யாதும் ஊரே யாவரும் கேளிர்
INTERNATIONAL INSTITUTE OF TAMIL STUDIES

தமிழியல்

JOURNAL OF TAMIL STUDIES

December 1989

36

INTERNATIONAL INSTITUTE OF TAMIL STUDIES

Board of Governors

Chairman

Hon'ble K. Anbazhagan,

Minister for Education,

Government of Tamil Nadu.

Vice-Chairmen:

Dr.V.C.KULANDAISWAMY, B.E., M.Tech., D.S.S., Ph.D., D.Litt., F.I.E.,M.I.A.H. Vice-Chencellor, Anna University, Madras. (I.A.T.R. Representative)

Dr.A.GNANAM, F.N.A., F.N.A.Sc., Vice-Chancellor, University of Madras, Madras.

Prof. RM.SETHUNARAYANAN, B.E., (Hons), M.Sc., (Engg.), (Lond.), D.I.C., (U.K.) Vice-Chancellor, Annamalai University, Annamalai Nagar.

Dr. M. LAKSHMANAN, M.Sc., Ph.D., Vice-Chancellor, Madurai Kamaraj University, Madurai.

Dr. C.BALASUBRAMANIAN, M.A., Ph.D., Vice-Chancellor, Tamil University, Tanjavur.

Members:

Dr. F.GROS, Representative, International Association of Tamil Research, Madras.

Dr.D.P.PATTANAYAK, Director, Central Institute of Indian Languages, Mysore.

Dr. AVVAI D.NATARAJAN, Secretary to Government, Department of Tamil Development and Culture, Government of Tamil Nadu.

Thiru.N.NARAYANAN, I.A.S., Commissioner and Secretary to Government Department of Finance, Government of Tamil Nadu.

Member Secretary:

Dr.S. Chellappan, Director, International Institute of Tamil Studies, Madras.

தமிழியல்

JOURNAL OF TAMIL STUDIES

DECEMBER 1989

Articles in the Journal of Tamil Studies do not necessarily represent either the views of the International Institute of Tamil Studies or those of the Board of Editors.

BOARD OF EDITORS

1. Dr. F.GROS, Director, Institute of Francais D'Indologie, Pondicherry, India.
2. Dr.K.V.ZVELEBIL, Professor of Dravidian Linguistics, University of Utrecht, Holland.
3. Dr.G.L.HART, Department of South and South East Asian Studies, University of California, Berkeley, California, United States of America.
4. Dr. C.BALASUBRAMANIAN, Vice Chancellor, Tamil University, Thanjavur.
5. Dr.A.VELUPPILLAI, Professor and head, Department of Tamil, University of Jaffna, Srilanka.

Editor-in-Chief
Dr. S. CHELLAPPAN

Associate Editor
Dr. K.SUBBIAH PILLAI

Published as issue Number 36 of 1989 During November 1992
Editor - Dr. Annie Thomas, Director I/C

CONTENTS

Comparative Dravidian Phonology and Tolkāppiyam	S.V. Shanmugam	1
The Dravidian Language and the Harappan Script	Clyde Ahmad Winters	11
The Dravidian and Mongolian Linguistic Comparison	Jaroslov Vacek	22
A Typological Scheme for the Nikaṇṭu Tradition	Gregory James	28
The Notion of Aretē (Virtue) in Greek Ethical thought in relation to Aṟam (Virtue) in Tirukkuṟaḷ.	A.K. Ananthanathan	33
A Comparative Study of Emerson's Nature and Tiru. Vi. Ka's Murukaṉ Allatu Aḻaku	M. Solayan	49
The Saptanga theory and the State in the Caṅkam age	V. Balambal	53
The Martial character of Trade guilds	V. Manickam	58
Condition of Hindu women in Tamil Society (Pre-British Period)	N. Jagadeesan.	63
கல்வெட்டுகளில் கொங்குவேளாளர் கூட்டப் பெயர்கள்	சு. இராசவேலு	67
முதலாம் பராந்தக சோழன் காலத்து நிலவருவாய் முறை	சு. சுவாமிநாதன்	75
பாரதியின் அரசியல் கோட்பாடு	ச. முத்துச்சிதம்பரம்	79
நடுத்தர குடும்பங்களின் பொருளாதார நிலை- ஓர் ஆய்வு	இரா. முரளி இரா. உமா மகேசுவரி	91
தமிழ் அகராதிகளில் வினைக்குரிய தலைச்சொல்	முத்து சண்முகன்	103
ஆனந்தவிகடன் இதழ்ச் சிறுகதைகளில் அற மதிப்புகள்	மா. கிருபாகரன்	117
Book Review		123

OUR CONTRIBUTORS

Dr. S.V. Shanmugam is Professor of Linguistics in the Annamalai University, Annamalainagar, Tamilnadu.

Dr. Clyde Ahmad Winters is Director, Uthman dan Fodio Institute, Chicago, U.S.A.

Dr. Jaroslov Vacek is Professor of Indology in Charles University, Praha, Checkoslovakia.

Gregory James is Director of the Language Centre, Hong Kong University of Science and Technology.

A.K. Ananthanathan is in the Department of Religious Studies, Mc Master University, Canada.

M. Solayan is Lecturer in the Department of English, Alagappa University College of Education, Karaikudi, Tamilnadu.

Dr. (Mrs.) V. Balambal is Reader in History in the Madras University.

Dr. V. Manickam is Professor in H.H. The Raja's College, Pudukottai, Tamilnadu.

N. Jagadeesan is professor of History, Arignar Anna Government Arts College, Karaikal.

S. Rajavelu is in the epigraphy section of the Archeological Survey of India, South Zone, Madras.

S. Swaminathan is in the Office of the Chief Epigraphist, Old University Building, Mysore.

Dr. (Mrs.) Muthu Chidambaram is Lecturer in the Department of Sociology Mother Theresa Womens University, Madras.

R. Murali and R. Umamaheswari are research scholars of Tamil University Thanjavur, Tamilnadu.

Dr. Muthu Shanmugam is former Tamil Professor of Madurai Kamaraj University, Madurai, Tamilnadu.

M. Krubakaran is research scholar of Bharathiyar University, Coimbatore.

COMPARATIVE DRAVIDIAN PHONOLOGY AND TOLKĀPPIYAM

S.V. SHANMUGAM

1. Introduction

An attempt is made here to study the phonological structure described by **Tolkāppiyam,** the earliest extant Tamil grammar, in the light of comparative Dravidian phonology. Theoretically it is the study of the pre-history of a language which explains the development that has taken place from the parent language to the daughter languages. Moreover the comparative study of this type would also be useful to know the dialectal and the theoretical basis of the grammar.

In general, this type of study involves the comparative reconstruction on the basis of cognates. The reconstructed form should be able to account all the divergences found in the daughter languages with the help of 'kinds and mechanisms of phylogenetic change which we know to be operative in languages in general' (Hockett, 1958 : 506). As Hockett has noted, 'to forget this requirement, i.e., realism, is not just a minor error, it is to abandon the comparative method altogether'. Another thing to be noted is subgrouping as well as sub subgrouping of the daughter languages on the basis of degree of relationship among them. This alone would reveal that the divergence of all daughter languages is not a direct development from the parent language but by groups which would explain the varying degree of relationship among the daughter languages.

The comparative Dravidian phonology is somewhat clear and so also pre history of Tamil language. But there is no consensus about the relationship between the pre-history of Tamil and the language of **Tolkāppiyam** .(See for instance, Shanmugam, 1971 a; Paramasivam, 1980) and hence this paper.

The paper restricts to the discussion of the inventory of pheonemes and the initial and final occurrence of phonemes. Here again the changes taken place in the phonetic correspondence are not discussed for want of space and time.

2. Inventory

In PDr. there are ten vowels which are all monothongs (Emeneau, 1970 : 7, Subrahmanyam, 1983 : 36) and 16 consonants which include six stops, four nasals (except alveolar and velar nasals) and six semi-vowels according to Emeneau (1970 : 7) and 17 consonants which include the alveolar nasal, according to Subrahmanyam (1983 : 40).

For old Tamil and for the language of **Tolkāppiyam** most of the modern descriptive linguists (e.g. Meenakshisundaram, 1965; 57; Subramaniam, 1962) have set up ten vowels which are all monothongs and which are same as PDr. However Tolkāppiyam has 12 vowels which include two dipthongs, ai and au. Meenakshisundaram (Ibid.) has set up 17 consonant phonemes specifically for the language of **Tolkāppiyam** and many others 16 consonants for the language of the **Cankam** texts (e.g. Subramoniam, 1962 : ii, for the language of **Puranānūru**). But **Tolkāppiyam** has 18 consonants. However, the detailed study of all the **Cankam** texts and **Tolkāppiyam** has revealed that there are 17 consonant phonemes (for details, see Shanmugam, 1971a : 33).

2.1. Developments

To understand the developments in Tamil, three things should be noted. One is the existence of separate graphemes for ai and the alveolar nasal different from the dental nasal in the earliest Tamil inscriptions which are called Tamil-Brahmi inscriptions (Mahadevan, 1969). The second is that all the Old Tamil texts including **Tolkāppiyam** are now found to have been written with twelve vowels i.e. 10 monothongs and 2 dipthongs and 18 consonants including the alveolar and velar nasals. The third is that **Tolkāppiyam** has noted that the dipthongs ai is equivalent to the sequences of **a** and **i** (S.54) and **a** and **y** (S.56) and the dipthong **au** to the sequence of **a** and **u** (S.55) only.

As for the vowels, two problems arise out of the above observations. One is why Tolkāppiyar has included the two diphthongs in the inventory of vowels even though he was aware of their sequential nature and the other is why he has not included the sequence **a** + v for the diphthong **au**. The former reveals his phonological concept and the latter, the language situation.

2.2. ai

There are a few cases of the sequence of ai in old Tamil. For example,

aḷaii 'having joined Pur. 926

nacaii 'having desired' Akam 926

If **ai** is taken as **a** + **i**, there will be three vowel cluster of two different vowels, (there are three vowel clusters of the same vowel tōḻīi 'oh girl friend' Tolkappiyam.col..127) which is not otherwise attested.

Moreover all the words, whether the short closed monosyllabic or long closed monosyllabic or polysyllabic ending in **-ai** will have **y** before another words beginning with any vowel.

kai+āl	–	*kaiyāl*	*'by hand'*
talai + āl	–	*talaiyāl*	*'by head'*
arivai + um	--	*arivaiyum*	*'the lady and'*

If **ai** is taken as **a** + y, the first word, which becomes the closed short monosyllabic word can be interpreted as having the doubling rule as in the case of other short monosyllabic words like **kal** + **āl** -- **kallāl** 'by the stone and the doubling in the other two words cannot be explained except by extending the doubling rule to all the closed syllabic words. But there is not very common in the case of other consonants. Therefore **Tolkāppiyar** should have taken the diphthong **ai** as an unit phoneme. In short, it can be said that **Tolkāppiyar** has not given prime importance to the distributional criteria but only simplicity in the phonological structure (i.e., avoiding the three vowel cluster of two different vowels) and in the morphophonemics (i.e., avoiding the extension of doubling rule to non-short closed monosyllabic words because it is not found in the other consonants).

2.3. au

There are **aḷapeṭai** with diphthong **au**, according to **Tolkāppiyam** and the forms **auu** and **au** contrast according to s.766. Therefore au cannot be taken as the sequence of **a** and **u** which will necessitate the recognition of three vowel clusters.

According to the language of **Tolkāppiyam** **av** means 'they' (neu.) (s.604) and au means 'interjection' (s.766), therefore **au** cannot be equated with **av.** Paramasivam has also noted that **au** and **av** do not vary in Early old Tamil period but vary in Late Old Tamil. Therefore the omission of the reference to the sequence of **a** + **v** for the diphthong reflects the language situation of his time. Both of them reveal **Tolkāppiyar's** concept of phonology.

2.4. Dental and Alveolar nasals

The comparativists do not agree among themselves to set up two nasal phonemes, the dental and alveolar nasal in the PDr. The crux of the problem is the contrast of these two nasals in the intervocal position where the dental is occurring as a non-past tense suffix, which is derived from **-um** by Shanmugam (1972 : 80). Because **-n-** is occurring as a non-past tense in some of the Central Dravidian languages (Subrahmanyam 1971 : 321) and the derivation of **-(u)n** from the non-past tense suffix **-um** occurring in SDr. languages is unconvincing to him, Subrahmanyam reconstructs these two nasals to the PDr. But the occurrence of the dental nasal in the word **verin** 'back' is considered by him a special development in Tamil. Therefore the development of these two nasals can be explained only when the PDr. situation is clear. However descriptively **Tolkāppiyam** is right in setting up these two nasals as separate phonemes because they contrast (for details, see Shanmugam, 1971a).

2.5. ṅ

The velar nasal is not taken as separate phoneme either by the comparativists or by the descriptive linguists who have studied **Tolkāppiyam** and **Caṅkam** texts. Then a question arises why **Tolkāppiyam** has set up it as a separate phoneme. There

may be three possible reasons. One is that there are six stop phonemes. So, if it is included in the inventory, there will be six nasal phonemes which will create the neatness of pattern in the inventory. This would also simplify the statement of the distribution as well as morphophonemics. When it is taken as an allophone of /m/, the bilabial nasal will occur before k and p and there will not be a cluster with homorganic nasal plus velar stop and hence the structural gap. The recognition of /ṅ/ as a separate phoneme would fill up this gap and the distribution of nasal cluster would be simplified. The same argument holds good for the morphophonemic alternation of /m/ before the stops in non-casal sandhi.

maram + kuṟitu = *maram kuṟitu* *'tree is short'*

maram + tītu = *maran tītu* *'tree is bad'*

maram + ciṟitu = *marañciṟitu* *'tree is small'*, *etc.*

Here again, there will be regressive assimilation except in the velar stop and so the recognition of /ṅ/ as a separate phoneme would make the morphophonemic statement simple that there is regressive assimilation before all the stops in the non-casal sandhi.

In the distribution, all the nasals except the velar have geminated stop. Even phonetically it was not attested in old Tamil texts. However, **Tolkāppiyam** has included the geminated in the two consonant cluster. But really we come across only in Late Old Tamil, **Tirukkuraḷ** (**eṅṅaṉam**, 251.2) and **Cilappatikāram** (**iṅṅaṉ** 9.38; **iṅṅaṉam10.49**; **eṅṅaṉam** 7.29.2) (Shanmugam, 1980:90). Theoretically the inclusion can be done to the concept of descriptive adequacy. This reveals the theoretical depth of the author of **Tolkāppiyam**.

3. Distribution

Since there is no problem in the distribution of vowels, the distribution of the consonants is alone discussed here.

3.1. PDr.

Subrahmanyam (1983 : 40, 375 388, 419) has observed the following restriction in the initial ocurrences of the consonant phonemes in PDr.

The retroflex sounds, ṭ,ṇ, ḷ and ḻ and the alveolar sounds, ṉ, r and l do not occur initially. The vowels that can occur with ñ are only **a**, **ā**, **e** and less commonly **i** and **o**. **Y** can occur with the vowels **a** and **ā** and v with all vowels except back vowels **u**, **ū**,**o** and **ō**.

Eventhough there is no specific statements about the initial occurrence of *c-, Burrow (1947) and Subrahmanyam (1983 : 326), seem to accept the initial occurrence of c with the following vowel **-a**.

3.2. Tolkāppiyam

There seems to be problems with regard to other consonants except **c, ñ** and y and that too about the following vowels and so the statements of **Tolkāppiyam** with reference to these consonants are noted and historical implication from the comparative point of view is alone discussed here.

Tolkāppiyam states that c- could occur with all the vowels except **a, ai** and **au, ñ** with **ā, e** and **o** and y only with **ā**. But there are words in the cankam texts with the following initials. The number of words is given in bracket. **ca** (6) **cai-** (4) **ña** (2) **ya** (3) **yū** (3) and **yō** (2) but of these the native words are with the initials **ca** (6), **na** (3) and **ni** (2) (for full details, see, Shanmugam 1971 a). On the basis of the comparative study of PDr. and Old Tamil, shanmugam has concluded that these forms with initials **ca-, ña,** and **ñi-** should have existed dialectally even in the period of **Tolkāppiyam.** Moreover he has pointed out the possible words used in the standard dialects for **ca-** initial words.

Paramasivam (1980) has made a detailed study of native words with initials **ca-** and **ñi-** taking into consideration cognate words and come to conclusion that **ca-** words are special developments after **Tolkappiyam's** period(p. Viii) and **ñi-** words are due to historical innovation in Tamil (p.x). However he has not attemped any reconstruction and also not tried to give any explanation for the number of words with initial **ca-** in the SDr. languages. Therefore it becomes necessary to study the problem from the comparative and historical points of view.

3.2.1 ca

Paramasivam has first classified the words in the Dravidian etymological dictionary (DED) into words found only in Malayalam, words found in SDr. languages and words found in CDr. and NDr. languages. He has then discussed the 13 words fould in CDr. and NDr. languages individually and concluded that 'all the13 **ca-** initial items can be historically accounted for'. This means that **ca-** forms are not original but later development. This is not correct from the comparative point of view.

For example the word **cavaṭu** (DED. 1957, DEDR 2356). Paramasivam has noted the initial **t-** in this word in Te., **Kol.** and NK. and occurrence of ā. So, he is connecting it with another old Tamil word tār (DED. 2586, DEDR. 367). This means he assumes ***-t** as the original consonant. The long vowel in CDr. is due to the metathesis and the long vowel cannot be taken as original. Te. **tādu** clearly shows the metathesis. Since both the forms are found in SDr. and CDr. both these should be reconstructed to PDr. The comparativists take **c-** as original and **t-** as a sporadic change in many Southern and Central languages (Subrahmanyam 1983 : 321) because the variation is found only in **c-** words and in **t-** words. Moreover

the ta- form is not in any of SDR. languages and so c- should have existed in PS Dr. languages, and from that only, old Tamil should have inherited. Therefore **cavaṭu** form should have existed dialectally in Old Tamil period.

Ta. calli (DED. 1966, DEDR. 2381) seems to be related to Te. **cilu** (DED. 2114, DEDR. 2566) and hence **ci-** is considered as original by Paramasivam. But the cognates of **calli** is found in SDr. and CDr. but the cognates of **cilli** is found in SDr. only and that too Ta. and Ko. only. The usual principle of the comparative grammar is to reconstruct the widely prevalent form to the parent language and other form to a sub-group. Therefore ***calli** has to be as PDr. form and **cilli** to proto Ta. Ma.Ko.To. groups and not even to PCDr. Linguistically there is another problem. **a** > **i** after c- is more natural and not **i** > **a** after c. This is one of the principles to be followed in the prehistory (see the introduction). Therefore **ca-** is original and that is retained in Tamil. The non-attestation of this form is to be explained only as dialectal. Therefore Paramasivam's statement that **ca-** forms are found in SDr. and CDr. languages are not original, is not correct.

46 **ca-** items which are found in SDr. only are considered to be 'a special development in Tamil' by Paramasivam. Since the forms, Ta. **cakkali** 'flatten' (DEDR 2271), **cakkai** (DEDR. 2276), **caṭṭai** 'jacket' (DEDR.2310), **carakku** 'goods' (DEDR. 2353), **cavaṭṭu** 'destroy' (DEDR 2387) are found in most of the SDr. languages, they have to be reconstructed to PSDr. with initial **ca-**. Therefore **ca-** forms in those words in Ta. are inherited and not innovated. This means that this cannot be considered as a special development in Tamil. They cannot also be considered as loans in Tamil from other SDr. languages.

The next question arises why these forms are not recorded in Old Tamil texts and also included by the grammar. As already noted, these forms should have been considered as dialectal forms and hence not used in the literary language. In this connection, it should be pointed out that the dialectology as a separate subbranch of historical linguistics was developed only because of this reason. In all languages, many forms which are archaic are found in the colloquial speech and they are not at all recorded in any texts. Therefore it is not surprising that many **ca-** forms are not recorded in Old Tamil texts. However a few forms like **cavaṭṭu, camai** are found in Old Tamil texts. (Shanmugam, 1971a : 41).

3.2.2. n̆a

There are five words with initial **n̆a** (DEDR. 2901 to 2905); but of these, there is only one word without a/e alternation and it is found additionally in Mal. only i.e., Ta. **naḷi** 'coldness' Ma. (DEDR.2905). The other four words are attested with a/e alternation and also in SDr. and CDr. languages. Paramasivam noted that the n̆/n alternation cannot be ascribed either to the Proto-Tamil or to the pre-literary Tamil stage since its very origin and spread is, so to say, historical (Paramasivam, 1980 : 1). This is not

correct because, unless ñ is reconstructed to account the alternation a/e in a natural way. For example. Ta. itself has the forms **ñaṇṭu** **ṉaṇṭu** and **ñeṇṭu** for crab. (DEDR.2901) Moreover Ka., Te., and some other languages have initial **e-**. These forms can be explained only if ***ñaṇṭu** is reconstructed to PDr. Then, **ñeṇṭu** can be explained as a vowel palatalisation and **ṉaṇṭu** as depalatalization of consonant. Both these changes are attested to many words in Tamil. But, on the other hand, if **ṉaṇṭu** is reconstructed to PDr., the palatalisation (**n** > **ñ**) cannot be explained by a natural process and so also **a>e** change. *Similarly* neṇṭu is reconstructed. **a** > **e** and **ñ** > **n** changes to account naṇṭu and ñaṇṭu cannot be explained. That the reconstructed form should be as such to account the other cognate forms with the known phylogenetic changes. This is one of the principles to be followed in the prehistory study, as noted in the introductions. Similarly in the case Ta. words, **ṉamili** and **naviram** 'peacock'., **ña-** has to be set up to account the cognate forms. Therefore **na** cannot be considered as historically develoed, but only considered to have existed in the PDr. itself.

3.2.3 ṇi

***ni-** has to be reconstructed to the cognates of Ta. **niṇam** 'fat' (DEDR. 2921), **nimir** 'to be straight' (DEDR. 2922) and it should have existed in pre Old Tamil because the words with **ni-** are recorded in the Old Tamil texts.

Therefore the omission of the initials **ca-**, **ña- and ni-** by **Tolkāppiyam** and the attestation of some words with these initials imply that the dialectal basis of **Tolkāppiyam** was some what different from the Old Tamil texts. Otherwise, the **Caṅkam** poets should have used these words as dialectal words for which even **Tolkāppiyam** has given sanction theoretically by including **'ticaiccol'** 'dialectal words' as one of the four type words used in the literary composition (Tol.s. 395)

The omission of the initials **ca-**, **na- and ya-** by **Tolkāppiyam** seems to have some structural basis also. So far as **ca-** is concerned, there is atleast one case where the sequence is not permitted paradigmatically. For example, there[1] are monosyllabic verbs with long vowel which become short in the past tense forms.

vā - vantu *'having come'*

tā - tantu *'having given'*

vē - ventu *'having burnt'*

nō - nontu *'having suffered'*

But the past tense of the verb **cā** 'die' is not **cattu** which is found in many other languages including Ma. but **cettu** in Ta., and hence the restriction of the sequence of **ca-** is confirmed. Similarly the first person pronouns, **yān** 'I' and **yām** 'we' have the oblique forms **en-** and **em-**, respectively.

But the oblique forms of **nām** 'we' **tāṉ** 'he/she/it' and **tām** 'they' are **nam-**, **taṉ-**, **tam-**, respectively. So, the change of **a e** and loss of inital y-, in the first person pronouns noted above, show that the sequence of **ya** was not tolerated not only in **Ta**. but also in other Dravidian languages and hence the ***yaṉ** and ***yam** had first changed into ***yeṉ** and ***yem** due to **a e** sound change before **palatal** consonant and then to **eṉ-** and **em-** by the loss of y-. The loss of intial y- should have started in pre OTa. in the word **āḷ** 'rule' which should have developed from PDr. form ***yāḷ** (DEDR 5157) and continued in more number of words like **yāṟu** 'river' **āṟu yāmai** 'tortoise' **āmai** in OTa. (Shanmugam 1971 (a)). Therefore, out of three palatals **c, ñ** and **y,** two consonants **c** any **y** have structural restriction for the occurrence with the following vowel **a**. Since the structural restriction of the occurrence of **ca-** and **ya-** is found in Tamil even in the synchronic level, **Tolkāppiyar** should have omitted the occurrences of vowel **a-** with the above three palatal consonants. This, in a way can be taken to imply the concept of neatness of pattern.

4. Finals

In PDr., three nasals, **m, ṉ** and **n** alone occur finally. According to **Tolkāppiyam** five nasals, i.e., except **ṅ** could occur finally. Moreover, Tolkappiyam observes the number of words with the finals **n** and **ñ**, i.e., **n** with two words (b.79) and **ñ** with one word (s.80). **Tolkāppiyam** specifically mentions the word **verin** 'back' and so the commentiators have given **porun** 'be similar' as another word with final -n. **uriñ** is the word with final **ñ**. Therefore the three words **verin**, **porun** and **uriñ** should be studied comparatively to understand the historical development of fianl nasals.

verin has cognates in other Dr. languages (DEDR.5458) and so, it has been reconstructed as ***verim** (Shanmugam, 1972 : 82) in PDr. The existence of free varying forms **verin/verik** even according to **Tolkāppiyam** (Ss. 304, 301) supports this. If so, **m > n** change has to be posited to pre-Old Tamil. It is to be noted that the sequence-**im** was not tolerated in Old Tamil and hence in the PDr. It should be noted that the sequence **-im** had changed in the second person plural oblique form ***nim** which is attested even in Malayalam, into **n > m** in Old Tamil. Similarly the non-past tense form of the appelative forms like **perum** 'big', **arum** 'rare' should be derived from ***perim**, ***arim** because the vowel i is found in the neuter singular forms and adverbial forms like **peritu, aritu**. In the same way, the imperative plural form **-um** historically connected with Kannada - **im** (**ma-du-mādim** 'do' **bā - bannim** 'come') is reconstructed as **u/i** by Subrahmanyam (1972:493). Since this is connected with **-min** suffix by Subrahmanyam himself, the imperative suffix can now be reconstructed to ***-im** only. So, in many cases the final sequence of Pre Tamil-im has changed into **-um** and this is one of the pre- historical changes applicable only to Tamil.

As for **porun**, it should be noted that it is grouped under the etymological item **poru** (DEDR.4541) which includes **porutu** 'unite', **poruntu** 'agree' also. Therefore **poru**, **poruntu**, and **porutu** are etymologically related. There is another etymological item, **poru** 'fight' equality (DEDR. 4540) where Ta. **porunaṉ** 'warrior' and Tu. **porumbāṭa** 'struggle' Te. **porunicu** are included.

It is now made clear in the Dravidian comparative studies that it becomes necessary to reconstruct more than one root to the Proto- Dravidian.

Here ***poru** can be reconstructed as the ultimate root and this is found in all the three major groups. ***poruntu** and ***porutu** are found in SDr. and CDr. languages. The word ending nasal is found in all the three subgroups, i.e., Ma. **porun**, Tu. **porumbāṭa** Te. **puruṉincu**, Kur. **purmnā** (**purmyas**), Malt. **purme**. Here ***porum** can be reconstructed. The change of ***m** > **n** (dental nasal) is some what difficult to explain. However the dental nasal is not found finally in any other language; it should be taken as a special development taken place in the prehistoric period.

urin̈ 'rub' is found to have included under the etymological group **urai** 'rub' (DEDR.665) which also includes **uraicu** 'rub' and **urin̈cu** 'rub'. There is another etymological item **uri** 'peel' (DEDR. 652)under which Ka. **urmbu** 'luck' Tu. **urumpu** 'tear' off are included.

***uri** can be reconstructed as the ultimate root and it is found in all the three major groups and ***uraycu** and found in many SDr. and CDr. language. "**urin̈cu**" are found in Ko. **orj** * **orin̈ju** < ***urin̈cu**, Ka. **ujju** < ***urin̈ju** ***urin̈ cu** Kod. **ojjuni** and Pa. **ujip**.

The nasal ending from is found in SDr. only i.e., in Ma. **urum/uram** (DEDR. 665) Ka. ***urmbu** < ***urumbu**, Tu. **urumbu** (DEDR.652). Here ***urim** can be reconstructed to PSDr. In Ta. ***m**, has changed into **n̈** after **i-** and in Ma. and Ka., **i** has changed into **u** before **- m**. Therfore there is no final ***-n̈** in PDr. or in PSDr. and the occurrence of final **-n̈** should be due to the prehistoric development in Tamil.

BIBLIOGRAPHY

1. Burrow, T. and Emeneau, .M.B.A. **Dravidian Etymological Dictionary** (DEDR) 2nd Edition, Oxford, 1984

2. Burrow, T. **Collected papers on Dravidian Linguistics**, Annamalai Nagar,. 1968

3. Emeneau, M.B. **Dravidian Comparative Phonology**, Annamalai nagar, 1970

4 Hockett, C.F. **A Course in Modern Linguistics**, New york, 1958

5. Mahadevan, I. Tamil Brahmi Inscription of the sangam age, **Proceedings of the First International Tamil Conference** Seminar, 1969

6. Meenakshisunsdaram, T.P. **A history of Tamil Language**, Poona, 1965

7. Paramasivam, K. 'Relative Chronology of Tolkappiyam and Early Sangam' -**Studies in Dravidian linguistics** (Ed Vaidyanathan), Paktha Sanjam Vol.X. Patiala. 1980

8. Shanmugam, S.V. 'Some problems in Old Tamil Phonology, **Indo- Iranian Journal**, Vol. XIII, No. I, 31-43. 1971 a

9. ______________________, **Dravidian nouns** (A comparative study), Annamalainagar, 1971 b

10 ______________________, 'Dental and alveolar nasals in Dravidian', **Bulletin of the school of Oriental and African studies**, Vol. XXX 1972

11. ______________________, 'The Phonological Interpretation of Diphthongs in old Tamil', **Indian Linguistics**, 32.2., 155-62, 1973

12. ______________________, **Eluttilakkanakkotpatu**, Annamalainagar 1980

13. ______________________, **Molivalarcciyum Moliunarvum**, (Canka Kalam), Madras, 1989

14. Subramaniyam, P.S., **Dravidian Verb Morphology** (A Comparative Study), Annamalainagar 1971

15. Subrahmanyam P.S. **Dravidian Comparative Phonology**, Annamalai Nagar, 1983

16. Subramoniam, V.I., **Index of Purananuru**, Trivandurm, 1962

17. Zvelebil, K., From Proto-South Dravidian to Tamil and Malayalam, **Proceedings of the 2nd International Conference Seminar of Tamil studies**, Madras. 1968

THE DRAVIDIAN LANGUAGE AND THE HARAPPAN SCRIPT

CLYDE AHMAD WINTERS

There are varying views regarding the identity of the language spoken by the Harappans of the Indus valley. One group of scholars believe that the Harappans spoke an Indo-Aryan language. (Renfrew 1987) other reserchers believe that the Harappans spoke an aspect of Dravidian.

Contrary to the views of Renfrew (1987,1988), most scholars working on the Harappan script accept the hypothesis that this script is written in Dravidian. This hypothesis is supported by1) the fact that Dravidian speakers live in Baluchistan, Afghanistan and Turkestan, 2) the presence of Dravidian loan words in Sanskrit indicates that Dravidian speakers probably occupied the Indus Vally before the Indo-Aryans arrived, and 3) the spread of the black and red ware (BRW) pottery tradition in the Indo- Pakistan area support the Dravidian hypothesis.

Colin Renfrew (1987), suggested that the arguments identifying the Indus Valley script as a Dravidian language are not convincing and that the Harappans spoke an Indo-Aryan language. This view that the language of the Indus Valley was already Indo- Aryan can not be supported by the archaeological and linguistic evidence.

Dr. Renfrew (1987), hypothesizes that the Indo-Aryan languages were descendant from a precursor language spoken in eastern Anatolia around the time the first Indo-European languages of the European branch were spoken in central and western Anatolia. According to this hypothesis Indo-Aryan farmers from eastern Anatolia were settled at Mehrgarh in Baluchistan. From here Renfrew (1987), believes the Indo-Aryan speakers migrated into Pakistan and later North India. The Indo-Aryan languages were, according to Renfrew (1987), later influenced from the northwest in the second through first millennia B.C by non-I.E. speakers.

D'iakonov (1985), on the otherhand believes that the Balkan- Carpathian region was the Indo-European (I-E) homeland. He believes that the spread of the Indo-Aryan speakers was not from Asia minor into the Hindukush region. According to D'iakonov (1985:143), the Indo-Aryan migration was across forest-steppe and decidious forest zones into the Hindukush.

The Vedic Aryans are associated with the painted Gray Ware (PGW) ceramic tradition of northern India. (Lal 1954) The beginning of the PGW phase has been extrapolated back to 1000 B.C. (Raman 1978:119).J.P. Joshi(1978), during his excavations in Haryana and Punjab found PGW dating to 1300-1600 BC. The radio-carbon dates for PGW is far too late to support an Indo-Aryan hypothesis for the Harappan language.

B.B. Lal (1963), proved conclusively that the Dravidians were genetically related to the C-Group of Nubia, given the fact that both groups used 1) a common BRW, 2) a common burial complex incorporating megaliths and circular rock enclousures and 3) a common type of rock cut sepulchre. This BRW industry diffused from Nubia, across West Asia into Rajastan, and thence to East Central and South India. (Rao 1972:341)

Zevelebil (1972), has suggested that the homeland of the Proto-Dravidians was situated in the uplands. Due to the genetic links between the ancient Dravidians; 1) the BRW tradition and 2) African languages the probable ancestral home of the Dravidians was the Saharan highlands. (Winters 1985)

The ancestral culture of the proto-Dravidians was sedentary - pastorl. They herded cattle, fished and collected grasses for food. (Winters 1985:3)

Ethnically the Proto-Dravidians belonged to the classical mediterranean type found in the Sahara region around 7000 B.C. (Winters 1985) There was a continuity and homogeneity of the classical Mediterranean type form Middle Africa to India. (Nayar 1977) Skeletons of the Mediterranean type found in the Indus and south India are analogous to those found at Kish and pre-dynastic Egypt. (Lahovary 1957:37)

Fairservis (1986), Mahadevan (1986b), Parpola (1970), Knorozov (1979), and Winters (1984a, 1984b, 1987b), have all suggested a Dravidian identity for the Harappen language due to their structural analysis of the Harappan script. The archaeological and linguistic evidence supports this view.

The earliest known language of the Iranian borderland is Elamite. Elamite is genetically related to the Dravidian group.(McAlpin1981) It illustrates no evidence of any interaction with the Indo-Europeans. The same can be said about Sumerian.

The Dravidians were probably early settlers of the Indus Valley. Today there are isolated pockets of Dravidian speaking groups surrounded by Indo-Aryan speakers. Dravidivan languages are spoken by tribal groups in Gujarat, Maharashtra, Madhya Pradesh, Orissa, West Bengal and Bihar.

The International School of Dravidian Linguistics claims that 65% of the tribals in North Indian states speak Dravidian languages. (ISDL 1983:227)

There are islands of Dravidian speakers outside south India which point to the former presence of dravidians in areas now settled by Indo-Aryan speakers. In Afghanistan, Iran and Pakistan we find Dravidian speakers. There are over 300,000 Brahui speakers in Qualat, Hairpur and Hyderabad districts of Pakistan. There are an additional 40,000 Brahui in Iran, and several thousand along the southern border of Russia and Yugoslavia. (ISDL:1983:227) Over a million Kurukh speakers live in Bihar, Orissa and Madhya Pradesh. In addition, 88,000 Malto, live in Bihar.

The spatial distribution of northern Dravidian, outlined above, support the hypothesis that these linguistic groups did not migrate from south India into the Indus Valley and Gangetic plain.

BLACK AND RED WARE

Archaeologist agree that the BRW industry unearthed on many south Indian sites suggest the former presence of Dravidian speakers at these sites. (Lal 1960) The BRW style has been found on the lowest levels of Madurai and Tirukkampuliyur.

B.B. Lal (1963), has observed that the BRW discovered in Nubia, dating to the Kerma dynasty of Kush was genetically related to the BRW of megalithic India. Today many scholars suggest that this style of pottery which dates back to 400 BC, may have radiated from Nubia through Mesopotamia and Iran southward into India. (Singh 1982)

The earliest occurance of BRW in south Asia, occurs on the Kathia wad Peninsula, parallel ware has been found at the lowest levels of Harappa and Lothal dating to 2400 BC. (Rao 1972) Dr. Nayar (1977), has shown that the Harappan BRW has affinities to predynastic Egyptian and West Asian BRW dating to the same period. Rao (1972), has established the unitary nature of the BRW industry.

After 1700 BC, with the end of the Harappan culture BRW spread southward into the Chalcolithic culture of Malwa and central India, down to northern Deccan and eastward into the Gangetic Basin. The BRW of Gujarat between 1700-100 BC. was in communication with the Dravidians of the Malwa culture. The BRW people of the Malwa culture occupied the Tapi Valley, Pravara Godavari and the Bhima Valleys. As a general rule the BRW horizon preceeds the PGW period. (Singh 1982:xl-xli)

Here on the Gangetic Plain we see the emergence of PGW. The presence of PGW points to the probable first contact between the Proto-Dravidians and Indo-Aryans.

HARAPPAN CIVILIZATION

The earliest Asian settlements of the Proto-Dravidians were probably established in Iran. K.H. Menges (1966), using linguistic data assumes an early settlement of Dravidian speakers far to the northwest on the Iranian plateau and an area extending into what is now Turkestan. (Winters 1988a,1988b) Zvelebil (1972), has hypothesized a southeast migration of Dravidian speakers out of northeastern Iran down into TamilNadu.

The Indus region is an area of uncertain rains because it is located in the fringes of the monsoon. (Fairservis 1987:47) Settlers in the Indus Valley had to suffer both frequent droughts and floods. Severe droughts frequently occured in the Indus Valley so the people dug wells.

To compensate for the adverse ecological conditions the Harappans first settled sites along the Indus river. (airservis 1987:48)

The Harappans occupied over 1,000 sites in the riverine Indus Valley enviroments where they had soil and water reserves. The Harappan sites are spread from the Indus Valley to Ai Kharnoum in north eastern Afghanistan. In this area today Dravidian languages are spoken in Baluchistan and Afghanistan.

The Harappans were organized into chiefdoms, between two and five acres in diameter. (Fairservis 1987) The Harappans were a sedentary-pastoral people organized into various corporations such as sailor-fisherman, smiths, merchants and farmers. Harappans also possessed a social technology of writing and seals.

Harappan sites are small and occupy only a few acres with little depth. This suggest that the colonists settled the area for only a few decades. (Fairsevis 1987:46) Fairservis (1987:47), has shown that the site of Mohenjo Daro was occuped for around 200 years.

The Harappan influence also extended into central Asia. (Winters 1988a, 1988b) In Turkmenia, at Altyn-Depe, Harappan seals have been found. This view is also supported by the Indus culture colonies in the luzurite regions of Badakhshan. Henri-Paul Francfort (1987), has discussed the Harappan site of Shortughai on the Oxus river.

The presence of Indus culture settlements within the lazurite region of Badakhshan, has led many archaeologists to suggest Harappan control of the luzurite and the route to the tin and copper fields of Central Asia. (Brentjes 1983)

There is toponymic and linguistic data which identifies the Dravidians as the Harappans who colonized much of central Asia to exploit its metals. Toponyms provide important information about the past. Important topographical features for large rivers and mountains are very persistent and resist replacement even after speakers of an earlier language are replaced.

In central asia the Dravidians have left many place names associated with mountains and rivers. (Nayar 1977; Winters 1986a, 1988b) The Dravidian languages are the substratum of the Tokharian languages formerly spoken in Central Asia. (Winters 1988a)

Brenjes (1983), believes that the Harappans also controled the Persian Gulf routes to Mesopotamia to insure their domenance of the luzurite trade. It is interesting to note that forty-four Harappan seals have been found at fifteen sites in the Near East. (Parpola 1986)

Cultural interaction existed between the Harappans and contemporary civilizations in the 4th and 3rd milleniun BC. At this time an extensive trade

network connected the Proto-Dravidians of the Indus Valley with Egypt, Sumer and Elam. (Kohl 1978) Vessels from IVBI workshop at Tepe Yahya, have a uniform shape and design. Vessels sharing this style are distributed from Soviet Uzbekistan and the Indus Valley. The intercultural style vessels show clear parallel between Indus Valley and Sumerian, Elamite, and Egyptian sites.

It is no longer believed by most researchers that Indo-Aryans drove the Dravidians out of the Indus Valley. The migration of the Dravidians southward from the Indus Valley was probably prompted by declining ecological conditions in this area over the past 3800 years.

The Indo-Aryans probably entered northern India in two waves: a peaceful infiltration wave between 1300-1000 BC, and a wave of conquest after 1000 BC. Due to the patterns of Indo-Aryan infiltration and settlement of India, there formerly probably existed vast bilingualism.

The Northern Dravidian speaking tribes living in highland areas in north India/Pakistan were probably least affected by floods or increasing aridity in the Indus Valley. Flooding was major probelm for the Harappans. The recurring flood waters of the Indus and Ganges repeatedly laid waste to Harappan cities. The Harappans may have grown tired of fighting the floods so they moved away.

Recent research in the Indus Valley indicates that the Indus River was much wider and had more tributaries over 3000 years ago. For example, evidence suggest that the Sabarmati river or one of its branches once flowed near the site of Lothal. (Fairservis 1975) This drying up of rivers in the Indus Valley probably caused the lowland Dravidians to migrate southward. This would explain the spread of Harappan culture into Gujarat, Punjab, Haryana and parts of western Uttar Pradesh between 1700-1000 BC. The major centres of Harappan habitation in Gujarat were Saurashtra and Kutch before they became semi-arid.

It would follow from this hypothesis that by the time the first waves of Indo-Aryans arrived in the Indo-Iranian borderlands ecological conditions had imporved, and Indo-Aryans began to settle areas formerly occupied by Dravidian speaking Harappans. Other Dravidian speaking groups living in isolated villages in the Punjab and Haryana, probably allowed Indo-Aryan tribal groups to settle in their urban centres. This would explain the association of BRW with PGW in the Punjab dating to 1000-1300 BC. (Singh 1982:xli) It would also explain the mention of the highly developed civilization of the non-Indo-Aryan speakers in the Ṛg Veda

The second and major wave of Indo-Aryans probably entered northern India around 1000-800 BC. This would explain why almost all of the dependable PGW dates cluster around 800-350BC. (Agrawal & Kusumgar 1974:132)

By the advent of the second Indo-Aryan migration the Dravidians were weakened by drought and famine and they were easily defeated and pushed out of the Gujarat. The PGW folk pushed the Dravidians into the Dekkan.

Due to the early Dravidian presence in Northern India there is a Dravidian substratum in Indo Aryan. There are Dravidian loans in the Ṛg Veda, eventhough Aryan recorders of this work were situated in the Punjab, which was occupied around this time by the BṚW using Dravidians.

Emeneau and Burrow (1962), have found 500 Dravidian loan words in Sanskrit. The number of Dravidian loans in Indo-Aryan are expected to reach 750.

Indo-Aryan illustrates widespread structural borrowing from Dravidian in addition to the lexical loans. For example, Kuiper (1967) has noted the increasing frequency of Dravidian type retroflex consonants in Indo-Aryan. Southward (1977), has also recorded the Dravidian structrual features borrowed by the Indo- Aryans.

There are numerous examples of Indo-Aryan structural borrowings from Dravidian. For example, the Bengali and Oriya plural suffix - **ra** is analogous to the Tamil plural suffix -**ar**. Both of these suffixes are restricted to names of intelligent beings. (Chatterji 1970:13) Oriya borrowed the-**gura** plural suffix from the Dravidians. (Mahapatra 1983:67)

The syntax of the Indo-Aryan languages is ambivalent because of the Dravidian influence on these languages. As a result, they represent both SOV and SVO traits. For example, although the Indo-Aryan word order is SVO, it has a dual complement system reflecting the SVO and SOV patterns. Kuiper (1974), observed that the Sanskrit left-located complement syntax illustrated by the compler its results from a Dravidian influence. Kothandaraman (1988), has shown how the complers in Nepali bhani, in Bengali boli, in Oriya boli and in Marathi mhanu:n are explained by Dravidian.

This suggest that the Dravidian influences on Indo-Aryan results from a former vast bilingual belt in ancient India, which led to the Indo-Aryan adoption of Dravidian traits into Indo-Aryan. Kothandaraman (1988:199), is positive that the linguistic evidence indicates widespread Dravidian settlement upto Nepal in the Himalayan shoulders, through Bengal and Orissa in the east and Maharashtra right above Karnataka in the western zone.

Tamil has preserved the proto-Dravidian phonemic and morphemic systems. Tamil is also closely related to the vocabulary of the Harappan inscriptions.

The archaeological evidence supports Zevelebils suggestion that the separation of South Dravidian took place prior to 1500 BC. Tamil and Kannada probably developed into two distinct idioms after the rise of the Harappan civilization, and was completed after the decline of civilization in the Indus Valley.

The earliest Tamil speakers probably represented the Harappan sedentary-pastoral-mining groups which spread across Central Asia and China with their BRW. V. Kanakasabhai, in The Tamils Eighteen Hundred Years Ago, has highlighted the entry of Tamils into south India, from southeast Asia and East Asia. Winters (1985c, 1986), has outlined the dispersal of Dravidians into Central Asia and China, and their migration into south India after the raise of the Qin and Han dynasties of China.

The Kannada speakers probably represent the bearers of Harappan culture, who settled in Gujarat and Punjab between 1700-1000 BC. From these centres they were pushed southward due to progressive aridity and Indo-Aryan raids.

The recognition that Dravidian speakers probably produced the Harappan seals suggested the possibility that the comparison of the Harappan script to known writing systems of the 4th and 3rd millenniums BC could help in the decipherment of the Harappan script/writing. The soundness of this hypothesis was supported by the evidence of a genetic relationship between the Dravidian group and the Elamite, Manding and Sumerian languages and scripts.

Comparative and historical linguistics support the hypothesis that the Dravidian languages are closely related to Elamite, Manding and Sumerian. David McAlpin (1974, 1981), has been able to illustrate a genetic relationship between the Dravidian languages and Elamite. K.L. Muttarayan (1975), provides hundreds of lexical correspondences and other linguistic data supporting the family relationship between Dravidian and Sumerian. In addition to this, there appears to be strong genetic relationship between the Dravidian, Elamite, Manding and Sumerian languages in grammar, syntax and vocabulary. (Winters 1985d)

Graffiti, on the pottery from Baluchistan agrees with the Harappan signs. Graffiti is also a regular feature of South Indian pottery of all types found on many megalithic sites, especially in the southwestern part of Karnataka and the easten section of Tamil Nadu. The megalithic pottery was found in pit- burials/circles and round barrows. This graffiti tradition is associated with the BRW tradition.

The graffiti on the BRW also supports the Dravidian speakers as the ancestors of the Harappans. Lal (1960), illustrated a link between the Harappan writing and the south Indian megalithic BRW. Lal (1960), found that 89 percent of the marks agree with the Harappan script.

The survival of the graffiti/Harappan symbols from the Harappan- Chalcolithic pottery to the South Indian megalithic ceramics suggest the survival of cultural elements from the Harappan period to the South Indian megalithic period. (Lal 1960) These graffiti marks are talismanic symbols engraved on the pottery. (Winters 1984a, 1984b,1987)

Evidence supporting the Dravidian character of the Harappan script was discovered by Russian (Knorozov 1979) and Scandinavian (Parpola 1986) scholars utilizing computers to decipher the Harappan writing and B.B. Lal. Dr. Lal (1960), after comparing the graffiti marks on the South Indian megalithic black-and-red ware discovered that the script was written from right to left. This view was later confirmed by I. Mahadevan (1986)

It is clear that a common system of record keeping was used by people speaking related languages in the 4th and 3rd millenniums BC, from Mesopotamia to the Indus Valley. The Harappan script is analogous to Linear A, Proto-Elamite, Manding and the Uruk writing. (Winters 1985c) Fairservis (1986), has suggested a neolithic origin for the Harappan and related scripts.

Fairservis (1986:106), has pointed out the borrowing of graphemes from proto-Elamite into Harappan and the common technique used by the Harappans and Elamite to use afixes, by compounding one or more signs to create new words. In addition Fairservis (1986), listed 35 signs in Harappan that agree with the Proto-Elamite symbols.

The fact that the Harappan signs share the same sound values as the Manding script made it possible to obtain a phonetic reading of the Harappan script. (Winters 1984a, 1984b, 1987) Parpola (1986), has suggested that the method of equating similar looking symbols in other pictographic scripts and reading them with their own phonetic value is a dead end method of decipherment. This may be true in relation to pictographic scripts, but the Harappan script is a logosyllabic writing system. Thus, syllables which retain constant phonetic values can be used by different groups to write their own distinct languages.

This view of a common yllabic script for the Elamites, Harappans and Sumerians is supported by the use of cuneiform by different groups in West Asia. The cuneiform script was used to write many distinct languages including, Akkadian, Elamite, Hurrian, Hittite and Sumerian. The key to deciphering the world of cuneiform writing was the fact that each sign had only one value. Deciphers of the cuneiform scripts early recognised that reading a particular cuneiform script took only the discovery of the language spoken by the authors of a particular group of cuneiform tablets. (Pope 1975:85-122) Therefore the decipherment of the Persian cuneiform script provided the key to cuneiform cognates. (Pope 1975:188)

In conclusion, the Harappans probably spoke a Dravidian language. The Dravidians as evidenced by the numerous place names they left in Iran (Nayar 1977), and Central Asia (Winters 1986,1988b) and the Dravidian substratum in Indo-Aryan all support the presence of Dravidian speakers in the Indus Valley before the Indo-Aryan migrations into the Indo-Iranian borderlands. The dates for PGW support the chronology for the Indo-Aryan culture in India, no earlier than 1200 BC. The evidence of the Ṛg veda would place the upper limit of Aryans in India to around 1100 BC, or as late as 1000BC. The Harappan dates are much too early for an Aryan presence in the Indus Valley before the decline of Harappan civilization.

REFERENCES

Agrawal, D.P.,S. Kusumgar.1974. **Prehistoric chronology and Radiocarbon Dating** in India, New Delhi.

Brenjes, B.1983. "On Proto-Elamite Iran", **Current Anthropology,** 24(2):240-

Bynon, T. 1977. **Historical Linguistics.** Cambridge Unversity Press: London.

Chatterji, S.K. 1970. **The Origin and Development of Bengali Language.** New Delhi.

D'iakonov, I.M. 1985. "On the original home of the speakers of Indo- european". **Journal of Indo-European Studies,**13 (1 & 2):92-174.

Emeneau, M. & T. Burrow. 1962 **Dravidian Borrowings from Indo-Aryan,** Berkeley: Univ. of Calif. Press.

Fairservis, W.A. 1975. The **Roots of Ancient India**. Chicago:Univ. Chicago.

