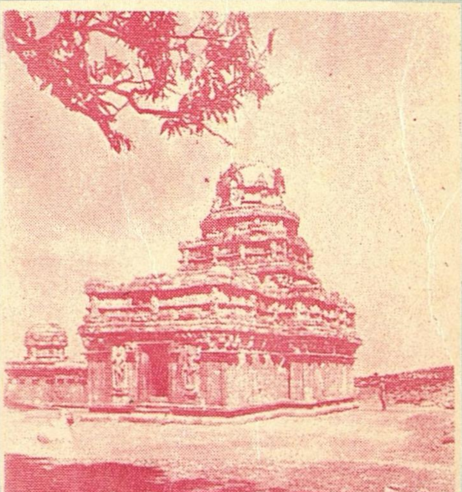
சோழர் கால உற்பத்தி முறை
முதலிய கட்டுரைகள்



ஆய்வுவட்டக்
கட்டுரைகள்
தொகுதி:
இரண்டு

நார்த்தமலை, விஜயாலய சோழீஸ்வரம்

ஆய்வு வட்ட வெளியீடு

ப·பா·4822

சோழர் கால உற்பத்தி முறை

முதலிய கட்டுரைகள்

தொகுப்பாசிரியர்

வெ. கிருஷ்ணமூர்த்தி

ஆய்வுவட்ட வெளியீடு

72, முதல் தெரு,
குமரன் காலனி
வடபழநி
சென்னை 600 026.

புத்தகத்தின் தலைப்பு : சோழர் கால உற்பத்தி முறை முதலிய கட்டுரைகள்
ஆசிரியர் : வெ. கிருஷ்ணமூர்த்தி
பொருள் : ஆராய்ச்சிக் கட்டுரைகள்
பக்கம் : 208
விலை : ரூ.48/-
முதற்பதிப்பு : டிசம்பர் 1995.
பதிப்பாளர் : ஆய்வு வட்ட வெளியீடு
72, முதல் தெரு,
குமரன் காலனி
வடபழனி,
சென்னை 26
அச்சமைப்பு : ஜெய்லஷ்மி கம்ப்யூட்டர் கிராபிக்ஸ்
4/4 முல்லை பிளாட்ஸ்,
வேலாயுதம் காலனி,
சாலிகிராமம்
சென்னை 93.
அச்சுப்பதிவு : ஜோதி ஆப்செட்
1/159, வி.எம். தெரு,
ராயப்பேட்டை, சென்னை-14.
போன்:8265691.

ஆய்வு வட்டக் கட்டுரைகள்
முதல் தொகுதி பற்றி....

The book under review is a collection of different types of articles most of which are presented by the active members of the Madras Study circle and hence the title..

The first article honestly attempts to point out the social content of Tamil Srivaishnavism also known of Thenkalai Tradition..

According to the Author Vadakalai was rigid and conservative while Thenkalai was flexible and more accommodative so as to receive the grace of Thirumal.

The second section of the book also contains the translation of the original articles of source Western Tamilologists.. The first one discusses vividly and impartially the earnest efforts of the archacologists and epigraphists of foreign and local origin in deciphering of Indus Scripts.. And exhaustive Study on the caste - names of labour group in Amarakosa, the earliest extant Sanskrit material lexicon has been carried out.. The last article of this section explores the inscriptional sources to the rich endowment of gold coins, available in the Brahadeeswara temple at Thanjavur.

On the whole, the book is a good anthology of research papers providing fresh thoughts and new perspective.

The Hindu, Aug 1, 1995

வெ. கிருஷ்ணமூர்த்தி அவர்களை தொகுப்பாசிரியராகக் கொண்டு ஆய்வுவட்டக் கட்டுரைகள் என்ற வரலாற்று நூல் தமிழ் சமுதாயத்தின் நமது சமகாலப் பிரச்சினைகள் சிலவற்றின் மீதான வரலாற்று தேடலை நடததியிருக்கிறது...

பேராசிரியர் நா.வா.வின் நேரடி வரிசாக மார்க்ஸீய முகாமின் இன்றைய போராளியாக வெ.கி வெளியிட்டுள்ள

ஆய்வுக் கட்டுரைகள் அவரை அடையாளம் காட்டுகின்றன.

நூலின் முதல் பகுதியில் அடங்கியுள்ள ஏழு கட்டுரைகளும் ஏதாவது ஒரு வகையில் நமது காலத்து சமூக பிரச்சினைகள் மீதான ஆய்வை நடத்துகின்றன..

சாதி ஒடுக்கு முறைகளை எதிர்த்து தமிழகத்தில் நடைபெற்ற முதல் போராட்ட வரலாறு வெ.கி.யின் கட்டுரையில் நல்ல முறையில் சொல்லப் பட்டுள்ளது...

அரிராமனின் தமிழக இனமரபியலிசை கட்டுரை நாட்டுப்புற இசை பற்றிய இயல் மீதான மிகச் சிறந்த படைப்பான இது விளங்குகிறது.. சிறந்த இளம் ஆய்வாளரை ஆய்வு வட்டக் கட்டுரைகள் தமிழகத்துக்கு அடையாளம் காட்டியுள்ளது.

பேராசிரியர் நா.வா.வுக்கு அளிக்கப்பட்டுள்ள மிகச் சிறந்த காணிக்கை இது.

மார்க்சிய முகாமில் இருந்து வளமான வரலாற்று ஆய்வு தமிழகத்துக்கு அளிக்கப்பட்டிருக்கிறது.

ஜனசக்தி 23.7.95

சமுதாய மாறுதலில் ஆராய்ச்சிக்கு ஒரு அடிப்படைப் பங்கு உண்டு. தொன்மையான பண்பாட்டை ஜீவனாகக் கொண்டுள்ள தமிழ் சமுதாயத்தில் ஆராய்ச்சிகள் மிகக் குறைவாகவும் தற்பெருமைகளிலும் பழம்பெருமைகளிலும் மூழ்கடித்துக் கொள்ளுதல் மிக அதிகமாக நடந்து கொண்டிருக்கிறது. இந்த பலவீனம் தான் தமிழையும், தமிழ் பேசும் மக்களையும் பெரிதும் பின்னடைய செய்துள்ளது.

வெ.கிருஷ்ணமூர்த்தி அவர்களை தொகுப்பாசிரியராகக் கொண்டு ஆய்வு வட்டக் கட்டுரைகள் என்னும் நூல் வெளி வந்து ஆராய்ச்சியாளர்களிடையே நல்ல வரவேற்பைப் பெற்றுள்ளது.

தகிக்கும் சமகாலப் பிரச்சனைகளை மிகுந்த தைரியத்துடன் இந்தப் பகுதிகளில் உள்ள கட்டுரைகள் விவாதிக்கின்றன..

தனிப்பட்ட முயற்சிகளில் உருவாக்கப்படும் நூல்கள் பெரும் பணச்சுமையைத் தாங்குவது மிகவும் கடினமானது. பெரிய நிறுவனங்களே இத்தகைய சோதனைகளில் இறங்க அச்சப்படும் இன்றைய காலத்தில், இந்த முயற்சியைப் பெரும் வெற்றியாகத் தான் கூற வேண்டும்..

தோழர் வெ.கியுடன ஒருங்கிணைந்து செயல்படும் ஆய்வு வட்டம் மேலும் பல முயற்சிகளை செய்து, தமிழின் ஆய்வுத்துறை வளர்ச்சிக்கு உதவுவது காலத்தின் நிர்பந்தமாகும்

தாமரை ஜூன் 95

ஆய்வுவட்டக் கட்டுரைகள் நூலின் தொகுப்பாசிரியர் வெ. கிருஷ்ணமூர்த்தி பேராசிரியர் நா. வானமாமலையின் மாணவர்களில் ஒருவர்.... இந்நூல் உள்ளடக்க ஆராய்ச்சி நூலாகத் திகழ்கிறது.

வெ.கி.யின கட்டுரை தென்கலை வைணவத்தின் சமூக உள்ளடக்கத்தை தரும சாஸ்திரங்களின் அடிப்படையில் ஆராய்கிறது.

மொத்தத்தில் இத்தொகுப்பு பாராட்டப்பட வேண்டிய ஒன்றாகும்.

தினமணி கதிர்.

பதிப்புரை

நமது ஆய்வுவட்டத்தின் இரண்டாவது தொகுதி இது. முதல் தொகுதி ஆய்வாளர்கள், அறிஞர்கள் பத்திரிக்கைகள் ஆகியோரின் பாராட்டுதலைப் பெற்றுத் தந்தது. அதே போன்ற வரவேற்பை இத்தொகுதியும் பெறும் என்ற நம்பிக்கை நமக்குண்டு.

இத்தொகுதியில் நமது உறுப்பினர்கள் வாசித்தளித்த ஆறு கட்டுரைகளும் வல்லுநர்களின் நான்கு கட்டுரைகளும் வெளியிடப் பட்டுள்ளன. நமது உறுப்பினர்களும் தத்தம் துறையில் வல்லுநர்களே என்பது இரு தொகுதிகளிலும் நிரூபணம் ஆகியுள்ளது.

டாக்டர் பத்மா தெய்வ சுந்தரம் அவர்களின் கட்டுரை காஞ்சி காமாட்சி கோவிலின் பௌத்த மூலங்களைப் பற்றி ஆராய்கிறது காஞ்சி காமாட்சி பௌத்த மதத்தின் தாரா தேவியே என்பதை அகழாய்வுகள், கல்வெட்டுகள், இலக்கியம், புராணம் ஆகிய பல்துறைச் சான்றுகள் மூலம் டாக்டர் பத்மா நிறுவுகிறார். வரலாற்றில் ஒரு சமயத்தின் சின்னம் அல்லது கோவில், பிறிதோர் சமயத்தின் சின்னமாக ம்ாற்றப்படுதல் இயல்பே என்ற சிந்தனையை இக்கட்டுரை தூண்டுகிறது. இவர் தமிழகத் தொல்பொருள் ஆயவுத்துறையில் கல்வெட்டாய்வாளராகப் பணிபுரிகிறார். சோழர் காலம் பற்றி ஆய்வு செய்து டாக்டர் பட்டம் பெற்றவர். துறையின் சார்பில் கல்வெட்டு நூல்கள் வெளியிட்டவர்.

ச. அரிராமனின் கட்டுரை நாட்டுப் புற இசைக் கருவிகள் குறித்து ஆய்வு செய்கிறது. **Material culture** என்ற கருத்தோட்டத்தின் அடிப்படையில் பம்பை, உடுக்கை, சலங்கை ஆகிய நாட்டுப்புறக் கருவிகள் குறித்து ஆய்வு செய்கிறது. ஏற்கனவே ஆய்வுவட்டக் கட்டுரைகள் முதல் தொகுதியில் இவரது கட்டுரை வெளியாகி இருக்கிறது.

மலடு குறித்து நாட்டுப்புற மக்களின் நம்பிக்கை பற்றி **K.A.**ஜோதிராணி ஆராய்ந்திருக்கிறார். சித்த மருத்துவத்திற்கும் நாட்டுப்புற மருத்துவத்திற்கும் இடையேயான வேறுபாடுகளை ஆராய்ந்து. எவ்வாறு நாட்டுப்புற மருத்துவத்தில்

நம்பிக்கைகளும் சடங்குகளும் இடம் பெறுகின்றன என்று விளக்கி அதன் அடிப்படையில் மலடு என்னும் குறைபாடு எவ்வாறு நீக்கப் படுகிறது என்று ஜோதிராணி ஆராய்ந்திருக்கிறார். மலடு என்பது இருபாலார்க்கும் பொது என்றாலும் நாட்டு மருத்துவம் பெண்ணுக்கு மட்டுமே செய்யப் படுகிறது என்றும் இது ஆணாதிக்க சமூகத்தின் குணாம்சம் என்றும் அவர் முடிவு கட்டுகிறார். இவ்விளம் ஆய்வாளரின் இக்கட்டுரை நாட்டுப்புறவியலில் புதியதொரு அடிவைப்பு என்பதில் ஐயமில்லை. உலகத் தமிழாராய்ச்சி மன்றத்தின் ஆய்வு மாணவரான இவருக்குச் சிறந்ததோர் எதிர்காலம் காத்திருக்கிறது.

இரா.கு. ஆல்துரையின கட்டுரை தமிழ்மொழியில் பால் பற்றிய சிறப்பை எடுத்துக் காட்டுகிறது. ஏற்கனவே இவரது கட்டுரை முதல் தொகுதியில் இடம் பெற்றுள்ளது.

செ. யோகநாதனின் கட்டுரை ஈழப்பிரச்சினையின் மூலத்தை ஆராய்கிறது. பல்வேறு சான்றுகள் திரட்டப்பட்டு எழுதப்பட்டுள்ள இக்கட்டுரை அப்பிரச்சினை குறித்துப் புதியதோர் ஒளியைப் பாய்ச்சுவதாக உள்ளது. வரலாற்று ரீதியாக இப்பிரச்சினையைப் புரிந்து கொள்ளவும் இலங்கை வரலாற்றை மேலும் ஆராயவும் இக்கட்டுரை வழி காட்டுகிறது.

எனது கட்டுரையும் இத்தொகுதியில் இடம் பெற்றுள்ளது. ஆசிய உற்பத்திமுறை என்னும் மார்க்ஸின் கோட்பாட்டை அடிப்படையாகக் கொண்டு சோழர்கால உற்பத்தி முறையை இக்கட்டுரை ஆராய்கிறது. இக்கட்டுரை ஒரு வகையில் முன்னோடிக் கட்டுரை என்று கூறலாம் தென்னக வரலாற்றின் பல்வேறு கட்டங்களை இம்முறையியலைப் பயன்படுத்தி ஆய்வு செய்யலாம்.

வல்லுநர் பகுதியில் அறிஞர் கோபிநாதராவ் அவர்களின் சிவ வழிபாடு பற்றிய கட்டுரை தமிழாக்கம் செய்து வழங்கப்படுகிறது. ருத்ர வழிபாட்டின் பல்வேறு கூறுகளையும் அது எவ்வாறு சிவவழிபாடாக மாறியது என்பது பற்றியும் லிங்க வழிபாட்டின் தோற்றம் பற்றியும் இக்கட்டுரை ஆராய்கிறது. ஆந்திர மாநிலத்தில் உள்ள குடிமல்லம்

கோயிலில் உள்ள லிங்கம் பற்றிய அவரது குறிப்பு மானிடவியல் மற்றும் வரலாற்றியல் மாணவர்களுக்கு வழிகாட்டுவதாகும். இதனை வெளியிடுவதில் பெருமை கொள்கிறோம். இக்கட்டுரையைத் தமிழாக்கம் செய்தவர் எஸ்.ஆர். சந்திரன். நமது உறுப்பினர்.

புத்த சமயத்தின் வீழ்ச்சி பற்றிய **D.D.** கோசாம்பியின் கட்டுரை தமிழாக்கம் செய்து வெளியிடப்படுகிறது. தமிழாக்கம் செய்தவர். G. சாமிநாதன். நமது ஆய்வு வட்ட உறுப்பினர்.

நாணயவியல் அறிஞரும் தமிழக நாணவியல் சங்கத்தின் தலைவரும், தினமலர் ஆசிரியருமான திரு இரா. கிருஷ்ணமூர்த்தியின் ‘சங்ககால நாணயங்கள்’ என்ற கட்டுரையும் இத்தொகுப்பில் உள்ளது. தமிழரின் உண்மையான சிறப்பை நாணயவியல் ஆய்வுகள் வெளிப்படுத்துகின்றன. பெருமகிழ்ச்சியோடு இதனை வெளியிடுகிறோம்.

கடைசியாக, பேராசிரியர் நா.வா.வின் தஞ்சைக் கோயிலின் வரவும் செலவும் பற்றிய கட்டுரை. ஆராய்ச்சியில் வெளிவந்தபோதே பெரும் சர்ச்சையைச் கிளப்பியதாகும். இக்கட்டுரை, தஞ்சைக் கோயிலின் செலவுகளைக் கல்வெட்டுச் சான்றுகள் மூலம் கணக்கிட்டு அச்செலவை ஈடுகட்ட ராஜராஜன் வெளியிட்ட ஆணைகளையும் ஆராய்ந்து இத்தகைய ஆணைகளினால் எவ்வாறு சிறிய விவசாயிகள் பலர் நிலமற்றோர் ஆயினர் என்றும் உற்பத்தி உறவில் எத்தகைய மாற்றங்கள் விளைந்தன என்றும் பேராசிரியர் நா.வா. ஆராய்ந்து முடிவு கட்டியிருக்கிறார். இளம் ஆய்வாளர்களுக்கு வரலாற்றை எவ்வாறு நோக்குவது என்பது பற்றிய ஒரு பிரக்ஞையை இது ஏற்படுத்தும். இக்கட்டுரையை மறு பிரசுரம் செய்வதில் மகிழ்ச்சி கொள்கிறோம்.

இந்நூலை அழகான முறையில் மிகக் குறுகிய காலத்தில் அச்சிட்டுக் கொடுத்த அச்சகத்தாருக்கும் உதவிய நண்பர்களுக்கும் நன்றி.

வெ. கிருஷ்ணமூர்த்தி,
தொகுப்பாசிரியர்

சமர்ப்பணம்

தென்னக வரலாறெழுதுதலின் முன்னோடி
பேராசிரியர். **K.A** நீலகண்ட சாஸ்திரி
அவர்களின் நினைவுக்கு

பொருளடக்கம்

1. சோழர் கால உற்பத்தி முறை
வெ.கிருஷ்ணமூர்த்தி 11

2. காஞ்சி காமாட்சி கோயிலின் பௌத்த ஆதாரங்கள்
டாக்டர். பத்மா தெய்வசுந்தரம் 54

3. இயற்கைப் பாலும் இலக்கணப் பாலும்
இரா.கு.ஆல்துரை 68

4. நாட்டுப்புற மருத்துவமும் மலடு பற்றிய நம்பிக்கைகளும்-கே.ஏ.ஜோதிராணி 81

5. தமிழக நாட்டுப்பற இசைக்கருவிகள்
ச.அரிராமன் 96

6. நிறைவேறாத ஒப்பந்தங்கள், பின்னணியும் வரலாற்று நிகழ்வும்-செ.யோகநாதன் 118

7. சிவ வழிபாடு
டி.ஏ.கோபிநாதராவ் 131

8. இந்தியாவில் புத்த சமயத்தின் வீழ்ச்சி
டி.டி.கோசாம்பி 161

9. சங்ககால நாணயங்கள்
இரா.கிருஷ்ணமூர்த்தி 168

10. தஞ்சைக் கோயிலின் செலவும் நிலவருவாயும்
நா.வானமாமலை 179

11. மங்கலம் கோயிலும் கல்வெட்டும்
எஸ்.இராமச்சந்திரன் 207

வெ. கிருஷ்ணமூர்த்தி

சோழர்கால உற்பத்தி முறை

வரலாற்றுப் பொருள் முதல்வாதம் வரலாற்று ஆய்வுக்கு மார்க்ஸீயம் அளித்த நன்கொடை ஆகும். மனிதகுல வரலாற்றை விஞ்ஞான ரீதியாக அறிந்துகொள்ள அது உதவியாக இருக்கிறது.

வரலாற்றை சமூக வரலாறாக அது காண்கிறது. வரலாற்றின் வளர்ச்சியை உற்பத்தி சக்திகளுக்கும் உற்பத்தி உறவுகளுக்கும் இடையேயான முரண்பாடாகவும் அதனடிப்படையில் ஆன மாற்றமாகவும் அது காண்கிறது.

இவ்விடத்தில் முதலில் உற்பத்தி சக்திகள் என்றால் என்ன என்று விவாதித்தல் அவசியமாகிறது. இயற்கை வளங்கள், உற்பத்திக்குப் பயன்படும் கருவிகள், விஞ்ஞான தொழில்நுட்ப அறிவு இவற்றோடு கூட மனித உழைப்பு ஆகியவற்றின் கூட்டை உற்பத்தி சக்திகள் என்று குறிப்பிடுகிறோம்.

இந்த உற்பத்திசக்திகள் தேங்குவதில்லை. காலந்தோறும் இவை வளர்ச்சி பெற்று வருகின்றன.

இவை யாருடைய அல்லது எதன் கட்டுப்பாட்டில் இருக்கின்றன என்பதைப் பொறுத்து உற்பத்தி உறவுகளின் தன்மை மாறுகின்றது. எளிமையாகச் சொல்ல வேண்டுமானால் நிலவுடைமைச் சமுதாயத்தில் உற்பத்தி சக்திகள்

நிலப்பிரபுக்களின் கட்டுப்பாட்டில் இருந்தன. அப்போது பிரதான உற்பத்திச் சாதனமாக நிலம் இருந்தது. உழவுக் கருவிகளே பிரதான உற்பத்திக் கருவிகளாக இருந்தன. மனித உழைப்பு பிரதானமாக விவசாயத்தில் ஈடுபடுத்தப் பட்டது. உற்பத்தி உறவென்பது அப்போது நிலவுடைமை யாளருககும் நிலத்தில் உழைக்கும் உழவர்களுக்கும் இடை யிலானதாக இருந்தது. ஆனால் உற்பத்திசக்திகள் வளர்ச்சி அடைய அடைய நிலம் பிரதான உற்பத்தி சாதனமாக இருந்த நிலை மாறி தொழிற்சாலைகள் பிரதான உற்பத்தி சாதனங்களாக மாறின. மனித உழைப்பின் தன்மை மாறு பாடடைந்தது. இவ்வுற்பத்தி சக்திகளைக் கட்டுப்படுத்தும் முதலாளிகளும் அவற்றுக்கெதிராகத் தொழிலாளிகளும் தோன்றினர். இது புதிய உற்பத்தி உறவைத் தோற்றுவித்தது. மனித குல வரலாற்றில் உற்பத்தி சக்திகளுக்கும் உற்பத்தி உறவுகளுக்கும் இடையேயான முரண்பாடே வரலாற்றில் பல்வேறு கட்டங்களைத் தோற்றுவித்தது. இமமுரண்பாடே வரலாற்று வளர்ச்சிக்கும் வித்திட்டது.

இனி, இவ்வுறபத்தி சக்திகளுக்கும் உற்பத்தி உறவுக ளுக்கும் இடையே முரண்பாடும் அதே சமயம் ஒற்றுமை யும் உண்டு. உதாரணமாக இன்றைய முதலாளித்துவ சமுதாயத்தில் உற்பத்தி சக்திகள் வளர்ச்சி அடைந்து கொண்டே இருக்கின்றன. அவற்றுக்கும் உற்பத்தி உறவுக ளுக்கும் முரண்பாடுகள் நிகழ்கின்றன. உற்பத்தி உறவுக ளில் மாற்றம் வேண்டி சதா போராட்டங்கள் நிகழ்ந்து கொண்டேயிருக்கின்றன. ஆனால் முரண்பட்ட இவ்வுறபத்தி சக்திகளுக்கும் உற்பத்தி உறவுகளுக்கும் இடையே ஒரு வித ஒற்றுமை நிலவுகிறது. இவற்றையே முதலாளித்துவ சமுதா யத்தின் அடித்தளம் என நாம் கொள்கிறோம்.

உற்பத்தி சக்திகளையும் உற்பத்தி உறவுகளையும் ஒட்டு மொத்தமாக சமூக அடித்தளம் என்று கொண்டால், அவ்வடிப்படையின் மேலே உருவான சிந்தனை தொடர்பான இயல்களையும், அமைப்புகளையும் மேற்கோப்புகள் என்று

நாம் அழைக்கிறோம். உதாரணமாக, தத்துவம், கலை, இலக்கியம், சட்டம், போன்ற இயல்களையும், நீதித்துறை, சட்டமியற்றல், அரசு போன்ற அமைப்புகளையும் நாம் மேற்கோப்புகள் என்றழைக்கிறோம்.

சமூக அடித்தளத்தையும், சமூக மேற்கோப்புகளையும் ஒட்டுமொத்தமாக சமுதாயம் என்றழைக்கிறோம்.

சமுதாயம் என்கிற ஒட்டுமொத்தத்தில் **(Ensemble)** அடித்த ளத்திற்கும் மேற்கோப்புகளுக்கும் இடையேயான தொடர்பு என்ன என்பதை மார்க்ஸீயம் வரையறுத்துள்ளது. அடிப்ப டையில் ஏற்படும் மாற்றம் அல்லது வளர்ச்சிக்கேற்ப மேற்கோப்புகளில் மாற்றம் உண்டாகும். வேறு விதமாகச் சொல்வதானால் அடிப்படை மாற்றம் மேற்கோப்பை நிர்ணயிக்கும். எடுத்துக்காட்டாக நிலவுடைமைச் சமுதா யத்தில் தோன்றும் இலக்கியமும், முதலாளித்துவ சமுதா யத்தின் இலக்கியமும் மாறுபட்டவையாக இருக்கின்றன. அதே போன்று இச்சமுதாயங்களின் சட்டமும் நீதியும் மாறுபாடானவை. காரணம் இவை தத்தம் உற்பத்தி சக்திகள் மற்றும் உற்பத்தி உறவுகளையே பிரதிபலிக்கின்றன. அதாவது உற்பத்தி சக்திகள், உற்பத்தி உறவுகளின் இணை வான சமுதாய அடித்தளமே கலை இலக்கியம், சட்டம், நீதி, தத்துவம் போன்ற மேற்கோப்புகளை நிர்ணயிக்கிறது.

அதே போதில் சமூக மேற்கோப்புகள், சமூக அடித்த ளத்தைப் பாதிக்கின்றன. அடித்தளத்தின் மாற்றத்தை துரிதப்படுத்துகின்றன. உதாரணமாக ஒரு மாபெரும் கவி ஞனும் அவனது கவிதைகளும் அவன் தோன்றிய காலத்தால் அதாவது அக்கால சமூக அடித்தளத்தால் நிர்ண யிக்கப்படுகிறது. ஒரு சிறு விளக்கம் அளிக்கலாம். புறநா னூறு காலத்தில் கம்பன் தோன்றியிருக்க முடியாது. கம்பன் காலத்தில் ஒரு பாரதி தோன்றியிருக்க முடியாது. எனவே அவ்வக்கால சமூக அடித்தளத்தின் தன்மைக் கேற்பவே கவிஞர்கள், ஞானிகள் தோன்றுகிறார்கள். எனவே சமூக அடித்தளமே மேற்கோப்பை நிர்ணயிக்கிறது. அதே சமயம்

இக்கவிஞர்களும் சிந்தனையாளர்களும் தமது கருத்துக ளால் அடித்தளத்தைப் பாதிக்கிறார்கள், அதன் மாற்றத்தைத் துரிதப்படுத்துகிறார்கள் இவையெல்லாம் மார்க்ஸீயத்தின் அடிப்படையான கடைப்பிடிகளாகும்.

இவ்வடிப்படையிலேயே வரலாற்றின் வளர்ச்சியில் பல கட்டங்கள் அல்லது சமுதாய அமைப்புகள் தோன்றி வளர்ந்துள்ளன, மார்க்ஸீயம், இக்கட்டங்களை புராதன சமுதாயம், இனக்குழு சமுதாயம், அடிமைச் சமுதாயம், முதலாளித்துவ சமுதாயம், சோஷலிஸ சமுதாயம், முடிவாக கம்யூனிஸ சமுதாயம் எனப் பல்வேறு கட்டங்களாக வரையறை செய்துள்ளது. (இங்கு நாம் மாாக்ஸீயம் என்று குறிப்பிடுவது மார்க்ஸ், ஏங்கல்ஸ், லெனின் மறறும் மார்க்ஸீயவாதிகளின் ஒட்டுமொத்தக் கருத்தையே ஆகும்)

ஆனால் இப்படி முறைவளர்ச்சி உலகின் பல்வேறு பகுதிகளுக்கும் ஆன பொதுவான வரையறை ஆகும். ஆனாலும் அந்தந்த நாடுகளின் பூகோள, கலாச்சார நிலைகளுக்கேற்ப, இவ்வரையறைகளின் படிமுறை வளர்ச்சிகளில் வேறுபாடு உண்டு என்பதையும் மார்க்ஸீயம் அங்கீகாரம் செய்கிறது. வேறு விதமாகச் சொல்வதானால் மேலே நாம குறிப்பிட்ட கட்டங்களை வரிசையாகத் தாண்டித் தான ஒரு சமூகம அல்லது நாடு வளரும் எனபது கட்டாயம அல்ல. சில நாடுகளில அடிமைச் சமுதாயம் தோன்றாமலேயே பிற சமுதாய அமைப்புகள் தோன்றியிருக்கலாம்.. உதாரணம் இந்தியா.

அவ்வாறெனின், உற்பத்தி முறை[1] **(Mode of Production)** என்பது என்ன? சமூக வளர்ச்சியில் அதன் பங்கு என்ன? என்பது குறித்து சிறிது விவாதிக்கலாம்.

உற்பத்திமுறை பற்றி மார்க்ஸ் மூன்று வித விளக்கங்களை அளிததுளளாா எனக் கேத்தலீன் கோ. கணித்துள்ளார்.[2]

1 உற்பத்தி முறையும் உற்பத்தி சக்தியும் ஏறத்தாழ ஒன்று தான.

2. உற்பத்திமுறை என்பது உற்பத்தி சக்தி மற்றும் உற்பத்தி உறவு ஆகியவற்றைக் குறிக்கும். அதாவது சமூக அடித்தளத்தை மட்டும் குறிக்கும்

3. உற்பத்தி முறை என்பது அடித்தளத்தை மட்டுமின்றி மேற்கோப்புகளாகிய அரசியல், நீதி அமைப்புகள், கலை சமயம், தத்துவம் போன்றவற்றையும் உள்ளடக்கிய ஒட்டு மொத்த அமைப்பைக் **(Whole ensemble)** குறிப்பதாகும்.

இம்மூன்று கருத்துகளில் மூன்றாவதையே மார்க்ஸ் பெரும்பாலான இடங்களில் பயன்படுத்துகிறார். ஆனால் சமூக அமைப்பின் மையமாத, அதன் தன்மையை நிர்ண யிப்பதாக விளங்குவது, உற்பத்தி சக்திகளையும் உற்பத்தி உறவுகளையும் அடிப்படையாகக் கொண்ட சமூக அடித்தலத் தையும் அவ்வுற்பத்தியினால் விளையும் உபரியை அச்சமூ கம் எவ்வாறு பகிர்ந்து கொள்கிறது என்பதையுமே பொறுத்தது என்று அவர் கருதினார் என்றும் இக்கருத்தையே பெரும்பா லான இடங்களில் அவர் கூறுகிறார் என்றும் கேத்தலீன் கோ வரையறுத்துக் கூறியிருக்கிறார். இவ்வாறு மார்க்ஸ் மூன்று விதமான விளக்கங்களை அளிக்கக் காரணம் உற்பத்தி முறை என்ற கருத்தோட்டத்தை பற்றிப் பல ஆண்டுகளாக அவர் சிந்தித்து வந்தார் என்பதே ஆகும். (அதிலும் இந்தியா போன்ற நாடுகளில் உள்ள சாதி அமைப்பு முறை பிரத்யேகத் தன்மையுடையது. இது அடித்தளமாகவும் அதாவது உற்பத்தி சக்தியாகவும் உற்பத்தி உறவாகவும் இருக்கிறது. அதே சமயம் ஒரு மேற்கோப்பா கவும் விளங்குகிறது. இது பற்றிப் பின்னால் பார்க்கலாம்.)

முதலாளித்துவத்தின் உற்பத்தி முறையை ஆராயப் புகுந்த மார்க்ஸ் மூலதனத்தின் சேர்க்கையை **(Capitalaccumalation)** ஆராய்ந்தார். அவற்றின் விதிகளை நிர்ணயித்தார். தொழி லாளிகளின் உழைப்பினால் விளைந்த உபரி மீண்டும் மீண்டும் சுரண்டப்பட்டு எவ்வாறு மூலதனமாக மாறுகிறது என்பதையும் அவர் விஞ்ஞான பூர்வமாகப் படம் பிடித்துக் காட்டினார்.

தமது ஆய்வை மார்க்ஸ் முதலாளித்துவ சமுதாயத்தோடு நிறுத்திக் கொள்ளவில்லை. முதலாளித்துவ சமுதாயம் தோன்றுவதற்கு முன்பிருந்த சமூகங்களையும் அவர் ஆராய்ந்தார். அவ்வாறு ஆராயும் போது இம் மூலதனச் சேர்க்கை எல்லா நாடுகளிலும் ஒரே மாதிரியாக நிகழ வில்லை என்றும் கண்டார்.

ஐரோப்பிய நாடுகளில் மூலதனம் உருவான மாதிரிக்கும் இங்கிலாந்தில் உருவான மாதிரிக்கும் கூடச் சிறிய சில வேறுபாடுகள் இருந்ததை அவர் கண்டார். அதே சமயம் ஆசிய நாடுகளில் நிலவிய உற்பத்திமுறை முற்றிலும் வேறா னதாகவும் அவ்வுற்பத்தி முறை மூலதனச் சேர்க்கைக்கு உதவுபடியாக இருக்கவில்லை என்பதையும் கண்டார். அதனை **ஆசிய உற்பத்தி முறை** என்றும் வேறுபடுத்திக் காட்டினார்.

ஐரோப்பிய நாடுகளிலும் இங்கிலாந்திலும் முதலாளித்து வதற்கு முன்னால் நிலவிய சமுதாயம் நிலப்பிரபுத்வ சமுதாயம் **(Feudalism)** என்று கணிக்கப்பட்டது. இச்சமுதா யத்தில் பெரும் பரப்புக் கொண்ட பண்ணைகள் தனிமனி தர்களாகிய பிரபுக்களுக்கு முற்றிலும் சொநதமாக விளங்கின. அப்பண்ணைகளில் 'ஸெர்புகள்' என்றழைக்கப்பட்ட பண்ணை அடிமைகள் அமர்த்தப்பட்டிருந்தனர். உடை மையாளர் இல்லாத நிலமே இல்லை **(No land without a owner)** என்ற நிலை இருந்தது. பண்ணை அடிமைகளின் வாழ்க்கை நிலத்தோடு பிணைக்கப் பட்டிருநதது. அவாக ளுக்குத் தெரிந்ததெல்லாம் உழைப்பு மட்டுமே. அவர்களது உழைப்பினால் உருவான உபரி முழுக்க முழுக்க பிரபுக்க ளால் சுரண்டப்பட்டு பிரபுக்களின் பெட்டகங்களைச் சென்று அடைந்தது. இப்பிரபுக்கள் இவ்வுபரியை வாணி பத்தில் பயன்படுத்தினர். உபரி மேலும் பெருகியது. இயந்திரப் புரட்சி தோன்றியது. இதனடியாக மூலதனம் உருவாயிற்று. ஆலைகள் தோன்றின. முதலாளி, தொழிலாளி என்ற வர்க்கங்கள் தோன்றின. முதலாளித்துவம் தோன்றியது.

இம்முதலாளித்துவம் காலனி ஆதிக்கமாகவும் ஏகாதிபத்தி யமாகவும் பின்னாளில் உருவெடுத்தது.

ஆசிய நாடுகளில், குறிப்பாக இந்தியாவில் மூலதனச் சேர்க்கை ஐரோப்பிய நாடுகளில் உருவானதைப் போன்று இயல்பாக உருவாகவில்லை. இந்நாடுகளில் முதலாளித்து வம் காலனி ஆட்சியின் போது வேறு வழியின்றி ஆட்சியா ளர்களால் உருவாக்கப் பட்டதாகும்.

இந்தியா போன்ற நாடுகளில் மூலதனம் தானாக உரு வாகாததற்கு காரணம் இங்குள்ள பிரத்யேகத் தன்மை கொண்ட உற்பத்தி முறையே என்று மார்க்ஸ் கண்டார். இவ்வுற்பத்தி முறையின் பிரதான அம்சம் முதலாளித்துவ முற்காலத்தில் ஐரோப்பிய நாடுகளில் நிலவியதைப் போன்ற தனியார் நிலவுடைமையை கொண்டு இருக்கவில்லை என்பதாகும். அதில் பண்ணை அடிமை முறை இல்லை.

மாறாக, கிராமம் என்கிற அமைப்பு இங்கு அடிப்படை அலகாக இருந்து வந்தது. இங்கு நிலம் தனிமனிதருக்கன்றி கிராமத்தின் பொதுச் சொத்தாக இருந்தது. இங்கு உற்பத்தி சக்திகளின் வளர்ச்சி தீவிரமாக இல்லை. அதனால் அதி கமான உற்பத்தியோ உபரியோ ஏற்படவில்லை. ஏற்பட்ட உபரியும் அரசனாலும், சமய ஸ்தாபனங்களாலும் பகிர்ந்து கொள்ளப்பட்டன.

கிராமங்கள் ஒருவகையில் தற்சார்பு உடையனவாக இருந்தன. எனவே பெருமளவில் வியாபாரம் பெருக வில்லை. வேறொருவகையில் சொல்வதானால் ஐரோப்பிய நாடுகளோடு ஒப்பிடும் போது இந்நாடுகளில் ஒருவித தேக்கநிலையே காணப்பட்டது.

இந்தியாவில் வெள்ளையராட்சி தோன்றியபோது இங்கி ருந்த உற்பத்தி முறையை அழித்தனர். அதற்கு மாற்றாக அதைக் காட்டிலும் சிறந்த உற்பத்தி முறையை அவர்கள் ஏற்படுத்தவில்லை. ரயத்துவாரி நிலங்களையும், ஜமீன்க ளையும் உருவாக்கி, வரிவசூல் முறையையே அவர்கள்

மாற்றினார்கள். எனவே இங்கு மூலதனம் போதிய அளவு உருவாகவில்லை. இதுவே மார்க்ஸின் உற்பத்தி முறை பற்றிய அடிப்படைக் கருத்தாகும்.

2

தமிழக வரலாற்றில் கி.பி. 850க்கும் 1260க்கும் இடையே ஆன காலம் சோழர் காலம் ஆகும். இக்கால கட்டத்தில் உற்பத்தி சக்திகள் முன்னெப்போதையும் விட வளர்ச்சி யுற்றதாக இருந்ததெனக் கருதப்படுகிறது.

சோழ மண்டலம் எங்கும் ஏன் அதையும் தாண்டி பெரும் கோயில்கள் எழுப்பப் பட்டதும், பொருளாதாரம் கோவில் என்னும் இந்நிறுவனத்தோடு பிணைக்கப்பட்ட தும் இக்கால கட்டத்திலேயாகும்.

மக்களிடமிருந்து வரியாகவும், வாரமாகவும் வசூ லிக்கப்பட்ட பணமும் வேற்றுநாடுகளின் மேல் படையெ டுத்துக் கொள்ளையடித்த செல்வமும் சேர்ந்து கோயில்க ளாகவும் அணைக்கட்டு மற்றும் நீர்ப்பாசன வசதிகளாக வும் மாற்றப்பட்டதும் இக்கால கட்டத்தில் தான். எனவே தான் வரலாற்றாசிரியர்களின் கவனத்தை இக்கால கட்டம் பெருமளவில் ஈர்த்தது ஈர்த்தும் வருகிறது.

தமிழக வரலாறெழுதலில் **(Histriography)** ஆசிய உற்பத்தி முறை பற்றிய கோட்பாட்டைப் பயன்படுத்தியது அல்லது அக்கோட்பாட்டை மறுத்தது மிகச் சமீப காலங்களில் தான் நிகழ்ந்துள்ளது.

இது குறித்து3. கரஷிமா பின்வருமாறு எழுதுகிறார். "வட இந்திய வரலாற்றாய்வுகளில் ஊடாடிய மேற்சொன்ன விவாதங்கள் 1960களில் தான் தென்னிந்திய வரலாற்றைத் தாக்கின. அதற்கு முன் கிருஷ்ணசுவாமி ஐயங்கார், நீல கண்ட சாஸ்திரியார். முதலிய முன்னோடி வரலாற்றாசிரி

யர்கள் சோழர் முதலிய தென்னக குல மரபு ஆட்சிகளைப் பற்றி ஆய்ந்து எழுதிய போது சமூக, பொருளியல் நிலை மைகளைப் .பற்றியும் ஓரளவு அக்கறை செலுத்தினார்கள். இருப்பினும் சமூக, பொருளியல் மாற்றம் அல்லது வளர்ச்சி பற்றிய ஆய்வுகளுக்கு முக்கியத்துவம் கொடுக்கவில்லை."

ஆனால் கரஷிமாவும் கூட இவ்வாய்வை முழுமையாக நடத்தவில்லை "சோழர் காலத்தில் தனியார் நிலவுடைமை இருந்ததா என்பது குறித்தும் ஆளும் வர்க்கம் உழவர் மற்றும் பிற உற்பத்தி செய்வாரிடமிருந்து கூடுதல் உற்பத்தி யைக் கறக்க எப்படிப்பட்ட அதிகார பலத்தைப் பயன்ப டுத்தியது என்பதையும் ஆராய வேண்டும்." என்று அவர் கூறுகிறார். **[South Indian History and Society-Studies from inscriptions A.D850-1800 OUP Delhi 1984** என்ற நூல் இக்குறிக்கோளை அடிப்படையாகக் கொண்டிருக்கிறது. இந்நூலில் காணும் சோழர் காலத்தை *(AD850 - 1300)* மட்டும் ஆராயும் கட்டுரைகளை மட்டும் தமிழில் மொழி பெயர்த்து 'வரலாற்றுப் போக்கில் தென்னகச் சமூகம் சோழர் காலம் *(850 - 1300)* என்ற நூலாகத் தமிழகத் தொல்லியல் கழகம் சென்ற உலகத் தமிழாராய்ச்சி மாநாட்டின் போது வெளியிட்டுள்ளது. இந்நூலைப் பற்றி விரிவாகப் பேசுமுன்பு ஒரு விஷயத்தைத் தெளிவுபடுத்தி விடலாம். அதாவது மார்க்ஸின் ஆசிய உற்பத்தி முறை என்ற கோட்பாடு தமிழக வரலாறெழுதலுக்குப் பயன்ப டாது என்று நிறுவுவதே அந்நூலின் நோக்கமாகும். மார்க்ஸை மறுப்பதற்காகவே சான்றுகள் திரட்டப்பட்டு இந்நூல் எழுதப்பட்டுள்ளது.

இன்னொரு குறிப்பிடத்தக்க ஆய்வு கேத்தலின் கோ அவர்களால் நிகழ்த்தப் பட்டுள்ளது. **Modes of Production in Southern India** என்ற தமது கட்டுரையில் மார்க்ஸின் உற்பத்தி முறைக் கோட்பாடு எந்த அளவுக்கு தென்னக வரலாற்றுக்கு குறிப்பாக சோழர் காலத்துக்குப் பொருந்து கிறது என்று அவர் விளைக்கியுள்ளார்.

இவை தவிர பர்ட்டன் ஸ்டெயின் எழுதிய **Peasant State and Society in Medievel South India Delhi 1980** என்ற நூலும் குறிப்பிடத் தக்கதாகும். இந்நூலில் மார்க்ஸின் கோட்பாடு நேரடியாக மறுக்கப்படாவிட்டாலும் அரசின் தன்மை, நிலத்தில் அதன் உரிமை, அடிப்படை அலகு ஆகியவற்றை ஆராயும் போது மார்க்ஸின் கருத்து மறைமுகமாக மறுத்துரைக்கப் படுகிறது.

இந்நூல்கள் குறித்து முழுமையாக விமரிசனம் செய்வது இக்கட்டுரையின் நோக்கம் அல்ல. ஆனால் மார்க்ஸின் உற்பத்தி முறை பற்றிய கோட்பாடு சோழர் காலத்துக்கு எந்த அளவுக்குப் பொருந்தி வருகிறது எனபதைப் பூர்வாங்கமாக ஆராய்வதே நமது நோக்கமாகும். எனினும் இந்நூல்கள் குறித்த விமரிசனம் தவிர்க்க இயலாததாகும்.

மார்க்ஸின் ஆசிய உற்பத்தி முறைக் கோட்பாட்டை ஆதரித்தவர்களில் முதன்மையானவர் **L. Krader.** இது குறித்துத் தமது **'The Asiatic Mode of Production'** என்ற கட்டுரையில் மிகத் தெளிவாக அவர் விளக்கியிருக்கிறார்.[4]

'ஆசிய உற்பத்தி முறை' குறித்து மார்க்ஸின் படைப்புகளை மிக விரிவாக ஆராய்ந்த அவர் அக்கோட்பாடு இருபதுக்கும் மேற்பட்ட அம்சங்களை உள்ளடக்கியது எனக் காட்டியிருக்கிறார். அவற்றில் முக்கியமானவற்றைக் கீழே காணலாம்:

1. ஆசிய நாடுகளில் குறிப்பாக இந்தியா, சீனா, பெர்ஸியா போன்ற நாடுகளில் விவசாயமே வாழ்க்கையாக ஆயிரம் ஆண்டுகளுக்கு மேலாக இருந்து வந்துள்ளது. இங்குள்ள பெரும்பகுதியான மக்கள் கிராமங்களில் வாழ்ந்தார்கள். காலனி ஆதிக்க காலம் வரை இது நீடித்தது. காலனி ஆதிக்கம் வணிக பலத்தாலும் படை பலத்தாலும் இம்முறையில் பாதிப்பை ஏற்படுத்திற்று. வேறு வகையில் சொல்வதானால் ஐரோப்பிய முதலாளித்துவம், வாணிபம், படை பலம் ஆகிய இரண்டு அம்சங்களிலும் ஆசிய உற்பத்தி முறையைக் காட்டிலும் மேலானதாக இருந்தது. அதனா

லேயே ஆசிய உற்பத்தியில் சலனத்தை ஏற்படுத்திற்று.

2. வரலாற்றுக் காலம் முதல் பன்னெடுங்காலமாக ஆசிய உற்பத்திமுறைச் சமுதாயங்கள் ஆளும் வர்க்கம், விவசாய உற்பத்தி வர்க்கம் என இரண்டாகப் பிரிந்திருந்தது.

3. புராதன சமுதாயமாக இருந்த ஆசிய சமூகங்களை அரசு மற்றும் அதன் பல்வேறு அங்கங்களால் ஆளப்படும் அரசியல் சமூகங்களாக அது மாற்றியது. நவீன சமூகங்களைப் போலன்றி அக்காலகட்டங்களில் அரசின் மேலாண்மை நெருங்கிய தொடர்பின்றி இருந்தது.

4. இச்சமூகங்கள் பரந்துபட்ட மக்கட் தொகையைக் கொண்டதாக இருந்தன. ஆனால் அவற்றின் பழமையான விவசாயப்பழக்கங்கள் குறைந்த அளவு உபரியையே உண்டாக்கின. நிலம் இயற்கை வளம் கொண்டதாக இருந்தாலும் மக்கள் வறுமையினால் வாடினர். உற்பத்தியான கொஞ்சம் உப்ரியும் வரிகள் மூலமாக கஜானாக்களைச் சென்றடைந்தது. அரசுக்கும் கிராம சமுதாயத்துக்கும் ஆன தொடர்பு மிகவும் பலவீனமாக இருந்தது. வரியென்பது இரண்டு வகைப்பட்டது. ஒன்று கட்டாய உழைப்பு இரண்டாவது பொருளாக வசூலிக்கப்பட்டது. கிராம மக்களின் உழைப்பு அரண்மனையில் பயன்படும் உழைப்பைக்காட்டிலும் திறன் குறைந்தது. எனவே கட்டாய உழைப்பின் மூலமும் பொருளாகவும் அரசு ஒவ்வொரு கிராமத்திலும் பெற்ற உபரி தனித்தனியாகப் பார்க்கும் போது அளவில் குறைந்தே இருந்தது. ஆனால் சிறுதுளி பெருவெள்ளம் என்பது போல ஆயிரக் கணக்கான கிராமங்களிலிருந்து வசூலிக்கப்பட்ட உபரி அரசு கஜானாக்களை நிரப்பியது. அதனால் தான் ஆசிய உற்பத்தி முறை வெளியிலிருந்து மேலாழ்ந்தவாரியாக பார்க்கும் போது ஒரு பிரமிப்பை ஏற்படுத்துகிறது. செல்வச் செழிப்பு மிக்கதாக அச்சமூகங்கள் தோற்றம் அளிக்கின்றன. ஆனால் இத்தோற்றம் அரண்மனைகளிலும் அரசவைகளிலும் காணப்படும் செழிப்பைப் பிரதிபலிக்கிறது. கிராமங்களின் ஏழ்மையை

அல்ல. கட்டாய உழைப்பின் மூலமும் உற்பத்தியின் மூலமும் கிராமமக்கள் உருவாக்கித் தந்த உபரியில் ஒரு சிறிய பகுதியே அரசர்களால் நீர்ப்பாசனம் போன்ற பொதுப்பணிகளில் பயன்படுத்தப் பட்டது.

5. ஆசிய உற்பத்தியில் கிராமங்களுக்கு இடையேயான தொடர்பு அல்லது பரிவர்த்தனை மிகக் குறைந்த அளவிலேயே இருந்தது. என்றாலும் வரலாற்றில் விற்பனைப் பண்டம், பரிவர்த்தனை **(Commodity and exchange)** தோன்ற அது வழி வகுத்தது.

6. கிராமங்களில் வாழ்ந்த விவசாயக் குடும்பங்கள், கிராம சமூகம் ஆகியவற்றின் உடனடித் தேவைகளைப் பூர்த்தி செய்யும் அளவிலேயே உற்பத்தி நிகழ்ந்தது. அதே சமயம் பரிவர்த்தனைக்கான உற்பத்தி இரண்டாம் இடத்தையே வகித்தது.

7. கிராமங்களுக்கு இடையே பரிவர்த்தனை பெருமளவில் நிகழ வாய்ப்பு இல்லை. ஏனெனில் எல்லாக் கிராமங்களும் ஒரே மாதிரியான பொருள்களையே உற்பத்தி செய்தன. ஆனால் இயற்கை வளம் மற்றும் அவ்வப்பிராந்தியத்துக்கே உரிய சீதோஷ்ண மாறுபாடுகளுக்கேற்ப சிறிதளவு வேறுபாடும் இருந்தது.

8. இக்கிராமங்களிடையே உற்பத்தியில் வேலைப்பிரிவினை இருந்தாலும் அது பெருமளவில் வளர்ச்சி பெற்றுவிடவில்லை. நேரடி விவசாயத்தில் ஈடுபட்ட மக்கள் எல்லாக் கிராமங்களிலும் இருந்தனர். இந்தியாவில் இத்தகைய கைவினைஞர்கள் பனிரெண்டு வகைப்பட்டவர்கள் என்று மார்க்ஸ் குறிக்கிறார். இப்பனிரெண்டு என்பது முழுமையானதல்ல. ஆனால் இவை தான் திரும்பத் திரும்பக் காணப்படுபவை.

9. பணப்புழக்கம் குறைந்த அளவிலேயே இருந்தது. தங்கம் நகை செய்யப்பயன்பட்டது. அதைப் புதைத்து வைக்கும் பழக்கமும் இருநதது

10. ஒவ்வொரு கிராமமும் புறவுலகத்தோடு அதிகத் தொடர்பில்லாததாக இருநதது. கிராமங்கள தத்தமக்குள்ளும் தொடர்பில்லாமல இருநதன. அரசோடும் நேரடித தொடர்பில்லாமல இருந்தன.

11. இந்தத் தன்னிறைவு மற்றும் தனிமை ஆகியவை விவசாய உற்பத்தி, கைத்தொழில் போன்றவற்றை சுயதே வைப் பூர்த்தி பெறக் காரணம் ஆயின. ஒவ்வொரு கிராம மும் சாதி வழிப்பட்ட அமைப்பையும், பொதுவான பொருளாதார நலன்களையும் கொண்டிருந்தது. இவை இரண்டும் ஒன்றையொன்று சார்ந்திருந்தன.

12. நகரத்திற்கும கிராமஙகளுககும் இடையே முரண்பாடு இருந்தது. அதே போல விவசாய உறபத்திக்கும் பிற பண்ட உற்பத்திககும் இடையேயும முரண்பாடு இருந்தது. ஆனால அமமுரண்பாடு வளர்ச்சி பெற்றதாக இருக்கவில்லை.

13. கிராமப்புற உழைப்பாளிகள் சுதந்திரமற்றவர்களாக இருந்தார்கள். நிலத்தோடு பிணையுண்டிருந்தார்கள். அவர்க ளது சுதந்திரமின்மை பொதுத்தன்மை கொண்டது அதா வது சமூக ஒட்டுமொத்தமானது. இரண்டாவதாக அர சுக்கான கட்டாய உழைப்பு, கட்டாய உற்பத்தி ஆகிய வற்றால் அவர்கள் சுயேச்சையற்றவர்களாக இருந்தார்கள்.

13(a) ஆசிய உற்பத்தி முறையில் வர்க்கப்பிரிவினை தோன்றிவிட்டது உண்மையே.. ஆனால் அது தெளிவான வர்க்க முரண்பாடாக வளர்ச்சி பெறவில்லை. மரபு வழிப்பட்ட முறைகளினால் அது ஒருவிதக் கட்டுப்பாட்டுக்குள் வைக்கப்பட்டிருந்ததால் அது வெளிப்ப டையாகத் தெரிவதில்லை. இலக்கியங்களில் அதாவது செவ்விலக்கியங்களில் வெளிப்படுவதில்லை. நாட்டுப்புற இலக்கியங்களிலேயே அத்தகைய முரண்பாட்டைக் காண முடியும். உழைப்பு சுயேச்சையற்றதாக ஒரு வகையில் அடிமைத் தனத்தோடு தொடர்பு உடையதாக இருந்த தால் கண்ணுக்குத் தெரியக் கூடிய வர்க்க முரண்பாடுகள் வெடிக்கவில்லை. இதற்குக் காரணம் கிராமங்களின்

உள்ளார்ந்த பழமைப் பிடிப்பும், வெளியுலகிற்கு அவை ஆற்ற வேண்டியிருந்த கடமையும் ஆகும்.

13(b) கிராமங்கள் இரண்டு வகைகளில் தளையுண்டு கிடந்தன. ஒன்று நேர்மறையானது. அதாவது மண்ணோடும் அதன் பாரம்பரியப் பழக்க வழக்கங்களோடும் கட்டுப்பட்டிருத்தல் அத்தோடு அரசுக்கு வரி, வாரம் செலுத்துதல் ஆகிய கட்டுப்பாடுகள் நேர்மறையானவை.

வேறு தொழில் செய்ய வழியின்றி சென்ற தடத்திலேயே செல்லுதல் இரண்டாவது தளையாகும். இது எதிர்மறையானது. இந்த எதிர்மறையான தளை அல்லது அடிமைத்தனமே கிராம சமுதாயத்தை ஒருவிதக் கட்டுக்கோப்பில் வைத்தது எனலாம்.

14. ஆசிய உற்பத்தி முறையில் மூலதனச் சேர்க்கை முறைப்படி நிகழுவதில்லை. அங்கும் வட்டிக்காரரும், கொடுக்கல் வரங்கல செய்வோரும் இருந்தாலும் கூட முதலாளித்துவம் போல முறைப்படியான மூலதன உருவாக்கம் பணப்புழக்கம், சேர்கைை, மறுமுதலீடு போன்றவை நிகழ வாய்ப்பில்லை.

15. அரசின் இறையாண்மை பாரம்பரியமான வரையறைக்கு உட்பட்டே இருந்தது. அது சர்வாதிகாரத் தன்மை கொண்டதாயினும் அரசுக்கும் கிராம சமுதாயங்களுக்கும் இடையேயான தொடர்பு சரிவர வளர்ச்சி பெறவில்லை. பலவீனமாகவே இருந்தது. வரிவசூலித்தல் கட்டாய உழைப்பைப் பெற்றுக் கொள்ளுதல் ஆகியவற்றோடு அது நின்று கொண்டது. கிராம சமுதாயத்தின் இப்பணி நிறைவேறிய பிறகு அரசுக்கும் அதற்குமான தொடர்பு முற்றுப் பெற்று விடுகிறது என்றே கூறலாம்.

16. இந்தியாவில் பெரும் பகுதி, தெற்காசியப் பிராந்தியங்களில் பல ஆகியவை பருவங்களில் பெய்யும் மழையை நம்பியே இருந்தன. ஆதலால் குளங்கள் வெட்டுதல், அணைகள் கட்டுதல், தண்ணீரைச் சேமித்தல் ஆகிய பொதுப்ப

ணிகள் முக்கிய இடம் பெற்றன.

17. இதன் தொடர்பாக மழை பற்றிய சோதிடம் முக்கியத்துவம் பெற்றது. இந்தியாவில் இப்பணியைச் செய்த பிராமணர்கள் கிராம சமுதாயத்தில் வாழ்ந்தார்கள். எகிப்து போன்ற நாடுகளில் அரசவை வானசாஸ்திரிகளே அப்பணியைச் செய்தார்கள். குளம் வெட்டுதல், வாய்க்கால் வெட்டுதல் போன்ற பணிகள் மத்தியப் படுத்தப் படவில்லை.

18. ஆசிய உற்பத்தி முறையும் கீழ்த்திசை வல்லரசு என்ற கோட்பாடும் ஒன்று தான் என்றெண்ணும் போக்கும் உள்ளது. அரசனே எல்லா நிலத்துக்கும் சொந்தக்காரன் என்ற கருத்தும் நீர்ப்பாசனம் முழுக்க முழுக்க மத்திய அரசின் கட்டுப்பாட்டில் இருந்தது என்ற கருத்துமே இதற்குக் காரணம். ஆனால் இது முழுமையான கருத்தல்ல. நீர்ப்பாசனம் முக்கியத் தேவை என்றாலும் ஆசிய உற்பத்தி முறையில் அது முழுக்க முழுக்க அரசின் கட்டுப்பாட்டில் இருக்கவில்லை. இந்தியாவிலோ நீர்பாசன வசதிகள் அரசின் முழுக் கட்டுப்பாட்டில் இருந்ததில்லை. அதனால் அது வல்லரசாகவும் இருக்கவில்லை.

19. ஆனால் சர்வாதிகாரத்தின் வேரை வேறோரிடத்தில் நாம் காணவேண்டும். கிராமங்களில் வேலைவாய்ப்புக்கு வேறு மாற்று எவ்வாறு இல்லையோ அவ்வாறே அரசு அதிகாரத்துக்கும் மாற்று இல்லை. இந்நிலையே அரசின் அதிகாரத்தைப் பூரணமாக்கிற்று. இதனாலேயே வாரிசுச் சண்டைகள் அரசர்களை மாற்றியதேயொழிய அரசின் தன்மையை மாற்றவில்லை.

20. ஆசிய உற்பத்தி முறையில் தனியார் சொத்துடைமையும் மூலதனச் சேர்க்கையும் பலவீனமான வளர்ச்சியையே பெற்றிருந்தன. உறபத்திச் சாதனங்கள் குறிப்பாக நிலம் கிராம சமுதாயத்திற்குச சொந்தமாக இருந்தது. அலலது அரசின் பூர்வாங்கமான மேலாதிக்கத்தின் கட்டுப்பாட்டில் இருந்தது. இங்கு தனியார் உடைமை இரண்டாம் பட்சமா

கவே இருந்தது.

இவை தவிர வேறு சில அம்சங்களையும் கிரேடர் சுட்டிக் காட்டியுள்ளார். இவற்றிலிருந்து மார்க்ஸின் ஆசிய உற்பத்திமுறைக் கோட்பாடு ஆழமான அடிப்படையைக் கொண்டது என்பது புலனாகிறது.

ஆனால் ஆசிய உற்பத்தி முறைக் கோட்பாட்டைத் தமிழக வரலாற்றாய்வுக்குப் பயன்படுத்த விரும்பிய நொபுரு கராஷிமா ஆழமாக அது குறித்து ஆராயவில்லை. அவர் மார்க்ஸீயத்தையும்ஆசிய உற்பத்தி முறையையும் மிக எளிமையான முறையிலேயே புரிந்து கொண்டுள்ளார். இது பற்றி "கிராம சமூகங்கள் கற்பனையும் உண்மையும்" என்ற கட்டுரையில் பின்வருமாறு எழுதுகிறார்.5.

"தென்னிந்திய வரலாற்று நூல்களில் 'கிராம சமூகம்' என்ற சொற்றொடர் அடிக்கடி பயன்படுத்தப் பட்டுள்ளது. கிருஷ்ணசாமி ஐயங்கார், நீலகண்டசாஸ்திரி மற்றும் பலர் எழுதிய நூல்களில் இதனைக் காணலாம். பத்தொன்பதாம் நூற்றாண்டின் துவக்கத்தில் ஆங்கிலேய ஆட்சியாளர்கள் வரிவசூல் தொடர்பாக இச்சொற்றொடரினை முதன் முதலில் பயன்படுத்தினர். குறிப்பாக, நிலவரியை யாரிடமிருந்து வசூலிக்க வேண்டும் எனத் தீர்மானிக்குங்கால் 'கிராம சமூகம்' என்ற அமைப்பு வழக்கத்தில் இருப்பதைக் 'கண்டு பிடித்தனர்'. இதற்குப் பின் இந்திய வரலாற்று ஆய்வு நிலை அல்லது பயன்படுத்துவோர் நோக்கங்களுக்கு ஏற்பச் சில குறிப்பு மாற்றத்துடன் இத்தொடர் இந்தியச் சமூகத்தை விளக்கும் பொருட்டு அடிக்கடி கையாளப்பட்டு வருகிறது.

தலைமை ஆளுநராகத் தற்காலிகப் பொறுப்பு ஏற்றிருந்த சர். சார்லஸ். டி. மெட்காவு என்பவரின் இந்தியக் கிராம சமூகம் குறித்த விளக்கம்தான் அடிக்கடி மேற்கோளாகக் காட்டப் படுவதாகும்.

"கிராம சமூகங்கள் குட்டிக் குடியரசுகள்; தேவையான

அனைத்தையும் தங்களுக்குள் பெற்றிருந்தன. இங்கு அயலார் தலையீடு பெரும்பாலும் இல்லை. இவை மற்ற நிறுவனங்கள் வீழ்ச்சியுற்ற போதும் நிலைபெற்று நின்றுள்ளன. அரசகுல மரபுகள் பல வீழ்ச்சியுறுகின்றன: புரட்சிக்குப் பின்னர் புரட்சி தோன்றுகின்றது. ஆயினும் கிராம சமூகம் மட்டும் அதுவாகவே நிலைபெற்றுள்ளது."

1830ல் மெடகாவு மேற்கிந்தியாவில் ரயததுவாரி முறையைப புகுத்துவதற்கு எதிர்ப்புத் தெரிவிக்கு முகத்தான் இக்கருத்துக்களை வெளியிட்டார். மேலும் கிராம சமூகங்கள் பண்டு முதல் இந்திய மக்களை ஊட்டி வளர்த்தன என்றும் புகழ் பாடியுள்ளார்.

கிராம சமூகங்களின் பங்களிப்பு பற்றிப் பத்தொன்பதாம் நூற்றாண்டின் பிற்பகுதியில் கார்ல் மார்க்சு, என்றி மெயின் ஆகியோர் எதிரான கருத்துக்களை வழங்கினர். இவை இந்தியாவில் தேக்க நிலை உருவாவதற்குத் தலையாய காரணம என றனர். நீண்ட காலமாக பல ஆய்வாளர்கள் ஏற்றுப் பயன்படுத்தி வரும் இக்கருத்தோட்டத்தில் இரு மையக் கருததுக்கள் உள்ளன. (1) கிராமங்களில நிலவிய சமூக நிலவுடைமை (2) பொருளாதார மற்றும் சமூகத்தன்மை அல்லது கிராமத் தன்னிறைவு. உழவர்களோடு பிற தொழில் வகுப்பார் கிராமத்தில் தங்களை இணைத்துக் கொண்டதும் அவாகளிடம் இருந்த தொழில் பகிர்வும் கிராமத் தன்னிறைவை ஏற்படுத்தித் தந்தன"

இந்நீண்ட மேறகோள் கராஷிமாவின் கருத்தைத் தெளிவாகக் காட்டுகிறது. அதாவது மார்க்ஸ் தனது ஆசிய உற்பத்தி முறைக் கோட்பாட்டை மெட்காஃபின் மேறகுறிப்பிட்ட மேற்கோளிலிருந்து உருவாககிக் கொண்டார் என்பதும், அக்கோட்பாடு கீழ்க்கண்ட மூன்று அம்சங்களைக் கொண்டது என்பதுமே அது.

1) கிராமங்களில் சமூக நிலவுடைமை நிலவியது

2) கிரமங்கள் கிரஏஃஃாமத் தன்னிறைவு பெற்றவையாய்

இருநதன.

3) அக்காரணங்களால் வளர்ச்சியில் தேக்க நிலை ஏற்பட்டது இது மார்க்ஸின் கோட்பாட்டை மிக எளிமையாக அவர் புரிந்து கொண்டுள்ளார் என்பதைக் காட்டுகிறது. இது கிரேடரின் கட்டுரையை ஒரு முறை மேலோட்டமாகப் படித்துப் பார்த்தாலே விளங்கும். மார்க்ஸ் மெட்காஃ போடு நின்று விடவில்லை என்பதும் அதையும் தாண்டி தீவிரமாகச் சிந்தித்துள்ளார் என்பதும் புலனாகும். இவ்வாறு பரபக்கமாக மார்க்ஸின் கோடபாட்டை விளங்கிக் கொணட கராஷிமா இம்மூன்று கருதுகோள்களையும் 'பொய்ப்பிப்ப தற்காகவே' தமது ஆய்வை நடத்தியுள்ளார் என்பதும் அவரது நூலில் தெளிவாகத் தெரிகிறது.

கராஷிமாவின் முடிவுகளை ஆராயுமுன் கராஷிமா கையாண்டுள்ள முறையியலைச் சற்றுப் புரிந்து கொள்வது அவசியமாகிறது.

1) தமிழகத்தின் சமூக, பொருளியல் மாற்றங்களை விளக்கக் கல்வெட்டுச் சான்றுகளை மட்டுமே அவர் ஆதாரமாகக் கொண்டுள்ளார். சமூகவியல், மானிடவியல், நாட்டுப்புற இயல், இலக்கியம் போன்ற இயல்களில் அவர் ஆர்வம் காடடவிலலை.

2) தமது முடிவுகளை வலியுறுத்தப் புள்ளியியல் முறை யையே அவர் முதன்மையாகவும் முடிவாகவும் கைக்கொள்ளு கிறார். வேறு வகையில் சொல்வதானால் தமிழக வரலா றெழுதுதலில் முழு அளவிலான புள்ளியியல் முறையை கராஷிமா தான் அறிமுகப்படுத்தியுள்ளார். ஆனால் இம்மு றையை மிதமிஞ்சி வலியுறுத்துகிறார்.

இப்புள்ளியியல் முறை குறித்து எ.சுப்பராயலு, ப. சண்மு கம் ஆகியோர் பின்வருமாறு எழுதுகிறார்கள்[6].

