நுண் பொருள் மலர்

திரு. பண்டிதர்

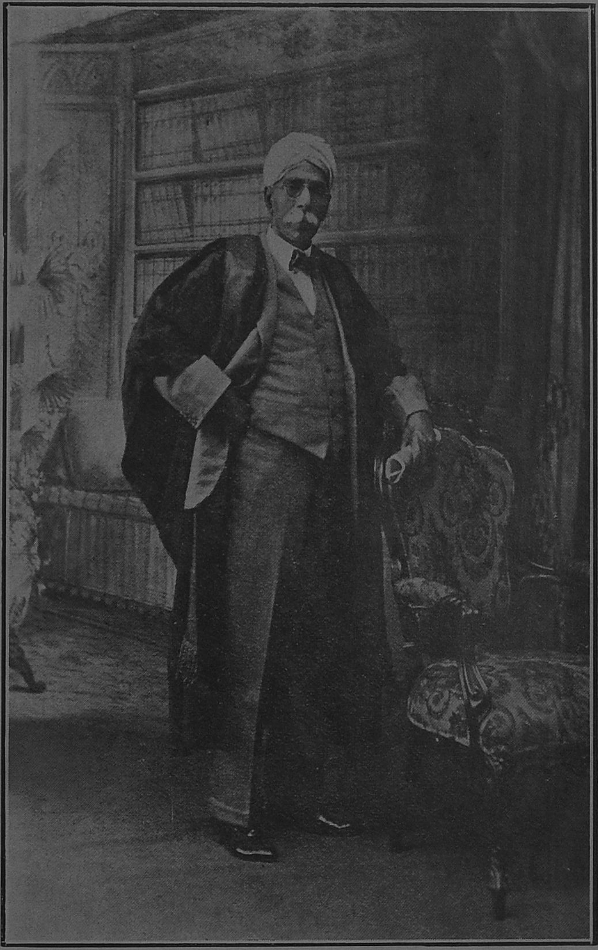
கா. நமச்சிவாய முதலியார்

அவர்களது

அறுபதாம் ஆண்டு நிறைவிழா

வெளியீடு

நுண் பொருள் மலர்.



Pandit C. R. NAMASIVAYA MUDALIAR

PREFATORY NOTE.

Some time last year several friends of Pandit C. R. Namasivaya Mudaliar took steps to raise some kind of a memorial in appreciation of the work of the Pandit. A meeting was accordingly held at the Pachaiyappa's College, and arrangements were set on foot for celebrating his 61st birthday and making arrangements for a permanent memorial of the event. The presentation of a volume on that day was among the items thought of at the time, and several of his friends contributed papers for the purpose. The Pandit died after a short illness. These papers which had been received are now presented to the public as evidence of the affection and esteem in which the Pandit was held by those who have written the articles going into this small volume. Since the Committee has arranged to carry out publicly one item of the programme, the presenting of an oil-painting of the Pandit to the University, the occasion is taken advantage of to publish this volume in his memory.

The late Pandit was born in the village, popularly known as Kaveripakkam, but of which the real name was Kavidipakkam, some miles away from Conjeevaram on the road to Wallajah. Being the son of the village schoolmaster there, he developed an early predilection for the work of teaching, and having come and settled down in Madras for earning a livelihood, he gradually drifted on from the school mastership of a private school gradually to high school

teaching in several of the missionary institutions in Madras, from one of which he was appointed Tamil Pandit in the Queen Mary's College when that institution was brought into existence in 1914. When the late Pandit Anantarama Aiyar retired, he was taken on to the Presidency College as the Head Tamil Pandit there.

All through these years that he was teaching he was engaged in writing books suitable for young readers, and early acquired a reputation not only as a successful teacher of young people but also as a writer of books suitable for that teaching Later in life he was able to publish also some of the Tamil classics, such as the Tolkappiyam with the commentary of Ilampuranar and works of that kind. Throughout he was a kind-hearted person, interested in the welfare of his friends, and was free in the use of whatever means he possessed in helping the deserving. It is small wonder that he should have been so popular in life. The contributions of his friends embodied in these papers is a fitting tribute to the personality of the departed Pandit.

MYLAPORE, MADRAS
16th March, 1937.

S. K.

உள்ளுறை

தமிழ்

பக்கம்

1. இருபெருங் கலைகள் மருவிய தோற்றம் ... 1
எஸ். எஸ். பாரதியார், M.A., B.L.

2. திசைச்சொல்லும் வடசொல்லும் ... 11
வித்வான் டி. பி. மீனாட்சிசுந்தரனார், M.A., B.L.

3. பத்தினிதேவியைப் பற்றிய சில குறிப்புக்கள் ... 17
மு. இராகவையங்கார்

4. தமிழரும் குடியரசும் ... 25
சே. சு. சூரியநாராயண சாஸ்திரியார்

5. மெய்மயக்கின் உண்மைநிலை ... 32
வே. வேங்கடராஜுலு ரெட்டியார்

6. பழைய சூத்திரத்திற்குப் புதிய உரை ... 41
இ. த. இராஜேஸ்வரியம்மாள், M.A., L.T.

7. முஸ்லிம்களும் கப்பல்யாத்திரையும் ... 46
எஸ். முகம்மது ஹுஸைன் நயினார், M.A., LL.B. (Aligarh)

8. கீசகன் ... 50
அ. சிதம்பரநாதச் செட்டியார், B.A. (Hons)

9. பசிப்பிணி மருத்துவன் ... 60
ந. மு. வேங்கடசாமி நாட்டார்

பக்கம்

10. இரண்டாம் இராசராச சோழதேவரின் மதம் ... 63
வி. நாராயணய்யர், M.A., M.L.

11. தமிழ்மொழியின் ஐந்நிலை ... 65
வித்யாரத்ந - டாக்டர் பி. எஸ். சுப்பிரமணிய சாஸ்திரியார், M.A , L.T , Ph.D.

12. கவிகளும் இராமாவதாரமும் ... 70
பெ. நா. அப்புஸ்வாமி ஐயர், B.A , B L

ஆங்கிலம்

13. THE PROMOTION OF TAMIL STUDIES IN THE COMPANY'S DAYS ... 81
Rao Sahib C. S. Sreenivasachariar, M.A.

14. HOYSALA AND PULIKADIMAL ... 90
V. R. R. Dikshitar, M.A.

15. DATE OF KAMBAR ... 94
S. Somasundara Desikar

16. THE CONCEPTION OF THE HERO IN PURANA-NOORU ... 98
Mrs. Jeeva Chellappa, B.A.

இரு பெருங் கலைகள் மருவிய தோற்றம்.

S. S. BHARATHI, M.A., B.L.,

Professor in Tamil, Annamalai University.

பகுதி க.

ஒவ்வொரு மக்கள்வகுப்பின் உயிர்ப்பண்பும் அதன் கலையறிவில் நன்கு வெளிப்படும். அதன் மெய்ம்மைத்தோற்றம் அதன் இலக்கியத் தொகுதியிற் காணப்பெறும். முன்னேற்றம் முழுதும் தளர்வில்லாத இயற்கைப்பண்புகளாகிய பசி, பாற்பிரிவு இவற்றால் உந்தப்பெற்று நிலையுறுகின்றது. அதுதான், ஏற்றம்பெற்ற மக்கள்-தொகுதியுள் காதற்காப்பியங்களாகவும் போர்ப் புறப்பாட்டுக்களாகவும் அவர்கள் இலக்கியங்களுள் மலர்கின்றது. பழங்காலத் தமிழர் கலையறிவின் வரலாறுதானும் இப்பொதுவிதிக்குப் புறனடையன்று. உண்மையில், தமிழ்ச்சங்கப் பழம்பாடல்கள் அல்லது நூற்றொகுதிகள் யாவும் அகம், புறம் என்னும் இரு பெரும்பிரிவில் அமைந்தமையை நாம் காண்கின்றோம். அகம் என்பது காதல் உள்ளப்பாங்கினையும் அதன் பிறசார்புகளையும் வெளிப்படுத் தமையும் செய்யுட்களை முறையால் வரைந்து காட்டுகின்றது. அதுபோன்றே புறம் என்பது இல்லின் புறத்தன ஆகும் மக்கள்ஊதியங்கள் எல்லாவற்றையும் பற்றிய பாடல்களின் முழு எல்லையைப்பற்றியதேயாம்.

சம்ஸ்கிருத இலக்கியப் பரப்புள், செய்யுட்கள்யாவும், தர்ம, அர்த்த, காம மோக்ஷங்களாய நான்கு புருடார்த்தங்களுள் ஒன்றனையோ சிலவற்றையோ விரித்துரைப்பன ஆகும். இவ்விதிதான் சம்ஸ்கிருதச். செய்யுள் இலக்கியங்களின் எல்லாப்பகுப்புக்களுள்ளும் நன்கு வற்புறுத்தப்பெற்றும் கையாளப்பெற்றும் உள்ளது. ஆனால் மிகப் பழைய தமிழ்இலக்கியங்கள்எல்லாம் தமிழ்மரபிற் கிணங்க, அகம் புறம் என்ற இருபிரிவின்கண்ணேயே அமைந்திருப்பது நமக்கு முற்படத் தோன்றுகிறது. முறையானே எச்செய்யுளும் புருடார்த்தப் பகுப்பில் ஒன்றனுள் அல்லது சிலவற்றுள் அடக்கப்பெறலாம்; இவ்வாறே பழந் தமிழ்ச் சங்கப்பாட்டுக்களும் இந் நாற்பகுப்புட்

பட்டுப் பொருந்தித்தோன்றுமாறு வகைப்படுத்தலாம். ஆனால் மக்கள்ஊதியங்களெல்லாவற்றையும், ஒருவன் அகவாழ்க்கை அல்லது தனிநிலைவாழ்க்கை, புறவாழ்க்கை அல்லது பொதுநிலைவாழ்க்கை என்ற இரு பகுப்புட்படுத்தும் தமிழர்வழக்கே பெரிதும் இயற்கையதாகவும் அறிவிற்குப்பொருத்தமானதாகவும் தோன்றுகிறது. சம்ஸ்கிருத நாற்பிரிவுகள் அளவைநெறியாற் சிறிது குறைபாடுடையனவாகத் தோன்றும். எடுத்துக்காட்டாக, கல்வி அல்லது கலையறிவு தன்னியல்பில் இந்நான்கனுள் முற்றும் முறையே அடங்காததாகவும், அர்த்தம் அல்லது காமத்தையொக்க அத்துணை கருதற்குரித்தாகவும் முதன்மைத்தாகவும் கொள்ளப்பெறவில்லை. இதற்குமாறாக, இந்தச் சம்ஸ்கிருதப் பிரிவுகள் தமிழிலக்கண ஆசிரியர்கள் உயர்த்துரைக்கும் இருபெரும் பிரிவுகளுள் மாறுபாடின்றி எளிதில் அடங்கும். இதுவே தமிழர் சம்ஸ்கிருதகாரர் இவர்கள் தம் இலக்கியங்களுள் தாம் தாம் கொள்ளும் பழமையான முதல்வேறுபாடாகத் தோன்றுகிறது.

ஈராயிரம் ஆண்டுகட்குமுன்பே ஆரியர் தமிழர் கலையறிவுகள் ஆகிய இவ்விருபேராறுகளும் தலைமணந்தன. அந்நாள் தொட்டு இக்கலப்பு இடையறாது இனிதாய் ஒழுகித் தமிழகமென்ற தென்னாட்டைச் செழிப்பிக்கின்றது. பாரதபூமியின் பண்டைக் கலையறிவுப் பேராறுகள் இரண்டும் கலப்புறும் தலையிடமாகிய பிரயாகையாக நாம் தொல்காப்பியத்தைக் கொள்ளலாம். இவற்றுள் ஒன்று கரிய தெளிநீர் யமுனையும், பிறிதொன்று செழிப்பிக்கும் செங்கலுழிக் கங்கையுமாம் என்னலாம். இவ்விருகலையறிவின் முதற்கலப்பினைப் பற்றிய சான்றுகள் பலவற்றையும் அத்தொல்காப்பியநூல் உடையது. இக்கலப்பு நிகழ்ந்த ஈராயிரம் ஆண்டுகட்குப் பின்புள்ள நாம், இவ்விரண்டும் கலக்கும் பிரயாகைக்குப் பன்னூறு கற்களுக்கு அப்பால் அத் தனிப்பேராற்றின் கரைக்கண்ணுள்ள காளிகட்டத்தில் நிற்பவராவோம். இவ் விருகலையறிவுகளின் கலப்பினைக் காண விரும்பின், நாம் பிரயாகைக்குச் சென்று, இவ்விருநீர்க் கலப்பின் வலியினையும் போக்கினையும் அறியலாம். உருவக நடையொழித்துத் தெளிவுறக்கூறின், இந்தப் பழமையான இரண்டு இந்தியக் கலையறிவுகளையும் ஒருவாறு அறிய விரும்புவாரொருவர் தமிழ்ப்பெருநூலாகிய தொல்காப்பியத்தில் நுழைந்து ஆராயக்கடவர். தமிழருடைய கலையறிவுத் திறங்களைத் தீட்டிய இவ்வண்ணப்படம் தொல்காப்பியத்தை ஆராய்ந்ததனாலாகிய பயனேயாம்.

பண்டைத் தமிழ்நூற்களில் தெரிந்த அளவில், மிகப்பழைய காலத்தே தமிழரின் கலைஅறிவு தெளிவினதாயும், தன்வலியதாயும், அமைதியதாயும், தன்னியல்பினதாயும் இருந்தமையை நாம் இந்நூலாராய்ச்சியால் எளிதின் அறியலாம். ஆனால் ஆரியர்கலையறிவோ,

இதற்குமாறாகக் கலப்பினதாயும், இணக்கின்றிக் கவர்தலுடையதாயும், தற்செறிப்புடையதாயும், பல்லியல்பினதாயும் இருந்ததாகத் தோன்றும்.

ஈங்கு இவற்றைச் சிறிது விளக்கமாகத் தெளிவிக்க யான் முயல்வேன். தமிழ்ச் செய்யுளின் அகப்பொருள் அல்லது இல்வாழ்க்கைப்பகுதியை நாம் முதற்கண் எடுத்துக்கொள்வோம். அக்காலத் தமிழர் ஏற்றமிக்க சீர்மையும், அமைவுடைய இல்வாழ்க்கையும் பொதுவாழ்க்கையும் உடையராயிருந்தனரென மிக்க ஆராய்ச்சி முயற்சியின்றித் தெரிந்துகொள்ளலாம். தமிழகமென்ற தம்நாட்டுள் பண்டுதொட்டே ஒன்றுபட்டதொகுதியராய் அவர்கள் வாழ்ந்துவந்தனர். தமிழர் என்பார், சித்தியர் அல்லது திராவிட வகுப்பினரென்றும் இந்தியாவுக்கு வெளிநாட்டிலிருந்து வடகிழக்கு வடமேற்குக் கணவாய்களின் வழியாய் உட்புகுந்தனரென்றும் தமக்குப் பின்னர்ப் போந்த ஆரியப்படைகளால் தெற்கின்கண் துரத்தப்பட்டனரென்றும் கூறிச் சில பள்ளிப்புத்தகங்கள் இவர்களை வேற்றுநாட்டினராக நாட்ட முயல்கின்றன. இக்கூற்றுக்கள் தமிழ்இலக்கியங்களுள் தெளியக் காணும் அகச்சான்றுகளுக்கு முற்றும் மாறுபட்டனவே. பல நூற்றாண்டுகட்கு முற்பட்ட தமிழ்இலக்கியங்கள், இவர்கள் வடக்கின்கண் வேங்கடமலையாகிய எல்லையினதும், தெற்கின்கண் குமரிமுனை இலங்கைத்தீவம் இவற்றொடு தொடர்புற்றுத் தென்கடலுட் பரந்த நிலப்பரப்பினதும் ஆகிய நாட்டில் தொன்மக்களாக வாழ்ந்தனரென விளங்க உரைக்கின்றன. கலித்தொகைநூலிலுள்ள ஒரு பாடல், தமிழகத்தின் தென்பகுதி நிலம் கடல்கோட்பட்டொழிய ஆண்டிருந்த மக்கள் வடபாற் சென்று குடியேறினரென்று தெளிவிக்கின்றது. தமிழர் யாண்டும் தென்னாட்டுத் தொன்மக்கள் என்றும், வடவாரியர் தமிழகத்திற் புக்கபோது அவர்களைத் தமிழர் ஒருங்குடன்பட்டு ஏற்றுப் பேணிக் குடியேற்றுவித்தனர் என்றும் அவர்கள் இலக்கியங்களால் நாம் அறியலாம். ஆரியரை வடவாரியர் என்றும், அவர் மொழியாகிய சம்ஸ்கிருதத்தை வடமொழி என்றும், அம்மொழியொடு மாறுபட்ட தம்மொழியைத் தென்மொழியென்றும் பண்டைநூற்கள் குறிக்கின்றன. கடல்வரைப்பினதாய தம் நாட்டுள் நெய்தல்நிலமக்கள் இயல்பொடுபொருந்திய அமைதியான வாழ்க்கையைப் பெற்றிருந்தனரென யான் வற்புறுத்துரைக்கின்றேன். தமிழர் பகைவரால் அலைப்பின்றி அமைதியான வாழ்வு பெற்றிருந்தனர். ஒரோர்கால் தமிழ்க்குடிமரபுவாழ்க்கைக்கு ஒத்தவாறு தம்முள் பொருதொழில் விளைத்தனரன்றிப் பிறர்பாற் போர் முனைப்பு, நாடுகவர் வினைமை இவற்றிற் கருத்திலராயிருந்தனர்.

ஆனால் வடவிந்தியாவில் ஆரியரோ எனின், தாம் குடியேறிய வரைப்பில், தம்மொடு என்றும் மாறுபட்ட பண்டைக் கானுறை

மாந்தரினிடையே ஒரு சிறு சீர்மையுற்ற குழுவினராயிருந்தனர். ஆதலின் ஆரியர், தம் குடியேற்ற வரைப்பகத்தே, சீர்மையில்லாத அநாரியக் கானுறை மாந்தர்களைப் பொருது வென்று தம் சீர்மையையும் கலைச் செல்வத்தையும், நிலைமையையும் வலியுறுத்துக் காத்து வளனுறுத்தல் முதற்கடனாயிற்று. ஆதலின் ஆரியன் என்றும் விழிப்பொடு பொருதொழிலினனாய்ப் பிறர்நாடு கவர் நினைப்பினனாய் இருத்தல் கடப்பாடாயிற்று. இதன் பயனாய் ஆரியன் தன்னாட்டமைதியையும் இல்வரும் இன்பங்களையும் கொள்ளுதற்கு இடன் இலதாயிற்று. அவனுக்குத் தற்காப்பே தனிக்கடனாயிற்று. இந்நிலை, அவன் தன் குடும்பத்தைப் பொரும் வலியுடைய தாக்க வேண்டிச் சமுதாயத் தொகுதியின் ஒரு பகுதியாய்க் கூட்டுறவுக் குடியாய்ச் சமைக்கத் தூண்டியது. அவன் என்றும் போர் செய்வார் பலரை வேண்டினன்; ஆதலின் பகைமை கொண்ட கானுறை மாந்தர்களையும் முருடர்களையும் பொருதற்குரிய ஆண்மக்களைப் பெருக்குதற்கு விரும்பினன். இந்நிலையில் ஆரியன் தன் காதலின்பத்தினும் ஆண்மக்கட் பேற்றிலேயே பெரிதும் கருத்துக் கொண்டனன். ஆதலின் அவன் காதலுக்கன்றி மகப்பேற்றின் பொருட்டே மணம் செய்தனன். அக்காலத்து ஆரியனுக்குத் தன் குடித்தூய்மை போற்றலே பெருங்கடனாயிற்று. ஆதலின், தன் குலமகளிரையேனும் அண்ணிய பிற குடிப்பெண்களையேனும் விலை கொண்டாயினும் கடன்கொண்டாயினும் மணம் புரிந்து குடித் தூய்மை காக்க விதித்தனன். குடும்ப நிலையிற் காதல் நிலைக்குரிய பெருமையை அவன் சிறிதும் கருதவில்லை. ஆதலால் ஆரியன் மணத்தைத் தன் குடிச்சடங்காகக்கொண்டும், தன் கூட்டு நிலைக்குடியைப் பெருக்கித் தன் போர்த்திறத்தை வளர்த்துத் தன் பகைவரைப் பொருதழிக்கக் கருதினன் என நாம் அறியலாம்.

இதற்கு மாறாகத், தமிழனோ எனின், அமைதியும் செல்வமும் அளவின்றித் தந்த தன்னாட்டகத்தே பகைவரால் அலைப்பின்றி அமைதியாய் வாழ்ந்தனன். ஆதலின் அவன் இல்லின்பவளத்தில் கவனம் செலுத்தினன். இன்புறு மணவாழ்க்கைக்கு முதலதாக அன்புநிலையே மேலதெனக் கருதினன். தமிழர் மணமுறைக்கெல்லாம் இருதலை யொருமையன்பும் காதற்கிழமையும் யாண்டும் உரியவெனத் தமிழ்இலக்கியங்கள் கூறும். ஆனால் தருமசாத்திரங்களோ எனின், மணக்கப்புகும் மணமகன் தன்மணமகளை மணத்துக்குமுன் காணுதற்குத்தானும் இடம் வேண்டில. அவன் அவளைத் திருமணக் காலத்திற்றான் காணவும், தான் மணக்கநேர்ந்தவள்பால், தன்காதலைச் செலுத்தக் கற்கவும் வேண்டும். தமிழன் இன்பவாழ்வு வேண்டியோனாதலின், தான் காதலித்தவளையே மணக்க நாடியதோடு மணத்திற்கு முன்பே தன்பால் அவள் ஒத்த காதலுடையாளென்பதை அறியவும்

நாடினன். தமிழன் தன் மகவின்பால், ஆரியனிற்றூழ அன்பு செய்தனனென்று கொள்ளற்க. தமிழன்அன்பு தன் காதலிபால் முந்துற்று பூணேந்து நிலேத்தது. அன்பொத்த காதலர் ஈன்ற மகவு தன் காதற்பெற்றோரால் இயல்பாய் அன்பு செய்யப் பெற்றதென்க. சுருங்கச் சொல்லின் ஆரியன் மகப்பேறு காரணமாக மணந்தனன். பண்டைத்தமிழனே அம்மகவினை ஈன்ற தாயின்பாற் கொண்ட காதலால் அவள்பாற் பெற்றமக்களைக் காதலித்தனன்.

தமிழ்க்குடித் தலைமகன், இன்ப இல்வாழ்க்கையே சிறந்த தென்று கருதி வற்புறுத்தினமையால், இருபாற் காதற்கிழமையே பற்றுக்கோடாக இருபாலாரும் மணந்துவாழ் நெறியை நிலைபெறச் செய்தனன். மேதகு மணமுறையில் காதல் மணங்களுக்குமுன் காதலித்தலும் இரந்து பின்னிற்றலும் இயல்பான நிலையெனக் கருதினன். இவ்வேறுன்றிய தமிழர்உளப்பாடே பண்டைத் தமிழ் இலக்கியங்கள் எவற்றினும் மிளிர்வனவாயின. கற்புநெறிக்கு இன்றியமையாக் கடனுகக் களவென்னும் காதலும் இரந்து பின்னிற்றலும் வற்புறுத் துரைக்கப்பட்டன. தொல்காப்பியமும் தமிழ்இலக்கியங்கள் யாவும் இத்தமிழர்உளப்பாட்டை இருபாலார் மணத்திற்கும் இன்றியமையாக் கடப்பாடாக அறிந்து விலக்கலாகாத் திருநெறியாகக் கொண்டொழுக வற்புறுத்துவனவாம். இத்தகைய தமிழர்காதல்நெறி, திருமணத் திற்குமுன், வலியுற்றிருந்தமையால், தங்கள் பண்டைஅறநூல்களின் விலக்கிலா ஒழுக்கவிதியாக இதனை அமைத்துக் கூறினர். அன்றியும் சம்ஸ்கிருதப் பெருந்திருக் காப்பியத்தைச் செய்யுள் நடையிற் பெயர்த்துக்கொடுத்த பெரும்புலவராகிய கம்பரும், தமிழர் உளப்பாடும், வழக்கும், மாறுக்கோட்பாடுமாகிய இதற்கு இணங்கவே கதை நிகழ்ச்சிகளையும் அமைப்புக்களையும் மாற்றியுரைத்தனர். தமிழிலக்கியம் வற்புறுத்துவது கடிமணத்திற்குமுன்புள்ள காதலே யன்று ; அதற்குப் பின்பும் வாழ்க்கையிற் குறைவிலதும் இறவாததுமாகிய காதலேயாம். அகப்பொருள் நூலுள், துறையெனப் பெயர்பெற்ற மிகவுயர்ந்த அமைப்புக்கள் இவ்விருபாலார் மணத்திற்கும் நிலைத்த காதற் கடனைப்பற்றி வலியுறுத்தியுரைக்கின்றன. எடுத்துக்காட்டாக, நிலைமாறுக் காதலாகிய இருவயினொத்தல் ஒன்றினைக் காண்க. வாழ்நாள்முழுதும் கிழத்திபாற் கிழவோன்காதல் என்றும் தூயதாயிருத்தல்வேண்டும். என்றும் நிலையாது ஆண்டொடு தளர்ச்சியால் அழிவுறுவனவாகிய, தலைமகள் இளமையும் வனப்பும் எழிலு முதலியவற்றால் இஃது ஏற்படுவது அன்று. காதலிருவரிடையே என்றும் நிலைத்த இறவா அன்பும், கழியாப் பற்றும், மாறு அளியும், குறையாப் பாராட்டும் ஆகிய பண்புகளே காதல்மணத்திற்கு உரியனவாம். மணவாழ்க்கை என்ற நாற்சதுர மனைக்கு அன்பும், மடமும், சாயலும், இயல்புமாகிய நான்கு இன்றியமையா மூலைத்தூண்கள் உள்ளன. அன்பென்பது

ஒருவரை யொருவர் இன்றியமையாமை; மடம் என்பது ஒருவர் குற்றம் ஒருவர் அறியாமை; இவைகளே காதலர் இருவர்பாலும் நிலைபெறற் குரிய உயர்பண்புகளெனக் கருதப்படுகின்றன.

தமிழர் திருமணத்துக்கு எவ்வகைச் சடங்கும் இன்றியமையாதனவாகப் பண்டைத் தமிழ்மக்கள் கருதவில்லை என்பதற்குப் பற்பல சான்றுகள் பண்டைத் தமிழிலக்கியங்களுள் உண்டு. முதற் கண்ணும் எஞ்ஞான்றும் முழுவன்பே மணத்திற்கும் இல்வாழ்க்கை யின்பத்திற்கும் உரியதொன்ருக இருந்தது. பொருந்தாதனவும் செயற்கையுமாகிய ஆரியர்வழக்குக்களையும் முறைமைகளையும், தமிழரின் காதல்பற்றிய வழக்குக்கள், குறிக்கோள்களொடும் இணக்கி வேறுபாடு அழித்து ஒன்ருக்கச் சில பிராமண பிராமணீய இலக்கண நூலாசிரியர்கள் மேற்கொண்ட முயற்சிகள்எல்லாம் விளக்க வேண்டா வெளிப்படையாயுள்ளன. எண்வகைப்பட்ட ஆரியர் மண முறைகளுள் பெரும்பான்மைய, மணமெனும் பெயர்க்கே பொருந்தாதன. பைசாச ராக்ஷஸக் கூட்டங்களை மணமெனக் கூறுவது, மெய்ம்மலைவும் மொழியிற் பழிப்புரையும் ஆகும். போற்றியுரைக் கப்படும் கந்தருவந்தானும் நிலைத்த மணம் அன்று. ஓர் ஆண் மகனும் பெண் மகளும் ஒருகால் தம்முள் தலைப்பெய்தலையே குறிப்பதாகும். பின்னர் அவர் உறவு நிலைபெறல்வேண்டு மென்ற நினைப்புத்தானும் அங்கு இல்லை. இவ் வோர்காலைக்காதல் வெளிப் பாட்டைத் தமிழர் களவு முறையாகிய "கிழத்திமாட் டுயிர்க்காதல்" முறைக்கு ஒப்பிட்டுரைப்பது பெருங்குற்றமே யாதலின் அங்ஙனம் கருதிக்கூறுங் கூற்றுக்களை விலக்கல்வேண்டும். ஆரியருடைய மற்றை ஐவகை மணங்களும் மணத்திற்கு முன்பு உரிய காதற் கிழமையைக்குறித்து ஒன்றும் விதிப்பனவல்ல. உண்மையில், ஆரியர் மணமுறைகளில் காதல் முதற்பொருளாக விதிக்கப்படவே யில்லை. காதற்கிழமைக்கு இடனின்ருயினும் அவர் மணமுறைகள் ஒப்புடையனவாக அமைக்கப்பெற்றுப் புகழப்படுகின்றதும் யாவரும் அறிந்ததே.

பகுதி உ.

இதுவரை இருபாலார் காதற்கிழமைக்கும் நிலைக்களன் ஆகிய அகப்பொருள்பற்றி கூறினும். சரித காலத்துக்கு முற்பட்ட தமிழகத்தில் இக்காதல் மணங்கள் நடைபெற்று இல் வாழ்க்கை யின்பத்திற் கனிந்தன. பண்டைத் தமிழர் நாகரிகத்தின் மற்றொரு தோற்றமாகிய புறப்பொருளைப்பற்றிப் பண்டைத்தமி ழிலக்கியங்கள் கூறுவனவற்றைக் காண்பாம். ஈண்டு மற்றொரு பெரிய இயற்கைத்தூண்டுதலாகிய பசித்துன்பு அடிப்படையாக உண்டாய எழுச்சி, பால்விளியா லாகிய காதற்பசியொடு வளர்வித்த நாகரி கத்தை நோக்குவாம். முன்னேற்றம் என்பது இருபாலார் மணத்

தொடும் இல்வாழ்வொடும் நின்று விடுவதில்லை. குடும்பங்கள் குடித் தொகுதிகளாகப் பெருகுகின்றன. இனவாழ்வும் சமுதாயவாழ்க்கையும் இருபாற் கலப்பின் பயனாய் அமைவனவே. பால்விழைவால் எழுந்து இயல்பிற்பலதிறத்தவாய் அழிவுறும் உயிர்களின் எதிர் வினைகளாய் ஒழியாது, மக்கள் வாழ்க்கையில் நிலைத்த உயர்ந்த பண்புகளாய் அடைவே வளர்வதாகும். நிலைத்த பசி பால்விழைவின் வெளிப்பாட்டோடு சேர்ந்தகாலை, அது மக்கள் தங்கள் முன்னேற்றத்தைத் திருத்திச் சமைக்கவும் விரைவுறப் பண்ணவும் உதவுகின்றது. வடவாரியரும் தென்றமிழரும் தம்முள் தலைப்பெய்தற்கு முன்பே விரிந்த சமுதாய வாழ்க்கையையும் அரசியல் முறைகளையும் வளம்பட அமைத்துக் கொண்டோராவர். சங்கநூலாராய்ச்சி, ஆரியர் கலப்பிற்கு முற்பட்ட பண்டைத் தமிழரின் சமுதாயக் குடிவாழ்க்கையியல்புகளை அறிந்துகொள்ள உதவும். அந்நூற்றொகுதியின் ஆராய்ச்சி, கங்கைவரைப்பில் ஆரியர் அமைத்துக்கொண்ட சமுதாய முறைகளின் வேறுபட்ட இயல்புகளையும், காவிரி, பஃறுளி வரைப்புக்களில் தமிழர் அமைத்துக்கொண்ட திணை யொழுக்கங்களையும் முறையே வேறுபடுத்திய அவ்வவர் சூழல்களின் வினையாற்றல்களை வெளிப்படக் காட்டுவதாகும். குடும்ப சமுதாய அமைப்புக்களில், அமைதியுடைய தமிழர் குடிகளும், பொருதிறனுற்ற ஆரியர் குடிகளும் வேறுபட்ட சூழல்கட்கும் காலங்கட்கும் இயன்றவாறமைந்த வேறு வேறு இயல்புகளையும் விளைவுகளையும் எய்தின வென்பதைக் காணச் சான்றுகள் பல இப்பண்டை நூற்றொகுதிகளி லுள்ளன.

தமிழன் தன் குடும்பத்தைப் பொருதற்குரிய நிலையதாக அமைத்துக்கொள்ளத் தூண்டுகோல் எதுவும் இலனாயினன். ஏனெனின், ஆரியனைப்போன்று பகைத்துச் சூழ்ந்த பிறர் குடிகளைப் பொருதொழிக்குமாறு எதிர்பார்க்க நேரவில்லை. ஆதலின், அவன் தன் குடும்பத்தைத் தன்னிலைத்தாக வளர்வித்தனன். தமிழன் தன் உடைமைகள், தானே ஈட்டியவேனும் தன் பெற்றோர்வழிப் பெற்றனவேனும் அவற்றில் அவன்புதல்வர் அல்லது பெயரர்கள் ஓர் உரிமையையும் நாடுதல் செய்யார். ஆரியர் வலியும் உறுதிப்பாடும் பெற்ற கூட்டுக்குடும்ப நலங்களை விரைந்து எய்தினர். தமிழரோ, தனிமுயற்சி வளர்ச்சிப் பயன்களையும் தனி மக்களின் உயிர்த்திற மலர்ச்சியினையும் அழுத்தமுற எடுத்து இயம்பினர். குடும்பச் சொத்துக்கள் முழுவதினும் கூட்டாளிகளின் கூட்டுரிமைக் கருத்தே ஆரியர் அக்காலத்தவர் இருப்பிட இயல்புகளுக்கு ஏற்பக் கருதி அமைத்துச் சமைக்கப் பெற்றதாகும். ஒவ்வொரு தமிழனும் தன் இன்பம் கருதித் தான் காதலித்தாளை மணந்து வாழ்ந்தமையின் கூட்டுக் குடும்ப நிலையைக் கருத்துட் கொள்ளவில்லை. அவன் புதல்வரும் பெற்றோர்நெறி பேணித் தத்தம் தனிமனை வாழ்க்கையினை அமைத்துக்கொண்டனர். இதன் பயனாய், தமிழர்

குடும்பங்கள் தனிநிலையவாயும் ஆரியர் குடும்பங்கள் கூட்டு நிலையவாயும் அமைந்தன.

தமிழர் ஆரியர் குடும்ப அமைப்புக்களின் வேறுபாட்டுக்குரிய காரணங்களே இவ்விருவகுப்பினருடைய சமுதாய அமைப்புக்களின் வேறுபாட்டிற்கு இம்முறையாற் காரணங்களாயின. ஒரு சமுதாயம், ஒரு குடியினது வளர்ச்சியாலும், விரிவினாலும் ஏற்பட்டதே. ஆரியன் தன் குடியை இறுக வலித்து நிலையுறுத்திய சாதிக்கட்டுப் பாட்டினதாக அமைத்தனன். அப் பழங்காலத்தே பகைத்திறத் தாரினின்றும் காத்து வலிபெறுவித்தற்கே அக்கூட்டுநிலைச் சாதிக் கட்டுப்பாடுகள் அமைந்தன. அகத்தும் புறத்தும் பிரிநிலை யெழாவாறு உறுதிப்படுத்தவே அக் கட்டுப்பாடு ஏற்பட்டதாகும். பகையுற்ற பிற வகுப்பார் தாக்காவண்ணம் தம் சாதித்தூய்மையைக் காத்தற்கும், தம் செல்வம், பொருவலி முதலியவற்றை நிலைப் படுத்தி வளர்வித்தற்கும், அவை பெரிதும் பொருத்தமாயின.

இதனின் மாறாக, தமிழர் சமுதாயம், பல வேறு குடி, கிளைகள், தொழில், உடைமை, வணிகக் குழுக்கள் இவைகளின் பெருந் தொகுப்பாக அமைந்ததேயாய்ப் பிறப்பால் ஏற்பட்ட கடிய பிரிவு களின்றிப் பூரண சமுதாயச் சமநிலை உடையதா யிருந்தது. தமிழர் சமுதாயக் குடிகள், மத்திய கால ஐரோப்பாவிலிருந்த வணிகர் தொகுதிகள், தனிநிலைச் சமூகங்கள் இவைகளைப் பெரிதும் ஒத்தனவா யிருந்தன வட இந்தியாவிலிருந்த ஆரியர் சாதிக்கட்டுப் பாட்டு வகுப் புத் தொகுதிகளுக்கு முற்றும் வேறுபட்டனவாகவே இருந்தன.

பகுதி ௩.

இக்கட்டுரையை முடிப்பதற்கு முன், சமுதாய அரசியல் வாழ்க் கைத்திறத்தை நோக்குதல் ஒன்றே எஞ்சியுள்ளது. தமிழரின் போர்த் துறை இலக்கணமும் போர் அறவிதிகளும் தமிழகக் கலைவாழ்வின் புறத்திணை அல்லது புறவொழுக்கத்தின் சிறந்த பகுதியாகும். மக் களின் இப்புறவாழ்க்கைத்துறையிலும் இவ்விருவகுப்பாரின் சமுதாய வாழ்விற்குரிய சூழல் வலி, காலஇயல்புகள், அவற்றில் முறையே தமக்குரிய குறிகளைப் பொறித்துள்ளன. அவற்றால் இவ்விரு வகுப்பாரின் கலை கலந்து ஒத்து வளர்ந்த பல நூற்றாண்டுகளுக்குப் பின்னும் வியப்புக்கிடனாய் முதிர்ந்து திருந்திய அவர்தம் பழைய இலக்கியங்களில் அவ்வவர் அறப்பழைய தனி இயல்புகளைக் காணலாமாறு அமைந்துள்ளன. சங்கநூற்றொகுதி முழுதும் இவ் வகை யாராய்ச்சிக்கு வளமொடு விரிந்த இடந்தருவதோடு ஆராய்ச்சி முயற்சியில் ஈடுபடும் பல மாணவர்க்கும் பெரும்பயனை யளிப்பதும் ஆகும். இதுவரையில் புகுந்தறியா மணிக்குவைச் சுரங்கங்களாகிய பழந்தமிழிலக்கியங்களுள் ஆராய்ச்சிவினையைத் தூண்டுதலும் விழைவினை யெழுப்புதலுமே என் கருத்து ஆதலான் இச்சிறிய கட்

டுரையில் அதன் பல திறங்களையும் யான் விரிக்கவில்லை. மேன்முயற்சியும் மிக்கதிறமும் உடையார் அப் படத்தினை முற்ற முடித்தெழுதிக் கொள்ளச் சில குறிவரைகளைமட்டும் யான் இங்குத் தருவேன்.