__________1986. "The Harappan civilization according to its writing : A model for the decipherment of the script". Tamil Civilization, 4(3&4):103-130.

__________1987. "Cattle and the Harappan chiefdoms of the Indus Valley". **Expedition,** 28 (2); 43-50.

I.S.D.L. 1983. "Report on the Dravidian Languages". **International Journal of Dravidian Linguistics,** 12(1):227-276.

Joshi, J.P. 1978. "Interlocking of Late Harappa culture and painted grey ware culture in the light of recent excavations". Man. Environ,2:98-Knorozov,Y.V. 1979. Proto-Indica. Moscow.

Kothandraman, R. 1988. "Complers in Tamil Syntax". **International Journal of Dravidian Linguistics, 15 (2):190-233.**

Kuiper, F.B.J. 1974. "The genesis of a Linguistic Area". **International Journal of Dravidian Linguistics,**3(1).

Lahovary, N. 1957. "Dravidia Origins and the West. Madras:Longmans.

Lal, B.B. 1954-1955. "Excavations at Hastinapura and other explorations in the Upper Ganga and Sutlej Basins 1950- 52'. **Ancient India,10:5**

__________.1960. "From megalithic to the Harappan; Tracing back the graffiti on pottery". **Ancient India,** 16.

Lal,B.B. 1963. "The only Asian expedition in threatened Nubia:Work by an Indian mission at Afyeh and Tumas". **The Illustrated London Times** 20 April.

Mahadevan, I. 1986. "Towards a grammar of the Indus Texts: Intelligible to the Eye, if Not to the ears". **Tamil Civilization,** 4(3): 15-30.

__________1986b. "Dravidian models of decipherment of the Indus Script : A case study". Tamil Civilization, 4(3):133-43.

Mahapatra, B.P., 1983. Scope of Indo-Aryan Tribal Languages research". **International Journal of Dravidian Linguistics,**12(1):60-75.

McAlpin, D.W. 1974. "Towards Proto-Elamo Dravidian", **Language** 50

__________1981. Proto-Elamo Dravidian: The Evidence and its Implication. Trans. of the Am. Philosophical Society 71,part 3: Philadelphia.

Meges, K.1966. "Altaic-Dravidian Relationship". **The International Conference Seminar of Tamil Studies,** Kuala Lumpur

Muttarayan, K.L. 1975. "Sumerian, Tamil of the First Cankam", **Journal of Tamil Studies,** 7:41-61.

Nayar, T.B. 1977. **The Problem of Dravidian Origins, Linguistic, Anthropological Approach.** Madras: University of Madras Press.

Parpola, A. 1975. "Tasks,methods and results in the study of the Indus script". **Jour. of Royal Asiatic Society,** pp.178-209.

__________1986. "The Indus Script:a challenging puzzle", **World Archaeology,** 17(3):399-419.

Pope, Maurice. 1975. **The Story of Achaeological Decipherment.** New York:Scibner's.

Raman, K.V. 1978. "Rock paintings in Tamil nadu". **Times of India,** 24 Dec.,p.8.

Rao, B.K.G. 1972. **The Megalithic Culture in South India.** Mysore.

Renfrew, C. 1987. **Archaeology and Language.** London: Jonathan Cape.

__________1988. "Archaeology and Language:Author's Precis". **Current Anthropology,** 29(3):437-468.

Singh, H.N. 1982. **History and Archaeology of black-and Red Ware.** Delhi.

Southworth, F.C. 1977. "Lexical evidence for early contacts between Indo-Aryan and Dravidian". **Proc. of the Conf. on Aryan and Non-Aryan in India.** Univ. of Michigan, Ann Arbor, December 1976.

Winters, Clyde Ahmad. 1984a. "The Inspiration of the Harappan Talismanic Seals", **Tamil Civilization,** 2(1):1-8.

__________1984b. "The Indus Valley writing is proto-Dravidian". **Journal of Tamil Studies,** No.25 :50-64.

__________1984c. "Further notes on Japanese and Tamil". **International Journal of Dravidian Linguistics,** 13(2):347-353.

___________1985a. "The Proto-Culture of the Dravidians, Manding and Sumerians": **Tamil Civilization**, 3(1):1-9.

___________1985b. "The Far Eastern origin of the Tamils". **Journal of Tamil Studies**, No 27:65-92.

___________1985c. "
BC". **India Past and Present**, 2(1):13-19.

___________1985d. "The genetic unity between the Dravidian, Elamite, Manding and Sumerian Languages". **Proc. of the 6th International Symposium on Asian Studies**, 1984,vol.5:Asian Research Service: Hong Kong:1413-1425.

___________1986. "The Dravidian origin of the mountain and water Toponyms in Central Asia". **Journal of Central Asia**, 9(2):141.

___________1987. "The Harappan Script". **Journal of Tamil Studies**, No.30.

___________1988a. "The Dravidian and Manding substratum in Tokharian", **Central Asiatic Journal** 32(1-2):131-141.

___________1988b. "Common African Dravidian Place Name Elements", South Asian Anthropologist, 9(1):33-36.

Zvelebil, K.1972. "The Descent of the Dravidians". **International Journal of Dravidian Linguistics**, 1(2):57-63.

THE DRAVIDIAN AND MONGOLIAN LINGUISTIC COMPARISON

JAROSLAV VACEK

1. Since the publication of Caldwell's Comparative Grammar of the Dravidian or South-Indian Family of Languages (1856), a number of linguists have discussed the problem of Dravidian linguistic links with other languages. There is substantial bibliography on the topic which may be found in some of the works mentioned below. In recent years, the problem attracted the attention of S.A.Tyler, K.H.Menges, D.W.McAlpin, Susumu Ohno and myself. We have little space here to go into great details of what has been done by the individual scholars. Suffice to say that their contributions are in a sense complementary - they deal with Altaic-esp. Turkic (Menges) and Mongolian (Vacek), Uralian (Tyler), Elamite (McAlpin) and Japanese (Ohno).

It is only natural that research verging on such "unsafe" grounds may call for criticism, sometimes even severe criticism, while many scholars just adopt a reserved attitude. The basic problem is not only sufficent and persuasive material for a comparison and its evaluation, but also the question of the historical links of these languages. We do not have sufficient knowledge of the "external history" of the Dravidian languages which would permit linking them with Altaic. It may only be inferred on the basis of archaeological evidence which is linguistically rather anonymous.

My material on Dravidian and Mongolian reflects similarities and parallels on all the linguistic levels -esp. morphology, lexicon and phonetic correspondences. However, for my taste, the similarities are not sufficiently systematic and therefore I think that we have to be very careful in drawing conclusions concerning the type of relationship between Dravidian and Mongalian. But considering the number of parallels in lexicon and morphology, it is not probable that they are just coincidental. Therefore we are confronted with the question in which way to interpret them - there are two possible ways: either these parallels reflect an ancient language family or they are a result of a language contact (possibly mixing of languages) in an early linguistic area (which might have existed some-where in Central Asia).

2. Finding the lexical and morphological parallels is always the first step in comparing languages. The lexical parallels (Vacek 1981,1983) represent a great variety of both individual lexical units and whole etyma. As for the lexical classes, two of them have not been found similar at all - the numerals and the pronouns. A possible similarity is the indirect form of the Mo. 1st pers. pron. na- and the Ta. pronoun nāṉ I. But it is uncertain.

The lexical parallels include over a hundred and fifty verbs and nouns which are semantically and phonetically either identical or derivable. I have also paid attention to the semantic aspect of the etymologies. It seems to me that at the moment the semantic dimension of lexical parallels is very essential from the probabilitic point of view - there may be coincidental lexical parallels between any two languages and they may sometimes be very near semantically, but if their number is sufficiently high, the similarities cannot be considered coincidental.

The parallels between Dravidian and Mongolian include some basic verbs (to do, to think, to forget, to laugh, to be tired, to say, to open the mouth, to bite, to rest, to cut, to climb, to bend, to grasp, to adorn, to fry, to cool etc.), some basic kinship terms, some words for the parts of the body and a few other lexical units.

Ta. amai- (DEDR 161) to become still, quiet, be satisfied; abide, remain	Mo. amu- to rest, ralax; feel contentment or joy; be relieved
Ta. amar- (DEDR 161) to abide, become tranquil, to rest	Mo. amara-/amura- to rest, relax, feel contentment
Ta. aṅkā- (DEDR 34) to open the mouth	Mo. anggaji- to open the mouth + Mo. onggoji- to be open, to open
Ta. kala- (DEDR 1299) To mix; unite in friendship	Mo. xoli- to mix, mingle, blend
Ta. tavu- (DEDR 3177) to jump up, skip over, leap over, cross, etc.	Mo. daba- to climb (over), cross over, ascend, overcome, exceed etc.
Ta. tekul- (DEDR 3405) to be full, increase, overflow Te. tegu- be finished, ended, die	Mo. dügür- become filled or full; fig.: expire, finish, end Mo. tegüs- be finished, completed, fulfilled
Ta. meḻuku- (DEDR 5082) to cleanse floor with cowdung solution, smear as the body with sandal paste, gloss over	Mo. milaga- to anoint, smear with oil; perform the ritual of anointing
Ta. mel- (DEDR 5077) to chew, masticate	Mo. mere- to gnaw, chew

Ta. appu, appan (DEDR 156) father	Mo. aba, abu father, grandfather
Ta. akka, akkaicci (DEDR 23) elder sister	Mo. egeci elder sister
Ta. kāl (DEDR 1479) foot, leg	Mo. köl leg, foot
Ta. talai (DEDR 3103) head, top, end, tip, hair	Mo. tolugai head, top, tip

Some of the verbs are represented even in clusters of several etyma (e.g. to be cold, freeze: Ta. kuḷir-/Mo. köldu-; Ko.korv- /Mo.körü-; to cut: Ta. ari-/ Mo. ru-; Ta. kiru /Mo. kiru-, kidu).

The Mongolian words may not always be related directly to Tamil. They often happen to be nearer to the Central or North Dravidian languages both in the phonetic shape and in semantics. Sometimes we find etyma which are only or exclusively North Dravidian. Considering the geographical position, this is not too surprising.

Ta. ari- (DEDR 314) to know understand, perceive Kod. ari- to find out Br. harri-fing to inquire, ask	Mo. eri- 1./ere- 1. to seek, look for, search, to beg, to inquire
Ta. uka- (DEDR 558) to be glad, pleased, to desire, hanker after Ko. og- desire strongly sexually	Mo. oxu- to have sexual intercourse +Mo. ogi- to be animated, lively, optimistic, to jolt
Ta. cey- (DEDR 197) to do, make, create Ka. key- id. Pe., Konda, Kuwi ki- id.	Mo. ki- (Kh. xij-) to do, act, perform
Ta. ney- (DEDR 3745) to weave, string together, etc. Kui nehpa to build a fense Kuwi neh-nai to interweave	Mo. neke- 2. to knit, weave
Kur. arg-nā (DEDR 231) to climb, rise (as sun,moon), to get puffed up Malt. arge to climb	Mo. örgu-/örgö- to raise, lift up

Kur. alkh-na (DEDR 254) to laugh (at), mock; seduce Malt. alqe to laugh	Mo. elegle- to poke fun or laugh at, ridicule, satirize
Koya nor- (Subrahmanyam 1971,p.271) to wash To. nōl- to get wet (ibid.,p.48) cf. Ta. naṉai- become wet (DEDR 3630)	Mo. nor- to become wet, soaked etc.

In the phonetic correspondences (Vacek 1981), there are some relatively stable sounds, among them m,n (Ta. ammā, ammai/Mo. emege mother, old woman; Ta., Ma. nēram/Mo. nara(n) sun, time; Ta. nēr/Mo. narin thin, fine).

Initial voiceless stops in Tamil correspond to voiced stops in Mongolian (tāvu-/daba-, tekul/dügür- above) or to voiceless stops or fricatives (kal/köl above; Ta. karu,karu/Mo. xar-a black; Ta. kiḷa-/Mo. kele- to utter words, speak).

Other consonants are less stable. The Dravidian liquids very often correspond to Mongolian dental stops beside liquids (Ta. maram/Mo.modu(n) tree; Ta.maruvu-,Pa.mer-,Ga.(Oll.) mar-/Mo. mede- to learn, know, meditate).

Some liquids are retroflex in some Dravidian languages or in all the attested Dravidian forms (Ta.uḷ,Kod. oḷi/Mo.öri,öru inside, interior, heart; other Dravidian languages have l,r,ṛ; Ka.moṛgu-, Pa.moṛk-,Ga.mulk-/Mo. mörgü- to bow, bend; salute, pray).

Some intervocalic stops may be doubled especially in the South Dravidian languages (Ta. kappu-,kavvu-,Koḍ. kabb-, Pe.kap-Kui kappa-, Kuwi kap-, gab-/Mo. kebi- ruminate, chew, seize with the mouth; Ta. kaccu-, Ka. kaccu-,Kol.kacc-,Pa.kacc-,Ga.kas- etc./Mo. xaza- to bite, gnaw, nibble).

The vowels show a variety of correspondences. Some of them are straightforward (a-a,i-i), but there is also variation, e.g. Dr.a - Mo. a,e,o,ö; Dr. o - Mo. ö; Dr. i/e - Mo.e; Dr. u/o - Mo. ö etc. At first sight the number of correspondences of Dr. a may appear suspicious. On the other hand we may observe a similar set of correspondences between Sanskrit and other IE languages. I leave it open whether this typological parallel has some significance.

Each of the phonetic correspondences is attested by at least two etyma, very often many more, the average being three to four.

In morphology there are some parallels on the level of the verbal temporal suffixes which in both languages go back to verbal nouns (Vacek 1978).

Ta. verbal (or adverbial) participle -tu/-ttu -Mo. converb -zu /-cu (with the same meaning and grammatical funcation)

Ta. verbal noun -tal/ -ttal, Mo. -dala/-tala (D.-L. of verbal noun "-dal/-tal) and some other forms.

The verbal noun and temporal suffixes appear to be very essential for the functioning of the grammatical structure of both Dravidian and Mongolian languages.

3. A systematic survey of all the similarities between the two language families is under preparation. Therefore it may still be premature to give a final verdict as to the character of their relationship. It is obvious that the parallels are not so systematic as e.g. those found in the IE languages. On the other hand they represent more than we would expect if the similarities were due just to coincidence. The problem requires first of all a possibly complete stock of all the parallels and then a reconsideration of the methods and criteria to be used in the interpretation of the material (cf. Vacek 1987).

It is obvious that we deal with a linguistic link of a different order than that of the IE languages as far as the character of the relationship and its historical depth are concerned.

As for the validity of the data we shall have to reconsider the importance of the various lexical classes (esp. the numerals and pronouns) in the comparative study of languages. I should also stress the importance of semantics in such studies, particularly if we deal with languages whose relationship is yet to be ascertained.

Without implying that in case of Dravidian and Mongolian we deal with a language family I should like to stress that we must be completely openminded and try to see the facts and interpret them properly.

References

McAlpin, D.W.,1981, Proto-Elamo-Dravidian: The Evidence and its Implications, Philadelpia, TAPS 71,Pt.3

Menges, K.H.,1964, Altajisch and Dravidisch, Orbis 13,66-103 Menges, K.H.,1977, Dravidian and Altaic, Anthropos 72,129-179

Ohno, Susumu, 1980, Sound Correspondences between Tamil and Japanese, Gakushuin Series of Treatises 8, Gakushuin

Subrahmanyam,P.S.,1971, Dravidian verb Morphology, A Comparative study, Annamalainagar

Tyler, S.A.,1968, Dravidian and Uralian: The Lexical Evidence, Lg 44, 798-812

Vacek,J.,1978, The Problem of Genetic Relationship of the Mongolian and Dravidian Languages, ArOr 46,141-151

Vacek,J.,1981, The Dravido-Altaic Ralationship - Lexical and sound Correspondences, Proceedings of the 5th International Conference-Seminar of Tamil Studies, Madras, Vol.I,159-170

Vacek,J.,1983, Dravido-Altaic: The Mogolian and Dravidian verbal Bases, Journal of Tamil Studies, No.23,1-17

Vacek,J.,1985, The Mongolian and Dravidian Verb phrase (Its Pattern and the Underlying verbal forms), Studia Orientalia Pragensia XIV,26-45

Vacek,J.,1987, Towards the Question of Comparing Dravidian and Altaic. With Special Reference to Dravidian and Mongolian, in: Information Bulletin, International Association for the Study of Cultures of Central Asia, No.13, 5-16 (Moscow)

Vacek,J.,1987, The Dravido-Altaic Relationship, Some Views and Future Prospects, ArOr 55,2,134-149

A TYPOLOGICAL SCHEMA FOR THE NIKANṬU TRADITION

GREGORY JAMES

Peter Mark Roget, in the introduction to his **Thesaurus of English Words and Phrases** (1852:16fn.) added the following footnote to his discussion of precedents for the lexicographical typology of semantic classification:

> The following are the only publications that have come to my knowledge in which any attempt has been made to construct a systematic arrangement of ideas with a view to their expression. The earliest of them, supposed to be at least nine hundred years old, is the AMERA COSHA, or Vocabulary of the Sanscrit Language by Amera Sinha ... The classification of words is there, as might be expected, exceedingly imperfect and confused, especially in all that relate to abstract ideas or mental operations. This will be apparent from the very title of the first section, which comprehends "Heaven, Gods, Demons, Fire, Air, Velocity, Eternity, Much"; while Sin, Virtue, Happiness, Destiny, Cause, Nature, Intellect, Reasoning, Knowledge, Senses, Tastes, Odours, Colours, all are included together in the fourth section. A more logical order, however, pervades the sections relating to natural objects, such as Seas, Earth, Towns, Planets, and Animals, which form separate classes; exhibiting a remarkable effort at analysis at so remote a period of Indian literature.

Note: "as might be expected" and "a remarkable effort" - essentially nineteenth-century Eurocentric perceptions of Indian philosophico-literary endeavour, hardly redeemed by the grudging admission at the end of the extract, still without concession to the fact that the whole is "imperfect and confused".

The Amarakosa, composed perhaps early in the sixth century A.D., is not unique, but the first of the series of metrical works (kosas) which became the tradition of Sanskrit lexicography, classical dictionaries existing generally as collections of nouns and indeclinables, showing synonyms and homonyms. They were in verse, to facilitate memorisation, and were constructed primarily to assist poets in composition. There was, however, a second strand to this lexicographical tradition, founded upon a preoccupation with religious liturgy, which gave rise to the study of disciplines associated with Vedic knowledge: that of the nighaṇṭu, based on the content and interpretation of the texts of the Vedas (hymns, prayers, charms, formulaic verses etc., chiefly composed over he final two or three centuries of the second millenium B.C., and wherein is reflected a pre-Hindu polytheistic sacrificial religious system which developed amongst the Aryans in India). The nighaṇṭus were metrical collections of Vedic vocabulary, both nominal and verbal forms, intended mainly for assisting in or teaching the interpretation of the texts of the Vedas.

The **nikaṇṭus** of the Dravidian south are of an alternative tradition, more akin to the **kosas** of the Indo-European, in that they were not confined to Vedic sources, and the coincidence of nomenclature (Tamil borrowing from Sanskrit) must not be taken necessarily to reflect a coincidence of type, content or purpose of the works so denominated. Hart (1976:320), writing of the development of Tamil poetry during the **Caṅkam** period (second century B.C. to third century A.D.) avers:

> The evidence ... suggests strongly that both Tamil and Sanskrit derived their shared conventions, metres, and technique from a common source ... Tamil did not borrow from Sanskrit because many of the conventions appear first in Tamil, the metre is not native to Sanskrit (but is to Tamil), and the related elements are not identical to their Sanskrit counterparts. And Sanskrit did not borrow from Tamil because clearly the Sanskrit writers were not acquainted with the Tamil tradition ...

I suggest that a similar phenomenon obtains with respect to the **nikaṇṭus.**

Whilst the **nikaṇṭu** does not represent the first lexicographic production in Tamil - the accolade of the first extant glossary goes to a chapter in **Tolkāppiyam** - it remains the principal style of dictionary writing from the earliest times until at least the sixteenth century. However, not only in the metrical arrangement of lexical entries, but also in their lexicographical structure is **Tolkāppiyam's** influence discernible in subsequent compositions, in particular in the adoption of the synonym approach: a word, followed by a synonym sufficing for explanation of meaning and/or use, which has characterised Tamil dictionary compilation until the present day (see James, 1989b).

Gold (1981) proposed four basic typological systems for lexical entry in dictionary classification, cited by Landau (1989:33) as: alphabetical, morphemic, semantic and haphazard:

> The great advantage of the alphabet is that everybody knows it. A morphemic arrangement, which links words sharing a common form, such as mishap and happen ... would be of interest mainly to linguists. Semantic arrangements are employed in some thesauruses that, however also have extensive alphabetic indexes to refer the reader to the various conceptual categories associated with each term ...

How, then, can the arrangements of the **nikaṇṭus,** the traditional pre-sixteenth-century metrical lexicons of Tamil, be accommodated within this typological schema? They are not alphabetical; they are morphemic (or grapho-morphemic) in certain sections only, e.g., onomatopoeic forms, homonyms, they are macrostructurally semantic (except, perhaps, in the homonym sections) and microstructurally haphazard as to entry arrangement. However, this apparent haphazardness merely implies random entry from a linguistic (semantic etc.) viewpoint. The content or other linguistic aspects of the lexical items are subordinated to the suprasegmental demands of the regularity of rhyme and metre, and order of occurrence is thus certainly non-random

in this respect. The microstructural randomnes of the nikantus however, is unrelated directly to the information retrieval capabilities of this lexicon type. The system is only very loosely structured in the very terms which provide the rationale for its existence. Qua dictionaries or thesauruses, the **nikaṇṭus** do not fit neatly into any of the systems posited by Gold, and I would venture to suggest that given the conventionality of organisation of these works, a specific classificatory epithet is called for, to reflect the unique features of their composition.

It is important, perhaps, to distinguish the linguistic (semantic, conceptual, ideological) or semasiological framework of thesauruses, from the non-linguistic (thematic, topical, systamatic) or onomasiological arrangement of Vocabularies. The semantic basis of the classification of the **nikaṇṭus** which modelled themselves on the first of the genre, **Tivākaram**, is that of three major linguistically defined sections: synonyms, homonyms and collectives. Within the synonym section, there are traditionally nine or ten chapters (tokuti) arranged hyponymically. **Tivākaram** was written in about the eighth or ninth centuries A.D., roughly contemporaneous with the compilation of non-alphabetical gloss collections (such as the **Leiden Glossary**) in Europe. **The Leiden Glossary**, in fact a collection of smaller glossaries, represents an intermediate stage in European lexicography between text arrangement (the order of entries in some chapters parallels the order of occurrence of the lexical in a given text to be glossed and alphatical arrangement (the order of entires in some chapters is alphabetical, notwithstanding the order of occurrence in the glossed text). The Latin-to-Old English glossary appended to **Bishop AElfric's Grammar** - a "comprehensive glossary with a quasi-systematic topical arrangement" (Hullen, 1989:112) - extant in an eleventh-century manuscript, is much closer in arrangement to **Tivākaram**, however, in that, in spite of some inconsistencies.

> a sensible sequence of words was attempted by the glosser, ranging from the universe to the world of human society and activities, the animal and vegetable kingdoms, and finally man- made objects. This is, in a modest way, an attempt to recreate the world in words. (Hullen, 1989:113)

No less in **Tivākaram** composed in this vein - to a certain extent with a different socio-religious world-view, perhaps, but with striking similarities in macrostructural semantic organisation, itself an interesting phenomenon in the comparison of the lexicographical histories of Tamil and English, geographically without contact yet intellecually bound by a common interpretation of perceptions of hierarchies in natural and spiritual phenomena as well as synthetic artefacts.

TIVĀKARAM	BISHOP AELFRIC'S GLOSSARY
Tamil Nadu, C8th-9th A.D.	England, MS of C11th A.D., composition probably earlier.
c. 9,000 lemmata	c. 1,300 lemmata

Semantic classification (in order of occurrence)	**Semantic classification** (in order of occurrence)
Teyva-p peyar: names of gods and heavenly bodies.	**Nomina:** God, heaven, earth, mankind.
Makkaṭ peyar: names of the ranks and orders of men, and parts of the body.	**Nomina membrorum**: names of parts of the body; persons and church offices; family relationships; persons in society; intellectual work; personal characterstics; natural phenomena, the weather and seasons.
Vilaṅkiṉ peyar: names of birds, beasts, insects etc.	**Nomina avium:** names of birds. **Nomina piscium**: names of fishes. **Nomina ferarum**: names of animals.
Marap peyar: names of plants, trees etc.	**Nomina herbarum**: names of plants. **Nomina arborum**: names of trees.
Iṭap peyar: names of places and countries. **Palporuṭ peyar**: names of utensils, tools and weapons. **Ceyaṟkai vaṭivappeyar**: names of natural products **Paṇpuppaṟṟiya peyar:** names of qualities.	**Nomina domorum**: names of houses, including monasteries and churches; utensils for church services, clerical vestments etc.; arms, tools, towns, castles, metals; miscellaneous, including qualities and theological terms.
Ceyalpaṟṟiya peyar: names of actions	
Morphemic classification (in order of occurrence) **Oli paṟṟiya peyar:** onomatopoeic terms. **Oru coṟ palporuṭ peyar**: homonyms. **Palporuṭ kūṭṭattu oru peyar:** collecives.	

Within each section of **Bishop AElfric's Glossary,** the arrangement of the items is individually haphazard in each sub-group (except the entries under **nomina ferarum,** which begin with wolf and lion and proceed in decreasing order of size of animal): a paradigmatic macrostructure, the ordering of the topics of the whole glossary reflecting a semantically organised scale within which the lemmata are arranged in related sense-groups (the metastructure). Microstructurally, the arrangement is onomasiological but haphazard.

Gold (1981) does not distinguish easily the levels of structure in dictionary arrangment in his discussion: **Bishop AElfric's Glossary** is semantically classified at two

levels, but not at the third; **Tivākaram** is similarly organised, with the difference that at the third (microstructural) level, that of the individual word entries, arrangement is not haphazard but referential, governed by the constraints of rhyme and metre, that is, by other than features pertaining to the lexemic quality of the items entered in each section. Given the long tradition of the **nikaṇṭus** following **Tivākaram**, and the conservation of conventions that have obtained in their composition (discounting their more recent adaptation to alphabetisation), it is not, I feel, inappropriate to coin a term to supplement Gold's schema, which can be used to designate the particular structure to which they have adhered. My suggestion in this context would be "measured", which reflects not only the metrical organisation of the **nikaṇṭu** microstructure, but also the deliberateness of arrangement at each of the other structural levels of composition. In particular, it allows for the intrepretation that the ordering of the individual lexemes depends on criteria other than Gold's linguistic ones of graphemics (alphabetisation), morphemics or semantics, but on those associated with the internal, non-morphemic construction of the lexeme (number and length of syllables; position and selection of phonological elements etc.), and permits a less uncharitable focus upon the positive aspects of Tamil nikaṇṭu structure then, for example, that adopted by Roget towards the **Amarakosa.**

REFERENCES

The **Leiden Glossary**, written in St Gall at the end of the eighth century A.D. is found in MS Voss. Lat. Q 69 in the Library of the University of Leiden; **Bishop AElfric's Glossary** is found in an eleventh-century manuscript, MS 154 in the Library of St John's College, Oxford. See Hullen (1989:107;111) for illustrations of these manuscripts.

Gold, D.L. (1981) 'The ordering of lexemes in a dictionary,' in Mitchell, G. (Ed.) Papers of the Dictionary Society of North America 1979, University of Western Ontario School of Library and Information Science, pp. 51-80

Hart, G.L. (1976) The Relation between Tamil and Classical Sanskrit Literature, Wiesbaden: Harrassowitz

Hullen, W. (1989) 'Remarks on the historical emergence of lexicorgraphical paradigms,' In James, 1989a:100-116.

James, G. (Ed.) (1989a) Lexicographers and their Works, University of Exeter (Exeter Linguistic Studies, Vol. 14)

James, G. (1989b) 'Landmarks in the development of modern Tamil lexicography,' in James, 1989a:117-148

Landau, S.I. (1989) Dictionaries. The Art and Craft of Lexicography, Cambridge University Press

Roget, P.M. (1852) Thesaurus of English Words and Phrases, London:Dent

THE NOTION OF ARĒTĒ (VIRTUE) IN GREEK ETHICAL THOUGHT IN RELATION TO ARAM (VIRTUE) IN TIRUKKURAḶ

A.K. ANANTHANATHAN.

I have confined myself to the notion of Aram (Virtue) in Tirukkuraḷ and some Plato's dialogues and to some relevant questions. But within these limits I have tried to expound and examine what seems most interesting in Tirukkuraḷ and Plato's central ethical themes (Aram and Arētē) to show to what questions they provide the answer to see the similarities and the dissimilarities that appear in Tirukkuraḷ and Plato's different dialogues and to assess critically the strength and plausibility of these explanations.

First,I would like to explain their cultural background. What is culture? Culture has been described by a writer as a "Way of life" as "Sweetness and light", as "Activity of thought and receptiveness to beauty and human feeling".[1] These brief descriptions are sufficient to show the comprehensiveness and the indispensability of culture, for one must have a way of life, and that way of life should be combined with sweetness and light, with activity of thought, and with beauty and human feeling.

Tamil and Greek cultures are nothing else but their way of life a pattern of gracious living that has been formed during the centuries of their history. Both cultures have their worldwide outlook, trade and navigation, the Tamils eschewed insularity and developed a remarkable universality of outlook and the Ideal of the expanding self.

Two verses often quoted of Tamil poetry induce one to examine the development of the expanding self within Tamil culture. A similar idea we find within Greek culture, through Socrates and Plato's dialogues. One is a verse from the Puram.[2] The poem outlines a philosophy of individual dignity and personal responsibility:

"This world entire is my home,
All mankind my Kinsman,
Nor good nor ill can others do to me,
Sickness and death are nothing new
Elated we are not by success
We fret not in defeat, for
Life is a frail boat in a perilous stream
Following its destined course
Seers divine taught us thus - and so
We marvel not at the great
Much less do we despise the low." *Kaniyan Pūnkunran.*[3]
(Verse 192 Puranānūru)

The above verse sums up effectively the important aspects of the social, cultural, religious and Philosophical traditions in Tamil.

Tirukkuṟaḷ[4] also proclaims this truth as a well accepted one. "Yātāṉum nāṭāmāl ūrāmāl........." (T.K. 397). Since all towns and countries are one's own, How may one discontinue learning until death? The implication of this distich is that since there are so many different countries, each with its own language and since these various fields of learning regarding each country are to be investigated, if each foreign country is to be understood as one understands one's own native country and its cultural heritage, the duration of life is so short that one has to continue learning so long as life lasts.

The attributes of a mature personality are reduced to three by Gordon W. Allport. The first is the avenue of widening interests (the expanding self) the second is the avenue of detachment and insight, according to which the individual sees himself as other see him (self-objectification) and the third a unifying Philosophy of life, which gives life an integrative pattern (self unification)[5]. If a society is to function with energy and success and provide maximum happiness to its members, it has to be nourished on ideals. It was the fortune of early Tamil society and the early Greek society to realise that a man or a society without ideals was an empty shell. I would say that the line of thinking which is the main ethical thread in Tirukkuṟaḷ and Plato's dialogues are quite similar. It is well reflected through their central ethical themes (Aṟam and Arētē), their respective moral discourses.

Like in the case of Tamils as described earlier the Greek cultural heritage is also one of the richest culture in the world and in fact indeed constitutes one of the foundation of western culture. They reveal a marvelous conception of life, gives us glimpses of a remarkable civilization. Let us turn from the historical Greece to the Greece that was Plato's past, from the Greece of the modern historian to the Greece in Plato's own perspective, Greece as he understood it, how Greece and Greek culture looked to him. Now Greece is distinguished among human societies as one that managed to achieve a remarkable degree of self-knowledge; it produced a number of men capable of extraordinary critical reflection upon Greek civilization and Greek experience, who in the process worked out ideas capable of application to any civilization, any social experience - ideas of universal validity. These ideas were developed by thinkers working with particular ways generated by Greek experience; and of these distinctive ways of thinking the Greek writers in general ways of Plato himself, were keenly aware. In the last analysis, this was the meaning they gave to the antithesis between Greek and the "barbarian".

The Greek tools of reflection formed the central core of Plato's thinking. They provided him with certain intellectual attitudes, certain controlling intellectual aims and values, that the Greeks sought to attain, and with certain basic concepts that grew out of these intellectual attitudes and aims, There is first ah openness of mind,

an intellectual receptivity to the wealth of cultural materials the Greeks had at their disposal. These materials, they were conscious, exhibited an extreme diversity. Every element seemed to be there, from the most "primitive" to the most "modern" drawn from every great culture in the eastern Mediteranean world. There is no "Greek view of life" that can be statistically established in Greece itself,though there have been many, and diverse, "Greek views of life" in different societies since.[6]

There is, secondly, the sense of Greek life and culture as a human achievement. It had not seemed to the Greeks a growth or a natural evolution or development. These ideas are quite alien to the Greeks and their experience. Now this is a fundamental attitude shared by Plato, and given consummate expression in his dialogues. The Athenians felt themselves the masters of their social and cultural material, not constrained by it. They regarded their cultural materials, correctly according to our deepened knowledge, as richer but as no different from those of other peoples. The important difference lay in the handling, and the Greeks were keenly conscious of this fact, of their distinctive way of treating their cultural traditions.

This sense of human achievement was the basis of the sophists distinction between "nature" and "art", between Physis and texnē. To the Greeks, everything significant was the product of "art", of intelligence shaping natural materials; the city or polis, religion, the moral life, were all products of art. Hence "art" is a fundamental category in Plato and Aristotle. It led to a concern with the potentialities of things as intelligence discerns them, with the ends or perfectings of things, with what man can make of them, if not in practical activity, at least in imagination. Compare what the Greeks did to the festival of Dionysus, the age old ritual of fertility, the most primitive of materials. The Christians made out of that ritual Easter, the supreme hope of escaping from life. The Greeks made out of it tragedy, the supreme vision of the possibilities of human greatness.[7]

This same attitude lies at the root of the Greek idea that all activity must aim at something definite and intelligible. The worst punishment is an activity that is not art, that continues without end or goal: the labors of sisyphus, the culture gnawing at the liver of Prometheus. The very idea of infinity, endlessness, indeterminateness, was intolerable to the Greek mind. Only the finite, the limited, the determinate, was worthy or divine. Even the eternal circular motions of the heavens must have an eternal end or goal - the basic conviction of Aristotle's Metaphysics. The world to be intelligible must be a process of art, an intelligible striving toward an eternal perfection and completeness. Perfection, to teleion, is completeness, determinateness, finitude, being finished and limited. Thus the circle is complete, and in that sense perfect.

Modern religious thinking has been dominated by the notion that what can be grasped and understood is merely natural. Only the unknowable, force, energy,

the infinite, the unconditioned, only what eludes scientific and rational explanation, can possess religious value and be trule divine. To the Greeks, the unknowable was mere chaos, mere formless material, a challenge to art and intelligence, but not the occasion for religious acquiescence. That which is clearest to intelligence, that which most fully reveals the intellectual shaping of materials, is most divine. Nature in its constitution is divine, not because the ways of God are mysterious, and His judgements past finding out; but because to a discerning mind nature can be understood, as an orderly process aiming at definite and intelligible ends, because nature can be understood as the supreme example of art.

This power of man, for the Greeks, was not Baconian, not modern. It aimed, not at dominion over the forces of nature, but at controlling human nature-at the Good Life. It was directed, not toward man's environment the Greeks were content to take that pretty much as they found it. It was directed toward man himself, toward self control and self-discipline. It was early embodied in the sayings of the seven wisemen, who came bearing the first fruits of their wisdom as an offering to the Gods at Delphi: "Know thyself", "Nothing in excess", "Self-control", "Excellence is knowledge". This was why the Peloponnesian war seemed so important, and so tragic; were the Greeks in the end to fail in their chosen aim? This social experience is the immediate background of Plato's dialogues. In them he is endeavouring to vindicate the faith of Humanism, the faith in the power of man to achieve the Good Life by human intelligence and art.

A reader of the Plato's dialogues often comes across the word "Arētē", it not only appears very frequently in his dialogues, but also in many different contexts and connections. It is a weighty and challenging notion - a multifaced one-which is translated into English variously as A Greek English Lexicon suggests the following: "moral virtue, forms of excellence, active merit, goodness, good service, good nature, virtuous, of any kind manly qualities, love the good, God, display of brave deeds, glorious deeds, wonders, kindness, reward of excellence, distinction, fame, praises of God, worship, to grow in goodness, "the health of the soul", "knowledge is Arētē".[8] One may here observe in passing following the same kind of meanings are also what the reader of Tirukkuṟaḷ comes across the word Aṟam. The Dravidian Etymological dictionary and the Tamil Lexicon suggest as "ethics, customs, Justice, duty, merit, gift, God, religion, virtue, piety, wisdom".[9]

When we speak of "virtue", "temperance" and so on in the Greek contexts we are only using common stock translations for Greek terms. We must not at once apply all our beliefs about virtue to Plato's term "Arētē", we use English terms only roughly equivalent to Greek terms, attaching to them only these senses specified and suggested in this paper. In the early dialogues Socrates wants to know what courage or termperance, or piety is. These questions are connected because each is agreed to be about a "virtue" (Arētē), one of quite a short list of virtues; courage,

temperance, piety, justice, wisdom; with variations, the list is used several times to specify the complete virtue of a man. Not everyone agrees that the list is complete (M. 74a 4-4); but it allows us some rough idea of the extension of virtue. When Socrates and Plato try to prove that the virtues are all the same; or that each requires the others, they argue about this list, and suppose that if they prove that these virtues are related in the appropriate way, they will have proved all is needed about virtue.[10] First of all, then, we should ask what is meant by speaking of virtue and of the particular virtues.

Whatever is good (agthon) has a virtue or excellence in a particular function or role (ergon) (R. 35 3b 2-dl) and Plato's explanation here matches the normal use of "Arētē".

> *[For the functional view of Arētē and agathon, see M. 72 a 1-5, xen. Mem 3.8.2-3.HM1. 372 c6 the passage shows the problem raised by the extension of the functional view from Arētē of a man in general; but unless the extension seemed natural, Socrate's arguments would lack the prima - facie plausibility they are clearly supposed to have"].*[11]

Dogs, horses, athlets can all be good or bad, possess or lack a virtue, in so far as they are good or bad at what is expected of them, in their particular role (R.335 b6-c2). However, Socrates is interested in one subset of virtues, those on his short list. Unlike other Arētē these are particularly human-not the excellence of horses or dogs or hammers but belong to human beings apart from their other roles and functions - not to carpenters or mathematicians as such. These excellences belong to someone in his life as a whole.

Socrates accepts the standard connection between virtue and doing something well. A hammer has an excellence when it does well its characteristic activity of hammering and Socrates infers that a good man has an excellence when he does well his characteristic activity of living (R.353 d3 - e11). But a clearer description of this characteristic activity raises problems. A hammer is a good one if it fulfils our legitimate expectations of a hammer and serves the purpose for which a hammer is used. But it is hard to specify the analogue for men; men are not normally used to produce some definite product, except in their roles as carpenters, doctors, and so on, who conform to the functional pattern. What are the relevant legitimate expectations about a man? It is natural to reply that since a man is not used for other people's purposes, and his function is not defined by them, the relevant expectations in this case are his own; a good man will live as his own legitimate expections of a man requires and his virtue will be displayed in doing this well. But are they legitimate expectations here which everyone will have for himself? Socrates tries to find them; he maintains that what everyone wants is some final good, a condition of "doing well" (eu prattein) or "happiness" (eudaimonia).[12] Someone who acts in the way that achieves this final good is a virtuous man. We

damage dogs or horses or tools by making them less capable of performing their functions; but we 'damage' or 'harm' a man by damaging his interests, failing to do what is good for him.

Let us now turn to the scene of Tamil. The whole text of Tirukkuraḷ in a sense is about Aṟam (virtue), in a similar way we may demonstrate these by beginning to the introductory part on the strength of virtue (chapter 34) on the preamble chapter occur the following couplets:

"Virtue will confer heaven and wealth; what greater source of happiness can man possess?" (T.K. 31)

"There can be no greater source of good than (the practice of) virtue; there can be no greater source of evil than the forgetfulness of it". (T.K. 32)

"Spotless be thou in mind! this only merits virtue's name. All else, mere pomp of sound, no real worth can claim." (T.K. 34)

"Needs not in words to dwell on virtue's fruits, compare the man in litter borne with them that toiling bear." (T.K. 37)

"Only that pleasure which flows from domestic virtue is pleasure; all else is not pleasure, and it is without praise." (T.K. 39)

"That is virtue which each ought to do, and that is vice which each should shun." (T.K. 40)

"Defer not virtue to another day; receive her now; and at the dying hour she will be your undying friend." (T.K. 36)

"If one allows no day to pass without some good being done, his conduct will be a stone to block up the passage to other births." (T.K. 38)[13]

Tiruvaḷḷuvar (the author of the Tirukkuraḷ) speaks of virtues relating to the householder's life and those relating to the ascetic. It is worth bearing in mind that although the Tirukkuraḷ analysed into sections and subsections, these are not, so to say, water-tight compartments. Like Plato's Justice in the Republic Aṟam (virtue) is the main thread too that runs through the text, all the sections in Tirukkuraḷ It is not as if we have a stratification of society into well - defined classes and individuals labelled as house-holders, ascetics, kings, ministers, friends-good and bad, women-chaste and unchaste, and so on. It will be strange to argue that because the chapter on Education belongs to the section on wealth and the sub-section on Politics-relating mainly to the king or the Ruler, that therefore it does not apply to subjects or ordinary folk. Likewise, because the chapter on non-killing comes under the sub-section on asceticism, it will be ill in keeping with the spirit of Tiruvaḷḷuvar's teachings to say that he exempts householders from the practice of non-killing. Monarchy must have been the prevailing type of government in Tiruvaḷḷuvar's days. Hence he speaks of the qualities necessary for the ruler. But in these days when

democracy or republicanism is the dominant type of Government the world over, these qualities are as necessary for the people who, atleast in principle, are the sovereign, and of whom any individual or group, may be called upon to assume the reins of Government. Again in the sub-section relating the ministers of the state, we have chapters relating to Power of speech, Purity in Action, Power of Action etc. Not only in the event of being associated with Government of one's country are these qualities and qualifications necessary for every one but they are also necessary for that other Government which is the Kingdom of one's own self. The body politic is, so to say, the individual writ large. Each individual has to govern himself, be at once in himself, king, minister and subject.

The Tirukkuraḷ is a book of life-of the whole of life. Chapters on ethics, politics, economics and human enjoyment are all actuated by one underlying purpose-viz development of the human personality in terms of love and compassion. The Tirukkuraḷ is ethics in the sense of a practical Philosophy.

To understand how a work dealing with ethics and politics may be concerned with something more comprehensive and deeper, we may recall the words of Sir. R.W. Livingstone about Plato's Republic;

"He (Plato) created in the intellectual chaos of the fifth century a clear and closely reasoned Philosophy of the supremacy of the spiritual life, out of which all later Philosophies of the spirit ultimately spring and which most people will feel to be not only the first but the greatest statement of the belief that the things which are seen are temporal, but the things which are not seen are eternal.

Plato lived in two worlds and his intense sense of the world of the spirit drove him on to create a state in which the spritiual life may be possible on earth. Hence his masterpiece, the Republic (or the state) into which he put all his thought on life and Politics and almost all himself - the greatest of all secular prose works, equally remarkable for the wealth and depth of its ideas and for the superb literary art which has combined them to a whole. It is characteristic that its real title is ON JUSTICE - so far is Plato from the modern view that Politics is not concerned with ethics. The aim of the Platonic State is to embody justice, the condition of its existence that it should succeed in the attempt."[14]

The question, "why this preoccupation with the spirit?" may very well be raised at this stage. Is not a humanist ethics enough? Why should we talk of the spirit? The answer depends on what we mean by a human being. If we mean by a human being just his body - muscles, bones, and glands - even a humanist ethics is uncalled for satisfaction of physical wants will be all that is necessary. Each one can go his or her own way, not caring for anyone else. If however, man is something

more than his body, if he desires other than the mere satisfaction of his Physical *wants, what is it that will satisfy him? Thus, even those who accept* pleasure as the only thing of absolute worth, are sooner or later, forced to distinguish between higher and lower pleasures. Intellectual pleasures may be rated more highly than Physical pleasures. Again, granting that pleasure is to be sought. is it one's own pleasure or the pleasure of others? Thus we seem to be forced from pursuit of lower pleasures into pursuit of higher ones, from pursuit of pleasure for oneself into pursuit of pleasure for all. The pursuit on analysis seems to be, for living a full or perfect life - "to have life and to have it *more abundantly*" and to share this abundance with others. But this will be successful only when he recognises the spirit. A total picture of man includes his body, mind and spirit. *Life must include all these. To* stop at the level of the mind alone or to stop with an enthusiasm for mere humanity is not to live full life. Life has to be atleast human - not almost human.

In this context let us consider the fundamental Philosophy of Socrates and Tiruvaḷḷuvar's knowledge is a virtue; its converse that wrongdoing can only be due to ignorance and must therefore be considered involuntary; and "care of the soul" and "The health of the soul" as the primary condition of living well. Socrates says, that "Justice and all the rest of virtue is knowledge" (Mem. 3.9.5).[15]

In a section (Ch. 36) of the Tirukkuraḷ called "understanding the truth". (Meyyuṇartal),[16] Tiruvaḷḷuvar sets forth the value of Philosophical inquiry. The discovery of reality is the main task of Philosophy. The Philosopher is he who is *able to tell* what is real and what is only apparent. It is ignorance that is responsible for indiscrimination. Those who are under its sway mistake the unreal for the real; and as a consequence they become bound *to the cycle of births and deaths.* Those who on the contrary, gain the clear vision of truth are freed from transmigration, and attain liberation (Moksa). Error and doubt do not assail them. Those who depend for their knowledge on the five sense - organs, and take that knowledge to be the ultimate, come to no good. The true nature of things is not obtained through sense knowledge. The senses are deceptive because they hide the truth in a maze of appearances. Wisdom or true knowledge consists in discerning the one in the many, *the permanent in the fleeting, the constant in the changing. It is the way of inquiry* that leads to wisdom. It consists of three stages: *study, ratiocination, and meditation. He who is in quest of wisdom must first learn the truth from a teacher. Then he must reflect on what he has learnt. If he merely believes in the* teaching he has *received without being convinced of its truth,* he will not gain wisdom, what he *learns on authority must* become intelligible to him in the light of reasoning. He cannot stop even here. A theoretical understanding of the truth is good so far as it goes. But the goal is to realise it, to directly intuit it, so that the entire life gets exalted by it, and there is new life. Such realization is the fruit of contemplation and meditation. At the dawn of realization, ignorance is destroyed, and one wakes up from the slumber of delusion. It is only when the truth is realised that one gets

rid of the accretions of the whirlpool of life its repeated birth and the death (Samsāra). He who has intuited the supreme reality on which everything depends is not bound be Necessity (Karma), and is not afflicted by the Karma caused misery. He has no desire, aversion; and so, for him there is not the disease of Samsāra. He is released even while tenanting a Physical body; he is a liberated while also existing in the world (Jivan Mukta).

In the decade of verses, constituting section 36 paraphrased above, Tiruvalluvar expounds the essence of Indian Philosophy. Philosophy is not satisfied with the things as they appear; it probes them with the view to understand their basic truth. He who rests content with first look of things is not a Philosopher. Sense perception and reasoning based thereon can yield knowledge only of the particulars of the world. In order to gain the wisdom of reality, one should turn to the experience of sages and saints. it is the study of their teachings that should form the starting point of the Philosophic quest. But the student of Philosophy is under no obligation to believe in the truth of those teachings blindly. He must investigate and discover the truth for himself. It is not the satisfaction of the mind that is the aim of Philosophy. Philosophy's goal is immortality. The cycle of births and deaths is what binds the soul and makes for its finitude. This is caused by ignorance which veils the real and projècts the non-real. When the intuitive wisdom of the supreme reality is gained, ignorance disappears and the soul is released from the bondage of finite life.

Let us turn now to the text of the Greek view and see what influence Socrates has upon Plato. We shall discuss Socrates view of the soul and his equation of virtue and knowledge. While it will always be a matter of dispute to what extent Plato's Philosophy owes to Socrates there can be no doubt that Socrates was the source of Plato's Philosophical inspiration. Plato acknowledges his debt by making Socrates the principal speaker in most of his dialogues. Socrates was convinced that it was possible to achieve knowledge by intellectual equation of virtue and knowledge, which led to a new emphasis upon the place of knowledge in life; people may think that they know what is conducive to their own happiness and misery but, he says there are objective standards according to which people can be shown to be right or wrong in these beliefs. Wrong becomes the result of ignorance and moral wrong lies in ignorance of these absolute standards. The basic assumption is of course, that people act to promote their own happiness.

His (Socrates) doctrine of "caring for the soul" stresses the role of knowledge in a man's life; to care for the soul is not a question of obeying ascetic principles or ritual activities but involves acquiring the kind of knowledge which will lead the knower to a better life. the doctrine that virtue is knowledge is an appeal to the use of reason in determining our behaviour in making our lives as happy and as good as possible. Thus Socrates seems to integrate "Psyche" as the emotional

personality with man's intellectual capacities. If we are right in this, the doctrine of "caring for the soul" comes to mean much more than "having a prudent regard for one's well being": it acquires the meaning that man must work towards knowledge to gain happiness and that a man's safeguard is his reason. Finally, we may note that, whatever Socrates religious views may have been, this doctrine of care for the soul is not based on the hope of rewards after death. It is a doctrine which is concerned with this present life and the reward that it offers is the happiness of living a morally good life.[17]

We have already noted the emergence of a strong emphasis upon ethics and upon knowledge as the basis of ethics. Plato's acceptance of the view that ethics must be founded upon knowledge and of the Socratic emphasis upon universal definitions led him to seek the postulates of an absolute ethical system. He had to provide the epistemology, metaphysics and Psychology upon which he could found an ethic securely and he had to achieve this by means of a more adequate logic.

We learn from the early dialogues that the Socratic emphasis upon ethics and knowledge together with the consequent search for universal definitions in ethics influenced Plato deeply. The method of inquiry is essentially one of question and answer. An answer, or opinion is considered adequate if it meets with the approval of the interlocutors and if it does not contradict in any way any other opinion held as (or more) strongly. Moreover, there is a further characteristic of some of the early dialogues that is significant for the development of Plato's methodology. The **Gorgias** indicates that there is a "good" above the particular virtues, like "Piety" and "Courage". The **Lysis** claims the good as man's highest purpose, a purpose that cannot be subordinated to another end.[18] This assumption that there is a good which unifies as it were, all virtues, would seem important when considered in the light of Plato's development of the method by which we are to attain knowledge. For the conception of the good as an unifying factor leads to the establishment of levels within the realm of moral ideals. The realization that there are such levels would in turn lead to a theory of how we can attain knowledge which takes into account these levels.