"இந்தியாவில் கல்வெட்டுச் செழிப்பு மிகுந்த பகுதி தென்னகம் ஆகும். அவற்றிலும் பல்லாயிரக் கணக்கான கல்வெட்டுக்கள் தமிழ்நாட்டிலேயே உள்ளன. இடைக்கால

வரலாற்றுக்கு மிகுதியும் பயன்படும் இந்த ஏராளமான கல்வெட்டுகளை முழுமையாகப் பயன்படுத்த வழக்க மான ஆராய்ச்சி அணுகுமுறைகள் போதுவதில்லை. அந்த வகையில் ஆசிரியர் கையாண்டுள்ள புள்ளியியல் முறை மிகவும் பயனுடையது. பல புதிய கருத்து விளக்கங்கள் செய்ய இந்த முறை கை கொடுக்கிறது. பல ஆண்டுகளுக்கு முன் பேராசியர் சத்தியநாதய்யர் 'தொண்டை மண்ட லத்தின் மகாசபைகள்' என்ற ஒரு சிறிய ஆனால் மிகப் புதுமையான ஆய்வில் புள்ளியியல் முறையை முதன் முதலில் கையாண்டார். ஆனால் ஏனோ தொடர்ந்து அவரோ மற்றவர்களோ பயன்படுத்தவில்லை. இப்பொ ழுது கராஷிமா அவர்கள் வழிகாட்டலின் பேரில் புள்ளி யியல் முறை தமிழ்நாட்டு ஆய்வாளர்களால் பரவலாகக் கையாளப் படுகிறது என்பதைக் குறிப்பிட வேண்டும். ஆயினும் இம்முறையைப் பயன்படுத்துவதிலும் சில இயக்க வரம்புகள் உண்டு. ஆய்வுப் பொருள் பற்றிய தரவுகள் குறைவாக இருந்தால் புள்ளியல் முறை அவ்வளவாகப் பயன்படாது என்பதை ஆசிரியர் எச்சரித்துள்ளார்".

ஆனால் இப்புள்ளியியல் முறையைப் பயன்படுத்தி அவர் பெற்றுள்ள முடிவுகள் சில வேடிக்கையான முரண்பாடுக ளைத் தோற்றுவித்துள்ளன. 'அல்லூரும் ஈசானமங்கலமும்' என்ற கட்டுரை நிலவுடைமை, வெள்ளான் ஊர்களிலும் பிரமதேயத்திலும் தன்மையில் எவ்வாறு மாறுபட்டிருந்தது என்பதைக் காட்டுவதாகும். இக்கட்டுரையின் மூலம் எவ்வாறு வெள்ளான் ஊர்களில் பிராமணர் அல்லாத தனியாட்க ளின் நில விற்பனை சோழர்கால முற்பகுதியில் அருகியே இருந்தது எனவும் பிற்பகுதியிலேயே அது அதிகரித்தது எனவும் நிறுவ முயலுகிறார். அதே சமயம் பிரமதேயங்க ளில் தனியார் நிலவுடைமை எவ்வாறு காலூன்றி விட்டது எனவும் இக்கட்டுரை மூலம் நிறுவ முயலுகிறார். வெள்ளான் ஊர்களில் சமூக உடைமையும் பிரமதேயங்களில் தனியார் உடைமையும் இருந்தது என்றும் கூறுகிறார். இதனை விளக்க சுப்பராயலு தயாரித்தளித்தபகுப்பாய்விலிருந்து

கீழ்க்கண்ட அட்டவணையை தந்திருக்கிறார்

அட்டவணை 2

கால கட்டம்	மொத்தம்	பிராமண சபைகள்	பிராமண தனியாள்	வெள்ளான் ஊர் அளவை	வணிக ஊர அளவை	காயில்	பிராமண அலலாத தனியாள
I 875 - 985	133	72 54.1%	37 27.8%	16 12%	2 1.5%	-	2 1.5%
II 986 - 1070	48	18 37.5%	5 10.4%	14 27.2%	4 8.3%	4 8.3%	2 4.2%
III 1071 - 1178	52	25 48.1%	6 11.5%	9 17.3%	4 7.7%	2 3.8%	4 7.7%
IV 1179 - 1279	27	7 25.9%	1 3.7%	3 11.1%	3 11.1%	1 3.7%	10 37%

"இந்த அட்டவணைப்படி வெள்ளான் ஊர்களில் பிராமணர் அல்லாத தனியாட்கள் விற்பனை முதலில் அருகியே இருந்தது. பிற்பாதியிலேயே அது அதிகமாகியது என்பது தெளிவு." என்று அவர் முடிவு கட்டுகிறார். இது அட்டவணையில் நிலவிற்பனை பிராமணர் அல்லா தனியாட்கள் என்ற தலைப்பின் கீழ் நான்கு காலகட்டங்களில் முறையே **1.5%,4.2%,7.7%,37%** ஆக உயர்ந்துள்ளதை வைத்து அவர் இம்முடிவுக்கு வருகிறார். ஆனால் 'பிராமண தனியாட்கள்' என்ற தலைப்பின் கீழ் நிலவிற்பனை முறையே **27.8%, 10.4%, 11.5%, 3.7%** ஆகப் படிப்படையாகக் குறைந்துள்ளதை அவர் காணத் தவறிவிட்டார். வெள்ளான் வகை ஊர்களில் நிலவிற்பனை கூடிக் கொண்டு வருவதால் அங்கே தனியார் நிலவுடைமை கூடி வருகிறது என்றால் பிரமதேயங்களில் அது குறைந்து போனதற்குக் காரணம் அங்கு தனியார் உடைமை நீங்கி மீண்டும் சமுக உடைமை வந்து விட்டதாகக் கொள்ளலாமா? வெறும் நிலவிற்பனை சம்பந்தப்பட்ட விபரங்களை மட்டும் வைத்துக் கொண்டு நிலவுடைமை **(Feudalism)** உருவாகி விட்டது என்று கூறுதல் இயலுமா?

இதன் தொடர்பாக இன்னொரு விஷயத்தையும் நாம் குறிப்பிட்டாக வேண்டும்.

கல்வெட்டுக்களை ஆராயும் போது அக்கல்வெட்டில் ஏதாவது ஒரு சொல்லோ வழக்கோ குறிப்பிடப் பட வில்லையென்றால் அவ்வூரில் அவ்வழக்கோ சொல்லுககு ரிய பழக்கமோ இருக்கவில்லை என்று கராஷிமா முடிவு கட்டுகிறார். உதாரணமாக, கிராமங்களின் தன்னிறைவை மறுப்பதற்காக அவர் தஞ்சை மற்றும் கங்கை கொண்ட சோழபுரத்தின் கல்வெட்டுகளின் அடிப்படையில் நீண்ட அட்டவணை ஒன்றைத் தயாரித்துள்ளார்.[8]

ஆய்வுக்கு எடுத்துக் கொள்ளப்பட்ட மொத்தம் நாற்பது ஊர்களில் ஊர்நத்தம், ஊரிருக்கை, குடியிருக்கை, பறைச்சேரி, கம்மாணச்சேரி, ஈழச்சேரி, ஆகியவை முறையே 29,10, 3, 20,7,6 ஊர்களில் மட்டும் இருந்தனவென்றும் இக்கார ணத்தாலேயே தன்னிறைவுக் கொள்கை பொய்த்துப் போகிறது என்றும் அவர் கூறுகிறார்.

இந்த நாற்பது ஊர்களில் 24 ஊர்களில் மட்டுமே சுடுகாடு பற்றிய குறிப்பு வருகிறதென்றும் அதனால் பிற ஊர்களில் ஊர் மக்களுக்குக் கூட சுடுகாடு இருக்க வில்லை என்றும் அவர் கருதுகிறார்.

ஊர்நத்தம் என்பது ஊர் மக்களின் குடியிருப்பு என்று கொண்டால் 11 ஊர்களில் ஊர்மக்கள் குடியிருப்பு இல்லை என்று ஆகிறது. அவ்வாறெனின், ஊர் மக்களே இல்லாத ஊர் எவ்வாறு ஊராகும்? அதே போன்று 20 ஊர்களில் பறைச்சேரி இல்லை என்று குறிப்பிடுகிறார். அவ்வாறெ னில் அந்த ஊர்களில் விவசாயம் நடந்தது எவ்வாறு? வெளியூர்களில் இருந்து இவர்கள் வரவழைக்கப் பட்டி ருக்கலாம் என்பது ஊகம் மட்டும், அத்தகைய வழக்கம் அக்காலத்தில் நிலவியது என்பதைக் கல்வெட்டுக்கள் வாயிலாகவோ பிற சான்றுகள் மூலமாகவோ நிறுவினா லன்றி இக்கருத்து வெறும் கருதுகோளாக மட்டுமே இருக்க முடியும்.

தேக்க நிலை பற்றிய கராஷிமாவின் புரிவும் மிக எளிமை யானதாகவே இருக்கிறது. அங்கங்கே தனியார் வசம் நிலங்கள் இருந்திருப்பதும், நிலப்பரிவர்த்தனைகள் நடந்தி ருப்பதும், தேக்கநிலைக் கருத்து தவறென்று காட்டுகிறது என்றும் அவர் கருதுகிறார்.

அத்தோடு மட்டுமின்றி ஆசிய உற்பத்திமுறைக் கோட்பாடு இத்தேக்க நிலைக் கருத்தையே அடிப்படையாகக் கொண்டது எனவும் அவர் கருதுகிறார். வேறு விதமாகச் சொல்வதா னால் ஆசிய நாடுகள் வளர்ச்சி ஏதுமின்றி தேங்கிக் கிடந்தது என மார்க்ஸ் கருதியதாக அவர் எண்ணுகிறார்.

இது மார்க்ஸீயம் பற்றிய அவரது தவறான அணுக லையே காட்டுகிறது. ஏனெனில் மார்க்ஸீயம் எப்பொரு ளும் - சமூகம் உட்பட எப்பொருளும் சதா இயங்கிக் கொண்டே இருக்கிறதென்றும் அத்தகைய மாறுதல் இயக்க வியல் விதிகளுக்கு உட்பட்டு நிகழ்ந்து கொண்டே இருக்கிறது என்றும் நிறுவுகிறது. வரலாற்றுக்கும் இது பொருந்தும்.

இயக்கத்தை அதாவது வளர்ச்சியை அல்லது மாற்றத்தை மறுப்பதை இயக்க மறுப்பு **(nondialetical or metaphysical)** என்று மார்க்ஸீயம் பெயரிட்டழைக்கிறது. எனவே ஆசிய சமூகம் வளர்ச்சி இன்றி - மாறுதல் இன்றி தேங்கிக் கிடந்தது என்று மார்க்ஸ் கருதினார் எனக் கூறுவது மார்க்ஸே மார்க்ஸீயத்தை மறுப்பதற்கு ஒப்பாகும்.

அவ்வாறெனின், மார்க்ஸ் தேக்கநிலை எனக் கூறியதன் பொருள் என்ன?

எந்த உண்மையும் பரிபூர்ணமானதல்ல; உண்மை என்பது ஒப்பீடால் புரிந்து கொள்ளப்படுவது **(Truth is not absolute but relative)** என்பது மார்க்ஸீயத்தின் அடிப்படைக் கடைப் பிடிகளில் ஒன்றாகும்.

இதை எளிதாக விளக்கலாம். 'அ' குட்டையானவர் என்று கூறும் பொழுது 'ஆ' என்பவரை விட அவர் குட்டையா்னவர் என்பதே அதன் பொருள். ஏனெனில்

குட்டை எனத் தனியான பண்பு ஏதும் கிடையாது. மற்றென்றோடு ஒப்பிடும் போது தான் உண்மை நமக்குப் புலனாகிறது. எனவே தான் உண்மை தராதரமானது என்று மார்க்ஸீயம் கூறுகிறது.

இவ்வடிப்படையிலேயே தேக்கநிலைக் கொள்கையையும் நாம் புரிந்து கொள்ள வேண்டும். ஏற்கனவே கூறியபடி ஆசிய நாடுகளின் வளர்ச்சி ஒப்பிட்டுப் பார்க்கும் போது ஐரோப்பிய நாடுகளைக் காட்டிலும் தேக்க நிலை உடையதாக இருந்தது, அதற்குக் காரணம் ஆசிய நாடுகளில் நிலவிய உற்பத்தி முறையே என்பது மார்க்ஸின் கருத்தாகும்.

மட்டுமின்றி, சோழர் காலத்தில் தனியாரிடம் நில உரிமை இருந்தது என்று கூறப் பெரிய ஆராய்ச்சி எதுவும் தேவை இல்லை. மார்க்ஸோ பிற மார்க்ஸீய வாதிகளோ நிலம் அவ்வாறு தனியார் வசம் இருந்தது என்பதை மறுத்ததாகத் தெரியவில்லை. ஆனால் அவை இரண்டாம் பட்சமாகவே இருந்தன என்று கிரேடர் கூறுகிறார்.

அதே போன்று, ஐரோப்பாவின் நிலப்பிரபுத்துவம் **(Feudalism)`No Land without a private owner'** என்ற கொள்கையை அடிப்படையாகக் கொண்டது. ஆனால் இந்தியாவின் நிலவுடைமை **'Land was owned by Private persons also'** என்ற அடிப்படையில் அமைந்தது. எனவே அது தேக்கநிலை கொண்டாதாக இருந்தது.

வேறு வகையில் சொல்வதானால் இந்திய நிலவுடைமை சமூக உடைமை, தனியார் உடைமை ஆகிய இரண்டும் கலந்ததாக இருந்தது, நெடுங்காலமாக நிலவி வந்தது என்பதே மார்க்ஸின் கருத்து. சோழர் கால சமூகம் பற்றிய நொபொரு கராஷிமாவின் ஆய்வு இக்கருத்தையே வலுப்படுத்துகிறது.

3

இனி, சோழர் காலத்தில் உற்பத்திச் சக்திகளின் வளர்ச்சி, உற்பத்தி உறவுகள், மேற்கட்டுமானம் ஆகியவை குறித்து ஆராயலாம், இக்கட்டுரையின் வரம்புக்கு உட்பட்டு அதைச் செய்யலாம்.

உற்பத்தி சக்திகள் என்னும் போது நிலம், நீர்ப்பாசனம், நிலத்தின் விளைச்சல் திறன், ஆகியவற்றோடு உழைப்பாளரின் வாழ்க்கைத் தரம் பற்றி ஒரு சிறிது ஆராய்வோம்.

நிலமே பிரதான உற்பத்தி சாதனமாக இருந்தது என்பதில் ஐயமில்லை. நிலம் பூர்வாங்கமாக அரசனின் கட்டுப்பாட்டிலேயே இருந்தது. இல்லையெனின், அரசன் விரும்பியபோது அதனைத் தானமாக அளித்தல் இயலாது அல்லவா? குப்தர்கள் காலத்தில் அரசன் 'பூமிதரன்' என்று அழைக்கப்பட்டான்.[9] சோழர் காலத்திலும் இந்நிலையே நீடித்தது.

நிலங்களை தானமாக வழங்கும் முறை கி.மு. முதல் நூற்றாண்டிலேயே தோன்றி விட்டதாகவும் ஆனால் குப்தர் காலத்திலேயே இது பெரு வழக்காயிற்று எனவும், R.S. சர்மா குறிப்பிடுவார்.[10]

இம்முறை சோழர் காலத்தில் பன்மடங்கு பெருகியது என்பது சோழர் காலத்தில் உருவாக்கப்பட்ட எண்ணிறந்த பிரமதேயங்களால் நிரூபணமாகும். இத்தகைய பிரமதேயங்களை அரசர்களே உருவாக்கினர். என்றாலும் அவசியம் ஏற்படின், இப்பிரமதேயங்களை தேவதானங்களாகவோ வெள்ளான் வகைகளாகவோ மாற்றும் அதிகாரம் அரசன் கையிலேயே இருந்தது.

என்னதான் இப் பிரமதேயங்களும் வெள்ளான் ஊர்களும் தனித்தியங்க வல்லவையாக இருப்பினும் அவ்வப்பொ

ழுது அரசனால் இவை விருப்பப்படி மாற்றப்பட்டுள்ளன என்பதைப் பல்வேறு கல்வெட்டுக்கள் காட்டுகின்றன. உதாரணமாக, சிங்களாந்தக சதுர்வேதி மங்கலத்தின் சபைக்குச் சொந்தமான பழையனூர் என்ற பிரமதேயம் வெள்ளான் வகைக் கிராமமாக மாற்றப்பட்டது. பிறகு, இப்பழைய னூர் திருவாலங்காட்டுக் கோயிலுக்கு தேவதானமாக வழங்கப்பட்டது. இவை அரசனின் மேலாதிக்க உரிமை யைக் காட்டும். ஆனால் இத்தகைய தலையீடுகள் அரு கியே காணப்படுகின்றன.

எனவே,'அரசின் இறையாண்மை கூட வளமையான வரையறைக்கு உட்பட்டே இருந்தது..... வரி வசூலித்தல், கட்டாய உழைப்பைப் பெற்றுக் கொள்ளுதல், ஆகிய வற்றோடு அது நின்று கொண்டது' என்ற கிரேடரின் கருத்து பொருள் உடையதாகும். அத்தோடு மட்டுமின்றி இந்நிலை மார்க்ஸின் கோட்பாட்டோடு ஒத்துப் போகிறது என்று கேத்தலின் கோ கூறுகிறார்[11]. " எல்லா நிலங்களும் அரசனுக்குச் சொந்தம் என்பதன் தாத்பரியம் இதுதான். நிலத்தின் 'சொந்தக் காரர்கள்' வெறும் அனுபவ பாத்தி யதை உடையவர்களாக அரசனின் விருப்பத்துக்கு உட்பட்டே நிலத்தைப் பயன்படுத்தினர்" என்று அவர் கூறுகிறார்.

காடுகளை அழித்து நிலத்தைப் பண்படுத்தும் போக்கும், அதே போன்று விளைநிலங்களை அதிகரிப்பதும் சோழர் காலத்தில் பெருகியது என்று தெரிகிறது. "நிலங்களைச் சீர்திருத்தல், காடுகளையும் கரம்பு நிலங்களையும் நன்செய் நிலங்களாக மாற்றுதல் ஆகியன விவசாய வளர்ச்சிக்கு முக்கிய பணியாக அமைந்தது. 'காடுவெட்டி' என்று வழங்கிய பல்லவர்களும், சோழ அரசர்களும் காடுகளை அழித்து மக்கள் குடியேறுவதற்கான சூழ்நிலையை ஏற்படுத்தினர் என்று செவிவழிச் செய்திகள் அறிவிக்கின்றன. பிற்கா லத்திலும் அவ்வப்போது கரம்பு நிலங்களைப் பயன் படுத்துவதற்கான முயற்சிகளும் எடுக்கப்பட்டன. இதற்கான சான்றுகள் கல்வெட்டுக்களில் நிறைய உள்ளன" என்று

நீலகண்ட சாஸ்திரி கூறுகிறார்.[12]

அதே போன்று நீர்ப்பாசன வசதிகளும் சோழர் காலத்தில் பெருகின. காவேரி ஆற்றில் கட்டப்பட்ட அணைக்கட்டுகள் போக 10 - 11 நூற்றாண்டுகளில் ஏரிகளும், குளங்களும், வாய்க்கால்களும் ராஜராஜன் மற்றும் ராஜேந்திரன் காலத்தில் வெட்டப்பட்டன என்று S.Y.கிருஷ்ணசாமி குறிப்பிடுகிறார்.[13] மொத்தம் 9 பணிகள் அக்கால கட்டத்தில் நிறைவேற்றப்பட்டன. அவற்றில் வீராணம் ஏரியும் ஒன்று என்பது அவரது கணிப்பு.

நொபொரு கராஷிமா ஆய்வுக்கு எடுத்துக்கொண்ட 40 ஊர்களில் 29 ஊர்களில் குளங்கள் இருந்ததாகவும் 14 ஊர்களில் கரைகளும், 18 ஊர்களில் கால்வாய்களும் இருந்ததாகக் குறிப்பிட்டுள்ளார்.. குளங்களும் நீர்ப்பாசனத்துக்குப் பயன்பட்டனவா என்று தெரியவில்லை என்றும் குறிப்பிடுகிறார்.[14]

எது எவ்வாறாயினும், ஒரு நூற்றாண்டுக் காலத்தில் அதுவும் சோழர் ஆட்சியின் உச்சகட்டக் காலங்களாகிய ராஜராஜன், ராஜேந்திரன் ஆட்சிக் காலங்களில் மொத்தம் 9 பணிகளே மேற்கொள்ளப் பட்டன என்று S.Y.கிருஷ்ணசாமி குறிப்பிடுவது நம்மைச் சிந்திக்கவைக்கிறது. வளமையான ஆற்றுநீர்ப் பாசனத்தைப் பயன்படுத்தும் போக்கே நீடித்தது என்பதையே இது காட்டுகிறது.

சோழர் காலத்தில் வழக்கில் இருந்த உற்பத்திக் கருவிகள் குறிப்பாக விவசாயக் கருவிகள் குறித்துப் போதுமான தகவல்கள் இல்லை. அகழாய்வுகளில் கிடைத்துள்ள கருவிகள் குறித்து முறையான ஆய்வு செய்தாலே இது குறித்துக் கருத்துத் தெரிவிக்க இயலும்.

இவ்விடத்தில், நிலத்தின் உற்பத்தித் . திறன் அதாவது விளைச்சல் திறன் குறித்து ஒரு சில வார்த்தைகள் கூறலாம். அதாவது ஒரு வேலி நிலத்தில் எவ்வளவு கலம் நெல் விளைந்தது என்பது பற்றி சிறிது ஆராயலாம்.

ஒரு கணக்குப் போட்டுப் பார்க்கலாம்.

பேராசிரியர் நீலகண்ட சாஸ்திரி இவ்வாறு கூறுகிறார்.[15.]

“பொதுவாக, விளைச்சல் அளவைப் பற்றியோ, நிலங்களின் விலைவாசியைப் பற்றியோ தெரிந்து கொள்ளப் போதிய சான்றுகள் கிடைக்கவில்லை. நிலங்களில் பொதுவாக இரண்டு போகங்கள் பயிரடப்பட்டன. நிலச் சொந்தக் காரர்களுக்குக் கொடுக்கப்பட்ட பங்கு ‘மேல்வாரம்’என்றும் ‘போகம்’ என்றும் அழைக்கப் பட்டது. 44 வேலி நிலத்தில் மொத்தம் 4500 கலம் நெல் கிடைத்தது எனவும் அதில் பாதிப் பாகம் மேல் வாரமாகச் செலுத்தப் பட்டது எனவும் ராஜேந்திரனின் சிதம்பரம் கல்வெட்டுத் தெரிவிக்கிறது” என்று அவர் எழுதுகிறார்.

இக்குறிப்பிலிருந்து நாம் பெறுவதென்ன?

44 வேலி நிலத்தில் 4500 கலம் நெல் விளைந்தால், ஒரு வேலிக்கு 103 கலம் விளைச்சல் எனத் தெரிகிறது(இது ஒரு பூவுக்கா அல்லது) இரண்டு பூவுக்கும் சேர்த்தா என்பது தெரியவில்லை) ஏக்கருக்கு இது 18 கலம் ஆகிறது.

தஞ்சாவூர்க் கல்வெட்டுக்களை ஆராய்ந்த கராஷிமா[16.] மொத்தம் 40 ஊர்களில் நிலத் தீர்வை உயர்ந்த பட்சம் வேலிக்கு 100.910 கலம் ஆகவும், குறைந்த பட்சம் 7.667 கலம் ஆகவும் கணித்திருக்கிறார். ஆனால் விளைச்சல் வேலிக்கு எவ்வளவு என்று கணிக்கவில்லை. இது விளைச்சல் நிலங்களிடையே திறனில் பாரதூரமான வேறுபாடுகள் இருந்ததைக் காட்டுகிறது.

ப.சண்முகம்[17.] நஞ்சை நிலத்திற்கு நிலத்தீர்வை 40 சதவீதமாக இருந்தது எனவும் அது ஒரு வேலிக்கு 60 கலமாக இருந்ததென்றும் குறிப்பிடுகிறார். இந்த 2/5 வீதத்தை நீலகண்ட சாஸ்திரியும் குறித்திருக்கிறார். அவ்வாறெனின் நஞ்சை நிலத்தில் ஒரு வேலிக்கு 60x5 /2 அதாவது 150 கலம் நெல் விளைந்ததாகக்கொள்ளலாம். இது ஏக்கருக்கு 150/6.2 அதாவது 25 கலம் என்றாகிறது, இது ஓராண்டுக்கான

தீர்வை என்றால் ஒரு பூவுக்கு ஒரு ஏக்கருக்கு 12.5 கலம் என்றாகிறது.[17(a)]

கேத்தலின் கோ சோழர் காலத்தில் நிலத்தின் உற்பத்தித் திறன் முன்பை விடக் கூடியிருக்க வேண்டும் என ஊகிக்கிறார். உற்பத்தி சக்திகளின் வளர்ச்சிக்கு ஓர் உதாரணமாக நாற்று நடவு முறையைக் குறிப்பிடுகிறார்.[18] "உற்பத்தி சக்திகளின் வளர்ச்சிக்கு உதாரணமாக நாற்றுகளைப் பிடுங்கி நடும் முறையாகக் குறிப்பிடலாம். இம்முறை சீனாவில் 9வது நூற்றாண்டில் தோன்றியது. தென்னிந்தியாவில் இம்முறை ஏறக்குறைய இக்காலகட்டத்திலே அறிமுகப் படுத்தப் பட்டிருக்கலாம்", என்று கூறுகிறார். இது சரியானதே என்று நாம் கொண்டாலும் சோழர் கால உற்பத்தித் திறனை பல்லவர் கால உற்பத்தித் திறனோடு ஒப்பிட்டுப் பார்த்தாலே உற்பத்தித் திறனின் வளர்ச்சியை எடை போட முடியும். இக்கட்டுரையில் அதைச் செய்ய இயலவில்லை.

நிலத்தின் உற்பத்தித்திறன் இவ்வாறிருக்க, உற்பத்தியான விளைச்சல் எவ்வாறு பங்கீடு செய்யப்பட்டது? அது மேல்வாரம், கீழ்வாரம் என்று இருபிரிவாகப் பிரிக்கப் பட்டது. தானமாக அளிக்கப்பட்ட நிலங்களில் மேல் வாரம் என்பது அரசு அலுவலர்கள், படைத் தலைவர்கள், அரச உறவினர், பிராமண புரோகிதர்கள் போன்றோருக்கு அளிக்கப் பட்டது. கீழ்வாரம் ஊரின் குடிகளுக்கும் பிற உழைப்பாளர்களுக்கும், எஞ்சியது விவசாயத் தொழிலாளர்களுக்கும் வழங்கப் பட்டது. தானமல்லாத இறை கட்டின நிலங்களில் அரசுக்குத் தீர்வையாகச் செலுத்தியது போக எஞ்சிய விளைச்சல் மேற்சொன்னவாறு பிரித்துக் கொள்ளப்பட்டது.

நஞ்சை நிலத்தில் 64 சதவீதமும், புஞ்சையில் 20 சதவீதமும் மேல் வாரமாகப் பெறப்பட்டது என்று கல்வெட்டுகள் கூறுகின்றன. அவ்வாறெனின், தேவதான நிலத்தில் வேலிக்கு 150 கலம் என்று வைத்துக் கொண்டால் அதில்

ஏறக்குறைய 100கலம் மேல்வாரமாகக் கோயிலுக்குப் போய் விடும். மீதமுள்ள 50 கலத்தில் ஊராருக்கும் கைவினைத் தொழிலாளிகளுக்கும் போய் விட்டால் எஞ்சியதே விவ சாயத் தொழிலாளர்க்குக் கூலியாக வழங்கப் பட்டது. இது ஒரு வேலிக்கு 5லிருந்து 10 கலம் வரை எனக் கணக்கிட லாம். ஒரு வேலி நிலத்திற்குப் பயன்படும் மனித உழைப்பு நிச்சயமாகத் தற்காலத்தை விட அதிகமாகவே இருந்தி ருக்க வேண்டும். அதாவது அன்றைய உற்பத்திக் கருவிக ளின் வளர்ச்சி நிலையில் விவசாயத்தில் உடலுழைப்பு அதிகம் தேவைப்பட்டிருக்க வேண்டும். இந்த அடிப்படை யில் பார்க்கும் போது உழைக்கும் மக்கள் பரிதாபகரமான வறுமையில் வாடியிருப்பார்கள் என்பதில் ஐயமில்லை.

மட்டுமின்றி, கம்மாளர் கொல்லர் போன்ற கைவினைத் தொழிலாளர்களும் வண்ணார், நாவிதர் போன்ற ஏவலா ளர்களும் ஊராரின் இக்குறைந்த பங்கிலேயே தங்கள் வாழ்க்கைத் தேவையை நிறைவு செய்ய வேண்டியதாய் இருந்தது. இது அவர்களுடைய உற்பத்தித்திறனையும் பாதித்தி ருக்க வேண்டும். விளைபொருள்களும் செய்பொருள்க ளும் கிராமத்தின் தேவையைப் பூர்த்தி செய்யவே பயன்பட்டி ருக்க வேண்டும். தன்னிறைவு என்பது இங்கு எதிர்மறைப் பொருளிலேயே பயன் படுத்தப்படுகிறது. அதாவது உபரி யான பொருள்கள் பிற ஊர்களுக்கோ நாடுகளுக்கோ வியாபாரப் பண்டங்களாக வெளி அனுப்பப் படவில்லை. என்பதோடன்றி தத்தம் ஊர்களுக்குள்ள தேவையையே அவை பூர்த்தி செய்தனவா என்பதே கேள்விக்குரியதாக இருக்கிறது.

இந்நிலையே வளர்ச்சியில் ஒரு விதத் தேக்க நிலையை உண்டாக்கிற்று எனலாம்.

இன்னொரு கருத்தையும் நாம் இது தொடர்பாக முன்வைக்கலாம். சோழ மன்னர்கள் பெரும் படைகள் திரட்டி இலங்கை வரை சென்று கொள்ளையிட்டுத் திரும்பினார்கள் எனக் காண்கிறோம். படை திரட்ட

லுக்கும் மக்களது வறுமைக்கும் நெருங்கிய தொடர்பு உண்டு. அதிலும் பயிர்தொழிலில் ஈடுபட்ட வலங்கையரே படைத் தொழிலில் ஈடுபடுத்தப் பட்டனர் என்பதற்குச் சான்றுகள் உள்ளன.

இது தொடர்பாக வேறொன்றும் கருதத் தக்கது. வெட்டி, அமஞ்சி போன்ற சொற்கள் கட்டாய உழைப்பைக் குறித்தன. உற்பத்தியில் இக் கட்டாய உழைப்பின் பங்கு மகத்தானது. அதே சமயம் இது அதீதச் சுரண்டலுக்கும் வழி வகுத்தது, ஏரிகளும், குளங்களும், வாய்க்கால்களும் இத்தகைய கட்டாய உழைப்பினாலேயே உருவாக்கப்பட்டன.

இவ்வாறிருக்க தஞ்சைக் கோயிலைப் போன்றதொரு மகோன்னதமான கோயிலைக் கட்ட எவ்வாறு முடிந்தது? அது சோழர் காலச் செல்வச் செழிப்பைக் காட்ட வில்லையா? என்பன போன்ற கேள்விகள் எழலாம்.

அரசின் வருமானம் மூன்று வகைப்பட்டது. (1) வரி, தீர்வை மூலம் வசூலாகும் வருமானம் (2) படையெடுப்புக்களின் மூலம் கவர்ந்து வரும் செல்வம் (3) கோயில்களின் மூலம் சேகரிக்கப்படும் வருவாய். கடுமையான வரிவிதிப்பும், கொள்ளையும் அரசின் கஜானாக்களை நிரப்பின. அதன் மூலம் கோயில்கள் எழுப்பப் பட்டு தேவதானமாக அவற்றுக்கு நிலங்கள் வழங்கப் பட்டன. இவை மேலும் மேலும் உழைக்கும் மக்களைச் சுரண்டி அவர்களை மேலும் வறுமையில் ஆழ்த்தின. இத்தகைய கோயில்கள் சமய, பண்பாட்டுச் சின்னங்கள் மட்டுமின்றி அரசு வருவாயைசப் பெருக்கும் பொருளாதார மையங்களாகவும் செயல்பட்டன.[19]

இக்கோயில்களின் பெருக்கம் இன்னொரு வகையிலும் வளர்ச்சியை பாதித்தது எனலாம். தனியார் கையில் சேர வேண்டிய உபரியை இக்கோயில்கள் கவர்ந்து கொண்டன. கோயில்களுக்கான செலவுகள் கலைகளை வளர்த்தன என்பது உண்மையே எனினும் அச்செலவினங்கள் பெரும்பாலும் உற்பத்தி நோக்கு கொண்டவை அல்ல.[20] இது ஒரு

வகையில் மூலதனம் உருவாவதைத் தடை செய்து ஒரு விதத் தேக்க நிலையை உருவாக்கிற்று. வேறு வகையில் சொல்வதானால் ஒரு புறம் கோவில்களும் மறுபுறம் ஏழ்மையும் சகவாழ்வு வர்ழ்ந்தன.

நாம் ஏற்கனவே எடுத்துக் காட்டிய கிரேடரின் மேற்கோள்[21] மீண்டும் கருததக்கது. "இச்சமூகங்கள் பரந்துபட்ட மக்கட் தொகையைக் கொண்டதாக இருந்தன. ஆனால் அவற்றின் பழமையான விவசாய முறைகள் குறைந்த அளவு உபரியையே உண்டாக்கின. நிலம் இயற்கை வளம் கொண்டதாக இருந்தாலும் மக்கள் வறுமையில் வாடினர்... கட்டாய உழைப்பின் மூலமும் பொருளாகவும் ஒவ்வொரு கிராமத்திலிருந்தும் தனித்தனியாகப் பெற்ற உபரி அளவில் குறைந்தே இருந்தது. என்றாலும் சிறுதுளி பெருவெள்ளம் என்பது போல ஆயிரக் கணக்கான கிராமங்களிலிருந்து வசூலிக்கப்பட்ட உபரி அரசு கஜானாக்களை நிரப்பியது. அதனால் தான் ஆசிய உற்பத்திமுறை வெளியில் இருந்து மேலெழுந்தவாரியாகப் பார்ப்பவர்களுக்கு ஒரு பிரமிப்பை ஏற்படுத்துகிறது. செல்வச் செழிப்பு மிக்கதாக அச்சமூகங்கள் தோற்றம் அளிக்கின்றன. ஆனால் இத்தோற்றம் அரண்மனைகளிலும், அரசவைகளிலும் காணப்படும் செழிப்பைப் பிரதிபலிக்கின்றது. கிராமங்களின் ஏழ்மையை அல்ல" என்று அவர் எழுதுகிறார். சோழர் கால உற்பத்தி முறையை இது படம் பிடித்துக் காட்டுவது போல் உள்ளது அல்லவா?

உற்பத்திமுறையின் இன்னோர் அங்கமாகிய உற்பத்தி உறவு குறித்து ஆராய்வதும் அவசியமாகும்.

ஆசிய உற்பத்தி முறையின் அடிப்படை அலகாகிய ஊர் அல்லது கிராமம் என்பது மார்க்ஸ் கூறுவது போல 'சாதி வேறுபாடுகளாலும் அடிமை முறையிலும் மாசுபட்டுக் கிடந்தது! சாதீய அமைப்பு பல படிமுறைகளைக் கொண்டதாக இருக்கிறது. சாதி ஏணிப்படியில் மேல் தட்டில் பிராமணர்களும் அவர்களுக்குக் கிழே வேளாளர்களும்

அதற்கும் கீழே கைவினைஞர்களும் அடித்தட்டு மக்களாக அடிமைகளாகக் கருதப்பட்ட தாழ்த்தப்பட்ட மக்களும் இருந்தார்கள். நேரடி உற்பத்தியில் ஈடுபட்ட இம்மக்கள் கடைஞர்கள் என்றும் பறையர்கள் என்றும் அழைக்கப்பட்டனர். கைவினைஞர்கள் மறைமுக உறபத்தியில் ஈடுபட்டிருந்தனர்.

இச்சாதி அமைப்பு இந்தியாவுக்கு உரிய ஒரு முறையாக உள்ளதை அறிவோம். இவ்வமைப்பு ஒரு வகையில் உற்பத்தி முறையின் அடித்தளமாகவும் அதே சமயம் மேற்கோப்பாகவும் விளங்குகிறது. இதை விளக்கலாம்.

ஒரு சாதி தொழிலோடு அதாவது உற்பத்தியோடு தொடர்பு கொண்டதாக இருக்கும் போது தொழிலை அடிப்படையாக கொண்டு பார்க்கும் போது அது வர்க்கமாக அதனால் அடித்தளத்தைச் சேர்ந்ததாக இருக்கிறது. பிறப்போடு சம்பந்தப் படுத்தப்படும் போது, ஏற்றத் தாழ்வு கற்பிக்கப் படும் போது மேற்கோப்பைச் சார்ந்ததாகவும் உள்ளது.

சோழர் காலத்தில் நிலவிய சாதி அமைப்பு முறை உற்பத்தியோடு தொடர்பு உடையதாகவும் அவ்வுற்பத்தியில் பெரும் பங்கு மேல் சாதியாரை அடையும் வண்ணம் அமைந்திருந்தது. சாதி அமைப்பு பன்னெடுங்காலமாக நிலவிய தெனினும் தொழில் அடிப்படையிலும் புதிய சாதிகள் உருவாக்கப் பட்டன. முதலில் இப்புதிதாக உருவான சாதிகள் வேலைப்பிரிவினையை அடிப்படையாகக் கொண்டிருந்தாலும் பின்னாளில் பிறப்போடு சம்பந்தப் படுத்தப் பட்டு புதிய சாதிகளும் ஏற்றத் தாழ்வுகளும் உருவாக்கப்பட்டன.

உதாரணமாக தலைவாய்ச் சான்றோர். இது முதலில் நீர்ப்பாசனத் துறையில் ஈடுபட்டோரின் தொழில் பெயராக இருந்தது. இது பிறப்போடு சம்பந்தப்பட்டு நாளடைவில் புதிய சாதியாக உருவாயிற்று. அதே போன்று முதல் எனப்படும் வரிவசூலில் ஈடுபட்ட அரசு அலுவலர்கள்

பின்னாளில் முதலிகள் அல்லது முதலியார்கள் ஆயினர். இந்த சாதி அமைப்புக்கு வெளியே இருந்த எத்தனையோ இனக்குழுக்கள் பறக்குடி என்று அழைக்கப்பட்டு உற்பத்தி யில் ஈடுபடுத்தப்பட்டனர்.

அதே போன்று மன்னர்கள் ஈடுபட்ட போரின் வாயி லாகவும் புதிய புதிய சாதிகள் தோன்றலாயின. போரில் கொள்ளை அடிக்கப் பட்ட பொருள்களில் ஒரு பகுதியை அதில் பங்கு பெற்ற தலைவர்களுக்கு வழங்கப்பட்டதன் மூலம் புதிய உடைமையாளர்களும் அதனால் புதிய சாதிகளும் தோன்றின.

சாதிகள் வலங்கையென்றும் இடங்கையென்றும் பிரிவு செய்யப் பட்டது சோழர் காலத்தில் தான் என்ற உண்மை சிந்தனையூட்டுவதாக இருக்கிறது. நமக்குக் கிடைத்துள்ள சான்றுகளின் படி முதன் முதலில் வலங்கை சாதியினர் பற்றிய குறிப்பு ராஜராஜன் காலத்துக் கல்வெட்டில் தான் காணப்படுகிறது.[22] வலங்கை வேளக்காரப் படையினர் என்று அவர்கள் அழைக்கப் பட்டனர். அதே சமயம் இடங்கை பற்றிய குறிப்பு ராஜேந்திரன் காலத்திலேயே காணப்படுகிறது. இத்தகைய பிரிவினை மூலம் சாதிய மைப்புக்கு வெளியே இருந்த இனக்குழுக்கள் பல இப்பிரி வுக்குள் கொண்டு வரப் பட்டிருக்கலாம் என்று பர்டன் ஸ்டெயின் கருதுகிறார்.[23]

இவ்விரு பிரிவினையினரிடையே கலகங்கள் நிகழ்ந்துள்ளன. முதலாம் குலோத்துங்கன் காலத்து ஸ்ரீரங்கம் கல்வெட்டு இதனை உறுதிப் படுத்துகிறது[24] இக்கலவரங்கள் கிழக்கிந்தி யக் கம்பெனியின் ஆட்சிக் காலத்திலும் நீடித்தது என்றும் சென்னை நகர வீதிகளில் இதனால் ரத்த வெள்ளம் ஓடியது என்றும் நீலகண்ட சாஸ்திரி கூறுகிறார்.[25]

இச்சாதிப் பிரிவினைகள் பிறப்பை அடிப்படையாகக் கொண்டிருந்ததால் சீரான உற்பத்திக்கு இது வழி வகுத்தி ருக்கிறது. அதே சமயம் பரம்பரை பரம்பரையாக இது தொடர்ந்ததால் ஒருவகையில் தேக்க நிலைக்குக் காரண

மாயிற்று என்று கூறலாம்.

அதே சமயம் இச்சாதியமைப்பைக் கட்டிக் காக்கும் தரும சூத்திரங்களும் தரும சாஸ்திரங்களும் சோழ மன்னர்க ளால் பெரிதும் போற்றப் பட்டன.[26] சோழர் காலத்தில் கல்வி என்பது இத்தரும சாஸ்திரப் பயிற்சியையும் வட மொழிக் கல்வியையும் குறிக்கும். இக்கல்வியும் பிராம ணர்களாலேயே பயிலப்பட்டது. கடிகைகளும், மடங்க ளும், அக்கிரகாரங்களும், சதுர்வேதிமங்கலங்களும், பிரம்ம புரிகளும் இவ்வடமொழிக் கல்வியை வளர்த்தன, எல்லா வற்றிற்கும் மேலாகப் பொன்னேரி, கும்பகோணம், எண்ணா யிரம் திருபுவனி, திருமுக்கூடல், திருவொற்றியூர் போன்ற இடங்களில் மன்னர்களால் கல்லூரிகள் தொடங்கப்பட்டு இத்தரும சாஸ்திரப் பயிற்சிகள் அளிக்கப்பட்டன. இச்சஸ்தி ரங்கள் இறைவனால் படைக்கப் பட்டவை என்றும் சாதி ஏற்றத் தாழ்வுகளுக்குப் பழவினையே காரணம் என்றும் இக்கல்லூரிகளில் போதிக்கப்பட்டன. இக் கருத்துக்கள் பிரமதேயங்கள் மூலமாக மக்களைச் சென்றடைந்து அவர்களை ஒரு கட்டுக் கோப்பில் வைத்திருக்க உதவின. உழைக்கின்ற மக்கள் அனைவரும் ஒருவிதத் தளையால் கட்டுண்டு அடிமைகள் போல வாழ மேற்கோப்பைச் சார்ந்த சமயமும், சாஸ்திரங்களும் உதவின. இத்தகைய நிலையையே மார்க்ஸ் **General Slavery** என்று குறிப்பிட்டார் எனலாம்.[27]

அடிமைகள் எனப் பேசும் போது ஐரோப்பிய நாடுக ளைப் போன்ற அடிமை முறை அக்காலத்தில் இருந்த தாகக் கருதுவது தவறாகும். பறக்குடி என்றழைக்கப்பட்ட மக்கள் தீண்டத் தகாதவர்களாகக் கருதப்பட்டு அவர்களை ஊரிலிருந்து தனிமைப்படுத்தி வைத்ததும், இவர்களில் சிலர் விற்பனைக்கு உட்படுத்தப் பட்டதும் மேல்சாதியைச் சார்ந்த சிலரிடம் இவர்கள் தனிப்பட்ட முறையில் அடி மைகளாக இருந்ததும் உண்மையே. என்றாலும் முழுக்க முழுக்க அடிமைகள் எனறும் சுதந்திரப் பிரஜைகள் என்றும்

தெளிவான பிரிவினை இங்கிருக்கவில்லை என்பதில் வர லாற்றாசிரியர்கள் உடன்படுகிறார்கள். சோழர் காலத்து நிலையும் இதுவே.

இனி, வணிக வர்க்கத்தின் நிலைபற்றிச் சிறிது விவா திப்பது நமது பொருளுக்கு மிகவும் இன்றியமையாத தாகும்.

சோழர் காலத்தில் வணிக வர்க்கம் முன்னெப்போதை யும் விட விரிவான தளம் கொண்டதாக இருந்தது என்பதை மறுப்பதற்கில்லை. 'மணிகிராமம், வளஞ்சியர், சூஸகர், ராஜராஜப் பெருநீரவையார், நானாதேச திசை ஆயிரத்து ஐநூற்றுவர் எனப்பல பெயர்களில் வணிகச் சபைகள் இயங்கி வந்தன என்றும் அச்சபையினர் பல்வேறு அறக்கட்டளைகளை அமைத்தனர் என்றும் நீலகண்ட சாஸ்திரி கூறுகிறார். அவ்வணிகக் குழுக்கள், குறிப்பாக நானாதேச திசை ஆயிரத்து ஐநூற்றுவர் என்ற குழுவினர் திரைகடல் ஓடித் திரவியம் தேடினர் என்றும் அவர் கூறுகிறார்.[28] தாய்லாந்து நாட்டில் கிடைத்துள்ள சோழர் நாணயங்கள் இதனை உறுதிப் படுத்துவதாகக் கொள்ள லாம்.

ஆனால் நீலகண்ட சாஸ்திரி ஐரோப்பாவிலுள்ள வணி கக் குழுக்களுக்கும் தமிழகத்தில் சோழர் காலத்தில் நில விய வணிகக் குழுக்களுக்கும் இடையேயுள்ள வேறு பாட்டை இவ்வாறு விளக்குகிறார்.[29]

"ஐரோப்பாவில் முதலாளித்துவ சக்திகள் அரசாங்கத்தை ஆட்டிப் படைக்க ஆரம்பித்து விட்டன. ஆனால் சீனா வில் மண்டரின் என்ற அரசாங்க அதிகாரிகளுக்கு முன் வணிகர்கள் கைகட்டி வாய்பொத்தி ஊழியம் செய்து வந்தார்கள். தென்னிந்திய வணிகர்கள், சீன வணிகர்களை விட சுயமுயற்சிகளில் ஈடுபட சுதந்திரமும் வாய்ப்பும் பெற்றிருந்தார்கள். தங்களுக்குள் அமைப்பு ஏற்படுத்திக் கொள்வதிலும் சீனரை விட இவர்கள் திறமைசாலிகளாக விளங்குகிறார்கள். அரசாங்க அதிகாரிகளின் தயவில்

இவர்கள் இருந்தார்கள் என்று சொல்வதற்கில்லை. தங்கள் தொழில்களை நடத்துவதிலும் விவகாரங்களைத் தீர்த்துக் கொள்வதிலும் இவர்கள் சுய ஆட்சி உரிமைகளைப் பயன்படுத்திக் கொண்டார்கள். அவர்களுடைய கொடுக்கல் வாங்கல்களில் அரசாங்கம் தலையிடுவதில்லை. கேட்டுக் கொள்ளப் பட்டால் மட்டுமே அரசாங்கம் தலையிட்டது. அதே சமயம் ஐரோப்பிய அரசாங்கம் செய்தது போல வெளிநாட்டு வியாபாரத்தில் ஈடுபட வணிகர்களுக்கு அரசாங்கம் பெரிய அளவில் ஊக்கம் தரவில்லை - தந்திருக்கவும் முடியாது" என்று அவர் எழுதுகிறார்.

சோழர் காலத்தில் வாணிபம் பெரிதும் வளர்ச்சி பெற்றிருந்தது என்றும் மார்க்ஸ் கருதிய மாதிரியில் **(Model)** அது இல்லை எனவும் கேத்தலின் கோ கருதுகிறார்[30]. கல்வெட்டுகள் மூலம் சோழர் கால வருவாய் முறையை ஆராய்ந்த ப. சண்முகம்[31] வணிகர் செலுத்திய வரிகளைப் பட்டியலிட்டுக் காட்டியிருக்கிறார். சுங்கம், சந்தி ஆயம், வழி ஆயம், மரக்கல வரி, படகு வரி, வணிகர் பேர்க் கடமை செட்டி இறை, சோணகர் வரி போன்ற பல வரிகள் வாணிகர்களிடம் இருந்து வசூலிக்கப் பட்டதாகக் கூறியுள்ளார். ஆனால் இவ்வரிகளால் சோழ அரசுக்குக் கிடைத்த வரியின் அளவு, வீதம் போன்றவற்றை அவர் ஆராயவில்லை. நிலவரியைப் போல, தெளிவான கல்வெட்டுக்கள் இது குறித்துக் கிடைக்காமல் இருப்பது ஒரு காரணமாக இருக்கலாம். சோழர் கால வருவாய் முறை பற்றி மிக ஆழமாக ஆராய்ந்துள்ள இந்நூலைப் படிக்கும்போது அரசின் வருவாயில் வாணிபம் இரண்டாவது இடத்தையே பிடித்துள்ளது என்பதும், நிலத்தால் வந்த வருமானமே முதலிடம் வகுத்தது என்பதும் புலனாகிறது.

குறிப்பிட்ட அளவு வாணிகம் பெருகியிருந்தாலும், அரசாங்கத்தின் மேலாண்மையை எதிர்க்கும் அளவு அது பலம் பெற்றிருக்கவில்லை என்பதும் புலனாகிறது. இதற்குக்

காரணம் சோழர் கால உற்பத்தி முறை வணிக வளர்ச்சிக்குப் பெரிதும் துணை புரியவில்லை என்பதேயாகும்.

4

ஆசிய உற்பத்தி முறை என்ற கருத்து மார்க்ஸால் ஆசிய வரலாற்றைப் புரிந்து கொள்ளும் முகமாக உருவாக்கப்பட்டது. மார்க்ஸின் கருத்துப்படி ஆசிய உற்பத்தி முறை ஐரோப்பிய உற்பத்திமுறையிலிருந்து தன்மையில் மாறுபட்டது. ஐரோப்பிய உற்பத்திமுறை முதலாளித்துவம் தோன்ற ஏதுவானதாக இருந்தது. ஆசிய உற்பத்தி முறை முதலாளித்துவத் தோற்றத்திற்கு உதவும் படியானதாக இல்லை.

உற்பத்திமுறை எனும்போது மார்க்ஸ் உற்பத்திச் சக்திகளையும், உற்பத்தி உறவுகளையும் அடிப்படையாகக் கொண்ட பொருளாதார அடித்தளத்தை மட்டுமின்றி அதன் மேற்கட்டுமானத்தையும் சேர்த்தே கருத்தில் கொண்டிருந்தார். அதே சமயம் அடித்தளத்திற்கே அவர் அதிக முக்கியத்துவம் கொடுத்தார்.

தமிழக வரலாற்றாய்வில் மார்க்ஸின் உற்பத்தி முறைக் கோட்பாட்டைப் பயன்படுத்துவது மிக அண்மைக் காலத்தில் தான் நிகழ்ந்தது. கேத்தலின் கோ முதன்முதலில் 1970களில் மார்க்ஸின் ஆசிய உற்பத்தி முறைக் கோட்பாடு தென்னிந்திய வரலாற்றுககு எவ்வாறு பொருந்துகிறது என்பதை ஆராய்ந்து கட்டுரை வெளியிட்டார்.

நொபாரு கராஷிமா மார்க்ஸிள் கருத்தோட்டத்தை மெட்காஃபின் கருதுகோளின் அடிப்படையில் மிக எளிமையாகப் புரிந்து கொண்டு அதை மறுப்பதற்காகத் தமது ஆய்வை நடத்தியுள்ளார். புள்ளியயியல் முறையை ஆய்வுக்குப் பயன்படுத்தியுள்ளார்.

ஆசிய உற்பத்திமுறையில் தனியார் நிலவுடைமை என்பதே

இல்லையன்றும் நிலம் முழுக்க முழுக்க சமுதாயத்திற்குச் சொந்தமாக இருந்ததென்றும், கிராமம் அதன் அடிப்படை அலகென்றும் அது தன்னிறைவு பெற்ற குடியரசாக விளங்கியதென்றும் அதனால் ஆசிய சமுதாயம் தேக்கநிலைச் சமுதாயமாக இருந்தது என்றும் மார்க்ஸ் கூறுவதாக எளிமையாகப் புரிந்து கொண்ட கராஷிமா இவை தமிழக வரலாற்றுக்குப் பொருந்தாது என்றும் வாதிட்டுள்ளார்.

மார்க்ஸ் தமது ஆசிய உற்பத்திமுறைக் கோட்பாட்டை மெட்காஃபின் கருத்துக்களிலிருந்து மட்டும் உருவாக்கிக் கொள்ளவில்லை. பல்வேறு நாடுகளின் வரலாறுகளை இந்தியா உட்பட ஆழ்ந்து ஆய்வு செய்து சிந்தித்துத் தமது நூல்களிலும் பல்வேறு கட்டுரைகளிலும் கடிதங்களிலும் தமது கோட்பாட்டை வெளியிட்டுள்ளார். அவைகளை எல்லாம் பகுத்தும் தொகுத்தும் ஆய்வு செய்த **L. Krader** அதனை 20க்கும் மேற்பட்ட அம்சங்களாக வகுத்துக் கூறியுள்ளார். அதன்படி பார்க்கும் போது மார்க்ஸ் ஆசிய நாடுகளில் தனியார் நிலவுடைமை இருந்தது, காலப்போக்கில் அது வளர்ச்சி அடைந்தது என்ற உண்மையை ஒப்புக்கொண்டே தமது கோட்பாட்டை முன்வைத்திருக்கிறார் என்பது தெளிவாகிறது.[32.] மட்டுமின்றி, தேக்க நிலை பற்றிய அவரது கருத்தும் இயக்கவியலுக்கு உட்பட்டே கூறப் பட்டிருக்கிறது என்பதும் தெளிவாகிறது.

இவ்வடிப்படையில் சோழர் கால உற்பத்தி முறை பற்றி இக்கட்டுரையில் ஆராயப்பட்டது. உற்பத்தி முறை என்னும் போது உற்பத்திசக்திகள், உற்பத்தி உறவுகள் மற்றும் மேற்கோப்புகள் ஆகியவை ஆராயப்பட்டன. பிரதான உற்பத்திச் சாதனமான நிலமும் நிலவுடைமையும் ஆராயப்பட்டது.

நிலத்தின் மேல் அரசனுக்கு இருந்த மேலாண்மை, நிலங்களை அரசன் விருப்பப்படி தானமளித்தல், அளித்த நிலக் கொடைகளைத் திரும்பப் பெறுதல் பிரமதேயத்தை வெள்ளான் வகை, தேவதானமாக மாற்றுதல் ஆகியவற்றின் வாயிலாக தெளிவாகிறது. அதே சமயம் ஊர்க

ளுக்கும், சபைகளுக்கும் நிலத்தின் மேல் இருந்த சமூக உரிமை ஆகியவை உற்பத்தி முறையில் முக்கிய அங்கமாக விளங்கியது ஆராயப்பட்டது.

நீர்ப்பாசன வசதிகளுக்குச் சோழர் காலத்தில் முக்கியத்துவம் அளிக்கப் பட்டது. ஆனால் ஆற்றுநீர்ப் பாசனமே விவசாயத்தில் முக்கியமான பங்கு வகித்தது. இந்நிலைமை நிலத்தின் விளைச்சல் திறனைப் பாதித்தது.

விளைச்சல் திறன் என்று பார்க்கும் போது ராஜேந்திரன் காலத்துக் கல்வெட்டு ஒன்றின் படி வேலிக்கு 103 கலம் வீளைந்தது எனக் காண்கிறோம். நிலத் தீர்வை பற்றிய கல்வெட்டுகளைப் பார்க்கும் போது இது ஆண்டுக்கு உச்சபட்சமாக இரண்டு பூவுக்கும் சேர்த்து 150 கலமாகிறது. (ஏக்கருக்கு 18லிருந்து 25கலமாகிறது. ஒரு பூவுக்கு 9லிருந்து 13வரை உற்பத்தி ஆகியுள்ளது.)

ஆண்டுக்கு 150 கலம் என்று கணக்கிட்டால் இதில் 100கலத்துக்கு மேல் அரசு, கோயில்கள் போன்ற மேல்வாரத்துக்குச் சென்று விட்டால் மீதமிருக்கும் 50 கலத்தில் தான் கிராம சமுதாயம் வாழ்ந்தது. அவ்வாறெனின் வணிகத்திற்கு எவ்வளவு உபரி ஒதுக்கப் பட்டிருக்கும் என்று ஊகித்தல் எளிது. இதையே மார்க்ஸ் தன்னிறைவு என்று குறிப்பிடுகிறார்.

மூன்று வகைகளில் அரசு கஜான்னாக்கள் நிரம்பின. (1) கடுமையான வரிவிதிப்பு (2) படையெடுப்புகளின் மூலம் கொள்ளையடித்த செல்வம். (3) கோவில்களின் மூலம் பெற்ற வருவாய், இவ்வாறு சேகரிக்கப்பட்ட செல்வம் கோயில்கள் கட்டவும் பிற சமயப் பணிகளிலும் பயன்படுத்தப்பட்டன. கோயில்களுக்கு தேவதானம் வழங்கப்பட்டு மேலும் மேலும் உழைக்கும் மக்களை இவை சுரண்டலாயின.

உற்பத்தி உறவுகளை ஆராயும் போது அவை ஐரோப்பிய முறையில் ஆள ஆண்டான், அடிமை உறவாக இருக்க

வில்லை. சமயம் சாதி ஆகியவற்றை அடிப்படையாகக் கொண்ட ஒரு விதமான பொது அடிமை முறை நிலவியது.

சாதிய அமைப்பு சோழர்கள் காலத்தில் மேலும் கெட்டிப்பட்டு விட்டது. இவ்வமைப்பை கட்டிக் காக்கும் வகையில் சோழர் காலக் கல்விமுறை அமைந்தது. மன்னர்களின் ஆதரவில், தரும சாஸ்திரப் பயிற்சியை நோக்கமாகக் கொண்டு இக்கல்வி முறை அமைந்திருந்தது. சாதீய ஏற்றத் தாழ்வு, பழவினைக் கொள்கை ஆகியவற்றை இக்கல்வி முறை மக்களிடையே பரப்பியது. பிரமதேயங்கள் இவற்றைப் பரப்பும் மையங்களாகத் திகழ்ந்தன. இது சோழர்கால உற்பத்தி முறையின் மிக முக்கியமான அம்சமாகத் திகழ்ந்தது.

சோழர் காலத்தில் வணிக வளர்ச்சி எவ்வாறிந்தது என்பதும் இக்கட்டுரையில் ஆராயப்பட்டது. கல்வெட்டுச் சான்றுகளின்படி மணிகிராமம், வளஞ்சியர், சூஸகர், ராஜ ராஜப் பெருநீரவை, நானாதேச திசை ஆயிரத்து ஐநூற்றுவர் எனப்பல பெயர்களில் வணிகச் சபைகள் இயங்கின என்றும் அறிகிறோம். பல்வேறு விதமான வரிகளை இவர்கள் செலுத்தினார்கள் என்றாலும் நிலத்தின் மூலமாக அரசுக்குக் கிடைத்த வருமானங்களோடு ஒப்பிடும்போது வணிகவரியால் வந்த வருமானம் இரண்டாம் பட்சமாகவே இருந்தது என்பது தெளிவு. குறிப்பிட்ட அளவு வாணிபம் பெருகியிருந்தாலும் அரசின் மேலாண்மையை எதிர்க்கும் அளவுக்கு அது பலம் பெற்றிருக்கவில்லை. இதற்கான காரணம் சோழர் கால உற்பத்திமுறை வணிக வளர்ச்சிக்குத் துணை புரியவில்லை என்பதே ஆகும்.

முடிவாக, மார்க்ஸின் ஆசிய உற்பத்திமுறைக் கோட்பாடு தமிழக வரலாற்றின் முக்கிய காலகட்டமாகிய சோழர் காலத்திற்குப். பொருந்தி வருகிறது என்பதில் ஐயமில்லை. சோழர் பிற்காலத் தமிழக வரலாற்றுக்கும் இவ்வுற்பத்தி முறையின் பொருத்தம் பற்றி மேலும் ஆராய்வது அவசியமாகும். நமது வறுமையின் மூலங்களைத் தெரிந்து கொள்ள அத்தகைய ஆய்வு உதவும்.

சான்றுகளும் ஆதாரங்களும்

(1) இது குறித்த முழுமையான விவாதத்தை **'The Asiatic Mode of Production Science and Political Edited by Anne. M. Bastey and Josep R. Llobera Routledge & Kegan Paul London - 1981** என்ற நூலில் காணலாம்.

(2) Kathlean Gough - Modes of Production in Southern India - Economic and Political Weekly February 1980 Annual Number P 338.

மார்க்ஸின் கருத்தை நேரடியாக அறிந்து கொள்ள குறிப்பாக இந்தியாவைப் பற்றி அறிந்து கொள்ளப் பார்க்க **(1) Marx 1965. 'Pre Capitalist Economic formation, Translated by Tack Cohen with an introduction by Eric Hobsbawm International Publisher, New York. (2) Capital Vol III Edited by F. Erngels. International Publishers New York 1967 (3) Capital Vol I- (4) Marx. K. Grudrisse, Foundations of the critique of Political economy Harmonds worth Penguin 1973.**

(3) நொபொரு கராஷிமா **1995-** வரலாற்றுப் போக்கில் தென்னகச் சமூகம் 1. சோழர் காலம் **(850 - 1300)** தமிழகத் தொல்லியல் கழகம் **P4.**

(4) L. Krader - Principles and critique of the Asiatic Mode of Production The Assiatic Mode of Production Science and Politics - Edited of Anne. M. Bailey and Josep R. Llobera. 1981 - pages 325 - 335.

(5) நொபொரு கராஷிமா *1995* வரலாற்றுப் போக்கில் தென்னகச் சமூகம் --1 சோழர் காலம் *(850 1300)*

(6) Ibid p IX

(7) Ibid pp 32-33

(8) Ibid pp 68-69

(9) D.D. கோசாம்பி. ஆய்வுவட்டக் கட்டுரைகள் *1*

(10) R.S. சர்மா **Sudras in Ancient times**

(11) Kathleen Gough - Modes of Production in Southern India - Economic and political Weekly Annual number Feb - 1980 - p 343.

(12) K.A. Neelakanta Sastri - The Cholas - 1955 (1984) p 584.

(13) S.Y. Krishnaswamy - Magor Irrigation systems of Ancient Tamilnad proceedings of the First International Conference Seminar of Tamil Studies P 452

(14) ரொபொரு கராஷிமா op act p73

(15) K.A. Neelakanta Sastri opp. Cit p 585

(16) நொபொரு கராஷிமா. opp. cit 108-109

(17) P. Shanmugam - The Revenue system of the Cholas - 650 - 1279 - New Era publications 1987-PP 80-81

(17a) தற்பொழுது காவேரிப் பாசனத்தில் சராசரி விளைச்சல் வேலிக்கு 400 கலம் ஆகவும் ஏக்கருக்கு 60 கலமாகவும் உள்ளதாக டாக்டர். துரைமாணிக்கம் கூறுகிறார். இது சோழர்கால விளைச்சல் திறனோடு ஒப்பு நோக்கத்தக்கது.

(18) Kathleen Gough - opp.cit - 361 - Note 58.

(19) Kermeth R. Hall - South and South East Asian Epigraphy as a source of Economic History - Indus Valley to Mekong Delta - New Era Publication Madras - pp 87 - 92.

(20) நா. வானமாமலை தஞ்சைக் கோயிலின் செலவும் நிலவருவாயும் ஆராய்ச்சி 4:2 ஜனவரி 1974. இக்கட்டுரை இத்தொகுப்பில் மறுபிரசுரம் செய்யப் பட்டுள்ளது.

(21) L. Krader. opp.cit pp 325 - 335

(22) K.A. Neelakanta Sastri - The Cholas - opp-cit Page 454

(23) Burton Stein - Peasant state and society in Medievel South India oxford New Delhi - 1985 - p 174

(24) SII XXIV Srirengam Temple inscriptions No 53. "இத்தெவர் பண்டாரத்து யாண்டு 2வது ஆநித்திங்கள் இடங்கை வலங்கை யாய் ஊரும் சுட்டு ஒடுக்கி திருமுற்றங்களும் அழித்து திரு முற்றங்களும் கள்ள ரெடுத்துக் கொண்டுபோய் இருந்த இடத்து கள்ளர்க்கு பிழைத்த திரவ்வியமு(ம்) ஸ்ரீபண்டாரத்து இரக்ஷிக்க உண்ணாமையாலும் ஊரிருக்க...."

(25) K.A. Nilakanta Sastri The Cholas Opp.cit 550.

(26) வெ. கிருஷ்ணமூர்த்தி ஆய்வுவட்டக் கட்டுரைகள் பக்கம்

35. சாதி வேறுபாடுகள் நிலைத்திருக்க வேண்டும் என்பதில் அரசுகள் அக்கறையுடையனவாக இருந்தன. அவ்வாறு சாதிகள் நீடிப்பதையும் அவைகளிடையே கலப்புகள் ஏற்பட்டுவிடாமல் தடுப்பதும் தங்கள் புனிதக் கடமைஎன இந்து மன்னர்கள் கருதினார்கள். நாயக்கர் காலத்தில் 1623ல் கம்மாளர் சாதியின் ஐந்து பிரிவினரும் ஒரு பிரிவினர் மற்றவருடன் உறவுகள் வைத்துக் கொள்ளக் கூடாது என அரசு உத்தரவிட்டதற்குக் கல்வெட்டுச் சான்றுகள் உள்ளன. என்று த. சத்தியநாதையர் தமது **History of Nayaks of Madura** என்ற நூலில் **(p256)** எழுதியிருக்கிறார். **(Quoted by N. Jagadeesan History of Srivaishnavism p313)** சாதிகளிடையே வேறுபாடுகள் மட்டுமின்றி சைவ, வைணவப் பிரிவினரிடையேயும் வேறுபாடு ஊக்குவிக்கப் பட்டது என்பதை பேரா. நீலகண்ட சாஸ்திரி இவ்வாறு குறிப்பிடுகிறார். "வேறுபட்ட சமயங்களுக்கு இடையே சமுதாய வாழ்வு பிளவுபட்டுக் கிடந்ததை கி.பி.1160ல் திருக்கடையூர் மகாசபை செய்த முடிவிலிருந்து தெரிந்து கொள்கிறோம். எந்த மகேசுவரர்களாவது சிவன் கோயிலிலின் தருமகர்த்தாக்கள் என்ற அளவில் தங்களுடைய பழக்க வழக்கங்களுக்கு மாறுபாடாக வைணவர்களோடு கலந்து தாராளமாகப் பழகினால் அவர்களுடைய சொத்து கோயிலுக்குப் பறிமுதல் செய்யப்படும் என்று அந்தச் சபை முடிவு செய்தது. **The Cholas P. 645**

(27) Kathleen Gough. opp at page 346

(28 & 29) K.A.N. Sastri - The cholas opp. cited p 599-598

(30) Kathleen Gough - opp.cited p346.

