிழ்நாட்டுப்புறவியல் துறையின் முதல் ஆய்வேடாக அமைகிறது. (சிவசுப்பிரமணியன் ஆ: 1990:178) இந்த ஆய்வாளர் தமிழ்நாட்டில் பல கிராமங்களுக்குச் சென்று கள ஆய்வு செய்து பாடல்களை பதிவு செய்துள்ளார். அவற்றுள் 240 பாடல்களை சுர தாளக் குறியீடுகள் இட்டு விளக்கியுள்ளார். குறிப்பாக

நாட்டுப்புறப் பாடலில் உள்ள இசையைச் செவ்வியலிசையுடன் ஒப்பிட்டு ஆய்வு செய்துள்ளார்.

திரு. சாம்பமூர்த்தி 1964இல் ஆங்கிலத்தில் South Indian Music என்ற தலைப்பில் தொகுதியடங்கிய நூலை வெளியிட்டுள்ளார். அவற்றுள் மூன்றாவது தொகுதியில் Folk Music என்ற தலைப்பில் கட்டுரை எழுதியுள்ளார். அதில்

> ''நாட்டுப்புற இசை என்பது பொதுஜன கானம், பாமர ஜனகானம், நாடோடிப் பாட்டு என்று குறிப்பிட்டுள்ளார். இத்துடன் நேரடியாக செவ்வியல் இசையுடன் ஒப்பிட்டு அதுவே உயர்ந்தது; அதை காடுமேடுகளில் கேட்க முடியாது; பொழுதுபோக்கு என்ற அம்சத்தை மட்டும் உரியதல்ல; அதையும் கடந்து மனிதனை ஒரு தெய்வீக சிந்தனைக்கு இட்டுச் செல்லும் தன்மை உடையது' எனப் புகழ்ந்துள்ளார் (சாம்பமுர்த்தி: 1964: 225.)

திருமதி அங்கயற்கண்ணி என்பவர் நாட்டுப்புற இசை ஆய்வு அணுகுமுறைகள் என்ற கட்டுரை எழுதியுள்ளார். அதில் இதுவரை தமிழ்நாட்டில் நாட்டுப்புற இசை குறித்த ஆய்வுகளைக் குறித்து விளக்கமான விமர்சனம் உள்ளது. (அங்கயற்கண்ணி 1990: 386—405) எனக்குக் கிடைத்த நூல்கள் மற்றும் திருமதி அங்கயற்கண்ணி அவர்களின் கட்டுரை வாயிலாக தமிழக நாட்டுப்புறவியல் துறையில் இசை குறித்த ஆய்வு மிகவும் குறைவு. அவற்றிலும் இசை நிகழ்த்தப்படும் சூழல், சமூகம் அதன் பண்பாட்டுப் பின்னணியை முக்கியத்துவம் கொடுத்த ஆய்வுகள் மிக அறியதாகவே உள்ளது. எனக்கூறலாம்.

கே.ஏ. குணசேகரன் என்பவர் 1990இல் 'நாட்டுப்புற இசைக்கலை' என்ற கட்டுரைத் தொகுப்பு நூலை எழுதி

யுள்ளார். இதை நாட்டுப்புற இசைகளைக் குறித்த முதல் தமிழ் நூலாகக் குறிப்பிடலாம். இந்த நூலில் பத்துக் கட்டுரைகள் எழுதி உள்ளார். இதில் தமிழ்நாட்டில் காணப்படும் பொதுவான இசைக்கருவிகளை குறித்தும் அதன் இசைப்பு முறைகள் பற்றியும் விளக்கியுள்ளார். இவற்றுடன் பாம்பாட்டி என்ற ஒரு இனத்திடம் உள்ள மகுடி என்ற இசைக்கருவி குறித்தும் அறிமுகம் உள்ளது. (குணசேகரன் கே.ஏ: 1990) இசையை அது வழங்கும் பண்பாட்டுச் சூழலுடன் இணைத்து ஆய்வு செய்யவில்லை. பல ராகங்களையும், அடிமுறைகளையும் செவ்வியல் முறையுடன் ஒப்பிட்டும் குறிப்புகள் உள்ளன.

பெரிய மேளம்

கட்டுரைக்கான தரவுகள் நெல்லை, சிதம்பரனார் மாவட்டங்களில் நிகழ்த்தப்படும் கோவில் திருவிழாவில் சேகரிக்கப்பட்டன. இந்தப்பகுதியில் சித்திரை, வைகாசி, ஆடி மாதங்களில் நாட்டுப்புறத் தெய்வங்களுக்கு வழிபாடுகள் மேற்கொள்ளப்படுகின்றன. அதில் நடைபெறும் சாமியாட்ட நிகழ்விற்கு மேளவாத்தியக்குழு அழைக்கப்படுகிறது. இசைக்குழுவினர் சில தாள முறைகள் இசைத்து சாமியின் அருளை இறக்கச் செய்வர்.

சாமியாடுபவர் மேளக்காரருடன் ஒத்துழைத்து அடிமுறைகளுக்கு உட்பட்டு ஆடுவார். ஒரு மேளக் குழுவில் தவில், முரசு, உருமி என்ற தோல் கருவிகளும் சிறிய குழல் ஒன்றும் உள்ளது. (மூன்று குழுக்கள் ஒன்றாகவும் இசைப்பர்) இவற்றில் ஏதாவது ஒரு கருவி இல்லையென்றாலும் நிகழ்த்துதல் நடைபெறாது. கோவில்வழிபாடுதொடக்கம் முதல் இறுதிவரை மேள இசை நடைபெறும். இந்த மேள இசையை பெரிய மேளம், கட்டைக்குழல், சாவு மேளம், மேளம், சக்கிலியர் மேளம் எனப்பலவாறு அழைக்கின்றனர்.

இது பொழுதுபோக்கிற்காக இசைப்பதில்லை. 18 முதல் 21 தாளங்கள் உள்ளன. எல்லா தாளவகைகளையும் கோவில் திருவிழாவில் பயன்படுத்தப்படுவதில்லை. ஒரு நாட்டுப்புற தெய்வ வழிபாடு கூட, சாம்பிராணி இட்டு வணக்கத்துடன் தொடங்கும். அதன்பின் வணங்கப்படும் தெய்வத்தின் ஆவி அருள் யாராவது ஒருவர்மேல் இறக்கி வருத்துதல் நடைபெறும். பின் தெய்வ அருள் பெற்றவர் அந்த மக்கள் முன்னிலையில் சாமியாடுவார் (தாளங்களுக்கு உட்பட்டு ஆடுதல்) நேர்ச்சை செய்தவர்கள், வேண்டுதல் செய்தவர்கள் தங்கள் காணிக்கைகளைச் (முளைப்பாலிகை, மலர்மாலை, உடை. மற்றும் பல) செலுத்துவர்.

சாமியாடி, மக்களுடன் திருவிழா நிகழ்த்தும் ஊரைச் சுற்றி வருவார். ஊரின் எல்லையை நடு இரவில் சுற்றி வருவார் (வேட்டைக்குச் செல்லுதல்) மக்கள் அனைவரும் பொங்கல் இட்டு உயிர்ப்பலியிடுவர் தெய்வத்திற்கு உணவு படைக்கப்படும். உணவு படைப்பு பலியிடுதல் முடிந்த பின்பு திருவிழா இறுதி வணக்கங்களுடன் நிறைவு பெறும்.

திருவிழா ஒவ்வொரு தெய்வத்திற்கும் வேறுபட்டு நடைபெறுகிறது. பக்க வரையறை கருதி இங்குப் பொதுமைப்படுத்திக் கொடுத்துள்ளேன்.

ஒரு சமயத் திருவிழாவைப் போன்று வாழ்க்கை வட்டச் சடங்குகளும் பல நிகழ்வுகள் உள்ளடக்கியதாக உள்ளன. முக்கியமான நிகழ்வுகளுக்கென வரையறுக்கப்பட்ட தாள வகைகள் மட்டும் பின்பற்றப்படுகின்றன. சமய நிகழ்த்து முறைகளை வாழ்க்கை வட்டச் சடங்கு முறையுடன் கலந்து நிகழ்த்தப்படுவதில்லை.

செய்முறை

பெரிய மேளத்தில் பங்கு கொள்ளும் உறுமி, தவில், முரசு ஆகிய மூன்றும் தோல் கருவிகளாகும். மென்மரங்களைத் தேர்ந்தெடுத்து உருளை வடிவத்தில் கடைசல் எந்திரத்தில் கொடுத்து தயார் செய்வர்.

இறந்த கால்நடைகளை அப்புறப் படுத்தும் இந்த இனத்தவர் அதன் தோலைப் பதனிட்டு விற்பது வழக்கமாக உள்ளது.

மேளம் செய்வதற்கென கன்றுகுட்டிகள், வெள்ளாடுகள் ஆகியவற்றின் தோல்களைபயன்படுத்துகின்றனர். முதலில் தோலின் வெளிப்புறத்தில் உள்ள உரோமங்களை நீக்குவதற்காக அவற்றை நிழலில் சுருட்டி வைத்து அழுகச் செய்யப்படுகிறது. மூன்று நாட்களுக்குப் பின் ரோமத்தை நீக்கி சூரிய ஒளியில் உலர்த்துவர்.

தோலில் இருக்கும் அழுகிய பகுதிகள் / நாற்றம் நீங்கு வதற்காக சுண்ணாம்புப் பொடி தூவி வைக்கப்படுகிறது. நன்றாக வெயிலில் உலர்த்தி சுமார் ஒரு வாரம் கழித்து ஆவரை என்ற செடியின் வட்டையை உரித்து அதனுடன் நீரில் ஊர வைக்கப்படுகிறது. இந்தச் செடியின் பட்டையில் உள்ள பொருட்கள் தோலை நன்றாக வளைந்து கொடுக்கும் தன்மை உடையதாக்கும்எனக் கூறப் படுகிறது (முனியசாமி (33), 1993).

சுமார் மூன்று அல்லது ஐந்து நாட்கள் இந்த நீருடன் ஊறிய பின் வெயிலில் உலர்த்தி மேளத்திற்கென உள்ள உருளையின் இருபக்கத் துளைகளிலும் வைத்துக் கட்டப் படுகிறது. இளம் கன்றுகளின் தோலில் செய்யும் கருவிகள் தான் ஓசை நயம் இருக்கும் என்பதால் அவற்றிற்கே முக்கியத்துவம் அளித்து தயார் செய்யப் படுகிறது.

மேளம் அடிக்க அர்ளி, ஆவாரை, மூங்கில் ஆகிய தாவரங்களின் குப்புகள் உலரவைத்துப் பயன்படுத்தப்படுகின்றன. உருமி என்ற கருவியை அடிக்க குடையின் கைப்பிடி போன்ற வடிவில் உள்ள சுமார் இரண்டு அடி நீளமுள்ள கம்புதயார் செய்து கொள்ளப்படுகிறது. இதர கருவிகளை அடிக்க, ஒரு அடி அல்லது முக்கால் அடி நீள முடைய கம்பு பயன்படுத்தப்படுகிறது.

தோல் கருவிகளுக்குத் துணையாக ஊதுகுழல் ஒன்று உள்ளது. இது நாயனம், கட்டைக் குழல், ஊதுகுழல் என் அழைக்கப்படுகிறது. கட்டை என்பதற்கு மரம், நீளம் குறைவு என இரு பொருள்கள் கூறப்படுகின்றன. இந்தப் பெயருக்கு ஏற்றாற்போல் இக் குழல் சுமார் ஓர் அடி நீளம் உடையதாக உள்ளது. அத்துடன் மரத்தால் (கட்டை) செய்யப்படுகிறது. இதன் பெரும்பான்மையான பகுதி தச்சர்களால் உருவாக்கப்படுகிறது.

கட்டைக் குழல் மூன்று பகுதிகளை உடையது அவை 1 சீட்டு — வாயில் வைத்துஒலி எழுப்பும்பகுதி 2. அனசு — ஒலியை விரலால் வெளியில் அனுப்பும் துளைப்பகுதி. 3 கிண்ணம் ஒலியை வெளியில் அனுப்பும் வெண்கல /மரக் கிண்ணம். ஆகும்.

மூன்றாவது பகுதி சமீபகாலமாக வெண்கலத்தால் தயாரித்து பொருத்தப்படுகிறது. நடுப்பகுதி அதாவது அனசு எனப்படும் துளையுள்ள பகுதி தச்சரால் அல்லது எந்திரக் கடைசல் முறையில் தயாரிக்கப்படுகிறது. இதற்கு பூவரசு, தோக்கத்தி என்ற மர வகைகள் பயன்படுத்தப்படுகின்றன.

முதல்பகுதி அதாவது வாயில் வைத்து ஊதும் பகுதி சீட்டு. நடுப்பகுதியின் முனையில் பொருந்தி இருக்கும்

இடம் நல்லி என்று அழைக்கப்படுகிறது. இந்தச் சீட்டு எனப்படும் பகுதியே கட்டைக் குழலில் காற்று ஊதி ஒலியை எழுப்ப மூல ஆதாரமாமானதாகக் கூறப்பட்டது (சண்முகசுந்தரம் (53) 1992).

சீட்டு இரண்டு பனை ஓலைகளால் உருவாக்கப்படும் ஒன்றாகும். இதற்கெனக் கிராமங்களில் நீர்இறைப் பதற்குப் பயன்படுத்திய பனை ஓலைப் பட்டை* யிலிருந்து ஓலைகள் சேகரிக்கப்படுகிறது. குறிப்பாகப் நீர் இறைக்க பயன்படுத்திய ஓலையை பயன்படுத்தக் காரணம் அந்த ஓலை அடிக்கடி நீரில் இடப்பட்டு பின் உலர்ந்து இருப்ப தால் வளைந்து கொடுக்கும் தன்மை உடையதாக உள்ளது. சுமார் ½ அங்குல நீளத்தில் அரை அங்குல அகலத்தில் சீட்டு ஓலை கலைஞர்களால் சேகரிக்கப்பட்டு நல்லியில் பொருத்தி ஊதப்படுகிறது. இரட்டையாகச் சொருகி வைக்கப் பட்டிருக்கும் சீட்டு வாயில் வைத்து ஊதும்போது ஒட்டிக் கொள்ளும் எனவே அவற்றைப் பிரிப்பதற்காகச் குழலுடன் ஒரு சிறிய கட்டி அதில் கூரிய முனை உடைய குச்சி அல்லது எலும்பு (ஆடு, மாடு, கோழி) ஆகியவை தொங்கிவிட்டுக் கொள்ளப் படுகின்றன.

குழலிலிருந்து நன்றாக ஒலி கிடைக்க வேண்டும் என் பதற்காகச் சில உத்திகள் கையாளப்படுகின்றன. குழலில் 5 துளைகள் இருக்கும். துளைகளையும் நல்லி, மற்றும் கிண்ணப்பகுதியை நீர் கசிவு ஏற்படாதபடி அடைத்துக் கொள்ளுவர்: வெள்ளாட்டின் பால் ஊற்றிக் குழலை மூடி சுமார் நான்கு நாட்கள் வைத்துவிடுவர். நடுப்பகுதியான கட்டை (மரம்) பாலை நன்றாக உறிஞ்சிவிடும். அதன்

---

* பட்டை — வாயில் வைத்து குடிப்பதற்கு அல்லது நீர் இறைப்பதற்கு வசதியாகப் பனை ஓலையில் செய்யப் படும் அமைப்பு.

பின் நிழலில் வைத்து உலர்த்துவர். உலர்ந்த பின் சீட்டு வைத்து ஊதினால் ஒலி மிக நயமாக இனிமையாக இனிமையாக இருக்கும். இந்த முறை வருடத்திற்கு இரண்டு முறை மேற்கொள்ளப்படுகிறது (சண்முகம் (58) 1992)

கருவிகள் இசைக்கப் பயிற்சி

பூவரசு என்ற மரத்தின் இலையில் குழல் போன்று செய்து பழகுவர். இந்த மரத்தின் இலை இதய வடிவில் ஒரு கை அகலம் இருக்கிறது. அதை நன்றாகச் சுருட்டி நுனிப்பகுதியை நசுக்கிச் சீட்டு போல செய்து ஊதிப் பழக்கப்படுகிறது. இதற்கெனத் தனிப் பள்ளிகள் ஏதும் இல்லை. ஆர்வம் உடையவர்கள் குழல் ஊதுபவரை அணுகி பூவரசு இலையில் ஊதிக் கற்றுக் கொள்வர். பயிற்சி எடுக்கும்போது பாடல்கள் ஏதும் பழகாமல் அதிக நேரம் மூச்சை இழுத்து வைத்துக்கொள்ளப்பழக வேண்டும்

நன்றாக மூச்சு அடக்கும் திறமை அடைந்தவுடன் குழுவுடன் நிகழ்தலுக்குச் செல்ல வேண்டும். அங்கு குழல் ஊதுபவர் ஓய்வு எடுக்கும்போது விரும்பியபோது தனது குழலை அளித்து ஊதச் செய்வார். இதன் வழி பயிற்சி எடுத்துக்கொண்டு தனக்கென குழல் வாங்கி கலைஞராக மாறுவர்.

இலையில் செய்யப்பட்ட குழல்பயிற்சிமுடிந்துகட்டைக் குழலுக்கு மாறும்போது சுரம் (ஒலி) கீழிருந்து மேல், மேலிருந்து கீழ் இழுத்துவிட வேண்டும். அது பழகியபின் தனக்கு விருப்பமான பாடலைப் பாடிப் பழக வேண்டும். இறுதியில் மேளத்துடன் இணைந்து ராகங்களை கற்றுக் கொள்வர். கட்டைக் குழல் ஊதுவது மிக அதிகமான பயிற்சி தேவைப்படுவதால் அதிகமான கலைஞர்கள் இல்லை.

தோல் கருவியான தவில், முரசு, உறுமி ஆகியமூன்றுக் கெனவும் பயிற்சிகள் மேற்கொள்ளபடுகின்றன. இருப் பினும் குரு, சிஷ்யன் முறையிலோ அல்லது பயிற்சி வகுப்பு களோ கிடையாது. ஆர்வம் உடையவர்கள் மட்டும் தாமாக முன் வந்து கலைஞர்களை அணுகிக் கற்றுக் கொள்கின்றனர். மேளம் போன்ற பருமன் மற்றும் நீள அகலமுடைய மரத் துணடு ஒன்றைத் தேர்ந்தெடுத்துக் கொள்வர். அதில் திறமையான கலைஞரிடம் அடிமுறை களை அறிந்துகொண்டு மேளம் அடிக்கப் பயன்படுத்துவது போன்று கடினமான குச்சிகள் இரண்டின் உதவியால் அடித்துப் பழகிய பின் மேளக் குழுவுடன் சென்று சிறிது சீராகப் பழகிக் கொள்வர்.

நிகழ்த்து முறைகள்

பயிற்சியின் வழி நன்றாகப் பழகிய கலைஞர்கள் நிகழ்ச்சிகளுக்குத் தகுந்தவாறு அடி ராக முறைகளைப்பின் பற்றி நிகழ்துகின்றனர். சில கலைஞர்கள் 18 தாள வகை கள் என்றும் சிலர்21 என்றும் கூறுகின்றனர். இதற்கு மேல் எந்த வகைகளும் இல்லை என்பது நேர்காணலின் வழி யாக அறிய முடிந்தது.

தகவலாளிக்ளின் தகவலடிப்படையில் 18 அல்லது 21 தாள வகைகளையும் மூன்று உட்பிரிவுகளாகப் பிரிக்க லாம்.

தாளம்

சமயவிழா	பொது வகைகள்	வாழ்க்கை வட்டச் சடங்குகள்
சாமிவருத்துதல்	குருமுறைத்தட்டு	கல்யாண மேளம் பால் ஊத்துதல் (திருமணம்)

மகுடம் (சாமியாட்டம்)	கும்மிப்பாட்டு	தலைக்குத் நீர் ஊற்றுதல்
ஆடுதாளம்	எருது கட்டு	செத்தவிட்டுஅடி(பூப்பு)
தீர்த்தக் கரை அடி	தீபர்ண அடி	
நடதாளம்	சிலம்பாட்டம்	
முளைப்பாரி அடி	ஒயில் கும்மி	
அடித்தல்		
பெருமாள்சாமி அடி		
சொல்லமாடன் அடி		

நிகழ்வு சமய விழாவாக இருப்பினும் வாழ்க்கை வட்ட விழாவாக இருப்பினும் தொடக்கமும் முடிவும் தாளவகைகளில் ஒற்றுமையாகவே அமைகின்றன. குழல் ஊதுபவர், குருமுறை தட்டு என்று சுரத்தை இசைக்கவும் மேளகாரர்கள் அதற்குரிய அடி முறையே அடிக்கின்றனர். இது தான் கற்றுக் கொண்ட குருவுக்குக் கலைஞர் தெரிவிக்கும் வணக்கம் எனக் கூறப்படுகிறது.

வாழ்க்கை வட்டச் சடங்குகளின்போது கடவுளை வணங்குதல், ஆனந்த ஆட்டபாட்டங்கள் இருப்பதால் இரண்டுக்கும் பொதுவான தாளவகைகளும் உள்ளன. மேளத்தை முடிக்கும்போது நிகழ்த்துதல் முடியும்போது மூன்று பிரிவையும் சேர்ந்த சில அடிமுறைகளை தொடராக மாற்றி மாற்றி அடித்து முடிக்கப்படுகிறது.

சமய விழா இசைப்பு முறை

ஆய்வுக்கு எடுத்துக்கொண்ட நாட்டுப் புற சமய விழாக்களில் கீழ்க்கண்ட ராகங்கள் பயன்படுத்தப்பட்டன. அவை ஒவ்வொன்றையும் தாள அடிப்படையில் கலைஞர்கள் கட்டமைத்துக் கொள்கின்றனர். ஒரு சமய வழிபாடு சூட் சாம்பிராணி இட்டுத் தீபாராதனை வணக்கத்துடன்

தொடங்குகிறது. அந்தத்தாளம் கீழ்க்கண்டவாறு சுரதாள மிடப்படுகிறது.

டேன் ... டேன்டான்
டேன் ... டேன்டான்

கடவுளை வணங்கியபின் திருவிழாவிற்கான புனிதநீர் எடுத்துவருவதற்கு ஊர் பொது நீர் நிலை அல்லது ஆறு, கடல்களுக்குச் செல்வர். சாமி அருள் வந்து ஆட இருப்ப வர்கள், பூசாரி, நேர்மை செய்து கொண்டவர்கள், விரும்பியவர்கள் அனைவரும் நீராடிக் குடத்தில் நீருடன் திரும்புவர். இது தீர்த்தக் கரைக்குச் செல்லுதல் எனப் படுகிறது. தொடக்கத்தில்

டட்டேன் டேன்டா
டட்டேன் டேன்டா

என்று அடிப்பர். பின் நீண்டதூரம் நடந்து செல்ல வேண்டிய சூழல் ஏற்பட்டால் நடதாளம் (நடந்து கொண்டு அடிக்கும் தாளம்) என்ற முறையைப் பின்பற்றி மேளம் அடித்தவாறு நடக்கின்றனர். வேறு தாள வகைகளை நடந்துகொண்டு அடிக்க முடியாது. எனவே இந்த முறையில் மூன்று பிரிவுகள் உள்ளன. இம் மூன்றை யும் மாற்றி அடித்து நீண்டதூரம் நடந்து செல்வர்.

டேன்ட டட்டுகு டேன்ட
டேன்ட டட்டுகு டேன்ட

நீர்நிலைகளிலிருந்து தீர்த்தம் எடுத்து வந்தபின் சாமியை வணங்கி அருள் ஏற்றி அடிப்பர். அதைத் தொடர்ந்து சாமி ஆடுவதற்கு ஏற்ப மாற்றி மாற்றிச் சில தாள வகைகளை அடிக்கின்றனர். சாமி ஆட்டம் எனப் படும் இந்த நிகழ்வு காலையில் தொடங்கி இரவுவரை சில

வேளைகளில் மறுநாள் வரையிலும் தொடரும். ஒரே அடி முறையை பற்றித் தொடர முடியாததால் பல முறைகளில் அடிக்கின்றனர்.

1. மகுடம்	: டேன் டேன்ட் டான் டேன்தா டேன் டேன்ட் டான் டேன்தா
2. ஆடுதாளம்	: டட்டுகன் டேடு டட்டுகன் டேடு
3. கட்ட பொம்மன் தாளம்	: டேன் டேன்டா தன்ன டேன் தக்குதா டேன் டேன்டா தன்னா டேன் தக்குதா
4. ஓயில் கும்மி	: டட்டேன்டே டட்டேன்டே டட்டேன்டே டட்டேன்டே
5. ஓயில் கும்மி வேக அடி	: டட்டுகேன்டே டட்டுகேன்டே டட்டுகேன்டே டட்டுகேன்டே
6. கும்மியடி	: டகுடுகேன்டேன் டேன்டுகேன்டா ட்குடுகேன்டேன் டேன்கு கேன்டா
7. முளைப்பாரி கும்மி	: டேன்ட டக்கும் டேன்ட டேன்ட டக்கும் டேன்ட
8. முளைப்பாரி வேக அடி	: டேன்டகுளை டேன்டா டேன்டகுளை டேன்டா

என்பனவாகும். சாமியாட்டத்தின்போது மேளக் கலைஞர்களுக்கும் சாமியாடுபவர்களுக்கும் இடையில் ஒரு சுமுகமான உறவு தற்காலிகமானதாக அமைகிறது. சிலநேரங்களில் சாமி ஆடி, தனக்குத் தேவையான தாள

வகையைக் கேட்டு அடிக்கச் செய்து ஆடுவார். சில வேளை களில் மேளக்காரர்கள் அடிக்கும் முறைகளுக்கு ஏற்பத் தன்னை மாற்றிக்கொண்டு சாமியாடுவார்.

இருவருக்குள்ளும் சுமுகமான உறவு அமையாமல் சாமியாடி / ஊர்பொதுமக்கள் மேளக்காரர்களை மாற்றி மாற்றி, இந்த அடி வேண்டாம், சரியில்லை என்று கூறு வார்களெனில் மேளகாரர்கள் மேலே கூறப்பட்டுள்ள முளைப்பாரி ஓடி அடித்தல், எருது கட்டு, ஒயில் கும்மி, வேக அடி ஆகிய வேகமான அடிமுறைகளை மட்டும் மேற்கொள்வர், சமூகக் கட்டுப்பாட்டுக்குக் கட்டுப்பட்ட சாமி கொண்டாடி மேளத்துக்குத் தகுந்தவாறு ஆட வேண்டி இருப்பதால் வேகமான அடிமுறைகளில் களைப் படைந்து விடுவார் (சண்முக சுந்தரம் (53) 1990)

இறுதியில் மேளக்காரர்களுக்கும் சாமியாடிக்கும் இடையில் ஒருவகையான இசை உறவு ஏற்பட்டு நிகழ்த்து தல் தொடரும்.? கூலியில் குறைவாக இருந்தாலோ அவர் களைச் சரியாக கவனிக்கா விடிலோ தங்களின் விருப்பு வெறுப்புகளை மேளத்தின் வழி வெளிப்படுத்திவிடு கின்றனர்.

ஒரு அடி முறையிலிருந்து பிறிதொரு அடி முறைக்கு நேரடியாக உடன் மாறிச் செல்வதில்லை அடித்துக் கொண்டிருக்கும் தாளத்தை முழுமையாக அடியைப் பெருக்குதல் என்ற முறையில் வேகமாக அடித்து இடையில் நிறுத்தாமல் வேறு முறைக்கு மாறிச் செல் கின்றனர். அவை.

டேன் டேன் டேன்
டேன் டேன் டேன்

என்பதாகும். அடியை நீளமாக அடித்து அதிலிருந்து மற்றவற்றிற்கு மாறுவர். சடங்கியல் நிகழ்வுகள் தவிர,

சிலம்பாட்டம், ஒயில் கும்மி, எருதுகட்டு ஆகிய பொழுது போக்கு மற்றும் நிகழ்வுகளுக்கும் பெரிய மேளம் அழைக்கப்படுகிறது.

பொழுதுபோக்கு நிகழ்வுகளில் தொடக்கம் மட்டும் குரு முறைத் தட்டு பின் வேகமாகவும் மெதுவாகவும் ஆடு வதற்குத் தகுந்தவாறு உள்ள அடிமுறைகள் பின்பற்றப் படுகின்றன. அவை

சிலம்பாட்டம்: டேன் டேன் சிக்கு சிக்கு
டேன் டேன் சிக்கு சிக்கு

சிலம்பாட்டம்

வேகம்: க்குடேன் டேன் க்குடேன்
க்குடேன் டேன் க்குடேன்

ஒயில் கும்மி ஆகியன்வர்கும். இறப்பில்பயன்படுத்தப்படும் வன்க்கள் வேறு எங்கும் அடிப்பதில்லை. அது அமங்கல மாகக் கருதப்படுகிறது.

இசையமைக் கட்டமைத்தல்:-

21 வகைகளாகப் பிரிக்கப்பட்டுள்ள பெரிய மேளத்தின் தாளம் கட்டைக் குழல் ஒலிக்கும் பாடலின் வழியிலா அல்லது காலம் காலமாகத் தொடருகிறதா என்பதற்கு விடை காணவேண்டும். இசை குறித்து அறிய முதலில் நாட்டுப் புறப் பாடல் எவ்வாறு கட்டமைக்கப்படுகிறது என்பதை அறிய வேண்டியதாகிறது.

பாடல்களைப் பொருத்தவரையில் விரிவாக கவிஞன் அல்லது மற்றவர்களிடம் இருந்து மனப்பாடம் செய்து கொள்கிறானா என்று பல வினாக்கள் உள்ளன.

இவற்றிற்கு விடைக் காண அமெரிக்க நாட்டைச் சேர்ந்த மில்மன் எச். பாரி, ஆல்பர்ட் பேட்ஸ் லார்டு

என்பவர்கள் வாய்மொழி வாய்பாட்டுக் கோட்பாட்டின் வழி தீர்வு கண்டுள்ளனர். இந்தக்கோட்பாட்டின்படி ஒரு வாய்மொழிப் பாடகன் பாட்டுக் கட்டுவதற்கு இரண்டு விசயங்களைப் பின்பற்றுகிறான். அவை 1. வாய்பாடு (Formula) 2 அடிக்கருத்து (Theme) என்பனவாகும். வாய்பாடு என்பது பாடகன்குறிப்பிட்ட இன்றியமையாத ஒரு கருத்தை வெளிப்படுத்துவதற்காக ஒரே விதமான யாப்புச் சந்தத்தில் வழக்கமாகப் பயன்படுத்தப் படும் ஒரு சொற் தொகுதி என்று பாரி விளக்கமளிக்கிறார். இதைப் பின் தொடர்ந்து ஆல்பர்ட்லொர்டு, அடிக்கருத்து என்பதை மரபு வழிப் பாடகன் வாய்ப்பாட்டு நடையில் ஒரு கதையைச் சொல்லுவதற்காக வழக்கமாகப் பயன் படுத்தும் கருத்துகளின் தொகுதிகள் எனக் கூறுகிறார். (இராமச்சந்திரன் - 1988)

மேற்கூறப்பட்ட இரண்டு அடிப்படைகளை மையமாகக் கொண்டு ஒரு வாய்மொழிப்பாடகன் பாட்டைக் கட்டவோ அல்லது மனப்பாடம் செய்தோ கொள்கிறான். இசையைக் குறித்து அறிய முதலில் செவ்வியல் இசையை குறித்துக் காணலாம். ச, ரி, க, ம, ப, த, நி என்ற ஏழு சுரங்கள் அடிப்படை வாய்பாடுகளாகக் கொண்டமை கிறது. இவற்றிலிருந்து மெட்டுகள் உருவாக்கப்படுகின்றன. மெட்டுகளைப் பின்பற்றித் தாளம் அமைகிறது. இதில் பாடல் முதலிலும் தாளம் இரண்டாவது இடத்திலும் அமைகிறது. தாளமின்றிப் பாடலும் அமைய முடியும். (உதாரணம்: தொகையறாக்கள், விருத்தங்கள்)இனமரபிய லிசையைப் பொருத்தவரை தாளத்தைப் பின் தொடர்ந்து தான் மெட்டு அமைகிறது. மெட்டு ஏதும் இன்றித்தாளம் மட்டும் நிகழ்த்த முடியும்,

பெரிய மேளத்திற்கு ;கட்டைக் குழலில் பாடல்கள் வாசிக்கவேண்டும் என்ற முறை இருப்பினும் சூழலுக்குத்

தகுந்தவாறு குழல் தாளத்தைப் பின்பற்றி ஆக வேண்டிய தாகிறது.

(உ-ம்): சாமி ஆட்டம் நிகழும்போது ஆடுபவர் அருள் அதிகமாகி உணர்ச்சி வசப்படின் குழலை எதிர்பார்க்காது மேளம் அடிக்கப்படுகிறது. இது போன்று பல சூழல்களில் குழல் இசை இரண்டாவது இடத்தைப் பெறுகிறது. அண்ணன்மார் சாமி கதைப்பாடலை ஆய்வு செய்த ஃபிரண்டாபெக் நீளமான கதைப்பாடலைப் பாடகன் மனதில் வைத்துப்பாடகீழ்க்கண்டவாறு விளக்கம் கூறியுள்ளார். 'அந்தக் கருவிஓசைக்குத் தக்கவாறு தாளம் முதலிடத்தில் அமைகிறதுதாளம் என்பதுஉழைப்புடன் தொடர்புடையது.

(உ-ம்) ஆட்டத்திற்குத் தகுந்தபடி அடி முறைகளை மாற்றுவதைக் கூறலாம். ஆட்டம் என்பது உடல் அசைவுகளை உள்ளடக்கியது. அசைவுகள் வேலையுடன் தொடர்புடையது. வேலை என்ற உடலசைவு இருக்கும்போது சிந்தனை/கற்பனை இருக்காது. உழைப்பைவிட்டு விலகும் போதுதான் செவ்வியல் இசையைப் போன்று இனிமை, நயம் என்பது குறித்த சிந்தனை வளருகிறது. உழைப்புடன் தொடர்பு இருக்கும் போது உடல் அசைவும் ஆட்டமும் மட்டுமே எஞ்சி உள்ளன. எனவே ஒரு இன மரபியலிசை ஆட்டத்தை உள்ளடக்கிய தாள வகைகள் பிரதானமாகவும் இசையை இரண்டாவதாகவும் கொண்டமைகிறது. எனவே கருவி ஓசையே ராகம், பாட்டுகட்ட பிரதானமாகிறது.

இருபத்தியொரு தாள வகைகளில் 'பெருமாள்சாமி அடி' என்று ஒரு வகைத்தாளம் உள்ளது. இதைத் தன் சொந்த இனத்தவர் திருமணத்தில் மட்டும் உபயோகப்படுத்துகின்றனர். வேறுஎங்கும் இந்தத் தாளத்தைப் பயன்படுத்துவதில்லை. இந்த இனத்தவர்களின் திருமணச் சடங்கில் மணமகளையும் மணமகனையும் நீராட்டுகின்றனர். அப்போது மூத்த உறவினர்

கள் மண மக்களுக்கு பால் ஊற்றுகின்றனர். இதற்கெனத் தனித் தாளம்உள்ளது.அதைத்தொடர்ந்து பெருமாள்சாமி அடி அடிக்கின்றனர். இது தன் இனம் கால்நடை மேய்த்து அதில் கிருஷ்ணனின் திருவிளையாட்டால் இந்த நிலைக்குத் தள்ளப்பட்டது என்று கடவுளை நினைவு கூறஅடிக்கப்படு வதாக்க் கூறப்பட்டது (சண்முகசுந்தரம் (53) 1992).

மேற் கூறப்பட்டுள்ள இந்த விளக்கம் இங்கு கூறக் காரணம் உள்ளது. ஒரு திருமண வீட்டில் பெரிய மேளம் கண்டிப்பாக நிகழ்த்தப்பட வேண்டும். இந்த இனத்தை சேர்ந்தவர்கள் தூரத்தில் இருப்பினும் பால் ஊற்றுதல், பெருமாள்சாமி அடிஆகியவை போன்ற தாள முறைகளை அடையாளம் கண்டு உடன் சடங்கில் கலந்துகொள்வர். இளம் வயதினர் முதல் வயதானவர்கள் வரை சக்கிலியர் இனத்தைச் சேர்ந்தவராக இருப்பின் என்ன தாளம் அடிக்கப்படுகிறது என்பதைப்பெரும்பாலும் அடையாளம் கண்டு பிடித்துவிடுகின்றனர்.

சற்று ஆர்வம் உடையவர்கள் யார் கட்டைக்குழல் ஊதுபவர் என்பதையும் அந்த ஒலி நயத்திலிருந்து அடையாளம் கண்டு கொள்பவராக உள்ளனர்.

இசைப் பயிற்சி இல்லாத மக்களும் தங்கள் இனத்தை சேர்ந்தவர்களிடம் மட்டும் வழக்கில் உள்ள பெரிய மேள இசையின் தாள வகைகளை அறியும் ஞானம் பெற்றிருப் பதற்குச் சில காரணங்களைக் கூறலாம்.

வாழ்க்கை வட்ட மற்றும்சமயவிழாக்கள் இந்தமேளம் இல்லாமல் நிகழ்வதில்லை. குழந்தைப் பருவத்திலிருந்தே இதைக் கண்டு வருவதால் அவற்றுடன் ஒன்றி அடையாளம் காண முடிகிறது. சக்கிலியர் கொட்டு, சாவு மேளம் என்று தங்கள் இனத்தையும் அதனிடம் இருக்கும் இசையையும் சமூகம் புறக்கணிப்பதால் சொந்த இன மக்கள் ஆதரிக்க வேண்டியகட்டாயத்திற்குள்ளாகின்றனர். எனவே அதன் தாள வகைகளை அறிந்துள்ளனர்.

கூட்டைக் குழல் ஊதுபவர்கள் எண்ணிக்கையில் மிகவும் குறைவு எனவே எளிதாக ஒவ்வொரு கலைஞரையும் அடையாளம் காணமுடிகிறது. திருந்திய வாழ்க்கையாகிய நாகரீக மனிதனிடம் உடை, உணவு, உறவு என்பவை முக்கியமானவை. இரண்டு கிளைகளாக உள்ள சக்கிலியரிடம் பெரிய மேளத்தில் ஈடுபட்டுள்ளவரின் கிளை அறிந்ததும், ஒன்று பெற்றோர், அல்லது சகோதர உறவினராகவோ அல்லது மாமா மைத்துனராகவோ உறவு அடிப்படையில் அடையாளம் காணப்படுகின்றனர். எனவே இந்த வகையான உறவமைப்பும் ஒரு வகையில் இந்த மக்கள் இசையை உற்று நோக்கம் காரணங்களுள் ஒன்றாகிறது.

சாம்ப மூர்த்தி போன்ற செவ்வியல் ஆய்வாளர்களும் பொதுவாக ஆய்வாளர் பலரும் நாட்டுப்புறஇசை என்பது பொழுது போக்கிற்காக உள்ளது. இதில் இருந்து செவ்வியல் இசை தோன்றியது; அதில் இருந்து இது தோன்றியது என்று வாதமிட்டு கொண்டிருப்பதை அறியலாம். ஜார்ஜ் தாம்சன் கூறுவதுபோல ஒரு கலைஞன் தன்னை மக்களோடு இணைத்துக்கொள்ளும்போது மட்டுமே அவனுடைய கலையின் மதிப்பு. அதனுடைய சந்தை விலையைப் பொறுத்து அல்லது அது மக்களுக்கு அளிக்கும் மகிழ்ச்சியைப் பொறுத்தே நிர்ணயிக்கப்படும், என்பதாகும். (49 91: 192) எவற்றிலிருந்து தோன்றியது, எது உயர்ந்தது என்ற கருத்தை முன் வைப்பதை விடுத்து ஒரு குறிப்பிட்ட பண்பாட்டில் அல்லது அந்த சமூகத்தில் இசையின் மதிப்பு என்ன என்பதை அறிவதே முக்கியமாகும். இந்த நோக்கத்தில் இனமரபியலிசை என்பது இசையை மட்டுமன்றி அதனுடன் இணைத்துள்ள பண்பாட்டையும் ஆய்வு செய்யக் கூடிய புலமாகும்.

இசை என்பது சமூகத்தாலும் கலைஞனாலும் அங்கீகரிக்கப்பட்டுள்ளதால் அதன் அமைப்பு மாறாமல்

தொடரும் அல்லது அந்த இசை சீர்அமைக்கப்பட்டு நிகழ்த்தப்படும். இதில் அழகியல் என்பதைவிட செயல்பாட்டியல் என்பதே மேலோங்கி உள்ளது. இதனால் சமூகத்தைவிட்டு இசையைத் தனியாகத் தொழில்நுட்ப முறையில் அதாவது செவ்வியல் சுரதாளக் குறியீடுகள் இட்டு அல்லது ஒப்பீட்டு ஆய்வதன் மூலம் அந்த இசையின் பண்பாட்டழிவுக்கு (Acculturation) இட்டுச் செல்லும் Ency Social Sciences.)

ஒரு இசையை அது நிகழ்த்தப்படும் சூழல் கலைஞர்கள் அவர்களின் பின்னணிகள் குறித்து ஆய்வதன் மூலம் பண்பாட்டின் அமைப்பு மற்றும் செயல்பாடுகளின் உபயோகத்தை அறியலாம். இந்த முறையில் சமூகத்தில் மிகவும் பின் தங்கியவர்களான, குறிப்பாக தலித்துகளுக்குள் தலித்தான சக்கிலியர்களிடம் உள்ள இசையை ஆய்வு செய்யும் தொடக்கமாக இக்கட்டுரை அமைகிறது.

துணை நூற்பட்டியல்
ஆங்கிலம்

1 Arnold Denis (ed) 1983 Vol.I, The Oxford Companion to Music, Oxford University Press. London.

2 Beck, E.F. Brenda 1982 The three twins Indiana University Press Bloomington.

3 Cavendish Richard 1983 The illustraped Encyclopedia of Mythology-Religion and the Unknown, Marshall Cavendish Corporation Newyork.

4 Denis Arnold (ed) 1983 Vol.I The new oxford Companion to music, oxford Universty press, London.

5 Finkelstein Sidney 1952 How music Express Ideas, International Publishers, New york.

6 Krader, Babara 1980 Ethnomusic,The New Groue dictionary of music and musicians, Stanley Sadic (ed), Macmillan publishers, London.

7 Merriam, P. Alan 1972 — Ethnomusicology Vol. 9 Encyclopedia of Social Sciences Ed David L. Sills. The Macmillan Company London.

8 Schlereth, J. Thomas — Meterial Culture Studies in America Neshville, Tennesse.

9 Encyclopedia of Britanrica Vol. 4.15th edition 1989 — Encyclopedia Britanrica Inlondon.

தமிழ்

1 அரசு வீ 1994 — நாட்டார் பாடல்கள் தமிழ் ஆய்வுக்களங்கள் கடிகாச்சலம் ந (பதி) உலகத் தமிழ் ஆய்வு நிறுவனம், சென்னை—113

2 அங்கயற் கண்ணி 1991 — நாட்டுப்புற இசை ஆய்வு அணுகுமுறைகள் நாட்டுப்புறவியல் ஆய்வுமுறைகள், இராமநாதன் ஆறு (பதி) தமிழ் பல்கலைக் கழகம், தஞ்சாவூர்.

3 குணசேகரன் கே. ஏ. 1990 நாட்டுப்புற இசைக்கலை, வைரமணி பதிப்பகம் புதுக்கோட்டை

4	கோமதி சங்கர அய்யர், வா.சு; 1984	இசைத் தமிழ் இலக்கண விளக்கம், மதுரைக் காமராசர் பல்கலைக் கழகம் மதுரை 625021.
5	சிவசுப்பிரமணியன் ஆ 1990	மந்திரமும் சடங்கும், நியூ செஞ்சுரி புக்ஹவுஸ், சென்னை
6	தனப்பாண்டியன் 1971	தமிழ் இசைச் செல்வம் இரண்டாவதுஉலகத்தமிழ் மாநாடு, சுப்பிரமணியம் வி.ஐ.(பதி) உலகத் தமிழ் ஆய்வு நிறுவனம் இதழ் சென்னை — 113
7	பக்தவச்சல பாரதி, சீ	பண்பாட்டு மானிடவியல் மணிவாசகர் பதிப்பகம் 55 லிங்கி தெரு சென்னை1
8	பெருமாள் ஏ.என் 1984	தமிழர் இசை — உலகத் தமிழ் ஆய்வு நிறுவனம், சென்னை—113
9	க்ரியாவின் தற்காலத் தமிழ் அகராதி	268 ராயப்பேட்டை ஹை ரோடு, சென்னை

7

பண்டைத் தமிழகத்தில் சட்டமும் நீதியும்

C. M. கணபதி

முன்னுரை

பண்டைத் தமிழகத்தில் நிலவிய சட்டம் மற்றும் நீதிமுறை ஆகியவைபற்றி விரிவான ஆய்வேதும் வெளிவந்ததாகத் தெரியவில்லை. சிற்சில அம்சங்களைப்பற்றிக் கட்டுரைகளும் சிறு நூல்களும் வெளிவந்துள்ளன. அவற்றை, இக்கட்டுரையின் இறுதியில் ஆய்வுக்குப் பயன் பட்ட நூல்களின் வரிசையில் குறிப்பிட்டுள்ளேன்.

இக்கட்டுரையில், தமிழகத்தில் நிலவிய சட்டம் மற்றும் நீதிமுறை ஆகியவற்றின் சிறப்பான பகுதிகளைத் தொகுத்து ஆராய எண்ணியுள்ளேன். தமிழ் இலக்கியங்கள், எடுத்துக்காட்டாக, எட்டுத்தொகை, பத்துப்பாட்டு, இரட்டைக்காப்பியங்கள், திருக்குறள், பழமொழி நானூறு, பெருங்கதை, பெரியபுராணம் ஆகியவைகளில் ஆங்காங்கே 'காணப்படும்' சட்டம் நீதிபற்றிய, செய்திகளையும், தமிழ்க் கல்வெட்டுச் சாசனங்கள் மற்றும் இந்தியக் கல்வெட்டியல் ஆண்டறிக்கைகள், பல்லவர் மற்றும் பாண்டியர் செப்பேடுகள் போன்ற மூலச் சான்றுகளில் காணப்படும் சட்டம் நீதிபற்றிய செய்திகளையும், இப்பொருள் தொடர்பான சில நூலாசிரியர்களின் கருத்துகளிலிருந்து கிடைத்த செய்திகளையும் தொகுத்து

அவற்றைச் சில முக்கியமான தலைப்புகளில் பகுத்தாய்வு செய்ய எண்ணியுள்ளேன்.

இவற்றையெல்லாம் ஒருசேரப் பார்க்கின்றபோது தமிழகத்தில் சட்டம் மற்றும் நீதி ஆகியவை பற்றிக் கூறப்படும் கருத்துக்கள், மனுதர்ம சாஸ்திரம் போன்ற நீதி நூல்கள், கௌடில்யரின் அர்த்தசாஸ்திரம் மற்றும் பௌத்த சமண நீதி நூல்களில் காணப்படும் கருத்துக்கள் ஆகியவற்றோடு ஒத்திசைவதைக் காணமுடிகிறது. இந்த ஒற்றுமை, ஏறத்தாழ இந்தியத்துணைக்கண்டம் முழுவதும் ஒரே விதமான சட்டம் நீதி ஆகியவையும் அதன் தொடர்பான அமைப்புகளும் வழக்கத்தில் இருந்திருக்க வேண்டும் என்பதைக் காட்டுகிறது.

இக்கட்டுரையில் தமிழகத்தில் நிலவி வந்த சட்டம் நீதி ஆகியவற்றை ஆராயும் போது, மேற்கூறிய வடமொழி நீதி நூல்களில் காணப்படும் கருத்துக்களையும் தேவையான இடங்களில் ஒப்பிட்டுக் காட்டியுள்ளேன்.

தோற்றமும் வளர்ச்சியும்

சட்டத்தின் நிருபணங்கள் இரண்டு. ஒன்று மனித நிருபணம், மற்றொன்று தெய்வநிருபணம். மனித நிருபணங்கள் மூன்று. அவை சாட்சி (சாக்ஷி), ஆவணம் (லிகிதம்) மற்றும் உடைமை (புக்தி) ஆகியனவாகும். 'சோதனைமுறைகளே' தெய்வ நிருபணங்களாகும். ஆவணம் சாட்சியை விடவும், உடைமை ஆவணத்தைவிடவும் உயர்வாகக் கருதப்பட்டது.

மனிதநிருபணங்கள் கிடைக்காதபோதுதான் தெய்வ நிருபணங்கள் ஏற்றுக் கொள்ளப்பட்டன. கண்டபத்திரம் போடுதல் மற்றும் முறிவைத்தல் போன்ற சோதனை முறைகள் பழந்தமிழகத்தில் தெய்வ நிருபணங்களாகப் பழக்கத்தில் இருந்தன. இந்தச் சோதனை முறைகளின்

அடிப்படையில், வாதி விரும்பும் கோயிலுக்குப் பிரதிவாதி வருதல் வேண்டும். அங்கு சத்தியம் செய்து ஆணையிட வேண்டும்.

பிரதிவாதி குளித்து ஈர உடையுடன் அரளிப்பூமாலை அணிந்து கோயிலுக்குள் வருவான். கோயிலில் ஏற்றிவைக்கும் கற்பூரத்தை, வழக்கை மறுத்துக் கூறி கையால் அணைக்கவேண்டும். இச்செயலைக் கோயிற் பணியாளர் முறி எழுதிக் காவலர்மூலம் ஊரார்க்கு அனுப்பிவைப்பது வழக்கம். இதனை முறிவைத்தல் என்று கல்வெட்டுக் குறிப்பிடுகிறது. இன்றுங்கூட, இத்தகு தெய்வநிரூபணச் சோதனைகள் தமிழகத்துக் கிராமங்களில் நடைமுறையில் இருந்து வருகின்றன.

ஆட்சி, ஆவணம் மற்றும் அயலார் தங்கள் காட்சி ஆகிய மூன்றும் சட்டத்தின் முக்கியக் கூறுகள் எனச் சேக்கிழார் கூறுகிறார். காத்யாயனருடைய கருத்தும் ஏறக்குறைய இதுபோன்றே இருக்கிறது. ஆனால், கௌடில்யர் தர்மம் விவகாரம் சரித்திரம் மற்றும் இராசசாசனம் ஆகியநான்கும்சட்டத்தின் நான்கு கால்கள் (சதுஷ்பாதம்) என்று கூறுகிறார். கௌடில்யர் காலத்திற்கு முன்னர், ஸ்ருதி, ஸ்மிருதி, நியாயம் மற்றும் சதசாரம் ஆகிய நான்கும் சட்டத்தின் முக்கிய அம்சங்களாகத் திகழ்ந்தன.

பழந்தமிழ் நூல்கள் அனைத்தும், ஏதாவதொருவகையில் சட்டம் மற்றும் நீதிபற்றி எடுத்துரைக்கின்ற நூல்களாகத் திகழ்கின்றன. குறிப்பாக, திருக்குறள் மற்றும் பெரியபுராணம் போன்ற நூல்கள் சிறந்த நீதி மற்றும் சட்ட நூல்களாகத் திகழ்கின்றன. இதேபோல் கி. மு. 200க்கும் கி. பி. 600க்கும் இடைப்பட்ட காலத்தில், வடமொழியில் ஏராளமான சட்ட நீதி நூல்கள் (தர்மசாஸ்திரங்கள்) இயற்றப்பட்டன.

சட்டமும் நீதியும்

பண்டைத் தமிழகத்தில், அரசன் நாட்டின் நிர்வாகியாக, மக்கள் கூட்டத்தின் தலைவனாக மற்றும் நீதிவழங்கும் நீதிபதியாகத் திகழ்ந்தான். நாடு விரிவடைந்தபோது, வெவ்வேறு நிர்வாக அமைப்புகள் தோன்றின. எனவே அரசன் அதிகாரத்தைப் பகிர்ந்து வழங்க வேண்டியநிலை ஏற்பட்டது. இத்தகு அமைப்புகளில், நீதித்துறையும் ஒன்றாகும்.

நீதியை முறை தவறாது நேர்மையுடன் கடைப்பிடிக்கின்ற ஓர் அமைப்பிடம் இந்த நீதி நிர்வாகத்தை அரசன் ஒப்படைத்தான். இந்த நீதிநிர்வாக அமைப்பில் பெரும்பாலும் அந்தணர்களே அங்கம் வகித்தனர். அரசனே இந்த நீதிஅமைப்பின் தலைவனாக இருந்தான். நீதிவிசாரணை நடக்குமிடம் 'அறக்களம்' என அழைக்கப்பட்டது. அரசனின் அரண்மனை முகமண்டபமே நீதிமன்றமாகச் செயல்பட்டது பண்டைநாளில் மரபு சட்டமாகவும் அரசன், அரசனது தலைமைக்குரு மற்றும் கிராமப்பெரியவர்கள் ஆகியோர் நீதிபதிகளாகவும்விளங்கி நீதி வழங்கப்பட்டது.

எளிமையான அணுகுமுறை, பொறுமையான விசாரனை மற்றும் தவறு செய்தார்க்குத் தகுந்த தண்டனை வழங்குதல் போன்ற செயல்கள் ஒரு நேர்மையான அரசனுக்கு இருக்க வேண்டிய தகுதிகளாகக் கருதப்பட்டன. அரசன் தனது குடிகளை அறம் வழுவாமல் காக்க வேண்டும் என்பதை, திருவள்ளுவர் 'முறை செய்து காப்பாற்றும் மன்னவன்' என்று குறிப்பிடுகிறார்.

நீதிவழங்கும் நீதிபதியாக அமர்வதற்கு வயது ஒரு தடையல்ல என்பதை இளைஞனான கரிகாலன் தலைமை

யில் நரை முடிதரித்து வழக்கொன்றில் நீதிவழங்கிய செயல் நமக்கு எடுத்துக்காட்டுகிறது. பண்டைத் தமிழக நியாய மன்றங்கள் வழங்கியதீர்ப்பை (Judgement)'அவையத்தார் ஓலை' என்று கலித்தொகை குறிப்பிடுகிறது. இதே தீர்ப்பை, 'நிர்ணயம்' (Nirnaya) என்று தர்மசூத்திரம் குறிப்பிடுகிறது. பாண்டியன் பராந்தக நெடுஞ்சடையன் (கி.பி. 768-811) என்பதை, **'கூடநிர்ணயன்'** என்று வேள்விக் குடிச் செப்பேடு கூறுகிறது.

பழந்தமிழகத்தின் மிகப் பழையஅரசமரபாகக் கருதப் படுகின்ற பாண்டிய மரபு, நீதி வழங்குவதில் சிறந்து விளங்கியது. பாண்டியமன்னர்கள், ஆசாரங்களை அனுஷ்டிப்பதில் மநுவையும், ஞானத்தில் பிருகஸ்பதி யையும் விஞ்சி நின்றதாகப் பாண்டியர் செப்பேடுகள் கூறுகின்றன. இச்செப்பேடுகள், பாண்டிய அரசர்களை மநுவோடு இணைத்து, மநுபமன், மநுசமானன் மற்றும் மனுசரிதன் போன்று பல அடைமொழிப் பெயர்களிட்டு அழைக்கின்றன.

பாண்டியன் பராந்தக நெடுஞ்சடையன், மநுதர்சித மார்க்கத்தின்படி நீதிவழங்கினான் என்று சீவரமங்கலச் செப்பேடு கூறுகிறது. பாண்டியன் இராஜசிம்மன் நீதிக்குக் கொடித்தம்பம் போன்றவன் என்றும், வாக்கில் பிருகஸ் பதியையும் விஞ்சிநிற்பவன் என்றும் பாண்டியர் செப்பேடு கள் கூறுகின்றன.

பாண்டிய அரசர்கள் மனுதர்ம சாஸ்திரங்களைக் கடைப் பிடித்து ஆட்சிசெய்தனர் என்பதை 'மநுநெறி தழைப்ப மணி முடி சூடி' என்று முதலாம் மாறவர்மன் சுந்தரபாண்டியனின் (கி.பி. 1216 - 1244) மெய்க் கீர்த்தி குறிப்பிடுகிறது.

பண்டை நாணயக் கல்வி முறையில், சட்டம், தர்மம் மற்றும் நீதி போன்ற கல்வியும் பயிற்றுவிக்கப்பட்டது.

தர்மசூத்திரம் பயின்றவர்கள் (School of Dharmasutra) சமுதாயச் சட்டங்கள் மரபுகள் மற்றும் ஒழுக்கமுறைகள் ஆகியவற்றையும் பயின்றனர். இதேபோன்று, கிருஹ்ய சூத்திரம் பயின்றவர்கள் (School of Grhyasutra) தந்தை மகன் கணவன் மனைவி போன்றஉறவுமுறையின் உரிமைகள் மற்றும் அதற்கானசட்டப்பிணைப்புகள் ஆகியவற்றையும் பயின்றனர். மனுவின் சட்ட நூல்கள் பாடநூல்களாக விளங்கின.

தர்மநூல்களின் சாராம்சங்களை விரிவாகஎடுத்துரைக்கின்ற அந்தணர்கள் நிறைந்த அவையில் (அறநிலை பெற்ற அருள்கொள் அவையம்), அரசன் அரியணை(சிங்காதனம்) யில் அமர்ந்திருக்க, அந்தணர்கள் நிறைவான நூல்களிலிருந்து வல்லோர் வகுத்த வாக்கியங்களை விரித்துக்கூற, அவற்றின் பொருள்கள் பலவற்றையும் அரசன் கேட்டுப் பயனடைந்தான்' என்று தரும நூல் பயில்கின்ற பண்டைய மரபினைப் பெருங்கதை கூறுகிறது.

பாண்டியன் இராஜசிம்மனின் (கி.பி. 911 - 938) அரசவையில், அரசனுக்கு நீதியை எடுத்துரைக்கும் அமைச்சனாக, ஜடிலன் என்ற சடையபிரான் பட்டசோமயாஜி என்பவன் இடம் பெற்றிருந்தான்.

பாண்டியன் வீரபாண்டியனுக்கு (கி.பி. 938 - 958) தர்மத்தை விரித்துரைக்கும் ஆசானாக (தர்மோபதேஷ்டா குரு) சிவகாசிச் செப்பேட்டை இயற்றிய பார்த்திவகேஸரி என்ற தர்ம நூல் வல்ல கவிஞன் விளங்கினான்.

தர்மசாஸ்திரங்களை முறையாகக் கற்றுத் தேர்ந்த அந்தணர்கள் நிறைந்த சிறப்பு நீதித் துறை ஒன்று பாண்டி நாட்டில்இருந்தது. அரசனே இத்துறைக்குத்தலைவனாகத் திகழ்ந்தான்.

தமிழ்நாட்டில், இராசக்கர் (Rajuka) என்ற நில அளவை அதிகாரிகள், பண்டைநாளில் இருந்தனர். எடுத்துக்காட்டாக,'கோட்டாற்று இராசக்கரை'க் குறிப்பிடலாம். இவர்கள் தங்கள் நிலஅளவைப் பணியோடு, கிராமங்களின் நீதிபரிபாலனப் பணிகளையும் செய்து வந்தனர். இவர்கள், இந்தியாவில் மௌரியர் ஆட்சிக் காலத்திலிருந்தே இருந்து வருவதாக அசோகனது சாசனங்கள் குறிப்பிடுகின்றன. இந்த இராசக்கர்கள் பெயரால், தமிழ்நாட்டில் இராசக்கமங்கலம் மற்றும் இராசக்கப்பட்டி என்ற பெயர்களில் பல ஊர்கள் இருக்கின்றன.