The implications of what a definition was for the Greeks are described by A.E. Taylor as follows:

> *"From the Greek point of view the problem of definition itself is not one of names, but of things. If our moral practice good, we must approve and disapprove rightly. We must admire and imitate what is really noble and must not be led into false theory and bad practice by confused thinking about good and evil. The problem of finding a definition of a "virtue" is at bottom the problem of formulating a moral ideal."*

The search for real definitions is significant in trying to determine the nature of "Knowledge". J. Gould applies Ryle's distinction between "knowing how" and "knowing that" to the role of knowledge in the socratic ethics.[19]

Aristotle summarises Socrate's ideal of knowledge as follows:

"Socrates believed that knowledge of virtue was the end, and inquired what justice is and what courage is and so with each of the parts of virtue. And he did this with good reason. For he thought that all the virtues were forms of knowledge so that to know what was just was at the same time to be just. For to have learnt geometry and house - building is at the same time to be a geometer and a house builder. That is why Socrates inquired what virtue is, and not how and from what conditions it comes into being. In that Socrates is inquiring into 'what virtue is'."

We have shown above that Socrates is searching for "real definitions" by a systematic method of inquiry. This emphasis upon definitions upon "knowing what a virtue is" clearly indicates that "knowing that" is a part of the Socratic "epistēmē". N. Gulley, arguing against Gould writes; "one thing that seems quite clear from Xenophon's and Plato's accounts is that Socrates did not distinguish "knowing how" and "knowing that" and that his conception of "epistēmē" included both. A father can teach his son a "techne" but no one can teach knowledge. Thus "epistēmē" is no longer a "knowing how" on a par with the arts, but a "knowledge of what is".[20]

The ostensible question of the Meno raised by the question, "is virtue teachable?" is "what is virtue?" but the problem to which the Meno is more directed is that raised at 80e, where Socrates says:

"Do you realize that what you are bringing up is the trick argument that a man cannot try to discover either what he knows or what he does not know? He would not seek what he knows, for since he knows it, there is no need of the inquiry nor what he does not know, for in that case he does not even know what he is to look for."

The passage at 81c5;

"Thus the soul, since it is immortal and has been born many times, and has been all things, both here and in the other world, has learned everything that is. So we need not be surprised if it can recall the knowledge of virtue or anything else which, as we see, it once possessed. All nature is akin, and the soul has learned everything, so that when a man has recalled a single piece of knowledge there is no reason why he should not find out all the rest."[21]

This relieves the monotony of the discussion with Meno and marks cleverly the change of approach which Plato is adopting a change that culminates in the adoption of the hypothetical method and the drawing of various conclusions about virtue.

Finally let us consider the theme of good life in Tirukkural and Plato's dialogues. The Aram (virtue), Porul (economics), Inpam (love) pattern of analysis of the theme of Good life that is found in Tirukkural. Porul and Inpam become but extensions of Aram. Looked at from this point of view the concept of Aram holds in it the key which unlocks the theme of Good life in the Tirukkural. Aram pervades the entire life of man - both the personal and the inter-personal aspects and makes him truly human. Aram concerns of man paradoxically is responsible for the presence of the warmth of feelings and depth of emotions that are seen in human action, suggests the classic.

"Aram will burn up the man who is devoid of love, just as the sun burns up the worm which is without bone". (T.K. 87)

The extending principles at work at the personal level to inter - personal life situations constitutes the very essence of the ethical and spiritual life of man. The concept of Aram extended thus offers us the concept of Porul and Inpam.

The concept of Aram being considered as the main thread in the Tirukkural shows that the emphasis is on Aram itself. The concepts of Porul and Inpam are accordingly considred extensions of Aram and this accounts for the fact that the this worldly concerns receive a more explicitly important treatment in the Tirukkural. Tiruvalluvar brought to the aspect of Philosophizing on the good life that which was inherent in the Indian religio - Philosophical tradition. That we are not just "reading" principles of Indian Philosophy into the Philosophy of good life in the Tirukkural would be evident from the fact that the text refers to both types of categories, the ethical and the metaphysical, but with great emphasis on the former.

Tiruvalluvar's concept of the good can be explicated not through references to doctrinal definitions but through his exposition of the good life for the simple reason that he does not enter into a discussion of the concept of the good as it is usually done in the **Moksasastras** of Indian Philosophy. The good therefore is presupposed as the basis of good life. This is evident from the contexts in which Tiruvalluvar refers to the Good as such in cotradistinction to the good life, ie; he has made use of specific terms which in Tamil mean the good. It needs to be recalled here that while referring to the methodology adopted by Tiruvalluvar while Philosophizing on the good life, were two aspects of the Philosophic activity in ancient India, viz, having the focus of concern on metaphysical categories and also dwelling on a system of values which cohered well with the former.

To turn to the other question, what was this conception of the good life that had emerged in the fourth century Athens, and that was accepted, elaborated and clarified by Plato? For the Greeks the good life is a conscious human achievement: it an art, guided by vision and skill, a masterpiece to be created. Socrates is constantly appealing to the experience of the craftsman, the shoemaker, the weaver, the

carpenter,the wagon-driver, the navigator. How can we find a technē, a skilled craft for achieving a good man, like their skills? Arētē in Plato means "skill", "craftsmanship", and its converse, hamartia, means "missing the mark", failing to achieve, clumsiness. Man, is neither naturally full of some original sin, nor is he naturally good. The good man is not developed by putting the child in a flower-pot, watering him, and just watching him grow in goodness. The good man is a work of human art, not of nature.

The good life is what man can be made into, his possibilities, his idea, as Plato would put it - what our presentday existentialists call "man's essentialbeing". To see man as suggesting it to the artists' imagination is to see man as he really is. There follows naturally the importance of knowledge of the good: it is the knowledge of man's possibilities. A good man is like a good horse, a good ax, a good ship: to know what is a good specimen of any of these things, you must know what that kind of thing is good for. To know what is good ax, you must know what an ax is good for. To know what is a good horse, you must know what a horse is good for. To know what is a good man, you must equally know what a man is good for. This is the kind of knowledge of the good Socrates and Plato are looking for.

Now to know what a man is good for is not an easy question to answer. For a man is obviously good for so many different and incompatible kinds of thing. Just so it stands with the question, what is a man good for? That question raises the same problem of selecting and harmonizing; and it likewise demands the search for a principle of adjusting and adopting to each other the many different things a man is good for. And since the highest object of knowledge is what a man is good for, man's possibilities, what a man can become, we cannot help "loving" this highest object of knowledge and aspiring to it. For it is the ideas, or as we should say, the ideals arrived at by a realistic analysis of human nature - of what a man is good for. Hence "knowledge is Arētē". For to "know" what we might become is to want to become it - it is to "love the good".[22]

This is the theme of the earlier, Socratic dialogues. The several Arētē discussed in the **Charmides**, the **Lysis**, the **Laches**, the **Euthyphro**, and the **Protagoras** are different human Arētēs; they are all particular kinds of skill, appropriate to the occasions to which they are suited. To find the fitting Arētē in any particular case implies an intelligent direction and ordering; it is a matter of measuring, of correct proportion, of adjustment and adaptation to the occasion. It is thus a matter of what Aristotle was to call finding "the mean".

Knowledge thus enters into every Arētē, without being identical with it. This knowledge is four fold:

1. of what the possibility is, of its end.
2. of its worth, the sense of feeling of it from within, in that sense of knowing in which to know self-control is to practice it.

3. of *skill in attaining it.*

4. of the occasions on which it is appropriate.

To know a good ax, we must know what an ax can do, the worth of doing it, how to do it, and when to do it. It is the same with these human excellences. But knowledge is only one factor in the good life; there must be impulses and enjoyments also. Knowledge is so important because we need both the vision of perfection, the imaginative insight into the possibilities, and also intelligence, the skill, the ability, to *harmonize the impulses* and get the right admixture, fitting to every occasion.[23]

The fundamental problem of the good life of ethics, thus becomes, the problem of adjusting all these excellences, through a principle of organization in the soul, which Plato calls dikaiosyne, "Justice", *in the light of the totality of human excellences (Arētēs)* which he calls "the idea of the good". The moral or point of the myth of Er at the end of the Republic is that the fruit of human experience is to have learned how to mix and harmonize them properly. The "mixed life" taken as the ideal in the **Philebus** seems to be an explicit statement of what is dramatically implied in the "earlier" Socratic dialogues. In the **Philebus** it is said, the good life is an intelligent and artistic blending of many materials, an affair like weaving, mixing, harmonizing and adjusting, involving **nous** both as insight, vision and also as intelligence, ordering the ingredients in the right measure and proportion.

In comparing the Tirukkuṟaḷ with the thought of the Greek Philosophers, it should be noted that we are comparing condensed book of maxims or sutrams with works whose style is diffuse, leisurely, and lengthy, works in which opinions are discussed elaborately and in detail with illustrations from life and history. For instance, Plato deals with the state in many of his dialogues, but especially in his Republic and in his Laws. But the Tirukkuṟal deals with the state in about 600 couplets or 1200 lines. What is remarkable is that the Tirukkuṟaḷ contains the quintessense of that level of thought and supposes an ethical temper and age, in no way inferior to those represented by the Greek Philosophers. Tamil society at the Tirukkuṟaḷ period was as ethically conscious and cultivated as Greek society in the fourth century B.C.

The Tirukkuṟaḷ is not restrictive in its ideals or its definitions of virtue. It also accepts that standards, norms and patterns of behaviour are provided by the great, the good and the wise men of the present, and the codices which are the repositories of the wisdom of the past. But it fosters a general critical attitude towards every opinion, and exhorts to the highest morality irrespective of time and place and station of life.

Examining the Greek Philosophers and the Tirukkuṟaḷ, it is evident that the former write and discuss as Philosophers, while the latter enjoins maxims and reflections like a practical moralist. But a great deal of high Philosophy and speculation are pre-supposed and are basic to the maxims of Tiruvalluvar.

REFERENCES

1. Xavier S. Thani Nayagam, "Tamil Culture with special reference to Ceylon", P.2.
2. T.P. Meenakshisundaran, "Philosophy of Tiruvalluvar", Introduction 1.2.
   "Agam and Puram are the Cankam works that talked about the Aram; Tirukkural's Aram is rooted from this Cankam works".
3. Xavier S. Thani Nayagam, Op.cit., P.9.
4. Rev. Dr. G.U. Pope, "Tirukkural" Translation in English. (Tirukkural, one of the great books of the world, one of those singular emanations of the human heart and spirit which preach positive love and forgiveness and peace).
5. Allport, Gordon W., "The individual and his Religion", P.53.,
   "Personality a Psychological interpetation", PP.213-214.
6. John Herman Randall, "Plato, Dramatist of the Life of Reason", PP. 40-41.
7. Ibid - P.42.
8. Henry George Liddell and Robert Scott, "A Greek - English Lexicon", P.238.
9. T. Burrow and M.B. Emeneau, "A Dravidian Etymological Dictionary"; "Tamil Lexicon", Vol 3, Part 5.
10. Terence Irwin, "Plato's Moral Theory the Early and Middle Dialogues", P.13.
11. Ibid - P.14
12. Ibid - P.15.
13. Rev. Dr. G.U. Pope, op.cit, pp 9-11.
14. V.A. Devasenapathi, "The Ethics of the Tirukkural", Part I, P.325.
15. Terence Irwin, op.cit., P.19.
16. Rev. Dr. G.U. Pope, op.cit., PP.93-96.
17. D.M.W. Jones "An Examination of Development of Plato's Theory of Knowledge in his Early Dialogues", PP.20-21.
18. Ibid - PP.23-24.
19. Ibid - PP.26-28.
20. Ibid - P.28.
21. Ibid - PP.35-37.
22. John Herman Randall, op.cit., PP.152-154.
23. Ibid - PP.155-156.

BIBLIOGRAPHY

1. Allport, Gordon, W., **The individual and his Religion**, Macmillan, New York, 1950.

2. -----------, **Personality, a Psychological interpretation**, Constable, London, 1938.

3. T. Burrow and M.B. Emeneau, A. **Dravidan Etymological Dictionary** Second editor, Clarendon Press, Oxford, 1984.

4. V.A. Devasenapathi, **The Ethics of the Tirukkural**, Tirumathi Sornammal Endowment Lectures on Tirukkural, University of Madras, 1959-60 to 1968-69.

5. Henry George Liddell and Robert Scott, **A Greek - English Lexicon** Oxford Press, 1968.

6. John Herman Randall, **Plato Dramatist of the life of reason**, Columbia University Press, New York and London, 1970.

7. D.M.W. Jones, An Examination of Development of Plato's theory of knowledge in his Early Dialogues. Unpublished M.A. Thesis, Mc. Master University, December 1968.

8. T.P. Meenakshisundaran, **Philosophy of Tiruvalluvar**, Madurai Universtiy, 1969.

9. Rev. Dr. G.U. Pope, **Tirukkural** Translation in English, Appar Press, Madras 1, March 1958.

10. Tamil Lexicon, University of Madras, 1929.

11. Terence Irawin, **Plato's Moral Theory the Early and Middle Dialogues,** Clarendon Press, Oxford, 1971.

12. Xavier S. Thani Nayagam, **Tamil Culture with special reference to Ceylon,** August 2nd, 1955.

A COMPARATIVE STUDY OF EMERSON'S NATURE AND TIRU.VI.KA'S MURUKAN ALLATU ALAKU.

M. SOLAYAN

Nature remains as a rich source of inspiration for the great Writers. At the same time the writers have varying attitudes to nature. According to N. Subramanian,

"Writers represent nature in various ways: as a mysterious force that alienates man: as an enigmatic creation that offers a challenge and induces the scientific curiosity of man who wants to explore more and more and finally conquer brute nature; as a thing that is divine in itself and therefore much more significant than man, from which man must learn moral lessons and as that which must be subordinated to the interests of man who is the supreme mortal in the world."[1]

The above quoted observation comes true, when one reads the works of Emerson and Tiur.Vi.Ka. In his philosophical essay 'Nature' which is partly sermon and partly elevated language, Emerson's important inquiry was into the meaning of hieroglyphic of nature. Nature purports to be a philosophical statement of Transcendentalism. Yet it is wrtitten in the language of poetry as stated by Holmes; "It talked a strange sort of philosophy in the language of poetry."[2]

In his treatise 'Murukan Allatu Alaku'. Tiru.Vi.Ka. intertwines man, nature and God. The two great philosophers veiw nature in the same perspective as they enumerate the different roles of nature which makes an impact on the lives of the human beings. Nature's ministry to the mankind can be interpreted in different ways as an apparition of God, as an entertainer, as a preacher, as a nourishing mother, as a physician and as a benefactor.

Nature as an apparition of God

The two great sages define God in the samy way. According to Emerson, 'God is the all-fair. Truth and goodness and beauty are but differnt faces of the same all.'

According to Tiru.Vi.Ka. sweet smell, perpetual youth, divinity and beauty are but different faces of God.

"Muruku enpatu palaporuḷ kurikkum oru col. Avai manam, ilamai, kaṭavuṭṭanmai, alaku enpana."

The transcendental theory upholds the view that the spiritual growth in this world depends upon the coming together of the 'God within man' and the God or spirit pevading the outer world. The over soul is both above man's comprehension

and also within man, an incarnate logos in every human being, though in most people it slumbers and is never awakened. According to Emerson, 'The noblest ministry of nature is to stand as the apparition of God. It is the organ through which the universal spirit speaks to the individual, and strives to lead back the individual to it.'

Tiru.Vi.Ka also feels in the same way. If the human beings concentrate on the natural objects, the coming together of the God within a man and the spirit pervading the outer world is possible.

> *'Murukaip parriya ninaivu kūṭutarkup puṟattē iyarkaip poruḷkaḷin mītu karuttaip patiyavaittal vēṇṭum. Akattil oṉru nilai perutarku ataṉ toṭarpāyuḷḷa puṟamum ataṉuṭaṉ oṉrutal vēṇṭum.*

Nature as an entertainer

Emerson feels that the love of beauty is a nobler want of man which is served by nature. According to him, "The sky, the mountain, the tree, the animal give us a delight in and for themselves; a pleasure arising from outline, colour, motion and grouping."

Similarly Tiru.Vi.Ka also feels that the beauty of the evening sky which looks like the moulten gold, the beauty of the moving clouds, the beauty of the rain, the beauty of the waterfalls, the beauty of the fields and the beauty of the flowers make the people happy.

> *Cemponnai urukki vārttālenak kātci aḷikkum antivāṉ cekkar alakum, koṇṭal koṇṭalāka ōṭum puyalin alakum, atu poliyum malaiyiṉ alakum, aruviyiṉ alakum, paccaip pācēl enap peruṅ kāṭci aḷikkum polilkaḷiṉ alakum, pacuṅ koṭikaliṉ alakum, malariṉ alakum makkal uḷḷattulla inpa ūrrait tirappanavallavō?*

Nature as a preacher

The mystical ways of nature makes one become more pious and religious. The following passage from Emerson's 'Nature' obviously supports this idea:

"What angels invented these splendid ornaments, these rich conveniences, this ocean of air above, this ocean of water beneath, this firmament of earth between? This zodiac of light, this tent of dropping clouds, this stripped coat of climates, this four fold year, his work yard, his play ground, his garden and his bed?"

The following passage form Tiru.Vi.Ka.'s Murukaṉ Allatu Alaku sheds light on the same idea.

"Who invented the hill, the river, the forest and the ocean? who made the sun, the moon and the stars? Who added heat to the fire? Who made water so cold?"

A Comparative Study of Emerson's Nature And Tiru.Vi.ka's Murukan̲ Allatu Al̲aku.

'malaiyum, ārum, kāṭum, kaṭalum, evar kaiyāl akkappattana? Nāyiurm, tinkaḷum, viṉ mīnkaḷum evarāl ceyyappaṭṭana? Punalukkut taṇmai īntavar evar? Neruppukku vemmai yūṭṭinavar yāvar?'

Nature as a mother

The two great philosophers consider nature as a loving mother. Emerson says that the mother nature has the obligation of nourishing and feeding man.

Tiru.Vi.Ka. also states that man becomes the son of the mother nature.

'Maṉitaṉ iyarkai aṉnaiyin makaṉākirāṉ.'

According to Emerson all parts of nature incessantly work into each other's hands for the profit of man. "The wind sows the seed; the sun evaporates the sea; the wind blows the vapour to the field; the ice on the other side of the planet, condenses rain on this; the rain feeds the plant; the plant feeds the animal; and thus the endless circulations of the divine charity nourish man."

Tiru.Vi.Ka. also talks about the nourishment of the humanity by nature. According to him, 'God arises as the sun; stands as a hill; flows as a river; remains as a forest; sounds as an ocean and thus he nourishes the human beings.'

'Murukaṉ nāyirākap puṟappaṭṭum, malaiyāka niṉrum, āṟāka ōṭiyum, kāṭāka viḷaṅkiyum, kaṭalāka olittum, uṇavāka uṭaniruntum uyirkaḷaik kāttu varukiṟāṉ.'

Nature as a Physician

Accroding to Emerson nature in her entirety is medical and restorative and can purge man's eyes like a physician. "The tradesman, the attorney comes out of the din and craft of the street and sees the sky and the woods and is a man agian. In the eternal calm he finds himself."

Tiru.Vi.Ka states that the medicine for the suffering people is nature itself. He sees God as the physician.

'Avarkku maruntu iyarkai; maruttuvaṉ murukaṉ.'

Nature as a benefactor

According to Emerson the sun illuminates man's eyes but shines into the eye and the heart of the child. The lover of nature is whose inward and outward senses are still truly adjusted to each other, who has retained the spirit of infancy even into the era of manhood.

Tiru.Vi.Ka. also feels that man can have his inward and outward senses united together on account of the sunshine.

'Nāyirroḷium uḷḷoḷiyum oṉṟu paṭappaṭa maṉitaṉ taṉnoḷi eṉṉum oṉṟil mūḻkum pēṟu peṟukiṟāṉ'

Moreover Emerson opinies that the man casts off his years in the woods, as the snake his slough, and at what period so ever of life is always a child. He also states that one can find perpetual youth in the woods.

Similarly Tiru.Vi.Ka. considers that the man who realises God in nature will find perpetual youth.

'Iyarkai vaḷi murukai yuṇarvōṉ eṉṟum iḷaiyaṉāyiruppāṉ'

Brave New World

The two greart thinkers dream about the brave new world. Though Henry James asserts that Emerson's eyes were thickly bandaged to the evil and sin of the world, Emerson dreams of a world where no evil exists. He dreams about the kindgdom of man over nature,

"Build therefore your own world. As fast as you conform your life to the pure idea in your mind, that will unfold its great proportions. A correspondent revolution in things will attend the influex of the spirit. So fast will disagreeable appearances, swines, spiders, snakes, pests, madhouses, prisons, enemies vanish; they are temporary and shall be no more seen."

In order to build a brave new world, Tiru.Vi.Ka. exhorts the people to see God in nature. He also asks them to build colleges and charity institutions. He pleads them to write books depicting the beauty of God as revealed in nature. Keeping off the superstitious beliefs, one must sing songs praising the beauty of God as revealed in nature.

'Iyarkai, murukaṉ vaṭivāyiruppatu uṅkaṭkup pulaṉākiṟatā?......iyarkaiyiluḷḷa avaṉalakai nūlkaḷāka eḻutuṅkaḷ; pāṭṭākap pāṭuṅkaḷ'

To sum up Emerson's 'Nature' and Tiru.Vi.Ka.'s 'Murukaṉ Allatu Aḻaku vividly portray the different beneficial roles of nature and the two books remain as suggestive books which make the readers fall into fits of severe meditation.

FOOTNOTES

1. N. Subramanian, **Robert Frost And Subramaniya Bharati**; M.K. University; Madurai; 1984; p.5
2. Oliver Wendell Holmes,. **Ralph Waldo Emerson**, (Boston: Houghton Mifflin & Co; 1884) p.91.
3. Henry James, **Partial Portraits**, London, 1919, p.31.

THE SAPTANGA THEORY AND THE STATE IN THE CAṄKAM AGE

V. BALAMBAL

The earliest society was the tribal society. When man's wants increased, when he had his own property and family, he became its head. Later when there were many such families and groups, they, to protect themselves, their property and territory chose the mightiest as the leader, giving him enormous powers. Though cattle was their initial property, when agriculture became the main occupation, the head received from his subjects a portion of the produce as tax. This tribal leadership slowly turned to be state leadership when the mighty ruler conquered the nearby regions and annexed them also to his territory becoming the overlord of the conquered regions too. Then the defeated ones became the feudatories and served their master. Independent rulers becoming feudatories and feudatories becoming independent were common features.

Two secular treatises on administration in ancient India are **Arthasastra** of **Kautilya** and **Kuraḷ** of **Vaḷḷuvar.** The former one deals only with statecraft but the latter deals not only with state craft but also about other aspects too. (**Aram, Poruḷ** and **Inpam**). This may be because **Vaḷḷuvar** belonged to a later period than of **Kautilya**. When **Kautilya** insists the importance of state alone, **Vaḷḷuvar** gives equal importance to all aspects of life. The **Saptanga** (the seven elements) theory of **Kautilya** and the elements of state pronounced by **Vaḷḷuvar** form the important aspect of study.

Kautilya's Arthasastra states that the state consists of seven elements (ie.) the **Saptanga.**[1] The seven elements are **Svami, Amatya, Janapada, Durga, Kosa, Danda** and **Mitra**. These are mentioned in almost all the texts dealing with polity. **Svami** was the head of the state. He was as same as the king or emperor who was omnipotent and he should be endowed with qualities flowing from noble brith, wisdom, enthusiasm and personal ability. **Svami** also means god which amounts to the fact that king or Raja was respected by the people as God.

Amatya was not minister alone. Chief priest, ministers, collectors, treasurers, officers engaged in civil and criminal administration, envoys and other officials formed the **amatyas**. Hence it could be understood that like the modern civil service the **amatyas** played a major role in the state affairs.

Janapada referred to in **Arthasastra** may mean both territory and population. Some symbols of well established state are the demarcation of the boundaries and the people living in that area. The territory should be well utilited by the population

in such a way to bring income to the state. Hence agriculture and industry in the state were given much importance and their growth depended much on the people's and. state's contribution.

Durga in **Arthasastra** may mean **Pura** (fortress) in **Manu.**[2] Each king was fortifying his capital to safeguard it from *invasions. Capital was the meeting place* of traders, envoys, officials etc., Hence it was a busy and important place as it is in modern times too. Most of the intellectual exchanges and commercial transactions would have taken place in the capital only.

Finance is the backbone of any state. Hence **Arthasastra** refers to **Kosa** or treasury as an element of state. In a well developed state, there are various sources of income and the state should regulate the same. In ancient period, state treasury was filled not only with the tax amount but also with spoils of war, booty, tributes from feudatories, presents from neighbouring rulers, etc. The king had to safeguard the interest of his people during famine, flood etc. Hence **Kosa** forms an essential element of state.

A state needs a good army to protect and defend its people and conquer the enemies too. So **Kautilya** refers to it in the form of **Danda** which consisted of the *infantry, cavalry, elephants and chariots.*

The seventh element is **mitra**, ally. The allies would come to the help of the king during wars and send presents to him and have matrimonial alliances with his *family. Having a good ally is a virtue and fortune. It is viewed that the saptanga* concept of state was the product of brahmanical school[3]. This may not be very correct because **Chanakya**, himself being a brahmin could have made the chief priest of the state as a main **anga** instead of including him among the **amatyas**. Even Plato and Aristotle have not given such a good and complete definition of state. **Kautilya** has covered the modern constituents of state such as sovereignty, government, territory and population in **svami, amatya** and **janapada**[4].

These seven elements were predominant in every state. But when a monarch lost his power, his state disintegrated and the fragmentary states came under chieftains. To the possible extent, the feudatories also followed the **saptanga** concept. The villages *were adminstered by the local authorities and so long as they didnot cause* problem, the state did not interfere in their routine. Ofcourse, the state was also vigilant in watching the proceedings of the village assemblies.

In the Tamil country, the ancient state was the **Cañkam** state and it was a well developed state as known from **Tolkāppiyam** and other **Cañkam** literature. **Tolkāppiyam** *itself refers to* **Aracar**, *king, which denotes that he was the head of* the state. If kingship had been well established even in the age of **Tolkāppiyam**, the tribal state would have existed earlier. The tribal society in the Tamil country was perhaps based on the five land divisions- **Kuriñci, Mullai, Marutam, Neital**

and **Pālai.** The people of these five divisions had their own distinct culture, occupation dress, food habits etc., As in any part of the world, each division had its own leader to safeguard the interest of the people living in that particular area (ie.) the property, region and families. It is even felt by many scholars that the origin of state and kingship took place in **Mullai** because in the earliest days the cattle was the wealth of the people. So slowly the head of the cattle became the head of the state (ie) **Gopathi** became **Bhupati.** It cannot be denied that each region, perhaps with the exception of **Pālai** had its own special characteristics and tried to over power their neighbours and enemies and succeeded in establishing their own state. In the Tamil country there was a well developed state in the **Caṅkam** age and though each ruler was all powerful, he was not an autocrat. Even though they overpowered their enemies and reduced them to the state of feudatories they were benevolent and distributed the power to the local bodies too. Whatever changes that had taken place in the state had not affected the land divisions of the South but it affected the feudatories. The Co- existence of the feudal state and the major state along with the village assemblies was a common feature in ancient India.

In contrast to lineage systems, the establishment of a state points to a different kind of society. A state registers the evidence of a political authoritiy functioning within a territorial limit and delegating its powers to functionaries. This is financed by the income collected[5]. A state is a collection of specialised agencies and institutions both formal and informal, which help in maintaining an order of stratification. Hierarchy is acceptable. The state has to defend the citizens and a monopoly over the use of force.

Tiruvaḷḷuvar and **Kautilya** were two great scholars who had contributed political treatises. **Kautilya** is identified with **Chanakya,** the chief minister and adviser of Chandragupta Maurya (322-298 B.C.), the grand father of Asoka. His **Arthasastra** is a monumental work on administration. The **Sapatanga** concept of state finds an important place in it.

Tiruvaḷḷuvar, the author of **Tirukkuraḷ** was a great Tamil scholar. Some scholars who view the Ten Minor works as Post Caṅkam works have placed him after 3rd century AD. This may not be an acceptable statement as the **Tiruvaḷḷuvar era** started around 30 BC (1989=2020). If that is taken into consideration, it could be stated that the **Saptanga** concept was earlier than the **Kuraḷ** concept. As the Aryanisation of South India, especially Tamil country, had taken place even in the time of **Tolkāppiyam,** the Aryan elements have been well assimilated by the Tamils of the **Caṅkam** age. It may not be an exaggeration to say that the Tamil state of the **Caṅkam** age was mainly based on **Saptanga** concept. There is references to the Southern rulers in Asoka's rock edict.

Having the king (அரசு) at the top **Vaḷḷuvar** gives the six elements of state (i.e) army, people, food, minister, ally and fort (படை, குடி, கூழ், அமைச்சு நட்பு, அரண்). Separate chapters are allotted for these elements of state in **Kural**

The order in which these seven elements are stated in **Arthasastra** and **kuraḷ** is not the same. **Svami/Aracu** or the king finds the first place in both. The second element **Amatya**, who formed not only the ministers but other officials is stated differently in **Kuraḷ**. **Amaiccu** or ministers rank only fifth in **Kuraḷ** and they refer only to one single catagory (ie.) ministers. **Janapada** ranking third, refers to both the territory and population in **Arthasastra** whereas people (குடி) were placed next to the army in **Kuraḷ**. Durga (fort) in **Arthasastra** was the fourth element. But fort (அரண்) forms the last element of state according to kuraḷ. **Kosa** (treasury) was a powerful element because without finance, the wheel of the state would not move. But this does not find a place in **Kuraḷ**. A powerful state like that of the Mauryas definitely needed a strong army but it is the sixth element. In the Tamil state, the army finds the secound place, next to the king. The seventh element of state according to **Arthasastra** was **mitra** (ally) which finds the last but one place in **Kuraḷ**. The **Kuraḷ** makes a special mention of one element (i.e) food (கூழ்). It may mean that agriculture was given much importance and as a part of the produce went to the king as tax, as it was the main occupation and as in those days the officials were paid in kind, the food grains formed an important element of state, as finance.

In both the states (North India and south India) king was respected as the first element though the nature of kingship differed in both. As Chandra Gupta Maurya fought and established the state, **Kautilya** insisted on centralisation of all powers, whereas in the **Caṅkam** state, the king was not an autocrat.

A strange coincidence one finds in **Arthasastra** and **Kuraḷ** is that prominence was not given to **purohit** in the list of prominent elements of the Government. But some scholars opine that the ministers might include **purohit.**[7] But this view is ill founded. Similarly **Vaḷḷuvar** also doesnot seem to include the **purohit** in ministers. **Arthasastra** states "In the happiness of his subjects lies kings happiness; in their welfare, his welfare; whatever pleases himself, he shall not consider as good; but whatever pleases his subjects, he will consider as good". The same thing was relevant to the Tamil State too. It is quite clear that the monarchs of India, north or south, cared for the welfare of the poeple.

Caṅkam polity was made by more than one monarchy and several feudal princes who tried to assert their independence whenever the kings lacked the power to hold them down[8]

When a big state disintegrated, it resulted in fragmentary states. Sometimes they were feudatory states. This feudal system was different from that of the European feudal system. In Europe the feudal lords had their vassals service both in agriculture and in the battle field. But in India, it was not so. Though it had become a practice that the feudatory assisted his overlord in warfare and gave tribute etc., the overlord was not the lord of the lands of the feudatory. Hence the feudal system (if it could

be called so) in India was really very liberal as far as the feudatory was concerned: when the overlord lost his power, the feudatory became the lord of his state paying no tribute or assistance to anybody. Then he also had control over the six elements of state.

Another important feature of the Tamil State was that the lowest unit was left to itself and adminstration was carried out smoothly by the local elites. So long as they caused no confusion and headache to the king, they were not disturbed. If the king followed the **Rajadharma**, there was no need for the people to rise against him. Hence the success of the rule rested in their benevolence and strength with which they ruled making proper use of the other six elements at their disposal.

It may be concluded that the earliest state, both in the north and the south, was the tribal state which was formed due to utter necessity (ie.) to safeguard the families, property and territory. Later on the mightiest of the lot formed the state. The order in which the **Arthasastra** and **Kural** explain the seven elements of state, though different, covers almost all spheres. But once the king lost his control over the above said elements, his state disintegrated. The power with which he brought the feudatories under his control was no more his and the feudatories, in a smaller area, prossessing the other six elements, even in smaller measures, established their state.

FOOT NOTES

1. Arthasastra,
2. Altekar, **State and Government in Ancient India**, p.44
3. R.S. Sharma, **Aspects of political ideas and Institutions in Ancient India**, p.37.
4. Ibid, p.38
5. Romila Thapar, **From Lineage to State**, p.11
6. **Kural**, 381; T.V. Mahalingam, **South Indian Polity**, p.103.
7. V.R.R. Dikshitar, **The Mauryan Polity**, p.376
8. N.Subramaniam, **Sangam Polity**, p.33.

THE MARTIAL CHARACTER OF TRADE GUILDS.

V. MANICKAM,

Merchants had to travel long distances through insecure roads. They had to face critical situations in which they had to fight even for their lives. That they were always exposed to dangers is revealed in an inscription from **Viriñcipuram** (North Arcot District). It is mentioned that a merchant who traded in pepper, halted at a place on his way to **Kañcipuram** and promised an offering of ten bags of pepper to the local deity if he reached **Kañcipuram** without being robbed.[1] Hence the need for armed guards to protect the merchants and their goods. The armed guards, whose help was sought by the merchant community, may be grouped into (i) those maintained by or part of the Trading Corporations and (ii) regular armed groups with whom the merchant community was associated.

The martial character of the trade guilds seems to be very old, referred to in some ancient texts and in the Mandosar inscription.[2] The references to **Vîra Valañciyar, Vîra Peruniraviyar** and **Vîrapaṭṭanam,** etc., amply reveal the military character of the trading corporations. Epigraphs make particular references to armed men such as the **eṟi vîrar, muṉai vîrar, ilañciṅka vîrar, vîra koṭiyar,** etc., as associates of the merchant community and having been present in their conventions.[3] The body known as the *sixty four* **muñai-muñai Vîra Koṭiyar** *is* referred to as the children (**nammakkaḷ**) of the trading community.[4] In the **Pirāṉmalai** record they are referred to as the twelve classes of servants of rare heriosm (oṉtiraḷ virar), capable of executing anything that is demanded of them.[5] The most interesting epigraph from Shikarpur (Karnataka) attributes the herioc acts to the Five hundred Swamis of the auspicious Ayyavole, that is the **Aiññuṟṟuvar,** cited below.

Vîra Koṭiyar: The **Vîra Koṭiyar,** that is, those of the heroic flag, were a military group serving the merchant community. This is very clear from an inscription found at Ratnagiri (Tiruchirappalli District). Where a big gathering of merchants and land lords is found to authorise the **Vîrakoṭiyar** to kill anybody transgressing their joint resolution regarding payment of government assessment.[6]

Eṟi Vîrar: Regarding the **eṟi vîrar,** Hall considers them to be heroes of the path (eṟi), that is, warriors who accompanied the merchant caravans[7] Indrapala, though agrees with the view that the **eṟivîrar** were associated with the merchants, explains the term as warriors who are adept in the art of throwing (eṟi) javelins, etc.[8] Though these explanations appear plausible, the term **eṟi** can be explained in a more suitable way, keeping in mind that marketing centres (**eṟivîra-paṭṭaṉams**) were established by the merchants in honour of their warriors, discussed in the sequel. When a person earns a victory by defeating his enemy, it is referred to in

Tamil works as erinta.[9] Hence the term eri has to be taken as a reference to the victory or the brave acts of the **Virar**.

Epigraphs also reveal the existence of other armed groups such as **ilañciṅka Vīrar**, **mumuritaṇṭam** and **Koṅkavāḷas**.[10] The Polonnaruva (Ceylon) inscriptions reveal that the **Vēḷaikkāra** regiment was associated with the merchant community.[11] The Attikōcattār, who may be identified with the Hastikosa, i.e., officers in command of the elephant corps, are also found to be interesting with the merchant community in the Koṅku Country.[12] In the epigraphs from Koṅku country, there are references to **Atikkīttalam**, where both the merchants and some armed groups were associated. One such Atikkīttalam was located in the Tirumurukaṉ Pūnti area (Avanashi Taluk) and can be identified as an **Ayyāpoli** settlement.[13] A typical epigraph from Tirumurukaṉ Pūnti refers to a convention of the **Cāliyanakaram**, **Vāṇikaimatikai** and **Akkacalaikaḷ** of **Vataparicāranāṭu** along with **Mūtta Camakkaṭṭu** alias **Āmaṭṭamkaṇṭaṉ terinta Kaikkōlar**, **Cāmantar Cenapatikaḷ** and **Iḷaiya Camakkaṭṭu** alias **Virarājentra terinta Kaikkōlar** in the **Atikkittalam** of **Maṉṉiyur** (present Annur near Avanashi) alias, Mēttalai Tañcāvūr.[14] Considering these references it can be surmised that **Aṭikkīṭṭaḷam** was merchantile centre, where some armed groups interacted with the merchant community.[15]

Their Military Activities

That their names were not mere empty boast is known from their brave acts referred to in epigraphs. One epigraph from Karnataka mentions their brave acts as follows:[16]

"like the elephant, they attack and kill;
like the cow, they stand and kill;
like the serpent, they kill with poison;
like the lion, they spring and kill ...."

In this connection, an interesting record from **Vēmpaṭṭi** (Periyar District)[17] which gives full details about their bravery, is worth mentioning. "Most of the members whose names are enumerated, are described as having killed one person each, apparently flaunting those as brave actions on their part to distinguish themselves in the service of the **Valañciyar.** These actions might have been taken by them to defend themselves against enemies who provoked them". The brave actions referred to are, "**Pirantakatēvaṉ** alias **Uyyakkontāṉ** of **Koṅkumaṇṭalam** who killed **(Vettiṉa) Natalvar; Pilaikantali** who killed (Veṭṭiṉa) **Cuntaracōḷa** Muttaraiyar at Muciri alias Mummuṭi Cōlāpuram; **Eṛiyum Viṭanka Ceṭṭi** who killed **(Veṭṭina) Atarvan at Curanallūr** in **Tontaināṭu, Virakalamatalai** who killed **(Kuttiṉa) Kakkaiyan Tulakotai Colaiyan**, a **Patainayakan** at **Kallakanatu** in **Pāntināṭu** and **Cittirvalli** who killed **(Kuttiṉa) Muttaṉ**".

Similar instances from other regions can be multiplied of which one from Karnataka is of some interest.[18] It is an inscription from Bedikal in which Revenna vowed to kill Samnaka (who had murdered Malenga Chetti) in the presence of the Five hundred Swamis of Ayyavole. Revenna duly fulfilled the oath by killing the murderer, seven men, four children and two infants. In appreciation of this brave act, Revenna was given the title Pageya benkola (the chaser of the enemies) by the guild along with other trade privileges. Thus the armed retainers of the merchant community had to resort to arms on many an occasion. But it may not be said that they always took arms in self-defence or for a right cause. The decision of the Mylapore Convention of the merchant community that the community (people) was to be protected from merchant classes who threatened the residents with drawn swords or by capturing them or those who wantonly deprived the people of their food, may be seen in this conext.[19] The act of Killing even infants and children with vengence, cited above, is also highly unbecoming of a warrior.

Erivîrapaṭṭaṇam: Erivîrapṭṭaṇam is explained as a fortified mart[20] or a market-town protected by erivîrar.[21] A correct understanding of the term will also reveal the interaction between armed men and trading corporations. **Paṭṭaṇam** was a trading centre of international repute where itinerant traders could be found and such centres could be located both on the sea- coasts and in strategic places in the interior[22] like **Nārttāmalai** (which was known as **Kulōtthuṅka Cōlapaṭṭanam** in the the medieval epigraphs).[23] If so, **Erivīrapaṭṭaṇams** can be taken as international market centres, somehow associated , with the **erivîrar**. Epigraphs reveal that some existing centres of trade were conferred the status **erivîrapaṭṭaṇam,** in honour of the erivîrar. The record from Vempatti, cited above, forms a typical example, in which the **Perunivavi** (the great assembly of the merchant community) conferred the status of ***erivîrapaṭṭaṇam*** *on the* ***nakaram*** *of* ***Vikramapalavapuram*** *in* ***Caiyamuri*** **Nāṭālvānāṭu.** "It is apparent that the description of the place as **erivîrapaṭṭaṇam** is an indication of the honour bestowed on the heroes (**Vîrar**) who attacked or killed".[24] Thus it is obvious that **erivīrapaṭṭaṇam** was trading centre of high repute like the **paṭṭaṇam,** and not simply centres of trade where the **erivîrar** conducted trade, as explained by Hall.[25] At the same it cannot be ruled out that in these centres of trade the heroes, of the trading community enjoyed some privileges and honours.

Sculpture in Trade Guild epigraphs

The martial character of the merchant corporations may also be established by a study of the epigraphs containing sculpture. They portray auspicious symbols/objects, animals (horse and elephant), different types of weapons and tools. In one of the epigraphs a female deity in dancing posture, killing a demon beneath and surrounded by auspicious objects, tools and weapons is sculptured.[26]

The Martial Character of Trade Guilds.

The foregoing discussion on the martial character of the trading corporations throw welcome light on an important aspect of the medieval polity, viz. the role of the armed groups in the socio-economic life of the people. It is of interest to note that the Hanseatic League of the medieval Europe, maintained regular army and fleet to preserve peace in the merchant towns affiliated to it.[27] The king, at times of exicengies, could have obtained the help of the armed regiments of the trading corporations, besides his own sources. This nexus between the king and the merchant community is amply revealed by the role of the **Vēlaiķkārar** regiments in the Tamil Country and Ceylon, cited above.

REFERENCES

1. Kenneth R. Hall, **Trade and Statecraft in the Age of Colas**, p.151.
2. R.C. Majumdar, **Corporate Life in Ancient India**, pp. 27-28.
3. **ARE.**, 1913, pt. ii, para 25.
4. **Eye copy** (from S. Periyapalam), For details: V. Manickam, 'A Trade Guild Epigraph from the Kongu Region', **Tamil Civilization**, Vol.4, No.122 (1986) pp. 186 ff.
5. **SII.**, Vol. VIII, No. 442.
6. Y. Subbarayalu, 'A note on some Tamil Inscriptions of Sri Lanka', **Ninth Epigraphical Congress**, (1983) f.n. 8.
7. Kenneth R. Hall, **op.cit.**, p. 143.
8. K. Indrapala, 'Some Medieval Merchantile Communities of South India', **Journal of Tamil Studies**, No. 2, pt. 1, (1970), pp. 3- 15.
9. **Tamil Lexicon**, Vol. I, p.547. After the Cera vanquished the Atiyaman ruler of Takatur, he assumed the honorific 'Takatur erinta'. Also, K.A. Nilakanta Sastri, **The Colas**, p.236, f.n.28.
10. Meera Abraham, **Two Medieval Merchant Guilds of South India**, p.78.
11. **Ibid.**, p.96.
12. Eye copy (From Nallur) S. Sankaranarayanan, **The Vishnukundins and their times**, p. 132.
13. 108, 109, 116, 119, 129/1915; 440/1925; **ARE.**, 1916, pt.ii. para 21.
14. 92/1915. Some other references: 711/1902; 582/1905; 185/1910; 469/1913; 214/1968,etc.
15. **Aṭikkittalam** may be explained as a fortified centres of trade (**talam**) under the control (**atikkīl**) of the merchants. From Karnataka there are instances in which the term **talam** was used to denote a centre of trade. Examples: Mangala alias Yiradala - a fortified commercial centre. (**Ep.Car.** Rev. IV, Ch. 133); Suradhala - the merchant caravan's camping ground. (Kenneth R. Hall, **op.cit.**, p. 195).

16. **Ep.Car.** Rev. Vol. VII, SK. 118.
17. **ARE.**, 1976-77, Introduction, pp. 20-21 (Typed Mss.)
18. Nanjundappa, **The Guilds of Medieval Karnataka,** pp. 50-51.
19. **ARE.**, 1913, pt. ii, para 25.
20. K.R. Venkataraman, 'Medieval Trade, Craft, and Merchant Guilds in South India', **JIH.**, No.25, pt. I (1974), p.277.
21. K. Indrapala, **loc.cit.**
22. For details: V. Manickam, **Agriculture and Trade in the Kongu country** (C.900-1300 AD), pp. 189-192, 246.
23. V. Manickam, 'Some Place-names in the Pudukkottai District', **JTS.**, No. 31 (1987), p. 92.
24. **ARE.**, 1976-77, Introduction, pp. 20-21 (Typed Mss.)
25. Kenneth R. Hall, **op.cit.**, p. 143.
26. For details: V. Manickam, 'Some Trade Guild Epigraphs with Sculpture', **Journal of Asian Studies**, Vol.5, No.1 (1987), pp. 145 ff.
27. Gould and Gilman, **The Story of the Nations-Germany**, pp. 146-47.

BIBLIOGRAPHY

Hall, Kenneth, R.	**Trade and State Craft in the Age of Colas,** New Delhi, 1980.
Meera Abraham.	**Two Medieval Merchant Guilds of South India,** New Delhi, 1988.
Majumdar, R.C.	**Corporate Life in Ancient India.** III ed., Calcutta, 1969.
Manickam,V.	**Agriculture and Trade in the Kongu Country** (C. 900-1300 AD). Unpublished Ph.D. thesis, Madras University, 1983.
Nanjundappa, M.	**The Guilds of Medieval Karnataka.** (C. 1000- 1500 AD). Unpublished Ph.D. thesis, University of Mysore, 1976.
Sankaranarayanan, S.	**The Vishnukundis and their times.** Delhi, 1977.

CONDITION OF HINDU WOMEN IN TAMIL SOCIETY (Pre-British Period)

N. JAGADEESAN

An investigation into the condition of Hindu women in Pre-British Tamil society is sure to reveal certain prominent ladies who have played significant roles in literature and religion.[1] But it appears that the celebrity gained by individuals among the womenfolk has no relation to the lot of womankind in general.[2] Regarding the reduced status of women, there prevails a view that physiological handicaps and psychological complexes generally conditioned the position of women. It is for the Biologists and the Psychologists to explain this point of view. However, a close study of the Hindu society might enable the determination of the true condition of women. In the patriarchical Tamil society, father was the head of the family. Therefore an enquiry into the treatment of the female members of the household becomes indispensable. Mothers are always respected everywhere. That too, in a land where the Mother-goddesses, whether **Mīṉākshi Ammaṉ** or **Māri Ammaṉ**, are highly venerated, it stands to reason that mothers who beget and bring up children are naturally held in high esteem. Yet, one question surfaces to the mind. Were there cases of matricide, and if so, what was the **raison d'etre**? There is very little evidence for matricide and the reasons for this are quite obvious. The Hindu mother had neither the position of primacy at home nor the property of her own.[3]

It is well-known that the **Purāṇas** say that Lord **Siva** gave one half of his body to his spouse. Did the human husband observe the egalitarian principle in the Hindu home? The normal practice seems to have been for the Hindu wife to be relegated to the kitchen. Even there she was probably not in supreme command. The Hindu legends have only **Bhīma** and Naḷa as the master cooks. This debunk apart, the wife in the Hindu home prepared the menu only to the taste and desire of her husband as described in a verse in the **Kuṟuntokai.**[4] She was happy to see him eat more. Only after he finished eating, she partook of the remnants. The dutiful wife went to sleep only after her husband had slept, but got up earlier than him. Then, chastity was specially enjoined upon the womenfolk only.[5] Moreover, the condition of the Hindu widow was deplorable.[6] The Hindu ethics was tilted ensuring the dependency of the womenfolk,[7] Possibly child marriage, dowry system and sati further accentuated their subordination. In how many Hindu homes there is elation when the new offspring is a female?

Religion, the moulder of the Hindu society, perhaps had the lion's share in lowering the status of women. Although it was not unknown that in the eyes of god both the sexes are equal, at the purely mundane level egalitarianism was

conspicuous by its absence. Did the Hindu woman get religious initiation? Could she perform ceremony? Did she conduct any religious function in an independent capacity? Replies to these queries are not in the affirmative.[8] A daughter in the Hindu home was forbidden from two things to which the son was entitled. One, the daughter had no Sanction to light the funeral pyre of her parent or perform obsequies. Two, she could not inherit property. The second was a corollary of the first. Thus, bereft of property and degraded by religion, the real position of the Tamil Hindu woman was far from enviable.

The probe may be extended to the sphere of public life also. Whether women held positions of public importance is a relevant question. Were there women members in the Council of Ministers? Was there any woman army general? Answers to questions of this sort are negative.[9] **Avvaiyār** who visited the court of **Toṇṭaimāṉ** on behalf of **Atiyamāṉ** is a unique case. But she seems to have been a self imposed envoy rather than an accredited ambassador.[10] Since the father was the bread-winner, the question of women seeking a job or public position never arose. Not only that. Restriction on the movement of women is glaring in sayings like '**Pati tāṉa Paṭṭiṉi**'. A **dharma** that curtailed women's position and a polity which protected that **dharma** were in league with a society which was allowing inequality. As a climax, this combination was reinforced by the Hindu women themselves. After all, steeped in conservatism, they have been the custodians of this iniquitous tradition.

REFERENCES

1. **Avvaiyār**, **Kākkai Pāṭiṉiyār** etc., contributed to Tamil literature. **Āṇṭāḷ**, **Kāraikkāl Ammaiyār** etc., attained sainthood. **Cempiyaṉ Mātēvi**, **Kuntavai** etc., excelled in the domain of charitable endowments. **Maṅkammāḷ** and **Mīṉāṭci** even wielded the reins of the government.

2. "The fact is that while legally the written constitution of today grants to woman a certain condition of equality with man and says that she cannot be excluded on the ground of sex alone from the rights and duties of public life, there is no knowing if that grant has materially and factually altered the condition of women in society; and in ancient **Tamilakam** there was no statement of legal and social equality between the sexes; on the other hand, it was clearly understood that the duties of a woman in society are different from those of a man; and by implication, therefore, woman is not to aspire to the same place in society as man" (N. Subrahmanian : **Sangam Polity**, P.298).

3. "The institution of patriarchy, patrilineal succession of property, man-dominating family etc., are known to societies all over the world. The house keeping wife is disabled for long periods of time from effort and competition by having to bear, nurse and bring up children;and man who is free of these commitments has naturally a sustained hold over the

family. The bread-winner thus assumed overlordship in a company in which the other partner is biologically handicapped but in Hindu Society things went far beyond that anthropological point. It was a studied attempt to reduce their status in as many ways as possible. They did not inherit property. They received only settlements of property......... A woman belonged to the caste and gotra of her father till marriage and thereafter she assumed those of her husband. Legally she was a perpetual minor" (N. Subrahmanian : **History of Tamilnad (to A.D.1336/,P.347).**

4. **Kuruntokai** : 167.