(31) P. Shanmugam. The Revenue system of the cholas 850-1279. opp.cit pp 52-55

(32) மனுவின் காலத்திலேயே தனியார் நில உடைமை சில பகுதிகளில் ஆங்காங்கே தோன்றிவிட்டது என்பதை மார்க்ஸ் கருத்தில் கொண்டே தமது கோட்பாட்டை உருவாக்கினார். ஆனால் ஐரோப்பாவைப் போல பண்ணை அடிமை முறை **(Serfolom Proper)** இந்தியாவில் இருக்கவில்லை என்று மார்க்ஸ் தெளிவாகக் கூறுகிறார் **Kathleen Gough opp.cit - Page 361 Foot note 47.**

டாக்டர். பத்மா தெய்வ சுந்தரம்.

காஞ்சி காமாட்சி கோயிலின் பௌத்த ஆதாரங்கள்.

பல்வேறு தத்துவ அறிஞர்களும் தர்க்க வாதிகளும் வாழ்ந்திருந்த காஞ்சிபுரம் ஒரு மாபெரும் பௌத்த மைய மாக விளங்கியது. இங்கு நூறு விகாரைகள் இருந்தாகவும் அதில் பத்தாயிரம் பிட்சுக்கள் வாழ்ந்ததாகவும் சீனயாத்ரி கர் யுவான் சுவாங் கூறியிருக்கிறார்.

புத்தர் காஞ்சியில் பல மதத்தவரோடு வாதிட்டு வென்றார் என்றும் அவ்விடத்தில் நூறு அடி உயரத்தில் ஒரு ஸ்தூபத்தை மௌரிய மன்னன் அசோகன் அமைத்தான் என்றும் கூறுகிறார் யுவான் சுவாங்

மாபெரும் புகழ்பெற்ற பௌத்த நாகார்ஜுனர் மஹா யானத்தை காஞ்சியில் அறிமுகப்படுத்தினார். இவர் பல தென்னிந்திய மன்னர்களையும் ஏராளமான பிரா.மணர்க ளையும் புத்தமதத்திற்கு மாற்றினார்.

மற்றொரு அறிஞரான தின்னாகர் யோகம் பற்றிய தத்துவத்தை உருவாக்கினார். இத்தத்துவத்தைத்தான் மணி மேகலையில் கூறப்படும் அறவண அடிகள் பின்பற்றினார். யுவான்சுவாங் காஞ்சிக்கு வந்திருந்தபோது இலங்கையிலி ருந்து முன்னூறு புத்த பிட்சுக்கள் யோக தத்துவத்தைக் கற்றுக் கொள்ள வந்திருந்தார்கள் என்கிறார் அவர்.

யோகத்தத்துவம் தவிர, ஸ்தவிரம், தியானம் ஆகிய இரு பிரிவுகளும் காஞ்சியில் தோன்றி வளர்ந்தன. காஞ்சியில் உருவான தின்னாகர் வட இந்திய நாளந்தா பல்கலைக்க ழகத்தில் சிறந்த தத்துவ ஞானியாக விளங்கினார். இவரது மாணவரான தர்மபாலர் நாளந்தாவில் மாணவராக சேர்ந்து அதன் தலைமைப் பீடத்திலும் அமர்ந்தார். தர்மபாலர் ஒரு சிறந்த தர்க்கவாதி. இலக்கண நூல்களில் வல்லவர்.

காஞ்சியிலுள்ள பௌத்தக் கல்வி மையத்தில் பௌத்த தத்துவங்கள் பயிற்றுவிக்கப்பட்டன. இத்தகைய சிறப்பு மிக்க பௌத்தக் காஞ்சியில் அதன் எச்சங்கள் சில இடங்களிலேயே காணப்படுகின்றன.

அகழாய்வு மூலங்கள்

சென்னைப் பல்கலைக் கழகத்தின் தொல் பொருள் ஆய்வுத்துறையினர் 1969 - 70 ஆம் ஆண்டுகளில் காமாட்சி அம்மன் கோயிலின் அருகிலும், ஏகாம்பரேஸ்வரர் கோயில் அருகிலுள்ள ஞானப்பிரகாச சுவாமிகளின் மடத்தின் வளாகத்திலும் அகழாய்வு செய்தனர்.

இங்கு கி.மு. முதல் நூற்றாண்டு முதல் நான்காம் நூற்றாண்டு வரை கிடைத்துள்ள பொருட்களில் குறிப்பி டத்தக்கது 'புதலதிச' என்ற பிராமி எழுத்துக்கள் பொறிக்கப்பட்டுள்ள சாம்பல் நிறப் பானை ஓடு ஆகும். இதில் பொறிக்கப்பட்டுள்ள பிராமி எழுத்துக்கள் கி.பி. ஒன்று அல்லது இரண்டாம் நூற்றாண்டைச் சேர்ந்த எழுத்தமைதியில் காணப்படுகின்றது. 'புதலதிச' என்பது ஒரு பௌத்தத்துறவியின் பெயரான இருத்தல் வேண்டும் எனக் கூறப்படுகிறது.

கீழ் மண்ணடுக்கில் காணப்பட்ட சுட்ட செங்கற்கள், புத்த விகாரையின் கட்டடப்பகுதியின் செங்கற்களாக இருத்தல் வேண்டும் என்று கூறியிருக்கின்றனர். கி.பி. நான்காம் நூற்றாண்டு முதல் ஒன்பதாம் நூற்றாண்டு முடிய உள்ள காலத்தைச் சேர்ந்த பாளநிலையில் கிடைத்த

பொருட்களில் முக்கியமானது அங்கு கிடைத்த வட்ட வடிவமான ஒரு கட்டிடப்பகுதியின் எஞ்சிய பகுதியாகும். இப்பகுதி புத்த ஸ்தூபியின் அடிப்பகுதியாக இருக்க வேண்டும் என்றும் கூறியிருக்கின்றனர்.[1]

அத்துறையினரே மீண்டும் 1970 - 71ம் ஆண்டுகளில் காமாட்சி அம்மன் கோயிலின் அருகில் அகழாய்வு செய்தனர். இங்கு பௌத்தஸ்தூபி அமைப்புடைய கட்டிடப் பகுதி இருவரிசைச் சுவர்களைக் கொண்டிருந்தது. தெற்கு வடக்காகச் செல்லும் இச்சுவர்களைச் சுற்றிலும் ஏராளமான தூண்கள் நடப்பட்டிருந்ததற்கான குழிகள் காணப்பட்டன. இவை மணலாலும், சாம்பலாலும் நிரப்பப்பட்டிருந்தன. இதைக் கண்ட அத்துறையினர் இப்பகுதி தீயினால் அழிக்கப் பட்டிருத்தல் வேண்டும் எனக் கருதுகின்றனர்.[2]

சென்னைப் பல்கலைக் கழக தொல்லியல் துறையினர் மீண்டும் 1972 - 73 ஆம் ஆண்டுகளில் காமாட்சியம்மன் கோயில் அருகிலும், ஏகாம்பரேஸ்வரர் கோயிலின் வடபுறத்திலுள்ள சர்வதீர்த்தம் என்ற குளத்தின் அருகிலும் அகழாய்வு நடத்தினா...

சென்ற ஆண்டு நடத்திய ஆய்வின் போது காஞ்சிபுரம் புத்தமதத்தோடு தொடர்புடையதாகக் கருதத்தக்க வகையில் சான்றாதாரங்கள் கிடைத்த காரணத்தினால் அதனை மேலும் தெளிவுபடுத்திக் கொள்ளும் பொருட்டே இவ்வாண்டில் அகழாய்வு மேற்கொள்ளப்பட்டது. இவ்வருடத்தில் மேற்கொண்ட ஆய்வு சென்ற வருட ஆய்வின் கருத்தை வலுப்படுத்துவ தாகவே அமைந்தது என்கிறார்கள்.

தூண் பொருத்துவதற்கு அமைக்கப்பட்ட குழிகளில் மூங்கில் அல்லது பிற மரத்தூண்கள் ஸ்தூபங்களாக நடப்பட்டிருத்தல் வேண்டும் என கூறியுள்ளனர்.[3]

சென்னைத் தொல்லியல் துறையினர் ஆய்வு நடத்தியதிற்கு முன்னரே 1915 ஆம் ஆண்டில் அறிஞர். டி.ஏ.

கோபிநாதராவ அவர்கள் காமாட்சி கோயிலின் உள் பிரகாரத்தில் நடத்திய ஆய்வில் ஏழடி பத்து அங்குல உயரமுள்ள கி.பி. ஏழாம் நூற்றாண்டைச் சேர்ந்த புத்தர் சிலையைக் கண்டெடுத்தார்கள்.

காமாட்சியம்மன் கோயில் மானஸ்தம்பத்தின் அருகே விழுந்து கிடக்கும் தூண்களில் பௌத்த தாராதேவியின் உருவமும் ஹயகிரீவர் உருவமும் காணப்படுகின்றன. இந்த இரு தெய்வங்களும் லோகநாத போதி சத்வரின் துணைத் தெய்வங்கள் என்றும் அங்கே சிதைந்த நிலையிலுளள ஒரு சிற்பம் லோக நாதர் சிறபமாகலாம் என்றும் கூறப்பட்டுள்ளது.[4]

காமாட்சி கோயிலின் மானஸ்தம்பத்தின் உச்சியில் பிரம்ம தேவயக்சன் என்ற சாத்தனின் உருவம் பொறிக்கப் பட்டிருந்தது என்பதும் தெரிய வருகிறது.[5]

காமாட்சியம்மன் கோயில் வளாகத்திலும் பிரகாரச் சுவரை யொட்டியும், ஏகாம்பரேஸ்வரர் கோயிலுக்கருகி லும் நடந்த அகழ்வாராய்ச்சிகள், அவ்விடத்தில் புத்தர் கோயிலும் பௌத்த தாராதேவி கோயிலும் இருந்தன என்பதை உறுதிப் படுத்தியிருக்கின்றன.

இக்கருத்தை மேலும் வலுப்படுத்துவதாக பௌதத நூல்க ளும், பிரம்மாண்ட புராணமும் அமைந்துள்ளன. தாரா தேவி காமாட்சியாக மாறிவிட்டதால் தாராதேவியின் சிறப்பியல்புகளாகக் கூறப்பட்டவை அனைத்தும் காமாட்சிக்கு ஏற்றிக் கூறப்பட்டிருக்கின்றன.

உதாரணமாக கீழ்க்கண்ட ஒற்றுமைகளைக் கூறலாம்.

1. பௌத்த தாராதேவியை பௌத்த நூல்கள் அகி லத்தின் இறைவியாகவும் போதிசத்வர்கள் அனைவர்க்கும் அன்னையாகவும் கூறுகின்றன.

காமாட்சியை பிரம்மாண்ட புராணம்[6] பிரம்மா, விஷ்ணு ஈசன் ஆகியோர் வணங்கும் தெய்வமாகப் போற்றுகிறது.

2. தாராதேவியை நேபாள நூல் ஒன்று,

'பீடேஸ்வரி ஒட்டியான தாரா' [7]
- எனக் குறிப்பிடுகின்றது.
காமாட்சியை பிரம்மாண்டபுராணம்,
'மகா பீட பரமமஸ்வரி'
'சிம்மாசனேஸ்வரி' [8]
- எனக் கூறுகின்றது.

சேக்கிழார் தம் நூலில்,

'அறம்புரப்பவள் கோயிலான போக பீடம்' என்றும்
'சிந்தை யோகத்து முனிவர் யோகினிகள்
சேரும் யோக பீட முளதென்றும்' [9]
- எனவும் கூறுகின்றார்....

3. சிலப்பதிகாரத்தில் மாதவியின் கனவில் தோன்றிய மணிமேகலா தெய்வம் அவள் மகள் மணிமேகலையின் எதிர்காலம் பற்றிக் கூறுகிறது.

பிரம்மாண்டபுராணத்தில் தசரதனின் மனைவியின் கனவில் காமாட்சி தோன்றியதாகக் கூறப்பட்டுள்ளது.

4. மணிமேகலையில் மணிமேகலா தெய்வம் தான் நினைத்தபோது தோன்றுவதும் மறைவதுமாக உள்ள தன்மையை உடையதாக வர்ணிக்கப்பட்டுள்ளது. பிரம்மாண்டபுராணத்தில் காமாட்சியும் மேற்கூறியவாறு வர்ணிக்கப்பட்டுள்ளாள்.[10]

5. பிரம்மாண்ட புராணம் காமாட்சியின் பீடம் ஏகாம்ரா - என்கிறது. ஏகாம்பரம் என்பதை பெரிய மாமரம் என்று இவ்விடத்தில் பொருள் கொள்ள வேண்டும்.

சிவன் இம்மாமரத்தடியில் அமர்ந்து காமாட்சியை நோக்கி தவம் செய்தார். காமாட்சி தனது பீடத்தை (ஏகாம்ரா) சிவனுக்கு விட்டுக் கொடுத்து விட்டு வேறிடத்திற்குச் சென்று விட்டாள் என்கிறது அப்புராணம்.[11] அதன் பின்னர்தான் சிவன் ஏகாம்பரேஸ்வரர் ஆகியிருக்கிறார். இன்னும் இக்கோயிலின் வளாகத்திலும் சுவரிலும் பல புத்தர் சிலைகள் உள்ளன. அழகாய்வில் கிடைத்ததைப்

பற்றியும் முன்னர் கூறப்பட்டிருக்கிறது.

தாராதேவியே மணிமேகலா தெய்வம்:

மணிமேகலையில் காவியநாயகி மணிமேகலை. மணிமேகலா தெய்வத்திற்கு காஞ்சியில் சோழ மன்னன் உதவியுடன் கோயில் அமைத்தாள் எனக் கூறப்படுகின்றது.

சுதமதி என்ற பெண்ணிடம் புகாரில் நடக்கும் இந்திர விழாவைக் காண வந்ததாக மணிமேகலா தெய்வம் கூறுகிறது. மணிமேகலா தெய்வத்தின் கோயில் காஞ்சியில் இருந்ததால் அது அவ்வாறு காஞ்சியிலிருந்து புகாருக்கு வந்ததாகக் கூறியது.

மணிமேகலா தெய்வம் பௌத்த சமயக் கடல் தெய்வம். சிலப்பதிகாரத்தில் கோவலன் தன் முன்னோன் ஒருவனைக் கடல் கொந்தளிப்பிலிருந்து காப்பாற்றிய குல தெய்வமான மணிமேகலா தெய்வத்தின் பெயரைத் தன் மகளுக்கு சூட்ட வேண்டும் என்கிறான். அத்தெய்வத்தை, 'திரையிம் பௌவத்துத் தெய்வம்' என்கிறான் கோவலன்.[12] புத்த ஜாதகக் கதைகளாகிய சங்க ஜாதகமும் மஹாஜன ஜாதகமும் மணிமேகலா தெய்வத்தைப் பற்றியும், அத்தெய்வம் கடலில் மூழ்கிய வணிகர்களைக் காப்பாற்றியது பற்றியும் கூறுகிறது. எனவே மேற்கூறிய ஜாதகத் கதைகளில் கூறப்படும் மணிமேகலையும் தமிழ்க்காப்பிய மணி மேகலா தெய்வமும் ஒன்றேயாம்... [13]

தாராதேவி வழிபாடு மத்திய இந்தியாவில் தோன்றி, கிழக்குக் கடற்கரைப் பகுதிகளில் பரவியது. கன்ஹேரி குகையிலும், நாகார்ஜுன் கொண்டாவிலும் லடாக் பகுதியிலும் காணப்பட்டு, கீழைக் கடற்கரை ஓரங்களில் பரவலாக வழிபடப்பட்டது.

கடல் தெய்வமாகிய இத்தெய்வம் கடலில் தோன்றும் அபாயத்திலிருந்து பக்தர்களைக் காப்பவள் என்று இத்தெய்வம் பற்றிய ஸ்லோகம் ஒன்று கூறுகிறது.

``The Eminent sages in the world

Call me Tara, because sages
O! Lord I take my worshippers
across the ocean of various dangers." [14.]

இந்த சுலோகத்தின் மூலம் தாராதேவியும் மணிமேகலா தெய்வமும் ஒன்றே என்பதை அறியலாம். தாராதேவி வழிபாடு திபேத், நேபால், சைனா, ஜப்பான், மங்கோலியா ஆகிய நாடுகளுக்கு பரவியது. நேபாள சைன அரசியர்கள் தாராதேவியின் மறு உரு என்றே கருதப்படுகிறார்கள்.

நேபாள நூல்களில் காஞ்சி தாராதேவி:

கி.பி. ஒன்பதாம் நூற்றாண்டைச் சேர்ந்த நேபாள நூல்களில் தாராதேவி,

'ஒட்டியானே மங்கா கோஷ்டே வஜ்ர பாணி'
'பீடேஸ்வரி ஒட்டியான தாரா'
எனக் கூறப்படுகின்றாள்.

திரு. லோகேஸ் சந்திரா என்ற அறிஞர், ஒட்டியாணம என்பது காஞ்சிபுரமென்றும், அங்கு மங்காவாகிய (மங்கை) தாராதேவியின் பீடம் இருந்தது என்றும், அப்பீடம் உள்ள கோட்டத்தில் வஜ்ரபாணியின் உருவம் இருந்தது என்றும் தமது ஆயவில் குறிப்பிடுகின்றார்.. [15.]

வஜ்ரபாணி என்றால் வஜ்ரம் என்னும் ஆயுதத்தைத் தாங்கியவன் என்று பொருள் படும். இந்த வஜ்ரபாணி இந்திரன் ஆவான்.

சிலப்பதிகாரத்தில் இந்திர விழவூரெடுத்த காதையில் அடியார்க்கு நல்லார் உரைஎழுதும்போது ஒரு மேற்கோள் பாடலை எடுத்தாள்கின்றார். அப்பாடலும் கச்சியில் இருந்த காமக் கோட்டத்தில் மெய்ச்சாத்தன் காவல் இருந்ததைக் கூறுகின்றது.

'கச்சி வளைக் கைச்சி காமக் கோட்டங்காவல்
மெச்சி யினிதிருக்கும் மெய்ச்சாத்தன் கைச் செண்டு
கம்பக் களிற்று கரிகால் பெருவளத்தூன்
செம்பொற்கிரி திரித்த செண்டு'

[16] என்பதே அப்பாடல் ....

எனவே காஞ்சிபுரத்திலுள்ள தாராதேவியின் கோட்டத்தில் காவலாக மெய்ச்சாத்தனாகிய இந்திரன் இருந்தான் என்ற இந்த விளக்கத்தை உறுதிபடுத்தும் வகையில் கி.பி.15 ஆம் நூற்றாண்டில் வாழ்ந்த அருணகிரியார் பாடல் வரிகள் அமைந்துள்ளன.

'கவுரி திருக் கோட்டமமர்ந்த
இந்திரர் தம்பிரானே'

[17] என்பதே அப்பாடல் வரிகளாகும்...

நேபாள நூலும் அடியார்க்கு நல்லாரின் மேற்கோள் பாடலும் ஒன்று போலவே அமைந்துள்ளன.

நேபாள நூலில் - ஒட்டியாணம்

மேற்கொள் பாடலில் - கச்சி

கச்சி என்ற ஊரே காஞ்சி என அழைக்கப்படுகிறது. காஞ்சி என்றால் இடுப்பில் அணியும் அணி என்று பொருள். அதாவது ஒட்டியாணம் என்று பொருள். ஒட்டி யாணம் என்ற அணி மணிமேகலை என்றும் அழைக்கப் பெறும்.

நேபாள நூலில் - மங்கா கோஷ்டம்

மேற்கோள் பாடலில் - காமக் கோட்டம்.

நேபாள நூலின் - தாரா

மேற்கோள் பாடலில் - வளைக்கைச்சி

(வளையல் அணிந்த கரங்களை உடையவள்)

நேபாள நூலில் - வஜ்ரபாணி

மேற்கோள் பாடலில் - மெய்ச்சாத்தன்.

இவ்வாறு மங்காகோஷ்டம் அல்லது காமக் கோட்ட மும் அதன் காவல் தெய்வம் வஜ்ரபாணி அல்லது மெய்ச்சாத்த னுமே இன்று காஞ்சிபுரத்தின் காளி கோட்டமாகிய காமாட்சியாகவும் அதை ஒட்டிய குமரக் கோட்டமாகவும்

அமைந்துள்ளன.

இன்றும் காஞ்சி காமாட்சியம்மன் கோயில் பிரகாரத்தின் மேற்குச்சுவரில் ஒரு சிறிய சன்னிதியில் சாத்தனின் உருவம் வைக்கப்பட்டு அதனருகில் அடியார்க்கு நல்லாரின் மேற்கோள் பாடலும் எழுதி வைக்கப்பட்டிருப்பது சுவ்வயான ஒன்றாகும். திரு. மயிலை சீனி. வேங்கடசாமி அவர்களும் காமாட்சியம்மன் பிரகாரத்தில் புத்தர் சிலை ஒன்று இருந்ததை தாம் பார்த்தாகக் கூறியுள்ளார்கள்..

கல்வெட்டுக் கூறும் காமக் கோட்டம்:

சின்னக் காஞ்சிபுரத்திலுள்ள கச்சீஸ்வரர் கோயிலில் காமாட்சியம்மன் கோயில் உள்ளது. இக்கோயிலில் முதலாம் இராஜராஜனின் ஆறாவது ஆட்சியாண்டினைச் சேர்ந்த கல்வெட்டு ஒன்று உள்ளது. [18]. இக்கல்வெட்டு கி.பி.1001வது ஆண்டைச்சேர்ந்தது. இக்காலகட்டத்தில் முதலாம் இராஜராஜ சோழன் சீட்புலி நாட்டையும் பாக்கை நாட்டையும் வெற்றி பெற்றான். அங்கு போரிட்டு வென்று பிடித்துக் கொண்டு வந்த ஆடுகள் மொத்தம் தொளாயிரம்.. இந்த ஆடுகள் தொளாயிரத்தையும் ஒரு நொந்தா விளக்கெரிக்க தேவைப்படும் ஆடுகள் தொன்னூறு வீதம் பத்து நொந்தாவிளக்குகள் ராஜராஜன் என்னும் பேரால் எரிப்பதற்கு கொடுக்கப்பட்டன. இந்த ஆடுகளை ஐந்து மன்றாடிகளிடம் ஆளுக்கு இரண்டு விளக்குகள் எரிக்க 180 ஆடுகள் வீதம் பிரித்து கொடுக்கப்பட்டது. இவர்கள் ஒவ்வொருவரும் ஆண்டுதோறும் 180நானாழி நெய் கொடுக்க வேண்டும் என நியமிக்கப்பட்டது....

இவ்வாறு தினமும் பத்து விளக்குகள் கச்சிப்பேட்டு ஐஞ்சந்தி துர்க்காபட்டாரகிக்கு எரிப்பதற்காக மேற்கூறிய தொளாயிரம் ஆடுகள் அளிக்கப்பட்டன. இக்கல்வெட்டில் துர்க்காதேவியை ஐஞ்சந்தி என்ற அடை மொழியுடன் கூறப்பட்டதற்குக் காரணம் இருந்திருத்தல் வேண்டும்.. என்ற நோக்கில் ஆய்வு செய்த போது சுவையான விளக்கங்கள் தர முடிந்தது.. அதாவது... சிலம்பின் நாடுகாண் காதை

யில்.....

புலவூண் துறந்து பொய்யா விரதத்து

அவல நீத்தறிந்தடங்கிய கொள்கை

மெய்வகை உணர்ந்த விழுமியோர் குழீஇய

ஐவகை நின்ற அருகத்தானத்துச்

சந்தியைந்துந் தம்முடன் கூடி

வந்துதலை மயங்கிய வான் பெருமன்றத்து" எனக் கூறப்பட்டுள்ளது.. இதன் பொருளாவது...

புலால் உணவை விலக்கிய

பொய் கூறாமை என்னும் விரத்தைக் கடைப்பிடிக்கின்ற

பெரிய நூல்களைக் கற்ற

ஐம்புலன்களையும் அடக்கிய கொள்கைகளை உடைய

உண்மைகளை உணர்ந்த அறிஞர்கள் கூடிய அருகன் கோயிலில் ஐந்து சந்தியும் பஞ்சபரமேஷ்டிகள் தம்முட் கூடி கலந்த பெரிய மன்றம் என்று பொருள் கூறப்பட்டுள்ளது.

அருகனது கோயிலாகிய சமணக் கோயிலில் பஞ்ச பரமேஷ்டிகள் என்னும் சமய அறிஞர்கள் ஒன்று கூடி வழிபட்டனர். இங்கு சந்தி ஐந்தும் வந்து வழிபட்டனர் எனக் கூறப்பட்டுள்ளது. சந்தி என்பது இங்கு 'பொழுது' என்ற பொருளைக் கொண்டுள்ளது. [19.]

'சந்தி ஐந்தும் தம்முடன் கூடி வந்து தலை மயங்கிய' என்று கூறப்பட்டுள்ளதால் ஐந்து பொழுதுகளிலும் அதாவது ஒரு பொழுதின் முடியும் நேரமும் மற்றொரு பொழுதின் தொடக்க நேரமும் சந்திக்கின்ற நேரம் என்று பொருள் கொள்ளல் வேண்டும்.. இந்த ஐந்து பொழுதுகளிலும் சமயத்துறவிகளாகிய அறிஞர்கள் கூடி வணங்கிய துர்க்காதேவி ஐஞ்சந்தி துர்க்கா பட்டாரகி என்று அழைக்கப்பட்டிருக்கிறாள்....

ஒருநாளில் இரு பொழுதுகள் சந்திக்கின்ற ஐந்து வேளை

களிலும் சிலப்பதிகாரம் கூறும் சமணர்கள் அருகன் கோயி லில் வழிபட்டது போல, ஐஞ்சந்தி துர்க்கா பட்டாரகி கோயிலிலும் வழிபாடு நடந்திருக்க வேண்டும். இத்துர்கா தேவி கோயில் இராஜராஜனது மேற் கூறிய கல் வெட்டில் காமக்கோட்டம என்று கூறபபட்டுள்ளது. இக்கோயிலில் வழிபட்டோர் காமக் கோட்டத்தில் தாராதேவியை வழி பட்ட பௌத்த மதத்துறவியர் ஆவர். ஐஞ்சந்தியிலும் வழிபடப்பட்டக் கோயிலாகிய தாராதேவி கோயில் துர்க்கைக் கோயிலாக மாறிய போது அத்துர்காதேவியும் ஐஞ்சந்தி துர்க்கா பட்டாரகி என அழைக்கப்பட்டாள்...

துர்க்கா பட்டரகி என்னும் இத்தேவி தாராதேவியாக வும், இத்தேவி உள்ள கச்சீஸ்வரர் என்னும் சிவன் பெருமா னின் பெயர் பௌத்த சமயக் காஸ்யபர் ஆகவும இருந்தி ருததல் வேணடும். இபபோதுள்ள கச்சீஸ்வரர் கோயில் மாறறப்பட்ட பௌதததக கோயிலாக உருவத்தில் இல்லா விட்டாலும் கூட, பௌத்தத்தின் உள்ளடக்கத்தினைக் கொண்டிருக்கிறது என்பதே உண்மையாகும்...

காஞ்சி பழைய காமாட்சியம்மன் கோயில் இறைவி இன்றும் கறுக்கிலமர்ந்தாள் என்று அழைக்கப்பட்டு வருகி றாள். கறுக்கில் அமர்ந்தாள் என்பதிலுள்ள கறுக்கில் என்பது மாலையும் இரவும் சந்திக்கின்ற நேரமாகும். இத்தகைய பொழுதுகளில் அமர்ந்தவள் என்பதால். அப்பொ ழுதுகளில் வணஙகப்படுபவள் என்றே பொருள ஆகும...

கறுக்கல் என்பது ஒருவேளை ஐந்து சநதிபபொழுதுக ளையும் முன்னர் காலங்களில் குறித்திருக்கலாம. தறகா லத்தில் மாலையும் இரவும் சந்திக்கின்ற அந்திப் பொழுதை மட்டும் குறிப்பிடப் பயன்படுத்ததப்பட்டு வரலாம்.. இப்பொ ழுதில் தான் மாலையும் இரவாகிய இருட்டும் சந்திக்கின்ற சந்தியின் வித்தியாசம் சற்று அதிகமாக வெளிப்படுகிறது...

மொத்தத்தில் இன்றைய காமாட்சியம்மன், பழைய காமாட்சியம்மன், கச்சீஸ்வரர் கோயிலிலுள்ள ஐஞ்சந்தி துர்க்கை ஆகிய இறைவிகள் அனைவரும் பௌதத சமயத்

தொடர்புடையவர்களாக இன்றும் திகழ்கின்றனர் என்பதை அறிவோமாக....

காமக்(கோட்டம்) என்பதன் பொருள்:

காமக் கோட்டம் என்பதிலுள்ள 'காம' என்பதற்கு 'விருப்பமுள்ள', 'விரும்புகின்ற தேவி உறைகின்ற' கோயில் என்றெல்லாம் பொருள் கூறுவர். கி.பி.11ம் நூற்றாண்டு முதல் சிவன் கோயிலில் உள்ள தேவி சன்னதிகள் அனைத்தும் காமக் கோட்டம் என்று அழைக்கப்பட்டதை கல்வெட்டுக்கள் கூறுகின்றன.

சாதவாகன மன்னர்கள் காலத்தில், 'நகர, நிகம, காம' என்ற மூன்று வகை ஊர்கள் இருந்தன. இதில் 'காம' என்பது சிறிய ஊர். இந்த ஊரிலுள்ள தேவியின் கோட்டமே காமக் கோட்டம் ஆகும்.

காமக்கோட்டம் பற்றி காலத்தால் முந்தியக் கல்வெட்டு தொண்டை மண்டல சாத்தமங்கலம் என்ற ஊரிலுள்ள இரண்டாம் நந்திவர்மன் என்ற பல்லவ மன்னனின் கல்வெட்டாகும். [20.] இம்மன்னன் கி.பி.எட்டாம் நூற்றாண்டில் வாழ்ந்தவன். இம்மன்னனது சமகாலத்தில் வாழ்ந்த சுந்தரர் தமது காஞ்சி ஓணகாந்தன் தளி பதிகத்தில்

'கச்சிமூதூர் காமக் கோட்ட முண்டாக நீர்போய் ஊரிடும் பிச்சைக் கொள்வதென்னே' [21.]

என சிவனைப் பார்த்து கேட்பது போலப் பாடியுள்ளார்.. சாத்தமங்கலமும் காஞ்சியும் பௌத்த சமயப் புகழ் பெற்ற இடங்களாகும். எனவே காமக் கோட்டம் என்ற பெயர் பௌத்த சமய தாராதேவி அல்லது மங்கையின் கோட்டமே.

சாத வாகன மன்னர்கள் கல்வெட்டுகளில் பிராகிருத மொழியில் 'காம' என்றழைக்கப்படும் ஊர் சமஸ்கிருத மொழியில் கிராமம் என்று அழைக்கப்படும்.

காஞ்சி காமகோடி மடவளாகத்தில் 1962 63ல் இந்தியத்

தொல்லியல் பரப்பாய்வுத்துறை அகழாய்வு செய்த போது அங்கு கி.பி. இரண்டாம் நூற்றாண்டைச் சேர்ந்த சாதவாகன மன்னன் ருத்ர சதகர்ணி என்பவனின் காசு கிடைத்துள்ளது. [22.]

அதுபோல 1971 - 72ல் சென்னைப் பல்கலைக்கழகத் தொல்லியல் துறை, காமாட்சியம்மன் கோயிலின் அருகில் அகழாய்வு செய்த போது சாதவாகனர் காலத்தைச் சேர்ந்த மண்ணாலான காசுகள் அச்சடிக்கும் அச்சு **(Mould)**களும், தேய்ந்து போன காசுகளும் கிடைத்துள்ளன. [23.]

காமக்கோட்டம் என்று பிராகிருத மொழிப் பெயரில் அமைந்த தேவிகோயில் பௌத்த சமயத்தில் சமஸ்கிருதம் செல்வாக்கும் பெறும் முன்னரே ஏற்படுத்தப்பட்டு விட்டது எனத்தெரிகிறது. தமிழ் நாட்டின் தலைநகர்களாகவும், துறைமுகங்களாகவும் விளங்கியப் புகழ் பெற்ற ஊர்கள் எல்லாம் களபிரமன்னர் காலத்திலும் அதற்கு முன்னரும் சாத வாகன மன்னர்கள் கால ஊரமைப்புடன் கூடியதாகவே விளங்கியிருக்கின்றன. எனவே காமக் கோட்டம். என்பது பௌத்தத்தின் தாக்கம் உள்ள சாதவாகன மன்னர்கள் காலத்திலேயே தோன்றி விட்ட தேவி கோயில்களே...பின்னர் அக்கோயில்களில் சில மாறப்பட்டு விட்டதையும், சைவ சமயத்தின் தேவிகோயில்களும் காம கோட்டம் என்று அழைக்கப்பட்டு வந்ததையும் கல்வெட்டுக்கள் நமக்கு உணர்த்துகின்றன.

அடிக்குறிப்புகள்

1. Indian Archaelology - A Review 1969-70 P. 34-35
2. Ibid 1971-72 P. 42-43
3. Ibid 1972-73. P. 30
4. Devi Kamatchi in Kanchi. A Short Historical Study P.19-20 -K.R. Venkataraman.
5. Ibid P.20 Indian Archaelology - A Review 1954 - 55 P.28.

6. Ancient Indian Tradition and Mythology Vol. 26. The Brahmandapurana part VP. 1301.

7. Tamil Civilization Vol.3. No.4

Kanchi and the Cultural Efflorescence of Asia P.18.

8. The Brahmanda Purana P.1301

9. பெரியபுராணம் - திருக்குறிப்புத் தொண்டர் புராணம்

10. The Brahmanda Purana P.1317, 1318, 1321.

11. Ibid. P.1315

12. மணிமேகலை. துயிலெழுப்பிய காதை. வரி 33.

13. புலமை. தொகுதி 19. ஜூன் 1993.

Buddhist Tara in Tamilnadu - A. Padmavathy

14. The Sakthi cult and Tara (ed) D.C. Sircar Iconography of Tara. P.117.

15. Tamil Civilization Vol.3. No.4.

Kanchi and the Cultural Efflorenscence of Asia P.18

16. சிலப்பதிகாரம் அடியார்க்கு நல்லார் உரை

17. Devi Kamatchi in Kanchi. Foot Note No.7. P.30

18. S.I.I. Vol XIII. No: 149. 150

19. சிலப்பதிகாரம், நாடுகாண் காதை வரிகள் 15 20

20. Damilica. Vol.I (1970) P. 121 சாத்தமங்கலம் கல்வெட்டுகள் இரா. நாகசாமி

21. ஏழாம் திருமுறை காஞ்சி ஓமகாந்தன் தனி பதிகம்

22. தமிழ்நாட்டுத் தொல்லியல் அகழாய்வுகள் (1995) பக் 126. சு. இராஜவேலு, கோ. திருமூர்த்தி

23. Indian Archaelology A Review 1971-72. P.42-43

இரா.கு.ஆல்துரை

இயற்கைப் பாலும் இலக்கணப் பாலும்

பால்

பால் என்ற சொல் பகுப்பு, பகுதி, பிரிவு போன்ற பொருளுடையது ஆகும். பகு என்ற வினையடியிலிருந்து உருவான பகல் என்ற சொல்லின் இடையிலுள்ள ககரம் மறைந்து முதலெழுத்து நீண்டு பால் என்றாகியுள்ளது. (ஒ.நோ. பெயர் பேர், பொழுது - போது). பகுதி (*'பால்வரை கிளவி'. தொல். எழுத். 165*), பிரிவு (*'பாலுங் கொளலும் வல்லோர', பதிற்று 16.19*) போன்ற பொருள்களில் பால் என்ற சொல் பன்னெடுங்காலமாகத் தமிழ் வழக்கில் இருந்து வருகிறது. இச்சொல் இன்றும் கன்னடம், தெலுங்கு போன்ற திராவிட மொழிகளில் இப்பொருள்களில் பயன்பாட்டில் இருப்பது கவனிக்கத்தக்கது ஆகும். (கன்னடம் பாலு - பிரிவு, பகுதி, பங்கு. பாலுகார - பங்காளி. தெலுங்கு பாலிவாடு - பங்காளி, பால்கொன்னாரு - பங்கு வகித்தார்.) இன்று பால் என்ற சொல் பெருவழக்காக ஆண் பெண் பிரிவை **(Sex)**ச் சுட்டி நிற்கிறது என்றாலும் இச்சொல் இலக்கணப் பால் **(gender)** பிரிவைச் சுட்டவும் பயன்பட்டு வருகிறது. மேலும் இலக்கணத்தில் ஒருமை பன்மை வகைப்பாடிற்கும் (*பன்மைப் பாலார் கூறுதல் தொல் சொல் 62 இளம்பூ*), அகத்திணை புறத்திணைப் பாகுபாட்டிற்கும் (*சிலப். பதிகம் உரை பக் 14*) பயன்பட்டு வந்துள்ளது.

இலக்கணப்பால் பகுப்பைக் குறிக்கும் ஆங்கிலச்

சொல்லான ஜென்டர் **(gender)** வகை, பிரிவு, பால் போன்ற பொருளுடைய இலத்தீனச் சொல் ஜீனஸ் **(genus)**லிருந்து உருவானதாகும். இங்கும் பால் என்ற பொருள் பிரிவு, வகை, பங்கு போன்ற பொருள் உள்ள சொல்லுடன் சேர்ந்து வந்திருப்பது தமிழில் பிரிவு, பகுப்பு, பங்கு போன்ற பொருள் கொண்ட பால் என்ற சொல்லுடன் இலக்கணப் பிரிவு (பால்) என்ற பொருளும் சேர்ந்திருப்பது போல் இருப்பது குறிப்பிடத்தக்கது ஆகும்.

இயற்கைப் பால்

மனித இனம் விலங்கினம் இவைபோன்ற பிற உயிர்வாழ் இனங்களில் ஆண், பெண் பிரிவுகளைக் காண்கிறோம். உயிரற்ற பொருள்களில் ஆண், பெண் என்ற வேற்றுமை இல்லை. ஆக உலகத்திலுள்ள பொருள்கள் அனைத்தையும் 1. ஆண் 2. பெண் 3. ஆண், பெண் வேறுபாடு காட்டாதது என்ற முப்பெரும் பிரிவுகளாகப் பிரிக்கலாம். இப்பகுப்பு இயற்கைப் பால் பகுப்பாகும். பெரும்பாலும் உயிருள்ளவைகள் ஆண், பெண் வேறுபாடு காட்டுவனவாகவும் உயிரற்றவைகள் ஆண், பெண் வேறுபாடு காட்டாதனவாகவும் இருக்கின்றன.

இலக்கணப்பால்

இயற்கைப் பால் பகுப்பை ஒட்டியே மொழிகளில் வரும் பால் பகுப்பு இருக்கும் என நினைக்கத் தோன்றுகிறது. ஆனால் மொழிகளின் பால்பகுப்பு முற்றிலுமாக இயற்கைப் பால்பகுப்புடன் ஒத்து வருவதாக இருக்காது. சான்றாக சில மொழிகளில் சூரியன், திங்கள் போன்ற உயிரற்ற பொருள்கள் முறையே ஆணாக, பெண்ணாகக் கொள்ளப்படுகின்றன. இதைப் போல் ஆண், பெண் வேறுபாட்டினைக் காட்டும் விலங்கு, பறவை போன்றன உயிரற்ற பொருள்களைப் போல் கொள்ளப்படுகின்றன. இவ்வாறு வருவதை இலக்கணப் பால் என்பர்.[1] பழைய ஆங்கிலம், இலத்தீன், ஜெர்மன், கிரேக்கம், சமஸ்கிருதம் போன்ற

மொழிகளில் பல உயிரற்ற பொருள்கள் ஆண்பாலாக அல்லது பெண்பாலாகக் கொள்ளப்படுகின்றன. தற்காலப் பிரஞ்சு, ரோமான்சு போன்ற மொழிகளில் ஆண், பெண் காட்டாத அஃறினைப் பால் இல்லை.

மொழி அமைப்பு

'இலக்கணப் பால் பகுப்பினை ஆண்பெண் என இருக்கும் இயற்கைப் பால் பகுப்புடன் வைத்து குழப்பமடையக் கூடாது.' [2] ஆணாக அல்லது பெண்ணாக இருப்பது, ஆண்கள் கூட்டமாக அல்லது பெண்கள் கூட்டமாக இருப்பது ஆண் பெண் பிரிவு **(sex)**ஆகும். 'மேற்போக்காக ஆண் பெண் என்ற பிரிவுடனும் ஆண் பெண் காட்டாத அஃறிணைப் பிரிவுடனும் ஒத்துவரும் இலக்கணப் பகுப்பு (அல்லது அதன் வகைகளுள் ஒன்று) இலக்கணப்பால் **(gender)** ஆகும்.' [3] இலக்கணத்தில் இடம்பெறும் பால்ப குப்பு வேறு. இயற்கையில் உள்ள பால்பகுப்பு வேறு. இலக்கணப் பால் பகுப்பு உலகமொழிகள் அனைத்திலும் ஒரேவிதமாக இருக்காது. இப்பகுப்பு மொழிக்கு மொழி வெவ்வேறு விதமாக இருக்கும். இலக்கணப் பால்பகுப்பு அந்த அந்த மொழி அமைப்பிற்கு ஏற்றாற்போல் அமைந்தி ருக்கும். அவ்வகையில் தமிழின் பால் பகுப்பிற்குக் கார ணம் தமிழ் மொழியின் அமைப்பே அன்றி வேறு எதுவும் இல்லை. [4]

பாலும் எண்ணும்

தமிழிலக்கணம் ஆண்களைக் குறிக்கும் சொற்கள் ஆண்பால் என்றும் பெண்களைக் குறிக்கும் சொற்கள் பெண்பால் என்றும் பலரைக் குறிக்கும் சொற்கள் பலர்பால் என்றும் பலவற்றைக் குறிக்கும் சொற்கள் பலவின்பால் என்றும் குறிக்கிறது. இவற்றுள் ஆண்பால், பெண்பால், பலர்பால் மூன்றும் உயர்திணையின் பாற்படுவனவாகும். ஒன்றன்பால், பலவின்பால் ஆகிய இரண்டும் அஃறிணையின் பாற்படு வனவாகும்.[5] இந்த ஐந்துவகை பால்பிரிவில் பால், எண்

ஆகிய இரண்டும் சேர்ந்திருக்கின்றன. இவற்றில் பால் பகுப்பினை மட்டும் பார்த்தால் ஆண்பால், பெண்பால், அஃறிணைப்பால்[6] (neuter) என்ற மூன்று இருப்பதைக் காணலாம் எண் அடிப்படையில் ஒருமை பன்மை இருக்கின்றன.

தமிழ் இலக்கணங்கள் எண்ணையும் பாலையும் ஒன்றாகச் சேர்த்து பகுத்துள்ளன. தமிழில் பாலும் எண்ணும் ஒரே விகுதியினால் சுட்டப்படும் சிறப்பான பண்பை உணர்ந்தே அவ்வாறு பகுத்துள்ளனர். சான்றாக ன் (மகன்) என்ற ஒட்டு ஆண்டர்லை மட்டுமன்றி ஒருமையையும் காட்டுகிறது. இதுபோல் இ (தோழி), ள் (மகள்), ஆகிய விகுதிகள் பெண்பாலை மட்டுமன்றி ஒருமையையும் காட்டுகின்றன. து (அது) என்ற ஒட்டு அஃறிணையையும் ஒருமையையும் காட்டுகிறது. இவ்வாறு இருந்தாலும் தமிழில் எண்பகுப்பைத் தனியாகக் காண வேண்டுவதில்லை எனக் கொள்ளக் கூடாது. ஐம்பால்களுள் ஆண்பால், பெண்பால், ஒன்றன்பால் என்பன ஒருமை எண்ணுள்ளும், பலர்பால், பலவின்பால் என்பன பன்மை எண்ணுள்ளும் அடங்கும்.

திணை: மனித இனத்திற்கும் பிற உயிர்வாழ் இனங்களுக்கும் வேற்றுமை உண்டு. இவ்வேற்றுமை அடிப்படையில் தமிழில் திணைப் பாகுபாடு அமைந்துள்ளது. திணை அடிப்படையில் உயர்திணை, அஃறிணை எனச் சொற்கள் இருவகைப்படும். இந்த இருதிணைச் சொற்கள் ஐந்து பாலாகப் பிரிவுபடுகின்றன. ஒரு சொல்லின் பால்பிரிவை அறிந்தால் அது உட்படுகின்ற திணையை அறிந்து கொள்ளலாம். இதைச் சேனாவரையர் 'திணையுணராக்கால் அதன் உட்பகுதியாகிய பால் உணர்தலாகாமையின், பால் அறிகிளவி எனவே திணையறிதலும் பெறப்படும்' (தொல். சொல்11) என்று குறிப்பிடுவார். 'பால் எனவே திணையும் அடங்கும்' பால் தன்மையை அறியும் பொழுது அது உட்படுகின்ற திணையும் வெளிப்பண்டயாகிவிடுகிறது.

அடிப்படை:

தமிழில் பின்னொட்டுகளாகவே பால் விகுதிகள் வருகின்றன. இவை கட்டுருபன்களாக இடம் பெறுகின்றன. இலக்கணப் பால் தன்மையினை உருபன் தொடரியல் **(morpho syntactic)** அடிப்படையில் காணலாம் என்பார் பால்மர்.[7] அதாவது சொல்லின் வடிவம் அச்சொல் சொற்றொடரில் பிறசொற்களோடு கொள்ளும் இயைபு ஆகியவற்றின் அடிப்படையில் காணவேண்டும் என்பதாகும். ஸ்பானிஸ், இத்தாலி போன்ற மொழிகளின் பெயர்ச்சொல் வடிவம் அதன் பால் தன்மையைக் காட்டுகிறது. ஸ்பானிஸ், இத்தாலி ஆகிய மொழிகளில் பெரும்பாலும் ஒ வில் முடியும் சொறகள் ஆண்பாலாகும் அ வில் முடியும் சொற்கள் பெண்பாலாகும். இதைப்போல் தமிழில் ஆண்பால், பெண்பால் ஆகியவைகளுக்கு முறையே ன், ள், விகுதிகள் இருக்கின்றன. இருந்தாலும் பாலை(எண்ணையும்)க் குறிக்க பெயருடன் இவ்விகுதிகள் கட்டாயமாக இடம்பெற வேண்டும் என்பதில்லை.[8] இவ்வாறிருக்க சொல்வடிவத்தை வைத்து எல்லா இடங்களிலும் சொல்லின் பால்தன்மையினை அறியமுடியாது. அதனால் 'பால் சொற்களின் பொருள் இலக்கண **(lexico grammatical)** அடிப்படையில் அமைகிறது. அதாவது சொற்பொருள் அடிப்டையில் அமைவதும் இலக்கணப்படி பாலின் இக்கூறினை வேறுபடுத்திக் காட்டும் பிற சொல் வகைகளுடன் இயைபு கொண்டு வருவதும் ஆகும்.' என்பார் ஆன்திரனோவ்.[9]

பொதுவாகத் தமிழ்ப் பெயர்ச் சொற்களைப் பால் தன்மையினைக் காட்டும் ஒட்டுகளைக் கொண்டவை என்றும், ஒட்டுகள் எதுவுமில்லாமல் இருப்பவை என்றும் இரு பிரிவுகளாகப் பிரிக்கலாம். இவற்றுள் ஒட்டுகள் இல்லாமல் வரும் இரண்டாவது பிரிவே பெரும்பான்மை யாகும். இவைகளின் பால்தன்மை இவை உணர்த்தும் பொருளால் அறிந்து கொள்ளலாம் என்பது பெறப்படும். வடிவம், பொருள் ஆகியவற்றால் பால் அறிவதால் பெய

ரின் முழுத் தன்மையும் பால்காட்டுவதாக இருக்கிறது எனக்கருதலாம். இதை 'வினைச்சொற்களின் இறுதி விகுதியால் பால் உணர்த்துவது போலல்லாமல் பெயர்ச்சொற்களில் முழுச்சொல்லுமே பால் உணர்துவதாக அமைகிறது' என்று விளக்குவார் சண்முகம். இதற்குப் 'பெயர்களுள் அவ்வப் பாற்குரிய பெயரைப் பாலறிகிளவியாகக் கொளக்' (தொல். பெயர். 7) எனவரும் தெய்வச் சிலையார் கூற்றையும் அரணாகக் காட்டுவார் அவர். [10]

இணை

பெயர்களில் பால்விகுதிகளுடன் இருப்பனவற்றைப் பால் தன்மையை வெளிப்படையாகக் காட்டுவன என்றும், பால் விகுதிகள் இல்லாமல் வருவனவற்றை மறைமுகமாகப் பால் உணர்த்துவன என்றும் கருதலாம். [11] "பாடகன் - பாடகி, வண்ணான் - வண்ணாத்தி, ஆசிரியன் - ஆசிரியை, மகன் - மகள், போன்று ஆண் பெண் இரண்டிற்கும் இணையாக வரும் பெயர்ச்சொற்கள் பல உள்ளன. அதே நேரத்தில் ஆண்பால் சொற்கள் சிலவற்றிற்கு இணையாக பெண்பால் சொற்கள் இருக்காது. (எ.டு. சேரன், சோழன், கணவன்) இதைப்போல் பெண்பால் பெயர்ச்சொற்கள் சிலவற்றிற்கு இணையான ஆண்பால் சொற்கள் இருக்காது (எ.டு. மனைவி, செவிலி). ஆண்பால் பெயர்களுக்கு இணையாகப் பெண்பால் சொற்களாக அல்லது பெண்பால் சொற்களுக்கு இணையான ஆண்பால சொற்களாகச் சிலர் சொல் படைக்க முயல்வதை நாம் அறிவோம். நண்பி(நண்பன்), இளைஞி (இளைஞன்) [12]

பெயரின் பால்தன்மை.

தமிழில் பெயர்ச்சொற்கள் வினைச்சொற்கள் ஆகிய இரண்டும் பால்காட்டுவனவாக இருக்கின்றன. இருந்தாலும் பெயரின் பால்தன்மையே முதன்மை வாய்ந்தது ஆகும். பெயரின் பால்தன்மைக் கேற்பவே வினையின் பால்தன்மை அமையும். பால்பகுப்பு சிறப்பாகப் பெயர்க

ளுக்கே உரியதாகும், பெயர் பால்பகுப்பு (classification), இயைபு (agreement) என்ற இரண்டு அடிப்படைத் தன்மை களை உள்ளடக்கியதாகும். இவை இரண்டும் ஒன்றுக்கு கொன்று சார்புடையனவாக இருக்கின்றன. இயைபிய னால் பால் பிரிவும் பால்தன்மையினால் இயைபும் குறிக்கப்ப டுகின்றன.[13]

ஆறுபால்

தமிழ்ப் பால்பாகுபாடு பதில் மாற்றக் கொள்கையின் அடிப்படையில் அமைந்துள்ளது. அவன், அவள், அவர், அது, அவை என்ற பகரப்பெயர்களை எடுப்பவைகளாக ஐம்பால் அமைவதைக் காணலாம். இன்றைய பேச்சு வழக்கில் பலர்பால் உயர்வு ஒருமைக்குப் பயன்படுத்தப் படுவதையும் கள் விகுதி சேர்த்து பலர்பால் உருவாவதை யும் எடுத்துக்காட்டி பால் பகுப்பு ஆறாக அமைவதை விளக்குவார் பொற்கோ.[14] இப்பகுப்பின்படி

அவன் - ஆண்பால்

அவள் - பெண்பால்

அவர் - உயர்பால்

அவர்கள் - பலர்பால்

அது - ஒன்றன்பால்

அவை - பலவின்பால்.

இக்காலப் பேச்சு வழக்கில் ஆண்பன்மை, பெண்பன்மை ஆகியவற்றைக் தனித்தனி பாலாகக் கொள்ளப்படுவதைச் சில கிளை வழக்குகளில் காணலாம். இவ்விடங்களில் ஆண்பன்மை பெண்பன்மை வினைமுற்றிலும் காணப்படு கின்றன.[15]

(எ-டு) அவனுக வந்தானுக

அவளுக பேசிட்டு திரியுறாளுக

என்றாலும் ஆண் பன்மை, பெண் பன்மை ஆகியவை

களைத் தனித்தனியாகக் கொள்ளும் அளவிற்குப பரவலாக வழக்கூறவில்லை.

பன்மை

பெரும்பாலும் உயர்திணைப் பன்மையில் பால்தன்மை அறியப்படுவது இல்லை. ஆனால் ஆடவர், மகளிர், ஆண்கள், தேவியர் போன்ற சொற்கள் பால் உணர்த்துவனவாக உள்ளன. இவற்றை வைத்து தமிழில் பன்மையில் ஆண், பெண் பிரிவு உண்டு எனக் கருதத்தோன்றும். ஆனால் இச்சொற்கள் வினைமுற்றில் பால்பாட்டாத பன்மை விகுதியையே கொள்கின்றன. மேலும் இவையாவும் அவர் என்ற பலர்பால் பகரப்பெயரையே கொள்கின்றன. பெயரில் பால் உணர்த்தும் இவை வினை முற்றில் பால் காட்டாத பிறசொற்கள் இயங்கும் நிலைபோன்று இருப்பதால் இவற்றைத் தனியாகக் கொள்வது இல்லை.

பொதுப்பால்.

பொதுவாக உயர்திணை ஒருமையில் பால் தெரியும். ஆனால் 'குழந்தை, பிள்ளை' போன்ற சிலசொற்கள் உயர்திணை ஒருமைச் சொற்களாய் இருந்தாலும் பாலுணர்த்தாமல் சில இடங்களில் வருகின்றன. பெரும்பாலும் இச்சொற்கள் அஃறிணை வினை முற்றுகளையே கொள்வதால் (குழந்தை அழுதது, பிள்ளை வந்தது) இவை அஃறிணையாகவே கருதப்படுகின்றன எனக் கொள்ளலாம். அதே நேரத்தில் உயர்திணை படுத்திச் சொல்லும் பொழுது (குழந்தை அழுதான், பிள்ளை வந்தான்) வினைமுற்றின் தன்மையால் அதன் பால்தன்மையை அறிந்து கொள்ளலாம்.

அலி

பாலின் உறுப்பு (விந்தணுக்களையும் கருமுட்டை அணுக்களையும் தோற்றுவிக்கும் உறுப்பு) அடிப்டையில்தான் ஒருவரது பால் தன்மை (ஆண் அல்லது பெண் அல்லது அலி) அமையும். விந்தணுக்கள் மட்டும் சுரக்கும் பாலின் உறுப்பு

உள்ளவர் ஆண். கருமுட்டைகள் சுரக்கும் பாலின உறுப்பு உள்ளவர் பெண். விந்தணுக்களும் கருமுட்டைகளும் ஒரே நேரத்தில் அல்லது ஒன்றனுக்குப் பின் ஒன்றாகச் சுரக்கும் பாலின உறுப்பு உள்ளவர் அலி ஆவார்.[16]

உயர்திணையில் ஆணும் அல்லாமல் பெண்ணும் அல்லாமல் இருக்கும் அலிகளை எந்த பாலில் அடக்கவேண்டும் என்பதைப் பற்றி தமிழ் குறிப்பிடுகிறது. (தொல்.சொல்.4, நன் 264). 'ஆண்மை திரிந்து பெண்மை கொண்டவன் பேடி, பெண்மை திரிந்து ஆண்மை கொண்டவன் பேடன், இவ்விருவருக்கும் பொதுப்பெயர் பேடு. இம்மூவர்க்கும் பலர்பாற்பெயர் முறையே பேடியர், பேடர்,பேடுகள் என்பன.'[17] ஆகும். பால் தன்மை திரிந்ததற்குப் பின் உள்ள நிலை அடிப்படையிலே பால் குறிக்கவேண்டும் என்பதாகும். 'ஆண் பெண் இரண்டு தன்மைகளுள் எத்தன்மை அதிகமாக உள்ளதோ அதைவைத்துக் குறிப்பிட வேண்டும் என்கிறது நன்னூல் காண்டிகையுரைக் குறிப்பு (நன்.264. கழகப்பதிப்பு 1974) அதிகமாக உள்ளதன்மை என்னும பொழுது திரிபுக்குப் பின் உள்ள நிலையையே குறிப்பதாக இருக்கிறது. திரிபுக்கு முன் உள்ள நிலை எதுவாக இருந்தாலும் கொள்ள வேண்டியது இல்லை.

அஃறிணை:

மனிதன் அல்லாத உயிரிகளான விலங்கு, பறவை முதலியவைகளிலும் ஆண், பெண் உண்டு. தமிழில் இவைகளின் ஆண், பெண்களைக் குறிக்க சில இடங்களில் தனித்தனிச் சொற்களும் உண்டு. இருந்தாலும் தமிழ்மொழியமைப்பில் இவைகளின் ஆண், பெண் ஆகியவற்றைப் பிரித்துச் சொல்ல இடம் இல்லை. மனிதர் அல்ல தன உயிர் உள்ளவை ஆனாலும் உயிர் இல்லாதவை ஆனாலும் வேறுபாடு இல்லாமல் குறிக்கப்படுகின்றன.

அஃறிணை ஒருமையில் உயிர்களில் ஆண் பாலுக்கும் பெண்பாலுக்கும் தனித்தனிச் சொற்கள் உள்ளவை என்றும் தனித்தனிச் சொற்கள் இல்லாமல் பொதுச் சொற்களால்

குறிப்பவை என்றும் இருவகையாகப் பிரிக்கலாம். ஆணுக்கும் பெண்ணுக்கும் தனித்தனிச் சொற்கள் உள்ளவை சிலவாகும். ஆணுக்கும் பெண்ணுககும் தனித்தனிச்சொறகள இல்லா தவை பெரும்பான்மை யாகும். பாலவிளங்காத பொதுச் சொல்லின் முன் ஆண், பெண் ஆகிய பால்விளங்கும் சொற்களை அடைகளாகச் சேர்த்து அவற்றின் பால்காட்டும் தன்மைகளை வெளிப்படுத்துதலும் உண்டு.

(எ-டு) ஆண் நாய், பெண் நாய்

ஒன்றன்பாலில் உயிரிகளில் ஆண், பெண் இருந்தாலும் தமிழ் மொழியமைப்பில் ஒன்றன் பால் விலங்கு, பறவை ஆகியவற்றின் சொற்கள் பால்பகுப்பிற்கு இடம்தராமல் ஒன்றன் பால் விகுதியையே ஏற்கும். மேலும் ஆணுககும் பெண்ணுககும் தனித்தனி பகரப்பெயர் வராமல் ஒன்றாக வருகிறது.

அஃறிணை ஒருமைப்பெயர்கள் பொதுவாக எவ்வித ஒட்டுமில்லாமல் இருக்கின்றன. எனவே அஃறிணையைக் காட்டுவதற்கெனப் பெயர்ச்சொற்களில் எதுவும் இல்லை எனக் கொள்ளலாம். என்றாலும் அஃறிணை ஒருமைப்ப கரப்பெயரான 'அது' 'து' விகுதியுடன் இருக்கிறது.

பெண்பால் இன்மை

மலையாள மொழியில் வினைமுற்று ஆண், பெண் அஃறிணை என்ற பாலபகுப்பு காட்டுவதில்லை. ஆனால் வினையாலணையும் பெயரில் இப்பகுப்பு காணப்படுகி றது. அவன், அவள், அது என்ற சுட்டுப்பெயர்களில் முப்பால் பகுப்பு காணப்படுகிறது. மூவிடப்பெயர்களை யும் வினைமுற்றையும் வைத்துப் பார்த்தால் தெலுங்கில் ஆண்பால், ஆண்பால் ஒழிந்த பிற என்பதே அங்கு ஒருமையில் காணப்படும் பகுப்பாகும். பன்மையில் தமி ழைப் போன்று பலர்பால், பலவின்பால் இருக்கின்றன. ஆணபால் சொற்களெல்லாம் ஒருபிரிவு. இதில் பெணபால் என்ற தனிப் பால்பிரிவு இல்லை. பெணபால் சொற்க

ளாகக் கருதப்படுவன அஃறிணையுள் அடங்கும். குருக், மால்தோ, கொலாமி போன்ற மொழிகளிலும் இப்பகுப்பு தான் உள்ளது. இங்குப் பெண்பால் ஒருமை அஃறிணையா கும். இதற்குரியதாய் வரும் பகரப்பெயரும் அஃறினையா கக் கருதுகின்றனர் என்பர் சிலர். தமிழில் சில கிளை மொழி வழக்குகளில் பெண்பாலை அல்லது ஆண்பா லைக் குறிப்பதற்கு ஒன்றன்பால் சொல் வழங்கப்படுகிறது. இது மரியாதை நிமித்தம் சொல்லப்படுவதாகக் கருதுகின்ற னர். இவ்வடிப்படையில் பார்த்தால் பெண்களை அஃறி ணையாகக் கருதினர் எனக் கொள்வது அவ்வளவு சரியா னதாகப் படுவதில்லை.

தொல்திராவிடத்தில் பெயர்களை திணை - பால் வேறுபாடு இல்லாதனவாய் இருந்து பின்னர் ஒவ்வொரு மொழியிலும் ஒவ்வொரு விதமாகத் திணை பால் வளர்ந்தி ருக்க வேண்டும் எனக் கருதுகிறார் **18.** கால்டுவெல். அரசன், அரசி எனப் பால்காட்டும் சொற்கள் அரசு என்ற சொல்லிருந்து உருவாகியிருக்க வேண்டும் என்று அவர் கருதுவதனால் இவ்வாறு குறித்துள்ளார். இவ்வடிப்படை யில் தெலுங்கு போன்ற மொழிகளின் பால்தன்மை தமிழ், கன்னடம் போன்ற மொழிகளிலிருந்து வேறுவிதமாக வளர்ந்தி ருக்கிறது எனக்கொள்ளலாம்.

இயைபு.

பெயரின் பால்தன்மை சொற்றொடரின் ஒன்று அல்லது ஒன்றுக்கு மேற்பட்ட வடிவங்களுடன் இயைபு கொண்ட தாக இருககும். சுட்டு, பெயரடைகள், பகரப்பெயர் போன்ற வைகளுடன் இயைபு கொண்டிருக்கும்.[19] தமிழ் மொழிய மைப்பில் பெயரின் பால்தன்மை வினைமுற்றின் பால் தன்மையுடன் ஒத்துவரவேண்டும்.[20] பெயர்வினை இரண்டிற்கும் இடையே பால்தன்மை ஒத்துவராமலிருப்பது பால்வழுவாகும். பெயரடை போன்றன பெயரின் பால்தன்மைக்கேற்ப மாற்றம் கொள்வது இல்லை. ஆனால் பகரப்பெயர் (அவன், அவள், அது) பெயரின் பால்

தன்மைக்கேற்ப அமையும்.

முடிவுரை

பால்பகுப்பு தமிழ்மொழி அமைப்பில் ஓரளவிற்குத்தான் இயற்கைப் பால்பகுப்புடன் ஒத்துவருகிறது. உயர்திணை ஒருமையில் தான் பால் தெரியும். உயர்திணைப் பன்மையில் பெரும்பாலும் பால் தெரியாது. பாலறி விகுதிகள் சொல்லின் இறுதியில் கட்டுருபன்களாக இடம்பெறும். பெயரெச்சம் போன்றன பெயரின் பால் தன்மைக்கேற்ப மாற்றம் கொள்வதில்லை. ஆனால் பகரப்பெயர் பெயரின் பால்தன்மையைப் பிரதி பலிப்பதாக இருக்கும். விலங்கு, பறவை போன்றவைற்றில் காணப்படும் ஆண், பெண் வேற்றுமை தமிழ் இலக்கணத்தில் குறிப்பிடப்படுவது இல்லை. உயர்திணையில் ஆண், பெண்களைக் குறிக்கும் சொற்கள் மட்டுமே ஆண், பெண் பாலைக் காட்டுகின்றன. பிறபொருள்களைச் சுட்டும் சொற்கள் அனைத்தும் அஃறிணைப் பாலாகக் கருதப்படுகின்றன.

அடிக்குறிப்புகள்

1. **Every man's Encyclopoedia (1978)**
2. **Frank Palmer, Grammar, Page 84(1971)**
3. **Sex being male or femalel males or females collectively. Gender. grammatical classification (or one of the classes) of objects roughly corresponding to the two sexes and sexlessness.**

   Oxford English Dictionary (1983)
4. டாக்டர் ச. அகத்தியலிங்கன், திராவிடமொழிகள் 2. பக் 186(1978)
5. தொல். சொல். 2,3
6. இங்கு அஃறிணை எனக் குறிப்பிடுவதைத் தமிழ் இலக்கணத் திணை பகுப்பில் வரும் உயர்திணை அல்லாதன எனக் கொள்ளக் கூடாது. திணை

பகுப்பில் பகுத்தறிவு அடிப்படையில் மனிதர் (தேவர், நரகர்) போன்றோர் உயர்திணையின் பாற்ப டுவர். பகுத்தறிவு அற்ற விலங்குகள், பறவைகள், உயிரற்ற பொருள்கள் போன்ற அனைத்தும் அஃறி ணையின் பாற்படுவனவாகும். ஆனால் இங்கு ஆண் பெண் வேறுபாட்டினைக் காட்டும் விலங்குகள் பறவைகள் போன்றன அஃறிணை எனக் கொள்ளப்படுவது இல்லை. அதாவது அஃறிணை என்பது உயிரில்லாப் பொருள்களைக் குறிப்பதாகும்.

7. **Frank Palmer, Grammar, Page 84(1971)**

8. **P.S. Subramanyam, Dravidian Verb Morphology, Page 124, (1971)**

9. **M.S. Andronov, Dravidian Language, Page 55 (1970)**

10. செ.வை. சண்முகம். சொல்லிலக்கணக் கோட்பாடு 1 பக். 137 (1984)

11. **Joseph H. Greenberg Universal of Human Language Vol. 3. Page 54 (1978)**

12. டாக்டர் பழ. முத்துவீரப்பன். வ.சுப. மாணிக்கனாரின் சொல்லாக்கம். பக்: 11. (1988)

13. **Joseph H. Greenberg, Universal of Human Language, Vol. 3. Page 50 (1978)**

14. பொற்கோ. தமிழிலக்கணக் கோட்பாடுகள் பக் 46.

15. கு. பரமசிவம், இக்காலத் தமிழ் மரபு, பக் 129(1991)

16. **Encyclopaedic Britannica (1978)**

17. தேவநேயப் பாவாணர். தொல். சொல் 4. அடிக் குறிப்பு

18. **R. Caldwell. A. Comparative Grammar of the Dravidian or South Indian family of Languages Page 20 (1913)**

19. **Joseph H. Green berg Universal of Human Language Vol. 3. Page 50(1978)**

20. தொல். சொல். 11.