முன்னைய பகுதிகளில் இவ்விருவகுப்பாரின் வேறுபட்ட சூழல்களாகிய வாழ்க்கை, கலைகளின் வேறுபாடுகளுக் குரிய காரணங்களைக் கூறிக்காட்டினேன். அக்காலத்து ஆரியர் தம் வகுப்பையும் குடும்பத்தையும் இல்லத்தையும் காத்து வளர்ப்பதற்கு இடையீடில்லாப் போர்முயற்சி செய்யவேண்டினர். அநாகரிகக் கூட்டத்தாரை ஒழித்துத் தம் உயர்ந்த நாகரிகத்தை நிலைப்படுத்தப் போர் மேற்கொண்டனர். இவ் விடையீடில்லாப் பொருதொழில் வாழ்க்கை, போரே போற்றத்தக்கதென்ற கருத்தை அவர்க்கு உண்டாக்கினமையால்,' அது தங்கள் சமுதாய வாழ்க்கையில் அப் போர் வினைமைக்குரிய அமைப்புக்களை நிலைப்படுத்தி வளர்க்கத்தூண்டிற்று. அதனால் கால அடைவில் உயர்மதிப்பும் உரிமைகளும் பெற்ற போர்வினையாளர் வகுப்பு ஒன்று தோன்றியது. க்ஷத்திரியர்கள் இதனால் அரசபதத்தைப் பெற்றதனோடு தம்மினுயர்ந்த பிராமணர் முதலாய பிற சாதியாரின் பாராட்டுக்களையும் பெறலாயினர். க்ஷத்திரியன், பிராமணனையொப்பக் குருக்கள்பதம் எய்தாவிடினும் பல காலங்களில் ஆசிரிய உரிமைகளை அந்தணரொடு பங்கிட்டு அனுபவித்தனன். வேதப்பகுதிகளும் பல ஆரண்ணியகங்களும் போர்வினையாளராகிய இராஜன்னியர்களின் புகழ்ச்சிகளைப் பலபடப் போற்றியுரைக்கின்றன. ஆரியர் தருமசாத்திரங்கள், போர்த்திறம், அதன் சிறப்புக்கள் இவற்றை உபதேசித்ததுவுமன்றி, க்ஷத்திரிய சாதியாரின் நீதிக் கடப்பாடாகவும் உயர்த்துக்கூறின. தொடர்ந்து வெற்றிகொள் தொழிலை க்ஷத்திரியர்க்கு விதித்தன. க்ஷத்திரிய வகுப்பினர்க்குப் பிறர்நிலம் கவர்பெட்பும், விளிவில் வெற்றிவேட்கையும், மடங்கா உள்ளமாண்பும், உரியனவாகக் கற்பித்தன. இவ் வாரியர் கோட்பாடு அவர்தம் நீதி நூல்களில் க்ஷத்திரியர் இடையறாது மேற்கொள்ளத்தக்கதாக உயர்த்துக் கூறப்பட்டுள்ளது. திருவினையாகக் கையாளப் பெற்றது.

பண்டை ஆரியர் தம்மொடு மாறுபட்ட வகுப்பினரை யொழிக்குமாறு இங்ஙனம் இடையீடின்றிப் பொருதல் மேற்கொண்டாராக, சங்க காலத்துக்கு முற்பட்ட தமிழர் பிறர்நாடு கவர் விருப்பத்தை வளர்க்கக் கருதவில்லை. வடக்கின்கண் ஆரியன் வகுப்புணர்ச்சிவலியால் மேற்கொண்டு பொருதானைத் தென்னாட்டகத்தே தமிழன் தற்காப்பின்பொருட்டும் மானத்தின்பொருட்டுமே பொருதொழில் பூண்டான். தம்மவர் வாழ்விற்கும் வளவளர்ச்சிக்குமாகப் போரில் முனைப்புக்கொண்ட ஆரியர் கோட்பாட்டிற்கு மாறாகத் தமிழர் இகல் மேற்கொண்டு போர்ப்பொருட்டாய்ப் பொருதலை ஆதரித்துரையாது தம்

அறநூல் விதிகளில் இழித்துரைத்தனர். உண்மையில் தமிழன் போரினையும், போர்வெற்றியையும், தன் இல்லம், மானம் இவற்றைக் காக்கும்பொருட்டே மேற்கொண்டனன். திருக்குறள், தொல்காப்பிய விதிகளுக்குக் காலத்தானும் பொருளானும் நடையானும் பெரிது ஒத்துக்கூறும் நூலாகும். தமிழ்ப் பாணினியார் விதித்த இலக்கணங்களுக்கு வள்ளுவனார் சிறந்த இலக்கியம் அமைத்துள்ளார். தொல்காப்பியத்துள் வரைந்துணர்த்திய அறிவியல் அறத்துறைகளைத் தெளித்துக் காட்டும் கண்ணாடியே திருக்குறளாகும். பழந்தமிழ்க் கலையறிவுப்படத்திற்குத் தொல்காப்பியம் வரையும் குறியும் வகுக்கத், திருக்குறள் வண்ணமும் வரைவும் வளமுறத் தருகின்றது. முன்னதில் எற்புச்சட்டமும் உடற்கூறும் அமையத் திருக்குறளில் உடம்பும் உடலியல் நூற்பொருளும் வரைந்துள்ளன. வள்ளுவனார் குறளில் 86,87-ஆம் அதிகாரங்களாகிய இகல், பகைமாட்சி இவைகள், பண்டை ஆரியர் போர், போர் மனப்பான்மைகட்கு மாறாகத் தமிழ்மக்கள் கொண்ட நீதி மனப்பான்மையை வலியுறுத்திக் காட்டுகின்றன. இகல் அல்லது போர்விருப்பு எக்காலத்தும் வரைவின்றி இழித்துரைக்கப்பட்டது. இது வசையுடைத் தீமையென மறுக்கப்பட்டது; எனினும் தமிழன், ஆண்மையில் பேடியும், எண்மைவிருப்புடைப் பெண்மையனும் அல்லன். ஏனெனின், தன் மனைக்காப்பு அல்லது தன் மானத்தின்மாண்பு கருதிய போது கடைபோகுமட்டும் போர் செய்தற்கு நிமிர்கின்றான். தமிழ் மகளிர் வீரந்தானும் சங்ககாலப் புலவர் பாடும் தகையதாகிய பொருட்டுறையாயிருக்கிறது. பண்டைத்தமிழகத்து ஆண்பாலாரும் பெண்பாலாரும் ஒத்து விரும்பிப் பங்கெடுத்து மேற்கொண்ட அறப்போர் வினையால் ஆகும் வெற்றியையும் புகழையும் அவர்கள் மதித்துப் போற்றியதை அப்பாடல்கள் வெளிப்படுத்துகின்றன.

பண்டை இந்தியாவின் கலையறிவு மலிந்த இவ்விருபெரு வகுப்பினரும், காதல், போர்வினைக் கோட்பாடுகளிற் கொண்டவேற்றுமைகள், அவ்வவர் வாழ்க்கை நோக்க வேறுபாடுகளுக்கும் பலதிறப்பட்ட சமூகசமுதாய அமைப்பு, அரசியலமைப்பு, அறநெறி அமைப்பு முதலியவற்றின் வேறுபாடுகளுக்கும் தம்தம் இயல்பிற் காரணங்களாயின. தமிழன் பிறப்பானே நன்னம்பிக்கையாளன்; மகிழ்வும் களிப்பும் நிரம்பியோன்; வாழ்க்கையின் நல்லியல்பைக் களிப்புடன் கைக்கொண்டு நிலவுலகில் இனிய குடும்ப வாழ்வை விரும்பி அறத்தொடு பொருந்தும் இன்பவாழ்க்கையையே என்றும் வேண்டினவன். ஆரியனோ வெறுப்பியல் விருப்பினன்; பல்வகை இன்பங்களையும் வெறுத்தோன்; வாழ்க்கை விலக்கத்தக்க துன்பம் என வெறுத்து, வாழ்க்கைத் துயரங்களுக்கெல்லாம் துறவே நன்மருந்தென உபதேசித்து, மறுவுலக நோக்கைக் கடைப்பிடித்தோனாவான்.

திசைச் சொல்லும் — வட சொல்லும்.

(DIALECTS AND FOREIGN WORDS.)

VIDVAN, T. P. MINAKSHISUNDARAN M.A., B.L.

ஆசிரியர் தொல்காப்பியனார், உரைச் செய்யுளினும் பாச் செய்யுளினும் வரும் சொற்களை நான்காகப் பகுத்துள்ளார். செய்யுள் வழக்கில் மட்டும் வருவன திரி சொல்லாகும்; வழக்கினும் செய்யுளினும் வருவன இயற் சொல்லாகும். இவை இரண்டும், செந்தமிழ் நாட்டில் எங்கும் வழங்கும் சொற்களாகும். மேலே, திசைச் சொல் வட சொல் என இரண்டும் கூறுகின்றார் ஆசிரியர். இவை யாவை என்பதே இங்கு ஆராய்ச்சி.

"செந்தமிழ் சேர்ந்த பன்னிரு நிலத்தினும்
தம் குறிப்பினவே திசைச்சொற் கிளவி"

என்பர் ஆசிரியர். இளம்பூரணரும், சேனாவரையரும், நச்சினார்க்கினியரும் செந்தமிழ் என்பதற்குச் செந்தமிழ் நாடு என்று பொருள் கூறிச் செந்தமிழ் நாடு ஒன்றும் கொடுந்தமிழ் நாடு பன்னிரண்டுமாகப் பதின்மூன்று பிரிவுகளையுடையது தமிழ் நாடு என்றும், அவற்றுள் செந்தமிழ் நாட்டில் வழங்கும் சொற்கள் இயற் சொற்கள் என்றும், பன்னிரண்டு கொடுந்தமிழ் நாட்டிலும் வழங்குவன திசைச் சொற்கள் என்றும் கூறுவர். வட மொழி என்பது ஸம்ஸ்க்ருதம் என்பதும் அவ்வுரையாசிரியர்கள் கொள்கையாகும்.

இவ்வாறு பொருள் கூறும்போது, தெய்வச்சிலையார்க்கு ஓர் ஐயம் எழுகின்றது. ஒரு மொழி உயிரோடு உலக நடையில் உலவிப் பிறநாட்டாரோடு கலந்து வழங்கி வருகையில், அந் நாட்டு மொழிகளும், அதனுள் புகாதிருத்தல் இயலாதாம். அப்பிற நாட்டு மொழிகளை எதனுள் அடக்குவது? தெய்வச்சிலையார் திசைச்சொல்லினுள்ளே அடக்குகின்றார். செந்தமிழ் நாடு என்பதற்குத் தமிழ் நாடு முழுவதையும் பொருளாகக்கொண்டு, அதனைச் சுற்றிய பன்னிரு நிலங்களே பிறநாடுகள் என்றும், அங்கு வழங்கும் சொற்கள் தமிழிற் புகுந்து வழங்கும்போது திசைச் சொற்கள் எனப் பெயர் பெறும் என்றும், கூறித் தம் கருத்தை அரண் செய்ய,

கன்னித் தென்கரைக் கட்பழந் தீவம்
சிங்களங் கொல்லங் கூவிளம் என்னும்
எல்லையின் புறத்தவும் ஈழம் பல்லவம்
கன்னடம் வடுகு கலிங்கம் தெலிங்கம்
கொங்கணந் துளுவங் குடகங் குன்றம்
என்பன குட பா லிருபுறச் சையத்
துடனுறைபு பழகுந் தமிழ்திரி நிலங்களும்
முடியுடை மூவரு மிடுநில வாட்சி
அரசு மேம்பட்ட குறுநிலக் குடிகள்
பதின்மரு முடனிருப் பிருவரும் படைத்த
பன்னிரு திசையிற் சொன்னய முடையவும்.

என்ற சூத்திரத்தை எடுத்துக் காட்டுகின்றார். மயிலைநாதர் இச் சூத்திரம் அகத்தியச் சூத்திரம் என்பர்.

நன்னூலாரோ, திசைச் சொல் என்பது கொடுந்தமிழ்ச் சொற்களையும் பிறநாட்டுச் சொற்களையும் குறிக்கும் எனப் பொருள் கொண்டுள்ளார்.

செந்தமிழ் நிலஞ்சேர் பன்னிரு நிலத்தினும்
ஒன்பதிற் றிரட்டி தமிழொழி நிலத்தினும்
தங்குறிப் பினவே திசைச்சொல் லாகும்

நச்சினார்க்கினியர் கொள்கையும் ஈதே யாகும். "ஒன்பதிற்றிரட்டி தமிழொழி நிலம்" என்பது தொல்காப்பியர் கூறாத தொன்றாகும்.

"*செந்தமிழ் சேர்ந்த பன்னிருநிலம்*"

என்ற இடத்துச் செந்தமிழ் என்பதற்குச் "செந்தமிழ் நாடு" என்று எல்லா உரையாசிரியர்களும் பொருள் கொண்டுள்ளார்கள். தெய்வச் சிலையார், தமிழ் நாடு முழுவதும் அதனுள் அடங்கும் என்பர்; மற்றைய ஆசிரியர்கள், தமிழ் நாட்டின் ஒரு கூறே அடங்கும் என்பர். செந்தமிழ் என்பதற்குத் தமிழ்மொழி என்பதே இயற்பெயர்ப் பொருளாகும்; தமிழ் வழங்கும் நாடு என்பது ஆகுபெயர்ப் பொருளாகும். இயற் பெயர்ப் பொருள் சிறவாதபோதே ஆகுபெயர்ப் பொருள் கொள்வது முறையாம். "தாத்பர்ய அநுபபத்தியே இலக்ஷணாவிருத்தியின் மூலம்" என்பர் வடநூலார். மேனாட்டார் கொள்கையும் அஃதேயாம். "செந்தமிழ் மொழி வழங்கும் தமிழ் நாட்டுக் கூறுகளாம் பன்னிரு நிலம்" என்ற பொருள் சிறக்க வில்லையோ? செந்தமிழ் நாடு என்றும், கொடுந்தமிழ் நாடு என்றும், தமிழ் நாடு பண்டைக் காலத்தில் பிரிவுண்டு கிடந்ததோ? 'இல்லை' என்கிறார் தெய்வச்சிலையார். "செந்தமிழ் நாடாவது வையை யாற்றின் வடக்கும் மருதயாற்றின் தெற்கும் கருவூரின் கிழக்கும் மருவூரின் மேற்கும் என்ப. இவ்வாறு உரைத்தற்கு ஓரிலக்கணம் காணாமையானும், வையையாற்றின் தெற்காகிய கொற்கையும், கரு

ஊரின் மேற்காகிய கொடுங்கோளூரும், மருதயாற்றின் வடக்காகிய காஞ்சியும், தமிழ் திரி நிலமாதல் வேண்டுமாதலானும் அஃது உரையன்று என்பார் உரைக்குமாறு :—

" வடவேங்கடந் தென்குமரி "

என்றமையானும், இதனுள் தமிழ் கூறும் நல்லுலகம் என விசேடித்தமையானும், கிழக்கும் மேற்கும் எல்லை கூறாது தெற்கு எல்லை கூறியவதனால் குமரியின் தெற்காகிய நாடுகளை ஒழித்து வேங்கடமலையின் தெற்கும், குமரியின் வடக்கும், குணகடலின் மேற்கும், குடகடலின் கிழக்குமாகிய நிலம் செந்தமிழ் நிலம் என்றுரைப்பர்." என விரிந்துரைத்தல் காண்க. செந்தமிழ் நாடாவது பாண்டி நாடே என்றும், சோழநாடு என்றும் மன்றுடுவாரும் உள்ளனர். சங்கர நமச்சிவாயர் "செந்தமிழ் நிலமாவதி யாதெனில்,

சந்தனப் பொதியச் செந்தமிழ் முனியும்
சவுந்தர பாண்டியன் எனுந்தமிழ் நாடனும்
சங்கப் புலவருந் தழைத்தினி திருக்கும்
மங்கலப் பாண்டி வளநா டென்ப.

இவ்வாறன்றிச் செந்தமிழ் நிலம் வையையாற்றின் வடக்கு எனக் கூறுவாரும் உளர். கொடுந்தமிழ் நிலத்துப் புனல் நாடு எனப் படுவது சோணாடாதலானும் பாண்டியனையே தமிழ் நாடன் எனச் சான்றோர் கூறுதலானும் அஃதுரையன்று என்க." எனக்கூறுதல் இப்போராட்டத்தை நன்கு விளக்குகிறது. செந்தமிழ் என்ற தொடர், செந்தமிழ் நாட்டையே சுட்டவேண்டுமாயின் நன்னூலார் போல ஐயப்பாடின்றிச்

" செந்தமிழ் நிலஞ்சேர் பன்னிரு நிலத்தினும் "

என ஆசிரியர் தொல்காப்பியர் சூத்திரம் செய்ய அறியாரா? நன்னூலார்க்கு இடம் கொடுத்த சூத்திரயாப்புத் தொல்காப்பியர்க்கு இடங் கொடுக்கவில்லையா? எனவே, செந்தமிழ் நாட்டில் எங்குள்ளாரும் அறிந்து வழங்கும் சொற்கள் இயற்சொற்களாம்; செந்தமிழ் நாட்டில் உள்ள பன்னிரு நிலங்களிலும் உள்ளார் தனித்தனியே தம்தம் நாட்டில் மட்டும் அறிந்து வழங்கிவரும் சொற்கள் திசைச் சொற்களாகும். இளம்பூரணரும் செந்தமிழ்ச் சொற்களாவன 12 நாட்டுள்ளும் பொதுவான சொற்கள் என்றும், திசைச்சொற்கள் ஒவ்வோர் நாட்டில் வழங்குவன என்றும், கூறுவது காண்க. சேனாவரையரும்,

" கொடுந்தமிழ் நிலத்திற்கும் பொதுவாகலின் இயற் சொலாயிற்று
எனினும் அமையும் "

என்பர். எனவே, தொல்காப்பியர் காலத்தே, கொடுந்தமிழ் நாடுகளிலும் வேறாகச் செந்தமிழ்நாடு என ஒன்று இருந்ததில்லை எனலாம்.

"வடவேங்கடந் தென்குமரி ஆயிடைத் தமிழ்கூறும் நல்லுலகம்" என்று கூறிய தமிழ் நாட்டையே, பின்னும் 'செந்தமியற்கைசிவணிய நிலம், எனப்பாயிரம் கூறுதல் காண்க.' பின்னே, பாண்டியர் செல்வாக்கும், சோழர் செல்வாக்கும் சிறந்து விளங்கியபோது, அவர்கள் பிறநாட்டை வென்றடக்கியாண்டனர்; ஆதலின் சோணுடும் பாண்டிநாடும் அவ்வக்காலத்திற்குத் தக்கபடி செந்தமிழ் நாடாக, மற்றையவை கொடுந்தமிழ் நாடாயின. ஆங்கில நாட்டில் வெஸ்ஸெக்ஸ் மொழி, அரசர்களைப் பின்பற்றி, ஆங்கில மொழியாகச் சிறந்தது, இதற்கோர் எடுத்துக் காட்டாகும். கிரீக் நாட்டிலும், பிரஞ்சு முதலான மற்றைய நாடுகளிலும், அரசர் வாழுமிடத்து வழங்கும் சொற்கள் தனித்தலைமைபெற்று நாட்டுச் செஞ்சொற்களாய்ப் பிற இடத்தே வழங்கும் சொற்களைக் கொடுஞ்சொற்களாக்கி விட்டதனை, வரலாற்று நூலில் பரக்கக் காண்கிறோம். இப்பிற்கால வழக்கை, உரையாசிரியர்கள் தொல்காப்பியத்திலும் புகுத்த முயன்றனர். ஆயினும் அவ்வழக்குப் பண்டைய வழக்கன்று என்பது தெய்வச் சிலையார் உரையால் நன்குவிளங்குகிறது.

தெய்வச் சிலையார் கூறுவது போலப் பன்னிரு நிலமாவன பிற மொழி வழங்கும் நிலங்களே எனக் கொள்வதற்கும் இல்லை. இவர் 12 என்பதனை நன்னூலார் 17 என்கின்றார். இவ்விருவர் கொள்கையில் எதனை நாம் கொள்வது? எதனைத் தள்ளுவது? இவ்வுரைக்கும் செந்தமிழ் என்பதற்கு இயற்பெயர்ப் பொருள் கொள்ளாது ஆகுபெயர்ப் பொருளன்றோ கொள்ளவேண்டும்? தெய்வச் சிலையார் முதலியோர் கூறுவதுபோலத் திசைச் சொல்லில் பிற மொழிகளை யடக்கி விட்டால், வடமொழியை வேறு கூற வேண்டுவதேன்? அஃதும் ஒரு திசைச்சொல் லன்றோ? ஈது ஒரு புதிய கேள்வியன்று. சங்கர நமச்சிவாயர் இத்தடையை எழுப்பி விடைதந்துள்ளார். "வடக்கும் ஓர் திசையன்றோ? திசைச் சொல்லன்றி வடசொல் என வேறு கூறுவது என்னை எனின், தமிழ் நாட்டிற்கு வடதிசைக்கண் பதினெண்மொழிகளுள் ஆரிய முதலிய பல மொழியும் உளவேனும் தென்றமிழ்க் கெதிரியது கடவுட்சொல்லாகிய ஆரிய மொன்றுமே என்பது தோன்ற, அவற்றுள் தமிழ் நடை பெற்றதை வடசொல் என்றும், ஏனையவற்றுள் தமிழ்நடைபெற்றதைத் திசைச்சொல் என்றும், சான்றோரால் நியமிக்கப்பட்டன என்க. அன்றியும் ஆரியச்சொல் எல்லாத் தேயத்திற்கும் விண்ணுலகம் முதலியவற்றிற்கும் பொதுவாகலான், அவ்வாரியச் சொல் தமிழ்நடை பெற்றதைத் திசைச்சொல் என்றல் கூடாதெனக் கோடலுமாம். அங்ஙனமாயின் வடசொல் என்றது என்னை எனின், ஆண்டுப் பயிற்சிமிகுதி பற்றி எனக் கொள்க." எனக்கூறுவது காண்க. கடவுட் சொல் என்பது நமது கடவுட் கொள்கையைக் குறிக்கும். விண்ணுலகமொழி என்பது

இவ்வுலக ஆராய்ச்சிக்கு ஏற்றதன்று. நூலாராய்ச்சியில் கடவுட் கொள்கையைப் புகவிடுவது முறையன்று.

திசைச்சொல்லில் பிறநாட்டுச் சொற்களைப் புகுத்தாவிடின், அவற்றை எதனுள் அடக்குவது? வடமொழி மட்டுந்தான் தமிழிற் புகும்; மற்றையன புகுவதில்லை என்று கூறமுடியுமோ? தொல்காப்பியர் காலத்துப் பிறமொழிகள் வழங்கிய நாடுகள் எங்கெங்கே இருந்தன என்பதனை உற்று நோக்கினால் உண்மை வெளியாகும். தொல்காப்பியத்தின் பாயிரமாக அமைந்த செய்யுள் தொல்காப்பியர் காலத்திலேயேயாதல், அவர் காலத்திற்குப் பின்னேயே யாதல் தோன்றியிருத்தல் வேண்டும்; முந்தியேயிருந்த தென எண்ணுதற்கில்லை. ஆகவே தொல்காப்பியப் பாயிரத்திற்கும் பிற்பட்ட காலத்திருந்த நிலையைக்கொண்டு தொல்காப்பியத்திற்கு உரை காணல் ஒண்ணாது. வடக்கே வேங்கடமும், தெற்கே குமரியும் எல்லை கூறினார் பனம்பாரனார்; கிழக்கும் மேற்கும் கடலே எல்லை யாதலின் எல்லை கூறாது ஒழிந்தார். கிழக்கிலிருந்து மேற்குவரை கிடக்கும் நிலமனைத்தும் தமிழ்நாடே என்பது அவ்வாசிரியர் கருத்தாகும். தமிழ் நாட்டிற்குக் கிழக்காகவும் மேற்காகவும் நாடிருந்ததாக அவர்களறிந்தனரோ என்பது ஐயப்பாடு. தென்ஆப்பிரிக்காவும் தென்னமரிக்காவும் ஆஸ்டிரேலியாவும் தவிர்த்து, தென்னாட்டிற்குக் கிழக்கும் மேற்கும் நிலங்கள் இப்போதேனும் உண்டோ? கீழ்நாடு மேல் நாடு என நாம் இதுகாலை வழங்குவன, வடகிழக்கு நாடும் வடமேற்கு நாடுமாய், ஒருவகையால் நோக்குமிடத்து வடநாடேயாம் அன்றோ?

“ நின்கடற் பிறந்த ஞாயிறு பெயர்த்தும் நின்
வெண்டலைப் புணரிக் குடகடற் குளிக்கும்
யாணர் வைப்பின் நன்னாட்டுப் பொருந ”

என்று பாடிய புலவரின் குறிப்பு, உலகின் கிழக்கெல்லையும் மேற்கெல்லையும் உள்ள அளவும் ஆண்டான் அச்சேரன் என்பதேயாம். எனவே, கீழ்நாட்டுப் பிறமொழிகளும், மேல் நாட்டுப் பிறமொழிகளும், அந்நாளைய தமிழர் அறிந்திலர் எனலாம். தெற்கெல்லையாகக் குமரியைக் கண்டோம். குமரி என்பதற்குக் குமரியாறு என்றும், குமரிமலை என்றும், குமரிமுனை என்றும், பலவாறு பொருள் கூறுவர். குமரிக்கடுத்த இலங்கைக்குத் தெற்கே நாடு ஒன்று இப்போதும் இல்லை. கடல்கொண்ட நாடுகளோ தமிழ் நாடுகளாம். இலங்கையில் தமிழர்கள் குடியேறித் தமிழில் பேசி வந்ததுபோல, வடக்கிலிருந்து வந்து குடிபுகுந்தார் வடமொழியாம் பாலியிற் பேசி வந்தனர். எனவே, தென்னாட்டுப் பிறமொழி என்று கூறத்தக்க மொழி, அந்நாளில் இருந்ததில்லை எனலாம். பிறநாட்டு மொழிகள் அனைத்தும் தமிழ் நாட்டு வடக்கின்கண்ணேயே வழங்கிவந்தன. ஆத

வின், வடமொழி என்பது பிறநாட்டு மொழிகள் அனைத்தையும் குறிப்பதன்றோ இயல்பு. இதுபற்றியன்றோ பிறநாட்டு மொழிகள் என வேறோர் பிரிவினை ஆசிரியர் கூறாராயினர்? வடநாட்டு மொழிகள், பல பிரிவாகப் பிரிந்து வழங்கிவரினும், சம்ஸ்க்ருதத்தோடு ஒற்றுமையுடையனவாம். சம்ஸ்க்ருதம் இயற் சொல்லும், பிற மொழிகள் திசைச் சொல்லுமாக இயைந்திருக்கக் காண்கின்றோம். ஆணை, வட்டம், நட்டம், கண்ணன் முதலிய பாகதச் சிதைவுகளை வடமொழிச் சொற்களாக எடுத்துக் காட்டும் சேனாவரையர்க்குப் பல நாடுகளில் பலவகையாக வழங்கிவரும் பாகதமனைத்தும் வடமொழி என்ற பாகுபாட்டில் அடங்கும் என்பது உடன்பாடாதல் வேண்டும். சங்ககாலத்தில் பேசும் மொழிகளாய் இருந்த பாகதச் சிதைவுகளின் வழியாகத் தான் வடமொழிச் சொற்கள் தமிழில் வந்து கலந்திருக்கக் காண்கிறோம். எனவே, பிறநாட்டு மொழிகளைத் திசைச் சொல்லில் அடக்குவது பிற்கால வழக்கேயன்றித் தொல்காப்பியர் கருதியதன்றாம். அவற்றை வடமொழி என்பதே முடிவாம். தெய்வச்சிலையார் பாகத மொழிகள் எனத்தக்க காம்போசம், கங்கம், மகதம், குசலம் என்பவற்றைத் திசைச் சொல்லில் அடக்குவதனால், இவை வடமொழியினும் வேறாகுமோ? அவ்வுரையாளர், கருநடம், குடகம், துளுவம் என்பவற்றையும் தமிழ் மொழியினும் வேறாகிய பிறமொழிகள் என்று திசைச்சொற்களில் அடக்குவர். கிழக்கும் மேற்கும் கடல் எல்லையாக விளங்கிய தொல்காப்பியர் நாளில், இம்மொழிகள் தமிழாக விளங்கி இருத்தல் கூடுமேயன்றி வேறுமொழிகளாக நிலவியிருத்தல் கூடுமோ? இவ்வகையால் நோக்குமிடத்தும் இவ்வுரை பொருத்தமின்றிப் போதல் காண்க. இவ்வுரை அகத்தியச் சூத்திரத்தைப் பின்பற்றிய தன்றோ எனின், அகத்தியச் சூத்திரம் போலிச் சூத்திரம் என்பதற்கு இவ்வளவும் கூறி வந்தமையே போதிய சான்றாம், அது துளுவம் முதலிய மொழிகள் தமிழினும் வேறு பிரிந்து வழங்கிய காலத்துத் தோன்றிய சூத்திரமே யன்றித் தொல்காப்பியப் பாயிரம் வழங்கிய காலத்தோ அதற்கு முன்னாகவோ வாழ்ந்த அகத்தியனார் சூத்திரம் ஆதல் இல்லை என்க.

எனவே தமிழ் நாட்டினுள்ள பகுதிகளில் மட்டும் வழங்கிவரும் சொற்கள் திசைச் சொற்களாம். ஆங்கிலத்தில் "Dialectic words" என்று கூறப்பெறுவன இவையேயாம் இப்போதும் புதுமை (குழந்தையின் முதற் பிறந்தநாட் கொண்டாட்டம்) கம்மாய் (ஏரி) என்ற சொற்கள் தென்னாட்டில் வழங்கிவரப் பிற தமிழர் அவற்றின் பொருளறியாது விழிக்கக் காண்கிறோம். இத்தகையவே திசைச் சொற்களாம். பிற மொழிகள், வடமொழி என்று தொல்காப்பியர் கூறிய பாகுபாட்டில் அடங்கும்.

ஸ்ரீ :

பத்தினிதேவியைப் பற்றிய சில குறிப்புக்கள்.

யூனிவர்ஸிடி தமிழ் லெக்ஸிகன் ஆபீஸ் தலைமைப் பண்டிதர்
மு. இராகவையங்கார்.

கோவலன் மனைவியும் கண்ணகி என்று பெயர்பெற்றவளுமான பத்தினிதேவியைப் பற்றி முன்னூல்களாலும் ஆராய்ச்சியாலுங் கண்டறிந்த செய்திகளைச் "சேரன் - செங்குட்டுவன்" என்ற நூலில் யான் வெளியிட்டிருத்தல் தமிழ்மக்கள் பலரும் நன்கறிந்தது. கற்பிற்கரசியாய்த் தன் நாடடைந்து விண்ணுலகுற்ற அப் பெண்மணியைப் பத்தினித் தெய்வமாகக்கொண்டு கோயிலெடுத்து வழிபட்டவனும், அவ்வழிபாடு தமிழகத்தும் பிறதேயங்களினும் பரவுதற்குக் காரணமாயிருந்தவனும் சேரன் - செங்குட்டுவனே என்பதும், அவ்வணக்கம் நாட்டிற்பெருகிய நிலைமையும் அந்நூலுள் விளக்கப்பட்டுள்ளன. அத்தகைய சிறப்புவாய்ந்த பத்தினிதேவியைப்பற்றி அந்நூலுள் எழுதாதனவும் பின்பு கண்டனவுமான செய்திகள்சிலவற்றை இக்கட்டுரையுள் தொகுத்துக்கூற விரும்புகின்றேன்.

1. கண்ணகியின் குறிப்புப்பெயர்.

கவுந்தியடிகளுடன் கோவலனுங் கண்ணகியும் உறையூர்நீங்கி மதுரைநோக்கிச் செல்லும்இடைவழியில் வேட்டுவரூரில் உள்ள துர்க்காதேவி கோயிலுள்ளே தங்கநேர்ந்த காலத்து, வேடுவரும் அவர்மகளிரும் அத்தேவிக்கு விழாவயர்ந்து வரிக்கூத்தாடினர் என்றும், அக்கூத்தில் தேவியின் ஆவேசங்கொண்ட சாலினி என்பாள் ஆங்குக் கோவலனுடனிருந்த கண்ணகியை அணுகி அவளைநோக்கி

> " இவளோ, கொங்கச் செல்வி குடமலை யாட்டி
> தென்றமிழ்ப் பாவை செய்தவக் கொழுந்து
> ஒருமா மணியா யுலகிற் கோங்கிய
> திருமாமணி " (சிலப். 12, 47-9)

எனப் பாராட்டினள் என்றும் இளங்கோவடிகள் கூறுகின்றார். தமிழகத்தும் பிறநாடுகளினும் தெய்வமாகக் கொண்டாடப்பெறுஞ் சிறப்புக்* கண்ணகிக்குப் பின்பு நிகழப்போதலால், அந்நிகழ்ச்சியை இவ்வாறு முன்னறிந்து குறிப்பிட்டனள் அச்சாலினி என்க. கொங்கிளங்கோசர் தங்கள் நாட்டகத்து வழிபட்டமையின் 'கொங்கச் செல்வி' என்றும், சேரவேந்தன் கோட்டமெடுத்து வணங்கலின் 'குடமலையாட்டி' என்றும், பாண்டிய சோழர்கள் விழாவெடுத்துக் கொண்டாடுதலின் 'தென்றமிழ்ப்பாவை செய்தவக்கொழுந்து' என்றும், இலங்கையரசனும் மாளுவவேந்தராலும் அவ்வாறே போற்றப்படுதலின் 'ஒருமா மணியா யுலகிற் கோங்கியவள்' என்றும் கண்ணகி குறிப்பாற் சிறப்பிக்கப்பெற்றமை காண்க. இங்ஙனம் குறிப்பிற் கூறப்பட்டவற்றுள்—

"ஒருமா மணியா யுலகிற் கோங்கிய
திருமாமணி"

என வருந்தொடர், ஈண்டுச் சிறிது ஆராய்ச்சிக்குரியதாகின்றது. "இவ்வுலகுக்கு முழுமாணிக்கம் போன்று உயர்ச்சிபெற்ற பெண்ணுருக்கொண்ட திருமணி" என்பது இதற்கு அடியார்க்குநல்லார் எழுதிய உரை. இத்தொடருள் 'ஒருமா மணியாய் ஓங்கிய திருமாமணி' என இருமுறை மாமணி கூறப்பட்டிருப்பதன் உட்கருத்தை, அவருரை விளக்கியதில்லை. உலகுக்கு மாமணியாகிய மாமணி என்று கவியரசராகிய அடிகள் ஒரு பொருட்சிறப்பின்றியே கூறினர் எனல் ஏற்புடைத்தன்று. அதனால், ஏதோ ஒன்றை நயம்பெறக் குறிப்பித்தற்கே பின்னரும் திருமாமணி என அவர் கூறுகின்றார் என்றே தோற்றுகின்றது. அக்குறிப்பு யாதெனிற் கூறுவேன்.

பத்தினிதேவியை உலகுக்கு ஒருமாமணியானவள் என்று சாலினி கூறிவிட்டமையின் அங்ஙனம் மாமணியான திருமாமணி என்று அவள் பின்னுங் கூறிய தொடர், அத்தேவியின் இயற்பெயரை அதன் உறுப்புப்பொருள் விளங்க வேறுவகையாற் குறித்தவாறும். திருமாமணி என்பது திருமகள் தங்கும் சீரிய மணி என்னும் பொருளாது. திருவளர்தாமரையைத் திருமலர் (பெருங்கதை, 2, 1, 39) என முன்னோர் கூறலுங்காண்க. திருமகள் தங்கும் மாமணியாவது தாமரைக் கொட்டை அல்லது பொகுட்டாகும்.

---

* "கொங்கச் செல்வி குடமலை யாட்டி" என்றது, மேற்பட்டு இவளைத் தெய்வமாகக் கொண்டாடுமிடங் கூறினபடியாலே, இவள் துர்க்கையாகவே பிறந்தாள் என்றவாறு' என்றார் அரும்பதவுரைகாரர்.

" செந்தாமரைப் பொகுட்டிற் செம்மாந்து வீற்றிருக்கும்
நந்தாவிளக்கை " (கம்பரா. இரணியன்வதை, 164)

எனவரும் கம்பநாடர் திருவாக்கால், தாமரைப் பொகுட்டுத் திருமகட்கு உறைவிடமாதல் விளங்கும். இனி

" சேயிதழ் பொதிந்த செம்பொற் கொட்டை" (சிறுபாண். 75)
" தாமரை மைதபு கிளர்கொட்டை" (கலித். 74)

என்ற முன்னோர் கூற்றுக்களிலே, கொட்டை என்பது பொகுட்டு என்ற பொருளில் வழங்கியவாறே, அதன்பரியாயமான மணி என்பதும் அப்பொருள்பெற நின்றதென உணர்க. கோவலன் தேவியை இங்ஙனம் திருமகட்கு உறைவிடமான தாமரைப் பொகுட்டு என்றதனால், அவளது இயற்பெயர் குறிப்பிக்கப்பட்டதாயிற்று. என்னை? அவ்வியற்பெயர் கர்ணக, கர்ணிக என்ற பொகுட்டை யுணர்த்தும் வடசொல்லடியாகப் பிறந்ததாகலின் என்க. கர்ணகா என்பது அப்ஸரஸ் பதினொருவருள் ஒருத்தியின் பெயராக மகாபாரதத்தால் அறியப்படுதலும்,* பதுமபீடமான பொகுட்டுப் போன்றவள் என்பது அதன் உறுப்புப் பொருளாதலும் இங்கு அறியத்தகும். பெருங்கதையில், ஆயமகளிர் சூழ மாடச் சிவிகையிற் சென்ற வாசவதத்தையை

" செய்யோ ளமர்ந்த செம்பொற் றாமரை
வள்ளிதழ் பொதிந்த கொட்டை போல "

எனச் சிறப்பித்தலினின்று, தாமரைப் பொகுட்டினை மகளிர்க்கு உவமையாகக் கூறல் முன்னோர்வழக்கு என்பது விளக்கமாம். ஆகவே கர்ணகா அல்லது கர்ணிகா என்பது கண்ணகி எனத் தமிழில் மருவியதெனல் பெரிதும் பொருத்தமாதல் காணலாம். கண்ணகத்துள்ளாள் என்ற பொருளுடையதாக இப்பெயர் கருதப்பட்டதுண்டேனும், மேற்கூறியதே பெரிதும் ஏற்புடைப் பொருள் என்று கொள்ளத்தக்கது. 'கொங்கச் செல்வி' முதலிய தொடர்களால், கண்ணகியின் பின்னிகழ்ச்சிகளைக் குறிப்பிற் கூறியவாறே, திருமாமணி என்ற இம்முடிவுத்தொடரால் அவளியற்பெயரையும்

---

* பாண்டவருள் ஒருவனான அர்ச்சுனனது ஜனனகாலத்தில், தேவகணத்தாரெல்லாம் அகங்களித்து நின்றதைக் கூறுமிடத்து—" மேனகை, ஸஹஜன்யை, **கர்ணிகை**, புஞ்சிகஸ்தலை, ருதுஸ்தலை, கிருதாசி, விச்வாசி, பூர்வசித்தி, உம்லோசை, ப்ரம்லோசை, ஊர்வசி ஆகிய அப்ஸரஸுகள் பதினொருவரும் பாடினர் " என்று கூறப்படுதல் காண்க. (ஆதிபர்வம், 132-ம் அத்யாயம்). **கர்ணகை** என்றும் இவள் வழங்கப்படுவள். [Sir M. Monier William's Sanscrit-English Dictionary—See *Karnaka*.]

