திராவிடப் பொழில்
திராவிட ஆய்விதழ்
DRAVIDA POZHIL
July-Sep 2021 Quarterly Vol.1, Issue 3
The Journal of Dravidian Studies

Patron
Dr. K.Veeramani
Chancellor

Editorial Board
Prof. **Dr. Kannabiran Ravishankar**
Prof. **Dr. P. Jagadeesan**
Prof. **Dr. P. Kalimuthu**
Prof. **Dr. Sp. Thinnappan**
Prof. **Dr. Nam. Srinivasan**
Dr. Soma Ilangovan
Dr. V. Neru

Published by
Centre of Excellence for Periyar Thought
Periyar Maniammai Institute of Science and Technology
(Deemed to be University)
Vallam, Thanjavur - 613403
Tamil Nadu, India.

Language
Bi-lingual

Single Issue (India)	Rs.200/-
Annual Subscription (India)	Rs.800/-
Single Issue (International)	$15
Annual Subscription (International)	$50

Designed & Printed at :
PMIST Press
Vallam, Thanjavur - 613403
Tamil Nadu, India.

Tel: (91) 98401 32684
Email : *dravidapozhil@pmu.edu*

Visit our Website at
dravidapozhil.pmu.edu

1. Preface from the Editors
   ஆசிரியர் குழுவின் ஆய்விதழ் முகவுரை 5

2. Periyar Visual Theory:
   Demand, Dispute and
   Disposition of Dravidian Cinema
   - (Dr.) Subramanian Natesan 9

3. இலங்கையில் சமூகநீதி:
   சில அறிமுகக் குறிப்புகள்:
   - தெ.ஞாலசீர்த்தி மீநிலங்கோ 24

4. உலகாயதமும் பெரியாரியமும்
   - பேரா. முனைவர். சோ.ந. கந்தசாமி 41

5. கேரளத்தின் பழம் பதிவுகளில் தமிழ்
   - முதுவர் பொ.இரணியன் 64

6. கிறித்துவத்தைத் தின்று
   செரிக்கும் ஜாதியம்
   - எழுத்தாளர் மு.சங்கையா 79

7. திராவிட நாகரிகத்தின்
   தொன்மையும் முன்மையும்
   - பேரா. முனைவர் ப.காளிமுத்து 88

கீழடி - சிந்துவெளி நாகரிகத்தின் திராவிடத் திறவுகோல் & சங்கத் தமிழ் இலக்கியத்தின் திருப்புமுனை:

தமிழ் - திராவிடப் பண்பாட்டின் தொன்ம வரலாற்றுக் கருவறையாகவே இன்று கீழடி விளங்குகிறது! தென்னந் தோப்புகள் சூழ்ந்த ஒரு சிற்றூர், புவி அச்சில் 9^0 51.29 வடக்கு, 78^0 11.69 கிழக்காக, மதுரையில் இருந்து 13 கி.மீ. கிழக்கில், வையை ஆற்றின் தென்கரையில், அகழாய்வு மேடுகள் சூழ அமைந்துள்ள கீழடி, இன்று சிந்துவெளி அகழாய்வுக் களங்களுக்கு இணையானதொரு தொல்லியல் களமாகி, மக்களார் வத்திருத்தலமாகவே உயர்ந்து நிற்கிறது.

- சங்கத் தமிழை, பொ.ஊ.மு (பொது ஊழிக்கு முன்) 6ஆம் நூற்றாண்டுக்கு முற்பட்டுக் கொண்டு சென்று விட்டன கீழடி அகழாய்வுகள். அவை சங்கத் தமிழுக்கு, அறிவியல் முறையிலான நிறுவலை ஏற்படுத்தித் தந்துள்ளன. **2018இல், 4ஆம் கட்ட மாதிரிகள், அமெரிக்காவில் பீட்டா பகுப்பாய்வுச் சோதனை ஆய்வகத்துக்கு அனுப்பப்பட்டு, முடுக்கப் பொருண்மை நிரலாய்வு செய்யப்பட்டு, 353 செ.மீ. ஆழக்கரிமம், பொ.ஊ.மு. 580 என்று உறுதி செய்யப்பட்டுள்ளது.**

- கிடைத்துள்ள 5280 தொல்லியல் மாதிரிகளில், ஒன்று கூட ஹிந்து மதம் சார்ந்த கூறு அல்ல என்பது வியப்பிலும் வியப்பான உண்மை! இதிலிருந்தே ஆதிகுடித் தமிழர்கள், மதம் அற்றவர்களாக, இயற்கை - நடுகல் மரபில் மட்டுமே தோய்ந்து, எவ்வித நிறுவனமாக்கப்பட்ட மதமும் சாராமலேயே வாழ்ந்துள்ளனர் என்பது உறுதியாகிறது.

- ஆதி தமிழர்கள், எழுத்தறிவு மிக்கவர்கள் என்பதையும் கீழடி ஆய்வுகள் நிறுவுகின்றன. பின்னாளைய மன்னர்கள் போல் கோயிலில் ஆள் வைத்துக் கல்வெட்டு செதுக்காது, தாமே பானைகளில் கீறிச் செதுக்கிய திறம் மிகு தமிழ்மக்கள். சிந்துவெளி வரி வடிவத்தின் தொடர்ச்சியாகவே, தமிழி (தமிழ் பிராமி) வரி வடிவம்படி மலர்ச்சி பெற்றது என்பதற்கும் கீழடி சான்றளிக்க முனைகின்றது. குவிரன் ஆதன், திசன், உதிரன் போன்ற சங்க காலப் பெயர்கள் பலவும், பானையோடுகளில் பொறிக்கப்பட்டுள்ளன.

- கருப்பும் சிவப்பும் கலந்துள்ள பானையோடுகள், கருப்பு கரிமத்தாலும், சிவப்பு இரும்புத் தாதுக்களாலும் அமையப் பெற்றவை என்று நிரலாய்வு உறுதிசெய்கிறது. இத்தாலி நாட்டின் பிசா பல்கலைக் கழகப் புவியியல் துறை, இம்மாதிரிகள் யாவும் பொ.ஊ.மு. 6ஆம் நூற்றாண்டுக் கனிம மூலங்கள் என்றும் சான்றளித்துள்ளது.

- கீழடி, முதுமக்கள் புதைகளம் மட்டுமல்ல, இளமக்கள் வாழ்வியற் களமும் கூட! நகர நாகரிகத்தின் நீட்சியாக, களி மண் தரைகள், மேற்கூரைகள், நீர் வடிகால்கள், இரும்பு ஆணி இணைப்புகள் என்று பல்வேறு கட்டுமானம் வாயிலாக, தொல் தமிழர் வாழ்க்கைத் தரத்தைப் பறை சாற்றுகின்றன. உரோமாபுரி போன்ற நாடுகளுடனான பழந்தமிழ் வணிக உறவை, மதிப்புறு நகைகள், விளையாட்டுக் காய்கள், அகேட் சூதுபவளம் போன்றவை புலப்படுத்துகின்றன.

- மனிதர்கள் மட்டுமல்லாது, விலங்குகளின் மாதிரிகளும், பண்டைத் தமிழ் வேளாண்மையைப் பறைசாற்றுகின்றன. திமில் உள்ள காளை, வெள்ளாடு, காட்டுப்பன்றி போன்றவையும், அவற்றின் மீதுள்ள வெட்டுக் குறிகளும், பழந்தமிழர்களின் புலால் உணவுப் பழக்கத்துக்குச் சான்றளிக்கின்றன.

கீழடி, ஒரு பெரும் பனிப் பாறையின், சிறு உச்சி மட்டுமே! இன்னும் 293 களங்கள், 2013 - 14 இந்தியத் தொல்லியல் ஆய்விதழில், பக்கங்கள் 147-162 வரை பட்டியலிடப்பட்டுள்ளன. கீழடியிலேயே இன்னும் பணிகள் முழுமை அடையவில்லை. இன்னும் பல கட்ட அகழாய்வுகள் நிலுவையில் உள்ளன. எனவே, தமிழ் - திராவிட நாகரிக முது சொம்தொல்லெச்சங்களை முழுமையாக வெளிக்கொணர, நாம் இன்னும் ஆய்வுகளை முடுக்கிவிட வேண்டும்.

திராவிடப் பொழில் ஆய்விதழின் இவ்விதழ் முகப்பு, கீழடித் தொல்லியல் களப்படங்களைத் தாங்கி அழகுறத்துலங்குகின்றது. நம் பாதைகளையும் பணிகளையும், திராவிட ஆய்வுகள் நோக்கி, நம்மை இன்னும் உந்துகின்றது!

Keezhadi - Dravidian Authorship of Indus Valley Civilization & turning point of Sanga Tamil Classical Age:

Keezhadi has become the Sanctum Sanctorum of the Tamil-Dravidian Cultural Historiography.

A tiny village amidst coconut groves, located at 9º 51.29'N latitude, 78º 11.69'E longitude, 13 km East of Madurai City, with deposit mounds on the southern side of river Vaigai, has today become a site of historical significance, on par with the Indus Valley archaeological excavation sites.

- Keezhadi excavations are taking the age of Classical Tamil, to as far back as the 6th century BCE, and providing a Scientific basis to Sanga Tamil. The samples collected from the fourth season (2018) of excavations were sent to Beta Analytic Lab, Miami, Florida, USA for AMS (Accelerator Mass Spectrometry) dating. The scientific reports confirmed that the sample collected at a depth of 353 cm at Keezhadi goes back to 580 BCE.

- Interestingly, out of the 5820 antique samples collected, there was NOT a single Hindu religious artifact, found in the excavation. This proves that the early Tamils were quite a rational lot, and their belief systems were not rooted in any Organized Religion, but only in sync with Nature & Ancestry.
- Keezhadi also proved that the early Tamil common folks were literate. Contrary to the inscriptions commissioned by Kings in later day temples, we find inscriptions on pottery by the common public of a much earlier age. This also reveals a 'bridge' between the Indus script and Tamizhi (Tamil Brahmi) script that evolved later. A dozen Tamizhi inscriptions have been found on potsherds with names such as: kuviraṉ-ātaṉ, ticaṉ&utiraṉ, which are typical of Sangam Age Tamil names.
- The Spectroscopic Analysis of Black-and-Red-ware potsherds, revealed that the black was from the use of Carbonand the red was from the use of Hematite. Samples sent to Earth Sciences Department, Pisa University, Italy revealed that these earthen vessels followed the same content of minerals, right from 6th century BCE.
- Furthermore, Keezhadi is not just a burial site, but a habitation site, that was once brimming as an urban civilization. Well-laid floors made of fine clay, roof tiles, grooves to drain water, joints fastened with iron nails, etc. – all talk about the high standard of living. This urban settlement also proved that, the Early Tamils had trading relationships with ancient countries like Rome, and the excavated jewelry, fine game stones, beads of agate, carnelian & quartz and terracotta figurines – all stand testimony to this.
- Not only humans, but even faunal remains of animals at Keezhadi like the Cow/Ox (Bos indicus) – Bull with Hump, Sheep, Goat and Wild boar, indicated traces of Agrarian Society. Cut marks on some of the animals suggest that they were also consumed for food, thus proving ancient Tamils were meat eaters too.

Keezhadi is just the tip of an iceberg. There are 293 more excavation sites identified in pages 147-162 of the Indian Archaeology Journal (2013-14). Even at Keezhadi, the task is unfinished and more phases of excavation need to be carried out. Hence it is essential to continue the probe,to study the cultural wealth of ancient Tamil-Dravidian society.

The cover-page of this issue of Dravida Pozhil Journal, sports some glorious scenes from the Keezhadi Excavation site. It also reminds us of our tasks ahead, towards the Dravidian Goal.

I belong to the Dravidian stock

"I claim Sir, to come from a country, a part in India now, but which I think, is of a different stock, not necessarily antagonistic. **I belong to the Dravidian stock.**

I am proud to call myself a Dravidian. That does not mean that I am against a Bengali or a Maharashtrian or a Gujarati. As Robert Burns has stated, "A man is a man for all that".

I say that I belong to the Dravidian stock and that is only because I consider that the **Dravidians have got something concrete, something distinct, something different to offer** to the nation at large".

(maiden speech in the Indian Parliament
– Council of States (Rajya Sabha)
– Apr 1962)

Dr. C.N. ANNADURAI

Hon'ble Chief Minister of Madras State& Tamil Nadu (subsequently renamed), Union Of India (1967-69).

கீழடி அகழாய்வுகள், சங்கத் தமிழை, பொ.ஊ.மு (பொது ஊழிக்கு முன்) 6ஆம் நூற்றாண்டுக்கு முற்பட்டுக் கொண்டு சென்று விட்டன.

சங்கத் தமிழுக்கு, **அறிவியல் முறையிலான நிறுவலை** ஏற்படுத்தித் தந்துள்ளது கீழடி.

2018-இல், 4ஆம் கட்ட அகழாய்வு மாதிரிகள், **அமெரிக்கப் பிளோரிடா மாநிலத்தில், மயாமி நகரிலுள்ள, பீட்டா பகுப்பாய்வுச் சோதனை ஆய்வகத்துக்கு** அனுப்பப்பட்டு, முடுக்கப் பொருண்மை நிரலாய்வு (AMS) செய்யப்பட்டு, 353 செ.மீ. ஆழத்தில் கண்டெடுக்கப்பட்ட கரிமம், **பொ.ஊ.மு. 580 என்று உறுதி செய்யப்பட்டுள்ளது.**

Keezhadi excavations have taken the age of Classical Tamil, to as far back as the **6th century BCE,** and have provided a **Scientific basis to Sanga Tamil.**

The samples collected from the fourth season (2018) of excavations were sent to **Beta Analytic Lab, Miami, Florida, USA for AMS (Accelerator Mass Spectrometry) dating.** The scientific reports confirmed that the sample collected at a depth of 353 cm at **Keezhadi goes back to 580 BCE.**

BETA
RADIOCARBON DATING
Consistent accuracy
Delivered on time
Beta Analytic Ltd.

Preface from the Editors

World full of Social Justice and Social Justice full of World - The quintessence of Dravidam is Social Justice! To such Dravidian Doyens of the Tamil Populace – To You, Our Greetings & Vanakkam!

On the birth anniversary of one of the closest associates of Periyar, Perunthalaivar K. Kamaraj (Jul 15th 2021), this 3rd issue of Dravida Pozhil - Journal of Dravidian Studies (JODS) makes its advent with seedlings of social justice sown not only in Tamil Nadu, but also in Eezham (Sri Lanka). The Agriculture of Humanism is at its best, as this Journal is growing in leaps and bounds.

The last two issues have received a great feedback from both national & international scholars. Many academicians have provided academic appreciation and constructive criticism. We are happy with such a wide reception for Dravida Pozhil.

- Our Objective is to foster and inculcate the research capabilities of Dravidian Intelligentsia to Global Academic Standards, and integrate Dravidian Philosophy with the collegium of renowned Scholars worldwide.

- Our Destination is the Unison of People and Scholars of the Dravidian land, and deliver the fruits of our research to enable Social Justice to the Society at large.

In this yeoman task, we are collaborating with global universities and national scholars, and also providing opportunities for budding scholars (especially women scholars and scholars from underprivileged communities) and enabling a true research community.

Towards the path of Continuous Improvement, this 3rd issue contains 6 papers from Tamil Nadu, on Sri Lanka, and from Norway:

1. Periyar Visual Theory: Demand, Dispute and Disposition of Dravidian Cinema (In English; all others below in Tamil)

2. Social Justice in Sri Lanka – Some Introductory Thoughts

3. The Philosophies of Lokāyata & Periyārism

4. Traces of Tamil Language in Early Malayalam Records

5. Inroads of Caste into Christianity and its Erosion

6. Dravidian Civilization – Historicity & Antiquity

Please do read the above papers which have been duly reviewed by domain experts and relish the variety, subtlety, criticality and naturality of thought in these essays. If you have any questions, please reach out to us or the Authors themselves directly.

The cover-page of this Issue is decorated with a depiction of Keezhadi archaeological site. The 1st issue of Dravida Pozhil sported a scene from Harappa and now is a scene from Keezhadi. The History & Antiquity of Tamils do NOT sport any Religion, but only sport Humanism. Scholars are confirming this culture from both the Indus Valley & the Vaigai Valley. Where the Indus Valley Civilization left, the Tamil Classical Literature (Changa Tamil aka Sanga Tamil) picked up.

We request you to read Dravida Pozhil - not only in a solitary mode, but in an accompanied mode. Reading alone, never quenches one's thirst, but a collective Discussion with Peers and Friends, nurtures the intellect. That nurturing leads to Humanism.

Please do join us in this Dravidian Academic Journey of cultivating Social Justice in the Tamil Land.

- The Board of Editors.

- Prof. Dr. Kannabiran Ravishankar
- Prof. Dr. P. Jagadeesan
- Prof. Dr. P. Kalimuthu
- Prof. Dr. Sp. Thinnappan
- Prof. Dr. Nam. Srinivasan
- Dr. Soma Ilangovan
- Dr. V. Neru

ஆசிரியர் குழுவின்
ஆய்விதழ் முகவுரை

உலகத்தைச் சமூகநீதி மயமாக்கல்; சமூகநீதியை உலகமயமாக்கல் - திராவிடம் என்பதன் அடிநாதமே சமூகநீதி அல்லவா! அந்தத் திராவிடம் மிகுந்த தமிழ் அன்பர்களாகிய உங்கள் யாவருக்கும் மகிழ்திகழ் வணக்கம்!

பெரியாரின் பெருநண்பர், **பெருந்தலைவர் காமராசர் பிறந்த நாளிலே** *(July15)*, திராவிடப் பொழில் ஆய்விதழின் இந்த 3ஆம் இதழ், தமிழ்நாடு மட்டுமல்லாது ஈழத்திலும் சமூகநீதி வித்துக்களோடு, மாந்தவியல் வேளாண்மையை முன்னெடுத்து, பாங்குற வெளிவருகின்றது. சென்ற இருஇதழ்களுக்கும், உலகம் முழுதுமிருந்து, நிறைகுறைகளைச் சுட்டிக்காட்டிப் பல பின்னூட்டங்கள் வந்துள்ளன; இப்படி, உலக அறிஞர் பெருமக்களின் வாசிப்பும் திறனாய்வும் ஒருசேர வாய்க்கப்பெற்று, திராவிடப் பொழில் ஆய்விதழ், நாளொரு மேனியும் பொழுதொரு வண்ணமுமாக வளர்ந்து வருவது கண்டு நனிமிகு மகிழ்ச்சி.

- ஆய்வுலகில் திராவிட ஆய்வுப் புலமையை வளர்த்தெடுத்து, உலக அளவிலான கல்விப் புலத் தரத்திலே *(Academic Standards)*, கல்வியாளர்கள் பலரையும்,திராவிடச் சிந்தனை சார்ந்து ஒருங்கு திரட்டலே நம் குறிக்கோள்.

- திராவிடத் தமிழ்ச் சமூகமான பொதுமக்களுக்கும், திராவிட ஆய்வியல் அறிஞர்களுக்கும் இணைப்புப் பாலம் உருவாக்கி, சமூகநீதிப் பொருண்மைப் பயன் நல்கலே நம் இலக்கு.

அந்தச் சீரிய பணியில், உலகப் பல்கலைக் கழகங்களோடும், வையத்து வல்லுநர்களோடும், திராவிட ஆய்வாளர்களோடும் (குறிப்பாக: பெண் ஆய்வாளர்களோடும், ஒடுக்கப்பட்ட சமூகங்களில் முகிழ்த்தெழுந்துள்ள இளநிலை ஆய்வாளர்களோடும்)கல்வி முறை நல்லுறவு பேணி, சிறப்பானதொரு ஆய்வுச் சூழலைத் **'திராவிடப் பொழில்'** ஊக்குவிக்கும்.

தொடர்ச்சியான முன்னேற்றம் நோக்கிய இப்பயணத்தில், இந்த 3ஆம் இதழ், 6 ஆய்வுக் கட்டுரைகளைத் தாங்கி வெளிவருகின்றது. தமிழ்நாட்டிலிருந்தும், ஈழம் குறித்தும், நோர்வே நாட்டிலிருந்தும் கட்டுரைகள் இடம் பெற்றுள்ளன.

1. பெரியார் காட்சிக் கொள்கை: திராவிடச் சினிமாவின் தேவையும் முரணும் இயல்பியலும் (ஆங்கிலத்தில்)
2. இலங்கையில் சமூகநீதி: சில அறிமுகக் குறிப்புகள்
3. உலகாயதமும் பெரியாரியமும்

4. கேரளத்தின் பழம் பதிவுகளில் தமிழ்
5. கிறித்துவத்தைத் தின்று செரிக்கும் ஜாதியம்
6. திராவிட நாகரிகத்தின் தொன்மையும் முன்மையும்

அறிஞர்களால் சீராய்வு செய்யப்பட்டு வெளிவரும் மேற்கண்ட கட்டுரைகளை வாசித்து, செவிச்செல்வமும் விழிச்செல்வமும், உளச்செல்வமும், அறிசெல்வமும் மேலோங்கி இன்புறுக! மேலதிக வினாக்கள் ஏதுமிருப்பின், எம்மையோ அல்லது கட்டுரையாளர்களையோ நேரடியாகவே நீங்கள் தொடர்பு கொள்ளலாம்.

ஆய்விதழின் முகப்பை, கீழடி பற்றியம் சார்ந்த படமொன்று அணி செய்கின்றது. திராவிடப் பொழிலின் முதலாம் இதழ், அரப்பா அட்டைப் படத்தோடு துவங்கிற்று. இந்த இதழ், கீழடி அட்டைப் படத்தோடு உலாவருகின்றது. தமிழ்ச் சமூகத்தின் தொன்மையும் முன்மையும்கூட, மதம் அற்று, மானுடமே பற்றியமாய்க் கொண்டுள்ளதை, தொல்லியல் அறிஞர்கள் உறுதிசெய்கிறார்கள். சிந்துச் சமவெளி விட்ட இடமும், சங்க இலக்கியம் தொட்ட இடமும், ஒன்றே அல்லவா! திராவிடப் பொழில் ஆய்விதழை நீங்கள் வாசிப்பதோடு நின்றுவிடாது, இன்னும் பலரோடும் கூடிக் கலந்துரை செய்வதே, அறிவு பெருக்கும் பெருவழி. அந்த ஆய்வினால் பெற்ற அறிவை, விரிவு செய்வதே, மானுட வளர்ச்சியின் வழி.

வாருங்கள், சமூகநீதி என்னும் தமிழ்மண்ணிலே, திராவிட ஆய்வுப் பயிர் விளைப்போம்! விளைவிப்போம்!

– **ஆசிரியர்குழு**

- பேரா. முனைவர் கண்ணபிரான் இரவிசங்கர்
- பேரா, முனைவர் பெ.ஜெகதீசன்
- பேரா. முனைவர் ப.காளிமுத்து
- பேரா. முனைவர் சுப.திண்ணப்பன்
- பேரா. முனைவர் நம். சீனிவாசன்
- மரு. சோம. இளங்கோவன்
- முனைவர். வா. நேரு

PERIYAR VISUAL THEORY: DEMAND, DISPUTE AND DISPOSITION OF DRAVIDIAN CINEMA

(Dr.) Subramanian Natesan

(Assistant Professor, Department of Visual Communication, Hindusthan College of Arts and Science, Coimbatore, Tamil Nadu)

Abstract :

This research examines the impact of cinema, in the Indian subcontinent, especially in the Dravidian society. It is a two-phased qualitative content analysis using the methodology of grounded theory, through the interpretation of structuralism. Phase-I is Theorization:Conceptualizing Periyar's views on cinema and Phase-II is Classification:Finding the roots of the term 'Dravidian Cinema'. The first phase analyses the demand of the 'Self-Respect' movement in the cinema of 1929,and to develop 'Periyar Visual Theory' on the Aryan dominated visual culture, through the depth of his words coined in his research article in 1944. The second phase examines the 'Criticisms' set by the bourgeois and people at power, on the works of Periyar's followers C.N. Annadurai and M. Karunanidhi, such as Velaikkari (1949) and Parasakthi (1952), thereby attempting to determine the classification within Tamil cinema.

Keywords:

'Periyar Visual Theory', Aryan myth, Self-Respect Movement, Dravidian Cinema, Tamil Cinema, Aryan Images, Velaikkari, Parasakthi.

Introduction:

The human life is surrounded by narrations, which are transformed by either its basic institution or social group. The process of narration is intended to educate and inform the progenies to preserve the social system, folkways, and taboos; in short, it functions as a cultural agent. Oral communication became a permanent record when it was turned into written form on a surface. The ideas transformed from caves to wood, paper, film, and now a digital device to record social interactions. Narration and its surface that are connected with the evolution of science and technology, have expanded from the traditional surface to the modern scientific surface as photographic images during the middle of the 19th century. The collective phenomena of projecting, screening, and viewing the 'motion picture'/ movie created the event of 'Cinema'. The 20th century's marvellous form of 'Cinema', is a contemporary dynamic narrator for every society.

Cinema, Society and Politics:

After World War I: At the dawn of the 20th century, cinema was adopted by nations, as a medium of entertainment. The development of cinema and its uses varies according to the cultural, political, and economic conditions of each country. After World War I, the American public experienced an exalted position, where cinema was a new source of entertainment. But South American people were exploited by colonial cinema. Russia proclaimed cinema as a scientific form of social progress, by using it as a tool to tap into people's emotions. While the French enjoyed cinema as a beautiful poetic form, Spain was subjected to military repression until 1931, and hence it was unable to develop its cinema. While Arab cinemas grew parallel to Egyptian cinema, many countries in Africa did not even have cinema sheds/ space for people to sit and watch. Japan, which had cinematic cultures similar to those of the United States, subjugated its dominancein Korea and China to the point of not learning the art of cinema. In colonial India, aside from the quest for liberation, people were enjoying myths and religious content through cinema.

After World War II: The modern narrator, cinema, known as the world's greatest entertainment device, became an 'Intellectual Apparatus' after World War II. The world powers began to abandon their colonial rule. Many countries used cinema to seek their own identity, to formulate national policies, and to support nationalism. One of the examples of cinema for nation-building and asserting oppressed rights, include Korean cinema, which stands as an example to understand cinema and nationalism. Korea was beginning to breathe the air of freedom and sought to shape the modern society through cinema during the 1950s.The films directed by renowned director Shin Sung-ok showed national integration, hope, and new paths for people.

When the country was divided into two, the structures of cinema in North Korea developed into a communist ideology that was very weak. However, the new government was keen to create its national cinema. In 1962, emergency law was passed requiring film companies to produce at least 15 films a year. Unable to produce new-minded films, North Korea kidnapped South Korean director Shin Sang-ok during the 1970s and ordered him to make films for their nation.On the other hand, after the Cuban revolution, the Latin American thinkers began an intellectual war against the cinemas of the United States of America and Europe, which dominated the continent of Latin America.The result of amalgamation was 'Third Cinema' for decolonization and liberation from oppression. In the united states of India, after independence, the Films Division was launched by the Congress government during the 1950s for the development of film culture and was engrossed in national integration through films like 'Bhakra Nangal' and 'Good manners', while the Dravidian intellectuals used cinema for their historicity, cultural identity, and ethnicity. Thus cinema, which has become an essential fragment in the formation of modern society, is desired by thinkers and ideologues in many parts of the world.

Tamil Cinema, Dravidian Society and Politics:

Tamil Cinema in the Silent Era: The history of Tamil cinema has a strong connection with Tamil drama and politics. The 'Suguna Vilaasa Sabha' started by Pammal Sambandha Mudaliar in 1891, was staging stage-plays all over Tamil Nadu, while the people of the country enjoyed the movies of the Lumiere brothers in the 1890s. Vincent Samikkannu, a Tamilian, screened many films and spread

the cinematic film experience all over South India from 1905 onwards.

'Keesaka Vadam' was the first Tamil film produced by Nadaraja Mudaliar in 1916. A political movement named 'South Indian Liberation Federation' emerged in the same year to oppose Brahmin hegemony, and the movement was popularized and called as 'Justice Party'. The trained actors from 'Suguna Vilasa Sabha' and 'Boys Drama Company' took part in film production companies during the midof the 1920s. The films produced during the period were meant to reflect mythology.

Self-Respect Movement/Dravidar Kazhagam (DK) and its genealogical strands: DMK (Dravida Munnetra Kazhagam) and AIADMK (All India Anna Dravida Munnetra Kazhagam):

The leader of the Madras Presidency unit of the Indian National Congress Party, who actively participated in the Satyagraha and Non-Cooperation Movements, a social activist, political philosopher, Erode Venkata Ramasamy (1879-1973), affectionately called 'Periyar'by Tamil people(hereafter Periyar), observed that the motto of the party was concerning the interest of the Brahmins. He opposed the stand of Congress, as it only expected freedom from the British rule to obtain political power, rather than exterminating the humiliation of castes and social evils from the society.

Periyar left the Congress Party and founded the 'Self-Respect' movement in 1925. The 'Self-Respect' movement's first provincial conference was held in Chengalpattu in 1929 and thirty-four resolutions were passed. Subsequent conferences took place in forthcoming years respectively at Erode and Viruthunagar in 1930 and 1931. Periyar was elected as the head of the 'Justice Party' in 1938. In the same year, C.N. Annadurai (aged 30), joined as an associate editor in 'Kudiarasu' weekly magazine and 'Viduthalai' newspaper associated with the same movement. In 1943 M. Karunanidhi (aged 19) joined as a sub-editor in 'Kudiyarasu' magazine.

At the 18th provincial conference of 'Justice Party', which was held in Salem in 1944, the 'Justice Party' and 'Self-Respect' movement were merged and re-named as 'Dravidar Kazhagam' (DK) by Periyar, on a resolution proposed by C.N. Annadurai (hereafter Anna). Anna became the general secretary of the 'Dravidar Kazhagam'.

After the independence of India, Anna formed a new political party - 'Dravida Munnetra Kazhagam' - DMK in 1949. Under the headship of Anna, a few more leaders from DK, including 'Kalaignar' M. Karunanidhi (hereafter Kalaignar) joined the DMK and carried forward the philosophy of 'Self-Respect' and leveraged political power through public meetings and cinemas. Anna and Kalaignar used cinema as an effective tool to make political consciousness on the public. The actor M G Ramachandran (MGR) shined as a protagonist of the DMK cinema. DMK assumed power in 1967. After the sudden demise of Anna, the AIADMK party was formed by MGR. The DMK and AIADMK governments have been alternating in Tamil Nadu in the path of 'Self-Respect' thoughts. The DK has been serving firmly for social upliftment in the united states of India and abroad.

Tamil Cinema in the Talkie's Era: The first Tamil talkie, 'Kalidas' released on 31st October, 1931contained 50 songs. N.S. Krishnan (NSK) was a pioneer of influencing Self-Respect thoughts with vernacular descriptions in mainstream Tamil cinema, through comedy stripes along with the plot, Ex. The film 'Uthama Puthiran' (1940). The activists of the 'Dravidian Movement', Anna

and Kalaignar were instrumental for the formation of forward-thinking apparatus on the concrete of 'Self-Respect'/Dravidian Movement's thoughts. The narrative form of Anna was based on contemporary social issues, with literary etiquette and rhythmic Tamil prose. Velaikaari (1949), Nallathambi (1949), Or Iravu (1951) are milestones of Tamil-Dravidian cinema. His literary etiquette on Velaikaari, set a new path for the Tamil film world, and Self-Respect thoughts with a literary flair were enjoyed by cinema-goers for the first time. After 1954 his screen journey ended due to serious political involvement. Despite this, his stories were used by many filmmakers in the future days. Though Kalaignar's career began as a scriptwriter in Rajakumari (1947), Abimanyu (1948), his talent emerged in Marudha Nattu Ilavarasi (1950) and Parasakthi (1952).His narrations illustrated the roots of social problems and suggested solutions. His contribution to the Tamil cinema continued from Rajakumari (1947) to Ponnar Sankar (2012). By the influence of these two legends, Directors Muktha Srinivasan, Bharathiraja, T. Rajender, K. Bhagyaraj, and other shave narrated 'Dravidian Ideology' via their films.

Background of this research:

After independence, in the discourse of a 'Hindi-nation', the Congress government immediately absorbed the autonomous boards of regional censor centres: Madras, Calcutta, and Bombay, into 'The Bombay Board of Film Censors' (1947), later changed to 'Central Board of Film Censor' by the Cinematograph Act of 1952, to control the three varied cultural cinemas into a single umbrella as 'Indian Cinema'. Writer and film director K.A. Abbas recalled in an interview about the uniqueness of the censor boards that existed before independence.

> *"The five censor boards (Bombay, Madras, Calcutta, Rangoon, and Lahore) examined films separately, and each had its own set of rules and local pressures. Often, a title passed by one would be rejected by another" (Abbas, 1970).*

According to the column of Baburao Patel, it seems that the hegemony of Hindi is conceived from the beginning of the talkies.

> *"In the Bombay Calling column in February 1949 issue of FilmIndia, Baburao Patel praised in his combative way, a recent development: "We have been asking for this for the last 15 years," he wrote of the move to centralize film censorship" (Bhatia, 2018).*

After the re-organized Central Board of Film Censor, the narrations of Dravidian intellectuals met with fierce opposition from the Congress party. Despite having a rich tradition of film culture in the Madras presidency, the Board has been considering Tamil cinema as regional cinema, after independence. Emphasizing Hindi cinema as national cinema, is connected with linguistic imperialism. From an international perspective on Indian cinema, framed through the window of Hindi cinema, the contribution of other cinemas of India became marginalized. On this perspective, Selvaraj Velayutham (2008) gives a strong point to the contribution of Madras cinema.

> *"'When cinema arrived in British India in the late 1890s, it took root in the three major metropolises, Bombay, Calcutta, and Madras. The cultural hegemony and dominance of Bollywood within the Indian film*

industry, have both marginalized and erased the rich complexities and ethno-linguistic cinematic traditions of India. The Tamil film industry begins about the same time as Hindi and Bengali cinema in the second decade of the 20th century. Although the Tamil film industry was less known and acknowledged, it rapidly emerged as a key player within Indian cinema".

On the other hand, Bengali cinema produced films to satisfy 'Bhadurloke' (the Educated middle-class audience), as an extended medium for expressing their artistic, poetic, literature-valued imageries under the subject of Poverty and Partition of Bangladesh. This was recognized around the world under the banner 'Indian cinema'. But Luis Ospina, the iconic filmmaker of Colombia observed the filmmakers from the third world countries and states that:

> *"Some of the third world filmmakers peddle the third world poverty and misery at festival sites in Europe and North America and do not approach their craft as a tool for social transformation"(Ospina,1978).*

This brilliant point - 'craft as a tool for social transformation' - means that cinema is not only for artistic expression but also for social change. The same was advocated by Periyar (in the silent era), that the filmmakers should reflect on 'Rational thinking' and 'Self-Respect' thoughts in cinema. After the 'Article of 1944' (in the talkies era), the Dravidian intellectuals and followers of **'Anna'** and **'Kalaignar'** expressed the importance of Tamil language and the legacy of Tamil history through their narrations. Out of such attempts, were born ideas to eradicate superstitions and Aryan myths.A strong protest by the ruling Congress party was made against their narrations, particularly the 'criticisms' on Velaikkari (1949) and Parasakthi (1952) respectively by 'Kalki' Krishnamoorthy, the editor of 'Kalki' - a Tamil magazine and C. Rajagopalachari (Rajaji), the then chief minister of Madras Presidency. These two cinemas were distinguished from the mainstream Tamil cinema.

In this case, this study looks at the structuralist, scientific inquiry on the observations of Periyar, Kalki, and Rajaji. Therefore after *'The Demand of 1929'* in the silent era and the *'Article of 1944'* in the talkies era, *'Criticism'* against Velaikkari (1949), Parasakthi (1952) are subject to rational analysis. It is a two-phased analysis: 1) Periyar's *'Demand of 1929' &'Article of 1944'* to be analysed in Phase-I and 2) the *'Criticisms'* of Kalki & Rajaji in Phase-II.

Analysis:

Phase-I: Periyar's 'Demand of 1929' And 'The Article of 1944'

The art form of cinema gives two kinds of experiences to the audience. First, it gives the viewer emotional satisfaction. Second, it stimulates the intellectual ability to re-think. Periyar approached cinema through the second of these two aspects in mind, considering it to be a stimulator for intellectuality. To do so, he demanded in 1929 at the Chengalpattu conference that

> *"The principles of Self-Respect should emerge in Tamil Cinema and Drama" (Rathinagiri, 1997, pp45).*

The world's first film educational institution - Moscow Film School, established in 1919, used cinema as a tool for social change and

produced notable works only after 6 years of its establishment. But, Periyar demanded cinema for social change in the 4th year of the foundation of the Self-Respect Movement. While the American USC School of Cinematic Arts (1929), Italy Centre for Experimental Cinematography(1935), German Film Academy Babelsberg (1938) were started after Moscow, they only taught the techniques of producing cinema. It can be established that Periyar was the first to sow the idea of using cinema for social change in colonized India and second after Russia.

He published an important article on music and cinema titled: 'What should Tamil music and the Art of acting do next?'. This article was written 15 years later in 1944,after his previous demand at the Chengalpattu conference in 1929.The article begins with the contemporary syndrome of 'music and acting forms' of cinema and drama, and then explains the cause for the social problem, and then concludes with solutions and finally ends with, "This is what I found after my research". This research article shows that the Indian cinema has not done the job for social change, that Periyar expected.

The Contemporary Syndrome of 'Music and Acting forms':

Periyar's article begins by pointing out that:

> *"The 'visual systems' of cinema and drama which is worse than music, are detrimental to the Tamil people", "it would be better if both were eradicated from Tamil Nadu".*

> *"Music poisons the body through the ear, but 'acting style combined with music' spreads the toxin into the bloodstream through both the ears and the eyes"*

"Can bhajan songs and God's lascivious scenes be the solution for this country and its people, who are so deficient and disgraceful"? (Periyar,1944).

His expression of 'eradication of cinema and drama' is not in a general sense, but it emphasizes the 'visual settings'. It shows that there are misconceptions in 'visual settings'. And he mentions that the 'sound' from the musical systems of cinema and drama are poisonous, despite the way people enjoy them. He further explains the collective form of cinema, that 'when 'music' and 'scene' combine, it mixes with the blood'. Cinema functions in two ways to attract the audience. The first one is a tool for emotional satisfaction and the second one is a stimulator for intellectualism. Periyar observed that, most of the Tamil cinemas function only as entertainment operas, for emotional satisfaction with reflections of the Aryan guileful myths.

> *"In the first six years (talkies era) of Tamil cinema, ninety-nine films were made, of which, as many as eighty-eight were based on well-known episodes from various mythologies'..."The choice of mythological subjects also resulted in the popularity of cinema as an entertainment form as it dealt with a subject which was familiar to the people and appealed powerfully to their sense of religious piety"(Bhaskaran, 2013).*

Traditionally, the musical performances of the Devadasis happened at the premises of the temples and other private places. The general public was restricted to enter those programs according to the long-rooted rule of Varnashrama established by most of the

Aryans. When the same settings became images and visual culture in the performing art, Periyar indicated that it is a poison to the ears, a toxin in the blood, and a detrimental syndrome for the development of the society. That underlines the impact of 'sound and image' in our everyday activities, turning into sub conscious action. Periyar has brilliantly observed that, at a time when contemporary problems are prevalent in the society, instead of resolving them,mere portrayal of Aryan God's libidinous scenes and bhajan songs, will lead towards submission to myths and not towards the development of society. Even in the 1940s, he had so much understanding to interpret the impact of cinema. Periyar's view on cinema seems to be consistent with the film historian and theorist professor Susan Hayward, from the University of Exeter, UK.

> *"Cinema constructs a 'reality out of selected images and sound" ….. "An interpretive claim involves a more complex intellectual response than descriptive claim. Interpretive claims present an argument about a film's meaning and significance. These claims address a film's themes and abstract ideas". (Hayward, 2006).*

Another evidence of Periyar's interpretive calibre on cinema, is the comment he made on the 100th Day Success Ceremony of the film "Suriyakanthi"- held at Chennai in the Rajeswari wedding hall in 1973. Muktha Srinivasan, the director of the film shared a few titbits about the incident,

> *"He hardly watched films, but agreed to come. His message at the function—about the suppression of women's talents—met with great response. What I had tried to convey in around 150 minutes, Periyar did in just a few." (The Hindu, 2016)*

Periyar had an academic view on the structure of cinema like the present-day academicians. As he had an in-depth analytical connotation on cinema, he identified that the impact of 'sound' and 'image' among the audience is connected with the actual living experience. He argued that, as the Aryans' guileful myth influenced our physical environment, in oral and written forms when watching the drama or cinema, those forms are consumed as visuals by the audience.

The Cause for the Syndrome and Development of Periyar's Theory:

Periyar has observed that the reflective effects of visuals in the minds of the audience will lead them to be ignorant,and immerse themselves happily in those scenes, without understanding what truly caused them their misery. He divides the visual language effects into two–1) the place where the action takes place, and 2) the place where the consequences occur. He interprets two types of actions at the scene. The first one is **libidinous scenes** of Aryan Gods, and the second is the **reflection of incarnate characters**. He notes that when these scenes occur on stage/screen, the audience react too according to the **'Performed Visuals'.** When the gods indulge in a libidinous manner (*வள்ளியைச் சுப்பிரமணியன் காதலித்து* காதல் சேட்டை *செய்யும் போது..* (Periyar, 1944), this desire infects both men and women, and lascivious gestures occur particularly among those who have fixed the space for their craving.And when Gods appear as incarnate characters (*விஷ்ணு தூணிலிருந்து* வெளிவரும்போது *மக்கள் கைகூப்பிக் கும்பிடுகிறார்கள்* (Periyar, 1944) the audience worship the screen by raising their hand in cusps.

"While the Aryan mythology is portrayed in drama and cinema, the viewers' hands bow when the Gods are portrayed as incarnate Purushas, and while the Gods are doing their libidinous acts, many men and women look at each other.This will give any kind of pleasure, happiness, and satisfaction to any age. This is natural. Can this be made a habit for children and young people who are exposing the adult content and do not have enough strength to protect themselves?The people are using theatre sheds or cinemas, making it a convenient place to settle a love affair to some extent and to enjoy a bit of romance.Psychologists may say that the people need these kinds of pleasures. Don't you want to change that performance to a little bit of rationality and respect while doing so"? (Periyar,1944).

Thus, Periyar presents a psychological perspective between the stage/screen and the audience. He refers to the above-mentioned libido action and reflective action as follows: "The lustful orgies and the incarnate characters of Aryan myths". Also, the fact when he talks about the impact of the 'Performed Visuals' and the 'Audience Space'- shows that Periyar had been researching the stage/screen and its effects on the audience since the 1930s. But it was not until the1970s that Western researchers began to study the relationship between the Screen and the Audience.

"Film theorists Baudry, Bellour, Metz, Mulvey (all 1975) making psychoanalytic readings of the dynamic between the screen and the spectator have drawn on Sigmund Freud's discussions of the libido drives and Jacques Lacan's of the mirror stage to explain how film works at the unconscious level" (Hayward, 2006).

The British feminist film theorist, Laura Mulvey has described the libidinous behaviour of the spectator, in her essay 'Visual Pleasure and Narrative Cinema' (1975) on the Freudian idea of phallocentrism and the political use of Psychoanalysis. She argues that the idea of images of women and corresponding narrations are inadvertently built in the patriarchal society. But Periyar described that the patriarchal environment is created through the **'Reflective'** forms of incarnate characters, and the **'Libidinous'** behaviours of Aryan gods that were deliberately implanted by the Aryan's guileful myths.

First, the myths were formed in the external environment through oral and written forms, to suppress the Dravidian society. Then the myths were formed as visuals in temples and performed as music, drama, and cinema. Periyar argues from a psychological perspective that - *(மக்களுக்கு இந்த இன்பம் அவசியம் என்று மனோதத்துவ நிபுணர்கள் சொல்லக்கூடும். அப்படிச் செய்வதானாலும் அதிலிருந்து சிறிது அறிவும் மானமும் பெறும்படியாக அந்த நடிப்பைத் திருப்ப வேண்டாமா?* (Periyar, 1944) -it may give a kind of 'pleasure to the audience' but there is also a need for an alternative form in the performances according to contemporary social issues, instead of mere visual pleasure.

According to the argument of Periyar, I have coined the term **"Periyar Visual Theory"** with the connotation of the **'Libido Action** and **Reflective Action'** model.Periyar mentions that Aryan works of literature in whatever form they arrive, "it is all our foes". The term 'whatever form' shows that, they arrive via two forms - external and internal.

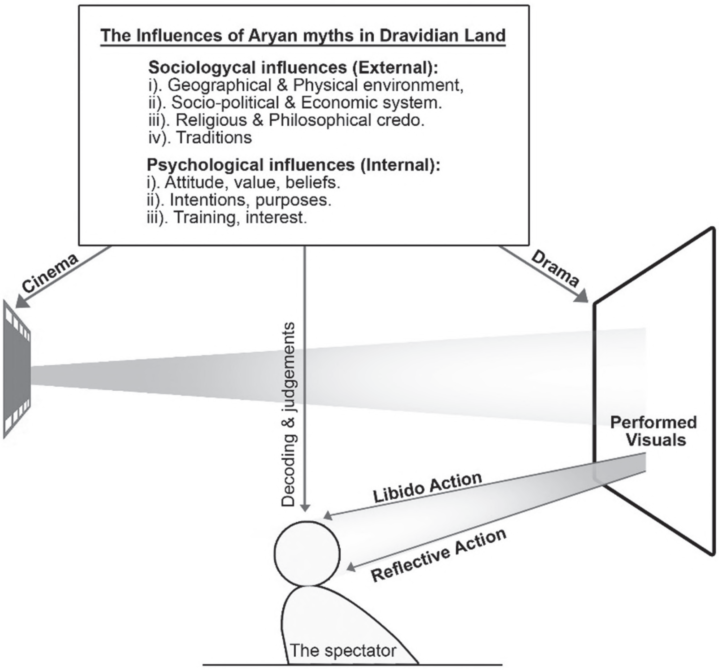

Fig 1. "Periyar Visual Theory" 'Libido Action and Reflective Action' model

The *External / Environment:* shows the natural surroundings of an individual and the web of social settings. The consequences of Aryan literature and mythologies in the society, create inequality at birth and thereby divides human beings: to make manoeuvres to be always at the top of the socio-economic ladder, to create and propagate philosophies in the name of religion, and to fabricate the same as tradition.

The *Internal / Psychological:* interferes with one's mood, values, beliefs, purpose, anticipation, interest and training. The word **'Libido'** is used by Sigmund Freud for sexuality, sexual desire, or the drive of sex, and **'Reflection'** is extracted from Jacques Lacan's mirror stage philosophy.

Drama is a non-staging art form and **Cinema** is a projecting art form. These arts, cinema and drama, are created with **external** and **internal** contexts, as well as those who watch cinema and drama and understand its concept through the experience of **external** and **internal** contexts. The **Spectator's Interpretation & Judgments** are perceived according to the factors of **Internal** and **External** influences with the **Performed Visuals.**

Affected by the aforementioned circumstances, these contexts manifest themselves in arts under people's beliefs. When viewers see erotic scenes through cinema, they are transformed by the feelings they have inside. Similarly, they clasp their hands when God appears as incarnate Purushas on the screen. When they see appropriate visual settings, they bow down and believe the visual as God. It is because of all these, Periyar argued that the Aryan myths are of greater danger to us, in the form of drama and cinema than in the written form.

Periyar's Solution for the syndrome:

Cinematic screen studies using Sigmund Freud's sexuality, and Jacques Lacan's mirror stage philosophy, were done by Western researchers. Periyar also emphasizes the need for psychologically oriented cinema. Here I relate Lacan's term "méconnaissance" which implies a false recognition; the product of misunderstanding in the mirror stage of a child (Lacan, 1962) can be compared with Periyar's view on child's exposure to adultery scenes; he mentions "how children and the vulnerable cannot protect themselves when they watch these mythological scenes". At this point, he demands that a change is needed in those visual settings. Though the Cinematograph Act of 1918 was implemented for film censorship in British India, it only controlled content

that was against the Crown. The censor certification with grading, was issued after several meetings with higher officials, after the amendment of the Cinematography Act 1952 as follows:

- U: Unrestricted public exhibition (Suitable for all age groups)
- U/A: Parental guidance for children under age 12
- A: Restricted to adults (Suitable for 18 years and above)
- S: Restricted to a specialized group of people, such as engineers, doctors or scientists.

It can be seen in the diagram of 'Periyar Visual Theory' that the libido action that Periyar had mentioned, led to this graded certification system, before the independence of India. Despite insisting on children's cinema, his main aim seems to be, to prevent the Aryan influence from being imposed on the minds of the Tamil people. In particular, the main purpose of his article was to clarify on the sense of language, and to preserve the Tamil literature from Aryan influence. This is because Periyar, despite his lifelong efforts to eradicate superstitions, has written in detail in the conclusion, about how the cunning story systems of the Aryans have been impregnated into Tamil literature.

The Conclusion of Periyar's Research:

This essay on cinema and drama, in the light of literary emphasis, has also given equal importance to literature. Periyar's reference here is to prevent a mixture of Aryan stories from entering Tamil literature. Therefore, if Tamil literature must be preserved, Aryan literature is to be destroyed. Not just that, but he aimed to create a Dravidian identity in the plays and cinemas against Aryans. He wanted a pure sense of Tamil-ness in the literature and the art forms in Dravidian land.

> *"If we are not aware that the myths and scriptures of Aryan literature have been subtly inserted into Tamil literature, especially in musical drama and cinema, that is a huge closure. So, we must destroy Sanskrit stories and epics in whatever form they are inserted. Will untouchability be eliminated by the history of Nandanar? Take a closer look at whether the moral / non-moral qualities grow / decrease due to the Thiruvilaiyadal Puranam Shiva Leela? Will prostitution increase or decrease due to Krishna Leela? Let me tell you the truth, realize that Tamils can never live with human rights and dignity, unless these stories are eradicated, no matter what form they take, or whether they have entered automatically or inserted by Tamil people themselves.To the best of my knowledge and research I have concluded that: the Aryan myth being in Tamil literature, is harmful than being in Sanskrit, and they are more harmful in the form of art, music, drama and cinema than in the form of mere story, epic and myth" (Periyar, 1944).*

Therefore, Periyar emphasizes that it is necessary to reject Aryan myths, if Tamils are to live with dignity and human rights. He advocates bringing alternative ideas in cinema and drama and the need for new changes in the art of acting, which transforms the theatrical and cinematic use of ideas free from Aryan influences.

Phase-II: The Criticism on Velaikkari (1949) And Parasakthi (1952)

Periyar's essay on the demand for preservation of Tamil language and in fulfilment of his idea on alternate forms should be produced against Aryan myths, **'Anna'** and **'Kalaignar'** created stories incorporating Dravidian ideals. It is important to note here, that Periyar's passion to preserve Tamil language,were at a time, when struggles against Hindi hegemony were aggressive in Tamil Nadu.

The strongest opposition to the narrations of Anna and Kalaignar arose from the Aryan press and the ruling class. Two of them, Velaikkari (1949) and Parasakthi (1952) were seen by a team of government officials and subjected to harsh criticism. Therefore, the purpose of this study is to revisit those two movies, through the lens of those harsh criticisms, and inquire its content with the 'Periyar Visual Theory' to identify the disposition of the narration.

Criticism on 'Velaikkari' (1949):

'Kalki' Krishnamurthy, the editor of Kalki Tamil magazine, criticized Velaikkari (1949) in the same magazine published on 19th June 1949, as a general opinion and objection as follows:

> *"Complaints were made about the 'Velaikkari' being an objectionable film that promotes atheism. Due to these complaints, two ministers of the Madras government saw the film. I happened to watch the film with them too. Before discussing the complaint, I would like to say a few things about the film in general.*
>
> ***General opinion:*** *Velaikkari is one of the best films released in Tamil Nadu. The reasons for its speciality are the following features; many ideas in the story will captivate the minds of the general public. A story about the cruelty of the rich towards the poor. They have spoken in traditional Tamil with emotion appropriate to that situation. They have taken the picture using good technique. The camera &soundtrack are top-notch.*
>
> ***Opposite opinion:*** *Most of the scenes in the film, carry outa campaign against the Hindu religion. But as an atheist propaganda, I consider this attempt a great failure. I have no hope that the atheist campaign would succeed via this film. Our Hinduism is not such a feeble religion. Hinduism has withstood anti-campaigns thousand times stronger than this and has survived to this day".*

In the general opinion, Kalki talks about the plot, and mentions that it shows the suffering of the poor vs. the rich. This view shows that the story is structured around the basic tenets of the Self-Respect movement, that economic and cultural oppression must be fought. In the opposite opinion, Kalki opines that the ideology of the story, emphasizes the emergence of anti-Hindu propaganda. It is already proved that the demerits of Hinduism, have been narrated in the perspective of Self-Respect principles against the monolithic structure (Manu), which must be eradicated, as it is a great force that sows inequality in society, and degrades people by birth.

Both Kalki's general and negative opinions distinguish Anna's 'Velaikkari' (1949) from the mainstream Tamil cinema into the Dravidian ideological product. He says that the technology of the film and the phonetic of the language are of high standards. He adds on the elegance of the acting also. So Dravidian Cinema is not just about disseminating its ideas,but the progression of technological and linguistic developments.

Since Kalki's opposite opinion reveals that the content of the narration is against Hinduism and atheist propaganda, it satisfies the expectation of Periyar, in the context of the resolution passed at the Chengalpattu Conference in 1929. Anna's 'Velaikkari' (1949) should be called 'Dravidian cinema' which embodies the principles of the Self-Respect movement.

Criticism on 'Parasakthi' (1952):

Ten days after Parasakthi was released, the secretary of State for Madras, O. Pulla Reddy made a plea to the Government Intelligence officers, to review the film 'Parasakthi' and to give details about it to the Madras Police Commissioner J.S. Devasakaya. Accordingly, on 27th October1952, a group of intelligence officers reviewed the film 'Parasakthi'.

Government officials and intellectuals had to view 'Parasakthi'due to a series of complaints made about the film to Rajaji, the then Chief Minister of Madras. Wealthy people who were known as the upper castes in the society, caste-based organizations that uphold caste sentiments, supporters of the Congress, and those who were holding government posts, protested and pressured the government to ban the film 'Parasakthi' which denigrates Hinduism. The magazines run by the Brahmins lashed out at 'Kalaignar' on this issue.

Rajaji, who was waiting for the film to be banned, was shocked at the statement given by the intelligence unit. The shock was that, they wrote in praise of 'Parasakthi'. The praises of the people, even government intelligence officers, are true historical records for the Dravidian Cinema.

The Report of the Intelligence Team:

"The dialogues for the film have been specially written in a forceful manner by Sri M Karunanithi, the well-known leader of Dravidian Progressive Federation... The film graphically describes the sufferings and hardships that a young-widow, with her baby in her arms, has to face due to poverty and how cruelly the society treats her, or illtreats her", "The substance of the story by itself is not at all objectionable. The plot is interesting and the story has a powerful moral appeal, namely that there will be ups and downs in a man's life and that chastity is the most precious jewel of womanhood".

'Objectionable' features of Parasakthi:

"The dialogues for the story written by Sri M Karunanithi, however, are full of subtle satire. The dialogues cleverly veiled the criticisms against the government, the exploitation of the Tamilians by the North Indians, and chicanery of persons who dupe people in the name of religion, god, etc. The famine and poverty in the country are attributed to the indifference and lack of proper handling by the government. The one scene that appears to be out of place and rather strange is that of the 'poojari' trying to seduce the helpless girl in the precincts of the Parasakthi Temple. A section of the public feels that such alleged rascality by a poojari is only one in a thousand, and that giving prominence to such a scene is likely to reflect generally on places of

worship, temples, and the priests in-charge. The scene appears to be essential and it does not appear as though any such conclusion could be derived. The film contains a lot of Dravida Kazhagam ideals and sentiments, in a cleverly camouflaged manner which may not easily strike a casual film-goer. There appears to be no anti-Gandhian propaganda except when Gunasekaran taking the law into his own hands and attacking the poojari, with a statement alleging that Gandhiji himself has recommended 'mercy killing' - in the case of certain incurable ailments in animals. The other veiled criticisms against North Indians are (1) the scene depicting the North Indian camp officer refusing admission to maimed Tamilian refugees, while he admits hale and healthy refugees from Delhi. (2) A North Indian dealer in second-hand clothes running his own business in Madras, offering only eight annas for a good pair of tweed pants, and (3) A north Indian using harsh words to Kalyani to collect money due to him for provisions supplied to her (Pandian,1991).

Although the above is said to be the oppositional opinion for the film 'Parasakthi', the film still expresses the misery of Tamil society. It has been said that the dialogues of 'Kalaignar' created an in-depth meaning of condemning the power, that the ordinary cinema fan could not understand.It shows that the Dravidian activists have taken cinema to a place of knowledge, as it was evidenced by the report of the intelligence officers. The report against Parasakthi is like praising the film without going against it. While the anti-government rhetoric, the dominance of the North, etc. may sound anti-national, it is still the voice of the common people.'Parasakthi' seems to have fulfilled Periyar's intention to use cinema for social change through intellectualism.

Rajaji realized that, although the report submitted by intelligence officials had two parts - appreciation and opposition, they both reinforced to appreciate the film's concept. Therefore, he did not accept the report, but rather states his criticism as follows.

"Rajaji noted that: I do not think we should honor this cheap attempt to destroy the faith of the people by elaborating the review of high personages. The position is clear enough. It is the introduction of a fictitious incident to show that rascality is practiced in high places &by 'holy' men. People write cheap stories, long &short, how lawyers cheat, how doctors practice fraud, and how men and women poison and kill. These incidents are not true but on them, literature is built. Reading does not impress so much on readers, as pictures do on picture viewers. This is what makes people object. There is nothing to be gained by our sense of seeing the picture. That it is designed by wicked people is obvious, but the course of freedom cannot be damned now. These things must go on until people themselves learn that these are worthless".

Rajaji points out that Parasakthi's story structure is inferior, untrue, and fictitious. But in the Dravidian point of view, it is a truthful narration. The purpose of the scene in which the temple priest tries to mislead the widow, is to reveal the truth i.e.,how the temple stands as a sad symbol, of how women have been made 'Devadasi's and enslaved in temples for years and the long-standing atrocities perpetrated on Tamil women.So, it is not a mere fiction, but a revolutionary Dravidian narration against injustice. Through Parasakthi, Periyar's principles are further strengthened by the fact, that social events are slowly getting symbolized, instead of mere Aryan myths.

Conclusion:

The powerful art form of the twentieth century – cinema, is used by many countries around the world as a story telling weapon, and as an excellent form for enriching people's awareness, and to create a well-organized society. Periyar wanted Dravidian principles to emerge in cinema,and cinema should be used for social change. When his expectations were not met, he also voiced the need to change the nature of cinema in Tamil Nadu, through his article in 1944. Through the analysis of Phase-I, the influential ideas of Periyar's article caused to coin the term 'Periyar Visual Theory'.

The word 'Dravidian Cinema' has been stated by a few scholars here and there. It can also be seen in recent times, that a few Tamil film historians are writing history, to uncover the contribution of Dravidian Cinemas.The term is used by writers to refer to the films made by those associated with Dravidian politics. AVP Asaithambi ran a weekly magazine called 'Dravida Cinema'.On that basis, a book contains the contribution of Dravidian filmmakers - written by R. Pavendan and V.M.S. Subagunarajan, and was published in 2009 under the title 'Dravida Cinema'.