கே.ஏ.ஜோதிராணி

நாட்டுப்புற மருத்துவமும் மலடு பற்றிய நம்பிக்கைகளும்

முன்னுரை: இக்கட்டுரை பசும்பொன் முத்துராமலிங்கத் தேவர் மாவட்டத்தில் வழக்கில் உள்ள நாட்டுப்புற மருத்தவ முறைகளை அடிப்படையாகக் கொண்டு ஆய்வு செய்கிறது.

நாட்டுப்புற மருத்துவம் என்ற சொல்லில் பல்வேறு மருத்துவமுறைகள் அடங்கும். இங்கு ஒரே ஒரு மருத்துவ முறை மட்டும் கள ஆய்வுக்கு உட்படுத்தப்பட்டு ஆய்வு செய்யப்படுகிறது. இது தொடர்பாக நாட்டுப்புற மருத்து வம் பிற மருத்துவ முறைகளிலிருந்து எவ்வாறு வேறுபடுகி றது என்பதை வரையறுக்க வேண்டியது அவசியமாகிறது. அவ்வரையறையின் அடிப்படையில், கர்ப்பமுறுவதில் உட லியல் கோளாறு கொண்டுள்ள அதாவது மலட்டுத் தன்மை யுள்ள பெண்ணின் மலடு நீங்கச் செய்யப்படும் நாட்டுப்புற மருத்துவ முறையும் அதன் தொடர்பான நம்பிக்கைகளும் ஆய்வு செய்யப்படுகின்றன.

சித்த மருத்துவம்: சித்தி பெற்றவர்களாகக் கருதப்படும் சித்தர்கள் தம் அறிவின் வழி கண்டுபிடித்துக் கையாண்ட மருத்துவமுறை சித்தமருத்துவம் என்றழைக்கப் படுகிறது. தமிழ் நாட்டில் சமயத்தோடும் சமயச் சார்பற்றும் சித்த மருத்துவர்கள் வாழ்ந்துள்ளனர். தாவரங்கள் மற்றும் இயற்கை உப்புக்களை மூலப் பொருட்களாகக் கொண்டு மருந்துக ளைத் தயாரித்தனர். நோயின் தன்மை' அறிந்து அவர்கள் பின்பற்றிய முறை சித்த மருத்துவம் என்று அழைக்கப்

படுகிறது. நாட்டுப்புற மருத்துவத்திலும் மூலிகைகள் மற்றும் பிற மருந்துப் பொருட்கள் நோய் குணமடையப் பயன்படுத்தப்படுகின்றன. எனினும் சித்த மருத்துவத்திலிருந்து நாட்டுப்புற மருத்துவம் பல வேறுபாடு உடையதாக உள்ளது. கீழ்க்காணும் அட்டவணை அதனைக் காட்டும்.

சித்த மருத்துவம்

1. நோயின் அறிகுறி, நோய்க்கான காரணம் வெளிப்படையாக அறியப்படுகிறது

2. மருத்துவ முறைகள் வட்டார அளவில் வேறுபாடுகள் அதிகமின்றிக் காணப்படும்

3. மூலிகைகள் மாற்றுப் பெயராலும் மறைமுகமாகவும் வழக்கில் உள்ளது

4. மருந்துகளே நோயை நீக்கும் என்ற கருத்தை அடிப்படையாகக் கொண்டது.

5. நோய் ஏற்பட்ட காலம், நோயின் தன்மை, மருந்தின் அளவு அறிந்து செயல்படுதல்.

6. எல்லா நோய்களுக்கும் மருத்துவம் செய்யப்படுகிறது

நாட்டுப்புற மருத்துவம்

1. உளவியல் சார்ந்த செயல்பாடுகளின் அடிப்படையில் நோய்க்கான காரணம் அறிந்து கொள்ளப்படுகிறது

2. தனிநபர், குழு, இனம் மற்றும் பல காரணங்களின் அடிப்படையில் மாறுபட்டுக் காணப்படும்.

3. மறைமுகத் தன்மை குறைவு. மாந்திரீகத் தன்மையைப் பெரிதும் உள்ளடக்கியது

4. மருநதுகளை விடப் பரிகாரமே முக்கியமெனக் கருதுவது

5. ஆவியின் தன்மை மற்றும் பிற நம்பிக்கைகள்

6. குறிப்பிட்ட நோய்களுக்கு மட்டும் மேற்கொள்ளப்

படுகிறது.

மேலே கூறப்பட்டுள்ள அட்டவணையின் அடிப்படையில் நாட்டுப்புற மருத்துவம் சித்த வைத்தியத்திலிருந்து முற்றிலும் வேறுபட்டு நிற்பது. நாட்டுப்புற மருத்துவத்தில் மூலிகைகள் பயன்படுத்தப் பட்டாலும் அதைக் காட்டிலும் நம்பிக்கையே மேலோங்கியுள்ளது.

எந்த மருத்துவ முறையிலும் நோய் குணமடைய நம்பிக்கை என்பது அவசியமானதாகும். எனினும் நாட்டுப்புற மருத்துவத்தில் உள்ள நம்பிக்கை பிறவற்றிலிருந்து மாறுபட்டதாகும்.

இங்கு நம்பிக்கை என்பது சடங்கு, சமயம் போன்றவற்றிற்கு உரிய ஒரு அடிப்படை அலகுடன் தொடர்புடையது. இந்த நம்பிக்கையின் அடிப்படையிலேயே மனித சிந்தனை வளர்ந்து சமயம் மற்றும் பிற நிறுவனங்கள் வளர்ச்சியுற்றன என மானிடவியலார் பலரும் விளக்குகின்றனர்.

நாட்டுப்புற நம்பிக்கையானது இனம், மொழி, வட்டாரம், பண்பாடு, சூழல் ஆகியவற்றின் அடிப்படையில் மாற்றமடைந்து காணப்படுகிறது. சமயங்கள் மற்றும் சடங்குகள் ஆகியவற்றுக்கு அடிப்படையாக உள்ள நம்பிக்கையே நாட்டுப்புற மருத்துவத்திற்கும் மூலமாக உள்ளது. எனவே நாட்டுப்புற மருத்துவமானது சடங்கியலுடன் தொடர்புடைய நம்பிக்கை மருத்துவ முறையாகும்.

நாட்டுப்புற மருத்துவம்:

நோய் உண்டாவதற்குப் பெரும்பாலும் தெய்வத்தின் சினம், தீய ஆவிகளின் செயல், மந்திரவாதிகளின் செயல் தீய பாாவைகள் ஆகியவையே காரணங்களாக நம்பப்படுகிறது. இவற்றைச் சடங்குகளின் மூலம் நீக்கி விடலாம் என்ற கருத்து மருத்துவத்தோடு இணைத்துக் கொள்ளப்படுகிறது. உளவியல் அடிப்படையில் நம்பிக்கை ஊட்டுவதும் நோயைத் தீர்ப்பதற்கு மந்திரம், மனக் கட்டுப்பாடு,

இறை வழிபாடு, விரதமிருத்தல் என்ற செய்முறைகளைக் கையாள்வதும் நாட்டுப்புற மருத்துவத்தின் வழிமுறைக ளாக இருக்கின்றன.

இந்த அடிப்படையில், சிவகங்கை வட்டாரத்தில், பிள்ளைப் பேறுக்காக (குழந்தை பாக்கியத்துக்காக) அருள்வாக்குச் சொல்லும் சாமியாடியையும், கோடாங்கி அடிப்பவரை யும், துன்னூறு(திருநீறு) போடுபவரையும், பார்வை பார்ப்ப வரையும் தாயத்து மந்திரிப்பவரையும் மருத்துவராக எண்ணிக் கொள்வது இன்றும் வழக்கில் உள்ளதைக் காணமுடிகிறது.

முந்தைய ஆய்வுகள்

தமிழில் நாட்டுப்புற மருத்துவம் பற்றிப் பலர் ஆய்வு செய்துள்ளனர். ஆனால் அவர்கள் சித்த மருத்துவத்திற்கும் நாட்டுப்புற மருத்துவத்திற்கும் இடையே உள்ள வேறு பாட்டைக் கூறவில்லை. சிலர் மந்திரச் சடங்குகளுடன் சித்த வைத்தியத்தை இணைத்தும் தனித்தனியாகவும் விளக்கி யுள்ளனர். அத்துடன் ஒரு குறிப்பிட்ட வகுப்பினரிடையே நடைமுறையில் உள்ள மருத்துவ முறை ஆகியவற்றைக் குறித்து முறையாக ஆய்வு செய்யவில்லை.

ஆங்கிலத்தில் 'டான்யாடர்' என்பவர் நாட்டுப்புற மருத்து வம் என்றால் என்ன, அதன் வகைகள் யாவை என்பவை குறித்து ஆர்.எம். டார்சன் என்பவரின் தொகுப்பு நூலில் கட்டுரை எழுதியுள்ளார். இவரது கட்டுரையில் விளக்க மான தகவல்கள் உள்ளன. இவை தவிர மேனாட்டு அறிஞர்கள் பலரும் விளக்கமாக ஆய்வு செய்துள்ளனர். 1982ல் சி.பி. மேப்கோர்மக் (caral. P. Map. Cormak) என்பவர் 'கருவுறுதல் மற்றும் குழந்தைப் பிறப்பின் இனமரபியல்' என்ற தலைப்பில் 10 கட்டுரைகள் தொகுத்துள்ளார்.

இவை போன்று பல மேல்நாட்டு மானிடவியலாளர்க ளும், சமூகவியலாளர்களும் நாட்டுப்புற மருத்துவத்தை ஆய்வு செய்துள்ளனர். இந்தியாவில் ஆங்கிலத்தில் சில தரமான நூல்கள் வெளிவந்துள்ளன. **(Folk medicine o.p.**

Jaggi) இவற்றிற்கு இணையாகத் தமிழில் ஆய்வுகள் வெளி வரவில்லை. பெண்களில் மலடு குறித்து நாட்டுப்புற மருத்துவமுறைக்கு முக்கியத்துவம் அளிக்கப்படவில்லை. இக்கட்டுரையில் மலடென்பது என்ன அதற்காக மேற்கொள்ளப்படும் நம்பிக்கை மருத்துவங்கள் எவ்வாறு உள்ளன என்பவை. விளக்கப்படுகின்றன.

மலடு விளக்கம்

விவாக நிலைமைக்கு உள்பட்டு, மாதவிடாய் நின்று போகும் காலம் வரையிலும் குழந்தையில்லாதிருத்தலையே 'மலடு' என்று கூறப்படுகிறது. அறிவியல் முறைப்படி மலடு என்பதற்கு பெண்ணின் கருமுட்டையுடன் ஆணின் விந்து முறையாகச் செயல் படாதநிலை எனக்கூறப்படுகிறது. இதுதவிர மேலும் பல காரணங்கள் கூறப்படுகின்றன. ஆண் பெண் இருவர் உடலிலும் தனித்தனியே சில குறைகள் ஏற்படுவதாலும் மலட்டுத் தன்மை ஏற்படுகிறது. அவை வருமாறு:

ஆண் உடலில் ஏற்படும் குறைகள்

1. ஆண்குறி வளர்ச்சி அடையாமை

2. உடலுறவின் போது வெளிப்படும் விந்தில் விந்தணுக்கள் இன்மை

3. ஆண் பெண் சேர்க்கை சரியாக நிகழாமை.

பெண் உடலில் ஏற்படும் குறைகள்

1. பெண்ணின் பிறப்புறுப்பு போதிய வளர்ச்சி பெறாமை.

2. யோனி அடைபட்டோ இல்லாமலோ இருப்பது.

3. கன்னித் தோல் கிழியாமை.

4. சினைக் குழாய்கள் அடைபட்டுப்போதல்

5. கருப்பை சரியான நிலையில் இல்லாமை

மேற்கூறிய குறைகளை பெண்களுக்கு மலட்டுத் தன்மை ஏற்பட முக்கிய காரணங்களாக அமைகின்றன என

சி.சத்தியசீலன் எடுத்து கூறியுள்ளார். (ஆய்வுக் கோவை *1987* **II**).

இருப்பினும் மலடு என்பது குறித்து நாட்டுப்புறமக்கள் வேறுபாடுடைய கருத்துக்களைக் கொண்டுள்ளனர். குறிப்பாக பெண்ணே குழந்தை பெற முடியாத தன்மை உடையவள் என்பது பரவலாக உள்ளது. இதற்கான காரணங்கள் பொதுவாக இனம், பண்பாடு, வட்டாரம் ஆகியவற்றின் அடிப்படையில் வேறுபட்டுக் காணப்படுகின்றன. ஆய்வுக்கு எடுத்துக் கொண்ட சிவகங்கை வட்டாரத்தில் குழந்தைப்பேறு இல்லாத அல்லது பல ஆண்டுகள் தாமதமான குழந்தைப்பேறு அடையாத பெண்ணை 'மலடி', 'கொட்டி' என்றும் கூறு வர். பருவ வயதைக் கடந்தும் பூப்பெய்தாத பெண்ணை 'இறுசி' என்று கூறுவர். 'கொட்டி' என்ற சொல் 'கோட்டி' என்ற தொடரின் திரிந்த வடிவம். தென்மாவட்டங்களான வ.உ.சிதம்பரனார், விருதுநகர், திருநெல்வேலி மற்றும் அத னைச் சுற்றியுள்ள பகுதிகளிலும் 'கோட்டி' பைத்தியத்தைக் குறிக்கும். அதாவது சிந்தனை குழம்பிய நிலை என்ற பொருளில் கூறப்படுகிறது.

குழந்தை இல்லாத பெண்ணை ஒரு பைத்தியகாரிக்குச் சமமாக சமூகத்தினர் அவமதிக்கின்றனர். அதே வேளை யில் அப்பெண்ணும் உளவியல் ரீதியாக அதிகப் பாதிப்பு அடைகிறாள். இதன் மூலம் 'கொட்டி' என்ற பெயர்ச்சொல் காரணத்தோடு இணைந்திருப்பதை அறிய முடிகிறது. இதற்கான மருத்துவமுறை குறித்து கீழ்க்கண்ட விளக்கப் படம் தரப்பட்டுள்ளது. (மருத்துவமுறையிலே மலடிக்கான காரணம் உள்ளது).

மலட்டு வைத்தியம்

பேய் நம்பிக்கை

தாயத்துக்கட்டி விரட்டுதல் மருத்துவ முறை

இரகசியச் சடங்கு

விஞ்ஞான முறைப்படி பெண்ணின் மலட்டுத் தன்மை யைப் புரிந்து கொள்ளாதவர்கள் நாட்டுப்புற மருத்து வத்தை மிகுந்த எதிர்பார்ப்போடு மேற் கொள்கின்றனர். இங்கு மருத்துவமுறைகளை விட வேறு பல சடங்கியல் மற்றும் மந்திரமுறைகளுமே வழக்கில் உள்ளன.

நோய்க்கான அறிகுறி

மலட்டுத்தன்மை நீக்கும் மருத்துவமுறைகள் எனக் கூறின் திருமணமான பெண் நீண்ட நாட்களாகவோ அல்லது சில ஆண்டுகளாக கர்ப்பமுறுவதற்கான அறிகுறி இல்லாமற்போ னாலோ, அல்லது குழந்தை பிறந்தவுடன் இறந்துவிட்டாலோ நாட்டுப்புற மருத்துவத்தை நாடுகின்றனர். உடலியல் ரீதி யாக உடல் பொலிவு, முகப்பொலிவு கெடுதல், அடிக்கடி வயிற்றுவலி போன்றவை ஏற்பட்டாலும், காய்ச்சல் ஏற்பட்டா லும், உளவியல் அடிப்படையில் பேய் அல்லது கெட்ட ஆவிகள் தொற்றிக் கொண்டாலும், பயந்தாலும் உள்ளூர் சாமியாடியையே சந்திக்கின்றனர். இந்த அறிகுறிகளைக் கண்ட மக்கள் சாமியாடியைச் சநதிக்கும்பொழுது அவர் தனக்கே உரிய சில உத்தி முறைகளைக் கொண்டு பெண்ணின் மலட்டுத்தன்மைக்கான காரணத்தை அறிவார்.

சாமியாடி 'அறிகுறி' காணுதல்

வாரத்தில் வெள்ளி மற்றும் செவ்வாய்க்கிழமைகள் புனி தமாகக் கருதப்படுவதால், அன்று நோய் அறிகுறியைக் காணுவதற்கான நாளாகத் தேர்வு செய்யப்படுகிறது. 'ஆவி' (கெட்ட) பிடிக்கப்பட்ட, குழந்தைப் பேறற்றவளின் கண வன் உள்ளிட்ட பிற உறவினர்களுடன் மாலைப்பொழு தில் சாமியாடியின் வீட்டுக்குச் செலவா. சாமியாடி நோய் அறிகுறியை அறிவதற்கு ஒண்ணேகால் ($1^1/4$) ரூபாய் மற்றும் வெற்றிலை பாக்கையும் பெற்றுக் கொள்கிறார். ஆவி பிடித்துள்ளதாக நம்பப்படுகின்ற பெண் சாமியாடியிடம் வெற்றிலை பாக்குடன் காணிக்கையாகவுள்ள பணத்தைக் கொடுக்கிறாள். சாமியாடி தனது வீட்டில் வைத்து வழிப

டும். காளி, மாரி, முனியாண்டி ஆகிய தெய்வங்களின் சிலை மற்றும் படங்களை வணங்கிவிட்டு பூசையைத் துவங்குவார். இங்கு பூசை என்பது குழந்தைப் பேறற்ற பெண்ணுக்கும், சாமியாடிக்கும் இடையில் பார்வையின் (கண்) அடிப்படையில் அமைகிறது. சாமியாடி, சிறிய சுளகு (வட்டவடிவமானது) ஒன்றைத் தலைகீழாகக் கவிழ்த்து அதன்மேல் விபூதியைப் பரப்பி வெற்றிலை பாக்குக் காணிக்கை இவற்றை வைக்கிறார். தான் வணங்கும் தெய்வங்களையும் தன் இஷ்டதெய்வங்களையும் அழைத்து எவருக்கும் புரியாத சொற்களை முணுமுணுத்துத் தன்னைத்தானே அருள்வரப் பெற்றுக் கொள்வார். தெய்வங்களின் பெயர்களை இடையிடையே உச்சரித்து பரவசமாகிறார். இந்த அருள் பரவசமானது எதிரில் அமர்ந்திருக்கும் குழந்தை வரம் பெறவுள்ள பெண்ணையும் பாதிக்கிறது. அவள் கெட்ட ஆவிகளினால் அல்லது வேறு ஏதாவது தெய்வக் கோளாறுகளினால் பாதிப்பு அடைந்திருப்பின் சாமியாடியின் பரவச நிலை கேள்விகளுக்குப் பதில் கூறுகிறாள். அவள் எவ்விதமாற்றமுமின்றி தன்னுடன் அமர்ந்திருக்கும் உறவினர்களைப் போலவே தோற்றமளிப்பாளாயின் எவ்வித தீய ஆவிகளும் தொற்றிக்கொள்ளவில்லை என்றும், உடலியல் கோளாறுகள் தான் மலட்டுத்தன்மைக்குக் காரணம் எனவும் தீர்மானிக்கப்படுகிறது. இங்கு முக்கியமாகக் கவனிக்க வேண்டியது; பேய் அல்லது பில்லி சூனியம் போன்ற தீய சக்திகளினால்தான் குழந்தைப் பேறு இல்லை என்ற நம்பிக்கையில் சாமியாடியைப் பெரும்பாலான பெண்கள் அணுகுகிறார்கள். இங்கு உடலியல் காரணத்தைவிட நம்பிக்கையடிப்படையிலான காரணத்தையே தீர்மானிக்கின்றனர்.

பேய் விரட்டுதல்

ஒரு பெண்ணிற்கு மலட்டுதத்தன்மை ஏற்பட, தீய ஆவி தான் காரணம் என்பது சாமியாடியினாலும் உற்றார் உறவினர் மற்றும் பாதிக்கப்பட்டவளினாலும் உறுதி

செய்யப்பட்ட பின்பு அவற்றை நீக்கும் முறை பேய்விரட்டுதல் என்று அழைக்கப்படுகிறது. இதை 'சாசு' விரட்டுதல் என்றும் இப்பகுதியில் குறிப்பிடப்படுகிறது. சாசு எனபது பேய் என்பதற்கு இணையாகக் கூறப்படும் பிற சொல ஆகும். இச்சொல் பிசாசு என்பதன் திரிபு. சாமியாடி ஒரு குறிப்பிட்ட செவ்வாய் அல்லது வெள்ளிக்கிழமையில் ஆவிபிடிக்கப்பட்ட பெண்ணையும் அவரது உறவினரையும் அழைக்கின்றார். அவரது வீட்டில் வெற்றிலை, பாக்கு, சூடம், சாம்பிராணி, விபூதி, எலுமிசம்பழம், தேங்காய், பூ ஆகியவற்றைப் படைத்து இரவு 9 மணிக்கு மேல் பூசையைத் துவங்குகிறார். இந்த இரவுப் பூசையின் போது ஆவியினால் பாதிக்கப்பட்ட அதாவது மலட்டுத்தனமையுடைய பெண்மட்டும சாமியாடியின் முன் அமாந்திருகக வேண்டும். சாமியாடியின உறவினாகளோ, அபபெணணின உறவினர்களோ கலந்து கொள்ள அனுமதியில்லை. சில வேளைகளில் இந்த நிகழ்வைக் காண்பதற்கு அனுமதிக்கப்படுவதில்லை. மக்களும் இவற்றில் கலந்து கொண்டால், பாதிப்படைந்தவளிடம் உள்ள தீய ஆவி கலந்து கொள்பவர் மற்றும் பார்வையாளகளுள் யாரையாவது ஒருவரைப் பிடித்துக் கொள்ளும் என்ற நம்பிக்கையின் அடிப்படையில் பங்கு கொள்ள விரும்புவதில்லை.

சாமியாடி கையிலுள்ள உடுக்கை ஒன்றினை ஓசையெழுப்பி அவரது இஷ்டதெய்வங்களின் வீரதீரத்தைப் பாடி அருள் வருமாறு வேண்டி ஆவியை விரட்டுகிறாா. பாதிப்படைந்த பெண் தனது ஆவியினைக் குறித்த செய்திகளைச் சொல்லி விலகிவிடுவதாக ஒப்புதல் அளிக்க, சாமியாடி உடுக்கையடிப்பதை நிறுத்திவிடுவார். இந்தச் செய்முறையானது குறைந்தபட்சம் ஒருமணி நேரமும் அதிகபட்சம் நான்கு மணிநேரமும் நிகழும். அதன்பின் சுமார், ஒன்றரை (11/2) முதல் மூன்று (3) செ.மீ. நீளமுடைய தாமிரத்தகடு ஒன்றை வைத்து அதில் சில மநதிரக் குறியீடுகளை எழுதி சிறிய குழல் ஒன்றினுள் வைத்து தாயத்துத தயாா செய்கிறாா. இந்தத தாயத்தினைத் தீய ஆவிகள நீங்கிய நிலையில

எதிரில் அமர்ந்திருக்கும் பெண்ணின் கழுத்து அல்லது கையில் கட்டுமாறு கட்டளையிடுகிறார். தாயத்தைக் கட்டி யவுடன் பூசை ஏற்பாடுகள் முடிவடைகின்றன. இந்தத் தாயத்துக் கட்டும் செயலே பேயோட்டும் நிகழ்விற்கு மையமாகவும், இறுதியாகவும் அமைகிறது. இதற்கென சாமியாடிக்குக் குறைந்த கூலியாக 21 ரூபாயும் வேட்டி, துண்டும், அதற்கும் மேலாக பங்கு கொண்டவரின் விருப்பத்திற்குத்தக்க பொருளும் பணமும் கூலியாக அளிக்கப்படுகிறது. தாயத்தைக் கட்டியபின் வெளியில் உள்ள தீய ஆவிகளும் உடலில் உள்ள தீய ஆவிகளும் செயல்படாது. இவளைப் பாதிக்காது. எனவே கர்ப்பமுறு வதில் தடையிருக்காது என்று ஆழமாக நம்பப்படுகிறது. இந்த நம்பிக்கையின் அடிப்படையில் பெரும்பாலான பெண்களுக்கு பேயோட்டுதல் நிகழ்த்தப்படுகிறது. இதன் பிறகும், சுமார் 5 மாதங்களுக்கு மேல் கருவுறாத சூழல் தொடருமாயின் மீண்டும் அப்பெண் சாமியாடியை அணு குகிறார். பலமுறை சந்திக்க வந்த ஆவி (பேய்) பிடித்த நோயாளியின் மனநிலையை நன்றாகப் புரிந்து கொண்டு இறுதிக் கட்டமான இரகசிய மருத்துவத்திற்கு ஒப்புதல் பெறுகிறார்.

இரகசியச் சடங்கு

நோயாளி, சாமியாடி இருவரது ஒப்பந்தத்தின் அடிப்ப டையில், பிறரது பார்வைக்குத் தெரியாமல் மேற்கொள்ளப்ப டும் மருத்துவ முறை இரகசியச் சடங்கு என்று கூறப்படு கிறது. மாதவிடாய் நாட்களுள் 3வது நாளில் இரகசியச் சடங்கிற்குரிய பெண் அழைக்கப்படுவாள். இச்சடங்கிற்கென பிறருக்குத் தெரியாத அறியப்படாத குறிப்பிட்ட தனி இடம் உண்டு. எனினும் தனிப்பட்ட அறை என்பதில்லை. வயற்புறங்களில் இச்சடங்கு நிகழும். சடங்கு நிகழ்வானது நள்ளிரவில் தொடங்கும். அவளிடம் பசும்பாலில் சத்தியம் பெற்ற பின்பு சாமியாடி நிர்வாணக் கோலத்திலிருந்தே இச்சடங்கினைச் செய்வார்.

அவளைத் தரையில் கிடத்தி அவளது மாதவிடாய் உதிரத்தைத் (இரத்தம்) தம் கையால் சேகரித்து அதனை பாக்கு உரலில் இட்டு வெள்ளரி, மற்றும் சில குளிர்ச்சி பொருந்திய மருத்துப் பொருட்களையும் (மருந்து பொருட்க ளைப் பிறரிடம் கூறினால் பலிக்காது என்று நம்புகிறார்) சேர்த்து 'மை'பக்குவத்தில் அரைத்து, வெள்ளைத் துணி யில் பொட்டலமாகச் சுற்றி அந்தச் சிறு பொட்டலத்தை சாணி (மாட்டுச்சானம்) உருண்டையின் உள்ளே வைத்து சாணி உருண்டையை எரித்துச் சாம்பலாக்குகிறார். அத னுள் வைக்கப்பட்டிருந்த துணி சுற்றிய பொட்டலமும் சாம்பலாக இருக்கும். அதனை சத்தியம் செய்வதற்காக வைக்கப்பட்ட பாலில் சிறிதளவு (மருந்தாகக்) கலந்து கொடுக்கிறார். இந்த உதிரச்சாம்பலின் பெரும்பகுதி வீட்டிற்குக் கொடுத்தனுப்பப்படுகிறது. அதனை (உதி ரச்சாம்பலை) கணவன் உறங்கும் முன்பு பால், நீராகா ரத்தில் கலந்து கொடுத்தால் இவளுக்குக் குழந்தைப்பேறு கிடைக்கும் என்று கூறுகிறார். இவ்வாறு கணவனுக்குத் தரப்படும் உதிரச்சாம்பல் வைத்தியத்தினை வசிய மருந்து என்றும் கூறுகின்றனர். வசியமருந்தின் மூலமும் குழந்தைப்பேறு பெறும் தன்மையில்லாத நிலை தொடரின் அவளது முழு ஒப்புதலுடன் சாமியாடி உடலுறவு கொள்கி றார். இது சற்று நீண்ட இடைவெளிக்குப்பின் பெண்ணின் விருப்பம் மற்றும் உளவியல் கட்டாயத்தின்படி நிகழ்கிறது. இந்த இரகசியச் சடங்குகளின் வழி இவ்வட்டாரத்தில் 35 பெண்கள் குழந்தை பாக்கியம் அடைந்ததாகத் தகவல் உண்டு.

கவனத்தில் கொள்ள வேண்டிய விஷயம் என்னவென்றால் இரகசியச் சடங்குகள் சகோதரி மற்றும் மகள் உறவுடை யோருக்குத் தவிர்க்கப்படுகிறது. இசசடங்கு முறை ஆண்க ளுக்கு இல்லை. இரகசியச் சடங்கிறகென சாமியாடி ரூ200, ரூ 300 என காணிக்கை பெறுகிறார். இச்சடங்கின் வழி கர்ப்பம் தரித்த பெண்களும், மற்றும் அக்குடும்பத்தாரும் புது வேட்டி, துண்டு, கோழி, 7 மரக்கால் நெல், பூ,

தேங்காய், பழம், வெற்றிலை, பாக்கு, எலுமிச்சம்பழம், சாம்பிராணி, சூடம், ஊதுபத்தி, வீபூதி முதலியவை கொண்டு வந்து படைப்பதுடன் மேலும் ரூ 51, ரூ 101, எனத் தாம் விரும்பிய காணிக்கைகளையும் தருகின்றனர். சற்றும் சிந்திக்காது இம்முறையைப் பின்பற்றும் மக்களின் நம்பிக்கை வரலாற்றை சற்று ஆழமாகக் காண்போமெனில் விளக்கம் பெறமுடியும்.

அதாவது மந்திரம் என்பது உண்மையில் தொன்மை மககளின் தொழில்நுட்பப்பற்றாக் குறையைப் போக்கத் தோன்றிய ஒரு கறபனை (போலி) தொழிற்நுட்பம் என பக்தவசசலபாரதி குறிப்பிடுகிறார். (1990, பக் 533) பிரேசர் மந்திரத்தைக் குறித்து விரிவாக ஆய்வு செய்துள்ளார். அதை இரண்டு வகையாகப் பிரிக்கின்றார்.

மந்திரம் (**Magic**)

ஒததமந்திரம் | தொத்து மந்திரம்

ஒத்தவிதி **Law of Similarity.** தொடர்புவிதி **Law of contact**
Homeopathic Magic.

ஒத்தமந்திரத்தில் விருப்பமும் செயலும் வேறுபாடின்றி ஒத்திருக்கும். உதாரணம்; உடல் உறுப்பின் குறைபாட்டை நீக்க அதேபோன்ற உறுப்பை நேர்த்திக் கடனாகத் தருவது.

தொத்துமந்திரத்தில் விரும்பியதுடன் ஒருமுறை தொடர்பு கொண்டுவிட்டால் அது தொடர்ந்து நிறைவேறும் என்ப தாகும். உதாரணம்; கன்றை ஈன்ற பசுவின் இளங்கொ டியை பாலமரததின் மீது கட்டுவதனால் பால் சுரக்கும் எனற செயல். ஆய்வுககளததில் பெண் மலட்டுத்தன்மை நீங்குவதறகாக சாமியாடி அலலது கோடாங்கி ஆகியவ ரின மூலம தெய்வஙகளை ஆவிகளை வேண்டிக் கொண்டால் கர்ப்பம் தரித்து (ஏற்பட்டு) குழந்தைப் பேறடைய முடியும்

என்பது நம்பிக்கை. இவை தவிர பெண்ணின் உடலில் இருக்கும் அசுத்த ஆவிகளைக் கோடாங்கி வழியாக வெளி யேற்றுவதன் மூலம் குழந்தைகளைப் பெறலாம் என்ற சிந்தனையை மேலே விளக்கப்பட்ட தொத்து மந்திரத்தின் வெளிப்பாடாகக் கொள்ளலாம். காரணம் இங்கு கர்ப்பம் தரிக்க வேண்டும் என்பதற்காக, குழந்தையைப் போன்றோ அல்லது, அதை அடைவதற்கான இனப்பெருக்க உறுப்புக்க ளைப் போன்றோ நேர்த்திக்கடன் ஏதும் செய்யப்படுவ தில்லை. மாறாக, தெய்வீக சக்தி அல்லது ஆவிகளை விரட்டும் திறமையுடைய ஒருவருடன் தொடர்பு கொள்வ தன் மூலம் தன்னுடைய விருப்பத்தைப் பூர்த்தி செய்ய லாம் என்ற செயலே மேம்பட்டு நிற்கிறது. அவை மட்டு மின்றி கள ஆய்வுத்தரவில் விளக்கப்பட்ட பூசாரியினது செய்முறையின் வழியும் தொத்து மந்திரங்களின் செயல்பா டுகளைக் காணலாம்.

மந்திரங்கள் இன்றைய காலப்போக்கில் பல வகையா கப் பிரிக்கப்பட்டு ஆய்வு செய்யப்பட்டுள்ளன. அதாவது தீயமந்திரம் (**Black Magic**) தூயமந்திரம் (**White Magic**) உற்பத்தி மந்திரம், பாதுகாப்பு மந்திரம் மற்றும் பல இவற்றில் அடங்கும். மலட்டுத்தன்மையை நீக்கும் நாட்டுப்புற மருத்துவம் மேலும், ஆய்வுக்கு உட்படுத்தப்படும்பொழுது இதனை உற்பத்தி மந்திரமாக வகைப்படுத்தலாம். கார ணம் புதிய உயிர் ஒன்று மந்திர சக்தியின் வழியாக உருவாக்கப்படுகிறது. இதற்கு மனிதபலத்தையும் தாண்டி, அவனுக்கும் (சாமியாடி) அப்பாற்பட்ட சக்தியையே மூல மாகக் கொண்டிருப்பதால் தொத்து மந்திரத்திலுள்ள ஒரு வகையான உற்பத்தி மந்திரம் ஆகிறது.

முடிபுகளாக

செலவு குறைவு என்பதைவிட மனரீதியில் உள்ள திருப்திக்காக இந்நம்பிக்கை மேற்கொள்ளப்படுகிறது.

இரகசியச் சடங்கென்பது அனைவருக்கும் பொதுவான தல்ல. சாமியாடியின் இரத்த உறவினர்க்கு விதிவிலக்கு

உண்டு.

சமூகமதிப்பு மற்றும் விதிமுறைகளையெல்லாம் கடந்து இம்முறைகள் மேற்கொள்ளப்படுகின்றன. இங்கு கற்பு, ஒரு மணமுறை என்ற சமூக விழுமியங்களையும் கடந்து ஒரு பெண், மக்களின் புறக்கணிப்பிலிருந்து விடுதலை பெறுவதற்காக இந்த நம்பிக்கை மருத்துவம் உதவுகிறது. பல விதிமுறைகளையும், கட்டுப்பாடுகளையும் விதிக்கும் ஒரு பண்பாடு பிறிதொரு இடத்தில் தன்னை அறியாமலேயே அதிலிருந்து மீறப்படுவதை இக்குழந்தை மருத்துவத்தின் மூலம் காணலாம்.

இரகசியச் சடங்கில் மக்களிடம் உள்ள சத்தியம் வாங்குதல் என்ற கோட்பாடு மிக முக்கியமாக அமைகிறது. சத்தியம் வாங்குவதன் மூலம் அதை மீறினால் எதிர்பாராத விளைவுகளைச் சந்திக்கக்கூடும் என்ற அடிப்படையின், பால், சூடம், பிற தெய்வங்களின் மேல் சத்தியம் வாங்கப்படுகிறது. அது பயம் கலந்த மதிப்பிற்குரிய செயலாக உள்ளது.

இனம், மொழி, சாதிப்பாகுபாட்டையும் மீறி சிலர் இம்மருத்துவமுறையினை அணுகுவதைக் காணமுடிகிறது.

மருத்துவத்தை மேற்கொள்பவர் சாமியாடியாக இருப்பினும் அவர் பெறும் காணிக்கைத் தொகையின் மூலம் ஓரளவு கூலியும் பெறப்படுகிறது.

இரகசிய மருத்துவமுறையில் கருத்தரிப்பதற்கு சாமியாடியே மூலகாரணம் ஆகிறார். இதனால் மலடு என்ற குறை அப்பெண்ணிடம் இல்லை என்பது உறுதி ஆகிறது. எனினும் பெண்ணுக்கே இம்முறையில் மருத்துவம் செய்யப்படுவதாகக் கூறப்படும்பொழுது குறை ஆணிடம் இருந்தாலும் அவ்வாறு இல்லை என்றே நிலைநாட்டப்படுகிறது. சமூகமும் இக்கருத்திற்கு அங்கீகாரம் அளிக்கிறது. இந்நிலைக்குக் காரணம் ஆணுக்கு மலடு என்பது கிடையாது என்ற ஆணாதிக்கக் கருத்தும் இம்மக்களிடையே நிலவும்

பெண்ணடிமைத் தனத்தின் பாற்பட்ட அறியாமையுமே ஆகும். இதுபோன்ற பல சடங்குகளை முறையாக விரிவாக ஆய்வோமெனில் விஞ்ஞான வளர்ச்சியுடன் நாம் எந்த அளவிற்கு தொடர்பு கொண்டுள்ளோம் என்பதை அறியலாம். அந்த சிந்தனை ஓட்டத்தில் இக்கட்டுரை ஒரு சிறிய அடையாளமாக விளக்கப்பட்டுள்ளது.

துணை நின்ற நூல்கள்

1. Maccormack, Carol p-Ethnography of fertitity and birth - Academic press, Londonn 1982
2. Dorson. Richard M. - Folklore and Folk life. The University of chicago Press, London 1972.
3. Jaggi O.P - FOLK Medicine vol III History of Science and Technology in Atma Ram & Sons, Lucknow 1973.
4. அகத்தியலிங்கம். ச.

   இராமநாதன்.ஆறு (பதி.ஆ) நாட்டுபுறவியல் ஆய்வுக் கோவை, தொகுதி II. இந்தியத் தமிழ் நாட்டுப்புறவியல் கழகம், அண்ணாமலை நகர், 1987.
5. பக்தவச்சலபாரதி, 1990 - பண்பாட்டு மானிடவியல், மணிவாசகர் பதிப்பகம், சிதம்பரம்.
6. மாதர் மருத்துவம், சித்தமகுட பிரசுரம், சென்னை.

ச.அரிராமன்.

தமிழக நாட்டுப்புற இசைக்கருவிகள்

அகழ்வாராய்ச்சியும் மானிடவியல் ஆராய்ச்சிகளும் மானிட இனத்தின் வரலாற்றையும் அதன் பண்பாட்டு வரலாற்றையும் அறியப் பல சான்றுகளை இந்நூற்றுண்டில் அளித்துள்ளன. (நா. வானமாமலை 1973:59) மனித குல வரலாற்றை விளக்க முனைந்த ஆய்வாளர்கள் அனைவரும் அவரவர் துறை சார்ந்த விளக்கங்களையும், வரையறைகளையும் முன்வைத்துள்ளனர். அவை ஒன்றுக்கொன்று வேறுபட்டு நிற்பதையும் காணமுடியும். மானிடவியலாளர் இந்த வேறுபாட்டை விளக்க ப்பண்பாடு என்ற அமைப்பினுள் பல்வேறு விளக்கங்களையும் அளித்துள்ளனர். இந்த அமைப்பிற்குள் வரலாறு, கலை, அறிவியல், இலக்கியம், உள்ளிட்ட அனைத்தையும் உள்ளடக்கி, உலகெங்கிலும் களஆய்வின் வழி முடிவுகளை விளக்கியுள்ளனர். இவைகளிலிருந்து மாறுபட்டு வரலாற்றில் வரும் அனைத்துக்கூறுகளையும் உள்ளடக்கியவாறு பொதுவான வகைப்பாடு தரப்பட்டது. அது மனிதனது சிந்தனை மற்றும் பொருட்கள் ஆகிய இரண்டையும் உள்ளடக்கியது. அதாவது கண்ணால் காணக்கூடிய பொருட்களை மையமாகக் கொண்டு பொருள்சார் பண்பாடு (Material Culture), பொருள் சாராப் பண்பாடு (Non-Material Culture) என இரண்டாக வகைப்படுத்தப் பட்டன. இவ்வகைப்பாடானது பிற துறை ஆய்வா

ளர்களாலும், மானிடவியலாளர்களாலும் ஏற்றுக்கொள்ளப் பட்டதே. இந்த அடிப்படையில் பொருள் சார் பாண்பாடு என்பது மக்கள் தங்களின் தேவைக்காக உருவாக்கிக் கொள்ளும் எல்லாப் பொருட்களையும் உள்ளடக்கியதா கும். (எ.கா) கருவிகள், கட்டிடங்கள், அலங்காரங்கள், இயந்திரப் பொருட்கள் போன்ற பலவற்றைக் குறிப்பிட லாம். கண்ணால் காண முடியாத மற்றும் பொருள் வடிவம் பெறாத நம்பிக்கை மற்றும் பிற கூறுகளையும் பொருள் சாரப்பண்பாட்டினுள் வகைப்படுத்தலாம். (எ.கா) மக்களின் பழக்க வழக்கங்கள், நெறி முறைகள், அழகியல், நடிப்பு, இலக்கண வகைகள், இசை, சிந்தனை, வழிப்பாட்டு முறைகள் போன்ற பல இதில் அடங்கும். பண்பாட்டை மேற்கூறியவாறு இரண்டாக வகைப்படுத்தியது முடிந்த முடிவல்ல. காரணம் பண்பாடு என்பது என்ன என்று சுமார் 150க்கும் மேற்பட்ட வரையறைகளை பாஸ்டர் என்பவர் தொகுத்து குறிப்பிட்டுள்ளார்**(G.M.Foster 1961:10)**

இந்திய நாட்டுபுறவியல் அறிஞர்களுள் ஒருவரான ஜவஹர்லால் ஹண்டு என்பவர் வாய்மொழி வழக்காறு அல்லது வாய்மொழிக்கலைகளிலிருந்து வேறுபட்டு தொழில் நுட்ப/கைவினை உத்திமுறைகளை உள்ளடக்கியதே பொருள் சார் பண்பாடு என்று கூறியுள்ளார். பொருள் சார் பண்பாடு என்பது தனிமனித அல்லது ஒரு பண்பாட்டின் வேறுபாடுகளைத் தாங்கிய சிறப்பான உத்திமுறைகளை யும் திறமைகளையும் காலங்காலமாக மரபு வழியாக வெளிப்படுத்தி வரும் என்ற அமெரிக்க நாட்டுபுறவியல் அறிஞர் R.M.டார்சனின் கூற்றினையும் ; ஹண்டு மேற்கோள் காட்டுகிறார் (ஹண்டு 1985:15). ஒரு பொருள் இரண்டு பொருண்மையை உள்ளடக்கியுள்ளது. ஒன்று பொழுது போக்கு அல்லது இரசிக்கும் தன்மை இதையே கலை என்று குறிப்பிடலாம். இரண்டாவதாக அதன் உபயோ கத்தன்மை (அல்லது) பயன்பாடு ஆகும். இவை மேலோங்கி இருப்பின் அப்பொருளைக் கைவினை என்று வகைப்ப டுத்தலாம் (மேலதுபக்:17)

இந்த வகைப்பாட்டை அடிப்படையாகக் கொண்டு நாட்டுப்புற இசைக்கருவிகள் பொருள் வடிவம் உடைய தால் அவற்றைப் பொருள் சார் பண்பாட்டினுள் பொருந்தக் காணலாம். இசைக் கருவிகளை இந்த வகைப்பாடடினுள் உள்ளடக்கினும் அது ஒலிக்கும் இசை இதில் பொருந்தாது என்பது வெளிப்படையே. ஓசை என்பது பொருள் சாரா பண்பாட்டை சேர்ந்ததாகும்.[1] எவற்றைப் பொருள் சார் பண்பாடு என்று வரையறுப்பதில் பல மாறுபட்ட கருத்து கள் உள்ளன.

பொருள் சார் பண்பாடு என்பது ஒரு குறிப்பிட்ட பண்பாட்டில் உள்ள கலை நுணுக்கத்தின் முழுமையையும் ஆய்வது என்று ஹேர்ஸ்கோவிட்ஸ் கூறுவதாகவும், **Leland Feryugusam** என்பவர் மனிதன் விட்டுச் சென்ற பொருட்க ளைக் குறித்து ஆய்வு செய்வது பொருள் சார் பண்பாடு என்று கூகுறுவதாகவும தாமஸ் ஜேஸ்கிளாரத் குறிப்பிட்டுள்ளார் **(Thomas JSchlerth 1970: 2-7)**

பொருள்/கருவியை ஆய்வு செய்ய அதன் மரபு விதிமு றைகளையும், நுட்பங்களையும் தனி மனிதன் மற்றும் பண்பாட்டு சிந்தனையுகளையும் ஆய்விற்கு எடுத்துக் கொள்ள வேண்டியது அவசியமாகிறது. இதுபோன்ற பல்வேறு கூறுகளை உள்ளடக்கியதே பொருள் சார் பண்பாடாகும். **(Firth, 1939: 78-79)**

பொருள்சார் பண்பாடு குறித்து வேறுபட்ட வரையறை களும், விளக்கங்களுும உள்ளன. இவற்றிறகான பல கார ணங்களில் ஒன்று பொருள சார் பண்பாடு என்பது கைவினையா? **(Craft)** அல்லது கலையா **(Art)** என்ற கேள்வியாகும். இவை இரண்டின் வேறுபாடு குறித்து ஆய்வாளர்களிடம் பல ஐயங்கள் எழுந்தன. அதாவது கலை என்றால் என்ன, கைவினைப்பொருட்கள் கலையா குமா? என்ற பல கேள்விகள் சிக்கலுக்குரியதாகின. பொருள் சார் பண்பாட்டைக் குறித்து விளக்கமளித்த வாரன் ராபர்ட், மரபான கை வினைக்கலைகள் நாட்டுப்புற

கைவினைக்கலைகள் என்று பிரித்ததோடு மரபு **(Tradition)**என்பதே முக்கியம் என்று கூறியுள்ளார். கைவினைக்கலைகளுள் ஓவியம், சிற்பம் ஆகிய இரு கலைகளுக்கும் இடையில் நுட்பவேறுபாடுகள் உண்டு. இருப்பினும் கைவினை என்பது இவை இரண்டிலிருந்தும் சற்று மாறுபாடு உடையது. ஓவியம் மற்றும் சிற்பக் கலைகளில் மரபு விதிகளுக்கு முக்கியத்துவம் அளிக்கப்படுகிறது. ஆனால் கைவினைக்கலையானது உபயோக முக்கியத்துவ மரபுவிதிகளுடன் மாற்றங்களுடன் உருவாக்கப்படுகிறது என குறிப்பிட்டுள்ளார். **(W. Robort 1972: 233-45)**

இந்த விளக்கங்கள் வரையறைகள் வகைப்பாடுகள் இவற்றின் அடிப்படையில் பொருள்சார் பண்பாடு என்பதைக் குறித்து நாம் ஒரு முடிவிற்கு வரலாம். மனிதனால் உருவாகப்பட்ட கைவினை மற்றும் கலைப் பொருட்களின் உத்தி முறைகளை வாழும் பண்பாட்டுடன் தொடர்புபடுத்தி ஆய்வு செய்வதே பொருள் சார் பண்பாட்டு ஆய்வு.

பொருள் சார் பண்பாட்டைக் குறித்த ஆய்வுகள் மறுமலர்ச்சிக் காலத்தில் முக்கியமடைந்தன. பழங்குடி சமூதாயத்தை ஆய்வு செய்தவர்கள் அந்த மக்களிடமிருந்த புழங்கு பொருட்களைக் குறித்த தகவல்களைத் தொகுத்தளித்துள்ளார்கள். இந்த தொகுப்பானது கலைக் கலஞ்சியங்களின் விளக்கங்களிலிருந்து மாறுபட்டு அமைந்திருந்தது. இருபதாம் நூற்றாண்டில் குறிப்பாக 60களுக்குப் பின் வந்த ஆய்வுகளே பொருள்சார் பண்பாட்டு ஆய்வு முறையை மையமாகக் கொண்டு வெளிவந்தன. அமெரிக்கா, பிரான்ஸ், இங்கிலாந்து, பின்லாந்து ஆகிய நாடுகளில் தனித்துறையாக வளர்ந்து நூல்கள் பலவும் வெளிவந்துள்ளது. 60களில் இந்தியாவில் மேலை நாடுகளைப் போன்று தனி ஒரு புலமாக வளர்ச்சி பெறவில்லை. இருப்பினும் பழங்குடிகளிடமும், பல்வேறு இனத்தவர்களிடமும் இருந்து கிடைக்கப்பெற்ற பொருட்களைக் குறித்து தரவுகள்

சேகரிக்கப்பட்டுள்ளன. இவைபல நூல்களாக ஆங்கில மொழியிலும், தமிழ் தவிர்த்த பிற மொழிகளிலும் வெளி வந்துள்ளன. தமிழ்மொழியில் பொருள்சார் பண்பாடு என்றால் என்ன என்பது பற்றியோ அதன் வரையறை என்ன என்பது பற்றியோ, அதன் தொடர்பான வேறு விளக்கங்களோ இல்லை. குறிப்பாக நாட்டுப்புற இசைக் கருவிகள் குறித்த முழுமையான ஒரு நூல் இன்று வரை கிடைக்கப் பெறவில்லை. ஆனால் செவ்வியல் இசைக்கரு விகள் குறித்துப் பல தமிழ் நூல்களைக் காணமுடிகிறது. பல்கலைக்கழகங்களில் செய்யப்பட்ட மேற்படிப்பு ஆய்வே டுகள் குறிப்பாக இனமரபியல் அடிப்படையில் செய்யப்பட்டவைகளில் தரவுகள் மட்டுமே சேகரிக்கப்பட்டுள்ளன. ஆனால் முறையாக பொருள் சார் பண்பாட்டடிப்படையில் ஆய்வுகள் மேற்கொள்ளப்பட வில்லை.

தஞ்சைப் பல்கலைக்கழகம் இசைக்களஞ்சியம் என்ற தொகுப்பை வெளியிட்டு வருகிறது. அக்களஞ்சியத்தில் தமிழ் இலக்கியங்களில் உள்ள இசைக்குத் தொடர்பான சொற்களும், கருவிகளும் விளக்கம் பெறுகின்றன. பண்பா ட்டின் அடிப்படையில் எவ்வித விளக்கமும் இடம்பெற வில்லை. ஆளவந்தார் என்பவர் "தோல் கருவிகள்" என்ற தலைப்பில் நூல் ஒன்றை எழுதியுள்ளார். இந்த நூல் முன்னர் கூறப்பட்ட களஞ்சிய முறையிலேயே அமைந்துள்ளது. கே.ஏ. குணசேகரன் நாட்டுபுற இசைக்கலை என்ற நூலில் இசைக் கருவிகள் குறித்த களஆய்வுத் தரவுகளைத் தொகுத்து வெளியிட்டுள்ளார். தரவுகள் மட்டுமே நூல் வடிவம் பெற்றுள்ளன. பொருள் சார் பண்பாட்டு அடிப்படையில், வகைப்படுத்தி, ஆய்வு செய்யப்படவில்லை.

இந்தியாவைச் சேர்ந்த B.C. தேவா என்பவர் ஆங்கி லத்தில் இந்திய இசைக்கருவிகள் என்ற நூலை எழுதி யுள்ளார். இசைக் கருவிகள் குறித்து இந்தியாவில் பலவேறு நூல்கள் வெளிவந்திருப்பினும் இவரது நூலே பலராலும்

ஏற்றுக் கொள்ளக் கூடிய வகைப்பாட்டை பின்பற்றி ஆய்வு செய்யப்பட்டுள்ளது. நாட்டுப்புற இசைக்கருவிக ளையும், செவ்வியல் இசைக்கருவி களையும் ஒன்றிணைத்து வகைப்படுத்தியுள்ளார். இந்த வகைப்பாட்டு முறை உல கெங்கிலும் உள்ள இசைக் கருவிகளின் தொகுப்பு நூல் ஒன்றினைப் பின்பற்றி அமைந்துள்ளது. தொகுப்பு நூல் குறித்து ஆசிரியர் தேவாவின் நூலும் குறிப்புத் தரவில்லை.

உலகிலுள்ள பெரும்பாலான இசைக்கருவிகளையும் உள்ளடக்கி எல்லோராலும் ஏற்றுக் கொள்ளப்பட்டவ கைப்பாட்டைப் பின்பற்றி அவற்றின் தோற்றம், மற்றும் விளக்கங்களுடன் இந்த தொகுப்பு நூல் அமைந்துள்ளது. (Musical instruments of the world) இந்நூலில் இசைக் கருவிக ளின் வகைப்பாடு குறித்து கீழ்க்கண்டவாறு விளக்கப்பட்டுள்ளது. வரலாறு நெடுகிலும் மனிதனது கண்டுபிடிப்புகளைப் பறை சாற்றுவது ஒரு சில நூல்களே. மைக்கெல் பிரடோரியஸ் என்பவர் 1618 இல் Syntagona musicum என்ற நூலை வெளியிட்டுள்ளார். அதில் பல இசைக் கருவிகள் பற்றி குறிப்புகள் உள்ளன. இந்நூல் ஐரோப்பாக்கண்டத்தின் எல்லைக்குள் கிடைக்கும் கருவி களைக் குறித்த சேகரிப்பு நூலாக விளங்குகிறது. இருப்பி னும், உலகில் பல இடங்களில் காணப்படும் இசைக் கருவிகளும் இந்நூலில் கூறப்படும் செய்திகளில் பொருந்தி வரக்காணலாம். 18,19 ஆம் நூற்றாண்டுகளில் பல்வேறு நூல்கள் வெளிவந்துள்ளன. அவற்றுள் இசைக் கருவிகளின் வகைப்பாடு மற்றும் தோற்றம் குறித்துப் போதிய செய்தி கள் இடம் பெறவில்லை. ஆனாலும், இக் கால கட்டங்க ளில், மேற்கொள்ளப்பட்ட சேகரிப்புக்களே இன்று உலகி லுள்ள பல அருங்காட்சியகங்களிலும் காணலாம். கள ஆய்வில் தரவுகளைச் சேகரித்து அவற்றை மையமாகக் கொண்டு **Erich Von Horh Lastel** மற்றும் **Curt Sachs** என்போர் புதிய வகைப்பாடு ஒன்றினை உருவாக்கியுள்ளனர். ஒரு கருவியில் ஒலி எப்படி வெளிப்படுகிறது என்பதன் அடிப்ப டையில் அவற்றை வகைப்படுத்தியுள்ளனர். இவ் வகைப்பாடு

இன்று உலகளாவிய அளவில் எல்லோராலும் ஏற்றுக்கொள்ளப்படுகிறது. இக்கட்டுரையும் இந்த வகைப்பாட்டினை அடியொற்றியே அமைகிறது.

இசைக்கருவிகள்
- தோல் துளை நரம்பு திண்பொருள்
- கஞ்சிக்கருவி இயந்திர கருவிகள்
- மின்சார கருவிகள்

இசையின் மூலக்கருவி எது அதிலிருந்து இசை எவ்வாறு வேறுபாட்டுடன் உருவாக்கப்படுகிறது என்பதன் அடிப்படையில் விளக்கப்படம் அமைகிறது.

துளை இசைக்கருவிகள்:

காற்று அதிர்வினால் இசைக்கப்படும் இசைக் கருவி களை இந்தப் பிரிவினுள் அடக்கலாம். மேலும் ஒவ்வொரு கருவியிலும் ஒலி அதிர்வு எப்படி தோற்றுவிக்கப்படுகிறது அல்லது உண்டாக்கப்படுகிறது என்ற அடிப்படையில் உட்பிரிவுகளாகப் பிரிக்கலாம். கருவிகளின் தோற்றம் ஊது துளைகள், சுருதிக் கட்டையின் அமைப்பு கருவிகளுடைய தன்மை, உலோகம், இசை ஆகியவைகள் உட்பிரிவுகளுக்கு காரணமாக அமைகின்றன. தமிழ்நாட்டில் கொம்புத் துளைக் கருவிகள், புல்லாங்குழல், நாயணம்(குழல்) கட்டைக் குழல், சங்கு, மகுடி, குழந்தைகள் விளையாட்டுக் குழல்கள், முகவினை மற்றும் பலவற்றைக் குறிப்பிடலாம்.

தோல் இசைக் கருவிகள்

ஒலி அதிர்வு தோல் அல்லது சவ்வு அல்லது அதற்குச் சமமான துணிபோன்ற அமைப்பு இவற்றிலிருந்து உரு வாக்கப்படுவதை இந்த வகையினுள் குறிப்பிடலாம். உல கில் தோற்கருவிகள் அதிக எண்ணிக்கையில் காணப்படு

கின்றன. இவை இந்தியாவில் சுமார் 2000 ஆண்டுகளுக்கு முன் வழக்கில் இருந்ததாக அறிய முடிகிறது. (**Leach: 325-26)** இருப்பினும் இதன் தோற்றம் குறித்து அறிய முடிய வில்லை. ஏனெனில் ஒவ்வொரு பண்பாட்டிலும் தோற்றம் குறித்து வேறுபாடுடைய பழமரபுக் கதைகள் உள்ளன. தமிழ் நாட்டில் பெருங்கற்கால **(Megalithic)** புதை குழியில் உடுக்கை போன்ற அமைப்புடைய சுடு மண்ணாலான கருவி கண்டுபிடிக்கப்பட்டுள்ளது. இருப்பினும் அந்த சுடு மண் அமைப்பு இசைக் கருவிதானா என்பது ஐயத்திற்குரியதே **[Ramachandran 1980:64].** முரசு என்ற தோல்கருவி இருந்த தற்கு சங்ககால இலக்கியத்தில் சான்றுகள் உள்ளன. பரி:6 புறநானூறு, அகநானூறு ஆகியவற்றில் புனிதமான கருவி யாகவும்; அதற்கான தனி கட்டமைப்பு இருந்ததாகவும் குறிப்பு உள்ளது. **[Thainaagam 1970; 124]** தோல் கருவிகளை இரண்டு வகையாகப் பிரிக்கப்படுகிறது.1. மத்தளம்**(Drm)** 2. **(Mirlitions.)** அவற்றின் தோற்றம் இழுத்துக் கட்டப்பட்டி ருக்கும் நாணின் (கயிறு) அமைப்பு, ஓசை எழுப்பும் முகங்களின் எண்ணிக்கை, ஒலி எழுப்ப உதவும் குச்சிக ளின் வடிவங்கள் ஆகியவற்றின் அடிப்படையிளும் வகைப்ப டுத்தப்பட்டுள்ளது.

நம்மிடம் உடுக்கை, பம்பை, முரசு,உறுமி, தவில், பறை, டோல், கிடுகிடுப்பை, சிலம்புக்கட்டை(தவில் பயிலுவது) மற்றும் பல இவ்வகைகளுக்கள் அடங்கும். எ-டு ஒன்றைக் காணலாம்.

பம்பை: குழாய் போன்ற அமைப்பில் இரு பக்கமும் தோல் வைத்து நடுவில் நாண்களினால் இழுத்துக் கட்டப்பட்ட கருவி. இந்தப் பெயர் எவ்வாறு ஏற்பட்டது என்பது குறித்து தரவுகள் கிடைக்கவில்லை. இக்கருவி தமிழ் நாட்டில் வடக்கு அதாவது மதுரைக்கு வடக்கே உள்ள மாவட்டங்களிலும் குறிப்பாக தருமபுரி, வட, தென் ஆற்காடு, கோயம்புத்தூர், செங்கற்பட்டு மாவட்டங்க ளிலும்; தென் மாவட்டங்களில் முரசு என்று அழைக்கப்ப

டும் தோற்ற ஒப்புமை உடைய கருவியைப் போலும் உள்ளன. முரசு என்பது வடக்குப் பதியில் கிடைக்கும் பம்பையிலிருந்து பல கூறுகளிலும் மாறுபட்ட தாக அமைகிறது. ஒருமைப் பெயர்ச்சொல்லான பம்பை இரண்டு கருவிகள் சேர்ந்தாபோல் இருக்கும் தோற்றத்தைக் குறிக்கிறது.[2] கலைஞர்கள் பம்பை என்பதை இரண்டாக வகைப்படுத்தப்படுகின்றனர்.

மேலே இருப்பது அலங்காரம் என்றும், அதைத் தாங்கும் படியாக கீழே காணப்படும் கருவிக்கு 'கும்மு' என்றும் கூறுகின்றனர். (சக்தி வேல்:38) ஓசை கும்,கும் என்று வருவதால் அதற்கு கும்மு என்று கூறப்பட்டது. (சக்தி வேல்:38). ஒலி நயத்தை கலைஞரின் கட்டுப்பாட்டிற்கு இணங்க அமைத்துக் கொள்ள வசதியாக அமைந்திருப்பதால் அதை அலங்காரம் என்று கூறுகின்றனர். கழுத்தில் தொங்க விடுவதற்கு வசதியாக துணியால் செய்யப்பட்ட பட்டை அல்லது கயிறு உள்ளது இதனை நாடா என்பர்.

அலங்காரம் என்ற வெண்கலத்தாலான, சுமார் 16 1/2 (இஞ்) நீளம் உடையது. இது உடுக்கை போன்று இடை சிறுத்தும், சில இடங்களில் 6" (இஞ்) அகலம் உடைய குழாய் போன்ற அமைப்புடனும் அமைந்திருக்கும்.[3] வடக்கு மாவட்டங்களில் வேறுபாடின்றி எல்லா இடங்களிலும் காணப்படுகிறது. இவை மட்டுமின்றி செய்முறை, பெயர் ஆகிய வற்றிலும் மாற்றம் இல்லை. இந்த வெண்கலக் குழாய் அச்சில் வடித்து பாத்திரக் கடைகளில் விற்கப்படுகிறது.

அலங்காரம் என்ற வெண்கலப் பகுதியை தொழில் முறை உற்பத்தியின் அடிப்படையில் தொழிற்சாலையில் தயாரிக்கப்படுகிறது. இரண்டாவதாக குழாயின் இரண்டு பக்கங்களிலும் உள்ள தோல் பகுதியை பம்பை கலைஞர்கள் தயார் செய்கின்றனர். தோல் பகுதியை வட்ட வடிவமான தட்டுபோல் தயார் செய்வர். இவ்வாறு நான்கு தட்டுகள் உருவாக்கப்படுகின்றன. முதல் இரண்டு தட்டுக

ளையும் அலங்காரக் தட்டு என்றும் இரண்டாவது தட்டுக்களை கும்முதட்டு என்றும் அழைக்கின்றனர்.

தட்டுக்கள் அனைத்தும் வெள்ளாட்டின் தோலினால் உருவாக்கப்படுகிறது. இதற்கென சுமார் மூன்று முளை குட்டி ஈன்ற பெண் ஆட்டின் தோல் தேர்வு செய்யப்படு கிறது. காரணம் ஆண் மற்றும் குட்டிகளின் தோலில் கொலுப்பு சற்று அதிகமாக இருக்கும். எனவே அவை விரைவில் கிழிந்து விடும். அத்துடன் நெகிழ்தன்மை அதி கம் கிடையாது. தேர்வு செய்து வாங்கிய[4] தோலை முழுமையாக சூரிய ஒளிபடும் படியாக ஒரு நாள்காய வைத்து சில நாட்கள் நிழலிலும் பதப்படுத்துகின்றனர். சூரிய ஒளியில் உலர்த்தும் போது தோலை பூமியில் ஆணி/ மர கம்புகள் கொண்டு இழுத்து அடித்து விட வேண்டும். ரோமப்பகுதி அடியிலும் தோலின் உட்பகுதி சூரிய ஒளி படும் படியாகவும் அமைக்க வேண்டும்.

உலர்த்திய தோலில் உள்ள உரோமங்களை மரக்கரி எரிந்த சாம்பல் தூவி தேங்காய் சிரட்டை வைத்து சிறிது சிறிதாக சுரண்டி எடுக்கவேண்டும். ரோமத்தை வேறு எந்த முறையிலும் நீக்கினாலும் தோல் நீண்ட நாள் உழைக்காது. அலங்காரத்தின் இருபக்க திறப்பும் அகலத்தில் மாற்ற மின்றிக் காணப்படுவதால் ஒரு பக்கத்தை மட்டும் அள வெடுத்து தட்டு தயார் செய்யப்படும். தோலினை வட்ட வடிவமாக சுருட்டிக் கொண்டு அத்துடன் பதப்படுத்தப்பட்ட தோலினை அள்வு எடுத்து வட்டத்துடன் தோல் கயிறு கொண்டு இருகக் கட்டிக் கொள்ள வேண்டும். வட்டமான இரண்டு தட்டுகளையும் அலங்காரத்தின் வாய்ப்பகுதியில் பொருத்தி கயிறு (நூல்/தோல்/நைலான்) கொண்டு இழுத்துக் கட்ட வேண்டும். அலங்காரம் உள்பக்கம் வெளி உடைதூகவும்.

வாய்ப்பகுதியில் ஒன்பது துளைகளுடனும் உருவாக்கப்ப டும். இந்த 9 துளைகளும் வானத்தில் உள்ள நவகிரகம் என்கின்றனர். அதனால் துளைகள் அதற்கு அதிகமா கவோ குறைவாகவோ இல்லாதவாறு அமைத்துக் கொள்ளு

கின்றனர். ஒன்பது துளைகளில் எது என்ன கிரகம் என பெயர் விளக்கம் கூறுமருக்கின்றனர். பம்பையின் இரண்டு பிரிவான கும்முவும் அலங்காரம் முறையே சிவன், பார்வதி, என்றும் அவர்கள் அருகில் இருக்கும் நவகிரகங்களாக பம்பையின் வாய் பகுதியில் உள்ள துளைகள் உள்ளன என்றும் கூறப்படுகின்றது.[5]

துளைகளுடன் இரண்டு தட்டுகளையும், 'M' என்ற ஆங்கில எழுத்தின் வடிவத்தில் கயிறு இழுத்துக் கட்டப்ப டும் கருவிகள் இரண்டு பக்கமும் உள்ள தட்டுகளை இணைக்கின்றன. தாளங்களுக்குத் தகுந்தாற்போல் கயிறு களை இறுக்கமாகவும் தளர்வாகவும் மாற்றி அமைத்துக் கொள்ளுகின்றனர். அலங்காரத்தின் நடுப்பகுதியில் உள்ள கயிறுகளை மறைத்து அழகிற்காக வண்ணத்துணி வைத்து சுற்றப்பட்டுள்ளது.