உரிமையியல் நீதிமன்றங்கள்

தமிழகத்தில் பண்டை நாளில், அறங்கூறு அவையம், அறங்கெழு நல்லவை, அறநிலைபெற்ற அருள்கொள் அவையம் மற்றும் தர்மாசனம் போன்ற பல உரிமையியல் நீதிமன்றங்கள் இருந்தன. இவைகள், கௌடியல்யரின் அர்த்த சாஸ்திரம் குறிப்பிடுகின்ற தர்மாஸ்த்யம் (Dharmastya)என்ற உரிமையியல் நீதிமன்றத்திற்கு இணையானவைகளாகும்.

பாண்டியர் தலைநகரான மதுரையில் ஒரு அறங்கூறு அவையம் இருந்ததாக மதுரைக் காஞ்சியும், சோழ நாட்டின் துறைமுகமான காவிரிப்பூம்பட்டினத்தில் ஒரு அறங்கூறு அவையம் இருந்ததாகச் சிலப்பதிகாரமும், சோழர்களின் பழைய தலைநகரான உறந்தையென்னும் உறையூரில் ஒரு அறங்கெழுநல்லவை இருந்ததாக அகநானூறு, புறநானூறு மற்றும் நற்றிணை போன்ற இலக்கியங்களும் குறிப்பிடுகின்றன.

தருமாசனம் என்ற உரிமையியல் நீதிமன்றம் இருந்ததாகப் பிற்காலப் பல்லவர் மற்றும் முற்காலச் சோழர் சாசனங்கள் குறிப்பிடுகின்றன. அறங்கூறு அவையத்தை

தர்மாசனம் என்று சாசனங்கள் குறிப்பதாக இலக்கிய உரையாசிரியர்கள் கருதுகின்றனர். இந்த உரிமையியல் நீதிமன்றங்களின் நீதிபதிகளை 'தர்மாதிகாரி' என்று பஞ்சதந்திரமும், நடுவுநிலை நாயகன் அல்லது தர்மாத்யக்ஷன்' என்று தளவாய்புரச் செப்பேடும், 'தர்மாசன பட்டர்' என்று சோழர்சாசனங்களும் குறிப்பிடுகின்றன. இந்த நீதிமன்றங்களின் தலைமை நீதிபதிகள் 'மகாதார் மாத்யக்ஷர்' என்று அழைக்கப்பட்டனர்.

வழக்குத் தொடர்ந்தோருள் ஒருவர்பால் செற்றமும், ஒருவர்பால் உவகையும் செய்யாமல், துலாக்கோல் போன்ற நடுநிலையுடையராய் தர்மத்தையே மேற்கொண்டு அதனை வழக்கிட்டோர்க்கு விளக்கிக் கூறும் சிறந்த கொள்கைச் சான்றோர் நிறைந்த அவையாக மதுரை நகரத்து அறங்கூறு அவையம் விளங்கியது என்று மதுரைக்காஞ்சி கூறுகிறது.

புகார் நகரத்து அறங்கூறு அவையத்தில், தர்மநூல்களின் (தர்மசாஸ்திரம்) படி நீதி வழங்குகின்ற நடுநிலை தவறாத தர்மசாசனத்தார் நிறைந்திருந்தனர் என்றும் தவறு நடந்தால், அந்தத் தவறினை வாயால் கூறாது கண்ணீர் வடித்துக் காட்டி விடும். நீதிதேவி அங்கு வீற்றிருந்தாள் என்றும் சிலப்பதிகாரம் கூறுகிறது.

உறந்தையிலுள்ள அறங்கெழுநல்லவையை உயர்ந்த அணிகலன்களுக்கு ஒப்பிட்டு அகநானூறும் இந்த அவையில் முறைமை செய்தல் மிக எளிதென்று புறநானூறும் இங்கு தர்மம்கெடுதல் மிக அரிது என்று நற்றிணையும் கூறுகின்றன.

தர்மாசனம் என்பது, நீதிவழங்கும் இருக்கை, நீதி வழங்கும் இடம் என்று பொதுவாகப் பொருள் கொள்ளலாம். தர்மாசனம் என்பது கிராமநிர்வாக அமைப்பைக்

கட்டுப்பாட்டில் வைத்திருக்கின்ற, கோயில் தொடர்புடைய வழக்குகளை விசாரணை செய்கின்ற ஒரு நீதி மன்றம் என்று பிற்காலப் பல்லவர் சாசனங்கள் கூறுகின்றன. 'தர்மாசனம் என்பது நிரந்தரமாக நியமனம் செய்யப்பட்ட ஒரு நீதி மன்றம்' என்று எஸ். கே. அய்யங்கார் கூறுகிறார்.

பல்லவன் நிருபதுங்க வர்மனின் திருவொற்றியூர் கல்வெட்டே, தர்மாசனம் பற்றிக் குறிப்பிடுகின்ற மிகப் பழமையான சாசனமாகும். பஞ்சதந்திரம் கூறுகின்ற தர்மாதிகாரிகள், பல்லவர் காலத்து தர்மாசனத்தில் நீதிபதிகளாகப் பணிபுரிந்தவர்கள் என்று மீனாட்சி கூறுகிறார். நீதிக்குத் தலைவர்கள் தர்மத்திற்கு அதிகாரிகள் தர்மாதிகாரிகளாவர். தர்மாசனம் என்பது அரசனுடைய நீதிமன்றமே என்றும், இங்குவரும் வழக்குகளை அரசன் விசாரணை செய்து தீர்ப்பு வழங்குவான் என்றும், இந்த நீதிபரிபாலனப் பணியில் அரசனுக்கு உறுதுணையாக அறநூல் (சட்ட நூல்) வல்ல அந்தணர்கள் பலர் அமர்ந்திருப்பர் என்றும் நீலகண்டசாஸ்திரி கூறுகிறார்.

சோழர் காலத்தில், பல்வேறு கிராமசபையினர், தாங்கள் செலுத்தத் தவறிய பணத்துக்கான தண்டத் தொகையை தர்மாசனத்தில் கொண்டு வந்து செலுத்தினர் என்று சோழர் சாசனங்கள் கூறுகின்றன தர்மாசனத்தில் செலுத்த வேண்டிய தண்டத் தொகைக்கு ஈடாக, ஊர்ச் சபையார் தங்களையே பிணையாக வைத்தனர் என்று பரகேசரிவர்மனின் காஞ்சி கைலாசநாதர் கோயில் கல்வெட்டு கூறுகிறது. சோழர்காலத்து தர்மாசனத்தில், தர்மாசனபட்டர் என்றநீதிபதிகள் இடம்பெற்றிருந்தனர். தர்மாசனபட்டர் என்பதை, அறம் உரைக்கும் அந்தணர் எனப்பொருள் கொள்ளலாம்.

முற்காலப் பாண்டியராட்சியில், நீதிபதிகள் 'நடுவு நிலை நாயகன்' என்று தமிழிலும் 'தர்மாத்யக்ஷன்' என்று

வடமொழியிலும் அழைக்கப்பட்டனர். தர்மம் சார்ந்த செயல்களுக்கு நடுவராக விளங்குபவர் நடுவுநிலை நாயகனாவார் தர்மத்தைக் கண்காணிப்பவன் 'தர்மாத்யக்ஷன்" என்று பொருள் கொள்ளலாம்.

பாண்டியன் பராந்தக வீரநாராயணனின் (கி.பி. 866-911) ஆட்சிக்காலத்தில், வெண்புநாட்டுப் பெருந்தூவெள்ளி என்னும் ஊரைச் சேர்ந்த சேந்தங்கிழவன் என்ற சுப்பிரமணியன் தளவாய்ப்புரச் செப்பேட்டுத் தானத்தை வழங்குவதில் நடுவுநிலைநாயகனாக (தர்மாத்யக்ஷன்) விளங்கினான். இவன்வேத சாஸ்திரங்களைக் கரைகண்டவன்:கல்வி, மேதை, புகழ் ஆகியவற்றில் காத்யாயனருக்கு இணையானவன். கிழவன் என்ற அடைமொழியைக் கொண்டவன். பெருந்தகையென்றும், பெருந்தூவெள்ளி கிழவன் என்றும், பெருந்தூவெள்ளியின் திருந்துபதிக்குடித் தலைவன் என்றும் செப்பேட்டால் சிறபபித்துப் பேசப் பட்டவன்.

கி.பி. எட்டு மற்றும்கி.பி.பத்தாம் நூற்றாண்டுகளைச் சேர்ந்த வேள்விக்குடி மற்றும் தளவாய்ப்புரச் செப்பேடுகள், நில உரிமை மற்றும் வழிவழிச் சொத்துரிமை சம்பந்தபட்ட இருவேறு வகையான அரசு ஆவணங்களாகும். இந்த இரண்டு செப்பேடுகளின் மூலம், அரசர்களின் முன்னோர்களில் ஒருவர் நிலதானங்களை வழங்கியுள்ளார். ஆனால், அரசர்களிடம் நேரில் முறையீடு செய்து நில தானங்களைப் பெற்றவர்களின் வழிவந்தவர்கள், அந்த நிலங்களைப் பின்னாளில் இழந்து விட்டனர்.

பின்னாளில், ஆட்சிக்கு வந்த பாண்டிய அரசர்கள் இந்த வழக்குகளை விசாரணை செய்து, ஆதியில் தானம் பெற்றவர்களின் வழிவந்தவர்களுக்கு நிலங்களை வழங்கியுள்ளனர். ஆகவே, இந்த வழக்குகளின் தீர்ப்புகள், அரசர்கள் அவர்களது தகுதிக்கேற்ப உச்சநீதிமன்ற நீதிபதி

களாக இருந்து வழங்கிய உரிமையியல் தீர்ப்புகள் என்று சொன்னால் அது மிகையாகாது. இது வழிவழிச் சொத்துரிமையின் அடிப்படையில் வழங்கப்பட்ட தீர்ப்பு என்பதை, 'பான்முறையிற் தரப்பட்டது' என்று வேள்விக்குடிச் செப்பேடு குறிப்பிடுகிறது.

கி.பி. 800க்கும் கி.பி. 1200க்கும் இடைப்பட்ட காலகட்டத்தில், இந்தியாவில் தயாபாகம் மற்றும் மிதாட்க்ஷரம் என்ற வழிவழிச் சொத்துரிமை சம்பந்தப்பட்ட இரு குடும்பச் சட்டங்கள் நடைமுறையில் இருந்தன. முறைப்படி தந்தை இறந்த பின்னர்தான், மகன்கள் தந்தையின் சொத்துக்களை அடையமுடியும்; ஆனால், மிதாட்க்ஷர முறைப்படி, தந்தை உயிரோடு இருக்கும்பொழுதே, மகன்கள் தந்தையின் சொத்துக்களை அடையலாம். இவற்றுள், மிதாட்க்ஷர முறை, தென்னிந்தியாவில் நடைமுறையில் இருந்தது என்ற செய்தியை,

'மனு விஞ்ஞானேஸ்வரம் அது பயின்று' என்றதன் மூலம் அறியலாம்.

குற்றவியல் நீதிமன்றங்கள்

பண்டைத் தமிழகத்தில் பல்வேறு குற்றவியல் நீதிமன்றங்கள் இருந்துள்ளன. அவற்றுள் அதிகரணம்மற்றும் கண்டக சோதனை போன்ற குற்றவியல் நீதிமன்றங்கள் குறிப்பிடத் தக்கவையெனலாம்.

கண்டக சோதனைபற்றிக் கௌடில்யர் தனது அர்த்த சாஸ்திரத்தில் விரிவாகக் கூறியுள்ளார். குற்றங்கள் பற்றியும் அதற்கான தண்டனைகள பற்றியும் விரித்துரைக்கின்ற சட்டநூல்களைக் கௌடில்யர் 'தண்டநீதி' என்று குறிப்பிடுகின்றார்.

பழந்தமிழகத்தில் பல்லவராட்சியின்போது, அதிகரணம் என்ற குற்றவியல் நீதிமன்றம் நடைமுறையில் இருந்தது. இது இயங்கிவந்த இடம் 'அதிகரண மண்டபம்'

என அழைக்கப்பட்டது. இங்கு பணிபுரிந்த நீதிபதிகள் தர்ம அதிகரணிகர், அதிகரணிகர் மற்றும் அதிகரண போஜகர் என அழைக்கப்பட்டனர். தலைமை நீதிபதி, மகாதர்ம அதிகரணிகர் என அழைக்கப்பட்டார்.

இந்நீதி மன்றத்தில், கரண தண்டம் மற்றும் அதிகரண தண்டம் போன்ற தண்டனைகள் வழங்கப்பட்டதாகக் காசாக்குடிச் செப்பேடு கூறுகிறது. பண்டை நாளில், பல்லவர் காஞ்சியில் அதிகரண நீதிமன்றம் அமைந்திருந்தது. கபாலம் காணாமற்போனதன் பொருட்டு, காபாலிகளுக்கும் சாக்ய பிட்சுகளுக்கும் இடையே நடந்த சண்டையை, காஞ்சி அதிகரண நீதிமன்றம் விசாரணை செய்து தீர்ப்பு வழங்கியது.

தவிர, விஜயாதிபதிகளின் தலைநகரங்களிலும் அதிகரண நீதிமன்றங்கள் அமைந்திருந்தன. கரண தண்டம் மற்றும் அதிகரண தண்டம் போன்ற தண்டத்தொகைகளை சம்பந்தப்பட்ட தானத்தாரிடமோ அல்லது நன்கொடையாளரிடமோ செலுத்த வேண்டுமேயொழிய, அரசனிடம் செலுத்தவேண்டிய அவசியமில்லையென அரசனே ஆணை பிறப்பித்த சாசாக்குடிச்செப்பேடு குறிப்பிடுகிறது. இதே செப்பேடு, நிலைக்களத்தார், அதிகாரர் மற்றும் வாயில் கேட்போர் ஆகிய மூன்றுவகை அதிகாரிகளுக்கு முன்னிலையில் 'பரதத்தி' செய்ய வேண்டும் என்பதையும் குறிப்பிடுகிறது.

பண்டைத் தமிழகத்தில், முற்காலப் பாண்டியராட்சியின்போது, கண்டகசோதனை நீதிமுறை முழுமையாகச் செயல்பட்டதெனலாம். கண்டக சோதனை நீதிமுறை பற்றிய செய்திகள், பராந்தக நெடுஞ்சடையனின் (கி.பி. 768—811) ஸ்ரீவரமங்கலச் செப்பேட்டில் குறிப்பிடப்பட்டுள்ளது. பராந்தக நெடுஞ்சடையன், மநுவின் வழியில் சென்று குருசரிதம் போற்றி, குற்றம் நடப்பதற்

கான ஒவ்வொரு காரணத்தையும் தானே கண்டறிந்து அவற்றைக் களைந்தான் என்பதை,

'மநுதர்சித மார்க்கத்தினால் குருசரிதம் கொண்டாடி கண்டக சோதனைதான் செய்து'

என்று ஸ்ரீவரமங்கலச் செப்பேடு கூறுகிறது. எனவே கண்டக சோதனை நீதிமுறை எட்டாம் நூற்றாண்டிலேயே தமிழகத்தில் நடைமுறையில் இருந்து வந்துள்ள செய்தி தெரியவருகிறது. மேலும், இந்த நீதிமன்றத்தின் தலைமை நீதிபதியாக அரசனே வீற்றிருந்து, கொடியகுற்றங்களைக் கண்டறிந்து தீர்ப்பும் வழங்கியுள்ளான். பராந்தக நெடுஞ் சடையனின் பல்வேறு விருதுப் பெயர்களில் 'கலிப்பகை கண்டக நிஷ்டுரன்' என்பதும் ஒன்றாகும். இதேபோன்று, சோழமன்னர்களாட்சியிலும், கண்டக சோதனை நீதி முறை நடைமுறையில் இருந்தது. சோழராட்சியில், கிராமத்திற்கு எதிரான குற்றவாளிகள், 'கிராம கண்டகர் கள்' என அழைக்கப்பட்டனர்.

மக்கள் நீதிமன்றங்கள்

மன்றம், மகாசபை, நியாயத்தார்சபை, எண் பேராயம், ஐம்பெருங்குழு, நாற்பெருங்குழு, புகவு, சித்ரமேழி மற்றும் ஸம்வத்சரவாரியம் போன்ற மக்கள் நீதிமன்றங்கள் பழந்தமிழகத்தில் இயங்கி வந்தன. இவற்றுள், மன்றம், மகாசபை, நியாயத்தார்சபை, சித்ரமேழி மற்றும் ஸம்வத்சர வாரியம் போன்றவை கிராமநீதி மன்றங்கள்; ஏனைய, எண்பேராயம், ஐம்பெருங்குழு நாற்பெருங்குழுமற்றும்புகவு போன்றவைமேல்முறையீட்டு நீதிமன்றங்கள் எனலாம்.

பழந்தமிழகத்தில் ஊரின் நடுவே அமைந்த எளிய மரத்தின் கீழ் ஊர்ப்பெரியவர்கள் ஒன்று கூடி, ஊர்

சம்பந்தப்பட்ட வழக்குகளை விசாரணை செய்து தீர்ப்பு வழங்குவர். இதனை, மன்றம் மற்றும் மன்று என அழைத்தனர். இந்த மன்றம், பொதியில், பொதியில் மற்றும் பொதுவில் எனவும் அழைக்கப்பட்டது.

எந்த மரத்தின் இடியில் இந்தமன்றம் கூடுகிறதோ, அந்த மரத்தின் பெயராலேயே இலத்தி மன்றம் (இலத்தி மரம்) விளாமன்றம் (விளாமரம்), பலாமன்றம் (பலா மரம்) மற்றும் வேப்பமன்றம் (வேப்பமரம்) எனவும் அழைக்கப்பட்டது.

தமிழ் இலக்கியங்கள் மற்றும் சாசனங்களில் மன்று மற்றும் மன்றாடுதல் போன்ற சொற்கள் நீதிபரிபாலனச் சொற்களாகப்பயின்றுவந்துள்ளன. நீதிமன்றத்தில் நீதிபதி முன்னிலையில் தனது குறைகளை எடுத்துரைக்கும் ஒருவனை 'சான்றோர்முன் மன்றிற் கொடும்பாடு உரைப்போர்' என்று திரிகடுகம் கூறுகிறது உரிமையின் பொருட்டு எதிர்த்துப் போராடும் பழையவழக்காளியை, 'பழைய மன்றாடி போலும்' என்று பெரிய புராணம் கூறுகிறது. நீதிவழங்கும் நீதிபதியை 'மன்றாடுவார் நாயகர்' என்று நந்திவர்ம பலலவனின் சாத்தமங்கலம் கல்வெட்டும் (கி.பி. 764) 'மன்றாடுவார்' என்று பராந்தக நெடுஞ்சடையனின் மானூர்க் கல்வெட்டும் கூறுகின்றன.

பல்லவர் மற்றும் முற்காலப்பாண்டியர் காலங்களில், அந்தணர்கள் வாழ்ந்த பிரம்ம தேயங்களில் 'மகாசபை' என்ற நீதிஅமைப்பு நடைமுறையில் இருந்தது. மகாசபை, சதுர் வேதிமங்கலச்சபை மற்றும் தேவதானத்துச்சபை எனவும் அழைக்கப்பட்டது.

கிராமங்களில் நிகழ்கின்ற சிறிய குற்றவியல் வழக்குகளை விசாரணை செய்து தீர்ப்பு வழங்குவதே இதன் முக்கியப்பணியெனலாம். மகாசபை கூறுகின்றபோது, உயர் அதிகாரியான அந்தணர் ஒருவரும் சபையில் இடம் பெறுவார்.

இவர் 'மன்றாடுவார்' என அழைக்கப்பட்டார். இந்த மகாசபை, தர்மசாஸ்திரத்தின் அடிப்படையில் இயங்கி வந்தது. இச்சபை நிர்வாகத்திறன் உடையதாக விளங்கியது. இங்கு வழக்குக் கேள்விமுறை செய்பவர்கள், 'சிராவணைபுகுவார்' எனஅழைக்கப் பட்டனர்.

அந்தணரல்லாத ஏனைய இனத்தவர் வாழ்கின்ற வெள்ளான் வகை ஊர்களில் நியாயத்தார்சபை' என்ற நீதி அமைப்பு நடைமுறையில் இருந்தது. இது, ஊர்ச்சபை மற்றும் தனியூர்ச்சபை எனவும் அழைக்கப்பட்டது. கௌடில்யருக்கு முற்பட்ட காலகட்டத்தில், நீதியின் கூறுகளில் ஒன்றாகவிளங்கிய நியாயம் (Nyaya) என்பதன் அடிப்படையில், நியாயத்தார் சபை தோன்றியிருக்க வேண்டும்.

எட்டுப்பேர் அடங்கிய 'எண் பேராயம்' என்ற நீதி மன்றம் பழந்தமிழகத்தில் இயங்கிவந்ததாக இலக்கியங்கள் கூறுகின்றன இந்த எண்பேராயத்தில், கரணத்தியலவர், கர்மகாரர், கனகச்சுற்றம், கடைகாப்பாளர், நகரமாந்தர், படைத்தலைவர், யானை வீரர் மற்றும் இவுளிமறவர் ஆகிய எண்மர் இடம் பெற்றிருந்ததாக உரையாசிரியர் கூறுவர்.

அரசர்க்குரிய எட்டுவகை ஆயத்தாரே இந்த எண்மர் என்று திவாகரம் கூறுகிறது. இந்த எண்பேராயம் அர்த்த சாஸ்திரம் கூறுகின்ற எண்மர் நீதிமன்றம்மற்றும் புத்தர் காலத்திய பீகாரில் இருந்த குடியரசு மரபுசார்ந்த அஷ்டகுலகர் (Ashtakulaka) ஆகிய மேன்முறையீட்டு நீதிமன்றங்கட்கு இணையானதாகும். கிருஷ்ணதேவராயரின் அரசவையில், 'அஷ்டதிக்ககஜங்கள் என்ற எண்மர்குழு இருந்தது குறிப்பிடத்தக்கது.

இரட்டைக்காப்பியமும் பெருங்கதையும் குறிப்பிடுகின்ற ஐம்பெருங்குழுவும் மற்றொரு மக்கள் நீதிமன்றமாகும். அரசர்க்கு இன்றியமையாதவர்களான அமைச்சர், புரோகிதர், சேனாபதியர், தூதுவர் மற்றும் சாரணர் ஆகிய ஐவகை அரசியல்தலைவர்களைக் கொண்டதே ஐம்பெருங்குழு வாகும். இந்த ஐவரால் வழங்கப்படும் தீர்ப்பு 'பஞ்சக்கம்.' எனப்பட்டது. இதனை, ஆய்மன்னன் கருநந்தடக்கனின் பார்த்திவசேகரபுரச் செப்பேடு, 'சட்டர்' ஐவரைக் கொண்டு பஞ்சக்கம் 'செய்தான்' என்று குறிப்பிடுகிறது.

'சி ரே ணி' என்ற ஐவர் நீதிமன்றமும் 'பஞ்சகுலம்' என்ற நடுவர்மன்றமும், பண்டைய ஐம்பெருங்குழுவினைப் போன்றதேயாகும். இன்றைய, 'பஞ்சாயம்' அல்லது' 'பஞ்சாயத்து' என்ற நீதி அமைப்பு, இந்த ஐம்பெருங்குழுவின் எச்சம் என்றே கூறலாம் பஞ்சாயத்தார் வழக்கை விசாரணை செய்யும் முறையைச் 'கரையேறுதல்' எனவும், 'பஞ்சாயம்' எனவும் கல்வெட்டுகள் குறிப்பிடும், பஞ்சாயத்தார், வழக்கின் தொடக்கால வரலாறு முதல் விளக்கமாகவும் விரிவாகவும் எழுதி, அதை மறைபொருளாக்கி முத்திரையிட்டு ஊர்க் காவலர் மூலம் கொடுத்தனுப்புவது வழக்கம். இம் முறையை ஏறுபோடுதல்[7] என்று கல்வெட்டு குறிப்பிடுகிறது.

மதுரைக்காஞ்சி குறிப்பிடுகின்ற 'நாற்பெருங்குழு'வும் மக்கள் நீதிமன்றமே. குறுநிலமன்னன் பழையனின் லைமையிடமான மோகூரில் நாற்பெருங்குழு ஒன்று நடைமுறையில் இருந்தது. 'ஐம்பெருங்குழுவில் உள்ள அமைச்சர் நீங்கலாக. ஏனைய புரோகிதர், சேனாபதியர், தூதுவர் மற்றும் சாரணர் ஆகியநால்வருமே நாற்பெருங் குழுவினர் என்று உரையாசிரியர் கூறுவர்.

நாற்பெருங்குழுவினர், நான்மொழிக் கோசர் போன்று விளங்கியதாக மதுரைக்காஞ்சி குறிப்பிடுகிறது. இந்த நாற்பெருங்குழுவும், தர்மசாஸ்திரம் குறிப்பிடு கின்ற பிரம்மநீதிமன்றமும் ஒன்றேயாகும். நான்கு வேதங் களையும் உச்சரிக்கின்ற பிரம்மனின் நான்கு முகங்கள் போல, பிரம்மநீதிமன்றத்திலும் நான்கு உறுப்பினர்களே இடம் பெற்றிருந்தனர்.

பண்டைநாளில் வெவ்வேறு தொழில் செய்கின்ற பல இனத்தவர்கள் என்றுகூடி, 'புகவு' (Puga) என்ற மக்கள் நீதிமன்றத்தை உருவாக்கி இருந்தனர். ஆய்மன்னன் கருநந்தடக்கனின் பார்த்திவசேகரபுரச் செப்பேடும் புகவு பற்றிக்குறிப்பிடுகிறது. பின்னாளில் சாதிகள் அனைத்தும் தனித்தனியே பிரிந்து, சாதிப்பஞ்சாயத்து என்ற நீதி அமைப்பு, உருவானது. கிராமங்களில் ஒவ் வொரு சாதிக்கும் ஒரு நடுவர்குழு அமைந்து, அதுவே அந்தச்சாதியின் உச்சநீதிமன்றமாகவும் செயல்பட்டது'

சோழராட்சியில், வெள்ளாளர்கள் 'சித்ரமேழி' என்ற தொழில்முறைக் குழுக்களை நிறுவியிருந்தனர். இவர்கள் அரசர்களைப் போன்று, தனக்கெனச் சொந்த மெய்க் கீர்த்தியைக் கொண்டு விளங்கினர். தவிர, தங்களது இனம் சம்பந்தப்பட்ட பணிகளை நிறைவேற்றிக் கொள்வதற் கென அரசியல்அமைப்பொன்றினையும் நிறுவியிருந்தனர். இதுவே, இந்த இனத்தவரின் நீதிமன்றங்களாகவும் செயல் பட்டன,

இரண்டாம் இராஜேந்திர சோழனின் ஆட்சியில், இராஜேந்திர சோழச் சித்ரமேழி என்ற நீதிமன்றம் இருந்தது. இந்த மன்றத்தில்' பெருக்காளர்' என்ற நீதி பதிகள் இருந்துநீதி வழங்கினர்.

தாமரைப்பாக்கத்தை(வ.ஆ.மா.)ச் சேர்ந்த அண்ணன் தம்பியர் இருவர் ஒருவரையொருவர் அடித்துக் கொண்டதில், தம்பி அடித்த அடியில் அண்ணன் இறந்துவிட்டான். இந்த வழக்கை, இவர்களது தந்தை, இராஜேந்திர சோழச் சித்ரமேழி நீதி மன்றத்திற்கு எடுத்துச் சென்றார், வழக்கை விசாரித்த பெருக்காளர் தம்பி செய்த கொலைக் குற்றத்திற்கு மரணதண்டனையே சரியான தண்டனை என்றபோதிலும்,மனிதாபிமான அடிப்படையில், சொத்து எதுவுமில்லாத், வயதுமுதிர்ந்த தந்தையையும் தாயையும், தம்பியே பராமரிக்க வேண்டிய நிலை இருந்ததால், ஊர்க்கோயிலுக்கு அரைவிளக்கு எரிக்க பொருள் வழங்கினால் போதும் எனத் தீர்ப்பு வழங்கினர். இந்தத் தீர்ப்பு 'சுத்தபட்டிகை' எனச் சாசனத்தில் குறிப்பிடப்பட்டுள்ளது.

விஜயநகர ஆட்சிக்காலத்தில், ஸம்வத்சரவாரியம் என்ற ஒரு குழு, ஊர்ச்சபைக்குழுக்களில் ஒன்றாக விளங்கியது. ஸம்வத்சரம் என்பது வருடத்தைக் குறிக்கும். ஸம்வத்சர வாரியம் என்பது வருடந்தோறும் தேர்ந்தெடுக்கப்படும் கிராம நிர்வாக சபையைக் குறிக்கும்.

சட்டம் மற்றும் நீதிபரிபாலனம், கல்வி நிறுவனங்களை நிர்வகிப்பது பாதுகாத்தல் மற்றும் கோயிற்பணி ஆகியவை ஸம்வத்சர வாரியத்தின் முக்கியப்பணிகளாகும். ஸம்வத்சரவாரிய உறுப்பினர்கள் 'பெருமக்கள்' என அழைக்கப்பட்டனர். 'ஸ்ம்வத்சரவாரியப் பெருமக்கள்' என்று சாசனங்கள் இவர்களைக் குறிப்பிடுகின்றன. இந்த பெருமக்கள் ஒவ்வொரு ஆண்டும் புதிதுபுதிதாகத் தேர்வு செய்யப்பட்டனர்.

சிறைச்சாலைகளும் கைதிகளும்:

பண்டைநாளில், சிறைச் சாலைகள், சிறை, சிறைக்கோட்டம், சிறையோர்கோட்டம் மற்றும் வேளம்

போன்ற பெயர்களால் அழைக்கப்பட்டன. சிறைச்சாலை அதிகாரிகள், சிறைக்கோட்டக்காவலர் மற்றும் வேளத்தி போன்ற பெயர்களால் அழைக்கப்பட்டனர். வேளத்தி என்பது, சிறையின் பெண்காவலர்களைக் குறிக்கும்.

சேரன் கணைக்கால் இரும்பொறை, சோழன் செங் கணானால் தோற்கடிக்கப்பட்டு, குடவாயிற் கோட்டத்து சிறையில் சிறைவைக்கப்பட்டான், சிறையில் தாகத்தின் போது தண்ணீர் வழங்காததால், உண்ணாவிரதமிருந்து உயிர் நீத்தான். பசியின் கொடுமையால் சிறையில் வாடிய கைதிகளுக்கு, அட்சய பாத்திரத்தின் அருள்கொண்டு மணி மேகலை ஆகாரம் வழங்கினாள்.

சோழ அரசர்கள் தாங்கள் வெற்றி கொண்ட எதிரி களின் செல்வம் மற்றும் யானைகளைக் கவர்ந்து வருவ தோடல்லாமல், எதிரிகளது அரச மகளிரையும் தனது நாட்டுக்கு அடிமைகளாக அழைத்து வந்து, தங்களது அரச மாதேவிகளுக்குப் பணிப்பெண்டிராக அமர்த்துவதை வழக்கமாகக் கொண்டிருந்தனர்.

சோழன்கரிகாலன்காலத்தில் இங்ஙனம் அழைத்துவரப் பட்ட அடிமைப் பெண்கள் அம்பலங்களிலும் கோயில் களிலும்பணிப்பெண்களாகப் பணிபுரிந்தனர்எனப்பட்டின பாலை கூறுகிறது. இதே பழக்கத்தை முதலாம் குலோத் துங்க சோழனும் கடைப்பிடித்து வந்துள்ளான் என்பதை கலிங்கத்துப் பரணியும் அரசனது மெய்க் கீர்த்தியும் மெய் பிக்கின்றன. இங்ஙனம் அழைத்துவரப்பட்ட அடிமை பெண்களின் உறைவிடம் வேளம் என அழைக்கப்பட்டது.

வேளம் என்பதே பண்டை நாளில் சிறையாகவும் இருந்தது' இதுபோன்ற வேளங்கள் சோழநாட்டில் தஞ்சைநகரிலும் மற்றும் பிற நகரங்களிலும் இருந்தன. கீழைவேளம் (ஆனைமேற் துஞ்சினார் தங்களாயி உடைய பிராட்டியார் கிழானடிகள் கீழைவேளம்), பழைய

வேளம் (தஞ்சாவூர்க் கூற்றத்துப் பழைய வேளம்), சோழ மாதேவியார் வேளம், இராஜகேசரிசவர்மன் வேளம் உய்யக் கொண்டான் திருமஞ்சனத்தார் வேளம், உடையார் ஆனை மேற்துஞ்சினார் வேளம் போன்ற பலவேளங்களைப் பற்றிச் சோழர் சாசனங்கள் நமக்கு எடுத்தியம்புகின்றன.

இதே வழக்கம் மூன்றாம் குலோத்துங்க சோழ ஆட்சியிலும் இருந்ததென்பதை, 'வீரபாண்டியனை முடித்தலை கொண்டு அவன் மடக் கொடியை வேள மேற்றி' என்ற அவனது மெய்க்கீர்த்தி வரிகள் நமக்குளடுத்தியம்புகின்றன.

இதேபோல், பாண்டிய நாட்டிலும் 'வேளம்' என்ற சிறைகள் இருந்துள்ளன. 'உலகுடைய பிராட்டியார் வேளம்' என்ற சிறைச் சாலை பற்றி சடாவர்மன் சுந்தர சோழ பாண்டியரின் கல்வெட்டு குறிப்பிடுகிறது.

முடிவுரை

இக்கட்டுரையில், நாம் மேலே தொகுத்தளித்த செய்திகளிலிருந்து சிலமுடிவுகளுக்கு வரலாம். அவை வருமாறு:

1 சட்டமும் நீதியும், அவற்றை நடை முறைப்படுத்தும் அமைப் புக்களும் பண்டைத் தமிழகம் முதல் இடைக் காலத் தமிழகம்வரை ஒரு படிமுறை வளர்ச்சியில் வளர்ந்துள்ளன.

2 இவற்றின் எச்சங்கள் இன்றைக்கும் நமது கிராமங்களிலும் கிராம அமைப்புகளிலும் காணப்படுகின்றன. எடுத்துக்காட்டாக, ஐவர் தலைமையில் வழக்குகளை விசாரிக்கும் ஊர்ப்பஞ்சாயத்து அமைப்பினைக் கூறலாம்.

3 நாம் முன்னுரையில் கூறியபடி. சட்டமும் நீதியும், இந்தியத் துணைக்கண்டம் முழுவதும் ஏறத்தாழ ஒரே மாதிரியைக் கொண்டிருந்தன என அறிகிறோம்.

4 அமைப்புகள் ஒரேமாதிரியைக் கொண்டிருந்தாலும் சட்டம் மற்றும் நீதி ஆகியவை இந்தியா முழுமைக்கும் ஒன்றாகவே இருந்ததா என்பது மிக முக்கியமான கேள்வியாகும். அதனை மேலும் ஆராய்தல் அவசிய மாகும்.

பயன்பட்ட நூல்கள்

1 எட்டுத்தொகை

2 பத்துப்பாட்டு

3 பதினெண் கீழ்க்கணக்கு

4 இரட்டைக்காப்பியங்கள்

5 பெருங்கதை

6 பெரிய புராணம்

7 தென்னிந்திய சாசனத்தொகுதிகள்

8 தென்னிந்தியக் கோயிற் சாசனத் தொகுதிகள்

9 இந்தியச் சாசனவியல் ஆண்டறிக்கைகள்

10 பல்லவர் செப்பேடுகள் முப்பது

11 பாண்டியர் செப்பேடுகள் பத்து

12 Choudhory, R. K. Kautilyan Political Ideas and institutian, Chowrhamba Publications, Varanasi 1971.

13 Nagaswamy, R. Studies in Ancient Tamil Law and Society, Tamilnadu State Archaeology Dept Ms. 28 1978.

14 Thapar. R. History of India, Penguin BooK 1990.

15 Sharma R. S. Aspects of Political Ideas and Institution in ancient India, Motilal Banarsidass, Delhi. 1974.

16 Nilakantasastri k.A. The Cholas' Madras University Ms .

17 Minakshhi R. Administration and Social Life Indian Pallavas Madras University Madras.

18 Dikshitar V.R.R. Studies in Tamil literatune and history, Madras University, Madras, *1936*.

19 Banerji S.C, Dharma — Sutras. Punthi Pustat Calcutta *4 1962*.

20 Sircar D C. Indian Epigraphy, Moglal Banarsidas Delhi *1965*.

21 do Indian Epigrephical Glossasy, Motilal Banasri-doss, De.lhi, *19*.

22 Achyuthan M. Educational practices in Manu, Panini and Kautilya. College Book House Trivandrum, *1794*.

23 Thinakaran, A.J. The Seeond Pandyan Empire, Madurai, *1987*.

24 Subbarayalu Y · The Stata in Medcval South India *(600—1350)* Maduiai University ph D. Theses, *1976* un (published.)

25 Rajagopal, S. Documentation in Tamilnadu upto *1350* A.D. Madurai Unversity ph D. Theses, *1994*. (unpublished)

26 சேதுராமன், N. பாண்டியர் வரலாறு (கி.பி.500—*1371*) கும்பகோணம்,

27 இராகவையங்கார், மு. ஆராய்ச்சித் தொகுதி தஞ்சைத் தமிழ்ப்பல்கலைக் கழகம், தஞ்சாவூர்,

28 கலைக்கோவன், இரா, வரலாறு அரையாண்டு ஆய்விதழ்,

29 கிருட்டினன், அ. கல்வெட்டுகளில் வழக்கும் தண்டனையும், 'தினமணி' நாளிதழ், *12-1-90*.

வல்லுநர் பக்கம்

8

சிந்துவெளி அண்மைக் கால முயற்சிகள்.

கமில் வி. சுவலபில்

இந்த ஆய்வுரையை இரண்டு மேற்கோள்களளோடு தொடங்குகிறேன்.

ஒன்று, கீழைத் தேயத்தைச் சேர்ந்தது. சோய்கு ஷிகே மத்சு' வின் தொகுப்பிலுள்ள ஜென் புத்தமத 'ஜகுகோ. ஆகும். அம் மேற்கோளின் பொருள் : 'ஒருவர் தனது மலத்தை, அதன் நாற்றத்தை வைத்துக் கண்டு பிடித்து விட முடியாது.' மற்றொரு மேற்கோள் மேலைத் தேயத் தைச் சேர்ந்தது; ட்வைட் எல். போலிங்கர் 1976 - இல் கூறியதாகும் ' மனிதப்பிறவி என்பது சிக்கல்களை, புதிர் களை அவிழ்ப்பதற்காகவே தோன்றியதாகும். மனிதர் கள், அவையவை (சிக்கலின்றி) அப்படியப்படியே இருந்து விட்டுப் போகட்டும் என்று விட்டுவிட மாட்டார்கள்.

'இவ்விரு மேற்கோள்களும் இந்த உரையைத் தயாரிக்கும்போது என் மனத்தில் இடைவிடாது தோன்றிக் கொண்டே இருந்தன. நான் ஏன் இவ்வாறு மரியாதை இல்லாமல் என் ஆய்வுரையைத் தொடங்கு கிறேன் என்பதற்குத் தக்க காரணம் உள்ளது.

இந்த உரையில் நான் விவாதிக்க இருக்கிற அனைத்து அறிஞர்களுமே, உண்மையில் தங்களால் சாதிக்க முடியாததைத் தாங்கள் சாதித்து விட்டதாக அடக்கமின்றிப் பறை சாற்றியுள்ளார்கள். ஹரப்பன் எழுத்து, மொழி ஆகியவற்றைப் 'படித்து' விளக்கப்பட்டுள்ள 'முறை'களில் ஒன்று கூட, எல்லா அறிஞர்களுக்கும் நிறைவு தரும் வகையில் விளக்கப் படவில்லை. இவ்வாறு நான் கூறும் போது மனித வரலாற்றின், மிக விரக்தி தரும் ஒரு பிரச்னையைத் தீர்ப்பதில் அதாவது ஹரப்பன் நாகரிக மூதாதையர்களை நம்முடன் பேசவைத்து அவர்களின் அடையாளத்தை வெளிப்படுத்தும் முயற்சியில் இவ் அறிஞர்கள் காட்டியுள்ள கற்பனையையும். ஆற்றலையும், அவர்களின் கடும் உழைப்பையும், இம்முயற்சியில் செலவிடப்பட்டுள்ள பெரும் நிதியையும் காலத்தையும் குறைத்து மதிப்பிடுகிறேன் என்று எண்ணிவிடாதீர்கள்.

தொடக்கத்திலேயே ஒன்றைக் கூறி விடுகிறேன்.

முதலாவதாக நேரமின்மை காரணமாக. மிகச் சில ஆய்வுகளையே நான் எனது விமரிசனத்துக்குத் தேர்ந்தெடுத்துள்ளேன். கி. பி. 1965க்குப் பின்னர் இவ் விஷயத்தில் மேற் கொள்ளப் பட்ட முயற்சிகளே, பொருத்தமும் தகுதியும் உடைய தீவிரமான ஆய்வுகள் என்பது அனைவரும் ஏற்கக் கூடிய கருத்தாகும்.

எனவே அவற்றையே தேர்ந்தெடுத்துள்ளேன். இரண்டாவதாக மிகச்சில விதிவிலக்குகள் தவிர ஹரப்பன் எழுத்தினைப் படித்து விளக்கப்பட்டுள்ள எந்தக் குறிப்பிட்ட பாடம் பற்றியும் நான் விவாதிக்கப் போவதில்லை. மாறாக, இவ் அறிஞர்களின் அணுகு முறை, பிரச்னையைத் தீர்ப்பதில் அவர்கள் பயன்படுத்திய அளவைகள் நுட்பங்கள், அவர்களின் முடிவுகள் - ஆகியவை பற்றி மட்டுமே விவாதிக்க இருக்கிறேன்.

இறுதியாக ஒன்று : சிந்து வெளி முத்திரைகளில் இதுவரை இருமொழி முத்திரை எதுவுமே கிடைக்காததால் இவ் எழுத்துகளைப் படிப்பதற்கான முயற்சி என்பதே வரையறையற்ற — ஒரு கட்டுக்குள் அடங்காத — முயற்சியாக உள்ளது. டேல்ஸ் (1976 இல்) குறிப்பிட்டுள்ளபடி, குறைந்த பட்சம் 42 வகையான படிப்பு வாசகங்கள் இது வரை வெளிவந்துள்ளன.

இருப்பினும், இந்த நிமிடத்தில் கூட, இரு மொழி முத்திரை யொன்று அகழாய்வில் கிடைக்கக்கூடும்; அல்லது யாராவதொரு அறிமுர், சிந்து வெளி எழுத்தினைச் சரியாக ஊகித்து அறிந்து விடவும் முடியும். 'இருக்கும் தடயங்களைத்தவிர ஒன்றைப் புதிதாக நாமாகச் சேர்த்து விடவும் முடியாது; இருப்பனவற்றில் ஒரு சிறிய தடயத்தையும் நீக்கி விடவும் முடியாது'. இவ்வாறு கூறிக் கொள்வதைத் தவிர நாம் வேறொன்றும் செய்யஇயலாது.

சில அடிப்படையான செய்திகளை முதலில் தெரிந்து கொள்வோம்.

1. அவந்திப் பிரதேசத்தின் ஆணையாளராக இருந்த மேஜர் ஜெனரல் கிளார்க்கால் ஹரப்பாவில் கண்டு பிடிக்கப்பட்ட, மிக விசித்திரமான ஒரு பொருள் பற்றிய செய்தியினைக் கி. பி. 1875 - இல் சர் அலெக் சாண்டர் கன்னிங் ஹாம் அறிவித்தார். அது ஒரு கரும்பழுப்பு நிற ஜேஸ்பர் முத்திரை. அம்முத்திரையில், வலப்புறம் நோக்கி நிற்கும் திமிலில்லாத ஒருகாளையின் உருவமும், அக் காளையின் கழுத்தின் கீழ் இரு நட்சத்திரங்களும் பொறிக்கப்பட்டிருந்தன. காளை உருவத்தின் மேலே ஐந்து 'எழுத்துகள்' பொறிக்கப் பட்டிருந்தன. அவ் எழுத்துகள் கன்னிங் ஹாமுக்குப் புரியா விடினும் புதுமையானவையாகத் தோன்றின. எனவே இம் முத்திரை இந்தியத் தன்மை

உடையதன்று எனவும் அயல் நாட்டுத் தன்மையுடைய தென்றும் அவர் முடிவு செய்தார், ஹரப்பன் முத்திரையுடைய முதல் கண்டு பிடிப்பு இதுவே எனத் தோன்றுகிறது. (கி. பி. 1872 - 73 க்கு முன்னர் கண்டு பிடிக்கப்பட்ட இந்த மாக்கல் முத்திரை தற்போது லண்டனில் உள்ள பிரிட்டிஷ் அருங்காட்சியகத்தில் பாதுகாக்கப்படுகிறது.)

கி பி. 1886 - இல் மேலும் சில முத்திரைகள் கண்டு பிடிக்கப்பட்டன ஆனால். பல ஆண்டுகள் கழிந்த பின்னரும் அம் முத்திரைகளின் காலம், முக்கியத்துவம், அவை தோற்றுவிக்கப்பட்ட பின்னணி, ஆகியவை அறிஞர்களுக்கு மறை பொருளாகவே இருந்தன.

கி. பி. 1920 - 21 இல் ராய் பகதூர் தயாராம் சாஹ்னி, ஹரப்பாவில் அகழாராய்ச்சியை முறையாகத் தொடங்கிய பின்னரே பல்வேறு முத்திரை வாசகங்களும் கிடைக்கத் தொடங்கின.

கி. பி. 1924 - இல் ஆர். டி. பானர்ஜி மொகஞ்சதாரோவைக் கண்டுபிடித்தபின்னர் சர்ஜான் மார்ஷலும் அவருடன் பணிபுரிந்தோரும் மெகே, காட் ஸ்மித் ஆகியோருமே இம் முத்திரைகளின், வரலாற்றுக்கு முற்பட்ட தன்மையை நிறுவினர்.

2 வீலர் அவர்கள் பல ஆண்டுகளுக்கு முன்னரே குறிப்பிட்டது. போல, ஹரப்பன் நாகரிகம் என்பது பழங்கால நாகரிகங்கள் அனைத்தையும் விட, இடங்களின் அடிப்படையில் மிகவிரிந்து பரந்த நாகரிகமாகும். இந் நாகரிகத்தின் முதிர்ந்த காலகட்டம் எனக் கி. மு. 2200 லிருந்து கி. மு. 1700 வரையிலான காலகட்டத்தைச் சொல்லலாம். ஆயினும் பெரும்பாலான ஹரப்பன் நாகரிக அகழ்விடங்கள் சற்றொப்ப 200 ஆண்டுகள் மட்டுமே குடியிருப்பு

நகரங்களாக இருந்துள்ளன. சில பெரியநகரங்கள் வேண்டு மானால் இதற்கு விதி விலக்காக இருக்கலாம்.

கி. மு 1300 அளவிலான காலகட்டத்தைச் சேர்ந்த ஹரப்பன் நாகரிகச் சாயல், குஜராத், மகாராஷ்ட்ர அகழ் விடங்களில் தென்படுகிறது. சற்றொப்ப 1000 ஹரப்பன் நாகரிக அகழ்விடங்கள் மிகப்பரந்த நிலப் பரப்பில் இதுவரை கண்டறியப் பட்டுள்ளன. மத்திய ஆசியாவில், ஆகஸஸ் நதிக்கு அருகில் ஒரு ஹரப்பன் நாகரிகக் குடியிருப்பு இருப்பது பிரெஞ்சு அறிஞர்களால் அண்மை யில் கண்டு பிடிக்கப் பட்டுள்ளது.

ஆல்டின் டெபே எனுமிடத்தில் முன்னிலை இந்திய முத்திரைகள் எனச் சொல்லத்தக்க சிலவற்றை ரஷ்ய நிபுணர்கள் கண்டறிந்துள்ளனர். இவை ஒருபுறம் ஹரப்பன் நாகரிகத்துக்கு ஆல்டைக் பகுதி யுடன் இருந்திருக்கக் கூடிய தொடர்பு பற்றியகேள்விகளை யும், மறுபுறம் ஹரப்பன் மக்கள் பேசிய மொழியில் கலந்திருந்த இந்தோ ஐரோப்பிய மொழிச். சொற்கள் பற்றிய கேள்விகளையும் எழுப்புகின்றன. இப்போதைக்கு நாம் சிந்துவெளி முத்திரைகள் பற்றிய பிரச்சினைக்குத் திரும்புவோம்.

3. இம் முத்திரைகள் பொதுவாக ஸ்டியடைற் எனவும் சோப்புக்கல் எனவும் குறிப்பிடப்படும் மிக மென்மையான மாக்கல்லால் செய்யப்பட்டவை. ஈரப்பதம் மிகுந்தால் இக்கல் கரையத் தொடங்கிவிடும். சிந்து வெளி மக்களி டையே, முத்திரை செய்தல் என்பது மிகச்சிறந்த ஒரு தொழில்நுட்பமாக இருந்திருக்க வேண்டும்.

வால்டர் A. ஃபேர்சர்விஸ் ஜூனியர் கருதுவது போல, முத்திரை செய்வோரும் முத்திரை வைத்திருப்போரும் ஹரப்பன் நாகரிக மக்கள் தொகையில் மிகச் சிறிய

சந்ததியினரே எனலாம். எனினும் சிறிய ஹரப்பன் குடியிருப்புகளிலும், முத்திரை வைத்திருப்போர் ஒரு சிறு அளவில் இருந்துள்ளனர்.

படித்துப் புரிந்து கொள்ளப்பட்டு விட்ட சுமேரிய நாகரிக முத்திரைகளோடு ஒப்பிட்டுப் பார்க்கும் போது, ஹரப்பன் நாகரிக முத்திரைகளை இரு பிரிவாகப் பிரிக்கலாம்.

அ. முத்திரைக்குரியவரின் பெயர் பொறிக்கப்பட்ட முத்திரைகள் இவை நிர்வாக நோக்கிலும் வணிக நோக்கிலும் பயன்படுத்தப்பட்டிருக்க வேண்டும். இம் முத்திரைகளில் உள்ள பெயர்ச் சொற்களில், உரியவரின் தகுதி, பணி, பட்டம் போன்றவற்றைக் குறிக்கும் பகுதிகள் இடம் பெற்றிருக்கலாம். பெறாமலும் இருக்கலாம்.

ஆ. கோயில், தெய்வம், தெய்வத்தின் பிரதிநிதிகளான ஆட்சியாளர் ஆகியோருக்குக் காணிக்கையாகப் படைக்கப்பட்ட முத்திரைகள்.

4 இம்முத்திரைகளில் காணப்படும் சின்னங்கள். கருத்துத் தெரிவிக்கும் ஒரு முறையினை அதாவது எழுத்து வகையினைச் சேர்ந்தவை என்பது ஐயத்துக்கிடமற்ற உண்மையாகும்.

இவ் எழுத்துகள் முதன் முதலில் வெளியிடப்பட்டபோதிலிருந்து இன்று வரை அறிவுலகத்திற்கு ஒரு சவாலாகவே இருந்து வருகின்றது இதற்குக் காரணம், புரியாத மொழியிலும் புரியாத எழுத்திலும் இவை எழுதப்பட்டிருப்பது தான். இரு மொழி வாசகம் எதுவும் இதுவரை கிடைக்கவில்லை,

2290 தனி வாசகங்கள் இது வரை கிடைத்துள்ளன, இவற்றுள், 8 வாசகங்கள் தாம் ஒவ்வொன்றும் 15 மேல்

வடிவ முத்திரை ஒன்றில் குன்று புறங்களிலும் எழுத்துக்களால் ஆன வாசகம் காணப்படுகிறது. மிக நீண்டவாசகம் என்பது, தொடர்ச்சியாக மூன்று வரிகளில் பொறிக்கப்பட்டுள்ள 17 எழுத்துகள் கொண்ட வாசகம் ஆகும்.

சில வாசகங்கள் ஒன்று அல்லது இரண்டு முத்திரைகளோடு முடிந்துவிடுகின்றன. சராசரியாக இம் முத்திரை வாசகங்களில் ஐந்து எழுத்துகள் காணப்படுகின்றன எனலாம். மொத்தம் 419 வகையான எழுத்துகள் உள்ளன. 113 வகை எழுத்துகள் ஒரே ஒரு முறைதான் முத்திரைகளில் இடம் பெற்றுள்ளன. 47 வகை எழுத்துகள் இரு முறை மட்டும் இடம் பெற்றுள்ளன. 59 வகை எழுத்துகள் ஐந்து முறைக்கும் குறைவாக இடம் பெற்றுள்ளன.

ஆக, இந்த 219 வகை எழுத்துகளைக் கழித்துவிட்டுப் பார்த்தால், 200 வகை எழுத்துகளே பலமுறை மீண்டும் மீண்டும் பயன்படுத்தப்பட்டுள்ளமை தெரிய வருகிறது. இவற்றில் 35 வகையின, முன்னிலை எலாமைட் (தென் கிழக்குப் பாரசீக) முத்திரைகளில் காணப்படுகின்றன.

நாமறிந்தவரை கி,மு. 2000-3000 ஆண்டுகளில் வழக்கிலிருந்த எழுதும் முறைகளுடன் சிந்துவெளி எழுத்து முறை பெருமளவு ஒத்துக் காணப்படுகிறது என்ற உண்மை இதனால் விளக்கமடைகிறது. அதாவது, உருவப் படங்கள் (சித்திரங்கள்), அந்தந்த உருவத்துக்குரிய பெயரையும், அவ் உருவத்தோடு சற்றும் தொடர்பில்லாத ஆனால் அதே சொல்லால் குறிப்பிடப்படும், வேறொரு கருத்தையும் குறிக்கும் நிலையின் தொடக்கத்தை இவ் எழுதும் முறை காட்டுவதாகக் கொள்ளலாம். இதனை ஒலிக் குறிப்புகளின் முதல் கட்டமாகக் கருதலாம்,

கி.மு. 2900 இல் முன்னிலை சுமேரிய மொழியிலும் எழுதும் முறையிலும், கி.மு. 2800 இல் முன்னிலை எலா

மைட் மொழியிலும் எழுதும், கி.மு. 2500-2300 இல் ஹரப்பன் மொழியிலும் எழுதும் முறையிலும் இந்நிலை காணப்படுகிறது. ஆயினும் சுமேரியப் பொறிப்புகளில் 600 வகைச் சித்திரங்களும், எகிப்தியப் பொறிப்புகளில் 700 சித்திரங்களும், சீனப் பொறிப்புகளில், 3500 சித்திரங்களும் காணப்படுகின்றன. அவற்றை ஒப்பிடுகையில் ஹரப்பன் பொறிப்புகளில் காணப்படும் 419 வகையான சித்திரங்கள் குறைவானவையே.

முத்திரைகள் மிகச் சிறியவையாதலின் சொல்ல வேண்டிய அதிகப்பட்ச விவரத்தை மிகச் சுருக்கமாகப் பொறிக்கும் நிர்ப்பந்தம் முத்திரை செதுக்குவோருக்கு இருந்தது. எனவே வெவ்வேறான நான்கு சித்திரங்களை ஒன்றாக இணைத்தும் பொறித்துள்ளனர். அடிப்படையான 200 சித்திரங்களே பரவலாகவும் மீண்டும் மீண்டும் பயன் படுத்தப்பட்டுள்ளன என்பதையும் சில முத்திரை வாசகங் கள் ஒன்று அல்லது இரண்டு சித்திரங்களுடன் முடிவடைந்து விடுகின்றன என்பதையும் முன்னரே வலியுறுத்தி னேன்.

இதிலிருந்து நாம் தெரிந்து கொள்ள வேண்டியது என்னவென்றால் ஹரப்பன் எழுத்து என்பது அகரவரிசை (எழுத்து ஓர் ஒலிக்கு ஓர் எழுத்து) முறையோ, ஒரு சித்திரத்துக்கு ஒரு சொல் என்ற அடிப்படையில் பயன் படுத்தப்பட்ட logograph எழுத்து முறையோ அன்று என்பதுதான். மாறாக, சில சித்திரங்கள் சொற்களைக் குறித்தன என்றும் சில சித்திரங்கள் சொல்லின் விகுதிகள், வேற்றுமையுருபுகள் போன்ற அசை பற்றிய பொருளைக் குறித்தன என்றும் தான் கருத வேண்டியிருக்கிறது. சீன, ஜப்பானில் எழுத்து முறையை ஓரளவிற்கு இதற்கு எடுத்து காட்டாகக் கொள்ளலாம்-

5) உலகின் மற்ற பழமையான எழுத்துமுறைகளுடன் சிந்து சமவெளி எழுத்துக்கு நெருக்கமான உறவு இருந்தது

என்று நம்மால் நிறுவ முடியாது. எலாமைட் எழுத்திலிருந்து ஊக்கம் பெற்று சிந்துசமவெளி மக்கள் தாங்களே வகுத்துக் கொண்ட எழுத்துமுறை என்று வேண்டுமானால் கூறலாம்.

ஏற்கனவே ஹண்டர், (1934 இல்) கெல்பு (1963 இல்) ஆகியோர், முன்னிலை சுமேரியன், முன்னிலை எலாமைட், ஹரப்பன் எழுத்துகளில் உள்ள சில வடிவங்களில் காணப்படும் ஒப்புமையைக் கருத்தில் கொண்டு, அவை ஒரே மூல எழுத்துமுறையிலிருந்து தோன்றியிருக்கக்கூடும் எனக் கருத்துத் தெரிவித்துள்ளனர்.

ஹரப்பன் நாகரிகத்தைவிட மற்ற இரு நாகரிகங்களும் காலத்தால் முந்தியவை என்பதால் அவ் எழுத்து முறைகள் ஹரப்பன் எழுத்துகளின் வடிவமைப்பிற்கு ஊக்கமளித்திருக்கக் கூடும் என்பதே சரியான முடிவாக இருக்க முடியும். எவ்வாறிருப்பினும், இக் கருதுகோள்கள் எவையுமே, ஹரப்பன் எழுத்துகளைப் படிப்பதற்கு உதவி புரிவனவாக இல்லை.

6) சிந்துவெளி எழுத்துகளைப் படிப்பதற்கு இதுவரை மேற்கொள்ளப்பட்ட முயற்சிகளைப் பற்றி விமரிசிப்பதற்கு முன், ஹரப்பன் எழுத்துப் பிரச்னையில் தீர்க்க முடியாத சிக்கல்களை வரிசைப்படுத்திக் காணலாம்.

அ) புரியாத எழுத்தில் எழுதப்பட்ட புரியாத மொழிச் சொற்கள்

ஆ) இருமொழி வாசகங்கள் இல்லாத நிலை

இ) மிகச்சிறிய, குறுகிய அளவிலான வாசகங்கள்

ஈ) ஆட்பெயர், இடப்பெயர் போன்று ஊகிக்கத்தக்க 'துப்பு'கள் எவையும் கிடைக்காத நிலை.

உ) மற்ற பழங்கால நாகரிகங்களிலிருந்து இட அளவில் மிகவும் தொலைவில் அமைந்திருப்பது

ஊ) இந்தியாவின் வரலாற்றுக்கால நாகரிகத்துடன் சிந்து வெளி நாகரிகத்துக்குள்ள கால இடைவெளி

எ) கி.பி. 1965க்குப் பின் ஹரப்பன் எழுத்துக்களைப் படிப்பதற்கு மேற்கொள்ளப்பட்ட முயற்சிகள் பற்றி மட்டுமே இனி நாம் கவனிக்க இருக்கிறோம். இதற்குக் காரணம் என்னவெனில் சூனியத்திலிருந்து எதையும் நாம் படித்தறிய முடியாது, ஒப்புநோக்கும் அல்லது முயற்சி 'துப்பு' எதனையும் துணைக் கொள்ளுதல் இல்லா விட்டால் வெறும் கற்பனையை மட்டுமே ஆய்வாளன் துணை கொள்ள வேண்டி இருக்கும். இம்முயற்சிகளின் விளைவாகப் 'படித்தளிக்கப்பட்ட' விளக்கங்களை நாம் ஏற்றுக் கொள்வது நமது நம்பிக்கையை மட்டுமே பொறுத்த விஷயமாகும். இருமொழித் துப்பு, பூகோளம், பெயர்கள், மற்றும் நீண்ட வாசகங்கள் இல்லாதது. சிந்து எழுத்தையும் மொழியையும் புரிந்துகொள்வதைக் கடினமாக்குகிறது,

எனவே, ஹண்டர் 1934-இல் மிகவும் நேர்மையுடன் மேற்கொண்ட முயற்சியாகட்டும், 1943,1948 இல் ஆழ்ந்த கற்பனையாற்றலுடன் ஹரோஸ்னி மேற்கொண்ட அணுகு முறையாகட்டும், 1953 இல் ஹீராஸ் மேற் கொண்ட பிரபலமான முயற்சியாகட்டும் இவையெல் லாமே, பயனற்றமுயற்சிகளாகவே முடிந்தன கால அடிப் படையிலான இந்திய நாகரிகத்தின் படிமுறை வளர்ச்சி போன்ற நுட்பமான விஷயங்களையும் மொழியியலின் கூறுகளையும் கருத்தில் கொள்ளாமல், ஏற்றுக் கொள்ள இயலாதகாரண காரியவிளக்கங்களைக் கூறிய, 'அமெச்சூர் தன்மையின் வெளிப்பாடாகவே இவ்விளக்கங்கள் திகழ கின்றன.