Phase-II of this research was aimed to apply and study the term 'Dravidian Cinema' on 'Velaikkari' (1944) and Parasakthi' (1952) through the 'Periyar Visual Theory' and to fit them into the Dravidian ideological frame. As these two films were subjected to severe criticism by 'Kalki' and 'Rajaji', which in turn only strengthens the Dravidian ideology, it seems that these two films are taproots for Dravidian Cinema. In this context, it is clear that these two films have brought about a change in social environment. The stories of both the cinemas talk about social trauma and show that a change is taking place, as the 'Periyar Visual Theory' rightly refers to the situation of the society.

References:

1. Asokan. K. (2018). Therkilrunthu Oru Sooriyan, KSL Media Limited, Chennai.

2. Baker, C. J. (1976). The Politics of South India, 1920-1937 (Vol. 17). Cambridge University Press.

3. Bala, A. (2011). Ulaga Cinema Varalaru. Puthiya Konam, Chennai.

4. Baskaran, S. T. (1996). The eye of the serpent: An introduction to Tamil cinema. East-West Books (Madras).

5. Bergan, Ronald, (2011). The Film Book, A complete guide to the world of cinema, Dorling Kingsley Limited, London.

6. Binford, M. R. (1983). New Indian cinema: A filmography.

7. Subagunarajan, V M S, (2009), Dhiravida cinema, Kayal Kavin Books, Chennai.

8. Eswaran. S, & Thirunavukarasu. (2020). Tamil Cinema Vimarsanagal: 1931-1960. Nizhal – Pathiyam Film Academy, Chennai.

9. Jansen, Charles R, (1986). Studying Art History, Prentice-Hall, New Jersey.

10. Hardgrave Jr, R. L. (1973). Politics and the Film in Tamilnadu: The Stars and the DMK. Asian Survey, 13(3), 288-305.

11. Hughes, S. (2006). House full: Silent film genre, exhibition, and audiences in South India. The Indian Economic & Social History Review, 43(1), 31-62.

12. Mulvey, Laura, (1975). Visual Pleasure and Narrative Cinema, Screen,16, (3),6-18.

13. Pandian, M. S. S. (1991). Parasakthi: Life and times of a DMK film. Economic and Political Weekly, 759-770.

14. Pillai, S. E. (2015). Madras Studios: Narrative, Genre, and Ideology in Tamil Cinema. SAGE Publications India.

15. Rathinagiri, R. (2015), Thanthai Periyar Vaazhvum Thondum, National Book Trends, India.

16. Solanas, F., & Getino, O. (1997). Towards a third cinema: notes and experiences for the development of a cinema of liberation in the Third World. New Latin American Cinema, 1, 33-58.

17. Vasudevan, R. S. (2017). Geographies of the Cinematic Public: Notes on Regional National and Global Histories of Indian Cinema.

18. Willis, Tom., & Pramaggiorem, Maria. (2018). Film a critical introduction, Laurence King Publishing Ltd,UK.

Web references:

19. https://www.livemint.com/Leisure/j8SzkGgRoXofpxn57F8nZP/100-years-of-film-censorship-in-India.html

20. https://www.thehindu.com/features/cinema/%E2%80%98Jayalalithaa-lived-the-role%E2%80%99/article14640080.ece

About the Author:

(Dr.) Subramanian Natesan is an Assistant Professor at the Dept. of Visual Communication,Hindusthan College of Arts and Science, Coimbatore, Tamil Nadu. He graduated in Visual Communication and Mass Communication and is currently pursuing his Ph.D. in film studies at the Bharathiar University. He has also taught at the GDR College of Science, Coimbatore.

Subramanian has hands-on industrial experience as a layout artist at many Offset institutions, FM Radio & Television (Doordarshan Kendra, Coimbatore). He is also a Freelance Writer, TV News Reader, Graphic Designer and Portrait Photographer. He is a resource person for Visual Art, Graphic Production, and Film Aesthetics. He is also an actor and director of street plays and a folk singer for albums on social awareness programs.

Subramanian has been awarded the DIGI GURU award (Top Ten Digital Media Teachers at the National Level) by the ICT and Ministry of Human ResourceDevelopment,Government of India. ◆

இலங்கையில் சமூகநீதி: சில அறிமுகக் குறிப்புகள்:

தெ. ஞாலசீர்த்தி மீநிலங்கோ
(ஒஸ்லோ பல்கலைக்கழகம், நோர்வே)

கட்டுரைச் சுருக்கம்:

போருக்குப் பிந்தைய இலங்கையின் பிரதான முரண்பாடாக, இனப் பிரச்சனை தொடர்ந்து முக்கியம் பெறுகின்ற போதும், கடந்த பத்தாண்டுகளில் சமூகங்களுக்கு உள்ளேயான அகமுரண்பாடுகள் வெளிப்படத் தொடங்கியுள்ளன. போர், திரை போட்டு மறைத்து வைத்திருந்த சமூகங்களின் உள்ளடக்குமுறைகள், தம்மைப் பல்வேறு வழிகளில் வெளிக்காட்டுகின்றன. பின்காலனிய இலங்கையின் எழுபது ஆண்டுகால வரலாற்றில், சமூக நீதிக் கோரிக்கைகள் எழுந்தாலும், அவை சமூக அரசியல் மைய நீரோட்டத்தின் பிரதான பேசுபொருளாக இருந்ததில்லை.

இலங்கையின் தெற்கே, சிங்களச் சமூகத்தில் எழுச்சியடைந்த இரண்டு இளைஞர் கிளர்ச்சிகளும், வடக்கே தமிழர்கள் மத்தியில் எழுந்த இளைஞர்களின் ஆயுதம் தாங்கிய போராட்டமும், சமூகநீதியை அதன் முக்கியமான அம்சங்களில் ஒன்றாகக் கொண்டிருந்த போதும், இறுதியில் அது சமூகநீதியைச் சாத்தியமாக்கவில்லை. சிங்களச் சமூகத்தில் இவ்விரு கிளர்ச்சிகளின் எதிர்வினையாக சில சலுகைகளை இலங்கை அரசாங்கம் வழங்கியிருந்த போதும், அவை சமூகநீதி நோக்கில் அமைந்திருக்கவில்லை. அதே போலவே, வடக்கே தமிழ் இளைஞர்களின் போராட்ட உணர்வு, இயக்கங்களாக உருவெடுத்திருந்த நிலையில், ஒவ்வொன்றும் சமூகநீதியைஅடைவதைநோக்காகக்கொண்டிருந்தன. ஆனால் இறுதியில், விடுதலைப் போராட்டம் ஆயுதப் போராட்டமாகி, பின்னர் போராகி, அவல முடிவை எட்டிய நிலையில், சமூகநீதி அதிகம் பேசாப்பொருளாகவே போய்விட்டது.

இருபதாம் நூற்றாண்டின் தொடக்கம் முதல், சமூகநீதிக்கான குரல்கள் தொடர்ச்சியாக இலங்கையில் ஒலித்து வந்திருக்கின்றன. 1960களில் சாதியத்திற்கு எதிரான போராட்டம், ஜனநாயகத்தையும் அடிப்படை உரிமைகளையும் அனைவருக்கும் உறுதிப்படுத்தக் கோரி நின்றது. ஆனால் தீவிரமடைந்த இனமுரண்பாடு, சமூகநீதியை இனவாதம் பின் தள்ளும் நிலைக்கு இட்டுச்சென்றது. இது எவ்வாறு சாத்தியமானது? ஒரு நீண்ட விடுதலைப் போராட்டத்தில் ஈடுபட்ட ஒரு சமூகம், புற ஒடுக்குமுறைகளைப் பற்றிக் கவனங்கொண்டளவு, அக ஒடுக்குமுறைகளைக் கவனம் கொள்ளத் தவறியது ஏன்? இலங்கையில் போர் முடிந்து பன்னிரெண்டு ஆண்டுகள் நிறைவடைந்துள்ள நிலையில், முன்னெப்போதுமில்லாத அளவு

சமூகநீதிச் சவால்கள் ஏன் அதிகரித்துள்ளன? இவையனைத்தும் பதில்களை வேண்டி நிற்கும் வினாக்கள். இக்கட்டுரை, இலங்கையில் சமூ கநீதியை விளங்கிக் கொள்வதற்கு ஏதுவான அறிமுகத்தையும், ஆய்வுக்கான அடிப்படைச் சட்டகத்தையும் முன்மொழிகிறது.

அறிமுகம்:

இலங்கையில் சமூகநீதியின் வரலாறு மிக நீண்டதும் பல்பரிமாணம் உடையதுமாகும். கடந்த அரை நூற்றாண்டுக் காலத்திற்கும் மேலாக இலங்கையை மையங் கொண்ட இனமுரண்பாடும் தேசியவாதங்களின் வளர்ச்சியும், சமூகநீதியை, அதன் மையமான நிலையில் இருந்து ஓரங்கட்டியது என்பதை, இங்கு நினைவில் கொள்ள வேண்டும். சுதந்திரத்துக்குப் பிந்தைய இலங்கையில் கூர்மையடைந்த இனமுரண்பாடு, இலங்கைச் சமூகங்களிடையே பிரதான பேசுபொருளாக இனத்துவத்தைக் கண்டடைந்தது.

இது, ஈழத் தமிழ்ச் சமூகத்தில் மட்டுமன்றி, சிங்களச் சமூகத்திலும் சமூகநீதி பற்றிய பேசுபொருட்களுக்குப் பின்னடைவைக் கொடுத்தது. இது, இன்னொரு புறம் மலையகத் தமிழரைப் புறக்கணிப்பதற்கும், முஸ்லீம்களின் இனத்துவ அடையாளங்களை அங்கீகரிக்காமல் இருப்பதற்குமான வாய்ப்புக்களையும் உருவாக்கியது. **இலங்கையில், இனத்துவ அரசியலின் உருவாக்கம், ஒருபுறம் சிங்கள - தமிழ்ச் சமூகங்களிடையே தேசியவாதங்களாகவும், மறுபுறம் முஸ்லீம்களையும் - மலையகத் தமிழரையும் தேசிய இனங்களாக அடையாளங் காணாமையுமாக விருத்தி பெற்றது. இலங்கையில் வாழ்ந்து வந்த ஏனைய இனக்குழுக்களின் நிலைமை, அதை விடவும் மோசமாக இருந்தது, என்பதும் கவனிப்புக்குரியது.**

இந்த அடிப்படையிலேயே, இருபதாம் நூற்றாண்டின் இலங்கை அரசியல் விருத்திகள், அதன் சமூக அசைவியக்கங்களில், தாக்கம் செலுத்தின. **இலங்கைச் சமூகத்தின் முக்கியமான சமூகநீதிச் சவாலாக சாதியம் அமைந்தது.** அது, சில பொதுப் பண்புகளைக் கொண்டிருந்த போதும், சிங்கள - தமிழ்ச் சமூகங்களில் வெவ்வேறுபட்ட வரலாற்று வளர்ச்சியையும், சமூக அடையாளங்களையும் வலியுறுத்தியது. இதன் விளைவால், இலங்கையில் சாதியம் என்ற பொதுமைப்படுத்தலின் அடிப்படையில், நோக்கவியலாதபடி சிங்கள - தமிழ்ச் சமூகங்களில் சாதியம் வேறுபட்டதாகவே இருக்கிறது. இன்னும் நுணுக்கமாக நோக்கின், இரு சமூகங்களிலும் சாதியம் சார்ந்த பேரடையாளங்களும், சிற்றடையாளங்களும் கோலோச்சுகின்றன. மிகவும் சிக்கலான சமூகக் கட்டமைப்புகளை, இவை தன்னகத்தே கொண்டிருக்கின்றன. இவை ஒவ்வொன்றும், தனித்தனியான விரிவான ஆய்வை வேண்டி நிற்கின்றன.

இலங்கையில் தேசியவாதத்தின் வளர்ச்சியையும், இனத்துவ முரண்பாட்டையும், புறந்தள்ளிவிட்டுச் சமூகநீதி குறித்துப் பேசிவிட முடியாது. இன்றைய சூழலில், இலங்கையில் சமூகநீதி பற்றிப் பேசுவதற்கு, இப்புரிதல் மிக அவசியமானது. **இக்கட்டுரை, இலங்கைச் சூழலில், குறிப்பாக இலங்கையின் வடக்கில், தமிழ்ச் சமூ கத்தில் சமூகநீதி குறித்த கருத்தாக்கங்களின் முக்கியப் பண்புகள் பற்றிய, ஒரு குறுக்குவெட்டுச் சித்திரத்தை வழங்குகிறது.** இதில் உரையாடப்படும் ஒவ்வொன்றும், தனித்தனியான ஆய்வுக்கட்டுரைகளாக மிளிர வல்லன.

இலங்கையில் சிங்களவர்கள், தமிழர்கள், முஸ்லீம்கள், மலையகத் தமிழர்கள் ஆகிய நான்கு தேசிய இனங்களுக்கும் அப்பால், வரலாற்று ரீதியாகத் தமது தனித்துவத்தை வலியுறுத்தி வந்துள்ள தேசியச் சிறுபான்மைச் சமூகங்கள் பல இருக்கின்றன என்பதை விளங்குவதும் அவசியம்.

இலங்கையில் காலனியாதிக்கவாதிகளாகத் திகழ்ந்த போர்த்துக்கேயரினதும், டச்சுக்காரரதும் வம்சாவளியினர், பறங்கியர் எனப்படுகின்றனர். அவர்கள் இலங்கையின் கரையோரமெங்கும் பரவி வாழ்கிறார்கள். இலங்கையின் வடக்குக் கிழக்கில், தமிழர் நடுவே வாழுகிறார்கள். தமிழைத் தங்கள் பயன்பாட்டு மொழியாகக் கொண்டாலும், போர்த்துக்கேய மொழியின் அடிப்படையிலான ஒரு கலப்பு மொழியையே அவர்கள் பேசுகிறார்கள்.

இதே போலவே, மலாயர்கள் என்று அழைக்கப்படுவோர், டச்சுக் காலனி ஆட்சிக்

காலத்தில் இந்தோனிசியாவின் ஜாவா தீவிலிருந்தும், பிரித்தானியக் காலனி ஆட்சிக் காலத்தில் இப்போதுள்ள மலேசியாவின் ஒரு பகுதியான மலாயாவிலிருந்தும், வந்தவர்களின் பரம்பரையினர். இவர்கள் தங்கள் அடையாளம் பொதுவானமுஸ்லீம்அடையாளத்துள்சிதையாமல் இருக்கப் போராடுகிறார்கள். அவர்கள், தொடர்ந்து தாம் முஸ்லீம் சமூகத்திலிருந்து வேறுபட்டவர்கள் என்பதை வலியுறுத்தியுள்ளார்கள் (Thaheer, 2014). இவர்களைப் போலவே இலங்கையில் உள்ள போரா, மேமன் சமூகங்கள் இவற்றுக்குத் தனித்துவமான இனத்துவத் தோற்றுவாய்கள் உள்ளன. இவர்களும், இலங்கை முஸ்லிம்களுள் ஒன்றிவிடாத படியாகத் தமது தனித்துவத்தை வலியுறுத்தி வருகிறார்கள்.

சிங்களச் சமூகம் வெறுத்தொதுக்கின்ற இரண்டு இனக்குழுக்கள் உண்டு. ஒன்று றொடி எனப்படும் விலக்கி வைக்கப்பட்ட சமூகத்தினர். மற்றையது நாடோடிச் சமூகம். இலங்கை வரலாற்றில் தொடர்ச்சியாகப் புறக்கணிக்கப்பட்ட சமூகங்கள் இவை (Jayawardena 2003).

இதே போன்றே, போத்துகேயரால் இலங்கைக்கு ஆப்பிரிக்காவிலிருந்து அடிமைகளாகவும் போர்வீரர்களாகவும் கொண்டுவரப்பட்ட கவ்பீர் சமூகத்தினர், இலங்கையின் வடமேற்குப் பகுதிகளில் வாழ்கிறார்கள். அவர்களது அடையாளங்கள் மெதுமெதுவாக சிங்கள - தமிழ்ச் சமூகங்களுடன் கரைந்துள்ளது. அவர்களது பாடலும், இசையும், நடனமும் மட்டும், இன்றும் அவர்களது அடையாளத்தைப் பேணும் ஒரே ஊடகமாயுள்ளது.

இலங்கையின் ஆதிக்குடிகளாகிய அத்தோ (வேடர்) சமூகத்தின் நிலை, உலகின் அழிக்கப்பட்டுச் சிதைக்கப்பட்ட ஏனைய பழங்குடியினரின் நிலையை ஒத்ததே. அவர்களுக்குத் தனியான மொழி உண்டு. அவர்களது பழக்க வழக்கங்கள் வேறானவை, ஆனால், அவர்களது இருப்பும், எதிர்காலமும், வாழிடமும், தொடர்ச்சியாகக் கேள்விக்குறியாகியுள்ளன.

மலையகத் தமிழ்ச் சமூகத்திலிருந்து வேறுபட்டு, தங்களை அடையாளப்படுத்தும் கொழும்புச் செட்டி, பரவர் போன்ற சமூகத்தினர், தென்னிந்தியாவிலிருந்து வந்திருந்தாலும், தமிழரினின்று வேறுபட்டதான, தமது தனித்துவமான அடையாளத்தை எப்போதுமே வலியுறுத்தி வந்துள்ளனர். இவர்கள், தங்களைப் பிற தமிழ்த் தேசிய இனத்தவர்களுடன் அடையாளப்படுத்த விரும்பாதோர்.

இதே போன்றே, தென்னிந்தியாவிலிருந்து வந்த மலையாளிகளும், நீண்டகாலம் தங்கள் தனித்த அடையாளத்துடன் இலங்கையில் இருந்தாலும், இன்று சிங்கள - தமிழ்ச் சமூகங்களுடன் தங்களைக் கரைத்துள்ளனர் (Theiventhran 2014). இவ்வாறு, இலங்கையின் சிறுபான்மைச் சமூகங்களின் கோரிக்கைகளில், சமூகநீதி முக்கியமான ஒன்றாக இருக்கிறது. இலங்கையின் சமூகநீதிச் சவாலில், இவை இன்னொரு பரிமாணத்தை உடையவை என்பதையும் நாம் மறந்துவிடலாகாது.

இந்தப் பின்னணியில் இக்கட்டுரையானது, மூன்று விடயங்களில் கவனம் கொள்கிறது.

1. முதலாவது, இலங்கையில் சமூகநீதியை விளங்கிக் கொள்வதற்கான சமூக அரசியலின் சிக்கற் தன்மையை விளக்குவது.

2. இரண்டாவது, இலங்கையில் சமூகநீதிச் சவால்களை அடையாளங்காட்டுவது, குறிப்பாக, ஈழத் தமிழ்ச் சூழலில் அதன் சவால்களை விளங்குவது.

3. மூன்றாவது, இலங்கைத் தமிழ்ச் சூழலில் சமூகநீதியின் பிரதான இயங்கு தளங்களைச் சுட்டுவதனூடு, எதிர்காலத்தில் செய்யப்பட வேண்டிய ஆய்வுப் பரப்புக்களைக் கோடு காட்டுவது.

இக்கட்டுரை இலங்கையில் சமூகநீதிச் சவாலின் வரலாற்று வளர்ச்சியையும், எதிர்ப்பின் திசைவழிகளையும், ஒருங்கே இணைத்த ஒரு குறுக்குவெட்டுச் சித்திரத்தை வழங்குகிறது.

இலங்கையில் இனத்துவமும் சமூக நீதியும்:

இலங்கையில் சிங்கள, தமிழ், முஸ்லிம், மலையகத் தமிழ் என, நான்கு தேசிய

இனங்களும், ஏனைய சிறுபான்மைச் சமூகங்களும் இருந்து வருகின்றன. அதன் மூலம், இலங்கை பல்லினத் தேசியங்களின் நாடாகவே இருந்து வருகின்றது. **இந்தப் பல்வகைமை, சமூகநீதியைத் தவிர்க்க இயலாததாக ஆக்கியுள்ளது.**

இலங்கையின் கொலனியாதிக்க வரலாறு, இந்தியத் துணைக்கண்டத்தின் வரலாற்றிலிருந்து வேறுபட்டது. இந்தியத் துணைக்கண்டத்தில், பிரித்தானியர்களுக்கு எதிரான வீரம் மிக்க எதிர்ப்புப் போராட்டங்கள் வரலாறெங்கும் நடந்திருக்கின்றன. இலங்கையில் அவ்வாறான சில கிளர்ச்சிகள் இடம் பெற்றாலும், இந்தியாவுடன் ஒப்பிடக் கூடியளவில் இல்லை. இப்பண்பு, மிகவும் முக்கியமானது. இலங்கையில் கொலனிய எதிர்ப்பு என்பது, தேசியவாதத்தின் ஒரு பண்பாக விருத்தியடையவில்லை. இலங்கைக் கொலனிய நிருவாகம், நகர்சார்ந்த அதிகார மையங்களைக் கொண்டிருந்தமையும், தேசியவாதிகளின் கொலனியச் சமரசமும், கொலனிய எதிர்ப்பு, இலங்கையில் வலுவடையாமல் இருக்க வழி செய்தன.

இந்தியா போல ஒரு தீரம் மிக்க சுதந்திரப் போராட்டம், இலங்கையில் நடைபெறவில்லை (Uyangoda 1998, 1999). இது இலங்கையில் சமூகநீதிக்கு மிகப்பெரிய சவாலாக இருந்தது. பிரித்தானியக் கொலனித்துவம் நடைமுறைப் படுத்திய பிரித்தாளும் சூழ்ச்சியைக் கொலனித்துவத்தைப் பாதம் தாங்கி நின்ற சிங்கள, தமிழ், முஸ்லிம் மேட்டுக்குடி உயர் வர்க்கத்தினர், பாதுகாத்து நடைமுறைப்படுத்தினர். இவர்கள் வெள்ளை ஆதிக்கத்திற்கு அடிமை சேவை செய்து வந்ததைப் பெருமையாகவும், அந்தஸ்தாகவும் கொண்டதுடன், பெருஞ் சொத்துச் சுகங்களையும் பெற்றுக் கொண்டனர் (Imayavaramban 1988). அதே வேளை தமது வர்க்க சாதிய நிலைகளுக்கு ஊடாகத் தத்தமது சொந்த இன-மொழி-மத மக்களை அடக்கி அதிகாரம் செலுத்தினர். அதற்காக மக்களைப் பிரித்து, ஒருவரோடு ஒருவர் இணைய விடாது வைத்திருப்பதை உறுதிப்படுத்துவனூடு, தமது சொத்து சுகங்களைப் பேணி வந்தனர்.

கொலனியாட்சிக் காலத்தில் சமூகநீதிக்கான பிரதான சவால், சமூகத்திற்குள்ளேயே இருந்தது. அதிகார வர்க்கம் கொலனியாதிக்கவாதிகளின் துணைகொண்டு உள்ளார்ந்த அடக்குமுறையைத் தொடர்ந்தது. இந்தப் பண்பு, இலங்கையின் சமூகநீதி குறித்த உரையாடலில் குறித்தொதுக்கப்பட வேண்டியது.

இன்றும், ஈழத்தமிழர்கள் **புற-அடக்குமுறைகள் குறித்துப் பேசுகின்ற அளவுக்கு, அக-அடக்குமுறைகள் குறித்துப் பேசுவதில்லை.** அது போலவே சிங்களவர்களிடையே கட்டமைக்கப்பட்டுள்ள சிங்களத்துக்கு எதிரான சவால் என்ற புறக்காரணி, அக-அடக்குமுறைகள் மேலெழாமல் பார்த்துக் கொண்டது. இதை இருபதாம் நூற்றாண்டில், இலங்கையில் எழுச்சிபெற்ற இனத்துவத் தேசியவாதம் இலகுவாக்கியது.

ஜெயதேவ உயன்கொட (2009) இது குறித்துப் பின்வருமாறு கருத்துரைக்கிறார்: எந்தவொரு தேசியவாத அரசியலுக்கும், கருத்தியல்களுக்கும், ஓர் எதிரி இருந்தாகவே வேண்டும். எதிரி இல்லாத போது, ஓர் எதிரியைக் கற்பனை செய்துகொள்வது, எல்லாத் தேசிய வாதத்திலும் காணப்படுகின்ற விசேட அம்சமும் ஆற்றலுமாகும். பின்காலனிய இலங்கையிலும் அதுவே நடந்தது. உயன்கொட சொல்வது போல, பல்லினப் பல்பண்பாட்டுச் சமூகத்தில், தேசியவாதத்தின் எழுச்சியும், எதிரி உருவாக்கமும், சிங்களத் தேசியவாதத்திற்குப் போட்டியாகத் தமிழ்த் தேசியவாதத்தையும், பின்னர் முஸ்லீம் தேசியவாதத்தையும் உருவாக்கியது.

இந்தியச் சுதந்திரத்தின் பின்னர், பிரித்தானியர் தங்கள் சேவகர்களாக இருந்த இலங்கை உயர்குடியினரிடம், சுதந்திரம் என்ற பெயரில் ஆட்சியதிகாரத்தை வழங்கிச் சென்றார்கள். பின்காலனியச் சூழலில் அந்நிய எதிரி அகன்ற நிலையில், சமூக உள்முரண்பாடுகள் வெளிப்பட்டன. அதில், சமூகநீதிக்கான கோரிக்கை பிரதானமானது. சாதிய, பிரதேச ரீதியில் இலங்கையில்நிலவிவந்த ஒடுக்குமுறைக்கெதிரான குரல்கள் மெதுமெதுவாக மேலெழுந்தன.

இதைக் கையாள்வது கடினமானது என்பதை ஆட்சியில் இருந்த அதிகார வர்க்கம் நன்கறிந்திருந்தது. இந்தக் குரல்களுக்குச்

செவிசாய்ப்பது, நீண்டகாலத்தில் தங்கள் இருப்பையும் அதிகாரத்தையும் அசைத்துப் பார்க்கும் என்று அது உணர்ந்திருந்தது. இதைத் திசைதிருப்ப, இனத்துவரீதியான முரண்பாடுகள் முன்தள்ளப்பட்டு, பேரினவாத ஒடுக்குமுறையானது.

சிறுபான்மைச் சமூகங்களுக்கு எதிரான பேரினவாத ஒடுக்குமுறை ஏவப்பட்டு வந்த சூழலில், தேசிய இனங்கள் மத்தியில் ஒவ்வொரு காலகட்டத்திலும் தேசியவாதம் வளர்ந்து வந்துள்ளது. இது சிங்கள ஆளும்வர்க்கச் சக்திகளால், பெருந்தேசிய அகங்காரத்துடனும் அதிகாரத்துடனும் முன்னெடுக்கப்பட்டு வந்துள்ளது. அதனை எதிர்த்து நிற்பதற்கு, முற்போக்கான அரசியல் அணுகுமுறையுடனும், தூரநோக்கு மிக்க ஏகாதிபத்திய எதிர்ப்பு நடைமுறைகளுடனும் கூடிய, நாட்டின் சகல ஒடுக்கப்பட்ட மக்களுடனும் ஐக்கியப்படக் கூடிய, பொது வேலைத்திட்டம் எதனையும் தமிழர் அரசியற் தலைமைகள் முன்வைக்கவில்லை.

அவர்கள் மேட்டுக்குடி உயர் சாதிய உயர் வர்க்கத் தலைமைகளாக இருந்த காரணத்தால், குறுந் தேசியவாத நிலைப்பாட்டையே கொண்டிருந்தனர். இன அடிப்படையில், குறுந் தேசியவாதத்தைக் கடைப்பிடித்த அதே வேளை, வர்க்க ரீதியில் முதலாளித்துவ ஏகாதிபத்திய சார்பு நிலைப்பாட்டையே கடைப்பிடித்தனர். பாராளுமன்ற அரசியல் தளத்தில் பேரம் பேசும் போதும், அகிம்சைப் போராட்டங்களை முன்னெடுத்த வேளையிலும், அதன் பின்னான தமிழ் இளைஞர்களின் ஆயுதப் போராட்டம் முன்னெடுக்கப்பட்ட சூழலிலும், குறுந் தேசியவாதமும் வர்க்க சமரசமும் தொடர்ந்தது (சிவசேகரம் 1999).

இதே நிலை தான், ஏனைய தேசிய இனங்கள் மத்தியிலும் உள்ள தலைமைகள் பின்பற்றி நிற்கும் வழி முறையாக உள்ளது. **சிங்கள – பௌத்தப் பேரினவாதமும், அதற்கெதிரான குறுந்தேசியவாத எதிர்வினைகளும், சமூகநீதிக் கோரிக்கைகள் மேலெழாமல் பார்த்துக் கொண்டன.** தேசியவாதிகளாகத் தம்மைக் காட்டிக் கொண்டோர், அக-ஒடுக்குமுறைகளில் முன்னின்றனர்.

பெருந் தேசியவாதம் சிங்கள மக்கள் மத்தியில் அகங்காரமாகவும் வெறித்தனமாகவும் முன்னெடுக்கப்பட்டு, தமிழ், முஸ்லிம், மலையகத் தமிழ் மக்கள் மீதான குரோதமாகவும், வக்கிரமாகவும் வளர்க்கப்பட்டது. அதுவே பெரும் தேசிய வெறியாகி, ஏனைய தேசிய இனங்கள் மீது அவ்வப்போது வன்முறைகளையும் இன வக்கிரங்ளையும் தீர்த்தது. இதனால், சாதாரண சிங்கள மக்கள் மீது தமிழ், முஸ்லிம், மலையக மக்கள் வெறுப்படையுமாறான போக்குகள் வளர்க்கப்பட்டன. அவ்வாறே நாட்டைப் பிரிப்பதற்கும், இந்தியாவோடு இணைப்பதற்கும், தமிழர்கள் முயலுகிறார்கள் என்ற எண்ணம், சிங்கள மக்களிடையே பரவி வலுவடைந்தது.

அதே போன்று, மலையக மக்கள் வந்தேறு குடிகள் என்றும், மலையகத்தில் அவர்களை நிரந்தமாக நிலைக்க விடக்கூடாது என்ற எண்ணங்களும், சிங்கள மக்களிடையே பரப்பப்பட்டுள்ளன. அத்தகைய எண்ணங்களைக் களைவதற்கோ, அல்லது சிங்களத் தொழிலாளி வர்க்கத்துடன் வர்க்க ரீதியில் ஐக்கியப்படுவதற்கான வேலைத்திட்டம் எதையும், மலையகத் தொழிற்சங்க அரசியல் தலைமைகள் அதிகம் முன்வைக்கவில்லை. அதே வேளை, சிங்கள மக்கள் மத்தியில், மலையகத் தமிழ் மக்கள் பற்றிய சந்தேகம் அச்சம் ஏற்படுமாறான குறுந் தேசியவாதத்தையும், அவ்வப்போது பேசி வந்துள்ளனர் (Sivasegaram 2009).

இவ்வாறே, முஸ்லிம்கள் பற்றிச் சிங்கள மக்களிடையே துவேசம் பரப்பப்பட்டு வந்துள்ளது. வர்த்தகப் போட்டி காரணமாகவும், மதம் பற்றிய காழ்ப்புணர்வுடனும், முஸ்லிம்களிடையே சிங்கள மக்களுக்கு விரோதமான பரப்புரைகள் தொடர்ந்து வந்துள்ளன. அதே வேளை, முஸ்லிம் உயர் வர்க்கத் தலைமைகள், பேரினவாத ஆளும் தரப்புகளுடன் இணைந்து, சமரசம் செய்து வந்துள்ளனர். இருப்பினும், மதத் தேசியவாதத்தை, ஒருவகைக் குறுந் தேசியவாதமாகவே முன்னெடுத்து வந்துள்ளனர். முஸ்லிம் மக்கள் பற்றி, தமிழ்த் தலைமைகள் இரண்டாம் தர நோக்கையும் போக்கையும் கடைப்பிடித்தே வந்துள்ளனர். அது பொன்னம்பலம் இராமநாதன் காலம் முதல், இன்று வரை தொடர்கிறது.

தமிழ் மேட்டுக்குடியின் சாதியக் கண்ணோட்டச் சிந்தனையின் ஊடான பார்வையே, முஸ்லிம் மக்கள் மீதும் பாய்ச்சப்படுவது இரகசியமல்ல. தமது ஆளுகைக்கும் அதிகாரத்திற்கும் உட்பட்டவர்கள் முஸ்லிம்கள் என்ற தமிழர் பழைமைவாத நிலை நீடிக்கிறது (சிவசேகரம் 1999). இதனையே முஸ்லிம் தேசியவாதிகள், தமிழ்ப் பேரினவாதம் என அழைத்து, அதற்கு எதிராக முஸ்லிம்களை அணிதிரளும் படி கேட்கின்றனர். அதற்குச் சமகால உதாரணமாக, வடக்கிலிருந்து முஸ்லிம்கள் வெளியேற்றப்பட்டதையும், கிழக்கில் முஸ்லிம்கள் மீதான தாக்குதல்களையும் குறிப்பிடுகின்றனர். கூறப்படும் உதாரணங்கள் நியாயமானவை என்பதில் இரு கருத்துக்கு இடமில்லை. ஆனால் அதற்கான தீர்வு, முஸ்லிம் குறுந்தேசியவாதம் அல்ல.

இன மேன்மை, இரண்டாயிரத்து ஐந்நூறு ஆண்டுக் காலப் பழைமை, புனித மதத்தின் காவலர்கள் - என்று சிங்களத் தேசியவாதமும், நாங்கள் கல்தோன்றி மண்தோன்றாக் காலத்தே முன்தோன்றிய ஆண்ட பரம்பரையினர் - என்று தமிழ்த் தேசியமும், நாங்கள் உலகில் பரந்து வாழும் மதத்தைப் பின்பற்றுவோர் - என்று முஸ்லிம் தேசியவாதமும் உணர்ச்சியுடனும் உத்வேகத்துடனும் பேசி வருகின்றன. இவையனைத்தும், அடிப்படையில் சமூகநீதியை நோக்கிய நகர்வுக்குத் தடையாகவுள்ளன.

தேசியவாதம் முனைப்படைந்துள்ள நிலையில், தமிழ்ச் சமூகத்தில் சமூகநீதிக் கோரிக்கைகள் இரண்டு வகையான எதிர்வினைகளை எதிர்கொள்கின்றன.

1. முதலாவது, இப்போது எமது உடனடிச் சவால் சிங்களத் தேசியவாதத்தை எதிர்ப்பது. எனவே அதைக் கையாண்டு விட்டு, பின்னர் சமூ கநீதி பற்றிப் பேசவேண்டும் என்ற கோரிக்கை.

2. இரண்டாவது, சமூகநீதி என்ற பெயரில், உள் முரண்பாடுகளை அதிகரித்து, இன ஒற்றுமையைச் சிதைக்கப் பார்க்கிறார்கள் என்ற குற்றச்சாட்டு.

இன்றைய சூழலில், இலங்கைத் தமிழ்ச் சமூகத்தின் மிகவும் முக்கியமான சவால் இது. மூன்று தசாப்தங்கள் நீடித்த ஆயுதமேந்திய விடுதலைப் போராட்டத்திலும் சமூகநீதிக் கோரிக்கைகள் வலுப்பெறவில்லை. மாறாக, அவை உருமறைப்புக்கு உள்ளாகியிருந்தன. இன்று போருக்குப் பிந்தைய சூழலில், இலங்கைத் தமிழ்ச் சமூகம் அடிப்படை ஜனநாயக உரிமைகளுக்காகவே போராட வேண்டியிருக்கின்ற நிலையில், சமூகநீதி பற்றிய கோரிக்கைகள், ஒருபுறம், ஜனநாயக உரிமைகளுக்கான போராட்டத்தை வலுவிழக்கச் செய்யும் என்ற கருத்தும், மறுபுறம் சமூகநீதி, ஜனநாயக உரிமைக்கான போராட்டத்தின் பகுதியாக வேண்டும் என்ற கோரிக்கையும் முன்வைக்கப்படுகின்றன. பின்காலனிய இலங்கையில் வலுவடைந்த தேசியவாத முரண்பாட்டின் தொடர்ச்சியாகவே, இதைக் கருத வேண்டியுள்ளது.

இலங்கையில் தேசியவாதம் என்பது, எல்லாத் தேசிய இனங்கள் மத்தியிலும், மிகவும் வேகமாகப் பரப்பப்பட்டு, குறுகிய எல்லைகளுக்குள் மக்களைப் பிளவுபடுத்தியுள்ளது (Obeyesekere 2004). இலங்கையின் மனிதர்கள், இந் நாட்டு மக்கள், அதற்கும் அப்பால் உழைக்கின்ற மக்கள், வர்க்க ரீதியில், சாதிய, பிரதேச அடிப்படைகளில், சொந்த இன-மதச் சக்திகளால் சுரண்டி அடக்கப் படுகின்றவர்கள் என்ற உண்மையும் யதார்த்தமும் மறைக்கப்பட்டு, தேசியவாதத்தின் நச்சுக் கரங்களால் வழி நடத்தப்படக் கூடிய அபாயம், தொடரவே செய்கிறது. அதனால் தமிழ், முஸ்லிம், மலையகத் தமிழர் ஒருவருக்கு ஒருவர் எதிரிகள் போன்று தோற்றம் நிலவுகிறது. இது தேசியவாதங்களின் மோதலாகி, சமூ கநீதிக் கோரிக்கைகளைப் பின்தள்ளுவதற்கும் மறுப்பதற்கும் வாய்ப்பான ஆயுதமாகியுள்ளது.

தொழிற்சங்க போராட்டங்களும் இனவாதக் குளறுபடிகளும்:

இருபதாம் நூற்றாண்டின் முதல் மூன்று தசாப்தங்களில், இலங்கையில் நடைபெற்ற தொழிற்சங்கப் போராட்டங்கள், சமூகநீதியை நோக்கிய நகர்வில் முக்கியப் பங்காற்றின. ஆனால் 1930முதல்,தொழிற்சங்கப்போராட்டங்களில்ஏற்பட்ட இனவாதத் தலையீடு, ஒருபுறம் தொழிற்சங்கப்

போராட்டங்களையும் தொழிலாளர்களையும் வலுவிழக்கச் செய்ததோடு, மறுபுறம் சமூகநீதியை அடைவதில் பின்னடைவையும் ஏற்படுத்தின.

1923 முதல் 1929 வரையிலான ஆண்டுகள் இலங்கையின் தொழிற்சங்க இயக்கத்தின் போர்க் குணம் மிக்க ஆண்டுகளாகும். இலங்கையின் உற்பத்திகட்கு, உலகச் சந்தையில் நல்ல விலை கிடைத்தமையால், தேயிலை, தேங்காய், காரீயம் ஆகியன, உயர் விலைகளைப் பெற்றன. ஆனால் தொழிலாளர்களிடையே உழைப்புக்கேற்ற ஊதியமின்மை, மோசமான தொழில் நிலைமைகள், விலைவாசி ஏற்றம், என்பன அதிருப்தியை ஏற்படுத்தியிருந்தது (Jayawardena 1974).

இதன் தொடக்கமாக அமைந்தது, 1923-ஆம் ஆண்டு நடந்த, பொது வேலைநிறுத்தம் ஆகும். ஒரு மாதம் நீடித்த அவ் வேலைநிறுத்தம் வெற்றி பெறாவிடினும், அது தொழிலாளரிடையே, தாம் ஒரு வர்க்கமாகப் போராடலாம் என்ற உணர்வை உருவாக்கியது. மிதவாதிகள் மீதும், சீர்திருத்தவாதிகள் மீதும், தொழிலாளர் வைத்திருந்த நம்பிக்கை தளரவும் வேலை நிறுத்தம் காரணமாய் இருந்ததால், தொழிலாளர் ஒரு வர்க்கமாகத் தொழிற்சங்கங்களில் இணைந்து போராட ஆயத்தமாயினர். 1926-இல் வெள்ளவத்தை நெசவாலையில், தொழிலாளரின் வேலை நீக்கத்தை எதிர்த்தும், கொழும்புப் பெரியாஸ்பத்திரியில் ஊதிய உயர்வு கோரியும் நடந்த வேலைநிறுத்தங்கள் சாதகமான விளைவுகளைத் தந்தன. எனினும் 1927-இல் தொடங்கி 1929 வரையிலான காலமே, அது வரையில் இலங்கைத் தொழிலாளி வர்க்கத்தின் அதி போர்க்குணங் கொண்ட எழுச்சிக் காலமாயிருந்தது (Jayawardena 1972).

1929-க்குப்பின்பு,இலங்கையின்பொருளாதாரம், உலகப் பொருளாதாரத் தேக்கத்தின் கடும் பாதிப்புக்கு உட்பட்டது. ஏற்றுமதிகள் கடுமையான சரிவைச் சந்தித்தன. இறக்குமதிகளும் குறைந்தன. வேலையின்மை, விலைவாசி உயர்வு, போன்ற நெருக்கடிகள் சாதாரண மக்களை, குறிப்பாக நகர்சார்ந்த தொழிலாளரை மிகவும் பாதித்தன. இதை முதலாளிகள் சாதகமாகப் பயன்படுத்தினர் (Jayawardena 1985).

அவர்கள் இலங்கையர் (முக்கியமாகச் சிங்களவர்) நடத்திய வேலைநிறுத்தப் போராட்டத்தை முறியடிக்க, இந்தியத் தொழிலாளர்களைப் பயன்படுத்தினர். ஏற்கனவே நெருக்கடியைச் சந்தித்திருந்த தொழிற்சங்கத் தலைமை, இந்தியத் தொழிலாளர்களுக்கு எதிரான நிலைப்பாட்டை எடுத்தது. குறிப்பாக, தொழிற்சங்கத் தலைவராக இருந்த ஏ.ஈ. குணசிங்ஹ, 1928-இல் நடேசையரைத் தொழிற்சங்கச் சம்மேளனத்திலிருந்து விலக்கி, தொழிற்சங்கத்தைப் பேரினவாதத் திசையில் நகர்த்திச் சென்றார். அன்று இந்தியத் தொழிலாளர்கள், எண்ணிக்கையில் சிங்களவர்கட்கு அடுத்தபடியாக இருந்த நிலையில், அவர்களை இலக்கு வைத்துத் தனது இனவாத அரசியலை முன்னெடுத்தார். இந்தியாவிலிருந்து வந்த மலையாளிகளும், தமிழரும், அவரது இன வெறுப்பு அரசியலின் இலக்குகளாயினர்.

இருபதாம் நூற்றாண்டின் முதல் மூன்று தசாப்தங்களில், இலங்கையில் சமூகநீதி நோக்கிய நகர்வில், முற்போக்கான பாத்திரத்தை ஏற்ற தொழிற்சங்கங்கள், காலப்போக்கில் இனவாதச் சகதியில் சிக்கிச் சீரழிந்தன. இது, இனத்துவத்தைக் கடந்த, இலங்கையின் உழைக்கும் மக்களுக்கான சமூகநீதியை, பல்வேறு தளங்களில் பெற்றுக் கொடுக்கும் வாய்ப்பை இல்லாமல் செய்தது. அதற்கு மேலதிகமாக, இனத்துவரீதியில் தொழிலாளர்களைப்பிரித்ததனூடு, ஒருங்கிணைந்த போராட்டங்களைச் சாத்தியமற்றதாக்கியது.

டொனமூர் சீர்திருத்தம் : நான்கு போக்குகள்

இலங்கையின் இருபதாம் நூற்றாண்டின் முக்கியமான திருப்புமுனையாக அமைந்தது, இலங்கையில் அரசியல் யாப்புச் சீர்திருத்தங்கள் தொடர்பாகத் தனது விசாரணைகளை மேற்கொள்வதற்காக, 1927ல் இலங்கைக்கு அனுப்பப்பட்ட டொனமூர் ஆணைக்குழுவும், அதற்கான எதிர்வினைகளுமே. டொனமூர் ஆணைக்குழுவால் அறிமுகப்படுத்தப்பட்ட சீர்திருத்தத்திற்கு, நான்கு முக்கியமான எதிர்வினைகள் மேலெழுந்தன. அவை ஒவ்வொன்றும், சமூகநீதிக்கு எதிரானதாகவும் சவாலாகவும் அமைந்தன என்பது முக்கியமானது.

டொனமூர் ஆணைக்குழுவின் வருகைக்கு முன்னர் வரை, சட்டவாக்கற் சபைத் தேர்தல் முறையிற் படித்த, சொத்து அல்லது உயர் வருமானமுள்ள ஆண்கட்கு மட்டுமே வாக்குரிமை இருந்தது. டொனமூர் ஆணைக் குழு, இதனைத் திருத்தியமைத்து, அனைவருக்கும் வாக்குரிமையை வழங்க முனைந்தது. இதற்குப் பெரும்பாலான தரப்புகளிடம் இருந்து பலத்த எதிர்ப்பு வெளிப்பட்டது. இந்தப் போக்கு சர்வசன வாக்குரிமையை பெற்றுக்கொடுப்பதில் மிகப் பெரிய சவாலாகியது. எதிர்ப்பு, இரண்டு வழிகளில் வெளியிடப்பட்டது.

1. முதலாவது: ஏற்கனவே அதிகாரத்தில் இருந்தோர் தங்கள் அதிகாரம் பகிரப்படுவதை விரும்பவில்லை.

2. இரண்டாவது: சர்வசன வாக்குரிமையை வேண்டியவர்கள் மத்தியிலும் அதை எல்லாருக்குமானதாக ஆக்குவதில் விருப்பம் இருக்கவில்லை.

இக்காலப் பகுதியில், சிங்களப் பேரினவாதிகளின் வசமாகி விட்ட இலங்கைத் தேசிய காங்கிரஸ், வாக்குரிமை விரிவுபடுத்தப் படுவது பற்றி, ஆழமான அக்கறை காட்டவில்லை. இலங்கைத் தேசிய காங்கிரஸ், மலையகத் தமிழருக்கு வாக்குரிமையை எதிர்த்தது. டொனமூர் ஆணைக்குழு இறுதியில், இலங்கைவாழ் இந்தியர்கட்கு நிபந்தனை இன்றி வாக்குரிமை வழங்கியமை சிங்களத் தலைவர்களிடையே, முக்கியமாக கண்டிய மலைநாட்டுச் சிங்களத் தலைவர்களிடையே, கசப்புணர்வை ஏற்படுத்தியது. மலையகத் தமிழர்களுக்கு எதிரான சிங்களத் தேசியவாத எதிர்ப்பு என்ற போக்கு இரண்டாவதாகும்.

டொனமூர் ஆணைக்குழுவின் முன்பு சாட்சியம் அளித்த பொன்னம்பலம் ராமநாதன், பெண்களுக்கான வாக்குரிமையும், படிக்காதவர்கட்கான வாக்குரிமையையும், கடுமையாக எதிர்த்தார். அக்காலத்தில் கல்வி கற்றோரிடையே, வசதி படைத்த தமிழ் மேட்டுக்குடிகளே ஆதிக்கத்தில் இருந்தனர். அதிலும், கொழும்பைத் தளமாகக் கொண்டுச் செயற்பட்டவர்கள், மேலும் வலிய நிலையில் இருந்தனர். ராமநாதனின் கணிப்பில், யாழ்ப்பாணச் சைவ வேளாளப் பரம்பரையினரது நலன்கள் முக்கியம் பெற்றதாலேயே, அவர் கல்வியையும் ஆண் பாலினராய் இருப்பதையும் தகுதிகள் ஆக்கினார். ஏனெனில், படித்த பெண்களிற் சன விகிதப்படி கூடிய பகுதியினர், அன்று கிறிஸ்தவர்களாகவே இருந்தனர். இது டொனமூர் திருத்தத்தின் வழி உருவான மூன்றாவது போக்கு.

இலங்கையின் வடபுலத்தில், பெண்கல்வி என்பது மிகவும் சவாலானதாக இருந்தது. படித்த உயர்குடிகள், பெண்களுக்கான கல்வியைத் தொடர்ந்து மறுத்து வந்தனர். பெண்கல்வி என்பது ஒரு சமூகநீதிச் சவாலாக நீண்டகாலம் இருந்தது. மிசனரிகளின் வருகை இதைச் சாத்தியமாக்கியது. **பெண்களுக்குக் கல்வி சாத்தியமானது, சமூ கநீதிக்கான போராட்டத்தில் கிடைத்த மிகப்பெரிய முதன்மையான வெற்றிகளில் ஒன்று.** ஆனால், அது அவ்வளவு இலகுவாகச் சாத்தியமாகவில்லை.

டொனமூர் திருத்தம் காரணமாக உருவாகிய நான்காவது போக்கு, இந்தத் திருத்தத்திற்கு யாழ்ப்பாணத்தில் தோன்றிய எதிர்ப்பும், அது உருவாக்கிய சமூகநீதிக் கோரிக்கைகளுமாகும். இந்திய விடுதலை இயக்கத்தாலும், இந்திய தேசியக் காங்கிரசால் உணர்வூட்டப் பட்டவர்களுமான யாழ்ப்பாணத்து இளைய தலைமுறையினர், தமக்குள் அமைப்பாகி யாழ்ப்பாண மாணவர் கழகமாகத் தொடங்கி, காலப்போக்கில் அது யாழ்ப்பாண வாலிபர் காங்கிரஸ் ஆகியது. இவ்வமைப்பு 1925-ஆம் ஆண்டிலிருந்து, சாதி ஒழிப்பு, சிங்கள மக்களுடன் ஒத்துழைப்பு, தேசிய ஆடை, ஆங்கிலத்தின் இடத்தில் தாய்மொழி போன்ற சிந்தனைகளை வற்புறுத்தி வந்தது (Kadirgamar 1980).

டொனமூர் திருத்தம் பற்றிய அதன் நிலைப்பாடு, அது இலங்கையருக்குப் பூரண சுயாட்சியை மறுப்பதனால், அதை நிராகரிப்பது என்று அமைந்தது. இது மிகவும் முற்போக்கான, அதே வேளை சுதந்திரத்திற்கான போராட்டத்திற்கும், சமூகநீதிக்கும், ஒருசேர அழைப்பு விடுத்த ஒரு செயலாகும். அந்தத் துணிவான சிந்தனையை வட பிரதேசம் முழுவதும் பிரசாரம் செய்து, 1931-

இல் நடக்கவிருந்த அரச சபைத் தேர்தலைப் புறக்கணிப்பது என்ற முடிவை, யாழ்க் குடாநாடு முழுவதும் வெற்றிகரமாக நடைமுறைப்படுத்தினர்.

நாடு தழுவிய ரீதியில் ஒரு சுதந்திர இயக்கத்திற்கான முதல் வாய்ப்பு, சிங்கள மேட்டுக்குடி அரசியல்வாதிகளால் மறுக்கப்பட்டது. தென்னிலங்கையில் சிங்கள மேட்டுக்குடி, தேர்தல் புறக்கணிப்பை எதிர்த்தது. மன்னாரிலும், மலையகத்திலும், கொழும்பிலும், இருந்த தமிழர் பிரமுகர்களும் தேர்தலில் போட்டியிட்டனர். இது, சமூகநீதியையும் சுதந்திரத்தையும் இணைந்து முன்னிறுத்திய யாழ்ப்பாண வாலிபர் காங்கிரசுக்கு, நெருக்கடியைக் கொடுத்தது.

1933-ஆம் ஆண்டு யாழ்ப்பாணத்திற் கூட்டப்பட்ட தமிழர் மாநாடொன்றில், மேட்டுக்குடிகளின் கை ஓங்கியது. புறக்கணிப்புத் தீர்மானம் தவறென்று கடுமையான கண்டனத்திற்கு உள்ளானது. புறக்கணிப்பை முன்னெடுத்த முக்கியத் தலைவர்கள் பணிந்தனர்; புறக்கணிப்பு முடிவுக்குக் கொண்டு வரப்பட்டு, 1934-இல் யாழ்ப்பாணத்திற்கான பிரதிநிதிகள் தெரிவாகினர். இது யாழ்ப்பாண வாலிபர் காங்கிரஸின் முடிவைத் தொடக்கி வைத்தது.

ஆனால் 1920-களிலேயே சாதிய ஒழிப்பு குறித்துப் பேசியும் போராடியும் வந்த பொதுசன அமைப்பு என்ற வகையில், **யாழ்ப்பாணத்தில் சமூகநீதிக்கான போராட்டத்தில் முன்னோடியான பாத்திரத்தை யாழ்ப்பாண வாலிபர் காங்கிரஸ் வகித்தது** என்பதை மறுக்கவியலாது.

புறக்கணிப்பைத் தோற்கடித்து, 1934-ஆம் ஆண்டு நடைபெற்ற தேர்தலில் வெற்றி பெற்று, நால்வர் சட்டசபைக்குச் சென்றனர். ஏற்கனவே சிங்கள-தமிழ் மேட்டுக்குடிகளின் போட்டி உருவாகி விட்ட நிலையில், சர்வசன வாக்குரிமையின் அடிப்படையிலான பொதுத் தேர்தல்களில், வாக்காளர்களைத் தமக்குச் சார்பாக அணி திரட்டுவதற்கு, தேசிய இனங்கள் அனைத்தினதும் பொதுவான நலனை வற்புறுத்துவதை விட, இன-மத-சாதி அடையாளங்களை இடத்துக்கேற்றபடி வற்புறுத்துவது வசதியாய் இருந்தது. இது இன்றுவரை தொடர்வதோடு, சமூகநீதியை நோக்கிய பயணத்தில், ஒரு தடைக்கல்லாகவும் அமைந்துவிட்டது.

இந்நான்கு போக்குகளும், இருபதாம் நூற்றாண்டின் தொடக்கத்தில், சமூகநீதிக்கான சவால்கள் எவ்வாறு வெவ்வேறுபட்ட திசைகளில் இருந்து தோன்றின என்பதையும், அவை இன்றுவரை சமூகத்தில் எவ்வாறு கோலோச்சுகின்றன என்பதையும் காட்டி நிற்கின்றன.

இலவசக் கல்வி : சமூகநீதியின் ஒரு திருப்புமுனை

இலங்கையின் மிக முக்கியமான ஒரு சமூகச் சீர்திருத்தம் இலவசக் கல்வியாகும். இலவசக் கல்விக் கொள்கையை 1939-இல் முன்மொழிந்தவர்: சி.டபிள்யூ. டபிள்யூ கன்னங்கர.

கிறிஸ்தவப் பாடசாலைகள், கல்வியை மத மாற்றத்திற்கான ஒரு கருவியாகப் பயன்படுத்தி வந்ததாக ஒரு கசப்புணர்வு 1930-இல் தொட்டு வலுப்பட்டு வந்தது. பாடசாலைக் கல்வியை அரசாங்க நெறிப்படுத்தலுக்கு உட்பட்டதாக்கி, மிசனரிகளின் ஆதிக்கத்தை முறியடிப்பது, முக்கியமான ஒரு சிங்கள-பௌத்த அரசியல் நோக்கமாக இருந்தது. அதே வேளை, தாங்கள் கற்று மேலுயர உதவிய மிசனரிப் பாடசாலைகள் மீதான பற்றும், அப் பாடசாலை நிறுவனங்கட்கும் தமக்கும் பொதுவாக இருந்த வர்க்க நலன்களும், மிசனரிப் பாடசாலைகளது செல்வாக்கிற்குக் கேடில்லாமல் நடந்து கொள்ளுமாறு, சிங்களவர்-தமிழர் என்ற வேறுபாடின்றிப் பலரையும் தூண்டின. எனவே, பௌத்தர்களை ஏகப் பெரும்பான்மையாகக் கொண்டிருந்த சட்டசபையில், இந்த முரண்பட்ட நோக்கங்களின் விளைவாகப் பலவாறான விட்டுக் கொடுப்புக்களின் நடுவே, 27-26 வாக்கு வேறுபாட்டிலேயே கல்விச் சட்டம் நிறைவேற்றப்பட்டது.

சட்டம் நிறைவேற்றப்பட்ட போதும், இலவசக் கல்வியை நடைமுறைப்படுத்துவதில், தொடர்ச்சியாகத் தடைகள் இருந்தன. அவை பல்வேறு அரசியல்-சமூகப் பொருளாதாரக் காரணிகளைக் கொண்டிருந்தன. பெருநகரங்கள்

தவிர்த்து, கல்வியிற் பின்தங்கியிருந்த தென்னிலங்கையின் கல்வி விருத்திக்கு உதவிய இலவசக் கல்வி, 1945-இல் அறிமுகமானது. ஆயினும், அது திட்டமிட்டே மலையகத் தமிழருக்கு மறுக்கப்பட்டது. அங்கே தோட்டப் பாடசாலைகளில் வழங்கப்பட்ட கல்வி, மிகச் சிறுபான்மையானோருக்கு எழுதவும் வாசிக்கவுமான ஆற்றலை வழங்கியது. பின்தங்கிய நிலையில் இருந்த அச் சமூகம், தொடர்ந்தும் அவ்வாறே இருந்து வருவது, கொலனிய நிருவாகத்திற்கும் தோட்ட முதலாளிகட்கும், அரசியல் பொருளாதாரக் காரணங்கட்கு வசதியாய் இருந்தது. அவர்கள் கல்வியறிவு பெற்றால், பல்வேறு உரிமைகட்கான அவர்களது போராட்டங்களும், இடதுசாரிகளது செல்வாக்கும், துரிதமாக வளரும் என்று அவர்கள் அறிவார்கள். அதே வேளை, அது சிங்களப் பேரினவாத அரசியல் நோக்கங்கட்கும் வசதியாய் இருந்தது.

குறிப்பாக, மலையகத்தில் தமிழ்த் தோட்டத் தொழிலாளர் பெரும் எண்ணிக்கையில் இருந்தமை, பேரினவாதிகட்கு நீண்ட காலமாகவே மனதை உறுத்தும் பிரச்சினையாக இருந்து வந்தது. இலவசக் கல்வியை எதிர்த்தவர்களில் முக்கியமானவர், இலங்கையின் தேசப்பிதா என அழைக்கப்படுகின்ற டி. எஸ். சேனநாயக்க.

இங்கு கவனிக்கப்பட வேண்டியது யாதெனில், சீ.டபிள்யு.டபிள்யு. கன்னங்கர முன்மொழிந்த இலவசக் கல்விக் கொள்கையில், தோட்டப் பாடசாலைகள் கன்னங்கரவினால் ஓரங்கட்டப்பட்டு, அது நியாயப் படுத்தப்பட்டது. தோட்டத் தொழிலாளர்கள் இந்திய ஏஜன்டுகள் என்பதால், அவர்களின் கல்வியை இந்திய முதலாளிகளே கவனிக்க வேண்டுமென்று அவர் கூறியிருந்தார்.

1945-ஆம் ஆண்டு, தோட்டப் பாடசாலைகளும் உள்ளடக்கப்பட வேண்டுமென, சட்டவாக்கக் கழகத்திலிருந்த இந்திய வம்சாவளி உறுப்பினரான எக்ஸ். பெரேரா செய்த முன்மொழிவு ஏற்றுக்கொள்ளப்பட்டது. இந்த முன்மொழிவு ஏற்கப்பட, சட்டவாக்கக் கழகத்திலும் ஊடகங்களிலும் பாரியளவு அழுத்தம் கொடுக்கப்பட்டது. எனினும், இது நடைமுறைக்கு வருவதற்குப் பல ஆண்டுகள் எடுத்தன.