அக்குறிப்பமையக் கூறலாயினள், தெய்வாவேசமுற்ற சாலினி என்க. மாடலன் என்ற மறையவன் கோவலனை நோக்கி—

> “ உம்மைப் பயன்கொ லொருதனி யுழந்தித்
> திருந்தது மாமணிக் கொழுந்துடன் போந்தது ”

என்று கூறியதாக, இளங்கோவடிகள் வேறிடத்தும் இத்தகைய தொடரை ஆளுதல் நோக்கத்தக்கது. இம்மாடலன் கோவலற்குப் பெருநட்பினன் என்பதும் செங்குட்டுவன் பத்தினிப்பிரதிஷ்டை புரிதற்குப் பெருந்துணையாய் நின்ற நான்மறையாளன் என்பதும் சிலப்பதிகாரத்தால் நன்கறியப்பட்டவை. அத்தகைய அந்தணன் கூற்றினும் திருத்தகுமாமணி என்ற தொடரை அடிகள் வைத்துக் காட்டியது மேற்கூறிய கருத்தை உட்கொண்டே என்று கொள்ளத் தடையில்லை. திருத்தகு மாமணிக் கொழுந்து - திருமகள் விரும்பத் தக்க இளம்பொருட்டு என்றவாறு. இக்கண்ணகிப்பெயர் கடைவள்ளல்களுள் ஒருவனுன வேள்பேகனுடைய மனைவிக்கும் உரியதென்பது புறநானூற்றால் அறிந்ததாம். வடமொழிப் பெயர்கள், நேராகவும் மருவியும் மக்க ளியற்பெயராகத் தமிழகத்தே முற்காலத்திற் பெருகவழங்கிவந்தமை, சிலப்பதிகாரம் மணிமேகலை முதலிய காவியங்களால் அறியப்பட்டதாகலின், கோவலன்தேவிக்கும் பேகன்தேவிக்கும் வழங்கிய கண்ணகிப்பெயரும் அத்தகைய தொன்றே எனல் பொருந்துமாறு கண்டுகொள்க.

2. கண்ணகி வரலாறுபற்றிய சங்கச்செய்யுள்.

கோவலன் கண்ணகிகளைப்பற்றிய செய்திகள், எட்டுத்தொகை நூல்களிலேனும் பிற சங்கச்செய்யுட்களிலேனும் எடுத்துக்கூறப் படாமையால், அவர்களைப் பற்றியமைந்த சிலப்பதிகாரமும் அதன் தொடர்பான மணிமேகலையும் சங்ககாலத்துக்குப் பிற்பட்ட காவியங்களே என்று கருதுவாரும் உளர். சிலப்பதிகார வஞ்சிக்காண்டங் கூறும் செங்குட்டுவன்செயல்களிற் சில, பதிற்றுப்பத்தின் ஐந்தாம் பத்திற்கண்ட அச்சேரன் செய்திகளுடன் ஒற்றுமைப்படுதலையும் பிறகாரணங்களையுங்கொண்டு அன்னோர்கருத்துச் சிறிதும் பொருந்தாமையைச் ‘ சேரன்-செங்குட்டுவ ’ னில் நன்கு விளக்கியுள்ளேன். இனி, வேறு சங்கநூற்பாடலொன்றும் இப்பத்தினியின் வரலாறு கூறி, அவர் கொள்கைக்கு மாறுபடநிற்றலை விளக்குவேன். எட்டுத்தொகையுள் ஒன்றான நற்றிணையுள் மதுரை மருதனிளநாகனார் பாடிய 216-ஆம் செய்யுள் ஈண்டு ஆராய்தற்குரியது. அச்சுப் பிரதியில் உள்ளபடி அப்பாடல் வருமாறு :—

> “ துனிதீர் கூட்டமொடு துன்னு ராயினும்
> இனிதே காணுநர்க் காண்புழி வாழ்தல்

கண்ணுறு விழுமங் கைபோ லுதவி
நம்முறு துயரங் களையா ராயினும்
இன்னா தன்றே யவரில் லூரே
எரிமருள் வேங்கைக் கடவுள் காக்கும்
குருகார் கழனியி னிதணத் தாங்கண்
ஏதி லாளன் கவலை கவற்ற
ஒருமுலை யறுத்த திருமா வுண்ணிக்
கேட்டோ ரனைய ராயினும்
வேட்டோ ரல்லது பிறரின் னாரே"

"இது, தலைமகட்குப் பாங்காயினார் கேட்பத், தலைமகன் தலைநின்றொழுகப்படாநின்ற பரத்தை, பாணற்காயினும் விறலிக்காயினுஞ் சொல்லுவாளாய்ச் சொல்லியது" என்பது இதன் துறைக் குறிப்பு. தலைவர் மனங்கலந்து என்னுடன் கூடாராயினும், காண்டற்குரிய அவரைக் காணுமிடத்து இருந்துவாழ்தலே எனக்கு இனியதாம்; நம் மனத்துயரை விரைந்து நீக்கிலரேனும் அவரில்லாத ஊர்ப்புறம் எனக்கு இன்னாததே; அயலானொருவன் விளைத்த பெருந்துயர் வருத்துதலாலே, ஒருமுலை யறுத்த திருமாவுண்ணிக்குற்ற துயரை அவள் முன்வந்து உசாவியவர்கள் இனியரேயாயினும், அவட்குத் தன்கணவனல்லது பிறரெல்லாம் இன்னாரேயாயினர் அன்றோ—என்பது இதன் பொழிப்பு*. 'இவ்வூர்ச்சேரி எனக்கு இனியவர்களாயும் என் துயரைக் கேட்டு இரங்குபவர்களாயுமுள்ள நும்போன் மக்களை உடையதாயினும் என் அன்புக்குரியவரும் துன்பங் களையவல்லவருமான தலைவரைக் காணக்கூடாத நிலை இங்கு வாய்த்தலின் எனக்கு இவ்விடம் வெறுப்புக்குரியதேயாம்' என்று காதற்பரத்தை பாணன் விறலியரைநோக்கித் தன் மனநிலை கூறியவாறு. இத்தகைய மனப்பான்மைகொண்டு தன்போல்வருந்திய ஒருத்தியின் நிலைமை குறிப்பது, இப்பாட்டின் பிற்பகுதியாம். அப்பகுதியுள், திருமாவுண்ணி என்பாள் ஏதிலானொருவனாற் பெருந்துயர்க்குள்ளாகித் தன் ஒருமுலையறுத்தவள் என்பதும், அவள் வேங்கைமரத்தையடுத்த பரணருகே வந்துநின்றனள் என்பதும், அவ்விடத்துவந்த மக்கள்சிலர் அவணிலைக்கிரங்கி

---

* இப்பொழிப்புக்கேற்றபடி பாடலை இயைத்துப் பொருள்கொள்க. இதணத் தாங்கண் (நின்ற) திருமாவுண்ணி என இயையும். இதணத் தாங்கண் (வந்து) கேட்டோர் என்றியைப்பினுமாம். காதற் பரத்தை கூற்றில், இஃது இனியது, இஃது இன்னாது என்று கூறப்பட்டதற்கு ஏற்ப, 'கேட்டோ ரனையராயினும்' என்பது 'கேட்டோ ரினியராயினும்' எனவும், குறிஞ்சிக்குரிய வேங்கைமரம் கூறற் கேற்ப, 'குருகார் கழனி' என்பது 'குருகார் துழனி' எனவும் திருத்திக் கொள்ளற்பாலன. 'கேட்டோ ரனைய ராயினும்' என்பது ஏட்டுப் பிரதியொன்றிற் கண்ட பாடம். இப்பாடற்கு யான் கூறிய இப்பொருளே பொருந்துமாறு ஆராய்ந்துகொள்க.

அவளுற்ற துயரை உசாவினர்* என்பதும், அங்ஙனம் உசாவியவர் இனியரேயாயினும் தன் அரும்பெறற் கணவனது பெரும்பிரிவு வருத்தலால் அவரெல்லாம் அவட்கு விருப்பற்றவராயினர் என்பது மாகிய வரலாறு கூறப்படுதல் காணலாம். இங்ஙனம் வேங்கைக்கீழ் நின்ற ஒரு முலையறுத்த திருமாவுண்ணி என்பாள், கோவலன் மனைவியேயன்றி வேறு யாவள் உளள்?

"பொலம்பூ வேங்கை நலங்கிளர் கொழுநிழல்
ஒருமுலை யிழந்தாளோர் திருமா பத்தினிக்கு" (பதிகம்)

"மலைவேங்கை நறுநிழலின் வள்ளிபோல்வீர் மனநடுங்க
முலையிழந்து வந்துநின்றீர் யாவிரோ" (குன்றக்குரவை)

"ஒருமுலை குறைத்த திருமா பத்தினி"

என இதுவேசெய்தியைப் பல்லிடத்தும் இளங்கோவடிகள் கூறுதல் காண்க. ஆயின், திருமாபத்தினியைத் திருமாவுண்ணி என இப்பாடல் கூறுவதே வேறுபடவுள்ளது. இதனால், திருமாவுண்ணியென்றும் கண்ணகியை முன்னோர் வழங்கினரோ எனக் கருத இடந்தருகின்றது. இன்றேல், திருமாபன்னி, திருமாமணி என்பவற்றில் ஒன்று பழம்பாடமாய்ப் பின்பு வாசகரால் மாறியதெனல் வேண்டும். பிற்கூறியது பாடமாயின்,† முற்கூறியவாறு "ஒரு மாமணியா யுலகிற் கோங்கிய திருமாமணி" "திருத்தகு மாமணிக் கொழுந்து" என்ற இளங்கோவடிகள் வாக்கோடு இயைபுபெற்றுப் பெரிதும் பொருந்துவதாகும். எங்ஙனமாயினும் இந்நற்றிணைப் பாட்டுப் பாடியவர் மதுரையாசிரியரான சங்கப்புலவராதலின் தம் ஊரினும் பிறவிடத்தினும் நிகழ்ந்த கண்ணகி செய்தியையே தாம் கேட்டறிந்தவாறு கூறலாயினர் என்பதும், ஒருமுலைகுறைத்தவளாய் வேங்கைமரத்தையடைந்தவள் அப்பத்தினியன்றி வேறில்லை என்பதும் திண்ணமாம். மருதத் திணைக்குரிய காதற்பரத்தை கூற்றில் குறிஞ்சிநிலத்துச் செய்தி கூறப்படுதல் பொருந்துமோ எனின், எடுத்துக்காட்டுக்கு எந்நிலத்துச் செய்தியும் உரியதேயாதலின் திணைவழுவாதல் இல்லையென்க. மருதநிலத்து நிகழ்ந்த ஆதிமந்தி வரலாற்றைக் குறிஞ்சித்திணைப் பொருட்கு எடுத்துக்காட்டிய பரணர் பாட்டு (அகம். 222) ஈண்டு நோக்கத்தக்கது.

---

* மலைமகளிர் வேங்கைநிழற்கீழ் நின்ற கண்ணகியின் துயர்பற்றி உசாவியதைக் குன்றக்குரவைத் தொடக்கத்து இளங்கோவடிகள் கூறுதலுங் காண்க.

† 'திருமாமணி' என்பது பாடமாம்போது பாட்டமைதிபெறத் 'திருமா மணிக்கு' என்றிருத்தல்வேண்டும். திருமாமணிக்கு...பிறரின்றோ என இயையும்.

3. கண்ணகியின் தமிழ்ப்புலமை.

பத்தினிதேவி என்று உலகம் போற்றிய கண்ணகி, நல்லிசைப் புலமை வாய்ந்த மெல்லியலாராகவும் நம்முன் தோற்றுகின்றார். அது, பொன்மலர் நாற்றமும் உடையது போலுமன்றோ? யாப்பருங்கலவிருத்தியுள் ஆரிடப்போலிக்கு மேற்கோளாகக் காட்டிய மூன்று பாடல்களிலே—

> "கண்டகம் பற்றிக் கடக மணிதுளங்க
> ஒண்செங் குருதியி னோஒ கிடந்ததே—கெண்டிக்
> கெழுதகை யில்லேன் கிடந்தூடப் பன்னாள்
> அழுதகண் ணீர்துடைத்த கை.

என்ற வெண்பாவும் ஒன்று. இதனைப் பத்தினிச்செய்யுள் என்பர் அவ்விருத்தியுடையார். அவர் அம்மூன்று பாடல்களையுங்காட்டி

> "என்று இத்தொடக்கத்துப் பெருஞ்சித்திரனார் செய்யுளும் ஔவையார் செய்யுளும் பத்தினிச்செய்யுளும் முதலாக வுடையன எப்பாற்படுமெனில் ஆரிடப்போலி என்றும் ஆரிடவாசகம் என்றும் வழங்கப்படும் என்க. இவையெல்லாம் இருடிகளல்லா வனையோராகி மனத்தது பாடவும் ஆகவுங்கெடவும் பாடல் தரும் கபிலர் பரணர் கல்லாடர் மாமூலர் பெருந்தலைச் சாத்தனார் இத்தொடக்கத்தோராலும் பெருஞ்சித்திரர் தொடக்கத்தோராலும் ஆரிடச்செய்யுள் போல மிகவுங் குறையவும் பாடப்படுவன எனக் கொள்க"

என்று எழுதிச் செல்லுதல் அறியத்தக்கது. கபிலர் பரணர் ஔவையார் முதலிய சங்கப்புலவருடன் ஒப்பவைத்துப் பத்தினியையும் அவர் இங்ஙனம் காட்டுதலால், அப்பத்தினி சங்ககாலத்தவரே என்பதும் சங்கப்புலவர்போல வாக்குச் சித்தி பெற்றவர் என்பதும் பெறப்படுகின்றன.

இனி, இப்பத்தினிச் செய்யுளை நோக்குமிடத்து, அது, தன் இன்னுயிர்க்கணவன் வெட்டுண்டு வீழ்ந்த நிலைகண்டு புலம்பிப் பாடியதாதல் தெரியலாம். சங்ககாலத்தே பத்தினிதேவி என்று பரவப் பெற்றவளும் பாண்டியனேவலால் வெட்டுண்டு வீழ்ந்த கணவனுக்காகப் பரிந்து செயலற்றுநின்றவளும் கோவலன்மனைவியே என்பது சொல்லவும் வேண்டுமோ? இவ்வெண்பாவில், 'கெழுதகையில்லேன் பன்னாள் அழுதகண்ணீர் துடைத்த கை' என்று கூறப்படுவதால், கணவனுடன் தனக்கு நெடுங்காலங் கூட்டமின்றிப் பிரிவுநிகழ அதனால் தான் பெரிதும் வருந்திநின்ற நிலை

யும், அத்துயர்நீங்கத் தன் நாயகன் பின்பு தலையளி செய்து போந்த தும் நன்கு விளங்கும். அங்ஙனம் பன்னாளழுத கண்ணீரை மாற்றி அருள்புரிந்தது அவன் கரமேயாதலின், அக்கரம் தன்முன் குருதியளைந்து கிடக்குநிலைக்கு வருந்தி "ஒண்செங்குருதியில் ஓஒ கிடந்ததே" என்று புலம்பிப்பாடினள் நம் பத்தினி தேவி என்க.

"கண்பொழி புனல்சோரக் கவலைவினை யுடையேன்முன்
புண்பொழி குருதியிராய்ப் பொடியாடிக் கிடப்பதோ"

என்றிவ்வாறு கண்ணகி, வெட்டுண்ட கணவன்முன் புலம்பி நின்றதை இளங்கோவடிகள் கூறுதலுங் காண்க.

இப்பத்தினிச் செய்யுளின் இரண்டாமடி, வெண்பாவிற்கோதிய உறுப்பின்மிக்கு ஐஞ்சீர் பெற்றுவந்தமையால் ஆரிடப்போலியாம் என்றும், ஆரிடம் பாடற்குரியார் ஆக்குதற்கும் கெடுத்தற்கும் ஆற்றலுடையோராய் இம்மை மறுமை முக்காலமும் உணர்ந்த இருடிகளென்றும், ஆரிடப்போலி பாடுதற்குரியார் இருடிகளல்லா வினையோராகி மனத்தது பாடவும் ஆகவும் கெடவும் பாடல் தரும் கபில பரணராதியோர் எனவும் இப்பத்தினியும் அவருள் ஒருவர் எனவும் அவ்விருத்தியுடையார் எழுதியவை புதிய தமிழ்ச் செய்திகளாகும். இத்தகைய அரிய பத்தினிப்பாட்டை இளங்கோவடிகள் எடுத்தாளாமைக்குக் காரணந் தெரிந்திலேன். ஆயினும், இச்செய்யுள் பத்தினிதேவியது என்ற வழக்குப் பழமையானதென்பதிற் சிறிதும் ஐயமில்லை. இவற்றால், ஆதிமந்தியார் வெள்ளிவீதியார் என்ற பேரிசைபெற்ற பெண்பாற் புலவர்கள்போல, ஒப்புயர்வற்ற கற்பின்மாட்சியுடன் நல்லிசைப்புலமையும் வாய்ந்தவள் நம் பத்தினி தேவி என்பது பெறப்படுகின்றது.

தமிழரும் குடியரசும்

சே. சு. சூரியநாராயண சாஸ்திரிகள்

(*Reader in Philosophy, University of Madras*)

நம் நாட்டில் அரசியற்சீர்திருத்தம் கைக்கொள்ளப்படும் ஒவ்வோரமையத்திலும் நம்மவர் குடியரசுக்கேற்றவரா என்ற கேள்வி பிறப்பது இயற்கை. இக்கேள்வியை அடிக்கடி எழுப்பி, அவரவர் மனத்திற்கேற்றவாறு, நம் நலத்தை நாடுபவரும் நம்மையாள்பவர் நலத்தை நாடுபவரும் பலவாறாக விடைகூறியிருக்கின்றனர். நமது தேசசரித்திர ஆராய்ச்சிவல்லுநர் நம் பண்டையரசியல்முறைகள் பெரும்பாலும் குடியரசு முறைகளாகவே யிருந்தனவென்று நிரூபிக்கவும் முன்வந்துள்ளனர். 1921-ஆம் வருஷம் அமுலுக்கு வந்த சீர்திருத்தங்கள் கையாளப்பட்டனவா என்ற விசாரணையை மேற்கொண்டு அதன்மூலமாக மேற்கண்ட கேள்விக்கு விடை தேடுவாரும் உளர். இவ்வாறு விசாரித்ததில், சென்னை ராஜதானியைச் சேர்ந்தவர்களே இப்போதுள்ள சீர்திருத்தங்களால் பயன்பட்டவர்களென்றும் அதனால் அவர்களே முக்கியமாகக் குடியரசு முறைகளைக் கடைப்பிடிக்க வல்லவரென்றும் துணிந்தவரும் உண்டு. மேற்கண்ட ஆராய்ச்சிமுறைகளைப் பின்பற்றவோ அவைகளைச் சீர்தூக்கி மதிக்கவோ நான் புகவில்லை. குடியரசு செழித்துவரும் நாட்டினரது மனப்பான்மைக்கும் தமிழரது மனப்பான்மைக்கும் ஒற்றுமை வேற்றுமைகள் எத்தனையென்று ஒருவாறு தேர்வதே ஈண்டு என் முயற்சியாகும்.

அரசியல் முறைகளை நன்குணர்ந்தோர் ஆங்கிலநாடொன்றிலேயே தற்போது குடியரசு தழைத்தோங்கி யிருப்பதாக ஒப்புவர். அந்நாட்டில் மாட்சிமை தங்கிய அரசரும் உண்டு; அவர் சட்டங்களெல்லாவற்றிற்கும் மேற்பட்டவரென்றாலும், சட்டமுறைப்படி குற்றமொன்றுக்கும் பாத்திரப்படக் கூடாதவரானாலும், ஒழுங்குப்படி ஒழுகும் அரசரே யாவர்; குடிகள்நன்மையையும் அவர்கள் பொதுமனப் போக்கையும் பின்பற்றுபவர். அரசாங்கத்தில் தீங்கு ஏதேனும் ஏற்பட்டால் அது அரசனாலன்று; அரசனாணையைக் கொண்டு செலுத்துபவர் குறையினாலேதான் அது உண்டாகும்.

நமது தேசத்திலும் அரசர்கள் ஒழுங்குமுறைப்படியே அரசுபுரிந் தார்களென்று கூறுவா ருண்டு. அஃதெப்படியாயினும், நம்மவரின் கடவுளைப்பற்றியகொள்கை யென்னவென்று பார்ப்போம். இந்திய தேசத்தில் வளர்ந்து பரவிய மதங்களில் கடவுளில்லை என்று சாதித்தவை சிற்சிலவே. அவைகளும் அநேகமாகச் சிதைந்து போயின. அவையும் தமிழ்நாட்டில் விசேஷமாக நிலைக்க வில்லை. சிறிது காலம் இவ்வாறு சமண லோகாயத மதங்களில் ஈடுபட்டிருந்தபொழுது தவிர, மற்றைக் காலத்திலெல்லாம் உலகத்தின் படைப்பு, காப்பு, அழிப்பு முதலிய எல்லாம் வல்ல கடவுளொருவ ருண்டென்பதே தமிழர்கொள்கை. இத்தகைய கடவுள் எல்லாம்வல்லவரெனினும், ஒழுங்கு நெறியின் படியே ஒழுகுபவ ராவர். காலம், நியதி யாவும் அவரினும் கீழாகிய அநித்திய தத்துவங்களேயாயினும், அவைகளைப் பின்பற்றி அவைகளுக் கடங்கியவராகவே தோன்றுவர். அவர், அன்பர்க்குகந்தவரேயாயினும் அன்பர் அன்பரல்லாதாரெவர்க்கும் அவரவர் பக்குவ முறைப்படியே விதிப்பவர்; முத்தொழிலும் முறைப்படியே நடாத்துபவர்; யாவர்க்கும் நலம் தருபவராகி விருப்பு வெறுப்பின்றிச் சுகதுக்கங்களை யளிப்பவர். உலகத்தில் எவர்க்கேனும் ஒப்பிடுவதென்றால் இவரை ஒழுங்குமுறையி லடங்கும் மன்னர்க்கே (constitutional monarch) ஒப்பிடலாம். இவ்வுவமையை மேல்நாட்டறிஞர் சிலரும் கண்டு கூறியது உண்டு. இது நிற்க.

குடியரசுக்கு அரசனொருவ னிருப்பது இன்றியமையாததன்று. சமூக வாழ்வும் குடிகளின் பிரத்தியேக வாழ்வும் முழுவதும் ஒத்துநடப்பதே சரியான குடியரசுக் கறிகுறியாகும். பொதுநன்மைக்கும் சுயநலத்திற்கும் அடிப்படையில் வேறுபாடில்லை. ஆனால் சுயநலம் உண்மையில் இன்னதென்றறிவோர் சிலரே. பெரும்பாலோர் தற்போதைய நன்மையை நாடி மற்றவர்க்கும் பிற்காலத்தில் தமக்கும் தீங்கிழைப்பர். இவ்வாறு நடவாது உண்மைநலமுணர்ந்தோன், மற்றவர்இடையூறு தனக்கே கேடென்பதையும், இன்றைநலனையே தேடுபவன் நாளை இடர்ப்படுவான் என்பதையும் அறிந்து, சமூகத்திற்கும் தனக்கும் உண்மைநலத்தில் பேதமின்றென்று தேர்ந்து, தனக்கும் ஏனையோர்க்கும் ஒருங்கே நன்மை யுண்டாகுமாறு நடந்துகொள்வான். தவிர, தன் பூதவுடல் எவ்வாறு தந்தை தாயரின்றி உண்டாதல்இல்லையோ அவ்வாறே தன்னுடைய மனோபாவங்களும் குணநிசயங்களும் நன்மை தீமை இவையென மதிக்கும் சுபாவமும், சுதந்திரங்களும், சௌகரியங்களும் தான் வாழ்ந்துவரும் சமூகமின்றேல் ஏற்படா வென்று நன்கறிவான். இவ்வாறாக சமூகத்திற்காகிய கடமைகள் சமூகத்தினின்று தோன்றும் சுதந்திரங்களைப் பூர்த்தி செய்ப

வைகளேயாகும். சமூகமின்றேல் கடமையுமில்லை, உரிமையுமில்லை. சமூகத்தின் வாழ்வில் தன்வாழ்வை யீடுபடுத்தியவன்தான் உண்மைச் சுதந்திரத்தை யறிவான். இத்தகைய சமூகத்தின் பிரதிநிதியாகவே அரசன் அமைந்திருக்கின்றான்.

நந்தமிழர் கடவுளை எவ்வாறு மதித்து வந்தாரென்று பார்ப்போம். தமிழருக்கென் றொரு தனிச்சமயம் இருப்பதாய் இல்லை. அவருட் பெரும்பாலார் சைவர். அவரது சைவம் காச் மீரத்தினின்று பரவிவந்ததாகச் சொல்வாரும் உளர். ஆயினும் தமிழர்கள் கைக்கொண்டு போற்றிவரும் சைவத்தில் (அதாவது சித்தாந்த சைவத்தில்) சில விசேஷங்கள் உண்டு. அவைகளையே ஈண்டு தமிழர்மனப்பான்மைக்கு அறிகுறியாக எடுத்துக்காட் டுவோம். ஆக்கல் காத்தல் அழித்தல் இம்மூன்றும் கடவுள் தொழிலே என்று முன்னமேயே கூறப்பட்டது. கடவுள் விருப்பு வெறுப்பின்றி ஆன்மாக்களின் கன்மத்தை அநுஸரித்தே விதிப்பதும் கூறப்பட்டது. சிவன் ஆப்தகாமன், சத்தியசங்கல்பன். அவன் நினைத்தால் ஆகாததொன்றில்லை; எனினும் அவனுக்கு ஆக வேண்டியதும் ஒன்றுமில்லை. இக்கடவுளைச் சமூகத்தின் ஸ்தானத் தில் வைப்போம். சமூகமின்றேல் மனிதர் நேராகப் பிழைப்பதரிது; அன்றியும் பிழைப்பதே யரிது. நாகரிகமனிதர்க்கேற்ற சுபாவம் மரி யாதை சுதந்திரங்களுடன் அவர்கள் தோன்றவும் வாழவும் சமூகமே காரணம். சமூகத்தின் அங்கத்தினர்க்கு எது நீடித்த நன்மையோ அதைத்தவிர சமூகத்திற்கென்று ஓர் நன்மையும் தீமையும் இல்லை. இம் மட்டில் சிவனுக்கும் சமூகத்திற்கும் ஒற்றுமையுண்டு. தவிர, சீவன் தனக்கென்றோர் நன்மையைத் தேடி, பாசத்திற் கட்டுண்டு தியங்கி, சிவனருளால் மீட்கப்பட்டு, உண்மையில் தனது சேதனசுவரூபத்தை யறிந்தபின்னர், சிவபெருமானுக் கடியானாகி அவன்தொண்டையே யியற்றுவன். இதுவே யவனுக்குப் பூரண சுதந்திரம்.* பாசம் வேறு, தான்வேறென்றறிந்தும் தானே முழுமுதல்வனென்றிறுமாப்பெய் தின், அவனுக் கம்மட்டில் அழிவே. சேதனப் பொருளென்ற மட்டில் ஒற்றுமை யுண்டெனினும் சீவன் என்றுமொன்றும் சிவனடி யான். ஆயினும் முத்தியடைந்தவன் தொண்டு அறிந்தியற்றுவன். முத்தி யடையாதாரும் தொண்டு செய்வர்; இவைகள் சரியை, கிரியை, யோகமெனப்பட்டு முத்தியடையு மார்க்கங்களேயாமல்லது அவைகளுக்குத் தனியே ஓர் மதிப்புக்கிடையாது. சிவனையடையும் மார்க்கங்களுள் முதன்மையது ஞானம். இதற்கு வழிகளாகவே மற்றவை கருதப்படும். ஆகையால் முத்தனுக்கும் விதிக்கப்படு

---

* *Cp.* the English Prayer Book: "Whose service is perfect freedom."

பவையுண்டெனினும் அவன் செய்தொழில்கள் அறிவுடன் இயற்றப் படுவனவாய், முத்தி யெய்தாதவன் செய்தொழில்களினின்றும் மேலுக்கு ஒத்தாலும் உண்மையில் வேறுபடும். இவ்வாறே சமூக வாழ்வில் ஈடுபட்டு நடப்பவரும், அவ்வாழ்வின் தத்துவத்தைச் சிறிதுமறியாது வழக்கத்தையே கடைப்பிடிப்பவரும், தத்தம் நடத்தையில் மேலுக்கு ஒத்தாலும் உண்மையில் வேறுபடுவர்.

சமூகநன்மையில் ஈடுபடுவது என்பது தான் என்ன? சமூகத்திற்கு வேண்டியவை தவிர தனக் கொன்று வேண்டாமையென்று கருதலாம். ஆயின், தான் என்பதனையே அறவொழித்துவிடுவதா? அல்லது, தான் சமூகத்தின் அங்கமாய்விடுவதா? சமூகத்தை ஒரு பெருத்த சரீரத்திற்கு (body politic) ஒப்பிடும் வழக்க முண்டு. கை, கால், கண் முதலிய அவயவங்கள் நம்முடைய சரீரத்தில் ஒன்றுக்கொன்று முரண்படாமல் தத்தம் வேலையைச் செய்து சரீர முழுமைக்கும் சுகத்தைக் கொடுத்து, தாமும் அதனால் சுகப்படும். அப்படியே குடிகளனைவரும் சுயநலம் பாராட்டாது சமூகத்திற்கு வேண்டியதிலேயே கண்ணுங் கருத்துமாயிருந்து சமூகநன்மையினால் தாமும் நன்மை யெய்துவர். இவ்வாறு நோக்கின், சமூகம் அங்கியும் குடிகள் அங்கங்களுமாவர். வைணவ சித்தாந்தத்தில் பரமனுக்கும சீவனுக்குமுள்ள சம்பந்தத்தை இவ்வாறே கொண்டு, பரமனை அங்கியென்றும், சேஷியென்றும், சிதசித்தாகிய உலகத்தை அவனுக்குடலென்றும் அங்கமென்றும் சேஷமென்றும் பலவாறாகக் கூறுவர். இங்ஙனங் கொள்ளுவதில் ஒரு குறையுண்டு. ‘எனது’ என்னும் வியவகாரம் அங்கத்தின் மாட்டு அங்கிக்கு இருக்கக்கூடுமேயல்லது, அங்கியின்மாட்டு அங்கத்திற்கிருக்க வழியில்லை. உடல் தனியே பேச வல்லமையுடைத்தாயின் ‘என் கை’ என்று கூறும்; கை எப்பொழுதாவது ‘என்னுடல்’ என்று கூறுமா? குடிகளுக்கும் சமூகத்திற்குமுள்ள சம்பந்தத்திலோ, சிவனுக்கும் சீவனுக்குமுள்ள சம்பந்தத்திலோ இப்படியில்லை. ‘என் தெய்வம் என் தெய்வம்’ என்று பற்பலர் வெவ்வேறாகக் கொண்டாடப் பார்த்திருக்கிறோம்; ‘எனது தேசம், எனது சமூகம்’ என்ற வியவகாரத்தையும் கேட்டிருக்கிறோம். ‘எந்தச் சமூகத்திற்குத் தான் அங்கமோ, அந்தச் சமூகம்’ என்று இதற்குப் பொருள் கூறுதல் சொல்லாற்றலைச்சிதைப்பதனால் பொருந்தாது. ஆகையால் சமூகநலத்தை விட்டுக் குடிநல னொன்றுமில்லையாயினும், குடியின்வாழ்வு சமூகவாழ்வின் ஓர் அம்சமாத்திரையாக நில்லாமல், தனக்கோர் சுதந்திரமுள்ளது போல் தோற்றுகிறது. நாமெல்லாரும் ஈசனடிமையே யாயினும், அடிமைத்தனம் மாத்திரமே நமது சுபாவமாகாது. சீவனுக்குத் தனித்து ஓர் பெருமையுமின்றேல், பின் அவன் ஈசனிடம் எதைத்தான் அர்ப்பணஞ்செய்

வது? ஆயின், தனித்து ஓர் பெருமை படைத்த சிவனுக்கு ஈசன் ருன் இருந்தென்ன, இல்லாவிடிலென்ன?

இவ்வாறு எதிரிடையாக எழும் கேள்விகளுக்கு உத்தரம் இல்லாமலில்லை. குடியையும் சமூகத்தையும் சிவனையும் சீவனையும் ஒன்றுபடுத்திவிடுவது ஓர் யுக்தி. உண்மையில் ஈசனும் நாமும் ஒன்றே. அநாதியாய் வழங்கிவரும் அஞ்ஞான இருளால் மறைக்கப்பட்டு ஈசனை நம்மினும் வேருகக்கொண்டு சம்சார வாழ்க்கையில் ஈடு பட்டு, சுகித்தும் துக்கித்தும் பரிதவிக்கின்ருேம். இவ்வாறு அல்லற்படும்பொழுது நல்ல காலம் பிறந்து, புண்ணியகர்மஞ் செய்வதினுல் மனம் மாசற, இருவகைக் கன்மமும் பந்தப்படுத்துமென்றறிந்து அவற்றிற் பற்றற, அறிவின்மையாகிய இருளுமகன்று, அகண்ட பரிபூரண சச்சிதானந்தஞகிய சிவனும் நாமு மொன்றே என்ற சோகம்பாவனை நிலைத்து நிற்க ஈசனுடன் ஒன்றுபட்டு, கவலையழியப்பெற்று, முத்தி யெய்துகின்ருேம். இருள் ஒன்றேனும் பலவேனும் ஒளியொன்றே. அடிப்படையில் சிவனுக்கும் சீவனுக்கும் வேற்றுமை யில்லாததினுல், இது அங்கம் இது அங்கி யென்று தீர்மானமாகச் சாதிக்கவியலாது. ஆகையால்தான் முற்கூறிய வியவகார முரண்பாடுகள் ஏற்படுகின்றன.

இம்மாதிரியே, அரசாங்க முறையிலும், அரசின்றிக் குடியுமில்லை, குடியின்றி யரசுமில்லை; குடிநலமே அரசாங்க நலம். அரசாங்க நலமே குடி நலம். இவ்வுண்மையைக் குடிகள் யாவரும் அறிவதில்லை. தமக்கென ஓர் நன்மை தீமை இருப்பதாகவும், அந்நன்மை தீமைகளுடன் அரசாங்க நன்மை தீமைகள் மாறுபடக் கூடுமென்றும் கருதுவதுண்டு. குடியின் நலமும் உரிமையும் சமூக நலத்திணின்றும் வேறுபட்டதில்லை. குடியரசு முறையில் அரசாங்கத்தின் மனத்தை எந்த விஷயத்திலும் தீர்மானிப்பதற்குக் குடிகளின் மனம் எப்படியென்று எண்ணி யறிவதுண்டு. குடிகளுட் பெரும்பாலோர் எதைக் கடைப்பிடிக்கிருர்களோ அதுவே அரசாங்கத்தின் தீர்மானமாகக் கருதப்படும். இவ்வாறு செய்வது வியவகார சௌகரியமாகுமேயன்றி உண்மையை விளக்குவதில்லை. ஏனெனில், குடிகளையும் அரசாங்கத்தையும் வேறுபடுத்தி அரசாங்கத்தைக் கேவலம் ஜனத்தொகுதியாக மதிக்கிருேம். அங்ஙனஞ் செய்வதில் தொகுதிகள் வெகுவாய் ஒழுங்கு தவறமாட்டா என்னும் நிச்சயமில்லாததனுலும் எண்ணிக்கையிற் குறைந்த தொகுதிகளுக்கு (minorities) நிர்ப்பந்த மேற்படுமாகையாலும் அரசாங்கம் சிலவேளை முறைபிறழலாமென்ற கொள்கைக்கும், அவ்வாறு பிறழாமைக்காக முறை தேடவும் இடங்கொடுக்கும். இவையெல்லாம் அரசாங்கத்தின் அதிகாரத்

திற்கு வரம்பில்லை யென்ற கொள்கை (absolutism of the state)க்கு மாறுகும். ஆகையால் இக்கொள்கையுடையோர் சுதந்திரமென்பது அரசாங்கத்திற்கே யுண்டென்றும் குடிகள் சுதந்திரம் கொண்டாடக்கூடியது அவ்வரசாங்கத்துடன் ஐக்கியப்பட்டமட்டில்தானென்றும், ஐக்கியப்பட்டவர்களுக்கு அரசாங்கத்துடன் மாறுபாடொன்றும் தோற்றுதென்றும், வியவகாரத்தில் நேரும் முரண்பாடுகள் அறிவின்மையாலென்றும், அவ்வறிவின்மையை நீக்கிப் புத்தி புகட்டுவதே அரசாங்கத்தின் முதற்கடமையாமென்றும், இக்கடமை சரிவர நடந்துவரின் அரசாங்கத்தின்மனம் வேறு, குடிகள்மனம் வேறுஎன்ற பேச்சும் அரசாங்கத்தின் மனத்தை யெப்படி நிர்ணயிப்பதென்ற கவலையும் அடியோடற்றுவிடுமென்றும் வாதிப்பர். இம்முறையில் குடியரசென்றால் குடிகளுடைய அரசென்றுவது குடிகளுக்காகிய குடிகளாலாகிய அரசென்றுவது கொள்ளாது, குடிகளாகிய அரசு என்று கொள்ளவேண்டும். குடி என்ற பதத்திற்கும் குடிஉரிமை கடமைக ளிரண்டையும் ஒருங்கே செவ்வனே தேர்ந்து கையாள்பவன் என்று பொருள் கொள்ளவேண்டும்.

இத்தகைய அரசாங்கத்தில் குடிகள் நன்மைக்குக் குறை வாராத மட்டில் குடிகள் அரசாங்கத் தொழிலில் தலையிடவேண்டாமென்று ஏற்படலாம். நல்லாட்சியினும் சுயஆட்சியே மேல் என்று வாதிப்பவர்கள் இதை ஒத்துக்கொள்ளமாட்டார்கள். “ எனக்கு உண்மையாய் வேண்டியதை யறிவதில் என்னைவிட அரசாங்கத்திற்கு அதிக சாமர்த்தியம் இருக்கலாம் ; ஆயினும் நான் தேடியடைவதே எனக்குத் திருப்தியளிக்கும்” என்று இவர் கூறுவர். ஆகவே, அடிப்படையில் குடி நலனும் சமூக நலனும் ஒன்றேயாயினும், இரண்டாவதைத் தனக்கென்றறிந்து தனதாக்கும் குடிக்குத் தனியே ஓர் சிறப்புக்கூற வேண்டியிருக்கிறது. பொது நன்மைக்கு என்றும் வேறுபட்டவரானால் குடிகள் ஒருகாலும் பொதுநன்மையாற் கட்டுப்படார். பொதுநன்மையுடன் என்றும் ஒன்றுபட்டவரானால் ஒருகாலும் அதனினின்றும் பிறழார். உண்மையில் அவர் பொதுநன்மையைத் தேடுவதும் உண்டு ; அதனுடன் முரண்படுவதுமுண்டு. ஆகையால் பொதுநலனை யறிந்து தம்மதாக்கக் கூடிய சக்தி வாய்ந்தவர்களென்ற மட்டே அந்நலனோடு அவர்கட்கு ஒற்றுமை. இவரதறிவுத்திறத்திற்கேற்பப் பொதுநலனைத் தமதாக்குங்கால் சிற்றறிவினராகையால் முறைபிறழ்வதுண்டு. எனினும் தாமே தவறித் திருத்திக்கொள்ளாது ஏனையர் உபதேசத்திலேயே நடந்துவருவதில் பயனில்லை ; நலனும் சுவீகரித்தால்தான் நலன் ; சுவீகரிப்பது அவரவராலேயே ஆகவேண்டியதல்லவா ? சாத்தனுண்டு கூத்தன்பசி தீராதே? இங்ஙனம் சுவீகாரஞ்செய்யும் முறையில்தான் குடிகளின் மனத்தை ஓட் (vote) மூலம் எண்ணியறியும் முறை கையாளப்படும். இதுவே

தற்போதைய குடியரசின் தத்துவம். அரசாங்கம் ஒளி. அராசகம் இருள். ஒளித்தன்மை ஒன்றாகினும் ஒளிகள் பல. கதிரவனொளியின்றி வெண்மதி யின்றெனினும் இரண்டொளியும் வேறு. முன்னையது மேற்படின் பின்னையது அதனிலடங்கி நிற்குமே யல்லாது தான் அழிவதில்லை.