மொத்தத்தில், நாம் மேலே குறிப்பிட்ட (எண் 6இல் கண்ட) தீர்க்க முடியாத சிக்கல்களை இவ் அறிஞர்கள் கவனித்திற் கொள்ளாததாலும், திட்பநுட்பமான ஓர் அணுகு முறையைக் கையாளததாலும். தம் முயற்சியில் தோல்வியடைந்தனர்.

8. கி. பி. 1965' க்குமுன் மேற் கொள்ளப்பட்ட முயற்சிகளில் ஹண்டர், ஹீராஸ் ஆகிய இருவரின் முயற்சி மட்டுமே குறிப்பிடத்தக்க முயற்சிகள் எனலாம். 1960க்குப் பின் சோவியத், நிபுணர்களும் பின்லாந்து அறிஞர்களும் கணிப் பொறியை இம்முயற்சியில் அறிமுகப் படுத்திய பின்னர் ஹரப்பன் பிரச்னையைத் தீர்க்கும் முயற்சியில் புதுயுகம் உதயமாயிற்று. 1965இல் சோவியத் நிபுணர் குழு தனது முடிவுகளை அறிவித்தது. அதன் பின்னர் பின்லாந்து அறிஞர்களின் ஆய்வுகளும் ஐ. மகாதேவன், ஃபேர்சர்விஸ், கின்னியர் வில்சன், எஸ். ஆர். ராவ் ஆகியோரின் ஆய்வுகளும் வெளி வந்துள்ளன. இவை பற்றி விமரிசனபூர்வமான சில கருத்துகளைத் தெளிவான ஆனால் சுருக்கமான அளவில் இங்குத் தெரிவிப்பேன்.

சிந்து வெளி முத்திரைகளிலுள்ள சின்னங்களின் பட்டியல், அவற்றின் வரிசை முறை ஆகியவை இதற்கு முன்னரும் வெளிவந்துள்ளன. எஸ். லாங்டன் (1931 இல்) கி, ஜே. காட், மற்றும் எஸ். ஸ்மித் (1931 இல்) எம். எஸ். வாட்ஸ் (1940 இல்) ஆகியோர், இத்தகைய பட்டியல்களை வெளியிட்டுள்ளனர்.

கணிப்பொறி உதவியின்றி மேற் கொள்ளப்பட்ட இம் முயற்சிகளில் மிகவும் போற்றுதலுக்குரிய முயற்சி, ஜி. ஆர். ஹண்டரின் **'The Script of Harappa and mohenjo Daro and its Connection with other Scripts** (லண்டன் 1934) என்ற வெளியீடே ஆகும். ரத்தினச்

சுருக்கமாகவும், நேர்மையுடனும் கடும் உழைப்பின் வெளிப்பாடாகவும் இவ் வெளியீடு அமைந்துள்ளது.

ஸ்பானிய ஏசு சபை மதப் பிரச்சாரகராக பம்பாயில் பணிபுரிந்த ஹீராஸின் முயற்சியும் போற்றத் தக்கதே. படிப்படியாகவும் முழுமையாகவும் ஹரப்பன் மொழியைப் படித்தறியும் முயற்சியில் இறங்கியவருள் முதல் அறிஞரும் இவரே. ஹரப்பன் மொழி பழந்தமிழின் ஒரு வகை வடிவமே என அவர் முடிவு செய்தார்.

அவருடைய உள்ளுணர்வு அடிப்படையில் எடுக்கப் பட்ட சில முடிவுகளை, இருபது ஆண்டுகளுக்குப் பின்னர் சோவியத் மற்றும் பின்லாந்து அறிஞர்கள் ஏற்றுக் கொண்டனர். மிக அண்மைக் காலத்திய ஹரப்பன் எழுத்துப் படிப்பு விளக்க முயற்சிகள் கூட, ஹீராஸ் தமது உள்ளுணர்வை மட்டுமே நம்பிக் கூறிய விளக்கங்களுக்கு விரிவுரையாகவே உள்ளன.

ஹரப்பன் முத்திரை எழுத்துகளை வகைப் படுத்தித் தொகுக்கும் முறையிலும் அவ் எழுத்துகளின் செயற்பாடு மற்றும் அவற்றின் பொருள் பற்றி விளக்கும் முறையிலும் சோவியத் மற்றும் பின்லாந்து அறிஞர்கள் ஹீராஸின் முயற்சியையே முன்னுதாரணமாகக் கொண்டுள்ளனர். ரீபஸ் முறை (அதாவது ஒரு சொல்லின் பகுதி, விகுதி, இடை நிலை போன்றவற்றைப் பல விதக் குறியீடுகளால் எழுதுதல்) பற்றி ஹீராஸ் குறிப்பிட்டுள்ளார்.

9. சோவியத் அறிஞர்கள், யூரிஜ் வி. க்னொரோசாவ் தலைமையில் முதன் முறையாக கணிப்பொறி பயன் படுத்தப்பட்டது. முத்திரைவாசகங்களில் இடம்பெற்றுள்ள எழுத்துகளை வகைப்படுத்தி, எந்த எழுத்து எத்தனை முறை பயன்படுத்தப்பட்டது, எந்த எழுத்தை யடுத்து எந்த எழுத்தினை எழுதுவது வழக்கமாக இருந்தது

போன்ற புள்ளி விவரங்களைத் தொகுக்கக் கணிபொறி உதவியது.

கணிப்பொறியின் பயன் பாட்டை நாம் மெச்சுகிற அதே நேரத்தில், கணிப் பொறியின் செயல் திறமைக்கு உள்ள வரையறைகள் பற்றியும் அதன் நம்பகத்தன்மை பற்றியும் மிகைப்படுத்தாமல் சிந்தித்துப் பார்க்க வேண்டுவது அவசியம்.

இன்றுவரை, மனித அறிவின் துணையின்றி, அல்லது மனித உள்ளுணர்வின், கற்பனையாற்றலின் வழிகாட்டுதலின்றி, சுயமாகச் சாதனைகள் படைக்கும் மின்னணுக் கருவி- கணிப்பொறி கண்டு பிடிக்கப்படவில்லை. கணிப் பொறியைப் பயன் படுத்தியதன் மூலம், ஹரப்பன் எழுத்துகளைப் புரிந்து கொள்ளும் முயற்சியில் வெகுவாக முன்னேறியிருக்கிறோம் என்பது உண்மைதான் எனினும் மனித நாகரிகம் தொடர்பான இப்பிரச்னையைத்தீர்ப்பதில் மனித அறிவும் உழைப்பும் தான் முதன்மையானபங்கு வகிக்க முடியும்; கணிப் பொறியன்று; எனவேதான் W. A. ஃபேர்செர்விஸ் போன்ற அறிஞர்கள் கணிப்பொறியின் துணையின்றியே தமது முயற்சியைத் தொடர்கின்றனர்.

ஹரப்பன் எழுத்துகளின் வாசகங்களின் அமைப்பு முறை பற்றியும் எந்த எழுத்தையடுத்து எந்த எழுத்து வழக்கமாக எழுதப்படுகிறது; எந்த எழுத்து ஒருசொல்லின் தொடக்க எழுத்தாக அமைகிறது; எந்தஎழுத்து, சொல்லின் இறுதி எழுத்தாக அமைகிறது போன்ற புள்ளி விவரங்கள் பற்றியும் ஆராய்ந்து அறிந்து கொள்வது என்பது இந்த ஆய்வின் முதல்படிதான்.

இதற்கு அடுத்தபடி, எந்த எழுத்து, எந்த ஒலியோடு தொடர்புடையது என்ற ஆய்வு இந்த இரண்டாவது படி தான். ஹரப்பன் எழுத்துகளைப் படிக்கும் முயற்சியின்

முக்கியமானபடி இந்த இரண்டு படிகளும் இரண்டு வேறு பட்ட நடைமுறைகளைக் குறிக்கின்றன. இவ்வேறுபாட்டைப் புரிந்து கொண்டால்தான் இவ்விடயத்தில் இது வரை என்ன சாதிக்கப்பட்டுள்ளது; என்ன சாதிக்கப்படவில்லை என்பதை நாம் கணக்கிட முடியும். முதல்படியில் நாம் குறிப்பிடத்தக்க அளவு முன்னேறியுள்ளோம். இரண்டாவது படியில் நாம் காலடி எடுத்து வைக்கவே இல்லை.

சித்திர வகையைச் சேர்ந்த எழுத்துகளை இரண்டு விதமாகப் 'படிக்க' முடியும். சித்திரம் எதனைக் குறிக்கிறது என்பதை, நாம் நமக்குத் தெரிந்த மொழியில் புரிந்து கொள்வது ஒரு விதம் சான்றாக, ஜப்பானிய எழுத்தில்

森 என்ற வடிவம் மூன்று மரங்களைக் குறிக்கிறது.

ஜப்பானிய மொழி தெரியாவிட்டால்கூட, 'பல மரங்கள்', அதாவது பலமரங்களைக் கொண்ட 'காடு' என்று இதற்கு நாம் ஊகித்துப் பொருள் கூறிட முடியும். ஆயினும் ஜப்பானிய மொழியும் நமக்குத் தெரிந்திருப்பின் 'மொரி' என்ற ஜப்பானியச் சொல்லை இந்தச் சித்திர எழுத்து குறிக்கிறது என்பதை நாம் புரிந்து கொள்ளலாம்.

முதல்வகை அதாவது சித்திர எழுத்தின் கருத்தை மட்டும் புரிந்து கொள்வது என்பது (சில விதிவிலக்குகள் தவிர) அத்துணை கடினமல்ல; ஆனால் அச்சித்திர எழுத்துக்கு, எழுதப்பட்ட காலத்தில் பேச்சுமொழியில் வழங்கிய ஒலியினையும் (அல்லது சொல்லையும்) சேர்த்துப் புரிந்து கொள்வது கடினம். இந்த இரண்டாம் வகைப் 'படிப்பு' சரியானதுதானா என்று சோதித்து அறிவதற்கும் வழியில்லை. ஒவ்வோர் அறிஞரும் ஒவ்வொரு வேறுபட்ட ஒலியை, ஒரே சித்திர எழுத்துக்கு உரியதாகக் கருதும் நிலை ஏற்படுகிறது. மொழியியலாளர்களால் இவர்களின் கருத்து ஏற்கப்படுவதில்லை. தற்சார்பும் தன்கருத்தேற்று

மும் இன்றி, கடுமையான சோதனைக்கு ஆட்படுத்தி இக் கருத்துகளைப் புடம் போடவும் இயலுவதில்லை.

ஹரப்பன் எழுத்துகளில், அதிகமாக மீண்டும்மீண்டும் ஒரு குறிப்பிட்ட ஒழுங்கு முறைப்படி பயிலும் சித்திரஎழுத் துகளின் இலக்கணச் செயல்பாடு அல்லது பொருள் மதிப் பீடு பற்றிக்கூட உறுதியாக ஏதும் சொல்வதற்கில்லை. அதாவது அவை உருபுகளா, சொற்களா, அவை மொழி வளர்ச்சியின் எந்தக் காலகட்டத்தைச் சார்ந்தவை போன்ற அடிப்படையான கேள்விகளுக்குக்கூட விடை கிடைக்கவில்லை.

இதே கருத்தை வேறுவிதத்தில் சொல்வதானால், கணிப்பொறியின், துணையின்றியே கூட, எந்தச் சித்திர எழுத்து ஹரப்பன் முத்திரைகளில் அதிகமாக மீண்டும் மீண்டும் எழுதப்பட்டுள்ளது என்று நாம் கணித்து விட முடியும்; அடுத்ததாக, ஒரு எழுத்தையடுத்து மற்றொரு எழுத்து எழுதப்படும்போது குறிப்பிட்ட மரபுப்படிதானே இணைத்து எழுதப்பட்டிருக்க வேண்டும்? சொல்லாக்க மரபுகள் அல்லது சொற்றொடரமைப்பு விதிகள், போன்ற சில மரபுகளுக்கு உட்பட்டோ, ஹரப்பன் முத்திரை வாசகங்களுக்கென்றே வகுக்கப்பட்டிருக்கக்கூடிய ஏதாவது இலக்கணத்துக்கு உட்பட்டோதான் இச்சித்திரஎழுத்துகள் ஒன்றையடுத்து ஒன்று எழுதப்பட்டிருக்க வேண்டும்.

எனவே எந்த எழுத்து, எந்த எழுத்தைப் பெரும் பாலும் சார்ந்து நிற்கிறது என்ற புள்ளிவிவரக் கணக்கை நாம் ஆதாரமாகக் கொள்ளலாம். மேலும், அதிகமாக இணைந்து காணப்படும் எழுத்துகளின் குழுக்களைத் தொகுத்து வகைப்படுத்தினால்தான் இன்னின்ன எழுத்து கள் இன்னின்ன எழுத்துகளுடன் கலந்தோ அடுத்தடுத்தோ வருவது வழக்கம் என அறிய இயலும்.

இத்தகைய பகுப்பாய்வினை ஒவ்வொரு நிபுணர் குழுவும் ஒவ்வொரு விதத்தில் மேற்கொண்டுள்ளது. சான்றாக சோவியத் நிபுணர்குழு, ஹரப்பன் முத்திரைப் பொறிப்புகளை (அல்லது வாசகங்களை) மொத்தமாக எடுத்துக்கொண்டு, அவற்றுள் தனித்தனித்தொகுதிகளாகச் சில பல எழுத்துகளைப் பிரித்து எடுத்து, இறுதியாக இவையிவை வேர்ச்சொற்கள் என்றும் இவையிவை பின்னொட்டுகள் (விகுதிகள்) என்றும் பிரித்து இனம் கண்டுள்ளது.

பின்லாந்து நிபுணர் குழுவும் இதுபோன்ற ஒரு நடைமுறையையே கையாண்டுள்ளது. ஃபேர் செர்விஸ், 14 அணிவரிசை கொண்ட ஒரு குழுவினைத் தெளிவு செய்து புனரமைத்தார், ஐ. மகாதேவன், ஒத்த வடிவ எழுத்துகளைத் தொகுத்து, அடிப்படை வடிவத்துடன்பின்னொட்டுகள் ஒரே விதிப்படி சேர்கின்றன என்றகருதுகோளினடிப்படையில் குழுக்களைப் புனரமைத்தார்.

ஹரப்பன் எழுத்துகளைப் பொறித்தவர்கள், ஒரு சித்திர வடிவத்திற்கு ஓர் ஒலிவடிவம் அல்லது சொல் என்ற அடிப்படையில் பொறித்தனர் என இவ் அறிஞர்கள் அனைவரும் ஏற்றுக் கொண்டனர். அதாவது அந்த ஒலி வடிவம், தனக்குத் தொடர்பில்லாத வேறு ஒரு பொருளையும் குறிக்கக்கூடும். (இது ரீபஸ்கோட்பாடு எனக் குறிப்பிடப்படுவது வழக்கம்.) இவர்கள் அனைவருமேஹரப்பன் மொழி என்பது ஒருவகைப் பழந்திராவிட மொழியே எனக் கருதினாலும் கூட, ஹரப்பன் எழுத்துகளைப் 'படிப்பதில்' வெகுவாக வேறுபடுகின்றனர். வெகுவாக என்பதற்கு என்ன பொருள் என்றால், ஹரப்பன் எழுத்து என்பது எந்த வகையைச் சேர்ந்தது (சுருக்கெழுத்து போன்றதா, கருத்து எழுத்தா) என்று நிர்ணயிப்பதில்கூட இவர்கள் வேறுபடுகின்றனர்.

10) சோவியத் நிபுணர்களின் குழுக்கள்பல,சிந்துவெளி எழுத்துகளைப் பகுத்தாய்வு செய்வதில் கணிப்பொறியை அறிமுகப்படுத்திய பெருமையைப் பெறுகின்றன. கி.பி. 1964 இன் இடைப்பகுதியில் இம்முயற்சியை அவர்கள் தொடங்கினர்: இம்முயற்சியால் கண்டறிந்த முடிவுகளை Proto Indicaஎன்ற தொகுப்பில் 1965, 1968, 1970, 1973 1979 ஆண்டுகளில் வெளியிட்டனர் என்று பேராசிரியர் ஓல்ட்ரோக் தெரிவித்துள்ளார். இதற்கான செயல்திட்டம் மிகக் கவனமாக எம்.ஏ. ப்ரோப்ஸ்ட்டால் உருவாக்கப் பட்டது.

பகுப்பாய்வின் மற்றும் பொருள் விளக்குதலின் பெரும்பகுதி, க்னோரோசோவ், வோல்சோக், அலெச்சீவ் கொந்த்ரதோவ், மற்றும் குரோவ் ஆகியோரால் மேற் கொள்ளப்பட்டது. சோவியத் நிபுணர் குழுவின் ஆய்வு நெறிமுறையும் பின்லாந்து நிபுணர் குழுவின் ஆய்வு நெறி முறையும் பெருமளவு ஒத்திருக்கின்றன.

அதாவது, அ) கண்டிப்பான ஒழுங்கு முறையுடன் கணிப்பொறி உதவியால் தயாரிக்கப்பட்ட பரோக்ராம்கள் ஆ) ஒவ்வொரு சித்திர எழுத்தும் அது இடம்பெறும் சொற்றொடரின் முதலில் வருகிறதா, இறுதியில்வருகிறதா எந்த எழுத்தினை அடுத்து எந்த எழுத்து வருகிறது, ஒரு சொற்றொடரில் சொற்கள் என்று எந்த எந்த எழுத்துத் தொகுதிகளைக் கொள்ளலாம் போன்ற புள்ளிவிவரங் களின் அடிப்படையில் ஒவ்வொரு எழுத்தின் செயல் பாட்டுத்தன்மை (அது வினையா பெயரா, பகுதியா, விகுதியா, உருபா போன்ற இலக்கணக்குறிப்பு) (இ) என்ற இந்தச் சொற்றொடரால் தெரிவிக்கப்படும் கருத்து இது தான் என்பதைத் திராவிடமொழிச்சொற்களைக்கொண்டு மொழியியல் அடிப்படையில் புனரமைத்து அதன் மூலம் ஒவ்வொரு சித்திர எழுத்துக்கும் ஓர் ஒலி மதிப்பீட்டினை

நிர்ணயித்தல் (ஒத்த உருவமுடைய சித்திர எழுத்து களுக்கு ஒத்த ஒலி மதிப்பீடு ஆயினும் பொருளில் வேறுபாடு.

இதேபோல, சோவியத் மற்றும் பின்லாந்து நிபுணர் குழுக்கள் தமது விரிவுரைகளில் பெருமளவு வேறுபட்டா லும், அடிப்படையான மூன்று முடிவுகளில் ஒத்துப் போகின்றன அவையாவன அ.) ஹரப்பன் முத்திரைப் பொறிப்புகள் வலப்புறத்திலிருந்து இடப்புறம் நோக்கி எழுதப்பட்டுள்ளன. (இப்போது நாம் எழுவதற்கு நேர் எதிர்மறையாக) ஆ ஒவ்வொரு சித்திர எழுத்தும் ஒரு கருத்தினை உணர்த்தும் Logographic முறையில் பயன் படுத்தப்பட்டுள்ளது; சுருக்கெழுத்து போலக் குறியீடாகப் பயன்படுத்தப் பட்டுள்ளது (rubes Principle) இ. திராவிட மொழிச் சொற்கள் தாம் இப் பொறிப்புகளில் எழுதப் பட்டுள்ளன.

இவ்வாறு, பிழையற்ற கண்டிப்பான சட்ட திட்டங் களுடன் தயாரிக்கப்பட்ட பகுத்தல் மற்றும் தொகுத்தல் களும், எழுத்துகளின் வரிசைக் கிரமம் பற்றிய நுட்பமான புள்ளிவிவரம் இவையெல்லாம் இருந்தும் இந்நிபுணர் குழுவினரின் முடிவுகள், முற்றிலும் உள்ளுணர்வு சார்ந்த ஊகங்களாகவே முடிந்துவிடுகின்றன. இம்முடிவுகள் நம்பத்தகாதவையல்ல வாயினும், எவ்விதத்திலும் சரி பார்த்து மதிப்பிட வழியில்லாத வகையில் வெறும் கருது கோள்களாகவே நிற்கின்றன.

ஃபேர் செர்விஸ், முன்னரே குறிப்பிட்டுள்ள ஒரு திறனாய்வுக் குறிப்பினை இங்கு நான் பயன்படுத்திக் கொள்ள விரும்புகிறேன். சோவியத் நிபுணர் குழுவும் சரி' அஸ்கோ பர்போலா (பின்லாந்து அறிஞர்) வும் சரி, அளவு கடந்த உற்சாகத்தின் விளைவாகவும் ஆரம்ப சூரத்தனத் தினாலும் தெளிவற்ற, சிக்கலான ஊகங்களில் இறங்கி, கற்பனையைப் பறக்க விட்டுத்திசை மாறிவிட்டனர்.

அது மட்டுமின்றி.பிற்காலத்திய இந்துசமய- இந்தியப் பண்பாண்டின நுணுக்கமான விடயங்களுக்கெல்லாம் மூலமான ஏதோ ஓர் அபூர்வமான- பூடகமான- உலகக் கண்ணோட்டம் ஹரப்பன் மக்களிடையே நிலவியிருக்க வேண்டும் என்று தீர்மானித்துக் கொண்டு இந்த ஆய்வில் இறங்கியதால் இந்நிபுணர்கள் குழுவினர் தடுமாற்றமடைந்தனர். ஆனால் ஃபேர்செர்விஸ் போன்றே நானும், ஹரப்பன் மக்களின் உலகக் கண்ணோடடம் என்பது மிகவும் யதார்த்தமானது என்று கருதுகிறேன். உலக வாழ்வு சீராக நடை பெறுதற்குத் தேவையான கிராம விவசாயத்தை அடிப்படையாகக் கொண்ட படிமுறைத் தகுதிகள் நிர்ணயிக்கப்பட்ட சமூகக் கட்டமைப்பை உடையது ஹரப்பன் சமூகம் என்றும் நம்புகிறேன்

அதாவது 'கிராமிய இந்தியாவைப் பெரிய பரிமாணத்தில் பார்ப்பது' போன்ற ஒரு காட்சியே ஃபோசெர்விஸின் மனக்காட்சியாகும். சோவியத் நிபுணர் குழு ஹரப்பன் எழுத்துகளைப் 'படித்து' விளக்கியுள்ள ஆய்வுரை பற்றி இங்கு நான் ஒன்றும் கூறப் போவதில்லை.

அக்குழுவின் முயற்சி ஒரு முன்னோடி முயற்சி என்பதும், கணிப் பொறியை முதன் முதலாகவும் திறம்படவும் பயன் படுத்தி ஹரப்பன் முத்திரை வாசகங்களைப் பகுப்பாய்வு செய்துள்ளமையும் கணிப்பொறி உதவியால் மிக அருமையாக மேற் கொள்ளப்பட்டுள்ள programmes பாராட்டத் தக்கவை. ஆயினும் நிறைவளிக்கும் வகையில் ஒரு சிறு ஹரப்பன் முத்திரைப் பொறிப்பினைக் கூட அவர்களால் வாசித்துக் காட்ட இயலவில்லை; ஒப்பிட்டோ வேறு விதத்திலோ சரிபார்க்கும் வண்ணமும் அதனைச் செய்ய அவர்களால் இயலவில்லை.

11) சோவியத் நிபுணர் குழுவின் முயற்சிக்குச் சற்றொப்பச் சம காலத்தில், கோபன்ஹேகனிலும் ஹெல்சிங்க்கியிலும் பின்லாந்து நிபுணர் குழு, செப்போ

கோஸ் கென்னிமியால் தயாரிக்கப்பட்ட கணிப் பொறிச் செயல் திட்டத்தைப் பயன் படுத்திற்று. இக்குழுவில் அஸ்கோபர்போலாவும் சீமோ பர்போலாவும் முதன்மை யான ஆய்வாளர்களாகப் பங்கேற்றனர்.

அண்மையில் (1982- இல்) கிம்மோ கோஸ் கென்னிமி ஒரு கணிப் பொறிச் செயல் திட்டத்தைத் தயாரித்தார், இத்திட்டத்தின் படி, ஹரப்பன் முத்திரை வாசகங்களின் தொகுதியும், இருமுறை இடம் பெற்ற ஒரேவாசகங்களின் பகுப்பாய்வும், ஒரு வாசகத்தில் ஒருமுறை மட்டும் இடம் பெறும் சித்திர எழுத்துகளின் (மற்ற சித்திர எழுத்து களுடனானபிணைப்புவரிசைமுதலான விவரங்களடங்கிய) பட்டியலும் உருவாக்கப்பட்டன.

ஒட்டு மொத்தமாகப் பார்க்கையில், கணிப் பொறியைப் பயன் படுத்துவதில் சிறப்பான, முன்னோடி யான முயற்சியும் தனது முடிவுகளை ஹீராஸ்பாதிரியாரின் நுண்மாண் நுழை புலத்தைப் பின்பற்றி விளக்கியுரைத் தமையும், அதன்மூலம், திராவிட மொழியே ஹரப்பன் முத்திரைகளில் பயன்படுத்தப் பட்டுள்ளது என்ற தமது கருத்து கோளினை உறுதிப் படுத்தியமையும் சோவியத் நிபுணர் குழுவின் சிறப்பான பங்களிப்பு எனலாம்.

பின்லாந்து நிபுணர் குழுவின் சிறப்பான பங்களிப்பு என்று கூறத்தக்கவை ஹரப்பன் முத்திரை வாசகங்ளின் தொகுதி (1979 இல் தயாரிக்கப்பட்டது), சித்திர எழுத்து களின்) பிணைப்பு வரிசை முதலான விவரங்களடங்கிய) பட்டியல் (1975- இல் ஒன்றும் 1982 இல் ஒன்றும் என 2 தொகுதிகள்) துணிச்சலானஅதிரடியான-ஆனால் ஆராய்ச் சியுணர்வைத் தூண்டுகிற- அஸ்கோமர்போலாவின்விளக்க வுரைகள்- ஆகியவற்றைக் குறிப்பிடலாம்.

முத்திரை எழுத்துகளின் பட்டியலைத் தொகுக்கும் போது இந்நிபுணர் குழுக்கள் அனைத்துமே (குறிப்பாகப்

பின்லாந்து நிபுணர்குழு)இரண்டுமுதன்மையான பிரச்னை களை எதிர்கொண்டன. வெவ்வேறு எழுத்துகள்என்றுஎந்த அடிப்படையில் வேறு படுத்திக் காண்பது? எந்த அடிப் படையில் எழுத்துகளை வரிசைப்படுத்துவது?என்பவையே இப்பிரச்னைகள்.

1979 ஆம் ஆண்டைய வெளியீட்டில் (ப. 13)அவர்கள் குறிப்பிட்டுள்ளது போல, வடிவ ஒற்றுமையுடைய (ஒத்தசாயலுடைய) இரு வேறு எழுத்துகளை ஒன்றெனக் கொள்ளும் மயக்கமும், வெவ்வேறு சாயலுடைய- ஆனால் ஒத்த பொருள் தரக் கூடிய இரு வேறு எழுத்துகளைத் தனித்தனியாகப் பிரித்துக் காணும் தடுமாற்றமும் ஆய்வில் குழப்பத்தை விளைவித்து விடும் என்பது உண்மையே.

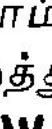
ஒவ்வோர் எழுத்தும், எளிதில் வேறு படுத்திக் காணக் கூடிய வகையில் தனித்தன்மையுடைய வடிவில் எழுதப் பட்டிருந்தால் இப்பிரச்னை எழ வாய்ப்பில்லை. ஆனால் சிந்து வெளி எழுத்துகளில் பல எழுத்துகள் ஒன்றுடன் ஒன்று வேறுபடுத்திக் காண இயலுமாயினும் அவற்றின் உருவ ஒற்றுமை நமக்குக் குழப்பத்தைத் தோற்றுவிக்கும்.

உருவ ஒற்றுமை என்பதற்கும், வேறுபடுத்திக் காண இயலும்' என்பதற்கும் வரையறை ஏதாவது உண்டா? ஒரே சித்திர எழுத்தின் இரண்டு அல்லது அதற்கு மேற் பட்ட வேறு வடிவங்களை அடையாளம் காண்பதற் கெனப் பின்லாந்து அறிஞர்கள் இயன்றவரை நேரிய முறையிலும் மிகக் கவனமாகவும் சில அளவு கோல்களை வகுத்துக் கொண்டமைக்காக நாம்அவர்களைப்பாராட்ட வேண்டியது அவசியம்தான் எனினும் இதன் விளைவாக அவர்கள் கண்ட 'முடிவு'களை நாம் முடிந்த முடிவாகக் கொள்வதற்கில்லை. ஐ. மகாதேவன் தயாரித்த சித்திர எழுத்துப் பட்டியல் பற்றிப் பின்லாந்து அறிஞர்கள்

செய்துள்ள விமரிசனம், தமக்கும் பொருந்துவதை அவர்கள் உணரவேண்டும்.

சான்றாக, என்ற எழுத்தினைத்தனியாகவும் என்ற எழுத்தினைத் தனியாகவும் மகாதேவன் பட்டியலிட்டுள்ளார்.

(இவ்விரண்டு எழுத்துகளுமே ஏழு என்பதைக் குறிக்கக் கூடும்.) பின்லாந்து நிபுணர்களும் ஃபேர்செர்வீசும் என்ற எழுத்தையும் என்ற எழுத்தையும் இருவேறு வடிவங்களாகப் பட்டியலிட்டுள்ளனர். இவ்வாறு பட்டியலிட்டுள்ளது சரியானது தானா என்ற ஐயம் எழுகிறது.

வெவ்வேறு இடங்களிலிருந்து கிடைத்த இருவேறு முத்திரைகளில் இவ் எழுத்துகள் பொறிக்கப்பட்டிருப்பதால், ஒரே எழுத்தினை எழுதும் முறைகளில் நிலவிய பிரதேச வேறுபாடாக இது இருக்கலாம். அல்லது இவ்விரு முத்திரைகளுக்கு மிடையே பொறிக்கப்பட்ட கால வேறு பாட்டால் நேர்ந்த எழுத்து வளர்ச்சியாகவும் இதனைக் கொள்ளலாம். ஒலியாலோ, தாம் வெளிப்படுத்தும் கருத்தாலோ அடிப்படையில் ஒரே பொருளின் இருவேறு உட்பிரிவுகளைக் குறிக்கும் இரு எழுத்துகளாகவும் இவற்றைக் கொள்ளலாம். என்னைக் கேட்டால் இரண்டும் வேறு வேறு எழுத்துகள் என்று கூறுவதற்கு நான் தயங்கமாட்டேன்  என்பது கோதுமையைக் குறிக்கிறது என்றும் என்பது வால்கோதுமை (பார்லி) யைக் குறிக்கிறது என்றும் நான் சொல்வேன்.

1982 ஆம் ஆண்டில் வெளிவந்த 'ஹரப்பன் எழுத்துப் பட்டியல்' (ஆங்கிலம்) முதலிய தமது அண்மைக்கால வெளியீடுகளில் பின்லாந்து நிபுணர்கள், சிந்து வெளி எழுத்தென்பது, உருபன் எழுத்து (அதாவது ஒரு சொல்லினை ஒரு சித்திரத்தால் குறிப்பிடும் முறை) என்ற தமது கருத்தினைத் தெரிவித்துள்ளனர் ஐ. மகாதேவனும் ஏறத்தாழ இக்கருத்தையே கொண்டுள்ளார்; நானும் இதனை ஏற்கிறேன்.

ஆயினும் பின்லாந்து நிபுணர்களின் அணுகுமுறையில் அடிப்படையில் ஒரு முரண்பாடு உள்ளது. அவர்கள் ஹரப்பன் எழுத்துகள் சுருக்கமும் செறிவும் மிக்கவை என்பதனை மீண்டும் மீண்டும் முதன்மையாகவும் வலியுறுத்துகின்றனர். அப்படியிருக்குமாயின், ஒரே பொருள் குறித்து, ஹரப்பன் எழுத்துகளின் என்ற மூன்று எழுத்து வடிவங்கள் ஏன் பயன்படுத்தப்பட்டன? ஓர் எழுத்து முறையென்பது செறிவும் சுருக்கமும் உடையதாக இருப்பின், ஒரு பொருள் குறித்த பல எழுத்து வடிவங்கள் தன்னிடம் இருப்பதை அது பறை சாற்றாது. அதாவது, எழுத்து வடிவின் சிறு வேறுபாட்டுக்கும் பொருள் வேறுபாடும் இருந்தாக வேண்டும்.

முத்திரைகள் செய்யப்பட்ட நோக்கம் என்னவாக இருக்கலாம் என்பதை விவாதிக்கும்போது பின்லாந்து நிபுணர்கள் ஒரு கருத்தினை தெரிவிக்கிறார்கள் முத்திரைக்குரிய உடைமையாளரின் பெயர் பொறிக்கப்பட்ட முத்திரைகள் எனச் சிலவற்றையும், ஆட்சியாளர், தெய்வம்போன்றவர்கட்குக் காணிக்கையாகவழங்கப்பட்ட குறியீடுகள் எனச் சிலவற்றையும் இவர்கள் அடையாளம் காட்டுகின்றனர்.

அதாவது என்ற எழுத்து 'அது' அல்லது 'உடைய' எனப் பொருள்படும்) ஆறாம் வேற்றுமையுருபு எனக் கொண்டு, இவ் எழுத்து பொறிக்கப்பட்ட முத்திரை ஒருவருடைய உடைமைப் பொருளாகும் என முடிவு செய்கின்றனர். மாறாக என்ற எழுத்து ('கு' எனப் பொருள்படும்) நான்காம் வேற்றுமையுருபு எனக் கொண்டு இவ் எழுத்து பொறிக்கப்பட்ட முத்திரை ஒருவருக்குக் கொடுக்கப்பட்டது என முடிவு செய்கின்றனர். இவ் எழுத்துகள் பற்றி நாம் பின்னர் விவாதிக்கலாம்.

திருமதி ஜைடும் நானும், பின்லாந்து நிபுணர்களின் தொடக்ககால முயற்சிகளைத் தொடர்ச்சியாக விமர்சித்து வந்துள்ளோம். (தற்போது நான்மட்டும் விமர்சித்து வருகிறேன்.) சுய மதிப்பீட்டில் விளைந்த கரைகடந்த உற்சாகம் காரணமாக, திராவிட மொழியில் எழுதப் பட்டுள்ள ஹரப்பன் எழுத்துகளைத் தாங்கள் ஐயந்திரிபற வாசித்தறிந்துவிட்டதாக அவர்கள் நம்பினர்.

அந்நம்பிக்கையென்னும் அடித்தளத்தின் மீது, பின்னர்ளைய திராவிட மதத்தத்துவங்களுக்கு மூலமான விண்மீன்களை வழிபட்ட ஹரப்பன் சமயம் எனும் கட்டு மானத்தையே புனைந்துவிட்டனர்.[2] அவசரமான முடிவு களை மேற்கொண்டனர்; அதே அவசரத்துடன் அம்முடிவு களைக் கைவிடவும் செய்தனர். முரட்டுத்தனமான வேர்ச் சொல் உருவாக்க விளையாட்டிலும் ஈடுபட்டனர். ஆயினும், தமது கற்பனைக் குதிரையைத் துள்ளிக் குதிக்க அனுமதித்ததால்தான் அஸ்கோ பர்போலாவால் இந்த அளவுக்குத் தமது முயற்சியில் முன்னேறமுடிந்தது என்பதை நாம் ஏற்றுக் கொண்டுதான் ஆக வேண்டும். மனமாரப் பாராட்ட வேண்டிய ஒரு சாதனை பின்லாந்துஅறிஞர்கள்

முயன்று உழைத்துத் தயாரித்த 'ஹரப்பன் எழுத்துப் பட்டியல்' ஆகும். அது ஹரப்பன் எழுத்துகளை வாசிக்கும் ஆய்வு முயற்சிகளுக்கு உறுதுணையான ஒரு கலங்கரை விளக்காக விளங்கும். இந்த விஷயத்தில் ஆய்வு முயற்சி என்பதே, கரையை அடைவதற்கு 'மீண்டும் மீண்டும் தளராமல் முயற்சி செய்வது; தவறுகளிலிருந்து பாடம் கற்றுக் கொள்வது' என்ற கோட்பாடுதான். பின்லாந்து நிபுணர்களுக்கும் இக்கோட்பாடு பொருந்தும். இத்தனை முயற்சிகளுக்குப் பிறகும், சிந்துவெளி முத்திரை வாசகம் என்பது முத்திரையிட்டு மூடப்பட்ட வாசகமாகவே (நூலாகவே) இருக்கிறது என்பதுதான் தற்போதைய நிலை. இதனைப் பின்லாந்து நிபுணர்களும் ஒப்புக் கொள்வதே நேர்மை.

12) ஜே.வி. கின்னியர் வில்சன், கி.பி.1974 இல் 'சிந்து வெளி எழுத்துப் பிரச்னை குறித்த புதிய அணுகுமுறை'யைத் தொடங்கினார். மிகவும் பாதுகாப்பான ஒரு விடயத்திலிருந்து எண்களைக் குறிக்கும் குறியீடுகளிலிருந்து தமது ஆய்வினை அவர் தொடங்கினார்.

அடக்கத்துடனும் எச்சரிக்கையுடனும் தோராயமாகவும் அவர் தமது முடிவுகளை மேற்கொண்டார். பொருளாதாரம் (எடைகள், அளவைகள்) என்ற தெளிவான வரையறைக்குள் அமைந்த இவரது ஆய்வுக்கு, ஹரப்பன் குறியீடுகளோடு ஒத்த (படித்தறியப்பட்ட) சுமேரிய எழுத்துகள் துணை நின்றன. முற்காலத்தில் சுமேரிய எழுத்துகளும் சிந்துவெளி எழுத்துகளும் ஒரே மூலத்திலிருந்து பிரிந்தன என்றும் அம் மூலக் கூறுகள், இவ் இருவகை எழுத்துகளிலும் காணப்படுகின்றன என்றும், எனவே, சிந்துவெளி மக்களில் ஒரு பிரிவினராவது சுமேரியக் கிளைமொழி பேசியிருக்க வேண்டும் என்றும் அவர் கருதினார்.

இக் கருத்தில் உள்ள பெரும் பிழை என்னவெனில் மொழியும் எழுத்தும் ஒரே வகையைச் சேர்ந்தவையாகத் தானிருக்க வேண்டுமென்று அவர் கருதியதுதான் திராவிட மொழியும், ஹரப்பன் ஆய்வில் பரிசீலனைக்கு எடுத்துக் கொள்ளப்படவேண்டிய ஒரு மொழியே என அவர் கருதியுள்ளார். இருப்பினும், மொழியும் எழுத்தும் தனித் தனியே பிரித்துப் பார்க்கப்பட வேண்டிய விடயங்கள் என்பதை அவர் புரிந்து கொள்ளவில்லை.

சிந்துவெளி முத்திரைகள் பெரும்பாலும் பொருளாதாரக் கண்ணோட்டத்தில் உருவாக்கப்பட்டவை என அவர் கருதியதால், எடைகள்—அளவைகள் மட்டுமன்றி, தானியங்களும் இவ் எழுத்துகளில் குறிப்பிடப்பட்டிருக்க வேண்டும் என்ற எண்ணத்துடன் அவர் தமது தேடுதலை மேற்கொண்டார் என்ற எழுத்தினை தானியத்தைக் குறிக்கும் சொல்லாக அவர் அடையாளம் கண்டார். மொத்தத்தில், தன்னடக்கத்துடன் இம்முயற்சியில் ஈடுபட்டமையாலும், யதார்த்தமான அணுகு முறையினாலும், கின்னியர் வில்சனின் முயற்சி அறிஞர்களின் கவனத்தை ஈர்க்கிறது. இருப்பினும் சிந்துவெளி எழுத்துகளைப் புடிப்பதற்கான வழி திறக்கப் படவில்லை.

13) இதுவரை நாம் விமரிசித்த ஆய்வு முயற்சிகள் அனைத்துமே, சிந்து வெளி மொழி, திராவிட மொழிதான் என்ற கருதுகோளை ஏற்றுக்கொண்டு மேற்கொள்ளப் பட்ட ஆய்வு முயற்சிகளே ஆகும். இது மிகவும் புதுமையான அல்லது தற்செயலாக நேர்ந்த கருதுகோள் அன்று. ஒருமித்து ஏற்றுக்கொண்ட ஒரு கருதுகோளே.

ஆனால், தேர்ச்சி பெற்ற தொல்லியலாளரான எஸ். ஆர். ராவ், ஹரப்பன் மொழி, தொன்மையான (வழக்கொழிந்த) ரிக் வேத மொழியையொத்த இந்தோ ஆரிய

மொழியே என் அடையாளம் காட்டி, இவ் அடிப்படையில் ஆயிரத்துக்கும் மேற்பட்ட ஹரப்பன் பொறிப்புகளை தாம் படித்து, விளக்கி, வேறு எழுத்துகளிலும் விளக்கியெழுதிக்காட்டி, புரியும் வகையில் மொழி பெயர்த்திருப்பதாகக் கூறுகிறார்.

ராவ் அவர்களின் methodology, மூன்று கருத்தோட்டங்களை அடிப்படையாகக் கொண்டது.

(அ) திரு. ராவ், ஹரப்பன் பொறிப்புகளிலுள்ள சித்திர எழுத்துகள் கலப்புவடிவங்கள் எனக் கொண்டு, ஒவ்வொரு சித்திரத்தையும் முதன்மை வடிவமாகவும், அதனுடன் கலந்த துணைக் குறியீடாகவும் கூறுபோடுகிறார்.

(ஆ) ஹரப்பன் எழுத்து வடிவம், இரு நிலைகளில் பரிணாம வளர்ச்சி கண்டது என அவர் தெரிவிக்கிறார். தொடக்க நிலையைப் பக்குவமான நிலையென்றும், பிற்கால நிலையைப் பிந்திய நிலை யென்றும் அவர் கொள்கிறார். இதன் பொருள் என்னவென்றால் ஹரப்பன் எழுத்து, சித்திர வடிவ வரைகோட்டு வடிவத்திலிருந்து வெறும் கோடுகள் வளைவுகளான வடிவத்திற்கு வளர்ச்சியுற்றது என்பதாகும். அல்லது, 'ஓரசைச் சொல்லாக நிலவிய ஒரு கருத்தினைப் புலப்படுத்தும் வகையில் எழுதப்பட்ட சித்திர எழுத்து' என்ற நிலையிலிருந்து 'ஓர் ஒலிக்கு ஓர் எழுத்து எனத்தக்க அகர வரிசை எழுத்து' என்ற நிலையை நோக்கி வளர்ச்சியுற்றது என்பதாகும்.

(இ) தொடக்க நிலையான பக்குவநிலையில், 62 அடிப்படை எழுத்து வடிவங்கள் இருந்தன என்றும், பிந்திய நிலையில் 20 அடிப்படை எழுத்து வடிவங்களே உள்ளன என்றும் அவர் கருதுகிறார். இப்பிந்திய நிலை எழுத்து வடிவங்களில் நான்கில் மூன்று பகுதி (அல்லது எழுபத்தைந்து சதமானம்), செமிடிக் மொழியின் அகர வரிசை எழுத்து வடிவங்களை அப்படியே ஒத்துள்ளன என்றும்

பிந்திய நிலையைச் சேர்ந்த ஹரப்பன் எழுத்து வடிவங்களை செமிடிக் மக்கள் தமது மொழியை எழுதுவதற்காகக் கடன் வாங்கியதுதான் இவ்வாறான நிலைக்குக் காரணம் என்றும் ராவ் கருதுகிறார்.

எனவே செமிடிக் எழுத்து ஒவ்வொன்றுக்கும் உரியஒலி வடிவத்தை அந்த எழுத்தோடு வடிவத்தில் ஒத்த ஹரப்பன் எழுத்துக்கும் வழங்கி இவ்வாறாக ஹரப்பன் எழுத்துகள் அனைத்தையும் ராவ் படித்துள்ளார். இவ்வாறு படிக்கப் பட்ட வாசகங்கள், பழமையான ஓர் இந்தோ ஆரிய மொழியில் அமைந்துள்ளன என ராவ் கூறுகிறார்.

ராவின் செயல் முறையும் முடிவுகளும் இந்தியன் ஹிஸ்டாரிகல் ரெவ்யூ —எட்டாம் தொகுதியில் (1983) ஐ. மகாதேவனால் மதிநுட்பத்துடனும் நியாயமான முறையிலும் வாதிட்டுத் தகர்க்கப்பட்டுவிட்டன.

ராவின் செயல்முறை முற்றிலும் அகவயச் சார்பும், பாரபட்சமும், பொருத்தமின்மையும் நிரம்பியது. 'தமது முடிவுகளை நிறுவ, வேறு தொடர்புபடுத்தும் சான்றுகள் இல்லாத நிலையில், இவ்வாறெல்லாம் படித்து விளக்க மளிக்க எப்படி ராவ் அவர்களால் முடிந்தது என்பது புதிராக உள்ளது' என ஐ. மகாதேவன் கூறுவது சரியான திறனாய்வே. ராவ் பயன்படுத்தும் சில சொல்லாட்சிகள் கூடக் குழப்பமளிப்பனவாகவும் அரைகுறையாகவும் உள்ளன.

சிந்து வெளி எழுத்துகளுக்குரிய ஒலிகளைக் கண்டறியும் திறவுகோல் என செமிடிக் எழுத்துகளைப் பயன் படுத்துவது வியப்பளிக்கிறது மட்டுமன்றி, வரலாற்றின் கால வளர்ச்சி நெறிமுறைக்கும் முற்றிலும் முரணானதாக அமைகிறது. சில வேளைகளில் ராவ் தவறான திசையிலும் இடமிருந்து வலமாகவும் சிலவேளைகளில் ஒரேவாசகத்தை

இரண்டு புறமாகவும் இடமிருந்து வலமாகவும், மீண்டும் வலமிருந்து இடமாகவும் படிக்கிறார்.

முத்திரையின் நோக்கும், அது குறிக்கும் பொருள் முதலியவற்றோடு சிறிதும் தொடர்புற்ற வகையிலும் சில வாசகங்களைப் படித்து விளக்கமளிக்கிறார். ஓரசைச் சொல்லைக் குறிக்கும் குறியீட்டு நிலையிலிருந்து அகர வரிசை வரிவடிவ நிலைக்கு வளர்ச்சியடைந்து வரும் எழுத்தாக ஹரப்பன் எழுத்தினைக் கருதுகிறாரல்லவா? அவ்வாறு கொள்வதானால், ஒரே ஒரு குறியீடு மட்டும் கொண்ட முத்திரைகள் உள்ளன. அவற்றுக்கு எவ்வாறு பொருள் கூறுவது? முழுமையான ஒரு கருத்து ஒரே ஒரு குறியீட்டு எழுத்து மூலம் வெளிப்படுத்தப் பட்டுள்ளது என்பதே சரியான விளக்கமாகும். ஓர் அசை அல்லது ஓர் ஒலியால் மட்டும், ஒரு வாசகத்துக்குரிய முழுமையான கருத்தைக் கூறிவிட முடியாது.

ராவின் முயற்சியால் இறுதியில் விளைவது என்னவெனில், இது இ, உ போன்ற உயிரின ஒலிகள் இல்லாத, Palatal ஒலிகள் இல்லாத பல்வேறு பாடும் எண்களும் இல்லாத, சிறப்புப் பெயர்களுக்குப் பின்னர் தகுதிகள் குறிக்கப்பெறும் வழக்கமற்ற, ஓரசை மொழியான ஓர் இந்தோ ஆரிய மொழியாகும். ஐ. மகாதேவனின் கூற்றுப் படி கருத்து உருவ எழுத்துகளை நிரம்பக் கொண்ட ஹரப்பன் பொறிப்புகளில், தாம் விரும்பியவற்றைப் படிப்பதற்காக, சமஸ்கிருதத்தையே, வீசித்திரத் தன்மைகள் கொண்ட ஓரசை மொழியாக ராவ் மாற்றி விடுகிறார். ராவின் ஆய்வு முடிவுகளை ஏற்றுக்கொள்வதற்கு, சாதாரண நம்பிக்கை மட்டும் போதாது; இயற்கைக்கு முரணான நிகழ்வுகளிலும் நம்பிக்கை இருக்கவேண்டும்.

14 கராச்சிக்கு வடமேற்கே [illegible] தொலைவில் அமைந்துள்ள [illegible] ஹரப்பன் நாகரிக

ஊரில் தொடர்ந்து அகழாய்வு செய்து வந்தவர் வால்டர் ஏ. ஃபேர்செர்விஸ் ஜூனியர் என்ற அமெரிக்கத் தொல்லியலாளர் ஆவார். அவர், தமது அகழாய்வுக் கண்டுபிடிப்புகளால் மேலும் உற்சாகமடைந்து, ஹரப்பன் எழுத்துகளைப் படிக்கும் முயற்சியில் இறங்கினார். நிறைந்த அளவில் கிடைத்துள்ள தொல்லியல் தடயங்கள் பற்றிய குறிப்புகள் இவ் எழுத்துகளில் எழுதப்பட்டிருக்க வேண்டும் என்ற அடிப்படையில் 1976ஆம் ஆண்டில் அவர் தமது ஆய்வைத் தொடங்கினார். ஹரப்பன் எழுத்துகள் இடப்புறத்திலிருந்து வலப்புறம் நோக்கி எழுதப் பட்டுள்ளதாகக் கருதி, 1976, 1977 ஆம் ஆண்டுகளில் இவ் எழுத்துகளைப் படித்து விளங்கிக் கொள்வதற்கான ஒரு முன் மாதிரியை இவர் வரைந்தார்.

ஆய்வறிஞர்கள் அனைவரும் ஏகமனதாகவும், ஆதார பூர்வமாகவும் ஒருமித்து ஏற்றுக்கொண்ட கருத்துக்கு (வலப்புறத்திலிருந்து இடப்புறம் நோக்கி எழுதப் பட்டுள்ளது) என்ற கருத்துக்கு மாறாக அவர் இவ்வாறு கருதியது பலரையும் வியப்பில் ஆழ்த்தியது.

1977 இல், தமது கோட்பாட்டுக்கு ஆதரவாகப் பல வாதங்களை முன்வைத்து அவர் எழுதிய கருத்துகள் அனைத்துமே, 1980 இல் ஐ. மகாதேவனால் திறம்பட மறுக்கப்பட்டு விட்டன. ஐ. மகாதேவனின் இந்த ஆய்வுக்கட்டுரை, 'புராதத்வ' ஒன்பதாம் இதழில் வெளியாகி யுள்ளது. 'ஹரப்பன் வாசகங்களை இடப்புறத்திலிருந்து வலப்புறம் நோக்கிப் படித்து விளக்கமளிக்கும் ஆய்வு எதனையும் நாம் தீவிர பரிசீலனைக்கு எடுத்துக்கொள்ளத் தேவையில்லை' என்று மகாதேவன் கூறுவதை நாம் ஏற்கிறோம். ஃபேர்செர்விஸின் தொடக்ககால முயற்சிகள், இத்தவறான தெரிவினால் பயனற்றுப்போயின. ஆயினும், ஹரப்பன் எழுத்துகளின் நுட்பங்கள் பற்றி, ஃபேர் செர்விஸ் அளவுக்கு வேறெந்த அறிஞருமே கூர்மையான

கவனத்தைச் செலுத்தவில்லை என்பதனையும் நாம் ஒத்துக்கொள்ளத்தான் வேண்டும்.

ஈடற்ற தொல்லியல் திறனும், ஹரப்பன் மக்களின் வாழ்வியலை உணர்த்தும் பொருட்கூறுகள் பற்றிய (அகழாய்வுகளின் பயனாக ஏற்பட்ட) தேர்ந்த ஞானமும் ஃபேர்செர்விசுக்கு இருந்தது, மற்ற ஆய்வாளர்களைக் காட்டிலும் சாதகமான அம்சமாகும். எனவே, எதிர் பார்த்தது போலவே, தொல்லியல் சான்றுகளால் நிறுவத் தக்க சில செய்திகளை (உதாரணமாக, ஹரப்பன்நாகரிகம் கோதுமை-பார்லி ஆகியவற்றைப் பயிர் செய்து வாழும் வாழ்க்கையையே சார்ந்திருந்தது என்ற உண்மை) உறுதிப் படுத்தவும், ஹரப்பன் முத்திரை எழுத்துகளில் இச் செய்திகள் எவ்வாறு பொருள்தொடர்ச்சியுடன் குறிப் பிடப்படுகின்றன எனப் புலப்படுத்தவும் அவர் முயன்றார். இது ஓர் ஆரோக்கியமான, யதார்த்தமான நடைமுறை ஆகும்.

தொடக்கத்திலேயே ஹரப்பன் முத்திரை எழுத்துகள் சிற்ப வடிவ எழுத்துகள் என்றும், அவற்றில் கூறப்படும் செய்தி, மனிதர்களின் சமூகத் தகுதி (பதவிபோன்ற படி முறைத் தகுதி)பட்டம் ஆகியவற்றைக் குறிக்கும்தொன்மை யான ஒரு வகையின் வளர்ச்சியுற்ற வடிவமே என்றும் அவர் முடிவு செய்தார்.

பலதடவை நிதானமாகச் சிந்தித்துப் பார்த்ததும், சக ஆய்வாளர்களின் கருத்துகளை அசை போட்டும், இறுதி யில் (1980 இல்) ஹரப்பன் மொழி என்பது திராவிட மொழியின் ஒரு வடிவமே என்றும், அம் மொழியின் வேர்ச்சொற்கள் தமிழ் மற்றும் கன்னடவர்ச்சொற்க ளோடு நெருங்கிய ஒற்றுமையுடையவை என்றும், ஹரப்பன் எழுத்து என்பது கருத்து எழுத்து என்றும், சற்றொப்ப 400 எழுத்துகள் உள்ளன என்றும்,பொதுவாக

இவ் எழுத்துகளை வலப்புறமிருந்து இடப்புறம்நோக்கியே வாசிக்க வேண்டுமென்றும் அவர் தீர்மானித்தார்.

1982 மார்ச் மாதத்தில், தமது வாசிப்பினைப்பற்றி அவர் கூறும்போது, 'இது ஒரு முன்மாதிரி வடிவமே தவிர ஹரப்பன் எழுத்துகளைப் படித்து விளக்கமளித்து விட்டதாக நான் கூறிக் கொள்ளவில்லை' என அடக்கத்தோடு ஒத்துக்கொள்கிறார்.

மேலும், 'ஹரப்பன் நாகரிகத் தடயங்களாக, அகழ்வாய்வின் மூலம் நமக்குக் கிடைத்திருக்கிற ஏராளமான செய்திகள் மற்றும் விவரங்களுடன் தொடர்பு படுத்தி, ஹரப்பன் எழுத்துகளைப் படிக்க முயற்சி செய்வதுதான் சரியான அணுகுமுறை' என்று அவர் வலியுறுத்துவது ஏற்றுக்கொள்ளத் தக்கதே.

ஹரப்பன் மொழிச் சொற்களை இன்றளவும் தம்முள் பாதுகாத்து வரும் மொழிகளாகப் பழந்தமிழையும் பழங்கன்னடத்தையும் அவர் குறிப்பதன் காரணம் என்னவெனில், வடதிராவிட மொழிகள், ஹரப்பன் மொழியைவிடப் பழமையானவை யென்றும், (அதாவது ஹரப்பன் நாகரிகக் காலகட்டத்திற்கு முன்னரே வடதிராவிட மொழிகள் திராவிடமொழியிலிருந்து தனியாகப் பிரிந்து விட்டன வென்றும்) ஹரப்பன் நகரிகம் காட்டும் நகர வாழ்க்கை, ஊரகப் பண்ணை விவசாயம் போன்ற பண்பாட்டு நிலைகளை வடதிராவிட மொழிச் சொற்களில் காண இயலவில்லை யென்பதால் வடதிராவிட மொழிகளைப் பேசியமக்கள் வேறு பண்பாட்டுத்தளத்தில் வாழ்ந்ததாகக் கொள்ள வேண்டும் என்றும் அவர் கருதுவதுதான். இக் கருத்தும் சிந்தித்துப் பார்க்கத்தக்க நல்ல கருத்தேயாகும்.

ஹரப்பன் நாகரிகத்துக்கேயுரிய சில பொருள்களின் பெயர்களைப் பட்டியலிட்டு, இத்தகைய பெயர்ச் சொற்கள் உட்பட, தொல்லியலாளர்கட்குப் பரிச்சயமான கலைப் பொருள்கள் மற்றும் கருவிகளுக்கு உரிய பெயர்களை மீட்டமைக்கும் பணியைத் திராவிடவியல் நிபுணர்கள் மேற் கொள்ள வேண்டும் என்று ஃபேர் செர்விஸ் விரும்புகிறார்.

ஹரப்பன்மொழி திராவிட மொழியே என்ற தமது கருதுகோளுக்கு ஆதரவாக, மடை திறந்த வெள்ளம்போல் தொல்லியல் - மானிடவியல் சான்றுகளை அவர் குவிக்கிறார். அவைபற்றி நான் இங்கு விவாதிக்கப் போவதில்லை. ஆயினும் ஃபேர்செர்விஸின் விருப்பம், ஆய்வாளர்கள் கவனித்தற்குரியது. அவர், ஹரப்பன் எழுத்துகளைப் படிக்கும் முயற்சியைப் பின் வரும் நான்கு கண்ணோட்டங்களின் அடிப்படையில் மேற் கொண்டுள்ளார்:

1. முத்திரைகள், அம் முத்திரைகளுக்குரிய தனிப்பட்ட மனிதர் பற்றிய விவரங்களையும் அடையாளங்களையும் கொண்டிருப்பது இயல்பு. வேறு விதத்தில் இதனைச் சொல்வதானால், ஆட் பெயர்கள், அவர்களுடைய தகுதிகள், பட்டங்கள், பதவிகள், அவர்கள் வசிக்கும் இடங்கள் போன்றவற்றை இம் முத்திரைப் பொறிப்புகளில் நாம் தேட வேண்டும்.

2. ஹரப்பன் எழுத்துதற்கால சீன ஜப்பானிய எழுத்துகள் போன்ற கருத்து உருவ எழுத்தேயாகும்.

3. குறிப்பிட்ட ஓர் ஒலியைக் குறிக்கும் சித்திரம், கருத்தளவில் தனக்குத் தொடர்பில்லாத - ஆனால் அதே ஒலியால் குறிப்பிடப்படும். வேறொரு பொருளைக் குறிக்கவும் பயன் படுத்தப் படுகிறது. (இது ரீபஸ் கோட்பாடு எனக் குறிப்பிடப்படும்.)