5. "**Dharma** prescribed a single partner in life for women while men had a variety of choice"(N. Subrahmanian; **History of Tamilnad (to A.D.1336)**, P.347). "The numerous textual references to the ennobling quality of **karpu** and the many mythological references to miracles performed by chaste women belonged to the familiar pattern of social myth generated and spread for the purpose of ultimate peace in society rather than justice" (Ibid, P.347).

6. "The last that could happen to a married woman was to predecease her husband for if she had the misfortune to survive him and had not the courage on prudence to commit *sati*, she was confined to widowhood. This was a rather unpleasant status for a woman. She was to live the life of an ascetic, shave her head, shed her ornaments, forego edible food and sufficient sleep, and in bargain be treated with contempt all around and shunned as inauspicious. No doubt the wise women commited sati"(Ibid, Pp.347- 348).

7. "By modern standards, the total submission to the male spouse prescribed and recommended by **Valluvar** would be one of humiliation. But evidently it was not felt as such. The willing and unquestioning submission of wife to husband was of the same order as the attitude of obeisance expected of a **sishya** towards his **guru** or the one of genuflection of a subject to the ruler or in general terms of the creature to the Creator" (Ibid, P.346).

8. "Generally in Hindu tradition women are on a par with the **Chaturttas** or the non-Dvijas for they have no initiation, cannot learn the **vedas** and the **āsrama** evolution does not apply to them. The **Buddha**, however, founded nunneries which though subordinate to the monasteries gave women the opportunity to monastic life. But it was only rarely and reluctantly that it was done. It is well-known that while **Sankara** approached Buddhist metaphysics insofar as personal God has become a superfluity to both, **Rāmānuja** approximated to the **Buddha** in his democratic predilections and thought of an equality in the social sphere (without seriously disturbing the **Varṇāsramadharma** steel-frame) sufficient to make **bhakti** to a personal god meaningful. By the same token he gave

women more opportunities than the **smritis** would normally permit. For example, the **samskāra Mudrā Dhāraṇa** is basically sacred to Sri Vaishnavas and women are permitted to enjoy it......... But, even the liberalising activities of **Rāmānuja** and his successors could not go to the extent of permitting women to become ascetics or creating nunneries. But very rare instances of determinated women like **Siriya Āṇdāl**, wife of **Embār**, becoming ascetics are on record. But surely women did not preside over mutts; nor did they found religious hierarchies exclusively managed by women" (N. Jagadeesan : **History of Sri Vaishnavism in the Tamil Country (post-Ramanuja)**, Pp. 151-152).

9. "Women had no claim to the royal throne. There was no question of thier holding public office" (N.Subrahmaniam : **History of Tamilnad (to A.D.1336)**, P.347). "**Vaḷḷuvar** issues a stern warning to those who wish to be guided by women. It is difficult to see what he really means in his chapter on 'being guided by women'. He says definitely that it is shameful for a man to be guided by a woman while it is his duty to guide her. No sane advice, it seems, can be tendered by women. Perhaps this was an ancient prejudice against women which denied common sense and wisdom to them. The **Cilappatikāram** (XXI : 24) says, "the wisdom of women is only huge folly". It was perhaps this view that made Vaḷḷuvar put a ban on female advice to man. The later day dictum, 'do not listen to what women say' (Ātticūṭi), was also a reflection of this idea" (N.Subrahmanian : **Sangam Polity**, Pp. 299-300). "But, women bodyguards are much spoken of. These women belonged to the courtesan class and constituted the king's **Urimai Curram**" (**Ibid**, P.302).

10. "**Avvai**'s embassy to **kāñci** was not official but personal" (N.Subrahmanian : **Sangam Polity**, P. 302).

கல்வெட்டுகளில் கொங்கு வேளாளர் கூட்டப் பெயர்கள்

சு.இராசவேலு

இன்றைய தருமபுரி, சேலம், பெரியார், கோயம்புத்தூர், திருச்சி மாவட்டத்தின் வடமேற்குப் பகுதிகளான குளித்தலை, கரூர் வட்டங்கள் ஆகிய பகுதிகளில் பெருவாரியாக வாழுகின்ற மக்கள் கொங்கு வேளாளக் கவுண்டர் ஆவர். இவ்வேளாள மக்களிடம் இன்றளவும் பல தனிப்பட்ட சிறப்பியல்புகள் நிலைத்து நடைமுறையில் கடைப் பிடிக்கப்பட்டு வருகின்றன. இவர்களிடையே காணப்படும் சிறப்பியல்புகளுள் மிகத் தலையானதாக விளங்குவது 'கூட்டப் பெயர்கள்' எனப்படும் முறை ஆகும். தமிழ் நாட்டில் ஒரே சாதியில் பல உட்பிரிவுகளும் கூட்டமுறைகளும் பரவலாகக் காணப்படினும், அவை காலச்சுழற்சியின் விளைவால் மறைந்து வருகின்ற இந்நாளில் கொங்கு வேளாளரிடையில் இக்கூட்டுமுறை மேன்மேலும் பரவிவருகின்றது. கூட்டமுறை அந்தணரல்லாத சூத்திரரிடையே ஆந்திரப்பகுதியிலும் காணப்படுகிறது. தமிழ் நாட்டில் கள்ளர் இன மக்களிடையேயும் வேட்டுவக் கவுண்டரிடையேயும் இன்றளவும் கூட்ட முறை உள்ளது. சிறப்பும் தொன்மையும் வாய்ந்த இக் கூட்டப் பெயர்கள் குறித்து இதுவரை எவ்வித ஆய்வும் சரிவரச் செய்யப் படவில்லை. இக்கட்டுரை கொங்கு வேளாளரிடையே இருந்து வரும் கூட்ட முறை குறித்து கல்வெட்டுகளின் அடிப்படையில் எழுதப்பட்டுள்ளது.

வேளாளர் பிரிவுகள்

வேளாளர் என்பதற்கு இருவகையான பொருள் அறிஞரால் கையாளப்பட்டுள்ளன. வேளாண் தொழிலைச்செய்பவர் வேளாளர்; வெள்ளத்தை (நீரை) ஆள்பவர் வேளாளர்; வேளாண் தொழிலுக்கு நீரே தலையானது. எனவே இவ்விருபொருள்களும் வேளாண்மையை அடிப்படையாகக் கொண்டமைந்தன. வேளாளர் என்போர் தமிழகத்தின் அனைத்துப்பகுதிகளிலும் வாழ்ந்து வருகின்ற மக்களாவர். இவர்கள் வாழ்ந்து வரும் பகுதியையோ பழக்க வழக்கங்களையோ முன் ஒட்டாகப் பெற்று தொண்டை மண்டல வேளாளர், சோழிய வேளாளர், பாண்டிய வேளாளர், நாஞ்சில் நாட்டு வேளாளர், கொங்கு வேளாளர், துளுவ வேளாளர், அருப்புக்கோத்து வேளாளர், கொண்டைக்கட்டி வேளாளர் என, பல்வேறு பெரும் பிரிவுகளாகப் பிரிந்துள்ளனர். இவற்றுள் கொங்கு வேளாளப் பிரிவினர் கொங்கு நாட்டுப் பகுதிகளில் குடியேறி வாழ்ந்து வருகின்றமையால் கொங்கு என்ற முன் ஒட்டைத் தற்காலத்தில் பெற்று திகழ்கின்றனர்.

இக்காலக் கூட்டப் பெயர்கள்

தற்பொழுது, கொங்கு வேளாளக் கவுண்டர்களிடையே நூற்றைம்பதிற்கும் மேற்பட்ட கூட்டப் பெயர்கள் காணப்படுகின்றன. இவை நாளுக்கு நாள் பெருகிக் கொண்டே சென்ற வண்ணம் உள்ளமையால், இக்கூட்டப் பெயர்கள் யாவும் ஒரு குறிப்பிட்ட காலத்தில் தோன்றியவை எனக் கூறமுடியாது. இவையாவும் பல்வேறு கால கட்டங்களில் தோன்றியவை என்பது இதன் மூலம் தெள்ளென விளங்குகிறது. கொங்கு வேளாளக் கூட்டப் பெயர்கள் 1980-களில் 60க்கும் மேற்பட்ட நிலையில்தான் இருந்தன. அவை 1) பெரியன், 2) பயிரன், 3) செங்கண்ணர், 4) பூசன், 5) கோவேந்தர், 6) செங்குன்றியர், 7) ஈஞ்சன், 8) அத்துவன், 9) கண்ணந்தை, 10) மாடை, 11) கண்ணன், 12) செல்லன், 13) பொடியன், 14) சேரன், 15) செவ்வாயர் 16) ஆந்தை, 17)காடை, 18) காரி, 19)சேடன், 20) கூறை, 21) செம்ப, 22) மயிலர், 23) பதறியர், 24) எண்ணை, 25) வெள்ளம்பர், 26) வெண்டுவன், 27) கணக்கன், 28) குண்டலியர், 29) மூல, 30) சேரலன், 31) பொருளந்தை, 32) முழுக்காதன், 33) பூந்தன், 34) பூத்தந்தை, 35) வண்ணக்கன், 36) பனையன், 37) பாண்டியன், 38) பொன்ன, 39) கனவாளர், 40) வில்லியர், 41) பதுமன், 42) பனங்காடை 43) தோடர், 44) குழையர், 45) சாத்தந்தை, 46) ஆதி, 47)பவழ, 48) முத்தன், 49) தனஞ்செயன், 50) பிள்ளை, 51) ஆடர், 52) ஆவண், 53) கீரன், 54) நீருண்ணியர், 55) பெருங்குடி, 56) ஓதாளர், 57) மணியன், 58) கன்னிவாடியார், 59) தூரன், 60) பண்ண, 61) செம்பூதர், 62) வெளியர், 63) பிறகுழந்தை என்பன[1] ஏற்கனவே கூறியபடி இன்று இக்கூட்டத்தின் எண்ணிக்கை அதிகரித்துள்ளது.

கூட்டத்தின் சிறப்பு

இக்கூட்டங்கள் ஒவ்வொன்றும் கொங்கு வேளாளர்களிடையில் ஒரு சிறிய சாதி (Sub Caste) போன்றும் அந்தணர்களிடையில் காணப்படும் கோத்திர (Gotra System) அமைப்பு போன்றும் செயல்பட்டு வருகின்றன. இதனைக் குலம் என்றும் கூறலாம்[2] ஒரே கூட்டத்தைச் சார்ந்த வெவ்வேறு குடும்பத்தினர் திருமண உறவு வைத்துக்கொள்வதில்லை. அக்கூட்டம் சகோதர உறவு முறை என்று கொள்ளப்படுகிறது. எடுத்துக்காட்டாக பெரியன் கூட்டத்தைச் சார்ந்த ஒருவர் தனது மகனுக்கோ அல்லது மகளுக்கோ அதே கூட்டத்தைச் சார்ந்த வேறொரு குடும்பத்தில் திருமண உறவுசெய்து கொள்ளமாட்டார். இதற்கு மாறாக பெரியன் கூட்டத்தைச் சார்ந்த அவர் வேறொரு கூட்டத்தில்தான் திருமண உறவு வைத்துக் கொள்ளுதல் வேண்டும். எனவே இக்கூட்ட முறை திருமண உறவுகளில் சிறப்பானதொரு இடத்தினைப் பெற்றுத் திகழ்கிறது.

கல்வெட்டுகளில் கூட்டப் பெயர்கள்

கல்வெட்டுகளில் கொங்கு வேளாளக் கவுண்டர்களின் கூட்டப் பெயர்கள் பல காணக்கிடைக்கின்றன. இக்கூட்டப்பெயர்கள் கல்வெட்டுகளில் ஆட்களின் பெயர்களோடு சேர்ந்து காணப்படும். (எ.கா) வெள்ளாமூன் காரிகளில் சக்தி

நாயக்கன்[3]" இதில் சத்தி நாயக்கன் என்ற பின் ஒட்டு (suffix)ஆளின் பெயர் ஆகும். வெள்ளாழன் என்ற முன் ஒட்டுக்கு அடுத்து கூட்டப்பெயர் காரி என்பது வருகின்றது. இதுபோன்ற வெள்ளாளர் கூட்டப் பெயர்கள் வரும் கல்வெட்டுகளில் கொங்கு என்ற இக்கால் முன் ஒட்டு காணப்படவில்லை. எனவே கொங்கு என்ற நிலவியல் சொல் பிற்காலத்தில் ஏற்பட்டதென்பது தெளிவாக விளங்கும். இதேபோன்று கொங்கு வேளாளக் கவுண்டர்களில் பின் ஒட்டான கவுண்டர் என்ற பட்டமும் கல்வெட்டில் மிக அரிதாகவே காணப்படுகிறது. கவுண்டர் என்ற பட்டப்பெயர் சிறப்புப் பட்டமாக அக்காலத்தில் இருந்தது. ஊர்த் தலைவர் என்ற பொருளில் (கா + மிண்டன்) இப்பட்டப் பெயர் சிலருக்கு வழங்கப்பட்டது. இதுவே பிற்காலத்தில் கவுண்டன் என்று நிலைத்து விட்டது. முதலி என்ற பட்டத்தையும் இவர்கள் பெற்றுத் திகழ்ந்தனர் என்பதற்குப் பல கல்வெட்டுகளில் சான்றுகள் உள்ளன. எனவே கவுண்டன், முதலி பட்டங்கள் இரண்டும் கொங்கு வேளாள மக்களின் பட்டப் பெயர்களாக அக்காலத்தில் விளங்கி பிற்காலத்தில் முதலி பட்டம் அழிந்து கவுண்டர் பட்டம் நிலைத்து நின்று விட்டது. இனி கல்வெட்டுகளில் காணப்பெறும் கூட்டப் பெயர்களைப் பற்றி ஆய்வோம்.

(அ) **இலஞ்சியர்** : கழஞ்சியர் என்ற கூட்டப்பெயர் மேலூர் கல்வெட்டிலும் நம்பியூர் கல்வெட்டிலும் ஆள் பெயருடன் காணப்படுகிறது[4]" வெள்ளாளந் **கழஞ்சியர்** தெவன் கொங்கிளங்கோன்: வெள்ளாளந் **கழஞ்சி** ல் சிங்க காமிண்டன் என்று இக்கல்வெட்டுகள் குறிப்பிடுகின்றன. இன்றைய கொங்கு வேளாளக் கூட்டத்தில் கழஞ்சியர் என்ற கூட்டம் காணப்படவில்லை. கழஞ்சியர் என்ற சொல் 'கழஞ்சு' என்ற மூலச் சொல்லிலிருந்து பிறந்திருத்தல் வேண்டும் 'கழஞ்சு' என்பதற்கு, பொன் என்பது பொருள் ஆகும். இன்றைய கொங்கு வேளாளர் கூட்டத்தில் 'தனஞ்செயன்' என்ற ஒரு கூட்டம் உள்ளது. கழஞ்சியரே பின்னாளில் தனஞ்செயன் என்று மாறி இருக்க வாய்ப்பு உண்டு. 'தனம்' என்பது பொன் அல்லது செல்வத்தையே குறிக்கும்.

(ஆ) **களவாளர்** என்று கல்வெட்டுகளில் குறிப்பிடப்படும் கூட்டப் பெயர்[5]" இன்றுள்ள கூட்டப் பெயர்களில் காணப்படவில்லை. இன்றைய கணவாளர் கூட்டம் களவாளரின் திரிபாக இருக்கலாம். இக்கூட்டப் பெயர் 'களர்' என்ற சொல்லிலிருந்து பிறந்திருத்தல் வேண்டும். 'களர்' எனும் சேற்றுநிலப் பகுதியை ஆள்பவர் என்று இதற்குப்பொருள் கொள்ளலாம். நிலத்தை மையமாகக் கொண்டவர் வேளாளர் என்பது இக்கூட்டப்பெயரின் மூலமும் அறிய இயலுகிறது. கணவாளரைக் குறித்துப் பிற்காலப் பாடலொன்றில் 'மாழவர்கள் கட்டியர்கள் மாண்புமிகு நார்முடியர் , ஈழமதை வென்றே, எதிர்த்தவர்கள்- மாளகணவாளை ஏந்தும் கணவாழ்நர் வாழ் தனம் ஏறும் நல்லழகைத் தாண்[6]" என்று கூறப்பட்டுள்ளது. மாழவர், கட்டியவர், நார்முடியர் இணைந்து கணவாள் என்னும் வாள் ஏந்தி ஈழத்தை வென்ற பின் அழகை எனும் பாரியூரில் குடியமர்ந்தனர். இவர்களே கணவாளர் என்று இப்பாடல் கூறுகின்றது. களவாளரைக் குறிப்பிடும் இக்கல்வெட்டும் பாரியூரைச் சார்ந்ததே.

(இ) **காரி:** கல்வெட்டுகளில் குறிக்கப்பெறும் 'காரி' என்னும் கூட்டப் பெயர்[7] இன்றும் கொங்கு வேளாளக் கூட்டப்பெயர்களுள் ஒன்றாகும். 'காரி' என்னும் பெயர் சங்க காலத்தைச் சேர்ந்த கடையேழுவள்ளல்களுள் ஒருவருடைய பெயராக இருப்பினும் அவரது வழி வந்த கூட்டம் என இவர்களைக்கூறுவது தவறாக இருக்கக்கூடும். 'காரி' மழைக் கடவுளான வாசுதேவரைக் குறிக்கும் சொல்; சிவபெருமானையும் இது குறிக்கும். சைவநெறி மிக்க வேளாளர் இக்கூட்டத்தின் பெயரை 'காரி' என வைத்துக் கொள்வ்தோ மழையை நம்பி இருப்பவர் வேளாளர் எனவே மழைக்கடவுளின் பெயரை வைத்துகொள்வதுமே ஏற்புடையதாக இங்கு அமையும்.

(ஈ) குண்டெலி: குண்டலியர் அல்லது குண்டெலி என்ற கூட்டப் பெயர் இன்றளவும் நிலவி வரும் கூட்டப் (பெயராகும்[8]. இப் பெயருக்கு; சிலர் குண்டான எலி என்று பொருள் கூறி கொங்கு வேளாளரில் இக்கூட்டத்தினர் குண்டு எலியைச் சாப்பிடுவதில்லை பிற கூட்டத்தினர் இதனைப் புசிப்பவர் எனக் கூறுகின்றனர். இது தவறான கணிப்பாகும். குண்டலி என்ற சொல் துர்க்கையைக் குறிக்கும் சொல்லாகும். வேளாளர் துர்க்கையை முதன்மைக் கடவுளாக வழிபட்டு வருவதால் இக்கூட்டப்பெயர் அமைந்தது எனலாம்.

(உ) **கொற்றந்தை:** கொற்றந்தைக் கூட்டம் இன்றும் கொங்கு வேளாளக் கூட்டப பெயர்களுள் ஒன்றாக விளங்கி வருகின்றது. 'அந்தை' என்று முடியும் பிற கூட்டப் பெயர்களான சாத்தந்தை, தேவந்தை என்ற கூட்டப் பெயர்களும் கல்வெட்டுகளில் காணப்படுகின்றன[9] 'ஆந்தை' என்ற மூலக் கூட்டத்திலிருந்து இக்கூட்டங்கள் பிரிந்திருக்கலாம். வேளாளர் பெயர்களுடன் இணைந்து வரும் இக்கூட்டப் பெயர்கள் காணப்படும் கல்வெட்டுக்கள் யாவும் கி.பி.12 ஆம் நூற்றாண்டிற்குப் பிற்பட்டதெனினும் கொற்றந்தை என்ற சொல் புகழூர் 'தமிழி' கல்வெட்டுகளில் காணப்படுகிறது. மேட்டுப்பட்டி தமிழிக் கல்வெட்டிலும் 'ஆந்தை' என்ற சொல் வருகிறது. ஆனால் வேளாளர்களுடன் இவை தொடர்புடையதா என உறுதியாகக் கூற இயலவில்லை. வடஆற்காடு மாவட்டம் செங்கம் பகுதியில் கிடைக்கும் நடுகற்களின் கல்வெட்டுகளிலும் 'ஆந்தை' என்ற சொல் காணப்படுவதுடன் ஆந்தைப் பாடி நாடு என இப்பகுதிக் கல்வெட்டுகளில் கூறப்பட்டுள்ளது[10]"

(ஊ) சாகாடன்: கல்வெட்டுகளில் குறிப்பிடப்படும் 'சாகாடன்'[11] இன்றைய 'காடை' கூட்டமாக இருக்கலாம். இக்கல்வெட்டு 'சுவடன்' எனும் கூட்டத்தையும் குறிப்பிடுகிறது. 'சாகாடன்' ' சுவடன்' என்ற இரு சொற்களும் 'காடையைக்' குறிக்கும் சொற்களாகும். 'சுவடன்' என்பதற்கு, காடையைப் பழக்கிப் போரில் பயன்படுத்துவோர் என்பது பொருள். எனவே இக்கூட்டமிரண்டையும் இன்றைய காடை கூட்டத்தினருடன் ஒப்பிடலாம். 'சாகாடன்' என்னும் சொல் முதன் முதலில் செங்கம் நடுகற்களில் காணப்படுகிறது[12]. எழுமாத்தூர் சாகடச் சிற்றனைக் குறிக்கும் முகத்தான் இச்சொல் வட ஆற்காடு

மாவட்டம் செங்கம் பகுதியிலுள்ள சின்னய்யம்பேட்டை நடுகற் கல்வெட்டில் கூறப்பட்டுள்ளது. இன்றைய பெரியார் மாவட்டத்தில் உள்ள எழுமாத்தூர் 'காடை' கூட்டத்தாரின் குலதெய்வம் உள்ள ஊராகத் திகழ்ந்து வருகிறது. 'சாகடன்' 'சுவடன்' கூட்டத்தினைக் குறிக்கும் இக்கல்வெட்டுகளில் ஆட்பெயர்களுடன் 'முதலி' என்ற பட்டப் பெயர் வெள்ளாழன் என்ற சொல்லிற்குப் பதில் இடம் பெற்றுள்ளது[13]

(எ) **செவ்வாயர்:** 'செவ்வாயர்' என்ற கல்வெட்டுக் கூட்டப் பெயர்[14] இன்றும் உள்ளது. 'செவ்வாயர்' என்பதற்கு, தக்க பொருள் கொள்ள இயலவில்லை. வேளாளரின் குடும்பத்தில் பெண்கள் ஆண்டுக்கு இருமுறை செவ்வாய்க் கிழமைகளில் பூஜை செய்யும் பழக்கம் இருப்பதாக அறியப்படுகிறது. இவ்வழிபாட்டைச் செய்யும் கூட்டமாக இவர்கள் இருக்கக் கூடும்.

(ஏ) **நீருணியர்:** இன்றைய நீருண்ணியக் கூட்டமே கல்வெட்டுகளில் 'நீருணியர்' எனப்படுகின்றனர்[15] இக்கூட்டம் பற்றிக் குறிக்கும் கல்வெட்டுகள் சேலம் மாவட்டம் தாரமங்கலத்தில் இருந்து கிடைக்கப்பெற்றதாகும். நீருணி என்ற சொல் 'நீர்' என்ற மூலச் சொல்லினைக் கொண்டு அமைக்கப்பட்டது. வேளாண்மைக்கு நீர் அவசியத்தேவை எனவே இவ்வேளான் கூட்டம் இதன் அடிப்படையில் ஏற்பட்டிருத்தல் வேண்டும். நீருணி என்பது குளம் அல்லது ஏரியைக் குறிக்கும் இதனைக் கண்காணிப்பவர் 'நீரணியர்' அல்லது 'நீருணியர்'அல்லது 'நீரணிக்கன்' எனப்படுவர். இக்கூட்டத்தைக் குறிக்கும் ஆட்பெயர்களில் வேளாளன் என்ற சாதிப்பெயருக்குப் பதில் முதலி என்ற சாதிப்பெயர் வருகிறது. எடுத்துக் காட்டாக 'முதலிகளில் நீருணி பெரிய இளமன்'. இங்கும் வேளான் என்ற சொல் காணப்படவில்லை. வேளான் என்பதும் முதலி என்பதும் அக்காலத்தில் ஒரு பொருள் கொண்டதே என்பது இதன் மூலம் அறியலாம்.

(ஐ) **பூசன்:** தற்பொழுதும் பூசன் கூட்டம் கொங்கு வேளாளர் கூட்டங்களில் ஒன்றாக விளங்கி வருகிறது. சோழமாதேவி கல்வெட்டில் இது 'பூசகர்' என்று குறிக்கப்பட்டுள்ளது[16] பூசன் கூட்டத்தைப் பற்றிக் குறிப்பிடும் முதன்மையான சான்று வட ஆர்க்காடு மாவட்டம் குடியாத்தம் வட்டத்தில் கிடைத்த உதயேந்திரம் செப்பேடுகள் ஆகும். உதயேந்திரம் செப்பேடுகளில் குறிக்கப்பெறும் உதயேந்திர சிம்மன் 'பூசன்' என்ற கூட்டத்தைச் சார்ந்தவராக இச் செப்பேடு கூறுகிறது[17]. பூசன் மாற்றுத்துறை என்பது போர் முறைகளுள் ஒன்று. வேளாளர் சிறந்த வீரர்களாகவும் விளங்கினர்.

(ஒ) **வண்ணக்கன்:** 'வண்ணக்கன்' என்ற கூட்டப்பெயர் இன்றும் உள்ள கூட்டப் பெயராகும்.[18] 'வண்ணக்கன்' என்பதற்கு, பொன் நாணயங்களைச் சோதிப்பவன் என்பது பொருள். வண்ணக்கன் என்ற சொல் முதன் முதல் கி.பி.4ஆம் நூற்றாண்டைச்சார்ந்த அரச்சலூர் கல்வெட்டில் ஆட்பெயருடன் இணைந்து வருகிறது[19]. அதற்கடுத்து செங்கம் நடுகற் கல்வெட்டுகளிலும் குறிக்கப்பட்டுள்ளது[20] இக்கல்வெட்டுகளில் வெள்ளாளன் என்ற சாதிப்பெயர்

காணப்படவில்லை. கி.பி.12 ஆம் நூற்றாண்டுக் கல்வெட்டுகளில் மட்டுமே வெள்ளாளன் என்ற சாதிப்பெயரை அடுத்து இக் கூட்டப் பெயர் வருகின்றது. சங்க கால புலவர்கள் பெயர்கள் பல 'வண்ணக்கன்' என அமைந்திருத்தல் இங்குக்குறிப்பிடத்தக்கது.

எடுத்துக்காட்டு, வடம வண்ணக்கன் தாமோதரன். கல்வெட்டுகளில் கூறப்படும் கணக்கர், சேடன், சோழர், பதறி, பிள்ளர் (இன்றைய பிள்ளை) போன்ற கூட்டப் பெயர்களும் இன்றளவும் கொங்கு வேளாளக் கவுண்டரின் கூட்டப் பெயர்களாக இருந்து வருகின்றன.

மேற்குறிப்பிட்ட கூட்டப்பெயர்களைத் தவிர கல்வெட்டுளில் கருந்தொழி, கொள்ளகள், சாத்துவாயர், துழாயர், பைய்யர், கிழமணியர், மென்மணியர், மலையர், மாப்புள்ளி போன்ற கூட்டப் பெயர்களும் வேளாள ஆட் பெயர்களுடன் காணப்படுகின்றன. இவை இன்றைய கொங்கு வேளாளர் கூட்டப் பெயர்களில் காணப்படவில்லை.

கொங்கு வேளாளரின் பூர்விக இருப்பிடமும், கூட்டப்பெயர்கள் தோன்றக் காரணமும்

கொங்கு வேளாளக் கவுண்டர் இன்றைய கொங்குப் பகுதியில் பெருவாரியாக வாழ்கின்றனரெனினும் இவர்களின் பூர்விக இருப்பிடம் இப்பகுதி அல்ல என்பது பல்வேறு ஆய்வாளர் கருத்தாகும். கல்வெட்டுகளில் கூறப்படும் கூட்டப் பெயர்களின் துணை கொண்டு இவர்களின் பூர்விகப் பகுதியை அறிய இயலும். வேளாளர் என்ற முன் ஒட்டை அடுத்து வரும் கூட்டப் பெயர்களுடன் ஆட்பெயர்களையுடைய கல்வெட்டுகள் யாவும் இன்றைய கொங்கு பகுதியில் கி.பி.12 ஆம் நூற்றாண்டிற்குப் பிறகுதான் கிடைக்கின்றன. (அரச்சலூர், புகழூர் கல்வெட்டுகளைத் தவிர்த்து). கி.பி.12 ஆம் நூற்றாண்டிற்கு முற்பட்ட கூட்டப்பெயர்கள் உள்ள கல்வெட்டுகள் கொங்குப்பகுதியில் கிடைக்கவில்லை. ஆனால் இன்றைய வட ஆர்க்காட்டின் (சம்புவராயர் & அம்பேத்கார் வட ஆர்க்காடு) மேற்குப் பகுதிகளான செங்கம், திருப்பத்தூர் வட்டங்களில் உள்ள நடுகற் கல்வெட்டுகளிலும் உதயேந்திரம் செப்பேட்டிலும் இக் கூட்டங்களின் மூலச் சொற்கள் பல விரவிக்கிடக்கின்றன. இவை கி.பி. 6 - 9 ஆம் நூற்றாண்டுகளுக்கு இடைப்பட்ட காலகட்டத்தைச் சார்ந்தவை. இப்பகுதிகளுக்கும் கொங்கு நாட்டிற்கும் அக்காலத்தில் மிகுந்த தொடர்பு இருந்துள்ளது. வேளாண்மையையும் கால்நடை மேய்ச்சலையும் முதன்மைத் தொழில்களாகக் கொண்ட வேளாளர்கள் தொண்டைமண்டலத்தின் மேற்குப் பகுதியிலிருந்து கூட்டம் கூட்டமாக கொங்குப் பகுதிகளில் கி.பி. 10-11 ஆம் நூற்றாண்டுகளில் குடியேறலாயினர். அவ்வாறு குடியேறியவர் தங்களின் பூர்விக இருப்பிடத்தின் பெயரையோ தங்களைத் தலைமை நடத்திச் சென்ற தலைவனின் பெயரையோ சிறப்புவாய்ந்த தங்களின் முன்னோரின் பெயரையோ வேளான் அடிப்படையில் அமைந்த பெயரையோ அக்கூட்டத்திற்குப் பெயராக அமைத்துக்கொண்டனர். இதன் மூலம் ஏற்கனவே கொங்கின் பூர்விக குடிகளிலிருந்து தங்களை வேறுபடுத்திக் கொள்ளவும் தங்களுக்குள் ஒற்றுமையைக் காக்கவும் வேளாளரால் முடிந்தது. இன்றைய வட ஆர்க்காட்டுத், திருப்பத்தூர் பகுதிகளில் கள ஆய்வுகள் மேற்கொண்டபோது இங்கு வாழ்ந்து வருகின்ற முதலியார் எனும் வேளாளப்

பிரிவினர் கவுண்டர் பட்டத்தையும் பூண்டிருப்பது அல்லாமல் கொங்கின் வேளாள கவுண்டர் தங்கள் இனத்தவரே எனக் கூறுகின்றனர். இதே போன்று கொங்குப் பகுதிகளில் வாழும் தாரமங்கலம் செட்டிமரபினரும் முதலி பட்டம் கொண்ட கொங்கு வேளாளர் ஆவர். இவர்கள் வண்ணக்கன் கூட்டத்தையும் நீருண்ணியர் கூட்டத்தையும் சார்ந்தவர். ஆந்தைக் கூட்டத்தினர் செங்கம் பகுதியில் உள்ள ஆந்தைப்பாடி என்ற பகுதியில் பூர்விகமாக்கொண்டு குடியேறியமையால் இப்பெயர் பெற்றனர். காடைக் கூட்டம் சாகாடைச் சிற்றரசனின் பேரால் ஏற்பட்டது. இவன் செங்கத்தின் மீது படையெடுத்தமையைச் செங்கம் நடுகற் கல்வெட்டு கூறுகின்றது. எனவே இப்பகுதியிலிருந்து கொங்குப் பகுதிக்கு எளிதாகச் செல்லும் வழி இருந்தது. மேலும் அதியமான் பெருவழியைக் கல் வெட்டொன்றும் குறிப்பிடுகின்றது. இப்பெருவழி இன்றைய திருப்பத்தூர் தருமபுரி வழியாகச் சென்றது.

'வேணாடு உடையார்' என்ற பட்டப்பெயர் கொங்கு வேளாளரின் ஒரு பிரிவினருக்கு உள்ளது. இவ்வேணாடு இன்றைய செங்கம் பகுதி என்பது கல்வெட்டுகளின் மூலம் அறிய இயலுகிறது. இன்றும் திருமணங்களில் கம்பர் பாடலைப் பாடி அவரை ஆதரித்த திருக்கோவிலூர் சடையப்ப முதலிக்குப் பெருமை சேர்க்கும் வழக்கம் கொங்கு வேளாளரிடையே நிலவி வருகிறது. கொங்கு வேளாளரைத் தொண்டைமண்டலத்திலிருந்து சடையப்ப முதலி கொங்கில் குடியேற்றினார் என்றும் தொண்டை மண்டலத்தில் வாழ்ந்த 60,000 குடும்பங்களில் 8,000 குடும்பங்கள் கொங்கு நாடு வந்தனர் என்றும் சோழன் பூர்வ பட்டயமும் மதுக்கரைச் செப்பேடும் சமத்தூர் செப்பேடும் மெக்கன்சியின் குறிப்புகளும் குறிப்பிடுகின்றன. வேளாளரின் சபையான சித்திர மேழிப் பெரிய நாட்டார் பற்றிய கல்வெட்டுகள் வட தென் ஆற்காடுகளின் மேற்குப் பகுதிகளில்தான் மிகுந்து காணப்படுகின்றன. எனவே இன்றைய கொங்குப் பகுதியில் உள்ள கொங்கு வேளாளரின் பூர்விகம் தொண்டை மண்டலத்தின் மேற்குப் பகுதி என்பது இதன் மூலம் அறிய முடிகிறது.

ஏற்கனவே கொங்கின் பூர்விகக் குடிகளான வேட்டுவரிடம் இக்கூட்டமுறை இருந்தமையால் அதன் அடிப்படையில் வேளாளரும் கொங்கு நாட்டில் குடியேறியபின் இக்கூட்ட முறையை ஏற்படுத்திக்கொண்டனர். எனவே இக்கூட்டமுறை அமைப்பு இவர்களின் பூர்விகப் பகுதிகளான தொண்டைநாட்டின் மேற்குப் பகுதிகளில் இன்று காணப்படவில்லை. மேலும் இன்று உள்ள கூட்டப் பெயர்கள் யாவும் முன்பே குறிப்பிட்டவாறு பல்வேறு கால கட்டங்களில் தோன்றியவையே அன்றி குறிப்பிட்ட காலத்தில் அனைத்துக் கூட்டப் பெயர்களும் தோன்றவில்லை. புதிய திருமண உறவுகள் மூலம் புதிய கூட்டங்களும் சமீப காலத்தில் தோன்றியுள்ளாமை கள ஆய்வின் போது தெரிய வருகிறது. காடைக் கூட்டத்தார் ஒரே கூட்டத்தில் உறவு கொண்டமையால் இக்கூட்டம் சாகாடை, மென் காடை, என இருவேறு கூட்டமாகத் தற்காலத்தில் பிரிந்துள்ளமையையும் இதற்குச் சான்றாகக் கூறலாம். இன்றைய கொங்கு வேளாளக்கவுண்டரின் பூர்விக இருப்பிடம் தொண்டை மண்டலத்தின் மேற்குப் பகுதியாகும். கொங்கில் குடியேறிய கூட்டப் பெயர்கள் யாவும் வேளாளரிடம் தவிர்க்க இயலாத உறுதியான நிலையை இன்று எய்தியுள்ளது.

அடிக்குறிப்புகள்

1. கொங்கு வேளாளக் கவுண்டர்கள், ' மாநில மாநாடு சிறப்பு மலர், 1982.
2. MEENAKSHISUNDARAM,K., A Brief study of the marriage system of the Konkuvellala Gounder, Community, Journal of Tamil Studies-6, December,1974.
3. தென் இந்தியக் கல்வெட்டுத் தொகுதி-26, எண்-209
4. தென் இந்தியக் கல்வெட்டுத் தொகுதி - 5; 26. எண் 280;184
5. கல்வெட்டு ஆண்டறிக்கை-1910;1968-69, எண்-182,184
6. இக்கட்டுரை எழுத தக்க ஆலோசனைகள் வழங்கி, இப்பாடலையும் தந்துதவிய பேராசிரியர் கு. அருணாசலக் கவுண்டர் அவர்களுக்கு நன்றி.
7. தெ.இ.க.தொ-26, எண்.209
8. க.ஆ - 1967-68, எண் 152-53, 155, 158-59.
9. க.ஆ - 23;1973, எண் 5,10,36.
10. நாகசாமி., (பதிப்பாசிரியர்), செங்கம் நடுகற்கள், எண் 45, 77.
11. தெ.இ.க.தொ - 7. எண்.23
12. நாகசாமி, (பதி)., செங்கம் நடுகற்கள், எண்.57
13. 'முதலிகளில் சுவடன் செய்யான் குன்ற காமுண்டன்; முதலிகளில் சாகடன் இளமன் பெருமாள் காமுண்டன்.
14. க.ஆ - 1923; 1967-68, எண்.33,144,194.
15. தெ.இ.க.தொ-7,23,24.
16. தெ.இ.க.தொ-26; எண்.253.
17. தெ.இ.க.தொ-2, பக்-370-374.
18. க.ஆ-1960; 1967-68, எண். 147, 167
19. 'எழுத்துப் புனருத்தான் மணி வண்ணக்கன் தேவன் சாத்தன்.
20. நாகசாமி., (பதி) செங்கம் நடுகற்கள், எண்.74.

முதலாம் பராந்தக சோழன் காலத்து நிலவருவாய் முறை

து.சுவாமிநாதன்

ஒரு நாட்டின் பொருளாதாரத்துக்கு முதுகெலும்பாக விளங்குவது அந்நாட்டின் வேளாண்மையே. வேளாண்மையின் சிறப்பைப் பல நூல்களும் பற்பலவாறு புகழ்ந்துரைக்கின்றன. நிலத்தின் செழுமை, நீர்ப்பாசன வசதி, உழுபவர்களின் திறன், நிலவரி, அரசின் கொள்கை போன்ற பல்வேறு காரணிகள் வேளாண்மையின் சிறப்பை நிர்ணயிக்கின்றன.

சோழர் காலத்துக் கல்வெட்டுகள் பல நிலவருவாய் முறை எவ்வகையில் இருந்தது என்பதைத் தெரிவிக்கின்றன. ஒவ்வொரு கல்வெட்டிலும் புதியதோர் பொருளாதார நிலை இருப்பதைக் காணலாம். எல்லா கல்வெட்டுகளையும் பதிப்பித்தால் சோழர் கால பொருளாதார நிலை எவ்வாறு இருந்தது என்றறியலாம். பதிப்புப் பெற்ற கல்வெட்டுகளின் துணை கொண்டே ஆற்ற வேண்டிய பணிகள் பலவுள்ளன. அண்மைக் காலத்தில் வெளிவந்துள்ள பல படைப்புகளே இதற்குச் சான்றாக விளங்குகின்றன. எந்தெந்த சோழ அரசர் காலத்தில் எவ்வளவு நிலங்கள், அவை எங்கு இருந்தன, அதன் தரம், பரப்பளவு, தரிசு நிலங்கள், செழுமை நிலங்கள் எவ்வளவு, எந்தெந்த வரிகள் விதிக்கப்பட்டன, அவை எங்கெங்கு வசூலிக்கப்பட்டன, அரசனது ஆணை எவ்விதத்தில் நிலவருவாய் முறையை ஒட்டியமைந்தது என்ற தரவுகளைச் செவ்வனே திரட்டிப் பதிப்பித்தால் தமிழகப் பொருளாதார வரலாறு பெரும்பாலும் நிறைவு பெறும் என்றால் தவறாகாது.

இக்கட்டுரை சோழ மன்னர் முதலாம் பராந்தக சோழன் காலத்து நிலவருவாய் முறை எவ்விதத்தில் செயல்பட்டது என்று கூற விழைகிறது.

முதலாம் பராந்தக சோழன் கி.பி.907-ம் ஆண்டு முதல் கி.பி. 955-வரை சோழ நாட்டைத் திறம்பட ஆண்டார். இவர் தன்னுடைய வீரத்தினாலும், ஆற்றலினாலும் தன்னாட்சியைப் பெரிதும் விரிவு படுத்தினார். தெற்கே காவிரிக் கரையிலிருந்து வடக்கே காளஹஸ்தி வரை பரவியிருந்தது[1]. நிருவாகத் துறையிலும் இவர் தேர்ந்து விளங்கினார். கிராம அவைக்குக் குடவோலை மூலமாக உறுப்பினர்கள் தேர்ந்தெடுக்கப்பட்டதை இம் மன்னரது புகழ்மிகு உத்தரமேரூர் கல்வெட்டுகள் தெரிவிக்கின்றன.[2]

தமிழக வரலாற்றில் முதன் முதலில் ஒரு சிறந்த வருவாய் முறையை ஏற்படுத்தி நிலவருவாயைச் சீர்ப்படுத்தியது இம்மன்னர் காலத்தில்தான் என் றால் அது தவறாகாது. வருவாய்த் துறையில் குறிப்பிடத்தக்க மாற்றங்களைத் தன் காலத்திற்கும், தன் நாட்டிற்கும் ஏற்ப அமைத்த பெருமை இம்மன்னரையே சாரும். இவர் காலத்தில் தான் 'நாடுவகை செய்கின்ற' என்ற வருவாய்த்துறை அதிகாரி பதவியும் 'மூவேந்தவேளார்' என்ற பொது நிருவாக அதிகாரி பதவியும் ஏற்படுத்தப்பட்டன[3]. தனது பரந்த அரசில் நிதி நிருவாகம் செவ்வனே

நடைபெறவும், பல்வேறு இனமக்களை ஒரு கட்டுக்கோப்பில் அமைதியாக வைத்திருக்கவும் இவ்வதிகாரிகள் நியமிக்கப்பட்டனர். இவ்வதிகாரி ஆக்கப்பூர்வமான பணிகளில் ஈடுபட்டு வந்தனர் என்று பல கல்வெட்டுகள் கூறுகின்றன[4].

இவ்வரசர் ஆட்சியில் ஏராளமான தரிசு, காடு, களர், உவர் நிலங்கள் திருத்தப்பட்டு விளைச்சலுக்குக் கொண்டு வரப்பட்டன. பல்லவர் காலத்திற்குப் பிறகு இவர் காலத்தில்தான் பல நிலங்கள் பண்படுத்தப்பட்டன என்பதற்குச் சான்றாக இவரது கல்வெட்டுகளில் கல்லி, வயக்கி, திருத்தி போன்ற சொற்றொடர்கள் நிறைந்து காணப்படுகின்றன. இம் மன்னரது நான்காமாண்டு கல்வெட்டொன்றில்[5] 'சத்திரக்குறுச்சிக் கிழ்எல்லையில்புன்செயும் மென்செயு மன்றியே காடெழுந்து பாழ் கிடந்த நிலம் இவ்வூர் வங்கிப்புறத்து ஸ்ரீ மாதவகிரமவித்தன் திருநன்தவானமமைப்பென் என்று காடும் கள்ளியும் வெட்டி மேடும் பள்ளமும் ஒப்பித்து நாலு வெலியும்அமைத்து நாறு பூத் திருப்பள்ளித்தாம மல்லிகையும் பெருஞ் செண்பகமும் சிறு செண்பகமும் இரு வாச்சியு முள்பட்டன மற்று மெல்லாப் பூ மரமும் வைத்த மூன்று மா நிலமும் வேலியடைத்து நிரிறைத்து கன்று வைத்தமை' என்று கூறுகின்றது. இதைப்போன்று பல கல்வெட்டுகள் காடு வெட்டி பயிர் நிலங்களாக மாற்றியது பற்றிக் கூறுகின்றன[6].

அரசன் வருவாய்: நிலவரியில் ஆறில் ஒரு பகுதி மன்னனுக்கு அளிக்கப்பட்டது. இம் மன்னரது சோளிங்கபுரத்துக் கல்வெட்டு[7] "அறு கூறினால் புரவும், ஆயதியும் பொன்னும்" என்று குறிப்பிடுகின்றது. பல கல்வெட்டுகள் அறக்கட்டளைகளுக்கும் கோயில்களுக்கும் நிலங்களைக் கொடையாக அளிக்கப்பட்ட போது வரிகள் விலக்கப்பட்டதர்கக் கூறுகின்றன.

வரிகளைக் கிராம அவைகளே வதூலித்து அரசனுக்குச் செலுத்தின[8]. ஒவ்வொரு கிராமங்களிலும் உள்ள விளை நிலங்கள், தரிசு, காடு நிலங்கள் இவைகளின் அளவு, பெறவேண்டிய வரி போன்ற கணக்குகளை 'புரவுவரி திணைக்களம்' என்ற அலுவலர் வைத்திருந்தார். மேலும், கிராம அவைகளும் நிலக் கணக்குகளை வைத்திருந்து அதன்படி வரி வதூலித்தன.

இம்மன்னர் காலத்தில் வதூலிக்கப்பட்ட வரிகளாவன[9]

நிலம், நீர், கல், கால்நடைகளின் மீது விதிக்கப்படும் வரிகள் பின்வருமாறு க. அமஞ்சி உ. ஆட்டுக்கிறை ௩. ஏர்க்காடி ௪.எருமைப்பொன் ரு. இறை ௬. கடமை எ.கீழ்சிகை அ.குலைய்வெட்டி ௯. மாட்டுக்கிறை ௰.நல்லெருது கக. நெல்லிறை கஉ.நீரமஞ்சி க௩. நீர்விலை க௪. பஞ்சவாரம் கரு பாறைக்காணம் க௬. பொன்னிறை கஎ.பிதாக்குட்டை கஅ. புறவரி க௯. புரவு உ0. பட்டிக்காடி உக.சென்னீரமஞ்சி உஉ.தொக்கைக் குன்றி உ௩. ஊரிடும் வரி உ௪.ஊர்கழஞ்சு உரு. ஊர்மேலிறை.

தொழிலாளர்கள் மீதும் அவர்கள் பயன்படுத்தும் கருவிகள் மீதும் விதிக்கப்படும் வரிகள் பின்வருமாறு க.ஏர்பொன் உ.இடைப்பூட்சி ௩.ஈழப்பூட்சி ௪.மின் பொன் ரு. தரகு ௬. தறி எ.தட்டுக்காயம் அ.வண்ணாரப்பாறை. கிராம ஆட்சி செவ்வனே நடைபெற வேண்டிய சில வரிகள் வதூலிக்கப்பட்டன.

க.எச்சோறு உ. நாடாட்சி ௩.ஊ சபாவினியோகம் ௪. தலையாறை ரு.திங்கள் சோறு வாசலில் போந்த குடிமை.

சில இன்ப துன்ப நிகழ்ச்சிகளின்போது அரசுக்குசெலுத்தப்பட வேண்டிய வரிகள்.

க. கண்ணாலப்பொன் உ. சுடுகாட்டுப்பாட்டம்

இவ்வரிகளைத் தவிர குற்றங்களை விசாரித்து அபராதமும், நீதி மன்றங்கள் பராமரிப்புக்காகவும் பல வரிகள் செலுத்தப்பட்டன. அவை க.தண்டம் உ. குற்றம் ௩. மன்றுபாடு

வரிவிலக்கு: கோயில்களில் பூசனை புரியவும்[10] மறையோதும் அந்தணர்களுக்கு உணவளிக்கவும்[11] திருவிழா போன்ற சிறப்பு நிகழ்ச்சிகள் சிறந்த முறையில் நடைபெறவும்[12] நிலங்கள் கொடையாகக் கோயிலுக்கு அளிக்கப்பட்டன.

இவ்வாறு வழங்கப்பட்ட நிலங்களுக்கு ஒரு சில நேரங்களில் வரி விலக்களிக்கப்பட்டாலும், இந்நிலங்களுக்குச் செலுத்த வேண்டிய நிலவரியைக் கோயில்களே ஏற்று அரசுக்குச் செலுத்தியமையைக் கல்வெட்டுகளிலிருந்து அறிகிறோம்.

1. சேர இளவரசியான இரவி நீலி, திருவொற்றியூர் கோயிலில் ஒரு நந்தா விளக்கெரிய முப்பது கழஞ்சு பொன் அளித்தார். இதனைப் பெற்றுக் கொண்ட கோயில் அதனை ஒரு நிலத்தில் முதலீடு செய்தது. நிலத்துக்குச் செலுத்தப்பட வேண்டிய வரியைக் கழித்துக் கொண்டு மீதமுள்ள வருவாய் விளக்கெரிக்கப் பயன்படுத்தப்பட வேண்டியது என்று ஒரு கல்வெட்டு இயம்புகிறது[13]

2. நிலத்தைக் கோயிலுக்குக் கொடையாக வழங்கும்போது நிலவரிக்கான தொகையை நிலத்தையளித்த கொடையாளரே கிராம அவைக்குச் செலுத்த வேண்டியது. கிராம அவை அத் தொகையைப் பெற்றுக் கொண்டு அதை வளர்ச்சித் திட்டங்களான நிலத்தைத் திருத்துதல், ஏரி குளங்களைச் சுத்தம் செய்து ஆழப்படுத்துதல், நீர்ப்பாசன வசதிகளைப் பெருக்குதல் போன்ற ஆக்கப்பணிகளில் முதலிட்டு வரும் வருவாயில் (விளைச்சலில்) நிலவரி செலுத்துதல், நிவந்தங்களை நிறைவேற்றுதல் போன்றவற்றைச் செய்தனர்[14] தக்கோலம் என்ற கிராமத்தில் கிடைக்கும் கல்வெட்டொனறு[15] சிங்கன் பாழிகை என்பவர் போந்தைப்பாக்கம் கிராம அவையாரிடம் எண்ணூறுகாடி நெல்லை அளித்தார். இதில் ஒரு காடிக்கு நாலு நாழி நெல் என்ற வட்டியில் கிடைக்கும் நூறு காடி நெல் போந்தைப்பாக்கம் ஏரியைச் சுத்தம் செய்யப் பயன்படுத்தப்பட்டது. இதனால் விளையும் அதிகப்படியான விளைச்சல் கிராம நல்வாழ்விற்காகச் செலவிடப்பட்டது. இதன் மூலம் பல்வேறு மக்களுக்கு வேலை வாய்ப்பும் கிடைக்க ஏதுவாயிற்று. இதைப் போன்று பல கல்வெட்டுகள் கிராம அவைகள் பொருளாதார மேம்பாட்டுக்குச் செயல்பட்டதை விளக்குகின்றன.