மூன்றாவதாக இந்தக் கருவி தயாரிப்பில் கலைஞர்க ளும், தச்சரும் இணைந்து செயல்படுகின்றனர். அடிப்பக்க த்தில் இருக்கும் கும்மு மரத்தினால் தயாரிக்கப்படுகிறது. உருளை வடிவமுடைய 'தாழை' என்ற தாவரத்தின் அடிப்ப குதி தேர்வு செய்யப்படுகிறது. இந்தத் தாவரத்தில் கும்மு செய்வதற்குத் தேவையான அளவுடைய உருளை வடிவம் கிடைப்பது அரிது. எனவே கலைஞர் இதைத் தேடிக் கண்டு பிடித்து தச்சரிடம் கூற வேண்டும். கும்முவுக்குத் தேவையான நீள அகலங்கள் இருப்பின் தச்சர் அல்லது கலைஞர் எடுத்து வருவர். நன்றாக உலரச் செய்து அதன் மேல் பகுதியை வழுவழுப்பாக இழைத்து சுமார் 1 செ.மீ.க்குள் இருக்குமாறு தோராயமான தடிமனுடன் உருளையான குழாய் தயார் செய்யப்படுகிறது. அலங்காரத்திற்குச் செய்தாற்போல் தட்டுக்கள் தயாரித்து இருபக்கமும் உள்ள முகப்புப் பகுதியில் வைத்து அலங்காரத்தில் செய்யப்பட்ட முறையை மாற்றாமல் கயிறுகளால் இறுக்கமாக இணைக்கப்ப டும். இருப்பினும் அவ்வப்போது தாளத்திற்குத் தகுந்தாற்போல் கும்முவில் உள்ள கயிறுகளின் இறுக்கத்தை மாற்றி அமைப்ப

தில்லை காரணம் அலங்காரத்தில் வரும் தாள வகைக ளுக்கு கும்மு ஒரு துணைக் கருவியாக மட்டுமே உபயோ கப் படுத்தப்படுகிறது. ஆனால் அலங்காரத்தையோ அல்லது கும்முவை மட்டுமோ வைத்து நிகழ்ச்சியினை அமைக்கமு டியாது. சுமார் 12" நீளமும் சுமார் 5 மி.மீ முதல் 1.செ.மீ. தடிமன் உடைய குச்சி இசைக்கப்பயன்படுகிறது. பிள்ளாஞ்சி என்ற செடியின் தண்டினை உலர வைத்து பயன்ப டுத்துகின்றனர். சில வேலைகளில் மூங்கில் குச்சியும் பயன்படுத்திக் கொள்கின்றனர். கை பிடிக்கும் இடத்தில் துணி சுற்றி மிருதுவாக இருக்குமாறு அமைத்துக் கொள்கின்றனர்.

பொழுது போக்கிற்கென பம்பையை இசைப்பதில்லை கோவில் வழிபாட்டில், வாழ்க்கை வட்டச் சடங்குகளில், தெய்வ வழிபாடுகளின் போது மட்டுமே பயன்படுத்தப்ப டுகிறது. இறப்புச் சடங்கில் பயன்படுத்தப்படுவதில்லை. எல்லா சாதியினரும் புனிதமானதாகக் கொண்டுள்ளனர். இக்கருவியை பெண்கள் இசைக்கவோ, தொடவோ அனு மதி இல்லை. பம்பையின் மேல், புலங்கு பொருட்கள் மற்றும் துப்புறவு செய்யும் துடப்பம் போன்றவை பட்டு விடக் கூடாது. கலைஞர்கள் தொழில் மேற்கொள்ளும் போது அதாவது இசைக்கும் போது காலில் செருப்பு அணியக்கூடாது. இதன் ஒலி பில்லி சூனியங்களை அகற்றும் சக்தி உடையதாக கலைஞர்களாலும் மக்களாலும் நம்பப்ப டுகிறது. நிகழ்துதல் இல்லாத போது இதன் தாள வகை களை ஆய்வதற்காக அறிய வேண்டுமெனில் பொது மக்கள் எவருக்கும் காதில் கேட்காத அளவிற்கு இசைக்க வேண்டும். காரணம் இதன் ஒலி கேட்பின் யாராவது ஒருவருக்கு தெய்வ அருள் வந்து கருவியின் முன் ஆடி விடுவர் என கலைஞர்கள் அனுபவங்களைக் கூறுகின்றனர்.

பம்பையை மட்டும் வைத்து நிகழ்துதலை நடத்த முடி யாது. இதனுடன் சிலம்பு, மணி ஆகிய இரண்டு கருவிக ளும் வேண்டும். மணி இல்லாவிடிலும் சிலம்பு என்ற

தின்மக் கருவி மிக முக்கியமானது. அம்மன் (பார்வதி) காலில் அணிந்திருக்கும் அந்தச் சிலம்பு ஒலியைப் பின் தொடர்ந்தே பம்பையை இசைக்க முடியும் என்று கூறப்ப டுகிறது. இது குறித்த விளக்கத்திற்கு மேலும் ஆய்வுகள் அவசியம்.

தின்மக்கருவிகள்:

இசை ஒலி தின்மப் பொருள் ஒன்றை அடிப்பது உரசுவதன் மூலம் வெளிப்படுமாயின் அவை தின்ம இசைக்கருவிகளை வகைப்படுத்தலாம். இயற்கைப் பொருட்கள் மற்றும் உலோகங்களால் உருவாக்கப்பட்டு உரத்த ஒலியைக் கொடுக்கக் கூடிய திடப் பொருட்கருவி களை இந்த வகையினுள் அடக்கலாம். பல ஆயிரக்க ணக்கான ஆண்டுகளுக்கு முன் மரம், கல் மற்றும் எலும்பு களினால் ஒன்றுக் கொன்று உராய்வு செய்து ஓசையை உருவாக்கினான். இதே போன்று கைகளைத் தட்டுவதன் மூலமும், கால்களால் குதிப்பதன் மூலமும் ஒலி எழுப்பி னான்.

(Paddington Press) இக்கூற்றை உறுதி செய்யும் படியாக இன்றும் மக்களிடம் இயற்கைப் பொருட்களால் ஆன பல திடப்பொருடகளாளான இசைக்கருவிகயைும் காணமுடி கிறது. உதாரணமாக, தாளக்கட்டை, மண்பாண்ட வகை கள், எலும்புக்குழல்கள் மரக்கம்புகள் மற்றும் பலவற்றைக் குறிப்பிடலாம். தமிழ் நாட்டில் பல எண்ணற்ற நாட்டுப்பு றக் கருவிகள் இந்த வகைப்பாட்டினுள் விளக்கம் பெறும். அவை மணிக் கட்டைத்தாளங்கள், சிலம்பு, சலங்கை, வெண்கலம், இரும்பு, பித்தளை, ஆகியவற்றால் உரு வாக்கப்பட்ட 'தகடு'க் கருவிகள், கிண்ணங்கள், களியல் ஆட்டம மற்றும் கோலாட்டம், சிலம்பாட்டக்கம்புகள், சால்ரா(ஜால்ரா) சங்கிலிகள் மற்றும் பலவற்றைக் குறிப்பி டலாம. ஒவ்வொரு கருவியும், ஓசையெழுப்பும் முறையை அடிபபடையாகக் கொண்டு 8 வகையாகப் பிரிக்கலாம். அவை 1. இடித்தல் **(Stamped)** 2. காலால் உதைத்தல்

(Stamting) *3.* குலுக்குதல் **(Shaken)** *4.* தட்டுதல் **(Percussion)** *5.* ஒன்றொடொன்று தட்டுதல் **(Concussion)** *6.* உராய்வு **(Friction)** *7.* உரசி இழுத்தல் **(Scraped)** *8.* இழுத்தல **(Plucked).** மேற்கூறப்பட்ட வகைப்பாட்டில் தட்டுதல் வகையினுள் அதிகமான எண்ணிக்கையில் தின்மப்பொருட் கருவிகள் உள்ளதெனக் அறியமுடியும். (மேலது பக்:3-4) இன்றும் பழங்குடி மக்களிடமும் நவீன இசை வாத்தியக் குழுக்களிடமும் கணிரென்ற ஒலியை உருவாக்குவதற்காக வழக்கில் பயன்படுத்தப்படுகிறது.

உலகிலுள்ள எல்லா மக்களிடமும் இவ்வகைக் கருவிகள் வழக்கில் இருந்ததற்கான சான்றுகள் உள்ளன. தமிழ் நாட்டில் மேற்கூறப்பட்ட எல்லாக் கருவிகளும் இங்கு விளக்கம் அளிக்க முடியாது. எனவே தின்மக்கருவியினுள் உராய்வு **(Friction)** வகையைச் சேர்ந்த 'கொருக்கலி' என்ற கருவி மட்டுமே விளக்கம் பெறுகிறது. இது நெல்லை மாவட்டத்திலுள்ள 'கானி' என்ற பழங்குடி மக்களிடம் உள்ளது.

கொருக்கலி:

இது சுமார் 16செ.மீ நீளமும், 3 செ.மீ அகலமும் கொண்ட இரும்புக் குழாய் ஒன்றினாலானது. நீள்வடிவில் அமைந்திருக்கும் இரும்புக் குழாயின் நடுப்பகுதி சீராகப் பிளவுபடுத்தப்பட்டு மற்ற இருபகுதியும் கூரிய பற்களைப் போன்று சிறுசிறு இடைவெளி விட்டு அமைக்கப்பட்டு இருக்கும். இந்தக் குழாயுடன் 5 மி.மீ. தடிமனுடைய, 10 செ.மீ. நீளமான ஊசி போன்ற அமைப்புடைய இரும்புக் கம்பிட ஒன்று சிறிய சங்கிலியினால் இணைக்கப்பட்டி ருக்கும். இரும்புக் குழாயை இடக்கையில் பிடித்துக் கொண்டு அதில் இணைக்கப்பட்டிருக்கும் கம்பியினை வைத்து கூரிய பற்களின் மேல் உரசுவதால் ஓசை ஏற்படுகிறது. இந்த ஓசை 'கிரிங்' என்ற ஒலியைத் தருகிறது. எனவே இந்த இசைப்பினை "கிரியாம் போடுதல்" என்றே அழைக்கின்றனர்.

இக்கருவியை மந்திரசக்தி வாய்ந்ததாகவும், புனிதமான

தாகவும் கருதுகின்றனர். கொல்லரே இக்கருவியினைச் செய்கிறார். ஆனால் தயாரிக்கும் கொல்லரோ அல்லது பிற இனத்தவரோ இதனை இசைப்பதில்லை. கொல்லர் தொழிலாளர் அனைவரும் இக்கருவியைச் செய்வதில்லை. அவர்களுள் வழிபாட்டினை முறையாக மேற்கொள்ளும் அனுபவமிக்க வயதானவரே செய்வார். காரணம, இக்கரு வியைச் செய்வதற்கு முனபு 40 நாட்கள் விரதம் மேற் கொண்டு, விரதம் முடித்த பின்னரே கருவி செய்யத் துவங்க வேண்டும். விரதத்திலோ, அல்லது விதி முறை களையோ மீறக்கூடாது. மீறினால் 'கொருக்கலி' தயா ரிப்பின்போது இறப்பு போன்ற எதிர்பாராத துன்பங்கள் ஏற்படும் என்று கொல்லரும் பழங்குடிமக்களும் நம்பு கின்றனர்.

இது பொழுது போக்கிற்காக இசைப்பதில்லை. பில்லி சூனியம், தீராத வியாதிகள் இவறறை நீக்கவே இசைககபப டுகின்றது. 'கிரிங்' என்ற ஓசையுடன் மேற்குறிப்பிட்ட காரணத்திற்காக இரவு முழுவதும் உரசி மந்திர உச்சாட னங்கள் (ஒலி) சொல்லி நோக்கம் பூர்த்தி செய்யப்படும். பகலில் இக்கருவியை இசைக்கக் கூடாது. காரணம் நோய் மற்றும் பில்லி சூனிய ஆவிகள் அந்த நபரிடமிருந்து விலகிச் செல்லாது. அத்துடன் இருளிலேயே கடவுகளின் சக்தி அதிகமானதாக இருக்கும் என்ற நம்பிக்கையைக் கொண்டுள்ளனர். பாதிப்படைந்தவரின் இல்லத்திற்குச் சென்றோ கருவியை வைத்திருப்பவரின் இல்லத்திலேயோ இது இசைக்கப்படும். கடவுளை நினைத்து மந்திர உச்சா டனங்கள் கூறப்படுவதால் கருவி வைத்திருப்பவரும் குறிப்பிட்ட நோக்கத்திற்காக அங்கு வந்து கலந்து கொள்ளு பவரும் அவருக்குத் துணையாக ஒருவரும் அமர்ந்திருப்பர். கொருக்கலி இசைக்கப்படும் பொழுது 3 பேர் மட்டுமே பங்கு கொள்கின்றனர் 1. கலைஞர் 2. பாதிப்படைந்தவர். 3. பாதிக்கப்பட்ட வருக்குரிய துணை நபர். பெண்கள் இக்கருவியை இசைக்கக் கூடாது பெண்கள் தீட்டுடைய வர்களாகக் கருதப்படுகின்றனர். நோய் வாய்ப்பட்டவர்

பெண்ணாக இருப்பின் அவர் மட்டுமே 'கிரியாம்' போடும் போது கலந்துகொள்கிறார். ஆனால் அவளுக்குத் துணை யாக பெண் கலந்துக் கொள்ளக்கூடாது. இது பார்வையா ளர்கள் முன்னிலையில் இசைக்கப்படும் இசையல்ல. குறிப்பிட்ட ஒரு காரணத்திற்காகப் பயன்படுத்தப்படும் இசையாகவே உள்ளது. உராய்வில் ஏற்படும் 'கிரிங்' என்ற இசையுடன் மந்திரம் உச்சரிக்கப்படுவதாக மக்களும் இசைப்ப வரும் கூறுகின்றனர். அதை அறிய முடியவில்லை.

இருப்பினும் இதற்கென எழுத்து வடிவிலோ, வாய்மொ ழியிலோ, பாடல்கள் இல்லை. இம்மக்களிடம் வழிபாட்டி லுள்ல கருமாண்டியம்மன், சிவபெருமான் அகஸ்தியர் ஆகியோரை மனதில் வேண்டி, அசுத்த ஆவிகளுக்கு பெயர் வைத்து அவற்றை விரட்டும் சொற்கள் இடம் பெறுகின்றன. என தகவலாளி கூறுகிறார். காணி பழங்குடிகளுக்கு மட்டுமே உரிய கருவியாக விளங்குகிறது. (கிறிஸ்துராஜா வயது 26)

நெல்லை மாவட்டத்தில் மேற்குத் தொடர்ச்சி மலையி லும் அதன் தொடரிலுள்ள கன்னியாகுமரி மாவட்டத்தி லும் காணிப் பழங்குடிகள் வாழுகின்றனர் இவர்களின் சமூக அமைப்பானது. மூட்டுகாணி, விழிகாணி, பிளாத்தி என்ற தலைமைகளில் கட்டமைக்கப்பட்டுள்ளது.[6]

'மூட்டுகாணி' என்பவர் குழுவின் தலைவர். விழிகாணி என்பவர் தலைவரின் கட்டளையை மக்களிடம் எடுத்துச் சொல்லி நிறைவேற்றுபவர். பிளாத்தி என்பவர் மந்திரவா தம் தெரிந்த, வயதில் முதிர்ந்த சமூகப்பெரியவராவார். இந்தப் பிளாத்தியிடமே 'கொருகலி' கருவி பாதுகாப்புடன் வைக்கப்பட்டு இருக்கும். மூட்டுகாணி தனக்குக் கீழுள்ள மக்களுக்குச் செய்ய வேண்டிய கடமைகளை, பிளாத்தியு டன் ஆலோசனை செய்வார். பிளாத்தி என்பவர் சமூக ஆலோசகர் மட்டுமின்றி கொருக்கலி இசைக் கலைஞனா கவும் திகழ்கிறார். நோயினாலோ அல்லது பில்லி சூனி யத்தினாலோ பாதிப்படைந்தவர் பிளாத்தியை அணுகி

அவரது இல்லத்திலோ அல்லது பாதிக்கப்பட்டவரின் இல்லத்திலோ 'கிரியம்' போட்டு வேண்டுகோளை நிறைவேற்றுவார். சமூக விதி முறைக்குக் கட்டுப்படாத கானிக் குடிமகனாக இருப்பின் இந்த மந்திர முக்கியத்துவம் வாய்ந்த உச்சாடனம் மறுக்கப்படுகிறது.

முடிவுரை: முதன் முதலில் மனிதனது உடலே இசைக்கருவியாக அமைந்திருந்தது. காலால் உதைத்தல், கை தட்டுதல், தொடையில் தட்டுதல் ஆகியவற்றைக் குறிப்பிடலாம் **(B.C. Deva 1977: P.4)**நாளடைவில் வளர்ந்து கருவி வடிவம் பெற்ற காலத்தைத் துள்ளியமாக அறிய முடியாவிடினும், தற்காலத்திலிருந்தே மனிதனிடம், சில இசைக் கருவிகள் புலக்கத்தில் இருந்துள்ளன என்பதை எல்லா ஆய்வாளர்களும் ஏற்றுக் கொள்ளுகின்றனர். அவற்றின் தோற்றம், இசை ஆகியன ஒன்று பட்டிருந்தாலும், சமூகத்திற்குச் சமூகம் பலவேறுபாடுகளைக் கொண்டமைந்திருந்தன. பொதுவாக ஒரு சமூகம் என்று குறிப்பிடும் போது ஆதிகால வேட்டைச் சமூகத்தையோ விவசாய கிராமத்தையே அல்லது ஒரு புதிய தேசத்தையோ உள்ளடக்கலாம். ஆனால் ஒரு பண்பாடு என்று குறிப்பிடும் போது ஒரு குறிப்பிட்ட சமூகத்தில் அல்லது ஆய்வு எடுத்துக் கொண்ட சமூகத்தில் தனித்து நிற்கும் வாழ்க்கை முறையை மட்டும் குறிப்பிடுவதாகிறது. **(M. Faster: 1961: P-12)** எனவே ஒரு கருவி இந்தச் சமூகத்தில் இருந்தது என்று பொதுமைப்படுத்துவதை விடுத்து, அது இருக்கும் பண்பாட்டைப் பற்றி அறிய வேண்டியது அவசியமாகிறது. இந்த ஆய்வை பொருள் சார் பண்பாட்டின் வழியாக முழுமையாகப் பூர்த்தி செய்ய முடியும். ஆய்வுக்கு எடுத்துக் கொண்டுள்ள இசைக்கருவிகளின் விளக்கத்தின் மூலம் அக்கருவிக்குச் சொந்தமான பண்பாட்டுச் செய்திகள் பலவற்றை அறியமுடிகிறது. ஒரு குறிப்பிட்ட வகைக் கருவியும் அதன் பயன்பாட்டையும், எடுத்துக்காட்டாக: பம்பை அங்காளம்மாளுக்குரியது என்ற செய்தியின் மூலம் அக்கருவி அந்தக் குறிப்பிட்ட எல்லை மற்றும் பண்பாட்டினால் அங்கீகரிக்கப்பட்ட

ஒன்று என்பதை அறிய முடிகிறது. அவற்றை எப்போது இசைக்கலாம். யார். எபபடி. ஏன், எங்கு இசைக்க வேண்டும் எனபதை அககருவியின் அமைப்பானது சில தனிமனி தர்களால் உருவாககபபட்டாலும அதில் கூட்டு உழைப்பு இடம் பெறுவதைக் காணலாம். (எ.கா) பம்பையின் கீழ்ப்ப குதியாகிய 'கும்மு' வைத் தயாரிக்கும்போது தாழம்பூ மரக்கட்டையைத் தேடுவது கலைஞனின் பங்கும் அதைக் கட்டமைப்பதில் தச்சனின் பங்கும் ஒன்றிணைகிறது.

இந்தியாவைப் பொறுத்த வரையிலும் சாதி ஏற்றத்தாழ்வுகள் தொடர்ந்து கொண்டிருப்பதைக் காணலாம். சில இசைக் கருவிகள் இந்த அமைப்பிற்கு உட்பட்டே வாழ்ந்து வரு கினறன. உலகிலுளள பிற எநத நாடுகளிலும் இல்லாத சாதியரீதியிலான (முறை) இசைக்கருவிகள் உள்ளன. குறிப்பாக, தமிழ்நாடடில் பறை எனறு அழைககபபடும் தோல் இசைக் கருவிக்கு சாதியுடன் தொடர்புடைய நீண்ட நெடிய வரலாறு உண்டு. இக்கருவி மட்டுமின்றி நாட்டுப்புற இசைக் கருவியை வைத்திருக்கும் கலைஞன் சடங்கியலில் மடடும முக்கியத்துவமும், மதிப்பையும் பெற்று சமூக அங்கீகாரத்தில் கீழ் நிலையில் வைக்கப்படும் இழிவைக் காண முடிகிறது. இன்று நாட்டுப்புற இசைக் கருவிகளை இசைக்கும் கலைஞர்களிடம் அவர்களது சந்ததியினரை கலைஞனாக மாற்றுவது குறித்துக் கேட்போமானால், எவருமே விரும்புவாரில்லை. காரணம் இன்றைய காலக்கட்டததில எந்தச் சமூகததினரும் நாட்டுப்புற இசைக்க லையை உள்வாங்கிய அளவிற்கு அக்கலைஞர்களை மதிப்ப தில்லை. எனவே ஒவ்வொருவரும் தங்கள் சந்ததியினரை வேறு பாணியில் ஈடுபடுத்தவே விரும்புகின்றனர். ஆனால் செவ்வியல் கலைஞர்களின் நிலை இதற்கு எதிர்மாறாக வுள்ளது.

பழங்காலத்தில் இசைக்கருவிகள் வேட்டையுடன் தொடர்பு டைய தாய் இருந்தன. உரத்த ஓசைகளை எழுப்புவதன் மூலம் கொடிய விலங்குகளை விரட்டுவதற்கும், அவற்றைக்

கொன்று குவித்ததை கொண்டாடவும் உதவியது. (தேவபே ரின்பன் நேர்காணல்) மந்திர சக்திகளையும் சமய வழி பாட்டுமுக்கியத்துவத்தையும் பற்றிய இசைக் கருவிகள் உழைப்புடன் தொடர்புடைய தாகவே தோன்றி வளர்ந்துள்ளன. உற்பத்திமுறையே ஒரு சமூகத்திலுள்ள கலையையும் அதன் உள்ளடக்கத்தையும் தீர்மானிக்கிறது என்று மார்க்ஸ் கூறுவதாக மில்டன் (**Milton C. Altrecnt 1970: P 62)** குறிப்பிடுகிறார். இக்கருத்தினை பொருள் சார் பண்பாட்டின் வழி விளக்க முடியும். ஒரு இசைக்கருவி யின் செய்முறைத் தொழில் நுட்பம், அது வழங்கி வரும் பண்பாட்டிலிருந்து பிற பண்பாட்டு எல்லைக்குள் சென்ற டையுமாயின் மாற்றம் பெறும். அதுபோல ஒரு மனிதனின் உழைப்பும் ஒய்வும் அக்கருவியின் கலைவடிவமைப்பைத் தீர்மானிக்கிறது. (எ.கா) 'டோல்' என்ற தோல் இசைக்கருவி பகுதி நேரத் தொழிலாளியாகிய விவசாயியிடமிருந்து முழுநேரக் கலைஞனைச் சென்றடையும் பொழுது இசை பல்வேறு வடிவம் பெற்று அதற்குத் தகுந்தாற்போல் கருவி யின் வடிவத்திலும் மாறி தவிலாக விளங்குகிறது.

தாளவகைகளுக்கும் உழைப்பிற்கும் நெருங்கிய தொடர்புண்டு. உழைப்பிற்கும் அதைக் கட்டுப்படுத்தும் சமூகத்திற்கும் இடையில் பிரிக்க முடியாத உறவுண்டு. எனவே உற்பத்தி முறையே ஒரு சமூகத்திலுள்ள கலையை யும் அதன் உள்ளடக்கத்தையும் தீர்மானிக்கவும், எதிர்கா லத்தைத் திட்டமிடவும் உதவும். உலகில் தோல் கருவிக ளும் தினமக கருவிகளும் எண்ணிக்கையில் அதிகமாகக் காணப்படுகின்றன. இக்கருவிகள் திடீரெனத் தோன்றியி ருக்க முடியாது. இதற்கென வரலாறு உண்டு. அவற்றை ஆயவதன் மூலம் தொழில் நுட்பத்தில் மனிதனது முன்னேற்றத்தை அறியலாம். குறிப்பாக ஒரு பண்பாட்டை எடுத்துக் கொண்டு அதிலுள்ள இசைக்கருவிகளைக் குறித்து ஆய்வோமெனில் அதன் மூலம் மனிதனது நாகரிக முன்னேற்றத்தையும் அறிந்துகொள்ளமுடியும். தற்காலத்தில் கண்டெடுக்கப்பட்ட கருவிகள் பலவும் இன்று வரையி

லும் மாற்றமடையாமல் நம்மிடையே வழக்கில் உள்ளன. எனவே ஒரு இசைக்கருவியின் மூலம் வரலாற்றின் எந்தக் காலக்கட்டத்தை நாம் கையில் வைத்துள்ளோம் என்பதை இந்த பொருள்சார் பண்பாட்டாய்வுகள் விளக்கமாகவே கூறும்.

கல்லில் செதுக்கிக் கொண்டிருந்தவர்கள் உலோகத்திற்கு மாறினர். இதற்கு **Firth** என்பவர் இரண்டு காரணங்களை முன்வைக்கிறார். 1. நேரத்தை மிச்சப்படுத்துதல். 2. கடின மானவைகளைச் செதுக்கி புலக்கத்திற்குக் கொண்டு வருதல், (**R. Firth 1949: P_79)** இருப்பினும், பழைய வடிவம் நம்முடம் இன்றும் மாற்றமின்றி உள்ளன. மாற்றம் பெற்ற கருவிகளுக்கு எவை காரணங்களாக அமைந்தன என்பதும் பொருள்சார் பண்பாட்டு ஆய்வில் முக்கியமானதாகும். இந்தியாவிலுள்ள ஒரு கருவி சமஸ்கிருதப் புராணங்களாலும் சடங்குகளாலும் உள்வாங்கப்பட்டு புதிய பொலிவுடன் விளங்கக் காணலாம். இதுபோல அன்னியப் படையெடுப்புக் களினாலும், கிறித்துவம், பௌத்தம், ஜைனம், இஸ்லாம். ஆகிய மதங்களின் தாக்கம் என்ன என்பதையும் மரபான இசைக்கருவிகளை ஆய்வதன் மூலம் விரிவாகவே அறிய முடியும். அதற்காக ஒரு சிறிய பகுதியைப் பூர்த்தி செய்யும் முயற்சியே இக்கட்டுரை முன்வைக்கப்படுகிறது.

FOOT NOTES:

1. நாட்டுப்புற இசையைக் குறித்து ஆய்வு வட்டக் கட்டுரைகள் முதல் தொகுப்பில் விளக்கமாக காணலாம்.
2. கிரியாவின் தற்காலத் தமிழ் அகராதியில் தவறான செய்தி கொடுக்கப்பட்டுள்ளது.
3. கருவியின் அமைப்புமுறை நுணுக்கங்களை கலைஞர்கள மட்டுமே அறிவர். (சக்திவேல் வயது 38 வேலூர் 31.7.95)
4. வியபாரிகளிடமும், மககளிடமும் ஏமாறாமல் இருகக கலைஞர்களே வெள்ளாடு வளர்த்து தோலை தயார் செய்து கொள்வதுண்டு.

5. பம்பையின் அங்காலம்மாள் வழிபாட்டை ஆராய்ந்து எட்வின் மாசிலாமணி, மேயர் கும்மு, பெண்(பார்வதி) அலங்காரம் ஆண்(சிவன்) என்றும் கள ஆய்வுத் தரவுகளின் வழி நின்று விளக்கியுள்ளார். இக்கருத்து நேரடிதகவலின்போது முரண்பாடுடையதாகிறது பெரும்பாலான கலைஞர்கள் இதை ஒப்புக் கொள்வதில்லை. அவ்வாறு ஏற்றுக்கொள்பவர்களும் கும்மு சிவன், என்றும் பார்வதி என்றும் தீர்வின்றி கூறினர். எனவே மேலும் ஆய்வுகுரியதாகும்.

6. நான் கிரியான் போடும் நிகழ்வுகள் பலவற்றை நேர்காணல்வழி கேட்டும். கண்டும் உள்ளேன். இருப்பினும் அவற்றை ஒலிப்பதிவு செய்ய அம்மக்களில் எவரும் அனுமதிப்பதில்லை. அந்த மந்திர உச்சாடனங்களிலில் கூறப்படும் மந்திரம் மலையாளமும், தமிழும் கலந்து பிறருக்குப் பொருள், சொல் புரியாத வண்ணம் உச்சரிக்கப்படுகிறது. நா.வா.வின் ஆராய்ச்சியில் ஸ்டீபன் என்பவர் இம்மக்களைக் குறித்துக்கட்டுரை எழுதியுள்ளார். அதில் மந்திரச் சொற்கள் பலவற்றைக் குறிப்பிட்டுள்ளார். அதைக்குறித்து கள ஆய்வு செய்யும் பொழுது கருத்து முரண்பாடுகள் உள்ளன என்பதை அறியமுடிகிறது.

1. Albrecht C.Milton (ed), The Sociology of Art and Literature, Praeger Publications, Newyork. 1970

2. B.C.Deva, Musical Instruments, National Book Trust, India. 1977.

3. Dorson R.M., Folklore and Folk life, The University of chicago press, Chicago. 1972.

4. Enakshi Bharnani, Decorative Designs and crafts, Manship of India, D.B.T.Sons and Co, Worli Bombay. 1982.

5. Firch Roymond, Primicive Polynessian Economy, George Routhledge and son Lcd, Broadway house, Carterlaw E.C..1949.

6. Foscer M. George, Traditional Culture and the impact

of Technological Change, Berkely.. 1961.

7. Hemango Biswas (ed), Folk music and Folk lore an Anchrlogy Volume I Foik music and Folklore Research institute, Calcutta..1967.

8. Jawaharlal handoo, Folklore an introduction. Central Institute of Indian Languages. Mysore.6 ... 1989.

9. Maria Leach , Folklore mythology and legend Funk wagnalls publishing company. London..1972.

10. Matta Da Roberto, A divided world Apinaye, Harwerd University press. Cambridge..1982.

11. Murray A margret, Egypt a general survey, Sidgwick and Jackson. London..1951.

12. Musical Instruments of the world Paddington press.

13. Ramachandran K.S., Archacology of south India. Sundeep prakashan, Delhi..1980.

14. Schlereth J. Thamas (ed), Material Culture Studies in America. The America Association for state and local History, Vashuille Tennesse. (Leland Tercusion) 1970.

15. Xavier. S Thaninayagam, Tamil Culture and ,civilization, Asia Publishing house , Madras..1970.

16. Williamson W.Robert, Essayson polynesian tchnology university press. Cambridge.

17. Vader Dan (ed), American Folklife. University of Texas press. Austin..1976.

18. க்ரியாவின் தற்கால தமிழகராதி, 268, ராயப் பேட்டை ரோடு, சென்னை. 1990.

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

20. ஆய்வு வட்டக்கட்டுரைகள்- ஒன்று, தொகுப்பு : வெ.கிருஷ்ணமூர்த்தி. 1995.

செ.யோகநாதன்

நிறைவேறாத ஒப்பந்தங்கள், பின்னணியும் வரலாற்று நிகழ்வும்.

இந்து சமுத்திரத்தில் ஒரு முத்துப் போலத் திகழ்வது என்று பல பயணிகளால் குறிக்கப்படுவது இலங்கை. இது 25, 332 சதுரமைல் அளவான தீவு. 1985ம் ஆண்டின் குடிசனக் கணக்கெடுப்பின்படி இதன் மக்கள் தொகை ஒரு கோடி நாற்பது லட்சம். இதில் தமிழ மக்கள் தொகை 39 லட்சம். தமிழர்களின் பாரம்பரியப்பிரதேசங்கள் இலங்கையின் வடக்கு கிழக்கு மாகாணங்கள் ஆகும். இதைவிட பிரித்தானியரின் ஆட்சிக்காலத்தில், தேயிலை ரப்பர் தோட்டங்களில் வேலை செய்வதற்காக தென்னிந்தியாவிலிருந்து தமிழர்கள் அழைத்து வரப்பட்டனர். இவர்கள் மலையகத் தமிழர்கள் என அழைக்கப்பட்டனர். நானூறு ஆண்டுகாலமாக இலங்கையின் பொருளாதார மேம்பாட்டிற்காக இவர்கள் உழைத்திருக்கின்றார்கள். மலையகக்கவிஞர் சி.வி. வேலுப்பிள்ளையின், 'இந்த மக்களின் ரத்தம் தேயிலைச் செடிகளுக்கு நீராகவும், உடல் பசளையாகவும் ஆகிப்போயிற்று' என்ற நெஞ்சைத் தொடும் வார்த்தைகள் முற்று முழுதாக உண்மையானவை. இலங்கையின் மொத்தமாகாணங்கள் ஒன்பது ஆகும். வட கிழக்கு, மத்திய மாகாணங்கள் தமிழரின் பிரதேசங்களாயிருந்த அதே வேளையில் 1983ம் ஆண்டு வரை எல்லா மாகாணங்களிலும் அவர்கள் பரவலாக வாழ்ந்து வந்தனர்.

இலங்கை காலத்துக்குக் காலம் பல்வேறு படையெடுப்பு களுக்கு ஆளாகியிருக்கிறது. 10 ஆம் நூற்றாண்டுகளில் பாண்டிய சோழப் படையெடுப்புகளுக்கும் . பின்னர் போர்த்துக்கேய, ஒல்லாந்த, பிரித்தானிய ஆளுகைக்கும் கிட்டத்தட்ட ஐந்து நூற்றாண்டு காலம் அது அடிமைப்பட்டுக் கிடந்திருக்கிறது.

இலங்கையில் சிங்களவரும் தமிழரும் தனியாட்சி செலுத்தி வந்தார்கள் என்பது அப்பட்டமான வரலாற்று உண்மை.

ஒல்லாந்தர்களிடமிருந்து ஆட்சியை எடுத்துக் கொண்ட பிரித்தானியர்கள் இதை வலியுறுத்தி உள்ளனர். இலங்கை யின் முதலாவது பிரித்தானிய குடியேற்ற நாட்டுச் செயலா ளரான ஹியூக்கிளிகான், தமிழரும் சிங்களவரும் இரு வேறு தேசத்தவர், வெவ்வேறு தேசியத்தன்மை கொண்டவர்கள் என்பதை விவரமாகக் குறிப்பிடுகிறார்.

"Two different Nations, from a very ancient period have divided between them the possession of the Island. The Sinhalese inhabiting the interior of the Country in the Southern and Western parts and the Malabars(Tamils) who possess the Northern and Eastern districts. These two Nations differ entirely in their religions, language and manners.- 1799"

1813ம் ஆண்டில், தமிழரின் யாழ்ப்பாண அரசுக்கும் சிங்களவரின் கோட்டை அரசுக்கும் கவர்ணராக இருந்த ரொபர்ட் பிரிவுணிங் தமிழ்மொழி, சிங்கள மொழியுடன் சமமான நிலையில் இருக்கத்தக்கது பற்றி வலியுறுத்துகி றார். (**"The Tamil language which with a mixture of Portugese is used through all Provinces is proper tongue of the inhabitants from Puttalam to Batticaloa, Northward inclusive of both these districts. Your Lordship, will therefore, I hope have no objection to my putting the Tamil language on an equal footing of encouragement with the Sinhalese."**)

1944ம் ஆண்டில் இலங்கையின் சட்ட சபை, ஆங்கிலம், சிங்களம், தமிழ் ஆகிய மூன்று மொழிகளையும் ஆட்சி

மொழியாகப் பிரகடனம் செய்தது.

1947ம் ஆண்டில் லண்டன் பாராளுமன்றத்தில் இலங்கையின் சுதந்திரத்திற்கான மசோதா விவாதத்துக்கு எடுத்துக் கொள்ளப்பட்டது. அதில் பேசிய கன்ஸர்வேட்டிவ் பாராளுமன்ற உறுப்பினரான கமோன்ஸ் தமிழருடைய தனித்தன்மை பற்றிக் குறிப்பிட்டார்.

("The danger which Ceylon faces is that Ceylon is not a single unit. There are two races in Ceylon, the Sinhalese and The Tamils, a total of 6.5 million. They differ from the Sinhalese in race, religion and to a large extent in the background. They are extremely capable and intelligent people. I have had a lot to do with them because they played a very large part in the development of Malaya. It was the Jaffna Tamils who came in large numbers and started the railways and government services. Where there is a racial minority in the country, the danger is that it may become a Permanent Political Minority, Ceylon's evolution on a democratic basis is bound to fail. This imposes a great responsibility. It imposes on the Sinhalese the responsibility of seeing that they grant fair and if necessary rather more than fair treatment to the minority not only on Political Power but also in administrative responsibility so that the minority is not inevitably driven to regard itself as a permanent political minority"...

பெப்ரவரி மாதம் 4ம் திகதி 1948ம் ஆண்டு இலங்கை சுதந்திரம் பெற்றது. அப்போது நடந்த தேர்தலில் ஐக்கிய தேசீயக்கட்சி ஆட்சியைப் பெற்றது. 14 பேர் கொண்ட அமைச்சரவையில் 11 சிங்களவர் 2 தமிழர் 1 முஸ்லீம் ஆகியோர் அமைச்சர்களாய் இடம் பெற்றனர்.

அப்போதைய தேர்தல் முடிவு: ஐக்கிய தேசியக் கட்சி 42. சுயேச்சைகள் 21. இலங்கைசமசமாஜக்கட்சி (டிராஸ்கியெட்ஸ்) 10. இலங்கைத் தமிழ்க்காங்கிரஸ் 7. இந்தியன் தமிழக்காங்கிரஸ 6. போல்ஷிவிக்லெனினியக் கட்சி 6. கம்யூனிஸ்ட் கட்சி 3. தொழிற்கட்சி 1.

இலங்கை சுதந்திரம் பெற்று ஆறு மாதங்களில், மலை நாட்டுத் தமிழ் மக்களில் கிட்டத்தட்ட பத்து லட்சம் மக்களின் வாக்குரிமையை ஐக்கிய தேசியக் கட்சி பாராளு மன்றத்தில் சட்டம் கொண்டு வந்து. பறித்தெடுத்தது. குடியுரிமையும் வாக்குரிமையும் பறிக்கப்பட்டு நாடற்ற வர்கள் (**Stateles**) என்ற இனமாக தமிழ் இனத்தின் ஒரு பகுதி ஆக்கப்பட்டது. இந்தமக்கள் இலங்கையின் தேயிலை, ரப்பர்த்தோட்டங்களில் 400 ஆண்டுகள் கடுமையாக உழைத்த வர்கள்.

ஐக்கிய தேசியக்கட்சியின் இந்த நடவடிக்கையால் தமி ழர்களின் பாராளுமன்ற உறுப்பினர்கள் பலம் குறைந்தது.

இதைத் தொடர்ந்து ஐக்கிய தேசியக்கட்சி தமிழரின் பாரம் பரியப் பிரதேசங்களில் சிங்களக் குடியேற்றங்களை ஆரம்பித்தது. கல்ஓயா அபிவிருத்தி சபைப்பகுதி, பதவியா, கந்தளாய், திரிகோணமலை, வவுனியா ஆகிய பகுதிகளில் சிங்களவர் குடியேற்றப்பட்டு, தமிழர் ஒதுக்கப்பட்டனர். இவையெல்லாம் தமிழரின் பாரம்பரியப் பிரதேசங்கள்.

1956ம் ஆண்டில் எஸ். டபிள்யூ. ஆர்.டி. பண்டாரநா யக்காவின் சுதந்திரக்கட்சி ஆட்சியைக் கைப்பற்றியது. பண்டாரநாயக்கா இலங்கை முழுவதற்கும் சிங்களம் மட்டுமே ஆட்சி மொழி என்ற சட்டத்தைக் கொண்டு வந்தார். இதைத் தமிழ்க் கட்சிகள் எதிர்த்து அகிம்சை முறையில் போராட்டம் நடத்தின. அந்தப் போராட்டத்தை அர சாங்கம் சிங்களக் காடையர்களைக் கொண்டு அடக்க முனைந்தது. தமிழர்கள் காடையர்களால் தாக்கப்பட்டதை காவல்துறை வேடிக்கை பார்த்துக் கொண்டு நின்றது. இதனால் இலங்கையில் மோசமான இனக்கலவரம் மூண்டது. தமிழர்கள் உயிரோடு கொளுத்தப்பட்டனர். பாலியல் பலாத்காரம் கட்ட விழ்த்துவிடப்பட்டது. தமிழர் குடியி ருப்புகள் தீயிடப்பட்டன.

இந்த சூழ்நிலையில் 1957ம் ஆண்டு பண்டாரநாயக்கா தமிழர் தலைவரான எஸ் ஜே.வி செல்வநாயகத்துடன் ஒரு

வட்ட மேஜை மகாநாட்டை நடத்தினார். இந்த மகா நாட்டின் விளைவாக இவர்கள் இருவரும் ஒப்பந்தம் ஒன்றை மேற்கொண்டனர்.

இந்த பண்டாரநாயக்கா செல்வநாயகம் ஒப்பந்தத்தின் முக்கிய அம்சங்கள் இவை:

1. தமிழர்களுக்கு பிரதேசசபை வழங்கப்படும். இதன் ஆட்சியுரிமை இச்சபைகளின் ஊடாக தமிழர்களுக்கு வழங்கப்படும். விவசாயம், கல்வி, குடியேற்றத்திற்கு ஆட்க ளைத் தெரிவு செய்யும் உரிமை, ஆகிய துறைகளின் அதிகாரம் இந்தப் பிரதேச சபைகளுக்கு உரியது.

2. தமிழ் மொழிக்கு நியாயமான நிர்வாக உரிமை உறுதி செய்யப்படும். வடகிழக்கு மாகாணங்களின் நிர்வாக மொழி யாக தமிழ்மொழி ஆகும்.

3. மலையகத்தமிழருக்கு குடியுரிமை பறிக்கக்காரண மான பிரஜா உரிமைச் சட்டத்தை மறுபரிசீலனை செய்து. அவர்களுக்கு நிவாரணம் வழங்கமுயற்சி.

பண்டாரநாயக்கா செல்வநாயகம் ஒப்பந்தத்திற்கு எதி ராக அப்போதைய எதிர்க்கட்சியான ஐக்கிய தேசியக் கட்சி கடும் எதிர்ப்பைத் தெரிவித்தது. அதன் தலைவரான ஜே.ஆர். ஜெயவர்த்தனா இந்த ஒப்பந்தத்துக்கு எதிராக கடுமையான பிரசாரம் செய்தார். மீண்டும் இனக்கலவரம் மூண்டது. தமிழர்கள் மேல் பலாத்காரம் கட்ட விழ்த்து விடப்பட்டது.

இந்த சூழ்நிலையில் பண்டாரநாயக்கா, செல்வநாய கத்துடன் செய்து கொண்ட ஒப்பந்தத்தைக் காற்றிலே பறக்கவிட்டார்.

1958ல் பெரும் இனக்கலவரம் மூண்டது. நூற்றுக்க ணக்கான தமிழர்கள் கொல்லப்பட்டனர். தமிழர்களுக்காக அரசு. அகதிமுகாம்களைத் திறந்தது. தலைநகர் கொழும்பி லிருந்து ஆயிரக் கணக்கான தமிழர்கள், அகதிகளாக கப்பல் மூலம் யாழ்ப்பாணத்திற்கு அனுப்பிவைக்கப்பட்டனர்.

1962ல் தமிழர்கள் வேறு வழியின்றி ஒருமித்த ஒத்துழை யாமை இயக்கத்தை அரசுக்கு எதிராக ஆரம்பித்தனர். இது உச்சகட்டமடைந்தபோது தமிழர் போராட்டத்தை அடக்கு வதற்காக முதன்முறையாக யாழ்ப்பாணத்துக்கு சிங்கள இராணுவம் அனுப்பிவைக்கப்பட்டது. மோசமான முறை யில் தமது மண்ணிலேயே தமிழர் அடக்கி ஒடுக்கப்பட்ட னர். தலைவர்கள் தடுப்புக்காவலில் வைக்கப்பட்டனர்.

சுமுகமான முறையில் தமது உரிமைகளைப் பெற்றுக் கொள்ள முயற்சிப்பதாகக்கூறி தமிழ்த்தலைவர்கள் ஐக்கிய தேசியக் கட்சியுடன் சேர்ந்து 1965ம் ஆண்டில் தேசிய அரசாங்கத்தில் பங்கேற்றனர்.

அப்போதைய பிரமதமரான டட்லி சேனநாயக்கா தமிழர் தலைவரான செல்வநாயகத்துடன் ஒபபநதம ஒன்றைச் செய்து கொண்டார்.

டட்லி - செல்வநாயகம் ஒப்பந்தத்தின் பிரதான அம்சங்கள் இவை.

1. தமிழ்மொழி வட, கிழக்கு மாகாணங்களின் நிர்வாக மொழியாக இருக்கும்.

2. நீதிமன்றச்சட்டம் திருத்தப்படும். வட, கிழக்கு மாகா ணங்களில் உள்ள நீதிமன்றங்களில் தமிழ் மொழியிலேயே நீதிமன்ற விசாரணைகளும் பதிவுகளும் இருக்கும்.

3. பிரதேச சபைகள், தமிழ்ப்பாரம்பரியப் பிரதேசங்க ளுக்கு அமைக்கப்படும். இதற்கான வரைமுறைகளை இரு தலைவர்களும் தீர்மானிப்பார்கள்.

4. நில அபிவிருத்தி சட்டங்களில் சில சேர்க்கப்படும். தமிழரின் பாரம்பரியப் பிரதேசங்களில் உள்ள நிலமற்ற மக்களுக்கே இப்பிரதேசங்களில் குடியேறுவதற்கான உரிமை வழங்கப்படும்.

டட்லி - செல்வநாயகம் ஒப்பந்தத்துக்கு எதிராக சுதந்திரக் கட்சியும் ஏனைய சிங்களக் கட்சிகளும் பிரச்சாரம்

தொடங்கின. இந்த சூழ்நிலையிலே டட்லி சேனநாயக்கர் செல்வநாயகத்தோடு செய்து கொண்ட ஒப்பந்தத்தைக் கிழித்தெறிந்தார்.

இதன் விளைவாக பொதுத் தேர்தல் வந்தது. ஸ்ரீமாவோ பண்டாரநாயக்கா 1970ல் இலங்கையின் பிரதம மந்திரி ஆனார்.

1971ம் ஆண்டின் மாவோ பண்டாரநாயக்கா, கல்வியில் தரப்படுத்தல் **(Standardisation of education bill)**ஐக்கொண்டு வந்தார். தமிழ் இளைஞர்களின் கல்வித்திறமை உரிமையை இந்தச் சட்டம் மறுத்தது, இளைஞர்கள் தமிழ் அரசியல் வாதிகளை நிர்ப்பந்திக்கவும், அரசியலில் பங்கு கொள்ள வுமான சூழ்நிலை உருவாகிற்று. இளைஞர் போராட்டங்கள் தொடங்கின.

இலங்கை 1972ம் ஆண்டில் குடியரசாக தன்னைப் பிரகடனப்படுத்திக் கொண்டது. அரசியலமைப்புத்திட்ட மும் புதிதாக வரையப்பட்டது. இதுவரை காலமும் சிறு பான்மை இனத்தவருக்குப் பாதுகாப்பாக அரசியலமைப்புத் திட்டத்தில் இருந்து வந்த இருபத்தொன்பதாவது விதியும் நீக்கப்பட்டது. இதன் மூலம் இலங்கைத் தமிழருக்கு இருந்து வந்த அரசியலமைப்புத்திட்டப் பாதுகாப்பும் பறித்து எடுக்கப்பட்டது. இதனால் தமிழ்த்தலைவர்கள் பாராளு மன்றத்தைப் பகிஷ்கரித்தனர்.

1974ல் யாழ்ப்பாணத்தில் நாலாவது உலகத்தமிழாராய்ச்சி மகாநாடு நடைபெற்றது. இம்மகாநாட்டில் காவல்படை தாக்குதலை நடத்திற்று. ஒன்பது தமிழர்கள் சுட்டுக் கொல்லப்பட்டனர். நூற்றுக்கணக்கானோர் காயமடைந்த னர். கைது செய்யப்பட்டனர்.

ஜே.ஆர். ஜெயவர்த்தனா 1977ம் ஆண்டில் ஆட்சியைக் கைப்பற்றினார். ஜே.ஆர். ஜெயவர்த்தனாவின் வகுப்புவா தப் பேச்சு நாட்டில் இனக்கலவவத்தைத் தூண்டிற்று. ஆயிரக் கணக்கான தமிழர்கள் இலங்கையின் ஏனைய

பகுதிகளிலிருந்து விரட்டி அடிக்கப்பட்டனர். பாரம்பரியப் பிரதேசங்களுக்கு இம்மக்கள் வந்து சேர்ந்தனர். தீவைப்பு, கொள்ளை, கொலை, இம்சை, பாலியல் பலாத்காரங்களை அரசின் அமைச்சர்களே தலைமை வகித்து நடத்தினர்.

பிரதேச சபைகளுக்கான தேர்தலை 1981ம் ஆண்டில் அரசு பிரகடனப்படுத்தியது. தமிழ் மக்கள் ஒன்று திரண்டு இதைப் பகிஷ்கரித்தனர். அரசு இதைக் கடுமையாக அடக்கமுயன்றது. ஜே.ஆர். ஜெயவர்த்தனாவின் அமைச்சர்கள் தமிழரின் எதிர்ப்பை மூர்க்கமாக நசுக்க தாமே முன்நின்று வழிகாட்டினர். ஒருலட்சம் புத்தகங்களுடன் யாழ்ப்பாண நூலகம் இவர்களால் தீயிட்டு எரிக்கப்பட்டது. அங்காடி, விற்பனை நிறுவனங்கள், முக்கியமானவர் இல்லங்கள் சிதைத்து அழிக்கப்பட்டன. இராணுவம் தமிழர்களை அவர்கள் பிரதேசங்களிலேயே மனிதத் தன்மையற்று கொன்றது. சொத்துக்கள் பட்டப்பகலிலேயே இவர்களால் சூறையாடப்பட்டன. வெகுவாகப் பாதிக்கப்பட்ட தமிழ் இளைஞர்கள் அரசியலுக்கு தள்ளப்பட்டனர்.

டேவிரீன் என்ற சமூகவியலாளர் இலங்கைத் தமிழ் இளைஞர்கள் பற்றிய கருத்தோட்த்தை (1970) பின்வருமாறு குறித்துள்ளார். 'இந்த இளைஞர்கள் மிகவும் கவனிக்கத்தக்கவர்கள். அமைதியானவர்கள். பெற்றோருக்கு கீழ்ப்படியும் இயல்பு குறிப்பிடத்தக்கது. கல்வி, தொழில், திருமணம் என்ற யாவிலும் பெற்றோரின் வழி காட்டுதலை முற்றுமுழுதாக ஏற்பவர்கள். சமயநம்பிக்கை, ஒழுக்கம் என்பன அடிப்படைக் குணங்களாக இவர்களுக்கு உள்ளன. வளமற்ற நில அமைவு, இவர்களை கல்வியிலும், வேலை வாய்ப்பிலும் தீவிரம் கொள்ளவைக்கின்றது.'

கல்வி உரிமை, வேலைவாய்ப்புரிமை ஆகியவற்றை இழந்த இளைஞர்கள் பாராளுமன்ற வாதிகளில் நம்பிக்கையை இழந்தனர்.

பேச்சுவார்த்தை, ஒப்பந்தங்கள் என்பன கானல் நீராய் அவர்களால் உணரப்பட்டன. போராட்டக்களமே

அவர்களின் வழியாக மாறிற்று.

தமிழர் மீதும் குறிப்பாக இளைஞர் மீதும் திணிக்கப்பட்ட கொடுமைகளை சர்வதேச நிறுவனங்கள் அம்பலப்படுத்தின.

1981 ல் இலங்கையின் அரசு பயங்கரவாதம் தமிழரை எப்படி சீர்குலைக்கிறது என்பதை பேராசிரியர் வேர்ஜினியா ஏ.ஒ. லியாரி தலைமையில் வந்த சர்வதேச யூரிஸ்ட் மிஷன் அம்பலப்படுத்தியது. தமிழர்கள் எதிர் கொண்டிருக்கும் அவல நிலையை அது தெளிவாக விளக்குகிறது.

"As a minimum, the Tamils are entitled to protection of their physical security within Sri Lanka. This protection can no longer be taken for granted."

தமிழ் இளைஞர்கள் பெருந்தொகையாகக் கைது செய்யப்பட்டு, சித்திரவதைக்கு உள்ளாகினர். ‘காணாமல் போனார்கள்’. வீதிகளில் பிணங்களாக வீசி எறியப்பட்டனர். கடலில் சடலங்களாய் மிதந்தனர்.

இந்த நிகழ்வுகள் வெளியே தெரியாமலிருப்பதற்காக பயங்கரவாதத் தடைச்சட்டம் **(Prevention of Terrorism Act)** கொண்டு வரப்பட்டது. அது பின்வரும் முக்கிய அம்சங்கள் கொண்டது.

1. யாருக்கும் தெரிவிக்காமல் ஒருவரை 18 மாதங்கள் வரை தடுத்து வைத்திருக்கலாம்.

2. உறவினரோ, வழக்கறிஞரோ கைதானவரைப் பார்க்காமல் தடுத்து வைக்கலாம்.

3. கைதானவரை தேவையான இடத்தில் வைத்து விசாரிக்கலாம்.

1983ல் யாழ்ப்பாணத்தில் சிலசிங்கள சிப்பாய்கள் விடுதலைப் போராளிகளால் கொல்லப்பட்டனர். ‘போரில் மரணம் எதிர்பார்க்கப் படுகின்ற ஒன்றே, அதுவும் ராணுவ சிப்பாய் போரிட்டு வெல்வதும் தோற்பதும் வெறும் சம்பவங்களே. ‘இதை சிங்களவனைத் தமிழன் கொன்றான்.’

என்ற அடிப்படையில் பார்ப்பது சரியல்ல. அதுமட்டு மல்ல ஒன்று மறியாத அப்பாவித் தமிழர்களை இதன் பொருட்டு பழி வாங்கமுனைவது நியாயமுமல்ல' என்று சுமன விஜயவீர என்ற சமூகவியலாளர் அப்போது குறிப்பிட்டார்.

ஆனால் இந்தக்குரல் சிங்களப் பிரதேசத்தில் எவர் காதிலும் விழாமல் போயிற்று.

ஐக்கிய தேசியக் கட்சி அரசே இனக்கொலையை எண்ணெய் ஊற்றி எரியவிட்டது. கொள்ளை, கொலை, தீவைப்பு, பாலியல் பலாத்காரம் என்பன அமைச்சர்களா லும் பாராளுமன்ற உறுப்பினர்களாலும் முன்நின்று நடத்தப்பட்டதை சிங்களப் பத்திரிகைகளே செய்திகளாய் வெளியிட்டன. இந்த இனக்கலவரத்தில் மூவாயிரம் தமிழர்கள் கொல்லப்பட்டனர். சிங்களப் பகுதிகளில் வாழ்ந்த தமிழ் மக்களில் 95 வீதமானோர் சொத்தை முற்றாக இழந்து, வடகிழக்கு மாகாணங்களில் தஞ்சம் புகுந்தனர். இவர்கள் பிறந்து, வளர்ந்த தெல்லாம் விட்டு விட்டு ஓடிவந்த பகுதிகளில் தான். அதுவும் நூற்றாண்டு காலம்.

சிறைச்சாலையில் அரசியல் கைதிகளாக வைக்கப்பட்டி ருந்த விடுதலைப் போராளிகள் 53 பேர், சிறைக்காவலா ளர்களாலும் குண்டர்களாலும் மிருகத்தனமான முறை யில் வெட்டிக் கொல்லப்பட்டனர். சர்வதேசரீதியாக அர சின் இனப்படுகொலை அம்பலப்பட்டதும், இதிலிருந்து மீள்வதற்கு ஜே.ஆர். ஜெயவர்த்தனா முயற்சி எடுத்தார். இதன் விளைவாக 1984ல் கொழும்பில் வட்ட மேசை மகாநாடு கூட்டப்பட்டது. சிங்கள, தமிழ் அரசியல் தலை வர்கள், புத்ததுறவிகள் ஆகியோர் இம்மகாநாட்டில் பங்கு கொண்டனர். சிங்கள அரசியல் வாதிகளின் அழுத்தமும் விட்டுக் கொடுக்காத நிலைப்பாடும் இந்திய அரசு அக்கறை கொண்டிருந்தும் இம்மகாநாடு தோல்விபெறச் செய்தது.

இந்தியாவின் மத்தியஸ்த முயற்சியின் விளைவாக பூட்டான் தலைநகரான திம்புவில் ஒரு மகாநாடு 1985ல் கூட்டப்பட்டது.

முதல் முறையாக விடுதலைப் போராளிகள் இயக்கங்களும், இலங்கை அரசும் ஒரு அணியில் சந்தித்தன. ஆனால் இலங்கை அரசின் அழுத்தமும், பிடிவாதமும் கொண்ட போக்கால் இந்தப்பேச்சு வார்த்தையும் தோல்வியில் முடிவடைந்தது.

1985ம் ஆண்டில் மட்டும் இலங்கை இராணுவத்தாலும், ஊர் காவல்படையாலும் 2971 தமிழர்கள் கொல்லப்பட்டனர். 14,903 தமிழர்கள் கைது செய்யப்பட்டனர். இன்ரநாஷனல் ஆம்னிஸ்டி அறிக்கை இத்தகவலை வெளியிட்டது. பின் வந்த ஆண்டுகளில் இத்தொகை அதிகரிக்கலாயிற்று.

1986ல் இலங்கை விமானப் படை தமிழ்ப் பகுதிகளில் கண்மூடித்தனமாகக் குண்டு வீசிற்று. ராணுவ விமானப்படை 1983 1986 காலப் பகுதிக்குள் 10,000 அப்பாவித்தமிழர்களைக் கொன்று கோடிக்கணக்கான தமிழர் சொத்தை நாசப் படுத்தினர். இதனால் சொந்த மண்ணிலேயே வாழ முடியாத தமிழர் லட்சக்கணக்கில் உலகெங்கும் அடைக்கலம் புகந்தனர்.

இந்த வேளையிலும், 'இனப்பிரச்சினைக்கு ராணுவ நடவடிக்கை மூலமே தீர்வு காண்பேன்' என்று ஜெயவர்த்தனா பிரகடனம் செய்தார். இதை உலகம் பேச்சற்றுப் பார்த்துநின்றது.

பின்னர் இந்திய அமைதிப்படை இலங்கைக்கு சென்று திரும்பியது. தமிழர் பிரச்சினைபற்றி இந்திய அரசு, இலங்கை அரசுடன 1989ல் ஒப்பந்தம் செய்தது.

அந்த ஒப்பந்தத்தின் முக்கிய அம்சங்களாக பின் வருவனபவற்றைக் குறிப்பிடலாம்.

1. முன்னைய ஒப்பந்தங்களில் குறிப்பிட்டுள்ளதை விட நிர்வாக அதிகாரமுள்ள பிரதேச சபை, தமிழர் பகுதிக்கென அமைத்தல்.

2. வடக்கு கிழக்குமாகாணங்களுக்கு ஒரே பிரதேசமான வரையறுப்பை செய்தல், ஓராண்டு முடிவில் இந்த

மாகாணங்களை ஒன்றாக இணைப்பது பற்றி வாக்கெடுப்பு நடத்தி முடிவை அமுல்படுத்தல்.

இந்த ஒப்பந்தத்தையும் நடைமுறைப்படுத்தாமல் இலங்கை அரசு சாமர்த்தியமாக குப்பைத் தொட்டியில் தூக்கி வீசிற்று. சரியாகச் சொன்னர்ல் இலங்கைத் தமிழர் சார்பில் இந்தியா முன் நின்று இலங்கை அரசோடு செய்து கொண்ட ஒப்பந்தம் இது.

பதினேழு ஆண்டுகளின் பின்னர் மீண்டும் சுதந்திரக் கட்சி கூட்டணி ஆட்சிக்கு வந்தது. எவரின் எதிர்ப்பைப் பற்றியும் அக்கறை கொள்ளாமல் பாதிக்கப் பட்ட தமிழர்களுக்கு நிவாரணம் அளிப்பேன் என்றார் சந்திரிகா, எல்லாரும் நம்பினர். யாழ்ப்பாணப் பகுதிக்கு இதுவரை தடை செய்யப்பட்டிருந்த உணவு, அத்யாவசியப் பொருட்கள் மீண்டும் இறக்குமதி செய்யப்படும். மூன்று வருஷமாய் இல்லாத மின்வசதி அளிக்கப்படும். யாழ்ப்பாண, ஏனைய தமிழ் மக்களின் அவலமான வாழ்க்கை சீர் செய்யப்படும் என்றார். எல்லாவற்றுக்கும் மேலாக அரசியல் தீர்வு ஒன்றை ஏற்படுத்துவேன் என்று உறுதியளித்தார்.

அரசியல் தீர்வு என்று சிலயூகங்களே வெளியிடப்பட்டுள்ளன. இன்று வரை முழுமையான அரசியல் தீர்வு வெளியிடப்படவில்லை.

தமிழர் பிரதேசத்தை விடுவித்த பிறகே அரசியல் தீர்வு வெளியிடப்படும் என்று இரண்டு மாதங்களின் முன்னர் அரசு கூறியது.

அரசியல் தீர்வு கூறப்பட்டாலும் அது உடனடியாக நிறைவேற்றப் படமுடியாது. பாராளுமன்றத் தெரிவுக்குழுவுக்கு சென்று, பின்னர் பாராளுமன்றத்தில் இத்தீர்வுக்கு 2/3 பெரும்பான்மை கிடைத்து, பிறகு சர்வசன வாக்குரிமையில் இத்தீர்வு வெற்றிபெறவேண்டும். பின்னர் தான் இது சட்டமாக முடியும்.

இப்போதுள்ள நிலைமை, பாராளுமன்றத்தில் சந்திரிகா அரசுக்கு பெரும்பான்மை பலம் இல்லை என்பதுதான்.

அதைவிட முக்கியமானது, இலங்கை அரசியலில் வலுவான ஆதிக்கம் பெற்றுள்ள புத்ததுறவிகள் இப்போது சந்திரிகாவிடம் முன்வைத்துள்ள கோரிக்கை:'இப்போது நடைபெற்றுள்ள போரில் முற்றாக வெற்றிபெற்று, யுத்தம் முடிவடைந்ததின் பிறகு தமிழர் பிரச்சினைக்கு தீர்வை அறிவிப்பதே பொருத்தமானது.'

தமிழர் பாரம்பரியப் பிரதேசமான யாழ்ப்பாணத்திலிருந்து இதுவரை ஐந்துலட்சம் பேர் இடம் பெயர்ந்துவிட்டனர், அரசு, எல்லாத்திசையிலும் ஆயுதங்கள் வாங்கிக் குவிப்பதிலேயே அக்கறை காட்டுகிறதாய் செய்திகள் வெளியாகின்றன.

இனி ஒரு தீர்வு, அல்லது ஒப்பந்தம் யுத்தமுடிவுக்குப் பிறகு தான் என்று அரசு தீர்மானித்தால், அந்தத் தீர்வு அல்லது ஒப்பந்தத்தின் நடைமுறை என்பது கடந்த கால அனுபவமாகவே ஏற்படுமா? இதுதான் ஈழத்தமிழர்களின் மனதிலேயுள்ள ஒரே கேள்வி.

டி.ஏ.கோபிநாதராவ்

சிவ வழிபாடு

ருத்ரன் பற்றிய தொடக்க காலக் குறிப்புகள்

இந்து சமயத் தெய்வங்கள் மூவருள், அழித்தல் தொழிலுக்குத் தெய்வமான சிவபிரானின் வரலாறு, இந்து சமயப் புராணங்களின் மிகச் சுவையான பகுதிகளுள் ஒன்றாகும். ரிக் வேதத்திலும், சுக்ல யஜீர் வேதத்தில் அடங்கிய வாஜசனேயி சம்ஹிதையிலும், அதர்வண வேதத்திலும், "மங்கலம்" என்ற பொருளுடைய "சிவ" என்ற சொல், ருத்ரனின் ஓர் அடைமொழியாகவே வழங்கியுள்ளது. இச் சுலோகங்களில் (பாக்களில்) போற்றப்படும் தெய்வம் ருத்ரனே; சிவனல்லன். மனிதர்களிடத்தும் கால்நடைகளிடத்தும் மரணத்தையும் நோய்களையும் தோற்றுவிக்கும் ஒரு கொடுமையான தெய்வமாகவே இப்பாக்களில் ருத்ரன் சித்தரிக்கப்படுகிறான். இப்பாக்களை இயற்றியவர்கள், ருத்ரனின் சினத்திலிருந்து தங்களைக் காத்துக் கொள்வதற்காகவே அவனை வணங்கினார்; தம்மையும் தம்முடைய குடும்பத்தினரையும் தமக்குச் சொந்தமான கால்நடைகளையும் விட்டுவிட்டுத் தம்முடைய எதிரிகளையும் எதிரிகளின் உடைமைகளையும் தாக்கி அழிக்குமாறு ருத்ரனை வேண்டினர். பல பாக்களில் ருத்ரனின் உருவம் பற்றிய விவரங்கள் சிறப்பாக வருணிக்கப்பட்டுள்ளன. சில பாக்களில் ருத்ரன் புகர் நிறத்தவன் என்றும், சில பாக்களில் நல்ல நிறம் படைத்தவன் என்றும், பொன் நகைகள் அணிந்தவன் என்றும், இளமையானவன் என்றும், சுருண்ட

முடியுடையவன் என்றும் குறிப்பிடப்படுள்ளான். தமது கைகளில் வில்லும் அம்பும் ஏந்தியிருப்பான் என்று பல பாக்களில் பரவலாகவும், வஜ்ராயுதம் (இடிப்படை) ஏந்தியிருப்பான் என்று சில பாக்களில் குறிப்பாகவும் வருணக்கப்படுள்ளான். வேத காலம் முழுவதும் ருத்ரன் அக்னியாகவே கருதப்பட்டுள்ளான். ப்ருஷ்ணி எனப்பட்ட நிலமகளுடன் ருத்ரன் இணைந்து மருத்துக்களை (காற்றுத் தெய்வங்களை)ப் பெற்றான் என வேதங்களில் கூறப்பட்டுள்ளது. "பவன் (ருத்ரன்) வானத்தை ஆள்கிறான்; பவன் நிலத்தினை ஆள்கிறான்; பவனே, பரந்த இந்த வெட்டவெளியெங்கும் நிறைந்துள்ளான்" என அதர்வண வேதம் குறிப்பிடுகிறது. ருத்ரனின் வேறு பெயர்களாக பவன், சர்வன், சகஸ்ரபாகு, மகாதேவன், பசுபதி, (அந்தகாசுரன் எனப் பிற்காலப் புராணங்களில் குறிப்பிடப்படும்) அர்த்தகனை அழித்த ருத்ரன், உக்ரன், ஈசானன் ஆகிய பெயர்கள் அதர்வண வேதத்தில் கூறப்பட்டுள்ளன. சதருத்ரீயத்தில் இப் பெயர்களுடன் அகோரன், கிரீசன், நீலக்ரீவன், கபர்தின், சபாபதி, கணபதி, சேனானி, பீமன், சதிகண்டன், சம்பு, சங்கரன் ஆகிய பெயர்களும் காணப்படுகின்றன. இந்து மதத்தின் திரிமூர்த்திகளுள் ஒருவனாகப் பிற்காலத்தில் சேர்க்கப்பட்ட சிவருத்ரனுக்கே மேற்குறித்த பெயர்களனைத்தும் உரியவையாகத் தற்போது கருதப்படுகின்றன என்பதனை நாம் நினைவிற் கொள்ள வேண்டும். சதபத பிராமணத்தில் கூறப்படும் குறிப்புகளிலிருந்து, "அக்னியே தெய்வம்; கீழை நாட்டு மக்கள் அவனை சர்வன் என அழைக்கின்றனர். பாஹிகர் (வெளிநாட்டு மக்கள்) அவனை பவன் என அழைக்கின்றனர். மேலும், பசூனாம் பதி (விலங்குகளின் தலைவன்), ருத்ரன், அக்னி எனவும் அழைக்கின்றனர். இப்பெயர்களுள் அக்னி என்ற பெயரே அவனது சாந்தமான தன்மையைக் காட்டும்; மற்ற பெயர்கள் சாந்தமற்ற தன்மையுடையவை" என அறிகிறோம்.