4. திராவிட மொழி - குறிப்பாகக் கன்னடமும் தமிழும் ஹரப்பன் மொழியாக இருந்திருக்க வாய்ப்பு உண்டு. இவ்வாறு கருதுதற்கு ஏதுவாக இருப்பவற்றுள் ஒன்று: எட்டு என்ற எண் ஹரப்பன் நாகரிகத்தில் அடிப்படை எண்ணாக இருப்பதும் 'எண்' என்ற தமிழ் - கன்னடச் சொல், எட்டு எட்டாக எண்ணும் முறையே தொடக்கத்தில் நிலவிய முறை என்பதை உணர்த்துவதும் ஆகும். மற்றொன்று: தானியங்களுள் ஒருவகையின் பெயரும், திங்களைக் (சந்திரனையும் மாதத்தையும்) குறிக்கும் பெயரும் (நெல், நிலா என்பன) தொடர்புடைய பெயர்களாக இருப்பது

ஃபேர் செர்விஸ் திராவிட மொழியியல் நிபுணரல்லர் என்பது தெளிவாகத் தெரியும் ஒரு குறைபாடாகும். வரலாற்றுக்கு முற்பட்ட இந்தியா பற்றிய அவருடைய அருமையான நூலைக் கவனமாகப் படித்துப் பார்த்த பின்னர், அவர் ஒரு தலை சிறந்த தொல்லியலாளர் என்பதில் எனக்கு எவ்வித ஐயமும் ஏற்படவில்லை.

மேலும் அவரிடம் நுண்ணறிவு, விடாமுயற்சி, நேர்மை, சுயசிந்தனை ஆகிய அருங்குணங்களும் உள்ளன. ஆயினும் திராவிட மொழியியல் பற்றி அவருக்குத் தெரிந்திருந்த விடயங்களில் பெரும் பிழைகள் இருந்தன; மேலும் அவருடைய மொழியியல் அறிவே அரை குறையானது தான். 'சயின்டிபிக் அமெரிக்கன் மார்ச் 1983 இதழில் அவர் எழுதியுள்ள கட்டுரையில் இக் குறைபாடு தெள்ளத் தெளிவாக வெளிப்படுகிறது.

ஹரப்பன் எழுத்துகளைப் 'படித்து' அக்கட்டுரையில் அவர் விளக்கிக் கூறியிருப்பதெல்லாம், ஒரு திராவிடவியல் நிபுணரின் நோக்கில் விமரிசிக்கப் புகுந்தால், பொருளற்றவை என்றே கூற வேண்டும். 1976 ஆகஸ்டில் ஃபேர்செர்விஸ், ஹரப்பன் எழுத்துகளைப் படிப்பதற்

குரிய திறவுகோலைத்தாம் கண்டறிந்ததாக உறுதிபட நம்பினார். இது அவரது நம்பிக்கையின் உச்சகட்டம் எனலாம். இதன் பின்னர் அவரது முயற்சிகளில் நிதானம் ஏற்பட்டுள்ளது. தற்போது அவரது நிலைப்பாடு என்ன வெனில், நல்ல கல்வியறிவு படைத்த ஒரு நாகரிகமான ஹரப்பன்நாகரிகத்திற்குரியமொழியினையும்எழுத்தினைப் புரிந்துகொள்வதற்கு மொழியியல் அறிவும் மொழிகள் பற்றிய அறிவும் தேவை யென்பதை அவர் ஏற்கிறார்.

அதே நேரத்தில், இத்தகைய மொழியியல் மற்றும் மொழிகள் பற்றிய அறிவு நிறைந்த நிபுணர்களுக்குத் தொல்லியல் அறிவினைக் கையாளும் திறன் இல்லையென் பதே தற்போதைய நிலையென அவர் அழுத்தமாகக் கூறு கிறார். அவர் கூறுவது சரிதான். ஆயினும் அவருடைய வாதத்தின் மறுபக்கத்தையும் நாம் பார்க்க வேண்டும். அதாவது தொல்லியல் நிபுணர்களுக்குமொழியியல்மற்றும் மொழிகள் பற்றிய நிபுணத்துவம் இல்லையென்பதையும், இக் குறை காரணமாகத் தொல்லியல் நிபுணர்களின் முயற்சிகளே முறியடிக்கப்பட்டு விடுவதையும் நாம் உணர வேண்டும்.

ஹரப்பன் எழுத்து என்பது ஹரப்பன் வாழ்வியலின் ஒரு வெளிப்பாடேயாதலால், ஹரப்பன் மக்கள் எந்த இனத்தைச் சேர்ந்தவர்களாக இருந்த போதிலும், அவர் களுடைய நாகரிகத்தை மறைக்காது விளக்கும் ஒரு செய்தி யறிக்கையாகத்தான் அதனை நாம் கருத வேண்டும். எனவே தொல்லியல் அகழாய்வுகள் மூலமாக இதுவரை நமக்குக் கிடைத்திருக்கிற, (நம்மால் மேலும் ஒப்பிட்டுச் சரி பார்க்கத்தக்க, பயனுடைய) பல விவரங்களையெல் லாம் கண்ணாடிப் போலப் பிரதி பலித்துக்காட்டக் கூடிய வகையில் அமைந்தால்தான் ஹரப்பன் எழுத்துகளைப் படித்து விளங்கிக் கொள்ளும் முயற்சியும் பயனுடைய முயற்சியாக இருக்கும்.

இத்தகைய அடிப்படையில் மேற்கொள்ளப்படும் முயற்சி, இறுதியாக நம்மை எங்கு இட்டுச் செல்லும் எனில், தொல்லியலாளர்கள், மானிடவியலாளர்கள், மொழியியலாளர்கள், பன்மொழியறிஞர்கள் மற்றும் சங்கேத எழுத்து வல்லுநர்கள் ஆகியோர் இணைந்து, திறந்த மனதுடனும், பரந்த அளவிலும், தீவிரமாகவும் மேற்கொள்ளும் முயற்சியின் தொடக்கத்திற்கு நம்மை இட்டுச் செல்லும். அந்நிலை வரும்போதுதான், ஹரப்பன் எழுத்து பிரச்னைக்கும் ஏதாவதொரு தீர்வு ஏற்படும்.

15) சிந்துவெளி எழுத்துகளைக் கணிப்பொறி உதவியுடன் பகுத்தாய்வு செய்யும் முயற்சி இந்திய நாட்டில் 1971ஆம் ஆண்டு தொடங்கிற்று. ஐராவதம் மகாதேவன், சென்னையில் சிலகாலம் தொடக்க முயற்சிகளை மேற்கொண்ட பின்னர், பம்பாயிலுள்ள தலைசிறந்த கணிப்பொறி நிபுணர்களின் உதவியைப் பெற்றார். 1977 ஆம் ஆண்டில் ஐ. மகாதேவன் வெளியிட்ட ஹரப்பன் சொற்பட்டியல் ஒரு பிரமாண்டமான படைப்பாகும்.

ஹண்டர் 1934 ஆம் ஆண்டில் 3750 எழுத்து பொறிப்புகளையும், சோவியத் நிபுணர் குழுவினர் 6300 எழுத்துப் பொறிப்புகளையும் பின்லாந்து நிபுணர் குழுவினர் 9147 எழுத்துப் பொறிப்புகளையும் பட்டியலிட்டுள்ளனர். ஆனால் மகாதேவனோ, மொத்தம் 11,303 எழுத்துப் பொறிப்புகளைப் பட்டியலிட்டுள்ளார்.

இவ் எழுத்துப் பொறிப்புகளில், தெளிவான, தனித்தன்மையுடைய எழுத்துக்கள் என 417 வகையான சித்திரங்களை அவர் தொகுத்துப் பட்டியலிட்டுள்ளார். மகாதேவனின் இச் சாதனையில் ஏதேனும் குறையிருப்பின் அதனைப் பின்லாந்து நிபுணர் குழுவினர் தொகுத்துள்ள பட்டியலின் மூலம் நாம் நிவர்த்தி செய்து கொள்ளலாம்.

அதே போலப் பின்லாந்து நிபுணர் குழுவினர் தொகுத்துள்ள பட்டியலில் தென்படும் குறைகளை மகாதேவன் தொகுத்துள்ள பட்டியலுடன் ஒப்பிட்டும் சரி செய்து கொள்ளலாம்,

எனவே இன்றைய நிலையில் (1983 ஆம் ஆண்டில்) சிந்துவெளி எழுத்துப் பிரச்னையில் இது வரை சாதிக்கப் பட்டது என்னவெனக் கேட்டால், அறிஞர்களின் சிந்தையைக் கொள்ளை கொள்ளும் இவ் இரு சொற்றொகைப் பட்டியல்கள்தாம் சாதனைகள் என்று நாம் நம்பிக்கையுடன் கூறிக்கொண்டு பெருமைப்படலாம்.

மகாதேவன் ஹரப்பன் எழுத்துகளைப் படித்து விளக்கும் முயற்சிப் பயணத்தை இரு வேறு முரண்பட்ட பாதைகளில் மேற்கொள்கிறார். ஒன்று, கடுமையான ஒழுங்குக்குட்பட்ட) தர்க்கவியல் சார்ந்த, சட்ட திட்டமான அணுகுமுறை. மற்றொன்றோ, பல்வேறு மூலங்களிலிருந்து தமக்குக் கிடைத்த தரவுகளினாற் பெற்ற ஞானத்துடன் தமது கற்பனையாற்றலையும் உள்ளுணர்வையும் கலந்து காணும் மனக்காட்சி

சோவியத் மற்றும் பின்லாந்து நிபுணர்கள் படைத்தளித்த அடித்தளக் கட்டுமானப் பணியிலிருந்து தமது முயற்சியை மகாதேவன் தொடங்கினாலும், வேறு தொன்மையான மொழி எழுத்து முறைகளின் வடிவமைப்பு மற்றும் வளர்ச்சி முறைக்கு இணையான ஒரு முறைமையையே ஹரப்பன் எழுத்துகளும் பின்பற்றியிருக்க வேண்டும் என்ற கண்ணோட்டத்தில் தமது முயற்சியைத் தொடர்கிறார்.

இத்தகைய இணையான வடிவமைப்பு —வளர்ச்சி முறைமை' என்பது ஹிட்டைட் மொழி எழுத்துகள் தொடர்பாக எமில்ஃபோரெரால் மேற் கொள்ளப்பட்ட ஆய்வு முறையாகும். தமிழ் பிராமிக் குகைக் கல்வெட்டு

களை வெற்றிகரமாகப் படித்து விளக்கமளித்ததன் காரண மாகவே மகாதேவன் இந்த ஆய்வு முறையைப் பயன் படுத்துவதில் மேலும் ஊக்கமடைந்தார்.

(அசோகனின் பிராமிக் கல்வெட்டுகளில் எழுத்து களுக்கு அளிக்கப்படும் ஒலி மதிப்பீடுகள், பட்டிப்புரோலு முறை தமிழ் பிராமிக் கல்வெட்டுகளில் பின்பற்றப்பட் டிருப்பது போன்றவை. மொ—ர்.) தமிழ் பிராமிக் குகைக் கல்வெட்டுகளில் காணப்படும் ஒப்புமைகளை மட்டுமன்றி, ஆரிய மொழிகளிலும் இடைக்காலத் தமிழிலும் காணப் படும் இத்தகைய இணையான வடிவமைப்பு மற்றும் வளர்ச்சி முறைமைகளையும் மகாதேவன் கருத்தில் கொண் டார்.

ஹரப்பன் சொற்பட்டியலை வெளியிட்ட பின்னர், ஹரப்பன் மொழிக்குரிய இலக்கணத்தின் சில கட்டுமானக் கூறுகளை மகாதேவன் வடிவமைத்தார். அவரே குறிப்பிடு கிறபடி, இவ்வடிவமைப்பு 'கண்ணுக்குப் புலனாகும் தன்மையுடையதே தவிரக் காதுக்குப் புலனாவதன்று.' அதாவது எந்த ஒரு குறிப்பிட்ட மொழியின் அமைப் புடனும் ஒலியளவில் இணைத்து இனங்காட்டப்படாமல், எழுத்துகள் மற்றும் சொற்களின் இலக்கணக் கட்டுமானம் குறித்த பகுப்பாய்வாக இவரது ஆய்வு திகழ்கிறது. தற்போது, இரு மொழிகளில் காணப்படும் இணையான முறைமைகள் பற்றிய தமது கோட்பாட்டில் மகாதேவன், முதன்மையான இரு மாற்றங்களை மேற்கொண்டுள்ளார்.

அ.) ஒரு சித்திர வடிவ எழுத்துடன் கருத்தளவில் தொடர்பில்லாவிடினும், அச்சித்திர வடிவ எழுத்துக்குரிய ஒலியுடன் தொடர்புடைய (அல்லது ஒத்த ஒலியுடைய) பல்வேறு சொற்களைத் தேடும் முயற்சியை மகாதேவன் விட்டுவிட்டார். அதற்குமாறாக, பிற்காலத்திய இருவேறு இந்திய மொழிகளில் (அவை இந்தோ ஆரிய மொழிகளா

யினும் சரி, திராவிட மொழிகளாயினும் சரி, ஒரே கருத்து வெவ்வேறு வகையான சித்திர வடிவங்களின் மூலம் வெளிப்படுத்தப்படும் முறைமைக்கான சான்றுகளை அவர் தேடத் தொடங்கியுள்ளார்.

ஆ. சித்திர வடிவ எழுத்துக் குழுக்களின் இறுதியில் இடம்பெறும் சித்திர எழுத்தினை வெறும் விகுதியாகவோ உருபாகவோ கருதும் நிலையிலிருந்தும் மகாதேவன் மாறியுள்ளார். அதற்கு மாறாக, அச்சித்திர எழுத்தே, ஆட் பெயரின் பின்னர் வரும் குடிப்பெயர் அல்லது பட்டப் பெயர் போன்ற தகுதியைக் குறிக்கும் சொல்லாகும் என அவர் கருதுகிறார்.

அதாவது அச்சித்திர எழுத்தும், ஒரு சித்திர வடிவக் கருத்து எழுத்தே என அவர் கருதுகிறார். சான்றாக என்ற சித்திர எழுத்திற்கு, 'வேற்படை' எனப் பொருள் கொண்டு, இச்சித்திர எழுத்து, ஒரு சித்திர வடிவ எழுத்துக் குழுவின் இறுதியில் இடம்பெறும்போது படைவீரனைக் குறிக்கும் என விளக்கம் அளிக்கிறார். காவடியைச் சுமந்து நிற்கும் மனித வடிவச் சித்திர எழுத்திற்கு, 'பொறுப்பினைச் சுமக்கும் அலுவலாளர்' என்றும், அச்சித்திர எழுத்துடன் இணைந்து வரும் வேற்படைச் சித்திர எழுத்திற்கு, 'போர்த் தொழிலும் புரியும் அலுவலாளர்' என்றும் மகாதேவன் பொருள் விளக்கமளிக்கிறார்.

இத்தகைய விளக்கங்கள் கவர்ச்சிகரமானவை; அபாரமான கற்பனைத்திறனைக் காட்டுபவை. ஆயினும் இவை உறுதியற்ற உணர்வு சார்ந்த அபிப்பிராயங்களே. மகாதேவனே, ஹரப்பன் மொழி எதுவென இன்றுவரை இனங்காணப்படவில்லையென்றும், ஹரப்பன் எழுத்துகள் இன்றுவரை புரிந்துகொள்ளப் படவில்லையென்றும்

ஒத்துக்கொள்ளும் நிதானத்துடன் இருப்பது போற்றத் தக்கது. இந் நிதானத்துடன், ஹரப்பன் எழுத்துகளைப் படித்துப் பொருள் விளக்கமளிக்கும் முயற்சியைக் குறைத்துக் கொண்டு, எழுத்துகளின் மற்றும் சொற்களின் வடிவமைப்பு இலக்கணத்தைப் பகுத்தாய்வு செய்யும் முயற்சியை அதிக ஆர்வத்துடன் மேற்கொண்டு, அவர் சாதனை படைத்துள்ளார் என்பதை அவரது அண்மைக்கால ஆய்வுக் கட்டுரைகள் புலப்படுத்துகின்றன.

16) இப்பிரச்னையின் தற்போதைய நிலைதான்என்ன? இதுவரை என்ன சாதிக்கப்பட்டது, என்ன சாதிக்கப்படவில்லை என்பதனை விளக்க முயற்சி செய்கிறேன். மேலும் ஹரப்பன் எழுத்து, ஐயத்துக்கிடமற்ற வகையில் முழுமையாகப் புரிந்துகொள்ளப்பட வாய்ப்பு உண்டா என்பது பற்றி எனக்குக்கடுமையான ஐயப்பாடுஇருக்கிறதெனினும் இப்பிரச்னை குறித்த தீர்வுநோக்கி, மேலும் முன்னேற்றம் காண்பதற்கு என்ன செய்ய வேண்டும் அல்லது என்ன செய்ய முடியுமென நான் நினைப்பதை உங்களுக்குச் சொல்ல விழைகிறேன்.

அ) வலப்புறத்திலிருந்துஇடப்புறம் நோக்கியே எழுதப்பட்டுள்ளது என்ற முடிவுக்கு ஆதரவாக விரிவான வாதங்களை, மார்ஷல் (1931 ஆம் ஆண்டு) காடு மற்றும் ஸ்மித் (1931 ஆம் ஆண்டு) ஜி. ஆர். ஹண்டர், (1934 ஆம் ஆண்டு) ஏ. சி. எஸ். ரோஸ் (1939 ஆம் ஆண்டு) ஜி. வி. அலெக்சீவ் (1965 ஆம் ஆண்டு) ஆகியோருடைய ஆய்வுகளிலும், சிறப்பாக பி. பி. லால் (1966, 1968 ஆம் ஆண்டுகள்) மற்றும் ஐ. மகாதேவன் 1970, 1980 ஆம் ஆண்டுகள்) ஆகியோருடைய ஆய்வுகளிலும் காணலாம்.

ஆ.) ஹரப்பன் எழுத்துக்குழுக்களைப் பகுப்பாய்வு செய்யுமிடத்து, இவ் எழுத்துகள், சுருக்கெழுத்துப் போன்று

ஒரு சொல்லுக்கு ஒரு சித்திரம் என்ற வகையில் எழுதப்பட்டுள்ளன என்றே கருதப்படுகிறது.

ஒரு சித்திர வடிவம் ஒரு சொல்லைக் குறிக்கும் வகையிலும், மற்றொரு குறியீடு ஓரசை ஒலியினை (எழுத்தொலியினை)க் குறிக்கும் வகையிலும், சில நேரங்களில் இவ்விரு சித்திர வடிவங்களும் ஒரே வடிவமாக இணைந்தும், சில நேரங்களில் தனித்தனியாகவும் எழுதப்பட்டுள்ளன எனப் பெரும்பாலான ஆய்வாளர்கள் கருதுகின்றனர். இது சரியான கருத்தாக இருக்கக் கூடுமாயினும், ஹரப்பன் சித்திர எழுத்துகளில் ஓரசை ஒலியைக் குறிக்கும் சித்திர வடிவங்கள் உள்ளன என்று முற்றிலும் புறவயமான பகுப்பாய்வு முறையின் துணை கொண்டு இதுவரை எந்த ஓர் ஆய்வாளராலும் நிறுவ இயலவில்லை.

அண்மையில் அஸ்கோ பர்போலா, ஒவ்வொரு சித்திர எழுத்துக்கும், ஒரு குறிப்பிட்ட பொருள் மதிப்பீடும், ஒரு குறிப்பிடட ஒலிமதிப்பீடும் உண்டு என்றும், இடம் பொருள் ஏவலுக்குத் தக இவ்விரு மதிப்பீடுகளுள் ஏதாவது ஒரு மதிப்பீடு பின்பற்றப் பட்டுள்ளது என்றும், எனவே ஹரப்பன் எழுத்தினை 'உருபன் எழுத்து' என்றும் கொள்ள விழைகிறார். தற்போதைக்கு நான் மகாதேவனின் கருத்தையே ஏற்கிறேன்.

என்ன சாதிக்கப்பட்டுள்ளது அல்லது என்ன சாதிக்கப் படவில்லை என்பது குறித்து நடு நிலையுடன் எடை போடும்போது, சான்றுகளுக்கும் நிரூபணத்துக்கும் இடையேயுள்ள வேறுபாட்டினை நாம் உணர்ந்திருத்தல் அவசியம். ஹரப்பன் வாசகங்களைப் 'படித்து' விளங்கிக் கொள்வதற்கு அறிஞர்கள் பயன்படுத்தியுள்ள முன் மாதிரியான முறைமைகளுள் எந்தவொரு முறைமையுமே இதுவரை ஆய்வாளர்களால் பரவலாக ஏற்றுக்கொள்ளப் படவில்லை. இதற்குக் காரணம் யாதெனில், எந்த

அறிஞருமே தமது 'முடிபுகள்' சரியானவைதாம் என்பதை நிரூபிக்க இயலவில்லை.

ஆனால் இதற்கு மாறாக, நேரிய 'சான்றுகள்' மூலம் நாம் ஏதனையும் நிரூபிக்க முடியாமல் போயினும் கூட அச் சான்றுகளால், இது இவ்வாறிருக்க முடியும்; இது இவ்வாறிருக்க வாய்ப்பில்லை என நாம் புரிந்துகொள்ள முடியும்.

சரி, அப்படியாயின் இதுவரை சாதிக்கப்பட்டுள்ளது என்ன?

அ.) வலப்புறத்திலிருந்து இடப்புறம் நோக்கி எழுதப் பட்டுள்ளது என்று தீர்மானிக்கப்பட்டிருப்பது.

ஆ.) எந்தச் சித்திர எழுத்தையடுத்து எந்தச்சித்திர எழுத்து இடம் பெறுவது வழக்கம் என்ற வரிசை முறைமை பற்றிய பகுப்பாய்வு, மற்றும் புள்ளி விவரக் கணக்கீடு ஆகியவற்றின் மூலமாக எந்தெந்தச் சித்திர எழுத்துக் குழுக்களைச் சொற்கள் எனக் கொள்ள முடியும் என அடையாளம் கண்டறிந்து, ஹரப்பன் எழுத்து வாசகங் களை 'எளிய சொற்கள்' என்றும், மொழியின் அழுத்தமும் அழகுணர்ச்சியும் நிறைந்த (உவமை, உருவகம் போன்ற)'சொல்தொடர்கள்' (Phrases) என்றும் பிரித்தறிந்திருப்பது.

இவ் விரு முடிபுகளும்தாம் ஓரளவு தெளிவான முடிபு கள் எனக் கூற முடியும். இவ்விரண்டு முடிவுகளுள்,

அ.) வலப்புறத்திலிருந்து இடப்புறம் நோக்கியே எழுதப்பட்டுள்ளது என்ற முடிவுக்கு ஆதரவாக விரிவான வாதங்களை, மார்ஷல் (1931ஆம் ஆண்டு) காடு மற்றும் ஸ்மித் (1931 ஆம் ஆண்டு) ஜி. ஆர். ஹன்ற்றர், (1934ஆம் ஆண்டு) ஏ. சி. எஸ். ரோஸ் (1939 ஆம் ஆண்டு) ஜி. வி. அலெக்சீவ் (1965 ஆம் ஆண்டு) ஆகியோருடைய ஆய்வு

களிலும், சிறப்பாக பி. பி. லால் (1966, 1968 ஆம் ஆண்டுகள்) மற்றும் ஐ. மகாதேவன் (1970, 1980 ஆம் ஆண்டு) ஆகியோருடைய ஆய்வுகளிலும் காணலாம்.

ஆ.) ஹரப்பன் எழுத்துக் குழுக்களைப் பகுப்பாய்வு செய்யுமிடத்து, இவ் எழுத்துகள், சுருக்கெழுத்துப் போன்று ஒரு சொல்லுக்கு ஒரு சித்திரம் என்ற வகையில் எழுதப்பட்டுள்ளன என்றே கருதப்படுகிறது.

ஒரு சித்திர வடிவம் ஒரு சொல்லைக் குறிக்கும் வகையிலும், மற்றொரு குறியீடு ஓரசை ஒலியினை (எழுத்தொலியினை)க் குறிக்கும் வகையில், சில நேரங்களில் இவ்விரு சித்திர வடிவங்களும் ஒரே வடிவமாக இணைந்தும், சில நேரங்களில் தனித்தனியாகவும் எழுதப்பட்டுள்ளன எனப் பெரும்பாலான ஆய்வாளர்கள் கருதுகின்றனர். இது சரியான கருத்தாக இருக்கக் கூடுமாயினும், ஹரப்பன் சித்திர எழுத்துகளில் ஓரசை ஒலியைக் குறிக்கும் சித்திர வடிவங்கள் உள்ளன என்று முற்றிலும் புறவயமான பகுப்பாய்வு முறையின் துணைக் கொண்டு இதுவரை எந்த ஓர் ஆய்வாளராலும் நிறுவ இயலவில்லை.

அண்மையில் அஸ்கோ பர்போலா, ஒவ்வொரு சித்திர எழுத்துக்கும் ஒரு குறிப்பிட்ட பொருள்மதிப்பீடும், ஒரு குறிப்பிட்ட ஒலிமதிப்பீடும் உண்டு என்றும், இடம் பொருள் ஏவலுக்குத்தக இவ் விரு மதிப்பீடுகளுள் ஏதாவது ஒரு மதிப்பீடு பின்பற்றப்பட்டுள்ளது என்றும், எனவே ஹரப்பன் எழுத்தினை 'உருபன் எழுத்து' என்றும் கொள்ள விழைகிறார். தற்போதைக்கு நான் மகாதேவனின் கருத்தையே ஏற்கிறேன்.

ஒவ்வொரு சித்திரத்துக்கும், அகரம் ஆதியாக உள்ள அசையொலிகள் (எழுத்தொலிகள்) போன்ற ஒலி மதிப்பீடு வழங்குவதை விட, இச் சித்திர எழுத்துகளைச் சொற் குறியீடுகளாகக் கொண்டு இக் கருதுகோளின் அடிப்படையிலேயே ஆய்வினைத் தொடரலாம் எனக் கருதுகிறேன்.

சொற் குறியீடுகளுள் சில, முழுமையான, தனித்த பொருளுடைய சொற்கள் எனவும்சில குறியீடுகள், (விகுதி கள் உருபுகள் போன்ற) இலக்கணக் குறியீடுகள் என்றும் கொள்ளலாம்.

இவ்வாறு கொண்டால், மூன்றாவதாக ஒரு முடிவுக்கும் நாம் வர முடியும்:

இ) சிந்து வெளி எழுத்துகள் மூன்று வகைப்பட்டன எனலாம்.

1. கருத்து எழுத்துகள் (குறிப்பிட்ட பொருள் களையும் கருத்துகளையும் உணர்த்தும் சித்திரங் கள்)

2 (ஒலியன் எழுத்துகள் (பொருள்தொடர்பு இல்லா விட்டாலும், ஒரு சித்திரத்தால் உணர்த்தப்படும்' சொல்லோடு ஒத்த ஒலியுடைய வேறு சொற்களை யும் அதேசித்திரம் மூலமாக உணர்த்தும்எழுத்து).

3. தொடர்ந்து பயன் பாட்டிலிருந்த சித்திரவடிவமில் லாத சிலகுறியீடுகள் (எண்களைக் குறிக்காத கோடுகள்). இம் மூன்று வகை எழுத்துகளுள், எந்த மொழியில் எழுதப் பட்டுள்ளது என்பதுபுரிந்தால்தான்ஒலியன் எழுத்துகளைத் தெரிந்து கொள்ளமுடியும். இருமொழிகளில் எழுதப்பட்ட பொறிப்புகள் கிடைக்காதவரை, சித்திர வடிவமில்லாத குறியீடுகளின் (உருபுகளின்) ஒலிமதிப்பீட்டையோ பொருளையோ தெரிந்துகொள்வது இயலாது.

ஒட்டு மொத்தமாகப் பார்த்தால் இதுவரை உண்மை யில் சாதிக்கப்பட்டுள்ளது இவ்வளவுதான். இதற்கு மேற் பட்டுச் சாதித்துள்ளதாக்க் சொல்லப்படுவனவெல்லாம் வெறும் ஊகத்தின்பாற்பட்ட ஆய்வுகளே. வேறு வகையில் சொல்வதானால், பெரும்பாலும் எதிர்மறை

யான முடிவுகளே இதுவரை கிடைத்துளளன என்பதைத் தான் நாம் குறிப்பிட்டுச் சொல்லவேண்டும்.

1) சிந்துவெளிஎழுத்துகளின்மொத்த எண்ணிக்கையையும், அவை ஒன்றை அடுத்து ஒன்று எழுதப்பட்டுள்ளமுறைமையையும், அதன்மூலம் உய்த்தறியத்தக்கஅவற்றின்செயல்பாட்டினையும் நாம் கணக்கில் எடுத்துக் கொண்டால் சிந்து வெளி எழுத்து, அகரம் ஆதியாக நாமறிந்த ஒலியெழுத்தோ அசையொலியெழுத்தோ அன்று என உறுதியாகக் கூற முடியும். என்ன வகை எழுத்து என உறுதிப்பட நிறுவ இயலவில்லை.

2) புரோட்டோ எலமைட் எழுத்துகளின் தாக்கமும் சாயலும் ஹரப்பன் எழுத்துகள் சிலவற்றில் காணப்பட்டாலும் கூட, கி.மு. 3000 முதல் கி. மு.1000 வரை வழக்கிலிருந்தபல்வேறு நாகரிகங்களில் பயன்படுத்தப்பட்ட எந்தச் சித்திர வடிவ எழுத்து வகையுடனும் நெருங்கிய உறவுடைய எழுத்துவகை யென்று ஹரப்பன் எழுத்து வகையைக் கூற இயலாது.

3) பிராமி, கரோஷ்டி உட்படப் பிற்கால இந்திய எழுத்து வகை எதனுடனும் ஹரப்பன் எழுத்து உறவுடையதன்று.

4) ஹரப்பன் பொறிப்பு வாசகங்களில் தொடர்ந்து வருகிற சித்திர எழுத்துகளைப்பல்வேறுவகையில் எழுத்துக் குழுக்களாகப் பகுத்துப் பார்த்தாலும், இவ் வாசகங்களை படித்துப் புரிந்து கொள்வதற்கு இவ்வகைப் பகுப்பு முறையில் ஒன்றுகூட உறுதுணையாக இல்லை.

5) ஹரப்பன் [illegible]களில் முன்னொட்டு இடம் பெறுகிறது என்று கூறவோ, உட்பிணைப்புமுறைபயன்படுத்தப்பட்டுள்ளது என்று கூறவோ சான்றுகள் இல்லை. (எனவே

ஹரப்பன் மொழி இந்தோ ஐரோப்பிய மொழிக் குடும்பத்துடன் உறவுடையதன்று.)

6) பெயர்ச்சொல் வினைச்சொல் போன்றவற்றிற்கு பின்னர் பெயரெச்சம், வினையெச்சம், உரிச் சொல் போன்றவை இடம் பெறுவதே மேலை ஆசிய மொழிகளில் மரபாகும். இம்மரபு ஹரப்பன் வாசகங்களில் காணப்படவில்லை. எனவே ஆசிய மொழிகளுடன் ஹரப்பன் மொழிக்கு உறவு இருப்பதாகக் கூற இயலாது. (ஆயினும் எலமைட் மொழியுடன் விட்டகுறை தொட்டகுறையான உறவு இருந்திருக்கக் கூடும்.)

7) பொறிப்பு வாசகங்களில் காணப்படும் சித்திர எழுத்துக்குழுக்களில் இறுதிச் சித்திர எழுத்தாக அடிக்கடி இடம் பெறும் போன்ற குறியீடுகள் வேற்றுமையுருபுகள்தாம் என்றோ, தகுதி, பட்டம் ஆகியவற்றைக் குறிக்கும் சிறப்புப் பெயர் உருபன்கள்தாம் என்றோ, ஆய்வாளர்கள் தொகுத்துள்ள ஹரப்பன் சொற்பட்டியல் மூலமாக உறுதிப்படுத்த இயலவில்லை.

8) இறுதியாகவும் உறுதியாகவும் கூறத்தக்க ஓர் எதிர்மறையான முடிவு என்னவெனில், சிந்துவெளி எழுத்தினைப் படித்து விளக்கம் அளித்துள்ளதாகக் கூறி வெளியிடப்பட்டுள்ள எந்த ஓர் ஆய்வுமே ஏற்கத் தக்கதாக இல்லை.

எனவே பின்வருமாறு வினவுதற்கு நமக்கு உரிமை இருக்கிறது. சிந்துவெளியெழுத்தினை என்றைக்குமே படித்துப் புரிந்துகொள்ள முடியாது என்பதுதான் பதிலா? இனிமேலும் மேற்கொள்ளப்பட இருக்கிற ஆய்வு முயற்சிகள் கூட, நேரத்தையும் நிதியையும் மனித உழைப்பையும் வீணாக்கி விரயம் செய்யும் முயற்சிகளாகத்தாம் முடியப் போகின்றனவா?

ஆம்; அப்படித்தான் போலும் என்று எண்ணத் தோன்றுகிறது.

இருமொழி வாசகங்கள் அடங்கிய பொறிப்பு ஏதேனும் கிடைத்தாலன்றி, அல்லது பிற (வாசிக்கப்பட்டு விட்ட) தொன்மையான பொறிப்புகளுடன் ஒப்பிட்டுச் சரி பார்க்கத்தக்க 'துப்பு'களுடன் கூடிய மிக நீண்ட வாசகம் கண்டுபிடிக்கப்பட்டாலன்றி, நாம் இவ்விடயத்தில் நம்பிக்கை கொள்வதற்கில்லை. ஆனால் ஒன்று:

முயற்சியைக் கைவிடுவது என்பது மனிதனால் முடியாத செயல். எந்தச் சங்கீத மொழியாயினும் அது ஒரு நாள் மனித முயற்சியின் பலனாகப் புரிந்து கொள்ளப்பட்டே தீரும். எனவே இப்பிரச்னையில் நாம் வகுக்க வேண்டிய வியூகம் என்ன? என்ன செய்ய முடியும்? என்ன செய்ய வேண்டும்?

இருமொழிப் பொறிப்போ, மிக நீண்ட வாசகமோ கண்டுபிடிக்கப்பட வாய்ப்புகள் மிகக் குறைவு. எனவே ஹரப்பன் எழுத்து சொற்கட்டுமானம் குறித்துப் பகுத்தாய்வு செய்துவரும் அறிஞர்கள், அண்மையில் (1983 இல்) ஐ. மகாதேவன் காட்டியுள்ள பாதையில் மேலும் பயணம் செய்து தமது முயற்சியை மேலும் செம்மைப்படுத்த வேண்டும்.

சோவியத் மற்றும் பின்லாந்து நிபுணர்கள் கணிப் பொறியைப் பயன்படுத்திச் சாதித்துள்ள சாதனைகளை அடித்தளமாகக் கொண்டு மகாதேவன் தமது பகுப்பாய்வு அணுகு முறையை வகுத்துக்கொண்டு இதுவரை நம்பிக்கையூட்டும் முடிவுகளைக் கண்டறிந்துள்ளார். இம் முயற்சியைத் தொடர்ந்தால் இன்னமும் நிறையச் சாதிக்க முடியும். அதற்கான சாத்தியக் கூறுகள் தீர்ந்து போய் விடவில்லை. எனவே உடன்பாடான விடயங்களில் முதல் விடயம் இதுவே.

இரண்டாவதாக, ஃபேர் செர்விஸின் அணுகுமுறையையும் மேற்குறித்த பகுப்பாய்வுடன் இணைத்து மேற்கொள்ளவேண்டும். அதாவது, ஹரப்பன் மக்களின் வாழ்வியல் கூறுகள் எனவும், தினசரி வாழ்க்கை முறையென்றும் அகழாய்வில் கிடைத்த பொருள்கள் மற்றும் தடயங்களால் நமக்குத் தெரிய வந்துள்ள செய்திகள் ஹரப்பன் பொறிப்புகளில் எவ்வாறு வெளிப்படுத்தப்பட்டுள்ளன என்று அறிய முயலுதல்.

மூன்றாவதாக, ஹரப்பன் மொழியென்பது, எந்தச் சுவடும் இன்றி அழிந்து போன மொழிக் குடும்பமொன்றின் புரியாத கிளைமொழியாக இருக்கக் கூடும். இதுவும் சாத்தியமானதே, ஆயினும், திராவிட மொழியின் ஏதோவொரு வடிவமாக இருந்திருக்கவும் வாய்ப்புண்டு.

உயிருள்ள எந்தவொரு மொழிக் குடும்பத்தையாவது ஹரப்பன் மொழியுடன் தொடர்புபடுத்திப் பார்க்க நாம் நினைப்பின், திராவிடமொழிக் குடும்பத்துக்கே அத்தகுதி உண்டு. திராவிடவியல் நிபுணர்கள், ஹரப்பன் எழுத்துகளை ஆய்வு செய்ய விழையும் அறிஞர்களுடன் இவ்விடயத்தில் அனுதாபத்துடனும், அதே வேளையில் 'செற்றமும் உவகையும் சேராது நீக்கியும்' எச்சரிக்கையுடனும் ஒத்துழைத்தல் வேண்டும். ஹரப்பன் நாகரிகத்துக்கே யுரியவை யென்று தொல்லியலாளர்களால் கண்டறியப் பட்டுள்ள பொருள்களைப் பட்டியலிட்டு, அவற்றுக்கான திராவிட மொழிப் பெயர்களை மீட்டமைக்கவும் திராவிடவியல் நிபுணர்கள் முயலவேண்டும்.

நான்காவதாக, இருமொழிப் பொறிப்புகள், கிடைக்கின்றனவா என ஹரப்பன் நாகரிக அகழ்விடங்கள் அமைந்துள்ள பிரதேசங்கள் முற்றிலும் தேடப்படவேண்டும். அதுவுமன்றி, மெசபொடேமியா, ஈரான் ஆகிய

நாடுகளிலும் இத் தேடுதல் முயற்சி மேற்கொள்ளப்பட வேண்டும்

சுமேரிய மக்களுக்கும் ஹரப்பன் நாகரிக மக்களுக்கும் நேரடித் தொடர்பு இருந்துள்ளது என்பதனை நாம் ஐயத்துக் கிடமின்றி அறிந்துள்ளோம். மேலும் சுமேரியப் பொறிப்புகள் தோன்றிய பண்பாட்டுப் பின்னணியும், ஹரப்பன் பொறிப்புகள் தோன்றிய பண்பாட்டுப் பின்னணியும் பெருமளவில் ஒத்த தன்மையுடையவை. எனவே, சுமேரியப் பொறிப்புகளில் காணப்படும் எழுத்து வடிவங்களின் அமைப்பு மற்றும் வளர்ச்சி ஆகியவற்றின் மூலம் அறியமுடிகிற இணையானபோக்கு பற்றியும் நாம் சிறப்ப ன கவனம் செலுத்தக் கடமைப் பட்டுள்ளோம். ஈரான் நாட்டில் நடைபெற்றுள்ள அகழாய்வுகளில் கிடைத்துள்ள புரோட்டோ எலமைட் கால கட்டத்தைச் சேர்ந்த தடயங்களை நாம் மேலும் துருவி ஆராய வேண்டும். இக் கால கட்டத்தைச் சேர்ந்த தடயங்கள் ஈரான் நாட்டு அகழாய்வுகள் மூலம் மேலும் கிடைப்பதற்கும் வாய்ப்பு உள்ளது. அவற்றுள், மிக நீண்ட இருமொழி வாசகங்களடங்கிய பொறிப்பும் கிடைக்கக் கூடும்.

ஐந்தாவதாக, சாதனையார்வம் கொண்ட ஆய்வாளர்கள், தமது தாகத்தைத் தணித்துக் கொள்ளும் வகையில் (சொற் கட்டுமானப் பகுப்பாய்வு போன்றவற்றில் ஆழ்ந்த பயிற்சி பெறுவதன் முன்னரே) மேற்கொள்ளும் 'படிப்பு' முயற்சிகள் தவிர்க்கப்படவேண்டியவை. குறிப்பாக, சித்திர எழுத்துப் பொறிப்புகளுக்குத் தமது விருப்பப் படி ஒலி மதிப்பீடு வழங்கி, 'படித்து' விளக்கமளிக்கும் முயற்சியை யாரும் மேற் கொள்ளாதிருத்தல் நலம். சொற்கட்டுமானப் பகுப்பாய்வின் அடிப்படையில் மேற் கொள்ளப்படும் மொழியியல் ஊகங்களையும் கற்பனைகளையும் கூட நாம் ஏற்றுக் கொள்வது கடினம்.

இறுதியாக, சாட் விக் கூறிய ஒரு மணிமொழியை இங்குக் குறிப்பிட விரும்புகிறேன்: திறந்த மனதுடன் ஒருவன் இருப்பது மிகக் கடினம்; நம்ப முடியாத அளவுக்குக் கடினம்; காரணம் என்னவெனில் நம்முடைய சிந்தனையின் மேல் நமக்குள்ள சுயகாதலால் நாம் மயங்கிப் போயிருக்கிறோம்.

ஓர் ஒட்டகத்தைக்கூட நம்மால் அப்படியே விழுங்கி விட முடியும் என நம்பும் அளவுக்கு மயங்கிப் போயிருக்கிறோம். அதேபோல் நம்முடைய விருப்பு வெறுப்புகள் நம் கண்ணை மறைப்பதால், ஓர் ஈயைச் சமாளிப்பதற்கான திறமைகூட நம்மிடம் இல்லாமற் போய் விடுகிற அளவு நம் பார்வையில் தடுமாற்றம் ஏற்பட்டுவிடுகிறது.

மேற்கோள்கள் மற்றும் குறிப்புகள்

1. திருமதி ஏ.ஆர்.கே. ஜைடும், கமில் வி. சுவலிபில்லும் (நானும்) இணைந்து பதித்துள்ள 'The Soviet Decipherment of the Indus Valley Scseriptipt, Translation and Critique (Mouton, 1976) என்ற நூலில் சோவியத் நிபுணர்களின் ஆய்வு முறைமையும் அவர்களின் தொடக்க கால முடிவுகளும் எங்களால் விரிவாகத் திறனாய்வு செய்யப்பட்டுள்ளன. மேலும், சோவியத் நிபுணர்கள் ரஷ்ய மொழியில் எழுதியுள்ள ஹரப்பன் பொறிப்பு வாசகங்கள் பற்றிய விளக்கங்களை ஆங்கிலத்தில் மொழிபெயர்த்து, உரிய விமரிசன உரையுடன் அந்நூலில் பதிப்பித்துள்ளோம்.

2. இதுபற்றிய விளக்கத்திற்குப் பார்க்க: Deciphen-Proopusment ... and by A.R.K. Zide, and k. Zvelelil, in I I J — XII 2 (1970) pp. 126-134 'Review of works on

'Indus Valley Scvipt' by A.R.K. Zide and K. Zvelebil (Edited by Knorozou) in Language 46 (1970) 4: pp. 952-68.

3. 1974 ஆம் ஆண்டு ஜுன் மாதத்தில் பர்போலா எழுதியுள்ள ஒரு குறிப்பினைப் பார்ப்போம். 'நிர்வாண மான நடனமாதரின் சிலைகள் சிந்துவெளி நகரங்களி லிருந்து கண்டுபிடிக்கப்பட்டுள்ளன. தேவதாசி முறை அங்கு வழக்கத்திலிருந்தது என அவை நமக்கு உணர்த்து கின்றன. இப் புனிதமான விபசாரிகள் பல்வேறு உடுக் கணங்களின் எண்ணிக்கைக் கேற்பக் குழுக்களாகஅமைந்து பணியாற்றினர் ' என அவர் எழுதியுள்ளார் இக்குறிப்பில் இடம் பெற்றுள்ள ஒவ்வொரு சொல்லும் பிழையானது. ஒரேயொரு நிர்வாணப்பெண் சிற்பம் (செப்புச் சிலை) மொகஞ்சதாரோவில் கண்டுபிடிக்கப்பட்டது. அது நடன மாதினைக் குறிக்கக்கூடும். (நடனமாதாக இல்லாமலும் இருக்கக்கூடும்.) இச்சிற்பத்தோடொத்த வேறொரு சிறு உருவமும் கிடைத்துள்ளது. ஆனால் அதன் மூலம் நாம் மேற்கொண்டு ஒன்றும் புதிதாகத் தெரிந்து கொள்ள இயலவில்லை.

இச்சிற்பத்தின் துணைக் கொண்டு, தேவதாசி முறை வழக்கத்திலிருந்தது என்று முடிவு செய்வதுபொருளற்றது. மேலும் தென்னிந்திய வரலாற்றிலிருந்து நாம் தெரிந்து கொள்ளும் தேவதாசி முறையென்பது 'புனிதமான விபசாரம்' என்று கூறுவது மிகவும் கொச்சையான வாத மாகும்.

தேவதாசி முறையென்பது பல்வேறு தளங்களில் ஆய்ந்து புரிந்துகொள்ள வேண்டிய ஒன்று. நிச்சயமாக நடனமாதுதான் என்று சொல்ல முடியாத ஒரே ஒரு செப்புச்சிலையை மட்டும் சான்றாகக் கொண்டு, வேதங் களில் கூறப்படும் அப்சரஸ், கந்தர்வர்கள் ஆகியோருடன்

இணைத்து, இடைக்காலத் தமிழகக் கோயில்களிலிருந்து தேவதாசியருடன் கலந்து, பிற்காலத் தேவரடியார்களின் வாழ்க்கையுடன் சேர்த்து மயங்கி, "சிந்துவெளி நாகரிகத்தில் உடுக்கணங்களின் எண்ணிக்கைக்குத் தகக் குழுக்களாக அமைந்து செயல்பட்ட புனித விபசாரிகள் வாழ்ந்தனர்" என அஸ்கோ பர்போலா ஓங்கியடிப்பது விசித்திரமே

தமிழாக்கம் : **எஸ் ஆர் சந்திரன்**

(Courtesy New Era Publications, Madras)

9

திராவிட உறவுமுறை வடிவங்கள்

M B. எமனோவ்

முந்து திராவிடத்தில் உறவுமுறைப் பெயர்கள் உடைமைக் கட்டமைப்பில் (பிரிவில்லாத உடைமை) மட்டும் வந்துள்ளன. உருபனியல் அமைப்பைக் காட்டிலும் தொடரியல் நோக்கே இங்குக் கொள்ளப் பட்டிருக்கிறது. அடைகளாக வரும் மூவிடப்பெயர்கள், தற்சுட்டுப் பெயர்கள் ஆகியன எப்பொழுதும் பன்மை வடிவினதாக இருக்கும். உடையவரின் எண் குறிக்கப்படுவது இல்லை.

அதனைப் பயன்படுத்தும் இடம் நோக்கி அறிந்து கொள்ளவேண்டும். பழந்தமிழ், கோத்தம், கோண்டி, கொலாமி, குவி, குருக் ஆகிய மொழிகளிலிருந்து சான்றுகள் எடுக்கப்பட்டுள்ளன.

1.) தற்காலத் தமிழிலுள்ள தம்பி, தங்கை என்ற வடிவங்க்ள் பழங்காலத்து நான்கு இணைவடிவங்களின் எச்சமாகும் என்பதை முன்னரே பலர்குறித்துள்ளனர்.

பழந்தமிழிலக்கியம் 'எம்பி,' என் தம்பி, நும்பி, உப்பி,' உன்தம்பி, 'தம்பி' (அவன் அல்லது அவளது சொந்த) தம்பி, 'எங்கை,' என்தங்கை, 'நுங்கை' உங்கை, உன் தங்கை, 'தங்கை' (அவன் அல்லது அவள்து சொந்த) தங்கை என்ற வடிவங்களைக் காட்டுகிறது.

பழம் இலக்கியங்கள் இவைகளைப் போன்று தந்தையைக் குறிக்கும் இணைகளையும்: எந்தை, நுந்தை உந்தை, தந்தை, அண்ணனைக் குறிக்கும் பகுதி இணைகளையும்: எம்முன், நுப்முன், தம்முன் கொண்டுள்ளன.

இவ்விரு இணைகளின் எவ்வடிவமும் தற்கால வழக்கில் இல்லை. இவைகளின் பொருள்கள் தமிழ் அகராதியில் கொடுக்கப்பட்டவைகளே.

அத்துடன் நான் (அவன் அல்லது அவளது சொந்த) என்பதைத் —, வடிவங்களுக்குச் சேர்த்துள்ளேன்.

தமிழ் அகராதி 'எந்தை' என்பதற்கு என் தந்தை எனப் பொருள் கொடுத்துள்ளது. இப்பொருள் சரியானதா என்பது ஐயத்திற்குரியதாகும். துல்லியமாக'... என்னுடைய அல்லது நம்முடைய (உளப்படா) ... உன்னுடைய (ஒருமை அல்லது பன்மை), (அவன், அவள் அல்லது அவர்களது சொந்த) என்று பொருள்கொடுக்க வேண்டும். மொழிமுதல் ந்—, உடனான முன்னிலை வடிவங்கள் பழமையானதாகும். வரலாற்றடிப்படையில் மொழிமுதல் ந்—, கெட்டவடிவங்கள் இவைகளின் இடங்களில் வந்துள்ளன.

2.) இரு உறுப்புகள் அமைந்த இவ்வடிவங்களின் (பிறஅமைப்புகளுடன் ஒப்புமைப் படுத்தும்போது எங்கும் பிரிக்க வேண்டும் என்ற குறிப்பு கிடைக்கும்.) பகுப்பாய்வு பின்வரும் உருபன்களைத் தருகின்றன. (ந—, மூக்கின ஒலி வெடிப்பு அல்லது மூக்கினத்திற்குப் பின்வருவது) என்—, என்னுடைய அல்லது நம்முடைய (உளப்படா) நுன்/ உன்—, உன்னுடைய (ஒருமை அல்லது பன்மை), தன்— அவன், அவள், அல்லது அவர்கள் சொந்த;—பி தம்பி,— கை தங்கை. —தை, தந்தை, — முன் அண்ணன்:

3) இரு உறுப்புகள் கொண்ட இவ்வடிவங்களை இவை களைப் பிற வடிவுங்களுடன் தமிழில் ஒப்புமைபடுத்துவது அடை தலைச்சொல் அமைப்பிற்கு எடுத்துக் காட்டுக ளாகும்.

இவ்விடங்களில் முதன்மையான மாறுபாடு என்ன வென்றால் —பி, —கை,— முன் என்பன கட்டுருபன்களாக மட்டும் இவ்வமைப்புகளில் வருகின்றன. பிங்கல நிகண்டில் 'கை' தங்கை, தனிவடிவமாக வருவதாகத் தமிழ் அகராதி குறித்துள்ளது.

கையை என்பதும் அதே பொருளில் வந்துள்ளது. தமிழ் இலக்கியத்தில் கையை என்பது தங்கை என்ற பொருளில் வந்துள்ளது என்பார் கால்டுவெல் (400). ஆனால் அவர் மேற்கோள் எதுவும் காட்டவில்லை. — முன்,' அண்ணன், முன் (முன்னால், முந்தையது, முதன்மையானது, தலையாயது 'என்ற வடிவத்தைப் போன்றுள்ளதல்லாமல் அதனின்று வந்த வடிவமாக இருக்கலாம். (எனக்கு முந்தையவன் போன்றன) —பி யையும், —தை யையும் மேற்கொண்டு பகுத்தாய முடியாது. இவற்றைப் பகரப்பெயர் வடிவத்திற்கு முன் வரும் அமைப்பல்லாத பிற வடிவங்களில் வராததாகவும் பிற அமைப்புகளுடன் சேர்ந்து வரும் கட்டுருபன் பன்களாகவும் கொள்ளவேண்டும்.

4) இவ் வடிவங்களின் என் நுன்/ உன் - சு - போன்ற முற்பகுதியில் உள்ள உறுப்புகள் பகரப்பெயர் உடைமைப பொருளுடையன. இவைசுட்டுப்பெயர் உருபேற்க மாறின வடிவங்களாகக் கொள்ளவேண்டும். தன்மைப்பன்மை உளப்படா எம்—, முன்னிலைப்பன்மை நும்/உம்—, தற்சுட்டுப் பன்மை தம்—, இவை உடைமைப்பொருளில் தனிச்சொற்களாகப் பயன்படுத்தப்படுகின்றன. இவற்

றைத் தன்மை ஒருமை என், முன்னிலை ஒருமை நின்-/ நுன்-/ உன்-, கற்சுட்டு ஒருமை தன் — என்ற சுட்டுப்பகரப் பெயர் ஒருமை வடிவங்களுடன் பார்க்கக்கூடாது.

அ) பழைய முன்னிலை வடிவம் (நுன்) பன்மையில் உயிர் உ உள்ளது. பழைய முன்னிலை ஒருமை வடிவத்தில் உயிர் இ உள்ளது.

ஆ) புணர்ச்சி விதியின்படி 'ம்' அடுத்த மெய் வெடிப் பொலியாய் இருக்குமேயானால் அதற்கேற்றாற்போல் இன மூக்கினமாய் மாறும். ஆனால் 'ன்' மாறாமல் இருக்கும். இதை உறுதிப்படுத்த தமிழ்அகராதி கொடுத் துள்ள நும் ஐயன், உங்கள் அண்ணன், தம் ஐயன், (அவனது) அண்ணன், தம் அப்பன் (அவனது) தந்தை, தம்அக்கை (அவனுடைய) அக்கா ஆகிய மேற்கோள்களைக் காட்டலாம்.

இவ்வமைப்புகளில், நும், தம் என்பன பன்மைப் பகரப்பெயர்களின் அடி ம்- மாற்றாக உயிர்களுக்கு முன் வருவதைக் காட்டுகின்றன. இவ்விடங்களில் ம்—, இரட் டித்து வரவேண்டும் என்றும் எதிர்பார்க்கலாம். இவ்வாறு வராததற்கு விளக்கம் என்னால் எதுவும் தரமுடியவில்லை. எவ்வாறிருந்தாலும், அன்னைக்குப் பதில் அனை என்று இருந்தாலும் எம்ம் அனையும், தம்ம் அனையும் இவ்விதிப் படி வருகின்றன.

5) பழந்தமிழில் சில உறவுமுறை வடிவங்கள் உடை மைப் பகரப்பெயர் வடிவத்துடன் கட்டுண்டு வருகின்றன. பிறமொழிகளை விளக்கும்போது கையாள்வதுபோல் இத் தன்மையை பிளவில்லாத உடைமை எனக் கொள் வோம்.

உடைமைப் பகரப்பெயர் பழந்தமிழில் எப்பொழுதும் பன்மை வடிவினதாகும். அங்கு உடையோரின் எண்

வேறுபாட்டைப் பற்றிய குறிப்பு இல்லை. (இக்குறிப்புப் பற்றிய சற்றே உறுதியற்ற நிலைக்குப் பார்க்க:

1). தற்காலத் தமிழில் இவ்வமைப்பு இல்லை. தற்சுட்டுப் பெயரே அனைத்திடங்களுக்கும் ஆளப்படுகிறது. வருமிடத்திற்கு ஏற்றபடி ஒருமை அல்லது பன்மை உடைமை வடிவம் தற்சுட்டுப் பெயருக்கு முன்னர்வரும். [எ-டு] என் தம்பி, உன் தம்பி, எங்கள் தம்பி.

6) எம் , எம்பி, எங்கை, எந்தை, எம்முன் ஆகியவற்றைக் கொண்ட தன்மைஉளப்படாப் பன்மை வடிவங்கள், பெரும்பான்மையாக வரும் உறவுமுறைப் பெயர்களாகும். (தன்மை உளப்படு பன்மைககு மாறானது.) அதாவது ஒருவன் தன் உறவுமுறைக்கு உட்பட்ட ஒருவனைத் தன் குடும்பத்தைச் சாராத ஒருவனுக்கு அல்லது வேறு உறவு முறைக்கொண்ட தம் குடும்பத்தைச் சார்ந்த ஒருவனுக்குச் சொல்வதற்குப் பயன்படுத்தப்படுவதாகும்.

நம்பி, நங்கை, நந்தை, நம்முன் என்ற வடிவங்களில் இதுபோன்ற உருபன் அமைப்பை—தன்மை உளப்படு பன்மை நம்—,மிலும் நாம் எதிர்பார்க்கலாம். இவைகளுள் கடைசிவடிவம் எங்கும் வரவில்லை. நந்தை என்பது நம் தந்தை என்ற பொருளில் இலக்கியத்தில் வருவதாக கால்டுவெல்லும் வின்சனும் (எந்தை என்பதனின்று வேறுபடுத்தாமல்) குறித்துள்ளனர்.

தமிழ் அகராதி இச்சொல்லைக் குறிக்கவில்லை.

நம்பி என்பது மனிதர்களில் உயர்ந்தோன், வளர்ந்த ஆன்மா, பரமாத்மா, கோயில் பூசாரிகளின் சிறப்புப் பெயர், அன்பு மிகுந்து சொல்லுதல் என்ற பொருள்களையும் நங்கை என்பது பெண்,குணப்பெண், மகனின்மனைவி அண்ணன் மனைவி என்ற பொருள்களையும் கொண்டுள்ளன.

இவைகளை உறவுமுறை வடிவங்களாக நாம் (கால்டு வெல், வின்சன் கொண்டது போல்)கொள்வோமேயானால் உண்மை உறவுநிலை மாறி, பேசுவோன் கேட்போன் இருவருக்கும் ஒரே மாதிரியான உறவுமுறை இருக்கும். அடுத்து உளப்பாடு தன்மை பன்மைப் பகரப்பெயர் ஒழுங்கு முறையில் வரும்.

7) உடைமை வடிவங்களுக்குத் தொடர்பாய் வரும் ஏறக்குறைய அனைத்துத் தமிழ் உறவுமுறை வடிவங்கள் இங்குக் கொடுக்கப்பட்டுவிட்டன. இவையெல்லாம் வெவ் வேறு பொருட்குறிப்பு தரும் மூன்று இணை வடிவங்கள் உள்ளன. 'அன்னை, தாய், அக்கா, 'தன்னை தாய், அக்கா, அண்ணன், அம்மை, தம்மை' (வின்சன் குறித் துள்ளது போல் 69) தாய்; அத்தை தகப்பனாருடன் பிறந் தவன், மாமியார், பெண், தக்கை, அக்கா த்—, தம் என்ற வடிவத்தின் மாற்றுருபனாக வரும் த—, என்பதைக் காட்டுகிறது என்று கால்டுவெல் குறித்துள்ளார்.

அவர் ஏன் த்—' என்பதைக் காட்டிலும் த—, என்ப தைக் கொண்டார் என்பது தெளிவாகவில்லை. தமிழ்ப் புணர்ச்சி விதியின்படி மொழியிறுதி உயிர்கள் (உ அல்லாத மற்றவை) மொழிமுதல் உயிர்களோடு சேரும்போது உடம்படுமெய் வருமேயன்றிக் கெடுதலோ சுருக்கமோ ஏற் படுவதில்லை. எவ்வாறாயினும் பழந்தமிழிலும் தற்காலத் தமிழிலும் இவ்விரு உயிர்களில் முதலுயிர் கெடக்கூடிய இடங்களும் உண்டு.

ஒப்புமைச் சான்றுகளைத் தேடும்போது நடுவண் இந்திய மொழிகளான கூய், அதிலும் குறிப்பாக, கோண்டி த் —. வடிவங்கள் இதே சிக்கலைக் கொண்டுள்ளதைக் காணலாம்.

நீலகிரியின் கோத்த மொழியில் (தமிழ் வழங்கிடத் திற்கு அருகிலுள்ள இடம்) மெய்க்கு முன் வரும் இணை

யான அமைப்பில் த—, தெளிவாக வரும் இடங்கள் உண்டு.

ஆனால் மூக்கொலி வெடிப்பொலி மெய்ம்மயக்கத்தில் மூக்கொலி கெட்டு எளிமைப் பட்டு வருகிறது. க்—ஐக் கொள்வதைக் காட்டிலும் த—, வைத் தமிழ் வடிவங் களுக்குக் கொண்டால், அக்கூட்டின் முதல் உறுப்பிற்கு மாற்றுருபன் ஒருவகையில் வழக்கத்திற்கு அதிகமாக வரும் வடிவமாக இருக்கும். எவ்வாறாயினும் த், ற த்-, உடன் வரும் பிற வடிவங்களுடன் (எ.டு. :தம்பி) ஒப்பிட்டுக் கொள்ள வேண்டும்.