இம் மன்னர் காலத்தில் கோயில்கள் பொருளாதார மையங்களாகச் செயல்பட்டன. தஞ்சை மாவட்டத்திலுள்ள வேதாரண்யம், கண்டியூர், திருச்சென்னம் பூண்டி, திருச்சிராப்பள்ளி மாவட்டத்திலுள்ள அல்லூர், நங்காவரம், திருச்செந்துறை, தென்னார்காடு மாவட்டத்திலுள்ள ஜம்பை, திருநாமநல்லூர், கிராமம், செங்கல் பட்டு மாவட்டத்திலுள்ள திருவொற்றியூர், வட ஆர்க்காடு மாவட்டத்திலுள்ள பிரம்மதேசம், திருமால்புரம், உக்கல், காவனூர் போன்ற இடங்களிலுள்ள கோயில்களின் கல்வெட்டுகள் கோயில்கள் எந்த அளவிற்குக் கிராமப் பொருளாதார வாழ்வில் பங்கு கொண்டுள்ளன என்பதைத் தெற்றென உணர்த்துகின்றன. பல கோயில்கள் கிராம அவைக்குப் பக்க பலமாக இருந்தன.

சான்றாக கி.பி. 917 - ல் சந்திரலேகைச் சதுர்வேதிமங்கலம் என்ற கிராம அவை திருவரங்கம் கோயிலிலிருந்து நானூறு கழஞ்சுப் பொன்னைக் கடனாகப் பெற்றது. பல வருடங்கள் கிராம அவை வட்டியை மட்டுமே செலுத்தி வந்தது. கி.பி.1080ல் இக் கிராம அவை தன்னிடமிருந்த ஆறு வேலி நிலத்தை கோயிலுக்களித்து கடனை அடைத்தது.[16] கோயில்கள் வங்கிகளாகவும் செயல்பட்டன என்பதற்கு இது ஒரு சிறந்த எடுத்துக்காட்டு.

அடிக்குறிப்பு

1. K.A Nilakanata Sastri, **The Colas** (1955), P.120
2. **Archaeological survey of India, Annual Report,** 1904-05, PP. 131-145
3. Y. Subbarayalu, **The Cola State,** Studies in History
   Vol. IV No.2. P. 280.
4. **South Indian Inscriptions,**
   Volumes. III No. 106,
   XVII No. 476, 478.
   VIII No. 739.
5. **SII Vol** VIII. No. 640
6. **Ibid Nos.** 640,641,660,689,695.
7. **Epigraphia Indica** Vol. IV P.224
8. S.Swaminathan, **Chola Parantaka I and his times,** Unpublished Ph.d., thesis, P. 417
9. **Ibid** PP. 420 - 425.
10. **SII** Vol VIII No. 529
11. **AREB**: 1905 No. 513
12. **SII** Vol, III No.12
13. **Ibid** Vol, III No.103
14. **Ibid** Vol, XIX No. 179
15. **Ibid** Vol, V No. 1371
16. **Ibid** vol, XXIV No. 52

பாரதியின் அரசியல் கோட்பாடு

ச. முத்துச்சிதம்பரம்

இருபதாம் நூற்றாண்டுத் தமிழ் கவிதையுலகின் தலைமகன் பாரதி. புதுமைக்கவி, புரட்சிக்கவி, தேசிய கவி, மறுமலர்ச்சிக்கவி, மக்கள் கவி என்றெல்லாம் அடை மொழிகளோடு அவன் அழைக்கப்படுகிறான்.

அரசியல் என்பது அரசு, அதன் அமைப்பு, நடைமுறை, செயற்பாடு, பிற அரசுகளோடு ஒப்பிட்டு நோக்கல், அரசியல் கட்சிகள், பிரஜா உரிமை, பொது நிர்வாகம், மக்கள் கருத்து, அரசியல் சாசனம், நிர்வாகச் சட்டம், அரசியல் தத்துவம், வெளிநாட்டு உறவுகள் இவை பற்றிய அறிவு என்று கலைக் களஞ்சியம் விவரிக்கிறது. அரசு சமூகத்தின் அங்கமாக விளங்குவதால் இது ஒரு நாட்டின் மக்களிடையே நிகழும் உறவு முறைகளையும் மக்களுக்கும் அரசுக்கும் இடையே நிகழும் உறவு முறைகளையும், இரு அரசுகளுக்கு இடையே நிகழும் உறவு முறைகளையும், கருத்தில் கொள்கிறது.

பாரதியின் அரசியல் கோட்பாட்டை அவன் வாழ்ந்த கால கட்டத்தின்சமூக அரசியற்பின்னணியில் அவனது கருத்துக்களைத் தெளிவுறுத்தும் கட்டுரைகளின் மூலமும் கவிதைகளின் மூலமும் நோக்குவது தேவையாகிறது. அந்நோக்கில் இது ஒரு முயற்சி. இதில் பாரதியின் அரசியல் பாதிப்பும், அவன் அரசியல் கோட்பாடுகளும், அக்கோட்பாடுகளை மக்களிடையே வலியுறுத்த அவன் மேற்கொண்ட உத்திகளும் ஆராயப்படுகின்றன.

1. பாரதியின் இளமைக்கால அரசியல் பாதிப்பும் அரசியல் தொடர்பும்

பாரதியின் இளமைப் பருவத்தில் அவனது தந்தை சின்னசாமி ஐயர் உள்ளூரில் மூலதனம் திரட்டிக் கைத்தொழில் துறையில் இறங்கினார். 1880 ஆம் ஆண்டு எட்டையபுரத்தில் பஞ்சாலை ஒன்றை நிறுவினார். ஆயின் அது ஆங்கில அரசு செய்த சதியினால் தோல்வி கண்டு மடிந்தது.(ரகுநாதன் 1982: பக். 34-43, கைலாசபதி 1984: பக். 12 - 14,சாமிநாதன் 1964:பக். 220). கஷ்டசியில் கைப்பொருள் அனைத்தையும் இழந்து, வறியவராகி, துன்பமும் துயரமும் வாட்ட பாரதியின் தந்தை காலமானார். அப்பொழுது பாரதிக்கு வயது பதினாறு. இந்நிகழ்ச்சிகள் பாரதியின் உள் மனத்தில் ஆங்கில ஆதிக்கத்தைப் பற்றிய வெறுப்பை விளைத்திருக்கும் என்பது தெளிவு. இவ்விளைவுகள் ஆங்கில மொழியின் மீதும் வெறுப்பை உண்டாக்கின. தன் தந்தை பொருளிழந்த நிலையில் தன் கல்வியைத் தொடரும் நோக்குடன் எட்டையபுரத்து மன்னரிடம் பொருளுதவி கோரி பாரதி எழுதி அனுப்பிய கவிதையின் மூலம் இது அறிய வருகின்றது. இதில் பாரதி அமிழ்தினும் இனிய தமிழ் மொழியைக் கற்றுத் தேர்ந்தவர்கள் சொந்த நாட்டில் அடையும் நலிவைச் சுட்டிக் காட்டுகிறான். அதே சமயம் புலையர் மொழியைக் கற்றுத் தேர்ந்தவர்கள் தன் நாட்டில் அடையும் நன்மையைக் கருதித்தானும் அம்மொழியைக் கற்கும்படி உந்தப்படும் நிலைக்கு ஆளானதைக் குறித்து வருந்தி மனம் தளர்கிறான் (ரகுநாதன் 1982:

பக். 43 - 47). இதன் மூலம் பாரதியின் இளமைப் பருவ நிகழ்ச்சிகள் ஆங்கிலேய ஆதிக்கத்தின் மேலும் ஆங்கில மொழியின் மேலும் வெறுப்பை விளைவித்தன என்பது தெளிவு.

இதன் பின்பு நாட்டில் நிகழ்ந்த அரசியல் நிகழ்ச்சிகள் அவனைப் பாதித்து அரசியல்பால் இழுத்தன. 1903 ஆம் ஆண்டு நிகழ்ந்த அரசியல் நிகழ்ச்சி அவனைப்பாதித்த முக்கிய கட்டமாகும். இவ்வாண்டு இதுகாறும் மிதவாதமாக இயங்கி வந்த காங்கிரஸ் மகாசபை ஆங்கிலேயரது சில செய் கைகளால் வெறுப்புற்றுக் கொதித்தெழுந்தது. இதற்கு மூலகாரணமானவை லார்டு கர்சனது அரசியல் போக்குகள். அவற்றில் முதலாவது இந்திய நாடு பஞ்சத்தால் அடிபட்டுக் கிடந்த அவ்வாண்டில் ஏழாம் எட்வர்ட் மன்னருடைய முடிசூட்டு விழாவை ஒட்டி தில்லியில் ஏற்பாடு செய்த தர்பாராகும். இரண்டாவது அதே ஆண்டில் அவன் தேவையின்றி நேபாளத்தின் மீது படை எடுத்தது. இவ்விரண்டு நிகழ்ச்சிகளினால் ஏற்பட்ட தேவையற்ற செலவுகளினால் காங்கிரஸ் மகாசபை ஆங்கிலேயர் மீது அதிக வெறுப்புற்றது. இதைக் குறிப்பிட்டு பாரதி 1909 ஆம் ஆண்டு வெளியிட்ட தனது ஜென்ம பூமி என்ற சுதேச கீதத் தொகுதியின் முன்னுரையில் (ரகுநாதன் 1982: பக். 51) சென்ற சுபகிருது வருடத்தில் அதாவது 1903ல் பாரத நாட்டின் சர்வ சுபங்களுக்கும் மூலாதாரமான தேச மார்க்கம் என்ற நவீன மார்க்கம் தோன்றியதாக எழுதுகிறான். அவ்விழிப்புணர்ச்சியைச் சூரியனைக் கண்டவுடன் எழும் உற்சாகத்துக்கு ஒப்பிடுகிறான்.

ஆயின் பாரதியாரின் மனத்தில் சுதந்திர தாகத்தை விதைத்தது அவன் 1905ல் காசியில் நடந்த காங்கிரசுக்குச் சென்றபோது நிவேதிதா தேவியைச் சந்தித்ததாகும். அச்சந்திப்பின் முக்கியத்துவத்தை அவன் (ரகுநாதன் 1982: பக்9) கிருஷ்ணன் அர்சுனனுக்கு விஸ்வரூபம் காட்டியதற்கு ஒப்ப நிவேதிதா தேவி பாரத தேவியின் உருவத்தைத் தனக்குக் காட்டியதாகக் குறிப்பிடுகிறான்.

இதன் பின்பு 1905 ஆம் ஆண்டு ஆகஸ்டு மாதம் 7 ஆம் தேதி நடந்த வங்கப் பிரிவினையை எதிர்த்து எழுந்த கிளர்ச்சியும் அதை ஆங்கில ஆதிக்கம் அடக்க மேற்கொண்ட கடுமையான நடவடிக்கைகளும் சுதேசி இயக்கம் பரிமளிக்க வழி வகுத்தன. வங்கப் பிரிவினையைத் தொடர்ந்து காங்கிர சாரிடையே தீவிரவாதிகள் என்றும் மிதவாதிகள் என்றும் இரு பிரிவினர் எழுந்தனர். இப்பிரிவினையை ஒட்டி தீவிர தேசியவாத அரசியலையும் அதில் முன்னணித் தலைவர்களாக விளங்கிய திலகர், அரவிந்தர், விபின சந்திரபாலர், லாலா லஜபதிராய் இவர்களையும் பாரதி பின்பற்றித் தானும் ஒரு தீவிர அரசியல்வாதியாக விளங்கினான். (ரகுநாதன் 1982: ப. 195)

பாரதியினது அரசியல் கோட்பாடுகள் அவன் 1904 முதல் 1906 வரை உதவி ஆசிரியராகப் பணியாற்றிய சுதேசமித்திரன் பத்திரிகையிலும், அதே காலத்தில் ஆசிரியராகப் பணியாற்றிய சக்கரவர்த்தினி பத்திரிகையிலும், பின்பு 1906 முதல் 1908 வரை ஆசிரியராகப் பணியாற்றிய இந்தியா பத்திரிகையிலும் எழுதிய கட்டுரைகளின் மூலம் அறியக் கிடக்கின்றன. பாரதியாரின் கட்டுரைகளை இளசை மணியன், பத்மனாபன், சி.விஸ்வநாதன், பெரியசாமித்தூரன்,

ப.கோதண்டராமன் முதலியோர் தொகுத்தளித்திருக்கின்றனர். அவர்கள் சில கால கட்டங்களில் தேர்ந்தெடுத்த கட்டுரைகளையே கொடுத்துள்ளனர். அப்பத்திரிகைகளில், கிடைக்காமல் போன இதழ்கள் பல. அதனால் பாரதியாரின் எல்லாக் கட்டுரைகளும் கிடைத்திருக்கின்றன என்று கூற முடியாது. ஆயின் கிடைத்த தொகுதிகளிலிருந்து அவனது அரசியற் கோட்பாட்டை அறிய இம்முயற்சி மேற்கொள்ளப்பட்டுள்ளது. இதற்கு மேல் பாரதியின் உணர்ச்சிப் பெருக்கெடுத்தோடும் கவிகள் அக்கால 'மரபுக் கவிகளைப் போன்று சம காலத்து மன்னர்களையும் மடாதிபதிகளையும் பிரபந்தம் மூலம் புகழ் பாடாது, சமகால வாழ்க்கை நிகழ்ச்சிகளைக் கவிதைப் பொருளாகக் கொண்டுள்ளன. இம்முயற்சியில் பாரதியே முதல் முயற்சியாளன்; புரட்சியாளன்; வழிகாட்டி. அவை வரலாற்று ஓட்டம் பற்றியும் சமூகப் பொருளாதார அரசியல் பற்றியும் பாரதிக்கு இருந்த தெளிவான அறிவைக் காட்டுகின்றன. அவற்றில் உயர்ந்து நிற்பது விடுதலை வேட்கையும் தேசியப் பண்புமாம். அதனாலேயே பாரதி தேசியக் கவி என்றழைக்கப்படுகிறான்.

இச்சான்றுகள் மூலம் பாரதியின் அரசியல் கோட்பாடுகளையும் அக்கோட்பாடுகளை மக்கள் மனத்தில் ஆழமாகப் பதிக்க அவன் கையாண்ட உத்திகளையும் காண முடிகிறது.

2. பாரதியின் அரசியல் கோட்பாடுகள்

2.1. பாரதியின் விடுதலை வேட்கையும் தேசியப் பண்பும்

பாரதியின் அரசியல் சீர்திருத்தம் ஒருதலைப் பட்டதன்று. அரசியல் சீர்திருத்தம் சமூகச் சீர்திருத்தத்துடன் பின்னிப் பிணைக்கப்பட்டு அவன் ஒரு முழுமையான சமூகசீர்திருத்தவாதியாக விளங்கினான். இது அக்கால விடுதலை தாகம் கொண்ட சீர்திருத்த வாதிகளில் பெரும்பான்மையோரின் கோட்பாடும் ஆகும். மூட நம்பிக்கைகளாலும், சமூகக் கொடுமைகளாலும் முடங்கிக்கிடக்கும் ஒருவன் ஆட்சியாளரிடமிருந்து, உரிமைகளையும் சலுகைகளையும் எப்படிப் பெற முடியும் என்பது அவர்களுடைய கேள்வி. ஆயின் எதற்கு முதலிடம் கொடுக்க வேண்டும் என்பதில் அவர்களிடையே கருத்து வேற்றுமை இருந்தது. பாரதி இவை இரண்டும் ஒன்றை ஒன்று சாரந்தவை என்று உணர்த்தி (மணி 1982: ப. 45) தேசிய உணர்வு இன்றி அரசியல் விடுதலை இல்லை. சாதி உணர்வு இருக்குமிடத்தில் தேசிய உணர்வு இல்லை என்று குறிப்பிடுகிறான். பாரதி எல்லா சமுதாய அரசியல் அமைப்புகளின் அடிப்படையும் அச்சமுதாயத்தில் வாழும் தனி மனிதர்களது நற்குணங்களையே சார்ந்திருக்கிறது என்று நம்பினான். சட்டத்தின் மூலமாக ஒரு நாடு பெருமை அடைந்து விடுவதில்லை. அந்நாட்டு மக்கள் பெருமை மிக்கவர்களாகவும், நல்லவர்களாகவும் இருப்பதில்தான் பெருமை அடைகிறது. உலகின் செல்வங்கள் அனைத்தைக் காட்டிலும் மக்களே மிகவும் மதிப்பு மிக்கவர்கள். இந்தியாவின் குரல்வளையை நெரித்துக் கொண்டிருக்கும் கையைக் கொண்ட வேறொருவன் இடும் ஆணையினால் ஏற்படும் முன்னேற்றம் எல்லாம் மதிப்பற்றவை. அதனால் தன்மானமுள்ள, தன்னம்பிக்கை உள்ள, விடுதலை வேட்கை உள்ள, மனிதத் தன்மை உள்ள, சுதந்திர மனிதர்களை

உருவாக்குவது அரசியல் சீர்திருத்தத்திற்கு அடிப்படை மாற்றமாக அமைய வேண்டும் என்று கருதினான். பாரதியின் அறிவே தெய்வம் என்ற கொள்கைதான் அவனுடைய அரசியல் சமூக சீர்திருத்தக் கொள்கைகளுக்கு ஊற்றாக உள்ளது. இதை மனத்திற் கொண்டு சுதந்திரம், சமத்துவம், சகோதரத்துவம் என்ற தன்மைகளை எழுத்தின் மூலம் உருவாக்குவதில் தீவிரமாக ஈடுபட்டான்.

சுதந்திரத்தை வலியுறுத்திக் கூறும் பாரதியின் கட்டுரைகளும் கவிதைகளும் பற்பல. அவற்றில் சில உதாரணங்கள் கொடுக்கப்பட்டுள்ளன.

1920ல் சுதேசமித்திரனில் ஆசாரத்திருத்த மகாசபை என்ற கட்டுரையில் (மணி 1982: ப. 51) பாரதி இவ்வாறு கூறுகிறான். 'நம்மவர்கள் செய்யும் தீர்மானங்களை நிறைவேற்ற வேண்டியவர்களும் நம்மவர்களேயன்றிப் பிறரில்லை. அதிகாரிகளின் தயவு வேண்டியதில்லை. இங்கிலிஷ் பார்லிமென்டின் கருணையும் தேவை இல்லை. இதில் நாமே வரம் கேட்டு நாமே கொடுக்க வேண்டும்'

சுதந்திரத்தின் பெருமையை உணர்த்தும் கவிகள் மிகப்பல. இதில் சுதந்திரப்பெருமை என்ற பாடலில் (சுவாமிநாதன் 1964: ப. 46)

வீரசுதந்திரம் வேண்டி நின்றார் பின்னர்
வேறொன்று வேண்டுவரோ?

என்றும், சுதந்திரப் பள்ளு என்ற பாடலிற் (சுவாமிநாதன்: 1964 ப. 46-47)

ஒராயிரம் வருடம் ஓய்ந்து கிடந்தபின்னர்
வாராது போல வந்த மாமணியைத் தோற்போமோ?

என்றும், சுதந்திர தாகம் என்ற கவிதையில் (சுவாமிநாதன் 1964: ப.47-48)

என்று தணியும் இந்த சுதந்திர தாகம்?
என்று மடியும் எங்கள் அடிமையின் மோகம்?

என்றும், சுதந்திர உணர்வினை வெளிப்படுத்திப்பறந்து திரியும் சிட்டுக் குருவியைப் போன்ற சுதந்திரம் நமக்கு வேண்டும் (சுவாமிநாதன் 1964: ப. 158) என்றும் எடுத்தியம்புகின்றான். இச்சுதந்திர உணர்வுக்கு அடிப்படைத் தேவை சமத்துவம். இது மற்றவரது சுதந்திர உணர்வை மதிக்கும் பண்பு. இச்சமத்துவ உணர்வுதான் சுதந்திர உணர்வை மேன்மைப் படுத்துகின்றது. இச்சமத்துவ உணர்வு சாதி மதம், ஏழை, பணக்காரர், பால் பாகுபாடின்றி வளர வேண்டும் என்று அவன் வலியுத்துகிறான்.

சாதிமத பாகுபாடற்ற ஒன்றுபட்ட இந்திய சமுதாயம் அமைய வேண்டுமென்ற நோக்கில்,

எல்லோரும் ஓர் குலம், எல்லோரும் ஓர் இனம்
எல்லோரும் இந்திய மக்கள்

என்றும் (சுவாமிநாதன் 1964: ப. 37) ஏழை பணக்காரன் என்ற வேற்றுமை ஒழிய வேண்டும் என்று கருதி (சுவாமிநாதன் 1964: ப. 36)

முப்பது கோடி ஜனங்களின் சங்கம்
முழுமைக்கும் பொது உடமை
ஒப்பில்லாத சமுதாயம்
உலகத்துக்கொரு புதுமை

என்றும் பாடுகிறான். இச்சமத்துவ நோக்கு ஆண், பெண் என்ற பாகுபாடுகளைக் கடந்து நிற்க வேண்டும் என்ற கருத்தில் அவன் ஒரு தீவிரவாதியாக விளங்கினான். இப் பெண்ணடிமைச் சமுதாயத்தில் ஆணுக்கொரு நீதி, பெண்ணுக்கொரு நீதி என்ற பாகுபாட்டைக் கடுமையான வார்த்தைகளாலும் கவிதைகளாலும் கட்டுரைகளினாலும் சாடினான். சக்கரவர்த்தினிப் பத்திரிகையில் கற்புடைமை என்ற தலைப்பில் (ரகுநாதன் 1982: ப.80-81) பெண்களுக்கு கற்பு நிலை எவ்வளவு அவசியமோ ஆண்களுக்கும் அத்தனை அவசியமில்லை என்று நினைப்பதைப் போல் மூடத்தனம் வேறு கிடையாது. வண்டியிழுக்கும் மாடுகளிலே ஒரு மாடு காலொடிந்து கண் தொரியாதிருக்கும் பட்சத்தில் மற்றொரு மாடு எவ்வளவு நன்றாக இருந்தும் என்ன பயன்? ஆண்கள் ஒருவிதமான கட்டுப்பாடும் இல்லாமலிருக்கும் நாட்டிலே பெண்கள் நன்னெறியிலே நிற்பது சாத்தியமில்லை என்பது மகா மூடனுக்குக் கூட எளிதில் விளங்கக் கூடும் என்று இக்கருத்தை வலியுறுத்துகிறான். மேலும் பெண் விடுதலைக்கும்மியில் (சுவாமிநாதன் 1964: ப. 183),

கற்பு நிலை என்று சொல்ல வந்தார், இரு
கட்சிக்கும் அஃது பொதுவில் வைப்போம்

என்றும், விடுதலை என்ற கவியில் (சுவாமிநாதன் 1964: ப. 49-50)

ஆண்களோடு பெண்களும்
சரிநிகர் சமமாக
வாழ்வோம் இந்த நாட்டிலே

என்றும் சமூகத்தின் பலவேறு நோக்கிலும் சமத்துவம் வேண்டிப் பாடுகிறான் பாரதி.

2.2 பாரதியின் நோக்கு - குடியாட்சி

இவ்வாறு சுதந்திரம் அடைந்தபின் ஏற்படுத்த வேண்டிய அரசியல் அமைப்பு குடியாட்சி முறையே என்பதும் பாரதியினது எழுத்துக்கள் மூலம் அறிய வருகின்றது. சுயநம்பிக்கையும் தன்மானமும் சமத்துவமும் உள்ள மக்கள் வாழ பிரதிநிதித்துவ அரசியல் அமைப்பே வழி வகுக்கும் என்ற கருத்து அவன் சமகாலத்தில் அண்மை நாடுகளில் நிகழ்ந்த அரசியல் நிகழ்ச்சிகளை ஆதரித்து எழுதிய கட்டுரைகளின் மூலம் அறிய வருகின்றது. பாரசீக நாட்டில் குடியாட்சி முறை ஏற்பட்டதை ஆதரித்து (விசுவநாதன்: 1985 ப. 157) அவன்

இத்தகைய ஜன ஸ்வதந்திர ஸ்தாபக மென்னும்
பெரு முயற்சியை விரதமாகக் கொண்டு பலவித

துன்பங்களை நுகர்ந்து ஸ்வராஜ்யத்தைப் பாரஸீகத்தில் நிலை நாட்டின் சுத்த வீரர்களான மகான்கள் இவ்வுலகத்தில் ஸ்வந்திர விசுவாசமுள்ள ஒவ்

வொரு தேசத்தவர்களுடைய புகழ்ச்சிக்கும் வந்தனத்துக்கும் பாத்திரமாகிறார்கள் என்று எழுதுகிறான். இதேபோல் சீனாவில் பிரதிநிதி ஆட்சி முறை ஏற்பட்டதை ஆதரித்து (இளசை மணியன் 1975: ப.246-247) எழுதியமையும் இக்கருத்தை வலியுறுத்துகின்றது.

2.3 பாரதியின் போர்ச்சிந்தனை

பாரதி அரசியல் மாற்றத்தைப் புரட்சியின் மூலமும் போரின் மூலமும் சாதிக்க விரும்பினான் என்பதற்குச் சான்றுகள் பல உள்ளன.

தீவிர தேசிய வாதக் கட்சியைச் சார்ந்த அவன் இக்கட்சித் தலைவர்களான திலகர், அரவிந்தர், விபின சந்திர பாலர் முலியோரைப் போலவே அன்றைய அரசியல் கால கட்டத்தில் சாத்விக எதிர்பார்ப்பையும் பகிஷ்கார இயக்கத்தையும் முழுமையாக ஆதரித்து நின்றான். அதே சமயம் சாதகமான சூழ்நிலையும் தேவையும் ஏற்படும் பொழுது ஆயுதந்தாங்கிய போராட்டத்தை மேற்கொள்ள வேண்டும் அதற்கு மக்களைத் தயாராக்க வேண்டும் என்ற கருத்தைக் கொண்டிருந்தான் (ரகுநாதன் 1982: ப. 27). இதனை அவன் எழுதிய கட்டுரைகள் வலியுறுத்துகின்றன. அவ்வன் வாழ்ந்த காலத்தில் கலிபோர்னியாவில் படித்து வந்த ஜப்பான் நட்டு மாணவர்களை அமெரிக்கா கொடுமைப்படுத்தியது. ஜப்பான் ஆட்சேபித்து வந்தது. ஆனால் அதற்கு அமெரிக்கா செவிசாய்க்கவில்லை. ஆனால் ஜப்பான் போர் நடவடிக்கை எடுக்கும் என்ற நிலை உருவான போது அமெரிக்கா ஜப்பானின் ஆட்சேபத்திற்குச் செவிசாய்த்தது. இதைப் பற்றி பாரதி இந்தியா பத்திரிகையில் (இளசை மணியன் 1977: ப. 188-189) அடி உதவுவது போல் அண்ணன் தம்பி உதவ மாட்டான் என்று எழுதுகிறான். மேலும் ஆங்கிலேயரது அடக்கு முறைகள் சுதந்திரப் புரட்சியை நியாயப்படுத்துகின்றன (இளசை மணியன் 1977: ப. 127-128) என்றும் எழுதுகின்றான்.

இதேபோன்று அவன் காலத்தில் அண்டை நாடுகளான ரஷ்யாவிலும் பெல்ஜியத்திலும் நிகழ்ந்த அரசியல் புரட்சிகளை ஆதரித்து அவன் எழுதிய கட்டுரைகளும் (இளசை மணியன் 1975: ப. 229-236) வாழ்த்திப் பாடிய பாடல்களும் (சுவாமிநாதன் 1964: ப. 76-78) அவனது அரசியல் புரட்சிக் கோட்பாட்டை வலியுறுத்துகின்றன.

3. பாரதியின் அரசியல் உத்திகள்

இவ்வாறான தனது அரசியல் கோட்பாடுகளை மக்களிடம் பரப்ப பாரதி மேற்கொண்ட உத்திகள் பல. அவற்றுள் முக்கியமானவை, தற்கால இழிநிலையை இகழ்ந்துரைத்தல், ஒளிமயமான எதிர்காலத்தை மனக்கண் முன்காட்டல், பாரத தேசத்தின் பழம் பெருமைகளை எடுத்துரைத்தல், பாரத மாதாவை அன்னையாகவும், கடவுளாகவும் உருவகித்தல், போர்ச் சிந்தனைகளையும் வீர உணர்ச்சிகளையும் தூண்டல் போன்றவை. இவைகளை அவன் ஒரு தேர்ந்த மனஇயல் நிபுணனைப் போன்று கவிதைகளின் மூலமும் கட்டுரைகளின் மூலமும் பிரயோகிக்கிறான்.

3.1. தற்கால இழிநிலையை இகழ்ந்துரைத்தல்

மூடப்பழக்கங்களாலும், அடிமைத் தனத்தினாலும், சமுதாய ஏற்றத்தாழ்வுகளாலும் தாழ்வுற்று, தாழ்வுற்றிருக்கிறோம் என்ற நினைவு கூட இன்றி வாழும் மக்களிடையே விழிப்புணர்ச்சி எழுப்ப வேண்டி பாரதி தற்கால நிலையை இகழ்ந்துரைக்கின்றான். அடிமைத் தொண்டு செய்யும் நிலையைத் 'தூ' வென்று தள்ள வேண்டுமென்று பாடுகின்றான். (சுவாமிநாதன் 1964:ப.17) மூடப்பழக்கங்களாலும்,அஞ்சும் தன்மையினாலும், அடிமைத் தனத்தினாலும், அறியாமையினாலும், இழிநிலையிலுள்ள மக்களின் நிலை கண்டு நெஞ்சு பொறுக்கு தில்லையே என்று பாடுகின்றான். (சுவாமிநாதன் 1964: ப. 23-24).போகின்ற பாரதம் என்ற கவிதையில் (சுவாமிநாதன் பக.34-35) இழிந்த நிலைக்கான அடிப்படைக் காரணங்களை போ போவென்று விரட்டுகின்றான். அடிமை நிலையை நாய் போன்ற வாழ்க்கை என்று இகழ்கிறான். மேலும் பாஞ்சாலி சபதத்தின் மூலம் (சுவாமிநாதன் 1964: பக்.312-327)கட்டுப்பட்டுக்கிடக்கும் பாரத சமுதாயத்தை மானபங்கப் படுத்தப்பட்ட பாஞ்சாலிக்கு உருவகப் படுத்துகிறான்.

3.2. எதிர்காலக்கனவு

தற்கால இழிநிலையை இகழ்ந்துரைப்பதற்கு நேர் எதிராக ஒளிமயமான எதிர்கால இந்தியாவையும் தன் கவிதைத் திறத்தாலே படைத்துக் காட்டிவிட்டான் பாரதி. இந்தியா அன்னியராட்சியில் அடிமைப்பட்டுக்கிடந்த நாட்களில் வாழ்ந்த அவன் தன் கனவுலகில் சுதந்திர இந்தியாவில் வாழ்ந்தும் காட்டிவிட்டான். சுதந்திரம் அடையுமுன்னரே ஆனந்தக் களிப்புடன் வெற்றி முரசு கொட்டுகிறான். (சுவாமிநாதன்1964: பக். 49-50)

எங்கும் சுதந்திரம் என்பதே பேச்சு - நாம்
எல்லோரும் சமம் என்பது உறுதியாச்சு;
சங்கு கொண்டே வெற்றி ஊதுவோமே - இதைத்
தரணிக்கெல்லாம் எடுத்து ஓதுவோமே.

என்று பாடுகின்றான். தொழில் மயமான சுதந்திர இந்தியாவைக் கனவில் கண்டு, காசி நகர்ப்புலவர் பேசும் உரை கேட்கக் கருவி செய்வோம், ஆயுதம் செய்வோம், நல்ல காகிதம் செய்வோம், ஆலைகள் வைப்போம், சந்திர மண்டலத்தியல் கண்டு தெளிவோம் என்று (சுவாமிநாதன் 1964 பக்.) என்றோ நடக்கப் போகும் விஞ்ஞானத் தொழில் வளங்களை அன்றே அடைந்துவிட்டதாகக்கருதி மகிழ்கிறான். கற்பனை ஊரில் வாழ்ந்து காட்டுகிறான் (சுவாமிநாதன் 1964: ப. 172). மேலும் புதிய கோணங்கியாக வந்து ஏற்றமுடை எதிர்கால இந்தியாவை எடுத்தியம்புகின்றான் (சுவாமிநாதன் 1964: ப. 187).

இவ்வுத்தி தூங்கிக் கிடக்கும் இந்திய மக்களிடையே ஒரு குறிக்கோளைக் கொடுத்து அவர்களை ஆர்வமுடன் அவ்விலக்கை நோக்கி வழி நடத்த உதவிற்று.

3.3 பாரத தேசத்தை அன்னையாக உருவகப் படுத்தல்

பாரத தேசத்தில் பெண்ணைத் தாயாகவும், அருளளிக்கும் பெண் தெய்வமாகவும் போற்றி வணங்கும் பண்பு வழக்கில் உள்ளது. அதேபோல் இந்நாட்டில் ஓடும் ஆறுகளைம் வாழ்ந்த மண்ணையும் பெண் தெய்வமாக வழிபடும் வழக்கம் உள்ளது. (கின்ஸ்லி 1937: பக். 178-181). ஆனால் பாரததேசத்தை அன்னையாகவும் பெண் தெய்வமாகவும் போற்றும் பண்பு சுதந்திர எழுச்சியின் போது புத்துயிரூட்டப்பட்டது. இதற்கு மூலம் பக்கிம் சந்திர சட்டர்ஜி 1888ல் எழுதிய ஆனந்த மடம் என்ற நாவலாகும். இதில் அவர் புரட்சிகரமான சில துறவியர் (சன்யாசிகள்) வணங்கும் காளியை இன்றைய இழிந்த நிலையுடைய இந்தியாவிற்கு உருவகமாக்கினார். அத்துறவியர் அக்காளியை அந்நிலைக்கு ஆளாக்கிய ஆட்சியாளரை எதிர்த்துப் போராடுவதாகக் காட்டுவதாகும் அவர் எழுதிய நாவல். அத்துறவியரின் வீர ஒலி (கோஷம்) 'வந்தே மாதரம்' அதாவது தாயை வணங்குவோம்' என்பதாகும். (கின்ஸ்லி 1987: பக் 181-183) பின்பு சுதேசி இயக்கத்தின் பொழுது வந்தே மாதரம் சந்திர சட்டர்ஜியின் வந்தே மாதரம் என்ற கீதத்தைத் தமிழில் மொழி பெயர்த்து மக்களிடையே பரப்பினான். பின்புஅதனைப் பின்பற்றி தானும் இன்னொரு வந்தே மாதர பாட்டை இயற்றினான்.

தேவாரம், திருவாசகம், திவ்வியப்பிரபந்தம் முதலிய பக்திப் பாக்கள் தமிழ் மக்களால் பொருளறிந்தும் பொருளறியாமலும் பாடப்பெற்று வந்தன. அப்பாக்களின் உருவமைப்பைப் பயன்படுத்தி பாரத மாதாவைத் தெய்வமாக்கி, தேசபக்தியைத் தெய்வபக்தியாக மாற்றினான் பாரதி. மாணிக்க வாசகர் இறைவனைத் துயிலெழுப்ப திருப்பள்ளி எழுச்சிப் பனுவல்களைப் பாடினால், பாரத தேசத்தை பாரத மாதாவாக, தூங்கிக் கிடக்கும் பாரதத்தைத் தட்டி எழுப்ப பாரதமாதா திருப்பள்ளி எழுச்சி பாடினான் பாரதி. மேலும் கடவுள்களின் பத்து அங்கங்களின் பெருமைகளை வருணிக்கும் உருவகத்தைப் பயன்கொண்டு பாரத தேவியின் திருத்தசாங்கம் பாடினார். அதேபோல் சிற்றிலக்கிய பாணியில் பாரதமாதா நவரத்னமாலை பாடினான்.

இவ்வாறு பாரத தேசத்தை அன்னையாகவும் அருளளிக்கும் கடவுளாகவும் உருவகப்படுத்துவது அவ்வன்னையின் மக்களாகிய இந்திய மக்கள் அனைவரும் சாதி மத பேதமின்றி ஒருதாய் மக்கள் என்ற உணர்வோடு ஒன்றுபட வேண்டும் என்ற தேசிய ஒருமைப்பாட்டையும் ஊட்டியது. இவ்வுணர்ச்சிக்கு வடிவமாக பாரதமாதாவை அவன், அவள் செப்பு மொழிப் பதினெட்டுடையாள் எனில் சிந்தனை ஒன்றுடையாள் என்று வருணிக்கிறான் (சுவாமிநாதன் 1964: பக். 24-25). இந்தியா இந்தியமக்கள் அனைவருக்கும் சொந்தமென்பதை இந்திய மக்கள் வெள்ளிப் பனிமலையில் உலாவி, மேலைக்கடல் முழுவதும் கப்பல்விட்டு, கங்கையையும் காவிரியையும் இணைத்து ஒரு நாட்டினர் என்ற உணர்ச்சியோடு வாழ வேண்டும் என்று காட்டுகிறாள் (சுவாமிநாதன் 1964: பக். 24-25).

இவ்வாறு எழுப்பப்பட்ட ஒருதாய் மக்கள் என்ற தேசிய ஒருமைப்பாடு தேசியப் போராட்டக் காலத்தில் இந்திய மக்கள் அனைவரும் தங்கள் உடல் பொருள் ஆவியனைத்தையும் துச்சமாக மதித்து சுதந்திரப் போராட்டத்தில் குதிக்க வேண்டும் என்ற வீர உணர்ச்சியை ஊட்டவும் அவனால் கையாளப்பட்டது.

இவ்வாறு பாரத தேசத்தைப் பாரத மாதாவாக உருவகித்தது, இந்திய நாட்டுப் பண்புக்கு இயல்புடைத்தாக அமைந்தமையால் மக்களால் எளிதாக ஏற்றுக் கொள்ளப்பட்டது.

3.4 நாட்டின் பழம்பெருமை கூறல்

அன்னியருக்கெதிராக இந்தியாவில் தேசிய உணர்ச்சி விழித்தெழுந்த போது இந்தியா தனது தேசிய கௌரவத்தை நிலை நாட்டிக்கொள்ள வேண்டிய அவசியம் ஏற்பட்டது. முதலில் இந்தியருக்குத் தேசிய அந்தஸ்தை அளிக்க மறுத்த ஆங்கிலேயருக்கு இந் நாட்டின் பெருமை மிகுந்த பண்பாட்டை உணர்த்த வேண்டியதாயிற்று. இரண்டாவது இந்திய நாட்டு மக்களுக்கு அவர்கள் பண்பாட்டின் பெருமையை எடுத்துரைத்து அவர்களின் தன்னம்பிக்கையையும், சுயகௌரவத்தையும் போராட்ட உணர்வையும் தூண்ட இது தேவையாயிற்று. இதற்கு இந்தியாவின் தனித்தன்மையை இனங்கண்டு கூறும் தேவையேற்பட்டது. இதனை ஒட்டி பகவத்கீதை முதலிய நூல்களுக்கு விளக்க வியாக்யானங்கள் கூறப்பட்டன. இம்முயற்சியை ஒட்டி பாரதியும் பாரத தேசத்தின் பழம்பெருமைகளைப் பாடல்களின் மூலம் காட்ட முற்பட்டான். இந்திய நாடு ஞானத்திலும், மோனத்திலும், அன்னதானத்திலும், கானத்திலும், கவிதையிலும், தீரத்திலும், உடல்வலிமையிலும்,உள்ளத்திண்மையிலும் சிறந்தநாடு என்று (சுவாமிநாதன் 1964: பக். 19) கூறுகின்றான். மேலும் இந்நாட்டின் பெருமையை, இது உபநிடதநூல்கள் தந்த நாடு, மாமுனிவர்கள் பலர் வாழ்ந்த நாடு, ஞாலம் பொலிந்த நாடு என்றும் (சுவாமிநாதன் 1964: பக். 21-22) போற்றுகிறான்.

இவ்வாறு இந்திய நாட்டின் பழம்பெருமையை எடுத்துக் கூறும் உத்தி சுதந்திர இயக்கத்தின் போது மக்களின் தன்மான உணர்ச்சியை எழுப்ப பாரதியால் கையாளப்பட்டது.

3.5. மக்களிடையே போராட்ட உணர்வைத் தூண்டுதல்

பாரதி மக்களிடையே போராட்ட உணர்வைத் தூண்டி அவர்களை எழுச்சி மிக்கவர்களாக்க முனைகிறான். இவ்வாறு மக்களைத் தூண்ட பாரதப் பண்பாட்டோடு ஒட்டியிணைந்த மரபுகளைப் பயன்படுத்துகிறான். இம்மரபிற்கு அவன் தன் உணர்ச்சி மிகுந்த கவிதைகளால் உயிரோட்டம் கொடுக்கிறான்.

இதை ஒட்டி பாரத அன்னையைப் போர்க்கோலம் கொண்டவளாக உருவகித்துக்காட்டினான். சங்ககாலம் முதல் குருதிப்பலி கொண்டுவந்த கொற்றவை முதற்கொண்டு இன்றுவரையில் அப்பலி ஏற்று வரும் மாரியம்மன், காளியம்மன், போன்ற சினவுருவான (ருத்ர சொரூபமான) பல பெண் தெய்வங்கள் வணங்கப்பட்டுவரும் தமிழ் நாட்டில், தேசத்தைக் காளி வடிவில் பயங்கர

சொரூபியாகச் சித்திரித்து வழங்குவது பாரதிக்கு எளிதாகவும், தமிழ் நாட்டு மரபுக்கு இயைந்ததாகவும் இருந்தது. இதனையே இந்திய தேசத்தைப் பாரதத் தாய்வடிவில் கண்டு பாரதி பாடிய தேசிய கீதங்கள் பலவும் நமக்கு உணர்த்துகின்றன. தாயாக வணங்கும் பாரதத்தாய் தருணம் வந்தால் அன்னியரை அழிக்கப் பேயாகவும் மாறிவிடுவாள் என்பதை (சுவாமிநாதன் 1964: பக். 25-26)

> **பேயவள் காண் எங்கள் அன்னை-பெரும்**
> **பித்துடையாள் காண்.**

என்றும்

> **பரிமிசை ஊர்வாள் அல்லள்**
> **அரிமிசையே ஊர்வாள்**

என்றும் அவளை 'பயங்கரி'யாக வர்ணிக்கிறான். மேலும் அவள் ஏந்தியிருக்கும் ஆயுதங்கள் அனைத்தும் முன்னர் இந்திய மண்ணில் புராண இதிகாச காலங்களில் அநீதியை அழித்து நீதியை நிலை நாட்டப் பயன்படுத்தப்பட்டவை என்பதை, முன்னை இலங்கை அரக்கர் அழித்தவில்லும் காண்டிபம் ஏந்திய தோளும் பாரதமாதாவினுடையவை (சுவாமிநாதன் 1964: பக் 23-24)என்றும் வர்ணிக்கிறான்.

மேலும் ஆங்கிலேயருக்கெதிராக இந்தியர்கள் நடத்தவிருக்கும் போரை மஹாபாரதத்தில் பாண்டவர்கள் அநீதியை எதிர்த்து நடத்தும் அறப்போராகக் கருதுகிறான். அந்தப் போர் முயற்சியை நியாயப்படுத்தி 'கீதோபதேசம்' செய்கிறான். பாஞ்சாலி சபதத்தில் துளுரைக்கும் எழுச்சிமிக்க வீமனின் பாத்திரத்தை உயர்த்திக் காட்டுகிறான். தனது கவிதையின் மூலம், சத்ரபதி சிவாஜி தன் வீரர்களுக்கு ஔரங்கசீபை எதிர்த்துப் போரிடத் தூண்டி உரைக்கும் வீரவுரையைப் பாடுகிறான். குரு கோவிந்தர் தன் சீடர்கள் ஐவரை வீர உணர்வுக்கும் தியாக உணர்வுக்கும் போராட்ட நெறிக்கும் ஏற்றவர்கள் தானா என்று சோதித்து அறிந்த முறையைப்பாடுகிறான். இதே போன்று இத்தாலிய நாட்டின் விடுதலைக்காகவும் ஒற்றுமைக்காகவும் போராடிய வீரன் மாஜினியின் சபதத்தையும் பாடுகிறான். நந்தன் சரிதையைப் பாடும் அவன் அதில் பழமைக்கும் புதுமைக்கும் இடையில் நிகழும் விவாதத்தை இந்தியப் புரட்சியாளர்களுக்கும் மித வாதிகளுக்கும் இடையே நிகழும் விவாதமாகக் காட்டி, புரட்சியை நியாயப்படுத்துகிறான்.

4. முடிவுரை

பாரதியின் இளமைப்பருவ நிகழ்ச்சிகள் ஆங்கிலேய ஆதிக்கத்தின் மீதும் ஆங்கில மொழியின் மீதும் அவனுக்கு வெறுப்பை விளைவித்தன. பின்பு நாட்டில் நிகழ்ந்த சில அரசியல் நிகழ்ச்சிகள் அவனை அரசியல் பால் ஈர்த்தன. லார்டு கர்சனது அரசியல் போக்குகளும் பாரதி நிவேதிதா தேவியைச் சந்தித்ததும் இவற்றில் முக்கியமானவை. பின்பு வங்கப் பிரிவினையைத் தொடர்ந்து காங்கிரஸ் தீவிரவாதமென்றும் மிதவாதமென்றும் பிரிந்த பொழுது பாரதி தீவிரவாதக் கோட்பாடுகளைப் பின்பற்றினான்.

ஒரு நாட்டின் அரசியல் சீர்திருத்தம் சமூகச் சீர்திருத்தத்துடன் பின்னிப் பிணைக்கப்பட்டுள்ளது என்று பாரதி கருதினான். அச்சமுதாயச் சீர்திருத்தத்தைத் தனி மனிதனிடம் சில உயர்ந்த குணங்களை உருவாக்குவதன் மூலமாகவே அடைய முடியுமென்று பாரதி உறுதியோடிருந்தான். இதற்கு அடிப்படையானது சுதந்திர உணர்வு. அச்சுதந்திர உணர்வை அடைய ஆதாரமானது மற்றவரது சுதந்திர உணர்வை மதிக்கும் சமத்துவப் பண்பு. இச்சமத்துவ உணர்வு சாதி, மதம், ஏழை, ட'ணக்காரர், பால்பாகுபாடின்றி வளர வேண்டுமென்று அவன் வலியுறுத்தினான். பின்னர் இந்தியா சுதந்திரம் அடைந்த பின் சுய நம்பிக்கையுடனும், தன்மானத்துடனும் சமத்துவத்துடனும் வாழ குடியாட்சி முறையே வழி வகுக்குமென்றும் அக்குடியாட்சியைப் புரட்சியின் மூலமும் போரின் மூலமும் சாதிக்க வேண்டுமென்றும் அவன் விரும்பினான்.

இவ்வாறான தனது அரசியல் கோட்பாடுகளை மக்கள் மனத்தில் பதிய வைக்க பாரதி மேற்கொண்ட உத்திகள் பல. மூடப் பழக்கங்களாலும் சமுதாய ஏற்றத் தாழ்வுகளாலும் தாழ்வுற்றிருக்கும் இந்தியாவின் நிலையை இகழ்ந்துரைக்கின்றான். இதற்கு நேர்மாறாக சுதந்திரமடைந்த எதிர்கால இந்தியாவை ஒளிமயமானதாக மக்கள் கண்முன் படைத்துக் காண்பிக்கின்றான். பாரத தேசத்தை அன்னையாகவும் அருளளிக்கும் கடவுளாகவும், உருவகித்து அவ்வன்னையின் மக்களாகிய இந்தியர்கள் அனைவரும் ஒரு தாய் மக்களாக ஒன்று பட்டு இயங்க வேண்டும் என்ற உணர்வினை ஊட்டுகின்றான். அந்நியருக்கு எதிராக இந்தியரது சுய கௌரவத்தை நிலைநாட்ட இந்தியாவின் பழம்பெருமைகளையும் பண்பாட்டுப் பெருமைகளையும் எடுத்தியம்புகின்றான். தேவைப்பட்டால் பாரதத்தின் விடுதலைக்காக மக்கள் போர்க்கோலம் கொள்ள வேண்டுமென்ற கருத்தை நியாயப் படுத்திக்காட்டுகிறான்.

இவ்வாறான தனது கருத்துகளைப் பாரதி தனது எழுச்சிமிக்க கட்டுரைகளின் வாயிலாகவும் கவிதைத் திறத்தின் முலமாகவும் படைத்துக் காட்டுகின்றான். தனது அரசியல் கோட்பாடுகளை மக்கள் மனத்தில் பதிய வைக்க இந்தியக்கலாசாரத்தோடு ஒட்டியியைந்த மரபுகளைப் பயன் படுத்தியது அவனது வெற்றியின் அடிப்படையாகத் திகழ்கிறது.

துணைநூல்கள்

1. இளசை மணியன் (தொ.ஆ). **பாரதி தரிசனம் (பாரதியாரின் 'இந்தியா' பத்திரிகைக் கட்டுரைகள்) 1906 ஆம் ஆண்டில் வெளிவந்தவை, முதல் பாகம்** சென்னை: நியூசெஞ்சுரி புக் ஹவுஸ் பிரைவேட் லிமிடெட், 1975.
2. இளசை மணியன் (தொ.ஆ) பாரதி தரிசனம் (பாரதியாரின் 'இந்தியா' பத்திரிகைக் கட்டுரைகள்) 1907 ஆம் ஆண்டு முற்பகுதியில் வெளிவந்தவை, இரண்டாம் பாகம், சென்னை: நியூசெஞ்சுரி புக் ஹவுஸ் பிரைவேட் லிட்., 1977.
3. **கைலாசபதி** க. பாரதி ஆய்வுகள். சென்னை: நியூசெஞ்சுரி புக் ஹவுஸ் பிரைவேட் லிட்., 1984.

4. சாமிநாதன் (ப.ஆ). **மகாகவி பாரதியார் கவிதைகள்.** மதுரை: பாரதி புத்தக நிலையம், 1964.

5. பெரியசாமித்தூரன், மு.ப. **பாரதியும் உலகமும்.** (இ.ப) சென்னை: வானதி பதிப்பகம், 1981

6. மணி, பெ.சு. **பாரதியாரும் சமூகசீர்திருத்தமும்.** (இ.ப.) சென்னை: திருமகள் நிலையம், 1982.

7. ரகுநாதன், **பாரதி காலமும் கருத்தும்,** மதுரை: மீனாட்சி புத்தக நிலையம், 1982.

8. விசுவநாதன், சீனி (தொ.ஆ) **பாரதியின் இந்தியா கட்டுரைகள்** சென்னை: ஸ்ரீ புவனேசுவரி பதிப்பகம், 1985.

9. Kinsley, David. **Hindu Goddesses;- Visions of the Devinine Feminine in the Hindu Religious Tradition.** New Delhi; Actives Publishers, Distributors, 1987.