ருத்ரன் பற்றி நாம் மேலே கண்ட குறிப்புகளிலிருந்து

நமக்குச் சில விவரங்கள் தெளிவாகின்றன. அக்னியே ருத்ரன்; அவனே வான மண்டலத்தில் கதிரவனாக உறைகிறான்; வெட்டவெளியில் (அந்தரத்தில்) மின்னலாக வடிவெடுக்கிறான்; நிலவுலகில் தீயாகக் காணப்படுகிறான். இதே கருத்தினை வேறு வகையில் சொல்வதானால், அக்னியின் மூன்று வகை வடிவங்களான கதிரவனையும் மின்னலையும் தீயையும் குழந்தைகளாகப் பெற்றவை முறையே வானமும் வெட்டவெளியும் நிலவுலகும் ஆகும். எனவே அக்னிக்கு "த்ரியம்பகன்" (மூன்று அன்னையர்க்குப் பிறந்தவன்) என்றும் பெயருண்டு. பள்ளிப் பிள்ளைகளுக்குக் கூடத் தெரிந்த ஓர் இயற்பியல் உண்மை என்னவெனில், கதிரவனின் வெப்பம் பூமியில் படுவதால் ஏற்படும் தட்ப வெப்ப மாற்றங்களாலேயே காற்று உருவாகிறது என்பதாகும். இந்த இயற்கை நிகழ்வே, சூரியன் பூமியுடன் கூடி மருத்துக்களைப் பெற்றதாகக் கவித்துவத்துடன் வேதங்களில் வருணிக்கப்படுகிறது. பருவக்காற்றுகளால் மேங்கள் கூடுகின்றன; அதன் பின்னர் புயலும், இடியும், மின்னலும், தோன்றுகின்றன. இந்நிகழவுகளெல்லாம் அக்னி மற்றும் ருத்ரன் பற்றிய வேதப் பாக்களில் சுட்டப் பெறுகின்றன. புயற்காற்றும், இருண்ட முகிற்கூட்டமும், அதனிடையே பளீர் என மின்னும் மின்னலும், காண்போர் மனதைத் திடுக்கிடச் செய்கின்றன. இவற்றுக்கெல்லாம் காரண கர்த்தாவாக இருக்கும் அக்னி அல்லது ருத்ரன், அஞ்சத்தக்க ஒரு கொடுமையான தெய்வம் என்ற எண்ணம் இயல்பாக மனதில் எழுகிறது. இத்தெய்வத்திற்குப் படையல் அளித்து இதனைச் சாந்திப்படுத்த வேண்டும் என்ற எண்ணம் தோன்றுவதும் இயல்பே. புயலாலும் இடியாலும் மழையாலும் மனிதர்க்கும் விலங்குகட்கும் ஏற்படுகிற இன்னல்களைக் கண்ட வேதக்கவிஞர்கள், அச்சந்தரும் அத்தெய்வத்தை அமைதிப்படுத்தவும், அதன் சீற்றத்தினின்று தம்மையும் தமது உடைமைகளையும் காத்துக் கொள்ளவும் முயன்றனர்; அத்தெய்வத்தைப் புகழ்ந்து பாடினர்; படையல்கள் படைத்தனர்.

மகாபாரதத்தில் ருத்ரன் பற்றி..........

அக்னி மற்றும் ருத்ரனின் அடையாளங்களை நாம் மகாபாரதத்திலிருந்து அறிகிறோம். வனபர்வத்தில், ஸ்கந்த னின் பிறப்பு பற்றி விவரிக்கப்படும்போது, இச்செய்தி கூறப்படுகிறது. ரிஷிகள் எழுவரின் மனைவியர் மீது காதல் கொண்ட அக்னி, அவர்களை அடைய முடியாத ஏமாற்றத்தால் மனம் வெறுத்துத் தனது மனைவியான ஸ்வாஹாவையும் கைவிட்டுக் காட்டுக்குச் சென்று விடுகி றான். ஸ்வாஹா, ரிஷிபத்தினியர் எழுவருள் ஒருத்தி தவிர மற்ற ஆறு பேரின் வடிவத்தை அடுத்தடுத்த ஆறு நாள்க ளுக்கு ஏற்றுத் தனது கணவனான அக்னியைத் தேடிச் சென்று கூடுகிறாள். ஆறு நாள்களிலும் தன்னிடம் சேர்ந்த அக்னியின் விந்தினை அன்றன்றைக்கே ஒரு குழியில் இட்டுக் குசைப் புல்லால் மூடி வைக்கிறாள். ஆறாம் நாளன்று அந்த விந்து திரண்டு, குமரன் (ஸ்கந்தன்) வடிவத்தை அடைகிறது. மகாபாரதத்தில் வேறோர் இடத்தில் இன்னொரு கதை கூறப்படுகிறது. உமையுடன் நெடுநேரம் கொஞ்சி விளையாடிக் கொண்டிருந்த ருத்ரனைத் தேவர்கள், அவனுடைய பிற பணிகளைக் கவனிக்குமாறு வேண்ட, ருத்ரனின் விந்து தரையில் கசிகிறது. தேவர்கள், அந்த விந்தினை எடுத்துப் பாதுகாக்குமாறு அக்னியை ஏவுகின்ற னர். அக்னியால் அந்த விந்தின் சூட்டினைத் தாங்க முடியாததால் அவன் அதைக் கங்கையாற்றில் விட்டு விடுகிறான். அந்த விந்து ஸ்கந்தனாக உருவெடுக்கிறது. இவ்விரு கதைகளிலிருந்தும் நாம் தெரிந்து கொள்ளும் கருத்து, "அக்னியே ருத்ரன்; அவனது மகனே ஸ்கந்தன்" என்பதாகும்.

புராண காலத்தில் ருத்ரன்

வேத காலத்தில் அக்னி என்ற சிறு தெய்வமாகக் கருதி வழிபடப்பட்ட ருத்ரன், புராண காலத்தில், தலைமைத் தெய்வங்களுள் ஒருவனாக வளர்ச்சியடைகிறான். விஷ்ணு வையும் பிரம்மாவையும் காட்டிலும் தன்னை உயர்ந்தவ

னாகக் காட்டிக் கொள்கிறான். இந்நிலையிலும், அவன் தனது உக்ரமான, அழிக்கின்ற தன்மையைத் தக்க வைத்துக் கொள்கிறான். விஷ்ணு, பிரம்மா ஆகிய தேவர்களின் வடிவத்தையும் ஏற்பவனாகவும், மனிதர், பூதங்கள், பிற உயிர்கள், விலங்குகள், பறவைகள் ஆகிய பல வடிவங்க ளில் தோன்றுபவனாகவும், இந்தப் பிரபஞ்சத்தின் ஆன்மா வாகவும், பிரபஞ்சத்தில் கலந்திருப்பவனாகவும், சித்தி ரிக்கப்படுகிறான். "எல்லா உயிர்களின் இதயத்திலும் உறை பவன் ருத்ரன்; அவற்றின் இச்சைகளையெல்லாம் அறிப வன் அவன்; சக்கரப்படை, திரிசூலம், கதை, கோடரி, வாள் ஆகியவற்றை ஏந்துபவன்; நாகங்களாலான அரைஞாண் அணிந்திருப்பவன்; நாக குண்டலங்களைக் காதில் அணிந்தி ருப்பவன்; அவனது யக்ஞோபவீதமும் (பூணூலும்) நாகங்க ளாலானதே; வெடிச் சிரிப்பும் பாடலும் ஆடலுமாக ஆனந்தத்துடன் இயங்குபவன்; பல வகையான இசைக் கருவிகளைக் கையாளும் திறம் படைத்தவன்; துள்ளிக் குதிப்பான்; வாயைப்பிளந்து கொண்டு விழிப்பான்; அழு வான் பிறரையும் அழச் செய்வான்; பித்தனைப் போலவும் குடி வெறியன் போலவும் பேசுவான்; சில வேளைகளில் இன் குரலிலும் பேசுவான்; ரிஷிகளின் பத்தினியருடனும் மகளிருடனும் கொஞ்சி விளையாடுவான்; உறுதியான, பம்மிச் சிலிர்த்த கூந்தலுடையவன். நிர்வாண நிலையில் ஆபாசமாகக் காணப்படுபவன்; வெறித்த, பரவசமான பார்வையுடையவன்."ருத்ரன், சுருண்ட சடைமுடியுடைய வன்; இடுகாடுகளுக்குச் செல்வதை வழக்கமாகக் கொண்ட வன்; அஞ்சத் தக்க சடங்குகளைச் செய்பவன்; சாந்தமான யோகியாகவும் இருப்பான். தனது தாமச வடிவமாகிய நாராயணனின் குணமும் ஒவ்வோர் யுகத்திலும் அவனி டம் காணப்படுகிறது." சிவனைப் பற்றிய பல புராணக் குறிப்புகளிலிருந்து இத்தகைய விவரங்கள் நமக்குக் கிடைக்கின்றன. இவற்றிலிருந்து, சிவனுடைய பல உருவ மைதிகளும் நமக்குத் தெரிய வருகின்றன. சான்றாக, ஆனந்த!!தக் கூத்தாடும் சிவனின் வடிவத்தை நடராஜ

ரென்ற பெயரில் நாமறிவோம்; சோற்றுக்காக நிர்வாண நிலையில் பிச்சையெடுக்கும் சிவ மூர்த்தத்தை பிக்ஷடன மூர்த்தி யென்ற பெயரில் நாமறிவோம். எனவே புரா ணங்களில் சிவனுடைய பல தன்மைகளைப் பற்றியும் பிறப்புப் பற்றியும் குறிப்பிடப்படுவனவற்றைப் பற்றி இப்போது நாம் ஆராயலாம்.

பிராமணங்களில் ருத்ரன் பிறப்புப் பற்றி......

சதபத பிராமணத்தில் ருத்ரனின் பிறப்புப் பற்றிப் பின் வருமாறு கூறப்பட்டுள்ளது (சூரியனென்று கருதப்படும்) பருவங்களின் தலைவனான பிரஜாபதி, தமக்கு மகன வேண்டுமென்று கருதி, உஷையுடன் கூடினார். இதன் விளைவாகக் குமரன் பிறந்தான். பிறந்தவுடனே அக் குழந்தை அழுதது. பிரஜாபதி அக்குழந்தையிடம் "ஏன் அழுகிறாய்?" எனக் கேட்டார். "எனது பாவத்தைத் தொலைப்பதற்கென்று எனக்கு ஒரு பெயரில்லையே என்ப தால் அழுகிறேன்" என்று அக்குழந்தை பதிலுரைத்தது.

பிரஜாபதி, அக்குழந்தைக்கு "அழுபவன்" என்ற பொரு ளில் (ருத் > ஆரோதீத் = அழுதல்) "ருத்ரன்" எனப் பெயரிட்டார். ருத்ரனே அக்னியாதலால் அக் குழந்தை அக்னி வடிவமாயிற்று. குழந்தைக்குத் திருப்தியேற்பட வில்லை; ஆதலால் அக்குழந்தை, "இல்லாத ஒருவனை விட நான் பெரியவன்; எனவே எனக்கு வேறு பெயர் சூட்டுக" எனக் கேட்டது. பிரஜாபதி, "நீயே சர்வன்" எனக் கூறினார். இவ்வாறு குழந்தை, பிரஜாபதியிடமிருந்து ருத்ரன், சர்வன், பசுபதி, உக்ரன், அசனி, பவன், மகாதேவன், ஈசானன் என்ற எட்டு பெயர்களைப் பெற்றது. இவ் எட்டு பெயர்களும் முறையே தீ, நீர், தாவரங்கள், காற்று, வித்யுத் (மின்னல்), மழை, நிலவு, கதிரவன் ஆகிய எட்டு தத்துவங்க ளுடன் தொடர்புடையவை. இவ் எட்டு தத்துவங்களும் அக்னியின் எட்டு வடிவங்களாகும். குமாரன் என்பது ஒன்பதாவது வடிவம். அக்னியின் (முத்தீ எனப்படும்) திரி விருத்தம் இதுவே. அக்னியின் வடிவங்கள் எட்டு என்பதா

லும், காயத்திரி மந்திரத்திற்கு எட்டு எழுத்துகள் ஆதலாலும் "அக்னியேகாயத்ரிக்கு உரிய தெய்வம்" என்று மக்கள் கருதுகின்றனர். அக்னியை யாரும் குழந்தை வடிவில் பார்க்க முடியாது என்பதால் குமாரன் இவ்வடிவங்களில் காட்சியளிக்கிறான். அக்னியே இவ்வடிவங்களின் உள்ளே உறைகிறான். சாங்காயன பிராமணத்திலும் கௌஷீதகி பிராமணத்திலும் இக்கதையே காணப்படுகிறது. ருத்ரனின் பிறப்புப் பற்றிப் புராணங்களில் காணப்படும் பிற்காலக் கதைகளுக்கும், சைவாகமங்களில் குறிப்பிடப்படும் அஷ்ட மூர்த்தீஸ்வரக் கருத் தோட்டத்துக்கும் மூலமான கதை இதுவே.

புராணங்களில்....

விஷ்ணு புராணத்திலும், சிறு மாறுதல்களுடன் மார்க்கண்டேய புராணத்திலும் கூறப்படும் கதை பின் வருமாறு: கல்பத்தின் தொடக்கத்தில் பிரம்மா, தம்மைப் போலவே ஒரு மகனைப் பெற எண்ணித் தவமிருந்தார். தவத்தின் பயனாக நீலமும் சிவப்பும் கலந்த நிறமுடைய ஒரு குழந்தை, அவருடைய மடிமீது, உரக்க அழுது கொண்டு அமர்ந்திருந்தது. "ஏன் அழுகிறாய்?" என்று பிரம்மா வினவினார். "எனக்கு ஒரு பெயர் வேண்டும்" என்றது அக் குழந்தை. பிரம்மா, அக்குழந்தைக்கு "ருத்ரன்" எனப் பெயரிட்டார். அக்குழந்தை மீண்டும் மீண்டும் அழவே, பவன், சர்வன், ஈசானன், பசுபதி, பீமன், உக்ரன், மகாதே வன் ஆகிய ஏழு பெயர்களையும் அக்குழந்தைக்கு இட்டார்.

விஷ்ணு புராணத்தில் ருத்ரனின் பிறப்பு தொடர்பாக வேறொரு கதையும் கூறப்பட்டுள்ளது. உயிர்களைப் படைப்ப தற்கென்று தன்னால் படைக்கப்பட்ட சனந்தனர் முதலா னோர், தவத்தில் மூழ்கிப் பற்றும் வெறுப்பும் நீங்கிய ஞானமுற்ற நிலை எய்தி, தாம் படைக்கப்பட்ட நோக்கத்தையே மறந்து தமது பணியைப் புறக்கணித்ததால் பிரம்மா கோபமுற்றார். பிரம்மாவின் சுருங்கிய நெற்றியிலி ருந்து, சூரியனைப் போன்ற ஒளி பொருந்திய குழந்தை

யொன்று பிறந்தது. பாதி ஆணுடலும் பாதி பெண்ணுடலும் கொண்டு உக்ரமான பெரிய வடிவில் அக்குழந்தை காட்சியளித்தது. பிரிந்து போகுமாறு அக்குழந்தைக்கு ஆணையிட்டு விட்டு பிரம்மா அந்த இடத்தினின்றும் நீங்கிச் சென்றார். ருத்ரன் என்ற அக்குழந்தை ஆணாகவும் பெண்ணாகவும் பிரிந்தது. ஆணுடல், மேலும் பிரிந்து பதினொரு ருத்ரர்களாக மாறிற்று; பதினொரு ருத்ரர்களில் சிலர் அமைதியான இயல்புடனும் சிலர் உக்ரமாகவும் தோறறமளித்தனர். பெண்ணுடல, பல வடிவங்களாக (சக்திகளாக)ப் பிரிந்தது; சிலர் கருத்த நிறத்துடனும் சிலர் வெண்ணிறத்துடனும் தோற்றமளித்தனர். இவ்வாறு அக்கதையில் கூறப்பட்டுள்ளது. இக்கதையின் அடிப்படையிலேயே பின்னாளைய இந்து சமயப் புராணக் கருத்துகள் வளர்ச்சியடைந்துள்ளன.

ருத்ரனின் பிறப்புப் பற்றி மூன்றாவது கதையொன்றும் உள்ளது. திருமாலின் நாபிக் கமலத்திலிருந்து உதித்த பிரம்மாவைக் கொல்வதற்கு மது, கைடபர் என்ற இரு அரக்கர்கள் முயல்கின்றனர். பிரம்மா திருமாலைப் பிரார்த்திக்க, அப்பிரார்த்தனையில் இரங்கிய திருமால் கடுஞ்சினத்துடன் மது கைடர்களை நோக்கித் தமது நெற்றியைச் சுருக்குகிறார். திருமாலின் குனித்த புருவத்திலிருந்து முக்கண்கள் கொண்ட சம்பு என்ற உருவம் கையில் திரிசூலத்துடன் தோன்றுகிறது. இவ்வாறு இக்கதையில் கூறப்பட்டுள்ளது. மற்ற பல தெய்வங்களின் உற்பத்தி பற்றிய கதைகளைப் போலவே, ருத்ரனின் பிறப்புப் பற்றியும் இத்தகைய பல கதைகள் வழங்கப்படுகின்றன.

சிவனுடைய பல பெயர்கள் பற்றிய விளக்கம்:

சிவனுடைய பலவகை உருவ அமைப்புகள் பற்றிய முறையான வருணனையில் புகுமுன்னர், இத்தெய்வத்திற்கு வழங்கி வரும் பல்வேறு பெயர்களின் சிறப்பினை ஆராய்வது நலம். வானில் சஞ்சரிக்கிற முப்புர அசுரர்களை அழிக்குமாறு சிவனிடம் தேவர்கள் வேண்ட, தேவர்களின் வலி

மையில் பாதியைச் சிவன் கேட்டுப் பெற்றான். இத்தகைய பெருவலிமை காரணமாகச் சிவன் மகாதேவன் அல்லது மகேஸ்வரன் எனத் தேவர்களால் போற்றப் படுகிறான். சிவனும், அக்னியைப் போலவே குருதியையும் நிணத்தையும் மஜ்ஜையையும் உண்பதாலும், சீற்றமும் பெரும்புகழும் படைத்திருப்பதாலும் ருத்ரன் என அறியப்படுகிறான். புகை போன்ற தனது நிறத்தின் காரணமாக தூர்ஜடி என்ற பெயரும் சிவனுக்கு உண்டு. மனிதர்கள், தங்களுடைய செயல்களனைத்திலும் சிறந்து விளங்கச் செய்வதால் இவனே சிவன் (மங்கலமானவன்) என்றும் பெயர் பெறுகிறான். சிவனுக்கு நீலகண்டன்[1] என்றும் சிதிகண்டன் என்றும் பெயர்கள் வழங்குவதற்குக் காரணமாக இரு கதைகள் கூறப்படுகின்றன. தேவர்கள் அமுதம் வேண்டிப் பாற்கடலை கடைந்போது, அனைத்தையும் அழிக்கும் ஆலகால நஞ்சே முதலில் வெளிவந்தது. இதனைக் கண்டு தேவர்கள் அஞ்சியொதுங்கினர். தேவர்கள் மீது அருள் கூர்ந்த சிவன் இந் நஞ்சினை எடுத்து விழுங்கினான். அது கண்ட பார்வதிதேவி, இந்நஞ்சு தனது கணவன் வயிற்றுக்குள் சென்றால் அவனுக்கு மரணம் நேருமே எனப்பதைத்துச் சிவனது தொண்டையை நெறித்தார். நஞ்சு சிவனுடைய தொண்டையிலேயே தங்கி விட்டது. சிவனது செம்மையான நிறம் காரணமாக, அவனது தொண்டையில் தங்கி விட்ட நஞ்சு நீல நிறத்துடன் காட்சியளித்ததால் சிவன் நீலகண்டன் என அழைக்கப்படலானான்.

மகாபாரத்தில் கூறப்பட்டுள்ள ஒருகதை வருமாறு: தக்கனின் யாகத்தை அழிக்கின்ற போது, சிவன் சீற்றத்துடன் பலமுறை தனது எரியுமிழ் திரிசூலத்தைத் தக்கன் மீதும் பிற தேவர்கள் மீதும் பாய்ச்சி அனைத்தையும் எரித்து விடுகிறான். தனது பணி முடிந்த பின்னர் அத் திரிசூலம் பறந்து சென்று, பதரி வனத்திலுள்ள நர நாராயண ரிஷிகளின் ஆசிரமத்தருகே வீழ்ந்தது. திரிசூலத்தின் வெம்மை காரணமாக நாராயண ரிஷியின் கேசம், நாணல் போலப் பச்சை நிறமடைந்தது. நாராயணர் திரிசூலத்தை எடுத்துத்

திரும்ப எறிய அது தனது தலைவனான சிவனை நோக்கி உறுமிக்கொண்டு திரும்பியது. தன்னை நோக்கியே திரிசூலம் சீறி வருவது கண்டு கோபம் கொண்ட சிவன், நாராயணரை நோக்கி ஓடினான். சிவன் தம்மைத்தாக்கி ஊறு விளை வித்து விடுவானோ என அஞ்சிய நாராயணர், சிவனது கழுத்தைப் பிடித்து நிறுத்தி விடுகிறார். இந்நிகழ்ச்சியால் சிவன் சிதிகண்டன் எனப் பெயர் பெற்றான். *(மம பாணி அங்கிதஸ் சாபி கண்டஸ் த்வம் பவிஷ்யஸி)*

சிவனுக்கு மூன்று கண்கள் உள்ளன. மூன்றாவது கண் வந்த விதம், பின் வருமாறு வருணிக்கப் பட்டுள்ளது. இமய மலைச் சாரலில் சிவன் தனது மனைவியான பார்வதியு டன் விளையாடிக் கொண்டிருந்தபோது பார்வதி தமது இரு கைகளால் சிவனுடைய கண்களைப் பொத்துகிறார். இதன் விளைவாகப் பிரபஞ்சமே இருண்டு விடுகிறது; அனைத்தும் அசைவற்று நின்று விடுகின்றன; யாகங்கள் நின்று போய்த் தேவர்கள் பட்டினி கிடக்க வேண்டிய நிலை ஏற்பட்டு விடுகிறது. மகாதேவனாகிய சிவன் தனது நெற்றியில் உருவான தீயினால் சூரியனைப் போன்ற ஒளி படைத்த ஒரு கண்ணை உருவாக்கி அதன் மூலம் இரு ளைப் போக்குகிறான். இதன் பின்னர் சிவன் த்ரிநேத்ர (முக்கண்ணன்) எனப் பெயர் பெறுகிறான்.

வைதிக வழிபாட்டுக்கும் சிவ வழிபாட்டுக்கும் ஏற்பட்ட மோதல்:

புராணங்களில் பல்வேறு சந்தர்ப்பங்களில் சிவனையும் சைவ வழிபாட்டு முறையையும் கடுமையாகக் கண்டனம் செய்து கருத்துகள் வெளிப்படுத்தப்பட்டுள்ளன. சிவ வழி பாட்டுடன் தொடர்புடைய குரூரமான சில சடங்குகள் பற்றிய அருவருப்பால் இவ்வாறு எழுதப்பட்டிருக்கலாம். பவ பூதியின் மாலதி மாதவத்தில் இச்சடங்குகள் விளக்க மாக வருணிக்கப்பட்டுள்ளன.

மகாபாரத காலத்தில், சிவன் கோயில்களில் மிருகங்க ளைப் பலி கொடுக்கும் வழக்கம் நிலவி வந்ததெனத்

தெரிகிறது. பிற மன்னர்களைக் கொடூரமாக நடத்தும் ஜராசந்தனைக் கிருஷ்ணன் கண்டிக்கிறான். அப்போது "பசுபதியின் கோயிலில் பலி கொடுப்பதற்காக நேர்ச்சை செய்து அர்ப்பணிக்கப்பட்டுள்ள நிலையில் இந்த இளவர சர்கள் எவ்வாறு மகிழ்ச்சியுடன் இருக்க முடியும்? க்ஷத்ரிய இளவரசர்களையெல்லாம் நீ இவ்வாறு மகாதேவனுக்குப் பலி கொடுப்பதற்காகத் தனியாக அடைத்து வைக்கிறாய். நீ இவ்வாறு ருத்ரனுக்கு அரசர்களைப் பலி கொடுக்க முடிவு செய்து விட்டதால், இந்தப் பாதகச் செயலுக்குரிய பாவம் எங்களையும் வந்தடையும். மனிதர்களை (யாகத்தில்) பலி கொடுப்பதை நாங்கள் இதுவரை கண்டதில்லை; நீயோ சங்கரனுக்கு மனிதர்களைப் பலி கொடுக்கிறாய்", என கிருஷ்ணன் கூறுகிறான். அதே போன்று, தக்ஷன் கோபத்துடன் சிவனைப் பழித்துப் பேசுகையில் "சடங்கு களை அழிப்பதிலும் விதி முறைகளைத் தகர்ப்பதிலும் பெருமிதம் கொள்பவன் நீ; வேதத்தைச் சூத்திரர்க்கு உபதேசிப்பவன் நீ; பூதகணங்களுடன் மயானத்தில் சுற்றித்தி ரிபவன்; நிர்வாணமாக, தலைவிரி கோலத்துடன் பித்த னைப் போல அலைபவன்; சிரித்துக் கொண்டும், அழுது கொண்டும், சுடுகாட்டுச் சாம்பலை உடல் முழுதும் பூசிக் கொண்டும், மனித மண்டையோடுகளாலான மாலையை யும் மனித எலும்புகளாலான ஆபரணங்களையும் அணிந்து கொண்டும் காட்சியளிப்பவன்; மங்கலமானவன்(சிவன்) எனத் தோன்றும் படி நடிப்பவன்; உண்மையில் நீ அமங்க லமானவன் (அசிவன்); பித்தன்; பித்தர்களால் விரும்பப்ப டுபவன்; இருள் வடிவமான பிரமத கணங்களின் தலை வன்........ இந்திரன் உபேந்திரன் போன்ற உயர்ந்த தேவர்க ளுக்கு வழங்கப்படும் நிவேதனப் பொருள்களை இந்த இழிவான பவனுக்கு வழங்கிட முடியாது" என முழங்குகி றான். தக்ஷன் தான் செய்த யக்ஞத்தின் ஹவிஸைச் சிவனுக்கு வழங்காமல் புறக்கணிப்பதற்கு காரணம், அவ னுக்குச் சிவன் மீதும் சிவ வழிபாட்டின் மீதும் இருந்த வெறுப்பேயாகும். யக்ஞங்களில் தனக்குத் தொடக்க காலத்தி

லிருந்தே ஹவிஸ் வழங்கப்படுவதில்லை எனச் சிவனே ஒத்துக் கொள்கிறான். உமையிடம், “எந்த யக்ஞத்திலும் எந்த ஒரு சிறு பகுதியையும் எக்காலத்திலும் எனக்குத் தேவர்கள் வழங்கியதில்லை. இதுவே அவர்கள் ஏற்ப டுத்திக் கொண்ட வழக்கம்; இந்த தர்மத்தின் படியே, எனக்கு யக்ஞத்தில் பங்களிக்க தேவர்கள் மறுக்கின்றனர்.” எனக் கூறுகிறான். இக் கூற்றிலிருந்து நாம் ஊகிக்கக் கூடிய ஒரு முடிவு என்னவெனில், வேத கால இந்தியர்களால் சிவன் ஒரு தாழ்வான தெய்வமாகவே மதிக்கப்பட்டான் என்பதும், இந்திராதி தேவர்கட்குப் படைக்கும் நிவேதனப் பொருள்களைச் சிவனுக்கு அவர்கள் படைத்ததில்லை என்பதுமேயாகும். தனது மனைவியான பார்வதியின் முயற்சிகளின் பலனாகவே, தக்கனது யாகத்தின் போது முதன் முறையாக இவ்விஷயத்தில் சிவன் தனக்குள்ள உரிமையை நிலை நாட்டுகிறான். இதன் பின்னர், இந்த “இழிவான தெய்வம்” வைதிகக் கடவுளரின் வரிசையில் சேர்க்கப்பட்டு, வைதிக இந்துக்களால் ஏற்றுக் கொள்ளப்ப டுகிறது. பாகவதத்தில் பிருகு முனிவர் கூறும் வஞ்சின மொழிகளாலும், சிவவழிபாட்டினரின் மரபுக்கு முரணான ஒழுக்கங்கள் நமக்குத் தெரிய வருகின்றன. “சைவ வழி பாட்டுச் சடங்குகளைப் பின்பற்றுவோர் பாசண்டர்கள்; உண்மையான வேதங்களுக்கு எதிரிகள்; தூய்மை கெட்டு, நெறி முறைகளைத் தவறாகப் புரிந்து கொண்டு வழி தவறிப் போனவர்கள்; சடைமுடி புனைந்து, சாம்பலையும் எலும்புகளையும் அணிந்து திரியும் இவர்கள், மதுவே தெய்வமாக விளங்கும் சைவ தீட்சையில் சிக்கிச் சீரழி யட்டும்! சிவ வழிபாட்டினர், வேதங்களையும் பிராம ணர்களையும் பழிப்பதால் அவர்கள் பாசண்டர்களே. ஏனெனில் மனித குலம் திசை தடுமாறிச் சென்று விடா மல் காக்கும் வேலிகள் வேதங்களும் பிராமணர்களுமே. வேதமே மங்கலமான (சிவ) வழி; மக்கள் பின்பற்ற வேண்டிய நித்தியமான வழி. ஜனார்த்தனனால் அதிகார. பூர்வமாக வரையறுக்கப்பட்ட இந்த வழியையே எம் முன்னோர்கள்

பின்பற்றினர்” என பிருகு முனிவர் சூளுரைக்கிறார். பாகவதம் எழுதப்பட்ட காலத்தில் நாட்டில் நிலவிய நிலவரத்தினை இம்மேற்கோள் நமக்குப் படம் பிடித்துக் காட்டுகிறது. சில பிராமணர்கள் உட்படப் பலர் வைதிக சமயத்தைக் கைவிட்டுச் சிவ வழிபாட்டில் இணைந்து, வைதிக சமயத்தை இகழ்ந்தும் மது பானங்களை அருந்தியும், சுடுகாட்டுச் சாம்பலை உடலில் பூசிக்கொண்டும், எலும்புகளைக் கோத்து அணிகலன்களாக அணிந்து கொண்டும், இல்லற வாழ்க்கையைத் துறந்து பிச்சையேற்றுத் திரியத் தொடங்கிய கால கட்டம் அது. இவர்களுள் சிலர் வேதங்களைக் கற்பித்து அவற்றின் “புனித”த்தைக் குலைத்தனர். இதன் மறுபக்கமாக, வைதிக பிராமணர்களின் நிலை எவ்வாறிருந்தது என்பதை, முதன்மையான சைவ அடியாரான நந்தீஸ்வரர் கூறும் வஞ்சின மொழிகள் கண்ணாடி போலப் பிரதிபலித்துக் காட்டுகின்றன. “சிவனை நிந்திப்பவர்கள், காம இச்சைகளின் காரணமாக இல்லற வாழ்வில் மூழ்கி விடுகின்றனர். அவர்களிடையே ஒழுக்கக் கேடுகள் நிலவுவது ஒன்றும் புதுமையானதல்ல; வேத விதிகளைப் பின்பற்றுவதால் அவர்களின் தரம் தாழ்ந்து தான் போகிறதே தவிர உயர்வடைவதில்லை; எண்ணற்ற வைதிகச் சடங்குகளை, அவற்றின் பொருள் புரியாமலேயே அவர்கள் பின்பற்றி வருகின்றனர். அவர்களின் அருகில் சென்றாலே மது வாடை வீசுகிறது” இவ்வாறு கூறும் நந்தீஸ்வரர், “வைதிக சமயத்தைப் பின்பற்றுவோர், வேதங்களின் மறை மொழிகளால் தடுமாற்றம் அடைந்து, சடங்குகள் எனும் புதை சேற்றில் சிக்குண்டு அறியாமை இருளிலேயே மூழ்கிக் கிடக்கட்டும்!” எனச் சாபமிடுகிறார். வேதங்களால் புகழ்ந்து பேசப்படும் இல்லற நெறியை எதிர்த்தும், வைதிகச் சடங்குகளைப் புரிந்து கொள்ளமாமலேயே பின்பற்றும் மூடநம்பிக்கையை எதிர்த்தும் முழக்கமிடும் முதல் கிளர்ச்சிக் குரலே இதுவெனலாம்.

சிவன் வைதிகக் கடவுளரின் வரிசையில் சேர்க்கப்பட்டதன் விளைவாக இவ்விரு சமயத்தவர்க்குமிடையே ஒரு

வகையான சமாதானம் ஏற்படுகிறது. மகாபாரதம் வன பர்வத்தில் அர்ஜீனன் சிவனைப் புகழ்ந்துரைக்கும் விதத்தில், “விஷ்ணு வடிவத்தில் சிவனை வணங்குகிறோம், சிவ வடிவத்தில் விஷ்ணுவை வணங்குகிறோம். ஹரிருத்ரனை நாம் வணங்குகிறோம்” எனக் கூறுவதை இந்தப் பின்னணி யில் நாம் புரிந்து கொள்ள இயலும். இதே மகாபாரதத்தில், சாந்தி பர்வத்தில் கிருஷ்ணன் கூறும் மொழிகளிலும் இச் சிந்தனைப் போக்கினைக் காணலாம். “தேவ தேவனான மகேஸ்வரனை வழிபடுவதன் மூலம் பிரபுவாகிய நாராய ணனையும் வழிபடுகிறோம். ருத்ரனை அறிந்தவர்களும் ருத்ரன் மீது அன்பு கொண்டவர்களும் நாராயணனையும் அறிந்து அன்பு கொள்கிறார்கள். ருத்ரனும் நாராயணனும் அடிப்படையில் ஒரே தத்துவத்தின் வடிவங்களேயாவர். இருவராகப் பிரிந்து, உலக இயல்பிற்கேற்பப் பல்வேறு வடிவங்களில் இயங்குகின்றனர்”. இவ்வாறு கூறப்படும் கூற்றுகளிலுள்ள சமரச மனப்பான்மையை ஹரிவம்சத்தி லும் நம்மால் காண முடிகிறது. ஹரிவம்சத்தில் பிரம்மாவி டம் மார்க்கண்டேயர் கூறுவதாக, “தங்களால் எனக்குக் காட்டப்பட்ட இந்த தரிசனத்தின் மூலம் நான் உணர்வது என்னவெனில் சிவனே விஷ்ணு வடிவமாகவும், விஷ்ணுவே சிவ வடிவமாகவும் திகழ்கின்றனர் என்பதாகும். விஷ்ணு வாகக் காட்சியளிப்பவன் யாரெனில் சிவனேயாவான்; இவ் இருவருள்ளும் எந்த வேறுபாடும் இல்லை. வரம் அருள்வோரும் உலகங்களைப் படைப்போரும் சுயம்புவா னோரும் அர்த்த நாரீஸ்வரக் கலப்பு வடிவம் உடையோ ரும் இவ் இருவரே. தீயினுள் கலக்கும் தீ தீயே ஆவது போல் விஷ்ணுவில் கலந்த ருத்ரன் விஷ்ணுவே ஆகிறான். ருத்ர னின் உன்னதத் தோற்றமான விஷ்ணுவும், விஷ்ணுவின் உன்னதத் தோற்றமான சிவனும் ஒருவரே, இருவராகப் பிரிந்து உலகில் இடையறாது இயங்குகின்றனர். சங்கர னின்றி விஷ்ணு இயங்குவதில்லை; விஷ்ணுவின்றிச் சிவன் இல்லை. ருத்ரனும் உபேந்திரனாகிய விஷ்ணுவும் முறைப்படி ஒன்று கலந்து தோற்றமளிக்கின்றனர்.” எனக் கூறப்பட்டுள்ளது.

அக்னி வடிவாகிய ருத்ரனுக்கும் வானில் கதிரவனாக இலங்கும் விஷ்ணுவுக்கும் உள்ள அடிப்படையான ஒப்பு மைகளைச் சரியாகப் புரிந்து கொண்டதன் விளைவே இந்தச் சமரச உடன்படிக்கை எனலாம். வேதகால அக்னி, புராண காலத்தில் ருத்ரனாகவும், வேதகால ஆதித்தன் புராண காலத்தில் விஷ்ணுவாகவும் உருவெடுக்கின்றனர் என்பதே இதன் பொருள்.

சைவர்களை வைதிகர்கள் வெறுத்ததற்குக் காரணம், சைவர்கள் ஆண் குறியை வழிபாடு செய்ததே என்றும் கொள்ளலாம். சைவனைத் தொடுவது கூட ஆசாரக் கேடாக வைதிகனால் கருதப்பட்டது. ஏனெனில், நினைவு தெரிந்த காலத்திலிருந்தே ஆண் குறியின் வடிவத்தைச் சைவன் தனது கோயிலில் நிறுவி வழிபட்டு வந்தான். ஆண் குறி வழிபாடு என்பது வைதிக சமயத்துக்கு அன்னி யமானது என்பதனை ரிக்வேதத்தில் காணப்படும் சில குறிப்புகளிலிருந்து நாம் தெளிவாக உணர முடியும். "பராக்ரமம் மிக்க எமது இந்திரன், எதிரியரசர்களைப் பொருட்படுத்து வதில்லை. சிஸ்னத்தைத் தெய்வமாகக் கொண்ட யாரும் எங்களது புனிதச் சடங்குக்கு வரவேண்டாம்." என்றும், "யாரும் எளிதில் நெருங்க முடியாத இடங்களையெல்லாம் கைப்பற்றும் ஆர்வத்துடன் இந்திரன் போருக்குப் புறப்படு கிறான். உக்கிரமான முற்றுகைக்குப் பின்னர், சிஸ்னத்தையே தெய்வமாகக் கொண்டோரை[2] கொன்று குவித்து, எதிர்க்க இயலாத வலிமையுடனும் திறமையுடனும், நூறு கதவுக ளைக் கொண்ட நகரத்தின் செல்வங்களையெல்லாம் கைப்பற்றுகிறான்" என்றும் ரிக்வேதத்தில் கூறப்பட்டுள்ளது. மத்திய தரைக்கடல் பகுதி மக்களாலும், ஆரியரல்லாத இந்தியர்களாலும் பின்பற்றப்பட்ட இநத ஆண் குறி வழி பாடு, இன்று வரை இந்தியாவில் வழக்கிலுள்ளது. எல்லாச் சிவன் கோயில்களின் மூலத்தானத்திலும் யோனி அல்லது பிண்டிகையின் (பீடத்தின்) மேல் நிறுத்தப்பட்ட லிங்கமே துருவபேரமாக இலங்கக் காணலாம். மிகச்சில விதி விலக்கான சமயங்களில் மட்டுமே, மூலத்தானத்தில் சிவனின் மனித

வடிவச் சிற்பத்தினைக் காண இயலும். ஆரியத் தன்மை யற்ற இந்த ஆண்குறி வடிவம், வேதங்களில் கூறப்படும் ஸ்கம்பத்துடன் பிற்காலத்தில் இணைத்துப் பேசப்படுகி றது. ஸ்கம்பம் என்பது, புலன்களால் உணரத்தக்க இப்பிர பஞ்சத்தின் பல கூறுகளையும், தவம், நம்பிக்கை, உண்மை, காலத்தின் பகுப்புகள் போன்ற நுட்பமான விடயங்களை யும் தன்னுள் அடக்கியதாகவும், பிரபஞ்சத்துடன் இணைந்து பரந்து விரிந்ததாகவும் வேதங்களில் வருணிக்கப்படுகிறது. தனது உடலின் மேல் இப்பிரபஞ்சத்தை நிலை நிறுத்தியி ருக்கும் பிரஜாபதியினின்றும் ஸ்கம்பம் வேறானது. “முப்பத்து மூன்று தேவர்களும் அதனுள் அடங்குவர்; இத்தேவர்கள், இல்லாத ஒன்றிலிருந்து உருவாயினர். இல்லாத ஒன்று என்பது, ஸ்கம்பத்தின் தலையாய உறுப்பாகும். இருக்கின்ற அனைத்துமே ஸ்கம்பத்தில் அடங்கியவையாகும். ஸ்கம்பத்தின் பகுதிகளான தேவர்கள், ஸ்கம்பத்தைப் போற்றித் துதிக்கின்றனர்.” ஸ்கம்பத்தைப் பற்றிய மூன்று துதிப்பா டல்களில், “ஸ்கம்பம் தனது படைப்பாற்றலின் மூலமாகப் புராண புருஷனை உருவாக்கிற்று” எனவும், “தொடக்கத்தில் ஸ்கம்பம் உலகினூடே பொன்னை (ஹிரண்ய கர்ப்பன் தோன்றுவதற்கு மூலமாக அமைந்த ஹிரண்யத்தை)ப் பரப்பிற்று” எனவும், “நீர்ப் பரப்பினூடே நிமிர்ந்து நிற்கும் பொன் நாணலை (வேதஸம் ஹிரண்யம்) அறிந்தவன் யாரெனில், அவன் மர்மமான பிரஜாபதியே ஆவான்” எனவும் கூறப்பட்டுள்ளன. இத்துதிப்பாடல்களுள் முதலி ரண்டு பாக்களின் மூலம், ஸ்கம்பமே உயிர்களை உற்பத்தி செய்யும் கடவுளான ஹிரண்ய கர்ப்பனை அல்லது புராண புருஷனைப் படைத்தது என்பது நமக்குத் தெரிய வருகி றது. பிரஜாபதியைப் பெறுவதற்கெனத் தனது பொன் விதைகளைப் பொழிவது ஸ்கம்பமேயாகும். இங்கு மூன்றா வதாகக் கூறப் பெற்றுள்ள (யோ வேதஸம் ஹிரண்யயம் திஷ்ட்டந்தம் ஸலிலே வேதஸ வை குஹ்ய ப்ரஜாபதி:) துதிப்பாவில் இடம் பெறும் “வேதஸ” என்ற சொல் முக்கியமானதாகும். ரிக்வேதத்திலும் சதபத பிராம்மணத்தி

லும் "வைதஸ" என்ற சொல் ஆண்குறியைக் குறிக்க வழங்கியுள்ளது. எனவே இங்குக் குறிப்பிடப்பட்ட மூன்றாவது துதிப்பாவில் பயன்படுத்தப் பட்டுள்ள "வேதஸ" என்ற சொல்லாட்சி லிங்கத்தையும் குறிப்பதாகப் பொருள் கொள்வது தவறாகாது. ஆரியரல்லாத ஆண்குறி வழிபாட்டினர், அதர்வண வேதத்திலிருந்து இங்கு எடுத்துக் கூறப்பட்டுள்ள துதிப்பாக்களில் வருணிக்கப்படும் ஸ்கம்பத்தை, லிங்கத்துடன் இணைத்துப் பார்த்திருக்கின்றனர். பிரம்மாவும் விஷ்ணுவும் தமக்குள் யார் பெரியவர் என்று பூசலிட்டுக் கொண்டபோது அடிமுடி காண இயலாத அனற் பிழம்பாகச் சிவன் தோற்றமளித்த புராணக் கதைக்கும், ஸ்கம்பம் பற்றிய இத் துதிப்பாக்களே மூலமாக இருந்திருக்க வேண்டும். ("ஸ்கம்ப" என்பதனை ஆண்பாற் பெயராகவே இக்கட்டுரையின் ஆசிரியர் கோபிநாதராவ் அவர்கள் பயன்படுத்தியுள்ளார். "ஸகம்பம்" என்று தமிழில் குறிப்பிடுவதற்கேற்ப, அஃறிணையாகவே மொழி பெயர்ப்பில் குறிப்பிடப்படுகிறது: மொ-ர்.)

பழங்குடி வழிபாட்டு மரபுக்கு உரிய லிங்கத்திற்குப் பிற்காலத்தில் ஒருவகையான தத்துவ மூலாம் பூசப்பட்டது. வேதகால இந்தியர்களால் நெருப்பை உண்டாக்குவதற்குப் பயன்படுத்தப்பட்ட அரணிக்கட்டைகளின் குறியீடாக லிங்கத்தையும் அதன் பீடத்தையும் சில அறிஞர்கள் கருதுவதில் நியாயமிருப்பதாகத் தோன்றலாம். வேத காலத்தில், கிடை வசத்திலிருக்கும் அரணிக்கட்டையைப் பெண்ணாகவும், அதனைக் கடைவதற்குப் பயன்படும் அரணிக் கட்டையை ஆணாகவும், இவ் இரண்டு கட்டைகளும் இணைவதால் உருவாக்கப்படும் நெருப்பினை ருத்ரனாகவும் கற்பனை செய்திருக்கக் கூடும். எனினும், பிற்காலப் புராணங்களில் சிவன் என்று குறிப்பிடப்படும் இந்த ருத்ரனைப் பிறப்பித்த பொருள்கள், ருத்ரனின் அர்த்த நாரீஸ்வர வடிவத்திற்கு மூலமானவையாதலால், வெறும் அரணிக் கட்டைகளே லிங்கமும் அதன் பீடமும் எனக் கொள்வது பொருந்தாது. பிரபஞ்சத்திற்கு ஆதாரமான,

படைப்பாற்றலுக்குரிய புருஷனும் பிரகிருதியுமே லிங்கமும் யோனியும் என்பதில் சற்றும் ஐயமில்லை. தொடக்கத்தில் லிங்க வழிபாடு என்பது ஆண்குறி வழிபாடாகவே இருந்தது என்பதற்கு சமஸ்கிருதத்திலுள்ள பல்வேறு மூல நூல்களிலும் ஆதாரம் உள்ளது.

லிங்க வழிபாடு பற்றிய குறிப்புகள்

நாம் முன்னரே கண்டபடி, ரிக்வேதத்தில் காணப்படும் "சிஸ்னதேவ" என்ற குறிப்பே, ஆண்குறி வழிபாடு பற்றிய மிகப்பழமையான குறிப்பாகும். புராணகாலக் குறிப்புகளை நாம் ஆராய்ந்தால் இன்னும் வெளிப்படையாகவும் முழுமையாகவும் இக்கருத்து வெளிப்படுத்தப்படுகிறது. மார்க்கண்டேயர் கூறுவதாக மார்க்கண்டேய புராணத்திற் காணப்படும் கருத்து பின்வருமாறு: "ருத்ரனும் விஷ்ணுவும் பிரபஞ்சத்தைப் படைத்தவர்களாவர். ருத்ரனின் அர்த்த நாரிஸ்வர வடிவத்தில் காட்சியளிப்பவர்கள், அவ் இருவருமே." ,இங்குக் குறிப்பிடப்படும் கருத்து யாதெனில், ஹரிஹர வடிவமும் அர்த்த நாரீஸ்வர வடிவமும் தத்துவ அடிப்படையில் ஒன்றே; அதாவது உலகை உற்பத்தி செய்யும் தாயாக விஷ்ணு கருதப்பட்டார் என்பதாகும். பிரபஞ்சத்தின் பரிமாணத்தில் ஆண்மையும் பெண்மையும் பிரிக்கவிலயாதவாறு பின்னிப் பிணைந்துள்ளன என்பதையே அர்த்த நாரீஸ்வர வடிவமும் ஹரிஹர வடிவமும் உணர்த்துகின்றன. லிங்கமும் யோனியும் இரத்தினச் சுருக்கமாக இதனையே உணர்த்துகின்றன. பாகவத புராணத்தின் இரண்டாம் காண்டத்தில் மகாதேவனைப் பற்றிப் பிரம்மா பின்வருமாறு கூறுகிறார்: "சிவன் சக்தி இருவரின் தலைமைத் தத்துவமான பரப்பிரம்மம், சக்தி என்ற கருப்பையில் சிவன் என்ற விதையை இட்டு, ஒரு சிலந்தி வலை பின்னுவது போல இப்பிரபஞ்சத்தை விளையாட்டாக உருவாக்குகிறது. தன்னுள் அடங்கிய சிவ சக்தி மூலமாக இப்பிரபஞ்சத்தைக் காத்து, பின்னர் விழுங்கவும் செய்கிறது." "பிரதானமே (இயற்கையே) லிங்கம் என வழங்கப்ப

டுகிறது; பரமேஸ்வரனே லிங்கத்தின் (லிங்கத்தைத் தளர்ச்சி யின்றி நிற்கச் செய்பவர்) என அழைக்கப்படுகிறார்; லிங்கத்தின் பீடமே மகாதேவி (உமை); ஒட்டு மொத்த லிங்க வடிவமே மகேஸ்வரன்" என்று லிங்க புராணம் கூறுகிறது. சிவ வழிபாட்டின் அடிப்படை அடையாளமான லிங்கம் யோனி இவற்றின் படைப்புத் தன்மையை விஷ்ணுபுராணம் மிகத் தெளிவாக எடுத்துரைக்கிறது: "பிரம்மா, தமது சீற்றத்திலி ருந்து பிறந்த ருத்ரனை, தன்னைத்தானே பிரித்துக் கொள்ளு மாறு ஆணையிடுகிறார்; அதற்கிசைந்து ருத்ரனும் பாதி ஆணாகவும் பாதி பெண்ணாகவும் பிரிகிறான்". மகாபார தத்தில், "ஊர்த்த கேசோ மகாசேபோ நக்னோ விக்ரித லோசன:" எனக் குறிப்பிடப்படுமிடத்துப் பயன்படுத்தப்ப டும் "மகாசேப" என்ற சொல்லாட்சியும் கவனிக்கத் தக்கது. "நிமிர்ந்து நின்ற நிலையில் மனிதர்களது உயிரைப் பறித்து உண்பதாலும், நிலையாக நிற்பதாலும், தனது லிங்கத்தை நிலையாக நிறுத்தி வைத்திருப்பதாலும் அவனை ஸ்தாணு என அழைப்பர். தனது லிங்கம் எக்காலத்திலும் புனிதம் கெடாத நிலையிலிருப்பதாலும் மனிதர்கள் அதை வணங்கு வதாலும் மகாதேவனுக்கு இது உகப்பானதே. மகாதேவ னின் லிங்க விக்ரகத்தை வழிபடுவோர் எந்நாளும் வள மாக வாழ்வர். உயர்ந்து நிற்கும் லிங்கத்தை ரிஷிகளும் தேவர்களும் கந்தர்வர்களும் அப்சரஸ்களும் வணங்கு கின்றனர்" என்றும் மகாபாரதத்தில் கூறப்பட்டுள்ளது. அதோடன்றி, யாருடைய வித்து உயரத்தில் நிறுத்தப்பட்டுள்ளதோ, யாருடைய லிங்கம் உயர்த்தி நிறுத்தப்பட்டுள்ளதோ, யார் உச்சியில் உறங்குகிறாரோ, யார் வானத்தில் உறைகிறாரோ, அவரே லிங்கத்தின் தலைவர்; சுரர்களின் (தேவர்களின்) தலைவர்; வித்துக்கு உரிய தலைவர்; வித்தினை உருவாக்குபவர் என்றும் மகாபாரதத்தில் கூறப் பட்டுள்ளது. சக்தியோடு இணைந்த நிலையில் தான் சிவனால் எதனையும் படைக்க இயலும். அவ்வாறன்றிச் சிவனால் அசையக் கூட இயலாது என ஆதிசங்கரர் தமது சௌந்தர்ய லஹரியின் முதல் பாடலில்

குறிப்பிடுகிறார். அகிலத்தின் தாய்தந்தையாகிய ஆதி தெய்வ ஙகள் இருவரையும் போற்றுகிறோம். இவ் இருவருள் ஒருவர் புரியும் தவத்தின் பயன், மற்றவரின் நிலையை அடைவதில் நிறைவுறுகிறது என்று அப்பைய தீக்ஷிதர் தமது "குவலயானந்த"த்தின் முதற்பாடலில் குறிப்பிடுகி றார். ஆனந்தானுபவ - என்ற வடமொழி நூலில், சிவனே லிங்கம்; சக்தி என்பது குய்யத்தின் (பெண்ணுறுப்பின்) மூலம் அடையும் மகிழ்ச்சியாகும். பிரபஞ்சத்திற்காணப்ப டும் இன்பம் என்பது இவ்விரண்டின் சேர்க்கையால் விளைவதே. எனக் கூறப்பட்டுள்ளது. (குஹ்யானந்தாத் மிகா சக்தி: லிங்கரூப; சிவ பர: தயோர் மிதுன கௌசல்யம் ஜகதானந்த காரணம்) மைசூர் ராஜ்யம், ஷிமோகா வட்டம், ஷிகாரிபூர் வட்டத்திலுள்ள ஒரு கல்வெட்டில் (எண்:242) சிவனுக்கும் தேவிக்கும் உரிய கடவுள் வாழ்த்து பின் வருமாறு கூறப்பட்டுள்ளது: ஞானத்துக்கும் வெற்றிக்கும் உரிய ஒரே தெய்வம் சிவனே; சிவனது தேவிக்கோ மூவுல கும் உரியன. மாறும் பிரபஞ்சத்தில் மாறாத தன்மையுடை யோர் இவ்விருவருமே. உலகம் தோன்றுவதற்குக் காரண மான மூல வித்து அனைத்துப் பொருள்களின் சாராம்சம் யாருடைய சேர்க்கையால் உருவாயிற்றோ, எப்போதும் இணைந்தே இருக்கும் அவ் இருவரையும் நான் வணங்கு கிறேன் (ஏகோ தேவ: ஸ ஜயதி சிவ: கேவல ஞான மூர்த்தி: தேவீ ஸா ச த்ரிபுவன மிதம் யத்விபூதே: ப்ரபஞ்ச: யத் கூடஸ்தம் மிதுனமவினா பாவ ஸம்பந்த யோகாத் மிஸ்ரீ பூதம் ததகில ஜகஜ்ஜன்ம வீஜம் நமாமி) [3] அகோர சிவா ச்சாரியாரின் "சிவலிங்க பிரதிஷ்டா விதி"யில், "பெண்குறி வடிவிலுள்ள உமையையும் ஆண்குறி வடிவிலுள்ள சங்கர னையும் நான் வணங்குகிறேன்." எனப் பொருள்படும் மந்திரம் உள்ளது ("உமாயை பகரூபிண்யை லிங்க ரூப தராயச சங்கராய நமஸ்துப்யம்")

பிரதிஷ்டை என்பதே, சக்தி வடிவமாகிய பீடத்தையும், சிவ வடிவமாகிய லிங்கத்தையும், சைவ சாத்திரங்களிற் கூறப்பட்டுள்ள விதி முறைகளின் படி இணைப்பது தான்

என "சித்தாந்த சாராவளி" மூலம் அறியலாம். இன்ன மும் இது போன்ற பல சான்றுகள் இருப்பினும், லிங்க வழிபாடு என்பது ஆண் குறி வழிபாடே என நிறுவுவதற்கு, இதுவரை கூறப்பட்டுள்ள சான்றுகளே போதுமானவை. நூல்களிலிருந்து காட்டப்பட்டுள்ள மேற்குறித்த சான்றுக ளையடுத்து, நாம் சிறபச் சான்றுகளை ஆராய்வது நலம்.

தற்போதைய நிலையில் நாம் அறிந்த வரை, மிகப் பழமையான லிங்கச் சிற்பங்கள் இரண்டு உள்ளன. ஒன்று, "பிடா" என்ற இடத்திலிருந்து எடுத்து வரப்பட்டு, லக்னௌ அருங்காட்சிக் கூடத்தில் வைக்கப்பட்டுள்ளது. மற்றொன்று குடிமல்லத்தில் என்னால் கண்டறியப்பட்டதாகும். பிடா லிங்கம் பற்றி, 1909 10 ஆம் ஆண்டுகட்குரிய "தொல்லியல் துறைத் தலைமை இயக்குநரின் ஆண்டறிக்கை"யில் ஆர்.டி. பானர்ஜி சிறு குறிப்பு வரைந்துள்ளார். "இக்கற்சிலையின் மேற்பகுதியில் வலக்கையை அபய முத்திரையிலும், இடக்கை யைக் கிண்ணமொன்றினை ஏந்திய நிலையிலும் கொண்ட காட்சியளிக்கும் மார்பளவிலான ஆண் உருவம் சித்த ரிக்கப்பட்டுள்ளது. இவ்வுருவத்துக்குக் கீழே, இடை சித்த ரிக்கப்பட வேண்டிய இடத்தில் நான்கு மூலைகளிலும் சித்தரிக்கப்பட்டுள்ளன. இத்தலைகளின் முடியலங்காரம், காதுகளில் சித்தரிக்கப்பட்டுள்ள பெரிய குண்டலங்கள் ஆகியவற்றைக் கருத்தில் கொண்டால் இவை பெண்ணுரு வத் தலைகள் எனத் தோன்றுகிறது. இவை பெருமளவில் தேய்ந்து சிதைந்திருப்பினும், இன்ன உருவம் என்று கண்ட றிவதற்குரிய அடையாளங்கள் உள்ளன. உச்சிப் பகுதியி லுள்ள, மார்பளவிலான ஆண் உருவத்தின் மூக்குக்குக் கீழ்ப்பகுதி மட்டுமே உள்ளது. அதன் மேற்பகுதி உடைந்து சிதைந்து விட்டது. இவ்வுருவத்தின் மார்பின் நெடுகிலும் சித்திரிக்கப்பட்டுள்ள இரண்டு கோடுகளைக் கொண்டு, இவ்வுருவம், தனது மேலாடையின் நுனிப்பகுதியை இடத்தோ ளின் மீது அணிந்திருப்பதாகக் கருத முடிகிறது. இடக்கை யில் சித்தரிக்கப்பட்டுள்ள கிண்ணம், காந்தாரக் கலைப் பாணியில் போதி சத்வரின் கையிலிருப்பதாகக் காட்டப்ப

டும் பூசுதைலப் பாத்திரம் போன்ற அமைப்பிலுள்ளது. இவ் உருவத்தின் இட்க்காதில் குண்டலம் போன்ற காதணி சித்தரிக்கப் பட்டுள்ளது. இந்த லிங்கத் தூணின் முன்புறத்தில், இரு பெண் தலைகளுக்கு நேர் கீழே, ஆழமான கோடுகளால் ஆண் குறி வடிவம் பொறிக்கப்பட்டுள்ளது. ஆண்குறிவடிவத்தின் இடப்புறத்தில் நான் முன்னரே குறிப்பிட்ட கல்வெட்டு வாசகம் பொறிக்கப்பட்டுள்ளது. இந்த லிங்கத்தூணின் அடிப்பகுதி, ஏதோ ஒரு குழிவான பீடத்தில் பதிக்கத்தக்க வகையில் செதுக்கப்பட்டுள்ளது. கல்வெட்டு வாசகத்தின் இறுதியிலுள்ள மூன்று எழுத்துகள் தவிர, பிற எழுத்துகள் அனைத்தும் நன்னிலையில் சிதைவுறாமல் உள்ளன. இவ்வாசகத்தின் பொருளாவது: ‘கஜ ஹுதியின் புதல்வர்கட்குரிய இந்த லிங்கம், வாசேடியின் மகனான நாகஸிரியால் அர்ப்பணிக்கப்பட்டது. தேவதைக்கு மகிழ்ச்சியுண்டாகட்டும்.”[5]

ஆர்.டி. பானர்ஜி அவர்களால் வழங்கப்பட்டுள்ள இவ்விவரங்களினின்றும் நமக்குத் தெளிவாகத் தெரிய வருவது என்னவெனில், ஈசானம், தத்புருஷம், அகோரம், வாமதேவம், சத்யோஜாதம் ஆகிய சிவனின் ஐந்து முகங்களுடன் சித்தரிக்கப் பட்டுள்ள முகலிங்கம் இது என்பதாகும். முகலிங்கம் பற்றிய விவரண விதிகளின்படி, ஈசானம் உச்சியிலும், பிற நான்கு முகங்களும் முறையே கிழக்கு, தெற்கு, மேற்கு, வடக்கு ஆகிய திசைகளை நோக்கிய வண்ணமும் சித்தரிக்கப்பட வேண்டும். திரு. பானர்ஜி அவர்கள் பெண்ணுருவத் தலைகள் என்று கருதியவை, இந்நான்கு முகங்களுமே என்பது இந்த லிங்கத் தூணின் நிழற் படத்தை நோக்கினால் புலப்படும்.

இந்த லிங்கத்தூணின் கீழ்ப்பகுதியில் பொறிக்கப்பட்டுள்ள கல்வெட்டு வாசகத்தின் எழுத்தமைதியே, முதன்மையாகக் கவனிக்கத் தக்கது. மிகவும் தொன்மையான இந்தச் சிற்பத்தின் காலத்தை உத்தேசமாகக் கணிப்பதற்கு எழுத்தமைதியே துணை புரிகிறது. இதன் துணை கொண்டு, இந்த

லிங்கம் கி.மு. முதல் நூற்றாண்டில் உருவாக்கப்பட்டிருக்க வேண்டுமென்று திரு. ஆர்.டி. பானர்ஜி முடிவு செய்துள்ளது பொருத்தமே.

அடுத்ததாக, சில ஆண்டுகட்கு முன்னர் குடிமல்லத்தில் என்னால் கண்டறியப்பட்ட லிங்கமும் தொன்மை வாய்ந்ததே.[6] அந்த லிங்கம் பற்றி இதுவரை யாரும் விரிவாக எழுதவில்லை.

சிற்பக்கலையின் முழுமையையும் உன்னதத்தையும் கண் கூடாகக் காட்டும் இச்சிற்பம், லிங்க வழிபாட்டின் உண்மை யான இயல்பையும் வரலாற்றையும் உலகுக்கு உணர்த்துவ தில் பெரும் பங்கு வகிக்கிறது. சென்னை - தென் மராட்டிய ரயில் பாதையில் அமைந்துள்ள ரேணி குண்டா விற்கு வடகிழக்கே ஆறு மைல் தொலைவில் உள்ள சிற்றூரே குடிமல்லம் ஆகும். இவ்வூரில் பல கல்வெட்டுக ளைக் கொண்ட பழங்காலக் கோயில் ஒன்று உள்ளது. இக்கோயிலின் மூலத்தானத்தில், தற்போதும் வழிபாட்டி லிருந்து வருகிற, பரசுராமேஸ்வரர் எனக் காலங்காலமாக அழைக்கப்படும் இந்த லிங்கம் உள்ளது. இக்கோயிலை நிர்வகிப்போர் சரியாகக் கவனம் செலுத்தாததால் இக்கோயிலின் சிற்பங்கள் எண்ணெய்ப் பூச்சு அபிஷேக மின்றி உள்ளன. அதுவும் ஒருவகையில் நல்லதே. இந்த லிங்கம், செதுக்கப்பட்ட காலத்திலிருந்தவாறே இன்றும் காட்சியளிப்பது அதனால்தான் எண்ணெய்ப்பிசுக்கு இன்றி, புதுமெருகு குலையாமல் இன்றும் பளபளப்பாக உள்ளது இந்த லிங்கம். லிங்கத்தில் அங்குமிங்குமாகச் சில சிதைவு கள் உள்ளன. இவை, லிங்கம் செதுக்கப்பட்ட போது ஏற்பட்ட சேதங்களா எனத் தெரியவில்லை. பெரும்பா லும், இவை காலப்போக்கில் ஏற்பட்ட சிறு சேதங்களாக இருக்கலாம். குடிமல்லத்துக்கு அருகிலுள்ள திருப்பதி மலைத் தொடரில் காணப்படும் மிக மென்மையான சிவப்புநிற எரிமலைக் கல்லால் இந்த லிங்கம் செய்யப்பட்டுள்ளது. இக்கல்லினைப் பளபளப்பாக மெருகேற்றுவது எளிது.

மூலத்தானத்தின் தரையில் எழுச்சியுற்றுக் காணப்படும் பாறையைச் செவ்வக வடிவில் செதுக்கி, நடுவில் குழிவாகக் குடைந்து பிண்டிகையை (பீடத்தை) உருவாக்கியுள்ளனர். லிங்கம் இப்பிண்டிகையில் பொருத்தப்பட்டுள்ளது. சரியாக ஐந்தடி உயரமுள்ள இந்த லிங்கத்தின் முன்புறப் பகுதியில் சிவனின் அழகிய உருவம் செதுக்கப் பட்டுள்ளது. சிவனுக்கு இரு கைகளே சித்தரிக்கப்பட்டுள்ளன. சிவன் தனது வலக்கைகளில் ஒரு வருடையின் (மலையாட்டின்) பின்னங்கால்களை, அது தலைகீழாகத் தொங்குமாறு பிடித்துள்ளான். சிவனது இடத்தோளின் மீது கோடரி(பரசு) சாய்த்து நிறுத்தப்பட்டுள்ளது. சிவனது தலைமுடிய மைப்பு சடையாக இன்றி, நீண்ட புரி குழல்களாலான கற்றைகளாக உள்ளது. இக்குழற் கற்றைகளையே, தலையைச் சுற்றிலும் தலைப்பாகை அணிவது போல அலங்கரித்துக் கொண்டுள்ளான்.

கன்னக் கதுப்பெலும்புகள் உயர்ந்தும், மூக்கு சற்றே சப்பையாகவும், நெற்றி குறுகலாகவும், கண்கள் பிதுங்கியும் மொத்தத்தில் மங்கோலியச் சாயலில் முகம் அமைந்துள்ளது. "விரூபாக்ஷன்" (கோணப் பார்வையன் அல்லது சரிந்த கண்ணன்) என்ற சிவ நாமத்துக்கு மிகவும் பொருத்தமாக இச் சிற்பத்தின் கண் அமைப்பு உள்ளது. சிவனின் காதுகள் துளையிடப்பட்ட வடிகாதுகளாக, தோள்களைத் தொடும் வகையில் தொங்குகின்றன. அத் துளைகளில் குண்டலங்கள் சித்தரிக்கப்பட்டுள்ளன. இருகைகளிலும், முழங்கைக்கு மேலே அங்கதா எனப்படும் அழகிய தோள் வளைகளும், மணிக்கட்டுக்கு மேலே பல வடிவங்களிற் செய்யப்பட்ட ஐந்து ஐந்து வளையல்களும் அணிந்துள்ளான். இவ் அணிகலன்கள் மிக நுணுக்கமான வேலைப்பாடுடையவை. கழுத்தில் அரிய வேலைப் பாடமைந்த பட்டையான கழுத்துமாலை அணிந்துள்ளான். (அனைத்து ஆகமங்களும் வலியுறுத்திக் கூறும் யக்ஞோப வீதம் (பூணூல்) சித்தரிக்கப்படாதிருப்பது குறிப்பிடத்தக்கது. சிற்பத்தைக் கூர்ந்து கவனித்தால், சிவன் மிக மெல்லியதாக

நெய்யப்பட்டுள்ள இடையாடை உடுத்தியிருப்பது தெரிகிறது. இவ் ஆடையின் ஊடே தொடைகளும் உறுப்புகளும் மிகத் தெளிவாகத் தெரிகின்றன. ஆடையின் சிறு கசங்கல் மடிப்புகள் தொடையின் மேலும், முடிச்சு குஞ்சம் போன்றவை இடுப்பின் மேலும்கால்களுக் கிடையிலும், தெளிவாகச் சித்தரிக்கப்பட்டுள்ளன.