தன்னை, தம்மை, தத்தை ஆகியவை தம் அப்பன், தம்ம் அனை முதலியவற்றைக்காட்டிலும் தம்பி, தங்கை, முதலிய வடிவக்காலத்துடன் ஒத்து வருகின்றன என்று சொல்லலாம். ஏனெனில் இவை தம் அப்பன் முதலியவை களைக் காட்டிலும் ஒழுங்கில் அருகி வருகின்றன. பின்னை அது ஒப்பீட்டு வடிவங்களாக (தப்பன், தன்னை முதலிய வைகளுடன்) இருந்தாலும் வடிவ அமைப்பில் உறவு முறைப் பெயரல்லாத ஒரு பெயருக்கு முன் தம் வருகிறது.

8) ஆய், யாய், ஞாய், தாய் என்ற தமிழ் இணைகள் விளக்கப்பட வேண்டும். தமிழ்அகராதி இந்நான்கு வடிவங் களுக்கும் பொருள் தந்துள்ளது. 7ஆம் பத்தியில் விளக்கிய வடிவங்களைப்போல் 'ஆய்', 'தாய்' என்ற வடிவங்களை யும் அதே வகையில் ஆராயவேண்டும்.

யூல்ஸ் பிளாக் யாய், என்தாய் எனவும் ஞாய், உன் தாய் எனவும் பொருள்படுவதாகக் (பிந்தையதற்கு, இரண்டாம் எண்ணில் கொடுப்பதற்குக் கலித்தொகை 107, 26 மேற்கோள் காட்டியுள்ளார்) குறித்துள்ளார்

இவ்வாறு இருக்க 'யாய்', 'எம்' உடன் குறிப்பாக 'ஏ' உடன் தொடர்பு இருப்பதாகவும் 'ஞாய்', 'நும்'

உடன் தொடர்பு இருப்பதாகவும் காண உந்துதல் ஏற்படு கிறது. எவ்வாறாயினும் இணையில்லாமல் மேற்கொண்டு ஆராயமுடியாது.

ம—, கோண்டி 'யாயால்', தாய் — ல் வருவதாகக் குறிப்பிடலாம். பர்ரோ (Bsoas 11, 599) 'யா' வும் 'ஆ' வும் மாறி வருவதைத் தமிழ் யாடு, ஆடு, யாறு, ஆறு முதலியவைகளைக் காட்டி தொடர்பு படுத்துவார். 'ஞ்'—, உடன் அமையும் வடிவங்கள் முற்றிலும் தனிப்பட்டனவா கும், யூல்ஸ் பிளாக் ஞ் < நீ, அதாவது நீ (ஒருமை) என்பதி லிருந்து ஞ்— வந்திருக்கலாம் என்கிறார்.

9. பழைய தமிழ் வடிவமான 'தள்ளை' தாய் பரவலாக ஆளப்பட்டிருப்பதைப் பார்த்தால் இதைத் முந்து திராவிடமாகக் கொள்ள வேணடும். (த,. மா,. தொ,. பர்,. கூய்., குவி). மொழிமுதல் த்—, பகுப்பதற்குக் கடினமாக இருக்கிறது.

ஆயினும் குறிப்பிட வேண்டிய நிலை ஏற்படுகிறது இப்பெயர்கள் விளக்கப்படும் இணைகளுடன் சேர்ந்தன எனக் கொள்ளவேண்டும். எவ்வாறாயினும் தன்னேர்ச்சி யான மொழிமுதல் ஒப்புமை அல்லாமல் குறிப்பிடத்தக்க சரியான சான்றுகள் எதுவும் இல்லை.

10) தமிழ் 'தகப்பன்' - ல் 'தம்-' இருப்பதாக கால்டு வெல்லும் வின்சனும் விளக்கியுள்ளனர். இப் பகுப்பு மரபுக்கு முற்றிலும் ஒத்துவராத ம>க மாற்றத்தைக் கொள்வதால் அடையலாம். இவ்வடிவத்தின் முதல் உறுப்பு தக் (உ), 'தகு' தகுதியுடையதாதல், தகுந்தது, சரியானது, பயனுள்ளது, போதியதாதல், மிகஉயர்ந்தவ னாதல் அதாவது சிறந்த தந்தை, என்ற வினையடியாகப் பிறந்த அடியாக ஆளப்படும் வேராகும்.

இவ்வமைப்பு அடுக்கிளிறு போன்ற அமைப்பைக் கொண்டுள்ளது. தகு (தகுவ்—, தக்க்—/ தகுந்த—), அடு (அடுவ்—, அட்ட்—) அடி, கொல், அழி, வெல்,' என்பன ஒரே வினைவகையைச் சேர்ந்தன (தகு மற்றொரு வகை யானதாகவும் வரும்)

11) தமிழ் தம்பி, தங்கை, தாய், தந்தை என்பனவற் றுடன் இனச்சொற்களாக வரும் பிற திராவிட மொழி களின் வடிவங்கள் வேர்ச்சொல் A எண் 5—8 - ல் கொடுக் கப்பட்டுள்ளன. அவை விளக்கமாக ஆராயத் தேவை இல்லை.

தற்காலத்தமிழ் தம்பி, தங்கை, தாய் வடிவங்களைப் போல் தற்சுட்டு உடைமை வடிவங்கள்தான் பிறமொழி களில் வருகின்றன. தமிழ் மட்டும்தான் இவ்வடிவங்களின் வளர் நிலையைக் காட்டுகிறது.

தமிழ் த் —வடிவங்கள் பரவலாகப் பயன்பாட்டிற்கு தமிழ்மொழி வரலாற்று அமைப்பில் வளர்ந்து வந்துள்ளன என்பதற்குப் போதிய சான்றுகள் உள்ளன. இது சபிர் (Sapir) குறிப்பிட்ட போக்கு (Drift) என்பதற் குச் சரியான எடுத்துக் காட்டாகத் தெரிகிறது.

பொதுவாக இதற்கு உள்ளான மொழிகள் தென் திராவிட மொழிகள் (துளு, தெலுங்கு உள்ளிட்ட ஆனால் நீலகிரி மொழிகளான துடவம், கோத்தம் நீங்கலாக) உடன் குருக், மால்டோ அல்லாத (பிராகுவு வேர்ச்சொல் லுக்கானச் சான்றுகள் கிடைக்கவில்லை) மத்திய திராவிடத்தால் ஆங்காங்கு இருக்கும் மொழிகளாகும்.

பிரிவு படாத தென், மத்திய பகுதி கூடன்பேற்றுக்கு இடமிருந்தாலும் இந்த நிலை எல்லாவிடங்களிலும் கூடன் பேறாகக் கொண்டதால் மட்டும் இருக்க வாய்ப்பில்லை.

குவி 'தங்கி', தங்கை, தெலுங்கு, பர்ஜி கோண்டி மொழிகளின்வடிவங்களினின்று வேறானதாக இருக்கிறது. தெளிவாகத் தொடர் புள்ள சொற்கள், தெ. செல்லி செல்லிய, செல்லியலு, செல்லெ, செல்லெலு, 'தங்கை' பர்ஜி. சாலல், உடன்பிறந்தவள், கோண். சேலாற், சேலார் (வ) 'செலார், 'தங்கை (ம.) தாரலார் உடன் தறந்தவள்) குவி. 'தம்பெச,' தம்பி, தெலுங்கு தம்மூடு கோண்டிதம்முர் களிலிருந்து வேறுவகையானவிகுதியுடன் இருக்கிறது.

இதுபோன்ற போக்கிற்குத் (தாயைக்குறிக்கும் சொல் (த. தள்ளை) சரியான எடுத்துக் காட்டாகும். அல்லது முந்து திராவிடத்தில் த்—, வடிவத்துடனான அமைப்பில் நிலைத்தத் தன்மை அடைந்துள்ளது. (உண்மையில் அதில் உள்ளது போன்று ஒரே தற்சுட்டு மூலமாயிருந்திருக் கலாம்). பழந்தமிழில் இதற்குச் சரியான சான்றுகள் இல்லை.

12.) கோத்தப் பாடத்தின் இலக்கணக் குறிப்பில் (5,38) தன்மை, தற்சுட்டு ஒருமை பகரப்பெயர்கள் எ, நி/தி, த என்ற மாற்றுருபன்களைக் கொண்டன எனக் குறிக்கப் பட்டுள்ளது.

இவை பெயர்களுக்கு முன் அடைகளாக மெய்யுடன் வந்து அடைக் குரியவனின் உறவுத் தொடர்பைக் குறிக் கின்றன. இந்த முன்னிலை பகரப் பெயர்களின் இரண்டு வடிவங்கள் கீழே குறிக்கப்பட்டதைப் போல் இடம் பெற்றதாகச் சொல்லப்படுகிறது.

உறவுத் தன்மை வடிவம் மூக்கொலியுடன் ஆரம்ப மானால் 'நி' யும், வெடிப்பொலியுடன் ஆரம்பமானால் 'த' வும் வருகிறது. உண்மையில் நி 'மம்ன்,' மாமனார் - தாய்மாமன், அத்தையின் கணவன், 'மய்ம்', மாமியார், அத்தை, தாய்மாமன் மனைவி, 'மையன்', மகன்

'மொள்', மகள்,' 'நாதுண்ய்' நாத்தனார் ஆகியவை-களுக்கு முன் வருகிறது.

மேலும் 'ஜடுக்ன்', சகலை (ஆள்கள் வெவ்வேறு பிரிவினராக இருந்தால்) முன்னும் வரும். 'தி' 'பெட்' மனைவி, 'கரன்' தம்பி, கரச், தங்கை, தொட்ச் அவ்,' பெரியம்மா, 'பேர் இன்' பாட்டன், 'பேர் அவ்,' பாட்டி ஆகியவைகளின் முன், க். ப், க்>ப், வுடன் வருகிறது. பாடத்தில் 'த' மொள்,' அவர், அவன், அவர்களது மகள், 'த பெட்,' அவர், அவர்கள் மனைவி, 'த கர்ச்,' அவர் அவர்களது தங்கை, என வருவதை உறுதிப்படுத்து கிறது. இந்த எடுத்துக் காட்டுகளிலும், ஐயத்திற்கு இடமில்லாமல் மற்ற இடங்களிலும் பகரப் பெயர் வடிவங்கள் உடையவன் அல்லது உடையவர்களது எண்ணைக் குறிப்பது இல்லை.'

புணர்ச்சியில் மெய்ம்மயக்கம் தனிமெய்யாக மாறுவது இங்கு ஒழுங்காக இருப்பதால் ம்—, ல் தொடங்கும் சொற்களுக்கு முன் வரும் எ, நி, த என்ற மாற்றுருபன்களைத் தன்மை உளப்படு பகரப்பெயர் பன்மை எம்—, முன்னிலை நிம்—, தற்சுட்டு தம்—, ஆகியவைகளின் மாற்றுருபன்களாகக் கொள்ளவேண்டும் (ஒருமை வடிவங்களான என்—, நின்—, தன்—, ஆகியவைகளை விட). பிறகு மாற்றுருபன்களின் அனைத்திடங்களையும் எ, நி/ தி, இதே அமைப்பில் கொள்ளவேண்டும்.

இவை எம்—, தம்—, என்பவைகளின் மாற்றுருபன்களாகும். புணர்ச்சியில் மாற்றம் நடப்பது பிறவிடங்களிலும் இம்மொழியில் உண்டு. ம்ப்7 > ப, (ம்த், ம்த் > ,) ந்த் > த (ம்க் >) ங்க் > க் (ந்ப் > ப எனமாறியதற்குச் சான்றுகளில்லை என்பதை இங்குக் குறிப்பிடவேண்டும்) பிற எடுத்துக் காட்டுகளுக்கு வேர்ச்சொல் நயைப் பார்க்க.[16]

துண்ம், ஜடுக்ன் ஆகியவற்றிற்கு முன் மாற்றுருபன்கள் வருவதற்கு நலியியல் அடிப்படையில் விளக்கம் தர முடியாது. ஒப்புமையாக்கம் பயனளிக்கலாம்.

ஆகையால் கோத்த மொழியில் பகரப்பெயர் உடைமை வடிவங்கள் சில உறவுமுறைப் பெயர்களுக்கு முன் வருவது பன்மை வடிவங்களாக இருக்கும். உடைய வர் அல்லது உடையவர்களது எண் குறிக்கப்படுவது இல்லை.

இங்கு விளக்கத்திற்கு எடுக்கப்பட்ட தமிழ்மொழி முதல் த்—, வடிவங்கள் கோத்த மொழியில் இடம்பெற வில்லை. பிரிவல்லாத உடைமைத்தாய் வரும் உறவு முறைப்பெயர்கள் எதுவும் கோத்த மொழியில் இல்லை.

13.) கோண்டி 'தங்கே,' தங்கை, 'தம்முர்,' தம்பி உடன் 'தன்னால்' அண்ணன், 'தக்கா', அக்கா வடிவங் களையும் கொண்டுள்ளது. பின்னர்வரும் இரண்டு சொற்கள் த்—, வடிவங்கள் உடன்பிறந்த இளையருக்கு ஒப்புமைபடுத்தலாம். இவை த்—, வடிவங்களுடன் உடன் பிறந்த இளையருக்கு ஒப்புமைப்படுத்த ஏற்றதாய் இருப்பதைக் காணலாம்.

'ஆபோரால்', தங்கை, 'அவ்வல்' தாய், உமைமையில் 'மைபோ', என்தங்கை, 'மீஆபோ', உன்தந்தை, 'மைவல்' என்தாய், 'மீவல்', உன்தாய் என்ற வடிவங்களை டிரன்ச் (Trench) குறித்துள்ளார். சரியான ஒலியமைப்பு குறிப்பு கொள்ளப்படாமையால் சரியாக இவைகளை விளக்க முடியாது. ஆனால் உடைமையில் வருபவை பன்மை மா— நம், மீ— உம் (பன்மை) வடிவங்களின் மாற்றுருபன் களாகும்.

14) கொலாமியில் என்றும் தொடரமைப்பில் உடைமை யில் வரும் குறைந்தது நான்கு உறவுமுறைப் பெயர்கள

வருகின்றன. இவ்வடிவங்களின் இறுதி அமைப்புகள் அன்னே (? அனெ) 'தக்', என் தந்தை, 'அம்னே தக்', அவர் தந்தை, 'அவ்ரெ தக' அவர்கள் தந்தை, 'மசலெ தக்', மனைவியின் தந்தை, 'அவ்ரெ தக் அம்மனெர்', அவர்கள் தாய் தந்தையர் (நாய்கி, 'தாக்', தந்தை, 'அம்ம தாக்', தாய் தந்தையர்) என வருகின்றன.

மற்ற மூன்றிலும் பிற உறவு முறை (உடையவர் இல்லாமல் தனியாக வரும்) வடிவங்கள் பன்மைப் பகரப் பெயர் உடைமைப் பகரப் பெயர் அடையாக வருகின்றன.

உடையவர் எண் குறிக்கப்படுவதில்லை. [எ டு] 'அம் பன்' என் தந்தை, நம் (உளப்படா) தந்தை, 'இம் பன், உன் (ஒருமை அல்லது பன்மை) தந்தை, 'தம் பன்'' அவரது தந்தை, அவளது தந்தை, அவர்களது தந்தை 'அவர் பன்', அவரது தந்தை, அவளது தந்தை, அவர் களது தந்தை (அவர்- அவர்கள்) 'அவா அய்' அவரதுதாய், அவளதுதாய், அவர்களதுதாய் 'அம் பை', என்னுடன் பிறந்தவன், நம் (உளப்படா)முடன் பிறந்தவள் 'அவர் ததக', அவளது அண்ணியும் அவளது அண்ணனும்.

15) குவிமொழியில் 'அப்ப', தந்தை, 'ஈய' தாய், உடைமை வடிவத்தில் 'மாப', என் தந்தை, 'மீப' உன் தந்தை, 'மைய', என்தாய், 'மீய', உன் தாய் என பிட்ஜ்கெரல்ட் [Frtzgerald] குறித்துள்ளது போல் இருக்கின்றன. பகரப்பெயர்களின் முன்கூறுகள் பன்மைப்பகரப் பெயர்களின் மாற்றுருபன்களாகும்.

செலுஜ் (Schulze) இந்தப் பெயர்களையும் இது போன்று பாட்டன், மனைவி ஆகியோரைக் குறிக்கும் வடிவங்களையும் குறிக்கின்றார். ''மா அக்கு', என் பாட்டன், 'மீ அய்', உன் மனைவி (ஆனால் ''நா அய்', என் மனைவி ஒருமை பகரப்பெயர் வடிவத்துடன் உள்ளது) 'மாய் ஜ மாப' (ஜ=ய்) என் தாயும் என்

தந்தையும், மீப மீஜ (ஜ் = ய்) உன் தந்தையும் உன் தாயும் ஒருமை. பகரப்பெயர் அடையுடன் வரும் 'நாதன் Zi' (Z = ஜ்) என் தந்தை, 'நா தல்லி', என்தாய், பிற உறவு முறைப் பெயர்களுடன் வருமிடங்களையும் அவர் குறித்துள்ளார். மேலும் அவர் 'மாப', 'மாய்ஜ' என்பவற்றை நம் தந்தை, நம்தாய் என மொழிபெயர்த்துள்ளார். உடைமையில் வரும் எண் குறிப்பு இல்லை.

16) குருக் மொழியில் பல உறவுமுறைப் பெயர்கள் எப்பொழுதும் உடைமையுடன் வருகின்றன. 'பஸ்' தந்தை 'யோ', தாய் '—தஸ்' மகன், —'தா' மகள், —ரிஸ்/-திஸ் தம்பி, ரி/டி தங்கை [எ-டு] 'இங்க்யோ' என்தாய், 'நங்க்டி நம் (உளப்படு) தங்கை 'பா', தந்தை, 'யோ' தாய் விளியில் தனிச்சொற்களாக வந்தாலும் இவையனைத்தும் இரண்டு சொற்களின் கூட்டு என்பது உறுதியாகும், உறவு முறைப் பெயர்கள் தொடரமைப்பில் பிரிவு இல்லாத உடைமையின. இங்க்யோ, நங்க் டீ முதலியன

இவ்வடிவங்களுள் ஒன்றான '-பஸ்' தந்தை,-ன்முன் பன்மை பகரப்பெயர்கள்தான் வருகின்றன. உடையவரது எண் குறிக்கப்படுவதில்லை. 'எம்பஸ்' என் தந்தை, நம் (உளப்படா) தந்தை, நிம்பஸ் உன் (ஒருமை அல்லது பன்மை) தந்தை, தம்பஸ் அவன், அவள், அவர்களது சொந்த தந்தை'

17) இங்குக் கொடுத்தவைகளைக் கொண்டு முந்து திராவிடத் தன்மைகளைக் காண இரண்டு வினாக்களைத் தனித்தனியே கருதிப் பார்க்கவேண்டும்.

1. முந்து திராவிடத்தில் பிரிவில்லாத உடைமையில் உறவு முறைவடிவம் இருப்பதற்கானச் சான்றுகள் உள்ளனவா? 2. உறவு முறைப் பெயர்களுக்கு முன் பகரப் பெயர் பன்மை உடைமை வடிவங்கள் வருமா? உடையவர் எண் குறுக்கப்படாதிருக்குமா?

18)முந்து திராவிடத்தில் பிரிவில்லாத உடைமை வடிவத்தில் உறவுமுறை வடிவங்கள் இருந்துள்ளன என்பதற்கு இரண்டு நல்ல சான்றுகள் உள்ளன. 11-ல் ஒன்று முன்னரே விளக்கப்பட்டு விட்டது. த்-, வடிவத்துடன் ஆய்வைத் தொடங்கினோம். தமிழிலும் பிற மொழிகளிலும் உள்ள வடிவங்கள் வரலாற்றடிப்படையில் பழைய பிரிவில்லாத உறவுமுறை உடைமை வடிவங்களின் தடயம் ஆகும். இது பழைய தமிழில் மட்டும் இருந்தது,

இரண்டாவது விளக்கத்திற்குப் பழைய தமிழ், கொலாமி, குருக் ஆகிய மொழிகள் அனைத்தும் இக் கூற்றின் தன்மைகளைச் சிலவிடங்களில் இருப்பதாகக் காட்டுகின்றன. இவை தனித்தனி மொழிகளாகும். இது வரை கிடைத்துள்ள சான்றுகளால் இவைகளுக்கிடையில் கடன் வாங்கும் அளவிற்கு நெருங்கிய தன்மை எதுவும் ஏற்படவில்லை.

கொலாமியும் குருக்கும் தொடர்பில் முற்றிலுமாக இல்லை. இப்பொழுது தொடர்பு இருந்தாகக் கொள்ள போதிய அளவு சிறப்பான ஒப்புமைகள் எதுவும் இல்லை. மேலும் உறவுமுறை வடிவங்களின் அமைப்பு இவ்விரண்டிலும் முற்றிலும் வெவ்வேறானவை. முன்பு இவைகளுள் ஒன்று அல்லது இரண்டும் தென்திராவிட மொழிகளாக இருந்தன என்பதற்கு எதிராக எதுவும் இல்லை. அதிலும் பழைய தமிழ் இளைமொழிகளாக அல்லது பழைய தமிழ் கிளைமொழியின் தாக்கத்தால் இருந்திருக்க வேண்டும். ஆனால் உண்மையில் தென்திராவிட மொழிகளுடன் நெருக்கம் கொண்டனவாக இவை இல்லை. குருக், மால்தோ, பிராகுவி ஆகிய வடதிராவிட மொழிகளின் கூறுகளில் ஒன்றாக விளங்குகின்றன.

தெலுங்கு, கூய், குவி, கோண்டி பிரிவு அல்லாத தனியான நடுவண் பிரிவைச் சார்ந்தனவாக கொலாமி,

நாய்க்கி, பர்ஜி, ஒல்லாரி ஆகியன இருக்கின்றன. (பர்ரே பர்ஜியைப் பற்றியதும் எனது கொலாமி பற்றியதும் ஆன வெளியீடுகளால் தெளிவாக்கப் பட்டுள்ளது) ஆகையால் இங்குக் குறிப்பிட்ட தன்மைகள் இம்மூன்று தனித்தனி மொழிகளில் காணப்படுவதால் இதனை முந்து திராவிடத் தன்மை எனக் கொள்ளலாம்.

பிரிவில்லாத உடைமை உறவு முறை வடிவம் உருபனமைப்பு தன்மையினதா அல்லது தொடரமைப்புத் தன்மையினதா என் உறுதியாகக் கூற முடியாது. விளக்கத்திற்கு எடுத்துக் கொண்ட இம்மொழிகளின் அமைப்புகள் பொதுவாக ஒரேஅமைப்பினைக் கொண்டதாக உள்ளது. கொலாமியின் முழு அமைப்பில் என் விளக்கம் அது தொடர் அமைப்புத் தன்மையது என்பதைக் காட்ட போதியளவு காரணங்களுடன் காண்கிறது.

குறைந்தது குருக்கின்வெளிப்படையான ஒரு காரணம் உடைமையல்லாத இரண்டு ஒளிவடிவங்கள் இருப்பது, இவ்வமைப்பில் இருப்பதைத் தெளிவுபடுத்துகிறது. தற்காலத் தமிழின் த்+வடிவம் பிறமொழிகளுடையனவும் பகுத்தாய இயலாத நிலையில் இருக்கின்றன.

பழைய தமிழ் வடிவங்களைக் காட்டும் அகராதிகள் பிரிவில்லாத உடைமைத்தன்மை உருபனமைப்பைக் கொண்டது எனக் காட்டுகின்றன. எழுதுவதில் மறைமுக வடிவம் எனக் கருதப்படும் எம்பி, தம்பி போன்ற பிரிக்காதசொற்களை வெளிப்படையானவடிவங்களுக்குக் கொண்டு நான் இந்த முடிவுக்கு வந்தேன்.

பழைய தமிழ்ச்சொற்களை விளக்கமாக ஆராய்வது நான் கொலாமிக்குக் கொண்ட விளக்கத்தைப்போல் அமையும். இவ்வாறு இருக்கும் பொழுது உறவுமுறை

வடிவம் பிரிவில்லாத உடைமைத் தன்மை இம்மூன்று மொழிகளிலும் முந்துதிராவிடத்திலும் தொடரமைப்பு இயல்பின என்பதை அறியலாம்.

முந்து திராவிடத்தின் உறவுமுறை வடிவங்களின் பிரிவில்லாத உடைமை உருபன்களைப் பட்டியல்போட்டு காட்டமுடியுமா? பரவலாக வழக்கத்தில் இருப்பவை முந்துதிராவிடமாக இருக்கலாம். இது தந்தை (த. தந்தை) தாய் (த. ஆய். தாய்) தங்கை (த தங்கை) என்ற உருபன் களையும் உள்ளடக்கியதாகும். இருவேறு நிலைகளில் தம்பியைக் குறிக்கும் சொற்கள் வந்துள்ளதால் த.ம., (தம்பி), கூய்(தம்பெச)ஆகியன உருபனமைப்பில் க., குட. து.,கெ.,கொலா., கோண் போன்றன போல் இருந்தாலும் இதில் நம்மால் ஒரு முடிவுக்கு வர இயலவில்லை. ஒரு உருபன் பொதுவானதாக இருந்தாலும் இதில் ஐயத்திற்கு இடமில்லாமல் ஒரு முடிவுக்கு வருவது கடினமாக இருக் கிறது.

கொலா பன், குரு பஸ்., குவி மாப, மீப என்ற தந்தை யைக் குறிக்கும் உருபன்கள் முந்துதிராவிட உருபன்களுடன் ஒத்துவருவதில்லை. இந்தோ ஆரியன் மொழிகள் பா வடிவங்களைக் கொண்டுள்ளன. ஆனால் நடுவண் திராவிடமொழிகள் இந்தோ ஆரியன் வடிவங்களுடன் கொண்ட வரலாறு இன்னும் தெளிவில்லாமல் இருக்கிறது.

19) முதல்கேள்விக்கு விடையளிப்பதில் கொண்டஅதே இரண்டு விதங்களின் உடன்பாடு இரண்டாம் கேள்விக்கு உடன்பாட்டைத் தருகிறது. முந்துதிராவிட உறவுமுறை வடிவங்களின் முன் பகரப்பெயர் உடைமை வடிவங்கள், அதுவும் பன்மை வடிவங்கள்தான் வரும் என்ற உடன் பாட்டைத் தரும். த்-, வடிவங்கள், எதனுடன் நாம் ஆரம் பித்தோமா அது, இவ்வமைப்பின் வெளிப்படையான தடயங்களாகும்.

மேலும் பழையதமிழ், கோத்தம், கொலாமி, கோண்டி குவி (சிறப்பாக செஜுஜ விளக்கியபடி) ஆகியன சில உறவுமுறை வடிவங்களில் இவ்வமைப்பினைக் கொண்டுள்ளன. குருக் தனியான அமைப்பு பிரிவில்லாதஉடைமையின் பிரிவினைக் கொண்டுள்ளது. அங்கு (பஸ், தந்தை) ஒரு உருபன் மட்டும் உள்ளது. இதற்குப் பன்மைப் பகரப் பெயர் உடைமை வேண்டும்.

இவ்விரு அடிப்படையில், இந்த அமைப்பை முந்து திராவிடத்திற்குக் கொண்டாலும், இங்கு வழக்கில் சில உருபன்கள் பொதுவாக இருப்பதைக் கவனிக்கவேண்டும். உண்மையில் பழைய தமிழ், கோத்தம், கோண்டி, தம் அமைப்பில் ஒன்றுடன் ஒன்று ஒத்துவரும் பொதுவான உருபன் அல்லது மற்றைய மூன்றனுடன் ஒத்துவரும் உருபன் இல்லை. கொலாமியும் குவியும் 'தாய்' உருபனைப் பொதுவானதாகக் கொண்டுள்ளன. (கொலா 'அம் அய்' என், நம் தாய், குவி (S) மைஜ, மாஜ 'என், நம் தாய் 'மீக' உன்தாய்) எம்பி, நும்பி, தம்பி என்ற வடிவங்களுடன் கொள்ளக்கூடிய வகையில் வேறான அமைப்பில் பழைய தமிழ், ஆய், தாய் முதலியன உள்ளன என்பதை முன்னரே பார்த்தோம். கொலாமி, குவி, குருக்ஆகியவற்றில் தந்தை உருபன் பொதுவானதாக இருக்கிறது. (கொலா பன், குவி, மாப, மீப குருக் பஸ்) தமிழ், கோத்தம், கோண்டி ஆகியவற்றில் இவ்வுருபன் இல்லை. எப்படியோ கோத்தம் ஒழிந்த இவ்வாறு மொழிகளில் தந்தைக்குரிய உருபனுக்கு முன் பன்மைப் பகரப்பெயர் உடைமை வருவதில் ஒற்றுமை உள்ளது. (பழைய தமிழ் —கை, கோண்டி ஆபோ அல்லது இதைப் போன்ற மற்ற மூன்றில் பர்)

20) பன்மைப் பகரப்பெயர் உடைமை ஆளப்படுவதன் பொருள் தொடர்பு பற்றி விளக்க வேண்டியதுஇன்றியமையாதது ஆகும். இதற்கு முந்திய பகுதிகளில் உடையவள்

அல்லது உடையவர்கள் எண் குறிக்கப்பட வில்லை என்பதை நான் குறிப்பிட்டிருந்தேன். இது ஆங்கில மொழிபெயர்ப்பு அடிப்படையில் ஏற்பட்ட விளக்க மாகும். உண்மையில் பகரப்பெயர் வடிவத்தினால் பன்மைப் பொருட்குறிப்பு கொடுக்கப்படுகிறது. இக் குறிப்பைக் கொள்ள முயற்சி செய்ய வேண்டும்.

என்கொலாமி தொகுப்பின் குறிப்பு உடைமை முறைப் பெயர்வடிவங்கள் தன்னைக்காட்டிலும் முதியவர் களை, இறுதியில் உயர் மதிப்பிடத்தைக் குறிப்பதாக முதல்பகுப்பு காட்டுகிறது. இந்நிலையில் உடையவர் உறவுத் தொடர்பில் பன்மைப் பகரப்பெயர் உயர்வுப் பன்மையாய் இருக்கும். எவ்வாறாயினும் 'பை', உடன் பிறந்தவன், எல்லா இடங்களிலும் உயர் இடத்தைக் குறிப்பதாக இல்லாமலிருந்தாலும் இதற்கு முன் பன்மைப் பகரப் பெயர் வருகிறது. மேலும் தமிழ்வடிவங்களில் ஐயத் திற்கு இடமில்லாமல் இரண்டு இடங்களில் தாழ்வு இடத்தை (—பி, தம்பி, —கை, தங்கை) க் குறிக்கின்றன.

இதற்குரிய விளக்கம் மிகவும் எளியது ஆகும். பகரப் பெயர்களின் பன்மைக் குறிப்பு உடைமைக்கு உள்ளானவர் அல்லது உடையவர் தனியாளுக்கு இல்லை. ஆனால் அப் பெயரால் குறிக்கப்படும் உறவுமுறையில் உள்ளவர் முழுக் குடும்பத்திற்கு உள்ள தொடர்பைக் குறிக்கிறது. இப்படித் தமிழ் எம்பி, நம்மைவிட இளைய உடன் பிறந்தவன். அதாவது நம் (உளப்படா; அதாவது உன்னுடைய தல்லாத)குடும்பம். கொலாமி 'அம் பன்,' தந்தை, நமக்கு அதாவது நம் (உளப்படா அதாவதுஉன்னுடைய தல்லாத) குடும்பம் குருக். 'நிம்பஸ்' உங்கள் (பன்மை) தந்தை அதாவது உங்கள் குடும்பம். குடும்ப அமைப்பில் சிறப் பாகக் கூட்டுக் குடும்ப அமைப்பு வலுவாக அமைந்துள்ள

இனங்களில் குழுஅமைப்பு முறையில் இவ்விளக்கம் தெளிவாக உள்ளது. குறிப்பாக 'நாம் உளப்படா,' நீ பன்மை இரண்டிற்கும் இடையேயான மாறுபாட்டுத் தன்மையினை இது குறிக்கிறது. தற்சுட்டுப் பன்மை. ஆளப்படுவது குழு அமைப்பு விளக்கத்தால் நன்கு உந்தப் படுவது இல்லை.

என்றால் நாம் மொழியியல் ஒப்புமைக்குத் திருப்பி எம்—, தம்—, க்கும், நிம்—, தம்—. க்கும் இடையே உள்ள வேறுபாடுகளுடன் ஆராயலாம்.

21) உறவுமுறை வடிவங்களில்இணையான வடிவங்கள் பிற திராவிட மொழியமைப்புகளில் இல்லாத ஒரு நிலை கோத்த மொழியில் இருக்கிறது.

சுட்டுப்பெயர்கள் ஒவ்வொன்றும் மும்மூன்று ஆள் களைச் சுட்டுகின்றன. 'அவ்ன், இவ்ன்,' அவன், இவன், 'அவ்ள், இவ்ள்,' அவள், இவள், 'அவ்ர், இவர்,' அவர் கள், இவர்கள். உறவுமுறை வடிவங்களுக்கு முன் வரும் சுட்டுப்பெயர்கள் உடைமைப்பொருள் தரும் அடையாக இருக்கும். (அவருடைய தந்தை, அவனுடைய மகன் முதலியன) இங்கு ஆண்பால் பெண்பால் ஒருமை வடிவங் கள் மட்டும் இருக்கின்றன. சுட்டுப் பெயர் உறவுமுறைப் பெயரின் பாலைக் கொண்டிருக்கும். அதாவது உடையவர் அல்லது உடையவர்களது எண், பால் நடுநிலைப் படுத்தப் பட்டு, அதன் பயன்பாட்டினின்றே அவைகளை அறிய வேண்டும்.

(எ.டு) 'அவ்ன்அய்ன்,' அவன் அவள், அவர் களது தந்தை,' 'அவ்ள் அவ்' 'அவன், அவள், அவர்களது தாய், 'அவ்ள் மோள்,' அவன், அவள், அவர்கள் மகள் 'அவ்ன் கரான்,' அவள், அவள், அவர்களது தம்பி. அவ்ன் அண்குள் 'அவன், அவள், அவர்களது அண்ணன்' சில

உறவுமுறைப் பெயர்களில் (எ-டு. கணவன் மனைவியரைக் குறிப்பன, உறவினர்களை அல்லது ஒருவனைச் சார்ந்தவர்கள் அல்லது உறவினர்களைச் சார்ந்தவர்கள் அல்லது ஒருத்தியைச் சார்ந்தவர்கள்) உடையவரது பால்பற்றிய மயக்கம் இல்லாமல் வருகிறது. இங்குப் பயன்பாட்டடிப் படையில் இல்லாமல் வெளிப்படையாகவே தெரியும்.

'அவ்ள் பெட்' அவன் மனைவி 'அவ்ள் பெட்குள்' அவர்கள் மனைவியர். 'அவ்ன் ஆன்', அவளது கணவன், 'அவ்ன் அண்தம்ன்' அவள், அவர்களது கணவனுடன் பிறந்தவன் அல்லது உடன் பிறந்தவன் பிறந்தவனின் கணவன், அவ்ன் அய்ள் அவன் அவர்களது உடன்பிறந்தவளின் கணவன் அல்லது மனைவியுடன் பிறந்தவன்.

22) பலமொழிகளில் உறவுமுறை வடிவங்கள் வெவ்வேறு வகையான அமைப்புகளில் (பெரும்பாலும் பெயர் வகை) பெரும் பிரிவின் உட்பிரிவுகளாகக் குறிக்கப்பட்டுள்ளன. முந்து திராவிடத்திற்கு முதல் வகையையே பெரும்பாலும் நாம் கொள்கிறோம்.

அதாவது உட்பிரிவு கட்டுண்ட வடிவமானதால் புரிவில்லாத உடைமைத் தன்மை உருவாக்கப்படுகிறது. பல அமெரிக்க இந்திய மொழிகள் இக் கூறினைக் கொண்டுள்ளன. பெரும்பாலும் உடல் அங்கப்பெயர்கள், உறவுமுறைப் பெயர்களுடன் சேர்ந்து இவ்வுட்பிரிவில் வருகின்றன. எடுத்துக்காட்டுகள் அல்கோன்குய்ன் (Algonquian) குடும்பம், கிரிசாயுவா அபாசே (Chiricahna Apache) சிப்பெய்யன்(Chipewyan) ஒரு வேளை அனைத்து அதபசுகன் (Athapaskan) மொழிகளில் எஸ்கிமோ, துனிகா [Tunica] உதோ-அஸ்தக் [Uto-Aztecan] குடும்பத்தைச் சேர்ந்த ஒபி [Hopi] அஸ்தக்மொழி [Aztec] களில் பிரிவில்லாத உடைமை உட்பிரிவு உறவுமுறை வடிவங்களை மட்டும் கொண்டுள்ளன. அதே குடும்பத்தைச் சார்ந்த துபர்துலபல் (Tubatulabal) மொழியில் இவ்வுட்பிரிவுஉறவு

முறை வடிவங்கள் சில உடல் அங்கப் பெயர்களுடன் சி பிற பெயர்களையும் கொண்டுள்ளன. சிடிமசாவில் (Chitimacha) உறவு முறைகளைக் குறிக்கும் பெயர்களுடன் இடப் பெயர்களும் சேர்ந்து சிறப்பு வகையானதாக அமை கின்றன. இவ்வமைப்பு தொடர் மொழியில் மட்டும் வரு கிறது.

வேறுவகை அமைப்பு பிறபெயர் வகைகளினின்று வேறுபட்டதான சிறப்புவகை உடைமை முன்னொட்டுகள் கொண்டதாக இருக்கும். யுமா (Yuma) மொழி உறவு முறை வடிவங்களும் உடல் அங்கப்பெயர்களும் பிறபெயர் களில் வருவதினின்று வேறுவகையான உடைமை முன் னொட்டுகளைக் கொண்டுள்ளது.

தக்கல்மா (Takelma)வில் உறவுமுறை வடிவங்கள் பிற பெயர் வகைகளினின்று வேறுவகையான உடைமை முன் னொட்டுகள் உள்ளன. இச் சிறு உதாரணங்கள் நாம் குறிப்பு வைத்துள்ள அனைத்து அமெரிக்க இந்திய மொழி களின் நிலையைவரையப்பயன் அளிக்கலாம். இது தொடர் பகுதியில் சிறிய அளவினதாக இருக்க வேண்டுமென்ப தில்லை. உள்ள மொழிகள் ஒன்றிலிருந்து மற்றொன்று கொள்ளுதல் என்ற போஸின் (Boas) கூற்றுடன் சேருபவை களாக இருக்குமா என்பதைப் பார்க்க உதவும்.

முந்துதிராவிடம் இவ்வகையில் தனியானதாக இருக் கின்றதா இல்லையா என்பதை உறுதிப்படுத்தஇதுபோன்ற அல்லது வேறுவகையான உலகமொழிகளின் உறவுமுறை வடிவங்களைத் தேடுவது சில விருப்பமான உதாரணங் களைத் தருகிறது. இந்தியாவில் முண்டா மொழிகள் நன்கு ஆராயப்படவில்லை. பிரிவில்லாத உடைமை அல்லது வேறுவகைச் சிறப்பு அமைப்பு இங்கு இருக்கிறதா என்பது போன்றவற்றில் தெளிவான குறிப்புகள் இதுவரை

எதுவும் வரவில்லை. பழைய இந்தியாவின் வடமேற்கு மூலையில் இருக்கும் புருஷஸ்கி (Burushaski)யில் தனியான வகையில் அழகாக அமைந்த உறவுமுறை வடிவங்கள் உடல் அங்கத்தின் பெயர்கள், சில பிற பெயர்கள் ஆகியன தனியான உட்பிரிவில் அடங்கும். ஏனெனில் உடைமையுடன், பெயர்களுடன் வராத உடைமை முன்னொட்டுகள் வருகின்றன. இந்திய தீபகற்பத்தின் வடமேற்குப் பகுதியின் இந்தோ-ஆரியன் மொழிகளில் [e. .g Pashai] இது போன்ற தன்மைகள் உள்ளன. பொதுவாக இந்தோ ஆரியன்மொழிகளிலும் இரானிய மொழிகளிலும் இத்தன்மை இல்லை. இந்த இந்தோ-ஆரியன் மொழிகள் இடவமைப்பில் புருஷஸ்கிக்குப் பக்கத்தில் இருப்பதால் இவை புருஷஸ்கியினின்று, தொடர்பு கொண்ட காலங்களில் கடன் கொள்ளப்பட்டன எனச் சொல்ல இடமுண்டு. பெரிய சீன திபெத் குடும்பத்தில் இப்பெயர்களுக்குத் தனிப் பிரிவு கொடுக்கப்படவில்லை எனத் தெரிகிறது./இந்தியாவிற்கு அப்பால்இவ்வளர்ச்சி இல்லை என நான் கருதுகிறேன்.

மலயோ- பாலினெசியன் (Malayopolynesian) குடும்பத்தில் மெலனெசியன் (Meleanesian) மிக்ரோனெசியன் (Micronesran) பிரிவுகளில் உறவுமுறை வடிவங்கள் உடல் அங்கப் பெயர்கள் முழுப் பொருள்களின் சில பகுதிகளின் பெயர்கள் முதலியவைகளைக் கொண்ட பெயர் வகைக்கும் பிறபெயர்கள் அனைத்தையும் உள்ளடக்கிய இரண்டாம் வகைக்கும் வேறுபாடு உண்டு. உடைமையை வெளிப்படுத்தும் முறையில் வெவ்வேறு வகையாக இருப்பதால் இவ் வேறுபாடு அமைகிறது.

ஒருசில மொழிகளில் (Fiji and saa) நாம் விருப்பம் காட்டும் பெயர்கள் நுட்பத்தில்பிரிவில்லாத உடைமையனவாகக் குறிப்பட்டுள்ளன. ஆங்குப் பகரப்பெயர் உடைமை முன்னொட்டு இல்லாமல் இவை வராது. இதுபிறமொழிகளின் வடிவங்களோடும் பொருந்துவதாக இருக்கலாம்.

ஆனால் இவ்வமைப்பில் இதற்குமேல் சொல்வதற்கும் போதிய அளவு சான்றுகள் இல்லை.

ஆஸ்திரேலியமொழிகள்சிலவற்றில் குறிப்பாக வடக்கு கிம்பர்லி (Kimberley) மாவட்டத்து மொழிகளில் (வடமேற்குக் கரைக்கு அப்பால்) உடல் அங்கங்களைக் குறிக்கும் பெயர்களும் சிலஉறவுமுறை வடிவங்களும் பகரப் பெயர் உடைமை முன்னொட்டுகளுடன் வருகின்றன. பிறபெயர்கள் தனியான உடைமையைக் கொள்கின்றன. பிரிவில்லாத உடைமை இருப்பது பற்றி வெளியிட்ட பகுதி களில் தெளிவில்லாத குறிப்புகள் உள்ளன. இம்மொழி களின் வேறுபாடு மாலனெசியன்- மிக்ரோனெசியன் வகையைச்சார்ந்த வேறுபாடுகளுள் ஒன்றுமேல் உள்ளது. என் ஆய்வின்படி இவ்வகையான அமைப்பு பபுஅன் (papuan) மொழிகளில் காணப்படுவது இல்லை.

இந்தியாவில் இரண்டு பகுதிகளில் பிரிவில்லாத உடைமை இருக்கிறது என்பதை நாம் கண்டோம். புருஷஸ்கியும் வடமேற்கு இந்தோ- ஆரியன் பகுதிகளும் வரலாற்றடிப்படையில் ஒன்றாகக் கொள்ளப்படுகிறது. இவ்வமைப்பால் பரவல் புருஷஸ்கியிலிருந்து இந்தோ- ஆரியனுக்குச்சென்றதாக இருக்கலாம். பெயர் வகைகளின் உட்பிரிவு இங்கு உறவு முறை வடிவங்கள், உடல் அங்கங் களின் பெயர்கள் ஆகியவற்றை உள்ளடக்கியதாகும்.

முந்து- திராவிட தனிக்கூறு உறவுமுறைப் பெயர்களை மட்டும் பற்றியதாகும். திராவிட பகுதி இப்பொழுது புருஷஸ்கி வடமேற்கு இந்தோ- ஆரியன் பகுதிகளிலிருந்து மிகவும் தள்ளியுள்ளது. (பிராகுவி அல்லாத திராவிடத் தனிக்கூறு இங்குஇல்லை)இரண்டும் தனித்தனி வளர்ச்சிகள் எனக்கொள்ளலாமா! அல்லது ஒருவழியில் அல்லது எதிர் வழியில் பரவல் நடந்துள்ளது என எண்ணலாமா? ஒரு காலத்தில் முந்துதிராவிடம் பேசியவர்கள் வடக்குக்கு

அப்பாலுள்ள பகுதிகளில் இருந்தனர், அவர்கள் முந்து புருஷஸ்கி பேசியவர்களுடன் தொடர்புகொண்டிருந்தனர் எனக் கொள்ளலாமா? நாம் இங்குக் கருதுகோள் நிலையில் உள்ளோம். வெறும் கருதுகோளாக இருக்கும் நிலையில் மேற்கொண்டு எதுவும் என்னால் சொல்ல முடியவில்லை. மெலனெசியன்- மிக்ரோனேசியன் வடக்கு ஆஸ்திரேலியா விலிருந்து இவ்வமைப்பு இந்திய எல்லைக்குள் வந்துள்ளது எனநினைக்கும் கருதுகோள் மிகவும் இடரார்ந்ததாகும்.

இந்த மொழியியல் தனிக்கூறு வளர்ச்சிக்கு அங்கங்கு தனித்தனியாக வளர்ந்து வந்துள்ளன என்பதையும் தள்ள முடியாது. ஆனால், இவ்வாறு கொண்டு விட்டால் எப்படி அங்கங்கே இது வளர்ந்துள்ளது என்ற விடைகாணமுடி யாத கேள்விக்கு உள்ளாவோம். ஒருவேளை இந்தியாவிலி ருந்தும் ஆசியாவின் பிறபகுதிகளிலிருந்தும் மேலும் பெறும் குறிப்புகள் குறைந்தது பாதிவிடைக்காவது உதவி புரியும்.

தமிழாக்கம். இரா. கு. ஆல்துரை

10

இனமரபு இசையியலும் இசைச்சேகரிப்பு உத்திகளும்

மைக்கேல் லார்கே

உலக இசை பற்றிய ஆரம்பக் கல்வி பயிலும் மாணவர்களுக்கு இனமரபு இசையியலைப் பற்றியும் இசைச் சேகரிப்பு உத்திகளைப்பற்றியும் அறிமுகப் படுத்துவதே இந்தக் கட்டுரையின் நோக்கம். அது இரண்டு வகைப் படும்.

1) இசையைப் பற்றி ஆய்வு நோக்கில் பேசுவதற்கு மாணவர்களுக்கு உதவியாகப் பயன்படக்கூடிய சொற்களைத் தருதல் ஒரு இசை ஆய்வுக் கட்டுரையை எழுதத் தேவையான வழிமுறைகளைக் கோடியிட்டுக் காட்டல்.

2) இச்சூத்திரத்தைவெற்றிகரமாகப் பயன்படுத்தி ஒரு சிறப்பானகட்டுரை எழுதுவதற்கு அந்த மாணவனோ மாணவியோ தமது ஆசிரியரோடு தொடர்புடையவராக இருக்க வேண்டும்.

கட்டுரையின் இறுதி முடிவு எவ்வாறிருக்க வேண்டும் என்பதில் ஆசிரியர் அல்லது வழிகாட்டுநர் வெவ்வேறு விதமான கருத்துகளைக் கொண்டிருக்கலாம். ஆனால் இசை ஆய்வை எங்கிருந்து எவ்வாறு தொடங்குவது என அடிக்கடி கேட்கப்படும் கேள்விகளுக்கு அவர் விடையளிக்க வேண்டும்.

இனமரபு இசையியல் என்றால் என்ன?

இனமரபு இசையியலாளர்கள் இசையைத்தான் ஆராய்கிறார்கள். ஆனால் அவர்களது பிரதானமான குறிக்கோள் ஒரு குறிப்பிட்ட கலாச்சாரம் அல்லது சமூகச் சூழ்நிலையில் இசை எவ்வாறு இயங்குகிறது என்பதைப் பற்றியதாகும்.

இசை இசைக்கப்படும் விதத்தை மட்டும் பார்ப்பதோடன்றி இசை நிகழ்த்தப்படும் சூழ்நிலை அல்லது சந்தர்ப்பத்தையும் அவர்கள் உற்று நோக்குகிறார்கள். இசையையும் கலாச்சாரத்தையும் இவ்வியலாளர்கள் ஒரே சமயத்தில் பார்க்கும் இரட்டைப் பார்வையானது இன மரபு இசை ஆய்வுகளை ஆர்வமூட்டுவதாகவும் அதே சமயம் கடினமானதாகவும் ஆக்கி விடுகிறது.

ஒவ்வொருவரும் ஏதோ ஒரு விதத்தில் இசையோடு தொடர்பு உடையவர்களாக இருக்கிறோம். ஆதலால் இசை பற்றிய ஆய்வில் அவரவரது சொந்த ஞானத்தைப் பயன்படுத்துகிறோம். நமது அன்றாட வாழ்வில்இசையை நாம் ஒவ்வொருவரும் ஓரளவு கவனிக்கவே செய்கிறோம் என்றாலும் இசைபற்றிய ஆய்வுக் கட்டுரை என்று வரும் பொழுது இசையை நாம் சற்றுக் கூர்மையாக விமரிசன ரீதியாகக் கேட்க வேண்டியுள்ளது. இதற்கு வெவ்வேறு விதமான கருத்துக்களும் உத்திகளும் தேவைப்படுகின்றன.

இசையை ஆய்வதற்குத் தேவையான பல்வேறு உத்திகள் பற்றி விவாதிப்பதற்கு முன்னால் 'இனமரபு இசையியல்' என்றால் என்ன என்பது குறித்து நடைமுறைப் படுத்தக்கூடிய விளக்கம் தேவைப்படுகிறது.

இசையை அதன் கலாச்சார சமூகச் சூழலில் வைத்து ஆராய்வதையே இனமரப இசையியல் என நாம் விளக்க லாம். கலாச்சாரசூழல் என்று நாம் குறிப்பிடுவது இசை

என்றால் என்ன என்பதற்கு மக்கள் தரும் விளக்கத்தைக் குறிப்பதாகும்.

ஆங்கிலம் பேசும் அமெரிக்கர்கள் இசை [Music] என அழைப்பதைப் பல்வேறு கலாச்சாரங்கள் பல்வேறு வகைகளில் வகைப்படுத்துகின்றன.

இசை என நாம் அழைப்பதை எல்லாக் கலாச்சாரங்களுமே வழக்கில் கொண்டிருந்தாலும் எல்லாக் கலாச்சாரங்களும் இசையைச் சுட்ட விசேஷமான சொற்களைக் கொண்டிருக்கவில்லை அதே சமயம் ஆங்கிலமொழி பேசுவோர் பயன்படுத்துவதைப்போல இசை என்றசொல்லைப் பயன்படுத்துவதும் இல்லை.

உதாரணமாக, அராபிய மொழி பேசும் நாடுகளில் 'ம்யூசிகா' [Musiqa] என்ற சொல் மொழிஇயல் ரீதியில் 'ம்யூசிக்' என்ற சொல்லுக்குச் சமமானதாக இருந்தாலும் வாத்திய இசையையே குறிக்கிறது.

இசையின் சமூக சூழ்நிலை என்பது இசை நிகழ்த்தப்படும் களனைக் குறிக்கிறது. இசையை நிகழ்த்துபவர்கள்,

இசையைக் கேட்பவர்கள் இசை நிகழ்ச்சியில் இசைக்குத் தொடர்பில்லாத வகையில் கலந்து கொள்பவர்கள் எல்லாருமே இசைநிகழ்ச்சியில் முக்கியபங்கு வகிக்கிறார்கள். இசையைப் பற்றிய பொதுவான விளக்கத்தை ஒரு கலாச்சாரம் (இஸ்லாமிய நாடுகள் போல) ஒப்புக்கொண்டிருந்தாலும், ஒரு தனிப்பட்ட கலாச்சாரம் பல்வேறு விதமான இசை வகைகளைத் தன்னகத்தே கொண்டிருக்கக் கூடும்.

இசை உற்றுநோக்கல்

இசை ஆய்வு என்பது உற்றுநோக்கல், அலசல் ஆகிய இரு நடவடிக்கைகளைத் தன்னுள் கொண்ட ஆராய்ச்சி

யாகும். இசை நிகழ்த்துதலின் போது பயன்படு பொருள் களையும் நிகழ்வுகளையும் கவனமாகத் தொகுத்துப் பதிவு செய்து கொள்வதையே உற்றுநோக்கல் என்று கூறு கிறோம்.

நிகழ்ச்சியில் கலந்து கொண்டு வெறுமனே அந்த இசையை கிரகிப்பதைக் காட்டிலும், ஆய்வாளர்கள் சூழ்நிலை பற்றிய ஒரு கூர்மையான பிரக்ஞையோடு இசையைக் கேட்கிறார்கள்.

இசையில் விளையும் ஒலிக்கோவைகளைக் கவனித்துக் குறிப்பெடுப்பதோடு மட்டுமின்றி அந்நிகழ்ச்சியில் காணலாகும் காட்சிகளையும் சுற்றுச் சூழல்களையும்— ஏன் அதன் வாசனைகளையும் ருசியையும் கூட உணர்ந்து கொள்கிறார்கள்.

இசை உற்றுநோக்கலை எங்கு எப்பொழுது நடத்த வேண்டும்?

இசை நிகழ்த்துதலின் பல்வேறு கூறுகளையும் நரம் கூர்ந்து கவனிக்கப் போவதால் அத்தகைய உற்றுநோக் கலின் பரப்பை நாம் ஒரு குறிப்பிட்ட அளவிற்குள் கட்டுப்படுத்திக் கொள்ள வேண்டும்.

ஒரே ஒரு குறிப்பிட்ட இசை நிகழ்ச்சி பற்றியதாக ஆய்வுக் கட்டுரை இருக்க வேண்டும், இசை நிகழ்ச்சி என்று குறிப்பிடும் போது ஒரு குறிப்பிட்ட களன் காலம் ஆகியவற்றுக்கு உட்பட்ட ஒலி மற்றும் அதன் தொடர் பான நடவடிக்கை என நாம் விளங்கிக் கொள்வோம். இத்தகைய விரிவான விளக்கத்தின் அடிப்படையில் இசை யைத் தனது பொருளாகக் கொண்ட எந்த நிகழ்ச்சியை யும் நாம் ஆய்வுக்கு எடுத்துக் கொள்ளலாம்.

இசையைப் பிரதானமாகக் கொண்ட ராகக் கச்சேரிகள் ஆப்ரா நிகழ்ச்சிகள், பார் பேண்டுகள், ஆரம்பப் பள்ளிக்

கூட இசை வகுப்புகள் இசைக் குழுக் கச்சேரிகள், நட்புறவு விருந்துகளில் வழங்கப்படும் நேரடியான இசை, மற்றும் மாணவர்களின் குழு இசை ஆகிய ஜனரஞ்சகமான விஷயங்களும் ஆய்வுக்கு உட்படுத்தப் படலாம்.

ஒரு இசை நிகழ்ச்சி எனக் கூறும் போது அதில் இசையே மிகத்தலையாய அம்சமாக இருக்க வேண்டிய தில்லை. நாம் உற்று நோக்கும் ஒட்டுமொத்தமான நடவடிக்கையில் ஒரு சிறிய பங்காகக் கூட இசை இருக் கலாம்.

இசை ஒரு நிகழ்ச்சியில் துணைப்பாத்திரம் வகிக் கலாம் எடுத்துக் காட்டு. 'அணிவகுப்பு, அல்லது 'பெப்' பேண்டுகள் இசைக்கப் படும் விளையாட்டு நிகழ்ச்சிகள், குடும்ப அளவில், கலந்துரைதல், சமயக் கூட்டங்கள், மற்றும் 'பேரேடுகள்.'

உலக இசை ஆய்வுப் பள்ளிகளில் சேர்ந்துள்ள மாணவர்கள் அந்தந்தக் கல்விப் பருவத்துக்குள் நடக்கும் இசை நிகழ்ச்சியையே ஆய்வு செய்ய வேண்டும். பல மாணவர்கள் கேட்கிறார்கள் 'என்து கட்டுரையை சென்ற விடுமுறையில் நான் பார்த்த ஒரு கச்சேரியை அடிப்படை யாக வைத்துக் கொண்டு ஏன் எழுதக் கூடாது' என் கிறார்கள்.

பல மாதங்களுக்கு முன்பு நடந்த நிகழ்ச்சியை நீங்கள் நினைவில் வைத்திருக்கலாம்.

ஆனால் நிகழ்ச்சியின் போதோ அல்லது நிகழ்ச்சி நடந்து முடிந்த உடனேயோ விவரமான குறிப்புகளை நீங்கள் எடுத்திருக்கவில்லை என்றால் ஒரு வெற்றிகரமான இசை ஆய்வுக் கட்டுரையை எழுதும் அளவுக்கு உங்களுக்கு ஞாபகம் இருக்காது.

இருபத்தி நான்கு மணி நேரத்திற்கு மேல் தரவுகளை எல்லாம் முழுமையாக நினைவில் வைத்திருப்பது இயலாத காரியம். அவ்வாறு ஒரு நாளைக்கு மேல் தாமதமானால் பாதிக்கு மேலான தரவுகள் மறந்து போயிருப்பதை பல இனமரபியல் இசை ஆய்வாளர்கள் கண்டிருக்கிறார்கள். ஆய்வு முடிந்த உடனேயே ஒரு பூர்வாங்கமான கட்டுரையை நீங்கள் எழுதி விட வேண்டும்.

இசை நிகழ்த்துதலில் நாம் எதைக் கவனிக்க வேண்டும்?

இசை நிகழ்த்துதலில் ஒலியும் நடத்தையும் அடங்கி இருப்பதால் அதன் பல்வேறு அம்சங்களை ஆய்வுக்கு உட்படுத்தலாம். ஆய்வாளர்கள் ஒரு இசை நிகழ்ச்சியின் போது தனிக்கவனம் செலுத்தும் விஷயங்களில் கீழ்க் கண்டவை அடங்கும்:- நிகழ்த்துதலில் பங்கு பெறுவோர், அதில் பயன்படுத்தப்படும் இசைக் கருவிகள், நிகழ்த்துதலின் எல்லைகள், அவை எவ்வாறு அளக்கப்படுகின்றன, இயக்கம், களன் ஆகியவற்றின் பயன்பாடுகள்.