சித்தாந்த சைவத்தில் சிவன் சீவன் இவ்விருவர் சம்பந்தமும் இவ்வாறே கொள்ளப்படும். சார்ந்ததன் வண்ணமாகும் சீவன் உண்மையில் சைதன்ய சுவரூபன். ஐம்புலவேடருடன் வளர்ந்தயர்ந்து தன்னுருவை மறந்திருக்க, சிவன் குருவாக வந்து உண்மை நிலையைப் போதிக்க, தனது உண்மைத்தன்மையையும் சிவனோடொற்றுமையையும் அறிகிறான். அம்மட்டில் அவன் பாதத்தையடைந்து அவனிடம் ஈடுபடுகிறான். ஆனால் தான் அத்துடன் அழிவதில்லை. பாசங்களைந்து, பசுத்தன்மையே நீக்கப்படுகிறது. இன்றேல் முத்தியானந்தத்தை யனுபவிப்பார் யார்? பேரொளியின்றிச் சிற்றொளியில்லை; பேரொளியிருக்கச் சிற்றொளி பிறிதாகக் காணப்படமாட்டாது; எனினும் சிற்றொளி ஒருகாலும் இல்லாமற் போகவில்லை. குடியரசின் தத்துவத்திற்கு இது அனுகுணமன்றோ?

மாந்தரின் சமத்துவம் மற்றோர் குடியரசுக் கொள்கையாகும். இயற்கையில், இந்தச் சமத்துவம் இருப்பதாகக் கூறுவதற்கில்லை. அத்துவிதவாதிகளுக்கு முத்தியில் யெஞ்சுவது ஒன்றேயாதலால் ஆண்டும் சமத்துவமில்லை. இடையே சமத்துவபாவனை யிருப்பினும் அது பாவனையேயாகும். சித்தாந்த சைவர்க்கு இவ்வாறில்லை. முத்தியில் பசுத்துவமே யன்றி சீவனு மழிகிறானென்பதில்லையாகையானும், சிவனடி சேர்ந்தார் யாவரும் சமமேயாவராகலானும், தானே சிவனெனும் சோகம்பாவனையை எல்லா முத்தரும் செய்திருப்பாராகலானும், முத்தியிலேனும் சமத்துவமுண்டு. இத்தகைய சமத்துவத்திற் கிடங் கொடுப்பது சித்தாந்த சைவத்தினோர் பெருமை யாகும்.

அரசாங்கமுறைகளிற் குடியரசு சிறந்ததென்றாவது தத்துவ ஞானத்திற் சித்தாந்தம் சிறந்ததென்றாவது ஈண்டுத் துணியப் புகவில்லை. சித்தாந்திகள் மனப்போக்குக்கும் குடியரசு முறையை வாதித்துக் கையாள்பவர் மனப்போக்குக்கும் நெடுந்தூரம் ஒற்றுமையுண்டென்று காட்டவே முயன்றுள்ளேன். சித்தாந்தத்தின் விசேஷாம்சங்கள் தமிழ்நாட்டிலேயே வளர்ந்தன வென்று தோற்றுவதனால் தமிழர்க்குக் குடியரசுமுறைகளில் அதிகப்பற்றிருக்கலாமென்று கருதவும் இடமுண்டு.

சே. சு. சூரியநாராயணன்

மெய்ம்மயக்கின் உண்மைநிலை

வே. வேங்கடராஜுலு ரெட்டியார்

(*Junior Lecturer in Tamil, University of Madras*)

தமிழ்மொழியில் இவ்விம்மெய்யெழுத்துக்களே தம்மின் மயங்கும் என்று வரையறை செய்துள்ளனர். அதன்படி, ர ழ ஒழிந்த பதினாறுமெய்யெழுத்துக்கள் உடனிலைமெய்ம்மயக்கமாயும், க ச த ப ஒழிந்த பதினான்குமெய்யெழுத்துக்கள் வேற்றுநிலை மெய்ம்மயக்கமாயும் வரும்என்பது அறியப்படும். ஆயின், சொற்களின் தொன்னிலைமையை ஆராயுமிடத்து, உடனிலைமெய்ம்மயக்கின வாகக் காணுஞ் சொற்கள் விகுதிப்புணர்ச்சியானாதல், மரூஉவினாதல் அமைந்தனவாகும் எனத் தோன்றுகின்றது. அஃதாவது, நாக்கு, குச்சில், வட்டில், பத்து, உப்பு, காற்று, வெம்மை, நென்னல் என்பனபோன்ற சொற்களில் ககரம் முதலியன உடனிலைமெய்ம்மயக்கின் நிற்பினும், அவை புணர்ச்சிபற்றியாதல், மரூஉவகையானாதல் வந்தனவாகுமேயன்றி, இயல்பின் அங்கனம் அமைந்துநின்றன வல்ல என்பதாம். இவ்வாறே, ஆங்கு ஈங்கு பஞ்சு தொண்டு குழந்தை உடம்பு சொன்றி என்பனபோல வல்லெழுத்துக்கள் தத்தம் இனமெல்லெழுத்தோடு கூடிவந்த சொற்களும் விகுதிப்புணர்ச்சி யானாதல், மரூஉவினாதல் வந்தனவாகும். இவ்வுண்மையை ஈண்டு நோக்குதும். முதற்கண், ஆங்கு ஈங்கு முதலிய சொற்களை எடுத்துக் கொள்ளுதும் :

ஆங்கு = ஆன் + கு
ஈங்கு = ஈன் + கு

ஆன், ஈன் என்பவை முறையே அவ்விடம், இவ்விடம் என்னும் பொருளன.

'ஆன்வந் தியையும் வினைநிலை யானும்'

(தொல். சொல் : வினை. 35)

'ஈனோர் மருங்கிற் காண்ட லில்லென'

(சிலப். பதிகம்)

'ஈனோர்க் குரைப்பாம் பதிகத்துள் இயன்ற வாறே'

(சீவக. 29.)

என்பன காண்க. இவற்றால், ஆன் ஈன் என்பவற்றோடு* கு-விகுதி சேர்ந்து, ஆன்கு ஈன்கு என்று வழங்கியிருத்தல்வேண்டும் எனவும், அவையே பிற்காலத்தில் ஆங்கு ஈங்கு என்று மருவின எனவும் அறிதல் கூடுமன்றோ? தென்னை, 'தென்னஞ் சோலை' என்னுஞ் சொற்களை நோக்கின், தென்னை என்பதன் முதனிலை தேன் என்பதுவே யாகும் எனத் தோன்றும். அதனோடு கு-விகுதி சேர்ந்து (தென் + கு) தென்கு என்றமைந்த சொல்லே மருவித் தெங்கு என்று வழங்குவதாயிற்று. இவ்வாறன்றி, தெங்கு என்பதுவே இயற்சொல்லாயின், தென்னை, தென்னஞ்சோலை என்பன அமையா என்க. புன்கு (மரம்) என்னுஞ் சொல் புங்கு, புங்கமரம் என்று மருவி வழங்குதல் ஈண்டைக்கு ஒப்பிடத்தகும். பிட்டன்கொற்றன் என்பது பிட்டங்கொற்றன் † என்று வழங்கியதும் இம்முறையின் வந்ததேயாகும். னகரமெய்யேயன்றி ணகரமெய்யும் ககரத்தோடு மயங்கியவிடத்து ஙகரமாக மருவி வழக்கில் வழங்குகின்றது. வெண் கலம்—வெங்கலம்; ‡ திருத்தண்கால்—திருத்தங்கால் என்பன போல்பவை அறிக.

§ பஞ்சு என்னுஞ் சொல்லின் முதனிலை பன் என்பது. அது (பன்), எஃகுதல் என்னும் பொருளதாகலின், பஞ்சு என்பது எஃகு தற்குரியது என்னும் பொருளதாகும். னகரமெய், ஆங்கு ஈங்கு என்பவற்றில் ஙகரமாகத் திரிந்ததுபோல, ஈண்டு ஞகரமாகத் திரிந் துளது. நன்செய் புன்செய் என்பவை முறையே நஞ்செய் (நஞ்சை) புஞ்செய் (புஞ்சை) என்று வழங்குதல் ஈண்டைக்கு ஒப்பிடத்தகும். அந்துவன்சேரல் என்பது அந்துவஞ்சேரல் என்று வழங்கியதும் இம்முறையின் அமைந்ததேயாகும்.

$ தொண்டு என்பது அடிமை என்னும் பொருளில் தொழ் என்னும் முதனிலையிற் பிறந்தது. தொழ் + ந் + து = தொண்டு என்றாயின. ஆதலின், ஈண்டைய ணகரடகரங்களின் மயக்கம்

---

* இடப்பெயர்களோடு இல்வாறே கு-விகுதி சேர்ந்து வருதல் பாங்கு (பால் + ந் + கு) முதலியசொற்களாலும் அறியப்படும்.

† இதனைக்குறித்து ஆசிரியர்தொல்காப்பியனார் கூறியுள்ள விதி இலக்கண நூலார் கூறும் முறையின் அமைந்ததேயாகும்.

‡ 'போரானைக் குறுங்குடியெம் பெருமானைத் **திருத்தண்கால்**
ஊரானை'. —(பெரியதிருமொழி. 5. 6 : 2)

'**திருத்தண்கால்** ஊரான் திருத்தண் டுழாயின்
மருத்தண்கால் ஊராதோ வந்து.' —(நூற்றெட்டுத்திருப்பதியந்தாதி.)

என்பன காண்க.

§, $. இச்சொற்களைக்குறித்துத் தமிழ்ப்பொழிலில் (11. 8.) யான் விரிவாக எழுதியிருத்தல் காண்க.

விகுதிப்புணர்ச்சியான் ஆயது எனக்கொள்க. தொழ் என்பது, 'ரகார ழகாரங் குற்றொற் றாகா' என்பதனால், தொழு என உகர விறுக வழங்கப்பட்டது. உகரஞ் சேர்ந்தபின் அமைந்த சொற்களே தொழுத்தை, தொழும்பன் என அறிக.

குழந்தை என்பது குழ என்னும் உரிச்சொல் அடியாகப் பிறந்தது. குழ+ந்+து+ஐ=குழந்தை. 'மழவும் குழவும் இளமைப் பொருள' வாகலின், குழந்தை என்பது இளமையது, இளையது என்னும் பொருளது. மடந்தை(மடன்+து+ஐ+) என்பதும் இதுபோன்று அமைந்ததேயாகும். இவற்றால், குழந்தை என்பதில் நகரதகரங்களின் மயக்கமும் விகுதிப்புணர்ச்சியான் வந்ததாதல் அறியப்படும்.

உடம்பு என்பது உடல் என்னுஞ் சொல்லின்மேல் நகர மெய்யும் பு-விகுதியும் பெற்று அமைந்த சொல். ஆகலின், ஈண்டும் மகரபகரங்களின் மயக்கம் புணர்ச்சிபற்றி வந்ததுவே. ஒடல் என்று கன்னடத்திலும், ஒடலு என்று தெலுங்கிலும் வழங்குதலின் உடல் என்னுஞ் சொல்லே தொன்மையது என்பது நன்கு துணியப்படும். புறம், போர் என்னுஞ் சொற்கள் பு-விகுதி பெற்றுப் * புறம்பு, † போர்பு என்று வந்தனபோல உடல் என்னுஞ் சொல்லும் பு-விகுதி பெற்று உடம்புலும் என்று வந்தது எனக்கொள்க.

சொன்றி என்பது சொல் என்பதன் அடியிற் பிறந்தது. சொல்+ந்+து+இ=சொன்றி. ஈண்டு னகரறகர மயக்கம் புணர்ச்சியா னுயதே. சொல் என்பது நெல் என்னும் பொருளதாகலின், சொன்றி என்பது நெல்லால் (நெல்லரிசியால்) ஆயது என்பதாம்.

முதனிலே இறுதிநிலேகளுக்கு இடையே நகரமெய் வருதலும் உண்டு; வாராமையும் உண்டு.

கொண்டி—கொள்+ந்+து+இ
வென்றி—வெல்+ந்+து+இ } நகரமெய் வந்தது

கொள்ளே—கொள்+ஐ
வெற்றி—வெல்+து+இ } நகரமெய் வந்திலது

என்னுஞ் சொற்களேக் காண்க. ‡ வெண்டி (வெள்+ந்+து+இ), வெள்ளி (வெள்+இ) என்பனவும் கொண்டி, கொள்ளே என்பன போல் அமைந்தனவே.

---

* 'தன்னேப் புறம்பழித்து நீவ'.—(கலித்தொகை. குறிஞ்: 15)

† 'ஈடேறல் போர்பழித்து'.—(சீவக. நாமக: 30)

‡ இது தெலுங்கில் வழங்குகின்றது.

இதுகாறுங் கூறியவற்றால், வல்லெழுத்துக்கள் தத்தம் இன மெல்லெழுத்தோடு மயங்கி வந்ததன் தன்மை புலனாதல் கூடும். இனி, உடனிலைமெய்மயக்கத்தின் தன்மையைச் சிறிது நோக்குதும்:

நாக்கு என்பது நால் என்னுஞ் சொல்லின் அடியிற் பிறந்தது. அது, நால்க என்று தெலுங்கிலும், நாலகெ என்று கன்னடத்திலும் வழங்குதலான் அறியப்படும்.

குச்சில் என்னுஞ் சொல் குடிசில் என்பதன் மரூஉ. குடிசில் என்பதிலுள்ள டகரஇகரத்தில் இகரவொலி நன்கொலிக்கப்படாமல் கெட, குட்சில் என்றாகி, பின்னர், குச்சில் என்று மருவியது. புதிது என்பதன் மரூஉவாகிய புதிசி என்பதிலும் இடைநின்ற இகரம் நன்கொலிக்கப்படாமையின், (புத்சி=புச்சி) புச்சி என்று வழங்குகின்றது. மதனி, அல்லது மதினி என்னுஞ் சொல்லிலும் இடையே தகரத்தின்மேல் நிற்கும் உயிர் நன்கொலிக்கப்படாமல் (மத்னி=மன்னி) மன்னி என்று பார்ப்பனர்வழக்கில் வழங்குதலும், அம்முறையில், பத்நி என்னும் வடசொல் பன்னி என்று தமிழில் வந்திருத்தலும் ஈண்டைக்கு அறியத்தகும்.

வட்டில் என்னுஞ்சொல் வள் என்பதன் அடியிற் பிறந்தது. வள்+து+இல்=வட்டில். வளைவினது என்பது அதன்பொருள். வள்ளம் (வள்+அம்) என்பது இப்பொருளைக் குறிக்கும் மற்றொரு சொல். வட்டில் என்னுஞ் சொல்லில் முதனிலை இறுதிநிலைகளுக்கிடையே து—சாரியை வந்துளது; வள்ளம் என்பதில் வந்திலது. இத்துணையே வேறுபாடு. தொட்டில் என்னுஞ் சொல்லும் இவ்வாறு (வட்டில் என்னுஞ் சொல்லேபோல்) அமைந்ததாகும்.

பத்து என்பது பஃது என்பதன் திரிபு. சார்பெழுத்துக்கள் *'தத்தஞ் சார்பிற் பிறப்பொடு சிவணி' வருவனவாதலின், ஈண்டு ஆய்தம் தகாரத்தின் பிறப்போடொத்து, அதுவேபோல் ஒலிப்பதாயிற்று. துஃகம் என்னும் வடசொல் துக்கம் என்று தமிழில் வழங்குதல் ஈண்டைக்கு ஒப்பிடத்தகும். தமிழிலுள்ள ஆய்தவெழுத்து வடமொழியிலுள்ள விஸர்க்கத்தோடொப்பதென்பது அறியத்தக்கது.

கப்பு:—கவறு, கவன்றான் என்னுஞ் சொற்களை நோக்கின், கவல் என்பது அவற்றின் பகுதி எனத் தோன்றும். ஆயின், அதற்கும் மூலப்பகுதி உளது. அதனை அறியுமாறு என்னெனின், சொற்களின் முதனிலை ஒன்றாயும் இறுதிநிலை பலவாயும் காணப்படின் அவை

---

* தொல்காப்பியம். பிறப்பியல். 19.

ஒரேமுதனிலையடியிற் பிறந்தனவாகும் என்க. கவை, கவர், கவல், கவலை, கவறு, கவடு, கப்பு என்பவற்றில் முதனிலை ஒன்றாயும், இறுதிநிலை பலவாயும் இருத்தலின், இவையெல்லாம் கவ் என்னும் ஒரே முதனியிற் றோன்றியனவாகும்.

கவ்+ஐ=கவை(கவைக்கோல்)
கவ்+அர்=கவர்
கவ்+அல்=கவல்

என அமைந்துள்ளன. இவையெல்லாம், பலவாகப்பிரிகை என்னும் பொருளன. கவலை என்பது கவல்என்பதனோடு ஐ விகுதி சேர்ந்தாயது. * 'உரங்கவறா, உள்ளமெனும் நாரினாற் கட்டி' என்னுமிடத்து, கவறு என்பது இப்பொருளதாதல் அறிக. † கவடு என்பதற்குக் கவையை யடுத்தது என்று பொருள்கொள்ளலாம்; அன்றி, கவறு என்பதன் திரிபு எனினும் அமையும். கப்பு என்பது கவ்+பு என்பவற்றால் ஆயது. அது, கவையது என்னும் பொருளது. 'கப்புங் கவடு மாகி' என்று வந்திருத்தலின், கப்பு கவடு என்பவை பொருள்வேறுபாடுடையவாதல் அறியப்படும். ஆயின், கவ்+பு=கப்பு என்றாயவாறு என்னையெனின், வகரவீற்றுக்குமுன் வல்லெழுத்து வரின், அவ்வகரம் ஆய்தமாகத் திரியும் என்பது,

'வேற்றுமை யல்வழி ஆய்த மாகும்'
(தொல். புள்ளி. 84)

என்னுஞ் சூத்திரத்தான் அறியப்படும். அவ்விதிப்படி கவ்+பு= கஃபு என்றாதல் அமைவுறும். மேலே கூறியவாறு, ஆய்தம் தன் முன்னின்ற வல்லெழுத்தின் பிறப்பினை யடையுமாகலின், ஈண்டு, தன்முன் நின்ற பகரமேபோன் றொலிக்கும். ஆகலின், கஃபு=கப்பு என்றாதல் அமையும். கப்பு என்பது பண்டைச்செய்யுட்களிற் பயின்றிலாமையும், கஃபு என்பது உரைகளில் உதாரணமாக வந்திருத்தலும் நோக்கின், கப்பு என்பது கஃபு என்பதன் திரிபாமென்றல் வலியுறும். இனி, இதனோடொத்த வேறு சில சொற்களையும் நோக்குதும்.

உவர், உவரி, உப்பு என்பவை உவ் என்பதனடியிற் பிறந்தனவாகும்.

உவர்=உவ்+அர்
உவரி=உவ்+அர்+இ
உப்பு=உவ்+பு

---

* நாலடியார். 153.

† கவடு, அடிமரத்தினின்று பிரிவது. கிளை, கவடுகளினின்று பிரிவது.

இவற்றுள் உவரி என்பது உவர் என்னுஞ் சொல்லோடு இகரஞ் சேர்ந்து அமைந்தது, களரி (களர்+இ) என்பதுபோல.

துவர் = துவ் + அர்
துப்பு = துவ் + பு

வெவ்வர் – வெவ் + அர்
வெப்பு = வெவ் + பு

தவறு = தவ் + அல் + து
தப்பு = தவ் + பு

குவை = குவ் + ஐ
குப்பை = குவ் + பு = ஐ

முதலிய சொற்களையும் ஈண்டு நோக்கிக்கொள்க.

காற்று என்பது கால் என்னுஞ் சொல்லோடு து-விகுதி சேர்ந்து அமைந்த சொல், இருட்டு(இருள்+து) என்பதுபோல. இதுவும் விகுதிப்புணர்ச்சியா னுயதே. காலி என்று தெலுங்கிலும், காளி என்று கன்னடத்திலும் வழங்குதலின், கால் என்னுஞ் சொல்லே தொன்மையதாதல் அறியப்படும்.

வெம்மை என்பது வெவ் என்னும் முதனிலையடியிற் பிறந்தது, செம்மை என்பதுபோல. ஆயின், வெம்மை செம்மை என்பவற்றின் முதனிலை வெம், செம் என்னும் மகரவீற்றவன்றோ எனின், அற் றன்று. வெவ்வர் வெவ்விது என்றும், செவ்வை செவ்வணம் செவ்விது என்றும் பலசொற்கள் வழங்குதலின், அவற்றின் முத னிலை வெவ், செவ் என வகரவீற்றனவாகும் என்று கோடலே பெரிதும் அமைவுடையதென்க. அவ்வாறன்றி, வெம் செம் என் பன முதனிலையாயின், வெவ்வர் செவ்வை முதலிய சொற்கள் தோன்றுதல் அமையாதெனக்கொள்க. அஃதேல், வெவ் செவ் என்பன முதனிலையாயின், வெம்மை செம்மை என்னுஞ் சொற்கள் அமையுமாறு யாங்கனம் எனின், வகரவீற்றுக்குமுன் மெல் லெழுத்து வரின் அவ் வகரம் வந்த மெல்லெழுத்தாகத் திரியும் என்பது,

‘மெல்லெழுத் தியையின் அவ்வெழுத் தாகும்’ (தொல். புள்ளி. 85)

* பதிற்றுப்பத்து. 41

என்னுஞ் சூத்திரத்தான் அறியப்படுதலின் அமையும் என்க. வெவ்+மை=வெம்மை; செவ்+மை=செம்மை என வரும். * தெவ்+முனை=தெம்முனை; தெவ்+மன்னர்=தெம்மன்னர் என்றுதல் ஈண்டைக்கு அறியத்தகும்.

நென்னல் என்பது நெருநல் என்பதன் மரூஉ. நெருநல், நெருநை என்பன பழைய சொற்கள். பெருமான் என்பது பெம்மான் என்றும், அரும்பல் என்பது அம்பல் என்றும், அருமருந்தன்ன என்பது அருமந்தன்ன என்றும், உருண்டை என்பது உண்டை என்றும் ரு—கெட்டு வழங்குதல் ஈண்டைக்கு அறியத்தக்கது. இவ்வாறே தெலுங்கிலும் ரகரம் கெட்டுவருதல் உண்டு. ஒருமிக்கை என்று தமிழில் வழங்குஞ் சொல், தெலுங்கில் ஓரிமிக என்றும் ஓம்மிக என்றும், நரிகள் என்னுந் தமிழ்ச்சொல் நக்கலு என்றும் வழங்குகின்றன. தமிழில் ருகரத்தோடு கூடி வழங்குஞ் சொற்கள் தெலுங்கில் ருகரமின்றியே வழங்குதல் ஈண்டைக்கு ஒப்பிடத்தகும்.

தமிழ்		தெலுங்கு
மருந்து	—	மந்து
விருந்து	—	விந்து
திருத்து	—	தித்து
செருப்பு	—	செப்பு
பருப்பு	—	பப்பு
நெருப்பு	—	நிப்பு
பொருந்து	—	பொந்து

என்பனபோல்பவை பல. இவற்றுள் மருந்து...செருப்பு இச்சொற்களும் பிறவும் கன்னடமொழியில் ரகரமெய்யினவாய் வழங்குகின்றன.

தமிழ்		கன்னடம்
மருந்து	—	மர்து
விருந்து	—	பிர்து
திருத்து	—	திர்து
செருப்பு	—	கெர்பு
கரும்பு	—	கர்பு
ஒருவன்	—	ஓர்வன்
இருவர்	—	இர்வர்

* நன்னூல். மெய்யீற்றுப்புணரியல். 33-ஆம் சூத்திரத்தின் விதி அறிக.

என்பனபோல்பவை பல. இவற்றால், மர்து பிர்து என்பனபோல ரகரமெய்யினவாயே தமிழிலும் பண்டைக்காலத்தில் வழங்கின என்றும், 'ரகார ழகாரம் குற்றொற் றாகா' என்பதனால், இச் சொற்களில் தனிக்குறிலை யடுத்து ரகரமெய் நிற்றல் அமையாமையின், செந்தமிழில் உகரத்தைச் சேர்த்து மருந்து விருந்து என்பனபோல வழங்கலாயினர் என்றும், தெலுங்கில் உகரஞ்சேர்க்கப்பெறாமல் மர்ந்து விர்ந்து என வழங்கி,நாளடைவில் ரகரமெய் கெடப்பெற்றன என்றும் உய்த்துணர்தல் கூடும். தமிழில், தனிக்குறிலை யடுத்த ரகரத்தோடு உகரத்தைச் சேர்த்து வழங்கும் வழக்கின்படி, தர்மம், அர்த்தம் என்னும் வடசொற்களிலும் தருமம், அருத்தம் என உகரம் சேர்க்கப்பட்டது என அறிக.

இக்கூறியவற்றால், நெருநல் என்பதுபோன்ற சொற்களும் நெர்நல் என்பதுபோல ரகரமெய்யினவாய்ப் பண்டு வழங்கின என்றும், பின்பு ரகரம் கெட்டு நென்னல் என்று தமிழிலும், நின்ன என்று தெலுங்கிலும், நின்னெ என்று கன்னடத்திலும் வழங்கலாயிற்று என்றும் அறியலாகும். ஆகவே, நெர்நல் என்று வேற்றுநிலைமெய் மயக்கின் வழங்கிய சொல்லே நென்னல் என்று உடனிலை மெய்மயக்கின் வழங்குவதாயிற்று என்பது விளக்கமுறும். பழங்கன்னடத்தில் வேற்றுநிலைமெய்மயக்கினவா யிருந்த சொற்களெல்லாம் புதுக்கன்னடத்தில் உடனிலைமெய்மயக்கினவா யிருத்தல் ஈண்டு அறியத் தகும்.

பழங்கன்னடம்		புதுக்கன்னடம்
கர்பு	—	கப்பு
கழ்தலெ	—	கத்தலெ (இருள்)
கழ்தே	—	கத்தே (கழுதை)
கழ்தே	—	கத்தே (கழனி)
பொழ்து	—	ஹொத்து (பொழுது)
அழ்கே	—	அக்கே (அழுகை)
திர்து	—	தித்து (திருத்து)
புர்வு	—	ஹுப்பு (புருவம்)
ஓர்வ௦(ன்)	—	ஓர்பன், ஒப்பனு (ஒருவன்)

என்பனபோல்பவை பல. இவற்றாலும், தமிழில் பெருமான், நெருநல் என்னும் பழைய சொற்கள், பெம்மான், நென்னல் என்று வழங்குதலானும் உடனிலைமெய்மயக்கினவாய் வழங்குஞ் சொற்கள் பிற்காலத்தில் மருவிவழங்கியனவே என்றும், ஆகலின்

உடனிலைமெய்மயக்கே பண்டைக்காலத்தில் இருந்திலது என்றும் கொள்ளுதல் கூடும். ஆயின், ஆசிரியர் தொல்காப்பியனார் உடனிலை மெய்மயக்கிற்கு விதி கூறியிருத்தலின் உடனிலைமெய்மயக்கே பண்டு இருந்திலது என்றுகொள்ளுதல் பொருந்தாது எனின், அவர், தம் காலத்தில் வழங்கியன கண்டு விதித்தாராகலின், அதுபற்றி, தொன்னிலைமையை ஆராய்ந்து கூறுதல் பொருந்தாது என்பது முறை யன்றென்க. அஃதேல், தொல்காப்பியனார்காலத்திற்கும் முற்பட்ட இயல்பினை ஆராய்தலிற் பயனின்றாம் எனின், அது தக்கதன்று; தொல்காப்பியனார் கூறிய வேற்றுமையுருபுகள் முதலியவற்றை ஆராய்ந்து, அவையெல்லாம் பண்டைக்காலத்தில் தனிச்சொற்களே என்று மொழிநூலாராய்ச்சியாளர் கூறுதலானும், அத்தகைய ஆராய்ச்சியாற் பயனின்றென்று அறிஞர் கூறிற்றில ராகலானும் என்க. ஆயின், உடனிலைமெய்மயக்கினவாய் வழங்குஞ் சொற்கள் மிகப்பல உள்ளனவே, அவையெல்லாம் இயல்பாய சொற்கள் அல்ல வாயின், அவற்றின் உண்மைவடிவினை அறிவித்தல்வேண்டும் எனின், அவற்றுட் பலவற்றின் உண்மை இப்பொழுது அறியப்படவில்லை; நாளடைவில் அறியப்படுதல் கூடும் என்க. இவ்வுண்மையை உளங் கொண்டு அறிஞர் ஆராய்வாராயின், உண்மைத்தன்மை விரைவின் விளக்க முறும்.

வே. வேங்கடராஜுலு.

பழைய சூத்திரத்திற்குப் புதிய உரை.

MISS. E. T. RAJESWARI, M.A., L.T.,
Lecturer, Queen Mary's College.

"அவற்றுள், ரகார ழகாரம் குற்றொற் றாகா"

தமிழ்ச்சொற்களினிடையே வரும் எழுத்தமைப்பில், அழகிய முறை ஒன்று விளங்குகின்றது. தமிழ்எழுத்துக்கள் ஒவ்வொன்றும், சில எழுத்துக்களோடு நண்பு பாராட்டி ஒருங்கு இயைந்தும், சில எழுத்துக்களோடு பகைமை பாராட்டிப் பிரிந்து நின்றும், சொற்களிடையே அமைந்துள்ளதனைப் பண்டைக்காலத்திலேயே தமிழிலக்கணப்புலவர்கள் ஆராய்ந்துள்ளார்கள். 'சூத்ரம்' எனத் தகரத்தின் பின் ரகரம் வருவது தமிழ்வழக்கல்ல; பிறமொழி வழக்காம். தகரத்தோடு ரகரம் பகைத்து நிற்கின்றது. ஆனால், 'பார்த்தான்' என்றபோதோ, ரகரத்தோடு தகரம் பகைத்து நிற்காது நட்பாடுகின்றது. பகையாவது, அடுத்து ஒலிப்பதன் அருமையேயாம். "நட்பெழுத்து", "பகை எழுத்து" என வரும் பெயர்கள், சிவஞானயோகிகள் கண்ட குறியீடுகளாகும். இந்நட்பும் பகையும், எழுத்துக்களின் ஒட்டுநிலையும் (attraction) ஒட்டா நிலையு (Repulsion) மாம் இயல்பே யாதலின், இவ்வியல்பை, ஆசிரியர் தொல்காப்பியனார், எழுத்துக்களை எடுத்துக்கூறும் நூன் மரபிலேயே அடக்கிக் கூறியுள்ளார். எழுத்துக்களின் இயல்பாகக் கொள்ளாது, இடைநிலை மயக்கமாகமட்டும் இதனைக் கொள்வார், இதன் உண்மையை உள்ளவாறு அறிதல் இயலாதாம்.

இவ்வெழுத்துக்கள், சொல்லிடையே வரும்போதும், தம் இயல்பாகிய பகைமைத் தன்மைக்கும் நட்புரிமைக்கும் ஏற்ப, இணைந்து வரும். இதனையே மொழிமரபில், ஆசிரியர் தொல்காப்பியர்,

> "தம்இயல் கிளப்பின் எல்லா எழுத்தும்
> மெய்ந்நிலை மயக்கம் மான மில்லை"

எனக் கூறியுள்ளார். இடைநிலை மெய்ம்மயக்கம், எழுத்துக்களின் ஒட்டுநிலையையும் ஒட்டாநிலையையும் பொறுத்துள்ளது என, இங்ஙனம் வற்புறுத்துகின்றார் ஆசிரியர். இச்சூத்திரத்திற்கு, இளம்பூரணரும் நச்சினார்க்கினியரும், வெவ்வேறு பொருள் கூறியுள்ளார்களேனும், இப்பொருளும், இவ்விடத்திற்குப் பொருத்தமுள்ளதெனத் தோன்றுகிறது.

மேலே கூற நிற்பது, மற்றோர் அருமையான எழுத்தமைப் பாகும். "ஹ்ஸ்க்ப்ரேம்" என்றெல்லாம், பிறமொழிகளில், புள்ளி பெற்ற ஒற்றெழுத்துக்கள், புகைவண்டித் தொடர்போல், ஓசை யிட்டோடக் காண்கின்றோம். ஆனால், தமிழில், புள்ளிபெற்ற ஒற்றெழுத்துக்கள், தனிப்பேரரசன் போலத் தனித்தோ, அரசனும் அரசியும்போல இணைந்தோ, சொல்லெனும் திருவோலக்கத்தே வீற்றிருப்பக் காண்போம். இரண்டுக்குமேல் ஒற்றெழுத்துக்கள், தமிழில் இயைந்து வருவதில்லை. அல்லாக்கால், தமிழ் என்ற பெயரே ஒழிந்துபோம் அன்றோ? ஈரொற்றாய்க் காண்பதும் ஓர் அருமைக்காட்சியே யாகும். இதனை, மொழிமரபில் 15, 16, 17, 18, 19-ஆம் சூத்திரங்களில், ஆசிரியர் தொல்காப்பியனார் சுட்டிக் காட்டுகின்றார். ய், ர், ழ் என்பவற்றில் ஏதாவது ஒன்றன்பின், க், ச், த், ப், ங், ஞ், ந், ம் என்பவற்றில் ஏதாவது ஒன்று வருதலின், அங்கே, இணைந்து வீற்றிருக்கும் அத் திருவோலக்கத்தைக் காண உளவு கூறுகின்றார் ஆசிரியர் தொல்காப்பியர். 'பாய்ந் தான்,' 'பார்த்தான்,' 'வாழ்ந்தான்' முதலிய சொற்களில், அவ் வருமைக்காட்சியைக் காண்கின்றோம் அன்றோ? பதினைந்தாம் சூத்திரத்தில் இதனைக் கூறிய ஆசிரியர், 18-ஆம் சூத்திரத்திலே, "போலும்" என்பதுபோன்று தெருவேபோகுஞ் சொற்களைப் பாட்டெனும் பட்டயானை, தன் தலைமீது தூக்கிய உடனே, "போன்ம்" முதலாக வடிவம் மாறி, அரசநிலை பெற்று நிற்கும் போதும், புள்ளிபெற்ற எழுத்துக்கள் தொடர்ந்து நிற்குந் திரு வோலக்கத்தைக் காணலாம் எனக் கூறுகின்றார். 19-ஆம் சூத் திரமோ, இங்கு ஈரொற்றுடனிலையில் வரும் மகரம், தன் மாத்திரை யிற் குறுகிச் 'செல்வர்க்கே செல்வந் தகைத்து' என அடங்கி நிற்கும் என்று காட்டுகின்றது. 15-ஆம் சூத்திரமும், 18-ஆம் சூத்திரமும், 19-ஆம் சூத்திரமும், ஈரொற்றுடனிலையைக் குறிப்பன வாயின், அவை ஒரு தொடராக இயைந்தனவாதல் வேண்டும். இடையே வரும் 16-ஆம் சூத்திரமும், 17-ஆம் சூத்திரமும், அத் தொடர்க்குள் சிக்கியனவாதலின், அவையும், ஈரொற்றுடனிலையாகிய அத் திருவோலக்கச் சிறப்பையே பாடுவனவாதல் வேண்டும். அல் லாக்கால், ஒழுங்கற்றபடி வாயில் வந்தனவெல்லாம் உளறி வழியுங் கூட்டத்தைச் சேர்ந்தவராவர் தொல்காப்பியர். 15-ஆம் சூத்திரம்,

> "யரழ என்னும் மூன்றும் ஒற்றக்
> கசதப ஙஞநம ஈரொற் றாகும்"

எனக் கூறுகின்றது. 16-ஆம் சூத்திரம் இச்சூத்திரத்தையே பின் தொடர்ந்து,

> "அவற்றுள்,
> ரகார ழகாரம் குற்றொற் றாகா"

என அவ்வரலாற்றை விரித்துக் கூறுகின்றது. "அவற்றுள்,"

என்ற சொல்லே, இவ்விரண்டு சூத்திரங்களையும், ஒன்றாகப் பிணைத்து விடுகின்றது. எனவே, மேற்சூத்திரத்திற் கூறியபடி, ய,ர,ழ என்ற மூன்றும் க,ச,த,ப, ங,ஞ,ந,ம க்களோடு சேர்ந்து, ஈரொற்றாய் மணந்து நிற்கும் நிலையில், ரகர ழகாரமாம் மணப் பெண்கள்மட்டும், குற்றெழுத்தாம் குறட்பெண்களைத் தோழி யாகத் தமக்கு முன்னே வரவிடுவதில்லை ; நெட்டைப்பெண் களையே தோழியராகக் கொள்வர். ரகரமும், ழகரமும் குற்றொற் றின் பின் வந்து ஈரொற்றுதல் தமிழ்வழக்கல்ல. யகரப் பெண்ணோ குறட்பெண்களையும் தோழியாகக் கொள்வாள். "எய்ப்பினில் வைப்பு" என்ற இடத்தில், எகரமாங் குற்றெழுத்தின் பின், யகரம் பகரத்தோடு இயைந்து, ஈரொற்றுதல் காண்க. அவ்வாறு, ரகர மும் ழகரமும் தமிழில் வருதலில்லை. "சர்க்கரை," "தர்ப்பணம்" முதலியனவோ, பிறமொழி வழக்காம். அங்குள்ள ரகரம், தமிழப் பெண்ணல்ல. இதுபற்றியன்றோ, நன்னூலார், ஆரியப்பெண்ணைத் தமிழ்ப்பெண்ணாக மாற்றும் உளவு கூறும் வடமொழியாக்கத்தே, "ரவ்வழி உவ்வுமாம்" எனக் கண்டு, சருக்கரை, தருப்பணம் என வருவதே தமிழ்வழக்கு எனக் காட்டியுள்ளார்.