இலவசக் கல்வியின் முக்கிய அம்சமாக, பாடசாலைகள் 1950-களில் தேசிய மயமாக்கப்பட்டன. ஆனால் தோட்டப் பாடசாலைகள் 1970,1980-களிலேயே முழுமையாகத் தேசிய மயமாக்கப்பட்டன. தோட்டப் பாடசாலைகளைத் தேசிய மயமாக்குவதற்குத் தோட்டக் கம்பனிகளுக்குப் பாரிய அழுத்தங்களைக் கொடுக்க வேண்டியிருந்தது. 1968-ஆம் ஆண்டுகளில், நகரங்களிலிருந்த பாடசாலைகளில், தரம் 1-ற்கும் தரம் 6-ற்கும் தோட்டப் பகுதித் தமிழ் மாணவர்களைச் சேர்த்துக் கொள்வதற்காக, அவர்களுக்கு இலங்கைப் பிரஜா உரிமை இருக்க வேண்டுமென்ற நிபந்தனை விதிக்கப்பட்டது. 1970-களிலேயே பெரும்பாலான தோட்டப் பாடசாலைகள் அரசமயமாக்கப்பட்டு, அவை தேசியக் கல்வி நீரோட்டத்துடன் இணைக்கப்பட்டன. தோட்டப் பாடசாலைகளைத் தேசிய கல்வி நீரோட்டத்துடன் இணைப்பதற்காக, பாராளுமன்றத்துக்கு விசேட மசோதாவொன்றும் சமர்ப்பிக்கப்பட்டாலும், இதனைச் சட்டமாக்கும் முயற்சிகள் மேற்கொள்ளப்படவில்லை.

மலையகத்திலிருந்து பல்கலைக்கழகங்களுக்குத் தெரிவு செய்யப் பட்டவர்களில் சிலர், பிரஜாவுரிமை இல்லாததால், பல்கலைக்கழகத்தில் அனுமதிக்கப் படவில்லை. பிரஜாவுரிமைச் சட்டங்கள் (1986, 1988) கொண்டு வரப்பட்டு, பிரஜாவுரிமைப் பிரச்சினை தீர்க்கப்படும் வரை, பல்கலைக்கழகங்களிற்குப் பிரஜாவுரிமை இல்லாத மாணவர்கள் அனுமதிக்கப்படுவது சிக்கலானதாகவே இருந்தது. இவ்வாறு, மலையகத் தமிழர்களுக்குத் தோட்டப் பாடசாலைகளிலும், நகர்ப்புற பாடசாலைகளிலும், பல்கலைக் கழகங்களிலும், இலவசக் கல்வியை நிலைநாட்டிக் கொள்வதற்கு 40 ஆண்டுக் காலம் எடுத்தது. இச்சவால்கள் பல, இன்றும் தொடர்கின்றன.

இலங்கைத் தமிழ்ச் சூழலில் ஜனநாயகம்:

இலங்கையில் மட்டுமன்றி, பொதுவான தென்னாசியச் சூழலில், சமூகங்கள் எந்தளவிற்கு ஜனநாயக மயத்திற்கு உள்ளாகி இருக்கின்றன என்பதைச் சற்று ஆழ்ந்து நோக்கும் போது, பல விடயங்கள் தெளிவாகின்றன. ஜனநாயகம்

என்றவுடன், ஆபிரகாம் லிங்கன் கூறிய கூற்றையும், பிரித்தானிய கொலனியவாதிகள் திணித்து விட்டுச் சென்ற முதலாளித்துவ பாராளுமன்ற ஜனநாயகத்தையும், இப்போதும் பலர் ஓதி ஒப்புவித்துக் கொண்டிருக்கிறார்கள். நிலவுடைமை அமைப்பின் சமூக உறவுகளையும், கருத்தியலையும், சிந்தனைகளையும், தொடர்ந்தும் பேணுவது தென்னாசிய நாடுகளின் பிரதான போக்காக இருந்து வருகிறது (Krishna 1999).

அவற்றின் வழியாகவே, பாராளுமன்ற முதலாளிய ஜனநாயகம் பேணிப் பாதுகாக்கப் படுகிறது. மக்களது சிந்தனைகள், நடைமுறைகள், இந் நிலவுடைமைக் கருத்தியல் அடிப்படையிலேயே, அடிமைத்தனமாகப் பின்பற்றப்படுகின்றன. வர்க்கம், இனம், சாதி, பால் ஆகிய நான்கும், நமது சமூகச் சூழலில், மிகவும் இறுக்கமான நிலவுடைமைக் கருத்தியல் தளத்தில் இயங்கக் காணப்படுகின்றன. குறிப்பாக, நமது தமிழ்ச் சூழலில், மேற்படி நான்கு விடயங்களிலும் நிலவுடைமைப் போக்கைத் தகர்க்க, தமிழ்த் தேசியம் பேசும் எவரும் முன்வரவில்லை.

தமிழ்நாட்டில் பெரியார் ஈ.வெ.ரா., சாதிய, பால் ஒடுக்குமுறைகளை அம்பலப்படுத்தி, அவற்றுக்கு எதிரான கருத்துக்களைப் பரப்புரை செய்ததன் மூலம், சீர்திருத்த இயக்கத்தை முன்னெடுக்க முடிந்தது. அவ்வியக்கம் தமிழ்நாட்டில் உருவாக்கிய தாக்கங்களால், சமூகம் ஓரளவு ஜனநாயகத் தன்மை பெற்றது. ஆனால், அதில் ஒரு சிறு பகுதியேனும், இலங்கைத் தமிழ்ச் சூழலில் இடம்பெறவே இல்லை.

இலங்கைத் தமிழ் சூழலின் கடந்த ஒரு நூற்றாண்டு அரசியல் வரலாறு காட்டுவது யாதெனில் பாராளுமன்றப் பாதையிலும், ஆயுதப் போராட்டப் பயணத்திலும், நிலவுடைமைக் கருத்தியல் சிந்தனை நடைமுறைகளில் இருந்து, ஈழத் தமிழ்ச் சமூகம் வழுவவில்லை. பாராளுமன்ற வேட்பாளர்கள் நியமனமும், வெற்றிக்கான வாய்ப்பும், வர்க்கம், சாதி, பால் நிலை என்பவற்றின் ஊடாகவே நோக்கப்பட்டு வந்துள்ளன. அந்தளவிற்கு, அதன் மூளையிலும் சிந்தனையிலும் பழைமைவாதம் ஊறிக் கிடக்கிறது. இது, ஒரு முக்கியத் தடைக்கல் ஆகும்.

உதாரணத்திற்கு, அரசியலில் தமிழ்த் தேசியவாதிகள் பயன்படுத்தும் சொல்லாடல்களை உற்றுஅவதானித்தால்,அவற்றினுள்நிலவுடைமைக் காலத்தின் தொடர்ச்சி படிந்திருப்பதைக் காணலாம். தந்தை, அண்ணன், தம்பி, அன்னை, அம்மா போன்ற குடும்பப் பெயர்களிலும், தளபதி, தனிப்பெரும் தலைவர், உயர்திரு, மதிப்பிற்குரிய போன்றவை மட்டுமன்றி, சோழன், கரிகாலன் என்றெல்லாம் மேலும் அழைத்துக் கொள்வதில், பெருமையும் சுகமும் கண்டவர்கள் ஈழத் தமிழ்த் தேசியவாதிகள். இவ்வாறு அழைக்கப்படுவதில், ஏதோ பழைய மன்னர் காலப் பெருமை மட்டும் தங்கியிருக்கவில்லை. இந்த ஈழ அரசியலின் சொல்லாடல்களுக்குள் இன, வர்க்க, சாதிய, பால் ஆதிக்க சிந்தனைப் போக்குகளே படிந்திருக்கின்றன. அன்றோ, நடைமுறையில் குடும்பத்திற்கு வெளியே, மற்றவர்களை ஐயா, அம்மா, அண்ணன், தம்பி என விளித்து அழைப்பதற்கு, சாதிய வரையறைகள் இறுக்கமாக இருந்து வந்தன. இன்றோ, உயர்வர்க்க அரசியல் தேவை கருதி, அவற்றில் நெகிழ்ச்சி காணப்பட்டாலும், படிநிலைச் சாதியமைப்புச் சூழல் அப்படியே தான் இருந்து வருகிறது.

1980-களின் நடுக்கூற்றிலே, தமிழ்த் தேசியவாத அரங்கில், பத்துக்கும் மேற்பட்ட தமிழ் இளைஞர் ஆயுத இயக்கங்கள், பரவி நின்றன. அவற்றில் எல்லாம், தமிழ் இளைஞர்கள்-யுவதிகள் என்ற ஒரே தனி அடையாளத்தின் கீழும், சாதிய அடையாளங்களும் முன்னின்றன. அதனால் தான், அன்றைய சூழலில் ஒவ்வொரு இயக்கமும், ஒவ்வொரு சாதிகளுக்கு உரியதாகச் சுட்டிக்காட்டப்பட்டு வந்தமையை மறைக்க முடியாது. அவ்வாறு நோக்கப்பட்டபோது, ஒருவர் சுட்டிக்காட்டி எழுப்பிய கேள்வி யாதெனில், இத்தனை இயக்கங்களில் எவற்றில் ஒன்றிலாவது, ஒரு தாழ்த்தப்பட்ட இளைஞன் தலைமைப் பதவியில் உள்ளானா? என்பதேயாகும். ஆனால், அடுத்தடுத்த நிலைகளில் இருந்திருக்கிறார்கள். காரணம்: அவர்களது போர்க்குணம், உறுதி, திறமைகள் என்பவற்றைப் புறந்தள்ள முடியாத நிலையிலேயே ஆகும்.

அத்தகையவர்கள் கூட, இயக்க உள் அரங்கிலே, எவ்வாறு சாதியச் சிந்தனைகட்கு முகம்

கொடுத்தார்கள் என்பது வேறொரு விடயமாகும். இங்கே, மற்றொரு விடயத்தையும் நாம் காணுதல் வேண்டும். சில இயக்கங்கள், தோழர் என்ற சொல்லாடலைப் பயன்படுத்தவில்லை. தலைவர், அண்ணை, தம்பி, ஐயா, அம்மா, தங்கச்சி என்றே அவர்கள் பயன்படுத்தினர். ஏனைய மூன்று நான்கு இயக்கங்கள், தோழர் என்ற சொல்லாடலைத் தம்மிடையே பயன்படுத்தி வந்தன. அவை, தோழர் என்றசொல்லை,எந்தஅடிப்படையில்பயன்படுத்திக் கொண்டார்கள் என்பது, அவர்களுக்கே புரியாத ஒன்றாகும். நிலவுடைமைக் கருத்தியல் சிந்தனை நடைமுறைகளைக் கொண்ட தமிழ்த் தேசியத்தை, ஆழ்மனம் தொட்டு, நுனி நாக்கு வரை வைத்துக் கொண்டு, அல்லது அதனைச் சந்தர்ப்பவாதமாக நடைமுறைப்படுத்திக் கொண்டு, அர்த்த மிகுதியும் ஆழமான சகத்துவ உணர்வின் வெளிப்பாடாக அமைந்த தோழர் அல்லது தோழர்கள் என்ற சர்வதேசச் சொல்லாடலைப் பயன்படுத்திக் கொண்டமை முரண்நகையானதாகும்.

ஈழத்தமிழரின் கடந்த அரை நூற்றாண்டுக் கால வரலாற்றைச் சிந்தித்தால், தமிழ்ச் சூழலில் ஜனநாயகப்படுத்தல் முழுமையாக நிகழவில்லை, என்று துணிந்து கூறலாம். மேற்கில், மகத்தான பிரஞ்சுப் புரட்சியும், அதையொத்த புரட்சிகளும், நிலவுடைமைக் கருத்தியற் சிந்தனை நடைமுறைகளை உடைத்தெறிந்து, சமூக அமைப்பில் ஜனநாயகப் படுத்தலுக்குப் பெரிதும் வழி சமைத்தன. அதன் பின், சோஷலிசப் புரட்சிகள் இடம் பெற்றன. அவை கிழக்கிலும் சில நாடுகளில் நிகழ்ந்தன. ஆனால் தென்னாசிய நாடுகளில், மேற்படி நிலவுடைமைத் தகர்ப்பு நிகழவில்லை என்பது கவனத்திற்குரியது. எனவே வர்க்கம், இனம், சாதி, பால் ஆகிய நான்கு ஒடுக்குமுறைத் தளங்களிலும், தமிழ்த் தேசிய இனத்தினுள் மட்டுமன்றி, ஏனைய தேசிய இனங்களுக்குள்ளும் ஜனநாயகப் படுத்தலோ, அதற்கான கொள்கை நடைமுறை வழியிலான போராட்டங்களோ முன்னெடுக்கப் படவில்லை. தமிழ்ச் சூழலில், சாதியத்திற்கு எதிராயும், வர்க்க ரீதியில் தொழிற் சங்கப் போராட்டங்களாயும், ஜனநாயகத்திற்கான போராட்டங்கள் மாக்சிச லெனினியவாதிகளால் முன்னெடுக்கப்பட்டன. அதன் தொடர்ச்சி, எழுபதுகளில் இருந்து தமிழ்த் தேசிய வாதத்தால் பின்தள்ளப்பட்டது.

சாதியம் : முதன்மையான சமூகநீதிச் சவால்

மேற்சொன்னவற்றிற்கு மேலாக, இலங்கைச் சமூக அமைப்பின் அசைவியக்கத்தில், சாதியம் ஒரு கூறாக,நிலைத்து நீடித்து வந்துள்ளது. குறிப்பாக இலங்கைத் தமிழர்களிடையே, சாதியமும், அதன் உடன்பிறப்பான தீண்டாமையும், தீவிரமான சாதிய முரண்பாடாகவும், ஒடுக்குமுறையாகவும் இருந்து வந்துள்ளன. அவற்றுக்கெதிரான பன்முக எதிர்ப்பும், போராட்டங்களும், அவ்வப்போது இடம்பெற்று வந்துள்ளன. இவை மிக விரிவான ஆய்வை வேண்டுவன.

குறிப்பாக, சமூகநீதி குறித்த புரிதலுக்கான முக்கியமான தொடக்கப் புள்ளியாகச் சாதியமே அமைகின்றது. **இலங்கையில் சாதியமே முதன்முதன்மையான சமூகநீதிச் சவாலாக இருந்து வருகிறது.** குறிப்பாக, ஈழத்தமிழ்ச் சூழலில், முப்பதாண்டுக் கால ஆயுதப் போராட்டத்தால் கூட, இதை முழுமையாக ஒழிக்க முடியவில்லை என்பது வருந்தத்தகு உண்மை.

1966-71 வரையான காலப் பகுதியில், யாழ்ப்பாணத்தில் புரட்சிகரக் கம்யூனிஸ்டுக்களால் உருவாக்கப்பட்டுத் தலைமையேற்ற, **'தீண்டாமை ஒழிப்பு வெகுஜன இயக்கம்'** நடாத்திய கடுமையான போராட்டங்களினால், பொது இடங்களில் தீண்டாமை ஒழிக்கப் பட்டதுடன், சாதியத்தின் தீவிரமும் பலமான அடிகளின் மூலம் பலமிழக்கச் செய்யப்பட்டது (செந்திவேல் 2014). **இதைச் சாதியத்திற்கெதிரான முன்னோடியான போராட்டம் எனலாம்.** இப்போராட்டம், சாதியத்தைத் துணிவுடன் கேள்விக்குட்படுத்திய நிகழ்வாகும். வெகுஜனன் & இராவணா எழுதிய, **"இலங்கையில் சாதியமும் அதற்கெதிரான போராட்டங்களும்"** என்ற நூல், அக்கால நிகழ்வுகள் குறித்த விரிவான சித்திரத்தைத் தருகிறது. சாதியம், பல்வேறு வழிகளில் இலங்கைத் தமிழ்ச் சூழலில் நிலைபெற்றிருக்கிறது.

சிலர் பழைமை வாதத்தையும், சாதியத்தையும், கொண்டிருப்பவர்களைத் தூக்கி நிறுத்திப் புகழ்பாடுவார்கள். அதே வேளை, அவற்றுக்கு எதிரான கருத்துக்களை நிராகரிப்பதுடன் இருட்டடிப்பும் செய்வார்கள். இது வரலாறெங்கும்

நடந்துள்ளது. உதாரணமாக, பொன்னம்பலம் இராமநாதனைப் போற்றிப் புகழுவோர், அவரது தம்பியான பொன்னம்பலம் அருணாசலத்தைக் கவனிப்பதில்லை. காரணம், தனது சூழலையும் மீறிய வகையிலான, சமூகச் சார்புக் கருத்துக்களை அருணாசலம் முன்வைத்தமையே. பொன்னம்பலம் இராமநாதன் பற்றிய ஆய்வுகளும் கட்டுரைகளும் புகழுரைகளும் வெளியாகிய அளவுக்கு, சமூகப் பெறுமதியான அதே வேளை, சமூகநீதி நோக்கில் பொன்னம்பலம் அருணாசலம் பற்றிய ஆய்வுகள் வெளியாகவில்லை.

அவ்வாறே 'தந்தை செல்வா' என அழைக்கப்பட்ட எஸ்.ஜே.வி. செல்வநாயகம் அவர்களது காலத்தில் கூட, சாதிய எதிர்ப்புப் போராட்டங்கள் நடந்துள்ளன. அவரது தேர்தல் தொகுதியில் இருந்த, பெரிய கோயிலின் கதவுகள், சாதியால் தாழ்த்தப்பட்டவர்கட்கு அடைக்கப்பட்டே இருந்தது. அதைத் திறக்க ஒரு வெகுசனப் பேராட்டம் தேவைப்பட்டது.

அண்மை வரையிலும், சில பாடசாலைகளில் உயர் வகுப்புகட்குப் போக இயலாமற் சாதி தடையாக இருந்து வந்துள்ளது. இன்றும், அனைவரும் போக இயலாத கோயில்கள் யாழ்ப்பாணத்தில் உள்ளன.

1960-களில் சாதியத்திற்கு எதிரான கருத்துக்களுக்கு, எவ்வாறு எதிர்வினைகள் வந்தன என்பதைப் பேராசிரியர் சி. தில்லைநாதனின் அனுபவம் சுட்டிக்காட்டுகிறது:

"சாதியத்தைக் கைவிடத் தயாரில்லாத மேல்சாதித் தமிழர்களுக்கு, பத்திரிகைகளில் சாதியம் பற்றி விவரித்து எழுதினால், கோபம் வந்து விடுகிறது. 1962-இல் சிலோன் ஒப்சேவர் பத்திரிகையில், நான் சாதியம் பற்றி எழுதினேன். அதனை வாசித்த ஒரு வெள்ளைக்காரார், விவரமான கடிதம் ஒன்றை அதே பத்திரிகையில் எழுதினார். இதையிட்டு, அன்றைய தமிழ்ப் பாராளுமன்ற உறுப்பினர் சிலருக்குக் கடுங் கோபம். ஏன் இவ்வாறு நம்மை அம்பலப்படுத்தி எழுத வேண்டும் எனச் சினந்தனர். சாதியம் இழிவாகவும் ஒடுக்குமுறையாகவும் இருப்பதையிட்டுத் தமிழ்த் தேசியவாதிகளுக்கு பிரச்சினை இல்லை. அதனை அம்பலப் படுத்துவதும், எதிர்த்துப் போராடுவதும் தான் பிரச்சினை என்றவாறாகவே, பிரச்சனை அன்று இருந்தது, இப்போதும் உள்ளது (தனிப்பட்ட நேர்காணல், மார்ச் 2016).

யாழ். நூலகம் எரிக்கப்பட்ட போது, எல்லாத் தமிழ் மனங்களுங் கொதித்தன. அதில் மிகுந்த நியாயம் இருந்தது. ஆனால், தாழ்த்தப்பட்ட சமூகத்தைச் சேர்ந்த ஒரு சிறுவனின் பாடநூல்களை, ஒரு சாதி வெறியன் பறித்துக் கிழித்தெறிந்த போது, கே. டானியல் எழுப்பிய கேள்வி முக்கியமானது. உங்கள் நூலகம் அழிந்தது பற்றி நீங்கள் கொதிக்கிறீர்கள்; இந்தச் சிறுவனின் நூலகம் உங்களில் ஒருவரால் அழிக்கப்பட்டிருக்கிறதே? அதற்கு என்ன சொல்லுகிறீர்கள்? என்ற கருத்துப்பட, அவர் கேள்வி எழுப்பியிருந்தார். அக்கேள்வியின் நியாயம், சமூகநீதியின் தேவைக்கான நியாயமே.

இன்றுங் கூடச் சாதியத்தைக் கண்டித்துப் பொது மேடையில் யாரும் பேசினால், அவர் என்ன பகுதி? என்ற விதமான விசாரணைகள் காதோடு காதாகச் செய்யப் படுகின்றன. **கல்வி அறிவு மட்டுமே நம்மைக் காட்டுமிராண்டித் தனத்திலிருந்து மீட்கப் போதுமானதல்ல.** பல சிங்களப் பேரின வாதிகளும், இனவெறியர்களும் படித்தவர்களாகவே உள்ளனர் என்று அறிவோம். அவ்வாறே, தமிழ்ச் சாதி வெறியர்களிடையே படித்தவர்கள் பலர் உள்ளனர் என்பதும் உண்மை. பிரதேசவாதம், ஊர் அடிப்படையிலான குழுவாதம் என்பனவும் அவர்களிடையே உண்டு.

சிவத்தமிழ்ச் செல்வி. தங்கம்மா அப்பாக்குட்டியின் சைவ சமயப் பரப்புரைகளும், சமூகத் தொண்டும் பெரிதும் மெச்சப்படுகின்றவை. குறிப்பாக, போர்ச் சூழலில் சைவ அனாதைச் சிறார்கட்கான அவரது பணி முக்கியமானது. அவரது தன்னலமற்ற சேவை போற்றுதற்குரியது.

எனினும் அவரது அனாதை விடுதிகளில், தாழ்த்தப்பட்ட சாதியினருக்கு இடமிருக்கவில்லை. அவரது அனாதை மடங்களில், தாழ்த்தப்பட்ட சாதிக் குழந்தைகட்கு இடம் மறுக்கப்பட்டது பற்றி இன்னமும் விரிவாகப் பேசப்படவில்லை.

சிவபெருமான், தாயிழந்த பன்றிக்குட்டிக்குத் தானே தாயாகிப் பாலூட்டிய ஒரு கதையோடு தான், திருவிளையாடற் புராணமே தொடங்குகிறது. உமா தேவியார், பசியாற் கதறிய பிராமணக் குழந்தையான சம்பந்தருக்குப் பாலூட்டியதாகக் கதை. இறைவனுக்கும் இறைவிக்கும், பன்றிக்கும் பார்ப்பனருக்கும் வேறுபாடு காட்ட இயலவில்லை. ஆனால் அதே இறைகளின் தொண்டாற்றும் ஒரு மூதாட்டிக்கு, சாதி வேறுபாட்டைத் தவிர்க்க இயலவில்லை என்பது தான் விசனத்திற்கு உரியதாகும்.

அவர் தவிர்க்க முயன்றிருந்தாலும், அவரது தொண்டுக்காக வழங்கப்பட்ட கருணை நிதி ஊற்றுக்கள் எல்லாமே வற்றிப் போயிருக்கும். இங்கு சிக்கல், அவர் மட்டுமல்ல, அவரைக் கொண்டாடுகிற சாதிய நெஞ்சங்களும், நமது பழமை பிடித்தாட்டும் சமூகமுமே. அவருக்குப் பின் வந்தவர்களும், அதே சாதிச்சுமையைச் சுமக்கிறார்கள்.

போருக்குப் பின்னரான ஒரு தசாப்த காலத்தில், **இலங்கையின் வடக்கில், சாதியம் மிகவும் வீரியமாகத் தன்னை வெளிப்படுத்தியுள்ளது. ஒருபுறம், கோயில்கள் வழியே தங்கள் ஆதிக்கத்தை நிறுவுதலும், இன்னொருபுறம் அரசியல் மற்றும் நிர்வாகத்தின் உதவியுடன் ஒடுக்கப்பட்ட மக்களுக்கான உரிமைகளை மறுப்பதும், என இது தொடர்கிறது.** இது இலங்கையின் உள்நாட்டுப் போர், வெளிவெளியான சாதிய வெளிப்பாட்டுக்கு, ஒரு மறைப்பாக இருந்தது, என்பதை உறுதி செய்கிறது.

சாதிய மீள்நிறுவுகையில், புலம்பெயர் ஈழத் தமிழர்களின் நிதிமூலங்கள் முக்கியப் பங்காற்றுகின்றன. இதை அவர்கள் ஏன் செய்கிறார்கள் என்பதை ஆழ விசாரித்தால், அதன் பின்னே, ஒரு சமூக உளவியல் ஒளிந்திருப்பதை உணர முடியும்.

போராலும், பொருளாதாரக் காரணிகளாலும், புலம்பெயர்ந்த ஈழத் தமிழர்களுக்குப் புலம்பெயர்ந்த நாடுகளில் அவர்கள் எதிர்பார்த்த சமூக அங்கீகாரம் கிடைக்கவில்லை. அவர்கள் வாழத் தலைப்பட்ட சூழல், பல்வேறு காரணிகளால் அவர்களை ஒதுக்கியது. இது ஒருவித ஏக்க மனநிலையைக் கொடுக்கிறது. ஊரில் நாங்கள் எப்படி இருந்தனாங்கள் தெரியுமோ? என்பது அதன் வெளிப்பாடு. இந்த அங்கீகாரச் சிக்கல் அவர்கள் வாழும் நாடுகளில் இழந்த அங்கீகாரத்தை, இலங்கையில் தேட வைக்கிறது. கோயில்களுக்குக் கோடிக்கணக்கான பணத்தை வாரி வழங்குபவர்களாக, திருவிழாக்களில் உபயக்காரர்களாக, அங்கீகாரத்தைத் தேடும் படலம் தொடர்கிறது. இழந்த பழைய பெருமையை மீட்டெடுப்பது என்பதன் பெயரால், சாதியக் கட்டமைப்புகள் மீண்டும் உருப்பெறுகின்றன.

"நான் கிராமத்தை நீங்கினேன். ஆனால் கிராமம் என்னை நீங்கவில்லை" என்பது எழுத்தாளர் வி. எஸ். நய்ப்பாலின் புகழ்பூத்த வாக்கியம். அதில் ஆழமான கருத்தொன்று புதைந்திருக்கிறது. அவ் வசனத்திற்கு, பலவாறான வாசிப்புக்கள் இயலுமானவை. ஆனால் அதன் சாராம்சம், பழமைவாதத்தின் பிடிப்பு மிக வலுவானது என்பதே.

அது ஈழத் தமிழ்ச் சமூகத்திற்கு மிகவும் பொருத்தமானது; குறிப்பாகப் புலம் பெயர் சமூகத்திற்கும் அது பொருந்தும். **பழமைவாதத்தின் மீதான பிடிப்பே, சமூகநீதியை மக்களிடம் பரவலாக்குவதில், நாம் சந்திக்கும் சவால்களில் பிரதானமானது. அந்தப் பழமைவாதத்தின் பிரதான கூறு சாதியம்.** அந்தச் சாதிச்சுமை, இன்று புலம்பெயர்ந்து, அங்கும் ஆழமாகப் பதிந்துள்ளது. நய்ப்பால் சொன்னது போல, இவர்கள் புலம்பெயர்ந்து போனாலும், அவர்களுடைய கிராமம் அவர்களுடனேயே போகும் என்பது தான் உண்மை.

நிறைவாக:

மேற்சொன்னவை, இலங்கையில் சமூகநீதி பற்றிய ஆரம்பப் புரிதலுக்கான தொடக்கக் குறிப்புகள் மட்டுமே. இங்கு எழுகின்ற பிரதான கேள்வி, தமிழ்த் தேசியவாத அரசியல் ஏன் சமூகநீதியைச் சாத்தியப்படுத்தவில்லை? குறிப்பாக முப்பது ஆண்டுகளுக்கு மேலாக நீடித்த ஆயுதந் தாங்கிய விடுதலைப் போராட்டம் கூட அதைச் சாதிக்கவில்லை? **விடுதலைக்காக, மிக நீண்ட**

விடுதலைப் போராட்டத்தை முன்னெடுத்த ஒரு சமூகத்தில், சமூகநீதி மறுப்பு எவ்வாறு சாத்தியமானது? இது ஆழமாக நோக்கப்பட வேண்டும். அதைச் சாத்தியமாக்கிய சமூகப் பொருளாதார அரசியல் காரணிகள் எவை? இன்று உலகெங்கும் தமிழர்கள் சிதறி வாழ்கின்ற போதும், இன்னமும் சமூகநீதியை அடைவது இலங்கையில் வாழும் தமிழர்களிடம் மட்டுமன்றிப் புலம்பெயர்ந்த தமிழர்களிடமும் சவாலாக இருப்பது ஏன்? என்பன, தொடர்ச்சியான ஆய்வுக்கான கேள்விகள்.

இக்கேள்விகளுக்கான அடிப்படை, ஈழத்தமிழரின் விடுதலைப் போராட்டத்தின் மையமாக உள்ள, தமிழ்த்தேசியவாத அரசியலின் சித்தாந்தக் கோளாறுகளும், நடைமுறைகள் குறித்த அக்கறையீனமுமே. தமிழ்த் தேசியவாத அரசியல், இன்னமும் தமிழ் மேட்டுக்குடிச் சிந்தனைக்குள் சிறைப்பட்டுள்ளதுடன், தமிழ் மக்களின் விடுதலைக்கும், உலகளாவிய சமூக அநீதிக்கும் இடையிலான உறவைப் பற்றி, அக்கறையற்றும் உள்ளது.

இதனால், அது ஒருபுறம் தமிழரை, அவர்களது நேசசக்திகளிடம் இருந்து தனிமைப் படுத்துகிறது; மறுபுறம் இலங்கைத் தமிழர்களிடையேயான பிரிவினையைத் தக்க வைக்கிறது. தமிழ்த் தேசியவாதத்தின் இவ்வாறான அரசியல் பார்வை, மிகக் குறுகலானதும், குறுகியகால நோக்கைக் கொண்டதுமாகும். எனவே, அதற்கென ஓர் அறமோ, அறஞ் சார்ந்த பார்வையோ, அற விழுமியங்களோ இல்லை. அதனுடைய நியாயங்கள் எல்லாம், குறிப்பட்ட ஓர் ஆதிக்க வர்க்கத்தின் மேலாதிக்கத்தைப் பேணுவதையும், அது நம்பியிருக்கும் எசமானர்களை மகிழ்விப்பதையும் பற்றியது. எனவே தான், அது சமூகநீதிக்கான போராட்டங்களில் இருந்து ஒதுங்கியே நிற்கிறது.

இலங்கைத் தமிழ் மக்களின் விடுதலைக்கான போராட்டம் வெற்றி பெற வேண்டுமானால், முதலிற் சகல தமிழ் மக்களும் நாகரிக யுகத்திற்குள் வந்து சேர வேண்டும். சாதி, பிரதேசம், வம்சாவளி போன்ற வேறுபாடுகளை அறவே களைவதற்கான உறுதி பூணாமல், விடுதலையைப் பற்றிப் பேசுவது பயனற்றது. 1960-களில் இருந்ததை விடச் சற்றுங் குறையாதளவில் சாதியச் சிந்தனையும் பிரதேசவாதமும் இலங்கைத் தமிழ் மனங்களில் உண்டு. பிரதேசவாதம், இன்று தமிழ் மக்களை அழிக்கக் கூடிய நிலைக்கு வளர முனைகிறது.

இவை இல்லை என்று சொல்வதால் இவை இல்லாமற் போய்விடா.

பகுத்தறிவுக்கு ஒவ்வாத சிந்தனைகளைக் களைவதற்கு நாம் துணிவோமேயானால், நம்மைப் பீடித்துள்ள சகல விதமான சமூகப் பீடைகளையும் அழித்து, ஒரு நவீன மொழி பேசும் நவீனச் சமூகமாக நாம் எழுச்சி பெற இயலும்.

இலங்கையில் சமூகநீதியைக் குறித்த ஆய்வுகளை, நாம் தனியே சாதியத்திற்குள் சுருக்கிவிட முடியாது. சிறுபான்மைச் சமூகங்களுக்கு அப்பால், இனத்துவ அடையாளம் மறுக்கப்பட்ட குழுக்கள் முதற்கொண்டு, பெண்களின் உரிமைகள் வரை, சமூகநீதியின் தளம் விரிந்தது. இவை ஒவ்வொன்றும் தனித்தனியாக விரிவான ஆய்வை வேண்டி நிற்கின்றன. குறிப்பாகப் போருக்குப் பிந்தைய இலங்கைச் சூழலில், சமூகநீதி குறித்த ஆய்வுகள் அவசியமானவையும் காலத்தின் தேவையுமாகும்.

உசாத்துணை:

1. Imayavaramban. 1988. On National Relations in Sri Lanka. Madras: Chennai Books.

2. Jayawardena, Kumari. 1972. The rise of the labour movement in Ceylon. Durham: Duke University Press.

3. Jayawardena, Kumari. 1974. The rise of the working class in Sri Lanka & the printers strike of 1893. Wellawatte: Wesley Press.

4. Jayawardena, Kumari. 1985. Ethnic and Class Conflicts in Sri Lanka. Colombo: Centre for Social Analysis

5. Jayawardena, Kumari. 2003. Nobodies to

somebodies: the rise of the colonial bourgeoisie in Sri Lanka. Colombo: Social Scientists' Association.

6. Kadirgamar, Santasilan. 1980. Handy Perinbanayagam: A Memorial Volume. Jaffna: Handy Perinbanayagam Commemoration Society

7. Krishna, Sankaran. 1999. Postcolonial Insecurities: India, Sri Lanka and the Question of Nationhood. Minneapolis: University of Minnesota Press.

8. Obeyesekere, Gananath. 2004. Buddhism, Nationhood and Cultural Identity: The Premodern and Pre Colonial Formations. Colombo: International Centre for Ethnic Studies

9. Sivasegaram, S. 2009. The Sri Lankan Crisis and the Search for Solutions. Delhi: Aakar Books.

10. Thaheer, Minna. 2014. Re-examining the conditions of subalternity in pluralistic societies - A Case study of the Malays in Sri Lanka. Working Paper 2. Colombo: Social Scientists' Association.

11. Theiventhran, Gz. MeeNilankco. 2014. “Democracy at the margins or the margins of democracy: Reflections from the Kerala community in Sri Lanka”. Working Paper 1. Colombo: Social Scientists' Association.

12. Uyangoda, Jayadeva. 1998. “Biographies of a decaying nation-state" In Mithran Tiruchelvam and C.S. Dattathreya eds., Culture and politics of identity in Sri Lanka. Colombo: International Centre for Ethnic Studies.

13. Uyangoda, Jayadeva. 1999. "A State of Desire? Some Reflections on the Unreformablity of Sri Lanka's Post-Colonial State." In Marucs Meyer and Siri Hettige, eds., Sri Lanka at Crossroads. Colombo: University of Colombo, 92–138.

14. Uyangoda, Jayadeva. 2009. 'New configurations and constraints'. Frontline. Available at: https://frontline.thehindu.com/cover-story/article30183730.ece (Accessed 15 May 2021].

15. இமயவரம்பன் . 2000. தந்தையும் மைந்தரும். கொழும்பு: புதிய பூமி வெளியீட்டகம்.

16. செந்திவேல். சி.கா. 2014. தோழர் மணியம் நினைவுகள். கொழும்பு: புதிய நீதி வெளியீட்டகம்.

17. சிவசேகரம். சி. 1999. தேசியவாதமும் தமிழர் விடுதலையும். கொழும்பு: புதிய பூமி வெளியீட்டகம்.

ஆசிரியர் குறிப்பு:

தெய்வேந்திரன் ஞாலசீர்த்தி மீநிலங்கோ, நோர்வேயில் உள்ள ஒஸ்லோ பல்கலைக்கழகத்தின் சமூகவியல் மற்றும் மானிடப் புவியியல் துறையில் விரிவுரையாளராகவும், முனைவர் பட்ட ஆய்வாளராகவும், மேற்கு நோர்வே பல்கலைக்கழகத்தின் அறிவியல் மற்றும் பொறியியல் பீடத்தில் ஆய்வாளராகவும் பணியாற்றுகிறார்.

கொழும்புப் பல்கலைக்கழகத்தின் அரசியல் மற்றும் பொதுக்கொள்கைத் துறை மற்றும் இலங்கை திறந்த பல்கலைக்கழகத்தின் சமூக அறிவியல் துறை ஆகியவற்றில் பத்தாண்டுகளுக்கு மேலாக வருகை விரிவுரையாளராகக் கடமையாற்றியுள்ளார்.

சமூக விஞ்ஞானிகள் சங்கத்தில் முதுநிலை ஆய்வாளராக, போருக்குப் பிந்தைய இலங்கைச் சமூகங்கள் பற்றிய ஆய்வுகளையும், கற்கைகளையும், மதிப்பீடுகளையும் மேற்கொண்டுள்ளார். இலங்கையில் உள்ள நோர்வேஜிய, பிரித்தானிய மற்றும் நெதர்லாந்து தூதராலயங்களில் பதினைந்து ஆண்டுகளுக்கு மேலாக மூத்த அரசியல் மற்றும் கொள்கை ஆலோசகராகப் பணிபுரிந்துள்ளார். ஈழத்து இலக்கியம், ஆவணமாக்கல், ஈழத்து வரலாறு போன்ற தளங்களில் தொடர்ச்சியாக இயங்கி வருகிறார். ◆

"For all these reasons, **I am confident than an opening to the secrets of the Indus script has been achieved:**

We know that the underlying language was Proto-Dravidian and we know how the script functions.

I hope that at this stage, scholars who speak Tamil and other Dravidian languages as their mother tongue will actively participate in this exercise and develop it further".

(A Dravidian Solution to the Indus Script problem

World Classical Tamil Conference – Jun 25 2010,

Coimbatore, Tamil Nadu, Union of India).

Prof. Dr. ASKO PARPOLA

University of Helsinki, Finland.

உலகாயதமும் பெரியாரியமும்

பேரா. முனைவர். **சோ.ந. கந்தசாமி**
உலகத் தமிழாராய்ச்சி நிறுவனம்

1, கட்டுரைச்சுருக்கம் :

இந்தியச் சிந்தனை வரலாற்றில் உலகாயதம் தொன்மைமிக்கது. மக்கள் வாழ்வியலின் தொடக்க காலத்தில் தோன்றியது. மனிதனின் உணர்வுத் தேவைகளை நிறைவு செய்வது. தத்துவங்களின் அடித்தளமாகத் திகழ்வது. காலந்தோறும் எழுந்த மாற்றுச் சிந்தனையாளரின் மறுப்புக்கு ஆளானது. உலகாயதச் சிந்தனை பண்பாடும் நாகரிகமும் பரவுதற்கு முன்பே உலகின் பல பகுதிகளில் வாழ்ந்த மாந்தர்களால் வளர்க்கப்பெற்றது. உலகநாட்டம் கொண்டது உலகாயதம். விண்ணகநாட்டம் கொண்டது வைதிகமார்க்கம். பகைமை உணர்வாளராலும் வளர் சிந்தனையாளராலும் உலகாயதம் குட்டுப்பட்டுவந்துள்ளது.

இருபதாம் நூற்றாண்டில் உலகாயதத்தினை வளர்த்த உரத்த சிந்தனையாளர் 'பகுத்தறிவுப் பகலவன்' எனப் பாராட்டப்படும் பெரியார் ஈ.வெ.ரா. ஆவார் (கி.பி.17.09.1879 - 24.12.1973). தமிழ் மக்களின் சுயமரியாதைக்கும் தன்மான உணர்வுக்கும் வாழ்வியல் மறுமலர்ச்சிக்கும் சமத்துவ மேம்பாட்டிற்கும் உரிமை மீட்புக்கும் பெருந்தளபதியாகவும் போராளியாகவும் ஒளி வீசியவர் பெரியார் ஆவார். தமிழ்க் கடல் மறைமலை அடிகளின் மகளார் நீலாம்பிகை அம்மையாரின் தலைமையில் கூடிய தமிழ்நாட்டுப் பெண்கள் மாநாட்டில் (13.11.1938) பெரியார் என்ற பெயரினால் தமிழினத்தின் தனிப்பெரும் தலைவரும் புரட்சியாளருமாகிய ஈ.வெ.ரா.வை அழைக்கவேண்டும் என்ற முடிவு எடுக்கப்பட்டது.[1] அந்நாள் முதல் அவர் பெரியார் என்றே அழைக்கப்படுகிறார். அவர்தம் கொள்கைகள் யாவும் பெரியாரியம் (Periyarism) எனப் போற்றப்படுகிறது. உலகாயதத்துடன் பெரியாரியம் ஒத்திருப்பினும் பற்பல சிறப்புக் கூறுகளைப் பெற்றிருப்பதால் புதிய உலகாயதம் என்ற பெயரால் பெரியாரியத்தினைச் சுட்டுதல் சாலும்.[2] முதலில் பொருள் பற்றிய ஆய்வு குறித்தும் உலகாயதம் குறித்தும் நோக்குவோம்.

2. பொருள்பற்றிய ஆய்வு

உலகு, உலகில் பொதிந்துள்ள பொருள்கள், உயிர் வகைகள், வாழ்வியல், உலகுக்கு அப்பால் உள்ளனவாக எண்ணப்பெறும் கருத்தியல் பொருள்கள் முதலியன பற்றிய ஆய்வுகள் வரலாற்றுக் காலத்திற்கு முன்பிருந்தே சிந்தனையாளர்களால் நிகழ்த்தப் பெற்றுவந்துள்ளன. இம் முயற்சியில் ஈடுபாடு கொண்டு தாம்கண்ட அனுபவ முடிவுகளை முற்ற முடிந்த மெய்ப்பொருள் என்றுநிலைநாட்டியஇந்தியச்சிந்தனையாளர்களைத் 'தத்துவ ஞானிகள்' என்று சுட்டுவர்.

எவ்வகைப் பொருள்களையும் குறைந்தமட்டில் 1. சடப்பொருள் (Matter - பிரகிருதி), 2. சித்துப்பொருள் (Atman, soul, spirit, உயிர்) என்று இரண்டெனக் கண்டறிந்த தத்துவ ஞானிகள் பல்வகை மெய்ப்பொருள் அமைப்புகளை (Systems) நிறுவியுள்ளனர். இவருள் சாங்கியர் முதல் நிலையில் சுட்டுவதற்கு உரியர். சடப்பொருள் என்பதுவே மெய்ப்பொருள்; சித்துப் பொருள் என்பது சடப்பொருளாகிய நால்வகைப் பூதச் சேர்க்கையினால் தோன்றும் உணர்வுதான். கோட்டு நீறும் (சுண்ணாம்பு) மஞ்சளும் கலந்தவழிப் பிறக்கும் செவ்வண்ணம் போல, பூதச் சேர்க்கையால் தோன்றும் உணர்வுக்கு அப்பால் உயிர் என்று சுட்டத்தக்க பொருள் ஒன்று இல்லை என்று உரத்துக் கூறியவர்களையே உலகாயதர் என்று சுட்டுவர். சடப்பொருள் தோற்றமாற்றங்களுக்கு உட்படுதலான் அழியும் இயல்பினது; அழியா இயல்பினதாகிய ஆன்மா மட்டுமே உள்பொருள்; சடப்பொருளும் (matter) அதன் விளைவாகக் காட்சிதரும் உலகப் பொருள்கள்யாவும் மனத்தின் விரிவேயாதலின் மாயை எனக் கருதற்குரியவை என்று ஒரு பொருள் உண்மை (Monism) பேசியவருள் சிறப்பாகச் சுட்டுதற்குரியவர் அத்துவிதவேதாந்திகள் ஆவர். ஒருவகையில் நோக்கின், உலகாயதரும் ஒருபொருள் (சடப்பொருள்) உண்மைவாதிகளே எனலாம்.

வேதங்களையும் அவற்றின் வழி நடப்போரையும் வன்மையாகக் கண்டித்த வேதமறுப்புத் தத்துவமாக உலகாயதம் விளங்குகின்றது. இந்நெறி வேதகாலத்திற்கு முற்பட்டே, இந்திய நாட்டில் வழங்கி வந்துள்ளது என்பர் தத்துவ வரலாற்றறிஞர்கள்.

3. உலகாயதம் - பொருளியவாதம் (Materialism)

அய்ரோப்பியத் தத்துவ வரலாற்றில் சுட்டப்பெறும் Materialism என்னும் சிந்தனைக் கோட்பாட்டுடன் இந்தியச் சிந்தனை வரலாற்றில் தோன்றிய உலகாயதக் கோட்பாட்டினை ஒப்பிட்டுக் கூறுவர் ஒப்பியல் தத்துவ மேதைகள். இவ்வுலக வாழ்வியலில் நம்பிக்கையும் உறுதியும் கொண்டவை இவ்விரு நெறிகளும். இவை உலகு உடன்பாட்டுச் சிந்தனை கொண்டவை (World affirmation); உலக மறுப்பு அல்லது எதிர்மறைச் சிந்தனை (World negation)யினை உடன்படாதவை. உலகம் பொய்யானது; அய்ம்பொறிகளாலும் அந்தக் கரணங்களாலும் அறியப்படுவன எல்லாம் அழிந்துபோவன; உலகம் என்ற நிழலுக்குப் பின் நிசம் (Reality)என்பது புலன் கடந்து உள்ளது (Transcendental) என்பார் கொள்கையினைப் பொருளியல்வாதிகளாகிய (Materialists) உலகாயதர் உடன்பட்டிலர். உலகாயதர் பொருள் எனச் சுட்டுவன எல்லாம் அனுபவத்திற் புலப்படும் சடப் பொருள்தான்.

4. உலகாயதத்தின் கூறுபாடுகள்

பொருள் முதலியல் (Materialism), பொருள் உண்மையியல் (Realism), அப்பாலைத் தத்துவத்தை விலக்கிய இயற்கையியல் (Naturalism),அனுபவஉண்மையியல்(Empricism), இன்பநலக் கோட்பாட்டியல் (Hedonism), இறை நம்பிக்கையின்மையியல் (Atheism) எனப் பல்வேறு கூறுபாடுகளைக் கொண்டது உலகாயதம். மிகப் புராதனச் சமுதாயத்தில் இயற்கைச் சூழலில் இயல்பான வாழ்வியலில் நடைமுறை அனுபவ அடிப்படையில் உலகாயதம் உருவாகியது எனலாம்.

உண்மையோடு பொருந்தியதாகவும் பகுத்தறிவுக்கு ஒத்ததாகவும் அமையும் அனுபவ உண்மையினை அடிப்படையாகக் கொண்டு உலகாயதர் அறிவாராய்ச்சியியலை நிறுவிக் கொண்டனர். இவர்கள் புலன் கடந்த உள்ளுணர்வியல் (intution), கருத்து முதலியல் (idealism) என்பனவற்றை ஏற்றிலர். மெய். வாய், கண், மூக்கு, செவி என்ற கருவிகளால் காணப்படும் காட்சியளவை மட்டுமே இவர்க்கு உடன்பாடு, காட்சிக்கு உணர்வுகள் கருவியாகப் பயன்படும் என்பாரின் கருத்தினை இசைந்திலர்.

4.1. நான்குபூதங்கள்

நிலம், நீர், தீ, வளி என்று நால்வகைப் பூதங்களின் கூட்டமாகிய பிரபஞ்சம் தன்னாட்சியுடையது (Autonomous); அதனுள் 'Internal go' அல்லது

Spontaneity என்று சுட்டப்படும் இயல்பில் இயங்கும் ஆற்றல் இருப்பதால் தன்னைத் தானே இயக்கிக் கொள்கிறது; எனவே, அதன் செயற்பாடுகளைத் தீர்மானிக்கும் பரம்பொருள் என்ற கோட்பாடு தேவையற்றது என்று உலகாயதர் முடிவுசெய்தனர்.

4.2. ஆன்மா / கடவுள் உடன்படாமை

பிரபஞ்சம் ஒளிவு மறைவின்றிப் புறவயமாய்ப் பிறங்குவது என்ற கோட்பாடும் (objectivism); பார்க்கப்படும் பொருள்கள் எண்ணற்றவை என்ற பன்மைவாதமும் (pluralism) உலகாயதர்க்கு உரியவை. மனிதனின் கருவி, கரணங்களுக்கு எட்டாமலும் அகப்படாமலும் இருப்பனவாக எண்ணப்பெறும் ஆத்துமா (soul - உயிர்), பரமாத்துமா (பரம்பொருள், கடவுள்) என்பனவும்; பரலோகம், நரகம் என்பனவும் உண்மையானவை அல்ல, வெறுங் கற்பனைகளே என்று முழங்கியவர்கள் உலகாயதர். காணுதல், உணர்தல், விரும்புதல், அறிதல், நினைத்தல் முதலியன யாவும் பொருள்களோடு தொடர்புடையனவாதலின், பொருள்களும் அவற்றின் தொழிற்பாடுகளும் என்ற அடிப்படையில் மனிதனின் செயற்பாடுகளையும் அனுபவங்களையும் தெளிவாக விளக்குதல் இயலும் என்று எண்ணினர்.

4.3. உலகாயதம் - சுவபாவவாதம்

உலகாயதர்களின் மய்யக் கொள்கையாகும் சுவபாவவாதம் என்பது இயற்கை, இயல்பு (nature) எனப்படும். முள்ளுக்குக் கூர்மையும் செடிக்குப் பசுமையும் கதிரவனுக்கு வெப்பமும் சுவபாவம் (தன்னியல்பு). புறத்தேயிருந்து ஒருவர் இப்பண்புகளை இப்பொருள்களுக்குக் கொண்டு சேர்த்தல் முடியாது. இயற்கையின் ஆளுமையினை இவர்கள் மதித்தனர். சூனியம் எனப்படும் வெறும் பாழிலிருந்து ஒரு பொருளும் தோன்றாது; உள்பொருளிலிருந்துதான் உலகம் தோன்றியது எனக் கொண்டனர். இவ்வகையில் இவர்களின் கொள்கை சாங்கியரின் சற்காரியவாதத்தினை ஒத்தது. எனின் சாங்கியர் உலகத் தோற்றத்திற்கு மூலப் பிரகிருதியை (Primordal Matter) முதற்காரணமாக (Material cause)க் கூறுவர். சைவ சித்தாந்திகள் இம் முதல் காரணத்தினை ஏற்றுக்கொண்டு, இறைவனிற் பிரிவிலா ஆற்றலாகிய சக்தியைத் துணைக் காரணமாகவும் (Auxiliary cause) இறைவனை நிமித்தக் காரணமாகவும் (Efficient cause) கொண்டனர். ஆயினும் உலகாயதரின் கருத்து இவர்கள் கருத்தினின்றும் முற்றிலும் வேறுபட்டும் மாறுபட்டும் அமைந்துள்ளது. பிரபஞ்சமாகிய (Cosmos) இயற்கை (Nature) பிறருடைய தயவின்றித் தானே என்றும் உள்ளது (சுவபாவமாக இலங்குவது); தானே இயங்குகிறது. பிரபஞ்சத்தில் ஏற்படும் தோற்றங்களுக்கும் மாற்றங்களுக்கும் அதுவே (பிரபஞ்சமே) முதற்காரணமாகவும் நிமித்தக் காரணமாகவும் விளங்குகின்றது. இயற்கை கடந்த உயராற்றல் (Transcendental Supreme Power) எனப் பிறர் பேசும் கடவுள் உலகப் பரிணாமங்களுக்குத் தேவை இல்லாதது. புறத் தூண்டுதலின்றி இயல்பாகவே இலங்கும் நிலை (Spontaneity) பிரபஞ்சத்தில் பொதிந்திருப்பதால் நியதிக் கோட்பாட்டினையோ, வினைக் கொள்கையினையோ உலகாயதர் உடன்படார். மனிதனின் விருப்பங்கள், ஆசைகள், ஆர்வங்கள் ஆகியவற்றின் அடிப்படையில்தான் தகவுகளும் (values) நீதிகளும் (morals) செயல் நோக்கங்களும் அமைகின்றன என்பது அவர்தம் அறிவியல் கோட்பாடு. இது நன்று, இது தீது என்று ஒன்றையும் வரையறுத்துக் கூறும் முறைமை அவர்களிடம் காணப்படவில்லை. சார்புநிலை அடிப்படையில்தான் (Relative standpoint) நன்மை, தீமை, அறம், மறம் என்பன வரையறை செய்யப்பெறுதல் வேண்டும் என்று எண்ணினர். எனவேதான் நிரந்தரமான நன்மை, தீமை என்பனவற்றை அவர்கள் கொண்டிலர்.

4.4. இன்பமே குறிக்கோள்

வாழ்க்கைக் குறிக்கோள்கள் எனப் பொதுநிலையில் பேசப்பெறும் அறம், பொருள், இன்பம், வீடு என்ற நான்கனுள் இன்பத்தை மட்டுமே உறுதிப் பொருளாகக் கொண்டனர். தத்துவப் பேராசிரியர் சந்திரதர் சர்மா,

'Kama evaikah Purusharthah' என்ற பழைய சுலோகம் ஒன்றினை உலகாயதர்க்குரியதாகக் குறித்துள்ளார்.[3] இன்பம் மட்டுமே மனிதன் பெறுதற்குரிய முற்றமுடிந்த உறுதிப் பொருள்

என்பது இதன் பொருளாகும். இன்பத் திளைப்பினைக் குறிப்பாக மங்கையர் சுகத்தினை வாழ்க்கைக் கொள்கையாகக் கொண்டவர்கள் உலகாயதர். பொருள் என்னும் உறுதிப் பொருளினையும் இன்பத்தினைப் பெறுவதற்குரிய கருவியாக ஏற்றுக் கொண்டனர். ஏனைய அறம், வீடு என்ற உறுதிப் பொருள்கள் இரண்டனையும் விலக்கினர். துன்பங்களின் அழிவுதான் மோட்சம் (வீடு); அஃது இறப்பினால் மட்டுமே எய்துதற்குரியது. எந்தவொரு அறிவுள்ள மனிதனும் இறந்து போவதற்காக முயலான். பகுத்தறிவுக்கு ஒவ்வாத சாத்திரங்களால் புண்ணிய பாவ வேறுபாடுகள் கூறப்பட்டன. ஆதலின், வீடுபேறு (மோட்சம்) என்பதுவோ, புண்ணியமோ (தருமம்) வாழ்க்கைக் குறிக்கோள் ஆகா; பொருளும் போகமுமே அறிவுக்கு ஒத்த குறிக்கோள்கள் ஆகும். ஆகவே, அறிவுள்ள மனிதன் இவ்விரண்டனையும் அடையவே முயல்வான்.[4]

4.5. எபிகூரியக் கொள்கையும் உலகாயதமும்

அய்ரோப்பியத் தத்துவ வரலாறு எழுதிய பகுத்தறிவு மேதை பெர்ட்ரண்டு ரஸ்ஸல் என்பார் கிரேக்கத் தத்துவத்தின் தொடக்கமே பொருள் முதல்வாதமாக (Materialism) விளங்கியது என்பர். பல்வகை அறிவியல் கண்டுபிடிப்புகளுக்கும் தீரச் செயல்களுக்கும் அதுவே அடிப்படை என்பர்.

கி.மு.3ஆம் நூற்றாண்டில் ஏதன்சு நகரில் எபிகூரசு (Epicurus) என்னும் சிந்தனையாளர் தோன்றினார். இவர் ஆசிரியர் ஒருவரின் திருமகனார். இவர் நிறுவிய இன்பநலக் கோட்பாடு இவர் பெயரினால் எபிகூரியக் கொள்கை (Epicureanism) என்று வழங்குவதாயிற்று. இந்நெறியில், ‘இன்பம் தான் ஒரே நன்மை’ (pleasure is the sole good) ‘துன்பம் ஒரேதீமை’ (pain is the sole misery) என்ற கோட்பாடு ஓங்கி நின்றது. இவர் கோட்பாடு டென்னிசன் (Tennyson) ghoa ‘The Lotus Eaters’ என்ற கவிதையில் சிறந்து விளங்குகின்றது என்பர் திறனாய்வாளர்கள். இவர்களின் இன்பத் திளைப்புக் கொள்கை ஓராற்றான் உலகாயதரின் இன்பக் கோட்பாட்டுடன் ஒப்பிட்டுணரத்தக்கது.

4.6. உலகாயதத்தின் கொடை

தத்துவத் துறையில் மட்டுமன்றி அறிவியல், மருந்தியல், இலக்கியவியல் முதலிய பல்வகைத் துறைகளிலும் உலகாயதத்தின் கொடை கணிசமாகக் காணப்படுகின்றது. மருத்துவ அறிவியலாகிய ஆயுர்வே தத்திற்கும் உலோகவியலாகிய இரசாயன வித்தைக்கும் பொருளாதாரமாகிய அருத்த சாத்திரத்திற்கும் இன்பவியலாகிய காம சாத்திரத்திற்கும் அரசியலாகிய தண்ட நீதி அல்லது இராசநீதிக்கும் முன்னோடியாகவும் பின்புலமாகவும் உலகாயதம் அமைந்துள்ளது என்பர் மிட்டல்.[5]

காவியங்களில் உலக வாழ்வின் பத்தை வலியுறுத்தும் பிரவிருத்தி மார்க்கம் கவிச்சுவை பொருந்தப் புனைந்து காட்டப்படுதற்கு உலகாயதக் கல்வியே ஏதுவெனலாம். உலகவாழ்வினை மறுத்துரைத்து வேதாந்தம் முதலிய நெறிகள் சுட்டும் நிவிருத்தி மார்க்கத்திற்கு உலகாயதம் உடன்படவில்லை. கவிதையில் இடம்பெறும் இன்பக் காட்சிகள், காதற் சொல்லோவியங்கள் என்பன எல்லாம் உலகாயதத்தின் உந்துதலால் விளைவன என்பர் தத்துவ அறிஞர்கள்.

இனி, உலகாயதத்தினைக் குறிக்கும் பல்வகைப் பெயர்களைப் பற்றியும் அவற்றின் பொருண்மை பற்றியும் சற்று உற்றுநோக்குவோம்.

4.7. உலகாயதம் - பல்வகைப் பெயர்கள்

இந்தியப் பொருளியத்திற்குப் (Indian Materialism) பார்ஹஸ்பத்யம், உலகாயதம், சார்வாகம், நாத்திகமதம், விதண்டாவாதம், பூதவாதம் எனப் பல்வகைப் பெயர்கள் வழங்கி வருகின்றன. இப்பெயர்கள் இத்தத்துவத்தை நிறுவியவரையோ, இதன் முக்கியக் கோட்பாட்டினையோ அடிப்படையாக வைத்து அழைக்கப் பெற்றன. முதலில் பார்ஹஸ்பத்யம் என்ற பெயரினைப் பற்றிக் காண்போம்.

4.7.1. பார்ஹஸ்பத்யம் (Barhaspatya)

பிருகஸ்பதி என்பவர் நிறுவியதால் இந்நெறி பார்ஹஸ்பத்யம் என்று பெயர் எய்திற்று என்பர்.