பங்குகொள்வோர் என்று கூறும் போது இசை நிகழ்ச்சியில் பங்குகொள்ளும் இசைக் கலைஞர்களும் அடங்குவர். ஆனால் சூழ்நிலையைப் பொறுத்து பல்வேறு விதமான வேறு பங்காளர்களும் இருக்கக் கூடும். பல இசை நிகழ்ச்சிகளில் பார்வையாளர்கள் மிக முக்கியமான பங்காளர்களாக இருக்கிறார்கள். அவர்கள் நிகழ்த்துதலைப் பெருமளவில் பாதிக்கிறார்கள். உதாரணமாக, கால்பந்தாட்ட போட்டிகளில் உற்சாகக் குரல் எழுப்புதல், பாடல்களில் கலந்து கொள்ளுதல் மற்றும் பிற இசை நடவடிக்கைகளில் ஈடுபடுதல் ஆகியவற்றின் மூலம் விளையாட்டுக் குழுவினரிடையே ஒற்றுமையையும் உற்சாகத்தையும், ஏற்படுத்தப் பார்வையாளர்களை இசைக் குழுவில் சேர்த்துக் கொள்கிறார்கள். 'ப்ளுகான்சர்ட்' எனப் படும் கச்சேரிகளில் கூட்டத்தினருக்கும் (குழுவினருக்கும்) பார்வையாளர்களுக்

கும் இடையே நிகழும் பரஸ்பரத் தொடர்பு இசை நிகழ்த்துதலின் தன்மையை மேம்படுத்த உதவுகிறது,

இசைக்கருவிகள் இசைக்கருவிகளும் இசை நிகழ்ச்சிகளில் முக்கியமான பங்கு வகிக்கக் கூடும். நிகழ்த்துதலின் இசைப் பங்களிப்புத் தவிர இசைக் கருவிகள். அந்த நிகழ்த்துதலுக்கு ஒரு காட்சிப் பரிமாணத்தை அளிக்கக் கூடும். அணிவகுப்பில் செல்லும் ஒரு இசைக்குழுவில் பளபளப்பான இசைக் கருவிகள் தமது பங்களிப்பைச் செய்யவே செய்கின்றன. இசைக் கருவிகளுக்கு இயற்கைக்குப் புறம்பான ஆவித்தொடர்பு உண்டெனச் சில பகுதிகளில் நம்பப்படுகிறது. எடுத்துக்காட்டாக, ஹைதியில் வோடோ (Vodov) எனப்படும் சமயச் சடங்குகளில் பயன் பயன்படுத்தப்படும் டிரம்களை முறைப்படி ஞானஸ்நானம் செய்த பிறகே படுத்துகிறார்கள். இந்த வேபடே சடங்குகளில் டிரப் கள் இசைக்கருவிகளாகவும் அதே சமயம் சடங்காசாரக் கருவிகளாகவும் பயன்படுத்தப் படுகின்றன. நீங்கள் தேர்ந்தெடுக்கும் இசை நிகழ்ச்சியின் தன்மையைப் பொறுத்து எந்தெந்த வகையில் எல்லாம் இந்த இசைக் கருவிகள் பயன்படுத்தப் படுகின்றன என் நீங்கள் கருத்துக் கூற இயலும்.

எல்லை அல்லது வரையறை

ஒரு இசை நிகழ்ச்சிக்கு ஒரு எல்லையை வகுத்துக் கொண்டு, அந்த நிகழ்ச்சியைப் பல்வேறு அலகுகளாகப் பிரித்துக் கொள்வது பயனுள்ளதாக இருக்கும். சாதாரணமாக, இசைநிகழ்ச்சியின் தொடக்கம், முடிவு ஆகியவைகளைக் காட்ட சமிக்ஞைகள் பயன்படுத்தப் படுகின்றன. நேரத்தின் அடிப்படையில் இவற்றைப் பிரித்துக் கொள்கிறோம், உதாரணமாக, ராக் இசைநிகழ்ச்சியின் போது, குழு மேடைக்கு வருவதற்கு முன், சிம்ஃபொனி ஆர்கெஸ்ட்ரர் சுருதி சேர்த்துக் கொள்வதும், திரை உயர்த்துப்

படுவதும் வெளிச்சத்தைக் குறைத்துக் கொள்வதும், சாதாரணமாக, நிகழ்ச்சி தொடங்கப் போகும் அடையாளங்களில் அடங்கும். கைதட்டல்' இசை நிகழ்த்துவோர் குனிந்து வணங்குதல், அரங்கத்தில் வெளிச்சம் உண்டாதல் அல்லது கால் பந்தாட்டக்களத்தை விட்டு அணிவகுப்புக் குழு வெளியேறுதல் போன்றவை ஒரு நிகழ்த்துதலின் முடிவைக் காட்டும் பொதுவான அடையாளங்களாக விளங்கும்.

சமிக்ஞைகள

(Cues) எனப்படுபவை குறிப்பிட்ட இசைக் கோவைக்குள் உள்ள பல பிரிவுகளின் எல்லையைக் குறிப்பதாகும். சிம்பொனி இசை நிகழ்ச்சியில் அதன் நடத்துனர் ஆர்கெஸ்ட்ரா குழுவினடம் தனது எண்ணத்தை வெளிப்படுத்த பேடன் எனப்படும் கோலைப் பயன்படுத்துகிறார். அது நமது காட்சிக்குத் தெரிகிறது. அதே போல நடத்துனர் 'மீண்டும் ஒரு தரம்' என்று குரலெழுப்பும் போது அது செவிக்கும் புலனாகிறது அதன் மூலம் குறிப்பிட்ட சங்கதியை மீண்டும் இசைக்க அவர் குறிப்பிட்டுக் காட்டுகிறார். பல ஆய்வுக் கட்டுரைகள் இத்தகைய சமிக்ஞைகள் உள்ளனவா இல்லையா என்பது பற்றிய கருதுகோளுடனேயே தொடங்குகின்றன.

அங்க அசைவுகள்

(Knesics) இசை நிகழ்ச்சியில் நம் கவனத்தைக் கவரும் இன்றொரு அம்சமாகும். அது நடத்தை பற்றியதாகும். அங்க அசைவுகள் நடனத்தை உள்ளடக்கியவை ஆனால் நடனத்தோடு முடிவடைந்து விடுபவை அல்ல. கைகுலுக்குதல், கண்களைச் சுழற்றுதல், தோள்களைக் குலுக்குதல், கைகளை அசைத்தல், கண் சிமிட்டல் போன்ற சைகைகள் மற்றும் வேறுவிதமான உடலசைவுகள் Kuesies ஆகும்.

நமது கவனத்தைக் கவரும் உடல் அசைவுகள் உடலின் தன்மை மற்றும் உடலின் வளைவுகளாகும் (Bodytta tude and articulation). உடலின் தன்மை என்னும் போது அது உடல் எந்நிலையில் நிறுத்தப்படுகிறது என்பதைக் குறிப்ப தாகும். அது நிமிர்ந்த நிலையில் இருக்கலாம் அல்லது குனிந்த நிலையில் இருக்கலாம். விறைப்பாக இருக்கலாம். தளர்ந்து இருக்கலாம்.

உடல் எங்கு வளைகிறது என்பதை articulation என்று குறிப்பிடுகிறோம். உதாரணமாக அவ்வளைவு கழுத்திலா, இடுப்பிலா, முழங்கால்களிலா அல்லது குதி கால்களிலா என்பதே அது.

பங்கு கொள்வோர்

எவ்வாறு களத்தைப் பயன்படுத்துகிறார்கள் என் பதை ஒரு நிகழ்ச்சியின் Proxemics என்று கூறுகிறோம் ஒரு சிறந்த ஆய்வுத்திட்டத்துக்கு இது நிறையத் தரவு களைத் தரக்கூடும். பொதுவாக, நிகழ்ச்சி நடைபெறப் போகும் இடம் அல்லது களனைக் குறிக்கும் ஒரு வரை படம் போட்டுக் கொள்வது மிக நல்ல யோசனையாகும்.

அத்தோடு நிகழ்களனில் உள்ள அசையாப் பொருட் களான மேடை, சுவர்கள் பூத்துகள் போன்றவற்றைக் குறித்துக் குறிப்பெடுத்துக் கொள்வதும் நல்லது, அதே போல மேஜைகள், நாற்காலிகள் மற்றும் இசைக்கருவிகள் போன்ற அசையும் பொருள்கள் குறித்தும் குறிப்புகள் எடுத்துக் கொள்வது நல்லது. ஒரு மாணவி உள்ளூர் மது அங்காடி ஒன்றில் இடப்பயன்பாடு குறித்து ஓர் ஆய்வுக் கட்டுரை எழுதினாள். அதில் நிறுவப்பட்டிருந்த அசை யாப் பொருள்கள் நடனமாடுவதை எவ்வாறு சிரமமாக் கும் என்பதைப் பற்றியே ஒரு ஊகம் செய்து வைத்திருந்

தாள். நிகழ்களனை ஒரு வரைபடமாக வரைந்து கொண்டாள். நிகழ்ச்சியை விவரித்தாள். அவள் எண்ணியபடி நிகழ்கள வரைபடத்தில் அவள் கண்ட பிரச்னைகளினால் நிகழ்த்துதலின் தரம் பாதிக்கப்பட்டது என அவள் கண்டாள்.

ஆய்வுக் கட்டுரை

இசை ஆய்வு அல்லதுஉற்றுநோக்கல் கட்டுரையின் பணி மூன்றுபிரிவுகளைகப் பிரிக்க்ப்பட்ட வேண்டும். திட்டமிடுதல், களப்பணி மற்றும் கட்டுரை எழுதுதல் ஆகியன உங்கள் ஆசிரியர் இம்மூன்று பிரிவுகள் குறித்தும் பல்வேறு யோசனைகளைக் கூறியிருக்கலாம். ஆனால் நாம் கீழே விவரித்துள்ள விவரங்கள் சாதாரணமாக இத்தகைய வேலைகள் குறித்து எழுப்பபப்படும் வினர்க்களுக்கு விடையளிக்கும்

கட்டுரைத் திட்டமிடல்

கட்டுரை எழுதும் வழிமுறையில் கட்டுறைத் திட்டமிடல் இரண்டு பகுதிகளைக் கொண்டது 1) தலைப்பு 2) கருதுகோள். ஆய்வுக்காக ஒரு தலைப்பைத்தேர்ந்தெடுத்தவுடன் உங்களுடைய திட்டத்தில் கீழ்க்கண்ட விஷயங்களைச் சேர்க்கத் தவறாதீர்கள்.

1 அந்த நிகழ்ச்சி எங்கே நிகழும்.

2 யார் யார் அதில் பங்கு பெறுவார்கள்

3 எப்போது அது நிகழும்

4 எவ்வாறு ஆய்வை நடத்தப் போகிறீர்கள்?

இக்கட்டுரைத் திட்டமிடலுக்கு முன்பாகவேஆய்வுக்கு உட்படப்போகும் நிகழ்ச்சியைக் கண்டறிய ஆவன செய்ய வேண்டும். அவ்வாறு ஒரு நிகழ்ச்சியைத் தேர்ந்தெடுக்கத்

தங்கள் மாணவர்களுக்கு ஆசிரியர்கள் சுதந்திரம் அளித்திருப்பார்கள், பெரும்பாலான மாணவர்கள் தங்கள் ஏற்கனவே கலந்துகொண்ட விருந்துகள், ராக் கச்சேரிகள் போன்று தாங்கள் பார்த்துள்ள இசை நிகழ்ச்சிகளையே தேர்ந்தெடுக்கிறார்கள். சில சமயங்களில் இவ்வகையில் சிறந்த கட்டுரைகளும் உருவாவதும் உண்டு.

ஆனால் இவ்வாறு பழகிப்போன இசை நிகழ்ச்சிகளைத் தேர்ந்தெடுக்கும் பொழுது கண்ணுக்குப் புலப்படும் சில அம்சங்களைக் காணத தவறிவிடுவதும் உண்டு. ஒரு குறிப்பிட்ட நிகழ்த்தல் பாணியுடன் ஏற்கனவே நல்ல பரிச்சயம் கொண்டிருந்தால் நாம் சில நடத்தைகளை ஆய்வுக்குட்படுத்தாமல் அப்படியே ஏற்றுக் கொண்டு விடுவோம். ஆதலால் உங்களுக்கு முன் பரிச்சயம் முற்றும் இல்லாத ஒன்றையே நீங்கள் தேர்ந்தெடுத்துக் கொள்ள முயல்வது நல்லது.

அடுத்து, உங்களது இசை ஆய்வின் கருதுகோளைத் தெளிவாக்கிக் கொள்ள வேண்டும். இசை நிகழ்ச்சி பற்றி நீங்கள் உற்றுநோக்கிய பிரச்னையையே கருதுகோள் என்கிறோம். இசை நிகழ்ச்சியின் நேரடி உற்றுநோக்கல் தொடங்கும் முன்பாகவே திட்டமிடல் முடிந்து விடுவதால் கருதுகோள் என்பது பூர்வாங்கமான ஊகமாகவே இருக்கும்.

இருந்தபோதிலும் இசை நிகழ்ச்சியில் கலந்துகொள்ளும் முன்பாகவே குறிப்பாக எந்த வினாவிற்கு நீங்கள் விடைகாணப் போகிறீர்கள் என்பதைத் தெளிவாக வகுத்துக் கொள்ள முயலுங்கள்.

சில காலம் கழித்து உங்களது கருதுகோளை மாற்றிக் கொள்ள முடிவு செய்தால் ஏற்கனவே அந்த இசைநிகழ்ச்சி

குறித்து விமரிசனபூர்வமாகச் சிந்திக்கத் தொடங்கி இருப்பீர்கள்.

களஆய்வு செய்தல்

களப்பணி என்பது அந்த நிகழ்ச்சியிலேயே நீங்கள் செய்யப்போகும் ஆராய்ச்சியைக் குறிக்கும். களப்பணியாளர் என்ற முறையில் நீங்கள் உங்கள் ஆய்வுக்களத்தைத் தெளிவாக்கிக் கொண்டு ஆய்வை நடத்தத் தயாராக வேண்டும்.

முதலாவதாக ஆய்வுக் களம் அல்லது இடத்தை ஆய்வாளர் என்ற முறையில் நீங்கள் தேர்ந்தெடுத்துக்கொண்ட பின், உங்களது உற்றுநோக்கலை நடத்தத் தயாராக வேண்டும் அது எளிதாகத் தோன்றலாம்.

ஆனாலும் திட்டமிட்டபடி உங்கள் உற்றுநோக்கலை நீங்கள் செய்ய முடியுமா என்பதை முன்கூட்டியே சரிபார்த்துக் கொள்ளுங்கள். கொஞ்ச காலத்துக்கு முன்னால்எனது மாணவர்களில் சிலர் உள்ளூர் மது அங்காடியில் நடைபெற்ற ப்ளூஸ் இசைநிகழ்ச்சியை கள ஆய்வு செய்யத் திட்டமிட்டார்கள்.

சட்டப்படி மது அருந்தும் வயது அவர்களுக்கு இன்னும் ஆகவில்லை என்ற உண்மையை அவர்கள் சொல்லத் தவறிவிட்டார்கள். விளைவு அங்காடிக்குள் நுழையும்போது காவலர்களால் தடுத்து நிறுத்தப்பட்டார்கள். இசை ஆய்வை நடத்துவதற்காகச்சட்டத்திற்குப் புறம்பான முறைகளை எப்போதும் கையாளக் கூடாது.

இடத்தைத் தேர்ந்தெடுத்துக் கொண்டதும் செய்திகள் மற்றும் தரவுகளைச் சேகரிக்கத் தொடங்க வேண்டும். களப்பணியாளரின் முக்கியமான கருவி அவருடைய குறிப்புப் புத்தகம்தான். நிகழ்த்துதலின் போது குறிப்புகள்

எடுக்க ஒரு நோட் புத்தகமும் பென்சிலும் கட்டாயம் வைத்திருங்கள். ஏற்கனவே, குறிப்பிட்ட நடத்தை சம்பந்தப்பட்ட அம்சங்கள், கருதுகோளுக்குத் தொடர்புடைய விவரங்கள், நிகழ்த்துதலின்போது உங்களுக்கு ஏற்படும் எண்ணங்கள், கேள்விகள் ஆகியவை பற்றிக் குறிப்பெடுத்துக் கொள்ளுங்கள் சில சமயங்களில் இந்தத் துண்டு துண்டான எண்ணங்கள் புதிய கருதுகோளுக்கு அடிப்படையாகக் கூடும்.

உதாரணமாக, ஒரு மாணவன் தனது பள்ளியின் அணிவகுப்பு பேண்டின் இசை நிகழ்ச்சியை ஆய்வு செய்யும் போது, அக்குழுவினரின் இசைக் கருவிகளின் உலோகப் பகுதி மிக நன்றாகப் பாலீஷ் செய்யப்பட்டிருந்ததையும் அதன் விளைவாக அரங்கம் முழுவதும் ஒளி பிரதிபலித்ததையும் கண்டான். பின்னால் இந்தவிவரத்தை எண்ணிப் பார்த்த அந்த மாணவன்தான் நிகழ்ச்சியின் போதுஎடுத்து வைத்திருந்த விவரமான குறிப்புகளையும் இணைத்துப் பார்த்தான்.

நிகழ்ச்சியில் குழுவின் எல்லா உறுப்பினர்களும் கலந்து கொண்டாலும் அவர்கள் பகுதிநேர நிகழ்ச்சியை நடத்தியதாகத் தோற்றம் அளித்ததைக் கண்டான்.

பல இனமரபு இசையியல் ஆய்வாளர்கள் தாங்கள் ஆய்வு செய்யும் நிகழ்ச்சிகளைப் பதிவு செய்ய ஒலிப்பதிவுக் கருவிகளையும் புகைப்படக் கருவிகளையும் பயன்படுத்துகிறார்கள்.

புகைப்படங்களும் இசைநாடகங்களும், இசை நிகழ்ச்சியை பின்னால்பரிசீலனை செய்யவும்குறிப்புகளைச் சரிபார்த்துக் கொள்ளவும் உதவும், நாடக்களும் புகைப்படங்களும் ஆராய்ச்சித் துணைக் கருவிகள் மட்டுமே

அவை நிகழ்ச்சியின் போது குறிப்பெடுத்தல், உற்று நோக்கல் ஆகியவற்றுக்கு மாற்றாக ஆக முடியாது.

இசை ஆய்வுத்திட்டங்களின் போது நாடாப் பதிவு செய்ய வேண்டிய அவசியமில்லாதிருப்பினும் அவை பல் வேறு வழிகளில் விவரங்களைக் சேகரிக்க உதவக் கூடும் முதலாவதாக, நீங்கள் ஒரு சிறு இசைக் குழுவினரது இசையையோ அல்லது ஒருதனிப்பட்ட இசைக் கலைஞரின் நிகழ்ச்சியையோ ஆய்வு செய்து கட்டுரை எழுதுவதாக இருந்தால் அவர்களை நேர் காணலாம். தங்கள் இசை பற்றியஅவர்களது எண்ணங்களைச் சேகரிக்கலாம்.

அத்தகைய நேர்காணலின் போது, அந்த இசைக் கலைஞரின் கருத்துக்கள் உங்களுக்குள் நிகழ்த்துதலைப் பற்றிய சிறந்த உள்ளுணர்வைத் தோற்றுவிக்க கூடும். அதன் மூலம் உங்கள் கருதுகோளை நீங்கள் மேம்படுத்திக் கொள்ள இயலும் இரண்டாவதாக, உங்களது நண்பர்கள் அல்லது உங்கள் குடும்ப அங்கத்தினரால் நிகழ்ச்சி பற்றிய இசை ஆய்வை நீங்கள் நடத்தும்போது குடும்ப இசைப் பாரம் பரியம் பற்றிய செய்திகளைச் சேகரிக்க, வீட்டில் எப்பொழுது எங்குஇசை நிகழ்த்தப்படுகிறது என்பதையும் நீங்கள் சேகரிக்கலாம்.

நேர்காணல்

நீங்கள் ஆய்வு செய்யும் இசைக் கலைஞர்களைநேர்காணத் தீர்மானித்தால் அந்த நேர்காணலை முழுமையாகப் பயன் படுத்திக் கொள்ளும் வகையில் சிலதயாரிப்புவேலைகளைச் செய்ய வேண்டும்

முதலாவதாக முடிந்தால் வெளிப்புறமைக் பொருத்திய ஒலிப்பதிவுக் கருவி மற்றும் பதிவு நாடாக்களை தயார் செய்து கொள்ளுங்கள். அதை இயக்கும் முறைகளைநன்கு பயின்று கொள்ளுங்கள். நண்பர் ஒருவரை ஒத்திகையாக

ஒரு நேர்காணல் செய்து பாருங்கள். இது நேர்காணலின் போது ஒலிப்பதிவுக் கருவியை எங்கே வைப்பது என்று தீர்மானிக்க உதவும்.

இரண்டாவதாக, தேவையான அளவுக்கு பாட்டரிகளையும் பதிவு செய்யப் படாத வெற்று நாடாக்களையும் கொண்டு செல்லுங்கள். மறந்து விடாதீர்கள். ஒலி நாடாக்களின் மேல் தேதி, தகவலாளர் (பேட்டி தந்த நபர்) ஆகியவற்றை எழுதிய, குறிப்புகளை ஒட்டுங்கள்.

இசை நாடாவின் தொடக்கத்தில் நேர காணல் நடந்த தேதி, இடம். நபர் ஆகியவற்றை அறிவிப்பு செய்து பதிவு செய்து கொள்ளுங்கள். அந்த ஒலி நாடா தொலைந்து போய்த் திரும்பக் கிடைத்தால் இந்த நாடா எது என எளிதாகக் கண்டுபிடிக்க இயலும்.

மூன்றாவதாக, நேர்காணக்குத் தேவையான கேள்விகளை முன்கூட்டியே தயாரித்துக் கொள்ளுங்கள். எல்லாக் கேள்விகளையும் நேர்காணலின் போது பயன்படுத்த வேண்டும் என்று கட்டாயமில்லை. ஆனால் உங்கள் தகவலாளர் சகஜமாகஉரையாடுபவராகஇல்லையென்றால் அதைச் சரளமாக்க இதுஉதவும் உங்கள் தகவாலாளர் வள வளவென்று பேசினாலும் அவருடைய பேச்சில் குறுக்கிடாதீர்கள்.

அதற்குப் பதிலாக நீங்கள் விரும்பும் தகவல்களை மேலும் மேலும் பெரும் வகையில் சிலகேள்விகளைக்கேட்டு உங்களைத் தலைப்புக்கு அவரைக் கொண்டு வரப் பாருங்கள். ஒலிநாடாவில் பதிவு செய்கிறோம் என்பதை அவர்கள் உணர்ந்து கொண்டு விட்டால் ஆரம்பத்தில் அவர்களுக்கிருந்த தயக்கமும் மயக்கமும் மறைந்து விடும்.

நேர்காணல், தகவலாளர்கள் நிகழ்த்தும் இசையைப் பொருளாகக் கொண்டிருப்பதால் அவர்கள் அதில் வல்லுநர்களாக இருப்பார்கள். அவர்களது கலையைப்

பற்றி அவர்கள் நிறைய விவரங்களை உங்களுக்கு சொல்லக் கூடும்.

ஒலி, ஒளி ஆகியவற்றைப் பதிவு செய்யும் கருவிகள் நிகழ்ச்சியின் பல்வேறு விவரங்களை நிகழ்ச்சிகளை நினைவில் வைத்துக் கொள்ள உதவுகின்றன என்றாலும் ஒரு பதிவுக் கருவியைப் பயன்படுத்துவதில் நீங்கள் எச்சரிக்கையாக இருக்க வேண்டும் இசை நிகழ்த்தும் கலைஞர்களின் சம்மதமின்றி இசை நிகழ்ச்சியையோ நேர்காணலையோ ஒரு போதும் பதிவு செய்யாதீர்கள். பெரும்பாலான பொது நிகழ்ச்சிகளுக்குச் சட்டரீதியான பாதுகாப்புகள் இருக்கின்றன.

அதை அனுசரிக்காது நடந்தால் சட்ட நடவடிக்கைகளுக்கு நீங்கள் ஆளாக நேரிடும் ரகசியமாகப் பதிவு செய்தீர்களானால் அது உங்களுக்கும் தகவலாளர்களுக்கும் இடையேயுள்ள உறவுக்குக் குந்தகம் விளைவிக்கலாம்.

அத்தோடு மட்டுமின்றி வருங்காலத்தில் பிற ஆராய்ச்சியாளர்களுக்குத் தகவலாளர்களிடம் நம்பிக்கை ஏற்படுத்துவதற்கு சிரமத்தை விளைவிக்கலாம். பதிவு செய்வதைப் பற்றி நிச்சயமாக இல்லாவிட்டால் பதிவு செய்யாதீர்கள்.

கடைசியாக, இசைநிகழ்ச்சியை நீங்கள் கவனித்துக் கொண்டிருக்கும் போது இசை நிகழ்ச்சியில் கலந்து கொள்ள நீங்கள் அழைக்கப்படலாம். இதனை பங்கு கொண்டு உற்று நோக்கல் என அழைக்கலாம். இது இன மரபு இசையியலில் பொதுவாகக் கடைப்பிடிக்கப்பட்டு வரும் உத்தி ஆகும்.

வெறுமனே, பார்வையாளராக இருத்தலைக் காட்டிலும் நிகழ்ச்சியில பங்கு கொண்டு ஆராய்தல் உங்களுக்கு

நிகழ்ச்சியைப் பற்றி ஒரு நேரடி அனுபவத்தை ஏற் படுத்தும். சில சமயங்களில் நிகழ்ச்சி பற்றிய ஒரு உள்ளு ணர்வை உங்களுக்கு அது உண்டாக்கும். இதுவேறு வழி களில் கிடைக்காது. நீங்கள் பங்கு கொள்ளும் இசை நிகழ்ச்சியில் நடன நிகழ்ச்சி இருந்தால் நீங்களும் அதில் கொஞ்சம் பங்கு கொள்ளலாம்.

நீங்கள் காணத் தவறிய சில குறிப்பிட்ட நடத்தையை நீங்களே கண்டு கொள்ளலாம். ஓர் இசை ஆய்வுக்காக ஒரு மாணவி ஆரம்ப இசைப் பள்ளியில் சேர்ந்து குழந்தை களின் பாடல்களைத் தானும் பயின்றாள், பயிற்சி முறை யில் ஒவ்வொரு குழந்தையும் ஒவ்வொரு அணுகு முறை யைக் கொண்டிருப்பதை அவள் கண்டாள்.

சில மாணவர்கள் இசைக்குத் தக்கவாறு ஆடித் தமது கைகளை அசைப்பதை அவள் கண்டாள். சிலர் ஆசிரி யரை அப்படியே பின்பற்றுவதைக் கண்டாள்.

வேறு சிலரோ பயிற்சியில் சற்றும் ஆர்வம் இல்லாமல் இருப்பதைக் கண்டாள். வகுப்பறையில் அவள் கவனித்து இந்தப் பயிற்சிப் பாணிக்காக் குறித்துக் கட்டுரை எழுதி னாள்.

பங்கு கொண்டு உற்று நோக்கல் என்பது பங்கு கொள்வோர் தமக்குள் தமது நோக்கங்களையும் செய்கை களையும் குறித்த ஆழ்ந்த உள்ளுணர்வை ஏற்படுத்திக் கொள்ளப் பயனுள்ளதோர் கருவியாகும்.

ஆனால் நிகழ்ச்சியில் பங்கு கொள்வது என்று முடிவு செய்தீர்களானால் உற்றுநோக்கலுக்கு நீங்கள் போதிய நேரத்தை ஒதுக்க வேண்டும்.

பாட்டு, நடனம் ஆகியவற்றில் பங்கு கொள்கிறீர்கள் அல்லது நிகழ்ச்சிப் பார்வையாளராக மட்டும் இருக்கிறீர்

கள் என்றால் நீங்கள் பங்கு கொள்ளும் நேரத்திற்கும் குறிப்புகள் எடுக்கும் நேரத்திற்கும் இடையே ஏற்றத் தாழ்வு ஏற்படாமல் பார்த்துக் கொள்ளவேண்டும்.

ஆய்வு அல்லது உற்றுநோக்கல்
கட்டுரை எழுதுவது எப்படி?

உற்று நோக்கல் முடிந்தவுடனேயே கட்டுரை எழுதத் தொடங்கி விட வேண்டும். கட்டுரை மூன்று பகுதிகளைக் கொண்டதாக இருக்க வேண்டும். 1. முன்னுரை 2. மையம் 3. முடிவுரை.

முன்னுரை என்பது கட்டுரையின் கருதுகோளைக் காட்டுகின்ற பகுதி. அது ஒரு பத்திக்கு மேல் போகக் கூடாது. அதில் கட்டுரையில் நீங்கள் ஆராயப் போகும் பிரச்சினையைக் கூற வேண்டும். நீங்கள் நிகழ்ச்சியை வருணிக்கும்போது என்ன எதிர்பார்க்கலாம் என்பதைப் பற்றி வாசகர்களிடம் அது ஒரு தெளிவை ஏற்படுத்தும்.

இசை நிகழ்ச்சிபற்றிய தெளிவான வருணனை கட்டுரையின் மையப்பகுதியில் இடம்பெற வேண்டும். எங்கு, எப்போது நிகழ்ச்சி நடக்கிறது, யாரை நாம் ஆராயப்போகிறோம் என்பதை ஒரு பத்தியில் அறிமுகப் படுத்துங்கள். கட்டுரையின் அறுபது எழுபது சதவீதம் வரை நிகழ்ச்சி பற்றிய வருணனையாகவே இருக்கவேண் டும். நடத்தை பற்றிய பல்வேறு அம்சங்களை(சமிக்ஞை கள், அடையாளங்கள், அங்க அசைவுகள்) ஆகியவை களைக் குறிப்பிடவேண்டும். ஆனால் அவைகளை அலச ஆரம்பிக்க வேண்டாம். அவ்வேலையை முடிவுப் பகுதியில் வைத்துக் கொள்ளலாம்.

உங்களுடைய கட்டுரைக்கு ஒரு தொனியையும் நீங்கள் தேர்ந்தெடுத்துக் கொள்ளவேண்டும். ஒரு சம்பிரதாய

மான அலசல் பாணியாக இல்லாமல் ஒரு சம்பாஷணைப் பாணியை உங்கள் தலைப்பே உண்டாககலாம். ஒரு மாணவி உள்ளூர் மது அங்காடி ஒன்றில் களனுடைய பயன்பற்றி கட்டுரை ஒன்றில் விவரித்தாள். அப்படிச் செய்யும்போது வாசகரை அங்காடியைச் சுற்றிஅழைத்துச் செல்கிறாள். அக்களன் பற்றிய முக்கியமான அம்சங் களைச் சுட்டிக்காட்டுகிறாள். அவளுடைய சகஜமான இந்தப்பாணி அவளுடைய கட்டுரைக்கு மிகப் பொருத்த மாக இருந்தது. அங்காடியின் வெளிபற்றி எளிதாக உணர்ந்து கொள்ள முடிந்தது.

முடிவுரை என்பது தனது கருதுகோளைக்கவனத்தில் இருத்தி நிகழ்ச்சியை அலசி ஆராய்வதாக இருக்கவேண்டும். கருது கோள் நிரூபணம் ஆயிற்றா இல்லையா? பதிலளிக்க வேண்டிய புதிய வினாக்கள் ஏதாவது கண்டுபிடித்தீர் களா? ஒரு மாணவி ப்ளூ குழுவினரின் பேண்ட் இசை நிகழ்த்துதலின்போது இசையின் தன்மையை ஒட்டியே குழுவினரின் அங்க அசைவுகள் இருக்கும் என்ற கருது கோளை முதலில் கொண்டிருந்தாள். வேறு வகையில் சொல்வதானால் துரிதமான இசை கலைஞர்களிடம் துரித மான அங்க அசைவைத் தோற்றுவிக்கும் எனவும் சவுக்க மான இசை மெதுவான அங்க அசைவையும் உடல்தன்மை யையும் கொண்டிருக்கும் என அவள் கருதியிருந்தாள். கட்டுரையின் மையப்பகுதியில் பல்வேறு விவரங்களையும் வருணித்த அவள் தனது முந்தைய கருதுகோள் தவறு எனக்கண்டாள். இசையின் வேகம் எவ்வாறிருந்த போதி லும் நிகழ்ச்சி முழுமையும் தங்களது உடலைத் தளர்ச்சி யின்றியும் கட்டுப்பாடான தன்மையோடும் அவர்கள் வைத்திருந்தார்கள். அம்மாணவியின் கருதுகோள் அவள் எதிர்பார்த்த முடிவைத் தராவிட்டாலும்வருணனைகளின் சிறப்பான தரத்தாலும், தனது நீக்குப் போக்கான முடிவு

களாலும் ஒரு சிறப்பான கட்டுரையை அம்மாணவியால் தரமுடிந்தது.

முடிவு

உலக இசைக்கல்வி பயிலும் மாணவர்கள் ஆய்வுக் கட்டுரை எழுதுவதை மிகவும் மகிழ்ச்சியான பயனுள்ள ஒரு வேலை எனக் கருதுவதை நான் எனது அனுபவத்தில் கண்டிருக்கிறேன். உங்களது கட்டுரை கவனத்தோடு தயாரிக்கப்பட்டால் அது இசையை நுணுகிக் கேட்பதற்குரிய உத்திகளை வளர்த்துக் கொள்ள உங்களுக்கு உதவும். இந்தப் பள்ளியை விட்டு வெளிச்சென்ற பின்பும் மாணவர்கள் இசையை நுணுகிக் கேட்கும் திறனைமேலும் வளர்த்துக் கொள்வார்கள் என்பது எமது நம்பிக்கை. இந்த உலக இசைக் கல்வியின் போது இசை தொடர்பான பல்வேறு வகையான சிந்தனைகளைத் தெரிந்து கொள்வதால் நமது மாணவர்கள் உலகில் வழங்கும் பல்வேறு இசைப்பாணிகளையும் புரிந்து ரசிக்க இயலும் என்றும் நாம் நம்புகிறோம்.

தமிழாக்கம் வெ.கி.

11

புதிய கற்காலம் புரூஸ்ஃபுட் தொண்டு

டாக்டர் கே.வி. ராமன்

படிக்கற் பாறை

வரலாற்றுக்கு முற்பட்ட புராதன வரலாற்றுக் காலங்களை முழுவதும் தழுவிய வகையில், ராபர்ட் புரூஸ்புட் அவர்களின் வேட்கை மிக்க ஆய்வுப்பணி அமைந்திருந்தது. நிலத்தின் படிவ அமைப்புகளை ஆராய முற்பட்ட அவர், அதே காலத்துடன்தொடர்புடைய மனித நாகரிகங்களையும் தேடுவதற்கு மேற்கொண்ட முயற்சி குறிப்பிடத்தக்க ஒன்றாகும்.

மணற்கல் (Quartzite) தென்பட்டால் அது அவருக்கு பழைய கற்காலக் குறியிடங்களைத் தேடுவதற்கான வழி காட்டியாக அமைந்தது. இதுபோல்,எங்கு படிக்கற்பாறை (Trap- Dyke) கிடைக்கின்றதோ அந்த இடங்களில் புதிய கற்காலத்தைச் சார்ந்த மக்கள் வாழ்ந்த நிலையங்களை எதிர் பார்க்கலாம் என்று அவர் மிகவும் உறுதியாக நம்பினார்.

புரூஸின் ஆய்வோட்டம்!

அவர் ஒரு நிலவியல் அறிஞராக மட்டும் இருந்திருந்தால் ஓரிடத்தில் முக்கியமாகக் கிடைக்கின்ற கற்களை, நிலவியல்

கண்ணோட்டத்துடன் அவர் அணுகியிருக்கக்கூடும். அதன் வாயிலாக இந்த கற்களுக்கும், மனித வாழ்க்கைக்குமுள்ள தொல்லியல் தொடர்புகளைப் புறக்கணித்திருக்கக் கூடும். மாறாக, ராபர்ட் புரூஸ் பூட்டிடம் ஒரு விஞ்ஞானியின் அறிவுத்திறனும், ஒரு மனித இன இயற்பண்பாய்வாளருக்குள்ள ஆர்வமும் ஒருங்கிணைந்திருப்பதைக் காணலாம்.

நிலத்தின் படிவமைப்புகளும், அதன் பின்னணிகளும் மனித நாகரிகத்திற்கான சூழ்நிலைப் பின்னணிகளை (ecology) அமைத்துக் கொடுத்ததாக அவர் கருதினார். மாறிக்கொண்டிருக்கும் இயற்கைக் காட்சி வனப்புடைய சூழ்நிலைக்கு ஏற்றவாறும் உயிரினங்கள் வாழ்வதற்கான சூழ்நிலைக்கு ஏற்றவாறும் ஒத்தவாறும் மனிதன் தன் வாழ்க்கை முறையை மாற்றி அமைத்துக் கொண்ட வரலாற்றைப் பற்றி ஆய்வதற்கு அவர் மிகவும் ஆர்வம் காட்டினார்.

மனிதனுடைய செயல்கள் எவ்வாறு திறந்த சமவெளி இடங்களில் தொடங்கி, குகைகளில் வாழ்ந்து அதன்பின் குடிசைகள் வாயிலாக உறுதி வாய்ந்த கட்டடங்களில் வாழ ஆரம்பித்தான், என்ற இம்மாறுபாடுகளைப் பற்றி அவர் மிக ஊன்றிய கவனத்துடன் தம் நூலில் விளக்கியுள்ளார். மனித சமுதாய முன்னேற்றத்தின் நீண்ட தூர பயணத்தில், புதிய கற்காலத்தில்தான்,

'மனித நாகரிகத்தில் புரட்சிகரமான முன்னேற்றங்கள் செம்மைப் படுத்தப்பட்ட கல் ஆயுதங்கள்— கருவிகள் மட்டுமின்றி, மண்பாண்டங்கள் சுடுவதற்கான தொழில் நுட்பத்திலும் விலங்குகளைபழக்குவதிலும்' நிகழ்ந்ததாகத் தெளிவுபடுத்தியுள்ளார்.

ஆர்வத்தைத் தூண்டுவன

மேற்கூறிய அவருடைய கருத்துக்கு ஏற்ப இதே காலத்தைச் சார்ந்த கூடுதலான கண்டு பிடிப்புகள் மேலும்

இக்கருத்தை உறுதிப் படுத்துவனவாக உள்ளன. அவருடைய ஆய்வு நிலப்பரப்புப் பற்றியகூர்நோக்கு(Field observation) சான்றுகள் சேகரித்தல், உய்த்துணர உதவும் மூல காரணப் பகுதிகளைத் திரட்டுதல் (Data collection) பொருள் விளக்கம். (Interpretation)காரணகாரிய விளக்கம் (Arguments) முதலியவை அவருடைய நூலைப் படித்துப் பார்ப்பதற்குரிய ஆர்வத்தைத் தூண்டுவதாக அமைந்துள்ளன.

புராதன இடங்களுக்குத் தானே நேரில் சென்று பார்வையிடுதல்' அங்குக் கிடைக்கும் பொருட்களைச் சேகரித்துக் குறிப்பெடுத்தல், பிறகு அவற்றின் துணை கொண்டு அக்கால மக்களின் வாழ்க்கையைப்பற்றி இறுதியாகத் தம் கருத்தைதத் தெளிவுபடுத்துதல் ஆகியற்றிலும் அவர் மிகச் சிறந்த ஆற்றல் படைத்தவராகந் திகழ்ந்தார்.

உள்ளத்தின் ஏக்கம்

அவருடைய நூல்கள் வாயிலாக,அவருடைய ஆராயும் உள்ளத்தின் ஓயாத ஏக்கத்தை நம்மால் புரிந்து கொள்ள இயலும். நேரிடையான சான்றுகள் (Field-data)திரட்டலில் கிடைக்கக்கூடிய தேவையான எல்லாவித மூலப் பொருட்களையும், மிக உன்னிப்புடன் ஆராய்ந்துவிட்டு, அதன்பின் பலதரப்பட்ட ஆதாரங்களையும், இடங்களிலிருந்து கிடைத்த தகவல்களையும் ஒப்பிட்டுப் பார்த்து, அதன் பயனாக முடிவில் கிடைத்த செய்திக் குறிப்புகளைச் சரியான வரலாற்றுத் தொடர்பு முதலியவற்றின் ஆதார அடிப்படையுடன் வைத்துப் பார்த்தார். கற்கால ஆய்வுக் கருவைப் பற்றிய அவருடைய சிந்தனை அலைகளையும் செயற்பாங்கையும் நாம் சற்று நோக்குவோம்.

மூலப் பொருள்கள்

கருவிகளை முறையாகப் பயன்படுத்துவதில் ஏற்பட்ட முக்கிய மாற்றத்திற்கு ஏற்ப, கருவிகள் செய்வதற்காகப்

பயன்படுத்தப்பட்ட மூலப் பொருட்களிலும் மாற்றம் ஏற்பட்டன.

புதிய கற்கால மக்கள் கருமை நிறமுடைய கற்பாறைகளை (Trap rocks)க் கருவிகள் செய்வதற்குத் தேர்ந்தெடுத்தார்கள். நூற்றுக்கணக்கான இந்தப் படிக்கற் பாறைகள் (Trap Dykes), நீஸிக் என்ற அடுக்குப்பாறை, கருங்கல், (Gneissic rock) நிலப்பரப்பு ஆகியவற்றின் வாயிலாகக் கடந்து சென்று பின் அது தக்காண வகையைச் சார்ந்த பாறைகள் காணப்படுகின்ற தார்வார் கடப்பை, கர்நூல் ஆகிய இடங்களில் அடித்தளத்தில் இடை இடையே ஊடுருவிக் காணப்படுகின்றன.

புதிய கற்காலக் கருவிகள் செய்வதற்கான மூலப் பொருட்களை மாற்றியதற்கு உண்மையாக இருக்கக்கூடிய காரணம், கருங்கல் பாறையைவிடப் படிகக் கற்பாறைகளின் உயர்தரமான கூட்டுறுதியும், கெட்டிமையுமே ஆகும்.

புதிய கற்காலக் கருவிகள்

ஏறக்குறைய ஆயிரம் புதிய கற்காலக் கருவிகளை அவர் சேகரித்து, பின் அவற்றைக் கவனத்துடன் இனவாரியாகப் பிரித்தார்; இதில் பல்வகை வேறுபாட்டுடன் கூடிய கற்கருவிகள் இருப்பதைக் கண்டு வியப்படைந்தார்.

அவர் இக்கருவிகளின் பயனை அடிப்படையாகவைத்து இனவாரியாகப் பிரித்ததில் ஏறக்குறைய எழுபத்தைந்து வகைகள் காணப்பட்டன. இதில் நாற்பத்தொன்று தேய்த்து வழவழப்பாக்கப்பட்ட வகுப்பைச் சார்ந்தனவாகும். ஆனால் வழவழப்பாக்கப்படாத கருவிகளில் முப்பத்தேழு வகைகள் தெரிய வந்தன. மேலும் புதிய கற்காலக் கோடரிகளில் மட்டும் பன்னிரண்டு வகைகள் இருப்பதையும் அவர் கண்டுபிடித்தார்.

புதிய கற்காலக் கருவிகளைப் பிரித்துக்காட்டியசெயலி லிருந்து அவருடைய பண்பட்ட பகுப்பாராய்ச்சி முறையும் கூரிய நோக்கமும் புலனாகின்றன. அவருடைய குறிப்புரை யிலிருந்து சில வகைகள் பின்வருவன: கல்வாச்சிகள், கற் கோடரிகள், தாயத்துகள், உரல்கள், குழியம்மிகள், கறுவக்குழவி, வட்டு (வட்டசில்லு) முதலியன (சுமார் நாற்பது.) வழவழப்பாக்காமலுள்ள வகையைச் சேர்ந் தவை: அடைக்கல் (பட்டைக்கல்), எலும்பு உடைக்கும் கருவிகள் (Bone Splitters,) மை அப்பும் மெல்லுறை (Potting stones or dabbers used by potters,) செதுக்குக் கருவிகள் (Scrappers,) உண்டிக்கல் (Sling stones) முதலியன.

அவர் கண்டுபிடித்த இன்னொருவகைமெருகு கற்கருவி கான (Stick — Stones) சான்றுகளைச்சேலம் மாவட்டத்தி லுள்ள சேர்வராயன் மலைப் பகுதியில் கண்டெடுத்தார். இதேபோல் ஐரோப்பாவில் நூலால் நெய்த துணிக்குப் பளபளப்பையும், வழவழப்பையும் நெசவுத் தறியில் வைத் துக் கொடுப்பதற்குப் பயன்படுத்திய மெருகுக் கருவியை இங்கு கிடைத்த மெருகுக் கற்கருவியுடன் ஒப்பிட்டுப் பார்த்தார்.

அடுத்தபடியாக அவருடைய கூர்ந்த கவனம், புதியகற் கால மனிதர்கள் பயன்படுத்திய வில்லும், அம்பும் பற்றிய தாகும். வில்லும், அம்பும் பயன்படுவதற்கான அறிவும், ஆற்றலும் புதிய கற்கால மனிதனுக்கு இல்லாமல் இருந் திருக்க நியாயமில்லை. ஆனால் இதற்காகப்பயன்படுத்திய அம்பின் கூர்முனைப்பகுதி (Arrow heads) கிடைக்கவில்லை யாததால் இதை உறுதிப்படுத்துவதற்கான விளக்கம் தேவைப்படுகிறது.

இதற்கு அவருடைய விளக்கம், ஒரு வேளை மூங்கில் மரத்திலுள்ள பெரிய முள்களை அம்பின் முகப்புப்பகுதி யாகபயன்படுத்தியிருக்கலாம்என்பதேயாகும். இந்தமூங்கில் மரம் எல்லா இடங்களிலும் காணப்படுகின்ற ஒன்றாகும். அவரே இதன் திறனைச் செய்து காட்டிவிட்டு இவ்வாறு கூறுகிறார்:

'இந்த முள் வகைகள் பெரியவை; பலமானவை; மிகக் கூர்மையானவை; கடுமையான காயத்தை ஏற்படுத்தும் சக்தியுடையவை.'

செய்முறைகள்

சேகரித்த புதிய கற்காலக் கருவிகளை இனவாரியாகப் பிரித்தது மட்டுமின்றி இவைகளைச் செய்வதற்காகப்பயன் படுத்தப்பட்ட தொழில்நுட்பத்தைப் பற்றியும் அவர் ஆராய்ந்தார். புதிய கற்காலக் கருவியான கற்கோடரி களை (celts) தயாரிப்பதில் நான்கு விதமான வேலைப் பாடுகளைக் கையாண்டிருப்பதாக அவர் விளக்கியுள்ளார். அவருடைய இந்த விளக்கத்தை எந்தவிதமான முரண்பாடு மின்றி மொத்தத்தில் அப்படியே சரியென இப்போது ஏற்றுக் கொண்டுள்ளார்கள்.

சில்லுடைத்தல் (Rough chipping)
கொத்துதல் (pecking)
தேய்த்தல் (grounding)
வழவழப்பாக்குதல் (polishing)

மட்பாண்டத் தொழில்

புதிய கற்கால மக்கள் பயன்படுத்திய மட்பாண்டத் தைப் பற்றிய புரூஸ்பூட்டின் கருத்துகள் அண்மைக் காலக் கண்டுபிடிப்புகளை எதிர்பார்த்துக் கூறியுள்ளது போல் வியப்பூட்டுவனவாகயுள்ளன.

'இப்போதுள்ள நிலைமையில் புதிய கற்கால மட் பாண்டங்களின் ஆயுளை அறுதியிட்டுக் கூறுவதற்கான வழிமுறைகள் இல்லை. புதிய கற்கால மட்பாண்டங்கள்

என் கருத்துப்படி மங்கலான நிறத்தையுடையதும் மேற்புறம் கரடுமுரடாகவும், வேலைப்பாட்டுத் திறன் குறைவாகவும் இருந்திருக்க வேண்டும்.'

'அதே சமயத்தில் பெருங்கற்கால மண் பாத்திரங்கள் பல தரப்பட்ட வண்ணங்களைக் கொண்டனவாகவும் மிகவும் வழவழப்பான வெளிப் பக்கத்தையுடையனவாகவும் காட்சியளிக்கின்றன.'

அவருடைய இந்தக் கருத்தினைப் பிற்காலங்களில் பிரம்மகிரி, சங்கனக்கல்லு போன்ற இடங்களில் மேற்கொண்ட அகழ்வாராய்ச்சிகள் உறுதி செய்துள்ளன. மங்கலான சாம்பல் நிறமுடைய மட்கலம் புதிய கற்கால மக்களுடன் தொடர்புடையதாகக் காணப்படுகிறது. அதே போல் வழவழப்பான கருப்பு-சிவப்பு மட்கலம் பிற்கால இரும்புக் கால மக்களுடன் தொடர்புடையதாகக் காணப்படுகிறது. அவர் தம் அனுபவம் மிக்க அறிவாற்றலால் கூறிய புதிய கற்கால மக்களைப்பற்றிய கருத்துக்கள் பிற்கால ஆராய்ச்சியின் பயனாகச்சரியெனப் புலனாகியுள்ளன.

மக்கள் உறைவிடம்

புதிய கற்கால உறைவிடங்களைக் குறித்து அவர் கீழ்க்கண்டவாறு கூறுகிறார்:

'புதிய கற்கால மக்கள் நிலைத்து வாழ்ந்த குடியிருப்புகளைப் பற்றிய தடயங்களை நான் அதிகம் காண முடியவில்லை. ஆனால் புதிய கற்கால மனிதன் இயற்கையான கருங்கல் குன்றுகளிலுள்ள குகைகளில் வாழ்ந்ததற்கான சில அறிகுறிகள் கண்டுபிடிக்கப் பட்டுள்ளன. இந்த கருங்கல் குன்றுகள் தென் தக்காண சமவெளி இடங்களில் ஆங்காங்கே தொடர்

பின்றிச் செங்குத்தாக வளர்ந்து காட்சியளிக்கின்றன.'

அவருடைய ஊகங்களில் பல அவரது கண்டுபிடிப்புகளாலும் அவருக்குப்பின் நிகழ்ந்த கண்டுபிடிப்புகளாலும் உண்மையெனப் புலனாகியுள்ளன. பெரும்பாலான புதிய கற்காலக் குறியிடங்கள் சிறு குன்றுகளில் கிட்டத்தட்ட பாதி வழியிலுள்ள சமமான பகுதிகளிலும் பாறைக் குகைகளிலும் காணப்படுகின்றன.

இவ்வகையான உறைவிடங்கள், வட ஆர்க்காடு மாவட்டத்திலுள்ள பையம்பள்ளிலும் பெல்லாரி மாவட்டத்திலுள்ள தக்கலக் கோட்டையிலும் காணப்படுகின்றன.

அவர்தம் நுண்ணறிவு வன்மையைப் புலப்படுத்தும் விதத்தில் அவர் பின் வருமாறு குறித்துள்ளார்:

'இயற்கையான மலைக்கோட்டை போன்று காட்சியளிக்கின்ற சிறு குன்றுப் பகுதிகளைப் பழைய கற்கால மக்கள் தங்கள் உறைவிடங்களாகப் பெரிதும் பயன்படுத்தினார்கள்; இதில் அங்குமிங்குமாக சில இடங்களில் கரடு முரடான கற்களினால் சுவர்கள் எழுப்பினார்கள். இயற்கையான இந்த உறைவிடங்கள் அந்தப் புதிய கற்கால மக்களை மழை, வெயில் போன்ற இயற்கைச் சக்திகளிலிருந்து பாதுகாப்பு அளித்திருக்க வேண்டும்...... நானே கடுமையான வெயிலின் போது அடிக்கடி இந்த உறைவிடங்களைப் பயன்படுத்தியிருக்கிறேன்.'

குடிசைகள்

புதிய கற்கால மக்களின் குடிசைகளைப் பற்றி அவருடைய கருத்தைப் பார்ப்போம்:

'எந்தவிதஉறுதியுடனும் விளக்கக்கூடிய புதிய கற்காலக் குடிசைகளின் தடங்கள் இதுவரை எங்கும்

தென்படவில்லை. மேல் குறிப்பிட்டதிலிருந்து புதிய கற்கால மக்கள் நீடித்து நிற்கக்கூடிய பொருட்களி னால் வீடுகள் கட்டவில்லை என்றும், எளிதில் அழிந்து போகக் கூடிய பொருட்களினால் கட்டியிருந் ததால், அவை தீயினாலோ அல்லது இயற்கையின் விளைவுகளாலே அழிவுற்றுப் போயிருக்கக் கூடும்.'

அவர் இத்துடன் தன் கருத்தை முடிக்கவில்லை. அவர்தம் ஆய்வுத் திறம் இந்த முக்கியமான பிரச்சினைக்கு விடைகாணத் துணை செய்தது.

'மண்ணினால் செய்யப்பட்ட கூரையோட்டைத் தாங்கிய வீடுகளைப் புதிய கற்கால மக்கள் கட்டியதா கத்தெரியவில்லை, மட்கலத்துண்டுகள் நிறைய கிடைத்தும் நான் ஒரு போதும் கூறையோட்டுத் துண்டுகளைக் கண்டெடுக்கவில்லை. புதிய கற்காலத் திலும் சரி, இரும்புக்காலத்திலும் சரி, புல்கூறையி லான குடிசைகள் கட்டுவதுதான் வழக்கமாக இருந் திருக்க வேண்டும்.'

அவருடைய மதிப்பீடு ஏறக்குறைய சரியெனத் தெளி வாகியுள்ளது. புதிய கற்கால மக்கள் மண்சுவராகக் கொண்டதும் புல் கூறையுடையதுமான குடிசைகளைக் கூம்பு வடிவத்தில் அமைத்தார்கள் என்பதற்கான சான்று கள் 'தக்கலக் கோட்டா' விலும் வேறுசில இடங்களிலும் செய்யப் பட்ட அகழ்வாய்வுகளால் கண்டுபிடிக்கப் பட்டுள்ளன.

சாம்பல் மேடுகள்

அடுத்தபடியாக அவருடைய கவனத்தைக் கவர்ந்தவை குப்பகல், லிங்கனப்பள்ளி (Linganpaalli) போன்ற இடங் களில் காணப்படுகின்ற சாம்பல் மேடுகளேயாகும். முதலில் சில ஆராய்ச்சியாளர்கள் இந்த சாம்பல் மேடுகள் வைதீக

யாகங்களின் விளைவாக உண்டாகியவை என்று கருதினர். மற்றும் சிலர், அசுரர்களுடைய இழவின் சிதைவுகளாக இருந்திருக்கலாமென எண்ணினார்கள். ஆனால் ராபர்ட் புரூஸ்பூட்டுதான் முதன்முதலில் இவை புதிய கற்காலத்தில் உருவாகிய சாம்பல் மேடுகளாக இருக்கக்கூடும் என்ற கருத்தைத் தெரிவித்தார். அவர் சாம்பல் மேடுகளைப்பற்றி இவ்வாறு கூறுகிறார்: 'சாம்பல் மேடுகள் புதிய கற்காலத்தில், புதிய கற்கால மக்களால் தோற்றுவிக்கப்பட்டனவாகும்.'

மேலும் சாம்பல் மேடுகளின் தோற்றம் புதிய கற்காலம்தான் என்பதற்குச் சான்றாக (சாதகமாக) புதிய கற்காலக் கோடரிகள் இந்தச் சாம்பல் மேடுகளில்தான் மிகுதியாகக் கிடைத்துள்ளன. இதேபோல் தனிச் சிறப்புகளுடன் ஆப்பிரிக்காவில் கிடைத்த சாம்பல் மேடுகளுடன் இவற்றை ஒப்பிட்டுப் பார்த்தார், ஆப்பிரிக்காவிலுள்ள சாம்பல் மேடுகளைப் பற்றி சர். ஹென்றிஸ்டேன்லியன் 'இருண்ட ஆப்பிரிக்கா' (Darkest Africa) என்ற நூலில் விவரித்துள்ளார். இன்றைய கிராமங்களில் காணப்படுகின்ற சாணமேடுகளுடன் (குப்பை மேடு) இதை ஒப்பிட்டுப் பார்த்தார். அவர் இன்று உயிருடன் இருந்திருந்தால் அவருடைய இந்த ஊகம் அண்மைக்காலங்களில் நடந்த கண்டு பிடிப்புகளினால் உறுதி செய்யப்பட்டிருப்பதையறிந்து மகிழ்ந்திருப்பார்.

ஆய்வுப் பயணம்

அவர் ஒரிஸா முதல் குமரி வரையிலுள்ள நிலப்பரப்பில் நடத்திய ஆராய்ச்சி மிகப் பெரியதாகும் அவர், பெல்லாரி அனந்தப்பூர் முதலிய மாவட்டங்களிலும், மைசூரின் சில பகுதிகளிலும், ஆந்திரம், குபகல்லு, பூதிகன்மா, சங்கனக்கல்லு ஆகிய இடங்களிலும் முக்கிய ஆய்வுகள் நடத்தினார்.

மேற்கூறிய இடங்களிலெல்லாம் சமீப காலங்களில் அவருக்குப் பின்வந்த தொல்லியல் வல்லுநர்கள் அகழ் வாய்வுகளைத் தொடர்ந்தார்கள். மக்களின் உறைவிட மாக விளங்கிய ஒரு மேட்டைப்பற்றி அவர் இவ்வாறு கூறுகிறார்:

'இந்த மேட்டை, திறமைவாய்ந்த வல்லுநர் முன் னிலையில் முறையாக அகழ்வாராய்ச்சி செய்தால் நிறைய உண்மைகள் வெளிப்படுமென நான் நிச்சய மாக நம்புகின்றேன். இதன் வாயிலாகப் புதிய கற்கால மக்களின் நாகரிக நிலையைப் பற்றியும் அவர்களுக்குப் பின் வந்த இரும்புக்கால மக்களின் வாழ்க்கை நிலை யைப் பற்றியும் நல்ல பல ஆதாரங்கள் கிடைக்கும்.'

இந்தியப் படத்தில் தமிழ்நாடு

சேலம் மாவட்டத்தில் சேர்வராயன் மலைத் தொடரி லும், வடார்க்காடு மாவட்டத்தில் ஏலமலைத் தொடர் சளிலும் அவர் புதிய கற்காலக குறியிடங்கள் கண்டுபிடித் ததனால், கற்கால இந்தியாவின் படத்தில் தமிழ்நாட்டின் பெயரும் இடம் பெற்றது. அவர், தமிழ் நாட்டிலுள்ள புதிய கற்காலத் தனிச்சிறப்புகளை டெக்கான் பகுதிகளில் கிடைத்த புதிய கற்காலத்துடன் ஒப்பிட்டுப் பார்த்ததில் இவை இரண்டுக்கும் நெருங்கிய ஒற்றுமை இருப்பதாகக் கண்டுபிடித்தார். அதைப் பற்றித் தம்முடைய முடிவான கருத்தை இவ்வாறு கூறுகிறார்:

'இந்த இரண்டு பகுதியிலுள்ள புதிய கற்கால மக்களும் ஒரே சமுதாயத்தைச் சார்ந்தவர்களாகவோ அல்லது இந்த மக்கள் ஒரேவிதமான நாகரிக நிலையில் இருந்த மக்களாகவோ இருந்தார்கள் என்பது திண்ணம்.'

அவருடைய இந்தக் கூர்மதி வாய்ந்த யூகம் வடஆர்க் காடு மாவட்டத்தில் பையம்பள்ளி என்ற ஊரில் இந்தியத் தொல்லியல் துறையின் தென்னகப் பிரிவு மேற்கொண்ட

அகழ்வாய்வின் பயனாக நிரூபிக்கப்பட்டுள்ளது.[1] இங்கே கிடைத்த அகழ்வாராய்ச்சிப் பொருள்களுக்கும் தென் தக்காணப் பகுதிகளில் கிடைத்த அகழ்வாராய்ச்சிப் பொருள்களுக்கும் நிறைய ஒற்றுமை காணப்படுகிறது.

உள்ளதும் இல்லதும்

இந்திய நாகரிகத்தின் தொடர்ச்சியான வளர்ச்சியை முறைப்படி அகழ்வாராய்ச்சி செய்து கண்டுபிடிப்பதில் அவருக்குள்ள பெரும் ஆர்வத்தையும், அதே சமயத்தில் அன்று இப்படி செய்வதற்கான வாய்ப்பும் சூழ்நிலையும் சாதகமாக இல்லையென்ற கவலையையும் பின் வருமாறு அவர் குறிப்பிட்டதிலிருந்து புரிந்து கொள்ளலாம்.

'தென்னிந்தியாவில் பழைய கற்காலத்திற்கும் வரலாற்றுக் காலத்திற்கும் இடைப்பட்ட புராதனக் காலத்தைப் பற்றி (Proto - historic Period) தெரிந்து கொள்வதற்கு எடுத்துக்காட்டாக கிரேக்க நாட்டில் கண்டுபிடித்த 'டிராய்' (Troy) போன்ற தொடர்ச்சியான நாகரிகப் பண்புகளின் காலத்தைக் காட்டுகின்ற எந்தப் பழமையான நகரங்களும் இதுவரையும் கண்டுபிடிக்கவில்லை என்பது தென்னிந்திய தொல்லியலைப் பொறுத்த வரையில் வருந்தத்தக்க ஒரு நிகழ்ச்சியாகும்.