"அகழ்ந்தான்," "பகர்ந்தான்" என்றபோது, ககரமாகிய குற் றெழுத்தின் பின், ரகாரமும் ழகாரமும், ஈரொற்றாய் மயங்கின அன்றோ ?" எனத் தடை எழுப்புவார்க்கு, விடையாகக்

"குறுமையும் நெடுமையும் அளவிற் கோடலின்
தொடர் மொழி எல்லாம் நெட்டெழுத் தியல"

என மேலே, 17-ஆம் சூத்திரம் செய்கின்றார் ஆசிரியர். குறுமை நெடுமை என்று கூறுவது, ஒலியளவைக் கருவியாகக் கொண் டன்றோ ? இணைக்குறிலும், ஒரு மாத்திரை அளவில் நில் லாது, நெடில் போல இரண்டு மாத்திரை யளவு ஒலித்தலின், அதனை நெடிலைப்போலவே கொள்ளுதல் அமையும். ஓரசை இரண்டு மாத்திரை யளவேனும் இருத்தல்வேண்டும். நெடில் வந் தாலும் அசையாம் ; இணைக்குறில் வந்தாலும் அசையாம் ; தனிக் குறில் விட்டிசைத்து இரண்டு மாத்திரை ஒலித்தாலும் அசையாம். ஈதன்றோ தமிழ்மொழியின் இயற்கை ? ஆகவே குற்றொற்றின் பின் வந்தால்மட்டுமே, ரகர ழகரங்கள், தமிழொலியாகத் தோன் றாது, பிற மொழியின் ஒலியாகத் தோன்றுகின்றன. நெட்டெழுத் தும் இணைக்குறிலுமாகிய நீண்ட ஒலியின்பின் வரும்போது, தமி ழொலியாகவே அவை விளங்குகின்றன. எனவே, 'அகழ்ந்தான்' 'பகர்ந்தான்,' என்ற இடங்களில், ழகரமும் ரகரமும், குற்றொற் றாக வரவில்லை என்பதாயிற்று. 'அகழ்ந்தான்' என்பதனைத் தொடர்மொழி எனல் கூடும். ஒரு பொருளும் தராத 'அக' என அதனுள் கிடப்பதனைத் தொடர்மொழி எனக் கூறுதல் எங்ஙனம்

கூடும்? "தொடர்மொழி எல்லாம் நெட்டெழுத்தியல" என்பதற்கு, "அம்மாத்திரை தம்முள் தொடர்ந்து நிற்கின்ற சொற்கள் எல்லாம், அங்கே நெட்டெழுத்து வந்த சொற்களின் இயல்பையுடையனவாம்" என்று பொருள் கொள்ளுதல் பொருந்துமாதலின், இக்கேள்விக்கு இடமில்லை எனலாம். 'பகர்ந்தான்' என்பது குற்றொற்றாக வந்ததாகாது; 'சார்ந்தான்' என்பதுபோல, நெட்டெழுத்து வந்தசொல்லின் இயல்புடையதாகும். தமிழ்அசைகளின் சிறப்பியல்பை விளக்குதலின், இச்சூத்திரத்தைத் தனிச் சூத்திரமாக்கிக் கூறுகின்றார் ஆசிரியர். நச்சினார்க்கினியர், இச்சூத்திரத்திற்கு ஏதேதோ பொருளாகக் கூறினாரேனும் "இது செய்யுளியலை நோக்கியது" என்று அவர் கூறும் கருத்து, இவ்வகையில் பொருந்துமாதல் காண்க.

மெய்யோடு உயிர்மெய்களிற் சிலவற்றைச் சேர்த்தொலிப்பதே அருமைப்பாடாம் எனக்கொள்ளுந் தமிழர், மெய்யின் பின் மெய்யைச் சேர்த்து, ஈரொற்றாக எளிதின் ஒலிப்பது எங்ஙனம்? யரழ என்பன இடைஎழுத்துக்கள். உயிர்க்கும் மெய்க்கும் இடை நிகரனவாதலின், அவற்றினிடையே இவ்விடையெழுத்துக்களை, மயேச்சுர சூத்திரத்தில் வைத்து, வடநூலார் ஓதியுள்ளார்கள்; மத்யஸ்த அக்ஷரங்களென்று பெயரிட்டுள்ளார்கள். மேனாட்டாரும் இடை எழுத்துக்களை, Semi-Vowels என்று வழங்குகின்றனர். சங்கர நமச்சிவாயர், யரழ என்பன உயிரெழுத்தோடு ஒத்துள்ளன எனப் புணரியலில் கூறுவதும் காண்க. எனவே, யரழ என்ற மெய்யெழுத்தின்பின் வரும் மெய்எழுத்துக்கள், உயிரெழுத்தின்பின் வரும் மெய்எழுத்துக்கள்போல, எளிதாக ஒலிக்கக் கூடியவையாகும். இது நிற்க.

இவ்வாறு, மொழிமரபில் வரும் 15, 16, 17, 18, 19-ஆம் சூத்திரங்களை, ஒரு தொடராக வைத்துப் பொருள்கொள்ளாதுவிடின், இவை ஒருமுறையுமின்றி, ஈரொற்றுடனிலையையும், மொழியாக்கத்தையும், அளபெடைச்செய்யுளையும்பற்றித் தலைதடுமாறிக் கூறும் பித்தர்உரையாய் முடிவது காண்க. ஆசிரியர் பவணந்தியாரும், 15, 16, 17-ஆம் சூத்திரங்களை, மேலே காட்டியவாறு ஒரு தொடராகக்கொண்டு,

"யாழ முன்னர்க் கசதப ஙஞநம
ஈரொற் றும்ழத் தனிக்குறி லணையா."

என ஒரு சூத்திரமாகத் திரட்டி யாத்துள்ளார். இச்சூத்திரத்திற்கு உரை கூற வந்த மயிலைநாதரும், இலக்கண விளக்க நூலாசிரியரும், சங்கர நமச்சிவாயரும், இராமாநுஜ கவிராயரும், இச்சூத்திரத்தை இரு தொடராக்கி, உடைத்து எறிகின்றனர்; இளம்பூரணரையும் நச்சினார்க்கினியரையும் பின்பற்றி, "தனிமெய்யுடன்

தனிமெய்யாய் மயங்குவன இணைய என்பதூஉம், மொழிக்கு உறுப்பாக மயங்காதன இணைய என்பதூஉம் உணர்த்துதல் நுதலிற்று" என்பர். இச்சூத்திரத்தின் முற்பகுதி ஈரொற்றுடனிலை கூறுகின்றது; பின்வரும்,

"ளள மெய் திரிந்த ணனமுன் மகாரம்
நைந்தீ ரொற்றாம் செய்யு ளுள்ளே"

என்ற சூத்திரமும் ஈரொற்றுஉடனிலையையே கூறித் தொல்காப்பியரது 18, 19-ஆம் சூத்திரங்களைத் திரட்டிக் காட்டுகின்றது. ஈரொற்று உடனிலை கூறுந் தொடர்களுக்கிடையே, வேறொரு கருத்தைத் தெரிவிக்கப் புகுந்து, உயிர்மெய்ம்மயக்கமும் மொழியாக்கமும் கூறுவது முறையோ? ஒரு சூத்திரம் ஒரு கருத்தையே வெளியிட வேண்டுமென்பது எல்லா மொழி நூலோர்க்கும் ஒப்பமுடிந்த உண்மையாகும். அல்லாக்கால் 'வாக்ய பேதம்' என்ற குற்றமாம் என்பர் வடநூலார்; 'கருத்து மயக்கம்' (Confusion of ideas) என்ற குற்றமாம் என்பர் மேல்நாட்டார். ஆதலின், "ரழத் தனிக்குறில் அணையா" என்ற பகுதிக்கு, "ஈரொற்றாய் வரும் நிலையில், ரகாரமும் ழகாரமும் தனிக்குறிலின்பின் வருதலில்லை" என்றே பொருள் கொள்ளுதல் வேண்டும். சேனாவரையர், மற்றோர் இடத்தே (தொல்-சொல்-1) கூறுவதுபோல, "இவ்வாறு ஒருபொருள் நுதலிற்றாக உரையாக்கால், சூத்திரம் ஒன்றுமாறு இல்லை" என, நாமும், இங்குக் கூறலாம் அன்றோ? உரையாசிரியர்கள் கூறிய உரையேனும் உண்மையோ? தனிக்குறிலின் பின், ரகரம் மொழியாக நிரம்பி வருவதில்லை யென்று கூறுதல் கூடுமோ? இராமாநுஜ கவிராயரவர்களே, "அர்" என்ற விகுதி இடைச்சொல், தம் உரைக்கு மாறாகக் குற்றொற்றாக வருதலை, நடுநிலை பிறழாத நெஞ்சோடு எடுத்துக்காட்டியுள்ளார். ஆசிரியர் தொல்காப்பியர், "வினை செயல் மருங்கிற் காலமொடு வருந" (தொல்-சொல்-254) வாகிய அர் (தொல்-சொல்-206), இர் (தொல்-சொல்-224) என்பன இடைச்சொல் லாம் மொழியெனக் கூறும்போது, ரகாரம் குற்றொற்றாய் மொழி நிரம்பி வருதலை உடன்பட்டுக் கூறலின், நன்னூலார்க்கும் அக்கருத்து உடன்பாடேயாம் என்பதற்கு நன்னூற் சூத்திரங்களைப் பெயர்த்தெழுத வேண்டுவதில்லை. இக்கருத்துடைய அப்பெரியோர்கள், தனிக்குறிலின்பின் ரகரம் வந்து மொழிக்குறுப்பாகாது என, முன்னுக்குப்பின் முரணுமாறு குழறிவழிவார் அல்லர் என்பது ஒருதலை. அல்லாக்கால், இந்நூல்கள் பித்தர்கையில் இருக்கத் தக்கனவேயன்றி, இளம்பூரணரும், நச்சினார்க்கினியரும், மயிலைநாதரும், இலக்கணவிளக்க நூலாசிரியரும், சங்கரநமச்சிவாயரும் போன்ற பேரறிஞர்கையில் கூத்தாடுவதற்கில்லை.

முஸ்லிம்களும் கப்பல் யாத்திரையும்

S. MUHAMMAD HUSAYN NAINAR,
B.A., (MADRAS), M.A., L.L.B., (ALIGARH.)

Head of the Department of Arabic, Persian and Urdu, University of Madras.

அரபியர்கள் கடல்மார்க்கமாக வியாபாரம் செய்வதனால் ஏற்படும் அநுகூலங்களைத் தெரிந்துகொள்ளவில்லையென்றும், இஸ்லாம் தோன்றியபின் முஸ்லிம்கள் கப்பல்யாத்திரையை விரும்பவில்லையென்றும், நபிநாயகம்அவர்களே கடற்பிரயாணத்தை வெறுத்தார்களென்றும் சில ஆராய்ச்சியாளர் கூறுகின்றனர். இக்கருத்துக்கள் முற்றிலும் தவறானவை; இவற்றிற்கு எவ்வித ஆதாரமும் இல்லை.

பண்டைக்காலத்துச் சரித்திரங்களை உற்று நோக்குவோம்: தென்அரேபியா, கிழக்குஅரேபியா இப்பிரதேசங்களில் வாழ்ந்தவர் இந்துஸ்தானம், பாரசீகம், ஆப்ரிகா முதலிய நாடுகளுடன் நெடுங்காலம் கடல்மார்க்கமாக வியாபாரம் செய்து வந்திருக்கின்றனர். இஸ்லாம் தோன்றுவதற்கு நெடுங்காலத்தின்முன்னரே ஹிஜாஜ் (Hijaz) பிரதேசத்திலுள்ள மக்காநகரம் புண்ணியஸ்தலமாகக் கருதப்பட்டு வந்ததனால் சுற்றுப்பிரதேசங்களிலிருந்து ஆண்டுதோறும் அங்கு யாத்திரைக்குச் சென்று வந்த ஜனங்களுடன் அரபியர்கள் பழகி வந்தார்கள். ஜித்தா (jidda) துறைமுகப்பட்டினத்திற்கு மக்காவிலிருந்து ஐம்பதுமைல்தூரமேயுளது. தவிர, இஸ்லாம் தோன்றுமுன் வழங்கிய அரபிபாஷையிலுள்ள காவியங்களைப் படித்தால் கப்பல்யாத்திரையைப்பற்றிப் பல செய்திகள் அறியலாகும்.

குர்ஆன் வேதபுத்தகத்தில் குறித்துச் சொல்லப்பட்ட நூஹு நபி, கிழுருநபி, மூசாநபிமுதலியவர்கள்எல்லாரும் கடல்யாத்திரையில் சம்பந்தப்பட்டவர்களாகவே காணப்படுகிறார்கள். அவர்கள் சரித்திரங்கள் முஸ்லிம்களுக்கு ஒரு வழிகாட்டியாக இருக்கின்றன. இஸ்லாம்மார்க்கத்தைப் பிரசாரம் செய்ய ஆரம்பித்தபோது மக்காநகரவாசிகள் நபிஅவர்களையும், அவர்களைப் பின்பற்றியவர்களையும்

அதிகம் துன்புறுத்தினார்கள். அதனால் சிலர் தம் நாட்டையும் சுற்றத்தாரையும் விட்டு நீங்கி அபிஸீனியாவில் குடியேறினார்கள். அக்கூட்டத்தாரில் பெண்களும், குழந்தைகளும் இருந்தனர். அவர்களுள் நபிஅவர்களின் அரும்புதல்வி ருகய்யா என்பவர் ஒருவர். மேலும், நபிநாயகம்அவர்களின் தோழர்களுள் ஜுபைர்மகன் தல்ஹா, சைதுமகன் சாது, தமீம்தாரி முதலிய அநேகர் கப்பல் வியாபாரம் செய்துவந்தனர்.

குர்ஆனைப் படித்துப்பார்த்தால் கடல், கப்பல் இவைசம்பந்தமான பல விவரங்கள் அடங்கியிருப்பதை அறியலாகும்.

"நீங்கள் பதனழியாத உணவுகளை அருந்துவதற்குவேண்டித் திரைகடல் உங்களுக்கு அடங்கியிருக்கும்படி அல்லா செய்தான். நீங்கள் விரும்பினால் கடலினின்று அணிந்துகொள்ள ஆபரணங்களைப் பெறலாம். கப்பல்கள் கடல்நீரைப் பிளந்துகொண்டு போகிறதை நீங்கள் பார்க்கிறீர்கள். ஆகலின் அல்லாவின் கிருபையைத் தேடுங்கள்; அவனுக்குத் துதி செலுத்துங்கள்."

குர்ஆன் XVI, 14.

"அல்லா தன் கட்டளைப்படி கப்பல்கள் ஓடுவதற்காகவேண்டித் திரைகடல் உங்களுக்கு அடங்கியிருக்கும்படி செய்தான். ஆகலின், அல்லாவின் கிருபையைத் தேடுங்கள்; அவனுகுத் துதி செலுத்துங்கள்."

குர்ஆன் XLV, 12.

"நாம் ஆதமுடைய மக்களைக் கண்ணியப்படுத்தினோம்; அவர்களைத் தரையிலும், தண்ணீரிலும் அனுப்பினோம்."

குர்ஆன் XVII, 69.

"உங்களைப் பரிபாலனஞ் செய்கிற இறைவன் உங்கள் கப்பல்கள் கடலில் விரைவாகச் செல்ல அனுக்கிரகிக்கிறான். ஆகலின், அவன்கிருபையைத் தேடுங்கள். அவன் உங்கள்மீது தயையுள்ளவனாயிருக்கிறான்."

குர்ஆன் XVII, 65.

இவையேயன்றி, "உலகத்தைச் சுற்றிப்பாருங்கள்" என்று அநேக இடங்களில் குர்ஆன் கூறுகிறது. இதனால், நபிகள்நாயகம் கப்பல்யாத்திரையின் முக்கியாம்சத்தை அறிந்திருந்தார்களென்று

தெரிவதுடன், கப்பற்பிரயாணம் செய்யவேண்டுமென்று வற்புறுத்தியதாகவும் தோன்றுகிறது.

இதுகாறும் குர்ஆனிலுள்ள மேற்கோள்களை எடுத்துச் சொன்னோம். இனி, இது சம்பந்தமாக நபிநாயகம்அவர்களின் வாக்கு என்னவென்று கவனிப்போம்.

நபிகள்நாயகம் கூறியதாக இப்னுஉமர் என்பவர் சொல்கிறார்:

"கப்பல்மீதேறிக் கடலிற் போர்செய்வது நிலத்திற் போர் செய்வதைவிடப் பதின்மடங்கு மேலானது."

அபுதாவூது.

நபிகள்நாயகம் கூறியதாக அபூதர்தா என்பவர் சொல்கிறார்:

"நிலத்தில் பத்துமுறை யுத்தம் செய்வது கடலில் ஒரு முறை யுத்தஞ் செய்வதற்குச் சமானமாகும். புதிதாகக் கப்பற் பிரயாணம் செய்வதனால் ஏற்படும் பிணியால் வருந்துகின்றவர், அல்லாவின் சன்மார்க்கத்திற்காகப் போர்க்களத்தில் காயம்பட்ட வீரரைப்போல்வர்."

இப்னுமாஜா.

நபிகள்நாயகம் கீழ்க்கண்ட விதம் கூறியதாக அபூஉமாமா சொல்கிறார்:

"கடலில் நடந்த போரில் இறந்த வீரரொருவர் நிலத்தில் நடந்த யுத்தத்தில் இறந்த வீரரிருவருக்கு ஒப்பாவர். கப்பற் பிரயாணத்தால் ஏற்படும் பிணியால் வருந்துகிறவர் நிலத்தில் போர்க் களத்தில் காயம்பட்ட வீரரைப்போல்வர். ....அன்றியும், மரணத்துக்கு அதிபதியான மலக்கு (Angel of Death) இந்த இரண்டுவிதப் பிராணத்தியாகிகளுக்கும் வேண்டிய கடமையைச் செய்யுங்கால், நிலத்தின்மீது பிராணத்தியாகம் செய்தவரின் பிழை மட்டும் பொறுக்கப்படுகிறது; ஆனால், கடலின்மீது பிராணத்தியாகம் செய்தவரின் பாவம் பொறுக்கப்படுவதுடன் அவர் செலுத்த வேண்டிய கடனும் மன்னிக்கப்படுகிறது."

இப்னுமாஜா.

நபிநாயகம அவர்கள் கூறியன என்று வழங்கிய வாக்குக்களின் உண்மையைப் புகாரி முதலிய அறுவர் ஆராய்ச்சி செய்து திருத்தமாகக் கோவை செய்யப்பட்ட ஆறு புஸ்தகங்களிலும் (The Correct Six) இவைபோலொத்த வசனங்களைக் காணலாம்.

இவ்வாறிருக்க, சிலர் நபிஅவர்களும் அன்னார் பிரசாரம் செய்த இஸ்லாம்மார்க்கமும் கப்பல்யாத்திரையை விரும்பவில்லையென்று கூறுவது மிகவும் விந்தையாயிருக்கிறது. அவர்கள், தங்கள் கருத்துக்கு ஆதாரமாகக் கீழ்க்கண்ட நபிஅவர்களின் வாக்கியத்தை மேற்கோள் காட்டுகிறார்கள்.

"கடலின் அடியில் நெருப்பு இருப்பதனால் கப்பல்யாத்திரை செய்யக்கூடாது. ஆனால் ஹஜ்ஜா யாத்திரை செய்வதற்கும், ஜிஹாது (Holy war) செய்வதற்கும் கடற்பிரயாணம் செய்யலாம்."

இது, உண்மையில் நபிநாயகம்அவர்களின் வாக்கு அன்றென்று இப்னுமுஈன், புகாரி முதலியோர் கூறுகின்றனர்.

மேலும், நபிநாயகம்அவர்களுக்குப்பின் இரண்டாங் கலிபா (caliph) உமர்அவர்கள் அரசாட்சியில் ஸைப்ரஸ் (Cyprus) தீவிற்கு ஒரு கப்பற்படை அனுப்பப்பட்டது. அதில் அபூஜார், அபூதர்தா முதலிய வீரர்களும் சென்றார்கள். இவர்கள்எல்லாரும் நபிநாயகம்அவர்களின் தோழர்கள். இவர்களுடன் சென்ற பெண்களில் உம்முஹராம் என்பவர் அத்தீவிற் காலஞ் செல்லவே அங்கு அடக்கஞ் செய்யப்பட்டார்.

மேலே கூறப்பட்டவற்றால் கப்பல்யாத்திரை முஸ்லிம்களுக்கு மிகவும் பிரயோஜனமானதென்று இஸ்லாம்மார்க்கம் கற்பிக்கிறதாகவே தோன்றுகிறது. தவிர, முஸ்லிம்களின் பிற்காலச் சரிதையை உற்றுவாசித்தாலும் கப்பல்யாத்திரை சம்பந்தமாகச் சில ஆராய்ச்சியாளர்கள் கூறுங் கூற்று தவறானதென்பது நன்கு புலப்படும்.

"கீசகன்"

அ. சிதம்பரநாதச் செட்டியார், பி.ஏ. ஆனர்ஸ்,

அண்ணாமலைப் பல்கலைக்கழகம்.

"கீசகன்" என்னும் நாடகம், சென்னை இராஜதானி கலாசாலைத் தமிழாசிரியராய்த் திகழ்ந்து ஓய்வு பெற்றுள்ள திரு. கா. நமச்சிவாய முதலியார்அவர்களால் இயற்றப்பட்டதாகும். இந்நாடக ஆராய்ச்சிக்குக் கதையை முதலில் அறிந்துகொள்ள வேண்டிய தவசியமாதலின், முதற்கண் இந்நாடகத்தின் கதைச்சுருக்கம் தரப்படுகின்றது.

I. கதைச் சுருக்கம்

துரியோதனனால் நாட்டினின்றும் துரத்தப்பட்ட பஞ்சபாண்டவர் பன்னீராண்டு காட்டிலுறைந்து பின்னர் ஓராண்டு நாட்டிற் கரந்துறைய வேண்டியவராயிருக்குஞ் சமயத்தில், மச்சநாட்டை யாளும் விராடனிடஞ்சென்று வேலையில் தனித்தனி யமர்கின்றார்கள். தருமர் கங்கபட்டரென்ற பெயரோடும், பீமன் பலாயனன் என்ற பெயரோடும், அருச்சுனன் பிருகந்நளை என்ற பெயரோடும், நகுலன் தாமக்கிரந்தி என்ற பெயரோடும், சகாதேவன் தந்திரபாலன் என்ற பெயரோடும் சென்று ஒவ்வொருவரும் ஒவ்வொரு தொழிலில் அமர்கின்றனர். அவர்தம் பத்தினியாகிய திரௌபதியும் விரதசாரணியென்னும் நாமத்தோடு விராடன்மனைவியாகிய சுதேஷ்ணையிடம் வண்ணமகளாக அமர்கின்றாள்.

இவ் விரதசாரணியை ஒருநாள், சுதேஷ்ணையின் தம்பியாகிய கீசகன் நந்தவனத்திற் கண்டு அவள்மீது மோகங்கொள்கின்றான். அவள் அவனுடைய வேண்டுகோளுக்கிணங்காது விரைந்து செல்வதைப் பார்த்து அவளைத் துரத்திச் செல்கின்றான். அவள் அலங்கோலமாக ஓடிப்போய்ச் சுதேஷ்ணையிடம் முறையிட்டுக்கொள்கின்றாள். சுதேஷ்ணையும் விரதசாரணியும் பேசிக்கொண்டிருக்கும் பொழுது, அங்கும் கீசகன் ஓடிப்போய் விரதசாரணியை நாடி நிற்கின்றான். சுதேஷ்ணை அவனைப் பலவாறு திட்டுகிறாள். கோபங்கொண்டவனாய், 'இருக்கட்டும் பார்க்கிறேன்' எனக் கீசகன் சொல்லிவிட்டுப் போகின்றான்.

இங்ஙனஞ் செல்லுங் கீசகன் தனது படுக்கையறையில் தனிய னுள்ளபோது விரதசாரணியை வருந்தும்படி செய்ததற்கு வருந்து கின்றான். தன் அறிவு செல்லக்கூடாதவிடத்துச் சென்றதற்காகத் துக்கிக்கின்றான். இவ்வளவில், அவன், பாங்கன் வந்து சேருகின் றான். பாங்கன் கீசகனிடமிருந்து விஷயத்தை யறிந்துகொண்டு விரதசாரணியைப்பற்றிய காரியத்தைப் பாங்குபெற முடித்துத்தரு வதாக வாக்களிக்கின்றான். இதற்குக் கீசகன் இணங்கவில்லை. எனி னும் பாங்கன் முயற்சி செய்யும்பொருட்டுச் செல்கின்றான்.

பின்னர், கீசகன் காமத்தீயுட்பட்டுக் கலங்கிக்கொண்டிருக் கின்றான். அவனைப் பார்க்கவரும் சுதேஷ்ணை அவனுக்குத் தேறு தல் கூறி, அவனுக்கு மனமிருந்தால் விரதசாரணியை மணந்து கொள்ளலாமெனக் கூறுகின்றாள். பின் விரதசாரணியைப் பால் கொண்டு போய்க் கீசகனுக்குக் கொடுக்கும்படி கட்டளை யிடுகின் றாள்.

பால் கொண்டுவைத்துத் திரும்பும் விரதசாரணியிடம் கீசகன் மனப்பூர்த்தியான மன்னிப்பை நாடி வேண்டி வேண்டிக் கேட்கின் றான். அவளும் மன்னித்ததாகக் குறிப்பாக வுணர்த்திச் செல்கின் றாள். பின்னும் அவள்பால் அவன் விருப்புச் செல்கின்றது. அவளை யணுகிக் கையைப்பிடிக்க அவன் முயலுங்கால் தான் கன்னிகையல்லள் என்று அவள் சொல்லி ஓடுகின்றாள். ஓடும் அவளைக் கீசகன் விராடனது சபாமண்டபம்வரையிற் றுரத்திச் செல்கின்றான். விரதசாரணி விராடனிடம் முறையிட்டுக்கொள்ள, அவனும் கீசகனைத் தண்டிக்கும் எண்ணத்துடன் சபாமண்டபத் தினின்று நீங்குகின்றான். நீங்கி, சுதேஷ்ணையிடம் போய் அவ ளால்தான் கீசகன் கெட்டான் என்பதைப் பல கடுமொழிகளாற் கூறுகின்றான்.

பின்னொருகால் கீசகன் விரதசாரணியை நந்தவன வழியில் கண்டு அவளோடு வார்த்தையாடுகின்றான். மணமாவது மரண மாவது கொடுக்கும்படி அவளை வேண்டுகின்றான். அவளும் ஓரிர வும் ஓரிடமும் குறிப்பிட்டு அவ்விடத்திற்கு அந்நேரத்தில் வந்து சேரும்படி சொல்லிப் போகின்றாள். பலாயனன் பெண்ணுருக் கொண்டு விரதசாரணியுடன் குறித்தவிடஞ் சென்று கீசகனை விண் ணுலகிற்கு அனுப்பிவிடுகின்றான். இங்ஙனம் தான் வேண்டிய இரண்டனுள் ஒன்றாய மரணத்தைப் பெறுகின்றான் கீசகன்.

II. ஆராய்ச்சி

இனி இக் கீசகன் எத்தகையன் என்பதையும் அவன் காமத்தீ யால் வருந்துவதன் காரணத்தையும் அவன் பெரும் பாதகன்றானா

என்பதையும், அல்லனுயின் விடாது மனத்தை விரதசாரணியிடம் விடுப்பதன் காரணந்தான் என்ன வென்பதையும் ஆராய்வாம்.

கீசகனது பெருமை

பூமியிற் காணப்படும் மலைகளெல்லாம் எதிரே வந்து நின்று போர்புரியினும் பாதாளத்தைச் சேர்ந்த கடல்தானும் மேலேறிப் பொங்கிப் பெருகினும் பகையரசரது நாட்டைப் பிடித்துவரலாகுந் திறமை படைத்தவன் கீசகன். என்ன நேர்ந்திடினும் கலங்காத மனத்தை யுடையவன். விராடனுடைய சீருக்கும் செல்வத்திற்கும் பெருக்கும் பொருளுக்கும் மதிப்பு ஏற்படும்படி செய்துவருந் திறமை வாய்ந்தவன். அவனிருப்பதால்தான் தன் கழுத்தில் தாலியிருக்கிறதென்றும் பகைவரது எண்ணம் விராட நாட்டில் பலிக்கவில்லையென்றும் சுதேஷ்ணையே கூறுவாளானல் அவனுடைய ஆற்றலின் அருமையைப்பற்றிப் பல கூறுவானேன்?

காமத்தால் விளையுங் கலக்கம்

கலங்காத மனம் படைத்த இக் கீசகன் காதளவோடிய கண்களையுடைய ஒரு பெண்மணியைக் கண்டவுடன் கலங்கிவிடுகின்றான். விராடநாட்டு அரண்மனையை யடுத்த நந்தவனத்தில் சேடியர் இன்பவல்லி கல்யாணி இவர்களோடு மலர் கொய்து கொண்டிருந்த விரதசாரணியைக் கண்டவுடனே "இவள் சீரிய தேவமாதோ? திகழும் இப்பூவின் மாதோ" என்று முதற் கண் ஐயுற்று நின்று அவள்பாதம் பூமியிற் படிந்ததாலும், அவள் கண் இமைத்ததாலும், அவள் புவிமிசை வாழும் பெண்ணே எனத் தேறி, தன் ஆவியைக் கொள்ளைகொடுத்து நிற்குங் கீசகன் இன்பவல்லியை நண்ணி விரதசாரணியைத் தனியே விட்டுச் செல்லும்படி ஏவுகின்றான். "மாதவிக்கொடியை யடுத்து நிற்கும் இந்த மாதவக் கொடிக்கும் புதியதோர் மணமிருந்தால் எவ்வளவு சிறந்து விளங்கும்" என்ற சாதுர்ய வசனத்தோடு விரதசாரணியைக் குறுகித் தான் அவளைக் கலியாணஞ் செய்துகொள்ளுவதாக உணர்த்துகின்றான். அவள் தரும் "அவிவேகி, துஷ்டத்துரோகி" என்ற தூஷணங்களையெல்லாம் பூஷணங்களாகக் கொள்கின்றான். விலை தெரியாமல் சன்னதங் கொண்டு, "தப்பி யோடிப்போக விடுவேனே; தப்பாமல் உன்னைக் கொள்வேன் பார் சாமார்த்தியம் சத்தியம் சத்தியம் முக்காலுஞ் சத்தியம்" எனச் சொல்லி, தப்பியோடும் விரதசாரணியைத் துரத்திச் செல்கின்றான்.

அலங்கோலமாக ஓடிவந்த விரதசாரணியிடமிருந்து சுதேஷ்ணை விஷயத்தைக் கேட்டறிந்துகொண்டிருக்குங்கால், விரதசாரணியை

விரும்பி அங்கும் ஓடிவருங் கீசகனைப் பார்த்து, "மன்னவர் எவரும் கிலிபிடித்திட அமர்செய்யும் புலி என்ற உன்புகழ் கெட்டதே, நாலு பேர்களும் பழிக்கலாச்சுதே, மையலால் உன்னைப்போல் மதி மயங்கிக் கனம் மாறிக் கெட்டோரிந்த வமிசத்திலில்லை. முன்னம், என் கணவற்கு உன்செயலால் வந்ததே அபகீர்த்தி. அவ்வுத்தமி மீது நீ ஆசைகொண்டு அவள் வாய்வசை கொண்டாயே! இதுவோ உன் விதி" என்று கூறுஞ் சுதேஷ்ணையின்மீது கோபங் கொண்டவனாய், "என் விதியை விலக்க உன்னால் ஆகப்போகிறதா? இருக்கட்டும், பார்க்கிறேன்" என்று சொல்லிச் செல்கின்றான் கீசகன்.

பின்னர் அவனுடைய நடையுடை பாவனைகளெல்லாம் அடியோடு மாறிவிடுகின்றன. இரவைப் பகலாகவும் பகலை யிரவாக வும் நினைக்கும் விபரீதபுத்தி அவனிடத்துக் காணப்படுகின்றது. செய்வதென்னவென்றும் போவதெங்கென்றும் நிகழ்வதியா தென்றும் அவனால் அறிந்துகொள்ளக்கூடவில்லை. தண்ணீர் கொண்டு வந்து கொடுக்குஞ் சேவகனைப்பார்த்து வெந்நீர் கொண்டு வந்தனையே யென அதட்டுகின்றான். அவன்தலை சுற்றுகின்றது. அவனுக்குப் பஞ்சணையும் உறுத்துகின்றது. இவையெல்லாம் தூமத்தீயினுங் கொடிய காமத்தீயால் விளைந்தனவன்றோ!

கீசகன் ஒரு பெரும் பாதகனா?

இங்ஙனம் காமத்தால் கதுவப்பட்ட கீசகன் ஒரு பெரும் பாதகன் அல்லன் என்பது அவன் பின்னர் வருந்துமாற்றால் விளங்குகின்றது. சோலையில் விரதசாரணியைக் கண்டு சன்னதங் கொண்டு நின்று அவள் கருத்தறியாமலே அவளைத் துரத்திச் சென்றவன், ஒருநாள் தன் படுக்கையறையில் தனித்திருக்குங் கால் மிக மிக வருந்துகின்றான். அவ்வருத்தம் காமவெறியினால் வந்ததன்று. மற்று, மதிமோசம்போய், மனம் சென்ற வழியெல் லாம் சென்ற மாண்பற்ற தன்மையைக்குறித்தும் பெண்ணொருத் திக்கு வருத்தந் தந்ததைக்குறித்தும் நினைத்ததால் வந்ததொன்று.

"சென்ற விடத்தாற் செலவிடா தீதொரீஇ
நன்றின்பா லுய்ப்ப தறிவு"

என்பதை யறியாமற் போனதற்காகக் கீசகன் படுந் துயரை அவ னுடைய பின்வரும் மொழிகளால் அறியலாம்: "மனம் சென்ற வழியெல்லாம் செல்வது மாண்பாகுமா"? "சத்துருக்களைப் போர்க் களத்தில் புறங்காண்பது வெற்றியன்று"; "தன் மனத்தை யடக்கி வெல்லுவதே வெற்றி". இவ்வாறு சொல்லிக்கொள்ளும் அவன் 'இனி விரதசாரணியை ஒருகாலும் வருத்தத்திற்குள்ளாக்குவதில்லை'

என்று பிரதிக்ஞை செய்துகொள்கின்றான். அவண் வந்துசேர்ந்த பாங்கன் கீசகனுக்கு வந்த தீங்கு யாதென்று வினவுங்கால், "நான் மகா பாவி. ஒரு பெண்மணியை மனங்கலங்கச் செய்தேன், மதி யிழந்தேன், மானமுமிழந்தேன்" என்று கூறுகின்றான். வண்ண மகள் விரதசாரணிமீது கீசகன் மனஞ் சென்றிருக்கிறதென்பதை அவன் வாயாலேயே யறிந்துகொண்ட பாங்கன், காரியத்தைப் பாங்கு பெற முடித்துத் தருவதாக வாக்களிக்கும்பொழுது, கீசகன் அவ் வாக்கை ஏற்றுக்கொள்கின்றான் அல்லன். "இன்னுமா அப்பெண் மணியைத் துன்புறுத்துவது? இதைவிட நான் என்னுயிரை மாய்த்துக்கொள்வதே நலம்" என்று சொல்லுகின்றான். அங்ஙனம் உயிரை மாய்த்துக்கொள்ளுதல் வீண் யோசனையென்றும் காரி யத்தை முடித்துத் தருவதாகவும் சொல்லும் பாங்கனைப் பார்த்து "வேண்டா, நான் சொல்வதைக் கேள். இது கூடாத காரியம்; மனத்தைச் சென்ற வழியெல்லாம் விடுவது பேதைமை" என்று கீசகன் சொல்லுகின்றான். கூடாத காரியம் என்று அவன் கூறு மாற்றால் அது செய்யத்தகாத காரியம் என்று அவன் நினைப்பது புலப்படும்.

மேலும், கீசகன் விரதசாரணியிடத்துமாத்திரமேயன்றி, முன்னெவர்பாலும் அவன் தன் மனத்தைச் செல்லவிட்டு வருந் தியவன் அல்லன் என்பது சுதேஷ்ணை "அவனும் அவ்வளவு துஷ்டனல்லன். ஏதோ காலவித்தியாசம்" என்று விரதசாரணிக்குக் கூறுவதினின்று விளங்குகின்றது. விரதசாரணிக்குத் தேறுதல் கூறும்பொருட்டு இது சொல்லப்பட்டதென்று கருதுவதற்கில்லை. ஏனெனின், பின்னர், சுதேஷ்ணை அந்தப்புரத்தில் தனித்திருந்து, தான் கீசகனைத் தனியாகக் கண்டிக்காமல் விரதசாரணி முன்னிலை யிலேயே கண்டித்ததற்காக வருந்திக்கொண்டிருக்கும்பொழுது, "அவன் இப்படிப்பட்ட விஷயம் ஒன்றும் செய்தவன் அல்லனே" என்று தனக்குத்தானே சொல்லிக் கொள்வதால் என்க. அங்ஙன மின்றி, கீசகன் அன்னியமாதர்மீது அதற்கு முன்னரும் ஆசை வைத்திருந்தனன் என்று கருதினால், அவ்வாசையை அடக்கிக் கொள்ளும் ஆற்றலும் அவனிடத்து அதற்குமுன்னிருந்தது என்று சொல்லவேண்டும். "நான் என் விருப்பத்தை யடக்க என்னால் கூடியமட்டும் முயன்றேன், முடியவில்லை" என்றும், "உலகத்தில் உத்தமன் ஒருவனுமில்லை" என்றும் கீசகன் பாங்கனுக்குச் சொல்வ தினின்று இது புசுமரத்தாணியாகின்றது. உலகம் ஒருமுகம்பார்க் குங் கண்ணாடி போன்றதே யாதலின், உத்தமர்க்கு உலகிலுள்ளார் யாரும் உத்தமராகவும், அதமர்க்கு உலகிலுள்ளார் யாரும் அதமராக வும் தோன்றுதல் இயல்பே. ஆகவே, பல காலம் உத்தமனாய் வாழ்ந்து வந்த கீசகன் மனம் உடைபட்டு, அறநெறி விட்டு மறநெறிக்கட்

சென்றதைக் கண்டவுடனே உலகிலுள்ளார் யாரும் எவ்வளவு உத்தமராக இருந்தாலும் சில காலஞ் சென்றபின்னர் எப்பொழுதாவது அதமராகி விடுகின்றனர் என்றும், அவ்வாறு ஒரு சமயத்தாகிலும் அதமராவாரை உண்மை யுத்தமர் என்று கருதக்கூடாதென்றும் அவன் நினைப்பது புலனாகின்றது. ஆதலால், அவன் விரதசாரணி மீது மையல் கொள்ளுமுன்னர் உத்தமனாகவேயிருந்தனன் என்பது தேற்றம்.