ஒருசாரார் இவர் புராண காலத்துக் கற்பனை மனிதர் என்றும் மற்றொரு சாரார் வரலாற்று மனிதர் என்றும் கருதுவர். இவர் எழுதிய உலகாயத நூலிற்குப் பிரகற்பதி சூத்திரம் என்று பெயர். உலகாயதராகிய பிரகஸ்பதியும் அருத்தசாத்திரம் எழுதிய பிரகஸ்பதியும் வேறுவேறாவர். பவுத்தப் பேரறிஞர் சந்திரகீர்த்தி எழுதிய பிரஞ்ஞாசாத்திரத்தில் உலகாயத சாத்திரமும், யோகாசார பவுத்தஞானி ஆரிய தேவர் இயற்றிய சதசாத்திரத்தில் பிரகஸ்பதியின் சூத்திரமும் மேற்கோளாகக் காட்டப்பெற்றன என்பர் தேவி பிரசாத் சட்டோபாத்யாய.[6] ஒருசிலர் பிரகஸ்பதிதேவர்க்குத் குரு என்றும் அசுரர்களை அழித்தற்பொருட்டே உலகாயத நெறியை அவர்க்குக் கற்பித்தனர் என்றும் கூறுவர். ஆயினும், இக்கருத்திற்கு ஆதரவு இல்லை.

எனவே, புத்தரால் தோற்றுவித்த நெறி பவுத்தம் எனப் பெயர் பெற்றதுபோல், பிரகஸ்பதியால் நிறுவப்பெற்ற நெறி பார்ஹஸ்பத்தியம் என்று பெயர் எய்திற்று என்க.

4.7.2. உலகாயதம் (Lokayata)

பாகுரீ (Bhaguri) என்பார் இயற்றிய உலகாயத சாத்திரம் கி.மு.300இல் நன்கு அறியப்பட்டிருந்தது என்பர். எஸ்.என். தாஸ் குப்தா, வாசஸ்பதி என்பார் எழுதிய உலகாயத சாத்திரமும் குருசீடர் மரபில் போதிக்கப்பட்டுவந்துள்ள உண்மையினைப் பிரபோதசந்திரோதயம் (கி.பி.1100) என்ற நூலிலிருந்து அவரே எடுத்துக் காட்டியுள்ளார்.[7] நாகசேனரின் மிளிந்தபஞ்ஞா, புத்தகோஷரின் சுமங்கல விலாசினி, விதுரசாதகம் முதலிய பவுத்த சமய நூல்களில் உலகாயதம் என்ற சொல் பயனற்ற சொல்லாடல், விதண்டாவாதம், அழிவுத் திறனாய்வு என்ற பொருளில் ஆளப்பட்டுள்ளது என்பர். உலகாயதம் என்ற சொல்லிற்குப் பொருள் பல உளவேனும், 'பொதுமக்களிடையே வழங்கி வந்தது' என்ற பொருள்தான் பொருத்தம் மிக்கது என்றும் இப்பொருளினைச் சர்வதரிசன சங்கிரகத்தினை ஆங்கிலத்தில் மொழிபெயர்த்த கோவெல் எனும் மேற்புலத்து அறிஞரும் ஏற்றுக் கொண்டார் என்றும் தாஸ்குப்தா குறித்துள்ளார்.8

எனவே, சாமானியமாந்தரால் பின்பற்றப்பட்டு வந்தவாழ்வியல் முறைதான் உலகாயதம் எனப் பெயர் பெற்றது என்பது புலனாகும். அதனால்தான், கூடுதலாகப் படித்தவர்களின் அறிவுப் போராட்டம், அப்பாலைத் தத்துவம் என்பன இதில் இடம் பெறவில்லை எனலாம்.

மணிமேகலையில் (கி.பி.500) உலகாயதத்தினை நிறுவியவர் பிருகற்பதி என்று சுட்டப்பட்டுள்ளது (27:78-82). சிவஞானசித்தியார் பரபக்கத்தில் (கி.பி.1250) முதன்முதல் உலகாயதன் மதம் ஆராயப்பட்டுள்ளது. இந்நெறிக்குரிய நூலினை எழுதியவன் இந்திர புரோகிதன் என்று அருணந்திசிவனார் சொல்லியுள்ளார். உரையாசிரியராகிய தத்துவப் பிரகாசர் 'இந்திர புரோகிதனாகிய பிருகற்பதி பகவான் ஆன்மாக்கள் போகம் காரணமாக எழுதிய நூல்' என்று உலகாயதர்க்குரிய தத்துவ சாத்திரத்தினைக் குறித்துள்ளார்.9 மேலும் இவ்வுரையாசிரியர்,

இயம்புநூல் உலகாயத சித்தாந்தம். இந்திரன் தவத்தினைப் புரிய, பிரகற்பதி அவனை மயக்கி விடயத்தில் வீழ்வித்தசாத்திரம் என்க. அஃதென்போல் எனின், அருச்சுனன் தவத்தினைப்புரிய, வாசுதேவன் (கண்ணன்) தேரிலிருந்து கீதை என்னும் சாத்திரத்தினால் மயக்கி (உறவினரையும் ஆசாரியரையும்) கொல்லு வித்ததற்கு ஒக்கும் எனக் கொள்க. உலகாயதன் சார்வாகன் என்றும் சொல்லப்படுவான்.

என்று கூறுதல் ஒரு புதுமையாகவே உள்ளது.[10] அசுரர்களை வீழ்த்தும் பொருட்டு, பிருகற்பதி உலகாயதத்தினை உண்டாக்கினார் என்ற செய்தியினின்றும் வேறுபட்டு, தேவர் தலைவனை வீழ்விக்கச் செய்யப்பட்டது என்பது அறிஞர்களால் உற்றுநோக்கத்தக்கது. சட்தரிசன சமுச்சயம் என்னும் வடமொழி நூலிலும் உலகாயத மதம் பேசப்பட்டது. கி.பி.8ஆம் நூற்றாண்டினராகிய மாணிக்கவாசகர், 'உலோகாயதன் எனும் ஒண்திறல் பாம்பு' என்று இந்நெறியினரின் கொடுமையினைக் குறித்துள்ளார் (4:56). இனி, உலகாயதத்திற்குச் சார்வாகம் என்ற பெயர் அமைந்துள்ளதின் பொருண்மை குறித்துச் சிந்திப்போம்.

4.7.3. சார்வாகம் (Carvaka)

பிருகற்பதியின் சீடர் சார்வாகன் என்றும் ஆசிரியரின் சித்தாந்தத்தினை எங்கும் பரப்பியதால் அவன் பெயரினால் சார்வாகம் என்றபெயர் வழங்கலாயிற்று என்றும் ஒருசாரார் கூறுவர். எனவே, ஒரு நெறி நிறுவியவர் பெயரினால் பார்கற்பத்தியம் என்றும் மாணவர் பெயரினால் சார்வாகம் என்றும் வழங்கப் பெற்றது என்றும் கருதுதல் வேண்டும்.

எனினும், சார்வாகம் என்பதற்கு அறிஞர்கள் வேறுபல விளக்கங்களும் தந்துள்ளனர். சார்வாகம், சமணம், பவுத்தம் என்பன மூன்றுமே புரட்சி நெறிகள் என்பர் தத்துவமேதை எஸ்.இராதாகிருஷ்ணன்.[11]

அரிபத்திரசூரியின் சட்தரிசன சமுச்சயத்தில் சார் + வாக் = சார்வாக என்று இச்சொல்லாக்கம் கொள்ளப்பெற்றது. சார் என்ற சொல்லிற்கு உண்ணுதல், மெல்லுதல் என்பது வேர்ப்பொருள். உண்டு, பருகி, மகிழ்ந்து, வாழும் நெறியைக் கற்பித்தலின் சார்வாகம் எனப் பெயர் பெற்றது என்பர். சார் + வாக் = இனிமையும் மென்மையும் பொருந்திய சொல்லினைப் பேசுவோர் ஆதலின் சார்வாகர் எனப்பட்டனர் என்பது மற்றொரு சாரார் எண்ணம். நீதி, நியமங்களைப் புசித்து விடுபவர் என்ற கருத்திலும் சார்வாகர் என்ற சொல்லிற்கு வைதிக மார்க்கத்தார் பொருள் கற்பித்தனர்.

கி.பி.14ஆம் நூற்றாண்டில் சீகாழி தத்துவப் பிரகாசர் இயற்றிய தத்துவப் பிரகாசம் என்ற சித்தாந்த சாத்திரத்தில் உலகாயதன் மதம் (172); சாருவாகன் மதம் (174) என்பன வேறுவேறாகக் கூறப்பட்டுப் பின்வரும் பாடல்களில் (172, 175) மறுக்கப்பட்டன. உலகாயதபேதமாகிய சாருவாகன் மதம் என்று சுட்டப்படுதலின் இரண்டிற்கும் சிறு வேறுபாடிருப்பினும் வேதாகம நிந்தகர் என்ற வகையில் ஒருநெறியை உணர்த்தியதாகவே உரையாசிரியர் குறித்துள்ளார்.

4.7.4. நாத்திக மதம்

அத்தி (அஸ்தி) என்ற சொல்லிற்கு இருக்கிறது என்பது பொருள். இதற்கு எதிர்ப்பதம் ந + அஸ்தி = நாஸ்தி - இருக்கவில்லை என்று பொருள்படும். கடவுள் இல்லை, உயிர் இல்லை என்று கூறியதால் உலகாயதத்திற்கு நாத்திகம் என்பது ஒருபெயர். பாணினி இலக்கண விதிக்கு (4, 460)ப் பதஞ்சலி செய்த மாபாடியத்திற்கு விளக்கவுரை எழுதிய சயாதித்தர் **'ஆத்திகர் - பரலோகத்தை உடன்பட்டவர்; நாத்திகர் - அதனை நம்பாதவர்; திட்டிகர் - தருக்க முறையில் நிறுவப்படுவதை நம்புபவர்'** என்று (asti – in – asti - distammatih iv 460) விளக்கம் கூறினார். மனு நாத்திகரை விளக்கும் பொழுது, வேதக் கொள்கைகளை நிந்தனை புரிபவர் என்று குறித்துள்ளார். உபநிடத காலத்தில் இறப்பிற்குப் பின் வாழ்வு அல்லது பிறப்பு என்பது ஒன்றுமில்லை என்று கூறிய மதத்தினர் இருந்தனர் என்பதைக்கூட உபநிடதத்தில் காண்கிறோம். பிரகதாரண்யக உபநிடதத்தில் பூதச் சேர்க்கையால் தோன்றும் உணர்வு, அவற்றின் அழிவோடு தானும் அழிந்துவிடும் என்று அன்று நிலவிய உலகாயதக் கோட்பாடு கூறப்பட்டது. பாலிபிடகங்களிலும் நாத்திக மதம் பெரிதும் பேசப்பட்டது. அசிதகேசகம் பலி என்னும் நாத்திகனைப் பற்றிய குறிப்புகள் சுத்த பிடகத்தில் தீக நிகாயத்தில் இடம் பெறுதல் சுட்டத்தக்கது.

குமாரிலபட்டர் (கி.பி.650) நாத்திகர் கடவுளை உடன்படாதவர் (Atheist) என்று சுலோக வார்த்திகத்தில் குறித்துள்ளார். சுக்கிர நீதியில் கற்பதற்குரிய கலைகளில் நாத்திக சாத்திரமும் ஒன்றாக எண்ணப்பட்டது. இச்சாத்திரம் சுபாவவாதத்தைக் கூறுவதுடன் தருக்க வாதங்களை வலிமையாகக் கொண்டது; வேதங்களையும் கடவுளையும் மறுத்துரைப்பது (காண்க: சுக்கிரநீதிசாரம், iv 3.55)

மாணிக்கவாசகர் காலத்தில் நாத்திகம் பேசுபவர் பெருந்தொகையினராக இருந்தனர். நாக்குத் தழும்பு ஏறும்படி இறையுண்மையினை அவர்கள் மறுத்துப் பேசினர் என்பதை,

"ஆத்தமானார் அயலவர் கூடி
நாத்திகம் பேசி நாத்தழும்பு ஏறினர்" (4:46-47)

என வரும் பகுதியில் குறித்துள்ளார். இவர் சுட்டும் நாத்திகர் என்ற வரிசையில் உலகாயதருடன் ஆசீவகரும் சமணரும் பவுத்தரும் அடங்குவர் எனலாம்.

4.7.5. விதண்டாவாதம்

காகம் வெள்ளை என்றும் கொக்கு கறுப்பு என்றும் சாதித்துப் பேசுதல் விதண்டாவாதம் எனப்படும். புத்த கோஷர் (கி.பி.450) உலகாயதரின் விதண்டாவாதத்தினைக் குறித்துள்ளார். விதண்டைப் பேச்சுக்கு வாதம் என்ற அந்தஸ்தினைப் பவுத்தர் கொடுத்திலர். விதண்டை என்பது விவாதத்தில் விலக்கப்படவேண்டிய பொருள்களில் ஒன்றாக அட்சபாதரின் நியாய சூத்திரத்தில் விதிக்கப்பட்டது. கருத்தினை நிலைநாட்டுதற்கு எவ்வகை உபாயத்தினையும் மேற்கொண்ட உலகாயதர் விதண்டையினையும் மேற்கொண்டதால் அவர்தம் மதம் விதண்டாவாதம் என்ற பெயரினையும் பெற்றது.

4.7.6. பூதவாதம்

உலக அமைப்பிற்கு அடிப்படையாக விளங்கும் பூதங்களை (gross elements) உலகாயதர் உள்பொருளாகக் கொண்டவர்கள். நிலம், நீர், தீ, வளி என்று நாற்பெரும் பூதங்களையும் அவற்றின் சேர்க்கையினால் உருவாகும் உலகப் பொருள்களையும் உள்பொருள் எனக் கொண்டதால் **பூதவாதம்** என்ற பெயர் உலகாயதத்திற்கு உண்டாயிற்று. ஒருசாரார் வான் (space) என்ற அய்ந்தாவது பூதத்தினையும் ஏற்றுக் கொண்டனர்.

பவுத்தக் காப்பியமாகிய மணிமேகலையில் 'பூதவாதி' (27; 233) என்று உலகாயதன் சுட்டப் பெறுதல் நோக்கத்தக்கது. சமணக் காப்பியமாகிய நீலகேசியில் இறுதியாக அமையும் பத்தாவது சருக்கம் பூதவாதச் சருக்கம் என்று பெயரிடப் பெற்றமை சுட்டுதற்குரியது. இதனுள் உலகாயதரின் கொள்கைகள் சமண நோக்கில் ஆராயப்படுதல் சிறப்பாகக் குறிப்பிடத்தக்கது. வடமொழி நூல்களில் **பூதாதிவாதம்** என்றும் இப்பெயரின் மாற்று வடிவம் காணப்படும்.

4.7.7. பிறபெயர்கள்

உலகாயதர் உடம்பின் வேறாக உயிர் உண்டு என்று கொண்டிலர். அவருள் ஒருசாரார், 'உடம்பே உயிர்; உடம்பார் அழியில் உயிரார் அழிவார்' என்று கருதினர். இவர்களைத் தேகாத்துமவாதிகள் (தேகமே ஆத்மா) என்பர். உலகாயதரில் மற்றொருசாரார் இந்திரியங்களே உயிர் என்றனர். இவர்களை இந்திரியாத்துமவாதிகள் என்பர். இன்னொரு கூட்டத்தார் மனத்தினை அல்லது மனம் உள்ளிட்ட அந்தக் கரணங்களை உயிர் என்று பேசினர். இவர்களை மனோ – ஆத்துமவாதி, அந்தக் கரணாத்துமவாதி என்று அழைத்தனர். மேலும், ஒருசாரார் பிராணவாயுதான் உயிர் என்றுபேசினர். இவர்களைப் பிராணாத்துமவாதி என்றனர். வேதாந்தசாரம் என்ற நூலாசிரியர் இங்ஙனம் உயிர்க் கோட்பாட்டின் அடிப்படையில் உலகாயதரைப் பல பிரிவினராகப் பகுத்துக் கண்டனர்.

கி.பி.13ஆம் நூற்றாண்டினராகிய மெய்கண்டார் தாம் எழுதிய சிவஞான போதத்தில் உயிர் உண்மையினைச் சாதித்துக் கூறும் 'உளது இலது என்றலின்' எனவரும் மூன்றாம் சூத்திரத்தின் உரையில் மேற்சுட்டப்பட்ட தேகாத்துமவாதிகள் உள்ளிட்ட உலகாயதப் பிரிவினரை மாதவச் சிவஞான முனிவர் இனம் கண்டுவிளக்கியுள்ளார்.[12] அருணந்திசிவமும் சிவஞானசித்தியார் மூன்றாம் சூத்திர விரிபொருளாகக் கூறிய திருவிருத்தங்களில் இவர்களை மறுத்துக் கூறியுள்ள செய்தியும் இங்குச் சுட்டத்தக்கது.[13]

உலகாயதக் கொள்கைகளை வைதிகம், சமணம், பவுத்தம், சைவம், வைணவம் ஆகிய ஏனைய தரிசனங்களுக்குரிய நூல்களிலிருந்து தெரிந்துகொள்ள முடிகிறது. இந்நெறிக்குரிய மூலநூல்கள் யாவும் பகை நெறிகளால் அழிக்கப்பட்டுவிட்டன. ஒரு சில நூற்பாக்கள் மட்டும் மேற்கோளாக நூல்களிலும் உரைகளிலும் ஆளப்படுகின்றன. கி.பி.8ஆம் நூற்றாண்டிற்குரியதாக எண்ணப் பெறும் தத்துவோபபலவவாதம் என்ற உலகாயத நூல் பரோடாகெயிக்வேட் வெளியீடாக வந்துள்ளது. இந்நூலில் காட்சி உள்ளிட்ட அளவைகள் ஆராயப்பட்டு ஒதுக்கப்பட்டன.

5. மாதவர் கூறும் சார்வாகத்தின் சாரம்

கி.பி.13 அல்லது 14ஆம் நூற்றாண்டினராகிய மாதவர் என்னும் தத்துவஞானி இந்தியாவில் வழங்கி வந்துள்ள தத்துவங்களின் சாரத்தினைத் தனித்தனித் தலைப்புகளில் தொகுத்து ஒரு நூல் செய்தனர். அதற்குச் சர்வதரிசன சங்கிரகம் என்பது பெயர். இந்நூலின் தொடக்கத்தில் உலகாயதமாகிய சார்வாக நெறியின் சாரத்தினை அந்நெறியாளர் கூறினால் எப்படி இருக்குமோ அப்படிக் கூறியுள்ளார். அதன் முதன்மைக் கூறுகள் இங்குத் தரப்படுகின்றன.

"நால்வகைப் பூதங்களினால் எப்பொருளும் தோன்றும். சுபாவவாதமே அவர்தம் கொள்கை. வானுலகு, மோட்சம், நரகம், மறு உலகு, உயிர், வினைக் கோட்பாடு என்பன ஒன்றும் இல்லை. நால்வகை வருணப் பாகுபாடு, அவர்களுக்குரிய தொழில்கள், நியதிகள் என்பன ஒருவித உண்மை விளைவினையும் பயனையும் உண்டாக்கா. **ஆண்மைத் திறமும் அறிவாற்றலும் இல்லாதவர்களின் பிழைப்பின் பொருட்டுத்தான் வேதங்கள், வேள்விகள், முத்தீ வளர்த்தல், உடம்பில் நீறுபூசுதல் என்பன உண்டாகி உள்ளன.** உடம்பைப் பட்டினி போட்டு வருத்தும் துறவியின் போக்கு கண்டிக்கத்தக்கது. சோதிட்டோமத்தில் பலி கொடுக்கப்படும் விலங்கு, தானே விண்ணகம் செல்லுமெனின், யாகம் புரிபவன் தன் தந்தையை ஏன் அந்தத் தீயில் பலி கொடுக்கக் கூடாது? விண்ணகவாசிகள் சிரார்த்த நாளில் கொடுக்கும் உணவுக் கொடையினால் மகிழ்வுறுத்தப்படுகிறார்கள் எனில், வீட்டின் முன்பு நிற்கும் ஏழைகளுக்கு அந்த உணவினைக் கொடுத்து மகிழ்விக்காமை எற்றுக்கு? **உயிர் உள்ள வரைக்கும் மனிதன் மகிழ்ச்சியாக வாழட்டும். கடன்பட்டாவது நெய்யுணவு கொள்ளட்டும்.** ஒருமுறை உடம்பு சாம்பலான பின்னர், மீண்டும் அது எப்படி எப்பொழுது இங்குத் திரும்பும்? சடங்குகள் எல்லாம் பிராமணர்களின் பிழைப்புக்காக உண்டாக்கப்பட்டவை. வேதங்களைச் செய்தவர்கள் கோமாளிகள், வீணர்கள், பேய்கள்."

இத்தகைய கோட்பாடுகளைக் கண்டு வைதிக நெறியினர் எங்ஙனம் பொறுத்திருப்பர். எனவேதான், உலகாயதம் மறையலாயிற்று என்பர்.

6. பெரியாரின் தோற்றத்திற்கு முன்

உலகாயதம் வேறுவேறு வடிவங்களில் உலகநாடுகள் பலவற்றிலும் தோன்றி வளர்ந்துள்ள உண்மையினைச் சுட்டுதல்வேண்டும். கிரேக்க நாட்டில் பொருள் முதல்வாதமாக இத்தத்துவம் வளர்ந்து வந்துள்ளது. பாரசீகத்தில் **உமர்கய்யாம்** என்ற தத்துவக் கவிஞரின் பாடல்களில் உலகாயதக் கூறுகள் படிந்துள்ளன. ஆங்கிலப் புனைவியல் கவிஞர்களில் ஒருவராகிய **ஷெல்லி** (1792–1822) புரட்சியாளர். நாத்திகச் சிந்தனையாளர். பிரெஞ்சு தத்துவவாதிகளின் அய்யுறவுக் கோட்பாட்டுக்கு மறுப்பாக மாணவப் பருவத்தில் இவர் எழுதிய **'நாத்திகத்தின் தேவை'** (The Necessity of Atheism) என்ற அறிக்கைக்காகத் தாம் பயின்ற ஆக்சுபோர்டு பல்கலைக் கழகத்திலிருந்து நீக்கப்பட்டார் என்பது சுட்டத்தக்கது. உலகமெங்கும் புரட்சி வெடிக்கவும் பொதுவுடைமைச் சிந்தனை பரவவும் வித்திட்ட காரல் மார்க்சு, கடவுள், ஆன்மா இவற்றை உடன்படாத நாத்திகர் ஆவர்.

தமிழகத்திலும் புரட்சியாளரும் சீர்திருத்தச் சிந்தனையாளரும் காலந்தோறும் வாழ்ந்துள்ளனர். ஒரு சில சான்றுகள்சாலும். கி.பி.ஏழாம் நூற்றாண்டில் வாழ்ந்த அப்பரடிகள்,

"சாத்திரம் பலபேசும் சழக்கர்காள்!
கோத்திரமும் குலமும் கொண்டு என் செய்வீர்!"

என்று முழக்கமிட்டவர்.[14] சித்தர் சிவவாக்கியர்,

நட்டகல்லைத் தெய்வம் என்று
நாலுபுட்பம் சார்த்தியே
சுற்றி வந்து முணுமுணுத்துச்
சொல்லும் மந்திரம் ஏதடா?
நட்டகல்லும் பேசுமோ?
நாதன்உள்ளிருக்கையில்.."

என்று குமுறியவர். 19ஆம் நூற்றாண்டில் வாழ்ந்த வடலூர் வள்ளலார் சமரச சன்மார்க்கச் சான்றோர்.இப்பெரியார்மனிதமுன்னேற்றத்திற்குத்

தடையாகவுள்ள அனைத்தையும் தகர்த்தெறிய வேண்டும் என்று பாடியவர். இவர்தம் திருவருட்பாவில்,

"*கண்மூடிப் பழக்கம் எல்லாம்*
மண்மூடிப் போக" (ஆறாம் திருமுறை ப.106)
என்று கர்ச்சனை செய்தவர்.[15] மேலும்,

1. சாதியும், மதமும், சமயமும் தவிர்ந்தேன் சாத்திரக் குப்பையும் தவிர்ந்தேன்.[16]

2. இருட்சாதிதத்துவச் சாத்திரக் குப்பை இருவாய்ப் புன்செயில் எருவாக்கிப் போட்டு மருட்சாதி சமயங்கள் மதங்கள் ஆச்சிரம வழக்கெலாம் குழிக்கொட்டி மண்மூடிப் போட்டுத் தெருட்சாரும் சுத்தசன் மார்க்க நன்னீதி சிறந்து விளங்க...[17]

3. வேதநெறி ஆகமத்தின் நெறி புராணங்கள் விளம்புநெறி இதிகாசம் விதித்த நெறி முழுதும் ஓதுகின்ற சூதனைத்தும் உளவனைத்தும் காட்டி உள்ளதனை உள்ளபடி உணர வைத்தனையே![18]

என்று வள்ளலார் பாடிய பகுதிகள் யாவும் பின்வந்த பெரியார் ஈ.வெ.ரா.வின் கொள்கைக்கு முன்னோடியாக அமைந்தவை எனலாம்.

7. பெரியாரின் உலகாயதம்

ஆயினும் மேலே சுட்டப்பட்ட சான்றோர்கள் மூடநம்பிக்கைகளையும் சாத்திரங்களின் ஆதிக்கத்தையும் வெறுத்து ஒதுக்கினரே தவிர, உலகாயதரைப் போல வினைக்கொள்கை, கடவுட் கொள்கையினை மறுத்தாரிலர். எனவே, பெரியாரின் உலகாயதத்தில் பழைய உலகாயதச் சிந்தனைகள் மட்டும் இன்றித் தன் சுய சிந்தனைகளும் நிரம்ப இடம் பெற்றிருந்தன என்பது குறிப்பிடத்தக்கது. பொதுவுடைமைக் கொள்கையினைத் திசையெட்டும் சேர்த்த செருமன் நாட்டு யூதமேதை கார்ல் மார்க்சின் (கி.பி.1818 – 1883) கருத்துகளும் புத்தர் பிரானின் போதனைகளும் பெரியாரின் உள்ளத்தைப் பெரிதும் கவர்ந்துள்ளன. திருக்குறளிலும் தேவையான கருத்துகள் அவர் கொள்கை விளக்கத்திற்கு உரமாகவும் ஊட்டச்சத்தாகவும் உதவியுள்ளன. தமிழ்ச் சமுதாயம் ஆங்கிலேயர் ஆதிக்கத்தில் அடிமைப்பட்டுக் கிடந்தமைபோல மூடநம்பிக்கைகளுக்கும் முட்டாள் தனத்துக்கும் அடிமைப்பட்டும் அல்லற்பட்டும் கிடந்த அவலத்தைக் கண்டு கொதிப்படைந்த பெரியார், அக்கொடுமைகளைக் களைந்து அறிவுக்கும் பண்புக்கும் பொருந்திவரும் ஓர் இலட்சிய சமுதாயத்தினை உருவாக்கவேண்டும் என்று ஆசைப்பட்டார். பெருஞ்செல்வக் குடும்பத்தில் பிறந்திருந்தும் சுகபோகங்களிலும் அதிகாரங்களிலும் பதவிகளிலும் நாட்டம் செலுத்தாமல், மக்களைப் பகுத்தறிவுப் பாதையில் நடைபோடச் செய்வதற்குத் தன் சிந்தனை, எழுத்து, பேச்சு, உடைமை அனைத்தையும் முடுக்கிவிட்டவர் பெரியார். அவரைப் பகுத்தறிவுவாதியாகவும் (Rationalist) சமுதாய விஞ்ஞானியாகவும் (Social scientist) சீர்திருத்தவாதியாகவும் (Reformist) போராளியாகவும் (Rebel) புரட்சியாளராகவும் (Revolutionist) பார்க்கிறோம். அம்மட்டோ! சிறந்த சிந்தனையாளராகவும் (Original thinker) மனிதநேயம் மிக்கவராகவும் (Humanist) சுயமரியாதையினைக் காப்பாற்றும் பொருட்டு இயக்கம் கண்டவராகவும் (Founder of Self - respect movement) பெரியார் போற்றப்படுகிறார். சமுதாயத்தினைப் பற்றியிருந்த மூடநம்பிக்கை என்னும் நோயினைப் போக்கிய மருத்துவராகவும் (Physician) அவர் விளங்குகிறார்.

புரட்சிக்கவிஞர் பாரதிதாசன்,

"*தொண்டு செய்து பழுத்தபழம்*
தூயதாடி மார்பில் விழும்
மண்டைச் சுரப்பை உலகுதொழும்
மனக்குகையில் சிறுத்தைஎழும்
அவர்தாம் பெரியார்"

என்று தன்மானம் காத்த தலைவரைப் பாராட்டுதல் சுட்டுதற்குரியது.

பெரியாரின் சிந்தனைக் குவியலில் பழைய உலகாயதச் சிந்தனைகள் எந்த அளவில் இடம் பெற்றுள்ளன என்பதையும் அவர் தம் சுய சிந்தனையினால் உருவாக்கிக் கொடுத்த புதிய உலகாயதச் சிந்தனைகள் யாவை என்பதையும்

முறையே நோக்குவோம். முதற்கண் பழைய உலகாயதச் சிந்தனைகள் பற்றிப் பார்ப்போம்.

7.1. பழைய உலகாயதச் சிந்தனைகள்

பழைய உலகாயதச் சிந்தனையில் சுட்டத் தகுவன:

1. கடவுளை உடன்படாமை.
2. வேதங்கள், சாத்திரங்கள், புராணங்களை உடன்படாமை.
3. ஆத்துமா, சாத்திரங்கள், நரகம் ஆகியவற்றை உடன்படாமை.
4. வருணப் பாகுபாட்டினை உடன்படாமை.
5. சடங்குகளையும் மூடநம்பிக்கைகளையும் உடன்படாமை.
6. உலகு உடன்பாட்டுச் சிந்தனை (World affirmation thought)

இவை பெரியாரியத்தில் (Periyarism) எவ்வாறு ஏற்றுக் கொள்ளப்பட்டு விளக்கப் பெற்றுள்ளன என்பதை வரிசையாகக் காண்போம்.

7.1.1. கடவுளை உடன்படாமை

அய்ம்புலன்களுக்கும் மனத்திற்கும் புலப்படாததும் அகப்படாததும் ஆகிய எந்த ஒரு பொருளையும் உலகாயதர் உடன்படவில்லை. கடவுள் என்பதும் புலனறிவுக்கும் மனன் அறிவுக்கும் அகப்படாமையினால் அது ஒரு கற்பனையே (imagination) தவிர, உண்மை (Reality) அன்று என்று முதன் முதல் கூறிய இந்தியச் சிந்தனையாளர் உலகாயதரே ஆவர். அவர்க்குப் பின் ஆசீவகர், மகாவீரர், புத்தர் முதலியோரும் கடவுள் உண்மையினை உடன்பட்டிலர். இவர்கள் அனைவருமே வேத மறுப்புக் கொள்கையினர் (Exponents of Antivedic Systems). ஆனால், வேதத்தினைப் பிரமாணமாக ஒத்துக் கொண்ட பூர்வ மீமாம்சகரும் தொடக்கக் காலத்து நையாயிகரும் வைசேடிகரும் கடவுளை உடன்படவில்லை. புத்தர் பிரானுக்கு முற்பட்ட சாங்கியத் தத்துவ ஞானி கபிலரும் கடவுளை உடன்படாத காரணத்தினால், அவர் நிறுவிய தத்துவத்தினை நிரீச்சுவர சாங்கியம் என்றே வழங்கினர்.

இந்தப் பழைய தத்துவப் பனுவல்களைப் பயின்று பெரியார் கடவுள் உண்மையினை மறுத்தவரா? தமது சுய சிந்தனையின் சக்தியால் மறுத்தவரா? என்ற இரண்டு வினாக்களில் பின்னதற்கேவலிமையான ஆதாரங்கள் கூடுதலாக அவர் எழுத்துகளில் காணப்படுகின்றன. இரண்டொரு இடங்களை எடுத்துக் காட்டினால் போதும் எனக் கருதுகிறேன்.

1. பழைய காலத்தில் மனிதனுக்கு அறிவு வளர்ச்சியும் ஆராய்ச்சி உணர்ச்சியும் இல்லாத காலத்தில்தான் கடவுள் என்ற நிலை ஏற்பட்டிருக்கவேண்டும். இடி, மின்னல், மழை, வெள்ளம், பூகம்பம், எரிமலை முதலியவற்றைக் கண்டு நடுங்கித் தனக்கு எட்டாத ஒரு சக்தி தனிமையில் இருப்பதாக மனிதன் கற்பனை செய்து கொண்டதே ஆகும்.[19]

2. உண்மையில் ஒரு கடவுள் இருக்குமானால் நமக்குத் தெரியாமல் இருக்க வேண்டிய அவசியம் என்ன? பஞ்சேந்திரியங்களுக்கும் மனதுக்கும் எட்டாமல் ஒரு கடவுள் ஏன் பயந்து கொண்டு, மறைந்து கொண்டு இருக்கவேண்டும்?[20]

3. கடவுள் ஆலயங்களில் திருப்பணிப் பேரால் எவ்வளவோ பணத்தை விரயம் செய்கிறார்கள். பாலின்றி வாழும் பச்சைக் குழந்தைகள் லட்சக்கணக்கில் இருக்க, நெய் என்பதைக் கண்ணில் கண்டறியாத குடும்பங்கள் எவ்வளவோ லட்சம் இருக்க பழனி, திருவண்ணாமலை, சீரங்கம் முதலிய இடங்களில் ஆயிரக்கணக்கான குடம் பாலையும் கொட்டி சாக்கடைக்குப் போய்ச் சேரும்படிச் பாழாக்குவதும் ஆயிரக்கணக்கான டின் நெய்யை விளக்கெரித்தும், நெருப்பில் கொட்டியும் வீணாக்குவதும் சரியா? பாலும் நெய்யும் மக்களுக்கு உண்ணஏற்பட்டதா? கல்லிலும் நெருப்பிலும் கொட்ட ஏற்பட்டதா?[21]

4. கடவுள் நம்பிக்கை இல்லாததால்தான் அண்ணா செத்தார் என்றால், அட

முட்டாளே கடவுளே இல்லை என்று சொன்னவன் நான். இதை அண்ணாதுரைக்குச் சொன்னவனும் நான்தான். நான் 90 வயதுக்குக் கொழுக்கட்டை போல் இருக்கிறேனே? கடவுள் இல்லை என்பதற்காக இறந்திருக்க வேண்டுமானால் நான் அல்லவா முன்னால் இறந்திருக்க வேண்டும்?[22]

கடவுளைக் கற்பித்தவன் முழுமையான முட்டாள் என்பது பெரியாரின் அசைக்க முடியாத கருத்தாகும். எனவே, பெரியாரின் சுய சிந்தனையின் விளைவினால் கடவுள் இன்மை கூறப்பட்டதாகவே தோன்றுகிறது. இக்கருத்து முன்பு கூறப்பட்ட தத்துவங்களில் பேசப்பட்டிருப்பினும், அதனை வெளிப்படுத்தும் முறையில் பெரியாரின் தனித்தன்மை புலனாகிறது எனலாம்.

7.1.2. வேதங்கள் புராணங்கள் முதலியவற்றில் உடன்படாமை

மூடநம்பிக்கைகளுக்கு மூலதனமாக விளங்குவன வேதங்கள், புராணங்கள், இதிகாசங்கள் என்று பெரியார் தெளிவாகப் பேசினார்.

1. நமது சமுதாயத்திற்கு நீங்காத மலேரியா காய்ச்சல் கண்டிருக்கிறது. இதற்குக் காரணம் கொசு என்று அறிந்தவுடன் கொசுவலை போட்டுக் கொண்டால் மட்டும் போதாது. கொசு உண்டாவதற்கு மூல காரணமான சாக்கடைகள், அழுக்கு மூட்டைகள், குப்பைக் கூளங்கள் ஆகியவற்றை அடியோடு ஒழித்துச் சுத்தமாக்கினால்தான் கொசுக்கள் ஒழியும். மலேரியா காய்ச்சலும் நீங்கும். அந்த அசுத்த அழுக்கு மூட்டைதான் புராணம், கீதை, புரோகிதம், கோவில்களாய் இருக்கின்றன. அங்கிருந்துதான் இந்தக் கொசு பிறக்கிறது. அவைகளை அகற்றுங்கள்.[23]

என்பது பெரியாரின் வேண்டுகோள், எடுத்துக்காட்டு உவமை தந்து தன் கருத்தினை எளியவர் கூட எளிதில் புரிந்துகொள்ளும்படி போதிப்பதில் பெரியார் சிறந்து விளங்குகிறார். மேலும் அவர் கூறுவதைக் கேட்போம்.

2. புராணங்கள், வேதங்கள், ஸ்மிருதிகள், சுருதிகள் என்பனவற்றை நுணுகி ஆராய்ந்தவர்களுக்குத் தெரியும். அவற்றில் உள்ளவை எல்லாம் பைத்தியக்காரனுக்குக் கள் ஊற்றினால் அவன் எப்படி உளறுவானோ அப்படியே இருக்கின்றன என்று.[24]

எனவே வேதம், புராணம், இதிகாசம், மிருதிகள் உள்ளிட்ட வடமொழியாளரின் நூல்களை நுணுகி ஆராய்ந்து அவற்றைப் பின்பற்றும் வடமொழியாளர் வழியே செல்லாது தாம் கூறும் பகுத்தறிவு நெறியில் வாழும்படி பெரியார் அறைகூவல் விடுத்தார். இந்நூல்களில் சொல்லப்படும் முனிவர்களின் பிறப்புக் கதையினையும் பெரியார் விட்டு வைக்கவில்லை. கலைக்கோட்டு முனி மானுக்கும், சம்புகர் நரிக்கும், கவுதமர் மாட்டுக்கும், மாண்டவியர் தவளைக்கும், காங்கேயர் கழுதைக்கும், கணநாதர் கோட்டானுக்கும், சனகர் நாய்க்கும், சுகர் கிளிக்கும், ஜாம்பவந்தர் கரடிக்கும், அசுவத்தாமா குதிரைக்கும் பிறந்தார்கள் என்று புராணக் கதைகள் கூறுகின்றன. இவர்கள்தாம் நம் வாழ்வுக்கும் நடப்புக்கும் ஒழுக்கமுறையைக் கற்பிப்பவர்களா என்று பெரியார் கேள்விகளைத் தொடுக்கிறார்.[25]

7.1.3. ஆத்மா, சுவர்க்கம், நரகம்

ஆத்மா, சுவர்க்கம், நரகம் இவையனைத்தும் கற்பனை என்பது பெரியாரின் தெள்ளத் தெளிந்த கருத்தாகும். கடவுளை உடன்படாமை போலவே பெரியார் ஆத்மாவையும் உடன்படவில்லை.

1. மனிதன் செத்த பிறகு ஆத்மா என்பது ஒன்று பிரிந்து சென்று தண்டனை பெறுகிறது என்பது பெரும் பித்தலாட்டம். ஆத்மா என்பது பார்ப்பனர்கள் கட்டிவிட்டது... செத்தவனுடைய ஆத்மா நன்மை செய்தால் மேல் உலகத்துக்கும் தீமை செய்தால் நரகத்திற்கும் போவதாகக் கூறுகிறாய். அப்படியே போவதாக வைத்துக் கொண்டாலும் நன்மை செய்பவனுடைய ஆத்மா மோட்சத்துக்கும் தீமை செய்பவனுடைய ஆத்மா நரகத்திற்கும் போகின்றது. இப்படி எல்லாம்

கூறுகின்ற நீ ஏன் இந்தப் பார்ப்பானைக் கூப்பிட்டு அரிசி, பருப்பு, காய்கறிகள், பணம் முதலியன கொடுக்கின்றாய்? இது எல்லாம் மேல் உலகத்துக்கா போகின்றது?[26]

2. ஆத்மா என்பது ஒன்று இருக்குமானால் உடம்பு இல்லாமல் காரியம் செய்யச் சக்தியுண்டா? உடம்பு இருந்தால்தான் காரியம் செய்யமுடியும். உடம்பு புதைப்பட்டுவிட்ட பின் எப்படி ஆத்மா காரியம் ஆற்றமுடியும்? அதற்கு எப்படி மோட்ச, நரக வாழ்வு தொடரும் என்று சிந்திக்க வேண்டாமா? சந்தேகப்பட்டால்கூட நரகம் சம்பவிக்கும் என்ற பயத்தைப் புகுத்தியுள்ளதனால் மனிதன் சிந்திக்கக்கூடப் பயந்து அறிவு வளர்ச்சியற்றவனாகி விட்டான்.

...சரீரம் வேறு, ஆத்மா வேறு என்று பிரிக்கப்பட்டு இருக்கின்றது என்ற கருத்தே முட்டாள் தனமானது; ஆதாரமற்றது; எந்த ஆராய்ச்சியிலும் இப்படிமுடிவு கிடைக்கவில்லை.[27]

என்று பெரியார் நம்மைச் சிந்திக்க வைக்கின்றார். இன்றைய மெய்யியலில் bio-materialism என்ற கருத்துப் பேசப்படுகிறது. பழைய உலகாயதர் பேசியதே காத்துமவாதத்துடன் இது நெருங்கி வருகிறது. பெரியார்,

“ஆத்மா என்பதை ஆகாயத்தில் தளவாடம் இல்லாமல் கட்டப்பட்ட ஒருகோட்டை என்று தான் சொல்ல வேண்டும்.”

என்று அடித்துக் கூறுகிறார்.[28] உலகாயதர் கூறிய கருத்தினை அணிநலத்துடன் இவர் கூறியிருப்பதாகவே கொள்ளுதல் வேண்டும். உயிர் அச்சுமாறிப் பிறக்கும் என்ற கருத்தினையும் பெரியார் தகர்த்துள்ளார்.

நரகம், மோட்சம் பற்றிப் பெரியார் பல இடங்களில் மறுத்துக் கூறியுள்ளார். இரண்டொரு பகுதியைக் காண்போம்:

1. நரகம் என்பது வெறும் கற்பனைப் பூச்சாண்டி. மதத்தைக் காப்பாற்றிக் கொள்ள அறிவாராய்ச்சியைத் தடைசெய்து தமது வாழ்க்கையைப் பாதுகாத்துக் கொள்ளச் சூழ்ச்சிக்காரர்கள் செய்த ஒரு தந்திரம்.[29]

2. நரகமும் மோட்சமும் பணம் பறிப்பதற்காகப் புரோகிதர்களால் கட்டப்பட்ட ஒரு கற்பனை உலகமே ஆகும். மனிதர்களை நரகத்தைக் காட்டி மிரட்டுவதும் கோயில்களைக் காட்டி மோட்சம் கொடுப்பதாகக் கூறுவதும் சிறு பிள்ளைகளுக்கு மிட்டாய்களைக் காட்டி முக்கிய விஷயத்தை மறைத்து நம் வழியில் திருப்புவது போன்ற செய்கையே ஆகும்.[30]

எனவே, தேசப்படத்தில் இந்தியா, சீனா, உருசியா, இங்கிலாந்து முதலிய நாடுகளைக் காட்டுதல் போல், பவுராணிகர் நரகங்கள், மோட்சங்கள் பற்றிய வடிவமைப்புகளை அந்நாளில் உருவாக்கிக் கதை கட்டியுள்ளனர். அவை காட்சிக்கு அகப்படாமையின் கற்பனையே என்று பெரியார் அறிவுறுத்துதல் நோக்கத்தக்கது.

7.1.4. வருணப் பாகுபாட்டை உடன்படாமை

தமிழர்கள் மக்களைப் பாகுபாடு செய்துள்ள முறைக்கும் வடமொழியாளர் செய்துள்ள முறைக்கும் பெரும் வேறுபாடு உண்டு. தாங்கள் வாழ்ந்த நானிலத்தின் அடிப்படையில் தமிழர் சமுதாயப் பாகுபாடு கண்டவர்கள். ஆனால், பிராமணர், சத்திரியர், வைசியர், சூத்திரர் என்று வடமொழியாளர் மக்களைப் பாகுபடுத்தியதை உலகாயதர் உடன்படவில்லை. புத்தர்பிரானும் உடன்படவில்லை. பெரியாரும் உடன்படவில்லை,

பெரியார் பேசுகிறார்,

1. பார்ப்பனர்களாகிய தாங்கள் பிரம்மாவின் முகத்தில் பிறந்தவர்கள், மேலானவர்கள் என்றும், மற்றவர்கள் தோளிலும், தொடையிலும், பாதத்திலும் பிறந்தவர்கள் என்றும், தாழ்ந்தவர்கள் என்றும் பார்ப்பனர்கள் கற்பித்து இத்தகைய வருண பேதங்களுக்காகச் சாத்திரங்களையும் எழுதி வைத்துக் கொண்டனர்... மக்கள் ஏமாந்துவிடலாமா?[31]

2. பார்ப்பனரல்லாதாரிடையே பல்வேறு ஜாதிகளாகப் பார்ப்பனர் ஏன் பிரித்தார்கள் என்றால், இவர்கள் ஒற்றுமையாக இருந்தால் தங்களுக்கு ஆபத்து என்பதற்காகத் தான், இவர்களுக்குள்ளாகவே நான் மேல்ஜாதி - கீழ்ஜாதி என்று சண்டை போட்டுக் கொண்டால் நம்மிடம் சண்டைக்கு வரமாட்டார்கள் என்று கருதியே பார்ப்பனர் இம்மாதிரி சூழ்ச்சி செய்திருக்கிறார்கள்.[32]

3. ஆரியர் இந்நாட்டுக்கு வருமுன் நிலம், நீர், இடம் காரணமாக மக்கள் பழக்க, வழக்க இயற்கைத் தன்மைகளில் பேதம் இருந்ததாகக் காணப்படுவதல்லாமல் மதம், மதத்தின் பயனாய் ஏற்பட்ட வேடம், சடங்கு, ஜாதி என்பவை காரணமாகப் பேதம், பிரிவு இருந்ததாகச் சொல்லுவதற்கு அறிகுறிகள் காணப்படவில்லை.[33]

இவ்வாறு பெரியார் எழுதுவதிலிருந்து ஜாதி பேதங்கள் ஆரியர்களால் புகுத்தப்பட்டவை என்றும் அவர்களின் தற்காப்புக்காக இவை அமைந்தவை என்றும் வேறுபாடற்றதும் சமத்துவம் வாய்ந்ததுமாகிய சமுதாயமே தமிழர் சமுதாயம் என்றும் எண்ணியுள்ளார் என்பது புலனாகும்.

7.1.5. சடங்குகளையும் மூடநம்பிக்கைகளையும் உடன்படாமை

பொருளற்ற சடங்குகளையும் அறிவுக்குப் பொருந்தி வராத நம்பிக்கைகளையும் பெரியார் முற்றிலும் வெறுத்தார். இவை மனிதனின் வளர்ச்சிக்கும் முன்னேற்றத்திற்கும் முட்டுக் கட்டைகள் என்று அறிவுறுத்தினார். அவர் எழுத்துகளிலிருந்து அவர் கொள்கைக்கு ஆதாரத்தைத் தருகிறோம்.

1. விருந்துக்கு அழைக்கப்பட்டவன் கை கால்களைக் கழுவிக் கொண்டு இலைக்கு முன் உட்கார்ந்ததும் சாணி உருண்டையை உருட்டி வைத்துச் சாப்பிடுங்கள் என்று சொன்னால் அவன் என்ன செய்வான்? என்ன அயோக்கியப் பயல்! நம்மை மடையன் என்று நினைத்தானா? அல்லது அவன் மடையனா? என்று ஆத்திரம் அடைந்து எழுந்து போய்விடுவான். ஆனால், அதே மனிதனிடத்தில் அதே சாணியைக் கொழுக்கட்டை மாதிரி பிடித்துவைத்து அதன் தலையில் அருகம்புல் குத்திவைத்து, குங்குமத்தை இட்டு, விழுந்து கும்பிட்டு வா சாப்பிடப் போகலாம் என்றால் உடனே கும்பிடுவான்; சாணியைச் சோறாக வைத்தபோது கோபம் அடைந்த மனிதன் அதைச் சாமியாக வைத்தால் கும்பிடுகிறான்; தலையில் முட்டிக் கொள்கிறான். இது ஏன்? அவனுக்கு அறிவு இல்லையா? அறிவு இருக்கிறது. அந்த அறிவைச் சோற்றுச் சங்கதியில் செலுத்தலாம். ஆனால், கடவுள் சங்கதியில் செலுத்தினால் அழிந்து போய்விடுவோம் என்ற பயம் உண்டாக்கப்பட்டிருப்பதால் அவன் சிந்திப்பது இல்லை.[34]

எனவே, மனிதனுக்கு அறிவு இருந்தும் கூடச் சிற்சில மூடப்பழக்கத்தால் அதுவேலை செய்வதில்லை என்பது புலனாகிறது.

2. இராகு காலத்தில் சாப்பிடக் கூடாது... தண்ணீர் குடிக்கக் கூடாது.. நடக்கக் கூடாது. இப்படிக் கெட்டகாலம் என்கிற இராகு காலத்தில் செய்யும் காரியங்களுக்கு ஒன்றும் தீமை விளையவில்லையே! வெள்ளைக்காரன் இந்தக் காலத்தில் எல்லாக் காரியமும் செய்கிறானே![35]

எனவே, காலம் என்பது ஒரு படித்தான தன்மை கொண்டது. அதில் நல்லது, தீயது என்பது கிடையாது. எல்லாக் காரியங்களிலும் எல்லாச் செயல்களும் நடைபெறலாம் என்பதில் பெரியார்க்கு உறுதியுண்டு. அவரைப் பின்பற்றுவோர் நடத்தும் திருமணங்களே இதற்குச் சான்றாக அமைகின்றன.

3. நம் நாட்டில் மிகப் படித்த மேதாவிகள், விஞ்ஞானத்திலே பட்டம் பெற்றவர்கள், டாக்டர்கள், ஆசிரியர்கள் இருக்கிறார்கள். அவர்கள் பூகோளம், வானசாத்திரம் எல்லாம் நன்றாகக் கற்றவர்கள், அது பற்றி எல்லாம் ஆராய்ச்சி செய்தவர்கள்,

அவர்களே கிரகணம் வருகிறது என்றால், வீட்டில் உட்கார்ந்து கொண்டு... சூரியனையும் - சந்திரனையும் பாம்பு விழுங்கிவிட்டது என்று அதை மீட்க, ஜெபம் செய்கின்றனர். இப்படி நம் நாட்டில் வாழ்வு அறிவுக்குச் சம்பந்தம் இல்லாமல் போய்விட்டது.[36]

இந்த நிலை இன்னும் சில இடங்களிலாவது நீடித்துக் கொண்டுதான் உள்ளது. போதிய அளவு புத்தி வளரவில்லை என்பதையே இந்நிலை காட்டுகிறது.

4. தமிழ்நாட்டில் எல்லாத் தரமக்களும் காட்டுமிராண்டிக் காலத்திய அதாவது 1000, 2000, 3000 ஆண்டு காலத்திற்கு முந்திய கடவுள், மதம், சாத்திரம், இலக்கியம், இதிகாசம், நீதி, தர்மம், வைத்தியம், ஜோசியம், சகுனம், நேரம், காலம் முதலியவைகளைக் கிளறுவதும் அதில் பற்று வைப்பதும் பரப்புவதுமான காரியங்களை நாகரிகம் என்று எண்ணிக்கொண்டு பின்புறமே காலடி வைத்து நடந்துகொண்டு இருக்கிறார்கள்.[37]

இவ்வாறு கவலைப்பட்டவர் பெரியார். நவீனயுகத்தில் மேலைநாடுகளில் ஏற்பட்டுள்ள மாற்றங்கள், புதுமைகள், அறிவியல் கண்டுபிடிப்புகள் என்பனவற்றால் நம் நாடும் விழித்தெழுந்து அறிவுவழியில் நடத்தல் வேண்டும் என்ற ஆதங்கமும் அக்கறையும்தான் இவ்வாறுபெரியார் பேசுவதற்குக் காரணமாகும்.

7.1.6. உலகு உடன்பாட்டுச் சிந்தனை

நாம் வாழும் உலகம் உண்மையானது; மாயை அன்று. நம் மக்கள் அனைவரும் சரிசமானர். நமக்குள் உயர்வு தாழ்வு என்பது இல்லை. வாழ்க்கை வாழ்வதற்குத்தான். இன்னொரு உலகம் உண்டு என்றும் செத்தபின் அங்குச் செல்லுவதற்காகவே இப்பிறப்பு அமைந்துள்ளது என்றும் கூறும் மதவாதிகளைப் பெரியார் போல் கண்டித்தவரும் மறுத்தவரும் எவரும் இலர். கடவுள் உடன்பாட்டாளராகிய மகா கவி பாரதியார்,

“செத்தபிறகு சிவலோகம் வைகுந்தம் என்று எண்ணி
யிருப்பார் பித்தமனிதர் அவர் சொலும் சாத்திரம்
பேயுரையாம் என்று இங்குஊதேடா சங்கம்”

என்று பாடியிருத்தல் இங்கு ஒப்பு நோக்கத்தக்கது.

அறம், பொருள், இன்பம், வீடு என்ற உறுதிப் பொருள்கள் நான்கனுள் அறம், வீடு என்ற இரண்டனையும் உலகாயதர் உடன்பட்டிலர். இன்பம் ஒன்றே உறுதிப் பொருள் என்று உரைத்தனர். அதனை மேன்மேலும் வளர்த்துக் கொள்ளுதற்குக் கருவியாக இருப்பதுவே பொருள் என்று கூறினர். எனவே, பொருளும் இன்பமும் என்பன இரண்டு மட்டுமே உலகாயதர்களால் வாழ்வின் குறிக்கோளாகக் கொள்ளப்பட்டவை என்று முன்பும் பார்த்தோம். இக்கருத்தும் பெரியார்க்கு உடன்பாடுதான். அறம் என்பதை உலகாயதர் ஏற்றுக் கொள்ளாமை போல பெரியாரும் ஏற்றாரிலர். அதற்கு மாறாக ஒழுக்கத்தினை வலியுறுத்தினர். இது பற்றிப் பின்னர்க் காண்போம்.

இன்பம் குறித்துப் பெரியார் கூறும் கருத்துகள் சிலவற்றைக் கூறுதல் வேண்டும்.

1. கல்யாணம் என்பது - ஓர் ஆணும் ஒரு பெண்ணும் கூடி இயற்கை இன்பத்தை நுகரவும் ஒருவரை ஒருவர் காதலித்து ஒருவருக்கொருவர்வாழ்க்கைப்போட்டியில் ஏற்படும் சிரமத்துக்கு இளைப்பாறவும் ஆயாசம் தீர்த்துக் கொள்ளவும், ஆணுக்கு ஒருபெண்ணும் பெண்ணுக்கு ஓர் ஆணும் வேண்டியிருக்கிறது.[38]

திருமணத்தின் நோக்கம், ஒருவனுக்கு ஒருத்தி, ஒருத்திக்கு ஒருவன் என்ற உறவின் சிறப்பு. இவை பெரியாரின் எழுத்துகளில் வலியுறுத்தப்பட்டன. திருமணத்திற்கு வாழ்க்கைத் துணை ஒப்பந்தம் என்பதுதான் பெரியாரிட்ட பெயர். அவர் பேசுகிறார்,

2. ஆணும் பெண்ணும் கூடி வாழ்வதுதான் வாழ்க்கை. வாழ்க்கையினை நடத்த

ஆணும் பெண்ணும் உற்ற துணைவர்கள் ஆகிறார்கள் என்பதைக் குறிப்பதுதான் வாழ்க்கைத் துணை என்ற வார்த்தையாகும். வாழ்க்கை என்பதே சுதந்திர இன்ப வாழ்க்கை தானே ஒழிய, கட்டுப்பாட்டுக்கு உட்பட்ட துன்ப வாழ்க்கை அல்ல.[39]

3. காதல் என்பது ஆணும் பெண்ணும் தாங்களே சம்மதித்துக் கூடி வாழ்வதாகும். இதுதான் தமிழனுக்கு இருந்த முறையாகும்.40 பெரியார் செய்துவைத்த திருமணம் சீர்திருத்தத் திருமணம் என்று கூறப்பட்டது. ஜாதி மறுப்பு (கலப்பு)த் திருமணமாகவும் இஃது அமைதல் உண்டு. இதற்கு அரசியல் அங்கீகாரம் அளித்தவர் மேனாள் முதலமைச்சரும் பெரியாரின் பிரதமசீடரும் ஆகிய பேரறிஞர் அண்ணா ஆவர்.

இதுகாறும் பழைய உலகாயதச் சிந்தனைகளை ஒட்டிப் பெரியார் விரிவாக விளக்கிக் கூறியும் நடந்தும் வந்த பகுத்தறிவுப் பாதையினைப் பற்றிய அடிப்படைகளை அறிந்தோம். இனி, அவர்களே புதியனவாகக் கூறிய உலகாயதச் சிந்தனைகளில் சிலவற்றைக் காண்போம்.

7.2 பெரியாரின் புதிய உலகாயதம்

பழைய உலகாயதச் சிந்தனையின் பரிணாம வளர்ச்சியாகப் பற்பல புதிய கருத்துகளைப் பெரியார் வழங்கியுள்ளார். அவற்றுள் சிறப்பாகக் குறிப்பிடத்தக்கவை:

1. ஒழுக்கம்
2. சுயமரியாதை
3. சீர்திருத்தம்
4. தொண்டு
5. பெண்ணுரிமை
6. பகுத்தறிவு

என்பனவாகும். அவை அனைத்தும் ஒரு நல்ல சமுதாயத்தின் மேம்பாட்டிற்கு உரமாக விளங்குபவை. இவற்றுள் ஒழுக்கம் குறித்துப் பெரியார் கூறியுள்ள சில கருத்துகளைக் காண்போம்.

7.2.1 ஒழுக்கம் (Character)

ஒழுக்கம் என்பது நடத்தை. பெரியார் ஒழுக்கத்தினைப் பெரிதும் மதித்தவர்; வலியுறுத்தியவர். யாவரும் ஒழுக்கத்தினைக் கடைப்பிடித்தல் வேண்டும் என்றார். பழைய மரபுவழிப்பட்ட உலகாயதர் இவர் அளவுக்கு இதனை வற்புறுத்தியதாகத் தெரியவில்லை. திரைப்படம் பார்ப்பதால் ஒழுக்கக் கேடு உண்டாகும் என்ற எண்ணத்தில் மக்கள் திரை அரங்குகளுக்குப் போகக் கூடாது என்று பெரியார் வலியுறுத்தினார். தனியொழுக்கத்தினைப் போலவே பொது ஒழுக்கத்தினையும் இவர் பெரிதும் மதித்துள்ளார். ஒருமுறை ஒரு கூட்டத்திற்குப் பெரியார் சென்றிருந்தார். அவையில் கடவுள் வாழ்த்துப் பாடிய பொழுது மற்றவர்களைப் போலவே பெரியாரும் எழுந்து நின்றார். அப்பாடல் முடிந்த பிறகுதான் தன் இருப்பிடத்திலமர்ந்தார். இவருடைய இப்பண்பாடு இவர் பெருமையினைச் சிகரம் போல் உயர்த்திக் காட்டுகிறது. ஈரோட்டில் இவர்தம் வீட்டிற்கு ஒருநாள் விருந்தினராக இவர்தம் இனிய நண்பர் **தமிழ்த் தென்றல் திரு.வி.க.** போயிருந்தார். அவர் காலையில் நீராடி நின்றதும் எங்கிருந்தோ திருநீறு கொண்டுவந்து அவரிடம் வழங்கினார் என்று இருவரிடமும் நெருங்கிப் பழகியோர் கூறக் கேட்டுள்ளேன். தம் நண்பரின் கொள்கையில் குறுக்கிடாத பண்பினர் பெரியார் என்பதற்கு வேறு சான்றும் வேண்டுமா? இப்பொழுது அமரராகிவிட்ட கயிலை முனிவர் சந்திரசேகரேந்திரரின் தவம், சீலம், ஒழுக்கம், வைராக்கியம் முதலியவற்றைப் பெரியார் பெரிதும் மதித்தவர். தன்னைச் சேர்ந்தவர்களில் ஒருவர்கூட அவரைக் குறை பேசுவதோ தூற்றுவதோ கூடாது என்று கூறியவர் பெரியார். ஆத்திகராகிய இராஜாஜிக்கும் நாத்திகராகிய பெரியாருக்கும் இடையே நிலவிய நெருங்கிய நட்பு அனைவராலும் பாராட்டப்பட்டது.[41]

பகுத்தறிவுப் பகலவனாகிய பெரியார் ஒழுக்கத்திற்குத் தரும் விளக்கம் பற்றிச் சுருக்கமாகக் காண்போம்.