'இந்த விதமான சான்றுகள் கண்டு பிடிக்கும் வரையில் இந்தப் பணியில் ஈடுபட்டிருப்பவரின் முந்தைய அல்லது தொடர்நிகழ்வு நிலை பற்றிய வினாக்களுக்கு விடையளிப்பதற்குள்ள முயற்சி வெற்றி பெறவாய்ப்பில்லை.'

அடுக்கியற்படி ஆய்வு

ஆனால் புரூஸ்பூட் அவர்கள் சுட்டிக்காட்டிய நிரப்பப் பெறாத இந்தக் குறை பிற்காலத்தில் தொல்லியல் வல்லுநர்களால் பெருமளவு தீர்த்து வைக்கப்பட்டுள்ளது. முறைப்படி பெரும் அளவில் அடுக்கியற்படி ஆய்வு என்ற முறையை (Stratigraphicai method) அடிப்படையாகக் கொண்டு அகழ்வாராய்ச்சிகள் மேற்கொண்டதன் பயனாக, புதிய காலத்திலிருந்து தொடங்கி ஆரம்ப வரலாற்றுக் காலம் வரைக்கும் தொடர்ச்சியுடைய மக்கள் நாகரிகத்தை இணைத்துக் கணிக்க நம்மால் இயலும். அண்மைக் காலங்களில், குறிப்பாக புதிய கற்காலம் மிக முக்கியத்துவம் வாய்ந்ததாகக் கருதப்படுகிறது. அண்மையில் நடைமுறைக்கு வந்த கார்பன் 14 (C 14) என்ற விஞ்ஞான ஆராய்ச்சியின் துணைகொண்டு தென்இந்தியாவின் புதிய கற்காலம் ஏறக்குறைய கி. மு. 200ஆம் ஆண்டு என்று கணித்துள்ளார்கள்.

பெருமைக்குரியவர் பெயர் போற்றி!

இந்தியாவின் தீபகற்பமாக விளங்குகின்ற தென்னிந்தியாவின் புதிய கற்காலம் ஹரப்பா நாகரிகத்துடன் கிட்டத்தட்ட சம காலத்திலோ அல்லது, அதனைப் பின் தொடர்ந்து எழுந்தோ எங்கும் பரவிக் கிடக்கின்ற நிலையைப் பார்க்கிறோம். புதிய கற்காலத்தைத் தொடர்ந்து வந்த பெருங் கற்காலம், இரும்புக் கால நாகரிகத்துடன் மிகவும் நெருங்கிய தொடர்பு கொண்டு எங்கும் பரவி இருக்கிறது. புதிய கற்கால நாகரிகத்தின் தனிப் பண்பு பற்றியும் அதன் வளர்ச்சியில் ஏற்பட்டுள்ள முன்னேற்றம் குறித்தும் மக்களிடம் எடுத்துரைத்து, அதன் வாயிலாக மக்களுடைய கவனத்தை இந்தப் புதிய கற்கால நாகரிகத்தின் உறைவிடங்களுக்கு நேராகக் கவரச் செய்த பெருமை அவரையே சார்ந்ததாகும்.

உலகத் தொல்லியலுக்கு ராபர்ட் புரூஸ்ஃபூட் சிறந்த முன்னோடியாக, சோர்வின்றி உணர்ச்சியூட்டும் வகையில் ஆற்றிய பணிக்காகத் தொல்லியல் உலகம் அவருக்கு என்றும் கடமைப்பட்டுள்ளது.

அடிக்குறிப்பு

1. சென்னைப் பல்கலைக் கழகத்தின் தொல்லியல் துறை மேலும் புதிய கற்கால உறைவிடங்களைக் கண்டு பிடித்துள்ளது. வட ஆர்க்காடு, தருமபுரி மாவட்டங்ளில் அகழ்வாய்வுகளையும் மேற்கொண்டுள்ளது.

2. செங்கை எம்.ஜி.ஆர். மாவட்டம் திருவள்ளூவர் பொன்னேரி திருப்பெரும்பூதூர். காஞ்சிபுரம், திருத்தணி வட்டம், அரக்கோணம், மதுரை, தஞ்சை மாவட்டம் உடையார் பாளையம் முதலிய பகுதிகளிலும் புதியகற்காலக் கருவிகாள் கண்டுபிடிக்கப்பட்டுள்ளன.

இக்கட்டுரை 1971 இல் எழுதப்பட்டது.

12

அமரகோசமும் உழைக்கும் வர்க்கமும்

D. D. கோசாம்பி

அமரசிம்ஹன் இயற்றிய அமரகோசம் என்றழைக்கப் படும் 'நாமலிங்க அனுசானம்' என்ற நூலே வடமொழி யில் மிகப்பழமையான புகழ்வாய்ந்த நிகண்டு ஆகும். இந்நூலாசிரியர் விக்கிரமாதித்யனின் (கி.மு. 57) காலத் தைச் சேர்ந்தவர் என்று கருத முடியாது. ஏனெனில் நாளி கேரம் எனப்படும் தென்னை மரம் இதில் இடம் பெற்றா லும் அதன் உபபொருட்கள் பற்றிக் குறிப்பேதும் காணப் படவில்லை. (2.10.27ல் சுல்பா என்றொரு சொல் காணப் படுகிறது. அது சுமா என்பதன்மாற்றுச் சொல். இது கயிற்றைக் குறிக்குமா என்று தெரியவில்லை.)

தென்னைமரம் முதன் முதலில் மேற்குக் கடற்கரைப் பிர தேசங்களில்கி.பி. 71—121க்கு இடைப்பட்ட காலத்தில் பயிரிடப்பட்டது. சில நூற்றாண்டுகளுக்கு இந்தியாவில் பிரபலம் இல்லாமல் இருந்தது. அதேபோன்று பாரசீகத்தி லிருந்துவந்த பலாமரமும்(ததிமா 2-4-64; 3-5-42; 3-4-49) பழங்காலத்தில்பிரபலமாக இருந்ததில்லை. இவை பின்னா ளில் குப்தர்கள் காலத்திலும் சாதவாகனர் காலத்திலும் பிரபலமாகி இருக்கவேண்டும்.

கடியந்திரம் என்றழைக்கப்படும்பாரசீகமாதிரியிலான நீரிறைக்கும் சக்கரம் (2-10-27) அர்த்த சாஸ்திரத்தில்

காணப்படவில்லை. இத்தனைக்கும் அர்த்த சாஸ்திரத்தில் நிலத்தின் உற்பத்தியை அதிகரிப்பது பற்றிய சிந்தனை காணப்படுகிறது. இக்கருவி கி.பி. ஏழாம் நூற்றாண்டைச் சேர்ந்த 'ஹர்ஷ சரித்திரம்' என்ற நூலில் குறைந்தது இரண்டு தடவையாவது குறிப்பிடப்பட்டுள்ளது. அதே சமயம் இந்நூலை ஐந்தாவது நூற்றாண்டுக்குப் பிந்திய தாகவும் கருதமுடியவில்லை.

ஏனெனில் அது நெடுங்காலமாகவே பிரபலமாக இருந்து வருகிறது. பௌத்த மதத்தைச் சார்ந்ததாகவும் இருக்கிறது.

இந்நூலில் காணப்படும் பகுப்பு முறை பலருக்குக் குழப்பமாகத் தோற்றம் அளிக்கிறது. குறிப்பாக 'சூட்சும மான கருத்துகள் மனவுணர்வுகள் தொடர்பானவற்றைப் பொறுத்தமட்டில் அது மிகவும் தெளிவற்றதாகவும் குழப்ப மானதாகவும் இருக்கிறது'

விஸ்வம், மேதினி போன்ற பிறஅகராதிகளில் இத்தகைய பகுப்புமுறை இல்லை. அவை அமரகோசத்தை அப்படியே காப்பி அடிக்கவில்லை. இதில் காணப்படும் ஒழுங்குமுறை பற்றி, இந்நூலின் உரையாசிரியர்கள் எவரும், சுபுத்தி சந்திரர், க்ஷீரஸ்வாமி, சரவணானந்தா, ராயமுகுடன், பிற் காலத்தைய மஹேஸ்வரன்உட்பட எவரும் சிறப்பாகஎதை யும் குறிப்பிடவில்லை.

பிறநூல்களைக் காட்டிலும் இந்நூல் மனத்தில் இருத்திக் கொள்வதற்குச் சிறந்ததாக இருக்கிறது என்றே நான் கருதுகிறேன்.

பிற அறிஞர்கள் இலக்கணத்திற்கும், அதனடியாகப் பெறும் பொருளுக்கும் முக்கியத்துவம் அளிக்கிறார்கள். ஆனால் அமரசிம்ஹனோ புறவியல் யதார்த்தத்துக்கு முதன்மை அளிக்கிறார். சூக்குமப் பொருள்களுக்கு முதன்மை தரவில்லை.

கருத்துகளை ஒன்றுக்கொன்று தொடர்புபடுத்தல், அதன் விளைவாக ஒரு படிமுறை ஆகியவை இந்நூலின் சிறப்பு. அது அத்தியாயங்களுக்கு இடையே மட்டுமின்றி அவற்றின் உள்ளேயும் காணப்படுகிறது. அத்தோடு மட்டு மின்றி முக்கியமான இடங்களில் சொற்கள் அவற்றின் இயல்பான தொகுதிகளில் காட்டப்பட்டுள்ளன.

அந்தத் தொகுதிகளுக்குள்ளேயும், இத்தகைய ஒழுங்கு முறை காணப்படுகிறது. அது எளிய யாப்பு முறையால் ஆக்கப்பட்டிருக்கிறது. இது கட்டுரையின் போக்கில் தெளி வாகும். அதிலும் 2வது அத்தியாயம் 10வதுபகுதியி லிருந்து சில முடிவுகளை நாம் பெறும்போது இது விளக்க மாகத் தெரியும்.

முதலிரண்டு காண்டங்களில் காணப்படும் பயன் பாட்டுப் பொருள்களைப் பொறுத்தமட்டில், அவற்றைத் தனியாகப் பார்க்காமல் இடம் பொருளோடு வரிசைக் கிரமமாகத் தொடர்புபடுத்திப் பார்ப்பது நன்றாக இருக்கும்.

1) இரண்டாவது அத்தியாயம் 2.7 முதல் 2.10 வரை வர்க்கம் என்ற தலைப்பின் கீழ் வருகிறது. அன்றைய சமூகத்தில் வழக்கில் இருந்த பிராமணர், க்ஷத்திரியர், வைசியர், சூத்திரர் ஆகிய நால்வருணங்கள் அத்தலைப்பின் கீழ் வரிசைப்படுத்தப்பட்டுள்ளன.

2.7 பிராமணர்களில் பல்வேறு பிரிவினரை அவர் களது தொழில்ரீதியாகப் பகுத்துக் காட்டுவதில் தொடங்கு கிறது. அதன் பின்னர் யக்ஞம், விரதம் ஆகிய சடங்குச் சொற்கள் விளக்கம் பெறுகின்றன.

2.8. க்ஷத்திரியர்களைப் பற்றியது. அதில் தொடக்கத் தில் பலவிதமான மன்னர்கள், வீரர்கள் பற்றியும் அவற்

றோடு பல்வேறு மட்டத்தைச் சேர்ந்த அலுவலர்களின் விரம் கூறப்பட்டுள்ளது. அதில் 2.8.9 இல் அந்தப்புரக் காவலர்கள் பற்றியும் கூறப்பட்டுள்ளது. ஆனால்இவர்கள் க்ஷத்திரியர்களாக இருந்திருக்க முடியாது.

அதற்குப் பின்னால், படை, தண்டனை அமுலாக்கம், தீர்வைகள், வரிகள் ஆகியவை பற்றிய சொற்கள் தரப் பட்டுள்ளன. வரிகளைப் பொறுத்தமட்டில், செப்பேடு களிலும் கல்வெட்டுகளிலும் காணப்படும் தொழில் நுணுக்கச் சொற்கள் காணப்படவில்லை. ஆனால் 'பாகு தேயம்' என்ற சொல் உள்ளது.

அது ஒருவேளை அரசனுக்குச் சேரவேண்டிய ஆறில் ஒரு பங்கு வரியை -- ஷட்பாகத்தைக் குறிக்கலாம். நிலவுடமை நாட்களைப் போலன்றி, பீகாரிலும் உத்தரப் பிரதேசத்திலும் வரிவசூல் எளிமையாக இருந்ததென்று பாஹியானின் அறிக்கைகளில் இருந்து நாம் அறியலாம்.

தொடர்ந்து, அரசனின் பயன்படுபொருள்கள்,யானை கள், குதிரைகள், படைவீரர்கள், ஆயுதங்கள், படைச் கலன்கள், ஆகியவை தொகுத்தளிக்கப்பட்டுள்ளன.

2.9 ஆவது பிரிவு இதேபோல வைசியர்கள் பற்றிக் கூறுகிறது.

இந்த வருணத்தைச் சேர்ந்த மக்கள் விவசாயம், கால் நடை வளர்ப்பு, வாணிபம், வட்டிக்குக் கடன் கொடுத்தல் போன்றவற்றில் ஈடுபட்டார்கள். இது இப்பிரிவின் தொடக்கத்தில் காணப்படுகிறது.

நிலங்களின் அளவு மற்றும் தன்மையைப் பொறுத்து அவை பலவிதமாகப் பகுக்கப்பட்டுள்ளன. விவசாயக் கருவிகள், பயிர்கள், பாத்திர பண்டங்கள், விற்பனைக் கான உணவுப் பொருள்கள், கால்நடை மற்றும் பிற

வளர்ப்பு மிருகங்கள் ஆகியவை தொகுத்தளிக்கப்பட்டுள்ளன.

வாணிபம், வட்டித்தொழில் ஆகியவற்றில் வழங்கிய சொற்கள் மற்றும் நாணய வகைகள், நிறுவை மற்றும் அளவைகள், அணிகலன்கள், உலோகங்கள், வாசனைத் திரவியங்கள், மெழுகுப் பொருள்கள், போன்றவை கடைசியில் தரப்பட்டுள்ளன.

இவ்வாசிரியருக்குக் கடலோடு அவ்வளவு பரிச்சயம் இல்லை என்று தெரிகிறது. ஏனெனில், நங்கூரம், பாய் மரம், போன்ற சொற்கள் நூலில் காணப்படவில்லை. ஆனால் அதே சமயம் சுத்தத் தண்ணீரில் காணப்படும் மீன் வகைகள் குறிப்பிடப்பட்டுள்ளன.

வாணிபம் பெருகிய காலத்தில் இந்த நிகண்டு தொகுக்கப்பட்டுள்ளது. ஆனால் ஆசிரியர் நிச்சயம் ஒரு கடற்கரைப்பட்டினத்தில் வாழ்ந்தவராக இருக்க முடியாது.

2.6.110 119 ஆகிய பிரிவுகளில் பட்டு மற்றும் விலையுயர்ந்த ஜவுளி வகைகள் குறிப்பிடப்பட்டிருந்தாலும் இவை முக்கியமான வாணிபப் பொருள்களின் பட்டியலில் காணப்படவில்லை. ஜவுளி வகைகள் ஏற்றுமதிப் பொருள்களாக இருந்திருக்கவேண்டும். உண்மையில், கிராமப் புறங்களின் தேவைப்பண்டங்களாக உப்பும், உலோகமும் குறிப்பிடப்பட்டுள்ளன.

இவைகளை வைசியர்கள் உணவுப் பொருள்கள் மற்றும் கால் நடைகளுக்கு மாற்றாக வியாபாரம் செய்து வந்தனர். வணிகர்கள் உபரியாக உற்பத்தி ஆகும் உணவை நகரங்களில் வியாபாரம் செய்தார்கள் என்பது 'நைகமா' என்ற சொல்லிலிருந்து தெரிகிறது. **(2. 9. 78, 3. 3. 40).** இச்சொல் 'நகமா' என்ற சொல்லிலிருந்து பிறந்தது.

(2.2.1,3.3.739) நெகமம்என்று பல காசுகளில் பொறிக்கப் பட்டுள்ளது. இதன் மூலம், நிகமம் என்று அழைக்கப் படும் வியாபார மையங்களும் நைகம வாணிகர்களும் இருந்தார்கள் என அறிகிறோம். நிகமம் என்பது 'புதபேதனம்' என்றழைக்கப்படும் வியாபார ஸ்தலத்தைக் காட்டிலும் சிறிய குடியிருப்பாகும்.

இப் 'புதபேதனம்' பண்டங்களின் பொதிவுகளை (Packages) திறந்து பார்க்கும் இடமாகும். இது அமர கோசத்தில் நகரக் குடியிருப்புப் பகுதிகளில் ஏற்கனவே காட்டப் பட்டுள்ளது.

துணி ஒரு முக்கியமான வியாபாரப் பண்டமாக, காட்டப் படாததை எளிதில் புரிந்து கொள்ளப்படலாம் 'தந்துவாயன்' எனப்படும் கிராம நெசவாளியால் அது கிராம நுகர்வுக்காக நெய்யப்பட்டது. அல்லது 'ஸ்ரேணி' என அழைக்கப்படும் குழுவினரால் தயாரிக்கப்பட்ட. மெல்லிய ரகத்தைச் சேர்ந்ததாக இருந்தது.

இந்த 'ஸ்ரேணிகள்' உழைப்பாளர்களின் பட்டிய லுக்கு முன்னால் காட்டப் பட்டுள்ளது. இதற்கு மிகப் பிந்திய காலத்திலேயே ஜவுளி வாணிபத்திலும் பண்ட மாற்றிலும் முக்கிய இடத்தை வகித்தது, அதற்குள் இக் கைவினைஞர்களின் குழுக்கள் மறைந்து விட்டன எனலாம்.

'அமரகோசம்' என்ற இந்த நிகண்டு நிலவுடமைக் காலத்தில் எழுதப்பட்டதாகக் கருதுவதற்குப் போதிய சான்றுகள் இல்லை.

பின்னால் வரும் பிரிவுகளில் ஒரு வகையான சுதந்திரம் இல்லாத உழைப்பாளர்களைப் பார்க்கிறோம், ஆனால் அவர்களைப் பண்ணைகளிலோ, நிலப்பிரபுக்களின் வீடு

களிலோ பிணைப்படுத்தப்பட்ட பண்ணை அடிமைகள் எனக் கூற முடியாது. நிலவுடைமை, அல்லது நிலவுரிமை என்ற கருத்துகளைக் கூறும் ஒரு சொல்லைக் கூட நாம் பார்க்க இயலவில்லை.

மலை. அரசன் ஆகிய இரு சொற்களும் 'பூமிதரன்' என்ற சொல்லால் குறிப்பிடப் படுகின்றன. (3. 3. 60) நிலம் கொள்கையளவிலும் நடைமுறையிலும் அரசுக்குச் சொந்தமானதாகக் கருதப்பட்டது.

அர்த்த சாஸ்திரத்தில் காணப்படும் அண்டை நாட்டுக்காரன் என்ற பொருள் தரும் 'சாமந்தா' என்ற சொல்லும் ஹர்ஷசரித்திரத்தில் காணப்படும். (p.6.p.100) சிற்றரசர் போன்ற சொல்லும் இந்நூலில் காணப்பட வில்லை. ஆனால் ஒன்று. எதிர்மறையான சான்றுகளிலி ருந்து பெறப்படும் முடிவுகள் விஷயத்தில் நாம் சற்று கவனமாகவே இருக்க வேண்டும். எது எவ்வாறாயினும் கல்வெட்டுகளில் காணப்படும் 'விஷ்டி' எனப்படும் கட்டாய உழைப்பைப் பொருத்த மட்டில், அது 'அஜூ' என்ற சொல்லோடு ஒரே பொருளுடையதாகக் காட்டப் பட்டுள்ளது. இந்த அஜூ என்பது நரகத்தில் வழங்கப் படும் தண்டனைகளில் ஒன்றாகும். சித்திரவதையைக் குறிக்கும் இந்த விஷ்டி அரசர்கள் பெயரால் பெறப்பட்ட வெட்டி வேலை என்றோ அல்லது வைசிய, சூத்திரர்கள் செலுத்திய வரியென்ற பொருளிலோ இந்நூலில் கூறப்பட வில்லை. கி. பி. 410 வாக்கில் எழுதப்பட்ட சீன யாத்திரீ கரின் குறிப்பை இது ஊர்ஜிதம் செய்கிறது.

2. 0. இனி, நமது ஆய்வின் முக்கிய தலைப்பாகிய சூத்திர வர்க்கம் பற்றிப் பார்க்கலாம். முதல் நான்கு அடிகள் (2. 10, 1. 4) பிராமணிய சாஸ்திரங்கள் கூறும் வருணக்கலப்பினால்வந்த ஜாதிகளைப்பற்றிக்கூறுகின்றன

விருஷலன், சண்டாளன், அம்பஷ்டன், கரணன் மாகதன், மஹிஷன், சுதன், சூதன் ,வைதேஹன். ரதகாரன் 'போன்ற கலப்பு ஜாதிகள் (அனுலோம, பிரதிலோம முறைகளினால் உருவாகியவை இங்கு பட்டியலிட்டுக் காட்டப் பட்டுள்ளன.)

இப்பட்டியலும் இன்னும் இது போன்றபட்டியல்களில் நாம் காணும் குறிப்பிடத்தக்க அம்சம் ஒன்று உண்டு. அதாவது மேலே குறிப்பிட்ட ஜாதிகளில் பல, பண்டை நாளில் மதிப்புக்குரியவையாக இருந்ததே ஆகும். ஆனால் அமரகோசத்தில் காணப்படாத கர்ணம், காயஸ்தர் ஆகிய கிராமக் கணக்கர் சாதிகள் பிற்காலத்தில் தோன்றியவை. சமூக அந்தஸ்தில் உயர்ந்தவை.

வேதங்களில் ரதகாரர்கள் உயர்வாக மதிக்கப் பட்டார்கள். அவர்களும் சண்டாளர் எனப்படுவோரும் பின்னாளில், அவர்களது முந்தைய உயர்ந்த நிலையைக் குறிப்பிடாமல், சூத்திர வர்க்கத்தில் சேர்க்கப் பட்டுள்ளார்கள். (அர்த்த சாஸ்திரம் 3.7)

இதே போலத்தான் சூதன் எனப்படும் சாதியின் நிலையும் (3 . 3. 61 அமரம்) மகதன் என்ற சாதியின் நிலையும் இதுதான் (2. 8. 97.) மகதன் என்பது உக்கிரன் எனப்படும் இனக்குழுப் பெயரைப் போன்றதுதான். வைதேகிகர் என்ற வர்த்தகக் குழுவைப் போன்றே பல கட்டங்களில் அது மாறுதல் பெற்று வந்துள்ளது. இத்தகைய சாதிகள் சூத்திர வர்க்கத்தில் சேர்க்கப் பட்டுள்ளதானது பண்டைய வருண அமைப்பு முறை கெட்டிப் பட்டு விட்டதையும் சில தொழில் பிரிவுகள் முற்றிலும் வழக்கொழிந்து மரபுப் பெயர்களாக நீடிப்பதையும் காட்டுகிறது.

ஆனால் உடனேயே நாம் யதார்த்தத்தைக் காண்கிறோம்.

அதாவது கைவினைஞர் குழுக்கள் பிற எல்லா உழைப்பாளர்களைக் காட்டிலும் உயர்வாகக் கருதப்பட்டார்கள். மண்டசாரிலிருந்த பட்டு நெசவாளர்களின் குழு பற்றிய கல்வெட்டு கி. பி. 473 - 4 (fleet No 18) இதை நிரூபிக்கிறது.

இந்த நிகண்டில் சமூக அந்தஸ்தின்படி மேலிருந்து கீழாக சாதிகள் படிமுறைப் படுத்தப் பட்டிருக்கின்றன என்ற எனது ஊகம் ஊர்ஜிதம் ஆகிறது. அமரகோசத்தில் ஸ்ரேணி என்ற சொல் வர்த்தகக் குழு என்ற பொருளில் வேறோர் இடத்தில் காணப்படுகிறது.

'ராஜ்ய அங்கானி ப்ரகிருதய : பௌராணாம் ஸ்ரேணயோபி ச. இதன் பொருள் 'வர்த்தகக்குழுக்கள அரசாங்கத்தின் அங்கங்களில் ஒன்று' என்பதாகும். இதற்கு முந்திய மேற்கோளில் 'ஸ்ரேணி: சஜாதிபி: என்று குறிப்பிட்டிருப்பது இந்த ஸ்ரேணிகளில், நிலவிய உள்மண உறவு முறையைக் காட்டுகிறது. க்ஷீரஸ்வாமி என்ற உரைகாரர்" இதை 'சமமான ஜாதிகளின் உழைப் போர் சங்கங்கள் என்று விளக்குகிறார்.

'ஹலிக' என்ற சொல் உழவு மாடு என்ற பொருளில் ஒரேயொரு இடத்தில் (2. 9. 4.) காணப்படுகிறது. அதே சமயம் பிற்கால இலக்கியங்களிலும் கல்வெட்டுகளிலும் 'ஹல' என்ற சொல் குறிப்பிட்ட அந்தஸ்துடன் கூடிய உழவன் அல்லது விவசாயி என்ற பொருளிலேயே கூறப்பட்டுள்ளது.

இத்தோடு மட்டுமின்றி கீழ்க்கண்ட கைவினைஞர்களின் பட்டியல் காணப்படுகிறது.

மாலகாரஸ்து மாலிக : [5]

கும்பகார : குலால : ஸ்யாத் பலகண்டஸ்து லேபக

தந்துவாய : குவிந்த : ஸ்யாத் துன்னவாயஸ்து
ஸௌசிக : [6]

ரங்காஜீவி : சித்திரகர : சஸ்திரமார்ஜ : அசிதாவக:

பாதுகிருத் சர்மகார : ஸ்யாத் வசோகார : லோக
கார : [7]

நாடிந்தம : ஸ்வர்ணகார : கலாத : ருக்மகார :

ஸ்யாத் சங்கிக : காம்பவிக : ஸௌல்பிக : தாம்ர
குட்டக [8]

தக்ஷாது வர்த்தகி : த்வஷ்டா ரதகாரஸ்து காஷ்டதட்

க்ராமாதீன : க்ராமதக்ஷ : கௌடதக்ஷ : அனதீனக [9]

இந்தக் கைவினைஞர்கள் ஏகதேசம் மேலிருந்து கீழ் வரிசையில் காட்டப் பட்டுள்ளனர். மாலை கட்டுவோர் (மாலிகன்) குயவர் (குலாலர்) கொத்தர் (லேபகர்) நெசவாளர் (தந்துவாயர்) தையற்காரர் (குவிந்தர்) சித்திரகரார் ஆயுதம் செய்வோர் (சஸ்திரமார்ஜர்) செருப்பு தைப்போர் (பாதூகிருத்) செம்மான் (சர்மகாரர்) கொல்லர் பொற்கொல்லர் (ஸ்வரணகாரர்- இவர்கள் நகரங்களில் மேல்நிலை வகிப்பவர்கள்- கிராமங்களில் அல்ல) சங்கறுத்து வளையல் செய்வோர் (சாங்கிகர்) செப்புக் கொல்லர் (தாம்ரகுட்டகர்- இப்போது கூட கிராமங்களில் செப்புக் குடங்களை இவர்கள் செய்கிறார்கள) தச்சர், மரமறுப் போர் (ரதகாரர்— மரமறுத்து வண்டிகள் செய்வோர்- இவர்கள் கலப்பு ஜாதியினர் என்ற பழைய கொள்கை மறக்கப் பட்டு விட்டது)

கடைசி வரி குறிப்பாக கவனத்தில் கொள்ள வேண்டியது 'கிராமத்தைச் சார்ந்திருக்கும் தச்சன் கிராம

தச்சன்; மற்றபடி அவன் சுயாதீனமாவன். குப்தர் காலக் கல்வெட்டுகள் ,தச்சர் நிலம் 'பற்றிப் பேசுகிறது, தச்சன் என்பவன் ஏதோ தற்செயலாக கிராமத்தில் வசிப்பவன் அல்ல. கிராமத்தின் பிற அங்கத்தவராகிய கருமான், சம்மான், குயவன்மற்றும்பிறபணியாளர்களைப் போலவே இவனும் கிராமத்தால் அங்கீகரிக்கப் பட்ட உறுப்பினனே

இன்றும் கூட பழைய மாறாத கிராமங்களில் இந் நிலையே நீடிக்கிறது.

பண்டையக் கால மற்றும் ஆரம்ப மத்திய காலத்தைச் சேர்ந்த கல்வெட்டுகளும் இதையே காட்டுகின்றன. சொந்த விவசாயத்திற்காக இவர்களுக்கு நிலம் ஒதுக்கப் படுகிறது. அதே சமயம் கிராமப்புற மக்களின் கருவிகள், வீடுகள் போன்றவற்றின் பராமரிப்பு வேலைகள் இவர்கள் பொறுப்பு. இதற்காக இவர்களுக்கு அறுவடையின் போது குறிப்பிட்ட பங்கு உண்டு.

மொத்தத்தில் அமரகோசம் கிராமியக் கண்ணோட்டத் தோடேயே நாட்டைப் பார்க்கிறது.

இந்தக் கைவினைஞர்களில்பலர் நகரங்களிலும் சேவை செய்திருக்கக் கூடும் என்றாலும் 2. 2ன்படி நகரங்களில் பணி புரிவோரைத் தனி வர்க்கமாக அது காட்டுகிறது.

மடங்கள், வீடுகள் ஆகியவற்றில் இவர்கள் வேலை செய்தார்கள் ஏற்கனவே குறிப்பிட்டபடி நகரப் பொற் கொல்லர் மேல் சாதியினர் ஆவர்- இந்தப் பட்டியலின் தொடர்ச்சியாக கிராமக் கைவினைஞர்களே(கிராம என்ற சொல் இணைக்கப் படாவிட்டாலும்)காணப்படுகின்றனர் மகராஷ்டிரத்தில் ஆலுதேதா பாலுதேதா என்று அழைக்க படுவது போல் தனிப்பட்ட மரியாதையோடு அவை காணப்படுகின்றன.

இந்நிகண்டில் கர்ணம் என்ற சொல்காணப்படாததன் காரணம் நிச்சயமாக மிகக் குறைந்த வரி விதிப்பும், தனியார் நிலவுடமைவளர்ச்சி அடையாதிருந்ததேஆகும். அதே சமயம் கர்ணத்திற்கு இணையான வேறொரு சொல்லும் காணப்படவில்லை.

பட்டியலின் தொடக்கத்தில் கலப்பு ஜாதியாகக் காட்டப்பட்டுள்ள காரணத்தால் ரதகாரர், சண்டாளர் ஆகியோர் இப்பட்டியலில் காணப்படுகின்றனர் ஆகையால் கர்ணம் இப்பட்டியலில் காட்டப்படத் தடை ஏதும் இருந்திருக்க முடியாது. ஆறாம் நூற்றாண்டில் கிழக்கு வங்கத்தில் நிலத்தைப் பதிவு செய்து, வரிவிதித்தல் ஆகிய வேலைகளைச் செய்த அதிகாரிகள் அரசனின் நேரடிப் பணியாளர்களாக இருந்தனர். குப்தர் காலத்திலும் இந் நிலைதான் இருந்தது (I A. XXXIX. 1910 PP. 193- 216- பரீத்பூர் மாவட்டம்)

அக்ரஹாரத்தில் பணி புரிந்த கிராம காரு எனப் படும் கிராம ஏவலர்கள் வருமாறு (EL V.P. 112 at Dibbida- April 6, 1269)

(தக்ஷ : வாணகார, க்ஷௌரிகா:குலால: திலகட்டச ப்ரதத்த கிராம காருகா:)

தச்சன், பொற்கொல்லன், அம்பட்டன், கருமான், குயவன், எண்ணை வாணியன்

பிராமணர்களுக்கு கிராமங்கள் தானமாக அளிக்கப் பட்டாலும் இவர்களுக்கு நிலத்தில் உரிமையும் பிற சலுகைகளும் பாதிக்கப் படுவதில்லை.

இன்றும் கூட, அம்பட்டர், வண்ணார், பிராமணரல்லாத பூசாரிகள் ஆகியோரின் நிலைஎவ்விதமாற்றமுமின்றி நீடிக்கிறது. ஆனால் மது விற்போர் இழிதொழில் செய்வோர் பின்னாளில் பட்டியலிருந்து நீக்கப்பட்டு விட்டனர்.

இதற்குக் காரணம் அரசு, மதம் ஆகியவற்றில் ஏற்பட்ட மாற்றமும், குடியிருப்புகள் எண்ணிக்கையில் கூடி விட்டதும் ஆகும். அதிகமான விவசாயமும் ஒரு வகையில் காரணம் ஆகும்.

அதே சமயம் பல்வேறு வகையான மது வகைகள் நூலில் பட்டியலிட்டிருப்பது கிராம'வாழ்க்கையின் முக்கிய நடவடிக்கையாக மதுப்பழக்கம் இருந்து வந்ததைக் காட்டுகிறது.

அடுத்த தொகுப்பில் இன்றும் கிராமங்களில் கஷ்ட ஜீவனம் செய்து வாழ்க்கை நடத்தும் நாடோடி மந்திரவாதிகள் ஆட்டக்காரர்கள், பாடிப் பிழைப்பவர்கள் ஆகியோர் இடம் பெறுகிறார்கள். அர்த்த சாஸ்திரம் (2.1) இத்தகையோரை அரசர்க்குரிய கிராமங்களுக்குள் நுழைய அனுமதிக்கக் கூடாது என்றுகூறுகிறது. அமரகோசத்தின் நாட்டியவர்க்கத்தில் (1.7) நகரமாந்தராலும் அரசவையாலும் விரும்பி ஏற்கப்படும் உயர்ரக நாடகக்காரர்களைப் பற்றிக் கூறப்பட்டுள்ளது. 2.10ல் அமரகோசம் சூத்திரர்களையும் அவர்களைச் சார்ந்தோரைப் பற்றியும் கூறுகிறது.

அதற்குக் கீழே, கண்ணி வைப்போர், வேடர், கசாப்புக்காரர் போன்ற மாமிசம் தொடர்பான சாதியினர் வருகின்றனர் மூன்றாவதாகக் குறிப்பிடப்படுவோர் முகம்மதிய, கிறிஸ்துவர்களின் வருகைக்குப் பின்னால் ஏறக்குறைய மறைந்தேபோய் விட்டனர் எனலாம். கண்ணி வைப்பவர் இன்றைக்கும் மேற்கு இந்தியாவில் 'பேஸ் பரதிகள்' என்ற பெயரோடு காணப்படுகிறார்கள். ஆனால் தற்சமயம் அவர்கள் கீழினும் கீழானவர்களாக இருக்கிறார்கள். பறவைகளையும் சிற்சில விலங்குகளைக் கண்ணிவைத்துப் பிடித்து வாழும் இனக்குழுக்களாகத்

தாழ்ந்து போய்விட்டார்கள். பெரும்பாலும் அவர்களது தொழில் பிச்சைகொண்டு உண்பதேயாகும். ஆகையால் அமரகோசம் அவர்களைப் பிற உழைக்கும் மக்களோடு இணைத்தது எனத் தோன்றுகிறது. குப்தர் காலத்துக்குப் பின்னால் நமது கிராமக் குடியிருப்புகள் விரிவடையத் தொடங்கிய பின்னால் இத்தகைய தொழில்கள் காலங் கடந்ததாக ஆகிவிட்டன. சமூகத்தை விட்டு மறைந்தும் விட்டன. அமரகோசத்தில் காணப்படும் வகைப்பிரிவுகள் எல்லாக் காலத்திற்கும் இடத்திற்கும் பொருந்துபவை எனக் கூறிவிடவும் முடியாது.

3) நாம் மேலே குறிப்பிட்ட உழைப்பாளிகள் தங்கள் வாழ்க்கைக்காக உழைக்கும் திறன் பெற்றவர்கள். இப்பொழுது நாம் தனித்திறன் இல்லாத உழைப்பாளர்களாகிய மிகத்தாழ்ந்த சாதியினரைப் பார்க்கப்போகிறோம்.

ப்ருதக்: ப்ருதிபுக், கர்மகா: வைதனிக: அபி ச:
வார்த்தாவஹ: வைவதிக: பாரவாஹஸ்து பாரிக:/24/
விவர்ண: பாமர: நீச: ப்ராக்ருதஸ்ச ப்ருதக்ஜன:
நிஹீன: பாமர: ஜால்ம: க்ஷுல்லக: சேதரஸ்ய ச:/26/

இவர்களில் 'பாமரன்' எனக்குறிப்பிடப்படும் அழுக்கு மனிதனே இந்தியாவின் உழைப்பாளி வர்க்கத்தைச் சேர்ந்தவன். இவனைப்பற்றி அர்த்த சாஸ்திரத்திலோ மனுஸ்ம்ருதியிலோ குறிப்பேதும் காணப்படவில்லை. ஆனால் சமஸ்கிருத இலக்கியங்களில் நெடுகிலும் இம்மனிதன் காட்சி அளிக்கிறான். அர்த்த சாஸ்திரம் (4.4) ஜால்ம என்பதை 'ராஸ்கல்' என்ற பொருளிலேயே காட்டுகிறது. இந்த வச்வு அந்நூலில் பணக்காரனைப் பற்றிக் கூறப்பட்டுள்ளது. அமரகோசத்தில் இந்த ஜால்மன் அடிமட்ட உழைப்பாளியாகக் காட்டப்படுகிறான். இத் தொழிலாளி

களில் பெரு பான்மையானோர், நடவின்போதும் அறு வடையின்போதும் தாங்களாகவே வேலைக்கு வந்தார்கள். இந்த இரண்டு பருவங்களில் உழைப்பாளர்கள் தேவை அதிகம் இருக்கும். பருவ மழையும் இத்தகைய பணிகளை அவ்வக்காலங்களில் செய்தாக வேண்டிய நிர்ப்பந்தத்தை ஏற்படுத்தும். இல்லையனில், விளைச்சல் பாதிக்கப்படும். எனவே இத்தொழிலாளர்கள் பருவங்களில் வேலைசெய் வார்கள். இவர்கள் நிச்சயமாக மேலிருந்து கீழ் வரிசையில் காட்டப்பட்டிருக்கிறார்கள். சுயேச்சையான உழைப் பாளர்கள் என்ற வரிசையில் இவர்கள் வருகிறார்கள். இவர்களுக்குக் கீழே, சுயேச்சையற்ற ஒரு வகையான அடிமைத்தொழிலாளர்கள் காட்டப்படுகிறார்கள். இவர் கள் அடிமட்ட சுகாதாரத் தொழிலாளர்கள் ஆவர்.

வரலாற்று ரீதியாகப் பார்த்தால், இவர்கள் சிதை வடைந்த இனக்குழுக்களைச் சார்ந்தவர்கள். இவர்களில் பெரும்பான்மையானவர்கள் பஞ்சகாலங்களில் கடன்பட்டு அக்கடனுக்காக அடிமை ஊழியம் புரிபவர்கள். பின்னா ளில் உருவான ‘கீழிருந்து மேல்’ ஆன நிலவுடைமை அமைப்பிற்கு அடித்தளமே இவர்கள்தான். மத்தியகால ஐரோப்பாவின் ‘செர்ஃபுகளுக்கு’ இவர்கள்சமமானவர்கள். நிகண்டில் நகரங்களில் வாழ்ந்த பங்கி எனப்படும் தோட்டி காணப்படவில்லை. இது இந்நூல் கிராமப்புற வாழ்க்கை யையே பிரதிபலிக்கிறது என்பதைக் காட்டுகிறது கிராமத் தோட்டி பன்றிதான். 2-10-23ல் அவ்வாறே குறிப்பிடப் பட்டுள்ளது.

இவ்வட்டவணை தொழிலாளர்களை அவர்களது அசுத்த நிலையையும், சோம்பல் தன்மையையும் அடிப் படையாகக் கொணடு பகுத்துள்ளது. சமுதாயத்தின் மிச்ச சொச்சத்தை நுகர்ந்து இவர்கள் வாழ்ந்தார்கள். இறந்த விலங்குகள் நாய் இறைச்சி, போன்ற உணவுப் பழக்கத்

தாலும், பிணங்களை அடக்கம் செய்யும் தொழிலைச் செய்ததாலும் இவர்கள் தாழ்த்தப்பட்டார்கள்.

சண்டாளர் எனப்படுவோர் ஆரம்பத்தில் 2.10.1.4ல் காட்டப்பட்டபடி கலப்பு ஜாதியினர் என்ற கருத்து மறக்கப்பட்டுவிட்டது, இதில் காணப்படும் அந்தே வாசின: என்ற சொல் கடையன் எனப்பட்ட ஊருக்கு வெளியில் குடியிருந்த தீண்டத்தகாத மக்களைக் குறிக்கும். இந்தியாவில் காணப்படும் எண்ணிறந்த பலசாதியினர்கள் தங்களது பொருளாதார, அதனால் சமூக அந்தஸ்தில் உயர்ந்து – அதாவது சூத்திரர்கள் என்ற நிலையிலிருந்து உயர்ந்து மேல் மூன்று வருணத்தாராக மாறியதும் உண்டு.

இனக்குழுக்களுடைய நிலைகீழ்க்கண்ட வரியில் கூறப் படுகிறது.

பேதா: கிராத சபர புலிந்தா மிலேச்ச ஜாயத்: [20]

இந்திய சமூகத்தின் கட்டுப்பாட்டுக்கு உட்படாத இனக்குழுக்கள் இருந்துள்ளதை இது காட்டுகிறது. ஆனால் சில பெயர்கள் இலக்கியத்தின்அடிப்படையிலேயே தொகுக்கப்பட்டுள்ளன. நேரடி ஆய்வின் வழியாகச் சேர்க்கப்பட்டதாகத் தெரியவில்லை. ஆனால் 2.2.20ல் வழக்கமாகக் காணப்படும் கிராமத்திற்குப் பதிலாக 'கோஷம், அபிரபள்ளி, பக்கணம், சபரி ஆகிய இருப் பிடங்கள் குறிப்பிடப்பட்டுள்ளன. பல கல்வெட்டுகளில் அபீரர்கள் கொள்ளைக்காரர்களாகவும், வியாபாரிகளாக வும் காணப்படுகின்றனர். இந்த அபீர சாதியினர் இன்றைக்கும் உத்திரப்பிரதேசத்தில், நாடோடிகளாகவும், கால்நடை வளர்ப்பாளர்களாகவும் வாழ்கிறார்கள். அமர கோசம் இவர்களை கால்நடைப் பராமரிப்பாளர்களாகக் காட்டுகிறது. ஆனால் சம்ஸ்கிருத இலக்கியம் முழுவதும் பள்ளி என்பது இனக்குழுக்களும் வம்சாவழியற்றவர்களும்

வாழுமிடமாகவும், பள்ளிபதி என்பவன் அம்மக்களின் தலைவனாகவும் காட்டப்படுகிறார்கள்.

அதேபோன்று 'பக்கணம்' என்ற சொல்லும் ஒரு நாகரீகமற்ற இனக்குழுக்களின் உறைவிடம் ஆகும். கிராமம், கிராமந்தம் ஆகியவற்றைப் போன்று இது விவசாயத்தோடு தொடர்புடையதல்ல. அலகாபாத் தூணில் காணும் கல்வெட்டின் மெய்க்கீர்த்தியின்படி சமுத்திரகுப்தன் இந்த ஆபீரர்களைத் தோற்கடித்துள்ளான். எனவே அவர்கள் போர் வீரர்கள் என்றநிலைமாறி இடையர் இனக்குழுவினராக மாற ஒரு நூற்றாண்டு காலமாவது பிடித்திருக்கும். அமரகோசத்தில் 'பத்ரக' என்ற சொல்லோ அதற்கு இணையான சொல்லோ காணப்படவில்லை.

இச்சொல் 6 வது நூற்றாண்டிலிருந்து கல்வெட்டுகளில் கிராமப்புற சிறிய குடியிருப்புகளாகவும் பின்னர் கிராமங்களாக மாறிவிட்டவை பற்றியும் குறிப்பிடும் சொல்லாகும். இன்றும் இடப்பெயர்களோடு இச்சொல் தொடர்புடையதாக இருக்கிறது. சமுத்திர குப்தனின் மெய்க்கீர்த்திகளில் இனக்குழுப் பெயர்களில் பல அமர கோசத்தில் விடுபட்டுள்ளன.

அவைகளில் புத்தமதத்தினருக்கு மிகப் பரிச்சயமான லிச்சவி இனக்குழு குறிப்பிடப்படவில்லை. இந்த லிச்சவி இனக்குழு மனுஸ்ம்ருதியில் ஒரு கலப்பு சாதியினராகவும், முதலாம் சந்திர குப்தன் மணஉறவு கொண்ட ஒரு அரச குடும்பமாகவும் கூறப்படுகின்றனர். எனவே அமரகோசம் காட்டும் இனக்குழுக்கள் குறிப்பிட்ட பெயர் அல்லது பொதுப்படையாகத் தெரிந்தவை மட்டுமே.

அவர்கள் அவர்களுக்கேஉரிய மொழிகளைப் பேசுகிறார்கள். இது மிலேச்ச சாதியர் என அவர்கள்அழைக்கப்பட்ட

திலிருந்தும் சமூக அமைப்புக்கு அப்பாற்பட்டவர்கள் என்று காட்டப்படுவதிலிருந்தும் தெரிகிறது. இவர்கள் பெரும்பாலும் வேட்டையாடிப் பிழைப்பவர்கள் என்பது இத்தகைய சாதிகள் பட்டியலில் அடுத்தடுத்துக் காட்டப் படுவதிலிருந்து தெரிகிறது.

இத்தகைய வேட்டைச் சாதியினரைத் தொடர்ந்து நாய்களின் வகைகளும், வேட்டையாடும் முறைகளும் விவரிக்கப் பட்டிருக்கின்றன. அப்புறம் பட்டியல் சற்றுக் குழப்பமடைகிறது. நாயைத் தொடர்ந்து பல்வேறு கிராமப்புற விலங்கினங்கள் கூறப்படுகின்றன. அதில் விச்சரம் எனப்படும் பன்றியும் காட்டப்படுகிறது. வீட்டு விலங்குகள் ஏற்கனவே வைசிய வர்க்கத்தோடு தொடர்பு படுத்திக் காட்டப்பட்டதைக் கண்டோம்.

அமரகோசம் தொடர்ந்து, திருடர்களை வரிசைப் படுத்துகிறது. இவர்கள் சமூகத்தில் வாய்ப்பு இழந்தவர் களாகவோ அல்லது தாழ்ந்த கஷ்டமான வேலைகளைச் செய்ய விரும்பாதவர்களாகவோ இருக்கலாம்.

தொடர்ந்து வருவது கருவிகளும் துணைக்கருவிகளும். இவை பல்வேறு தாழ்ந்த சாதியினரால் பயன்படுத்தப் படுபவை. ஆனால் வரிசைக் கிரமப்படி கூறப்படவில்லை. உண்மையில் கயிறு, கத்தி போன்றவை எல்லா சாதியின ருக்கும் சொந்தமானது.

38 — 39 கூலி, கொள்முதல் விலை அல்லது ஈட்டுத் தொகை போன்றவற்றிற்குப் பதினோரு ஒத்த சொற் களைக் குறிப்பிடுகிறது.

39 - 43 ல் பல்வேறு விதமான மதுவகைகள், மதுபானப் பாத்திரங்கள் காட்டப்படுகின்றன. அபானம், பானகோஷ்டிகா என்ற பெரிய பாத்திரங்கள் — இவை பெரிய விருந்துகளில் பயன்படுபவை - கூறப்படுகின்றன. இது பெருமளவிலான மதுப்பழக்கம் இருந்ததைக் காட்டு கிறது. ஆனால் இவை வைசியர்களால் விற்பனை செய்யப்

படும் விற்பனைப் பண்டமாகக் காட்டப் படவில்லை. 2. 10. 10ல் காட்டப்படும் சௌண்டிகர், மண்டகாசர்கள் கிராமப் புறங்களில் மதுபானங்களைத் தயாரிப்பவர்கள் மட்டுமே, ் ம்மதுபானங்கள் உழைக்கும் வர்க்கத்திற்குஒரு சாந்தி தரும் பானமாகவே இருந்தது. பிரதானமான விற்பனைப் பண்டமாக அது இருக்கவில்லை. போர்வீரர் களுக்குத் தவிர்க்க முடியாத தேவையாகவும் காட்டப்பட வில்லை, கூலிக்கு அடுத்தபடியாக இது கூறப்பட்டுள்ளது.

*. 2. 8ல் காணும் கஞ்சா, மதிரகருஹம் ஆகியவை நகரங்களில் வழக்கில் இருந்த மதா எனப்படும் சுகாதார விடுதிகளைப் போன்றவை. ஆனால் இவை சம்ஸ்கிருத இலக்கியங்களில் காணப்படும் சாலைவிடுதிகளைப் போன்றவையும் அல்ல. சீனாவில் மதுபானக் கடைகள் போன்றவை அல்ல மேல் வர்க்கத்தார் இப்பழக்கத்தைக் கைக்கொண்டிருந்தார்கள். ஆனால் பௌத்தர்களும் பிராமணர்களும்இதனை விலக்கினார்கள். எது எவ்வாறா யினும் மேல் சாதியினரிடையே குடிகாரன் என்ற பெயர் அவனது அந்தஸ்தைக் குறைத்தது. அதனால் தான் மதுப் பழக்கம், அதன் இரட்டைப் பிறவியான சூதாட்டத்திற்கு அடுத்தபடியாகக் கூறப்பட்டுள்ளது.

சூதாட்டம் சூத்திரர்களுக்கு மட்டும் தொடர்புடைய தல்ல. ரிக்வேத காலத்திலிருந்து மேல் மட்டத்தில் உள்ள வர்களிடையே வழக்கில் இருந்ததுதான் இருந்தும் (அமர கோச காலத்தில்) சமயம் மேற்பிறப்பு போன்றவைகளால் இது தாழ்ந்ததாகக் கருதப்பட்டது. இது பகடை மற்றும் சூதாட்டச்சொற்கள் பயன்படுத்தப் பட்டுள்ள விதத்திலி ருந்து தெளிவாகிறது. சதுரங்க ஆட்டம் இந்தியாவில் எவ்விடத்தாகக் கூறப்படுகிறது ஆனால் அமரகோசத்தில் தோன்றியதிலும் அதைப் பற்றிய குறிப்பேதும் காணப் படவில்லை.

தமிழாக்கம் : **வெ. கி.**

13

தஞ்சைக் கோயில் பொற்குவை — ஓர் விசாரணை

நா. வானமாமலை

முதலாம் ராஜராஜனின் ஆட்சிக் காலம் முடிவடைவதற்கு முன்பே தஞ்சைப் பெரிய கோவில் கட்டி முடிக்கப் பட்டு விட்டது. அவனது 28வது ஆட்சியாண்டுக்குள் இக்கோவிலில் பெருமளவிலான தங்கம், நகைகளாகவும் பாத்திரங்களாகவும் சேர்ந்து விட்டது. இக்கட்டுரை இந்தப் பொற்குவைஎவ்வழியில் வந்து சேர்ந்தது என்பதை ஆராய முயலுகிறது.

தஞ்சைப் பெரிய கோவில் விமானத்தில் காணப்படும் கல்வெட்டுகள்[1] இந்தஆய்வுக்கானஅடிப்படையாகக்கொள்ளப்படுகின்றன. பெரிய கோவிலில்சேர்த்து வைக்கப்பட்ட பெருமளவிலான தங்கம் பற்றி இக் கல்வெட்டுகளிலிருந்து நாம் அறிகிறோம். இம்மன்னனின் 28வது ஆட்சியாண்டுக் கல்வெட்டொன்று கோவிலில்இருந்தநகைகளும் பாத்திரங்களும் நிறுக்கப்பட்டுக் கணக்கெடுக்கப்பட்டு கல்வெட்டில் பதிவு செய்யப்பட்டதாகக் கூறுகிறது இது போன்ற கணக்கெடுப்புகள் அவனது 28 மற்றும் 29வது ஆட்சியாண்டுகளில் நடை பெற்று கல்லில் வெட்டப்பட்டதாகக் கல்வெட்டுகள் கூறுகின்றன.[2]

இந்தக் கல்வெட்டுத் தொகுதிகளை ஒரு சேர ஆராய்ந்து பார்க்கும் போது பல ஆயிரக்கணக்கான கழஞ்சுத் தங்கம்,

நகைகளாகவும், தட்டுகளாகவும், கடவுள் உருவங்களாக வும்,வேலைப்பாடுள்ளபொருள்களாகவும்,பொன்னாலான பூக்கள் போன்ற பொருள்களாகவும் சேமித்து வைக்கப் பட்டிருந்தாகத் தெரிகிறது. விமானத்தில் பொறிக்கப் பட்டுள்ள கல்வெட்டுகள் இத்தகைய பொருள்களின் நீண்ட பட்டியலைத் தருகின்றன[3]

இந்தக் கணக்கெடுப்புகள் தானமாகப் பெறப்பட்ட பொருள்களின் பட்டியலைத் தருவதோடு மட்டுமல்லாமல் இந்த நகைகளும் பாத்திரங்கள் போன்றவை செய்வதற்குத் தேவையான தங்கமும் எவ்வாறு சேகரிக்கப்பட்டது என் பதையும் காட்டுகின்றன.

பணப் பொருளாதாரத்தின் தோற்றம்

ஒரு குறிப்பிட்ட பிரதேசத்தில் வியாபாரப் பெருக்கம் ஏற்படும்போது பணப்பொருாதாரம் தோன்றுகிறது. அப்போது தங்கம் பெரும் விலை மதிப்புடையதாக ஆகிறது. ராஜராஜனின் ஆட்சிக் காலத்தில் சோழப் பேரரசு விரிவடைந்தது. அதனால்சந்தையின் எல்லையும் விரிந்தது. கூடவே உள்நாட்டு வாணிபமும் மகத்தான வளர்ச்சி பெற்றது. அதே போன்று ஒரு பக்கம் தெற்கு ஆசிய நாடுகள் மற்றும் சீனாவோடும் இன்னொரு பக்கம் அராபிய நாடுகளோடும் சோழப் பேரரசு விரிவான வாணிபம் நடத்தியது என்பதையும் அறிவோம். வணிக வரியும் அப்போது கலால்வரியும் தங்கமாக அரசாங்கத்திற் குச் செலுத்தப்பட்டன[4]

இவ்வாறாக அரசாங்க பண்டாரத்தில் தங்கம் குவிந்தது. ஒரு பகுதித் தங்கம் நாணயம் செய்வதற்கும், இன்னொரு பகுதி இறக்குமதிக்கும், வணிகக் குழுக்களுக்குக் கடனாக அளிக்கவும் பயன் படுத்தப் பட்டது. உள்நாட்டு வியா பாரத்தில் இன்றும் பணடமாற்று முறையே வழக்கில்

இருந்தது. இதுபோக கோவிலுக்கு தேவதானமாக வழங்கு நிலம் வாங்குவதிலும் கோவிலுக்கு தானமாக அளிக்கு நகைகள், பாத்திரங்கள் செய்யவும் தங்கம் பயன்படுத்தப் பட்டது. தங்கம் மற்றும் தங்க நாணயங்கள் பல அமைப்பு களுக்குக் கடனாகவும் தரப்பட்டது.சோழர்கல்வெட்டுகள் பல இதற்குச் சான்றாக விளங்குகின்றன. அரசனின் பண்டாரத்திலிருந்த உபரித் தங்கம் கோவிலுக்குத் தான மாக வழங்கப் பட்டது

தஞ்சைப் பெரிய கோவிலுக்கு ராஜராஜன் வழங்கிய நகைகளின் பட்டியலை ஒரு கல்வெட்டு பட்டியலிட்டுக் காட்டுகிறது [5]. அந்தக் கல்வெட்டின் நோக்கம்வருமாறு.

'நாம் எடுப்பிச்ச திருக்கற்றளி ஸ்ரீ ராஜரேச்சுர முடையார்க்கு நாம் குடுத்தநவும் நம் பெண்டுகள்குடுத்தன வும், மற்றும்ஸ்ரீ விமானத்தில் வெட்டுக என்று திருவாய் மொழிஞ்சருளினபடி வெட்டி'

ஒவ்வொரு கணக்கெடுப்பும் தெளிவாகப் புரிந்து கொள் வதற்காக எவ்வாறு விவரிக்கப்பட்டது என்பதைக் கீழ் வரும் கல்வெட்டு காட்டுகிறது

'யாண்டு இருப்பத்தாறாவது நாள் பதினாளில் உடை யார் ஸ்ரீராஜராஜ தேவர் குடுத்த பொன்னின்திருப்பட்டம் ஒன்று ஆடவல்லான் என்னும் கல்லால் நிறை தொண் ணூற்று நாற்கழஞ் சேகால் [எல்லாக் கல்வெட்டுகளும், தானம் அளித்தவரின் பெயர், தானம் அளித்த தேதி, மற்றும் நிறை ஆகியவை பற்றித் தெளிவாகக் கூறு கின்றன.

இச்சான்றுகள் எல்லாம் ராஜராஜனின் 26 முதல் 29 ஆவது ஆட்சியாண்டு வரையிலானவை. 26வது ஆட்சி

யாண்டுகளுக்கு முன்னாலும் தானங்கள் அளிக்கப்பட்டிருக்கலாம் என்று நாம் ஊகிக்கலாம்.

இக்கல்வெட்டுகளில் முதல் கல்வெட்டு முதலில் மேற்கொள்ளப்பட்ட கணக்கெடுப்பையும், எந்தத் தேதியில் கல்லில் வெட்ட ஆணையிடப்பட்டது என்பதையும் காட்டுகிறது. இக்கணக்கெடுப்பு, நகைகள், சிலைகள், பட்டம், பாத்திரங்கள், விளக்குகள் போன்றவற்றைக் காட்டுகிறது.

இப்பொருள்களின் பெரும்பாலானவை பொன்னால் ஆனவை. இங்கு 'பொன்' என்று குறிப்பிடப்படுவது செம்பு அல்லது பஞ்சலோகம் அல்லது வேறுஉலோகத்தைக் குறிக்கும் எனச்சில அறிஞர்கள் கருதுகிறார்கள்.

ஆனால் இருக்கின்ற சான்றுகளை வைத்துப் பார்த்தால் 'பொன்' என்பது தங்கத்தைத் தான் குறிக்கிறது என்ற முடிவுக்கு வரவேண்டி உள்ளது. பெரிய சமையல் பாத்திரங்களைப் பற்றிய குறிப்பு வரும்பொழுது 'செப்பு' என்ற அடைமொழியோடு சேர்த்தே குறிப்பிடப்படுகிறது. எடுத்துக்காட்டாக[6]

'செம்பினால் செய்த கோடிமரச் செப்பு'

'செம்பினால் செய்த கிடாரம்'

மட்டுமின்றி, பொன்னால் ஆன பொருள்களைப் பற்றிய குறிப்பு வரும்போது அதன் எடை கழஞ்சினால் குறிப்பிடப்படுகிறது. இதற்கு ஒரேஒரு விதிவிலக்குமட்டும் காணப்படுகிறது. ஒரு குறிப்பிட்ட பொருளைத் தவிர பாக்கி எல்லாப் பொருள்களும் நூறு கழஞ்சுக்குக் குறைவான எடையே கொண்டவையாகும்.