எனினும், விரதசாரணியை நந்தவனத்தில் அவன் காணும் பொழுது அவளுடைய கூந்தலழகும் முகத்தின் அழகும் அவனை நிறைதிறம்பச் செய்துவிடுகின்றன. அல்லையும் அறலையும் வென்றிட்ட அவள் கூந்தலும் வில்லையும் பிறையையும் வென்றிட்ட அவள் புருவமும் அவனை அவளுக்கு அடிமையாக்கி விடுகின்றன. அவனுக்கு அச்சமயத்தில்தான், "பெண்ணெனப் படுவ கேண்மோ பீடில பிறப்பு நோக்கா, உண்ணிறை யுடைய வல்ல ஓராயிர மனத்த வாகும், எண்ணிப்பத் தங்கை யிட்டா லிந்திரன் மகனு மாங்கே வெண்ணெய்க்குன் றெரியுற் றாற்போல் மெலிந்துபின் னிற்கு மன்றே" என்றது போன்ற கருத்துத் தோன்றுகின்றது போலும்! அவனுக்குக் குலத்தைப்பற்றிக் கவலையில்லை; அவன் கருதுவதெல்லாம் அவளுடைய குணமும் வனப்புமே. விரதசாரணி வண்ண மகளாய் இருந்தாலும் எம்மகளாய் இருந்தாலும் அவளை விவாகஞ் செய்துகொள்வதால் தனக்கு இழுக்கு யாதும் வருமென்று அவன் கருதவில்லை. அவன் முதலில் அவளுக்குக் கூறும் மொழிகளினின்றே இது புலப்படும். "(உன் தோழி) கல்யாணியல்ல, உன்னைக் கல்யாணம் செய்துகொள்ள வந்த யான்" என்ற அவன் மொழிகளை நோக்குக. ஆனால், அவன்மொழிகளுக்கு விரதசாரணி இணங்குகின்றாளல்லள். ஆதலின், இது ஒருதலைக்காமமேயாகும். இக்காமத்தால் வருங் கேட்டை யுணர்ந்தே கீசகன் தன் தமக்கையிடம் தான் அறியாமற் செய்த குற்றத்திற்காக மன்னிக்கும்படி வேண்டிக்கொள்ளுகின்றான். இவ்வேண்டுகோளினால் அவனுள்ளத்தைத் துணிதல் எவ்வாறே எனின், "மன்னிப்பென்ன? நீ அதையெல்லாம் இப்போது நினைக்காதே" என்று சுதேஷ்ணை கூறும்பொழுது கூட "ஐயோ, என்னை மன்னிக்கும்படி அந்த விரதசாரணிக்கும்—(சொல்)" என்று அவன் மீண்டும் கூறுவதாலாகும். எனவே மன்னிப்புக் கேட்டுக்கொள்ளும் எண்ணம் அவன்பால் உண்மையாகவே இருக்கின்றது என்பது புலனாகும். அம்மட்டோ! அவன்மன நோயுற்றுக்கிடக்கும்பொழுது சுதேஷ்ணையின் ஏவலால் விரதசாரணி அவனிருந்த அறையில் பால் கொண்டு போய் வைத்துவிட்டுத் திரும்புங்கால் அவன் அவளிடமும் மன்னிப்புக் கேட்டுக்கொள்கின்றான். அவனுடைய முன்மொழிகள்

பின்வருவன :—"பெண்மணீ! மதிமயங்கிச் செய்த காரியத்தின் பொருட்டு மன்னிக்க வேண்டும். என்மனமே என்னை வருத்துகிறது." பின்னரும், "என் குற்றமே என்னைக் குத்துகின்றது" என்று கூறுகின்றான். மனப்பூர்வமாக அவள் மன்னிக்க வேண்டும் என்பதே அவன்தன் பன்முறை வேண்டுகோள். மன்னித்தேன் என்ற சொல்லைக் கூறுமல் மனப்பூர்வமாக மன்னித்தது தோன்றும்படி மொழிந்து செல்லும் விரதசாரணியைப் பின்னும் விடானுய்க் கீசகன் கூறிய மொழிகளோ—"நான் ஏதோ உனக்கு அபகாரம் செய்துவிட்டேன். ஆனுல் என் மனமாரச் செய்தேன் என்று நினைத்துவிட்டாயோ? இல்லை" என்பனவாம். இம்மொழிகளெல்லாம் அவன், செய்த வழுவையுணர்ந்து கழுவாய் தேடுகின்றான் என்பதைச் செவ்வனே உணர்த்தும் ஆதலால் அவன் ஒரு பெரும் பாதகன் ஆகான்.

குற்றமென்றுணர்ந்தும் பின்னும் செய்வதன் ஏது

எனினும், குற்றமென்றுணர்ந்தபின்னரும் மீண்டும் அத்தகைய குற்றத்தைச் செய்ய அவன் முயலுவதன் ஏதுதான் என்னை? "நான் ஆசைக்கு அடிமைப் பட்டவன்தான்; அதிலிருந்து மீளவேண்டியதும் அவசியந்தான். ஆயினும் எவ்வளவோ முயன்றேன், முடியவில்லையே" என்ற அவனுடைய கூற்று சாதாரண மனிதருடைய இயல்பை ஒத்ததேயாம். ஆனுல் "அரியவென்றுகாத வில்லைபொச் சாவாக், கருவியாற் போற்றிச் செயின்" என்பதையுணர்ந்து அம்முயற்சியில் அவன் செவ்வனே ஈடுபடாமலிருப்பது அவன்பால் நாம் காணக்கூடிய குற்றமாகும். அது முதற்காரணம்.

இரண்டாவது காரணமாக அவன் விரதசாரணியின் உண்மை நிலைமையை அறியாதிருந்ததைக் கூறலாம். திரௌபதி விரதசாரணி யெனப் பெயர்பூண்டு வந்திருக்கின்றனள் என்பதையும், அவள் பாண்டவரின் மனைவி யென்பதையும் அவன் அறியான். சாதாரண வண்ணமகளாக இருக்கும் அவள் அரசி பதவியைப் பெறுவதற்கு வாய்ப்புக் கிடைக்குமாதலால் தன்னை மணந்து கொள்ள மறுக்கமாட்டாள் என்று அவன் எண்ணுகின்றான் போலும்! விரதசாரணி ஒரு கன்னிகை—மணமாகாத ஒரு பெண்—என்று கருதுவதால் அவனிடத்துத் தோன்றும் காமம் வளருகின்றது. கன்னிகையல்லளென்று விரதசாரணி இயம்புங்கால் அவள் புகல்வது பொய்யென்றே அவன் எண்ணிவிடுகின்றான். தன்னை ஏமாற்றித் தப்பித்துக்கொண்டு ஓடக் கருதியே அவள் அங்

ஙனம் கூறுகின்றாள் என்று நினைத்து அவளைத் தொடர்ந்து செல்கின்றான். நடந்ததைப் பிருகந்நளைக்கு விரதசாரணி நவிலுங்கால், “நான் கன்னிகையல்லள் என்றேன். அவன் கேட்கவில்லை. நான் சொல்வது பொய்யென்றெண்ணி, ‘பொய் சொன்னாலும் விடேன்’ என்று கூறித் தொடர்ந்து வந்தான்” என்று சொல்வதையுங் காண்க. பிருகந்நளை “உன்னைக் கன்னிகையென் றெண்ணிக் கண் தெரியாமல் கெட்டான்” என்று விரதசாரணிக்குச் சொல்லும் மொழிகள் உண்மைநிலையை நன்கு உணர்த்துகின்றன.

நந்தவன வழியில் விரதசாரணி புஷ்பம் தாம்பூலம் கொண்டு போகுமளவில், கீசகன் அவளைத் தொடர்ந்து சென்று, தன் கலக்கத்தைக் கண்டால் கருங்கல்லும் உருகுமே யென்றும், தன்னை எப்படியாவது காக்கவேண்டும் என்றும் கூறும்பொழுது, “காவலராகிய உம்மை ஒரு கன்னிகையா காப்பது!” என்று விரதசாரணி விளம்புவதனால் வரும் இழுக்கொன்றுண்டு. அஃதென்னெனில், அவள் நினைப்பதொன்று; அவன் அறிவது பிறிதொன்று. அவள் ஒரு பெண்ணா பார்த்திபனைப் பாதுகாப்பது என்று கருதிச் சொல்லியிருக்கவும், அவன், அவள் மணம்பெறாத பெண்ணென்பது அவளுடைய வாயாலேயே அறியாமல் வந்துவிட்டது என நினைத்துவிடுகிறான். அதனால்தான் அவன் அவளை வணங்கியும் வாழ்த்தியும் முடியைத் தாழ்த்தியும் மணம் புரிந்துகொள்ளும்படி வேண்டுகின்றான். “உனக்கு மணம் முடிந்திருந்தால் அம்மகானுபாவன் உன்னைவிட்டு விலகியும் இருப்பானோ” என்று அவன் அவளிடம் சொல்வதனால் அவள் ஒரு கன்னிகையல்லள் (விவாகமானவள்) என்பதிற் சிறிதும் அவனுக்கு நம்பிக்கை ஏற்படவில்லை யென்பது பெறப்படும்.

சுதேஷ்ணை குறுக்கிடுவது மூன்றாவது காரணம். இதுவே முக்கிய காரணமுமாம். முதற்கண் விரதசாரணியைப் பூங்காவனத்திற் பார்த்து “மாதவக்கொடியே மணந்திடு” என்று வேண்ட, அவள் இணங்காது சென்றுவிட்டமையால், அவள்மீது தன்மனஞ் சென்றது செல்லலாகாவிடத்துச் சென்றதாகும் என்று கீசகன் கருதிவிடுகிறான். தான் செய்தது பிழையென நினைத்துத் தமக்கையை மன்னிக்கும்படி கேட்கிறான். ஆனால், சுதேஷ்ணையோ விரதசாரணியைப் பால்கொண்டு வரும்படி சேவகன் வழியாகச் சொல்லி யனுப்புகின்றாள். மன்னிப்புக் கேட்குங்கால், மீண்டும் அக்குற்றம் ஏற்படுவதற்கோர் ஏது என் அவள் தரல் வேண்டும்? உடன்பிறந்தானிடத்தில் உள்ள அன்பினால் என்று சொல்லுவதுதான் முறை. கீசகன் படுக்கைவிட் டெழும் எண்ணமே யற்று, இறந்துபோகும் எண்ணமே பெற்று இருப்பதைக்

கண்டு அவள் அவ்வாறு செய்தாள் எனின், அவளை யண்டி வாழ்ந்து வரும் விரதசாரணியாகிய அநாதையைக் காப்பதும் அவள் கடனன்றோ? அக்கடனை அவள் உணர்ந்திருந்தால், பால் கொண்டு வந்து கொடுக்கும்படி விரதசாரணியை வற்புறுத்தி யிருப்பளோ?

சீசகன் கெடுவது சுதேஷ்ணையால் என்று கூறலாம். ஏனெனில், சீசகன் செல்லலாகாவிடத்துத் தன் மனம் சென்றதே என்று நினைத்து இறந்துவிடுதல் நலம் என எண்ணுகின்றானே யல்லாமல், மீண்டும் மீண்டும் விரதசாரணியைத் தொடர்ந்து அவளுக்குத் துன்பந்தர நினைக்கின்றான் அல்லன். பால் கொண்டு வரும்படி விரதசாரணிக்குச் செய்தி தன் தமக்கை யனுப்புவதைப் பார்த்து, "ஐயோ! அவளுக்கு ஏன் அவ்வளவு கஷ்டம்" என்று சொல்கின்றான். ஆனால், சுதேஷ்ணை கூறுவது என்ன? "கஷ்ட மென்ன? உனக்கு விருப்பமானால் உன் மனம்போல் விவாகம் செய்துகொள்ளலாமே. எதில் குறைவு என்று, உன்னை வேண்டாம் என்று சொல்லப்போகிறாள்?" என்பதே. சீசகனோ "அக்காள், வேண்டாம்; அதெல்லாம் வீண் எண்ணம், வீண்முயற்சி" என்று சொல்லுகின்றான்; விரதசாரணியை வீணாக வற்புறுத்தினதற்கும், பழிக்கும் பாவத்திற்கும் ஆளானதற்கும் வருந்துவதாகக் கூறுகின்றான். அவ்வாறிருந்தும், சுதேஷ்ணை வெளியே போய் விரதசாரணியைப் பால் கொண்டுபோய்க் கொடுக்குமாறு கட்டளையிடுகின்றாள். விரதசாரணி என்ன வேண்டியும் விடாளாய், தீங்கு நேரிடின் தன்னுயிரைத் தருவதாகச் சொல்லி அவளை அனுப்புகின்றாள். இங்ஙனம் அவள் செய்வதனால் குற்றத்திற்கு ஒரு வழி தேடி வைத்தவளாகிறாள்.

ஒழுக்கத்தினின்று விழுந்த சீசகன் தம்பியேயாயினும் அவள் அவனிடத்து அவ்வளவு இரக்கங்காட்டி யிருத்தல் ஆகாது. விராடனும் இவ்வாறே அவளுக்குக் கூறுகின்றான். தம்பியின் நிலைமையைக் கண்டு இரங்கிய அவள் அநாதையின் நிலையையுங் கண்டு இரங்கி யிருத்தல் வேண்டாவோ என்று விராடன் அவளையே கேட்கிறான்; விரதசாரணியின் மனோநிலையை ஆராய்ந்து பாராமல் சுதேஷ்ணை செய்ததற்கு அவளைக் குறை கூறுகின்றான்; சீசகனை விவாகஞ் செய்துகொள்ள இஷ்டமா என்று விரதசாரணியைக் கேட்காமலே சுதேஷ்ணை அவளை அவனிடம் அனுப்பியதனால் குற்றத்திற்குக் குரு பீடமாக ஏற்பட்டவள் சுதேஷ்ணைதான் என்று அவள் முன்னே கூறித் திட்டுகிறான். அவளும் பின்புத்தியால் செய்துவிட்டதாகவும் ஏதோ ஆராயாமல் செய்துவிட்டதாகவும் ஒப்புக்கொள்ளுகிறாள், "தெரியாதென்று நெருப்பைத்தொட்டால் சுடாதிருக்குமா?

அநீதியால் பழியும் பாவமும் தேடிவைத்தாய். இதை யோசித்தால் யார் அடிமை! யார் அரசி!!" என்ற கடுஞ் சொற்களை அவள் கணவனே கூறுவானானால், சுதேஷ்ணை குற்றமற்றவள் என்று எடுத்துக்காட்டி யார்தான் நிறுவக்கூடும்?

"அன்னிய மாத ராசை அறிவினை யழிக்கும் தூய
அன்னிய மாத ராசை அழிவிலாப் பழியுண் டாக்கும்;
அன்னிய மாத ராசை அல்லலில் புகுத்திக் கொல்லும்
அன்னிய மாத ராசை அருநர கமர்த்தும் அந்தோ!"

அங்ஙனமாயின், அன்னியமாதரிடத்து இச்சை வைக்க இடந்தந்து உடந்தையாயிருந்து, தன் தம்பியைத் தானே கெடுத்த சுதேஷ்ணைக்கு எவ்வளவு பழி, எவ்வளவு பாவம், எவ்வளவு அல்லல், எந்த அருநரகம் என்று கூற இயலும்.*

---

* இது 1931 டிசம்பர் 10-ஆந் தேதியன்று "சுதேசமித்திரன்" பத்திரிகையில் வெளியானது.

பசிப்பிணி மருத்துவன்

ந. மு. வேங்கடசாமி நாட்டார்
தமிழ் விரிவுரையாளர், அண்ணாமலைப் பல்கலைக்கழகம்.

“ அற்றார் அழிபசி தீர்த்தல் அஃதொருவன்
பெற்றான் பொருள்வைப் புழி.”

உலகில் மக்களை உடற்றும் பிணி பலவற்றுள்ளும் பசிப்பிணி கொடியதாகும். அஃது ஓர் உடம்பினின்று, குடிப்பிறப்பழித்து, விழுப்பங்கொன்று, பிடித்த கல்விப் பெரும்புணை அகற்றி, மற்றும் இன்ன பல தீமை செய்து அதனால் மேல்வரும் உடம்புகட்கும் துன்பம் செய்வதாகலின் “பசியென்னுந் தீப்பிணி” எனத் தெய்வப் புலவராற் கூறப்பட்டது. அப்பிணிக்கு மருந்தாவது, சோறும் நீருமாகிய உண்டியேயாகும். ஆகலின் அவ்வுண்டி கொடுத்தோர் உயிர் கொடுத்தோரேயாவர்.

பண்டைநாள்தொட்டுத் தமிழகத்தே செங்கோலோச்சி வந்த முடியுடை வேந்தருள்ளும், குறுநில மன்னருள்ளும், பிறருள்ளும் மன்பதைகளின் பசியை வீட்டி இசையை நாட்டிய உரவோர் பல்லாயிரவராவர். அவருள் இப்பொழுது எம் உள்ளத்தைக் கவர்ந்து நிற்பான் ஒருவனது வரலாற்றை ஈண்டியம்ப விழைகின்றோம். “ஒருபிடி படியும் சீறிடம் எழுகளிறு புரக்கும் நாடு” எனச் சிறப்பிக்கப்பெறுஞ் சோணாட்டின்கண்ணே, வான்பொய்ப் பினும் தான் பொய்யாத காவிரியின் மருங்கு, சிறுகுடி என்னும் பதியொன்று உளது. அப்பதியின்கண் ஆயிரத்தெண்ணூறு ஆண்டுகளின்முன் பண்ணன் என்னும் நன்னராளன் ஒருவன் மிக்க படையாண்மையும், மேம்பட்ட கொடையாண்மையும் உடையனாய் வாழ்ந்திருந்தனன். வீரம், வண்மை என்னும் இருபெருங் குணங்களும ஒன்றோடொன்று தொடர்புடையனவாகும். தொல்காப்பியர் பெருமிதம் தோன்றுவதற்குரிய தறுகண் முதலியவற்றோடு கொடையையும் சேர்த்துக் கூறியிருப்பதும், “கொடை மடம் படுதல் அல்லது பாரி படைமடம் படான்” என வருவதுபோல் வனவும் இவ்வுண்மையை விளக்காநிற்கும். “ஈயென இரக்குவ ராயின் சீருடை, முரசுகெழு தாயத் தரசோ தஞ்சம, இன்னுயி ராயினும் கொடுக்குவென், என் உள்ளம் எள்ளிய மடவோன், துஞ்சுபுலி இடறிய சிதடன போல, உய்ந்தனன் பெயர்தலோ அரிதே” எனச் சோழன் நலங்கிள்ளி கூறிய வஞ்சினக் காஞ்சியில் அவனது வண்மையும், தறுகண்மையும் எவ்வளவு சிறந்து காணப்படுகின்றன! இவ்வாற்றால் “கொடையுளு மொருவன் கொல்லுங் கூற்றினுங் கொடிய வாட்போர்ப், படையுளு மொருவன்” என்னுஞ் சிந்தாமணித்தொடர்க்கு ‘இனி, நிலையாமையை யுணர்ந்து

கொடைக்கு நிகரில்லாதவன் அதனாற் படைக்கு நிகரில்லாதவன் என்று சொல்லிற்றுமாம்' என நச்சினார்க்கினியர் கூறிய இரண்டாவது பொருளே சாலச் சிறப்புடைத்தாதல் பெறும்.

இனி, பண்ணனது படைவீரத்தை "வென்வேல், இலைநிறம் பெயர ஒச்சி மாற்றார், மலைமருள் யானை மண்டமர் ஒழித்த, கழற்காற் பண்ணன்" என வரும் அகப்பாட்டடிகளால் அறியலாகும். அவனது ஒப்புரவும் ஈகையும் ஆகிய செப்பருங் குணத்தினை இனிச் சிந்தை செய்வோமாக. காவிரியின் வடவயின் உள்ள சிறுகுடிக்கண் பூஞ்சோலையும் மாந்தோப்பும் நெல்லிக்காவும் அவனுக்கிருந்தன. அவற்றிடை வாவி குளங்களும் வயங்கின. அவனுக்கு எத்துணை விளைபுலங்களும், படப்பை முதலியவும் அமைந்திருந்தன என அறுதியிட்டுரைத்தல் சாலாதெனினும், வள்ளன்மை செலுத்திய ஒண்ணிதிச் செல்வனாகிய அன்னான், அவை நனி மிகவுடையன் என எண்ணுதல் தவறாகாது. ஆனால், அப்பெருந்தகை, அவையனைத்தையும் தனக்கெனப் பேணுந் தன்மையன் அல்லன். அச் சிறுகுடிக்கட் போதரும் பாணராயினும், புலவராயினும், மற்றியாவராயினும் அவனது பூம் பொய்கையிற் சென்று குளிப்பர்; பூங்காவினுட்புக்கு மலர் பறித்து மிலைவர்; காவினுள்ளும் தோப்பினுள்ளும் எய்தி இனிய தீவிய நெல்லிக்கனிகளையும் மாங்கனிகளையும் பறித்து உண்பர். அவனது மனையின்கண் மேனை இரவலர் எண்ணில்லாதவர் இடையறாது வந்தீண்டி அடிசில் ஆர்வர். "கைவள் ஈகைப் பண்ணன் சிறுகுடிப், பாதிரி கமழும் ஓதி", "கழற்காற் பண்ணன் காவிரி வடவயின், நிழற்கயந் தழீஇய நெடுங்கான் மாவின், தளிரேர் ஆகம்", "பண்ணன் சிறுகுடிப் படப்பை நுண்ணிலைப், புன்காழ் நெல்லிப் பைங்காய் தின்றவர், நீர்குடி சுவையின்" என அகத்தினும் புறத்தினும் நல்லிசைப்புலவர்கள் பாடியிருப்பன காண்க. இவனது அளிநிலை பெற்ற உள்ளத்தின் உயர்வையும், ஒப்பற்ற வாழ்வையும் குறித்தன்றோ, "தனக்கென வாழாப் பிறர்க்குரியாளன், பண்ணன்" எனச் சான்றோரொருவர் வாயாரப் புகன்ற அகப்பாட்டடியே அமைவதொன்றாகும். ஆ! தனக்கென வாழாப் பிறர்க்குரியாளன்!! இதனினும் எய்தற்கரிய புகழ்ச்சி யாது? இப் புகழ் தனக்கேயாகத் தனியுரிமை படைத்த இவனது பெருமைதான் என்னே! இனி, இப் பெருந்தக்கானைக் குளமுற்றத்துத் துஞ்சிய கிள்ளி வளவன் என்னுஞ் சோழர்பெருமான் பாடிய பாட்டொன்று புறநானூற்றில் உளது. கிள்ளி வளவன் எவ்வளவு பேரரசன்! எத்துணை வீரமும் வண்மையும் உடையவன்! நல்லிசைப் புலவர்கள் எத்துணைபேரால் புகழ்ந்து பாடப்பெற்றவன்! "செஞ்ஞாயிற்று நிலவு வேண்டினும், வெண்டிங்களுள் வெயில் வேண்டினும், வேண்டியது விளைக்கும் ஆற்றலை" எனவும், "மலையில் இழிந்து மாக்கடல் நோக்கி, நிலவரை யிழிதரும் பல்யாறு போலப், புலவரெல்லாம்

நின்றோக் கினரே" எனவும் பாராட்டப்பெற்ற வளவர்தோன்றல் பண்ணனுடைய ஈகையின் சிறப்பை உள்ளம் உருக உயர்த்துரைத் தனன் என்றால், அவ்வள்ளலது ஈகையும் தூய்மையும், அவ்வரசனுக்கு அவனோடிருந்த நட்பின் சீர்மையும் எத்தகையவென்று யாரால் இயம்பலாகும்? புலவர் பாடும் புகழுடைப் பெருநில வேந்தனாகிய வளவன், தன்னை ஒரு பாணனாக வைத்துப் பண்ணனது ஈகையைப் பாராட்டிப் பாடியிருப்பதனை நினைத்தால் யாருடைய நெஞ்சுதான் உருகாதிருக்கும்? அப்பாட்டிலே "யான்வாழு நாளும் பண்ணன் வாழிய" என்பது முதலடியாகும். யான் உயிர்வாழு நாளையும் பெற்றுப் பண்ணன் வாழ்வானாக என்பது அதன்பொருள். அஃதோர் பாணன் கூற்றில் அமைந்திருப்பினும், கிள்ளிவளவன் உள்ளக்கிடையன்றோ அது? நாட்டில் வாழும் உயிர்கட்கெல்லாம் உயிராக விளங்கும் இறைவன் தான் வாழ்வதற்குரிய நாளையும் பண்ணன் பெற்று வாழவேண்டும் எனக் கருதினான் என்னில், பண்ணன்பால் அவனுக்கிருந்த அன்பின்திறத்தை என்னென்றியம்புவது? பழுத்த மரத்தின்கட் புள்ளினம் ஒலித்தாற்போலப் பண்ணனுடைய இல்லத்தில் ஊண் உண்டலாலாகிய ஆரவாரம் கேட்கும் என்றும், மழை பெய்யுங் காலத்தைப் பார்த்துத் தம் முட்டைகளைக் கொண்டு மேட்டு நிலத்திலே அடையுஞ் சிற்றெறும்பின் ஒழுக்கினை யொப்பப், பெரிய சுற்றத்துடன் கூடிய பாண்சிறுவர்கள் சோற்றுத்திரளை பொருந்திய கையினராய் வேறு வேறு வரிசையாக அவன் இல்லில்நின்றும் செல்வரென்றும் அப்பாட்டிலே கூறப்பட்டுள்ளன. அம்மட்டோ, "பசிப்பிணி மருத்துவன்" என்னும் அருமருந்தன்ன பெயரால் பண்ணன் கூறப்பெற்றுளான். ஆகலின் யாமும் அப்பெயரையே அவன் பெயராகக் கொள்ளலாயினம். இனி, அச்செய்யுள் யாவரும் படித்து இன்புறற்பாலதாகலின் அதனை ஈண்டுத் தருதும்.

> யான்வாழு நாளும் பண்ணன் வாழிய
> பாணர் காண்கிவன் கடும்பினது இடும்பை
> யாணர்ப் பழுமரம் புள்ளிமிழ்ந் தன்ன
> ஊணொலி அரவந் தானுங் கேட்கும்
> பொய்யா எழிலி பெய்விட நோக்கி
> முட்டை கொண்டு வற்புலம் சேருஞ்
> சிறுநுண் எறும்பின் சில்லொழுக் கேய்ப்பச்
> சோறுடைக் கையர் வீற்றுவீற் றியங்கும்
> இருங்கிளைச் சிறாஅர்க் காண்டும் கண்டும்
> மற்றும் மற்றும் வினவுதும் தெற்றெனப்
> பசிப்பிணி மருத்துவன் இல்லம்
> அணித்தோ சேய்த்தோ கூறுமின் எமக்கே.

இரண்டாம் இராசராச சோழதேவரின் மதம்

V. நாராயணன், M.A, M.L.,

உதவி யாசிரியர், தமிழ் லெக்ஸிகன்.

மஹாமஹோபாத்யாய தாக்ஷிணாத்ய கலாநிதி டாக்டர் ஐயரவர்களாற் பதிப்பிக்கப்பெற்ற தக்கயாகப்பரணியினின்று நான் கண்டறிந்த விஷயங்களுள் ஒன்றினை இங்கு எழுதுவேன்.

> வற்றியே யுடம்பிழந்தோ மற்றொருமா னிடவுடம்பு
> பற்றியே நின்றடியோம் பணிசெய்யப் பணிவாழி.

என்பது அந்நூலிலுள்ள 235-வது தாழிசை.

"மற்றொரு மனுஷ்ய சரீரத்தைப்பற்றியுண்டு நின்று நின்பாடு திரிதற்குப் பணித்தருள் என்று தேவியை வேண்டுதற்குக் காரணம் அக்காலத்து இராசா மகாவிரதனாதலால் மனுஷ்யரைப் பேய் பற்றாதென்பது"—இது உரை.

உரையாசிரியர் வரலாற்றுள், இவ்வுரைகாரர் நூலாசிரியரின் கருத்தை அறிந்து உரை யெழுதுபவர் என்றும், முகவுரையுள், இவ்வுரையாசிரியர் ஒட்டக்கூத்தருடைய மாணாக்கரோ அன்றி அவர்பால் இந்நூற்பொருளை முறையே நன்கு அறிந்துகொண்டவரோ வேறு யாரோவென்று நினைக்கப்படுகிறார் என்றும், ஐயரவர்கள் கூறியுள்ளார்கள்; ஆதலால், இத்தாழிசையின் உட்கருத்தையும் இவ்வுரைப் பகுதி விளக்குதலாதல் வேண்டும்.

அஃதாவது: பேய்கள் ஊணின்றி உடலழிந்தொழிந்தன. தேவிக்குச் சேவகஞ் செய்வதற்கு உடல் வேண்டுமே. உடலிழந்த பேய்கள் மானிட வுடலைப்பற்றி வாழ்வன. அவ்வாறு வாழ்வதற்கு இயலாதவையாய், பேய்கள் தேவியிடஞ் சென்று, "சொந்த உடல்களை இழந்தோம். சேவகஞ் செய்ய உடல் வேண்டுமே? என் மானுடரின் உடல்களைப் பற்றிக்கொண்டு எனக்குப் பணிசெய்யக்கூடாது என்று கேட்பாயோ? அவ்வாறு செய்ய இப்பொழுது இயலாது.

இப்பொழுது நரபதியாயிருப்பவன் மகாவிரதன். ஆதலின் அவனுடைய பிரஜைகளான மானிடரை எங்களால் நலிய வொண்ணாது. உன்சொல்லுக்குட்டுமே அவன் பணிவான். ஆதலால், 'மானுடனுடலைப் பற்றிக்கொள்ளுங்கள்' என்று இங்கே உத்தரவாகவேண்டும்" என்று முறையிட்டன என்பது. மகாவிரதிகள் சைவருள் ஒரு சாரார் என்றும் அவர் மயானத்தில் வசித்து மயானவாசினியான துர்க்கையை வழிபட்டுக் கடும் விரதங்கள் பூண்டொழுகுபவர்கள் என்றும் அறியப்படுவதால், பேய்கள், அவர்கள் பெற்றுள்ள அரும் பெருஞ் சித்திகளை அறிந்து, அவர்கள் சினத்திற்கு அஞ்சி ஒதுங்குவன போலும்.

மகாவிரதிகளுடைய சாத்திரமான ஆகமங்களிலேயுள்ள நுண்ணிய விஷயங்கள் பல இப்பரணியின் தாழிசைகளிலே அமைந்துள்ளன என்பது இவ்வுரையாசிரியர் 51-வது தாழிசைக்கு எழுதிய உரையாலும் அறியலாகும்.

இவ்வுரைகாரர் "அக்காலத்து ராசா" என்றது இப்பரணிப் பாட்டுடை இரண்டாம் இராசராச சோழதேவரையேயாம்.

ஆகவே, இரண்டாம் இராசராச சோழதேவர் சைவருள் மகாவிரதப் பிரிவைச் சார்ந்தவர் ஆவர் என்பது இத்தாழிசையாலும் அதனுரையாலும் நமக்குக் கிடைத்த செய்தியாகும்.

அடுத்த தாழிசையிலே,

> வில்லவனைத் திறைகொண்ட வேற்றண்ட நாயகனைப்
> பல்லவனைப் பாடாதார் பசியனைய பசியினமே

என்று அவ்வரசனது மகா சாமந்தனான "தொண்டை நாட்டுக் குளத்தூளார் குடிப்பிறந்த பல்லவராயனான" திருச்சிற்றம்பலமுடையான் பெருமான் நம்பியைப் புகழ்வதாலும், அங்ஙனே இப்பரணிப்பாட்டுடைத் தலைவனான சிவபிரானுக்கு தன் மன்னவன் பெயரால் இராசராசபுரியை எடுப்பித்தவனாதலாலும், அதற்கு முன்புள்ள தாழிசையிலே பேய்கள்வாயிலாக அந்த இராசராச சோழதேவனை இலேசாகக் குறித்துள்ளார் என்று கொள்வது பொருந்தியதேயாகும்.

தமிழ்மொழியின் ஐந்நிலை.

BY

Vidyaratna Dr. P. S. Subrahmanya Sastri,
M.A., L.T., Ph.D.

Principal, Raja's College, Tiruvadi.

ஆசிரியர் தொல்காப்பியனார் காலத்துத் தமிழிலிருந்து தற்போது வழங்குந் தமிழ்வரையும் ஆராய்ந்து பார்ப்பின், ஐந்து நிலைகளேனும் தொடக்கத்திலிருந்து இருத்தல் வேண்டுமென்று தோற்றுகின்றது. அவையாவன :—(1) தொல்காப்பியத்தின் காலம் (2) எட்டுத்தொகை பத்துப்பாட்டு முதலியவற்றின் காலம் (3) சிலப்பதிகாரம் மணிமேகலை முதலியவற்றின் காலம் (4) தேவாரம் நாலாயிரப்பிரபந்தமிவை தொடங்கி வீரசோழியம் வரையுள்ள காலம் (5) நன்னூல் தொடங்கிவரும் பிற்காலம்.

இவ்வாறு பிரித்தற்குச் சில வழக்குகள் சான்றாகும். அவையாவன :—(1) வியங்கோள்வினை (2) 'கள்' என்ற பன்மை விகுதி (3) தன்மைப்பெயர்கள் (4) நிகழ்காலவினைமுற்றின் உருவம் (5) வேற்றுமையுருபேற்ற எல்லாரும், எல்லீரும் என்றவற்றின் உருவங்கள் (6) முன்னிலையில் நான்காம் வேற்றுமையின் உருவங்கள்—நினக்கு, நுனக்கு, உனக்கு; நுமக்கு, உமக்கு.

1. வியங்கோள் வினை.

அவற்றுள்
முன்னிலை தன்மை யாயீ ரிடத்தொடு
மன்னா தாகும் வியங்கோட் கிளவி. (தொல். சொல். 226).

என்ற சூத்திரத்தின்படி வியங்கோள்வினை படர்க்கையிற்றான் வரும். முரஞ்சியூர் முடிநாகராயரும் ஏனைய புறநானூற்றுச் செய்யுட் கவிஞர்களும் முன்னிலையில் அதனை வழங்கினர்.

வான வரம்பனை நீயோ பெரும
நடுக்கின்றி நிலியரோ. (1) புறநா. 2)
நீ நீடுவாழிய நெடுந்தகை. (புறநா. 55)

(1) இதனால் முரஞ்சியூர் முடிநாகராயர் தொல்காப்பியனார் காலத்திற்குப் பிற்பட்டவர் எனத் தெரியினும், நக்கீரனார் அவரை முதற்சங்கத்தாரெனவும் தொல்காப்பியனாரை இடைச்சங்கத்தாரெனவுங் கூறுதற்குச் சான்று புலப்படவில்லை.

இவ்வாறே பிறநூல்களிலுங் காணப்படுகின்றது. நன்னூலாரோ அஃது எல்லாவிடத்தும் வருமென்பர்.

கயவோடு ரவ்வோற் றீற்ற வியங்கோள்
இயலு மிடம்பா லெங்கு மென்ப. (நன். 338)

ஆகலின் தொல்காப்பியர்காலத்தில் வியங்கோள் படர்க்கையிலும், அதன் பின்னர், படர்க்கை முன்னிலை இவற்றிலும், அதன் பின்னர் மூவிடங்களிலும் வழங்கப்பட்டதென அறிதல் கூடும்.

2. கள் விகுதி. ஆசிரியர் தொல்காப்பியனார்

கள்ளொடு சிவணு மவ்வியற் பெயரே
கோள்வழி யுடைய பலவறி சொற்கே. (தொல். சொல். 169.)

என்ற சூத்திரத்தில் கள்விகுதி அஃறிணையியற்பெயரோடு உறழ்ச்சியாய் வருமென்பர். யான் அறிந்தவரை, அஃது உயர்திணைப் பெயரோடு எட்டுத்தொகை பத்துப்பாட்டு இவற்றில் வழங்கப்பட்டதாகத் தெரியவில்லை. சிலப்பதிகாரம் மணிமேகலை முதலியவற்றுள் உயர்திணைப் பெயரோடு வழங்கப்பட்டுள்ளது.

யாங்களு நீனெறிப் படர்குதும்	(சிலப். பக். 298,161)
கவுந்தியடிகளும்	(... 298,166)
பத்தினிப் பெண்டிர்காள்	(... 469, 4)
நோன்பிகள் விழுமங்கொள்ளவும்	(மணி. பக். 33,75)

தேவாரம், நாலாயிரப்பிரபந்தம் முதலியவற்றில் அது வினையாலணையும் பெயரினும், அஃறிணை உயர்திணை வினைமுற்றினும் வழங்கப்பட்டுளது.

சொன்னீரே சொல்மாலை சோல்லுவார்கள் சூழ்விசும்பில்
நன்னீர்மையான் மகிழ்ந்து நெடுங்காலம் வாழ்வாரே.
திருநறையூர் மணிமாடம் சேர்மின்களே (பெரியதிருமொழி 3,6)
பொய்யர் காலங்கள் போக்கிடுவோர்களே

(அப்பர் தேவா. திருப்பழனம், 2).

ஆகலின் 'கள்' விகுதி ஒருகாலத்து இல்லாதும் தொல்காப்பியனார் காலத்து உறழ்ச்சியாய் அஃறிணைப் பெயரினும், சிலப்பதிகா

ரம் மணிமேகலை காலத்து உயர்திணைப் பெயரினும் பிற்காலத்து அஃறிணை உயர்திணை வினைமுற்றுக்களினும் வழங்கி யிருத்தல் காண்க.

3. **தன்மைப்பெயர்கள்.** ஆசிரியர் தொல்காப்பியனார் காலத்தில் தன்மைப் பெயர்கள் உயர்திணையாகவும் நன்னூலார் காலத்து விரவுத்திணையாகவுங் கூறப்பட்டன.

தன்மை நான்கு முன்னிலை யைந்தும்
பொதுப் பெயர். (நன். 282)

4. **நிகழ்கால வினைமுற்றினுருவம்.** ஆசிரியர் தொல்காப்பியனார் காலத்தின்கண் நிகழ்காலவினைமுற்று 'செய்யும்' என்ற வாய் பாட்டதே. 'செய்கிறான்', 'செய்கின்றான்' என்றேனும் 'செய்யா நின்றான்', என்றேனும் சங்க விலக்கியங்களில் நான் பார்த்த வரை காணப்பட்டிலது. தேவாரம் நாலாயிரப்பிரபந்தம் முதலிய நூல்களிற்றான் காணப்படுகின்றன. அன்றியும் 'செய்யும்' என்ற வினைமுற்று தொல்காப்பியனார் காலத்து நிகழ்காலத்தினையே குறித்ததென்றது

பல்லோர் படர்க்கை முன்னிலை தன்மை
அவ்வயின் மூன்றும் நிகழுங் காலத்துச்
செய்யு மென்னுங் கிளவியோடு கொள்ளா.
(தொல். சொல். 227)

என்ற சூத்திரத்தான் விளங்கும். அஃது எதிர்காலத்தையும் பிற்காலத்திற் குறித்தது என்றது

'செய்யுநிகழ் பெதிர்வும்' (நன். 145)

என்ற நன்னூற் சூத்திரத்தான் அறியப்படும்.

'செய்யாநின்றான்' என்றது செய்யா நின்றான் என இருசொல்லாம்' என்பர் வீரசோழியவுரைகாரர். அவற்றை ஒருசொல்லென மயங்கி 'ஆநின்று' என்றது நிகழ்காலவிடைநிலை என்றனர் நன்னூலார்.

5. **வேற்றுமை யுருபேற்ற எல்லீரும் எல்லாரும்.** எல்லீரும் எல்லாரும் என்ற சொற்கள் வேற்றுமையுருபு ஏற்கும்

போது அவை எல்லீர்நும்மையும், எல்லீர்நும்மானும்........., எல்லார்தம்மையும், எல்லார்தம்மானும்........ எனவாகுமென்பது,

எல்லாரு மென்னும் படர்க்கை யிறுதியும்
எல்லீரு மென்னும் முன்னிலை யிறுதியும்
ஒற்று முகரமுங் கெடுமென மொழிப
நிற்றல் வேண்டும் ரகரப் புள்ளி
உம்மை நிலையு மிறுதி யான
தம்மிடை வரூஉம் படர்க்கை மேன
நும்மிடை வரூஉம் முன்னிலை மொழிக்கே.
(தொல். எழுத். 191.)

என்ற சூத்திரத்தான் அறியக்கிடக்கும். பிற்காலத்தில் 'எல்லார் தமக்கும்' என்றதற்குப பிரதியாக 'எல்லார்க்கும்' என வழங்குதல்

'நெல்லு நீரு மெல்லார்க்கு மெளிய' (புறநா. 58, 10) என்ற புறநானூற்றடியால் உணரப்படும்.