சிவன், அபஸ்மார புருஷனின் அல்லது அரக்கனின் தோள்கள் மீது தனது கால்களை விரித்து ஊன்றி நிற்கிறான். கூன் விழுந்து குறுகிக் காட்சியளிக்கும் அபஸ்மார புருஷனோ, தன்னுடைய கால்களுக்கருகில் கைகளை ஊன்றி அமர்ந்துள்ளான். அவனது தலைமுடி ஜடாமகுடம் போலவும், கழுத்தில் மணிமாலையும் காட்சியளிக்கின்றன. குள்ளமான தடித்த உடலுடன் காணப்படும் இவனுடைய காதுகள் விலங்கின் காதுகள் போல் படர்ந்தும் கூர்மையாகவும் உள்ளன. இருப்பினும் இவனது முகத்தில் ஒருவித இளிப்பு காணப்படுவதால் இவன் மகிழ்ச்சியாகவே இருக்கிறான் எனத் தெரிகிறது.

இந்த லிங்கத்தின் முழுவடிவமும், விறைத்த ஆண்குறியின் தண்டுப்பகுதியும் நுன்பகுதியும் போன்றே சித்தரிக்கப்பட்டுள்ளது. படத்தில் முன்புறத் தோற்றம், பின்புறத் தோற்றம், பக்கவாட்டுத் தோற்றம் ஆகியன காட்டப்பட்டுள்ளன. வாசகர்கள், இத்தோற்றங்களைப் பார்ப்பதன் மூலம், இச்சிற்பத்தினை வடித்த சிற்பி, எவ்வளவு தத்ரூபமாக இதனை உருவாக்கியுள்ளார் எனப் புரிந்து கொள்ள முடியும். ஊர்த்வரேதஸ் எனப்படும் நாளங்களின் அமைப்பு கூட மிகத் தெளிவாகச் சித்தரிக்கப்பட்டுள்ளது.

இந்த லிங்கத்தில் சித்தரிக்கப்பட்டுள்ள சிவன் உருவத்துக்கும், சாஞ்சி ஸ்தூபத்தில் சித்தரிக்கப்பட்டுள்ள யக்ஷன் உருவத்துக்கும் மிக நெருக்கமான உருவ ஒற்றுமை உள்ளது. க்ருன்விடல் என்பாரின் "புத்திஸ்ட் ஆர்ட் இன் இண்டியா" என்ற நூலில் (ஆங்கிலத்தில் மொழி பெயர்த்தோர்:

கிப்சனும் பார்ஜசும்) 36 ஆம் பக்கத்தில் சாஞ்சி யக்ஷன் சிற்பத்தின் படம் உள்ளது. முகம், காதுகள், தோள்கள் ஆகியனவற்றில் மட்டுமின்றி, காதணிகள், கையணிகள், கழுத்துமாலை ஆகிய அணிகலன்களின் வேலைப்பாடு, உடை உடுத்தியிருக்கும் பாங்கு குறிப்பாகக் குஞ்சம் போன்ற மடிப்புகள் கால்களுக்கிடையில் காட்டப்பட்டிருக்கும் விதம் ஆகிய இத்தனை அம்சங்களிலும் இவ் இரு உருவங்களும் ஒரே மாதிரியில் அமைந்துள்ளன. சாஞ்சி யக்ஷன் உருவம் இடம் பெற்றுள்ள தோரணம், கி.மு. 143 ஆம் ஆண்டைச் சேர்ந்ததாக இருக்கலாம் என க்ருன்விடல் தமது நூலில் (ப.5) கூறியுள்ளார். இதன் அடிப்படையில், குடிமல்லம் லிங்கமும் கி.மு. முதல் நூற்றாண்டிலோ அதற்கும் முன்னரோ உருவாக்கப்பட்டிருக்க வேண்டுமென நாம் ஊகிக்கலாம். மேலும், குடிமல்லம் லிங்க வடிவத்தின் மூலமாக, லிங்க வழிபாடு என்பது அருவுருத்தத்துவ வழிபாடாகவோ, ஸ்தாணு எனப்படும் தூண் வழிபாடாகவோ தொடங்க வில்லை என்பதையும், ஐயத்துக்கிடமற்ற வகையில் ஆண் குறி வழிபாடாகவே தொடங்கிற்று என்பதையும் நம்மால் அறிய முடிகிறது. லிங்கச் சிற்பம் செய்வதற்குரிய ஆகம விதிகளையும், இந்திய நாட்டு முற்றிலும் விரவிக்கிடக்கிற லிங்கச் சிற்பங்களையும் கூர்ந்து கவனித்தாலும் இந்த உண்மைபுரியும்.

இவ்வாறிருப்பதால், லிங்க வழிபாடு என்பதே ஒழுக்கக் கேடானதாகவும் ஆபாசமானதாகவும் சிலருக்குத் தோன்ற லாம். ஆயினும் வெட்கப்படும் வகையில் இவ்வழிபாட்டில் தரக்கேடு ஒன்றுமில்லை. பிரபஞ்சத்தின் ஆதாரமான படைப்புக் கோட்பாடாகிய சிவசக்தி, அல்லது புருஷ பிரகிருதித் தத்துவமே, உயிர்களின் தந்தை தாயாகவும், விஞ்ஞானிகள் கூறும் பொருளும் ஆற்றலுமாகவும் விளங்கு கின்றது. அதனையே லிங்க யோனி வடிவம் உருவகமாகக் குறிக்கிறது. சற்றொப்ப ஈராயிரம் ஆண்டுகளாக, இந்து சமயத்தைச் சார்ந்த ஆடவரும் பெண்டிரும், தாய்மையும் தந்தைமையையும் குறியீடாகக் காட்டும் இந்த வடிவத்தை,

பிரபஞ்சச் சிற்பியின் அடையாளக் குறியீட்டை, எவ்வித லஜ்ஜையுணர்வுமின்றி வழிபட்டு வருகின்றனர். அவர்களைப் பொருத்த வரை, இது தலை சிறந்த தெய்வத்தத்துவம் ஒன்றின் அடையாளமே தவிர, இதில் ஆபாசம் ஏதுமில்லை. சடங்குகளுக்காக மட்டுமே பயன்படுத்தப் படும் தூய்மையான கிணற்று நீரையும், பூக்களையும், கர்ப்பூரத்தையும், சூடு குறையாத அன்னத்தையும் இந்த லிங்க வடிவத்திற்குப் படைத்து வழிபடுவது, பக்தர்களின் மரபாக இருந்து வருகிறது. பெருமாள் கோயில்களில் வேண்டுமெனில் பூசாரிகள் சற்றே தூய்மைக் குறைவுடன் இருந்தால் பிறர் அதனைக் கவனிக்காது இருந்து விடக் கூடும். சிவன் கோயில்களில் பூசாரியாக இருப்பவர், அகத்தூய்மையும் புறத்தூய்மையும் காக்க வேண்டும் என்பது கடுமையான ஒரு விதியாகக் கடைப் பிடிக்கப்படுகிறது. எனவே, தொடக்க காலப் பின்னணி எவ்வாறிருப்பினும், இன்றைய நிலையில் அப்பின்னணி குறித்த பிரக்ஞையேதும் மக்கள் நினைவில் இல்லை. லிங்க யோனி வழிபாட்டில் ஒழுக்கக் கேடான அல்லது அகௌரவமான அம்சம் என்பது எள்ளளவு கூட இல்லாத வகையில் இன்று அவ்வழிபாடு முற்றிலும் சுதந்திரமடைந்து விட்டது.[7]

அடிக்குறிப்புகள்:

1. ஐத்ரேய பிராம்மணத்தில், ருத்ரன் விஷமருந்தியதாகக் கூறப்பட்டுள்ளது. நெருப்பு (அல்லது சூரியனின் சூடு) தண்ணீரை உறிஞ்சி விடுகிற இயற்கை நிகழ்வே இவ்வாறு கவித்துவத்துடன் புனைந்துரைக்கப்பட்டுள்ளது. ஏனெனில் "விஷம்" என்ற சொல்லுக்கு நீரென்பதே பொருள். நஞ்சு என்ற பொருளும் இச்சொல்லுக்கு உண்டென்பதால், பிற்காலத்தில் சிவன் நஞ்சுண்டதாகப் புராணக்கதை உருவாயிற்று.

2. "சிஸ்ன தேவ" என்ற தொடருக்கு யாஸ்கரின் கருத்தை அடியொற்றி சாயனரும், "ஆண்குறியைக் காமக் களியாட்டத்திற்குப் பயன்படுத்துவோர்; அதாவது ஒழுக்கக் கேடர்கள்" எனப்பொருள் கொள்கிறார். "வைதிக நெறியைக் கைவிட்டுக் கணிகையருடன் இன்பம் துய்ப்போர்" என்று துர்க்காச்சாரியர் பொருள்

கொள்கிறார்.

3. லிங்கத்தின் ஆண்குறித் தன்மையைக் காட்டும் மேலும் சில மேற் கோள்கள் வருமாறு:

அ) வசனாத்வோ மஹாபாகா: ப்ரணம் யோமாம் ததாபவத் ஸா பகாக்யா ஜகத்வாத்ரி லிங்க மூர்த்தேஸ் த்ரிவேதிகா லிங்கஸ்து பகவாந்த்வாப்யாம் ஜகத்ஸ்ருஷ்டிர் த்விஜோத்தமா: லிங்க மூர்த்தி; சிவோ ஜயோதிஸ்தம் ஸஸ்வோபரி ஸ்திதலிங்க வேதி சமா யோகா தர்தநாரீஸ்வரோ பவத்

(லிங்கபுராணம் அத்தியாயம் 100, சுலோகங்கள் 6,7.)

ஆ) ஜானே த்வம் இர்ஷமீஷம் விஸ்வஸ்ய ஜகதோ யோனி விஜயோ:

சக்தே சிவஸ்ய சவிபரம் யத்தஹ்ரஹ்ம நிரந்தரம்

த்வமேவ பகவன்னே சச்சிவ சக்தயோ: சரூபயோ:விஸ்வம்

ஸ்ருஜிஸி பாஸ்யத்ஸி க்ரீடனூர்ண படோ யதா

(பாகவத புராணம்)

இ) யோனி லிங்கப்ரகாரணே ஜகத் ஸ்ருஷ்ட தர்த காரணம்

ததாஸம் யோக பாவேன கர்மரூப முதாஹ்ருதம்

(வாதுள சுத்தாகமம்)

4. லிங்கக் கற்சிலையின் மேல் சூத்திரங்கள் எனப்படும் கோடுகளை வரையும் போது ஆண்குறியின் நுனிப்பகுதி போலவே வரைய வேண்டும் என்றும், லிங்கத்தின் பீடம் பெண்குறி வடிவிலேயே அமைக்கப்படல் வேண்டுமென்றும் "சித்தாந்த சாராவளி"யில் தெளிவுபடக் கூறப்பட்டுள்ளன. ("லிங்க மூர்த்தேவ மூர்த்தா"; "பீடலஷ்ம பகாக்ருதிஸ்து புரதஸ்தூர்த்வாக்ரகம் பிண்டிகா ரந்த்ரஸ்யாபி குணாம்ச பாகயுகலே மூலே ப்ரமத்வந்த்வ யுக்") "பீடம் லிங்க முமா சவஸ்தயோர் யோக: ப்ரதிஷ்டோதிதா வித்யுக்த:" எனக்கா மிகாகமம் கூறுகிறது.

5. "கஉஜஹ ுதி புதனம் லிங்கோ பதிடாபிதோ வாசே.டி புதேன நாகஸிரினா பியதம் தேவதா" என்பது கல்வெட்டு வாசகம்.

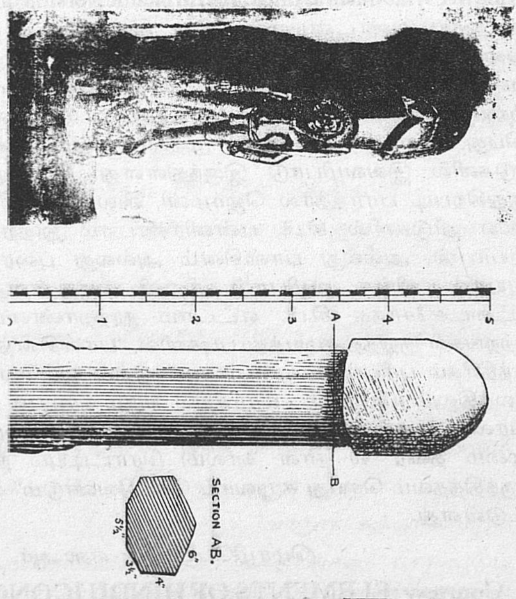
6. மத்திய திருவதாங்கூர்ப் பகுதியில் சென்னித்தலை என்ற சிற்றூரிலுள்ள சிவன் கோயில் மூலஸ்தானத்திலிருக் கும் லிங்க

மும் இத்தகைய ஒரு பழமையான லிங்கமே. **(Pl. V figure 1** பார்க்க)

7. ஹோடர் எம். வெஸ்ற்றோப் அவர்களால் எழுதப் பெற்ற **"Primitive symbolism as illustrated in phallic worship"** (பதிப்பு: ஜியோ ரெட்வாய், லண்டன்) என்ற சிறு நூலின் பால் வாசகர்களின் கவனம் ஈர்க்கப்படுகிறது. பல நாடுகளில் முற்காலத்திலும் தற்காலத்திலும் வழங்கிவந்த, வழங்கிவருகிற ஆண்குறி வழிபாடு பற்றிய விவரங்கள் அந்நூலில் தரப்பட்டுள்ளன. கிரேக்கம், எகிப்து, ரோம், அசிரியா, முற்கால அமெரிக்கா முதலிய நாடுகளில் இவ்வழிபாடு இருந்துள்ளது. பௌடின் என்பார் கருதுகிறபடி பார்த்தால் ஜெர்மனி, ஸ்லாவோனியா, பிரான்சு ஆகிய நாடுகளில் கி.பி. பன்னிரண்டாம் நூற்றாண்டு வரை ப்ரியாபஸ், அல்லது பாஸ்சினம் அல்லது ப்ரைப்கலா என்ற பெயரில் லிங்க வழிபாடு நிலவி வந்துள்ளது. பிரான்சு நாட்டைச்சேர்ந்த கி.பி. எட்டாம் நூற்றாண்டைய நூலான "குற்றங்கள் குறித்த சமயத்தீர்ப்புகளில், "பாஸ்சினத்தின் முன்னர் மாந்திரீகம் புரிபவன், மூன்று ஆண்டுகள் ஒவ்வொரு லெண்ட் காலத்திலும் (பிப்ரவரி - மார்ச்சில் வரும் சாம்பல் புதனிலிருந்து ஏப்ரலில் வரும் ஏசுநாதரின் உயிர்ப்பு நாள் வரை, ஞாயிற்றுக் கிழமை தவிர 40 நாள் காலம்) ரொட்டியும் நீரும் மட்டும் அருந்தித்தவம் செய்து கழுவாய் தேடவேண்டும்" என விதிக்கப் பட்டுள்ளது.

(மொழிபெயர்ப்பு: எஸ்.ஆர். சந்திரன்)

Courtesy : ELEMENTS OF HINDU ICONOGRAPHY, MOTILAL BANARASIDASS, DELHI - 1985.



முன்புறம்

பக்கம்

பின்புறம்

குடிமல்லம் கோயில்
லிங்கம்

டி.டி.கோசாம்பி

இந்தியாவில் புத்த சமயத்தின் வீழ்ச்சி

சீனப்பயணி யுவாங் சுவாங் (கி.பி. 630) புத்த சமயத்தின் சுவடுகள் இந்திய மண்ணிலிருந்து மறைந்து கொண்டிருப்பதைக் கண்டதோடு, அந்த அடையாளங்கள் முற்றிலும் அழியும் போது புத்த சமயமும் முற்றிலும் மறைந்துவிடும் எனத் தன்னிடம் ஆரூடம் கூறப்பட்டதையும் குறிப்பிடுகிறார். வங்க மன்னன் சசாங்கன் புத்த சமயச் சின்னங்களைத் திட்டமிட்ட முறையில் அழித்து வந்ததோடு புத்தர் 12 நூற்றாண்டுகளுக்கு முன் எந்த ஒரு மரத்தின் அடியில் மெய்யறிவு பெற்றாரோ கயாவிலுள்ள அந்தப் புனிதமான போதிமரத்தையும் தீக்கிரையாக்கினான்.

அசோகரின் வழித்தோன்றலான பூர்ணவர்மன் அம்மரத்தின் சிதையாத பகுதியைக் கண்டெடுத்து மீண்டும் அது தழைத்து வளரச் செய்தான். ஹர்ஷர் சசாங்கனை எதிர்த்து வென்றபின், சிதைக்கப்பட்ட புத்தபீடங்களைப் புதுப்பித்ததோடு புதிய பீடங்களையும் அமைத்தார். மிகப் பெரும் எண்ணிக்கையில் இருந்த பௌத்தத் துறவியர் பட்டாளத்துக்கு ஆயிரக்கணக்கான பௌத்த மடங்கள் உணவும் இருப்பிடமும் அளித்து வந்தன. நிதி வசதி மிகுந்த நாலந்தா பல்கலைக் கழகம் புகழின் உச்சத்தில் திகழ்ந்தது.

ஆனால், உண்மையான ஆபத்து கூட இருந்தே குழி பறித்தது. யுவான் சுவாங் கீழ்ககண்ட தன் வார்த்தைகள் உணர்த்துவதை ஒருக்கால் அறியாமலேயே இருந்திருக்க

லாம்:

"(புனித நூல்களின்) மூன்று பிரிவுகளை விளக்கிச்சொல்லக் கூடிய (பௌத்த அறிஞன்) ஒருவனுக்கு ஏவல் புரிவதற்குப் பல பணியாளர்கள் அமர்த்தப்பட்டனர். ஐந்து பிரிவு களை விளக்கக்கூடியவனுக்கு ஒரு யானை பரிசளிக்கப் பட்டது. ஆறு பிரிவுகளை விளக்கக்கூடியவனுக்கு மெய்க்கா வலர் படை அளிக்கப்பட்டது. விவாத அரங்கங்களில் தனது ஆழமான, ஊடுருவக்கூடிய, செறிவான தர்க்கத்தின் அடிப்படையில் கருத்துகளைத் தெளிவான மொழியில் வெளிப்படுத்தி வெற்றி பெறுபவன் விலையுயர்ந்த அணி கலன்களால் அலங்கரிக்கப்பட்ட யானையில் ஊர்வல மாக அழைத்துவரப்பட்டு கௌரவிக்கப்பட்டான். மாறாக, தர்க்க ரீதியாக வாதிட முடியாமலும் அழுத்தமில்லாத தெளிவற்ற மேற்கோள்களைக் குறிப்பிட்டுத் தோல்வியுறுப வன் முகத்தில் சிகப்பு மற்றும் வெள்ளைச் சாயங்கள் பூசப்பட்டும், உடலில் சேறு பூசப்பட்டும் கணகாணாத வறட்சியான ஒரு இடத்துக்குத் துரத்தப்பட்டான் அல்லது ஆழமான ஒரு பள்ளத்தில் தள்ளப்பட்டான். இவ்வாறு மேதாவிகளும் உபயோகமற்றவர்களும், அறிவாளிகளும் முட்டாள்களும் இனம் காணப்பட்டார்கள்."

புத்தரின் காலத்தில் இது போன்ற ஓர் அளவுகோல் ஒருவரின் தகுதியை நிர்ணயிக்க நிச்சயமாகப் பயன்ப டுத்தப்பட்டதில்லை. எப்போதும் சுற்றித்திரிந்து பிச்சை ஏற்க வேண்டியவர்களின் உண்மையான பணி என்ன வென்றால் சாதாரண மக்களின் மொழியில் எளிமையான சொற்களைக் கொண்டு உண்மை நெறிகளை அனைவ ருக்கும் விளக்குவதே. வளமையான பௌத்த மடங்களில் வசித்த சர்ச்சைக்குரிய புதிய வர்க்கத்தினர், எந்த கிராம மக்களின் உபரி உற்பத்தி தங்கள் உல்லாச வாழ்வுக்குக் காரணமாக இருந்ததோ, அந்த கிராமமக்களைப் பற்றிச் சற்றும் அக்கறை காட்டவில்லை. புத்தர் உண்மையில் போதித்தும் கடைப்பிடித்தும் வந்த கொள்கைகள் தங்கம்,

வெள்ளி அல்லது ஆபரணங்களைக் கையாலும் தொடாத, ஏறக்குறைய பிச்சை ஏற்கும் ஒரு வாழ்வை வற்புறுத்தின. ஆனால், அஜந்தாவிலிருந்த பௌத்தர்கள் விலையுயர்ந்த கற்கள் பதிக்கப்பட்ட மகுடங்களை அணிந்ததாகவும் விலை மதிப்பு மிக்க இருக்கைகளை அமரப் பயன்படுத்திய தாகவும் குறிப்பிடப்பட்டுள்ளது.

இதேபோல, பழைய புத்த சமயம் அசோகரைப் போர்ப்பா தையிலிருந்து அமைதி வழிக்கு மாற்றியது. ஓர் ஆணை வாயிலாக அணிவகுப்புகளுக்கும் காட்சிப் பொருளாக வும் மட்டுமே போர்ப்படை பயன்படுத்தப்படும் என அசோகர் தெரிவித்தார். மாறாக, சமயப்பற்று மிக்க ஹர்ஷர் சூரிய, மகேஸ்வர வழிபாடுகளை புத்த சமயத்துடன் தொடர்புபடுத்தியது போல போரையும் புத்த சமயத்துக்கு அறிமுகப்படுத்தினார். ஹர்ஷரின் படை 60 ஆயிரம் யானைகளையும், ஒரு லட்சம் குதிரைகளையும், பெரும் எண்ணிக்கையிலான காலாட்படையினரையும் கொண்ட தாக முப்பது ஆண்டுகளில் வளர்ந்தது. தன்னைக் கொல்ல முயன்று கையும் களவுமாகப பிடிபட்டவனுக்கு மரண தண்டனை விதிக்கும்படி அனைவரும வற்புறுத்தியும், அவனை மன்னிக்கும அளவு ஹர்ஷர் பௌத்தனாக இருந்தாலும், அவர் செய்யும் போர்களுக்கும், வெற்றி விழாக்களுக்கும் ஆகும் செலவைத் தங்கள் தலையில் சுமந்த மக்கள் அந்தக் குற்றவாளி தண்டிக்கப்பட வேண்டும் எனவும் போர் மற்றும் அதனால் ஏற்படும் இழப்புகள் மிகக் குறைவான அளவில் இருக்க வேண்டும் என விரும்பி இருக்கக்கூடும்.

ஒரே வார்த்தையில் சொல்வதானால் புதத சமயம் ஒரு பொருளாதாரச சுமையாக மாறியது. எண்ணறற பௌத்த மடஙகளும அவறறில் தஙகி சுகவாழவு நடததியவர்களும் ராணுவத்தைப் போலவே அதிகமான பொருட்செலவுககுக காரணமாயினர். ஆரம்ப காலத்திலிருந்தே புத்த சமயம் அற்ப சச்சரவுகளைத் தடுக்கும் ஆற்றல் பொருந்திய ஒரே

குடையின் கீழமையும் ஆட்சி முறையை விரும்பியது. புத்தர் ஆன்மீகத் துறையில் அரசனுக்கு இணையாக விளங்குபவர் (சக்ரவர்த்தின்). ஆனால் அத்தகைய சிறப்பு மிக்க பேரரசர்களும் பொருத்தமற்ற பொருளாதாரத்துக்குக் காரணமாயினர். ஹர்ஷர் அந்த வரிசையில் கடைசியானவர். அதன்பின், ஒரு புதிய நிலப்பிரபுத்துவம் தலை தூக்கும் வரை அரசுகள் மிகச் சிறியவைகளாக அமைந்தன. நிலத்தின் மீது உரிமை கொண்டாடும் ஒரு புதிய பிர புத்துவ அமைப்பின் பிடியில் நிர்வாகம் படிப்படியாக விழுந்தது.

கிராம அமைப்பு அதனுடன் இணைந்த மதத்தையும் வெற்றி கொண்டது. அதன்பின் தற்சார்பு அடைந்த கிராமம் உற்பத்தியின் மையமானது. கடுமையற்ற முறையில் வரி வசூலிக்கப்பட்டது. உற்பத்தி செய்யப்பட்ட பொருட்களைப் பணமாக மாற்றுவதற்குத் தேவையான வணிக முறைகள் போதுமான அளவில் இல்லாததால் வசூலிக்கப்பட்ட வரி உள்ளூரிலேயே பயன்படுத்தப்பட்டது. தானியங்களையும் கச்சாப்பொருட்களையும் நெடுந்தொலைவுக்கு எடுத்துச் செல்வது இடைக்கால இந்தியாவில் மிகவும் கடினமாக இருந்தது. ஹர்ஷர் தனது பரந்து விரிந்த தேசத்தின் மூலை முடுக்குகளுக்கெல்லாம் தன் அவையினருடனும் படையினருடனும் அடிக்கடி சென்று வந்தார். இந்தியாகள் வணிகத்துக்கு மிக அரிதாகவே நாணயங்களைப் பயன்படுத்தினர் எனவும் வணிகம் பண்டமாற்று முறையிலேயே நடைபெற்றது எனவும் யுவான் சுவாங் குறிப்பிடுகிறார். மௌரியர்கள் ஆட்சியில் புழக்கத்தில் இருந்த துளையிடப்பட்ட நாணயங்கள் பல கண்டுபிடிக்கப்பட்டுள்ளதற்கு மாறாக ஹர்ஷரின் நாணயங்கள் எதுவும் கிடைக்காதது இதை உறுதி செய்கிறது.

ஒரு முக்கியமான சமூகத்தேவையைச் சரிவர நிறைவேற்றி புத்த சமயம் தன் முதல வெற்றியைப் பெற்றது. கி.பி. ஆறாம் நூற்றாண்டின் கஙகைப் பாசனப் பகுதிகளிலிருந்த

சமூக அமைப்பு தற்சார்புடைய அமைதியான கிராமங்க ளாக உருவாகவில்லை. மக்கள் எண்ணிக்கையில் மிகக் குறைவாக இருந்தாலும், தமக்குள் போரிட்டுக்கொள்ளும் குழு மனப்பான்மை மிக்கவர்களாக இருந்தனர். சில பழங்குடியினர் கலப்பையைப் பயன்படுத்தும் விவசாய உற்பத்தி முறையைக் கூட அறியாதவர்களாக இருநதனர். அக்கம் பக்கத்தினருடன் ஓயாமல் சண்டையிடும் தன்மை கொண்ட, ஒரு தலைமைக்குக் கட்டுப்பட்டு நடக்கும் பழங்குடியினருக்கு மட்டுமே பொருத்தமுடையதாக வைதீகப் பிராமணியமும் பழங்குடி அமைப்பும் இருந்தன. விலங்கு களைப் பலியிடும் வைதீகச் சடங்குகள் விவசாயப் பொரு ளாதார வளர்ச்சிக்குத் தடையாக இருந்தன. மௌரியர்க ளுக்கு முற்பட்ட குடிகள் நெடுந்தொலைவு பயணம் செய்து உலோகம், உப்பு மற்றும் துணிகளை வாங்கவும் விற்கவும் வேண்டியிருந்தது. இதற்கு வலிமை பொருந்திய அரசாங்கத்தின் துணை அவசியமாக இருந்தது. எனவே, பழங்குடிக் குழுக்களை இணைத்து ஒன்றுபட்ட சமூ கத்திற்குக் கொண்டு செல்லும் பாதை ஏற்பட ஒரு புதிய சமூகத் தத்துவம் அவசியமானது.

ஒரே குடையின் கீழமையும் அரசமைப்பு மற்றும் ஒன்று பட்ட சமூகத்தின் சமயம் ஆகியவை ஒன்றுக்கொன்று இணையான தடங்களில் செல்பவை என்பதை அதே நேரத்தில் மகதத்தில் ஏற்பட்ட எழுச்சி உறுதி செய்கிறது. புத்த சமயம் மட்டுமல்லாமல் பிற முரண்பட்ட மகத சமயங்களும் இதையே வலியுறுத்தின. சமணர்களும், ஆஜீவ கர்கள் போன்ற பிறரும் வைதீகச் சடங்குகளையும் உயிர்க் கொலைகளையும் மறுத்தனர். நாகரிகமடையாத பழங்கு டியினர் வாழும் காட்டுப் பகுதிகளில் வணிகர்களுக்குப் பாதுகாப்பாக பௌத்தம் துணை நின்றது. ஜுன்னார், கார்லே, நாஸிக், அஜந்தா மற்றும் தொடக்க கால வணிக வழிச் சந்திப்புகளில் அமைந்துள்ள தொன்மையான நினைவுச் சின்னங்கள் இதை நன்கு உணர்த்துகின்றன.

புத்த சமயத்தின் முக்கியமான பண்படுத்தும் பணி கி.பி. ஏழாம் நூற்றாண்டு வாக்கில் முடிவடைந்தது. அஹிம்சை என்னும் உயர்ந்த கொள்கை முழுவதுமாகக் கடைபிடிக்கப்படாவிட்டாலும் அனைவராலும் ஒப்புக்கொள்ளப்பட்டது. பொதுப் பொருளாதாரத்தில் பெரும் பாதிப்புகளை ஏற்படுத்த முடியாத மேட்டுக்குடியினர் ஒரு சிலரைத் தவிர பிறர் உயிர்ப் பலியிடும் வைதீகச் சடங்குகளைக் கைவிட்டனர். தடியை எடுக்காமலேயே கிராமப்புற உழவர்களைப் பண்படுத்துவது புதிய பணியாக இருந்தது. இதை வெற்றிகரமாக நிறைவேற்றியது மத அமைப்பே தவிர பௌத்த தத்துவங்களல்ல. கிராமங்களில் நிலவிய வர்க்க அமைப்புகள் பௌத்தர்களால் ஏற்றுக் கொள்ளப்படாத சாதி அமைப்புகளாக உருவாயின. பழங்குடியினர் ஒரு புதிய சாதியாகக் கருதப்படலாயினர். பௌத்தத் துறவி பின்பற்றக் கூடாததென விதிக்கப்பட்டிருந்த சடங்குகளைப் பழங்குடியினரும் பாமரர்களும் பெரிதும் நம்பலாயினர். மதச் சடங்குகள் பிராமணணை அடையாளங்காட்டும் விதமாக நிலை நின்றன.

மேலும், அந்தக் கால கட்டத்தில் பிராமணன் என்பவன் உற்பத்தியைப் பெருக்கக்கூடிய மேன்மையானவனாகக் கருதப்பட்டான். பிராமணனிடம் ஏரோட்டம், நடவு, அறுவடை முதலியவற்றுக்கு ஏற்ற நாட்களைக் கணிக்கும் பஞ்சாங்கம் இருந்தது. புதிய பயிர்களைப் பற்றியும், வணிக வாய்ப்புகளைப் பற்றியும் பிராமணன் ஓரளவு அறிந்திருந்தான். தியாக சீலர்களான தனது முன்னோர்களாலோ அல்லது மலை முழுங்கிகளான பௌத்த மடங்களின் காரணமாகவோ அவன் உற்பத்தியை உறிஞ்சுபவனாகக் கருதப்படவில்லை. புத்தரைத் திருமாலின் அவதாரமாக ஆக்கியதன் மூலம் ஒரு சமரசம் ஏற்படுத்தப்பட்டது. எனவே, முறையான புத்த சமயம் தப்பிப்பிழைக்க வழியின்றி மறைந்தொழிந்தது.

பௌத்தம் நமக்குத் தரும் இச்செய்தியை நாம் என்றுமே

புறக்கணிக்கலாகாது:

தனி மனிதன் தன் சொந்த முயற்சியால், நல்லெண்ணங்களை வளர்த்துக்கொள்ளவும் மனம் பக்குவமடையவும் சிறந்த கைவினைக்கலைஞனைப் போலவோ அல்லது நல்ல பாடகனைப் போலவோ கவனத்துடன் பயிற்சி பெறுவது இன்றியமையாதது. அதே நேரத்தில், கொள்கைகளைப் பற்றிய மதிப்பீடு அவை முன் வைக்கும் சமூக முன்னேற்றத்தை அடிப்படையாகக் கொண்டு செய்யப்படவேண்டும்.

தமிழில்: ஜி. சாமிநாதன்

நன்றி: Exasperating Essays by D.D. Kosambi
People's Publishing House, New Delhi

இரா. கிருஷ்ணமூர்த்தி

சங்ககால நாணயங்கள்

சங்ககால வணிகம் குறித்துச் சங்க இலக்கியங்களில் பல செய்திகள் உள்ளன. கூல வணிகம், உப்பு வணிகம், பொன் வணிகம், அறுவை வணிகம், கடல் வணிகம் எனப் பல வகையாக வணிகத் தொழில் நடைபெற்றுள்ளது. அவ்வ ணிகர்கள் முறையே கூல வணிகர், உமணர், பொன் வணிகர், அறுவை வணிகர், மாநாய்கர் என அழைக்கப்பட்ட னர். பொருட்களின் விலையைக் கூறிப் பண்டமாற்றா கவோ, பணமாகவோ விற்பனை செய்தனர்.

உள்நாட்டு வணிகத்தைப் பொறுத்தவரை போக்குவ ரத்து மிகக் குறைவாகவே இருந்தது. பெரும்பான்மையான ஊர்கள் நுகர்பொருள் தேவையில் தன்னிறைவு பெற்றி ருந்தன என்று கருத வேண்டியுள்ளது. உப்புப் போன்ற ஒரு சில பொருட்களே இடம் விட்டு இடம் கொண்டு செல்லப்பட்டன. தங்கள் பகுதியில் கிடைத்த வெண்ணெய்க்குப் பதிலாக உப்பை வாங்கி அதனைப் பிற பகுதிகளில் விற்று வணிகம் செய்தனர். இவ்வாறு சங்ககா லத்தில் நடந்த உள்நாட்டு வணிகம் பெரும்பாலும் பண்ட மாற்று அடிப்படையிலேயே இருந்தது. ஆனால் இப்பண்ட மாற்று வணிகம் கிராமப்பகுதிகளுக்கு மட்டுந்தான் பொருந்தும். நகரங்களுக்குப் பொருந்தாது என்று கருதுவ தற்கான புதிய சான்றுகளாக நாணயங்கள் திகழ்கின்றன.

கடந்த சில ஆண்டுகளாக, சங்க கால நாணயங்கள் மதுரை நகரை ஒட்டியுள்ள வைகை ஆற்றங்கரையிலும்

கரூர் நகரை அடுத்துள்ள அமராவதி ஆற்றங்கரையிலும், திருக்கோவலூரைச் சார்ந்த தென்பெண்ணை ஆற்றங்கரையிலுமே கிடைத்துள்ளன. துறைமுகப்பட்டினமான காவிரிப் பூம்பட்டினத்தில் சங்ககாலச் சோழர் நாணயங்கள் கிடைத்துள்ளன. தங்க நாணயம் எதுவும் கிடைத்ததாகத் தெரியவில்லை.

முத்திரைநாணயங்கள்:

முத்திரை நாணயங்கள்தாம், இந்தியாவில் முதன் முதலாக வெளியிடப்பட்ட நாணயங்களாகக் கருதப்படுகின்றன. இந்தியத் துணைக் கண்டம் முழுவதும் அவை பரவியிருந்தன. நாட்டின் எல்லாப் பகுதிகளிலும் அவை கண்டெடுக்கப்பட்டுள்ளன. வடமேற்குப் பகுதியிலிருந்து தென்கோடியிலுள்ள திருநெல்வேலி மாவட்டம் வரை முத்திரை நாணயப் புதையல்கள் கிடைத்துள்ளன. அப்புதையல்கள் கிடைத்த பகுதிகளில் அந்நாணயங்கள் புழக்கத்திலிருந்தன என்பதை உணர முடிகிறது.

இந்த முத்திரை நாணயங்களின் தோற்றம் குறித்து ஒருமித்த கருத்து இல்லை. கி.மு. ஆறாம் நூற்றாண்டுக்கு முன்பே அவை வெளியிடப்பட்டிருக்க வேண்டும் என்று சில அறிஞர்கள் கருதுகின்றனர்.

முத்திரை நாணயங்களில் பல வகைக் குறியீடுகள் உள்ளன. அவற்றுள் கதிரவன், மலை, மரங்கள், கிளைகள், மனித வடிவங்கள், முயல், நாய், தேள், பாம்பு முதலியன குறிப்பிடத் தக்கவை. பண்டைக் காலத்தில் நம் முன்னோர் கதிரவன், மலை, மரம், விலங்கு, பாம்பு போன்றவற்றை வழிபட்டு வந்தனர்.

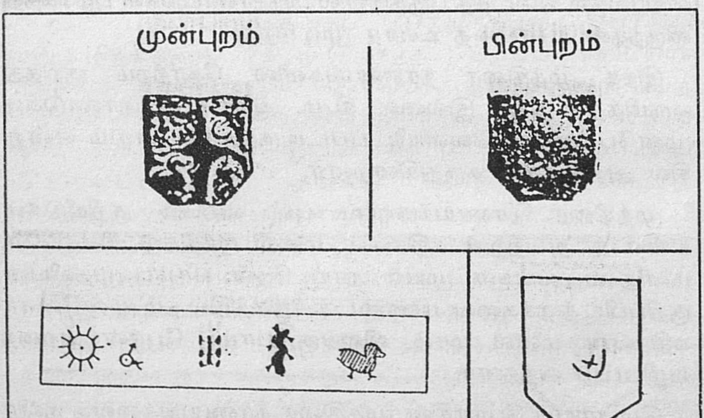
மௌரியப் பேரரசின் முத்திரை நாணயங்களைத் தவிர உள்ளூர் முத்திரை நாணயங்களும் அந்தந்தப் பகுதிகளில் வழங்கி வந்தன. வடக்கே பேரரசன் அசோகன் ஆட்சி செய்த போது தெற்கே, தமிழகத்தில் சேர, சோழ, பாண்டி

யர் என்ற மூவேந்தர் ஆட்சி புரிந்தனர். இம்மூவரில் பாண்டியரே வெள்ளி முத்திரை நாணயங்களை வெளியிட்டுள்ளனர். இதுவரை சேரர்களோ, சோழர்களோ வெளியிட்ட வெள்ளி முத்திரை நாணயங்கள் கிடைக்கவில்லை.

பாண்டியரது வெள்ளி முத்திரை நாணயம்:[1]

நந்தர்களும், மௌரியர்களும் வெளியிட்ட வெள்ளி முத்திரை நாணயங்களுக்குக் 'கர்ஷப்பண' என்று பெயர். பெரும்பாலும் அவற்றின் எடை 3.4 கிராம். அவற்றின் முன்புறத்தில் ஐந்து சின்னங்களும், பின்புறத்தில் பல சிறு, சிறு முத்திரைகளும் இருக்கும்.

சங்ககாலப் பாண்டியர் வெளியிட்ட வெள்ளி முத்திரை நாணயங்களில் முன்புறம் ஐந்து சின்னங்கள், பின்புறம் ஒரே சின்னம் தான் உள்ளது. மேலும் இந்த ஐந்து சின்னங்களும் தனித்தன்மையுடையவனாக உள்ளன.

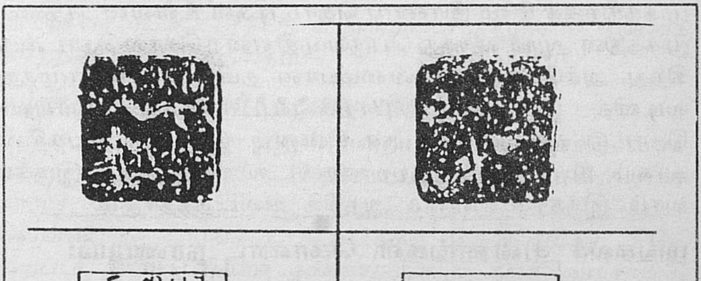


மேலே படத்தில் காணப்படும் நாணயத்தில் 2.8 கிராம் எடையளவை அடிப்படையாகக் கொண்டு பார்க்கும்

போது பாண்டியர் வெளியிட்ட நாணயம், நந்த, மௌரி யர் வெளியிட்ட நாணயங்களிலிருந்து வேறுபட்டுள்ளதை உணரலாம். இந்த நாணயத்தின் காலம் கி.மு. 3 ஆம் நூற்றாண்டினதாக இருக்கலாம் என்று நாணயவியல் அறி ஞர்கள் கருதுகின்றனர். நாணயத்தின் அளவு: 1.4. செ.மீ. X 1.3 செ.மீ. எடை. 2.75 கிராம். (நாணயத்தின் முன்புறத்தில் சூரியன், ஆறுகை கொண்ட சதச்சக்கரம் (இதில் இரண்டு கைகள்தான் தெரிகின்றன), மரக்கிளை, பாம்பு, வாத்து முதலிய சின்னங்கள் உள்ளன.

பின்புறத்தில், கோட்டு வடிவுடைய மீன் சின்னம். இக்காசு வைகை ஆற்றில் கிடைத்ததாகும்.

பெருவழுதி நாணயம்:[2]



பல்யாகசாலை முதுகுடுமிப் பெருவழுதி பாண்டிய மரபில் மிகத் தொன்மையானவன் என்பதையும், பெருவ ழுதி மன்னர் பலர் இருந்தமை குறித்தும் சங்க இலக்கி யங்கள் விரிவாகப் பேசுகின்றன. சங்ககாலச் செப்பேடுகள் எதுவும் இதுவரை கிடைக்கவில்லை. மதுரை மாவட்டம்

மாங்குளத்திலுள்ள குகைத்தளத்தில் கடலன்வழுத்தி என்ற பெயர் பொறிக்கப்பட்டுள்ள கல்வெட்டு ஒன்று மட்டும் கிடைத்துள்ளது. இக்கல்வெட்டைத் தவிர வழுதி பரம்பரையைக் குறிக்க மேலே விளக்கப்படும் நாணயம் தான் முக்கியமான சான்று. இந்த நாணயமே பெருவழுதி மன்னர்களின் கால ஆய்விற்கு அரியதோர் ஊன்று கோலாக உதவி வருவது.

செப்பு நாணயம்:

நாணயத்தின் அளவு: நீளம் 1.7 செ.மீ. அகலம் 1.7 செ.மீ. எடை: 2.900 கிராம்.

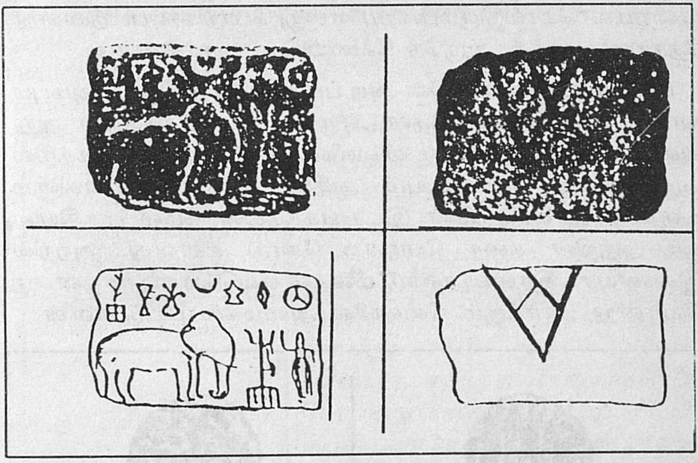
இந்த நாணயத்தின் முன்புறத்தில், இடம்புறம் நோக்கி ஒரு குதிரை நின்று கொண்டிருக்கிறது. அக்குதிரையின் முகத்திற்குக் கீழே இரண்டு தொட்டிகள் உள்ளன. குதிரை முகத்தின் அருகிலிருந்து பெருவழுதி என்ற சொல் தொடங்குகிறது. அச்சொல் தொன்மையான தமிழ் பிராமி எழுத்து வடிவில் இருமுறை பொறிக்கப்பட்டுள்ளது. பின்புறம் கோட்டு வடிவுடைய மீன் சின்னம். இந்த நாணயத்தின் காலம் கி.மு. 3ஆம் நூற்றாண்டைச் சார்ந்ததாக இருக்கலாம். இக்காசு வைகை ஆற்றில் கிடைத்ததாகும்.

மங்கலச் சின்னங்கள் கொண்ட நாணயம்:

செப்பு நாணயம்:

நாணயத்தின் அளவு: 4.7 செ.மீ. X 2.2. செ.மீ. எடை 9.450 கிராம்.

நாணயத்தின் முன்புறத்தில் வலப்பக்கம் நோக்கி யானை நின்று கொண்டிருக்கிறது. அதற்கு முன் ஒரு சூலாயுதம். அதற்கு அடுத்து ஒரு மனிதன் நின்று கொண்டிருக்கிறான். யானையின் மேல் இடப்பக்கத்திலிருந்து வலப்பக்கமாக வேலியிட்ட மரம். உடுக்குப் போன்ற ஒரு சின்னம், இவைகளுடன் கூடிய கும்பம், பிறைச்சந்திரன், திருவஸ்தம், சங்கு சக்கரச் சின்னங்கள். பின்புறம் கோட்டு வடிவுடைய மீன் சின்னம். இந்த நாணயத்தின் காலம் கி.மு. முதல்



நூற்றாண்டைச் சார்ந்ததாக இருக்கலாம். இக்காசு வைகை யாற்றில் கிடைத்ததாகும்.

சங்ககாலச் சேரர் நாணயங்கள்:

1986ஆம் ஆண்டில் முதன்முறையாகச் சங்ககாலச் சேரர் நாணயம் கரூரில் கண்டுபிடிக்கப்பட்டது. அதன்பின் சங்க காலச் சேரர்களின் எழுத்துப் பொறிக்கப்பட்ட செப்பு, வெள்ளி நாணயங்கள் கிடைக்கத் தொடங்கின. கீழே கூறப்பட்டுள்ள எல்லா நாணயங்களும் கரூர் அமராவதி ஆற்றில் கண்டெடுக்கப்பட்டவையாகும்.

கொல் இரும்புறையன் நாணயம்:[3]

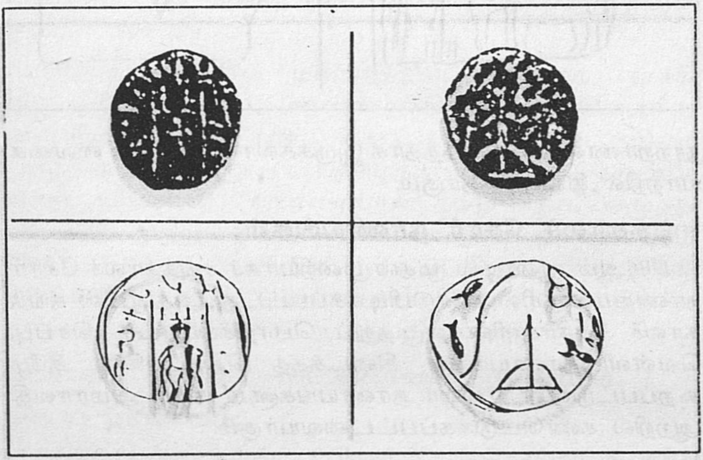
செப்பு நாணயம்:

நாணயத்தின் குறுக்களவு 2.1 செ.மீ. எடை 6.5 கிராம்.

முன்புறம்: ஒரு தோரணவாயில். வாயிலின் நடுவே ஒரு போர் வீரன். வீரன் அணிந்திருக்கும் குல்லாய் மேலை நாட்டுப் பாணியில் உள்ளது. இருகைகளையும் இடுப்பில் வைத்திருக்கிறான். சுற்றி விளிம்பில் தமிழ் பிராமி எழுத்து

முறையில் "கொல்இரும்புறைய்" என்று பொறிக்கப்பட்டுள்ளது. தோரணவாயில் அருகே வேலியிட்ட மரச்சின்னம்.

பின்புறம்: நாணயத்தின் அடிப்பகுதியில் வில்லும், அம்பும் காணப்படுகின்றன. இதன் அருகே இடப்பக்கத்தில் ஆறு வளைவு முகடு உள்ளது. வில்லின் அருகே வலப்பக்கத்தில் ஒரு சதுரத் தொட்டியும் அதில் இரண்டு மீன்களும் உள்ளன. நாணயத்தின் இடப்பக்கத்தின் மேல் பகுதியில் ஓர் ஆற்றின் கரை போன்ற கோடு உள்ளது. ஆற்றில் இணையாக இரண்டிரண்டு மீன்கள் ஒவ்வொன்றும் ஒன்றை யொன்று பார்க்கும் நிலையில் அமைக்கப்பட்டுள்ளன.



மாக்கோதை நாணயம்:[4]

வெள்ளி நாணயம்:

நாணயத்தின் குறுக்களவு: 1.7. செ.மீ. எடை: 2.280 கிராம்.

முன்புறம்: வலப்புறம் நோக்கிய அரசனின் மார்பளவுத் திருவுருவமும், நாணயத்தின் தலைப்பகுதியில் தொன்மை யான தமிழ் பிராமி எழுத்தில் 'மாக்கோதை' என்ற

சொற்றொடரும் பொறிக்கப்பட்டுள்ளன. மன்னனின் தலை முழுமையாக மழுக்கிய நிலையில் உள்ளது. நீண்ட மூக்கும், மேட்டு நெற்றியும் உள்ளன.

பின்புறம்:

எந்தவிதச் சின்னமும் பொறிக்கப்படாமல் வழுவழுப்பாக உள்ளது. ரோமானிய நாணயங்களில் காணப்படும் மன்னரின் தலை உருவத்தைப் போன்ற அமைப்பு இந்த நாணயத்தில் உள்ளது. கி.பி. முதல் நூற்றாண்டைச் சார்ந்த ரோமானியப் பேரரசர்களான அகஸ்டஸ், டைபீரியஸ் ஆகியோரது வெள்ளி நாணயங்கள், கோவை அருகிலும், கரூரிலும் பெருமளவு கிடைத்துள்ளன. அவர்கள் வெளியிட்ட நாணயங்களில் அணிகளன்களே இல்லை. அதைப் போன்றே இந்த நாணயமும் அணிகலன்கள் இல்லாமல் வெளியிடப்பட்டுள்ளது. இந்த நாணயத்தின் காலத்தை கி.பி. முதலாம் நூற்றாண்டு என்று கூறலாம்.

குட்டுவன் கோதை நாணயம்:[5]

வெள்ளி நாணயம்:

நாணயத்தின் குறுக்களவு: 1.9 செ.மீ. எடை 2.3கிராம்.

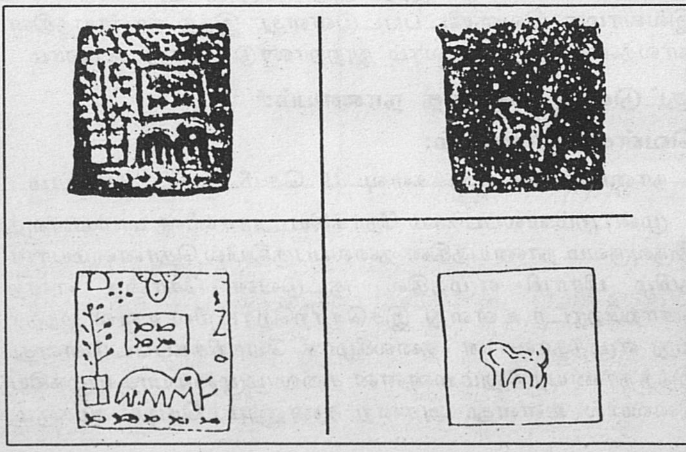
முன்புறம்:வலப்பக்கம் நோக்கிய அரசனின் மார்பளவுத் திருவுருவம். நாணயத்தின் தலைப்பகுதியில் தொன்மையான தமிழ் பிராமி எழுத்தில் 'குட்டுவன் கோதை' என்ற சொற்றொடர் உள்ளது. இச்சொற்றொடரில் உள்ள ஐந்தாவது எழுத்தான 'ன்' தலைகீழாக பொறிக்கப்பட்டுள்ளது. இந்த நாணயத்திலும் மன்னன் தலை முழுமையாக மழுக்கிய நிலையில் உள்ளது. அகன்ற கண்ணும், நெடிய மூக்கும்,

தடித்த உதடும் தெளிவாகத் தெரிகின்றன. கழுத்தில் ஆடை காணப்படுகிறது.

பின்புறம்: எந்தச் சின்னமும் பொறிக்கப்படாமல் வழுவழுப்பாக உள்ளது. இந்த நாணயத்தன் காலம் கி.பி. முதல் நூற்றாண்டு ஆகலாம்.

சங்ககாலச் சோழர் நாணயங்கள்[6]

சங்க காலச் சோழர் வெளியிட்ட ஈய, செப்பு நாணயங்கள் பல கிடைத்திருப்பினும் பெயர் பொறிக்கப்பட்ட நாணயம் எதுவும் இதுவரை கிடைக்கவில்லை.



செப்பு நாணயம்:

அளவு: 1.9 செ.மீ X 2.1 செ.மீ. எடை: 7.100 கிராம்.

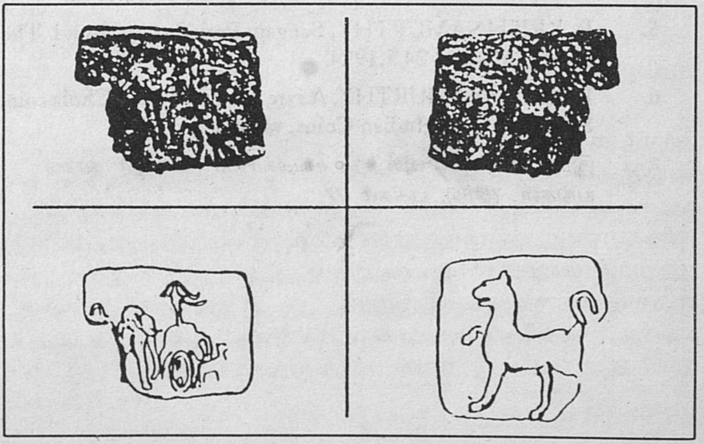
முன்புறம்: இடப்பக்கம் நோக்கியானை நிற்கிறது. அதன் மேல் சதுர வடிவில் ஒரு தொட்டி. தொட்டியில் நான்கு மீன்கள் உள்ளன. தொட்டியின் மேல், தலைகீழாக மூன்று வளைவு முகடு. யானைச் சின்னத்தின் கீழ் இடமிருந்து வலமாக வரிசையாக மீன்கள். நாணயத்தின் இடது ஓரத்தில் வேலியிட்ட மரம். அதற்கு மேலே மற்றொரு மூன்று வளைவு முகடு. அதன் அடிப்பாகமான இரண்டு வளைவுகள் மட்டும் தெரிகின்றன.

பின்புறம்: வாலை உயர்த்திய நிலையில் உள்ள புலி.

முத்திரை நாணயங்களில் காணப்படும் சின்னங்கள் இந்த நாணயத்திலும் இருப்பதால் இது தொன்மையான நாணயம் என்பது உறுதியாகிறது. இதன் காலம் கி.மு. 2 ஆம் நூற்றாண்டாக இருக்கலாம்.

நாணயம் 2

செப்பு நாணயம்



அளவு: 2.2 செ.மீ ல 1.8 செ.மீ எடை: 4.800 கிராம்.

முன்புறம்: வலப்பக்கம் நோக்கி நிற்கும் கொம்பன் யானை அதன் முன்னே குதிரை பூட்டிய தேர்.

பின்புறம்: இடப்பக்கம் நோக்கிப் பாயும் புலி. முன் வலக்கால் தூக்கி, வாய்பிளந்து, வால் உயர்த்தி நிற்பதைக் காணலாம்.

அடிக்குறிப்புகள்:

1. R. KRISHNAMURTHY, Some un-published silver punch marked coins of the Pandyas, The Journal of Numismatic Society of India, 1988, VolLParts I & II, P.25.

2. R. KRISHNAMURTHY, Sangam period Pandya coins with Tamil - Brrabmi legends. The Journal of the Numismatic Society of India. 1985 VolümeXLVII, parts I & II P.45.

   டாக்டர் இரா. நாகசாமி, சங்கச் சேரலன் ஈன்ற கவின்மிகு காசு, தினமணி, சென்னை 15.11.1987.

4. R. KRISHNAMURTHY, Sangam Period Chera silver coin with a portrait and a legend. Paper presented at the First oriental Numismatic conference, Nagpur, 21.12.1990.

5. R. KRISHNAMURTHY, Sangam Period coins found. The Hindu, Madras, 24.5.1994.

6. R. KRISHNAMURTHY, A rare Sangam period Chola coin, Studies in South Indian Coins, volume I, p.31.

7. *இரா. கிருஷ்ணமூர்த்தி, சங்ககாலச் சோழர் நாணயங்கள், (1986), பக்கம் 77*

நா.வானமாமலை

தஞ்சைக் கோயிலின் செலவும் நில வருவாயும்

0.0 தஞ்சைப் பெருவுடையார் கோயில் இராஜராஜனுடைய தலைநகரில், அவனுடைய பேரரசின் வெற்றிகளையும், பெருமையையும், சோழநாட்டின் பண்பாட்டின் சிறப்பையும், அரச குடும்பத்தின் பக்தியையும் பறைசாற்றுவதற்காகக் கட்டப்பெற்றது, இது அக்காலத்தின் சிற்பச் சிறப்பின் சிகரமாகவும், கலை வளர்ச்சியின் கோபுரக்கலசமாகவும், நிறுவன அமைப்புத்திறனின் வெற்றியாகவும் விளங்குகிறது. ராஜராஜன் தன் பேரரசின் செல்வத்தில் ஒருபகுதியை இக்கோயிலைக் கட்டவும், அதன் பூசனைகளையும், விழாக்களையும், கலை நிகழ்ச்சிகளையும் நடத்துவதற்குச் செலவிட்டான். இதற்கென முழுநேர தேவகன்மிகளையும், கலைவாணர்களையும், தொழிலாளர்களையும் நியமித்து ஊதியமும் நிவந்தங்களும் அளித்தான்.

0.1 இக்கோயிலில் 700க்கு மேற்பட்ட ஊழியர்கள் நிரந்தரமாகப் பணிபுரிந்தனர். கோயில் பூசனைகளுக்கும், திருவிழாக்களுக்கும் ஏராளமான செல்வம் தேவைப்பட்டது. இச்செலவுகள் கோயில் கட்டி முடித்து பத்து ஆண்டுகளில் மிகவும் அதிகரித்துவிட்டது. எத்தகைய செலவுகள் இப்பத்து ஆண்டுகளில் ஏற்பட்டன? அதற்குரிய வருவாயை அரசன் எப்படித் தேடித் தந்தான் என்பதை அறிவது 'ஆர்வம் ஊட்டும்' ஆராய்ச்சியாகும். அதனை இப்பொழுது மேற கொள்வோம்.

1.0 தஞ்சைப் பெரிய கோயிலில் ராஜராஜனுடைய காலத்திலேயே, மிகப் பெரிய அளவில் பலவகைக் கோயில் பணியாளர்களும் பணிபுரிந்தனர். அவர்களுடைய எண்ணிக்கை அதிகமாக இருந்தது. அப்பணியாளர்கள் யார் யார், எவ்வகையான பணிசெய்தனர், அவர்களது எண்ணிக்கை எத்தனை என்பதை பெரிய கோவில் விமானத்திலுள்ள கல்வெட்டுகள் விவரமாகக் குறிப்பிடுகின்றன. இப்பணியாளர்களது எண்ணிக்கையை அறிந்தால் அவர்களது ஊதியம் எவ்வளவு என்று கணக்கிட முடியும். அதிலிருந்து இப்புதிய செலவுக்கு எவ்வாறு வருமானம் பெறப்பட்டதென அறியலாம்.

1.1 தேவாரம் ஓதும், திருப்பதியம் விண்ணப்பம் செய்வோர் ஐம்பது பேர்கள் ராஜராஜன் ஆட்சியாண்டு இருபத்தொன்பதாவதில் நியமனம் பெற்றனர். "அவர்களுக்கு ஆளுக்கு முக்குறுணி நெல் தினந்தோறும் அளிக்க ஆணையிடப்பட்டது. இதனை கீழ்வரும் கல்வெட்டு குறிப்பிடும்."

"உடையார் ஸ்ரீராஜராஜீச்சுரம் உடைய தேவர்க்கு திருப்பதியம் விண்ணப்பம் செய்ய இராஜராஜ தேவர் குடுத்த பிடாரர்கள் நாற்பத்தெண்மரும், இவர்களிலே நிலையாய் உடுககை வாசிப்பான் ஒருவனும், இவர்களிலே நிலையாய் கெட்டி மத்தளம் வாசிப்பான் ஒருவனும் ஆக ஐம்பதின்மர்க்கு பேரால் நிசதம் முக்குறுணி நிவந்தமாய் ராஜகேஸரியோடு ஒக்கும் ஆட வல்லான் என்னும் மரக்காலால் உடையார் உள்ளூர் பண்டாரத் தோர் பெறவும்."[1]

இதனால் தேவாரம் ஓதும் பிடாரர், உடுக்கு மத்தளம் வாசிக்கும் கலைஞர் ஆக ஐம்பதின்மருக்கு ஒருநாள் ஊதியம் *150* குறுணி நெல் எனத் தெரிகிறது.

1.2 கோயிலைச் சுற்றி, இக்கோயில் உடைய தேவர் முன் ஆடவும், பாடவும், கோயில் பணி செய்யவும் நூற்றுக்கணக்கான தளிச்சேரிப் பெண்டுகள் நியமிக்கப்பட்டனர். அவர்களுக்கென கோயிலைச் சுற்றி வீடுகள் கட்டி தனியாக நான்கு தெருக்கள் அமைக்கப்பட்டன. அவர்கள்

சோழமண்டலத்தில் பல கோயில்களில் பணிசெய்து கொண்டிருந்தவர்கள் இத்தெருக்களில் குடியேற்றப்பட்டனர்.

இவர்களுக்கு ஊதியம் ஆண்டுக்கு இவ்வளவு என்று நிச்சயிக்கப்பட்டது. இவர்களுக்குக் கோயிலுக்குச் சொந்த மான தேவதான நிலத்தில் இருந்து பெறப்படும் வருமா னத்தில் பங்குகள் அளிக்கப்பட்டன. ஒரு பங்கு ஆண்டுக்கு நூறு கலம். ஒவ்வொரு தளிச்சேரிப் பெண்டிற்கும் 1 பங்கும், நட்டுவாங்கர்களுக்கும் ஆசான்களுக்கும் பங்கு இரண்டும், இன்னும் இவர்களில் தலைமை பெற்றவர்க ளுக்கு மூன்றும் என ஊதியம் நிச்சயிக்கப்பட்டது. இதைக் கூறும் ஆணை வருமாறு:[12]

"உடையார் ஸ்ரீராஜராஜீச்சுரம் உடையார்க்கு நிவந்தக்கா ரராக உடையார் ஸ்ரீராஜராஜ தேவர் குடுத்த நிவந்தக்கா ரர்க்கும், உடையார் ஸ்ரீராஜராஜீச்சுரம் உடையார் தளி ச்சேரிப் பெண்டுகளாகச் சோழமண்டலத் தளிச்சேரிக ளில் நின்றும் கொண்டு ஏற்றின தளிச்சேரிப் பெண்டுக ளுக்கும் நிவந்தமாய்ப் பங்கு செய்தபடி. பங்குவழி ஒன்றி னால், நிலன் வேலியினால் ராஜகேஸரியோடு ஒக்கும் ஆட வல்லான் என்னும் மரக்காலால் நெல்லு நூற்றுகல மாகும்."[13]

இவர்களுக்கு ஒருவேலி நிலத்தில் 100 கலம் ஆண்டிற்குப் பெறும் பங்குரிமை வழங்கப்பட்டதென இக்கல்வெட்டின் மூலம் தெரிகிறது. தளிச்சேரியின் நான்கு தெருக்களிலும் இருந்த வீடுகளை எண்ணிட்டு அவ்வீடு ஒவ்வொன்றில் யார் குடியிருந்தார்கள் என்ற விவரத்தை மேற்குறிப்பிட்ட கல்வெட்டு தெரிவிக்கிறது. இத்தெருக்களில் தெற்குத் தளிச்சேரி தென்சிறகில் தொண்ணூற்றிரண்டு வீடுகளில் தொண்ணூற்று இரண்டு பெண்களும், தெற்குத் தளிச்சேரி வட சிறகில் தொண்ணூற்றொரு வீடுகளில் தொண்ணூற்றொரு பெண்க ளும், வடக்கில் தளிச்சேரி தென்சிறகில் தொண்ணூற்றி நான்கு வீடுகளில் தொண்ணூற்றி நான்கு பெண்டுகளும், வடக்கில் தளிச்சேரி தென்சிறகில் இருபத்தைந்து வீடுக

ளில் இருபத்தைந்து பெண்டுகளும் வாழ்ந்து வந்தனர். இக்கல் வெட்டுக்களிலிருந்து அவர்களது மொத்த எண்ணிக்கை 397 என்று தெரிகிறது.

1.3 இவர்களுக்கு ஆடல்பாடல் கற்பிக்கும் ஆசிரியர்களுக்கும் பக்கமேளம் வாசிப்போருக்கும் ஒன்றரை முதல் இரண்டு பங்குகள் ஆண்டிற்கு ஊதியமாக அளிக்கப்பட்டதை இக்கல்வெட்டு குறிப்பிடுகிறது. அவ்வாறு இரண்டு பங்கு பெற்றவர்கள் நட்டுவர்கள், ஆசிரியர்கள், நாடக ஆசிரியர்கள் முதலியோர்.[14]

நட்டுவக்காரர்கள், பாட்டுக்காரர்கள், கானபாடிகள், வங்கியக்காரர்கள், பாடவியக்காரர்கள், வாத்தியக்காரர்கள், உடுக்கை வாசிப்போர், வீணை வாசிப்போர், ஆரியம் பாடுவோர், தமிழ் பாடுவோர், கூத்தர், கெட்டி மத்தளம் வாசிப்போர், கந்தர்வத் துறையார், சங்கு ஊதுவோர், பக்கவாத்யர், உவச்சர்கள் முதலிய 17 வகையான கலைஞர்களுக்கு அவர்களுடைய திறமைக்கும், புலமைக்கும் ஏற்ப வெவ்வேறான ஊதியங்கள் அளிக்கப்பட்டன.