நடுத்தர குடும்பங்களின் பொருளாதார நிலை ஓர் ஆய்வு

இரா. முரளி
இரா. உமாமகேசுவரி

காவிரி ஆற்றின் வளத்தினால் தமிழகத்தின் நெற்களஞ்சியம் எனப் போற்றப்படும் தஞ்சை மண்ணில் வேளாண்மை சிறப்புற்று விளங்குகிறது. வேளாண்மையில் மட்டுமின்றி வரலாற்றுச் சிறப்பிலும் மாமன்னர் இராச இராசனின் புகழ்பாடும் தஞ்சைப் பெருவுடையார் கோயில், கலைக்கூடம், மராத்தா தர்பார் கூடம், புகழ்பெற்ற சரசுவதி மகால் நூலகம் போன்றவையும் உள்ளன. இவை தவிர சர்க்கரை ஆலை, நூற்பாலை, கயிறு தொழிற்சாலை மற்றும் ஏனைய சிறு ஆலைகளும் வளர்ச்சி பெற்றுத் தொழில் துறையிலும் தஞ்சை வளர்ந்து வருகின்றது. இந்நிலையில் தஞ்சையிலுள்ள நடுத்தரக் குடும்பங்களிலுள்ள பொருளாதார நிலையினை அறிந்துணர்த்தும் நோக்கில் கட்டுரை எழுதப்பட்டுள்ளது.

சமுதாய அமைப்பில் பொருளாதார ஏற்றத் தாழ்வுகள் மிக முக்கியமான பாதிப்பினைத் தோற்றுவிக்கின்றன. தற்போதைய 1) மேல்நிலையிலுள்ள குடும்பங்கள் 2) நடுத்தரக் குடும்பங்கள் 3) கீழ்நிலையிலுள்ள குடும்பங்கள் என்பன பொருளாதார அடிப்படையிலான நிலைகளாக உள்ளன.

மேல்நிலைக் குடும்பங்கள்

அறிஞர்கள் ரிமா காஸ்யாப் (Rima Kashyap) மற்றும் அஜித்பிள்ளை (Ajith Pillai) ஆகியோர் மேல்நிலைக் குடும்பத்திலுள்ள ஆண், பெண் இருபாலாரைப் பற்றி குறிப்பிடுகையில் பின்வருமாறு சுட்டிக்காட்டுவர்.[1]

1. ஆண்டு வருமானம் ஒரு இலட்ச ரூபாய்க்கு மேல் இருக்கும்.
2. வீட்டு வேலைக்காரர்கள் (முழு நேரம்)
3. இல்லங்களின் வெளிப்புறம் அல்லது உட்புறம் கலை நுணுக்க வேலைப்பாடுகள் அமைந்திருக்கும்.
4. விடுமுறை நாட்களில் தங்குவதற்கு வசதியாக கடற்கரை ஓரங்கள் அல்லது மலைத்தொடர் அருகாமையில் குடியிருப்புக்களை அமைத்துக் கொண்டுள்ளோர்.
5. பெரிய கம்பெனிகளில் பங்குதாரர்களாக இருத்தல். (Share holders in bluechip companies)
6. மாருதி அல்லது ஸ்டாண்டர்டு-2000 காரினை உடையோர்.

7. புகழ்பெற்ற நவீன வசதிகளைக் கொண்ட உணவகங்களில் பாராட்டுக்குரியோர். (Being greeted by name in Five Star restaurants) பின்வரும் குழுக்களில் குறைந்தது இரண்டிலாவது உறுப்பினராக இருத்தல்: 1. வில்லிங்டன், 2. பம்பாய் ஜிம்கானா 3. சேம்பர்ஸ் பெல்விடெர் நெல்சன் குழு (Chambers/Belvedre Nelson Club)

8. இவர்களின் குழந்தைகள் கல்வி கற்குமிடங்கள் டூன் பள்ளி (Doon School) லொவிடேல் (Lovedale) ரிஷி வாலி (Rishi Valley) காத்தெட்ரால் (Cathedral in Bombay), தில்லியிலுள்ள நவீனப் பள்ளி முதலியனவாக அமையும்.

இவர்களது குழந்தைகள் இயல்பாக உயர் கல்விக்கு மேலை நாடுகளுக்குச் செல்பவர்களாக இருப்பார்கள்.

9. வருடாந்திர விடுமுறைகளில் புகழ்பெற்ற நவீன வசதிகளுடைய உணவகங்கள் அல்லது மலைத் தொடர் அருகாமையிலுள்ள இடங்களில் தங்கல்; அடுத்த அரையாண்டுகள் வெளிநாடுகளிலுள்ள உறவினர்களைக் காணச் செல்லல்.

10. குழந்தைகள் பியானோ அல்லது கிட்டார் வாசித்தல், பரத நாட்டியம் அல்லது முதல் தரமான இலக்கிய நயம் வாய்ந்த இசையினைக் கற்றல்.

11. தந்தையார் குழிப்பந்தாடல் (Golf) தாயாரும் இதற்குப் பொருந்துவர். மேலே குறிப்பிடப்பட்ட வசதியமைப்புகளைக் கொண்டுள்ளோரைப் பேரா. ரிமா கஸ்யாப் (Rima Kashyap) மற்றும் அஜித்பிள்ளை மேல்நிலைக் குடும்பத்திலுள்ளோர் எனக் குறிப்பிடுகின்றார்.

கீழ்நிலைக் குடும்பங்கள்

அடிப்படைத் தேவைகளைக் கூடப் (Basic needs) பெற இயலாத நிலையில் உள்ள குடும்பங்களைக் கீழ்நிலைக் குடும்பங்கள் எனலாம். இக்குடும்பங்களில் உண்ண உணவு, உடுக்க உடை, இருக்க இடம் ஆகிய இம்மூன்று அடிப்படைத் தேவைகள்கூட இல்லாத நிலையில் காணப்படுகின்றன.

லார்டு பாய்ட் ஓர் என்னும் அறிஞர் கருத்துப்படி கீழ்நிலைக் குடும்பங்கள் என்பவை வறுமைக் கோட்டிற்குக் கீழுள்ள குடும்பங்கள் எனக் கருதலாம்.

நடுத்தர வகுப்பு (Middle Class)

நடுத்தர வகுப்பு என்ற ஒரு கருத்துப் படிவம் பொதுவாக சில நூற்றாண்டுகளுக்கு முன்பாகத் தோன்றியதாகும். குறிப்பாக 14-16 ஆம் நூற்றண்டுகளில் ஐரோப்பாவில் நடைபெற்ற கலை இலக்கிய மறு மலர்ச்சியும், ஏனைய புரட்சிகளும் நடுத்தர வகுப்பினர் உருவாகக் காரணமாயின. அமெரிக்க மற்றும் பிரஞ்சுப் புரட்சிகள் இதனை வளர்த்தன. எந்தவிதமான மதத்தையும் சாராமல் மனிதனது சிந்தனைகளையும், மனித உரிமைகளையும் சார்ந்து இந்த வகுப்பு வளரத் தொடங்கியது. இங்கிலாந்தில் தோன்றிய இந்தச் சிந்தனைகள், இங்கிலாந்து, உலகின் பல பகுதிகளை ஆக்கிரமித்திருந்ததால், ஏனைய நாடுகளிலும்

பரவலாயிற்று. இதன்படி இந்தியாவில் இக்கருத்துகள் வேரூன்றத் தொடங்கின. மெக்காலே என்னும் அறிஞர் கூறியது இங்குச் சிந்திக்கத்தக்கது.[2] "நிறத்தாலும் இரத்தத்தாலும், இந்தியரைக் கொண்டுள்ள இவ்வகுப்பு ரசனையிலும் சிந்தனையிலும் அறிவுத் திறத்திலும் கொள்கைகளிலும் ஆங்கிலேயரை ஒத்துள்ளது"

முனைவர் பி.பி. மிஸ்ரா அவர்கள் இந்திய நடுத்தரவகுப்பினர் ("The Indian Middle Classes") எனும் நூலில் பின்வரும் நிலைகளில் உள்ளோரை நடுத்தரக் குடும்பத்தினர் எனச் சுட்டிக்காட்டுகிறார்.[3]

1. பெரு வணிகர்களின் அமைப்பு, நவீன தொழிற் கூடங்களின் முதலாளிகள், திறமையான அல்லது செயல் திறம் கொண்ட பங்காளிகள் மற்றும் இயக்குநர்கள் மட்டும் நடுத்தர வகுப்பில் சார்வார்கள். மேல்நிலையிலுள்ள மொத்த வியாபாரத்தில் ஈடுபட்டுள்ளோர், ஆக்கத் தொழிலில் ஈடுபட்டுள்ளோர், நிதி சார்புடைய நிறுவனங்கள் வைத்துள்ளோர் இதில் அடங்கார்.
2. நிரந்தர மாத ஊதியம்பெறும் மேலாளர்கள், ஆய்வு அலுவலர்கள், மேற்பார்வையாளர்கள், தொழில் நுட்பப் பணிகள் செய்யும் வங்கிப் பணியாளர்கள் பற்றும் தனியார் (அல்லது) சொந்தத்தொழில் செய்யும் பணியிலுள்ளோர்.
3. சமுதாயத் தொண்டு செய்பவர்கள், தொழிற் சங்க கூட்டமைப்பிலுள்ளோர், நீதி மன்றத்தில் வாதாடாமல் தனிப்பட்ட முறையில் சட்டக் கருத்துத் தெரிவிக்கும் வழக்குரைஞர்களின் அமைப்பு (Chambers of Commerce) மற்றும் ஏனைய அரசியல் அமைப்புகள் மற்றும் கல்விப்பணி செய்யும் அமைப்புகள் போன்றவற்றில் செயலாற்றும் அதிக வருமானம் பெறும் நிருவாகிகள்.
4. அங்கீகரிக்கப்பட்ட தொழில் புரிவோர் அதாவது நிரந்தர மாத வருமானமோ அல்லது அரசாங்க ஊதியமோ பெறும் பணியாளர்கள். (எ.கா. மருத்துவர்கள், வழக்குரைஞர்கள், பேராசிரியர்கள்.) நடுத்தர நிலை மற்றும் அந்நிலைக்குச் சற்று மேம்பட்ட நிலையிலுள்ள இவர்கள் மட்டுமின்றி, எழுத்தாளர்கள், பத்திரிகையாளர்கள், இசை விற்பன்னர்கள், வரைபட நிபுணர்கள்.
5. வளர்ச்சியடைந்த நிலையிலுள்ள பல்பொருள் அங்காடி வைத்துள்ளோர்.
6. பள்ளிகளில் பணியாற்றும் மேல்நிலை ஆசிரியப் பணியாளர்கள், சமூகப் பணியில் ஈடுபட்டுள்ளோர்.
7. பல்கலைக்கழக அல்லது அதற்குஇணையான நிலையில் முழுநேர படிப்பு படித்து வருகின்ற மாணாக்கர்கள்.

வறுமைக்கோடு - ஓர் எல்லைக்கோடு

வறுமைக் கோட்டைப் பற்றி முதல் முதலாக 1945 இல் விளக்கம் கொடுத்தவர் லார்டு பாய்ட் ஓர் என்பவர் ஆவார். அவர் கூறுவதாவது,[4] "ஒரு மனிதன் நாளொன்றுக்கு 2300 கலோரிக்குக் குறைவாக சாப்பிடக்கூடிய பொருளாதாரக் கட்டாயத்தில் இருப்பானேயாயின் அவன் வறுமைக் கோட்டிற்கு

கீழுள்ளவன் எனக் கூறலாம்.' இந்திய திட்டக்குழு 'கிராமப் புறங்களிலுள்ள ஒரு தனி மனிதன் நாளொன்றுக்கு 2400 கலோரி அளவுள்ள உணவும் நகர்ப்புறங்களில் உள்ள ஒரு தனிமனிதன் நாளொன்றுக்கு 2100 கலோரி அளவுள்ள உணவும் உட்கொள்ள வேண்டும். இதற்குக் குறைவாக உண்பவர்கள் வறுமைக் கோட்டிற்குக் கீழுள்ளவர்களாகக் கருதப்படுவர்' என்று பரிந்துரைத்துள்ளது.[5] ஆறாவது திட்ட மதிப்பீட்டுக் குழுவின் பரிந்துரையின்படி, இந்தியாவில் 46% வறுமைக் கோட்டிற்குக் கீழ் வாழ்வதாகக்கூறப்பட்டுள்ளது.

1960-61 ஆம் ஆண்டு நிர்ணயிக்கப்பட்ட விலை நிர்ணயப்படி, நாளொன்றுக்கு ஒரு மனிதன் 67 பைசாவுக்குக் குறைவான உணவு உண்ண வேண்டிய நிலையில் இருப்பானேயாயின் அவன் வறுமைக் கோட்டிற்குக் கீழுள்ளவன் எனக் கருதப்படுவான் என்று பேரா. காட்சில், டாக்டர் வி.கே.ஆர்.வி. இராவ், டாக்டர் பி.எஸ். லோகநாதன், டாக்டர் கங்குலி மற்றும் அசோக் மிஸ்ரா ஆகியோரைக் கொண்ட குழு கணக்கிட்டுள்ளது.[6] ஆகவே, இவற்றை அடிப்படையாகக் கொண்டு பார்த்தால் புள்ளி விவரக் கணக்கெடுப்புகளின்படி 58 மக்கள் 1953-58 இல் வறுமைக் கோட்டிற்குக் கீழ் இருப்பதாகவும், 48 மக்கள் 1967-68 இல் வறுமைக் கோட்டிற்குக் கீழ் இருப்பதாகவும் பொருளாதார நிபுணர்கள் குறிப்பிடுகின்றனர்.

இவ்வாய்வுக் கட்டுரையில் தஞ்சை நகர்ப்புறம் மற்றும் அருகாமையிலுள்ள கிராமங்களில் வாழும் நடுத்தரக் குடும்பத்தினரின் பொருளாதார நிலை, களப்பணி மூலம்முறையான வினாப் பட்டியலுடன் நேரடிப் பேட்டி நடத்தி புள்ளி விவரங்களும் பிற தகவல்களும் சேகரிக்கப்பட்டு, முடிவுகள் தெளிவாக விளக்கப்பட்டுள்ளன.

களப்பணிக்குத் தஞ்சாவூரில் 50 குடும்பங்களும், பிள்ளையார்பட்டியில் 10 குடும்பங்களுமாக மொத்தம் 60 குடும்பங்கள் எடுத்துக் கொள்ளப்பட்டன. குடும்பத் தலைவரிடமோ, தலைவியிடமோ அல்லது குடும்பத்திலுள்ள நபர்களிடமோ வினாவிற்குரிய விடைக் குறிப்புக்கள் பெறப்பட்டன.

தஞ்சையைப் பொறுத்தவரையில் சுந்தரம் நகர், எல்.ஐ.சி. காலனி, அய்யங்கடைக் தெரு மற்றும் வடக்குவீதி போன்ற இடங்களில் வசிக்கும் குடும்பங்களிடம் தகவல்கள் சேகரிக்கப்பட்டன. தெரிவுகள் (Selections) பரவலாகத் (Random) தேர்ந்தெடுக்கப்பட்டன. முடிவுகள் சதவீதத்தில் கணக்கிடப்பட்டுத் தரப்பட்டுள்ளன.

பேராசிரியர் பி.பி. மிஸ்ரா என்னும் அறிஞர், 'இந்திய நடுத்தரக் குடும்பங்கள்' என்னும் நூலில், 'அங்கீகரிக்கப்பட்ட நிருவாகப் பொறுப்பினை வகிக்கும் உயர் அலுவலர்களைத் தவிர அரசுப் பணியிலுள்ள எழுத்தர்கள், உதவியாளர்கள், மேலாளர்கள், மேற்பார்வையாளர்கள், தொழில்நுட்பப் பணியாளர்கள், இரண்டாம் நிலை ஆசிரியர்கள், இசை, ஓவிய ஆசிரியர்கள், பத்திரிகையாளர்கள், விரிவுரையாளர்கள், பேராசிரியர்கள், நிலையான வருவாயினைப் பெறும் வழக்கறிஞர்கள், மருத்துவர்கள் மற்றும் முன்னேற்றமடைந்த நிலையிலுள்ள வியாபாரிகள் ஆகியோர் நடுத்தரப் பிரிவில் அடங்குவர்' என்று கூறுகிறார்[7]

மேற்கண்ட அறிஞரின் கருத்தினை மையமாகக் கொண்டு, கீழ்நிலைக் குடும்பங்கள், நடுத்தரக் குடும்பங்கள் இவற்றிற்கு வேறுபாடு காணும் பொருட்டு தஞ்சையில் கீழவண்டிக்காரத் தெரு, வெட்டுக்காரத் தெரு, எல்.ஐ.சி. காலனி, சுந்தரம் நகர் மற்றும் பிள்ளையார்பட்டி ஆகிய இடங்களில் களப்பணி மேற்கொள்ளப்பட்டு, நேரடிப் பேட்டி நடத்தப்பட்டது. அப்போது கிடைக்கப்பெற்ற தகவல்கள் பின்வருமாறு தரப்பட்டுள்ளன.

தஞ்சைப் பேருந்து நிலையத்திலிருந்து ஒரு கிலோ மீட்டர் தொலைவிலுள்ள கீழ்வண்டிக்காரத் தெரு, வெட்டுக்காரத் தெரு மற்றும் 6 கிலோ மீட்டர் தொலைவிலுள்ள பிள்ளையார்பட்டி கிராமம் போன்ற இடங்களில் தினக்கூலியை மையமாகக் கொண்டு வாழும் குடும்பங்கள் அதிகமாகக் காணப்பட்டன. மேற்படி மூன்று இடங்களிலும் சராசரியாக பத்து குடும்பங்கள் வீதம் நேரடி பேட்டி நடத்தி விவரங்கள் சேகரிக்கப்பட்டன. கிடைக்கப்பெற்ற தகவல்கள் பின்வருமாறு பட்டியலிடப்பட்டு தரப்பட்டுள்ளன.

தொழில்	நாளூதியம்	மாத ஊதியம் (முப்பது நாட்களுக்கு)
கட்டிட வேலை செய்யும் பணியாட்கள்		
சித்தாள் (ஆண்)	ரூ.25/-	ரூ.750/-
சித்தாள் (பெண்)	ரூ.20/-	ரூ.600/-
கொத்தனார்	ரூ.45/-	ரூ.1350/-
மேஸ்திரி	ரூ.50/-	ரூ.1500/-
தச்சு வேலை செய்யும் பணியாட்கள்		
ஆசாரி	ரூ.50/-	ரூ.1500/-
உதவியாள்	ரூ.20/-	ரூ.600/-

எல்.ஐ.சி. காலனி மற்றும் சுந்தரம் நகரில் வசிக்கும் பணியாளர்களிடம் நேரடிப் பேட்டி கண்டு, பின்வரும் விவரங்கள் பெறப்பட்டன.

தொழில்	மாத ஊதியம்
அலுவலகத்தில் பணியாற்றும்	
எழுத்தர்கள், உதவியாளர்கள், கண்காணிப்பாளர்கள், ஆசிரியர்கள்	ரூ.2000-3000
பேராசிரியர்கள், நிருவாகப் பொறுப்பிலுள்ள பணியாளர்கள் (எ.கா.) உதவிப் பதிவாளர்கள், கணக்கு அலுவலர்கள், மேற்பார்வையாளர்கள், மேலாளர்கள், துணை வட்டாட்சியர்கள் முதலானோர்	ரூ.3000-6500
(குறிப்பு: தமிழ்நாடு அரசு மற்றும் பல்கலைக்கழக மானியக் குழுவின் புதிய ஊதிய விகிதப்படி மாத ஊதியம் கணக்கிடப்பட்டுள்ளது.)	

மேலே குறிப்பிட்டுள்ள பட்டியலில் கண்டுள்ள விவரங்களின் அடிப்படையில் தினக் கூலியினை நம்பியே வாழ்க்கை நடத்துகின்றவர்களைக் கீழ்நிலைக் குடும்பங்களில் உள்ளவர்கள் என்று கொள்ளலாம், அதாவது அவர்களது மாத வருமானம் ரூ.500/- முதல் ரூ.1500/- வரை அமைகின்றது. இவர்களுக்கு மாதந்தோறும் தொடர்ந்து வேலையிருப்பது என்பது அரிது. அப்படி தொடர்ந்து வேலையிருந்தால்தான் இவர்களது மாத வருமானம் ரூ.1500/- ஆக அமையலாம்.

ஆனால் சுந்தரம் நகர், எல்.ஐ.சி. காலனி போன்ற இடங்களில் வசிக்கும் நடுத்தரக் குடும்பத்திலுள்ளவர்களிடம் (சராசரியாக பத்து குடும்பங்கள்) நேரடிப் பேட்டி நடத்தியதில் இவர்கள் நிலையான மாத வருவாயினைப் பெறக் கூடியவர்களாக இருக்கின்றார்கள் என்பது தெரிய வருகிறது. அரசுப் பணியாளர்களாகவோ அல்லது மாதந்தோறும் நிரந்தரமான வருவாயினைப் பெறக் கூடியவர்களாகவோ (எ.கா. மருத்துவர்கள், வழக்கறிஞர்கள்) இருக்கின்றார்கள்.இவர்களது மாத வருமானம் ரூ 2000 - 6500 வரை அமைகின்றது. நிலையான மாத வருமானமுள்ள இத்தகையோரை நாம் இவ்வாய்வுக் கட்டுரையில் நடுத்தரக் குடும்பத்தினர் எனக் கருதுகிறோம்[8].'

'பணம் என்னும் அச்சாணியை ஆதாரமாகக் கொண்டு பொருளாதார அறிவியல் சுழல்கின்றது' எனகிறார் மார்ஷல்[9]. இது நடுத்தரக் குடும்பங்களுக்கு மிகவும் பொருத்தமானதாக உள்ளது. இக்குடும்பங்களில் பணமே முக்கியப் பங்கு வகிக்கிறது. பொதுவாக இக்குடும்பங்களைப் பொறுத்தவரையில் வருமானம் வரையறுக்கப்பட்டதாக உள்ளது. வங்கியில் வேலை செய்பவரோ, அரசு ஊழியரோ, சிறு வியாபாரத்தில் ஈடுபட்டுள்ளவர்களோ, யாராக இருப்பினும்

அவரது வருமானம் மாதம் ஒன்றுக்கு இவ்வளவு என்று வரையறுத்துச் சொல்லக்கூடியதாகவே உள்ளது. செலவுகள் எவ்வளவுதான் வரையறுக்கப்பட்ட போதிலும், பல நேரங்களில் அவை வரையறையைத் தாண்டுகின்றன. (எ.கா.) எதிர்பாராத மருத்துவச் செலவு, எதிர்பாராத விருந்தினர் வருகை, திடீர்ப் பயணங்கள் போன்றன.

பொருளாதாரச் சிக்கல்

நடுத்தரக் குடும்பங்களில் ஏற்படும் பொருளாதாரச் சிக்கல்கள் பின்வருமாறு ஆராயப்பட்டுள்ளன.

1. ஒவ்வொரு தனிக்குடும்பங்களிலும் படித்துப் பட்டம் பெற்றவர்களில் பலவகைக் கைத் தொழில்கள் தெரிந்தவர்கள்-தையல் இயந்திரம் வைத்துள்ளோர், பைண்டிங் தெரிந்துள்ளோர், வயர் கூடைகள் பின்னுவோர், தட்டச்சு பயிற்சி பெற்றோர் போன்றவர்கள் இருந்தபோதிலும் அவர்களால் குடும்பத்திற்கோ அல்லது குடும்பத் தலைவருக்கோ பயன் ஏதுமில்லை. அதாவது பட்டப்படிப்பு படித்து வேலையின்றி இருப்பவர் 39 சதவிகிதத்தினர். இதில் பள்ளிக் கூடப் பிள்ளைகளுக்குப் பாடம் சொல்லிக் கொடுத்தலின் மூலம் வருவாய் பெறுவோர் 5 சதவிகிதத்தினர். மீதம் 34 சதவிகிதத்தினர் பட்டப்படிப்பின் மூலம் பயனின்றி இருக்கின்றனர். மேலும் கைத்தொழில் தெரிந்தவர்கள் 74 சதவிகிதத்தினர். ஆனால் இதனைப் பயன்படுத்தி வருவாய் பெற ஈடுபவர்கள் 28 சதவிகிதத்தினர். மீதமுள்ள 46 சதவிகிதத்தினர் இதனைப் பயன்படுத்துவதில்லை. இதுபோன்ற நிலைகளில் குடும்பத் தலைவருக்கு அதிகமான சுமை காணப்படுகிறது. இந்நிலை நகர்ப்புறங்களில் குறிப்பிடத்தக்க வகையில் அதிகமாகக் காணப்படுகிறது. (அதாவது 40%) இவர்கள் உடலில் வியர்வை சிந்தி உழைக்க வேண்டுமென்ற மனோபாவம் இல்லாதவர்களாய் (White Collar mentality) இருக்கிறார்கள். இவர்கள் குடும்பத் தலைவரின் உழைப்பை நம்பியே வாழ்கின்றனர் என்று கூறலாம்.

3. கிராமப் புறங்களில் உள்ள நடுத்தரக் குடும்பத்தில் பொருளாதார நிலை சற்று மேம்பட்டுக்காணப்படுகிறது. ஏனெனில் களப்பணியில் சந்தித்த கிராமப்புற நடுத்தரக் குடும்பத்தினர் அனைவரும் ஆடு, மாடு, கோழி வளர்த்தல், காய்கறித் தோட்டம் போடுதல், பூந்தோட்டம் போடுதல் போன்றவற்றைச் செய்கின்றனர். இதனால் இவர்களுக்குக் கணிசமான வருவாய் கிடைக்கின்றது. நகர்ப்புறங்களிலுள்ள குடும்பத்தினருக்கு ஆடு, மாடு, கோழி போன்றவற்றை வளர்க்கத் தேவையான அடிப்படை வசதிகள் இல்லாதது ஒரு காரணமாகும். மேலும் அவர்களுள் 35 சதவிகிதத்தினர் இடமிருந்தால்கூட அதாவது சொந்த வீடாக இருந்தால்கூட (47% சொந்த வீடுகளில் வசிக்கின்றனர்.) சுகாதாரக் குறைவை முன்னிட்டுக் கால்நடைகள் வளர்ப்பதில்லை.

4. நடுத்தரக் குடும்பங்களைப் பொறுத்தவரையில் வேலைக்குச் செல்லும் ஆண்களின் எண்ணிக்கையே அதிகம். 85 சதவிகிதம் ஆண்கள்

வேலைக்குச் செல்கின்றனர். பெண்களில் 15 சதவிகிதத்தினரே வேலைக்குச் செல்கின்றனர். பெண்கள் படித்தவர்களாக இருந்தாலும், வேலைக்குப் போக வேண்டிய தேவை அக்குடும்பத்திற்கு இருந்தாலும், பெண்கள் வேலைக்குச் செல்வது தவறு என்று கருதும் மரபின் காரணமாக (Traditional attitude) அவர்கள் வேலைக்குச் செல்லாமல் உள்ளனர்.

5. வீட்டில் வேலையின்றி இருக்கும் பெண்கள் ஓய்வு நேரத்தில் குடும்பத் தலைவருக்குப் பயனளிக்கும் வகையில் ஏதேனும் வருமானம் தரக்கூடிய கைத்தொழில்களையோ அல்லது குறைந்தது காய்கறிச் செலவினைக் குறைக்கக்கூடிய முயற்சியிலோ இறங்குவதில்லை. இவ்வாறு செய்வதினால் குடும்பத் தலைவரின் கௌரவம் பாதிக்கப்படும் என்ற கருத்து நிலவிவருகின்றது. நகர்ப்புறங்களில் வேலைக்குச் செல்லாத 70 பெண்கள் இவ்வாறு கருதுகின்றனர். கிராமப்புறத்தைப் பொறுத்தவரை 90 பெண்கள் ஏதேனும் வருமானம் தரக்கூடிய தொழிலில் ஈடுபட்டுள்ளனர்.

6. நாளொன்றுக்கு ரூ.5/-க்குள் செலவு செய்பவர்கள் 3%. ரூ.10/- முதல் ரூ.25/- வரை செலவு செய்பவர்கள் 43%. ரூ.25/- முதல் ரூ.50/- வரை செலவு செய்பவர்கள் 47%. ரூ.50/- க்கு மேல் செலவு செய்பவர்கள் 7%. இச்செலவு விகிதம் தஞ்சை நகர்ப்புறத்தைக் கணக்கில் கொண்டு இங்குச் சுட்டிக் காட்டப்படுகிறது.

7. நடுத்தரக் குடும்பங்களில் 43% எந்தவிதமான வீண் செலவுப் பழக்கங்களும் இல்லாதவர்கள். 49% செலவுப் பழக்கமாக சினிமா பார்ப்பதைக் குறிக்கின்றனர். 15% புகைப்பிடிப்பவர்களும், 7% மது அருந்துவோராகவும் உள்ளனர். எனவே, காசு விரயம் ஆகக்கூடிய புகை பிடித்தல், மது அருந்துதல் போன்ற தீய பழக்கங்கள் நடுத்தரக் குடும்பங்களில் அதிகம் இல்லை என்றே சொல்லலாம்.

8. இக்குடும்பங்களில் சேமிப்பு என்னும் பழக்கம் மிகவும் தேவையான தொன்றாக உள்ளது. அனைவருமே ஒரு சிறிய அளவிலாவது சேமிக்க விரும்புகின்றனர்.

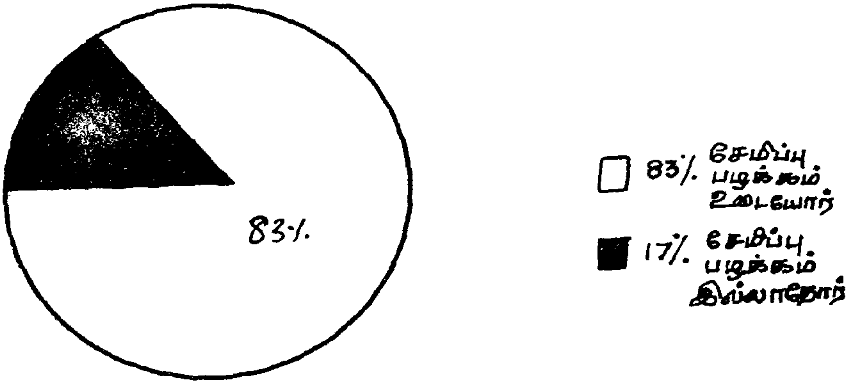
83% சதவிகிதத்தினர் சேமிக்கும் பழக்கத்தைக் கைக்கொண்டுள்ளனர்..

மேற்கண்ட விவரங்கள் குறித்து அட்டவணை ஒன்று கீழே தரப்பட்டுள்ளது.

குடும்ப நபர்	3க்குள்	25%
	5க்குள்	50%
	6க்குள்	25%

வீடு	சொந்தம்	47%
	வாடகை	53%
தினச் செலவு[11]	ரூ.5/-	3%
	ரூ.10-25/-	43%
	ரூ.25-50/-	47%
	ரூ.50/-க்குமேல்	7%
வேலைக்குச் செல்பவர்	ஆண்	85%
	பெண்	15%
படித்து வேலையின்றி இருப்போர்	படித்தவர்கள்	39%
	பயன்படுத்துவோர்	5%
	பயன்படுத்தாதோர்	34%
கைத்தொழில்	தெரிந்தோர்	74%
	பயன்படுத்துவோர்	28%
	நகரம்	4%
	கிராமம்	24%
	பயனற்றோர்	46%
	நகரம்	40%
	கிராமம்	6%
சிறுசேமிப்புப் பழக்கம்	உண்டு	83%
	இல்லை	17%
செலவுப் பழக்கங்கள்	சினிமா	49%
	புகை பிடித்தல்	15%
	மது அருந்துதல்	7%
	இல்லாதவர்கள்	29%

நடுத்தரக் குடும்பங்களில் சேமிப்பு விகிதம் குறித்த வட்ட விளக்கப்படம் கீழே தரப்பட்டுள்ளது.



அய்யங்கடைத்தெரு பகுதியிலுள்ள அரசு அலுவலகத்தில் வேலை பார்க்கும் குடும்பத் தலைவர் ஒருவர் தனது 30 வயது சகோதரர் வேலையின்றிருப்பதைச் சுட்டிக்காட்டி கீழ்கண்டவாறு கூறினார்.

'நடுத்தரக் குடும்பங்களிலுள்ள இளைஞர்கள் முக்கியமாக வேலையில்லாப் பட்டதாரிகள், தங்கள் தகுதிக்கேற்ற வேலை வேண்டுமென்று கருதித் தங்கள் நேரத்தையும், குடும்பத் தலைவரின் பணத்தையும் வீணடிக்கின்றனர். தங்களால் இயன்ற அளவு உழைத்து, குடும்பத்திற்குப் பொருளாதார உதவி செய்ய வேண்டுமென்று நினைப்பதில்லை. இவ்வாறு உள்ள குடும்பங்களில் குடும்பம் அமைதியிழந்து காணப்படுகிறது'.

மேலும் சுந்தரம் நகர் பகுதியிலுள்ள ஓய்வு பெற்ற குடும்பத் தலைவர் ஒருவர் தொழில் கல்வி பயின்ற தனது மகன் வேலையின்றி இருப்பதைச் சுட்டிக்காட்டி கூறியதாவது:

'வேலையின்றி உள்ள இளைஞர்கள் தகுதிக்கேற்ற வேலை வேண்டும் என்று நினைத்துக் காத்திருப்பதால் அவர்களது மன நிலையும் பாதிக்கப்படுகிறது. கிடைக்கின்ற வேலையை ஏற்றுக்கொள்ள அவர்கள் முன்வராததால் அவர்களது உழைக்கும் ஆற்றல், நினைவாற்றல் போன்றவை பாதிக்கப்பட்டு சோம்பேறிகளாக ஆகிவிடுகின்றனர். அவர்களுக்கு இருந்த ஒழுக்கம், படிப்பாற்றல், சிந்தனைத்திறன், உழைக்கும் சக்தி போன்றவை அவர்கள் வேலையின்றி இருக்கும் காலத்தில் படிப்படியாகக் குறைந்து வருகின்றது. இயல்பாக உள்ள குடும்ப அமைதி சீர் குலைகிறது'.

அடுத்ததாக நடுத்தரக் குடும்பங்களில் கௌரவம் பார்க்கும் நிலை அதிகமுள்ளது. தனக்காக வாழும் வாழ்வு பாதியாகவும், பிறருக்காக வாழ்வது பாதியாகவும் உள்ளது. பொதுவாக ஒரு பொருள் வாங்கவேண்டும் என்றால், நம் வீட்டிற்கு இது தேவையா? நமது வருமானத்திற்குள் இது அடங்குமா? என்பதைப் பற்றிய யோசனைகள் அதிகம் பேரிடம் இல்லை.

வரவுக்கு மீறிய ஆசைகளிருப்பதால் அதைச் செயல்படுத்த முனையும் போது பொருளாதார நெருக்கடிகள் ஏற்படுகின்றன. தவணைமுறையில் விலையுயர்ந்த பொருட்கள் கிடைப்பதும் ஒரு காரணமாக அமைகின்றது. தவணை முறையில் பொருட்கள் வாங்குகின்றபோது வட்டியைப் பற்றி அவர்கள் சிந்திப்பதே இல்லை. நாம் தவணையில் வாங்கிய பொருட்களுக்கு வட்டி கட்டுகிறோம் என்ற உணர்வு இல்லை. தவணை முறையில் பொருட்களை நுகர்வோருக்கு வழங்குபவர்கள், முதல் பொருளில் மொத்த விலையை நிர்ணயித்து, அதன் விலையில் சரிபாதித் தொகையை முன்பணமாகப் பெற்றுக்கொண்டு பொருளை நுகர்வோருக்கு வழங்கி, பின்னர் மீதமுள்ள தொகையுடன் ஒருகுறிப்பிட்ட சதவிகிதத்தை வட்டியாகக் கணக்கிட்டு, இவ்வட்டித் தொகையினை அசலுடன் சேர்த்து, நுகர்வோருக்குச் சிரமம் தெரியாமலும், வட்டியை அவர்கள் உணராத வகையிலும், மாதத் தவணையாக ஒரு குறிப்பிட்ட தொகையை மாதந்தோறும் செலுத்தும்படிக் கட்டளையிடுகின்றனர். அசலுடன் வட்டியையும் சேர்த்து மாதத் தவணையாகக் கட்டுவதால் வட்டி கட்டுகிறோம் என்ற உணர்வு நுகர்வோர்களிடம் காணப்படுவதில்லை. நடுத்தரக் குடும்பத்தினர் பிறரிடம் கடன்பட்டுத் தொல்லைகளுக்கு ஆளாவதற்கு இதுவும் ஒரு காரணம். எனவே, சிந்தித்து, இப்பொருள் நமக்குத் தேவையா? நம் வருமானத்திற்குள் இவைகளைக் கொண்டு வர இயலுமா? என்பது போன்ற யோசனைகளைச் செய்து ஒவ்வொரு பொருளையும் வாங்க வேண்டும்.

மேற்படி ஆய்வின்படி சேமிப்பு என்னும் பழக்கம் நடுத்தரக் குடும்பத்திலுள்ளவர்களிடம் தான் அதிகம் காணப்படுகிறது என்று தெளிவாகத் தெரிகிறது. ஒரு சிறு பகுதியையாவது தங்களின் எதிர் காலத்தைக் கருத்தில் கொண்டு அவர்கள் சேமிக்கின்றார்கள். ஆய்வு முடிவின்படி 83 நபர்கள் சேமிக்கும் பழக்கத்தைத் கொண்டுள்ளனர் என்பது குறிப்பிடத்தக்கது. கிராமப்புறத்தை மட்டும் தனியே எடுத்துப்பார்த்தால் 80 நபர்கள் சேமிக்கின்றனர். செலவுப் பழக்கங்களைக் கணக்கில் எடுத்துக் கொண்டால், புகை பிடித்தல், மது அருந்துதல் போன்ற பழக்கங்கள் இந்த நடுத்தரக் குடும்பத்தினரிடம் மிகவும குறைவாகக் காணப்படுகிறது. (புகை பிடித்தல் 15%, மது அருந்துதல் 7%) சினிமா பார்க்கும் பழக்கத்தைக்கொண்டவர்கள் 49% ஆக உள்ளார்கள். எவ்விதமான செலவுப் பழக்கங்களும் இல்லாதவர்கள் 49%. இவைகளிலிருந்து நடுத்தரக் குடும்பத்தினர் அதிக செலவுப் பழக்கங்களைக் கைக்கொள்வதில்லை என்பதை அறியலாம்.

போருக்குப் பிந்தைய ஜெர்மனியும், ஜப்பானும் மக்கள் தொகை வளர்ச்சியை ஒரு மதிப்பிற்குரிய சொத்தாகவே கருதின. இந்தியா போன்ற பிற நாடுகள் மக்கள் தொகை வளர்ச்சியை ஒரு தலைவலி எனக் கருதும் காலத்தில் ஜெர்மனியும், ஜப்பானும் அதனை வேறு வகையில் கருதக்காரணம், அவ்விரு நாடுகளிலும் உழைக்கும் மக்கள் திறமைமிக்கவர்களாகத் திகழ்ந்தமைதான் எனலாம். உழைப்பாளர் திறமையுடன் திகழவேண்டும் என்பதற்கு இது ஒரு சிறந்த எடுத்துக்காட்டாகும். பொருளாதார இயலின் தந்தை என்று எல்லோராலும் போற்றப்படும் ஆடம்ஸ்மித் அவர்கள் தனது 'நாடுகளின் செல்வ நிலைகளையும் காரணங்களையும் பற்றிய ஆராய்ச்சி' எனும் நூலில் 'மனித உழைப்பே நாட்டுச் செல்வத்தின் ஊற்றென' வலியுறுத்துகிறார்[10]

ஒரு நாட்டிற்கு வேண்டிய அவசியப் பொருள்களும், வசதிப் பொருள்களும் அந்நாட்டு மக்களின் உழைப்பிலிருந்தே பிறக்கின்றன என்பது ஆடம்ஸ்மித் அவர்களது அசைக்கமுடியாத நம்பிக்கை. உழைக்க வேண்டுமென்ற எண்ணம் ஒவ்வொருவருக்கும் இருக்க வேண்டும். உழைக்க வேண்டுமென்ற எண்ணம் ஒவ்வொருவர் மனத்திலும் பசுமரத்தாணிபோல் பதியச் செய்தோமானால் இந்தக் கௌரவப் பிரச்சினை எழவே எழாது. உழைப்புதான் கௌரவம். இதை ஒவ்வொருவரும் உணரவேண்டும்; உணர்த்த வேண்டும்.

நடுத்தரக் குடும்பங்களைப் பொறுத்தவரை எதையும் ஒருமுறைக்குப் பலமுறை சிந்தித்தே செயல்படும் பொருளாதாரக் கட்டாயத்திற்குட்பட்டவர்கள். நியாய்மான தேவைகளுக்கு இடம் கொடுத்துப் பொருளாதாரச் சிக்கல்களில் ஆழ்ந்துவிடாமல் குடும்பங்களை நடத்திச் செல்ல வேண்டும். ஒவ்வொரு குடும்பமும், குடும்பத்திலுள்ளவர்களின் அயரா உழைப்பின் காரணமாக முன்னேறினால், நாடு முன்னேறும். அர்த்தமுள்ள தேவையான பழைய மரபு முறைகளை மதித்து, தேவையற்ற மரபுகளைத் தூக்கி எறிந்துவிட்டு, தேவைக்கேற்ப பெண்களும் தங்கள் குடும்பத்திற்காக உழைக்க முன்வரவேண்டும்.

உழைப்பையே தெய்வவழிபாடாகக் கொண்ட நாடுகள்தான் இன்று பொருளாதார உலகில் முன்னணியில் நிற்கின்றன. 'உழைக்கும் குடிமக்களே ஒரு நாட்டின் செல்வத்தை உருவாக்க முடியும்' என்கிறார் ஜான் ரஸ்கின். இவ்வாறு உழைப்பிற்கு முக்கியத்துவம் கொடுத்தால் நமது இந்திய நாடும் உலக நாடுகளின் வரிசையில் முன்னணியில் நிற்கும் என்பதில் சிறிதும் ஐயமில்லை.

FOOT NOTES

1. THE WEEK, Vol.8., No.1, Dec.31, 1989, p.34-35.
2. Sharp H., Selection from the Educational Records, P. 116.
3. Misra B.B., The Indian Middle classes, Their Growth in Modern Times, p.12-13.
4. Sankaran S., Indian Economy, Problem, Policies and Development, p.696-697.
5. Ibid., p.695
6. Ibid., p. 696-697.
7. Misra B.B., The Indian Middle Classes, Their Growth in Modern Times, P.12-13.
8. திருச்சிராப்பள்ளி, பாரதிதாசன் பல்கலைக்கழகத்தின் கீழ் இயங்கும் தஞ்சாவூர், ஸ்ரீ பூண்டி புட்பம் கல்லூரி பொருளாதாரப் பேராசிரியர் முனைவர் ஆர்.செயராமன் அவர்களுடன் 16.12.89 அன்று விவாதிக்கப்பட்டபோது விவரங்கள் பெறப்பட்டன.
9. குருசாமி மா.பா., பணம், வங்கி, இயல்கள், ப.17.
10. குழந்தை அ., பொருளாதாரச் சிந்தனை வரலாறு, ப.107-108.
11. தினச் செலவென்பது, இவ்வாய்வுக் கட்டுரையில் நடுத்தரக் குடும்பத்தினர் மாதத்தின் தொடக்கத்தில் மொத்தமாக வாங்கும் பொருட்களைத் தவிர்த்து, அன்றாடத் தேவைகளுக்காகச் செலவிடும் தொகையைச் சுட்டிக்காட்டுகின்றது.

தமிழ் அகராதிகளில் வினைக்குரிய தலைச்சொல்

முத்து. சண்முகன்

தமிழ் அகராதிகளின் வரலாற்றில் வினைச்சொற்களுக்குத் தலைச் சொற்களைக் கொடுப்பதில் இரண்டுவிதமான போக்குகள் காணப்படுகின்றன. ஒன்று பழந்தமிழ் மரபு. மற்றொன்று மேலைநாட்டார் மரபு. இவ்விரண்டு போக்கும் சென்னைப் பல்கலைக்கழகத் தமிழ் அகராதியில் (தமிழ் லெக்சிகன்) கலந்து புதிய வடிவம் ஒன்றினைப் பெற்றுள்ளது. இவ்வகராதிக்குப் பின்பு வந்த தமிழ் அகராதிகள் அம்முறையினைப் பின்பற்றத் தொடங்கின. ஐம்பது ஆண்டுகளாக இது தொடர்ந்து வருகின்றது. இதனை மறு பரிசீலனை செய்யவேண்டிய நிலையில் இன்று இருக்கிறோம். யாரும் இதைப் பற்றிச் சிந்தித்ததாகத் தெரியவில்லை.

தொழிற்பெயர் தலைச்சொல்லாதல்

வினைச்சொற்களை அவற்றின் தொழிற்பெயரால் குறிப்பிடுவது பழந்தமிழ் மரபு. இதனைத் தொல்காப்பியர் தொடங்கிவைக்கின்றார். அவர் உரியியலில் வினைச்சொற்களைத் தொழிற்பெயர் வடிவிலேயே குறிப்பிடுகிறார். அலமரல் தெருமரல் ஆயிரண்டும் சுழற்சி (13); தீர்தலும் தீர்த்தலும் விடல் பொருட்டாகும் (20) என்பன போன்ற சூத்திரங்களில் வினைகளைத் தொழிற்பெயர் வடிவிலேயே குறிப்பிடுதல் காணலாம். இந்த மரபினைப் பின்பு வந்த நிகண்டுகளும் அதற்குப் பின்பு தோன்றிய ஒரு மொழி அகராதிகளும் பின்பற்றின. எட்டாவது நூற்றாண்டில் தோன்றிய முதல் நிகண்டு - சேந்தன் திவாகரம், செயல் பற்றிய பெயர்த்தொகை என்ற ஒன்பதாவது பிரிவில் வினைகளை அவற்றின் தொழிற் பெயர் வடிவிலேயே கொடுத்திருக்கிறது.

(எ.டு.)

செய்தலின் பெயர்

அயர்தல் குயிற்றல் ஆற்றல் இழைத்தல்
வனைதல் செய்தல் மாற்றமாகும் (1765)

மகளிர் விளையாட்டின் பெயர்

ஓரை பண்ணை கெடவரல் பெய்தல்
உண்டாட்டு கிரீடை உப்பு கேளி
வண்டல் தொடலை மகளிர் விளையாட்டு
விலாசனை என்பதும் அவர்விளையாட்டு (1767)

மேலே காட்டிய எடுத்துக்காட்டுகளால், தனி வினைகளை அவற்றின் தொழிற்பெயர் வடிவிலும், ஓரை ஆடுதல், உண்டாட்டு ஆடுதல், கிரீடை செய்தல் என்பன போன்ற கூட்டு வினைகளைத் துணைவினை இன்றி அவற்றின் தலைச்சொல்லாகிய பெயர்ச்சொற்களாலும் குறிப்பிடுவதைக் காணலாம்.

சில நிகண்டுகளில் வினைகளுக்கெனத் தனிப்பகுதி எதுவும் இல்லை. தொழிற் பெயர் வடிவில் மற்ற பெயர்களோடு அனுபோக வகை, பண்பிற் செய்தலின் பகுதிவகை போன்ற பல்வேறு பிரிவில் வினைகளைக் கூறி இருக்கிறார். வீரமாமுனிவர் என்னும் பெஸ்கி பாதிரியார் 1732-இல் சதுரகராதி என்னும் ஒருமொழித் தமிழ் அகராதியை முதன்முதல் தொகுத்தார். இது பெயரகராதி, பொருளகராதி, தொகையகராதி, தொடையகராதி என்று நான்கு பகுதிகளைக் கொண்டது. இவரும் வினையாக எந்தச் சொல்லையும் தலைச்சொல்லாகக் கொடுக்கவில்லை. வினைகளையும் பெயர் வடிவிலேயே கொடுத்திருக்கின்றார். அடி என்பன போன்ற சொற்கள் பெயராகவும் வினையாகவும் வருவதையும், ஒரே தலைச்சொல்லாகக் கொடுத்து, அது வினையாக வருவதை அடியென்னேவல் (அடி என்னும் ஏவல்) என்று பொருள் கூறிச் சென்றுவிடுகிறார். இதைத்தவிர வேறு எந்தவிதமான இலக்கணக்குறிப்பும் எந்தச் சொல்லுக்கும் கொடுக்கப்படவில்லை. வீரமாமுனிவர் வினைச்சொல்லுக்குத் தலைச்சொல் கொடுத்து விளக்கும் விதத்தைக் கீழே உள்ள எடுத்துக்காட்டுகள் விளக்கும். மற்ற அகராதிகளின் போக்கை விளக்குவதற்கும் அதே வினைச்சொற்கள் கொடுக்கப்பெறுகின்றன- ஒப்பிட்டுக்காண்பதன் எளிமைக்காக.

அகலல் - நீங்கல், பிரிதல்

அகல் - அல்குல், தகழி, நீங்கென்னுமேவல்

அகற்றல்-நீக்கல், விரித்தல்

அடி-அடியென்னேவல், ஆதி, கால், செய்யுளுறுப்பிலொன்று

அடித்தல்-அடிக்குதல்.

சதுரகராதியின் பின்பு வந்த ஒருமொழி அகராதிகள் அனைத்தும் இம்முறையையே பின்பற்றின. இப்போக்கு சுமார் இருநூறு ஆண்டுகள் தொடர்ந்து வந்திருக்கின்றது. அதிகமான சொற்களைச் சேர்ப்பது, நால்வகைப்பாகுபாட்டில் சில குறைந்திருப்பது - இவை தவிர வேறு எந்த வேறுபாடும் இவற்றிடை இல்லை. இந்த முறையில் வந்த கடைசி அகராதி மதுரைத் தமிழ்ப் பேரகராதி (1937). எனினும் வினைக்குத் தொழிற் பெயர் வடிவைத் தலைச்சொல்லாகக் கொடுக்கும் பழக்கம் தொடர்ந்து வந்துகொண்டிருக்கிறது.

மற்றொரு போக்கு - வெளிநாட்டவர் இயற்றிய இருமொழி (தமிழ்-ஆங்கிலம், தமிழ்-பிரஞ்சு, தமிழ்-போர்த்துகீஸ்) அகராதிகளில் காணப்படுவது.