6. உனக்கு. முதலில்வேற்றுமைகளில் 'நின்' என்றதே பகுதியாகத் தொல்காப்பியனார்காலத்தில் வழங்கப்பட்டதென்பது

நீயே னொருபெயர் நெடுமுதல் குறுகும்
ஆவயி னகர மொற்றா கும்மே.
(தொல். எழுத். 179)

என்ற சூத்திரத்தா னறியப்படும். அவ்வாறிருக்க, சீவகசிந்தாமணியிலும் பெருங்கதையிலும் சிலவிடங்களில் 'நுன்' என்றது பகுதியாகக் கொள்ளப்பட்டதென்பது

நுன சீறடி நோவ (சீவக. 1517)
நுன்பதிப் பெயர்க்கும் (பெருங். 1, 32, 93)

என்ற உதாரணங்களால் விளங்கும். நும்மிலுள்ள உகரத்தைப் பார்த்து ஒற்றுமைப்போலியான் [1] நின்னும் நுன்னாக மாறியிருத்தல் கூடும். பிறகு 'நுன்கோனுன்னை' முதலிய இடங்களில் 'நுன்கோன் நுன்னை' எனச் சந்தி பிரியாது 'நுன்கோன் உன்னை' எனத் தவறாகச் சந்தி பிரித்திருத்தல் வேண்டும். பின்னர் 'உன்' என்றதே பகுதியென நினைத்து உனக்கு, உன்னின் முதலிய வழக்குக்கள் வந்திருத்தல் கூடும்.

உமக்கு என்ற வழக்கிற்கும் இவ்வாறே காரணங் கூறுதல் இயலும்.

---

(1) Analogy.

தொல்காப்பியத்தில் எல்லீர்நும்மையும் என்ற வழக்கு இருத்தலானும், வியங்கோள் படர்க்கையில்மாத்திரம் வழங்கினமையானும் தற்போதுள்ள தமிழ்நூல்களுள் தொல்காப்பியம் முதன்மையானதெனக் கூறலாகும். கள்விகுதி உயர்திணைப்பெயருள் எட்டுத்தொகை பத்துப்பாட்டு இவற்றுள் வழங்கப்படாமையானும், அவை அவ்வாறு சிலப்பதிகாரம் மணிமேகலை இவற்றுள் வழங்கப்படுதலானும், எட்டுத்தொகை பத்துப்பாட்டு இரண்டாம் நிலையுள்ளனவாகவும், சிலப்பதிகாரம் முதலியன மூன்றும் நிலையுள்ளனவாகவுங் கருதலாகும். கள்விகுதி சிலப்பதிகாரம் முதலியவற்றுள் வினைமுற்றிற் காணப்படாமையானும், தேவாரம் முதலியவற்றுள் வினைமுற்றில் காணப்படுகின்றமையானும், தேவாரம் முதலியவற்றை நான்காம் நிலையிற் கூறலாகும். 'செய்யாநின்றான்' என்றதை இருசொல்லாக வீரசோழிய வுரைகாரரும், ஒரு சொல்லாக நன்னூலாருங் கூறுதலின், நன்னூல் முதலிய நூல்களெல்லாம் ஐந்தாம் நிலையின என்னலாம்.

கவிகளும் இராமாவதாரமும்.

பெ. நா. அப்புஸ்வாமி ஐயர் பி.ஏ., பி.எல்.
அட்வகேட், மயிலாப்பூர்.

நாம் பார்க்கும் பொருள்களையும் நிகழ்ச்சிகளையும் தான் கவி பார்க்கிறான். நாம் சிந்திக்கும் விஷயங்களைப் பற்றித்தான் அவனும் சிந்திக்கிறான். ஆனால் அவனது அற்புதக் கண்களுக்குத் தோன்றும் காட்சிகள் நமது சாதாரணக் கண்களுக்குத் தோன்றுவதில்லை. அவனது விந்தை மனத்தில் உதிக்கும் எண்ணங்கள் நம்முடைய சாமானிய மனங்களில் உதிப்பதில்லை. பசும்புல்லின் நுனியிலே படிந்துள்ள பனிநீரைச் சின்னஞ்சிறிய தண்ணீர்த் துளியாகவே நாம் காண்கிறோம். அதனிடத்தே கவிஞன் பிரபஞ்ச முழுவதையும் காண்கிறான். அற்பராகிய மானிடர்கள் கலகம் விளைத்து வீணே ஆர்ப்பரிப்பதை நாம் பார்க்கிறோம். அவர் சண்டையிடும் சிறிய போர்க்களத்திலே தேவர்களும் அசுரர்களும் கணம் கணமாகக்கூடி திவ்வியாஸ்திரங்களைப் பொழிந்து போராடுவதைக் கவிஞன் நன்றாகக் காண்கிறான். நாம் சாதாரண மனிதர்களையும் நிகழ்ச்சிகளையும் காண்பது போலவே அவன், மிகவும் எளிதாக, அணுமுதல் அண்டம் வரையிலுள்ள சராசரங்கள் யாவற்றையும் தன்னுடைய மனக்கண்ணால் பார்க்கிறான். கவி காண்பது கனவு தான்: ஆயினும் உண்மையேயாகும். உண்மையினும் உண்மையான ஓர் அதிசயக் கனவுலகத்திலே கவிஞன் இன்ப வாழ்வு வாழ்கின்றான். கனவுலகத்துக்கு நம்மையும் அவன் சிற்சில வேளைகளில் அழைத்துச் செல்கிறான். அப்பொழுது நாம் வேறு கண்பெற்றவர்களாகவும் வேறு மனமே படைத்தவர்களாகவும் மாறிவிடுகிறோம். அவன் கண்ட காட்சிகளை அவன் கண்டவாறே நாமும் கண்டு உணர்ந்து இன்புறுகிறோம்.

இன்னும் ஒன்று, ஒரு கவிஞன் பார்ப்பதுபோல மற்றொரு கவிஞன் பார்ப்பதில்லை. ஆதலால் ஒவ்வொரு கவிஞனும் தன்னந்தனியானதோர் அதிசயக் கனவுலகத்திலே தனி வாழ்க்கை புரிகிறான் என்றே சொல்லலாம். ஒரே விஷயத்தைப் பற்றிப் பற்பல கவிகள் பற்பலவகையான விந்தைக் காட்சிகளைக் காண்கிறார்கள்: கண்டிருக்கிறார்கள். அவற்றுள் ஒன்றைப் பற்றிச் சுருக்கமாய்ச் சொல்லுகிறேன்.

நமது நாட்டிலே இராமசரிதத்தை அறியாதார் கிடையாது. சின்னஞ்சிறுவயதுமுதலே, நாம் வாய்மொழியாகவும் புத்தகமூலமாகவும் அந்த விருத்தாந்தத்தைத் தெரிந்து கொண்டிருக்கிறோம். எத்தனையோ கவிகள் அச்சரித்திரத்தைப் பற்றிக் காவியங்கள் செய்திருக்கிறார்கள். அக்காவியங்கள் யாவும் பெரும் போக்கிலே ஒன்றிற்கொன்று வித்தியாசப்பட்டுக் காண்பதில்லை. ஆயினும் சிறு அம்சங்களிலே பற்பல பேதங்களை உடையனவாகக் காணப்படுகின்றன. உதாரணமாக இராமர் அவதரித்த கதைப் பகுதியை எடுத்துக் கொள்ளுவோம்.

இக் கதைகளுக்கெல்லாம் மூலாதாரமாக உள்ளது வால்மீகி ராமாயணம். அதிலே காணப்படும் விருத்தாந்தம் வருமாறு :

வால்மீகி

அழகுமிக்க அயோத்திமாநகரத்திலே சூரிய வமிசத்தில் தோன்றிய தசரத மன்னன் புகழ் சிறக்கும்படி ஆட்சி புரிந்துவந்தான். நீதியோடும், பராக்கிரமத்தோடும் விளங்கிய தசரதன் அனேக விதமான தருமங்களைச் செய்தும் அவனுக்குப் புத்திரபாக்கியம் இல்லாமல் இருந்தது. மந்திரிகளுடன் கலந்து யோசித்து, முனிவர்களின் அனுமதியைப்பெற்று, அசுவமேத யாகம் செய்வதாகத் தீர்மானித்தான். அதன் பொருட்டு ரிசியசிருங்கரை அழைத்து வரச் செய்தான். அசுவமேத யாகத்தைச் செய்துமுடித்தான். அதன் பிறகு தசரதன் ரிசியசிருங்க முனிவனைப் பார்த்து, நம்முடைய குலமானது விருத்தி அடையவேண்டும்; அதற்கு உரிய முறையைத் தெரிந்து சொல்லியருளல் வேண்டுமென்று கேட்டான். யாவற்றையும் உணர்ந்த அந்த முனிவன் யோசனையில் ஆழ்ந்தான். பிறகு சிந்தை தெளிந்து, புத்திரகாமேஷ்டி என்னும் யாகத்தைச் செய்ய வேண்டும் என்று யோசனை சொன்னான். அவன் சொல்லிய யோசனையும் முன்னமே சனத்குமாரன் சொல்லிய யோசனையும் ஒன்றாயிருப்பதைக் கண்ட தசரதன், ஒப்புக்கொண்டு யாகத்தைத் தொடங்கினான். அந்த யாகத்திலே ரிசியசிருங்கர் மந்திரசாஸ்திர முறைப்படி ஓமம் செய்யலானார்.

அப்போது நேரில் நின்று அவிர்ப்பாகங்களைப் பெற்றுக் கொள்ளும்பொருட்டுத் தேவர்களும், கந்தர்வர்களும், சித்தர்களும், மகரிஷிகளும் அங்கே வந்து கூடினார்கள். அவர்கள் எல்லோரும் கூடிய சபையிலே பிரமதேவரைப் பார்த்து "பிரமதேவரே உம்மிடமிருந்து வரம்பெற்றதால் அதிபராக்கிரமசாலியான இராவணன் என்னும் அரக்கன் எங்களையெல்லாம் வருத்துகிறான். அவனை அடக்க எங்கள் ஒருவராலும் முடியவில்லை. அவன் மூன்று உலகங்

களையும், உலோக பாலர்களையும், தேவேந்திரனையும், ரிஷிகள் முதலானவர்களையும் வருத்துகிறான். வெயிலும், காற்றும், கடலும் அவனைக் கண்டு நடுங்குகின்றன. அவனைக் கொல்ல ஓர் உபாயம் தேடித்தர வேண்டும்" என்று கேட்டுக் கொண்டார்கள். அவர் ஓர் உபாயத்தைக் காட்டவும் அவர்கள் சந்தோஷம் அடைந்தார்கள்.

அத்தருணத்திலே பீதாம்பரத்தைத் தரித்தவராயும், கைகளில் சங்கு சக்கரம் கதை என்னும் படைக்கலங்களை ஏந்தியவராயும் உள்ள விஷ்ணு அங்கே வந்தார். அவருடைய திருமேனி மிகவும் பிரகாசமாக விளங்கிக் கொண்டிருந்தது. எல்லாத் தேவர்களும் அவ ரைக் கண்டு எழுந்து வணங்கினார்கள். அவர் பிரமதேவரின் அருகில் போய் வீற்றிருந்தார். தேவர்கள் அவரை அடிபணிந்து துதித்துப் பிறகு "உலகங்களின் நன்மையின் பொருட்டு உம்மை ஒரு காரியத் தில் தூண்டுகிறோம்". என்று சொல்லி அவரைத் தசரதனுக்குப் பிள்ளையாக அவதாரம் செய்யவேண்டுமென்று கேட்டுக்கொண் டார்கள். ராவணன் செய்யும் கொடுமைகளை விரிவாகச் சொன் னார்கள்.

அதைக் கேட்டு, அவர் "தேவர்களே உங்கள் பயத்தை விட்டு விடுங்கள். இன்று முதல் உலகத்துக்கு க்ஷேமம் வந்து விட்டது என்று எண்ணுங்கள்" என்று தைரியம் சொல்லி வரம் கொடுத்தார். பிறகு தேவர்கள் துதிக்கத் திருமால் மறைந்தருளினார். இது வால்மீகி ராமாயணக் கதை.

காளிதாஸன்

மகா கவியாகிய காளிதாசனும் இதே காட்சியைத் தன் மனக் கண்ணால் கண்டிருக்கிறான். ஆனால் அவன் கண்ட காட்சி வால்மீகி கண்ட காட்சியினின்று சிறிது வேறுபட்டுள்ளது. அவன் எழுதிய 'ரகுவம்சம்' என்னும் காவியத்திலே பத்தாவது சருக்கத்திலே சொல்லப்பட்ட வரலாறு வருமாறு:

சக்தியில் இந்திரனை ஒத்தவனான தசரத மன்னன் அறுபதி னாயிரம் வருஷமாக உலகம் முழுவதையும் ஆண்டு வருகிறான். குறை வற்றசெல்வம் இருந்தும் அவன் குறைவுள்ளவனாகவே காணப்படு கிறான்; கடன் உள்ளவனாகக்காணப்படுகிறான்; அவனுடைய மனத் தில் மகிழ்ச்சி இல்லை. ஏனெனில் அவனுக்கு மகப்பேறு இல்லை. அவனுடைய மனமானது துயருற்றதாயும், அவனுடைய இல் வாழ்க்கையானது ஒளியற்றதாயும் இருக்கிறது. ஆயினும் மகப் பேறு தனக்கு உண்டாகும் என்கிற நம்பிக்கை அவனுடைய மனத்தில் வெகுகாலமாக ஆழ்ந்து கிடக்கிறது. தக்க உதவியை

நாடினால் புத்திரனைப் பெறலாம் என்ற எண்ணமானது அவனுக்கு மேன்மேலும் தோன்றிக்கொண்டே இருக்கிறது. இந்த நிலையில் அவன் ரிசியசிருங்கர் என்னும் ரிஷியின் துணையை நாடுகிறான். அவர் இந்திரியங்களை வென்றவர், மிகவும் நல்லவர். அரசனும் அவருடைய உதவியினால், புத்திரனைப் பெறவேண்டி, யாகத்தைத் தொடங்குகிறான்.

இந்தச் சமயத்திலே, ராவணனால் துன்புற்று வருந்துகின்ற தேவர்கள் விஷ்ணுவைப்பற்றி நினைத்து அவருடைய இருப்பிடமாகிய பாற்கடலின் கரையை அடைகிறார்கள். அதே தருணத்தில் யோகநித்திரையில் ஆழ்ந்திருந்த அந்தத் தெய்வமும் விழித்துக் கொள்ளுகிறது. ஒரு சிறிதுநேரம்கூடத் தங்களுக்குத் தடை ஏற்படாததைக் கண்ட தேவர்கள் அதை ஒரு சுப சூசகமாகக் கருதுகிறார்கள். தங்களுடைய முயற்சி கைகூடும் என்பதற்கு அஃது ஓர் அறிகுறி என்று எண்ணி மகிழ்கிறார்கள்.

அங்கே பாற்கடலிலே அவர்கள் கண்ட காட்சியின் அழகுதான் என்ன! தேவர்களே பார்த்து அனுபவித்தற்கு உரியது அக் காட்சி. இமைக்காத தெய்வக்கண்களாலே பார்ப்பதற்கு ஏற்றது அது. பாற்கடலிலே பாம்பணையின் மீது திருமால் பள்ளிகொண்டிருக்கிறார். அந்த அணையின் அழகே அழகு. என்ன மென்மை! என்ன குளிர்ச்சி! என்ன வழவழப்பு! என்ன நிறம்! தெய்வத்தின் தலைப்புறத்திலே ஆதிசேஷனுடைய ஆயிரம் தலையும் விரிந்து கவிந்து நிழல் தருகின்றது. அந்தத் தலை ஒவ்வொன்றிலும் படிந்துள்ள மணிகள் பிரகாசித்து நாலாபக்கமும் ஒளி வீசுகின்றன. அழகே உருவமாகிய தெய்வத்தின் திருமேனியிலே அந்த மணிகளின் கிரணங்கள் தம்முடைய அழகிய ஒளிகளை மெல்ல வீசுகின்றன. அழகின்மேலே அழகு படிகிறது: படிந்து பெருக்கிட்டு வெள்ளமாக ஓடுகிறது. தெய்வத்தின் காற்புறத்திலே, மணமிகுந்த மெல்லிய தாமரை இதழிலே, பூவினும் மெல்லிய தாமரையாள் இனிது வீற்றிருக்கிறாள். மிருதுவாயும் மென்மை மிக்கதாயும் உள்ள பட்டு ஆடையை அவள் தனது திருவுடலிலே அணிந்து கொண்டிருக்கிறாள். அவளது மென்மை பொருந்திய மடியிலே தெய்வத்தின் திருக்கால்கள் நீட்டப்பட்டிருக்கின்றன. தன்னுடைய மேகலையிற் படுமாயின் இக்கால்கள் வருந்தும் என்று அஞ்சிய தேவி தன் பட்டுத்துகிலைக்கொண்டு மேகலையை மறைக்கிறாள். தன் மடியின் மென்மை போதாதோ என்று அஞ்சித் தன் மடியின்மேல் தனது தளிர்க்கரங்களை விரித்து அவற்றின் மேல் தேவனது திருக்கால்களை மெதுவாகத் தாங்குகிறாள். கால்கள் பெறும் உபசாரங்களைப் பார்த்தீர்களா? அடியிலே மெல்லிய செந்தாமரை,

அதன் மேலே அதனினும் மெல்லிய தாமரையாள், அவளது உடலிலே மிருதுவான பட்டுத் துகில், அதன் மேலே தளிர்போன்ற மெல்லிய கரங்கள்! என்ன மென்மை அடுக்கு! இக்கால்கள்தாம் பிற்காலத்தில் காட்டிலும் மலையிலும் கல்லிலும் முள்ளிலும் நடந்தன என்பதைச் சுட்டும் பொருட்டே கவியானவன் அவற்றின் மென்மையை இவ்விடத்திலே மிகவும் சிறப்பித்துக் கூறியிருக்கிறான்.

தெய்வத்தின் அழகைத் தேவர்கள் மீண்டும் மீண்டும் பருகுகிறார்கள். அன்றலர்ந்த செந்தாமரையைப் போன்ற கண். இளவெயிலை போல விளங்கும் ஆடை. பார்க்கும்போதே மன முழுவதையும் வசீகரித்துக் குளிரச் செய்யும் இனிமையான தோற்றம். தெய்வத்தின் அகன்ற மார்பிலே கௌஸ்துபமணி பிரகாசிக்கிறது. கடலினுடைய சாரம் அனைத்தையும் திரட்டி உருவாக்கியது போன்றது அது. அந்த மணியிலே, அழகுத் தெய்வமாகிய திருவானவள் தன் அழகிய வதனத்தின் அழகைப் பார்த்துப் பார்த்துத் திருத்தித் திருத்தி மகிழ்வு எய்துகிறாள். அங்கு ஓரிடத்திலே கருடன் அடிபணிந்து நிற்கிறான். மற்றோரிடத்திலே பிருகு முதலிய ரிஷிகள் வணங்கி நிற்கிறார்கள். யோக நித்திரை தெளிந்து மலர்ந்த தெய்வத் திருக்கண்கள் அவர்களின் மீது படுகின்றன. அவர்கள் நிர்மலர்களாகி விடுகிறார்கள்.

அழகும் தூய்மையும் மிக்க அந்தக் காட்சியைக் கண்ணுற்ற தேவர்கள் மன மொழி மெய்களால் எட்ட முடியாத அத்தெய்வத்தை வாயார மனமாரத் துதிக்கிறார்கள். "பிரபஞ்ச முழுதும் படைத்தவனே! பிரபஞ்ச முழுதும் காப்பவனே! பிரபஞ்ச முழுதும் அழிப்பவனே! மும்மை உருவம் கொண்டவனே! வானின் விழு நீர் போன்றவனே, வெவ்வேறு உருவம் படைத்தவனே, வேறும் தன்மை உடையவனே! அளப்பரியோய்! உலக மளந்தோய்! ஆசை யற்றோய்! வேண்டுகோளுக்கிரங்குவோய்! வெற்றியுள்ளோய்! தோல்வியில்லோய்!" என்றெல்லாம் பலவாறாகப் புகழ்கிறார்கள். இவ்வாறு அவர்கள் புகழ்ந்தபோது தெய்வமானது அவர்களைக் குசலம் விசாரிக்கிறது. அப்போது அவர்கள் இராக்கதர்களால் தங்களுக்கு உண்டான இடுக்கண்களைப் பற்றி முறையிடுகிறார்கள். பிரளயகாலத்திலே கடலானது பொங்கி உலகம் அனைத்தையும் அழிப்பதுபோல், இராக்கத வெள்ளமானது, உரிய காலமல்லாத அக்காலத்திலே, மூவுலகங்களையும் பொங்கி அழித்து வருகிறது என்று தெரிவிக்கிறார்கள்.

பிறகு, தெய்வமானது வாய் திறந்து பேசுகிறது. அது என்ன குரல்! அந்தத் தெய்வ ஒலியானது கடற்கரையிலே உள்ள மலைகளின் குகைகளில் தாக்கிப் பிரதிபலிக்கிறது. ஓயாது இரைச்

சனிடும் கடலின் ஒலியும் அப்பேரொலியிலே அறவே மறைந்து விடுகிறது. மிகத் தெளிவாய்ப் பேசும் அத்தெய்வத்தின் குரலைக் கேட்ட வாக்குத்தேவதை அகமகிழ்கிறாள். "ராவணனைப் பற்றி நான் அறிவேன். இந்திரன் இவ்விஷயத்திலே என்னை வேண்டிக் கொள்வது அவசியமில்லை. நானாகவே துணை புரிவேன். தன் ஒன்பது தலைகளையும் கொய்து தவம் புரிந்த ராவணன் கொய்யாது நிறுத்திக் கொண்ட பத்தாவது தலையை நான் எனது சக்கரத்துக்கு இரையாக்குவேன். நீங்கள் அஞ்சாதீர்கள்" என்று அபயம் அளிக்கிறது தெய்வம்.

இதுவே காளிதாஸன் இயற்றிய ரகுவமிசத்தில் காணும் கதை.

இனி, பதினொராம் நூற்றாண்டில் போஜராஜனால் இயற்றப் பட்டதாகச் சொல்லப்படுகிற சம்பூ ராமாயணத்திலே இக்கதை எவ்வாறு சொல்லப்படுகிறது என்பதைப் பார்ப்போம்.

போஜராஜன்

புத்திரப் பேறில்லாமல் வருந்திய தசரதன் மந்திரிகளோடு ஆலோசனை செய்கிறான். அவர்களுள் ஒருவனான சுமந்திரன் தன்னிடம் சனத்குமாரர் ஒரு முறை சொன்ன விருத்தாந்தத்தைத் தசரதனுக்குச் சொல்லுகிறான். அதாவது, ரிசியசிருங்கருடைய உதவியால் தசரதனுக்குப் புத்திரப்பேறு உண்டாகும் என்னும் விருத்தாந்தம். பிறகு ரிசியசிருங்கர் வரவழைக்கப் படுகிறார். அவருடைய உதவியால் அசுவமேதயாகத்தை முடித்துக்கொண்டு புத்திர காமேஷ்டி யாகத்தைத் தசரதன் தொடங்குகிறான்.

அந்தச் சமயத்திலே, அந்த யாகத்திலே கொடுக்கப்படுகிற அவிசுகளை ஏற்றுக்கொள்ளும்பொருட்டுத் தேவர்கள் அனைவரும் பூமிக்கு இறங்கி வருகிறார்கள். அவர்களுக்குத் தலைவனான தேவேந்திரனும் வருகிறான், சதுர்முகனான பிரம்மாவும் வருகிறார். தேவேந்திரன் முதலான அவர்கள் அனைவரும் ராவணனால் தங்களுக்கு உண்டான துன்பங்கள் அனைத்தையும் பிரம்மாவினிடத்திலே விரிவாகக் கூறுகிறார்கள். பிரம்மாவும் அவர்களுமாக விஷ்ணு ஒருவரே தமக்கு அடைக்கலம் என்று முடிவு செய்கிறார்கள். எல்லாருமாக ஒன்று சேர்ந்து அவரைத் துதித்துக் கொண்டே பாற்கடலின் கரையை அடைகிறார்கள். அவ்விடத்திலே நின்று அவரை நமஸ்கரிக்கிறார்கள். அவரைப் பலவாறாகத் துதி செய்கிறார்கள். அவர்கள் துதிசெய்த பேரிரைச்சலானது திக்குக்கள் யாவற்றிலும் பரவிப் பிரதிபலிக்கிறது. தூங்கிக்கொண்டிருந்த தெய்வம் அவ்விரைச்சலினாலே எழுந்துவிட்டதோ என்று நாம் எண்ணும்படியாகக் கவி வர்ணித்திருக்கிறான்.

விழித்துக்கொண்ட தெய்வமானது திருவாய்மலர்ந்து தேவர்களைக் குசலப்பிரச்னம் செய்கிறது. "தேவர்களே, சௌக்கியமாயிருக்கிறீர்களா? உங்கள் வரவு நல்வரவாகுக. இந்திரனுடைய வஜ்ராயுதம் வலிகுன்றாதிருக்கிறதா? அவனுடைய பகைவர்களுடைய வஞ்சனைகளையும் மாயங்களையும் அது அழித்து விளையாடுகிறதா? உங்கள் குருவாகிய பிருகஸ்பதியின் மந்திராலோசனைகளால் உங்களுடைய நகரமாகிய அமராவதி செழித்து வளர்கிறதா?" என்று தெய்வம் கேட்கிறது.

அதற்குத் தேவர்கள் "தாங்கள் எங்கள்மீது கருணைகாட்டிக் கொண்டிருக்கும் வரையில் எங்களுக்குக் குறைவேது? நாங்கள் சௌக்கியமாக இருக்கிறோம். ஆயினும் ஒன்று சொல்ல விரும்புகிறோம்" என்று மெதுவாகச் சொல்லத் தொடங்கி ராவணனுடைய விருத்தாந்தத்தைச் சொல்லுகிறார்கள்.

அதைக் கேட்ட தெய்வத்தின் திருவதனத்திலே புன்னகை பூக்கிறது. அமிர்தம்போன்ற இனிய மொழிகளாலே தெய்வம் அவர்களுக்கு அபயம் அளிக்கிறது. "உங்களைத் துன்புறுத்துகிற அரக்கனை இக் கணத்திலேயே நான் அழித்துவிட முடியும். ஆயினும் பிரமன் அளித்த வரத்தின் நிமித்தமும், தசரதன் கொண்ட ஆசையின் நிமித்தமும், நானே மானுட உருவம் கொண்டு அவ்வரக்கனைக் கொல்வேன்" என்கிறது. பிறகு அவர்களுடைய கண்ணெதிரேயே மறைந்துவிடுகிறது.

இது சம்பூ ராமாயணத்தில் கூறப்பட்ட கதை. இனி, கம்பராமாயணத்திலே இக்கதை எவ்வாறு சொல்லப்படுகிறது என்பதைக் கவனிப்போம்.

கம்பன்

கம்பன் கண்ட காட்சி வேறுவிதமாக இருக்கின்றது. தசரதன் அயோத்திமாநகரிலே மிகவும் சிறப்பாக அரசு புரிகின்றான். அவன் வலி மிக்கவன். செல்வம் மிக்கவன். அறம் மிக்கவன். உயிரெலாம் தன்னுயிர் ஒப்ப ஓம்புகின்றவன். பகைவர்கள் அற்றவன். வையக முழுவதும் வறிஞன் ஓம்பும் ஓர் செய்யெனக் காத்து இனிது அரசு செய்கின்றான்.

இத்தகைய குணத்தினனான தசரதன் ஒரு முறை வசிஷ்ட முனிவனோடு அந்தரங்கமாகப் பேசிக்கொண்டிருக்கிறான். தன் மனத்திலே கிடந்து வருத்துகின்ற பெருங்குறை ஒன்றை அம்முனிவனுக்குத் தெரிவிக்கிறான். 'சூரிய வமிசத்து அரசர்களான என் முன்னோர்கள் தங்களுடைய கீர்த்தியானது சூரியனது கீர்த்தி

யினும் மேற்பட்டது என்று சொல்லும்படியாக அரசு புரிந்திருக்கிறார்கள். அவர்கள் பின் தோன்றிய நானும் உனது அருளினாலே அறுபதினாயிரம் வருஷம் ஒருவாறு அரசுபுரிந்து வந்திருக்கிறேன். எனக்கு வேறொரு குறையும் இல்லை. எனக்குப் பின் இந்தப் பூமியைக் காப்பதற்கு என் வம்சத்திலே ஒருவர் இல்லையே. அதனால் ஒருகால் இவ்வுலகம் துன்பம் அடைந்தாலும் அடையுமே என்பதுதான் என் மனக்குறை'.

'பிறி தொரு குறையிலை யெற்பின் வையகம்
மறுகுறு மென்பதோர் மறுக்க முண்டரோ'

என்று சொன்னான். சொல்லவே முன் காலத்து நிகழ்ச்சியொன்று வசிஷ்டன் நினைவிற்கு வந்தது.

அலைகட லடுவணோ ரநந்தன் மீமிசை
மலையென விழிதுயில் வளரு மாமுகில்
கொலைதொழி லரக்கர்தங் கொடுமை தீர்ப்பனென்
றுலைவுறு மமரருக் குரைத்த வாய்மையை.

காளிதாசன் பாற்கடலிலே கண்டகாட்சியைக் கம்பனும் காண்கிறான். அலைமோதுகின்ற கடலின் நடுவிலே பாம்பணையின்மேலே பள்ளிகொண்டிருக்கின்ற கரிய நிறமுடைய பெருந் தெய்வத்தை அவன் வசிஷ்டனுடைய கண்கள் மூலமாகக் கண்டு அனுபவிக்கிறான். ஆனால் இந்தக் கடற்காட்சியைத்தவிர இன்னொரு காட்சியையும் தன் மனக்கண்ணால் கம்பன் ஆசைகொண்டு காண்கிறான். இந்தக் காட்சியைத் தேவர்கள் கண்டதாக அவன் எழுதிய ராமாயணக் கதை கூறுகிறது.

அசுரர்களால் துன்புறுத்தப்பட்ட தேவர்கள் சிவபெருமானுடைய திருவடிகளைச் சரணம் அடைகிறார்கள். தங்களுடைய குறைகளை அவனிடம் தெரிவித்துக் கொள்ளுகிறார்கள். ஆனால் அப்பெருமான் தான் போர் செய்ய மாட்டேனென்று மறுத்துவிடுகிறான். ஆயினும் அவர்களுக்குத் துணைபுரிய விரும்பி அவர்களோடு செல்லுகிறான். பிறகு எல்லாருமாக மேரு மலையின் சிகரத்தின் நடுவிலே ஒளி வீசுகின்ற மாசற்ற ரத்தின மண்டபத்திலே வீற்றிருக்கும் பிரம தேவனை அடைகிறார்கள். அவனை அடி தொழுது வணங்குகிறார்கள். அவனிடம் தேவர்கள் படும் கஷ்டங்களைச் சொல்லுகிறார்கள். அதைக் கேட்ட அவனும் தானறிந்த செய்திகளையும், தான் ஒருமுறை இந்திரனைச் சிறையினின்றும் விடுவித்த செய்தியையும் சிவபிரானிடத்தில் விரிவாகச் சொல்லுகிறான். தன்னாலும் அவ்விராவணனை எதிர்த்துப் போர்செய்ய முடியாது என்

பதைத் தெரிவிக்கிறான். அவ்விரு தேவர்களுமாகச் சேர்ந்து தங்களால் ஆகாத காரியம் இது; கருணைக்கடலாகிய திருமாலினுலன்றி வேறொருவராலும் இச்செயல் ஆகாது என்று முடிவு செய்கிறார்கள். பிறகு அவ்விருவருமாக அத்தெய்வத்தை 'நெஞ்சினுற் கரகமலங் குவித்துத்' தியானிக்கிறார்கள். அப்பொழுது

கருமுகி லூமரைக் காடு பூத்து நீ
டிருசுட ரிருபுறத் தேந்தி யேடவிழ்
திருவொடும் பொலியவோர் செம்பொற் குன்றின்மேல்
வருவபோல் கலுழன்மேல் வந்து தோன்றினான்.

பொன்மயமாய்ச் சொலிக்கின்ற மலைச்சிகரத்தின் உச்சியிலே பிரகாசமாய் ஒளிவீசுகிறதாயும் அநேக இரத்தினங்களால் கட்டப்பட்டதாயும் மிகவும் அழகானதாயும் உள்ள தெய்விக மண்டபத்திலே தேவர்கள் நிற்கிறார்கள். கீழே எங்கும் பொன்னொளி வீசுகிறது. ஆனால் அவர்கள் இந்தக் காட்சியை அனுபவிக்கவில்லை. அவர்களுடைய மனமானது வரப்போகும் தேவனை நாடியதாகவே இருக்கிறது. அவனைப் பார்க்கவேண்டும் என்ற ஆசை ஒன்றே அவர்களுடைய மனம் முழுவதையும் நிறைத்துவிடுகிறது. ஆதலால் உயரே நீலநிறமான ஆகாய வெளியைப் பார்த்த வண்ணமாய் அவர்கள் நிற்கிறார்கள். அவர்களுடைய கண்களுக்கு அப்பொழுது ஓர் அற்புதக்காட்சி தோன்றுகிறது.

ஆகாயத்திலே ஒரு பொற்குன்று விரைந்து வருகிறது. அதன் மேலே மிகவும் அழகிய கரிய மேகம் ஒன்று வீற்றிருப்பதாகத் தோன்றுகிறது. அந்த மேகம்தான் எவ்வளவு அழகாய் இருக்கிறது! அதிலே எங்கே பார்த்தாலும் செந்தாமரை மலர்கள் காணப்படுகின்றன. எத்தனை அழகிய தாமரைகள்! அது ஒரு தாமரைக் காடாகவே தேவர்களுடைய கண்களுக்குத் தோன்றுகிறது. தாமரை மலர்கள் நிறைந்த கரிய மேகத்திலே இரண்டு பக்கங்களிலும் இரண்டு ஜோதிகள் நின்று சுடரொளிவீசிக் கண்ணைப் பறிக்கின்றன. ஆ! அம்மேகத்தின் பக்கத்திலே இருப்பது என்ன? அது என்ன ஜோதி? தேவர்கள் அதைப் பார்க்கிறார்கள். அழகு மிக்க தாமரைகளைக் காட்டிலும் அழகுமிக்கதாயும் ஒளிமிக்க சுடர்களைக் காட்டிலும் காந்திமிக்கதாயும் உள்ள அழகுத் தெய்வமானது உல்லாசமாக வீற்றிருக்கிறது என்பதைத் தெரிந்துகொள்ளுகிறார்கள். தெய்வங்கள் யாவும் மனத்தால் நினைத்து அழைத்த பெருந் தெய்வம் கண்ணெதிரே வந்துவிட்டதென்று தேவர்கள் உணருகிறார்கள். அவர்கள் கால்கள் தாமாகவே அவர்களை எழச் செய்கின்றன. அவர்கள் எழுகிறார்கள். அத்தெய்வத்தின் அடிகளை வணங்குகிறார்கள். மீண்டும் மீண்டும் வணங்கி மகிழ்ச்சி அடைகி

றார்கள். அவர்களுடைய வாயானது தெய்வத்தின் திருநாமத்தையும் அவனுடைய கீர்த்திகளையும் புகழ்ந்த வண்ணமாகவே இருக்கிறது. அவர்களுடைய மனமானது பேரானந்தம் அடைந்து, ஒரு கட்டுக்கும் அடங்காமல் குதித்துத் தாண்டவம் ஆடுகிறது. தங்களுடைய உள்ளம் கொண்ட மகிழ்ச்சியின் மிகுதியால் தேவர்கள் கேவலம் கட்குடியர்களைப் போல் ஆடுகிறார்கள்; பாடுகிறார்கள்; இங்கும் அங்குமாய் ஓடி ஓடித் தெய்வத்தின் கால்களில் வந்து விழுகிறார்கள்.

இவ்வாறு வணங்கிக் களித்த யாவரும் தம்முடைய குறைகளையும் அரக்கர் தங்கொடுமைகளையும் விரிவாகக் கூறுகிறார்கள். அத்தேவன் "நீங்கள் வருந்தாதீர்கள். வஞ்சகர்களுடைய தலைகளை நான் அறுக்கிறேன். உங்களுடைய இடர்களைத் தணிக்கிறேன்" என்று அபயம் கொடுக்கிறான். ரிசியசிருங்கருடைய வரலாறு இதன் பின்னரே காணப்படுகிறது. இது கம்பன் கண்ட காட்சி.

இவ்வாறு இவ்விஷயத்தைப்பற்றிக் கவிகள் கண்ட காட்சிகள் சிறு அமிசங்கள் பலவற்றிலே மாறுபட்டிருக்கின்றன. உதாரணமாகத் தேவர்கள் யாகசாலையில் வந்து கூடுவதை ஒரு கவி பார்க்கிறான். அவர்கள் அலைகடலின் கரையில் கூடுவதை மற்றொருவன் பார்க்கிறான். மேருமலைச் சிகரத்தில் கூடுவதை இன்னொருவன் பார்க்கிறான். பிரமன் அழைத்துச் செல்வதை மற்றொருவன் பார்க்கிறான். யாகசாலையிலே விஷ்ணு தற்செயலாக வருவதை ஒருவன் பார்க்கிறான். பாற்கடலில் தானாக எழுவதை ஒருவன் பார்க்கிறான் பேரிரைச்சலில், தேவர்கள் போடும் கூக்குரலில், விழித்துக் கொள்வதை மற்றொருவன் பார்க்கிறான். மனத்தால் நினைக்கத் தோன்றியதை இன்னொருவன் பார்க்கிறான். பாற்கடலின் நடுவிலே பாம்பணையின் மீது பள்ளி கொண்டவனை ஒருவன் பார்க்கிறான். ஆகாய வெளியிலே பறந்து வந்து பொன்மலைச் சிகரத்திலே தோன்றுவதை இன்னொருவன் பார்க்கிறான்.

இப்படிக் கவிகள் கண்ட கனவுகள் எத்தனை வகையாக இருக்கின்றன! ஒவ்வொன்றிலும் ஒவ்வொரு அழகு. ஒவ்வொரு நயம். இவர்களுடைய துணையால் நமக்குப் பல்வேறு தெய்வங்களையும், பாற்கடலையும், பனி மலையையும், பொன்மேருவையும், ஆதி சேடனையும், கருடனையும் பார்க்கக் கிடைக்கிறது. இவ்வாறான அற்புதக் கனவுகளைக் காணும் கவிகள் நம் நாட்டில் மேன்மேலும் தோன்றி நமக்கு அவற்றைக் காட்டுவித்து இன்பமளித்துவருவாராக.

GOLDEN & CO.
MADRAS

The Promotion of Tamil Studies in the Company's Days.

BY RAO SAHIB C. S. SRINIVASACHARI, M.A.,

Professor and Head of the Department of History and Politics, Annamalai University.