கலைஞர்	பங்கு	கலம்/நெல்
1. தளிச்சேரிப் பெண்டு ஒருத்திக்கு	1	100
2. நட்டவம் ஒருவர்க்கு	2	200
3. பாட்டுக்காரர் ஒருவர்க்கு	1 1/2	150
4. அரையன் (நட்டுவம் ஆடிக்காட்டுவோன்) ஒருவனுக்கு	2	200
5. பாடவியம் ஒருவனுக்கு	1 1/2	150
6. வாத்யக்காரன் ஒருவனுக்கு	2	200
7. உடுக்கைக்காரன் ஒருவனுக்கு	1 1/2	150
8. வீணை வாசிப்பவன் ஒருவனுக்கு	3 1/2	350
9. ஆரியம் பாடுவோன் (மொத்தம் 3)	1 1/2	150
10. தமிழ் பாடுவோன் (மொத்தம் 4)	1 1/2	150

11. காந்தர்வன் ஒருவனுக்கு	1	100
12. சங்கு ஊதுபவன் ஒருவனுக்கு	1	100
13. உவைச்சன் ஒருவனுக்கு	1	100
14. பக்கவாத்தியர் (மொத்தம் 5)	3/4	75
15. காந்தர்வன் உதவியாள்	3/4	75
16. வேளைகாரர் வலங்கை (மொத்தம் 6 பேர்)	3/4	75
		2325

இக்கலைஞர்களை மேற்பார்வை செய்யவும், இவர்கள் நெல் வருமானத்தைத் தண்டம்செய்து கணக்கு வைத்து அவர்களுக்குச் செலுத்தவும் தாயகம் செய்வாரும், கணக்கரும், உதவிக்கணக்கரும் இருந்தனர். இவர்களுக்கும் பங்குகள் வகுப்பட்டிருந்தன.

உதாரணமாக தளிச்சேரிப் பெண்டுகளுக்கும், காந்தர்விகளுக்கு நாயகஞ் செய்த சாவூர் பரஞ்சோதிக்கும், கோவிந்தன் சோமநாளுக்கும் இரண்டு பங்குகள் என்றும், கணக்கு சதுரவிடங்கனுக்கு இரண்டு பங்குகள் என்றும் கீழ்க் கணக்குகள் என்ற பணிபுரிந்தவர்களுக்கு முக்கால் பங்கெனவும் ஊதியம் விதிக்கப்பட்டது[15]

நாடக அரங்கில் பணிபுரியும் பணியாட்களுக்கு ஆளுக்கு அரைப்பங்கும், இக்கலைஞர்களுக்குத் துணிவெளுக்கவும்ம், நாவிதஞ் செய்யவும், அரங்கு கட்டவும், வீடுகள் பழுது பார்க்கவும், பணிபுரிந்த தச்சன், கொல்லன், கன்னான், வண்ணான் நாவிதன் முதலியவர்களுக்கு அரைப் பங்கும் அளிக்கப்பட்டது.[16]

1.4 நாடக அரங்கில் வெற்பணி செய்தோர் 77 பேர். [17] இவர்களுக்கு உணவு சமைத்துப் போடுகிறவர்களுக்கு மட்கலம் வனைவார் பதினொருவர். வண்ணார் இருவர்.

'நாவிசர்' இருவர் அம்பட்டன் ஒருவன். தச்சு வேலைக்காரர் பெருந்தச்சனுக்கு ஒன்றரைப் பங்கும் தச்சனுக்கு ஒரு பங்கும் அளிக்கப்பட்டன.

நாடக உடைகள் தைக்கும் பாணர் மூவருக்கு ஆளுக்கு அரைப்பங்கு அளிக்கப்பட்டது.[18] நாடகத்திற்கும் ஆடல் பாடல்களுக்கும் உரிய அணிமணிகள் செய்கிற தட்டான் ஒருவனும், அவனுடைய சிற்றாளுக்கும் முறையே ஒரு பங்கும், அரைப்பங்கும் அளிக்கப்பட்டது. மேற்பார்வை செய்யும் பெருத்தட்டானுடைய பதவிக்குக் கண்காணிப் பெருந்தட்டாண்மை என்று பெயர். அவனுக்கு ஒன்றரைப் பங்கு.[19]

இவர்களனைவரும் நிவந்தக்காரர் என கல்வெட்டில் குறிப்பிடப்பட்டுள்ளனர். இவர்களுடைய மொத்தத் தொகை 197.

2.0 இவர்களனைவரும் கோயில் பணியாளர்கள். இவர்கள் தவிர 50 மெய்க்காப்பாளர்கள், அர்ச்சகர்கள், வேலைக்காரர்கள் முதலியவர்களும் இருந்திருக்கிறார்கள். ஆக மொத்தம் சுமார் 700 பேர் கோயில் பணிகளில் ஈடுபட்டிருந்தனர். இக் கல்வெட்டில் காணப்படும் ஊதியக்கணக்கைக் கொண்டு கணக்கிட்டால் ஓராண்டுக்கு எவ்வளவு கலம் நெல் பணியாளர் ஊதியமாகக் குறைந்த பட்சம் செலவாயிற்று எனக் காணலாம்.

2.1 இப்பணியாளர் அனைவருக்கும் எவ்வளவு பங்குகள், எவ்வளவு கலம் நெல் என்பதை விளக்கமாகக் கல்வெட்டு குறிப்பிடுவதால், ஆண்டிற்கு ஊதியச் செலவு எவ்வளவு ஆயிற்று என்பதைக் கணக்கிட முடியும்.

பணியாள்	பங்கு	எண்	ஆண்டுதியம்
1. நட்டவம்	2	8	1600
2. உதவி நட்டவம்	11/2	2	300
3. கானபாடி	11/2	3	450
4. வங்கியம்	11/2	3	450

5. பாடவியம்	2	4	800
6. வாத்திமாராயன்	2	2	400
7. உடுக்கைவாசிப்பான்	11/2	2	300
8. வீணை வாசிப்பான்	31/2	1	350
9. ஆரியம்பாடுவோர்	11/2	3	450
10. தமிழ் பாடுவார்	11/2	4	600
11. மத்தளம்	11/2	2	300
12. சங்கு ஊதுவான்	1	3	300
13. பக்கவாத்யர்	3/4	31	3125
14. காந்தர்வநாயகம்	2	1	200
15. கணக்கு	2	2	400
16. கீழ்க்கணக்கு	3/4	2	150
17. கீழ்க்குடை	2	1	200
18. கீழ்க்கணக்கு	3/4	2	150
19. உதவி உவைச்சர்	1/2	11	550
20. சகஸ்டை கொட்டி	1/2	11	550
21. சகடை கொட்டி	1/2	11	550
22. சகடை கொட்டி	1/2	11	550
23. துடிமாற்றம்	1/2	11	550
24. திருப்பணித்தொங்கல் பிடிக்கும் ஆள்	1	11	1100
25. விளக்குடையாக்கருக்கு உள்படுவான் 7 ஆட்களுடன்	4	8	450
26. நீர்தெளிப்பான்	1/2	4	200
27. சன்னாலியன்	3/4	2	150
28. மடைப்பள்ளிகுசவர்	1+1/2	1+11	600
29. வண்ணான்	1	2	200
30. காவிதிமை	1/2	2	100
31. பெருநாவிசன்	1	1	100

32. சோசியர், பெருங்கணி - கீழ் ஆள்	1+1/2	2	200
33. சோசிய கணிதாதி ராஜன்மேற்படி	1+1/2	2	200
34. கொலினமை செய்வார்	1/2	2	200
35. அம்பட்டன்	1	1	100
36. தய்யான்	1	1	100
37. பெருந்தய்யான்	1	1	100
38. ரத்தநந்தய்யான்	1	1	100
39. கன்னான்	1	1	100
40. தச்சாசார்யம்	11/2	1	150
41. தச்சன்	3/4	2	150
42. பாணன்	3/4	4	300
43. சாக்கைக் கூத்தன்	11/2	1	150
44. கண்காணித் தட்டாண்மை ஆள்	1	1	100
			18225

3.1 நிவந்தக் காரரது ஊதியம் ஆண்டிற்கு 18,225 கலம் நெல், பதியம் ஓதுவார் ஊதியம் ஆண்டுக்கு சுமார் 5465 கலம் நெல். தளிச்சேரி பெண்டுகளுக்கு 39700 கலம் நெல், மொத்தம் 63790 கலம் நெல். இதனுள் கோயில் தினசரிப்ப டித்தரம், தேவகன்மிகள் ஊதியம், விழாச் செலவுகள் எல்லாம் அடங்கவில்லை. அவற்றைக் குறித்து இக்கட்டு ரையில் நாம் ஆய்வு செய்ய முயலவில்லை. கலைப்பணி யில் ஈடுபட்ட, பணியாளர்களுடைய ஊதியச் செலவு மட்டும் தான் இங்கு கணக்கிடப்பட்டது.

தளிச்சேரிப் பெண்டுகளுக்கு ஒரு வேலி நிலத்தில் வரும்

வருவாயில் 100 கலம் நெல் பெற உரிமையளிக்கப்பட்டது.[20] தினக்கூலி பெறும் ஓதுவார்களைத் தவிர சுமார் 700 பணியாளர்களுக்கு ஒரு வேலி நிலத்தில் 100 கலம் பெறும், அல்லது அதில் 2 பங்கு, 1/2 பங்கு 3/4 பங்கு உரிமையளிக்கப்பட்டது. இதற்காக மொத்தம் பங்குரிமை ஊதியம் 639 3/4 மொத்தம் ஊதியம் 63390 கலம் நெல்.

இவை தவிர கோயிலின் திருவிடையாட்டத்திற்கும், படித்தாரங்களுக்கும், கோயிலைப் பாதுகாக்கும் வேளைகாரப்படைகளின் ஊதியத்திற்கும், கோயிலிபின் சங்கம சொத்துக்களின் பாதுகாப்பிற்காக நியமிக்கப்பட்ட திருமெய்க் காப்புப் படையின் செலவிற்கும் நெல்வேண்டும்.

3.2 இவற்றில் கோயில் பூசாரிகளான மாணிகள் திருப்பரிசாரகர்கள் முதலியோர் நியமனம் ஊதியம் பற்றி தென்னிந்தியக் கல்வெட்டுத்தொகுதியில் உள்ள ஒரு கல்வெட்டு கூறுகிறது. பிராம்மணர், மானிகள், கரணத்தார்களை சில மண்டலங்களின் பிரம்மதேயங்களின் சபையாரே தேர்ந்தெடுத்து அனுப்பி அவர்களுடைய ஊதியத்தையும் அளிக்க வேண்டுமென ஆணையிடப்பட்டது. எனவே சபைகளின் வருவாயிலிருந்து, அவர்கள் ஊதியம் பெறப்பட்டது. இதைக் குறிப்பிடும் கல்வெட்டு வருமாறு:

கோராஜ கேசரி வர்மரான ஸ்ரீராஜராஜதேவர்க்கு யாண்டு இருபத்தொன்பதாவது வரை,

உடையார் ஸ்ரீராஜராஜதேவர் உடையார் ஸ்ரீராஜராஜீச்சுரம் உடையார்க்குச் சோழ மண்டலத்தும், பாண்டி நாடான ராஜாராஜ மணடலத்தும் தொண்டை நாடான ஜயங்கொண்ட சோழ மண்டலத்தும் பிரமதேயங்களிலாரே அவ்வவ் பிரமதேயங்களில் பூமி சம்பத்தும் பந்து சம்பத்தும், அர்த்த சம்பத்தும் உடையராயிருப்பாரை;

ஸ்ரீபண்டாரஞ் செய்யப் பிராமணரையும் திருப்பரிசாரஞ் செய்ய மாணிகளையும் கணக்கெழுத கரணத்தார்களையும்.

சந்திராதித்தவல் இடக்கடவார்களாக உடையார் இரா ஜராஜ தேவர் திருவாய் மொழிந்தருள[21]

இதில் அவர்கள் ஊதியம் குறிப்பிடப்படவில்லை.

3.3 இதுபோன்றே கோயிலின் சங்கம சொத்துக்களையும் ஸ்ரீ பண்டாரத்தையும் பாதுகாக்கத் திருமெய்க்காப்புகளை நியமித்தது பற்றியும், அவர்களுக்கு ஊதியம் அளிக்க சபை ஊர், நகரங்களாகிய நிறுவனங்களைப் பொறுப்பாக்கியது பற்றியும் ஒரு கல்வெட்டின்மூலம் அறிகிறோம். இதைப் பற்றிய ஓர் கட்டுரை ஆராய்ச்சி இதழில் வெளியாகியு ள்ளது. (திரு மெய்க்காப்புகள் ஆராய்ச்சி - 13 டி. மங்கை) திருமெய் காப்புப் படையின்ர் ஊதியத்தை, அவ்வவர்களை அனுப்பிவைத்த நிறுவனங்களே ஏற்றுக்கொண்டன.[22]

இருப்பினும், கோயிலின் பெருஞ்செலவுக்கு சில நிரந்த ரமான பொருளாதார ஏற்பாடுகளைச் செய்யும் அவசியம் ஏற்பட்டது. வருமானததை அதிகப்படுத்தாமல் இச்செலவு களைச் செய்ய முடியாது. கோயிலுக்கு நிலவருமானமே முக்கியமானது. அதற்கு அரசு தேவதான நிலங்களிலிருந்து வரும் வருமானத்தை அதிகமாக்க வேண்டும்.

4.0 கோவில் செலவுகளுக்காக நிலங்களிலிருந்து வரும் வருமானத்தை அதிகப்படுத்த ராஜராஜதேவர் மூன்று ஆணைகள் பிறப்பித்தார். இது நிலவருமானப் பாகுபாட்டை மாற்றியமைத்தது. அவற்றின் தன்மை என்னவென்பதை சில கல்வெட்டுகள் புலப்படுத்துகின்றன.

4.1 பிரமதேயமென்பது பிராம்மண சபைகளின் ஆதிக்கத்தி லுள்ள கிராமம். ஊர் எனபது பிராமணரல்லாதார் சபை களின் ஆதிக்கத்திலுள்ள கிராமம். இவற்றின் நில உரிமை களை மாற்றியும், கோயிலுக்கு குடிகள் கொடுக்க வேண்டிய காணிக்கடனை அதிகரித்தும் ராஜராஜன் கட்டளை பிறப்பித்தான். அக்கட்டளைகளில் ஒன்றைக்கூறும் கல்வெட்டு வருமாறு:[23]

"கோராஜாகேஸ்ரி வர்மரான ஸ்ரீராஜராஜ தேவர்க்கு

யாண்டு இருபத்தொன்பதாவது வரை,

உடையார் ஸ்ரீராஜராஜதேவர் தஞ்சாவூர் எடுப்பித்த திருக்கற்றளி ஸ்ரீராஜராஜச்சுவரம் உடைய பரமஸ்வாமிக்கு வேண்டுநிவந்தங்களுக்குத் தேவதானமாக சோழ மண்டலத்தும் புற மண்டலங்களிலும் உடையார் ஸ்ரீராஜராஜ தேவர் குடுத்த ஊர்களில் ஊர்நத்தமும் ஸ்ரீகோயில்களும் குளங்களும்; ஊடறுத்துப் போன வாய்க்கால்களும் பறைச்சேரியும், கம்மாண்சேரியும் சுடுகாடும் உள்ளிட்டு இறையிலி நிலங்களும்

இறை கட்டின நிலத்தால் காணிக்கடன் ராஜகேஸரியோடொக்கும் ஆடவல்லான் என்னும் மரக்கலால் இடக்கடவ பொன்னும் காசும் பேசிக் கல்லின் வெட்டின.”

இவ்வாறு தேவதான நிலங்களின் விளை நிலங்களுக்கு கோயிலுக்கு அளக்கவேண்டிய காணிப்பாட்டத்தை உயர்த்தி இறை கட்டின காணிக்கடனை அரசு நிச்சயித்தது.

இதற்கு முன் அரசு வரியாக அளிக்க, வேண்டிய ‘இறை’யான நெல்லையும் பொன்னையும் கோயிலுக்கு ஊரார் அளித்து வந்தனர். இப்பொழுது ஊர் முழுவதையும் கோயிலுக்குச் சொந்தமாக்கி, விளை நிலங்களுக்கு இறை கட்டின காணிக்கடன் எனப் புதிதாக உயர்த்தி நிச்சயித்ததை பல கல்வெட்டுக்கள் கூறும். அக்கல்வெட்டு கூறும் செய்தியை அறிய ஒரே ஒரு உதாரணம் தருவோம்.

தென்கடுவாயான அருமொழிதேவ வளநாட்டு இல்லைனாட்டுப் பாகயூர்.

பள்ளியும் கணிமுற்றூட்டும் உள்பட அளந்தபடி நிலம் நூற்றமுப்பத்து நான்கேய் எட்டுமாவின் கீழ் முக்காலே மும்மாவரையரைக்காணி முந்திரிகைக்கீழ் நான்கு மாவிலும்;

ஊர்நத்தமும் குளமும் கம்மாண சேரியும் பறைச்சேரியும் சுடுகாடும் இவ்வூர் நிலத்தை ஊடறுத்துப்போன வாய்க்கால்களாலும் இறையிலி நிலம் ஒன்பதேய் காணி

அரைக் காணி முந்திரிகைக் கீழரை நீக்கி;

இறைகட்டின நிலம் காணிக்கடன் ராஜகேஸரியோடு ஒக்கும் ஆடவல்லானென்னும் மரக்காலால் அளக்கக்க டவ நெல்லுப் பன்னீராயிரத்து ஐந்நூற்று முப்பதின் கலெனே இருதூணிக் குறுணி ஒரு நாழி."[24]

இறையிலி நிலம் எவையென்பதை இக்கல்வெட்டு குறிப்பி டுகிறது.

"ஊர்நத்தமும் குளமும்..... ஒன்பதேய் காணி அரைக்காணி முந்திரிகைக் கீழரை நீக்கி"[25]

காணிக்கடன் செலுத்தவேண்டிய நிலம் தனியாகக் குறிப்பி டப்பட்டுள்ளது.[26]தேவதான நிலமாதலால் ஊரார் செலுத்தும் இறையில் ஓர் பெரும்பகுதி கோயிலுக்குத் கிடைக்கும். ஆனால் இக்கல்வெட்டு, இறையை உயர்த்தி நிச்சயித்து, நிவந்தங்கள் பலவற்றால் உயர்ந்து விட்ட கோயில் செலவு களை ஈடுகட்ட முழு இறையையும் கோயிலுக்கே செலுத்த ஆணையிட்டதைத் தெளிவாக்குகிறது.[27]

இத்தகைய ஆணைகள் மூலம் கோயில் வருமானத்தை அதிகமாக்கியதைக் காட்டும் புள்ளி விவரங்களை மூன்று நீண்ட கல்வெட்டுகள் குறிப்பிடும்.[28]

SII Vol. II. No.4.

ஊர்	இறை கட்டினநிலம்	நெல் வருமானம்	காசு வருமானம்
1. பாலையூர்	125 வேலி 8 மா	12,530கலம்	-
2. ஆரப்பாழ்	107 1/2 „	16,748 „	-
3. கிரன் தேவன்குடி		4,070 „	-
4. நாகன்குடி	21 3/4	2,181 „	
5. ——	115 „	11,526 „	-
6. உச்சிபாடி	55 1/2 „ 3 „	5,526 „	-
7. கிழ்வடுகக்குடி	6 3/4 „	674 „	-
8. ஊசக்கண்ணங்குடி	5 „ 8 „	518 „	

9. வடவிரையன் பள்ளம்	24 „	2,393 „	
10. திருத்தெங்கூர்	29 1/2 „		297 கழஞ்சு 4 மஞ்சாடி
11. அரக்கன்குடி	6 3/4 „ 3 „	656 „	-
12. பிடாரசேரி பகுதி-1	5 „ 8 „	535 „	-
13. பிடாரசேரி பகுதி 2	49 3/4 „ 4 „	4,910 „	-
14. நெற்குப்பை	37 „ 7 „	3,720 „	-
15. மருத்துவக்குடி	29 3/4 „ 2 „	2,967 „	-
16. ராஜராஜநல்லூர்	34 „ 3 „	3,378 „	-

SII Vol. II. No.5

ஊர்	இறை கட்டினநிலம்	நெல் வருமானம்	காசு வருமானம்
1. கருப்பூர்	5 1/2 வேலி 4 மா	549 கலம் 7 குறுணி	
2. திருத்தேவன்குடி	29 1/4 „	2,900 „	
3. குறுவாணியக்குடி	39 1/2 „ 3 மா		304க. 3 மஞ். 9 மா. வரை
4. ஆன்பனூர்	75 3/4 „ 9 மா	5,850 „	
5. ஈங்கையூர்	42 3/4 „	4,278 „	
6. பணமங்கலம்	40 3/4 „	4,072 „	
7. சாத்தன்பாடி	19 3/4 „ 1 மா	1,883 „	
8. ....க்கன்குடி	4 1/2 „ 4 மா	469 „	
9. மாந்தோட்டம்	14 1/2 மா	1,450 „	
10. இறையாஞ்சேரி	16 3/4 மா	1,169 „	
11. வெண்கோன்குடி	48 „ 2 மா	4,784 „	
12. மாகாணிகுடி	23 „ 3 மா	2,315 „	
13. சிறுசெம்புரை	6 „ 6 மா	610 „ 12 குறுணி	
14. துறையூர்	149 1/2 „ 4 மா	14,988 „	
15. கணிமங்கலம்	11 „ 1 மா	1,083 „	
16. நகரம்			

வெண்ணிநிலம்	25 „ 2 மா		30 கழஞ்சகாலே
பூதமங்கலம்	3 „ 8 மா		3 மா. முக்காணி
காருகுறிச்சி	2 3/4 „ 1 மா		28 கழஞ்சு 9 மஞ் 7 மா. வரை
வடதாமரை	6 3/4 „		64 கழஞ்சு 3/4 மஞ் 8 மா. முக்காணி
வெண்ணித் திறப்பான் பள்ளி	7 3/4 „ 2 மா		72 கழஞ்சு மூக்கால் மஞ்சாடி
இம்மூன்றுள் நத்தம்	7 3/4 „ 1 மா		
இவற்றுக்கு கீழ் நிலன்	63 „ 2 மா		541 கழஞ்சு 8 மா.
17. சாலா போகம்			
கொடுமங்கலம்	50 1/2 „	5,057 கலம்	
18. நகரம் வேனல்			
விடுகு பல்லவபுரம்	20 1/4 „		167 கழஞ்சு அரையே 3 மஞ்
		54,991	

SII Vol. II - 92

ஊர்	இறைகட்டின நிலம்	வருவாய் கலம்	பொன்
1. பேராயூர்			109 கழஞ்சு 9 மஞ்சாடி
„			120 கழஞ்சு 13 மஞ்சாடி
2. அண்டக்குடி	16 1/2 வேலி 4 மா	120 · 3/4	1 „
3. ஆலூர்			500 கழஞ்சு

4. ....மூர்			500 கழஞ்சு
5. குசவூர்.		9000	
6. கூடலூர்		12840	
7. மாப்பிசும்பு கொட்டியாரம்		5164	
8. கொட்டியாரம்		117	
9. நட்டுவிட்டி	183 கலம்	1866	
10. மாசார்		489	
		20687	

5.1 இம்மூன்று கல்வெட்டுகளிலிருந்தும் ராஜராஜன் பெரியகோயில் வருமானத்தை அதிகரிக்கச் செய்த வழிமுறைகள் தெளிவாகத் தெரிகிறது. தெளிவாகத் தெரிவனவற்றை மட்டும் கூட்டிப் பார்த்தால் 1,53,651 கலம் நெல் வரவாகும். தேவதானமாக விடப்பட்ட நிலங்கள் உள்ள ஊர், சபை நிலங்களை முழுமையாக அளந்து, இறையிலி நிலம் கழித்து பயிரேறிய நிலத்தைச் சரியாகக் கணக்கிட்டு அவற்றிற்குக் காணிக்கடன் நிச்சயித்தார்கள். அளவுகளும், நெல், தங்கமாக செலுத்தவேண்டிய காணிக் கடனும் துல்லியமாக வரையறுக்கப்பட்டன. உதாரணமாக.

நிலம்: "இறை கட்டின நிலம் முப்பத்தொன்பதரையே மூன்று மாக்காணி அரைக்காணிக் கீழ் முக்காலே நான்குமா முக்காணிக் கீழ் முக்காலே ஒருமா". ஒருகையகல நிலம் கூட கணக்கில் விடப்படவில்லை.

பொன்: "இறை கட்டின பொன் முன்னூற்று நாற்கழஞ்சே மூன்று மஞ்சாடியும் ஒன்பதுமா மாவரை" மஞ்சாடி கூட பின்னமாக்கி அதன்நிறை மாவரை என்று குறிப்பிடப்பட்டுள்ளது. இங்கும் கடுகளவு பொன் கணக்கில் விடப்படவில்லை.

நில அளவு: ராஜராஜன் காலத்தில்தான் ஊர் முழுவ

தும் உள்ள நிலத்தை அளந்து, இறையிலி நிலம் கழித்து, பயிராகும் நிலத்தைக் கணக்கெடுத்துச் சரியான இறை பெற வழி வகுக்கப்பட்டது. இவ்வாறு அளந்த கோல் உலகளந்தான் கோல் ராஜராஜன் கோல் என்றழைக்கப்படும். பல்லவர் காலத்திலேயே தேவதானமாக நிலங்கள் விடப்பட்டன. [29] ஆனால் ஊர் முழுவதும் அளந்து, இறையிலி எவ்வளவென்பது நிர்ணயிக்கப்படவில்லை. எனவே, சொந்த நிலமுடையவர்கள் கூட இறையிலியாகத் தங்கள் நிலத்தை அனுபவித்து வந்தார்கள். சில ஊரார் இறையிறுக்க வேண்டிய நெல்லைக் குறைத்து அளப்பதற்காகத் தமது ஊர் நிலத்தில் இறையிலி நிலத்தைக் கூட்டிக் கணக்கிட்டார்கள். எனவே இராஜராஜன் தேவதானங்களில் இருந்த கையாடல்களையும் ஊழல்களையும் தவிர்த்து, இறையிலியையும், இறைகட்ட வேண்டிய நிலத்தை நிச்சயித்து மொத்தமாக ஊரார் கட்டவேண்டிய காணிக்கடனை நிச்சயித்து ஆணை பிறப்பித்தான்.

பொன் காணிக்'கடன்': பொதுவாக உழவர்கள் வாழ்ந்த கிராமங்கள், பிராமணர் வாழ்ந்த தேவதானச் சதுர்வேதி மங்கலங்கள், இவற்றிற்கு நெல் மட்டுமே காணிக்கடனாக வசூலிக்கப்பட்டது. மேற்கண்ட அட்டவணையில் காணப்பட்ட தேவதானங்களில் *(3)* குறுவாணியக்குடி *(16)* நகரம் வெண்ணிருதல் முதலான பல சிற்றூர்கள் *18.* நகரம் வேனல் விடுகு பல்லபிவபுரம் ஆகிய மூன்றிற்குத்தான் காணிக்கடன் பொன்னாக நிச்சயிக்கப்பட்டது. இம்மூன்றும் வாணியர் வாழ்ந்த நகரங்கள் என்பது பெயர்களிலிருந்தே தெரிகிறது. இக்காணிக்கடனும் காசாக வசூலிக்காமல் நிறையெடுத்த பொன்னாகவே வசூலிக்கப்பட்டது.

1.3 இறையிலி - இவைபற்றி விரிவாக ராஜராஜன் கல்வெட்டுகள் மூலம் தெளிவாக அறிந்து கொள்ள முடிகிறது. அவையாவன;

"ஊர் நத்தமும், குளமும், கம்மாண சேரியும், பறைச்சேரியும் சுடுகாடும், இவ்வூர் நிலத்தை ஊடறுத்துப் போன

வாய்க்காலும் இறையிலி நிலம் ஒன்பதேய் காணி அரைக்காணி முந்திரி கைக்கீழரை". - (பாலையூர் பற்றியது)[30]

"ஊர்நத்தமும் குளங்களும், ஸ்ரீகோயிலும், ஐய்யன் கோயிலும் பிடாரி கோயிலும் கழனிக் குளங்களும் பறைச்சேரி நத்தமும் இறையிலி..."

(ஆரப்பாழ் பற்றியது)[31]

"ஊர் நத்தமும், ஸ்ரீகோயிலும், நந்தவனமும் குளங்களும் இறையிலி நிலம்......"

(கீரன் தேவன்குடி)[32]

"ஊரிருக்கையும் இவ்வூர் களமும் குளமும் கரையும் இவ்வூரையூடறுத்துப்போய் நாட்டுக்குப் பாயும் பெருவள வாயும், பெருவள வாய்நின்று இவ்வூரை ஊடறுத்துப் போய் செட்டி மங்கலத்துப் பாயும் வாய்க்காலும் இவ்வூர் மஹாதேவர் திருவன்னிபகவர் ஸ்ரீகோயிலும் திருமுற்றமும் பிடாகோயிலும் சேட்டையார் கோயிலும் திருமுற்றமும் திரப்பைஞ்ஞீலி மாதேவர்குளமும் கரையும் இவ்வூர் ஈழச்சேரியும், பறைச்சேரியும் வெள்ளான் சுடுகாடும் பறைச்சுடுகாடும் கற்கிடையும் ஆக இறையிலி நீங்கிய நிலம் (ஆன்பனூர்)[33]

"இவ்வூர் நத்தம் குடியிருக்கையும் கிணறும் தொட்டியும் வெள்ளான் சுடுகாடும் கொட்ட கொட்டகாரங்களும், தலைவாய்ச்சேரியும் ஈழச்சேரியும் கம்மாணச்சேரியும் பறைச்சேரியும், பறைச் சுடுகாடும் இவ்வூர் நிலத்தை ஊடறுத்துப் போய் புறவூர்களுக்குப் பாயும் வாய்க்காலும், பிடாரி புன்னதத்துறை நங்கை கோயிலும், திருமுற்றமும் பிடாரி பொதுவகை ஊருடையாள் கோயிலும், இவ்வூர் காடுகாள் ஸ்ரீகோயிலும் திருமுற்றமும் இவ்வூர் துர்க்கையார் கோயிலும் திருமுற்றமும் ஏறாடு கடக்கும் இவ்வூர்க்காளர் பிடாரியார் ஸ்ரீகோயிலும் திருமுற்றமும் இவ்வூர் பிடாரி குதிரை வட்டமுடையார் ஸ்ரீகோயிலும் திருமுற்றமும் இவ்வூர்க்குளமும் கரையும், ஆக இறையிலி நீங்கு

நிலம்....(துறையூர் பற்றியது)[34]

இவ்வூர் இருக்கையும், குளங்களும் கரைகளும் திருக்கோயிலும், ஐயன்கோயிலும், பறைச்சேரியும் சுடுகாடும் சிறு முன்னியூர் ஏரியில் நீர்கோத்துப் பள்ளவாயாய்க் கிடந்த நிலமும் ஆக இறையிலி நீங்கு நிலம்...." (நகரம் வெண்ணி நிலம்)[35]

"இவ்வூர் புகழீச்சுவர கிருஹத்து தேவர் கோயிலும் தளிச்சேரியும் சுடுகாடும் ஆக இறையிலி நீங்கிய நிலம்....." (நகரம் வேநெல் விடுதி பல்லவபுரம் பற்றியது)[36]

5.3 காணிக்கடன் நீங்கிய இறையிலி நிலங்கள் இவையென்பதை மேலே கண்ட கல்வெட்டு ஆணைகள் வரையறுத்துக் கூறுகின்றன. இவையில்லாத எல்லா நிலங்களும், தேவதானம், சாலாபோகம், முற்றூட்டு, திருவிடையாட்டம்[37] முதலிய தான நிலங்கள் கூட காணிக்கடனுக்குட்படுத்தப் பட்டு ஊராரே பொதுவாக இறையிறுத்தல் வேண்டுமென ஆணையிடப்பட்டது. இதனால் வரி ஏய்ப்புகள் தடை செய்யப்பட்டன.

அவ்வாறு இறையிலியாக ஒப்புக்கொள்ளப்பட்ட நிலங்களை மேற்கண்ட கல்வெட்டுக்கள் குறிப்பிடுகின்றன. அவையாவன ஊர்நத்தம், கம்மாள்சேரி, பறைச்சேரி, சுடுகாடு, ஊரை ஊடறுத்துச் செல்லும் வாய்க்கால், கோயில், ஐயன்கோயில், பிடாரி கோயில், கழனிக்குளம், பறைச்சேரிநத்தம், நந்தவனம், சேட்டையார் கோயில்; கோயில் முற்றங்கள், ஈழச்சேரி, கிணறு, தொட்டி, நங்கை கோயில், பிடாரி பொதுவகை ஊருடையாள் கோயில், காடுகாள் கோயில், களம் பிடாரி குதிரை வட்டமுடையாள் கோயில், ஐயன் கோயில், பெருவழி முதலியன இறையிலியாகக் குறிக்கப் பட்டுள்ளன. இவைபோக பயிரேறிய நிலங்களனைத்திற்கும் காணிக்கடன் நிச்சயித்து, அக்கடனை, ஊராரே அளக்க வேண்டுமென ஆணைபிறப்பிக்கப்பட்டது. இவ்வாறு தேவதான நிலங்களிலிருந்து இராஜராஜன் காலத்திற்கு முன்னர்வந்த காணிக்கடன் வருவாய் அதிகமாயிற்று.

இறையிலியான நிலங்களுக்குக் காணிக்கடன் விதிக்கப் பட்டது.

6.1 காணிக்கடன் பெரும்பாலும் தேவதான நிலமான நஞ்சையிலிருந்து வந்தபடியால், அநேகமாக ஒரே சீராக வேலிக்கு இத்தனை கலம் என்ற கணக்கில் ஊர் நிலம் முழுவதற்கும் காணிக்கடன் நிச்சயிக்கப்பட்டது. மேற்கு றித்த அட்டவணையில் சில புள்ளிகளிலிருந்து வேலிக்கு எத்தனை கலம் நெல் காணிக்கடனாக நிச்சயிக்கப் பட்ட தென அறியலாம். அதனைச் சராசரியாகக் **(mean)** கொண்டால், மிகச்சிறு வேறுபாடுகளை **(deviation)** சில ஊர்கள் சம்பந்தமாகக் காணப்படுகின்றன. உதாரணமாக.

ஊர்	நிலம்	காணிக கடன் கலமாக	வேலிக்கு எவ்வளவு கலம் சுமார்
1 பாலையூர்	125வேலி 8மா.	12530	100
4 நாகன்குடி	21 3/4	2181	100.6
6 உச்சிபாடி	55 1/2	5526	100
11 அரக்கன்குடி	6 3/4	656	97.75
12 பிடாரசேரி	5 கலம் 8 மா.	535	93.6
14 நெற்குப்பை	37 கலம் 7	3720	98.

இவை 93.6 முதல் 100 கலங்கள் வேலிக்கு கிடைப்பதைக் காட்டும். குறைவு படுவதை ஈடுகட்டும் அளவுக்குச் சில நிலங்களில் சராசரிக்கு அதிகமான காணிக்கடனும் நிச்ச யிக்கப்பட்டிருக்கிறது. அவ்விடங்களில் நிலம் செழிப்பாயி ருத்தல் கூடும்.

குறைவாகக் காணிக்கடன் இருப்பதைக் காண்கிறோம். இதற்கு நிலத்தின் தரம் குறைவாய் இருந்ததே காரணமா யிருக்கலாம். ராஜராஜன் காலத்தில் வேலிக்கு எத்தனை கலம் என்ற கணக்கில் நிலம் முதல் தரம், இரண்டாம் தரம்

எனப் பிரிக்கப்பட்டிருந்ததைக் கல்வெட்டுகள் மூலம் அறிகிறோம். எனவே கீழ்வரும் உதாரணத்தில் நெல் வருவாய் வேலிக்கு நூறுகல விகிதத்திற்குக் குறைவதற்கு நிலத்தின் தரமே காரணமாயிருந்திருக்க வேண்டும். இதற்கு ஒரே ஒரு உதாரணமே உள்ளது.

ஊர்	நிலஅளவு	காணிக்கடன்	வேலிவிகிதம்
ஆண்டான் ஊர்	75 3/4 9 மா.	5.850	77

இதிலிருந்து மிகவும் செழிப்பான நிலங்களையே தேவதானமாக அளித்து, வேலிக்கு 100 கலம் காணிக்கடன் வருவாய் வரும்படியாக ஏற்பாடு செய்யப்பட்டிருந்தது என்பது தெளிவாகிறது. காணிக்கடன் போகவும், ஊர், இறை பாட்டங்கள் முதலிய சில்லிறைகள் இறுத்த பின்னர், பயிரிடுவோருக்கு வாழ்க்கைச் செலவுக்கு ஊதியம் கிடைக்க வேண்டும்.

7.1 இம்மாற்றங்கள் நிகழ்ந்த பின்னர் காணிக்கடன் அதிகமாகி, ஒழுங்காக அளக்க வேண்டிய நிலைமையும் தோன்றிய பின்னர் பயிரிடும் உழவர்களின் வருமானம் குறைந்திருக்க வேண்டும். இறையிலி நிர்ணியிக்கப் பட்டு அதுபோக எஞ்சிய எல்லா நிலங்களுக்கும் காணிக்கடன் இருக்கவேண்டி வந்ததால், ஊர் பொது வருமானமும் குறைந்திருக்க வேண்டும்.

7.2 இவ்வாறு தேவதான நிலங்களில் காணிக்கடன் வருவாயை உயர்த்தியதோடல்லாமல் நில உரிமை மாற்றங்களின் மூலமும் கோயில் வருமானத்தை அதிகரிப்பதற்கு ராஜராஜன் ஏற்பாடுகள் செய்த்தைச் சில கல்வெட்டுகள் குறிப்பிடுகின்றன. உரிமை மாற்றங்களைக் குறிப்பிடும் சில கல்வெட்டுகளை ஆராய்ந்து இம்மாற்றங்களின் தன்மையை அனுமானிப்போம்.

“ஜயங்கொண்ட சோழ மண்டலத்து ஒய்மாநாட்டுப் பேராயூர்.

மூன்றுடையாரை மாற்றிக்குடி நீக்கிக் காராண்மையும் மீயாட்சியும் மிகுதிக் குறைமையும் உள்ளடங்க இவ்வூர் இறைகட்டின காணிக்கடன் ராஜகேஸரியோடு ஒக்கும் ஆடவல்லான் என்னும் மரக்காலால் அடக்கக்கடவ நெல்லு பொன் நூற்றொன்பதின் கழஞ்சே என்பது மஞ்சாடியும்"[38]

இவ்வூரில் முன் நிலவுடைமையாளரை நீக்கி அவ்வுடையார் பெற்ற காராண்மையும் மீய்காட்சியும் உள்ளடங்க காணிக்கடன் நிச்சயித்து, தேவதானத்துப் பயிரிடுங்குடியென்ற நிலைமைக்கு அவர்களை மாற்றப்பட்டதை இக்கல்வெட்டு தெளிவாக்குகிறது. இம்மாதிரியே தெளிவாக "முன்னுடையாரை மாற்றி" என்ற வாசகத்தோடு தொடங்கும் கல்வெட்டுக்கள் 12 அவற்றுள் ஏழு ஊர்களின் பெயர்கள் தெளிவாக அறியப்படுகிறது. அவை பேராயூர், அண்டக்குடி; சூலூர், குசவூர், மாப்பிசும் கொட்டியாரம், தட்டுவிட்டி, மாசார் ஆகியவை. இவற்றுள் உழவர்க்கே உடமையாய் இருந்த வெள்ளான் வகையே மிகுதி. பன்னிரண்டு கல்வெட்டுக்களில் இரண்டு பிரம்மதேயங்களைப் பற்றியது. பத்து வெள்ளான் வகை கிராமங்கள். இவை இரண்டிலும், காராண்மை மீய்காட்சி உரிமைவிளைக் கோயிலுக்கு உரிமை மாற்றங்கள் செய்வதை இவ்வாணைகள் காட்டுகின்றன.[39]

அவ்விரண்டு பிரமதேயங்களைப் பற்றிய கல்வெட்டுகள் வருமாறு:

"நுளம்பபாடியான நிகரிலிச் சோழப் பாடி

பறிவை நாட்டுப் பிரமதேயம் குசவூர்.

இறைகட்டின காணிக்கடன் ராஜகேசரியோடொக்கும் ஆடவல்லானென்னும் மரக் காலால் அளக்கக்கடவ நெல்லு ஒன்பதினாயிரத்துபத்து கலன்."[40]

"பாடியான நிகரிலிச் சோழ பாடிப்பறிவை நாட்டுத் தேவதான பிரமதேயம் கூடலூர் இறைகட்டின காணிக்கடன் ராஜகேஸரியோடொக்கும் ஆடவல்லானென்னும்

மரக்காலால் அளககககடவ நெல்லு பன்னீராயிரத்து இரு கலனே....“[41]

இரண்டு பிரமதேயங்களிலும் இருந்து பெறப்பட்ட நெல்: குசவூர் - 9010கலம். கூடலூர் - 12840 கலம்.

வெள்ளான்வகை நிலங்களிலிருந்து இவ்வாணை மூலம் கிடைத்த நெல்: (1) 123 (2) 3164 (3) 110 (4) 66 (5) 459 கலங்கள் வெள்ளான்வகை நிலங்களுக்கு காணிக்கடன் பொன்னாக நிச்சயிக்கப்பட்டதும் உண்டு.

8.1 இம்மாற்றங்களால் உடைமையாளர்கள் பயிரிடும் குடிகளாக மாற்றப்பட்டனர். அவர்கள் காணிக்கடனை ஊரார் (ஊர்ச்சபை) மூலம் செலுத்த வேண்டியதாயிற்று. ஆயினும் நிலங்களில் பயிரிடும் உரிமை அவர்களுக்கு இருந்தது. பயிரிடும் உழவர்களை அவர்கள் கூலிக்கு அமர்த்திக் கொண்டிருக்க வேண்டும்.

8.2 இவை தவிர ஒரே ஒரு கல்வெட்டு உள்ளூர் கோயில்நிலத்தை அபகரித்து வெள்ளான் வகையாகப் பயிரிட்டுவரும் நிலத்திற்கு இறைகட்டி தஞ்சைக் கோயிலுக்கு நெல் அளக்க ஆணையிட்டதைக் குறிப்பிடுகிறது:

”இந்நாட்டுத் திருத்தேவன் குடி உள்ளூர் கடதேவர்க்கு நீக்கி ஏற அபகரித்து உண்டு வருகின்ற நிலமென்று வேறுமுதலாக்கி வெள்ளான் வகையால் வருகின்ற நிலம் வெள்ளான் வகையில் முதல் தவிர்த்து இவ்வூர் இறையிலியாக நீக்கின நிலன் பொதுவே அனுபவிக்கக் கடவதாக நீக்கல் நீக்கி

அளந்தபடி நிலம் இருபத்தொன்பதே காலே முக்காணி முந்திரிகைக் கீழ் நான்குமாக்காணி அரைக்காணிக்கீழ் காலே அரைமாவினால்

இறைகட்டின காணிக்கடன் ராஜகேஸரியோடு ஒக்கும் ஆடவல்லானென்னும் மரக்காலால் அளக்கக்கடவ நெல் இரண்டாயிரத்துத் தொளாயிரத்து......ங்கலனே இருதூணி ஒருநாழி.”[42]

இந்நிலம் முதலில் கடதேவர்க்கு உடைமையாயிருந்தது. இதனை யாரோ அபகரித்து உண்டுவந்தார்கள். அதனை ஊரார் வெள்ளான் வகையாக்கி பொதுவாகவே அனுப வித்து வந்தார்கள். இவ்வாணை அவ்வுரிமையை நீக்கி இறையிலி நீங்கப் பயிரிடுநிலம் இருபத்தொன்பதேகால் சில்லறை என்று இறைகட்டி 2900க்கு அதிகமான கலம் நெல்லளக்க ஆணையிட்டது. இது வேலி கலம்சராசரிக் காணிக்கு ஒத்திருப்பதைக் காணலாம்.

9.0 இவ்வாறெல்லாம், சோழமண்டலத்திலும் புறமண்ட லங்களிலும் தேவதானங்கள், ஊர் நிலங்கள், பிரமதே யங்கள், வெள்ளான் வகை ஆகிய அனைத்து வகை நிலங்களையும் இறைகட்டின நிலங்களாக்கி, அவற்றுள் முதல் ஆணையில் 18 ஊர்களுக்கும் இரண்டாவது ஆணை யில் 16 ஊர்களுக்கும் மூன்றாவது ஆணையில் 12 ஊர்க ளுக்கும் காணிக்கடன் நிச்சயித்து வசூலிக்க ஏற்பாடு செய்து, கோயிலின் செலவுகளுக்கு வருமானம் ஏற்படுத்தித் தரப்பட்டது.

நாம் கணக்கிட்ட செலவுகள் ஓதுவார், தளிச்சேரிப்பெண்டு கள், நிவந்தக்காரர் ஊதியம் மட்டும் 64590 கலம் நெல்லா கிறது. இவ்வாணைகளின்படி கிடைக்கும் வருவாய் 1,56,531 கலம் நெல்லாகிறது. இதுதவிர பொன்னாகவும் வருமா னம் வந்தது. இதில் ஒருபகுதி ஆபரணங்கள், கலங்கள் பிரதிமைகள் செய்யப் பயன்படுத்தப்பட்டது. நெல்லில் செலவு போக எஞ்சியது பொன்னாகமாற்றி சேமிக்கப் பட்டது.

10.1 நாம் குறிப்பிட்ட 46 கல்வெட்டுக்களில் காணப்படும் உரிமை மாற்றங்களையும், உடைமை மாற்றங்களையும் இறுதியாகக் கவனிப்போம்.

இவற்றுள் குறுவாணியக்குடி நகரம், வெண்ணிநிலன் நகரம், வேனில் விடுதி பல்லவபுரம் மூன்றும் நகரத்தார் கிராமங்கள். இவை வணிகர் செல்வாக்கில் இருந்தவை. இங்கு நகரத்தார் சபைகள் தம்முள் வசூலித்தும், இக்கிரா

மங்கள் பொன்னால் காணிக்கடன் செலுத்தின. இங்கு நகரத்தார் சபைகள் தம்முள் வசூலித்தும், நிலங்களுக்கு இறைவிதித்து நெல் வசூலித்தும், காணிக்கடனைச் செலுத் தியிருக்கவேண்டும்.

இவை தவிர இரண்டு பிரமதேயங்கள் குறிப்பிடப் பட்டுள்ளன. இவை பிராமணர் வாழ்ந்த கிராமங்கள் பல்லவர் ஆட்சியிலும், பாண்டியர் ஆட்சியிலும், சோழர் காலத்திற்கு முன்னரே பிரமதேயங்கள் தோன்றிவிட்டன. அவற்றில் குறிப்பிட்ட நிலங்களில் பங்கு பெறும் உரிமை பிராமணருக்கு அளிக்கப்பட்டதைக் குறிக்கும். இவ்வூதி யம் அவர்கள் கடிகைகள், சாலைகளில் போதிப்பதற்காக வும், கோயில் பூசைகளை மேற்பார்வை செய்யவும் அளிக்கப்பட்டது. ஆசிரியருக்கு அளிக்கப்படும் ஊதியம் சாலாபோகம் எனப்பட்டது. பிற்காலத்தில் புராணப் பிர சங்கம் செய்வோருக்கும் இப்பெயரிலேயே ஊதியம் அளிக்கப்பட்டது. ராஜராஜன் காலத்தில் பிரம்ம தேயங்களை வலுப்படுத்தினான்.

ஊர்நிலம் என்பது பிராமணரல்லாத உயர் சாதியினர் உழுதுவித்துப் பயிரிட்ட நிலம். இவர்கள் உழவர்களைக் கூலிக்கு அமர்த்திப் பயிரிட்டனர். இது ஊருக்குப் பொது வாயினும், இதில் விளையும் நெல்லில் பெரும்பங்கு காராட்சி, மீயாட்சியாக உழவுத்தொழில் செய்யாத உழுவித்துண்ணும் வேளாளருக்குக் கிடைத்தது. இவையனைத்திலும் நிலம் யாருடைய உடைமை என்பது ராஜராஜனுக்கு முந்திய காலத்தில் தெளிவாக இருக்கவில்லை.

இங்கு குறிப்பிட்ட 46 சாசனங்களில் நிலவுடைமை தெளிவாக்கப்படுகிறது. இங்கு, காணிக்கடன் எல்லா வகை நிலங்களுக்கும் விதிக்கப்பட்டது. இறையிலி நிலங்கள் எவை என்பதை ஊர்தோறும் தெளிவாக்கி, மீதமுள்ள பிரமதே யம், நகரம், வெள்ளான் வகை, ஊர் நிலம், பழந்தேவதா னம், அனைத்தும் காணிக்கடனுக்குட்படுத்தப்பட்டது. எனவே நிலஉடைமை இந்த 46 கிராமங்களுலும் ராஜராஜேச்சுரமு

டைய பரமசுவாமிக்குத்தான் என்றும், காணிக்கடன், காணி யுடைமைக்குரிய பாட்டம் **(land rent)** என்பதும் இவ்வாணைகள் தெளிவுபடுத்துகின்றன.

காராட்சி மீயாட்சி என்ற உரிமைகள், பிராம்மண ருக்கும், ஊராருக்கும், சபைக்கும், வேளாளர்களுக்கும் இராஜராஜன் காலத்துக்கு முன் இந்த 46 கிராமங்களிலும் குறிப்பிட்ட நிலங்க்ளில் இருந்து, அவ்வுரிமைகளைக் கோயி லின் காணியுடைமைக்கு உள்ளடக்கியதை ஆணைகள் குறிப்பிடுகின்றன. எனவே கோயிலின் உடைமைக்குட்பட்டு, குத்தகை உரிமையாகக் காராட்சியும், பயிரிடுவதை கோயி லுக்காக மேற்பார்வை செய்வதற்கு ஊதியமாக மீயாட்சியும் மாற்றப்புட்டது.

எனவே பெரிய கோயில் சாசனங்கள் குறிப்பிடும் 46 கிராமங்களிலும் கோயிலின் நிலவுடைமை தலையாய உரிமையாக விதிக்கப்பட்டது. கிராமங்களில், பிராம்மண ரும், சபைகளும், வேளாளரும், நகரத்தாரும் கோயிலின் நிலவுடைமை மேலாதிக்கத்திற்குட்பட்டு, நிவந்திக்காரர் போல, நிலத்தின் விளைச்சலில் பங்கு பெறும் உரிமை யைப் பெற்றனர்.

10.2 இம்மாறுதலால் சுவாமிக்கே நிலம் என்ற கொள்கை செயல்படுத்தப்பட்டது. சுவாமியின் நிலட்தைப் பியிரிடக் கொடுத்து மேற்பார்வை செய்வோர் சபையினரும், ஊரா ரும் நகரத்தாரும், வேளாளரும் என்ற நிலை ஏற்பட்டது. தங்களது பழைய வருமானத்தை நிலைநிறுத்திக் கொள்ள அவர்கள் பயிரிடும் குடிகளிடம் முன்னிலும் அதிகமாக காராட்சி, மீயாட்சிப் பங்குகளை வசூலிக்கத் தொடங்கி னர் என்பதை, அவற்றை எதிர்த்து உழுது பயிரிடும் குடிகளது கிளர்ச்சிகள் பற்றிய சாசனச் செய்திகளிலிருந்து நாம் அறிகிறோம்.

காராட்சியும், மீயாட்சியும் வேலிக்கு இவ்வளவென ராஜராஜனது ஆணைகள் நிச்சயிக்க வில்லை. எனவே அதிகரித்துக் கொள்ள முடியும். அதுபோலவே உழுது

பயிரிடும் குடிகளுக்கு வேலிக்கு இவ்வளவென்றோ, கூலித் தொழில் செய்வோரது கூலி இவ்வளவென்றோ நிர்ணயம் செய்யப்படவில்லை. எனவே சுவாமிக்காக உழைக்கிறோம், நமது பொருளாதாரத் துன்பங்கள் சுவாமிக்காக என்ற பக்தியுணர்வைத் தூண்டுவது எளிதாயிற்று. இம்மாற்ற ஙங்களால் ஏற்படும் பளு முழுவதையும் ஏற்றுக் கொண்டு மன அமைதிகொள்ள பக்திப்பிரசாரம் பயன்பட்டது.

இவ்வாணைகளின் விளைவுகளை எதிர்த்த உழவர்களை சிவத்துரோகிகள் என்ற பட்டம் கட்டி அவ்வெதிர்ப்பு களை அடக்குவதும், சுவாமிக்கே நிலம் என்ற கொள்கை யால் எளிதாயிற்று.

Bibliography Notes

11. தஞ்சைப் பொருவுடையார் கோவில் (த.பெ.க.வெ) கல்வெட்டுகள் முதற்பகுதி - பதிப்பாசிரியர் நாகசாமி பக்கம் 18.

12. த. பெ. க. வெ. பக்கம் 54 முதல் 88 வரை

13. த. பெ. க. வெ. பக்கம் 54 - 55

14. த. பெ. க. வெ. பக்கம் 89 - 90

15. த. பெ. க. வெ. பக்கம் 95, வரிகள் 3 - 4 "தளிச்சேரிப் பெண்டுகளுக்கும் காந்தர்விகளுக்கும் நாயகம் செய்ய சவூர் பரஞ்சோதிக்குப் பங்கு இரண்டும்."

16. த. பெ. க. வெ. 97 - 98, வரிகள் 21 - 22 நாவிசஞ் செய்ய இருவர்க்கு செபதரன் நெத்தானன் ஆன ராஜராஜப் பெருநாவிசனுக்குப் பங்கு ஒன்று.

    பக்கம் 97 - 98 வரிகள் 13 - 14. வண்ணத்தார்கள் இருவர்க்குப் பேராற்பங்கு ஒன்றாக இத்தெருவில் ஈரங்கொள்ளிகளுக்கு பங்கு இரண்டும்.

    பக்கம் 98. வரி 15 - 16 தச்சாச்சார்யம் ஒன்றுக்கு பங்கு ஒன்றரை.

17. த. பெ. க. வெ. பக். 96 - 98

18. த. பெ. க. வெ. பக். 98 - 99

"தய்யான் ஒருவனுக்கு கவாலியான வீர சோழப் பெருந்தய்யானுக்குப் பங்கு ஒன்றும்"

19. த. பெ. க. வெ. பக். 98, வரி 18 - 20 தச்சாச்சாரியம் ஒன்றுக்குப் பங்கு ஒன்றரையும் ஆள் இரண்டுக்குப் பங்கு ஒன்றரையும் ஆக ரீர சோழன் குஞ்சர மல்லா னான ராஜராஜப் பெருந்தச்சனுக்குப் பங்கு மூன்றும்.

20. த. பெ. க. வெ. பக். 55, வரி 1 - 6 வரை தளிச்சேரிப் பெண்டுகளாக சோழமண்டலத்துத் தளிச்சேரிகளி னின்றும் கொண்டு வந்து ஏற்றின் தளிச்சேரிப் பெண்டு களுக்கும் நிவந்தமாகப் பங்கு செய்யதபடி பங்கு வழி பங்கு ஒன்றினால் நிலன் வேலியினால் ராஜகேசரி யோடொக்கும் ஆடவல்லான் என்னும் மரக்காலால் நெல் நூற்றுக்கலமாகவும்

21. த. பெ. க. வெ. பக். 100 - 101

22. மேற்படி பக். 117 - 118

23. மேற்படி பக். 129,130, 131

24. மேற்படி பக். 130

25. மேற்படி பக். 130

26. மேற்படி பக். 130, வரி 22 - 24

இறை கட்டின நிலம் நூற்று இருபத்து ஐஞ்சேய் எழுமாவரை முந்திரிகைக் கீழ் எண்மாவரை அரைக் காணி முந்திரிகைக் கீழ் நான்குமாவினால்.

27. மேற்படி பக். 130, வரி 25 - 27

28. (1) **SII Vol. II** 4 த. பெ. க. வெ. 10

(2) **SII Vol. II** 5 மேற்படி 11

(3) **SII Vol. II** 92 மேற்படி 12

29. பல்லவர் செப்பேடுகள் - வரலாற்றுக்கழகம், சென்னை.

30. த. பெ. க. வெ. பக் - 130. வரி. 17 - 20.

31. மேற்படி பக் 131 வரி 6 - 9

32. மேற்படி பக் 131 வரி 20 - 22

33. மேற்படி பக் 143 வரி 20 - 32

34. மேற்படி பக் 150 வரி 21 - 31 & 151 1 - 11

35. மேற்படி பக் 152 வரி 12 - 16

36. மேற்படி பக் 156 வரி 9 - 20

37 தேவதானம் - ஊர் நிலத்தில் ஒரு கோயிலுக்கு காணிக்கடன் பொறுப்பு அளிப்பது. சாலாபோகம் சாலை என்பது பாடசாலை.

அங்கு போதிக்கும் ஆசிரியரின் ஊதியத்திற்குப் பொறுப்பளிக்கப்பட்ட நிலம். புராணிகர்கள் ஊதி யத்திற்கும் பொறுப்பளிக்கப்பட்ட நிலத்தையும் குறிக்கும்.

திருவிடையாட்டம் - சிவன்கோவில் தினசரிப்ப டித்தாரச் செலவிற்கு பொறுப்பாக அளிக்கப்பட்ட நிலம் முற்றூட்டு - ஒரு நிலத்தின் முழுவிளைச்சலை யும் ஒருவருக்கோ, கோயிலுக்கோ, தானமாக அளித்தல்.

38. த. பெ. க. வெ. பக்கம் 757 வரி. 4 - 10

39. **SII-Vol II** 92. த. பெ. க. வெ. எண் 12 முழுமையும்.

40 த. பெ. க. வெ. பக். 158 வரி 22 - 25

41 மேற்படி பக். 159 வரி 2 - 5

42 த. பெ. க. வெ. பக். 142 வரி 13 - 20.

புதிய கண்டுபிடிப்பு

எஸ். இராமச்சந்திரன்

மங்கலம் கோயிலும் கல்வெட்டும்

வ.உ.சி. மாவட்டம் ஒட்டப்பிடாரம் வட்டத்தில், ஓசனூத்து எனும் ஊரிலிருந்து பசுவந்தனை செல்லும் வழியில் மங்கலம் என்ற ஊர் உள்ளது. இவ்வூர், கீழ்மங்கலம், மேல மங்கலம் என்ற இரு பிரிவுகளைக் கொண்டது. இவ் இரு பிரிவுகளுக்கும் இடையில் மங்கலம் கண்மாய் உள்ளது. மேலங்கலம் ஊரின் தெற்கே ஒரு கி.மீ. தொலைவில், புன்செய்க் காட்டுக்குள் இடிபாடான நிலையில் சிவன் கோயில் ஒன்று உள்ளது.

கோயில் இருக்கின்ற பகுதியில் தற்போது குடியிருப்புகள் இல்லை. ஆனால் பானையோடுகள் பரவலாகக் காணப்படுகின்றன. எனவே இங்கு குடியிருப்பு இருந்து அழிந்திருக்கலாம். கோயில் கி.பி.13 ஆம் நூற்றாண்டைய கலைப்பாணியுடன் காட்சியளிக்கிறது. விமான சிகரப்பகுதி இடிந்து மறைந்து விட்டதாயினும், கபோதத்துக்குக் கீழே பூதவரியும், மேலே யாளிவரியும் வனப்புடன் சித்திரிக்கப்பட்டுள்ளன. தூண்களில் புஷ்ப போதிகை அமைப்பின் தொடக்க நிலை காணப்படுகிறது. கருவறையின் தென்புறக் குமுதப்படையில் (தென்மேற்கு மூலையில்) + என்ற குறியீடு பொறிக்கப் பட்டுள்ளது. கோயிலுக்கு மேற்கே ஒரு கி.மீ. தொலைவில், கி.பி.12 ஆம் நூற்றாண்டைச் சேர்ந்த தேவிசிற்பம் தலையின்றிக் காணப்படுகிறது.

கீழ் மங்கலத்தில் காணப்படும் கல்வெட்டு, இக்கோயிலோடு தொடர்புடைய செய்தியையே குறிப்பிடுகிறது. கோச்சடைய வர்மன் குலசேகரன் என்ற மன்னனின் இரண்டாம் ஆட்சியாண்டு இக் கல்வெட்டில் குறிப்பிடப்படுகிறது. கி.பி.1162 முதல் 1177 வரை ஆட்சி செய்த மன்னனாக இவனைக் கொள்ளலாம். கல்வெட்டின் எழுத்தமைதியும் இதனை உறுதி செய்கிறது. இம் மன்னன் நெல்லை, குமரிப் பகுதிகளை ஆட்சி செய்தி மாறவர்மன் ஸ்ரீவல்லபனுக்கும் (கி.பி.1145-1162) கொங்குச் சோழன் குலோத்துங்கனின் சகோதரிக்கும் பிறந்தவன். (பாண்டியர் வரலாறு என். சேதுராமன் கும்பகோணம் 1989) இக்கால கட்டத்தில், சோழ மன்னன் இரண்டாம் குலோத்துங்கனின் ஆதரவுடன், சடையவர்மன் ஸ்ரீவல்லபன் என்ற பாண்டிய மன்னனும், அவன் மகன் மாறவர்மன் பராக்ரம பாண்டியனும் மதுரையை ஆண்டு வந்தனர். கி.பி.1150 இல் இரண்டாம் குலோத்துங்கன் இறந்த பின்னர், மாறவர்ன் பராக்ரம பாண்டியன் சோழர்களுடன் இருந்த

உறவை முறித்துக் கொண்டான். கி.பி 1153 இல் பராக்ரமபாகு இலங்கையில் ஆட்சிக்கு வந்த பின்னர், பராக்ரம பாண்டியன் சோழ ஆதிக்கத்தை வேரறுக்கும் நோக்கத்துடன் பராக்ரம பாகுவுடன் தொடர்பு கொண்டான். இந்நிலையில், கி.பி. 1166 ஆம் ஆண்டில், சோழ நாட்டில் இரண்டாம் ராஜாதி ராஜன் ஆட்சிக்கு வந்தவுடன், சடைய வர்மன் குலசேகரன், மதுரையைக் கைப்பற்றி மாறவர்மன் பராக்ரம பாண்டியனைக் கொன்று விட்டு, சோழர் உதவியையும் ஆதரவினையும் தேடிப் பெற்றான் **(south India and Sri Lanka K.K pilay 1975)** இதன் விளைவாகப் பராக்ரம பாகுவின் படைத்தலைவர்கள் லங்காபுரத்தண்ட நாயகனும் ஜகத் விஜய தண்ட நாயகனும் தமிழ் நாட்டின் மீது படையெடுப்பு நடத்தினர். இக்காலகட்டத்தில் நிகழ்ந்த வரலாற்று நிகழ்ச்சிகளைப் "பாண்டியர் உள் நாட்டுப் போர்" என வரலாற்றறிஞர்கள் குறிப்பிடுவர்.

கி.பி.1164 ஆம் ஆண்டைச் சேர்ந்ததாகக் கருத்த தக்க இக்கல்வெட்டில், கோயிலின் பெயர்,"முது குடி நாட்டு ஈசுவரம்" எனக் குறிப்பி டப்பட்டுள்ளது. நாட்டவர் எனப்பட்ட நிர்வாகத் தலைவர்களால் கட்டப்பட்டதால் இப் பெயர் பெற்றிக்கலாம். ஓட்டப் பிடாரம் சிவன் கோயிலிலுள்ள கி.பி.13 ஆம் நூற்றாண்டைச் சேர்ந்த துண்டுக் கல்வெட்டு ஒன்றில் "நாட்டீச்சரம்" என்ற பெயர் காணப்படுகிறது. இளைவேலங்கால் முனீஸ்வரர் கோயிலுக்கு அருகிலுள்ள ஒரு கற்றூ ணின் பகுதியில் பொறிக்கப்பட்டுள்ள கல்வெட்டு வாசகத்தின்மூலம், இளவழங்கலான இராசகண்டிய நல்லூரில், முது குடி நாட்டு ஈசுவ ரத்தின் சிவ பிராமணனுக்கு ஜென்மம் (நிலம்) வழங்கப்பட்டிருந்தது எனத் தெரியவருகிறது. இப்பகுதியில், நாடு என்ற அமைப்பு, நில அளவை முறையை நிர்ணயம் செய்து வந்தது என்ற செய்தி, கடம்பூர் பெருங் கருணீஸ்வரர் கோயிலிலுள்ள கி.பி.13 ஆம் நூற்றாண்டுக் கல்வெட்டொன்றின் மூலம் தெரிய வருகிறது. மங்கலத்தில், கி.பி. 13 ஆம் நூற்றாண்டில், செங்கற்கோயில் கருங்கற்கோயிலாக மாற்றப்பட்டது எனலாம்.

கீழ்மங்கலம் கல்வெட்டில், "அச்சு" என்ற நாணயம் குறிப்பிடப்ப டுகிறது. கி.பி 12 ஆம் நூற்றாண்டில் வில், ஆனை, பனை மரம் பொறித்த கொங்குச் சோழர் காசுகளும், ஒரு புறம் ஆனை உருவமும்; மறுபுறம் இணைகயல், செண்டு இவற்றுடன் "குலசேகரன்" என்ற வாசகமும் பொறிக்கப்பட்ட காசுகளும் வழக்கிலிருந்துள்ளன. இக்கா சுகள் அச்சு எனக்குறிப்பிடப் பட்டனவென்று கருதப்படுகிறது. (Tamil coins Dr. R.Nagaswamiy 1981) கொங்குச் சோழர்குலப் பெண்ணின் மகனான சடையவர்மன் குலசேகரனின் கல்வெட்டில் குறிப்பிடப்ப டும் "அச்சு" இத்தகைய ஒரு காசே எனத் தெரிகிறது.

ஆய்வு வட்டக் கட்டுரைகள்
முதல் தொகுதி பற்றி....

The book under review is a collection of different types of articles most of which are presented by the active members of the Madras Study circle and hence the title..

The first article honestly attempts to point out the social content of Tamil Srivaishnavism also known of Thenkalai Tradition..

According to the Author Vadakalai was rigid and conservative while Thenkalai was flexible and more accommodative so as to receive the grace of Thirumal.

The second section of the book also contains the translation of the original articles of source Western Tamilologists.. The first one discusses vividly and impartially the earnest efforts of the archacologists and epigraphists of foreign and local origin in deciphering of Indus Scripts.. And exhaustive Study on the caste - names of labour group in Amarakosa, the earliest extant Sanskrit material lexicon has been carried out.. The last article of this section explores the inscriptional sources to the rich endowment of gold coins, available in the Brahadeeswara temple at Thanjavur.

On the whole, the book is a good anthology of research papers providing fresh thoughts and new perspective.

The Hindu, Aug 1, 1995

ஆய்வு வட்ட வெளியீடு