7.2.1. ஒழுக்கம் பற்றிய விளக்கம்

ஒழுக்கம் என்பதற்குப் பெரியார் தந்துள்ள

விளக்கமும் வரையறையும் எக்காலத்துக்கும் பொருந்தி வருவன. அவர் பேசுகிறார்,

ஒழுக்கம் என்பது அந்நியனுக்குத் துன்பம் தராமல் நடந்துகொள்வதாகும். எந்த மனிதனும் அந்நியனுக்கு உபகாரியாகவும் கடைசிப்பட்சம் அந்நியனுக்குத் தன்னால் துன்பம் கொடுக்காதவனாகவும் இருப்பதே பெரிய ஒழுக்கம்.

நம்முடைய மனம் நோகாமல் இருக்கப் பிறர் நம்மிடம் எப்படி நடந்துகொள்ள வேண்டும் என்று ஆசைப்படுகிறோமோ அதேபோல் நாம் பிறரிடம் நடந்து கொள்வதுதான் ஒழுக்கம் எனப்படும்.[42]

நீ உன்னை எப்படி மற்றவர்கள் நடத்தவேண்டும், மதிக்கவேண்டும் என்று கருதுகின்றாயோ அதுபோல, நீ மற்றவர்களை நடத்தி ஒழுகவேண்டும்.

நீ எப்படி உன் பொருளை மற்றவன் கவரக் கூடாது என்று கருதுகின்றாயோ அதுபோலவே நீ மற்றவர் பொருளைக் கவரவேண்டும் என்று எண்ணக் கூடாது.

நீ எப்படி உன் பெண்டுபிள்ளைகளை மற்றவன் பார்த்து ஆசைப்படக் கூடாது என்று எண்ணுவாயோ, அதுபோல மற்றவன் பெண்டு பிள்ளைகளைப் பார்த்து நீ ஆசைப்படாதே. இதுதான் பொதுநீதி, பொது ஒழுக்கம்.

ஒழுக்கம் என்பது சொல்லுகின்ற படி நடப்பதும் நடந்தபடி சொல்லுவதுமே ஒழிய, தனிப்பட்ட குணம் அல்ல... சமுதாய வாழ்க்கையில் ஒழுக்கம் மிக அவசியம்...[43]

... பக்தி இருந்தாலும் இல்லாவிட்டாலும் ஒழுக்கம் இருக்கவேண்டும். பக்தி தனி மனிதனைப் பொறுத்தது... ஒழுக்கம் இல்லாதவனால் அயலார்க்கும் தொல்லை ஏற்படும்.[44]

மேலே காணப்படும் பெரியாரின் வாசகங்கள் யாவும் சீனத்து ஞானிகன் பூஷியசின் கருத்துக்கும், தமிழ்ஞானி திருவள்ளுவரின் கருத்துக்கும் வழங்கப்பட்ட விளக்கங்களாகவும் விரிவுரைகளாகவும் திகழ்கின்றன.

7.2.2. சுயமரியாதை (Self Respect)

சுயமரியாதை, தன்மானம் என்பன ஒருபொருளன(Synonyms).சுயமரியாதைஇயக்கம் கண்டவர் பெரியார். ஒரு காலத்தில் பெரியாரின் வழி நடப்போரைச் சூனாமானாக்காரர்கள் (சுயமரியாதைக்காரர்கள்) என்று அயலார் கூறி வந்தனர். ஆனால், சுயமரியாதை எவ்வளவு தூரம் முக்கியமானது என்பதை அவர்கள்கூட, காலப்போக்கில் உணர்ந்து கொண்டனர்.

சுயமரியாதைக்குப் பெரியார் தந்துள்ள விளக்கத்தினைக் காண்போம்.

மனிதச் சீவனுக்கு எல்லாவற்றையும்விட முக்கியமான உணர்ச்சியாக... தன்மானம் ஆகிய சுயமரியாதையைத் தான் பிறப்புரிமையாகக் கொள்ள வேண்டியிருக்கின்றது. ஏன் எனில், மனிதன், மானிடன் என்ற பதங்களே மானத்தை அடிப்படையாகக் கொண்டு ஏற்பட்ட மொழிகள். ஆதலின் மனிதன் என்பவன் மானம் உடையோன். எனவே, மனிதனுக்கு மனிதத் தன்மையைக் காட்டும் உரிமையுடையது மானம்தான். அத்தன்மானம் ஆகிய சுயமரியாதையைத்தான் மனிதன் பிறப்புரிமையாகக் கொண்டிருக்கிறான்.[45]

சுயமரியாதை உணர்வுடன் மக்கள் யாவரும் வாழவேண்டும் என்பதே பெரியாரின் விருப்பம், எதிர்பார்ப்பு.

7.2.3. சீர்திருத்தம் (Reformation)

மக்கள்யாவரும்சமச்சீர்அடையும்படித்திருத்தி அமைத்தலே சீர்திருத்தம் ஆகும். சீர்திருத்தம் என்பதற்குப் பெரியார் தரும் விளக்கமும் வரையறையும் (Definition) காண்போம்.

சீர்திருத்தம் என்பது தேவையற்றதை நீக்கிவிட்டுத் தேவையுள்ளதை மட்டும் வைத்துக் கொள்ளுதல் என்று பொருள்.

மக்கள் சமுதாயம் என்ன காரணத்தினால் சீர்கேடு அடைந்தது? ஏன் சீர்திருத்தப்பட வேண்டும்? என்பதை உணர்ந்து, உணர்ந்தபடி

மறுபடியும் அந்நிலை ஏற்படாமல் இருக்க நம்மால் இயன்றதைச் செய்யும் முறையில் சமுதாயத்தின் அஸ்திவாரத்தையே புதுப்பிப்பது என்பதுதான் நமது சமுதாயச் சீர்திருத்தத் தொண்டாகும்.[46] ஏற்றத் தாழ்வின்றிச் சமுதாயம் ஒழுங்குபட அமைதலைச் சீர்திருத்தத்தின் விளைவு என்று கூறலாம்.

பழைய சீர்திருத்தக்காரர்கள் என்ற வரிசையில் சித்தர்கள், திருவள்ளுவர், புத்தர், ஏசுபிரான், முகம்மது நபி ஆகியோரையும் இக்காலத்துச் சீர்திருத்தவாதிகளில் சீனாவில் தோன்றிய சன்யாட்சன்னையும் துருக்கி நாட்டில் தோன்றிய கமால்பாட்சாவையும் பெரியார் சிறப்பாகக் குறித்துள்ளார்.[47]

7.2.4. தொண்டு

புரட்சிக் கவிஞர் பாவேந்தர் பாரதிதாசன் பெரியாரின் கருத்துகளை ஆற்றல்மிக்க தம் கவிதைகளின் வாயிலாக மக்களிடையே பரப்பிய சிறப்புக்கு உரியவர். இவர், **'தொண்டு செய்து பழுத்தபழம்'** என்று பெரியாரைப் பாராட்டுதல் சுட்டத்தக்கது. தொண்டு என்றால் என்ன? என்ற கேள்விக்குப் பெரியார் தரும் விளக்கம் இதுவே;

“எதற்கும்சலியாதுஉழைத்து,துன்பம்வந்தாலும் ஏச்சு வந்தாலும் எவ்விதக் கஷ்டநஷ்டங்கள் ஏற்பட்டாலும் எதையும் பொருட்படுத்தாமல் எதிர்த்து, உழைத்துக் கடைசிவரை கொள்கையை நழுவவிடாது காத்துநிற்பதே உண்மைத் தொண்டின் குணம் ஆகும்.”[48]

தன்னலமற்றதும் ஒன்றை எதிர்பாராமல் செய்வதும் மனிதநேயம் பொருந்தியதும்தான் தொண்டு என்பது பெரியாரின் சித்தாந்தம். இதற்கு அவரே எடுத்துக்காட்டாவர். தொண்டு, அறம் பற்றியும் பெரியார் தெளிவுப் படுத்தியுள்ளார்.

“அறம் என்றால் தடிப்பசங்களுக்குச் சாப்பாடு போடுவதோ, கோயில் குளம் கட்டுவதோ அல்ல. மக்களுக்குத் தம்மாலான நல்லனவற்றைச் செய்வதுதான் அறம். அதுதான் உண்மையான தொண்டு.” [49]

மேலும், தொண்டினைப் பற்றிப் பெரியார் பேசுவதைக் கேட்போம்.

“மக்களுக்குத் தொண்டு செய்யப் புறப்படுபவர்கள் ஒழுக்கமாக நடக்கவேண்டும். அதுவும் குறிப்பாக இளைஞர்களுக்கு ஒழுக்கமும் கட்டுப்பாடும் அவசியம். எவன் தன் நலத்தையும் மானாபிமானத்தையும் விட்டுவிட்டுத் தொண்டாற்றும் பணியை வாழ்வாகக் கொண்டிருக்கிறானோ அவன்தான் மற்ற ஜீவப் பிராணிகளிலிருந்து வேறுபட்ட மனிதத் தன்மை கொண்ட மனிதன் ஆவான். அப்படிப்பட்ட தொண்டுக்கு முதன்முறையாக வேண்டியது ஒழுக்கமே ஆகும்.”[50]

ஒழுக்கம் பெரியாரால் பல இடங்களில் வலியுறுத்தப்படுகிறது. தொண்டு புரிவார் யாவரும் ஒழுக்க சீலராக இருந்தால்தான் சமுதாயம் அவர்களை ஏற்றுக் கொள்ளும்.

7.2.5. பெண் கல்வியும் உரிமையும்

உலகாயதர்கூட பெண்ணினைப் போகப் பொருளாகவே மதித்துள்ளனர். ஜாதி வேறுபாடற்ற சமத்துவம் போற்றத் தக்கதுதான். புத்தர், வள்ளுவர் அதனைப் போதித்தனர். ஆயினும் சமுதாய நிலையில் (Social Equality) ஆணும் பெண்ணும் சரி நிகரானவர் என்ற பால் சமத்துவம் (Gender Equality) பெரியாரால் மட்டுமே பெரிதும் வலியுறுத்தப்பட்டது.

சமுதாயத்தின் மேன்மைக்கும் உன்னதத்திற்கும் பெண்களின் பங்குபெரிது. பெண்களுக்குக் கல்வி அவசியம் என்பதைப் பெரியார் வலியுறுத்தினார். பெரியார் பேசுகிறார்,

“ஆண்கள் படிக்காவிட்டாலும் கூடமுதலில் பெண்களைப் படிக்கவைக்க வேண்டும். பெண் படித்துவிட்டால் ஆண்கள் ஒழுக்க சீலர்களாக இருப்பார்கள்.”[51]

சமுதாயத்தில் ஆண்களைச் செம்மைப் படுத்தும் சிறந்த ஆற்றலைப் படித்த பெண்கள் பெற்றிருக்கிறார்கள் என்பது பெரியாரின் கணிப்பு. அஃது உலகியலில் காணப்படும் உண்மை ஆகும்.

பெண்களுக்கு அரசுப் பணிகள் வழங்கப்படுதல் வேண்டும் என்பதும் பெரியாரின் கட்டளை. அவர் கூறுகிறார்,

"இப்போது பெண்கள் படித்து முன்சீப், கலெக்டர், மந்திரியாக வேலை பார்க்கிறார்கள்.[52] ஆணும் பெண்ணும் சரிநிகர் ஆனவர்களே, பெண்களைவிட எந்த விதத்திலும் ஆண் உயர்ந்தவன் அல்லன்.[53]

பெண்கள் முதலில் படிக்கவேண்டும். படித்து மூடப்பழக்கவழக்கங்களை ஒழிப்பதில் கவனம் செலுத்த வேண்டும்."[54]

எனவே, மூடப்பழக்க வழக்கம் முற்றாக ஒழிவதற்குப் பெண் கல்வி தேவை என்பது பெரியாரின் தலையாய கருத்து எனலாம்.

பெண்களுக்குச் சொத்துரிமை வேண்டும் என்பதைப் பெரியார் பெரிதும் வலியுறுத்தினார். பார்லிமென்டில் இது பற்றி விவாதம் வந்தபொழுது பழமைவாதிகள் எதிர்த்தனர். ஆனால், அந்நாளில் தலைமை அமைச்சராகத் திகழ்ந்த பண்டிதநேரு அவர்கள் இராஜினாமா செய்துவிடுவேன் என்று பயமுறுத்திய பிறகுதான் சட்டம் நிறைவேறியது என்ற வரலாற்று முக்கியத்துவம் வாய்ந்த செய்தியினையும் பெரியார் குறித்துள்ளார்.[55]

தேவதாசி முறைஒழிப்பு, விதவைமணம், கலப்புமணம் என்பன பெரியாரின் பெரு முயற்சியால் நடைமுறைப் படுத்தப்பட்டன.

பெண்களுக்குத் தற்காப்பு தேவை. இரஷ்யப் பெண்களைப் போலவும் துருக்கிப் பெண்களைப் போலவும் போலிஸ், இராணுவம், விமானம் ஓட்டுதல் போன்ற காரியங்களையும் ஆண்களைப் போலவே செய்தல் வேண்டும் என்பது பெரியாரின் ஆசை. இந்த ஆசை இந்நாளில் நிறைவு பெற்றுவருதல் குறிப்பிடத்தக்கது. எல்லாப் பணிகளுக்கும் பதவிகளுக்கும் தகுதி மிகுதி படைத்தவர்கள் பெண்கள் என்ற பெரியாரின் எதிர்பார்ப்பினை இந்நாளில் அவர்கள் உறுதிப்படுத்தி வருகிறார்கள்.

7.2.6. பகுத்தறிவு

உலகாயதர் காட்சி அளவையினை (Perception) மட்டுமே ஏற்றுக் கொண்டவர். பெரியார் காட்சி அளவையுடன் பகுத்தறிவுக் கொள்கையினையும் அறிவு வளர்ச்சிக்கு வாயிலாகக் கொண்டார். புத்தர் பிரான், திருவள்ளுவர் ஆகியோர் பகுத்தறிவுக்கு முதன்மை கொடுத்தவர்கள்.

புத்தர் பிரான்,

> "ஏ.. பிட்சுக்களே யான் கூறும் கருத்துகளை அலசி ஆராய்ந்து அறிவுக்குப்பொருந்துமெனில் எடுத்துக் கொள்ளுங்கள்; என் பேரில் வைத்துள்ள மரியாதை காரணமாக வேண்டாம். தங்கத்தினை அனலில் இட்டும், நறுக்கியும், உருக்கியும், கட்டளைக் கல்லில் உரைத்தும் அதன் மாற்றினை அறிந்து கொள்ளும் அறிஞனைப் போல (பொற்கொல்லனைப் போல) என் கருத்துகளை ஆராய்ந்து கொள்ளுங்கள்."

என்று பகுத்தறிவுக்கு முதன்மை வழங்கிப் பேசினார்.

திருவள்ளுவர்,

"*எப்பொருள் எத்தன்மைத்(து) ஆயினும் அப்பொருள்*
மெய்ப்பொருள் காண்ப(து) அறிவு." - குறள் - 355

"*எப்பொருள் யார்யார்வாய்க் கேட்பினும் அப்பொருள்*
மெய்ப்பொருள் காண்ப(து) அறிவு." - குறள் - 423

என்று பகுத்தறியும் அறிவாற்றலைத் தெளிவுபடுத்திக் கூறினார். இவ்வகையில், பெரியார் உலகாயதரைப் பின்பற்றியதாகத் தெரியவில்லை. புத்தரையும் திருவள்ளுவரையும் பின்பற்றியதாகத் தோன்றுகிறது.

பகுத்தறிவு பற்றி பெரியார் பேசியுள்ள சில இடங்களை இங்குக் குறிப்பிடுதல் வேண்டும்.

1. "பகுத்தறிவு என்பது மனிதனுக்கு ஜீவநாடி- உயிர் நாடி ஆகும். ஜீவராசிகளில்

மனிதனுக்குத்தான் பகுத்தறிவு உண்டு.[56] பகுத்தறிவு என்பது நம் கேடுகள் அனைத்துக்கும் ஒரே மருந்தாகும்.''[57]

2. ''மனிதன் எவ்வளவுக்கு எவ்வளவு பகுத்தறிவில் தெளிவு பெறுகின்றானோ அவ்வளவுக்கு அவ்வளவு பக்குவமானவன் என்பது பொருள்.''[58]

3. ''பகுத்தறிவு என்பது ஆதாரத்தைக் கொண்டு தெளிவடைவது: மூடநம்பிக்கை என்பது ஆராயாமல் ஏற்றுக் கொள்வது ஆகும்.''[59]

4. ''நமது கொள்கை பகுத்தறிவு; பகுத்தறிவு என்றால் நாத்திகம் ஆகும். அறிவுகொண்டு சிந்திப்பதுதான் நாத்திகம் ஆகும்.''[60]

5. ''மனிதன் தன்னைக் காப்பாற்ற மட்டும் போதிய அறிவை அடைந்திருப்பதோடு அதற்கும் மேம்பட்ட அறிவையும் அடைந்திருக்கிறான். அப்படி அதிகமாக அடைந்துள்ள அறிவுதான் பகுத்தறிவு.''

6. ''பகுத்தறிவு என்பது யாவற்றையும்விட மேலானது. சிந்தித்தும், ஆழ்ந்து யோசித்தும், ஆராய்ந்தும், அனுபவத்தையொட்டியும், சூழ்நிலைக்கு ஏற்ற உள்ளமும் அப்போதைக்கு அப்போது தன் வாழ்க்கையின் நிலையை மாற்றி அமைத்துக் கொள்வதும் வாழ்க்கையின் நலனுக்கு ஏற்றவாறு ஒவ்வொரு புதிய சாதனங்களையும் அமைத்துக் கொள்வதும் இதன் சம்பந்தப்பட்டதாகும். பகுத்தறிவு என்றால் அன்றன்றைய கருத்துக்கேற்ப, நடப்பிற்கேற்ப நம்மை மாற்றிக் கொள்வதுதான்.''[61]

பெரியாரின் விளக்கத்தினால் பகுத்தறிவு என்பது ஆராய்ந்து அறிதல் மட்டுமன்றி அனுபவத்தை ஒட்டிய அறிவாகவும் அமைந்துள்ளது என்பது புலனாகும். எப்பொருளும் மாறுதலை இயல்பாகக் கொண்டது என்றார் புத்தர்பிரான். அறிவும் அதற்கு விலக்கல்ல என்பது பெரியாரின் கொள்கை. **'அறிதோறு) அறியாமை கண்டற்றால்'** என்ற திருவள்ளுவர் கருத்தும் தரவுகளுக்குத் தக, அறிவுமாற்றம் பெறும் என்பதும், அதனால் முன்னைய அறிவு அறியாமையாகத் தோன்றும் என்பதும் புலனாகும்.

பெரியாரின் சிந்தனைகளின் சாரத்தினைப் பிழிந்தெடுத்துப் பேரறிஞர் அண்ணா அவர்கள் எழுதியுள்ள அய்ந்து கவிதைகளை இங்கே தருதல் ஏற்புடையதாக இருக்கும்.[62]

சாதியென் றும் சமயமென் றும் சொல்ல வேண்டாம்
சாத்திரத்தை ஒருநாளும் நம்ப வேண்டாம்
விதியென் றும் வினைஎன் றும் சொல்ல வேண்டாம்
வீணாகக் காலத்தைக் கழிக்க வேண்டாம்
நாள்என் றும் கோள்என் றும் சொல்ல வேண்டாம்
நல்வாய்ப்பை அதனாலே இழக்க வேண்டாம்
தமிழினத்தின் தன்மானம் காக்க வந்தோன்
தலைவனாம் பெரியாரை வாழ்த்தாய் நெஞ்சே!

கோயில் என் றும் குளம் என் றும் போக வேண்டாம்
குழவிக் கல்லிங்க மென் று சொல்ல வேண்டாம்
குடங்குடமாய்ப் பாலதனைக் கொட்ட வேண்டாம்
கொட்டியபின் அதை நக்கிக் குடிக்க வேண்டாம்
அர்ச்சனைக்குத் தட்டேந்தி நிற்க வேண்டாம்
அதில்வே று தட்சணைகள் வைக்க வேண்டாம்
அறிவுக்கு வித்திட்ட அஞ்சா நெஞ்சன்
அருந்தலைவன் பெரியாரை வாழ்த்தாய் நெஞ்சே!

பஞ்சாங்கம் பார்த்தெதையும் செய்ய வேண்டாம்
பார்ப்பானைஅய்யரென் று சொல்ல வேண்டாம்
பாவமென் றும் புண்ணியமென் றும் பார்க்க வேண்டாம்
பரலோகம் செல்லவழி தேட வேண்டாம்.
ஏழுசென்மம் உண்டென் று எண்ண வேண்டாம்
எண்ணியவர் யாருமில்லை நம்ப வேண்டாம்
எத்தர்களின் புரட்டையெல்லாம் எடுத்துரைத்தோன்
எம் தந்தை பெரியாரை ஏத்தாய் நெஞ்சே!

திதி என் றும் திசவம் என் றும் கொடுக்க வேண்டாம்
தின்பவர்கள் பிதுர்கள் என் று எண்ண வேண்டாம்
கோமாதா குலமாதா ஆக வேண்டாம்
கோமியத்தில் குணநலனைக் காண வேண்டாம்
சாணியையும் பிள்ளையாராய்ச் செய்ய வேண்டாம்
சரணமென விழுந்ததனை வணங்க வேண்டாம்
முட்டாள்தனத்தை எல்லாம் முறியடித்தோன்
மூதறிஞன் பெரியாரை வாழ்த்தாய் நெஞ்சே!

மதம் என்னும் வெறி பிடித்து அலைய வேண்டாம்
மல்லுக்கு அதற்காக நிற்க வேண்டாம்
சிந்திக்கும் முன் எதையும் செய்ய வேண்டாம்
செய்தபின்னே சிந்தித்து வருந்த வேண்டாம்
பதினெட்டுப் புராணத்தைப் படிக்க வேண்டாம்
பகுத்தறிவுப் பாதையினை மாற்ற வேண்டாம்
எம்மதமும் சம்மதமே என்ற மேலோன்
ஏறொத்த பெரியாரை வாழ்த்தாய் நெஞ்சே!

இவற்றைப் படிக்கும் பொழுது உலக நீதி என்ற அறநூல் நினைவுக்கு வருதல் இயல்பு. அந்நூலின் பாடல்கள் மக்களுக்கு நீதி போதிக்கும் முறையில் பாடப்பட்டவை. அதே வார்ப்பில் பெரியாரின் சிந்தனைகளை மழலையரும் மற்றவரும் விளங்கிக் கொள்ளும் முறையில் அண்ணா அழகிய தமிழ்நடையில் பல விகற்பத்தால் வந்த எண் சீர் ஆசிரிய விருத்த யாப்பில் அற்புதமாக ஓசை ஓட்டத்துடன் பாடியுள்ளார். பெரியார் ஒருபெரும் எரிமலை என்றால் அண்ணா ஒரு பெரும் தேனாறு. வன்மையாகச் சொல்லுபவர் பெரியார். மென்மையாகச் சொல்லுபவர் அண்ணா. பக்குவமாகப் பகுத்தறிவுக் கருத்துகளைப் பாமரரும் புரிந்துகொள்ளும் பாங்கில் பாடியுள்ளார். புதிய உலகாயதம் என்று இப்பாடல்களுக்குத் தலைப்புத் தருதல் பொருந்தும். பெரியார் எதிர்கொண்ட எதிர்ப்புகள், சோதனைகள், வேதனைகள் எவ்வளவோ அவற்றையெல்லாம் பெரியார் தாங்கிக் கொண்டு தமிழ்மக்கள் பகுத்தறிவு நெறியில் நடப்பதற்கு அயராது பாடுபட்டார். அவர் மேற்கொண்ட பணியால் தமிழ்ச் சமுதாயம் பெரும் அளவில்மேம்பட்டு உயர்ந்துள்ளது என்பது குறிப்பிடத்தக்கது.

8. நிறைவுரை

பெரியாரின் தத்துவம் அப்பாலைத் தத்துவம் (Meta physics) அன்று. சமுதாயத் தத்துவம் (Social Philosophy). சமுதாயத்தின் ஒவ்வோர் உறுப்பும் பொலிவுற்று விளங்குவதற்கு வேண்டிய தகவுகள் (Values), ஒழுக்கம் (Character), சமத்துவம் (Equality), தொண்டு (Service), பகுத்தறிவு (Rational Thinking) உள்ளிட்ட பல கூறுகளைப் பற்றி அவர்தம் உரைகளிலிருந்து கண்டோம். அவருடைய சிந்தனை ஆக்கத்தில் பழைய உலகாயதம் மட்டுமன்றிப் பவுத்தமும் இடம் பெறுகிறது. திருவள்ளுவரின் கருத்தும் சித்தரின் சிந்தனையும் கூட அவர் சிந்தனைக்கு வலிமை ஊட்டின. நடைமுறை வாழ்வியலுக்கு முதன்மைதந்து செம்மையும் செழுமையும் கெழுமிய இன்பியல் வாழ்வுக்குப் பெரியார் வழங்கிய கருத்துகளின் ஒருங்கிணைந்த தொகுப்புக்குத்தான் பெரியாரியம் (Periyarism) என்றும் புதிய உலகாயதம் (New Materialism) என்றும் பெயர் வழங்குகிறோம். நீண்ட அறியாமை உறக்கத்தில் கிடந்த தமிழ்மக்களைத் தம் சிந்தனை கொண்டு ஒரு குலுக்குக் குலுக்கி விழித்தெழுந்து செயற்படச் செய்த சீர்திருத்தச் செம்மலாகத் திகழ்கிறார் பெரியார்.

இருபதாம் நூற்றாண்டின் உலகச் சிந்தனையாளர் வரிசையில் பெரியார் பகுத்தறிவுப் பகலவனாக ஒளி வீசுகிறார். பெரியாரின் இயக்கத்தால் தமிழ்மக்கள் எந்தத் துறைகளிலும் ஆற்றலும் சிறப்பும் பெற்று ஒளி வீசுகின்றனர்.

சான்றெண் விளக்கம்: (அடிக்குறிப்புகள்)

1. அ.மறைமலையான், பகுத்தறிவுப் பகலவனின் புரட்சிப்பாதை, அண்ணா பார்வையில்... செந்தமிழ் நாட்டுச் சிங்கம் பெரியார், அன்றில் பதிப்பகம், சென்னை - 1998. ப.6.

2. சோ.ந.கந்தசாமி, இந்தியத் தத்துவக் களஞ்சியம், தொகுதி 1, மெய்யப்பன் பதிப்பகம், சென்னை, 2003, ப.96.

3. Chandradhar Sharma, A Critical Survey of Indian Philosophy, Motilal Banarsidass Publishers N.Delhi, 1997, யீ.42.

4. Chaterjee& Datta, An Introduction to Indian Philosophy, University of Calcutta Publication, Reprint, 1984, யீ.64.

5. Mittal, Materialism in Indian Thought, p.19.

6. Chattopadhyaya, D.P.Lokayata - A Study in Ancient Indian Materialism, p.6

7. Das Gupta, S.N. History of Indian Philosophy Vol. III, Motilal Barnarsidass Publishers, N.Delhi, p.532-33.

8. Ibid, p.515.

9. அருணந்திசிவாசாரியார், சிவஞானசித்தியார் பரபக்கம், தத்துவப் பிரகாசர் உரையுடன், சை.சி.நூ. கழகவெளியீடு, சென்னை, 1975, ப.8.

10. மேலேகாண்க.

11. Radhakrishnan, S.Indian Philosophy, Vol.I.Allen& Unwin Publishers, London, 1958, p.276.

12. மெய்கண்டதேவர், சிவஞானபோதமும் சிவஞானமுனிவர்... சிற்றுரையும், சை.சி.நூ. கழகவெளியீடு 1977, ப.40-54.

13. அருணந்திசிவாசாரியார், சிவஞானசித்தியார் சுபக்கமும் சிவஞானசுவாமிகள்... பொழிப் புரையும், சை.சி.நூ. கழகவெளியீடு, சென்னை, 1973, ப.163-166.

14. தேவாரத்திருமுறை 5, பதிகம் 60, பா.3

15. சிதம்பரம் இராமலிங்கசுவாமிகள், திருவருட்பா ஆறாவது திருமுறை, ஸ்ரீமத் இராமலிங்கசுவாமிகள் மடாலயம், வள்ளலார் பதிப்பகம், சென்னை-7, 1964, ப.106.

16. அதேநூல். ப.146.

17. அதேநூல், ப.175.

18. அதேநூல், ப.106.

19. மா.நன்னன் (தொ.ஆ.) பெரியாரைக் கேளுங்கள், குறுமம் 12, கடவுள், ஏகம் பதிப்பகம், சென்னை - 620 005, 2008, ப.8.

20. அதேநூல், ப.146.

21. அதேநூல், ப.46.

22. அதேநூல், ப.21.

23. மா.நன்னன் (தொ.ஆ) பெரியாரைக் கேளுங்கள், குறுமம் 19, புராணங்கள், ஏகம் பதிப்பகம், சென்னை - 620 005, ப.5-6.

24. அதேநூல், ப.9.

25. அதேநூல், ப.10-11.

26. மா.நன்னன் (தொ.ஆ) பெரியாரைக் கேளுங்கள், குறுமம் 7, மூடநம்பிக்கை, ஏகம் பதிப்பகம், சென்னை - 620 005. 2008, ப.9-10.

27. அதேநூல், ப.11.

28. அதேநூல், ப.7.

29. அதேநூல், ப.30.

30. அதேநூல், ப.31.

31. மா.நன்னன் (தொ.ஆ) பெரியாரைக் கேளுங்கள், குறுமம் 14, பார்ப்பனீயம், ஏகம் பதிப்பகம், சென்னை - 620 005. 2008, ப.55.

32. அதேநூல், ப.20.

33. அதேநூல், ப.25.

34. மா.நன்னன் (தொ.ஆ) பெரியாரைக் கேளுங்கள், குறுமம் 7, மூடநம்பிக்கை, ஏகம் பதிப்பகம், சென்னை - 620 005, 2008, ப.15-16.

35. அதேநூல், ப.16.

36. அதேநூல், ப.21.

37. அதேநூல், ப.21-22.

38. மா.நன்னன் (தொ.ஆ) பெரியாரைக் கேளுங்கள், குறுமம் 10, திருமணம், ஏகம் பதிப்பகம், சென்னை - 620 005. 2008, ப.5-6.

39. அதேநூல், ப.7.

40. அதேநூல், ப.12.

41. இந்தியத் தத்துவக் களஞ்சியம், தொகுதி 1, ப.97-98.

42. மா.நன்னன் (தொ.ஆ) பெரியாரைக் கேளுங்கள், குறுமம் 2, ஒழுக்கம், ஏகம் பதிப்பகம், சென்னை - 620 005. 2008, ப.17.

43. அதேநூல், ப.18.

44. அதேநூல், ப.22.

45. மா.நன்னன் (தொ.ஆ) பெரியாரைக் கேளுங்கள், குறுமம் 8, சுயமரியாதை, ஏகம் பதிப்பகம், சென்னை - 620 005. 2008, ப.5-6.

46. மா.நன்னன் (தொ.ஆ) பெரியாரைக் கேளுங்கள், குறுமம் 5, சமூகச் சீர்திருத்தம், ஏகம் பதிப்பகம், சென்னை - 620 005. 2008, ப.7-8.

47. அதேநூல், ப.17.

48. மா.நன்னன் (தொ.ஆ) பெரியாரைக் கேளுங்கள், குறுமம் 4, தொண்டு, ஏகம் பதிப்பகம், சென்னை - 620 005. 2008, ப.9.

49. அதேநூல், ப.12.

50. அதேநூல், ப.23.

51. கி.வீரமணி (தொ.ஆ.) பெரியார் களஞ்சியம், ஆறாம் தொகுதி, பெண்ணுரிமை, பெரியார் சுயமரியாதைப் பிரச்சார நிறுவன வெளியீடு, 84/1 ஈ.வெ.கி.சம்பத் சாலை, சென்னை-600 007, 2001, ப.171.

52. அதேநூல், ப.163.

53. அதேநூல், ப.166.

54. அதேநூல், ப.177.

55. அதேநூல், ப.176.

56. கி.வீரமணி (தொ.ஆ.) பெரியார் களஞ்சியம், தொகுதி 31, மதம் - பாகம் 7, பெரியார் சுயமரியாதைப் பிரச்சார நிறுவன வெளியீடு, பெரியார் திடல், 84/1, ஈ.வெ.கி.சம்பத் சாலை, சென்னை-600 007. 2008, ப.56.

57. மா.நன்னன் (தொ.ஆ.) பெரியாரைக் கேளுங்கள், குறுமம் 4, பகுத்தறிவு, ஏகம் பதிப்பகம், சென்னை - 620 005. 2008, ப.55.

58. கி.வீரமணி (தொ.ஆ.) பெரியார் களஞ்சியம், தொகுதி 31, மதம் - பாகம் 7, ப.56.

59. அதேநூல், ப.57.

60. அதேநூல்.

61. மா.நன்னன் (தொ.ஆ.) பெரியாரைக் கேளுங்கள், குறுமம் 9, பகுத்தறிவு, ப.6.

62. அ.மறைமலையான், அண்ணா பார்வையில் செந்தமிழ்நாட்டுச் சிங்கம் பெரியார், மூதறிஞன் பெரியாரை வாழ்த்தாய் நெஞ்சே ப.3-4.

ஆசிரியர் குறிப்பு:

பேரா. முனைவர். சோ.ந. கந்தசாமி, அண்ணாமலைப் பல்கலைக்கழகத்தில் பயின்று (1953-1962), எம்.ஏ.,எம்.லிட்., பிஎச்.டி. பட்டங்கள் பெற்றவர். இதே பல்கலைக்கழகத்திலும், மலாயாப் பல்கலைக்கழகத்திலும், தமிழ்ப் பல்கலைக்கழகத்திலும், உலகத் தமிழ் ஆராய்ச்சி நிறுவனத்திலும் பேராசிரியராகப் பணிபுரிந்தவர்.

இலக்கியம், இலக்கணம், மெய்யியல், வரலாறு, பண்பாடு, மொழிபெயர்ப்பு தொடர்பாக 75 நூல்கள் தமிழிலும் ஆங்கிலத்திலும் எழுதியுள்ளார். அய்ங்குறுநூறு, குறுந்தொகை ஆகிய சங்க இலக்கியங்களை ஆங்கிலத்தில் மொழிபெயர்த்து ஆராய்ச்சி உரைகளையும் வரைந்துள்ளார். பாவேந்தர் பாரதிதாசன் விருது, தொல்காப்பியர் விருது, பாரிவேந்தர் பைந்தமிழ் விருது முதலிய பல மாண்புறு விருதுகளையும் பெற்றவர். ◆

"There is substantial linguistic evidence favoring Dravidian authorship of the Indus Civilization.

The evidence includes:

- The presence of Dravidian loanwords and loan translations in the Rig Veda.
- The substratum influence of Dravidian on Indo-Aryan as seen in phonological changes like introduction of retroflex sounds, morphological changes like switch-over from inflexion to post-fixation, and near-identical syntactical structures moving Indo-Aryan closer to Dravidian than to Indo-European languages.
- Computer analysis has shown that the Indus language had only suffixes (as in Dravidian) and no prefixes (as in Indo-Aryan) or infixes (as in Munda).
- The Indus religion as revealed by pictorial depiction on seals and sealings included worship of a buffalo-horned male god, mother-goddesses, the pipal tree, the serpent and possibly the phallic symbol, all of which are known to have been derived from the aboriginal populations".

(Interpreting the Indus Script: The Dravidian Solution Convocation Address. Dravidian University – Feb 26 2015, Kuppam. Andhra Pradesh, Union of India).

Prof. Dr. IRAVATHAM MAHADEVAN

National Fellow of the Indian Council of Historical Research.

கேரளத்தின் பழம் பதிவுகளில் தமிழ்

முதுவர் **பொ.இரணியன்**
கோவை

கட்டுரையின் சாரம்:

பழந்தமிழகத்தின் விரிவு - முந்நாடுகளும் சிற்றரசுமாதல் - முந்நாடுகளையும் மக்கள் ஒரே தேசமாக எண்ணல் - மூவேந்தரின் அயலார் எதிர்ப்பும் படைவலிமையும் - வட வேதியரின் பண்பாட்டுப் படையெடுப்பு - வேதியர் குடியேற்றத்தை மூவேந்தரும் ஊக்குவித்தல் - வேதியர் குடியமர்த்தத்தில் சேரர் அதிக ஈடுபாடு கொள்ளல் - வேதியர் தமிழில் வடமொழிக் கலப்பு செய்தல் - மணிப்பிரவாளம் என்னும் புது மொழியை உருவாக்கல் - சோழ பாண்டிய நாடுகளில் மணிப்பிரவாளம் வெற்றி பெறாமை - சேரநாட்டில் மணிப் பிரவாளத்தின் வெற்றி.

வேதியரின் கரவான முயற்சிகள் - சங்க கால எழுத்து முறை ‘தமிழி’ - தமிழிலிருந்து வட்டெழுத்து உருவாதல் - பாண்டிய சேர நாடுகளில் வட்டெழுத்தின் செல்வாக்கு - பத்தாம் நூற்றாண்டுடன் பாண்டிய நாட்டில் வட்டெழுத்தின் வீழ்ச்சி - 16ஆம் நூற்றாண்டு வரை சேர நாட்டில் வட்டெழுத்தின் பயன்பாடு - சேர நாட்டுத் தமிழில் மிக அதிகமான வடசொற் கலப்பை ஏற்படுத்துதல் - வடமொழி ஒலிப்பை அவ்வாறே கையாள வட்டெழுத்து பயன்படாமை.

வடமொழி எழுதப் பயன்பட்ட கிரந்த எழுத்து முறையில் சில மாற்றங்கள் செய்து, துஞ்சத்து எழுத்தச்சன் வருக்க எழுத்துகளுடன் கூடிய இன்றைய மலையாள எழுத்துமுறையை உருவாக்கல் - 16ஆம் நூற்றாண்டுவரை பயன்பாட்டிலிருந்த வட்டெழுத்தின் வீழ்ச்சி - வட்டெழுத்து வீழ்ச்சியால் தமிழுக்குச் சேர நாட்டில் ஏற்பட்ட தளர்ச்சி - புதிய மலையாள எழுத்து வடிவம் பயன்பாட்டுக்கு வருதல் - திட்டமிட்டுத் தமிழ்ச் சொற்களை அகற்றல் - வடசொற் பயன்பாட்டை மிகுதிப்படுத்துதல்.

சங்ககாலச் சேர மன்னர்கள் - இடைக்காலச் சேர மன்னர்கள் சேரநாட்டுப் பிரிவுகள் - சங்ககாலச் சேர நாட்டு இலக்கியங்கள் - பிற்காலச் சேரர் இலக்கியங்கள் - 12ஆம் நூற்றாண்டில் தூய மலையாள இலக்கியங்கள் - இராமசரிதம் - இராம கதைப்பாட்டு - பாட்டு எனும் வகையிலான இலக்கியங்களின் மொழி - துள்ளல் இலக்கியங்களின் மொழி - வட்டெழுத்திலமைந்த கல்வெட்டுகள் செப்புப் பட்டயங்களின் மொழி.

கேரளத்து ஊர்ப் பெயர்கள் - சங்ககால வரலாற்றுடன் கேரள ஊர்ப் பெயர்களுக்குள்ள உறவு - கேரள இலக்கிய ஆர்வலர்களின் பழந்தமிழ் ஈடுபாடு - கேரளத்திலுள்ள வட்டெழுத்து ஏட்டுச் சுவடிகளைக் காப்பதன் தேவை ... தொடர்பான சில செய்திகள்)

பழந்தமிழ்நாடு

குணகடல், குமரி, குடகம், வேங்கடம் எனும் நான்கு எல்லைகளைக் கொண்டது பழந்தமிழ்நாடு. குணக்கும் குடக்கும் (கிழக்கும் மேற்கும்) கடல்: தெற்கே குமரி; வடக்கே வேங்கடம். இந்நான்கு எல்லைகளுக்கு உட்பட்டது தமிழ்நாடு.

தெற்கே குமரி மலை எல்லையாக இருந்ததும், பின் குமரி ஆறு எல்லையாக இருந்ததும் அறியப்படாத காலத்து வரலாறு. "பன்மலை அடுக்கத்துக் குமரிக் கோடு", "குமரியம் பெருந்துறை அயிரை மாந்தி" என வரும் பழம் பதிவுகள் வரலாற்றின் மீது பாயும் சிறுசிறு ஒளிக் கீற்றுகள்.

வேங்கடம் என்பது வெங்கானத்தைக் குறித்து, இப்போது வேங்கட மலையைக் குறிப்பதாயிற்று.

"இருபாற் பெயரிய உருகெழு மூதூர்களும்" (மொகஞ்சதாரோ, அரப்பா), உவரா ஈகைத் துவரையும் தமிழ்நாட்டிற்குள் அடங்கியிருந்த காலம் தொன்முது வரலாற்றுக் காலம். நீடுநிலை அரையம் (அரப்பன் மாநகர்) கேடுற்றது, இக்காலத்தேதான். பூம்புகார் நகரின் பெரும்பகுதி கடலுள் மூழ்கியது இதற்கும் முன்பு.

நமக்கு வரலாறு தெரிந்த தமிழ்நாட்டுக் காலம் கி.மு.700 என்னும் அளவில் தொடங்குவதைக் காணலாம். சங்க காலம் என வரலாற்றறிஞர்கள் குறிப்பிடுவது கி.மு.700 முதல் கி.பி.200 வரை உள்ள காலம். சேரர், சோழர், பாண்டியர் என்னும் மூன்று பேரரசுகளும், பல சிற்றரசுகளும் தமிழகத்தை ஆட்சி செய்த காலம். வண்புகழ் மூவர் தண்பொழில் வரைப்பு எனப் புலவர்கள் தமிழ்நாட்டை ஒரு தேசமாகவே எண்ணினர். "சேரன் ஒருவன், சோழன் ஒருவன், பாரமாமுடியன் பாண்டியன் ஒருவன் மூவரும் காத்திட" எனக் கூறும் கொங்குநாட்டு மங்கல வாழ்த்துப் பாடல், ஒரு நிலத்தை மூவர் ஆண்டதாகக் கூறுகிறது. அரசுகள் பல ஆண்டிருந்தாலும் மக்கள் தமிழ்நாடு முழுமையையும் ஒரு தேசியமாகவே கருதியுள்ளனர். அசோக மன்னன் தன் கல்வெட்டில், கேரள புத்திரர், சத்திய புத்திரர், சோழர், பாண்டியர் நால்வரின் கூட்டணி நீடிப்பதாகக் குறிப்பிடுகிறான். சத்திய புத்திரர் என்பார் வாய்மையிற் சிறந்த அதியமான் பரம்பரையினர். 'வாய்வாள் அதியன்' என்பது சங்க இலக்கியக் குறிப்பு.

எனவே, தமிழ்நாடு அயலவர்களால் வெல்லப்பட முடியாததாக விளங்கியுள்ளது. தமிழ்நாட்டு அரசுகளின் தரைப்படைகளும் கடற்படையும் மிகவும் வலிமைபெற்று விளங்கியுள்ளன. கடல்பிறக்கோட்டிய செல்கெழுக்குட்டுவன், சினமிகு தானை வானவ; குடகடல் என்னும் தொடர்கள் சேரரின் படை வலிமையைச் சுட்டுபவை.

வேதியர் வருகையும் மணிப்பிரவாள மொழியும்:

சோழநாடும் பாண்டிநாடும் இயற்கையால், புவி அமைப்பால் பிரிக்கப்படவில்லை. ஆனால், சேரநாடு மட்டும் பெருமலைத் தொடர் என்னும் மேற்கு மலைத் தொடரால் பிரிக்கப்பட்டுள்ளது. பெருமலைத் தொடருக்கும் குடகடலுக்கும் இடைப்பட்ட நீண்ட பெருநிலமாகச் சேரநாடு திகழ்ந்தது.

சேரர் சோழர் பாண்டியர் மூவரும் தமக்குள் மோதிக் கொண்டாலும், அயலார் படையெடுப்புகளை, ஒன்றுகூடித் தம் படை வலிமையால் தடுத்து நிறுத்தியுள்ளனர். ஆனால், வடபுலத்திலிருந்து வந்த பண்பாட்டுப் படையெடுப்பை அவர்கள் போற்றி வரவேற்றவர்களே. வேத மதமும், வேதிய சனாதன நால்வருணப் பண்பாடும் மிகவும் கரவான வழிமுறைகளைப் பின்பற்றித் தமிழ்நாட்டிற்குள் ஊடுருவின. எப்போதும் விருந்தோம்பும் பண்பு கொண்ட தமிழ்நாட்டு மக்களும் தமிழ்நாட்டு அரசுகளும் வேதியருக்கும் வேதியப் பண்பாட்டிற்கும் வரவேற்பு அளித்தனர். வேதியரின் சமற்கிருதத்தையும், வடபுல வழிபாட்டு முறைகளையும், வடபுலக் கடவுள்களையும், வடபுலப் பண்பியல் நெறிகளையும் தமிழ்நாட்டரசர்கள் வரவேற்றதோடு, வடபுல வேதியர்களைத் தமிழ்நாட்டில் பேரளவில் குடியமர்த்தினர். இவர்கள் காலச்செலவில், அரசர்களின் குருமார்களாகக் குந்திக் கொண்டனர். ஜாதிய நெறியும், தீண்டாமை - அணுகாமைக்

கோட்பாடும், வேள்வி முறையும் இங்கே வளர்ச்சிபெற்றன. வேதியர் குருமார்களானவுடன், ஏராளமான ஊர்களையும், விளைநிலங்களையும், மலைகளையும் அரசர்களிடமிருந்து தானமாகப் பெற்றனர். தங்களைக் கடவுள்களின் தூதர்களாகத் தகவமைத்துக் கொண்டனர்.

சோழ பாண்டிய நாடுகளைவிட, வேதியமும் வடமொழியும் ஆழமாகக் காலூன்றியது சேரநாட்டில்தான். சேரர்கள் ஏராளமான வேதியரை வட புலங்களிலிருந்து அழைத்து வந்தனர். பொன்னையும், மணியையும் விளை நிலங்களையும் மலைகளையும் அவர்களுக்குத் தானம் அளித்தனர். உயர்ஜாதிப் பெண்களை, திருமணம் முடிந்ததும் முதலில் துய்க்கும் உரிமையை வேதியர் பெற்றனர் என்றால், அன்று சேரநாட்டிலிருந்த வேதியக் கட்டுமானம் எத்தகையது என்பதை நாம் உய்த்துணரலாம்.

பழைமை வாய்ந்த மொழிகளில், கிளை வழக்காறுகள் நிரம்ப இருப்பது இயல்பு. கிளை வழக்காறுகளை வட்டார வழக்குகள் என்றும் கூறலாம். தொன்மையான மொழியாகிய தமிழில் வட்டார வழக்குகள் பல உண்டு. குமரித் தமிழ், நெல்லைத் தமிழ், மதுரைத் தமிழ், கொங்குத் தமிழ், சென்னைத் தமிழ், ஈழத்தமிழ் என வகைப்படுத்துவர்.

ஈழத்தமிழ் மிகத் தொன்மையான பல பண்புக் கூறுகளைக் கொண்டது. இதுபோலவே, பழஞ் சேர நாட்டுத் தமிழும் ஈராயிரம் ஆண்டுகளுக்கு முன்பே பல தனித்தன்மையான பண்புகளைக் கொண்டிருந்தது. செய்யுந்து வாய்பாட்டு வினைகள், திணை, பால், பண், இடம் காட்டா வினைமுற்றுகள் சேர நாட்டுத் தமிழின் தனித்தன்மைகள். பழந்தமிழின் அரிய சொல்லாட்சிகள், சோழ பாண்டிய நாடுகளில் காண இயலாத நுட்பமான பழந்தமிழ் இலக்கண மரபுகள் சேர நாட்டுத் தமிழுக்கு உரியவையாய் இருந்தன.

வேதியரின் வரம்புமீறிய குடியேற்றம் சேரநாட்டுத் தமிழில் பெருந் தாக்கத்தை ஏற்படுத்தியது. வடமொழிச் சொற்களை ஏராளமாகக் கலந்து ஒரு புது மொழியை உருவாக்குவதில் தமிழ்நாடு முழுவதும் வேதியர் முனைப்புக் காட்டினர். தமிழும் வடமொழியும் கலந்த மொழியை மணிப்பிரவாளம் என்றனர். சோழ, பண்டிய நாடுகளில் மணிப்பிரவாளம் வெற்றிபெற இயலவில்லை. ஆனால், சேர நாட்டில் மணிப்பிரவாள மொழி நன்கு வெற்றி பெற்றது. அறுபது விழுக்காட்டுத் தமிழ்ச் சொற்களைப் பெயர்த்தெடுத்துவிட்டு, அங்கே சமற்கிருதச் சொற்களை இட்டு நிரப்பினர். மக்கள் பேச்சு வழக்கிலும் மணிப்பிரவாளத்தை நடைமுறைப்படுத்தினர். இதற்கு ஒரே ஒரு சொல் சான்றை மட்டும் இங்கே காண்போம்.

முன்னாள் குடியரசுத் தலைவர் மேதகு **கே.ஆர்.நாராயணன்** அவர்களின் சொந்த ஊர் **உழவூர்.** உழவு செழித்திருந்ததாலும், உழவுக் குடியினர் மிகுதியாக வாழ்ந்ததாலும் அது உழவூர் ஆனது. உழுதொழிலை உழவு என்றே மக்கள் குறித்தனர். மணிப்பிரவாளம் வளர்ச்சியுற்று ஓங்கிய பின் உழவு "கிருஷி" ஆனது. உழவு என்ற சொல்லை மக்கள் இழந்தனர். அங்கே ஊர்ப் பெயரில் மட்டுமே உழவு வாழ்ந்துகொண்டிருக்கிறது.

பழந்தமிழுடன் வடமொழி மிகுதியாகக் கலந்து உண்டான புது மணிப்பிரவாள மொழியே மலையாளம் ஆனது. சமற்கிருதச் சொற்களை ஒலிப்பு மாறாமல் எழுதுவதற்கு வடமொழி நெடுங்கணக்கை அப்படியே தன்வயப்படுத்தினர். சமற்கிருதத்தைத் தமிழகத்தில் எழுதுவதற்குப் பயன்படுத்திய கிரந்த வரிவடிவத்தைச் சில மாற்றங்களுடன் மலையாளத்திற்குப் பயன்படுத்தினர். எழுத்துகளை இதற்காக ஒழுங்கு செய்தவர் துஞ்சத்து எழுத்தச்சன் என்பார். இன்றைய மலையாள எழுத்து முறையின் தந்தையாக இவர் போற்றப்படுகிறார்.

வட்டெழுத்து வீழ்ச்சியும் தமிழின் தளர்வும்:

சங்க காலத்திலிருந்த வரிவடிவ எழுத்து முறையை "தமிழி" என்று கூறுகிறார்கள். தமிழ் பிராமி என்பதும் இதுவே. இந்தியாவில் பாலி, பிராகிருத மொழிகளும் பிராமி வரிவடிவத்திலேயே எழுதப்பட்டன.

தமிழி எழுத்து முறையிலிருந்து திரிபடைந்த எழுத்து முறையே வட்டெழுத்து எனப்படுவதாகும்.

கேரளத்தில் இதனை வெட்டெழுத்து என்றும் கூறுவார்கள். வட்டெழுத்தின் சற்றுத் திரிபடைந்த எழுத்து வடிவம் கோலெழுத்து எனப்பட்டது.

பாண்டிய நாட்டிலும் சேர நாட்டிலும் மிக நெடுங்காலம் வட்டெழுத்து முறையே வழக்கத்திலிருந்துள்ளது. ஆனால், தொண்டை நாட்டிலும் சோழ நாட்டிலும், வட்டெழுத்திலிருந்து சற்று மாறுபட்ட ஒரு தமிழ் எழுத்துமுறை பின்பற்றப்பட்டது. இன்றைய தமிழ் எழுத்தின் முந்தைய வடிவமாக இதனைக் காணலாம்.

"வட்டெழுத்து, தமிழ்நாட்டில் சோழ நாடு நீங்கலாகவும், கேரளத்திலும், கர்நாடக மாநிலத்தில் சில பகுதிகளிலும் வழக்கில் இருந்து வந்ததற்கான சான்றுகள் உள்ளன.

கி.பி.10ஆம் நூற்றாண்டில் சோழர்கள் பாண்டிய நாட்டைத் தங்கள் ஆட்சிக்குள் கொண்டுவந்தனர். சோழர்களின் ஆட்சி ஆரம்பமான பின், பாண்டிய நாட்டில் வட்டெழுத்து தனது செல்வாக்கை இழக்கத் துவங்கி, 12ஆம் நூற்றாண்டில் பாண்டிய நாட்டை விட்டு முற்றிலும் மறைந்தது.

சேர நாட்டில் மட்டும் வட்டெழுத்து முறை தொடர்ந்து வழக்கில் இருந்து வந்தது. வடமொழியின் செல்வாக்கின் காரணமாக, சேர நாட்டில் தமிழ் தன் செல்வாக்கை இழந்தது; மலையாளம் தோன்றியது. மலையாள மொழிக்கு வட்டெழுத்து ஏற்புடையதாக இல்லாததால், கிரந்த எழுத்துகள் கலந்த கூட்டெழுத்துகள் தோன்றின.

வட்டெழுத்து சில மாற்றங்களுடன் வடதிருவாங்கூர், மலபார்ப் பகுதிகளில் 'கோலெழுத்து' என்ற பெயருடனும், தென்திருவாங்கூர்ப் பகுதிகளில் 'மலையாண்மா' என்ற பெயருடனும் வழங்கி வந்தது. கி.பி.17ஆம் நூற்றாண்டைச் சார்ந்த கோலெழுத்து ஓலைச் சுவடிகள் இன்றும் உள்ளன." என்கிறார் தொல்லெழுத்தியல் அறிஞராகிய திரு.கிருட்டிணமூர்த்தி அவர்கள்.[1]

வட்டெழுத்து பயன்பாட்டுச் செழிப்புடன் இருந்தவரை சேர நாட்டில் தமிழ் வலுவுடன் திகழ்ந்தது. வட்டெழுத்தின் பயன்பாடு மறைந்து, புதிய மலையாள எழுத்துமுறை நடைமுறைக்கு வந்தவுடன் வடசொற் புழக்கம் மிகுந்து, சேர நாடு தமிழிடமிருந்து விலகத் தொடங்கியது.

வடமொழி நாட்டமும் தமிழ் நாட்டமும்:

சேர நாட்டு மக்கள் பலர் தம் உண்மை வரலாற்றைக் கைநெகிழ விட்டு விட்டனர்; புராணப் புனைவுகளுக்குள் தம் முகங்களைப் புதைத்துக் கொண்டனர். சேர நாட்டுப் படிப்பாளிகள், தமது தேசத்தைக் கடவுளின் தேசமென்றும், தமது மொழி சமற்கிருதத்திலிருந்து முளைத்ததென்றும் எழுதவும் பேசவும் முற்பட்டனர். "கேரள பாஷை தமிழல்ல" என்று கூறும் ஆராய்ச்சியாளர்கள் பலர் அங்குள்ளனர். என்றாலும் கடந்த நாற்பது ஆண்டுகளில் கேரள அறிவுலகம் ஒன்று தமிழை நோக்கித் திரும்பியுள்ளது.

"*சமற்கிருதத்தின் உள்ளார்ந்த வலிமையும்*
தமிழ்மொழியின் பேரெழிலும்
கலந்து சிறந்தது எனது தாய்மொழி"
என்பது வள்ளத்தோள் அவர்களின் கவிதை.[2]

பச்சை மலையாளத்தை நேசிக்கும் அறிவர்குழாம் தம் வேர்களைத் தமிழில் தேடத் தொடங்கியுள்ளது ஒரு புதுத் திருப்பம்.

"என்றெ பாஷ மலையாளம் அல்ல, தமிழாணு. என்றெ நாடு கேரளமல்ல, தமிழகமாணு,.... மலையாளம் எந்ந புதுமொழி தோந்நுந்நதினு எத்ரஎத்ரயோ நூற்றாண்டுகள்க்கு முன்பு, ஞங்ஙள்க்கு ஸ்வந்தம் பாஷ உண்டாயிருந்நு; ஸ்வந்தம் சாகித்யம் உண்டாயிருந்நு; ஸ்வந்தம் சம்ஸ்காரம் உண்டாயிருந்நு. ஆ பாஷ எவிட? ஆ சாகித்யம் எவிடெ? ஆ சம்ஸ்காரம் எவிடெ?" [3]

என்று வினாக்கள் எழுப்பினார், கேரள வரலாற்றறிஞர் வி.வி.கே.வாலத்து.

"செந்தமிழின் பின்பிரிவுகள் இன்றைய தமிழும் மலையாளமும்"[4] என்கிறார் ஊர்ப்பெயர் வரலாற்றாசிரியரான ஹரிகட்டேல். செந்தமிழிலிருந்து கிளைத்த மொழி மலையாளம் என்பது அவர் கருத்து.

தூய மலையாள உணர்வு கேரளத்தில் துளிர்த்து வருவதால், ‘சகாப்தம்’ இப்போது ‘நூற்றாண்டு’ ஆகியுள்ளது. முன்னுரையை ‘ஆமுகம்’ என்று குறிப்பிட்டவர்கள் இப்போது ‘முன்மொழி’ என்று குறிப்பிடுகிறார்கள். மொழிபெயர்ப்பை ‘விவர்த்தனம்’ என்று குறிப்பிட்டவர்கள் இப்போது ‘மொழிமாற்றம்’ என்று எழுதுகிறார்கள். இஃது ஒரு நல்ல முன்னெடுப்பே.

கேரளமும் தமிழ் இலக்கியங்களும்:

“திரைசெய் கடலின் பெருவளமும்
திருந்து நிலனின் செழுவளமும்
வரைசெய் வளமும் உடன்பெருகி
மல்கும் நாடு மலைநாடு”[5]

என்று மலைநாடாகிய சேரநாட்டைப் பற்றி விளக்குகிறார் சேக்கிழார்.