இவ்விருமொழி அகராதிகளும் பெரும்பாலும் ஒருமொழி அகராதிகள் தோன்றிய அதே காலகட்டத்தில் தோன்றியவையே. பெரும்பாலும் இவை கிறித்துவ பாதிரிமார்களால் வெளிநாட்டுக் கிறித்தவர்கள் தமிழைக் கற்றுக் கொள்ளப் பயன்படும் முறையில் எழுதப்பட்டவை. அகராதியின் நோக்கம் அம் மொழியைக் கற்றுக்கொள்ள, அம்மொழித் திறத்தைப் பெருக்கிக்கொள்ளப் பயன்படுதலே ஆகும். மற்றையோர், பிறமொழியாளர், தமிழைக் கற்றுக்கொள்வதில் வினைச்சொற்களில் பெரும் சிக்கல் வாய்ந்த இடம் காலங்காட்டும் இடைநிலைகளின் வரன்முறையே ஆகும். இன்றும் இதுவே சிக்கல் நிறைந்த

பகுதி. இந்தச் சிக்கலுக்கு இவர்கள் பலமுறைகளில் விடைகாண முயன்றிருக்கின்றனர்.

ஏவல் ஒருமை வினைவடிவு தலைச்சொல்லாதல்

ஜான் பிலிப்ஸ் பெப்ரூசியஸ் என்பவர் முதன்முதலில் 1779-இல் தமிழ்-ஆங்கிலம்-தமிழ் என்ற இருமொழி அகராதியைத் தொகுத்தார். இதனை நான்கு முறை திருத்திப் பதிப்பித்திருக்கின்றனர். இப்பொழுது நமக்கு இரண்டாவது பதிப்பும் (1910) கடைசியாக வந்த நான்காவது பதிப்பும் கிடைக்கின்றன. நான்காவது பதிப்பு பெரும்பாலும் 1933-இல் வெளிவந்த மூன்றாவது பதிப்பின் மறுஅச்சே ஆகும். குறிப்பிடப்பட்ட பெரிய மாற்றம் எதுவும் நான்காவது பதிப்பில் இல்லை. மூன்றாவது பதிப்பில், வின்ஸ்லோ அகராதியிலிருந்தும், 1932 வரை வெளிவந்த சென்னைப் பல்கலைக்கழகத் தமிழ் லெக்சிகனில் இருந்தும் சொற்களையும் சொற்றொடர்களையும் சேர்த்துள்ளனர். இரண்டாவது பதிப்பு 1910-இல் வெளிவந்தது. முதல் பதிப்பு A Malabar and English Dictionary என்ற பெயரில் வெளிவந்தது. இரண்டாவது பதிப்பு Tranquebar Tamil-English Dictionary என்ற பெயரில் வெளிவந்தது. இது வினைச்சொற்கள் பெறும் கால இடைநிலைகளைக் குறிக்க, கிரால் வகுத்த ஏழு பகுப்பெண்களைக் கொடுத்திருக்கிறது. ஆனால் இதற்குப் பின்பு வந்த ராட்லர் அகராதியோ, வின்ஸ்லோ அகராதியோ இம்முறையைப் பின்பற்றவில்லை. இரண்டாவது பதிப்பின்படி, பெப்ரூசியஸ் வினைச்சொற்களுக்கு ஏவல் ஒருமை வினைவடிவையே தலைச்சொல்லாகக் கொடுத்திருக்கிறார். முதற்பதிப்பிலும் இப்படிக் கொடுத்திருந்தார் என்று கூறுவதற்கில்லை. இரண்டாவது பதிப்பின் முன்னுரையில் இரண்டாவது பதிப்பில் புகுத்திய இயல்புகளில் ஒன்றாக (a) The imperative being the root of Tamil verbs, they are presented in that form - ஏவல் வினை, வினைச்சொற்களின் வேராக இருப்பதால் அவை அப்படியே கொடுக்கப்பட்டிருக்கின்றன என்று கூறுகிறார். மேற்கூறிய மூன்று வினைகளுக்கும் இவ்வகராதி இரண்டாவது பதிப்பில் கொடுத்திருக்கும் விளக்கங்களைக் காண்க.

> அகல், அகலு. I. v.i. leave, retire from
> நீக்கு; 2. widen, extend, பரவு
> அகற்று. III v.t. (அகல்) put away, remove, நீக்கு;
> 2. expand, increase, extend, spread, விரி
> அடி, VI v.t. beat, flap, strike, அறை; 2. (with கொள்)
> obtain by contention or force; 3. v.i. blow as wind,
> 4. fall as rain; 5. emit as a scent. Added to the infi.
> of intr. verbs it makes them transitive, as
> சிதறடி, (for சிதற அடி), பறக்கடி,
> put to flight.

பெப்ரூசியஸ் அடி, அணி போன்ற சொற்கள் பெயராகவும் வினையாகவும் வரும்பொழுது தனித்தனி தலைச்சொல்லாகவே கொடுத்திருக்கிறார். ஆனால்

சொற்களுக்கு வேறுபட்ட பல்வேறு பொருள்கள் இருந்தாலும், அவற்றைத் தனிச் சொல்லாகக் கொடுக்கவில்லை. பல்வேறு பொருள்களையும் வரிசை எண் கொடுத்து ஒரே தலைச்சொல்லில் கூறிவிடுகிறார்.

வின்ஸ்லோ தொகுத்த A Comparative Tamil and English Dictionary (1862) என்பதும் ஏவல் ஒருமை வினைவடிவையே தலைச்சொல்லாகக் கொடுத்திருக்கிறது. அதனைத் தொடர்ந்து மூன்று காலத்திற்கும்

காலங்காட்டும் இடைநிலைகளோடு தன்மை ஒருமை

உருபினையும் இணைத்துக் கொடுத்திருக்கிறது. ஒவ்வொரு வினைக்கும் மூன்று காலத்திலும் அது ஏற்றுவரும் கால உருபுகளை விளக்குவதே இதன்நோக்கம். சில வினைகளுக்குத் தன்மை ஒருமை இறந்தகால வினைமுற்று வடிவை முழுவதுமாகக் கொடுத்திருக்கிறது. இறுதியாகச் செய்ய என்ற வாய்பாட்டு வினை எச்சத்தையும் கொடுத்திருக்கிறது.

அகலு— அகல், கிறேன், அகன்றேன், வேன், அகல

To leave, yield to, retire from, நீங்க.

2. To propose, increase அதிகரிக்க.

3. To remove from, become distant பிரிய

4. To spread, widen, extend, பரவ. t. To escape, get away, விலக. ex அகல் width

அகற்று, கிறேன், அகற்றினேன், வேன்: அகற்ற v.a.

To remove, put away, expel, disperse, dissipate, chase away, banish, நீக்க
2 (p.) To extend, augment, increase, ex. widen

அடி, க்கிறேன், த்தேன், ப்பேன், க்க. v.a. To beat, lash, smite, scourge, stamp, blow or beat as wind வீச.2. To defeat, overcome, wash away, carry away as waves.............

பெப்ருசியஸ் காலங்காட்டும் உருபுகளை விளக்குதற்கு கிரால் பகுத்துக் கொடுத்த எண்முறைகளைக் கொடுத்திருக்கிறார். ஆனால் அதனை இரண்டாவது பதிப்பில்தான் (1910) கொண்டுவந்திருக்கிறார். எனவே முதல் பதிப்பில் காலங்காட்டும் உருபினை விளக்குவதற்கு வின்ஸ்லோ கையாண்ட முறையையே கூறி இருக்கவேண்டும். ராட்லர் (1834-1841), வின்ஸ்லோ அகராதிகள் எல்லாம் பெப்ருசியஸ் அகராதியையே பின்பற்றி இருக்கின்றன. இவை அதனை "The Old Dictionary" என்று குறிப்பிடுகின்றன. மேலே உள்ள எடுத்துக்காட்டுகளில் இறந்தகாலத் தன்மை ஒருமை முற்று வடிவினை முழுவதுமாக அகலு-அகன்றேன், அகற்று-அகற்றினேன் என்று முதல் இரண்டு வினைகளுக்கும் கொடுத்திருக்கிறார். ஆனால், அடி என்ற

மூன்றாவது வினைக்கு மற்ற இரண்டு காலங்களுக்கும் கொடுப்பதுபோல், இறந்தகாலத்திற்கும் காலங்காட்டும் உருபினை எண் பால் உருபோடு இணைத்தே (த்தேன்) கொடுத்திருக்கிறார். அன்றியும் செய்ய என்ற வினை வடிவிற்கு முதல் இரண்டு வினைகளுக்கும் முழுவடிவினைக் கொடுத்திருக்க, அடி என்ற வினைக்கு, க்க என்ற அவ்வினை எச்ச உருபைக் கொடுத்திருக்கின்றார். இதைப்போல் அணை, அதிகரி, உகு, குளி, கொடு போன்ற வினைகளுக்கும் இவ்வெச்சங்களை க்க என்ற விகுதியாலேயே குறிப்பிடுகின்றார். ஈ - ஈய என்பது போன்ற வினைகளுக்கு செய்தென் எச்சத்தை ய என்பதால் குறிப்பிடுகிறார். இடி-இடிய, இடிக்க, படி-படிய, படிக்க, ஒடி-ஒடிய, ஒடிக்க போன்று வினைகள் இருவேறு பொருள்படும்பொழுது இருவேறு எச்சவடிவினையும் அவ்வினைகளின் கீழ் ய, க்க என்ற விகுதிகளைக் கொடுத்தே குறிப்பிடுகின்றார். வா, தா, போன்ற வினைகளுக்கு வர, தர என்ற வினைவடிவங்களை முழுமையாகக் கொடுத்திருக்கிறார். போ என்பதற்கு க எனக்கொடுக்கிறார்.

வினைச் சொற்களில் சிக்கல் வாய்ந்த பகுதி காலங்காட்டும் உருபுகளைப் பெறும் அடிப்படையில் வினைகளைப் பகுத்துக் கூறலே ஆகும். அதுவும் குறிப்பாக இறந்தகால உருபுகளைப் பெறும் பகுப்பு மிகச் சிக்கல் வாய்ந்தது. கிரால் கால உருபுகளை விளக்க வினைகளை ஏழு பிரிவுகளாகப் பகுத்துக் கொடுத்திருக்கிறார். இதனை 1910-ஆம் ஆண்டில் வெளிவந்த பெப்ருசியஸ் அகராதியின் இரண்டாவது பதிப்பில்தான் முதன்முதன் பயன்படுத்தி இருக்கிறார். அப்பாகுபாடு இல்லாத நிலையில், கால உருபேற்கும் முறைகளை விளக்கத் தொடக்க காலத் தமிழ் ஆகராதிகள் எடுத்துக்கொண்ட முயற்சியின் பிரதிபலிப்பே இவை. அகன்றேன், அகற்றினேன் என்று முழுவடிவினைக் கொடுப்பதற்குச் சந்தி விதிகளே காரணமாக இருக்கலாம். செய்ய என்ற வாய்பாட்டு வினைஎச்சங்களின் (infinitive) முக்கியத்துவத்தைப் பெப்ருசியஸ் உணர்ந்திருக்கின்றார். அதனாலேயே அதற்கும் இடங்கொடுத்து. அதற்குரிய உருபுகளையும் பிரித்துக்காட்ட முயன்றிருக்கிறார். ய (ஒடி-ஒடிய), க/க்க (போ-போக: அடி-அடிக்க) என்ற உருபுகளைப் பிரித்துக்காட்டியவர், அ உருபையும் (அகல்-அகல, வா-வர) பிரித்துக்கொடுத்திருக்கலாம். செய்ய என்ற வாய்பாட்டு வினை எச்சத்தின் முக்கியத்துவத்தைப் பின்பு விளக்குவோம்.

ஜி.யூ.போப் எழுதிய A Compendious Tamil-English Dictionary 1905 -இல் வெளிவந்தது. இதுவும் ஏவல் ஒருமை வினைவடிவையே தலைச்சொல்லாகக் கொடுத்திருக்கிறது. போப் எந்தச் சொல்லுக்கும் இலக்கணக்குறிப்பு கொடுக்கவில்லை. வெளிநாட்டுப் பாதிரிமார்கள் தமிழ் கற்றுக்கொள்ளத் தாம் எழுதிய நூல்களுக்கு இவ்வகராதியைத் தொகுத்தார். அந்நூல்களில் இச்சொற்கள் வரும் இடங்களை எல்லாம் சுட்டிச் செல்கிறார். அதனால் இலக்கணக் குறிப்பு எதனையும் இங்குக் கூறவில்லை போலும். ஒரே சொல் பெயராகவும், வினையாகவும் வரும்பொழுது இவர் அவற்றைத் தனிச்சொல்லாகக் கொடுக்கவில்லை. போப் முறையைக் கீழே காண்க.

அகல் become wide; separate from

அகற்று extend, put away

அடி stroke, foot, base

அடி என்பது வினையாக வரும் பொருள் கொடுக்கப்படவில்லை.

அஃறிணை ஒருமை வினைமுற்று தலைச்சொல்லாதல்

முசே எத் துபாயுஸ் பத்தொன்பதாம் நூற்றாண்டின் (1855-ஐ அடுத்து இருக்கலாம்) இடைப்பகுதியில் தொகுத்த தமிழ்-பிரஞ்சு அகராதி, நிகழ்கால அஃறிணை ஒருமை வினைமுற்றைத் தலைச்சொல்லாகக் கொடுத்திருக்கிறது. தலைச்சொல்லை அடுத்து, ஏவல் ஒருமை வினையின் கடைசி அசையை முன்னொட்டாகக் கொண்ட இறந்தகால/எதிர்கால உருபுகளோடு தன்மை ஒருமை எண் பால் காட்டும் விகுதியையும் சேர்த்துக் கொடுத்திருக்கிறது. இதனால் முக்காலத்திற்கும் உரிய உயர்திணை அஃறிணை வினைமுற்று வடிவங்களை அறிந்துகொள்ள முடிகிறது. அதன்பின்பு ஏவல் வினையின் இறுதி அசைகளையும், செய்ய என்ற வாய்பாட்டு வினை எச்ச இறுதி அசைகளோடு ஏவல் ஒருமை வினையின் இறுதி அசையை முன்னொட்டாக இணைத்தும் கொடுத்திருக்கிறது.

அகலுகிறது, அகல்கிறது, கன்றேன், கலுவேன், கலு, கல், கல

அகற்றுகிறது, ற்றினேன், ற்றுவேன், ற்று, ற்ற

அடிக்கிறது, டித்தேன், டிப்பேன், டி, டிக்க

இடிக்கிறது, டித்தேன், டிப்பேன், டி, டிய

இடிக்கிறது, டித்தேன், டிப்பேன், டி, டிக்க

வின்ஸ்லோ சொற்களைப் பகுத்துக்கொடுக்கும் முறைக்கும், துபாயுஸ் பகுத்திருக்கும் முறைக்கும் மிகுந்த வேறுபாடுகள் இருக்கின்றன.

அ + கன்றேன் → அகன்றேன் (து.)

அ + கலுவேன் → அகலுவேன் (து.)

அகலு + வேன் → அகலுவேன் (வி.)

அ + கலு → அகலு (து.)

அ + கல் → அகல் (து.)

அ + கல → அகல (து.)

அக + ற்றினேன் → அகற்றினேன் (து.)

அக + ற்றுவேன் → அகற்றுவேன் (து.)

அகற்று + வேன் → அகற்றுவேன் (வி.)

அக + ற்று → அகற்று (து.)

அக + ற்ற → அகற்ற (து.)

அ + டித்தேன் → அடித்தேன் (து.)

அடி + த்தேன் → அடித்தேன் (வி.)

வின்ஸ்லோ, துபாயுஸ் இருவரும் வினைச்சொற்களின் தனி வடிவங்கள்

அனைத்தையும் விளக்க முயன்றிருக்கின்றனர். துபாயுஸ் பிரிக்கும் முறை பொருத்தமற்றதாக இருக்கிறது. அஃறிணை ஒருமை வினைமுற்றைத் தலைச்சொல்லாகக் கொடுத்தமையால் அவருக்குச் சில இடர்ப்பாடுகள் ஏற்படுகின்றன. வின்ஸ்லோ, ஏவல் வினையைத் தலைச்சொல்லாகக் கொடுத்தமையால், அதன் அடிப்படையில் மற்ற வடிவங்களைக் கொடுத்திருக்கின்றார். துபாயுஸ் அஃறிணை வினைமுற்றை தலைச்சொல்லாகக் கொடுத்தமையால், ஏவல் வினையைக் காட்டவேண்டி இருக்கிறது. அகல் என்று எடுத்துக்கொண்டால் லகரம், னகரமாக மாறியதற்கு விதி கூற இயலாமல், கன்றேன் என்று காட்டுகிறார். ன்றேன் என்று காட்டியிருந்தால் அக+ன்றேன் என்று கூறவேண்டும். அப்பொழுது அகல் என்பதில் உள்ள லகரம் என்னவாயிற்று என்று மயங்கி இருக்கவேண்டும். எனவே கன்றேன் என்று பிரிப்பது அவருக்கு எளிதாயிற்று. எப்பொழுது கன்றேன் என்று பிரித்து விட்டாரோ, பின்பு தொடர்ந்து கலுவேன், கலு, கல என்று பிரித்து விளக்குகிறார். அகற்றி என்பதில் அக + ற்றினேன் என்று பிரிக்கின்றார். அங்கு மேலே கூறிய சந்திச் சிக்கல் எதுவும் இல்லை. பொதுவாக இவர், ஏவல் வினையின் இறுதி அசையைப் பிரித்து, கால இடைநிலைகளோடு முன்னொட்டிக் கொடுத்து, வினைவடிவுகளை விளக்குகிறார் எனலாம். இதனால் சந்தி விதிகளால் ஏற்படும் மாற்றமின்மையை எளிதில் கண்டுகொள்ளமுடிகிறது.

ராட்லர் தொகுத்த தமிழ் ஆங்கில அகராதி (1834-1841) ஒரு வேளை துபாயுசுக்கு வழிகாட்டியாக இருந்திருக்கலாம். ராட்லர் கொடுத்திருக்கும் பதிவுகளைக் கீழே காண்க.

அகல்கிறது or அகலுகிறது; v.n.Pr. கன்றேன், Fut. கல்வேன் and கலுவேன், Imp. கல் and கலு, Inf. கல

அகற்றுகிறது, v.a Pr. ற்றினேன். Fut. ற்றுவேன், Imp. ற்று, Inf. ற்ற

அடிக்கிறது Pr. த்தேன், Fut. ப்பேன், Imp. அடி, Inf.டிக்க

அகல், அகற்று என்ற இரண்டு வினைகளுக்கும் துபாயுஸ் கொடுத்திருப்பது போலவே ராட்லரும் பல்வேறு வினைவடிவங்களைக் கொடுத்திருக்கின்றார்.

ஆனால், அடி என்பதற்கு துபாயுஸ் போல டித்தேன் டிப்பேன், என்று வடிவங்களைக் கொடுக்கவில்லை. த்தேன், ப்பேன் என்று இறந்த, எதிர்கால வடிவங்களையும், டிக்க என்று செய்தென் எச்ச வடிவத்தையும் காட்டுகிறார். இவ்வாறு ராட்லர் அகராதியில் ஒருமைப்பாடு இல்லாத இடங்கள் பல. துபாயுஸ் இவற்றைக் கண்டு ஒரு வரன்முறைப்படுத்தி டித்தேன், டிப்பேன், டிக்க என்று கொடுத்திருக்கிறார் எனலாம்.

தமிழ்லெக்சிகன் கொடுக்கும் தலைச்சொல்

சென்னைப் பல்கலைக்கழகம் (செ.ப.) வெளியிட்ட தமிழ் அகராதி தொழிற்பெயர் விகுதிகளைப் பிரித்து, அதன் முன்பு பிரித்தல் குறிஇட்டு,

தொழிற்பெயர் வடிவையே தலைச்சொல்லாகக் கொடுத்திருக்கிறது. அவ்வகராதி தன் முகவுரையில்

Verbs are given in their radical forms only, though suffixes tal or ttal is added with a hyphen. They are not to be confused with Verbal nouns, which, if given, will be found in their strict alphabetical places.

இவ்வகராதி மூன்று வினைகளுக்கும் கொடுத்திருக்கும் பதிவுகளைக் காண்க.

அகல்1-தல் akal-,3 v.intr. 1.To leave, vanish; நீங்குதல் 2. To separate, part; பிரிதல். 3. To pass beyond, cross, leap, over; கடத்தல். 4. To increase, develop, grow, progress; விருத்திடையதல். 5. To spread, widen, extend; விசாலித்தல்.

அகற்று-தல் akarru-,5 v.tr. caus. of akal. 1. To remove, expel, vanish; நீக்குதல். 2. To widen, broaden, extent விசாலமாக்குதல்.

அடி-த்தல் ati- 11 V. int. 1. To emit fragrance, blow, as wind; வீசுதல்.

செ.ப. அகராதி புகுத்திய வினைச்சொல்லுக்குரிய இத்தலைச்சொல் முறையை அதற்குப் பின்பு வந்த அகராதிகள் எல்லாம் (இப்பொழுது வெளிவந்து கொண்டிருக்கின்ற தமிழ்ப் பல்கலைக்கழகப் பெருஞ்சொல் அகராதி உட்பட) பின்பற்றி வருகின்றன. செ.ப.அகராதி தொல்காப்பியர் மரபினை விட்டு விலகவும் மனமில்லாமல், ஆனால் அதனால் ஏற்படுகின்ற இடர்ப்பாடுகளை மறைக்கவும் முடியாமல் இரண்டும் கெட்டானாகத் தொழிற்பெயரை, அதன் பெயராக்க உருபைப் பிரித்துக்காட்டித் தலைச்சொல்லாகக் கொடுத்து, ஆனால் அதனைப் பெயராகக் கொள்ளாதீர், ஏவல் ஒருமை வினை வடிவாகவே கொள்ளுங்கள் என்றும், தொழிற் பெயராகக் கருதும்பொழுது அதனை அகரவரிசையில் அதற்குரிய இடத்தில் கொடுத்திருப்பதாக விளக்கமும் கூறுகிறது. எனவே, வெளிநாட்டவர் சிலர் இருமொழி அகராதிகளில் பயன்படுத்திய ஏவல் ஒருமை வினைவடிவையும், பழைய தமிழ் மரபையும் இணைத்துப் புதிய வடிவம் ஒன்றை உருவாக்கி அதனை வினைச்சொல்லின் தலைச்சொல்லாகக் கொடுத்திருகிறது.

எனவே, இப்பொழுது தமிழ் அகராதிகளின் வரலாற்றில், வினைச் சொற்களுக்குத் தலைச்சொல் கொடுக்கும் முயற்சியில் நான்கு விதமான போக்குகளைக் காண்கிறோம். முதலாவது தொழிற்பெயர் வடிவையே தலைச்சொல்லாகக் கொடுக்கும் முறை. இதுவே பழமையான தமிழ் மரபு. தொல்காப்பியர் தொடங்கிவைத்த இம்முறையை, அதற்குப் பின்பு வந்த நிகண்டுகளும், நிகண்டுகளுக்குப் பின்பு வந்த தமிழ் ஒரு மொழி அகராதிகளும் அப்படியே பின்பற்றின. ஒரே சொல் பெயராகவும் வினையாகவும் வரும்பொழுதும் இவை அவற்றை தனித்தனித் தலைச்சொல்லாகக் கொடுத்து எழுதவில்லை. இரண்டாவது முறை செ.ப. அகராதி பின்பற்றியது. இது ஒரே வடிவு வினையாகவும், பெயராகவும் வரும்பொழுது அதனைத் தனித்தனித் தலைச் சொல்லாகக் கொடுத்து, வினைக்குத் தொழிற்பெயர் வடிவைத்

தலைச்சொல்லாகக் கொடுத்து, அதனை முன்னிலை ஒருமை ஏவல் வினையாகக் கொள்ளுமாறு கூறுகிறது. மூன்றாவது மரபும், நான்காவது மரபும் வெளிநாட்டவர் தொகுத்த இருமொழி அகராதிகளில் காணப்படுவன. இவற்றில் ஒன்று ஏவல் ஒருமை வினைமுற்றையும், மற்றொன்று அஃறிணை ஒருமை வினைமுற்றையும் தலைச் சொற்களாகக் கொடுக்கின்றன. இருமொழி அகராதிகள் வினைகள் காலங்காட்டும் முறையினை விளக்க பல்வேறு முறைகளைக் கையாண்டிருக்கின்றன. ஆனால் ஒருமொழி அகராதிகள் அதைப்பற்றிச் சிந்தித்ததாகவே தெரியவில்லை.

செ.ப.அகராதி தலைச்சொல்லிற்கு ஆங்கிலத்திலும் தமிழிலும் பொருள் கொடுத்திருக்கிறது. வினைக்கு ஆங்கிலத்தில் To leave, To remove, To emit fragrance என்று பொருள் தருகிறது. அகல், அகற்று, அடி என்பனவற்றையே தலைச்சொல்லாகக் கொண்டாலும் அல்லது அகலுதல், அகற்றுதல், அடித்தல் என்பனவற்றைத் தலைச்சொல்லாகக் கொண்டாலும் ஆங்கிலத்தில் இவ்வாறு பொருள் தருவது பொருந்தாது. ஆங்கிலப் பொருளுக்கு நேரான தமிழ் வடிவம் அகல, அகற்ற, அடிக்க என்பனவே. ஆங்கிலத்தில் வினையை To இட்டுத்தான் குறிப்பிட வேண்டும். leave, blow, increase என்று கொடுத்தால் இவை பெயராகவும் பொருள்படலாம்; வினையாகவும் பொருள்படலாம். எனவே, வினைப்பொருளைச் சுட்டுவதற்கு ஆங்கிலத்தில் To கொடுத்தே எழுதவேண்டும். இரண்டாவது, இவற்றிற்குத் தமிழில் பொருள் எழுதும்பொழுது நீங்குதல், நீக்குதல், வீசுதல், விருத்தியடைதல், விசாலமாக்குதல் என்று தொழிற்பெயர் வடிவிலேயே கொடுத்திருக்கிறது. அப்பொழுது அத்தலைச்சொற்களைத் தொழிற்பெயராகத்தானே கருதி இருக்கிறது. ஏவல் வினையாகக் கொண்டால் இப்படிப் பொருள் கொடுப்பது பொருந்தாதே. திரும்பவும் இவ் வினைகளைத் தொழிற்பெயராகக் கொடுக்கும் இடத்திலும் தமிழில் இப்படித்தான் பொருள் கொடுக்கிறது. இது இரட்டிப்பு வேலையாக முடிகிறது.

தமிழில் வினைக்குரிய தலைச்சொல் எப்படி இருக்கலாம் என்று கூறுவதற்கு முன்பு, செ.ப.அகராதி வினைக்குரிய தலைச்சொல்லை இப்படிக் கொடுத்ததற்குக் காரணம் என்ன என்பதைப் பார்ப்போம். முன்பு கூறியது போல் பழந்தமிழ் மரபை விடுவதற்கு மனமில்லாமல், ஆனால் அதனால் ஏற்படுகின்ற சிக்கலை உணர்ந்து இப்படி ஒருவடிவைக் கொண்டுவந்தனர் எனலாம். அன்றியும் -தல், -த்தல் என்ற தொழிற்பெயர் உருபுகள் எதிர்காலத்தில் வகரம் பெறும் மெல்வினையையும், இரட்டித்த பகரம் பெறும் வல்வினையையும் பிரித்துக்காணப் பயன்படுவதும் ஒரு காரணமாக இருக்கலாம். வினைகளின் பாகுபாட்டில் இது ஒரு அடிப்படை வேறுபாடு. ஆனால் கிரால் வகுத்துக்கொடுத்த வினைகளின் பாகுபாட்டு எண்களைக் கொடுப்பதாலேயே இது கிடைக்கிறது.

இப்பொழுது நாம் செய்ய என்ற வாய்பாட்டு வினை எச்சத்தைத் தலைச்சொல்லாகக் கொடுப்பதற்குரிய காரணங்களைக் காண்போம். இக்காரணங்களில் இருந்து தலைச்சொல்லைத் தேர்ந்தெடுக்கச் சில கோட்பாடுகளையும் உருவாக்கமுடியும்.

1. செய்ய என்ற வாய்பாட்டு வினை எச்சத்தைத் தலைச்சொல்லாகக் கொடுத்தால் ஆங்கிலத்தில் to leave, to vanish, to separate, to imove, to expel, to beat என்று கொடுக்கும் பொருள், தலைச்சொல்லோடு பொருந்திவரும். ஆங்கிலத்தில் வினையைக்குறிப்பிட To என்பதோடு இணைத்துத்தான் கூறவேண்டும். அவ்வாறு கூறுவதே மரபு என்பதை முன்பே கூறினோம்.
2. அகலுதல், அடித்தல் என்பனபோன்ற தொழிற்பெயர் இக்காலத் தமிழில்-பேச்சுத் தமிழிலும், எழுதும் தமிழிலும், மிக அருகியே காணப்படுகின்றது. ஆனால் செய்ய என்ற வாய்பாட்டு வினையெச்சம் மிகுதியாகப் பயன்படுத்தப்படுகிறது.
3. சாக, செயிக்க, கிடைக்க, தெரிய, பசிக்க, வலிக்க, விற்க, பிடிக்க (விரும்ப என்ற பொருளில்) என்பன போன்ற பல வினைகளுக்கு ஏவல் ஒருமை வழக்கில் இல்லை. ஆனால் இவற்றின் செய்யவென் வாய்பாட்டு வினைஎச்சம் வழக்கில் இருக்கிறது. செய்யவென் எச்சம் வழக்கில் இல்லாத வினையே இல்லை எனலாம்.
4. செய்ய என்ற வாய்பாட்டு வினை எச்சத்தை அதன் ஏவல் வினை வடிவோடு ஒப்பிட்டுப்பார்த்து வல்வினையையும், மெல்வினையையும் எளிதில் கண்டுகொள்ளலாம். வல்வினையாயின் எச்சத்தில் க்க என்ற உருபு பெறும். மெல்வினையில் அவ்வுருபு பெறாது. கீழே கொடுக்கப்பட்டிருக்கும் பட்டியலைக் காண்க.

பட்டியல் - 1

அடிக்க (அடி)	அடிப்பேன்	அடிக்கிறேன் (வ.வி.)
விடுக்க (விடு)	விடுப்பேன்	விடுக்கிறேன் (வ.வி.)
விட (விடு)	விடுவேன்	விடுகிறேன் (மெ.வி.)
படுக்க (படு)	படுப்பேன்	படுக்கிறேன் (வ.வி.)
பட (படு)	படுவேன்	படுகிறேன் (மெ.வி.)
நடக்க(நட)	நடப்பேன்	நடக்கிறேன் (வ.வி.)
நடத்த (நடத்து)	நடத்துவேன்	நடத்துகிறேன் (மெ.வி.)
பெருக்க (பெருக்கு)	பெருக்குவேன்	பெருக்குகிறேன் (மெ.வி.)

5. ஒவ்வொரு வினைக்கும் ஏவல் ஒருமை வினை வடிவையும், செய்ய சேர்த்துக் கூறுவது எளிதாகிறது. வா, தா என்ற சில வினைகளோடு கிற் என்ற நிகழ்கால உருபை வரு, தரு என்ற மாற்றுருபுகளோடு சேர்க்கிறோம். க்க வினைகளுக்கு, அதாவது செய்ய என்ற வாய்பாட்டில் க்க பெறும் வினைகளுக்கு, செய்ய என்ற வாய்பாட்டு வினையெச்சத்தோடு இற் என்ற நிகழ்கால உருபையும் (படிக்க + இற் + ஏன் → படிக்கிறேன், விடுக்க + இற் + ஏன் → விடுக்கிறேன்), மற்ற வினைகளுக்கு ஏவல் ஒருமை வினையோடு கிற் என்ற நிகழ்கால உருபையும் சேர்க்கிறோம் (விடு + கிற் + ஏன் → விடுகிறேன்; படுக்க + இற் + ஏன் → படுக்கிறேன்; படு

\+ கிற் + ஏன் → படுகிறேன்). இதில் க்க என்பதன் இறுதி அகரம், இகரத்தின் முன் கெட்டுவிடுகிறது. இவ்வாறு பொதுவிதியால் நிகழ்கால உருபு → இணைவதை விளக்கவில்லை என்றால், ஒவ்வொரு வினைக்கும் நிகழ்கால உருபு பெறுவதைத் தனித்தனியாக மனப்பாடம் பண்ணவேண்டியது வருகிறது. இது மிகவும் இடர்ப்பாடு மிக்க ஒன்று. ஒவ்வொரு வினைக்கும் ஏவல் ஒருமை வினைவடிவையும், செய்ய என்ற வாய்பாட்டு எச்ச வடிவையும் தெரிந்துகொண்டால்தான் இது எளிதில் கைவரப்பெறும்.

6. விடு, படு என்பன ஏவல் ஒருமை ஒரே வடிவுடையதாக நின்று இருவேறு பொருளில் வருகிறது. ஆனால் இவ் வேறுபட்ட பொருளுக்கேற்ப செய்ய என்ற வாய்பாட்டு வினை வேறுபடுகிறது. (எ.டு.) விடு-விட; விடு-விடுக்க; படு-படுக்க; படு-பட (பார்க்க-பட்டியல் 1). இவ்வாறு அமைகின்ற வினைகள் பல இருக்கின்றன. செய்யவென் எச்ச வடிவால் பொருள் வேறுபாட்டை எளிதில் கண்டுகொள்ளலாம்.

7. செய்ய என்ற வாய்பாட்டு வினை எச்சத்தை அடிப்படையாகக் கொண்டு எழும் கூட்டு வினைகள் பல. ஆனால் ஏவல் வினைவடிவை அடிப்படையாகக் கொண்டு கூட்டுவினைகள் எழுவதில்லை.

போகவிருக்கிறான் (போக + இருக்கிறான்)
சொல்லவைத்தான் (சொல்ல + வைத்தான்)
சாகடித்தான் (சாக + அடித்தான்)
காணப்பட்டான் (காண + பட்டான்)
போகவேண்டும் (போக + வேண்டும்)
போகமாட்டான் (போக + மாட்டான்)
போகட்டும் (போக + அட்டும்)
போகலாம் (போக + அல்+ ஆம்)
போகலாமா (போக + அல் + ஆம் + ஆ)
போகக்கூடாது (போக + கூடாது)
போகக்கூடும் (போக + கூடும்)
போகமுடியும்(போக + முடியும்)
போகமுடியாது (போக + முடியாது)

மேலே உள்ள எடுத்துக்காட்டுகள், கூட்டுவினை ஆக்கத்தில், செய்ய என்ற வாய்பாட்டு வினை எச்சம் எவ்வளவு அதிகமான இடத்தைப் பெற்றிருக்கிறது என்பதை விளக்கும்

8. சில கூட்டுவினைகளில் செய்ய என்ற வாய்பாட்டு வினை எச்சம் தலைச்சொல்லாக இருக்கும்பொழுது ஒரு பொருளும், செய்த என்ற வாய்பாட்டு வினையெச்சம் தலைச்சொல்லாக இருக்கும்பொழுது வேறொரு பொருளும் கிடைக்கிறது. இவ்வேறுபாடு மிக நுட்பமாக அமைந்திருக்கிறது. (1) லஞ்சம் கொடுத்துப்பார்த்தான் (2) லஞ்சம் கொடுக்கப் பார்த்தான் என்ற இரண்டையும் ஒப்பிட்டுக் காணும்பொழுது இது விளங்கும். முதல் வாக்கியத்தில் லஞ்சம் கொடுக்கும் வினை நிகழ்ந்திருக்கிறது. இரண்டாவது வாக்கியத்தில் அது நிகழவில்லை; ஆனால் அதற்குரிய முயற்சிகள் நடைபெற்றன. இத்தகைய பொருள் வேறுபாடுகளைக் காண, இவ்விருவேறு வினையெச்ச வடிவையும் கையாளும் ஆற்றல் கைவரப்பெற்றிருக்கவேண்டும்.

9. செய்த என்ற வாய்பாட்டு வினை எச்சத்தைத் தலைச்சொல்லாகக் கொண்டும் கூட்டு வினைகள் பல எழுகின்றன.

படித்திருக்கிறான் (படித்து + இருக்கிறான்)
படித்துக்கொண்டிரு (படித்து + கொண்டிரு)
படித்துக்கொள் (படித்து + கொள்)
படித்துவிடு (படித்து + விடு)
படித்தாயிற்று (படித்து + ஆயிற்று)
கொடுத்துத்தீர்த்தான் (கொடுத்து + தீர்த்தான்)
முடித்துக்கட்டு (முடித்து + கட்டு)
எடுத்துக்கொண்டான் (எடுத்து + கொண்டான்)
விட்டுத்தள்ளு (விட்டு + தள்ளு)
கொடுத்தழு (கொடுத்து + அழு)
கொடுத்துத்தொலை (கொடுத்து + தொலை)
கொடுத்துவை (கொடுத்து + வை)
உடைந்துபோயிற்று (உடைந்து + போயிற்று)
எழுதிக்காட்டு (எழுதி + காட்டு)
கொண்டுபோ (கொண்டு + போ)
கொண்டுவா (கொண்டு + வா)
எழுதித்தள்ளு (எழுதி + தள்ளு)
எழுதிக்கிழித்தான் (எழுதி + கிழித்தான்)
படித்துப்பார்த்தான் (படித்து + பார்த்தான்)

கூட்டுவினை ஆக்கத்தில் செய்ய, செய்து என்ற இரண்டு வினை எச்சங்களும் முக்கியமான இடங்களைப் பெறுகின்றன. கூட்டுவினை தமிழில் நுட்பமான பொருள் வேற்றுமைகளைத் தருகின்றன. அவற்றின் செயற்பாடு நன்கு தெரிந்தால்தான் தமிழ் மொழியைச் செம்மையாகப் புரிந்து எழுதவும், பேசவும் முடியும்.

மேலே கூறிய காரணங்களை அடிப்படையாகக் கொண்டு காணும்பொழுது, தமிழ் மொழியில் உருபனியல், தொடரனியல் ஆகிய இரு நிலைகளிலும் அதிகமான அளவு செயற்படுவது செய்ய, செய்த என்ற இருவகை எச்சங்களே.

இவற்றோடு இறந்தகாலப் பெயரெச்சத்தையும் ஒப்பிட்டுக் கண்டால் தெளிவு கொடுக்கும். ஆனால் வினையின் வேர்ச் சொல்லின் செயற்பாடு குறைவாயினும், சொல்லின் அடிப்படையை அறிந்துகொள்வதும் தேவைப்படுகின்றது. செய்தன் எச்சமும், இறந்தகாலப் பெயரெச்சமும் இறந்தகால ,உருபேற்றலையும் விளக்கும். எனவே செய்ய என்ற வாய்பாட்டு வினை எச்சத்தைத் தலைச்சொல்லாகக் கொடுத்துவிட்டு மற்ற வினை வடிவங்களை அடைப்புக்குறியினுள் கொடுத்தல் நலம். மேலே காட்டிய வினைகளுக்குக்குரிய தலைச்சொற்கள் எப்படிக் கொடுக்கப்படலாம் என்பதைக் கீழே காட்டுகிறோம்.

அகல (அகல், அகன்று, அகன்ற)

அகற்ற (அகற்று, அகற்றி, அகற்றிய)

அடிக்க (அடி, அடித்து, அடித்த)

அகராதி, அதன் 'குறிக்கோளுக்கேற்ப ஒவ்வொரு சொல்லுக்கும் இலக்கணம், பொருள் ஆகிய இரு நிலைகளிலும் முழு விவரத்தையும் கொடுக்கமுயலுதல் வேண்டும். தாய்மொழியானுக்கு தாய்மொழியின் செயல்திறத்தைப் பெருக்கவும், பிறமொழியானுக்கு அம்மொழியைக் கற்றுப்பயன்படுத்த உதவியாகவும் அமையவேண்டும். இவைநோக்கமாயின் மேலே காட்டிய தலைச்சொல் முறை பயனுடையதாக இருக்கும்.

Bibliography

1. Cantiracekara Paṇtitar, 1842, **Peyarakarāti - Manual Dictionary of the Tamil Language**, Jaffna, Society, American Mission Press.
2. Canmukam Pillai, 1985, **Tamil - Tamil Akara Mutali**, Tamilnāṭṭuppāṭanūl niruvanam, Cennai
3. Fabricius J.P., First Edition 1779, Fourth enlarged edition, 1972. **J.P. Fabricius's Tamil English Dictionary**, Evangelical Lutheran Mission Publishing House, Tranquebar.
4. Katiraiverpillai 1899, Second edition 1901, Sixth edition 1987. **Tamilmoli Akarāti,** Asian Educational Service, New Delhi.
5. Katiraiverpillai, 1910 . **Tamilccol Akarāti,** Maturaittamilc-cankam, Madurai.
6. Kāñcipuram, Irāmacāmi Nāyuṭu (2nd Ed.) 1893. **Pērakarāti**, Cennai Ārumuka Vilāca Accukkūṭam.
7. Madras university, 1935-1939, **Tamil Lexicon**, Madras.
8. Mousset et Dupuis, 1981, **Tamil - French Dictionary**, Asian Educational Service, New Delhi - 110016

9. Ramanathan P., 1909. **The Twentieth Century Tamil Dictionary-Tamilpperakarati**, Higginbothams and Co., Madras.

10. Rottler T.P., 1834 Pt.I., 1837 Pt.II., 1839.,Pt.III.,1841 Pt.IV. **A Dictionary of Tamil and English**, Missionary of the Society for the propagation of the Gospel in Foreign Parts.

11. Tamilppalkalaikkalakam, Vol I 1988,, Vol II 1989, **Peruñcol Akarati**, Thanjavur.

12. Vīramāmunivar, 1732, Āyvuppatippu 1979, **Caturakarati**, Vīramāmunivar āyvukkalakam, Tūya Cavēriyār Kallūri, Palayaṅkōṭṭai.

13. Winslow, 1862 First Published, AES reprint in 1984. Winslow's **A Comprehensive Tamil and English Dictionary**.

ஆனந்த விகடன் இதழ்ச் சிறுகதைகளில் அறமதிப்புகள்

மா. கிருபாகரன்

'மனிதன் எப்படியும் வாழலாம் என்றில்லாமல் இப்படித்தான் வாழ வேண்டும். அப்படி வாழ்வதே தகுதியும், சிறப்பு மிக்கதுமாகும்' என்று சமுதாயம் எதிர்பார்க்கிறது. சமுதாயத்தின் இந்த எதிர்பார்ப்பை உள்ளடக்கிய வாழ்வியல் நெறிமுறையை வாழ்வியல் மதிப்பு எனலாம். மனிதன் கடைப்பிடிக்கும் இவ்வாழ்வியல் மதிப்புகளுக்கு அடிப்படையே அறமதிப்புகள்தான் எனலாம். ஏனெனில், தவறு செய்தவன் தண்டிக்கப்படுவான் என்ற மனச்சான்று நிலையிலும், அறக்கடவுளால் தண்டிக்கப்படுவோம் என்ற அச்ச உணர்வினாலும் தான் மனிதன் அவற்றைச் சீராகக் கடைப்பிடிக்கும் எண்ணம் ஏற்படுகிறது. எனவே அனைத்து வாழ்வியல் மதிப்புகளும் அறமதிப்பின் வழி நிற்பது எனலாம். இவ்வகையில் 1986-ஆம் ஆண்டு ஆனந்தவிகடன் சிறுகதைகள் புலப்படுத்தும் அறமதிப்புகளை இக்கட்டுரை இனங் காண முயல்கிறது.

மதிப்பு - விளக்கம்

நடைமுறையில் செய்யத்தகுந்தது எது அல்லது செய்யத்தகாதது எது என்பது பற்றிய மனித உணர்வுகள் மதிப்புகளாகும் என்பார் பெர்ட்ரான்[1]. எனவே மனிதன் வாழ்க்கையில் பின்பற்றத்தக்க ஒழுகலாறுகளை உணர்த்துபவை மதிப்புகள் என்றும் வாழ்க்கை ஒழுகலாற்றை நெறிப்படுத்தும் போக்கு அதில் காணப்படுவதால் அதனை வாழ்வியல் மதிப்பு என்றும் கருதலாம்.

மக்களின் நடத்தையில் பிரதிபலிக்கும் கொள்கைகள் அல்லது நிலைபேறுகள் மதிப்புகள்' எனலாம். மக்கள் தங்கள் ஒழுகலாறுகளாலும் அதன் பயனாக விளையும் சமுதாய நிலைபேறான ஒப்பீடுகளாலும் மதிப்புகளை வெளிப்படுத்துகின்றனர். சமூகச் சூழலின் எதிரொலியாகப் பிறப்பது 'மதிப்பு' என்பர்[2]. இதனால் மனிதன் தன் சமுதாயத்தில் வாழும் முறையினைத் தேர்ந்தெடுப்பு அடிப்படையில் உணர்ந்து ஒழுகலாற்றில் கடைப்பிடிக்கும் நெறிமுறை மதிப்பு அல்லது வாழ்வியல் மதிப்பு எனலாம்.

அறமதிப்பின் சிறப்பு

வாழ்க்கை மதிப்புகளை மனிதனுக்கு எடுத்துரைப்பதே அறவியல். எந்த மதிப்புகள் உயர்தகுதியானவை? ஒரு செயல் மற்றொரு செயலைவிட ஏன் உயர்ந்தது? என்பன போன்ற வினாக்களுக்கு விடைதர முற்படுவது அறவியலாகும். மதிப்புக் கோட்பாட்டில் தன்னை ஈடுபடுத்திக் கொள்ளாத எந்த மனிதனும் நிறைவான வாழ்வை நடத்த இயலாது. மதிப்புக்கோட்பாடுகளை ஆராய்ந்து

அறிவதே அறவியல். அது ஒழுக்க உணர்வைத் தூண்டி உண்மை மதிப்புகளை உணரச் செய்கிறது. மதிப்பார்வத்தை மனிதனுள் கிளர்ந்தெழச் செய்கிறது என்று கூறுவார் டைடஸ்[3]. இவ்விளக்கத்தால் மனிதன் பின்பற்ற வேண்டிய வாழ்வியல் மதிப்புகள் எவை என்பதையும், தகுதி வாய்ந்த ஒழுகலாறு எது என்பதையும் உணர்ந்து மனிதன் அவற்றைக் கடைப்பிடிக்க வழிவகுப்பது அறமதிப்புகள் என்று உணரலாம். எனவே அறமதிப்புகள் வாழ்வியல் மதிப்புகளின் ஆணிவேராக அமைந்து, மனிதசமுதாயத்தின் ஒழுகலாற்றைச் சீர்படுத்தி நல் வாழ்க்கைக்கு வழிகாட்டுவன என்றால் அது தவறாகாது.

ஆனந்தவிகடன் சிறுகதைகளில் அறமதிப்புகள்

பொய்யாமை

பொதுவாக மனிதன் உண்மை பேச வேண்டும்; பொய் பேசுதல் கூடாது எனச் சமுதாயம் எதிர்பார்க்கிறது. உண்மை பேசும்ஒருவன் நற்செயல் செய்பவனாக இருப்பான் என்றும் நம்புகிறது. அவ்வகையில் பொய்யாமை ஓர் உயர்ந்த அறமதிப்பாகப் போற்றப்படுகிறது. ஆனால், சமுதாயத்திற்கு அல்லது பிறருக்கு நன்மை பயக்கும் என்ற சூழலில் அதாவது பொதுநலன் காரணமாகக் கூறும் பொய் உண்மைக்கு இணையான மதிப்பாகக் கொள்ளப் பெறும். வள்ளுவரும்,

பொய்ம்மையும் வாய்மை யிடத்த புரைதீர்ந்த
நன்மை பயக்கும் எனின் (குறள், 292)

என்று இதனைக் குறிப்பிடுவார். இக்கருத்தில்ஓர் ஆசிரியர் கூறும் பொய் உண்மையை ஒத்த மதிப்புடைதாக 'ஒரே ஒரு பொய்' என்ற கதையில் அமைந்துள்ளது. இக்கதையில் வரும் ஆசிரியர் தான் நெடுங்காலமாக விரும்பிய ஊர்களுக்குச் சுற்றுலாச் செல்லும் பொருட்டுத் தன் மாணவரான மருத்துவரிடம் மருத்துவ விடுப்புக்கான சான்றிதழ் பெற வருகிறார். ஆனால், அம்மாணவர் அருகிருந்த தன் நண்பரிடம் தனது உயர்வுக்கும் பலரின் உயர்வுக்கும் காரணமான ஆசிரியர் என்று அவரைப் புகழ்கிறார். இந்தச் சூழ்நிலையில் தம் கடமையை உணர்ந்து, இது வரை பொய்யே கூறாத ஆசிரியர், பொய்யான காரணம் கூறி விடுமுறை பெற வந்ததை மறைத்து, தாம் அவரைப் பார்க்க வந்ததாக, விடுப்புக்காகக் கூடப் பொய் பேசுதல் கூடாது, அதிலும் மற்றவர்க்கு, வருங்காலத் தலைமுறையினரான மாணவர்க்கு வழிகாட்டியாய் இருக்க வேண்டியவர் பொய்கூறல் கூடாது என்பதை உணர்த்தும் வகையிலும் தன் மீது உள்ள நன்மதிப்பை உண்மையாக்கும் வண்ணமும் பொய் கூறித் திரும்புகிறார். அந்தப் பொய் நலன் காரணம் எனினும் திக்கித் திணறிக் கூறுகிறார். இங்கு சமுதாய நலன் காரணமான பொய் உயர் மதிப்பாகவும் உண்மை பேசுவது உன்னத மதிப்பு என்பதையும் உணர்த்துவதால் அவ்வழியில் நிற்கும் ஆசிரியரும் மதிப்புக்குரியவராகிறார். இதனை,

'நல்லதுக்காக ஒரு பொய்யைத் திக்கித் திணறிச் சொல்லிவிட்டு, பொய் என்றைக்குமே தீமையல்ல, அது நன்மைக்கும் உதவும் என்று நினைத்தபடியே வெளியேறி வீட்டை நோக்கி நடந்தேன்' (ஆ.வி.20.7.86 ப.52) என்ற ஆசிரியரின்

எண்ணச் சிதறலில் அறியலாம். உண்மையாக, நேர்மையாக வாழ நினைக்கும் சிலருக்கு இன்றைய சமுதாயத்தில் மதிப்பின்மையை எதிர்மதிப்பாகவும் உண்மையும் நேர்மையும் கடைப்பிடிக்கும் ஒருவர் மதிப்புக்குரியவராகவும், அவர் வேலை தேடிச் செல்லும் இடங்களில் உண்மைக்கும் நேர்மைக்கும் மதிப்பில்லாமையால் உண்மை மதிப்பிலியாகவும் 'சார்ஜண்ட் சந்தானம்' (2.2.86, ப.39) என்ற கதையில் அமைந்துள்ளது. உண்மை பேசும் மருத்துவர் உயர் மதிப்புக்குரியவராகவும் அவ்வுண்மையை நம்பாத நிலை எதிர்மதிப்பாகவும் உண்மைக்கு மதிப்பின்மையால் அது மதிப்பிலியாகவும் 'கும்பகோணம் ' டாக்டர்' (26.10.86,ப.117) கதையில் எடுத்துரைக்கப்படுகிறது.