I. THE CATHOLIC EFFORT.

The earlist European endeavour towards the enrichment of Tamil literature is said to have been that of the immortal St. Francis Xavier, the " Apostle of the Indies ", who arranged to have the *Creed*, the *Ave Maria*, the Lord's *Prayer* and the *Decalogue* rendered into Tamil and himself committed the Ganslations to memory (*circa*, 1542 A. D.). According to Sir treorge Grierson (*Linguistic Survey of India*, Vol. IV, Munda and Dravidian, p. 302), the first Tamil book was printed in 1577-79; and the first printed Tamil Dictionary was brought out at Cochin in 1679 by Father A. de Proenza. *A Tamil Grammar* by Baltasar de Costa appeared in 1680; and the *Grammar* of Ziegenbalg, the famous Danish missionary of Tranquebar, was printed in 1716; the book is entitled *Grammatica Damulica*, and is in Latin. Beschi's much-better known *Grammar of the Common Dialect of the Tamil Language* (*Grammatica Latino Tamulica*) was written in 1728; and the first edition was printed at Tranquebar in 1739, reprinted at the College Press of the Madras Government in 1813 and at Pondicherry in 1843. An English translation of the book was brought out by Mr. C. H. Horst and published at Madras in 1831 by the S. P. C. K. A second translation of the same was made by the Rev. G. W. Mahon and published in 1848.(1)

Beschi's Grammar of Colloquial, as opposed to Literary, Tamil, was intended to give the missionaries a means for equipping themselves for their work with the mass of the people,

(1) This is considered " the most accurate English translation of Beschi's, to which reference can be made as to the original manuscript itself ". An abridged French translation was in the possession of Anquetil du Perron and presented by him to the Paris Bibliotheque Nationale (then Royale). A rather free French translation of the same, is in the Ariel collection. L. Besse's *Father Beschi* (1918), p. 214.

"leaving it to the taste and ability of each one to master its literature." It has been, however, charged with having helped to perpetuate a variety of Tamil,—Christian Tamil as it has been termed,—which is "decidedly less polished than the language of the schools". Beschi's *Grammars on Kodum-Tamil* (Common Dialect) and *Sen-Tamil* (Literary Dialect) whose preface is dated 1730, were attempts at simplifying the rules of grammar and are, according to one authority "the starting point of all modern grammatical studies in Tamil" (*The New Review*, Vol. II, p. 124). Both these works are supplemented by two other wofks of Beschi on the Tamil language: (*a*) the *Tonnul Vilakkam* (literally, ancient scientific treatise) based on the *Nannul*, but marked by a different arrangement, though bodily taking over the *sutras* of Bhavanandi in many cases; and (*b*) the *Clavis* (*humaniorum litteratum sublimioris Tamulici idiomatis*) which is ranked by Vinson among the doubtful works of Beschi and which was printed by the learned A. C. Burnell at Tranquebar from a manuscript which he considered to have been revised by the author in person.

The *Grammar of High Tamil* was translated into English by B. G. Babington and published in its translation at the Madras College Press in 1812. In 1917 the Latin text with the English translation which Dr. G. U. Pope deemed to be "an exceedingly correct and scholar-like edition of a most masterly work", was published at Trichinopoly, the Latin text being edited by the Rev. L. Besse, S. J.

Beschi compiled two Dictionaries, one *Latin-Tamil* and ther other *Portuguese-Latin-Tamil*. The former has a long Latin preface and was based upon the Tamil-Latin Dictionary of Father Bourzes. There was also a French translation of this work of which Anquetil du Perron wanted a copy to be made for him. The second part of this work was the Portuguese-Latin-Tamil Dictionary of which the Mission House at Trichinopoly possesses a copy and in which Beschi gives the meaning of 4,353 Portuguese words, Portuguese being then commonly understood by all the Europeans in South India. (1)

(1) With the help of his Portuguese-Latin-Tamil Dictionary, other missionaries prepared French-Tamil Dictionaries which are usually attributed to Beschi. The Rev. E Hoole, in his preface to Eeschi's *Rules for Catechists*, (1844), mentions a Dictionary of Tamil and English, among the works of Beschi. A. Muttuswami Pillai, Manager of the College of Fort St. George and author of a Memoir of Beschi (translatedlinto English in 1840), attributes to him a Latin-Tamil Dictionary, not known to exist now.

The famous *Sadur Aharadi* (Quadruple Dictionary) of Beschi broke entirely new ground in Tamil lexicography, grouping words arranged alphabetically, each in four sections dealing respectively with names, things, series and rhymes. This work disclosed in its author, according to Bertrand, " a vast erudition and an astonishing knowledge of the Tamil language and its classics." It was composed in the years 1732-47 and published by the Madras College, under the supervision of two Tamil Pandits who revised the manuscript and added a supplement. It was reprinted several times in Madras and in Pondicherry, the edition of 1872 at Pondicherry being done by Father Dupuis, an authoritative and accurate scholar. The first part of the work consists of an ordinary vocabulary, with the meanings attached to the words ; the next part is an arrangement of synonyms ; the third is a rhyming dictionary ; and the fourth a classical one. (*Land of the Veda*, p. 119). Subsequent lexicographers have largely drawn upon it.

Beschi's humourous skit—*The Story of Paramartha Guru* (Guru Noodle)—has been translated into several European languages. It was originally given with the Latin translation as the second appendix of the Tamil-Latin Dictionary. *Tirutchabei Kanidam* (Ecclesiastical Calendar) was a work in verse and prose, a perpetual calendar, such as can be found at the beginning of the Roman Breviaries. Beschi's prose works are predominantly apologetics directed againt the Protestants. Such were the *Vedavilakkam* (Elaboration of the Faith), the *Pedagamaruttal* (Refutation of the Charge of Corruption) and the *Lutherinattiyalpu* (Character of the Lutherans) wherein Beschi applies the description by the fifth angel of the infernal locust to Luther. The *Vedier-Olukkam* (Rules for Catechists) was in existence as early as 1730, and is according, to the Rev. E. Hoole, " the most unexceptionable " of the writings of Beschi next to the Grammars and the Dictionary. Dr. Pope deems it to be " the best model for the student of Tamil prose."

Among the manuscripts which A. Muttuswami Pillai collected as being the works of Beschi are found other works, theological and secular, too numerous for enumeration here.

The *Thembavani* (The Immortal Garland) is a long and highly wrought religious epic on St. Joseph, containing 3,615 strophes of four verses each in 36 cantos. It is in the style of the ancient Tamil classic, the *Chintamani*, and entitles its

author, Beschi, to be placed in the very first rank of Tamil poets; and "the Tamils could not easily believe that it was the work of a foreigner." Dr. Caldwell is surprised that a foreigner should have achieved so distinguished a literary position. M. Vinson says of the work that "it is a strange imitation of old classical Tamil works with which the author mixed up Italian reminiscences (notably an episode of the *Jerusalem Liberata*) the hero of which is St. Joseph, I was going to say Childebrand"). According to him, Beschi imitated in canto XX, *Il Tasso*, ch. XVIII; but its literary merit was not great. The first printed edition of this classic was brought out by Father Dupuis of the Foreign Mission, at Pondicherry, in three volumes in 1851-3. The edition was based on a manuscript written by Beschi himself which came into the possession of Sir Walter Elliot and which Father Dupuis believed to be the genuine original. F. W. Ellis, the noted Tamil scholar, had translated portions of the *Thembavani* into English.

Beschi greatly admired the *Sacred Kural* and wrote a Latin translation of its first two parts. Vinson calls in question the authorship of this *Commentary*; and Eillis who had quoted from it several times, did not attribute it to Beschi. The copy in possession of Ellis was utilised by Pope and Graul in their translations of the *Kural*. Beschi was the last and the most learned of the heroic period of Jesuit missionaries; and shortly after his death the Jesuit Society and the Madura Mission were suppressed; and for a number of years the remarkable achievements of Beschi remained forgotten.

II. Protestant Effort.

Protestant missionary effort was equally noteworthy in the pursuit of Tamil studies. As already noted, the Danish Mission at Tranquebar was the pioneer in Tamil printing on the east coast; and the first part of the New Testament in Tamil was printed at Tranquebar by 1715. Founts for Tamil printing were first supplied from Halle; but subsequently founts of type were cut in India. Ziegenbalg and Plutscho learnt Tamil without grammar, dictionary or *munshi*, and contrived to translate the New Testament into Tamil in the years 1708-11 and followed it up shortly afterwards with the Hebrew Bible as far as the Ruth. By 1725 Schultze had completed the Tamil version of the Old Testament begun by Ziegenbalg. This was the *magnum opus* of the Tranquebar missionaries and received

two appreciative letters of recognition from King George I of England and Hanover. This work of translation had been greatly encouraged by the S. P. C. K. (Claudius Buchanan's *Christian Researches in Asia*, p. 58).

The S. P. C. K. set up the first printing press in Madras in 1711; and Schultze began to preach in Tamil there. The Tranquebar missionaries subsequeutly brought out a *Grammar in Tamil and German* and a history of the Church in Tamil. Ziegenbalg's *Dictionarium Tamulicum* was prepared as early as 1712, but never printed. The Mission Press at Tranquebar is deemed by Claudius Buchanan to have been the fountain of all the good that was done in India during the last (18th) century." It sent forth volumes in Arabic, Syriac, Hindustani, Tamil, Telugu, Portuguese, etc., in conjunction with the press at Halle.

A *Tamil Grammar* by J. Ch Fabricius and J. Chr. Breithaupt, missionaries at Madras, was issued in a second edition in 1789. In these efforts of early missionaries, the scriptural system of instruction, the training of schoolmasters and catechists, the publications of the manuals of grammar of the vernaculars and of translations of the Bible and the consequent critical study of the languages became the chief features of work. Under the influence of the famous Ch. F. Swartz and his colleagues, Gericke, Kohloff and Kiernander, translations of the Bible and other works multiplied, with large aids from the S. P. C. K.

The *Psalms* by Ziegenbalg in Tamil were printed in 1724, as well as a second edition of the New Testament. The Old Testament and the Apocrypha were completed in 1728 in four quarto volumes. Two editions of the New Testament were printed in Ceylon in 1748 and 1759, the principal translator being the Rev. Philip De Melho, the first native minister of the Dutch Reformed Church in Ceylon. Ziegenbalg's New Testament was reprinted at Tranquebar in 1758; and the Old Testament of the same author appeared in its second edition in 1778.

J. Ch. Fabricius devoted much attention to the revision of Ziegenbalg's translations; and his edition of the New Testament appeared in 1772, followed by that of the *Old Testament* five years later. Fabricius' *New Testament* was republished at Tranquebar by Dr. John. Rhenius worked on the revision of the version of Fabricius from 1815, exactly one century after

the publication of Ziegenbalg's New Testament. He completed his work on the New Testament in 1826 and yet another revision in 1831. Rhenius' *New Testament* complete was available in 1833 when the demand for it was so great that the different parts were distributed as soon as they were printed. He began in 1835 a revision of his translation of the Old Testament; but it was resolved that Fabricius' version should not be laid aside, but should be reprinted with some alterations in the orthography, while the version of Rhenius should be revised.

In 1842 the Rev. M. Winslow translated the headings and chronology of the English Bible into Tamil which were printed with the corrected Old Testament version of Fabricius and the New Testament translation of C. Rhenius. In the same year the Rev. H. Bower undertook an edition of the New Testament af Fabricius. The complete Tamil Bible was ready in 1846. According to J. Murdoch, a faithful adherence to the original was the great aim of Fabricius; and his version was "in many cases obscure, as well as defective in style and idiom." Rhenius aimed a intelligibility; and his version was marked by an easy flow and by clear idiom; but "in many parts it is a paraphrase rather than an translation." Both Fabricius and Rhenius followed Luther's Bible more than the English.

A new *United Tamil Version of the Bible* was planned by the Madras S. P. C. K. and the Jaffna Auxiliary Bible Society in 1848 under the guidance of the Rev. P. Percival, assisted by a Revision Committee of Messrs. Spaulding, Winslow, Brotherton and others. The printing of this Union Version was completed in 1850 and was judged to be "the finest specimen of Tamil typography which up to that time had been produced. This version, though elegant, clear and idiomatic, was deemed to contain too large an infusion of Sanskritic words. In 1856 a meeting of delegates from the different Missions considered the best means of obtaining a standard version of the Tamil Bible and recommended the use of Fabricius' version as the basis and a comparison of it with the Hebrew and Greek texts. The Rev. H. Bower was nominated Principal Revisor. After several years of labour, the version of the New Testament was completed in 1864, and this version was regarded as more faithful to the original than any previous one.

A Catholic version in Tamil of the Gospels and the Acts was printed in Pondicherry in 1857, the translation having been

made by some missionaries from the Vulgate and the Greek Testament.

The English Book of Common Prayer was first translated into Tamil by Dr. Rottler in 1819; and its publication was helped by a liberal donation by Bishop Heber of Calcutta. The Anglican Liturgy in Tamil was published in 1844 and in 1859. Hymn Books were also translated from the time of Ziegenbalg and Schultze. The best known were the selections made by Fabricius and Cæmmerer. Rhenius brought out a collection of hymns in English metre which was printed in 1831 by the Madras Tract Society which brought out in subsequent years much larger collections. The Jaffna Tract Society and the Tinnevelly and Nagercoil missionaries had their own separate collections. The well-known Tamil writer, Vedanayakam, composed a large number of pieces in Tamil set to indigenous metres. These became quickly popular, being well adopted to village congregations.

Bunyan's *Pilgrim's Progress* was rendered in part into Tamil and printed in 1793 at Madras. The whole work was translated by the Rev. L. Spaulding for the Jaffna Mission and printed in 1853. A noted Tamil scholar, Daniel Pillai, translated several European works of value. Such translations included works like Doddridge's *Rise and Progress of Religion*; Taylor's *Introduction to a Holy Life*; Thomas a Kempis and Neff's *Conversations on Sin and Salvation.*

An Index to the Bible containing the principal words alphabetically arranged, was published in Madras in 1846; Cæmmerer brought out in 1853 his *Historical and Geographical Index of the Names and Places mentioned in the New Testament*; and Bower had brought forth his Comprehensive *Biblical and Theological Dictionary* in 1841 (S. P. C. K. Press). Tracts, poems, sermons and other works on Christianity increased in volume, particularly about the middle of the 19th century.

III—GOVERNMENT EFFORT.

The Board for the College of Fort St. George started by Government in 1812 actively took in hand the bringing out of works in the Indian languages and worked the freshly started College Press. It maintained a depot and library for the sale

and loan of oriental works and accumulated a library of Oriental Manuscripts from the nucleus of the collection of the Madras Literary Society. It trained, besides Civil Servants *munshis* and other persons who were to become law-officers and pleaders in the provincial courts. It aimed at the acquisition of a knowledge of general grammar and connection of the several languages of South India. It granted certificates of proficiency to Indian scholars trained under it, like Muttuswami Pillai, Beschi's biographer. It brought out Chidambara Pandaram's *A Brief Exposition of the Tamil* and aided in the translation of the *Vignanesvarariyam*, and the *Vyavahara Kandam* of Manu's Code. It helped Rottler's translation of the English Liturgy, as noticed above, and Babington's Tamil translation of Beschi's Grammar of Sen Tamil (Higher Dialect). On its recommendation, the Madras Government sanctioned the printing of *Amara Kosa* and three other works in Tamil, as well as a condensed translation of the *Arabian Nights* made by one Gnana Mudali. Government also deputed Messrs. Harkness and Robertson and two Tamil *munshis* to assist Dr. Rottler in revising his Tamil Dictionary before it went to the press (1834) and later assisted his continuator, Mr. Taylor, with the services of T. Venkata chala Mudaliar, a teacher of the College, in the work of its completion. In 1853 the College Board solicited Government's permission for retaining the Rev. W. Taylor's services for the compilation of a *Catalogue Raisonnee* of the Oriental manuscripts in the College Library, though, according to C. P. Brown, his services were unsatisfactory, as he was acquainted only with colloquial Tamil and did not use the right method and phraseology in explaining the works. In 1854 the Rev. M. Winslow, American missionary in Madras solicited Government patronage for his projected comprehensive *Tamil and English Dictionary of High and Low Tamil.* This work was published in 1862 and superseded all earlier works. It helped in proving that " in its poetic form, the Tamil is more polished and exact than the Greek, and in both dialects, with its borrowed treasures, more copious than the Latin." Government also rendered help in the publication of Dr. Caldwell's *Dravidian Affinities* (1854).

Works undertaken on behalf of Government like Ellis's *Mirasi Tenure* and Robertson's *Glossary in Tamil and English* of words used in the law-courts should be mentioned as promoting linguistic studies to some extent. Richard Clarke of the Madras Civil Service helped Professor Wilson in the

compilation of his invaluable *Glossary*, published in 1835. The Madras School Book Society was started in 1820; and its publications formed a most enlightened phase of the development of vernacular literature. The closing down of the College of Fort St. George in 1854 marked the end of most useful epoch of Government's activity in this field. But the labours of scholars like Winslow and Rottler, Caldwell and Pope fired with zeal their Indian associates like Dr. J. Lazarus, C. W. Thamotharam Pillai and others and helped to keep the torch of Anglo-Tamil learning undimmed in the latter part of the 19th century.

C. S. SRINIVASACHARI.

Hoysala and Pulikadimal.

By V. R. R. Dikshitar, M.A.,

Lecturer in Indian History, University of Madras.

The origin of the Hoysalas, like that of many a royal dynasty is enshrouded in mystery. All that is known is that one Sala was the progenitor of the family. The story is told that while be was hunting along the slopes of the Sahya mountains (Western Ghats) he saw a tiger pursuing a hare near by an asrama of a sage. The latter got frightened and beholding Sala asked him to strike the wild animal. And Sala slew it with his dagger. This is only one version of the story relating to Sala. There are other accounts which are full of mythical flavour.* In the absence of definite records relating to Sala, the Editor of the Mysore Gazetteer† has remarked: 'As Romulus was to the Romans, so was Sala to the Hoysalas...Nothing historical is known about him.' But it is added that as 'the name Hoysala occurs as early as 950 A.D. the eponymous hero Sala has to be antedated to some time anterior to that date.'‡

A careful examination of the legends and of the hundreds of inscriptions pertaining to the Hoysalas reveals certain unambiguous facts of which we have to take particular notice. Let me categorically mention them.

(1) Sala was a scion of petty hill families. In other words he was a hill chieftain.

(2) The family of Hoysalas traced their descent from the great Yadava family which ruled from Dvarka. There is a tradition that after the eroding of Dvaraka by the sea, the Yadavas left that city and went to different places. One offshoot of this great stock got settled in a place in Mysore and gave it the name of Dvarasamudra which is now known as Halebid.

---

* See *EP. CAR.*, Vol. V, Intro., pp. ix-x.

† New Edition, pp. 1312-13, Vol. II.

‡ *Ibid*, p. 1313.

(3) References in inscriptions relating to Vinayaditya I and also in later inscriptions‖ strongly suggest that he was a Calukya subordinate before he became king and the Hoysalas had been connected with Calukyas by marital and other alliances.

If we now examine with this background two significant stanzas in the *Purananuru*, a Sangam classic, it may be that the veil is lifted a little. In *Puram* (201-2) where the hill chieftain Irungovel is celebrated by the poet Kapilar, one title by which the poet addresses the chieftain is *Pulikadimal*, literally the chief who struck the tiger to death. It seems to me that *Pulikadimal* corresponds to Hoysala, and probably both are one and the same.* The evidence in favour of the identification of Irungovel with Sala can be cited as follows: Firstly, Irungovel is a hill chieftain. Besides the three crowned kings of the Tamil-land, Cera, Cola and Pandya, there were a number of minor chieftains, chiefly residents of hill tracts who were generally subordinate to these three prominent kings. Of the many hill chieftains Parivel is celebrated by the poet as an unstinted giver of gifts. His kingdom went by the name of Parambunadu. Irungovel was another hill chief reigning over Ponpatumalvarai †. For an identification of this hill-region we have to turn over to *Puram* (166) and especially its commentary. Here we have more or less the same expression Ponpatunedu-varai and the scholiast explains this as Kudagamalai of the west where the Kaveri takes its source. And Kudagamalai forms a part of the range of Sahya hills which extend through the Hassan and Shimoga districts of Mysore. From this we have to infer that Sala or more precisely Irungovel was ruling over most part of the Western Ghats and his sway extended from Coorg right into portions of Mysore territory.

Secondly, the Vels or Velir who occur repeatedly in the Sangam classics as also in inscriptions like those at‖Kodumbalur in the Pudukottai State claim to be Yadavas and this tradition was ancient even one thousand eight hundred years ago. For Kapilar, the poet who flourished at this distant age, addresses Irungovel as the 49th in descent from the great Yadava stock who first ruled over Dvaraka of great fame. Thus the celebrat-

---

* The suggested identification has been made by Pandit M. Raghava Aiyangar in his *Velir Varalaru* and M. M. Dr. V. Swaminatha Aiyar in his notes to the second edition of the *Purananuru*.

† *Puram* 201.

ed poet uses Velir in the sense of Yadavas in *Puram* (201) with the additional historical information that he was 49th in that line. Even if we assign a modest period of twenty-five years for a generation, this means that 1225 years have elapsed since the commencement of their rule. In the light of what Pargiter and other scholars who assign to the *Mahabharata* war,* this reckoning could not be unreasonable. For taking it roughly that Kapilar flourished about 150 A. D. and adding 1225 we get 1075 B. C. About this time the Yadavas who found Krishna departing to heaven must have left Dvaraka in search of new homes. Being nomads and cowherds and shepherds by profession they naturally settled in places which quite suited their occupation. Hence they resorted to hill tracts and carved out small kingdoms for themselves. Thus there is unanimity in the tradition of the Hoysalas and Velirs that they belonged to the common Yadava stock. This is further supported by the fact that the Calukyas were also Velir according to Tamils, and this indicates why marital and other alliances were contracted by Hoysalas with them.

It may be noted in passing that *tuvari* in *Puram* (201) cannot be taken to refer to Dorasamudram (Mysore) but it is an unmistakable reference to Dvaraka the quondam capital of the Yadavas. Their permanent capital was, however, Mathura. Claiming as they did to have descended from the Yadavas of Dvaraka and taking a legitimate pride by bearing that title, the Hoysalas gave to their new capital the enchanting name of Dvaravatipura. But the reference in the *Puram* cannot be to this city founded perhaps about the tenth century A. D. but is probably to ancient Dvaraka of Kathiawar.

To sum up, while there is sound testimony to support our theory, of equating Sala with Irungovel, it may be argued that the distance of time stands in the way of acceptability. For according to the available records 950 A. D. is the date wherein the Hoysala occurs. If we seek for his identification with Irungovel, then at least a period of 800 years would intervene, and it may be asked why the name was not known all through this stretch of time. The answer is simple. To the Tamils *Pulikadimal* was known from the 2nd century A. D. and to venture a conjecture all his successors were petty rulers, and

*Pargiter. *Ancient Indian Historical Tradition* assigns 950 B.C. while K. P. Jayaswal fixes it 1424 B. C., p. 182.

subordinate to more powerful chiefs. And it is only about 1000 A.D. a king of that line rose to prominence, extended his kingdom, founded a new capital and celebrated the name of his far-famed ancestor *Pulikadimal*. Hoysala is only a Canarese translation of the Tamil expression. Being kings of the Canarese country it is but natural that they came to be known in the country's dialect.

Date of Kambar.

By S. Soma Sundara Desikar,

Pandit, Tamil Lexicon, University of Madras.

The study of the development and growth of a language rests on the chronology of the standard works in that language. Unfortunately that section of the Tamil language is not definitely settled yet. So far back as 1875, Dr. Caldwell wrote: 'Native Pandits have never been surpassed in patient labour or in an accurate knowledge of details. They require, in addition, that zeal for historic truth and that power of discrimination as well as of generalization, which have been hitherto supposed to be the special characteristics of the European mind. Both these qualities seem to me to be combined in a remarkable degree in the articles recently contributed by learned natives to the Bombay *INDIAN ANTIQUARY* on subjects connected with the languages and literature of Northern India; and those articles appear to me to be not only valuable in themselves, but also as giving the world a specimen of the kind of *results that might be expected, if learned Natives of Southern India entered in the same critical careful spirit, on the cultivation of the similar, though hitherto much neglected, field of literary labour which may be regarded as specially their own.*' Though sixty years have passed since then, scholars in the Tamil land have not done anything worthy of note. Take for instance the date of KAMBAR.

The date of KAMBAR is still a controversial point among the educated public of the Tamil land, whether they be orthodox pandits or University men. All along, that is, before the ball of controversy was set rolling by Mahavidvan R. Raghava Iyengar, it was believed that KAMBAR lived somewhere near 885 A.D. This statement was made on the authority of a stanza printed in the very first edition of Kambaramayanam—Balakandam, which was edited by that famous and erudite scholar Malavai Mahalinga Iyer in Saka 1761 Thai—January 1845 A.D. The stanza runs as follows:—

எண்ணிய சகாத்த மெண்ணூற் றேழின்மேற் சடையன் வாழ்வு
நண்ணிய வெண்ணெ நல்லூர் தன்னிலே கம்ப நாடன்

பண்ணிய விராம காதை பங்குனி யத்த நாளிற்
கண்ணிய வரங்க முன்னே கவியரங் கேற்றி னானே.

When freely translated it will run thus :—While SADAYAN was living in Vennainallur, KAMBAN who composed his Ramakatai, published it at Vennainallur before an audience presided over by SADAYAN on the day in Panguni when Hasta was the reigning star in Saka 807. Now this Saka 807 is the equivalent of 885 A.D. and Thai is the English month of January.

As stated before, Mahavidvan R. Raghava Iyengar wrote in the pages of the *Sentamil*—the organ of the Madura Tamil Sangam that,

(1) As Kamban went over to the court of Prataparudradeva of the Kakatiyas, he must have lived during the latter's reign between 1162 and 1197 A.D. vide *Sentamil*, iii, page 177.

(2) As Rajaraja II was the king who killed KAMBAR, the latter should have lived during Rajaraja's reign which falls after 1162 A.D.

(3) The line *ஆவின் கொடைச்சகர ராயிரத்து நூறொழித்து* found in a stanza in some of the manuscripts has to be interpreted as Saka 1107.

Hence he must have lived between A. D. 1120 and 1200. vide *Sentamil* iii, page 181.

On the other hand, Chelvakesavaroya Mudaliar, V. V. S. Iyer, T. T. Kanakasundaram Pillai, C. R. Namasivaya Mudaliar and a host of others were of opinion that KAMBAR lived in and about 885 A.D. In 1922 Mr. M. V. Govindaraja Iyengar, a specialist in Kamba Ramayanam, after elaborately dealing with this question, came to the conclusion, that, since it was clearly shown by a comparative study of Nalavenba-Ramayanam and Ramayanam-Uttarakandam and Purvakandam in *Kambanadar* that KAMBAR lived long before Pukalendi and Ottakkuthar, he must have lived in the ninth century only.

In October 1927, Mahavidvan R. Raghava Iyengar delivered a series of lectures under the auspices of the Madras University in which he is reported to have said that ' there were evidences to show that Kambar wrote his Ramayana between 1170 and

1178 A.D.' This statement was immediately challenged. Then, a school arose to say that Ottakkuthar was not the author of Uttarakandam and hence he did not live after KAMBAR. Since then one school of thought began to canvass for the new date of the 12th century, while the other began to assert the traditional date of the 9th century. Even the college text-books are not immune from these distractions It is a pity to note that one year the students are told that Kambar lived in the 9th century, the very next year they are told that there are two dates 985 and 1178 and the third year the traditional date of 985. The Mahavidvan too has contributed to this tangle. Thus the students are left in the dark as to the exact date of a famous poet like KAMBAR. Leaving aside all controversial matters, I shall here summarise the salient points on which the two schools base their conclusions. The school for the 12th century theory contend that,

(1) KAMBAR was a contemporary of Prataparudra of the Kakatiyas of the 12th century.

(2) The stanza beginning with ஆவின்கொடைச்சகரர் refers to Saka 1107.

(3) Nadamunigal presided at the publication of the Ramayana at Srirangam.

(4) Jivakachintamani is prior to Ramayana.

The data for the ninth century are as follows :—

(1) The stanza beginning with எண்ணிய சகாத்தமெண்ணூற் றேழு.

(2) The patron of Kamban, Sadayavallal, lived at a time when there was no Chola monarch worth the name.

(3) The name of Sadayan found in inscriptions, is that of the patron who gave 1000 kadis of paddy to Ukkal village, and this grant is dated during the reign of the last Pallava king, 'Kambavarman,' who lived before 900 A.D.

(4) The omission of the name of any of the Chola monarchs by Kambar in his Ramayana.

(5) Mention of Kamban's name and his village in Vira-cholyam—a work of Virarajendra's time, 1063—1070 A.D.

(6) The first printed book of Kambaramayanam—Bala-kandam edited by a coterie of erudite scholars omits to give the stanza beginning with ஆவின்கொடை.

(7) Kamban's contemporaniety with Prataparudradeva has been proved to be impossible.

(8) The impossibility of the creation of a Kavichakravarty while another is living or the creation of 2 Kavi-chakravarties at one and the same time.

(9) Granting the date of Jivaka Chintamani to be 814 A.D. it is no bar to Kamban's date of 885 A.D.

(10) Most important of all is the glaring omission of this episode of writing the Ramayana in the various works Ottakkuthar especially on Rajaraja II. In passing, it may be noted that the reference to Trikartharayan found in the *Ulas* does not relate to Vennai-chadayan.

(11) Nadamunigal's date synchronizes with Kamban's date.

From a study of these data, readers are certain to come to the conclusion that Kavichakravarthi KAMBAR must have lived in the latter part of the ninth century, long before Ottakkuthar and Pukalendi.

The Conception of the Hero in Purananooru.

BY MRS. JEEVA CHELLAPPA

Hero-worship has been the human instinct in all ages and we get glimpses of such hero-worship in Carlyle's famous work "Heroes and hero-worship". As Carlyle has well depicted, there arose the Gods of Ancient mythology, who were followed by the living examples of Mahamet, Dante, Shakespeare and others, each appearing on the stage of life in different ages and each leaving impressions on the minds of people, which no ordinary human being would do.

But if we could just sit for a moment and recollect with closed eyes what our Tamil land has produced, not a few centuries back, but even as early as many centuries before the Christian era, we feel proud to state that the Tamil land was not a theatre where "a" hero would appear in different ages, but one where a host of heroes appeared and set their impressions firmly on our minds. Purananooru is a composition of a series of poems, which individually picture a hero in turn, and thus give us an idea of heroism and its essentials.

Now, since I would think it best to speak of heroes in Purananooru, it would be the conception of the hero, not in the sphere of private life, where he is best seen in his home, making love to his mistress in all subtle ways; but in the active sphere of public life where he is called on to fulfil the stern duties which rest on him. His position is that of a king, a warrior and a poet, not unmixed now and then with his gentler nature such as generosity, and above all, the pure moral order, which includes his extreme sense of self-sacrifice, which adds glory to his inner self.

As I have already pointed out, the hero of all ages and of all nations rose far above the common run of mankind by possessing traits which impressed the minds and elicited the admiration of the people.

He is either a king or a chieftain, and as one, he is respected not only by his subjects, but by all the great men of the age. He is just and keeps his state in good order. To punish the wicked and to countenance the good is the routine of his daily life.

" கொடியோர்த் தெறுதலுஞ் செவ்வியோர்க் களித்தலு
மொடியா முறையின் மடிவிலை யாகி "

(Stanza 29, lines 9—10)

He not only keeps his state in good order, but is a great warrior. The slight sound of the drum caused perhaps by the breeze coming in contact with it, is enough to rouse him to go to war, and so are his soldiers.

" எறி கோலஞ்சா வரவினன்ன
சிறுவன் மள்ளரு முளரே யதாஅன்று
பொதுவிற் றூங்கும் விசியுறு தண்ணுமை
வளிபொரு தெண்கண் கேட்பி
னதுபோ ரென்னு மென்னையு முளனே "

(Stanza 89, lines 5—9)

To win a victory is all his ambition, but to die the death of a warrior-king receiving the wound on his chest is perhaps the greater ambition for him. For he knows the moment he leaves this world he is again crowned as a hero in the Heaven of heroes. His greatness as a warrior is such, that when his enemies see the tusks of his elephants broken and blunted, renew the old gates of their town walls, lest they be shattered by the elephants; when they see his horses galloping fast with hoofs stained with blood, they fence the fields with thorny shrubs, and when they see his soldiers with scars, they simply put by their arrows.

" முனைத்தெவ்வர் முரணவியப்
பொரக்குறுகிய நுதிமருப்பினி
னினக்களிறு செலக்கண்டவர்
மதிற்கதவ மெழூச்செல்லவும்
பிணனழுங்கக் களனுழக்கிச்
செலவசைஇய மறுக்குளம்பினி
னிநன்மாச் செலக்கண்டவர்
கவைமுள்ளிற் புழையடைப்பவும்

மார்புறச் சேர்ந்தொல்காத்
தோல் செறிப்பினின் வேல்கண்டவர்
தோல்கழியொடு பிடிசெறிப்பவும்
வாள் வாய்த்த வடுப்பரந்தநின்
மறமைந்தர் மைந்துகண்டவர்
புண்படுகுருதி யம்பொடுக்கவும்."

(Stanza 98, lines 1—14)

But it is note-worthy to remember that even in his longing for war, the hero never forgets his purer or moral side of life. He performs Yagas, invokes the blessings of the Gods, and it is with the confidence of being blessed with success by them that he wears his Kalal (கழல்) an emblem of war and victory and marches out of his country. On the eve of the battle, the hero's magnanimous spirit is far too well exemplified to us. He is not one who would enter the land of the enemy and brutally massacre them, but one who is considerate to the core and makes known to them his desire that cows, the Brahmins, the women, the sick and the maidens should take refuge in some fortified place before he would actually open war.

" ஆவு மானியற் பார்ப்பன மாக்களும்
பெண்டிரும் பிணியுடையீரும் பேணித்
தென்புல வாழ்நர்க் கருங்கடனிறுக்கும்
பொன்போற் புதல்வர்ப் பெறாஅதீரு
மெம்மம்பு கடிவிடுது நும்மரண் சேர்மின்."

(Stanza 9, lines 1—5)

Having now fought battles and conquered new realms, the hero never gloats over his victories, nor is it his intention merely, to add more and more to his power ; but he proceeds a step further by parting with the spoils to those who deserve. To him no valiant beggar would appeal but poets and wandering minstrels with their wives (viralis) and children. They are many, but poverty has made them poorer than the poorest and they go through forests and deserts in quest of a patron. Whom do they go to ? Now appears our hero who stands victorious in the battle-field, and even there these minstrels know that their hopes will be fulfilled. He presents a part of his spoils to them and being happy in their happiness returns to his land, perhaps expecting another host of minstrels and there too he has nothing to refuse. To refuse to give is deemed to be the greatest sin for

him. For instance, Pandian Thalayalanganathu Cheruvenra Nedunchelian (பாண்டியன் தலையாலங்கானத்துச் செருவென்ற நெடுஞ்செழியன்) who is himself a poet, takes an oath that if he does not fight the battles valiantly and emerge victorious, he should be punished by not being sung by the poets and be incapacitated from being able to relieve the poor and the needy.

> " உலகமொடு நிலைஇய பலர்புகழ் சிறப்பிற்
> புலவர் பாடாது வரைகவென் னிலவரை
> புரப்போர் புன்கண்கூர
> விரப்போக் கீயா வின்மையானுறவே "

(Stanza 72, lines 16-18)

Such is his love for the poets, and such his spirit of generosity.

What does such a hero do when he comes home, one might ask. Even before his return home, he performs Yagas on the battle-field as a supplication to the Gods who guided him through the ordeals of warfare and led him on to victories ; and in his own land he partakes in the enjoyments of his subjects by conducting festivals in commemoration of his victories.

Coming now to the gentler side of his life, that is, the literary and moral aspect, the hero is not only the chief of the country and a refuge to the poor, but he is also the head of the learned, the friend of the philosopher and a precious jewel in the heart of his mistress, who in turn possesses all the admirable qualities of a chaste and learned wife. He has his own literary Assembly where he harbours a host of great poets whose learning he participates, and whose advice he listens. He is himself a poet and his pride in being sung by a poet is immeasurable. He loves praise but not flattery. He is rich in friends—friends who are worthy of him. He is proud of his mistress, a mistress who sends him to war with piety, who receives him with love, and enlightens him with her learning. For instance, the poems of Ollaiyur thantha Bootha Pandian (ஒல்லையூர் தந்த பூதப்பாண்டியன்) and those of Pandian Thalayalanganathu Cheruvenra Nedunchelian (பாண்டியன் தலையாலங்கானத்துச் செருவென்ற நெடுஞ்செழியன்) and others give us a picturesque description of these qualities.

Apart from the qualities aforesaid, the hero's high sense of self-sacrifice simply captivates our attention. To be defeated

in battle is more than death to him. He never returns home after the defeat. He lays himself down with his head towards the north and fasts unto death. Such is the punishment he awards to himself and such his self-sacrifice in battle! His extreme sense of self-sacrifice in other spheres cannot but be equally great. Kumanan who is a great king is in exile, his land having been captured by his treacherous brother. A huge price is levied on the head of Kumanan, and a poet worn out with poverty approaches Kumanan and he who can never say "nay" to any one, thinks it his duty to present the poet with his sword, the only source of self-defence in the lonely forest, and asks the poet to behead him, and take his head to his brother. This marvellous sense of self-sacrifice which a hero and hero alone can possess is described by Perunthalai Sathanar (பெருந் தலைச் சாத்தனார்) in

"கேடினல்லிசை வயமான்றோன்றலைப்
பாடிநின்றனெ னாகக்கொன்னே
பாடுபெறு பரிசிலன் வாடினன் பெயர்தலென்
னாடிழந்ததனினு நனியின்னாதென
வாடந்தனனே தலையெனக்கீயத்
தன்னிற் சிறந்தது பிறிதொன்றின்மையி
னாடுமலி யுவகையொடு வருவல்"

(Stanza 165, lines 8-14)

The hero is not only great in friendship, learning and sacrifice, but is also a friend of the moralist who often reminds him of the frailty of life and of the greatness in doing good. The famous king Kanian Poongunran (கணியன் பூங்குன்றன்) a poet and a moralist by himself, compares our life with its varied troubles to a boat which is tossed about in the stormy waters, in his poem on life.

"மின்னொடு

வானந் தண்டுளி தலைஇ யானாது
கல்பொருதிரங்கு மல்லற் பேர்யாற்று
நீர் வழிப்படூஉம் புணை போலாருயிர்
முறைவழிப்படூஉ மென்பது திறவோர்
காட்சியிற்றெளிந்தன மாகலின் மாட்சியிற்
பெரியோரை வியத்தலுமிலமே
சிறியோரை யிகழ்த லதனினுமிலமே"

(Stanza 192, lines 6-13)

" Realising the uncertainties of life ", says he, " we neither lose ourselves in wonder at the great, nor do we despise those below us which is worse still ".

Thus we may conclude that in Purananooru each poem, which can be rightly termed " an invaluable gem ", while depicting the different aspects of a hero's life, when summed up, brings before us, the mighty figure of the hero in all his kingly granduer. Now doing justice to those under him ; now after invoking the blessing of the Almighty, marching fast to the wars where he has many tragic turns interspersed with victories ; now returning home from the din of battle to the quiet side of life ; now giving away cars, elephants and lands to poets ; now romantically fixing a golden lotus on the head of the wandering minstrel, now joyfully offering a necklace of pearls to a virali ; now taking delight in the friendship of those who deserve his love; now partaking of the delicious flesh and toddy in vessels of gold with the poets and minstrels; now listening to the advice of the philosopher and learning the many ways which would make him the more purer; now enjoying the sweet glance from the eyes of his chaste mistress—such is his life which greatly impressed not only his contemporaries, but the host of Tamilians who followed them.

Solden & Co., Madras, S.E.

GOLDEN & CO.
MADRAS.