சேரர்கள் சேரலர் என அழைக்கப்பட்டனர். சேரலாதன், இளஞ்சேரல் என்னும் பெயர்கள் இதனைத் தெளிவுபடுத்தும். வேளாண் குடிகளில் ஒரு பிரிவார் சேரன் கூட்டம் என்றும் மற்றொரு பிரிவார் சேரலன் கூட்டம் என்றும் உள்ளதைக் கவனிக்க வேண்டும். சேரல் என்றால் மலை அடுக்கு. அடுக்கடுக்கான மலைகள் நிரம்பிய நாடு சேரலம் ஆகும். வடமொழியாளர் சேரலம் என்பதைக் கேரளம் என்பர். செவி கிவி ஆவதுபோல, சோழ மண்டலம் கோர மண்டல் ஆவது போல, சேரலம் கேரளம் ஆகியுள்ளது. இந்தோ அய்ரோப்பிய மொழிகளிலும் இந்த சகர ககர மாற்ற இயல்பு உண்டென்பதை “Centre (செந்த்ர) - கேந்திர” மாற்றம் எடுத்தியம்பும்.

வடமொழியில் கேரம் என்று கூறப்படும் தென்னை மிகுதியாக விளைவதால், தென்னை மரம் மிகுந்த நாடு கேரளம் எனப்பட்டது என்று கூறுவார் உண்டு. அவர்கள் சொல்லின் வரலாற்றை அறியாதவர்கள், அல்லது உண்மையை ஏற்க மறுப்பவர்கள்.

சேரலம் ஆகிய கேரளத்தில் ஆறு நாடுகள் இருந்துள்ளன. அவை வேணாடு, பூழிநாடு, கற்கா நாடு, சீத நாடு, குட நாடு, குட்ட நாடு என்பன. திருவிதாங்கூரின் மய்யப்பகுதியில் உள்ள சில வட்டங்கள் இன்றும் குட்ட நாடு என அழைக்கப்படுகின்றன. குட்ட நாட்டை ஆண்டவர்கள் குட்டுவர் ஆகலாம்.

“பூழி நாடு என்பது வடமலபார், குடநாடு - தென்மலபார், குட்ட நாடு என்பது கொச்சியும அதன் தெற்கும் கூடிய பாகம். வேணாடு என்பது திருவிதாங்கூரின் தென்பகுதி, கற்கா நாடு பாலைக்காட்டுப் பகுதி”[6] என்கிறார் ‘சேரநாடும் செந்தமிழும்’ நூலாசிரியர் செ.சதாசிவம்.

சேரலம் ஆகிய கேரளத்தில் சங்க கால மன்னர்கள் மிகவும் வலிமை வாய்ந்தவர்களாய் விளங்கினர். இமயம் வரை அவர்களின் படையெடுப்புகள் நிகழ்ந்துள்ளன. நால்வகைத் தரைப்படையுடன், வலிமை மிக்க கடற்படை கொண்டவர்களாக அவர்கள் விளங்கினர். உதியன் சேரலாதன், நெடுஞ்சேரலாதன், பல்யானைச் செல்கெழுக்குட்டுவன், களங்காய்க் கண்ணி நார்முடிச் சேரல், கடல்பிறக்கோட்டிய செங்குட்டுவன், ஆடுகோட்பாட்டுச் சேரலாதன், செல்வக்கடுங்கோ ஆழியாதன் முதலிய அரசர்கள் குறிப்பிடத்தக்கவர்கள். சேர நாட்டின் கீழைப் பகுதியாக விளங்கிய கொங்குநாட்டை ஆண்டவர்கள் இரும்பொறை மரபினர்.

இரண்டாவது சேர அரசு கி.பி. எட்டாம் நூற்றாண்டில் எழுச்சி பெற்றது. இச்சேர மன்னர்கள் பெருமாள் மரபினர் எனப்பட்டனர். எட்டாம் நூற்றாண்டு முதல் பன்னிரண்டாம் நூற்றாண்டு முடிய இவர்களின் ஆட்சி கேரளத்தில் நீடித்தது. இவர்களின் தலைநகர் மகோதயபுரம் எனப்பட்ட திருவஞ்சிக்களம்.

குலசேகரவர்மன் எனும் குலசேகர ஆழ்வார். சேரமான் பெருமாள் நாயனார், தாணுரவி, இராமவர்மன், கோதைரவிவர்மன், பாஸ்கரரவிவர்மன், வீரகேரளன் போன்றோர் இரண்டாம் சேரப் பேரரசின் குறிப்பிடத்தக்க மன்னர்கள்.[7]

கேரள இலக்கிய உலகம், தங்களின் ஆதி இலக்கியங்கள் என்று சங்க இலக்கியங்களையும் சிலப்பதிகாரத்தையுமே உரிமை கொண்டாடுகிறது. புதுதில்லியில் நடந்த இலக்கியச் சந்திப்பு ஒன்றில், கேரள மொழி இலக்கிய அறிஞர் ஒருவரிடம்

வடஇந்திய இலக்கிய அறிஞர் ஒருவர், “அய்யா, உங்களுடைய பழைய இலக்கியங்களெல்லாம் இராமாயணம், பாரதம் பற்றியனவாகவே இருக்கின்றனவே, உங்கள் மண்ணின், உங்கள் மக்களின் வாழ்க்கையைக் காட்டும் இலக்கியங்கள் ஒன்றும் தென்படவில்லையே” என்று வினவினாராம்.

அப்போது கேரள இலக்கிய அறிஞர், “ஞங்ஙள்க்கு சங்க சாகித்ய கிருதிகள் உண்டல்லே” என்றாராம். சங்க இலக்கியங்கள் மலையாள எழுத்தில் அச்சிடப்பட்டு மலையாள விளக்கத்துடன் வெளிவந்துள்ளன. திருக்குறள், சிலப்பதிகார மொழிபெயர்ப்புகள் நேர்த்தியான அச்சுடன் வெளிவந்துள்ளன. இரமேசன்நாயரின் திருக்குறள் மலையாள மொழிபெயர்ப்பு, திருவனந்தபுரத்தில் யானைமேல் வைத்து ஊர்வலமாக எடுத்துவரப்பட்டு, திருவிதாங்கூர் மன்னரால் வெளியிடப்பட்டது. அய்ம்பதாயிரத்துக்கும் மேற்பட்ட உழைப்பாளி மக்களை உறுப்பினராகக் கொண்ட “பகவான் ஆதி திருவள்ளுவர் ஞான மடம்” கேரளத்தில் ஒரு பண்பாட்டுப் புரட்சியையே நடத்திக் கொண்டுள்ளது. மதங்களைத் துறந்து, திருவள்ளுவரையே ஞான குருவாக ஏற்று, வாய்மையும் ஒழுங்கும் பிறழாதவராக அந்த மக்கள் வாழ்ந்து வருகிறார்கள்.

சங்க இலக்கியங்களில் பதிற்றுப்பத்து முழுமையான கேரள இலக்கியம். அய்ங்குறுநூற்றைத்தொகுப்பித்தயானைக்கட்சேய் மாந்தரஞ் சேரல் இரும்பொறை ஒரு சேர மன்னன். பாலைபாடிய பெருங்கடுங்கோவும் சேர வேந்தனே. செந்தமிழ்க் காப்பியமாகிய சிலப்பதிகாரம் சேரநாட்டு இலக்கியமே.

கேரளத்தில் வாழ்ந்த அய்யனாரிதனார் கி.பி.ஏழாம் நூற்றாண்டில் படைத்தது புறப்பொருள் வெண்பா மாலை.

சைவ, வைணவ இறைநேயச் செந்தமிழ்ப் படைப்பாளர் பலர் கேரளத்தில் தோன்றியவர்கள். கழறிற்றறிவார் என்ற சேரமான் பெருமாள் நாயனார் கேரளத்தில் பிறந்து, பொன்வண்ணத்தந்தாதி, திருவாரூர் மும்மணிக் கோவை, திருக்கயிலாய ஞான உலா ஆகிய நூல்களைப் படைத்தார். வைணவ ஆழ்வார்களில் ஒருவரான குலசேகர ஆழ்வார் ‘பெருமாள் திருமொழி’யைப் படைத்தவர்.

மலையாளமும் பழைய இலக்கியங்களும்:

சோழர்களும் பாண்டியர்களும் சேர மன்னர்கள் மீது நடத்திய கடுமையான தாக்குதல்களால் பிற்காலச் சேரர்கள் பெரும் சீர்குலைவுக்கு ஆட்பட்டனர். அப்போது, வேதியரான நம்பூதிரிகள், போர் வீரர்களாகவும், படைத் தளபதிகளாகவும் மாறி, அதிகாரங்களைத் தம் கையில் எடுத்தனர். வரம்பற்ற வடமொழிக் கலப்பு இக்காலத்தே ஊக்குவிக்கப்பட்டது.

மலையாளம் (மலை+ஆளம்) தொடக்கத்தில் நாட்டின் பெயர்தான். வட்டார மொழியை முதலில் ‘மலையாண்ம’ என்றனர். மதுரைத் தமிழைப் ‘பாண்டி பாஷ’ என்றும், சோழ நாட்டுத் தமிழை ‘சோழ பாஷ’ என்றும் குறிப்பிட்டனர். காலப் போக்கில், நாட்டின் பெயரே மொழிக்கு அமைவதாயிற்று.

“தமிழிலிருந்து மலையாளம் கி.பி.10ஆம் நூற்றாண்டில் பிரியத் தொடங்கியது” என்கிறார் பேராசிரியர் வையாபுரிப்பிள்ளை.[8]

“மலையாள மொழியின் தொடக்க நிலையில் உருத்திரியாத தமிழ்ச் சொற்கள் பலவும், உருத்திரிந்த தமிழ்ச் சொற்களும் வழங்கிவந்தன. இவ்வுருத்திரிபும் பெரும்பாலும் நாட்டின் இயற்கை அமைதிக்கு ஏற்ப,மெல்லோசைதருதற்பொருட்டே நிகழ்ந்தது” என்கிறார் தொல்லெழுத்தியல் அறிஞர் இரா.கிருட்டினமூர்த்தி.[9]

மெல்லொலியை அடுத்து வரும் இன வல்லெழுத்துகள், மெல்லெழுத்துகளாகவே மாறுதல் மலையாளமாதலின் ஒரு பண்பாகும்.

மஞ்சள் - மஞ்ஞள்
மாங்காய் - மாங்ங
என்று - எந்நு
நடந்து - நடந்நு
ஒன்று - ஒந்நு

திணை, பால், எண், இடம் காட்டும் ஈறுகள் தவிர்ந்த நிலை மலையாள வினை வடிவங்களுக்கு உரியது.

ஞான் வந்நு - ஞான் வருந்நு - ஞான் வரும்
நீ வந்நு - நீ வருந்நு - நீ வரும்
அவன் வந்நு - அவன் வருந்நு - அவன் வரும்

மலையாள மொழியின் பழைமை வாய்ந்த காவியம் ராமசரிதம் ஆகும். திருவிதாங்கோட்டு அரசரான சிறீவீரராமவர்மா (12ஆம் நூற்றாண்டு) எனும் சீராமகவி இதனை இயற்றியதாகக் கருதப்படுகிறது. இது "பாட்டு" என்னும் இலக்கிய வகையில் அமைந்தது.

பாட்டு என்பது, எதுகை மோனைகளுடன், வடமொழிப் பாவினம் கலவாமல், தமிழ் எழுத்துகளே கொண்டதாக அமைவதாகும். பாட்டு என்னும் இலக்கிய வடிவில் அமைந்த ராமசரிதத்தில், ராமன் - இராமன் எனவும் ராகவன் - இராகவன் எனவும் ஆளப்பட்டிருப்பதைக் காணலாம். தமிழில் உள்ளதுபோல் 'ன்ற' எனும் பயன்பாடும், இக்கால மலையாளத்தில் காணப்படும் ஐகாரச் சிதைவு இல்லாத ஐகாரப் பயன்பாடும் (தச்சு - தைத்து) இராமசரித மொழியில் காணலாம். "பதினான்காம் நூற்றாண்டின் தொடக்கத்தில், கேரளத்தில், மூவருணத்தார் அல்லாதவர்க்கிடையில் நிலவிய பேச்சுமொழியின் இலக்கிய வடிவத்தை நாம் இராமசரிதத்தில் காண்கிறோம்" என்கிறார் இளம்குளம் பி.என்.குஞ்சன்பிள்ளை, இராமசரித முன்னுரையில். [10]

இந்நூலின் தொடக்கத்தில், நூலாசிரியர் நூற்பயன் கூறும் அடிகளில், தாம் இயற்றிய இராமசரிதத்தைத் "தமிழ்க்கவி" என்கிறார்.

"............. *மிகவொன் று நினவான்*
ஆதி தேவனி லமிழ்ந்த மனகாம்புடய சீ
ராம னன்பினொ டியம்பின
தமிழ்க்கவி வல்லோர்
போதில் மாதினிட மாவருடல் வீழ்வளவுமின்
போகி போக சயனன் சரணதா ரடவரே" [11]

இது மலையாள வடிவின் எழுத்துப் பெயர்ப்பு (Transliteration). இதன் பொருளை அறிஞர் செ.சதாசிவம் விளக்குகிறார்:

"மிக ஒன்றிய நினைவோடு, ஆதி தேவனிடத்தில் அமிழ்ந்த பேரன்புடைய சீராமன் அன்போடு பாடிய இத் தமிழ்க் கவியைக் கற்று வல்லோர் ஆயினோர், இப் பிறப்பில் உடல் வீழும் அளவும் திருமகள் நோக்குப் பெறுவர்; இறப்பின்பின் சயனன் திருவடிகளை அடைவர்" [12]

இராமசரிதத்தில் தமிழின் துலக்கம் எத்தகையது என்பதை உணர இரு பாடல்களை மட்டும் இங்கு காண்போம். மலையாள எழுத்தில் உள்ளவாறு தமிழ் எழுத்து வடிவிற்கு மாற்றப்படுகிறது.

"*மன்னா மின்னேர் மெல்லிட யாளெ*
வழக்கினெந்நு இராமன் வரும்
முன்னே நல்கீ டெந்நு விபீழணன்
முன்னில் நின்னிரந் தளவே
நின்னோ டாரே நல்லது கேட்டது?
நீதி கஞ்ஞபண் டிதனா?
யென்னோ டுண்டோ பேசுமதென்னே
யெழுநின் றிராவணன் நடந்தான்"
(அய்ந்தாம் படலம், பாட்டு 55)

"*நடந்திட மறந்தவ னுணர்ந்திரவில் நாசம்*
துடங்கினது கண்டறிய துன்பமுள்ளி லேறி
அடங்கியிங்ஙு சென்னரச னெத்தொழுது சொல்லத்
துடங்கினன் விபீழண னுணர்ந்ததுய ரெல்லாம்" [13]
(ஆறாம் படலம், பாட்டு 56)

இப்பாடல்களில், "மெல்லிடை யாளை, என்று, நின்று, நீதி கைந்த, இங்கு, சென்று அரசனைத் தொழுது" என்று சிறு மாற்றங்கள் செய்தால் பாடல்கள் முற்றும் தமிழாகிவிடக் காணலாம்.

பதினான்காம் நூற்றாண்டின் பின்பகுதியில், தென்திருவிதாங்கூரைச் சேர்ந்த அய்யப்ப பிள்ளை ஆசான் இயற்றிய இராமகாதைப் பாட்டிலிருந்து ஒரு விருத்தப் பாடலைக் காண்போம்:

"ஆலமுண் டரன்தன் மைந்தா!
அன்கரத் தோனே யன்பால்
சீலமுன் னடிகள் போற்றிச்
சிறுபயர் திரளி தேங்காய்
கோலமுன் குடவ யிற்றில்
குறவற யமுது செய்து

வேலயில் திரபோ லெந்தன்
மேதயில் தோன்று வாயே" [14]
(பாலகாண்டம், முதல் விருத்தம்)

இதில், அய்ங்கரத்தோனே, சிறு பயறு, குறைவற, வேலையில், மேதையில் என்று சிறு மாற்றங்கள் செய்தால் பாடல் முற்றும் தமிழாகி விடக் காணலாம்.

பதினான்காம் நூற்றாண்டுமுடிய மக்கள் மொழி கேரளத்தில் தமிழாகவே இருந்தமைக்கு இவை சான்றுகளாகும்.

மலையாளத்தில் மக்கள் கவி என்று போற்றப்படுகின்ற பெருமைக்குரியவர் குஞ்சன் நம்பியார், தூய மலையாள மொழியையே தாம் பயன்படுத்துவதாகக் கூறுகிறார்.

"கடுகடுத்திடும் கடின சமஸ்கிருத
விகட கவிகள் கூறினால்
கிடுகிடென் று மக்கள் யாவரும்
ஓடுவார்! அது தாங்கிடார்" [15]

என்று அவரே குறிப்பிடுகிறார். இவர் பாடியது துள்ளல் என்னும் இலக்கிய வகை. உயிரோட்டமான மக்கள் பாடல்களின் பாணியில் ஒரு புதிய படைப்பாக்கத்தைத் தந்தவர் நம்பியார். இவர் நாற்பதுக்கும் மேற்பட்ட துள்ளல் இலக்கியங்களைத் தந்துள்ளார்.

மன்னர் சுவாதித் திருநாள் அவையில் இருந்த இரயிம்மன் தம்பி என்பவர் இயற்றிய தாலாட்டுப் பாடல் மலையாள மக்களின் நாவுகளில் என்றும் ஒலித்துக்கொண்டிருப்பது. தமிழ்மணம் கமழும் அந்த மலையாளப் பாடலில் நெஞ்சைப் பறிகொடுக்காதவர் இருக்க முடியாது.

"ஓமனத் திங்ஙள்க் கிடாவோ - நல்ல
கோமளத் தாமரப் பூவோ
பூவில் நிறஞ்ஞ மதுவோ - பரி
பூர்ணேந்து தன்றெ நிலாவோ
புத்தன் பவிழக் கொடியோ - செறு
தத்தகள் கொஞ்சும் மொழியோ
சாஞ்சாடி ஆடும் மயிலோ - மருது
பஞ்சமம் பாடும் குயிலோ
ஈச்வரன் தந்த நிதியோ - பர
மேச்வரி ஏந்தும் கிளியோ" [16]

இப்பாடல், மொழிகளின் எல்லை தாண்டியும் இனிப்பது.

கல்வெட்டு, செப்பேடு, ஆவணங்களின் மொழி:

இலக்கியங்களில் மட்டுமல்லாமல், கேரளத்தில் கல்வெட்டுகள், செப்புப் பட்டயங்கள், ஏட்டுச் சுவடிகளில் நல்ல தமிழ் அல்லது தூய மலையாளமே வழக்கில் இருந்துள்ளது. இவை தமிழ் வட்டெழுத்தில் உள்ளது குறிப்பிடத்தக்கது. 15ஆம் நூற்றாண்டு வரை நிகழ்ந்த இவ்வகைப் பதிவுகளில் தமிழின் துலக்கம் எவ்வாறு உள்ளது என்பதைப் பார்ப்போம்.

தென்னிந்தியக் கல்வெட்டுகளின் அய்ந்தாம் தொகுதியில், கோழிக்கோடு பகுதியில் பழைமையான தமிழ் வட்டெழுத்துக் கல்வெட்டுகள் உள்ளது பற்றிய செய்திகள் உள்ளன. வடதிருவிதாங்கூரில் சடையமங்கலம், ஏற்றுமானூர், கடமற்றம், பெருமயில், செங்கந்நூர் முதலான பல இடங்களிலும் தமிழ்க் கல்வெட்டுகள் ஏராளமாக உள்ளன.

திருவல்லா வட்டத்தைச் சார்ந்த மாந்தார் என்னும் இடத்தில் உள்ள [17] கல்வெட்டுகளில் 16 கல்வெட்டுகள் தமிழ்க் கல்வெட்டுகள் ஆகும். ஒன்று மட்டும் மலையாளம். அதுவும் மிகப் பிற்காலத்தது.

திருவிதாங்கூர் அரசு 1941இல் வெளியிட்டிருக்கும் இடவாரியான கல்வெட்டு வரிசைப்படி, மொத்தமுள்ள 1100 கல்வெட்டுகளில், தமிழ்க் கல்வெட்டுகள் மட்டும் 838 உள்ளன. மலையாளம் 217. ஆங்கிலம், லத்தீன், டச்சு முதலான பிறமொழிக் கல்வெட்டுகளெல்லாம் சேர்த்து 45. இவற்றில், தமிழல்லாத பிற எல்லாம் மிகப் பிற்காலத்தவை.

பாஸ்கர ரவி வர்மாவின் காலத்தில் 1010இல் பொறிக்கப்பட்ட ஒரு கல்வெட்டு, திருக்கடித்தானம் என்னும் இடத்தில் உள்ளது. இது ஆலப்புழைக்கு அருகில் உள்ள ஊராகும். இதன் மொழி என்ன என்பதைப் பார்ப்போம்.

1. ஸ்வஸ்திசிறீ போபாற்கரன் இரவிவர்ம்மர் திருவடிக்குச் செல்லாநின்ற யாண்டு இரண்டினெதிர் இருபத்து நாலாமாண்டு வேணாடுடைய கோவர்த்தன மார்த்தாண்டன் .... நன்றுழ நாடுவாழ் .... திருக்கடித்தானத்து

2. பரிடையுங் கணத்தாரும் பொதுவாள்மாரும் நன்றுழ நாட்டு முந்நூற்றுவரும் பணிசெய்கின்ற நெடும்புறத்துக் குன்றன் கோவிந்தனும் .... இர

3. திருக்கைய் உடையாருங் காட்டி [17] (T.A.S. Vol.II - Page 40 -)

அடுத்தபடியாக, 18ஆம் நூற்றாண்டு ஆவணத்தில்கூட மலையாள உரைநடை எவ்வாறு இருந்தது என்பதற்கு நில வருவாய் ஆவணம் ஒன்றைப் பார்ப்போம்.

குமரி மாவட்டம் பூதப்பாண்டிக்கு அருகே சாட்டுப்புதூர்ப் பகுதியில் பறளியாற்றில் புதிய அணை ஒன்று கட்டப்பட்டது. இந்த அணையிலிருந்து பிரிந்த புதிய ஆறு புத்தனாறு எனப்பட்டது. குமரித் தமிழிலும் மலையாளத்திலும் "புதியதான" என்பது "புத்தன்" என்றும், "வடக்கில் அமைந்த" என்பது "வடக்கன்" என்றும் வழங்கப்படும். அணையிலிருந்து பிரித்துவிடப்பட்ட புதிய ஆறு 'புத்தனாறு' என்றும், பழைய பறளியாறு, 'பழையாறு' என்றும் பெயர் பெற்றன.

இந்தப் புதிய அணை கட்டப்பட்டது கொல்லம் 920ஆம் ஆண்டு. இதுபற்றிய ஒரு வருவாய்த் துறைப் பதிவு மலையாளத்தில் உள்ளது. இதனை அப்படியே தமிழ் எழுத்துகளில் காண்போம்.

"920 ஆமாண்டு சுசீந்திரத்து ஆற்றினு கிழக்குள்ள நிலங்ஙளும் கரக்காடும் சுசீந்திரத்துன் போற்றிமாரோடும் சோராவொற்றி எழுதி வேண்டிச்சு அகஸ்தீஸ்வரத்து பட்டரப்பற்று நிலவும் கரக்காடும் குலசேகரபுரத்து கிராமத்தாரோடு சோராவொற்றி எழுதி வேண்டிச்சு, புத்தனாயிட்டு குளமும் வெட்டிச்சு நிலம் திருத்துந்நதினு பூதப்பாண்டி வடக்கே பறளியாற்றில் சாரக்காலணையில் நின்னும் உயர்த்தி அண கெட்டி, அவிடெ நின்னும் புத்தனாயிட்டு ஆறு வெட்டி கன்னிமாகுமரிவரேக்கும் ஆற்று வெள்ளம் கொண்டு விட்டு...."[18]

(Land Revenue Manual Vol.IV Page 98, 99 - T.S.Manual Appendix P.127-)

(ஆற்றினு - ஆற்றினுக்கு; வேண்டிச்சு - வேண்டி; நிலவும் - நிலமும்; புத்தனாயிட்டு - புதிதாக; திருத்துந்நதினு - திருத்துகின்றதற்கு; கெட்டி - கட்டி)

18ஆம் நூற்றாண்டின் முற்பகுதியிலும் மலையாளம் எந்த அளவு தமிழ்வயமாய் இருந்துள்ளது என்பதற்கு இந்த ஆவணம் ஒரு சிறந்த சான்று. இதில், கன்னியாகுமரியானது, "கன்னிமாகுமரி" எனக் குறிக்கப்பட்டுள்ளது, ஊர்ப்பெயர் ஆய்வாளரின் கவனத்திற்குரியது.

பிற்காலச் சேரமன்னன் தாணுரவியின் கோட்டயம் செப்பேடு, 9 அல்லது 10ஆம் நூற்றாண்டிற்கு உரியது. இது வட்டெழுத்தால் அமைந்தது. இரண்டாம் தட்டின் முதற்பக்கத்தைக் காண்போம்.

"... மெவ்வகைப்பட்ட இறையுந் தரிஸாப்பள்ளி யார்க்கு விடுபேறாகச் செப்புப் பத்திரஞ் செய்தட்டிக் குடுத்தேன். இவ்வீழவர் தம் வண்டி குணந்தங்காடியிலும் மதிலிலும் வியாபரிக்கப் பெறுவர். வண்ணானும் வந்தங்காடியிலும் மதிலிலும் வந்து தன் பணி செய் கொள்ளப் பெறுந் தீய மாள்வானும் மதினாயனும் மற்றும் மெவ்வகைப் பட்டாரும் மெப்பிழை சொல்லியும் மிவகளைத் தடுமாறப் பெறார் இவகளைப் பிழை செய்யிலும் பள்ளியாரேய் ஆராய்ந்து கொள்ளப் பெறுவர் உலகுஞ் சந்திரா"[19]

இச்செப்பேடு முழுமையாகத் தமிழில் உள்ளதை நாம் காணலாம்.

"மொழியின் தொன்மை இயல்பைப் புரிந்து கொள்வதற்கு இலக்கியப் படைப்புகளைவிட, சிறுசிறு தொடர்களில், அவ்வப்பகுதி மொழியில்

எழுதப்பட்டுள்ள சாசனங்கள்தாம் கூடுதலான கவனத்திற்குரியவை'' என்கிறார் இளங்குளம் குஞ்சன்பிள்ளை.[20]

இன்று மலையாளத்தில் அங்ஙாடி, வந்நு, அஞ்சு என்று வழங்கும் சொற்களெல்லாம் பதினான்காம் நூற்றாண்டுக்கு முந்தைய கல்வெட்டுகளில் ''அங்காடி, வந்து, ஐந்து'' என இருப்பதை கே.எம். பிரபாகரவாரியர் சுட்டிக்காட்டுகிறார். மேலும் கல்வெட்டுகளில் சுட்டெழுத்தின் பின் உயிர் வரும்போது வகரமெய் தோன்றி இரட்டிப்பதையும் (இ+ஆண்டு= இவ்வாண்டு), லகர ளகரங்களுக்குப் பின் வல்லினம் வரும்போது முறையே றகர டகர மாற்றம் நிகழ்வதையும் (நால்+கலம் = நாற்கலம், அடிகள்+கு = அடிகட்கு) பேராசிரியர் பிரபாகர வாரியர் சுட்டிக் காட்டுகிறார். பதினொன்றாம் நூற்றாண்டின் இறுதிவரை, எல்லாக் கல்வெட்டுகள் செப்பேடுகளிலும், இரண்டாம் வேற்றுமை உருபாக ''ஐ'' என்பதே வருவதையும், அதன்பின் இரண்டாம் வேற்றுமை உருபு ''எ'' என மாறுவதையும் பேராசிரியர் எடுத்துக்காட்டுகிறார். இப்படி, ஏராளமான பழந்தமிழ்க் கூறுகள் 12ஆம் நூற்றாண்டுகளுக்கு முந்தைய ஆவணங்களில் காணப்படுவதை ''மலையாளம் - மாற்றமும் வளர்ச்சியும் (ம)'' என்னும் நூலில், 'சாசனபாஷ' என்ற தலைப்பில் விளக்கப்படுத்துகிறார்.[21]

ஊர்ப்பெயர்களின் மொழி:

இந்தியா முழுவதும் ஏராளமான ஊர்ப் பெயர்கள் தமிழாக இருப்பதை முன்னாள் இந்திய ஆட்சிப் பணி அலுவலர் பாலகிருட்டினன் எடுத்துக்காட்டியுள்ளார். கேரள ஊர்ப் பெயர்கள் குறித்து விரிவான ஆய்வுகள் வெளிவந்துள்ளன. வி.வி.கே.வாலத்து அவர்கள், ''கேரளத்திலெ ஸ்தலச் சரித்திரம் - திருசூர் ஜில்லா, கேரளத்திலெ ஸ்தலச் சரித்திரம் - பாலக்காடு ஜில்லா'' முதலான நூல்களைப் படைத்துள்ளார். சங்க இலக்கிய அடிப்படையுடன் இவரின் ஊர்ப் பெயர் ஆய்வுகள் அமைந்துள்ளன.

'கேரள ஸ்தல நாம கோசம்' என்ற தலைப்பில் இரண்டு பாகங்களுள்ள நூலை விளக்குடி இராஜேந்திரன் படைத்துள்ளார்.

'ஸ்தல நாமச் சரித்திரம் - திருவனந்தபுரம் ஜில்லா' என்னும் நூல் திரு.அரிகட்டேல் அவர்களால் எழுதப்பட்டு 'சாகித்ய பிரவர்த்தக சககரண சங்கம்' என்னும் அமைப்பின் மூலம் 2016இல் வெளியிடப்பட்டுள்ளது. இது மிகச் சிறந்த ஊர்ப்பெயர் வரலாற்று நூலாகப் போற்றப்படுகிறது. நூலாசிரியர் நல்ல தமிழ்ப் புலமையும் சங்க இலக்கியப் பயிற்சியும் உடைய மலையாள அறிஞர் என்பது தெளிவாகிறது.

தமிழறிஞர் செ.சதாசிவம் அய்யா அவர்கள் 'சேரநாடும் செந்தமிழும்' என்னும் நூலின் மூலம் சில கேரள ஊர்ப்பெயர் ஆய்வுகளைச் செய்துள்ளார்.

மலை மண்டலத்துக் கண்ணனூர், மலை மண்டலத்து வேலாவூர், மலை மண்டலத்துச் செங்கழுநீர் வளநாடு, மலை மண்டலத்துத் திருவிதாங்கோடு எனச் சாசனங்களில் காணப்படும் பெயர்களில் திருவிதாங்கோடு பற்றிச் செ.சதாசிவம் அவர்கள் கூறுவது.

''திருவாங்கூர் எனப்படும் திருவிதாங்கோட்டின் பழம்பெயர் முதாங்கோடு என்பது கல்வெட்டுகளால் தெரியவருகிறது. செப்பேடுகளில் இது புதாங்கோடு என உள்ளது. வட்டெழுத்து வடிவத்தில் 'பு'வுக்கும் 'மு'வுக்கும் அதிக வேறுபாடில்லை. திருபுதாங்கோடும், திருமுதாங்கோடும் ஒன்றே. முதாங்கோடு என்பதன் பழைய வடிவம் 'மூதாலங்கோடு'. மூது ஆலின் அருகிலுள்ள இறைவனால் ஏற்பட்ட பெயர். கோடு என்பது முகடுகளைக் குறிப்பது. எனவே, மூதாங்கோடு, மூதாங்கோடாகி, 'திரு' சேர, திருமூதாங்கோடு எனவும், பின், திருமுதாங்கோடு - திருபுதாங்கோடு - திருவிதாங்கோடு என மாற்றங்கள் பெற்று, ஆங்கிலரின் நாவில் 'ட்ரிவான்கூர்' ஆகி, அது நம்மவரால் திருவாங்கூர் என்றும், திருவிதாங்கூர் எனவும் மாற்றமுற்றது'' என்கிறார்.[22] **(சேரநாடும் செந்தமிழும் - பக்.48, 49)**

திருவனந்தபுரத்திற்குத் தென்கிழக்கே, 16 கி.மீ. தொலைவிலுள்ள துறைமுக நகரம் விழிஞம் ''சங்ககால ஆய்குல மன்னர் மரபினரின் தலைநகராகவும் இது திகழ்ந்தது'' என்கிறார் மலையாள அறிஞர் அரிகட்டேல். வேளூர், ஆய்க்குடி, வெளியம், விழிஞம்

என்னும் பல தென்கேரள நகரங்கள் பற்றி பேரா. இளங்குளம் குஞ்சன்பிள்ளை கூறுவதையும் அரிகட்டேல் எடுத்தியம்புகிறார். விழிஞம் சோழ, பாண்டியர்களால் பல முறை வெல்லப்பட்டுள்ளது.[23]

"வேலை கொண்டு விழிஞம் அழித்ததும்" எனக் கூறுகிறது கலிங்கத்துப்பரணி.

நெய்யாற்றின் கரை வட்டத்தில் உள்ள கோவிலூர், ஆவாடுதுறை (ஆ ஆடுதுறை), அயிரை, ஆலத்தூர், எரிச்சில்லூர் போன்ற பல ஊர்கள் பழந்தமிழ்ப் பாடல்களில் பேசப்படுபவை.

வள்ளல் அதியமான் நெடுமான் அஞ்சியை நினைவுகூரும் 'அதியமானூர், அதியனூர்' என்னும் இரண்டு ஊர்கள் திருவனந்தபுரம் மாவட்டத்தில் உள்ளன.

கேரளத்தின் மூவாயிரமாண்டுக் கடல்வழி வாணிகச் செழிப்பில், முதன்மையான பங்கு வகித்தது, கேரளத்தின் தென்மேற்கிலுள்ள பழைய, நாட்டுத் துறைமுகமான பூவாறு ஆகும். கோதையாறு என்றும் இதனைக் குறிப்பிடுவர். மேலும் பூந்துறை, வலியதுறை, உளியாழத்துறை, மேல்உளியாழத்துறை, பெருமாதுறை, பள்ளித் துறை என்று பல நீர்த்துறைகள் இருந்துள்ளன.[24]

மலைமுகடுகளிலிருந்து ஆர்த்தெழுந்து வெண்நுரைகளோடு பாய்ந்தொழுகும் தெளிநீர்ப் பெருக்கே அருவியாகும். இத்தகு அருவிகள் நிறைந்தது திருவனந்தபுரம் மாவட்டம். இங்கே நெய்யாற்றின் கரை வட்டத்தில், நெய்யாற்றின் தென்கரையிலுள்ளது அருவிப்புரம் என்னும் ஊர்; நெடுமன்காடு வட்டம் கரமனையாற்றின் கரையில் உள்ளது அருவிக்கரை என்னும் ஊர்.[25]

கொல்லம் மாவட்டம் தென்கிழக்குப் பகுதியில் உள்ளது நெடுமன்காடு. இது, நெடுவன்காடு, அல்லது நெடுவன்னாடு, அல்லது நெடுமான்காடு என்னும் ஏதானும் ஒன்றிலிருந்து திரிந்த சொல்லாக இருக்கலாம் என்கிறார் அரிகட்டேல். நெடுமான் என்பது அதியமான் நெடுமான் அஞ்சியைக் குறிப்பதாக இருக்கலாம் என்பதும் அவர் கருத்து. (மேற்படி நூல், பக்.87, 88) அதியமானூர், அதியனூர் என்னும் ஊர்கள் திருவனந்தபுரம் பகுதியில் இருப்பதும் கவனத்திற்குரியது.

கேரளத்தில் உள்ளூர் என ஓர் ஊரிருப்பது அனைவரும் அறிந்தது. அகவூர், ஊரகம், நாட்டகம், அகநாடு என ஊர்கள் இருப்பதையும் அரிகட்டேல் சுட்டிக்காட்டுகிறார்.

வட்ட, மாவட்டத் தலைநகரங்களாக உள்ளவை கொட்டாரக்கரை, சிறையின்கீழ், கொல்லம் போன்ற நகரங்கள். இப்பகுதிகளில் உள்ள ஊர்கள் 'நிலமேல், படையமங்கலம், வெளியநல்லூர், கல்லுவாதுக்கல், மடவூர், வெள்ளிக்கல், பகல்குறி முதலானவை. "மடவூர் என்பதற்கு, அழகொழுகும் ஊர் என்றோ, பெண் வகையில் உள்ள ஊர் என்றோ பொருள் கொள்ளலாம்"[26] என்கிறார் கட்டேல். மடம் என்பது மென்மையையும் சமையற்பள்ளியையும் குறிப்பதுண்டு. பள்ளிக்கல் என்ற பெயரில் திருவனந்தபுரம், கொல்லம், பத்தனம்திட்டை, ஆலப்புழை, திருசூர் (திருசிவப்பேரூர்), மலப்புரம், வயநாடு, காசர்கோடு போன்ற மாவட்டங்களில் பத்துக்கும் மேற்பட்ட ஊர்கள் உள்ளன. இவற்றில் பள்ளி என்பது புத்த, சமணத் தொடர்பைக் குறித்து உண்டானதாகும்.

திருவனந்தபுரம் மாவட்டத்தில் உள்ள ஓர் ஊரின் பெயர் பகல்குறி. இது இப்போது ஓர் ஊரின் பெயரே. சங்க அக இலக்கியங்களில் தலைவனும் தலைவியும் பகலில் சந்தித்துக் கொள்வதற்கான இடம் பொருள் சூழல்களே பகல்குறி எனப்பட்டது. இரவு நேரத்திலான சந்திப்புக்கு ஏற்ற நிலை இரவுக்குறி எனப்பட்டது. கலித்தொகையில் நெய்தற்கலி 10ஆம் பாடலில், தலைவி கடற்கரை வெண்மணல்திட்டினை பகல்குறியாகக் கொண்டதை அரிகட்டேல் அவர்கள் எடுத்துக்காட்டுகிறார்.[27]

திருவனந்தபுரம் மாவட்டத்தில் இத்திக்கரை ஆற்றின் தீரத்தில், வெள்ளப்பெருக்கு குறையும் போது ஒரு மணல் திட்டு பெரிய அளவில் தோன்றுவதுண்டு. இது பகல் குறியாய்ப் பயன்பட்டிருக்கலாம். இப்போது அது மணல்வாணிக மய்யமாக மாறிவிட்டது.[28]

தொல்லியல் துறைகளின் கடமை:

தேக்கும் பலாவும் மாவும் மிளகும் போலவே செந்தமிழும் செழித்துத் கிடந்த நிலம் கேரளம். மலையாளம் என்னும் நெசவில் தமிழ் பாவாகவும் சமற்கிருதம் ஊடையாகவும் இன்று திகழ்கிறது. எனினும் முன்னாள் பதிவுகள் யாவும் தமிழே. முன்னாள் சேர நாட்டு மக்கள், சோழ பாண்டிய நாட்டு மக்களோடு முற்றும் பொருந்தியவரே.

தமிழ்நாட்டுத் தொல்லியல் துறையும், கேரளத் தொல்லியல் துறையும் இணைந்து செயல்பட வேண்டும். கேரளக் கல்வெட்டுகள் அனைத்தும் ஆவணப்படுத்தப்பட வேண்டும்.

தொல்லெழுத்தியல் அறிஞராகிய இரா.கிருட்டினமூர்த்தி அவர்கள், “சேர நாட்டில் தமிழ் வட்டெழுத்து” என்னும் நூலில், தமிழ்நாடு, கேரளத் தொல்லியல் துறைகள் உடனே கவனிக்க வேண்டிய ஒரு செய்தியை முன்வைக்கிறார்.

“கேரளத் தொல்பொருள் ஆய்வுத் துறையினரிடம் சில ஆயிரம் வட்டெழுத்து ஓலைச்சுவடிகள் இருக்கின்றன. இவற்றை இதுகாறும் யாரும் படிக்கவில்லை. இச்சுவடிகளில் நம்மிடமிருந்து மறைந்துபோன பல இலக்கியம், இலக்கணம், மருத்துவம் சம்பந்தமான நூல்கள் இருக்கலாம். சேரர் வரலாறு முழுமையாகக் கிடைக்கக்கூட வாய்ப்புண்டு.”[29]

இந்த நூல் வெளிவந்து நாற்பது ஆண்டுகள் ஆகிவிட்டன. அந்த ஓலைச்சுவடிகள் எந்நிலையில் உள்ளன? அவை படியெடுக்கப்படவும், அச்சாக்கம் பெறவும் எடுக்கப்பட்ட முயற்சிகள் என்னென்ன? அறியக்கூடவில்லை. தமிழ்நாடு கேரளத் தொல்லியல் துறைகளின் கவனத்தை ஈர்ப்பதற்கு நாம் யாதேனும் செய்தாக வேண்டும்.

தன் வேர்களை நோக்கி, கேரள இலக்கிய உலகம் கொண்டுள்ள வேட்கைக்குச் சான்றாய் ஒரு கவிதையை இங்குக் காண்போம். கேரளப் புரட்சிக்கவிஞராகிய சச்சிதானந்தனின் கவிதை இது. இதைத் தமிழாக்கியவர் கவிஞர் சிற்பி பாலசுப்பிரமணியம் அவர்கள்.

தலைப்பு: **ஆதி கவிகள்**

“மேற்குமலை முகடுகளாய் உயரும்
என் திராவிட குலத்தின் ஆதி கவிகளே,
நீங்கள் யார்?

எந்தக் குன்றுகளின் வைகறைகள்
உங்கள் வரிகளில் இத்தனை செம்பொன்னும்
இத்தனை பூக்களின் நறுமணமும் நிறைத்தன?

எந்த நதியின் தண்ணீர்
உங்கள் குருதியில் மின்னிப் பாயும்
சொற்களான வரால் மீன்களோடு துள்ளிக் குதித்தது?

எந்த வயல்களின் தினை
உங்கள் அரத்தக் குழாய்களின்
வானம்பாடிகளுக்கு
இரையாக வந்தது?

எந்தப் பள்ளத்தாக்கின் பசுமை
உங்கள் உறக்கத்தில்
இத்தனை கனவுப் பவழங்களைக் குவித்தது?

ஒரு பெரும் பேராற்றலின் மந்திரம்போல்
மறுபடியும் மறுபடியும்
உங்கள் விந்தைமிகு திருப்பெயர்களை
உருவேற்றுகிறேன்.

கபிலன்,
தன் குறிஞ்சிப் பாட்டுகளில்
வாகையும் மகிழமும் பிச்சியும்
மலர வைத்தவன்

அன்பான எச்சரிக்கையுடன்
தழலும் தட்டையும் இனிய யாழும் முழக்கி
கவிதைகள் முற்றிச் சாய்ந்த வயல்களுக்குக்
காவல் நின்றவன்.

இடையனின் புல்லாங்குழலிலிருந்து
நாட்டைக் குறிஞ்சி இழைத்து
பிரிவுத் துயருற்றவளின்
விழி மயில்களை நடனமாட வைத்தவன்.

பரணன்,
தன் திராவிட மொழியில் மெல்லொலியால்

மத்தளமும் முரசும் கணைப் பறையும்
முழங்க வைத்தவன்.

போர் நிணமணிந்த அடர்ந்த புதர்களில்
துடியுடன் அலைந்து தீப்பிடிக்க வைத்தவன்
வெளிச்சம் வீசும் வேங்கை மரங்களினூடே
விரிந்த மார்புடன்
இடிமுழக்கங்களை நோக்கி வேகம் கொண்டவன்.

பெருங்கடுங்கோ,
கன்னிக் கொன்றைகளில்
கார்த்திகை உடுக்களைக் கொளுத்தி வைத்த
காடுகளின் காதலன்
காட்டு மல்லிகையும் செங்கருங்காலியும்
தலையினில் சூடி
இணை யானைகளுக்கு மதம் ஊட்டியவன்
காட்டாறுகளின் அரிமா முழக்கப் பாடல்களுக்குத்
தன் கொங்கண தேசத்துப்
பெண் புறாக்களின் சிறகுகள் அளித்தவன்.

இடைக்காடனார்,
குடகப் பாலை பூக்கும் மழைக் காலத் தேவன்.
காயாம் பூக்களில் மொய்த்த
தேனீக் கூட்டங்களிலிருந்து
அடிவானத்துக்கு உள்ள தூரத்தை அளந்தவன்.
மழையில் நனைந்து நடுங்கும் இடைச்சி
தீக் காய்வதற்காக
ஓசைகளின் தீக்கடைக்கோல் கடைந்து
நெருப்புத் தந்தவன்.

அம்மூவனார்,
கடலோரச் சேரிகளின் இனிய பாடகன்
அணிற்பல் முட்கள் நிறைந்த செடிகளை வெட்டி,
புன்னை மரப் பூக்களுக்குச்
செம்படவப் பெண்ணின் சிரிப்பை அளித்தவன்.

உப்பளங்களிலிருந்து உப்புவண்டி தள்ளிக்
களைத்த கரங்களுக்கு
மின்னும் வெள்ளி வளையல்களைத் தரக்
கனவு கண்டவன்.

இன்னும் எத்தனை பெயர்கள்?
கண்ணகியின் சிலம்பொலியால்
நெஞ்சத்து வேம்பில் இனிமை நிறைத்த
இளங்கோ

போர்க்களங்களின் குரூரத்திலிருந்து
கண்ணீரின் தடாரிப் பறைகள்
முழக்கிய கழாத்தலையார்

கணவனைத் தேடிப் பயணம் சென்று திரும்பி
மனவாட்டத்திற்கு இணையாகப்
புலிக்குகைகள் ஏறி இறங்கிய
வெள்ளிவீதியார்

போர்களால் தரிசாக்கப்பட்ட
நகரங்களிலிருந்து
இரக்கம் வேண்டித் தொழுதிட்ட கோதமனார்

நீங்களெல்லாம் யார்?
மேலைக் காற்றினால் நாங்கள் மறந்து போன
உங்கள் இசை கொஞ்சும் பெயர்களுக்குப் பின்னால்
ஒளிந்திருந்த குருதியின் சதையின்
வடிவும் சுவையும் என்னவாயிருந்தன?

யார் அந்தச் சாதேவனார்?
யார் அந்தக் கயமனார்? கள்ளம்பாளனார்?
எந்த ஊர்க்காரர் காப்பியாற்றுக் காப்பியனார்?
எத்தனை காலம் உழைத்தார் இளங்கண்ணனார்?
எத்தனை நாள் பட்டினி கிடந்தார் குமட்டூர் கண்ணனார்?

வயல்வெளிகளிலும் பரதவர் சேரியிலும்
இடையர் குடில்களிலும் பாசறைகளிலுமிருந்து
நீங்கள் வியர்வையும் கண்ணீரும் சிந்தி
முளைக்க வைத்துப் பெரிதாய் வளர்த்த

அந்தப் பாலை மரத்தின்
மிகவும் இளைய மலர்
இதோ தன் சொந்த மரத்தை
உற்று நோக்குகிறது.

ஆதி கவிகளே,
என் சொற்களுக்கு
உங்கள் பழைய மொழியின்
ஆற்றலையும் கனிவையும் ஊட்டுங்கள்!
என் கடும் பயணத்தைத் தொடங்குகிறேன்
என் நாட்டின் குருதிகளை நோக்கியும்
குருத்துகளை நோக்கியும்
ஒரு புதிய உணர்வின்

தளிர்களைத் தேடி
ஒரு புதிய உறவின்
உறுதியைத் தேடி.[30]

உசாவல் நூல்கள்: (அடிக்குறிப்புகள்)

1. சேரநாட்டில் தமிழ் வட்டெழுத்து- இரா.கிருட்டினமூர்த்தி எம்.ஏ., 161 அண்ணாசாலை, சென்னை-2.

2. மலையாளக் கவிதை - முனைவர் சிற்பி பாலசுப்பிரமணியம் (உலகத் தமிழாராய்ச்சி நிறுவனம், சென்னை)

3. ‘சரித்திர கவாடங்ஙள்’ (மலை) - வி.வி.கே. வாலத்து, நேஷனல் புக் ஸ்டால், கோட்டயம்.

4. ஸ்தல நாமச் சரித்திரம் - திருவனந்தபுரம் ஜில்லா (மலை) - ஹரிகட்டேல் - வெளியீடு: சாகித்ய பிரவர்த்தக சககரண சங்கம், நேஷனல் புக் ஸ்டால், திருவனந்தபுரம்.

5. பெரிய புராணம் - சேக்கிழார் - விறல்மிண்டார் 1.

6. சேரநாடும் செந்தமிழும் - வித்துவான் செ.சதாசிவம் (1964) - பாரி நிலையம், சென்னை-1.

7. சேரநாட்டில் தமிழ் வட்டெழுத்து - இரா.கிருட்டிணமூர்த்தி.

8. தமிழும் மலையாளமும் - கட்டுரை- “செந்தமிழ்” இதழ் சன-மார்ச். 1952 - எஸ்.வையாபுரிப் பிள்ளை - சேரநாட்டில் தமிழ் வட்டெழுத்து மேற்கோள்.

9. மேற்படி - சேரநாட்டில் தமிழ் வட்டெழுத்து.

10. இராமசரிதம் (மலை) - நேஷனல் புக் ஸ்டால், கோட்டயம்.

11. மேற்படி நூல்.

12. சேரநாடும் செந்தமிழும்

13. இராமசரிதம் - 5ஆம் 6ஆம் படலங்கள்.

14. இராமகாதைப் பாட்டு - அய்யப்ப பிள்ளை ஆசான் - “சேரநாடும் செந்தமிழும்” - செ.சதாசிவம் மேற்கோள்.

15. குஞ்சன் நம்பியார் - “மலையாளக் கவிதை” - முனைவர் சிற்பி மேற்கோள்.

16. இரயிம்மன்தம்பி - மேற்படி நூல் மேற்கோள்.

17. மேற்கோள் - சேரநாடும் செந்தமிழும் பக்.60, 61

18. மேற்கோள் - மேற்படி நூல் (பக்.92)

19. சேரநாட்டில் தமிழ் வட்டெழுத்து - பின்னிணைப்பு

20. மலையாளம் மாற்றமும் வளர்ச்சியும் (மலை) - மேற்கோள் - கே.எம்.பிரபாகர வாரியர் - நேஷனல் புக் ஸ்டால். பக்.82.

21. மேற்படி நூல். பக்.81-85.

22. சேரநாடும் செந்தமிழும் பக்.48, 49. செ.சதாசிவம்.

23. ஸ்தல நாமச் சரித்திரம் (மலை) - ஹரிகட்டேல் பக்.22.

24. மேற்படி நூல், பக்.37, 38.

25. மேற்படி நூல், பக்.63.

26. மேற்படி நூல்.

27. மேற்படி நூல், பக்.174.

28. மேற்படி நூல், பக்.174.

29. சேரநாட்டில் தமிழ் வட்டெழுத்து (1982) பக்.42. - இரா.கிருட்டிணமூர்த்தி.

30. சச்சிதானந்தன் கவிதைகள் - தமிழில் கவிஞர் சிற்பி; வெளியீடு: ‘காவ்யா’ இந்திரா நகர், பெங்களூரு.

ஆசிரியர் குறிப்பு :

முதுவர். இரணியன் நா.கு.பொன்னுசாமி அய்யா அவர்கள், பணிநிறைவு பெற்ற உயர்நிலைப் பள்ளித் தலைமையாசிரியர், உயர்கலையியல் முதுவர் (Advanced Master of Arts), கல்வியியல் முதுவர் (Advanced Master of Education), மலையாளச் சான்றிதழ் (Certificate in Malayalam) பெற்றவர். அகவை 70 கடந்தும் தமிழ்த் தொண்டு செய்து வருபவர்.

தமிழன் பல்வேறு ஏடுகளில் - தென்மொழி, தமிழம், பூஞ்சோலை, எழுகதிர், தீர்த்தக்கரை, வீரவேங்கை, விடுதலைப் புலிகள், குமரன், அன்னம் விடு தூது, உண்மை, சிந்தனையாளன், தமிழர் கண்ணோட்டம், காக்கைச் சிறகினிலே, சமூக நீதித் தமிழ்த்தேசம், வசந்தம், தினமணி - கருத்துப் பகிர்வும் செய்து வருபவர்.

பல தமிழ் நிகழ்வுகளில் உரையாற்றியுள்ளார். அவற்றுள் சில: கோவை வானொலி - நாள் ஓர் அறிஞர் சான்றோர் சிந்தனை - இலக்கியச் சோலை, பாரதியார் பல்கலைக்கழகம் : தமிழறிஞர் மயிலை சீனிவேங்கடசாமி நூற்றாண்டு விழாச் சொற்பொழிவு, தமிழ்நாடு இலக்கியப் பேரவை, சிந்தனைப் பேரவை, பகுத்தறிவாளர் கழகம், இலக்கிய ஆய்வரங்கம், களம் இலக்கிய அமைப்பு, திருவள்ளுவர் பேரவை, பாவேந்தர் பேரவை முதலியன.

இரணியன் எழுதியுள்ள நூல்கள் : 1. தேசிய இன விடுதலையும் சிறுபான்மையினர் உரிமையும், 2. தமிழ்ப் பாட்டாளியரின் உயிர்ப்பு, 3.புலரும் (கவிதை நூல்), 4. காற்றும் துடுப்பும் (கவிதை நூல்) 5. சங்க இலக்கியத்தில் சமூக அறம், 6. தந்தை பெரியாரின் தமிழ்த் தேசியம்.

இரணியன் அய்யா பெற்றுள்ள விருதுகள் : 1. கோவை மாவட்டத் தமிழ்ப் பேரவை வழங்கிய நற்றமிழ் நம்பி விருது (2007), 2. இந்தியப் பல்கலைக் கழகத் தமிழாசிரியர் மன்றத்தின் 39ஆம் பன்னாட்டுத் தமிழியல் கருத்தரங்கம், தமிழ்ச் சான்றோர் விருது (2008) 3. கோவை சி.ஆர். இராமகிருஷ்ணம நாயுடு - ருக்மணியம்மாள் கல்வி அறக்கட்டளை, தமிழறிஞர் விருது (2012-2013) ◆

கிறித்துவத்தைத் தின்று செரிக்கும் ஜாதியம்

எழுத்தாளர் **மு.சங்கையா**

கட்டுரைச் சுருக்கம்:

துயரங்களில் உழன்று கொண்டிருந்த உரோமாபுரி அடிமைகள், விடுதலைக் காற்றுக்காக ஏங்கிக் காத்துக் கொண்டிருந்த வேளையில், அவர்களை ஆரத்தழுவி அரவணைத்துக் கொள்ள, ஒரு இரட்சகனைப் போல் தோன்றிய மதம் கிறித்துவம். இந்து மதம் போலன்றிச் சமத்துவக் கோட்பாடுகளை இயேசு கிறித்துவின் நெறிகளாக, துவக்கத்தில் தாங்கி நின்ற அந்த மதம், உலகிலும் பின்னர் இந்திய மண்ணிலும் கால்பதித்த பின், அதன் மேலான நெறிகளை, இந்தியச் ஜாதியச் சமூகம் மெல்லமெல்லத் தின்று செரித்த வரலாற்றைச் சுருக்கமாகப் பேசுகிறது இந்தக் கட்டுரை.

14ஆம் நூற்றாண்டில் கடற்கரைப் பகுதிகளில் கால்பதித்த கிறித்துவம், இருளில் கிடந்த விளிம்பு நிலைமக்கள் மீது கருணையோடு வெளிச்சம் பாய்ச்சியதால், ஒடுக்கப்பட்ட தாழ்த்தப்பட்ட மக்கள் அலை அலையாக மதம் மாறினர். ஜாதியத்தால் கட்டுண்ட சமூகம், சமத்துவத்தின் சுவை அறியத் தொடங்கிற்று. இந்தியாவில் கிறித்துவம் வேரூன்றி வளர, ஒடுக்கப்பட்டோரே காரணமாக இருந்தனர்.

கல்வியில் துவங்கி, காலப்போக்கில் ஆட்சி, அதிகாரம், பதவி ஆகியவற்றில் கிறித்துவம் செல்வாக்கு செலுத்தியதை அவதானித்த ஜாதி இந்துக்கள் மற்றும் பார்ப்பனர்கள், அவற்றைச் சுவைக்க வென்றே, ஜாதியையும் சுமந்துகொண்டு கிறித்துவத்துக்குள் நுழைந்தனர். வர்ணாசிரம (அ) தர்மம் தலை நீட்டத் தொடங்கியது. கிறித்தவ சமயக் குரவர்களோ, மதம் வளர்ந்தால் போதும், வர்ணம் / தீண்டாமை பற்றிக் கவலை கொள்ள ஏதுமில்லை என்கிற நிலைப்பாட்டை எடுக்கத் தொடங்கினர். எனவே இந்து மதத்தின் ஜாதிப்படி நிலைகளை, எந்தக் கட்டுப்பாடுமின்றி உயர்ஜாதியினர் அப்படியே பதியம் போட்டு வளர்த்தனர். ஜாதியைப் பற்றி எதுவுமே அறியாத, சமத்துவத்தை உயர்த்திப் பிடித்த, கிறித்துவ மதத்துக்குள், ஆழமாக வேரூன்றிய ஜாதியத்தால் வந்த விளைவுகளை, ஏராளமான சான்றுகளோடும், ஒரு சமூகப் பார்வையோடும், வரலாற்று ஆய்வாளர்களின் நூல்களின் துணைகொண்டு இக்கட்டுரை வடிவமைக்கப்பட்டுள்ளது.

அய்ரோப்பாவிலிருந்து கிறித்துவப் பாதிரியார்கள் வாளொடும், விவிலியத்தோடும், (Bible) 1320 – 27இல் சூரத்திலும், கொச்சியிலும் காலடி எடுத்து வைத்து கிறித்துவ சமயத்தை பரப்பத் தொடங்கியதிலிருந்து இந்திய சமூகத்திற்குள் ரசாயன மாற்றம் ஏற்படத் தொடங்கியது. ஏசுவின் நேரடிச் சீடரான புனித தாமஸ், முதல் நூற்றாண்டிலேயே

இந்தியா வந்து கிறித்துவ மதப்பிரச்சாரம் செய்ததாகக் கூறப்பட்டாலும் அப்போது அது ஒரு மத நிறுவனமாக மாறியிருக்கவில்லை. எனவே, அதுபற்றிய பதிவு செய்யப்பட்ட ஆவணங்கள் அரிது. ஆனால், போர்ச்சுக்கல் நாட்டிலிருந்து வாஸ்கோடாகாமா ஒருபெரும் கப்பல் படையுடன் கள்ளிக்கோட்டையில் காலடி எடுத்து வைத்தபின் நடந்தவை அனைத்தும் வரலாற்றுச் சுவடிகளில் ஏறின.