பொன்னால் செய்யப்பட்ட சில பொருள்களைப் பார்ப்போம்.[7]

பொருள்		நிறை
1) பொன்னின் கொள்கைதேவர் (உருவம்)	829½	கழஞ்சு
2) பொன்னின் திருப்பட்டம் (நகை)	489	,,
3) பொன்னின் மண்டை (பாத்திரம்)	284 ½	,,
4) பொன்னின் தட்டம் (தட்டு)	49¾	,,
5) பொன்னின் கவசம் (சிறுகுடம்)	483	,,
6) பொன்னின் படிக்கம் (பாத்திரம்)	515½	,,
7) பொன்னின் இறுமடல் (நகை)	20	,,
8) பொன்னின் க்ஷேத்திரபாலர் (உருவம்)	72	,,

இந்தப்பொருள்கள் கழஞ்சுகளால் குறிப்பிடப்பட்டுள்ளதைக காண்க.

அதே சமயம் பெரிய பாத்திர பண்டங்கள சமையல் பாத்திரங்கள் தண்ணீர்க் குடங்கள் போன்றவை பலக் கணக்கில் கூறப்பட்டுள்ளன. சோழர்காலத்தில் வழக்கில் இருந்த அளவு மற்றும் எடை பற்றித் தெரிந்தவர் களுக்குப் பலம் 'என்பது கழஞ்சைக் காட்டிலும் அளவில் பெரியது என்பதும், மிளகு, நெய், சர்க்கரை போன்ற பொதுவான பொருள்களை நிறுக்கும் எடை என்பது தெரியும்.

விமானத்தின் உச்சியில் வைக்கப்பட்டிருக்கும் விமான கலசமே எல்லாப் பொருள்களிலும் அதிக எடை உள்ளது என்பதைக் கணக்கெடுப்பு காட்டுகிறது. அது செம்பினால் செய்யப்பட்டது. ஆனால் அதன் நிறை கழஞ்சில் கூறப் பட்டுள்ளது கணக்கெடுப்பில் கூறப்பட்டுள்ள பிற பொருள்கள் 100 கழஞ்சுக்குக் குறைவாக இருக்கும் போது இது 2926 கழஞ்சு எடை உடையதாகக் காட்டப்பட்

டுள்ளது. செம்பினால் ஆன இப் பொருகள் ஏன் கழஞ்சினால் குறிக்கப்பட்டது என்பது கல்வெட்டைப் படிக்கும் போது புரிகிறது.

'ஸ்ரீ விமானத்துச் செம்பின் ஸ்தாபித்தறிமால் வைக்கக் குடுத்த செம்புக்குடம் ஒன்று நிறை மூவாயிரத்து எண்பத்து முப்பலத்தில் சுருக்கிற தகடு பலபொன் ஆடவல்லானல் இரண்டாயிரத்து தொள்ளாயிரத்து இருபத்தாறு கழஞ்சு'[8]

இதன் பொருள் — ஸ்தூபத் தறிமால் செப்பினால் செய்யப்பட்டது. 3083 பலம் நிறை உள்ளது. அதை உருக்கி பல பொன்னோடு கலந்து செய்த போது அது 2926 கழஞ்சாகக் குறைந்து விட்டது.

இதிலிருந்து செப்புக் குடங்கள் போன்றவை முதலில் பலத்தில் கணக்கிடப்பட்டு அதன்பின் உருக்கப்பட்டு பிற உலோகங்களோடு கலந்தவுடன் அதன் நிறை கழஞ்சினால் குறிக்கப்பட்டது. இவ்வாறு உருக்கப்பட்டுப் பிற உலோகங்களோடு கலக்கப் பட்டவுடன் அதனைப் 'பஞ்சலோகம்' அல்லது பலபொன் என்று குறித்தார்கள். விக்கிரகங்கள் மற்றும் சடங்கு தொடர்பான பாத்திரங்கள் இந்தப் பஞ்சலோகத்திலேயே செய்யப் பட்டன. பஞ்சலோகம் தங்கத்தைப் போன்றே மதிக்கப்பட்டது எனவே தான் அதனைக் கழஞ்சில் குறிப்பிட்டார்கள்.

இன்னொரு சமையல்பாத்திரம் கனமானது. அது பொன்னால் செய்யப்பட்டதாகக் கூறப்பட்டுள்ளது. அதன் நிறை கழஞ்சில் கூறப்பட்டுள்ளது. அதன்நிறையின் அளவைப்பிற பொன்னால் ஆன பொருள்களோடு ஒப்பிட்டு பார்க்கும் போது அதுபொன்னால் ஆனதல்ல என்றே கருதவேண்டும் கிடராம்எனப்படும் அச் சமையல் பாத்திரம் 11742 கழஞ்சு எடையுண்டயது. கணக் கெடுப்பில் காணப்படும் பொருள்

களிலே அதிகக் கழஞ்சு எடையுடைய பாத்திரம் இதுவே. இது செப்புப் பாத்திரம் என்பதில் சந்தேகம் இருக்க முடியாது தவிர சமையல் பாத்திரம்பொன்னால்செய்யப்பட்டதாக இருக்க முடியாது.

இதிலிருந்து-100 கழஞ்சுக்குக் குறைவான எடையுடைய பொருள்கள் பொன்னாலனவை என நாம் கொள்ளலாம். கோவில் விமானத்தில் 26,28, மற்றும் 29 ஆவது ஆட்சியாண்டுக் கல்வெட்கள் மூன்று காணப்படுகின்றன. அதன்படி தானம் வழங்கியோர் அரசன், அவனது பெண்டுகள், அதிகாரிகள், அரசனின் சகோதரி, மற்றும் பக்தர்கள் ஆவர். அன்றைய நிலையில் தங்கத்தின் மதிப்பை வைத்து எண்ணிப் பார்த்தால் கோவிலில் குவிந்துள்ள தங்கத்தின் மதிப்பு பெரு வியப்பை ஏற்படுத்துகிறது ஆனால் அத்தங்கத்தின் மதிப்பு பூரண மதிப்பாகவோ செலாவணி மதிப்பாகவோ துல்லியமாகக் கணக்கிட இயலவில்லை, ஆனால் பிற்காலக் கல்வெட்டுகளில் காணப்படும் செய்திகளின்படி— உணவு, தானியம், ஆடு, மாடு, நிலம் போன்றவை எத்தனை கழஞ்சுத் தங்கத்துக்குப் பண்டமாற்றுச் செய்யலாம். என்ற குறிப்புகளின்படி அதைக் கணக்கிட இயலும்.

ஆனால் இங்கு நாம் அப்பணியை மேற்கொள்ளவில்லை. என்றாலும் 2 கலம் நெல்லின் விலை ஒரு பொற்காசு என்று ஒரு கல்வெட்டு [9] கூறுவதை நாம் இங்கு கவனத்தில் கொள்ளலாம். கோவிலில் சேமிக்கப்பட்டிருந்த தங்கத்தை எத்தனை கலம் நெல் என்று கணக்கிட இது உதவும். ஆனால் இதிலும் ஒரு இடையூறு இருக்கிறது. ஒரு கழஞ்சுப் பொன்னுக்கு எத்தனை பொற்காசு என்ற விவரம் நமக்குத் தெரியவில்லை. இப்போதைக்கு தங்கத்தின் தராதர மதிப்பு என்ன என்ற கேள்விக்கான விடையை நாம் தர இயலவில்லை.

பொற்குவை சேர்ந்த வழிகள்

இப்போது பெரும் அளவிலான தங்கம் கோவிலில் எவ்வாறு சேர்ந்தது என்ற கேள்விக்கு விடை காணலாம். கணக்கெடுப்பை விவரிக்கும் கல்வெட்டுகள் இதற்கு வழி காட்டுகின்றன. இக்குறிப்புகளையும், சோழர்காலத்து அரசியல், பொருளாதார, சமூக வரலாற்றையும் (இவ் வகையில் K. A. நீலகண்ட சாஸ்திரி அவர்களுக்கும் சோழர் கல்வெட்டுகளைப் பதிப்பித்துள்ள கல்வெட்டாய்வாளர் களுக்கும் நாம் கடமைப்பட்டிருக்கிறோம்). அடிப்படை யாகக் கொண்டு இக்கேள்விக்கான விடையைக் காண முயலலாம்.

கல்வெட்டு ஒன்று இவ்வாறு கூறுகிறது

1 நாம் குடுத்தனவும் அக்கன் குடுத்தநவும்
மற்றும் குடுத்தார் குடுத்தநவும்

2 உடையார் ராஜராஜீசுர முடையார் பண்டாரத்துக் காட்சி காட்டின நீக்கி உடையார் ஸ்ரீ ராஜ ராஜீச்சுர முடையார் பண்டாரத்துக் கூடி முதலான பொன்னும் ரத்நங்கலும் கொண்டு செய்து முதலான ஸ்ரீராஜ ராஜ தேவர் குடுத்தருளிள ரத்நங்களும் சேர்த்து. [10]

அரசனும் அவனது தமக்கையும் அளித்த கொடை யை முதல் கல்வெட்டு காட்டுகிறது. இரண்டாவது கல்லெட்டும் அரசனின் பண்டாரத்தில் சேகரித்து வைக்கப் பட்டிருந்த. தங்கத்தில் பொதுமக்களின் காட்சிக்கு வைத்த தங்கம் போக எஞ்சியவற்றிலிருந்து இந்நகைகள் செய்யப் பட்டன. இத்தோடு அரசன் அளித்த ரத்தினங்களும் நகை செய்யப் பயன்படுத்தப் பட்டன.

இன்னொரு கல்வெட்டு பண்டாரத்திலிருந்து தானம் வழங்கப்பட்டதைக் கூறுகிறது.

'தேவர் பண்டாரத் தேய் - நம் பண்டாரத் தேய் [11]

இதிலிருந்து தேவர் பண்டாரத்திலிருந்தும் அரசு பண்டாரத்தில் இருந்தும் தங்கம் பெறப்பட்டது தெரிகிறது.

அவ்வாறானால் இந்தப் பண்டாரங்களில் இவ்வளவு செல்வம் எவ்வாறு சேர்ந்தது?

சோழ மண்டலத்தில் சில தேவதான கிராமங்கள் நகரத்தார் குத்தகையில் இருந்தன. அவற்றிலிருந்து கோவிலுக்கு குத்தகைப் பணம். தங்கமாகக் அளிக்கப் பட்டது. நூல் வியாபாரிகள், துணி உற்பத்தி செய்வோர், மற்றும் கைவினைஞர்கள் வரியைப் பணமாகச் செலுத்தினார்கள். விவசாயமல்லாத பிற துறையைச் சார்ந்தவர்கள், வரியைப் பணமாகச் செலுத்தினார்கள். உதாரணம். வாணியப் பாட்டம், செக்கிறை. வர்த்தகக் குழுக்களும் கைவினைஞர் குழுக்களும் தமது வரியைப் பணமாகச் செலுத்தினார்கள் இவையெல்லாம் தங்கமாகவே அளிக்கப் பட்டன.[12] இதிலிருந்து ஒரு பகுதி கோவிலுக்குரிய நகைகள் மற்றும் பண்டங்கள் செய்ய ஒதுக்கப் பட்டது. எனவே கோயிலுக்குச் செலுத்தப்பட்ட தங்கமானது விவசாயமல்லாத துறையினர் இடமிருந்தும் வணிகரிடமிருந்தும் பெறப்பட்ட வருமானத்தில் ஒரு பகுதியேயாகும்.

அரசனுக்கு இன்னொரு வழியாகவும் தங்கம் கிடைத்தது. அது சுங்க வரியாகும். இரண்டாம் குலோத்துங்கன் காலத்தில் சுங்க வரியை நீக்கக் கோரிகிளர்ச்சிகள் நடந்து இறுதியில் கிளர்ச்சியாளர்களுக்குச் சாதகமாக முடிவடைந்துள்ளது. இரண்டாம் குலோத்துங்க சோழன் 'சுங்கம் தவிர்த்தபிரான்[3] என்ற பட்டப் பெயர் பெற்றான் என்று கூறும் கல்வெட்டிலிருந்து இதனை அறிகிறோம்,

ஆனால் நிலையான தங்க வரவு தேவதான நகரத்தார் நிலங்களிலிருந்து தான் பெறப்பட்டது. ராஜ ராஜனால்

அளிக்கப்பட்ட தேவதானங்களைப் பற்றி விவரணையி லிருந்து, இதை நாம் அறிகிறோம். மூன்று கல்வெட்டுகள் இதைப் பற்றிய முழுமையான விவரங்களை அளிக்கின்றன. அந்த கிராமங்களில் தத்தம் பயிரிடும் நிலத்தின் அளவின் அடிப்படையில் கிராமத்தார் மொத்தமாகத் தரவேண்டிய பங்கை அது பட்டியலிட்டுக் காட்டுகிறது.[14]

தேவதான கிராமங்களில் நிலம் கோவிலுக்குச் சொந்தம். நிலத்தைப் பயிரிடுவோர் கோவிலுக்குக் காணிக் கடன் செலுத்த வேண்டும்.[15]

இங்கு குறிப்பிட்ட கல்வெட்டுகளின் காலத்துக்கு முன்னால் நில அளவை பதிவுகளில் குழப்பங்களும் தவறு கள் இருந்துள்ளன. ராஜ ராஜன் இந்நிலங்களை அளந்து இறையிலி நிலங்களைப் பிரித்தெடுத்து, பிற நிலங்களை இறை கட்டின நிலங்களாக அறிவித்தான். பின்னர் அவை தேவதான நிலங்களாக அறிவிக்கப்பட்டு ஒரு வேலிக்கு நூறு கலம் வீதம் காணிக்கடன் தர வேண்டும் என்றும் நிர்ணயிக்கப் பட்டது.[16]

கிராமங்களில் நகரம் என்றழைக்கப் படும் வணிகக் குழுக்கள் இருந்தன. அவை தமது காணிக்கடனைத் தங்கமாகவே செலுத்த வேண்டும் என நிர்ணயிக்கப் பட்டது.[17]

விமானத்தில் பொறிக்கப் பட்டுள்ள மூன்று கல் வெட்டுகள் காணிக்கடனைப் பொருளாகவும் தங்கமாக வும் செலுத்திய விவரங்களைக் காட்டுகின்றன.[18]

அட்டவணை

காணிக்கடன் அடிப்படையில் பகுக்கப்பட்ட கிராமங்கள்

கிராமங்களின் எண்ணிக்கை	எத்தனைவேலி நிலம்	அளக்கப்பட வேண்டியநெல் (கலத்தில்)	தங்கமாகச் செலுத்த வெண்டியது (கழஞ்சுப்படி)
16	830 SII Vol No 5	83, 802	297
18	540 SII Vol II - 92	54, 991	584
20	தரப்படவில்லை	20, 687	1239

இந்த 44 தேவதான கிராமங்களில் காணிக்கடனைத் தங்கமாக மட்டும் செலுத்திய கிராமங்கள் 14ஆகும். மற்ற கிராமங்கள் நெல்லாகச் செலுத்தின.

ஒவ்வொரு ஆண்டும் இந்த கிராமங்கள் செலுத்திய தங்கம் 21 20 கழஞ்சு ஆகும் நெல்லின் அளவு மொத்ததில் 1, 59, 480 கலம் ஆகும் விசேஷமாக திருவிழாக்கள் தவிர்த்து, கோவிலுக்கு ஆன மொத்தச் செலவு 64590 கலம் எனக் கணக்கிடப்பட்டுள்ளது. இந்த இரு விவரங்களும், வருடாந்திர சம்பளம், கோவில் வேலையாட்களின் கூலி ஆகியவற்றைக் கூட்டிப் பெறப்பட்டது[19] இறை கட்டின நெல் [20] இதில் என்பதும் அடங்கும்.

கோவிலில் உபரியான நெல் வணிகக் குழுக்களுக்கோ அல்லது சந்தையிலோ விற்கப்பட்டுத் தங்கமாக மாற்றப் பட்டிருக்கலாம் என்றும் நாம் ஊகிக்கலாம்.

இவ்வாறாக, தங்கமாக செலுத்தப்பட்ட நேரடி வரிகளும் உபரி நெல்லைத் தங்கத்திற்கு விற்பனை செய்ததும் கோவிலில் பெருமளவில் தங்கச் சேமிப்பு உண்டாக வழியாயின.

இது பணப்புழக்கத்தில் எதிர்மறையானவிளைவுகளை ஏற்படுத்தியிருக்கக் கூடும். அதனால் பொற்காசுகள் வெளிநாடு மற்றும் மொத்த வியாபாரத்திலேயே ஈடுபடுத்தப்பட்டிருக்க வேண்டும். சோழர்காலத்துசெப்புநாணயங்கள் பெருமளவில் கண்டுபிடிக்கப்பட்டிருப்பதற்கும் மிகக் குறைந்த அளவிலேயே தங்க நாணயங்கள் கண்டுபிடிக்கப்பட்டிருப்பதற்கும் இதுவே காரணம் ஆகும்.

விமானத்தில் காணப்படும் வேறு இரு கல்வெட்டுகள் கோவிலில் தங்கம் குவிந்ததற்கான வேறொரு மூலத்தைச் சுட்டிக்காட்டுகின்றன.

'உடையார் ஸ்ரீராஜராஜதேவர் சேரமானையும் பாண்டியர்களையும்
மலைநாட்டில் எறிந்து கொண்ட பண்டாரங்களில் யாண்டு
இருபத்தாறாவது நாள் முன்னூற்று ஒருபத்தொன்பதினால்
ஸ்ரீராஜராஜச்சுர முடைய பரமஸ்வாமிக்குக் குடுத்த
பொன்னின் சின்னங்கள் ஆடவல்லான் என்னும்
கல்லால் நிறையெடுத்து கல்லில் வெட்டினபடி'[21]

சேரர்களையும் பாண்டியர்களையும் வென்று அவர்களது பண்டாரங்களைக் கைப்பற்றிக் கொணர்ந்த பொன்னை நிறுத்திக் கோயிலுக்கு வழங்கியதை இக் கல்வெட்டு காட்டுகிறது.

கல்வெட்டு 53 விலையுயர்ந்த பொருள்களைப் பட்டியலிட்டுக் காட்டுகிறது.

இன்னொரு கல்வெட்டும் இதே வகையான விவரங்களைக் கூறுகிறது.[22] சளுக்கிய நாட்டு சதயாஸ்ரயனின் பண்டாரத்திலிருந்து ராஜராஜன் கொண்டு வந்த பொன் மலர்களை இறைவனின் பாதங்களில் சமர்ப்பித்தான் என்று பதிவு செய்யப்பட்டுள்ளது.

இந்த இரு உண்மைகளும் நமக்கு ஒன்றைத் தெளிவாக்குகின்றன. கொள்ளையடித்துக் கொணர்ந்த பொருள்களை இறைவனுக்குச் சமர்ப்பித்துத் தனது கொலைப் பாவத்தை இறைவனடியில் கழுவ மன்னன் நினைத்தான் என்பதே அது.

செல்வம் மனித உழைப்பினால் அவ்வக் காலங்களில் மனித முயற்சியால் விளைந்த தொழில் நுணுக்களின் அடிப்படையில் மனிதனால் உருவாக்கப்படுவதாகும். இந்தக் கருத்தில் யாருக்கும் மாறுபாடு இருக்க முடியாது.

இனி, உழைக்கும் மக்களின் உழைப்பினால் விளைந்த உபரியான செல்வம், காணிக்கடன் என்ற பெயரால் நெல்லாகவும் தங்கமாகவும் — நெல் விவசாய வர்க்கத்திடமிருந்தும் பொன் வியாபாரிகள் மற்றும் கைவினைஞர்களிடமிருந்தும், தோற்கடிக்கப்பட்ட பிற அரசர்களிடமிருந்து கொள்ளையடிக்கப்பட்ட பொருளாகவும் கோவிலுக்கு செலுத்தப்பட்டது.

இவ்வாறு சேகரிக்கப்பட்ட பொற்குவை இறைவனது சொந்த சொத்தாகக கூறப்பட்டு கொள்ளைக்காரர்களிடமிருந்து பாதுகாத்து வைக்கப்பட்டது என்பதே உண்மை

மேற்கோள்களும் சான்றுகளும்

1) இரா. நாகசாமி — பெருவுடையார் கோவில் கல்வெட்டுகள் — தொல்லியல்துறை சென்னை.

2) அதே நூல் பக்கம் 12-26, 27-34, 35-47

3) அதே நூல்

4) T.N. Subramanian (ed) Temple Inscriptions Oriental Manuscript Library. Refer to Cash Prices to be Paid by artisans and trading guilds Also see Raja Raja's meikir this in his Inscriptions.

5) இரா. நாகசாமி op cit p.2

6) அதே நூல் pp. 27-34

7) அதே நூல்

8) சா. கணேசன் பெருவுடையார் கோவில் கல்வெட்டுக் குறிப்புரை. பார்க்க எடை மற்றும் அளவுகள்

9) இரா. நாகசாமி அதே நூல் பக்கம் 4

10) அதே நூல் பக்கம் 2,3

11) நா. வானமாமலை 'தஞ்சை கோயிலின் செல்வமும் நிலவருவாயும் ஆராய்ச்சி Vol IV No 2 p.119

12) அதே புத்தகம் — 126

13) குலோத்துங்கன் II — மெய்க்கீர்த்தி மற்றும் கலிங்கத்துப் பரணியில் இரண்டாம் குலோத்துங்கன் பற்றிய குறிப்புகள்.

14) S.I.I. Vol II No 4, 5 and 92

15) காணி என்பது நிலத்திற்குரிய பாத்தியதை, கடன் அதற்காகச் செலுத்தப்படும் பாட்டம் எல்லா தேவ தான நிலங்களிலும் காணி என்பது இறைவன் சண் டேஸ்வரன் அல்லது சபையைச்சாரும் சா.கணேசனின் பெரிய கோயில் கல்வெட்டுகள் குறிப்புரைகள் சாலை யும் பார்க்கவும்.

16) 'ராஜராஜன் குடுத்த ஊர்கள்' என்ற தலைப்பில் வரும் இரு கல்வெட்டுகள் இரா. நாகசாமி பதிப்பித்த நூலில் காண்க.

17) SII Vol II No and 92

18) SII Vol No 4, 5, 92

19) நா. வானமாமலை 'தஞ்சைக் கோயிலின் செலவும் வரவும் —ஆராய்ச்சி IV 2

20) அதே கட்டுரை

21) இரா. நாகசாமி அதே நூல் பக்கம் 27—34

22) அதே நூல்

தமிழாக்கம் வெ.கி.

(Courtesy —Social Scientist Vol 2 No 10,1974)

புதிய கண்டு பிடிப்புகள்

எஸ். ராமசந்திரன்
காப்பாட்சியர் கொற்கை.

ஜைனத் தீர்த்தங்கரர்
மேலப்பாறைப்பட்டி (கி.பி. 10 நூ.)

ஜைனத் தீர்த்தஙகரா
மேல் மாந்தை (கி.பி. 11 நூ.)

முன்புறம் பின்புறம்

புவனேகவீரன் செப்புக்காசு

முன்புறம் : ஈழ மனிதனும் குத்துவிளக்கும்

பின்புறம் : அமர்ந்த நிலையில் ஈழமனிதனும

श्री भुवनिक वीर என்ற வாசகமும்

1 கயத்தாற்றில் சில கண்டு பிடிப்புகள்

வ. உ. சி. மாவட்டம் கோவில்பட்டி வட்டத்தில் அமைந்துள்ள கயத்தாறு, வீர பாண்டிய கட்ட பொம்மன் தூக்கிலிடப்பட்ட ஊரென்பதால் அனைவர்க்கும் அறிமுகமான ஊரேயாகும். இவ்வூரில் கி.பி. 16 ஆம் நூற்றாண்டில் பஞ்சபாண்டியர் ஆண்டிருக்கின்றனர். அவர்களை மதுரை நாயக்க அரசன் விசுவநாத நாயக்கன் வென்று ஆட்சியைக் கைப்பற்றினான். விசுவநாத நாயக்கரிடத்துத் தளவாயாக இருந்த அரிய நாயக முதலியார் அப்போரில் முதன்மையான பங்கு வகித்திருக்க வேண்டும், கயத்தாற்றில் கட்ட பொம்மன் நினைவு மண்டபத்துக்கு வடக்கே, சாலையோரத்தில்சிறிய மண்டபம்ஒன்று உள்ளது.

கருங்கல்லால் கட்டப்பட்டுள்ள இம்மண்டபத்தை இப் பகுதி வாழ் மக்கள் தளவாய் மண்டபம் என வழங்குகின்றனர். இம்மண்டபத்தில் மனித உருவச் சிற்பங்கள் பல காணப்படுகின்றன நாயக்க மன்னர் பாணியில் அமைந்துள்ள இச்சிற்பங்கள், தளவாய் அரிய நாயக முதலியாரையும் அவருடைய உறவினர்களையும் சித்திரிக்கின்றன போலும். இன்றும் இப்பகுதியில் தளவாய் முதலியார் வம்சத்தவர் வாழ்ந்து வருகின்றனர்.

கயத்தாறு என்ற பெயர், கயிற்றாறு என வழங்கப் பட்ட ஆற்றின் பெயரால் ஊருக்குச் சூட்டப் பட்டிருக்க

லாம். தற்போது இந்தஆறு உப்போடை என வழங்கப் படுகிறது. இந்த ஆற்றின் கரையில் கோதண்டராமீஸ்வரர் கோயில் எனப்படும்சிவன் கோயில் உள்ளது. இக்கோயிலின் வெளித்திருச் சுற்றின் மேற்கில், கி. பி. 14 ஆம் நூற்றாண்டைய எழுத்தமைதியுடன் துண்டுக் கல்வெட்டு ஒன்று காணப்படுகிறது.

ஸ ஸி ஸ்ரீ குலசேகர தேவற்கு......
வ த
டுரு. யு 14வது ஆசி நாட்டு வில்லிந......
உடையார் திருமாணிக் கே ஶ......
வ
...டயார் கோயில் ...வ...ா ஹ ணரே......
ஶ
ரோம் இவ்வூரில் இருக்கும் வியாபாரிக......
ளமலூருடையான் ஆண்டான்......

என்ற வாசகங்கள் இத்துண்டுக் கல்வெட்டில் காணப் படுகின்றன.

இக்கோயிலினுள்ளே, முதல் திருச்சுற்றின் வடமேற்குப் பகுதியில் தேவி சிற்பத்துக்கு அருகிலுள்ள தூணில், கி. பி. 15 ஆம் நூற்றாண்டைய எழுத்தமைதியுடன் கல் வெட்டு ஒன்று பொறிக்கப்பட்டுள்ளது.

இத் தூன்
தனியன்
தம்பிக்கு
நல்லானா
னதமிழ
தரையன்
தன்மம்

எனப் பொறிக்கப் பட்டுள்ளது. (தூண் என்பது, தூன் எனப்பிழையாக எழுதப்பட்டுள்ளது.) இக்கல் வெட்டுகள் தளவாய்அரிய நாயக முதலியாரின் காலத்துக்கு முற்பட்டவையாதலால் பஞ்ச பாண்டியார் ஆட்சிக் காலத்தைச் சேர்ந்தவை யெனக் கொள்ளலாம்.

2 கொற்கையில் கிடைத்த புவனேக வீரன் காசு

வ.உ. சிதம்பரனார் மாவட்டம், திருவைகுண்டம் வட்டம் கொற்கையைச் சேர்ந்த திரு.கே.எஸ். நாராயண பிள்ளை என்பார் வசம் செப்புக்காசு ஒன்று உள்ளது. இக் காசில் ஒரு புறம், வரைகோடுகளால் வரையப்பட்ட மனித உருவம் (ஈழ மனிதன் உருவம்) நின்ற நிலையில் சித்திரிக்கப்பட்டுள்ளது. காசின் மறுபுறத்தில் அமர்ந்த நிலையில் ஈழமனிதன் உருவமும், நாகரி எழுத்துகளில் 'புவனிகவீர' என்ற வாசகமும் பொறிக்கப்பட்டுள்ளன. வேறு சின்னங்கள் எவையும் இக்காசில் இடம் பெற வில்லை.

காசின் அமைப்பு, எழுத்தமைதி ஆகியவற்றைக் கொண்டு இக்காசு கி.பி 13—14 ஆம் நூற்றாண்டில் வெளியிடப்பட்டிருக்க வேண்டும் என முடிவுசெய்யலாம்.[1] இக்கால கட்டத்தில் தமிழக மூவேந்தர்களில் பாண்டியர் மட்டுமே வலிமையுடன் திகழ்ந்தனர்.

எனவே பாண்டிய மன்னர்களில் புவனேக வீரன் என்ற பட்டத்துடன் ஆட்சி செய்த மன்னன் யார் என ஆய்வு செய்ய வேண்டியது அவசியமாகிறது.

கி.பி. 1268 ஆம் ஆண்டில் ஆட்சிக்கட்டிலேறிய முதல் மாறவர்மன் குலசேகரன், கி.பி, 1311 இல் நிகழ்ந்த மாலிக்காபூர் படையெடுப்பு வரையிலும் தமிழகத்தை ஆட்சி செய்தான். இவனுக்கு புவனேக வீரன் என்ற

பட்டம் இருந்தது.[2] இக் காலகட்டத்தில் ஒரே நேரத்தில் பல சகோதரர்கள் பாண்டியன் என்ற பட்டத்துடன் அரசாண்டனர்.

இவர்களில் மாறவர்மன் விக்ரம பாண்டியன் 'சமஸ்த புவனேக வீரன்' எனத் தன்னை அழைத்துக் கொண்டான். இவன் கி.பி. 1283 ஆம் ஆண்டில் ஆட்சிக்கு வந்தவன்.[3] இம்மன்னர்களுள், வாணிக விரிவாக்கம், சீனா முதலிய அயல் நாடுகளுடன் நல்லுறவு ஆகியவற்றால் பெயரும் தனிப்புகழும் பெற்றவன் முதல் மாறவர்மன் குலசேகரனே யாவான்[4]. எனவே, புவனேக வீரன் என்ற பெயரில், வணிகத்தொடர்புகளையும் கருத்தில் கொண்டு காசு வெளியிட்டவன் மாறவர்மன் குலசேகரனே எனக் கொள்ளலாம். இக் கருதுகோளினை உறுதி செய்வதுபோல, முதல் மாறவர்மன் குலசேகரனின் (கி.பி. 1289 ஆம் ஆண்டுக்கு உரிய) திருமெய்ச்சூர்க் கல்வெட்டில், 'அன்றாடு நற்காசு புவனேக வீரன் பணம்' என்ற குறிப்பு காணப் படுகிறது.[5] 'அன்றாடு' என்ற சொல் Currency என்ற ஆங்கிலச் சொல்லுக்கு இணையானது; அன்றாடச் செலாவணியில் உள்ளது எனப் பொருள்படும். எனவே இக்காசு கி.பி. 1289க்குச் சில ஆண்டுகள் முன்னர் வெளியிடப் பட்டிருக்க வேண்டும். மேலும், இக்கல்வெட்டில், தில்லை நாயகன் தொண்டைமான் என்ற அதிகாரி 'உடையான் புவனேக வீர அகளங்க நாடாழ்வான்' என்ற பட்டப் பெயருடையவனாக இருந்தான் என்ற விவரமும்[6] தெரிவிக்கப் பட்டிருப்பதால் புவனேக வீரன் என்பது முதல் மாறவர்மன் குலசேகரனுக்குரிய பட்டப்பெயரே என்பது உறுதியாகிறது.

மாறவர்மன் குலசேகர பாண்டியன் தனது கல்வெட்டுகளில் 'எம்மண்டலமும் கொண்டவன்' எனக் குறிப்பிட்டுக் கொண்டாலும் இவனது வெற்றிகளில் குறிப்பிடத்தக்கது ஈழத்தின் மேல்பெற்ற வெற்றியே.[7] இக்காலக் கட்டத்தைச்

சேர்ந்த கல்வெட்டுகளையும் இலங்கைவரலாற்றுநூலாகிய சூள வம்சத்தையும் ஆதாரமாகக் கொண்டால் கி.பி.1279—80 ஆம் ஆண்டில் மாறவர்மன் குலசேகரனின் படைத் தலைவர்களான காலிங்கராயன், சோடகங்கதேவன் ஆகியவர்களின் தலைமையில் நிகழ்ந்த இலங்கைப் படையெடுப்பால் இலங்கையரசன் முதலாம் புவனேக பாகு (கி.பி. 1273—1284)வீழ்ச்சியடைந்தான் எனத்தெரிகிறது.[8] மேலும், யாழ்ப்பாணத்தை ஆண்டுவந்த ஆரியச் சக்ர வர்த்திகளுடன் உறவுடையவனும், பாண்டி மண்டலத்துச் செவ்விருக்கை நாட்டுச் சக்கரவர்த்தி நல்லூருடையான் மதிதுங்கன் என்ற பெயருடையவனுமாகிய ஆரியச் சக்ர வர்த்தி ஒருவன், மாறவர்மன்குலசேகரனால்இலங்கைக்குப் படையுடன் அனுப்பப்பட்டான். முத்து வணிகத்துக்குரிய ஏகபோகத்தை முதலாம் புவனேக பாகுவிடமிருந்து மீட்டு, யாழ்ப்பாண ஆரியச்சக்ரவர்த்திக்கு அதனைப் பெற்றுத் தந்தான் மதிதுங்கன்[9]. மேலும் இலங்கையிலிருந்த புத்தரின் புனிதப் பல்லைக் கவர்ந்து வந்து, அதனை மாறவர்மன்குல சேகரனுக்குப் பரிசாக அளித்தான். கி.பி. 1284- இல்,முதல் புவனேக பாகு இறந்த பின்னரும், இலங்கை யரசர்களால் இப்புனிதப் பல்லைப் பாண்டிய அரசனிடமிருந்து மீட்க இயலவில்லை யென்றும், போர் தொடுத்து வெற்றி காண முடியாது என்பதைப் புரிந்து கொண்ட இலங்கையரசன் மூன்றாம் பராக்ரம பாகு, மாறவர்மன் குலசேகரனை நேரில் சந்தித்து நயந்து பேசி, அப் புனிதப் பல்லைத் திரும்பப் பெற்றுச் சென்றான் என்றும் சூளவம்சம் கூறுகிறது.[10]

இக்கால கட்டத்தில், கொற்கை நகரின் துறைமுகப் பகுதியாக விளங்கிய பழைய காயலில் முத்துக் குளிப்பு மிகச் சிறப்பாக நடைபெற்று வந்தது என்பதும், முத்து வணிகத்தின் ஏகபோகம், மாறவர்மன் குலசேகர பாண்டியனின் தலைமையில் தமிழகத்தை ஆண்டுவந்த பாண்டிய அரச வம்சச் சகோதரர்கள் வசமே இருந்தது

என்பதும் மார்க்கோ போலோவின் குறிப்புகளால் தெரிய வருகின்றன.[11]

புவனேக பாகுவை வென்று, சங்க காலத்திலிருந்து பாண்டியர்க்கு உரிமையுடையதாக இருந்த முத்துச் சலாப ஏக போகத்தை மீட்டமாறவர்மன் குலசேகரனின் புவனேக வீரன் காசு, முத்தால் புகழ் பெற்ற கொற்கை மூதூரில் கிடைத்திருப்பது ஆய்வாளர்களுக்கு மகிழ்ச்சியளிக்கக் கூடியதாகும்.[12]

அடிக் குறிப்புகள்

1, நாணய வியல் அறிஞர், தினமலர் இரா. கிருஷ்ண மூர்த்தி அவர்களிடம் இக்கண்டு பிடிப்புப் பற்றித் தெரி விக்கப்பட்டது. இக்காசு இதுவரை கண்டறியப் பட்டுள்ள தாகத் தோன்றவில்லை எனத்திரு. இரா. கிருஷ்ணமூர்த்தி அவர்கள் கருதுகிறார்.

2 Annual Report on Eqigraphy for The year 1917, no 260

3 p. 167, The Pandyan Kingdom- K. A.N. Sarty, Madras 1972.

4 P. 28, Foriegn Notices of South India- K. A. N. Sastrl.

5 நன்னிலம் கல்வெட்டுகள், முதல் தொகுதி, தொடர் எண் 7/1977, வரி. 9. தொகுதிப்பாசிரியர்: திருமதி. ஆ. பத்மாவதி, பொறுப்பாசிரியர்: டாக்டர் இரா. நாகசாமி, தமிழ் நாடு அரசு தொல்பொருள் ஆய்வுத்துறை, சென்னை, 1978.

6 மேற்படி நூல். வரிகள் 1, 9.

7 Annual Report on Epigraphy for The year 1936-37, part II, para.40.

8 P. 100, South India and sri lanka- K. K. Pillai Madras university,1975.

9 Ibid, PP. 129- 133. ஆரியச் சக்ரவர்த்தி என்ற பட்டத்துடன் யாழ்ப் பாணத்தை ஆட்சி செய்தவர்கள் தமிழக மீனவர்களாக இருக்கலாம். தஞ்சை மாவட்டத்தில் பட்டினவர் இன மீனவர்களை, ஆரிய நாட்டார் என அழைக்கும் வழக்கம் இன்றும் உள்ளது இவ் வழக்கு 17- 18 ஆம் நூற்றாண்டுக் கல்வெட்டுகளிலும். காணப் படுகிறது.

10 Ibid. PP. 103- 4.

11 PP. 170- 173, The Pandyan Kingdom, K. A. N Sastry Madras, 1972.

12.புவனேக வீரனாகிய கொற்கைக் காவலன்' என மாறவர்மன் விக்ரம பாண்டியனின் சிதம்பரம் கல்வெட்டு குறிப்பிடுகிறது. பாண்டியர் வரலாற்று அறிஞரான குடந்தை என். சேதுராமன் அவர்கள், கி. பி. 1250 முதல் 1276 வரை ஆட்சி செய்த இரண்டாம் மாறவர்மன் விக்ரம பாண்டியனே இவ்வாறு குறிப்பிடப்படுகிறான் எனக் கருதுகிறார். (பாண்டியர் வரலாறு, ப. 14.) மேலும். 'புவனேக வீரன்' என்ற பட்டம் முதல் மாறவர்மன் குல சேகரனுக்கு உரியது அன்று என்றும், கி.பி. 1314 முதல் 1362 வரை ஆட்சி செய்த இரண்டாம் மாறவர்மன் குல சேகரனுக்கே உரியது என்றும் அவர் கருதுகிறார். (மேற்படி நூல், ப. 195) அறிஞர் திரு.என். சேதுராமன் அவர்கள் இக்கட்டுரையாசிரியருக்கு எழுதியுள்ள பதில் கடிதத்திலும் இக்கருத்தை வலியுறுத்தியுள்ளார். ஆயினும் மாலிக் காபூர் படையெடுப்புக்குப் பின்னர் இக்காசு வெளியிடப்பட்டிருக்க வாய்ப்பில்லை எனத்தோன்றுகிறது. (திரு. என். சேதுராமன் அவர்களுக்கு இக்கட்டுரை ஆசிரியரின் நன்றி உரியது.)

3) மயிலாடும்பாறை - மயூர நாதசுவாமி கோயில் கல்வெட்டுகள்

திருநெல்வேலி கட்டபொம்மன் மாவட்டம் நாங்குநேரி வட்டத்தில், ஏறுவாடியிலிருந்து திருக்குறுங்குடிக்குச் செல்லும் வழியில் நம்பித் தலைவன் பட்டயம் என்ற ஊர் உள்ளது. இவ்வூர்ச் சாலையோரத்தில் மயிலாடும் பாறை என வழங்கப்படும் சிறு குன்று உள்ளது. இக் குன்றின் மேலுள்ள மயூரநாத சுவாமி கோயிலில் கல்வெட்டுகள் உள்ளன என ஏறுவாடியில் ஆசிரியராகப் பணிபுரியும் திரு K. பெருமாள் அவர்கள் தெரிவித்த செய்தியின் அடிப்படையில் இக் கோயில் ஆய்வு செய்யப் பட்டது. இக் கோயிலின் அர்த்த மண்டபத் தென்புற வெளிச் சுவரில் பாண்டிய மன்னன் இரண்டாம் வரகுணனின் வட்டெழுத்துக் கல்வெட்டு ஒன்றும், அர்த்த மண்டப வடபுற வெளிச் சுவரில் சோழ அரசன் கோப்பர கேசரி வர்மனின் வட்டெழுத்துக் கல்வெட்டுகள் இரண்டும் கண்டறியப்பட்டன. இவைதவிர, பிற் காலக் கல்வெட்டுகள் மூன்றும் கண்டறியப்பட்டன.

முதற் கல்வெட்டு :

இருப்பிடம் : மயூர நாத சுவாமி கோயில் அர்த்தமண்டபத் தென்சுவர்

எழுத்து : வட்டெழுத்து

அரசன் : இரண்டாம் வரகுண பாண்டியன்

காலம் : கி. பி. 906—907

செய்தியும் சிறப்பான குறிப்புகளும் : தென்னாட்டுச் செங்கொடி என்ற ஊரைச் சேர்ந்த எட்டி குஞ்சரன் என்பவன், இக் கோயிலில் நந்தா விளக்கு எரிப்பதற்காக ஆடுகள் கொடுத்த செய்தி இக்கல்வெட்டில் குறிப்பிடப் படுகிறது. செங்கொடி என்ற ஊர் குமரி மாவட்டத்திலிருந்தது.

செங்கொடியிலும் புதான் கோட்டிலும் கோச்சடையன் ரண தீரன் (கி. பி. 700 - 730) ஆய்மன்னனை வென்றதாக வேள்விக் குடிச் செப்பேடு குறிப்பிடுகிறது.[1] இவ்வூரைத் தலைமையிடமாகக் கொண்டு தென்னாட்டுச் செங்கடி களநாடு என்ற நாட்டுப் பிரிவு இருந்ததெனக் கி. பி. 1315 ஆம் ஆண்டைச் சேர்ந்த கல்வெட்டு ஒன்றின் மூலம் தெரியவருகிறது.[2]

இது பின்னர் செங்கழு நீர்வள நாடு எனக் கி.பி. 1607 - இல் மாற்றமடைந்தது.[3] காலப்போக்கில் இவ்வூர் அழிந்திருக்கலாம். (தற்போது நாகர் கோவில் நகரில் 'எங் கோடி சாஸ்தா' என வழங்கப்படும் ஐயனார் கோயில் உள்ளது. இது 'செங்கொடி சாஸ்தா' என்பதன் திரிபாக இருக்கலாம்.)

கல்வெட்டு வாசகம் :

1 ஸ ஸி ஸ்ரீ கோமாறஞ் சடை
வ த
2 யற்கு யாண்டு நாற்பத்து மூன்
3 று இத னெதிராண்டு வைகுந்த வளநா
4 ட்டு திரு மயிலாடு பாறை எம் பெ
5 ரு மானுக்கு தென்னாட்டு செங்கொ
6 டி எட்டி குஞ்சரன் வைச்ச தி
7 ரு நொந்தா விளக்கு ஒன்று இதனுக்
8 கு நிசதிப்படி நெய் நாராய நாழி
9 யால் அட்டு வதாக அடுத்த சாவா மூவா
10 பேராடு நூறு இவ்வாடு திருக்கு
11 றுங்குடி படைத் தலைவர் கு
12 மானுலகனுக்கும் ஆதிச்சங்
13 கொற்றனுக்கும் அடுத்தன இந்
14 நெய் அட்டுவிப் பதனுக்கும்
15 இவ்வாடு நூற்றுக்கும் இறைப்பு
16 ணைப் பட்டேன் திருக்குறுங்கு
17 டி கோன் இ[illegible]யேன்

இரண்டாம் கல்வெட்டு:

இருப்பிடம் : அர்த்த மண்டப வட சுவர்
எழுத்து : வட்டெழுத்து
அரசன் : முதற் பராந்தக சோழனாக இருக்கலாம்.
காலம் : கி. பி. 10 ஆம் நூற்றாண்டு.

கல்வெட்டு வாசகம் :

1 ஸ ஸி ஸ்ரீ கோப்பர கேசரி பர்மர்க்கு
வ த
2 யாண்டு பத்தொன்பது இவ் வாண்டு நா
3 (ட்டாற்றுப்) போக்குத் திருமயிலாடு
4 (பாறை) எம் பெருமானுக்கு (தொண்டை)
5 ...... ந் தேவி வைச்ச திரு நொ
6 ந்தா விளக்கு ஒன்று இதனுக்கு நி
7 சதிப்படி (உழக்கு) நெய் அட் ...
8 ...... அடுத்த சாவா மூவாப்பசு ...
9 ...... பசு இருபத்தைஞ்சும் திருக்
10 குறுங்கு படைத்தலைவன்
11 மீப்பனக்கனுக்கு அடுத்தன (இப்பசு)
12 நியதி இந்நெய் முட்டாமல் அ
13 ட்டுவதனுக்கும் இறைப் புணைப்ப
14 ட்டேன் இவ்வூர் படைத்த (லை) வ
15 ன் மீப்பணக்கனேன்

மூன்றாம் கல்வெட்டு :

இருப்பிடம் : அர்த்த மண்டப வடசுவர்
எழுத்து : வட்டெழுத்து
அரசன் : முதற் பராந்தகனாக இருக்கலாம்
காலம் : கி. பி. 10 ஆம் நூற்றாண்டு.
குறிப்பு : கல்வெட்டு மிகவும் சிதைந்துள்ளது.

கல்வெட்டு வாசகம் :

1 ஸ ஸி ஸ்ரீ கோப்பர கேசரி பருமர்க்கு யா
வ த
2 ண்டு இருபது இவ்வா (ண்*) டு நாட்டாற்றுப்
போக்கு
3 த் திரு மயிலாடு பாறை எம் பெருமானுக்கு
4 ....
5 ன் வைத்த திரு நொந்தா விளக்கு ஒன்று இதினுக்
6 கு நிசதிப்படி .... வுழக்கினால் முட்டாமல்
7 அட்டுவோ ......

நான்காம் கல்வெட்டு :

இருப்பிடம் : முகமண்டப நுழைவாயில் நிலை
எழுத்து : தமிழும் கிரந்தமும்
காலம் : கி. பி. 1545
செய்தி : கொல்லம் 720 ஆம் ஆண்டு ஆவணி மாதம் 24 ஆம் நாள், திசுரயலர யக்ஞ நாராயணன் என்பவர் சதா சேவை செய்து வருகிறார். (எப்போதும் இறைப்பணி புரிந்து வருகிறார்' எனப் பொருள்படும். நுழைவாயில் நிலையினைக் கட்டுவித்தவர் இவரே பேரலும்.)

கல்வெட்டு வாசகம் :

1 எளஉய ஙூ ஆவ உயச
2 உ திசுரயரை எஜ்ஞ
3 நாராயணந் ஸ
4 உா ஸேவை

ஐந்தாம் கல்வெட்டு

இருப்பிடம் : முகமண்டபத்தளக்கல்
காலம் : கி. பி. 19 ஆம் நூற்றாண்டாக இருக்கலாம்

கல்வெட்டு வாசகம்

1) சுப்பிற மணிய
2) நம்பியார் குமாரன்
3) சட்டையப்ப நம்பி
4) யார் சதா சேவை

ஆறாம் கல்வெட்டு

இருப்பிடம் : மயிலாடும் பாறை குன்றுக்குக் கீழே, ஊரில் சாலையோரத்தில், மாவடியான் சுடலை மாடசுவாமி கோயிலில் நிறுத்தி வைக்கப்பட்டுள்ள தனிக்கல்.

எழுத்து : தமிழ்
காலம் : கி.பி. 1588 (கொல்லம் ஆண்டு 763, புரட்டாசி 31.)

செய்தி : திருக்குறுங்குடி அழகிய நம்பி (திருமால்) கோயில் கருவூலத்திற்கு இப்பகுதியைச் சேர்ந்த நிலவுடைமையாளர்கள் செலுத்தவேண்டிய வரித்தொகை குறிப்பிடப்படுகிறது போலும். கல்வெட்டு மிகவும் சிதைந்துள்ளது.

கல்வெட்டு வாசகம்

1) எள சாய ந ஞூ புரட்டாதி மீ
2) ...யக சாமி அழகிய நம்பி
3) சீ பண்டாரத்துக்கு
4) ....
5) ....
6) .... முதலுக்கு
7) களனை குடியளுக்கு
8) ஆள் பதிநாறு ஆள் ஒன்று
9) க்கு மூன்று புணமும் பசா

10) னத்துக்கு மூன்று பணமும் பேரறுப்பு
11) ....
12) தபடி பணமும் மண்டப வாசப்
13) படிக்கு கல்வெட்டி யெழுதி குடுத்
14) தோம்

அடிக்குறிப்புகள்

1 ப.30, பாண்டியர் செப்பேடுகள் பத்து — தமிழ் வரலாற்றுக் கழகம், 40, பீட்டர்ஸ்ரோடு, சென்னை—14, 1967.

2 கன்னியா குமரி மாவட்டக் கல்வெட்டுகள், நான்காம் தொகுதி. தொடர் எண் 1969/22 பதிப்பாசிரியர்: டாக்டர் இரா. நாகசாமி, தமிழ்நாடு அரசு தொல்பொருள் ஆய்வுத் துறை, 1979.

3 மேற்படி நூல் தொடர் எண் 1969/21.

4 சரவணப் பெரியவன் புள்ளி கல்தொட்டிக் கல்வெட்டு

வ.உ. சிதம்பரனார் மாவட்டம், திருச்செந்தூர் வட்டம், சரவணப் பெரியவன் புள்ளி என்றசிற்றூரிலுள்ள மணல்தேரியில் சுந்தர நாச்சியார் கோயில் என வழங்கப் படும் கற்கோயில் உள்ளது. கி.பி. 14—15 ஆம் நூற்றாண்டில் கட்டப்பட்டதெனக் கருதத்தக்க இக் கோயிலில் கல் வெட்டுகள் இல்லை. ஆனால் கோயிலுக்கு வெளியே உள்ள கல்தொட்டியில் கலவெட்டு உள்ளது. இப்பகுதி மணல் தேரியாதலால் குடிநீர் கிடைப்பது அரிது. எனவே இக் கோயிலுக்கு வழிபட வருவோர் பயன்படுத்திக் கொள்வதற்காகவும், ஆடுமாடுகள் நீரருந்திச் செல்ல வசதியாகவும் வேறு இடங்களிலுள்ள கிணறுகளிலிருந்து நீரிறைத்துக் கொணர்ந்து நிரப்பிவைப்பதற்காக இக்கல் தொட்டி செய்து வைக்கப்பட்டது போலும். இக்கல்

வெட்டு பற்றித் தகவல் தெரிவித்தவர் நெல்லை நெடு மாறன் அவர்கள் ஆவார்.

எழுத்து : தமிழ்
காலம் : கி.பி. 1600 (கொல்லம் ஆண்டு 775, சித்திரை 27.)

சிறப்பான குறிப்புகள்

இக் கல்வெட்டின் திளைக் குடுக்கைக் கிணறு என்ற ஊரிலிருக்கும் அரங்கன் செம்பிராப் பணிக்கன் என்பவர் குறிப்பிடப்படுகிறார். இவ்வூர் தற்பேர்து குடுவைக் கிணறு எனப்படுகிறது. செண்பக ராமப் பணிக்கன் என்பதே செம்பிராப்பணிக்கன் என மருவியுள்ளது போலும் இவரைப்பற்றி, 'மண்டங்குடி வரலாறு' என்ற நாடார்குலப் பழங்கதையில் குறிப்பிடப்பட்டுள்ளது. (இந்நூல் அச்சிடப்பட்டுள்ளது.) இவரது பெயரோடு தொடர்புடைய செம்பிராக்குளம் (செம்பறிக்குளம்), பணிக்க நாடான் குடியிருப்பு ஆகிய ஊர்கள் இப்பகுதியில் உள்ளன.

கல்வெட்டு வாசகம்

1) எளஎயரு ௵ சித்திரை மீ
உயஎ ௳ திளைக் குடுக்கை கி
ணத்திலிருக்கும் அரங்
(க)ன் செம்பிராப் பணிக்கன்
(தொ)ட்டி தன்மம்

5) ஜைன தீர்த்தங்கரர் சிற்பங்கள்

கி.பி. எட்டாம் நூற்றாண்டிலிருந்து பன்னிரண்டாம் நூற்றாண்டுவரை நெல்லைச் சீமையிலும் நாஞ்சில் நாடு, வஞ்சி நாடு ஆகிய பகுதிகளிலும் ஜைன சமயம் சிறப்புடன் திகழ்ந்துள்ளது. வ.உ. சிதம்பரனார் மாவட்டத்தில்

கழுகுமலையைத் தலைமையிடமாகக் கொண்டு பல ஊர்களில் ஜைன சமயக்குரவர்களும் அடியார்களும் செயல்பட்டு வந்தனர்.

சிதம்பரனார் மாவட்டத்தில், திருவை குண்டம் வட்டத்திலமைந்துள்ள கொற்கை, தூத்துக்குடி வட்டத்திலமைந்துள்ள முடிவைத்தானேந்தல் மற்றும் புதுக்கோட்டை, விளாத்திகுளம் வட்டத்திலமைந்துள்ள குளத்தூர் ஆகிய ஊர்களில் ஜைன சமயத் தீர்த்தங்கரரான மகாவீரரின் கற்சிலைகள் முன்னரே கண்டறியப்பட்டுள்ளன.

இச்சிலைகள் பற்றித் தொல்லியல் அறிஞர்களால் குறிப்புகளோ கட்டுரைகளோ எழுதப்பட்டுள்ளன.

அண்மையில், தூத்துக்குடி வட்டத்திலுள்ள பேரூரணி என்ற ஊரிலும், கோவில்பட்டி வட்டத்திலுள்ள மேலப்பாறைப்பட்டி என்ற ஊரிலும், விளாத்திகுளம் வட்டத்திலுள்ள மேல் மாந்தை என்ற ஊரிலும் ஜைனத் தீர்த்தங்கரர் சிற்பங்கள் கண்டறியப்பட்டன. இவற்றுள், கோவில்பட்டி வட்டம் குறுமலையை அடுத்துள்ள மேலப்பாறைப்பட்டியலில் கண்டறியப்பட்ட சிற்பங்கள், சிறு குன்றின் பாறையில் புடைப்புச் சிற்பங்களாகச் செதுக்கப்பட்டவையாகும். கழுகுமலைச் சிற்பங்களின் சாயலில் செதுக்கப்பட்டுள்ள இச்சிற்பங்கள் முழுமை பெறாமல் உள்ளன.

பாறைகளின் திண்மை குறித்த ஐயப்பாட்டின் காரணமாக, இம் முயற்சி பாதியிலேயே கைவிடப்பட்டிருக்கக் கூடும்.

தூத்துக்குடி வட்டத்திலுள்ள பேரூரணியில் கண்டறியப்பட்ட சிற்பமும், விளாத்தி குளம் வட்டத்திலுள்ள மேல் மாந்தையில் கண்டறியப்பட்ட சிற்பமும் தனிச் சிற்பங்களாகும். பேரூரணியின் மேற்கே, மேலப்பறம்பு

எனப்படும். செம்மண்குன்றின் உச்சியில் அமர்ந்த நிலையில் காணப்படும் சிற்பம் மகாவீரரைச் சித்திரிக்கிறது. முக்குடையும் பீடத்தில் காணப்படும் சிங்க உருவங்களும் இதனைத் தெளிவாக்குகின்றன.

ஆனால் இப்பகுதியில் வாழும் அருந்ததியர் இனத்தவர் இதனை ஐயனார் சாமி என்ற பெயரில் வழிபட்டு வருகின்றனர். பிற இன மக்கள் புத்தர் சாமி என வழங்குகின்றனர். இவ்வூரையொட்டி மங்கம்மாள் சாலை என வழங்கப்படும் பழங்காலச் சாலையொன்று இருந்ததற்கான தடயங்கள் உள்ளன.

பசுவந்தனை, பாஞ்சாலங்குறிச்சி, பொதியம்புத்தூர் பேரூரணி, தட்டாப்பாறை, கொற்கை ஆகிய ஊர்கள் வழியாகத் திருச்செந்தூர் வரை செல்லும் சாலை இது. இது பழமையான வணிகப் பெருவழியாக இருந்திருக்கக் கூடும். இதே போன்று, மேல் மாந்தையில் கண்டறியப்பட்டுள்ள மகாவீரரின் கற்சிலையும், தூத்துக்குடியிலிருந்து இராமேஸ்வரம் செல்லும் சாலையின் ஓரத்தில், ஐயனார் கோயிலொன்றில் முகப்பில் காணப்படுகிறது. இந்த ஐயனார் கோயிலின் நுழைவாயில் நிலையில், 'சத எயங ஷு காத்திகை மீ உயசா வ கொத்தாடி பெரியணனாடாற் வகையறா தற்மம்' என்ற கல்வெட்டு பொறிக்கப்பட்டுள்ளது. கி.பி. 1898—இல், (பசுவந்தனைக் கருகிலுள்ள) கொத்தாழி எனும் ஊரைச் சேர்ந்த நாடார் இனத்தவர் செய்த திருப்பணி இக்கல்வெட்டில் குறிப்பிடப்படுகிறது.

இச்சிற்பங்களின் காலம், கி.பி. 11—12 ஆம் நூற்றாண்டுகளாக இருக்கலாம். அக்காலத்திய வணிகப் பெருவழிகள் பற்றிய ஆய்வுக்கும், சமூகத்தின் எவ்வப் பிரிவு தூத்துக்குடிவட்டத்திலுள்ள பேரூரணியில் மக்களிடம் ஜைன சமயத்திற்கு ஆதரவு தொடர்ந்து நிலவிற்று

என்பது போன்ற வினாக்களுக்கு விடை தேடுவதற்கும் இக் கண்டு பிடிப்புகள் பயன் படக்கூடும்.

இக்கண்டு பி டி ப் புக ளுள், மேலப்பாறைப்பட்டி புடைப்புச் சிற்பங்கள், கொற்கையில் தொல் பொருள் ஆய்வுத்துறை அகழ்வைப்பகத்தில் ப ணி பு ரி யும் திரு. இரா. சார்லஸ் அவர்கள் உதவியுடன் கண்டறியப் பட்டது. பேரூரணிக்கு அழைத்துச் சென்று, மகாவீரர் சிற்பத்தினையும் மங்கம்மாள் சாலையின் தடயங்களையும் காண்பித்து உதவிபுரிந்தவர், நில அளவைத்துறையில் பணி புரியும் திரு. செல்வின் ஆவார். இவர்கள் நமது நன்றிக் குரியோராவர்.

குறிப்பு :

'ஆய்வு வட்டக் கட்டுரைகள்' இன்றைய கால கட்டத்துக்கு மிகவும் அவசியத் தேவை. இதன் தொகுப்பாசிரியர் வெ. கிருஷ்ணமூர்த்தி, பேராசிரியர் நா. வானமாமலையோடு இணைந்து 'ஆராய்ச்சி'யில் செயற்பட்டவர். அந்த வழியை இப்போதும் தொடர்கிறார். அறிவுத் தேடல், கருத்தில் உறுதி, தமிழ் ஆய்வுத்துறை பற்றிய தெளிவு என்பனவே அவர். எல்லாவற்றையும் விட பொதுவுடமைத் தத்துவத்திலும், வரலாற்றியலிலும் ஆழ்ந்த ஞானமும் பற்றும் தெளிவும் கொண்டவர். சிந்தனையாளர்.

ஆய்வாளர் கட்டுரைகள், வல்லுநர் பக்கம், புதிய கண்டுபிடிப்புகள் என்ற மூன்று பிரிவுகளும் தமிழுக்கு புதிய சிந்தனைத் தேடலை உண்டாக்குகிற ஆற்றல் கொண்டவை. இத்தொகுதியில் பங்கு கொண்டுள்ள ஆய்வாளர்களின் புதிய கட்டுரைகள் அந்தந்தத் துறைகளுக்கு முற்றிலும் தெளிந்த தனித்துவமான விளக்கங்களை, கள ஆய்வின் வலுவான சேர்ப்போடு அளிக்கின்றன.

தமிழ் ஆய்வுக்கும், சிந்தனைக்கும் ஒப்பற்ற பங்களிப்பைச் செய்கிற 'ஆய்வு வட்டக் கட்டுரைகள்' மேலும் சிறந்த சமூக விஞ்ஞானிகளையும் ஆய்வாளர் களையும் நிச்சயமாக உருவாக்கும்.

– செ. யோகநாதன்

ஆய்வு வட்ட வெளியீடு