கொல்லாமை

கொலைச்செயல் என்பது மிகக் கொடிய பாவச் செயலாகக்கருதுவர். கள்ளுண்ணல் கொலைச் செயலுக்குக் காரணமாக உள்ளமையால் கள்ளுண்ணல், கொலை இரண்டும் அறஎதிர்மதிப்புகளாக 'சரியா-தப்பா?' என்ற கதையில் உணர்த்தப்படுகின்றன. கொலைகாரன் தான் செய்த கொலை யாருக்கும் தெரியாது என்று நினைத்தாலும் அது யாருக்காவது தெரிந்திருக்கும் என்ற அறவழியிலான உண்மையுடன் கொலை அறஎதிர்மதிப்பாக, 'ஆத்தாளைக் குரல்வளையைப் பிடிச்சு, நசுக்கி, துள்ளத் துடிக்கக் கொன்னது எனக்கு மட்டும் தெரிஞ்ச ரகசியம்' (16.11.86,ப.50) என்ற கொலையாளியின் மகள் கூற்றில் எடுத்துரைக்கப்படுகிறது.

கள்ளுண்ணாமை

துஞ்சினார் செத்தாரின் வேறு அல்லர்; எஞ்ஞான்றும்
நஞ்சு உண்பார் கள் உண்பவர் (குறள், 926)

என்று கள்ளுண்ணலின் கொடுமையைக் கூறி அதனைக் கடிந்துரைப்பர் வள்ளுவர். பண்டுதொட்டுக் கள்ளுண்ணல் கடியப்பட்டாலும் இன்றுவரை அது தொடர்வதும் அதனால் உண்டாகும் தீயவிளைவுகள் தொடர்வதும் நிற்கவில்லை. இன்றைய சமுதாயத்தில் பலர் மதுவுக்கு அடிமையாகித் தான் துன்புறுவதோடு தன்னைச் சார்ந்தவர்களையும் துன்புறுத்துகின்றனர். இது கள்ளுண்ணலால், நிகழ்வதே. எனவே கள்ளுண்ணலை அறஎதிர்மதிப்பாகவும், அதனை விலக்குதல் விலக்க ஆவன செய்தல் மூலம் கள்ளுண்ணாமை அறமதிப்பாகவும், 'ஆண்மகனின் ஆட்சி' கதை,

'ஒரு குடிகாரனின் பெண்ணாயிருந்தது போதும் ரத்னா. ஒரு குடிகாரனுக்கு மனைவியாகவும் இருக்க ஒருபோதும் நான் சம்மதிக்க மாட்டேன்.

'புறப்படு திலகா. இனி இந்த ராஜரத்னம் தோற்றுப் போகமாட்டான். கோழையாகி, குடிக்குத் தலையைத் துவளவிடமாட்டான். வா...டாக்டர் பானுவைப் பார்க்கிறோம். என் ஒத்துழைப்புடன் குடிப்பழக்கத்தை விட்டொழித்த நல்ல குடிமகனாக-ஆட்சி புரியும் ஓர் ஆண்மகனாக்க உதவுவார்' (6.7.86, ப.47) என்பதில் எடுத்துரைக்கிறது. தந்தையின் மதுப்பழக்கம் குழந்தையின் வாழ்வைப் பாழாக்குவதை உணர்த்தி, கள்ளுண்ணலை அறஎதிர்மதிப்பாகக் காட்டி, திருந்த

வேண்டியது அறமதிப்பாகப் 'புது வாத்தியார்' (12.1.86, ப.77) கதை வலியுறுத்துகிறது.

தியாகம்

தியாகம் போற்றுவதற்குரிய அறமதிப்பாக 'நல்ல முடிவு' என்ற கதையில் காணப்படுகிறது. தான் பார்த்தறியா ஒருவருக்குத் தன் சேமிப்பான பத்தாயிரம் ரூபாயுடன் தன் சிறுநீரகத்தை தர முன் வரும்' பெண் மதிப்புக்குரியவளாக இக்கதையில் சித்திரிக்கப்படுகிறாள். ஆனால், அவளின் தியாகத்தைப் போற்றாவிட்டாலும் அதைக் கேலி பேசும் அவளது தோழியர் கூற்று இன்று உண்மையான தியாகத்துக்கு வரவேற்பில்லாத சமுதாயச் சூழலைப் படம்பிடித்துக் காட்டுகிறது. இதனை, "இந்த வரலட்சுமி அசடு, அவனுக்குத் தன் கிட்னியைத் தர வாக்களித்து பத்தாயிரம் அவள் கையிலிருந்ததையும் டிராஃப்டாக அனுப்பிவிட்டாள். அவன் குணமானதும் அவனை-அவன் வேறு யாரையும் மணக்கப் போகாத பட்சத்தில்-தானே மணப்பதாகவும் எழுதியிருக்கிறாள். 'நீங்கள் ஒரு கிட்னி உள்ள பெண்டாட்டி வேண்டாம் என்றாலும் நான் வருந்த மாட்டேன்' என்றும் எழுதியிருக்கிறாள்" (4. 5.86, ப.56) என்ற பகுதியில் அறியலாம். தான் சிறுநீரகம் தானமளித்தவனே தன்னை மணக்கவில்லையெனில் (ஒரு சிறுநீரகம் இல்லாமையால்) வேறு ஆடவர் மணமுடிப்பர் என்பது நிச்சயமில்லாதது. அப்படியிருந்தும் அவள் பணத்தை மட்டுமின்றித் தன் சிறுநீரகத்தையும் தானம் செய்வதால் அவளது உதவி தியாகம் என்ற மதிப்பைப் பெறுகிறது. தான் வேலை பார்க்கும் மில்லில் தனக்கு வேலையில்லை என்பதை, வறுமையான தன் குடும்ப நிலையிலும், தன்னால் மற்றவர்களுக்கு மீண்டும் மில் திறக்கப்பட்டு வேலைகிடைப்பதில் மகிழும் 'ஸ்டிரைக்' (30.11.86, ப.63) கதை-நாயகன் 'தியாகம்' எனும் மதிப்பைப் பெறுகிறார்.

கடமையாற்றல்

தன்னிடம் நியாயமான காரணத்திற்கான கோபமிருந்தாலும் கடமை தவறாத பத்திரிகை நிருபர் மூலம், கடமை உயர் அறமதிப்பாக 'வேள்வித் தீ' (23.2.86, ப.58) கதையில் காட்டப்படுகிறது.

நியாயமான காரணமெனினும் போராட்டம் போன்றவற்றால் கடமை தவறுதல் அறஎதிர்மதிப்பாகவும், அப்பொழுதும் ஏதாவதொரு வழியில் தன் கடமையைச் செய்ய எண்ணுதல் மதிப்பாக முரண்பாட்டு அமைப்பிலும் தரப்பெறுகின்றது. ஆசிரியர் போராட்டச் சிக்கலை மையமிட்டமைந்த 'போராட்டம்' என்ற கதையின், இருபகுதிகள் இதற்குச் சான்றாக அமைகின்றன. 'அதைக் காலத்தோடு உணர்த்துவதான் கல்விக்கூடங்கள்; அவை இப்போது காலவரையின்றி மூடிக்கிடக்கின்றனவே' (23.3.86, ப.31) என்ற பகுதி;

"ஒண்ணு செய்யலாம்னு நினைக்கிறேன் சார்... வேலைக்கே போகலைன்னாலும் வீட்டிலோ, மரத்தடியிலோ அல்லது ஒரு திறந்த வெளி இடத்திலாவது தனி வகுப்புகள் நடத்தி குறைந்தது வகுப்பில் பின்தங்கிய மாணவர்களையாவது வரச் சொல்லிப் பாடம் நடத்தலாம்னு ஆசைப்படறேன்

ஓர் உண்மையான ஆசிரிய உள்ளத்தைக் கண்டு வியந்தார்' (23.3.86 ப.32). என்ற பகுதி-ஆகியவற்றில் உணரலாம். மேலும், கடமை, பண்பு ஆகியவற்றை உணர்த்துவோர் ஆசிரியர்; அவர்கள் நியாயமான காரணங்களுக்காகப் போராடினாலும் தம் கடமையில் தவறாது அதில் கவனம் செலுத்தல் உயர் மதிப்பாகவும் அத்தகையவர்களும் உள்ளனர் என்பதில் அதனை மதிப்பாகவும் உணரச் செய்கிறது.

தீவினையச்சம்

தீயவை தீய பயத்தலால் தீயவை

தீயினும் அஞ்சப் படும் (குறள்.818) என்றார் வள்ளுவர்.

அடாவடிச் செயல்கள் தீவினை காரணமாக அறஎதிர்மதிப்பாகவும் அத்தகைய செயலில் ஈடுபடுவோரை அவர்களிலும் வல்லவர் அடக்குவர் என்பது அறத்தீர்வாகவும் 'தண்டனை' (4.5.86, ப.70) என்ற கதையில் காட்டப்படுகின்றன. சிறுவன் அறியாமல் செய்த தவறால் ஏற்படும் தீமை உணர்ந்து திருந்துதலில் தீவினையச்சம் மதிப்பாக 'ரயில் மீது ஒரு கல்' (5.1.86, ப.68) என்ற கதை அறிவுறுத்துகிறது. 'பந்த்' என்ற பெயரில் சிலர் செய்யும் தீச்செயல்கள் அறஎதிர்மதிப்பாக 'வெற்றிகரமான பந்த்' (3.8.86.ப.42) என்ற கதையில் சுட்டிக்காட்டப்படுகிறது.

முடிவுகள்

ஆனந்த விகடன் இதழ்ச்சிறுகதைகளை அறமதிப்பு நோக்கில் ஆய்வு செய்யும்போது,

1. உண்மை உயர்மதிப்பாகவும், சமுதாய, பொது நலன் சார்ந்த பொய்ம்மை உண்மைக்கு நிகரான மதிப்பாகவும் உணரமுடிகிறது. உண்மைக்கு இன்றைய சமுதாயத்தில் மதிப்பில்லா நிலையும் தெரியவருகிறது.
2. கொலை அறஎதிர்மதிப்பாகவும், அது யாருக்கும் தெரியாது என்று எண்ணுவது தவறு என்ற அறச்சிந்தனையுடன் உணர்த்தப்படுகிறது.
3. கள்ளுண்ணல் அறஎதிர்மதிப்பாகவும் அதேசமயம் அதனை விலக்குதல், விலக்க முயற்சித்தல் மதிப்பாகவும் சுட்டிக்காட்டப்படுகிறது. தந்தையின் மதுப்பழக்கம் குழந்தைகளின் வாழ்வு சீர்கேடடைவதற்குக் காரணமாக உள்ளதை உணர்த்தி மதுவை விலக்கல் அறமதிப்பாக வலியுறுத்தப்படுகிறது.
4. தியாகம் உயர் அறமதிப்பாகச் சுட்டிக்காட்டப்படும். அதே வேளை தியாகத்தினை மதிக்காத சமுதாய நிலை எதிர்மதிப்பாகப் படம்பிடித்துக் காட்டப்படுகிறது. எனினும் தியாக உள்ளங்கொண்டோர் உள்ளமையையும் இனங்காண முடிகிறது.
5. நியாயமான காரணத்திற்காகப் போராடும் பொழுதும் கடமை தவறாமை அறமதிப்பாக எடுத்துக்காட்டப்படுகிறது.

6. தீவினை அறஎதிர்மதிப்பாகவும் தீவினையச்சம் மதிப்பாகவும் இதழ்க் கதைகளில் அமைந்துள்ளன.
7. பிறரை, சமுதாயத்தைக் குறை கூறுவதை விட ஒவ்வொருவரும் ஒரு குறையையாவது களைய முயற்சி செய்ய வேண்டும் என்பது புதிய அறமதிப்பாக வெளிப்படுகிறது. ஆகிய முடிவுகளுக்கு வர இயலும்.

அடிக்குறிப்புகள்

1. "Values are feelings about what should or should not exist - Bertron, Quoted by Hans Nagpal, "The Study of Indian Society", p.39.
2. "Values can be defined as the principles or standards people use in determining their behaviour. People express their values when they do what they feel ought to do, when they act according to ethical standards"- Reace McGee, "Sociology an Introdution", p.174.
3. "Ethics seeks to point out to man the true values of life. What ethics asks and attempts act better than another? No person can live a satisfactory life who has not setup for himself some scales of values. It attempts to stimulate the moral sense; to discover the values of life, and to inspire men to join in the quest for these values". - Titus Harold,, "Ethics for to-day", p.ii.

முதல் நூல்கள்

1986-ஆம் ஆண்டிற்கான ஓராண்டுகால ஆனந்தவிகடன் இதழ்கள்

துணை நூல்கள்

Hans Nagpal	"The Study of Indian Society" S.Chand & Co., New Delhi, 1972
Reace McGee	"Sociology - An Introduction" Halt, Rinehart and Winston, NewYork. 1980
Titus Harold, H	"Ethics for To-day" Eurasia Publishing House New Delhi. 1968

BOOK REVIEW

Book	:	"POEMS TO SIVA" - The Hymns of the Tamil Saints
Author	:	Indira Visvanathan Peterson
Publishers	:	Princeton University Press, New Jersey
Year	:	1989
Pages	:	362.

The author is an Associate Professor of Asian Humanities at Mount Holyoke College whose Faculty Grant helped her to complete the manuscript of this book. In a special way this book is an authoritative interpretation of difficult texts originally set to music in Tamil whose poetry would be out of place except in the muscial and strictly religious context. It is in the muscial rendering that the meaning gets awakened in the consciousness called psyche..

The author appropriately refers to the long tradition of Otuvars who preserved the poetical and musical tradition whilst keeping the sanctity of the poems not merely alive but deeply felt as well as realized. The Tamil tradition in literature, music and dance was a tremendously powerful factor in proving that psychic wholeness can never be attained empirically. Thus in the kingly tradition itself was inextricably rooted the belief that man has to submit himself to the laws of his own being and that is where his stronghold all the time lies.

These poems in the Tamil form set to music have no bearing on things modern which are only accelerative and therefore reveal the spreading only of a throw-away culture. They were throughout in memory because they could not be contained in writing. Writing is an exercise in the modern world belonging to things singularly outside the reach of the psyche. In the ego there is always the tendency to self-assertiveness which in turn gives expression to a sense of personal power.

The disadvantage in taking up the task of translating and interpreting Tamil poetry is that the third dimension in music is lost in its entirety. The expansion of life that should be there yields place to an expansion where the ego has to protrude. In the Tevarams here translated the ego finds scarcely any place where the original in Tamil goes but has of necessity to protrude in the translated effort. The author speaks of Bhakthi Movements in Tamil regions which threw overboard Buddhism and Jainism as being alien to Tamil culture. Sampanthar inveigled strongly against Jain and Buddhist monks of his time in terms such as "corrupt rogues who speak

neither good Tamil nor the Sanskrit language but mutilate both, whilst babbling in the Prakrit dialect." (Page 10)

The Tevaram compositions of Appar, Sundarar and Sampanthar are marvels that speak to the validity of the psychic consciousness more especially because these were rendered in poetry set to music and therefore stored all the time in the Tamil memory. The same applies to Tiruvacakam. On the Tevaram hymns the author has rightly commented that these "were set to music in 23 out of 103 pan scale-types of the ancient Tamil stringed instrument, now extinct, known as the yal. Though the ancient tunes have not survived, the musical dimension of the hymns plays an important role in Tamil-Saiva apprehension of them; it is also the key to a clear understanding of their metrical and rhythmic aspects." (p.23).

In a great way it is the cosmic nature and power of Siva's Dance which produced the best in Tamil poetry - nay, in anything to be called poetry in any significant sense.

The Tamil mind, steeped in musical poetry, was pro-foundly and in the true sense learned. Thus it was well described that Tiruvacakam alone had the power to move even the stoniest heart. There was fearlessness and great determination in the minds of true Saivites. The author has translated beautifully the song of Appar giving expression to this majestic frame of mind:

"We are slaves to no man,
Nor Death do we fear.
We know no deceit.
We rejoice; to disease are we strangers;
We bow to none.
Joy alone is ours, never sorrow,
for we belong forever
to Sankara, the Supreme Lord." (Poem 240)

The inextricable blending of Tamil with poetry and music is brought out by Sampanthar by the simple identification of Siva with "the pans, the seven notes of the octave and the many extended ramifications of Tamil in music." - "pannum patam elum palavocait Tamil avaiyum" (I.II.4.). In substance Tamil upholds a religion of intense divine love not found anywhere in the world's literature. The author, therefore, correctly points to a "shared vocabulary and imagery" in the poetry of these mystics. In the single straight path, the Ativar of the Tevaram poets enabled "the entire range of Tamil Saiva religious experience"....."accessible to their fellow devotees, across space and time, with remarkable vividness and immediacy." (Page 49).

The author refer rightly to "the institution of the Otuvars, now in danger of extinction." The pan method of using the ragas has to a great extent been irretrievably

lost due to foreign influences percolating through an alien education system. "The Otuvars (of today) are largely unacquainted with the intricacies of Tamil Saiva theological and philosophical texts." (page 73). The result is that they have become incapable of restoring the tradition of keeping the Tirumurais alive through music. The author is correct in her view that "the Otuvars, just as much as the commentator or philosopher is an 'interpreter' of the tradition" (Page 74).

The displacement, consequent to some serious decline, of pan music by the songs (Icaip Pattu) found in Cilappatikaram (Epic of the Anklet) represented in folk song and dance, is a matter to be noted with regret. The author, however, feels consoled that "some of the Cliappatikaram songs consist of four-line stanzas that have a regular, musical beat and are linked to their neighbours by a refrain" (Page 77). The resonance of sound and meaning is the outcome of deeply-realised outpourings not found in any poetry of the world. The author rightly finds in the Tevaram poetry "a vitality of the religious and cultural experience embodied in the words of the Tamil saints." (Page 91).

Siva becomes the entirety of experience in the poetry of the Saiva poet-musician who, like Sampanthar, sees the circum- ambulating female devotees sing round the Prakaram of Tiruvaiyyaru temple which made the monkeys run up trees fearing a downpour of rain. All these experiences come out of the music which unfortunately does not belong to the English language even in its poetical forms. The Saiva mystics lived in the community as beacons to an unsurpassed and illumined devotion which is peculiar to the Tamil language. The unfortunate political[3] and other corrupt influences of today have made the Tamil people slaves to cheap propaganda and vulgar political thinking which are the most retrogressive to progress, if any, of mind and spirit.

- C. RAJASINGHAM

நூல் மதிப்புரை

நூல்	:	அறிவியல் நோக்கில் இலக்கிய வளர்ச்சி
ஆசிரியர்	:	சி. இராசா
வெளியீடு	:	பார்த்திபன் பதிப்பகம், மதுரை
ஆண்டு	:	1987
பக்கம்	:	14 + 88
விலை	:	ரூ.10

தமிழ்த் திறனாய்வு நெறியின் வளர்ச்சி இன்னும் மேனாட்டறிஞர் கருத்துக்களை யொட்டியே அமைகிறது என்பதற்கு இந்நூலும் ஓர் சான்று. இலக்கிய வகைகளும் வளர்ச்சியும் பற்றிய வரலாற்று நூல்கள் பல கோணங்களில் தந்துள்ள கருத்துக்களையே இந்நூலாசிரியர் அறிவியல் நோக்கு எனும் புதிய நெறியில் தந்துள்ளார்.

ஐம்பெரும் தலைப்புகளில் அமையும் இந்நூல், இலக்கியமும் அறிவியலும் எனும் முதல் கட்டுரையுள் இலக்கியம், உயிரினம் எனும் இரண்டிலும் உருமாற்றமும், வளர்ச்சியும் தொடர்புற்று நிற்பதைச் சுட்டுகிறார். ஓர் இலக்கியவகை மக்களுக்கு அறிமுகமாகும் தொடக்கநிலை (Germination), அது மக்களின் வரவேற்பைப் பெறுகின்ற மலர்ச்சி நிலை (expansion), அதனால் தொடர்ந்து வாழ்வு பெறுகின்ற வளர்ச்சி நிலை (efflorescence), மக்களின் நாட்டம் குறைந்து நூலாக்கம் குறைகின்ற தளர்ச்சி நிலை (decay) எனும் நான்கு நிலைகளில் சூழலுக்கேற்ப, வளர்ச்சி இடம் பெறலைச் 'சூழலும் இலக்கிய வளர்ச்சியும்' எனும் அடுத்த கட்டுரை காட்டுகிறது.

'இலக்கிய வகைகளின் உருவாக்கம்' தரும் அடுத்த கட்டுரையானது இலக்கிய மூலக்கூறு எனும் தோற்றநிலை, இலக்கிய மூலக்கூறுகள் சான்றுப்பாடல்களைப் பெற்று வகைமைகளாக இயங்கும் நிலை, இலக்கிய வகைமைகள் வகைகளாக உருவாகும் நிலை என மூன்று படிநிலைகளில் இலக்கியத்தின் உருவாக்கத்தை இயம்புகின்றது. தொல்காப்பியம் முதற்கொண்டே இதனைக் கணிக்க இயலுவதையும் சுட்டி இலக்கியம் உருவானபின் அதன் வளர்நிலையை வகைமுன், வகையின் வளர்நிலை என இரண்டாகப் பகுத்து, சான்றுடன் விளக்குகிறார்.

சமுதாய விருப்பு வெறுப்புக்கேற்ப இலக்கிய வகைகள் மாற்றம் பெறுகின்றன; இலக்கிய வகைகள் வளர்ச்சியின்போது தமக்கு முன்னர் நிலவிய வகைகளின் பண்புகளை ஏற்றும், தமக்குப் பின்னர்ப் பல்வேறு வகைகள் தோன்றுவதற்குரிய பண்புகளை விடுவித்தும் செல்கின்றன; இலக்கியவகைகளை வரன்முறைக்கு உட்படுத்தும் விதிமுறைகள் காலப் போக்கில் நெகிழ்ச்சியடைகின்றன; இலக்கிய வகையின் சில கூறுகள் இணைந்து புதிதாக எழுவதும்; அவைபிறிதொரு இலக்கிய வகையின் சில கூறுகளோடு இணைந்து புதிய தோற்றம் காண்பதும் உண்டு என்பன போன்ற கருத்துக்களை வகை வளர்ச்சிக் கொள்கைகளாகக் காட்டுகிறார்.

இலக்கிய வகைகளின் தொகுப்பும் பகுப்பும் எனும் இறுதிக்கட்டுரை இதுவரை தமிழில் எழுந்துள்ள இலக்கியங்களை எவ்வாறெல்லாம் பகுத்துத் தந்துள்ளனர் என்பதை நவில்கின்றது. யாப்பு, பொருள், காலம், வடிவம், அடிவரையறை, உத்தி, உணர்வு, நோக்கு, சமயம், பாட்டியல்கள் எனப் பலவரையறைகளைச் சுட்டும் ஆசிரியர், தம் நோக்கில் அதாவது அறிவியல் பார்வையில் இவையனைத்தையும் ஒருங்கிணைத்துப் புதிய பகுப்பினைத் தரும் முயற்சியையும் மேற்கொண்டிருக்கலாம்.

அரசியல், சமுதாயப் பின்புலத்தில் தமிழ் இலக்கிய வரலாற்றை முதலில் அளித்த டாக்டர் ஆ. வேலுப்பிள்ளையின் 'காலமும் கருத்தும்' எனும் நூலை நூலாசிரியர் நோக்கியிருப்பின் தம் கருத்துக்களை மேலும் செப்பனிட்டிருக்கலாம். அறிவியல் இலக்கிய ஆய்விற்கும் துணைநிற்பது என்ற கருத்தினை வலியுறுத்தும் நிலையில் இந்நூல் வரவேற்கப்படுகிறது.

- டாக்டர் ச. சிவகாமி

நூல் மதிப்புரை

நூல்	:	க்ஷேமேந்திரர்
ஆசிரியர்	:	விரஜமோஹன சதுர்வேதீ (உறிந்தி மூலம்)
மொழிபெயர்ப்பாளர்	:	ஆர். நாராயண சுவாமி 'கரிச்சான் குஞ்சு'
வெளியீடு	:	சாகித்திய அக்காதெமி, புது தில்லி.
ஆண்டு	:	1987
பக்கம்	:	3 + 80
விலை	:	ரூ.5

'இந்திய இலக்கியச் சிற்பிகள்' நூல் வரிசையில், வடமொழி இலக்கியப் படைப்பாளரான கி.பி. 10-11-ஆம் நூற்றாண்டில் வாழ்ந்த க்ஷேமேந்திரை இச் சிறு நூல் பன்முக நோக்கில் அறிமுகம் செய்கின்றது. முன்னுரையைத் தொடர்ந்து பதினொரு பகுதிகளில் (அத்தியாயம்) அவர் வாழ்வும் தொண்டும் சித்திரிக்கப்படுகின்றன. இறுதியில் அமையும் 'அநுபந்தம்' இவருடையதும், இவரைப் பற்றியதுமான நூற்றொகையாக ஆக்கப் பெற்றுள்ளது.

'வியாசதாசர்' என்ற புனைபெயர் கொண்ட இவர் இலக்கியச் சிறப்பில் வியாச முனிவரையே எட்டிவிடுகின்றார்' என 'முன்னுரை' விதந்தோதுகின்றது. இவரைப் பற்றியும் இவர் படைப்புகள் தொடர்பாகவும் பல ஆய்வு நூல்கள் அமைகின்ற போதும் பொதுமக்களும் புரிந்து பயன்கொள்ளும் எளிமை பற்றி இந் நூல் எழுதப் பெற்றமை குறிப்பிடப்படுகின்றது.

'க்ஷேமேந்திரர் என்னும் பெயர்' எவ்வாறு ஏற்பட்டது எனும் வரலாற்றைக் கூறுமுகமாக, முதல் இயல், இப் பெயரினர் பலர் உள்ளமையைக் குறிப்பிடுவது, தமிழின் பல அகத்தியர், ஔவையாரை நினைவூட்டுகின்றது. இவ்வாசிரியர் தனது நூல்கள் அனைத்திலும், தொடக்கத்திலும் முடிவிலும் க்ஷேமேந்திரர் எனத் தன் பெயரைக் குறிப்பிடுவது தனித்த சிந்தனைக்குரியது.

'வம்சபரம்பரை' எனும் இரண்டாம் பகுதி, ஐயத்திற்கப்பாற்பட்டு இவர் வரலாறு தெளிவாக அமைவதைக் காட்டுகின்றது. பெரும்பாலான கவிஞர் தம் நாடு, காலம், 'வம்சம்' பற்றி ஒன்றுமே குறிப்பிடாதிருக்க இவர் அவற்றை தம் நூல்களில் சுட்டியிருப்பது வேறுபாடாகும். இக் குறிப்புக்களிலிருந்து இவர் முன்னோர் காச்மீர் பள்ளத்தாக்கில் வாழ்ந்த செல்வம் படைத்த 'ஸாரஸ்வதப் பிராம்மண' குலத்தினர் என்பது தெரிகின்றது.

இவர், அபிநவகுப்தரின் சீடர் எனும் உண்மை, 'குருசிஷ்ய பரம்பரை' எனும் அடுத்த பகுதியில் தரப்படுவதுடன், கங்ககர், ஸோமர், தேவதரர் போன்று

இன்னும் பலரும் அவர்மீது செல்வாக்குக் கொண்டமையும் குறிக்கப்படுகின்றது. மேலும் இவர் சீடர் இருவர் பற்றிய செய்திகளும் அறியவருகின்றன.

'அரசாங்கச் சார்பு' என்ற பகுதியில், க்ஷேமேந்திரர் ஓர் அரசவைக் கவிஞராய் ஒருபோதும் இராதபோதும், தம் நூல் பலவற்றுள்ளும், உடன்கால காஷ்மீர் அரசனான அநந்தராஜனையும் மகன் கலசராஜனையும் குறிப்பிடுவது விவரிக்கப்படுகின்றது. இந்த அநந்தராஜனுடைய காலத்தில் தான் க்ஷேமேந்திரரின் பெரும்பான்மையான பெரு நூல்களான ராமாயண, பாரத, பிருஹத் கதை மஞ்சரிகள்; மைய மாத்ருகா, அவதான கல்பலதா ஆகியன ஆக்கப்பெற்றன.

க்ஷேமேந்திரர் 990-முதல் 1070 கி.பி. வரை வாழ்ந்தார் என்ற முடிவு, பல கருத்தாய்வுகளுக்குப் பின்பு 'வாழ்ந்த காலம்' என்ற பகுதியில் வலியுறுத்தப் பெறுகின்றது. 'பிறந்தமண்' காஷ்மீர மண்டலம் என்பது தொடர்ந்து வலியுறுத்தப்படுகின்றது. இந்நிலம் பற்றிக் கவிஞர் சிறப்பித்துக் கூறும் பாடல் வரிகள் அதன் அழகு, வளம், புண்ணிய நதியான 'வித்ஸ்தா', செல்வச் செழிப்பு ஆகியவற்றை வெளிப்படுத்துமாறும் காட்டப் பெறுகின்றது.

இவர் இயற்றியதாக நாற்பது நூல்கள் அறியப்பட்டபோதும் பதினெட்டு நூல்களே முழுதும் கிடைத்து வெளிவந்தன என்பதும், அவை பற்றிய விரிவிளக்கமும், கிடைக்காதனவற்றுள் பதினாறு நூல் தொடர்பான சிறுகுறிப்புகளும் 'நூல்கள்' என்ற பகுதியில் தரப்பெறுவது இவரின் படைப்புப் பெருக்கையும் பெருமையையும் உணரத் துணையாகின்றது.

'க்ஷேமேந்திரர் மிக உயர்ந்ததாகக் கொண்டவையாக அறம், இலக்கியம், தத்துவம் ஆகியன விரிக்கப்படுகின்றன. 'அஹிம்சை, ஸத்யம், தயை, பொறுமை முதலிய ஆத்ம குணங்களை அறமாகக் கருதினார் (பக். 62), பொருள் (பணம்) பற்றி இவருக்கெனத் தனித்த பார்வை இருந்தது. 'கர்வம்' தீய கல்வி போன்றவை தொடர்பான கருத்துக்களை அளிக்கின்றார். இலக்கியச் சிறப்புக்கு அடிப்படை 'ஔசித்யம் என்றும் இலக்கியச் சுவை, குணம், 'அலங்காரம் ஆகியன இதனால் சிறக்கின்றன என்றும் காட்டுகின்றார். பத்துவகை 'சமத்காரம்', 'சந்த' த்திற்கும் பொருளுக்கும் உள்ள இணைப்பு முதலிய அணி, யாப்புச் செய்திகள் இவரைச் சிறந்த இலக்கியக் கோட்பாளனாகக் காட்டுகின்றன. சமய தத்துவ அறிவிலும் இவர் சிறந்திருந்தமை பலபடப் போற்றப் பெறுகின்றது. 'எதிலும் பற்றுவைக்காத "வைராக்கியம்" என்பதில் தான் பயமின்மை என்பது உண்டு: 'வீடுபேறே வாழ்வின் குறிக்கோள்' (பக். 75) போன்ற முடிவுகள் சிறக்கின்றன. ஒரு நூலாசிரியனை அவன் படைப்புகள் வாயிலாக முழுமையாகப் புரிந்து கொள்ள முடிகின்றமை இவ்வியலில் வெளிப்படுகின்றது.

'க்ஷேமேந்திரருடைய காவியக்கலை' ஒன்பதாம் இயலின் பொருளாகும். கவிதைக் கலை பற்றி அவர் கூறிய கோட்பாடுகளும் எதிர்பார்த்த உயர்ந்த இயல்புகளும் அவர் இலக்கியங்களில் முழுமையாகப் பொருந்தி வராமையை இவ்வியல் விளக்குகின்றது. 'சாத்திர' நூல் எழுதத் தனிமுறையும், 'சாகித்ய' நூல் எழுதத்

தனி முறையும் கையாள்கின்றார்: முன்னதில் சுருக்கமாகக் கூறுதல் நோக்கமாக, பின்னதில் தெளிவும் எளிமையும் இயல்பாகின்றன. உடன்காலப் புலவர் போல 'அணியலங்கார'ங்கட்கு இவர் முதன்மை அளித்திலர். 'சந்த'ங்களைச் செவ்விய முறையில் பயன்படுத்துவதில் இவர் வல்லவராக அமைகின்றார்.

'வடமொழி இலக்கியத்திற்கு க்ஷேமேந்திரர் சேர்த்த நலம்' எனும் அடுத்த பகுதி இவர் ஒரு கவிஞராக மட்டுமன்றி ஒரு திறனாய்வாளராகவும் (விமர்சகர்) அமைந்ததைப் புலப்படுத்துகின்றது. கவிகண்டாபரணம், ஔசித்திய விசார சர்ச்சா, சுவிருத்த திலகம், கவிகர்ணிக போன்றன இவரது 'விமரிசன' நூல்கள். நகைச்சுவை, 'சிருங்காரம்', கிண்டல், கேலி அமைந்த நூல்களை இவர் தந்தமை வடமொழி இலக்கியத்திற்குத் தனிக் கொடையாகும். 'சமூகத்தில் மலிந்துள்ள ஊழல்காரர்களைச் சாடி மக்களை விழிப்புக் கொள்ளச் செய்த' முதல்வர் இவர். இவரது எடுத்துக் காட்டுச் செய்யுள் மூலம் பல பழங்கவிஞரின் பெயரும் பாடலும் தெரியவந்தமையும் சிறந்த கொடையாகும்.

'க்ஷேமேந்திரரின் பொன்மொழிகள்' ஐம்பத்தொன்றைத் தேர்ந்து தொகுத்து இறுதி இயல் தருகின்றது. சதுர்வர்க்க சங்கிரகம், தர்ப்பதலனம், ஸேவ்யஸேவக உபதேசம், கலாவிலாஸம், தேசோபதேசம், ஸமய மாத்ருகா, சாருசர்யா போன்ற பல நூல்கள் களம் வழங்குகின்றன.

"தன் புலமையின் திமிரால் எவன் பொறாமை கொண்டு குருடாகிப் பிறர்மேன்மை பெறுவதைக் கெடுப்பானோ, அத்தகையவனது புலமை, யானை புழுதியால் குளிப்பது போல் வீணானதே ஆகும்" (பக்.95)

என்பது ஒரு பொன்மொழி.

மொத்தத்தில் இந்த நூல் எளிமையாக அமைக்கப்படினும் செய்திச் செறிவுடையதாக அமைகின்றது. ஆயின், மொழிபெயர்ப்பு வடமொழிக் கலப்பு மிக்கும் தூய தமிழ் நடை இன்றியும் அமைகின்றது. மறுத்துறைப்பது (பக்.72), உறைத்துப் பார்க்கும் உறைகல் (பக்.66) நடை உடை பாவணைகள் (பக்.86) போன்று விலக்கப்பட வேண்டிய அச்சுப் பிழை உள. காச்மீர நாடு, காசுமீர நாடு (பக்.1); அநுஷ்டுப் (பக்.54) அனுஷ்டுப் (பக்.55) போன்று ஒருமையின்மை உண்டு.

மொழிபெயர்ப்பாசிரியர், 'தமிழ் வாசகர்காகத் தரும்சில குறிப்புகளும், வடமொழிச் செய்யுள் எண்ணிட்டுப் பொருள்காணத் துணை செய்வதும் சிறப்பாக அமைந்துள்ளன. 'கறுப்புக் கவிதை' (பக்.28) போன்ற சில விளக்கம் பெற்றிருப்பின் நன்று. 'அனுபந்த' நூல்கள் மொழிவாரியாகத் தந்து, ஆங்கில நூல்களை அவ்வாறே தந்து தெளிவு வழங்கியிருக்கலாம்.

– அன்னி தாமசு

நூல் மதிப்புரை

நூல்	:	விற்பன்னர் வேதநாயகர் ஓர் திறனாய்வு
ஆசிரியர்	:	கவிஞர் மதுரம் நம்பி
வெளியீடு	:	கீதாஞ்சலி நிலைய வெளியீடு. விருகாவூர் - 606 203. தெ.ஆ.மாவட்டம்.
ஆண்டு	:	1989
பக்கம்	:	XVI + 264
விலை	:	ரூ. 255

நாடகங்கள், கவிதைகள், சமய நூல்கள் பலவற்றை எழுதித் தமிழறிஞர்கள் பலரின் பாராட்டுதலைப் பெற்ற கவிஞர் மதுரம் நம்பி எனும் எழுத்தாளரின் முதல் திறனாய்வு நூல் 'விற்பன்னர் வேதநாயகர் ஓர் திறனாய்வு'. இதுவரை பன்னிரண்டு நூல்களை எழுதியும் பல்வேறு இலக்கிய நிகழ்ச்சிகளில் பங்குபெற்றும் தமிழ் இதழ்கள் பலவற்றில் அரிய பல படைப்புகள் எழுதியும் தமிழ்ப்பணி செய்துவருகிறார் கவிஞர் மதுரம் நம்பி. வேதநாயகரின் நூற்றாண்டு நினைவாக இந்நூலை இவர் வெளியிட்டுள்ளார்.

வேதநாயகரைப் பற்றி தமிழ் உலகம் நன்கறியும். அவரது படைப்புகள் பல திறனாய்வு செய்யப்பட்டுள்ளன. நாவல் இலக்கிய வடிவத்திற்கு வித்திட்ட பிரதாப முதலியார் சரித்திரம், சுகுணசுந்தரி ஆகிய இரு நாவல்கள் இத்திறனாய்வுக்கு எடுத்துக்கொள்ளப் பெற்றுள்ளன. மேலும் வேதநாயகரின் சர்வ சமய சமரசக் கீர்த்தனைகள், நீதிநூல், பெண்மதிமாலை, பெண்கல்வி, பெண்மானம் ஆகிய நூல்களும் ஆய்வுக்குட்படுத்தபட்டுள்ளன. ஆராய்ச்சிப் பட்டத்திற்கு வழங்கப்படும் ஆய்வேடு போன்ற அமைப்பில் இந்நூல்களைத் திறனாய்வு செய்ய முற்பட்டிருப்பது பாராட்டுதற்குரியது.

வேதநாயகரின் சமய, சமரச நிலையினை ஆராய்ந்த ஆசிரியர், வேதநாயகர் பொதுஉடைமைக் கருத்துடையவர் என்ற முடிவுக்கு வருகிறார். 'கோயில்குருக்கள் ஜெபதபம் யாவும், கொடுவிஷம்போல் வெறுப்போம்' எனவரும் சர்வசமய சமரசக் கீர்த்தனை அடிகளால் உறுதி செய்யப்பட்டுள்ளது; அறமே முதன்மையானது; சமயம் இரண்டாம் நிலையில் வைத்துப் போற்றத்தக்கது. எல்லாச் சமயங்களும் அறத்தையே முதன்மைக் கொள்கைகளாகக் கொண்டுள்ளன என்ற கருத்துடையவராக விளங்கியவர் வேதநாயகர். சர்வ சமய சமரசக் கீர்த்தனைகளைத் தேவார, திருவாசகப் பாக்களுடன் ஒப்பாய்வு செய்ய முற்படுகிறார் மதுரம் நம்பி. அறத்தை மட்டுமே மூலதனமாகக் கொள்வதுடன் தத்துவ அடிப்படையிலும்

சமய ஒற்றுமையைக் காண முற்பட்டவர் வேதநாயகர். பெரும்பாலான சமயங்கள் ஒத்துக் கொள்ளும் இறைவனின் முத்தொழில் செயலுக்கு வேதநாயகர் உடன்படுகிறார் என்று அவரது கீர்த்தனைகள் மூலம் நிறுவப்பட்டுள்ளது.

வேதநாயகரின் வரலாறு இரண்டாம் பகுதியாக அமைந்துள்ளது. திருச்சிராப்பள்ளியை அடுத்த குளத்தூரில் கி.பி.1826 ஆம் ஆண்டு அக்டோபர் திங்கள் 14-ஆம் நாள் பிறந்தார். வேதநாயகர் கிறித்துவ சமயத்தைச் சார்ந்தவராக இருந்தபோதிலும் 'ஒன்றே குலம், ஒருவனே தேவன்' என்ற கொள்கை உடையவராகத் திகழ்ந்தார். தியாகப்பிள்ளை என்பவரிடம் முறையாக கற்றுக் கொண்ட வேதநாயகர் பல தமிழறிஞர்களுடன் தொடர்பு கொண்டிருந்தார். கி.பி. 1848 இல் திருச்சிராப்பள்ளி வழக்கு மன்றத்தில் ஆவணக் காப்பாளராகப் பணியாற்றினார். அதன்பின் நீதி மன்ற மொழிபெயர்ப்பாளராகப் பணி உயர்வு பெற இவரது ஆங்கிலப் புலமை உறுதுணை செய்தது. கி.பி.1857-இல் தரங்கம்பாடியில் நீதி மன்றத் தலைவராகப் பணியாற்றினார். இவரது முதல் நாவலாகிய பிரதாப முதலியார் சரித்திரம் கி.பி.1872 இல் ஆங்கில மொழியில் வெளிவந்தது. மகாவித்துவான் மீனாட்சிசுந்தரம் பிள்ளையுடன் நெருங்கிய தொடர்பு கொண்டிருந்த வேதநாயகர் கி.பி.1889-ஆம் ஆண்டு ஜூலை திங்கள் 21 ஆம் நாளில் இயற்கை எய்தினார். இவ்வரலாற்றில் திறனாய்வுச் செய்திகள் மிகுதியாகக் காணப்படவில்லை.

'வேதநாயகரின் மொழிநடைகள்' என்னும் பகுதியில் செய்திகள் சொல்லப்படும் முறையும் ஆசிரியர் ஒரு கருத்தைக் கூறப் பயன்படுத்தும் சொல் தொடர் அமைப்புகளும் ஆராயப் பெற்றுள்ளன. வேதநாயகரின் மொழிநடை பாமர மக்களும் படித்துப் பொருள் உணர்ந்து கொள்ளுமளவிற்கு எளியது; அதே வேளையில், பண்டிதர்கள் படித்துச் சுவைக்கக் கூடியது. எனவேதான் வேதநாயகரின் நாடையைப் பண்டித நடையும் பாமர நடையும் கலந்த நடையாக நூலாசிரியர் குறிப்பிடுகிறார். வேதநாயகரின் நடையில் வடமொழிக் கலப்பு மிகுதியாகக் காணப்படுகின்றது. அதற்குக் காரணம் அவரது காலத்தில் தமிழில் வடமொழி தாக்கம் மிகுந்திருந்தமையாகலாம்.

புலமைத்திறம் வேதநாயகரின் புலமை நோக்கில் திறனாய்வு செய்யப் பட்டுள்ளது. வருணனைத் திறன், முந்துநூல் புலமை, இலக்கிய அறிவு ஆகிய திறன்களை வேதநாயகரின் படைப்புகளிலிருந்து அறிந்துகொள்ள முடிகிறது. இத்திறன்கள் பிற இலக்கியங்களுடன் ஒப்பாய்விற்கு உட்படுத்தப்பட்டுள்ளது.

வேதநாயகருக்குப் பன்னூல்புலமை காணப்படுவதை ஆசிரியர் வலிவுறச் செய்கிறார். வேதநாயகர் திருக்குறள்பால் மிகுந்த கவனம் செலுத்தியமை அவரது நூல்களால் அறிந்துகொள்ள முடிகிறது.

செய்யுள் வடிவில் அமைந்துள்ள பல புலவர்களுடைய பாடல்கள் மக்களுக்கு எளிதில் புரிந்துகொள்ளுமாறு இல்லாததால் வேதநாயகர் உரைநடை

வளர்ச்சியில் பெரிதும் அக்கறை செலுத்தியுள்ளார். நீதிநெறிகளை வளர்த்தல், தெய்வக் கொள்கையை நிலைநாட்டுதல், சீர்திருத்தக் கொள்கையைச் செயல்படுத்துதல் ஆகிய நோக்கங்களுடனும் தம் நூல்களை வேதநாயகர் படைத்துள்ளார். பெண்ணடிமை, இளமை மணம், தீண்டாமை, பிரிவினை, நாட்டுப்பற்றின்மை முதலிய குறைகளைக் களைவதில் வேதநாயகர் முனைந்துள்ளார். சமய உணர்வுகளுக்கு அப்பாற்பட்ட பொதுமைக் கருத்துக்களைத் தெய்வக் கொள்கைகளாகவும், வாழ்வின் உண்மைகளாகவும் கூறுவதை வேதநாயகரின் நூல்களால் அறிந்துகொள்ள முடிகிறது என்று மதுரம் நம்பி விளக்கமளிக்கிறார்.

ஆசிரியரின் இலக்கியத்திறன் இலக்கிய நோக்கில் அமைகிறது. வேதநாயகரின் கற்பனைத்திறன் இப்பகுதியில் ஆய்வு செய்யப்பட்டுள்ளது. நூலின் பின்னிணைப்பில் பிரதாப முதலியார் சரித்திரம், சுகுணசுந்தரி சரித்திரம் ஆகியவற்றின் கதைச் சுருக்கம் கொடுக்கப்பட்டுள்ளது. வேதநாயகரின் படைப்புகளில்பயின்றுவரும் கிளைக் கதைகள், கதைத்துணுக்குகள் மேலோட்டமாகக் கூறப்பட்டுள்ளன. பிரதாப முதலியார் சரித்திரத்தில் இடம்பெற்றுள்ள பழமொழிகளும், உவமைகளும் இறுதியில் தொகுத்துக் கொடுக்கப்பட்டுள்ளன.

வேதநாயகரின் மறைவின் நூற்றாண்டு விழாவை முன்னிட்டு இந்நூல் அவசரகோலமாக வெளிவந்துள்ளது என்பதை இந்நூலில் காணப்படும் ஒற்றுப்பிழைக்ள் உறுதிசெய்கின்றன. ஆசிரியர் மதுரம் நம்பியின் புதிய முயற்சி பாராட்டுக்குரியது. இது அவரது முதல் முயற்சியாக இருப்பதால் சில குறைகள் ஆங்காங்கே தென்பட்டாலும் அவரது கடின உழைப்பும், திறனாய்வுப் போக்கும் நூலில் வெளிப்படுகின்றன. இனிவரும் அவரது திறனாய்வு நூல்கள் முற்றிலும் ஆராய்ச்சி அணுகுமுறைகளுடனும் நெறிமுறைகளுடனும் வெளிவரும் என உறுதி கூறலாம். அவ்வாறு வெளிவரும் மதுரம் நம்பியின் திறனாய்வு நூல்களைத் தமிழ்கூறும் நல்லுலகம் ஏற்றிப் போற்ற வேண்டும்.

— சா. சவரிமுத்து.

மதிப்புரைக்கு வரப்பெற்றவை (1989)

1. அறவாணன்.க.ப., **தமிழர்தம் மறுபக்கம்**, பாரி நிலையம், சென்னை.
2. அறிவுநம்பி.அ., **நாட்டுப்புறக் களங்கள்**, அமுதன் நூலகம், காரைக்குடி.
3. ஆறுமுகம்.நா., **முல்லை வாழ்க்கை**, கன்னி பதிப்பகம், காஞ்சிபுரம்.
4. உமா ராணி.வ., **பாரதியின் கதை மகளிர்**, ஐந்திணைப பதிப்பகம், சென்னை.
5. கோமதி சங்கர், கேளம்.கே., **சமூகவியல் நோக்கில் நீதி இலக்கியம்**, சரயு பப்ளிகேஷன்ஸ், மேலகரம்.
6. குலோத்துங்கன், கோ. **உழைப்போம் உயர்வோம்**, குகன் பதிப்பகம், சென்னை.
7. சானகிராமன்.இளமதி. **பேரின்பப் பெருவாழ்வு**, குறிஞ்சி பதிப்பகம், புதுச்சேரி.
8. சுப்பிரமணியம்.க.ந., **பாரதியின் காட்சி**, புதுவைப் பல்கலைக் கழகம், புதுச்சேரி.
9. செல்வராசு.ந., **சமூகவியல் நோக்கில் தமிழ் மரபுகள்**, பாரி நிலையம், சென்னை.
10. தாமரைச்செல்வி.தி., **வள்ளுவச் சிக்கல்கள்**, ஐந்திணைப் பதிப்பகம், சென்னை.
11. முருகானந்தம்.ச., **மக்கள் வழக்காற்றியல்**, ஐந்திணைப் பதிப்பகம், சென்னை.
12. வாசுகி.இரா., **ஆனந்தரங்கம் பிள்ளை அரசியல் சிந்தனைகள்**, கங்கை புத்தக நிலையம், சென்னை.

Book Published by the IITS during July to December 1989.

Pantait Tamilar tolilkal.

Dr. V.C. Sasivalli

Pub.No.145, 1989: Rs.45, P.VIII + 328

With Tolkappiyam and Cankam literature as source material, this study has come on the vocation of the early Tamils. The different types of occupation as per the division of land and labour are given here. Physical and mental labour are differentiated. Agriculture, fishing, salt-making, pottery, weaving, fighting (in war) were some of the important occupations. The Brahmin, the Monarch, the tradesman were the main occupational classes. Poets and artists were also seen. Women are shown to have their own share in engaging in various works for the family and society.

A System of Transliteration of Tamil

உயிரெழுத்துகள் VOWELS

குறில் - Short	நெடில் - Long
அ.....a	ஆ.....ā
இ.....i	ஈ.......ī
உ.....u	ஊ.....ū
எ.....e	ஏ.......ē
ஒ.....o	ஓ.....ō

ஐ.......ai

ஔ......au

ஃ.........h

மெய்யெழுத்துகள் - CONSONANTS

வல்லினம் - Hard	மெல்லினம் - Soft	இடையினம் - Medial
க்.....k	ங்.....ṅ	ய்....y
ச்....c	ஞ்....ñ	ர்.....r
ட்.....ṭ	ண்.....ṇ	ல்....l
த்.....t	ந்....n	வ்....v
ப்....p	ம்....m	ழ்....ḻ
ற்....ṟ	ன்.....ṉ	ள்.....ḷ

R.No. 30339/72

Books for Review and typed Articles for Publication should be sent in triplicate, making use of the system of transliteration indicated on the reverse page, addressed to:

The Editor-in-Chief,
Journal of Tamil Studies,
International Institute of Tamil Studies,
C.I.T. Campus,
T.T.T.I, Post, Madras-600 113.
Tamil Nadu, India.

SUBSCRIPTION

	Within India	Ourside India
Annual	Rs. 40.00	U.S.$ 12 or Rs. 180
Single Copy	Rs. 25.00	U.S.$ 7 or Rs. 105
Life Membership	Rs. 400.00	U.S.$ 100 or Rs. 1500
Institutional Membership	Rs. 500.00	U.S.$ 125 or Rs. 1875

Edited & Published by the Director of International Institute of Tamil Studies, Madras - 600 113 and Printed by Sri Yeses Print House, Madras - 600 014, Phone - 83 32 31. Released in November 1992.