16 ஆம் நூற்றாண்டில் அரேபியக் கடற்கொள்ளையர்களான மூர்களின் கொடுமைகளைத் தாங்க முடியாத, தமிழ்நாட்டுக் கடற்பரப்பில் வாழ்ந்த மீனவர்கள் குறிப்பாக முத்துக்குளித்துறை கடற்பரப்பில் வாழ்ந்த மீனவர்கள் அராபிய மூர்களிடமிருந்து பாதுகாப்புக் கேட்டு போர்த்துக்கீசியரின் உதவியை நாடிய போது போர்த்துக்கீசியர்கள் உதவ முன்வந்தனர். ஆனால், சில நிபந்தனைகளை முன்வைத்தனர். முதலாவதாக மீனவர்களின் தலைவர்கள் உடனடியாக கிறித்துவத்தைத் தழுவவேண்டும். இரண்டாவதாக, பரதவ மக்களிடம் பிரச்சாரம்செய்து அவர்களையும் மதம்மாற்றம் செய்ய துணைநிற்க வேண்டும். இந்த நிபந்தனைகளை வேறு வழியின்றி ஏற்றுக் கொண்ட பரதவர்களில் சுமார் 20,000 பேர் மதம் மாறினர். அடுத்த சில ஆண்டுகளில் முத்துக்குளித்துறை மற்றும் இதரக் கடல்சார் பகுதிகளில் இருந்த பரதவ சமூகம் முழுமையும் கிறித்துவத்தைத் தழுவியது. அவர்களோடு தீண்டத்தகாதாரும் மதம் மாறினர். மதம் மாறிய மக்கள். போர்த்துக்கீசிய மன்னனின் குடிமக்களாக அங்கீகரிக்கப்பட்டு, போர்த்துக்கீசியக் குடிப்பெயர்களான வாஸ், கோமாஸ், பர்னாந்து முதலிய 60 குடிப்பெயர்கள் பரதவர்களுக்குச் சூட்டப்பட்டன. வாஸ்கோடகாமா நன்னம்பிக்கை முனையை அடைந்த காலத்தில் (1498) போர்த்துக்கீசியர்களின் வியூகத்தால் கத்தோலிக்கக் கிறித்துவமதம் பெருமளவில் கடற்கரைப் பகுதிகளில் பரவத் தொடங்கி இருந்தது.

உரோமப் பேரரசில் இருந்த விளிம்பு நிலை மக்கள் மற்றும் அடிமைகளின் துயரங்களிருந்து விடுவிக்கத் தோன்றிய கிறித்துவமதம் தங்களுக்கும் விடுதலைதரும் என்ற நம்பிக்கையில், ஜாதியத்தால் மூச்சுத்திணறிக் கொண்டிருந்த சூத்திரர்களும், பஞ்சமர்களும் சுவாசக்காற்றைத் தேடி கிறித்துவ சமயத்தைத் தழுவத் தொடங்கினர். அவர்கள் ஏன் கிறித்துவத்தைத் தழுவினர் என்பதற்கு பலகாரணங்கள் இருக்கின்றன. இந்துமதத்தின் ஜாதிய சமூகத்திலிருந்து விடுதலைபெறுவது என்பது ஒடுக்கப்பட்ட மக்களின் கனவாக இருந்தது. அதில் பொருளாதார நன்மைகளும் இருந்தன. அதேபோன்று ஜாதி இந்துக்களும் பொருளியல் காரணங்களுக்காகவும், அரசியல் ஆதாயத்துக்காகவும் மதம் மாறினர் என்பதற்கு, பதினெட்டாம் நூற்றாண்டின் இறுதியில் இலங்கையில் நடந்த மதமாற்றமே நல்லசான்று. இலங்கையை ஆண்டு கொண்டிருந்த டச்சு அரசு, தனது நிருவாகப் பணிகளுக்குக் கிறித்துவர்கள் அல்லாதவர்களை நியமனம் செய்வதில்லை என்று முடிவு எடுத்தவுடன், யாழ்ப்பாணத்து வேளாளர்கள், அரசு வேலைகளையும், சலுகைகளையும் பெறுவதற்காக சாரைசாரையாக மதம் மாறினர். 1760 இல் 1,82,226 பேர் கிறித்துவத்துக்குள் தங்களை இணைத்துக் கொண்டு ஞானஸ்நானம் பெற்றதாக அறிவித்துக் கொண்டனர். ஆனால், சேசு சபையின் பூரண அங்கத்தினர்களின் பட்டியலில் இருந்தவர்கள் 64 பேர் மாத்திரமே யாழ்வேளாளர்கள் நடைமுறையில் சைவர்களாகவும், சான்றிதழில் புரொட்டஸ்டண்ட்டாகவும் இரட்டை வாழ்க்கை வாழ்ந்தனர் என பேராயர் குலேந்திரன் பதிவு செய்கிறார்.[1] அதுபோன்று இந்தியாவிலும் பல்வேறு காரணங்களுக்காக மதமாற்றம் நிகழ்ந்தது. இத்தாலிய சேசு சபைத்துறவி நிக்கோலாஸ் லான்சிலாட்டோ இந்துக்கள் ஏன் கிறித்துவம் தழுவினர் என்பது பற்றி இவ்வாறு கூறுகிறார்:

இந்த நாட்டில் மக்கள் முற்றிலும் பொருளாதார நன்மைகளுக்காகவே கிறித்துவர்களாயினர். மூர்களிடமும், இந்துக்களிடமும் அடிமைகளாக இருந்தவர்கள் போர்ச்சுக்கீசியர்களின் கரங்கள் மூலம் தம் விடுதலையைப் பெறத் திருநீராட்டை (ஞானஸ்நானம்) நாடினர். கொடுங்கோலர்களிடமிருந்து பாதுகாப்புப் பெற சிலர் கத்தோலிக்கராயினர், சிலர் ஒரு தலைப்பாகைக்காகவும், சிலர் ஒரு சட்டைக்காகவும், வேறுசிலர் தாங்கள் ஏங்குகின்ற ஒருசிறு பொருளுக்காவும், சிலர் தூக்குக் கயிற்றிலிருந்து தப்பிக்கவும், வேறுசிலர் கத்தோலிக்கப் பெண்களோடு தொடர்பு கொள்ளவும் கத்தோலிக்கராயினர்[2] (Broadrick 1952:125)

கொடுங்கோலர்களிடமிருந்து பாதுகாப்புப் பெறவும் ஜாதி, இந்துக்களிடமிருந்து விடுதலை பெறவும், பொருளாதார உயர்வுக்காகவும் கிறித்துவத்தைத் தழுவினர் என்பதற்குள்ளே ஏராளமான துன்பியலும் புதைந்து கிடக்கிறது என்பதை மறந்துவிட முடியாது. அவர்கூறுவது போல் மதமாற்றம் அவ்வளவு எளிதில் நடந்து விடவில்லை. தீண்டாமையின் வேராக இருக்கிற ஜாதியத் தளையை அறுத்தெறிந்து மதம் மாறியபோது மதுரை, தஞ்சை நாயக்கர் ஆட்சியின் காலத்திலும், தஞ்சை மராத்தியர், இராமநாதபுரம் சேதுபதி காலத்திலும், அவர்கள் பட்ட துன்பங்களும், துயரங்களும், திருச்சபைத் தொண்டுக்குழு சந்தித்த சோதனைகளும் ஏராளம். 11ஆம் நூற்றாண்டில் ஈழத்தின் மன்னாரில் கத்தோலிக்கர்களாக மதம் மாறிய 600 மீனவர்களை அன்றைய மன்னன் சங்கிலி படுகொலை செய்தது போன்றே பல இடங்களிலும் நடந்தன.[3] மதுரையில் ராபர்ட் டி. நொபிலி இரண்டு ஓதுவார்களை மதம் மாற்றினார் என்பதற்காகக் கோபம் கொண்ட ஜாதி இந்துக்கள் இரு ஓதுவார்களையும் படுகொலை செய்ய முயன்றனர்.[4]

மதம் மாறுகின்ற தாழ்த்தப்பட்ட மற்றும் பிற்படுத்தப்பட்ட மக்களை ஜாதி இந்துக்கள் தடுத்து நிறுத்த பலவழி முறைகளைக் கையாண்டனர். அவர்கள் மதம் மாறி விட்டால், அந்த மாற்றம் என்பது அரசியல் சமூகம், பண்பாட்டுத் தளங்களில் இந்து சமூகம் கட்டமைத்துள்ள சமூக ஒழுங்குகளைச் சீர்குலைத்து விடும் என்பதால் அதை எதிர்கொள்ளப் பார்ப்பன உயர் ஜாதியினர் தயாராக இல்லை. அத்துடன் மதம் மாறுவதின் மூலம் அவர்கள் முன்னேறுவதையும் தங்களது ஆதிக்கத்திலிருந்து விலகிச் செல்வதையும், ஓர் அடிமை அவனது அடிமைத்தனத்திலிருந்து விடுதலை பெறுவதையும் உயர்ஜாதியினர் என்றைக்கும் அனுமதிப்பதில்லை.

எனவே, வேற்று மதத்தைத் தழுவுகின்றவர்கள் மீது தாக்குதல் தொடுக்கப்பட்டது ஊர்விலக்கப்பட்டனர். வேற்று மதத்தைத் தழுவும், எவரும், தங்களது முன்னோர்கள் தேடி வைத்துள்ள சொத்துகளின் மீதும், ஜாதிக்கென்று இருக்கும் பொதுவான உடைமைகளின் மீதும் இருந்த உரிமைகளை இழக்க வேண்டியவர்கள் ஆனார்கள். சிலநேரங்களில் மனைவி மக்களையும் கூட இழக்க வேண்டியது வந்தது.[5]

1840 காலக்கட்டத்தில் மதமாற்றத்திற்கு எதிராக பார்ப்பன, வெள்ளாளர் போன்ற உயர்ஜாதியினர் **"விபூதிசங்கம், சாலைசங்கம்"** போன்ற அமைப்புகளை ஏற்படுத்தினர். அதற்கும் முன்பாக 1830இல் தங்களது சமூக ஆதிக்கம் நழுவிப் போவதைத் தடுக்கவும், தங்கள் நலன் காக்கவும் **இந்து இலக்கியக் கழகம்** என்ற அமைப்பை உருவாக்கி இருந்தனர்.[6] விபூதிசங்கம் நெல்லை மாவட்டத்தை மய்யமாகக் கொண்டு செயல்பட்டது. இத்தகைய உயர்ஜாதி அமைப்புகள் மதம் மாறுகின்றவர்களை அச்சுறுத்துவது, அவர்கள்மீது பலவந்தமாக திருநீறைப் பூசிக் கலகம் செய்வது அதனுடைய வேலையாக இருந்தது. கிட்டத்தட்ட இன்றைய சங்கிகளைப் போலவே அவர்களது செயல்பாடுகள் இருந்தன.

மரபுவழிப்பட்ட விதிகளைக் காட்டி அச்சுறுத்தி, மதம் மாறுகின்றவர்களை உயர்ஜாதியினர் தடுத்து நிறுத்திய போது மதம் மாறுபவர்களைப் பாதுகாக்க 1845ஆம் ஆண்டு ஜனவரியில் லெகஸ்லோசி என்பவரால் ஒரு வரைவுச் சட்டம் கொண்டு வரப்பட்டு, மதம் மாறுவதால் ஒருவரது சொத்துரிமை மற்றும் இதர உரிமைகளை மறுக்கும் மரபுவழிப்பட்ட பழக்கங்களை ரத்து செய்ய அரசு ஒப்புதல் அளித்தது. அரசின் நடவடிக்கையால் ஜாதி இந்துக்களின் மரபுவழி விதிகள் செல்லாக்காசாகின. ஆனால், அரசு கொண்டு வந்த வரைவுச் சட்டமானது, ஜாதி ஒழுங்கையும், இந்துக்களின் பாரம்பரிய உரிமையையும் கெடுப்பதாகப் பார்ப்பனர்களும், ஜாதி இந்துக்களும் குற்றம்சாட்டி அந்தச் சட்டத்துக்கு எதிராகக் கிளர்ச்சி செய்தனர். இலட்சுமணராசு செட்டியார், வேளாளர் ஜாதியைச் சேர்ந்த சீனிவாசபிள்ளை ஆகியோர் வழக்கும் தொடுத்தனர். இத்தகைய நடவடிக்கைகளுக்குப் பார்ப்பனர்கள் தலைமையில் இருந்த சதுர்வேதாந்த சித்தாந்தசபை துணைநின்றது. தொடர்ந்து பார்ப்பனர்களும் உயர் ஜாதியினரும், உருவாக்கிய வன்முறைகளும், கிளர்ச்சிகளும் அந்த வரைவுச் சட்டத்தை நடைமுறைக்கு வராமல் தடுக்க முயற்சித்தது. ஆனாலும் அரசு உறுதியாக இருந்தது. மதமாற்றம் தொடர்ந்தது

சமூக ஒழுங்கு என்ற பெயரில் நடந்த ஒடுக்கு முறையிலிருந்தும் அடிமைத் தனத்திலிருந்தும், விடுதலை பெறக் கிறித்துவத்தைத் தழுவிய

பொழுது அந்த வாழ்வியல் வேறு விதமாக இருந்தது. தேவாலயங்களில் நுழைய முடிந்தது. கூட்டு வழிபாடுகளில் கலந்து கொள்ள முடிந்தது. சமமான நிலையில் நின்று வழிபாடு செய்ய முடிந்தது. மேலாடை அணிந்து மானத்தைக் காக்க முடிந்தது. கல்வி கற்க முடிந்தது. அவர்களுக்காக கல்விச் சாலையும், தேவாலயங்களும் திறக்கப்பட்டன. அவர்கள் வாழ்வில் காணாத சமரசம் உலாவும் இடமாக வழிபாட்டுத் தலங்கள் திகழ்ந்தன. ஆனால், ஆலய வழிபாட்டில் இருந்த சமத்துவம் உயர்ஜாதியினர் கிறித்துவ சமயத்துக்குள் நுழைந்த போது மறைந்து போனது. சனாதனத்தின் கொடி உயரப் பறக்கத் தொடங்கியது.

தொடக்க காலத்தில் அனைத்து ஜாதியினரையும் மதம் மாற்றுவதையே இலக்காகக் கொண்டு களமிறங்கிய சேசுசபையினர் முதல்கட்ட முயற்சியில் தோற்றுப் போயினர். தாழ்த்தப்பட்டவர்களும் ஒடுக்கப்பட்டவர்களும் மட்டுமே மதம் மாறியதால் அது ஒடுக்கப்பட்டவர்களின் மதமாகவே அடையாளம் காணப்பட்டது.

ஜாதி புகுந்தது; சமத்துவம் சரிந்தது

1604இல் கோவாவில் தனது சமயப் பணியைத் தொடங்கிய இத்தாலியைச் சேர்ந்த **ராபர்ட்டி நொபிலி** 1606இல் மதுரைக்கு வந்தவுடன் தன்னுடைய முன்னவர்கள் கிறித்துவத்தைப் பரப்புவதில் சந்தித்த தோல்வியின் காரணங்களை ஆராய்ந்தறிந்தார். கிறித்துவம் வளர ஜாதி தடையாக இருப்பதைக் கண்டார். ஜாதி அடுக்குகளைக் குலைத்தால் மதமாற்றத்துக்கு ஆட்கள் கிடைப்பது அரிதாகி விடும் என்பதை அறிந்தார். அது உண்மையாகவும் இருந்தது. ஏனெனில் மதம் மாற விரும்பிய ஜாதி இந்துக்கள் தங்களது ஜாதியை விடத் தயாராக இல்லை. ஜாதியம் என்பது இந்துமதத்தின் அடிப்படைக் கூறாகவும், ஆன்மாவாகவும் இருப்பதை அவர் புரிந்து கொண்டதனால் காவி சந்நியாசிகளைப் போலவே வாழ முயற்சித்தார். தனது ஆடைகளிலும் உணவு முறைகளிலும், ஒழுங்கு முறையைக் கைக்கொண்டார். பூணூல் அணிந்து கொண்டார். காவிஉடையும், கையில் கமண்டலமும் ஏந்திக்கொண்டார். சந்தனம் பூசிக் கொண்டார். இந்த நாட்டிலுள்ள மதிப்புமிக்க அரசர்களுக்கு இணையான குடும்பத்தைச் சார்ந்தவன் என்றும், தன்னை உரோமானிய பிராமணன் என்றும் கூறிக்கொண்டார். பார்ப்பனர்களைக் கத்தோலிக்கர்களாக மாற்றுவதில் அவர் மிகவும் ஆர்வம் கொண்டிருந்தார். இந்திய மண்ணில் கத்தோலிக்கக் கிறித்துவம் வளருவதற்கான ஒரேவழி ஜாதியை அதன்படி நிலைகளோடு அப்படியே ஏற்றுக் கொள்வதைத் தவிர வேறுவழி இல்லை என்பதை கள எதார்த்தம் அவருக்குக் கற்றுக் கொடுத்ததால் ஜாதியை நியாயப்படுத்தும் விதமாக ஏசுநாதரின் போதனையைக் கற்றுக் கொடுப்பதற்குமுன் பிராமணர்கள் பறையர்களோடும், தோட்டிகளோடும் அதே வகுப்பில் உட்காரவேண்டும் என்று கோருவது சரியென்று நான் நினைக்க முடியாது. அவ்வாறு கோருவது நியாயமற்றதும் கிறித்துவ தன்மையற்றதும் ஆகும்[7] என்றார்.

ஜாதியின் ஏற்றத் தாழ்வுகளை அப்படியே ஏற்றுக் கொள்வது இயேசு கிறிஸ்துவின் போதனைகளுக்கு எதிரானது என்று துறவி நொபிலி கருதவில்லை. அவரது இத்தகைய செயல்பாடுகளை பல திருச்சபை பாதிரியார்கள் கண்டித்தனர். மேலிடத்துக்கு அவர்கள் புகார் செய்தனர். அதற்கு 1609ஆம் ஆண்டில் அவர் எழுதிய கடிதம் ஒன்றில், **கிறித்துவனாவதில் ஒருவன் தனது குடியிருப்பு, பழக்க வழக்கம் முதலானவற்றைத் துறக்க வேண்டுவதில்லை. கிறித்துவ சமயத்தைத் தழுவினால் இவை கெட்டுப் போகும் என்ற போதனையைப் புகட்டியவன் சாத்தான். கிறித்துவ சமயம் பரவுவதற்கு இடையூறாக இருப்பது இப்போதனையே. இதனால்தான் பெர்னாண்டஸ் குருவின் பணி பயனற்றதாக முடிந்தது.**[8] (சிறில்புருஷ்பெர்த்,1982:186) என்று தொடர்ந்து பரப்புரை செய்ததன் விளைவாக குறுகிய காலத்துக்குள் (1609) 60க்கும் மேற்பட்ட பார்ப்பனர்கள் உள்ளிட்ட, உயர்ஜாதியினர் தங்களது ஜாதி அடையாளங்களோடு கிறித்துவத்தைத் தழுவினர். அனுமதித்தார்.[9] தம்மால் மதமாற்றம் செய்யப்பட்ட பிராமணர்களைக் குடுமிவைத்துக் கொள்ளவும், பூணூல் அணிந்து கொள்ளவும் அனுமதித்தார். கிறித்துவத்துக்குள் ஜாதியம் தழைத்தோங்கியது. அதன் தொடர்ச்சியாக 18 ஆம் நூற்றாண்டில் வாழ்ந்த சேசு சபையைச் சேர்ந்த பிரான்சிஸ்கோ சவேரியோபவன் என்கிற அமிர்தநாதர் என்கிற துறவி புதிதாக கிறித்துவ சமயத்தில் இணைந்த பார்ப்பன, உயர்ஜாதி சந்நியாசிகளுக்குப் பின்வருமாறு அறிவுரை கூறினார்:

நல்ல ஜாதியிலிருந்து சமையற்காரரையும், வேலையாட்களையும் தேர்ந்தெடுத்துக் கொள்ளுங்கள். பறையர்களுடன் கலந்து விடாதீர்கள். நீங்கள் உண்பதையோ பருகுவதையோ பணியாளர்களைத் தவிர பிறர் பார்க்கக் கூடாது. ஏனெனில், இவை உயர்ஜாதியினர் மேற்கொள்ளக் கூடாத ஒழுங்கற்ற செயல்களாகும். பயணத்தின் போது உண்பதையும், பருகுவதையும், திரைக்குப் பின்னால் வைத்துக் கொள்ளுங்கள். பிறர் பார்க்கும்படியோ, மிகுந்த எச்சரிக்கை இன்றியோ பசு அல்லது எருமை இறைச்சி, முட்டை, மீன், ஆகியவற்றை உண்ணாதீர்கள். மது அருந்துவதும் அவ்வாறே[10] இத்தகைய போக்குகளை எல்லாம் கண்டிக்க வேண்டிய தலைமை பீடமான போப் அதற்கு மாறாக, **இந்தியாவிலுள்ள கிறித்துவ தேவாலயங்களில், ஜாதிய முறைகளைப் பின்பற்றுவதற்கான ஆணையை 15 ஆம் போப் கிரிகோரி (1554-1623) வெளியிட்டார்.** எனவே ஜாதி ரீதியான பாகுபாடுகள் தொடர்ந்தன. .

சில கிறித்துவ திருச்சபைகள் ஒடுக்கப்பட்ட, தாழ்த்தப்பட்ட மக்களின் மேல் கொண்ட பற்றினால் அவர்களை உயர்த்தவும், அவர்களுக்கு கல்வி அளிக்கவும், அவர்களது இழிவான நிலையிலிருந்து கரையேற்றவும் பல்வேறு எதிர்ப்புகளை எதிர்கொண்ட போதும் தொய்வின்றி உழைத்தனர் என்பதையும் மறுக்க முடியாது. ஜாதிய நுகத்தடியை தூக்கி எறிவதற்கான திசை வழியைத் திறந்து வைத்ததும் அவர்கள்தான் என்பதையும் மறுக்க முடியாது. ஆனால், இந்துமதத்தின் ஜாதிக் கட்டமைப்புகளிருந்து, வந்த நிர்ப்பந்தங்களும், நெருக்கடிகளும், அச்சுறுத்தல்களும், ஜாதிக்கெதிரான அவர்கள் எண்ணம் ஈடேறத் தடையாக இருந்தன என்பதை நெருக்கடிகளைச் சந்தித்த ஒருபாதிரியாரின் கூற்றிலிருந்து புரிந்து கொள்ளலாம்.

இந்தியாவின் கொடிய சட்டங்களால் நாம் நிர்ப்பந்திக்கப்பட்டோம். அச்சட்டங்களை மாற்றும் வலிமை ஜாதி வட்டத்திற்கு வெளியிலுள்ள ஜாதியினருக்கோ, நமக்கோ இல்லை. நம்முடைய சமயத்தையும் தீண்டத்தகாதாரையும், இந்துக்கள் முற்றிலும் அழித்து விடுவார்களோ என்ற பயத்தினால் அச்சட்டங்களைப் பின்பற்றுமாறு நிர்ப்பந்திக்கப்பட்டோம்.[11] அவர் குறிப்பிடும் கொடிய சட்டம் என்பது பன்னெடுங்காலமாக இந்திய சமூகத்தைக் கட்டிப்போட்டிருக்கும் ஜாதிய உறவு முறைகளே. இத்தகைய நெருக்கடிகளும் உயர்ஜாதி இந்துக்களின் புதிய வருகையும், கிறித்துவ மதத்துக்குள் ஜாதியம் வளரக் காரணமாக இருந்தன.

1727இல் தரங்கம்பாடியில் இருந்த புராட்டஸ்டண்ட் பாதிரியார்கள் தயாரித்த அறிக்கை **கிறித்துவ தன்னடக்கம், ஒற்றுமை என்பவற்றிற்கு அக்கம் பக்கமாக இந்த ஜாதி ஒழுங்கு முறையும் நீடிக்க அனுமதிக்கலாம் என்றும் பறையர்கள் மற்றும் சூத்திரர்களை ஒரு கஜம் தூரம் தள்ளி உட்கார அனுமதிக்கலாம் என்றும் நீண்ட விவாதத்திற்குப் பிறகு முடிவு செய்தோம்** என்று கூறுகிறது. ஜாதிக்கு முன் பாதிரியார்கள் மண்டியிட்டனர் என்பதைத்தான் இந்த அறிக்கை புலப்படுத்தியது. இந்துமதத்தின் அத்தனை இழிவுகளும் கிறித்துவ சமயத்துக்குள்ளும் கட்டுப்பாடின்றி நுழைவதற்கு இத்தகைய நடைமுறைகள் துணைநின்றன. "வருத்தப்பட்டுப் பாரம் சுமப்பவர்களே! நீங்கள் என்னிடத்தில் வாருங்கள் நான் உங்களுக்கு இளைப்பாறுதல் தருவேன்" என்ற வேத வசனங்களை நம்பி மதம் மாறிய ஒடுக்கப்பட்ட மக்களை கிறித்துவமும் ஜாதியத்தால் துரத்தித் துரத்தி அடித்த போது அவர்கள் துவண்டு போகாமல் அதற்கு எதிராக கலகக்குரல் எழுப்பினர். இதனால் ஒவ்வொரு தேவாலயத்திலும் தாழ்த்தப்பட்ட கிறித்துவர்களுக்கும், உயர்ஜாதி கிறித்துவர்களுக்கும் இடையில் மோதல்கள் தோன்றியபடி இருந்தன.

இந்து மதத்தில் தீண்டாமைக்கு எதிராகவும், கோயிலில் நுழைவதற்கும், தேர் வடம் பிடிக்கவும் போராடிய மக்கள் மதம் மாறிய பின்னும் ஜாதியத்துக்கு எதிராகப் போராட வேண்டிய துயர நிலைக்குத் தள்ளப்பட்டனர். ஆலயத்துக்குள் நுழைய முடிந்தது. ஆனால் சமத்துவம் மறுக்கப்பட்டது. கிறித்துவம் ஜாதியோடு சமரசம் செய்து கொண்டதால் தீண்டாமை வேறு வடிவத்தில் தலைதூக்கத் தொடங்கியது. அதனால் மதம் மாறியவர்கள்கூட மீண்டும் இந்து மதத்துக்குத் திரும்ப ஆரம்பித்தனர். கிறித்துவம் தனது சமத்துவக் கோட்பாட்டை இழந்ததால் மதம் மாறுகிறவர்களின் எண்ணிக்கை குறையத் தொடங்கியது. தரங்கம்பாடியில் நிலைமை அதை உணர்த்தியது. 1850இல் 717 பேர் கிறித்துவத்தைத்

தழுவி இருந்தனர். இருபது ஆண்டுகள் கழித்து அதன் எண்ணிக்கை 771 பேர் என்ற அளவிற்கே அதன் வளர்ச்சி இருந்தது.

எனவே, 1858 இல் புராட்டஸ்டண்ட் பிரிவினரின் தென்னிந்திய போதகர்கள் மாநாடு சென்னையில் கூடி, *ஜாதியை மறுக்காத, அதற்கான சின்னங்களைப் புறக்கணிக்காத, அல்லது ஜாதியின் பெயரால் ஒரு பகுதி கிறித்துவர்களோடு மண உறவு கொள்ள மறுக்கிற எவரும் கிறித்துவன் என்று சொல்லிக் கொள்ள தகுதி உடையவர் அல்லர். ஜாதி என்பதன் செயல்பாடுகளைக் கண்டு பிடிப்பதிலும், எதிர்ப்பதில் புனிதமான ஆற்றலையும் வளையாத உறுதியையும் காண்பிப்போம்* என்று அறிவித்தது.[12]

புராட்டஸ்டண்ட் பிரிவினரின் இந்த அறிக்கை உண்மையில் மதத்துக்குள் ஒருபுரட்சியை ஏற்படுத்தியது. இதுவரையிலும் கிறித்துவத்துக்குள் கட்டிக் காப்பற்றி வந்த ஜாதியத்தை சவக்குழிக்குள் தள்ளுவது போல் இருந்தது. ஆனால், இதனை முழுமையாக நடைமுறைப்படுத்த முடியாமல் திருச்சபைகள் திணறின, காரணம் திருச்சபைக்குள் ஜாதியம் இறுகிப் போய்க் கிடந்தது. புராட்டஸ்டண்ட் பிரிவினர் தனது கடந்த காலத் தவறுகளை உணர்ந்து குறைந்தபட்சம் திருத்திக் கொள்ள முயன்ற அதேவேளையில் கத்தோலிக்கர்கள் அதைப் பற்றிச் சிந்திப்பது கூட பாவம் எனக் கருதி ஒதுங்கி நின்றனர்.

கத்தோலிக்கரின் அன்றாட செயல்பாடுகளில், வழிபாடுகளில் ஜாதியம் செல்வாக்கு செலுத்தியது. தேவாலயத்தில் வழிபாட்டின் போது அமரும் பகுதியினை தெற்கு வடக்கு, பலிப்பீடத்துக்கு முன், பின் எனப் பிரித்து உயர்ஜாதி, தாழ்ந்த ஜாதி என தனித்தனியாக, அதாவது சமூக படிநிலைக்கு ஏற்றவாறு அமர வைக்கப்பட்டனர். உயர்ந்த ஜாதியினர் அமரும் பகுதி மேடானதாகவும், தாழ்ந்த ஜாதியினர் அமரும் பகுதிப் பள்ளமாகவும் தேவாலயத்துக்குள் வடிவமைக்கப்பட்டன.

தாழ்ந்தஜாதியார்உயர்ந்தஜாதிகிறித்துவர்களுடன் சமமாக உட்காரக் கூடாது என்று கூறும் அளவுக்கு ஜாதியத்தின் வலைக்குள் திருச்சபை சிக்கிக் கிடந்தது. அனைத்து ஜாதியினரும் ஒன்றாகச் சேர்ந்து வழிபடும் தேவாலயங்களுக்குள் சென்று வழிபடுவதை பிள்ளை, முதலியார், ரெட்டியார் முதலிய உயர்ஜாதியினர் தங்களது ஜாதிப் பெருமைக்கு இழுக்கு என்று கருதி அத்தகைய ஆலயங்களுக்குச் செல்வதில்லை என்றுமுடிவு எடுத்ததால், அவர்களுக்கென சிலஇடங்களில் தனி ஆலயங்கள், தனிக் கல்லறைகள் உருவாக்கப்பட்டன. நவீனத் தீண்டாமை ஒவ்வொரு மட்டத்திலும் உயிர்த்தெழுந்தது.

உத்தப்புரம் தீண்டாமைச் சுவர் இன்றைய ஜாதியத்தின் கோர வடிவத்தை உலகுக்கு வெளிப்படுத்தியதைப் போன்றே 18 ஆம் நூற்றாண்டின் காலக் கட்டத்தில் புதிதாகக் கட்டப்பட்ட புதுச்சேரி சம்பா கோவில், தரங்கம்பாடி புதிய ஜெருசலேம் ஆலயம் (1766), தெற்கே வடக்கன்குளம் (1872) உள்ளிட்ட பல தேவாலயங்களில் பிரிவினைச் சுவர் அதாவது தீண்டாமைச் சுவர் கட்டப்பட்டன.

இச்சுவர் கிறித்துவ வெள்ளாளர், கம்மாளர், முதலியார், கவுண்டர், தேவர், பரதவர் உள்ளிட்ட உயர்ஜாதியினர் ஒருபுறம் தீண்டப்படாதவர்களாகக் கருதப்பட்ட சாணார் நாடார், பள்ளர்-பறையர் போன்றவர்கள் மறுபுறம் என, பிரித்து வைத்தது. மதுரை, கமுதி,சிவகாசி, கழுகுமலை என பல இந்துக் கோயில்களில் வழிபடும் உரிமைக்காக நாடார் சமூகத்து மக்கள் பல காலம் போராடியதைப் போன்றே, கிறித்துவ தேவாலயங்களில் கட்டப்பட்ட, பிரிவினைச் சுவரை அகற்றவும், வழிபடும் தலத்தில் சமஉரிமைக்காகவும் கிறித்துவ நாடார்கள், பள்ளர்கள், பறையர்கள் புலையர்கள் மட்டுமல்ல, பேராலயத்தில் இருக்கிற பேராயத் தலைவர்கள் சிலரும் பல ஆண்டு காலம் போராடினர். பிரிவினைச் சுவருக்கு எதிராக 1765இல் பறையர்களிடமிருந்துதான் முதல் கலகக் குரல் எழுந்ததாக பேராசிரியர் ஆ.சிவசுப்பிரமணியன் கூறுகிறார்.

ஜாதியால், கத்தோலிக்கர்கள் எந்தளவு பிரிந்து கிடந்தனர் என்பதற்கு கோவில்பட்டிக்கு அருகிலுள்ள காமநாயக்கன்பட்டி மாதா தேவாலயம் ஒரு சான்று. அந்த ஆலயம் மிகப் பழமையானது. ஜான் டி பிரிட்டோ, வீரமாமுனிவர் முதலிய புகழ்பெற்ற துறவிகள் இங்கே சேவை

செய்துள்ளனர். அந்த தேவாலயத்தின் உரிமை யாருக்கு என்பதில் நாடார்களுக்கும். பிள்ளை ஜாதியை சேர்ந்தவர்களுக்கும் பிரச்சினை எழுந்தது. பெரும்பான்மையாக நாடார்களும், சிறுபான்மையினராக பிள்ளை ஜாதியினரும் இருந்தனர். இறுதியில் கிறித்துவ திருச்சபை ஒரு சமரசத் தீர்வாக பிள்ளைகள் அதிகம் வசிக்கும் ஒருகிலோ மீட்டர் தூரத்திலுள்ள குருவிநத்தம் என்னும் ஊரில் அவர்களுக்கென ஒருமாதா கோவில் கட்டிக்கொள்ள அனுமதித்தது. இன்றைக்கும் தமிழ்நாட்டின் பலஇடங்களில் உயர்ஜாதியினர், தாழ்த்தப்பட்டவர்க்கென தனித்தனி ஆலயங்களை அருகருகே காணமுடியும்.

உயர்ஜாதியினருக்கென தனியாகத் துறவற சபைகளும், மதகுருக்களும் அமர்த்தப்பட்டனர். தாழ்ந்த ஜாதியைச் சேர்ந்த பாதிரியார் வழிபாடு நிகழ்த்த உயர்ஜாதியினரைப் போலவே நாடார் ஜாதியினரும் எதிர்ப்பு தெரிவித்தனர். உதாரணமாக சாயர்புரம் நாடார் திருச்சபையில், பள்ளர் ஜாதியைச் சேர்ந்த உபதேசியார் உபதேசம் செய்வதற்கு நாடார்கள் எதிர்ப்புத் தெரிவித்து கலகம் செய்தனர். இந்நிலை பலஇடங்களில் தொடர்ந்தன. அதன் தொடர்ச்சியாக நாசரேத் கிறித்துவர்களின் ஒருபிரிவினர், நாசரேத் திருச்சபையைச் சேர்ந்த அருமை நாயகம் தலைமையில் ஏசு **கிறிஸ்துவின் இந்து திருச்சபை** என்ற அமைப்பைத் தொடங்கி, தங்களுக்கென யூதபாணியில் ஓர் ஆலயத்தை பிரகாசபுரத்தில் கட்டிக் கொண்டதோடு, அய்ரோப்பியர்களுடன் இருந்த உறவையும் துண்டித்துக் கொண்டனர்.[13]

கிறித்துவ சமயத்திற்கு மதம் மாறியவர்களின் மனதில் ஏசுகிறிஸ்துவின் போதனைகளைவிட, ஜாதி ஆழமாக வேர்விட்டு இருந்ததால் ஜாதிய முரண்பாடுகளும் அதனால் எழுந்த மோதல்களும் அன்றாட நிகழ்ச்சியாக இருந்தன. புதுச்சேரியில் கிறித்துவ முதலியார்களுக்கும், கிறித்துவ பறையர் களுக்கும் ஜாதி முரண்பாடுகள் எழுந்தது போன்றே தென்பகுதியில் கிறித்துவ நாடார்களுக்கும் கிறித்துவ பிள்ளைகளுக்கும், சில இடங்களில் நாடார்களுக்கும், பள்ளர்களுக்கும் முரண்பாடுகள் முளைவிட்டன. பல கலகங்களுக்கு அதுவே காரணமாக இருந்தது.

ஜாதிய ஒடுக்கு முறையிலிருந்து விடுதலை பெறவே மதம் மாறினார்கள். ஆனால், ஜாதியம் அங்கும் விடாமல் துரத்தியதால் 1927இல் தென்னகம் வந்த சைமன் குழுவிடம் தாழ்த்தப்பட்ட மக்கள் மனு கொடுத்தனர். *எங்கள் சக கிறித்துவர்கள் மாதா கோவில்களில் கூட எங்களைத் தீண்டப்படாதவர்களாகவும், அணுகாதவர்களாகவும் நடத்துகின்றனர். முன் இடத்திலிருந்து பின்னுக்குத் தள்ளி எங்களுக்குத் தனி இடம் ஒதுக்கி அதை அவர்கள் பகுதியிலிருந்து இரும்புகளாலோ சுவர்களாலோ தடுப்பு எழுப்புகின்றனர். அத்தகைய மாதா கோயில்கள் பல உள்ளன. புனிதச் சடங்குகளின் போது, தீட்டைத் தவிர்ப்பதற்காக மிகவும் கேலிக்கிடமான முறையில் நாங்கள் ஒதுக்கி வைக்கப்படுகிறோம்.*[14] அவர்கள் கொடுத்த மனுக்களுக்கு உயிர் கொடுக்க சைமனாலும் முடியவில்லை. இந்துமதத்தின் பீடையான ஜாதியப் பாகுபாடுகளை அப்படியே கிறித்துவத்துக்குள் பதியம் போட்டு வளர்த்தனர்.

கிறித்துவம் கோட்பாட்டளவில் ஜாதியை நிராகரித்தாலும் நடைமுறையில், வாழ்வியலில் அதுமேல் ஜாதி மனோபாவத்தோடுதான் செயல்பட்டது. 1895இல் கத்தோலிக்கர்களாக மதம் மாறிய பார்ப்பனர்களுக்கென, திருச்சி நகரில் செயின்ட்மேரிஸ் தோப்பு என்ற தனிக் குடியிருப்பும், பின்னர் சென்னையில் இலயோலா கல்லூரியின் தென்கிழக்கில் புஷ்பகநகர் என்ற பெயரில் ஒரு குடியிருப்பும் உருவாக்கப்பட்டன. ஒவ்வொரு மட்டத்திலும் ஜாதி பார்க்கப் படுகிறது. கத்தோலிக்கத் திருச்சபையில் ஜாதி வேறுபாடு என்பது பழகிப் போன ஒன்றாகிப் போனது. கிறித்துவ வன்னியர், கிறித்துவ பிள்ளை, கிறித்துவ பறையர் கிறித்துவ பள்ளர், என்றே அடையாளப்படுத்தப்படுகின்றனர். அவர்கள் ஜாதியாகவே இருந்தனர். அவர்களுக்குள் எந்த உறவு முறையும் இருப்பதில்லை. மதம் அவர்களை ஒன்றாக இணைக்கத் தவறியது. திருச்சபையின் உள்ளேயே தீண்டாமை என்ற நஞ்சு கலந்து இருந்ததால் கிறித்துவர்களின் நடைமுறை வாழ்க்கை என்பது தீண்டாமைக்கு உட்பட்டே நகர்ந்தது. ஜாதியத்தின் பங்காளியாகத் தொடர்ந்தது.

தற்போது கேரளத்தில் புது கிறிஸ்டியானி என்னும் பெயர் பிரபலம் அடைந்துள்ளது. **புதுகிறிஸ்டியானி** என்பது தாழ்த்தப்பட்டவர்களையும், புதிதாக மதம்

மாறியவர்களையும் அடையாளப்படுத்துகிறது. அதேபோன்று 1100ஆண்டுகளாக கிறித்துவர்களாக இருப்பவர்கள் **சிரியன் கிறித்துவர்கள்** எனப்படுகின்றனர். உயர்ஜாதியினரான நம்பூதிரி வழிவந்தவர்கள். இயேசுவின் 12சீடர்களுள் ஒருவராக இருந்த புனித தோமையரால் மதம் மாற்றப்பட்டவர்கள் என்று பெருமையுடன் பேசிக் கொள்பவர்கள். இவர்கள் தங்களை தூய்மையான ரத்தம் உடையவர்கள் என்றும், அகமண முறையைக் கண்டிப்பாகக் கடைபிடிப்பவர்களாகவும், வெளியிலிருந்து வரும் மதம் மாறியவர்களை ஏற்றுக் கொள்ளாதவர்களாகவும் இருக்கிறார்கள். இவர்கள் ஏற்கெனவே தென்மேற்கு இந்தியாவில் தேவாலயங்களை ஏற்படுத்தி உள்ளனர். அங்கே ஓசையின்றி தீண்டாமைக்கு ஆதரவு தெரிவித்து உள்ளனர்.[15]

இன்றைய நிலையில், கத்தோலிக்க திருச்சபையின் தலைமைப் பதவிகள் எல்லாம் உயர்ஜாதியினரின் கையில் இருக்கிறது. கிறித்துவ மதத்தலைவர் போப் அவர்களின் கூற்றுப்படியே இந்தியாவில் இருக்கும் கிறித்துவர்களில் 80 விழுக்காடு தாழ்த்தப்பட்ட மக்கள் இருக்கிறார்கள் மீதி 20 விழுக்காடு 25 வகையான ஜாதியைச் சார்ந்தவர்களாக உள்ளனர். இவர்களில் 40 லட்சம் பேர் தமிழ்நாட்டில் மட்டும் உள்ளனர். ஆனால் ஒரே ஒரு தாழ்த்தப்பட்ட பிஷப் மட்டும் இருப்பதாகவும், கடந்த 14 ஆண்டுகளில் நியமிக்கப்பட்ட பிஷப்களில் ஒருவர் கூட தாழ்த்தப்பட்டவர் இல்லை என்பதையும் சுட்டிக்காட்டுகின்றனர்.[16]

இந்திய அளவில் 173 மறைமாவட்டங்கள் உள்ளன. சுமார் 180 ஆயர்கள், துணை ஆயர்கள், பேராயர்கள் இருக்கின்றனர். இவர்களில் 14 பேர் மட்டுமே தாழ்த்தப்பட்ட பிரிவைச் சார்ந்தவர்கள் என்றும் தமிழ்நாடு தலித் கூட்டமைப்பு கூறுகிறது. தீண்டாமை என்பது இங்கே புரையோடிப் போயிருப்பதாகவும்,13 வகையான தீண்டாமை கடைப்பிடிக்கப்படுவதாகவும் கூறுகின்றனர். **இரட்டைக் கல்லறை, இரட்டைத் தேவாலயம், இரட்டை சவஊர்வல வண்டிகள், தாழ்த்தப்பட்ட மாணவர்களுக்கு குரு பட்டங்கள் மறுப்பு,** என அவர்கள் குற்றம் சாட்டுகின்றனர்.

20ஆம் நூற்றாண்டின் தொடக்கம் வரையிலும் கிறித்துவ தாழ்த்தப்பட்ட மக்களால் குருக்களாகவோ, ஆயராகவோ ஆகமுடியாத நிலை இருந்தது. இது அந்த மதத்திற்குள் இருக்கும் ஜாதிப் போக்குகளை அடையாளம் காட்டுகிறது. இந்த அவல நிலைகளைக் கண்டுதான் அயோத்திதாச பண்டிதர், இவன் ஜாதிக் கிறித்துவன். இவன் ஜாதியில்லாக் கிறித்துவன். இவர்களில் யாரை ரட்சிக்க ஏசு பிறந்தார் என்று கேட்டார்.

அதே போன்று திருச்சபையால் நடத்தப்படும் சென்னை இலயோலா கல்லூரி, ராணிமேரி கல்லூரி, கிறிஸ்டியன் கல்லூரி, டான்பாஸ்கோ, செயின்ட்ஜோசப், பெங்களூருவில் மவுண்ட்கார்மல், முதலிய கல்வி நிறுவனங்களில் எத்தனை தாழ்த்தப்பட்ட கிறித்துவ மாணவர்கள் - ஆசிரியர்கள் சேர்த்துக் கொள்ளப் பட்டிருக்கிறார்கள் என்று கணக்கெடுத்தால், அங்கே உள்ள ஜாதியம் புரியும். டில்லியிலுள்ள செயின்ட் சேவியரில் பயிலும் 2000 மாணவர்களில் 1500 பேர் பார்ப்பனர்கள் மற்றும் பனியாக்கள். ஆசிரியர்களில் கூட பெரும் பாலானவர்கள் ஜாதி இந்துக்களே. மேலை நாட்டுப்போதகர்களால்தாழ்த்தப்பட்டவர்களுக்கென்றே உருவாக்கப்பட்ட சென்னைக் கல்லூரியில் இன்றைக்கு தாழ்த்தப்பட்டவர்கள் இல்லாத நிலை எவ்வளவு பெரிய வீழ்ச்சி.[17] அதற்காக திருச்சபை வெட்கப்பட்டதில்லை. இந்துமதத்தின் ஒருபிரிவைப் போல் செயல்பட்டுக் கொண்டிருக்கும் கத்தோலிக்க கிறித்துவ திருச்சபைகளுக்குள் ஆழமாக வேரூன்றியிருக்கும் ஜாதிப் பிரிவினைகள்தான் கடந்த 200 ஆண்டுகளாக அதன் வளர்ச்சியைத் தடுத்துக் கொண்டிருக்கிறது என்பதைச் சொல்லத் தேவை இல்லை. ஒரு நூற்றாண்டுக்குப் பின்பும் கிறித்துவர்களின் எண்ணிக்கை இந்தியாவில் 2.3 விழுக்காட்டைத் தாண்ட முடியாமல் போனதற்குக் காரணம் இந்துமதம் தாங்கிப் பிடிக்கும் ஜாதி என்னும் இழிவை இந்தியக் கிறித்துவம் ஆரத்தழுவிக் கிடப்பதுதான்.

இந்துக்களின் ஜாதியும் வேண்டும் கிறித்துவர்களின் மதமும் வேண்டும் என்பது இரண்டு ஆட்டுக்கு ஒருகுட்டி, இரண்டு எஜமானனுக்கு ஓர் ஊழியன்[18] போன்றது என்று சாட்டினார் அயோத்திதாச பண்டிதர். ஜாதியையும், மதத்தையும் சுமந்து திரிவதால் அவர்களை அரைக் கிறித்துவர்களாகவே இனம் காணவேண்டியுள்ளது. இந்துமதக் கோட்பாடுகள், நடைமுறைகள் மற்றும், ஜாதியப் பாதிப்புகளில் கர்த்தரே வந்தாலும் மீட்க முடியாத அளவுக்கு திருச்சபைகள் ஜாதியத்துக்குள் மூழ்கிப்போய் கிடக்கின்றன.

அடிக்குறிப்புகள் :

1. அடையாள உருவாக்கமும் - அடையாள வேறுபாடுகளும் - அ.ஜெகநாதன், இல.ஜெயச்சந்திரன். குருநானக் ஆய்வுவட்டம். மதுரை காமராஜ் பல்கலைக்கழகம் .மதுரை.-பக்.71

2. கிறித்துவமும் ஜாதியும் -ஆ.சிவாசுப்பிரமணியன். - பக் - 22 காலச்சுவடுப திப்பகம். நாகர்கோயில்.

3. அடையாள உருவாக்கமும் - அடையாள வேறுபாடுகளும் - அ.ஜெகந்நாதன், இல.ஜெயச்சந்திரன். பக் -70 குருநானக் ஆய்வுவட்டம். மதுரை காமராஜ் பல்கலைக்கழகம். மதுரை.-

4. ஜாதி இன்று-பக்-44 தலித் செயல்பாட்டிற்கான சிந்தனையாளர் வட்டம், தமிழ்நாடு - புதுச்சேரி .

5. உரிமைப் போராளி ரெட்டமலை சீனிவாசனார் -ஏபி.வள்ளிநாயகம் .பக் 28 ஜீவசகாப்தன் பதிப்பகம், மதுரை 17.

6. உரிமைப் போராளி ரெட்டமலை சீனிவாசனார் -ஏபி.வள்ளிநாயகம் .பக் 28 ஜீவசகாப்தன் பதிப்பகம், மதுரை 17.

7. கிறித்துவமும் தமிழ் சூழலும் - ஆ.சிவசுப்பிரமணியன்-பக்-64-65 காலச்சுவடு பதிப்பகம், நாகர்கோயில்.

8. கிறித்துவமும் ஜாதியும் -ஆ.சிவசுப்பிரமணியன். -பக்-78 காலச்சுவடுபதிப்பகம், நாகர்கோயில்.

9. பஞ்சமனா பஞ்சயனா -ஆ.சிவசுப்பிரமணியன் -பக்-56 பரிசல், சென்னை .

10 கிறித்துவமும் ஜாதியும் - ஆ.சிவசுப்பிரமணியன்-பக்-81

11. கிறித்துவமும் ஜாதியும் - ஆ.சிவசுப்பிரமணியன்-பக்-88.

12. தமிழகத்தில்சமூகசீர்திருத்தம்இருநூற்றாண்டுவரலாறு அருணன்-பக்-39 வசந்தம்வெளியீட்டகம்,மதுரை.

13. தெற்கிலிருந்து பொன்னீலன் - பக்.116 சென்னை.

14 கிறித்துவமும் தமிழ் சூழலும் - ஆ. சிவசுப்பிரமணியன் - பக் - 66 காலச்சுவடுபதிப்பகம், நாகர்கோயில்.

15. ஆலயப் பிரவேச உரிமை - .சிதம்பரம் பிள்ளை - பக்.-178 சந்தியா பதிப்பகம், சென்னை-83

16. தீக்கதிர் - 04-11-2020

17. தலித் விடுதலையும் கிறித்துவமும் - வி.டி.ராஜசேகர். தமிழில் அரச முருகுபாண்டியன் - பக்-24-25. அமுதம் வெளியீட்டகம், மதுரை.

18. தமிழகத்தில் ஜாதியையும் இந்துத்துவமும் ஒருவரலாற்று ஆய்வு - சி.இளங்கோ - பக்-56 தமிழ்நாடு முற்போக்கு எழுத்தாளர் கலைஞர்கள் சங்கம், சென்னை - 41.

ஆசிரியர் குறிப்பு :

மு.சங்கையா, இந்திய அரசின் தொலைத்தொடர்பு நிறுவனத்தில் (BSNL) அதிகாரியாகப் பணியாற்றி ஓய்வு பெற்றவர். தேசிய தொலைத்தொடர்பு ஊழியர்கள் சம்மேளனத்திலும் (NFTE -BSNL), அனைத்திந்திய தொலைத்தொடர்பு அதிகாரிகள் சங்கத்திலும் பல்வேறு பொறுப்புகளை வகித்தவர். மனித உரிமை ஆர்வலர்.

இவரது முதல் படைப்பான லண்டன் - ஒரு பழைய சாம்ராஜ்யத்தின் அழகிய தலைநகரம் என்ற நூலுக்கு, தமிழ்நாடு அரசின் தமிழ் வளர்ச்சித் துறை, 2013ஆம் ஆண்டின் சிறந்த பயண இலக்கிய நூலுக்கான விருதினை வழங்கியது. உலகமயம் இந்தியாவில் ஏற்படுத்தப் போகும் தாக்கம் பற்றிய பன்னாட்டுச் சந்தையில் பாரத மாதா, இந்திய வலதுசாரிகளைப் பற்றிய காவி என்பது நிறமல்ல போன்ற இவரது நூல்கள் பெரிதும் பேசப்பட்டவையாகும்.

இவரது சொந்த ஊர், தூத்துக்குடி மாவட்டம், கோவில்பட்டி வட்டத்தில், துறையூர் என்ற சிற்றூர் (கிராமம்). வசிப்பது தமிழ் வளர்த்த மாமதுரையில். ◆

திராவிட நாகரிகத்தின் தொன்மையும் முன்மையும்

பேரா. முனைவர் **ப. காளிமுத்து** எம்.ஏ., பிஎச்.டி.,
பெரியார் மணியம்மை அறிவியல் மற்றும் தொழில்நுட்ப நிறுவனம் (நிகர்நிலைப் பல்கலைக்கழகம்)

கட்டுரைச் சுருக்கம்:

உலகின் தொன்மை வாய்ந்த நாகரிகங்களாக இதுவரை எகிப்திய - சுமேரிய நாகரிகங்களே கருதப்பட்டு வந்தன. சிந்துவெளி நாகரிகம் கண்டறியப்பட்ட பின்னர், இந்த நாகரிகங்களுக்கிடையே நிலவியிருந்த வணிக உறவுகளும் பிறவும் வெளிச்சத்திற்கு வந்தன. சிந்துவெளி நாகரிகம், திராவிட நாகரிகம் என்பதைத் தொல்லியல் அறிஞர்கள் உறுதிப்படுத்தினர்.

சிந்துவெளி நாகரிகம், ஆரியர்களால் அழிக்கப்பட்ட வரலாற்றை இக்கட்டுரை ஆராய்கின்றது. மேலும், தமிழ்நாட்டில் ஆதிச்சநல்லூர், அரிக்கமேடு, வைகைக் கரையான கீழடி முதலான இடங்களில் நடைபெற்ற தொல்லியல் ஆய்வுகள், சிந்துவெளி நாகரிகத்தோடு தென்னாட்டு நாகரிகம் கொண்டிருந்த ஒப்புமையான, ஒற்றுமையும் ஆய்வாளர்களைப் பெரும் வியப்பில் ஆழ்த்தியுள்ளன.

இவை ஆறாயிரம் ஆண்டுகளுக்கு முற்பட்ட தொன்மையுடையன. இந்தியத் துணைக் கண்டம் முழுதும் திராவிட நாகரிகம் பரந்து விரிந்து ஆட்சி செலுத்தியது. காசுமீர் முதல் குமரி முனை வரை, திராவிடர்களின் நாகரிகம் வேரூன்றிச் சிறப்புக்குரியதாகத் திகழ்ந்தது. திராவிடர் பேசிய மொழி தமிழாகும். சோழர்களின் தலைநகராக விளங்கிய பூம்புகார் நாகரிகம், பன்னீராயிரம் ஆண்டுகளுக்கு முற்பட்டது என்பதை இப்போது ஆழ்கடல் ஆய்வு மெய்ப்பித்திருக்கிறது. இத்தகு சூழ்நிலையில், திராவிட நாகரிகமே உலகின் தொன்மை சான்ற நாகரிகம் என்பதை இக்கட்டுரை ஆராய்கின்றது.

உயிரினங்களின் படிமுறை வளர்ச்சியில் கடைசியாக வந்தவன் மனிதன்; ஆனால், தனது அறிவைப் பயன்படுத்திச் சிந்திக்கத் தொடங்கிய முதல்வன் மனிதன்தான். இந்தச் சிந்தனை வளர்ந்து மனிதர்கள் ஊராக ஒன்றுகூடி, நாகரிக வளர்ச்சி பெற்று நகரங்களை உண்டாக்கி வாழ்ந்த காலம் எது? நாகரிகங்கள் எவ்விடத்தில் தோன்றிச் செழித்து வளர்ந்தன என்பதை அறிஞர்கள் இன்றுவரை ஆராய்ந்து கொண்டிருக்கிறார்கள்.

சுமேரிய நாகரிகம்:

உலக நாகரிகங்களின் தோற்றத்தையும் தொன்மையையும் ஆராய்ந்த தொல்லியல் வரலாற்றாசிரியர்கள் ‘டைகிரிஸ் - யூபிரிடிஸ்’ ஆற்றங்கரைகளில் அரும்பிய ‘மெசபடோமிய - சுமேரிய’ நாகரிகமே உலகின் முதல் நாகரிகங்கள்

என்றும் அது C - 3400 B.C. ஆண்டுகளுக்கு முற்பட்டது என்றும் கருதினர்.[1]

இரண்டு ஆறுகளுக்கு இடைப்பட்ட வளமான சமவெளிப் பகுதியாதலின் கிரேக்கர்கள் இதனை 'மெசபடோமியா' என்று அழைத்தனர். இந்தச் சமவெளி வியப்புக்குரிய ஒரு நிலப்பகுதியாக விளங்கியது. உலகின் தொன்மை வாய்ந்த நாகரிகத்தை உருவாக்கிய வலிமை வாய்ந்த மக்களின் தொட்டிலாக இந்த நிலப்பகுதி நிகழ்ந்தது.[2]

1920களில் 'மொகஞ்சதாரோ, அரப்பா, சங்குதாரோ' முதலான இடங்களில் அகழாய்வுகள் மேற்கொள்ளப்பட்டன. அகழாய்வில் கிடைத்த பொருள்கள் ரேடியோ கார்பன் ஆய்வுக்கு உட்படுத்தப்பட்டன. மொகஞ்சதாரோ- அரப்பா புதைபொருள் அகழாய்வில் கிடைத்த பழம்பொருள்கள் பல சுமேரியாவில் கிடைத்த பழம்பொருள்களை ஒத்திருந்தன. இந்நகரங்களின் காலம் ஏறக்குறைய கி.மு.3500 என ஆய்வாளர்கள் முடிவு செய்தனர்.[3] மைசூரில் 'சிற்றால்ட்ரக்' எனும் இடத்திலும் மொகஞ்சதாரோவை ஒத்த பழைய நகரம் ஒன்றும் கண்டுபிடிக்கப்பட்டது. இதன் காலம் கி.மு.40 ஆம் நூற்றாண்டு எனக் கருதப்படுகின்றது.

சிந்துவெளி நாகரிகம்:

'சிந்து' என்பது இந்தியாவின் வடமேற்கிலுள்ள ஓர் ஆறு. இவ் ஆற்றினை ஒட்டிய சமவெளிப்பகுதிகளில் இருந்த நகரங்கள்தாம் மொகஞ்சதாரோ, அரப்பா முதலானவை. ஆதலின் தொல்பழங்காலத்தில் இங்கு வளமோடு திகழ்ந்த நாகரிகத்தைச் 'சிந்து சமவெளி நாகரிகம்' என வரலாற்றாசிரியர்கள் குறிப்பிடுகின்றனர். 1922 ஆம் ஆண்டு மொகஞ்சதாரோ அகழாய்வை முன்னின்று நடத்திய வங்கப் பேராசிரியர் ஆர்.டி.பானர்ஜி, 'சிந்து சமவெளி நாகரிகம் திராவிட நாகரிகம்' என்பதைத் தெளிவாக எடுத்துக் காட்டினார்.[4] தொல்பழங்கால வரலாற்றாய்வியல் துறை போகிய டாக்டர் பிராங்போர்ட் போன்றோர், 'சிந்து சமவெளி நாகரிகமே பழைய நாகரிகங்களுக்கெல்லாம் அடிப்படை என்றும், அது திராவிட நாகரிகம்' என்றும் தயக்கமின்றித் தம் கருத்துகளை வெளியிட்டனர்.[5]

உலகம் சுற்றிய தமிழரான தனிநாயக அடிகளார், சிந்து சமவெளித் திராவிடர் நாகரிகம் 5000 ஆண்டுகளுக்கு முற்பட்டது என்று கருதுகிறார். "அய்க்கிய அமெரிக்கா இக்கால நாடு; அதன் இடங்களோ, பொருள்களோ அய்ம்பது அல்லது நூறு ஆண்டுகளே பழைமையுடையன. ஆயினும் அவை அமெரிக்கருக்குக் கழிபேருவகையூட்டும் பெரும் பழமைப் பொருள்களாகத் தோன்றுகின்றன. இத்தகைய மனப்பான்மை மிகுந்து காணும் நாட்டிலே நானூறு அய்ந்நூறு ஆண்டுகள் அல்ல, நாலாயிரம் அய்யாயிரம் ஆண்டுகட்கு முன்னமே நிலவியிருந்ததென நிலைநாட்டப்பட்டுள்ள நமது சிந்துவெளி நாகரிகத்தைப் பற்றியும், நாம் இன்று பொன்னே போலப் போற்றும் தொன்னூலான தொல்காப்பியத்தைப் பற்றியும் சங்க இலக்கியங்களைப் பற்றியும் நான் கூறிய பொழுது அங்குள்ளோர் அடைந்த வியப்பினை நான் என்னென்று உரைப்பேன்!" என்கிறார் அடிகளார் (தமிழ்த்தூது : ப.26; 1962)

ஆரியர்கள் இந்தியாவிற்குள் நுழைந்த காலத்தில் இந்தியத் துணைக்கண்டம் முழுவதிலும் திராவிட இனத்து மக்களே வாழ்ந்து வந்தனர் என்று ஆக்ஃஸ்போர்டு பல்கலைக் கழகப் பேராசிரியர் பர்ரோ (Burrow) கருதுகின்றார். ஆரியமொழியை நன்கு ஆய்ந்து 'ரிக்' வேதத்தில் இருபதுக்கும் மேற்பட்ட திராவிட மொழிச் சொற்கள் எடுத்தாளப்பட்டிருப்பதாக பர்ரோ கூறுகிறார். சிந்து வெளி எழுத்துகளை ஆராய்ந்த தொல்லியல் அறிஞர் அய்ராவதம் மகாதேவன், 'சிந்து வெளி மொழிக்கும் தமிழ் மொழிக்கும் இடையே நெருங்கிய தொடர்பு' இருப்பதை உறுதி செய்கிறார்.[6]

மேலும் தென்னிந்தியாவில் அகழ்ந்தெடுக்கப்பட்ட பெருங்கற்புதைவுகளில் கிடைத்துள்ள பானை ஓடுகளின் மேல் வரையப்பட்டுள்ள கீற்றோவியங்களும் சிந்துவெளி ஓடுகளின் மேல் வரையப்பட்டுள்ள கீற்றோவியங்களும் ஒரே விதமாகக் காணப்படுகின்றன என்கிறார் அய். மகாதேவன். மேலும் தம் பெயர்களுக்கு முன்னொட்டாக தாம் பிறந்த ஊரின் பெயரை இணைத்துக் கொள்ளும் மரபு, சிந்துவெளி மக்களுக்கும் சங்ககாலத் தமிழ் மக்களுக்கும் பொதுவான மரபாகவே காணப்படுகிறது என்கிறார் அய். மகாதேவன்.[7] (எ.டு.) ஆலங்குடி வங்கனார், மாங்குடி மருதனார், அய்யூர் முடவனார், கூடலூர்கிழார், காவிரிப்பூம்பட்டினத்துக் காரிக்கண்ணனார், மதுரைக்குமரனார், செல்லூர்க்

கொற்றனார், மதுரை மருதனிளநாகனார், குடவாயிற் கீரத்தனார், வேம்பத்தூர் கண்ணன் கூத்தனார், அள்ளூர் நன்முல்லையார், ஆலந்தூர்கிழார், கோவூர் கிழார்...)

வடபுலத்தில் அசுரர் என்றும், நாகர் என்றும் தென்னிந்தியாவில் திராவிடர் என்றும் அழைக்கப்படுவோர் ஒரே இனத்தைச் சேர்ந்தவர்கள். ஒரே இனத்திற்கு இடப்பட்ட வெவ்வேறு பெயர்கள் இவை. ஆரியர் வருகைக்கு முன்பு குமரி முனையிலிருந்து காஷ்மீர் வரையில் இந்தியா முழுவதிலும் தமிழ்மொழியே பேசப்பட்டு வந்தது; மக்களின் வழக்குமொழி தமிழாகவே இருந்தது எனும் டாக்டர் அம்பேத்கரின் கருத்தும் இங்குக் குறிப்பிடத்தக்கதாகும்.[8]

ஆரியர் வருகைக்குமுன் வடநாடு முழுமையும் திராவிடர்களே வாழ்ந்தார்கள். இன்றும் பலுச்சிஸ்தானத்தில் பேசப்படுகின்ற 'பிராகூய்' மொழி, திராவிட மொழிக் குடும்பத்தைச் சேர்ந்தது என்பது மொழியியலார் முடிபாகும். ஆதலின் சிந்துவெளி மக்கள் திராவிடரே என்பது தெளிவாகும். மேலும் ஈராஸ் பாதிரியார் ஒலிமுறையாக வாசித்த பழைய சிந்துவெளி எழுத்துகளில் ஒலிமுறையான உச்சரிப்புகளில் பெரும்பாலானவை தமிழ்ச்சொற்களாக உள்ளன எனும் கருத்தும்[9] கவனத்தில் கொள்ளப்பட வேண்டியதாகும்.

ஆரியர் செய்த அழிவு வேலைகள்:

ஏறக்குறைய அய்ந்தாயிரம் ஆண்டுகளுக்கு முன்னரே இந்தியத் துணைக் கண்டம் முழுவதிலும் நிறைந்து வாழ்ந்த திராவிட மக்களின் நாகரிகச் செழிப்பையும் நகர அமைப்புகளின் வனப்பையும் அவற்றின் கட்டமைப்புத் திறன்களையும் அணைக்கட்டுகளையும் கழிவுநீர்க் கால்வாய்களையும் இன்ன பிறவற்றையும் சிந்து சமவெளி - மொகஞ்சதாரோ-அரப்பா சங்குதாரோ அகழாய்வுகள் எடுத்துக் காட்டுகின்றன. அகழாய்வில் கிடைத்த அரும் பொருள்களில் காணப்படும் கலையழகும் மதிநுட்பமும் ஆய்வாளர்களை வியப்பில் ஆழ்த்துகின்றன. மெசபடோமிய - சுமேரிய மக்களோடு சிந்துவெளித் திராவிடர்கள் கொண்டிருந்த நெருங்கிய தொடர்பினையும் வரலாற்றாசிரியர்கள் குறிப்பிட்டுக் காட்டுகின்றனர்.[10]

நாடோடிகளாக ஆடுமாடுகளை ஓட்டிக் கொண்டு வாழ்க்கை நடத்தி வந்த ஆரியர்கள், கைபர் - போலன் கணவாய் வழியாக இந்தியாவிற்குள் நுழைந்த போது சிந்து சமவெளித் திராவிட மக்களின் நாகரிகம் அவர்களை மருட்சி அடையச் செய்திருக்க வேண்டும். ஆரிய நாகரிகம் நாட்டுப்புறத்தோடு ஒன்றி வளர்ந்து வந்துள்ளது. ஆனால், சிந்துவெளி மக்கள் பெரிய பெரிய நகரங்களை அமைத்துக் கொண்டு வாழ்ந்துவந்தவர்கள். அவர்களுடைய நாகரிகம் நகர்ப்புறத்து நாகரிகமாகும். மொகஞ்சதாரோ முழுவதும் செங்கற்களால் கட்டப்பட்டதொரு நகரமாகக் காட்சியளிக்கிறது. அதன் அழகிய தெருக்கள் யாவும் திட்டமிட்டு அமைக்கப்பட்டிருந்தன. கடல்போல் விரிந்தோடிய சிந்துநதிக் கரையின்மேல் அந்நகரம் அமைந்திருந்தது. நாட்டுப் புறங்களில், சிற்றூர்களில் நிலையற்ற வாழ்வினராய், நாடோடிகளாய் அலைந்து வாழ்ந்து வந்த ஆரியரின் பொலிவற்ற நாகரிகத்துக்கும், திகைப்பூட்டும் வாழ்க்கை வசதிகள் பலவும் வாய்க்கப்பெற்ற, மிகப் பெரும் நகரங்களில் வாழ்ந்து வந்த சிந்துவெளி மக்கள் வளர்த்திருந்த நாகரிகத்துக்கும் இடையே எவ்வளவு வேறுபாடு என்று வரலாற்றாசிரியர்கள் வியப்புறுகின்றனர்.[11]

சிந்துவெளி நாகரிகம், வேத ஆரிய நாகரிகத்துடன் முற்றிலும் தொடர்பில்லாதது; அது வேத நாகரிகத்துக்குப் பல்லாயிரக்கணக்கான ஆண்டுகளுக்கு முற்பட்டது. அரப்பா, மொகஞ்சதாரோ ஆகிய இரண்டு நகரங்களும் இயற்கையாய் அழிந்தவையாகத் தோன்றவில்லை. கி.மு. 2500 க்குப் பின், அவை திடுமென அழிவுற்றதற்கான அடையாளங்கள் உள்ளன. 'ரிக்' வேத ஆரியர் படையெடுப்பாலேயே அவை அழிந்திருக்க வேண்டும் என்று அறிஞர்கள் கருதுகின்றனர்.[12]

சிந்துவெளி மக்களின் வளமான வாழ்வும் செல்வமும் கொள்ளையடிக்கப்பட்டன. ஆண்களும், பெண்களும் குழந்தைகளும் வன்முறையால் கொல்லப்பட்டனர். இவர்களின் எலும்புக் கூடுகள் தெருக்களிலும் கீழ்நோக்கிச் செல்லும் கிணற்றுப் படிகளிலும் கண்டெடுக்கப்பட்டுள்ளன. துயரம் படிந்த இந்தத் துன்பியல் வரலாறு இன்று மறைக்கப்பட்ட ஒன்றாகிவிட்டது.[13] ஆதலின் சிந்துவெளித் திராவிட நாகரிகம் திட்டமிட்டே வன்முறை வழியால் அழிக்கப்பட்டுவிட்டது என்னும் உண்மை உறுதியாகின்றது.

திராவிடர் கட்டிய அணைகள் ஆரியர்களுக்குப் பெரும் தடைகளாக இருந்தன. அணைகளையும் பிற கட்டமைப்புகளையும் உடைத்துத் தகர்த்தாலன்றி, தாங்கள் முன்னேறுவதற்கு வாய்ப்பில்லை என்பதை உணர்ந்த ஆரியர்கள் அவற்றை இடித்துத் தரைமட்டம் ஆக்கினார்கள்.[14] இது குறித்து மார்க்சியச் சிந்தனையாளரான ஈ.எம்.எஸ். நம்பூதிரிபாத் எழுதிய 'இந்திய வரலாறு - ஒரு மார்க்சியக் கண்ணோட்டம்' (தமிழில் பி.ஆர். பரமேசுவரன்) என்னும் நூலில் கீழ்க்கண்டவாறு குறிப்பிடுகிறார்:

"விலங்கினத்தை வளர்ப்பதை அடிப்படையாகக் கொண்ட ஆரியர்களின் வாழ்க்கைக்குச் சிந்துசமவெளி மக்கள் கட்டி உருவாக்கியிருந்த அணைகள் தடையாக இருந்தன. அணைகளை உடைத்து ஆறுகளை அவற்றின் போக்கில் விட்டால் மாத்திரமே ஆரியர்களுக்குத் தங்களுடைய வளர்ப்பு விலங்குகளுடன் ஓரிடத்திலிருந்து வேறோர் இடதிற்குச் செல்லமுடியும். அதனால் ஆரியர்களின் போர் முயற்சிகளில் முதன்மையானது நதிகளைச் சுதந்திரமாக்குவதாக இருந்தது. அவர்களுடைய வீரத் தலைவனான இந்திரன், விருத்திரனைக் கொன்றான் என்ற ரிக் வேதக் கதையின் வரலாற்று ரீதியான உள்ளடக்கம் சிந்து நதியின் மீது கட்டியிருந்த அணைகளை உடைத்தது பற்றியதாகும் என்று சில ஆய்வாளர்கள் கருத்துத் தெரிவித்துள்ளனர். அணைகளை உடைப்பதென்ற இந்த நாசவேலையின் மூலம், ஆரியர்கள் சிந்து சமவெளி நாகரிகத்தின் அடிப்படையையே தகர்த்து விட்டார்கள். சிந்து சமவெளி நாகரிகங்களைத் தீக்கிரையாக்கியதைவிடக் கொடுமையான ஒரு நாசவேலையாக இருந்தது இது. இத்துடன் சிந்துவெளி நாகரிகத்தின் அழிவு முழுமையாயிற்று,"[15] என்கிறார் இந்தியப் பொதுவுடைமைக் கட்சியின் மூத்த தலைவர் ஈ.எம். எஸ். நம்பூதிரிபாத்.

ஆரியர்கள் அழிவு வேலை செய்யும் இயல்பினர் என்பதற்கும், வந்தேறிகளான அவர்கள் (ஆரியர்கள்) இந்தியத் துணைக் கண்டத்தின் தொல்குடி மக்களை - இந்த மண்ணின் மைந்தரை 'அடிமைகள்' (தஸ்யூக்கள்) என்றும், 'அரக்கர்கள்' என்றும், 'அசுரர்கள்' என்றும், 'கருப்பர்கள்' என்றும், 'கொள்ளைக்காரர்கள்' என்றும் பலவாறாக இழித்தும் பழித்தும் அழைத்தனர் என்பதற்கு அவர்களின் வேத நூல்களிலேயே ஏராளமான சான்றுகள் உள்ளன.[16] அவர்கள் அழிவு வேலை செய்யும் இயல்பினர் என்பதையும் வேத நூல் சான்றுகள் உறுதிப்படுத்துகின்றன.

இந்திரன், நெருப்பு, (அக்கினி), சூரியன் முதலான தேவர்களைப் போற்றிப் பாடுகின்ற பாடல்களாக ஆரியரின் 'ரிக்' வேதம் அமைந்துள்ளது. எதிரிகளை அழிப்பதும் அவர்களுடைய செல்வங்களைக் கொள்ளையடிப்பதுமே இதன் மய்யப் பொருளாக உள்ளது. முதன்முதலில் திராவிடர்களைத் (தாசர்களைத்) தாக்கிய ஆரியத் தலைவன் 'இந்திரன்' எனப்படுகிறான். ஆதலின் ஆரியர்கள் அவனைப் போற்றிப் பாடுகிறார்கள். 'விருத்திரன்' என்பவன் தாசர்களின் தலைவன் ஆரியர்களை எதிர்த்த முதல் மன்னன்.

இந்திரன், மலைக் கோட்டையில் இருந்த 'அகி' என்பவனைக் கொன்று அவனால் பாதுகாக்கப்பட்ட அணையை உடைத்தான்; விருத்திரனைக் கொன்றான். விருத்திரன் தன் வலிமையால் கட்டியிருந்த அணையின் அடிப்பகுதியில் 'அகி' சாய்க்கப்பட்டுக் கிடந்தான். உடைக்கப்பட்ட அணையின் வெள்ளமானது விருத்திரன் உடலை இழுத்துச் சென்றது. தாசர்கள் (திராவிடர்கள்) அணைக்கட்டுகளைத் தங்கள் மனைவியரைக் காப்பது போல் காத்துவந்தார்கள். (ரிக்வேதம் - 370-380)

இந்திரன், எதிரிகளைக் கொன்று அவர்களுடைய கோட்டைகளை இடித்தான். (ரிக். 395-396). தாசர்கள் மலையில் பாதுகாப்பாக வைத்திருந்த அளவற்ற செல்வங்களைக் கைப்பற்றிக் கொண்டுவந்தான் இந்திரன். (ரிக்-603)

"இந்திரனே! சோமரசத்தால் போதை ஏறி நீ விருத்திரனைக் கொன்றாய்; கற்களைக் கொண்டு அவன் கட்டியிருந்த தடைகளை (அணைகளை) உடைத்து நீரை விடுதலை செய்தாய்" (ரிக் - 665)

"இந்திரனே! பூமியிலிருக்கும் தாசர்களையெல்லாம் நீ கொன்றொழித்தாய், அவர்தம் நிலங்களையெல்லாம் வெள்ளை நிற நண்பர்களோடு (ஆரியர்களோடு) பங்கிட்டுக் கொண்டாய்" (ரிக்-1106)

"இந்திரன், வேள்வியை வெறுக்கும் தாசர்களை, ஆரியர்களின் நன்மைக்காகத் தண்டித்தான்,

அசுரனின் கருநிறத் தோலை உரித்தான்; தாசர்களைச் சாம்பலாக்கினான்.'' (ரிக்-1463)

''இந்திரனைப் போற்றாத அரக்கிகளை (தாசப் பெண்களை) ஒழித்துக் கட்டினான்; சென்ற இடமெல்லாம் அரக்கிகள் கொல்லப்பட்டார்கள்; அவர்கள் ஆழமான குழிகளில் தள்ளப்பட்டார்கள். இந்திரனே! அவர்களின் தலைகளைக் கற்களால் உடைத்து நசுக்கவும்; அவற்றை உன் கால்களாலும் மிதித்து நசுக்கு.'' (ரிக் - 1479-1480)[17]

இவ்வாறு, 'தாசர்களுடைய கோட்டைகளை உடைத்து நொறுக்கு; நகரங்களை நெருப்பிட்டுக் கொளுத்து; அணைகளை உடைத்தெறி; தாசர்களின் பெண்களைக் கொன்று குவி; எங்களுக்கு நிறைந்த செல்வங்களைக் கொடு; நல்ல மேய்ச்சல் நிலங்களைக் கொடு; தாசர் இனத்தைப் பூண்டோடு ஒழித்துக் கட்டு' என்னும் கருத்துகளே வேதத்தின் ஒவ்வொரு பாடலிலும் வற்புறுத்திக் கூறப்பட்டுள்ளமையால் ஆரியர்கள் அழிவு வேலைக்காரர்கள் என்பது தெளிவாகும். இவர்களால் சிந்து சமவெளி திராவிடர் நாகரிகம் முற்றிலுமாக அழிக்கப்பட்டுவிட்டது. மேலும் திராவிடர் நாகரிகத்தை, 'அது ஆரியர் நாகரிகம்' என நிறுவுவதற்கான முயற்சிகளும் தொடர்ந்து மேற்கொள்ளப்பட்டு வருகின்றன. எனினும் இந்தியாவின் வடமேற்குப் பகுதிக்குள் ஆரியர்கள் நுழைந்த பின்னர் சிந்து சமவெளி நாகரிகம் முற்றிலுமாக அழிந்துவிட்டது என வரலாற்றாசிரியர்கள் குறிப்பிடுகின்றனர்.[18] இந்திய மக்களின் நாகரிகம் என்பது திராவிட மக்களின் நாகரிகமே எனும் உண்மையை வரலாற்றாசிரியர்கள் இன்று நிறுவியுள்ளனர். திராவிட மக்களின் பொற்காலம் இற்றைக்கு ஆறாயிரம் ஆண்டுகளின் முன் உள்ளது; சங்க காலம் திராவிட மக்களின் பொற்காலத்தின் கடைசிக் காலமாக இருந்ததென அறிகின்றோம்.

ஆதிச்ச நல்லூர்:

1927 ஆம் ஆண்டு கல்கத்தாவிலிருந்து வெளியான 'Modern Review' என்னும் காலாண்டிதழில், மொகஞ்சதாரோ அகழாய்வை முன்னின்று நடத்திய வங்கப் பேராசிரியர் ஆர்.டி. பானர்ஜி (R.D. Banerji) 'Dravidian Civilization' என்னும் தலைப்பில் எழுதிய ஆய்வுக் கட்டுரையில் 'சிந்து வெளி நாகரிகம் திராவிட நாகரிகமே' என்றும், சிந்து வெளியிலும் பலுச்சிஸ்தானத்திலும் நடைபெற்ற அகழாய்வுகளில் கண்டுபிடிக்கப்பட்ட பொருள்கள், இந்தியாவின் தென்கோடியிலுள்ள திருநெல்வேலி மாவட்டத்திலிருந்து (ஆதிச்ச நல்லூரிலிருந்து) அறுந்து போகாத ஒரு சங்கிலித் தொடர்போல் திராவிடர்களின் பண்பாட்டுத் தொடர்பைக் காட்டுவனவாக உள்ளன என்றும் விளக்கமாக எழுதியுள்ளார். ஆதலின் ஆதிச்சநல்லூர் நாகரிகத்தைப் பற்றி அறிந்து கொள்ளுதல் இவ் ஆய்வுக் கட்டுரைக்கு மிகவும் இன்றியமையாதது ஆகும்.

திருநெல்வேலி மாவட்டத்தில் திருநெல்வேலியிலிருந்து திருச்செந்தூர் செல்லும் நெடுஞ்சாலையில் ஆதிச்சநல்லூர் அமைந்துள்ளது. 152 ஆண்டுகளுக்கு முன்பு ஜெர்மனியைச் சேர்ந்த டாக்டர் ஜாகோர் (Jagore) 1876 ஆம் ஆண்டு ஆதிச்ச நல்லூரில் அகழாய்வை மேற்கொண்டார். பின்னர் 1899 முதல் 1905 ஆம் ஆண்டுவரை சென்னை தொல்பொருள் ஆய்வகத்தின் கண்காணிப்பாளர் அலெக்சாந்தர் ரியா (Alexander Rea) ஆதிச்ச நல்லூரில் அகழாய்வை மேற்கொண்டு அகழாய்வில் கிடைத்த அரும்பொருள்கள் அனைத்தையும் பட்டியிலிட்டுச் சென்னையில் உள்ள தொல்பொருள் அருங்காட்சியகத்தில் பார்வைக்கு வைத்தார். அதற்குப் பின்னர் சென்னைப் பல்கலைக் கழகத்தின் வரலாற்றுத்துறைப் பேராசிரியர் வி.ஆர். இராமச்சந்திர தீட்சிதர், ஆதிச்ச நல்லூர் அகழாய்வில் கிடைத்த அரும்பொருள்களை ஆய்வு செய்து, 'சிந்துவெளிப் பண்பாட்டிற்கு மூலப் பண்பாடாகவும் முதன்மைப் பண்பாடாகவும் இரும்பு ஊழியில் அரும்பிய எஃகுப் பண்பாடாகவும் ஆதிச்ச நல்லூர்ப் பண்பாடு மலர்ந்துள்ளது' என்பதை உறுதிப்பாட்டுடன் தெரிவித்தார்.[19]

இந்தியாவில் நடைபெற்ற அகழ்வாராய்ச்சிகளில் மிகப் பெரியது ஆதிச்சநல்லூரில் மேற்கொண்ட அகழ்வாராய்ச்சியாகும் என்கிறார் பேராசிரியர் கே.கே.பிள்ளை. மேலும் வரலாற்றுக்கு முற்பட்ட காலத்துடன் தொடர்பு கொண்டுள்ள புதை பொருள்கள் இங்கு ஏராளமாகக் கிடைத்துள்ளன. மனித எலும்புக் கூடுகள், உரல்கள், மெருகிடப்பட்ட மட்பாண்டங்கள், இரும்பாலான சில கருவிகள், பொன்னாலும் வெண்கலத்தாலும் செய்யப்பட்ட அணிகலன்கள், பொன்வாய்ப்பூட்டுகள், சிறுவேல்கள்

ஆகியவை அடங்கிய தாழிகள் ஆதிச்சநல்லூரில் கிடைத்துள்ளன என்று ஆதிச்சநல்லூரில் கிடைத்த தொல்பொருள்களை டாக்டர் கே.கே. பிள்ளை பட்டியலிடுகிறார்.[20]

ஆதிச்ச நல்லூரில் கிடைத்த மட்பாண்டங்கள் மெருகிடப்பட்டு நேர்த்தியான முறையில் செய்யப்பட்டிருக்கின்றன. இவை மிகத் தொன்மை சான்றவை அங்கு இருந்திருக்க வேண்டும். மேலும் வெண்கலப் பொருள்களும் பொன் அணிகளும் ஆதிச்ச நல்லூரில் கிடைத்தவற்றைப் போலத் தென்னிந்தியாவில் வேறு எவ்விடத்திலும் கிடைக்கவில்லை. கி.மு. 1200 ஆண்டுகளுக்கு முற்பட்ட காலப்பகுதியில் சிரியாவிலும் சைப்ரசிலும் கிடைத்த பொன், வெண்கலப் பொருள்களை இவை ஒத்திருக்கின்றன என்கிறார் கே.ஏ. நீலகண்ட சாஸ்திரியார். ஆதலின் ஆதிச்சநல்லூர் நாகரிகம் கி.மு.1200 ஆக இருக்கலாம் என்று சாஸ்திரியார் கருதுகிறார்.[21] ஆனால், வங்கப் பேராசிரியர் ஆர்.டி. பானர்ஜியும் சென்னைப் பல்கலைக் கழகப் பேராசிரியர் வி.ஆர். இராமச்சந்திர தீட்சிதரும் ஆதிச்சநல்லூர் நாகரிகத்தின் காலம் கி.மு. 8000 கி.மு. 10000 வரை இருக்கலாம் என்று பல்வேறு சான்றுகளை எடுத்துக்காட்டிக் கூறுகின்றனர்.[22] ஆதிச்சநல்லூர் அகழாய்வில் கிடைத்த மண்பானையில் வரையப்பட்டுள்ள கோட்டோவிமும், மொகஞ்சதாரோ-அரப்பா அகழாய்வுகளில் கிடைத்த மண்பானைக் கோட்டோவியங்களும் ஒத்திருப்பதைப் பேராசிரியர்கள் எடுத்துக் காட்டுகின்றனர்.

ஆதிச்சநல்லூர் அகழாய்வு தொடங்கிய சிறிது காலத்திற்குள்ளாகவே நிறுத்தப்பட்டுவிட்டது. அகழாய்வைப் பற்றிய முழுமையானதொரு ஆய்வறிக்கை இன்றுவரை இந்தியத் தொல்லியல் துறையினராலோ தமிழகத் தொல்லியல் துறையினராலோ வெளியிடப்படவில்லை. கீழடி அகழாய்வு ஏற்படுத்திய விழிப்புணர்ச்சியும் எழுச்சியும் இப்போது ஆதிச்ச நல்லூரில் மீண்டும் அகழாய்வுப் பணியைத் தொடங்க வைத்துள்ளன. குறைந்தது கி.மு. 6000 அல்லது 7000 ஆண்டுகளுக்கு முற்பட்ட ஆதிச்சநல்லூர் நாகரிகம், சிந்துவெளி நாகரிகத்தோடு நெருங்கிய உறவுடைய திராவிட நாகரிகம், இன்று வரை கவனிப்பாரின்றி நூற்றுக்கணக்கான ஏக்கர் நிலப்பரப்பில் பரந்து, விரிந்து புதையுண்டு கிடக்கிறது.

வைகைநதி நாகரிகம்:

2013 ஆம் ஆண்டு மதுரைக்கு அருகில் வைகை ஆற்றங்கரையில் அமைந்துள்ள தேனூரில் கண்டெடுக்கப்பட்ட தங்கக் கட்டிகளில் ‘கோதை’ என்ற ஒரு பெண்ணின் பெயர் பொறிக்கப்பட்டுள்ளது. இத்தங்கக் கட்டிகள் யாவும் கி.மு. முதல் நூற்றாண்டைச் சேர்ந்தவை என்னும் தொல்பொருள் துறை மதிப்பிட்டுள்ளது. சில ஆண்டுகளுக்கு முன்பு வைகையின் தென்கரையில் உள்ள ‘புலிமான் கோம்பை’ என்ற ஊரில் தஞ்சைத் தமிழ்ப் பல்கலைக்கழகத் தொல்லியல் துறை ஆய்வாளர்கள் நடுகல் ஒன்றைக் கண்டுபிடித்தனர். அதில் அந்துவன் என்ற வீரனின் பெயர் பொறிக்கப்பட்டிருந்தது. இதன் காலம் ஏறக்குறைய கி.மு. 2400 என்று தொல்லியல் ஆய்வாளர்கள் கருதுகின்றனர். இந்திய அளவில் இதுவரை கண்டறியப்பட்ட நடுகற்களில் இதுவே தொன்மை சான்றது. வைகை ஆறு கடலோடு கலக்கும் இடத்திற்கு அருகில் ‘அழகன்குளம்’ என்னும் ஊர் உள்ளது. தொன்மைக் காலத்தில் இது ஒரு துறைமுக நகரமாக விளங்கியது. தமிழ்நாட்டுத் தொல்லியல் துறையினர் இங்கு நடத்திய அகழாய்வில் உடைந்து நொறுங்கிப் போன பானை ஓடுகளைக் கண்டெடுத்தனர். இந்தப் பானை ஓட்டின் மீது கீறி வரையப்பட்ட ஒரு கப்பலின் கோட்டோவியம் இருப்பதைக் கண்டறிந்தனர். இதை ஆய்வு செய்த தொல்லியலாளர்கள், இதில் வரையப் பட்டுள்ளது அற்றைக் காலத்து ரோமானியக் கப்பல் என்றும், அது ஈராயிரம் ஆண்டுகளுக்கு முற்பட்டது என்றும் அறிவித்தனர்.

மேற்குறித்த மூன்று செய்திகளையும் நாடாளுமன்ற உறுப்பினரும் சிறந்த ஆய்வாளருமான சு. வெங்கடேசன் தமது நூலில் பதிவு செய்திருக்கிறார்.[23]

அரிக்கமேடு:

புதுச்சேரிக்கு அருகில் அரியாங்குப்பம் என்னும் பகுதியில் செஞ்சி ஆற்றங்கரையில் அமைந்துள்ளது அரிக்கமேடு. 1941இல் தென்னம்பிள்ளை வைக்கக் குழிகள் தோண்டிய பொழுது அவற்றிலிருந்து நாணயங்களும் மட்பாண்டங்களும் கலையழகு வாய்ந்த மணிகளும் கண்டெடுக்கப்பட்டன. இதனை அறிந்த புதுவைப் பேராசிரியர் துப்ரெயில் துரை அவ்விடத்தில் ஆய்வுப் பணியை மேற்கொண்டார். அங்குச் சங்கு மணிகள்

முதலிய பொருள்களைக் கொண்ட தொழிற்சாலை இருந்ததென்றும் அத்தொழிற்சாலைக்கு அருகில் ஒரு பழம்பெரும் நகரம் புதையுண்டு கிடக்கின்றது என்றும், அத்தொன்னகரத்தின் காலம் ஏறத்தாழ 2000 ஆண்டுகட்கு முற்பட்டதாகலாம் என்றும் அறிவித்தார்.

அழகிய மணிகளும் சித்திர வேலைப்பாடுகளைக் கொண்ட பானை ஓடுகளும் ஓவியம் வரையப்பட்ட உயர்தரக் களிமண் பதுமைகளும், ஒற்றைக் கைப்பிடி, இரட்டைக் கைப்பிடி கொண்ட ஜாடிகளும் அரிக்கமேட்டில் கண்டெடுக்கப்பட்டுள்ளன. இங்குக் கிடைத்த கண்ணாடி மணிகளையும் பலவகைக் கற்களால் ஆன மணிகளையும் ஆராய்ந்த பிரெஞ்சு அறிஞர் எம். கார்டனெவ் இவற்றின் காலம் கி.மு. அய்ந்தாம் நூற்றாண்டாக இருக்கலாம் என்ற முடிவுக்கு வந்தார். செங்கல் கட்டடக் கிணறு, களிமண்ணும் சுண்ணாம்பும் பூசப்பட்ட சுவர்கள், கருப்பும் சிவப்பும் கொண்ட மட்பாண்டச் சிதைவுகள், இடிந்த நிலையிலான வீடுகள், கழிவு நீர்க் கால்வாய்கள், என்று பல அமைப்புகளையும் ஆய்வாளர்கள் அரிக்கமேட்டில் கண்டுபிடித்தனர். அரிக்கமேடு இன்னும் முழுமையாக ஆராயப்படவில்லை. அங்கு அகழாய்வுப் பணிகள் முழுமை பெறும் போது திராவிட நாகரிகத்தின் தொன்மைச் சிறப்பு தெற்றெனப் புலப்படும். அதனால்தான் அறிஞர் மா. இராசமாணிக்கனார் இதனை “மண்ணுள் புதையுண்ட மாநகரம்” என்று குறிப்பிடுகிறார்.[24]

கீழடி அகழாய்வு:

மதுரைக்குத் தென்கிழக்கில் 12 கி.மீ. தொலைவில் வைகை ஆற்றின் தென்கரையில் மணவூரின் கண்மாய்க் கரை மேட்டில் உள்ள ஒரு தென்னந் தோப்பில் கீழடி அமைந்துள்ளது. 2015, மார்ச் திங்களில் இந்தியத் தொல்லியல் துறையினர், டாக்டர் அமர்நாத் ராமகிருஷ்ணா அவர்களின் மேற்பார்வையில் கீழடி அகழாய்வை மேற்கொண்டனர். கீழடி அகழாய்வு பல இடர்பாடுகளையும் தடைகளையும் எதிர்கொள்ள நேர்ந்தது, என்றாலும் அகழாய்வில் ஏழாயிரத்திற்கும் மேற்பட்ட தொல்பொருள்களை ஆய்வாளர்கள் கண்டெடுத்தனர்.[25]

சுடு மட்கலங்கள், மண்ணாலான கிண்ணங்கள் சங்கு வளையல்கள், தந்தத்தால் ஆன சீப்புகள் தந்தத் தாயக்கட்டைகள், எலும்பாலான எழுத்தாணிகள், முத்துக்கள், தமிழ் பிராமி எழுத்துகள் பொறிக்கப்பட்ட 74 பானை ஓடுகள், கோட்டோவியங்கள் உள்ள பானைகள், முதுமக்கள் தாழிகள், தானியங்களைச் சேமித்து வைக்கும் தாழிகள், மணிகள், வணிகர்களின் எடைக் கற்கள், நெசவுக்கான தக்கைகளே என அரிய தொல்பொருள்கள் பல கீழடியில் கிடைத்துள்ளன. பானைகளின் மேல் சங்க இலக்கியங்களில் காணப்படும். அதன், சாத்தன், சாந்தன், மாடச்சி, மாயன் முதலான பெயர்கள் பொறிக்கப்பட்டுள்ளன.[26]

செங்கற்களால் கட்டப்பட கட்டடங்கள், வடிகால்குழாய்கள், வரிசையான கால்வாய்கள் அவற்றின் முகப்பில் பெருந்தொட்டிகள் வட்ட வடிவிலான கிணறுகள் மூடிய வடிகால்கள், தண்ணீர் உள்ளே செல்லவும் வெளியே செல்வதற்குமான வழிகள், கட்டடங்களின் தரைத் தளங்கள், நீண்ட மதில் சுவர்கள், இரண்டடுக்குச்சுவர்கள்எனஒருமாநகரமேமண்ணுக்குள் புதைந்து கிடப்பதை ஆய்வாளர்கள் கண்டறிந்தனர். நகர நாகரிகத்தின் அனைத்து அடையாளங்களும் முதன்முதலாகக் கீழடியில் கிடப்பதைக் கண்டு ஆய்வாளர்கள் வியப்பில் ஆழ்ந்தனர்.

கீழடியின் சுவர்களில் உள்ள பல வண்ண ஓவியங்கள் மொகஞ்சதாரோ - அரப்பா சுவர் ஓவியங்களை ஒத்திருக்கின்றன என்று டோனி ஜோசப் கூறுவது குறிப்பிடத்தக்கதாகும்.[27] ஏழாயிரத்திற்கும் மேற்பட்ட அரும்பொருள்கள் கண்டுபிடிக்கப்பட்டிருந்தாலும், அவற்றுள் ஆறு பொருள்கள் மட்டுமே காலத்தைக் கண்டறிவதற்காக ஃபுளோரிடாவிற்கு அனுப்பப்பட்டன என்று ஓர் இளம் ஆய்வாளர் வருந்துகிறார். என்றாலும் கீழடியில் கண்டெடுக்கப்பட்ட பொருள்களின் காலம் கி.மு. மூன்றாம் நூற்றாண்டு முதல் கி.மு. ஆறாம் நூற்றாண்டுவரை நீள்கிறது என்று ஃபுளோரிடா ஆய்வு நிலையம் அறிவித்தது.[28]

ஏறக்குறைய மூவாயிரம் ஆண்டுகளுக்கு முன்பு வளமான நகரங்களை அமைத்து வாழ்ந்த தமிழர்கள் பானைகளில் தங்கள் பெயர்களை, பானைகள் உடைந்து போகாதவாறும் எழுத்துகள் அழிந்து போகாமல் நீடித்து நிலைத்து நிற்கும் முறையிலும் மிக நுட்பமாகப் பொறித்து வைக்கும் நுட்பம் தெரிந்து வைத்திருந்தார்கள் என்பதற்கு இஃதோர் எடுத்துக்காட்டு. பானைகளில் பெயர்களைப் பொறித்து வைத்து ‘உரிமை’ கொண்டாடும் மரபு இன்றுவரை தமிழ்நாட்டில் தொடர்கிறது. சங்ககாலத் தமிழ்மக்களின்

நகர நாகரிகத்தை வெளிப்படுத்திக் காட்டும் கீழடி ஆய்வு மேலும் விரிவாக்கப்படல் வேண்டும்.

பூம்புகார் நகர நாகரிகம்:

காவிரி ஆறு கடலோடு கலக்கும் இடத்தில், தரங்கம்பாடிக்கு வடக்கில், பத்துக் கல் தொலைவில் காவிரிப்பூம்பட்டினம் என்றும் பூம்புகார் அமைந்திருந்தது. இப்போது அந்த இடம் 'காவேரிப் பட்டினம்' எனும் சிற்றூராய்க் காட்சியளிக்கிறது. சங்க இலக்கியங்களில் 'புகார்', 'பேரூர்', 'மூதூர்', 'பட்டினம்', 'காவிரிப் படப்பை' என்று பல பெயர்களால் பூம்புகார் குறிப்பிடப்படுகிறது. காவிரிப் பூம்பட்டினத்துக் காரிக் கண்ணனார், காவிரிப்பூம்பட்டினத்துப் பொன்வாணிகனார் மகனார் நப்பூதனார், காவிரிப்பூம்பட்டினத்துக் கந்தரத்தனார் என்று பூம்புகார், படைப்பாளிகள் பலரைத் தன்னகத்தே கொண்டிருந்தது.

பூம்புகார் சிறந்த துறைமுக நகரமாக விளங்கியதைக் கடியலூர் உருத்திரங்கண்ணனார் விளக்குகிறார். அங்கு இறக்குமதி செய்யப்பட்ட பொருள்களுக்கும் ஏற்றுமதியாகும் பொருள்களுக்கும் புலி முத்திரை பொறிக்கப்பட்டது.

நீரினின் று நிலத்தேற்றவும்
நிலத்தினின் று நீர்ப்பரப்பவும்
அளந்தறியாப் பலபண்டம்
வரம்பறியாமை வந்தீண்டி.....

புலிபொறித்துப் புறம்போக்கி (பட்டினப்பாலை) என்று உருத்திரங் கண்ணனார் பாடுகிறார். பூம்புகார் துறைமுகத்தைச் சுற்றிப் பன்னாட்டுக் கப்பல்கள் காத்துக்கிடந்தன. உயர்ந்த கலங்கரை விளக்கம் அங்கு ஒளிவீசியது. மாட மாளிகைகளும் நிலவுப் பயன் கொள்ளும் நெடுநிலா முற்றங்களும், ஆறு கிடந்தன்ன அகல் நெடுந் தெருக்களும் மாபெரும் மதில்களும் வெண்சுவர்களையுடைய அரண்மனையும் நகரை அழகு செய்தன. மேலும் பட்டாடைகள் நெய்யும் நெசவுத் தொழிற்சாலைகளும் (பொருநராற்றுப்படை) நிரம்பியிருந்தன. இத்தகைய சிறப்பு மிகுந்த காவிரிப்பூம் பட்டினத்தையே எனக்குப் பரிசாகக் கொடுத்தாலும் எந்தலைவியை விட்டுப் பிரிந்து பொருளீட்டப் போகேன் என்று ஒரு தலைவன் கூறுமளவிற்குச் சிறப்புவாய்ந்த நகரமாகப் பூம்புகார் விளங்கியது.

"முட்டாச் சிறப்பின் பட்டினம் பெறி னும்
வாரேன் வாழிய நெஞ்சே". (பட்டினப்பாலை)

சோழர்களின் தலைநகரமாக விளங்கியது பூம்புகார். குளம் தொட்டு வளம் பெருக்கிய கரிகாலன் இங்கிருந்துதான் ஆட்சி செய்தான். கி.பி. ஏழாம் நூற்றாண்டு வரை பூம்புகாரைப் பற்றிய குறிப்புகள் கிடைக்கின்றன. இன்று ஒரு சிற்றூராய்க் காட்சியளிக்கும் அப்பகுதியில் உறைக்கிணறுகளும் பழங்கால மண்பாண்டச் சிதைவுகளும் பெரிய செங்கற்களும் காணப்படுவதாக ஆய்வாளர்கள் கூறுகின்றனர்.[29] அதன் பின்னர் ஒரு மாபெரும் கடல்கோளுக்குப் பூம்புகார் இரையாகியிருக்க வேண்டும்.

அண்ணாமலைப் பல்கலைக் கழக ஆராய்ச்சித் துறைப் பேராசிரியர் சதாசிவ பண்டாரத்தார் பூம்புகார் கடற்கரையில் வாழும் மீனவர்களின் துணையோடு முழுமதி நாளில் படகில் சென்று ஆராய்ந்து பார்த்த போது கடல் நீருக்கடியில் மாட மாளிகைகளும் மதில்களும் பிறவும் நிலவொளியில் நன்கு தெரிந்ததாகக் 'காவிரிப் பூம்பட்டினம்' என்னும் ஒரு சிறுநூலில் பதிவு செய்திருக்கிறார்.

இந்திய அரசின் 'ஆழ்கடல் ஆராய்ச்சிக் கழகம்' கோவாவில் உள்ளது. 1990 ஆம் ஆண்டு பூம்புகார் கடற்பகுதியில் அது ஆய்வு மேற்கொண்டது. மூன்று ஆண்டுகள் வரை இந்த ஆய்வு நீடித்தது. இந்த ஆய்வின் போது பூம்புகார் கடற்பகுதியிலிருந்து 3 கி.மீ. தொலைவிற்குள் வட்ட வடிவமான உறைக்கிணறுகள் இருப்பதை ஆய்வாளர்கள் கண்டறிந்தனர். இக்கிணறுகள் பூம்புகார் முதல் தரங்கம்பாடி வரையிலான கடற்பகுதியில் பரவியிருப்பது கண்டறியப்பட்டது. சங்க காலத்தைச் சேர்ந்தது எனக் கருதப்படும் சுட்ட செங்கற்களால் ஆன 'ட' வடிவக் கட்டடம் ஒன்றும் கண்டுபிடிக்கப்பட்டது. கடலில் 23 அடி ஆழத்தில் குதிரைக் குளம்பு வடிவத்தில் 85 அடி நீளமும் 2.மீ உயரமும் கொண்ட பல பொருள்களை ஆய்வாளர்கள் கண்டறிந்தனர். இவை அனைத்தும் பூம்புகார் கடற்பகுதியில் ஒரு மாநகரம் நீரில் மூழ்கி இருக்கக் கூடும் என்பதை உறுதிப்படுத்தும் வகையில் அமைந்திருந்த போதிலும் 'இந்திய அரசின் ஆழ்கடல் ஆராய்ச்சிக் கழகம்' நிதிப் பற்றாக் குறையைக் காரணமாகக் காட்டி ஆய்வை நிறுத்திவிட்டது.[30]

இந்நிலையில் இங்கிலாந்தைச் சேர்ந்த ஆழ்கடல்

ஆராய்ச்சி அறிஞர் கிரகாம் ஃகான்காக் 2000-இல் இந்தியாவிற்கு வந்து கோவாவில் உள்ள ஆழ்கடல் ஆராய்ச்சிக் கழகத்தினரிடம் பூம்புகார் பற்றிய செய்திகளைக் கேட்டறிந்தார். நிறுத்தப்பட்ட பூம்புகார் ஆழ்கடல் ஆய்வை முன்னெடுக்க முடிவு செய்தார். இங்கிலாந்தில் உள்ள 'சேனல் 4' என்னும் தொலைக்காட்சி நிறுவனம், அமெரிக்காவில் உள்ள 'லேர்னிங் சேனல்' என்னும் தொலைக்காட்சி நிறுவனம் ஆகியவற்றின் நிதிஉதவியுடனும் இந்திய ஆழ்கடல் ஆராய்ச்சிக் கழகத்தின் ஒத்துழைப்புடனும் 2001 ஆம் ஆண்டு கிரகாம் பூம்புகார் ஆழ்கடல் ஆய்வை மேற்கொண்டார்.

இந்த ஆராய்ச்சிப் பணிக்கு 'கிரகாம்' அதிநவீன 'சைடு ஸ்கேன் சோனார்' என்னும் கருவியைப் பயன்படுத்தினார். பூம்புகார் கடற்பகுதியில் குறுக்கும் நெடுக்குமாக நீண்ட - அகலமான தெருக்களுடன் உறுதியான கற்களால் கட்டப்பட்ட கட்டடங்களின் இடிபாடுகளுடன் கூடிய ஒரு மாபெரும் நகரம் மூழ்கியிருப்பதை இக்கருவி மிகத் துல்லியமாகக் காட்டியது. பின்னர் அக்காட்சிகளை கிரகாம் நவீன கேமராக்கள் மூலம் படம் எடுத்தார். கடலுள் மூழ்கிய இந்த நகரம் குறித்த தனது ஆராய்ச்சியைத் தொடர்ந்த கிரகாம். அந்த நகரம் (பூம்புகார்) கடலில் 75 அடி ஆழத்தில் புதைந்து கிடப்பதைக் கண்டறிந்தார். மேலும் இந்தநகரம் 11,000 ஆண்டுகளுக்கு முன்பு கடலில் மூழ்கியிருக்கக் கூடும் என்றும் கிரகாம் கருதினார்.

ஆழ்கடலில் ஆராய்ந்து தாம் கண்ட உண்மைகளை இங்கிலாந்தின் புகழ்பெற்ற 'டர்காம்' பல்கலைக்கழகத்தின் நிலவியல்துறைப் பேராசிரியர் 'கிளன் மில்னே' அவர்களிடம் தெரிவித்தார் கிரகாம். இதன் மீது ஆய்வை மேற்கொண்ட பேரா. கிளன் மில்னே. கிரகாமின் கருத்துச் சரியானதுதான் என உறுதிப்படுத்தினார். ஏறக்குறைய 11500 ஆண்டுகளுக்கு முன்பு கடல் மட்டம் 75 அடி உயர்ந்திருக்கக் கூடும் என்றும் அப்போது இந்த நகரம் (பூம்புகார்) கடலுள் மூழ்கியிருக்க வேண்டும் என்றும் கிளன் மில்னே தம் ஆய்வு முடிவினை அறிவித்தார். இதன் மூலம் நவீன நகர நாகரிகம், பூம்புகார் நகரில் 11500 ஆண்டுகளுக்கு முன்பு நிலவியது என்பது தெளிவாகிறது.

பூம்புகார் ஆய்வின் போது எடுத்த படங்களை இங்கிலாந்திலும் அமெரிக்காவிலும் 'அண்டர்வேர்ல்டு' என்ற பெயரில் தொலைக் காட்சித் தொடராக 2002 பிப்ரவரியில் ஒளிபரப்பினார் கிரகாம். இந்தத் தொலைக்காட்சித் தொடர் உலக வரலாற்று ஆராய்ச்சியாளர்களை வியப்பின் ஆழ்த்தியுள்ளது. அதே ஆண்டு பிப்ரவரி முதல் வாரத்தில் பெங்களூருவில் நடந்த ஒரு கண்காட்சியில் இப்படங்களை கிரகாம் திரையில் போட்டுக் காட்டினார்.[31]

இதுவரை அகழாய்வில் கண்டுபிடிக்கப்பட்ட உலக நாகரிகங்களில் தொன்மை வாய்ந்தனவாகக் கருதப்படும் எகிப்திய சுமேரிய, சிந்துவெளி நாகரிகங்களின் காலம் ஏறக்குறைய 6000 அல்லது 7000, அல்லது 8000 ஆண்டுகளாகக் கூட தொன்மை வாய்ந்தனவாக இருக்கலாம். ஆனால், பூம்புகார் நகர நாகரிகம் பன்னீராயிரம் ஆண்டுகளுக்கு முற்பட்டது என்பதை மேனாட்டு ஆய்வாளர்கள் உறுதிப்படுத்துகிறார்கள்.

பன்னீராயிரம் ஆண்டுகளுக்கு முற்பட்ட நாகரிகப் பண்பாட்டுச் சிறப்புவாய்ந்த ஒரு மாநகரம் கடலுள் கிடக்கிறது. அயல் நாட்டைச் சேர்ந்த ஆய்வாளர் ஒருவர், தனிமனிதராக இதனைக் கண்டறிந்து நமக்கு எடுத்துக் காட்டுகிறார். இந்திய ஆழ்கடல் ஆய்வுத்துறை 'பணம்' இல்லை என்று கைவிரித்துவிட்டது. பணம் இல்லையா, மனம் இல்லையா? கடலுள் கிடப்பது திராவிட நாகரிகம் என்பதாலா? அது பன்னீராயிரம் ஆண்டுகளுக்கு முற்பட்ட தொன்மையும் முன்மையும் உடையது என்பதாலா? தொன்மைச் சிறப்புவாய்ந்த இந்த நாகரிகத்தின் உறவுகள், தங்கள் வரலாற்றுப் பெருமையை அறியாமல் வாய்மூடிக் கிடப்பதாலா? பூம்புகார் ஆழ்கடல் ஆய்வு ஏன் நடத்தப் பெறவில்லை என்ற வினாக்களை அறிவுலகம் கேட்க விரும்புகிறது.

அறிவின் எல்லைக்கு அணைபோட முடியாது. அது வானினும் உயர்ந்தது; ஆழ்கடலை விட ஆழமானது. அறிவு சான்ற ஆராய்ச்சியாளர்கள் ஆழ்கடலையும் அலசி ஆராய்வார்கள். அப்போது பூம்புகார் நகரம் முழுமையாக நம் பார்வைக்கு வைக்கப்படும். திராவிட நாகரிகத்தின் தொன்மையும் முன்மையும் உலகிற்கு உணர்த்தப்படும். தந்தை பெரியார் குறிப்படுவதைப் போல, 'உலக மக்களெல்லாம் காட்டுவிலங்காண்டிகளாக அலைந்து திரிந்த காலத்தில் அலைகடலைக்

கடந்து உலக நாடுகளின் கரைகளையெல்லாம் தொட்டு உறவாடிவிட்டு வந்தவர்கள், ஆற்றின் குறுக்கே அணைகளைக் கட்டி வாய்க்கால்களை வகைப்படுத்தி நீர்ப்பாசனத்திட்டங்களை நிறைவேற்றி வாழ்ந்தவர்கள் தமிழர்கள்' காடுகொன்று நாடாக்கி, குளம் தொட்டு வளம்பெருக்கி, வந்தவரை வரவேற்று வாழ்ந்தவர்கள் தமிழர்கள்! வரலாறு அவர்களுக்கு வழிகாட்டும்.

இக்கட்டுரையை முடிக்கும் நேரத்தில், கொடுமணல் அகழாய்வில் கண்டுபிடிக்கப்பட்ட இரும்பு உருக்காலைகளைப் பற்றிய ஒரு செய்தி வந்துள்ளது. 2500 ஆண்டுகளுக்கு முன்னரே இரும்பின் மூலப்பொருள்களை உருக்கி அதிலிருந்து இரும்பைத் தனியே பிரித்தெடுத்த தொழிற்சாலைகளை ஆய்வாளர்கள் கொடுமணலில் கண்டுபிடித்துள்ளனர். இரும்பைத் தனியே பிரித்தெடுத்துக் கோடரி, அரிவாள், வேல், வாள் முதலிய கருவிகளைப் பண்டைத் தமிழ் மக்கள் செய்துள்ளனர். திராவிட மக்களின் தொழில் நுட்பத்திறன், அறிவு நுட்பம் ஆயிரமாயிரம் ஆண்டுத் தொன்மை உடையது என்பதை அகழாய்வுகள் நமக்கு எடுத்துக்காட்டுகின்றன.

அடிக்குறிப்பு

1. Warwick Bray, The Penguin Dictionary of Archaeology : p222 (1979)
2. H.W. Van Loon, The Story of Mankind, P.27. (1958)
3. Paul Masson Oursel, Halena De Willman, Grabowska and Phillippe Stern.Ancient India and Indian Civilization : p.18 (1967)
4. R.D. Banerji, 'Modern Review' Quarterly Journal, (1927) Calcutta, 'Dravidian Civilization'
5. ந.சி. கந்தையா, திராவிட நாகரிகம்-II; ப. 55 (2003)
6. டாக்டர் கே.கே. பிள்ளை, தமிழக வரலாறு - மக்களும் பண்பாடும் ; பக்.38, 41. (1972)
7. மேலது; மேலது; பக்.41,43
8. Dr. B.R. Ambedkar, The Untouchables ; pp.88,89".... The Dravidians of the South of India, were of the same stock as the Asuras or Nagas of the North." Tamil or Dravida was not merely thelanguage of South India, but before the Aryans came, it was the language of the whole of India and was spoken from Kashmir to Capecomorin. In fact it was the language of the nagas throughoutIndia".
9. A.L. Basham, The wonder that was India, p.25, (1988)"In the hills of Baluchistan where the people Brahmins, speak a Dravidian language. It has been suggested that the Harappa folks were Dravidians and Fr. Heras, one of the authorities who have tried to read their script has even claimed that their language and a very primitive form of Tamil".
10. Paul Masson andothers , Op.cit, p.19"He seen however, to have here a sumero - Dravidian culture, which built in brick with remarkable skill and adorned its dwellings with real works of art. In any case, we can safety say that even before the Aryan conquest North - Western India was incontact with the Mesopotamian powers."
11. டாக்டர் கே.கே. பிள்ளை மு.நூ; ப.45
12. பன்மொழிப்புலவர் கா. அப்பாத்துரையார், தென்னாடு ப.45 (1954)
13. B.N. Lunia, Life and Culture in Ancient India ; p.62 (1982)
14. John Wilson, 'India three Thousand Years Ago' or 'The Social State of the Aryas on the Banks of the 'INDUS' in the times of the Vedas'. p.21; (1985)'Thou Indra hast rescued the kine, thou hast won the Soma juice; thou hast let loose the seven rivers to flow". p.21
15. டாக்டர் கி. வீரமணி, விடுதலை நாளிதழ் - 17.12.2017 மேற்கோள் ; 1

16. John Wilson, Op.cit : p.20

17. குருவிக் கரம்பை வேலு, இதுதான் வேதம் : (1991)

18. Zamila Thapar, A History of India : p.29 (1987)"The Indus valley civilization declined in the second millennium B.C. and has almost completely disintegrated when (1500 B.C.) the Aryans entered the North-west of India"

19.. V.R. RamachandraDikshidar, Origin and spread of the Tamils ;pp: 15, 21 (1971)"My firm conviction is that the ancient Tamils were inheriters of Lithic culture of South India" p.15"....the pre-historic burial places covering over hundred and fourteen acres of land at Adichanallur on the South Bank of the Tambraparani, (than porgnai river) in the Tinnavally District. These graves at adichanallur are to be dated in the early from Age which succeeded the Neolithic age in South India" p.21 (1971)

20. டாக்டர் கே.கே.பிள்ளை முு.நூ. ப.32

21. K.A. Nilakanta Sastri, A History of South India, p.7 ; (1975)

22. சாத்தான் குளம்அ.இராகவன்,ஆதித்த நல்லூரும் பொருநைவெளி நாகரிகமும்; ப.226 (1980)

23. சு. வெங்கடேசன் , வைகை நதி நாகரிகம் பக் 24, 40, 52 (2018)

24. டாக்டர் மா. இராசமாணிக்கனார் , ஆராய்ச்சிக் கட்டுரைகள் ப.83 (1947)

25. Sowmiya Ashok ,Tweets @sonmiyashokAn Independent Journalist, 'The Dig-02.Apr 21based in Chennai

26. Dr. Amarnath Rama Krishna, Proceedings of theNational Seminar on Salvage Archaeology and Heritage Management in India; P.14. (Dept of History, Meenakshi College for Women, Chennai-600 024, 2016)

27. Tony Joseph, Of Early Indians (AuthorQuoted By SowmiyaAshok op.cit, 'The Dig': 02 Apr21

28. P. Asaithambi, 'The Dig': 02 April 21

29. மா. ரா. இளங்கோவன், தமிழ்நாட்டின் தலைநகரங்கள், ப.47; (1958)

30. தினமணி (நாளிதழ்)19.12.2002

31. மேலது

32. The Hindu25.4.2021'Iron Smelting units unearthed at Kodumanal'

ஆசிரியர் குறிப்பு:

பேராசிரியர் காளிமுத்து, பழனிக் கல்லூரியில் தமிழ்த் துறைப் பேராசிரியராகப் பணியாற்றி ஓய்வு பெற்றவர். மொழிப்போர் வீரர். தமிழும் ஆங்கிலமும் துறை போகியவர். சங்கத்தமிழின் எட்டுத்தொகை நூல்களுள் ஒன்றான அகநானூற்றை ஆய்வு செய்து முனைவர் பட்டம் பெற்றவர். பல ஆய்வுக் கட்டுரைகளின் ஆசிரியராகவும் மொழிபெயர்ப்பாளராகவும் விளங்குகிறார். நெருக்கடிநிலைக் காலத்தில் தம் பேராசிரியர் பணியிலிருந்து நீக்கம் செய்யப்பட்டு பழிவாங்கப்பட்டவர்.

அய்யா காளிமுத்து, திராவிடர் வரலாற்று ஆய்வு மய்யத்தின் செயற்குழு உறுப்பினர். 1970-இல் பகுத்தறிவாளர் கழகம் தொடங்கப்பட்ட போது அதன் செயற்குழு உறுப்பினராகவும் பணியாற்றினார். 'குறிப்புப்பொருள் கோட்பாடுகள்' என்பது இவரது முதல் நூலாகும். மனு ஸ்மிருதி சாத்திரத்தை ஆய்வு செய்து 'மனுநீதி -ஒரு மறுபார்வை' என்ற நூலை எழுதியவர். '3000 ஆண்டுகளுக்கு முற்பட்ட இந்தியா', 'உலகத் தத்துவச் சிந்தனையாளர்களும் தந்தை பெரியாரும் - ஓர் ஒப்பியல் ஆய்வு', 'சிவாஜி முடிசூட்டலும் பார்ப்பனீயமும்' போன்ற நூல்களையும், 'மாட்டுக்கறியும் மதவெறியும்', 'காந்தியார் படுகொலை: அதிர்ச்சியூட்டும் தகவல்' போன்ற நூல்களின் முக்கியப் பகுதிகளையும் தமிழில் மொழிபெயர்த்தவர். ◆

"... Whereas, **the Dravidian people of South India, especially the Tamil people of Sangam Age, also had their ancient roots in the Indus Valley Civilization,**

And we have an intensive research basis for those foundations. Yet, the geographical gap between the lands, and the time gap between the cultures, provide a challenge to that research. Those who could not accept the Dravidian theory, only place this gap, as their argument. The great scholar Dr. Iravatham Mahadevan, who was fully supportive of the Dravidian theory, had also referred to this gap at one point of time.

The Natives of the North and Central Dravidian languages were inherently closer to the Indus Valley, on a geographically comparative basis, yet they differ on a culturally comparative mode.

At the same time, the South Indian civilization which flourished in the Sanga Tamil classical age, exhibits close resemblance to the Indus Valley civilization. We need to reconcile these differences via newer empirical data, and that is the challenge before the Indian Research and Academia".

Prof. Malcolm Adiseshiah memorial lecture series – Feb 04 2011,
International Institute of Tamil Studies,
tChennai, Tamil Nadu, Union of India)

R. BALAKRISHNAN, IAS (Retd.)

Research Scholar - Indus Valley Civilization,
Author of the Book: Journey of a Civilization:
Indus to Vaigai

Notes

Notes

Notes